ספרי׳ — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— י״ט —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאַוויטש

ספר חמישי — כרך חמישי

דברים

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני׳

יוצא לאור על ידי מערכת

„אוצר החסידים״

770 איסטערן פארקווייי ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ושתים לבריאה

הי׳ תהא שנת נפלאות בכל

שנת הצדי״ק לכ״ק אדמו״ר שליט״א

מפתח כללי:

פתח דבר III
לוח המפתחות V
לקוטי שיחות – ע"ס דברים 1
לקוטי שיחות – ביאורים באגה"ת 391
הוספות:
שיחות ומכתבים 433



LIKKUTEI SICHOS

VOL. 19

DEVORIM

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

הוצאה שלישית: יום הבהיר י"א ניסן ה'תשנ"ז

Third Edition: 5757 • 1997

Printed in U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902 --

Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 19) Devorim

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

In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 19)

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

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5737-0 (vol. 19)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נסדר בדפוס "עמפייער פרעסס"

ע"י צבי הירש בן דאבע ומרדכי ליב בן פינא

Empire Press

550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225

בדפוס שמחה ובנו גרשון גלוקאוו

BOOKMART PRESS, INC.

N. Bergen, N.J. 07047

פתח דבר

להוצאה הראשונה

בתודה ושבח להשי"ת הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[1] — לקוטי שיחות חלק יט על ספר דברים (כרך החמישי של הספר החמישי של לקו"ש).

* * *

בכרך זה באים:

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

חלק גדול של השיחות — ביאורים לפרש"י עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירש"י זה, שהודיעו רש"י בתחלת פירושו וחוזר והודיעו כמה פעמים[2] „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"; וכמבואר בפרטיות בהקדמה ללקוטי שיחות חלק ה'[3] — ספר בראשית.

ב) השיחות על אגרת התשובה — ביאורים בחמש ההערות הראשונות שבלקוטי לוי יצחק (לתניא) לאגה"ת — שנדפסו בקונטרסים בודדים מעשרים באב עד ראש השנה, שנת תשל"ט.

ג) מכתבים ושיחות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בתוכנם שייכות וקשר לעניני פרשיות השבוע (המועדים ויו"ט) הכלולים בספר. — בסיום הספר באים המכתבים הכלליים לר"ה שנות תשל"ט-תשמ"א.

---

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

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

ספר שלישי: חלק ה — בראשית (י"א ניסן תשל"ב). חלק ו — שמות (יו"ד שבט תשל"ג). חלק ז — ויקרא (עש"ק כ"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.

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). חלק י"ב — ויקרא (יו"ד שבט תשל"ז). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח).

ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (יו"ד שבט תש"מ). חלק ט"ז — שמות (עש"ק ח"י אלול תש"מ). חלק י"ז — ויקרא (י"ג אייר תשמ"א). חלק חי — במדבר (שבת מברכים ופ' החודש תשמ"ב).

2) בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

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

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

* * *

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

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

* * *

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

ועד להפצת שיחות

ט"ו מ"ח ה'תה' שנת גאולת משיח, ברוקלין, נ. י.
שמונים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א

להוצאה שני'

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק י"ט על ספר דברים אזלה מן השוק,

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

ועד להפצת שיחות

ט"ו בשבט, ר"ה לאילנות ה'חשנ"ב (**ה**' **ת**הא **ש**נת **נ**פלאות **ב**כל),
שנת הצדי"ק לכ"ק אדמו"ר שליט"א,
ברוקלין, נ. י.

תוכן ומפתח

דברים

שיחה א (תשל"ח) 1
תוכחת משה אחד עשר יום מחורב גו' (א, ב), ביאור שקו"ט דריב"ז עם הצדוקי (מנחות סה, א) „משה רבינו אוהב ישראל הי' כו'"

שיחה ב (תשל"ז) 9
משנה תורה משה מפי עצמו אמרה (מגילה לא, ב)

שיחה ג (תשל"ט) 15
פרש"י א, יא ד"ה יוסף עליכם ככם אלף פעמים

שיחה ד (תשל"ו) 24
ה' גו' יוסף עליכם ככם אלף פעמים (א, יא) – ברכת משה בקצבה ושל הקב"ה בלי קצבה

שיחה ה (תש"מ) 30
בליעת בישולי עכו"ם וסיום מס' ע"ז

ואתחנן

שיחה (תשל"ח) 38
„ושננתם לבניך" – מצות ת"ת ושייכותה ל„קטנים", ביאור משנה אבות פ"ד מי"ט-כ

שיחה ב (תש"מ) 47
החילוק בדין קדימת של יד לשל ראש בין הש"ס (מנחות לו, א), ומכילתא (בא יג, ט) וספרי פרשתנו ו, ח

שיחה ג (תשל"ו) 55
גדרי „שכנות" (בר מצרא) בעולם שנה ונפש, וסיום מס' סוכה

שבת נחמו (תשל"ז) 67
סיום מס' מכות – שיטות רע"ק (שהי' „משחק") ושאר תנאים (שהיו „בוכין") ע"ד ההלכה

טו באב (תשל"ט) 80
סיום מס' תענית – ד' סוגים ב„בנות ירושלים", וביאור מחלוקת רש"י (ד"ה מראה באצבעו) ותוס' (ד"ה כל אחד) שם

עקב

שיחה א (תש"מ) 89
מצות קלות . . שמשליכין אותן תחת עקביהן (תנחומא ר"פ)

שיחה ב (תשל"ח) 94
פרש"י ח, א ד"ה כל המצוה (והשינוי לגבי ל' הגמ' סוטה יג, ב)

שיחה ג (תשל"ט) 106
פסולתך (של לוחות) יהא שלך (נדרים לח, א) ע"ד ההלכה, ביאור בסיום אדמו"ר מהר"ש על מס' ב"ק

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

שיחה ד (תשל"ז) 115
פרש"י יא, יד ד"ה ונתתי מטר ארצכם (והשינויים לגבי פרש"י בחוקותי כו, ד)

שיחה ה (תשל"ו) 121
מזוזה ושמירתה בהלכה (רמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"ד)

עשרים באב (תש"מ) 129
זמן עצי כהנים והעם כשחל בשבת (מגילה ה, א) ותיווך בין פרש"י לש"ס ופרש"י לרי"ף שם

ראה

שיחה א (תשל"ו) 133
ראה גו' ברכה וקללה – והחילוק בין ת"א ותיב"ע

שיחה ב (תש"מ) 140
המקום אשר יבחר ה' – מקום המקדש והמזבח (רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ב)

שיחה ג (תשל"ז) 148
למה רש"י אינו מבאר זה שלא נמנו בפסוק (יג, ז) גם אמך ואחותך

שיחה ד (תשל"ח) 153
הענקה לשכיר לדעת הרמב"ם, בזמן הזה

אלול

שיחה א (תשל"ז) 158
„אווירה" של אלול בליובאוויטש (לקו"ד ח"א קטו, ב)

שיחה ב (תשל"ח) 162
שם אלול ורמזיו ע"פ אוה"ת (ראה ע' תשצו) ולקוטי לוי"צ (אגרות ע' תלו ואילך)

שופטים

שיחה א (תש"מ) 165
התוארים מלך ונשיא – לב ומוח

שיחה ב (תשל"ו) 171
איסור לשוב למצרים בזמן הזה

שיחה ג (תשל"ח) 177
נבואת משה ותורת משה ברמב"ם (הל' יסוה"ת פרקים ז-ט)

שיחה ד (תשל"ז) 188
גדרי עדי בירור ועדי קיום בהלכה וענינם ברוחניות

תצא

שיחה א (תשל"ז) 197
סיום מס' חולין – שכר מצוה בהאי עלמא ליכא

שיחה ב (תשל"ח) 208
עשיית מעקה ב„בית חדש" (דוקא) בעבודת האדם

שיחה ג (תש"מ) 215
גדר קידושי כסף וענינם בעבודה

שיחה ד (תשל"ו) 221
זכירת עמלק ושייכותה לזכירה דשבת (תנחומא ז, פדר"א פמ"ד)

תבא

שיחה א (תשל"ו) 227
פרש"י כו, טז ד"ה ושמרת ועשית אותם

שיחה ב (תשל"ח) 235
והשיבך ה' מצרים באניות וגו' (כח, סח) ובפרש"י עה"פ, בפנימיותו ברכות

תבא – ח"י אלול (תשל"ז) 244
גילוי תורת החסידות ושייכותו ל„תבא"

ח"י אלול (תש"מ) 250
ב' נוסחאות (לקו"ד ע' 946) בענינו של ח"י אלול

נצבים

שיחה א (תשל"ז) 258
פרש"י ר"פ ד"ה אתם נצבים

שיחה ב (תשל"ו) 266
פרש"י כט, יד ד"ה ואת אשר איננו פה

שיחה ג (תשל"ח) 274
פרש"י ס"פ ד"ה ובחרת בחיים

ראש השנה (תשמ"א) 283
התועדות יום ב' דר"ה תשמ"א

ר"ה – ו' תשרי (תש"מ) 291
תפלת חנה (הפטורת ר"ה), בקשת צרכיו בתפלת ר"ה

וילך

שיחה א (תשל"ט) 298
חלוקת הסדרות דנצבים וילך ושייכותן לר"ה ויוהכ"פ

שיחה ב (תשל"ח) 307
פרש"י לא, ז ד"ה כי אתה תבוא את העם הזה

שיחה ג (תשל"ו) 315
ת' קושיית הצפע"נ (עה"ת) עה"פ הכהנים בני לוי (לא, ט) ע"פ פרש"י עה"פ

שיחה ד (תש"מ) 321
פרש"י לא, יא ד"ה תקרא את התורה הזאת

האזינו

שיחה א (תשל"ח) 329
פרש"י ריש הפרשה ד"ה האזינו השמים (והשינוי לגבי פרש"י ס"פ נצבים)

שיחה ב (תשל"ז) 339
פרש"י לב, מח ד"ה וידבר גו' בעצם היום הזה

חג"ס

שיחה א (תשל"ט) 348
דין סוכה שאולה (סוכה כו, ב) וגדר „שלו" בסוכה ולולב – ע"ד ההלכה ובפנימיות הענינים

שיחה ב (תש"מ) 356
בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון כו' בנין ביהמ"ק כו' (פסחים ה, א); חילוק בין האחדות דסוכה להד' מינים

שיחה ג (תשמ"א) 363
קטנים במצות הקהל – ביאור דברי הגמ' חגיגה (ג, סע"א), קדושין (לד, ב)

ברכה – שמח"ת (תשל"ז) 371
ברכת „שהחיינו" דשמח"ת על התורה (ס' השיחות תש"ה ע' 55), וביאור נוסח הברכה

שמח"ת (תשל"ח) 380
שערי אורה שערי ברכה שערי הצלחה (ס' השיחות תש"ה ע' 59)

ביאורים באגה"ת

שיחה א (כ' מנ"א – תשל"ט) 391
אגה"ת פ"ג – „ואם חטא בזה עשר או עשרים פעמים" – ולקוטי לוי"צ (ע' כט)

שיחה ב (שופטים – תשל"ט) 399
אגה"ת פ"ד – „ההכרח לבאר היטב בהרחבת הביאור" – ולקוטי לוי"צ (ע' כט)

שיחה ג (תצא – תשל"ט) 408
אגה"ת פ"ד – ג' פסוקים שמלאכים נק' בשם אלקים – ולקוטי לוי"צ (ע' כט)

שיחה ד (תבא – תשל"ט) 416
אגה"ת פ"ד – וכל הי"ס נכללות ונרמזות . . מרמזת . . רומז . . נכללת ונרמזת – ולקוטי לוי"צ (ע' כט)

שיחה ה (נצו"י – תשל"ט) 426
אגה"ת פ"ד – והקוץ שעל היו"ד . . שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה – ולקוטי לוי"צ (ס"ע כט)

הוספות

שיחות ומכתבים

דברים 435
הוראות והצעות ע"ד עריכת פירוש חדש על התנ"ך

מנחם־אב 439
הרמז בשם „מנחם אב" / נטילת ידים במוצאי ת"ב

ואתחנן 440
הערות בשער היחוד והאמונה; ידיעת השלילה / הקשר דסיום הש"ס (עין יעקב) והתחלתו — אחדות ושלום / מעלת הנחת תפילין / טעם מנהגנו שאין הקטן מברך כשמתחיל להניח תפילין / מעלת תפילין דר"ת / סגולות לרפואה — בדיקת תפילין וכו' / בדיקת מזוזות / מעלת מלאכת סופר סת"ם / מעלת נדבה שאיפשרה הדפסת ספר שיחות אדמו"ר מהוריי"צ

ט״ו באב 447
מכתב כללי דתשל״ט — הוספה בתורה

עקב 450
הגבהת כוס של ברכה טפח מהשולחן / ברכת השם באה ע״י קיום המצוות, בפרט בארץ הקודש / הנחת אבן הפינה לכפר חב״ד ב׳ / הנחת אבן הפינה לישיבת תורת אמת בירושלים / הוראות לנוסע לארץ הקודש / החלפת נוסח התפלה לנוסח האריז״ל / שינוי קשר תפילין לקשר חב״ד / תפלה לפני התיבה בנוסח האריז״ל גם כשהציבור מתפללים בנוסח אחר / זהירות בזמן תפלה / ביאור טעם מנהגנו שהאבל אומר ט״ז קדישים בכל יום / אמירת מזמור תהלים כשיש הפסק בין הכנסת ס״ת לקדיש שלפני מוסף / זמן חליצת התפילין בר״ח לפי מנהגנו / זהירות מדיבור בשעת קריאת התורה; מעלת עבודה פנימית על קבלת עול וגזירה / הנהגת הש״ץ דימים נוראים / נוסח וניקוד „לחי העולמים״ / תפלה בהברה ספרדית או אשכנזית / הכאה על החזה בסלח לנו כשסיום מנחה אחרי השקיעה / נוסח „מי שברך״ לנקבה / שאלת גשמים דבן א״י בחו״ל / נוסח ברכת המזון — „שהשמחה במעונו שאכלנו משלו״; ניקוד „יתגדל ויתקדש״ / עליות וירידות בעבודת האדם / עצות בעניני התבוננות בתפלה וכו׳ / ביטול מחשבות זרות / מקור הביטוי „הגוי שישנו בכאו״א״ / אם מצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים דוחה תורה / עצה לביטול העדר מנוחת הנפש / התקשרות ע״י לימוד תורה / דרכי ההתקשרות / לימוד מאמרי אדמו״ר מהוריי״צ; זהירות בבריאות הגוף / אחדות בין חסידים; ע״י הנהגה ע״פ רצון נשיא הדור מקבלים ברכתו והשפעותיו / אופן יסוד ישיבת תו״ת / הזהירות מעצת היצר שלא להשתתף בענין „מעמד״ / ההסתמכות על עצות והוראות אדמו״ר בעניינים גשמיים ועאכו״כ בעניינים רוחניים / אודות מגורים בכפר חב״ד / מעלת הקשר עם יהודי רוסיא / „מעמד״ / הוראות לשד״ר

ראה 478
הבטחון בה׳ יבטל הנסיונות / התבוננות במצב האדם מביאה למסקנא שיש בעה״ב לבירה זו וצ״ל בטחון בו וכו׳ / מדת הבטחון; צדקה — סגולה לפרנסה / „מלח ממון — חסר״ / גדול המעשה מן העושה / אופן התמיכה בארה״ק / צדקה דאנשי צבא / צדקה — השפעה על הזולת / הידור במצוות — הרחבת צינורי הפרנסה / ביאור במארז״ל „אין טוענין למסית״ — אף שזהו לפני גמר הדין

אלול 489
מכתב תשל״ו — זירוז בכל עניני אלול / „אורי״, „ישעי״, „מעוז חיי״ — ג׳ פרטים, והקשר לישיבת אחי תמימים / ד׳ הר״ת דאלול / מעלות חודש אלול / תשכ״ז — הזמנה לתושבי כפר חב״ד / בית הכנסת בנחלת הר חב״ד — והקשר לחודש אלול / מעלות חודש אלול / הכנסת ס״ת בתו״ת במאנטרעאל בר״ח אלול / הקשר דחודש אלול למעלת צדקת כולל חב״ד / ברכה לפרנסה וימי סגולה דחודש אלול / העבודה בחודש אלול בישיבה לאחרי ימי החופש

שופטים 500
רמזים בעבודת האדם בפ׳ שופטים / הוראות לרב צבאי בעבודתו עם חיילים / הוראה מעבודת איש צבא על עבודת ה׳ / פעולות עם אנשי הצבא והוראות מיוחדות להם

תצא 506
שקו״ט בביאור לשון רש״י (קידושין כב, א) ד״ה וחשקת / השתדלות יתירה בפרנסה — מקלקלת, משא״כ בתומ״צ / בדיני איסור פצוע דכא / בדין שליח לקבלה בגט / הקדמת שם הנוסף מחמת חולי בכתובה / שקו״ט בפסק הצ״צ (אה״ע סקנ״ג) בדין גט שוטה / בעניני נישואי אלמנה וגרושה / נישואי בת כהן לישראל / ב׳ אחים לב׳ אחיות / מתנות לכלה לפני הקדושין — לא טבעת / שלילת בזבוז ממון למסיבות „וואַרט״ / שלא להאריך בזמן בין שידוכין לנישואין / ע״ד א׳ שאירע לה אבילות בשבוע לפני חתונת בתה / חתונה בחודש אלול / אין לבלבל הבן או הבת אלא כשיש הצעה פרטית; שלילת סברא לדחות זמן הנישואין מחמת דוחק כספי / עצה ועזרה למי שדחוק בפרנסה וקשה לו להשיא את בנו / חיפוש שידוך צ״ל במרץ / מעלת הזמן שלפני החתונה / הוראה כללית מענין הנישואין ובפרט דלוי וכהן / שלום בית / הוראות לאשה שנתאלמנה ר״ל / הערות בס׳ הלכות גדולות בענין מצות נישואין, ובפירוש „משנה הלכות״ / יחידות לקבוצת חתנים וכלות — טו״ב אדר תשמ״ב

תבוא 520
צדקת ארץ ישראל (כולל חב״ד) והקשר לפ׳ תבוא / רמז והוראה בכתוב „הגדתי היום גו״ / הכרח עבודת ה׳ בשמחה / שלילת עצבות ומ״ש, התבוננות בחסדי ה׳ / ביטול מצב רוח בלתי רצוי / שלילת עצבות / הכרח עבודה בשמחה ושמירת בריאות הגוף / העדר מענה אי״צ לגרום לעצבות / התבוננות בחסדי ה׳ / שלילת הדגשת חסרונות עצמו / יאוש בא שלא מדעת; חזרת ד״ה לכה דודי בחתונה

ח״י אלול 529
שנת הששים ליסוד תומכי תמימים / שנת הק״ן להסתלקות אדה״ז / לבר־מצוה של יתומי המלחמות — תשכ״ט / ההכרח שהבעש״ט הי׳ גאון מופלג בנגלה / התמונה שמייחסים לבעש״ט / ניגון הד׳ בבות לאדה״ז

נצבים 532
הטעם שלא יליף הרמב״ם מצות תשובה ממ״ש „ושבת״ / סדר הגאולה העתידה לשיטת הרמב״ם וכו׳

תשרי 534
חודש המשובע / הערות בכמה מנהגי חב״ד בסליחות; נשיאת כפים בנעילה

ראש השנה 536
מברק — ער״ה תשמ״א / ברכות אחרי הפ״נ כללי: ער״ה תשט״ז, תשי״ז, תשל״ט, תש״מ, תשמ״א / הוראה לנשי ישראל מקריאת והפטרת ראש השנה — פרי׳ ורבי׳ / ביאור במ״ש בהמשך ר״ה תש״ג שבר״ה שח״ל בשבת ליכא החיוב דתק״ש (ולא רק שנדחה) / עשי״ת — זמן קירוב המאור אל הניצוץ, בפרט כשחל ר״ה בשבת / חנוכת הבית בסמיכות לר״ה / יום הולדת — ר״ה פרטי

עשרת ימי תשובה 544
ביאור פנימי במ״ש „ויהי ערב ויהי בקר **יום אחד**״ / ברכות לשנה טובה, גמר חתימה טובה

וילך 546
ענין שנת הקהל ובעבודת האדם, והקשר לנשים / שהחיינו בסיום ס״ת

יום כיפור 548
ברכות: ערב יו״כ אחר מנחה — תשט״ז; להת׳ — תשט״ז; אחר מנחה — תשי״ז; אחר מנחה — תשי״ט; להת׳ — תשי״ט; אחר מנחה — תשכ״ד; אחר מנחה — תשל״ט; להת׳ — תשל״ט; אחר מנחה — תש״מ; להת׳ — תש״מ; אחר מנחה — תשמ״א; להת׳ — תשמ״א / הערות בסדר עבודת יו״כ לפי נוסח אדה״ז / נשיאת כפים בנעילה / דין אבל בערב יו״כ

חג הסוכות 564
מכתב כללי — בין יו״כ לסוכות תשמ״א: חושך הגלות אי״צ להפריע לשמחת יו״ט; מדת הבטחון בביאת המשיח; ע״י אמונה ובטחון — הקהל האמיתי / מברך לסוכות — תש״מ / ברכה לאנשי כפ״ח — ערב סוכות תשל״ט; לתורת אמת ירושלים וחברון — תשל״ט; ברכה לאנשי כפ״ח — תש״מ; ברכה לאורחים בסוכה — תשל״ט; תש״מ / שתילים אתרוגי קלברה בכפר חב״ד / זהירות מערלה באתרוגים / אופן בחירת אתרוגים כשרים באיטליא / ההפרש בין שתילים וגרעינים לענין אתרוג המורכב / השגחה על אתרוגים / מכתב לילדי ישראל — חוה״מ סוכות תשמ״א: התבוננות בענין „הקהל״ אצל ילדי ישראל / בברכת החג „שמחתנו״ ל׳ רבים / קשר דמקוה וסוכה

שמע״צ ושמח״ת 578
המשכת השמחה על כל השנה / הליכה לבתי כנסיות של אחרים לשמח בהקפות / מברך להקפות שניות בארה״ק — תשל״ב; כנוס כ׳ חשון — תשל״ב; הקפות שניות — תשל״ג; תש״מ; תשמ״א

מכתבים כלליים

ח״י אלול ה׳תשל״ח 589
סיום שנת העיבור וסיום מחזור קטן; עבודת התשובה בשלימות — ברגעא חדא משלים ומתקן כל העבר

עש״ק, ש״ש, ו׳ תשרי ה׳תשל״ט 593
המשך: איכות מכריעה כמות ומהפכתה

יום ג׳, ג׳ סליחות ה׳תשל״ח 597
לנשי ובנות ישראל: זהירות במצות מזוזה

ח״י אלול ה׳תשל״ט 599
השנה הבאה שמיטה ותחלתה שבת; המשכת קדושה וברכה ועונג בכל ג׳ הקוין

ו׳ תשרי ה׳תש״מ 605
המשך: שבת דימי בראשית — סיום ההכנה דהעבודה; שבת דשנים — סיום ושלימות העבודה; וכן בנפש האדם

עש״ק ח״י אלול ה׳תש״מ 611
שנת הקהל; חיזוק האמונה; חינוך

ימי הסליחות ה׳תש״מ 615
המשך: הקהל — פעולות בציבור ודקהל

ימי חודש אלול ה׳תש״מ 620
מדת הבטחון; לא להתפעל מקשיים בעבודת הפצת היהדות

דברים

א. אויפן פסוק [1] „אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר עד קדש ברנע" זאגן חז"ל [2] — און רש"י ברענגט עס אראָפּ בפירושו על התורה — אַז דעם וועג פון חורב ביז קדש ברנע (וואָס איז „מהלך י"א יום") זיינען אידן דורכגע־גאַנגען אין דריי טעג [3];

און משה רבינו האָט דערמיט מוסיף געווען נאָך אַן ענין פון תוכחה [4] — ווי רש"י איז מסביר: אמר להם משה [5] ראו מה גרמתם אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר ואף הוא מהלך י"א יום ואתם הלכתם אותו בשלשה ימים .. (ווי רש"י מאָכט דעם חשבון [6]) וכל כך היתה שכינה מתלבטת בשבילכם למהר ביאתכם לארץ ובשביל שקלקלתם הסב אתכם סביבות הר שעיר מ' [7] שנה.

---

1) פרשתנו א, ב.

2) ספרי עה"פ (דעת ר' יהודה).

3) בפרש"י בהעלותך (יא, א ד"ה רע) „כמה לבטנו בדרך הזה (עד קברות התאוה) שלשה ימים". אבל עכצ"ל שאין כוונת רש"י שהלכו שלשה ימים (משא"כ — הרשב"ם. וראה ג"כ פירושו בפרשתנו), שהרי מפורש בפרש"י לפנ"ז (י, לג) „מהלך שלשה ימים הלכו ביום אחד" — אלא כוונת רש"י היא, שטענו „לבטנו" — טרחנו — טורח הליכת ג' ימים. וכשהולכים כ"ז ביום א' — הטורח עוד גדול יותר. ולהעיר, שגם בפרשתנו דייק רש"י בלשונו „מתלבטת" (כבבהעלותך — „לבטנו") — טורח • מהלך י"א יום בג' ימים.

4) עפ"ז יומתק שגם בכתוב זה הזכיר דברי תוכחה „ברמז" כמו בפסוק הראשון.

5) היינו שהם מדברי משה לישראל (אף שלא נזכרו בקרא, כנ"ל בהערה הקודמת).

6) ולהעיר דעפ"ם חשבון זה נמנו גם ימי הנסיעות והחניות, והשלשים ושבעה ימים שנתעכבו — אינם שלמים. וראה מפרשי רש"י כאן.

פרטי נסיעות אלו (וראה מפרשי רש"י כאן) י"ל:

ובהקדמה דע"פ הכלל דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש (פרש"י נח י, כה) גם בפרש"י י"ל כן. וכיון דפירש בהנסיעה מחורב שהלכו יום אחד ומוכרח לומר בפרש"י שאין לילו עמו (כדלקמן) — גם בשתים שלאחרי' כן הי' —

סה"כ ג' ימים — שלמים, אבל אין לילם עמם. כי הנסיעה הייתה באופן דשכינה מתלבטת, באופן נסי, ואין להאריך ההתלבטות ולהגדיל הנס — יותר מהמוכרח בפשש"מ ובמדחז"ל:

ביום כ' איירּ נסעו — וגם הוא בכלל ימי הנסיעה (רש"י בהעלותך י, יא „ימים") — מחורב „והלכו ביום אחד" (רש"י שם י, לג) ובאו לקברות התאוה בגמר היום — ליל (היינו אור (וכן לקמן)) לכ"א איירּ והיו שם שלשים יום (רש"י כאן) ובלילה זה: ויהי העם גו' והאספסוף אשר בקרבו גו' ויאמר ה' אל משה אספה לי גו' ואל העם תאמר התקדשו למחר גו' —

ואף שלכאורה דוחק גדול הוא, הרי מוכרח לומר כן בדעת רש"י (עה"ת) שלא יסתור אמרו כאן שהיו שם שלשים יום לאמרו בפירושו בבהעלותך (יא, כ) „אוכלין ומצטערין שלשים יום" (ודלא כפירושו ב(תענית כט, א —) לימוד ע"ד ההלכה — וכן הוא בכ"מ בפירושו עה"ת) והאכילה הרי התחילה למחר,

ואכילת בשר שלושים יום — פורעניות. ויש למעטה ככל האפשרי, ל' יום בלתי שלמים, מבוקר דיום כ"א איירּ עד בוקר כ"א סיון (ועד בכלל),

ויסעו מקברות התאוה ויחנו בחצרות בכ"ב סיון,

הסגר מרים — שבעת ימים (פורעניות — וכנ"ל — אין לאפושי. וגם הסגר מצורע — אין ל"ל מע"ע), היינו כ"ב־כ"ח סיון,

בכ"ח סיון נסעו מחצרות ובכ"ט סיון (היינו ליל=אור לכ"ט •) באו למדבר פארן — ובו ביום כ"ט סיון (— בבוקר) שלחו המרגלים.

סה"כ — ג' ימים שלמים מבוקר ועד ערב: כ' אייר, כ"א סיון, כ"ח סיון. וי"ל בעוד אופן (ואכ"מ) וראה בסדר עולם פ"ח.

7) לכאורה רק ל"ט שנה. וראה פרש"י שלח יד, לג. ועצ"ע.

•) אין להקשות איך שייך לשון „טורח" רשכינה — כי מפורש בכתוב (בהעלותך י, לו) בעניננו „ובנוחה יאמר שובה ה' גו'", וברש"י שם: לשון מרגוע כו'. וראה רש"י יתרו יט, יח ד"ה הכבשן.

•) ולכן קוראו בסדר עולם (פ"ח) — כ"ח סיון.

פון לשון רש"י איז משמע, אז דער עיקר הדגשה אין דער תוכחה איז [ניט אזוי וואס „בשביל שקלקלתם" איז אויף אידן נגזר געווארן צו זיין אין מדבר פערציק יאר — אנשטאט צו גיין גלייך אין א"י — נאר] דערין וואס „בשביל שקלקלתם" איז געווארן די הליכה באופן היפך האופן וואס „היתה שכינה מתלבטת כו' למהר ביאתכם לארץ", מיט אן איבערנאטירלעכער מהירות[8]; און לפ"ז איז „אחד עשר יום מחורב גו'" — אז דער דרך צווישן חורב און קדש ברנע איז „מהלך י"א יום" — נאר א הקדמה צו דער גוף התוכחה[9].

איז ניט גלאטיק: אמת טאקע, אז דאס גופא וואס דער דרך פון חורב ביז קדש ברנע זיינען אידן דורך געגאנגען אין דריי טעג, איז מכריח צו זאגן, אז משה רבינו האט אויך דעם ענין (וואס „אתם הלכתם אותו בשלשה ימים") כולל געווען אין דער תוכחה[10] — פארוואס זאל מען אבער זאגן, אז דאס איז פון דעם עיקר התוכחה, און דאס וואס שטייט בפירוש אין פסוק (אז דער דרך פון חורב ביז קדש ברנע איז „מהלך י"א יום"[11]) איז נאר א הקדמה צום עצם התוכחה?

איז דערפון משמע, אז עס איז ניט שייך אין דעם קיין „צווישן". זייער הליכה אין מדבר האט געקאנט זיין אדער אין אן אופן פון „למהר ביאתכם לארץ", אדער אין אן אופן הפכי — געדויערן (צוליב די חטאים פון אידן) איבערנאטירליך — מ' שנה: און דעריבער האט משה די צוויי ענינים צונויפגעבונדן צוזאמען בהמשך אחד: אויב ניט באופן נסי קומט במילא דער אופן הפכי[12].

ב. האמור — אז די הליכה פון אידן אין מדבר איז שייך נאר אויף איינעם פון די צוויי אופנים הפכים הנ"ל — גיט אויך א הסברה אין א תוספות, וואס איז מבאר א מאמר תמוה אין גמרא:

די גמרא[13] זאגט, אז רבי יוחנן בן זכאי האט געהאט א ויכוח מיט א בייתוסי וועגן זייער שיטה, אז עצרת איז אלעמאל „אחר שבת" (ווייל זיי טייטשן „וספרתם לכם ממחרת השבת"[14] — שבת בראשית). דער בייתוסי האט געטענה'ט: משה רבינו אוהב ישראל הי' ויודע שעצרת יום אחד הוא עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים. האט ריב"ז אים געענטפערט דערויף מיטן פסוק „אחד עשר יום מחורב גו'", אויספירנדיק — „ואם משה רבינו אוהב ישראל הי' למה איחרן במדבר ארבעים שנה".

איז תוספות[15] מסביר דאס וואס ריב"ז האט אויסגעקליבן דוקא דעם פסוק („קרא עליו מקרא זה"[16]) אלס א ראי' אז „איחרן במדבר ארבעים שנה" — אז

---

8) ראה גם פרש"י בהעלותך י, כט. שם, לג. שם יא, א (ד"ה ויחר). וראה ג'כ רש"י בא יב, לו. יתרו שם, ד.

9) משא"כ באם נאמר שעיקר ההוכחה היא ע"ז שגרמו שיעכבו במדבר מ' שנה ולא ילכו ישר לא"י (שהוא דרך קצרה כו') הרי „אחד עשר יום גו'" הוא מגוף ענין התוכחה.

10) שלכן הביא רש"י זה בפירושו על התורה — פשוטו של מקרא.

11) ובפרט לפמ"ש הצ"צ באוה"ת פרשתנו (ע' טז) ד„בשביל כו' מ' שנה" הוא „פי' מ"ש אחכ ויהי בארבעים שנה, דלא כהרא"ם כו'".

12) ובלשון הבחיי כאן: שאילו לא כן הי' הדרך מתקצר לכם ובעונותיכם נתארך.

13) מנחות סה, סע"א ואילך.

14) אמור כג, טו. ועד"ז „ממחרת השבת" — שם, יא.

15) שם ד"ה אחד עשר יום.

16) לשון הגמרא שם.

דאָס איז מובן לויט פרש"י הנ"ל [אז אט דעם וועג זיינען אידן דורכגעגאַנגען אין דריי טעג] — ווייל דערמיט האָט ריב"ז געמיינט צו זאָגן „דאם הי' אוהב ישראל למה איחרן מ' שנה ולא הצליחו ללכת כמו שעשו באותן ג' ימים".

ס'איז אָבער ניט פֿאַרשטאַנדיק: וואָס איז דאָ אַזוי נוגע וואָס „לא הצליחו ללכת כמו שעשו באותן ג' ימים" — די טענה פֿאַרוואָס „איחרן במדבר ארבעים שנה" איז שייך אפילו ווען ס'וואָלט געזומען (ניט ג' ימים, נאָר) י"א יום צו גיין פון חורב ביז קדש ברנע[17]?

ע"פ הנ"ל אָבער איז עס מובן. וואָרום דער אופן ההליכה — ווען ניט „איחרן במדבר ארבעים שנה" — וואָלט געווען „הצליחו ללכת כמו שעשו באותן ג' ימים".

ג. לכאורה איז אָבער נאָך אַלץ ניט פֿאַרשטאַנדיק: אמת טאָקע אַז אַנשטאָט „איחרן במדבר" וואָלט געווען א הליכה (ניט באופן הרגיל, נאָר) מיט דער מהירות פון „הצליחו ללכת .. ג' ימים" — וואָס איז אָבער נוגע דאָס צו מדגיש זיין אין ענטפער צום בייתוסי, ביז אַז דערפאַר „קרא עליו מקרא זה" דוקא?

מוז מען זאָגן, אַז דער אָפשלאָג אויף דער טענה פון בייתוסי (אַז מצד אהבת ישראל „עמד (משה) ותקנה אחר שבת כו'") איז טאָקע פון דעם ענין, וואָס דער „איחרן במדבר ארבעים שנה" פֿאַרביטן (ניט נאָר א הליכה רגילה קיין א"י, נאָר) דער אופן פון „הצליחו ללכת" מיט א מהירות נסית.

ד. ווי געריידט שוין אַמאָל בארוכה[18] בנוגע די פיל וויכוחים וואָס מיר געפינען אין ש"ס ומדרשים צווישן חכמי ישראל און ניט אידן (ועד"ז — מיט די בייתוסים וכו'), אַז דאָס גופא וואָס תנאים וכו' האָבן מיט זיי געפירט וויכוחים — און נאָכמער, וואָס די (פרטי ה)וויכוחים זיינען אַריינגעשטעלט געוואָרן אין תורה (תורת אמת) — איז מכריח צו זאָגן, אַז אין שכל התורה איז דאָ אַן אָרט אויף זייערע טענות, ומכש"כ אַז די ענטפערס פון חכמי ישראל זיינען (ניט סתם א דיחוי בעלמא[19], נאָר) אמיתיים בתורת אמת.

דערמיט קען מען פֿאַרענטפערן דעם דיוק הלשון אין טענת הבייתוסי בנדו"ד: „משה רבינו אוהב ישראל הי' כו' עמד ותקנה אחר שבת כו'" — ד. ה. ער האָט דאָס תולה געווען ניט אין דעם אויבערשטן, נאָר אין משה רבינו (מצד זיין אהבת ישראל האָט משה געמאַכט א תקנה אַז עצרת אחר שבת). ולכאורה: זיין שיטה איז ער דאָך מייסד אויפן פסוק „ממחרת השבת" (— שבת בראשית), און ניט אַז ס'איז א תקנה פון משה רבינו[20]?

דער ביאור אין דעם: חז"ל[21] ברענגען כו"כ לימודים — הוכחות, אַז עצרת איז חמשים יום פון מחרת יו"ט ראשון של פסח, און דעריבער, האָט דער פירוש

---

17) כפרש"י מנחות שם.

18) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 240 — בנוגע לשאלות אנשי אלכסנדריא בסוף נדה (סט, ב).

19) ולהעיר ממשנ"ת — בענינו — לקו"ש חי"ב ע' 96 הערה 6. ובפשטות י"ל דבערך סברות המענה ה'ז „קש".

20) כמו שהקשה בצאן קדשים למנחות שם. תפארת ישראל (להמהר"ל) ספ"ו.

ואף שבתוס' שם (ד"ה עמד) כתבו „והקב"ה הסכים על ידו" — דוחק לפרש שסיבת הציווי „וספרתם לכם ממחרת השבת גו'" היא תקנת משה, אלא שהקב"ה הסכים על ידו וציווה ע"ז בתורה. וע"ד הא דשבת (פז, א) „ג' דברים כו' והסכים הקב"ה עמו" (ולא מצינו בהם ציווי בתורה). ולהעיר מבמדב"ר פי"ט, לג.

21) מיחות שם, ב ואילך.

(אז „מחרת השבת" מיינט שבת בראשית) קיין יסוד ניט אין כתובי התורה [22].

נאָר דער בייתוסי [23] האָט געטענהט, אז משה רבינו האָט מתקן געווען*[23] אז עצרת זאָל אלעמאָל חל זיין אויף מאָרגן נאָך שבת, דאָס מיינט: מ'זאָל מאָכען די קביעות החדשים אין אָן אופן [24], אז דער ערשטער טאָג פסח זאָל חל זיין אלע־מאָל ביום השבת, ובלשון הידוע „מעברין את החודש לצורך" [25], אזוי אז ביידע זאָכן וועלן שטימען — די ספירה איז סיי „ממחרת השבת" (שבת בראשית) און סיי ממחרת היו"ט [און דער טעם פון דער תקנה איז געווען — „כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים", כדלקמן סעיף ו־ז].

און אויף דעם האָט ריב"ז (נאָכן אפ־שלאָגן דעם טעם התקנה, פון דעם וואָס „איחרן במדבר ארבעים שנה", כדלקמן סעיף ט') געבראָכט א ראי' פון פסוק אז עס קען ניט זיין אזא תקנה — ווארום פון פסוק זעט מען, אז עס דארפן זיין צווויי אופני קביעות'ן: (כאן ב)יו"ט שחל להיות בשבת, (כאן ב)יו"ט שחל להיות באמצע השבת [26].

ה. ע"פ כהנ"ל (אז די פרטי הוויכוח האָבן אן אָרט אין שכל התורה) וועלט די תמי' הכי גדולה אין נקודת הויכוח: די שיטה פון בייתוסי איז מיוסד אויף דעם אז „משה רבינו אוהב ישראל הי'" — און ריב"ז זאָגט „ואם משה רבינו אוהב ישראל הי'" — בלשון תמי'?!

די נקודת הביאור אין דעם:

„ואם משה רבינו אוהב ישראל הי'" מיינט, אז משה רבינו'ס אהבת ישראל איז ניט אין אזא אופן ווי דער בייתוסי האָט באנומען (וואָס אזא אהבת ישראל איז מחייב די תקנה „שיהו ישראל מתענגין שני ימים"), נאָר אין א גאָר אַנדערן און טיפערן אופן, וואָס אזא אהבת ישראל איז ניט (אלעמאָל) א סיבה אז ביי אידן זאָל זיין בגלוי „מתענגין":

און דערויף האָט ער געבראָכט דעם פסוק „אחד עשר יום מחורב גו'", וואָס דאָס איז פון די דברי תוכחה פון משה און בגלוי זעט עס אויס ווי אן ענין פון עונש וכו' — אָבער דער אמת איז, אז דוקא אין די (דברי) תוכחה האָט זיך אויסגעדריקט די גרויסע און טיפע

22) ד„מצינו יו"ט מקרי שבתון כו'" (חדא"ג מהרש"א מנחות שם. ועוד).

23) היינו, אף שסברת הצדוקים דזה שעצרת אחר שבת הוא (לא תקנת משה, כ"א) מפני שזהו פירוש הכתוב „ממחרת השבת" — מ"מ, חיפש הבייתוסי טענה וסברא ואופן שתתאים גם לשיטת חכמי ישראל, שעצרת תהי' תמיד אחר השבת.

23) וי"ל, שיסוד טענת הצדוקי שאופן הקביעות דעצרת הוא תקנת משה — הוא מפני שמצינו כעין זה בההכנה לעצרת (מ"ת), ד„יום אחד הוסיף משה מדעתו . . והסכים הקב"ה עמו" (שבת שם).

24) ע"פ המבואר בפנים יומתק הא דאיתא בירושלמי (ר"ה פ"ב ה"א. רש"י ד"ה להטעות ר"ה כב, ב) שקלקול המינים בעדות החודש הי' מצד זה שהבייתוסים אומרים עצרת אחר השבת ושכרו עדי שקר כו' כדי שיום ראשון דפסח יהי' בשבת — שאי"ז רק מפני שהיו מתאוין לקביעות זו (רש"י שם. קה"ע לירושלמי שם), כ"א שזה שייך לאופן התקנה דעצרת אחר שבת (ע"י שיקבעו החדשים באופן שיום א' דפסח יחול בשבת). אבל ראה הערה 23.

25) רמב"ם הל' קדוה"ח פ"ג הי"ז ואילך. וראה מפרשיו שם. ספרים הדנים ביסודי חשבון העיבור בביאור הדחיות.

*) אבל ראה לקמן הערה 35.

26) עפ"ז מובן בפשטות מה שענה לו ריב"ז דרשא זו דוקא — ולא משאר הדרשות שבמנחות שם [ובפרט ש„כולהו (גם דריב"ז) אית להו פירכא בר מתרתי (מתרי) כו'" — שם סו, א] — כי רק מדרשא זו מוכח שצ"ל קביעות ד„י"ט שחל להיות באמצע השבת", משא"כ שאר הדרשות הן רק להוכיח שהספירה צ"ל ממחרת היו"ט. וראה — באו"א — לקו"ש שנסמן בהערה 19.

אהבה פון משה צו אידן, ובלשון המדרש [27]: יוכיחן משה שאוהבן.

ו. „עצרת" איז פאַרבונדן מיט ספירה — אידן ציילן מ"ט יום און דער יום החמשים איז עצרת. איז ידוע *[27], אַז די מ"ט יום וואָס אידן ציילן, ווייזן אויף דרגות (די מ"ט שערים) צו וועלכע אידן דערגרייכן בכח ועבודת עצמם (און דערפאַר דאַרפן זיי ציילן [28] די טעג); משא"כ דער יום החמשים — וואָס גייט ניט אַריין אין דער ספירה פון אידן — ווייזט אויף אַ דרגה (שער הנו"ן) וואָס קומט און מען גיט מלמעלה, נאָר דעם טאָן און דערגרייכען די דרגות שבכח ועבודת עצמו, וע"ד [29] מרז"ל [30] אַז ווען אדם מקדש עצמו מעט למטה איז מקדשין אותו הרבה מלמעלה.

און דאָס איז די טענה פון בייתוסי: וויבאַלד אַז דער תוכן פון יו"ט, יום החמשים איז אַן ענין וואָס קומט מלמעלה, דאַרף אויך די הכנה צו עצרת זיין אַן ענין וואָס איז מדגיש (ניט אַזוי עבודת האדם, נאָר) די קדושה וואָס קומט מלמעלה — „שבת" וואָס „מקדשא וקיימא" [31] (וואָס דערפאַר איז עס אַ טאָג פון תענוג, אַן עמל [32] ויגיעה [33]).

די פריערדיקע דרגות (ספירה טעג) זיינען די הכנה צו זיין אַ כלי צו דער דרגא (יום החמשים, עצרת) וואָס מ'גיט מלמעלה (שער הנו"ן), אָבער עצרת גופא איז העכער פון עבודת האדם, און דערפאַר איז אויך דער ערב פון שבועות, דער טאָג בסמיכות ממש צו עצרת, דוקא אַזאַ זמן וואָס איז אַ מעין פון דעם עילוי הנ"ל פון עצרת — יום השבת.

ז. חג השבועות איז דאָך „זמן מתן תורתנו" [34] — איז דער ענין הנ"ל בנוגע צו „עצרת" אויך דאָ בשיטת הבייתוסים בנוגע צו כללות ענין התורה [35]:

די בייתוסים גלויבן נאָר אין תורה שבכתב, ניט אין תורה שבעל פה [36]. דער חילוק צווישן תושב"כ און תושבע"פ איז: תושב"כ איז הקב"ה אומר ומשה כותב [37], זי איז געגעבן געווארן אינגאַנצן מלמעלה, און אין דעם איז ניט (אַזוי) נוגע די הבנה והשגה פון דעם וואָס לערנט איר [38]; תושבע"פ איז ענינה, ווי תורה איז אַראָפגעקומען בהבנה והשגה [39], ווי זי ווערט נתגלה און איבערגעגעבן דורך די חכמי ישראל שבכל דור ודור [40], און אין איר דאַרף

---

27) דב"ר פרשתנו פ"א, ד.

*27) לקו"ת במדבר י, ד. יב, א ואילך. שה"ש לה, ג. ובכ"מ.

28) שהספירה אינה משנה ופועלת כלל בהיום.

29) אלא שבנתינת שער הנון — ב' דרגות — והעיקרית היא שלא בערך המ"ט יום (לקו"ת במדבר שם).

30) יומא ספ"ג.

31) ביצה יו, א.

32) ראה לקו"ת בלק עב, א־ב. ובכ"מ.

33) שגם בשבת — שני ענינים: מי שטרח בע"ש יאכל בשבת, מתנה. וכן בתענוג: ע"י שנח ממלאכתו, תענוג מצ"ע (סדור קעד, ד ואילך. המשך תרס"ו ע' תקמג ואילך. המשך תער"ב ח"ב ד"ה ראה אנכי, תרע"ה ואילך).

34) נוסח התפלה דחג השבועות. וראה פסחים סח, ב. ירושלמי ר"ה פ"ד סה"ח. ובארוכה — לקו"ש ח"ח ע' 21.

35) אבל להעיר ממרז"ל (לקח טוב פינחס כט, יא) שהצדוקים אומרים „מתן תורה לא הי' בעצרת". וראה לקמן הערה 50.

36) סנהדרין לג, ב וברש"י שם. ובכ"מ.

37) ב"ב טו, א.

38) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סי"ב־יג.

39) ראה הל' ת"ת שם סי"ג. שו"ע אדה"ז או"ח ס"ג ס"ב (ממג"א שם סק"ב).

40) דכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני (ראה מגילה יט, ב. ירוש' פאה פ"ב ה"ד. ועוד. נסמן לקמן ע' 252).

זיין „לאפשא לה״ [41] — דער לומד דארף האַרעווען מיט זיין שכל צו אויפטאָן און מחדש זיין אין תורה, משא״כ בתושב״כ טאָר ניט זיין קיין יתיר וחסר.

די בייתוסים גלויבן נאָר אין תורה שבכתב, זיי האַלטן אַז תורה איז נאָר דאָס וואָס קומט בגלוי מלמעלה.

ועד״ז במתן תורה. און דאָס איז די טענה פון די בייתוסים אַז (מצד אהבת ישראל האַט משה מתקן געווען אַז) עצרת, מ״ת, איז אחר השבת — נאָך א טאָג וועלכער איז אַן עמל ויגיעה נאָר תענוג, מ׳גיט אַליץ מלמעלה [42].

ח. דער אמת איז אַבער אַז אויך תורה שבעל פה איז געגעבן געווארן בסיני, אויך דאָס וואָס נבראים זיינען משיג מיט זיער שכל אין תורה, איז עס — תורת ה׳, נאָר דאָס איז ווי תורה איז אַראָפגעקומען בהתלבשות למטה, ביז אַז א נברא זאָל עס קענען פאַרשטיין [43];

און אין דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מ״ת, אַז ס׳זאָל זיין דער חיבור „עליון״ ו„תחתון״ [44]. וועז א מענטש האַרעווען אויס מיט זיין שכל א סברא אין תורה, איז תורת הוי׳ וועט נקראת על שמו, תורתו [45], דאָס וועט זיינער אַן ענין — ס׳איז טאָקע ניט אַזויפיל ווי די „ט׳ קבין של חבירו״ [46] (וואָס מ׳גיט מלמעלה), דערפאַר אַבער איז עס „קב שלו״ [46] — און דורכדעם וועט זיין מציאות מיוחד מיט חכמתו ית׳ „ביחוד נפלא״ [47].

וויבאַלד די כוונה פון מ״ת איז חיבור עליון ותחתון, דאַרפן אויך די ענינים וואָס זיינען (עליונים) העכער פון נבראים סו״ס נתפס ווערן אין שכל האדם (תחתונים);

קומט אויס, אַז דאָס וואָס פאַר מ״ת דאַרף זיין די הכנה פון ספירת העומר (די יגיעה ועבודת האדם צו זיין ראוי צו קבלת התורה) איז עס נוגע אין דעם גוף הענין פון מ״ת; ביז ווי חסידות [48] טייטשט אַפ דעם ענין פון „תספרו חמשים יום״ [49] — אַז אידן מאַכן אויף און מאַכן ליכטיק (מל׳ אבן ספיר) דעם יום החמשים — אויך די המשכה פון דעם שער הנו״ן (וואָס ווערט נתגלה במ״ת) ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון אידן בספירת העומר; און דעריבער איז דאָס די ריכטיקע הכנה צו מ״ת [50].

---

41) זח״א יב, ב. וראה הל׳ ת״ת שם פ״ב ס״ב: ולחדש. אגה״ק סכ״ו (קמה, א). ולהעיר מתו״א לח, ג.

42) ויש לקשר המבואר בפנים, עם הא דאיתא באדר״נ (ספ״ה הובא ברשב״ם ב״ב קטו, ב) דשורש הבייתוסים (וצדוקים) שאמרו במאמר אנטיגנוס (אבות פ״א מ״ג) „הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע״מ לקבל פרס״, „אשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו כו״ — היינו, שעיקר ענין העבודה הוא בשביל השכר (שבא מלמעלה).

43) ראה תניא פ״ד.

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

45) ע״ז יט, א.

46) ב״מ לח, א.

47) תניא פ״ה, ע״ש.

48) לקו״ת במדבר ושה״ש שם. ובארוכה — לקו״ש ח״ג ע׳ 996.

49) אמור כג, טז.

50) ע״פ המבואר בפנים יש לבאר ג״כ (בפנימיות הענינים) החילוק בין הצדוקים שאומרים „מ״ת לא הי׳ בעצרת״ (בנ״ל הערה 35), משא״כ לדידן שעצרת שייך למ״ת (נסמן לעיל הערה 34):

זה שעצרת נקבע ע״י ספירה מורה ששייך לעבודת האדם, משא״כ הענין דמ״ת שאינו נקבע ע״י ספירה (שהרי עצרת לפעמים בד׳ בסיון או בה׳ ומ״ת הוא בו׳ בסיון — שו״ע אדה״ז או״ח סי׳ תצד ס״א) מורה שהוא למעלה מעבודת האדם (ראה בארוכה בלקו״ש ח״ג שם);

ולכן אומרים הצדוקים שמ״ת לא הי׳ בעצרת, היינו שמ״ת אינו שייך לעצרת שנעשה ע״י עבודת האדם: משא״כ לדידן שעצרת הוא זמן מתן תורתנו,

ט. אויף דעם האָט ריב"ז געבראַכט אַ ראי' דערפון וואָס משה „איחרן במדבר ארבעים שנה":

די ענושים פון תורה — וועלכע איז תורת חסד — זיינען כדי צו אויס־לייטערן [51] דעם חוטא פון דעם פגם החטא; און אַזוי איז עס אויך בנוגע דער גזירה צו זיין אין מדבר פערציק יאָר, אַז דער תכלית פון דעם איז געווען (בעיקר) ניט צו מעניש זיין פאַר דעם חטא המרגלים, נאָר בכדי צו אַרויס־ברענגען ביי אידן אַ שטאַרקערן און טיפערן פאַרבונד מיטן אויבערשטן (ועל אחת כו"כ, אַז עס וועט זיי ניט דערלאַזן צו באַגיין נאַכאַמאָל אַזאַ חטא);

און דאָס איז געקומען דורך די אַלע נסיונות וואָס אידן האָבן דערנאָך געהאַט אין מדבר, אויף וועלכע זיי האָבן זיך גובר געווען און זיי בייגעקומען, אויף זיי תשובה געטאָן וכו' — וואָס דאָס אַלץ האָט דערוועקט ביי אידן אַ טיפערע התקשרות מיט אלקות וואָס קיין זאַך קען עס ניט ח"ו צעשטערן, וע"ד ווי דער רמב"ם איז מאריך [52] במעלת העומד בנסיון, ע"ד מעלת בעלי תשובה וכו'.

ז. ה. דוקא די גרויסע אהבת ישראל פון משה האָט אים געבראַכט דערצו אַז ער זאָל וועלן און טאָן — איחרן — אַז אידן זאָלן אַריין אין ארץ אשר גו' תמיד עיני ה"א בה [53] שטייענדיק אין דער דרגא פון „והדבקים בה' אלקיכם", וואָס דאָס איז געווארן דורך זייער עבודה ויגיעה [54], סיבוב ונסיעות במדבר העמים [55], אפוואָשן דעם חטא ופגם — „איחרן במדבר ארבעים שנה".

י. ע"פ כהנ"ל איז מובן וואָס ריב"ז „קרא עליו מקרא זה (דוקא) אחד עשר יום מחורב גו'" — וואָס דערמיט האָט ער געמיינט (ווי תוס' זאָגט כנ"ל) „דאָס הי' אוהב ישראל כו' ולא הצליחו ללכת כו'":

דאָס וואָס אידן האָבן געדאַרפט דורכגיין דעם מדבר צו קענען אַריין־גיין אין א"י איז געווען צוליב דעם, וואָס דורך זייערע נסיעות במדבר (און בירור פון „מדבר העמים") זיינען זיי, כנ"ל, נתעלה געווארן [56], און דאָס האָט זיי צוגעגרייט און ראוי געמאַכט צו דער כניסה לארץ הקודש. דאָס האָט ג־ע־קענט זיין אויף צוויי אופנים:

א) מצד השכינה — מלמעלה — וואָס אין דעם אופן זיינען ניטאָ די הגבלות מצד דעם מטה, ובמילא וועלט דער בירור ועילוי אויפגעטאָן מיט אַ מהירות, אַן קיינע עיכובים: אַבער אין דעם אופן איז דאָס נהמא דכסופא, ניטאָ אין דעם דער אויפטו פון עבודת האדם.

ב) מצד אידן — מלמטה — וואָס דאָן, כדי די הליכה במדבר זאָל אויפטאָן אין אידן כדבעי, האָט עס געמוזט זיין אין אַן אופן פון „איחרן במדבר ארבעים שנה" [57]. דוקא דורך די אַלע נסיעות (און

כי גם הענינים שהם (לכאורה) למעלה לגמרי מעבודת האדם, שייכים הם לעבודה ונמשכים בפנימיות, ולכן גם מ"ת — בחי' שלמעלה לגמרי מעבודה — שייך לעצרת שבא ונמשך ע"י ספירה.

51) לקו"ת מטות פו, ב. וראה ג"כ שם נשא כה, ג. קרח נג, ד.

52) בשמונה פרקים פ"ו.

53) עקב יא, יב.

54) להעיר ממשנ"ת (לקו"ש חי"ח ע' 345 ואילך) ההפרש בין משה לפינחס.

55) ראה לקו"ת ר"פ נשא. שם מסעי צא, ב ואילך. ועוד.

56) ראה לקו"ת מסעי שם.

57) ראה לקו"ש חי"ח ע' 393 (ס"ה ואילך) דכל המסעות במדבר היו בכוונה תחילה בשביל העלי' שע"י ירידה זו, ע"י"ש בארוכה.

דערמיט אויך — די עבודת הנסיונות וכו') האָט דער זיכוך ועלי' זיי דורכגע־נומען אין אלע פרטים[58].

און דאָס האָט ריב"ז געזאָגט דעם בייתוסי: לשיטתו האָט דאָך משה געדאַרפט בעסער אויסקלייבן דעם אופן פון „הצליחו ללכת כו'" „למהר ביאתכם לארץ", וואָס קומט מלמעלה (— „כדי שיהו ישראל מתענגין כו'");

פון דעם וואָס „איחרן במדבר מ' שנה" איז מוכח, אז די אהבת ישראל האמתית פון משה האָט זיך אויסגע־דריקט דוקא אין דעם וואָס ער האָט צוגעבראַכט די אידן צו עבודה בכח עצמם

[און דערפאַר איז דער פסוק „אחד עשר יום מחורב גו'" דער סך־הכל פון די פריערדיקע דברי תוכחה, וואָס שטייען אין פריערדיקן פסוק[59] — וואָס „יוכיחן משה שאוהבן" — ווייל די כוונה פון די דברי תוכחה איז געווען צו אויפ־טאָן אין אידן עבודה ותשובה מצד עצמם[60], וואָס דאָס איז דער טעם פון זייער הליכה במדבר ארבעים שנה].

ועד"ז איז עס בנוגע דער אריכות פון גלות זה האחרון. די כוונה דערפון איז צו אויסלייטערן אידן און זיי ראוי מאַכן, אז אויך מצד זייער מציאות זאָלן זיי זיין גרייט צו דער גאולה;

און דורכדעם וואָס אידן „היילן" זיך אין דער עבודה (אין אָן אופן) פון „זכור", ווערט דער זיכוך גופא אויפגעטאָן אין אָן אופן פון „אחישנה"[61] — ובמילא קומט די גאולה אין אָן אופן וואָס האָט ביידע מעלות: סיי פון „בעתה"[61] (וואָס דאָן איז דער בירור לתכליתו אין אלע פרטים) און סיי „אחישנה" (וואָס קומט מלמעלה),

ובפרט אז עס איז שוין: כלו כל הקצין[62],

בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשל"ז)

---

58) גם כשהבירור בא מלמעלה הוא בפרטים — שזהו הטעם שהלכו מהלך זה בג' ימים, כי מכיון שהם ג' מסעות שונות, צ"ל יום מיוחד לכל מסע בפ"ע (וראה אוה"ת פרשתנו (ע' יח) דג' ימים הם לנגד ג' עולמות בי"ע) —

אבל מ"מ כאשר הבירור בא מלמעלה (נוסף ע"ז שאין בזה המעלה דעבודת האדם, הרי) אינו בירור וזיכוך המטה בשלימותו.

59) שהרי התוכחות הן מה ש„מנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום" (פרש"י ריש פרשתנו) — ו„אחד עשר יום מחורב גו'" אינו שם מקום שהכעיסו לפני המקום.

60) ראה ג"כ בארוכה לקמן ע' 13 ואילך — שזוהי השייכות בין דברי תוכחה למשנה תורה, כי הענין דמשנה תורה הוא מה שמשה מפי עצמו אמרה (מגילה לא, ב. לקו"ת שה"ש כ, ג) עבודה מצד המטה, ע"י"ש בארוכה.

ולהעיר, שההפרש בין משנה תורה וד' ספרים הראשונים הוא דוגמת ההפרש בין תושבע"פ ותושב"כ (ראה לקו"ש ח"ט ע' 32 הערה 52, ושו"נ). ועפ"ז יומתק יותר מה שהביא ריב"ז קרא זה דוקא שהוא ממשנה תורה — להדגיש עוד יותר איך שמשה רצה לפעול בבנ"י הענין דעבודה בכח עצמו כו' (תושבע"פ).

61) סנהדרין צח, א. ולהעיר משערי אורה סד"ה יביאו לבוש מלכות.

62) סנהדרין צז, ב.

דברים ב

א. אין פסוק[1] „ויהי בארבעים שנה גו׳ דבר משה אל בני ישראל גו׳", זיינען פאראן צוויי פירושים פון צוויי פשטנים — וואס זיינען געווען די רייד פון משה צו אידן:

(א) רש״י ברענגט (אראפ פון ספרי[2]), אז דאס זיינען געווען דברי תוכחה („שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה"). (ב) דער ספורנו זאגט: „החזיר להם כל התורה כולה עד הנה בכלל"[3].

די צוויי פירושים זיינען ניט בסתירה איינער צום אנדערן, ווייל הא והא איתנהו בי״[4]: אין ספר דברים זיינען דא דברי תוכחה און עס ווערט אין אים איבערגעחזרט „כל התורה כולה"[5], ווי דאס איז מודגש אויך אין זיין נאמען — משנה תורה. און די נפק״מ צווישען די צוויי מפרשים: וואס איז מער בהדגשה, אדער נאכמער — וואס איז מער עיקר.

מ׳דארף אבער פארשטיין: וויבאלד אז דבר משה גו׳ גייט אויפ׳ן גאנצן ספר דברים, דארף מען זאגן, אז יעדע פון די ביידע זאכן — (א) דברי תוכחה, (ב) משנה תורה — איז כלול זה מזה, אדער אז זיי האבן א תוכן משותף.

ב. דער חילוק צווישן די ערשטע פיר ספרים און ספר דברים זאגט די גמרא[6], אז די פיר ספרים זיינען „מפי הגבורה", און משנה תורה האט משה געזאגט „מפי עצמו".

דער פשט פון „מפי עצמו" איז ניט, אז „משנה תורה" האט משה, ח״ו, געזאגט פון זיך אליין — זיינע אייגענע רייד[7], נאר ווי רש״י[8] איז דאס מסביר במק״א: משה לאו מאליו הי׳ שונה להם משנה תורה כו׳ אלא כמו שקבלה הוא והי׳ חוזר ומגיד להם, וכל מה שכתוב בדברות האחרונות הי׳ כתוב בלוחות וכן שמע בסיני: און ווי תוס׳[9] זאגט אז דאס וואס „משה מעצמו אמרם" איז געווען „ברוח הקודש".

איז ניט מובן: וויבאלד אז אויך משנה תורה האט משה געזאגט ניט זיינע ווערטער, נאר ער האט עס געזאגט ברוח הקודש — „שכינה מדברת מתוך גרונו"[10] [וואס דערפאר[11] האט ער

1) פרשתנו א, ג.

2) עה״פ. וכן עה״פ א, א.

3) ראה חגיגה (ו, ריש ע״ב. וש״נ): ונשתלשו בערבות מואב. וראה פרש״י שם ד״ה ונשתלשו. פרש״י עה״ת ר״פ בהר. ולהעיר מפרש״י פרשתנו א, ה.

4) ראה הקדמת הרמב״ן לספר דברים. צרור המור ריש פרשתנו. ועוד.

5) ראה טעהמ״צ להאריז״ל פ׳ האזינו: ספר דברים הוא משנה תורה וחוזר וכולל כל מה שבחומשים ראשונים כו׳. ולהעיר מפרש״י זכחים (קטו, סע״ב): ונשתלשו בערבות מואב, משנה תורה כו׳.

6) מגילה לא, ב. — בגמרא איתא „קללות שבמשנה תורה" (ועי״ש בפרש״י ד״ה משה. פרש״י תבא כח, כג), וכ״ה בזהר דלקמן הערה 13. אבל בזח״ג רסא, א: האי דאקרי משנה תורה משה מפי עצמו אמרן. וראה ש״ך עה״ת, אוה״ח ריש פרשתנו. ועוד. וראה בארוכה אוה״ת ריש פרשתנו.

7) שהרי „האומר שאין התורה מעם ה׳ .. אפילו תיבה אחת, אם אמר משה אמרו מפי עצמו ה״ז כופר בתורה" — רמב״ם הל׳ תשובה פ״ג ה״ח. פיה״מ להרמב״ם סנהדרין פ׳ חלק יסוד השמיני. ואבוהן דכולהי — רמב״ם הל׳ תפלה פי״ג ה״י.

8) סנהדרין נו, ב ד״ה כאשר צוך.

9) מגילה שם ד״ה משה.

10) נסמן בלקו״ש ח״ד ע׳ 1087.

11) לקו״ת בחקותי ג, א.

*) בפסקי דינים להצ״צ חידושים על הרמב״ם שם (ע׳ 686): ואף שכ׳ התוס׳ וברוה״ק, מ״מ עכ״פ אי״ז דומה למפי הגבורה .. עכצ״ל דזהו רק בקללות שבמשנה תורה אבל כל ספר משנה תורה משה מפי הגבורה אמרו.

אבל לכאורה אין כוונתו לפרש כן במקום שלא נזכר „קללות" (זח״ג דלעיל הערה 6), והרי בלאה״כ עכצ״ל דכמה דרגות ב„מפי הגבורה" ועד „אנכי ולא יהי׳ לך מפי הגבורה שמענום" (מכות כד, רע״א).

געזאגט „ונתתי מטר גו״[12], ווייל דאָס איז וואָס „רוח הוי׳ הוא שדיבר״[13] — היינט פאַרוואָס ווערט עס אַנגערופן „מפי עצמו״?

די זעלבע שאלה איז אויך אויף דעם וואָס די גמרא[14] זאָגט, אַז „אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, במשנה תורה דריש״ — און דער ראב״ן[15] איז מסביר: „וטעמא משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה ואין מוקדם ומאוחר אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחר פרשה לא סידר אלא להדרש״ —

איז אויך אין דעם ניט מובן: וויבאַלד אַז משנה תורה האָט משה געזאָגט „ברוח הקודש״ — פאַרוואָס איז דער סדר אין דברים תלוי אין משה, משא״כ אין די ערשטע פיר ספרים (וואָס זיינען אויך איבערגעגעבן געוואָרן צו אידן דורך משה רבינו)?

ג. דער ביאור אין דעם:

חז״ל[16] זאָגן אלפיים שנה קדמה תורה לעולם, וואָס „קדמה״ מיינט ניט (נאָר) אין זמן, נאָר (בעיקר) אין מעלה וחשיבות[17]: תורה מצד עצמה איז אינ־גאַנצן העכער פון וועלט; און דעריבער, כדי תורה זאָל אַראָפקומען אין וועלט, מוז עס זיין דורך א ממוצע, וואָס האָט אין זיך ביידע ענינים[18] (ער איז העכער פון וועלט, און ער איז אין וועלט), און דערפאַר קען ער זיי מחבר זיין.

דער ממוצע צווישן תורה און וועלט איז משה רבינו — וואָס ביי אים געפינט מען צוויי קצוות[19]: ער איז געווען בתכלית הביטול, ניט מציאות, „ונחנו מ״ה״[20] — א ביטול וואָס איז העכער פון וועלט; און פון דער צווייטער זייט איז ער געווען שלימות המציאות[21] ווי מציאות איז מצד וועלט [וואָס דערפאַר איז ער אויך געווען „בעל קומה״[22] — „עשר אמות״[23], וואָס איז א סך מער ווי דער שיעור קומה הרגיל פון א בן אדם: ג׳ אמות[24]] —

און דערפאַר האָט ער געקענט מחבר זיין תורה, וואָס איז העכער פון וועלט, מיט וועלט.

---

12) עקב יא, יד.

13) ראה זח״ג (ז, רע״א. רסה, א): מפי עצמו מפי ההוא קול דאחיד ביי׳.

14) ברכות כא, ב. יבמות ד, א.

15) סי׳ לד (נעתק בהגהות מהר״ב רנשבורג יבמות שם). ופליג על תוספות יבמות שם סד״ה וכי. רמב״ן וריטב״א שם.

16) ראה מדרש תהלים צ, ג. ב״ר פ״ח, ב. תנחומא וישב ד׳. זח״ב מט, א. ועוד.

17) ראה ד״ה איתא במדרש תילים תרנ״ג (סה״מ תש״ח ס״ע 272). ובכ״מ.

18) בדוגמת מתורגמן שיש לו איזה קצת ערך אל המשפיע ולכן ביכלתו לקבל ההשפעה מן המשפיע ויש לו ג״כ ערך אל העם שע״י יכולים לקבל ההשפעה כו׳ (ראה בארוכה ד״ה פנים בפנים תרנ״ט (ע׳ קצ ואילך). המשך תרס״ו ע׳ קכ־ג). וראה בארוכה שיחת ש״פ מטו״מ תשל״ז.

19) להעיר גם ממחז״ל (דב״ר פי״א, ד. מדרש תהלים (באבער) מזמור צ׳) דמשה „מחציו ולמטה איש מחציו ולמעלה האלקים״ — ראה רד״ה פב״פ שם.

וגם בנבואתו ב׳ קצוות שבפנים: דרגת נבואתו למעלה מכל הנביאים, ולאידך הי׳ „עומד על עומדו״ (לא ככל הנביאים שהיו „יראים ובהלים ומתמוגגין״) — ראה בכ״ז רמב״ם הל׳ יסוה״ת פ״ז ה״ו. פיהמ״ש סנהדרין פ׳ חלק יסוד השביעי. ח׳ פרקים פ״ז.

20) לשון הכתוב בשלח טז, ז־ח.

21) להעיר מפיה״מ להרמב״ם סנהדרין פ׳ חלק יסוד השביעי: הנבחר מכל מין האדם.

22) ראה שבת צב, א. ובנדרים (לח, א): גבור ועשיר • כו׳ וכולן ממשה.

23) ברכות נד, ב. ושי״ב. וראה שבת שם.

24) ראה עירובין מח, א. וברשב״ם ורמב״ן ב״ב (ק, סע״ב) שזהו ביחד עם הראש.

•) על השינויים בין מס׳ שבת, נדרים ורמב״ם הל׳ יסוה״ת פ״ז בתחילתו — ראה לקוטי לוי״צ אגרות ס״ע תא ואילך. וראה לקו״ש חכ״ג ע׳ 82 ואילך.

ד. עס זיינען דאָ צוויי אופנים[25] ווי אַ השפעה גייט דורך ע"י ממוצע[26]:

(א) בדרך „מעבר"[27] — די השפעה ווערט ניט פאַראינציקט מיטן ממוצע אין אַן אופן פון התלבשות אין אים, ובמילא איז דער ממוצע ניט פועל קיין שינוי אין דער השפעה; דער אויפטו פונעם ממוצע איז נאָר דאָס, וואָס ער טראָגט אַראָפּ די השפעה (ווי זי איז) פון אַ העכערער אין אַ נידעריקער מדריגה.

(ב) בדרך „התלבשות"[27] — די השפעה ווערט נתלבש און פאַר־אינציקט מיטן ממוצע, וואָס דורכדעם ווערט אַ שינוי אין דער השפעה — זי ווערט לפי ערך ובדרגת הממוצע — און דורך דעם קענען דערנאָך די מקבלים נעמען די השפעה אויך אין זייערע כלי ההשגה.

און דאָס איז דער חילוק צווישן די ערשטע פיר ספרים און משנה תורה[28]:

---

25) דוגמא הכי פשוטה: כתיבת דבר שכל ע"י אצבעות היד, שאין האצבע משנה השכל, והשכל עובר דרך האצבעות רק דרך מעבר לבד; התלבשות השכל במוח, או בשאר כחות הנפש (כגון התלבשות השכל במדות), שהשכל מתצמצם בהם לפי ערכם (ד"ה יין ושכר שבהערה הבאה. המשך תרס"ו ע' תכה. ועוד). וראה בארוכה שיחת ש"פ מטו"מ הנ"ל. לקמן ע' 141.

26) ראה בכ"ז אוה"ת שמיני (כרך ב') ד"ה יין ושכר פ"ו. סד"ה פנים בפנים שם (ע' קצד־ה). וראה ד"ה עוטה אור ה'ש"ת. ובכ"מ.

27) ראה החילוק דמעבר והתלבשות — תניא קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנח, א). לקו"ת מסעי פט, ב ואילך. ובארוכה ד"ה יין ושכר הנ"ל. ועוד.

28) ראה אוה"ת פרשתנו ע' ו. ועי"ג כ"ב לקו"ת שה"ש כ, ג. אוה"ת אמור ע' תתמ־מא (סה"מ תרכ"ו ע' שטז ואילך).

בד"ה פנים בפנים שם מבואר, דממוצע דמשה הוא בדרך מעבר לבד (וממוצע שבעולמות הוא בדרך התלבשות. וראה ג"כ ד"ה עוטה אור שם. ובכ"מ) — אבל מובן, שכמה מדריגות ב„מעבר" ו„התלבשות", שלכן ההתלבשות דמשנה תורה נק' מעבר בערך ההתלבשות דממוצע שבעולמות [שלכן גם משנה

אין די ערשטע פיר ספרים איז משה געווען אַ ממוצע בדרך „מעבר" [אדער אין לשון פון רש"י[29]: נעשה שליח] — אָט די דברי תורה זיינען ניט נתפס געוואָרן אין זיין השגה אין אַן אופן פון התלבשות, נאָר זיי זיינען געבליבן אין דער דרגא פון „(מפי) הגבורה"; דאָקעגן משנה תורה, כאָטש אויך דאָס איז געזאָגט געוואָרן „ברוח הקודש", האָט זיך אָבער דער „רוח ה'" אַנגעטאָן און איז נתפס געוואָרן אין השגת משה בדרך התלבשות — און דערפאַר ווערט עס אַנגערופן „מפי עצמו"[30].

און דאָס איז אויך די הסברה פאַר־וואָס אפילו לויטן מ"ד אַז בעלמא „לא דריש סמוכים" איז „במשנה תורה דריש":

די ערשטע פיר ספרים, היות זיי זיינען ניט געקומען בהתלבשות אין שכל פון משה, איז הגם אַז דער סדר הכתובים איז אין זיי בתכלית הדיוק[31] — איז עס אָבער אַ „העכערער" סדר, די „סמוכים" זיינען ניט לויט דער השגה פון נבראים — און דערפאַר איז „לא דריש סמוכים";

משא"כ אין משנה תורה, וואָס דער דבר ה' האָט זיך מתלבש געווען אין השגת משה, איז אויך דער סדר הדברים והכתובים אויסגעשטעלט לויט השגת

תורה הוא „דבר ה' ממש" — ראה ד"ה פב"פ שם, שזה שתורה היא „דבר ה' ממש" הוא לפי שהממוצע דמשה הוא רק בדרך מעבר], אף שבערך ד' ספרים הראשונים נק' התלבשות. ואכ"מ.

29) מגילה שם ד"ה משה מפי הגבורה (הובא בלקו"ת שם).

30) ראה ג"כ תפארת ישראל — למהר"ל מפראג — פמ"ג.

31) ראה של"ה חלק תושבע"פ (תב, ב) — דאף שאין מוקדם ומאוחר בתורה, „תורתינו הקדושה אשר היא בתכלית השלימות ובודאי היא המסודרת בתכלית הסידור כו'", ע"ש.

משה (און נבראים), ובמילא — „דריש סמוכים".

ה. מ'דארף אבער פארשטיין: למה עשה ה' ככה, אז (משנה) תורה זאל זיין בהתלבשות אין דער השגה פון משה, אזוי אז עס זאל הייסן „מפי עצמו"? — לכאורה איז עס בלויז אן ענין פון ירידה.

איז דער ביאור אין דעם:

בשעת א השפעה ווערט ניט נתלבש אין דעם ממוצע, בלייבט זי בעצם העכער פון השגת המקבלים, וויבאלד אז פאר דעם איז זי במהותה ניט אין זייער גדר און דער ממוצע איז איר ניט משנה; און דער ענין פון דער השפעה, וואס די מקבלים „נעמען" און וואס ווערט נתעצם אין זייער השגה, איז עס ניט אינעם ערך פון דער השפעה עצמה.

און דעריבער, ווען תורה וואלט אראפגעקומען למטה בלויז בדרך מעבר דורך משה, וואלטן אידן מיט זייערע כלי השגה ניט געקענט משיג זיין דעם עצם התורה און „נעמען" דעם „דבר ה'", וואס איז העכער פון השגה[32]; דאס וואס זייער שכל וואלט יע משיג געווען, וואלט געווען א הארה וכו' פון „דבר ה'"[33].

און דאס איז דער אויפטו פון משנה תורה, אז דורך דעם וואס משה „החזיר להם כל התורה כולה" ווי עס איז נתלבש געווארן אין זיין כלי השגה (מפי עצמו) — איז דערנאך, ווען א איד לערנט תורה, אין וועלכן מצב ער זאל נאר זיין [אפילו וועז ער איז ניט טהור ר"ל], „נעמט" ער די תורה און ווערט נתעצם מיט „דברי כאש"[34], „דבר ה' ממש"[34a].

און וויבאלד אז דער „החזיר להם" איז געווען בנוגע „כל התורה כולה" — ווערט עס אזוי אויך בלימוד פון די ד' ספרים.

ווארום משה איז דער ממוצע וואס איז מחבר אלע אידן מיטן אויבערשטן[35] [אויך די וועלכע זיינען בשפל המצב — כידוע אין דעם ענין פון „מאין לי בשר"[36], אז משה האט זיך ניט געקאנט משפיל זיין אין דער השפעה פון בשר (תאוה)[37]; ביז דער אויבערשטער האט אים געזאגט „אספה לי שבעים איש מזקני ישראל גו' ואצלתי מן הרוח אשר עליך גו'"[38] — אויך די השפעה האט געמוזט זיין דורך (אצילות רוחו של) משה, ווייל אלע השפעות צו אידן קומען דורך משה דוקא[39],

און דערפאר, דורכדעם וואס תורה האט זיך אנגעטאן אין דעם „ממוצע" פון משה רבינו, אין אלע זיינע „עשר אמות", אויך אין דער נידעריקסטער אמה — קומט אן די תורה צו אלע אידן, אפילו צו א פשוט שבפשוטים.

ו. ווי קענען פארט זיין ביידע הפכים צוזאמען — אז תורה וואס ווערט נתלבש אין שכל הנברא ביז אז נקראת

---

32) והכלי לדבר ה' הוא רק ע"י ביטול בתכלית, לימוד באופן דתען לשוני אמרתך כו' כעונה אחרי הקורא.

33) ראה ד"ה פב"פ שם, „שאם הי' מרגיש הי' מתעצם הדבר ה' בו ואח"כ הי' יוצא א"כ אין זה דבר ה' ממש כ"א דבר משה מה שקיבל מה' כו'".

34) ראה ברכות כב, א.

34a) ראה גם לקו"ש חל"ו ע' 41 ואילך.

35) ד„אנכי עומד בין ה' וביניכם בזה" (ואתחנן ה, ה).

36) בהעלותך יא, יג.

37) תו"א יד, א. ובכ"מ. וראה ג"כ לקו"ת בהעלותך לא, ד. לג, ב.

38) בהעלותך שם, טז-יז.

39) ד"ה צאינה וראינה תרס"ם. המשך ר"ה תרצ"ה פ"ט (סה"מ קונטר' ח"ב שלג, ב).

על שמו[40] און ער קען מוחל זיין על כבודו וועלכער איז מצד התורה[41], זאל בה בשעה זיין „דבר ה׳״[42]?

— איז עס דערפאר וואס משנה תורה נעמט זיך פון עצמותו ית׳[43], וואס איז העכער פון התחלקות: אורות וגילויים, אפילו די אורות הכי עליונים, זיינען בגדר התחלקות; און דערפאר איז — אדער זיי וועלן נתגלה מיט זייער גאנצן תוקף (אויב זיי קומען ניט אין התלבשות), אדער עס וועלט אין זיי א שינוי וירידה (אויב זיי קומען בהתלבשות אין די נבראים).

דוקא מצד עצמותו ית׳ וואס איז לגמרי ניט בגדר התחלקות ושינויים, קענען זיין ביידע ענינים כאחד[44]: די השפעה קומט אראפ בהתלבשות אין נברא, ביז אז מען זאגט אויף דעם[45] „מפי עצמו״ — די השגה פון א נברא, און בה בשעה איז עס במהותה „דבר ה׳״[46].

און דאס איז דער חילוק צווישן די ערשטע פיר ספרים און משנה תורה:

די ערשטע פיר ספרים זיינען „מפי הגבורה״: און נאכמער, ווי דער רמב״ן[47] שרייבט, אז זיי זיינען געשריבן געווארן ווי א „שלישי המדבר״ און דערציילט (אז „וידבר ה׳ אל משה״ וכיו״ב) — טייטשט חסידות[48], אז דאס איז עצמות המאציל וואס איז העכער פון (שם) הוי׳, און דערפאר איז בכחו צו מחבר זיין „הוי״ מיט „משה״,

פונדעסטוועגן, דאס גופא וואס ער ווערט אנגערופן „שלישי המדבר״ (וואס איז מחבר די צוויי — „הוי״ מיט „משה״) ווייזט א ס׳איז שייך, כביכול, התחלקות:

משא״כ משנה תורה איז פון עצמותו ית׳, וואס איז העכער אפילו פון „שלישי המדבר״. און דערפאר קענען און זיינען דא ביידע קצוות — „מפי עצמו״ (פון משה) און צוזאמען דערמיט — „דבר ה׳״.

ז. דער ענין הנ״ל אין משנה תורה, איז פארען דוגמתו אין עבודת האדם — אין דער עבודה פון תשובה:

די תנועה פון תשובה קומט פון דעם בעל תשובה אליין[49], וואס רום ויבאלד אז פארן חטא איז ער געווען אפגעריסן פון אלקות ר״ל, קומט אויס, אז זיין התעוררות תשובה איז ניט מצד א גילוי אור מלמעלה (צו ווען ער איז ניט קיין כלי), נאר פון זיך אליין.

ס׳איז דאך אבער א כלל[50], אז יעדע התעוררות קומט דורך א נתינת כח מלמעלה — איז דער ענין אין דעם, אז דער כח אויף תשובה איז פון „העלם העצמי דא״ס״[51], וואס ווערט נמשך אין אן אופן נעלם, אזוי, אז די תנועה פון

40) ע״ז יט, א.
41) קידושין לב, ריש ע״ב.
42) ראה לעיל הערה 33.
43) ראה אוה״ת פרשתנו ע׳ ז׳. אמור ע׳ תתמא (סה״מ תרכ״ו ע׳ שיז־ח).
44) להעיר ג״כ מד״ה זאת תורת הבית תרפ״ט (סה״מ קונט׳ ח״א מא, ב ואילך), דדוקא משום שהנשמה היא עצמי יכולה להתלבש בגוף כו׳ בהתלבשות ממש, כי העצמי אינו מקבל העלמות והסתרים, עי״ש באריכות.
45) ראה אוה״ת אמור שם (ס״ע תתמ. סה״מ תרכ״ו שם): כאלו משה מפי עצמו אמרן כו׳.
46) להעיר מתו״א בא ס, ב־ג.
47) בפתיחתו לפירושו עה״ת.
48) אוה״ת ריש פרשתנו. וראה שם אמור ע׳ תתלט ואילך (סה״מ תרכ״ו ע׳ שטו ואילך).
49) ראה בכ״ז המשך תער״ב ח״ג ע׳ ז׳ש ו ואילך. וראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 63 ואילך ובהערה 3 שם.
50) ראה המשך תער״ב שם ע׳ א׳שכח: בהכרח שזהו ע״י אור עליון דוקא. וראה ויק״ר פכ״ז, ב.
51) המשך תער״ב שם ע׳ א׳שלג.

תשובה איז (כאילו) פון דעם בעל תשובה מצד עצמו [מעין ווי עס האָט זיך פריער געריעדט אין דעם ענין פון „מפי עצמו" פון משנה תורה].

און דאָס איז דער קשר צווישן די צוויי פירושים וועגן דעם תוכן פון ספר דברים — (א) דברי תוכחה, (ב) „החזיר להם כל התורה כולה": דברי תוכחה, איז תכליתם דער ענין פון תשובה, און עבודת התשובה האָט דעם זעלבן ענין ועילוי עצמי וואָס איז דאָ אין משנה תורה[52], כנ"ל.

ח. ומובן, אַז כשם ווי עס האָט גע־דאַרפט זיין דער עילוי פון משנה תורה אַלס הכנה פאַר דער ערשטער כניסה פון אידן אין א"י[53], עד"ז איז אויך איצט, ווען מ'מאַכט די הכנות צו דער כניסה לארץ ישראל דורך משיח צדקנו —

און דאָס איז דער גילוי פון תורת החסידות, ובפרט תורת חסידות חב"ד, וואָס האָט דעם זעלבן תוכן הנ"ל ווי משנה תורה: אין חסידות חב"ד וועלן ערקלערט ענינים פון אלקות אין אן אופן אַז חב"ד פון דעם מענשען זאָל קענען פאַרשטיין, ביז אין אן אופן אַז עס וועלט אַ „יחוד נפלא כו' להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופינה"[54]

און לאידך וועלט עס דורכדעם ניט נשתנה ח"ו, עס בלייבט אלקות[55];

און דער כח דערויף איז מצד דעם וואָס תורת החסידות איז דער גילוי פון בחי' „יחידה" שבתורה (ווי געריעדט אַמאָל[56] באריכות), „עצם פנימיות התו־רה"[57], און דערפאַר וועלט ער ניט נשתנה אויך ווען ער שטייט אין אַ התלבשות אין שכל אנושי.

און דאָס איז אויך די שייכות צווישן תורת החסידות און „יפוצו מעינותיך חוצה" — אַז דער „מעין" אליין דאַרף אַראָפקומען אין „חוצה"[58] — ווייל וועלט קען אויפטאָן אין דעם „חוצה" (וואָס מצד עצמו האָט ער לכאורה קיין שייכות ניט צו די „מעינות"), איז עס דוקא בכח פון דעם „מעין" אליין[59].

און דערפאַר איז דאָס די הכנה צו „קאתי מר"[60], ווייל דאָן וועט נתגלה וועלן דער „וידע כל פעול כי אתה פעלתו"[61], אַז אויך דער „חוצה" שב„חוצה"[62] — דער „פעול" אַליין [ווי ער איז בחיצוניותו, מ'זעט ניט זיין פאַר־בונד מיטן כח הפועל] — איז מיוחד מיטן אויבערשטן, דערפאַר וואָס „אתה[63] — עצמותו ית' — פעלתו"[64].

(משיחת ש"פ וארא תשכ"ו).

---

52) עפ"י המבואר בפנים השייכות דדברי תוכחה (תשובה) ומשנה תורה, דבשניהם הו"ע ד„(מפי) עצמו" — כי ההתעוררות מלמעלה לתשובה היא באופן נעלם — יומתק זה שהדברי תוכחה (דריש פרשתנו) „הזכירם ברמז" (פרש"י ריש פרשתנו).

53) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1088 ואילך.

54) תניא פ"ה.

55) שלכן צ"ל והירות יתרה לשמור „דברי הרב" — סה"מ תש"ח ע' 296. ועוד.

56) קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף ה' ואילך.

57) ד"ה פדה בשלום תרפ"ה, בשם אביו כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (י"ט כסלו עטר"ת — סה"מ עטר"ת (קה"ת, תשמ"ח) ע' תרעג).

58) ספר השיחות תש"ד ע' 106. וראה לקו"ש חט"ו ע' 3־282. ועוד.

59) ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 8־287.

60) אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. ובכ"מ.

61) נוסח התפלה דר"ה.

62) ראה בכתבי האריז"ל (בסידורו שם. ועוד) ש„פעול" קאי על עשר.

63) ראה ד"ה תפלין דמארי עלמא תרנ"ג פי"ב. חכמות בחוץ תרצ"ד ס"ב (סה"מ קונטרסים ח"ב רצו, א־ב). ועוד.

64) ראה ביאוה"ז לאדהאמ"צ בשלח מג, ג. ד"ה ולקחתם תרס"א. ובכ"מ — דיש הנברא שייך ליש האמיתי דוקא.

דברים ג

א. פון פסוק [1] „ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם" [2] איז רש"י מעתיק די ווערטער „יוסף עליכם ככם אלף פעמים" און איז מפרש: „מהו שוב ויברך אתכם כאשר דבר לכם, אלא אמרו לו משה [3] אתה נותן קצבה לברכתנו, כבר הבטיח הקב"ה את אברהם [4] אשר אם יוכל איש למנות וגו' [5]. אמר להם זו משלי היא אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם".

דער מקור פון דעם פירוש רש"י איז פון ספרי [6] און מדרש [7]. אין ספרי שטייט: „אמרו לו רבינו משה אי אפשי לנו שתברכנו, הקב"ה הבטיח את אברהם אבינו אמר והרביתי את זרעך ככוכבי השמים [8] ושמתי את זרעך כעפר הארץ [9], ואתה נותן קצבה לברכתינו. משל למלך כו' אמר להם משה לישראל ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים זו משלי יש לכם ויברך אתכם כאשר דבר לכם כחול ימים וכצמחי אדמה [9] וכדגי הים וכוכבי השמים לרוב". (דער מדרש זאגט: „כך אמרו לו ישראל רבינו משה הקב"ה לא נתן קצבה לברכותינו ואתה אמרת אלף פעמים. אמר להם מה שברכתי אתכם משלי ברכתי כשיבוא הקב"ה יברך אתכם כאשר דבר לכם").

ווי מ'לערנט אויבנאויף דעם פשט אין פירוש רש"י, ווי אויך אין ספרי און מדרש, איז די טענה פון אידן געווען: די ברכה פון דעם אויבערשטן איז בלי קצבה, אז אידן וועלן זיין במספר אן א גבול [10], פאַרוואָס בענטשט זיי משה מיט א ברכה („ככם אלף פעמים") וואָס האָט א קצבה, א הגבלה.

---

1) פרשתנו א, יא.

2) להעיר משל"ה רג, א: ואנחנו רואים שהפרשיות שהם תמיד בשבתות דבין המצרים דהיינו מטות ומסעי ודברים שבהם מוזכר ניצוח ישראל להאומות וחלוק הארץ והוא ההיפך מעת רעה כו' ואח"כ יקויים הכתוב בפ' דברים יוסף ה' עליכם כו' כאשר דבר לכם, בלי קצבה לברכתנו ואז יה' תשעה באב מועד גדול.

3) כ"ה בדפוסים שלפנינו ובדפוס א'. אבל בדפוס ב', ובכת"י רש"י „למשה", ובכמה כת"י „משה רבינו". ולכאורה נכון הוא דהרי אסור לקרות לרבו בשמו בלי תואר של כבוד כמו „מורי", „רבי" וכיו"ב (סנה' ק, א, ורש"י שם). וגם הבן חמש למקרא יודע זה מהנהגתו והנהגת כל התלמידים (ראה לקו"ש ח"ח ע' 84 הערה 10). וכ"ה בספרי ובמדרש הובא לקמן בפנים. וראה שד"ח כללים מערכת כ"ף כלל קד. ואכ"מ.

4) לך יג, טז.

5) כ"ה בדפוסים שלפנינו ובדפוס ראשון. אבל בדפוס שני ובכמה כת"י רש"י הובא גם המשך וסיום הכתוב „את עפר הארץ גם זרעך ימנה". ובכמה כת"י רש"י הובא רק ההמשך „את עפר הארץ (וגו')".

6) עה"פ. וראה גם ספרי בהעלותך יו"ד, לו.

7) דב"ר פ"א, יג. וראה דב"ר (ליבערמאן) — בשינויים.

8) תולדות כו, ד — פסוק הנאמר ליצחק. וכ"ה ביל"ש כאן (אלא ששם „המקום הבטיח את אבותינו"). ובספרי (הוצאת פינקלשטיין) איתא הכתוב הנאמר לאברהם (וירא כב, יז) „כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול". ולא הובא כתוב הב' „ושמתי את זרעך כעפר הארץ". וראה במדב"ר פ"ב, יב: את מוצא אברהם כו'.

בדב"ר הוצאה הנ"ל: הקב"ה אמר והי' זרעך כעפר הארץ (ויצא כח, יד — כתוב הנאמר ליעקב) וכן הבט נא השמימה (וירא טו, ה — הנאמר לאברהם). ולהעיר מפסיקתא דר"כ פ"ב והכתובים שהובאו שם. תנחומא תשא ט (ותנחומא באבער שם ה). ילי"ש שם (ר"פ תשא).

9) וכ"ה בספרי בהעלותך שם. וי"ג „וכעפר הארץ".

10) ראה תיב"ע כאן: ויברך יתכון בלא סכומא היכמא דמליל לכין.

לפי״ז איז אַבער ניט מובן: א) פאַר־ווָאס איז רש״י משנה און הויבט אָן מיט דער שאלה אויפן כפל הברכה אין פסוק — „מהו שוב ויברך אתכם כאשר דבר לכם״ — און ניט מיט מפרש זיין די טענה פון אידן צו משה, ווי אין ספרי און מדרש? ובפרט אָז עס איז ניט דרכו של רש״י בפירושו צו אויסטייטשן די שוועריקייט אין פסוק, נאָר גלייך מיט דעם פירוש אין דברי הכתוב, וכמדובר כמ״פ.

ב) אפילו ווען עס וואָלט ניט געווען די קושיא „מהו שוב כו׳״ — מוז מען זאָגן „זו משלי היא כו׳״, כדי עס זאָל ניט זיין בסתירה צו די ברכות פריער „אשר אם יוכל גו׳״.

ג) פאַרוואָס זאָגט רש״י אָז די הוכחה אינעם „אמרו לו״ איז פון דער הבטחת הקב״ה „אשר אם יוכל איש למנות וגו׳״ ניט ווי אין ספרי וואָס די ראי׳ ווערט געבראַכט פון התחלת ההבטחה „ושמתי את זרעך כעפר הארץ״ [11] (נוסף אויף דעם „והרביתי את זרעך ככוכבי השמים״)?

ד) וויבאַלד אָז רש״י באַווָאַרנט נאָר דעם ענין הקצבה פון „אלף פעמים״, פאַרוואָס איז ער מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער „יוסף עליכם ככם״ [12]?

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין — ועיקר: וואָס מפרשים פרעגן: [13] וואָס גיט צו די ברכה פון משה רבינו — די ברכה פון „אלף פעמים״ איז דאָך נכלל און בטל אין דער ברכה פון דעם אויבערשטן („אשר דבר לכם״) [14] וואָס איז בלי גבול וקצבה? (ובמכש״כ וק״ו פון דעם כלל הידוע — יש בכלל מאתיים מנה [15])?

מפרשים פאַרענטפערן די קשיא: א) ברכת [16] הקב״ה, איז פאַרבונדן מיטן תנאי און זי קומט נאָר ווען אידן זיינען מקיים תומ״צ, משא״כ ברכת משה איז ניט אַפהענגיק אין קיין תנאי; אָדער, ב) ברכת [17] משה איז חל בזמן הזה און ברכת הקב״ה ווערט זיין לעתיד לבא.

אַבער די תירוצים [18] זיינען מתאים נאָר לויטן ספרי און מדרש: דער ספרי ברענגט אַ „משל למלך שהיו לו נכסים הרבה והי׳ לו בן קטן והי׳ צריך לצאת למדינת הים אמר אם אני מניח את נכסי ביד בני הוא עומד ומבזבז אותם אלא הריני ממנה אפוטרופא עד שיגדל משהגדיל הבן ההוא כו׳ א״ל כל מה שנתתי לך לא נתתי אלא משלי אבל מה שהניח לך אביך הרי הוא שמור לך״, וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק [19] אָז די ברכה פון אויבערשטן איז ניט אין זעלבן זמן (און אין זעלבן מעמד ומצב פון בן) וועט עס טוט זיך אויף די ברכה פון

---

11) וגם אינו מרומז שם המשך הכתוב ב„וגו׳״. וכ״ה בילק״ש כאן. וראה לעיל הערה 8.

12) ודוחק גדול לומר שבהלשון „יוסף גו״ מודגש מ״ש רש״י בהתירוץ „זו משלי היא״ בהוספה על ברכת הקב״ה (הוא יברך אתכם כו׳) — ראה משכיל לדוד בפרש״י בתחלתו, יריעות שלמה בפרש״י. ולהעיר מדב״ר לפנ״ז „ד״א למה ברכן בלשון תוספת כו׳״ — כי זהו היפך פירוש הפשוט „יוסף עליכם ככם״.

13) מפרשי רש״י, ספרי ודב״ר.

14) להעיר מהלשון במדרש אגדה כאן: אין אנו צריכין לברכתך כו׳ אבל מה שבירך הקדוש ב״ה את אבותיכם אינו בא לפחות אותה אלא להוסיף עלי׳ כו׳.

15) ב״ק עד, א (ולפלא שלא צויין במסורת הש״ס שם שנמצא גם בב״ב מא, ב).

16) ראה גו״א, לבוש האורה, באר מים חיים, דבק טוב ועוד.

17) חידושי ופ׳ מהרי״ק, משכיל לדוד, פ׳ מהרז״ו לדב״ר, וראה שפ״ח כאן. ועוד.

18) וראה לקמן ע׳ 24 ואילך.

19) כמ״ש במשכיל לדוד. וראה ספרי דבי רב לספרי שם.

אפוטרופא — משה; און אַזוי איז אויך מובן פון לשון המדרש אין דעם משל „כשיבוא המלך" און אין נמשל „כשיבוא הקב"ה", אַז די צוויי ברכות זיינען אין צוויי באַזונדערע זמנים.

אָבער אין פרש"י, וואָס איז מפרש פשוטו של מקרא, און ער זאָגט סתם „זו משלי אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם" און איז אפילו ניט מרמז אויף איינעם פון די אויבנדערמאַנטע ביאורים*[19], איז מובן אַז עס איז דאָ אַ הסברה פשוטה בזה, לויט פירוש רש"י, וואָס רש"י דאַרף איר אפילו ניט מרמז זיין.

ג. דער ביאור בזה: לפי פשש"מ (ואפילו ע"ד הדרוש פון ספרי ומדרש) איז קיין קשיא ניט פאַרוואָס משה איז מגביל די ברכה „אלף פעמים" בשעת דעם אויבערשטנ'ס ברכה איז געווען אַז עס וועט ניט זיין קיין גבול וקצבה צו זייער מספר — וואָרום אַ מענטש, ווי גרויס ער איז, איז ער דאָך אַלץ אַ נברא מוגבל.

ולהעיר מהמבואר בארוכה אין ספרי חקירה[20] אַז פון מוגבל'דיקע זאַכן קען זיך ניט צוזאַמענקלייבן אַ ריבוי וואָס איז בלי גבול ומספר ממש. ולדוגמא דער המשך פון זמן קען ניט זיין אַן אַ סוף וגבול, וויבאַלד אַז זמן איז צונויפ־געשטעלט פון רגעים שעות ימים כו', וועט דאָך אויסקומען אַז איין בל"ג איז גרעסער פון אַ צווייטן בל"ג (דער בל"ג פון שעות, וואָס יעדער שעה אַנטהאַלט פיל רגעים — לגבי בל"ג פון רגעים. וכיו"ב) — און עס קען ניט זיין איין בל"ג גרעסער פון אַ צווייטן בל"ג[21]. עי"ש ואכ"מ.

ד. בכלל, בפשטות רעדט זיך אין ספרי און מדרש (ניט וועגן בלי גבול ממש, נאָר) וועגן אַ מספר גדול ביותר[22]. די ברכה פון אויבערשטן „והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ושמתי את זרעך כעפר הארץ" (ניט דערמאַנענדיק קיין מספר), מיינט אַז זיי וועלן זיין אין אַזאַ ריבוי[23] מופלג[24] אַז

---

*) בספרי לפנינו איתא (בשתי הפעמים) הבאי (בב'). וכ"ה בילק"ש פרשתנו (רמז תתה). (ובספרי הוצאת פינקלשטיין „הבייי"). וכ"ה בפרש"י פרשתנו שם (אלא שהובאה (רק) התחלת לשון הספרי). ובחולין שם „לשון הואי" (וכ"ה ברש"י שם), אבל על גליון הש"ס (וכ"ה במהרש"ל שם) נסמן: צ"ל הבאי בכל העמוד, ומביא שכך איתא בתמיד (כט, א), ערוך ערך גומא ופרש"י פרשתנו שם. וכן הובא בהגהות דק"ס (חולין שם) מכת"י ש"ס וכותב „וכ"ה בילקוט מלכים א' א' וכן הוגה בד' שונצינו שבידי". וראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א (מרמב"ם הל' ת"ת ספ"א. טושו"ע יו"ד סרמ"ו ס"ו) „לדברי הבאי".

בערוך השלם ערך הבאי הביא גם ממשנה וגמ' נדרים כד, ב „נדרי הבאי שבועות הבאי", ועד"ז בירושלמי שבועות פ"ג. וכתב שבכל המקומות האלה הגירסא הנכונה הואי (בוא"ו) והיא מלשון פרסית שעיקר הוראתה הבל ורוח כו'.

וראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' עג: הנה ברכו את ה' ר"ת **הבאי**, שאין בדבריהם דבר בטל, אלא ודאי שיחתן והיינו הבאי שלהם צריכין למוד בלי ספק.

---

*19) ראה לקמן ע' 29 (סעיף יו"ד) — אבל מובן שזהו ע"פ „רמז" שבפשט, ולא פשוטו ממש.

20) ראה ס' החקירה להצ"צ ע' 56 ואילך. ע' 228 ואילך. דרמ"צ נז, א ואילך. ובכ"מ.

21) ראה גם דרמ"צ קכא, ריש ע"ב.

22) כמובן גם מהמשל בספרי שהבן בקש „תן לי הכסף וזהב שהניח לי אבא בידך עמד ונתן לו משלו כדי פרנסתו". ובפרט בדב"ר שם „למלך שאמר לשר הצבא שילך לחלק ללגיונו מליטרא של זהב הלך ונתן להן מחמשה חמשה זהובים ומי' זהובים".

23) והספרי לשיטתי' (פרשתנו א, כח): דברו הכתובים לשון הבאי־ כו' (ועד"ז חולין צ, ב — הובא בפרש"י כאן) אבל מה שאמר המקום לאברהם אבינו והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ושמתי את זרעך כעפר הארץ — אינם דברי הבאי.

24) ובפרט את"ל שהכוונה שיהיו ככוכבי השמים וגם כעפר הארץ ביחד, וכדמשמע קצת בספרי (הוצאה הנ"ל) שהובא כתוב שמפורש שניהם

אזא מספר איז גאר שווער צו ציילן[25],

וע"ד חול הים (וואס איז די הבטחה צו אברהם אבינו[26] „כחול אשר על שפת הים" און ווי ער פירט אויס אויך דא אין ספרי „כחול ימים") האט דאך א מספר, אבער זיין מספר איז אין אזא ריבוי מופלג אז מ'ציילט אים ניט „אשר לא יספר מרוב"[27]:

און ווי עס איז מוכרח ביי „ויצבר[28] יוסף בר כחול הים הרבה מאד עד כי חדל לספור כי אין מספר", כאטש ס'איז מובן אז דער „אוכל שבע שנים" וואס יוסף האט צונויפגעזאמלט און „נתן בתוכה" איז געווען בגבול, נאר עס איז געווען בריבוי מופלג, און דערפאר חדל לספור „הסופר לספור" „כי אין מספר" פון די מספרים וואס — ציילערס נוצען[29].

און דאס איז געווען (לויטן ספרי ומדרש) די טענה צו משה'ן „אלף פעמים" איז „קצבה לברכתנו", ער איז מגביל זייער ברכה, עס איז א סך א קלענערע צאל ווי דער אויבערשטער האט געזאגט, „אלף פעמים" ציילט מען.

אבער אין פשש"מ איז דאס ניט א(זא) קשיא, ווייל אלף פעמים פון דעם מספר פון אידן דאמאלס איז א ריבוי מופלג ביותר. דעריבער הויבט ניט אן רש"י ע"ד ווי אין ספרי ומדרש מיט „אמרו לו",

וויבאלד אבער אין פסוק שטעלט זיך די שאלה „מהו שוב ויברך אתכם כאשר דבר לכם", איז דאס מכריח — „אלא — אמרו לו כו'", כדלקמן.

ה. אידן זיינען דעמאלט געווען ששים ריבוא[30] הגברים בני עשרים[31] עד ששים שנה[32], דערצו קומט צו גברים עד בני כ' און למעלה משש און נשים וטף, וועט דער חשבון זיין לכה"פ ארום צוויי מיליאן[33]; „אלף פעמים" דער מספר, וועט זיין בערך צוויי ביליאן! איז אין פשש"מ לייגט זיך ניט אז מ'זאל אויף דעם קומען מיט א טענה היתכן אז איין פאלק — ציילט נאר צוויי ביליאן.

ועוד וג"ז עיקר — ס'איז רגיל אז מיט „אלף פעמים" מיינט מען ניט בדיוק אלף, נאר א ריבוי פעמים ככה, כולל

„ככוכבי השמים וכחול". ולהעיר שגם בספרי לפנינו (וכן בפ' בהעלותך שם) בסיום דברי משה מונה כולם כחול ימים וככוכבי השמים האדמה (וכעפר הארץ), וכדגי הים וככוכבי השמים לרוב.

25) ראה זח"ב קעא, ב: אי כל בני עלמא מיומא דאתברי אדם יכנשון לממני כוכביא לא יכלין לממני כד"א (לך טו, ה) וספור הככבים אם תוכל לספור אותם.

26) שהובא בספרי הנ"ל (אלא שבכתוב ממשיך „וכחול אשר על שפת הים". ואולי זהו טעם הגי' בספרי לפנינו שלא הובא כתוב זה כ"א „כעפר הארץ"). ועד"ז בוישלח לב, יג — הנאמר ליעקב (ושם: כחול הים), וראה פרש"י שם.

27) וישלח שם.

28) מקץ מא, מט.

29) פרש"י מקץ שם. ובמפרשי רש"י.

30) כמ"ש רש"י בפסוק שלפנ"ז א, יו"ד. וכן הי' מנינם ביציאתן ממצרים (בא יב, לז) ועד"ז (ג' אלפים וה' מאות ונ' יותר מס"ר) כשנמנו בתחלת נדבת המשכן וכשהוקם המשכן (כהובא בפרש"י תשא ל, טז), שבזמן הנ"ל מדבר כאן משה, כמ"ש (א, ט): ואמר אליכם בעת ההיא גו'.

31) כמפורש בכל מנינים הנ"ל — תשא ל, יד. ר"פ במדבר (א, ג). פינחס כו, ד. פרש"י תשא שם, טז. וכן פרש"י במספרם ביציאתם ממצרים (בא שם). וראה מפרשי רש"י שם.

32) ראה ב"ב קכא, ב (וברשב"ם שם בסוף הע'). רש"י שה"ש ג, ז. גו"א לפרש"י תשא שם. תוד"ה ודחי מגילה טז, א — ובהגהת היעב"ץ שם. ולהעיר מחזקוני תשא ל, יד.

33) להעיר מבית אלקים להמבי"ט שער היסודות פמ"ז.

אויך מער ווי אלף[34], און אזוי קען מען אויך מפרש זיין בפשטות בדברי משה[35].

ובפרט אז דער ריבוי פון אידן וואס קען זיין על פני היבשה, איז דאך ניט א ריבוי ווי כוכבי השמים און עפר הארץ (און חול הים), וואס דער שטח היבשה פון כדור הארץ האט א מדה מסוימת („שיתא אלפי פרסי הוי עלמא"[36]) און מקומו של אדם ד' אמות[37], קען מען אויסרעכענען און משער זיין[38] וויפל מענטשן קענען זיך געפינען אויף דעם גאנצן שטח היבשה*[38] פון כדור הארץ. ובפרט נאך אז עס זיינען פאראן און עס ווערן זיין (אויך לעת"ל) אויך אנדערע אומות, און בע"ח, בתים, שדות וכרמים כו' — ועוד ועיקר — אידן איז זייער ריכטיגער ארט (לויט תורה) אין ארץ ישראל[39], איז דאס טאקע ארץ הצבי*[39] אבער אלץ נאר א טייל פון דער גאנצער יבשה[40]. איז דאך מובן אז דער מספר וויפל מענטשן[41] עס קענען זיך געפינען אין דעם שטח כדור הארץ[42], איז עס א סך קלענער פון דעם ריבוי מופלג פון עפר הארץ, און חול הים (ובפרט אלע צוזאמען)*[42].

איז בפשט"מ „יוסף עליכם ככם אלף פעמים" ניט בסתירה צו ברכות הקב"ה הנ"ל — וואס דער ריבוי פון ברכות הקב"ה איז געזאגט בדרך השאלה[43], ניט ממש[44] ווי כוכבי

---

34) ראה דב"ר שם בתחלתו: כתוב אלף פעמים אלף פעם אין כתיב כאן אלא אלף פעמים — (ראה חי' הרד"ל שם).

35) וצ"ע בפרש"י ש"ב כד, ג.

36) פסחים צד, א. וגם לפי הקושיא בהמשך הגמרא שם, הרי זה רק שהשיעור הוא גדול יותר. וברמב"ם (הקדמה לפיה"מ ד"ה אחר כן ראה להסתפק): כדור הארץ כו' הוא כדור שיש בהקפו ארבעה ועשרים אלף מיל.

37) פרש"י ויצא כח, יג. בשלח טז, כט.

38) ובמכ"ש שיודעין לשער כמה טיפין בים (הוריות י', א).

*38) ובפרט שהשיעור דשית אלפי פרסי (בפסחים שם) הוא של כל העולם (גם ימים וכו'). וראה תוד"ה כל שם.

39) להעיר מירושל' בכורים פ"ג סוף ה"ג: בן אדם בית ישראל יושבים על אדמתם (יחזקאל לו, יז) הא כל ישיבה שלך (מינוי זקנים — פני משה) לא יהא אלא על אדמתך.

*39) דניאל יא, טז. גיטין נז, א.

40) בפסחים שם „מצרים ה' ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה ומצרים אחד ששים בכוש וכוש אחד ששים בעולם". וארץ ישראל ה"ה ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה — מגילה ג, א. ב"ק פב, סע"ב (וראה סוף סוטה). פרש"י עה"ת שלח יג, כה. תוד"ה חמשה ב"מ כח, א.

41) להעיר מתניא פל"ז (מח, א) שיש ששים ריבוא נשמות פרטיות והן „שרשים וכל שרש מתחלק לששים רבוא ניצוצות שכל ניצוץ הוא נשמה אחת וכן בנפש ורוח בכל עולם מארבע עולמות אבי"ע" (וזה הס"ה של כל ניצוצי נשמות ישראל, וראה החשבון בלקוטי הגהות לתניא ע' לז), ובפשטות אפשר להיות כמה ניצוצות בגוף אחד, ממחז"ל (בנוגע לכו"כ) שהוא שקול כנגד כו"כ, וכל מלך הוא נשמה כללית, ומרע"ה שקול כנגד ס"ר. ועוד.

וראה שער רוה"ק להאריז"ל (סמוך לתחלתו (יח, ב)) שהאדם יש לו תרי"ג ניצוצות נפשות בשורש נפשו ותרי"ג רוחין ברוחו ותרי"ג נשמות בנשמתו כו'. ואכ"מ.

42) וצ"ע — לאחרי תחה"מ שיקומו הכל. וראה לקו"ת צו (יז, א) ריבוא רבבות. ובשער האמונה פנ"ז אלפי אלפים רבבות לאין שיער. וראה עשרה שאלות לרס"ג (נדפס בתורתן של ראשונים — הורביץ, פרנקפורט, תרמ"ב) השאלה השלישית.

*42) ראה לעיל הערה 24.

43) וכדמוכח מזה שבכו"כ כתובים בנ"ך נאמר הלשון „כחול אשר על שפת הים" בדרך גוזמא — ראה יהושע יא, ד. שופטים ז, יב. ש"א יג, ה. ש"ב יז, יא. מ"א ד, כ. ה, ט (שם נאמר על חכמת שלמה ולא על ריבוי בכמות). חבקוק א, ט. ועוד.

44) וכן מוכח ביריעות שלמה כאן, שברכת ה' הוא בקצבה ולא בלי מספר גם בהשאלה (כנ"ל להספרי) דאל"כ אינו מובן מש"כ בפ' דברי רש"י „כלומר אני מוסיף על ברכת ה' שיהי' אלף פעמים ר"ל מה שאתם עתידים להיות בברכת ה' יוסף ה' עוד עליכם אלף פעמים".

45) ראה פרש"י ר"פ שמות „שנמשלו לכוכבים

שמים[46], עפר הארץ[47] (און חול הים)[48], און לאידך קען אויך אלף פעמים הייסן (בהשאלה) בלי מספר.

וויבאלד אבער עס שטייט נאכאמאל „ויברך אתכם כאשר דבר לכם", איז מוכח אז משה האט דאס געמוזט מוסיף זיין אלס ענטפער אויף א טענה ושאלה פון אידן. דעריבער זאגט רש"י אז אידן האבן געזאגט „משה אתה נותן קצבה לברכתנו כבר הבטיח הקב"ה את אברהם אשר אם יוכל איש למנות וגו'".

ו. אויפן פסוק „אשר אם יוכל איש למנות" זאגט רש"י „כשם שאי אפשר לעפר להמנות כך זרעך לא ימנה". עפ"ז איז פארשטאנדיק אז ברכת ה' איז געוען ניט אז זיי זאלן זיין אזויפיל וויפל ס'איז דא עפר הארץ, נאר אז מפני הריבוי מופלג וועלן זיי ניט געציילט ווערן פונקט ווי עפר וועלט ניט געציילט[49]. און דאס איז געווען די שאלה פון אידן „אתה נותן קצבה לברכתנו": וויבאלד דער אויבערשטער האט מבטיח געווען אז ס'וועט זיין אזא ריבוי וואס ס'איז ניט רגיל כלל אז מ'זאל עס ציילן, „זרעך לא ימנה" — ווי אזוי קומט משה און זאגט א מנין „ככם אלף פעמים", אז זיי וועלן יע געציילט ווערן[50].

ואע"פ אז „ככם אלף פעמים" קען מיינען א ריבוי עצום (און ווי גערעדט פריער אז עס קען מיינען (דרך גוזמא) אפילו מער ווי אלף פעמים ככה) — איז עס פארט אן ענין פון קצבה, זיי ווערן געציילט און געמאסטן מיט אן ערך ויחס צו דעם מספר וואס זיי זיינען דעמאלט געווען, „ככם אלף פעמים".

און דאס איז דער חילוק צווישן ספרי ומדרש און פרש"י: לויטן ספרי (ומדרש) איז די טענה צו משה"ן „אתה נותן קצבה לברכתנו" אז משה זאגט א סך א קלענערן מספר וויפל אידן עס וועלן זיין לגבי דעם ריבוי מופלג פון דעם אויבערשטנ'ס ברכה אז זיי וועלן זיין ככוכבי השמים און כעפר הארץ[23] (וואס דעריבער ברענגט ער אין ספרי פריער, דעם (שפעטערדיקן) פסוק „והרביתי את זרעך ככוכבי השמים" צו מבאר זיין אז

שמוציאן ומכניסן במספר כו'". והיינו שגם בהם יש מספר, אף שהוא ע"י הקב"ה.

46) וכדמשמע גם מזה שבנחמי' (ט, כג) נאמר „הרבית ככוכבי השמים". ובעקב (יו"ד, כב) שאמר משה „ועתה שמך ה"א ככוכבי השמים לרב", אף שבכניסתם לארץ היו רק מעט יותר מס' רבוא (פינחס כו, נא-ג).

והא דאין רש"י מפרשו, י"ל (ע"פ הנ"ל) כי לגבי „שבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (עקב שם), הרי הריבוי דס' רבוא גברים מבן כ' ומעלה לבד כל הנ"ל הוא ריבוי ע"ד כוכבי השמים לרוב. ובפשטות יותר י"ל דרש"י סמך ע"ז שכבר פירש בפרשתנו (א, יוד) „הנכם משולים כיום קיימים כו'". [אבל עצ"ע כיון שבפ' עקב לא נאמר „היום" כבפרשתנו, שזהו עיקר דיוקו של רש"י. — וראה לקו"ש דברים תש"נ ובהערה 8 שם]. וראה בית אלקים שם.

47) ראה לקמן בפנים שרש"י לא פירש הדמיון לעפר הארץ כפשוטו.

48) ומפורש ברש"י ח"ש כד, ס: את היי לאלפי רבבה את וזרעך תקבלו אותה הברכה שנאמר לאברהם בהר המורי' הרבה ארבה את זרעך גו', וא"כ ה"ז מועט יותר מברכת משה. ולהעיר מרש"י יומא כב, ב ד"ה כתיב.

49) ועד"ז צריכין לפרש בפששט"מ הפסוק שלאחז"ל (לך טו, ה): הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך, שההבטחה היא בזה שלא יוכלו למנות זרעך כמו שאא"פ למנות הכוכבים. וכן י"ל בהפסוקים דוירא כב, יז. תולדות כו, ד. וכן הוא בוישלח שם. וכן בירמי' לג, כב. ועפ"ז מובן מה שלא פרש"י בכל הפסוקים הנ"ל „דברו הכתובים לשון הבאי" כמו שפירש בפרשתנו (א, כח) תחלת הדרשא בספרי, כי (נוסף ע"ז דבפשוטו של מקרא צ"ע אם אפשר לומר כן בברכת ה'), השיווי הוא בזה שא"א למנות אותם.

50) להעיר מידי משה לדב"ר באן. רש"י ר"פ תשא ד"ה ולא.

אויך דער פסוק „ושמתי את זרעך כעפר הארץ" מיינט מען דאָס דעם ריבוי מופלג שבזה[51]).

לויט רש"י אָבער איז די טענה „אתה נותן קצבה לברכתנו" ניט אויפן כמות המספר נאָר דאָס וואָס ער זאָגט אויף זיי אָ מספר בשעת דער אויבערשטער האָט מבטיח געווען אז זיי וועלן זיין ניט בגדר מספר. דעריבער ברענגט ער (ניט דעם פסוק כוכבי השמים, אָדער כחול הים[52], וואָס ביי זיי איז שייך אָ גדר מספר כנ"ל[53], נאָר) דעם פסוק „אשר אם יוכל איש למנות וגו'"[54], כנ"ל.

ז. אויף דעם איז משה'ס ענטפער „זו משלי היא אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם": די ברכה וואָס ער גיט איז אויך יוסף (ה'), די ברכה וואָס דער אויבערשטער גיט, וויבאַלד אָבער די ברכה איז „משלי", ער זאָגט דאָס, ווערט די ברכה פון עם געזען (ובמילא אויך געזאָגט) מיט אָ קצבה; „אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם", די ברכה וועט מקוים ווערן ווי דער אויבערשטער בענטשט „כאשר דבר לכם", אָז „אשר אם יוכל איש למנות וגו'".

דוגמא (אבל לא — ממש) לדבר: די עשרת הדברות האָט דער אויבערשטער געזאָגט צו די אידן בדיבור אחד און דערנאָך זיינען אויך געווען די זעלבע עשרת הדברות כל דבור ודבור בפני עצמו[57].

ח. מיינה של תורה בפרש"י:

ס'איז מבואר אין כתבי האריז"ל[58] (וואָס מוצ"ק זה, ה' מנחם-אב[59] איז זיין יאָרצייט) אין דעם מאמר הנ"ל וואָס משה האָט געזאָגט „ע"כ משלי מכאן ואילך ויברך אתכם כאשר דבר לכם" — „כי משה בג' א-ל שד"י", און ווען די אותיות זיינען מלאים („כזה אל"ף למ"ד שי"ן דל"ת יו"ד עם הכולל") „יעלו בגי' אלף והיא האלף של בינה", און כחו של משה איז געווען „עד אימא ולכן ברכם באלף פעמים", און דעריבער זאָגט ער „ע"כ משלי מכאן ואילך ויברך אתכם מבחי' אבא עילאה".

און די הסברה אין דעם איז אויך מבואר אין דעם לשון „יוסף עליכם ככם": משה, וויבאַלד ער איז אָ בשר ודם[55] אָ מוגבל במקום און אין אָ זמן מסוים, קען ער זיך ניט „אויסטאָן" פון גבול, פון דעם מספר אידן „ככם" וואָס ער זעט פאָר די אויגן, און בענשט זיי — זיין ברכה איז „יוסף עליכם ככם"[56]; משא"כ די ברכה פון אויבערשטן, וואָס ער איז ניט באַגרענעצט כלל — אין זיין הבטחה (צו אברהם'ען) „אשר אם יוכל איש למנות וגו' גם זרעך ימנה", ער זעט זיי דעמאָלט ווי זיי וועלן זיין אין דעם מצב „אשר אם יוכל איש למנות וגו'".

---

51) ופשיטא להגירסא שמובא הכתוב שנאמר בו מפורש כחול הים כנ"ל. וכן מסתבר מהסיום בספרי לגירסתנו שמדובר בענינים שהם בגדר מספר, ורק שהם ריבוי מופלג, שאין רגילים כלל לספור בפועל. וראה לקו"ת שבהערה 53.

52) בנוגע להכתובים שבהם נאמר שיהיו כחול הים שלא הובאו בפרש"י אפשר לתרץ (בדוחק עכ"פ) כיון שאי"ז ריבוי כ"כ כעפר הארץ כו', כנ"ל הערה 26.

53) ראה לקו"ת בלק סז, ד ואילך. סח, ג.

54) וכן לגי' הדפוסים וכת"י רש"י שהובא גם המשך וסיום הכתוב „את עפר הארץ", מובן, שהרי זהו ההפרש בין עפר הארץ לכוכבי השמים וחול הים, שהם בגדר מספר עכ"פ, משא"כ עפר הארץ בבלקו"ת שם. ולכן (גם לגירסא זו) הביא רש"י הכתוב שיהיו כעפר הארץ ולא הכתובים שלאח"ז (הנ"ל הערה 49). וראה לעיל הערה 52.

55) ראה ספרי בהעלותך שם.

56) ראה צפע"נ עה"ת כאן.

57) מכילתא הובא בפרש"י יתרו כ, א.

58) שער הפסוקים ול"ת עה"פ.

59) שחל בשבוע דפ' דברים או בהימים שמתברכים משבת דברים (בכשנה זו — תשל"ט).

אויך אין דעם זעט מען די התאמה פון פששׂ"מ מיט פנימיות התורה:

וי"ל די הסברה בזה: דער ענין פון בלי קצבה (ווי דאָס איז לפי' הספרי והמדרש) כאטש אז דאָס מיינט ניט בלי מספר בפועל, נאָר בהשאלה כנ"ל, איז אָבער דער ענין פון „אין מספר" אפילו בהשאלה, וויבאלד עס שטייט אין תורת אמת, אַן ענין אמיתי, ד.ה. אז דאָס וואָס מ'זאָגט אז אידן וועלן זיין ככוכבי השמים כעפר הארץ וכחול הים אָ ריבוי וואָס „לא יספר מרוב" איז עס ווייל בשרשו נעמט זיך דער לא יספר פון בלי מספר האמיתי, נאָר ווי דאָס ווערט נמשך בעולם (וואָס איז מוגבל) קומט דאָס אַראָפּ באופן של „לא יספר מרוב".

ד.ה. די הגבלה און מספר איז דעם וואָס אידן זיינען ככוכבי השמים כעפר הארץ וכחול הים איז ניט מצד עצמם וענינם, נאָר מצד דעם וואָס זיי זיינען אַראָפּגעקומען בעולמות ביז בעוה"ז, אָבער באמיתית ובפנימיות איז ענינם (שרשם למעלה —) בלי מספר האמיתי[60].

ועפ"ז קומט אויס, לויט ספרי והמדרש, אז דער ריבוי מופלג ביי אידן ככוכבי השמים כעפר הארץ וכחול הים וואָס „לא יספר מרוב", נעמט זיך דאָס פון בחי' בל"ג למעלה, פון עולמות א"ס העכער פון אצילות. און ריבוי בהגבלה וואָס אויך בלשון בנ"א ווערט דאָס אָנגערופן „מספר", שרשו למעלה בבחי' גבול, ע"ס דאצילות[61].

ט. אויך וועט עס רעדט זיך וועגן אידן ווי זיי זיינען ניט בריבוי מופלג כ"כ ווי לדעת רש"י, איז דאָ אַ חילוק צווישן ברכת משה און ברכת הקב"ה: עס הערט זיך די הגבלה ומספר שבהם (ברכת משה), אָדער די הגבלה הערט זיך ניט אַן — בדוגמת עפר הארץ (ברכת הקב"ה) כנ"ל.

און ווייבאלד אז אַלע ענינים האָבן אַ שורש למעלה, איז פאָרשטאָנדיק אז דער שורש פון די צוויי ענינים למעלה איז פון אַזאָ מדריגה וואו עס איז דאָ כלי (אצילות), וואָס דאָרט הויבט זיך אַן דער ענין ההתחלקות וההגבלה ובמילא — מספר[62]. און דערפאָר ווערט דאָס נמשך אויך למטה אין הגבלה ומספר בפועל (אויך בלשון בנ"א).

[משא"כ ווי דער שורש איז מבחי' האור שלמעלה מכלים, ד.ה. פון אַן אָרט וואו ס'איז ניטאָ קיין כלים, ווערט פון דעם נמשך אויך למטה אַן ענין פון בלי מספר[63] (לפ"ע העולם), אָ ריבוי ככוכבי השמים כעפר הארץ וכחול הים].

דער חילוק צווישן די צוויי אופנים איז, צי ס'הערט זיך אַן דער ענין הכלים אָדער עס הערט זיך ניט אַן.

---

60) וע"ד משנ"ת בלקו"ש ח"ז ע' 154 ואילך, בהענין דפשיטות, והעדר השינוי בהאור שהוא משל על פשיטות וע"ז „שאני ה' לא שניתי", שהוא לפי שנמשך מבחי' הפשיטות כו' שלמעלה, ורק באור למטה להיותו נברא מוכרח שיהיו בו גדרים והגבלות.

ולהעיר גם מהמבואר בענין בכל מאדך שאף שהוא רק מאוד שלך שרשו מבחי' מאד שלמעלה, בל"ג האמיתי, שלכן ממשיכים בחי' מאד האמיתי בל"ג שלמעלה — ראה לקו"ש חי"ז ע' 115. וש"נ.

61) להעיר מדרושי ח"ש בתו"ח (קכו, ג ואילך) ביאוה"ז בהוספות (קלא, ג ואילך) המשך תער"ב (פל"ד, פפ"ו) ובכ"מ — בהחילוק דמספר האורות והכלים, דבאורות כל מה שלמעלה יותר הוא בבחי' ריבוי יותר (אלא שאינם בבחי' התחלקות אלא עומק הגדולה והרחבה מצד עצם האור כו'), ובכלים כל מה שלמטה הוא בריבוי יותר (אלא שהוא בחלקים רבים), וראה בסוף פפ"ו שם ופפ"ט שם.

62) ראה המשך שם שם פפ"ה.

63) ראה המשך תער"ב שבסוף הערה 61.

עפ"ז קומט אויס, אז ברכת הקב"ה לויטן פירוש הספרי והמדרש איז מבחי' הכתר, וואו ס'איז ניטאָ קיין כלים, משא"כ ברכת הקב"ה לויט פרש"י איז פון בחי' חכמה, וואס דאַרטן זיינען דאָ כלים[64] נאָר זיי הערן זיך ניט אָן, זיי זיינען בטל צום אור, וואס דערפאַר ווערט חכמה בכלל, אויך די כלים שבה, אַנגערופן חיוהי — אורות[65], און ברכת משה וואו ס'הערט זיך אָן דער ענין ההגבלה ומספר, איז מבחי' בינה[66], וואס דאַרטן הערט זיך אָן דער ענין הכלי[65].

און דורך דעם לימוד אין תורה אין די ביידע אופנים — פשט (ובכלל — נגלה דתורה), וואס ענינו בכללות איז „מספר"[66] שבתורה, און פנימיות התורה, תורתו של האריז"ל (וואס ווי דער אריז"ל האָט גערעדט[67] דדוקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת החכמה און וואס בימינו נתגלתה בתורת החסידות ובאופן שיתפרנסון[68] מיני', חסידות חב"ד), וואס איז בכללות דער אין סוף שבתורה, העכער פאַר גדר מספר[69], און אין אָן אופן פון תורה אחת, ווערט מען זוכה זיין צום זמן פון „והי' מספר בנ"י גו' אשר לא ימד ולא יספר"[70] וואס ווערט זיין לעת"ל, ובקרוב ממש.

(משיחת ש"פ דברים תשל"ו)

---

64) ובלקו"ת במדבר (ז, סע"ג ואילך) אוה"ת וארא (ע' קג ואילך) המשך תער"ב (שבהערה 60) ועוד, שמבואר שהמלכות שרש בחי' מספר כו' (ע"ש) הוא בכללות יותר, ואכ"מ.

65) ראה לקו"ת ס"פ מטות (פז, סע"ד), ושנ"ב ובכ"מ.

66) סד"ה ביום השני תרפ"ה (בסה"מ קונט' ח"ב תע, א). סה"מ ה'ש"ת ע' 68. סה"מ תש"ה ע' 193.

67) אגה"ק סכ"ו (קמב, ב).

68) לשון התקו"ז (ת"ו בסופו). ובהקדמת מקדש מלך לזהר: יתפרנסון . . כשיפורש להם אמיתות מאמריו כו'. ובכסא מלך (לתקו"ז שם): בדרא בתראה דוקא קרוב לימות המשיח כו' (אף אשר) זה כמה מאות שנים שנתגלה כו' (כי הלימוד צ"ל דוקא באופן של) יתפרנסון כו' יפורשו מאמריו העמוקים בהקדמות שגילה האר"י זלה"ה כו' שיבינו כו' כי הלומד גירסא בעלמא הגם שיש לו שכר טוב כו' עכ"ז הסגולה דבגיני' וקראתם דרור היא כשיתפרנסון וילמדו פירושי המאמרים כו'. — ראה גם כן הקדמת הרח"ו לשער ההקדמות.

69) מקומות שצוינו בהערה 66. וראה סה"מ ה'ש"ת שם: פנימיות התורה הנה בכללותו הוא בחי' בל"ג אלא שהוא בהכלים דהגבלה. ובהמשך תרס"ו ע' תקכב: ובפנימיות התורה אינו שייך לומר ארוכה מארץ ג'כ.

70) הושע ב, א. וראה לקו"ת בלק שבהערה 53. אוה"ת נ"ך שם. וראה בארוכה בשיחה שלאח"ז.

דברים ד

א. אויפן פסוק[1] „ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דיבר לכם" שטייט אין מדרש[2]: „א"ל ישראל, רבינו משה הקב"ה לא נתן קצבה לברכותינו ואתה אמרת אלף פעמים, א"ל מה שברכתי אתכם משלי ברכתי, כשיבוא הקב"ה יברך אתכם כאשר דיבר לכם" (— אַ ברכה וואָס האָט ניט קיין קצבה).

איז ידוע[3] די קושיא אין דעם: וויבאַלד דער אויבערשטער בענטשט מיט זיין ברכה וואָס האָט ניט קיין קצבה, וואָס גיט דאָן צו די ברכה פון משה „יוסף גו' אלף פעמים" — ס'איז דאָך נכלל ובטל וכו', מכל שכן וק"ו פון יש בכלל מאתים מנה*[3]?

מפרשים[4] ענטפערן, אַז דער אויפטו פון ברכת משה איז אין דעם, וואָס ברכת הקב"ה איז נאָר דאָן וועו אידן זיינען מקיים תומ"צ, משא"כ ברכת משה איז ניט תלוי אין קיין תנאי.

און דאָס איז מתאים[5] מיט דעם וואָס די גמרא[6] זאָגט אויפן פסוק[7] „והי' מספר בנ"י גו' אשר לא ימד ולא יספר": „כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום". ד.ה. אַז אַ ברכה בקצבה („מספר") איז דאָ אפילו בזמן שאין עושין רצונו של מקום, אַבער די ברכה פון הקב"ה וואָס איז בלי קצבה („לא יספר") איז שייך נאָר בזמן שישראל עושין רצונו של מקום.

[אַדער באופן אחר[8]: ברכת משה איז בזמן הזה, און ברכת הקב"ה וועט זיין לעתיד לבוא. וואָס דאָס איז בהתאם[9] מיט דעם וואָס שטייט אין מדרש[10] אַז „בעוה"ז יש להם מספר . . אבל לעת"ל בנ"י כחול הים אשר לא ימד ולא יספר"].

אַבער פון לשון המדרש דאָ, בפרשתנו, איז משמע, אַז דער חילוק צווישן די צוויי ברכות באַשטייט בלויז אין דעם, וואָס איינע איז „משלי" און די צווייטע משל „הקב"ה" — אַבער ביידע זיינען פאַראַן אין דעם זעלבן זמן. ד.ה. אַז אויך וועו עס איז דאָ ברכת הקב"ה שאין לה קצבה, איז פאַראַן אַרט פאַרן אויפטו פון ברכת משה שיש לה קצבה.

נאָכמער — אַזוי איז מוכרח פון סתימת פרש"י דאָ, וואָס ברייענגט לשון המדרש אַן קיין[11] הוספת ביאור אין דעם, און דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק אַז דאָס איז פשוטו של מקרא,

און דאָס איז אויך מתאים מיטן פשוטו של המקרא „והי' מספר בנ"י גו' אשר לא

---

1) פרשתנו א, יא.

2) דב"ר פ"א, יג. ועד"ז בתיב"ע עה"פ. ספרי עה"פ, ולבהעלותך י, לו. פרש"י עה"פ.

3) ראה מפרשי רש"י, ספרי ודב"ר שם. סידור של"ה (ב,ויתן לך". נעתק בענף יוסף לדב"ר שם). ועוד. וראה שיחה שלפנ"ז.

*3) ב"ק עד, א.

4) גו"א, לבוש, באר מים חיים, דבק טוב ועוד וראה ספרי דבי רב לספרי כאן. ועוד.

5) ספרי דבי רב כאן. וראה עץ יוסף לדב"ר שם.

6) יומא כב, ב.

7) הושע ב, א.

8) חידושי ופי' מהרי"ק ומשכיל לדוד כאן. פי' מהרז"ו לדב"ר כאן. וראה נחל"י הובא בשפ"ח כאן.

9) משכיל לדוד כאן.

10) במדב"ר פ"ב, יד.

11) דלתירוץ מפרשי רש"י הנ"ל — אין, לכאורה, כל רמז בפרש"י. — אבל ראה לקמן ס"י.

ימד ולא יספר", וואס דער פשט איז, אז עס רעדט זיך דא ניט וועגן באזונדערע זמנים, נאר אז עס וועט זיין „מספר בנ"י" אין דעם זעלבן זמן ווען ס'וועט מקויים ווערן די ברכה פון „לא ימד ולא יספר".

ב. ע"ד ענין הנ"ל, אז די ברכה מוגבלת פון משה רבינו ווערט ניט בטל לגבי ברכת הקב"ה, געפינט מען אויך אין דער ברכה „ה' גו' יוסף עליכם גו'" גופא — לויט ווי דער מדרש[12] טייטשט עס אפ: „יוסף עליכם ככם כו' למה ברכן בלשון תוספת שתוספתו של הקב"ה יתירה מן[13] העיקר" (און ברענגט אויף דערויף כמה דוגמאות):

וואס לכאורה איז ניט פארשטאנדיק: ווייאלד די „תוספת" ברכה של הקב"ה איז „יתירה מן העיקר", היינט פארוואס רופט אן תורת אמת די פריערדיקע ברכה „עיקר" (לגבי דער „תוספת") — לכאורה, זייענדיק ווינציקער פון דער „תוספת" של הקב"ה ווערט דאס נאכדעם אן ענין פון טפל און ניט עיקר?

איז דערפון גופא די הוכחה, אז כאטש „תוספתו של הקב"ה" איז „יתירה מן העיקר", ווערט אבער דאס פריערדיקע ניט בטל, און נאכמער: עס ווערט אנגע־רופן „עיקר" לגבי תוספתו של הקב"ה.

ג. ווען מען דאס פארשטיין בהקדים א תוספת ביאור אין דעם אויבנ־דערמאנטן מאמר חז"ל אז „כאן („לא ימד ולא יספר") בזמן שישראל עושין רש"מ כאן („מספר") בזמן שאין עושין רצונו של מקום":

א ברכה בכלל קומט דאך דוקא דורך דער עבודה פון אידן; און במילא איז פארשטאנדיק, אז אויך די ברכה מוגבלת פון „והי' מספר גו'" (בדוגמת ברכת משה „יוסף גו' אלף פעמים") איז פאר־בונדן מיט עבודת בנ"י[14] — נאר דאס איז אן עבודה וואס אין איר פעלט שלימות — ביז אז די עובדים ווערן אנגערופן „אין עושין רצונו של מקום" — בדוגמת קין וואס האט געבראכט מנחה להוי' ואדרבה — ער איז געווען דער ערשטער צו ברייגען און ערשט דערנאך „והבל הביא גם הוא"[15], עס איז אבער געווען „מן הגרוע". עד"ז — כאטש למעלה מקרבן קין, כמובן — איז יעדער עבודה מוגבלת, ווייאלד זי איז במדה ובמספר איז מען דורך איר ניט (עושה ו)ממשיך רצונו של מקום וואס איז העכער פון גבול[16].

ביז אז מיר געפינען די צוויי ענינים — „מספר" און „לא ימד ולא יספר" אין נאך א העכערער דרגא: דער אלטער רבי[17] איז מבאר, אין עבודת ה' בשלימותה — „מספר" מיינט די עבודה פון קיום המצות, וועלכע זיינען געגעבן געווארן „במספר תרי"ג כו'" און „לא תוסיפו ולא תגרעו"[18] [און אזוי האט אויך יעדע מצוה איר שיעור והגבלה[19] — אן עבודה מוגבלת, און „לא ימד ולא

12) דב"ר כאן. וראה ב"ר פס"א, ד.

13) בב"ר שם (ועד"ז מסיים בדב"ר כאן): על העיקר. החילוק בין „מן" ו„על" נתבאר בלקו"ש ח"ה ע' 423 הערה 10. ע' 428 הערה 13.

14) ראה גם ספרי דבי רב כאן.

15) בראשית ד, ג־ד ובפרש"י. ובפרט לתיב"ע שהביא ביכוריא.

16) ע"ד פי' הידוע (חדא"ג מהרש"א ברכות לה, ב. וראה לקו"ש חי"ב ע' 98-9. וש"נ) במרי"ל דפרשה שני' דק"ש הוא „בזמן שאין ישראל עושין רש"מ", כי לא נאמר בה „בכל מאדך".

17) לקו"ת במדבר ד"ה והי' מספר בנ"י (ו, סע"א ואילך. ז, ג ואילך).

18) ואתחנן ד, ב. ראה יג, א. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 138 הערה 8.

19) ראה אגה"ק ס"י. ובכ"מ.

יספר״ איז עבודת התשובה — אַן עבודה וואָס איז העכער פון השתלשלות און הגבלה[20].

ד. ווי גערעדט פריער, איז דער פשוט׳ער פירוש פון „והי׳ מספר גו׳ אשר לא ימד ולא יספר״, אַז (דאָס זיינען ניט קיין צוויי באַזונדערע ענינים, נאָר) דער מספר אליין איז אין אַן אופן פון „לא ימד ולא יספר״:

און דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע צו „מספר״ און „לא יספר״ אין עבודת ה׳, אַז אויך דער ענין פון „מספר״ איז פאַרבונדן מיטן עילוי פון „לא יספר״: כאָטש מצות זיינען במספר ובהגבלה, איז מען דורך זיי אויך „עושין רצונו של מקום״ — ממשיך דעם רצון העליון וואָס איז העכער פון גבול — „לא יספר״[21].

[און דער אונטערשייד צווישן די צוויי סוגי עבודה איז אין דעם, וואָס אין מצוות איז די המשכת הבלי גבול ניט מאיר בגילוי, וויבאַלד די עבודה בגילוי איז ניט אין אַן ענין פון למעלה מהגבלה; משא״כ עבוד׳ת התשובה, וואָס איז בגילוי (מצד דעם אדם העובד) אַן עבודה שלמעלה מהגבלה, איז דאָרט בגילוי דער ענין פון „לא ימד ולא יספר״[22].

דער ביאור אין דעם: מצות זיינען רצונו של הקב״ה, און פונקט ווי דער אויבערשטער איז בלי גבול, אַזוי איז אויך רצונו — בלי גבול. און דערפאַר ווערט דורך מצות נמשך רצונו ית׳ וואָס איז בלי גבול („לא יספר״);

און דאָס וואָס די מצות זיינען במדידה והגבלה, איז עס ניט קיין מדידה „מבחוץ״ אין דעם אור אלקי וואָס ווערט נמשך דורך מצות, נאָר דער אויבער־שטער האָט זיך אליין כביכול מודד געווען, אַז די המשכת הרצון האין סופי זאָל נמשך ווערן דוקא ווען מען טוט די אין די פעולה מוגבלת. און נאָכמער — ער זאָל ווערן אין אַן אופן (מדידה) אַז די פעולה זאָל עס קענען אויפנעמען, כלי ואור. — וויבאַלד דאָס איז ניט קיין מדידה פון אַ דבר שחוץ ממנו ח״ו, נאָר וואָס א״ס ב״ה איז זיך אליין מודד ומגביל (בלשון החסידות: מדידה והגבלה עצמית), איז דאָס באמת ניט קיין הגבלה[23].

[לאידך — מוז מען האָבן די הגבלה, וואָרום די וועלט איז דאָך אַ מציאות מוגבלת, וואָס קען ניט מקבל זיין דעם אור אלקי הבלי גבול, ווייל דאָן וואָלט זי בטל געווארן; און וויבאַלד די עבודה פון תומ״צ איז פאַרבונדן מיט דער מציאות פון וועלט, מוז דעריבער זיין די מדידה והגבלה אין מצות].

און דאָס מיינט „והי׳ מספר גו׳ אשר לא ימד ולא יספר״, אַז דער „מספר״ פון מצות איז ניט קיין אמת׳ע מדידה, ווייל ס׳ווערט נמשך אין זיי און דורך זיי דער בל״ג פון „לא יספר״.

ה. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דער תכלית פון מצות איז צו

---

20) וראה לקו״ת שם (ו, ב) שמציין ל״גמרא רס״ב דיומא דכ״ב ע״ב״.

21) ראה לקו״ת בלק ד״ה מי מנה וביאורו (סח, א. ע, א). סד״ה מי מדד תרס״ב. ד״ה מעין גנים תש״ב פ״א.

22) ויש לתווך גם זה עם הנ״ל ממדרש דלא יספר הוא לעת״ל, כי אז יהי׳ עיקר ענין התשובה. וראה לקו״ת במדבר שם (ו, ג. ז, ד). הגהות הצ״צ לשם (אוה״ת במדבר ע׳ סב ואילך).

23) ראה בכ״ז ד״ה והוא כחתן תרנ״ז פ״ה ואילך. ד״ה ויהי ה׳ תרס״ב. המשך תרס״ו ע׳ נב ואילך. ועוד.

ממשיך זיין דעם אור אלקי וואס האט ניט קיין גבול, היינט למה עשה ה' כזאת, אז די עבודה זאל זיין פארבונדן דוקא מיט א וועלט וואס קען ניט פארנעמען דעם אור, און עס זאל דארפן זיין די מדידות פון מצות בכדי אראפצוטראגן דעם רצון הבלי גבול אין אן עולם מוגבל?

איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס מצות זיינען געגעבן געווארן למטה ובהגבלה, איז עס ניט מצד דעם וואס זיי מוזן נמשך ווערן למטה און דער מטה האט דעם חסרון פון הגבלה — אנדערש קען מען דא ניט אויפנעמען דעם אור הבלי גבול סיידן דורך זיין התלבשות אין דער מדידה והגבלה פון מצות — נאר ווייל דער תכלית העילוי איז (ניט אין דעם בלי גבול פון „לא יספר" פאר זיך, נאר) דער חיבור פון גבול און בלי גבול, אז „מספר" גופא זאל נתעלה ווערן אין „לא ימד ולא יספר": דוקא אין דעם דריקט זיך אויס דער כח העצמות וואס איז העכער סיי פון גבול און סיי פון בלי גבול[24].

און דעריבער קען דאס זיין נאר דורך דער מדידה עצמית פון עצמות א"ס ב"ה: מצד אורות וגילויים זיינען בל"ג און גבול צוויי באזונדערע ענינים[25]; דוקא דורך דער מדידה פון עצמות א"ס ב"ה, קען זיין דער חיבור פון גבול און בל"ג — ע"ד „מקום ארון אינו מן המדה"[26]: דער מקום הארון מוז ע"פ תורה האבן א מדידה — „אמתיים וחצי ארכו גו'"[27] — און דער מקום איז „אינו מן המדה".

24) ראה בכ"ז ד"ה מעין גנים שם.
25) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 29. ועוד.
26) יומא כא, א. וש"נ.
27) תרומה כה, י.

און דאס איז אויך וואס ברכת משה ווערט ניט בטל אויך נאך דעם ווען דער אויבערשטער בענטשט אידן מיט א ברכה שאין לה קצבה — ווייל דער תכלית הכוונה איז ניט אז עס זאל בטל ווערן דער ענין פון גבול, נאר אדרבה, עס זאל זיין דער חיבור פון גבול און בל"ג;

און דעריבער איז דא סיי ברכת משה „יוסף גו' אלף פעמים", וואס טוט אויף אז די בריאה (מדידה) זאל זיין בתכלית השלימות ביז אז עס ווערט ריבוי פון „אלף פעמים"[28]; און דערנאך — כשיבוא הקב"ה — איז אין דעם גופא ווערט נמשך ברכתו של הקב"ה שאין לה קצבה, עס ווערט (ניט נאר א ריבוי וויפל עס קען זיין מצד גדרי הבריאה, נאר) א ריבוי שאין לו קצבה.

ו. דערמיט קען מען מבאר זיין דאס וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר האט געזאגט, אז זיין פאטער כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע פלעגט לפעמים רבות מוסיף זיין אין לשון המדרש[29] „נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" דעם ווארט „יתברך" („להיות לו ית' דירה בתחתונים").

דלכאורה צריך ביאור: אמת טאקע אז ווען מען דערמאנט דעם אויבערשטנס נאמען דארף מען אים משבח זיין[29*], אבער מ'געפינט ניט אז ביים איבער־זאגן א לשון פון מאמרי חז"ל וואו עס ווערט דערמאנט דעם אויבערשטנס נאמען, זאלן כ"ק רבותינו נשיאינו צולייגן דעם ווארט „יתברך" וכיו"ב?

28) להעיר מפרש"י ש"ב כד, ג.
29) כן הובא בתניא פל"ו. ראה תנחומא נשא טז. שם בחקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו.
29*) וראה יומא לז, א (הובא בפרש"י עה"ת האזינו לב, ג).

מוז מען זאגן, אז עס איז דאָ אַ קשר ושייכות מיוחדת צווישן דעם ענין פון „יתברך" מיט'ן ענין פון „נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים".

וי"ל דעם ביאור אין דעם: דער ענין פון „דירה בתחתונים" איז כולל ביידע קצוות — „דירה" איז אַ לשון וואָס ווייזט אַז דאָ ווערט נמשך עצמותו ומהותו ית' הבלתי בעל גבול (ע"ד אַ דירה למטה וואו עס געפינט זיך דער אדם בכל עצמותו)[30], „בתחתונים" מיינט עוה"ז „התחתון כו' שאין תחתון למטה ממנו"[31] — תכלית הגבול. און „דירה" — דער חיבור פון בל"ג און גבול[32].

ווי קענען תחתונים מוגבלים ווערן אַ דירה לו — צו עצמותו ית' הבלתי בע"ג — און דאָך בלייבן במציאותם? איז דער ביאור אין דעם — די הוספה פון כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע — „יתברך": דער ענין פון „דירה לו" ווערט מוסבר דורך'ן תוכן הענין פון יתברך, ברכה[33].

ז. והביאור: דער חילוק צווישן ברכה און תפילה איז[34] — ברכה איז ממשיך דאָס וואָס עס איז דאָ אין שורש און מקור, משא"כ תפלה טוט אויף אַ רצון חדש — „יהי רצון" — אַ נייעם ענין, וואָס איז ניטאָ אין שורש ומקור.

דאָס איז אַבער נאָר בנוגע ברכת בשר ודם. משא"כ בנוגע ברכת הקב"ה,

30) אוה"ת בלק ר"ע תתקצז. ד"ה וירד שם בתחילתו. המשך תרס"ו בתחילתו (ס"ע ג). ועוד.

31) תניא פל"ו.

32) ראה ד"ה מעין גנים שם. וראה אוה"ת ויצא (כרך ה') תתנה, סע"א.

33) ועייג"כ תו"א שמות נג, ג ואילך. אוה"ת שמות (ע' פא ואילך).

34) ראה באריכה לקו"ש ח"ה ע' 423. 427. ח"ס ס"ע 37 ואילך. וש"נ. וראה ג"כ אוה"ת שם ס"ע פג ואילך.

וויבאַלד דער אויבערשטער איז דאָך ניט געבונדן ח"ו מיט די מדידות והגבלות פון שורש הנברא המתברך, האָט זיין ברכה אויך די מעלה פון תפילה: זי קען אויך אויפטאָן אַ נייעם ענין, וואָס איז העכער פונעם שורש ומקור הנברא.

ד.ה. אַז אין ברכת הקב"ה זיינען דאָ ביידע קצוות: זי „דערלאַנגט" העכער פון שורש ומקור הנברא, העכער פון השתלשלות, און ברענגט דאָס אַראָפּ, ברכה והמשכה (מלמעלה למטה), אַז פון העכער פון השתלשלות ווערט נמשך צום נברא אין השתלשלות.

און דאָס איז דער ביאור אין דער הוספה „נתאווה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים": דאָס וואָס „תחתונים" קענען ווערן אַ דירה לו — לעצמותו, ווערט מוסבר דורך דעם ענין פון ברכתו של הקב"ה, וואָס טוט אויף „יתברך", זי איז ממשיך פון למעלה פון סדר השתלשלות אין סדר השתלשלות[35].

ח. עס בלייבט נאָך אַלץ ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד דער חיבור פון גבול און בל"ג איז נאָר בכחו של הקב"ה (וואָס איז העכער פון זיי ביידע) — פאַרוואָס איז דאָס פאַרבונדן מיט דער עבודה פון אַ נברא, וואָס, לכאורה, זייענדיק אַן עבודה מוגבלת האָט זי (מצד עצמה) דעם כח צו ממשיך זיין נאָר אַן אור מוגבל?

איז דער ביאור אין דעם (ווי געוויסע כמה פעמים[36]): דעם אויבערשטנ'ס רצון

35) בתו"א ואוה"ת שם, שזהו"ע חייב אדם לברך כו', שהאדם ממשיך בחי' סובב מההעלם אל הגילוי, מבחי' סוכ"ע בממכ"ע — אבל ראה אוה"ת שם (ר"ע פד) שזהו כשהאדם הוא „בבחי' עבדי ה'". והוא ע"ד ברכת כהנים שמברכים בשליחותו של הקב"ה.

36) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1132 ואילך. חי"ב ע' 73 ס"ה ואילך. ועוד.

איז, אז די גילויים שלמעלה זאלן ניט קומען אין אן אופן פון „נהמא דכסופא"[37]; און דערפאר זיינען אלע המשכות, אויך די וואס זיינען העכער פון גדר הנבראים, פארבונדן און תלוי אין עבודת האדם.

און דעריבער, הגם אז דער „דירה לו ית' בתחתונים" קומט מלמעלה בדרך מתנה, מוז אבער זיין דער „עביד לי' נייחא לנפשי"[38] פון דעם נותן המתנה, און דוקא דעמאלט „יהיב לי' מתנתא". ד.ה. פריער דארף זיין די שלימות העבודה מצד די נבראים, און ערשט דעמאלט ווערט צו זיי נמשך פון למעלה משורש הנבראים[39].

וואס דאס איז אויך דער דיוק הלשון „תוספתו של הקב"ה יתירה מן העיקר": ויבאלד די „תחתונים" זיינען עס ממשיך „תוספתו של הקב"ה" דורך זייער עבודה, דעריבער ווערן זיי און זייער ברכה אנגערופן „עיקר", ווייל זיי זיינען דער „עיקר" און סיבה עס זאל נמשך ווערן „תוספתו של הקב"ה"[41].

יוד. כהנ"ל — איז אויך די „ענינים מופלאים" וואס אין פרש"י, וואס בריינגט תוכן הספרי והמדרש האמור. וואס איז פשוטו של פרש"י (ע"פ פשוטו של מקרא)*[41]?

רש"י זאגט[42] אז ברכתו של הקב"ה דא — מיינט מען די הבטחה „אשר אם יוכל איש למנות וגו'"[43] — דערמיט פארבינדט ער עס מיט „מי מנה" דוקא, וואס ווען איז דאס — כפרש"י „כתרגומו" וואס זמנו איז ווען „עתידין דיחסנון עלמא"[44] — לעתיד לבוא.

(משיחת ש"פ וישלח תשכ"ט)

---

37) ראה ירושלמי (ערלה פ"א ה"ג): דאביל מן חברי' בהית (בוש) מסתכל בי' (וראה לקו"ת צו ז, רע"ד). להעיר ממ"מ להב"י בראשית מהדו"ק ד"ה אור ליה"ש יד לטבת.

38) כן הובא בכ"מ (המשך וככה פס"ח. המשך תרס"ו ע' קלא. ועוד). וראה מגילה כו, ב. גיטין נ, ב. ב"ב קנו, א.

39) וראה בארוכה לקו"ש הנ"ל, שגם הגילויים שלמעלה מגדר הנבראים נמשכים ע"י עבודת האדם גופא. עי"ש בארוכה.

40) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה וח"י (הנסמן בהערה 34). וש"נ.

41) ראה גם לקו"ש הנסמן בהערה 13.

*41) ראה בארוכה יותר — שיחה שלפנ"ז.

42) משא"כ בספרי.

43) בראשית יג, טז.

44) בלק כג, יוד. שם, ט.

דברים ה*

א. בנוגע דעם איסור פון בישולי נכרים — וואס מ'לערנט אפ[1] (בדרך „אסמכתא"[2]) פון פסוק[3] „אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי" („מה מים שלא נשתנו כו' ע"י האור אף אוכל כו'") — איז דאָ א פלוגתא צווישן פוסקים, צי די כלים וואס האָבן בולע געווען אין זיך פליטת בישולי נכרים ווערן אויך אסור, אדער ניט.

עס זיינען דאָ פוסקים וואס האַלטן[4], אז וויבאלד דער איסור פון בישולי נכרים איז „משום חתנות"[5] (ווייל דאָס קען ברענגען צו חיתון מיט א נכרית), האָט מען ניט ג'אסר'ט זייער „פליטה", וואָרום „בהא ליכא ודאי משום חתנות"[6]; אבער דעת רוב הפוסקים[7] איז, אז אויך די כלים זיינען אסור, „דכל שאסרוהו חכמים פליטתו כמוהו"[8].

ויש לומר, אז דאָס איז ע"ד ווי נסרים שרחבן ארבעה וואס זיינען פסול לסכך, וואס דער דין[9] איז אז אפילו „הפכן על צידיהן" („שאין בהן ארבעה"[10]) זיינען זיי פסול, ווייל „כיון דיש שם פסול עליהן", ווערן זיי פסול „בכל ענין"[11]; און ווי דער ראָגאָטשאָווער[12] איז מסביר, אז דאָס איז ווייל א זאך וואס איז אסור מצד א גזירה צוליב אן אנדער זאך וועלכע איז אסור (תקרה) ווערט די זאך „כמו עצם האיסור" (ניט נאָר ווען ס'איז דאָ דער „טעם האיסור") — ועד"ז בעניננו, אז אע"פ אז דער טעם האיסור פון בישולי נכרים איז „משום חתנות", ווערט עס אבער „כמו עצם האיסור", ובמילא בלייבט דער איסור אויך ווען עס איז ניטאָ דער טעם, חשש חתנות.

ב. ויש לומר אָ מקור צו דער דיעה פון די רוב הפוסקים — פון דעם סיפור וואס ווערט געברַאכט אין סיום מס' עבודה זרה בקשר צום דין ווי מ'דאַרף כשר'ן א סכין פון גיעולי נכרים „לאכול בה צונן"[13] — און אויב מ'וועט לערנען

*) וסיום מס' עבודה זרה.

1) ע"ז לז, סע"ב.

2) שם לח, ר"א. ולהעיר מר"ן שם „דומיא דקרא בעינן", ע"ש.

3) פרשתנו ב, כח. — ובירושלמי ע"ז (פ"ב ה"ח. שבת פ"א ה"ד) למדו זה מהפסוק שלפנ"ז (פרשתנו שם, ו). ובתיב"ע בב' המקומות „כד חי".

4) רא"ש — הובא בטור יו"ד סר"ס קיג. רא"ה — הובא בב"י שם. דיעה הב' שו"ע שם סט"ז. ועוד (ראה אנציקלופדי' תלמודית ע' בשולי גוים (ע' תרעג), וש"נ).

5) פרש"י ע"ז לה, ב ד"ה והשלקות. ביצה טז, א ד"ה אין בהם. תוס' ע"ז לז, ב ד"ה והשלקות; לח, א ד"ה אלא. רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ט. ועוד. וראה לקמן בפנים סעיף ו.

6) ב"י שם (מהרא"ה הובא בתשובת הר"ן).

7) ב"י שם. וראה הנסמן באנציקלופדי' שם.

8) לשון הרשב"א — הובא בב"י שם.

9) סוכה יד, ב. רמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ז. טושו"ע (ודאה"ז) או"ח סתרכ"ט ס"ח (ס"ל).

10) כ"ה ברמב"ם, טושו"ע ודאה"ז שם. וברש"י סוכה שם (ד"ה הפכן) „שהוא פחות מג'". וראה מהרש"א שם.

11) רש"י שם ד"ה פסולה.

12) צפע"נ לרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב.

13) ש"נועצה עשרה פעמים בקרקע" — וזה מהגי (לא רק להעביר השמנונית שעל הסכין — ראה רש"י ע"ז שם ד"ה שאין. תוד"ה אמר שם. ועוד — כ"א) גם למה שבלוע תוך קליפת הסכין מצד דוחקא דסכינא (ר"ן למשנה ע"ז עה, ב); שלכן מהני נעיצה בקרקע גם לדבר חריף (טור יו"ד סו"ס קכא ובב"י שם ד"ה ומה שכתב) שאוסר כדי נטילה (שו"ע יו"ד ר"ס צו. וראה ש"ך שם סק"ב. שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ז סנ"ט). וראה גם מהרש"א סוף ע"ז. וראה הערה הבאה.

אזוי אז דער איסור פונעם סכין איז געווען מצד בישולי נכרים[14], וועלן פאַרענטפערט ווערן כמה תמיהות אין דעם סיפור. וז"ל הש"ס:

מר יהודה ובאטי בר טובי הוו יתבי קמי' דשבור מלכא, אייתו לקמייהו אתרוגא פסק אכל, פסק והב לי' לבאטי בר טובי, הדר דצה עשרה זימני בארעא (ווי די גמרא זאגט דאָרטן, אז כדי צו כשר'ן א סכין דאַרף מען אים נועץ זיין בקרקע עשר פעמים) פסק הב לי' למר יהודה. א"ל באטי בר טובי וההוא גברא לאו בר ישראל הוא? א"ל מר קים לי בגוי' ומר לא קים לי בגוי' ("רב יהודה מכיר אני בו שהוא פרוש ולא יאכל דבר איסור אבל בך איני מוחזק שתהא פרוש כל כך" — רש"י). איכא דאמרי א"ל אידכר מאי עבדת באורתא (דרך פרסיים למסור נשים לאכסנאים, וכששיגרן להם בלילה שעבר, קיבל באטי, ורב יהודה לא קיבל — רש"י).

לערנענדיק בפשטות, איז דער חילוק צווישן די צוויי מאן דאמר'ס אין דעם ענטפער פון שבור מלכא אין דעם, וואָס לויטן ערשטן ענטפער האָט שבור מלכא געזאגט אז ער איז ניט זיכער צי באטי איז א פרוש מדבר איסור ("בך איני מוחזק"); און לויט די "איכא דאמרי" איז ביי אים געווען א וודאות אז ער איז ניט פרוש כו' (וויל "אידכר מאי עבדת באורתא").

לפ"ז איז ניט פאַרשטאַנדיק: ווי‌באַלד אז באטי האָט מקבל געווען די נשים פרסיות און עובר געווען אויף אן איסור ודאי — טא פאַרוואָס האָט שבור מלכא, לויטן ערשטן מאן דאמר, נאָר געזאָגט אז "לא קים לי בגוי"? און ס'איז א דוחק גדול צו זאָגן, אז די איכא דאמרי זיינען מחולק מיטן ערשטן מאן דאמר אין א מציאות[15] — צי ס'איז געשען דער פאַל פון "עבדת באורתא" אדער ניט.

ג. אין תוס'[16] שטייט, אז באטי האָט ניט חוטא געווען דערמיט וואָס ער האָט מקבל געווען די נשים נכריות, ווייל ער איז געווען אן "עבד קצת שמעוכב גט שחרור", און אן עבד איז מותר באשה נכרית.

[ויש לומר, אז רש"י (וואָס באַווארנט ניט אז באטי איז דערמיט ניט באַגאַנגען קיין איסור) און תוס' — לשיטתייהו אזלי: ביים דין פון "נתייאשתי מפלוני עבדי . . אין לו תקנה אלא בשטר" (אין מס' גיטין[17]) איז רש"י מפרש: "אין לו תקנה — בבת ישראל ולא בשפחה שהרי משוחרר הוא קצת כו"; אָבער תוס' דאָרט[18] לערנט (ניט ווי רש"י, נאָר) אז "אין לו תקנה בבת חורין קאמר, אבל בשפחה שרי". ועד"ז איז אויך בנוגע באטי, וואָס איז געווען א "מעוכב גט שחרור"[19], אז לדעת רש"י איז ער אסור

14) אלא שצ"ע (וחיפוש) להדיעות שהכלים של בישולי נכרים מותרים מפני שאין בפליטה משום חתנות — אולי סכין שאני דסתם סכין אינו נקי מן שמנונית (שו"ע אדה"ז שם סנ"ח. רמ"א שם ס"ז. ועוד), ונמצא שיש איסור בעין. וא"כ אין ראי' מהסיפור בע"ז לשאר כלים של בישולי נכרים.

אבל ראה מהרש"א הנ"ל, שבהסיפור דע"ז כבר העביר השמנונית ע"י שפסק אתרוגא כו'. ובכלל מסתבר שסכינו של מלך הוא נקי משמנונית (ע"ד מה שהביא בט"ז יו"ד ס"י סק"י גבי חנוני).

15) ראה שד"ח כללים מע' המ"ם כלל קסד.

16) סוף ע"ז (ובב"ח שם). תוד"ה מסר נדה מז, א. וראה גם ריטב"א ע"ז ונדה שם.

17) לט, ריש ע"ב.

18) מ, א ד"ה אותו.

19) בתוס' (ותוס' הרא"ש) נדה שם "עבד הוה" (וראה פסקי התוס' ע"ז שם). אבל בפשטות כוונתם כמ"ש בע"ז שם "עבד קצת שמעוכב גט שחרור". וראה רמב"ן, ריטב"א וחדא"ג מהרש"א קידושין ע, ב.

בשפחה[20], און לדעת התוס׳ איז ער מותר בשפחה (ועד״ז בנכרית[21]).

איז ניט מובן (לויט פי׳ התוס׳): ווי־באלד אז באטי האָט ניט עובר געווען קיין איסור, איז פארוואס האָט אים שבור מלכא אויפגעווארפן „אידכר מאי עבדת באורתא״?

דער ריטב״א[22] איז מסביר, אז „שבור מלכא לא הי׳ יודע זה, ולפיכך חשד אותו שכשם שלא נזהר מן הנכרית לא יחוש לגיעולי נכרים, וזה אינו כי עבד מוזהר הוא בכל האיסורין, וכשם שאסור בחזיר ובנבלה אסור בגיעוליהן״.

אבער לכאורה איז די הסברה ניט אינ־גאנצן גלאטיק: שבור מלכא איז דאָך געווען א „בקי בדינים״[23] (ווי ס׳איז מוכח (אויך) פון דער סוגיא גופא) — איז ניט מסתבר אז ער האָט ניט געווארסט דעם דין אז אן עבד איז מותר בנכרית: עס איז אויך שווער צו זאגן אז ער האָט ניט געווארסט אז באטי איז נאָך אן „עבד קצת״ — ווייל רב יהודה האָט וועגן דעם מכריז געווען ברבים[24].

ד. אויך דארף מען פארשטיין אין די פרטי הסיפור:

בשלמא דאָס וואָס באטי האָט גע־נומען דעם אתרוג פון שבור מלכא און (ווי ס׳איז משמע פון סיפור) האָט עס געגעסן — קען מען מבאר זיין בפשטות, אז דאָס איז [ניט דערפאָר וואָס ער איז געווען ניט נזהר אין גיעולי נכרים, אדער ווייל ער האָט ניט געווארסט דעם דין פון גיעולי נכרים (וואָרום פון זיין שאלה „וההוא גברא לאו בר ישראל״ איז מובן אז ער האָט געווארסט און ס׳האָט אים פארדראָסן), נאָר] ווייל אויב ער וואָלט ניט געגעסן דאָס וואָס דער מלך גיט אים, וואָלט ער דערמיט געווען א מורד במלכות[25], און דאָס איז א חשש פון פקוח״נ[26] וואָס איז דוחה כל התורה — „יעבור ואל יהרג״[27],

(און סתירה לזה, כמובן, וואָס נאָך דעם ווי ער האָט געזען אז שבור מלכא האָט פארהיט מר יהודה פון א דבר איסור, האָט ער געפרעגט „וההוא גברא לאו בר ישראל הוא״ — פארוואָס ער האָט ניט באוואָרנט אויך אים, באטי בר טובי).

עס בלייבט אבער תמוה — מצד שבור מלכא:

א) וויבאלד אז שבור מלכא האָט ניט געווואָלט מכשיל זיין מיט א דבר אי־סור[28] — איז צי דערפאָר וואָס ער איז

20) ועד״ז בנכרית. ואף שלדעת רש״י (קידושין סט, א) ועוד ישראל אסור בשפחה מה״ת (משום ולא יהי׳ קדש גו׳ — תצא כג, יח), משא״כ נכרית דרך זנות בצנעא הוא רק גזירה דרבנו׳ (ע״ז לו, ב) — מ״מ, מכיון דזה שאסור בשפחה (לרש״י) הוא מפני „שמשוחרר הוא קצת״, מסתבר לומר שאסור הוא גם בנכרית.

21) ראה גם מהרי״ט קידושין שם.

22) ע״ז שם. וראה גם ריטב״א נדה שם.

23) רש״י ותוס׳ סוף ב״מ.

24) קידושין שם.

*) אלא שי״א שגם זה הוא איסור מה״ת — ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ בועל ארמית (ע׳ יד ואילך) וש״נ.

25) ראה עד״ז עבודת עבודה (לר״ש קלוגר) ע״ז שם.

26) ראה חגיגה ה, ב. רמב״ם הל׳ מלכים פ״ג ה״ח. ולהעיר ממגילה יג, סע״ב.

27) סנהדרין עד, א.

28) גם את״ל דב״נ אינו מחוייב בלפני עור (הדיעות בזה — ראה שד״ח כללים מע׳ הוא״ו כלל כו סקכ״ג) — הרי בנדו״ד רואים ששבור מלכא הי׳ נזהר בזה (מאיזה טעם שהוא).

ומה „ששיגר להם שתי שפחות״ (לשון התוס׳ ע״ז שם. ועד״ז ברש״י שם „כששיגרן כו׳״) — אינו שייך לנדו״ד, כי כיון שכן הי׳ „דרך פרסיים״ הנהגה רגילה — נעשה זה ע״י משרתי המלך הממונים על הכנסת אורחיו, לא שהמלך הי׳ משגר (וכמפורש בתוד״ה מסר נדה מז, א).

ניט געווען זיכער („לא קים לי בגוי") אז באטי איז א פרוש מדבר איסור, איז דאס מספיק אז ער זאל אים בודאי מכשיל זיין, געבן עסן אן איסור?

ב) אפילו לויט די איכא דאמרי, אז באטי האט זיכער עובר געווען אן איסור באורתא (צי באמת — לשיטת רש"י; אדער נאר לדעת שבור מלכא — לשיטת התוס') — איז עס דאך ניט קיין טעם אז ער זאל אים מכשיל זיין מיט נאך אן איסור? ס'קען דאך זיין אז באטי האט טאקע ניט געקענט ביישטיין דעם נסיון גדול[29] דיצרי' דעבירה (מיט א נכרית), און פונדעסטוועגן איז ער אפ־געהיט אין מאכלות אסורות. ובפרט אז דער איסור זנות מיט א נכרית (ניט „דרך חתנות") בצנעא איז אן איסור דרבנן[30], און גיעולי נכרים איז אן איסור מה"ת[31].

ג) די תמי' איז נאך שטארקער: ווי־באלד אז שבור מלכא האט סיי ווי נועץ געווען דעם סכין בקרקע (צוליב מר יהודה), האט ער דאס געקענט טאן מיט עטלעכע רגעים פריער, איידער ער האט געגעבן באטי'ן פונעם אתרוג, און דערמיט פארהיטן אויך באטי'ן פונעם איסור — פארוואס האט ער אפגעלייגט און נועץ געווען דעם סכין בקרקע ערשט נאכן געבן צו באטי (אז ער זאל דוקא עסן א דבר איסור)?

ה. ויש לומר דעם ביאור בזה, ובהקדם אז דער איסור פונעם סכין איז געווען ניט מצד די מאכלות אסורות (בכלל) וואס ער האט בולע געווען אין בית פון שבור מלכא

— ווארום זייענדיק א מלך — איז דאך „כלום חסר לבית המלך"[32] — עס האט ניט קיין ארט צו זאגן, אז אויף צו שניידן פירות (אתרוג) האט מען געגנוצט א סכין מיט וועלכן מ'האט זיך באגנוצט פאר תבשילי בשר רותח וכו'; זיכער זיינען דארט צוליב פירות געווען באזונ־דערע סכינים, ובמילא איז ניט געווען בא זיי דער בולע זיין פון מאכלות אסורות —

נאר דער סכין איז געווען אסור מצד בישולי נכרים[33] — מ'האט געגנוצט דעם סכין אויך פאר פירות מבושלים (וחרי־פים)[34] און ער האט בולע געווען פון בישולי נכרים*[34].

עפ"ז איז מובן דער אויפטו פון „איכא דאמרי", אז שבור מלכא האט געזאגט „אידכר מאי עבדת באורתא":

דער טעם האיסור פון בישולי נכרים איז (כנ"ל) „משום חתנות" — „בנותיהן". וויבאלד אז באטי איז געווען (לדעת התוס') מותר ב„בנותיהן" — איז דאך ביי אים ניט שייך דער איסור פון בישולי נכרים (וואס איז משום בנותיהן)[35].

---

29) ראה יומא סט, ב. קדושין פ, ב ואילך. רמב"ם הל' אסו"ב בסופו.

30) נסמן לעיל הערה 20.

31) ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו בתחלתו, וש"נ.

32) שבת ספב"ג.

33) ואין לומר שלפ"ז הי' מותר לאכלו בלאה"כ בלי נעיצה בקרקע, שהרי לכו"ע אין הכלים אוסרים מה שנתבשל בהם (כשיש רוב בתבשיל) — ש"ך יו"ד סקי"ג סקכ"א — דמנ"ל שבכדי נטילה דמקום החתיכה דהאתרוג יש בו רוב לגבי הבלוע שבסכין. וראה לקמן הערה 39.

34) כולל — פירות שאינם נאכלים כמו שהם חי.

*34) וצ"ע שעכצ"ל שהאתרוג עצמו לא הי' אסור משום בישולי נכרים (אף שאינו נאכל כמו שהוא חי) — כדמוכח מזה שרב יהודה אכל האתרוג — הי"נו שנתבשל ע"י ישראל!

35) אף שלא הותר לו דרך חתנות שהוא איסור מה"ת (ע"ז לו, ב) רק שלא גזרו עליו משום נשג"ז (נשג"א) — תוס' נדה שם (וראה מהרי"ט הנ"ל) — מ"מ, אם הותר לו בנותיהן (דרך זנות עכ"פ), כש"כ שאין לאסור לו בישולי נכרים.

און אע״פ אז מ׳נעמט אן (כנ״ל סעיף א) אז דער איסור פון בישולי נכרים וועלט „כמו עצם האיסור״ (און דער־פאר בלייבט ער באיסורו אויך דאָרט וואו דער טעם אויפן איסור וועלט בטל) — איז דאס ניט דומה לנדו״ד, וואָרום

(לבד זאת, וואס דער כלל פון „נעשה כמו עצם האיסור״ איז שייך נאר וועז מ׳איז דן וועגן א דבר וחפץ מסוים, אז וויבאלד עס האט זיך אויף דער זאך גע־לייגט דער „שם פסול״, בלייבט עס אויף איר „בכל ענין״: משא״כ אין אזעלכע פאלן ביי וועלכע דער שכל איז מחייב אז דער איסור איז מלכתחילה ניט חל אויף דער זאך, היות אז דער טעם האיסור איז ביי זיי מעיקרא דדינא ניט שייך[36]. און ווי מ׳זעט בנדו״ד גופא, אז עס זיינען דא כו״כ אופנים וואו עס איז ניטא דער איסור פון בישולי נכרים דערפאר וואס ביי זיי איז איבערהויפט ניט שייך די גזירה „משום חתנות״[37] — איז נוסף לזה)

דאס וואס דער איסור בלייבט אויך וועז זיין (סיבה ו)טעם וועלט בטל, מיינט נאר אז עס איז ניטא קיין חשש אז די בישולי נכרים קענען דערפירן צום איסור חתנות, אבער דער עצם איסור חתנות איז דאָרט פאראן; משא״כ בנדו״ד

ביי באטי, איז דאך ניטא דער איסור חתנות — האט דאך קיין אָרט ניט צו זאגן, אז בעת דער ענין פון „חתנות״ („בנותיהן״) איז א דבר המותר, זאל דאך זיין אסור דאס (בישולי נכרים) וואס קען דערפירן צו חתנות!

ועד״ז קען מען מסביר זיין דעם ענט־פער פון שבור מלכא „אידכר מאי עבדת באורתא״ לשיטת רש״י, אז באטי איז גע־וען אסור בנכרית (כאטש ער איז געווען אן „עבד קצת״): וויבאלד אז דער איסור פון בישולי נכרים איז נאר צו פארהיטן פון „בנותיהן״ — האט ער גע־האלטן אז עס איז ניטא קיין טעם והכרח צו אויסהיטן באטי׳ן פון דעם סייג צום איסור („בנותיהן״), בעת אז ער איז ניט אפגעהיט אין דעם איסור עצמו („בנותיהן״).

ו. עפ״ז קען מען מסביר זיין, לויטן ערשטן מאן דאמר, פארואס שבור מלכא האט ניט געזאגט „אידכר מאי עבדת באורתא״:

אויסער דעם טעם הנ״ל אויפן איסור פון בישולי עכו״ם — „משום חתנות״ — איז פאראן נאך א טעם: „שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא״[38].

ויש לומר, אז די צוויי מאן דאמר׳ס אין גמרא זיינען פארבונדן מיט די צוויי טעמים, און זיי זיינען מחולק וועלכער פון זיי איז דער טעם (עיקרי): לויטן „איכא דאמרי״ איז דער טעם (עיקרי) „משום חתנות״, און דערפאר פארענט־פערט „אידכר מאי עבדת באורתא״ פארואס מ׳דארף ניט באוואנענען באטי

36) ראה לדוגמא — שו״ע יו״ד ר״ס קטז ובפר״ח (ועוד) שם, וש״נ. וראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ דבר שבמנין צריך מנין כו׳ (ע׳ תשא ואילך) וש״נ.

37) ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ בשולי גוים (ע׳ תרנח ואילך. ע׳ תרסו. וש״נ).

*) ע״פ הדוגמא שהביא בפר״ח שם מריש ע״ז דלפני אידהן של עכו״ם ג׳ ימים אסור לשאת ולתת עמהם ומ״מ רב יהודה שדר לי׳ קורבנא כו׳ ידענא בי׳ דלא פלח כו׳ (ע״ז סד, סע״ב ואילך. הובא בתוד״ה אסור בריש המס׳) — יש לקשר סיום המס׳ לתחלתה, שבשניהם מודגש דבמקום שלא שייך טעם האיסור לא גזרינן.

38) רש״י ע״ז לח, ע״א [וכבר הקשו עליו (ב״ח יו״ד ר״ס קיב. ועוד) שסותר א״ע (ראה לעיל הערה 5). ואכ״מ]. ועוד (ראה אנציקלופדי׳ שם (בתחלת הערך), וש״נ).

פון בישולי נכרים (לדעת התוס׳ — ווייל ער איז מותר בבנותיהן, ולדעת רש״י — ווייל ער איז סיי ווי ניט אפגעהיט פון בנותיהן); אבער לויטן ערשטן לשון איז דער טעם (עיקרי) — „שלא יהא ישראל רגיל כו׳ ויאכילנו דבר טמא״, און לגבי דעם חשש איז דער ענין פון „עבדת באורתא״ ניט קיין ענטפער.

עס בלייבט אבער ניט פארשטאנדיק, כנ״ל, לויטן ערשטן מאן דאמר: ווי אזוי איז שבור מלכא׳ס טענה „לא קים לי בגוויי״ א באראכטיקונג צו מכשיל זיין באטי מיט א דבר איסור[39]?

אויך איז נאך ניט מבואר היטב לויטן „איכא דאמרי״ לשיטת רש״י: אמת טאקע, אז באטי איז ניט געווען נזהר אין „בנותיהן״ און דערפאר איז ניטא קיין הכרח צו פארהיטן אים פון דעם סייג צו בנותיהן — עס וואלט דאך פארט געווען בעסער ווען ער איז מקדים און נועץ דעם סכין בקרקע איידער ער שניידט דעם אתרוג פאר באטי׳ן (און בדרך ממילא פארמיידן אים פון אן איסור), וויבאלד דאס איז ניט פאר־בונדן מיט קיין שום טרחא.

ז. איז דער ביאור אין דעם:

דער דין[40] איז, אז א פרנס שנתמנה על הצבור טאר ניט טאן קיין מלאכה בפני שלשה; ומכש״כ אז דאס איז אזוי ביי א מלך.

[ואע״פ אז שבור מלכא איז געווען א נכרי — איז דאך די הלכה, א מילתא בטעמא וואס איז בשלימותו — אויך בא א נכרי ובפרט דער נכרי בהנהגתו בעצמו — און, בכלל, איז מען מחוייב בכבודם פון מלכי אוה״ע[41].

ויש לומר הטעם, אז כבוד המלך איז א זאך וואס איז נוגע צו ישובו של עולם („שאלמלא מוראה (של מלכות) איש את רעהו חיים בלעו״[42]), וואס בני נח זיינען אויך מצווה אויף דעם[43], ובמילא איז דא דער חיוב בכבודם אויך אויף אידן].

קומט אויס, אז מצד כבוד מלך, האט שבור מלכא ניט געטארט[44] נועץ זיין דעם סכין בקרקע[44*] בפני באטי ומר יהודה. און וויבאלד אז ווען באטי עסט דעם אתרוג (אויך אן נעיצה בקרקע) וואלט ער דערמיט ניט עובר געווען קיין איסור, ואדרבה, ער איז מחוייב צו עסן מצד דעם חשש פון פקו״נ, כנ״ל סעיף ד[45] — דערפאר האט אים שבור מלכא

39) את״ל (דלא כנ״ל הערה 33) שהאתרוג הי׳ מותר (כי הי׳ רוב בהאתרוג לגבי הבלוע שבסכין) — נמצא, ששבור מלכא לא הכשילו בדבר איסור. ומ״מ לא נתן למר יהודה עד שנעץ הסכין בקרקע, כי „מר קים לי בגוויי״ שלא יאכלנו אף שמותרי (ע״ד המבואר לקמן בפנים סעיף ז). וכדיוק לשון רש״י (ע״ז שם) „פרוש כל כך״. אבל עדיין לא מתורצת שאלה הב׳ שבפנים.

*) מכיון ששבור מלכא לא הי׳ צריך לעשות כן לכתחילה. ובפרט שי״א (רשב״א הובא בב״י לטוש״ד סצ״ט ד״ה ומ״ש רבינו בזה בשם הרשב״א. ש״ך יו״ד סקט״ו סקי״ז) דגם בישולי נכרים לא בטלי ברוב כ״א בס׳.

40) קידושין ע, א. רמב״ם הל׳ סנהדרין פכ״ה ה״ד. טושו״ע חו״מ ס״ח ס״ד.

41) ראה סדר ברכת הנהנין לאדה״ז פי״ג ס״ט־י (ובמ״מ שם).

42) אבות פ״ג מ״ב.

43) ראה בארוכה לקו״ש ח״ה ע׳ 158 ואילך.

44) דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (סוטה מא, ב. וש״נ).

44*) אבל אין להקשות איך נתן להם החתיכת אתרוג, והרי גם להאכיל ולהשקות הוא היפך כבודו של מלך (ראה קידושין לב, ב) — כי שם המדובר ש„עומד ומשקה״ (וכיו״ב) — כהנהגת משרת, משא״כ נתינת פרס ומתנה. — ולהעיר מב״ר (פצ״ב, ה) נתן לו יוסף.

45) ראה תניא אגה״ק סכ״ז „ונעשה היתר [גמור]״. וידועה השקו״ט אם רק נדחו או הותרו

געמוזט געבן דעם אתרוג אן צו נועץ זיין פריער דעם סכין בקרקע.

עפי"ז יש לבאר די הסברה פון שבור מלכא פארוואס ער האט נועץ געווען דעם סכין בקרקע דוקא פאר מר יהודה — ווייל „מר קים לי בגוי": דערמיט האט ער ניט געמיינט אז בנוגע מר יהודה איז ער זיכער אז ער וועט ניט עסן א דבר איסור און בנוגע באטי'ן איז ביי אים א ספק — נאר „קים לי בגוי" אז מר יהודה וועט בשום אופן ניט עסן דעם אתרוג[46] (אע"פ אז ער מעג עס עסן מן הדין), אפילו ווען דאס איז פאר־בונדן מיט פקוח נפשות —

ובפרט את"ל אז דא רעדט זיך וועגן רב יהודא וואס די גמרא[47] זאגט וועגן אים, אז ער איז געווען פון די „קמאי" וואס „הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם" (אפילו ווען מ'איז ניט מחוייב אין דעם[48]);

ובמילא איז שבור מלכא געווען מוכרח צו נועץ זיין צוליב אים דעם סכין בקרקע[49].

משא"כ פאר באטי, וואס „לא קים לי בגוי" — ער איז מסופק (ניט צי ער איז בכלל פרוש פון איסורים ח"ו, נאר בלויז) צי באטי וועט זיך מוסר נפש זיין אויף דעם — האט שבור מלכא אלס מלך, ניט געטארט מוותר זיין אויף זיין כבוד און טאן פאר אים די מלאכה פון נעיצת הסכין בקרקע[50].

ח. פון דעם סיפור האט מען אויך א הוראה אין עבודת ה':

דא ווערט דערציילט אז פאר שבור מלכא זיינען געזעסן צוויי מענטשן וואס זיינען געווען מחויב אין כבוד המלך. איינער פון זיי איז געווען אין שרעק פאר דעם ניט אידישן מלך און דערפאר האט ער געגעסן פון דער פרי וואס שבור מלכא האט געשניטן מיט ניט קיין כשר'ן סכין, געפינענדיק א היתר אויף דעם מצד דעם טעם פון פקו"נ וכו' — און דער איד האט ביים מלך ניט געהאט קיין געהערגען כבוד:

און דער צווייטער, וואס ביי שבור מלכא איז געווען „קים לי בגוי" אז ער וועט ניט עובר זיין קיין איסור אפילו ווען דאס רירט אן כבוד המלך ביז מס"נ — דוקא דער איד האט ניט בלויז ניט פארלאזן דעם חן ביים מלך, נאר אדרבה — שבור מלכא אליין האט מוותר געווען אויף זיין כבוד המלכות און ער האט זיך אליין מטריח געווען צו משמש זיין מר יהודה'ן.

דלכאורה: ער האט דאך געקענט אריינרופן איינעם פון די משרתי המלך און אים הייסן נועץ זיין דעם סכין בקרקע, אדער אפילו זאגן מר יהודה'ן אליין דאס צו טאן?

(ראה לקו"ש חי"א ע' 347 ואילך, ושי"נ). וראה שו"ע אדה"ז או"ח סקצ"ו ס"ה: שהיתר הוא אוכל ומצוה הוא עושה.

46) כדיוק לשון רש"י „פרוש כל כך" (כנ"ל הערה 39).

47) ברכות כ, א. — בסיפור דשבור מלכא הלשון „מר יהודה", אבל ראה רש"י (הובא בתוס') ע"ז שם „רב יהודה". ובקדושין ע, ב: מכריז רב יהודא כו' באטי בר טובי כו'.

48) עץ יוסף לע"י ברכות שם. וראה כס"מ להל' יסודי התורה פ"ה ה"ד.

49) ואין בזה היפך כבודו של מלך, מכיון שעשה זה שלא יכשל באיסור, ע"ד הא דסוטה שם (וראה תוס' שם) „מצוה שאני".

50) עפ"ז יש לתרץ ג"כ זה ששבור מלכא הקדים לתת האתרוג לבאטי קודם מר יהודה — דלכאורה, הו"ל לכבד מר יהודה קודם (ועי"ז לא הי' מכשיל גם באטי, ובאופן זה נעיצת הסכין בקרקע אינה בשביל באטי ואין זה היפך כבודו של מלך) — כי רצה שילמדו מהנהגתו דין, שבשביל באטי אסור לו לוותר על כבודו.

נאָר בשעת אַ גוי דערזעט פאַר זיך אַ אידן וואָס איז אַ ירא־שמים וועלכער איז פורש מן האיסורים ביז צו מסירת נפש — דאַן באַטראַכט דער גוי פאַר אַ כבוד (ביז — אויך כבודו של מלך[51]) צו קענען באַדינען אים. און ניט סתם באַדינען — נאָר אים נאָכגעבן און העלפן און אויך בגופו — אין אַלע הידורים (וכנ"ל אַז ע"פ דין האָט מר יהודה געמעגט עסן דעם אתרוג אָן נעיצת הסכין בקרקע).

און דורך דער הנהגה וועלט דער „סיום" פון „עבודה זרה" — מ'איז מבטל דעם ענין פון עבודה זרה בעולם, און עס וועלט „והיתה לה' המלוכה"[52] בכל העולם כולו, „והי' ה' למלך על כל הארץ"[53], בקרוב ממש.

(משיחת י"ט כסלו תשל"א)

---

51) ומקרא מלא דיבר הכתוב — והיו מלכים אומניך (ישע' מט, כג. וראה זבחים יט, א דהובא זה באיזגדר מלך פרס).

52) עובדי' בסופו.

53) זכרי' יד, ט.

ואתחנן

א. אין דער מצוה פון תלמוד תורה זיינען דאָ, בכללות, צוויי ציווּיים:

א) „ללמוד" [1] — דער חיוב (כשיכיר [2]) צו לערנען תורה [3].

ב) „ללמד(ה)" [1] — צו לערנען תורה מיט אַנדערע [4], ובפרט — אויפן פאָטער צו לערנען מיט זיינע זין [5].

געפינט מען אין דעם אָ דבר פלא: סיי דער רמב"ם און סיי [6] דער אַלטער רבי הויבן אָן „הלכות תלמוד תורה" [8] ניט מיט"ן דין אָז מען איז מחוייב צו לערנען תורה, נאָר — מיט"ן דין אָז ס'איז אַ חיוב (ומ"ע מן התורה) אויפן אב צו לערנען תורה מיט בנו הקטן [9].

וואָס לכאורה איז עס ניט פאַר־שטאַנדיק: צום אַלעם ערשטן האָט גע־דאַרפט שטיין דער חיוב פון לימוד התורה בכלל — היינו לעצמו, און ערשט דערנאָך [10] (אָז ס'איז ניט גענוג דער „ללמוד", נאָר עס דאַרף אויך זיין) — „ללמדה" (לאחרים) צו בנו הקטן?

און ווי פשטות הענין — דער חיוב ללמדה לבנו קטן איז דאָ ווייל עס איז דאָ דער חיוב ללמוד תורה,

און דאָס איז אַ ציווּי נוסף במצות ת"ת לגבי שאר מצות התורה (וואָס בא זיי איז חינוך הקטנים נאָר מדרבנן [11]).

ובפרט, אָז עס קען ניט זיין דער „ללמדה" אָן דעם פריערדיקן „ללמוד" [12] (און ביז אָז די דברי תורה זיינען „חדודים בפיך" [13]).

---

1) לשון הרס"ג בסהמ"צ מ"ע יד־טו. רמב"ם בסהמ"צ מ"ע יא*. מנין המצות בריש ספר היד (וב„כותרת" להל' ת"ת רק „ללמוד תורה"). חינוך מצוה תיט. וראה רש"י פרשתנו ד, י: ילמדון, ילפון לעצמם. ילמדון, יאלפון לאחרים.

2) ברמב"ם שבהערה הבאה (הי"ג) „כשיכיר". וראה פס"ד להצ"צ לרמב"ם. — בארוכה לקו"ש חי"ז ע' 233, 238. וראה שם הערה 17 — בשיטת אדה"ז.

3) רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ג־ד. שם ה"ח. טושו"ע יו"ד ר"ס רמה. שם סרמ"ו. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס קנה. הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב. ועוד.

4) רמב"ם שם ה"א־ג. ה"ז־ח. טושו"ע שם סרמ"ה. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"א, ס"ד וס"ח.

5) כי מצוה להקדים בנו — רמב"ם (ה"ב־ג), טושו"ע (ס"ג) והל' ת"ת לאדה"ז (ס"ח) שם. וראה שקו"ט בביאור הריי"ם פערלא לסהמ"צ רס"ג שם (קכו, ג־ד) בכוונת הרס"ג ב„ללמד" (אם לבנים או לתלמידים).

6) ועד"ז בטושו"ע**. ולהעיר, שבשו"ע שם (משא"כ בטור) הכותרת ליו"ד סרמ"ה (ע"ד החיוב ללמד בנו כו') היא „הלכות מלמדים", והכותרת „הלכות תלמוד תורה" היא רק לסי' רמו (המתחיל ע"ד החיוב על כל אדם בת"ת). אבל עצ"ע למה מקדים הל' מלמדים להל' תלמוד תורה.

---

*) ובתרגום קאפח: „ללמד (לאחרים) . . וללמדה (לעצמו)".

**) אלא שברמב"ם והל' ת"ת לאדה"ז ההתחלה היא (לא ע"ד החיוב שעל האב ללמד בנו הקטן, כבטושו"ע שם, כ"א) בזה שהקטן עצמו פטור מת"ת — נת' בלקו"ש חי"ד ע' 236. ועוד.

7) ושאני הל' ת"ת שבאו"ח סקנ"ה שהן הלכות בסדר היום ולא החיובים דת"ת כשלעצמם. ופשוט.

8) ובתרגום קאפח (נעתק לעיל בשוה"ג להערה 1) — כ"ה גם בסהמ"צ להרמב"ם.

9) כ"ה ברמב"ם והל' ת"ת לאדה"ז. ובטושו"ע שם — „בנו" סתם (כי קאי גם על גדול. וראה שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סי' יוד. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד: כל התורה שבכתב ושבע"פ. קו"א שם לסעיף א', ואכ"מ).

10) ובפרט שהוא קודם לבנו (רמב"ם שם פ"א ה"ד. טושו"ע שם ס"ב. אדה"ז שם פ"א ס"ז).

11) הל' ת"ת לאדה"ז בתחילתן. וש"נ.

12) להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"א ה"ד: מה"ת . . או למצוא לו מלמד. וראה קו"א שם.

13) קידושין (ל, סע"א) וספרי (ורש"י) עה"פ

בפשטות קען מען עס מסביר זיין, אז דאס איז צוליב צוויי טעמים:

א) ווייבאלד עס איז דא א חיוב (מ"ע) מן התורה צו לערנען תורה מיט א קטן (ניט ווי ביי אלע מצות וואס אין זיי איז מען מן התורה ניט מחוייב צו מחנך זיין קטנים [11]), קומט אויס, אז דער לימוד התורה ביי יעדן איינעם מוז זיך אנפאנגען אין א קטן; אין דעריבער הייבן זיך אן "הלכות תלמוד תורה" מיט די דינים וועגן לימוד התורה פון א אידן ווען זיי הייבן זיך אן בא יעדן — בקטנותו [14].

ב) דער ציווי אויף ת"ת איז "נכפל .. פעמים רבות" [15] — סיי דער ציווי "ללמוד" [16] און סיי דער ציווי "ללמדה" [17] — אבער דער ציווי עיקרי, דער וואס ווערט געוענטט אין מנין המצות (פון רמב"ם [18]), איז — "ושננתם לבניך" [19], וואס איז כולל (ווי דער רמב"ם זאגט דארט) "ללמוד [20] תורה וללמדה"; און וויבאלד אז דער מקור עיקרי אויפן חיוב פון לימוד התורה (אויך פון "ללמוד") איז פון "ושננתם לבניך" (וואס מיינט בפשטות [22] — בנו (הקטן [23]), דעריבער [24] הויבט זיך אן הל' ת"ת מיטן חיוב על האב צו לערנען תורה מיט בנו הקטן.

דאס גופא איז אבער דורש ביאור: פארוואס טאקע איז מצות ת"ת אויסגעטיילט פון אלע מצות דערמיט: א) אז לימוד התורה האט א שייכות (מן התורה) אויך צו א קטן — און נאכמער,

---

(פרשתנו ו, ז) ושננתם לבניך. סהמ"צ להרמב"ם שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ה"ג.

14) ודוחק קצת, כי אין המדובר בלימוד הקטן, כ"א ע"ד החיוב שעל האב ללמד (כי פשוט, שככל חיובי התורה — לגדולים ניתנה), וא"כ הו"ל להקדים המצוה שבגופו, ורק אח"כ — מה שמחוייב ללמד לאחרים, ובפרט שאא"פ "ללמד" מבלי "ללמוד" תחלה, כנ"ל בפנים.

15) לשון הרמב"ם בסהמ"צ שם. ועד"ז בחינוך שם.

16) לדוגמא בפרשתנו: ד, ו [כפרש"י שם. ע"פ ספרי ראה יא, לב]. ה, א [הובא בהל' ת"ת להרמב"ם פ"א ה"ג. לאדה"ז רפ"ב. ובסהמ"צ שם: ולמדתם ועשיתם (ע"ד יבמות קט, ב). ואולי הכוונה לפסוק זה (וראה בהוצאת העליר וקאפח שם)]. ו, ז [ע"פ דחז"ל (ספרי ורש"י עה"פ. יומא יט, ב וברש"י שם ד"ה בם (הב'). אדה"ז — שו"ע או"ח סקנ"ו סט"ז. הל' ת"ת פ"ג ה"ב וה"ה) דבדברי תורה הכתוב מדבר]. ועוד.

17) לדוגמא בפרשתנו: ד, ט [הובא בהל' ת"ת להרמב"ם שם ה"ב. לאדה"ז פ"א ס"ח. טושו"ע שם סרמ"ה ס"ג]. ו, ז [הובא ברמב"ם ואדה"ז שם]. ועוד.

---

*) בהוצאת העליר תיבת "רבות" ליתא. ובהוצאת קאפח: כמה פעמים.

18) סהמ"צ שם. מנין המצות בריש ספר היד. ועד"ז בחינוך שם. ולהעיר משער המצות להאריז"ל ריש פרשתנו. ובסמ"ג מ"ע יב מנה "ולמדתם אותם את בניכם" [ולהעיר, ששם לא הזכיר כלל בתחילת המצוה החיוב "ללמוד", רק — "מ"ע ללמד בנו תורה ומצות"].

אבל בסהמ"צ לרס"ג שם מנה "ללמוד וללמד" כשתי מצות.

19) פרשתנו ו, ז.

20) ראה לעיל שוה"ג להערה 1.

21) בהוצאת העליר וקאפח: חכמת התורה. וכ"ה בחינוך שם.

22) כי אף שפירשו רז"ל (ספרי ורש"י עה"פ. סהמ"צ שם. הל' ת"ת להרמב"ם ולאדה"ז שם) "אלו תלמידיך" — הרי זהו כשמפרטים הציווים דת"ת, הציווי ללמד בנו תורה הוא ממש"נ (עקב יא, יט) "ולמדתם אותם את בניכם" (הל' ת"ת להרמב"ם ואדה"ז בתחילתן. טור שם רסרמ"ה); אבל פשוטו של כתוב הוא "לבניך" כפשוטם (שלכן ממשיך ומאריך רש"י: מצינו בכ"מ כו').

ולהעיר מביאור הריי"ף פערלא שם (קכו, ד), דהטעם שמנה הרס"ג (באוהרותיו) רק ת"ת לבנים הוא, כי גם זה שצריך ללמוד עם תלמידים הוא מפני שלעניין ת"ת גם בן חברו כבנו הוא, עי"ש.

23) ראה לעיל הערה 9.

24) ובאו"א קצת, שהוא כסדרם בכתוב: בתחילה "ושננתם לבניך" ואח"כ "ודברת בם" (דבדברי תורה הכתוב מדבר — נסמן לעיל הערה 16).

ב) אַז דער חיוב צו לערנען תורה איז נכלל אין דעם ציווי „ושננתם לבניך"?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן (בדוחק עכ"פ), אַז דער טעם איז כדי אַרויסצובערענגען דעם חילוק פון לימוד התורה בעולם הזה לגבי דעם לימוד לעת"ל:

מובן ופשוט אַז וועז אידן „יהיו פנויין בתורה וחכמתה" און „יהיו ישראל חכמים גדולים" און „מלאה הארץ דעה" און „תרבה הדעה והחכמה והאמת"[25] וועט זיין דער לימוד והבנת התורה במעלה שלא בערך צו איצטער — ובלשון חז"ל[26], אַז די תורה וואָס מ'לערנט איצטער איז „הבל" לגבי די תורה וואָס מ'וועט לערנען לעתיד לבא בא משיח'ן; ובמילא איז דער כללות לימוד התורה בזמן הזה, אפילו פון גדולים, ניט מער ווי א לימוד פון א „קטן" —

און אויך: ע"ד ווי דער לימוד התורה פון א קטן איז אַן ענין פון חינוך, וואָס גרייט אים צו צום עיקר החיוב (וועז ער וועט ווערן א גדול) — אזוי איז עס אויך בנוגע כללות לימוד התורה אין עוה"ז, אַז דער איצטיקער לערנען איז א חינוך והכנה צום לימוד התורה לעתיד לבא. דוקא נאָכדעם ווי ס'איז דאָ „תלמודו בידו"[27] (דער לימוד התורה בעוה"ז) וועט מען קענען „נעמען" דעם לימוד התורה בשלימותו פון משיח'ן[28].

אָבער דער ביאור איז ניט מספיק, ווייל בדוגמא צו הנ"ל געפינט מען אויך ביי קיום שאר המצות, ווי עס שטייט[29] דערויף דער לשון, אַז די מצות וואָס מיר זיינען מקיים בעוה"ז זיינען „ציונים" צו די מצות וואָס מ'וועט מקיים זיין לעתיד לבא. ווייל דעמאָלט וועט זיין זייער קיום — „כמצות רצונך", בתכלית השלימות[30];

ד.ה. אַז אויך קיום המצות בעולם הזה איז נאָר בבחי' „קטנות" („ציונים") לגבי קיום המצות דלעתיד לבא, און אַז דאָס איז (מהאי טעמא גופא) א חינוך והכנה צו שלימות קיום המצות[31].

אָבער פון דעם וואָס די מצות ת"ת דוקא האָט א שייכות (אויך) צו א קטן, און נאָכמער, אויך דער ציווי כללי אויף ת"ת ווערט נכלל און אָנגעזאָגט דורך „ושננתם לבניך" — איז מובן, אַז אין ת"ת איז דאָ אַן ענין מיוחד וואָס איז שייך דוקא צו דער מצות ת"ת.

ג. וועט מען דאָס פאָרשטיין בהקדם דעם ביאור החילוק צווישן תורה און מצוות:

מצוות, וואָס ווערן געטאָן מיט דברים גשמיים[32], איז עיקר ענינן — צו אויפ־טאָן אין די דברים, אין וועלט (ובדוגמת הענין והלשון — גברא טוט אויף אין

---

25) רמב"ם סוף הל' מלכים. שם הל' תשובה פ"ט ה"ב.

26) קה"ר רפ"ב ובמ"כ שם. שם ספי"א.

27) פסחים נ, א. וש"נ.

28) לקו"ת בהר מ, ב ואילך. ועוד — לגבי התורה שלומדים בג"ע. וי"ל שעד"ז (ובמכש"כ) הוא בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפל"ז). ולהעיר מתנחומא תבא ד: אם שמעת בעוה"ז תשמע לעוה"ב כו'.

29) ספרי עקב יא, יז (הובא ברש"י שם, יח). וראה אוה"ת בשלח ד"ה כמים הפנים. ובאוה"ת שלח (ע' תמד): ועמ"ש במ"א בד"ה הציבי לך ציונים שהמצות דעכשיו הם רק ציונים ורושם מענין המצות דלע"ל כו'. וראה הנסמן בהערה הבאה.

30) תו"ח ר"פ ויחי. ובארוכה — המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

31) ראה אוה"ת (בשלח ושלח) שם: כמו שלומדים תכסיסי מלחמה כו'.

32) כי גם המצות דחובת הלבבות הן מצות מעשיות — ראה ספר הערכים־חב"ד ע' אהבת ה' (ע' ער־רעא), וש"נ.

דעם חפצא), צו מברר און מזכך זיין דעם דבר גשמי (און כחות נה"ב שלו) מיט וועלכן מ'איז מקיים די מצוה [33]; און דעריבער, אע"פ אז מצוות דארף מען מקיים זיין מיט ביטול [34] — ניט ווייל אזוי איז מחייב שכל, נאר ווייל אזוי איז דער רצון העליון („אשר קדשנו במצותיו וצוונו" [35]), פונדעסטוועגן, איז דער עיקר זאך אין קיום המצות — די עשי' [36]; דער ביטול (ובכללות — כלשון חז"ל [37] — דאס וואס מצות זיינען „מצרף את הבריות"), וואס די מצוה דארף ארויסרופן אין (דעם גברא, אין) מענטשן, איז ניט מעכב בדיעבד, עס איז אזוי ווי נאך א זאך צום עצם קיום המצוה.

לימוד התורה איז ענינו, אז דער מענטש זאל מיט זיין שכל פארשטיין און פאראייניקען זיך מיט"ן מושכל [38], ניט וועלן אויספירן ווי עס ווילט זיך עם נאר זוכן דעם אמת פון דער השכלה (און מבטל זיין רצונו בזה) — וואס בא תורה איז דאס משיג זיין חכמתו ית' [39] — און דערפאר איז דער ענין הביטול אן ענין עיקרי [40] בפרט אין לימוד התורה; ווי־באלד חכמתו ית' איז אינגאנצן העכער פון גדר הנבראים, קען דאס ניט נקלט ווערן ביי א נברא נאר וועז ער לערנט תורה מיט ביטול [41]. וועז ער לערנט נאר מיטן כח השכל, קען עס אים דערפירן צו זיין א „מגלה פנים בתורה שלא כהלכה" [42] — ער האט טאקע „חכמה" [43], ער זאגט גוטע סברות, אבער ס'איז ניט א הלכה פון תורה (חכמתו יתי) [44].

און דערפאר זאגן חז"ל [45], אז עס מוז זיין „ברכו בתורה תחלה": אלס הקדמה ויסוד צו לימוד התורה מוז פריער זיין ברכות התורה, וואו ס'איז מודגש דער ענין פון „ונתן לנו את תורתו" — און דאס רופט ארויס ביים לומד דעם ביטול צום נותן התורה, וואס דורכדעם ווערט ער א כלי הראוי' צו תורת ה'.

ד. כשם ווי ס'מוז זיין די תנועה פון ביטול אלס יסוד והקדמה צו לימוד התורה, וואס דורך דעם ווערט מען א כלי צו תורת ה' — אזוי פאדערט זיך אויך די באוואנעניש פון ביטול מצד דעם לומד התורה, בשעת'ן לימוד גופא, מערער ווי ביי קיום המצות:

ביי קיום המצות, וועז דער מענטש איז זיי מקיים כדבעי — ווייל אזוי האט דער אויבערשטער אנגעזאגט (כנ"ל) — איז איז זיין טאן די מצוה ניט „אריינגע־מישט" זיין אייגענע „מציאות", ער שטייט מלכתחילה אין דער תנועה פון פאלגן דעם אויבערשטנ'ס אנזאג; ובמילא איז דערביי ניט (אזוי) נויטיק צו

---

33) תניא פל"ז, עי"ש.

34) בלשון הידוע — הקדמת נעשה לנשמע.

35) נוסח ברכות כל המצות.

36) ראה תניא פל"ח ובכ"מ.

37) ב"ר רפמ"ד.

38) ראה מו"נ ח"א פס"ח.

39) ראה תניא פ"ה.

40) ולהעיר מטבילת עזרא שהי' רק לד"ת ותפלה (ולא — לקיום מצוה) — ראה סידור (סוף כוונת המקוה — קנט, סע"ד): ואותיות ביטול כאותיות טבילה כו'.

41) ראה לקו"ת בהר מ, ג־ד. ובכ"מ. וראה תענית ז, א. נת' בארוכה — בלקו"ש חט"ו ע' 326 ואילך.

42) אבות פ"ג מי"א.

43) להעיר ממרז"ל (איכ"ר פ"ב, יג) יש חכמה בגוים תאמן כו' יש תורה בגוים אל תאמן.

44) ראה לקו"ת אמור לה, ד. ועוד. וראה סה"ש תש"ב ע' 151. לקו"ש שם ע' 327.

45) נדרים פא, א. ב"מ פה, ריש ע"ב. וראה ב"ח לאו"ח סמ"ז. ובארוכה — לקו"ש חט"ו ע' 1 ואילך.

באוואַרענען אַז עס מוז זיין די עבודה פון ביטול.

ביי תורה אַבער, וויבאַלד ענינה איז דער יחוד פון שכל האדם מיט'ן מושכל — חכמתו ית' — ד.ה. אַז וועַן ער איז מכוין לאמיתתה של תורה, איז עס באופן אַז די סברא וואָס ער האַרעווט אויס מיט זיין שכל איז עס כביכול חכמתו ית' — דאַרף מען באַוואַרענען אַז אין דעם זאָלן זיך ניט אַריינמישן „פניות" און שוחד פון זיין אייגענעם שכל (ומציאות).

דער לומד התורה קען אַ מאָל אַ טעות האָבן און מיינען אַז ער איז שוין אין דער דרגא אַז אים איז נוגע נאָר דער ענין פון אמיתתה של תורה, און דער־פאַר, וועַן אימיצער זאָגט אַנדערש ווי זיין שכל איז מחייב, נעמט ער אַן אַז יענער זאָגט היפך התורה [ע"ד לשון רז"ל[46]: אורייתא הוא דקא מרתחא לי'] — בעת אַז אין דער אמת'ן איז דער־וויי דרגתו אַז אים אַרט (עכ"פ — אויך) דאָס וואָס מ'זאָגט היפך פון זיין שכל.

און דעריבער דאַרף אויך דער לימוד התורה גופא זיין דורכגענומען מיט אַ ביטול, צו פאַרהיטן אַז די אייגענע מציאות וישות זאָל זיך ניט אַריינמישן און משחד זיין און מטה זיין זיין יגיעת השכל אין דעם פאַרשטיין און מגלה זיין חכמתו ית'.

ה. וי"ל אַז דאָס איז אויך דער ביאור אין די צוויי ענינים הנ"ל (סעיף א') — (א) וואָס דער ענין פון לימוד התורה איז דאָ (ומה"ת) אויך ביי אַ קטן, (ב) וואָס דער ציווי אויף לימוד התורה פון אַ גדול איז נכלל אינעם ציווי „ושננתם לבניך" — ווייל אין זיי זאָגן זיך אַרויס די צוויי ענינים ביטול וואָס פאַדערן זיך ביי מצות ת"ת:

דאָס וואָס לימוד התורה הויבט זיך אַן וועַן מ'איז נאָך אַ קטן — און מעַן זה ועכ"פ מדרבנן אפילו נאָך פאַר דעם גיל פון קטנות וועַן ער האָט שוין אַ שייכות צו הבנה והשגה, נאָר גלייך מש„יודע לדבר"[47] — איז מדגיש, אַז די התחלה ויסוד פון לימוד התורה איז ניט דער שכל שבתורה, נאָר דער ממעיט[47a] ומקטין עצמו, דער ביטול צום נותן התורה שלמעלה מטעם ודעת: וואָס דער ענין (הביטול) איז ניט אַפהענגיק פון „גדלות" ושכל, נאָר ער איז פאַראַן ביי יעדערן, אפילו ביי אַ תינוק מש„יודע לדבר", מצד נשמתו[48].

און דער צווייטער פרט — דאָס וואָס אויך דער ציווי אויף לימוד התורה פון אַ גדול וועַרט נכלל אינעם ציווי „ושננתם לבניך" — לערנט, אַז אויך בעת דעם לימוד גופא, וועַן מ'איז אין דעם אַריינ־געטאַן מיטן כח השכל (ווי דער לימוד פון אַ „גדול") — מיט הבנה והשגה, דאַרף זיין דער ביטול (ווי פון אַ „קטן").

ו. ווי געוויינטלעך שוין מערערע מאָל[49], אַז וויבאַלד יעדער ענין, ובפרט אין תורה, איז בהשגחה פרטית ובדיוק, איז פאַרשטאַנדיק, אַז עס איז דאָ אַ תוכנ'דיקע שייכות צווישן דער פרשת

---

46) תענית ד, ע"א.

47) סוכה מב, א. רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ו. טושו"ע יו"ד סרמ"ה ס"ה. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"א.

47a) להעיר מחולין פט, א.

48) ראה גם לקו"ש ח"ד (ע' 1166 ואילך). ושם, שזהו מה שתחילת הלימוד היא „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (ראה — המצוין בהערה 47), ע"ש.

49) ראה לקו"ש ח"ז ע' 175. לקו"ש חי"ז ע' 303. ועוד.

השבוע און דעם פרק אין אבות וואס מ׳זאגט און מ׳לערנט [50] אינעם באטרעפנדן שבת [פון די שבתות צווישן פסח און שבועות [51], און עד״ז אין די זומערדיקע שבתות בכלל — לויטן מנהג [52] צו זאגן פרקי אבות „כל שבתות הקיץ״].

ובעניננו — און וויבאלד אז עס זיינען דא דעות בפוסקים [53] צי מען זאגט פרקי אבות דעם שבת תשעה באב — ואלו ואלו דברי אלקים חיים — וועט מען מבאר זיין דא לויט איין דעה, לויט דער דעה אז מען זאגט יא פרקי אבות

ובפרט אז וויבאלד אז אחכה לו (מיט א תשוקה גדולה) בכל יום שיבוא משיח ויהפכו ימים אלה ליו״ט איז ביז בסמיכות ממש צום שבת ט״ב איז דאס כולל — אחכה מיט א תשוקה גדולה אז לכל הדעות וועט מען זאגן דאמאלס פרקי אבות:

נוסף אויף דער כללות׳דיקער שייכות צווישן פ׳ ואתחנן און פרק רביעי פון אבות (וואס מ׳זאגט ע״פ הנ״ל אויך דעם יאר אין שבת פ׳ ואתחנן) — וואס אין זיי ביידע געפינט מען א ריבוי ענינים וועגן ת״ת: א צאל פון די ציווים אויף ת״ת שטייען אין פ׳ ואתחנן [54], און אויך כו״כ משניות פון דעם פרק אנטהאלטן הוראות בשייכות צו לימוד התורה — געפינט מען אויך אין צוויי משניות פון דעם פרק א הוראה והדגשה מיוחדת בנוגע די צוויי ענייני ביטול הנ״ל, וואס פאדערן זיך בײַ תלמוד תורה:

ז. (משנה כ׳) הלומד תורה [55] ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על ניר חדש והלומד תורה [55] זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על ניר מחוק — וואס לכאורה איז דא ניט גלאטיק:

ס׳איז פארשטאנדיק די הוראה פון ערשטן פאל, „הלומד תורה ילד כו״, וואס איז מזרז א אידן וועגן דער וויכ־טיקייט צו לערנען תורה אין דער קינד־הייט און יוגנט, און ניט צו אפלייגן דאס ביז ער ווערט א זקן:

וואס דארף אבער די משנה מדגיש זיין די וואַרענונג פון צווייטן פאל — „והלומד תורה זקן למה הוא דומה כו״ — איז דען די משנה אויסן צו זאגן, אז דער וואס האט ניט געלערנט תורה (מאיזו סיבה שתהי׳) ביז ער איז גע־ווארן א זקן, דארף ער זיך מייאש זיין ח״ו פון מצליח זיין אין לימוד תורה [56] ?!

---

50) ראה לקו״ש ח״ז שם הערה 1.

51) אדה״ז בסידורו. וראה הנסמן בלקו״ש ח״ז שם (הערות 1, 2).

52) סידור אדה״ז („ויש נוהגין״). ולהעיר, שכמה מאמרי כ״ק מו״ח אדמו״ר דימי הקיץ התחלתם היא — משנה שבפרקי אבות דשבתות אלו (לדוגמא: ש״פ נשא, בהעלותך, קרח ופינחס — תש״ב).

53) ברמ״א או״ח (סו״ס תקנג) ד״אם חל (ערב ט״ב) בשבת אין אומרים פרקי אבות״ (וראה מג״א שם. ועוד. וכ״ה המנהג בכ״מ). ועפ״ז, בשנה זו (תשל״ח) שט״ב חל בשבת״, לומדים בפ׳ ואתחנן פרק שלישי

— אבל ראה ט״ז (שם), סי׳ יע״ץ (דיני בין המצרים. אשנב ג׳ לערב ט״ב אות יב), מאמר מרדכי (או״ח שם) — דמנהג זה צ״ע ותמוה. ובברכ״י שם דשרי ללמוד כו׳. ובפרט למנהגנו ליזהר מכל ענייני חשש אבלות בפרהסיא בשבת. וראה שד״ח כרך ח׳ (ס״ע 3526 ואילך) בשם השיורי טהרה. ואולי יש לדייק גם מל׳ אדה״ז בסידורו „כל שבתות הקיץ״.

*) שחמיר טפי מערב ט״ב שחל בשבת — ראה מג״א שם (מכנסת הגדולה).

54) ראה לעיל הערות 16, 17.

55) כ״ה בסידור תורה אור. ועוד [סידור עם דא״ח שראיתי ליתא תיבת: תורה]. וראה שינויי נוסחאות למשניות שם.

56) וראה מדרש שמואל שם בתחילתו („אי נמי״).

דער ביאור אין דעם: ע"פ הנ"ל איז דער פירוש אין „הלומד תורה ילד" אויך, אז ער לערנט תורה מיט ביטול (ער איז זיך מקטין ומבטל ווי א ילד), וואס דוקא אויף דעם אופן ווערט תורה נקלט ביי אים (ווי „דיו כתובה על ניר חדש"): אבער ווען דער לימוד התורה איז נאר מיט זיין חכמה ושכל (זקן . . זה שקנה חכמה [57]), אן ביטול, קען תורה — תורת ה' — ביי אים ניט נקלט ווערן כדבעי.

ח. (משנה יט) שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו — איז באוואוסט די שאלה: וואס איז דאָ דער חידוש פון שמואל הקטן — „בנפול אויבך וכו" איז א פסוק אין משלי [58]?

איז מסביר דער מחזור ויטרי [59], אז דער פסוק רעדט וועגן א מלחמה „בעסק העולם", און שמואל הקטן איז מחדש, אז אויך ביי מלחמתה של תורה [60] צווישן צוויי תלמידי חכמים ש„נתרוצצו זה עם זה בדבר הלכה", און איינער האט דעם צווייטן מנצח געווען, דארף דער מנצח וויסן, אז „בנפול אויבך [61] אל תשמח (— מיטן נצחון אויף דעם צווייטן) וכו". וע"ד תפלת ר' נחוניא בן הקנה [62] „ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם".

וואס איז אנדערש מלחמתה של תורה, וואס דא וואלט מען געקענט מיינען אז עס מעג יע זיין שמחת „בנפול אויבך", און דערפאר דארף שמואל הקטן ווארע־נען קעגן דעם?

נאר דער ענין איז — וויבאלד ער האט מנצח געווען א צווייטן אין א דבר הלכה, איז עס דאך ניט זיין נצחון, נאר א „נצחון" פאר תורה — ס'איז נתברר געווארן אן ענין אין תורה — און דאס דארף ביי אים ארויסרופן א שמחה גדולה [63].

זאגט אבער שמואל הקטן — „בנפול אויבך אל תשמח": ווען אים וואלט געווען נוגע מער ניט ווי אמיתתה של תורה, וואלט זיך אין זיין שמחה ניט אנהערן אז דאס איז „בנפול אויבך", אז ער האט דעם צווייטן מנצח געווען, נאר בלויז דער ענין חיובי, אז ס'איז נתברר געווארן אן ענין אין תורה [64].

נאך אן ענין: ווען ער וואלט געהאלטן ביי דער אמת'ער צוגעטראגנקייט צו מגלה זיין חכמתו ית', וואלט ביי אים בכלל ניט געווען קיין הכרח צו אננע־מען אז ס'איז א פאל פון „נפול אויבך". ווארום עס איז דאך „אלו ואלו דברי אלקים חיים" [65],

---

57) תו"כ (ורש"י) קדושים יט, לב. קידושין לב, ב.

58) כד, יז־יח.

59) לאבות שם. הובא גם במדרש שמואל שם (בשם מהר"י בר שלמה).

60) ראה גם תנא דבי אליהו רבה ספי"ח.

61) כלשון חז"ל קידושין ל, ריש ע"ב. וראה סנהדרין כד, א: ת"ח שבבבל כר'.

62) ברכות כח, ב. טושו"ע או"ח סו"ס קי ובשו"ע אדה"ז שם. עיי"ש.

וצע"ג שלא ראיתי נוהגין כן, ולא נדפס הנוסח בסידורים (גם לא בהסידור עם דא"ח וכיו"ב — שהוא ללומדים וכו')*. וראה תויו"ט בפתיחתו לפיה"מ שלו. — ובערוך השולחן כ' ד„נראה משום דעכשיו הלומדים בביהמ"ד אינם מורים הוראות".

63) ראה אגה"ק סכ"ו (קמד, ב ואילך). וראה קו"א ד"ה ולהבין פרטי ההלכות.

64) ראה עד"ז מדרש שמואל שם (סד"ה בגמרא) — אבל לא במלחמתה של תורה.

65) עירובין יג, ב. וש"נ. וראה חגיגה ג, ב: נתנו מרועה אחד.

*) אף שנמצא בסידור האריז"ל (ר' שבתי) הלכות ד"א „סדר קביעות התורה", ובסי' קול יעקב („כוונת הלימוד" אות מח). וכן בסידור הרמ"ק (תפלה למשה), של"ה, יעב"ץ, אוצר התפלות.

[די הלכה (למעשה) קען ניט זיין ווי בייַדע דיעות, ווייל אין פועל קען מען זיך פירן נאָר ווי איין דיעה — אָבער בייַדע דיעות זיינען אויסגעהאַלטן מצד דברי אלקים חיים],

און וויבאַלד אז אפילו נאָכן פסק הלכה בלייבט די צווייטע דיעה אן ענין פון תורה, איז אויף דער דיעה ניט שייך צו זאָגן „בנפול" און אויך ניט „אויבך".

און היות אז אין זיין שמחה ווערט דערהערט אז ס'איז „בנפול אויבך", איז א סימן, אז אין דעם איז אריינגעמישט א הרגש פון „דידן נצח" — ער האָט מנצח געווען דעם צווייטן; און דערפאַר זאָגט „שמואל הקטן" — וואָס ווערט אזוי גערופן „לפי שהוא מקטין עצמו"[66] — אז לימוד התורה מוז זיין מיט א ביטול[67], אזוי, אז „בנפול אויבך אל תשמח"; אים איז נאָר נוגע צו דערגיין צום אמת פון תורה[68].

ט. עס קען דאָך אָבער זיין די טענה: אמת טאָקע אז אויך די דיעה פון „אויבך" קען זיין אויסגעהאַלטן מצד דברי אלקים חיים און איז דערפאַר אן ענין בתורה — אָבער יענער האָט דאָך געוואָלט אַרויסברענגען זיין דיעה אין א פסק להלכה למעשה — און אין דעם מאָכט ער דאָך א טעות, ס'איז בפירוש ניט אזוי און במילא איז עס דאָך יע אן ענין פון „בנפול אויבך"[69] —

היינט פאַרוואָס זאָל מען ביי אים מאָנען ער זאָל ביי זיך פועל זיין דעם ענין פון „אל תשמח" (און נאָכמער, ער זאָל עס ניט מרגיש זיין אלס נפול אויבך)? ער האָט דאָך פאַרט מבטל געווען אן ענין בלתי אמתי און דאָס דאַרף יע אַרויסרופן שמחה.

אויף דעם איז שמואל הקטן ממשיך „פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו": עס קען זיין אז דאָס וואָס זיין חבר האָט ניט מכוון געווען להלכה איז עס ניט מצד א חסרון אין זיין שכל וכיו"ב, נאָר אלס אן עונש, מצד „אפו" של מעלה איז ער ניט זוכה צו מכוון זיין להלכה; ובמילא טאָר מען ניט זיין בשמחה „בנפול אויבך" — פון דעם וואָס עס איז דורכגעפירט געווארן (און דורך אים) אן עונש פון אויבערשטן אויף יענעם, די שמחה דאַרף זיין נאָר פון דעם וואָס ס'איז נתברר געווארן די הלכה לאמיתתה.

ואדרבה — אויב ביי אים וועט זיין שמחה „בנפול אויבך", איז רעכט[70], אז

---

66) ירושלמי סוטה פ"ט הי"ג. הובא במחזור ויטרי שם (וראה שם עוד מחז"ל ע"ד שמואל הקטן). מדרש שמואל שם. ועוד.

67) ועפ"ז יובן ההמשך להמשנה שלאח"ז „הלומד תורה ילד כו'" (ע"פ הנ"ל ס"ז).

68) וי"ל דכיון שקשה מאד להיות בביטול עצום כזה שיהי' נוגע לו אך ורק אמיתתה של תורה מבלי לערב בזה כלל איזה הרגש של מציאות שלו — לכן הוא רק ענין של מילי דחסידותא. ועפ"ז יומתק הא דרנבה"ק הוצרך להתפלל ע"ז בכל פעם.

69) עפ"ז יש לבאר כפל הלשון — „בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך":
מלחמתה של תורה אפ"ל בב' ענינים: א) בפסקי הלכה — שאז כאשר מנצח חברו הו"ע של „נפול אויבך", שמתבטל לגמרי. ב) בטעמי ההלכה — שאז דעת חברו המנוצחת היא בנדו"ד „כשלון".
ובהתאם לזה אומר „אל תשמח" ו„אל יגל לבך" — כי שמחה היא — גלוי וגילה היא בסתר בלב (לקו"ת נצבים מז, רע"א. וראה מדרש שמואל שם), ולכן: כאשר מנצח חברו בפסק הלכה (נפול אויבך) אפשר שתתעורר אצלו שמחה גלוי', משא"כ בנצחון רק בבירור טעמי ההלכה (בכשלו) צריך רק זהירות ד„אל יגל לבך".

70) אבל אינו מוכרח. ומתורצת עפ"ז הקושיא (מדרש שמואל שם. ועוד) למה אמר פן יראה ה'. וראה מדרש שמואל דלעיל הערה 64.

דערמיט וועט ער גורם זיין דעם „והשיב מעלין **אפו״ — דער אויבערשטער וועט כביכול אָפקערן „אפו״ פון זיין חבר אויף אים** [71].

און דורך דער אַריינטראַכטן זיך אין דעם, וועט ער פועלן ביי זיך אַז ניט נאָר וועט ביי אים ניט זיין קיין שמחה „בנפול אויבך״, נאָר אדרבה: ביי אים וועט מקויים ווערן דער היפך דערפון, אַז „אינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה

71) ראב״ע, רלב״ג ומצו״ד — משלי שם. רש״י לאבות שם.

את זה כו״ [72]**, און נאַכמער — כמחז״ל** [73] **(ביי בית הלל און בית שמאי): חיבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר** [74] **האמת והשלום אהבו.**

(משיחות אור לכ״ד טבת תשל״ח, ש״פ ואתחנן תשל״ז)

72) קידושין ל, ריש ע״ב.

73) יבמות יד ב. וראה בארוכה שיחת י״ט כסלו וש״פ וישב תשל״ד — הדרן למס׳ ברכות — בענין שלום בין ת״ח.

74) זכרי׳ ח, יט.

ואתחנן ב

א. וועגן דעם סדר הנחת תפילין זאָגט די גמרא[1] „תנא כשהוא מניח מניח של יד ואחר כך מניח של ראש וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד בשלמא כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש דכתיב[2] וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפות בין עיניך אלא כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח״כ חולץ של יד מנלן, אמר רבה רב הונא אסברא לי אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתים״ („והיו משמע שתים כל זמן שיהו בין עיניך יהו שתים כל זמן שאותן של ראש מונחים אותן של יד נמי מונחין אלמא דראש חליץברישא״ — פרש״י).

אין מכילתא אויפן פסוק[3] „והי׳ לך לאות על ידך״[4] שטייט: כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח״כ נותן של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח״כ של יד.

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) וואָס איז דער טעם וואָס די גמרא לערנט אַרויס דעם סדר פון הנחת תפילין פון דעם פסוק „וקשרתם גו׳ והיו גו״ שבפרשתנו, און ניט פון דעם פסוק (וואָס שטייט פריער) אין פ׳ בא, וואו די מצוה פון תפילין ווערט אַנגעזאָגט צום ערשטן מאָל[5] — ווי אין מכילתא?

ב) פון פשטות הגמרא זעט אויס, אז מ׳דאַרף אַנקומען צו צוויי לימודים — איין לימוד אויף דעם דין „כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש״, און א באַזונדער לימוד אויף דעם דין „כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח״כ חולץ של יד״: משא״כ לויט דער מכילתא איז ביידע דינים ווערן אַרויס־געלערנט פון זעלבן לימוד.

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן קושיא אחת בחבירתה, ובהקדים לבאר — לויט דער מכילתא — ווי אזוי לערנט מען אַרויס פון פסוק אויף דעם צווייטן פרט „וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח״כ של יד״?

---

1) מנחות לו, א.
2) פרשתנו ו, ח.
3) בא יג, ט.
4) כ״ה במכילתא לפנינו ובי״ש. וראה מכילתא הוצאת האראוויטץ שהובא בהמכילתא ההמשך „ולטוטפות בין עיניך״. ולפ״ז הוא הכתוב דס״פ בא בפ׳ והי׳ כי יביאך. אבל לכאורה הוא ט״ס שם. כי: א) מעתיק „והי׳ לך לאות על ידך״, שהוא בהפסוק דפ׳ קדש. משא״כ בפ׳ והי׳ שנאמר „והי׳ לאות על ידכה״ (ובהשמטת תיבת „לך״). ב) הדרשות שם באות באמצע הדרשות על הפסוקים דפ׳ קדש, וממשיך שם בהדרשות על המשך הכתוב „למען תהי׳ תורת ה׳ בפיך״, ובכתוב שלאחז״ז „ושמרת את החוקה הזאת גו״״.

במכילתא דרשב״י ס״פ בא עה״פ דס״פ בא: ומניין בנותן את התפילין לא יהא נותן אלא של יד (תחלה) ת״ל והי׳ לאות על ידכה ומניין כשחולץ אין חולץ אלא של ראש (תחלה) ת״ל ולטוטפות בין עיניך כל זמן שהן בין עיניך יהיו שתים.

5) בשאילתות בא (שאילתא מה) הובא (ע״ד) לשון הגמרא, אבל במקום הכתוב „וקשרתם לאות גו״ — כתב „דכתיב והי״ לאות על ידך והדר ולזכרון בין עיניך״. ולהלן שם „אסברה לי והיו לטוטפות בין עיניך כ״ז שבין עיניך יהו שתים״. אבל בגמרא לפנינו הוא כבפנים. וכ״ה ברי״ף, תוס׳, רא״ש כו׳ ועוד. וראה שאילת שלום והעמק שאלה שם. דק״ס מנחות שם.

*) לכאורה ט״ס שהושמטה תיבת „לך״. ובהוצאת מירסקי (ירושלים תשכ״ד) — שאילתא מז — מביא מכמה כת״י שהובאה תיבת „לך״.

דער ביאור בזה: דער חילוק צווישן דעם ציווי „והי׳ לך לאות על ידך" אין פ׳ קדש, און דער ציווי „וקשרתם לאות על ידך" שבפרשתנו, איז: בפרשתנו איז די מצוה עשיית (הקשירה שעל) האדם — „וקשרתם לאות על ידך"; משא״כ אין פסוק „והי׳ לך לאות על ידך" בפ׳ קדש איז דער ציווי „והי׳" — אז די תפילין זאלן זיין „לאות על ידך ולזכרון בין עיניך"[6].

בסגנון אחר: דער פסוק בפרשתנו רעדט וועגן „גברא", און בפ׳ קדש „והי׳ לך לאות על ידך" — וועגן „חפצא".

און היות די גמרא רעדט וועגן דעם סדר הנחת תפילין, מצד (דעם חיוב) גברא[7] — „כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש" — לערנט עס די גמרא ארויס פון דעם פסוק וואו ס׳איז די מצות המניח: „וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפות בין עיניך".

און דעריבער דארף מען האבן א בא־זונדער לימוד („כל זמן שבין עיניך יהו שתים") אויף חליצת תפילין, וואס האט ניט קיין שייכות צום חיוב וסדר הנחת תפילין.

אין מכילתא אבער רעדט זיך ניט וועגן מצות הנחת תפילין מצד הגברא, נאר ווי די תפילין אלס חפצא זיינען „לאות על ידך ולזכרון בין עיניך", דער־פאר איז דער לימוד פון פסוק „והי׳ לך לאות על ידך", אז „כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש", ובמילא — „מכאן אמרו" — ווייס מען פון דעם אויך בנוגע למעשה האדם אין ביידע זמנים: „כשהוא נותן נותן של יד ואח״כ נותן של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח״כ של יד". ווייל אין דעם ענין פון „והי׳" איז קיין חילוק ניט צווישן הנחה אדער חליצת תפילין.

ג. עס איז אבער שווער אזוי צו איינ־לערנען[8], ווארום

[נוסף אויף דעם וואס לפ״ז איז ניט גלאטיק התחלת הלשון פון דער מכילתא „כל זמן שתפילין של יד ביד תן את של ראש בראש", ווייל לפי הנ״ל האט ער געדארפט זאגן (ובסדר הפוך) „תהי׳ של ראש בראש כל זמן כו׳" וכיו״ב — א לשון וואס רעדט וועגן די תפילין ווי זיי זיינען מונחים על גופו, און ניט א לשון וואס רעדט וועגן הנחתן ע״י האדם — געפינט מען אז]

אין ספרי בפרשתנו שטייט דער זעל־בער לשון ווי אין מכילתא („כל זמן של יד ביד תן של ראש בראש, מכאן אמרו כשנותן תפילין נותן של יד תחילה ואח״כ של ראש וכשהוא חולץ חולץ את של ראש תחילה ואח״כ חולץ של יד") — אעפ״כ לערנט עס דער ספרי ארויס פון דעם פסוק שבפרשתנו: „וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך", וואס רעדט וועגן דעם חיוב ומצות הנחת (תפילין שעל) האדם.

עוד צ״ע בגמרא גופא: לאחר דעם אז פון „והיו" לערנט די גמרא אפ אז „כל זמן שבין עיניך יהו שתים", איז כשם ווי מהאי טעמא פארשטייט מען אז „כשהוא חולץ חולץ של ראש ואח״כ חולץ של יד" (ווי די גמרא זאגט), ווייס מען אויך

---

6) ונפק״מ כשקשרם בזמן כשאין חיוב תפלין. — וראה הערה 23.

7) ובא בהמשך הסוגיא (שם לפני׳) ע״ד חיובי גברא: ברכת התפילין, סח בין תפילה לתפילה כו׳. ולהעיר מההמשך בגמ׳ שם לאחרי׳ ת״ר תפילין כו׳, אף שכל הסוגיא לפנ״ז מדברת ע״ד תפילין, אלא שלפנ״ז מדובר ע״ד הנחתן וברכתן (של הגברא).

8) ולהעיר גם שבהפסוק נאמר „והי׳ לך לאות גו׳" ולא כהפסוק דס״פ בא: והי׳ לאות.

אז „כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש״ (כדרשת המכילתא). צוליב וואס דארף די גמרא דעם לימוד פון סדר הציווים: „וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך״?

ד. ולכאורה יש לומר, אז אין הכי נמי: לפי המסקנא לערנט מען טאקע אפ ביידע דינים — סיי „כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש״ און סיי „וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואח״כ חולץ של יד״ — פון דעם וואס „אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתים״, און ווי מען גע־פינט בכמה פוסקים[9], און דעמאלט איז דאס אויך מתאים מיט דער דרשה פון ספרי הנ״ל.

אבער לפי זה ווערט נאך שווערער די קושיא הנ״ל: וויבאלד אז סוף־סוף לערנט די גמרא אפ ביידע דינים פון איין לימוד („והיו״), ווי די מכילתא — היינט פארוואס לערנט עס די גמרא (און דער ספרי) ניט ארויס פון דעם פריער־דיקן פסוק אין פ׳ קדש (כדרשת המכילתא)?

אויך פאדערט זיך הסברה אין די ב׳ אופני לימוד — צי דער חילוק צווישן זיי איז נאר משמעות דורשין, אדער ס׳איז דא א נפק״מ להלכה פון וועלכן פסוק מען לערנט דאס ארויס?

אויך געפינט מען שינויים צווישן די לשונות אין מכילתא און אין ספרי: א) אין מכילתא איז דער לשון „מכאן אמרו מצות תפילין כו״ און אין ספרי „מכאן אמרו כשנותן תפילין כו״. ב) אין ספרי איז ער מוסיף „כשנותן תפילין נותן של יד תחילה כו׳ וכשהוא חולץ חולץ את של ראש תחילה כו״; משא״כ אין מכילתא.

ה. והביאור בזה:

דאס וואס תפילין של יד דארף מען מקדים זיין פאר הנחת תפילין של ראש, אע״פ אז זיי זיינען צוויי מצות און אינן מעכבות זו את זו[10], קען מען לערנען בכמה אופנים[11]:

א) דאס איז א דין בתפילין של ראש: די שלימות המצוה פון תפילין של ראש איז נאר בשעת אויף דער האנט איז דא דער של יד, ולכן דארף ער פארן לייגן תפילין של ראש לייגן תפילין של יד.

ב) ס׳איז א דין אין דעם סדר ווי דער גבר דארף לייגן די תפילין — פריער דארף ער לייגן תפילין של יד און דער־נאך תפילין של ראש. ד. ה. דאס איז ניט נוגע צו דער מצוה פון תפילין ש״ר[12] (און אויך ניט צו דער תפילין של יד) נאר א דין אין סדר הנחתן על ידי האדם המניחן[13].

---

9) ראה תוד״ה של יד (ערכין ג, ב). וכן מפורש בנמוק״י הלכות תפילין שם. ראה מעדני יו״ט להלכות קטנות להרא״ש הל׳ תפילין סט״ו אות ב. אבודרהם שער ג (ברכת השחר). שאילת יעב״ץ ח״א סקכ״ה. ובכ״מ.

אבל בתוד״ה וקשרתם מנחות שם (תוד״ה עבורי יומא לג, ב) לא משמע כן. וכן מפורש בשו״ת הרא״ש כלל ג ס״א. ט״ז או״ח סכ״ה סק״ד (וראה שם סק״ה). שו״ע אדה״ז שם סי״ב. ועוד.

10) משנה מנחות לח, א. רמב״ם הל׳ תפילין פ״ד ה״ד. טושו״ע ודאדה״ז או״ח ר״ס כו. ובשו״ע אדה״ז שם סכ״ה סי״ג. וראה תוס׳ ערכין שם. לקמן הערה 21, 27.

11) להעיר מלקו״ש חט״ז ע׳ 301 ואילך סעיף ו ובהערות שם.

12) להעיר מצפע״נ לרמב״ם הל׳ תפילין שם, דגבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה כו׳ אבל בשל ראש המצוה שיהי׳ מונח כו׳ ומ״מ גם בשל יד מברך כו׳ דזה גורם לשל ראש שיהי׳ מונח משום דכל שבין עיניך יהא שתים. וראה לקמן בפנים.

13) ב׳ אופנים הנ״ל י״ל באופן אחר: אם נוגעת השלילה — דהנחת תפילין של ראש לא תהי׳ לפני

איינע פון די נפק״מ בפשטות צווישן די צוויי אופנים איז — אויב*[13] ער האָט זיי ביידע געלייגט בבת אחת: לויטן ערשטן אופן, אז דאָס איז נוגע נאָר צו שלימות המצוה פון תפילין של ראש, איז ער אויך אין דעם פאַל מקיים די מצוה בשלימותה; אָבער לויטן צווייטן אופן, אז דאָס איז אַ דין אין סדר הנחת האדם, אז פריער דאַרף ער לייגן תפילין של יד און דערנאָך תפילין של ראש, יש לומר, אז אָט דער סדר פעלט דעמאָלט ווען ער לייגט זיי בבת אחת[14].

נאָך אַן אופן: ג) קען מען לערנען, דאָס איז אַ דין אין „מצות תפילין״. ד. ה. אז דער סדר הנחתן — דער חיוב הקדימה פון הנחת של יד — איז אַ טייל פון מצות תפילין של יד ושל ראש (בשעת מען איז מחוייב אין ביידע).

און די נפק״מ להלכה למעשה[15], יש לומר: ווען איינער האָט געלייגט די תש״ר איידער ער האָט געלייגט דעם של יד — צי ער איז מחוייב אויסצוטאָן די תפילין און לייגן זיי נאָכאָמאָל כסדרן (פריער תפילין של יד און דערנאָך של ראש), אַדער עס איז גענוג אז ער וועט נאָכדעם אָנטאָן די תפילין של יד,

וכידוע די מחלוקת הפוסקים והאחרונים בזה[16].

לויטן ערשטן אופן, אז עס איז אַ דין אין דער שלימות פון מצות תפילין של ראש, אין דעם וואָס זיי זיינען מונחים על ראשו, דאַרף ער ניט חולץ זיין דעם של ראש און ס׳איז מספיק אז ער וועט אָנטאָן גלייך די תפילין של יד, און עס ווערט שוין דערמיט די שלימות המצוה פון של ראש.

לויטן דריטן[17] אופן אָבער, אז דאָס איז אַ דין במצות תפילין[18], איז מובן, אז ער דאַרף חולץ זיין די תפילין של ראש און לייגן זיי כסדרם.

ו. און דאָס איז דער חילוק צווישן דעם לימוד „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״ וואָס די גמרא לערנט אָפּ, און דעם לימוד אין מכילתא „מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח״כ נותן של ראש וכשהוא חולץ כו״:

דער לימוד „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״ מיינט, אז דאָס איז אַ דין אין תש״ר: דאָס וואָס מ׳דאַרף מקדים זיין די תש״י („יהו שתים״) איז נוגע צו שלימות מצות תש״ר (שבין עיניך)[19]. ובמילא, בשעת אז הקדים תש״ר לתש״י איז מספיק די הנחה פון תש״י דערנאָך און

הנחת תש״י, או שנוגע החיוב, שיניח תש״י לפני הנחת תש״ר. והנפק״מ דלקמן בפנים י״ל גם בזה. וראה הערה הבאה.

ולהעיר גם מפרמ״ג (א״א) ר״ס כו (ובכ״מ — ראה בהנסמן בהערה 16) מדוע יצא בשינוי סדר, הרי כל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני. וראה לקח טוב שבהערה 18. וראה לקמן בפנים.

*13) להעיר משקו״ט הכללית הידועה: כשצריך להיות זה אחר זה — היוצא כשנעשה בבת אחת (ציונים לתורה להר״י ענגל כלל לה).

14) ראה גם חמדת ישראל מ״ע יב־יג.

15) להעיר גם מהשקו״ט בשתי הלחם אם מנחה חדשה הוא דין בשתי הלחם, או דהוא דין במנחות (דשתי הלחם יהיו המתיר שלהם). והנפק״מ: אם עבר והקריב מנחה מתבואה חדשה לפני שתי הלחם (ראה לקו״ש חי״ז ע׳ 54, חל״ב ע׳ 135 ואילך. וש״נ).

16) ט״ז או״ח סתרפ״ד סק״ד. מג״א שם סק״ה. כל הדיעות בזה נקבצו במאסף לכל המחנות סכ״ה סקצ״ג. וש״נ.

17) לאופן הב׳ — ראה לקמן סעיף ז׳.

18) ראה לקח טוב להר״י ענגל כלל ה (יח, א ואילך) באריכות אם שינוי הסדר הוי חסרון בגוף המצוה, או שהוי חסרון מבחוץ, וש״נ לכו״כ מקומות.

19) ולהעיר מלשון הנמוק״י שם ד״ה יהו שתים: וכיון שכן צריך שילבשם אחרונים. וראה שם לפנ״ז ד״ה אין מעבירין וכו׳ (ראה לעיל הערה 13).

דערמיט איז ער שוין מכאן ולהבא מקיים דעם חיוב פון „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״[20].

לויט דער מכילתא אַבער, איז דער לימוד, אַז „(מכאן אמרו) מצות תפילין (דער גדר פון מצות תפילין איז באופן אַז) כשהוא נותן נותן של יד ואח״כ נותן של ראש״, אַז הקדמת ש״י אין סדר הנחתן איז אַ דין אין מצות תפילין[21]; ובמילא בשעת הקדים תש״ר פעלט דער דין ב„מצות תפילין״[22], און ער דאַרף חולץ זיין און אַנטאַן כסדרן.

ז. לויטן צווייטן אופן הנ״ל, אַז דאַס איז אַ דין נאָר אין סדר הנחת תפילין ע״י האדם, איז דאָ אַ נתינת מקום צו טראַכטן — צי דאַס איז נאָר אַ תנאי און פרט אין סדר ההנחה של האדם און דאַס האָט ניט קיין שייכות צו דער מצות תפילין, און אַלס תנאי (ווי רוב תנאי המצוה) איז דאַס אפשר ניט לעיכובא*[22] — ובמילא, אויב הקדים תש״ר איז מספיק ער זאָל לייגן נאָכדעם דעם של יד און איז דערמיט מקיים מצות תפילין כדבעי;

אַדער מ׳קען זאָגן, אַז דער דין אין סדר הנחתן ווערט נמשך אויף אויף וויי־טער, אַז דאַס וואָס די תפילין זיינען נאָכדעם מונחים אויף אים איז אַ המשך פון אַ הנחה פון תש״ר אָן דער הקדמת תש״י[23], ובמילא דאַרף ער חולץ זיין דעם של ראש און זיי לייגן כסדרם.

ויש לומר, אַז דערמיט וואָס די גמרא זאָגט אַז „רב הונא אסברא לי (אַז הקדמת חליצת של ראש לערן איך אַרויס פון דעם וואָס) אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהו שתים״, איז די גמרא מפרש אַז דער ערשטער לימוד בנוגע דעם סדר ההנחה („כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש . . דכתיב וקשרתם לאות על ידך והדר והיו לטוטפות בין עיניך״) איז נאָר אַ תנאי אין מעשה ההנחה של הגברא און ניט אינעם דין פון מצות תפילין גופא; צו מצות תפילין איז בלויז נוגע דער פרט אַז „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״.

און אויף דעם קומט צו די הוספה אין ספרי (וואָס מ׳לערנט עס אויך אַרויס פון „וקשרתם גו״) „כל זמן של יד ביד תן של ראש בראש מכאן אמרו כשנותן תפילין נותן של יד תחילה ואח״כ של

---

20) ראה ט״ז שם שחולק על האבודרהם וס״ל שיצא כאשר הניח תש״י אחר תש״ר, ומביא רק „כ״ז שבין עיניך כו׳״. ועד״ז בשאילת יעב״ץ שם. וראה פני משה לירושלמי מעשר שני פ״ה ה״ה (ה״ח). ובכמה ספרים שהובאו במאסף לכל המחנות שם.

21) אף אם נאמר שב׳ מצות הן (וראה לקמן הערה 27). וע״ד מש״כ בתוס׳ ערכין שם. ולהעיר מהדיעות (ריי״ף הל׳ תפילין. רמב״ם שם ה״ה. שו״ע (ודאדה״ז) סכ״ה ס״ה (סי״ג). ועוד) שמברכין ברכה אחת על התפילין (וראה תשובות הרמב״ם הוצאת פריימן סי׳ ו). וראה פרש״י מנחות לו, רע״א (וראה תוד״ה אשר ברכות ס, ב): „להניח״, דבשל יד מתחיל להניח: „מצות תפילין״, דעכשיו גומר את המצוה. ודוחק לומר שזהו להדיעה שמצוה אחת הן.

ולהעיר מהדיעות (הובא בארחות חיים הל׳ תפילין סכ״א. או״ז ח״א סי׳ תקעה. הגהות סמ״ק סי׳ קנג) שמפרש שכשיש לו שתיהן — מעכבות. וראה ביאור הריי״ף פערלא לסהמ״צ רס״ג מ״ע ה׳. המובא בהערה הבאה. וראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ הנחת תפילין, וש״נ.

22) ראה ספר החיים (להרש״ק) או״ח סכ״ה ס״ו. אלא שלדעתו הוי בכלל תולמ״ה ומצד כל זמן שבין עיניך יהיו שתים. ולהעיר גם משו״ת הרדב״ז ח״א סתקכ״ט שמכיון שהוא מחויב לקשור של יד תחלה עדיין לא הגיע זמן של ראש.

*22) ראה גם לקח טוב שם.

23) להעיר מדין הניחם קודם אור היום (מנחות שם. וראה צפע״נ שם) ובצפע״נ מהד״ת ע, ד: דתפילין ש״ר הלבישה דבר הנמשך דכל רגע ורגע שהוא לבוש מקיים מצוה משא״כ בש״י כו׳.

ראש״: לויט דער גמרא איז נאָר נוגע אַז זיי זאָלן זיין מונחים על ראשו כל זמן שבין עיניך יהו שתים: ד.ה. די הקדמה פון תש״י איז נאָר בכדי עס זאָל זיין שתים כל זמן שבין עיניך;

אָבער לויטן ספרי, איז צו מצות תפילין ש״ר נוגע (ניט נאָר אַז די תפילין של ראש זאָלן זיין מונחים וועו אויך די תפילין של יד זיינען מונחים, נאָר) אויך דער סדר ואופן פון „תן של ראש בראש״, און דעריבער „נותן של יד תחילה״, כדי עס זאָל קענען זיין כדבעי דער „תן של ראש בראש״.

ח. ע״פ כהנ״ל איז אויך מובן וואָס די מכילתא לערנט עס אַרויס פון ערשטן פסוק בפ׳ קדש „והי׳ לך לאות על ידך וגו׳״ (און אויך ניט פון פסוק „והי׳ לאות על ידכה״ אין פ׳ והי׳ כי יביאך בס״פ בא): לויט דער מכילתא, וויבאָלד אַז דער סדר הנחתן איז אַ דין ב„מצות תפילין״, ניט בלויז אַ דין אין דער מעשה הנחה פון גברא אָדער אין דער שלימות מצות תפילין של ראש [וואָס דעריבער איז דער לשון המכילתא „מכאן אמרו מצות תפילין כשהוא נותן נותן של יד ואח״כ נותן של ראש״ און זאָגט ניט בקיצור „מכאן אמרו נותן של יד תחילה״, ווייל דער חיוב צו מקדים זיין דעם של יד איז ניט בלויז אַ תנאי כדי אַז דערנאָך זאָל זיין דער „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״ אָדער אַ תנאי באופן „תן של ראש בראש״, נאָר אַ דין אין מצות תפילין],

דערפאַר לערנט מען דאָס אַפ פון דעם ציווי אויף מצות תפילין צום ערשטן מאָל[24], וואָס פון דעם פאַר־שטייט מען אַז צוזאַמען מיט דער עצם מצוה איז געזאָגט געוואָרן דער דין עקרי בהמצוה.

ויש להוסיף אַז דער מקור אויף דעם אַז דאָס איז „מצות תפילין״, אַ דין אין דער מצוה גופא, איז ניט בלויז מצד דעם סדר הכתוב, נאָר מצד לשון הכתוב:

פון דעם פסוק „והי׳ לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך ולא נאמר והיו לזכרון בין עיניך״ לערנט מען אַפ (אין ראשו־נים[25]) „ששתיהם נחשבים להוי׳ ועשי׳ אחת״[26], אָבער להלכה (וואָס דאָס איז לויט דער דיעה אַז מ׳לערנט אַפ דעם סדר הנחת תפילין פון „וקשרתם גו׳ והיו לטוטפות גו׳״) זיינען זיי „נחשבים להוי׳ ועשי׳ אחת״ נאָר אין דעם ענין „שצריך לתוכפן זו אחר זו בלא שום הפסק״[26];

אָבער לויט דער מכילתא זיינען ביידע הנחות אַ „הוי׳ ועשי׳ אחת״ לגמרי[27].

---

24) להעיר מלקו״ש חי״א ע׳ 45.

25) בעל המאור (והובא בר״ן) סוף ר״ה.

26) שו״ע אדה״ז שם סכ״ה סכ״ב. וראה לבוש שם ס״י.

27) ועפ״ז י״ל בחילוק הדרשות דהמכילתא והש״ס בפשטות: להמכילתא תפילין של יד ותש״ר הם מצוה אחת (וכדעת הבה״ג וזהר (ח״ב צא, א. ח״ג (רע״מ) רנז, א). ועוד). ולכן למד״ד הדין מהכתוב „והי׳ לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך״, שלא נאמר רק ציווי אחד — „והי׳ לך״, על תש״י ועל תש״ר, ולא נאמר ציווי בפ״ע על תש״ר (ראה פרש״י מנחות מד, א ד״ה בשמונה עשה בל״א (שטמ״ק הגהות צ״ק ב״ח שם) וראה הגהות חשק שלמה שם);

משא״כ להש״ס דס״ל דב׳ מצות הן (ראה מנחות מד, א וכדעת הרמב״ם סהמ״צ מ״ע יב־יג. סמ״ג עשין כא־כב. חינוך מצוה תכא־תכב. ועוד), למד ממש״נ „וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות גו׳״, שנאמרו ב׳ ציווים על תש״י ועל תש״ר (ראה פרש״י כו׳ הנ״ל. אלי׳ זוטא סכ״ח סק״ג. העמק שאלה שם. וראה לקו״ש ח״ט ע׳ 53 ואילך).

•) וע״פ גי׳ הב״ח שם מובן מה שהמכילתא למד מהכתוב דפ׳ קדש, ולא מהכתוב בפ׳ והי׳ כי יביאך בס״פ בא. אבל צ״ע. וכן צ״ע בהגהות צ״ק שם.

פון דעם איז בדרך ממילא פאר־שטאַנדיק, אַז בשעת ער האָט משנה געווען (דעם סדר), איז דאָס ניט די „הוי׳ ועשי׳ אחת״ שבכתוב, ולכן דאַרף ער זיי נאָכאַמאָל אָנטאָן כסדרם.

ט. אָלע ענינים פון נגלה דתורה זיינען דאָ ווי זיי דריקן זיך אויס בפנימיות התורה (ואדרבה, די ענינים אין נגלה ווערן נשתלשל[27] פון דעם ווי זיי זיינען בפנימיות). ועד״ז בעניננו:

ס׳איז הוקשה כל התורה כולה לתפילין[28]. איז כשם ווי אין תפילין זיינען פאָראַן תפילין ש״י און תפילין ש״ר, אַזוי זיינען אויך אין דער עבודה פון תומ״צ פאָראַן די צוויי בחינות פון תפילין: ש״י, וואָס מ׳לייגט אויפן זרוע כנגד הלב, ווייזט אויף דער עבודה שבלב, יראת ה׳ און קבלת עול; און של ראש, וואָס הנחתו איז כנגד המוח, ווייזט אויף דער עבודה פון שכל, הבנה והשגה.

[און ווי דאָס איז מודגש אין דעם דין בנגלה בשו״ע, אַז קיום מצות תפילין איז — „להניחם[29] על הזרוע כנגד הלב ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח והממשלה כו׳ וישעבד[30] להקב״ה הנשמה שהיא במוח וגם תאות ומחשבות לבו לעבודתו ית׳.

ועי״ש הנחת תפלין יזכור[31] את הבורא יתברך וימעיט הנאותיו״].

וואָס בכללות זיינען דאָס די צוויי ענינים: הרגש, מדות שבלב, מצות — תפילין ש״י, און תורה — תפילין של ראש.

יו״ד. און אויף דעם זיינען דאָ צוויי הוראות: „כשהוא מניח מניח של יד ואח״כ מניח של ראש דכתיב כו׳״ — אַז „יראת חטאו״ דאַרף זיין „קודמת לחכמתו[32]. יראה איז „תרעא . . לחכמה״[33].

און ווי ער איז מבאר בארוכה אין תניא[34], אַז „ראשית העבודה ועיקרה ושרשה״ איז „לעורר תחלה היראה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל שלא למרוד בממ״ה הקב״ה כו׳״.

דערנאָך קומט די צווייטע העכערע הוראה: „כל זמן שבין עיניך יהו שתים״, אַז די עבודה פון יראה פאַדערט זיך ניט נאָר אַלס הקדמה צו לימוד התורה, נאָר אַז אויך בשעת און צוזאַמען מיט לימוד התורה (עבודה שבשכל והבנה והשגה אין אלקות), דאַרף אויך זיין די עבודה פון יראה, און דעמאָלט איז „חכמתו מתקיימת״[32]; [און דורכדעם קומט מען צו צו נאָך אַ העכערע דרגא אין יראה (ווי די וואָס קומט אַלס הקדמה צו תורה) צו וועלכער מען קומט צו דורך תורה און אויף וועלכער עס ווערט געזאָגט „אם אין חכמה אין יראה״[35] וכמ״ש[36] „ויצוינו ה׳ לעשות את כל

•27) כמובן ממש״כ בכתהאריז״ל (נגיד ומצוה בתחלתו מע״ת. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו. מ״ח מס׳ חיוב הנשמות פ״א מ״ב. וראה הקדמת הרח״ו לשער ההקדמות. רמ״ז לזח״א ד, סע״ב) דפרד״ס שבתורה הוא בדוגמת העולמות אבי״ע. — והעולמות ה״ה משתלשלים זמ״ז.

28) קידושין לה, א.

29) שו״ע אדה״ז שם סי״א. משו״ע שם ס״ה.

30) אשר „וישעבד כו׳ הנשמה כו׳ לבו״ — הוא חלק מקיום המצוה (ולא רק כוונת המצוה) — ראה ב״ח לטאו״ח רס״ח ד״ה ויכוון.

31) והרי זכרון הוא במוח החכמה (ראה לקו״ת ס״פ קדושים. ובכ״מ).

32) אבות פ״ג מ״ט.

33) זח״א ז, ב. וראה הנסמן בניצוצי זהר שם.

34) פמ״א.

35) אבות פ״ג מי״ז.

36) פרשתנו ו, כד.

החוקים האלה ליראה", וואס דאס איז די דרגא פון יראה עילאה, וואס וועלט נמשך דוקא נאך דער עבודה פון חכמה, כמבואר בארוכה אין חסידות[37].

יא. און אויף דעם איז מען מוסיף, אז דאס וואס הנחת תש"י דארף זיין פאר הנחת תש"ר, יראתו קודמת לחכמתו, איז ניט נאר ווייל אזוי דארף זיין דער סדר אין הנהגת האדם, אז כדי צוצוקומען צו שלימות פון תש"ר (חכמה), פון תורה, דארף מען האבן די הקדמה פון יראה וקבלת עול, כדי עס זאל זיין "חכמתו מתקיימת" — "כל זמן שבין עיניך יהו שתים" [און דורכדעם קומט ער צו נאך א העכערע שלימות — אם אין חכמה אין יראה — עס וועלט אן עילוי אויף אין דער מדרי' פון תפילין של יד],

נאר דער סדר גופא איז אן ענין פון "מצות תפילין".

ד.ה. דאס וואס מ'לייגט פריער תפילין של יד איז ווייל (אויך) דאס איז אן עיקר און ס'איז דא אין דעם א מעלה[38]: ווי באלד אז קב"ע (יראה), אפילו יראה תתאה, איז ענינה ביטול, היפך הישות, האט זי א שייכות[39] צום ביטול עצמי פון עצם הנפש, בחי' יחידה שבנפש — וואס איז העכער פון דער עבודה פון תש"ר[40]. און ווי תורת הבעש"ט[41] וועגן הנחת תפילין של הקב"ה (פריער תפילה של יד און נאכ־דעם תפילה של ראש):

אין תפילין שלמעלה[42] איז דער "של יד" מרמז אויף (דער עבודה פון) אנשים פשוטים, און דער "של ראש" — (דער עבודה פון) בעלי תורה; און אין הנחת תפילין שלמעלה איז די עבודה בקבלת עול פון אנשים פשוטים פריער, העכער פון דער עבודה פון די בעלי מוחין אין ידיעה והשגת התורה.

און ע"י כל זה וועלט אויפגעטאן "מצות תפילין" בשלימותה, עס וועלט "הוי' ועשי' אחת": דורכדעם וואס אין דער מדריגה פון תפילין של יד הערט זיך דער ענין פון "אחת", בחי' יחידה[43], פועל'ט דאס דעם "אחת" אויך אין תפילין של ראש, אין דער עבודה פון בעלי מוחין, אין ידיעה והשגת התורה.

און דורך דער עבודה פון "אחת" — איז מען ממשיך אין וועלט "אחד" — "כמאמר[44] תפילין דמארי עלמא מה כתיב בהו . . ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", אידן זיינען ממשיך דעם הוי' אחד "בארץ"[41].

(משיחת יו"ד שבט תשל"ז)

---

37) תניא ספכ"ג. פמ"ג. לקו"ת פרשתנו ט, ג ואילך. במדבר טז, ב ואילך. ובכ"מ. — וידועה הצ"ע בפרש"י יומא עב, ב ד"ה ותרעא.

38) ועד"ז הוא בחי' יחו"ע ויחו"ת שבתפילין ש"ר ותש"י — ראה לקו"ש ח"ט ע' 58, וש"נ.

39) ראה תו"א קיד, ד. ביאוה"ז פא, א־ב. קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18).

40) ועד"ז הוא בהבחי' דתשובה — ראה לקמן ע' 407.

41) ספר השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 133.

42) שתוכנם שבחייהו דישראל (ברכות ו, סע"א).

43) תוד"ה עד אחת מנחות יח, א.

44) ברכות ו, א.

ואתחנן ג *

א. פון דעם פסוק[1] „ועשית הישר והטוב בעיני ה״ לערנט מען אֲפ דעם דין פון „בר מצרא״[2]: בשעת איינער פֿאַרקויפט אַ פעלד צו אַ צווייטן, האָט דער בר מצרא (דער וואָס האָט אַ פעלד בשכנות פון דער פֿאַרקויפטער פעלד) די רעכט צו מסלק זיין דעם לוקח פון דער שדה און עס אֲפקויפן פֿאַר זיך, ווייל ס׳איז אַ טובה פֿאַר׳ן בר מצרא צו האָבן זיינע פעלדער צוזאַמען.

דער דין פון בר מצרא, ווי ער ווערט געזאָגט אין גמרא (און אויך בע׳פסק׳נט אין רמב״ם וכו׳)[2], איז: ווען דער לוקח האָט שוין געקויפט די פעלד, און מצד „ועשית הישר והטוב״ איז מען אים מסלק פון דער שדה[3]. פון דעם איז מובן, אז דער חיוב פון ועשית הישר והטוב ליגט בעיקר אויפן לוקח, ווי־באַלד אַז פֿאַר אים איז ניט אַזאַ אונטער־שייד צי קויפן די פעלד אַדער אַ פעלד במקום אחר, משא״כ פֿאַרן בר־מצרא, איז „ישר וטוב״ אַז דער בר מצרא זאָל זיין דער קונה פון דער פעלד[4].

אַזוי איז אויך משמע פון דעם דין אין גמרא[5], אַז „זבין לעכו״ם לית בה משום דינא דבר מצרא כו׳ עכו״ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב הוא״ — ד.ה. אַז דאָס איז אַ דין וואָס זיין חיוב ליגט אויפ׳ן לוקח, און דעריבער איז עס ניט חל וועז „זבין לעכו״ם״.

ב. אָבער — גדר דין בר מצרא, קען מען מבאר זיין אויף צוויי אופנים:

א) דאָס איז נאָר אַן ענין פון הנהגות ישרות וטובות: ד.ה. עס פעלט גאָרניט אינעם תוקף הקנין פון לוקח, נאָר די חכמים האָבן אים מחייב געווען צו פירן זיך אין אַן אופן פון „ישר וטוב״, און דעריבער מוז ער דאָס (וואָס ער האָט קונה געווען) אַפגעבן צום בר מצרא (און עד״ז ביי אַנדערע דינים פון בר מצרא).

ב) דער חיוב פון „ועשית הישר והטוב״ טוט אויף, אַז דער בר מצרא באַקומט אַ געוויסע בעלות אויף דער שדה; און דעריבער איז דאָס וואָס דער לוקח דאַרף אַפגעבן די פעלד צום בר מצרא איז עס ניט בלויז מצד אַ חיוב פון אַ הנהגה טובה אויף אים, נאָר ווייל די פעלד האָט אַ שייכות צום בר מצרא, ובלשון הנמוקי יוסף[6] „כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע״.

ג. דער חילוק צווישן די צוויי אופנים: לויטן ערשטן אופן, אַז דער דינא דבר מצרא איז אַ גדר פון הנהגה טובה, איז דאָס געזאָגט געווארן צום לוקח, אַז ער דאַרף זיך פירן באופן ישר

---

*) וסיום מס׳ סוכה.

1) פרשתנו ו, יח.

2) ב״מ קח, א. רמב״ם הלכות שכנים פי״ב ה״ה (אבל אינו מעתיק „בעיני הוי״. כן ממשיך אח״כ בהיפך הסדר „טוב וישר הוא״ וכן בסוף הל׳ שכנים. וכן הוא בכ״מ בטור וכו׳. וצ״ע). — ובשו״ע אדה״ז הל׳ מכירה כו׳ סוס״ה „ועשית הישר והטוב בעיני ה׳ אלקיך״. — וכנראה הוא טה״ד. ויש לברר בדפוסים הקודמים.

3) וכן בטושו״ע חו״מ ריש הלכות מצרנות (ס׳ קעה).

4) וכמפורש בכמה מקומות, וראה לקמן בהערות.

5) שם קח, ב. וראה לקמן בפנים.

6) ב״מ שם ד״ה והלכתא צריך למקנא מיני׳. וראה לקמן הערה 16.

וטוב און אֶפגעבן די שדה צום בר מצרא (נאָר אויב ער וויל ניט — איז עס ב"ד מכריח); לויטן צווייטן אופן, אז דאָס איז אַ דין אין קנין הקרקע, איז הגם אַז אויך דאָ איז דער „ועשית הישר והטוב" מכוון צום לוקח, איז אָבער דער ציווי (און זיין קיום בפועל) נוגע אויך צום בי"ד: מצד „ועשית הישר והטוב" גיבן חכמים דעם בר מצרא אַ קצת קנין אין גוף השדה זיי שוואכן אפ דעם קנין פון לוקח, ובמילא דאַרף זיך דער לוקח מסתלק זיין.

ד. עפ"ז י"ל אז דאָס איז אַ מחלוקת צווישן ראשונים, און במיוחד איז דאָס מודגש בחילוקי דיעות רש"י והרמב"ם:

אין דעם טעם פון בר מצרא — מצד „ועשית הישר והטוב" — זאגט רש"י[7]: „דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים"[8].

דער רמב"ם[9] איז מבאר דעם דין און זיין טעם: „יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו . . ודבר זה משום שנאמר ועשית הישר והטוב אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק"[10].

ד.ה.: לדעת רש"י איז עס אַ הנהגה טובה[11] וואָס באציט זיך אינגאַנצן צום לוקח — „דבר שאי אתה נחסר כו' ולא תטריח על בן המצר כו'"; און ווי רש"י איז עס מדגיש ווייטער אין דער סוגיא, ביים דין „זבין לעכו"ם עכו"ם לאו בר ועשית וכו'" — „ואין לנו לומר על דב"מ ועשית הישר והטוב אלא ללוקח כו' ללוקח נאמר משוך ידך ויקחנה זה".

לדעת הרמב"ם אַבער, איז עס ניט נאָר אַ הנהגה טובה פונעם לוקח (לטובת דעם בר מצרא), נאָר דאָס ווערט אַ הנהגה טובה בכלל, אמירת חכמים[12] אַז אַזוי איז טוב וישר (ומתחיל — ובעיקר — בנוגע לבן המיצר): „יש לחבירו כו' אמרו חכמים וכו' טוב וישר הוא שיקנה וכו'", ס'איז אַ זאַך וואָס ס'איז בעצם טוב וישר כו'; און דאָס ווערט אויפגעטאָן מיט'ן כח וואָס די חכמים גיבן[13] דעם בר מצרא אַ קצת קנין אין גוף השדה.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק וואָס ביי דעם דין פון „זבין לעכו"ם" זאגט דער רמב"ם[14] „המוכר לעכו"ם משמתין אותו עד שיקבל עליו כל אונס שיבא מן העכו"ם עד שינהוג העכו"ם עם בן המצר שלו בדיני ישראל" — א) ער איז משמיט דעם טעם וואָס שטייט אין גמרא „עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב הוא"[15] ב) ער איז מוסיף (אויף לשון הגמרא) „עד שינהוג העכו"ם עם

---

7) שם קח, א ד"ה ועשית.

8) ובראי"ש ב"מ שם סו"ס כ: אף בזה שייך הישר והטוב כי ימצא להחזיק במקום אחר.

9) הלכות שכנים שם.

10) עד"ז הוא לשון הטור שם, אבל: א) לא כתבו בתחילת דבריו כטעם על עצם דין דבר מצרא אלא כהקדמה „לפיכך אם יש שום הפסד למוכר כו'". ב) בשינוי לשון קצת: דינא דבר מצרא תקנת חכמים הוא משום ועשית הטוב והישר הואיל והוא רוצה למכור כו'.

11) וראה לשון הרא"ש (שם סי' כג): וכיון שלא גילה ללוקח מיד שידע בקניי' שהוא חפץ שיעשה עמו טובה ויניח לו השדה.

12) ולהעיר מתשובות מיימוניות לספר קנין (סי' טז): הרי הוא קרוב למ"ע.

13) להעיר מביאור הרגצובי במחלוקת דר"ע ור"י (צפע"נ לירושלמי סנהדרין פ"א ה"א. מהדו"ת עט, ג) אם המשפט עושה קנין או רק חיוב. וראה צפע"נ עה"ת (עה"פ ועשית הישר והטוב) במחלוקת דר"ע ור"י ובהנסמן שם.

14) שם פי"ב ה"ז.

15) ומה שבגמרא קאמר „עכו"ם ודאי לאו בר ועשית הישר והטוב", יש לפרש להרמב"ם דמכיון דלעכו"ם אין שייך כל ענין המצות לא תקנו בזה בכלל דין בר מצרא.

בן המצר שלו **בדיני ישראל**[16] — **ווייל דער דין פון בר מצרא איז ניט (נאר) אז דער לוקח דארף זיך פירן אין אן אופן פון „ישר וטוב"**[17].

---

16) ואולי י"ל עוד נפק"מ: לדעת הרמב"ם חיוב „ועשית הישר והטוב" חל כשנעשה זה בר מיצר (וראה גם נמוק"י שבהערה 6) וא"כ זהו גם בנוגע להמוכר שהרי חסר גם בבעלות המוכר (אף שדין בר מצרא דועשית הישר והטוב לא הטילו חכמים על המוכר). וכן משמע קצת ממ"ש בהנוגע להמוכר לעכו"ם ולא כמ"ש בגמרא (וכבפנים). וראה דבריו שם ריש פי"ד (טוש"ע שם סעיף לא).

משא"כ אם זהו רק דין של הנהגה טובה דלוקח הרי זה נעשה רק כאשר כבר קנאה לוקח, ואין שייכות להמוכר כמפורש בפרש"י שם ד"ה עכו"ם לאו בר כו'. וראה רא"ש שם סוף סכ"ד „אלא שתקנת חכמים היא משום הישר והטוב והתקנה אינו אלא כשנתחזק בה כבר הלוקח ובאה לרשותו", וכן הביא שם (סי' כח) מ"ש בגמרא „עכו"ם לאו בר ועשית הישר והטוב" (וראה לעיל הערה 8, 11 דעת הרא"ש). וראה בהערה הבאה.

וראה לקו"ש חי"ח ע' 29 הערה 11 שעל המוכר יש האיסור דלפני עור.

17) ועפ"ז יש לבאר כמה שינויים בין פרש"י ורמב"ם בפי' המשך הסוגיא שם, ולדוגמא: א) בגמרא שם (קח רע"ב) „מכר כל נכסיו לאחד לית בה משום דינא דבר מצרא". ובפרש"י ד"ה לית „שלא תקנו חכמים ללוקח להסתלק לעשות הישר והטוב לבעל המצר שהוא רעה למוכר שזה לא יקנה השאר כו'". וברמב"ם (פי"ב ה"ז) „אין בעל המצר של שדה אחת מסלק את הלוקח מאותה השדה שהרי היא והאחרת קנה כאחד". דרש"י מדגיש צד ההפסד והלוקח „לא תקנו חכמים ללוקח להסתלק .. שהוא רעה למוכר" (ועד"ז הוא בר"ש שם סכ"ז), והרמב"ם מדגיש (הדין) הקנין שבזה והבר מיצר. וראה לח"מ שם פי"ג ה"ח.

ב) שם בגמרא „לאשה וליתמי כו' לית בה משום דינא דבר מצרא", ובפרש"י שם: „מכר לאשה לא מסלקין לה דלאו אורח ארעא לאהדורי ולבקש מי שיש לו קרקעות למכור ומה שבא לידה ראשון אין לנו לומר ועשית הישר והטוב להרחיקה מעליו וכן יתמי", וברמב"ם (שם הי"ג וי"ד): המוכר ליתומים קטנים אין בו דין בעל המצר הטוב והישר שעושין חסד עם אלו יתר מבעל המצר. וכן המוכר לאשה .. חסד הוא שתעמוד הקרקע בידה". דלרש"י מספיק השלילה „אין לנו לומר כו' להרחיקה מעליו", ולהרמב"ם צריך טעם חיובי (ובהקנין שידחה לדין בר מצרא. וראה מלחמות ה' ב"מ שם.

גם יש לבאר עפ"ז מש"כ הרא"ש (שם ר"ס כג) „אין ליפות כח המצרן כ"כ כו'" (המשך הלשון נעתק לעיל הערה 11). ועוד.

17) ראה גם לקו"ש חל"ג ע' 11 ואילך.

18) „אשר על עניו ג' בחינות אלו הוא יסוד של הספר יצירה" (אוה"ת יתרו ע' תתטז ואילך).

19) ראה ביצה (ל, א): תוס' יוהכ"פ מדאורייתא. יומא פא, ב. וש"נ. רמב"ם הל' שביתת עשור פ"א ה"ז (לצום ולהתענות). טושו"ע (ואדה"ז) סתר"ח (בעינוי ובאיסור מלאכה).

ה. שוין געוועט פיל מאל, אז עס זיינען דא כמה ענינים והלכות בתורה וואס כאטש בהשקפה ראשונה זיינען זיי סוגיות וענינים שונים וועלכע האבן צווישן זיך קיין שייכות ניט, וויבאלד אבער אז ס'איז תורה אחת, קען מען דורך פארטיפן זיך כדבעי געפינען א נקודה משותפת צווישן זיי, אדער געפינען אז זיי זיינען געבויט אויף דעם זעלבן יסוד, און ווי מען געפינט עס אין ספרים פון כמה גדולי ישראל ובמיוחד ביים ראגאטשאווער.

ע"פ הנ"ל י"ל אז די צוויי הסברות אין דין פון בר מצרא זיינען א גדר כללי (ביי יעדער ענין לויט זיינע גדרים מיוחדים): צי דער ענין פון שכינות שאפט א שייכות פנימית צווישן די שכנים, א שינוי אין דעם עצם השכן (בנדו"ד — א קנין אין שדה): אדער די שייכות איז נאר באופן חיצוני (בנדו"ד — א חיוב הנהגה אויפן מענשען)[37].

ונפק"מ בכו"כ ענינים. ובכלל — בסגנון הידוע — אין די דריי ענינים כלליים: עולם, שנה, נפש[18].

אין עולם: די שייכות מצד שכנות אין מקום ביים דין פון בר מצרא, כנ"ל.

ו. בשנה: אין דעם ענין פון זמן. ביי דעם דין פון תוס' מחול על הקודש ביוה"כ (וואס איז לדברי הכל מן התורה)[19] **ובשבת ויו"ט (לויט די דיעות**

בזה — צי ס'איז מן התורה צי מדרבנן)[20], וואס אויך דאָ איז אַן ענין פון „שכינות": דער זמן פון לפני שבת ולאחרי' איז אַ „שכן" וסמוך צו שבת. און אויך דאָ קען זיין אויף צוויי אופנים*[20]:

א) די שכינות מאכט אַ שייכות פנימית: דער זמן וואס פאַר און נאָך שבת, מצד זיין שכינות לשבת, וועלכע ער נשתנה, ער באקומט[21] מעצם קדושת השבת[22].

ב) דער זמן עצמו וועלכע ניט בקדושת שבת, היות אבער ער איז בשכינות צום זמן פון שבת, איז דערפאַר על האדם חל חיוב ההכנה צו שבת[23].

ז. עפ"ז קען מען זאגן, אז דאס איז דער ביאור מחלוקת הפוסקים, צי אין דעם זמן התוס' קען מען מקיים זיין מצות קידוש שבת וכו':

די דיעות[24] וואס האלטן, אז בזמן התוספות קען מען מקיים זיין מצות קדוש ואכילת שבת וכיו"ב, איז דאס ווייל זיי נעמען אן אז דער זמן התוס' ווערט בקדושת שבת ויו"ט[25];

[ואעפ"כ איז אויך לויט די דיעות[26] איז בחה"פ טאַר מען ניט מאכן קידוש און מקיים זיין מצות אכילת מצה אינעם זמן התוספת — וואָרום די מצוות זיינען פאַרבונדן מיט דער מציאות פון לילה, און די שייכות שבשכינות קען ניט אויפ־טאָן אז עס זאָל ווערן די מציאות הזמן (פון לילה)[27]];

לויט די דיעות אבער אז תוספת איז נאָר לגבי איסור (האדם ב)מלאכה[28], איז דאס דערפאַר ווייל לשיטתם האָט דער זמן התוס' היום נאָר אַ שייכות חיצונית צום זמן השבת, ער איז ניט בגדר צו ווערן אַ טייל פון זמן השבת. ובמילא קען מען אין דעם זמן נאָר מוסיף זיין אויף זיך אינעם איסור פון עשיית

---

20) ר"ף יומא שם. ראו"ש שם פ"ח ס"ח. שו"ע או"ח (ואדה"ז) סרס"א ס"ב (ס"ד). שו"ע אדה"ז ר"ס תר"ח. ודעת הרמב"ם בזה כו' — ראה נו"כ לרמב"ם שם. ולטושו"ע בסי' רס"א, תר"ח. שד"ח כללים מערכת תיו כלל נד.

*20) בכל הבא לקמן ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 233 ואילך.

21) אלא שלזה צריך להיות גם קבלה כדמשמע מפשטות הל' בשו"ע או"ח שם. וכן מפורש בקו"א לשו"ע אדה"ז סרס"א סק"ג. אבל להעיר דכתב שם, שגם הביה"ש הוא בכלל התוס' בע"כ אף אם הוא יום כיון שהוא סמוך לחשיכה ממש, ואף שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני. וראה ריטב"א ר"ה ט, א (ד"ה יכול קרוב לסופו) ובהמצויין לקמן הערה 29.

22) להעיר ממכילתא יתרו עה"פ זכור: זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו, שהטרף נעשה דם ובשר הזאב, אבל — לאידך גיסא — זהו לא בשעה שטורף והורג כ"א לאחר זמן. וראה בארוכה לקו"ש שם.

23) ראה לשון הרמ"א או"ח סי' רנו. והוספת אדה"ז שם: „שצריך להוסיף כו'".

24) כ"מ דעת הרי"ף מקורביל בתוס' פסחים צט, ב ד"ה עד. ראו"ש שם ס"ב. וברכות פ"ד ס"ו. הרי"א ורבינו ירוחם הובאו בב"י סרס"ז. ט"ז או"ח סי"ס רצא. סו"ס תרסח בארוכה. דיעה הא' בשו"ע אדה"ז סרס"ז ס"ג (וראה מ"א שם סק"א בסופו). שו"ע אדה"ז סתע"ב ס"ב.

25) ראה לשון הט"ז סו"ס תרסח „והוה כמו בלילה ומחר ממש". וראה תוד"ה יכול (מו"ק ג, ב) לענין תוס' שביעית: „איכא למימר דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספות כלומר שהשביעית מתחלת משנה הששית וכל דין שביעית יהי' לששית דהכי קאמר רחמנא דשביעית מתחלת קודם שנת השביעית" (ואף שכתבו רק להקס"ד. הרי במסקנא י"ל שממעט רק מחיוב מלקות וכמו דממעטינן (ביומא שם ע"א) תוספות מעונש ואזהרה). ולהעיר מט"ז שם סתר"ח דמאן דילוף מחריש וקציר תשבות ס"ל ה"ה נמי כל שבת ויו"ט בעי תוס'.

26) תוס' וראו"ש שבהערה 24. שו"ע או"ח (ואדה"ז) סתע"ב סוס"א (ס"ב). וברמ"א (ואדה"ז) או"ח סתרל"ט ס"ג (ס"כ) — מב"י בשם א"ח לענין אכילה בלילה הא' בסוכה.

27) אבל ראה לשון הט"ז שבהערה 25. מג"א או"ח סרס"ז סוסק"א.

28) ראה תוס' כתובות מז, א ד"ה דמסר (בתי' הא'). שו"ע אדה"ז סרס"א שם. סתצ"א ס"ג. מנ"ח מצוה שכג סק"א.

מלאכה וכיו"ב[23], אבער מ'קען דאן ניט מקיים זיין די מצות*[28] וואס זיינען פאר־בונדן מיט'ן זמן השבת[29].

ח. בנפש: אין סיום מס' סוכה זאגט די משנה, אז מ'האט געקנס'נט די משמרה פון „בילגה", אז [כאטש דער דין איז אז „הנכנסין חולקין בצפון"[30] (די משמרה וואס הייבט אן איר עבודה נעמט איר חלק בקדשים אין צפון, דצפון עיקר*[30]) איז אבער] „בילגה לעולם

*28) ראה גאונים הובאו ברשב"א ברכות (כז, ב), ב"י לטאו"ח סו"ס רסז — שאינו אומר קידוש ולא הבדלה עד הערב. וראה לענין אכילת סעודת שבת — מהרש"ל הובא בט"ז שם סרצ"א. ועוד. דיעה הב' בשו"ע אדה"ז סרס"ז שם [אבל שם „צריך לאכלן בעיצומו של יום ולא בתוספתו" (ראה ב"ח לטאו"ח ר"ס תעב). ולהעיר גם מרש"ל בתשובה שהובא בט"ז שם סתרס"ח].

29) לכאורה מזה נפק"מ גם: אם מצות תוס' היא מ"ע פרטית, דהוי מעצם קדושת היום (והוי מ"ע שהזמ"ג), או דהוי מ"ע כללית לכל היו"ט כו'. ראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג עשה לד (קצח,א ואילך).

ולהעיר ע"ד כהנ"ל מצפע"נ להרמב"ם הל' שביתת עשור שם, לענין תוס' דיוהכ"פ בעינוי: דזה הוה גדר מצוה לא גדר איסור... וגם נ"מ אם על התוספות יש שם יוהכ"פ או הוא דבר בפני עצמו. ונ"מ אם יוהכ"פ מכפר כו'. וראה שו"ת צפע"נ (דווינסק) ח"ב סוסל"ב.

30) כדי שיראו שהן נכנסין והיוצאין חולקין בדרום כדי שיראו שהן יוצאין.

*30) ראה רש"י במשנה סוכה שם ד"ה הנכנסים ש„הצפון עיקר שהרי קבעו הכתוב לשחיטת קדשי קדשים". ובפיה"מ שם: „כי השחיטה בצפון כו'".

ולכאורה הול"ל הטעם (עכ"פ — כעוד טעם) דלחה"פ שולחנו בצפון. ויל"ל דחלוקה זו ה"ה גם בקרבנות המזבח* (סוכה נה, ב (במשנה**)) והמזבח ה"ה לדעת הרוב (רובו) בדרום העזרה (ראה זבחים נט, א).

*) ומה שהרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ד הי"ב) הביא רק דחלוקת לחה"פ (להנכנסין) היא בצפון (ולא בנוגע חלוקת שאר קדשים כו') — כי „הרמב"ם כו' אינם אלא מעתיקי הגמ' כו'" (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ב), ובמשנה **מפורש** רק בנוגע לחלוקת לחה"פ.

) כן מוכרח לומר בנוגע לחילוק שתי הלחם בחגה"ש (במשנה שם), שחלוקתם היא בצפון — שהרי מכיון שחלוקתם היא **ביחד עם חלוקת לחם הפנים*

— כלשון המשנה שהרי אומר בחדא מחתא „הילך מצה הילך חמץ**" וכפי' — **ששולל** שלא נאמר שמחליף, שהשלילה אינה מודגשת כשאומר בהפסק זמן בין זל"ז. ובפרט להגירסא (ראה שינויי נוסחאות במשנה שם) „הילך מצה הילך חמץ הילך מצה הילך חמץ" (ב' פעמים), דפירוש הפשוט בזה הוא, ד„הילך **מצה** (הילך חמץ)" לכהן **השני** הוא **לאחרי** „(הילך מצה) הילך **חמץ**" לכהן הראשון —

הרי מובן, שב' החלוקות היו במקום **אחד**.

והנה בנוגע לחלוקת עורות התמידין ומוספין (כברש"י ד"ה באימורי (במשנה שם) ד"ה ובמוספין (שם נו, ב)), שבפשטות אין החלוקה ביחד עם חלוקת לחה"פ

— כי חלוקת לחה"פ היא תיכף לאחרי הקטרת הבזיכים כפרש"י פסחים (נד, א ד"ה בזיכים) (במשנה מנחות (צט, ב) „הקטירו הבזיכין והחלות מתחלקות כו'" — אבל שם אפשר לפרש דכוונתו רק לבאר דבזיכין מתירין החלוקה (או דשולל שלא לאחרה למוצש"ק כבשבת שביוהכ"פ (כבהמשך המשנה שם)), משא"כ בפרש"י פסחים שם מפורש „וחולקין הלחם **מיד**" — שנכללת באותה השעה **דבזיכין**), ועורות התמידין והמוספין — הרי לא הקריבו תמיד של בין הערביים עד לאחרי חלוקת לחה"פ, וכן המוספין — לדעת ר"ע (פסחים שם)

חולקת בדרום [ווי די „יוצאין"] וטבעתה קבועה וחלונה סתומה"[31].

31) **הפירוש בזה — ראה לקמן בפנים ס"ט.**

*) ואין להקשות מפרש"י פסחים (הובא לקמן בפנים ההערה) דחלוקת לחם הפנים נעשית בהשעה דבזיכין ואח"כ מקריבין ה(מוספין וה)תמיד כו', וא"כ אין זמן לחלק עוד דברים עם לחה"פ – שהרי אין בפרש"י שאא"פ לחלקו בפחות משעה – ובלאה"כ מסתבר לומר שלי' רש"י וחולקין הלחם מיד כולל גם **אכילתו**, שהרי תכלית החלוקה היא האכילה. ולהעיר דכשאין אוכלים אותם מיד מתחלקות **לערב** (משנה מנחות הובא לקמן בפנים ההערה).

ולהעיר, דלכאורה צ"ע האם ברהמ"ז (שהיא מה"ת) אחרי אכילת לחה"פ היא הפסק או היסח הדעת בעבודת המקדש – אבל אינו דכש"כ היא מברכה ועשה"ד ובו' (תמיד רפ"ה).

**) וראה ערוך לנר (לסוכה נו, א ד"ה והילך חמץ) שקו"ט בזה. וצע"ק בלשון המאירי כאן.

און די גמרא בריינגט דערויף צוויי טעמים: א) צוליב „מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה כו׳" (ווי די גמרא איז מאריך אין דעם סיפור), ב) ווייל „משמרתו שוהה לבוא".

דערנאָך פרעגט די גמרא: „בשלמא למ״ד משמרתו שוהה לבוא היינו דקנסינן לכולה משמרה אלא למ״ד מרים בת בילגה שהמירה דתה משום ברתי׳ קנסינן לי׳ לדידי׳ אמר אביי אין כדאמרי אינשי שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימי׳. ומשום אבוה ואימי׳ קנסינן לכולה משמרה אמר אביי אוי לרשע אוי לשכינו טוב לצדיק טוב לשכינו שנאמר[32] אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו׳׳.

[פון דעם וואָס די שקו״ט אין דער גמרא איז אין דעם ערשטן טעם („מעשה במרים בת בילגה כו׳"), איז משמע אז דאָס איז דער עיקר טעם[33] פֿאַרוואָס די משמרה איז געקנסנט געווארן[34].

והנה, רש״י פירט אויס בסיום המסכתא „מכאן אמרו אוי לרשע אוי לשכינו וממילא טוב לצדיק טוב לשכינו דמדה טובה מרובה".

וויבאָלד אז אויפן ענין פון „טוב לצדיק טוב לשכינו" דאַרף רש״י אַנקומען צום כלל פון „מדה טובה מרובה", איז מוכח אז ער איז ניט גורס אין גמרא די ראי׳ פון פסוק „אמרו וגו׳" (און בכמה דפוסי הש״ס איז עס טאָקע ניטאָ[35]) — דאַרף מען פֿאַרשטיין דעם טעם דערפון אוז אין וואָס באָשטייט דער חילוק צי די ראי׳ איז פון פסוק אַדער ווייל „מדה טובה מרובה".

ט. וועט עס זיין פֿאַרשטאַנדיק בהקדים לבאר דעם ענין פון „טבעתה קבועה וחלונה סתומה", וואָס מ׳געפינט אין דעם צוויי פירושים:

רש״י איז מפרש[36], אז „טבעתה קבועה" מיינט די טבעות וואָס זיינען געווען „בעזרה במקום בית המטבחים וכו׳ והיו נתונות באבני רצפה והטבעת פתוחה מצד אחד והופכה למעלה ומכניס צואר הבהמה לתוכה וחוזר והופך פתחה לתוך הרצפה וטבעת של בילגה קבועה ואינה נהפכת כדי שתשתמש בשל אחרים״[37].

---

32) ישע׳ ג, י׳.

בזיכין קודמין למוספין,

ועוד ועיקר גם לדעת ר״י וכ״פ הרמב״ם (הל׳ תמידין ומוספין פ״ד הי״ב) דמוספין קודמין לבזיכין — העורות אין ראויים להשתמש בהם בשבת (ראה פרש״י ד״ה בתרתי שבת קטז, סע״ב. תוד״ה טומנין שם מט, סע״א) ובפרט — שהחלוקה הצריכה חתיכת העור (כן — כיון דגם מליחתם הייתה בעזרה (מדות פ״ה מ״ג) מסתבר שהייתה סמוכה לחלוקתם), היתה צ״ל חלוקתם וגם עור **דהתמיד דהבוקר** במוצ״ש••• (ע״ד חלוקת לחה״פ בשבת שחל ביו״כ דמתחלקות לערב — משנה מנחות שם) —

אפשר לדחוק ולומר דחלוקתם לא היתה דוקא במקום חלוקת לחה״פ. וראה לקמן הערה 44.

••• בערוך לנר סוכה (נו, ב) דמקשה על פרש״י וממשיך „וא״ל דהפי׳ הוא שיחלקו במו״ש דא״כ מאי פריך לקמן ואלו במוספין חולקין לא קתני דלמא לכך לא קתני דלא איירי רק מה שחלקו בשבת כשהיו נכנסין שנים ממשמר זה ושנים ממשמר זה״ – אבל תירוץ פרש״י מובן, שהרי החלוקה שבמשנה כוללת גם חלוקת שבת דיוהכ״פ, ואז כל החלוקה היא **במוצש״ק** ולא כשהיו נכנסין כו׳. (גם: תירוצו „דלא איירי רק כו׳" – צריך תירוץ **למה** לא איירי כו׳). ואולי מביאו רק **לסיוע** לפירושו.

33) וע״ד הכלל בפסק הלכה — ראה יד מלאכי כללי הש״ס כלל תט־תי. אבל ראה בפי׳ ר״ח כאן „ומסקנא דשמעתין מפני ששהתה כו׳".

34) וטעם זה דוקא כתב הרמב״ם בפירוש המשניות.

35) כהובא בדק״ס.

36) במשנה שם נו, סע״א ד״ה וטבעתה וד״ה חלונה.

37) וכן הובא במאירי כאן. ועד״ז פי׳ בר״ח כאן שהיו לתועלת השחיטה.

און חלונה סתומה טייטשט רש"י „חלונות היו בבית החליפות בעובי כותלי התאים ששם גונזים את סכיניהם[38] כו' וסתמו חלונה של בילגה". ד.ה. אז סיי די „טבעת" און סיי דער „חלון" זיינען געווען לתועלת השחיטה וכלי'.

דער רמב"ם בפיה"מ איז מפרש: „טבעתה קבועה וחלונה סתומה" — „טבעת לכל משמר היו תולין בהם הבהמות ומפשיטין אותם והיו כולם קבועות בכתלים וכשהיתה נכנסה משמרה היתה תולה אותה טבעת לרמוז שהעבודה שלה. וכמו"כ היו שם עשרים וארבע חלונות ושם בגדי כהונה חלון לכל משמרה וכו'" — די טבעת צוליב הפשט הקרבן און די חלונות צוליב בגדי כהונה.

יו"ד. דער חילוק צווישן די פירושים איז: לפרש"י איז דער קנס פון בילגה אין ענינים וואס זיינען שייך אויך צו נשים, וואורום שחיטה איז דאך „כשירה בזרים ובנשים" און אפילו לכתחילה שוחטין (בסכין ארוך)[39], און נאר „מקבלה ואילך מצות כהונה"[40].

לויט פי' הרמב"ם אבער, האט מען איר געקנסנט אין אזעלכע זאכן וואס נשים האבן דערצו קיין שייכות ניט — ניט צו הפשט הקרבנות[41] אויך די טבעות בעזרה[42], און אוודאי ניט צו די בגדי כהונה וואס זיינען לצורך עבודה[43], וואורום נשים זיינען פסולות לעבודה.

דער יסוד פון זייער פלוגתא י"ל: לדעת רש"י קנס'נט מען די משמרה (צוליב טעם ה„שכינות"), נאר אין אזעלכע זאכן וואס האבן א שייכות צום שכן רשע — צו דער נערה (מרים — וויבאלד אז אויך די וואלט געקענט טאן די זאכן)[44] ובמילא איז אין דעם עונש

---

38) וכן פירש בירושלמי כאן בסוף המסכ'. פי' ב' במאירי כאן. וברי"ח הובא זה, וגם חלונות שהיו נותנים שם בגדיהם (כברמב"ם דלקמן בפנים).

39) זבחים לא, סע"ב ואילך. רמב"ם ריש הל' פסוה"מ.

40) שם לב, א. רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ו. הל' פסוה"מ פ"א הכ"ב.

41) אף שכשרה בזרים — יומא כו, ב ואילך. רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ו. ובתוס' קדושין עו, ב ד"ה אין: „אפילו בעבודות הכשירות בזרים כגון שחיטה או הפשט אע"ג דשחיטה כשירה בנשים ובעבדים כו'" (וראה תוד"ה חד כתובות כד, סע"ב). ולהעיר מרד"ק לדה"י ב כט, לד עה"פ רק הכהנים היו למעט ולא יכלו להפשיט כו' ויחזקום אחיהם הלוים: ואע"פ שמקבלת הדם ואילך מצות כהונה שעת הדוחק הי' זה.

42) ראה תמיד פ"ג מ"ה. מדות פ"ג מ"ה. רמב"ם הל' ביה"ב פ"ה הי"ג.

וראה קידושין נב, ב ורש"י ותוס' שם ד"ה וכי אשה. ירושלמי מע"ש פ"ה ה"ג. תוספתא ערכין פ"ב ה"א. שעה"מ על הרמב"ם שם פ"ז הי"ח. ועוד.

43) ובסהמ"צ להרמב"ם מ"ע לג: בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם כו'.

44) ולפ"ז צ"ל שהקנס ש„חולקת בדרום" הוא לא בשביל חלוקת לחם הפנים שנאכלים רק לזכרי כהונה (תוספתא זבחים פ"ו, ז), כ"א בעיקר בשביל שאר דברים הנחלקים שם*, וכגון עורות

---

*) דלכאורה חלוקת כל הענינים דיום השבת היתה במקום **אחד**. וראה לעיל הערה *30 ובשוה"ג הב' שם.

ולכאורה גם חלוקת משמרת בלגה בימי הסוכות **שעל סדר המשמרות** (משנה סוכה נה, ריש ע"ב) הייתה בדרום, דזיל בתר טעמא.

וצ"ע וחיפוש האם גם החלוקה דמשמרת בלגה בימות **החול** דמשמרתה (שבזה גם השייך לנשים) היתה בדרום (דלשון המשנה „**לעולם** חולקת בדרום" אפשר לפרש גם במובנו הכי כולל — **כל** החלוקות דמשמרת בלגה).

ובכל אופן צ"ע בנוגע להחלוקה דקרבנות הרגלים ד„**כל** המשמרות שוות" (משנה סוכה נה, ב) — האם גם בזה כהן ממשמרה דבלגה הבא לעבוד חולק בדרום (וגם **זה** נכלל ב„**לעולם** חולקת בדרום"), או אולי כיון שבזה הא ד„**כל** המשמרות **שוות**" אינו מפני שעתה **זמנה** של **משמרה דבלגה**, כ"א מפני עבודתו **דהיחיד** — חולק כשאר המשמרות.

ובזיון — מודגש אז דאס קומט צוליב דער נערה.

לדעת הרמב"ם אבער, איז דער קנס אויך אין ענינים וואס האבן צום רשע — די נערה[45] — קיין שייכות ניט[46].

און דאס איז פארבונדן מיט דעם כללות'דיקען גדר פון שכינות:

המוספין**, ועוד. ראה סוכה שם, ב. פרש"י שם ד"ה ובמוספין. דהא דאתותב ר"י בגמרא הוא רק בזה ששתי משמרות חולקין, אבל לא בהנוגע לזה שהמשמרה „חולקין ביניהם" (כל' רש"י במשנה ד"ה הנכנסים). וראה בפ' ר"ח בגמרא: ונתברר כי המוספין של משמר היוצא הן בלבד.

ולהעיר שבברייתא שבגמרא „מעשה במרים בת בלגה" מסיים: „וכששמעו חכמים בדבר קבעו את טבעתה וסתמו את חלונה" (ולא הובא זה ש„חולקת בדרום" כ"א בסיומו „אע"פ ששכנו כו").

45) אבל זה שכתב שחולקת בדרום בלחם הפנים (שאסור לנשים) דוקא כמפורש בדבריו — הוא כמבואר לעיל שוה"ג הא' להערה *30.

ומ"מ הרי הי' הקנס גם בחלוקת לחה"פ שאינה שייכת לנשים.

46) ומודגשת ביותר שיטתו, בזה שפירש „טבעתה קבועה" בנוגע להפשט הבהמה, ואילו במשנה (מדות שם) נאמר מפורש הטבעות „שעליהן שוחטין", וכ"פ הרמב"ם עצמו בפיה"מ מדות שם וברפ"ד דתמיד. סוף מע"ש (אלא שהוא כ' שאוסרין בהם רגלי הנשחט ויוכלו לשוחטו, וע"ד פי' הר"ח כאן). ובהל' ביה"ב שם הי"ד. משא"כ הפשט הבהמה הי' ב„אונקליות של ברזל" — משנה תמיד ומדות שם ובפיה"מ שם. משנה פסחים סד, א (ובפיה"מ שם).

וגם בנוגע לחלונות הרי מפרש לא כמפורש בירושלמי כאן (כנ"ל הערה 38). ולהעיר שבפיה"מ כאן כ' „היו שם כד' חלונות" ובפ"ח מהל' כלי המקדש ה"ח „ששה ותשעים". וראה כ"מ שם.

**) אבל ראה לעיל שוה"ג הב' להערה *30, דלכאורה חלוקת עורות המוספין והתמידין היתה בלילה.

*) ביד דוד כאן כ' דט"ס ברמב"ם וצ"ל כבהל' כלי המקדש שם. אבל להעיר שכ"ה בתוספתא כאן (פ"ד, יב). אבל ל"נ למה הם משמשות.

שכינות פועל'ט א שייכות פנימית ושינוי, ביז דאס ווערט דער תוכן פון שכן, אדער ס'בלייבט נאר שייכות חיצונית.

ולשיטתייהו אזלי: לשיטת רש"י איז די שייכות פון שכינות נאר אין אן אופן חיצוני און דאס פועל'ט ניט אין מהות פון „שכן" (כנ"ל אין ענין פון שדה דבר מצרא),

[און ער גייט אויך לשיטתו בכלל צו מפרש זיין פשוטם של דברים, און דער ענין פון „קנסינן לכולה משמרת" לפי פשוטו איז, אז דאס איז מערניט ווי א קנס און עונש מצד דעם רשע]:

און דערפאר לערנט רש"י אז אויך איר עונש ובזיון, וואס קומט מצד דער שכינות, איז נאר אין אן ענין (השחיטה) וואס האט א שייכות צום רשע אליין (אשה)[47], ווארום דאס קומט נאר אלס מסובב פון רשע.

לשיטת הרמב"ם אז דער ענין השכינות מאכט א שייכות בתוכן[48], ובנדו"ד אז דער „אוי לשכינו" מיינט ניט נאר בנוגע צו אן ענין חיצוני (עונש

---

47) ואף שמפשטות לשון הגמרא „ומשום אבוה ואימי' קנסינן לכולה משמרה אמר אביי אוי לרשע אוי לשכינו" משמע לכאורה ד„אוי לרשע כו'" הוא לא מצד הנערה אלא מצד אבוה ואימי' (דשותא דינוקא .. או דאבוה כו'), הרי: א) קאמר בגמרא לפנ"ז או דאבוה או דאימי', ודברים אלה אינם שייכים לאימי'. ב) ועיקר: מזה שבנוגע לקנס האב „אמר אביי אין כדאמרי אינשי כו'". משא"כ בהנוגע לקנס המשמרה לא קאמר „אין" משמע שהקנס למשמרה בא לא (רק) מצד אבוה ואמי' אלא מצד הנערה שעלי' אמרו „אוי לרשע כו'". וכן מוכח מפרש"י לפנ"ז ד"ה סתמו חלונה: ולקמן פריך ומשום דידה קנסינן לכולה משמרה. וראה דק"ס שהובאה גירסא „משום הכי קנסינן". אבל ראה רע"ב סוף המסכתא. יד דוד כאן.

48) ומה שהרמב"ם לא ס"ל תוס' בשבת ויו"ט (לכמה דיעות) — ראה בהמצויין לעיל הערה 20 — י"ל.

ה„שכן"), נאָר אויך בנוגע דער רשעות וואָס די שכינות פועל'ט אין מהות פון שכן,

[וי"ל אַז ער גייט בזה גם לשיטתו בהל' דיעות[49]: „דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבירו כו'" ווי ער איז דאָרטן מאריך בזה] —

ובמילא איז מובן אַז אויך דער עונש ובזיון איז ניט באַגרענעצט צו ענינים וואָס דייטן אַן אויף אַ מסובב פון דעם רשע (די נערה)[50], היות אַז דער עונש איז מצד דער רשעות פון שכן גופא[51].

יא. עפי"ז איז מובן דער חילוק, צי מ'איז גורס „שנאמר אמרו צדיק כי טוב גו'" אלס אַ ראי' אַז „טוב לצדיק טוב לשכינו", אדער מ'לערנט עס אַרויס מסברא, כנ"ל:

די ראי' פון פסוק „אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו" איז אין פשטות[52]: וויבאַלד דער פסוק הויבט אַן בלשון יחיד — „אמרו צדיק כי טוב" — און איז מסיים בלשון רבים: „כי פרי מעלליהם יאכלו", איז מוכח אַז אויך אַנדערע, די שכנים פון צדיק, יאכלו צוזאַמען מיטן צדיק פון „פרי וכו'".

אַבער לכאורה האָט געדאַרפט שטיין „כי פרי מעלליו יאכלו", וויבאַלד זיי עסן די פירות פון „מעללי" הצדיק? נאָר דאָס גופא מיינט די גמרא מיט דער ראי' פון פסוק: מצד דעם ענין השכינות איז ניט נאָר וואָס אויך זיי באַקומען דעם מסובב, שכר צוליבן צדיק, נאָר נאַכמער, ס'איז „פרי מעלליהם יאכלו" — עס ווערט אין זיי אַ שינוי ביז אַז מעללי הצדיק ווערט אויך „מעלליהם".

נאָר דאָס גופא איז „אמרו צדיק כי טוב", מ'זאָגט דעם צדיק (אַדער ווען דעם צדיק, שבח הצדיק*[52]), ווארום דאָס וואָס „פרי מעלליהם יאכלו" קומט עס צוליב זייער שכינות צום צדיק — זיי האָבן זיך פון אים אַפגעלערנט[53] און געוואָרן אַנדערש.

ובמילא איז מובן אַז לשיטת רש"י כנ"ל, אַז ענין השכינות איז ניט פועל אינעם מהות פון שכן גופא[54], נאָר עס בלייבט אַ שייכות חיצונית[55], האָט דאָס קיין אָרט ניט צו בריינגען אַ ראי' פון פסוק „אמרו צדיק כי טוב וגו'";

---

49) רפ"ו.

50) ובדבריו מפורש רק ע"ד הנערה ולא באבוה ואימ". ומסיים: וגזרו חכמי אותו הדור על כל המשמרה • שיצאה מתוכה תרבות רעה זו כו'.

51) ועפ"ז מובנים השינויים דפרש"י והרמב"ם בתוכן הקנס: בפרש"י במשנה ד"ה וטבעתה כ' דהקנס הוא „כדי שתשתמש בשל אחרים וגנאי הוא לה". וברמב"ם „ולא הניחו לה סימן שיורה עלי' שעבודה שלה". ולהעיר מירושלמי כאן „ויעקרו אותה ממקומה כו'". וראה לשון המאירי. ולקמן בפנים סי"ב.

52) עיין יעקב לע"ע.

---

*) כ"ה בתרגום קאפח. וכ"כ במאירי. אבל בתרגום שלפנינו: כל המשפחה.

53) מפרשים שם (ישע' ג, יוד).

54) להעיר מפרש"י במדבר ג, לח.

55) ומזה שעל השאלה „ומשום אבוה ואימ" קנסינן לכולה משמרה — אמר אביי אוי לרשע' ולא „אין" כבקנס האב (כדלעיל הערה 47) מוכח, שלא קנסינן להמשמרה עצמה כ"א מסובב זה מעונש הנערה כו'.

55) ועפ"ז מובן מה שהביא רש"י בתחילת פירושו „בתורת כהנים תניא וחלצו את האבנים נגע באבן שבמקצוע שניהן חולצין ואע"פ שהנגע לא נראה אלא בביתו של זה מחמת שהיתה עינו צרה בכליו חבירו לקה בשבילו מכאן אמרו כו'". שזה ששכינו לקה הוא רק בזה „שבמקצוע", ולא כגירסתנו (ופשטות הפירוש) בתו"כ עה"פ (מצורע יד, מ). ורש"י לשיטתי' בחולין קכח, ב ד"ה שבזוית. וראה נגעים פי"ב מ"ו. וברע"ב ומשנה אחרונה שם.

ובמילא בריינגט ער די ראי' אויף „טוב לצדיק טוב לשכינו" מצד דער הסברה „דמדה טובה מרובה": אויב מען געפינט בצד הלא טוב אז צוליב דער שכינות חיצונית צום רשע איז „אוי לשכינו" איז כש"כ אז די שכינות צום צדיק איז אן ענין פון „(טוב לצדיק) טוב לשכינו".

יב. עס איז אבער נאך אלץ ניט גלאטיק: צוליב וואס דארף מען לדעת רש"י אנקומען צום פרט אז (מדה טובה) מרובה — אפילו וועו די „מדה טובה" וואלט געווען גלייך צו די מדה הפכית וואלט דאך אויך געווען געגוג צו אויס־פירן „אוי לרשע אוי לשכינו" אזוי איז אויך „טוב לצדיק טוב לשכינו"?

איז דער ביאור אין דעם:

דאס וואס מען האט ג'קנס'נט משמרת בילגה איז דאך ניט געווען קיין ענוש וואס האט אנגעירט בפנימיות ענינה, נאר בלויז בחיצוניות: מ'האט בייא ניט צוגענומען די עבודה אפילו ניט א חלק פון איר, מער ניט ווי א ענין פון גנאי ובזיון[56] בייא אייניקע פרטים בסדר העבודה.

און דאס איז מתאים מיט'ן ענין פון „אוי לרשע אוי לשכינו" בכלל — ווארום דער ענין פון פורענויות ועונש אויף א איד בכלל איז נאר בחיצוניות, און איז ניט קיין ענין פנימי. וכמרז"ל[57] באם שווערסטן עונש „אי אתה עכור לעוה"ב"

מתאים צו דעם וואס כללות ענין הרע בייא א איד איז נאר א דבר חיצוני[58] און א טפל נוסף אויף זיין מציאות[59], איז במילא אויך דער ענש ופורענויות נאר בחיצוניות ולפי שעה:

משא"כ בייא דעם ענין פון „טוב לצדיק טוב לשכינו", המשכת הטוב וואס קומט דורך דער שכינות צום צדיק, איז עס א טוב פנימי ונצחי, וואס פועל'ט בפנימיות פון דעם איד.

ולפי"ז איז מובן אז ס'איז ניט מספיק וועו „טוב לצדיק טוב לשכינו" איז אין דער זעלבער מאס ווי ביים צד ההיפך „אוי לרשע אוי לשכינו", ווארום, ווי געזאגט, דורך שכינות חיצוני צום רשע איז אויך די פעולה א חיצוניות'דיקע, דאקעגן דורך שכינות להצדיק אפילו וועו זי איז נאר א שייכות חיצוניות און ניט קיין התקשרות פנימית, פועל'ט דער צדיק א פעולה פנימית בייא די איד־שכנים צו אים און ער איז ממשיך צו זיי א טובה פנימית.

דעריבער מוז רש"י זאגן „דמדה טובה מרובה", וואס דערמיט איז מבואר ומודגש אז דער „טוב לשכינו" פון א צדיק איז א פעולה און המשכה פנימית[60].

יג. אין די צוויי ענינים, „אוי לרשע אוי לשכינו — טוב לצדיק טוב לשכינו", איז מרומז דער תוכן פון כללות'דיקע צוויי ענינים וואס זיינען דא אין שכינות הנ"ל: „בר מצרא" און „תוספות שבת ויו"ט":

דער פירוש פון „אוי לרשע אוי לשכינו" אין עבודת האדם: דער ביטוי

56) ראה לעיל הערה 51 דעת רש"י.
57) סנהדרין מג, ב.
58) ראה מאמר דש"פ בראשית תרנ"ט.
59) ראה רמב"ם הל' גרושין ספ"ב.

60) ועפ"ז יומתק מ"ש הר"ח „אשרי לצדיק אשרי לשכינו" (שמשנה מלשון הגמרא „טוב לצדיק כו'"), כי „אשרי" הוא לשון הילול ושבח והוא על עוצם ריבוי התענוג שבמצות (לקו"ת בשלח א, ד. במדבר יח, ב. ועוד) שהוא טוב פנימי ונצחי.
— וראה צ"צ הוספה לתהלים בתחלתה (בהוצאת קה"ת תשמ"ח — נדפס במקומו בריש תהלים ע' ט) בפי' אשרי ואיך שזהו היפך ד„אוי".

„אוי״[61] ווייזט אויף צער (און אזוי ווי מען זעט בטבע בני אדם, אז ווען א מענטש געפינט זיך אין טיפן צער, דריקט זיך עס אויס אין דעם אויס־געשריי „אוי״), און אין דעם צער פון עבירות איז דאס עבודת התשובה וואס פועל׳ט די שבירה וביטול פון דעם רע[62].

און דאס זיינען די צוויי ענינים: „אוי לרשע כו״ איז די שבירה פון רע, ד.ה. די עבודה פון „סור מרע״ (ובנפש — דער ענין פון מרירות וכובד ראש), און „טוב לצדיק כו״ איז די עבודה פון עשה טוב (ובנפש — דער קו פון שמחה).

און בשעת א איד פועל׳ט ביי זיך די ביידע ענינים פועל׳ט דאס אויך „אוי לשכינו״ — די שבירה וביטול הרע — סור מרע בא „שכינו״, און „טוב לשכינו״ — דעם ועשה טוב בא „שכינו״.

וואס אין וועלט בכללות זיינען דאס די צוויי ענינים „בר מצרא״ און „תוספת שבת ויו״ט״:

דער דין פון „בר מצרא״ איז דאך כפשוטו, מחייב דעם מענטשן צו פירן זיך היפך טבעו — אוועקגעבן די געקויפטע שדה בכדי ניט צו גורם זיין קיין שאדן אדער אפילו נאר א טרחא א צווייטן, וואס דאס איז דער קו פון סור מרע;

אזוי איז עס אויך אין כללות הענין פון „בר מצרא״ וואו עס האנדלט זיך ניט וועגן עניני קדושה ומצוה, נאר בשייכות צו א שדה וכדומה, עניני הרשות, וואס דארטן דארף מען בעיקר באווארענען דעם „סור מרע״.

דאקעגן דער ענין פון „תוספת שבת ויו״ט״ רעדט דאך בכלל וועגן ענינים פון „עשה טוב״: צו מוסיף זיין עניני שבת ויו״ט, וואס דאס מיינט א הוספה פון טוב וקדושה אין וועלט.

יד. ע״פ הנ״ל, אין צווייטן פירוש פון „אוי לרשע אוי לשכינו״, וועט מען פאר־שטיין וואס עס שטייט אין מגלה עמוקות[63] אז אלול איז א ר״ת אוי לרשע ואוי[64] לשכינו: ווארום לכאורה קען מען פרעגן: אלול איז דאך א חודש הרחמים והסליחות, טא וואס פאר א שייכות האט דאס צום ענין הפורענויות פון „אוי לרשע ואוי לשכינו״?

נאר דער פירוש איז ע״פ הנ״ל, אז „אוי לרשע״ מיינט שבירת הרע דורך דער תשובה פון חודש אלול, און „ואוי לשכינו״ מיינט ווי די שבירת הרע פון חודש אלול פועל׳ט אויך אויפן שכן, זמן הסמוך לו, חודש אב.

דער ביאור בזה: עס שטייט אין זהר[65], אז די חדשים וואס געהערן צו יעקב (אבינו) זיינען ניסן אייר וסיון, דאס זיינען די חדשים פון קדושה. און לפ״ז האט אויך עשו געדארפט נעמען דריי חדשים, אבער לפועל האט ער געגומען נאר „תרין ירחין תמוז אב ואיהו לא אשתכח ואתאביד דהא אלול לאו דילי׳

61) ע״פ חסידות ראה צ״צ לאיכה (ע׳ 11 ואילך. אוה״ת לנ״ך ח״ב ע׳ א׳מ), לתהלים (הוספה ב־תחלתה. ובהוצאת תשמ״ח — ע׳ ט).

62) ראה ד״ה תקעו חצר״ת בצעקת „אייי״. וראה מלאכת שלמה לנגעים שם: „מצאתי מוגה אי לרשע״. — „אי״ ע״ד החסידות ראה צ״צ לאיכה עה״פ איכה (ע׳ 12 ואילך. אוה״ת נ״ך שם ע׳ א׳מא).

63) עה״ת פ׳ עקב (נה, א).

64) בגמ׳ שלפנינו (ובתו״כ ובנגעים שם): אוי לשכינו (בלא ואי״ו). אבל בע״י כאן (ובהד״ה שברש״י בגמ׳, ובע״י, פי׳ הר״ח כאן, פרש״י במדבר ג, כט) הוא כבפנים.

65) ח״ב עח, ב. ולהעיר מזהר שם יב, א. וראה מגלה עמוקות שם. ושם לפנ״ז (נד, ג): משה גרם שנסתלק חודש אלול לטב ולא יהי׳ לחולקי׳ של עשו רק ג׳ חדשים (תמוז אב טבת) ולא ד׳.

הוא״: און אין חודש אב גופא זיינען נאָר ט׳ ימים „דילי״ און ניט מער.

וואָס פון דעם איז מובן[66] אַז ס׳איז דאָ אַן אונטערשייד צווישן חודש אב (נאָך ת״ב) און אלול.

און דעריבער איז „אוי לרשע״ מרמז אויף אלול גופא: דעמולט צעברעכט מען דעם רע ורשע מעיקרא, אַז מ׳גיט אים מלכתחילה קיין אחיזה ניט אין דעם זמן, הגם עס האָט געדאַרפט געהערן צו לעו״ז: און „אוי לשכינו״ — ווי דער זמן פון אלול פועל׳ט שבירת הרע אויך אין „שכינו״, בזמן הסמוך לו, אַז אויך בחדש אב — איז פון תשעה באב ואילך „אתאביד ולא אשתכח״,

[און דעריבער זאָגט דער קרבן נתנאל[67], אַז דאָס וואָס עס ווערט געזאָגט בנוגע חודש אב: „מאן דאית לי׳ דינא בהדי עכו״ם לישתמיט מיני״, מיינט עס נאָר ביזן זמן פון נאָך ת״ב].

טו. אָבער דער תכלית פון שבירת הרע איז דאָך, אַז עס זאָל דורכדעם צוקומען א הוספה אויך אין עשה טוב, אין גילוי אור;

אָזוי איז אויך דער תכלית פון שבירת הרע בחודש אב, וואָס דורך דעם קומט צו א תוספות אור — דער ענין פון „מנחם אב״, אַז נאָכדעם ווי מען פועל׳ט שבירת הדינים והרע (אוי לרשע, כנ״ל) יעדן טאָג פון די תשעה ימים, ווערט דער „אב״ גופא „מנחם״, ביז מען קומט צו נחמה בכפליים[68], „נחמו נחמו עמי״[69] ביז צו „אנכי אנכי הוא מנחמכם״[70].

און דערנאָך גייט מען אריין אין חודש אלול וואָס איז חודש הרחמים[71], די המשכה פון י״ג מדות הרחמים וועלכע זיינען למע׳ מהשתל׳, וואָס דאָס איז א הקדמה צו דער כתיבה וחתימה טובה בר״ה, וואָס יעדער איינער און איינע ווערט נכתב ונחתם לאלתר בספרן של צדיקים גמורין[72].

(משיחות כ׳ מנ״א תשי״ד,
ו׳ תשרי תשכ״ח)

---

66) וכן משמע במגלה עמוקות אופן קז. וראה לקוולי״צ אגרות (ע׳ תו, תי) בהחילוק דאב ואלול.

67) על הרא״ש תענית פ״ד סק״ה.

68) איכה רבתי ספ״א.

69) ישעי׳ מ, א.

70) שם נא, יב.

71) ראה או״ח ר״ס תקפא. לקו״ת ראה לב, א ואילך.

ולהעיר מלקו״ש ח״ט (ע׳ 78. 89) שחודש אב בכלל הוא העבודה דמרירות וחודש אלול (מ׳ יום אחרונים שהיו ברצון) הוא העבודה מתוך שמחה. ולפ״ז באלול ב׳ הענינים „אוי לרשע ואוי לשכינו״ — שבירה וביטול הרע, וגם טוב לצדיק טוב לשכינו.

72) ר״ה טז, ב.

שבת נחמו*

א. אויף דעם כפל לשון הכתוב[1] „נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם" זאגט דער מדרש[2]: לקו בכפלים ומתנחמים בכפלים. אז דער ענין הניחום וועט זיין כפול. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז דער מיין ותוכן פון נחמה כפלים?

ולאידך, איז ידוע די קושיא בפשטות: וואָס איז דער חידוש אז „מתנחמים בכפלים", וויבאַלד אז דער „לקו" איז געווען „ בכפלים" ?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין סיום מס' מכות, וואָס אויך דאַרטן געפינען מיר דעם כפל לשון פון נחמה — „עקיבא ניחמתנו ניחמתנו"[3]; און אויך דאַרט רעדט זיך וועגן ענין החורבן וגלות, און אויף דעם קומט דער כפל לשון „ניחמתנו"[4].

וע"פ הידוע אז ענינים פון תושב"כ ווערן נתפרש ונתבאר בתורה שבע"פ — איז עד"ז בנדו"ד.

ב. בסיום מס' מכות זאָגט די גמרא: וכבר הי' ר"ג וראב"ע ור"י[5] ור"ע מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי[6] מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל התחילו בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים[7] שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו מקום שכתוב בו[8] והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק דכתיב[9] ואעידה לי עדים נאמנים את אוריָ הכהן ואת זכריָ בן יברכיהו וכי מה ענין אוריָ אצל זכריָ אוריָ במקדש ראשון וזכריָ במקדש שני אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריָ בנבואתו של אוריָ, באוריָ

---

*) וסיום מס' מכות.

1) ישעי' מ, א. הפטרת פרשתנו.

2) ילקוט ישעי' שם.

3) ראה חדא"ג שם „מצינו כל הנחמות בלשון כפול נחמו נחמו עמי". ובכמה מפרשי התורה בריש פרשתנו מבואר סיום מס' מכות. ראה עקידה, ראש דוד. ועוד.

4) להעיר על השייכות המיוחדת דסיום מס' מכות (ב' סיפורים דלקמן) לתוכן המס', בו מדובר בנוגע לגלות פרטי „אלו הן הגולין" (וכן בתחלת המס'), וכן לפרשתנו (ד, מא ואילך) „אז יבדיל משה שלש ערים גו' לנוס שמה רוצח גו'", דגם גלות הכללי שייכת לשופך דם האדם כו' (ראה לקו"ת במדבר יג, ג. ועוד). וערי מקלט הם גם כפרה (מכות ב, ב. ובכ"מ) — דוגמת הגלות.

5) כ"ה סדרם בגמ' ובע"י ואיכ"ר וילקוט (דהערה 12. ובילקוט אי' „רבי אלעזר" סתם). אבל בספרי (דלקמן שם) מקדים ר"י לראב"ע. וראה דק"ס.

6) כ"ה ברוב דפוסי הש"ס (הובאו בדק"ס), ועד"ז באיכ"ר וספרי (דהערה 12). ובע"י „של ארם". ובכמה דפוסים „של בבל". וכנראה סיבת השינויים — מפני בקורת המלכות.

7) ראה בע"י: ער"כ הללו. ובדק"ס: שגוים הללו.

8) במדבר א, נא. ג, י"ד. יח, ז.

9) ישעי' ח, ב.

כתיב[10] לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו'], בזכרי' כתיב[11] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתייראַ שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו[12].

והנה, אע"פ אז די גמרא הנ"ל איז פון חלק האגדה שבתורה און ס'איז אַ כלל אז אין למדין הלכה מאגדה[13] — איז דאס בשעת דער לימוד פון אגדה איז בסתירה צו הלכה; אַבער אויב עס איז ניט קיין סתירה, לערנט מען יאָ אפ עניני הלכה פון אגדה און מען פאַרלאַזט זיך אויף דעם[14].

ועוד: אפילו את"ל אז מען לערנט ניט אפ פון אגדה אַ הלכה למעשה בפועל[15] — אַבער אַ סברא בהלכה קען מען אפלערנען.

נוסף על הנ"ל, איז בנדו"ד ניט נאָר דברי אגדה, נאָר אַ מעשה רב[16], אַ מעשה בפועל, ווי גדולי התנאים (בהלכה) האָבן זיך געפירט; און די בריייתא רעכנט אויס זייערע נעמען כולל ר"ע וואס "כולהו (גאָנץ תורה שבע"פ) אליבא דר"ע"[17] — איז מובן בפשטות אז אין דעם זיינען פאַראַן כמה סברות וואס זיינען נוגע להלכה.

ובפרט אז אין דעם צווייטן פאל וועלט דערציילט ניט נאָר וועגן בוכים ומשחק נאָר אויך וועגן מעשה של הלכה בפועל "כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם" — "דדינו ליעבד הכי"[18].

ע"פ כהנ"ל דאַרף מען פאַרשטיין, ובלשון הש"ס בכ"מ, "במאי קמפלגי"; וואס זיינען די הלכה'דיקע סברות, וואס זיי זיינען דער טעם וסיבה וואס די חכמים הנ"ל זיינען מחולק מיט ר' עקיבא — און מן הקצה אל הקצה: פון "בוכין" צו "משחק"? און כאטש אז די גמרא פירט אויס "אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו", איז דאָך מובן אז זייער הו"א וואס "התחילו בוכין" האט אן ארט אין סברת ההלכה; און בפרט אז אין ערשטן סיפור ווערט ניט דערמאָנט אז זיי האָבן געזאָגט "עקיבא ניחמתנו", און ווי ס'איז אויך משמע דערפון וואס תשובת ר"ע ביי דעם ערשטן מאורע האט זיי ניט אפגעהאלטן פון לבכות בא דעם צווייטן מאורע — "שוב פ"א וכו'".

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין תוכן והמשך הסיפורים הנ"ל[19] ומהם:

א) וואס איז געווען די שאלה פון ר"ע "מפני מה אתם בוכים", עס איז דאָך אַ דבר הפשוט אז בשעת מען הערט קול המונה של רומי כו' וואס האט חרוב געמאכט דעם ביהמ"ק, ובפרט (במאורע הב') אז מען זעט דעם בית המקדש

10) מיכה ג, יב.

11) זכרי' ח, ד.

12) ב' סיפורים הנ"ל הובאו גם בספרי עקב יא, טו. ילקוט שם. איכ"ר פ"ה, יח. בכמה שינויים.

13) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

14) ס' הישר לר"ת סי' תרי"ט. וראה שד"ח כללים מערכת א' אות צה, אנציקלופדי' תלמודית ערך אגדה.

15) שו"ת נוב"י מהדו"ת חיו"ד סי' קסא. וראה שד"ח ואנציקלופדי' שם.

16) שבת כא, א. וש"נ. וראה ב"ב קל, ב. וברשב"ם שם.

17) סנהדרין פו, ר"ע"א. וש"נ.

18) פי' רבינו גרשום. ונוגע לשקו"ט בהלכה — ראה טושו"ע או"ח סתקס"א ס"א וב'. צפנת פענח למכות. לקמן הערה 35.

19) כמה דיוקים דלקמן הם במפרשי הש"ס והע"י.

בגודל חורבנו — „שועל שיצא מבית קדה"ק" — דארף דאָס אַרויסרופן אבלות ובכיות.

ב) נאָכמער איז ניט פאַרשטאַנדיק: דאָס וואָס ס'ווערט דערציילט אין צווייטן סיפור, כ„שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם", איז בפשטות (ווי ס'איז משמע פון סתימת והמשך הל') אַז אויך ר"ע האָט דאָס געטאָן — ד.ה. אַז אויך ר"ע האָט דערבי געטרויערט אויפן חורבן ביהמ"ק — איז וואָס פרעגט ער דערנאָך „מפני מה אתם בוכים"?

ג) דער פסוק „והזר הקרב יומת" רעדט ניט וועגן דער כניסה פון אַ זר אין קדה"ק נאָר וועגן אַ זר וואָס טוט אַן עבודה אין ביהמ"ק[19], און וויבאַלד אַז די תנאים האָבן געוואָלט מדגיש זיין דעם איסור (אפילו) פון כניסה אין קדה"ק האָבן זיי דאָך געדאַרפט ברייגען דעם פסוק[20] „ואל יבוא בכל עת אל הקודש", וואו עס שטייט מפורש אַז אפילו אַ כה"ג טאָר ניט אַריין אין קדה"ק בכל השנה[21].

ד) וואָס איז דער קס"ד פון ר"ע „עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתייירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי'" — ווי איז שייך אַ ספק אַז אַ נבואה וועט ח"ו ניט מקויים ווערן; ובפרט ע"פ מרז"ל[22] „כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו"?

ה) פאַרוואָס ברייגט ר"ע דוקא די נבואה „ציון שדה תחרש" און ניט קיין אַנדער (פריערדיקע) נבואה פון חורבן (און גאולה)?

ו) צוליב וואָס איז די גמרא מפרט די נעמען פון די אַלע תנאים[23], בעיקר איז דאָך נוגע צו זאָגן אַז ר"ע האָט געהאַט אַן אַנדער דיעה והנהגה פון זיי — האָט דאָך געקענט שטיין ע"ד ווי מ'געפינט בכ"מ: כבר היו ר"ע וזקנים וכו'[24], וכיו"ב[25].

ז) פאַרוואָס האָבן די חכמים נאָר ביי דעם צווייטן מאורע געזאָגט (אויף דער תשובה פון ר"ע) „עקיבא ניחמתנו", און ניט ביי דעם ערשטן?

ח) „בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו" — וואָס איז דער כפל (כל) הלשון[26], און די באַוואַרעניש אַז „בלשון הזה אמרו לו"?

דער מהרש"א[27] זאָגט אויף דעם (קושי' ז' וח'): „כפלו הדברים ע"ש שני

---

19) רמב"ם רפ"ט מהל' ביאת מקדש. וראה רש"י עה"ת במדבר א, נא. ג, י.

20) ר"פ אחרי.

21) כמו שהקשה בערוך לנר כאן. ועוד.

22) ברכות ז, סע"א.

23) והובא גם בספרי ילקוט ובאי"ר שם.

24) להעיר מקדושין מ, ב: „וכבר הי' ר"ט וזקנים מסובין כו'".

25) ראה ב"ר פ"כ, ד: „כיון שעלו הזקנים לרומי כו' ומשמע שזה הי' באותה ההליכה ואותם הזקנים, ואינו מפרש שמות כולם. משא"כ במע"ש פ"ה מ"ט, כי שם נוגע שמות כ"א שאליהם שייך מעשר זה. וכן בסוכה (מא, ב) אגב אורחא קמ"ל דינים: ישראל ת"ח וכהן ת"ח מי קדם, ועוד (וראה הגש"פ (קה"ת) ע' טז). נתבאר בארוכה בהתועדות, וכן בנוגע לב"ר הנ"ל. ואכ"מ.

ולהעיר מסנהדרין קא, א: כשחלה ר"א נכנסו תלמידיו לבקרו כו' התחילו הן בוכין ור"ע משחק כו'. ולא נזכר שמות תלמידיו רק דר"ע. וראה לקמן שם: נכנסו ארבעה זקנים לבקרו ר"ט ור"י וראב"ע ורע"ק.

26) בספרי „ובלשון הזה אמרו לו עקיבא עקיבא נחמתנו". אבל בילקוט שם (שהוא קרוב ללשון הספרי): עקיבא נחמתנו נחמתנו. ובאי"ר שם: עקיבא נחמתנו תתנחם ברגלי מבשר. וראה ר"ה (כה, א) בענין אחר „בלשון הזה אמר לו (ר"י) עקיבא נחמתני נחמתני".

27) וכ"ה בעקידה ריש פרשתנו (שער פ"ח).

המעשים שזכר". אבער אויך דער תירוץ פאדערט הסברה: די „שני המעשים" זיינען דאך געווען בהפסק זמן ומקום[28] — די ערשטע מעשה איז געווען כשהיו „מהלכין בדרך", צוקומענדיק צו רומי, און די צווייטע — „שוב" כש„היו עולין לירושלים" — טאָ ווי ווערן זיי צוזאמענגענומען בחדא מחתא אין דעם זעלבן ענטפער?

ד. בפשטות קען מען מסביר זיין, אז אין ביידע מאורעות זעט מען די נקודה משותפת אין דער שיטה פון ר"ג וראב"ע ור"י מצד אחד און ר"ע מצד השני: ר"ג וראב"ע ור"י האבן אין יעדער מאורע געזען דעם ענין הלא טוב שבזה — און ר"ע האט אויך אין זיי געזען דעם (תכלית ו)תוכן הטוב — און ר"ע גייט בזה לשיטתו ווי ער זאגט במק"א[29] „לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד", און ווי די גמרא דערציילט דארט אז אזוי איז געווען זיין הנהגה בפועל[30].

און לויט דעם קען מען מבאר זיין וואס די גמרא ברייגט ביידע מאורעות בהמשך אחד, כאטש זיי זיינען פארגעקומען אין פארשידענע מקומות וזמנים כנ"ל: דאס איז ניט נאר דערפאר ווייל ביידע סיפורים האבן פאסירט מיט די זעלביגע תנאים, נאר ווייל אין ביידע מאורעות געפינט מען די זעלבע נקודה אין שיטת ר"ע — צו זעהן בהווה אין יעדער זאך די תועלת וטוב וואס קומט דערפון ארויס שפעטער.

ה. אבער ע"פ הנ"ל דארף מען פארשטיין:

א) די צריכותא פון די אלע דריי — וואס איז דער חידוש אין שיטת ר"ע אין די ביידע סיפורים און אין „לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד".

ב) „לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד" איז א כלל אין וועלכן מען געפינט ניט קיין מחלוקת און אזוי איז עס אפגע'פסק'נט אין שו"ע[31] — ובמילא איז ניט מסתבר אז די תנאים ר"ג וראב"ע ור"י זאלן אויף דעם קריגן[32]; וביותר — אז אפילו ביי דעם צווייטן מאורע וואס זיי האבן געזאגט „עקיבא ניחמתנו", איז ניט מוכרח אז זיי האבן חרטה געהאט פון זייער דיעה.

ג) לפי הנ"ל האט ר"ע אין זיין ענטפער געדארפט זאגן נקודת שיטתו, „כל דעביד רחמנא לטב עביד" (און דערנאך (אויב ס'איז מוכרח) די ראי' פרטית).

ו. וועט מען עס פארשטיין בהקדים הביאור פון דער גמרא בפשטות.

דער טעם אויף דער תמי' פון רבי עקיבא „מפני מה אתם בוכים" איז — ווייבאלד אז זיי האבן אנגעהייבן וויינען ערשט דאן ווען „שמעו קול המונה של רומי וכו'" און ניט פריער, איז דערפון

28) וכהלשון „שוב פעם אחת" (ועד"ז בספרי וילקוט). ובאי"ר „פעם אחרת".

29) ברכות ס, סע"ב.

30) ועפ"ז י"ל לכאורה שזהו גם לשיטתו בסנהדרין שם דר"ע משחק.

31) טושו"ע או"ח סו"ס ר"ל.

32) וגם נשנית שם „משום רבי מאיר". אבל להעיר שהרמב"ם לא הביאו בהלכות ברכות. ובפי' המשניות ברכות שם (נד, א) מפרש זה („וכמו שהיו אומרים החכמים ברוב דבריהם כל מה דעביד מן שמיא לטב כו'") בחייב אדם לברך על הרעה (וי"ל דמקורו מזה שבגמרא הובא זה כהמשך להנ"ל). [אבל בטושו"ע הוא ענין בפ"ע „דין קצת ברכות פרטיות" (הכותרת בשו"ע)]. ועפ"ז אולי נרמז בלשונו בהלכות ברכות פי"ו ה"ג „שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה". משא"כ בטושו"ע סי' רכב ס"ג. ודוחק. וראה לשון הרמב"ם ספי"ו שם. ואכ"מ.

מוכח אז זייער בכי׳ איז ניט צוליב דעם עצם ידיעה אז רומי איז בתוקף, וויבאלד זיי האבן דערפון געוואוסט נאר איידער זיי זיינען ארויס „בדרך" [נאכמער: עצם ההליכה זייערע צו רומי[33], צו מבטל זיין די גזירות אויף אידן[34], איז מחמת תוקף הגלות].

און עד״ז אין צווייטן סיפור: זייער בכי׳ איז ניט געווען אויפן עצם החורבן — ובפרט אז אויפ׳ן חורבן איז מפורש אז (נאר) „קרעו בגדיהם" נאך פריער[35] — נאר סיבת הבכי׳ איז געווען „כיון .. ראו שועל כו׳ התחילו הן בוכין".

דעריבער האט ר״ע געפרעגט „מפני מה אתם בוכים" — וואס איז ביי זיי איצט נתחדש געווארן, וואס צוליב דעם „התחילו הן בוכין"[36].

ז. זייער ענטפער צו ר״ע „הללו כושיים כו׳ יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש" פירושו: די עצם זאך וואס מלכות רומי איז אין א מצב פון „בטח והשקט" אין גשמיות־דיקע וועלט־זאכן האט ביי זיי ניט תופס מקום געווען ביז לבכי׳: אדרבה:

33) בגמרא לפנינו „מהלכין בדרך", אבל בספרי ובאיכ״ר „נכנסים לרומי", וכ״ה בפשטות הכוונה בגמרא.

34) דאל״כ איך יצאו מא״י לחו״ל, ובפרט שראב״ע הי׳ כהן וחו״ל גזרו עלי׳ טומאה (שבת יד, ב ואילך. וש״נ. וראה תוד״ה ארץ — נזיר נד, ב. ועוד).

35) דמשמע דכ„שהגיעו להר הצופים" קרעו על המקדש. ראה בהמצויין בצפע״נ כאן. וראה שם מפרש״י ברכות מט, ב. פסחים מט, א (צופים מקום שיכול לראות בהמ״ק). ברכות סא, ב. תוס׳ ברכות מט, ב. וראה שו״ע אדה״ז מהדו״ק סי׳ ג סי״א. שיח יצחק כאן.

ולהעיר שבספרי וילקוט ואיכ״ר הל׳ „הגיעו לצופים" (וראה דק״ס כאן), כל׳ רש״י ותוס׳ בהנ״ל. ואכ״מ.

36) וראה הדא״ג כאן.

דאס וואס מלכות רומי איז בתוקף ובטח איז גאר לטובת ישראל, ווייל „והלבנון באדיר יפול"[37]; וואס היות אז „הכל לפי המבייש והמתבייש"[38] איז די בושה א פיל קלענערע ווען די נפילה פון „לבנון" (ביהמ״ק) איז דוקא דורך א מלכות אדירה.

(ובזה יומתק, וואס אין זייער ענטפער האבן זיי ניט אנגעהייבן און מדגיש געווען, אז מלכות רומי האט חרוב געמאכט דעם ביהמ״ק און דאך איז זי בתוקף („בטח והשקט") — ווייל, אדרבה, דאס איז לטובת ישראל, מאכענדיק לייכטער דעם רגש הבושה וכו׳, כנ״ל).

זייער טענה איז געווען: דאס וואס רומי[39] געפינט זיך אין א מצב פון „בטח והשקט" אין דער צייט וואס „אנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש" איז א חילול ש״ש (נוסף אויף חילול שם ישראל)[40]. נאכמער: וויבאלד רומי״ס גאנצער תוקף כו׳ איז נאר בכדי ס׳זאל מקויים ווערן „והלבנון באדיר יפול" — היינט פארוואס איז רומי נאך אלץ אן „אדיר" און „בטח והשקט" אויך איצט ווען דער ביהמ״ק איז שוין (פון פריער) א שרוף?

עד״ז איז אויך אין דעם צווייטן מאורע: זעענדיק א „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים" האבן זיי דערין געזען א חילול ש״ש ושם ישראל — אז א „מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת", אז קיין איד טאר דארט ניט אפילו דער־נענטערן זיך, ביז אפילו א כה״ג (דער

37) ישעי׳ י״ד, לד.

38) ב״ק רפ״ח.

39) משתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, ע״ז — שנאסר גם לבן נח.

40) ראה עץ יוסף לע״ע.

קדה"ק[41] פון אידן) טאָר דאָרט ניט אריין (אויסער איין מאָל א יאָר, יום־כיפור ובזאת (דוקא) יבוא גו'), אויך ער רעכנט זיך ווי א זר כל ימי השנה כו'[42] — און „עכשיו שועלים הלכו בו"?!

ד.ה. די נקודה פון זייער טענה איז געווען: ס'איז טאקע נגזר געווארן אז דער ביהמ"ק זאל חרוב ווערן און אידן זאלן פאַרטריבן ווערן אין גלות — אבער פאַרוואס זאל דערביי זיין אזא חילול השם וחילול שם ישראל? א) מלכות רומי מוז דאך ניט בלייבן „בטח והשקט" אויך נאכדעם ווי דער ביהמ"ק איז שוין חרוב; ב) די נבואת החורבן „ציון שדה תחרש" האט דאך געקענט מקויים ווערן בייַ די אנדערע חלקים פון ביהמ"ק און ניט דוקא אין דעם ארט פון קדה"ק, אן ארט, וואו אפילו בנוגע דעם הייליקסטן אידן איז אנגעזאגט געווארן „והזר הקרב יומת"[43].

ח. און אויף דעם האט ר"ע געענטפערט: „ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה": אמת, אז דורך דעם וואס רומי איז בטח השקט בעת אז בית אלקינו שרוף באש איז א חילול ש"ש ושם ישראל: אבער דורכדעם ווען נאכדעם אויך דער שכר וטובה זיין ביתר שאת, ווארום „ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכנ"כ", ד.ה. ר"ע האט אויך אין דער הצלחה פון רומי און אפילו אויך אין חילול ש"ש וש"י געזען דעם טוב המסובב ע"ז.

און עד"ז אין צווייטן סיפור: וויבאלד אז די נבואה פון חורבן איז מקויים געווארן אין דער פולסטער מאס, ביז אז שועל יוצא מבית קדה"ק, איז דאס גופא א הוכחה, אז די נבואת הגאולה פון זכרי' ווערט מקויים ווערן באופן הכי נעלה. ס'איז ביי אים ניט געווען קיין ספק ח"ו אז די נבואה ווערט מקויים ווערן: דער ספק איז נאר געווען אינעם אופן הקיום — צי בתכלית העילוי אדער ניט[44] ע"ד ווי מ'געפינט בא כו"כ יעודי התורה.

וע"ד בא „שדה תחרש" קען זיין די צמיחה ע"ז „ואספת דגנך"[45] נאכמער „מאה שערים"[46], נאכמער „חטים ככליות"[47] נאכמער ווי עס ווערט זיין נאר לעת"ל ונגש חורש בקוצר[48].

האט ער דורך דעם אופן קיום פון נבואת החורבן (פון אורי') געזען אז אויך דער קיום הנבואה פון דער גאולה ווערט זיין באופן הכי נעלה.

עפ"ז איז מובן פאַרוואס ער בריינגט דא דווקא די נבואה „ציון שדה תחרש"[49]: דער ענין פון חרישת שדה

41) ראה דה"י א כג, יג. וראה אמור (כא, י־טו) „והכהן הגדול מאחיו גו' כי אני ה' מקדשו". ובתו"כ שם.

42) עפ"ז מתורצת הקושיא הג' דלעיל ס"ג שמגדיל גודל חילול שם ישראל, אבל עדיין צ"ע הלשון „מקום שכתוב בו". וי"ס במכש"כ מהדעות (ראה הגהות פערלא למנ"ח מצוה רלב) בדרז"ל בלפני עוור לא תתן מכשול — עצה שאינה הוגנת לו (תו"כ קדושים יט, יד. הובא בפרש"י שם. וראה ליקוטים בסוף פס"ד להצ"צ) — דאין זה שולל מקרא כפשוטו — נתינת מכשול כו'. ועד"ז י"ל ב„הזר הקרב יומת" (אף דעפ"ז צ"ע בל' הרמב"ם וכו'). ובקה"ק הכל זרים.

43) ראה ע"ץ יוסף לע"ע.

44) ראה ענף יוסף לע"י ד"ה הייתי מתירא.

45) עקב יא, יד.

46) תולדות כו, יד.

47) תו"כ בחוקותי כו, ד. תענית כג, א. ועוד.

48) עמוס ט, יג. ראה י"ל עה"פ עמוס בסופו. תענית ה, א. רש"י ב"ב טו, ס"ע ב.

49) להעיר שבגמרא (וכן בדק"ס) הובא רק „לכן בגללכם ציון שדה תחרש", אבל בע"י ספרי וילקוט הובא גם המשך הכתוב וירושלים עיין תהי' והר הבית לבמות יער. ובאיכ"ר הובא הכ' בירמ' (כו, יח) כה אמר ה' גו' וירושלים עיים תהי'.

איז ניט אויף קאליע מאכן די שדה, נאר אדרבה, חרישה איז א הכרח כדי די שדה זאל קומען לשלימותה — ונתנה הארץ יבולה, דורכדעם איז נאכדעם די צמיחה כדבעי[50]; און וואס מער מען צעאקערט די שדה, אלץ בעסער איז די זריעה און נאכדעם די צמיחה. און עד"ז בענינו: דער חורבן ביהמ"ק איז בדוגמא צו חרישה, וואס דוקא דורך (און פון) איר קומט דער יתרון אין צמיחת הגאולה, און דעריבער, ווען ר"ע האט געזען אז דער חורבן (די חרישה) האט דערגרייכט עד תכליתו: ביז צום מקום קדה"ק[51], איז עס ביי אים געווען א הוכחה אז אויך די גאולה (צמיחה) וועט זיין בתכלית העילוי[52].

ט. עפ"ז קען מען מבאר זיין די חילוקי דיעות אין דער מחלוקת פון ר"ע מיט די אנדערע תנאים. אז זיי זיינען תלוי אין א שאלה כללית וואס מען געפינט בכמה מצות:

צי מען דארף זיך רעכענען (און לויט דעם מכריע זיין) בהווה מיט א מצוה וחיוב וואס וועט קומען בעתיד, ע"ד הדוגמא[53]: א חולה וואס רופאים זאגן אז אויב ער וועט פאסטן צום־גדלי' וועט ער דערפאר ניט קענען פאסטן יוהכ"פ — צי ער מעג (און דארף) פאסטן צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה[54], כאטש אז דורכדעם וועט ער ניט קענען מקיים זיין בעתיד דעם חיוב מדאורייתא — פאסטן יוהכ"פ; אדער ער טאר ניט פאסטן צום גדלי' כדי ער זאל קענען פאסטן יוהכ"פ[55].

וי"ל אז דאס איז אויך די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ר"ע און די אנדערע תנאים בנוגע דעם חילול ש"ש ושם ישראל בהווה, פון וועלכע סיעות לאחר זמן ארויסקומען אן עילוי גדול פאר אידן און א גרעסערער קידוש ש"ש: ר"ג וראב"ע ור"י האלטן, אז וויבאלד בהווה איז דאס א חילול השם גדול איז ניט מכריע דאס וואס לאחר זמן וועט דערפון ארויסקומען, נאר מען רעכנט זיך מיטן איצטיקן מצב — וויבאלד אז בהווה איז דאס היפך קידוש ש"ש און קידוש שם ישראל איז דאס אויף אזוי פיל רע אז עס ברייגט צו בכי'.

ר"ע האלט, אז אויך בהווה איז מכריע די תוצאה שבעתיד — און דעריבער האלט דא ר"ע אז וויבאלד אז פון דעם חילול השם וחילול שם ישראל בהווה וועט דערנאך ארויסקומען אן עילוי ויתרון אין קידוש השם וקידוש שם

---

50) ראה חדא"ג מהרש"א שבת קלט, א.

51) ראה זח"ג (רצו, ב) דקד"ק נק' „ציון".

52) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 167 הערה 34 באופן אחר קצת.

53) ולא ממש כי בזה י"ל שתלוי באין מעבירין על המצות וכיו"ב (ראה הנסמן בהערה 55).

54) כ"כ בשד"ח שבהערה הבאה. וי"ל בזה שהרי אפילו בנוגע לת"ב בזה"ז יש שכתבו שאינו אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה (פני' פסחים נד, ב. טו"א מגילה ה, ב).

55) ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מע' יוהכ"פ ס"א סק"י. ושם גם הדוגמא דמפליג ג"י לפני השבת (ראה ב' הדיעות בשו"ע אדה"ז סי' רמח סי"ג). פרש"י סוכה כה, ב ד"ה שחל שביעי שמטמאין למת אף שעי"ז לא יוכלו לעשות הפסח. ועוד. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סרע"א ס"ד ובקו"א שם. שו"ת הצ"צ מילואים סי"א. יו"ד סצ"ב. וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 453 ואילך. חט"ז ע' 398 ואילך.

ולכן הובאו דוגמאות הנ"ל דוקא, כי בדברים שחיובם נתחדש בזמן שלאח"ז י"ל (דלא כנ"ל הערה 53) דאין בזה משום אין מעבירין, ראה שד"ח שם.

ולהעיר דשאלה הנ"ל י"ל גם באופן אחר קצת: אם מצות הנוהגות בזמנים מיוחדים החיוב שלהם הוא רק בשעת זמן המצוה או שכל הזמן עליו החיוב שיעשה המצוה בזמנה (ראה לקח טוב — להרי' ענגל — כלל ו' אות ג'. ועוד. לקו"ש חל"ה ע' 65 ואילך ובהערות שם).

ישראל, בהגאולה העתידה, האָט דאָס ביי אים מכריע געווען במצבו בהווה, עד כדי כך אז „משחק".

יו"ד. וי"ל אז די מחלוקת זייערע איז תלוי' אויך אין אן אנדער שאלה כללית, וואס איז מער נוגע[56] לתוכן דידן:

אויב מען קען מקיים זיין א מצוה בכל פרטי', אבער דורכדעם וועט פעלן אין כללות ההידור פון דער מצוה, ולאידך, אויב מען וועט מקיים זיין די מצוה בהידור וועט פעלן א פרט (שאינו לעיכובא) בהמצוה — איז די שאלה וואס איז מכריע: דער קיום המצות בכל פרטי' אדער דער הידור אין כללות המצוה.

[א דוגמא לזה (ולא ממש) איז די שאלת האחרונים[57] ביי ברית מילה: אויב מ'וועט מקיים זיין די מצוה בבקר — לויט דעם כלל פון „זריזין מקדימין למצות" — וועט פעלן אין „ברב עם הדרת מלך"; לאידך, אויב מען וועט אפֿ־לייגן דעם ברית אויף א שפעטער־דיקער שעה אין טאָג, וועט עס ניט זיין אינעם אופן פון זריזין מקדימין, אבער דערפאר וועט מען מקיים זיין דעם „ברב עם הדרת מלך"[58] — וואס איז מכריע.

ועד"ז ביי כמה ענינים — אויב דורך אפֿלייגן די מצוה אויף שפעטער וועט מען מקיים זיין די מצוה בהידור ומן המובחר[59].

און אויך אין דעם איז באשטאַנען זייער מחלוקת[60], אז אידן וועלן באקומען שכר פאר זיין עושי רצונו וכו', און בשעת הגאולה וועט זיין קידוש ש"ש וש"י איז פשוט,

די שאלה איז: מלכות רומי שעובדים ע"ז „יושבין בטח והשקט ואנו בית כו' שרוף", און „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים כו' מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת", איז דאָך (שוין איצט) אן ענין פון חילול ש"ש, א חסרון אין עצם ענין פון קידוש ש"ש; און לעומת זה איז דאָס וואס ביי אידן וועט זיין א שכר נעלה ביותר און נבואת זכרי' וועט מקויים ווערט באופן נפלא ביותר, איז אן ענין פון הידור און תוספת (אין אורך ימים, בריאות כו' — בכללותם) אין קידוש ש"ש (וואס וועט קומען שפעטער לאחר זמן)[61] —

---

56) ועוד: בנדו"ד י"ל דהוי גדר מצוה אחת, קידוש השם וחילול השם. משא"כ בהנ"ל שעיקר השאלה הוא בשתי מצות — ראה במקומות שציינו בהערה הקודמת.

57) בארוכה בשד"ח כללים מע' ז כלל א־ג. מע' ס כלל לט. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו.

58) דזריזין מקדימין הוא פרט בעושה, בהמצוה (וישכם אברהם) ועד"ז בעשייתה בזריזות (שממהרים לרוץ ולקרב ולזרוק — רש"י ד"ה אגב, פסחים סה, א). משא"כ „ברב עם" אין כל שינוי בפרטי קריאת המגילה, בהמוהל והמילה. ועוד.

59) ראה שם אם להמתין בברכת הלבנה עד מוצש"ק: להמתין בקיום ד' מינים עד שישיג ד' מינים מהודרים; להמתין עד שיוכל לעשות המצוה בהידור יותר. ועוד.

60) בשד"ח מכריע דזריזין מקדימין כו' דוחה הא דברוב עם כו' מש"ס דר"ה (לב, ב) — אבל ראה מ"ש מע' ס' שם, דהיינו משום דברב עם כו' אינו הידור בגוף מצוה, משא"כ בנדו"ד שההידור הוא בגוף הענין דהגאולה. וגם בנוגע לברב עם כו' י"ל שתלוי באיזו מצוה מדובר ובכמה מצות י"ל (עד"מ במילה) דהוי הידור בגוף המצוה. וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 306 ואילך. ואכ"מ.

61) עפ"ז יומתק שהביא הנבואה „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים", ראה תוס' שם דהמדובר אחר תחה"מ, והיינו שאין המדובר בהיעוד של הגאולה או של תחה"מ, דפשיטא הוא שהרי הוא יסוד באמונה, אלא שגם „ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" — דאינו מוכרח והוא היפך טבע הרגיל. משא"כ ילדים וילדות. ועפ"ז מובן מה שבגמרא (וכ"ה בע"י, ספרי וילי"ש) הובא רק כתוב זה. אבל להעיר שבאיכ"ר אי' „וכתיב בתרי' ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות כו'.

לויט ר״ג וראב״ע ור״י, וויבאלד אז איצט איז דא א חסרון אין עצם פון קידוש השם (כאטש אז בלא״ה איז לאחר החורבן ניטא קיין קידוש שם ישראל וקידוש ש״ש, קען דאס זיין ניט אין אז אופן פון חילול), איז ניט נוגע וואס שפעטער וועט ארויסקומען א הידור והוספה אין קידוש השם — ובמילא „התחילו בוכין״.

אבער שיטת ר״ע איז, אז דער הידור אין כללות המצוה איז מכריע לגבי א פרט אין דער מצוה — און דערפאר איז דער שפעטערדיקער הידור נוסף אין כללות ענין קידוש השם גובר אויפן איצטיקן חסרון אין דעם עצם פון קידוש השם — און דערפאר „משחק״.

יא. דאס איז בכללות, בפרטיות איז דא א צריכותא און א חידוש אין דעם צווייטן סיפור לגבי דעם ערשטן אין די אלע דריי פרטים הנ״ל: כל דעביד רחמנא לטב עביד; צי מען רעכנט זיך בהווה מיט דעם וואס וועט ארויסקומען לעתיד; צי א פרט אין דער מצוה איז מכריע לגבי הידור אין כללות המצוה.

דאס וואס ר״ע זאגט „כל דעביד רחמנא לטב עביד״ איז דער פירוש, אז בהווה איז דאס א רעה, נאר דער מכוון פון דעם איז לטב: און ווי מען זעט דאס פון דער דוגמא וואס די גמרא[62] ברייגט ביי ר״ע עצמו: דאס וואס ער האט געגעטטיקט אין פעלד נישט אין שטאט, און ער האט פארלארן זיין חמור און תרנגול און דאס ליכט איז פאר־לאשן געווארן — איז פון דעם ארויסגעקומען דערנאך א טובה פון הצלת הנפש; ד.ה. די מעשה גופא איז א זאך פון צער והיזק, דאס איז אבער געווען צוליב א טובה[63].

— עפ״ז איז מובן ווי דאס שטימט מיט דעם דין וואס די גמרא[64] זאגט, אז בשעת עס האט געטראפן א ניט גוטע פאסירונג, כאטש אז שפעטער וועט דערפון ארויסקומען א טובה „כגון שבא לו שטף על שדהו אע״פ שכשיעבור השטף היא טובה לו שהשקה שדהו״[65], דארף מען מאכן ברוך דיין האמת, ווארום „השתא מיהא רעה היא״[66] —

און אין דעם „לומר כל דעביד כו״ זיינען אויך ר״ג וראב״ע ור״י מודה צו ר״ע, כנ״ל.

דער אויפטו בנדו״ד איז אז אין דער רעה גופא, „שועל שיצא מבית קד״ק״, האט ר״ע ניט בלויז געזען די שפעטער־דיקע תוצאה טובה, נאר ער האט דאס גופא געזען אלס א חלק[67] און התחלה[68] פון טובה[69].

---

62) ברכות ס, סע״ב.

63) ראה לקו״ש ח״ב ע׳ 394.

64) שם ס, א. רמב״ם הל׳ ברכות פ״י ה״ד. טושו״ע או״ח סרכ״ב ס״ד.

65) לשון השו״ע שם.

66) כפרש״י ברכות שם „שמחבלת תבואה של שנה זו״. ולהעיר מרמב״ם שם „שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה״.

67) וי״ל החילוק מברכת דיין האמת שאין מברכין על העתיד להיות כמ״ש בפיה״מ שם „לפי שהעתידות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו״. ולכן אין מברכין כו׳. משא״כ בנדו״ד.

68) דבהנ״ל „כל דעביד רחמנא כו״ הרי המדובר בעובדא אחת (רעה), שהיא בשביל ענין אחר (טוב). משא״כ בנדו״ד „ציון שדה תחרש״ שהיא התחלת פעולה שלאחרי׳ (וכמו בשדה כפשוטו שהיא התחלת הזריעה והצמיחה). וראה לקמן סי״ג ד״ה און דער הכרת. ועד״ז הוא החילוק בנוגע להשאלה דהווה ועתיד דלקמן סי״ב — ראה הערה 73.

69) בלקו״ש ח״ב שם נתבאר שהטעם מה ששיטת רע״ק היא „כל דעביד רחמנא לטב עביד״ ולא כהנהגה דנחום איש גם זו — „גם זו לטובה״ (תענית כא, א. סנהדרין קח, ב) שזה עצמו טוב, כי רע״ק הי׳ תלמידו דנחום איש גם זו, ולכן בדורו (שחושך הגלות נתגבר) אא״פ לראות בגילוי בכל ענין הטוב

וע"פ מרז"ל אפ"ן פסוק[70] כילה ה' את חמתו — „על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על בנ"י" און דערפאר איז בא אסף"ן ניט „בכי לאסף" נאר „מזמור לאסף" — און וועו און דורך וואס איז געווארן כילה (לגמרי) חמתו, דורך שועלים הלכו מבית קה"ק (און ירושלים עיין גו'[71]).

אין דעם ערשטן סיפור אבער כאטש אז אויך דארטן „משחק" און אויך אין דעם איז דא אן אויפטו אויף „כל דעביד רחמנא לטב עביד"

[וואס א) מ'זאגט און מ'ווייס נאר אז דאס איז „לטב", מ'ווייס אבער ניט, עס איז ניט ניכר ונגלה וואס דער טב איז, ב) עס איז א רעה וואס „לטב עביד", אבער אויך וועו דער גאנצער ענין וואלט מלכתחלה ניט געווען וואלט אויך געווען טב, ווי די דוגמא ביי ר"ע, אויב ער וואלט ניט געהאט דעם חמור און דעם תרנגול כו' מלכתחלה וואלט ער דאך אויך ניצל געווארן, משא"כ בנדו"ד „מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו" אאכו"כ": א) זעט ער „כך", אין וואס עס באשטייט דער טוב שבזה, ב) עס קומט צו א תועלת ומעלה פון דעם, מער ווי בלא"ה],

דאס איז אבער ניט אין אן אופן אז דאס גופא איז א חלק און התחלה פון טובה[72].

יב. עד"ז אין די אנדערע צוויי שאלות:

לויט דער הסברה אז די תוצאה שבעתיד, איז מכריע דעם אופן פעולת המצוה שבהווה: אזוי אויך לויט דער סברא אז דער הידור בכללות המצוה איז מכריע לגבי דעם פרט המצוה עצמה, איז דאך דער טעם דערביי (בכלל) ווייל דאס איז מכריע און גובר; ד.ה. אין דער פעולה שבהווה און לגבי דעם פרט שבהמצוה איז דאס טאקע א חסרון, נאר די מעלה שבעתיד, און דער הידור בכלל איז גובר ומכריע דעם חסרון, וואס אזוי איז דאס (בכלל) אין דעם ערשטן סיפור.

בנדו"ד אבער אין דעם צווייטן סיפור, איז דאס לדעת ר"ע ניט בלויז בגדר מכריע, נאר אין דער פעולה שבהווה וכו', זעט ער נאר די מעלה שבעתיד, ד.ה. אז דער הידור פון קידוש שם שמים ושם ישראל וואס וועט ארויס־קומען לעתיד, זעט ר"ע כאילו ווי דאס האט זיך אנגעהייבן אין דער פעולה שבהווה — אין דעם וואס זעט אויס צו זיין א חסרון אין קידוש השם ושם ישראל[73].

שבזה, אבל זהו בנוגע להנהגה דכל אדם: וכל דעביד רחמנא, משא"כ בנדו"ד שהמדובר בדבר הנוגע לכללות עם ישראל: יסודי וכללי — גאולת ישראל והשכינה (ושיש ע"ז נבואה מפורשת כדלקמן בפנים) ר"ל דאפשר לראות בגלוי הטוב שבזה.

70) איכה ד, יא. איכ"ר שם.

71) ראה הערה 49.

72) וי"ל באיזה אופן הוא זה ד„ר"ע משחק" בסנהדרין (קא, א) דפשיטא שזהו באופן נעלה מ„כל דעביד רחמנא לטב עביד" דהרי „ר"ע משחק .. שמח". ובפשוטו הרי"ז כסיפור הא' דכאן „ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח כו'" (ראה פרש"י שם „ושכרו משתמר להבא לכך אני שמח"). אבל י"ל שזהו מעין „כילה חמתו" בעוה"ז. או י"ל (וראה לקמן שם „נענה ר"ע ואמר חביבין יסורין כו'") דהוא ע"ד אשר יאהב הוי' יוכיח (משלי ג, יב. וראה ברכות ה, א) וכהפי' שזהו חסדים מכוסים ונעלים מחסדים גלוים (ראה תניא פכ"ו. אגה"ק סי' יא). ולפי"ז הרי"ז כסיפור הב', אבל להעיר שבזה לא מצינו שיאמר עקיבא ניחמתני. ראה לקמן בפנים. וראה שם לקמן „אמר להם סמכוני ואשמעה כו'".

73) וע"ד שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח דאין בזה משום אין מעבירין — משא"כ במצות שונות — שו"ת חכ"צ סי' קו בסופו. וראה לשון אדה"ז שו"ע סי' צד ס"ה „ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחביבות

יג. און דאָס איז דער טעם וואָס דוקא אין דער צווייטער מעשה האָבן זיי געזאָגט „עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו" און ניט אין דער ערשטער: דער חידוש אין פירוש הענין וואָס „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים" לדעת ר"ע איז דעת שאר התנאים וואָס התחילו הן בוכין איז אין צוויי זאָכן, לא זו אף זו: לדעתם האָבן זיי אין דעם געזען אַן ענין פון היפך הטוב וואָס איז מעורר לבכי' — דעת ר"ע איז אַז ניט נאָר דאָרף מען קוקן אויף דעם ענין טוב — (קידוש ש"ש ושם ישראל בתכלית השלימות) וואָס וועט דערפון ארויס־קומען, נאָר נאָכמער, אַז דער עילוי ותועלת בהגאולה איז ניט ווי אַ זאָך וואָס ווערט דערגרייכט דורך אַ צווייטער (ניט גוטע) זאָך, נאָר דאָס איז איין ענין — „ציון שדה תחרש"; דער חורבן גופא האָט די מעלה פון חרישת השדה, וואָס איר המשך איז זריעה וצמיחה.

און דאָס איז די נחמה כפולה: א) די מעלה והידור שבעתיד, ב) אַז דער עילוי ונחמה איז דאָ אין דער פעולה שבהווה.

און דער הכרח אויף דעם איז, „דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכרי' בן יברכי' כו' תלה הכתוב כו'": דער פסוק אליין זאָגט, אַז דאָס זיינען ניט קיין צוויי באָזונדערע זאָכן, נאָר דאָס זיינען איינס — וכמו גדר העדות (ע"פ שני עדים — וועדט איין מציאות ד„עדות"[74]), נבואתו של זכרי' און נבואת אורי' זיינען איין עדות[75].

משא"כ ביי דעם ערשטן סיפור וואו ר"ע „משחק" צוליבן טעם „מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ", איז דאָס נאָר לשיטת ר"ע, די אַנדערע תנאים אָבער זיינען געבליבן ביי זייער דיעה. ובפרט אַז אין דעם דאָרף מען אָפלערנען און זען די מעלה און טוב פון איין זאָך („עושי רצונו") פון אַ צווייטע זאָך („עוברי רצונו") — און אויף דעם האָט ער זיי קיין ראי' ניט געבראָכט פון פסוק ווי אין דעם צווייטן סיפור (פון וועלכע מ'זאָל וויסן במכש"כ בנוגע צום ערשטן סיפור).

יד. עפ"ז קען מען מבאר זיין דעם טעם וואָס די גמרא איז מפרט די נעמען פון אלע תנאים, וויל דורך דעם איז מובן דער טעם וסיבה פון זייער חילוק הדעות: ר"ג איז געווען נשיא — אַ ישראל (משבט יהודה); ראב"ע איז געווען אַ כהן — דור עשירי לעזרא[76], ר"י איז געווען אַ לוי (מן המשוררים)[77]; ר"ע איז געווען אַ בן גרים[78] —

בפשטות ווער קען זען (און אופטאָן) אין לעומת זה, אין צד ההיפך, דעם ביטול פון דעם רע שבו אפילו ווען ער איז בתקפו און די מעלה ותועלת אינעם ענין החורבן אין אַן אופן פון נחמה בכפלים — דוקא דער וואָס ביי אים

המצוה (משא"כ בשו"ע שם סכ"ה ס"ד, שמצוה מן המובחר שם היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה תדירה. ולכן בזה אמרינן „אין משהין את המצוה" דתפלין). ואכ"מ.

74) להעיר מסוטה (ב, רע"ב. ושי"נ) כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים כו'.

75) וי"ל שזהו ע"ד מ"ש הרמב"ן לך (יב, ו. וראה לבוש לרקנטי לך שם. דרשות הר"ן דרוש ב') שהטעם שבכמה נבואות מצינו שהקב"ה ציוה לעשות פעולות גשמיות בכדי שהנבואה תתקיים בגשמיות. ועד"ז י"ל בנדו"ד, שכשראה „ציון שדה תחרש" הרי התחילה הנבואה להתקיים בגשמיות וא"כ „בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת".

76) ברכות כז, ב.

77) ערכין יא, ב. וראה ע"ד הנ"ל במפרשי המשניות מע"ש פ"ה מ"ט.

78) סדר הדורות בערכו. ושי"נ.

אַליין איז דאָס געווען באופן כזה (ע"ד ווי די גמרא[79] זאָגט, אַז דוקא עובדי' האָט מנבא געווען אויף מפלת אדום, ווייל „עובדי' גר אדומי הי' והיינו דאמרי אינשי מני' ובי' אבא ניזיל בי' נרגא"), משא"כ אַ בן ישראל — סיי אַ כהן סיי אַ לוי סיי אַ ישראל — קען דאָס ניט זעהן מעצמו, באַ עם איז דאָס אַ חידוש.

ועד"ז איז דער חילוק צווישן זייערע שיטות בהלכה: וואָס איז מכריע, דער הווה צי דער עתיד; אַ פרט אין מצוה אַדער הידור אין כללות המצוה: דוקא ר"ע, וואָס נוסף אויף דעם וואָס ער איז געווען אַ בן גרים, האָט אויך ער אַליין אַנגעהייבן לערנען תורה ערשט ווען ער איז געווען אַ בן ארבעים[80] — איז ווען ער וואָלט געקוקט און זיך גערעכנט מיט מצבו ועניניו בהווה, וואָלט ער ניט צוגעקומען צו מעלת ר"ע[81]; דוקא דער־פאַר וואָס ער האָט געזען די תוצאה ומעלה וואָס קען ארויסקומען (און דאָס איז ביי אים ארויסגעקומען) בעתיד, און האָט עס געזען קלאָר ובודאות ווי דער זעען פון „אבנים שחקו מים"*[81] — דאָס האָט געבראַכט אַז ער זאָל אַנהויבן לערנען תורה באופן המבואר ברז"ל[82].

טו. עפ"ז י"ל אַז דאָס איז אויך די הסברה אין דעם יתרון ומעלה פון דער נחמה בכפליים (נחמו נחמו עמי) אויף כללות הגלות והחורבן אינעם אופן פון „לקו בכפליים": דער „לקו בכפליים" באַשטייט אין דעם וואָס נוסף אויף דעם עצם החורבן והגלות (און היפך קידוש ש"ש ושם ישראל בזה), איז אויך דאָ דער חילול שם שמים ושם ישראל ביותר — מער ווי דורכן עצם החורבן והגלות (וכנ"ל, ע"ד המסופר בסיום מס' מכות הנ"ל הללו משתחווים כו' ישובים בטח והשקט ואנו כו' שועל שיצא מבית קדה"ק),

און בהתאם לזה איז אויך די נחמה בכפליים: נוסף אויף דער נחמה וואָס עס ווערט נתגלה די תועלת וטובה פון עצם החורבן וגלות — ווי דאָס אַלץ איז געווען כדי עס זאָלן נתגלה ווערן די גילויים פון דער גאולה העתידה, ווערט אויך נתגלה די מעלה ועילוי אין דער הוספה („לקו בכפליים") פון חורבן וגלות (און דאָס גופא אין אַן אופן פון נחמה בכפליים")[83], ד.ה. ניט נאָר ווען זיך אַנהערן אַז ס'איז כדאי גודל הירידה והגלות אַבי צו צוקומען צו דער הוספה והידור אין זמן הגאולה, נאָר מען הערט

---

79) סנהדרין לט, סע"ב.

80) אדר"נ פי"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. וראה שיטה מקובצת בשם ריטב"א כתובות סב, ב דמקודם לא הי' צנועי ומפלי.

81) ובא לזה ע"י הקי"ו — כבסוגיין: ומה כו' עאכו"כ — דאבנים שחקו מים — אדר"נ שם.

*81) אדר"נ שם.

82) עוד י"ל: שר"ע הי' בן גרים אשר מתייחס בעיקר לא „לאברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי — שאמר והי' העולם" (תשובת הרמב"ם לר' עובדי' גר צדק (רמב"ם — נ.י. תש"ז — בהוספות לח"א ס' יט. תשובות הרמב"ם ירושלים (כרך ב') סרצ"ג)), ולכן בכל ענין הי' מפרש גדרו מצד הקב"ה: בהווה ראה את העתיד — דלגבי הקב"ה הי' הוה ויהי' כאחד (שער היחוד והאמונה פי"ז (פב, א)); בכל דבר ראה בזה „דעביד רחמנא" וא"כ הרי זה טוב דאין רע יורד כו'. משא"כ בר"ג וראב"ע ור"י — בנ"י — מפרשים כמו שהוא בגדר דישראל, ראה הגש"פ (קה"ת, תשמ"ו ושלאח"ז) ע' תסה ואילך — הדרן (הא') דמס' פסחים במחלוקת דרע"ק ור"י.

83) להעיר דכפלים פירושו לא רק שתי פעמים אלא — בכ"מ — גם באופן דאי"ע, וע"ד הפי' במדרש (שמו"ר רפמ"ו) כפליים לתושי' (איוב יא, ו). ולהעיר דאותיות כפולות רומז' לגאולה (פדר"א פמ"ח. יל"ש לך רמז סד). וראה ד"ה ויאמר גו' לך תרכ"ז, שהשייכות דאותיות כפולות לגאולה היא לפי שאותיות כפולות הם מבחי' הסובב, שלמעלה מהגבלה.

אַן די טובה ומעלה אין דער הוספה בחורבן וגלות גופא — אוּן אויף דעם זאָגט מען[84] „אודך ה׳ כי אנפת בי״.

עפ״ז י״ל דער רמז פּן דעם ענין הנחמה בפרשתנו, ווי רז״ל זאָגן[85] (אוּן רש״י ברענגט דאָס אַראָפּ) בנוגע צום אַנזאָג[86] „כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ גו״, אַז „רמז[87] להם שיגלו ממנה לסוף ח׳ מאות ונב שנה כמנין ונושנתם והוא הקדים והגלם לסוף ח׳ מאות וחמשים והקדים ב׳ שנים לונושנתם כדי שלא יתקיים בהם כי אבד תאבדון וזהו שנאמר[88] וישקוד כו׳ צדקה עשה עמנו שמהר להביאה ב׳ שנים לפני זמנה״. ד.ה. ניט נאָר די מעלה ותועלת פון גלות גופא, ווי ער פירט אויס אַז דאָס וועט ברענגען „ובקשתם משם את ה״א ומצאת כי תדרשנו גו׳ ושבת עד ה״א גו״[89], נאָר אויך דער עילוי אין קדימת הגלות, אַז די קדימה איז מבטל דעם „אבד תאבדון״.

אוּן דורך מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות וועט מען זוכה זיין בגלוי ממש צו „נחמו נחמו״ אוּן נאָכמער צו „אנכי אנכי הוא מנחמכם״ בביאת משיח צדקנו.

(משיחות כ׳ מנ״א, ש״פ עקב, ש״פ ראה תשל״ד)

84) ישעי׳ יב, א.
85) סנהדרין לח, א.
86) ד, כה.
87) לשון רש״י.
88) דניאל ט, יד.
89) ד, כט-ל.

ט"ו באב *

א. עס שטייט אין משנה (סוף מס' תענית [1]): אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים (וי"ג — בנות ישראל [2]) יוצאות בכלי לבן שאולין .. וחולות בכרמים, ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה, שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל [3] ואומר תנו לה מפרי ידיה ויהללוה בשערים מעשיה [4].

דאַרף מען פֿאַרשטיין:

א) פון די פסוקים איז דאָ אַ ראיה נאָר אויף דעם וואָס זיי האָבן געזאָגט „אל תתן עיניך בנוי" — ווייל „שקר החן והבל היופי" — אַבער ניט אויף דעם המשך — זייער זאָגן „תן עיניך במשפחה" [5]. ואדרבה: אין די פסוקים איז מפורש „אשה יראת ה' היא תתהלל", „ויהללוה בשערים מעשיה" — אַז איר מעלה באַשטייט אין יראת ה' און מעשים, און ניט (בלויז) אין יחוס משפחה [6].

ב) ווי איז שייך אַז אַלע „בנות ירושלים" — וואָס צווישן זיי זיינען געוויס געוועזן אויך ניט קיין „מיוחסות" — זאָלן זאָגן „תן עיניך במשפחה"?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: אין דער בריימתא [7] (אויף דער משנה) שטייט, אַז — „יפיפיות שבהן מה היו אומרות תנו עיניכם ליופי כו' מיוחסות .. אומרות תנו עיניכם למשפחה כו' מכוערות .. אומרות קחו מקחכם לשום [8] שמים כו'" אַז — בלויז די מיוחסות האָבן געזאָגט „תנו עיניכם למשפחה" [9], היינט ווי זאָגט די משנה באופן סתמי „בנות ירושלים .. אומרות .. תן עיניך במשפחה"?

ב. מפרשים [10] לערנען, אַז אויך אין משנה זיינען אַנגעדייטעט (ברמז) די דריי פֿאַרשידענע אמירות פון די דריי

*) וסיום מס' תענית. — וראה גם סיום מס' תענית (דירושלמי ובבלי) בלקו"ש חכ"ד (ע' 57 ואילך).

1) כו, ב.

2) ראה שנויי נוסחאות למשניות, וש"נ. ולהעיר ממרז"ל עתידה ירושלים שתתפשט בכל ארץ ישראל (יל"ש ישע' רמז תקג). שה"ש (ו, ד) רעיתי .. נאוה כירושלים. מדרש שה"ש זוטא פ"א: ע' שמות קרא לירושלים כו' עיר ישראל כו' הר מרום ישראל כו'.

3) משלי לא, ל.

4) שם, לא.

5) ולהעיר, שבירוש' ריש ועוד (ראה דק"ס) לא הובאו הפסוקים.

6) בתוי"ט מפרש „שמן הסתם המיוחסות הן יראות ה'" (וראה גם עץ יוסף לע"י שם) — אבל לפ"ז, „תן עיניך במשפחה" הוא רק טפל ואמצעי להשיג אשה יראת ה', ומלשון המשנה „אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה" משמע, שהעיקר כאן היא מעלת המשפחה. אבל להעיר מהגירסא בדק"ס (הובא בש"נ שם) „ואל תתן עיניך במשפחה".

7) בסיום המס' (לא, א). — בע"י הוא בשינויים. ואכ"מ.

8) בע"י — „לשם".

9) וכן מפורש בהעתקת לשון המשנה בגמרא שם (בתחילת הפיסקא) „מיוחסות שבהן היו אומרות בחור וכו'". אבל בע"י גריס „ומה היו אומרות בחור וכו'". וראה דק"ס שם.

10) אלי' רבה לשו"ע או"ח סתק"פ סק"י (נעתק בענף יוסף לע"י כאן. וראה גם דק"ס — נעתק בשנויי נוסחאות למשניות כאן). וכן פי' הרמב"ם * בפיה"מ (ונעתק בתוי"ט כאן) — אבל רק ב' בבות הראשונות („שא נא עיניך כו'" אומרות היפות, ו„אל תתן כו'" אומרות המיוחסות). ולהעיר מגירסת הירושלמי כאן (בסוף המס').

*) במשניות הרמב"ם (קאפוח) לא הובאו הפסוקים (ראה לעיל הערה 5).

סוגי בנות ירושלים וואס ווערן אויסגע־רעכנט אין דער בריתא —

די ווערטער „שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך״ זאגן די „יפיפיות״, אז מען זאל זען זייער יופי (און ווי דער המשך אין בריתא — „שאין האשה אלא ליופי״); „אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה״ זאגן די „מיוחסות״; און די „מכוערות״, וואס האבן (ניט קיין (חן וואס קומט מצד) יחוס, און ניט קיין יופי, נאר) בלויז „מעשים טובים״, זאגן „שקר החן והבל היופי אשה יראת ה׳ היא תתהלל ואומר תנו גו׳ ויהללוה בשערים מעשיו״ (ע״ד ווי עס שטייט אין בריתא אז זיי זאגן „קחו מקחכם לשום שמים״).

ועפ״ז איז פאַרענטפערט בדרך ממילא אויך די ערשטע תמי׳ (הנ״ל סעיף א) — ווייל די פסוקים וואס ברענגען זיך אין דער משנה זיינען ניט אלס ראי׳ אויף דער פריער דערמאַנטער אמירה, נאר א באַזונדער אמירה (פון די „מכוערות״).

דער פירוש איז אבער ניט גלאַטיק (— אין פשטות לשון המשנה), ווייל:

א) פון סתימת לשון המשנה — „בנות ירושלים .. ומה היו אומרות כו״ — איז משמע, אז אלץ וואס שטייט ווייטער איז די אמירה פון „בנות ירושלים״ סתם (אלע).

ב) פאַרוואס ברענגט די משנה פרטים און דוקא די פרטים פון די אמירות פון יעדן סוג, און ניט דעם לשון און די פרטים שבברייתא? — ואדרבה, לכ־אורה וואלט געווען מתאים אז די משנה, וואס איז „דבר קצר וכולל ענינים רבים״ [11] זאל ארויסברענגען די נקודה הכללית פון יעדער אמירה — „יפיפיות אומרות תנו עיניכם ליופי מיוחסות אומרות תנו עיניכם למשפחה מכוערות אומרות קחו מקחכם לש״ש״, און די בריתא זאל דערנאך מוסיף זיין (אויף דער משנה) די פרטי האמירה: „בחור שא נא וכו״; „אל תתן עיניך בנוי״; „שקר החן .. בשערים מעשי״. [ובפרט אז באופן זה וואלט אויך די משנה (כמעט אן תוספת ואריכות) קלאר ארויסגעבראכט אז דאס זיינען דריי באַזונדערע אמירות פון דריי סוגי בנות ירושלים].

דעריבער איז מסתבר צו לערנען די משנה, אז „מה היו אומרות״ (אלע) בנות ירושלים היוצאות) באציט זיך צום גאַנצן המשך פון די ווייטערדיקע רייד: און די בריתא איז מוסיף אויף דער משנה און מפרט, אז אין צוגאב צו דער אמירה וואס אלע בנות ירושלים האבן געזאגט, האט יעדער סוג באַזונדער צוגעגעבן נאך אן אמירה וואס איז בהתאם צו די בנות פון דעם סוג אליין.

ג. אויך אין דער בריתא דארף מען פאַרשטיין:

א) וואס פאר אן ארט האט די אמירה (פון די „יפיפיות״) „תנו עיניכם ליופי״? — ס׳איז דאך א הוראה בתורה „שקר החן והבל היופי״. ובפרט אז די „יפיפיות״ גופא זאגן דאך (ווי עס שטייט אין משנה) „אל תתן עיניך בנוי .. שקר החן והבל היופי״ (לפירוש הנ״ל אז דאס זאגן אלע בנות ירושלים)!

ב) מיט וואס איז „קחו מקחכם לש״ש״ א טעם צו נעמען „מכוערות״ דוקא?

מפרשים [12] לערנען אז אויך די „מכוערות״ האבן מעשים טובים, און מיט „קחו מקחכם לש״ש״ מיינען זיי, אז

11) הרמב״ם בהקדמתו לפיה״מ ד״ה אחרי כן.

12) אלי׳ רבה הנ״ל — נעתק לעיל בפנים סעיף ב׳.

מ׳זאל ניט קוקן אויף „יופי״ און „משפחה״, נאר בלויז אויף יראת שמים ומעשים טובים („לשום שמים״).

אבער דער פירוש פאדערט ביאור, ווארום אויך די אמירה פון די מיוחסות „תנו עיניכם למשפחה״ קומט, בפשטות, ארויסברענגען די רוחניות׳דיקע מעלה פון יחוס משפחה — ווי דער תוספת יו״ט זאגט „שמן הסתם המיוחסות הן יראות ה״ [13] — קומט אויס, אז אויך דער בוחר זיין די מיוחסות איז „לשום שמים״, איז אין וואס באשטייט דער יתרון פון „לשום שמים״ ביי די „מכוערות״ ?

ד. בהמשך צו דער בריייתא הנ״ל ברענגט די גמרא א מאמר (פון „עולא ביראה אמר רבי אלעזר״) — און דער־מיט ווערט נסתיים די מסכתא — „עתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בג״ע וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר [14] ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה׳ קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו״.

די שייכות פון דעם מאמר צו דער משנה איז פארשטאנדיק בפשטות: בהמשך צו דעם וואס די משנה דער־ציילט אז „בנות ירושלים יוצאות וחולות (כמו לחול במחולות [15] — רש״י) בכרמים כו״, ברענגט די גמרא דעם מאמר אז „עתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים כו״ [16].

עס איז אבער מסתבר, אז דער קישור פונעם מאמר מיט דער משנה ובריייתא איז ניט מצד אן איינציגן פרט בהענין, אז דא (ווי אין דער משנה ובריייתא) רעדט זיך ווענן א מחול — נאר מצד כו״כ פרטים פון דעם מחול וואס שטייען אין המשך המאמר: והוא יושב ביניהם כו׳ וכל אחד ואחד מראה באצבעו שנאמר ואמר וגו׳.

אויך דארף מען זאגן: פון דעם וואס די גמרא ברענגט דעם מאמר בסמיכות צו דער בריייתא (וועלכע קומט בהמשך צו דער אמירה פון בנות ירושלים) — און ניט אין א באזונדער פיסקא אויף די ווערטער פון משנה „יוצאות וחולות כו״ (וכיו״ב) — איז משמע, אז דער מאמר „עתיד הקב״ה כו״ האט א המשך ושייכות צום תוכן הבריייתא (וועגן די דריי סוגי אמירה פון די בנות ירושלים).

ה. אין דעם סיום המס׳ געפינט מען אויך א דבר פלא אין פירושי רש״י ותוס׳:

אויף „מראה באצבעו״ איז רש״י מפרש: „ואומר זה ה׳ קוינו לו ויושיענו זה ה׳ קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו״: אויך תוס׳ זאגט עד״ז, וז״ל: כל אחד ואחד מראה הקב״ה באצבעו שנאמר הנה אלקינו זה קוינו לו וגו׳ נגילה ונשמחה בישועתו.

איז תמוה ביותר: וואס זיינען רש״י ותוס׳ מוסיף *[16] אויף דעם וואס איז מפורש אין גמרא [17]?!

---

13) ומפרש שהמיוחסות אומרות „שקר החן .. אשה יראת ה׳ גו״.

14) ישע׳ כה, ט.

15) שופטים כא, כא.

16) וי״ל ששייך ג״כ לסיום המשנה — „וכה״א צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה וכו״, היינו שהמחול דבנות ציון שייך ל„מלך שהשלום שלו (הקב״ה)״ (רש״י ור״ע״ב למשנה כאן) — ועד״ז „עתיד הקב״ה לעשות מחול כו״.

*) ובע״י — אין פרש״י ותוס׳ אלו.

17) בדוחק גדול אפ״ל שכוונת התוס׳ היא שיש לגרוס תיבת „(מראה) הקב״ה״ — ע״ד גירסת הירושלמי (מגילה פ״ב ה״ד. מו״ק פ״ג ה״ז) „מראין אותו״. וראה הגירסא בדק״ס כאן „מראה עליו״. וראה לקמן הערה 41. וראה מראה הפנים לירושלמי (מגילה שם) ביאור בכוונת התוס׳.

ובכל אופן צ״ע בפרש״י, שמשנה מלשון הכתוב,

ויש לומר, אז רש״י ותוס׳ זיינען מחולק אין דעם פירוש פון די ווערטער „שנאמר ואמר ביום ההוא הנה גו״:

רש״י איז מפרש, אז די גמרא לערנט ארויס פון דעם געבראכטן פסוק ניט נאר אז „כל אחד ואחד מראה באצבעו״ [18], נאר אויך אז זיי ווילן בשעת מעשה זאגן די ווערטער (פון דעם פסוק) „זה ה׳ וגו״; און דערפאר איז רש״י מוסיף אויף לשון הש״ס: „(מראה באצבעו), ואומר (זה ה׳ וכו׳)״, ד. ה. אז בשעת דעם מחול ווילן זיין ביידע ענינים: (א) מראה באצבעו, (ב) ואומר זה כו׳ [19].

אויף דעם זאגט תוס׳ „כל אחד ואחד מראה הקב״ה באצבעו שנאמר הנה אלקינו זה וכו׳״, ער איז משמיט די התחלה פון פסוק „ואמר ביום ההוא״ — דערמיט מיינט תוס׳ צו קלאר מאכן, אז (א) די גמרא איז בלויז אויסן די ראי׳ („שנאמר״) אויף „מראה (הקב״ה) באצבעו״, און (ב) די התחלה פון פסוק „ואמר ביום ההוא״ (די אמירה) איז ניט שייך ונוגע דא [20].

מען דארף אבער פארשטיין: וואס זיינען די סברות פון די שיטות (די מחלוקת צווישן רש״י ותוס׳), צי די אמירה של הצדיקים איז נוגע דא אין דער סוגיא, אדער ניט [21]?

ו. דער ביאור בכל זה:

עס איז מובן ופשוט, אז דאס וואס „בנות ירושלים יוצאות כו״ אין די טעג פון ט״ו באב און יוהכ״פ, איז געווען אן ענין פון קדושה; איז במילא אויך מובן, אז זיי האבן דאן ניט געמיינט ארויס־ברענגען זייערע גשמיות׳דיקע מעלות (יופי, עשירות [22] א. ד. ג.) כשלעצמן — נאר אזעלכע מעלות וואס ע״פ תורה זיינען זיי ראוי צו זיין א טעם וסיבה צו שידוך ונישואין.

[לדוגמא דאס וואס די „יפיפיות״ זאגן „תנו עיניכם ליופי״, מיינען זיי די מעלה האמיתית (הרוחנית) אין דעם [23], וואס יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני. וכידוע [24], אז דאס וואס עס ווערן געבארן קינדער שיינע בגשמיות איז אפ־הענגיק פון דעם וואס די נהגה פון אב ואם איז בקדושה וטהרה וכו׳ (וואס דעמאלט באקומען די קינדער שיינע רוחניות׳דיקע תכונות (ולבושי הנפש) [25], און דערפאר זיינען זיי שיין אויך בגשמיות)].

און אין דעם זיינען פארן צוויי מעלות: (א) די מעלה פרטית וואס איז דא ביי דער בת ירושלים במיוחד; (ב) די מעלה כללית וואס אלע בנות ירושלים האבן: די מעלה ווערט איבערגעגעבן צו

ובמקום „הנה אלקינו זה״ כותב „זה ה׳״. וראה מראה הפנים שם.

18) כאמרו „זה״ — ראה חדא״ג מהרש״א כאן.

19) ועד״ז פי׳ רבינו גרשום כאן „ומראין זה לזה ואומרים הנה אלקינו וכו׳״. וראה לקמן הערה 41.

20) עפ״ז מובן ג״כ מה שרמזו התיבות (שבאמצע הפסוק) „ויושיענו זה ה׳ קוינו לו׳ ב„וגו׳״, ולא העתיקן בפירוש — כי הראי׳ לנדו״ד היא רק מהתחלת הכתוב („אלקינו זה״ — „מראה .. באצבעו״), וסיום הכתוב („גלילה ונשמחה בישועתו״ — שזה יהי׳ בעת שמחה, „מחול״).

21) בפשטות י״ל, שזה שפרש״י „ואומר״ — שתהי׳ אמירה בעת המחול — הוא להדגיש יותר הקשר להמחול דבנות ירושלים שהיו אומרות כו׳. אבל עפ״ז צ״ע למה פליגי תוס׳ ע״ז.

22) כגירסת הע״י.

23) ראה תו״א ויצא כג, ב ואילך. תו״ח שם ד״ה ורחל היתה (פ״א, פי״א־יב). ועוד. ולהעיר ממחוי״ל (סנהדרין כ, א) „שקר החן זה דורו של משה והבל היופי זה דורו של יהושע כו״ (וראה הדיעות בזה בגמרא שם) — נת׳ בד״ה ויהי אומן תרכ״ז, ועוד.

24) ראה מס׳ כלה פ״א. נדרים כ, א.

25) ראה ר״ח שער הקדושה פט״ז. ועוד. תניא ספ״ב.

קינדער און קינד׳ס קינדער עד סוף כל הדורות[26].

און אין דעם איז דער חילוק צווישן דער משנה און דער בריימא:

אין דער משנה רעדט זיך בעיקר וועגן דער מעלה כללית, וועלכע איז דאָ ביי אַלע בנות ירושלים — (א) ביי יעדער בת ירושלים איז דאָ אַ מעלה רוחנית, וואָס מצד דעם איז זי אין סוג פון „אשה יראת ה׳ היא תתהלל״; און (ב) די מעלה איז ביי איר אייגנעווארצלט אין אַן אופן אַז דאָס וועט זיך איבער-געבן צו די קינדער וועלכע זי האָט און איז מחנך, ווי ס׳איז מרומז אין צווייטן פסוק וואָס די משנה ברענגט: „תנו לה מפרי ידי׳ ויהללוה בשערים מעשי׳״

ניט נאָר מצד מעלות עצמה (וועלכע זיינען שוין אויסגערעכנט באריכות ובפרטיות פריער — גמלתהו גו׳ ותעש גו׳ מפרי כפי׳ גו׳) איז היא תתהלל,

נאָר אויך מצד אירע קינדער — „פרי ידי״ און „מעשי״ — איז „תנו לה״ און „ויהללוה בשערים״.

משא״כ די בריימא רעדט וועגן דער פרטיות׳דיקער (רוחניות׳דיקער) מעלה פון יעדן סוג פון „בנות ירושלים״, כדלקמן.

ז. וואָס איז די וודאות אַז יעדע בת ירושלים איז אין סוג פון „אשה יראת ה׳״, און אַז דאָס איז אין אופן פון „פרי ידי׳ ומעשי״ כנ״ל — זאָגן דערויף די בנות ירושלים „בחור שא נא עיניך וראה כו׳ אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה״:

מען דאַרף ניט קוקן אויף מעלות (הן רוחניות׳דיקע והן גשמיות׳דיקע) ווי מען זעט זיי מיט די אויגן, ע״ד הרגיל [„אל תתן עיניך בנוי״ — אין דעם בריי׳טערן מובן פון „נוי״], נאָר עס דאַרף זיין „שא נא עיניך וראה״ (עדמש״נ [27] „שאו מרום עיניכם — וועט זיין — וראו מי ברא אלה״) — מיט אַ העכערן און פנימיות׳-דיקן בליק: זען דעם שורש ומקור [28] פון וואָנעט עס שטאַמען און קומען אַראָפּ די מעלות —

און דאָס מיינט „תן עיניך במשפחה״

— וואָס אין בריי׳טערן זין [29] מיינט „משפחה״ ניט נאָר די עלטערן כו׳, נאָר אַלע וואָס האָבן אַ ווירקונג און השפעה אויף איר (רוחניות׳דיקן) מהות — כולל אירע מלמדים ומחנכים (ווי מען גע-פינט בכמה מקומות בחז״ל [30] אַז זיי ווערן באַצייכנט און געראפן „עלטערן״ פונעם תלמיד ומחונך), ובפרט ובמיוחד (וויבאַלד אַז לשון משפחה יאמר על כל העם [31])

דאָס וואָס זי איז ממשפחת ישראל, בת שרה רבקה רחל ולאה, די אמהות, פון וועמען זי האָט בירושה אירע אידישע תכונות.

און דעמאָלט וועט מען זען, אַז (א) אפילו ביי אַזעלכע וואָס מען באַמערקט ניט אין זיי קיין מעלה רוחנית — איז דאָס נאָר בחיצוניות, אַבער בפנימיות, וויבאַלד אַז זי איז ממשפחת ישראל, איז זי אין סוג פון „אשה יראת ה׳ היא

---

26) שזהו ענין הכי עיקרי בשידוך, דאין אשה אלא לבנים, שרוצים שגם אצל הבנים יהיו אותם התכונות טובות וכו׳ של האב ואם.

27) ישעי׳ מ, כו.

28) ראה גם אוה״ת לאיכה (נ״ך ח״ב) ע׳ א׳צז.

29) מתאים ללשון המשנה שהיא „דבר קצר וכולל ענינים רבים״ (כנ״ל סעיף ב׳).

30) ראה סנהדרין יט, ב. צט, ב. ספרי ורש״י עה״פ (ואתחנן ו, ז) ושננתם לבניך.

31) מצודת דוד לעמוס ג, א.

תתהלל״ (כאטש דערווייל איז דאס פאר־בארגן); (ב) נאכמער, אז די אמת׳קייט פון די מעלות פון „בנות ירושלים״ באשטייט ניט אין „נוי״ — די מעלות ווי זיי זעען זיך בחיצוניות [ווייל „שקר החן והבל היופי״] — נאר דווקא די מעלות וואס זיי זיינען אין אן אופן פון „משפחה״: דאס זיינען ירושה׳דיקע מעלות וואס גיבן זיך איבער מדור לדור.

ח. אויף דעם איז די בריית׳א מוסיף, אז נאך דעם ווי מ׳באווארנט דעם „תן עיניך במשפחה .. אשה יראת ה׳ היא תתהלל״ — אז מ׳קוקט און מ׳דערזעט די עצמיות׳דיקע מעלה („משפחה״) פון יעדער בת ישראל, וואס מצד דעם איז זי „אשה יראת ה״ — דעמאלט קען אין דעם „תתהלל״ אריינגענומען ווערן (ניט נאר איר „יראת ה״, נאר) אויך איר חן ויופי*[31], וואס דעמאלט זיינען אויך זיי אמת׳דיקע מעלות.

און דערפאר געפינט מען אין דער בריית׳א אז יעדער סוג פון די בנות ירושלים האט דערנאך ארויסגעזאגט זיין פרטית׳דיקע מעלה (הנגלית ונראית):

„יפיפיות״ — די בנות ירושלים וואס מ׳זעט בגלוי זייערע (רוחניות׳דיקע) מעלות און דעם יופי פון זייער תכונות הנפש (וכנ״ל סעיף ו׳, אז יופי גשמי נעמט זיך פון יופי רוחני), און דערפאר זאגן זיי „תנו עיניכם ליופי״ — די וואס מעלתן איז באופן גלוי[32].

„מיוחסות״ — אזעלכע וואס אין זיי אליין זעט מען ניט אזוי אפן זייערע מעלות ותכונות טובות, וויבאלד אבער אז זיי שטאמען פון משפחות מיוחסות, פון בעלי תורה ומדות טובות מדור דור, קען מען זיין זיכער אז זיי האבן אויך זייערע טעכטער מחנך געווען צו גיין און פירן זיך אין דעם דרך פון זייער משפחה, און אויפן זעלבן וועג וועלן זיי מחנך זיין אויך זייערע קינדער — און דערפאר זאגן זיי „תנו עיניכם למשפחה״, מיינענדיק „משפחה״ אין דעם מובן המצומצם, די משפחה פרטית.

„מכוערות״ — אזא סוג בנות ירושלים, אין וועלכע מ׳זעט ניט מעלות רוחניות — אויך ניט בהנהגה פון זייערע עלטערן, און זיי האבן אויך ניט געהאט אימיצן אנדערש וואס זאל זיי מחנך זיין כדבעי — און אזוי זיינען זיי „מכוערות״ ברוחניות און במילא אויך בגשמיות.

אבער דאס זיינען בנות ירושלים, וואס די ידיעה גופא אז זיי זיינען מכוערות רופט בייַ זיי ארויס א תנועה פון מרירות ושפלות וביטול[33], און ניט קוקנדיק וואס זיי האבן ניט געהאט פון וועמען צו מקבל זיין מעלות נעלות — זיינען זיי אליין אויף זיך מקבל עול מלכות שמים — בדרך קבלת עול; ביז דאס גופא

---

*31) שזהו הפירוש הפנימי בפסוק זה, דכאשר האשה היא יראת ה׳, אזי „היא תתהלל״ גם בחן ויופי. ועד״ז הוא הפירוש במש״נ (ירמי׳ ט, כב־כג) „אל יתהלל חכם בחכמתו .. הגבור בגבורתו .. עשיר בעשרו. כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי גו״ — דחכמה גבורה ועשירות מצ״ע אינן ראויות להתהלל בהן; אבל כאשר הן אצלו רק בכדי שיהי׳ „השכל וידוע אותי״ (ראה שבת צב, א. נדרים לח, א), אזי „מתהלל״ גם במעלות אלו. — ראה ד״ה אל יתהלל גבר לאדמו״ר הזקן (הנחות הר״פ ע׳ עח. סה״מ תקס״ח ע׳ מא). אוה״ת לנ״ך (ח״א וח״ב) ירמי׳ שם.

32) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 262.

33) ראה עד״ז בענף יוסף לע״י כאן בנוגע להענינים (כגירסת הע״י) „שאין להם שום מעלה מסתמא הן צנועות שלבן נשבר הם אמרו אשה יראת ה׳ כו׳״. וראה גם לקו״ש חט״ו ע׳ 125 בביאור סיפור הש״ס (תענית כ, ב) ב„אדם א׳ שהי׳ מכוער ביותר כו׳״, ע״ש.

רופט ביי זיי ארויס דעם הרגש נעלה וואס זיי זאגן ארויס אין די ווערטער „קחו מקחכם לשום שמים", אז זיי ווילן אזעלכע חתנים וואס זיינען אויסן אינ־גאנצן לש״ש, ניט טראכטנדיק וועגן מעלות וכו׳ [34].

און דורכדעם קומט דערנאך ארויס בגלוי אז אויך זיי האבן די מעלה פון „משפחה" — וואס דערפאר זאגן אויך די מכוערות (צוזאמען מיט אלע בנות ירושלים, ווי אין דער משנה) „תן עיניך במשפחה" — וואורום אט די צובראכנ־קייט וואס א אידישע טאכטער האט דערפון וואס זי איז פון די מכוערות, אן קיין מעלה רוחנית, נעמט זיך פון דעם וואס זי איז ממשפחת ישראל, א בת שרה רבקה רחל ולאה, און דערפאר איז זי מרגיש ווי ס׳איז „מר [35] עזבך את ה׳ אלקיך".

ט. דער חילוק הנ״ל צווישן דער משנה און דער בריתא (אז אין דער משנה רעדט זיך וועגן דער מעלה כללית פון אלע בנות ירושלים און די בריתא רעדט וועגן די פרטי המעלות פון יעדן סוג) זאגט זיך אויך ארויס אינעם אונטערשייד בתוכן והמשך העניינים פון דער משנה און בריתא.

אין דעם מחול האט זיך אויסגע־דריקט די אחדות און שלום וואס איז געווען צווישן די בנות ירושלים (וואס דערפאר זיינען זיי יוצא „בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו" [36] — און דערמיט איז מובן דער המשך המשנה „וכה״א [37] צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה" — „במלך שהשלום שלו" [38]: דאס איז די הסברה. ווי אזוי קען זיין אחדות ושלום צווישן אלע בנות ירושלים — דורך „צאינה וראינה גו׳ במלך שלמה", ווען דאס איז פארבונדן מיט „מלך שהשלום שלו", וואס ער מאכט שלום צווישן אלע בנות ירושלים.

און די אחדות איז אויף צוויי אופנים [39]: (א) מצד נקודה הפנימית שבהן הערט זיך אן ווי זיי זיינען מלכת־חילה איין מציאות, די מציאות פון „בנות ירושלים", אן קיין חילוקים; (ב) אפילו מצד המעלות פרטיות שבהן — וואס אין דעותיהן וכו׳ שוות*[39], אין דעם איז יעדע איינע אנדערש פון צווייטער — זיינען זיי באחדות און בשלום.

און דאס איז דער חילוק צווישן דער משנה און בריתא: אין דער משנה רעדט זיך וועגן דעם כלל פון בנות ירושלים (פון אידן), ווי זיי זיינען איין מציאות; און אין דער בריתא, וואו עס הערן זיך אן זייערע פרטים, ווערט אויפגעטאן אז דער שלום ואחדות איז געווען ניט דערפאר וואס עס זיינען בטל געווארן די מעלות פרטיות (ד. ה. זיי האבן זיך דעמאלט ניט אנגעהערט), נאר אדרבה: ניט קוקנדיק אויף די חילוקים גלויים צווישן די מעלות שונות פון בנות ירושלים, ווערט זיינען דורך

---

34) להעיר מד״ה ויהי אומן הנ״ל, ד״אשה יראת ה׳ דורו של ר״י בר״א שהי׳ להם מס״נ על התורה״ — והרי ידוע (ד״ה אין הקב״ה בא בטרוניא בסה״מ קונטרסים ח״ג (ע׳ קיט ואילך) וסה״מ אידיש בתחלתו. ד״ה אני ישנה תש״ט), דעיקר ענין המס״נ הוא בזמן הגלות ועקבתא דמשיחא דוקא, בח׳ רגל ועקב (שאין שם גילוי כחות הפנימיים). וראה לקוטי לוי״צ (אגרות) ע׳ שפג בפי׳ „ובלבד שתעטרונו בזהובים" (שאומרות המכוערות).

35) ירמי׳ ב, יט.

36) משנה כאן.

37) שה״ש ג, יא.

38) רש״י ורע״ב למשנה כאן.

39) עדמשנ״ת (לקו״ש ח״ד ע׳ 1141 ואילך) ההפרש בין „להיות לאחדים" ו„כאחד", ע״ש.

*39) ראה סנהדרין לח, א.

זיי ארויסגעזאגט געווארן בפירוש, זיינען זיי אלע צוזאמען געגאנגען אין איין מחול, בשלום ואחדות.

און דערמיט איז מבואר וואס די גמרא ברענגט בהמשך צו דער ברייתא דעם מאמר „עתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים כו׳ וכל אחד ואחד מראה באצבעו כו׳״ — וואס דאס מיינט אז יעדער צדיק וועט „אנווייזן״ אויף הקב״ה מיט זיין אצבע, לויט זיין דרגא והשגה[40] — און פונדעסטוועגן וועלן זיי דאן אלע זיין פאראייניקט אין איין מחול.

יו״ד. בפרטיות, איז אין דעם צווייטן אופן פון שלום ואחדות (— אויך מצד הפרטים) זיינען דא צוויי אופנים — ובענינו (אין דעם שלום צווישן די צדיקים):

א) אע״פ אז יעדער צדיק איז אנדערש פון דעם צווייטן בעבודתו ובמדריגתו — ווי באלד אבער אז הקב״ה „יושב ביניהם״, וואס ביי דעם אויבערשטן זיינען דאך די אלע חילוקי מדריגות קיין סתירה ניט איינער צום צווייטן, איז ער ב״ה „עושה שלום במרומיו״ צווישן זיי, אז אלע צדיקים, צוזאמען מיט זייערע חילוקים, זאלן שטיין בהתאחדות כולם יחד (אין איין מחול).

ב) עס איז דא השפעה והתכללות פון איינעם מיטן צווייטן, יעדער איינער איז משפיע פון זיין עבודה ומדריגה צום צווייטן, ביז אז עס ווערט א התכללות והתאחדות גמורה צווישן אלע חילוקי מדריגות פון צדיקים.

---

40) ראה עיון יעקב לע״י כאן. וראה מראה הפנים הנ״ל.

און דאס איז דער חידוש פון רש״י: „כל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר זה ה׳ וכו״, ד. ה. יעדער צדיק וועט אויך „זאגן״ — משפיע זיין — צו די אלע אנדערע צדיקים[41] שבמחול, פון זיין עבודה ומדריגה.

משא״כ לדעת התוס׳ איז אינעם מחול גיעווען נאר „מראה הקב״ה באצבעו״, אבער די אמירה (ואמר ביום) איז ניט צו די אנדערע צדיקים אין מחול, אלס השפעה (נאר ס׳איז בלויז אן אמירת שבח וכיו״ב) — ווייל לשיטתם איז דער שלום ואחדות שבמחול ניט אין אן אופן פון התכללות הבחינות והמדריגות, כדלקמן.

יא. דער ענין פון „מחול״, אין אן עיגול, איז מרמז אויף בחי׳ בלי גבול „שאין לו סוף״ (כמבואר ברבינו בחיי[42]) — און „עתיד הקב״ה לעשות מחול לצדיקים״ מיינט, אז זייער תענוג ושמחה כו׳ וועט זיין למעלה ממדידה והגבלה. ד. ה. עס וועט טאקע זיין „כל אחד ואחד מראה באצבעו״ — יעדער לויט זיין מדריגה ובחינה פרטית כנ״ל, נאר דאס וועט זיין אין אן אופן אז עס וועט לייכטן די נקודה עצמית (דער „כתר״) פון זיין מדריגה וואס איז למעלה ממדידה והגבלה.

---

41) ומודגש יותר בלשון רבינו גרשום „ומראין זה לזה ואומרים כו״. — ועפ״ז י״ל, דמה שתוס׳ מוסיפים תיבת „(מראה) הקב״ה״ (ראה לעיל הערה 17) הוא להדגיש, דזה ש„כאו״א מראה כו״, הוא לא ש„מראין זל״ז, כ״א (רק) על הקב״ה (באופן שאין שייך לזולת), כדלקמן שלדעת התוס׳ „ואמר ביום ההוא״ הוא אמירת שבח כו׳.

42) תרומה כה, לא (בסופו). ועוד. נעתק בעץ יוסף לע״י כאן. וראה לקו״ת ואתחנן ז, סע״ב. חנוך לנער ס״ע 21 (31).

און דערפאר לערנען תוס׳ אז דאָ איז ניט געווען קיין התכללות המדריגות — ווייל „התכללות״ איז שייך נאָר אין „התפשטות״, וואָס גיט אן אָרט פאר אַ צווייטער מדריגה שחוץ הימנו. אָבער אין דער נקודה עצמית פון איין מדריגה איז ניטאָ קיין אָרט פאר אַ צווייטער דרגא [43] — ובמילא מוז מען זאָגן, אז דער שלום ואחדות שבמחול איז בלויז אין דעם ערשטן אופן הנ״ל [44] (סעיף יו״ד).

און דאָס איז אויך מתאים מיטן מאמר חז״ל [45] אז לעתיד איז „כל אחד נכוה מחופתו של חבירו״ — „חופה״ איז בחי׳ חוּפָה (פ״א בסג״ל) מקיף, דער „כתר״ פון דעם צדיק ומדריגתו; און אין „חופה״ וכתר איז ניטאָ קיין התכללות — אדרבה, דעם צווייטנ׳ס „חופה״ איז — „נכוה [46] מחופתו של חבירו״.

וי״ל, אז רש״י לערנט, אז דאָס וועט זיין נאָר בתחילת זמן דלעתיד: דערנאָך אָבער וועט נתגלה ווערן די אחדות האמיתית שמצד העצמות, וואָס עצמות איז נושא אלע הפכים כאחד. און מצד דעם גילוי, וועט זיין די התכללות פון אלע מדריגות הצדיקים [47] (אויך בחי׳ הכתר שבהם), בשלום ואחדות אמיתית.

(משיחת ט״ו אב תשל״ה)

---

43) ע״ד ספ׳ דתהו — ראה המצויין בהערה הבאה.

44) ע״ד התכללות של כחות העצמיים שהוא „לא מצד עצמם ולא בהם כ״א מצד מקורם .. שהן כולן שוכנות במקום אחד״ (וההתכללות הכוחות זה עם זה, מה שכל הכוחות כלולים זמ״ז, הוא רק בכוחות הגלויים) — ראה באריכה ד״ה לסרבה המשרה ת״ש (בסה״מ קונטרסים ח״ב). ובכ״מ.

45) ב״ב עה, א.

46) ורק כאשר הם במחול, שהקב״ה „יושב ביניהם״ — הם בשלום ואחדות („שוכנים במקום אחד״).

47) להעיר מהמבואר (מאמר דש״פ נח תרס״ה. ועוד) שהתכללות הספ׳ דאצילות באופן דמבלי אשר ימצא ראש וסוף הוא מצד „שמאיר גילוי אור עליון מעצמות אוא״ס שלימותא דכולא שאין שם הפכי׳ כלל״.

עקב

א. אויף „והי׳ עקב תשמעון" טייטשט רש״י: „אם המצות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון". דער מקור פון דעם פירוש איז אין מדרש תנחומא[1], אבער דארט איז דער לשון: „מצות קלות שאין בני אדם משגיחין בהן אלא שמשליכין אותן תחת עקביהן"[2].

דארף מען פארשטיין: בשלמא רש״י׳ס פירוש „שאדם דש בעקביו" — אז דער מענטש „טרעט" אויף די מצות (איז מזלזל אין זיי[3]) — איז מובן ווי דאס ווערט ארויסגעברענגט אין דעם לשון „עקב", וואס „דש" ווערט געטאן „בעקביו"; אבער לויטן פירוש המדרש „שמשליכין אותן תחת עקביהן" איז ניט גלאט (ע״ד הפשט): וואס פאר א שייכות האט דאס ארויסווארפן די מצות — ד.ה. זיי ניט מקיים זיין — צו „תחת עקביהן" דוקא? אז מען איז ניט מקיים די מצות קלות, הייסט עס, אז מען ווארפט זיי אינגאנצן ארויס (ניט נאר „תחת עקביהן").

ב. ווייטער שטייט אין מדרש, אז דאס איז וואס דוד המלך זאגט[4] „למה אירא בימי רע עון עקבי יסובני": דוד זאגט, אז ער האט ניט מורא „מן מצות החמורות שבתורה", נאר „מן מצות הקלות, שמא עברתי על אחת מהן אם עשיתי אם לא עשיתי מפני שהיתה קלה ואתה אמרת הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה".

איז ניט גלאטיק: זיכער איז דוד המלך געווען אפגעהיט אין אלע מצות, אויך אין מצות קלות, און ווי דער מדרש ברענגט גלייך דא ובהמשך[5] צו דער דרשה הנ״ל, אז דאס וואס דוד המלך זאגט[6] „גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב", מיינט עס די „מצות קלות" (און „עקב רב" איז מרמז, ווי דער מדרש איז ממשיך, אויפן פסוק[7] „מה רב טובך אשר צפנת גו׳", וואס דאס איז „שכרן של מצות קלות") — היינט וויסנדיק אז „עבדיך נזהר בהם" פארווארפן זאגט ער „אני מתיירא מן מצות הקלות"[8]?

ג. איז די ערקלערונג אין דעם:

דער מדרש רעדט ניט וועגן איינעם וואס האלט אז מען דארף ח״ו ניט זיין זהיר אין מצות קלות (ומכל שכן ניט פון א מבזה די מצות — ער „טרעט" אויף זיי). דא רעדט מען וועגן אזא וואס ער איז מסכים אז מען דארף מקיים זיין מצות קלות און איז זיך משתדל צו מקיים זיין זיי, נאר ער איז זיי „משליך תחת העקב" — ער לייגט אפ זיי׳ער קיום אויף שפעטער און נאך שפעטער — ביז נאך דעם „עקב".

ער טענה׳ט, פריער וועט ער זען אז „דער קאפ" — ד.ה. די ענינים החמורים

---

1) ריש פרשתנו.

2) אבל בילי״ש תהלים (רמז תשנח) מסיים „וכ״א והי׳ עקב תשמעון מצות שאדם דש בעקביו". ואולי כן היתה גירסת רש״י בתנחומא. ולהעיר ג״כ מע״ז יח, א. ילי״ש תהלים רמז תרעו.

3) רש״י ע״ז שם ד״ה שאדם. ועוד. וברבותינו בעה״ת ריש פרשתנו משמע, שמפרשים „דש בעקביו" בגשמיות.

4) תהלים מט, ו. וראה גם פרש״י עה״פ. זח״א קצח, ב. ועוד.

5) וכ״ה בילי״ש (ריש פרשתנו ותהלים רמז תשנח).

6) תהלים יט, יב.

7) תהלים לא, כ.

8) ראה גם עץ יוסף לתנחומא שם.

ביותר — זאלן זיין כדבעי: דערנאך ענינים וואס זיינען „נאענט" צו „דער קאפ", מצות נאענט צו זיי בחומרא וכו', און גאר צולעצט וועט ער טראכטן וועגן ענינים פון „עקב", און וואס נאך ווייטער: הידורים, לפנים משורת הדין וכיו"ב[9].

מען קען ניט אנהויבן פון דער פיאטע — טענה"ט ער — עס מוז זיין א סדר. און לפי הסדר דארף מען פריער אנהויבן מיט גאר נויטיקע ענינים, און כל זמן ער איז ניט פארטיק גאר אינגאנצן מיט זיי, האט ער ניט וואס צו טראכטן וועגן שאר ענינים ובפרט — פון לפנים משורת הדין, מילי דחסידותא וכדומה.

אז מען קומט צו א אידן און מען מאנט בייא אים אהבת ישראל, אז ער זאל ליב האבן (אפילו) א אידן וואס ער האט פון אים קיינמאל קיין טובה ניט געהאט און אפילו קיינמאל ניט געזען[10] — טענה"ט ער, וואס מאנט מען בא אים אז דרגא אין אהבת ישראל, בשעת ער האלט נאך ניט כדבעי אפילו בא א סך פשוט'ערע דרגות. והראי', אז אפילו בשייכות צו א אידן וואס ער קען אים און האט געהאט פון אים א טובה, פאלט ער אמאל דורך אין „ואהבת . . כמוך" — כאטש ער איז זיך ניט חושד אין, ח"ו — משלם זיין רעה תחת טובה!

אזוי אויך, וואס מאנט מען פון אים אז ער זאל היטן די שיעורי חת"ת — לערנען אלע טאג די פרשה חומש מיט פירוש רש"י, זאגן אלע טאג דעם שיעור חדשי אין תהלים און דעם שיעור יומי אין תניא — בשעת ער פארפעלט אמאל פון פריערדיקע עניני התפילה!

זיין טענה איז: אמת אז די אלע ענינים דארף מען טאקע מקיים זיין, אבער ער האלט נאך ניט דערביי, דארף ער טאן און גיין מיט א סדר. א משך זמן (ביז עס וועט ווערן זיין הרגל — שלושים יום[11]) — בענינים עקרים וואס שטייען אין שו"ע, זאגן (וואס די אנשי כנסת הגדולה האבן מתקן געווען) און נאכדעם — במשך זמן הנ"ל — הוספות שלאחרי זה ביז'ן רמ"א און נאכדעם א משך זמן הנ"ל בעניני רמ"א והאחרונים, און נאכדעם — וועט ער אנהייבן פון לפנים משורת הדין, אן ענין פון חסידות וכו'.

ער זאגט זיך ניט אפ פון קיין זאך ח"ו, אבער אלץ דארף גיין מיט א סדר.

— מ'האט אמאל גערעדט מיט איינעם וועגן אהבת ישראל באופן דלפנים משורת הדין וכו' — זאגט ער עס איז ניט קיין סדר. און ער האט אויף דעם א גרייטן משל*[11]: איינער גייט אין גאס אן שיך, אן א העמד וכו' — אבער ער טראגט אויפן האלז א „טאי" (עניבה)...

ד. אע"פ אז ע"פ שכל — און אויך שכל דקדושה[12] — האט אזא טענה לכאורה אן ארט, איז אבער דער אמת ועיקר גדול אז עבודת ה' דארף זיך אנהויבן מיט אמונה וקבלת עול און ניט מיט א חשבון ע"פ שכל. און מצד אמונה וקבלת עול, איז ער זהיר (ניט נאר — מקיים) במצוה קלה כבחמורה — און אויך אין דער זהירות שבמצוה איז ביי אים מיט דעם גאנצן שטורם במצוה קלה.

---

9) ראה דברי דוד (להט"ז) ריש פרשתנו. ובמדרש לקח טוב: דקדוקי המצות.

10) היום יום ע' קיג.

11) ראה שו"ע או"ח סקי"ד ס"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"י.

*11) ע"ד סוטה ח, ב.

12) ראה לקמן הערה 15. ולהעיר ממו"ק ט, סע"א.

די נקודה פון אלע מצות[13] — מצוה מלשון צוותא וחיבור[14] — וואס דורך מצות ווערט מען צוגעבונדן מיט עצמות ומהות א"ס ב"ה — איז ביי אלע מצות גלייך, אן קיין אונטערשייד צווישן מצות חמורות און מצות קלות, „ראש" אדער „עקב". אין דעם ענין האט ניט קיין ארט צו טראכטן וועגן א סדר[15] פון ראש מיט עקב — צי עס איז א זאך וואס איז נתגלה געווארן דורך אנשי כנסת הגדולה אדער דורך א תלמיד ותיק אחרון שבאחרונים — וויבאלד ער ווייס אז מיט דעם פארבינדט ער זיך מיט עצמות ומהות א"ס ב"ה.

דער יצר הרע איז אבער אן „אומן"[16] במלאכתו — ווי דער רבי פלעגט אים רופן: „דער קלוגינקער" — האט ער ממציא געווען טענות מסודרות פון „סדר", און בכדי עס זאל נתקבל ווערן האט ער צוגעפאסט משלים וכו'.

מוז מען וויסן אז דאס איז עצת היצר, און דער תנאי פון קבלת התורה און אידישקייט איז נעשה קודם לנשמע, דקדמיתו פומייכו לאודנייכו[17] היפך הסדר. און נאכמער זאגט דער נביא[18] „מי עור כי אם עבדי" — אויף „עבדי", וועט מען זאגן אז ער איז אן „עור"[19]. וען איינער טענה'ט אז מען דארף דינען דעם אויבערשטן מיט א סדר ווי אן עבד דינט זיין אדון — ניט מיט שכל נאר מיט אמונה וקבלת עול — וועט מען זאגן אז אזוי פירט זיך אויף א בלינדער ר"ל. ע"פ שכל דארף זיין דער סדר אז מען דארף אנהויבן מיט שכל און דערנאך . . . וועט מען זען. אויב שכל וועט חוקר ודורש זיין ע"פ שכל און שכל וועט מחליט זיין אז שכל איז ניט מספיק, וועט מען נוצן אמונה. אבער — אנהויבן מיט אמונה?!

ה. דער רבי דער שווער האט דערציילט, אז וען די קינדער — די קינדער פון רבי'ן — זיינען געווען קליין, האט מען פאר זיי געגומען א מלמד. דער מלמד האט געהאלטן אז קינדער דארף מען ניט דערציילן ענינים ביהדות פון הבהלה — מופתים וואס זיינען ניט ע"פ שכל, עניני פלאים וואס לייגן זיך ניט אין שכל. דאס איז פאר ער־וואקסענע וואס באנעמען כדבעי די ענינים שע"פ שכל, דאן קענען זיי צו־נעמען ענינים פון מופתים. אבער ביי קינדער איז דאס נאר מבהיל את הרעיון[20], מיט זיי — האט געהאלטן דער מלמד — דארף מען ריידן נאר עניני יהדות שע"פ שכל. וועז דער רבי (מהורש"ב) נ"ע האט זיך דערוואוסט וועגן דעם מלמד'ס שיטה, האט מען אים באלד אפגעזאגט.

מען דארף אנהויבן דוקא מיט אמונה וקב"ע און ניט מיט שכל; אויך די ענינים

---

13) כברכת כל המצות: אשר קדשנו במצותיו וצונו.

14) לקו"ת בחוקותי מה, ג. ד"ה רבי אומר ה"ש"ת (ספ"א ואילך). ובכ"מ.

15) ראה מכתב כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע במבוא לקונטרס ומעין ע' 22.

16) ראה שבת קה, ב.

17) שבת פח, ס"א.

18) ישעי' מב, יט. וראה ירמי' כט, כו (וכפי' הרד"ק). הושע (ט, ז) „משוגע איש הרוח" (וכפי' הראב"ע ומהר"י קרא שם).

19) כפי' הרד"ק עה"פ.

20) ראה גם ספר התולדות אדה"ז (קה"ת תשכ"ז) ע' קעו (בהוצאת תשמ"ו – ח"ב ע' 561): המשכיל (שמעון הכופר) כשנכנס לאדה"ז שאלו אדה"ז בתוך הדברים איך הוא מפרש הפסוק ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד, וענה שאינו מפרש כפירוש רש"י בשם המדרש שגיהנם פתוחה לו מתחתיו, כי אין להלאות את מוחות התינוקות הרופפים בדברי אגדה בכלל ומה גם בדברים המפחידים כו' במה שלא יוכל התינוק גם לשער כו'.

המובנים בשכל דאַרף מען טאָן מיט קב"ע. און אַזוי איז אויך אין ענין החינוך: מען דאַרף דערציילן קינדער ענינים פון מופתים, וואָס זיינען העכער פון שכל, דאָס פלאָנצט איין אין זיי אמונה. און די טענות אַז דאָס איז ניט קיין סדר, און לאיזה צורך דאַרף מען אַנהויבן מיט ענינים המבהילים את הרעיון והדומה — קומען פון דעם יצה"ר, דער מלך זקן וכסיל[21].

ו. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס דוד המלך זאָגט „למה אירא בימי רע עון עקבי יסובני" — אַז זיין מורא איז פון „עון עקבי":

די מורא פון דוד המלך איז געווען (ניט אַז ער איז ח"ו ניט נזהר אין מצות קלות[22] — ער האָט געוואוסט אַז „עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב" (כנ"ל ס"ב) — נאָר) פון דעם, אַז אפשר האָבן מצות קלות בא אים ניט די זעלבע מאָס תוקף און זהירות ווי מצות חמורות[23]. ער איז מקיים אַלע מצות ובזהירות, אַבער אפשר האָט דער חשבון וידיעה, אַז דאָס איז א מצוה וואָס איז שייך צום „ראש", און די מצוה — צום „עקב" — א השפעה אויף מידת הזהירות וההידור —

עס איז ניט גלייך זיין רש[24] וזהיר במצוה קלה כבחמורה — און דערפאַר איז „לא עשיתי" (וואַרום ס'איז ניט געווען כדבעי לי' למיעבד), און דערפאַר „למה אירא בימי רע עון עקבי יסובני":

„בימי רע" גייט אויף ימי הנהגת הטבע, וואָס אידן זיינען ככבשה אחת בין שבעים זאבים[25], ביז אַז אפילו ענינים פון פרנסה זיינען (כפתגם רבותינו נשיאינו[26]) אַן ענין פון „מן" שלמעלה מהטבע, וואַרום מצד צוק העתים כו' ובפרט אין זמן הגלות, קומט פרנסה (בשלימותה) למעלה מדרכי הטבע.

ובשעת אַ איד מאַכט חשבונות בתורה וואָס איז מן השמים, פון ראש מיט עקב, און פירט זיך ע"פ חשבון ושכל זה, במדידה והגבלה זו, פירט מען זיך מיט אים ר"ל מלמעלה אויך אַזוי, לויט דער מדידה והגבלה, עס ווערט, ר"ל „בימי רע".

בשעת אַבער מ'מאַכט ניט די חשבונות הנ"ל, אים איז נאָר נוגע ער זאָל זיין פאַרבונדן מיט'ן אויבערשטן, מיט עצמות ומהות א"ס ב"ה, ובמילא איז בא אים דער גאַנצער שטורם פון מסנ"פ און קבלת עול פון אן עבד ובן צום אויבערשטן סיי וועט ער טוט א מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט ראש, סיי — מיט עקב, אַבי עס פאַרבינדט עם מיט עצמות ומהות א"ס ב"ה — דאַן, פירט מען זיך מיט אים אויך אַזוי מלמעלה.

---

21) קהלת ד, יג וקה"ר שם.

22) ולשון המדרש „שמא עברתי כו' לא עשיתי" — י"ל, שהוא ע"ד הלשון (יומא לג, ס"א. וש"נ) „אין מעבירין על המצות", שלא ה' זריז בהן כדבעי, ולא עשיתי — כבכתובות (סו, ס"ב ושם): לא עבד כו' כדבעי לי' למיעבד לא עבד.

בס' זכרון (לפרש"י) ריש פרשתנו, „וכן הי' דוד . . שמא בסרתי אחת מהן כלומר בזיתי כו'". אבל בתנחומא לפנינו, לשון זה הובא אח"כ בקשר להפסוק „בשמרם עקב רב" — „שמא . . בסרתי בהן ח"ו אלא גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב".

23) כסיום לשון המדרש שם „ואתה אמרת הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה".

24) אבות פ"ד מ"ב. וראה תויו"ט שם. לקו"ש חי"ז ע' 371 ואילך.

25) תנחומא תולדות ה. אסת"ר פ"י, יא. פסיקתא רבתי פ"ט.

26) סה"מ תש"ט ע' 21. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 176 ואילך.

און דאָן דאַרף ער ניט מורא האָבן פאַר קיין שום זאַך. וויבאַלד ער איז מקושר מיט עצמות ומהות א"ס ב"ה, און דער אויבערשטער איז דאָך מושל ושולט אויף אַלץ, כולל כפשוט — הנהגת הטבע, במילא איז גדול הרועה ששומר את הכבשה[27] און ער פאַר־זאָרגט איר „בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני"[28], בבני חיי ומזונא רויחא צו יעדערן און יעדערע.

עס ווערט ווי ער זאָגט אין דער פרשה[29]: „והי' עקב תשמעון" — והי' לשון שמחה[30], „עקב — תשמעון", תשמעון די מצות פון עקב פונקט ווי די מצות של ראש — איז „ושמר הוי' אלקיך לך את הברית גו'", און עס ווערן נמשך אַלע השפעות טובות[31] וואָס דער פסוק רעכנט אויס — „ואהבך וברכך והרבך וגו'. ברוך תהי' מכל העמים" —

ובקרוב ממש „על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך".

(משיחת ש"פ עקב תשי"א)

---

27) תנחומא ואסת"ר שם.
28) תהלים כג, ב.
29) ריש פרשתנו.
30) ב"ר פמ"א, ב (קרוב לסופו). ועוד.
31) ראה גם לעיל בפנים סוף סעיף ב.

עקב ב

א. אין פסוק [1] „כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות וגו׳" שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „כל המצוה" און איז מפרש: כפשוטו, ומדרש אגדה [2] אם התחלת במצוה גמור אותה וכו׳ (כדלקמן סעיף ב).

וואס איז שווער אין דעם ערשטן פירוש — „כפשוטו" — וואס צוליב דעם דאַרף רש״י בריינגען א צווייטן פירוש, און דערצו נאָך פון „מדרש אגדה"?

זיינען מפרשים [3] מסביר, אז אין פסוק איז שווער דער לשון „כל המצוה", וואס „מצוה" איז א לשון יחיד — איין מצוה, און די משמעות פון „כל" איז — אַלע מצות.

דאַרף מען זאָגן, אז דער טייטש אין „כל (המצוה)" דא איז (ניט „אַלע מצות", נאָר) „יעדע מצוה". עס בלייבט אַבער ניט פאַרשטאַנדיק: לפ״ז האָט געדאַרפט שטיין „כל מצוה" (אָן א ה״א) [4] — ניט „כל המצוה"?

דעריבער זאָגט רש״י — „כפשוטו, ומדרש אגדה וכו׳": ניט קוקנדיק אויף די שוועריקייט אין ערשטן פירוש, „כפשוטו", איז דאָך דאָס דער פירוש ראשון ועיקרי (אין פשוטו של מקרא): אַבער כדי צו פאַרענטפערן די שאלה הנ״ל, בריינגט רש״י א צווייטן פירוש (פון מדרש אגדה) — „אם התחלת במצוה גמור אותה" — וואס לויט דעם פירוש רעדט טאַקע דער פסוק וועגן איין מצוה, און דער לשון „כל המצוה" מיינט, אז מ׳דארף טאָן די גאַנצע מצוה [5] (און ניט א מקצת פון א מצוה).

כד דייקת אַבער, קען מען ניט זאָגן אז רש״י איז אויסן צו באַוואַרענען אַט די קשיא, ווייל [6] דער זעלבער לשון — „כל המצוה" — שטייט שוין פריער אין חומש [7], און רש״י שטעלט זיך דאַרט ניט אַפ [8] אויף דעם; מוז מען זאָגן, אז דאָס איז (ביי רש״י) קיין קשיא ניט [9], ווייל אויך „כל המצוה" קען (לויט רש״י) מיינען — אַלע מצות [10].

וא״כ הדרא קושיין לדוכתא: וועלכע שוועריקייט איז דא אין „כל המצוה" וואס שטייט אין אונזער פרשה, וואס

---

1) פרשתנו ח, א.
2) תנחומא עה״פ ו (בשינוי לשון).
3) ראה רע״ב, גור״א ומשכיל לדוד. ועוד.
4) ע״ד — לפני זה: כל חולי (ז, טו).

5) בבאר מים חיים ושפ״ח — שהוא מלשון כלה, ויכל, לגומרה. וכן משמע מדב״ר פ״ח, ד: למי שממציא אותן מניז שנאמר כל המצוה מהו כל המצוה עד שתכלה כל המצות. ראה מת״כ שם (ובדברים רבה ירושלים תשכ״ד „עד שתכלה כל המצוה"). אבל רש״י לא מוציא תיבת „כל" ממשמעותה, ובפשטות פירוש „כל המצוה" היינו שיעשה כולה. וכ״מ מתנחומא שם „הוי גומר את כולה". וראה בחיי כאן: ובמדרש אלה הדברים רבה כל המצוה כלה מצוה עד שתכלה כל המצוה ובאור זה כו׳ ועוד דרשו כו׳ — ע״ד ל׳ רש״י שלפנינו.

6) ומ״ש בגור״א כאן „ואין לומר דלכך כתב המצוה דקאי על כל התורה כולה כו׳ לא שייך כו׳ היום דלא נצטוו באותו יום בכל התורה" — ראה לקמן בפנים ס״ד.

7) ואתחנן ה, כח. ו, כה.

8) וכן לקמן עקב יא, ח. כב. ראה טו, ה. שופטים יט, ט. תבא כז, א (וראה גם וילך לא, ה). ואולי יש לחלק דברוב מהנ״ל (לבד דעקב יא, ח. ותבוא שם) נאמר „המצוה הזאת".

9) ולהעיר מפרש״י ויצא לא, יג „דרך המקראות לדבר כן".

10) בראב״ם: ששם מצוה הוא שם המין וכאילו אמר כל המצות. וראה דבק טוב.

דוקא דאָ שטעלט זיך רש"י אויף דעם און זאָגט „כפשוטו" און ברענגט נאָך אויך אַ פירוש פון מדרש אגדה?

ב. אין דעם פירוש פון מדרש אגדה וואָס רש"י ברייענגט ובאריכות — „אם התחלת במצוה גמור [11] אותה שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה שנאמר [12] ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם אלא לפי שלא הספיק לגומרה [13] וגמרוה ישראל נקראת על שמם" — דאָרף מען פאָרשטיין כמה דיוקים אין לשון רש"י. ומהם:

א) לכאורה איז די התחלה פונעם פירוש, „אם התחלת במצוה גמור אותה", מספיק צו מסביר זיין דעם לשון „כל המצוה", וואָס איז דאָ נוגע דער המשך „שאינה נקראת המצוה אלא ע"ש הגומרה כו'" [14]?

ב) ובפרט נאָך — די ראי' דערויף (פון משה) „שנאמר ואת עצמות יוסף כו'"?

ג) אויב רש"י וויל שוין ברייענגען אַ ראי' וואָס אונטערשטרייכט דעם חומר פון ניט גומר זיין אַ מצוה, וואָלט דאָך מער מתאים געווען צו ברייענגען די ראי' פון וועלכער חז"ל (אין גמרא [15] און מדרש [16]) לערנען אפ אַז המתחיל במצוה ואינה גומרה „מורידין אותו מגדולתו", און נאַכמער, „קובר כו'" — פון יהודה?

ד) וואָס איז דער לשון „אלא לפי שלא הספיק לגומרה" [17] — רש"י ווייל דאָך (בעיקר) ארויסבריינגען אַז „נק' ע"ש גומרה", איז מאי נפק"מ פאַרוואָס משה האָט די מצוה ניט גומר געווען?

וויבאָלד ער איז מוסיף די ווערטער „לא הספיק כו'" איז משמע אַז דאָ איז נוגע דער אופן וואָס דער ניט גומרה איז געווען — באונס („לא הספיק") ס'איז ניט געווען תלוי אין אים [18].

ג. דער ביאור בזה ועט ווערן פאָר־שטאָנדיק בהקדם השאלה: פאַרוואָס לערנט ניט רש"י דעם „כל המצוה" (ווי אַנדערע מפרשים [19] לערנען), אַז דאָס באַציט זיך צו דעם וואָס עס רעדט זיך אין די פסוקים ערשט פאָר דעם [20] „פסילי אלקיהם תשרפון באש לא תחמוד גו' ולא תביא תועבה אל ביתך גו'" — דער איסור פון ע"ז — און דער־פאַר (ווייל ס'רעדט זיך וועגן איין מצוה [21]) זאָגט תורה „המצוה" ל' יחיד;

11) בדפוס ב' דרש"י: גומרה כלומר גמור אותה שאינה כו'.

12) יהושע כד, לב.

13) בדפוס ראשון דרש"י: לקברן הוא וקברום ישראל.

14) והרי אין דרכו של רש"י בפירושו ע"ת לפרש טעמי המצות.

15) סוטה יג, ב.

16) תנחומא שם. ב"ר פפ"ה, ג. דב"ר פ"ח, ד.

17) ובתנחומא הוא בשינוי לשון, ראה הערה הבאה.

18) עפ"ז צע"ג מ"ש במשכיל לדוד כאן ד"לא מקרי אנוס כיון דגלי קרא שלולא מעשה דמי מריבה ה' נכנס כו' ובה"ג לא מקרי אונס כו'" — דהרי ברש"י מפורש „שלא הספיק לגומרה", שמדגיש שאי"ז באשמתו, משא"כ בתנחומא „נסתלק משה במדבר ולא נכנס לארץ" שה' אפ"ל בדוחק שמרומז בזה שזה ה' מצד גזירת הקב"ה שנגרמה ע"י מעשיו, וכמו שכתב בב"ר שם „לפי שנגזר עליו שלא יכנס לארץ". ובדב"ר שם „וע"י שלא הכניסן לא"י כו'".

ובמה שהקשה דהא קי"ל אם חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה ע"ה כאילו עשאה — ראה לקמן סוף הערה 42.

19) ראה ל"ת וספר הליקוטים להאריז"ל עה"פ. ולהעיר מלקח טוב ורבינו בחיי עה"פ. ש"ך עה"ת ד"ה עוד כל בסופו. ובחזקוני „אלא תחמוד קאי" ובפענח רזא: רמז לך שהעובר על חרם כאלו עבר על כל המצות כו'. וראה לקמן הערה 21.

20) ז, כה־ו.

21) אבל להעיר ש(בדרך ההלכה) נמנו — מיוסד בפסוקים הנ"ל — ב' מצות ל"ת (סהמ"צ להרמב"ם

און לאידך וועט אויף דעם געזאגט „כל" און עס וועט אויך אנגערופן מצוה סתם, ווי רש"י האט שוין מפרש געווען בפירושו פריער[22]: „שקולה ע"א כנגד כל המצות כולן והנזהר בה[23] כשומר את כולן" און לפי"ז איז אויך גלאטיק דער לשון „כל המצוה" מיט א ה"א הידיעה — די מצוה וועגן וועל־כער עס רעדט זיך ערשט פריער[24].

איז די הסברה בזה: אין פריערדיקע פסוקים זאגט משה אן די אידן, אז זיי וועלן איינגענעמען א"י „ונתן מלכיהם בידך"[25] און ער איז מזהיר אז „פסילי אלקיהם תשרפון גו' ולא תביא תועבה גו'", ד. ה. ווי מ'דארף זיין אפגעהיט נאכדעם ווי מ'וועט אריין און כובש זיין ארץ ישראל.

במילא איז ניט מסתבר אז „כל המצוה" מיינט דעם פריערדיקן ציווי פון „פסילי אלקיהם תשרפון גו' ולא תביא תועבה גו'" — וואס אין דעם פסוק („כל המצוה וגו'") איז ער ממשיך „למען תחיון וגו' ובאתם[26] וירשתם את הארץ", אז דורך „תשמרון לעשות" „כל המצוה" וועט מען דערלעבן צו שפעטער אנ־קומען און ירש'נען ארץ ישראל, בעת אז די פריערדיקע ציוויים באציען זיך צום זמן וואס קומט נאכן „באתם וירשתם את הארץ" (כאטש אז בדוחק קען מען זאגן, אז דערמיט וועלט געמיינט דער איסור פון ע"ז בכלל, און לאו דוקא שפעטער[27]).

ד. עפ"ז וועט מען פארשטיין פאר־וואס רש"י שטעלט זיך אויפן פסוק און איז מפרש „כפשוטו": משה רבינו האט אנגעהויבן זאגן משנה תורה „בעשתי עשר חודש באחד לחודש"[28] — ר"ח שבט, אזוי אז פ' עקב איז דורך אים גע־זאגט געווארן נאך, אדער בר"ח שבט:

און וויבאלד אז משה רבינו זאגט „כל המצוה אשר אנכי מצוך היום תשמרון לעשות למען תחיון ורביתם ובאתם וירשתם את הארץ", אז צוליבן קיום פון

ל"ת כב, כה. חינוך מצוה תכח תכט) „לא ליהנות בתכשיטין שיקשטו בהן לע"ז כו' לא תחמוד כסף וזהב עליהם" (ל"ת כב). „מחבר דבר מע"ז אל ממוננו אבל נרחיק ממנה כו' ולא תביא תועבה אל ביתך" (ל"ת כה). ולהעיר שבל"ת וספר הליקוטים שם הובאו הכתובים „פסילי אלקיהם תשרפון באש ולא תביא תועבה וכו' לז"א אם תשקצנו ותתעבנו כל המצוה תשמרון מעלה כו'". ובלק"ט „מלמד ששקולה נתיצת ע"ז כנגד כל המצוה", ובבחיי „כל המשקץ כו'".

ובפשטות כל המצות השייכות לאיסור ע"ז קורא „כל המצוה" — לשון יחיד.

22) משפטים כג, יג. וראה פרש"י שלח טו, כג (וראה שם כב ד"ה וכי תשגו וגו'). פרש"י ראה יא, כח.

23) שי"ל הכוונה לכל פרטי המצות השייכות לע"ז — ראה לעיל הערה 21.

24) או המצוה הידועה — ע"ז. בדקדוקי רש"י (מירא דכיא) כאן: דלפי הפשוטו הוה ההא של המצוה הא הידיעה המצוה הנזכרת מקודם. והיינו שמפרש כן בפרש"י „כפשוטו". אבל לכאורה דוחק לומר שתיבת „כפשוטו" תורה ע"ז, ואולי כוונתו לפירוש הפשוט של התיבה. או לכל המצות הנזכרות קודם.

25) ז, כד.

26) ועפ"ז מובן שאין מסתבר ש„כל המצוה" קאי רק ע"ז ש„פסילי אלקיהם תשרפון גו' לא תחמוד גו' ולא תביא תועבה" בזמן הכבוש והירושה, שהרי נאמר „למען תחיון גו' ובאתם גו'". וראה בעלי ברית אברם פרשתנו עה"פ.

27) אלא שע"ז כבר הוזהרים אח"כ ח, יט „אם שכח תשכח גו' ועבדתם גו' אבד תאבדון". ולכאורה דוחק לומר שכאן הוזהרים על העתיד, היינו שמעתה תשמרון בלבבכם, שתקבלו על עצמכם לעשות אחרי כן (פסילי אלקיהם גו') שזה תחשב לזכות שעל ידי כן תזכו לירש את הארץ — כבאלשיך כאן — שלא מצינו בפרש"י ד„תשמרון לעשות" ענינו שמירה בלב.

28) דברים א, ג.

„כל המצוה" אלע מצות[29], וועט מען זוכה זיין[30] צו איינגעמען א"י,

איז ניט מובן וואס דער פסוק זאגט „כל המצוה", אז דורך דעם קיום פון אלע (תרי"ג) מצות — וועט שפעטער זיין („למען") „תחיון ורביתם ובאתם וירשתם"[31] — זיי האבן דאך דעמאלט צווישן אנהייב'ס שבט און דער כניסה לארץ, געקענט מקיים זיין בלויז א גאר קליינע צאל פון די תרי"ג מצות — כלל ניט די מצות התלויות בארץ און אויך ניט כמה וכמה מצות וואס זיינען נוהג בחו"ל, ווי די דינים וואס זיינען שייך צו יו"ט א. ד. ג.

[און ס'איז א דוחק גדול זאגן אז מיט כל המצוה מיינט ער (ניט אלע מצוות, נאר) בלויז די מצות „אשר אנכי מצוך היום" — דער טאג[32] — וואס:

א) פארוואס זאל „באתם וירשתם את הארץ" זיין דווקא אין זכות פון דעם קיום פון די מצות וואס ער האט זיי אנגעזאגט דעם טאג?

ב) דער פירוש הפשוט פון „(מצוך) היום" איז ניט דער איין איינציקער טאג, נאר — דער היינטיקער (איצטיקער) זמן בכלל[33] (און „מצוך היום" מיינט כפשוטו אלע מצות (פון משנה תורה עכ"פ); און ווי עס שטייט פריער אין ס"פ ואתחנן „ושמרת את המצוה ואת החוקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם", וואס מיינט כפשוטו אלע מצות).

ג) אויב מ'זאל זאגן אז „היום" דא מיינט דווקא דעם טאג, ווערט די שאלה: מ'וויים דאך ניט וועלכע זיינען די מצות וואס ער האט אנגעזאגט אין יענעם טאג (און אויך ניט וועלכער טאג ס'איז דעמאלט געווען)? און מ'האט דאך א כלל „לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש"[34].

דעריבער איז רש"י מפרש „כל המצוה — כפשוטו": ער באווארנט, אז מ'דארף מפרש זיין „כל המצוה" אלע מצות — ווי מ'געפינט אז א לשון יחיד ווערט באנוצט אלס „שם המין" וואס איז כולל א ריבוי פרטים — הגם ס'איז ניט גאר גלאטיק אזוי צו איינלערנען.

און לפי"ז איז דער פירוש „כל המצוה" ניט אלע תרי"ג מצות, נאר אלע מצות וואס די אידן האבן א מעגליכקייט זיי צו מקיים זיין ביז דער כניסה לארץ.

ס'איז אבער פארט א דוחק אזוי צו מפרש זיין, כנ"ל — אז דער ל' „כל המצוה" איז שם המין וואס איז כולל אלע מצות אן אונטערשייד, און, לאידך, מיינט עס דא נאר א מיעוטא דמיעוטא פון אלע מצות — דעריבער ברייגט רש"י א צווייטן פירוש „אם התחלת במצוה גמור אותה", וואס לפי"ז איז „כל המצוה" (ניט קיין שם המין פון כללות המצות, נאר דאס) מיינט די גאנצקייט פון א מצוה, כנ"ל.

---

29) ראה ראב"ע ורמב"ן עה"פ, ובאברבנאל כאן: כבר הסכימו כל המפרשים כלם והוא האמת בעצמו שאמר כאן כל המצוה על כלל המצות עשה ולא תעשו שבאו בתורה כו'.

30) ראה לקמן הערה 35.

31) ומה שרש"י העתיק מהכ' רק תיבות „כל המצוה" ואפילו לא רמז עכ"פ המשך הכ' ב„וגו'" — כי (כמדובר כמ"פ) כאשר כוונתו לכללות המשך הענין מביא רק תחלת הכתוב והענין, ואינו מוסיף „וגו'".

32) ראה גו"א עה"פ.

33) להעיר מדברים א, יו"ד ובפרש"י. ואתחנן ו, ו ובפרש"י. פרשתנו ט, א. ועוד.

34) פרש"י נח י, כה.

עס איז אבער ניט פארשטאנדיק: וואס פאר א שייכות האט אט דער ציווי אויף צו גומר זיין א מצוה, צו דער כניסה לארץ — אז בזכות גמר מצות וועט קומען די כניסה? דעריבער ברייגט רש"י דעם המשך (מיט אלע פרטים) „שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה שנאמר כו", כדלקמן.

ה. כיבוש וירושת ארץ ישראל דורך די אידן כאטש אז דאס איז געקומען צוליב דער שבועה „אשר נשבע ה' לאבותיכם", איז דאס אבער אויך געווען פארבונדן מיטן קיום המצות פון די אידן הכובשים[35], ווי משה זאגט בפירוש אין דעם פסוק[36]. [וואס דערפאר זעט מען, אז כאטש ס'איז געווען די שבועה צו די אבות, האט אבער דער חטא המרגלים גורם געווען אז יענער דור איז ניט אריין אין א"י[37]].

און דאס קומט דא דער פסוק זאגן: אעפ"י אז אויך די אידן פון פריערדיקן דור — פון די ארבעים שנה — האבן מקיים געווען מצות, און דערמיט צוגע־האלפן צו דער (אופן[38] ה)כניסה לא"י[39], אעפ"כ „אינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה", די אידן וואס האבן זיך געפונען בסוף שנת הארבעים, צו זיי דווקא זאגט משה „כל המצוה .. תשמרון לעשות למען גו", אז ביאת הארץ וירושת הארץ ווערן אויפגעטאן אין זכות פון זייערע מצות.

לויט דעם איז פארשטאנדיק וואס אין „כל המצוה .. למען" איז מודגש דער ענין פון „אם התחלת במצוה גמור אותה": דערמיט ווערט אנגעזאגט אז די כניסה לארץ איז דווקא דורך „כל המצוה", דורך דעם וואס איז „גומרה" — די וואס האבן גומר געווען דעם קיום המצוה (בסיום שנת הארבעים).

עפ"ז איז אויך מובן אז דער מדרש אגדה איז ניט מוציא מפשוטו (לגמרי ומבטל) דעם פי' הפשוט אין „כל המצוה", ווייל אויך לויטן פירוש פון מדרש אגדה מיינט עס (ניט בלויז איין מצוה, נאר יעדערן פון) אלע מצות — די אלע מצות וואס אידן האבן מקיים געווען אין משך פון די ארבעים שנה במדבר ווערן פארריכטן אלס מצות פון דעם דור וואס האבן „גומר" געווען די מצות (פאר דער כניסה לארץ).

ו. וועלט אבער א שאלה: בשלמא די אידן וואס האבן געהאט א שייכות צו עצת המרגלים און האבן ניט געוואלט

---

35) וכן נאמר בתחילת הפרשה „והי' עקב תשמעון גו' ושמר ה"א לך את הברית גו' אשר נשבע גו'". וראה גם ואתחנן ז, ח ואילך. וראה רשב"ם ואתחנן (שם, ט) כלי יקר ריש פרשתנו ד"ה ושמר דאף שהשבועה לא היתה על תנאי, אם לא תזכה תתקיים השבועה בדור אחר. ועוד י"ל דירושת הארץ אפ"ל בכמה אופנים. נתבאר בארוכה בשיחת ש"פ עקב תשכ"ה.

36) ומש"נ לקמן ט, ד ואילך „אל תאמר בלבבך גו' בצדקתי גו' לא בצדקתך גו'" — הרי מונה כל הדברים שדור המדבר הקציפו את ה'. וראה בארוכה שיחת ש"פ עקב הנ"ל.

37) ראה רשב"ם וכלי יקר הנ"ל הערה 35. וראה לך טו, טז ובפרש"י.

38) ראה לעיל הערה 35.

39) בפשטות אזהרת משה „כל המצוה גו' למען תחיון גו' ובאתם וירשתם גו'" (וכן בשאר פסוקים הנ"ל) — היינו שהם יזכו להכנס, אבל קשה לומר (גם בפששט"מ) שקיום התומ"צ במשך ארבעים שנה דדור המדבר לא הועילה כלל ביחס לכיבוש וירושת הארץ, ואם מצד עונם נגרם שכל עם ישראל נתעכבו במדבר ונכנסו לא"י רק לאחרי ארבעים שנה, הרי אעפ"כ פשיטא שהמצות שלהם גרמו ופעלו גם בנוגע להכניסה לא"י שהרי מפורש הוא בכמה מקומות שזהו שכרן, ובפרט שזהו פי' „מדרש אגדה".

ולהעיר מפרש"י בא יג, יא: „האומר קדשו כו' אם תקיימו כו'", אבל שם י"ל שתיכף לאחר יצי"מ היו צריכין ליכנס מיד. ולהעיר מלעיל ע' 1.

אַריינגיין אין א״י, איז מובן פֿאַרוואָס זייערע מצות ווערן — בשייכות צו כניסה לארץ — געראָטן (ניט אַלס זייערע, נאָר) ע״ש פון די אידן וואָס זיינען אַריין אין א״י, וויבאַלד זיי האָבן ניט געוואָלט אַריינגיין אין א״י (זיי האָבן, אדרבה, גורם געווען אַז אידן זאָלן בלייבן אין מדבר מ׳ שנה):

אָבער די אידן וואָס זיינען ניט געווען בעצה אחת מיט די מרגלים און זיינען געשטאָרבן אין מדבר נאָר דערפֿאַר וואָס זיי זיינען געווען אין כלל הגזירה זייענדיק „מעשרים שנה ולמעלה״ אין יענעם זמן, פֿאַרוואָס זאָלן זייערע מצות ניט פֿאַררעכנט ווערן אַלס אַזעלכע וואָס האָבן צוגעהאָלפן צו דער כניסה לארץ.

און אויך לאידך גיסא: די אידן וואָס זיינען בעת הגזירה געווען יינגער פון עשרים שנה, אָבער אויך זיי האָבן ניט געוואָלט אַריינגיין אין א״י, אָבער אויף זיי האָט ניט חל געווען די גזירה פון דור המרגלים און זיי זיינען אַריין אין א״י — פֿאַרוואָס זאָל זיין נקראת המצוה על שמם?

דעריבער ברענגט רש״י „שנאמר[12] ואת עצמות יוסף גו׳ והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם אלא לפי שלא הספיק לגומרה וגמרוה ישראל״, וואָס עפ״ז איז פֿאַרשטאַנדיק: א) ס׳איז קיין חילוק ניט וואָס ס׳איז געווען די סיבה צוליב וועלכער ער האָט ניט גומר געווען די מצוה, אפילו ווען דאָס איז דורך אַן אונס, ווי בא משה׳ן „לא הספיק לגומרה״, ווערט די מצוה פֿאַרט אַנגעראָפן נאָר על שם גומרה:

ב) און עד״ז לאידך, כאָטש אַז „משה לבדו נתעסק בהם״, ד. ה. אַז פון די יוצאי מצרים יינגער פון עשרים שנה וואָס האָבן שפּעטער אַריינגעבראַכט די עצמות יוסף אין א״י און זיי קובר געווען בשכם, האָבן בעת יציאת מצרים ניט געוואָלט העלפן משה׳ן אין דער התעסקות אַרויסצונעמען עצמות יוסף פון מצרים, אעפ״כ, וויבאַלד זיי האָבן דאָס גומר געווען איז נקראת על שמם.

עד״ז איז אויך בנדו״ד, אין דער כניסה לארץ: א) ס׳איז נקראת ע״ש הגומרה אויך כלפי די וואָס זיינען ניט אַריין מצד אַן אונס, ניט צוליב זייער שולד; ב) ס׳איז נקראת ע״ש הגומרה אפילו ע״ש אַזא וואָס האָט פריער (ניט בלויז ניט אַנגעהייבן טאָן די מצוה, נאָר ער האָט) געטאָן דעם היפך[40].

ועפ״ז איז מובן בפשטות וואָס רש״י ברייגט דוקא און נאָר דעם ענין „שאינה נקראת המצוה אלא ע״ש הגומרה״ און ברייגט די ראי׳ דערויף פון משה׳ן — און ניט דעם ענין פון „מורידין אותו וכו׳״, כנ״ל והראי׳ פון יהודה — וואָרום דאָ איז ניט נוגע דער חומר הענין פון ניט גומר זיין די אַנגעהייבענע מצוה; דאָ איז נוגע דער ענין אַז „נקראת כו׳ ע״ש הגומרה״ (דער דור שנכנס לארץ) און אפילו אין אַזא פאַל ווען דער פריערדיקער מתחיל האָט עס ניט זוכה געווען צו גומר זיין מחמת אונס.

ז. ע״פ הנ״ל וועט אויך פֿאַרענטפֿערט ווערן נאָך א שאלה בפרש״י: לכאורה לאו רישא סיפא ולאו סיפא רישא — רש״י הייבט אָן (אין דעם פירוש פון מדרש אגדה) „אם התחלת במצוה גמור אותה״, וואָס פונ׳ם לשון איז משמע אַז ס׳איז דאָ אין דעם א חיוב און מצוה, און דערנאָך איז ער ממשיך „שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה״, ד. ה. אַז ס׳איז בלויז אַן ענין וואָס עס לוינט אים — בכדי די מצוה

---

40) ראה לקמן הערה 42.

זאָל אַנגערופן ווערן על שמו: און אויב אַז אים אַרט ניט וואָס די מצוה וועט ניט זיין „נקראת על שמו", איז משמע אַז ס'איז ניטאָ קיין מוז אַז דוקא ער זאָל גומר זיין.

אָבער ע"פ הנ"ל, אַז דער משך אין רש"י „שאינה נקראת כו'" קומט מסביר זיין (נאָר) די שייכות לנדו"ד, איז דאָס מובן: בנוגע צום מתחיל המצוה איז טאָקע דאָ א חיוב [41] צו גומר זיין די מצוה: אָבער דער פירוש רש"י איז אויסן צו מדגיש זיין דעם חידוש ביי דעם גומר המצוה, אַז כאָטש דער מתחיל איז געווען אַן אונס און האָט ניט געקענט גומר זיין (ווי בנדו"ד [42], די וואָס זיינען ניט אַריין אין א"י מצד גזירת הקב"ה, און ע"ד ווי משה רבינו), אעפ"כ וועט די מצוה פאַרעכנט בלויז „ע"ש הגומרה".

ח. פון די ענינים מופלאים וואָס מ'געפינט אין פרש"י:

רש"י זאָגט דעם לשון (ע"ד ווי אין תנחומא) „שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה", אין גמרא אָבער איז דער לשון „מעלה עליו הכתוב על שגמרו כאילו עשאו".

דער טעם וואָס דווקא דער לשון „נקראת ע"ש הגומרה" (ווי אין מדרש) איז מתאים לפששמ — און ניט „כאילו עשאו" (ווי אין גמרא)

[דאָס וואָס רש"י ברענגט בכלל דעם לשון המדרש און ניט דעם לשון הגמרא, איז דער טעם בפשטות: אין גמרא רעדט זיך ניט וועגן דעם פסוק „כל המצוה", און ס'ווערט בכלל ניט דערמאָנט „מצוה", נאָר „כל העושה דבר ולא גמרו ובא אחר וגמרו מעלה עליו הכתוב כו'": משא"כ אין מדרש שטייט דער לשון מצוה און אין שייכות צו דעם פסוק — און וויבאַלד רש"י שטעלט זיך אויף דעם פסוק און אים איז עס נוגע לגבי די מצות פון דור שנכנסו לארץ, דעריבער זאָגט ער דעם לשון ווי אין מדרש]

י"ל אַז בנדו"ד, כאָטש ס'איז „נקראת המצוה כו' על שם הגומרה" קען מען אָבער — ע"פ פשטות הדברים — ניט

---

41) משא"כ בירושלמי (פסחים פ"י ה"ה. ספ"א דר"ה) מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק — ש"ל שהכוונה שם הוא לא מצד החיוב על הגברא, אלא מצד החפצא. דכיוון שבזמן זה הותחלה המצוה אומרים לו מרק לגומרה בזמן זה. ובפרט שלא הובא שם הטעם „שאינה נקראת אלא ע"ש הגומרה". וכדמוכח ביותר בר"ה שם — לדחות נמי שבת בהבהוב, והרי שם אינו נוגע להגברא שהוא ימשיך ויגמור.

42) בשו"ת שב יעקב ח"ב חחו"מ סי"ג (הובא חלקה בפתחי תשובה לחו"מ סקפ"ה סוסק"ג) דזה שנקראת ע"ש גומרה הוא דוקא כאשר גם הגומרה הי' מתחיל המצוה אי לאו שקדם המתחיל, וכנדון עצמות יוסף דגם בנ"י היו מעלים ממצרים (וכבסוטה שם שאמרו הניחו לו כבודו בגדולים). אבל כאשר המתחיל הוא שנתעורר בזה ואחר לא הי' מתעורר בזה, בזה נקראת המצוה ע"ש המתחיל. ובזה מתרץ הסתירה למדרש תהלים מזמור ל' בתחלתו (וילו"ש שם). אבל בפרש"י שלא הובא זה כלל (גם לא ברמז) דגם האחרים היו יכולים לטפל (ובפרט שבתנחומא (מקור פרש"י) לא נאמר הא דסוטה הנ"ל כ"א מפורש „כל העם עוסקין בבזה ומשה הי' מטפל בעצמות יוסף"), מוכח שנקראת המצוה על שם הגומרה בכל אופן, גם אם הגומר הי' בידו להתחיל ובכוונה לא התחיל, או שרק המתחיל נתעורר ע"ז.

והסתירה למדרש תהלים שם י"ל, שכמה דרגות ב„נקראת ע"ש", ובגומרה החידוש שאינה נקראת

אלא על שם הגומרה. ולהעיר מפרש"י נשא (ז, א) שהביא „מסר נפשו עליו . . נקראת על שמו", כבתנחומא שם. מכילתא בשלח טו, א •. ועוד (ועד"ז בפרש"י ויקהל לז, א). ולא כבמדרש תהלים הנ"ל. וראה גם הקדמת החרדים תנאי המצות, התנאי החמישי (הובא בשל"ה רמ, ריש ע"א).

•) וראה אוה"ת נ"ך ח"ב ע' תתקלא ואילך.

זאָגן אַז דאָס איז „כאילו עשאו״ [43] — אַז ס׳איז גלייך ווי נאָר ער האָט געטאָן די מצוה און דער אַנדערער האָט דערצו קיין שייכות ניט.

בסגנון אחר: ס׳זיינען אין דעם דאָ צוויי פרטים — דאָס וואָס „נקראת המצוה כו׳ ע״ש הגומרה״ עס רעדט זיך נאָר ביחס צום גומר; אַבער בנוגע צום מתחיל, ליגט טאָקע אויף אים אַ חיוב צו גומר זיין [44], אַבער אויך זיין התחלת המצוה (ובפרט אויב ער האָט עס ניט גומר געווען צוליב אַן אונס) איז אַן עשי׳ פון דער מצוה (מצדו) [45].

וואָס פון דעם איז פאַרשטאַנדיק בנוגע להנהגה בפועל: פון פשטות הלשון „אם התחלת במצוה גומר אותה״ איז מוכח אַז פון „כל המצוה״ לערנט מען אַרויס נאָר דעם חיוב, אַז אויב ער האָט אָנגעהייבן טאָן דאָרף ער עס פאָר־ענדיקן, אָבער ניט דעם ענין, אַז אויב מ׳קען ניט טאָן די גאַנצע מצוה זאָל מען גאָר ניט אָנהייבן.

וואָס לפי״ז איז פאַרשטאַנדיק בפש־טות [46] וואָס רש״י זאָגט [47] (פון גמרא [48]) אויפן פסוק „אז יבדיל משה שלש ערים בעבר הירדן״ — „ואע״פ שאינן קולטות עד שיבדלו אותן שבארץ כנען אמר משה מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה״ — כאָטש משה האָט געוואוסט אַז ער וועט די הבדלת ערי מקלט ניט קענען פאַרענדיקן און מפריש זיין (אויך) די דריי ערי מקלט אין א״י, זעט מען דערפון אַז אויך התחלת המצוה איז אַ חלק [49] און ענין אין קיום [50] ועשיית המצוה [51], כאָטש מ׳וויס פאָראויס אַז מ׳וועט ניט קענען ענדיקן.

43) ועפמ״ש בשו״ת שב יעקב שם מובן מה שבגמרא הדיוק „כאילו עשאו״, כי גם בלא משה הוי מתקיים המצוה. ואדרבה הניחו לו למשה.

44) בפרש״י מטות לא, ו: אמר הקב״ה מי שהתחיל במצוה שהרג כוזבי בת צור ימגור. אבל שם אי״ז אותה המצוה ולכן אינו בגדר חיוב, כי כאשר הרג פינחס את זמרי לא הי׳ מצוה להרוג המדינים. ולהעיר גם מפרש״י בלק כה, ז: קריינא דאיגרתא כו׳ — אבל לכאורה אינו כנדו״ד.

45) בגו״א כאן: „והטעם כי בגמר המצוה המצוה נעשית כמו מי שבנה בית שבגמר הבנין אז נקראת בית וקודם גמר אין שם מצוה עליו ולפיכך אומרים לו גמור המצוה כו׳ ולא אמרינן רק דומיא דקבורה ואין המצוה רק הקבורה ולא העלאה כו׳״. ומדבריו משמע שזה שאומרים לו גמור הוא מצד המצוה, ולפני הגמר אי״ז בגדר מצוה כלל — והיינו בדברים שעיקר המצוה הוא לא הפעולה כי״א הנפעל.

אבל: א) מלשון רש״י „אם התחלת במצוה״ משמע בכל מצוה איזו שתהי׳. ב) סו״ס הרי כתב רש״י הטעם „שאינה נקראת המצוה אלא ע״ש הגומרה״ ומשמע שגם התחלת הפעולה היא (בגדר) מצוה. ג) בנדון דמשה שהביא רש״י, הדיוק בהכתוב הוא „את עצמות יוסף אשר העלו בני״, דגם ההעלאה נקראת על שמם (ולא רק הקבורה), אף שלדבריו אין בזה מצוה (ולהעיר מהגי׳ בדפוס א׳ הנ״ל הערה 13). ולהעיר שיוסף השביע אותם „והעליתם את עצמותי״ בס״פ ויחי וברי״פ בשלח. וראה חרדים הנ״ל. לקמן בפנים ס״י.

46) ראה חרדים שם.

47) ואתחנן ד, מא.

48) מכות, י, א.

49) להעיר מספורנו ואתחנן שם.

50) ראה גם פרש״י בא יב, יז. אלא שבנדו״ד (בערי מקלט) אי״ז בגדר חיוב דאין מחמיצין כיון שבלא״ה לא יגמור המצוה.

51) אבל להעיר דמלשון רש״י (ממכות שם) „אעפ״י שאינן קולטות עד שיבדלו אותן שבארץ כנען״ משמע, דמ״מ עצם ההפרשה דג׳ ערים מצוה בפ״ע היא (והביא בפ׳ מסעי (לה, יג. ממכות ט, ב. וספרי שם) מגיד שאע״פ כו׳). וברמב״ם רפ״ח מהל׳ רוצח: מ״ע להפריש ערי מקלט שנאמר שלש ערים כו׳. ולהעיר משינוי לשון רש״י מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה. ובגמרא שם מצוה שבאה לידי אקיימנה. ועד״ז הוא ברמב״ם שם ה״ג. — וראה לקו״ש ואתחנן תש״נ. ואכ״מ.

*) משא״כ בסהמ״צ ובמנין המצות בריש ספר היד (מ״ע קפב) מדגיש „להכין שש ערי מקלט ושיתכן דרך אליהם ויישירו אותם כו׳״. ומביא הכתוב „תכין לך הדרך גו׳״. ובהמצות בהכותרת להל׳ רוצח: להפריש ערי מקלט ולכוין להם הדרך. ובהוצאת העלויר וקאפח בסהמ״צ שם „להבדיל״. וראה לקו״ש שם ס״ד. ואכ״מ.

ט. ע"פ כהנ"ל איז פארשטאנדיק, אז נדו"ד האט קיין שייכות ניט צו דער שקו"ט הידועה [52]: צי א חלק פון שיעור (אדער מעשה) המצוה, וואס מען איז מחוייב, איז פאר זיך א טייל פון דער מצוה, און עס ליגט אויף אים א חיוב צו מקיים זיין דעם חלק — אדער ניט, ולדוגמא: עסן א האלבן כזית מצה וכיו"ב.

וואס [נוסף על הנ"ל, אז לפי פרש"י מיינט ניט „אם התחלת במצוה גמור אותה" אז די התחלה פון א מצוה איז ניט א חלק פון דער מצוה — איז] די שקו"ט הנ"ל איז בנוגע מצוות וואס זיינען חובת היחיד, און דער חיוב איז צו טאן די גאנצע מצוה [53]; משא"כ דא רעדט זיך וועגן אזעלכע מצוות וואס ס'איז ניטא קיין חיוב אויף אים בפרט צו טאן זיי, נאר לפועל האט ער זיי אנגעהויבן צו טאן („התחלת במצוה"), וואס דאן — „(אם התחלת במצוה) גמור אותה"*[53] — וויבאלד ער האט עס אנגעהויבן, איז שוין דא אויף אים א חיוב לגמור.

ע"ד וויי ביי עצמות יוסף, וואס „השבע השביע את בנ"י לאמר פקד יפקוד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם" [54], די השבעה וחיוב איז געווען אויף אלע אידן בשווה (אז מ'זאל ארויס־נעמען די עצמות יוסף פון מצרים);

52) ראה בהמובא בשדי חמד אסיפת דינים מע' חו"מ סי"ד אות ד. ארחות חיים החדש סתע"ה סקי"ד. שו"ת אבני חפץ ס"ז וסכ"ח.

53) דבכהנ"ל השקו"ט בעיקר בנוגע אם חצי שיעור — עד"מ, חצי זית, נק' מעשה אכילה בכלל, או אם אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד (סוכה נג, ב. וש"נ), או ביחס להעבודה עצמה, עבודה שלא נגמרה (יומא סא, א ואילך). אבל לא כבנדו"ד בחיוב על הגברא לגמור כו'.

*53) ראה רמ"א או"ח סי' תקפה ס"ד. שו"ע אדה"ז שם סי' תקצב ס"י. מג"א סי' תקפא סק"ז. וראה שד"ח אסיפת דינים מערכת ר"ה סי' א אות ג.

54) בשלח יג, יט.

אבער נאכדעם ווי משה התחיל במצוה „ויקח משה את עצמות יוסף עמו" איז שוין אויף אים בפרט געווען דער חיוב צו גומר זיין די מעשה המצוה, און ווי־באלד אז לא הספיק לגומרה, מצד האונס, „וגמרוה בנ"י", דערפאר איז זי נקראת על שמם.

די הסברה אין דעם י"ל [55]: אין די ענינים וואס זיינען א חובת הצבור, איז בשעת איינער הייבט אן טאן וועלט ער ע"ד ווי א „שליח" פון דעם גאנצן צבור אין דער מצוה, און במילא באקומט ער א חיוב מיוחד (אלס שליח) צו גומר זיין די מצוה*[55].

יו"ד. וי"ל אז עד"ז איז געווען בנוגע צום ענין פון בני גד ובני ראובן: אויף זייער בקשה „יתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחוזה אל תעבירנו את הירדן" [56] האט זיי משה צום ערשטן גע־זאגט „האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה" [57], נאר אז זיי האבן געענט־פערט [58] „אנחנו נחלץ חושים לפני בנ"י גו'" האט משה דאס אנגענומען („אם תחלצו לפני ה' למלחמה ועבר לכם כל חלוץ גו' ונכבשה הארץ לפני ה'") און דערביי באווארנט אז, „ואם לא תעשון כן הנה חטאתם לה' ודעו חטאתכם אשר תמצא אתכם".

וואס לכאורה קען מען פרעגן: איה"נ, זיי האבן אויף זיך אנגענומען דעם „נחלץ חושים", פארוואס האט עס אבער

55) או י"ל דהעיקר הוא מצד המצוה: דמכיון שהוא התחיל במצוה מרגיש ויודע יותר תוכן וענין המצוה, וא"כ צריך הוא לגמור אותה בכדי שהמצוה תעשה בשלימות יותר, משא"כ כשאחר גומרה.

*55) וראה בהנסמן בהערה *53.

56) מטות לב, ה.

57) שם ו.

58) שם, יז ואילך.

משה אַרויסגעבראַכט אין אַזאַ אופן חמור, אַז אויב ניט באופן פון „חלוצים תעברו" און „לפני אחיכם בנ"י" איז „חטאתם לה'" — וואָס פון דעם איז משמע אַז אפילו אויב זיי וועלן גיין און מלחמה האַלטן צוזאַמען מיט אַלע אידן גלייך, אַבער ניט חלוצים גו', איז עס אַן ענין בלתי רצוי — „חטאתם"[59].

ע"פ הנ"ל קען מען זאָגן אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט כלל „אם התחלת במצוה גמור אותה":

כיבוש א"י איז אַ מצוה[60] וואָס ליגט אויף אַלע אידן גלייך, ס'איז חובת הצבור. בשעת מ'האָט מנחיל געווען ארץ סיחון ועוג צו בני גד ובני ראובן איז דאָס דורכדעם געווארן אַ טייל פון ארץ ישראל[61]; קומט במילא אויס, אַז דורך זייער נוחל זיין ארץ סיחון ועוג האָט זיך אויפגעטאָן (למפרע) די התחלה פון מצות כיבוש ארץ ישראל.

[דערמיט ווערט אויך פאַרענטפערט די סתירה אין פירוש רש"י[62]: אין איין ארט[63] זאָגט ער „כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן שמח ואמר כמדומה שהותר לי נדרי", ד. ה. ער האָט געמיינט אַז „הותר לי נדרי" (ניט גלייך נאָכן כיבוש ארץ סיחון ועוג, נאָר) נאָר נאָכדעם וואָס ער האָט מנחיל געווען ארץ סיחון ועוג צו בני גד ובני ראובן („נחלת בני גד ובני ראובן"); און איז אַז אַנדער ארט[64] זאָגט ער „לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג דמיתי שמא הותר הנדר" —

ווייל דוקא דורכדעם וואָס ס'איז גע־ווארן „נחלת בני גד ובני ראובן", איז דאָס געווארן אַ טייל פון א"י, ובמילא איז עס (למפרע) געווארן די התחלה פון כיבוש א"י].

און וויבאַלד אַז דורך זיי האָט זיך אויפגעטאָן די התחלה פון מצות כיבוש ארץ ישראל, האָט אויף זיי חל געווען אַ חיוב מיוחד (נוסף אויף דעם חיוב צוגלייך מיט אַלע אידן פון יענעם דור[65]) צו ענדיקן דעם כיבוש בהתאם צום כלל „אם התחלת במצוה גמור אותה".

און דעריבער, בשעת זיי האָבן געבעטן ארץ סיחון ועוג אַלס נחלה, האָט זיי משה געענטפערט, אַז זיי זאָלן וויסן, אַז דורכדעם באַקומען זיי אַ דין פון „המתחיל במצוה", ובמילא איז ניט געגונג דאָס וואָס זיי וועלן העלפן די אַנדערע שבטים אין דעם המשך כיבוש הארץ, עבר הירדן מערבה, נאָר „גמור אותה" — עס דאַרף זיין „חלוצים תעברו

---

59) דברים ג, יח. ראה פרש"י מטות שם, יז. ומה שפי' „שגבורים היו", היינו הסברה — איך הי' אפשר להניחם לילך לפני בנ"י.

60) בזמן משה — לכל הדיעות. והמחלוקת דהרמב"ם והרמב"ן הוא רק אם היא מ"ע לדורות — ראה רמב"ן בהשגות לספר המצות מצוה ד' מהוספותיו, ובמגי"א לסהמ"צ שם. וראה אוה"ח מסעי לג, נג דגם לפרש"י המצוה היא והורשתם.

61) ראה רמב"ן חוקת כא, כא. גור"א לפרש"י ר"פ ואתחנן. לקו"ש ח"ט ע' 9.

62) ראה גם לקו"ש שם הערה 39.

63) פינחס כז, יב.

64) פרש"י ר"פ ואתחנן.

65) כי בכללות י"ל דענין אם התחלת במצוה ישנו גם בכל בנ"י בדור ההוא לאחרי כיבוש סיחון ועוג, כי זה הי' כעין התחלה לכיבוש א"י: בנוגע לסיחון הרי „כל מלכי כנען היו מעלין לו מס שהר' שומרם שלא יעברו עליהם גייסות כו' א"ל כל עצמי איני יושב כאן אלא לשמרם מפניכם כו'" (פרש"י חוקת כא, כג); ובנוגע לארץ עוג נאמר (דברים ג, יג) „ההוא יקרא ארץ רפאים" ופרש"י „היא אותה שנתתי לאברהם".

אבל מ"מ, בעיקר חל החיוב על בני גד ובני ראובן, כי דוקא על ידם נעשה חלק מא"י והתחלת כיבוש א"י ממש, כנפנים.

לפני אחיכם בנ"י", ווייל אויף זיי ליגט אַ חיוב מיוחד, מערער ווי אויף אַלע אידן [66].

יא. פון יינה של תורה אין דעם פרש"י — און אויך אַ הוראה דערפון בימינו אלה: היינטיקער דור איז לויט אַלע סימנים [67] דער דור פון עיקבתא דמשיחא, וואָס וועט אינגיכן אַרויס פון גלות און גיין לארצנו הקדושה בהגאולה האמתית דורך משיח צדקנו —

איז געוואָגט געוואָרן (אויך) אויף דעם „אין המצוה נקראת אלא ע"ש הגומרה": כאָטש אַז אין די פריערדיקע דורות האָבן זיך אידן עוסק געווען בתורה ומצות אין אַ גרעסערן און העכערן אופן ווי אין היינטיקן דור, זאָגט מען אָבער אַז „אינה נקראת אלא ע"ש הגומרה", אַז די גאולה קומט אין זכות פון די מצות וואָס אידן זיינען מקיים בדור הזה, דורך גמר וסיום העבודה אין עיקבתא דמשיחא;

וואָס דאָס דאָרף געבן און גיט אַן עידוד מיוחד יעדן אידן צו מוסיף זיין אין קיום התורה ומצות און דורכדעם ממהר זיין די גאולה שע"י משיח צדקנו.

לאידך, איז אויך די הוראה פאַר יעדן אידן „אם התחלת במצוה גמור אותה":

ס'איז ידוע די אגרת הקודש פון בעש"ט [68], אַז אויף זיין שאלה „אימתי קאתי מר" האָט משיח געענטפערט „לכשיפוצו מעיינותיך חוצה", און עס ליגט אַ חיוב אויף דעם גאַנצן כלל ישראל אויף מפיץ זיין די מעיינות, תורת הבעש"ט, חוצה — צו אַלע אידן.

במיוחד איז דאָס אַבער נוגע צו די וואָס „התחילו במצוה", וואָס האָבן אַנגעהייבן טאָן אין הפצת המעיינות [69]. ס'קען זיין אַז נאָך אַ געוויסן זמן זאָל ווערן אַ התרשלות אין דער אַרבעט, טראָכטענדיק, אַז מ'קען דאָס איבער־לאָזן פאַר אַ צווייטן צו ממשיך זיין, און ער וועט אים העלפן מיט אַן עצה טובה וכיו"ב.

איז די הוראה „התחלת במצוה גמור אותה" — וויבאַלד דו האָסט אַנגעהייבן די אַרבעט פון הפצת המעיינות איז אויף דיר אַ חיוב (און אַ זכות) צו ממשיך זיין און גומר זיין אָט די עבודה.

[ובפרט נאָך אַז מ'וויל האָבן כל ריבוי הברכות און השפעות פון דעם אויבערשטן, וואָס ער איז משפיע און ממשיך ע"י עבדיו הנשיאים בכל דור ודור, ובדורנו דורך דעם רבי'ן דעם שוועָר];

און בשעת מען איז מחליט מיט אַ תוקף און מיט אַן אמת צו ממשיך זיין אין דער אַרבעט בהרבצת התורה בכלל,

---

66) וי"ל עד"ז בנוגע לאכילת קדשים שמ"ע היא (רמב"ם רפ"י דהל' מעה"ק) דכל הראוי לעבודה יש לו חלק (זבחים צח, ב ואילך. רמב"ם שם הי"ד), ולכמה דיעות אין הכהן העובד דוקא מחוייב לאכול (ראה יבמות מ, א. ובתוד"ה רצה שם. תוד"ה מהו — סוכה מב, א. ר"ש משאנץ לתו"כ צו ו, ט (פרשתא ב, ט). וראה שו"ת חת"ס או"ח סמ"ט. מנ"ח מצוה קלד. מחזיק ברכה להחיד"א או"ח סתע"ה ד"ה מעתה ואילך) — מ"מ י"ל כי מי שהתחיל לאכול, חל עליו החיוב לגומרה או להשתדל שיגמר שלא יבא לידי נותר. ולהעיר מרמב"ם הל' ק"פ פ"ט סה"ו ובכס"מ שם בשם מהר"י קורקוס.

67) דסיום מס' סוטה.

68) נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. ברייש ספר כש"ט. ובכ"מ.

69) להעיר מהמסופר (בית רבי ח"א פט"ז) אשר בעת ישיבת כ"ק אדה"ז במאסר באו אצלו ההמ"מ עם הבעש"ט ואמרו לו שנתחזק עליו קטרוג על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי ועל שאלת רבינו אם אצא מכאן האם אפסיק מלומר דא"ח השיבו לו „כיון שהתחלת לא תפסיק ואדרבה לכשתצא תאמר יותר".

ובהפצת המעיינות חוצה בפרט, העלפט דער אויבערשטער און גיט כחות אז מ׳קען בייקומען אלע שוועריקייטן.

און בתוככי אלע אידן, צוזאמען — איז מען גומר די מצוה, מ׳בריינגט אראפ משיח צדקנו למטה מעשרה טפחים במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש״פ עקב תשכ״ז)

עקב ג*

א. פון דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה"ן [1] (בייַ די לוחות שניים [2]) „פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" לערנט אָפּ די גמרא [3], אז „פסולתן שלך יהא".

אין דער משנה בסיום מס' ב"ק [4] ווערן געבראַכט די דינים פון אַן אַרבעטער וואָס טוט אַ געוויסע מלאכה פאַרן בעה"ב און ס'איז דאָ אָפּפאַל פון דער זאַך אין וועלכער ער אַרבעט — צי דאָס איז זיינע אָדער דאָס געהערט דעם בעה"ב: זאָגט די משנה „מוכין שהכובס מוציא הרי אלו שלו ושהסורק מוציא הרי אלו של בעה"ב":

[ווייל דאָס וואָס אַ וועשער איז גורם עס זאָל אַרויספאַלן פון אַ בגד דורך וואַשען איז אַ קלייניקייט אויף וואָס דער בעה"ב איז ניט מקפיד, דעריבער באַ־לאַנגט עס צום כובס; אָבער דאָס וואָס דער וואָס „קעמט" איז מוציא דורך קעמען באַלאַנגט עס צום בעה"ב, ווייל „דבר חשוב הוא ולא מחיל" [5].

וויטער ברענגט די משנה אָנדערע פאַלן, ווען דאָס איז שלו און ווען עס איז של בעה"ב: „מה שהחרש מוציא במעצד (וואָס דאָס זיינען זייער דינע שפּענד־לער) הרי אלו שלו, ובכשיל (וואָס איז מיט אַ „קרדום ומפיל שפאין גסין" [5]) של בעה"ב", און די משנה איז מסיים „ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף נסורת [6] („אפילו דק דק היוצא מתחת המקדח שהוא דק מאד" [5]) של בעל הבית". און די גמרא שטעלט זיך אויף דעם און ברענגט אַ ברייתא: „ת"ר מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" —

אויף דער ברייתא שטעלט זיך דער רבי מהר"ש (אין אַ רשימה קצרה [7], בייַ אַ סיום אויף מס' ב"ק) און פרעגט (אויפן דין „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל") וז"ל: „וצ"ל א"כ מה א"ל הקב"ה למשה פסל לך מאחר שאין בהם משום גזל ופי' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים והאומן קרוב יותר לזה וא"כ למה צ"ל פסל לך", און ער ענטפערט „אך שם [8] סנפירין [9] וכאן אמר אבנים

*) וסיום מס' ב"ק.

1) תשא לד, א. פרשתנו יו"ד, א.

2) בתורה שבכתב (או במקום ששייך לתושב"כ) לוחות בכ"מ לשון זכר (פרשתנו שם. תשא שם. ועוד) משא"כ בש"ס וכו'. וראה חולין קלז, ב. ולהעיר ג"כ מתוד"ה שתי (מנחות צד, א).

3) נדרים לח, א. ועד"ז בתנחומא פרשתנו ט. תשא כט. ירושלמי שקלים פ"ה ה"ב. שמו"ר פמ"ו, ב. ויק"ר פל"ב, ב. קה"ר פ"ט, יא. וספ"י. וראה לקמן בפנים.

4) קיט, סע"א.

5) פרש"י במשנה שם.

6) כן נעתק בפרש"י במשנה. ועד"ז הוא במשנה שבירושלמי „הנסורת". ובדפוסי משניות „הנסרות" (וא"ו אחר הרי"ש). וכן הוא בכ"מ — ראה דקדוקי סופרים. וראה שנויי נוסחאות למשניות.

7) נדפס בסוף ספר תולדות אדמו"ר מהר"ש (קה"ת תש"ז) הועתק מגוף כתי"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

8) כ"ה בפי' הרא"ש נדרים שם. תנחומא שם. פדר"א פמ"ו. וכ"ה דעת רבי חנין בויק"ר וקה"ר שם. ירושלמי שם (מחצב של אבנים טובות ומרגליות). וכן פרש"י תשא לד, א. בירושלמי שם (דעת ר' חנין) לא נאמר שנתעשר מפסולתן של לוחות (ראה בפני משה ותקלין חדתין לירושלמי), וראה הגי' בע"י שקלים שם. פי' עץ יוסף שם. ולהעיר מהל' בקה"ר שם פ"ט ופ"י „פסילתן תהא לך".

9) כ"ה בהרשימה. וכ"ה ברא"ש בע"י (ובאוה"ת (תשא ע' ב'נח) מפרש"י *) נדרים שם. וכ"ה

*) לכאורה הוא טה"ד וצ"ל: פי' הרא"ש.

סתם אבל שם הי" אבן טוב".

ולכאורה, דער ביאור פון רבי"ן מהר"ש — אז ביי די „פסולתן" פון די לוחות דארף מען אנקומען צום אנזאג (ערלויבניש) פון „פסל לך" דערפאר ווייל זיי זיינען געווען פון „סנפירין" — איז תלוי, אין די צוויי דיעות אין מדרש[10]: „רב לוי ורבי יוחנן אומר[11] מהיכן פסלן אחד אומר מתחת כסא הכבוד פסלן, ואחד אומר מתוך אהלו, ברא לו מחצב ומשם חצב שני לוחות אבנים ונטל את הפסולת ומשם העשיר שהיו של סנפירינון" — לויט דער ערשטער דיעה זיינען די לוחות געווען מלמעלה, און לויט דער צווייטער דיעה איז די חציבה געווען למטה[12] [ווי ס'איז אויך משמע פון פשטות הכתובים בפרשתנו, אז דער ציווי איז געווען „פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים" און נאכדעם — „ועלה אלי ההרה" און אזוי איז אויך דער סדר אין פסוק ביים קיום הציווי[13] „ואעש ארון עצי שיטים ואפסול שני לוחות אבנים כראשונים ואעל ההרה ושני לוחות בידי"[14] (ועד"ז איז עס אין פרשת תשא[15])];

און לויט דער דיעה אז די חציבה (און פסילתן) פון די לוחות האט משה געטאן למעלה, דארף מען דאך ניט אנקומען צום תירוץ אז ווייל דאס איז געווען סנפירין דעריבער האט דער אויבערשטער געדארפט זאגן „פסל לך"[16] — ווארום דער דין איז דאך (ווי געבראכט פריער פון דער משנה) אז „אם הי' עושה אצל בעה"ב" באלאנגט עס בכל אופן צום בעה"ב:

ד. ה. אז אפילו ווען עס וואלטן געווען „אבנים סתם", ניט קיין סנפירין, וויבאלד משה האט דאס געטאן למעלה „אצל בעה"ב" — הקב"ה, דארף מען האבן דעם היתר פון „פסל לך" אז „פסולתן שלך" (ווייל לולא זאת, איז דער דין אז „הרי אלו של בעה"ב").

ב. אין דער רשימה הנ"ל איז ער ממשיך, אז רשב"י האט געפרעגט „לגבי למעלה אינו תופס מקום אפילו אבן טוב" און דער רבי מהר"ש האט געענטפערט „הרי עשאן למטה, דבאותן של מעלה לא הי' פסולת"[17], ובמילא פאלט

במהרש"א שבע"י שם (ב' פעמים).

בפרדר"א, ויק"ר ורש"י שבהערה הקודמת — „סנפירינון"; בקה"ר **), תנחומא ופ' הראש (בגמרא) שבהערה הקודמת — „סנפרינון" [בתיב"ע ואתחנן ד, יג (ועד"ז בתנחומא תשא כו) — בנוגע ללוחות הראשונות — „סמפירינון" (במ')]. וכ"ה בכ"מ ראה ערוך השלם ערך סמפירינון].

10) תנחומא פרשתנו שם.

11) כ"ה בתנחומא לפנינו ואולי צ"ל „אומר" (אומרים), או שכל התיבה מיותרה.

12) וראה דב"ר סוף פרשתנו. פרש"י תשא לד, א. פרש"י אבות פ"ה מ"ו. ולהעיר מאלשיך תשא לד, ד, דלוחות שניות נבראו בע"ש בין השמשות. וראה רד"ל לפרדר"א שם אות כז.

13) יו"ד, ג.

**) פ"י, ובפ"ט „של ספיר". וכ"ה בספרי בהעלותך (יב, ג) „שהספיר של לוחות".

14) ולכאורה הי' פסילתן בסוף מ' יום השניים בעת אמירת פסל לך, כפשטות הכתוב „ בעת ההיא אמר ה' אלי" כפרש"י ראב"ע רמב"ן. „ואפסול שני לוחות אבנים" (פסילתן להשוותן כו') הי' למטה ואח"כ „ואעל ההרה כו'".

15) לד, א־ב. ד.

16) להעיר דלדיעה הא' בתנחומא שם „מתחת כסא הכבוד פסלן" אין מפורש שהי' של סנפירין. אבל גם את"ל דהתיבות „ומשם העשיר משה שהיו של סנפירין" אינו סיום כל הענין (שייך לב' המ"ד) כ"א רק מדברי המ"ד ד„מתוך אהלו ברא לו כו'", הרי פשוט לכאורה דמה שחצב מתחת כסא הכבוד הי' אבנים טובות ביותר. וראה ספרי בהעלותך (יב, ג), רד"ל לפרד"א שם אות כג.

17) להעיר דבתנחומא פרשתנו שם מקדים לפני ב' המ"ד „פסל לך שתהא הפסולת שלך". וא"כ צ"ל

אויך אַפּ די שאלה הנ"ל ווייל ער איז ניט געווען „עושה אצל בעה"ב".

עס איז אַבער נאָך אלץ שווער, ווארום אויך למטה — אומעטום — איז עס דאָך „אצל בעה"ב" (הקב"ה), „מלא כל הארץ כבודו", ובלשון חז"ל (און להלכה) „כל היכא דאיתי' בבי גזא דרחמנא איתא[18] דכתיב לה' הארץ ומלואה"[18*] איז אפילו אַז „עשאן למטה", איז דער פסל פון די לוחות געווען „אצל בעה"ב"[19], איז דאָך נויטיק דער היתר מיוחד פון „פסל לך" אויך ביי סתם אבנים — טאָ וואָס איז דער פירוש פונעם רבי'ן מהר"ש'ס תירוץ?

און כאָטש אַז לאידך, אין דעם פאַל פון „בעה"ב" — הקב"ה, איז ניט שייך דער טעם פון „קפיד בעה"ב (אפילו אשפאים דקים)"[20] ווייל לגבי הקב"ה איז דאָך קיין זאָך ניט תופס מקום און ס'איז ניט שייך קיין קפיד (קיין חילוק ניט צווישן אבנים טובות און סתם אבנים (וכשאלת הרשב"ץ)) — איז אַבער דאָ אַ חילוק אויב „עשאן למטה"[21], ווייל למטה רעכנט מען זיך ווי די ענינים (ודינים) זיינען מצד למטה, וואָס דער־

פאַר איז „כל[22] דבר שהוא לשם הא־ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב כו' וכן הוא אומר כל חלב לה'"[22*] דאַרף דאָך לכאורה אויסקומען אַז אפילו ביי אבנים סתם, וויבאַלד אַז עס איז „אצל בעה"ב" — הקב"ה, איז הרי אלו של בעה"ב — וועט עס איז ברשות בעה"ב קפיד בעה"ב על הכל[23]

(ואדרבא — וויבאַלד אַז כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה[24], איז לכאורה די קושיא להיפך: דער אויבערשטער איז אויף אַלעם קפיד).

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן אַז ביי מסתתי אבנים איז ניטאָ דער דין פון דער משנה „ואם הי' עושה אצל בעה"ב אף הנסורת של בעה"ב", והראי': די ברייתא „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" ווערט געבראַכט אין דער גמרא ניט אויף דעם טייל פון דער משנה וואו עס רעדט זיך וועגן די פרטי דינים צי עס איז „שלו" אַדער „של בעה"ב", נאָר אויף דעם סיום המשנה „ואם הי' עושה אצל בעה"ב כו'"[25];

פון דעם איז משמע, אַז דאָס וואָס „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" איז

דגם למ"ד מתחת כסא הכבוד פסלן, הפסולת נעשה בגמר עשייתם למטה, כנ"ל הערה 14. ועצ"ע.

18) וראה צפע"נ הל' ערכין פ"ז הי"ג (נעתק בצ"פ בסוף ב"ק (במשנה)).

*18) חולין קלט, א. וראה ר"ה ו, א.

19) אבל י"ל דמכיון ד„השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טז) אי"ז נדון כ„עושה אצל בעל הבית".

20) סמ"ע חו"מ סשנ"ח סקי"ד. ועד"ז בתוי"ט במשנה ב"ק שם. שו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה סכ"ב.

21) להעיר מהסיום בגמרא שם „אתרא דקפדי יש בהן משום גזל". ובתוספתא סוף ב"ק דאין משנין ממנהג המדינה (וראה לקמן בפנים. ובהערה 42). ולהעיר מכמה ענינים שצריך לנהוג כהמקום שבא לשם. ואכ"מ.

22) רמב"ם סוף הל' איסורי המזבח. שו"ע יו"ד סי' רמח ס"ח.

*22) להעיר אשר ברמב"ם הל' איסורי מזבח שם (וכן בשו"ע שם) כתב „הרוצה לזכות עצמו יכוף כו'" דע"פ המשמעות דקאי על כל הבא לאח"ז הרי זה שצריך ליתן מן הנאה והטוב כו' כל חלב לה' הוא רק מצד האדם. [ועד"ז נתבאר בלקו"ש חי"ב ע' 130 בשוה"ג הג' להערה 11 (ושם — דבנוגע להקרבן מצד עצמו דכתוב בו „מבחר נדריכם" (אף שלכאורה היינו נאה כו' חלב) מוכרח רק שיהי' לא כחוש וכעור וכיו"ב, שלילת בזיון קדשים). וראה לקו"ש חכ"ז ע' 8 ואילך].

23) לשון התויו"ט שם.

24) שבת עז, ב.

25) ראה דק"ס שלכמה גי' ליתא.

ניט בלויז ווען דער פועל ארבעט ביי זיך, נאר אויך „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב״ (ווי די אנדערע פאלן אין דער ברייתא „מפסגי אילנות מפסגי גפנים כו׳״ וואס די ארבעט איז דאך בפשטות אין דעם כרם (רשות) פון בעה״ב, „אצל בעה״ב״).

ועפ״ז איז מובן בפשטות וואס דער רבי מהר״ש זאגט, אז דאס וואס מ׳האט געדארפט אנקומען צו „פסל לך״ איז ווייל די לוחות זיינען געווען סנפירין, ווארום ביי אבנים סתם איז קיין נפק״מ ניט צי ס׳איז ברשות פון פועל אדער אין רשות פון בעה״ב, אלעמאל „אין בהם משום גזל״.

דאס איז אבער א דוחק, ווייל די סברא צו מחלק זיין צווישן די ארבעט וואס דער פועל טוט אצל בעה״ב אדער ניט, איז אויך בא מסתתי אבנים — איז פארוואס זאל בא מסתתי אבנים זיין אנדערש (ובפרט אז לא אשתמיט שום פוסק צו זאגן אז ביי מסתתי אבנים איז ניטא דער דין אז „אם הי׳ עושה אצל בעה״ב אף נסורת של בעה״ב״ [26]).

נאכמער: אויך אין דער רשימה איז ער מדייק „והאומן קרוב יותר לזה״, דלכאורה איז דער פירוש בזה, אז אויך דאס וואס „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״ איז דוקא ווען דאס איז ניט „אצל בעה״ב״, ווארום אויב ס׳רעדט זיך אויך ברשות בעה״ב פאסט דאך ניט זאגן „האומן קרוב יותר לזה״.

ד. ויובן זה בהקדם לבאר החילוק וואס מ׳גענינט צווישן די דינים ווי זיי שטייען אין דער ברייתא הנ״ל און ווי זיי שטייען אין דער תוספתא:

אין דער ברייתא זיינען זיי איינגע־טיילט, כנ״ל, אין צוויי פאלן און דינים: „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל מפסגי אילנות מפסגי גפנים מנקפי היגי מנכשי זרעים ועודרי ירקות בזמן שבעה״ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן הרי אלו שלו״; אין דער תוספתא שטייען זיי אלע צוזאמען, אין איין פאל און דין: „מסתתי אבנים מפסקי גפנים מנקפי הגין מנכשי זרעים בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן אסורים משום גזל אין בעל הבית מקפיד עליהן מותרין משום גזל״.

עס איז א פלוגתא צווישן זיי צי בא מסתתי אבנים העלפט קפידת הבעה״ב — וואס איז דער טעם הפלוגתא? ולהעיר אז אין טור *[26] (כאטש ער ברענגט אויך דעם דין בא „מפסגי אילנות״ און „עודרי ירקות״ וואס שטייט בלויז אין דער ברייתא און ניט אין תוספתא), זאגט ער אבער (כפי התוספתא) [27] בא „מסתתי אבנים״ איז תלוי אין קפידת בעה״ב.

והביאור בזה: לויט דער ברייתא איז דא אן אונטערשייד צווישן מסתתי אבנים און די אנדערע פאלן — מפסגי אילנות וכו׳ מנכשי זרעים, ווייל דער אפפאל פון „מפסגי אילנות כו׳״ האט מער חשיבות ווי פון מסתתי אבנים; און דעריבער איז דאס תלוי אין דער קפידת

---

26) אבל אין מזה הוכחה כ״כ, שהרי בפוסקים ריי״ף רא״ש (סוף ב״ק) רמב״ם (הל׳ גניבה ספ״ו) שו״ע חו״מ (שם ס״י) ואדה״ז שם, לא הובאו בכלל הדינים דסיום הגמרא כאן. מלבד בטור ס״ס שנח. וראה יש״ש בסיום ב״ק. לקמן הערה 42.

*26) שם.

27) ראה גם יש״ש בסוף המס׳: אבל כמו שכתבתי כתב הטור על פי התוספתא ועיקר.

אבל לכאורה י״ל שהטור כתב ע״פ הברייתא, וכפי הגי׳ הובא בדק״ס כאן (אות ס׳) שליתא „אין בהם משום גזל״ אחר „מסתתי אבנים״. וכ״מ בישׁ״ש כאן.

בעה"ב: „בזמן שבעה"ב מקפיד עליהם יש בהן משום גזל אין בעה"ב מקפיד עליהן הרי אלו שלו" [אָדער אויב ס'איז אַן אתרא דלא קפדי, אַז דער מנהג (אנשי) המדינה דאָרט איז ניט צו מקפיד זיין אויף דעם דבר מועט איז אפילו וועט אַ בעה"ב פרטי איז מקפיד — בטלה דעתו[28], ווייל דער דרך בני אדם אין דעם אָרט איז אַז לא קפדי][29].

וואָס אין דעם פאַל, וועט עס איז תלוי אין קפידת בעה"ב, און דער בעה"ב איז ניט מקפיד, זיינען דאָ צוויי סברות[30] פאַרוואָס די זאַך איז מותר — אָדער ווייל זיין ניט מקפיד זיין איז כאילו ווי ער וואָלט מפקיר געווען, וואָס דעמאָלט דאַרף עס זיין הפקר לכל אדם, ניט נאָר צום פועל אָדער אַן איש פרטי[31]; אָדער ס'איז ע"ד ווי אַ מתנה, וויבאָלד עס איז אַ דבר מועט, איז דער בעל הבית חונן ונותן צו יעדערן וואָס וועט דאָס נעמען, אפילו שלא מדעתו[32].

אָבער „מסתתי אבנים" וואָס דער לשון הברייתא איז „אין בהם משום גזל", איז די חשיבות פון די ברעקלעך אבנים וויניקער ווי בא „מפסגי אילנות", ביי זיי דאַרף מען ניט אַנקומען צום היתר פון „אין בעה"ב מקפיד עליהן", נאָר מצד פחיתות החשיבות זיינען זיי הפקר מצד עצמם, ד. ה. זיי האָבן ניט קיין חשיבות ושוויות ביי בני אדם זיינען זיי הפקר מאיליו וממילא *[32] (און דעריבער אפילו וועט ס'איז דאָ אַ בעה"ב וואָס איז יע מקפיד איז בטלה דעתו, און ניט נאָר מצד ולגבי דעת כל בני אדם, נאָר ווייל ס'איז בעצם ניטאָ אויף דעם קיין בעל הבית'קייט מצד דער ניט חשיבות פון דער זאַך)[33], ווי ס'איז מדוייק אין דער רשימה: ופי' מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים.

בסגנון אחר קצת: אין פאַל פון מפסגי אילנות וכיו"ב, וואו עס איז תלוי אין הקפדת בעה"ב (אָדער אין מנהג (אנשי) המקום), איז דער גדר ההפקר (או

---

28) בפרש"י שם במשנה בתחלתה במה שהכובס מוציא „והמקפיד לא הוי קפידה". ובשו"ע אדה"ז כתב (בחצע"ג) „והמקפיד בטלה דעתו", בדברים „שאין דרך בנ"א להקפיד עליהם", וכן בסיום הסעיף „כל שאין דרכו להקפיד עליו" (באותו מקום). וראה מאירי בסוף המשנה: ובין בדין משנתנו כו'.

29) כ"ה לכאורה פשטות הפירוש בגמרא. והמ"מ (הל' גניבה שם ה"ח) כתב „ובגמרא בזמן שבעל הבית מקפיד פירוש שדרך אנשי המקום להקפיד". וצ"ע.

30) שו"ת נוב"י (מהדו"ק) אה"ע סנ"ט, ואבני מילואים סכ"ח סקמ"ט לענין המקדש בדבר שאין בעל הבית מקפיד — רמב"ם הלכות אישות פ"ה ה"ח. טושו"ע אה"ע סכ"ח סי"ז. (וראה שו"ת חת"ס אה"ע סי' פה. צפע"נ לרמב"ם שם).

31) דעת הנוב"י שם. וראה טורי אבן מגילה ח, א ד"ה דריסת הרגל.

32) אבני מילואים שם.

*32) להעיר מפירורי חמץ „שהם בטלים מאליהם ואין צריך לבטלם ולהפקירם שמאליהם הם הפקר שהרי אינם חשובים כלל בעיני בנ"א" (שו"ע אדה"ז סי' תל"ד ס"ו, ממג"א שם סק"ה. וראה מג"א סי' תמד, סק"ו. סי' תס סק"ב).

33) עפ"ז אולי יש לפרש חילוק הלשונות דבמסתתי אבנים נאמר „אין בהם משום גזל" וב„מספגי אילנות כו'" „הרי אלו שלו", דאף שבפשטות משמע דבבבא הא' לא מדובר דוקא בפועל, משא"כ בבבא הב' (ראה יש"ש שם דהלשון „אין בהם משום גזל" אין מדובר בפועל), הרי"ז גופא טעמא בעי. וע"פ הנ"ל מובן כי הלשון „אין בהם משום גזל" פירושו שהם הפקר ואינם שייכים לשום בנ"א, כי גם מצד האומן הוא הפקר, משא"כ בבבא הב'. בסגנון אחר: במסתתי אבנים מתאר החפצא, „אין בהם משום גזל", ובבבא הב' — בנוגע להגברא „הרי אלו שלו" (ראה לקמן בפנים) *.

וע"פ הנ"ל יש לקיים דיוק הנ"ל ס"ג (דבמסתתי אבנים אין בהם משום גזל גם „אם ה' עושה אצל בעה"ב") כי החשיבות דפסולת מסתתי אבנים היא פחותה גם מהנסורת שהחרש מוציא במעצד. וראה לקמן הערה 42. והפי' בהרשימה „והאומן קרוב יותר לזה" ראה לקמן בפנים ס"ג.

*) וראה לקמן הערה 41.

מתנה) מצד דעם גברא, אבער די זאך מצ"ע האט א געוויסע חשיבות: משא"כ דער דין אין בהם משום גזל בא מסתתי אבנים (ועד"ז בא כשות וחזיז), איז עס הפקר מצד דער חפצא.

ה. עפ"ז יש לומר, אז דאס איז דער טעם הפלוגתא צווישן דער ברייתא און דער תוספתא וואס זאגט אז מסתתי אבנים זיינען תלוי אין קפידת בעה"ב. ובהקדם:

דער חילוק כללי צווישן ברייתא און תוספתא, ווי ס'איז מבואר במפרשי כללי הש"ס [34] איז, אז „תוספתא היא שנתוספה על המשנה לפיכך אינה כתובה לא בלשון תניא ולא בלשון תנו רבנן כו' שהתוספתות הם ששדר רבי חייא בפני רבי והי' אומר לו כתוב כך וכך והיינו דאמרינן רבי לא שנאה ר' חייא מניין לו, ובריית‌ות הם משניות שנאמר שלא מדעת רבי חוץ ממדרשו כו'". „וכך חברו רבי חייא ור"א וחכמים אחרים, בריית‌ות ר"ל לשון ברא חוץ שנאמרו חוץ למדרשו של רבי" [35].

עפ"ז קומט אויס, אז די תוספתא וואס סידר ר' חייא בפני רבי איז געזאגט געווארן אין ארץ ישראל (וואו ישיבת רבי איז געווען), משא"כ די בריית‌ות וואס איז „חוץ למדרשו של רבי" קען זיין אז דאס איז געלערנט געווארן בבבל (ובפרט אז ר' חייא איז געקומען פון בבל [36]), ובכלל איז מסתבר אז די בריית‌ות האבן מער שייכות צו בבל, ווארום בימי רבי איז „ישראל מתגלגלין והולכין לקצוות כו'" [37], און בבל איז דעמאלט געווארן נאך מער מקום תורה.

והנה — אויפן פסוק [38] „הבה נלבנה לבנים וגו' ותהי להם הלבנה לאבן" זאגט רש"י „שאין אבנים בבבל שהוא בקעה". דערביבער איז אין בבל, וואו מ'האט ניט גענוצט קיין אבנים (זיי זיינען ניט געווען מצוי), האבן די איבערגעבליבענע שטיקלעך אבנים (פון די אבנים וואס מ'האט דארטן וועט עס איז געבראכט) ניט געהאט קיין חשיבות, און דערפאר זאגט די ברייתא אז מסתתי אבנים אין בהם משום גזל, זיי זיינען הפקר בעצם (אין בבל), און המקפיד איז בטלה דעתו [39].

אין ארץ ישראל אבער, וואו אבנים זיינען א דבר המצוי, מ'נוצט זיי אויף בנין און שאר תשמישים, ואדרבה, נשתבחה ארץ ישראל אז זי איז „ארץ אשר אבניה ברזל" [40], האבן אויך די שטיקלעך אבנים א חשיבות, בדוגמת מפסגי גפנים כו', און דערפאר איז איסורן והתירן [41] תלוי אין קפידת בעל הבית [42].

---

34) ספר הכריתות ומהרי"ק (נעתקו בקיצור בכללי התלמוד (נדפס בסוף מס' ברכות הוצאת ראם וכו') ד"ה כתב בפי' המשניות).

35) עץ חיים בהקדמה לפי' המשניות (נעתק שם).

36) ראה סוכה כ, סע"א. סדה"ד בערכו. וש"נ.

37) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר יד החזקה.

38) נח יא, ג.

39) להעיר מקדושין (יב, א) חיישינן שמא שוה פרוטה במדי. אבל נוסף שהמדובר שם בנוגע לקדושי אשה כו' (ולהעיר מפרישה לטור אה"ע שם סקמ"ב (והובא בנוב"י שם) שפי' כן דברי הרמב"ם הנ"ל במקדש בדבר שאינו מקפיד), לכאורה אינו שייך לנדו"ד במסתתי אבנים. וראה ר"ן ורא"ש (ועוד) קדושין שם. ושם, דאין לממון אלא מקומו ושעתו. וראה שו"ת חת"ס שם, ועוד. ועצ"ע.

40) פרשתנו ח, ט. וראה רמב"ן שם מתרגום ירושלמי.

41) להעיר גם משינוי הלשונות: בברייתא „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" — ובתוספתא, כש„אין בעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל". אבל בטור (וכן בי"ש) שם „אין בהם משום גזל" (אף שלפנ"ז „בזמן שבע"ה מקפיד עליהן" כ' „אסורין משום גזל" כבתוספתא).

42) וי"ל שזהו גם החילוק דסיום התוספתא

ו. עפ״ז ווערט מען אויך פאַרשטיין די רשימה הנ״ל פון רבי׳ן מהר״ש:

וויבאַלד אידן זיינען דעמאָלט געווען הולכי מדבר וואו ס׳איז ניט רגיל (כאָטש ס׳ווערן דערמאָנט באַ זיי אבנים — לדוגמא באַ מקושש עצים[43]) צו נוצן זיך מיט אבנים[39] (ובפרט בנין — מ׳האָט דאָך ניט געבויט קיינע בנינים קבועין, וויבאַלד זיי זיינען געווען ויסעו ויחנו ויסעו כו׳) איז אויף דעם חל דער כלל „מסתתי אבנים אין בהם משום גזל״:

„ופי׳ מפני שהם הפקר ואינם שייכים להבעלים״, זיי זיינען הפקר לגמרי מצד דער חפצא (ניט נאָר מצד דעם וואָס אין בעה״ב מקפיד — גבראַ) כנ״ל, היינט צוליב וואָס האָט מען געדאַרפט אַנקומען צו „פסל לך״, „פסולתן שלך יהא״?

אויף דעם איז דער ענטפער „שם סנפירין וכאן אמר אבנים סתם״, און ביי סנפירין איז ניט שייך דער דין אין בהן משום גזל, ווי ביי מסתתי אבנים וועלכע האָבן ניט קיין חשיבות. וואָרום פסולתן של סנפירין האָבן אַ חשיבות, כמובן[44], און דעריבער איז מובן וואָס מ׳דאַרף אַנקומען צו „א״ל הקב״ה למשה פסל לך״.

[און דער פירוש אין ל׳ הרשימה „האומן קרוב יותר לזה״, איז (ניט לגבי דעם אויבערשטן (בעה״ב) — וואָרום דאָ גייט ניט אַן דער דין פון „אצל בעה״ב״, כנ״ל — נאָר) פון שאר בני אדם, וואָס דערפאַר איז דער אומן (דוקא) במילא דאָס קונה].

ז. נאָך אַ ביאור וואָס מען קען זאָגן בנוגע צום היתר פון פסל לך באַ די לוחות:

דאָס וואָס מ׳האָט געדאַרפט אַנקומען צום היתר פון „פסל לך״ איז ניט מצד דעם וואָס „פסולתן״ באַלאַנגט צום בעה״ב (צום אויבערשטן), נאָר וויבאַלד אַז די לוחות האָבן (זיך געדאַרפט געפינען אין ארון אין משכן, און ווי אַלע עניני המשכן ומקדש האָבן אויך די לוחות) געדאַרפט געהערן צום צבור[45]

והסיום בגמרא: בתוספתא „השוכר את הפועל לנקף עמו בהגין ולזמר עמו במזמרות מקום שנהגו להיות שלו, הרי אלו שלו, של בעה״ב הרי אלו של בעה״ב. ואין משנין ממנהג המדינה״. ובגמרא „א״ר יהודא כשות וחזיז אין בהם משום גזל באתרא דקפדי יש בהם משום גזל אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי״: בתוספתא הוא, כפשטות הלשון, המנהג דאנשי המדינה, ובגמרא מדובר גם בענינים אלו שמצ״ע אין בהם משום גזל, דוגמת מסתתי אבנים כנ״ל היינו שהם הפקר ממילא, ובאתרא דקפדי היינו שבמקום זה יש צורך בדבר זה וחשובים הם.

ולכן ממשיך בגמרא „אמר רבינא ומתא מחסיא אתרא דקפדי הוא״, שבזה קמ״ל, דבענינים אלו „שאין בהם משום גזל״ כי אין בהם שום חשיבות, כדי שיהי׳ בהם משום גזל צ״ל „אתרא דקפדי״ בדוגמת ל„מתא מחסיא״, כפרש״י „מקום בהמות הוא וצריכין למרעה טוב״, היינו לא מצד דעת (קמצנות) אנשי המקום, אלא שכן מוכרח מצד תכונות המקום — וע״ד החילוק דמסתתי אבנים בין בבל וא״י (וראה מהר״ם שי״ף שם).

וע״פ כהנ״ל יש לבאר התמי׳ שהרמב״ם ושו״ע השמיטו הדינים ד„מסתתי אבנים כו׳״, כי דינים אלו משתנים ממדינה למדינה ומזמן לזמן, לפי צורך ותכונות המדינה. [משא״כ נסורת שהחרש מוציא במעצד שלו, ובכשיל של בעה״ב כו׳, שהובא ברמב״ם ושו״ע שם שחשיבותם יתרה ממסתתי אבנים, ובכלל מילתא דקבוע הוא בכל המקומות].

וי״ל דל׳ הרמב״ם שם „וכל הדברים האלו וכיוצא בהן הולכין אחר מנהג המדינה״ הוא לא לפי שסמך על הנאמר בתוספתא (ראה מצפה שמואל שם) „ואין משנין ממנהג המדינה״ דמדובר לכאורה בהגבראַ, כי״א דסמך על הסיום בבבלי. וראה יש״ש שם. ואכמ״ל.

43) שלח טו, לה. לו.

44) להעיר שגם במדבר קנו כו׳ מתגרי אומות העולם (יומא עה, ב), אבל אין לומר כן במסתתי אבנים, דלכאו׳ אינם ראוים למכירה.

45) ראה גם עיון יעקב לע״י סוף ב״ק. תולדות אדם (לרמד״א טרויש אשכנזי (ירושלים תשל״ב)) לספרי בהעלותך (יו״ד, ב).

(עס דאַרף זיין מוסר לצבור יפה יפה[46], די מסירה נאָך דער עשי', אַדער זי האָט מלכתחילה, אויך פאַר דער עשי', גע־מוזט געהערן צום צבור[47]) די עשי' דאַרף זיין בשל ציבור[48] —

און ווי ס'איז פאַרשטאַנדיק אויך פון המשך הגמרא[49] „לא ניתנה תורה אלא למשה כו' שנאמר כתב לך פסל לך מה פסולתן שלך אף כתבן שלך", וואָס ביי כתבן רעדט זיך וועגן „פלפולא" של תורה (ווי די גמרא פירט אויס) דאָס איז געגעבן געווארן צו משה'ן און ניט צום ציבור, עד"ז איז מובן בנוגע פסל לך „פסולתן שלך".

און אע"פ אַז פסולתן של לוחות, אויך פון סנפירין, וויבאַלד זיי באַלאַנגען צום כלל ישראל[50], ובמילא איז ניטאָ קיין שוה פרוטה לכל אחד[51], און דער „לאו דלא תגזול אינו חל אלא בש"פ כי התורה לא תחייב אלא בדבר שבממון ופחות משו"פ אינו נקרא ממון"[52] — דפשיטא אַז עס איז אסור לגזול נכסי ציבור בכל אופן[53], ופשיטא אַז מען קען אויף דעם ניט זאָגן „אין בהם משום גזל"[54], וואָרום ס'איז „אסור[55] לגזול או

---

46) ר"ה ז, סע"א ואילך.

47) כדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם: לפי שהוא אומר בעת ההיא אמר ה' פסל לך (הפסוק דפרשתנו ולא דפ' תשא) לא היו אלא משל צבור. אבל לכאורה להדיעה במדרשים (שבהערה 8): מחצב של סנפירינון ברא לו בתוך אהלו ופסל ממנו כו' הי' זה משלו (וראה ספרי שבהערה 16), ומסרו לצבור אח"כ, ולפ"ז צ"ל דזה שאמר הקב"ה פסולתן יהא שלך היינו שאין צריך למוסרו לצבור. וראה בהמצוין לעיל הערה 45.

וראה ירושלמי שקלים פ"ד ה"א (ובמפרשים שם), יומא לה, ב (ובתוד"ה ניחוש שם) מל"מ ושער המלך הל' שקלים פ"ד ה"ו, ובכ"מ. ואכ"מ.

48) ע"ד מזבח שצ"ל מתחילה לשם — שיבנה לשמו (ראה מכילתא ס"פ יתרו. צפע"נ עה"ת שם. וש"נ).

49) בנדרים שם.

50) לדעת אבא חנין בספרי בהעלותך שם (הערה 47).

51) וידועה השקו"ט בשוה פרוטה* — האזלינן בתר הנגזל או הגזלן. וראה לעיל הערה 39.

ולהעיר ג"כ מהשקו"ט בנ"כ חו"מ סי' ו' (ברכ"י אות ו'. פתחי תשובה סק"א. פ"ת לחו"מ סצ"ג סק"ד. שער המשפט שם. ועוד) אם נזקקין לשותפין שתבעו לאיש אחד דחייב להם ממון השותפות שוה פרוטה. ובאמרי בינה לחו"מ הל' דיינים סי' יב (אם נזקקין לשנים שגזלו שוה פרוטה מאיש אחד).

ומובן דשקו"ט הנ"ל דוגמתה ביורשין שירשו תביעה דפחות משני פרוטות וכיו"ב (ועוד).

52) לשון החנוך מצוה רכט. וכ"ה בשו"ע אדה"ז ריש הל' גזילה וגניבה. וראה צפע"נ הל' מת"ע פ"ז ה"א (ס"ד, ג ואילך).

53) מכיון שהיא של כל ישראל בתור צבור (לא בתור שותפים), י"ל דיש על זה בעלות גמורה ולא רק בעלות היחיד על פחות משוה פרוטה. ראה מפענ"צ פ"ד ס"ב ואילך. וש"נ. שו"ת זרע אברהם (הנסמן שם) ס"ד אות כב. וראה ספר המאמרים תשי"א ע' 31 בהערה. ואכ"מ.

54) להעיר מפרש"י סוכה (כו, ב) ד"ה כל האזרח. שו"ת הריב"ש סי' שמז. מנ"ח מצוה שכה סק"ט. שע"ת או"ח סתפ"ב סק"א. לקמן ע' 348 הערה 8.

55) שו"ע אדה"ז שם. מרמב"ם הל' גניבה פ"א ה"ב.

ולהעיר משו"ע אדה"ז שם (מירושלמי דמאי פ"ג שוה פרוטה להנותן כ"א להמקבל; שו"ת שואל ומשיב (מהד"ת ח"ד סקע"ז) — בשומרין וכפירת ממון דבעי פרוטה אי בעי שיהי' שוה פרוטה לזה ולמלוה; חתן סופר (קמד, ג) — בפחות משוה פרוטה גבי לא תחנם אי אזלינן בתר נותן או מקבל. ובצפע"נ הל' אישות פ"ה הכ"ד (והל' איסורי ביאה פי"ד ה"ז) מביא מכמה מקומות „אם אזלינן בתר נותן או בתר מקבל".

ובריב"ש אלגאזי הל' בכורות (פ"ה אות נא) מדמה השקו"ט שברדב"ז הנ"ל לדברי התוס' (ד"ה לא צריכי — כתובות ל, ב) גבי גזל תרומה כו' שמשלם כל מה שנהנה, שסברת התוס' היא „דכיון דזה נהנה בהנאת מעיו שיעור ש"פ משלם כל מה שנהנה כיון שעכ"פ הוא נהנה בש"פ אף דלבעלים לא הי' שוה פרוטה".

---

*) בנוגע לכו"כ ענינים — ראה שו"ת הרדב"ז (ח"ז סל"ז). משנה למלך הל' אישות (פ"ה ה"א). אבני מילואים סל"א סקכ"ד — גבי קידושין כשאין

לגנוב כל שהו מדין תורה"[56].

ח. דער ביאור פנימי אין דעם (וואס מ'געפינט חילוקים אין דער בעלות אויף די לוחות שניות — אז די לוחות בכלל זיינען שייך לצבור, לכל ישראל, און פסולתן איז אפגעגעבן געווארן למשה „פסולתן שלך יהא"): אין דער נתינת התורה וואס עס איז געגעבן געווארן בלוחות שניות איז דאָ דער אויפטו, ווי די גמרא איז ממשיך (כהובא לעיל) מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, אז פלפולא דאורייתא ניתנה למשה.

וי"ל אז דאס איז די הסברה פנימית פון די ווערטער „הרי עשאן למטה דבאותן של מעלה לא הי' פסולת": תורה ווי זי איז מצד למעלה, וואס בכללות איז דאס ווי תורה איז מצד לוחות הראשונות, איז בבחי' אחדות — ס'איז ניטאָ קיין התחלקות, ועאכו"כ ניט קיין ענין פון פסולת (נאָר — כולו פנים). ווי תורה קומט אראָפּ למטה, וואס בכללות איז דאס ענינים של לוחות שניות (וואס זיינען געגעבן געווארן נאָך דער תשובה אויפן חטא העגל, ד.ה. אז די תשובה פון אידן האט כביכול ג'פועל'ט למעלה אז מען זאל זיי געבן די לוחות[57]), קומט דאָ דער ענין ההתחלקות מדריגות אין תורה[58], ביז צו אן ענין פון פסולתן כביכול (פנים ואחור)[59].

דער ביאור אין דער שייכות צווישן „פסולתן שלך" און „כתבן שלך" — פלפולא דאורייתא[60] — פלפולא דאורייתא וואס ניתנה למשה אויז דאָך אן ענין נעלה, היפך לגמרי פון פסולתן פון די לוחות: דורך די לוחות שניות האט זיך אויפגעטאָן דער ענין היגיעה בתורה, ווי מבואר בארוכה אין חסידות[59], וואס אויך אין דעם זיינען דאָ צוויי ענינים הפכיים: דער ענין היגיעה קומט מצד די העלמות והסתרים וקושיות כו', וואס איז פסולת לגבי עצם שכל התורה; אבער מאידך גיסא, איז דוקא ע"י היגיעה בתורה קומט מען צו צו עיקר ועצם התורה, העכער ווי תורה איז מצ"ע, ווי זי איז ניתנה למעלה מצד די לוחות הראשונות, כמבואר שם בארוכה[61].

און דאס איז דער ענין פון פלפולא דאורייתא וואס ניתנה למשה[62], די גמרא רופט דאס „פילפולא בעלמא", לאידך זאגט מען אז דאס איז „הבנה וחריפות"[63] אין תורה, אַ מדריגה הכי נעלית וגבוה אין השגת התורה, וואס „נתן לו למשה והוא נהג בו טובת עין לישראל"[64].

(משיחת כ' מנחם אב תשכ"ד)

ה"ב. הובא במ"מ הל' גזילה ואבדה פ"א ה"ב) בדבר שאינו מקפיד כלל, שממדת חסידות למנוע גם מזה.

56) וראה סנהדרין נז, א: נהי דבתר הכי מחיל לי' צערא בשעתא מי לית לי', ובפרש"י שם: הלכך גזל הוא. וראה פרש"י שם נט, ס"א. לח"מ הל' גזילה שם. ועוד.

57) ראה לקמן ע' 384.

58) להעיר ע"ד כהנ"ל מצפע"נ עה"ת דברים בהפטרה לפ' ואתחנן (ע' ל' ואילך). הפטרת פרשתנו (ע' סח ואילך. ובהמובא שם מצפע"נ מהדר"ת). בגליון המר"נ (ריש ע' תט).

59) ראה המשך תרס"ו ע' פו ואילך. ד"ה ביום השמיני עצרת תש"ו פל"ד.

60) ראה חדא"ג נדרים שם. צפע"נ הפטרת פרשתנו שם.

61) וראה גם המשך שם ע' שפג, שצא ואילך. ועוד.

62) ראה גם צפע"נ עה"ת בראשית ע' נ' ואילך.

63) פי' הרא"ש נדרים שם. ובפרש"י שם: להבין דבר מתוך דבר. ובתוס' שם שיטת חריפות והבינה — שכ"ז ענינים שבאים ע"י יגיעה. ולהעיר מקו"א סק"א בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג (יח, א ואילך).

64) לשון הר"ן שם.

עקב ד

א. אין פסוק[1] „ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו׳" — שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ונתתי מטר ארצכם", און איז מפרש[2]: עשיתם מה שעליכם אף אני אעשה מה שעלי.

איז ניט מובן[3]: וואס איז דא שווער אין פשט הכתוב וואס ווערט פאר־ענטפערט מיטן פירוש „עשיתם מה שעליכם כו׳"; בפרט אז לכאורה איז רש״י דערמיט גארניט מחדש אויפן איינפאכן אפטייטש פון פסוק?

דער ראם פארענטפערט, אז רש״י איז אויסן צו באווארענען דאס וואס אין דער פרשה ווערן אויסגערעכנט א סך פרטים אין דער ברכה פון „ונתתי מטר ארצכם" — „יורה ומלקוש ואספת דגנך וגו׳ ונתתי עשב וגו׳ ואכלת ושבעת" [ניט ווי אין פ׳ בחקותי[4], וואו עס שטייט בלויז „ונתתי גשמיכם בעתם"]: אויף דעם זאגט רש״י, אז דאס איז דערפאר וואס „עשיתם מה שעליכם": איר האט געטאן דאס וואס ס׳ליגט אויף אייך — ד.ה. אלץ וואס איר דארפט טאן — דעריבער „אף אני אעשה מה שעלי", ווען איך טאן אלץ וואס ליגט אויף מיר, „עד שלא ישאר שום טובה שלא אעשה אותה לכם".

ס׳איז אבער שווער אזוי צו איינ־לערנען אין פירוש רש״י — ווייל:

א) רש״י שטעלט זיך אויף די ווערטער „ונתתי מטר ארצכם" (און איז אפילו ניט מוסיף „וגו׳"), ד.ה. אז דער הכרח צו זיין פירוש איז פון די ווערטער — און לויטן פירוש פון ראם איז דער הכרח נאר פון די וויטערדיקע ווערטער (אין פסוק); ואדרבה: אין די ווערטער — „ונתתי מטר ארצכם" — גלייכן זיך אויס די פסוקים פון פ׳ בחקותי און פון אונזער פרשה.

ב) לויט פרש״י זיינען די ברכות אין פ׳ בחקותי גרעסער ווי די פון אונזער פרשה[5], ווי רש״י טייטשט דארט[6]: „ועץ השדה, הן אילני סרק ועתידין לעשות פירות" — ד.ה. א ברכה אויך אין אן אופן פון למעלה מדרך הטבע, וואס דאס איז אינגאנצן א העכערער סוג ברכה ווי די פון אונזער פרשה.

ב. פארגלייכנדיק דעם המשך פון די צוויי פסוקים זעט מען כו״כ שינוים בפרש״י: דא שטעלט זיך רש״י אויפן ווארט „בעתו", און איז מפרש: בלילות[7] שלא יטריחו אתכם. ד״א בעתו בלילי שבתות[8] שהכל מצויין בבתיהם,

אויפן „בעתם" אין פ׳ בחקותי („ונתתי גשמיכם בעתם") טייטשט רש״י[9]: בשעה

---

1) פרשתנו יא, יד.

2) מספרי פרשתנו פ׳ מא בסופו.

3) גם אינו מובן: למה מעתיק רש״י מן הכתוב גם התיבות „מטר ארצכם", דלכאורה לא הו״ל להעתיק כ״א תיבת „ונתתי" (ולכל היותר לכתוב „ונתתי וגו׳").

4) בתחילתה — כו, ד.

5) להעיר גם מגו״א כאן.

6) ראה גם פרש״י בחקותי (שם, ה) „אוכל קימעא והוא מתברך במעיר". וראה לקמן הערה 14.

7) ראה ויק״ר (פל״ה, י) בפי׳ „ונתתי גשמיכם בעתם" (דפ׳ בחקותי). תו״כ עה״פ. וראה לקמן הערה 11.

8) ספרי עה״פ („מלילי שבת ללילי שבת").

9) ע״פ תו״כ עה״פ. ויק״ר שם.

שאין דרך בני אדם לצאת כגון בלילי שבתות[10].

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) פאַרוואָס אין פ' בחקותי באַגנוגנט זיך רש"י מיטן פירוש „כגון בלילי שבתות" און אין אונזער פרשה זאָגט ער דערויף (אויסער דעם פירוש פון „בלילי שבתות") נאָר אַ פירוש[11]?

ב) נאָכמער: דעם פירוש „בלילי שבתות" דאָ זאָגט רש"י אַלס צווייטער פירוש, ד.ה. ניט ווי אַ פירוש העיקרי אין פשוטו של מקרא — און דער פירוש ראשון ועיקרי איז, אַז „בעתו" מיינט סתם בלילות — בהיפך ווי אין פ' בחקותי, וואו דער פירוש פון „בעתם" איז דוקא און נאָר — „בלילי שבתות".

ג) אין פ' בחקותי זאָגט רש"י פריער דעם תוכן — „בשעה שאין דרך בני אדם לצאת", און דערנאָך דעם ענויעם זמן — „כגון בלילי שבתות"; דאַקעגן אין אונזער פרשה זאָגט רש"י אין אַ פאַרקערטן סדר: פריער „בלילי שבתות", און דערנאָך „שהכל מצויין בבתיהם"[12].

ד) אין פ' בחקותי זאָגט רש"י דעם צד השלילה — „(בשעה) שאין דרך בנ"א לצאת", און דאָ — דעם צד החיוב: שהכל מצויין בבתיהם.

ה) אין פ' בחקותי — „בני אדם", און דאָ — „שהכל".

ו) איידער רש"י זאָגט דאָ דעם צווייטן פירוש „בלילי שבתות", איז ער נאָכאַמאָל מעתיק פון פסוק דעם וואָרט „בעתו" („ד"א בעתו בלילי שבתות כו'").

ג. דער ביאור בכל זה:

די נקודת החילוק צווישן דער ברכה אין פ' בחקותי און אין אונזער פרשה: דאָרטן שטייט „ונתתי גשמיכם בעתם" — די גשמים פון אידן; דאָ שטייט „ונתתי מטר ארצכם" — דער מטר פון אייער ארץ; ד.ה. אין פ' בחקותי בענטשט מען די אידן מיט גשמים, און דאָ בענטשט מען דעם ארץ (און ערשט דורכדעם — קומט עס אַן צו די בעה"ב פון דעם ארץ, אידן).

דאָס איז אויך דער טעם החילוק צווישן דעם סוג הברכות אין פ' בחקותי (העכער פון טבע) און אין אונזער פרשה (עפ"י טבע): אין פ' בחקותי, וויבאַלד די ברכה איז צו אידן, איז זי ניט באַגרענעצט אין גדרי הטבע. ער וועט געבענטשט לויט זיינע באַדערפענישן, אויך ווען דאָס איז ניט „אויסגעהאַלטן" לויט די דרכי הטבע;

דאַקעגן אין אונזער פרשה, וואו די ברכה איז צום ארץ, איז זי דעריבער לויט'ן ארץ, וואָס ענינה איז דאָך טבע וע"ד משנ"ן[13]: עוד כל ימי הארץ זרע גו' לא ישבותו — אַבער ניט אין אַן אופן פון למעלה מהטבע[14].

---

10) בתענית (כג, ר"א): בלילי רביעית ובלילי שבתות (וברש"י ישן בחקותי שם: בלילי רביעית). וראה בארוכה מפרשי רש"י שם. ואכ"מ.

11) ובפרט, שבדרז"ל (נסמן לעיל הערה 7) עה"פ דפ' בחקותי הובאו ב' הפירושים (בלילות, בלילי שבתות), ובספרי עה"פ דפרשתנו רק הפירוש דלילי שבתות!

12) ובדרז"ל כאן ודפ' בחקותי לא הובאו לשונות הנ"ל (התוכן), רק הזמן — „בלילי שבתות".

13) נח ח, כב.

14) וזה שפירש רש"י עה"פ (פרשתנו שם, טו) „ונתתי עשב בשדך, שתהי' גוזז תבואתך כו' ואינה פוחתת מדגנה" — (א) אי"ז שלא בגדר הטבע כ„אילני סרק כו'", (ב) כותב כן רק בפירוש הב': וגם בפירושו עה"פ (פרשתנו שם) „ואכלת ושבעת" כותב רק „ברכה מצוי' בפת בתוך המעים", דלא כבפ' בחקותי שמפרש ומפרט „אוכל קימעה והוא מתברך

ד. און די סיבה צום חילוק צווישן די ברכות פון פ׳ בחקותי און אונזער פרשה — באוואַרנט רש״י אין זיין פירוש אויף „ונתתי מטר ארצכם״[15] — „עשיתם מה שעליכם אף אני אעשה מה שעלי״:

דאָס וואָס דאָ איז די ברכה בשייכות צו ארץ (ועניגה — טבע), איז ווייל דאָ האָבן אידן געטאָן נאָר „מה שעליכם״ — דאָס וואָס איז אַרויפגעלייגט געוואָרן אויף אייך, דאָס וואָס מ׳איז מחוייב צו טאָן, אָבער ניט מער פון דעם: און דעריבער איז „אף אני״ דער אויב־ערשטער — אעשה (מדה כנגד מדה) נאָר „מה שעלי״: טאָקע אַ ברכה, אָבער נאָר ווי ס׳איז אויסגעהאַלטן אין דרכי הטבע, ניט מער פון דעם[16].

משא״כ אין פ׳ בחקותי ווערן די ברכות צוגעזאָגט אָלס שכר אויף דעם וואָס אידן וועלן זיך פירן אין אופן פון „בחקותי תלכו גו׳״, וואָס מיינט (ווי רש״י טייטשט עס אָפּ) „שתהיו עמלים בתורה״: ניט סתם לערנען וויפל מ׳איז מחוייב, נאָר „עמלים בתורה״ מער ווי ס׳איז די מצוה פון ת״ת[17] — דעריבער איז אויך די ברכה פון אויבערשטן (ניט נאָר „מה שעלי״, נאָר) העכער פון טבע.

ה. לכאורה קען מען דערויף פרעגן: אויפן פסוק (אין פ׳ תבא[18]) „השקיפה ממעון קדשך״ טייטשט רש״י: „עשינו מה שגזרת עלינו עשה אתה מה שעליך לעשות שאמרת אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם״ —

ד.ה. אָז „ונתתי גשמיכם בעתם״[19] — העכער פאָר טבע — איז דער שכר אויף „עשינו מה שגזרת עלינו״ (וואָס איז, לכאורה, דער זעלבער ענין ווי „עשיתם מה שעליכם״, וואָס רש״י זאָגט דאָ בפ׳ עקב)?

באוואַרנט עס רש״י אין דעם פירוש גופא דורך דעם שינוי־הוספה בלשונו: ער זאָגט ניט „עשינו מה שעלינו״ (ווי ער זאָגט בפ׳ עקב), נאָר „עשינו מה שגזרת עלינו״; ד.ה. דער שכר איז ניט אויפן קיום המצות — עשינו — באופן ווי מ׳איז מקיים מצות פון דעם סוג פון משפטים און עדות וואָס דער מענטש־לעכער שכל פאַרשטייט זיי און איז מסכים צו זיי[20], נאָר אויפן קיום באופן ווי מען איז מקיים חוקים און גזירות, וואָס מ׳איז מקיים דורך מבטל זיין דעם אייגענעם שכל — בלשון רש״י[21] (אז מ׳טוט זיי נאָר דערפאַר וואָס) „גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחרי״.

במעיו״, כנ״ל הערה 6 (אבל ראה רא״ם פרשתנו שם).

ולהעיר מרמב״ן פרשתנו (שם, יג) „לא יעשה הנסים תמיד לתת מטר הארץ בכל עת יורה ומלקוש וכו׳״. אבל י״ל שקורא הנ״ל נס רק בערך ההנהגה הרגילה עפ״י טבע, ובלשון הרמב״ן שם „כדרך מנהגו של עולם״ (אבל בערך הברכה ד״אילני סרק וכו׳״ — שזהו היפך הטבע — הוא ענין שבטבע).

15) ומתורץ עפ״ז למה מעתיק רש״י גם תיבות אלו מן הכתוב (ראה לעיל הערה 3).

16) להעיר מפרש״י פרשתנו עה״פ (שם, כג) „והוריש ה׳, עשיתם מה שעליכם אף אני אעשה מה שעלי״ [וברא״ם שם: מפני שעשיתם את כל מצותיו מאהבה .. ונדמיתם לו בכל מדותיו .. ולפיכך הוצרכתי להטפל אני בעצמי להוריש הגוים כו׳]. ואכ״מ.

17) ראה בארוכה לקו״ש חי״ז ע׳ 314 ואילך.

18) כו, טו.

19) ובפרט שבמקור פרש״י זה (ספרי עה״פ. מע״ש פ״ה מי״ג) ליתא הסיום „שאמרת אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם בעתם״ (רק — „מה שהבטחתנו השקיפה .. בטל ובמטר״).

20) ראה פרש״י תולדות כו, ה. אחרי יח, ד. ועוד.

21) ר״פ חקת. וראה פרש״י במקומות שבהערה הקודמת.

און וויבאלד אז דער קיום פון די מצות איז דורך די כוחות וואס זיינען העכער פון שכל (און טבע) האדם[22], דעריבער איז אויך דער שכר אויף די מצוות אין אן אופן פון „ונתתי גשמיכם (אייערע, ווי איר פירט זיך אויף) בעתם" — א ברכה וואס איז העכער פון טבע, כנ"ל.

ו. דער חילוק כללי הנ"ל צווישן פ' בחקותי און אונזער פרשה, איז אויך דער טעם אויפן אונטערשייד אינעם טייטש „בעתם" („בעתו") אין די צוויי ערטער:

אין פ' בחקותי, וואו די ברכת הגשמים איז (בעיקר) צו די אידן („גשמיכם"), קומען די גשמים לויטן רצון פון אידן — און די בעסטע צייט אויף רעגן פאר א אידן איז ווען ער גייט ניט (בכלל) אין גאס; דעריבער טייטשט רש"י „בעתם, בשעה שאין דרך בני אדם לצאת כגון בלילי שבתות", הגם אז ס'זאל זיין געגנוג אזא זמן מועט פון גשמים (נאר אין די „לילי שבתות") איז למעלה מדרך הטבע.

אבער אין אונזער פרשה, וואו די ברכה איז (בעיקר) צום ארץ („ארצכם"), לויט די גדרים פון ארץ (טבע) כנ"ל, איז דער „בעתו" (אז דער זמן הגשמים איז צוגעפאסט[23]) אויך אין אן אופן טבעי — „בלילות" סתם, אין א סך לילות במשך פון וואך — ניט בלויז „בלילי שבתות", וואס אז דאס זאל זיין געגנוג איז אן ענין נסי.

ז. דער חילוק הנ"ל איז אויך פאר-בונדן מיטן טייטש פון וואס „(מטר ארצכם) בעתו" און „(גשמיכם) בעתם", וואס מיינט, אז דאס איז די צייט וואס איז צוגעטיילט אויסשליסלעך פאר רעגן — ס'איז דער זמן ווען נאר דער רעגן אליין „גייט", און ניט עמעצער אנדערש[24] — אבער אין דעם קען זיין צוויי אופנים:

א) ווען די ברכה איז צו אידן איז אויך דער „בעתם" פון רעגן אפהענגיק פון אידן בכלל, בכל עניניהם: ווען איז דער „בעתם" פון רעגן, וואס נאר ער איז בחוץ — „בשעה שאין דרך בני אדם לצאת (בכלל) כגון בלילי שבתות".

[און דערפאר זאגט ניט רש"י „(פריער) בלילי שבתות (און דערנאך) בשעה שאין דרך בנ"א לצאת" (ע"ד ווי ער זאגט בפ' עקב) — ווייל דער טייטש פון „בעתם" איז „בשעה שאין דרך בנ"א לצאת", ובמילא איז דאן דער „בעתם" פון רעגן; און ערשט דערנאך זאגט רש"י א דוגמא אויף אזא זמן — „כגון בלילי שבתות"].

ב) ווען די ברכה איז צום ארץ, „מטר ארצכם בעתו" (בפרשתנו), דעמאלט איז אויך די שייכות צו אידן — ווי אידן זיינען פארבונדן מיט (בעארבעטן דעם) ארץ, בעתו — ווען קיינער טוט ניט קיין ארבעט אין פעלד; און דעריבער טייטשט רש"י, אז „בעתו" פון דעם „מטר ארצכם" איז „בלילות", ווען מ'ארבעט ניט אין פעלד.

אין וואס באשטייט די ברכה פאר „ארצכם" ווען דער מטר גייט נאר „בלילות" — זאגט רש"י, אז עס איז טאקע ניט א ברכה פאר דעם ארץ, נאר „שלא יטריחו אתכם": ס'איז גוט פאר די אידן וואס ארבעטן אין די פעלדער

22) ולהעיר ג"כ שהענין ד„עמלים בתורה" רמזו הכתוב בלשון „בחקותי תלכו". וראה בארוכה עפ"י פנימיות הענינים — לקו"ש שם ע' 318 ואילך. לקו"ש ח"ג פ' בחקותי.

23) ראה רא"ם כאן וס' בחקותי שם. ועוד.

24) קרבן אהרן לתר"כ בחקותי שם. נעתק ג"כ בצידה לדרך לפרש"י בחקותי שם.

(וואס דאס איז וועז ס׳איז ליכטיג, בייטאג — וכמש״נ[25] ויבוא יעקב מן השדה בערב), וועלכע וועלן ניט האבן די טירחא צו ארבעטן אינעם רעגן.

ח. רש״י קען זיך אבער ניט באגנוגענען מיטן פירוש „בלילות״ — ווייל:

א) פארוואס זאגט דער פסוק „בעתו״ און מיינט „בלילות״ — עס האט געקענט שטיין קלאר „בלילות״*[25] (ניט מער ווי איין ווארט, פונקט ווי „בעתו״)?

ב) דער ווארט „בעתו״ איז ניט גלאטיק, ווייל די משמעות פון „בעתו״, זיין (דעם רעגנס) אויסשליסלעכע צייט בכלל — ניט נאר בנוגע דעם (בעארבעטן פון) ארץ; ובפרט אז די ברכה „בעתו״ איז ניט טובת הארץ, נאר צוליב דעם (וואס עס פארשפארט טרחא פון דעם) אידן, כנ״ל —

דעריבער ברענגט רש״י א צווייטן פירוש „ד״א בעתו בלילי שבתות שהכל מצויין בבתיהם״; און רש״י איז מעתיק דעם ווארט „בעתו״ אין זיין פירוש — ווייל דער יתרון פון צווייטן פירוש אויפן ערשטן באשטייט אין דער משמעות פון ווארט „בעתו״, כנ״ל.

פונדעסטוועגן איז דער פירוש „בלילות״ (סתם) דער פירוש הראשון והעיקרי, וויבאלד אז דאס איז מתאים מיט כללות תוכן הענין, כנ״ל.

ט. לויט דעם ביאור החילוק הנ״ל צווישן פ׳ בחקותי און אונזער פרשה — קומט אויס אז ס׳איז פאראן אין דעם נאך א חילוק:

דארטן רעדט זיך וועגן דעם שכר וואס עס באקומען די וואס זיינען „עמלים בתורה״[26], א סוג מיוחד פון אידן: דאקעגן בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם שכר דערפאר וואס „עשיתם מה שעליכם״ (קיום התורה והמצוות בכלל) — איז דאס כולל אלע אידן.

און עפ״ז וועלן נתבאר די שינויי הלשונות אין פירוש רש״י:

(א) דא זאגט רש״י „שהכל מצויין בבתיהם״ — אלע אידן: אין פ׳ בחקותי זאגט רש״י „בשעה שאין דרך בני אדם כו״ און זאגט ניט „כל״, וויבאלד דארט רעדט זיך נאר וועגן די עמלים בתורה.

(ב) דא זאגט ער „(שהכל) מצויין בבתיהם״ (און ניט בלשון שלילה: אין דרך כו׳), ווייל מ׳קען ניט זאגן אויף אלע אידן אז זיי גייען ניט ארויס בחוץ בלילי שבתות — מען גייט דאוונען, באזוכן וכדומה[27] — ס׳איז נאר וואס מען איז „מצוי״ (רוב הזמן) „בבתיהם״;

משא״כ אין פ׳ בחקותי, וואו עס רעדט זיך נאר וועגן די וואס זיינען „עמלים בתורה״, איז פארשטאנדיק, אז ווען ס׳איז „לא תעשה כל מלאכה״ טוען זיי ענינים — „עמלים בתורה״ און דערפאר זיינען זיי בלילי שבתות (ניט נאר „מצויין בבתיהם״, נאר אויך) אין דרכם לצאת[28].

---

25) ויצא ל, טז.

*25) ראה גם משכיל לדוד כאן (באו״א קצת).

26) היינו הפרט ד„גשמיכם בעתם״ (ועוד) — אף שכמה פרטים בהפרשה הם שכר גם על קיום התומ״צ בכלל. וראה ג״כ לקו״ש חי״ז ע׳ 324 ואילך, בביאור פרש״י עה״פ (בחוקותי שם, ט) „ופניתי אליכם״.

27) להעיר משו״ע אדה״ז חאו״ח סרס״ח סי״ג. רמ״א יו״ד סרס״ה סי״ב וט״ז שם (מתרומת הדשן סי׳ רסט). וראה שו״ע אדה״ז חאו״ח סרע״ה ס״י: שהמשכים בשבת לביהכנ״ס מתפלל שם לאור הנר כו׳.

28) אבל גם שם לא כתב „שאין יוצאין״ (כלל), כ״א „שאין דרך כו׳ לצאת״ — שהרי הולכים לביהכנ״ס כו׳.

[און דערפאר איז רש"י דא ניט מפרש (ווי אין פ' בחקותי) דעם וואָרט „בעתו" — „בשעה שהכל מצויין בבתיהם כגון בלילי שבתות": דאָס אליין וואָס מ'איז בלויז „מצויין בבתיהם" איז ניט דער ריכטיקער „בעתו" פון דעם מטר, וואָרום וויבאלד סוף־סוף גייט מען יע אַרויס אויפן גאַס, איז עס דער „בעתו" ניט נאָר פון דעם מטר;

משא"כ אין פ' בחקותי, וואו עס רעדט זיך וועגן די וואָס זיינען „עמלים בתורה" וואָס בייַ זיי איז „אין דרך כו' לצאת"].

יוד. די הוראה פון דעם אין עבודת ה':

דא זעט מען דעם גודל הענין פון עמל ויגיעה דוקא אין תורה ומצוות. עס איז ניט גענוג וואָס מען לערנט תורה און מ'איז מקיים אלע מצוות, נאָר עס מוז געטאָן ווערן מיט אַן עמל ויגיעה, מער ווי די מדידות והגבלות פון זיין טבע, אפילו פון טבע נפש האלקית.

קען אבער א איד טענה'ן: ער זעט ניט קיין הכרח אין אַזא עבודה דוקא — ער איז שוין אין א „ציור" פון קדושה לומד תורה ומקיים כל המצות — איז וואָס איז דער הכרח ברענען דעם טבע (רגילות) פון זיין נפש האלקית?

אויף דעם ענטפערט מען אים, אז עס דאַרף זיין „עשינו מה שגזרת עלינו": אזוי האָט דער אויבערשטער גוזר געווען אז א איד זאל משנה זיין זיין טבע, און דוקא דורך דעם (די עבודה פון „בכל מאדך") איז מען „עושין רצונו של מקום"[29].

אויב עס פעלט דער „בכל מאדך", איז ניט נאָר וואָס מ'קען ניט זיין זיכער מיט דער עבודה און מ'מוז האָבן די באַוואַרענישׂ „השמרו לכם פן יפתה גו'"[30] — נאָר נאָכמער: עבודה אַן שינוי טבעו ווערט אַנגערופן „לא עבדו"[31], „אין ישראל עושין רצונו של מקום"[29].

און דורך דער עבודה אין אַן אופן פון „בכל מאדך", ברענגט דאָס אַראָפּ די השפעה מלמעלה אויך אַן מדידות והגבלות, ביז אין דעם אופן ווי ער זאָגט בפ' תבא דאָרט „השקיפה ממעון קדשך גו'" — אַז אפילו א זאָך וואָס בכל המקרא איז עס היפך פון ברכה, ווערט נתהפך אין א „(לשון) ברכה"[32].

(משיחות ש"פ עקב, וש"פ ראה תשל"ד)

---

29) ברכות לה, ב. חדא"ג מהרש"א שם. אור"ת להה"מ פ' עקב נג, ד. וראה בארוכה לקו"ש חי"ב ע' 98 ואילך, וש"נ.

30) פרשתנו יא, טז. וראה פרש"י שם [משא"כ בפ' בחקותי שלא נאמר „השמרו גו'"* — אף שגם שם (כו, ה) נאמר „לשובע"].

31) ראה חגיגה ט, ב. תניא פט"ו.

32) ירושלמי מע"ש בסופה. הובא בפרש"י וירא יח, טז (בשינוי לשון).

---

*) ואינו דומה למש"נ אח"כ (כו, יד) „ואם לא תשמעו גו'". ופשוט.

עקב ה

א. צוזאמען מיטן ציווי אויף מצות מזוזה (בפרשתנו[1]) „וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", זאגט אן די תורה (גלייך נאכדעם[2]) אויך דעם שכר המצוה: „למען ירבו ימיכם וימי בניכם גו"; און ווי עס ווערט אראפגעברענגט אלס א פסק־דין אין שו"ע[3]: „כל הזהיר בה יאריכו ימיו וימי בניו וכו'"[4].

אין דעם ענין הודעת השכר גלייכט זיך אויס מצות מזוזה מיט נאך געוויסע מצות וואס די תורה גיט צו וויסן בפירוש זייער שכר (ווי כיבוד או"א[5], וכיו"ב[6]); מ'געפינט אבער אין מצות מזוזה אן ענין נוסף וואס מען געפינט ניט ביי אנדערע מצות:

חז"ל[7] זאגן — און דער טור[3] ברענגט עס אראפ — אז דורך דעם וואס מ'איז קובע א מזוזה אויפן פתח הבית, היט דער אויבערשטער דעם בית („מלך בו"ד מבפנים ועבדיו שומרין אותו מבחוץ ואתם ישנין על מטתכם והקב"ה שומר אתכם מבחוץ"[8]);

וואס אט די שמירה, וואס ווערט אויפגעטאן דורך מצות מזוזה, איז ניט אן ענין פון שכר מצוה, נאר דאס איז (ווי דער ב"ח[9] איז מסביר) א „הנאה וריוח מגוף המצוה עצמה .. נוסף לו על השכר כו'". און דערמיט איז דער ב"ח מסביר דאס וואס דער טור שרייבט אז די שמירה דורך דער מזוזה איז „גדולה מזה" — „גרעסער" פון דעם שכר „למען ירבו וגו'"[10] — ווייל דאס איז א הנאה „מגוף המצוה עצמה".

---

1) יא, כ.

2) שם, כא.

3) יו"ד סרפ"ה. ובטור שם מוסיף „שהבית נשמר על ידה" ומפרש בב"י (בפי' הראשון) ש„הוא נס נגלה".

4) שבת לב, ב. וצע"ק מאי קמ"ל הש"ך.

5) יתרו כ, יב. ואתחנן ה, טז.

6) וראה ספרי כאן (פסוק יט. הובא ברש"י), וכן לחד מ"ד שבת שם — ד„למען ירבו גו'" קאי גם על ת"ת.

7) ע"ז יא, א. מנחות לג, ע"ב. וראה ירושלמי פאה פ"א ה"א (הובא לקמן בפנים ס"ו). זח"ב לו, רע"א. זח"ג רסג, ב. רסו, א. ועוד.

•) וגם לפי' השני כן הוא, אלא שאין זה מספיק לבאר שע"ז תהי' „גדולה מזה" בעיני האדם.

•) בלקוטי לוי"צ לזהר שם (ע' נט) מפרש מ"ש בזהר („כתוב שמי ושוי לפתחך") ד„קאי על השם שד"י שבחוץ המזוזה שהוא השומר, ר"ת שומר דלתות ישראל". אבל בנצוצ"א שם (מרמ"ז שם) מפרש דקאי על כללות המזוזה שעולה שם אדנ"י. וגם בלקוטי לוי"צ שם כ' ד(רק) „יותר קרוב לפרש" דקאי על שד"י (כי „לפירושו (דהנצוצ"א) ששמי קאי על

8) לשון הטור שם.

9) לטור יו"ד שם.

10) וראה עוד ביאורים במ"ש בטור „גדולה מזה" — בב"י שם. פרישה שם. ט"ז שם. ועוד.

המזוזה גימט' אד', הרי תיבת מזוזה וכן שם אד' אין נכתב במזוזה ואיך אמר כתוב שמי"), אבל אינו שולל פירוש הנצוצ"א.

וי"ל דיש יתרון גם בפי' הנצוצ"א, כי מפשטות לשון הזהר „כתוב שמי ושוי לפתחך" משמע, דקאי (לא (רק) על ענין **פרטי** במזוזה (שד"י, או אפילו „הי' שמבפנים ושד"י שמחוץ שביחד גימט' שם" — לקולויצ שם. ומסיים ד„שוב מצאתי כן ברמ"ז" — כ"א) על כללות ענין המזוזה.

ויש לקשר זה **דכללות** ענין המזוזה הו"ע ד„כתוב **שמי**" (ועי"ז „אנא כו' לנטרא לך") — עם המבואר בסידור (רעה, ב ואילך) דמזוזה כוללת כל המצות ושקולה כנגד כל המצות, כי היא בחי' או"מ כללי שלכן היא שומר כללי לשמור כל אשר לאדם כו' — וע"פ הידוע (לקו"ת בהר מא, רע"ג. דרמ"צ קנב, ב. ד"ה אתה אחד תש"ב פ"ב. ועוד) דמה שנקרא „**שם**" בלשון המקרא נקרא אור בלשון הזהר והמקובלים, ואור הרי אין בו התחלקות (כי זה נעשה ע"י הכלים).

נאָך מער: דער ענין השמירה איז ניט קיין זייטיקע „הנאה וריוח" פון מצות מזוזה, נאָר דאָס איז אַ עיקר אין מצות מזוזה, ובלשון התוספות[11]: „לשימור עביד"*[11a].

ב. מצד דעם יתרון אין מצות מזוזה — אז דער גוף המצוה איז אַ שמירה — איז דאָ אַ חילוק צווישן דעם אופן הקיום פון מצות מזוזה און דעם אופן הקיום פון אַנדערע מצות:

בכלל — מיט ברייגעזן בפירוש דעם שכר המצוות, איז די תורה אויסן ניט סתם צו דערציילן וועגן דעם, נאָר — כפשוטו[12] של מקרא — צו מחזק[13] זיין דורכדעם און מזרז זיין דעם קיום המצוות. חז"ל[14] זאָגן דאָך: „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה כו'", און דער רמב"ם ברענגט עס אַראָפּ להלכה אין הל' תשובה[15], און איז מסביר אַז אַזוי מוז זיין דער סדר הלימוד: „הקטנים וכו' אין מלמדין אותן אלא כו' וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה מגלין[16] להן רז זה[17] מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה (דלשמה) בנחת כו'"; און ווי ער איז אויך מאריך אין דעם אין פירוש המשניות שלו*[17], וואו ער זאָגט, אַז די וואָס זיינען נאָך ניט „משיגין האמת עד שיהיו כמו אברהם אבינו ע"ה" — „מזרזין אותם ע"ז ומחזקים כוונתם" צו טאָן מצות צוליב זייער שכר.

אָבער לאידך איז מובן, אַז ווען מ'איז מקיים אַ מצוה בלויז צוליב איר שכר, פעלט דאָן אין שלימות הקיום פון דער מצוה, וויבאָלד דאָס איז „שלא לשמה"; נאָכמער: אפילו ווען ער טוט אַ מצוה כדי צו מקיים זיין „מצות בוראו"[18], ער איז אָבער דערביי מכוון „אף להנאת עצמו"[18] — ער גיט צדקה „בשביל שיחיו בני או שאהיו בן עוה"ב"*[18], וואָס כאָטש ער איז („בדבר זה"[19]) אַ „צדיק גמור" — איז עס נאָך ניט דער שלימות'דיקער אופן פון קיום המצוה[20].

משא"כ בענין השמירה של המזוזה, י"ל אַז וויבאָלד דאָס איז (ניט בתור שכר פאָר דער מצוה, נאָר) אַ תוצאה (און אַ חלק) פון דער מצוה גופא, איז דאָס ניט קיין חסרון אין שלימות הקיום ווען דאָס ווערט געטאָן צוליב שמירה, וואָרום דאָס איז דאָך מעניני המצוה: נאָך מער, כנ"ל פון תוספות, דאָס איז מטרת המצוה — „לשימור עביד".

---

11) מנחות מד, א ד"ה טלית. וראה רש"י פסחים ד, א ד"ה חובת.

*11a) וראה כד הקמח מזוזה: „לכך קבעה לנו תורה מצות מזוזה .. כדי שנתכוין אל העיקר הזה .. שהשמירה חלה בנו ושופעת עלינו וכו'", ע"י"ש בארוכה.

12) ע"ד ההלכה ראה חולין קי, ב. ירוש' ב"ב ספ"ה.

13) ראה פרש"י ר"פ אחרי.

14) פסחים נ, ב. ושי"נ.

15) פ"י ה"ה (וכן בהל' ת"ת פ"ג ה"ה). והנה ברמב"ם כ' „בתורה" (כבירוש' חגיגה פ"א ה"ז) — אבל בפסחים שם — „בתורה ומצות". וראה קו"א להל' ת"ת לאדה"ז (פ"ד ס"ג) דמבאר דעיקר החידוש הוא בתורה וצריך לאשמעינן, משא"כ במצות.

16) כ"ה בדפוסים שלפנינו. וי"ג „יתרה ואחר כך מגלים", וי"ג „יתרה ומגלים" (רמב"ם ס' המדע, ירושלים תשכ"ד).

17) ראה שבת (פח, א) מי גילה לבני רז זה — הקדמת נעשה לנשמע. וי"ל דתלוי זב"ז. וראה לקו"ת במדבר יג, ד.

*17a) סנהדרין ר"פ חלק (סד"ה וכת החמשית). וראה כתר שם טוב (קה"ת) נז, א.

18) ל' רש"י פסחים ח, ריש ע"ב ד"ה ה"ז. וראה תוס' שם ד"ה שיזכה.

*18a) פסחים שם, סע"א ואילך.

19) ל' רש"י שם. ועד"ז ברש"י ב"ב י, ב ד"ה ה"ז.

20) ראה עיון יעקב לע"י פסחים שם.

נאכמער: איינער פון די טעמים[21] וואס מ'דארף קובע זיין די מזוזה „בטפח הסמוך לרה"ר" איז „כי היכי דתינטרי", ד.ה. אז דאס וואס די מזוזה איז א שמירה איז ניט נאר וואס מ'קען עס האבן אין מחשבה בעת קביעת המזוזה, נאר דאס באשטימט דעם אופן קיום המצוה, און דאס קומט במעשה בפועל[22] — ווי דער טור[23] ברענגט עס דארט אראפ בהמשך דבריו.

ג. לכאורה קען מען פרעגן: דער טור אליין איז דארט מסיים (נאכן אראפ־ברענגען דעם אויבנדערמאנטן דין): „ומ"מ לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא ית' שצונו עלי" — אז מ'זאל ניט מכוון זיין אז די מזוזה איז לשם שמירה?

איז אבער — דער טור זאגט דאס ניט בלשון של איסור, אויך איז ניט מסתבר, אז דער טור קומט דא זאגן אז מ'דארף בכלל ניט טראכטן ביי קיום מצות המזוזה אז דאס איז א שמירה — ווייל, כנ"ל, מה־דאך אז אופן קיומה איז דוקא דורך א פעולה וואס ווייזט אז ענינה איז שמירה, איז דאך כ"ש אז מ'מעג טראכטן אזא מחשבה;

נאר דערמיט איז ער נאר שולל אז ביים קיום מצות מזוזה דארף ניט זיין די כוונה אז מ'טוט עס צוליב דער תועלת השמירה וואס מ'האט פון דער מצוה, וואס ער וואלט זי מקיים געווען מיט דעם זעלבן חשק והידור ווען עס וואלט דערביי ניט געווען קיין ענין פון שמירה כלל, נאר עס דארף זיין „לקיים מצות הבורא ית'"; אבער לאידך מעג מען בעת מעשה האבן אין זינען, אז די מצוה באשטייט אין דעם, וואס דער אויב־ערשטער האט געהייסן א אידן מאכן א שמירה אויף זיין בית —

און אפילו דאן, ווען מ'טוט די מצוה בלויז צוליב דער תועלת השמירה, איז עס קיום המצוה (נאר וואס דען —) שלא לשמה, וואס אויך דעמאלט (בא זייער מצב בדעת וחכמה וכו') איז כנ"ל (בלשון הרמב"ם): „מזרזין אותם ע"ז ומחזקים כוונתם".

ד. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: דער רמב"ם[24] פסק'נט (און דער טור[25] ברענגט עס אראפ): „אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים .. הרי הן בכלל מי שאין להן חלק לעוה"ב שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה וכו' כאילו הוא קמיע של הניית עצמן וכו'" —

ד.ה. אז דאס וואס די מזוזה ווערט באטראכט ווי א „קמיע של הניית עצמן" (צוליב א שמירה) איז עס ניט בלויז אן ענין פון שלא לשמה, נאר אויך א „טפשות", און נאך מער — „ה"ה בכלל מי שאין להם חלק לעוה"ב"[26]?

[דאס וואס דער רמב"ם זאגט אז „בטלה המצוה" — מ'איז מבטל די מצות מזוזה (זי איז פסול), איז ניט שייך בנדו"ד, ווייל דער פסול איז (ניט צוליב

---

21) מנחות לג, ריש ע"ב.

22) וכן כותבים שם שד"י מבחוץ שהוא ר"ת „שומר דלתות ישראל" (סידור האריז"ל (כוונת מזוזה). משנת חסידים מס' מזוזה פ"ג מ"ט. ובכל בו הל' מזוזה (הובא בד"מ יו"ד סרפ"ח): שומר דירת ישראל), ובזוה"ק רסו, א (וראה שם עו, ב): „שד"י מלבר למהוי נטיר ב"נ מכל סטרין מלגאו ומלבר". וראה בחיי ואתחנן ו, ט. וראה דרכי משה (ורמ"א) יו"ד סרס"ה רפה: „יניח ידו כו' ויאמר ה' שומרי כו'". ועוד.

23) יו"ד שם.

24) הל' מזוזה פ"ה ה"ד.

25) יו"ד סרס"ה רפח.

26) ראה שד"ח כללים מ"ם כלל קיד.

דעם וואָס „עשו מצוה גדולה כו׳ כאילו הוא קמיע כו״, נאָר) צוליב דעם וואָס מ׳האָט מוסיף געווען („שמות המלאכים וכו׳״) אין פנים המזוזה — און דער רמב״ם פסק׳נט אין דער פריערדיקער הלכה: „הוסיף מבפנים אפילו אות אחת הרי זה פסולה״[27];

און דאָס וואָס דער רמב״ם איז ממשיך „שעשו מצוה גדולה וכו׳״ איז (ניט קיין טעם נאָר) אַ הוספה אויף „בטלו המצוה״, און אַ הסברה ונתינת טעם אויף „ה״ה בכלל מי שאין להם וכו׳״].

ה. אָבער אין אמת׳ן קען מען ניט לערנען אין דער הלכה פון רמב״ם, אַז דער איסור באַשטייט נאָר אין דעם וואָס ער האָט אַ כוונה שלא לשמה (צו נוצן די מזוזה אַלס אַ שמירה ל„הניית עצמן״) — ווייל נוסף אויף דעם, וואָס ס׳איז שווער צו זאָגן אַז צוליב דעם זאָל ער אָנגעפֿרופן וועלן „טפש״ — ווי׳באַלד אַז לשימור עביד (כנ״ל) — און בפרט ביז אַז „ה״ה בכלל מי שאין להם חלק לעוה״ב״ — בשעת׳ן פס״ד מפורש אין רמב״ם[28] אַז „הבריא שקרא פסוקין כו׳ כדי שתגן כו׳ ה״ז מותר״, ד.ה. מ׳מעג נוצן דברי תורה אַלס אַ הגנה און מ׳זאָגט ניט אַז דורך דעם מאָכט ער פון תורה אַ „קמיע של הניית עצמן״ וכו׳;

נאָר דער רמב״ם אַליין איז עס מסביר דערמיט וואָס ער איז מוסיף (נאָך די וועלטער „כאילו הוא קמיע של הניית עצמן״): „כמו שעלה על לבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם״:

דאָס וואָס זיי שרייבן אַריין אין דער מזוזה „שמות המלאכים וכו׳״ (הגם די מזוזה אַליין איז אַ שמירה), איז אַ באַווייז אַז ביי זיי איז די מזוזה אינגאַנצן ניט קיין ענין של מצוה (— ווייל וואָס פאַר אַן אָרט האָט עס צו מוסיף זיין אין דער (מצוה[29] און) שמירה של הקב״ה ?), נאָר אַ „קמיע של הניית עצמן״, אַז דאָס איז צוליב זיינע הנאות, וואָס זיינען „הבלי העולם״;

און דעריבער איז עס אַ טפשות, וואָרום אַ מזוזה איז אַ שמירה נאָר דער־פאַר וואָס דאָס איז אַ מצוה און זי טוט אויף די שמירה, אין דער צייט וואָס זיי (דורך מוסיף זיין אין דער מזוזה) נאָרן זיך און מיינען, אַז די שמירה איז ניט פון דער מצוה, נאָר פון אַ „קמיע של הניית עצמן״, וואָס מהאי טעמא איז ביי זיי רעכט אַז ס׳איז אַ „דבר המהנה בהבלי העולם״; און דעריבער „אין להם חלק לעוה״ב״, ע״ד ווי מ׳גענפינט עס אינעם דין[30] אַז די וואָס „עושין דברי תורה רפואת גוף״ זיינען זיי „בכלל הכופרים בתורה״, ווייל תורה איז נאָר „רפואת נפשות״[31].

---

27) וראה רא״ש סוף הל׳ מזוזה שלו (ועד״ז בפסקי הרא״ש לריש הל׳ מזוזה בסופם) — נעתק בטור שם — דכתב רק „שבפנים אין להוסיף מאומה כו׳ לפי שנראה כאילו כו׳ קמיע לשמירה כו׳״, ולא כתב שע״ז „בטלו המצוה״ — כי לא הביא (ועד״ז בטור שם) בכלל פסק הרמב״ם ד„הוסיף מבפנים אפילו אות אחת ה״ז פסולה״ (ועד״ז בשו״ע וברמ״א (שם) כי רק דאסור להוסיף מבפנים, ולא שהמזוזה נפסלת ע״ז). ואכ״מ.

28) הל׳ ע״ז פי״א הי״ב.

29) משא״כ כש„כותבים .. מבחוץ .. שד״י״ — ד„אין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ״ (רמב״ם הל׳ מזוזה שם).

30) רמב״ם הל׳ ע״ז שם.

31) בראי״ש (שצויין בהערה 27) כי בקיצור ד„בפנים אין להוסיף מאומה כו׳ שנראה כאילו מכוין לעשות לו קמיע לשמירה״ — ומדהשמיט (ממ״ש הרמב״ם): א) דאין לו חלק לעוה״ב, ב) שהוא טפש, ג) שחושב שהוא „דבר המהנה בהבלי העולם״ — משמע, שמצד זה לחוד שמכוין שהמזוזה היא שמירה אסור,

אבל מזה שמדגיש „קמיע לשמירה״ מוכח, דהאיסור הוא רק כשמכוין שהמזוזה אינה מצוה כי״א „קמיע״ כבפנים [וסיום דברי הרא״ש „אלא יעשה

משא"כ ווען אייגער איז קובע אַ מזוזה כשירה און איז גאָרניט מוסיף אין דער מזוזה, נאָר ביים קיום המצוה האָט ער די מחשבה אַז ער טוט עס ווייל ער ווייל די שמירה פון דער מצוה[32], איז עס לכל היותר אינעם גדר פון קיום המצוה שלא לשמה[33].

ובפרט ווען ער טוט עס ניט בלויז אלס אַ שמירה, נאָר ער איז מכוון צו מקיים זיין אַ מצוה פון דעם אויב־ערשטן, וואָס ער האָט געהייסן אַרויפ־לייגן אַ שמירה אויפן פתח הבית — איז ער דעמאָלט מקיים די מצוה בשלימותה[34].

ו. עפ"י האמור לעיל, אַז די שמירה וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך מזוזה איז ניט אַ „שכר" אדער „סגולה" נוספת אויף דער מצוה, נאָר דאָס איז מענין המצוה גופא — ווערט פאַרשטאַנדיק אַ דבר פלא וואָס מ'געפינט בקשר צו מצות מזוזה:

די משנה (אין מס' כלים[35]) רעכנט אויס כמה כלים וואָס האָבן אַ בית קבול (און דעריבער „הרי אלו טמאין"), און איינער פון זיי איז: „מקל שיש בו בית קבול מזוזה". זאָגט דאָרט דער תוספות יו"ט: „ואפשר שהיו אנשים בזמן המשנה נושאים מזוזה עמם וחשבו זה למצוה ולשמירה להם";

וואָס פון דעם וואָס מ'ברענגט אַראָפ די מציאות פון „מקל שיש בו כו'" צוליב שמירה און מ'איז עס ניט מבטל[36], איז משמע, אז אט די הנהגה האָט אַן ארט[37].

ובאמת איז משמע (און נאָכמער — מוכח) פון ירושלמי, אַז די מזוזה גופא האָט אין זיך סגולת השמירה, אפילו ווען ס'איז דערביי ניטאָ ענין קיום המצוה:

המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא ית' והוא ישמרנו וצלנו• על יד ימינו" — ה"ז גופא כוונת האדם, שעושה מצוה שע"י „הוא ישמרנו וכו'"],

ומה שהשמיט הרא"ש כהנ"ל — כי איירי גם כשאינו מכוין שהמזוזה היא קמיע כו' דמ"מ אסור להוסיף בפנים המזוזה כי „נראה כאילו מכוין כו'".

32) ולהוסיף: אם לא הוסיף שמות המלאכים כו', גם אם כיוון שהמזוזה היא „קמיע של הניית עצמן .. דבר המהנה בהבלי העולם", אין ברורה דעת הרמב"ם האם ע"ז נפסלת המזוזה, דאפ"ל דאף שהעושה כן הוא טפש ואין לו חלק לעוה"ב, מ"מ, המזוזה כשירה. וראה לעיל הערה 27.

33) ומ"ש בכס"מ (להל' מזוזה שם) בתי' הב': „וגם אין הכוונה בעשייתה לשמור הבית אלא צריך שיכוין לקיים מצות הקב"ה וממילא נמשך שתשמור הבית" — י"ל דאין כוונתו שזהו האיסור וה„טפשות", כ"א בא לתרץ מ"ש הרמב"ם „שעשו כו' כאילו הוא קמיע של הניית עצמן כו'", דלכאורה משמע שבפועל אינה (שהמזוזה אינה שמירה כו') — ועל זה כותב ב' ענינים: א) „דאין הכי נמי שהמזוזה שומרת הבית כשהיא כתובה כתקנה לאי• המלאכים הכתובים בה מבפנים" — היינו, שמזוזה זו (שהוסיף בה שמות המלאכים כו') אינה שמירה. ב) „וגם אין הכוונה בעשייתה כו' אלא צריך שיכוין לקיים מצות הקב"ה וממילא נמשך שתשמור הבית" — דגם מזוזה כשירה אינה „קמיע" כ"א מצוה, וע"י המצוה „ממילא נמשך שתשמור הבית" [בסגנון אחר: זה ש„ממילא נמשך שתשמור הבית" הוא ג"כ חלק מהמצוה. וע"ד הנ"ל הערה 31 בדעת הרא"ש].

•) בפסקי הרא"ש להרי"ף: ויצילנו. ובטור: והוא שומרנו והוא יצילנו.

••) הטעם שהכס"מ מוסיף „לא המלאכים וכו'" ואינו מסתפק במ"ש „שהמזוזה שומרת הבית כשהיא כתובה כתקנה" (וכאן אינה כתובה כתקנה שהרי הוסיף בפנים המזוזה) — כי באם היו המלאכים שומרים: 1) הרי מזוזה זו היא קמיע ג"כ — היפך ממש"כ דרק „כאילו". 2) אין הכרח שעשו המצוה קמיע — כ"א רק שמות המלאכים.

34) וראה רמב"ם שם (נעתק לעיל הערה 29) בנוגע לכתיבת שם שד"י מבחוץ ד„אין בזה הפסד" — אף שענינו שמירה, כנסמן לעיל הערה 22.

35) פי"ז מט"ז.

36) ומ"ש בתוי"ט „וחשבו זה", דמשמע דאינו כן — קאי על „למצוה" (ושמירה של מצוה). אבל ראה תוס' אנשי שם שם.

37) ולהעיר, דעל שולחן הכתיבה והלימוד של כ"ק מו"ח אדמו"ר היתה מונחת מזוזה — ראה לקו"ש ח"ט ע' 261.

עס ווערט דערציילט אין ירושלמי[38], אז רבינו הקדוש האָט געשיקט אַ מזוזה צו ארטבון — אַ נכרי[39] — און האָט אים געזאגט אז ער שיקט אים „מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך"; ד.ה. הגם אז אַ נכרי איז ניט אין גדר פון קיום מצות מזוזה[40], פונדעסטוועגן איז אויך אין דעם פאַל שייך דער ענין פון „מנטרא לך" וואָס איז דאָ אין מזוזה.

[ובפרט לויטן המשך און אויספיר פונעם סיפור, וואָס ווערט געבראַכט אין שאלתות*[40], אז דורך דעם וואָס ארטבון האָט געזומען די מזוזה וכו' האָט זיך גלייך אויפגעטאָן די שמירה און „מיד ברחה אותה שדה כו'"].

ולכאורה איז עס אַ דבר תמוה: וויבאַלד מ'האָט זיך נוהג געווען אַריינ־צוטאָן אינעם „מקל" אַ מזוזה דווקא, איז עס דאָך אַ הוכחה אז מ'האָט דאָס געזומען ניט אַלס סתם אַ פרשה פון תורה (וועלכע איז — בכלל — מגין[41]), נאָר אַלס (שמירה פון) אַ מזוזה — ווי איז דאָ שייך דער גדר פון שמירה פון אַ מזוזה? דער דין[42] איז דאָך, אז „תלאה במקל פסולה", און ווי די גמרא[43] איז נאָך מדגיש: „סכנה ואין בה מצוה", וכפירוש רש"י[44] „סכנה — מן המזיקים שאין הבית משתמר בה עד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה".

[און כאָטש די גמרא דערציילט דאָרט, אז „של בית מונבז המלך היו עושין בפונדקותיהן כן זכר למזוזה", און ווי מ'געפינט בכמה מצות, אז מ'מאַכט אַ זכר צו אַ מצוה (ווען מען קען איר ניט מקיים זיין), אַזוי ווי די „זרוע" וואָס מ'נעמט בליל פסח זכר צום קרבן פסח[45] — געפינט מען אַבער ניט אז דורך אַ זכר[46] זאָל מען באַקומען דעם שכר המצוה כו'; וכמובן הטעם — הגם דאָס איז טאַקע אַ „מעין" און „זכר" (ע"פ תורה) צו דער מצוה, איז אַבער דער שכר פאַרבונדן מיטן קיום המצוה].

ע"פ הנ"ל איז מובן: וויבאַלד די שמירה שע"י המזוזה איז פאַרבונדן מיטן גוף המזוזה, במילא איז שייך אז אַ מעין פון דעם ענין השמירה איז פאַראַן אין דער מזוזה אַליין, אפילו איידער מ'איז דערמיט מקיים מצות מזוזה, וויבאַלד זי איז געשריבן געווארן לשם מזוזה וכו', אַדער אפילו ווי בא ארטבון.

ז. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין אַ פלא'דיקן סיפור, וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט דערציילט*[46]: בעת ער האָט זיך געפונען אין מאסר, האָט מען ביים ערשטן פאַרהער אים געפרעגט צי ער וויים וואו ער געפינט זיך? דערויף האָט ער געענטפערט: „אַוודאי וויים

38) פאה פ"א ה"א. הובא בב"ר ספל"ה.

39) בפני משה לירושלמי שם כ' שהי' „יהודי חשוב". אבל ראה בס' שהובאו בעמודי ירושלים (לר"י אייזנשטיין) לירושלמי שם. שד"ח כרך ט דברי חכמים סקל"ה.

40) ויתרה מזה, בית בשותפות נכרי פטור ממזוזה (שו"ע יו"ד ר"ס רפו. עי"ש במרדכי וכו').

*40) סי' קמו.

41) ראה רמב"ם דלעיל בפנים ס"ה (ע"פ שבועות טו, ב).

42) מנחות לב, סע"ב. רמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"ח. טור יו"ד סרפ"ט.

43) מנחות שם.

44) אבל ראה תוס' שם ד"ה סכנה.

45) שיש לו קצת שייכות להקרבן, שלכן עושים כמה הרחקות שלא יהא כל דמיון להקרבן — ראה הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' ו (בהוצאת תשל"ג ולאח"ז).

46) משא"כ בלימוד תורת הבית (ביהמ"ק) שהוא לא רק כזכר למקדש, מפני דציון בעי דרישה (ר"ה ל, א), כ"א בעיקרו מפני שע"ז „מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית" (תנחומא פ' צו יד. ויק"ר פ"ז, ג). וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 412 ואילך.

*46) ספר השיחות תש"ב ע' 82.

איך, אז איך געפין זיך אין אזא פלאץ, וואס איז פטור פון א מזוזה, עס איז דא ערטער וועלכע זיינען פטור פון א מזוזה, ווי בית דיר של סוסים[47] ובית הכסא".

ולכאורה אינו מובן: פארוואס האט כ"ק מו"ח אדמו"ר אויסגעקליבן אן ענין שלילי — אז דאס איז א מקום וואס איז פטור פון מזוזה? לכאורה וואלט געווען מער מתאים צו ענטפערן מיט אן ענין חיובי, אז ער געפינט זיך אין ארט וואס (אויך) דארט איז דא השגחה פרטית[48] — ובפרט אז ער איז דאס מדגיש דערציילענדיק פרטי המאסר פאר"ן פארהער און נאכדעם — אז ס'איז „מלא כל הארץ כבודו" וכדומה?

ובמיוחד אז כ"ק מו"ח אדמו"ר האט געוואלט ווייזן (ווי ער האט דערציילט כמה פעמים[49]) אז ער פירט זיך מיט א תקיפות און רעכנט זיך אינגאנצן ניט מיט זיי, ביז אז זיי זיינען „כאילו אינם וכאין ואפס ממש"[49*] — וואלט דאך געפאסט צו זאגן דוקא ענינים הנ"ל?

נאר דער ענין אין דעם — י"ל: כ"ק מו"ח אדמו"ר האט אויך דארט, אין מאסר, געוואלט האבן די שמירה פון מזוזה; וויבאלד עס איז ניט געווען שייך צו מקיים זיין די מצוה כפשוטה, האט ער דעריבער געטאן וואס ער האט געקענט אויף צו מאכן א „זכר" צום ענין המזוזה, און נאכמער — רעדן אין תורת מזוזה (וואס דורכדעם ווערט נמשך א מעין פון שמירת המזוזה).

און דערפאר האט ער געזאגט און מברר[50] געווען אט די הלכה, אז דער ארט וואו ער האט זיך געפונען איז פטור ממזוזה, וואס דערמיט האט זיך אויפ־געטאן די שייכות צום ענין המזוזה אין א צווייענדיקן אופן: (א) דורכן לימוד פון הלכות מזוזה איז דא פס"ד חז"ל „כל העוסק בתורת כו' כאילו הקריב כו'"[51] — כאילו ער איז דאן מקיים מצות מזוזה; (ב) דורך דעם וואס ער האט מברר געווען די הלכה אז דער בית (ער איז בגדר וכתבתם על מזוזות ביתך[52] — אבער בנדו"ז) איז פטור ממזוזה — האט עס פועל געווען א שייכות (ניט נאר מיט „תורת" מזוזה, נאר אויך) מיט מצות מזוזה — א שייכות שלילית: דער בית איז פטור ממזוזה[53].

---

47) ראה פתחי תשובה יו"ד סרפ"ו (סק"ב) דעכשיו פטור כיון ד„רואים בחוש דנפיש זוהמייהו".

48) להעיר מלקו"ד ח"ד תרכו, ב בהערה.

49) ראה ספר השיחות שם. לקו"ד ח"ד תרכו, א. תרלט, ב. סה"ש תש"א ע' 138.

*49) סה"ש תש"א שם.

50) ראה אגה"ק סכ"ו (קמד, ב): והמשכיל יבין ענין פלא כו' — ולהעיר דחדר החקירה פטור ממזוזה מפני דאינו „בית", בית דיר כו' — מפני הזוהמא כו' אסור לקבוע בו מזוזה, ובכ"ז מדמה זל"ז. ואכ"מ.

51) מנחות קי, א. הובא להלכה בשו"ע אדה"ז או"ח סי' א' סי"א (במהדו"ת — סוס"א).

52) משא"כ כשאין בו ד' אמות על ד"א וכיו"ב (שו"ע יו"ד סרפ"ה סי"ג).

53) שזהו אחד מהביאורים במ"ש (שופטים יח, יג) „תמים תהי' עם ה'א" ומפרש אדה"ז (לקו"ת נצבים מה, ג) שע"י המצות האדם שלם („תמים") בכל אברי נפשו משא"כ אם חיסר מצוה א' חסר א' מאברי נפשו כו' — דלכאורה: מכיון שיש תרי"ג אברי נפשו כנגד תרי"ג מצות (ראה אגה"ק סכ"ט בתחילתו), הרי במצב שאא"פ לקיים מצוות מסויימות (כמו בזמן שאין ביהמ"ק קיים, וכיו"ב) נמצא שאא"פ להאדם להיות „תמים" בכל אברי נפשו?

וי"ל [נוסף ע"ז שמזה גופא שנמצא במצב שאא"פ לו לקיים מצות אלו ה"ז הוכחה שכבר קיים אותן בגלגול הקודם — ראה אגה"ק שם — הרי] שאז שלימות האברים התלויים במצות אלו היא ע"י: א) לימוד „תורת" מצות אלו שע"ז „כאילו הקריב כו'". ב) זה גופא שמקיים מצות התורה שלא לעשות מצות אלו במצב שאסור לעשותם (לא להקריב קרבן כו', וכיו"ב) הוא שמירת (דיני) המצוה. ולהעיר מלקו"ש ח"ה ע' 148 הערה 45. — ראה בכ"ז קרית ספר להמבי"ט בהקדמתו פרק ז.

— בסגנון אחר קצת:

די שייכות פון א בית צו א מזוזה קען זיין אויף צוויי אופנים: א) א בית וואס איז מחוייב אין מזוזה, איז די שייכות אין אן אופן חיובי — דורך קובע זיין די מזוזה על פתח הבית. ב) א בית וואס איז פטור ממזוזה — איז די שייכות אין אן אופן שלילי: מען פאלגט אויס ציווי התורה און מ'איז ניט קובע דארט א מזוזה —

וי"ל אז דאס איז געווען דער טעם פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, וואס ער האט בוחר געווען צו זאגן אז ער געפינט זיך אין א בית וואס איז פטור ממזוזה, ווייל דאס האט ממשיך געווען א ענין של שמירה פון מזוזה.

ח. פון דעם אלעם איז פאר-שטאנדיק דער גודל הזכות וואס איז דא אין דער השתדלות אין „מבצע מזוזה" ובפרט בימינו אלה:

אידן זיינען דאך ככבשה אחת בין ע' זאבים[54], וואס זייער הילף איז דער „רועה שמצילה ושומרה כו'"[54]; ובמיוחד נאך די לעצטע מאורעות, אין וועלכע מ'האט געזען במוחש אז עס האט געפעלט אין די בתים פון די געליטענע, אין קיום מצות מזוזה[55], וואס דער שם, געשריבן אין אן אופן אז מען זאל עם זהן וועז די מזוזה איז שוין צוזאמען געוויקלט איז ש-ד-י ר"ת שומר דלתות ישראל[56] — איז דער שם (ושמירתו) ניט געווען בא זיי —

דארף זיין די השתדלות הכי גדולה אז יעדער אידישע הויז זאל האבן א מזוזה אויף אלע טירן המחוייבים במזוזה און זיי זאל זיין אנגעקלאפט כהלכתה;

און די השתדלות דארף זיין סיי ביי אנשים, און סיי ביי נשים וועלכע זיינען מחוייב אין מזוזה פונקט ווי אנשים[57], ובפרט ווי די גמרא[58] איז מסביר: „גברי בעי חיי נשי לא בעי חיי"[59] [ועוד: זיי-ענדיק די „עקרת הבית", ליגט אויף איר א ספעציעלע פליכט צו באווארענען עניני הבית — במילא אויך שמירת הבית דורך „מזוזות ביתך גו"];

און דורך דעם ווערט א שמירה אויפן בית און אויף אלץ וואס געפינט זיך אין בית, און נאכמער (ווי עס שטייט אין זוהר[60]): די שמירה איז אין אן אופן פון „הוי' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם" — אפילו ארויסגייענדיק פון בית,

און וויבאלד אז כל ישראל ערבים זב"ז[61], און אלע אידן זיינען א „קומה אחת"[62], איז פארשטאנדיק, אז דורך דער הוספה פון קיום מצות מזוזה פון יעדער איינציגן חדר המחויב במזוזה — ווערט ניתוסף אויך אין דער שמירה פון דער גאנצער קומה, פון כל ישראל, פון יעדער איד, אנשים נשים וטף, בכל מקום שהוא,

ובלשון הכתוב: הוי' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם.

(משיחות חגה"ש וש"פ בהעלותך תשכ"ז, י"ב תמוז תשל"ד)

54) תנחומא תולדות ה.

55) כמדובר בארוכה בההתועדויות דש"פ מטו"מ, אור ליום כ"ט תמוז, ש"פ חזון תשל"ו.

56) ראה לעיל הערה 22.

57) משנה ברכות (כ, ריש ע"ב). רמב"ם הל' מזוזה פ"ה ה"י. טושו"ע יו"ד סו"ס רצ"א.

58) קדושין לד, א. יומא יא, ב.

59) וראה „מילואים" — עה"ג בשו"ע הוצאת ראם (ואופסעט ממנה) — ליו"ד סרפ"ה, שמטעם זה יש דין קדימה למצות מזוזה לשאר מצות שהנשים מחוייבות בהן כיון שחייהן תלויות בה (משא"כ אנשים כו'), ע"י"ש.

60) ח"ג רסג, ב. וראה רמ"א יו"ד שם ס"ב.

61) שבועות לט, ע"א.

62) לקו"ת ר"פ נצבים. ובכ"מ.

עשרים באב *

א. מ'האָט שוין פיל מאָל געזעדט[1] וועגן דעם טאָג פון „עשרים באב", אַז דאָס איז איינער פון די ט' זמנים פון „עצי כהנים והעם"[2], ווי די גמרא[3] דער־ציילט, „כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה" האָבן געוויסע משפחות מנדב געווען עצים צום מזבח „משלהם". און דערפאַר האָט מען מתקן געווען, אַז יעדע פון די משפחות זאָלן האָבן דעם טאָג מידי שנה בשנה — אויף ברענגען עצים למערכה, און מען זאָל נוצן זיי־ערע עצים פאַרן מזבח „אפילו לשכה מלאה עצים"; דער טאָג איז ביי זיי געווען אַ יו"ט און זיי האָבן געבראָכט דאָן אויך אַ „קרבן עצים"[4].

בשעת איינער פון די זמנים — לדוגמא: עשרים באב — איז חל בשבת, ווען מ'קען ניט מקריב זיין דעם קרבן עצים (ווייל ער איז ניט דוחה שבת) — שטייט אין משנה[5] אַז „מאחרין ולא מקדימין"; און אַזוי איז אויך דער דין ביי אַנדערע פאַלן, ווי די משנה רעכנט דאָרט אויס „תשעה באב חגיגה והקהל"[6].

בנוגע די לעצטע אויסגערעכנטע פאַלן איז די גמרא[5] מסביר פאַרוואָס „מאחרין ולא מקדימין" — „תשעה באב אקדומי פורענות לא מקדמי, חגיגה והקהל משום דאכתי לא מטי זמן חיובי־הו"; אָבער בנוגע עצי כהנים והעם שטייט ניט אין גמרא קיין טעם[7].

געפינט מען אין דעם אַ שינוי (ולכאורה — אַ סתירה) צווישן פירוש רש"י לש"ס און פירוש רש"י לרי"ף[8]:

אין גמרא איז רש"י מפרש: „אכתי לא מטא זמן חיובייהו, ואם יקדימוה לא יצאו ידי חובתן וכן עצי כהנים שקבוע להם זמן קבוע בנדרים". דאָס הייסט, אַז אויך ביי עצי כהנים איז דער טעם ווייל „אכתי לא מטא זמן חיובייהו"[9].

אָבער בפירוש רש"י לרי"ף שטייט, אַז „מאחרין עד אחר השבת לפי שכל היום של ע"ש זמן הוא למביא עצים עד עכשיו ואינם רוצים שיכנסו בזמנם

---

*) הוא יום ההילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאהן (אביו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א). נפטר בשנת תש"ד בגלות, בעיר אַלמַא אַטַא במחוז קאַזאַכסטאַן. המו"ל.

1) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1103 ואילך. ח"ט ע' 86 ואילך.

2) תענית כו, א במשנה. וצ"ע השינוי מלשון הכתוב (נחמי' י, לה) ושהובא לקמן בסוגיא (כח, א): הכהנים הלוים והעם.

3) שם כח, א. ירושלמי שקלים פ"ד ה"א. תענית פ"ד ה"ד. מגילה פ"א ה"ד.

4) ראה תענית יב, א ובפרש"י שם ד"ה שיו"ט. ובכ"מ.

5) מגילה ה, א.

6) ובירושלמי מגילה שם מוסיף „סעודת ר"ח וסעודת פורים". ובתוספתא שם (פ"א, ד) מוסיף „ספק מילה". — הובאו בריי"ף (ראה ר"ן) ור"ח מגילה שם.

7) אבל נוסח הכת"י בדק"ס מגילה שם: אלא זמן עצי כהנים מ"ט משום דזמן קבוע הוא.

8) ידועה השקו"ט (יד מלאכי כללי רש"י אות ה. שד"ח (כרך ט) כללי הפוסקים ס"ח (כללי רש"י) אות ז) ע"ד מחבר פירוש זה. ובכל אופן מסתבר דכל מה שאפשר להשוותן משווינן, ובפרט לפרש"י לש"ס על אתר.

9) וכן מוכח בריי"ף שם „והנך (כולם — לבד תשעה באב) דאכתי לא מטא זמן חיובייהו". ועד"ז בפיה"מ להרמב"ם ומאירי שם. וראה הערה 7.

להביא עצים וקרבן עצים בעוד שזמן הישינים עדיין להביא"[10] (און דערפאר דארף די גמרא ניט זאגן ביי „זמן עצי כהנים והעם" דעם טעם פארוואס „מאחרין ולא מקדימין" — ווייל דא איז עס א „מילתא דפשיטא", מטעם הנ"ל).

און לויט דעם טעם קומט אויס, אז ווען דעם „מביא עצים עד עכשיו" וואלט ניט געארט אז א צווייטע משפחה זאל ברענגען עצים וקרבן עצים אין זיין זמן, וואלט מען יע געקענט מקדים זיין דעם קרבן עצים לערב שבת, אע"פ אז „אכתי לא מטא זמן חיובייהו"[11].

ב. די נפקא מינה צווישן די צוויי פירושי רש"י — צי מ'זאגט אין דעם פאל „לא מקדימין" ווייל „אכתי לא מטא זמן חיובייהו" אדער ניט — איז אויך נוגע אין אנדערע ענינים:

אין ירושלמי[12] איז דא א פלוגתא צווישן אמוראים, צי א גבאי צדקה דארף לייגן געלט כש„אין בכיס" פאר אן עני נצרך (און באצאלן דאס פון די מעות צדקה וואס וועלן אריינקומען שפע־טער). זאגט דער ראגאטשאווער[13], אז דער טעם פון דעם מ"ד אין אומרים ללות איז פארבונדן מיט דעם פרש"י[14] לש"ס הנ"ל, וואו מ'זעט אז „האומר שיביא קרבן לזמן פלוני אם הביא קודם לא יצא" — ועד"ז איז בנדון הנ"ל פון צדקה:

דאס וואס דער גבאי צדקה טאר ניט לייגן (כשאין בכיס) איז, ווייל מ'טאר ניט נוצן די צדקה געלט וואס מ'וועט שפעטער מנדב זיין (און באקומען) אויף אפצוצאלן דעם חוב פון פריער, ווייל דעמאלט וועט אויסקומען אז „נתקיים הצדקה קודם זמן קביעות הנדר"[15] — די מצות צדקה האט זיך אפגעטאן פאר דעם זמן וואס דער נותן איז קובע און מנדר די געלט אויף צדקה, ובמילא איז מיטן אפצאלן דעם חוב הקודם — דער מענטש ניט יוצא זיין נדר לצדקה.

לפ"ז קומט אויס, אז לויט פרש"י לריי"ף — אז לולא זאת וואס די פריער־דיקע משפחה וויל ניט „שיכנסו בזמנם", וואלט מען געמעגט מקדים זיין דעם קרבן עצים (אע"פ אז דאס איז „קודם זמן קביעות הנדר" — „לא מטא זמן חיובייהו") — פאלט אפ דער טעם הנ"ל פון דעם מ"ד „אין אומרים . . ללות".

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים א תמי' אין פירש"י לריי"ף הנ"ל — אז מ'איז ניט מקדים דעם קרבן עצים לערב שבת וויייל דאס איז דער זמן פון דעם „מביא עצים עד עכשיו" ואינם רוצים

---

10) ועד"ז כתב הר"ן (ד"ה והנך) „מפני חבירו שהוא מספיק דא"א לו להכנס בתחומי".

11) ועד"ז צ"ע במ"ש ברי"ן שם „מפני חבירו כו'" — והרי בא לפרש דברי הריי"ף, ובריי"ף שם מפורש הטעם משום דאכתי לא מטא זמן חיובייהו, כנ"ל. וראה לקמן הערה 21.

12) כתובות פ"ו ה"ה.

13) צפע"נ מהד"ת י, רע"ג.

14) וצ"ע בצפע"נ שם שמביא ג"כ מר"ן מגילה שם (וכנראה כוונתו למ"ש שם במשנה ד"ה וזמן „והי' לכל אחד זמן קבוע לספק בו עצים . . לפי שאינו דוחה מאחרין כו'") — שהרי ברי"ן שם (לאח"ז) מפורש שהטעם הוא „מפני חבירו כו'", כנ"ל הערה 10.

15) ומאן דפליג שם וס"ל שאומרין ללות', הוא (לא מפני שפליג על סברא זו, כ"א) מפני „דמארי דמועדיא קיים", היינו משום ד„אצלו (הקב"ה) ליכא גדר זמן" (מהד"ת שם, ע"ש).

*) וכ"ה להלכה — שו"ע יו"ד סרנ"ז ס"ה (כי בירושלמי שם משמע דבר אמי עביד עובדא כר"ז — הגהות מרדכי ריש מס' ב"ב, הובא בב"י יו"ד שם. ביאורי הגר"א יו"ד שם). אבל ראה שירי קרבן לירושלמי שם, דמהא דמביא (בירושלמי) בתר הך עובדא ואתייא כו' משמע דלא הודה לו. ואכ"מ.

שיכנסו בזמנם״ — דלכאורה איז ניט מובן:

וואס איז נוגע דאָ דער רצון פון דער פריערדיקער משפחה — דאָס קביעות זמן קרבן העצים איז געווען דורך די נביאים[16] (דעת ב״ד), און אויב עס האָט אן אָרט צו מקדים זיין דעם קרבן עצים צו ערב שבת, דאַרף מען זיך ניט רעכע־נען מיטן רצון פון דער פריערדיקער משפחה?

ד. ויש לבאר, אָז די צוויי פירושי רש״י זיינען ניט בסתירה זה לזה, נאָר אדרבה — איינער איז משלים דעם צווייטן, ובהקדים:

דער חיוב המשפחות ב״זמן עצי כהנים והעם״ בהבאת קרבן עצים איז מצד דין נדר[17], וואס ביי נדר דאַרף מען זיך רעכענען ווי ס׳איז געווען דעת הנודר[18] בשעת ער האָט געמאַכט דעם נדר.

און וויבאַלד אָז עס איז אַ דבר הרגיל וביותר אָז איינער אַדער כמה פון די ט׳ זמנים זיינען חל בשבת[19] — איז געוויס האָבן די מנדבים מלכתחילה געהאַט בדיעה[20] וועלן עס זאָל זיין די הקרבת הקרבן כשחל בשבת — פריער אַדער שפעטער.

און דאָס איז וואָס דער פירוש רש״י לרי״ף איז מוסיף ביאור אין דעם פירוש רש״י לש״ס[21]: דאָס וואָס זמן עצי כהנים והעם איז „אכתי לא מטא זמן חיובייהו״ איז עס ניט (נאָר) ווייל עס איז קודם יום השבת (דער זמן חיוב פון שאר השנים), נאָר אין דעם פאַל איז דער „זמן חיובייהו״ הויבט זיך ערשט אָן נאָך שבת. וואָרום וויבאַלד אָז די פריערדיקע משפחה וויל ניט „שיכנסו בזמנם״, איז דעת הנודר (די שפעטערדיקע משפחה) מלכתחילה געווען[22] אָז וועלן זיין זמן וועט חל זיין בשבת, זאָל מען ברענגען דעם קרבן עצים נאָך שבת, (דגדול השלום ובפרט בעניני מזבח וקרבן[23]).

(ואדרבה — לולא וואָס די פריער־דיקע משפחה איז ניט מרוצה „שיכנסו בזמנם״, איז מסתבר לומר אָז דעת הנודר וואָלט געווען אָז מ׳זאָל דוקא מקדים זיין זייער קרבן עצים — לערב שבת, ווייל: (א) „מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה״[24]. (ב) את״ל אָז נוצן זייערע עצים (לקרבן צבור) איז געווען בזמנו (בעשרים באב (וכיו״ב)) אפילו כשחל בשבת[25], קומט אויס, אָז וועלן מ׳לייגט אַפ

---

16) לכאורה צ״ע מה ענין נבואה לכאן, אבל ראה ריש אבות: „וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנה״ג״, ותקנתנו קדמה לכנה״ג, או — בתחלתם. ונביאים — בתור מקבלי התורה מהזקנים ולא מצד הנבואה. וגם בימי הזקנים מצינו כן בשבת (קד, א) ועוד. — וראה רמב״ם ריש הל׳ ממרים (ובהקדמתו) דתקנות — שייך לסנהדרין. ועפ״ז — כצ״ל בכ״מ שנזכר תקנת נביאים וכיו״ב. — וכמובן כ״ז בשבת שם. תמורה טז, א. ועוד. וראה הקדמת הרמב״ם לפיה״מ בארוכה.

17) אף שעצם הענין דזמני עצי כהנים והעם „התנו נביאים שביניהן״ (מקומות שצויינו לעיל הערה 3) — מ״מ, ה(עצים ו)קרבן עצים הוי נדבה, ויש עלי׳ דין נדר כמפורש ברש״י מגילה שם „שקבוע להם זמן קבוע בנדרים״. וכן מוכח בצפע״נ הנ״ל.

18) נדרים נה, ב. טושו״ע יו״ד סרי״ח. ובכ״מ.

19) ובפרט שבזמן הבית היו מקדשים ע״פ הראי׳.

---

20) אבל להעיר משו״ע אדה״ז או״ח סו״ס רמט.

21) ועד״ז י״ל בר״ן מגילה שם (ראה לעיל הערה 11), שבא להוסיף ביאור למ״ש בר״ף שם.

22) להעיר גם מקול הרמ״ז מגילה שם: הכי התנו ביניהם מעיקרא.

23) ראה מכילתא ופרש״י יתרו כ, כב (וראה גיטין בסופה). תו״כ ופרש״י ויקרא ג, א.

24) ראה מכילתא (ורש״י) בא יב, יז. וראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ אין מעבירין על המצות, וש״נ.

25) כן משמע לכאורה בפיה״מ להרמב״ם מגילה שם, דרק „הקרבן (נדחה ל)יום ראשון״. ועד״ז בפרש״י לרי״ף שם. ועפ״ז י״ל דהבאת העצים

דעם קרבן עצים ביז נאך שבת, גייט אדורך א טאג וואס זיי דאנקען ניט דעם אויבערשטן פאר דעם זכות פון הבאת עצים).

און דערפאר איז דער פאל א „מילתא דפשיטא" אז „מאחרין ולא מקדימין" (און די גמרא דארף עס גארניט באווא־רענען, כנ"ל סעיף א) — אפילו וועו די פריערדיקע משפחה איז אמאל מסכים אז מ'זאל עס ברענגען בזמנם — ווייל דאס וואס דא איז „אכתי לא מטא זמן חיובייהו" איז עס ווייל דער חיוב (— דעת הנודר) איז מלכתחילה אויף — מאחרין.

ועפ"ז איז לפענ"ד אויך ניטא קיין ראי' פון דעם דין צו דער פלוגתא צי אומרין ללות (ווי דער ראגאטשאווער זאגט, כנ"ל סעיף ב) — ווייל דאס וואס „לא מקדימין" אין אונזער פאל, איז עס ווייל דעת הנודר איז מלכתחילה צו מאחר זיין, קען מען פון דאנען ניט אפלערנען לגבי אן אנדער פאל, וועו דער נודר האט ניט געמומען אין באטראכט א דבר בלתי רגיל (כ"כ) — פריעת חוב בממונו — צי מ'מעג טאן די צדקה „קודם זמן קביעות הנדר"[26].

ה. דערפון קומט אויך ארויס בנוגע א יארצייט שחל בשבת, וואס מ'איז דאך נוהג צו געבן צדקה ביום היארצייט (ועד"ז איז דא דער מנהג בכמה מקומות צו פאסטן ביום היארצייט[27]) — וואס דאס איז דאך אן ענין פון נדר[28] — קען מען קלערן[29], צי מ'זאל עס מקדים זיין לערב שבת, אדער מאחר זיין ליום ראשון.

לויט דעם ראגאטשאווער הנ"ל דארף לכאורה אויסקומען, אז מ'דארף עס מאחר זיין[30] ביז נאך זמן „קביעות הנדר"[31]. ע"פ המבואר לעיל איז אבער פארשטאנדיק, אז ווייאלד מ'וויס לכתחילה אז דער יארצייט וועט חל זיין (בכמה שנים) ביום השבת, איז דער נדר מלכתחילה[32] אין אן אופן שקרוב יותר להוראת חז"ל אז „מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה"[24], מ'זאל מקדים זיין די נתינת הצדקה צו ערב שבת, זיין א מקדים לדבר מצוה[33].

(משיחת ש"פ עקב, כ' מנ"א, תשכ"ז)

למערכה היתה בזמנם הרגיל. וכן מסתבר, כי זמן עצי כהנים כו' נקבע מצד נדבת העצים (של אותן המשפחות), כשעלו בני הגולה" — ונדבת העצים אז היתה משום ש„לא מצאו עצים בלשכה", ופשוט שאז הבאת העצים דוחה שבת שלא יבטל התמיד כו'.

אבל בר"ז שם משמע דגם הבאת העצים (באם יש עצים בלשכה) נדחתה ליום ראשון (שהרי לא הזכיר הקרבן עצים). וראה הנסמן בהערה 4. וראה שפת אמת מגילה שם.

26) כי י"ל דאינו דומה לחגיגה כו' שמאחרין משום דאכתי לא מטא זמן חיובייהו — כי בדינים הנ"ל „זמן חיובייהו" הוא זמן חיוב בעצם, משא"כ בנדרים שתלוי בדעת הנודר, י"ל דניחא ל' גם אם תתקיים הצדקה קודם זמן קביעות הנדר. וראה הגהות מרדכי הנ"ל, בטעם שאין צריך ליטול רשות מן הנותנין בכיס, ע"ש. ולהעיר מהא דתורמין על העתיד לגבות (כתובות קח, א. וראה שקלים ספ"ג).

27) ב"י יו"ד סו"ס תג. רמ"א שם סשע"ו ס"ד. סו"ס תב.

28) ב"ח, ט"ז ושו"ע אדה"ז או"ח סו"ס רמט. ועוד. וראה שו"ת חת"ס או"ח סי' קסב.

29) ראה ע"ד שאלה זו — שד"ח אסיפת דינים מע' אבלות אות צו, וש"נ. ועוד.

30) ראה גם ב"י יו"ד שם, שו"ע או"ח סתקס"ח ס"ט (לענין תענית). וברמ"א (הנ"ל ואו"ח שם) דאם אירע ביום שא"א תחנון אין מתענין כלל. וראה שד"ח שם.

31) אבל אולי שייך בזה טעם הירושלמי (הנ"ל הערה 15), שהרי נותנין הצדקה לעילוי הנשמה (וכן התענית — להטעם (הובא בחת"ס שם) שהוא כדי להקל לו מדין של מעלה).

32) אבל ראה שו"ע אדה"ז שם.

33) ראה גם שו"ת חת"ס שם ועוד (הובאו בשד"ח שם). מג"א סתקס"ח סק"כ ומחה"ש שם.

ראה

א. אינעם ערשטן פסוק פון דער פרשה „ראה אנכי נותן וגו״ פאר־טייטשט דער תרגום אונקלוס די ווערטער „ברכה וקללה — ברכן ולוטין״: און אזוי פארטייטשט ער אויך דעם ווארט „קללה״ אין די ווייטער־דיקע פסוקים.

אין תרגום יונתן אבער איז ער מתרגם דעם ווארט „וקללה״ — אין די צוויי פסוקים („ברכה וקללה, והקללה אם לא תשמעו״) „וחילופא״ (און עד״ז אויך אין תרגום ירושלמי אין צווייטן פסוק „וחילופיהון״)[1].

דארף מען פארשטיין, וואס איז דער טעם השינוי צווישן די צוויי תרגומים אינעם אפטייטש פון ווארט „קללה״?

נאכמער איז ניט פארשטאנדיק, וואס אינעם ווייטערדיקן פסוק „ואת הקללה על הר עיבל״, איז דער תרגום יונתן גופא משנה און פארטייטשט דעם ווארט „הקללה״ (ניט ווי פריער: וחילופא, נאר) — „ומלטטיא״[2] (ווי דער תרגום אונקלוס).

ב. נאך איז תמוה אין דעם תרגום יונתן: א) „קללה״ איז א מושג ועניין פאר זיך, „חילופא״ אבער מיינט אן אומבייט פון א (פריערדיקן) ענין אדער צושטאנד. ב) „חילופא״ — איז שייך ביי צוויי ענינים וואס זיינען אנדערש איינער פון צווייטן, וואס דערפאר בייט מען זיי אום, זיי דארפן אבער האבן אן ענליכקייט צווישן זיך, וואס דערפאר איז שייך זיי אומבייטן — אבער ניט בא צוויי זאכן וועלכע זיינען אינגאנצן היפך איינער פון צווייטן, ווי ברכה און קללה.

[און ווי מען געפינט עס אינעם ענין פון חילופי אותיות, אז דאס איז ביי אותיות וואס האבן צווישן זיך א געמיינ־זאמקייט אין א געוויסן פרט; און ע״ד וואס דער זהר[3] הק׳ זאגט אז „ועד הוא אחד בחילופי אתוון״, צוליב דעם וואס די אותיות „ועד״ האבן א שייכות צו די אותיות „אחד״[4]: דער וא״ו פון „ועד״ פארבייט דעם אל״ף פון „אחד״, ווייל זיי ביידע זיינען פון די אותיות „אהוי״ (אותיות ההמשך[5] אותיות הנוח[6], אותיות הנשימה?)[7], און אזוי בייט זיך אויך דער חי״ת פון „אחד״ אויפן ע׳ פון „ועד״, ווייל זיי זיינען פון סוג אותיות „אחה״ע״ וועלכע קומען פון גרון[8]. און דל״ת רבתי

1) וכן תרגם בנצבים ל, א („והי׳ כי יבואו עליך גו׳ הברכה והקללה״) „וחילופהון״. שם, יט („הברכה והקללה״) „וחילופא״. ולהעיר שבדפוסים שראיתי עה״פ ברכה וקללה מתרגם „וחילופה״, „והקללה אם גו׳״ — „וחילופא״. וכנראה הוא טה״ד וצ״ל בכ״מ באל״ף. ויש לברר בהוצאות הקודמות.

2) וכן תרגם בתצא כג, ו („ויהפוך ה״א לך את הקללה לברכה״) — „לווטיך״. תבוא כו, יג („ואלה יעמדו על הקללה״ —) „לוטיא״. ובתרגום ירושלמי (שם, טו) „מלטטיא״. נצבים כט, כו („להביא עלי׳ את כל הקללה״) — „לווטיא״.

3) ח״ב קלד, א. הובא בשער היחוד והאמונה רפ״ז.

4) הרמ״ז לזהר שם (נעתק בנצו״א שם).

5) נמשכות — במבטא — אחרי האותיות הבאות לפניהם.

6) לפעמים הן נחות ואינם ניכרות במבטא.

7) רק באמצעותן בא כל אות לידי ביטוי בדיבור.

8) וראה גם פי׳ הראב״ע (שמות ג, טו) וחידתו (הנדפסת בהקדמת פירושו עה״ת). לקו״ת בהר ד״ה את שבתותי ספ״א.

9) וראה תשובות וביאורים (קה״ת, תשל״ד) סי״ג־ביאור שייכות אותיות אלו בתוכנם וצורתם. וש״נ.

*) אגרות קודש כ״ק אדמו״ר שליט״א ח״ב ע׳ קסז ואילך. המו״ל.

פון „אחד" אויף דל"ת בינוני פון „ועד" — ביידע זיינען אבער א דל"ת].

היינט ווי איז שייך צו פארטייטשן דעם וואָרט „קללה" „חילופא" און — פון „ברכה"?

ג. דער ביאור אין דעם[10]:

דער אונטערשייד (בכלל) צווישן תרגום אונקלוס און תרגום יונתן (וירושלמי) באשטייט אין דעם, וואס דער תרגום אונקלוס טייטשט די ווערטער לפי פשוטו של מקרא, און אין געציילטע ערטער[11] לפי ענינו אבער פשוטו של הענין, אבער דער תרגום יונתן (וירושלמי) איז בכו"כ מקומות טייטשט ער ניט נאָר דעם פשט, נאָר ער איז מוסיף ביאור[12], בריינגט מדרשי חז"ל, דינים א. ז. וו.[13].

און דעריבער איז אונקלוס (וואס איז מפרש לפי פשטות הכתובים) מתרגם דעם וואָרט „וקללה" — „ולוטין". ע"פ מדרשי חז"ל איז דאס אבער ניט גלאט: וויבאלד דער פסוק זאגט דעם לשון „אנכי נותן לפניכם היום" אז דאס קומט פון אויבערשטן, איז ווי קען מען דא טייטשן אז דער אויבערשטער*[13] איז נותן — וכל הנותן בעין יפה נותן**[13] — גיט א זאך וואס איז דער היפך פון טוב וברכה („לוטין") — ס'איז דאָך פאַר־שטאנדיק אז „אין רע יורד מלמעלה"[14] און „מפי עליון לא תצא הרעות"[15]?

ומהאי טעמא איז תרגום יונתן מבאר אז קללה דא מיינט „חילופא"[16] — דער אומבייט פון ברכה. ד.ה. דאס וואס עס ווערט אן ענין פון „קללה" איז עס ניט מצד דעם „אנכי נותן" נאָר מצד דעם מקבל, דורכדעם וואס דער מקבל איז שלא כדבעי ווערט אט די ברכה (איידער זי קומט אן להמקבל) „איבערגעביטן" דורך מעשה המקבל פון ברכה אויף קללה[17] — ענליך ווי מעשה המקבל פון „תשמעו אל מצות ה'א" בריינגט דעם „אנכי נותן ברכה".

אין דעם ווייטערדיקן פסוק אבער, וואו עס שטייט „ונתתה וגו' הקללה על הר עיבל" וואס דאָרט רעדט זיך ניט ווען „אנכי נותן לפניכם"[18], איז אויך יונתן מתרגם כפשוטה „ומלטטיא".

ד. ס'איז אבער נאָך אלץ ניט גלאַטיק: ווי קען מען זאגן אז דער „חילופא — קללה" איז א זאך וואס קומט ניט פון אויבערשטן, נאָר דאס ווערט דורכן

10) השינויים בתרגום יונתן י"ל, ד„חילופא" מתאים רק כשנאמר „קללה" בהמשך ל„ברכה", וכשנאמר מפורש לישראל, כבריש פרשתנו ובהנ"ל הערה 1. משא"כ כשנאמר „קללה" בפ"ע (כבנצבים כט, כו), או כשנאמר לפני ברכה (כבתצא), או כשלא נאמר מפורש קללה לישראל (כבפסוק כט כאן, ופ' תבוא), אבל ב' הקושיות שבפנים בתוקפן עומדין.

11) לבד מהפסוקים שמרחק ההגשמה מה' כל מה דאפשר (מו"נ ח"א פל"ו בסופו, שם פמ"ח). וראה בהקדמה לספר יאר דרכו של תרגום אונקלוס.

12) כבראש פרשתנו דמוסיף „אמר משה נביא".

13) ראה בעניננו יא, כט; יא, ל. וראה תו"ש כרך כד בתחילתו על התרגומים.

*13) או מרע"ה דאוהב ישראל הי' (מנחות סה, א), וכאן קורא עצמו אנכי (ולא אני). ולכן גם מתרגם „אנא מסדר" ולא „יהב" וכיו"ב (כי הקללה הוא לא מצד נחינת משה. וכדלקמן בפנים). וראה לקמן הערה 30.

**13) ב"ב נג, א.

14) כ"ה בכ"מ בדא"ח (ראה אגה"ק סי"א). ובב"ר (פנ"א, ג) אין דבר רע כו'. וראה מדרש תהלים מזמור קמט.

15) איכה ג, לא. (וראה דב"ר כאן פ"ד, ג).

16) וכן במקומות שבהערה 1 שנאמר (נצבים ל, א) „הברכה והקללה אשר נתתי לפניך". ושם, יט „החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה".

17) ראה בהנ"ל שלי"ה פרשתנו (שעד, סע"ב). וראה מדרש תהלים שם.

18) וכן בהנ"ל שבהערה 2: בתצא שם: הרי לא נאמר שהקללה באה מ„אנכי" אלא „ויהפוך . . לך". בתבוא הוא כבפרשתנו.

מקבל, בעת פון המשך הפסוק „אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה" איז פארט מובן, אז די ווערטער „אנכי נותן באציט זיך אויך צום ווארט „וקללה"? ובפרט אז עס שטייט בוא"ו המוסיף.

איז דער ביאור בזה:

כללות ענין התרגום פון תורה — פון לשון הקודש אויף לשון ארמי (וכדומה) — צוליב אידן[19] איז געקומען צוליב גלות ושעבוד פון אידן, וואס מחמת דעם מצב האט זיך געשאפן די נויטי־קייט צו מתרגם זייז די תורה[20] אין די פארשידענע לשונות פון ע' אומות.

אבער אין דעם גופא זיינען פארען צוויי אופנים ווי די יסורי הגלות ווערן געזען און אויסגעטייטשט:

ע"פ תרגום אונקלוס, דער תרגום פון בבל[21] — דער מקום הגלות וואו דער העלם והסתר איז בתוקף[22] — ווערן די יסורים אויפגענומען ווי זיי זען אויס בפשטות: אן ענין פון „לוטין (— קללה)".

ע"פ תרגום יונתן וירושלמי, וואס זיי זיינען תרגומים פון ארץ ישראל[23] — וואס דארט איז ניט אזא העלם והסתר מצד הגלות — זעט זיך מער בגלוי די פנימיות פון דער זאך (מתאים אויך להנ"ל, אז זייער אופן התרגום איז ע"פ מדרשי חז"ל, וואס זיינען מגלה די פנימיות פון תושב"כ), און דערפאר טייטשן זיי אויס, אז יסורי הגלות זיינען באמת „חילופא", ע"ד הנ"ל א חילוף פון צוויי זאכן וואס זיינען פון איין סוג — ווייל נאר דער אופן המשכת הברכה ווערט געביטן אבער די כוונה ותכלית (ופנימיות) איז טוב וברכה. וע"ד משנ"ת[24]: ויענך וירעיבך גו' כי כאשר ייסר איש את בנו ה"א מיסרך — כדי עס זאל זיין — ושמרת את מצות ה"א גו' מביאך אל ארץ טובה גו'[25]. בכדי אידן[26] זאלן נזדכך ווערן און מקבל זיין די גילויים[27] נעלים פון דער גאולה[28].

און דאס זאגט מען בלשון תרגום (ניט אין לשון הקודש), וואס אין פשטות איז די מטרה פון יעדער תרגום אז אויך פשוטי העם, וואס פארשטייען ניט קיין

---

19) משא"כ באר היטב דמרע"ה שהי' בשביל שישראל יוכלו אח"כ לבאר לאו"ה — שהרי לעצמם לא היו זקוקים לזה כלל, כי לשונם — רק לה"ק. וראה סוטה (לה, ב) הובא בפרש"י לקמן (כז, ב).

משא"כ ת"א ותנ"ע. והטעם — ראה תו"א משפטים עז, ד ואילך. ופששי"מ משמע — דבר"ח שבט (דברים א, ה) פירשה, בע"פ.

20) ראה רמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"י. שלטי הגבורים רפ"ד דמגילה. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א קו"א סק"ב. ולהעיר מפרש"י דברים א, ה (מתנחומא שם). וראה תו"ש שם.

21) ראה ערוך ע' חלזון (הא'). מוסף הערוך ע' אשן (ב'). תוס' מנחות מד, א ד"ה כל. קידושין מט, סע"א („תרגום דידן"). וראה ספר יאר ר"פ אמור. קו"א שם. ובהמצויין בתו"ש שם.

22) וראה סנהדרין כד, א: במחשכים הושיבני . . זה תלמודה של בבל.

23) ולדעת הערוך תרגום יונתן הוא תרגום ירושלמי. ראה מוסף הערוך שם. שם הגדולים מערכת ספרים ערך תרגום יונתן (אות צו). וראה תו"ש שם.

24) עקב ח, ג ואילך.

25) ראה הראב"ע שם.

26) ועפ"ז יומתק תרגומו בהנ"ל הערה 1. שכוונת הקללה שם (נצבים ל, א) היא (כמפורש בהמשך הכתוב): והשבות אל לבבך גו' ושבת עד ה"א גו'. וכן שם, יט: „נתתי לפניך הברכה והקללה" מפרש שהוא בשביל „ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך".

27) להעיר מלקו"ש ח"ד ע' 1338, חט"ו ע' 453 ואילך, דשיטת הבבלי שדנים את המצב בהווה ובירושלמי דנים ומכריע התועלת שבעתיד. וראה בארוכה לעיל ע' 73 ואילך.

28) ראה בהנ"ל תו"ח בראשית מ, ד. אוה"ת מסעי ע' א'שפה ואילך. רשימות הצ"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'מה. א'פב). ועוד.

לשון הקודש, זאלן קענען פארשטיין עניני תורה[20]; ד.ה. דעם טעם פנימי פון „קללה" וגלות זאגט מען ניט נאר צו תלמידי חכמים וכו', וואס אויף זיי האט דער גלות ניט ג'פועל'ט אויף אזוי פיל, נאר אויך ובעיקר צו פשוטי העם, אויף וועמען דער העלם והסתר האט גע־ווירקט אזוי שטארק אז זיי מוזן אנקו־מען צום תרגום לשבעים לשון — אויך זיי איז מען מגלה דעם תוכן פנימי פון „קללה" ויסורי הגלות.

דאס אלץ איז ביי התחלת הפרשה וקיצור תוכנה, ד.ה. וועז מען זאגט כללות ענין העבודה תוכנה ותכליתה, דעמאלט זאגט מען דעם תכלית און די כוונה פנימית פון „קללה"; בשעת מען האלט אבער ביי דער עבודה בפועל — „והי' כי יביאך ה' אלקיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה" — איז בכדי צו באווירקן און דורכנעמען דעם נפה"ב ויצה"ר, פאדערט זיך מ'זאל אים דאס אפטייטשן כפשוטו: „מלטטיא", וואס נאר אויף דעם אופן קען מען באהערשן דעם יצה"ר, כמרז"ל[29] „לעולם ירגיז אדם . . על יצה"ר".

ה. דער טעם וואס די תורה זאגט, אז די קללה וואס „אנכי נותן לפניכם" איז אן ענין פון „חילופא", איז ניט נאר מיט דער כוונה צו פארלייכטערן די עבודה פון אידן, נאר דאס איז אויך נוגע צו דעם עצם הענין.

דער ביאור בזה — בפנימיות העני־נים — ובהקדם אז לויט פשוטו של מקרא (און אזוי איז ער אויך מפרש אין מדרש רבה[30]) דא גייט „אנכי נותן" אויף הקב"ה: לכאורה שטעלט זיך די שאלה: ווי‌באלד אז „אנכי (נותן)" איז העכער פון שמות און אפילו פון אות וקוץ וכל' הזהר[31] — אחדות פשוטה, טא ווי איז שייך צו זאגן אז פון אחדות הפשוטה זאל קומען אויך דער צווייטער אופן ההמשכה פון („קללה" —) „חילופא"?

איז דער ענין אין דעם ע"ד המבואר במ"א[32], אז אמת'ע פשיטות זאגט זיך ארויס דוקא אין התחלקות: בשעת עצם הפשוט ווערט נתגלה אין ריבוי קוין, בפרט ווען זיי זיינען הפכים, דאס גופא איז דער הכרח אז ער איז ניט מצוייר ומוגדר אין קיין שום ציור ותואר ח"ו, נאר ער איז פשוט בתכלית הפשיטות, וואס דעריבער זיינען פאר אים אויך די קוים רבים והפכים קיין מניעה ניט.

און ווי‌באלד אז אחדות הפשוטה פון „אנכי" ווערט נתגלה, כביכול, דוקא דורך דעם קו ההפכי „חילופא", קומט אויס אז המשכת אלקות למטה דורך דעם קו איז, כביכול, העכער און טיפער ווי די המשכה אין אן אופן פון „ברכה" וטוב בגלוי.

ווען דאס איז מתאים מיט דעם וואס דער אלטער רבי איז מבאר[33] (בסגנון אחר), אז פנימיות ענין היסורים איז בחי' טוב פון עלמא דאתכסיא, פון י"ה פון שם הוי', וואס איז העכער פון טוב הגלוי

---

29) ברכות ה, א. תניא פכ"ט. פל"א. וראה לקו"ד ח"ג תקכד, א ואילך.

30) אף שבת"י כאן „אמר משה נביא חמין דאנא מסדר כו'", וע"ד ויענך ויעבך כאשר ייסר גו' שאמרו

משה —

המדובר כאן הוא ע"פ מד"ר ד„אנכי נותן" קאי על הקב"ה. ובלקו"ת כאן (יח, ד) מפרט דקאי על „אנכי מי שאנכי".

31) ראה זח"ג רנז, ב. לקו"ת פנחס פ, ב.

32) ראה תו"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך (ושם פל"א בנדו"ד). דרמ"צ מט, א (במהדו"ת). ד"ה מי מדד תרס"ב. סה"מ עת"ר ע' קצד. המשך באתי לגני ה'ש"ת פי"ב. ועוד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 157 ואילך.

33) תניא פכ"ו. וראה אגה"ק סי' יא.

— דאָס זיינען חסדים המכוסים, וואָס קענען ניט אַראָפקומען באופן פון חסד גלוי;

און דאָס איז אויך די הסברה (פנימית) פון דעם וואָס שטייט [34] „את אשר יאהב הוי' יוכיח" — אַז דער ענין פון „יאהב הוי'", די גרויסע אהבה און קירוב מיוחד פון אויבערשטן, וועלט נמשך אין אַן אופן פון „יוכיח" — חסדים נסתרים, וואָרום חסד בגלוי איז חיצוניות החסד [28].

און עפ"ז איז נאָכמער מוסבר דער טעם וואָס די יסורים וכדומה, וואָס זענען אויס ווי „קללה", ווערן אָנגערופן „חילופא", ווייל „לפי האמת אינם רק ברכות" און זיי זיינען נאָר העכער פון ברכות באופן גלוי [35] — ס'איז נאָר „חילופא": אַן איבערבייט אין די אופני השפעה, וואָס דאָס איז דערפאָר ווייל בשרשם זיינען זיי העכער פון חסדים גלויים [36].

אָבער כדי אַז אויך אָט די ברכות און חסדים נעלים זאָלן קומען לידי גילוי, מ'זאָל בעיני בשר זען אַז דאָס זיינען חסדים, איז דאָס דורך דעם וואָס אידן ווייסן און אַנערקענען אַז די יסורים זיינען חסדים מכוסים וואָס קומען פון דעם אויבערשטן און דאָס רופט ביי זיי אַרויס צו זיין „שמחים ביסורים", ווערט דורך דעם נתגלה די פנימיות און שורש פון דעם אויך איצט אַז ה' יתן הטוב . . מגולה [37].

ו. ע"פ הנ"ל איז מובן ביותר די שייכות צווישן דער פרשה מיט איר הפטרה, ווי אויך מיט די הפטרות פון שבעה דנחמתא בכלל [38]:

אין די הפטרות רעדט זיך וועגן דער נחמה וואָס דער אויבערשטער אליין וועט טרייסטן די אידן און אין אַן אופן פון „אנכי אנכי הוא מנחמכם" [39], צוויי מאָל „אנכי" — אַ העכערער גילוי ווי ביי מ"ת, וואו ס'שטייט איין מאל „אנכי" [40]; און אַזוי ווערט אין די הפטרות געריידט וועגן דער גרויסער השפעה פון „ורב טוב לבית ישראל" [41] (ניט נאָר טוב סתם), וואָס מען געפינט דאָס ניט בשאר ההפטרות.

וואָס דער טעם דערפון איז: אין דעם זמן פון שבעה דנחמתא ווערן נתגלה די חסדים המכוסים [42], וואָס זיינען געווען באַהאַלטן אין די ג' דפורעניתא, אין דעם זמן פון בין המצרים; וואָרום, כנ"ל, צוליב זייער העכערן שורש האָט מען זייער טוב וחסד ניט געזען אפענער־הייט [43], ואדרבה, בחיצוניות האָט עס אויסגעקוקט ווי מיצר און פורעניות —

---

34) משלי ג, יב. וראה ברכות שם. תניא שם.

35) לקו"ת בחקותי מח, א ואילך. אוה"ת פרשתינו עה"פ ראה אנכי נותן לפניכם היום כו' את הברכה כו' (ע' תרמה ואילך). וראה לקו"ש ח"ז ע' 233.

36) וראה בהנסמן בהערה 28. אוה"ת לנ"ך ע' תשי ואילך. לקו"ש חי"ח ע' 313 ואילך.

37) אגה"ק סי' כב. וראה לקו"ש ח"א ע' 284 ואילך בג' האופנים: הנ"ל, אגה"ק סי"א, תניא פכ"ז.

38) ראה לקמן הערה 45.

39) הפטרה דפ' שופטים (מישעי' נא, יב).

40) ראה לקו"ת נצבים מה, ד. שבת שובה סה, סע"ב ואילך — לענין אנכי אנכי הוא מוחה.

41) ההפטרה דפ' נצבים (מישעי' סג, ז).

42) ראה בהנסמן לעיל הערה 36 שהחורבן (ויסורי הגלות) הוא מחמת עוצם אה"ר וחסד הפנימיות ולכן והפכתי אבלם לששון שט"ב יהי' יו"ט.

43) ראה לקו"ש ח"ב ע' 360 ואילך.

און דער אויפטו פון שבעה דנחמתא איז, אז אויך אט דער העכערער טוב קומט לידי גילוי [44].

און אויך דער סדר און אופן הגילוי פון די חסדים איז מרומז אין די הפטרות, במיוחד אין הפטרת פרשתנו [45] „עני׳ סוערה לא נחמה וגו׳״.

דער אבודרהם [46] ברענגט פון מדרש א טעם להההפטרות פון די „שבעה דנחמתא״ וסדרן: אין דער ערשטער הפטרה זאגט דער אויבערשטער צו די נביאים „נחמו נחמו עמי״, אז זיי זאלן טרייסטן די אידן. אויף דעם קומט דער ענטפער פון כנסת ישראל (אין דער צווייטער הפטרה) „ותאמר ציון עזבני הוי״ (אז אזא נחמה, דורך די נביאים, איז ביי זיי כאילו „עזבני הוי״) — זיי ווילן אז די נחמה זאל קומען (ניט דורך נביאים, נאר) פון דעם אויבערשטן אליין. און בשעת די נביאים גיבן איבער דעם אויבערשטן (אין דער דריטער הפטרה) אז „עני׳ סוערה לא נחמה״, זאגט אויף דעם דער אויבערשטער (אין דער פערטער הפטרה) „אנכי אנכי הוא מנחמכם, אז ער נעמט אן זייער תביעה און ער אליין טרייסט זיי. און בהמשך לזה קומען (די פינפטע און זעקסטע הפטרת) „רני עקרה לא ילדה״ און „קומי אורי כי בא אורך״, וואס דאס זיינען נחמות וואס דער אויבערשטער אליין זאגט צו אידן. און דערויף ענטפערט כנס״י (אין דער זיבעטער הפטרה) „שוש אשיש בהוי״, אז איצט — נאך דעם ווי דער אויבערשטער אליין טרייסט זיי „רני עקרה״ און „קומי אורי״ — איז „שוש אשיש בהוי׳ תגל נפשי באלקי וגו׳״ — דער אויבערשטער בעצמו.

איז לכאורה ניט פארשטאנדיק: דער אויבערשטער איז דאך יודע הכל ויודע עתידות, האט ער דאך מלכתחילה געוואוסט אז די נחמה דורך די נביאים וועט ניט נתקבל ווערן ביי אידן און ער אליין וועט זיי מנחם זיין — היינט פארוואס האט ער מיט זיין נחמה געוארט כביכול ביז די אידן וועלן קומען מיט דער טענה אז עזבני הוי׳ ואד׳ שכחני?

נאר ע״פ הנ״ל איז מובן: וויבאלד אז ס׳איז דער זמן וואס קומט נאך דער ירידה גדולה ביותר פון ת״ב, קען דערי־בער זיין אז אידן זאלן זיך באנוגענען מיט דער נחמה דורך די נביאים, ובפרט נאך אז דאס איז א נחמה בכפליים [47] — אבער דעמולט מיינט עס אז אידן נעמען אן די פורעניות אלס עונש וקללה לעצמה ר״ל (וואס דערויף איז מספיק נחמת הנביאים) און ניט אז אין דער פורעניות גופא איז פארבארגן א חסד נעלה, וואס קומט פון דעם אויבערשטן אליין;

וויבאלד אבער אז נאך דער נחמה פון די נביאים טענה׳ן אידן „עזבני הוי׳ ואד׳ שכחני״, אז ניט נאר איז דאס פאר זיי ניט מספיק, נאר נאכמער: „עזבני ה׳ ואד׳ שכחני״ — דאס איז א באוויין אז אידן ווייסן און פילן אז די פורעניות וירידה איז נאר „חילופא״, אז באמת זיינען זיי חסדים המכוסים, און דערפאר טענה׳ן זיי בנוגע דער נחמה ע״י

---

44) ראה אוה״ת מסעי שם (ע׳ א׳שפו) שזהו ענין שבת נחמו וכן כל שבע דנחמתא. וראה ד״ה נחמו עת״ר (ע׳ רכט ואילך).

45) ברוב השנים. משא״כ כשחל ש״פ ראה בר״ח — רמ״א או״ח סתכ״ח. וראה לקו״ש ח״ט ע׳ 350.

46) בסדר הפרשיות וההפטרות.

47) איכה רבתי ספ״א.

הנביאים: ניט דאָס איז דער גילוי הפנימיות והכוונה פון גלות; פון דעם גודל הפורעניות איז מוכח אז דאָס זיינען חסדים נעלים ביותר, אזעלכע חסדים און נחמות וואָס קענען קומען נאָר פון דעם אויבערשטן אליין:

און די הכרה וידיעה גופא רופט ארויס דעם גילוי[48], דער אויבערשטער איז מסכים מיט זייער טענה, אז די נחמה דורך די נביאים איז ניט מספיק — ענ' סוערה לא נחמה — און ער ב"ה אליין זאגט: אנכי אנכי הוא מנחמכם,

ביז ווי עס וועט זיין בשלימות אין דער גאולה האמיתית והשלימה וואָס דאָן וועט מען זען בגלוי ובעיני בשר די חסדים פון אויבערשטן בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ש"פ ראה תשכ"ו)

48) כבאגה"ק סי"א, סכ"ב.

ראה ב

א. אין הייַנטיקער סדרה[1] שטייט „והי׳ המקום אשר יבחר ה׳ גו׳ (דעם „בית הבחירה בירושלים״[2]) שמה תביאו גו׳ עולותיכם וזבחיכם גו״. איז פון דעם לשון „אשר יבחר ה״[3] — משמע, אז די מעלה פון דעם מקום (וואָס איז די סיבה אויף „שמה תביאו גו״), איז נאָר בחירת הקב״ה אין אָט דעם מקום. אָבער פאַר דער בחירת הקב״ה — האָט מען געקאָנט בוחר זיין אַן אַנדער מקום, דער מקום האָט ניט געהאַט קיין מעלה מיוחדת לגבי אַנדערע ערטער.

וכמאמר חז״ל[4] „עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א״י כשרה[5] למזבחות כו׳ עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראוי׳ לשכינה כו״, ד.ה. אַז „עד שלא נבחרה ירושלים כו׳ למזבחות״ איז ניט געווען אין איר קיין מעלה מיוחדת בענין המזבח (וביהמ״ק) לגבי שאר א״י. ועד״ז איז „בית עולמים״ לגבי שאר ירושלים.

זאָגט אָבער דער רמב״ם אין הלכות בית הבחירה[6]: „המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם שנאמר[7] זה מזבח לעולה לישראל״, און רעכנט דערנאָך[8] אויס כו״כ מעלות פון דעם מקום קודם שנבחר — „הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח כו׳ שבנה בו נח כו׳ שהקריב עליו קין והבל. ובו הקריב אדה״ר כו׳ ומשם נברא״. וואָס בפשטות מיינט עס, אַז דאָס וואָס „מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם״ איז (ניט (נאָר) מצד בחירת הקב״ה, נאָר) ווייל[9] דאָס איז דער אָרט וואו אברהם נח וכו׳ האָבן מקריב געווען זייערע קרבנות[10] (וואָס דאָס אַלעס איז געווען פריער, פאַר בחירת הקב״ה).

און ווי אחרונים[11] זאָגן, אַז דאָס איז אַ פלוגתא צווישן דעם רמב״ם און דעם ספר החינוך[12]: לויטן חינוך איז „אין המקום סגולייַ להשראת השכינה״[13] (די מעלת המקום איז בלויז מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט בוחר געווען אין אים), משא״כ לויטן רמב״ם איז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט בוחר געווען דעם מקום איז עס ווייל עס איז אַ מקום סגולייַ (פון פריער).

דאַרף מען פאַרשטיין[14]: פון פסוק „המקום אשר יבחר ה׳ גו׳ שמה תביאו גו״ איז משמע, אַז די מעלה אין דעם

---

1) יב, יא.

2) רש״י עה״פ. וראה רש״י שם ד״ה שמה תביאו וגו׳ לעיל יב, ה ובספרי (במקומות הנ״ל) ובמפרשי רש״י שם. לקמן הערה 48. ואכ״מ.

3) ועד״ז הוא לקמן שם, יד. יח. כא. כו. ועוד.

4) מכילתא בתחילתה.

5) לא רק ש„לא נאסרה״ כלשון הרמב״ם הובא לקמן בפנים.

6) רפ״ב.

7) דה״א כב, א.

8) שם ה״ב.

9) ראה הלשון בקרית ספר לרמב״ם רפ״ב.

10) כפשטות הלשון (ולא לבאר מקומו המכוון בהר המור׳ גופא. ובפרט שאז הו״ל להביא זה בהלכה א׳ בהמשך למ״ש „ובמקדש נעקד יצחק אבינו כו״ (ובפרט להגירסא בהלכה א׳ „במקום המזבח נעקד כו״)).

11) מעשי למלך להל׳ בית הבחירה שם.

12) מצוה צה.

13) במעשי למלך שם מוכיח ממ״ש „צונו לקבוע מקום שיהי׳ טהור ונקי בתכלית הנקיות לטהר שם מחשבות ב״א כו׳ והוא ב״ה בחר אותו המקום כו׳ אולי מהיותו אמצעית העולם בכיון כו׳״.

14) וכמו שהקשה בכלי יקר פרשתנו יב, ד.

מקום איז (בלויז) מחמת דעם וואס „יבחר ה׳" — בחירת הקב״ה איז דעם מקום: און פון דברי הרמב״ם איז משמע, אז די מעלה פון דעם מקום[15] איז (ניט מצד בחירת הקב״ה, נאר) ווייל אדה״ר וכו׳ אברהם[16] האבן דארט מקריב גע־ווען קרבנות, א מעלה וואס איז געווען מימות אדם הראשון, און דעריבער איז „מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו כו׳"?

ב. דער צ״צ אין אוה״ת[17] ברענגט אראפ די פלוגתת הראשונים בנוגע דעם מקום המקדש לאחרי שנבחר, צי דאס ווערט א מקום נבחר להשראת השכינה (בלי שינוים אין דעם מקום בפני עצמו), אדער די שכינה איז „מאיר ושורה בבחי׳ מקום" — און ער גיט א דוגמא אויף די צוויי אופנים:

לויט דער ערשטער דיעה — דעת הרמב״ם (אין מורה נבוכים[18]) — איז די השראת השכינה במקדש בדוגמא צו א דבר שכל וואס ווערט געשריבן דורך די אצבעות היד, וואס דער שכל איז ניט מאיר ושורה אין יד — ווארום א יד האט קיין שייכות ניט צו שכל — אבער פונדעסטוועגן, קען מען שרייבן א דבר שכל דורך אצבעות הירד[19], און ניט דורך אצבעות הרגל. און אזוי איז השראת השכינה דוקא אין מקום המקדש, אע״פ אז דער מקום האט ניט קיין שייכות צו השראת השכינה.

משא״כ לויט דער צווייטער דיעה — דעת הרמב״ן[20] — איז השראת השכינה אין מקום בדוגמא צו „התלבשות השכל במוח", וואס כאטש אז אויך דער מוח איז א גשמי, האט ער אבער א שייכות מיט שכל און דער שכל איז מלובש אין מוח „בדרך התלבשות והשראה ממש".

לכאורה זיינען די צוויי פלוגתות הנ״ל תלוי זו בזו: לויט דער שיטה אז דער מקום המקדש (ומזבח) איז א מקום סגולייי (מצד עצמו) — איז די השראת השכינה אין אים בדוגמא ווי „התלבשות השכל במוח"; און לויט דער שיטה אז ער איז (ניט א מקום סגולייי) בלויז „המ־קום אשר יבחר ה׳" (נאר — שבו בחירת הקב״ה) — איז די השראת השכינה בהמקום[21] בדוגמא ווי שכל גייט דורך די אצבעות היד.

עפ״ז דארף מען פארשטיין: ווי שטימט די שיטת הרמב״ם אין הלכות בית הבחירה מיט זיין שיטה אין מורה נבוכים?

ג. אבער כד דייקת שפיר, איז מוכח, אז אויך דער רמב״ם בהל׳ ביהב״ח האלט (כשיטת החינוך) אז דאס וואס „מקומו מכוון ביותר", איז (ניט מצד דעם וואס

15) אף שמדובר ע״ד ב׳ ענינים שונים: בהכתוב דבפרשתנו — ע״ד חיוב הבאת קרבן בביה״ב (ואיסור הבמות), וברמב״ם — ע״ד מקום המזבח „המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם" — ה„מכוון" במקדש גופא.

16) להעיר ממו״נ ח״ג פמ״ה: שהמקום אשר ייחדו אברהם בנבואה הי׳ ידוע אצל משה רבינו ואצל רבים שאברהם צוה אותם שיהי׳ בית עבודה. וראה פרש״י וירא כב, יד.

17) ויצא קעה, א ואילך. ביאוה״ז (להצ״צ) ויצא ע׳ קג ואילך. סה״מ תר״ל ע׳ סג ואילך. ועיי״ש סה״מ תר״פ ע׳ קפד ואילך. — וראה בארוכה לקו״ש חל״ו ע׳ 193 ואילך.

18) ראה שם ח״א פכ״ה (צויין באוה״ת וסה״מ תר״ל שם). וראה עבוה״ק שהובא שם בשם חכם א׳.

19) ע״י שתנועות האצבעות הן בדוגמת (ועושות ע״י אמצעות הקולמוס) קוי האותיות.

20) ראה אוה״ת ביאוה״ז וסה״מ תר״ל שם. ומביא (גם) מרמב״ן עה״ת ס״פ פקודי. ומשער הגמול בענין געה״ת.

21) ראה בארוכה הסברת החינוך שם, הצורך בבחירת מקום כו׳, ומתאים לכאורה עם המובא והמבואר באוה״ת ביאוה״ז כו׳ בדעת המו״נ רס״ג עקרים כו׳.

מ'האָט דאָרט פריער מקריב געווען קרבנות, נאָר) בלויז מצד בחירת הקב"ה:

א) כנ"ל, לשון הכתוב בכ"מ אשר יבחר*[21] (וכיו"ב) — ובחירה אמתית איז נאָר ווען ביידע זאָכן (הנבחר והשאר) האָבן די אָלע תנאים (מעלות) וועלכע מען זוכט.

ב) מפורש במחז"ל הנ"ל, אַז פריער איז „כל א"י כשרה למזבחות".

ג) עפ"ז יומתק וואָס די אָלע מעלות הנ"ל רעכטע אויס דער רמב"ם אין אָ באָזונדער הלכה (די צווייטע הלכה פון פרק ב[22]), און אין דער ערשטער הלכה, וואו ער זאָגט דעם דין „המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין כו"", ברענגט ער דערויף דעם פסוק „זה מזבח לעולה לישראל" — וואָס איז געזאָגט געווארן לאחרי הבחירה.

— דעם זעלבן פסוק[23] וואָס ער ברענגט[24] אין אַנהויב הל' בית הבחירה[25]: „כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כו' ואין שם בית לדורי הדורות[26] אלא בירושלים בלבד ובהר המורי' שבה נאמר ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל" —

און דעם פסוק[27] אין דברי הימים[28] „ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המורי' אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי".

ד.ה. דער טעם אויף „מקומו מכוון ביותר ואין משנין כו" איז (ניט מצד די מעלות וואָס ער וועט אויסרעכענען אין דער הלכה שלאח"ז, נאָר) מצד דעם וואָס „זה מזבח לעולה לישראל" און „ויחל שלמה גו" — וועלכע רעדן וועגן לאחרי בחירת הקב"ה.

[ועפ"ז יובן וואָס דער רמב"ם ברענגט אויך דעם סיום הכתוב „(ויחל שלמה גו') אשר נראה לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי" — דלכאורה, ער קומט דאָך ברענגען אַ ראי' אַז דאָס איז „בירושלים בהר המורי'", וואָלט געווען גענוג צו ברענגען „ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים בהר המורי'". וואָס איז דאָ שייך דער סיום הכתוב „אשר נראה

*21) שבזה נכלל גם הבחירה במקום המזבח (שהוא „מכוון ביותר"). וראה לקמן הערה 57. ולהעיר, שבהכתובים שם (יב, ה. יא. יד. כא. כו) נאמר הלשון „המקום אשר יבחר ה'" לענין הקרבת הקרבנות.

22) דהל' בית הבחירה.

23) ולהעיר מפירוש המשניות להרמב"ם רפ"ג דמס' מדות „לפי שהקפידה על מדת המזבח בתורה גדולה מאד וכן על מקומו (ומביא גם תחלת הכ') ונאמר בדברי הימים כשיחד להם מקום המזבח שנאמר ויאמר דוד זה הוא בית ה' אלקים וזה מזבח לעולה לישראל".

24) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 466 הערה 12, הטעם שהביא הרמב"ם כתוב זה, ולא דפרשתנו (יב, ט) שהובא בש"ס זבחים (קיט, א).

25) פ"א ה"ג — והרי שם לא הזכיר הרמב"ם מעלה בירושלים והר המורי' (שלפני הבחירה), ומובן שכוונתו דמה ש„אין שם בית כו' אלא בירושלים בלבד ובהר המורי' שבה נאמר כו" הוא רק מצד בחירת הקב"ה במקום זה, וכמו שמסיים „ואומר (תהלים קלב, יד) זאת מנוחתי עדי עד" (וראה לקו"ש שם). וראה לקמן הערה 47.

26) ראה לקו"ש שם הערה 13.

27) ומה שמביא לפנ"ז „ובמקדש נעקד יצחק כו'", הוא לא בכדי לבאר מעלת המקום, כ"א להדגיש מקומו, וכבגמרא זבחים סב, א: אלא מזבח מנא ידעי כו' אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום. ולהעיר דבפירוש המשניות להרמב"ם שם הביא מזבחים (שם): „ואמרו רבותינו ז"ל אמר רבי אלעזר ראה מזבח בנוי ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו ואמרו ג' נביאים עלו עמהם כו' אחד שהעיד להם על המזבח ואחד כו' על מקום המזבח" והשמיט דעת ר"י נפחא (שלאחר מאמר ר"א) שם „אפרו של יצחק ראו כו" (וכן מאמר ר"ש בר נחמני שם). וראה לקמן הערה 47.

28) ב ג, א.

לדויד אביהו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי"?

וע"פ הנ"ל יש לומר[29]: דערמיט איז דער רמב"ם מרמז, אז דאס וואס „אין משנין אותו ממקומו" — „ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים גו'" — איז מצד „אשר נראה לדויד[30] אביהו" — בחירת הקב"ה. פאר דער בחירה איז ניטא קיין מעלה מיוחדת[31] אין דעם מקום לגבי אנדערע מקומות, ער איז „בגרן ארנן היבוסי"].

ועפ"ז יומתק וואס דער רמב"ם רופט אן די הלכות — „הלכות בית הבחירה"[32], אע"פ וואס לשון הכתוב וועלכן ער ברייננט גלייך לראי' איז „ועשו לי מקדש"[33], פאר דעם שרייבט ער[34] „יש בכללן שש מצות כו' א) לבנות בית המקדש"[35] און אויך די הלכות שלאח"ז תיכף רופט ער אן הל' כלי מקדש כו' ביאת המקדש.

וויי"ל שיטת הרמב"ם איז, אז מעלת המקדש איז נאר מצד בחירת הקב"ה אין דעם ארט.

ד. ואת"ל, איז דער רמב"ם דאס מרמז אויך אין דער צווייטער הלכה גופא, וואו ער רעכנט אויס די מעלות פון דעם מקום:

נאך דעם ווי דער רמב"ם איז מאריך אז „ומסורת ביד הכל"[36] שהמקום שבנה בו דוד כו' הוא המקום שבנה בו אברהם כו' נח כו' קין והבל. ובו הקריב אדה"ר קרבן כשנברא ומשם נברא", איז ער מוסיף — „אמרו חכמים"[37] אדם ממקום כפרתו נברא".

איז ניט מובן: פאראוואס ברענגט דער רמב"ם א מקור אויף דעם ענין פון „משם נברא", ניט ווי בא די פריערדיקע ענינים וואס ער רעכנט דאס אויס, וואס ער ברענגט ניט זייער מקור בדברי חז"ל[38]?

ויש לומר, אז דער רמב"ם איז ניט אויסן צו ברענגען א מקור (אויף „ומשם נברא"[39]) נאר דערמיט מרמז זיין אז די אלע (מעלות) מאורעות במקום המזבח וואס ער רעכנט אין דער הלכה זיינען

29) ראה עוד ביאור בההתועדות (ד"ש מטו"מ תש"מ) — לקו"ש ח"ל ע' 70 הערה 22.

30) לא — אברהם נח ואדה"ר.

31) ועפ"ז מובן זה שלא הביא פסוק דויחל שלמה גו' ברפ"א — כי שם אין צריך לשלול הקס"ד שהוא מפני שבנה בו אברהם כו'.

32) וכן לשונו במנין המצות בריש ספר היד מ"ע כ. ספהמ"צ שם (לפנינו. אבל בתרגום העליר וקאפאח „בית עבודה") — וגם שם מביא ע"ז הרא"מ „ועשו לי מקדש" — בהל' מלכים ומלחמותיהן בתחלתן.

33) ומש"כ ברפי"ח מהל' מעשה הקרבנות „בית הבחירה" (ג' פעמים) — הוא מתאים לראיתו שם מהפסוקים בפרשתנו (יב, יד. כו) „במקום אשר יבחר ה'" „המקום אשר יבחר ה'".

34) כי ג"ז הוא מהרמב"ם — ראה הקדמתו לספרו. וראה צילום כת"י הרמב"ם דהתחלת ס' משפטים (בהוצאת שולזינגער נ"י. תש"ז — סוף כרך האחרון תמונה ז).

35) ועד"ז כתב במנין המצות על סדר הלכות הרמב"ם „ספר שמיני אכלול בו מצות שהם בבנין המקדש". ובא' מכת"י הרמב"ם (הובא ברמב"ם ספר המדע — ירושלים תשכ"ד) בהנ"ל (בהכותרת דהל' ביהב"ח) יש בכללן ו' מצות כו' לבנות בית הבחירה.

36) דיוק לשון „מסורת ביד הכל" (ועוד דיוקים בה"ב) — ראה שיחת ש"פ דברים תשל"ט. וראה ב־ארוכה ביאור ב' הלכות אלו — לקו"ש ח"ל ע' 68 ואילך.

37) ב"ר פי"ד, ח. וראה לקמן הערה 46.

38) בדוחק גדול אולי י"ל שבנוגע לשאר העניינים לא הביא מקור כי מקדים שזוהי „מסורת ביד הכל' ודוקא בנוגע ל„משם נברא" אין מסורת(!) ולכן צריך למקור ע"ז „אמרו חכמים כו'". — אבל י"ל בכלל אם „מסורת ביד הכל' קאי על כל עניני ההלכה — גם ע"ז שבנה בו נח קין והבל ואדה"ר, או רק ע"ז ש„הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק", וכדמשמע במו"נ (הובא לעיל הערה 16).

39) אולי י"ל, מכיון שבהלכה ב' בא להוכיח שמקום זה מובחר ומיוחד למזבח ולהקריב בו קרבן, לכן מסיים „אמרו חכמים ממקום כפרתו נברא", דגם זה דמשם נברא הוא מפני שהוא מקום כפרתו.

ניט בסתירה צו דעם ענין פון „המקום אשר יבחר (ל' עתיד) ה'" — אז מעלתו איז בלויז מצד בחירת הקב"ה וואס איז געווען ערשט נאכדעם, כדלקמן.

ה. וואס אדה"ר וכו' האבן גע־ברעכט די קרבנות במקום זה דוקא, זיי האבן אויסגעקליבן דעם ארט, איז ווייל זיי האבן געוואוסט בנבואה אז דאס איז דער „מקום אשר יבחר ה'" (בעתיד)[40]. בסגנון אחר ניט בחירת הקב"ה במקום זה איז א מסובב פון דעם וואס מ'האט שוין פריער מקריב געווען דארט קרבנות (און געמאכט דעם ארט א „מקום סגולי"), נאר פארקערט: דאס וואס מ'האט מקריב געווען קרבנות אין דעם מקום דוקא, איז א מסובב פון דעם וואס (זיי האבן געוואוסט בנבואה אז) דער אויבערשטער וועט בוחר זיין אין דעם מקום[41].

דאס קען מען אבער זאגן בלויז בנוגע די קרבנות וואס זיי האבן מקריב גע־ווען. משא"כ בנוגע צו „ומשם נברא" — איז דאך דאס א פעולה פון דעם אויבערשטן[42]; איז אויב אפילו מ'וועט זאגן אז „ומשם נברא" איז מצד ידיעתו ית' אז בעתיד וועט ער בוחר זיין אין דעם מקום, איז דאך אבער שוין געווען א פעולה (נברא) פון בחירה ובמילא קען שוין ניט זיין באופן אחר,

[ובמכל־שכן פון דעם ביאור הידוע[43] אין „צדיק ורשע לא קאמר"[44], אז אויב די ידיעה שלמעלה וואלט ארויס־געקומען אין א דיבור, וואלט עס מכריח געווען דעם מענטשן צו פירן זיך לויט ידיעתו ית'; ועל אחת כו"כ בנדו"ד וואס די ידיעה וואלט געווען א פעולה מלמעלה].

דערפאר איז דער רמב"ם מוסיף „אמרו חכמים אדם ממקום כפרתו נברא" — אז דאס וואס „ומשם נברא", איז עס (ניט ווי די פריערדיקע זאכן, די קרבנות שהקריבו כו' במקום זה, וואס איז געווען ווייל בעתיד וועט דאס זיין דער „מקום אשר יבחר ה'", נאר) ווייל דאס איז „מקום כפרתו" — דער ארט וואס אדם הראשון האט בוחר געווען ברייגעזען זיין[45] קרבן[46].

ו. עס בלייבט אבער ניט פארשטאנ־דיק: וויבאלד אז אויך לדעת הרמב"ם איז דער טעם וואס „מקומו מכוון

40) ובפרט בנוגע לאברהם שלא הוצרך לנבואה כי הקב"ה ציווהו (וירא כב, ב) „לך לך אל ארץ המוריה" ורצה הקב"ה שיהי' כתפלת אברהם „ה' יראה גו' יאמר היום גו'" (שם, יד).

41) וי"ל שלכן הוסיף הרמב"ם וכופל בתחלת ההלכה „שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן ארונה כו'", דלכאורה הוא מיותר וכפל לשון. והל"ל „שהמקום הזה הוא המקום שבנה בו כו'"?

— כי זה ש„הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח כו'", הוא מסובב מזה שהוא „המקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח".

42) משא"כ זה שהקריבו בו קרבנות. דגם לפי המבואר בפדר"א (פל"א): „כיון שהגיעו לאותו מקום הראהו הקב"ה לאברהם ואמר לו זה הוא המזבח" — הרי ממשיך „זה הוא המזבח שהי' אדם הראשון מקריב בו מקודם כו' קין והבל כו'", ולא — „הוא המזבח שיקריבו בו בבהמ"ק". והייגו שידיעתו ית' שהוא מקום המזבח בבהמ"ק (דעתיד) לא באה בדיבור. וראה לעיל הערה 16.

43) שער התשובה לאדהאמ"צ ח"א כ, ד ואילך. תו"ח תולדות יג, ג ואילך.

44) תניא פ"א. וראה נדה טז, ב.

45) ראה תיב"ע נח ח, כ: מדבחא דבנא אדם בעידן דאיטריד מן גנתא דעדן ואקריב עלוי קרבנא. וראה ע"ז ח, א.

46) כמו שמביא תיכף לפנ"ז. וע"פ המבואר בפנים יומתק מה שהביא לשון הב"ר דוקא, ולא מירושלמי (נזיר פ"ז ה"ב. הובא בכס"מ שם) „נטל הקב"ה ממקום המזבח וברא בו אדה"ר", או מפדר"א (רפי"ב. וראה שם רפ"כ) „ממקום טהור וקדוש . . ממקום בית המקדש" — כי ב„מקום כפרתו" כוונתו (לא למזבח וביהמ"ק שלאחרי הבחירה, כי"א) למקום שהביא אדה"ר קרבנו. — אבל להעיר שם(גם) בב"ר „היך מה דאת אמר מזבח אדמה תעשה לי". ואכ"מ.

ביותר" (ניט מצד די קרבנות שהקריבו כו' אין דעם מקום, נאר) מצד בחירת הקב"ה — היינט וואס איז נוגע צו ברענגען אין הל' בית הבחירה דעם גאנצן ענין (אין דער צווייטער הלכה), אז „הוא המקום שבנה בו אברהם כו' נח כו' ממקום כפרתו נברא"?

וי"ל אז דערמיט באוואַרנט דער רמב"ם פאַרוואס „ואין משנין אותו ממקומו לעולם" —

הן אמת אז דאס איז דער „מקום אשר יבחר ה'", איז דאס אבער נאך ניט קיין ראי'[47] (גמורה) אז דורך דעם איז נשלל געווארן די אפשריות צו משנה זיין למקום אחר[48].

און ווי מען געפינט בנוגע צו דוד המלך, אז דער אויבערשטער האט בוחר געווען[49] אין דוד ובניו אחריו — „המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם"[50] — ואעפ"כ איז דער דין (כפסק הרמב"ם[51]), אז „הנביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל כו' ה"ז מלך וכל מצות המלכות נוהגות בו" (ס'איז נאר וואס „תפסק המלכות מביתו"[52]).

ועפ"ז ווערט דאך די שאלה בנוגע מקום ביהמ"ק — מנ"ל שלילת כל מקום, ובפרט השאלה בנוגע לשילה וואס איז אויך געווען א מקום אשר „יבחר ה'"[53], וואו דער משכן איז געשטאנען שס"ט שנה[54], איז דאס מכריח, לכאורה צו זאגן אז „זה הוא בית ה' גו' וזה מזבח גו'" איז לאו דוקא? ועד"ז — ביים הר סיני[55], וואו משה רבינו האט אויפגעשטעלט דעם משכן בפעם הראשונה? — בא־ וואַרענט עס דער רמב"ם במקומו בפ"א[56].

ועד"ז דא: דעריבער ברענגט דער

---

47) ועד"ז אין הכרח מהכתוב „זה מזבח לעולה לישראל" — כי דחז"ל כשנאמר „זה", „זאת" (החודש הזה, זאת החי' ועוד) — הוא דיוק בהדבר עצמו ולא בנוגע למקומו וענין שחוץ הימנו. וגם כאן הול"ל עד"ז — שבא ללמד שכל מזבח צ"ל כמזבח זה (רבוע ארכו כרחבו וכו' — ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ב הי"ז. ועוד).

ועפ"ז יומתק זה שמביא בה"א הענין „ובמקדש (במקום המזבח) נעקד יצחק כו' שנאמר כו'" (ולא דיו בהפסוק „זה מזבח לעולה לישראל") — להוכיח שהכוונה בזה היא קביעת מקום המזבח (ראה לקמן בפנים) כי מהלשון „זה מזבח לעולה" אין הכרח שקאי על קביעת המקום, כנ"ל.

וע"פ הנ"ל מובן מה שהוצרך הרמב"ם להוסיף לעיל (פ"א ה"ג) — בנוגע לזה ש„אין שם בית כו' אלא בירושלים בלבד כו'" — ראי' ב' מהכתוב „זאת מנוחתי עדי עד", ולא הסתפק בהראי' „ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל" — כי מהפסוק „זה בית גו' וזה מזבח גו'" אין הכרח על קביעות מקום הבית. וגם אין הכרח שמצד בחירה זו „נאספו כל המקומות" (כדלקמן בפנים). ולכן מביא הכתוב „זאת (דוקא) מנוחתי עדי עד". וראה בהנסמן לקמן הערה *57.

48) וכמוכרח בנדו"ד גופא, שגם בשילה נאמר „המקום אשר יבחר ה'" (ספרי פרשתנו יד, כה. תבוא כו, ב. ועוד. וראה בארוכה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע פד־פה, ושנ"ג. וראה הנסמן בהערה 2. לקו"ש חכ"ד ע' 79 ואילך).

49) כלשון הכתוב (מ"א יא, לד. תהלים עח, ע. ועוד). וראה הערה 51.

50) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז, ע"ש.

51) שם ה"ח. — ולהעיר שבמכילתא בתחילתה מביא (בהמשך להמאמר „עד שלא נבחרה ירושלים כו' עד שלא נבחר בית עולמים כו'") — „עד שלא נבחר דוד היו כל ישראל כשרים למלכות משנבחר דוד יצאו כל ישראל". וי"ל שזהו בנוגע להפסק המלכות (כדלקמן בפנים). וראה הערה שלאח"ז.

52) שם ה"ט. ובהשגת הראב"ד שם, ש„לא היתה מלכות פוסקת מזרעו אבל היתה שני' למלכות בית דוד כגון קיסר ופלג קיסר" (סנהדרין צח, סע"ב) — וא"כ אין זה אמתית ענין מלכות (נשיא) — שאין עליו אלא ה' אלקיו (הוריות י, א במשנה).

53) נסמן לעיל הערה 48. ולהעיר מכלי יקר פרשתנו שם בתחלתו.

54) זבחים קיח, ב. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ב.

55) ראה פרש"י (ד"ה מורא) ותוס' (ד"ה הר) תענית טז, א ועוד. דלדיעה אחת זה ה' מקום העקידה.

56) ראה הערה 47 בסופה.

רמב"ם א ראי', אז אין דעם פאל איז די בחירה אין אן אופן וואס האט שולל גע־ווען אנדערע מקומות[57], וואס דערפאר האבן אדה"ר וכו' געבויט זייערע מזבחות דוקא אין דעם מקום: אויב בחירת הקב"ה האט ניט שולל געווען אנדערע מקומות, פארוואס האבן זיי אלע מדייק געווען צו ברענגען זייערע קרבנות נאר אין דעם מקום מכוון אין הר המורי' עצמו?

איז דערפון משמע, אז מצד בחירת הקב"ה זיינען אנדערע מקומות נשלל געווארן, ובמילא, אויב מקריב זיין א קרבן אין א געוויסן מקום (ע"ש העתיד), איז דאס נאר אין דעם „מקומו מכוון ביותר" אין הר המורי' גופא[57].

ז. בפנימיות העניינים יש לבאר, ובהקדים וואס ס'האט זיך אמאל גע־רעדט[58] וועגן די צוויי ענינים פון „בחירה" און „קדושה" [וואס בנוגע דעם מקדש נוצט דער רמב"ם כנ"ל ביידע תוארים: „הלכות בית הבחירה", און „הלכות כלי המקדש", „הלכות ביאת המקדש". ועוד] — אז אין יעדערן איז דא א מעלה לגבי דעם צווייטן:

ווען מען זאגט אויף א געוויסער זאך אז זי איז „קדוש", ווייזט עס, אז די קדושה האט דורכגענומען די זאך — די זאך איז הייליק, אבער לאידך, וויבאלד אז די קדושה איז פארבונדן מיט דער זאך, וואס איז מוגבל, איז אויך די קדושה א באגרענעצטע (לויט די הגבלות הדבר). און אזוי איז עס אויך בנוגע מקום.

משא"כ „בחירה" איז (ניט מצד הנבחר, נאר) מצד דעם בוחר, וואס ער האט אזוי אויסגעקליבן. ובעניננו — „המקום אשר יבחר ה'": בשעת דער אויבערשטער איז בוחר א מקום, באקומט ער א מעלה (וקדושה) בלתי מוגבלת (ווייל דער אויבערשטער איז בלי גבול); אבער לאידך, וויבאלד אז די מעלה וקדושה איז מצד דעם בוחר, איז עס ניט „קב שלו", עס דארף דערנאך קומען עבודת עצמו בכדי עס זאל דורכ־נעמען אינגאנצן.

און דאס איז דער רמב"ם מבאר אין די צוויי הלכות הנ"ל בנוגע מקום המזבח:

אין דער ערשטער הלכה, וואו ער זאגט „המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם" — וואס ווייזט אויף דער נצחיות (—בלי הגבלה) פון דעם מקום — איז דאך דאס אן ענין וואס קען זיך ניט אויפטאן מצד בני אדם (אדער מצד דעם מקום), נאר בלויז מצד בחירת הקב"ה שלמעלה ממדידה והגב־לה[59]; און אויף דעם ברענגט ער דעם פסוק שלאחרי הבחירה „זה מזבח לעו־לה לישראל".

און אין דער הלכה שלאח"ז איז ער מוסיף, אז (אויך פאר בחירת הקב"ה) איז אין דעם מקום דא קדושה (מוגבלת) — מצד דעם וואס אין דעם ארט האבן

57) והיינו, שהבחירה המיוחדת במקום ה„מכוון ביותר" דהמזבח (בהר המורי' עצמו) הוא באופן שאין משנין אותו למקום אחר (אפילו) בהר המורי' — משא"כ הבחירה במקום המקדש שוללת „כל המקומות" שאינם בהר המורי' (ראה לעיל פ"א ה"ג), ולא מצינו שמקום המקדש (בהר המורי') הוא „מכוון ביותר". ולהעיר מהל' ביהב"ח פ"ה ה"י. וראה לשונו בפיה"מ הנ"ל הערה 23.

ולהעיר מלשון הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) „ובנה מקדש במקומו" — ראה לקו"ש ח"ח ע' 362 בהערה. וראה לקו"ש ח"ל ע' 70 ואילך.

57*) וראה בכהנ"ל גם לקו"ש חכ"ד שם.

58) ראה לקו"ש ח"ח ע' 407 ואילך (ובהערות שם).

59) ובלשון הרמב"ם (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז) — לגבי קדושת המקדש וירושלים — שהיא „מפני השכינה ושכינה אינה בטילה". וראה לקמן הערה 62. וראה לקו"ש חט"ז שבהערה 24 (הערה 12). ושם (סעיף ו ואילך) בארוכה, ע"ד הנצחיות שבמשכן ומקדשות.

אדה"ר וכו' געבראכט קרבנות ומשם נבראו אדם.

ועפ"ז זיינען דאָ אין דעם מקום ביידע מעלות[60].

ועפ"ז איז אויך ניט קיין סתירה צווישן הלכות בית הבחירה און מורה נבוכים: דאָס וואָס פון הל' בית הבחירה קומט אויס אַז דער מקום המקדש (והמזבח) איז אַ „מקום סגוליי להשראת השכינה" — איז נאָר לגבי די קדושה מוגבלת (וואָס קען אויפגעטאָן ווערן דורך מעשה בנ"א); משא"כ לגבי בחירת הקב"ה (וואָס זי איז — בלתי מוגבלת) — זאָגט דער רמב"ם (אין מו"נ), אַז דאָס איז ניט קיין „כלי", עס קען זיין נאָר „דרך מעבירי", אַבער ניט שורה ומתלבש

[משא"כ דער רמב"ן האלט, אַז מצד כחו ית' הכל יכול[61], ובפרט לאחרי הבחירה ווערט אויך די קדושה בלי גבול און זי ווערט נתלבש אין מקום].

ח. ויש להוסיף בזה (אויך לדעת הרמב"ם), אַז די קדושה מוגבלת וואָס איז פאָרבונדן מיטן מקום עצמו — האָט אַ שייכות אויך צו בחירת הקב"ה.

וואָרום וויבאַלד אַז אברהם וכו' האָבן דאָרט געבויט מזבחות און מקריב גע־ווען קרבנות מצד דעם וואָס (זיי האָבן געוואוסט בנבואה אַז) דאָס איז דער „מקום אשר יבחר ה'" (כנ"ל ס"ה) — קומט אויס, אַז זייער פעולה (וואָס געבראַכט צו קדושת המקום המוגבלת כנ"ל), איז פאָרבונדן מיט בחירת הקב"ה[62]. ועפ"ז יומתק וואָס אברהם האָט מתפלל געווען — און אויס־געפירט — „אשר יאמר היום[63] יעדער יום, נצחי[64] — בהר ה' יראה".

(משיחות ש"פ מטו"מ, דברים, עקב תש"מ)

---

60) וי"ל שזהו ב' הענינים בספרי פרשתנו עה"פ (יב, ה) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' גו': דרוש על פי נביא יכול תמתין עד שיאמר לך נביא ת"ל לשכנו תדרשו ובאת שמה דרוש ומוצאי ואח"כ יאמר לך נביא. וראה לקו"ש ח"ל ע' 119 ואילך.

61) ראה אוה"ת ביאוה"ז וסה"מ תר"ל שצויינו לעיל הערה 17.

*) ובכמה כת"י (הובאו בספרי הוצאת פינקלשטיין) ומצוא. וביל"ש: ואתה מוצא.

62) להעיר ממשנ"ת בלקו"ש חי"ח שם, שבחירת הקב"ה בנש"י נקבעה בפנימיותם ע"י קדושתם (מצד עבודתם בתומ"צ), ע"ש בארוכה (ובהערה 71). וראה שם גם לענין קדושת הארץ.

ואולי י"ל עד"ז בעניננו (עכ"פ לדעת הרמב"ן), שע"י זה שהקריבו אדה"ר וכו' קרבנות במקום זה, נקבעה בחירת הקב"ה (שלאח"ז) מלכתחילה בפנימיות בהמקום. ובפרט ע"י הקרבנות שלאחרי הבחירה (ולהעיר מהענין דעבודתן מקדשתן — שבועות טו, א. וש"נ).

ואולי י"ל שגם להרמב"ם כן הוא, דמה שס"ל שההשראה במקדש היא רק דרך מעביר, הוא מצד ההשראה כמו שבאה מלמעלה: אבל ע"י עבודת האדם כו' נקבעה בהמקום עצמו [ולהרמב"ן — גם מצד ה„למעלה" אפ"ל התלבשות במקום, מצד כחו ית' הכל יכול].

ועפ"ז יומתק מה שהביא הרמב"ם ע"ז ד„אין משנין אותו ממקומו לעולם" ב' הענינים: בחירת הקב"ה וזה דבמקדש נעקד יצחק וכו', כי ע"ז נקבעה בחירת הקב"ה (הבל"ג) בהמקום עצמו, ולכן „אין משנין אותו ממקומו לעולם".

ועד"ז לענין „קדושת המקדש וירושלים (בכלל) מפני השכינה ושכינה אינה בטלה" (כנ"ל הערה 59) דקביעת הקדושה „מפני השכינה" בהמקום הוא מצד זה שקדשה שלמה, כברמב"ם שם פ"ו הי"ד. וראה גם לקו"ש חט"ו ע' 206**.

63) וירא כב, יד.

64) פרש"י עה"פ. וראה לקו"ת ר"פ ראה: ארז"ל כ"מ שנאמר היום הוא נצחי — באוה"ת ראה ע' תרסו מציין לערה"כ של הסה"ד ערך היום (מסוטה מו, ב). — שם ע' תרלה כ' אשר כ"מ בערה"כ ערך מחר כו' „דכל עוה"ז נקרא היום". ואולי י"ל הטעם דמסקנתו מערך היום דוקא — כי נצחי כולל גם עוה"ב.

*) אף שאפשריות הדבר הוא מצד כחו ית' הכל יכול (כהובא לעיל בפנים סוף סעיף ז) — מ"מ, נעשה זה בפועל ע"י עבודת האדם.

**) ושם הערה 46 שורה המתחלת חזקרים נדפס: כוחרי וצ"ל: עקרים [בהוצאה שני' (תשמ"ז) נתקן].

ראה ג

א. אויפן פסוק[1] „כי יסיתך אחיך בן אמך או בנך או בתך או אשת חיקך או רעך אשר כנפשך בסתר לאמר נלכה ונעבדה אלקים אחרים גו״ איז רש״י מפרש „אחיך — מאב. או[2] בן אמך — מאם. אשר כנפשך — זה אביך וכו״. איז ניט מובן: פארוואס רעכנט ניט אויס דער פסוק צווישן די קרובים אויך אמך און אחותך[3]? און וויבאלד דאס איז א שווערקייט אין פשש״מ און רש״י באוואנט עס ניט [כמדובר כמה פעמים[4] אז רש״י פארענטפערט יעדער זאך וואס איז שווער אין פשש״מ; און בשעת ער האט ניט קיין הסברה ע״ד הפשט, זאגט ער איני יודע[5] וכיו״ב], דארף מען זאגן אז לדעת רש״י איז דאס מובן מעצמו ע״ד הפשט (אדער ס׳איז פארשטאנדיק לויט א פריערדיקן פירוש פון רש״י)[6].

ב. לכאורה קען מען פארענטפערן — ובהקדים אן אנדער שאלה: וויבאלד די תורה רעכנט דא אויס די וואס זיינען — ווי רש״י זאגט — „חביבין לך״, איז פארוואס זאל צווישן זיי ניט געראכנט ווערן אויך החביב לך כפשוטו, „רעך״ כפשוטו?

דער ראי״ם זאגט, אז דאס מיינט טאקע רש״י מיט זיין פירוש „אשר כנפשך, זה אביך״ — „ויחסר או״, אז עס איז פונקט ווי עס וואלט געשטאנען בכתוב „רעך או אשר כנפשך [זה אביך]״, ולפי״ז מיינט דער פסוק אויך רעך כפשוטו.

עס איז אבער שווער אזוי צו זאגען אין פרש״י, ווארום דעמאלט וואלט דאס רש״י געשריבן מפורש, ווי ער שרייבט גלייך פאר דעם „או בן אמך״; ובפרט אז דער לשון „אשר כנפשך״ איז בפשטות אן אפטייטש אויף „רעך״, וואלט רש״י זיכער געדארפט מפרש זיין אז דער פשט איז או „אשר כנפשך״.

מען קען אבער איינלערנען (עכ״פ בדוחק קצת), אז ביידע פרטים ווערן נכלל אין „רעך אשר כנפשך״ ניט אלס צוויי באזונדערע ענינים, נאר „רעך אשר כנפשך״ (סתם) מיינט אלע דרגות אין רעים אשר כנפשך (אויך רעך כפשוטו), און רש״י איז מפרש נאר דעם חידוש והוספה אויפן פשט, די (העכסטע) דרגא אין „רעך אשר כנפשך״ — „זה אביך״[7],

און עפ״ז איז „רעך אשר כנפשך״ כולל אויך (די צווישענדיקע דרגות) „אמך״ און „אחותך״[8].

---

1) פרשתנו יג, ז.

2) בהדפוסים שראיתי נעתקה תיבת „או״ באותיות גדולות, כהתיבות שרש״י מעתיק מהכתוב; ואולי י״ל שטעות הבחור הזעצער הוא וגם בזה שצ״ל ד״ה והמשך אחד: אחיך, מאב או בן אמך, מאם. ויש לברר בדפוסים אחרים ובכת״י.

3) שגם אלו נמנו בהד׳ קרובים בר״פ אמור. ולהעיר דשם מקדים „אמו״ ל„אביו״.

4) ראה לקו״ש ח״י ע׳ 13. וש״נ.

5) כבפ׳ תולדות כח, ה. ועוד.

6) באברבנאל כתב: ואולי התורה לא חששה לזכור האב והאם אם לפי שלא יזהיר את הבנים לשוב מאחרי ה׳ ואם לפי שלא יפול עליהם המשפט כי הרג תהרגנו ידך תהי׳ בו בראשונה כי איך יצוה את האדם שיהרוג בידיו את אביו ואת אמו אשר החמירה כ״כ בכבודם ומוראם כו׳. — אבל (נוסף ע״ז שזה רק לפי פירושו דרעך אשר כנפשך הוא רק ריע כפשוטו. משא״כ לפרש״י ד„זה אביך״ הרי אא״פ לתרץ כן. ועוד — גם לפירושו קשה): א) הו״ל לקרא להשמיענו מהו הדין באם יסיתך אביך או אמך. ב) עדיין קשה מדוע לא נאמר גם „אחותך״.

7) ראה גו״א כאן.

8) וגם עפ״ז מובן מה שלא נאמר בפירוש בהכתוב אביך — ראה פנ״י כאן.

עס בלייבט אבער שוועך: א) פאר־וואס ווערן אלע איבעריקע קרובים אויסגערעכענט בפ"ע און דוקא „אמך" און „אחותך" זיינען נכלל אין „רעך אשר כנפשך"?

ב) נאכמער: ווי‌באלד אז „פירש לך הכתוב את החביבין לך"[9] האט דאך דער פסוק זיכער געדארפט מפרט זיין „אמך", וואס זי איז חביב לך מער ווי „אחיך בן אמך" און אפילו מער ווי אביך, און דערפאר איז ביי איר מער שייך דער חשש פון „כי יסיתך"; ווי רש"י איז מפרש פריער אין פ' קדושים[10] אויף „איש אמו ואביו תיראו", אז „בכבוד הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים"[11].

ג. דער ביאור בזה: רש"י האט שוין כמ"פ[12] געזאגט דעם כלל „דבר הכתוב בהווה"; אויך אין דעם פסוק גופא אויפן וואנט „בסתר" זאגט רש"י „דבר הכתוב בהווה שאין דברי מסית אלא בסתר". ד.ה. אז דער כלל פון „דבר הכתוב בהווה" לויט רש"י, איז ניט בלויז ווען ס'איז דא א ברירה צו שרייבן צוויי לשונות, קלייבט אויס די תורה דעם לשון וואס איז „בהווה", נאר דער פסוק איז צוליב דעם אויך מוסיף בלשונו, בנדו"ד דעם וואנט — „בסתר".

ועד"ז: ווי‌באלד דער פסוק „כי יסיתך וגו" רעדט וועגן א מענטשן וואס ביי אים קען זיין „יסיתך בנך או בתך או רעך אשר כנפשך [זה אביך]"[13], ד.ה. א דערוואקסענער מענטש מיט א משפחה און ערוואקסענע קינדער — איז דער הווה און ע"ד הרגיל[14] אז דער „יסיתך" זאל ביי אים קומען נאר פון די וואס דער פסוק רעכנט אויס און ניט פון אחותך אדער אמך[15].

ד. די הסברה בזה: די הסתה „נלכה ונעבדה אלקים אחרים גו" קען זיין אויף צוויי אופנים: א) דורך טעמי שכל ואמונה — אייגער וואס האט א השפעה אויפן צווייטן אין עניני אמונה וכיו"ב, איז ער אים מסית „נלכה ונעבדה אלקים אחרים"; ב) מצד שכן/שאפט[16] און התקרבות יתירה אין זייער לעבן וואס אייגער האט מיט'ן צווייטן — קען ער אים איינרעדן און באווירקן צו דינען ע"ז אויך אן טעמי שכל ואמונה[17].

---

9) פרש"י כאן.

10) יט, ג.

11) באדרת אלי' להגר"א מפרש „או רעך — זה אב, אשר כנפשך — זו אם כו'".

12) משפטים כא, כח. כב, יז. כא. ל. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 130 ואילך, על השינויים והצורך בכל הפירושים.

13) הטעם בזה י"ל ע"ד הפשט, כי העונש „ידך תהי' בו בראשונה להמיתו" יתכן בזה דוקא שסיפק בידו לעשות, משא"כ זקן או צעיר ביותר.

או י"ל דענין „כי יסיתך גו' אשר לא ידעת" שייך ע"ד הרגיל בזה דוקא, משא"כ בגיל צעיר שאינו בדעה וידיעה רבה כ"כ. וכן לאידך באדם זקן אין רגיל (שאחרים ינסו להשפיע עליו) לשנות אופן החיים שלו ובפרט עד כדי לעבוד ע"ז ש„לא ידעת גו'".

14) ועפ"ז מה שכתב רש"י „פירש לך הכתוב את החביבין לך ק"ו לאחרים" — דלכאורה כיון ד„דבר הכתוב בהווה" אין צריך לזה — י"ל ע"ד משנ"ת בלקו"ש ח"ו שם (ס"ט) ש„דבר הכתוב בהווה" מתאים בכלל בדוגמא אחת ולא כשהכתוב מביא ב' דוגמאות ויותר. ולכן הוצרך רש"י לפרש „פירש לך הכתוב את החביבין לך כו'" כדלקמן. ובמשטות י"ל דרש"י שולל הטעות דרק אלה שפירש הכתוב (וטעמו וההוכחה — זיל בתר טעמי').

15) ובפרט שהכתוב נאמר בסגנון של סיפור שבזה יותר מסתבר לומר שהוא מצד „דבר הכתוב בהווה". ראה לקו"ש שם ע' 135 ואילך (ס"ז) ובהערה 35 שם.

16) ראה פרש"י במדבר ג, כט. שם, לח.

17) ומובן שאי"ז מצד דיבורו (נלכה ונעבדה גו') לבד (ראה דעת זקנים מבעלי התוס' בשם הרב בכור

עס איז אבער מובן, אז אויך דער ערשטער אופן פון „יסיתך וגו׳ נלכה ונעבדה אלקים אחרים״ איז ע״ד ההווה והרגיל פארבונדן מיט קירוב הדעת מצד משפחה־קרובה׳שאפט, וואס דער־מעגליכט אזא גרויסן „יסיתך״ ווי צו ע״ז, ובפרט — „בסתר״.

און דאס זיינען בכללות די צוויי סוגים וואס דער פסוק רעכנט אויס: „אחיך מאב או בן אמך מאם״ — איז בדרך כלל דער אופן ההסתה זייערער דורך טעמי שכל ואמונה; און עד״ז און נאכמער בנוגע לאב וואס האט א גרעסערע השפעה אויף בנו אין עניני אמונה; „בנך או בתך או אשת חיקך״ איז די השפעה ניט דורך אמצעות פון טעמי שכל ואמונה (וואהרום ס׳איז היפך פון סדר הרגיל, אז „בנך״ אדער „בתך״ אדער „אשת חיקך״ זאלן עם משפיע זיין טעמי שכל ואמונה ביז צו פועל זיין — אוועקגיין פון עבודת ה׳ און איבערגיין צו „אלקים אחרים אשר לא ידעת גו״), נאר מצד דער צוגעבונדענקייט פון קינדער און פון אשת חיקך צום טאטן און בעל.

אבער וויבאלד אז אויך דער ערשטער אופן פון יסיתך (ע״י טעמי שכל ואמונה) „בסתר״ איז ע״ד הרגיל שייך דעמאלט ווען זיי האבן א קרובה׳שאפט צווישן זיך, כנ״ל, דעריבער איז דער פסוק כולל ביידע אופנים צוזאמען ובסדר פון מלמטה למעלה אין זייער קרובה־שאפט: אחיך מאב (וואס האט אליין א משפחה) — מיט אים איז דא א התקרבות אלס די יורשי האב, וואס צוליב דעם קומען זיי אין באריורנג איינער מיט דעם צווייטן; בן אמך מאם — מיט אים איז די שייכות אין א גרעסערע מאס מצד דעם וואס זיי האבן איין מוטער, כנראה במוחש[18]; למעלה מזה איז די קורבה ושייכות פון בנך או בתך צו זייער טאטן: נאכמער קירוב איז ביי „אשת חיקך״[19]; למעלה מזה[20] איז רעך אשר כנפשך — און דעריבער רעכנט זיי דער פסוק אין אט דעם סדר[21].

ה. עפ״ז איז מובן בפשטות וואס דער פסוק רעכנט ניט אחותך און אמך: עס איז ניט רגיל אז א דערוואקסענער מענטש מיט אן אייגענער משפחה זאל האבן א שייכות יתירה מיט אחותו (וואס האט בד״כ אן אייגענע משפחה) עד כדי כך אז זי זאל קענען אויף אים פועל זיין („בסתר״) די הסתה פון „נלכה ונעבדה אלקים אחרים אשר לא ידעת גו״.

ועד״ז בנוגע צו אמך: כאטש אז מיט איר האט ער יע א נאענטקייט, האט זי אבער אויף אים ניט קיין השפעה בעניני

שור), שהרי נאמר „כי יסיתך״ שפרש״י „גרוי (אנ־רייצן)״. וראה מלבי״ם לספרי כאן.

18) ראה קדושין פ, ב. ראב״ע ובעלי התוס׳ כאן. וראה וירא כ, יב. ולהעיר מפרש״י תולדות כז, כט.

19) להעיר מפרש״י חיי שרה כד, סז. ולהעיר דבר״פ אמור נאמר תחלה „לשארו הקרוב אליו״ — אשתו (פרש״י) גם לפני „לאמו ולאביו״.

20) באברבנאל מפרש שסדרם בכתוב הוא מלמעלה למטה בסדר הקורבא: אשת חיקך רחוקה מקורבת האדם מן האחים והבנים וזכר הרע באחרונה כו׳. — אבל: א) זהו לפי פירושו ד„רעך אשר כנפשך״ הוא רעך כפשוטו ולא האב. ב) גם לדבריו, צ״ל שבנך או בתך קרובים יותר מאחיך בן אמך אלא שלפירושו „יותר רחוק שיתפתה אדם מהם כי הם ראויים לקבל את מוסר האב כו׳״. ג) לפי׳ רש״י „פירש לך הכתוב את החביבין לך״ — הרי נראה במוחש שהנאמר מאוהר בהכתוב חביב יותר.

21) עפ״ז מובן מה שרעך כפשוטו (שנכלל ברעך אשר כנפשך כנ״ל) חשיב לאחר בנך או בתך או אשת חיקך, כנראה במוחש שלריע חביב עליו — יש השפעה גדולה יותר מבני המשפחה. וראה אברבנאל.

אמונה: און אויך מצד הרגש הלב (ע"ד הרגיל „בהווה"), וויבאלד ס'רעדט זיך וועגן א דערוואקסענעם מענטש, וואס האט שוין אליין דערוואקסענע קינדער, איז זיין הרגש לאמו ניט אין אזא אופן פון התקרבות יתירה, אז זי זאל קענען אים דורכדעם באווירקן און איבער־שטעלן אין א מצב צו דינען ע"ז[22]. משא"כ א בן, בת אדער אשת חיקר, מיט וועמען מ'לעבט כסדר צוזאמען און די שטארקע צוגעבונדנקייט איז פון אזא סוג וואס קען האבן א השפעה בהנ"ל.

ו. איינע פון די הוראות וואס מ'קען פון דעם ארויסלערנען:

די אלע אויסגערעכנטע דרגות פון „אחיך גו"ר זיינען (אויך) מדרי' אין כחות האדם[23] — מדות, שכל וכו'; און פון דעם איז פארשטאנדיק, אז מצד די אלע מדרי' שבנפש קען זיין „יסיתך". ד.ה. אז אין עבודת השם קען מען זיך ניט פאר־לאזן (נאר) אויף דער עבודה שע"פ המדות וטעם ודעת דשכל.

נאכמער: אפילו „רעך אשר כנפשך זה אביך", וואס אב איז מדרי' החכמה[24] וועלכע איז שולל די זאך פון ע"ז — ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא[25] — אעפ"כ קומט דא די הוראה אויף וויפל עס דארף זיין דער „אל תאמין בעצמך"[26], אז אפילו מצד דער מדרי' פון אב, חכמה שבנפש, וויבאלד אז עס איז „כנפשך" — עס מישט זיך אריין א נגיעה פון זיין מציאות[27], קען מען ניט זיין זיכער אויסגעהיט פון ע"ז; מצד אים קען אויך קומען „יסיתך".

[ובמכש"כ[28] פון דעם וואס ס'איז מבואר[29] בנוגע צו ר' יוחנן בן זכאי וואס ער האט געזאגט[30] איני יודע באיזו דרך מוליכים אותי — כאטש אז ריב"ז לא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפלין[31] ופ' שנה למד ולימד תורה[32] — נאר דער ספק ביי אים איז געווען מצד פנימיות ועצם נפשו[33], ווי ס'איז מבואר אין חסידות].

און בכדי צו זיין אויסגעהיט פון „יסיתך וגו' ונעבדה א"א", דארף מען שטיין אין א תנועה פון מס"נ — מסירת הרצון, וואס איז העכער פון חכמה. און דאמאלט פועל'ט דאס אויך אויף די

---

22) להעיר מפסל מיכה — שופטים יז. ושם, ג: „ותאמר אמו גו' מידי לבני לעשות פסל גו'". אבל שם י"ל: א) שהי"א לא השפיעה עליו לעבוד ע"ז כי הי' עובד בלא"ה, ורק לעשות הפסל (ראה שם, ה: „והאיש מיכה לו בית אלקים גו'"). וראה פרש"י תשא לב, ד. סנהדרין קג, ב. ובפרש"י שם. ב) מקרה בלתי רגיל שגנב מתחלה מאמו, ועוד י"ל. ולהעיר מצרור המור כאן.

23) ראה אוה"ח כאן. בביאורי חסידות ב„ארצך מולדתך בית אביך" — ד"ה לך תרס"ו, תרס"ז, תש"ב, תש"ה, ובכ"מ.

24) תניא פ"ג.

25) פי"ח.

26) אבות פ"ב מ"ד.

27) ועפמש"נ: כי השוחד יעוור עיני חכמים (שופטים טז, יט).

28) שהרי בנוגע לריב"ז הוא לענין גורל שבנפש, בחי' עצם הנשמה, כמבואר במקומות שבהערה הבאה.

29) אוה"ת פנחס ע' א'עט ואילך. וראה גם ד"ה אך בגורל תרכ"ו ותשל"ה (בסה"מ מלוקט ח"א). וראה לקו"ת ויקרא ג, סע"ד. ד"ה אשרנו תרפ"ח ותרצ"ו (סד"ה להבין כו' הי' בעינך קיצורים לתניא ע' מא ואילך). וראה לקו"ת מסעי (צ, ב) באו"א.

30) ברכות כח, ב.

31) סוכה כח, א.

32) ר"ה לא, סע"ב. סנהדרין מא, א.

33) ומה שנאמר בזה הל' „יחידה" (ראה אוה"ת שם) אף שבבואה דבבואה לית להו — הכוונה לבחי' מקיף דחי', ומצד בחי' יחידה שבנפש אין שום נתינת מקום ההיפוך ח"ו — ראה ד"ה אשרנו שם ונק' ג"כ יחידה בד"ה (ראה ספר המאמרים עת"ר ע' קסב).

כחות שלמטה ממנה[34], אַנהויבנדיק פון אב בחי' חכמה, ולמטה מזה „אחיך בן אמך גו"‚ אַז ניט נאָר זאָל מען זיין אויס־געהיט און באַוואָרנט פון „יסיתך"‚ נאָר אדרבה — „אחרי[35] ה"א תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו ובו תדבקון"[36].

(משיחת ש"פ ראה תשל"ב)

---

34) ראה ד"ה אשרנו שם.

35) פרשתנו יג, ה. ולהעיר שג"ז נאמר (בפרשה שלפנ"ז) בהמשך לזה שלא תשמע אל הדברים — „נלכה אחרי אלקים אחרים אשר לא ידעתם גו".

36) פי' דרגות אלו — בדרושים עה"פ: לקו"ת פרשתנו יט, ב ואילך. סידור כג, סע"ד ואילך. אוה"ת פרשתנו ע' תרפ ואילך.

ראה ד

א. וועגן דער מצוה פון הענקה — וואָס דער אדון דאָרף געבן דעם עבד וואָס גייט אַרויס פריי פון אים[1] — שטייט אין ספר החינוך[2], אַז כאָטש מ'איז מחויב אין דער מצוה נאָר „בזמן שהיובל נוהג" (ווייל בזמן שאין היובל נוהג איז ניטאָ דער דין פון עבד עברי), קען מען אָבער דערפון אָפלערנען, אַז אויך בזמן הזה — „ישמע חכם ויוסף לקח שאם שכר מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפי' מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו הש"י".

זאָגט דערויף דער מנחת חינוך, אַז דאָס וואָס מ'קען אָפלערנען פון מצות הענקה בנוגע צו אָ שכיר בזמן הזה, אַז מצד „מוסרו הטוב" פונעם משכיר דאָרף ער אים מעניק זיין „בצאתו מעמו" — איז נאָר לויט דער דיעה[3], אַז דער חיוב פון הענקה איז דאָ סיי ביי אַן עבד וואָס ב"ד האָט אים פאָרקויפט און סיי ביי אַן עבד וואָס פאָרקויפט זיך אַליין;

אָבער לויט דער דיעה[4] אַז מצות הענקה איז געזאָגט געוואָרן נאָר ביי אַן עבד שמכרוהו ב"ד [ווי די גמרא[5] לערנט עס אָפ פון פסוק[6] „העניק תעניק לו" — „לו ולא למוכר עצמו"[7], איז דאָך דער טעם פון מצות הענקה ניט „מצד המוסר" („ומי יודע מאיזה טעם") — וואָרום אויב „מצד המוסר" איז דאָך ניטאָ קיין טעם צו מחלק זיין צווישן די צוויי סוגי עבד — ובמילא קען מען דערפון ניט אָפלערנען בנוגע אָ שכיר בזמן הזה.

דער מנחת חינוך בלייבט אָבער ביי אָ קשיא: דער רמב"ם[8] פסק'נט דאָך, אַז הענקה איז נוהגת נאָר ביי מכרוהו ב"ד — און לויטן חינוך קומט אויס אַז דער חיוב פון הענקה איז אויך ביי מוכר עצמו — און ס'איז ניט שכיח „שהרב המחבר (דער חינוך) יהי' נוטה מדעת הרמב"ם, אם לא שפירש להדיא".

ב. וי"ל לתרץ ולבאר:

דער לימוד אַז הענקה איז נוהגת נאָר ביי „מכרוהו ב"ד" און ניט ביי „מוכר עצמו", קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

א) דער חידוש פון הענקה איז, אַז מ'דאָרף מעניק זיין דעם עבד וואָס מכרוהו ב"ד (העניק תעניק לו) — און וויבאָלד אַז „אין לך בו אלא חידושו"[9] איז בדרך ממילא ניטאָ קיין הענקה ביי „מוכר עצמו";

און לויט דעם אופן קען מען ניט אָפּ־לערנען פון מכרוהו ב"ד אויף אָ שכיר בזמן הזה.

ב) דער חידוש איז (ניט וואָס אָ נמכר דורך ב"ד באָקומט הענקה, נאָר) „לו ולא

---

1) פרשתנו טו, יג־יד.
2) מצוה תפב בסופה.
3) דעת ר"א — קדושין יד, ב. תוד"ה ואידך (הב') שם טו, א.
4) ת"ק קידושין שם. וכ"ה דעת רוב הפוסקים — נסמנו באנציקלופדיא תלמודית ע' הענקה (ע' תרעח). וא"כ דברי החינוך — לפי פי' המ"ח (אבל ראה לקמן בפנים סוס"ג) — אינם להלכה.
5) שם טו, א.
6) פרשתנו שם, יד.
7) או מפני שלא יליף הגז"ש שכיר שכיר — שם יד, ב. ובש"ך חו"מ (ספי"ז סק"ג. מריטב"א שם טו, א) שכ"ה גם למסקנת הגמרא, ושכן ס"ל להרמב"ם, עיי"ש. וראה לקמן הערה 10, 20.
8) הל' עבדים פ"ג הי"ב.
9) ראה אנציקלופדיא תלמודית ע' חדוש, וש"נ.

למוכר עצמו": דאָס וואָס אַ מוכר עצמו באָקומט ניט קיין הענקה[10].

און לויט דעם אופן קומט אויס, אַז אפילו לויט דער דיעה אַז ביי מוכר עצמו איז ניטאָ קיין הענקה, קען מען אַבער פונעם דין הענקה ביי מכרוהו ב"ד אָפּלערנען אויף אַנדערע פאַלן[11] (אַז אויך ביי זיי זאָל זיין אַ געוויסער חיוב פון הענקה) — אויב נאָר זיי זיינען ניט אין גדר פון מוכר עצמו, וואָס ווערט בפירוש נתמעט פון הענקה:

ובמילא, וויבאַלד דער חינוך רעדט דאָ [ניט וועגן איינעם וואָס האָט זיך פאַרקויפט אַלס עבד — מוכר עצמו (וואָס איז ניט שייך בזמן הזה), נאָר] וועגן אַ שכיר — איינעם וואָס האָט זיך פאַרדונגען ווי אַ פועל — קען מען אָפּ־ לערנען פון מכרוהו ב"ד, אַז מצד המוסר זאָל מען אים געבן הענקה "בצאתו מעמו".

ג. וי"ל, אַז די צוויי אופנים אינעם לימוד הנ"ל זיינען תלוי אין די צוויי אופני הסברה וואָס מען קען זאָגן אין דעם ענין פון הענקה[12]:

א) ס'איז אַ גדר פון שכר פעולה, ווי ס'איז משמע פון גמרא[13] "שכיר קריי' רחמנא מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי פעולתו ליורשיו" — און לויט דעם אופן איז מסתבר, אַז דער חידוש וגזרת הכתוב איז דאָס וואָס דער עבד שמכרוהו ב"ד באָקומט הענקה — וויי‌ל דער מעניק זיין בתורת שכר פעולה (בנוסף צו דעם וואָס מען באַצאָלט דעם גאַנצען שכר פאַר זיין גאַנצער עבודה) איז אַ חידוש.

ב) ס'איז אַ גדר פון צדקה[14], וואָס דער אדון גיט אַלס אַנערקענונג פאַר דער אַרבעט פון עבד — און לויט דעם אופן איז שכל מחייב, אַז דער חידוש וגזרת הכתוב איז דאָס וואָס אַ מוכר עצמו באָקומט ניט קיין הענקה; וויי‌ל דאָס וואָס ביי מכרוהו ב"ד דאַרף זיין הענקה איז אַ מילתא בטעמא, כנ"ל.

ווי איז די שיטה פון רמב"ם אין דעם? קען מען עס אַרויסלערנען דערפון וואָס אין ספר המצות[15] שטעלט דער רמב"ם די מצוה פון הענקה (ניט צווישן די מצות פון עבד ואמה[16], נאָר) גלייך נאָר דער מצוה פון צדקה[17]; פון דעם סמכה לה צו מצות צדקה[18] איז משמע, אַז לפי דעת הרמב"ם איז הענקה אין גדר פון

10) ואולי זה תלוי באם הלימוד הוא מ"לו ולא למוכר עצמו", שאז החידוש הוא בזה שמוכר עצמו נתמעט מהענקה ("ולא למוכר עצמו"); או מפני שלא יליף הגז"ש שכיר שכיר (כנ"ל הערה 7), שאז החידוש הוא בזה שמעניקים למכרוהו ב"ד (ואא"פ ללמוד מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד במה מצינו. וראה רש"י קידושין יד, סע"ב ד"ה לא). וראה לקמן הערה 20.

11) ובפרט לפמ"ש המהרש"ל (יש"ש קידושין שם סכ"ב) דזה שמוכר עצמו אין מעניקים לו הוא מפני שעבר על כי לי בנ"י עבדים ולא עבדים לעבדים.

12) ראה משנה למלך הל' עבדים שם הי"ב (ד"ה עוד נראה). שם הי"ד (סד"ה והרי) והט"ו.

13) קדושין טו, א. וראה ספרי פרשתנו שם, יד. מלבי"ם שם.

14) ש"ך חו"מ שם (בתי' הג'). וראה אנציקלופדיא תלמודית ע' הענקה (ס"ע תרדע), וש"נ. וראה "שרשי המצוה" בחינוך שם.

15) מ"ע קצו. מל"ת רלג.

16) מ"ע רלב ואילך. מל"ת רנז ואילך.

17) מ"ע קצה. מל"ת רלב. — וקודם המצוה (קצז. ל"ת רלד) "להלוות לעני", שהיא "יותר מחוייבת מכל מצות צדקה" (שם מ"ע קצז).

18) וי"ל שהסדר ברמב"ם הוא כהסדר בקרא, דסמיך מצות הענקה למצות צדקה (פרשתנו שם, ז־ ח), ומזה גופא נלמד דהענקה היא גדר של צדקה. וראה של"ה חלק תושב"כ פרשתנו שעד, ב.

צדקה[19].

ועפ״ז מוז מען ניט זאגן אז דער חינוך איז „נוטה מדעת הרמב״ם״. אפילו לשיטת הרמב״ם אז די תורה איז ממעט א מוכר עצמו פון הענקה, קען מען אפ־ לערנען פון מכרוהו ב״ד[20], אז מצד מוסר (— צדקה) זאל מען אויך א שכיר בזמן הזה געבן הענקה „בצאתו מעמו״.

ד. וויבאלד אז די הוראה הנ״ל פון חינוך קען אויסקומען לויט אלע שיטות, אויך לויט די וואס האלטן אז ביי מוכר עצמו איז ניטא קיין הענקה — איז כדאי צו מעורר זיין און מפרסם זיין, אז מ׳זאל משים לב זיין צו אט דער הוראה:

וועו איינער דינגט א צווייטן צו ארבעטן פאר אים און עס ענדיקט זיך די צייט פון זיין ארבעט, ועל אחת כמה וכמה וועו מען שיקט אים אוועק פון דער ארבעט איידער עס ענדיקט זיך דער צייט

(אויב ער גייט אוועק פון זיך אליין פאר דער צייט, איז ניטא די מצוה פון הענקה, ווי דער דין (ביי עבד) אז א „בורח ויוצא בגרעון כסף אין מעניקים לו״[21] — אויב אבער דער משכיר שיקט אים אוועק —)

צי דערפאר וואס איצט האט ער געגוג פועלים אן אים, אדער אפילו ווייל ער איז ניט צופרידן פון זיין ארבעט — דארף ער אים געבן הענקה:

און וויבאלד הענקה האט דעם גדר פון צדקה, איז פארשטאנדיק, אז מען קען ניט יוצא זיין מיט געבן א זאך וואס מ׳איז סייווי מחוייב אין דעם. דעם שכר וואס אים קומט פאר זיין ארבעט איז דאך פשוט אז מען דארף אים אפצאלן במילואו; אפילו די „הוספות״ וואס דער בעה״ב האט פון פריער אפגערעדט צו געבן דעם ארבעטער — גייען אויך ניט אריין אין הענקה, וויבאלד אז די „הוספות״ זיינען ניט קיין ענין פון צדקה.

און אין דעם איז אויך ניטא קיין אונטערשייד ווי לאנג ער האט ביי אים געארבעט, ובלשון החינוך: „זמן מרובה או אפילו מועט״; ס׳איז אויך קיין חילוק ניט (כנ״ל) צי ער איז פון אים געווען צופריידן — סיי „נתברך הבית בגללו״ און סיי „לא נתברך הבית בגללו״ דארף ער געבן הענקה[22] לפי ערך דעם זמן וואס ער האט געארבעט[23],

ועל אחת כו״כ אין א פאל וועו „נתברך הבית בגללו״, וואס דאן[24] איז דאך דער דין[22] „לפי הברכה תן לו״, מ׳דארף מוסיף זיין אין זיין הענקה[25] „מאשר[26] ברכו השי״.

ה. דער ענין פון הענקה איז פארואס — ווי יעדער ענין אין תורה — אויך אין עבודה רוחנית:

---

19) ובפרט שבש״ך שם מתרץ עפ״ז דעת הרמב״ם.

20) וי״ל שהמנ״ח ס״ל כתי׳ הב׳ בש״ך שם, שהרמב״ם ס״ל דמוכר עצמו אין לו הענקה מפני שלא ילפינן גד״ש שכיר שכיר (או — כמ״ש במשנה למלך שם הי״ב), וא״כ החידוש הוא בזה שמעניקים למכרוהו ב״ד (כנ״ל הערה 10) ואא״פ ללמוד מזה בנוגע לשכיר בזמן הזה.

21) קידושין טז, סע״ב. רמב״ם הל׳ עבדים שם הי״ד־טו.

22) דעת ת״ק קידושין יז, ריש ע״ב. רמב״ם שם הי״ד.

23) להעיר משיטה לא נודע למי (קידושין יז, א), דלדעת ר״מ שיוצא בגרעון כסף יש לו הענקה — נותן לו לפי חשבון השנים שעבד.

24) נוסף לזה שאז לכו״ע — גם לראב״ע (קידושין יז, ריש ע״ב) — מעניקים לו.

25) רש״י שם ד״ה הכל לפי הברכה.

26) לשון החינוך שם.

דער טאטע איז מבאר אין זיינע הערות[27] אויף מס' קידושין, אז ביי אן עבד עברי איז דא נאר מוחין דקטנות, און דעריבער, ווען ער גייט ארויס חפשי פון זיין עבדות, דארף מען אים געבן „הענקה" — מוחין דגדלות [און דער־פאר איז די תורה מפרט ביי הענקה די דריי מינים „מצאנך ומגרנך ומיקבך" — ווייל זיי זיינען „לנגד המוחין"[28].

דער ענין פון „אדון" ו„עבד" אין רוחניות מיינט (אויך) א רב ותלמיד; ווי רבי יוחנן האט געזאגט[29], אז דער וואס וועט אים (לערנען ווי צו) פארענטפערן א געווישן ענין אין תורה (וואס איז ביי אים געווען שווער) — „מובילנא מאני' אבתרי' לבי מסותא", וואס דאס איז ע"ד ווי די ארבעט וואס אן עבד טוט פאר זיין אדון.

דארף דער רב וויסן, אז ער מוז געבן דעם תלמיד „הענקה". דאס הייסט: ער טאר זיך ניט באנוגענען מיט געבן אים „מוחין דקטנות", נאר ער דארף לערנען מיט אים אין אופן, אז ווען דער תלמיד „וואקסט אויס" (און „גייט אוועק" פון אים) האט ער (אויך) די „מוחין דגדלות" פונעם רב.

אין פשוט'ע ווערטער מיינט עס:

א רב איז מחוייב צו געבן צו פאר־שטיין א תלמיד אויך דעם „עומק ההלכה בטעמה היטב", אפילו ווען דאס פאדערט אז ער זאל מיט אים איבער־חזר'ן די הלכה „כמה פעמים" ביז ער וועט עס פארשטיין[30] — דאס איז דער עומק וואס איז אין גדר פון השגת שכל התלמיד [ביים רב איז עס — „מוחין דקטנות"], נאר דערווייל איז ער דאס נאך ניט משיג;

אבער די ענינים וואס זיינען העכער פון גדר שכל התלמיד — אזעלכע וואס ביים רב גופא זיינען זיי בבחי' „מוחין דגדלות" — איז ער ניט מחוייב צו געבן דעם תלמיד.

קומט די מצוה פון הענקה און איז מוסיף, אז דאס איז מצד דעם חיוב פון א רב לתלמיד. אלס „צדקה" אבער — „הענקה" — דארף א רב זיך אזוי אפ־געבן און הארעווען מיטן תלמיד, ביז אז סו"ס ווערט דער תלמיד „נעמען" דעם עומק פון שכל הרב[31] — אויב נאר ס'איז אן ענין וואס איז פארען ביים רב, דארף עס סו"ס אנקומען צום תלמיד.

ו. די זעלבע זאך איז בנוגע דעם טאן אין ברענגען די וואס זיינען נאך „קטנים" ותלמידים אין אידישקייט צו תומ"צ:

מען קען מיינען, אז וויבאלד יענער איז נאך א „מתחיל", איז געניג ווען מ'לייגט זיך אריין צו לערנען מיט אים דאס צו וואס ער איז איצט שייך —

זאגט תורה, אז וויבאלד ער איז דיינער א תלמיד — אפילו אויב ער האט פון דיר געלערנט בלויז „אות אחת" ווערסטו אנגערופן „רבו אלופו ומיודעו"[32] — דארפסטו אים געבן „הענקה"; מ'דארף טאן מיט אים אין אן אופן אז סו"ס ווערט ער דערגרייכן צו דיין דרגא אין אידישקייט.

27) תורת לוי"צ ע' קיז ואילך.
28) שם ס"ע קיט ואילך.
29) עירובין כז, ב. וש"נ. וראה רמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ח. טושו"ע יו"ד סרמ"ב סי"ט.
30) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סי"ח, וש"נ.
31) ראה ע"ז ה, ריש ע"ב. נת' בארוכה בד"ה וידעת היום תרנ"ז.
32) אבות פ"ו מ"ג.

און דורך דער עבודה פון אידן (עבדי ה') אין דעם „שש שנים יעבוד" [33] — אין די שית אלפי שנין דהוה עלמא — וועט מען גאָר אין גיכן זוכה זיין צו דעם „ובשביעית יצא לחפשי חנם" [33],

וואָס דאָן וועט דער אויבערשטער געבן ניט נאָר דעם שכר וואָס איז בערך צו דער עבודה בזמן הזה, נאָר אויך „הענקה" — די גילויים הכי נעלים וואָס קומען נאָר בתורת צדקה (ווייל זיי זיינען אינגאַנצן שלא בערך צו דער עבודה) [34],

אין דעם אלף השביעי, יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

(משיחת ש"פ ראה תשל"ז)

---

33) משפטים כא, ב. תו"א עו, א. סהמ"צ להצ"צ מצות דין עבד עברי בסופה.

34) ואולי י"ל דיש בזה גם הענין ד„שכר פעולה" (ראה לעיל בפנים סעיף ג') — כי גם גילוים הכי נעלים יומשכו אז בפנימיות. וראה תורת לוי"צ שם (ע' קכב): ענק עבד עברי לעצמו .. שמתעצמין בו כו'.

אלול

א. אין איינע פון די שיחות פון חג הפסח[1], איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מתאר דעם רוחניות'דיקן מצב, וואס האָט געהערשט שבת מברכים אלול אין ליובאוויטש — די „עיר הבירה" (הויפט־שטאָט) פון כ"ק אדמור"י חב"ד אין משך פון א סך יאָרן[2]. ווערט דאָרט געזאָגט:

„דעם שבת מברכים אלול אין ליובאוויטש, הגם עס פלעגט נאָר זיין א קלאָר זונשיינענדיגער טאָג, האָט זיך שוין דער אויר געביטן, עס האָט זיך שוין אַנגעהויבן פילן דער אלול־ריח, עס האָט שוין געבלאָזן א תשובה ווינט".

אָלע רייד און ווערטער פון רבותינו נשיאינו זיינען מדוייק אין אָלע זייערע פרטים. איז פאָרשטאַנדיק, אז די פיר תוארים וואס זיינען דא אין דער שיחה בנוגע שבת מברכים אלול — (א) דער קלאָרער זון־שיין, (ב) דער אומבייט פון דעם אויר, (ג) דאָס פילן דעם „ריח" פון אלול און (ד) דאָס בלאָזן פון א תשובה־„ווינט" — זיינען ניט סתם מליצות, נאָר דאָס זיינען פיר ענינים וואס דריקן אויס דעם פנימיות'דיקן תוכן פון שבת מברכים אלול.

נאָכמער: די רייד פון רבותינו נשיאינו זיינען מדוייק ניט נאָר בנוגע וואָס זיי האָבן געזאָגט, נאָר אויך בנוגע ווען זיי האָבן עס געזאָגט — יעדער ענין האָבן זיי געזאָגט אין דעם זמן וואס איז דערצו צוגעפאַסט און צו ווילכן ער האָט א שייכות (אע"פ אז די השפעה דערפון מוז אויך נמשך ווערן נאָכדעם, וכמבואר בכ"מ). און וויבאַלד אז כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט ווענן (תואר פון) שבת מברכים אלול געערעדט אין חג הפסח, איז מובן אז ס'איז דא א פנימיות'דיקע שייכות און פאַרבונד צווישן די צוויי זמנים.

לכאורה איז לגמרי ניט פאַרשטאַנדיק: די צוויי זמנים פון [שבת מברכים] אלול און פסח זיינען אין זייער ענין ותוכן ניט בלויז אַנדערש, נאָר אויך הפכים איינער פון צווייטן[3]: דער ענין פון פסח איז המשכה מלמעלה למטה — פריער „דודי לי" און דערנאָך „ואני לו"[4], און ווי ס'איז ידוע אז די גאולה פון יצי"מ איז געקומען ניט דורך דער עבודה פון די אידן (וואָרום אדרבה[5]: פאָר יצי"מ זיינען זיי גאָר געווען אין מצב פון „הללו עובדי ע"ז והללו וכו'"[6]), נאָר בדרך אתערותא דלעילא[7] וואס

1) תרצ"ד (לקו"ד ח"א קטו, ב).

2) ראה לקו"ד שם בהערה שבשולי הגליון. וראה ספר הזכרונות ח"א ע' 55 [ובהוספות שם ע' 342] שייכותה של חסידות חב"ד ל„ליובאוויטש".

3) ראה גם סה"ש תש"ג ע' 177.

4) לשון הכתוב שה"ש ב, טז. וקאי על יצי"מ (ד"ה דודי לי תרכ"ז בתחלתו. וש"נ).

5) דלא רק אשר הגילוי שנמשך ביצי"מ — בחי' „בכבודו ובעצמו" — אינו שייך שיומשך ע"י עבודה, כי עבודת הנבראים אינה מגיעה לבחינה זו, הנה נוסף לזה, לא ה' אז אצלם עבודה, כי „הללו כו'".

6) מדרש תהלים — באבער — טו, ה. יל"ר בשלח יד, כז. זח"ב קע, ב.

7) ומה שאמרו רז"ל (מכילתא שמות יד, לא) בשכר האמונה נגאלו אבותינו ממצרים, הרי האמונה ירושה היא לנו מאבותינו (וראה תניא פל"ד (מב, ריש ע"ב): בירושה כו' שלא עמל בו). וגם ענין דם מילה ודם פסח שבזכותם נגאלו (פרדר"א פכ"ט. מכילתא שמות יב, ו. הובא ברש"י שם), ענינם הוא המשכת וגילוי האמונה בענין של פועל (ראה לקו"ש ח"ג ע' 868). משא"כ עבודת התשובה — נקודה התיכונית דחודש אלול — היא עבודה שמצד המטה עצמו (ולא המשכת הענינים הבאים מלמעלה). ולהעיר מזח"ב ג, סע"ב. פרדר"א ס"פ מח. ועוד.

האָט מעורר געווען די אתערותא דלתתא ביי אידן: דאָקעגן איז חודש אלול דער זמן העבודה אין אַן אופן פון מלמטה למעלה — פריער אני לדודי (אתערותא דלתתא), און דערנאָך (די אתערותא דלעילא) ודודי לי[8] (ראשי תיבות אלול[9]). דאָרף מען פֿאַרשטיין: וואָס פֿאַר אַן אָרט האָט צו מבאר זיין אין דעם זמן פון פסח דעם ענין פון (שבת מברכים) אלול?

ב. וביאור הענין: ס'איז ידוע (כמאמר רז"ל[10] אויפן פסוק[11] „מי הקדימני ואשלם"), אַז אפילו דאָס וואָס אַ איד דערגרייכט דורך זיין עבודה, איז דאָס אויך דורך דעם כח וואָס מ'גיט אים דערויף מלמעלה. נאָך דער אתערותא דלעילא, קען ער טאָן זיין עבודה בדרך אתערותא דלתתא. און ווי דער אלטער רבי איז מבאר[12], אַז אלול איז דער זמן וועו ס'ווערן נתגלה די י"ג מדות הרחמים, און ער גיט אַ משל אויף דעם פון אַ מלך וועלכער געפינט זיך בשדה, וואָס דעמאָלט מעג יעדער וואָס וויל — אַרויסגיין דאָרט און מקבל פנים זיין דעם מלך וכו'. ד.ה. הגם אַז אין חודש אלול איז דער סדר העבודה מלמטה למעלה, אין אַן אופן פון אתערותא דלתתא, פונדעסטוועגן פֿאַדערט זיך אויף דעם גופא די התגלות פון י"ג מדות הרחמים און אַ נתינת רשות (וכח) מלמעלה; און נאָכדעם קומט די עבודה פון „אני לדודי"[13].

איז מובן, אַז די אתערותא דלעילא וואָס ווערט נמשך נאָך און דורך דער עבודה באתדל"ת איז אַ סך העכער ווי די אתערותא דלעילא וואָס ווערט נמשך אָלס הקדמה צו דער עבודה[14] — וואָרום וויבאָלד די פריערדיקע אתעדל"ע קומט בדרך חסד חנם, במילא איז עס אַ המשכה נאָר פון חיצוניות האור, משא"כ די המשכת האתעדל"ע וואָס דורך עבודה, היות אַז „למעשה ידיך תכסוף"[15], איז עס במילא אַ התעוררות פון פנימיות האור; עס איז אָבער אויך פאָרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס די אתערותא דלתתא האָט דעם כח צו מעורר זיין די אתעדל"ע[16], נעמט זיך דאָס פון דער

---

8) לשון הכתוב שה"ש ו, ג.

9) אבודרהם סדר תפלת ר"ה (בשם הדרשנים). פע"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים להאריז"ל עה"פ.

10) ויק"ר פכ"ז, ב. וממ"ש מובן, אשר הצורך לנתינת הכח שמלמעלה אינו רק מצד המניעות של היצה"ר (כמרז"ל (קדושין ל, ב) אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו), אלא גם בשביל קיום המצות עצמם.

11) איוב מא, ג.

12) לקו"ת ראה לב, א. — וראה (בהבא לקמן) גם לקו"ש חכ"ט ע' 162 ואילך.

13) וגם התקיעה בשופר שבחודש אלול הו"ע אתעדל"ע. שהרי ענינה הוא כמ"ש (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר כו' (טור או"ח ריש סי' תקפא. וראה אוה"ת ענין תק"ש ברה"ח אלול (נצבים ע' א'רפ)), די"ל אשר פירוש „יתקע" הוא שהתקיעה באה מלמעלה (ולא שהעם תוקעין). ורק אשר המשכת התקיעה שמלמעלה היא ע"י התקיעות שאנו תוקעין. וראה לקו"ד שם (קטז, א) שתקיעה הראשונה דחודש אלול היא ההודעה על פתיחת שערי הרחמים דחודש אלול, ופתיחת שערי הרחמים הרי היא המשכה מלמעלה.

14) באתעדל"ע הנמשכת אחרי קדימת האתעדל"ת — ב' מדריגות: א) המתעוררת ע"י האתעדל"ת. וגם בבחינה זו יש מעלה על האתעדל"ע שקודם האתעדל"ת, כי היא בחי' פנימית (אלא שפנימיות זו היא מבחי' תחתונה, אשר האתעדל"ת מגיעה לשם). ב) הנמשכת מצד עצמה לאח"ז (שאינה שורה ומתגלה אלא כשיש שלימות במעשה התחתונים). ובחינה זו היא בחי' פנימיות של בחי' עליונה, אשר אין אתעדל"ת מגעת לשם (ראה בכ"ז לקו"ת שה"ש כד, א-ב). וי"ל אשר בחי' האור הנמשך ע"י העבודה דאלול — עבודת התשובה, היא כמו בחי' הב' הנ"ל. וכמובן מהמבואר להלן סעיף ד' בענין ההמשכה ש"י תשובה.

15) איוב יד, טו.

16) ראה ד"ה אדון עולם תש"ג פ"ו (וראה גם לקו"ת שמע"צ פג, ב ואילך), אשר כללות הענין מה

פריערדיקער אתעדל"ע[17].

און הגם אַז די נתינת כח צו דער עבודה פון „אני לדודי" איז די התגלות פון די י"ג מדה"ר אינעם חודש אלול, פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז יעדער ענין האַט זיין באַשטימטן (אַנהויב און עיקר) זמן, און דער זמן פון המשכת האתערותא דלעילא בכלל איז בפסח, כנ"ל (משא"כ אלול, וואָס מצד עצמו איז עס דער זמן העבודה מלמטה למעלה, כנ"ל) — איז אַזוי אויך בנוגע דער אתערותא דלעילא אין אלול, אַז דער שורש פון דער המשכה איז בפסח. ד.ה. אַז פסח איז דער זמן פון אתערותא דלעילא אין אַן אופן כללי, און דערפון קומען דערנאָך די פרטיות'דיקע המשכות ביי יעדן ענין אין זיין באַשטימטן זמן[18] — כולל אויך די המשכה פון י"ג מדה"ר אין חודש אלול.

און דערפאַר איז די שיחה[19] וועגן שבת מברכים אלול (וואָס בשבת מברכים ווערן נמשך, באופן כללי, אַלע ענינים פון דעם גאַנצן חודש[20], כולל אויך, המשכת יגמה"ר) געזאָגט געווארן בחג הפסח.

ג. עפ"ז זיינען פאַרשטאַנדיק די פיר ענינים אין דעם תואר פון שבת מברכים אלול (אין דער שיחה הנ"ל), וועלכע זיינען בכללות איינגעטיילט אין צוויי סוגים: די ליכטיקייט און בהירות פון זיו השמש — אין ערשטן פאַל („הגם עס פלעגט נאָך[21] זיין אַ קלאָר זונשיינען-דיקער טאָג"): די ענדערונג פון דעם אויר, דאָס פילן דעם „ריח פון אלול", און דאָס „בלאָזן" פון א „תשובה-ווינט" — אין צווייטן פאַל —

ווייל די ליכט וזיו השמש ווערט נמשך מלמעלה, וואָס בפנימיות הענינים מיינט דאָס די המשכה והארה פון „שמש הוי" (וואָס זי ווערט נמשך אין חודש אלול, ווי אַ פרט פון דער המשכה כללית אין חודש ניסן, כנ"ל): און די אַנדערע דריי ענינים דריקן אויס די התעוררות פון די נבראים למטה וואָס ווערט דערווועקט דורך דער המשכה והארה פון „שמש הוי".

ד. בשייכות צו דער התעוררות פון די נבראים (וואָס קומט פון דער המשכה מלמעלה) זאָגט כ"ק מו"ח אדמו"ר צוויי ענינים[22]: א) „עס האַט זיך שוין אַנגעהויבן פילן דער אלול-ריח". ב) „עס האַט שוין געבלאָזן אַ תשובה-ווינט".

די שייכות פון „ריח" און „רוח" צו אלול און תשובה:

„עיקר התשובה הוא כמ"ש[23] והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה"[24] — דער עיקר זאָל פון תשובה איז צו דערהויבן זיך צו בחי' „רוח" (וואָס דאָ איז דאָס אַ

שבאתעדל"ת אתעדל"ע (גם בחי' הא' שבהערה 14) הוא רק לפי שכן עלה ברצונו ית'.

17) לקו"ת שה"ש שם.

18) וזהו מה שפסח הוא ראש השנה לרגלים (ראה ר"ה ד, א), כי הראש כולל בו כללות החיות שבגוף וממנו נמשך חיות פרטי לכל אבר השייך אליו (ראה עטרת ראש בתחלתו).

19) ההמשכה מלמעלה ע"י נשיא הדור.

20) כי ראש חודש כולל כל ימי החודש (שלכן נקרא ראש חודש), ובשבת מברכים מתברך הוא בתור ר"ח (נוסף על אשר השבת, מיני' מתברכין כולהו יומין).

---

21) דיוק תיבת „נאָך", כי כללות חדשי הקיץ ענינם הוא המשכה מלמעלה, המתחלת בחודש ניסן. ולהעיר מל"ת להאריז"ל פ' ויצא (ד"ה ענין הז' כוכבי לכת). הערה בסה"מ ש"ת ע' 28.

22) וענין חילוף האויר הוא הקדמה לשני ענינים אלו, כדלהלן סעיף ה'.

23) קהלת יב, ז.

24) לקו"ת האזינו עא, ג.

דרגא למעלה[25] פון „אור")[26], וואס דע־מאלט טוט זיך אויף דער „תשוב אל האלקים וגו'". און דאס איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מרמז מיטן וואָרט „תשובה־ווינט", וואָרום דער עיקר פון תשובה (אלול) איז אין דער בחי' פון „רוח" („ווינט").

און דערמיט איז אויך מובן די שייכות פון „ריח" צו אלול: דער עיקר עבודה פון „אני לדודי" אין אלול איז עבודת התשובה, וואס דורכדעם איז מען זוכה צו „רוחו של משיח"[27], וואס זיין גילוי באשטייט אין בחי' ריח, ווי ס'שטייט אין פסוק[28]: „והריחו ביראת הוי' וגו'" — מען פרואווט עם אויס דוקא מיט „מורח ודאין", ווי די חז"ל[29] זאגן.

ה. אלס הקדמה צו די צוויי ענינים — „רוח" פון תשובה און בחי' „ריח" פון אלול (דורך תשובה) — זאגט כ"ק מו"ח אדמו"ר אין דער שיחה: „עס . . האט זיך שוין דער אויר **געביטן**", **אנדייטן**־דיק דערמיט:

אין די צורכי החיים פון א מענטשן זיינען פאראן כמה סוגים: א הויז צו וואוינען, קליידונג, עסן, טרינקען און לופט צו אטעמען (אויר), וואס איינס איז נויטיקער פון אנדערן: קליידער זיינען נויטיקער ווי א הויז, נאר נויטיקער איז שפייז, נאך מער ווי־טיק איז טרינקען און ווי־טיקער פון זיי אלע איז — לופט צום אטעמען[30] (וואס דאס איז א שטענ־דיקע נויטוועגדיקייט, און אן אויר צום אטעמען קען ער ניט אויסהאלטן אפילו א משך פון א קורצן זמן[31]).

און ווי־באלד אז א מענטש נויטיקט זיך אזוי שטארק אין אויר, און (ווי געווויינט־לעך) ער אטעמט נאכאנאנד מיטן אויר, איז דאך מובן, אז דער באדייט און תועלת פון אויר איז א זאך וואס יעדער איינער פילט עס תמיד.

און דאס איז די כוונה פון דעם וואס ס'ווערט געזאגט אין דער שיחה וועגן אויר: ווי־באלד דער „ריח" פון אלול און רוח התשובה פילן זיך שוין אין דעם געביטענעם „אויר" (פון אלול), הייסט עס אז זיי זיינען דאן אין אן אופן (פון „אויר") וואס זיינען ניט פארבונדן מיט טירחא[32], און אז זיי זיינען שייך און נויטיק פאר יעדן איינעם[33], און באלעבן יעדן איינעם — יעדע נשמה — בכל נשימה, וכמרז"ל אויפן פסוק[34]: כל הנשמה תהלל י־ה הללוי'.

(משיחת ש"פ ראה ש"מ אלול תשכ"ז)

---

25) וגם מזה מובן, אשר ע"י עבודת התשובה דאלול נמשכת בחי' נעלית יותר מהאתעדל"ע שקדמה לה. כי האתעדל"ע שקדמה לה הו"ע „א זונשיינענדיגער טאג" כנ"ל, בחי' אור.

26) לקו"ת שם עב, א.

27) ב"ר ספ"ב, הובא בלקו"ת שם.

28) ישעי' יא, ג.

29) סנהדרין צג, ב.

30) ד"ה מים רבים תרל"ז פ"א.

31) ראה נ"כ שו"ע אה"ע סי' יז סל"ב, שו"ת צ"צ אה"ע סי' סח־ע, מקומות שציין בשד"ח כללים מערכת כ' כלל קח — שיעור שעה קלה זו כמה היא.

32) ראה ד"ה מים רבים שם, שהאויר להיותו נחוץ מאד, הוא מצוי תמיד ובלי שום מחיר כלל.

33) להעיר ג"כ מהביאור בענין „אויר — אור י" (ראה ס' הערכים חב"ד ח"ב בערכו ס"ח, וש"נ).

34) תהלים קנ, ו. ב"ר פי"ד, ט.

אלול ב

א. דער חודש אלול, ווי באַוואוסט, איז מחבר דעם פאַרגאַנגענעם און דעם קומענדיקן יאָר. און דערפאַר איז די עבודה אין אלול אַ צווייענדיקע: א) דער חשבון צדק אויף די מעשים פון פריערדיקן יאָר, תשובה טאָן אויף די מעשים לא טובים און דורכדעם מתקן און משלים זיין דעם פאַרגאַנגענעם יאָר. ב) די הכנה אויפן קומענדיקן יאָר דורך אַנעמען החלטות טובות וכו', און דורכדעם פאַרזיכערן אַ (כתיבה וחתימה טובה ל)שנה טובה ומתוקה.

וויבאַלד אַז די שמות החדשים (ניסן, אייר וכו') זיינען נעמען וואָס תורה [1] באַנוצט זיי (ביז אַז כמה מהם — כולל דעם נאָמען אלול [2] — ווערן געבראַכט אויך אין תורה שבכתב [3]), איז פאַרשטאַנדיק, אַז זיי גיבן אַרויס דעם תוכן פנימי פון דעם חודש [4]; און עד"ז בענינו [5], אַז אין דעם נאָמען „אלול" זיינען מרומז די דערמאָנטע צוויי עבודות פון דעם חודש.

און דערפאַר געפינט מען צווישן די „רמזים" אין ווערט „אלול", אַז דער ווערט טיילט זיך אין צוויי חלקים (כדלקמן סעיף ב'), וואָס יש לומר, אַז די צוויי חלקים זיינען בהתאם צו די צוויי עבודות הנ"ל.

ב. פון די רמזים הנ"ל אין אלול:

א) דער ביאור פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ [6], אַז אלול איז צונויפגעשטעלט פון צוויי ווערטער „לא" און „לו", וואָס „לא" (באל"ף) ווייזט אויף כתר, וואָס איז העכער פון השתלשלות, און „לו" (בוא"ו) אויף ז"א, השתלשלות.

[ווי ס'איז מבואר [7] אין דעם ענין פון „בכל צרתם לו צר" [8] — וואָס דער „כתיב" איז „לא (צר)" און דער „קרי" „לו (צר)" — אַז „לא צר" איז מצד כתר וואָס איז העכער פון השתלשלות, וואָס דאָרטן איז ניט תופס מקום דער ענין ומצב התחתונים, און דעריבער איז „בכל צרתם לא צר"; און „בכל צרתם לו צר" איז מצד ז"א, השתלשלות, וואו דער מצב וענין התחתונים האָט יא אַ תפיסת מקום].

און די שייכות פון די צוויי ענינים — „לא" (באל"ף) און „לו" (בוא"ו) — צו חודש אלול איז: אין חודש אלול זיינען מאיר די י"ג מדות הרחמים וואָס זיינען העכער פון השתלשלות — „לא" (באל"ף); אַבער די הארה פון די י"ג מדות איז אין אַזאַ אופן אַז זי ווערט נמשך אין השתלשלות (בבחי' פנימיות) — „לו" (בוא"ו).

ב) דער ביאור פון טאָטן [9]: דער שם

---

1) אף שעלו עמהם מבבל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב) — ראה לקו"ש ח"ט ע' 296 ואילך ובהערות שם.

2) נחמ' ו, טו.

3) ראה ירושלמי שם.

4) כמו שם כל דבר שמורה על חיותו ותוכנו — שער היחוד והאמונה פ"א. או"ת להה"מ ד, סע"ב ואילך. ועוד.

5) להעיר ג"כ מהר"ת שנאמרו בשם אלול — הובאו ונתבארו בלקו"ש שם ע' 297 ואילך. ועוד.

6) אוה"ת ראה ע' תשצז.

7) אוה"ת לתהלים (יהל אור) ע' שסא. הובא בקיצור באוה"ת ראה שם.

8) לשון הכתוב — ישעי' סג, ט.

9) לקוטי לוי"צ אגרות ע' תו ואילך. ס"ע תי ואילך.

אלול איז צונויפגעשטעלט פון דעם וואָרט „או״ און צוויי למד״ן:

„או״ וויזט אויף מלכות (ווי עס שטייט אין זהר [10]), און די צוויי אותיות פון „או״ זיינען מרמז אויף די צוויי בחינות עיקריות פון מלכות [11]: דער אל״ף — כתר דמלכות, און דער וא״ו — דעת דמלכות;

די צוויי למד״ן וויזן אויף די „שלשים מעלות״ וואָס „המלכות נקנית״ [12] בהן, און היות אז דאָס וואָס „המלכות נקנית בשלשים מעלות״[12] — די המשכה עליונה וואָס ווערט נמשך אין מלכות — דאָרף זיך אויפטאָן אין ביידע בחינות הנ״ל פון מלכות, דערפאר איז דאָ א למ״ד סיי נאָכן אל״ף און סיי נאָכן וא״ו.

און די שייכות פון דעם ענין צו חודש אלול איז: דער חורבן הבית שבחודש אב רירט אָן (בעיקר) אין ספירת המלכות, און אין די ימי הרצון פון חודש אלול (וואָס קומט גלייך נאָך חודש אב) פאָנאַנדט זיך אָן דער בנין המלכות.

ג. דער קשר צווישן דעם ביאור פון טאָטן און דעם פירוש פון צ״צ איז [ניט נאָר וואָס אין ביידע פירושים ווייזט דער אל״ף אויף כתר וואָס איז העכער פון השתלשלות, און דער וא״ו אויף דער המשכה בפנימיות (ז״א (כפירוש הצ״צ) אדער „דעת״ — וואָס איז „מפתחא דכליל שית״ [13] — נאָר] אויך בנוגע די ווערטער „לא״ און „לו״, וואָס ווערן אָפגעטייטשט אין ביאור פון צ״צ:

דער טעם פאַרוואָס די צוויי בחינות עיקריות פון מלכות זיינען „כתר דמלכות״ און „דעת דמלכות״, איז דער טאָטע מבאר [14]: צום אַלעם ערשטן מוז זיין דער ענג ורצון אין ענין המלוכה — וואָס דאָס איז „כתר דמלכות״ (כידוע אז כתר איז ענג ורצון); וויבאַלד אַבער אז „אין מלך בלא עם״ [15], דאַרף זיך דער מלך מצמצם זיין און צוטראָגן צום עם, וואָס דאָס איז דעת דמלכות.

דער חילוק צווישן די צוויי בחינות איז: מצד „הענג והרצון למלוך״ [14] איז נאָך דער מלך אינגאַנצן אָפגעטראָגן פון דעם עם, דאָ איז נרגש זיין רוממות והתנשאות, און דעריבער איז אין דעם דער עם ניט תופס מקום;

משא״כ די דרגא פון דעת דמלכות, וואָס איז ווי דער מלך טראָגט זיך צו צום עם און פירט אָן מיט זיי (דורך די חוקי המלך וכו׳) — דאָרט רירט אָן די הנהגה פון עם.

און דאָס איז די שייכות פון דעם ביאור פון טאָטן מיטן פירוש פון צ״צ (אז דער וואָרט אלול איז „לא״ און „לו״): אין דער בחינה פון כתר דמלכות, וואו מעשה התחתונים זיינען ניט תופס

---

10) ח״ג כג, ב. וראה לקולוי״צ שם (ע׳ תז) ביאור השייכות של פירוש תיבת „או״ • לספירת המלכות.

11) ההכרח שגם האותיות דתיבת „או״ שייכות למלכות (ולא רק מצד פירוש התיבה, כבהערה הקודמת) — יש לומר, כי מכיון שפירוש כללות התיבה בא ע״י צירוף אותיות אלו, עכצ״ל שגם האותיות של התיבה יש להן שייכות לתוכן התיבה: ובעניננו: אם האותיות א״ו לא הי׳ להן שייכות למלכות, הי׳ משתנה גם הפירוש דתיבת „או״.

12) אבות פ״ו מ״ה (לגירסת אדה״ז — מ״ו).

13) לקו״ת ואתחנן ו, ריש ע״ד ואילך (וש״נ).

14) לקולוי״צ שם ע׳ תח.

15) בחיי וישב לח, ל. כד הקמח ע׳ ר״ה (ב). ס׳ החיים ס׳ גאולה וישועה פ״ב. עמק המלך שער שעשועי המלך רפ״א. שער היחוד והאמונה רפ״ז. — וראה פדר״א פ״ג.

•) בהגהת הרח״ו (לזהר שם) ומאו״א (א, מה) — דאו גימטריא ז׳, היא נוקבא (ספירה ה)שביעית. אבל ביאור זה אינו מספיק, כי „למה מספר הד׳ הוא באותיות א״ו דוקא. ולא באות ד׳ הרומז ג״כ על מלכות. או באותיות אחרות שיעלה מספרם ד״ (לקולוי״צ שם).

מקום, איז „בכל צרתם לא צר"; משא"כ אין דער דרגא פון דעת דמלכות — דארט זיינען זיי יע תופס מקום, ס'איז „בכל צרתם לו צר".

ד. בהתאם צו די צוויי ענינים הנ"ל אין אלול זיינען, בכללות, די צוויי אופני עבודה פון חודש אלול — דער תיקון אויף שנה שעברה און די הכנה לשנה הבאה:

דער עיקר [16] העבודה פון ראש השנה איז צו פועל זיין דעם „תמליכוני עליכם" [17], די „הכתרה" פון אויבערשטן, מעורר זיין די התנשאות עצמית וואו מעשה התחתונים האבן ניט קיין תפיסת מקום, כנ"ל;

און דאס איז דער טעם וואס מען זאגט דאן „יבחר [18] לנו את נחלתנו גו", וויל דער „תמליכוני" אויף אידן איז (ניט מצד זייער עבודה אין תומ"צ, נאר) מצד דער בחירה חפשית דלמעלה, מצד דעם וואס נשמות ישראל זיינען מושרש אין עצמות — נאר העכער ווי דער שורש פון תורה ומצוות [19] [וואס דעריבער זאגט דער אויבערשטער „להחליפם באומה אחרת איני יכול" [20], ניט קוקנדיק אויף זייער מצב אין עבודת התומ"צ], און דאס ווערט אויפגעטאן דורכדעם וואס אידן זיינען ביי זיך מעורר דעם ביטול פנימי שמצד עצם הנשמה.

אבער דער תיקון אויף שנה שעברה איז דורך חשבון צדק אין דער עבודה פון תומ"צ — ווי אזוי מען האט אויסגעפירט די חוקי המלך — וואס דאס איז פארבונדן מיט דער בחינה אין מלכות ווי עס איז בהתחברות מיטן עם.

ה. וויבאלד אז „אלול" איז איין ווארט, איז מובן, אז דער „לא" און „לו" פון אלול (זיינען ניט קיין באזונדערע ענינים, נאר זיי) זיינען באופן, ווי דער לשון פון צ"צ [6] — „באלול מתחבר לו לא".

דער ביאור בזה:

דער חשבון צדק אויף שנה שעברה — דער „לו" פון אלול — איז פאר־בונדן מיט תשובה אויף די מעשים לא טובים ותיקונם, און די סליחה וכפרה אויף די מעשים לא טובים נעמט זיך פון די י"ג מדות הרחמים שלמעלה מהשתלשלות — „לא" דאלול — וואס דוקא דערפאר וואס דארטן רירן ניט אן מעשה התחתונים, ווערט פון דארט נמשך כפרה ותיקון אויף חטא וחסרון אין מעשה התחתונים און אין דער עבודה פון תומ"צ [21].

און אזוי אויך לאידך גיסא — דער „תמליכוני עליכם" פון ראש השנה, דאס וואס אידן זיינען מכתיר דעם אויבערשטן אלס מלך, וואס דאס איז די בחינה פון מלכות וואו דער עם האט ניט קיין תפיסת מקום („לא"), כנ"ל — איז די כוונה אין דעם, אז דאס זאל ברענ־גען צו דער עבודה פון תומ"צ, צו אפ־היטן בשלימות די חוקי המלך („לו"),

וואס דורכדעם טוט מען אויף אז דער „יבחר לנו" בראש השנה בלייבט ניט העכער פון השתלשלות („לא"), נאר דאס ווערט נתגלה למטה („לו") אין א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה לכל אחד ואחת מישראל בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

(משיחת ש"פ ראה תשל"ג)

16) בהבא לקמן — ראה בארוכה לקו"ש ח"ד שיחה לראש השנה. לקמן ע' 282, 350 ואילך.

17) ר"ה טז, סע"א. לד, ב.

18) תהלים מז, ה.

19) ב"ר פ"א, ד. תדבא"ר ספי"ד.

20) פתיחתא דרות רבה ג. וראה פסחים פז, סע"א. ועוד.

21) לקו"ת אחרי כו, סע"ג. ובכ"מ.

שופטים

א. שום תשים עליך מלך[1]. בנוגע א מלך שטייט אין תשובות הרשב"א[2], אז „המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו". ענלעך דערצו שטייט אין תנחומא[3] — „שראש הדור הוא כל הדור" (אדער בלשון רש"י: שנשיא הדור הוא ככל הדור כי הנשיא הוא הכל).

אין רמב"ם[5] שטייט בנוגע א מלך — „שלבו הוא לב כל קהל ישראל".

בפשטות איז דער טעם פארוואס א מלך[6] איז „לב כל קהל ישראל", ווייל[7] אזוי ווי דער חיות פון גאנצן גוף איז אפהענגיק אין לב[8], אזוי איז „כל קהל ישראל" אפהענגיק אין מלך (כנ"ל ברשב"א, אז „כל ישראל תלויין בו").

דארף מען פארשטיין[9]: אע"פ אז אלע אברי הגוף זיינען מקבל זייער חיות פון לב, איז אבער די הנהגה פון אלע אברי הגוף אפהענגיק אין מוח[10] (וואס דער־פאר, אע"פ אז בערך צו די אנדערע אברי הגוף ווערט (אויך) דער לב אנגע־רופן „מלך"[11], איז אבער דער ראש דער „מלך על כל אבריו"[12]):

היינט פארוואס פארגלייכט מען א מלך וואס ענינו איז דאך הנהגת העם, אשר יוציאם ואשר יביאם, ווי א רועה וצאנו[13] — צו „לב (כל קהל ישראל)"?

ב. בתושב"כ, לשון תורה[14] — גע־פינט מען בנוגע למלך אויך דעם תואר „נשיא" — „אשר נשיא יחטא"[15] ומפרש בספרא על אתר ובמשנה[16] „איזהו נשיא זה מלך" וכההמשך שם „שאין על גביו אלא ה' אלקיו"[17]. אזוי אויך ווערט מלך

1) פרשתנו יז, טו.

2) ח"א סי' קמח. וראה אגה"ק ר"ס כט (מהאריי"ל ס' הגלגולים פ"ד. מ"ח מס' חיוב הנשמות רפ"ב. ועוד).

3) חוקת כג. במדב"ר פי"ט, כח.

4) שם כא, כא. ואולי זוהי גירסתו במדרש.

5) הל' מלכים פ"ג ה"ו. — וראה גם סה"ש תשמ"ח ח"א ע' 348.

6) בפשטות אין כוונת הרמב"ם לדמות המלך ללב כל קהל ישראל, כ"א „שלבו הוא לב כל קהל ישר־אל" — שלכן „על הסרת לבו (דמלך) הקפידה תורה" (רמב"ם שם).

אבל מזה ש„הקפידה תורה" בעיקר בנוגע ללבו של מלך (משום „שלבו הוא לב כל קהל ישראל"), מובן, שעיקר שייכות המלך לכל קהל ישראל הוא בענין הלב. וראה גם בחיי ר"פ בשלח. אברבנאל פרשתנו בפרשת המלך ד"ה ההקדמה האחת (בשם הפלוסופים). — ובספר יצירה (פ"ו מ"ה): לב בנפש כמלך במלחמה. וראה ע"ד הקבלה — תורת לוי"צ ע' רי.

7) ראה גם בחיי ואברבנאל שם.

8) ראה זח"ג רכא, ב. אגה"ק סי' לא. שו"ת חכם צבי סע"ד, עו־עז (אבל בפסקי דינים להצ"צ חיו"ד סוס"מ הכריע כדעת החולקים עליו). ונסמן בדרכי תשובה ובניצוצי זהר שם.

9) ראה גם אברבנאל שם: לא יכחישו הנהגת הגוף בכחות הנפשיות היותו מהמוח.

10) וראה בארוכה תניא פנ"א (עא, א־ב). ושם (סע"ב) „ואפילו הלב מקבל מהמוח" — ומפשטות הלשון שם מוכח שזהו גם בנפש החיונית. וראה שם רפ"ט. ואכ"מ.

11) זח"ב קטז, סע"ב. ח"ג הנ"ל. (רע"מ) רלב, סע"א. רלה, א.

12) שבת סא, א. שו"ע אדה"ז או"ח (מהדו"ת ס"ב ס"ד. מהד"ק שם ס"ו). וכן מוכח מהרי"ת (ראה ניצוצי אורות וניצוצי זהר לזח"ב קנג, א וש"נ) „מלך" — מוח לב כבד, שהרי ראש התיבה (שהוא העיקר — ראה שעהיוה"א פי"ב) הוא אות מ"ם — מוח.

13) פינחס כז, יז.

14) להעיר ממשפטים כב, כז: ונשיא בעמך. רמב"ן שם. ובסה"מ להרמב"ם מל"ת סשט"ז. תו"ש שם ס"ק תנד. וש"נ.

15) ויקרא ד, כב.

16) הוריות י, א. וראה שם יא, ריש ע"ב.

17) וצ"ע ברמב"ם הל' שגגות (פט"ו, ה"ו): שאין עליו רשות מאדם מישראל ואין למעלה ממנו

המשיח אַנגערופן (בנבואת יחזקאל[18] ועוד) נשיא. אעפ"כ איז, בפשטות, התואר מלך — גרעסער ווי דער תואר נשיא[19], וועלכער ווערט געגעבן אויך פאַר א נשיא שבט וכיו"ב[20].

ובענינו געפינען מיר, כנ"ל, אז „נשיא הדור" — בלשון רש"י — ווערט (אויף עם געזאגט און ער ווערט) אַנגערופן — במדרש „ראש הדור"[21],

ווערט די שאלה הנ"ל נאָך שטאַרקער: ווי קומט עס, אז א מלך וואָס איז גרעסער ווי א נשיא זאָל זיין בלויז „לב כל קהל ישראל", און ניט „ראש"[22]?

ג. ווען מען דאַס פאַרשטיין בהקדם: בלשון חכמים — איז א חילוק עקרי צווישן די תוארים מלך און נשיא: מלך — איז כפשוטו בלשון תורה, נשיא — עיקרו נשיא הסנהדרין, ועכ"פ — נשיא בענינים רוחניים,

און ווי די משנה[23] זאָגט „נשיא ואב ב"ד" ובגמרא[24] — „הלל שקורין אותך נשיא ישראל", „הלל ושמעון כו' נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה", אע"פ וואָס דעמאָלט זיינען געווען מלכים בישראל און מלכים כשרים ודיני מלך עליהם[25],

ביז אַז עס איז א חילוק עקרי בדין[26] „נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

וי"ל ומסתבר לומר — אַז עד"ז איז דער חילוק (בלשון תורה) אין דרגות נשיא ומלך וואָס זיינען במלך עצמו[27].

פון די חילוקים צווישן א מלך און א נשיא (בלשון חכמים):

א) א מלך איז ענינו „לעשות משפט ומלחמות"[28], אַדער בלשון הכתוב, כנ"ל „אשר יוציאם ואשר יביאם", אַבער ניט — הוראה. מלכי ישראל טאַרן בכלל ניט דן זיין („אין דנין")[29], און אפילו מלכי בית דוד וואָס „דנים הם את העם"[30], איז אַבער — „אין מושיבין אותם בסנהדרין"[31].

[און „לעשות משפט" וואָס שטייט ביי

במלכותו אלא ה' אלקיו (ועפ"ז מתורץ קס"ד דרבי בגמרא הוריות שם). וראה תו"ש ויקרא כאן סקל"ה.

18) לז, כה (כפשטות הכתוב. אבל ראה סנהדרין צה, סע"ב וברש"י שם). מה, כא (ע"פ ב"ב קכב, א וברשב"ם שם (אבל ראה מהרש"א שם במהד"ב). רדב"ז להל' מלכים פ"ד ה"ח).

19) להעיר מב"ב ד, א. רש"י ומהרש"א שבהערה הקודמת.

20) להעיר מפרש"י לך (יד, יז): המלך כו' המליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקציו.

21) בתניא פ"ב: ראשי אלפי ישראל שנשמותיהם הם בחי' ראש ומוח כו' — עי"ש דמדבר בצדיקים וחכמים, דשייך לנשיא שבלשון חכמים, דלקמן בפנים.

22) אף שמצינו הלשון „ראש" גם בנוגע למלך (ש"א טו, יז. ועוד).

23) חגיגה פ"ב מ"ב. ועוד.

24) שבת לא, א. שם טו, א.

25) מתחיל מזרובבל, מלכי חשמונאי (ראה רמב"ן ויחי מט, י) ואגריפס (סוטה מא, א).

26) קידושין לב, ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ו ה"ו. שם הל' מלכים פ"ב ה"ג.

27) ולהעיר, שע"ד שבמלך יש ב' דרגות, מצינו ברי' הנשיא — רבי: נשיא ב"ד ויתירה מזו מסדר המשנה לכל הדורות; וכן — דוגמת ריש גלותא בבבל (הוריות שם) — (מעין) מלך. וראה תו"ש ויקרא הנ"ל.

ולהעיר מספרי לזאת הברכה (לד, ז): משה והלל הזקן וריב"ז ורע"ק כו' מ' שנה ופרנס את ישראל. (ועפ"ז יש לפרש תוארי ריב"ז (ברכות כח, ב)) נשיא ב"ד וגם פרנס כל ישראל — מלך.

28) רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. ע"פ ש"א ח, כ. וראה שם, ה.

29) סנהדרין רפ"ב במשנה ושם יט, א. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ה. הל' מלכים פ"ג ה"ז.

30) סנהדרין ורמב"ם (הל' סנהדרין) שם.

31) סנהדרין יח, ב. רמב"ם שם (ה"ד-ה).

אים, מיינט[32] (ניט (אזוי) דאָס חוקר ודורש זיין און פסק׳ענען דעם דין ומשפט, נאָר) בעיקר עשיית משפט — דורכפירן דעם משפט התורה (וואָס דער ב״ד גיט אַרויס), אַדער דער משפט וואָס אַ מלך טוט „כפי מה שהשעה צריכה״[33].

משא״כ אַ נשיא „שקורין אותו החכמים״, איז אדרבה — עיקר ענינו איז, וואָס ער איז דער ראש הסנהדרין, בלשון הרמב״ם[34] — „הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו״; וואָס סנהדרין זיינען (בלשון הרמב״ם[35]) די „עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל״,

נאָר דערצו, איז משה — זייענדיק רועה ישראל, מלך ישראל[36], פירט ער אויך אַן מיט כל עניני והצטרכות פון כלל ישראל.

ב) אַ מלך — דאַרף דער עם צושטעלן עם אַלע זיינע רצונות, ווי דער רמב״ם[37] איז מאריך אַז אַ מלך „ולוקח מן העם הגבורים כו׳ ועושה מן החיל למרכבתו כו׳ לרוץ לפניו כו׳ לוקח מן בעלי האומניות כו׳ ולוקח השדות כו׳ ויש לו מעשר מן הזרעים כו״:

משא״כ אַ נשיא, אע״פ אַז אויך ער איז (ווי יעדער פרנס על הצבור) מתפרנס מן הצבור — איז דאָס נאָר וואָס ער נעמט זיין באַשטימטע פרנסה פון זיי (וויבאַלד אַז ער אַרבעט פאַר זיי), אַבער ניט ווי אַ מלך, וואָס יעדער רצון זיינעם גיט עם דער „עם״.

ד. אָט דער (צווייטער) ענין — אַז אַ מלך נעמט אַלץ פון דעם עם — ווייזט אויף אַ דבר והיפוכו:

עס ווייזט אויפן תוקף פון דעם מלך, ווי דער גאַנצער עם און אַלץ וואָס זיי האָבן איז בדוגמת מה שקנה עבד קנה רבו[38] ער קען בייַ זיי נעמען וואָס ער ווייל[39];

לאידך, ווייזט עס אויך אויף דער „שוואַכקייט״ פון דעם מלך (לגבי שאר העם) — אַז אין אַלע זיינע מילוי רצונות דאַרף ער אַנקומען צום עם.

שאר העם באַקומען זייער פרנסה כו׳ דורך זייער אייגענער עש״ — „בכל אשר תעשה״[40]. אפילו אַ פרנס על הצבור וואָס נעמט זיין פרנסה מן הצבור, איז דאָך זיין „תעשה״ אָט דאָס וואָס ער איז אַ פרנס על הצבור; משא״כ אַ מלך וואָס אַלץ וואָס ער האָט איז ער מקבל פון דעם עם[41].

---

32) ראה גם אברבנאל שם ד״ה והדעת הד׳. וראה כלי יקר פרשתנו יז, טו. צרור המור שם, ח. של״ה פרשתנו (שעז, א). ועוד.
אבל להעיר ממ״א ג, ט ואילך (גבי שלמה). ועוד. וראה תוד״ה אבל (סנה׳ יט, א), ד״ה מורד (מגילה יד, ריש ע״ב). ולהעיר ששלמה ביקש במיוחד „ונתת גו׳ לשפוט את עמך גו׳״ (מ״א שם). וראה ר״ה כא, סע״ב. צפע״נ (המלוקט) לסנהדרין צג, ב.

33) רמב״ם הל׳ מלכים ספ״ג. וראה אברבנאל ושל״ה שם.

34) הל׳ סנהדרין פ״א ה״ג.

35) ריש הל׳ ממרים.

36) ראה לקמן סעיף ח.

37) הל׳ מלכים פרק ד, ע״ש באורך.

38) פסחים פח, ב. קידושין כג, ב. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1050. ח״ח ע׳ 25. ח״ט ע׳ 450. ועוד.

39) ולכאורה — גם כשהרבה לו כסף וזהב כו׳ — עבר על הלאו, אבל מה שעשה עשה. וכן — פורץ גדר כו׳ (משנה סנהדרין כ, ב. וש״נ). ויל״ע בענין נבות (מ״א קאפיטל כא. תוד״ה מלך סנה׳ כ, ריש ע״ב). ועיין תורת נביאים (למהר״ץ חיות) פ״ז (דין מלך ישראל). וצ״ע.

40) לשון הכתוב — ראה טו, יח. וראה ספרי עה״פ.

41) ראה גם תו״ח שמות קפה, א. סידור קיג, ג. ועוד.

איז דער ביאור אין דעם, אז היא הנותנת: א מלך איז זיין גאנצער ענין (בתור מלך)[42] — „אשר יוציאם ואשר יביאם", צו „דינען" דעם עם[43]; און דער־פאר איז ער מקבל פון דעם עם.

ה. דערמיט וועט מען אויך פאר־שטיין דעם פארגלייך פון א מלך צו לב[44] דוקא (און ניט צו ראש ומוח):

פון די חילוקים צווישן לב און מוח — זיינען:

א) דער לב שטייט אין א כסדר־דיקער תנועה פון רצוא ושוב, דפיקו דלבא, אן הפסק: משא"כ אין מוח איז ניטא קיין תנועה. פון אים נעמט זיך טאקע דער חיות פון גאנצן גוף[45], אבער דער מוח אליין שטייט במנוחה.

ב) דער לב איז דער שוואכסטער פון אלע אברי הגוף (אפילו פון דעם מוח) — ווי ער זאגט אין זהר[46]: „לבא איהו רכיך וחלש".

ויש לומר, אז די צוויי תכונות זיינען תלוי זו בזו: דער לב איז „רכיך וחלש" — שוואכער פון אלע אברים — ווייל זיין גאנצע מציאות איז, וואס ער איז דער חיות האברים[47]. ער האט ניט נאר א ענין, נאר דאס וואס ער איז מחי' דעם גוף.

און דערפאר — (א) שטייט ער אין א כסדר־דיקער תנועה, וואס דאס ווייזט, אז זיין כסדר־דיקע (גאנצע) מציאות איז צו מחי' זיין די אברי הגוף. (ב) ער איז א „שוואכע" מציאות — ווייל ער איז צוליב די אנדערע אברים.

משא"כ דער מוח איז „אפגעטראגן" פון די אברי הגוף. ער איז טאקע דער מקור החיות פון גוף, אבער ער בלייבט בהבדלה פון זיי. און דאס איז (אויך) א באוויזן, אז ער איז א מציאות פאר זיך, נאר פון אים קומט דער חיות אן צו די אברים.

און דערפאר איז (א) ניטא קיין תנועה אין דעם מוח. ער איז בהבדלה פון די אברי הגוף. (ב) ער איז ניט „רכיך וחלש" (ווי דער לב) — ער איז א מציאות בפני עצמו.

און דערפאר ווערט א מלך צוגע־גליכן צו לב דוקא, ווייל אויך א מלך האט די צוויי תכונות פון לב (כנ"ל סעיף ד): ער שטייט אין א כסדר־דיקער צוגע־טראגנקייט צום עם — „אשר יוציאם ואשר יביאם" — ווייל דער תוכן ענין המלוכה איז צו דינען דעם עם[48]; ומהאי טעמא איז דאָ א „שוואכקייט" אין זיין מציאות[47] (לגבי שאר העם) — וואס ער איז פון זיי מקבל אלע זיינע צרכים.

---

42) ראה תו"ח שם (קפד, ב ואילך) שזהו א' מהפירושים בזה שמלכות ליח לה מגרמה כלום — כי מקבלת ממה שלמטה הימנה, ע"ש באורך.

43) בלשון הידוע „אין מלך בלא עם" (שער היחוד והאמונה רפ"ז. בחיי וישב לח, ל. שם ר"פ בלק. כד הקמח ע' ר"ה (ב). ספר החיים ס' גאולה פ"ב. עמה"מ ש' שעשועי המלך רפ"א. וראה פדר"א פ"ג). ואינו כן בנשיא סנהדרין.

וראה הערה הקודמת. ולהעיר מהוריות (י, ריש ע"ב) — בכל שררה — עבדות אני נותן לכם.

44) להעיר שיש גם „בינה לבא" (פתח אלי' — בהקדמת תקו"ז). וראה מאו"א בערכו ועוד. לקו"ת ד"ה להבין ענין הלב (שלח מד, ב).

45) ראה המצויין לעיל הערה 10.

46) ח"ג רכא, ב. וראה עד"ז כוזרי מאמר ב' אות לו ואילך.

47) להעיר מזהר שם „דאיהו רכיך וחלש ומלכא וקיומא".

48) ואף שגדרו דמלך הוא „משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (ש"א ט, ב) — למעלה אפילו מראשם (אוה"ת בראשית (כרך ד') ע' 1528. שם שה"ש (כרך ב) ע' תיד־תטו. ועוד) — הרי זהו כמו שהוא בעצמותו; אבל כשנמשך במלוכה בפועל, הרי ענינו הנהגת העם ועד לשואב מימך.

ו. דער חילוק הנ"ל צווישן לב און מוח, געפינט מען אויך דוגמתו אין די כחות הנפש וואס זיינען אנגעטאן אין זיי — שכל (שבמוח) און מדות (שבלב):

דער ענין פון שכל — צו פארשטיין א זאך — קען זיין לאמיתתו נאר וועז דער מענטש בלייבט בהבדלה פון דער זאך וואס ער וויל פארשטיין[49]. אויב די זאך איז פארבונדן און איינגעמישט אין דעם שכל איז דאס שוחד — דאס וועט מטה זיין דעם שכל און ער וועט ניט פארשטיין די זאך ריכטיק.

משא"כ דער ענין פון מדות איז — דער געפיל פון מענטשן צו דער זאך, וואס קומט דורך דעם וואס מ'טראגט צו די אייגענע מציאות צו דער זאך, ביז דאס רופט ארויס ביי אים און אין אים א געפיל פון קירוב (אהבה) אדער — הפכו וכו'.

און דערפון קומט ארויס דער חילוק צווישן שכל און מדות אין די צוויי תכונות הנ"ל: א) מדות איז ענינן — התפעלות („תנועה"), משא"כ שכל פאר־לאנגט התבוננות והתיישבות ומנוחה. ב) מדות זיינען ניט קיין שטארק קיים־דיקע מציאות, זיי זיינען עלול צו נשתנה ווערן[50] — הייבט פילט ער אזוי, און מארגן פילט ער אנדערש. משא"כ שכל (אמיתי) ווערט ניט נשתנה — ווען שכל מאכט א מסקנא, איז דאס דערפאר ווייל אזוי איז דער אמת, ובמילא איז דאס אן שינויים[51].

ז. עפ"ז וועט ווערן פארשטאנדיק דער חילוק צווישן א מלך און א נשיא:

א מלך, וואס ענינו איז — „אשר יוציאם ואשר יביאם", ער איז אריינ־געטאן (מיט א התלבשות) אין משפיע זיין דעם עם זייערע צרכים (בדוגמא ווי דער לב איז מחי' אלע אברים) — איז ניט זיין ענין — שכל והוראה (מוח), שקו"ט ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא:

דוקא דער נשיא, וואס שטייט בהבדלה פון דעם עם, איז זיין ענין (עיקרי) — „ראש" ומוח של הדור, צו ארויסגעבן פסק דין התורה (חכמתו ית') בנוגע אלע עניני העם.

און דערפאר איז הנשיא (גם זה שבמלך) הוא הכל*[51] — ווייל אויך דער לב איז מקבל פון מוח כנ"ל, ענינו איז צו משפיע זיין דעם חיות (אויך דעם — פון

---

49) ראה בארוכה סה"מ אעת"ר ע' קיא ואילך. ועוד.

50) אין לזה סתירה מהמבואר (ראה תו"ח בראשית יא, ד ואילך. המשך תער"ב פרנ"א ואילך. ועוד) שהמדות הן בתוקף גדול בעצם שאינם משתנים כו' — כי שם המדובר בעצם המדה, דמי שהוא בעל חסד לא ישתנה לבעל גבורה כו'. והמבואר בפנים הוא, בהתפעלות המדות שהיא בשינויים כו', שלכן הקטן שאין בו שכל מדותיו משתנות בקל, ודוקא כאשר המדות הן ע"פ שכל הן בתקיפות שלא ישתנו (ראה מקומות הנ"ל).

51) בהמשך תער"ב שם (ועוד) ששכל הוא דבר המשתנה, שהרי יכולים להטות אדם מהשגתו כו', וכמו חכמים שמודים זל"ז כו'. אבל המדובר בפנים הוא בהמסקנא שכלית (שמצד הדעת), שאז „הוא בתוקף גדול ואינו משתנה" (המשך תער"ב שם. ומציין לד"ה תקעו עת"ר — ראה ד"ה ואני נתתי (ומאמרים שלאח"ז) עת"ר). ולהעיר מספר השיחות תורת שלום (ע' 189) „עצמי זהו מוחין".

*51) ומה שתואר „מלך" הוא גדול יותר מתואר „נשיא" (גם בלשון תורה), כנ"ל סעיף ב־ג — הוא לגבי שליטתו על העם. ולהעיר מהוריות שם (יא, ריש ע"ב. סנהדרין ה, א) לגבי נשיא (בלשון חכמים): התם (ראש גולה שבבבל) שבט הכא (נשיא שבא"י) מחוקק (חכם — רש"י) . . ראש גולה שבבבל שרודה את ישראל . . בני בניו של הלל שמלמדים תורה לישראל ברבים. וראה לעיל הערה 27.

*) בהמשך תער"ב שם (וכ"ה בגכ"ק) „אעת"ר". ולכאורה צ"ל „עת"ר" כבפנים.

מוח) צו אלע אברים: און ווי עס איז ביי א מלך בפשטות, אזוי ענינו איז[52] צו אויס־פירן ביים עם הוראות התורה (ביז, אז עס איז „מצוה[53] על המלך לכבד לומדי התורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל יעמוד לפניהם כו׳״).

ח. דערצו קומט צו א הדגשה מיוחדת בנוגע צו משה רבינו — פון וועמען מ׳לערנט ארויס אז „הנשיא הוא הכל״ — אז ביי אים זיינען געווען ביידע אופני השפעה, סיי לב און סיי מוח*[53].

משה איז געווען א מלך[54] (כמש״נ[55] ויהי בישורון מלך), און האט זיך פאר־נומען מיט משפיע זיין אידן אלע. זייערע צרכים (אויך הגשמיים[56]) — לבן של ישראל: און צוזאמען דערמיט איז ער געווען נשיא וראש הסנהדרין, ויתרה מזה — כל עניני תורה (ולכל הדורות) — זיינען זיי עניני „תורת משה עבדי״[57] — ער איז דער וואס קבל תורה מסיני[58] און האט גע׳לערנט תורה מיט אלע אידן — מוח.

און אזוי אויך געפינט מען ביי משיח׳ן — וואס משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון[59] — אז בא עם ועלן אויך זיין ביידע ענינים[60]: מלך, ואדרבה — ביי אים וועט זיין ענין המלכות בשלימות[61]; און צוזאמען דערמיט איז ער — רב, שילמד תורה את כל העם כולו[62].

(משיחת ואו״ו תשרי תשל״ז)

---

52) ראה רמב״ם הל׳ מלכים ספ״ד „ותהי׳ מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת כו׳״. וצ״ל ס״ת „עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד גו׳ לשמור גו״ (פרשתנו יז, יט. רמב״ם שם רפ״ג. הל׳ ס״ת פ״ז ה״ב־ג). וראה הנסמן לעיל הערה 32. וראה לקו״ש חי״ח ע׳ 276 ואילך.

53) רמב״ם הל׳ מלכים פ״ב ה״ה.

*53) בהבא לקמן ראה גם לקו״ש חכ״ג ע׳ 193 ואילך.

54) רמב״ם הל׳ ביהב״ח פ״ו הי״א. פיה״מ שבועות פ״ב מ״ב. ר״ח ורש״י שם טו, ר״א. וראה זבחים קב, א. ועוד. הנסמן בהערה הבאה.

55) ברכה לג, ה. וכפי׳ חז״ל (מדרש תהלים בתחלתו. שמו״ר פמ״ח, ד. ועוד) שהובא ברמב״ן עה״פ.

56) ראה בהעלותך יא, יא ואילך. לקו״ת בהעלותך לא, ד. לג, ב. ד״ה צאינה וראינה תר״ס. סה״מ קונטרסים ח״ב שלג, ב. ועוד. — והרי מש״נ „אשר יוציאם ואשר יביאם״ הוא בקשת משה שיפקוד ה׳ איש על העדה במקומו.

57) מלאכי ג, כב. שבת פט, א. מדרש תהלים א, ב. ועוד.

58) אבות בתחלתה.

59) נסמן ונתבאר בלקו״ש חי״א ע׳ 8.

60) סהמ״צ להצ״צ מצות מינוי מלך פ״ג. וראה לקו״ש ויגש תנש״א ס״ג ואילך.

61) סהמ״צ להצ״צ שם. וראה בארוכה לקו״ש חי״ח ע׳ 282 ואילך.

62) לקו״ת צו יז, א. שער האמונה פנ״ו ואילך. סהמ״צ להצ״צ שם. ועוד.

שופטים ג

א. פון פסוק (בפרשתנו) „ולא ישיב את העם מצרימה גו' וה' אמר לכם לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד" לערנט מען [2] אַרויס די הלכה, אז אַ איד טאָר זיך ניט אומקערן באַזעצן זיך (להשתקע [3]) אין מצרים, און נאָכמער — בלשון חז"ל [4]: „בג' מקומות הוזהרו ישראל שלא לשוב ארץ מצרים וכו'".

דער רמב"ם אין זיין ספר יד החזקה [5] ברענגט אַראָפּ דעם דין אז מ'טאָר ניט וואוינען אין מצרים (און ברענגט אַראָפּ דעם מחז"ל „בג' מקומות הזהירה תורה וכו'"); און פון סתימת לשונו איז משמע, אז דער איסור איז אויך דאָ בזמן הזה [און דעריבער געפינט מען אין מפרשים [6] אַ גרויסע שקו"ט, ווי אזוי האָט דער רמב"ם בעצמו געמעגט וואוינען אין מצרים, און — בכלל — עס זיינען דאָך דאָרט געווען אַ סך אידישע קהילות כו']).

דאָרף מען פאָרשטיין: ביים איסור חיתון מיט אַ מצרי (ביז „דור שלישי" [7]) פסק'נט דער רמב"ם [8]: „כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים הם . . הואיל ונתערבו . . הותר הכל שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב".

און וויבאַלד אַז בזמן הזה איז ארץ מצרים אַ לאַנד פון „אנשים אחרים", וואָס שטאַמען ניט פון די אַמאָליקע מצרים, היינט פאָרוואָס איז אויך איצט חל דער איסור „לשוב למצרים"?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט

---

1) יז, טז.

2) ראה סוכה נא, ב. חינוך מצוה תק. סהמ"צ להרמב"ם מל"ת מו (אלא שהביאו ג"כ מחז"ל דלקמן „בג' מקומות כו"). וברמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ז מקדים הכתוב דפרשתנו לב' הכתובים דפ' בשלח (יד, יג) ותבוא (כח, סח), ומשנה מלשון חז"ל וסדרם בכתוב. ובמנין המצות שבריש ספר היד מביא רק הכתוב דפרשתנו. וראה חדא"ג סוכה שם. ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מל"ת רלה (רנו, ג ואילך).

3) רמב"ם שם ה"ח. ע"פ ירושלמי סנהדרין (ס"פ חלק).

4) ירושלמי סוכה פ"ה ה"א. מכילתא בשלח שם. פתיחתא דאסת"ר ג.

5) הל' מלכים שם ה"ז.

6) ראה יראים סי' שט (שג). סמ"ג מל"ת רכו. הגמי"י הל' מלכים שם. ריטב"א יומא לח, א. כפתור ופרח פ"ה. רדב"ז הל' מלכים שם. ועוד. וראה ברכ"י לשו"ע אה"ע ס"ד (בתחילתו ושו"ת חיים שאל ח"א סצ"א. ושי"ג לכמה ספרים). שד"ח כללים יו"ד כלל מו.

7) תצא כג, ח"ט.

8) הל' איסו"ב ספי"ב. ע"פ תוספתא קדושין פ"ה, ו. ודלא כדעת הרא"ש יבמות פ"ח ס"ד (וראה בה"ג הובא בתוד"ה מנימין יבמות עו, ב. תוד"ה מנימין סוטה ט, א. יראים וסמ"ג שבהערה 6. ועוד) ע"פ תוספתא ידים פ"ב, ח. ראה בכ"ז טושו"ע אה"ע ס"ד ס"י ובנ"כ שם.

---

*) ביראים וסמ"ג שם כ' דאין להתיר מטעם דסנחריב בלבל כו' כי קיי"ל דמצרים לא נתבלבל — אבל ברמב"ם מפורש דגם מצרים נתבלבל כדלקמן בפנים. וראה ברכ"י ושו"ת חיים שאל שם (אלא שמ"מ קשה לתרץ כן הנהגת הרמב"ם, כי מסתימת לשונו משמע, שהאיסור הוא גם בזה"ז, כבפנים). גם מ"ש ביראים דהאיסור הוא רק „בדרך הזה" — לא נזכר חילוק זה ברמב"ם. וראה רדב"ז הל' מלכים שם. (בד"מ אה"ע שם מביא ממרדכי סוף הערל ד,כ"כ הרמב"ם" (חילוק הנ"ל). אבל במרדכי לפנינו: רבינו אליעזר ממיץ. ואולי כצ"ל גם בד"מ שם. ויש לברר בדפוסים הקודמים).

**) ושם: שכשהר"ם ז"ל הי' חותם שמו כו' הי' מסיים הכותב העובר בכל יום ג' לאוין כו'.

ענטפערן (ווי כמה מפרשים[9] זאגן), אז דער איסור ישיבה אין מצרים איז ניט צוליב די דאָרטיקע מענשן מצרים, נאָר מצד דעם לאַנד אַליין, ארץ מצרים (אפילו ווען מצרים איז נאָר דער ארץ, ווייל דאָרט זיינען שוין ניטא קיין מצרים)[10],

וואָס דאָס איז אויך מוכח פון פסק ונוסף ע"ז פון לשון הרמב"ם אין דער ווייטערדיקער הלכה[11]: „ויראה לי שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי ב"ד שהיא מותרת ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני שמעש' מקולקלין יותר מכל הארצות"; וואָס פון דעם איז משמע, אז דער איסור איז „מפני שמעש' (פון „ארץ" מצרים, און ניט שמעשיהם[12] פון די עכו"ם) מקולקלין", ע"ד מאמר חז"ל*[12]: „יש מעינות שמגדלין כו' ויש שטופין בזמה". און דעריבער, אויב זי איז „ביד עכו"ם" — אפילו ניט ביד מצרים — איז „מעשי' מקולקלין" און מ'טאָר זיך דאָרטן ניט באָזעצן.

דערמיט איז אויך מובן דער טעם ההלכה, וואָס דוקא וועון אָ מלך ישראל איז כובש ארץ מצרים „על פי ב"ד" מעג מען דאָן זיך באָזעצן דאָרט: דורך אזא כיבוש ווערט ארץ מצרים „כארץ ישראל כו' לכל דבר"[13]; ד. ה. דער כיבוש איז פועל אָ שינוי אין מהות פון לאַנד[14], און דעריבער ווערט בטל דער איסור להשתקע דאָרט[15].

ס'איז אבער דאָך ניט גלאַט: אין ספר המצות[16] שרייבט דער רמב"ם, אז דער טעם האיסור איז „שלא נלמד ממעשי' הם[17] וכו'". ד. ה. דער איסור איז צוליב ניט אפלערנען זיך פון די מצרים (מענטשן) פון ארץ מצרים[18] — און לויט דעם טעם דאָרף מען דאָך מבאר זיין — פאַרוואָס איז דאָ דער איסור אויך בזמן הזה, נאָכדעם וואָס „אלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים הם"?

ועוד: אויב מצד ארץ מגדלת — איז אפילו וועון ס'קען ניט זיין די מציאות פון „נלמד ממעשיהם", ע"ד הזמן וועון והייתה[19] ארץ מצרים לשממה גו' לא

---

9) ראה בארוכה ברכ"י ושו"ת חיים שאל שם.
10) ראה מנ"ח מצוה תק.
11) ה"ח.
12) ודלא כבסהמ"צ שלו — הובא לקמן בפנים —
וידוע: א) שאינו דומה כלל דיוק הרמב"ם בלשונו בס' יד החזקה להדיוק בסהמ"צ, ב) בחילוק שבין ב' הספרים הלכה כיד החזקה (ראה רמב"ם בהקדמתו לסהמ"צ. יד מלאכי כללי הרמב"ם סכ"ג), ג) סהמ"צ נכתב בל' ערבי, ולא בכל המקומות יש לדייק ולסמוך על דיוק לשון המעתיק — וכדמוכח ג"כ מריבוי החילוקים שבין המעתיקים.
*12) במדב"ר פ"כ, כב.

13) רמב"ם הל' מלכים שם ה"ו. וראה מנ"ח שם.
14) וע"ד ארץ ישראל גופא — ארץ כנען, שמעשיהם של הכנענים מקולקלים מכל העמים כו' (תו"כ אחרי יח, ג), שמשווה אותה הכתוב בזה למצרים, ובשניהם אומר: כמעשה ארץ מצרים גו' וכמעשה ארץ כנען גו' לא תעשון, וע"י הכיבוש נשתנה כו'.
15) ועפ"ז מובן מ"ש הרמב"ם „ויראה לי" — אף שבירושלמי (סנהדרין שם) מפורש „חוזר את . . לכבוש את הארץ" — כי המפורש בירושלמי הוא שמותר לילך שם לכבוש את הארץ אבל לא להשתקע שם (ע"ד ההיתר ד„לסחורה לפרקמטיא"), משא"כ ע"י כיבוש שע"י מלך ישראל ע"פ ב"ד שמשנה מהות הארץ, מותר להשתקע שם.
עפ"ז יש לבאר גם בטעם האריז"ל באיסור לשוב למצרים (פע"ח ש"ח פ"ג. ס' הליקוטים ר"פ תצא ועוד) — דבכ"ז לסחורה מותר ובכיבוש ע"י מלך כו' מותר.
16) מל"ת מו.
17) בתרגום העליר וקאפח: (מ)כפירתם.
18) וראה חינוך שם. ועוד.
19) יחזקאל כט, ט־יא.

תעבר בה רגל אדם, ווי ס׳איז געווען בזמן נבוכדנצר, דאַרף אויך זיין דער איסור בתקפו.

ג. וועגן דעם איסור לבוא בקהל פון אַ מצרי, שרייבט דער לבוש [20]: „בד״א בדורות הראשונים כו׳ אבל האידנא אחר שעלה סנחריב כו׳ שכבר העביר סנחריב כו׳ והושיב אחרים תחתם, ואע״ג דבודאי מיעוטם נשארו במקומותם והוי לי׳ קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי מ״מ אותו שמתגייר ה״ה פורש מהם וכל דפריש מרובא קפריש ומותרים מיד״.

ולפי״ז, אַז „מיעוטם נשארו במקומותם״ אויך נאָכן בלבול האומות, איז מובן פאַרוואָס ס׳איז אויך איצט חל דער איסור ההתישבות אין מצרים — צוליב די מצרים וואָס זיינען געבליבן אין מצרים און וועלכע ווערן ניט בטל במיעוטם, ווייל כל זמן זיי זיינען ניט „פורש״ להתגייר האָבן זיי דעם דין פון „קבוע — כמחצה על מחצה״.

מ׳דאַרף אָבער פאַרשטיין [21]: פאַרוואָס פסק׳נט (דער רמב״ם בסתמא *[21] און אַזוי אויך) דער שו״ע אַז אַ גר מצרי איז איצט מותר (מיד) בבת ישראל צוליבן טעם „שפירש מן הרוב״ — וואָס דאָס מיינט אַז בכל אופן איז דאָ דער היתר פון „כל דפריש וכו״ — וויבאַלד אַז אַ מיעוט מצרים זיינען געבליבן „במקומותם״, האָט ער דאָך געדאַרפט אויסטייטשן און מחלק זיין צי דער חיתון איז באופן אַז דער גר מצרי איז בפועל פורש („עקר״ „אזיל״) פון זיין בית (וואָס דעמאָלט איז דער כלל „כל דפריש וכו״), אָדער ער איז ניט „אזיל״ פון זיין בית, וואָס דעמאָלט האָט ער דעם דין פון „קבוע — כמחצה על מחצה דמי״ (ע״ד ווי בענין דוגמתו, ווי די גמרא זאָגט אין כתובות [22], ווי רש״י [23] און תוספות [24] זיינען דאָרט מסביר, אַז דער דין פון „כל דפריש כו״ איז דוקא ווען דער בועל איז פורש פון זיין בית)?

בפשטות קען מען זאָגן, ווייל בעת זיין גיור האָט ער דאָך געמוזט זיין אַ פורש מביתו (ווי דער לבוש זאָגט „אותו שמתגייר ה״ה פורש מהם״) — אָבער דאָס איז ניט מספיק, ווייל בנדו״ד איז ניט געניג דאָס וואָס ער איז פורש מביתו, נאָר ער דאַרף זיין אַ פורש פון גאַנץ ארץ מצרים — ובהקדים:

ד. די גמרא זאָגט אין יבמות [25]: „עובד כוכבים שקידש בזמן הזה חוששין לקדושין שמא מעשרת השבטים הוא, (פרעגט די גמרא) והא כל דפריש מרובא פריש, (ענטפערט די גמרא) בדוכתא דקביעי דא״ר אבא בר כהנא וינחם [26] בחלח ובחבור וגו״.

טייטשט רש״י: „בדוכתא דקביעי — בני עשרת השבטים וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. והיכא קביעי כדכתיב וינחם בחלח ובחבור״.

תוספות אָבער זאָגט: „דבדוכתייהו הוו רובא מעשרת השבטים, ולא כמו שפי׳ בקונטרס משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי דאי אזיל איהו לגבה כל דפריש מרובא פריש כדאמרינן בסוף פ״ק דכתובות״.

---

20) שו״ע אה״ע (ס״ד שם). וראה רמב״ן יבמות שם.

21) וכקושיית ערוך השולחן אה״ע שם ס״כ.

*21) אף שאין דרכו להביא דינים חדשים כו׳ (יד מלאכי כללי הרמב״ם ס״ב).

22) טו, א.

23) ד״ה ופרכינן.

24) ד״ה דילמא.

25) טז, סע״ב.

26) מלכים ב יח, יא.

ס'איז מובן פֿאַרוואָס רש"י וויל ניט לערנען ווי תוספות (הגם אז רש"י אליין איז מפרש אין מס' כתובות (כנ"ל) אז „עקר הבועל מביתו" האָט א דין פון „כל דפריש כו"), ווייל לויט תוספות איז קשה דער לשון הגמרא „בדוכתא דקביעי" — עס האָט געדאַרפט שטיין „בדוכתא דרובא". פון לשון „בדוכתא דקביעי" איז מוכח, אז דאָ רעדט זיך וועגן דין פון „קבוע".

די הסברה אין דעם: וויבאַלד דער פסוק זאָגט „וינחם בחלח וגו'" — זיינען אָט די ערטער געווארן דער מקום קבוע פון די עשרת השבטים. און דערפאַר איז זייער „קביעות" ניט באַגרענעצט צו זייערע בתים, נאָר דאָס איז כולל גאַנץ חלח גו', אז כל זמן זיי געפינען זיך דאָרט האָבן זיי א דין פון קבוע אפילו ווען זיי זיינען פורש מביתם.

[דערמיט איז מובן וואָס רש"י איז מסיים „והיכא קביעי כדכתיב וינחם בחלח ובחבור" — דלכאורה: וואָס איז דאָ רש"י מוסיף אויף דעם וואָס שטייט בפירוש אין גמרא גלייך נאָכדעם? נאָר דערמיט איז ער מסביר פֿאַרוואָס זיי

כולל אויך הפורשים מביתם, ובפרט אז אַזוי איז די רגילות

וכמרז"ל עושים בית חתנות לבני־הם*[26]

האָבן דאָרט א דין פון קבוע — „והיכא קביעי כדכתיב וינחם גו"].

און לויט דעם — בנדו"ד: וויבאַלד דער איסור באַשטייט דאָ אין דעם וואָס ער איז א מצרי, דאָרף אויסקומען, אז זיין „קביעות" איז אינעם גאַנצן לאַנד מצרים; און כל זמן ער איז ניט אַרויס פון גבול מצרים, אפילו ווען ער איז פורש מביתו, האָט ער דעם דין פון קבוע — כמחצה על מחצה.

וי"ל, אז דאָס וואָס תוספות נעמט ניט אַן די סברא, איז עס דווקא בנוגע דעם פאַל פון עשרת השבטים — און דאָס דערפאַר ווייל זייער געפינען זיך אין יענע ערטער האָט ניט קיין שייכות צום עצם ענין הקדושין,

משא"כ אין אונזער פאַל וואָס דער איסור לבוא בקהל קומט ווייל ער איז א מצרי — פון ארץ מצרים[27] — וועט אויך תוס' האַלטן אז כל זמן ער געפינט זיך אין די גבולים פון ארץ מצרים האָט ער א דין פון קבוע (לגבי דעם איסור פון מצרי).

ועפ"י כהנ"ל איז הדרא קושיא לדוכתה: וויבאַלד עס זיינען געבליבן מצרים אין ארץ מצרים (נאָר דער היתר לבוא בקהל איז ווייל „כל דפריש כו"), האָט דאָך דער (רמב"ם און) שו"ע געדאַרפט מחלק זיין צווישן א גר וואָס איז אַרויס פון ארץ מצרים (וואָס האָט דעם דין פון „כל דפריש כו"), און א גר אין ארץ מצרים, וואָס האָט דעם דין פון „קבוע" און איז אסור ביז „דור שלישי"?

ה. וועט מען דאָס פארשטיין בהקדים א גרעסערע תמי' אין דעם ענין (ווי עס פרעגט דער ערוך השולחן[28]): די גמרא זאָגט אין נזיר[29], אז א אשה „לא ניידא" (דכל כבודה בת מלך פנימה — אין בית) און דעריבער האָט זי א דין פון „קבוע". איז די גמרא ממשיך: „וכי תימא ה"נ נייד אימור בשוקא אשכח וקדיש, התם הדרא לניחותא", ד. ה. אז

---

*26) מגילה ה, ב ובמפרשים (ולהעיר מהחילוק בפרש"י שם ובתענית יד, ב).

27) ובפרט ד(מעשה) המדינה ותושבי' — צירפם הכתוב לגנאי.

28) שם.

29) יב, א.

אפילו וועז זי איז „פריש" מביתה — „בשוקא אשכח" — וויבאלד אבער אז סוף־סוף קערט זי זיך אום צוריק למקום קביעותה („הדרא לניחותא"), האט זי א דין פון קבוע (אויך וועז „בשוקא אשכח").

היינט ווי קען מען בכלל זאגן בנדו"ד „כל דפריש כו": אפילו וועז דער מצרי איז פריש צו חתונה האבן מיט א ישר־אלית האט ער נאך אלץ א דין „קבוע"[30] אויב ער קערט זיך אום צוריק למקום קביעותו?

וא"ו. דער ביאור בזה איז מובן פון דיוק לשון הרמב"ם: „שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב" — וואס איז דער רמב"ם מוסיף דעם ווארט „להתגייר"? נאכמער — אפילו וועז ער איז פורש ניט „להתגייר", נאר מאיזה סיבה שתהי' דארף אויך זיין דער זעלבער דין?

נאר דערמיט איז דער רמב"ם מסביר, אז דער טייטש פון „פריש" דא איז ניט כפשוטו — פורש במקום, נאר דערמיט גופא וואס ער איז זיך מגייר הייסט ער „פריש"[31]; דער גדר פון „פריש" קען זיין אין צוויי אופנים: א) אין מקום גשמי — ער איז פורש פון איין מקום און קומט צו א צווייטן מקום (ולא הדר לניחותא); ב) אין מצב, אין זיין מקום בדין התורה, זיין מציאות אין תורה — ער איז פורש פון איין מצב און גייט אריבער אין א צווייטן — אזוי ווי בנדו"ד, וואס ער איז זיך פורש פון פריערדיקן מצב ודין (אלס אינו־יהודי, מצרי), און שטעלט זיך איבער, דורך גירות, אין אן אנדער מצב.

און דעריבער איז דא ניט שייך „הדרא לניחותא" — וויבאלד אז זיין „פריש" באשטייט אין דעם וואס ער איז זיך מתגייר, איז ביי אים נאכדעם ניט שייך קיין „הדרא".

און דערפאר פסק'נט דער רמב"ם ושו"ע אז בזמן הזה איז א גר מצרי מותר בבת ישראל, אין אלע אופנים — אויך וועז ער געפינט זיך אין מצרים, און אפילו וועז לא פירש מביתו — ווארום דורכדעם גופא וואס ער איז זיך מגייר איז ער א „פריש".

משא"כ די אנדערע מצריים (נכרים) וואס זיינען געבליבן אין מצרים, כאטש זיי זיינען בלויז א מיעוט, האבן זיי א דין פון קבוע, און דעריבער בלייבט צוליב זיי דער איסור צו באזעצן זיך אין ארץ מצרים „שלא נלמד ממעשיהם וכו'".

[בפרט, אז דאס איז אזא מציאות, וואס י"ל אז עס לייגט זיך בכלל ניט צו זאגן אז דער מיעוט זאל בטל ווערן ברוב (סיי מצד דעם מיעוט און סיי מצד דעם רוב) — וויל: א) ס'איז א מיעוט אין כמות — צאל מענשען, דא איז דער איסור נאר מצד איכות — קלקול מעשיהם — איז מצד ריבוי (און) גודל האיכות איז עס (ע"ד ווי א דבר חשוב וכו' וואס ווערט) ניט בטל[32]. ב) דא איז דער רוב (די מענטשן פון אנדערע אומות וואס געפינען זיך אין מצרים) ניט מנגד צום מיעוט (ומבטלו), ווארום אויך די אומות זיינען מקולקלים, עס איז מער ניט וואס די מצריים זיינען נאכמער מקולקל[33] —

30) ראה תוס' כתובות (טו, א ד"ה דילמא) דלמסקנת הגמרא („הדרא לניחותא") אין חילוק בזה בין איש לאשה. ראה אורח מישור לנזיר שם.

31) וכן פי' במנ"ח בהשמטה למצוה תקסב (ומפרש כן גם לשון החינוך שם מצוה תקסא). ועד"ז יש לפרש לשון הלבוש (הנ"ל בפנים ס"ג): אותו שמתגייר ה"ה פורש מהם.

32) ביצה ג, ב. טושו"ע יו"ד ר"ס קי.

33) ראה תו"כ אחרי (יח, ג) שמעשיהן של מצריים מקולקלים מכל עממין כו'.

און דעריבער איז די מציאות פונעם רוב ניט בכוח [34] צו מבטל זיין דעם מיעוט פון די מצרים [35]).

ז. עפ"י הנ"ל, אז אין ארץ מצרים זיינען נאך אלץ פאראן פון די מצרים פון אמאל, קומט ארויס א תוספת התעוררות אין עבודת ה' בימינו אלה — ובהקדים:

הגם אז אלע ענינים פון תורה גייען אריין אינעם כלל פון „התורה היא נצחית" [36] — אויף אלע זמנים און אין אלע מקומות — פונדעסטוועגן איז דא א חילוק צווישן די ענינים וועלכע מ'קען ניט מקיים זיין כפשוטם (און די נצחיות זייערע איז ברוחניות הענינים), און די זאכן וואס זיינען אויך איצט פאראן בגשמיות — וואס דאס באווייזט אז אין די ענינים איז די „נצחיות" נאך מיט א גרעסערן תוקף, זי דריקט זיך אויס אויך אין עולם הזה הגשמי לעיני כל העמים.

אזוי אויך בעניננו: עס שטייט אין פסוק [37] „אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים גו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים גו' ממלכת כהנים וגוי קדוש". פון דעם איז מובן, אז דער „אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים גו"

איז א הכנה צו די ענינים וועלכע שטייען אין די פסוקים לאחרי זה — „ואביא אתכם אלי ועתה אם שמוע תשמעו גו' ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה גו"; ווען אידן זען בעיני בשר ווי דער אויבערשטער ווייזט פאר זיי נסים ביים אפרעכענען זיך והעונש וכו' פון די אומות וועלכע זיינען מציר ומעיק לישראל, דאס אליין איז מעורר אידן אז זיי זאלן פארשטארקן זייער ברית מיטן אויבערשטן דורך „שמוע תשמעו בקולי וגו".

דערפון איז אויך פארשטאנדיק, אז ווען אידן זען ווי דער אויבערשטער רעכנט זיך אפ מיט ארץ מצרים — וואס דארט זיינען פאראן די זעלבע מצרים ווי אמאל — חזר"ט זיך איבער נאכאמאל בגשמיות לעיני בשר דער „אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים" (ע"ד ווי עס איז געווען בפעם הראשונה).

דארף דאס במילא ארויסרופן ביי די אידן, וואס זען „אשר עשיתי למצרים", א תוספת התעוררות, עס זאל זיין „שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי וגו" — אז אידן זאלן זיך שטארקן אין קיום התומ"צ און זיך פירן ווי אן „עם סגולה", זיין א „ממלכת כהנים וגוי קדוש",

און דאס ווערט די הכנה קרובה צו דעם „בקולו תשמעו" [38], וואס ברענגט דעם „היום" [39] — דעם היום פון ביאת המשיח, כהבטחת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ בהעלותך תשכ"ז)

---

34) ע"ד מ"ש בר"ן נדרים (נב, א) לענין ביטול מין במינו: כל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו. וגם לדעת רבנו ד„ראוי לילך כו' אחר חילוקן באיסור והיתר" — הרי כאן „הוא דומה לחברו" בענין האיסור גופא — קלקול מעשיהם.

35) להעיר ג"כ מסנה' יז, סע"א מדין האי דקאמר איני יודע וברמב"ם ונ"כ שם.

36) תניא רפי"ז.

37) יתרו יט, ד-ו.

38) תהלים צה, ז.

39) תהלים שם. סנהדרין צח, סע"א.

שופטים ג

א. וועגן דעם ציווי „אליו תשמעון" [1] — הערן און פאלגן א נביא „שיהא בכל דור ודור" [2] — זאגט דער רמב"ם [3]: „שכל נביא שיעמוד אחר משה רבינו אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו . . אלא מפני המצוה שצוה משה בתורה ואמר אם נתן אות אליו תשמעון".

אע"פ אז דאס וואס „אין אנו מאמינים בו מפני האות לבדו" איז מוסבר בהגיון בפשטות, ווייל אן „אות" קען מען מאכן אויך „בלט וכשוף" [4], וואס עפ"ז דארף אויסקומען, אז אילו יצוייר און מען וואלט געווען זיכער [5] אז עס איז ניט בלט ובכישוף ובמילא — אז ער איז א נביא אמת, וואלט מען געווען מחוייב צו פאלגן אים אויך אן דעם ציווי „אליו תשמעון", וויבאלד אז די רייד פון א נביא איז „דבר ה'" —

איז אבער, ע"פ הידוע בנוגע די מצוות אויף וועלכע ס'איז געווען א ציווי אויך פאר מ"ת, אז דאס וואס מיר זיינען מקיים די מצוות איצט איז „אין [6] אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י מרע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו" [7] — איז פארשטאנדיק, אז עד"ז איז אויך בנוגע די ציווים של הקב"ה דורך נביאים נאך מ"ת, אז מצד עצמם האבן זיי ניט אין זיך דעם תוקף פון מצות „שציוה בסיני" [8]

[וכמובן אויך פון די קולות ולפידים וכו' וואס זיינען געווען בא מתן תורה און אעפ"כ איז ניט דערפאר „האמינו בו ישראל" — וואראם דאמאלס וואלט אויסגעקומען אז דוקא נבואת ודברי משה איז מפני האות לבדו (און האט ניט דעם תוקף פון תורה!) — נאר „מעמד הר סיני לבדו היא הראי'" וכמפורש [9] אז דורך וואס „בך יאמינו לעולם" — דורכ־דעם וואס „אנכי [10] בא אליך בעב הענן [11] בעבור ישמע העם בדברי עמך" [12].

און דעריבער איז דער רמב"ם מדייק „מפני המצוה שצוה משה בתורה . . אליו תשמעון" — ווייל זייענדיג א „מצוה . . בתורה" [13] טוט עס אויף א תוקף מיוחד וואס עס האט ניט א ציווי ה' שע"י הנביא, ביז צום חילוק עקרי ויסודי

---

1) פרשתנו יח, טו.

2) ראה מנין המצות שבריש ספר היד מ"ע קעב.

3) הל' יסודי התורה פ"ח ה"ב.

4) שם רפ"ח. וראה גם ה"ג שם.

5) להעיר מספר החקירה להצ"צ (סד, ב): דכמה אותות יש שא"א שיהיו נעשים אלא לנביא אמת . . וא"כ יכולה הנבואה להתקיים ע"י אותות אלו.

6) פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז.

7) ובהוצאת קאפח: מפני ציווי ה' כו' לא מפני שה' ציוה בכך לנביאים שקדמוהו.

8) גם אלו שנצטוו ע"י משה רבינו במרה כו' לפני מ"ת, וכמו שמדייק ברמב"ם שם „במה שצוה בסיני כו'" (ובהוצאת קאפאח: במה שנצטווה בסיני).

9) שמות (יט, ט) שמובא ברמב"ם בסיום הראי' (פ"ח ה"א).

10) שע"ז ראי' „האש והקולות והלפידים" — וזה „עינינו ראו ולא זר".

11) „והוא (משה) ניגש אל הערפל".

12) „הקול מדבר אליו ואנו שומעים" — „אזננו שמעו ולא אחר". — עפכ"ז: 1) מובנת אריכות הרמב"ם שם, 2) שלא מצינו שהשם יאמר למשה ושמשה יאמר מקודם לבנ"י שיהי' האש כו', ובמילא 3) לא הי' בהאש כו' עשיית אות ע"י משה בכלל.

והטעם ע"ז — כי צ"ל תוקף וגדר דתורה (ולא דנבואה) — ואין מועיל (ובמילא אין צורך ב)נס ואות ומופת, כדלקמן בפנים.

13) ובפרט ע"פ גירסת האברבנאל (וכ"ה בכמה כת"י ודפוסי רמב"ם — ראה ספר המדע. ירושלים תשכ"ד) „שצוה בתורה" — בלי תיבת „משה".

בהלכה פון דברי תורה און דברי נביאים[14].

ב. עפ"ז אבער — אז אונזער פאלגן דברי הנביא איז מצד דעם ציווי התורה (און ניט מצד דעם „אות" פאר זיך. ד. ה. אלס א ציווי פון א נביא[13]) — איז ניט מובן דער המשך פון פרק ח' (פון הלכות יסודי התורה) אין רמב"ם, וואו ער איז מאריך אז דאס וואס אידן האבן געגלויבט אין נבואת משה רבינו איז ניט „מפני האותות שעשה" (ווארום „המאמין על פי האותות יש בלבו דופי"), נאר „במה האמינו בו, במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר"; און דערנאך איז ער מסיים דעם פרק[15] אז „לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו . . לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה וכו'" —

דלכאורה: וויבאלד אז דאס וואס מיר גלויבן און פאלגן א נביא אמת (און ניט אז אנדער נביא) איז מצד דעם תוקף פון ציווי התורה („אליו תשמעון" („לא תשמע אל דברי הנביא ההוא")) — און ניט מצד דער (גרעסערער) וודאות אז זיינע רייד איז דבר ה' — האט דער ענין

14) ראה חגיגה י, ב. וש"נ. וראה אנצקלופדי' תלמודית ערך דברי קבלה.

— ומזה מובן, שאף שגם „מה שהנביאים עתידים להתנבאות . . קבלו מהר סיני" (שמו"ר פכ"ח, ו. ועיי"ש „ולא כל הנביאים לבד . . אלא אף החכמים כו'"), מ"מ יש חילוק בתוקף שלהם.

וידועה השקו"ט בפס"ד הרמב"ם (ריש הל' ממרים) ד„הגזרות והתקנות והמנהגות (דתושבע"פ) כו' מצות עשה לשמוע להן והעובר על כ"א מהן עובר בל"ת" ובכ"ז כו"כ חילוקים ביניהם.

וראה לקמן הערה 50, ו51.

15) הלכה ג'.

(אז עס איז אנאנדער גדר לגמרי) גע־דאנקפט שטייען בספר היד. ובכלל — אין ספר היד (וואס איז א ספר פון הלכות), איז דער ארט פון ראיות ע"ד ההלכה, משא"כ א ראי' שכלית פאר־וואס א נביא שביקש להכחיש נבואתו של משה איז א נביא שקר („שהרי זה בא . . להכחיש מה שראית בעיניך") — פאסט מער אין ספרו המורה של הרמב"ם?

לכאורה האט דער רמב"ם געדארפט זאגן דעם דין בקיצור — אז דאס וואס מיר דארפן גלויבן און פאלגן א נביא איז (ניט „מפני האות לבדו", נאר) „מפני המצוה שצוה משה בתורה . . אע"פ שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט", און „אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים וביקש להכחיש נבואתו של משה" — וואס דערמיט איז ער מכחיש אמיתיות התורה — איז אפילו „אם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא".

ג. נאכמער: אין דעם פרק שלאח"ז געפינט מען אז דער רמב"ם פאר־בינדט ענין התורה בכלל מיט נבואת[16]

16) וכן משמע קצת בפרק זה (פ"ח) בתחילתו: „ובמה האמינו בו במעמד הר סיני כו' שמעמד הר סיני כו' היא הראי' לנבואתו", שבפשטות פי' „הראי' לנבואתו" היינו להתורה שניתנה על ידו מפי ה' (כדמוכח גם ממ"ש הרמב"ם שם „ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת", שהברית הוא בנוגע לתורה. ולהעיר גם מספר החקירה שם (סד, א) שמביא שם את דברי הרמב"ם („ובמה האמינו בו במעמד הר סיני") לענין אמונת קבלת התורה. ראה שם בתחילת הדרוש).

וכן ממ"ש בסיום הפרק „לפיכך אם עמד הנביא כו' וביקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו . . שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך", שלכאורה מדובר במי שמכחיש דין של תורה

[משא"כ בהל' תשובה (פ"ג ה"ח) שכתב „שלשה הן הנקראים אפיקורסין כו' והמכחיש נבואתו של

משה[17]:

וועגן איינעם וואס זאגט „שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה או שאמר שאותן המצות שנצטוו בהן ישראל אינן לעולם ולדורי דורות אלא מצות לפי זמן היו", זאגט דער רמב"ם[18] אז ער איז א „נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה" [און די זעלבע זאך זאגט דער רמב"ם בסיום הפרק[19] בנוגע צו איינעם וואס זאגט „שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים היום בלבד או בשעה זו בלבד", אז ער איז „בא להכחיש נבואתו של משה"].

איז ניט מובן: וויבאלד אז ער קומט מכחיש זיין (ניט נאר נבואת משה, נאר) א ציווי בתורה [„לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו"[20] און „והנגלות לנו גו' עד עולם גו"[21]] — האט דאך דער רמב"ם געדארפט זאגן „שהרי בא להכחיש התורה"[22], וואס איז א גדר מיוחד וחדש, און א פיל ארבערער ווי „להכחיש נבואתו של משה" [כנ"ל ס"א, אז די ציוויים שע"י הנביאים (כולל, כמובן, אויך נבואת משה) האבן ניט דעם תוקף מיוחד פון די מצות התורה שבהר סיני]?

ד. לכאורה וואלט מען געקענט מסביר זיין, אז דערפאר זאגט דא דער רמב"ם „להכחיש נבואתו של משה" (און ניט „להכחיש התורה"), ווייל דווקא דורכדעם קומט די הוכחה אז „הרי זה נביא שקר" (ובמילא — האט ער אלע דינים פון נביא השקר) —

און ווי דער רמב"ם איז מבאר אין פריערדיקן פרק (כנ"ל), אז היות ווי „נבואת משה רבינו אינה על פי האותות .. אלא בעינינו ראינוה", קומט אויס, אז מיט זיין מכחיש זיין נבואתו של משה איז ער מכחיש „מה שראית בעיניך".

ד.ה. ווען דער רמב"ם וואלט געזעדט נאר וועגן דעם חומר האיסור פון נבואת שקר „שה' שלחו להוסיף מצוה כו'", וואלט ער דאן געזאגט „להכחיש התורה"; היות אבער אז מיט „בא להכחיש" איז ער אויסן צו געבן א טעם — „שהרי" — פארוואס ער איז א נביא שקר ודיניו, דעריבער זאגט דער רמב"ם „להכחיש נבואתו של משה".

אבער דער תירוץ איז א דוחק גדול. וואס איז מכחיש נבואתו של משה פאר־לייקנט א זאך וואס „ראינוה" און „שמענוה", מכחיש התורה — כמבואר אין פריערדיקן פרק — איז דאך מסתבר

משה", שבפשטות כוונתו (לא לדיני התורה, כדמוכח מהמשך ההלכה שם (בהשלשה שנק'), כופרים בתורה", כ"א) שמכחיש היסוד (הד') מהי"ג עיקרים (בפיה"מ הקדמת פ' חלק) בנוגע לנבואת משה, וכמו בענין הא' „האומר שאין שם נבואה כו'" שמכחיש היסוד (הר') בנוגע לענין הנבואה).

17) ראה תו"א קיט, ע"ב „וזהו"ע התורה שנמשכה ע"י משה וכמ"ש ע"פ לאמר זה הדבר", ומטעם זה שתורה והלכות הן מבחי' „זה" לא יתבטלו משא"כ הנביאים שנבואתם מבחי' „כה", ע"י"ש באריכה (וראה לקמן הערות 45, 47, 53).

18) פ"ט ה"א.

19) ה"ה.

20) ראה יג, א — הביאו הרמב"ם שם בתחילת הפרק.

21) נצבים כט, כח — הביאו הרמב"ם שם.

22) להעיר, שבאגרת תימן פ"ב (בתרגום קאפח — ע' לז) כתב „כל נביא שיבא כו' וטען כי אחת מכל המצות אשר ספר התורה כולל אותן בטל חיובה הרי הוא מכחיש משה רבינו שאמר כו' ולפיכך כל נביא שיטען שהוא לזמן כו' מפני שהוא מכחיש את משה רבינו" ואינו מדגיש נבואת משה רבינו (אף ש"ל שמובן מעצמו כיון שאינו אומר „מכחיש התורה"). וראה הקדמת הרמב"ם לפיה"מ ד"ה והחלק הראשון וסד"ה והחלק השני.

לומר אז דאס איז דער טעם פון חומר הלכות ודיני הנביא שקר

און עפ"ז — האט ער געדארפט זאגן „להכחיש התורה" ?

ה. די תמי' איז נאך גרעסער: מ'גע־פינט אין זעלבן פרק אז דער רמב"ם נוצט טאקע דעם לשון „להכחיש התורה" — „אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדיני התורה שה' צוה לו שהדין כך הוא . . הרי זה נביא השקר . . שהרי בא להכחיש התורה שאמרה [23] לא בשמים היא" [24] — איז ניט פארשטאנדיק דער שינוי: בא „להוסיף מצוה או לגרוע מצוה . . מצות לפי זמן היו" [און אויך בנוגע צו עבודה זרה] זאגט ער „להכחיש נבואתו של משה", און בנוגע צו „עקר דבר כו' או שאמר כו' שה' אמר לו שהדין כך" זאגט ער „להכחיש התורה" [25] ?

נאכמער: בשעת איינער זאגט „שה' שלחו לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענוה ממשה" (אויף וואס דער רמב"ם זאגט „להכחיש נבואתו של משה") — איז ער דערמיט מכחיש, לכאורה, דאס וואס די תורה זאגט „לא בשמים היא" (פון וואס מ'לערנט אפ [26] אז „אין נביא רשאי לחדש דבר") — דעם זעלבן פסוק וועלכן ס'איז מכחיש דער וואס זאגט „שה' צוה לו שהדין כך כו'" (וואס אויף דעם זאגט דער רמב"ם „להכחיש התורה");

וויבאלד אז ביידע זיינען מכחיש דעם זעלבן פסוק [27] — איז פארוואס זאל מען מחלק זיין צווישן זיי און זאגן, אז דער וואס זאגט „שה' שלחו כו' לפרש כו'" איז „בא להכחיש נבואתו של משה", און דער וואס זאגט „שה' צוה לו שהדין כך כו'" איז „בא להכחיש התורה"?

ו. דער טעם פארוואס ביים סיום הפרק, ביי דעם וואס זאגט „שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים כו'", זאגט דער רמב"ם דעם לשון „להכחיש נבואתו של משה" — וואלט מען לכאורה געקענט מבאר זיין, בהקדים וואס עס שטייט אין ספרי אויפן פסוק [28] „ודבר אליהם" — „שלא להושיב את התורגמן". ולפ"ז קומט אויס אז דער דין פון העובר על דברי הנביא חייב מיתה בידי שמים איז דוקא וועז ער הערט עס מפי הנביא

23) נצבים ל, יב.

24) פ"ט ה"ד.

25) לכאורה ה' אפ"ל: בהלכה א' שמדבר במי שבא להוסיף (וכיו"ב) בדברים שנאמרו מפי משה, היינו תורה שבכתב, בזה נאמר „שבא להכחיש נבואתו של משה" שניתנה בהר סיני; משא"כ בהלכה ד' „אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה כו'" — י"ל שמדבר בדין תושבע"פ [ובפרט ע"פ גירסת האברבנאל „וכן אם עקר דבר מדבריהם" (וראה עד"ז ברמב"ם הנ"ל מדפוסי וכת"י הרמב"ם. וראה שם בהמשך הרמב"ם שיש גירסא „או שאמר בדין שמדברי השמועה")], ולכן כותב בזה „להכחיש התורה" ולא „להכחיש נבואתו של משה".

אבל דוחק הוא, דמאי שנא, והרי גם זה ניתן למשה מסיני (ראה הקדמת הרמב"ם לספר היד בתחלתו). וראה הקדמתו לפיה"מ ד"ה „החלק הראשון". ולהעיר גם מאגרת תימן שם בסוף הפרק „מפני שהם מכחישים נבואת משה רבינו שאמר לנו בשם ה' על פי התורה".

26) כן מביא הרמב"ם שם ה"א. ואף שבחז"ל (שבת קד, ע"א. ש"נ. תו"כ בחוקותי כו, לד) נלמד מפסוק אחר (בחוקותי שם) — ראה לח"מ שם. וראה לקמן הערה 53.

27) אלא שזה שאומר „שה' שלחו כו' לפרש במצוה מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה" (שבהלכה א') — מכחיש גם בהכתובים שהביא הרמב"ם שם לפנ"ז שבהם מבואר שהי"א עומדת לעולם ולעולמי עולמים כו', כדמוכח גם מסיום ההלכה ברמב"ם. וראה גם סיום ה"ג.

28) פרשתנו יח, יח.

עצמו, און ניט וועז ער הערט עס מפי התורגמן[29].

און דער ראַגאַטשאַוער איז מוסיף אין דעם[30], אַז אפילו וועז ער הערט עס מפי הנביא עצמו — איז דער חיוב דוקא וועז ער הערט עס פון דעם נביא בעת שמתנבא: משא"כ וועז ער הערט עס פונ'ם נביא שפעטער, נאַכדעם ווי ער איז מתנבא, איז עס אַזוי ווי ער וואלט דאַס געהערט מפי התורגמן.

עפ"ז וואלט מען געקענט זאגן אַז אויב אימיצער בדורו של משה האַט עובר געווען אויף אַ מצוה וואַס ער האַט געהערט מפי משה[31] — איז דאַ אין דעם אַ חילוק צי ער איז עובר אויף מצות ע"ז אַדער אויף אַנדערע מצוות: באַ מצות ע"ז — וויבאַלד אַז אנכי ולא יהי' לך האַט מען געהערט פון משה'ן בעת שנתנבא[32] — האַט עס (אויך) אַ דין פון עובר על דברי הנביא[33]; משא"כ באַ אַנדערע מצות, וויבאַלד אַז מען האַט זיי געהערט פון משה'ן נאַכדעם ווי ער האַט זיי געהערט מהקב"ה[32], איז ניטאַ ביי זיי (אויך בדורו של משה) דער חיוב פון עובר על דברי הנביא.

און דערמיט וואלט מען גענקענט מסביר זיין דעם שינוי אין לשון הרמב"ם הנ"ל, אַז דערפאַר זאגט ער ביי ע"ז „להכחיש נבואתו של משה" צו מרמז זיין אַז אין דעם ציווי פון משה אויף ע"ז איז פאַראַן נאַך אַן ענין מיוחד (בנוסף צו דעם וואַס ס'איז אַ ציווי פון תורה, ווי אַלע ציווים), דהיינו, וואַס דאַס איז אַ גדר פון ציווי הנביא בעת שמתנבא, און וועז אימיצער איז עובר (בדורו של משה) אַזאַ נבואה איז ער חייב מיתה בידי שמים — און וויבאַלד אַז דער דין איז נאַר באַ ע"ז כנ"ל, דערפאַר זאגט עס דער רמב"ם נאַר בנוגע צו דעם וואַס זאגט „שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים"[34]; משא"כ באַ „עקר דבר מדברים כו'" זאגט ער „להכחיש התורה".

ז. אַבער לבד זאת, וואַס עפ"ז בלייבט שווער: פאַרוואַס אין אַנפאַנג פרק (וואו ער רעדט ניט וועגן ע"ז) זאגט דער רמב"ם „להכחיש נבואתו של משה", איז אויך דער כללות הביאור [אַז מיטן לשון „להכחיש נבואתו של משה" מיינט דער רמב"ם צו מרמז זיין דעם חיוב מיתה בידי"ש בדורו של משה] אַ דוחק גדול[35]. ווייל[36]:

---

29) כן פירש בצפע"נ מהדת"ת לרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א וב' (כד, א — נעתק בצפע"נ עה"ת כאן) ורפ"ט (עט, א). הל' מתנות עניים פ"ה הי"ח (סב, רע"ד). ועוד (ראה הנסמן בצפע"נ עה"ת שם). וראה צפע"נ הפלאה בסופו (נד, ד).

30) הל' מתנ"ע שם.

31) ראה צפע"נ שבהערה 29. אלא שלדעתו י"ל כן בכל המצות ששמעו מפי משה רבינו.

32) כן י"ל בפי' הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ג (עיי"ש שכתב שמשה עלה עוה"פ וקבל שאר הדברות כו' וירד למטה להר כו'). ולהעיר מהוריות ח, סע"א דבי רבי כו' ובפרש"י שם ד"ה כתיב. וראה אברבנאל למורה שם.

33) ראה בארוכה צפע"נ הנ"ל, שעפ"ז מבאר דעת המ"ד (יומא סו, ב. תוספתא סנהדרין פ"י, ב) דגיפוף ונישוק (בחטא העגל) במיתה. ולהעיר ממנ"ח מצוה תקטז. וע"פ כהנ"ל מובן שאזלה קושייתו שם.

34) או י"ל שרמזו בע"ז אבל כן הוא בכל עשרת הדברות באם נאמר שכל היוד דברות דיבר משה בקולו של הקב"ה (ראה פרש"י יתרו יט, יט (אבל שם כ' כן רק בח' הדברות לא בב' דברות הראשונות). וראה צדה לדרך שם. ועוד).

35) נוסף ע"ז שאופן הנ"ל בדיבור אנכי ולא יהי' לך ע"י משה אי"ז (פשטות) פי' הרמב"ם (דבי' עסקינן) במו"נ שם (ראה מפרשי המורה שם). עיקרים מאמר ג' פי"ח. מילואים לתו"ש ס"פ יתרו. ועוד.

36) ולהעיר גם דעפ"ז יש בנדו"ד החקירה והשקו"ט הידועה האם בדרגא נעלית (או שני') נכללת גם הדרגא הפחותה (או — הקודמת). לדוגמא: האם יש בקדושת כה"ג גם קדושת כהן הדיוט (וידועה הרא"ם ממנחות עח, ז; דמביא ג'

א) ווי‌באלד אז דין הנ"ל איז בלויז בדורו של משה — איז דאך מאי דהוה הוה[37].

ב) דער חיוב מיתה בי"ד‌ש בא עובד ע"ז (בדור המדבר) איז לפי הנ"ל ניט פארבונדן מיטן ענין פון נביא השקר, נאר מיטן ענין פון ע"ז: ווען אימיצער (פון דור המדבר) דינט ע"ז — אויך ווען ער זאגט ניט דערביי „שה' צוהו" — איז ער חייב מיתה בידי שמים.

איז אויב דער רמב"ם וואלט געווואלט מרמז זיין דעם דין הנ"ל, האט ער עס געדארפט טאן אין הלכות ע"ז[38] — און ניט באם דין פון נביא השקר וועגן וועלכן דער רמב"ם רעדט דא?

ח. וועט מען דאס אלץ פארשטיין בהקדים דעם ביאור — בקיצור עכ"פ — אין דעם וואס מען האט דערמאנט פריער (סעיף א') וועגן דעם גדר בהלכה (און בפרד"ס התורה בכלל) און דער מעלה פון מצוות התורה (בהר סיני)*[38] אויף די ציווים שע"י הנביאים:

אויפן ווארט „אנכי" — דער ערש־טער ווארט פון די עשרת הדברות, כללות כל התורה — זאגט די גמרא[39], אז אנכי איז א ר"ת „אנא נפשי כתבית יהבית", אז דער אויבערשטער האט זיך כביכול אריינגעשריבן און אריינגעגעבן אין תורה. ובמדרש — אז דורך תורה איז „אותי אתם לוקחים"[40].

וואס דערפאר איז מובן, אז די מצות התורה, זיינען ניט נאר א „מיטל" צו קבלת שכר, אדער צו דערגרייכן צו דער מעלה ועילוי פון „סגולה גו' ממלכת כוהנים וגוי קדוש"[41], „לצרף את הבריות"[42] וכו' נאר (אויך ובעיקר) אז אין זיי גופא באשטייט דער מכוון ותכלית.

[כשם ווי ס'איז ניט שייך צו זאגן אויף דעם אויבערשטן („אנא נפשי") אז ער איז ח"ו אן „אמצעי" צו עפעס אנדערש — אזוי איז עס ניט שייך צו זאגן בנוגע צו די מצוות התורה[43], וואס אין זיי איז דא דער „אנא נפשי"].

און דאס איז אויך דער טעם וואס די מצוות בתורה זיינען „לעולם ולעולמי עולמים"[44], און ס'איז אין זיי ניט שייך

מנחות); אם טלית בעלת חמש יש בה חיוב ציצית ר"ל חמש הוה גדר חדש או ד' ועוד אחת (ראה בכ"ז צפע"נ הל' איסו"ב פי"ז ה"א. עה"ת ר"פ קרח. ועוד), ועד"ז בנדו"ד: האם בתורה שהיא למעלה מנבואה יש בה גם גדר ודין נבואה והעובר על דברי חייב מיתה בי"ד‌ש או שהוא גדר חדש ואין שייך בזה הדין דעובר על דברי הנביא — ראה צפע"נ מהד"ת שם עט, א.

37) אלא ש"ל (בדוחק עכ"פ) שנפק"מ כשיקומו בתחה"מ, שאז יש על דור המדבר (ששמעו הדברות ממשה בעת שמתנבא) דין דשומע מפי הנביא. ולהעיר מהפלוגתא (סנהדרין קח, א. קי, ב) אם דור המדבר יש להם חלק לעוה"ב. וראה לקו"ש חי"ח ע' 248 (סי"ב). ואכ"מ.

38) או עכ"פ בהלכה ב' כאן.

*38) ראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 33 ואילך. קונטרס בענין „הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 27 ואילך).

39) שבת קה, א וכגירסת הע"י. וראה לקו"ת שלח מח סע"ד ואילך. ועוד.

40) ראה שמו"ר פל"ג, ו. תנחומא תרומה ג.

41) יתרו יט, ה־ו.

42) ב"ר רפמ"ד. ושי"נ. תנחומא שמיני ז. (וראה מו"נ ח"ג פכ"ו). וראה המשך תרס"ו (ס"ע תקכא. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקכג. ועוד) ד"מה איכפת לי' להקב"ה למי ששוחט כו' הוי לא ניתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות" „הוא בבחי' חיצונית אבל בפנימיות איכפת לו כביכול להיות שהוא רצון עצמי כו'".

43) וכמאמר „כל המצות מתייחסים אל העצמות" (ראה בארוכה תורת שלום ס"ע 190 ואילך). וראה המשך תרס"ו (ס"ע תקכא ואילך) שהרצון דמצות שהוא בחי' רצון עצמי שכל עצמותו כביכול ברצון זה .. לפי נושא העצמות כו'. המשך תער"ב ח"א שבהערה 45 (וראה לקו"ש ח"ה ע' 243 ואילך).

44) לשון הרמב"ם שם רפ"ט.

קיין שינוי גרעון אדער תוספת — וואָרום וויבאלד אז תורה און מצות אנט־האלטן אין זיך דעם „אנא נפשי" פון אויבערשטן, איז דאך ניט שייך אין זיי קיין שינוי [45] — כשם ווי ס'איז ניט שייך קיין שינוי אין דעם אויבערשטן [46] אליין.

[בסגנון אחר: וועז דער רצון הקב"ה אין די מצוות התורה וואלט געווען נאר בכדי דורך זיי צו באקומען שכר, צו דערגרייכן א מעלה וכו' וכנ"ל, וואלט געווען שייך צו זאגן, אז א שינוי (עלי' או ירידה) אין די מקיימי המצות זאל גורם זיין א שינוי אויך אין די מצוות;

וויבאלד אבער אז דער רצון הקב"ה אין די מצוות התורה איז א רצון עצמי, אזוי וויל ער מצד עצמו — איז דאך ניט שייך אז אין דעם זאל זיין א שינוי ח"ו] [47].

און עד"ז איז די מעלה פון תורה אויף נבואה: די ציווים שע"י הנביאים [„לכו למקום פלוני", אדער „אל תלכו" [48], וכיו"ב] — זיינען געזאגט געווארן צוליב א תועלת וואס וועט ארויסקומען דערפון, און דערפאר זיינען דאס ציווים [49] לפי שעה [50].

אפילו אזוינע ציווים וואס קומען „לצוות על דברי התורה ולהזהיר העם שלא יעברו עלי" [ווי „זכרו תורת משה עבדי"] [48] — איז זייער מכוון ותכלית (ניט זיי גופא, נאר) „לצוות על דברי התורה כו'" [51].

משא"כ דברי התורה, איז (בעי־קר*[51] —) זיי גופא זיינען רצונו של

---

45) ומ"ש (נדה סא, ב) מצות בטילות לע"ל — „אין הכוונה שיתבטלו ח"ו כ"א שיתבטלו בבחי' העדר תפיסת מקום לגבי האור העצמי דלעתיד וכו'" „והיינו דהמשכת המצות עכשיו הוא באי"ע לגבי ההמשכה דמצות לעתיד כו' וע"כ יהיו בטלים בבחי' העדר תפיסת מקום" (המשך תער"ב ח"א ספצ"ג. ח"ג ע' א'רעט. ועוד). וראה עד"ז תו"א צב, א. קיט, ע"ב בנוגע לנביאים וכתובים (אבל ראה לקמן הערה 50). שו"ת הרדב"ז (ח"ב סתרס"ז) לענין שמחת המועדים. ולהעיר מלקו"ת ר"ה נט, ר"ע"ד. אוה"ת בשלח ע' תעה ואילך. — וידועה השקו"ט בזה מפשטות הסוגי' בנדה שם. וש"נ. אגה"ק סו"ס כו. ועוד. וראה בהנסמן בלקו"ב (להר"י שי קארף) ח"א לאגה"ק שם. — וראה בארוכה קונט' הנ"ל (סה"ש תשנ"ב שם) הערה *38.

46) ראה תניא פכ"ה (לב, א): גילוי רצונו שבדיבורו שהיא התורה הוא נצחי וכמ"ש ודבר אלקינו כו' (וראה לקו"ש ח"ה ע' 240. ושנ"ג).

47) עפהנ"ל סרו קושיות העיקרים שם פ"ד על דעת הרמב"ם שהתורה הזו לא תהי' מוחלפת כו'.

וכן מתורצת בפשטות קושיית'ו שם פרק כ': שאם שעשה נבואת משה עיקר מן העקרים כו' חזר לעשות עיקר שלא תנוסח הדת ושלא תשתנה, ונראה שדעתו לומר שאלמלא העיקר הזה כבר הי' אפשר לשמוע לנביא לבטל דברי משה, והוא תימא איך נשמע לנביא הקטן כו' —

כי זה שהתורה היא „לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי כו' (ו)אין נביא רשאי לחדש דבר" הוא לא מפני שהיא נבואת משה, כ"א מפני היותה רצונו העצמי של הקב"ה (שלמעלה מנבואה).

48) רמב"ם שם הלכה ב'.

49) ופשיטא בנוגע דברי העתידות וכיו"ב שאומר הנביא (במקום מעונגים וקוסמים) [ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ג: הא למדת שאין הנביא עומד לנו אלא להודיענו כו'. הקדמתו לפיה"מ ד"ה והחלק השני „ובכל עניניהם כו'". אגרת תימן שם ד"ה והפסוק הזה בסופו] — שאין ענינו לצוות כו' ולומר רצון ה'.

50) וגם נבואות שהוצרכו לדורות ונכתבו (מגילה יד, א) — ראה רמב"ם סוף הל' מגילה שנביאים וכתובים אינם נצחיים כתורה. וראה תו"א שבהערה 45. ולהעיר מפרש"י חולין קלו, א: תורת משה קרוי תורה לפי שניתנה תורה לדורות ושל נביאים לא קרי אלא קבלה שקבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה.

51) להעיר מעיקרים שם פי"ב.

*51) גם ע"י לימוד ושקו"ט בדברי קבלה (נביאים וכתובים) — ואפילו מנהגי ישראל וכיו"ב — „אותי אתם לוקחים" (תניא פמ"ז. שם פ"ה. ועוד) [משא"כ בדברי הנביא „לכו למקום פלוני" וכיו"ב]: אבל בפס"ד — יש חילוק בין דברי קבלה וכו' ודברי תורה. וראה לעיל הערה 14, 50.

ואולי יש להסביר שבהלכה ופס"ד (רצונו) יש חילוק בין ד"ת וד"ק כו'; אבל בשקו"ט (חכמתו) — הרי דרכי שווים בנוגע לד"ת, ד"ק, מנהגים וכו'. ועיין המשך תער"ב פשס"ד ובכ"מ בענין המשכת העצמות ע"י סתים או גליא דתורה כו'. ואכ"מ.

הקב"ה, רצונו העצמי[52].

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס „אין נביא רשאי לחדש דבר" (בתורה) — ווייל דער דבר ה' פון תורה איז העכער פון דעם דבר ה' שבנבואה[53].

ט. אע"פ אַז דער תוקף פון תורה איז גרעסער ווי דער תוקף פון נבואה, און דוקא תורה „עומדת לעולם ולעולמי עולמים" — איז אַבער מצד דעם גופא דאָ אַ מעלה בנוגע נבראים — אין נבואה איבער תורה:

וויבאַלד תורה איז דער רצון עצמי של הקב"ה, איז זי העכער באין ערוך פון גדר נבראים, אַז זיי זאָלן קענען תופס ומשיג זיין עצם התורה[54]; משא"כ נבואה, וואָס ענינה איז אַ התגלות אלקות צו נבראים, גילה סודו[55], אין זייער גדר[56] (אויב עס זיינען פאָראַן די תנאים פון חכם גבור[57] וכו') — איז דאָס אין אַן אופן אַז די התגלות פועל'ט ביי אידן למטה אַ תוקף האמונה אין אלקות.

עפ"ז איז מובן די אריכות הביאור אין רמב"ם (פרק ח') אין דעם אופן האמונה פון אידן אין נבואת משה (און תורת משה) — ווייל דאָס איז (ניט סתם אַ סיפור בתורה, נאָר) אַ הלכה, און אין דער הלכה זיינען דאָ צוויי ענינים:

(א) די אמונה וואָס אַ איד דאַרף גלויבן אין נבואת משה דאַרף זיין בתוקף הוודאות — אַן אמונה שלימה „שאין בו דופי".

(ב) בכדי אַז די אמונה זאָל זיין באופן כזה, דאַרף זי זיין (ניט „מפני האותות", נאָר) מצד דעם וואָס „עינינו ראו כו' ואזנינו שמעו", וואָס דוקא דאָן קען זיין אַן אמונה שלימה שאין בה דופי.

און עד"ז איז עס בנוגע וואָס דער רמב"ם איז מסביר פאָרווואָס מ'דאַרף ניט גלויבן און ניט פאַלגן אַ נביא וואָס איז „בא להכחיש נבואתו של משה" אפילו ווען ער ווייזט „אותות ומופתים גדולים" — ווייל „נבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו

---

52) ובלשון הקבלה: תורה היא בחי' תפארת (ראה ברכות נח, ס"א) ונבואה מבחי' נצח והוד (שער הנבואה להאריז"ל — הובא בשער היחוד והאמונה פ"ה); שהחילוק ביניהם הוא, דתפארת גופא ונצח והוד תרין שוקין (הקדמת תקו"ז — פתח אליהו). ולכן, בתורה („גופא") אין שייך שינוי כו', משא"כ בנבואה שהיא לבר מגופא ושייכת לזולת היא בגדר שינוי. וראה אגה"ק ס"ט.

53) עפ"ז אולי י"ל שלכן הובא ברמב"ם הפסוק (נצבים ל, יב) „לא בשמים היא" לענין זה „שאין נביא רשאי לחדש דבר" ולא הכתוב שברד"ל (שבת ותו"כ שבהערה 26) „אלה המצות" (בחוקותי כו, לד),

כי (נוסף על טעם הפשוט (ראה לח"מ שם) שמפסוק „אלה המצות" למדין ברד"ל שאין הנביא רשאי לחדש דבר משא"כ הכתוב „לא בשמים היא" מפורש הוא בפסוק — וראה תמורה טז, א. ב"מ נט, ב. ובמפרשי הרמב"ם כאן — הנה) בזה רמז גם שתורה היא למעלה גם מנבואת משה, כי מהכתוב „אלה המצות אשר צוה ה' את משה גו" אפשר לומר דזה שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה הוא — לפי שנבואת שאר הנביאים היא למטה מנבואת משה, ותורה היא נבואת משה (וראה ת"י שם. לעיל הערה 17. וראה בהערה 47 ובעיקרים שם ספ"כ), ולכן הביא הכתוב „לא בשמים היא" שמזה מובן • שאינה שייכת לענין הנבואה כלל, גם לא לנבואת משה.

ולהעיר מדברי דוד להט"ז ר"פ מטות.

•) אבל להעיר מת"י שם: לא בשמיא היא אורייתא .. אין הוה לן חד כמשה נביא כו'.

54) משא"כ בנוגע לנפש (ורוחניות) — שעכ"פ תופס עצם מציאותה.

55) עמוס ג, ז.

56) ראה שער רוה"ק ושער היחודים (להאריז"ל) בתחלתם. ובשער היחוד והאמונה ספ"ב „לנביאים ומתלבשות בשכלם והשגתם במראה הנבואה וגם במחשבתם ודיבורם כו'". ולהעיר מתו"ח בא קמ, ב ואילך.

57) רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ז. — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 85 ואילך.

שמענוה . . זה בא . . להכחיש מה שראית בעיניך כו׳״ — אז דאָס איז ניט סתם א הסברה והוכחה פאַרוואָס „אין שומעין לו׳, נאָר א הלכה, און אויך אין דער הלכה זיינען דאָ צוויי ענינים:

(א) דער תוקף הוודאות אין דער אמונה דאָרף זיין עד כדי כך, ביז אפילו „אותות ומופתים גדולים״ וועלן ניט מטיל ספק זיין אין דער אמונה.

(ב) בכדי אז די אמונה זאָל ניט אָפּגע־שוואַכט ווערן דורך די „אותות ומופתים״, איז דאָס דורכדעם וואָס א איד איז זיך מסביר, אז דאָס איז מכחיש „נבואתו של משה שראינו וששמענו״ — און אויך „אותות ומופתים״ זיינען ניט ביכולת צו מטיל ספק זיין אין א זאַך וואָס „ראית בעיניך״. ד. ה. אז די שלימות, דער תוקף המוחלט, פון „אין שומעין לו״ איז מצד דעם וואָס דאָס איז „בא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו״.

יו״ד. א דוגמא ונפק״מ בהלכה למעשה בפועל פון תוקף פון בעינינו ראינו: אין עד נעשה דיין — וואַרום וויבאַלד אז „בעיניו ראה״ — איז דער תוקף שולל די מעגליכקייט פון „והצילו״ [58]

משא״כ וועו עס איז געווען באזניו שמע פון מאה עדים כשרים ששמעו אַדער ראו.

יא. ויש לומר, אז דער טעם פנימי פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט די נבואת משה מאמת געווען (אין אַן אופן פון „עינינו ראו כו׳״) דוקא ביי „מעמד הר סיני״ (ווי דער רמב״ם איז מאריך בזה), איז ווייל דער תכלית פון נבואת משה איז צו פועל זיין אז ביי אידן זאָל דערהערט ווערן ניט נאָר דער אמת הוי׳ אלקים [59], פון אלקות בכלל, נאָר אויך דער אמת פון תורה, וואָס איז (מצד עצמה) העכער פון גדר הנבראים.

דורכדעם וואָס „עינינו ראו כו׳ ואזנינו שמעו״ נבואתו של משה, האָט מען די אמונה שלימה „שאין בו דופי״ אויך אין דעם אמת פון תורה (שלמעלה מנבואה).

[ויש לומר: דאָס וואָס דער תוקף האמונה אין תורה איז דווקא דורך נבואת משה [60], איז עס דערפאַר, ווייל זיין נבואה איז במעלה ומדרגה הכי גדולה שבנבואה — און אין ביידע קצוות: סיי מצד דעם גילוי הנבואה, וואָס די התגלות אלקות איז אין דעם העכסטן אופן („במראה ולא בחידות״); און סיי לאידך, וואָס ער איז „עומד על עומדו שלם״ [61], ד. ה. אז דאָס איז נתגלה געווארן צו אים ווי ער איז למטה שלם ממש. און דעריבער איז זיין נבואה א „כלי״ צו אַראָפּטראָגן תורה (שלמעלה מנבראים) אין גדר הנבראים און צו אויפטאָן ביי זיי דעם תוקף האמונה וההתאמתות אין תורה].

און דערמיט איז אויך מוסבר וואָס אין וויטערדיקן פרק, וואו דער רמב״ם רעדט וועגן איינעם וואָס זאָגט „שה׳ שלחו להוסיף מצוה וכו׳״ (ד. ה. ער איז מכחיש די אמיתיות התורה), שרייבט דער רמב״ם דעם לשון „הרי זה נביא שקר שהרי בא להכחיש נבואתו של משה״:

דאָס איז ניט סתם א הוכחה אז ער איז א נביא שקר, נאָר דערמיט איז דער

58) ר״ה כו, ע״א.

59) ראה רמב״ם הל׳ יסוה״ת פ״א ה״ד (ומצוין בנ״כ לירוש׳ ברכות פ״א ה״ה).

60) להעיר ממו״נ ח״ב פל״ט.

61) רמב״ם פ״ז שם ה״ו. ע״ש.

רמב"ם מחדש נאָר אַ הלכה — כאָטש אַז נבואת משה איז למטה פון תורה [62], ווי־באַלד אַבער אַז נבואת משה איז מאמת די אמונה אין תורה אַז „אין לה לא שינוי כו"" און אַז „אין נביא רשאי לחדש דבר", דעריבער, דאַרף אויך דער תוקף פון שלילת ההכחשה (ניט צוהערן זיך צום „אות ומופת") קומען דווקא מצד נבואתו של משה.

יב. עפ"י כהנ"ל קומט צו אַ הסברה מיוחדת אינעם סדר און די חלוקת הפרקים אין הלכות יסודי התורה בענין הנבואה:

אין פרק ז' רעדט דער רמב"ם וועגן ענין הנבואה בכלל, און אויך ווי נבואת משה האָט אין זיך די מעלה הכי גדולה שבנבואה (ווי ער איז מאריך אין די פרטים שבזה);

דערנאָך, בהמשך צו דעם גודל העילוי אין נבואת משה, איז ער ממשיך אין דעם פרק שלאח"ז, אַז מצד דעם איז דאָ נאָך אַ העכערקייט אין נבואת משה, וואָס „במה האמינו בו, במעמד הר סיני", וואָס די נבואה איז אין אַן אופן פון „ראינו ושמענו";

און בהמשך לזה, אַז נבואת משה איז פאַרבונדן מיט „מעמד הר סיני", זאָגט ער אין ווייטערדיקן פרק, אַז מצד דעם איז נבואת משה מאמת אויך די אמונה אין אמיתות התורה שלמעלה מנבואה, דאָס וואָס תורה איז „עומדת לעולם ולעולמי עולמים" ו„אין נביא רשאי לחדש דבר" — ובמילא, אויב אַ נביא קומט און זאָגט „שה' שלחו להוסיף מצוה וכו'", איז ער „מכחיש נבואתו של משה".

יג. אָבער דעם לשון „להכחיש נבואתו של משה" שרייבט דער רמב"ם בלויז בנוגע צו אַ נביא וואָס זאָגט „שה' שלחו להוסיף מצוה וכו'" [און אויך ביי דעם וואָס זאָגט „שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים וכו'"]; משא"כ אינעם פאַל וועט „עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר כו' שה' צוה לו שהדין כך כו'" זאָגט ער (ניט „להכחיש נבואתו של משה", נאָר) „להכחיש התורה" —

דער ביאור אין דעם:

בשעת [63] אַ נביא זאָגט „שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע כו' או לפרש במצות מן המצות פירוש שלא שמענו ממשה" [ועל אחת כו"כ אויב ער זאָגט „שה' צוהו שתעבד עבודת כוכבים"] — איז דער מכוון פון זיין דיבור צו מכחיש זיין דעם יסוד פון „מעמד הר סיני" [64] — אַז דער אויבערשטער האָט אויסגע־קליבן משה רבינו און דורך אים געגעבן אידן גאַנץ תורה „לעולם ולעולמי עולמים";

און וויבאַלד אַז „מעמד הר סיני" איז ביי אידן נתאמת געווארן דורכדעם וואָס „עינינו ראו כו' ואזנינו שמעו" נבואתו של משה — קומט אויס, אַז ער איז דערמיט „מכחיש נבואתו של משה" [65].

משא"כ דער וואָס „עקר דבר כו' או שאמר כו' שה' צוה לו שהדין כך כו'"

62) ראה לעיל הערה 47, 53.

63) ראה כס"מ לרמב"ם שם פ"ט הלכה ד'.

64) דגם מ"ש „או לפרש מצוה מן המצות" היינו שאומר „שה' שלחו" לפרש במצוה, משא"כ בהלכה ד' לקמן „אם עקר דבר מדברים כו'".

65) ויתירה מזו יל בנוגע לע"ז המבואר בהלכה ה' שנתאמת אצל כאו"א במעמד הר סיני (ראה לעיל בפנים ס"י) וכאו"א מישראל ראה בשעת מ"ת הקול יוצא מד' רוחות כו' כאו"א ראה שה' אחד.

איז ער ניט מכחיש בזה די יסודי כל התורה — ער רעדט נאָר וועגן אַ דין פרטי אין תורה, אַז לויט זיין נבואה איז דער „דין כך" [ביז אַז עס קען זיין אַז „כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור"[66] — ער קומט גאָר מאמת זיין דעם דין פון תורה] — נאָר לפועל איז אַזאַ אופן פון פסק'נען הלכות היפך פון אַ ציווי בתורה, פון דעם ציווי התורה „לא בשמים היא";

און דעריבער זאָגט דאָ ניט דער רמב"ם „להכחיש נבואתו של משה", נאָר „להכחיש התורה", ווייל יענער איז מכחיש נאָר אַ דין פון תורה — אָבער ניט מעמד הר סיני (און ניט די יסודי כל התורה) וואָס איז נתאמת געוואָרן דורך נבואת משה שראינו ושמענו.

(משיחות חגה"ש וש"פ נשא תשל"ד)

---

66) לשון הכס"מ הנ"ל. ולהעיר מכס"מ שם סוף ה"ג.

שופטים ד

א. אין דעם ענין פון עדות — „על פי שני עדים גו' יקום דבר"[1] — געפינט מען צוויי סוגים:

א) „עדי בירור"[2] — לדוגמא[3], עדות אויף הלואה, וואס זייער זאך איז נאר צו מברר זיין אז עס איז געווען די הלואה, אבער די הלואה כשלעצמה איז ניט אפ־ענגיק אין די עדים — אפילו ווען די הלואה ווערט דורכגעפירט אן עדות, איז חל אויפן לוה דער חיוב צו באצאלן דעם חוב. לפי"ז איז דער טייטש פון „(על פי שני עדים גו') יקום דבר", אז דער „דבר" ווערט פעסטגעשטעלט דורך די עדים.

ב) „עדי קיום" — לדוגמא, עדי קידושין, וואס זייער עדות איז א טיילפון די קידושין[4]. וואס דער דין[5] איז, אז אפילו ווען (סיי דער איש און סיי די אשה זיינען מודה אז) ער האט איר מקדש געווען, אויב אבער עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדות, איז די הלכה, אז „אין חוששין לקידושיו", ד.ה. אן עדי קידושין איז ניטא קיין קידושין[6].

און ביי דעם סוג עדות איז דער פירוש פון „יקום דבר" — דורך זיי ווערט אויפגעטאן דער „דבר".

ב. מצד דעם חילוק הנ"ל קומט ארויס נאך א נפקא מינה צווישן עדי בירור און עדי קיום:

ביי עדי בירור, וויבאלד זייער ענין איז צו מברר זיין א מעשה, ווערן זיי „עדים" (בעיקר) בזמן הבירור — ווען זיי קומען (מברר זיין די מעשה דורך) מעיד זיין אין ב"ד[7]; משא"כ ביי עדי קיום, וויבאלד זייער ענין איז אויפטאן די מעשה (הקידושין), קומט אויס, אז בשעת זייער ראי' איז שוין אויף זיי חל דער גדר פון עדות.

דערמיט איז דער ראגאטשאווער[8] מבאר, פארוואס עדי קידושין דארפן ניט האבן קיין חקירה ודרישה[9]:

חקירה ודרישה איז שייך ביי אזעלכע עדים וואו דער גדר „עדות" ווערט ביי זיי (בעיקר) אין און דורך ב"ד — ווערן זיי ניט „עדות" סיידן ב"ד איז זיי פריער חוקר ודורש[10]; משא"כ ביי עדי קידושין

---

1) פרשתנו יט, טו.

2) ראה קידושין סה, ב: לא איברו סהדי אלא לשקרי.

3) וראה צפע"נ שבהערה הבאה (ע' עדות) עוד סוג בעדות — „שע"י הם דנים אותם והם ד"נ וכו'", ע"ש.

4) ראה תומים ס' צ' סק"ד. ובארוכה בכ"ז — צפע"נ כללי התוהמ"צ ע' עדות, עדי קידושין (ש"נ). ועוד.

5) קידושין שם. רמב"ם הל' אישות פ"ד ה"ו. טושו"ע אה"ע סמ"ב ס"ב ונ"כ שם.

6) בקידושין שם איתא דלא אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי בקידושין משום דחייב לאחריני — אבל ראה שו"ת צפע"נ שבהערה 8 ד"ר"ל אם שניהם מודים שקדשה בפני עדים במה"י כו'", עיי"ש. וראה גם שו"ת חלקת יואב דלקמן הערה 18. ואכ"מ.

7) ומכ"ש סוג הנ"ל הערה 3 שכל ענינם הוא „שע"י הם דנים אותם".

8) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א ס"ט (נעתק (בקיצור) בצפע"נ עה"ת פרשתנו יט, יח). כללי התוהמ"צ שם ע' עדי קידושין (ש"נ). ועוד. ולהעיר גם מתומים שם.

9) ביי לטור אה"ע ס' מב (אלא ששם הוא מטעם אחר). רמ"א שם ס"ד. וראה שו"ת צ"צ אה"ע ס"צ אות ב־ד'. אנציקלופדי' תלמודית ע' דרישה וחקירה ע' תרסב־ג, וש"נ.

10) והא דעדי ממון א"צ חקו"ד הוא רק כדי שלא תנעול דלת כו' (סנהדרין ב, סע"ב ואילך. וש"נ).

וכיו"ב וועלכע זיינען עדי קיום, האָט דאָך שוין תורה זיי געמאכט פאר עדות בשעת המעשה (הקידושין), דאַרפן זיי ניט האָבן קיין חקירה ודרישה בב"ד, אַז דורכדעם זאָלן זיי ווערן עדות — זיי זיינען שוין געווארן עדות בשעת הראי'.

ג. עפ"י הנ"ל, אַז עדות זיינען אַ טייל פון מעשה הקידושין, זיי זיינען „מקיים" די קידושין — קען מען אויך מבאר זיין, וואָס ביי קידושין זאָגט מען ניט תוך כדי דיבור כדימיבור דמי, ווי די גמרא[11] זאָגט „והילכתא תוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ .. ומקדש ומגרש". וואָס איז דער חילוק צווישן אַלע זאָכן און „מקדש ומגרש"?

דער ר"ן[12] איז מסביר, אַז „בשאר מילי דלא חמירי כולי האי" טוט זיי אַ מענטש לכתחילה מיט דער דיעה, אַז ער זאָל קענען חרטה האָבן תוך כדי דיבור, משא"כ ביי „הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה", ובמילא קען ער ניט חוזר זיין.

דער ביאור איז אַבער דורש הסברה, ווייל לפי"ז — אַז ביי אַנדערע זאָכן איז ניטאָ קיין גמירת דעת ביז נאָך כדי דיבור — דארף אויסקומען, אַז די מעשה ווערט ניט נגמר ביז דעמאָלט; ובמילא אויב, לדוגמא, איינער גיט אַ צווייטן אַ מתנה אַ דבר מאכל, קען דער מקבל המתנה ניט עסן (עכ"פ לכתחילה) דעם מאכל ביז נאָך כדי דיבור, און מיר געפינען ניט עס זאָל ערגעץ וואו שטיין אַזאַ חידוש. מוז מען זאָגן, אַז אויך ביי אַנדערע זאָכן ווערט די מעשה נגמר גלייך[13], נאָר עד כדי דיבור האָט מען כח[14] צו חרטה האָבן[15] און מבטל זיין די מעשה, משא"כ ביי מקדש ומגרש.

איז דער ביאור אין דעם: וויבאַלד אַז ביי קידושין (וגירושין) ווערט די מעשה הקידושין אויפגעטאָן דורך די עדות, איז שוין נאָכדעם ניט ביכולתו פונעם מקדש (ומגרש) צו מבטל זיין די מעשה[16], וויבאַלד די עדות האָבן אויפגעטאָן די מעשה הקידושין[17]. משא"כ ביי אַנדערע זאָכן, וואו די עדות טוען ניט אויף אין מציאות הדבר — און די זאָך ווערט אויפגעטאָן נאָר דורך דעם בעל דבר אַליין, דעריבער קען ער דאָס מבטל זיין ביז תוך כדי דיבור.

ד. אַלע ענינים פון נגלה דתורה זיינען מתאים צו דעם אופן ווי זיי זיינען בפנימיות. איז מובן, אַז די אַלע אויבנ־דערמאָנטע ענינים אין עדות — (א) די צוויי סוגים „עדי בירור" און „עדי קיום", (ב) דאָס וואָס עדי קידושין זיינען עדי קיום[18], (ג) עדי קיום ווערן בשעת הראי' און עדי בירור — בשעת זייער עדות זאָגן אין ב"ד, (ד) אַ מעשה וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך עדות (קיום) האָט אין

---

11) נדרים פז, א. ב"ב קכט, סע"ב ואילך [ושם: וקידושין. ראה תוס' שם סד"ה חוץ. ר"ן נדרים שם].

12) נדרים שם.

13) והא דמי שקרע על חולה ומת תוך כדי דיבור דיצא ידי קריעה (נדרים שם) — י"ל עפמ"ש בתוד"ה והלכתא ב"ב שם, דהתם „לא פלוג רבנן". ובתוד"ה כי (ב"ק עג, ב): לענין קריעה הקילו.

14) ראה תוד"ה והלכתא (ב"ב ונדרים שם) שהוא תקנת חכמים שיכול לחזור [אבל בנדרים שם מסיק התוס' דהוי דאורייתא]. וראה שד"ח כללים ת"י כלל ט'.

15) ראה צפע"נ להל' שבועות פ"ב הי"ז־יח (עפ"י ירושלמי דמאי פ"ז ה"ו).

16) ראה שו"ת צפע"נ שם באופן אחר.

17) בסגנון אחר: מכיון שע"י העדות גזרה התורה ד„יקום דבר" לא תקנו חכמים לבטל זה.

18) ולהעיר מהשקו"ט (ראה קצוה"ח ר"ס רמא. שו"ת חלקת יואב אה"ע ס"ו. ועוד) מנלן דעדי קידושין הם עדי קיום — והרי עדי קידושין ילפינן („דבר" „דבר") מממון (קידושין שם), שהם עדי בירור?

זיך מער תוקף — זיינען אויך דאָ אין פנימיות העניינים.

עס שטייט אין פסוק[19] „אתם עדי נאום ה׳". זיינען פאָראַן אין זהר[20] צוויי פירושים אין דעם: א) אלין אינון ישראל, ב) אלין אינון שמייא וארעא דכתיב[21] העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ.

וי״ל, אַז די צוויי עדות — ישראל און שמים וארץ — זיינען די צוויי סוגי עדות, עדי בירור ועדי קיום, כדלקמן.

ה. דער אלטער רבי[22] איז מבאר בארוכה, אַז עדות איז שייך נאָר „על דבר הנסתר ונעלם מעיני הכל". אָבער אויף אַ „דבר הנגלה" דאַרף מען ניט (און עס איז ניט שייך) דער ענין פון עדות. נאָכמער: אפילו אויף אַ זאַך וואָס דער־ווייל איז זי ניט „נגלה", אָבער עס איז אַ „מילתא דעבידא לאגלויי"[23], דאַרף מען אויך ניט קיין „עדות גמורה"[24]. עדות איז דוקא אויף אַ „דבר הנעלם לגמרי"[25].

אין רוחניות מיינט עס[26]:

אויף דעם וואָס דער אויבערשטער איז מחי׳ אָלע עולמות (בלשון הזוהר והחסידות: ממלא כל עלמין) דאַרף מען קיין „עדות" ניט האָבן, ווייל דאָס איז אַ „דבר הנגלה"[27]: בשעת מ׳קוקט זיך צו צו דער הנהגה וסדר ווי די וועלט ווערט געפירט, זעט מען אַז ס׳איז דאָ אַ חיות אלקי וואָס באַלעבט די וועלט; ווי עס שטייט[28] „ומבשרי אחזה אלוקה" — און ווי חז״ל[29] זאָגן „מה הנפש ממלאה את הגוף כך הקב״ה ממלא את עולמו". און וויבאַלד עס איז מוכרח און „ברור" עפ״י שכל [ביז, אַז די אמונה איז פאָראַן אפילו ביי חסידי אומות העולם, כידוע[30]], דאַרף מען אויף דעם קיין עדות ניט האָבן.

אויך אויף דער אמונה אין אלקותו ית׳ וואָס איז העכער פון וועלט (בלשון הזוהר והחסידות: סובב כל עלמין) דאַרף מען ניט קיין „עדות". וואָרום הגם אַז די מדריגה אין אלקות קען מען ניט „נעמען" מיט שכל, וואָס איז מוגבל אין די הגבלות פון וועלט, איז אָבער דער שכל גופא מחייב, אַז עס איז פאָראַן דער אור אלקי וואָס איז העכער פון תפיסת השכל: נאָכדעם ווי שכל איז מכריח אַז ס׳איז דאָ דער חיות אלקי אין וועלט, קומט ער צו דער הכרה אַז „לא זה הוא עיקר האלקות מה שהעולמות מתהוים ממנו"[31], און עס זיינען פאָראַן מדריגות אין אלקות וואָס זיינען העכער פון וועלט (און שכל)[32].

---

19) ישעי׳ מג, י׳. שם, יב („ואתם גו״").

20) ח״ג פו, א. וראה ביאוה״ז (בהוספות). ס׳ הליקוטים ערך עדות.

21) נצבים ל, יט.

22) לקו״ת פקודי ד, סע״א ואילך. וראה ג״כ ד״ה ויקם עדות ה׳ש״ת פ״א. ועוד.

23) ר״ה כב, ב. ושו״נ.

24) לשון המאמר ד״ה ויקם עדות שם. ובלקו״ת שם: לא הצריכה התורה עדות.

25) לשון המאמר הנ״ל.

26) ראה לקו״ת שם. שם ז, א ואילך. ד״ה ויקם עדות שם. וראה אוה״ת פרשתנו ע׳ תתמז ואילך (באופן אחר).

27) ראה ג״כ לקו״ת ואתחנן ד״ה וידעת (הא׳ וביאורו (ו, א ואילך). שם אמור לא, ב ואילך. סהמ״צ להצ״צ מצות האמנת אלקות פ״א. ובכ״מ.

28) איוב יט, כו.

29) מדרש שו״ט לתהלים קג, א. וראה ויק״ר ספ״ד. ברכות י׳, א.

30) ראה ס׳ הערכים־חב״ד ח״ב ע׳ אוה״ע ס״ב, וש״נ.

31) לשון אדה״ז — תו״א מג״א צט, ב. לקו״ת שה״ש ח, א [אלא ששם — על עצמותו ית׳ שלמעלה גם מסובב].

32) כידוע בענין מבין דבר מתוך דבר — סה״מ עת״ר בתחילתו. ובכ״מ.

און דעריבער איז אויך אויף דער מדריגה ניט שייך דער ענין העדות — ווייל הגם אז עס איז ניט א „דבר הנגלה" (ווייל מ'קען עס ניט נעמען מיט השגה), איז עס אבער בגדר „מילתא דעבידא לאגלויי", וויבאלד אז דאס איז דער „למעלה מן השכל" וואס איז מוכרח מצד שכל גופא.

דער ענין פון „עדות" איז אויף עצמותו ית' וואס איז העכער אויך פון סובב כל עלמין, ער איז אינגאנצן ניט בגדר פון שכל: און וויבאלד עצמותו ית' איז א „דבר הנעלם לגמרי", איז אויף דעם שייך און נויטיק דער ענין פון „עדות" אויף צו מגלה זיין עצמותו ית' (פונקט ווי עדות, בפשטות, איז צו מעיד זיין און ארויסברענגען א „דבר הנעלם לגמרי") — און אין די צוויי אופני עדות הנ"ל:

א) „עדי בירור": עס זיינען נקבע געווארן אין בריאה „עדות", וואס ווייזן אויף (און זיינען מגלה) דעם כח הא"ס וואס איז דא אין בריאה — און דאס זיינען שמים וארץ: כידוע[33] אז די נצחיות פון שמים (וואס „קיימים באיש") און ארץ (וואס „קיימין במין") איז נאר בכח הא"ס — און דערפאר זיינען שמים וארץ עדים (בירור) אויף עצמותו ית'[34].

ב) „עדי קיום": עס זיינען אויך דא „עדים" וואס זיי איז געגעבן געווארן דער כח צו, כביכול, ממשיך זיין עצמותו ית' אין וועלט, ע"ד ווי עדי קיום וואס טוען אויף די מעשה — און דאס זיינען נשמות ישראל וואס זיינען מושרש אין עצמותו ית', און דערפאר האבן זיי דעם כח (דורך זייער עבודה בתורה ומצות[35]) צו ממשיך זיין עצמותו ית' אין וועלט.

[דאס איז אויך דער טעם פנימי פאר־וואס עדי קידושין זיינען „עדי קיום": דער תכלית פון קידושין (ונשואין) איז „פרו[36] ורבו גו'"[37], וואס אין דעם ענין פון הולדה איז דא המשכת כח הא"ס דא למטה (דער כח אויף בנים ובני בנים עד סוף כל הדורות) כידוע[38]: ד.ה. דורך קידושין ווערט אויפגעטאן המשכת הא"ס דא למטה — און דאס דריקט זיך אויס אויך בפשטות הענינים, אז די עדי קידושין זיינען „עדי קיום"].

ו. מ'דארף אבער פארשטיין: וויבאלד שמים וארץ זיינען מגלה דעם כח האין סוף אין דער בריאה — אין וואס באשטייט די פעולה און חידוש פון די „עדי קיום", נשמות ישראל, אין ממשיך זיין עצמותו ית' למטה?

איז דער כללות'דיקער ביאור אין דעם: שמים וארץ זיינען טאקע „מעיד"

---

33) ראה מו"נ ריש ח"ב. ס' החקירה להצ"צ (בתחילתו. שם קא, ב ואילך) וש"נ. ד"ה תקעו תש"ז. ועוד. וראה לקו"ש ח"ה ע' 97-98 הערות 19, 21. וש"נ.

34) כי אמיתית ענין הא"ס הוא רק בעצמותו ית' (ד"ה ויולך תרס"ו — ע' קסז־ח). וראה לקו"ש שם בשוה"ג להערה 19. ושם, דצבא השמים (שבהם הוא עיקר ענין הנצחיות — קיימים באיש) מבטא הענין ד„אין סוף" שבעצמות, וצבא הארץ — הענין ד„אין לו תחלה" (המתבטא בהכח להוות יש מאין), ע"י"ש.

35) שגם הם מושרשים בעצמותו ית', ולכן נק' ג"כ „עדות" — ראה לקו"ת פקודי ד, ב ואילך. ד"ה ויקם עדות שם.

36) בראשית א, כח.

37) ראה רא"ש כתובות (פ"א ס"ב) שלכן לא תקנו בברכת קידושין הלשון „לקדש את האשה" (וראה בהגה"ה שם). ובגליון מהרש"א לש"ך יו"ד סכ"ח סק"ה — שלכן אין מברכין שהחיינו על קידושי אשה. וראה בארוכה לקו"ש חי"ז ע' 174 ואילך — בביאור מרז"ל (שבת קיח, ב) „מימי לא קריתי . . אלא לאשתי ביתי".

38) ראה בארוכה המשך שמח תשמח ע' 5 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' קעז ואילך). וראה לקו"ת שה"ש מ, א (בנוגע לכח זה בבנ"י).

אויפן כח הא"ס אין וועלט, עס איז אבער ניט אין אן אופן וואס ווייזט אז וועלט איז לגמרי ניט קיין זאך פאר זיך[39] און איז אינגאנצן בטל צו א"ס ב"ה; דער אויפטו פון אידן איז, וואס זיי טוען אויף (דורך תומ"צ) אז עס זאל נתגלה ווערן ווי ס'איז „אין עוד מלבדו"[40], ווי וועלט איז פאראיינציקט[41] בתכלית מיט עצמותו ית'.

ז. קלערער דאס צו פארשטיין, דארף מען מקדים זיין דאס וואס חז"ל[42] זאגן אויפן פסוק[43] „ארץ יראה ושקטה" — „בתחילה יראה ולבסוף שקטה": פאר מ"ת איז די וועלט געווען אין א מצב פון „יראה" (פאר איר קיום), וואס ווייזט אויף א שוואכקייט אין איר מציאות: און נאכדעם ווי אידן האבן מקבל געווען די תורה איז געווארן — „שקטה", מ"ת האט אויפגעטאן א קיום ותוקף אין דער מציאות פון וועלט.

איז לכאורה ניט מובן: די מציאות פון וועלט איז דאך גשם וחומר, וואס איז מעלים (עולם פון לשון העלם[44]) אויף אלקות, און מ"ת האט אויפגעטאן א חלישות אין דעם העלם העולם און איסגעאיידלט די וועלט, וכמאמר חז"ל[45] אז ביי מ"ת „צפור לא צווח כו' העולם שותק כו'" — וואס דערפאר איז דוקא נאך מ"ת קען מען הייליק מאכן א דבר גשמי, כידוע[46] — היינט ווי זאגט מען אז נאך מ"ת איז גאר געווארן א תוקף אין מציאות העולם?

הן אמת, אז דער אויבערשטער האט מתנה געווען „עם מעשה בראשית" אז „אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו"[42] — איז דאס אבער, לכאורה, בלויז אן ענין נוסף אויף דעם עצם מציאות פון וועלט: על דרך איינער וואס מאכט א תנאי ביי א מעשה (א מתנה וכיו"ב), איז דער תנאי א דבר נוסף אויף דעם עצם המעשה[47].

אפילו דאס וואס די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל"[48] — איז, לכאורה, אויך א צוגעגעבענע זאך צו דער בריאה: ס'איז „בשביל" א צווייטער זאך, אבער די מציאות פון בריאה גופא איז ניט תורה וישראל.

און וויבאלד אזוי, דארף אויסקומען, אז בנוגע צו דער מציאות פון וועלט גופא האט מ"ת אויפגעטאן א חלישות אין איר מציאות, ניט א תוקף.

ח. איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס מ'זעט ביי א מענטש, אז די כוונת ותכלית הפעולה און די פעולה גופא

---

39) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה (דלעיל הערה 33. וש"נ) דכח הא"ס הפועל נצחיות הנבראים אינו מחלבש בפנימיותם, ולכן מצד ענינם הם — הם נפסדים, ע"י"ש.

40) ואתחנן ד, לה.

41) כידוע בענין „א-ל עולם" ולא „א-ל העולם" — ראה לקו"ת תבא מג, ג. המשך תער"ב ח"א פקל"ג. ועוד.

42) שבת פח, א. ע"ז ג, א.

43) תהלים עו, ט.

44) לקו"ת שלח לז, ד. ביאוה"ז להצ"צ ע' שנה. ועוד.

45) שמו"ר ספכ"ט.

46) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 887 ואילך. ח"ה ע' 88 ואילך (ועוד). וש"נ.

47) ואף שבאם לא יתקיים התנאי מתבטל המעשה מעיקרא [וראה בארוכה — לענין התנאי דקריי"ס (לאיתנו — לתנאו, לתקפו) — לקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' בשלח] — מ"מ, ה"ז כמו דבר שני המבטל את המעשה [ולהעיר מרמב"ם הל' גירושין פ"ח הכ"ב ובמ"מ שם, שביטול התנאי הוא שגורם שהמעשה יתבטל. ואכ"מ].

48) אותיות דרע"ק ב'. לקח טוב ופרש"י ר"פ בראשית. וראה תנחומא באבער שם יוד. ב"ר פ"א, ד. ויק"ר פל"ו, ד.

זיינען צוויי באזונדערע זאכן, איז עס דערפאר ווייל ביי אים איז דער „כח" חסר „פועל"[49] — דער „כח" איז ניט איין זאך מיטן „פועל" (און עד"ז איז די „כוונת" הפעולה אַ באזונדער זאך פון דער פעולה); ביים אויבערשטן אבער איז „אין כח חסר פועל"[49], און דערפאר איז די גאנצע מציאות פון דעם „פועל" — דער „כח". און עד"ז בנוגע צו דער „כוונת" הבריאה, אז וויבאלד די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל" — זיינען זיי איר אמת'ע מציאות[50], און ניט איר גשם וחומר[51].

דערפאר געפינט מען אויך בדיני התורה, אז מ'רעכנט זיך מיט דער כוונה פון אַ זאך און ניט מיט זיין גשם וחומר — לדוגמא ביים דין[52] פון „המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפילה לו"; ד.ה. כאטש אז דער גשם הכלי האט אַ שיעור הוצאה (און אויב מ'וואלט עס ארויסגעטראגן פאר זיך וואלט מען געווען חייב אויף דער הוצאה) — וויבאלד אבער אז די כוונה פון זיין ארויסטראגן די כלי איז צוליב די אוכלין, ווערט די גשמיות'דיקע מציאות פון דער כלי בטל וטפל צו דער כוונה, צו די אוכלין, אזוי אז די כלי ווערט א „טייל" פון די אוכלין; און וויבאלד די אוכלין זיינען פחות מכשיעור, איז אויך די כלי פחות מכשיעור (כאטש מצד איר גשמיות'דיקער מציאות האט זי דעם שיעור).

ט. יעדער ענין אין פנימיות התורה איז דאָ — עכ"פ ברמז — אויך אין נגלה דתורה — עד"ז בענין הנ"ל (אז די גאנצע מציאות פון וועלט איז תורה וישראל) געפינט מען עם בכ"מ בנגלה, עכ"פ ברמז, ולדוגמא בתוספות:

דער דין איז, אז כשם ווי „אין שורפין קדשים ביו"ט"[53] (ווייל עס איז נאר צורך גבוה, ניט צורך הדיוט), אזוי טאר מען ניט פאברענען תרומה טמאה ביו"ט[54]. פרעגט תוספות[55]: וויבאלד אז מ'מעג הנאה האבן פון פארברענען די תרומה, פארוואס זאל מען די תרומה ניט טארן פארברענען „(להסיקו) תחת תבשילי" וואס דאן איז אין דעם פאראן א „צורך אוכל נפש"? און תוספות[56] ענטפערט: הואיל ואית בי' נמי צורך גבוה בטל לי' צורך הדיוט אצל צורך גבוה והוי כאילו כולו של גבוה.

ע"פ פשטות פאדערט דער תירוץ הסברה: פארוואס זאל דער צורך גבוה מבטל זיין דעם „צורך הדיוט"?

ועפ"י הנ"ל איז עס מובן: וויבאלד אז די אמת'ע מציאות פון אלע זאכן אין

---

49) ראה פרדס ש"א פ"ג — הובא ונת' בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות פי"א. המשך תרס"ו ע' ה ואילך. קלט ואילך [וראה בהוספות שם ע' תרד ואילך (בהוצאת תשל"ו. ובהוצאת תנש"א — ע' תרנט ואילך)]. ד"ה שובה, ולקחתם תרע"א.

50) ו„בשביל התורה כו'" אינו ענין נוסף על הבריאה כ"א זהו ענינה של הבריאה גופא. וראה לקו"ש שם ע' 93. ועוד.

ומ"מ צ"ל התנאי כו' עם מע"ב — כי לגבי הנבראים, מצד ענינם הם, מציאות הבריאה וכוונתה הן ב' דברים, כדלקמן ס"י.

51) וראה סהמ"צ שם (בסוף הפרק) בשם הרמב"ם: שהמציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמתת מהותן .. שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא ית'. עי"ש.

52) משנה שבת צג, סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספי"ח.

53) שבת כד, ב. וש"נ.

54) שבת שם.

55) ד"ה לפי (שבת שם). ד"ה לא (פסחים מו, א). ד"ה ועל (ביצה כז, ב).

56) ביצה שם. וראה תוס' שבת ופסחים שם בסגנון אחר קצת.

וועלט איז תורה וישראל, איז בשעת מען נוצט די זאך לויט איר כוונה ותכלית — מ׳איז מקיים מיט איר א מצוה, „פאלט אפ״ און ווערט בטל[57] די חיצונית׳דיקע מציאות פון איר און עס „בלייבט״ נאר איר תכלית׳דיקע מציאות — די מצוה. און דערפאר, וויבאלד די כוונה ותכלית פון דער שרפת תרומה איז א „צורך גבוה״, ווערט במילא בטל דער „צורך הדיוט״[58].

יוד. עפ״ז ווערט אבער די שאלה לאידך גיסא (און ע״ד ווי די שאלה דלעיל ס״ו): דאס וואס די כוונת הבריאה איז „בשביל התורה ובשביל ישראל״ האט זיך ניט אויפגעטאן בשעת מ׳ת, נאר דאס איז די כוונת הבריאה מתחילתה; תיכף ביי דער בריאה איז דאס איר גאנצע מציאות — היינט וואס האט זיך אויפגעטאן ביי מ׳ת, וואס צוליב דעם איז דוקא דעמאלט די וועלט געקומען צום מצב פון „שקטה״?

איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס די גאנצע מציאות פון בריאה איז בלויז איר „כוונה״ איז מצד למעלה, מצד דעם אויבערשטן, וויבאלד אז ביי אים איז „אין כח חסר פועל״ (כנ״ל ס״ח); אבער מצד די נבראים (וואס ביי זיי איז כח חסר פועל) ווערט עס ניט דערהערט (אז אלקות איז די גאנצע מציאות פון וועלט)[59].

דער תכלית הכוונה איז, אז עס זאל נתגלה ונמשך וועלן אין דער בריאה, מצד וועלט גופא, ווי איר גאנצע מציאות איז תורה וישראל, וואס דאן וועלט פארא׳יינציקט מיט אלקות בגילוי (אויך מצד וועלט).

און דערפאר איז דוקא ביי מ״ת געווארן „ארץ .. שקטה״: פאר מ״ת, איז מצד וועלט גופא האט זיך ניט אנגעזען בגילוי איר קישור מיט תורה וישראל, און דערפאר איז דער גשם פון וועלט געווען מיט א תוקף [ע״ד א כלי פאר זיך, וואס דער שיעור ההוצאה איז לויטן גשם פון כלי, כנ״ל ס״ח]; ביי מ״ת איז געגעבן געווארן דער כח צו מגלה זיין אין וועלט, מצדה, איר אמת׳ע מציאות — און דערפאר איז געווארן „שקטה״.

יא. עפ״י כהנ״ל וועט מען אויך פארשטיין דעם חילוק צווישן דער „עדות״ פון שמים וארץ און פון נשמות ישראל:

וויבאלד אז נתאוה הקב״ה להיות לו דירה בתחתונים[60] — וואס א „דירה״ מיינט דאך צו עצמותו ית׳[61] — איז דאך אזוי געווארן בפועל (ע״ד ווי געערדט פריער ס״ח), אז עצמותו ית׳ האט א „דירה״ בתחתונים[62]; און דאס דריקט זיך אויס[63] (אויך) אין דער נצחיות פון שמים וארץ כו׳ וואס ווייזט אויף דעם כח הא״ס וואס איז פאראן אין בריאה (כנ״ל בארוכה).

---

57) ע״ד ביטול שיעור הכלי הנ״ל (ס״ח).

58) ע״פ המבואר בפנים יש לתרץ מה שהקשה בתוס׳ ביצה שם, מצליית פסחים ד„היכי דחיא יו״ט הא אית ביי צורך גבוה כי אם צלי אש״ — כי מכיון דפסח „לא בא מתחילתו אלא לאכילה״ (משנה פסחים עו, ב), נמצא, דאכילת הפסח היא ה„כוונה״ של הצלי, ולכן אינה מתבטלת מפני ה„צורך מצוה״ דצלי.

59) כי זה שאין כח חסר פועל — הרי הפועל הוא במדרי׳ הכח (ראה במקומות שבהערה 49). וראה לעיל הערה 51.

60) תניא רפל״ו. מתנחומא נשא טז. ועוד.

61) אוה״ת בלק ר״ע תתקצז. המשך תרס״ו בתחילתו (ס״ע ג׳). ובכ״מ.

62) להעיר מד״ה איכה תשל״א פ״ב (סה״מ מלוקט ח״א ע׳ קכ. וראה סה״מ עת״ר ע׳ רטז): עולם על מילואו נברא, פירוש .. שנברא באופן שיהי׳ מוכשר וראוי לגילוי אור דעיקר שכינה כו׳.

63) להעיר מהמשך תער״ב ח״א פ״ס בענין „וכל קומה לפניך תשתחווה״.

לאידך אבער, וויבאלד דאס איז בלויז מצד „למעלה", איז עס אין אן אופן וואס שמים וארץ מיטן כח הא"ס זיינען צוויי זאכן.

כדי עס זאל זיך אויספירן די כוונה אז די „דירה" לעצמותו זאל אויך זיין מצד די נבראים עצמם, דארף זיין די עבודת התומ"צ פון נשמות ישראל, וואס דורכ־דעם טוען זיי אויף, אז די „דירה בתחתונים" זאל זיין מצד די תחתונים גופא[64].

[דאס איז אויך די הסברה בפנימיות הענינים, וואס „עדי קיום" טוען אויף אז תוקף אין דער מעשה (כנ"ל ס"ג): דורך די „עדות" פון אידן ווערט אויפגעטאן אז תוקף[65] אין דער בריאה — „שקטה", כנ"ל בארוכה].

יב. דערמיט קען מען אויך מבאר זיין דעם חילוק הנ"ל (ס"ב) צווישן „עדי בירור" און „עדי קיום" [אז עדי קיום ווערן עדות בשעת זייער ראי' און עדי בירור — ערשט ווען זיי זיינען מעיד אין ב"ד] בפנימיות הענינים:

די „עדות" פון שמים וארץ עצמם איז ניט מגלה וממשיך עצמותו ית' אין וועלט, ווייל שמים וארץ זיינען דאך אז טייל פון עולם מלשון העלם [— דאס וואס דער כח הא"ס דריקט זיך אויס אין שו"א, איז עס ניט מצד זייער מציאות, נאר מצד אלקות[66]], מערניט וואס אידן האבן בכח צו זען אין זיי דעם כח הא"ס — און דערפאר, אויך נאך דעם „עדות" זאגן בלייבט עצמותו ית' א „דבר הנעלם לגמרי".

די שלימות ה„בירור" והגילוי וועט זיין דוקא לעתיד לבא, בעת די וועלט וועט צוקומען צו תכלית השלימות, ווען עס וועט זיין דער „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר גו'"[67], וועט דער כח הא"ס וואס איז פאראן אין שמים וארץ, נתגלה ווערן אויך בראית כל בשר.

ביי דער „עדות" פון נשמות ישראל איז עס פארקערט: דאס וואס אידן זיינען ממשיך עצמות דורך זייער עבודה ווערט עס אויפגעטאן בשלימות גלייך בעת עשיית המצוה כו'; לעתיד לבא וועט נאר נתגלה ווערן דאס וואס האט זיך שוין אפגעטאן אינגאנצן בזמן הגלות[68].

יג. פונקט ווי עס איז פאראן דער ענין פון „עדות" למעלה, אזוי איז עס פאראן אין עבודת האדם:

עס איז דא אן עבודה ע"פ טעם ודעת, וואס דאס איז א „דבר הנגלה" וברור אז מען דארף טאן די עבודה; העכער פון דעם איז אן עבודה למעלה מטעם ודעת — די עבודה וואס איז פארבונדן מיט מסנ"פ. אבער אויך אין דעם קען זיין די עבודה באופן אז זי איז ניט ענין ה„עדות", וואורום זי איז פארבונדן מיט די הגבלות פון שכל — ס'איז א מסנ"פ

---

64) ראה בארוכה לקו"ש חי"ב ע' 73 ואילך ובהערות שם.

65) וגם בנוגע לאלקותו ית' ישנו הענין ד„יקום דבר" כביכול, כמרז"ל [ספרי ברכה לג, ה. מדרש תהלים באבער קבצ, ב. הובא ונת' באוה"ת נ"ך (ע' קפב) — עה"פ (ישעי' מג, יב) „ואתם עדי נאום ה' ואני א־ל"] „כשאתם עדי אני א־ל וכשאין אתם עדי אין אני א־ל". ולהעיר ג"כ ממרז"ל (איכ"ר א, ו) „מוסיפין כח בגבורה של מעלה". ועוד כיו"ב.

66) ראה בהנסמן לעיל הערה 39.

67) ישעי' מ, ה. וראה לקו"ש חי"ט ע' 63 (וש"נ) שהפירוש בזה הוא, שהראי' תהי' (לא מצד הגילוי ד„פי ה'", כ"א) מצד הבשר גופא, עי"ש.

68) שזהו הביאור במשארז"ל (אבות פ"ד מי"ז) „יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב" — כי לעת"ל יהי' רק גילוי המשכת העצמות שנעשה ע"י עשיית המצות בעוה"ז (ראה בארוכה לקו"ש חי"ה ע' 243 ואילך. וש"נ).

וואס איז אויסגעמאסטן לויט די דינים פון שו"ע[69], אויף יעדן ענין מאכט ער א חשבון, צי ער איז מחוייב ע"פ שו"ע זיך מוסר נפש זיין.

די העכסטע עבודה איז די, וואס מצד דער צוגעבונדנקייט פון א אידן צו עצמותו ית' (מצד עצם הנשמה) איז זיין מסנ"פ אן קיינע הגבלות און אן חשבונות[70] — און אויף דער עבודה שטייט „אתם עדי", אז דורך דער עבודה זיינען אידן „מעיד" און ממשיך עצמות א"ס ב"ה דא למטה.

יד. נאך אן ענין איז דעם: וויבאלד די גאנצע מציאות פון וועלט איז, כנ"ל, איר כוונה — תורה וישראל, און בשעת די כוונה קומט ארויס בגילוי ווערט בטל די חיצונית'דיקע מציאות פון וועלט —

איז דערפון די הוראה: בשעת א איד גייט טאן א מצוה דארף ער זיך ניט רעכענען מיט קיין זאך, ניט מיט זיין אייגענער מציאות און ניט מיט דער מציאות פון אנדערע זאכן — ווייל בשעת עס האנדלט זיך וועגן א מצוה, ווערן בטל אלע חיצונית'דיקע זאכן וואס קענען מעלים זיין אויף דער מצוה; די גאנצע מציאות איז נאר די מצוה.

און דער הרגש קומט מצד „עדות" שבנשמה: מצד טעם ודעת (ממלא כל עלמין) און אפילו מצד העכער פון טו"ד, וואס האט אבער א שייכות צו טו"ד (סובב כל עלמין), איז דא אן ארט אויף דער מציאות פון נבראים:

דוקא מצד דער עבודה פון עצם הנשמה (וואס איז פארבונדן מיט עצמותו ית') קען זיך הערן און עס דערהערט זיך ביי א אידן ווי די גאנצע מציאות פון וועלט איז אלקות (תורה וישראל).

(משיחות ג' ניסן תשי"א, ש"פ שלח תשל"ו, ש"פ וישב תשל"ז)

---

69) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה. טושו"ע יו"ד סקנ"ז. ונ"כ שם.

70) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1072 ואילך. ועוד.

תצא*

א. אין סיום מס' חולין[1] זאגט די גמרא „תניא דבי ר' יעקב אומר אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שמתן שכרה בצדה שאין תחיית המתים תלוי' בה, בכבוד אב ואם כתיב[2] למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשילוח הקן כתיב[3] למען ייטב לך והארכת ימים, הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזרתו נפל ומת היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה, אלא למען יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך ולמען ייטב לך לעולם שכולו טוב, ודלמא[4] לא הוי הכי ר' יעקב מעשה חזא כו', אלא שכר מצות בהאי עלמא ליכא".

לערנענדיק בפשטות קומט אויס, אז ר' יעקב איז מחולק מיט דער סתם משנה דאָרט, וואָס זאָגט „מה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה" — וואָס בפשטות מיינט די משנה „ייטב לך והארכת ימים" אריכות ימים בעוה"ז[5].

און אָזוי איז אויך מפורש אין דער סתם משנה אין אָנהייב פאה „אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו כו'".

לאידך געפינען מיר אָבער, אז דער רמב"ם[6] פסק'נט „הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העוה"ב והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה. הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים. מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך": און ווי ער זאָגט אויך אין דעם פרק לאחר זה[7] „שמתן שכרן של מצות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים" — וואָס דאָס איז דעת ר"י[8]. דאָרף מען פאָרשטיין: פאָרוואָס פסק'נט דער רמב"ם ווי ר' יעקב און ניט ווי די אויבענגעבראַכטע סתם משנה אין חולין און פאה[9]?

---

*) וסיום מס' חולין.

1) וקדושין לט, ב.

2) ואתחנן ה, טז.

3) פרשתנו כב, ז.

4) ראה פרש"י. ובחדא"ג שם שמפרש"י נראה דכל הך סוגיא מודלמא לא הווה הכי כו' לא שייכא אלא בפרק קמא דקדושין.

5) וכ"ה ע"פ פרש"י עה"ת בפרשתנו שם* — ראה לקו"ש ח"ט ע' 133 הערה 2. דעת זקנים מבעה"ת כאן. וראה ספרי האזינו לב, מז. ולהעיר מת"י עה"פ שמחלק „דיוטב לך בעלמא הדין ותוריך יומין בעלמא דאתי", משא"כ בכיבוד או"א בפ' ואתחנן.

6) רפ"ח מהל' תשובה.

7) רפ"ט שם.

8) כמ"ש בכס"מ רפ"ח שם.

9) במשנה קדושין (לט, ב) „כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ", ובפרש"י שם ד"ה מטיבין „משמע בהאי עלמא" (וכ"מ מגמרא שם). וכ"ה בפירוש המשניות להרמב"ם „מטיבין ומאריכין את ימיו בעולם הזה" (וכ"ה בשמו במלאכת שלמה, ופנ"י קדושין שם). אבל בפיהמ"ש הוצאת קאפאח „בעולם הבא" (וכ"פ במאירי וברע"ב), וכן הביא בדרך חיים למהר"ל פ"ו ד"ה ומה

*) ומ"ש רש"י בס"פ ואתחנן „ולמחר לעוה"ב ליטול שכרם" (וראה לבוש האורה וצדה לדרך ר"פ עקב). ראה בארוכה לקו"ש חכ"ט (ע' 44 ואילך). שמדייק רש"י „ליטול שכרם" (כבע"ז ג, א) ולא „לקבל שכרם" (כהל' בעירובין כב, א). ואכ"מ.

ב. נאכמער: דער רמב"ם איז ממשיך[10] „מאחר שנדע שמתן שכרן של מצות כו' היא חיי העוה"ב כו' מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעוה"ז, כגון שובע ורעב ומלחמה ושלום ומלכות ושפלות וישיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית. כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן, ובזמן שאנו עוברין עליהן תקראנה אותנו הרעות הכתובות, ואף על פי כן אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצות, אלא כך הוא הכרע כל הדברים. הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העוה"ב. ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה. והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת הנפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

היינט ווייאלד אז מען דארף בלא"ה לערנען אז די אלע יעודים אין תורה ריידן וועגן מתן שכר אין עוה"ז — פארוואס זאל ער אויך אזוי ניט לערנען די הבטחה פון „למען ייטב לך והארכת ימים"?

דער מהרש"א[11] זאגט „ולא תקשי לך מכל היעודים שבתורה דא"א לפרש רק בעוה"ז שאם תשמעו יבואו עליכם כל הברכות והטובות וישבו על אדמתם ובהיפך אם לא תשמעו יבואו כל הקללות ואבדתם מן הארץ, די"ל לר"י דמודה דזכות הרבים ומעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שנזכרו בתורה גם בעוה"ז כו' אבל ר"י לא אמר כן אלא ביחיד כו'".

אין רמב"ם אבער געפינט מען ניט, אז ער זאל מחלק זיין צווישן רבים און יחיד.

אויך דארף מען פארשטיין: פארוואס ברענגט דער רמב"ם[12] (בלויז) דעם פסוק „למען ייטב לך והארכת ימים" וואס שטייט ביי שילוח הקן, און ברייגט ניט (אויך) דעם פסוק „למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך" וואס שטייט פריער אין דער תורה, ביי כיבוד אב ואם — ניט ווי די בריייתא (ר' יעקב), וואס ברייגט ביידע פסוקים[13]?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם די קושיא[14]: פארוואס דארף ר"י ברייגען א ראי', אז „שכר מצות בהאי עלמא ליכא" סיי ביי מצות כיבוד או"א סיי ביי שילוח הקן, און ס'איז ניט גענוג צו זאגן דאס ביי איינער פון זיי? און

שאמרנו. ובפשטות י"ל שמפרש כתירוצו של רבא, וכפי' הפנ"י שם.

10) בפ"ט שם.

11) חדא"ג קדושין שם. וראה אברבנאל ר"פ בחוקותי „התשובה הד'".

12) ברפ"ח וברפ"ט שם. וכן בפירוש המשניות בסנהדרין פ' חלק ד"ה ועתה אחל. ובמו"נ ח"ג ספכ"ו.

13) אבל בתוספתא סוף חולין הביא רק הכתוב דפרשתנו בשילוח הקן. וראה דק"ס.

14) ראה המקנה קדושין שם. ובכמה מפרשים לקדושין וחולין כאן.

כאטש אז „ר' יעקב מעשה חזא", וואס האט פאסירט וועז מען האט מקיים געווען ביידע מצות — קען מען אויך אין דעם גופא פרעגן: פארוואס איז נויטיג צו מדגיש זיין אין דער מעשה, אז דאס האט געטראפן וועז ער האט מקיים געווען ביידע מצות? וועז עס וואלט דא דערמאנט געווארן נאר דער קיום מצות שילוח הקן אליין[15] וואלט דאך אויך געווען א ראי' אז „שכר מצות בהאי עלמא ליכא"[16].

לאידך גיסא, אפילו נאך דער ראי' פון מעשה חזא בקיום פון ביידע מצות, קען מען פרעגן: פון וואנעט איז די ראי' אז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" — עס קען דאך זיין אז דער בן האט ניט געהאט קיין כוונה מקיים זיין די מצות און דעריבער איז דערביי ניט געווען דער שכר?

ואפילו לדעת הפוסקים[17] אז „מצות אין צריכות כוונה", איז דאך דער פירוש בזה, אז ביי קיום המצות מוז ניט זיין קיין כוונה לשם מצוה; אויב אבער ער האט א כוונה הפכית — ער איז מכוון ניט צו מקיים זיין די מצוה מיט זיין פעולה, איז ער דאמאלס ניט יוצא[18] ידי חובת המצוה[19], היינט וויבאלד עס קען דאך זיין אז בנדו"ד האט דער בן געהאט א כוונה הפכית — ניט צו מקיים זיין מצות כיבוד או"א ומצות שילוח הקן — איז דאך בטלה הראי' פון דער מעשה.

ד. אין דער לעצטער משנה פון מס' חולין ווערט געזאגט: „לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים קל וחומר על מצות חמורות שבתורה".

איז ידוע די שאלה[20] אין דעם: וואס איז דער קשר צווישן די צוויי פאלן אין דער משנה, דאס זיינען דאך צוויי באזונדערע זאכן: א דין אין שילוח הקן, א הודעה וועגן גודל שכר המצות.

מען קען ניט זאגן אז די משנה ברענגט דאס נאר כדי לסיים בדבר טוב (און ניט מיט די וועריטער „לטהר את המצורע")[21], וואס אויב צוליב דעם, דאך עס ניט שטיין דוקא אין דער זעלבער משנה[22], און נאך מיט א „ואו" המוסיף „ומה"[23].

אויך דאך מען פארשטיין: לויט דער משנה אז מען לערנט א ק"ו פון מצות שילוח הקן לשאר המצות — פארוואס

---

15) ע"ז שהמאורע הי' בשילוח הקן — יתורץ מה שיש להקשות למה הוצרך ר"י ל„מעשה חזא" (שבלתי רגיל בש"ס) להוכיח דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, הרי מוכח הוא מזה שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו (ראה ברכות ז, א).

אלא שבזה י"ל „זיל בתר רובא" (חולין יא, א), אבל כשמעשה חזא בקיום מצות שילוח הקן שבה נאמר „כי יקרא" פרט למזומן (שם קלט, א. ספרי ופרש"י עה"פ), ובענין של מקרה (דבר בלתי רגיל) אין שייך לומר רוב ומיעוט. — ובמכש"כ וק"ו שאין תוקף מנהג בדבר בלתי רגיל (ראה שד"ח כללים מע' מנהג כלל לו).

16) להעיר שבתוספתא שם הובא מאמר ר"י רק בשילוח הקן.

17) ראה בארוכה שד"ח מערכת מ' כלל סא ואילך. ובשו"ע אדה"ז ס"ס ס"ה „והלכה כסברא הראשונה" שמצות צריכות כוונה בדורייתא.

18) רבינו שמואל ור"י הובאו בב"י או"ח סר"ס תקפט. תוד"ה עובר סוכה לט, א. רא"ש שם סל"ג. שו"ע אדה"ז או"ח סתפ"ט סי"ב. וראה שד"ח שם כלל סח.

19) בנדו"ד, אף שלכאורה י"ל שהמצוה נעשית בלא"ה, ראה לקמן בפנים.

20) ראה צל"ח. חת"ס. לב ארי' כאן. ובכ"מ.

21) ראה צל"ח בטופו ולב ארי'.

22) שהרי חלוקת המשניות היא בדיוק, ונוגע לדינא כמדובר כמה פעמים (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1175). ולהעיר שבמאירי כ' שהוא משנה בפ"ע „המשנה הששית".

23) באיזה דפוסים וכת"י א' „מה" (בלא ואו).

שטייט מפורש למען יאריכון ימיך ביי כיבוד או״א (וואס איז פון די מצות חמורות[24] שבתורה)[25]?

ה. וי״ל הביאור בכל זה: דעם דין „לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר את המצורע״ לערנט אַפ די גמרא[26] פון דעם יתור הל׳ „(שלח) תשלח״ — „אין לי אלא לדבר הרשות לדבר מצוה מנין, ת״ל תשלח מ״מ״. און די גמרא איז מסביר אַז דאָס רעדט זיך „שנטלה ע״מ לשלח דלאו ליכא עשה הוא דאיכא״ — „ס״ד הואיל ואמר מר גדול השלום כו׳ והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בתשמיש המטה כו׳ מהו דתימא כיון דאסור בתשמיש המטה ליתי עשה דידי׳ ולידחי עשה דשלוח הקן קמ״ל״. אַבער כאָטש מען לערנט דאָס אַפ פון פסוק, איז ניטאָ קיין הכרח צו זאָגן אַז דאָס איז פון מיעוט המצות, וועלכע זיינען אַ חוקה און גזירת הכתוב, נאָר אַז ס׳איז דאָ אַ טעם אויף דעם[27]:

די משנה זאָגט[28]: „האומר על קן צפור יגיעו רחמיך כו׳ משתקין אותו״. פון דעם גופא איז פאַרשטאַנדיק[29], אַז שילוח הקן איז אַ זאַך וואָס מאַנט זיך מצד רחמים ושכל, נאָר מ׳טאָר ניט זאָגן אַז אין דעם באַשטייט דער (גאַנצער און) עיקר טעם פון דער מצוה (ווי די גמרא זאָגט „מפני שעושה מדותיו של הקב״ה רחמים ואינן אלא גזירות״)[30]; און ווי מען גענפינט אין כמה ספרים[31], כמה טעמים פון שילוח הקן וואָס זיינען פאַרבונדן מיט רחמים[32]. און וויבאַלד אַז לטהר את המצורע איז אויך אַ מצוה וואָס איז פאַרבונדן מיט רחמים — אויפן אדם („גדול שלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שמו של הקב״ה שנכתב בקדושה ימחה על המים והאי מצורע . . אסור בתשמיש המטה וכו׳״), איז בשעת די ביידע מצות קומען צוזאַמען, איז דאָך ע״פ דין רחמנות על אדם — דוחה רחמנות אויף אַ בעל חי — אויך במכש״כ וק״ו פון דיני צער בע״ח[33] אַז בשעת ס׳איז דאָ „תועלת לאדם״ איז „אין חוששים לצער״*[33], „ואצ״ל שאין חוששין לצער בע״ח משום כבודו של אדם כגון שהוא חכם או

---

24) חמורה שבחמורות — ירושלמי פאה פ״א ה״א. דב״ר פרשתנו פ״ו, ב. תנחומא עקב ב. פסיקתא רבתי פכ״ג.

25) ולהעיר מירושלמי דב״ר ותנחומא כו׳ שבפירוש נאמרו בב׳ מצות אלו בכדי שלא תדע מתן שכרן של מצות — ראה במפרשים שם. לאידך: דעת ר׳ אבון בירושלמי (ר״א בר כהנא בתנחומא ובפסיקתא רבתי) דלמדין מכבוד או״א ומה אם דבר שהוא פריעת חוב כו׳ — ראה פ״מ שם, עץ יוסף לתנחומא, ועוד.

26) חולין קמא, א.

27) בתוספתא סוף חולין „מפני שנעבדה בה עבירה״. וברמב״ם הלכות שחיטה פי״ג הי״ט „שאין עשה דוחה ל״ת ועשה״ (וראה נו״כ שם). אבל בתוד״ה הא (ב״מ ל, ב. ועד״ז בנזיר נח, ב סד״ה הר״ף) „דעשה דמצורע הוי דחי לאו ועשה דשילוח הקן אי לאו יתורא דשלח תשלח״ (משום דגדול השלום), ואכ״מ.

28) ברכות לג, ב.

29) וכדמוכח מקושיית הגמרא „בשלמא מודים כו׳ אלא על קן צפור כו׳ מ״ט״. וראה בהמצויין לקמן בהערה 31.

30) ראה תויו״ט שם דל׳ רש״י „האומר בתפלתו״ — „דוקא בתפלה כו׳ משא״כ דרך דרש או פשט״.

31) ראה מו״נ ח״ג פמ״ח. רמב״ן עה״ת כאן. וראה חינוך פרשתנו מצוה תקמה. וראה תפארת ישראל להמהר״ל פ״ו מה שתירץ בדברי המו״נ מהמשנה דהאומר על קן צפור כו׳.

32) וראה דב״ר ריש פרשתנו „כך נתמלא רחמים כו׳״. שם, ה. ובכ״מ.

33) דגם למ״ד שהוא מדאורייתא (ראה לקמן הערה 70. וכ״ה בשו״ע אדה״ז הל׳ עוברי דרכים וצער בע״ח ס״ג-ד. או״ח ס׳ שה סכ״ו-כט) נדחית מפני תועלת האדם וכבודו כדלקמן בפנים.

*33) שו״ע אדה״ז שם ס״ד. ושו״נ. וראה שד״ח שבהערה 70.

זקן"[34] (ובפרט נאָך אז ער וועט שפּע־טער מקיים זיין אויך די מצוה פון שילוח הקן*[34]).

און דאָס לערנט מען אפּ פון פסוק, אז מ'דאַרף באַלד מקיים זיין מצות שילוח הקן, און דער טעם י"ל ע"ד ווי די גמרא[35] זאָגט לגבי דער מצוה „עזב תעזוב עמו" — „אוהב לפרוק ושונא לטעון, מצוה בשונא — כדי לכוף את יצרו"[36]; און עד"ז (ובפרט לדעת אלה*[36] — שאפילו ווען שונאו שמצוה לשנאותו — מקדימו) בנדו"ד, „כדי לכוף את יצרו" — ד.ה. זיין מדת הרחמים, דאַרף ער גלייך מקיים זיין מצות שילוח הקן[37].

עכ"פ איז פון דעם מוכח, אז שילוח הקן איז אַ מצוה וואָס אויך דער שכל (ורגש) האדם זיינען עס מחייב[38], ולפ"ז איז מובן דער ק"ו „ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסר [די מצוה קלה באַשטייט ניט נאָר אין דעם וואָס דער מניעת הריוח איז „כאיסר"[39] (ובפרט אז ס'זיינען דאָ מצות וואָס קאָסטן נאָך וויניקער[40] אַדער — קאָסטן גאָרניט), נאָר אויך מצד דעם וואָס שכל האדם איז מסייע אין דעם[41]], אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים, ק"ו על מצות חמורות שבתורה", ובפרט די אין וועלכע ס'איז ניטאָ קיין טעם שכלי ורגש האדם וואָס זאָל הייסן מקיים זיין די מצוה, איז א וודאי אז מען גיט פאָר זיי דעם שכר פון „ייטב לך והארכת ימים".

ו. לאידך, פון מסקנת הדין „לא יטול כו' לטהר את המצורע" איז געדרונגען, אז מצות שילוח הקן איז ניט ע"ד ווי א מצוה שבין אדם לחבירו[42] (נאָר אַנשטאָט טובת חבירו איז דאָ טובת

---

34) שו"ע אדה"ז שם ס"ה. מב"מ ל, ב. רמב"ם הלכות רוצח פי"ג ה"ג. טושו"ע ח"מ סי' ערב ס"ג.

*34) ראה ישׁ"ש בסוף המסכת (ועוד) דאפילו להאי דעתידין אח"כ לשלוח ע"פ השדה לא מבטלינן מצות שילוח הקן בשעתה. וראה חת"ס.

35) ב"מ לב, ב.

36) אף ד(כששניהם שוים) מצוה לפרוק בתחלה משום צער בע"ח ואח"כ טוען — רמב"ם שם הי"ג. טושו"ע שם ס"י. שו"ע אדה"ז שם ס"י.

*36) ראה תוד"ה שראה, פסחים קיג רע"ב. ובב"ח (לטור חו"מ שם ד"ה הפוגע) כתב „וכ"כ הרמב"ם סוף הלכות ריוצח כו'". אבל ממשיך „והכי נקטינן דאפילו בשונאו שמצוה לשנאותו כו' אעפ"כ הזהירה תורה לרחם עליהם כו'" ואינו מפרש דמצוה להקדימו (אבל בש"ך שם סק"ב (על דברי הרמ"א שם ד„אם עבידי איסורא ושונאו א"צ לטעון עמו כדי לכוף ליצרו" כתב) „והב"ח פסק אף בשונאו דעבד איסורא וע"ש"). וגם לכאורה לא משמע כן ברמב"ם שהרי כתבו בהלכה בפ"ע (הי"ד). וכ' „השונא הנאמר בתורה", וגם לא כתב בהלכה י"ד דמצוה להקדים בשונא זה. וכ"כ בביאורי הגר"א שם סקט"ו.

אבל בשו"ע אדה"ז הל' עוברי דרכים וצער בע"ח ס"י מפורש שדין זה הוא רק „אם שונאו מחמת שחטא כנגדו כו' שהשנאה היא שלא כדת כו' אבל אם שונאו כדת מפני שראהו עובר עבירה כו' הרי האוהב קודם". והוא ע"פ תוד"ה לכוף ב"מ שם לב, סע"ב. ומפורש בנמוק"י שם בשם הרמב"ן. רמ"א שו"ע חו"מ סי' ער"ב ס"י. ואכ"מ.

37) ומהחידושים (בפרט זה) על מאמר המשנה בברכות שם „האומר על קן צפור יגיעו רחמיך כו'" „שעושה מדותיו של הקב"ה כו'", דשם הכוונה שאין לומר שטעם המצוה הוא מפני רחמים (ובפרט ע"פ פירוש התויו"ט שם דהאיסור שם הוא רק בתפלתו. ועד"ז הוא ל' הרמב"ם פ"ט מהלכות תפלה ה"ז „מי שאמר בתחנונים"), וכאן החידוש שגם עשייתו בפועל צ"ל בעיקר כדי לקיים מצות הקב"ה.

38) עפ"ז אין סתירה גם לדעת המ"ד שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים כו', ולהרמב"ם הל' תפלה, ופיהמ"ש ברכות שם — כי בהנ"ל מבואר שאי"ז טעם המצוה, אבל פשיטא שזהו מצוה שרגש האדם מסייע. וראה פרש"י ברכות שם ד"ה מדותיו.

39) ראה תורת לוי יצחק (על מס' ערכין פ"ח מ"א) ע' רסז פי' „איסר" ע"ד הקבלה בשייכות לכל הבחינות דשכל.

40) ראה ספרי סוף פרשתנו (פיסקא רצה).

41) ומצד זה הרי"ז קלה גם ממצות כבוד אב לדעת המ"ד שהוא כפריעת חוב (כנ"ל הערה 25) דהרי פעולת הכבוד עצמה אינה מוכרחת מצד רגש הרחמנות, משא"כ בשילוח הקן.

42) קדושין מ, א.

„האם" — שלכן אינה ממש מצוה כזו[43]), וואָרום בייַ אַ מצוה שבין אדם לחבירו איז ניט נוגע די כוונה, נאָר די מעשה בפועל — ד.ה. ס'איז נוגע די טובה וואָס חבירו באָקומט בפועל*[43]; ובמילא ווען שילוח הקן וואָלט געווען אַ מצוה בלויז צוליב טובת „האם"[44], דעמאָלט וואָלט אין פאָל פון „לטהר את המצורע" מכריע געווען דער בין אדם לחבירו פון טהרת המצורע, ווייל הבאת שלום בין איש לאשתו איז דוחה[45] טובת האם פון אַן עוף[46].

עפ"ז איז מובן, אַז מיט דער סמיכות פון דעם ק"ו „ומה אם מצוה קלה כו' אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים" צו דעם דין „לא יטול כו' לטהר כו'" איז די משנה מבאר, אַז דער „למען ייטב לך והארכת ימים" וואָס מען רעדט דאָ איז ניט דער זעלבער שכר וואָס „אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לו לעוה"ב" (אין מס' פאה) — וואָס דאָס איז דוקא ביי מצות שבין אדם לחבירו — וויבאָלד אַז חבירו האָט דערפון אַ טובה בעוה"ז, קריגט ער אויך זיין שכר פירותיהן בעולם הזה[47]:

ביי שילוח הקן אָבער (וויבאָלד אַז ענינה של המצוה איז (בעיקר) ניט די טובה דורך דער פעולה, נאָר די עצם הפעולה (ווי פארשטאַנדיק פון דעם דין „לא יטול אדם אם על בנים אפילו לטהר כו'"), איז עס דאָך) אַ מצוה שבין אדם למקום, איז דער „למען ייטב לך והארכת ימים" לעוה"ב*[47].

דעריבער האָט דאָ קיין שייכות ניט דער „למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך" וואָס שטייט ביי כבוד או"א, היות אַז כבוד או"א איז פון די מצות שבין אדם לחבירו וואָס אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז[48].

ז. בשייכות לזה איז די גמרא ממשיך: „תניא דבי ר' יעקב אומר וכו'" וואו ער ברענגט די ראי' אַז שכר מצוה בהאי עלמא ליכא פון „נפל ומת", וואָס איז געשען ניט נאָר בקיום מצות שילוח הקן, נאָר אויך בקיום מצות כבוד או"א, ואדרבה: דוקא פון כבוד או"א, היות ס'איז אַ מצוה שבין אדם לחבירו, איז די ראי' אַז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא":

ביי מצות שילוח הקן, וויבאָלד אַז דאָס איז אַ מצוה שבין אדם למקום און עיקר ענינה איז די עצם פעולת המצוה, דעריבער קען אַ כוונה הפכית (די כוונה

---

43) ראה פיהמ"ש פאה בתחלתה שכותב וכמה פעמים „יחסי בני אדם", „בני אדם זע"ד וכיו"ב. — אבל ראה מו"נ ח"ג פמ"ח (הובא לקמן הערה 44).

*43) ראה לקמן הערות 51, 54.

44) ואולי י"ל שתלוי (אם מצות שילוח הקן הוא בהפועל או בהנפעל — טובת האם) בב' הטעמים: לטעם המורה (שם): כשישלח האם ותלך לה לא תצטער בראות לקיחת הבנים כו' (ראה שם לפנ"ז „אין/ההפרש בין צער האדם עליו וצער שאר בע"ח כו'") — בהנפעל; לטעם הרמב"ן (שם): ללמד אותנו מדת הרחמנות ושלא נתאכזר כו' אינן רחמנות עליהם אלא גזירות בנו להדריכנו וללמד אותנו המדות הטובות (וראה בארוכה שם לפנ"ז) — בהפועל. וראה חינוך שם.

45) ראה רמב"ן עה"פ „שאין רחמיו מגיעין בבעלי הנפש למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו כו'".

46) ובפרט ע"פ פירוש התוס' (הנ"ל הערה 27) דהו"א דדחי ל"ת ועשה.

47) ראה קדושין שם. פרש"י שם ד"ה רב אידי. פירוש המשניות להרמב"ם ריש פאה.

*47) אבל ראה לקמן הערה 49.

48) בר"ן בסוף המס' כ' בפי' המשנה „מפרשינן לה בגמרא למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך" שמביא לשון סיום הגמרא — הכתוב דנאמר בכבוד אב (אבל בסדר הפוך, וכ"ה בגמרא), ולא בשילוח הקן. ואולי מפרש דפי' המשנה הוא כר"י. וכ"פ בישי"ש. מעדני יו"ט לרא"ש בסוף המס'. ועוד.

ניט צו מקיים זיין די מצוה) גורם זיין, אז דאס זאל ניט הייסן קיין קיום מצוה — ובמילא איז פון „נפל ומת" ביי שילוח הקן (אליין) ניט קיין ראי', ווייל מ'קען לערנען, אז דאס איז דערפאר וואס ער האט דאס געטאן מיט א כוונה הפכית[49].

ביי כבוד אב ואם אבער, וויבאלד אז דאס איז א מצוה שבין אדם לחבירו[50] וואס דערביי איז נוגע (בעיקר) די תועלת הפעולה, אז דער אב זאל באקומען די גוזלות, איז אין דעם ניט נוגע[51] די כוונה[52]. וע"ד ווי מען געפינט (אין ספרי בפרשתנו[53]) בנוגע למצות צדקה „מנין למאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה מעלה עליו הכתוב כאילו זכה ת"ל כו' והרי דברים ק"ו מי שלא נתכוון לזכות מעלה עליו הכתוב כאילו זכה מי שנתכוון לזכות עאכו"כ".

וועז א מענטש פארלירט א סלע, איז ניט נאר וואס עס איז ניטא דערביי קיין כוונה (מקיים זיין מצות צדקה), נאר ער האט צער וואס מאבד סלע; און אעפ"כ איז ער מקיים מצות צדקה, היות אז דער מכוון אין דער מצוה איז[54], אז דער ארימאן זאל עס באקומען[55].

עד"ז ביי מצות כבוד או"א: וויבאלד אז דער אב האט געוואלט האבן די גוזלות, איז ניט נוגע וואס דעם זונ'ס כוונה איז דא געווען, אבי ער ברענגט אים די גוזלות.

און עפ"ז איז מובן, אז דוקא פון „נפל ומת" ביי קיום כבוד או"א איז דער עיקר ראי', אז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", היות אז דאס בלייבט א מצוה אפילו מיט א כוונה הפכית, כנ"ל[56], און דעריבער

---

49) וי"ל לדעת הסוברים (הנ"ל הערה 31) שמטעמי המצוה הוא מצד רחמנות שבאם כוון לרחמי האם ולא לקיים המצוה ג"כ נחשב קיום מצוה. — אלא שעפ"ז י"ל יתרה מזו שאפילו לא כיון כלל ואפילו הפריחה שלא במתכוון ואינו יודע מזה — קיים המצוה, וע"ד מאבד סלע כו' בצדקה. ולכאורה חידוש גדול הוא ולא אשתמיט בשום מקום (שראיתי) לומר זה.

50) להעיר ממנ"ח סוף מצוה לג.

51) וע"ד מ"ש במלא הרועים (ע' מצות צריכות כוונה אות ט') דאף למ"ד מצות צריכות כוונה, במצוה שתכליתה הוא הפעולה הנעשית, כמו במילה דנעשית המצוה דהסרת הערלה, כשרה הפעולה גם בלי כוונה דהוי רק כמו הכשר מצוה. ולהעיר ממ"ש במנ"ח (מצוה א' בסופה) במצות פרו ורבו להיות דהמצוה היא שיהי' לו בן ובת, אי"צ כוונה בפעולת המצוה.

52) פשוט שאי"ז סתירה להמבואר בקדושין (לא, סע"א ואילך. ושו"נ. וראה פרש"י ותוס' שם) „יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם ויש מטחינו בריחיים ומביאו לחיי העוה"ב", כי הכוונה בנדו"ד היינו כוונת המצוה (במחשבתו), משא"כ כ„שמראהו צרות עין על סעודתו" — „שקשה עליו" הרי מצער את אביו בפועל.

53) כד, יט.

54) ראה כלי חמדה פרשתנו כה, כו אות ה' שקו"ט בהנ"ל. וראה אתוון דאורייתא כלל כג.

55) וגם בזה אין שייכות (ע"ד הנ"ל הערה 52) למה שארז"ל (ב"ב ט, ב) „הנותן פרוטה לעני מתברך בר' ברכות והמפייסו בדברים מתברך בי"א ברכות". וברמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"י ה"ד) „הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נותן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה" דשם הרי"ז היפך תכלית וכוונת הצדקה להחיות נפש העני, משא"כ אם העני אינו יודע כוונת הנותן או שהנותן אינו מכוון למצות הצדקה. וראה לקו"ש ח"ח ע' 266 בשם הבעש"ט.

56) בשו"ת עונג יו"ט או"ח סי"ט בסופו (הובא בשד"ח שם) מבאר, דהא דלא מקשה הגמרא ודלמא כוון בהדיא שלא לשם מצוה ולכן לא הוי מצוה (לדעת המ"ד בכיון שלא לצאת שלא יצא), כיון דבתפילין וכיבוד או"א ושילוח הקן שאין שיעור לקיום מצותן וכל אימת שעושה אותן יש בהן קיום מצוה אין כח במחשבתו שחישב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה ומאיליו הוי מצוה עי"ש (וראה לקמן בשד"ח שם).

וצ"ע דאפילו את"ל דלהמ"ד דמצות אצ"כ נעשה כאן מצוה, אבל לכאורה אא"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה (ובפרט דתפלין וכיו"ב) מאחר שכוון בפירוש שלא לשם מצוה. ועכצ"ל שחילוק הוא בין מצוה שהפעולה היא המצוה או התכלית. כבפנים.

מוז מען זאגן, אז ניט נאר בא מצות שבין אדם למקום, נאר אויך ביי די מצות שבין אדם לחבירו איז „יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך".

ח. עפ"ז י"ל אז דער רמב"ם פסק'נט ווי די משנה פון מס' חולין און סתם משנה פון מס' פאה, אז נאר ביי מצות מסויימות — דהיינו ביי מצות שבין אדם לחבירו — איז „אדם אוכל פירותיהן בעוה"ז"[57], אבער ביי די אנדערע מצות איז דער „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך"[58].

און דעריבער ברענגט ניט דער רמב"ם דעם פסוק „למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך" וואס שטייט ביי כבוד או"א, וואס ווערום ביי מצות שבין אדם לחבירו האלט אויך דער רמב"ם אז „פירותיהן בעוה"ז"[59].

און דאס איז ניט קיין סתירה צו דעם וואס ער זאגט אז „מתן שכרן של מצות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העוה"ב", ווייל דער עצם (ועיקר) השכר איז לעוה"ב (הקרן קיימת לעוה"ב), ובמילא איז מתאים אויך לדעת הרמב"ם והמשנה דער לשון „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא"[60]; די מחלוקת איז נאר בנוגע „פירותיהן", וואס קומט אלס פירות פון עצם השכר — פון למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך בעוה"ב: לדעת המשנה והרמב"ם איז דאס פארען ביי מצות שבין אדם לחבירו וואס די משנה רעכנט אין מס' פאה,

[און ווי מען זעט עס אויך בדעת אדה"ז, בלשון החסידות[61] „וזה שאמרו רז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא כי בעוה"ז הגשמי ובעל גבול כו' א"א להתלבש שום הארה מאור א"ס ב"ה כו' במעשה הצדקה וגמ"ח שאדם אוכל פירותיהן בעוה"ז יש נקבים עד"מ בלבוש העליון כו' להאיר מהם להשפיע אור ושפע מחסד דרועא ימינא אורך ימים בעוה"ז הגשמי כו'"[62]]

און לדעת ר"י איז אויך ביי די מצות ניטא קיין „פירותיהן בעוה"ז"[63].

ט. דאס אלץ רעדט זיך וועגן שכר מצות — א שכר (ענין צדדי) וואס קומט פאר דעם קיום המצות. אבער די יעודים שבתורה וועלכע זיינען בעוה"ז, זיינען ניט אן ענין (ושכר) צדדי, נאר זיי זיינען פארבונדן מיט'ן עצם ציווי קיום התורה והמצות. ועד"מ אז מען איז קונה אן עבד, ער זאל אים באדינען, דארף דער אדון געבן דעם עבד אלע זיינע הצטרכיות, כדי ער זאל קענען אויספירן די ארבעט וואס ליגט אויף אים[64].

עד"ז בשעת דער עבד וויל מוסיף זיין, דינען דעם אדון נאך בעסער — איז דער אדון אויך מוסיף, ער גיט אים נאך און נאך, ער זאל קענען אויספירן די הוספה אין זיין ארבעט.

---

57) וראה שבת קכז, סע"א ואילך „הני נמי בהני שייכי" — ראה פרש"י שם, רע"ב.

58) וכמ"ש בפי' המשניות ריש פאה חילוק דמצות בין אדם לחבירו ובין אדם למקום. ועפ"ז מובן מה שכ' שם בנוגע לת"ת „שהתלמוד מביא לידי מעשה".

59) שאף שלא הביא המשנה בההלכות הרי הביאה בסדר תפלות שבספר היד.

60) ראה בגליון לתוד"ה אוכל שבת קכז, סע"א. וראה תפארת ישראל למהרי"ל רפי"ג ורפס"ב.

61) אגה"ק ס"ג.

62) וראה ספר המאמרים תש"ט ע' 18 מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. לקו"ש ח"ט ע' 296.

63) ראה בכהנ"ל מעשה רוקח למשניות. תפארת ישראל למהר"ל שם. ובכ"מ.

64) ראה אברבנאל ר"פ בחוקותי „התשובה הא'". — וראה לקו"ש חכ"ט ע' 140 ואילך.

און דאָס אַלץ איז ניט קיין שכר צוליב (און לאחרי פון) זיין אַרבעט, נאָר ס'איז אַ מעין הכשר והכנה קודם לעבודתו.

עד"ז ביי אידן, וויבאַלד אַז „הקב"ה נתן לנו תורה זו עץ חיים היא כו'", איז במילא „הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיו"ב וישפיע לנו כל הטובות כו' נשב פנוים ללמוד בחכמה ולעשות*[64] המצוה" ועד"ז להיפך.

עס איז ניט אַ זייטיקע זאַך, נאָר אַ הכרח, כביכול — מצד דעם ציווי אויף קיום התורה והמצות —

און דאָס איז דאָך בשווה ביי אַלע מצות — כי זיל בתר טעמא.

און אין דעם באַשטייט אויך דער חילוק בפועל צווישן שכר המצות און די יעודים גשמיים: די יעודים גשמיים וואָס העלפן דעם אידן מקיים זיין תורה ומצות זיינען — ווי דער רמב"ם זאָגט — „כגון שובע כו' ושלום ומלכות כו', וישיבת הארץ כו' והצלחת מעשה כו'", היינו ענינים המוכרחים (אַדער הפכו) וואָס זיינען „מחזיקות את ידינו לעשות התורה";

אַבער שכר מצוה איז אין אופן פון שלא בערך: דאָס וואָס דער אויבערשטער גיט ענינים נוספים, אַ סאָך מער ווי די הכרחיות וואָס מ'דאַרף האָבן.

יו"ד. עפ"ז איז אויך מובן, אַז די מעשה „נפל ומת", וואָס ר"י האָט געזאָגט, איז ניט קיין סתירה צו די יעודים גשמיים שבתורה:

די יעודים גשמיים שבתורה גיט מען אַ אידן בשעת ער לעבט און עס ליגט אויף אים אַ חיוב צו לערנען תורה און מקיים זיין מצות, וואָס דעמאָלט דאַרף אים כביכול דער אויבערשטער געבן די אַלע יעודים כדי ער זאָל זיין פנוי „ללמוד בחכמה ולעשות המצוה".

בשעת עס ענדיקט זיך אַבער דער „מספר ימיך" וואָס מ'האָט למעלה פאַר אים באַשטימט מקיים זיין תורה ומצות, איז מצד די יעודים גשמיים ניטאָ קיין הכרח ער זאָל לעבן לענגער — האָבן אריכות ימים.

און דעריבער איז „נפל ומת" קיין סתירה ניט צו די יעודים שבתורה, ווייל עס האָט זיך געענדיקט זמן עבודתו[65].

פון דעם וואָס „נפל ומת" איז אַבער אַ ראי' אַז שכר (ענין צדדי הבא ע"י ה)מצוה (אפילו פון פירותיהן) איז ניטאָ בעוה"ז, וכמילא לערנט מען אפ פון דעם אַז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" — לויט ר"י ביי אַלע מצות, און לויטן רמב"ם[66] ביי די מצות שבין אדם למקום, כנ"ל.

---

*64) „ללמוד .. ולעשות" — לאחר „שיסיר כו' וישפיע". והתנאי „שאם נעשה אותה בשמחה כו'" — עכצ"ל שזה בא להוכיח שהעבד רוצה להוסיף בעבודתו — שלכן גם האדון צריך להוסיף, שידוד הנהגת הטבע. ומזה מובן בנוגע ל„לחם לאכול ובגד ללבוש" — שצ"ל קודם לעבודה סתם (בלי הוספה).

65) להעיר מחת"ס לחולין כאן ד"ה „והנה יש לדקדק" ואילך.

66) כן י"ל דהרמב"ם למד דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא מזה דר"י „מעשה חזא". אבל ס"ל דאין מהמעשה הוכחה לכבוד או"א, כי י"ל דלא הי' בדעתו להביא הגוזלות לאביו רק לקחן לצורך

---

*) וכ"כ בשושנים לדוד ריש מס' פאה (הובא ב„תוס' אנשי שם" שם) אלא שלדעתו ס"ל כן גם בכבוד או"א.

יא. ויל ע"ד הרמז: די מס' חולין איז אין סדר קדשים, און ווי געוועט כמה פעמים וועגן דער הוראה אין דעם, אז אויך די „חולין" פון א אידן זיינען „קדשים" (לגבי כל העולם).

און דער אופן ודרך ווי אזוי דאס קומט ארויס בגלוי איז מרומז אין התחלת וסוף המסכת:

די מסכת הייבט זיך אן מיט הכל שוחטין — שחיטה (און בכמה מקומות[67] ווערט די גאנצע מס' אנגערופן „שחיטת חולין"), וואס ענינה איז, ווי די גמרא[68] זאגט „אין ושחט אלא ומשך" — און דאס גיט דעם הסבר בפנימיות הענינים אויף היתר השחיטה:

עס איז דאך א שאלה ווי אזוי מען מעג שעכטן א בהמה כו', מ'איז דאך מצער[69] א בע"ח וואס איז אסור, און לכמה דיעות[70] איז צער בע"ח אן איסור מדאורייתא?

וויבאלד אבער אז דער ענין פון שחיטה[71] איז „ומשך"*[71], אן מ'איז איר מושך פון איין רשות אין א צווייטן רשות, צו א העכערער מדרי' ווי זי איז געווען פריער, דעריבער מעג מען דאס.

דער „ומשך" באשטייט אין דעם, וואס די בהמה וכו' זיינען בדרגת חי, און דורך דער שחיטה ווערן זיי מוכשר צו ווערן דם ובשר כבשרו של האדם[72] — א חלק פון (דרגת ה)מדבר[73].

אבער דאס איליין איז נאך ניט מספיק, ווארום שחיטה איז נאר ביי אידן — ס'איז ניט געניג וואס דער חי ווערט א חלק פון א מדבר בכלל, נאר עס דארף ווערן א חלק פון אדם — ע"ש — אדמה לעליון[74].

און דאס איז מבואר בסוף המס': דורך דעם וואס א איד איז מקיים מצוות ומצד ציווי הקב"ה, ער איז כופה את יצרו, דעמאלט פועל'ט ער דעם „ושחט — ומשך" אויך ביצרו ונפשו הבהמית[75], אז אויך דער חולין שבו (בערך מדריגת

עצמו** (כמ"ש בפנ"י קדושין שם ד"ה התם. וראה לב ארי' סוף חולין עד"ז. ובמעשה רוקח שם דעדיין לא קיים מצות כבוד אב, דזה שהלך להביא גוזלות הוא רק הכשר מצוה. וראה חת"ס שם ד"ה היכן ואילך. ועוד). או ל"ל כיון שבתוספתא סוף חולין הובא מאמר ר"י רק בשילוח הקן.

67) פרש"י עה"ת (בראשית א, יב) ובש"ס (ברכות ו, א). ועוד.

68) חולין ל, ב.

69) ראה רמב"ם הלכות תפלה שם „לא הי' מתיר לנו שחיטה כל עיקר". ועד"ז בפהמ"ש ברכות שם. רמב"ן בפרשתנו עה"פ. שו"ע אדה"ז הל' עובדי דרכים וצער בע"ח ס"ד. וראה מו"נ ח"ג פמ"ח. וראה שם ספי"ז.

70) ראה בהמצויין בהערה הקודמת (ובמ"מ לשו"ע אדה"ז שם). שד"ח מערכת הכללים מערכת צדיק כלל א. וראה שם כלל ב.

**) ור' יעקב ס"ל דמכיון שהלך להקן תיכף אחר ציווי אביו מעשיו מוכיחים שעלה להביאם אל אביו, ובסתמא — אין לומר שתומ"י נמלך.

---

71) ולהעיר דבדגים אף שאין בהם שחיטה נאמר בהם „אסיפה במקום שחיטה" (חולין כז, ב), כי בכל דבר חי צ"ל „ושחט — ומשך", אלא להיות שדגים הם במדרי' נעלית (בחי גופא), לכן מספיקה בדידהו אסיפה (במקום שחיטה) — ענינו ברוחניות ראה לקו"ש ח"ד ע' 1294 ואילך. וש"נ.

*71) להעיר מביאור קנין משיכה — בסהמ"צ להצ"צ מצות לדון במו"מ.

72) וכידוע דתכלית כל נברא שיעלה למעלה ממדרי' עצמו, מובא בכ"מ בשם העיקרים — ראה שם מ"ג פ"א. הובא בקונטרס ומעין בתחלתו. תורת שלום שיחת י"ט כסלו פר"ת. ובכ"מ.

73) ולכן ע"ה אסור לאכול בשר (פסחים מט, ב) „דהיינו מפני שאינו יכול להעלות את הבשר כו'" (לקו"ת בהעלותך לא, ג. ובכ"מ).

74) של"ה כ, ב. שא, ב. עש"מ מאמר אכ"ח ח"ב פל"ג.

75) בארוכה עד"ז ראה לקו"ש ח"ד שם. — ולהעיר ממו"נ בסופו.

בנ״י) ווערט מוכשר און נתעלה איז קודש — ער ווערט נתהפך צו זיין אַ חלק פון נפש האלקית, וואָס דערפאַר איז „אתם קרויים אדם״ ע״ש אדמה לעליון.

און דורכדעם ווערט אויך דער חולין פון כללות העולם, חי פון וועלט, נתעלה איז קדושת נפש האלקית פון אַ אידן.

בהתאם לזה איז דער סיום המסכת, אַז דער תכלית העלי׳ דריקט זיך אויס אין „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך״, וואָס דעמאָלט ווערט אַ איד פאַרבונדן בגלוי מיט דעם אויבערשטן, ביז אַז אויך גופו ונפשו הבהמית ווערן נכלל בקדושה און זיינען ניזון פון אלקות[76].

יב. וויבאַלד אַז „ועמך כולם צדיקים״[77], און כל ישראל מלאים מצות[78],

ובפרט אין חודש אלול וואָס יעדער איד טוט אין דער עבודה פון חודש אלול אין אַלע דריי קוים, ווי עס איז מרומז אין דעם ר״ת פון חודש אלול:

„אנה לידו ושמתי לך״[79], וואָס בפרטיות (כאָטש בכללות גייט עס אויף דעם זמן פון אלול בכלל, וואָס דעמאָלט איז דער זמן פון תשובה וכו׳[80] —) גייט דאָס אויף תורה, „דברי תורה שהן קולטין״[81];

אלול ר״ת[82] „אני לדודי ודודי לי״, וואָס דאָס איז די עבודה פון תפלה[83].

אלול איז ר״ת[84] „איש לרעהו ומתנות לאביונים״, דער קו פון גמילות חסדים —

איז דער אויבערשטער מקיים הבטחתו און גיט יעדער אידן נוסף אויף די אַלע יעודים הגשמיים „שובע ושלום ורבוי כסף וזהב״ בכדי זיי זאָלן זיין פנויים „ללמוד בחכמה ולעשות המצוה״,

אויך שכר מצוה, וואָס הקרן קיימת לעוה״ב, אַבער „אוכל פירותיהן בעוה״ז (וואָרום צווישן די מצות איז דאָך אויך ת״ת און גמ״ח וואָס אוכל פירותיהן בעוה״ז[85]) — אריכות ימים ושנים טובות כפשוטו בעוה״ז,

און יעדער איד און אַלע אידן האָבן אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

(משיחות כ״ף מנ״א, כ״ח מנ״א, תשל״ו)

---

76) ברמב״ם (רפ״ח מהל׳ תשובה) לעולם שכולו ארוך — עוה״ב, היינו ג״ע, נשמות בלא גופים (כמ״ש שם פ״ח ה״ב). אבל דעת הרמב״ן (בשער הגמול הובאה במפרשי הרמב״ם שם) אשר כ״ה ההכרעה בקבלה וחסידות (לקו״ת צו טו, ג. ספר המצות להצ״צ מצות ציצית ובכ״מ), הכוונה כפשטות לשון הגמרא „תחיית המתים תלוי׳ בה״ דלעולם שכולו טוב ... שכולו ארוך היינו לאחר תחה״מ, נשמה בגוף. וראה לח״מ רפ״ח שם. חדא״ג כאן בסוף המס׳.

77) ישע׳ ס, כא.

78) ראה חגיגה בסופה.

79) לקו״ת ושער הפסוקים להאריז״ל פ׳ משפטים. פע״ח שער ר״ה פ״א.

80) ראה בארוכה בהנ״ל ובעבודת אלול בכלל בליקוט אלול (קה״ת תשי״ד, תשל״ה, תש״מ). לקו״ש ח״ט ע׳ 297 ואילך. ועוד.

81) מכות י׳, א.

82) אבודרהם סדר תפלת ר״ה. פרע״ח שם.

83) פולחנא דרחימותא (דודי). ראה קונטרס העבודה פ״א וג׳.

84) ספר ערוגת הבושם בשם ס׳ אמרכל.

85) וגם קו התפלה „אני לדודי כו׳״, הרי „עיקר תפלה״ הוא מהדברים שאוכל פירותיהן בעוה״ז (שבת קכז, א. וש״נ. וראה פרש״י שם רע״ב). וראה תוד״ה עיקר (שם קיח, ב. וש״נ) „פי׳ בכוונת הלב״ — תוכן העבודה דחודש אלול.

תצא ב

א. וועגן דער מצוה פון מעקה זאָגט דער פסוק[1]: א) כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך. איז ניט מובן: פאַר־וואָס שטייט „בית חדש"[2] — דער דין[3] איז דאָך, אַז מען איז מחויב במעקה ניט נאָר ווען מ׳בויט אַ נייע הויז, נאָר אויך ווען מ׳קויפט אַ (אַלטע) הויז (אָן אַ מעקה) וכיו״ב ?

אין ספרי[4] שטייט: משעת חדשתו[5] עשה לו מעקה — אַז דער חיוב צו מאַכן אַ מעקה ווערט (ניט ערשט נאָכן אַריינ־קלייבן זיך אין דעם בית, אַזוי ווי מזוזה, נאָר) גלייך ווי דער בית ווערט אויפגע־בויט[6] — „משעת חדשתו".

דער לשון הכתוב איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק[7]: וויבאַלד דער אויפטו פון ספרי איז, אַז דער חיוב פון מעקה קומט באַלד ווי מ׳ווערט די בעלים פון שטוב (נאָך פאַרן אַריינקלייבן זיך אין איר) —

פאַרוואָס איז די תורה מרמז דעם דין הנ״ל אין מעקה דורכן לשון „תבנה בית חדש" — פון וועלכן ס׳איז משמע אַז דער חיוב מעקה איז נאָר ביי אַ „בית חדש"[8] — און ניט דורך אַ לשון וואָס זאָל מדגיש זיין אַז דער חיוב מעקה איז חל (אויף יעדן בית) גלייך ווי דער בית קומט אין זיין רשות ?

ב) וויטער אין פסוק[1] שטייט דער טעם[9] אויף עשיית מעקה — „כי יפול הנופל ממנו". איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער פסוק וואָרנט דאָך דאָ קעגן (און פאַר) דער נפילה — היינט ווי רופט אים דער פסוק שוין אַן „(יפול) הנופל" ?

די גמרא[10] ענטפערט אויף דעם: ראוי זה ליפול מששת ימי בראשית .. אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. אַבער דעם ענטפער ברייננט רש״י בפירושו על התורה, וע״ד לימוד הפשט בפשוטו של מקרא, איז דער תירוץ לכאורה ניט גלאַטיק — „נופל" איז פירושו (ניט אַז „ראוי זה ליפול", נאָר) ל׳ הווה ושם התואר — „נופל" ממש[11].

---

1) פרשתנו כב, ח.

2) זה שהפסוק מתחיל „כי תבנה בית״ (אף שגם בקנאו כו׳ חייב במעקה) — י״ל בפשטות כי דיבר הכתוב בהווה (כלל פשוט (גם) בפשוטו של מקרא (ראה רש״י משפטים כא, כח. כב, יז. שם, כא. שם, ל. ובכ״מ. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 130 ואילך)).

והקושיא שבפנים היא — למה נאמר „(בית) חדש" שתיבה זו היא יתור לשון וגם נותן מקום לטעות שבא ללמד שחיוב מעקה הוא דוקא בבית חדש.

3) ספרי עה״פ.

4) עה״פ.

5) בילה״ש כאן: חדושו.

6) ספרי דבי רב לספרי. וראה צפע״נ לרמב״ם הל׳ ברכות פי״א ה״ב והל׳ תרומות ד, ב (נעתק בצפע״נ עה״ת כאן). ובתולדות אדם לספרי מפרש: כשהוא חדש לו וכנוס לדור בו. ואכ״מ.

7) נוסף לזה שדרשת הספרי היא דעת יחיד (רבי) ורבנן פליגי עלי׳ [ולכן לא הובא ברמב״ם • כו׳] — ספרי דבי רב שם (וראה גם מגדל עוז לרמב״ם הל׳ רוצח פי״א ה״ג).

בספרי דבי רב שם, דלרבנן איצטריך „בית חדש" לומר שכל שהוא חדש לדידי׳ אע״ג דלא בנאו. ואף שבספרי נלמד זה מתיבת „בית" — „בית מ״מ" — „לאו דוקא אלא כלומר בית חדש מ״מ" (ספרי דבי רב שם לפנ״ז. תולדות אדם שם). אבל לכאורה דוחק לפרש כן בלשון הספרי.

8) וי״ע בצפע״נ הנ״ל דמפרש „בשעת חדושו דהיינו בשעת בנינו".

9) כפשוטו של כתוב. אבל ראה לקמן בפנים סעיף ו׳ (ובהערה 48) ע״ד ההלכה.

10) שבת לב, א. פרש״י עה״פ בפרשתנו.

11) בראב״ע (ועד״ז בעוד מפרשים) כאן „נקרא

•) אבל להעיר מצפע״נ שבהערה הקודמת.

ב. עס שטייט אין פרקי דר"א [12], אז דער טעם וואס דער אויבערשטער האט באשאפן די וועלט אין אן אופן, אז דער רוח צפונית איז ניט פארענדיקט גע־ווארן [כמאמר [13]: עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת], איז ווייל טאמער וועט קומען איינער און זאגן „הוא אלקה", וועט מען אים ענט־פערן „יבא ויגמור את הפנה הזאת שהנחתי כו'".

ד. ה. כדי אז נבראים זאלן ניט האבן קיין טעות און מיינען אז זיי דארפן ניט אנקומען צום בורא עולם ומנהיגו, צו דאס וואס איז העכער פון זיי, האט דער אויבערשטער זיי באשאפן אזוי, אז זיי האבן אין זייער מציאות אַ חסרון, וועלכן זיי אליין קענען ניט משלים זיין; ובמילא פילן זיי ווי זיי מוזן אנקומען צו אַ כח עליון.

דאס זעלבע איז אויך בנוגע דער מציאות פון „שכל": כדי אז אַ מענטש — אַ בעל שכל — זאל זיך ניט איינריידן אז מיט זיין שכל קען ער אלץ פארשטיין, האט דער אויבערשטער אין אים מטביע געווען, אז ער מוז אנקומען צו העכער־פון־שכל [לדוגמא: צו פארשטיין אַ שכל מוז מען פריער תופס זיין די מושכלות ראשונות און כללי החכמה, וואס לויט די כללים קומט מען צו צו מסקנת השכל והסברא — אבער די כללים גופא זיינען ניט מוכרח מצד השכל] [14]; ד. ה. אין שכל גופא הערט זיך אן ווי ער איז אַ חסר און מוז אנקומען צו למעלה מן השכל.

און אזוי איז עס אויך, להבדיל, אין תורה: נגלה דתורה איז אראפגעקומען בהתלבשות ביז אין הבנת ותפיסת שכל אנושי, ביז אפילו פון אן אינו יהו־די [15]; און כדי אז מען זאל געדיינקען אז תורה — אויך נגלה דתורה — איז שכל אלקי, האט דער אויבערשטער אויסגע־שטעלט געוויסע ענינים פון נגלה דתורה אין אזא אופן, אז מען זאל זיי ניט קענען פארשטיין לתכליתם [16] סיידן וועז מ'לערנט די ענינים ווי זיי ווערן נתבאר אין פנימיות התורה, וואס איז שכל אלקי בגלוי; און דורך דעם באנעמט מען אז תורה האט זיך נאר אנגענאן אין שכל אנושי, אבער במהותה איז זי שכל אלקי שלמעלה מנבראים [17].

וי"ל אז איינער פון די ענינים הנ"ל איז אויך דער פסוק וועגן מצות מעקה [18]: לויטן ביאור פנימי פון ענין המעקה וועט ווערן פארשטאנדיק אז „בית חדש" איז אן ענין עיקרי אין דעם תוכן פנימי פון מעקה, דער חיוב פון מעקה איז פארבונדן מיט „בית חדש";

ועד"ז וועט ווערן פארשטאנדיק דער לשון „יפול הנופל" — אז נאך איידער ער פאלט אראפ (פון „גגך") איז ער שוין אַ „נופל".

על שם סופו .. ומלות רבות לאין מספר נקראו על שם סופם". אבל הא גופא צריך ביאור — למה יקראו על שם סופם (וכנראה גם להראב"ע אין פירושו וודאי אצלו וכהמשך ביאורו: ולא נדע אם כן דרך הלשון, או הוא דברי נבואה) ?

12) פ"ג. וראה ג"כ רבותינו בעה"ת (הדר זקנים) וחזקוני ר"פ בראשית.

13) ר"א — ב"ב כה, סע"א ואילך.

14) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 561. ולהעיר ממר"ן ח"א פנ"א. ועוד.

15) אלא שבזה י"ל שזהו בכדי שתהי' הבחירה חפשית. ואכ"מ.

16) להעיר מהכלל (רשב"ם ב"ב נב, ריש ע"ב. ועוד) דבמקום שמסיק הש"ס „קשיא" אין זה מבטל הדין. עד"ז (לדעת כמה) בשתק רב (ביצה ו, א. וראה הנסמן בסה"מ תש"ח ע' 102). וכיו"ב.

17) ראה אגה"ק סי' כו.

18) ובכ"ז הביאם רש"י בפי' עה"ת, כמו שמביא כמה פירושים שאינם (גלאטיק) פשוטים כ"כ, מביא ב' (ויותר) פירושים מפני הקושי שבכאו"א מהם: ועוד.

ג. חז"ל זאגן[19] „ביתו זו אשתו", ביז — ווי ר' יוסי האָט געזאָגט[20] „מימי לא קריתי לאשתי אשתי .. אלא לאשתי ביתי". און דאָס איז דער פירוש פנימי אין „כי תבנה בית חדש", דער זמן פון התחלת חיי נישואין[21], וועז אַ מענטש נעמט אויף זיך די „רחיים בצוארו"[22] — די התעסקות מיט פרנסה גשמית[23], אדם חורש אדם זורע[24]

זאָגט תורה „כי תבנה בית חדש ועשית מעקה גו": ווייאַלד אַז דאָס איז אַ „בית חדש" — אַ נייער סדר ועבודה אין וועלכער מ'איז ניט איינגעוואוינט — דאַרף מען מאכן אַ „מעקה": עס זיינען ניט געזונג די זהירות'ן וואָס מ'האָט געמאַכט אין די פריערדיקע אופני עבודה, נאָר מען מוז אויף זיך אַננעמען נייע גדרים וסיגים[25] — מ'דאַרף מאַכן פריי־שע צאַמען אין מחשבה, אין דיבור און אין מעשה.

און דער טעם פאַרוואָס עס פאַדערט זיך דוקא ביי דער עבודה חדשה די באַוואַרעניש פון „מעקה", (איז דער פסוק ממשיך) „כי יפול הנופל ממנו" —

היות אַז די עבודה איז ביים מענטשן פאַרבונדן מיט דער תנועה פון ירידה[26] ונפילה[27] לגבי זיין פריערדיקן מצב [וואָרום די התעסקות אין גשמיות העולם איז ע"ד ווי כללות ירידת נשמתו לעוה"ז], דערביבער איז עלול אַז די גשמיות העולם וועט אים אויך אַראָפ־נידערן פון זיין מדריגה. און אויב ער וועט ביי זיין בויען אַ „בית חדש" ניט זיין זהיר ביותר, וועט ער ניט נאָר ניט קענען מעלה זיין די גשמיות און מאכן דערפון רוחניות, נאָר אדרבה, די גשמיות וועט נאָך פאַרגרעסערן זיין ירידה ונפילה — „יפול הנופל".

ד. „בית" ווערט אויך, לפעמים, גע־מיינט דער גוף האדם[28], און אין עבודת ה' נעמט עס אָרום די עבודה כללית פון „בירורים" — צו מברר זיין דעם גוף וחלקו בעולם; און די עבודה ווערט אַנגערופן „בית חדש" — ווייל א) די נשמה קודם ירידתה למטה האָט קיין מושג ניט בזה — און ב) אין דער עבודה קומט דער אמת'ער „חידוש".

ע"ד ווי עס רעדט[29] זיך בנוגע דער התהוות פון עולם הזה הגשמי — אַז

---

19) משנה ריש יומא. וראה בגמרא שם יג, א. לקו"ש חי"ז ע' 172 ואילך.

20) שבת קיח, ב. נת' בלקו"ש שם (סעיף ג־ד).

21) להעיר, שבפ' זו (כב, יג. רמב"ם ריש הל' אישות. ובסהמ"צ (מ"ע ריג) מביא הכתוב כד, א. וראה חינוך מצוה תקנב) נאמרה מצות קידושין. ולקמן בפרשה (כד, ה) „כי יקח איש אשה חדשה גו' נקי יהי' לביתו שנה אחת גו'".

ולהעיר, שנישואי כ"ק מו"ח אדמו"ר היו ביום י"ג אלול, ר' עש"ק פ' תצא (כמו קביעות שנה זו (— תשל"ח)) תרנ"ז — פרשת „כי יקח איש אשה חדשה גו'".

22) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג סעיף א' ואילך, וש"נ.

23) ולהעיר מע"ח (שמ"ב פי"ד. שער המצות וס' הליקוטים כאן) דמעקה ענינה המסך בין אצילות ובי"ע.

24) ברכות לה, ב. וממשיך: תורה מה תהא עלי.

25) ראה עד"ז לקו"ש ח"ב ע' 385 ואילך. ולהעיר מלקו"ת נצבים נב, סע"א.

26) ד„חתן חות דרגא" (תו"א קו, א. לקו"ת שה"ש בתחילתו. ובכ"מ). וראה יבמות (סג, א): נחית דרגא נסיב איתתא.

27) ויומתק יותר על פי הפירוש הפנימי ד„יפול הנופל" קאי על הניצוצות קדושה (ראה לקמן סעיף ד' — ד„תבנה בית חדש" קאי על כללות עבודת הבירורים) שנפלו למטה ע"י שבה"כ דתהו (ראה ע"ח כו' שם), ואם כשבאים (בהשגחפ) ליד האדם ולא יזככם ויעלה אותם לשרשם — הרי יפלו עוד למטה יותר.

28) ד"ה ויבא עמלק תפר"ח ספ"א.

29) שרש מצות התפלה פכ"ה ואילך (וראה תו"א צ, ב). ובכ"מ. וראה לקמן הערה 34.

כאטש עס זיינען דאָ כמה מדריגות אין סדר השתלשלות וואָס ווערן נתהוה בדרך התחדשות פון זייער שורש ומקור

[דער כללות האור שלאחרי הצמצום איז אַן ענין פון התחדשות [30]; א"ק ווערט אַנגערופן „אדם דבריאה" (יש מאין) [31]; „כלים" דאצילות זיינען אַן ענין פון יש מאין [32]; ועל אחת כו"כ עולם הבריאה [33]]

פונדעסטוועגן, איז אמיתיות ענין החידוש [34] דוקא אין דער התהוות פון עולם הזה הגשמי, וכמאמר הידוע [35] אַז די התהוות הגשמיות מן הרוחניות — אין לך יש מאין גדולה מזה.

און עד"ז איז אויך ביי דער עבודה מיט דברים גשמיים: וויבאלד אַז גשמיות האָט קיין ערך ניט לגבי רוחניות, קומט אויס, אַז די עבודה צו מברר זיין גשמיות העולם און מאָכן דערפון רוחניות, איז אַן ענין פון התחדשות [36];

און דעריבער איז דער אופן העבודה מרומז אין „תבנה בית חדש": דאָס איז די עבודה צו אויפטאָן אַ „חידוש" אין דעם „בית" — זה הגוף, און דערמיט גופא בויט מען אויף אַ „בית" ודירה לו ית'.

ה. כשם ווי די עבודה איז בדרך התחדשות, אַזוי אויך איז עס בנוגע דעם אדם העובד:

דער עילוי וואָס טוט זיך אויף אין דעם אדם דורך אַנדערע אופני עבודה איז אַן עילוי שבערך; אַבער דורך דער עבודה צו מברר זיין גשמיות העולם ווערט דער אדם נתעלה אין אַן אופן של „חידוש" — באין ערוך [37].

און נאָכמער: די עבודה טוט אויף אויך אַ חידוש למעלה, כביכול (כמחז"ל [38] הכל בידי שמים חוץ מיר"ש. וע"ד מחז"ל *[38] „מוסיפין כח בגבורה של מעלה") — דורך דער עבודה צו מאָכן אַ „דירה לו (ית') בתחתונים" [39], ווערט דאָס די „דירה נאה" וואָס איז „מרחיב(ין) דעתו של אדם" [40] — „אדם העליון" כביכול [41].

מצד סדר השתלשלות איז דאָ אַ „הגבלה" כביכול למעלה בנוגע דער משכת אור אלקי בעולם — ס'איז דאָ דער אור אלקי וואָס קען נמשך ווערן אין וועלט און ס'איז דאָ אַן אור וואָס איז העכער פון עולמות, און נאָך אַ העכער־ערער אור וואָס איז ניט בגדר העולמות כלל [42] —

---

30) ראה ספר הערכים־חב"ד כרך ג' ע' אוא"ס (א) סעיף י', וש"נ.

31) מאו"א א, לב. וראה ספר הערכים־חב"ד בערכו סעיף ג' (וראה שם ס"ו בתחילתו), וש"נ.

32) ראה השיטות בזה בספר הערכים־חב"ד כרך ד' ע' אורות דספירות — „פשיטותם" ו„ציורם" סעיף ג', וש"נ.

33) ד„אין אצלנו בלה"ק בהוצאת היש מאין אלא לשון ברא" (רמב"ן ר"פ בראשית).

34) להעיר ד„אין ערוך" הוא דוקא „בעוה"ז" (נת' בהמשך תער"ב (ח"ב ע' א'קנא. א'קנה. ח"ג ע' א'תמב ואילך. ועוד), סד"ה אין ערוך לך תרצ"ד (תשי"א). ועוד).

35) ראה עיקרים מאמר א' פרק כג.

36) ראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך (ובהערה 73, 79 שם). ח"ב ע' 74 ואילך. וש"נ.

37) ראה ספר הערכים־חב"ד כרך א' ע' אהבת ה' — ההוספה שבה ע"י נה"ב סעיף ד', וש"נ. ועוד.

38) ברכות לג, ב. וש"נ.

*38) איכ"ר פ"א, לג. וראה ספרי ברכה לג, ה.

39) ראה תנחומא נשא טז. ועוד. תניא רפל"ו.

40) ברכות נז, ב.

ולהעיר ממרז"ל (יבמות סג, ר"א) „כל אדם שאין לו קרקע („לבנות עליו שידור בו" — תוד"ה שאין שם) אינו אדם". ויש לקשר זה עם הידוע (ראה המשך תרס"ו ס"ע ז' ואילך. ע' תמו. ועוד) שהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית' למעלה מכל גילויים.

41) להעיר מלקמן ע' 384-5.

42) ראה לקו"ת ראה ביאור לד"ה אחרי פ"ב-ג. ר"ה ד"ה והי' ביום ההוא פ"ב וה". ברכה ד"ה מזמור שיר (הב') פ"א. ובכ"מ.

און דורך דער עבודה פון אידן ווערט אויפגעטאָן אַ „הרחבה" ו„חידוש", אַז אויך דער אור וואָס איז ניט בגדר העולמות כלל [ביז אויך דער אור וואָס איז העכער פון דעם אור שהי' ממלא מקום החלל לפני הצמצום[43]] ווערט נמשך למטה.

ו. די „כלי" צו אַן ענין של „חידוש" איז — ביטול. וכידוע[44] בענין העליות, אַז וועָן די עלי' איז באין ערוך לגבי דער פריערדיקער מדריגה מוז פאַר דער עלי' זיין ביטול, וואָס דורכדעם ווערט מען אַ כלי צו דער עלי' (ע"ד דער ענין ה„עמוד" ו„נהר דינור" וואָס מ'דאַרף דורכגיין בשעת מ'איז עולה פון ג"ע התחתון צו ג"ע העליון[45]).

און דאָס איז אויך דער פנימיות'־דיקער תוכן פון „מעקה": אין די גדרים וסייגים — די „מעקה" — וואָס אַ איד שטעלט אויף בעבודתו, זאָגט זיך אַרויס די תנועה פון ביטול[46] וקבלת עול, וואָס מאַכט אים פאַר אַ כלי הראוי' צום „בית חדש"[47].

43) ראה המשך תרס"ו ע' ד. תקט ואילך. ועוד.

44) ראה תו"א ז, ג. המשך תרס"ו ע' יב ואילך. יח ואילך. ובכ"מ.

45) ראה תו"א שם. צו, א. המשך הנ"ל ע' טו. ובכ"מ.

46) ראה אר"ת להה"מ עה"פ: מחיצה לגגך רצה לומר לגדלות שלך . . שלא יגבה לבך. וראה באורוכה לקו"ש חכ"ד ע' 141 ואילך.

47) להעיר מהמבואר בהמשך תרס"ו (ד"ה אחרי ה"א תלכו ואילך) בענין עבד פשוט, שעבודתו היא (לא מצד גילוי אור, כ"א) מתוך קב"ע וי"ש וביטול בתכלית, ומשו"ז היא באופן של התחדשות, וע"ז נעשה הדירה לו ית' בתחתונים שהיא המשכת אור חדש, ע"י"ש באורוכה.

ועפ"ז (דמעקה שייכת לעשיית הדירה לו ית') יש לבאר ע"פ פנימיות הענינים זה שחיוב (מ"ע ד)מעקה הוא רק ב„בית דירה" (ספרי כאן. רמב"ם הל' רוצח רפי"א. שו"ע חו"מ ר"ס תכז. שו"ע אדה"ז חלק חו"מ הל' שמירת גוף ונפש כו' סעיף א').

דערמיט קען מען מסביר זיין דעם טעם פנימי פון דעם, וואָס דער סיום הפסוק „ולא תשים דמים בביתך (כי יפול הנופל ממנו)" איז ע"ד ההלכה ניט (נאָר) אַ נתינת טעם אויף מצות מעקה, נאָר אַ ציווי בפ"ע[48] [ווי עס שטייט אין ספרי[4]: ועשית מעקה לגגך מצות עשה, ולא תשים דמים בביתך מצות לא תעשה] —

ווייל דער ענין פון מעקה איז ניט נאָר אַ גדר וסיג צו באַוואָרענען נפילת האדם („יפול הנופל"), נאָר ס'איז אויך אַן ענין המוכרח אין אויפטאָן אַ „בית חדש" — דער חידוש ועילוי שלא בערך איז דעם אדם (און למעלה כביכול).

ז. די הוראה מכל האמור בנוגע לפועל:

מען דאַרף וויסן, אַז מען טאָר זיך ניט אָפּשליסן פון וועלט, נאָר מען מוז בויען אַ „בית", מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים; ואדרבה, דורך דער „ירידה" אין דעם אופן העבודה ווערט דערנאָך די אמת'ע „עלי'", עס ווערט אויפגעטאָן אַ חידוש למטה און אַ חידוש למעלה, כנ"ל.

לאידך גיסא דאַרף מען וויסן, אַז כדי צו מאַכן פון גשמיות אַ כלי צו רוחניות מוז מען מאַכן אַ „מעקה", וואָס דאָס מיינט, אַז ער בלייבט בהבדלה פון גשמיות העולם. ער פאַרנעמט זיך טאָקע מיט עניני העולם, אָבער זיי האָבן ביי אים ניט קיין תפיסת מקום (ובמילא בלייבט ער „מובדל" פון זיי). ווייל ער ווייס (און פילט), אַז זיין גאַנצע

48) ראה לקו"ש (ח"ב ע' 385. ח"ט ע' 138 הערה 28) — שעפ"ז מתורץ פסק הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ח. שם הי"ב) דמברכין על עשיית מעקה, אף שלפנ"ז (שם ה"ד) פסק ד„דברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם", ע"י"ש.

התעסקות מיט ענינים העולם איז נאר בכדי צו אויספירן די כוונה העליונה צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים[49].

ח. פון דעם איז א הוראה מיוחדת פאר די וואס גרייטן זיך צו „תבנה בית חדש" אין דעם זין פון חיי נישואין (כנ"ל סעיף ג'):

מען זעט דערפון דעם גודל הענין פון חיי נישואין. נישואין פון יעדן אידן איז אן ענין כללי ניט נאר פאר אים, אין זיינע חיים הפרטיים, נאר אויך מצד למעלה כביכול. וויבאלד אז דעמאלט הויבט זיך אן זיין (עיקר) עבודה צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים, טוט עס אויף דער „מרחיבין דעתו של אדם" דלמעלה כביכול, א המשכת אור חדש, כנ"ל[50].

לאידך, דארף מען אבער וויסן, אז דער וועג צו אויפבויען דעם „בית חדש" מוז האבן דעם מאכן א „מעקה" — אנ־נעמען נייע גדרים וסייגים.

לכאורה: וויבאלד אז חתן מוחלין לו על כל עונותיו[51], איז ניט (אזוי) נויטיק צו באווארענען זיך מיט גדרים וסייגים וכו', וואס זיינע פריערדיקע ענינים לא טובים זיינען דאך אפגעווישט געווארן.

זאגט מען אים, אדרבה: ניט נאר דארף ער זיך באווארענען אויף להבא — ווייל מצד דער ניט־רגילות אין דער עבודה אין עולם הזה קען ח"ו ווערן דער „יפול הנופל" (כנ"ל סעיף ג'), נאר נאכמער, עס דארף זיין די „מעקה" אויך צוליב זיינע ענינים לא טובים בעבר (וואס קענען שטערן דעם אויפשטעלן דעם „בית חדש"). וואס וויבאלד ער דארף נתעלה ווערן אין עילוי שלא בערך, איז ניט מספיק די פריערדיקע תשובה, נאר עס דארף זיין א העכערע תשובה[52], לפי ערך דעם עילוי פון דעם „בית חדש".

ט. און אזוי אויך איז עס בנוגע דעם תוכן ענין המעקה, לויט ווי ס'האט זיך פריער געארעדט — די הבדלה פון עולם הזה:

מען קען טענה'ן: וויבאלד אז איצט הויבט זיך אן דער „רחיים בצוארו" ע"פ תורה[53] — איז ווי קען מען ביי אים מאנען אז ער זאל בלייבן בהבדלה פון גשמיות העולם?

דארף מען וויסן, אז אדרבה: דער תכלית פון נישואי איש ואשה למטה איז, עס זאל זיין „זכו (און) שכינה שרוי' ביניהם"[54], דאס זאל ברענגען צו דעם „בית חדש", נישואי איש ואשה אין רוחניות — צווישן אידן מיטן אויבערשטן[55];

וואס אין דעם זיינען דא צוויי ענינים[56]: (א) די קידושין צווישן אידן מיטן אויבערשטן — ד. ה. דאס וואס אידן זיינען מיוחד מיט אלקות. (ב) דאס וואס דורך דעם איז „אסר לה אכולי עלמא כהקדש"[57] — ער ווערט קדוש

---

49) להעיר מלקו"ש ח"י ע' 103 ואילך.

50) ולהעיר, דתכלית של נישואין הוא פו"ר, שענינם — המשכת א"ס למטה (ראה לקו"ת שה"ש מ, א. ובארוכה — שמח תשמח תרנ"ז ע' 5 ואילך).

51) ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג. מדרש שמואל פי"ז. פרש"י וישלח לו, ג. וראה רמ"א אה"ע ס' סא וני"כ שם (ולקו"ש ח"ה ע' 170) — שזה שייך לענין התשובה.

52) כמבואר בתניא פכ"ט (לו, ב).

53) ראה הנסמן לעיל הערה 22.

54) סוטה יז, א.

55) דכל שה"ש מיוסד ע"ז, כידוע בדרוז"ל.

56) ראה צפע"נ כללים ע' קדושין, וש"נ. וראה לקמן ס"ע 217 ואילך.

57) קידושין ב, ריש ע"ב.

ומובדל פון עניני העולם. ווארום ווי גע־ רעדט פריער, זיין גאנצע התעסקות מיט עניני העולם איז נאר „לסגל לבעלה״ [58]

— צו אויספירן די כוונה העליונה פון מאכן א דירה לו ית׳ בתחתונים.

(משיחת ש״פ תצא, יג אלול*, תשי״ד)

58) ראה דב״ר פ״א, ו. וראה בארוכה לקו״ש חכ״ב ע׳ 52 ואילך. ס׳ השיחות תשמ״ח ח״ב ע׳ 661 ואילך (והערה 115 שם).

*) יום נישואי כ״ק מו״ח אדמו״ר (בשנת תרנ״ז). ראה לעיל הערה 21.

תצא ג

א. פון די פסוקים בפרשתנו[1] „כי יקח איש אשה ובעלה גו׳ ויצאה גו׳ והיתה״ לערנט מען אפ[2] אז „האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה״. כסף לערנט מען אפ פון „כי יקח איש אשה״[3]; פון „ובעלה״[4] לערנט מען אפ אז נקנית בביאה; און שטר וועט ארויסגעלערנט פון „ויצאה והיתה — מקיש היתה לזה ליציאתה מזה מה יציאתה מזה בשטר אף היתה לזה בשטר״.

אע״פ אז אן אשה קען ווערן מקודשת דורך יעדן פון די „שלש דרכים״, פונ־דעסטוועגן איז „נהגו כל ישראל לקדש בכסף או בשוה כסף״[5]. וי״ל אז דאס איז מתאים מיט דעם וואס קידושי כסף איז דער ערשטער קנין וואס ווערט געזאגט — אפגעלערנט פון פסוק, „כי יקח״[6].

וויבאלד אז אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק, זעט מען טאקע אז אין קידושי כסף דריקט זיך אויס דער תוכן וענין כללי פון קידושין (נאכמער ווי אין קידושי שטר וביאה), כדלקמן.

ב. אין גמרא[7] איז דא נאך א לימוד אז האשה נקנית בכסף — פון „ויצאה חנם אין כסף[8], אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר (כשיוצאה ממנו[9] ומאן ניהו אב״[10].

ויש לומר אז אין דעם גדר פון קידושי כסף איז פאראן א חילוק, צי מ׳לערנט דאס אפ פון „כי יקח איש אשה״ שב־פרשתנו, אדער פון ויצאה חנם אין כסף[11] —

ובהקדים, וואס בנוגע לקידושי כסף קלערט דער ראגאטשאווער[12]: „אם העי־לה הוא הקנין ועי״ז מתקדשת או להי־

---

1) כד, א־ב. וראה הפסוקים שהביא הרמב״ם בריש הל׳ אישות; סהמ״צ מ״ע ריג; פיהמ״ש ריש קידושין. חינוך מצוה תקנב. וראה שינויי נוסחאות ברמב״ם בהוצאת פרענקל שם. ואכ״מ.

2) בספרי עה״פ. וראה קידושין ד, ב ואילך. ירושלמי ריש קידושין. וראה בהערה 1 ובהערה הבאה.

3) כ״ה בספרי, ועד״ז בירושלמי שם. ובבבלי (שם ד, ב) מוסיף „אין קיחה אלא בכסף וכה״א נתתי כסף השדה קח ממני״. וראה שם ב, א ואילך. ובקה״ע שם מפרש כן בירושלמי. וראה בירושלמי שם להלן (הובא בהערה 10).

4) כ״ה בספרי, בבלי וירושלמי שם. אבל לר׳ יוחנן (שם ט, ב. ועד״ז בירושלמי שם בתחלתו) נלמד מ„בעולת בעל״ (פרשתנו כב, כב). וראה בהנסמן לעיל הערה 1 ולקמן הערה 6.

5) רמב״ם הל׳ אישות פ״ג הכ״א. וממשיך שם „וכן אם רצה לקדש בשטר מקדש״. וראה יבמות לא, ב „רובא בכספא״. וראה ר״ן ריש קידושין. וראה הערה הבאה.

6) עד״מ״ש הרשב״א וריטב״א ריש קידושין בזה שנקט התנא כסף בריש.

7) שם ג, ב.

8) משפטים כא, יא.

9) פרש״י קדושין שם ד״ה ויצאה.

10) וברושלמי שם: כסף בלא ביאה מנין ויצאה חנם אין כסף אם אחרת יקח לו מה זו בכסף אף זו בכסף.

11) בגמרא שם ד, ב: ואיצטריך למכתב ויצאה חנם ואצטריך למכתב כי יקח כו׳. אבל ראה פרש״י שם ד״ה לתנא. ובפנ״י שם ד״ה ותנא דמייתי (ובדף ג, ב ד״ה בכסף) כתב דזהו רק לדעת רש״י (דתנא לא ס״ל דלמדין מאין כסף כו׳), משא״כ לדעת התוס׳. וראה עצמות יוסף שם. (וראה ריטב״א הנ״ל). וראה תוד״ה כשם שם יג, א. מראה הפנים לירושלמי שם בתחלתו. (וראה פרש״י שם ו, ב ד״ה אינה מקודשת. אבני מילואים סי׳ כח סקט״ז. ועוד).

ולהעיר שבסהמ״צ להרמב״ם שם, ובחינוך שם הביאו הלימוד שהאשה נקנית בכסף מאמרו באמה עבריה (ויצאה חנם) אין כסף כו׳. אבל בהל׳ אישות (פ״ג ה״כ) כתב הרמב״ם „שנאמר כי יקח איש אשה ואמרו חכמים לקוחים אלו יהיו בכסף שנאמר כו׳״.

12) שו״ת צפע״נ דווינסק ח״א ס״ט.

פֿך העילה היא הקידושין וע״ז היא קונה הדבר״[13] — ד.ה.: צי די קידושין זיינען חל דורך דעם וואָס זי איז קונה דעם כסף, אָדער פֿאַרקערט: דורך דעם וואָס זי ווערט מקודשת איז זי קונה דעם כסף.

און ער ברענגט הוכחות אויף ביידע אופנים:

דער דין[14] איז אַז „היתה עומדת ברה״ר וזרקו לה קרוב לה מגורשת כר׳ וכן לענין קידושין״, און „לשיטת הרא־שונים״[15] איז דער דין אַזוי אויך בנוגע צו כסף קידושין. ולכאורה, וויבאַלד זי האָט נאָך ניט קונה געווען דעם כסף (וואָרום ס׳רעדט זיך ניט (דוקא) אַז דער כסף איז געפֿאַלן אין אירע ד׳ אמות)[16], איז ווי אַזוי ווערט זי מקודשת? איז דערפון אַ ראי׳, אַז „העילה היא הקי־דושין וע״י זה היא קונה הדבר״ (זי איז קונה דעם כסף דורך דעם וואָס זי ווערט מקודשת)[17].

לאידך ברענגט ער אויך אַ ראי׳ צום ערשטן אופן (אַז העילה הוא הקנין)[18]:

די גמרא[19] זאָגט אַז בא קידושין איז תוך כדי דבור לאו כדבור דמי און מ׳קען ניט חרטה האָבן פון די קידושין (אפילו תוך כדי דבור). איז מפרש דער רשב״ם[20]: „שאם קדש אשה בפני עדים וחזר ואמר בתוך כדי דבור ליהוו מתנה ולא להוו קדושין, אין שומעין לו ומקודשת ואינה מקודשת״.

איז ניט פֿאַרשטאַנדיק: פֿאַרוואָס איז דער רשב״ם מתאר אַ פֿאַל אַז ער זאָגט „ליהוו מתנה (ולא להוו קידושין)״ און ניט כפשוטו, אַז ער איז אינגאַנצן חוזר פון נתינת הכסף און מאַנט צוריק די געלט פון דער אשה?

דערפון גופא[21] איז אַ הוכחה, אַז אין אַזאַ פֿאַל קען ער יע חרטה האָבן. וואָרום היות אַז בכלל (אויסער ביי קידושין) איז „הלכתא כל תוך כדי דבור כדבור דמי״[19], קען ער דעריבער חרטה האָבן פון נתינת והקנאת הכסף אויב ער איז חוזר תוך כדי דבור (און במילא איז זי ניט מקודשת); ווייל פון הקנאת הכסף קען מען חוזר זיין תוך כדי דבור;

דווקא ווען זיין חרטה איז ניט פון הקנאת הכסף, נאָר בלויז פון די קידושין (און אין די בעלות פון דעם כסף מאַכט ער ניט קיין שינוי — עס איז של האשה אלס מתנה), איז דער דין אַז אין שומעין

---

13) וראה מ״ש בזה (ולשונו) בכ״מ בספריו: צפע״נ הל׳ אישות פ״ו ה״ד. שו״ת שם סי׳ ג, יו״ד, לד (בתחלתו), עז. שו״ת וארשא סי׳ רסז. מהד״ת סב, ב. עו, ג. ועוד (הובאו במפענצ״פ פ״י ס״ב־ג. כללים בערכו). ובכ״מ מהנ״ל כתב דשני הדברים נעשו בבת אחת. וראה בית האוצר להר״י ענגל מערכת ב׳ כלל ט אות יא (הובא בחלקו במפענצ״פ שם).

14) משנה גיטין עח, א. רמב״ם הל׳ אישות ספ״ד. טושו״ע אה״ע סי׳ ל ס״ה.

15) כ״ה לשונו בשו״ת הנ״ל הערה 12. ושם סי״ד „ולולי דברי הרמב״ם״. ובמהד״ת עו שם „כשיטת רבינו ז״ל״.

16) כדעת ר״י שם עח, ב: אפילו מאה אמה. וראה ר״ן שם. כס״מ לרמב״ם שם. נ״כ השו״ע שם.

17) בשו״ת שם סי״ד: ובאמת הרבה יש להאריך בגדר הך דגיטין דף עח קרוב לה מקודשת ג״כ דמ״מ כיון דגבי קנין לא הוה כמבואר שם מ״מ איך נתקדשה הא לא הוה קנין כלל וגם במה נעשה הכסף שם קידושין כל זמן שלא קנתה. ובשו״ת וארשא הנ״ל: וכן לולא דברי הראשונים ז״ל דגם בקרוב לה כן דמה לנו ויצאה והיתה דכ״ז שאין כאן לי זה לא חל שם קידושין כלל על הכסף מלבד מה שלא נתקדשה וקנין ליכא. וראה מהד״ת שם: וע״ע גיטין דע״ח ע״ב משמע דהוה מציאות אחת (הקנין של כסף קידושין והקידושין) דמהני גבי קידושין קרוב לה.

18) וראה גם בשו״ת וארשא הנ״ל. וראה צפע״נ הל׳ ע״ז פ״ב ה״ט. הל׳ גירושין פ״ו הט״ז.

19) ב״ב קכט, סע״ב ואילך.

20) שם קל, ע״א.

21) ראה שו״ת חת״ס אה״ע סי׳ צז, שמבאר דברי הרשב״ם באופן הפוך.

לו, ווייל פון קידושין קען מען ניט חוזר זיין אפילו תוך כדי דבור.

און פון דעם איז א ראי' אז „העילה הוא הקנין", ווייל אויב מ'וועט זאגן אז „העילה היא הקידושין וע"י זה היא קונה הדבר", קען מען מפרש זיין די גמרא כפשוטו, אז ער וויל חרטה האבן אויך פון נתינת הכסף, און פונדעסטוועגן „אין שומעין לו" — ווארום היות אז די הקנאת הכסף קומט בסיבת הקידושין, און פון קידושין קען מען ניט חוזר זיין תוך כדי דבור, קען ער דאך במילא אויך ניט חרטה האבן פון דער הקנאת כסף (וואס קומט אלס תוצאה פון די קידושין).

דוקא ווען מ'לערנט אז „העילה הוא הקנין" — אז די קידושין הויבן זיך אן מיט הקנאת הכסף און ער וואלט דערפאר געקענט חוזר זיין ווי פון יעדער קנין כסף — דערפאר דארף דער רשב"ם לערנען[22], אז דא רעדט זיך אז ער האט ניט חרטה פון דער הקנאת הכסף (און זיין משנה זיין פון כסף קידושין אויף „כסף מתנה" איז ניט קיין חזרה אין בעלות על הכסף), נאר בלויז פון די קידושין (און די כסף להוו מתנה)[23].

ג. ויש לומר אז דאס איז דער חילוק צווישן די צוויי לימודים פון וואנעט מ'לערנט ארויס כסף קידושין — צי פון „כי יקח" אדער פון „ויצאה חנם אין כסף":

אין פסוק „כי יקח איש אשה" איז די הדגשה אויף דער פעולת האיש. משא"כ אין „אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר" איז די הדגשה אויף דעם וואס דער „אדון" (דער אב, וואס איז במקום (בתו) האשה) באקומט דעם כסף.

און דעריבער, אויב מען לערנט אפ קידושי כסף פון „כי יקח איש אשה" — איז מסתבר צו זאגן, אז די קידושין טוט זיך אויף דורך דער פעולת נתינת הכסף פון דעם בעל — „כי יקח איש" [און דאס (די קידושין) פועל'ט אז די אשה זאל קונה זיין דעם כסף][24].

משא"כ לויט דעם לימוד פון „יש כסף לאדון אחר"[25] — איז מסתבר, אז (די נתינת הכסף פון דעם בעל איז ניט געגוג אז זי זאל ווערן מקודש, און) די קידושין טוט זיך אויף דוקא דורך דעם וואס יש כסף (בעלות על הכסף) — די אשה איז קונה (באקומט) דעם כסף.

ד. אלע ענינים פון נגלה דתורה ווערן נשתלשל פון ענינם בפנימיות התורה. ועד"ז איז מובן בעניננו:

ס'איז ידוע[26] דער פירוש הפנימי פון

---

22) ומסיים שם בצפע"נ „והך דגיטין דף עח ע"ל בקדושי שטר". ועד"ז כתב בשו"ת שם סי' יו"ד. מהד"ת הנ"ל. וכ"כ בשו"ת וואשא שם: ובודאי הרשב"ם ז"ל מפרש הך דגיטין רק בקידושי שטר.

23) ולדעת הרמב"ם כו' ראה בהמשך התשובה ס"ט שם ביאור אחר מה שלא מהני תוכ"ד בקידושין (כיון שמה שהאשה נעשית מקודשת „זה עושה התורה גזה"כ"). ולפ"ז דעת הרמב"ם מה"ת לא מהני תוכ"ד. ועד"ז כתב בשו"ת שם סי' עה. וראה שו"ת וואשא שם בריש הסימן. ובמקומות שבהערה 18.

---

24) וגם לפי מה שלמדין בגמ' קיחה קיחה משדה עפרון וקיחה איקרי קנין, הרי „לאו גז"ש ממש היא כו' אלא גלוי מילתא בעלמא כו' דמה התם בכסף אף הכא בכסף" (ריטב"א קדושין ב, סע"א, ובכ"מ), אבל אופן וגדר הקנין לא דמי זל"ז.

25) ופשיטא לפי הלימוד בירושלמי „מה זו בכסף אף זו בכסף". ועפ"ז אולי יש לתרץ קושיות התוס' ד"ה מעיקרא (שם ד, ב).

26) ראה לקו"ת בשלח א, רע"ג. כש"ט בתחלתו סי' יוד. ובכ"מ.

*) וראה ביאור באו"א — לעיל ע' 189.

„האשה נקנית לבעלה"[27], אז דאס מיינט דעם ענין הקידושין והיחוד פון הקב"ה וכנס"י (און דאס ווערט אויפגעטאן דורך די דריי ענינים פון כסף שטר וביאה[28]). און כשם ווי אין די קידושין למטה בין איש לאשה זיינען דא די צוויי ענינים[29]: דאס וואס די אשה איז קנוי' לבעלה און דאס וואס זי איז נאסרה על אחרים, אזוי זיינען אויך פאראן צוויי ענינים אין די קידושין[30] צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן: די דביקות פון אידן מיטן אויבערשטן, און זייער פרישות והבדלה פון א סתירה והעלמה צו דעם, פון עניני העולם — קדושים ומובדלים פון תאוות עוה"ז.

און כשם ווי אין די קידושין למטה זיינען ביידע ענינים פארבונדן צוזאמען, מ'קען ניט אפטיילן איינעם פון צווייטן — עד"ז איז אין די קידושין צווישן אידן מיטן אויבערשטן, אז עס מוזן זיין ביידע ענינים, ווי עס ווערט געזאגט אין חובת הלבבות[31]: „מן הנמנע ממנו שתתישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת העולם בנו".

ה. ע"פ הנ"ל ווען זיין מובן דער טעם פנימי וואס דער מנהג ישראל איז צו מקדש זיין דוקא מיט (קנין) כסף — ווייל דער ענין פנימי פון קידושין, דער יחוד ודביקות פון אידן מיטן אויבערשטן איז פארבונדן (בעיקר) מיט דער בחי' פון „כסף" — מלשון „נכסוף נכספתי" — די עבודה פון אהבה[32], וואס עיקר ענינה איז צו אויפטאן די התקשרות ודביקות באלקות, ד„לית פולחנא כפול־חנא דרחימותא"[33].

ועפ"ז ווען מען אויך פארשטיין דעם תוכן פנימי אין די צוויי סברות הנ"ל בענין כסף קידושין — צי „העילה הוא הקנין" אדער „העילה היא הקידושין" — וואס „אלו ואלו דברי אלקים חיים"[34], זיי זיינען ביידע דא בפנימיות העניני (עכ"פ):

הקנאת הכסף (אהבה) איז מרמז אויף דעם יחוד ודביקות פון א אידן מיטן אויבערשטן כנ"ל, און קידושין — (מלשון הפרשה והבדלה[35]) — אויף דער פרישות פון עניני עולם. און אין דעם זיינען דא די צוויי אופנים הנ"ל — וועלכער פון זיי איז די „עילה" און קומט פריער, וואס דאס איז תלוי אין דעם אופן וסדר העבודה, צי בדרך מלמטה למעלה, אדער מלמעלה למטה[36]:

אין דער עבודה מלמטה למעלה איז דער ענין הקידושין פריער — צום ערשטן דארף ביי א אידן זיין די פרישות פון תאוות כו' עוה"ז, און דורך דעם ווערט בא אים נתעורר די אהבה און תשוקה לאלקות (קנין הכסף)[37] — סור מרע (און דערנאך[38]) ועשה טוב.

אין דער עבודה מלמעלה למטה אבער, איז דאס באופן הפוך: נאכדעם

27) לשון רש"י ריש מס' קידושין.

28) ראה לקו"ת וכש"ט שם. אוה"ת שבועות ע' קצט. רד. ביאוה"ז (להצ"צ) ע' צב. לקו"ש ח"ו ע' 320 ואילך. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רד.

29) ראה צפע"נ הל' אישות פ"ג הט"ו. ובכ"מ.

30) להעיר מתניא פמ"ז (סה, סע"ב ואילך). אגה"ת פ"י (צט, סע"א).

31) פתח השער לשער אהבת ה'.

32) אוה"ת שבועות שם. וראה כש"ט ולקו"ת שם.

33) ראה זח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א.

34) עירובין יג, ב.

35) ראה תו"כ ורש"י ר"פ קדושים. פרש"י משפטים כב, ל. קדושים כ, ז. כו. ועוד. וראה בהנסמן בהערה 30.

36) ראה ד"ה והר סיני עשן תש"ט פ"ח ואילך. ובכ"מ.

37) ראה תניא ספמ"ג.

38) לקו"ת בלק ע, ג. ועוד.

ווי ער שטייט מיט אַ התעוררות האהבה לאלקות, קנין כסף, ווערט דורכדעם ביי אים אויפגעטאָן דער ענין הקידושין — די פרישות פון וועלט.

ו. דער חילוק צווישן די צוויי אופנים (מלמטלמ״ע און מלמעלמ״ט) איז מצד דעם וואָס זיי זיינען צוויי סוגי עבודה: דער אופן הא׳ איז די עבודה שע״פ סדר והדרגה, וואָס דאָס איז די עבודה שע״פ טעם ודעת (דקדושה), און דערפאַר קען ער ניט צוקומען צו אהבת ה׳ איידער ער איז זיך פורש פון אהבת ותאוות עניני העולם.

דער צווייטער אופן איז די עבודה וואָס איז ניט ע״פ סדר והדרגה, די עבודה שלמעלה מטעם ודעת: אַז ניט קוקנדיק אויף זיין מעמד ומצב[39], גיט ער זיך איבער בדביקות צו אלקות וואָס דאָס קומט מצד קבלת עול, שלמעלה מטעם ודעת, און דורך דעם ווערט ער מופרש און פטור פון תאוות ותענוגי עוה״ז.

ויש לומר, אַז דאָס איז אויך דער חילוק צווישן די צוויי לימודים — דער לימוד פון כי יקח איש אשה אין פרשת קידושין און דער לימוד פון „ויצאה חינם אין כסף״, וואו עס רעדט זיך וועגן אַן אמה עבריי:

אין פ׳ קידושין — דער ענין הקידושין אין סדר העבודה ע״ד הרגיל — איז דער סדר, אַז פריער דאַרפן זיך אויפטאָן די קידושין, פרישה פון ענייני עולם, און דערנאָך כסף — אהבה ויחוד מיט אלקות.

משא״כ אינעם ענין הקידושין אין פ׳ אמה עבריי — עבודת עבד, וואָס בכללות איז דאָס די עבודה פון קבלת עול (למעלה מטעם ודעת) — אין די קידושין קען מען צוקומען צו דער נתינה ומסירה צו אלקות נאָך איידער מען האָלט ביי פרישות פון ענייני העולם: ביז אַז מצד דעם גודל המסירה ונתינה לאלקות שלמעלה מטעם ודעת, ווערט ער דערנאָך במילא פרוש פון ענייני העולם.

ז. ועוד י״ל (ובעומק יותר), אַז דער ענין הנ״ל האָט אַ שייכות צו אמה עבריי דוקא —

די צוויי אופני עבודה הנ״ל זיינען (אויך) בהתאם צו די חילוקי דרגות אין דעם מצב פון דעם אידן וואָס טוט די עבודה: אויב זיין מצב איז אַזאַ אַז די פרישות פון תאוות עוה״ז דאַרפן ביי אים באַוואַרענען כפשוטו — דאָן איז דער סדר (ע״ד הרגיל): מ׳קען ניט צוקומען צו די העכערע דרגות אין עבודה, צו יחוד ודביקות בה׳ (דורך אהבה) סיידן מ׳איז פריער מבטל דעם רע וואָס מ׳האָט אין זיך (די תאוות עוה״ז)[40]; ובמילא דאַרף פריער זיין דער ענין הקידושין (פרישות והבדלה) און דערנאָך „כסף״ (יחוד ודביקות באלקות).

בשעת אַבער מ׳איז שוין פרוש פון תאוות עוה״ז כפשוטן, און עס פאַדערט זיך פון אים אַ העכערע דרגא פון פרישות — צו פורש זיין פון „טבע מדותיו״, צו דינען דעם אויבערשטן ניט לויט די מדידות פון זיין טבע — אַזאַ פרישות ווערט אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון „מוחין דגדלות״, די התבוננות בעמקי הלב אין אלקות, וואָס דאָס פועל׳ט אַז זיין טבע המדות זאָל נתהפך ווערן פון זייער טבע, „שיהי׳ התשוקה לאלקות בשינוי ממהות

39) להעיר מתניא שם.

40) ראה גם המשך תער״ב ח״ב ע׳ א׳מח. ובכ״מ.

תשוקתו לחמדי עוה"ז ובהתהפכות המדות"[41].

און דערפאר לערנט מען אפ דעם אופן אין קידושי כסף פון אמה עברי' דוקא, ווייל די דרגא פון אמה עברי' איז[41] — שינוי המדות ממהות למהות, אזוי ווי עבודת אמה כפשוטה: זי נעמט (פשוט'ע) תבואה און מאכט דערפון א מאכל, מטעמים.

און היות אז „כל נפש בפרט"[41] האט אין זיך אלע דרגות, איז דא די נתינת כח אויף איבערגעבן זיך אינגאנצן באהבה ודביקות לאלקות, און מצד דעם ווערט אויפגעטאן בדרך ממילא די הבדלה פון חשיקת וחמדי עוה"ז ביז אין אן אופן פון שינוי טבע המדות ממהות למהות.

און דורך דעם ווערט האשה נקנית לבעלה — יחוד ודביקות פון אידן מיטן אויבערשטן, בתכלית היחוד, ווא"ס דא"ס איז דער ענין פון נישואין[42], ווא"ס וועט זיין בקרוב ממש (דורך דער עבודה פון אירוסין[42] אין זמן הגלות), בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ תצא, י"ג אלול*, תשי"ד)

---

41) סהמ"צ להצ"צ מצות יעוד או פדיון אמה העברי' (סד, א). וראה גם ע"ד העבודה דאמה עברי' — תו"ח שמות ד"ה וכי ימכור (עא, ב ואילך). ד"ח שער התפלה פס"ו ואילך. אוה"ת משפטים ע' א'קכז ואילך.

42) שמו"ר ספט"ו.

*) יום נישואי כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע (עש"ק תצא בשנת תרנ"ז). ולהעיר שנשואי כ"ק אביו אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הי' במוצש"ק תצא י"א אלול תרל"ה.

תצא ד

א. בסיום הסדרה אויף די פסוקים [1] „זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים . . לא תשכח", זאגן רז"ל [2] אז זכור איז „בפה" און לא תשכח איז „בלב".

עד"ז שטייט אין תו"כ [3] בא „זכור את יום השבת לקדשו" [4] — יכול בלבך כשהוא אומר שמור הרי שמירת לב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהי' שונה בפיך".

דעם צוגלייכען זכירת שבת און זכירת מעשה עמלק געפינט מען אויך בנוגע דעם זמן הזכירה:

ביי זכירת עמלק זאגט דער רמב"ם [5]: מ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק. (און ער איז דערנאך מוסיף: „מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב") — אז „זכור את אשר עשה לך עמלק" איז א שטענדיקע מצוה [6].

[און אפילו לויט די דיעות וואס האלטן [7], אז מצות זכירת עמלק איז חיובה איין מאל, אדער איין מאל א יאר, וכיו"ב — י"ל, אז אויך זיי האלטן [8] אז וועו מען איז מזכיר מעשה עמלק בכל יום [9] איז מען מקיים בכל פעם [10] א מצוה מן התורה [11]].

---

1) יז, יט.

2) ספרי עה"פ. מגילה יח, א. תו"כ ר"פ בחוקותי.

3) שם.

4) יתרו כ, ח.

5) הלכות מלכים פ"ה ה"ה. וראה לשונו בספר המצות מ"ע קפט.

6) ובמנין המצות בתחילת ספר היד (מ"ע קפט) „לזכור מה שעשה לנו עמלק תדיר• שנאמר זכור כו'" ובס' החרדים מ"ע התלויות בפה פ"ד סכ"א כ' בדעת הרמב"ם והסמ"ג שיש מצוה בכ"י לזכור מה שעשה לנו עמלק.

7) ראה רמב"ן כאן. ובחינוך (מצות תרג): ודי לנו בזה לזכור הענין פ"א בשנה או בשתי שנים או שלש כו' ועובר ע"ז ולא זכר וקרא בפיו מעולם וכו' בטל עשה זה. ובמנ"ח שם „ומדברי הרהמ"ח נראה דדי בפ"א כל ימיו". ולדעת כמה ראשונים יש חיוב קריאת פ' זכור מן התורה פ"א בשנה ראה תוס' ורשב"א ברכות יג, א. רא"ש ברכות פ"ז סי' כ (תה"ד סי' קח). תוס' מגילה יז, ב. ובכ"מ. — וראה סה"ש תשמ"ט ח"א ע' 341 הערה 3.

8) ולא מפשינן מחלוקת (ראה שד"ח כללים מע' המ"ם כלל טז. שם כללי הפוסקים סט"ז אות נב. וראה בהנסמן ביד מלאכי כללי שני התלמודים סי' יוד (לענין מחלוקת בבלי וירושלמי). דרכי שלום (נדפס בשד"ח כרך יוד בסופו) כללי הש"ס אות ל' סי' רנז).

9) בשל"ה (חלק תושב"כ סוף פרשתנו): ומצוה גדולה היא לומר פרשה זו בכל יום לקיים מצות זכור (וכן נסדר בסדור אדה"ז). ובמ"א או"ח סי' ס' סק"ב: איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו הם מ"ע לכן כשיאמר וכו' לשמך הגדול (יזכור) מעשה עמלק. ובשו"ע אדה"ז שם ס"ד: זכירת כו' ומעשה עמלק כו' הן מ"ע של תורה . . וטוב לזכרן אצל ק"ש.

10) ולכאורה כן הוא בכל פעם, אפילו כמה פעמים ביום אחד, ובל' הרמב"ם — תמיד. ולהעיר דמצינו בזה ג' אופנים: א) אכילת מצה בליל א' דפסח. ב) לולב — ד(רק) אנשי ירושלים לולבם בידם כו' (אף) ד„מצוה היא" (סוכה מא, ב ובפרש"י שם וברמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה). ג) סיפור ביצי"מ — דבליל א' דפסח כל המרבה הי"ז משובח (ודוחה ת"ת) (הגש"פ) ואכ"מ. וראה הגהות בפי' הרד"ל לפדר"א פמ"ד סק"ה.

11) או י"ל: שע"י קיום מצות זכור פ"א בשנה (וכיו"ב) הרי"ז כעין פעולה נמשכת — שהרי זכרון זה פועל שאינו שוכח מעשה עמלק (וראה בהמובא בשו"ת תורת חסד סל"ז ס"ג בשיעור שכחה). ולהעיר מהחיוב דת"ת דזה שאינו יכול לקיים מצות והגית בו יומם ולילה כפשוטו, מקיימו ע"י פ"א שחרית ופ"א ערבית (ראה מנחות צט, ב. הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד).

•) בכמה כת"י: תמיד.

עד"ז געפינט מען אויך ביי זכירת שבת, וואס עיקר ענינו איז „זכור את יום השבת לקדשו" — ביום השבת[12], זאגט אבער דער רמב"ן[13] „ע"ד הפשט", אז דער פסוק „זכור את יום השבת לקדשו — היא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת".

ב. ע"פ הנ"ל קען מען לכאורה מוסיף ביאור זיין אין דעם תנחומא[14] אויף דעם פסוק זכור את אשר עשה לך עמלק: „כאן כתיב זכור ובשבת כתיב זכור שניהם שוין (בתמי') אמר שלמה כו '":

אויך וואס ער זאגט אין פרדר"א[15], אז בשעת משה רבינו האט געזאגט: „זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אמרו לו ישראל משה רבינו כתוב אחד אומר זכור את אשר עשה לך עמלק וכתוב אחד אומר זכור את יום השבת לקדשו האיך יתקיימו שניהם זה זכור וזה זכור" —

וואָרום סיי זכירת שבת און סיי זכירת עמלק איז: א) די זכירה בפה (נוסף אויף דער זכירה בלב), ב) די זכירה תמיד, שניהם שוין — און דעריבער פרעגט מען: „האיך יתקיימו שניהם", וויבאלד אז (לדיעה זו) זיינען זיי ביידע מצות תמידיות.

אבער באמת קען מען אזוי ניט מפרש זיין[16], ווארום אדרבא מען געפינט נאך ענינים וואס זייער זכירה דארף זיין יעדער טאג (ע"ד זכירת[17] יציאת מצרים[18] וכיו"ב)[19], איז מובן אז אפילו וועו צוויי (אדער מער) זכירות זיינען מצות תמידיות זיינען זיי ניט קיין סתירה איינע צו דער צווייטע, ווייל עס איז דא ארט אויף ביידע אדער מער זכירות.

[די זכירה בפה איז דאך פשוט, אז דאס דארף ניט זיין בכל רגע ביום: און אויך די זכירה בלב, אפילו אויב מ'וועט אננעמען אז דאס דארף זיין תמיד בלבו — איז עס אויך ניט קיין שטערונג צו א צווייטער זכירה תמידית בלבו — והראי': עס זיינען דא זעקס מצות[20] וועלכע דער חנוך[21] זאגט אז „חיובן תמידי לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו"][22].

ג. אויך דארף מען פארשטיין וואס דער פרדר"א זאגט אינעם ענטפער פון

---

12) ראה רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"א. ספר המצות מ"ע קנה.

13) בפי' עה"ת יתרו שם. ובפרש"י „תנו לב לזכור תמיד כו" ובפרש"י עה"פ (בא יג, ג) „זכור את היום הזה — למד שמזכירין יצי"מ בכל יום". וראה מפרשי רש"י שם ובפי' יתרו, שהוא לפי שנאמר הלשון „זכור" בל' מקור. ובספורנו יתרו שם: הי' תמיד זוכר את יום השבת . . בימי המעשה כמו זכור את אשר עשה לך עמלק. וראה אוה"ת פ' זכור ע' א'תשצז.

14) פרשתנו ז.

15) פמ"ד. וראה הרד"ל שם.

16) נוסף ע"ז — שאז אינו מובן התירוץ שבפדר"א שם. וראה לקמן בפנים.

17) ראה שו"ת שאג"א סי' יג שקו"ט אם זכירה זו צ"ל בפה (וראה שם בסוף הסי').

18) להעיר מהשייכות דעמלק וזכירת יצי"מ: דרמ"צ צה, ב ואילך. ובכ"מ. ולהעיר דזכירה זו בליל טו בניסן הושווה לזכור את יוה"ש לקדשו (רמב"ם הל' חומ"צ פ"ז ה"א ובסהמ"צ שלו מ"ע קנז). וראה פסחים קיז, ב. שמו"ר פי"ט, ז. הרמב"ם והמכילתא דרשב"י (להרב כשר) ע' סא־סב. וש"נ. לקו"ש חכ"א ע' 68 ואילך.

19) וראה רמב"ן בהשלמות לסהמ"צ מ"ע ז. מ"א ושו"ע אדה"ז שם.

20) להאמין בשם, שלא להאמין לזולתו, ליחדו, לאהבה אותו, ליראה אותו, שלא לתור אחר מחשבת הלב ועיניים העינים.

21) באגרת המחבר בריש ספר החינוך (בסופו).

22) ברד"ל לפדר"א שם מפרש כוונת הפדר"א (כבתנחומא כאן), שר"ל שלא הי' כדאי לעשות לו זכרון לעולם, אבל מפשטות הלשון בפדר"א „האיך יתקיימו שניהם זה זכור וזה זכור", משמע (דלא רק שאינו כדאי אלא) שאי אפשר.

משה רבינו: „א״ל משה לא דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ זה כוס וזה כוס, זכור לשמור ולקדש את יום השבת שנאמר זכור את יום השבת לקדשו וזה זכור לעונש״ —

א) ווי אזוי ווערט אט די שאלה — ווי קענען זיין ביידע זכירות צוזאמען — פארענטפערט מיט׳ן תירוץ פון משה רבינו?

ב) איז וואס באשטייט דער דמיון צו כוס של קונדיטון ושל חומץ.

ג) וואס איז דער דיוק „זה כוס וזה כוס״.

ד) וואס איז ער דא מחדש, אז שבת איז „זכור לשמור ולקדש כו׳ וזה זכור לעונש״ — עס איז דאך מפורש אין די ציוויים מלכתחילה אז דער תכלית פון זכירת עמלק איז בהיפך פון „זכור את יום השבת״.

ד. דער ביאור בזה:

אין מצות בכלל זיינען דא דריי סוגים: מצות שבמעשה, מצות שבדבור, און מצות שבמחשבה. און די שלימות אין קיום המצות איז, אז אויך מצות שבמעשה זאלן זיין מיט כוונת ומחשבת האדם; און לאידך: אויך מצות שבדבור ובמחשבה זאלן פועל זיין אויף דעם מענטשן ביז אין מעשה בפועל [23],

וע״ד אמונה שבלב — וואס דארף פועל זיין קיום כל המצות, וכמחז״ל•[23] בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יחי׳.

צווישן אט די מצות (שבדבור ובמחשבה) גופא זיינען אויסגעטיילט די מצות וואס ענינם איז זכרון — וואס אפילו וועז דער זכרון דארף זיין בדבור, איז אבער תוכנו ותכליתו מחשבה וכוונת האדם; אמיתית הזכרון איז ניט דער דערמאנען בפה (ובמחשבה — עוברת) דעם ענין הנזכר, נאר אז דאס זאל עם „דערנעמען״, זיין גאנצן מהות, ער לעבט איבער דעם ענין וואס ער איז זוכר [24]. וכמובן אויך פון לשון הרמב״ם בנוגע זכירת עמלק [25] אז דאס דארף ברייגען דערצו אז „נעורר הנפשות במאמרים להלחם בו״.

און דעריבער שטעלט זיך די שאלה: ווי קען זיין א זכרון (מצב והתעוררות הנפשות) צוזאמען פון אזעלכע צוויי ענינים הפכיים, ווי שבת און עמלק? בשלמא ביי די זעקס דערמאנטע מצות אמונת ה׳ אהבתו ויראתו כו׳ איז ביי זיי שייך א זכרון תמידי וואס איז זיי כולל צוזאמען, וויבאלד זיי זיינען אלע פון איין סוג ותוכן (התקשרות צום אויבערשטן דורך אמונה, אהבה ויראה [26] וכו׳); משא״כ שבת און עמלק זיינען דאך בתוכנם גאר ווייט איינער פון צווייטן, ביז — הפכים מן הקצה אל הקצה:

דער תוכן פון זכרון יום השבת איז אז דורך דעם „נזכור מעשה בראשית בכל עת ונודה בכל עת שיש לעולם בורא״ [27], און ווי דער חנוך [28] זאגט: „נקבע בלבבנו אמונת חידוש העולם כי ששת ימים עשה ה׳ כו׳״.

---

23) להעיר מלקו״ת ר״פ פנחס. וראה ספר הגלגולים פ״ד.

•23) מכות כד, א.

24) וכאותו שנתעלף בזכרו איך שהלך למלך (לקו״ד ח״א קסד, א ואילך). וראה דרמ״צ מצות זכירת מעשה עמלק בסופו (צח, ב ואילך). אוה״ת שם ע׳ א׳תשצו ואילך.

25) סהמ״צ מ״ע קפט.

26) להעיר מספרי (ואתחנן ו, ה) שאין לך אהבה במקום יראה כו׳ אלא במדת הקב״ה בלבד.

27) רמב״ן יתרו שם.

28) מצוה לא.

ד.ה. דער זכרון פון יום השבת באַ־שטייט אין דעם וואָס מען געדיינקט שטענדיק אַז דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די וועלט און ער איז מחדש בכ״י תמיד מעשה בראשית, ובמילא איז מובן אַז אין דעם זכרון וועט דערהערט און דערפילט ווי דער אויבערשטער איז דער שליט און בעה״ב אויף וועלט און אויף אַלץ וואָס אין וועלט.

עמלק, וואָס זיין ענין איז דאָך, בל׳ הידוע [29] „יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו״; ד.ה. ניט בלויז וואָס ער ווייס וועגן דער מציאות פון אלקות, נאָר נאָכמער, ער ווייס אַז דער אויבערשטער איז רבונו, אַ בעה״ב אויף עם, אויף דער וועלט און פונדעסטוועגן איז ער „מכוין למרוד בו״; זיין גאַנצע כוונה און פעולה איז צו מורד זיין אין אלקות, צו שולל זיין די שליטה פון אויבערשטן.

ובמילא בשעת עס דאַרף ביי אידן זיין די זכירה פון עמלק, הגם אַז דער מכוון אין דעם איז צו שולל זיין דעם ענין פון עמלק — און ווי דאָס איז כפשוטו, אַז דער תכלית פון „זכור את אשר עשה״ איז: „תמחה את זכר עמלק״ [30] — אַבער עס מוז זיך הערן אין זכרון אַז ע״פ תורה איז דאָ אַ מציאות פון אַ מרידה בה׳ (וואָס דאָס מאַכט אויף די מציאות פון מצות „תמחה״), איז עס אַ זכרון הפכי פון זכרון דשבת.

און דאָס האָבן אידן געטאָנה׳ט: „האיך יתקיימו שניהם זה זכור וזה זכור״: וויבאַלד ביי ביידע דאַרף זיין אַ זכירה אמיתית, איז ווי קען זי באַשטיין פון צוויי נושאים הפכים, דעם זכרון פון יום השבת וואָס דאַרף דורכנעמען דעם גאַנצן מהות פון אַ אידן מיט׳ן הרגש אַז דער אויבערשטער איז אַ בעה״ב פון דער גאַנצער וועלט, און ביחד עם זה זאָל ער געדיינקען באמתית אַז ס׳איז דאָ אַ מציאות עמלק, וואָס איז מורד אין דער שליטה פון דעם אויבערשטן אויף וועלט [31].

ה. אויף דעם האָט משה רבינו געענטפערט: „לא דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ זה כוס וזה כוס זכור לשמור ולקדש . . וזה זכור לעונש״.

והביאור: אין חומץ [32] געפינט מען צוויי ענינים הפכיים: דאָס איז אַ זאַך וואָס איז ניט ראוי לשתי׳; ולאידך, זאָגן חז״ל [33] אַז חומץ איז משיב את הנפש. נאָכמער: מ׳געפינט בכמה מקומות [34] אַז חומץ ווערט אַנגענומען ניט ווי אַ מציאות בפני עצמה, נאָר ווי אַ זאַך וואָס קומט פון יין.

אין פנימיות הענינים מיינט עס: אויך עמלק (חומץ) האָט אַ שרש בקדושה, ד.ה. דאָס גופא, אַז עס זאָל קענען זיין אַ מציאות פון „מכוין למרוד בו״, בעת אין דער אמת׳ן איז „אין עוד מלבדו״, איז

---

29) תו״כ בחוקותי כו, יד (הובא בפרש״י שם). רש״י נח י, ט. לך יג, יג. — בהנ״ל לא נאמר זה על עמלק, אבל בכ״מ בדא״ח מבואר זה על עמלק. ובדרמ״צ (יג, ב. צה, א) ארז״ל עליו יודע כו׳. ועד״ז בד״ה זכור תרס״ה רפ״ג.

30) ראה חינוך כאן (מצוה תרג) בהטעם דנשים פטורות מזכרון עמלק. וראה לשון הרמב״ם בסהמ״צ (מ״ע קפט). וראה ביאור הריי״ף לרס״ג (מ״ע נט) לדעת הבה״ג וסיעתו דהזכירה הוא חלק ממצות מחי׳.

31) וראה לקו״ש חי״ד ע׳ 86 ואילך ביאור התמי׳ איך אפשר למחות זכרון של עמלק בשעה שנצטווינו זכור את אשר עשה לך עמלק.

32) להעיר מדיני ברכת חומץ — או״ח סר״ב ור״ד. ובברה״נ פ״ז ס״ב וד׳.

33) יומא פא, ב. וראה ברכות ה, ב.

34) כדמוכח גם מברכת חומץ „מפני שנשתנה לקילקול״ (שו״ע אדה״ז או״ח סי׳ רד ס״ב. ברה״נ שם ס״ב). וראה דמאי פ״א מ״א (רע״ב שם). פסחים מב, ב.

דאָס מצד דעם כח פון אויבערשטן [35] וואָס ער איז כל יכול. אָבער דער גילוי פון דעם שרש אלקי פון עמלק [36] טוט זיך אויף דורך דעם וואָס מ'איז מבטל ומוחה דעם „מכוין למרוד בו" פון עמלק — עס ווערט דעמאָלט נתגלה זיין שרש פנימי, אז אויך אָזאָ מציאות וואָס איז „מכוין למרוד בו" איז ניט קיין סתירה צו אלקות [37].

ויומתק זה — ובהתאם צום כלל [38] כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותי' — געפינט מען מעין זה להבדיל אין קדושה: קא מיפלגי [39] במתיבתא דרקיע כו' הקב"ה אומר כו' מתיבתא דרקיע אמרי כו'.

און דאָס האָט משה רבינו געזאָגט „לא דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ זה כוס וזה כוס כו'": דאָס וואָס עס קען זיין די זכירה פון עמלק צוזאַמען מיט זכירה פון יום השבת איז עס דערפאַר, ווייל ביידע זיינען אָן ענין פון „כוס" — א כלי קיבול צו נעמען דורכדעם דעם גילוי פון קדושה און אלקות, ווייל אויך עמלק האָט א שורש אין קדושה כנ"ל, אָבער פונדעסטוועגן איז „לא דומה . . זכור לשמור ולקדש . . וזה זכור לעונש", ד.ה. דער גילוי אלקות ביי זכירת שבת איז בו בעצמו: „זכור לשמור ולקדש את יום השבת" — דער „זכור" גופא טוט אויף די קדושה, דער גילוי פון אחדות ה'; אָבער דער גילוי אלקות דורך זכירת עמלק ווערט אויפגעטאָן דוקא דורך זכור לעונש [40], דורך מבטש און מבטל זיין די תנועה פון „מכוין למרוד בו" [41].

און דעמאָלט ווערט נתגלה דער „כוס של חומץ" ווי אויך „חומץ" איז א זאָך וואָס איז משיב (מגלה) את הנפש, וואָרום דוקא דורך זכירת עמלק ווערט נתגלה אָז אויך דער ענין פון עמלק קומט (דוקא) מצד דעם כח הבל"ג פון אלקות [42].

דאָס איז מיוסד ומתאים צום ביאור פון דעם אַלטן רבי'ן אין תניא [43], אָז ס'זיינען דא „שני מיני נחת רוח", אזוי ווי אין מטעמים גשמיים זיינען פאַראַן שני מיני מעדנים: איינער פון מאכלים ערבים ומתוקים און דער צווייטער פון „דברים חריפים או חמוצים", נאָר זיי זיינען „מתובלים ומתוקנים היטב עד שנעשו מעדנים להשיב את הנפש": וואָס דאָס איז וואָס עס שטייט [44] „כל פעל ה' למענהו וגם רשע ליום רעה פי' שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור

35) להעיר מסנהדרין (סז, ב. חולין ז, ב) אין עוד מלבדו אפילו כשפים (שמכחישין כחו שלמעלה). ובני עמלק מכשפין היו (פרש"י בשלח יז, ט (בסופו)).

36) ולהעיר שאף שראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד (ולא כשאר אומות), מ"מ מבני בניו של המן (עמלק) למדו תורה ברבים (הובא ונתבאר בד"ה ראשית גוים תר"פ וראה ד"ה זכור תרס"ה פ"ו).

37) ראה עד"ז לקו"ש ח"ה ע' 66 ואילך והערה 79 שם.

38) חולין קטו, ב.

39) ב"מ פו, א. נתבאר בלקו"ת תזריע כב, ג ואילך.

40) להעיר מד"ה זכור שם (ושם ספ"ז. רד"ה ראשית גוים שם): „דאיבודו זהו תיקונו".

41) ראה ד"ה והי' כאשר ירים תר"פ פ"ד דבקליפת עמלק מאחר שאינו לתאותו כו' ומאיר בו אור השכל הרי מצד זה בנקל יותר לבטלו מהו' אומות — ז' מדות רעות.

42) עפ"ז יומתק ההמשך להתחלת הענין בפדר"א „אחר ארבעים שנה רצה משה להזכיר לישראל . . זוכרים אתם שאמרתם במדבר היש ה' בקרבנו אם אין אלא אמר משה כו' אני אומר להם מעשה עמלק". שכונתו בזכירת מעשה עמלק הי' להזכירם על אלקות כו'.

43) פכ"ז.

44) משלי טז, ד.

למעלה", ד.ה. אויך דער „פעל" פון רשע, וואָס אויך דאָס איז „פעל ה'", איז בכדי „שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור".

ו. און פון דעם קומט ארויס אַ הוראה צו יעדן אידן בעבודה, און איז ביידע קצוות:

בשעת אַ איד שטייט אין אַ הויכער מדריגה, אין אַ דרגא פון יום השבת[45], וואָס איז קודש לה', קען ער טראַכטן אַז ער דאַרף ניט האָבן קיין שום זהירות, וויבאַלד ער איז בבחי' קודש און ער האָט ניט צו טאָן מיט עובדין דחול[46] — אויף דעם קומט די הוראה, אַז צוזאַמען מיט שבת דאַרף זיין זכירת עמלק. וואָרום וויבאַלד אַז עמלק האָט אַ שרש בקדושה, איז אפילו ווען מ'שטייט אין אַ העכערן מעמד ומצב, דאַרף מען האָבן אַ זהירות יתירה, אַז עס זאָל ניט פועל'ן אויף אים קליפת עמלק — אַ תנועה (בדקות עכ"פ, מחוי במחוג[47] כו') פון מרידה בהקב"ה.

און לאידך: אפילו אַזאַ איד וואָס עס דוכט זיך עם אַז ער איז אַראָפגעפאַלן אַזוי נידעריק ביז צו בחי' עמלק, טאָר ער זיך ניט מייאש זיין און דאַרף וויסן, אַז וויבאַלד אויך עמלק האָט אַ שרש אין קדושה, קען ער פון אים מאָכן אַ „כוס של חומץ" וואָס איז משיב את הנפש — וכיתרון האור מתוך החשך[48]. ובמילא אויך די הוראה אַז אויך ער קען האַלטן ניט בלויז ביי זכירת עמלק (זכור לעונש), נאָר צוזאַמען דערמיט אויך „זכור לשמור ולקדש את יום השבת" — ביי דער דרגא פון קודש לה' — און נאָכמער, ער איז מקדש את יום השבת, מער ווי שבת איז מקדשי וקיימא[49].

(משיחת ש"פ תצוה, פ' זכור, תשל"ב)

---

45) ולהעיר דת"ח נקרא שבת (זח"ג כט, א).

46) ויתרה מזה — הם אסורין בשבת (ראה שו"ע אדה"ז ר"ס שח. שם סש"ו סי"ח. סשכ"ד ס"ב).

47) ראה חגיגה ה, ב.

48) ובזה מעלה יתירה וע"ד משכ"כ בזהר (ח"ב סז, ב. סת, א) דרק לאחר שבא יתרו — כומר לע"ז (מכילתא ר"פ יתרו. שמו"ר פ"א, לב) ואמר עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים „לבתר יהב אורייתא בשלימו". ולהעיר דמה שמועה שמע ובא — מלחמת עמלק (מכילתא ופרש"י ר"פ יתרו. זבחים קטז, א). וראה אוה"ת פרשתנו ע' תתריח.

49) ראה ברכות מט, א. ביצה יז, א. נתבאר בתו"א סט, ג ואילך. אוה"ת בהר ע' תריא ואילך. ד"ה את שבתותי ה'ש"ת.

תבא

א. אין אונזער סדרה, נאָך דער פרשה פון בכורים און ווידוי מעשרות, זאָגט דער פסוק[1]: „היום הזה ה' אלקיך מצוך לעשות את החוקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך". שטעלט זיך רש"י (אין צווייטן דבור המתחיל) אויף די ווערטער „ושמרת ועשית אותם" און איז מפרש: „בת קול מברכתו הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה".

דער טעם פאַרוואָס רש"י לערנט אַז „ושמרת ועשית אותם" מיינט ניט אַ ציווי נאָר אַ ברכה — כאָטש אַז לויטן פירוש הפשוט איז עס אַ לשון פון ציווי (און ווי עס לערנען טאָקע אַנדערע פשטני המקרא[2]) — איז מובן אין פשטות (ווי מפרשים[3] זיינען מסביר):

וויבאַלד אַז דער פסוק „היום הזה וגו'" קומט נאָכדעם ווי ס'האָט זיך פאַרענדיקט די פרשת הציווים אויף בכורים און ווידוי מעשרות, און אויך נאָך דעם מתאר זיין דעם קיום הציווים בפועל (ווי רש"י איז מפרש אין פסוק[4] „השקיפה ממעון קדשך" — „עשינו מה שגזרת עלינו"); אויך די פסוקים וואָס שטייען נאָך „ושמרת ועשית אותם" רעדן אויך ניט מער ווען ציווים, נאָר ווען שבחם של ישראל: „את ה' האמרת גו' וה' האמירך גו'"[5] — האָט דאָך קיין אַרט ניט צו לערנען אַז „ושמרת ועשית" איז אַ ציווי, ווייל דעמאָלט האָט דאָך דער פסוק ניט קיין המשך וקישור, ניט צו די פריערדיקע און ניט צו די ווייטערדיקע פסוקים.

דעריבער לערנט רש"י אַז „ושמרת ועשית אותם" איז אַ ברכה מיט וועלכע אידן ווערן געבענטשט פאַר זייער קיום מצות בכורים, וואָס דאָן האָט דער פסוק (אַלס ברכה און שכר פאַרן קיום מצות בכורים) אַ שייכות צו די פסוקים שלאחריו, ווייל אויך אין זיי רעדט זיך שבחם של ישראל — אַז אידן זיינען זוכה צו „וה' האמירך וגו'" צוליב דעם וואָס „את ה' האמרת גו'"[6].

ב. דערמיט איז אויך מובן דער דיוק הלשון פון רש"י „הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה" — דלכאורה האָט רש"י געדאַרפט שרייבן „תביא לשנה הבאה" (דעם זעלבן לשון וואָס ער זאָגט פריער: „הבאת בכורים היום"), אַדער „תעשה לשנה הבאה" (כל' הכתוב „ועשית אותם"). פאַרוואָס זאָגט רש"י „תשנה כו'"[7]?

עפ"י הנ"ל אָבער, אַז די ברכה „ושמרת ועשית אותם" האָט אַ שייכות און איז בדומה צו די ווייטערדיקע פסוקים, איז מובן דער טעם וואָס רש"י נוצט דאָ דעם לשון „תשנה":

---

1) כו, טז.
2) ראב"ע, ספורנו ועוד.
3) ראה בארוכה מפרשי רש"י כאן.
4) שם, טו.
5) שם, יז, יח.

6) וראה לקו"ש ח"ט ע' 166.

7) ובתנחומא (פרשתנו א): „תזכה" (אלא שמסיים „כאדם שהוא נותן כו' ואומר לו יה"ר שתשנה ותתן לי לשנה אחרת"). אבל בתנחומא באבער (ב): „תשנה".

---

*) וכ"ה גם בדפוס ראשון דרש"י, בכמה כת"י דרש"י, וכ"ה גירסת הרא"ם. אבל בדפוסים שלפנינו (וכן בדפוס שני וכמה כת"י דרש"י) הוא כבפנים — תשנה.

אין די פסוקים „את הו׳ האמרת גו׳ וה׳ האמירך גו״ זאגט תורה, אז דער שכר וואס דער אויבערשטער גיט איז מדה (— „האמירך״) כנגד מדה *[7] (— „האמרת״): ווייל „ה׳ האמרת״ קומט דער שכר אין דעם (זעלבן) אופן — „וה׳ האמירך״; ובפרט אז „האמרת״ און „האמירך״ זיינען לשונות וואס „אין להם עד מוכיח במקרא״ [8] — איז דאך קלאר אז „וה׳ האמירך״ איז פונקט בהתאם צו „את ה׳ האמרת״.

און דעריבער לערנט רש״י אז אויך די ברכה „ושמרת ועשית אותם״, וואס קומט בדוגמא ווי „את ה׳ האמרת גו׳ וה׳ האמירך גו״, איז ניט סתם א ברכה, נאר א ברכה פון „תשנה לשנה הבאה״: דו וועסט דעם צווייטן יאר איבער׳חזר׳ן די זעלבע זאך וואס דו טוסט היינט — דער שכר איז מדה כנגד מדה.

ג. מען דארף אבער פארשטיין וואס רש״י זאגט „הבאת בכורים״: לפניו — אין דער פרשה וועלכע איז בסמיכות צום פסוק „היום הזה גו״ רעדט זיך וועגן די דינים פון מעשר (און הגם אז מיט „וגם נתתיו״ [9] וואס מען זאגט אין וידוי מעשרות, איז מען מרבה אויך [תרומה און] בכורים [10], איז אבער דער עיקר הוידוי אויף מעשר [11]) און וועגן די דינים פון בכורים רעדט זיך לפני פניו — אין דער פרשה וואס פאר פ׳ מעשרות —

היינט פארווואס זאגט רש״י „הבאת בכורים״ — אז דער פסוק באציט זיך צו דער פרשת בכורים וואס איז „לפני פניו״, און ניט צו פרשת מעשרות, וואס איז „לפניו״?

[הגם אז מ׳געפינט בכמה מקומות [12] אז א פסוק באציט זיך ניט בלויז צו „לפניו״ נאר אויך צו „לפני פניו״ — איז אבער ניט מסתבר צו זאגן (ובפרט — אין דרך הפשט) אז א פסוק זאל זיך באציען נאר צו לפני פניו און ניט צו לפניו! [13]].

מען קען ניט זאגן, אז רש״י ברייננט בכורים אלס א דוגמא (זייענדיק דער ערשטער ענין פון דער סדרה), אבער די ברכה גייט אויך אויף מעשרות [14] — ווייל דער לשון הברכה „תשנה לשנה הבאה״ איז ניט מתאים אויף (וידוי) מעשרות, וואס איז ניט „לשנה הבאה״ (נאר איינמאל אין דריי יאר). איז דער־פון מוכרח אז רש״י לערנט אז די ברכה „ושמרת ועשית אותם״ איז געזאגט נע־ווארן בלויז אויף בכורים.

ד. ועוד ועיקר — ובל׳ העולם — די קלאץ קשיא: בכל התורה וואו עס ווערט געריידט וועגן שכר וברכה פאר קיום מצות דערציילט עס תורה (ולכל הדורות) אז דער אויבערשטער האט מבטיח געווען שכר המפורש שם פאר דעם קיום פון דער מצוה המפורשת שם (אדער פאר קיום כל המצות), ווי

---

*7) ע״ד יתרו יח, יא ובפרש״י שם. וראה סוטה ט, ב ואילך, ובכ״מ.

8) פרש״י עה״פ.

9) שם, יג.

10) פרש״י שם.

11) וכלשון רש״י שם: „התודה שנתת מעשרותיך״. וכדמוכח מהתחלת הפרשה — „כי תכלה לעשר את כל מעשר גו׳ (אזי) ואמרת גו״. אלא שבוידוי על המעשרות מזכירין דרך אגב (ורק ברמז ד„וגם״) גם תרומה וביכורים.

וגם ע״פ דרך ההלכה „עיקר הוידוי במעשר הוא״ (רמב״ם הלכות מע״ש פי״א הי״ד). ולהעיר מלקוטי לוי יצחק אגרות ע׳ רנח ואילך.

12) כפרש״י עקב יא, יט.

13) להעיר מפרש״י עקב יא, ז. יג. ראה יב, ח. ובכ״מ.

14) וראה משכיל לדוד כאן.

בפרשתנו: את הוי' האמרת גו' והוי' האמירך גו', און לאחרי זה[15] — באריכות גדולה: והי' אם שמוע גו' ובאו עליך כל הברכות האלה והשיגוך גו' —

דאָ זאָגט רש"י א חידוש גדול ומיוחד — וואָס (בל' רש"י) אין לו עד במקרא: אז א איד האָט מקריב געווען ביכורים האָט א בת קול עם געבענטשט תשנה לשנה הבאה!

וואָס לכאורה איז אויך ע"פ הלימוד ע"ד ההלכה רמז דרוש וסוד איז קשה — ברכת בת קול מאן דכר שמי', ובפרט אז

דאָס זאָגט רש"י ע"פ דרך הלימוד פון רש"י[16] "לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"?!

ה. דער ביאור בהנ"ל:

די פרשה לפניו רעדט וועגן "כי תכלה לעשר גו' בשנה השלישית". איז אויב מען וואָלט געלערנט אז "ושמרת ועשית אותם" — וואָס לויט רש"י'ן מיינט עס "תשנה וכו'", כנ"ל — גייט אויף מעשרות, וואָלט דאָן אויסגעקומען אז מען בענטשט אים, אז אויך דעם צווייטן מאָל וועט ער ברענגען די אָלע מעשרות אויך פון ערשטן און צווייטן יאָר ערשט בשנה השלישית — און אזוי קען מען ניט זאָגן, ווייל

[נוסף אויף דעם וואָס דער פסוק זאָגט "ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך", און ווען מען טוט א מצוה "בכל לבבך ובכל נפשך", איז ניט שייך אז מען זאָל איר אָפלייגן אויף א יאָר און צוויי יאָר — איז]

דער "תשנה" — אז אויך דעם צווייטן מאָל וועט ער פאָרהאָלטן די מעשרות ביז צום זמן הביעור — איז דאָך גאָר היפך הברכה.

דעריבער איז רש"י מוכרח צו לערנען אז די ברכה קומט בשייכות נאָר צו בכורים, וואָס דאָן איז דער "תשנה" א ברכה, אז אויך "לשנה הבאה" וועט ער ברייגען זיינע בכורים "בכל לבבך ובכל נפשך".

וא"ו. עס בלייבט אָבער ניט גלאָטיק: ווי אזוי איז שייך אז דער פסוק "ושמרת וגו'" זאָל ניט האָבן קיין שייכות צו דער פרשה הסמוכה לו, נאָר דוקא צו א פריערדיקער פרשה?

מוז מען זאָגן, אז הגם די כללות הפרשה לפניו פון "היום הזה גו'" רעדט וועגן (ווידוי) מעשרות, איז אָבער בסיומה — בסמיכות ממש צו "היום הזה" — פאָראָן אן ענין וואָס האָט א שייכות מיוחדת צו בכורים, ובהמשך צו דעם קומט דער פסוק מיט דער ברכה אויף בכורים.

והביאור: די פרשה "כי תכלה לעשר" ענדיקט זיך מיט די ווערטער "ארץ זבת חלב ודבש", וואָס דאָס מיינט (ווי רש"י טייטשט אין פרשת בא[17]) "חלב זב מן העזים ודבש זב מן התמרים" — וואָס די ביידע זאָכן זיינען ניט מחויב אין מעשר. דער חיוב פון מעשר, בדרך הפשט[18], איז בלויז בא דגן תירוש ויצהר[19], אָבער ניט אויף חלב ודבש.

ועוד ועיקר — מעשר דאָרף מען

15) כח, א ואילך.
16) בראשית ג, ח.

17) יג, ה.
18) וגם ע"פ דרך ההלכה, שיטת רש"י (דבי' עסקינן) במס' ברכות (לו, א ד"ה גבי מעשר. וראה פרש"י ר"ה טו, סע"ב. כס"מ הלכות תרומות רפ"ב. רדב"ז הל' מעשר פ"א ה"ט) שחיוב מעשר מדאורייתא הוא רק בדגן תירוש ויצהר.
19) כלשון הכתוב ראה יד, כג.

בריינגען פון כל תבואת זרעך [20] ניט נאָר פון ארץ חטה גו' ארץ זית שמן — ששמנו אגור בתוכו [*20] אָדער נאָר פון תמרים וואָס דער דבש איז זב מהן [21] — וואָס דאָס מיינט זבת חלב ודבש.

מיט ביכורים אָבער האָבן זיי יע א שייכות [ביכורים איז חל אויך אויף (דבש) תמרים, ווי רש"י ברענגט בתחילת הסדרה [22]: און] „(ויתן לנו גו') ארץ זבת חלב ודבש" — איז דער טעם מצות הבאת ביכורים [23] (באווייזן אז ער איז ניט קיין כפוי טובה [24]), און ווי ער איז גלייך ממשיך: „ועתה הנה הבאתי את ראשית וגו'" — נאָר פון אזוינע פירות בריינגט מען בכורים.

און דעריבער, הגם די גאַנצע פרשה (פאָר „היום הזה") רעדט וועגן (ווידוי) מעשר, און אויך די וועריאַנטע „זבת חלב ודבש" זיינען בהמשך הבקשה „וברך גו'" וואָס מען בעט בעת ווידוי מעשרות, ווי־באַלד אָבער אז די לעצטע וועריאַנטע „ארץ זבת חלב ודבש" האָבן א שייכות מיוחדת צו בכורים דוקא כנ"ל, האָט דעריבער אַן אָרט צו לערנען אז דער פסוק „היום הזה" באַציט זיך צו בכורים.

---

20) ראה שם, כב.

*20) רש"י לעיל כו, ב.

21) להעיר אשר במעשר בקר וצאן מפורש לא יבקר בין טוב לרע (בחוקותי בסופה).

22) כו, ב. וכן בפרש"י תשא לד, כו.

23) ונפק"מ גם להלכה דבכורים צ"ל מארץ כזו דוקא „ארץ זבת חלב ודבש", משא"כ במעשרות כו' — ראה ספרי שם. בכורים פ"א מ"י. וראה רדב"ז וכס"מ. (בשם מהריי"ק) לרמב"ם הלכות בכורים רפ"ב, דגם הת"ק (בכורים שם) ס"ל דעבר הירדן פטור מה"ת (ופליגי רק בדרבנן). וכבר האריכו בזה ואכ"מ.

24) פרש"י כו, ג.

---

*) וכבר העירו דבכס"מ שלפנינו טה"ד דמוכח. וגם בהציון שם למהרי"ק צ"ל: ס' קכב.

ז. עס בלייבט נאָך אָבער ניט פאַר־ענטפערט — ובהקדם: מצות הבאת בכורים איז מדגיש וביותר דעם ענין פון מדה כנגד מדה — וויבאַלד אז „ויוציאנו ה' ממצרים" (עבודה קשה וכו') צו קצה ההפכי „ויתן לנו גו' ארץ זבת חלב ודבש" דאַרף אויך זיין ניט כל הפירות נאָר דוקא ראשית און אין זיי גופא דוקא תאנה (וכיו"ב) שביכרה [25], און אזוי אויך פון אויבערשטן צו אידן — „את הוי' האמרת היום" דערפאַר איז „והוי' האמירך היום",

פרעגט זיך — אויף באַווייזען אז ער איז ניט כפוי טובה און אין אַן אופן פון כנגד מדה איז געגוג: „ולקחת מראשית גו' והלכת אל המקום אשר יבחר ה"א גו' (כנגד מדה פון „ויביאנו אל המקום הזה") הנה הבאתי גו' והנחתו לפני ה"א גו'" (כנגד מדה פון „ויתן לנו את הארץ"),

אז ער איז אָבער מוסיף: „הגדתי היום להי"א" און נאָכמער אין אַן אופן פון „ועניתך" הרמת קול — קומט דאָך עם מדה אויך כנגד מדה זו, וויבאַלד אז דאָס איז תוכן המצוה, כנ"ל,

דערפאַר איז פשוטו של מקרא מכריח צו זאָגן אז עס איז געווען מדת „ועניתך" מלמעלה כנגד זיין „ועניתנו".

ווי קען עס אָבער זיין אז וועגן ס'איז געווען „כשמעכם את הקול" [26] האָבן אידן געטענה"ט „כי מי כל בשר אשר שמע קול אלקים גו' קרב אתה ושמע" [27] — דאָס איז שייך צו משה און צו „נביא אקים גו' כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם" [28],

---

25) פרש"י שם, ב.

26) ואתחנן ה, כ.

27) שם, כג־כד.

28) שופטים יח, יח.

דערפאר איז מוכרח צו זאגן אז דער „וענית" מלמעלה איז געווען דורך בת קול[29].

ח. פון די „ענינים מופלאים"[30] אין דעם פירוש רש"י:

די הסברה אין זיין פירוש, אז דער פסוק „היום הזה וגו'" רעדט וועגן מצות בכורים היות ער באציט זיך צו די ווערטער „ארץ זבת חלב ודבש" וואס שטייען גלייך פאר דעם, איז מתאים מיט דעם ביאור פון אלטן רבי'ן אויף דעם פסוק:

אין לקו"ת[31] איז מבואר, אז דער פסוק „היום הזה" איז מחובר צום „ארץ זבת חלב ודבש" פון פריערדיקן פסוק, וואס דעריבער זיינען די ראשי תיבות פון די פיר ווערטער „ודבש היום הזה הוי'" — „צירוף הוי' אחת"*[31], ווייל דער וא"ו פון „ודבש" איז „מחובר למקרא שלמטה הימנה".

און כשם ווי געראדט פריער אין חלק הפשט, אז דער פסוק איז מחובר צו אלע פיר ווערטער „ארץ זבת חלב ודבש", אבער[32] לאידך איז דער עיקר החיבור מיט „דבש" ווייל דער חיוב צו ברייננגען בכורים איז נאר שייך ביי דבש (און ניט ביי „חלב") —

עד"ז איז עס אין דעם ביאור ע"פ חסידות אין לקו"ת, ווי ער זאגט דארט אז „המקרא מחובר לפרשה שלמעלה הימנה שמסיימת ארץ זבת חלב ודבש" — אז דער חיבור איז צו אלע פיר ווערטער, פונדעסטוועגן איז דער עיקר חיבור דוקא צום וואו „ודבש", וואס זיין וא"ו איז מחובר צו די ראשי תיבות פון „היום הזה הוי' גו'" ביז זיי זיינען „צירוף הוי' אחת".

ט. אין לקו"ת*[32] אויפן פסוק „היום הזה" איז מבואר נאך אן ענין, אז „היום הזה וגו' קאי על ר"ה" — און אויך דער ענין איז מתאים מיט רש"י'ס פירוש אז אין דעם פסוק רעדט זיך וועגן בכורים, ווייל ע"ד ווי ראש השנה, זיינען אויך בכורים אן ענין פון ראשית[33].

נאכמער: בנוגע דעם חילוק צווישן בכורים און תרומה — וואס הגם אז אויך תרומה הייסט „ראשית"[34], דאך זיינען בכורים קודמים לתרומה (און ווי רש"י זאגט פריער[35] „לא הקדמתי תרומה לבכורים") — איז מבאר דער צ"צ באריכות אין אוה"ת פון דער היינטיקער סדרה[36], אז דער „ראשית" פון תרומה איז דער ענין פון תורה, וואס

---

29) ויש להוסיף — עכ"פ ע"ד ההלכה והמדרש או לחידודי — שע"י ש„בת קול מברכתו כו'" מתורץ מכיון שהברכה ובלשון הבטחה היא „תשנה לשנה הבאה", איך יתכן שנפסקה הבאת ביכורים ולא נתקיימה הברכה אצל מביאי בכורים (בשנה ש)לפני חורבן ביהמ"ק, כן — אסור למכור שדהו, ועאכו"כ שב"ד אסור למכור שדהו לגבות חוב וכיו"ב

— משא"כ כ„בת קול" דאין משגיחין בב"ק (ברכות נב, ע"א וש"נ), כן ברכה כזו אפשר להתבטל בסיבת החטאים של המתברך. אבל להעיר מפרש"י וישלח לב, יא (לענין הבטחת הקב"ה). וראה רמב"ם בהקדמה לפיה"מ (ד"ה והחלק השני בענין הנביא). ואכ"מ.

30) ל' השל"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

31) ריש פרשתנו (מא, ג).

*31) הקדמת תקו"ז (ט, ב). והובא בפרדס שער פרטי השמות פי"ד (וענין צירוף זה ראה שם פט"ו. ע"ח ש' השמות פ"ז). והוא צירוף השולט בחודש חשון (מ"ח ריש מס' חשון).

32) ראה אוה"ת עה"פ (ע' תתרנג).

*32) שם.

33) משפטים כג, יט. תשא לד, כו. פרשתנו כו, ב („מראשית").

34) שופטים יח, ד (ובפרש"י). קרח יח, יב (ובפרש"י).

35) כו, יג.

36) ע' תתרלג ואילך. תתרלט ואילך.

אויף איר שטייט[37] „הוי׳ קנני ראשית דרכו״, און דער „ראשית״ פון בכורים גייט אויף נשמות ישראל, וואס אויף זיי שטייט[38] „קדש ישראל להוי׳ ראשית תבואתה״. און כשם ווי „ישראל קדמו לתורה״[39], אזוי זיינען אויך בכורים קודמים לתרומה.

און ווי דער צ״צ איז דאָרט מבאר באריכות, אז דער ענין פון „בכורים״ שבנשמות ישראל איז פאַרבונדן מיטן עצם הנשמה ווי זי איז מושרש אין עצמות, וואס דאָרט איז „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר״[40], כולל אויך לתורה.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק די שייכות פון בכורים צו ראש השנה, ווייל די עבודה פון ראש השנה איז קבלת עול שמצד עצם הנשמה (וכמבואר בכ״מ[41] אז קב״ע שבכל השנה איז למטה מכחות הפנימיים, און קב״ע פון ר״ה איז דער ביטול שמצד עצם הנשמה), וואס דאָס איז די בחי׳ פון „בכורים״ — „ראשית״ — עצם הנשמה, כנ״ל.

[ועוד י״ל: פון די ענינים עקריים בר״ה איז, וואס דעמאָלט ווערט נתגלה דער „אתה בחרתנו״, די בחירת הקב״ה אין אידן, ווי מיר זאָגן בתפלת ר״ה[42]: „ובחר לנו את נחלתינו גו״[43] — און אט די בחירה איז מצד „בכורים״ שבנשמה, עצם הנשמה. והביאור: אמיתית ענין הבחירה איז נאָר באופן אז זי איז אינ־גאַנצן ניט געבונדן מיט קיינע טעמים אדער סיבות צו דער בחירה; און דער־פאַר נעמט זיך די בחירה פון אזא דרגא וואו (מעלת ו)מעשה התחתונים זיינען ניט תופס מקום — ס׳איז „אח עשו ליעקב״[44], ביידע בשוה (ובחי׳ המקיפים וואס זיינען העכער פון השתלשלות האבן מער א שייכות צו אוה״ע, ווי בא־וואוסט אין דעם ענין פון בכורה דעשו[45]), און פונדעסטוועגן איז „ואוהב את יעקב״[44]. די בחירה איז מצד דעם שורש פון נשמות וועלכע זיינען מושרש אין עצמותו ית׳, בחי׳ „בכורים״ שבנשמה, וואס מצד דער בחינה איז „יעקב הוא הבכור״[46], די בחירה איז אין ישראל דוקא[47].

יו״ד. ע״פ הנ״ל וועט מען אויך פאַר־שטיין וואס רש״י איז מדגיש בפירושו (אין דעם פריערדיקן דבור המתחיל) אויף די וועריאַנט „היום הזה ה״א מצוך״ — „בכל יום יהיו בעיניך חדשים כאילו בו ביום נצטוית עליהם״: דער פירוש פון „בכל יום יהיו בעיניך חדשים כו׳״ איז, אז אויך אין די טעג וועלכע מ׳פאַר־נעמט זיך מיט אַנדערע מצות און מיט

---

37) משלי ח, כב.

38) ירמי׳ ב, ג.

39) תדבא״ר פי״ד.

40) ב״ר פ״א, ד.

41) ראה באריכות המשך ר״ה תש״ד פ״ג ואילך.

42) קודם התקיעות. וראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1147-8. לעיל ע׳ 164. לקמן ע׳ 282, 350 ואילך.

43) תהלים מז, ה.

44) מלאכי א, ב.

45) ראה תו״א, תרח״ת ואוה״ת ר״פ וישלח. אוה״ת שבהערה הבאה. ועוד.

46) ראה אוה״ת פרשתנו ע׳ תתרלו ואילך. ע׳ תתרמב־ג.

47) ועפמ״ש באוה״ת שם (ע׳ תתרלח) שביטול יניקת החיצונים („לא תבשל גדי בחלב אמו״) שנעשה מצד בחי׳ בכורים שבנשמה, הוא „ע״ד גרש את האמה הזאת ואת בנה״ יש לבאר השייכות דפסוק זה להקריאה דר״ה. כי ע״י התעוררות הקב״ע שמצד עצם הנשמה, בחי׳ בכורים, פועלים שיהי׳ „גרש את האמה הזאת ואת בנה״ — ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי.

ולהעיר אשר חגה״ש — זמן מתן תורתנו שאז בחר הקב״ה בישראל (ראה שו״ע אדה״ז סי׳ ס׳ ס״ד) — נקרא „יום הבכורים״. וראה המשך וביום הבכורים תרנ״ד בסופו.

לימוד פון אַנדערע פרשיות אין תורה (ניט מענין ומצות בכורים), אויך דע־מאָלט דאַרף זיין „כאילו בו ביום נצטוית עליהם" [48] — אויף די „חוקים האלה ואת המשפטים", וואָס לויט פרש״י וועלן דערמיט געמיינט מצות בכורים *[48].

ולכאורה: וואָס איז דער טעם וואָס ביי כללות התורה והמצות איז אַזוי נוגע צו געדענקען „בכל יום" דעם ציווי פון בכורים, און נאָר אין אַן אופן פון „חדשים" — ניט „כחדשים" (בכ״ף הדמיון) ווי רש״י ברייענגט במק״א [49] בנוגע לתורה ומצות?

וע״פ הנ״ל איז עס פאַרשטאַנדיק: אין אַלע ענינים וואָס אַ איד טוט, אויך אין דער עבודה וואָס איז שייך צו כחות פרטים, דאַרף זיין נרגש דער ביטול און קבלת עול שמצד עצם הנשמה. וע״ד הידוע אין דעם ענין פון קב״ע דר״ה (וואָס נעמט זיך פון בחי׳ „בכורים" שבנשמה כנ״ל), אַז מ׳דאַרף „מיט־נעמען" דעם קב״ע דר״ה אַז עס זאָל מאיר זיין אויך אין כל ימי השנה; אַזוי איז עס אויך „בכל יום", אַז אין אַלע ענינים וואָס אַ איד טוט טאָג טעגליך דאַרף ער דערהערן מיט דער גאַנצער פרישקייט דעם ציווי פון בכורים — דעם ביטול שמצד עצם הנשמה.

[און ווי דער צ״צ איז דאַרט מבאר [36] דאָס וואָס שטייט אין תנחומא [50] אַז מען האָט מתקן געווען תפלות אַנשטאָט בכורים, ווייל תפלה פאַרבינדט די נשמה שלמטה מיטן שרש ומקור הנשמה, און דערפאַר דאַרף זיין די הקדמה פון תפלה פאַר לימוד התורה, ווייל בכדי דער לימוד התורה זאָל זיין כדבעי, מוז פריער זיין די התעוררות פון עצם הנשמה, וואָס קומט ע״י עבודת התפלה [51]].

יא. נאָר אַן ענין וואָס וועלט פאַר־שטאַנדיק אין פרש״י דורכן ביאור פנימי הנ״ל בענין הבכורים: אַ ברכה שתוכנה

---

48) שזהו החידוש על מה שפרש״י לעיל בפ׳ יתרו (יט, א) „שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום נתנו", ובפ׳ ואתחנן (ו, ו) „לא יהי׳ בעינך כו׳ אלא כחדשה כו׳", ובפ׳ עקב (יא, יג) „שיהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום" — שבכהנ״ל המדובר הוא שבעת קיום התומ״צ צ״ל (לא „כדיוטגמא ישנה כו׳" — פרש״י ואתחנן שם — כ״א) חדשים כו׳; משא״כ בנדו״ד ש„בכל יום" — גם כשאינו עסוק ב„החוקים האלה ואת המשפטים" (בכורים) — „יהיו בעיניך חדשים כו׳".

וההכרח לזה הוא ממש״נ „היום הזה" (ולא „היום" סתם — כבפ׳ ואתחנן ועקב שם); ולכן מפרש גם משנ״א לקמן בפרשתנו (כז, ט) „היום הזה גו׳" — „בכל יום יהי׳ בעיניך כאילו היום באת עמו בבריתי".

[ואף שגם בפ׳ יתרו שם נאמר „ביום הזה". (ובכ״ז לא פרש״י „בכל יום כו׳") — כי שם אין תיבת „הזה" מיותרת (שהרי אא״פ לכתוב „ביום באו גו׳"), אלא שלא הי׳ צריך לכתוב אלא ביום ההוא (פרש״י שם); משא״כ בנדו״ד (וכן לקמן פרשתנו הנ״ל) שתיבת „הזה" מיותרת, דהול״ל (כבפ׳ ואתחנן ועקב שם) „היום" סתם].

וראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 193.

*48) וכמו שהוא בהנהגת כל בנ״י — גם בן חמש ועוד קודם לזה *, שהתחלת כל יום ויום הוא באמירת „מודה אני (איני כפוי טובה) כו׳ שהחזרת וכו׳".

ולהוסיף (גם ע״ד ההלכה): 1) יצי״מ צ״ל זכירתה בכ״י, והייתה „מאפילה לאור גדול" (טובה גדולה), והייתה על מנת והבאתי אתכם אל הארץ גו׳. ולהעיר אשר „ארמי גו״ הוא חלק עקרי בהגש״פ. 2) „כל חלב (הכי משובח — כבכורים) להוי״ צ״ל „בכל דבר" — רמב״ם (סוף הל׳ איסורי המזבח) ושו״ע יו״ד הל׳ צדקה (סו״ס רמח).

*) כידוע הוראת כ״ק מו״ח אדמו״ר דמבן שלש (יום הגזיזה והנחת פיאות הראש) נהגו להדר להרגיל את התינוק בענין נשיאת ט״ק וברכות השחר וברהמ״ז וק״ש שעל המטה (היום יום ע׳ נא).

---

49) ואתחנן ו, ו (וכ״ה בספרי שם). בפרש״י יתרו (יט, א) עקב (יא, ג) — בלי כ״ף הדמיון. נת׳ בלקו״ש חכ״ד ע׳ 193.

50) ריש פרשתנו.

51) ולכן בכורים (תפלה) קודמים לתרומה (תורה).

הבטחה איז שייך בלויז אויף אזוינע ענינים וואס זיינען ניט תלוי אין בחירת האדם; אויף תומ"צ אבער, וואס ביי זיי דארף זיין „ובחרת בחיים" [52], ו„הכל [53] בידי שמים חוץ מיראת שמים" איז לכאורה ניט שייך קיין הבטחה — היינט ווי אזוי זאגט מען אז „בת קול מברכתו . . תשנה לשנה הבאה"?

אבער לויטן ביאור הנ"ל, אז דער ענין פון בכורים איז די בחי' פון עצם הנשמה, איז עס פארשטאנדיק: וויבאלד די ברכה איז נוגע דער התעוררות פון עצם הנשמה, איז עס ניט בלויז קיין סתירה ניט צו בחירת האדם, נאר אדרבה, מצד עצם הנשמה קומט טאקע דער „ובחרת בחיים" [54].

[אויך אין דרך הפשט איז עס מובן, ווייל בפשטות איז דער תוכן פון הבאת בכורים — אויסצודריקן די הודאה צום אויבערשטן, וואס דאס קומט מצד דעם וואס ער איז ניט קיין כפוי טובה (כפרש"י לעיל [55]); און וויבאלד אז א מענטש איז בטבעו ניט קיין כפוי טובה, וועט ער דאך במילא זיכער וועלן ברענגען בכורים].

יב. ווי געזאגט פריער, דארף מען דעם ביטול שמצד עצם הנשמה פארבינדן אויך מיט די כחות פרטים, און אויך דער ענין דריקט זיך אויס אין הבאת בכורים; ווארום בכורים ברענגט מען דאך פון גשמיות'דיקע פירות, און אין דעם גופא — דוקא גוטע און געשמאקע פירות (וואס דערפאר ברענגט מען ניט קיין בכורים פון תמרים שבהרים כו' [56]);

אויך — די בכורים פון די פירות פארברענגט מען ניט אויפן מזבח, נאר זיי זיינען נאכלין לכהנים [57], און מען עסט זיי אין אן אופן פון „ושמחת" [58]. ד. ה.: מען נעמט די בחינה פון „בכורים", דער שורש ומקור הנשמה, און מען פארבינדט עס מיט אכילה גשמית — דם ובשר כבשרו — און אכילה בשמחה.

און וויבאלד אז דער שכר גיט דער אויבערשטער מדה כנגד מדה, כנ"ל, דערפאר איז די ברכה וואס א איד באקומט פאר מצות הבאת בכורים — „תשנה לשנה הבאה": ס'ווערן ביי אים וואקסן „מראשית" — גוטע געשמאקע פירות און עס וועט ביי אים זיין דער „ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך" [59].

און די זעלבע זאך איז בנוגע צו דער עבודה פון ר"ה (וואס דאס איז ענין הבכורים כנ"ל), אז דורך דעם וואס א איד איז מעורר ביי זיך די תנועה פון ביטול און קב"ע שמצד עצם הנשמה, גיט אים דער אויבערשטער [60] א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בעניניו הרוחניים, און אויך בעניניו הגשמיים, לו ולבני ביתו, בכל המצטרך, בבני חיי ומזוני רויחי.

(משיחת ש"פ תבוא תשכ"ח)

---

52) נצבים ל, יט.
53) ברכות לג, ב. וש"נ.
54) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 35 ואילך.
55) כו, ג.
56) בכורים פ"א מ"ג. רמב"ם הלכות בכורים פ"ב ה"ג.
57) קרח יח, יג.
58) רמב"ם שם פ"ג ה"י.
59) פרשתנו שם, יא.
60) כידוע בענין „כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בטופה" (ר"ה טז, ריש ע"ב).

תבא ב

א. שוין געריידט פיל מאל [1], אז כאטש רש"י קומט מפרש זיין לכל לראש פשוטם של כתובים, אנטהאלט אבער זיין פירוש אויך יינה של תורה, פנימיות ורזין דאורייתא, ווי דער באוואוסטער וואָרט פון אלטן רבי'ן [2], וואס די וואך פ' קומי אורי ח"י אלול איז זיין יום הולדת, וידוע [3] דער וואָרט פון בעש"ט בזה (בנוגע הולדת פון אלטן רבי'ן — ביום הנ"ל), וואס זיין יום הולדת איז ביום ח"י אלול

און אזוי איז עס בנוגע די פירושי רש"י בפרשתנו אויף די דברי תוכחה.

און מ'קען זאגן אז, עס איז נאך מער בנוגע פירוש רש"י בהתוכחה, לויט דעם ביאור פון אלטן רבי'ן אין לקו"ת [4] בנוגע די דברי תוכחה עצמם: הגם אז בגלוי איז זייער תוכן היפך הברכה, איז אבער „לפי האמת אינם רק ברכות" [5]. תורה האט אין זיך סתים וגליא, און דער סתים ופנימיות ונשמה [6] פון די קללות איז אן ענין פון ברכות נעלות ביותר [7] (ע"ד ווי מ'גענפינט אין גמרא [8] „הנך כולהו ברכתא נינהו") [9]

בדוגמא לזה איז עס בנוגע די פירושי רש"י אויף דער תוכחה: דער פשט פון רש"י קומט ארויסבריינגען דעם גודל הלא־טוב לפי פשוטו של מקרא: אבער לויט יינה של תורה פון רש"י, קומען די זעלבע ווערטער פון רש"י ארויס־בריינגען די פנימיות און מוסיף זיין הדגשה אין די ברכות נעלות פון דער תוכחה.

ב. ביים סיום התוכחה [10] זאגט דער פסוק: „והשיבך ה' מצרים באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות ואין קונה".

בפשטות איז מובן, אז וויבאלד דער פסוק שטייט ביים סוף וסיום פון דער תוכחה, קומט ער ארויסבריינגען א היפך הטוב גדול ביותר — איז ניט מובן: וואס איז די גוואלדיקע פורעניות פון דעם וואס אידן וועלן זיך אומקערן אין מצרים וכו' [11] און קיינער וועט זיי ניט וועלן קויפן [12] אלס עבדים ושפחות ?

---

1) ראה לקו"ש ח"ה ע' 1, ושי"נ.

2) היום יום ע' כד.

3) ספר השיחות תש"ה ע' 129.

4) בחקותי מה, סע"א ואילך — ע"ד התוכחות דפ' בחקותי. וראה לקו"ש ח"ז ע' 233. ועוד. וראה ש"ך עה"ת פרשתנו (כח, טו): בנגלה היא תוכחת ובנסתר היא אהבת ה' דברי אהבה (ומפרשם בפרטיות). ובסוף התוכחה שם: ובנסתר כולה נחמה. אוה"ת ראה ע' תרמה ואילך.

5) ראה היום יום ע' פח (הובא בלקו"ש שם) ע"ד התוכחות דפרשתנו.

6) זח"ג קנב, א.

7) ובאוה"ת פרשתנו (ע' תתרצב ואילך) מבאר בארוכה, שהתוכחות האלו דפרשתנו קאי הכל על הרע שבנוגה, על אויביך. וראה לקו"ת שם מה, ב. מט, א ואילך.

8) מו"ק ט, ב. ולהעיר, שדוקא רשב"י, שענינו גילוי פנימיות וסתים דאורייתא, גילה שהן ברכות (ראה לקו"ש ח"א ע' 283 ואילך).

9) ע"פ הנ"ל יש לבאר מה שקבעו התוכחות בעליות הכי חשובות — דפ' בחוקותי בשלישי (ראה טושו"ע או"ח סקל"ו) ודפרשתנו בשישי (ראה שער הכוונות ענין קריאת ס"ת דרוש ב (פע"ח שי"ח פי"ט. ועוד) הובא בבאה"ט או"ח סו"ס רפב. וראה מג"א שם סק"ט).

10) כח, סח.

11) להעיר מר"פ בשלח. שלח יד, ד. וראה לך יג, יוד.

12) להעיר מבחיי כאן: ואין קונה זו מדה טובה.

איז דאָס רש"י מבאר: „באניות" מיינט „בספינות בשבי" — ד. ה. מיועט קומען אין מצרים אלא שבויים[13]; און אויף „ואין קונה" זאָגט רש"י „כי יגזרו עליך הרג וכליון".

לערנענדיק בהשקפה ראשונה קומט אויס, אז אין דעם פסוק זיינען דא צוויי פורעניות (בעיקר): א) אידן וועלן קומען קיין מצרים „בשבי"; ב) „יגזרו עליך הרג וכליון", און די איבעריקע ווער־טער אין פסוק („באניות בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות") זיינען נאָר פרטים אין די צוויי הנ"ל.

מען קען אָבער זאָגן, אז רש"י, דורך דעם דיוק לשונו ופירושו, גיט צו פאַר־שטיין ווי יעדער פרט אין פסוק איז מוסיף א זאָך היפך הטוב לעצמו (כדלקמן); און עד"ז אין יענה של תורה — ווי יעדער וואָרט און ענין קומט מוסיף זיין אין גודל העילוי והברכה וואָס וועט זיין ביי אידן.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים לבאר וואָס דער פסוק איז מדגיש „והשיבך גו' בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה" — דלכאורה: וואָס איז די נפק"מ און וואָס איז דאָס נוגע אין דער תוכחה? און מען געפינט ניט, לכאורה, אז רש"י זאָל דאָס פאַר־ענטפערן בפירושו.

מפרשים זאָגן[14], אז דערמיט איז דער פסוק מסביר פאַרוואָס דער „והשיבך" איז דוקא „באניות": וויבאַלד אז דער אויבערשטער האָט געזאָגט „לא תוסיף עוד לראותה" — אין דעם דרך („לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד"[15]) — קען דאָך ניט זיין אז אידן וועלן קומען קיין מצרים „בדרך הזה" — דורך יבשה, דעריבער איז דער פסוק מדגיש „והשיבך גו' באניות גו".

ס'איז אָבער שווער צו איינלערנען אזוי אין פשוטו של מקרא (דרך פרש"י עה"ת), ווייל — למאי נפק"מ אין דער תוכחה צו באַוואָרענען אז דער „והשיבך ה' מצרים" איז ניט בסתירה צו „לא תוסיף עוד לראותה"? ובפרט אז, לכאורה, האָט ניט געדאַרפט שטיין „בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה" — וואָרום דאָס איז אויך ניט נוגע, לכאורה, בהתוכחה — ובמילא וואָלט אויך ניט געווען נויטיק די באַ־וואָרעניש „באניות"[16].

ד. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן — ע"ד ווי עס שטייט אין מדרש לק"ט[17] — אז דער פסוק וויל דערמיט מדגיש זיין צו וואָס די עבירות זיינען עלול צו דערפירן: כאָטש דער אויבערשטער האָט צוגעזאָגט „לא תוסיף עוד לראותה", קענען אָבער די חטאים גורם זיין, אז דער אויבערשטער זאָל מבטל זיין די הבטחה[18].

---

13) ראה רא"ם, באר מים חיים (לאחי המהר"ל), ועוד.

14) אברבנאל כאן „ההפסד הח".

15) שופטים יז, טז.

16) ועוד ועיקר: מפשטות לשון הכתוב משמע, ש„בדרך אשר אמרתי גו" הוא המשך בתוכן ל„באניות" (ראה תיב"ע עה"פ) — ולא שבא לתרץ תיבת „באניות".

17) שופטים שם. וראה ספרי שם — אבל לא הובא שם הפסוק דפרשתנו.

18) כן משמע מפשטות לשון הספרי („שהברית כרותה עליו") שתתבטל ההבטחה *. וכן ממדרש לקח טוב שם („שאר הארצות שאין הברית כרותה עליו"). אבל ראה לקמן בפנים והערה 20.

*) אף שע"פ חז"ל (ירושלמי סוכה פ"ה ה"א. מכילתא בשלח יד, יג. פתיחתא דאסתר ג) הכתובים דפ' בשלח ושופטים שם ודפרשתנו כולם אזהרות — „בג' מקומות הוזהרו כו". ואכ"מ.

אבער אויך דאס איז ניט גלאטיק בפשוטו של מקרא. ווארום אויף צו וויסן דעם ענין — אז א חטא (ובפרט חטאים גדולים) קען גורם זיין דעם ביטול ההבטחה פון דעם אויבערשטן — דארף מען ניט אנקומען צו די קללות הכי גדולות (ובפרט נאך ביים סיום) פון דער תוכחה, ווייל מ'האט דאס שוין געלערנט פריער ביי יעקב'ן[19]. ועוד: וואס איז דאס נוגע דוקא (און דערפאר איז עס דוקא) אין דעם ענין פון דער השבה למצרים?

ופשיטא אז עס האט ניט קיין ארט — ע"פ פשוטו של מקרא — לערנען[20], אז כאטש ס'איז געווען א ציווי ה' ניט צוריקצוגיין "בדרך הזה" למצרים, איז דער חטא גורם אז דער אויבערשטער רעכנט זיך ניט מיט דעם און ברייגט זיי אויך צו עובר זיין אויפן ציווי — ווייל וואס פאר א שייכות צו דער תוכחה האט דאס, וואס חטאים ברייגען צו עובר זיין אויף נאך א ציווי בעל כרחם[21]?

ה. וועט עס זיין פארשטאנדיק בהקדם א תוספת ביאור אין פירוש רש"י אויף "באניות" — "בספינות בשבי". דלכאורה: דער אפטייטשט, אז אידן וועלן גיין אין מצרים "בשבי", איז שייך (ניט צום ווארט "באניות", נאר) צום ווארט "והשיבך" (אז דער אויבערשטער וועט זיי דארט אומקערן אלס שבויים) — האט דאך רש"י געדארפט עס מפרש זיין ביי "והשיבך" און ניט אין דעם דיבור וואו ער טייטשט אפ דעם ווארט "באניות"?

די בעלי התוספות[22] לערנען איין, אז "באניות" איז מוסיף אין דער שבי' — "שאם היו מוליכין אותן ברגל לא היו שבים רק הגדולים היכולים ללכת ברגל", אבער דורך די אניות "יהיו שבים טף ונשים".

פון דעם אבער וואס רש"י זאגט "בשבי" סתם, ניט צוגעבנדיק קיין ביאור, איז פארשטאנדיק, אז לויט רש"י איז דער אויפטו ניט אין דעם וואס די שבי' וועט ארומנעמען אלעמען (אויך נשים וטף), נאר אין דעם עצם ענין וואס זייער קומען דארט באניות וועט זיין "בשבי".

ו. דער ביאור בזה: רש"י איז מפרש, אז די אלע פרטים וואס שטייען אין פסוק, זיינען (ניט סתם פרטים פון איין כללות'דיקע תוכחה אז מ'וועט די אידן אומקערן קיין מצרים, נאר), יעדער פון זיי, איז מוסיף (אויך) א באזונדער תוכחה.

און דעריבער לערנט רש"י, אז דאס וואס דער פסוק איז מאריך "באניות בדרך אשר אמרתי גו" איז דאס אן ענין נוסף: אין צוגאב צו דער תוכחה וואס אינעם עצם אומקערן זיך אין מצרים, וועט אויך דער וועג אהינצו זיין אין אן אופן גרוע ביותר; און אין צוויי פרטים:

(א) "באניות" — "בשבי", ד.ה. לבד זאת וואס אין מצרים וועלן זיי זיין בשבי', וועלן זיי אויך דעם וועג קיין מצרים דורכמאכן אלס שבויים אין אניות; וואס דאס איז פארבונדן מיט א סאך צער ויסורים — פיל מער ווי דער

19) וישלח לב, יא ובפרש"י.

20) כמ"ש בלק"ט פרשתנו עה"פ "שאפילו מצוה שאמר הקב"ה כו'". וראה גם הגירסא בספרי שופטים שם: ומה מצות (במקום "מצרים").

21) ראה גם ל"ת להאריז"ל ר"פ תצא: כי מה עונש זה להושיבם במצרים בדרך כו' וכי עונש הוא לעבור על ד"ת.

22) ועד"ז בפענח רזא, חזקוני ועוד.

צער פון גיין בשבי׳ דורך דער יבשה [23], ווארום „באניות״ איז מען מער און שטארקער אונטער דער מרות פון די וואס האבן זיי געפאנגען, ווי מען זעט עס בפשטות.

[און דערמיט איז אויך מובן פארוואס רש״י וויל ניט לערנען ווי די בעלי התוספות — ווייל (נוסף אויף דעם וואס אין פשטות קענען אויך טף ונשים גיין צופוס (עכ״פ א הליכה לאט)[24], און ווי ס׳איז געווען ביי יציאת מצרים — איז) לויט זייער פירוש קומט אויס, אז ניט דעם עצם אומקערן זיך „באניות״ איז א תוכחה פאר זיך, נאר עס איז בלויז מוסיף אין דער כללות׳דיקע תוכחה פון „והשיבך . . מצרים״, אז דאס איז כולל אלעמען, ולפי״ז האט לכתחילה געדארפט שטיין „והשיב ה׳ כולכם גו״ וכיו״ב (אבער ניט צוגעבן עס אלס א נייעם ענין)].

(ב) „בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה״ — אז זיי וועלן זיך אומקערן קיין מצרים דורך דעם וועג וואס זיי זיינען שוין פריער דורכגעגאנגען — דורכן מדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים [25] (וכמובן, בפשטות, אז די ניסים וחסדים פון דער ערשטער הליכה אין מדבר) וואס דער־פאר האט דער אויבערשטער מבטיח געווען אז אין דעם „דרך״ — „לא תוסיף עוד לראותה״; איז מובן דער גודל התוכחה אין דער הליכה דורך דעם „דרך״ [26].

[און רש״י דארף עס ניט אויסטייטשן בפירוש — כשם ווי ער דארף ניט אויס־טייטשן דעם גודל הפורעניות פון „והשיבך ה׳ מצרים״ — ווייל רש״י האט ערשט מפרש געווען [27] אז „אין מיראין את האדם אלא בדבר שהוא יגור ממנו״, און פונקט ווי דעם עצם אומקערן זיך קיין מצרים אזוי אויך דער „דרך״ צו מצרים איז ביים אידן א „דבר שהוא יגור ממנו״].

ז. עפ״ז וועט מען אויך פארשטיין דעם המשך אין פרש״י אויף די ווייטער־דיקע ווערטער אין דעם זעלבן פסוק „והתמכרתם שם לאויביך״ — „אתם מבקשים להיות נמכרים להם לעבדים ולשפחות״, וואס מיינט (ניט „ע״י מוכרים אחרים״, נאר) אז איר ווילט זיך אליין פארקויפן, ווי רש״י איז מסביר (בדיבור שלאח״ז).

דלכאורה תמוה: דאס איז דאך בסתירה צו דעם וואס ער האט מפרש געווען אז זיי וועלן געפירט קיין מצרים „בשבי״, און במילא ניט אין א מצב צו

---

23) וי״ל שלכן הוצרך רש״י לפרש תיבת „באניות״ — „בספינות״, אף שתיבת „אניות״ נאמרה לפנ״ז בתורה (ויחי מט, יג) ואין רש״י מפרשה שם:

ע״פ פשוטו אינו מובן מה נוגע בהתוכחה שישיבם באניות ? ומצד זה הי׳ מקום לפרש (עכ״פ בדוחק) ד„אניות״ כאן הוא מלשון „תאני ואני״ (איכה ב, ה), לשון „צער ויללה״ (פרש״י איכה שם) *; ולכן מפרש רש״י ד„אניות״ פירושה כפשוטה „בספינות״. וכדי לתרץ מה זה נוגע בהתוכחה, ממשיך (באותו הד״ה) „(בספינות) בשבי״, דהשבי׳ בספינות היא צער גדול ביותר, כבפנים.

24) ולהעיר מישעי׳ כ, ד. הובא בפרש״י נח ט, כג.

*) משא״כ בפ׳ ויחי שם, שנאמר „לחוף אניות״, ובהמשך להנאמר בכתוב לפנ״ז „לחוף ימים״.

25) עקב ח, טו.

26) ולפ״ז ב׳ ענינים בה„דרך״: א) במקום שצריך לילך דרך הים, תהי׳ ההליכה „באניות״ (וראה חזקוני עה״פ; ב) רוב הדרך — יהי׳ „בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה״, דרך המדבר. וע״ד דרך יציאתם ממצרים שהיו ב׳ הענינים: דרך הים (בקריע״ס) ודרך המדבר.

27) פרשתנו כח, ס.

פֿאַרקויפן זיך אַליין, נאָר דוקא דורך „מוכרים אחרים" ?

אויך איז ניט מובן: פֿאַרוואָס איז דער פסוק טאָקע מדייק „והתמכרתם" (ניט דורך „מוכרים אחרים") — וויבאַלד דער אויספיר איז אַז „ואין קונה" צוליב דעם וואָס „יגזרו עליך הרג וכליון", איז דאָך שוין אינגאַנצן קיין נפקא מינה ניט ווער זייער מוכר איז ?

נאָר דער ביאור בזה: וויבאַלד אַז יעדער פרט איז מוסיף אין דער תוכחה אַן ענין לעצמו, כנ"ל, לערנט דעריבער רש"י [28], אַז דער פסוק רעדט ניט וועגן אַ מכירה דורך די וואָס פירן די אידן בשבי' (וואָס איז ניט אַזאַ גרויסע תוכחה, און ניט קיין ענין חדש לעצמו), נאָר אַז דער מצב בשבי' וועלט אַזוי שלעכט, ביז אַז (א) „אתם מבקשים להיות נמכרים להם לעבדים ולשפחות" — איר וועט (וועלן, ובמילא —) זוכן זיך אַליין צו פֿאַרקויפן אַלס עבדים ושפחות (דורך בעטן דאָס און איינווירקן אויף די וואָס האָבן אייך געפֿונען בשבי'); און (ב) נאָך מער, צו וועמען — „לאויביך" !

דערמיט קומט צו אויך אַ תוספת ביאור אין פירוש רש"י אויף „ואין קונה — כי יגזרו עליך הרג וכליון":

ע"פ הנ"ל וואָלט געווען אַן אָרט צו לערנען, אַז „ואין קונה" איז נאָר דער אויספיר פון דער פריערדיקער תוכחה „והתמכרתם גו"", אַז איר ווילט זיך פֿאַרקויפן (צוליבן ביטערן מצב) צו „אויביך", און „ואין קונה", זיי ווילן ניט קויפן (ובמילא וועט איר בלייבן במצב הקודם):

באַוואָרנט דעריבער רש"י, אַז אויך אין דעם איז פֿאַראַן (ניט נאָר די ניט גוטע תוצאה פון „והתמכרתם גו"", נאָר) אויך אַ באַזונדער תוכחה נוספת (וואָס איז ניט פֿאַרבונדן מיט „והתמכרתם גו"), אַז „ואין קונה" איז צוליב דעם וואָס „יגזרו עליך הרג וכליון" — תוכחה בתכלית (און דעריבער איז דאָס דער סיום פון דער גאַנצער תוכחה).

ח. ווי גערעדט פריער (ס"א) איז רש"י מרמז, ביינה של תורה, ווי די דברי תוכחה זיינען בפנימיותם ענינים נעלים ביותר [29].

די כוונה פון דער תוכחה איז דאָך אַז דורך דעם זאָלן אידן צוקומען צום עילוי פון תשובה, ווי דער פסוק [30] זאָגט „והי' כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה גו' והשבות אל לבבך גו' ושבת עד ה"א גו'". ויש לומר, אַז דעריבער איז בסיום וחותם פון דער תוכחה מרומז אַט דער ענין — די כוונה פון דער תוכחה (און דער עילוי וואָס וועט ע"י —) התשובה.

די מעלה פון תשובה איז, ווי די גמרא [31] זאָגט „גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות", — ער האָט אַ סוג מיוחד ונוסף אין זכיות, וואָס אפילו אַ צדיק גמור האָט ניט.

ובפנימיות הענין: אויך די ניצוצות דקדושה, וואָס „פֿאַלן אַראָפּ" דורך די

---

28) אף שרש"י מכריח בד"ה „והתמכרתם" (שלאח"ז) — „ולא יתכן לפרש והתמכרתם בלשון ונמכרתם על ידי מוכרים אחרים מפני שנאמר אחריו ואין קונה" (ראה מפרשי רש"י שם) — הנה באם זה הי' עיקר הכרחו של רש"י, הו"ל להקדים הכרח זה לפירושו בד"ה „והתמכרתם שם לאויביך — אתם מבקשים כו'". ומזה שפירש תחילה „אתם מבקשים להיות נמכרים כו'" (מבלי להקדים הכרח לפירוש זה) מובן, שגם בלי ההכרח שכתב רש"י לאח"ז מובן שהפירוש ב„והתמכרתם גו'" הוא „אתם מבקשים להיות נמכרים כו'". וראה רא"ם וס' זכרון עה"פ.

29) ראה גם אלשיך עה"פ.

30) נצבים ל, א־ב.

31) יומא פו, ב.

זדונות אין ג' קליפות הטמאות, ווערן נהפך לזכיות: משא"כ אַ צדיק בעבודתו קען נאָר מברר זיין די ניצוצות וועלכע זיינען אין די דברים המותרים, וואָס נעמען זיך פון קליפת נוגה [32].

וויבאָלד אַז די ניצוצות דקדושה וואָס געפינען זיך אין ג' קליפות הטמאות זיינען אַראָפגעפאַלן גאָר נידעריק, למטה מטה ביותר, איז דערפון גופא מובן אַז זייער שורש אין קדושה איז גאָר הויך, העכער ווי דער שורש הניצוצות שנפלו אין קליפות נוגה (ווי דער כלל הידוע [33] כל הגבוה יותר נופל למטה יותר). און דערפאַר בשעת מ'איז מברר ומהפך אֶת די ניצוצות לקדושה וועלן נמשך אַן אור עליון יותר [32].

און דאָס איז דער פירוש הפנימי אין פסוק „והשיבך ה' מצרים גו'", אַז די כוונה אין די אַלע דברי התוכחה, איז אַנגעדייט אין זייער סיום וחותם — „והשיבך" (מל' תשובה), צובריינגען צום עילוי פון תשובה, וואָס דער עילוי איז מרומז אין המשך הכתוב: (א) „והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות" — אַז פון בחינת „שם", מקום הקליפות [34] — „אויביך" — איז מען מברר די ניצוצות קדושה. (ב) און דורכ־דעם וועלן „ואין קונה" (ווי די צוויי פירושים [35] אין „אין מזל לישראל") — „אין" איז „קונה", די המשכה וגילוי פון בחי' „אין" *[35] וואָס איז העכער פון בחי' „קונה"; וכידוע אַז קונה איז בעולם האצילות (כידוע בפירוש „ברוך קונך") [36], און „אין" העכער פון אצילות,

און דאָס אַלעס וועלן אויפגעטאָן דורך עבודת התשובה [37].

ט. אין דעם איז רש"י — ביינה של תורה — מוסיף נאָך אַ מער פנימיות־דיקן ענין: וויבאָלד אַז אידן זיינען אַ חלק אלוקה ממעל ממש [38], קען מען ניט זאָגן אַז די גאָנצע כוונת הירידה פון דער תוכחה איז נאָר צוליב דעם עילוי וואָס וועלן אויפגעטאָן אין די ניצוצות, נאָר עס איז אויך (ובעיקר) — צוליב דעם עילוי וואָס וועלן אויפגעטאָן אין די אידן גופא [39].

וכידוע, אַז תשובה פועל'ט אַן עלי' שלא בערך ניט נאָר אין דער חפצא (די ניצוצות קדושה), נאָר אויך אין גברא [40]. און די פרטי העילוי איז רש"י מבאר אין זיין פירוש אויף „והתמכרתם גו'" און „ואין קונה":

---

32) ראה דרמ"צ קצא, א. וראה לקו"ש חי"ז ע' 183. 187 ואילך. וש"נ.

33) ראה בארוכה וכמה דוגמאות בשערי אורה ד"ה ויבואו לבוש מלכות פי"ב ואילך, פל"ב ואילך.

34) לקו"ת ראה לב, רע"ג.

35) ראה לקו"ת האזינו עא, ד.

*35) ראה לקו"ת שם, שע"י תשובה מגיעים לבחי' זו.

36) תו"א עו, ב. ובכ"מ.

37) בהמשך תרס"ו (ע' קסא) דאצילות „אינו דומה ממש לקנין שהוא אותו הדבר כמו שהוא ממש רק שבא לרשות אחר (ובהנמשל הוא כמשנת"ל .. בענין פנימיות אבא פנימיות עתיק כו'), אבל כאן הרי אין זה ממש כמו שהן באוא"ס המאצילי".

וי"ל כי ע"י התשובה מגיעים לבחי' עתיק כמו שהיא במקומה (ראה לקו"ת ס"פ אחרי. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה פ"ב. ועוד), וא"כ מגיע למעלה מבחי' קנין — „ואין קונה" — שהיא פנימיות אבא פנימיות עתיק, כנ"ל.

38) תניא רפ"ב.

39) בתניא פל"ז (מח, ב) שירידת הנשמה למטה היא כדי לתקן את הגוף ונה"ב וחלקו בעולם. אבל ראה ד"ה וירח הש"ת ע' ח. לקו"ש ח"כ ע' 284 הערה 30. ולהעיר מלקו"ת בלק עג, סע"א: אך התירוץ האמיתי לירידת הנשמה למטה שנעשים בחי' בעלי תשובה משא"כ לפני ירידתן הם בחי' צדיקים.

40) ראה לקו"ש חי"ז שם. וש"נ.

„והתמכרתם שם לאויביך לעבדים ולשפחות — אתם מבקשים להיות נמכרים" — דער עילוי אין עבודת התשובה איז וואס דורך דעם ווערט דער איד אן עבד לה', און די מעלה פון עבד באשטייט אין דעם וואס „אתם מבקשים להיות נמכרים כו'", ס'איז עבודה בכח עצמו; דאס [41] איז ניט ווי די עבודה פון בחי' „בנים" (עבודת הצדיקים) וואס זייער עבודה והתקשרות לאלקות איז א טבע בנפשם, ווייל דאס וואס ביי זיי הערט זיך אלקות, און זיי ציען זיך צו אלקות בעבודתם, קומט בעיקר ניט מצד זייער השתדלות ועבודה, נאר מצד אלקות, מלמעלה;

משא"כ עבודת הבעל־תשובה, וואס בגלוי איז ער געווען מרוחק פון אלקות [42], איז די עבודה ניט מצד גילוי מלמעלה, מצד אלקות, דערפאר וואס ער פילט דערין א געשמאק און אים ציט צו טאן די עבודה; אדרבה דאס איז גאר היפך טבעו איצט — נאר ער האט זיך איבערגעמאכט בכח עצמו [43] ומצד עצמו ציט ער זיך צו אלקות — „אתם מבקשים להיות נמכרים". און דאס איז דער עיקר־דיקער אופן פון עבודת ה' — בדוגמא צו אן עבד וואס טוט זיין ארבעט ניט מצד דעם הרגש האדון וואס דערהערט זיך ביי אים; אדרבה עס איז היפך טבעו — נאר ער גיט זיך איבער צו דינען דעם אדון מיט זיין אייגענעם כח און קבלת עול [44].

יו"ד. עד"ז איז רש"י מגלה אין דעם פירוש פון „ואין קונה — כי יגזרו עליך הרג וכליון", אן ענין נעלה יותר וואס איז אין אידן דורך עבודת התשובה [45].

דער פירוש פנימי פון „הרג וכליון" איז, אז זייענדיק בחיים בעולם הזה הגשמי שטייט ער אין א תנועה פון „הרג" (בנוגע זיינע תאוות און זיין עבר, א תנועה) פון אויס וועלט, און מיט א „כליון", כלתה *[45] נפשי, מיט א כלות הנפש צו אלקות; ד. ה. אז בעת ער געפינט זיך אין עוה"ז, א נשמה בגוף, דערגרייכט ער צו אזא מדרי' צו וועלכער די נשמה וועלט נתעלה בצאתה מן הגוף.

[ע"ד דער פירוש פון חסידות [46] איז דעם מאמר המשנה [47] „בן מאה (שנה) כאילו מת ועבר ובטל מן העולם", אז בשעת א איד האלט ביי דער מדריגה פון מאה שנה — ער (האט אלע מאה דרגות שונות), האט מברר געווען אלע עשר כחות הנפש (וואס יעדער איינע איז כלול פון עשר) — איז ער „עבר ובטל מן העולם": איז אינגאנצן העכער פון וועלט ובמילא איז ער „כאילו מת" *[47], ביז אז אויך דא למטה קען ער זען אלקות. וואס הגם אז „לא יראנו האדם וחי" — בחייהם אינן רואין אבל במיתתן רואין [48], וויבאלד אבער ער איז „כאילו

41) בהבא לקמן בחילוק מדריגת בן ועבד — ראה ד"ה ומקנה רב תרס"ו ואילך. ובכ"מ.

42) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ו, ז.

43) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 4־63, וע' 66, ושו"נ.

44) ולפי זה י"ל פי' „לאויביך" ע"ד המבואר ברשימת הצ"צ לאיכה (אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' אלה) בפי' „כל רע" בגדו בה" — העלי' שע"י התשובה הוא במדרי' נעלית כזה עד שנק' „אויביך" לגבי הבחי' שלפנ"ז.

45) וראה תו"א עד, סע"ג (ובכ"מ) — דנשמות דאצילות נק' בנים. ועפ"ז מובן העילוי (וההמשך) ד„ואין קונה", שע"י עבודה דעבד (ששייכת לעבודת התשובה, כנ"ל) מגיע למעלה מעבודת הצדיקים, בנים.

*45) ראה לקו"ת שה"ש בתחילתו.

46) ראה אוה"ת בראשית קי, ב. בשלח ע' תקל. חוקת ע' תתיז.

47) אבות פ"ה מכ"א (לגירסת אדה"ז — סוף הפרק).

*47) ראה זח"ג (קסב, ב) בפי' במדבר הזה יתמו ושם יתמו.

48) תשא לג, כ. ספרי בהעלותך יב, ח. ובכ"מ.

מת ועבר ובטל מן העולם", „זעט" ער אויך ביים לעבן, נשמתו בגופו, דאָס וואָס „במיתתן רואין"].

יא. דער אמת איז דאָך, אַז ניט נאָר די תוכחה גופא איז צוליבן עילוי פון תשובה, נאָר אויך די סיבה וואָס האָט ארויסגערופן די תוכחה איז צוליבן תכלית פון תשובה.

ד. ה. כאָטש בגילוי איז דאָס מצד די חטאים וואָס אידן טוען בבחירתם החפשית, אָבער בפנימיות, איז אויך דאָס גופא אַן ענין וואָס קומט מלמעלה: דער אויבערשטער ברייגט אידן אין דעם מצב כדי זיי זאָלן צוקומען צום עילוי פון תשובה[49].

און דאָס איז אויך מרומז אין דעם אָנהויב פון פסוק „והשיבך ה' גו' בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה" — אויך דאָס וואָס אידן גייען אין דעם דרך האסור, אינעם דרך וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט „לא תוסיף עוד לראותה", איז בפנימיות פאָרבונדן מיט דער הנהגה מלמעלה — „והשיבך ה'", מיט דער כוונה צו דערהויבן (נאָכדעם) די אידן צו תשובה.

און דאָס איז אויך וואָס רש"י טייטשט „באניות . . בשבי" — אַז די ירידה פון אַ אידן אין „מצרים", די מצרים וגבולים והעלם והסתר, איז ניט ברצונו פון דעם אידן, נאָר ס'איז „בשבי", דאָס פירט אים דער אויבערשטער בעל כרחו מיט דער כוונה צו דערפירן אים צום עילוי פון תשובה.

יב. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָרשטיין דאָס וואָס רש"י איז מפרש „באניות — בספינות" — אַז דאָס איז ניט נאָר אַ פירוש פון וואָרט „אניות"[50], נאָר דערמיט איז רש"י אויך מרמז, אַז לויטן פנימיות'דיקן תוכן פון פסוק (וואָס רש"י גיט אָרויס ביינה של תורה) איז דאָ נוגע דער ענין פון „אניות" ווי עס ווערט געטייטשט „ספינות".

דער ביאור בזה: „אניות" איז ענינם צו מגין זיין אויף מענטשן בעת זיי דאָרפן דורכגיין די וואָסערן פון אַ ים אָדער טייך. ועד"ז איז אין רוחניות הענינים: בשעת אַ נשמה קומט אַראָפּ למטה, אין די „מים הזידונים" פון עוה"ז, דאָרף זי האָבן אַ דבר המגין אַז זי זאָל ניט ווערן פאָרטרונקען, ח"ו, אין זיי — און דאָס איז דורך „ספינות" — די עבודה פון תורה ומצוות (כמבואר בכ"מ[51]).

אין דעם זיינען דאָ צוויי מדריגות: א) „אניות" — (דער נאָמען פון דבר המגין) אין לשון הקודש, ד. ה. די עבודה פון תומ"צ ווי דאָס ווערט געטאָן אין דער וועלט פון קדושה. ב) „ספינות" — (דער נאָמען אין לשון פון) תרגום, ד. ה. ווי עס קומט אַראָפּ אין דער וועלט פון „תרגום" — פון די ע' אומות, וועלכע מען דאָרף מברר ומהפך זיין לקדושה[52], וואָס דאָס איז די עבודה פון תשובה אַז די זדונות זאָלן ווערן זכיות.

זאָגט רש"י, אַז וויבאָלד דאָ רעדט זיך וועגן מתקן זיין אַ מצב פון ירידה מצד חטאים כו' — „בדרך אשר אמרתי לך לא תוסיף עוד לראותה" — דעריבער דאָרף מען דאָ אָנקומען צו אָזאָ סדר עבודה והגנה וואָס באָשטייט ניט (נאָר) פון „אניות", נאָר (אויך) פון „ספינות".

---

49) ראה תו"ח תולדות יג, א. וראה לקו"ש חי"ח ע' 395 ואילך, ושנ"ל.

50) וראה לעיל הערה 23.

51) ראה תורת הבעש"ט עה"פ יורדי הים באניות (כתר שם טוב בהוספות סי' נח. ולהעיר מביאוה"ז לאדמהאמ"צ מג, א. להצ"צ ע' רי ואילך).

52) ראה תו"א עז, ד.

יג. ויהי רצון, אז דורך דעם לימוד יינה של תורה ופנימיות התורה פון די דברי תוכחה זאל בקרוב ממש נתגלה וועלן דער פנימיות׳דיקער טוב פון די דברי תוכחה, בטוב הנראה והנגלה, אז יעדערער זאל עס זען בעיני בשר בטוב הנראה והנגלה אין בני חיי ומזוני רוויחי,

און די אלע תוכחות זאלן קומען „על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך״ [53], און יעדער איד, בתוככי כלל ישראל, וועלט נכתב ונחתם בכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה, ביז צו דער ברכה הכללית — ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש״פ תבא תשל״ד)

---

53) נצבים ל, ז. וראה לעיל הערה 7.

תבא — ח"י אלול

א. ח"י אלול, דער יום הולדת פון „שני המאורות הגדולים"[1] — דער בעש"ט[2] (מייסד פון תורת החסידות הכללית) און דער אַלטער רבי[3] (מייסד פון תורת חסידות חב"ד) — איז אַלע־מאָל חל בסמיכות[4] צו ש"פ תבא (אַדער בש"פ תבא אַליין).

און וויבאַלד אַז אַלע מועדי (פון לשון „מיועד" — אַ זמן מיט אַ ספעציעלן אינהאַלט) השנה זיינען מרומז אין די פרשיות התורה וואָס ווערן געלייענט אין די זמנים אין וועלכע זיי זיינען חל[5] — דאַרף מען זאָגן, אַז אין פ' תבא איז מרומז אויך דער תוכן פון ח"י אלול (ובפרט אַז ער ווערט אָנגערופן „יו"ט" און „מועד" כידוע[6]).

ב. דער נאָמען פון אונזער סדרה [וואָס אין איר איז אָנגעדייט, כידוע[7], דער תוכן פון דער גאַנצער סדרה] איז — (כי[8]) תבוא. דער טייטש פון „תבוא אל הארץ" איז „לאחר ירושה וישיבה"; און ניט נאָר אין אונזער פרשה וואו דער פסוק איז מפרט „וירשתה וישבת בה", נאָר ווי חז"ל[9] זאָגן, אַז אומעטום וואו עס שטייט „כי תבוא" (וכיו"ב[10]) מיינט עס „לאחר ירושה וישיבה".

און וויבאַלד אַז דאָס איז דער טייטש פון „כי תבוא" בכל מקום, איז פאַר־שטאָנדיק, אַז הגם מ'לערנט עס אפּ פון דעם וואָס „פרט לך הכתוב באחד מהן לאחר ירושה וישיבה"[11], ליגט דאָס אָבער אין דעם תוכן פון וואָרט „תבוא" גופא.

נאָכמער: „ירושה וישיבה" מיינט ניט די „ירושה וישיבה" פון דעם יחיד (אַז נאָכדעם ווי ער באַקומט זיין חלק אין א"י דארף ער בריינגען ביכורים) נאָר — נאָר די י"ד שנה[12] שכבשו וחלקו[13], גאַנץ ארץ ישראל [און ווי מ'האָט שוין אמאל מבאר געווען[14] דעם דיוק לשון רש"י אין אַנהויב פון אונזער סדרה — „מגיד שלא נתחייבו בבכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" (און זאָגט ניט — ע"ד ווי דער לשון הכתוב — „לאחר ירושה וישיבה") — אַז דערמיט איז רש"י מדגיש, אַז „וירשתה וישבת בה" דאָ[15]

---

1) ספר השיחות תש"ג ע' 141. 142. 146. ועוד.
2) שנת נח"ת.
3) שנת קה"ת.
4) לפעמים בשבוע דש"פ תבא (כקביעות שנה זו — תשל"ז), ולפעמים — בשבוע שלאחריו (לדוגמא בשנת תשל"ה), שגם אז „מתברך" הוא מש"פ תבא.
5) של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.
6) ראה בארוכה סה"ש שם ע' 140 ואילך. סה"ש תש"ה ע' 122 ואילך. ועוד.
וראה בארוכה בענין השמחה ביום הולדת של צדיקים — לקו"ש ח"ה ע' 86 שוה"ג להערה 1, וש"נ. וראה ג"כ בעניננו (ח"י אלול): סה"ש תש"ג ע' 89 ואילך. שם ע' 186 ואילך.
7) ראה לקו"ש ח"ה ע' 58 ואילך ובהנסמן שם. ועוד.
8) כ"ה בטאו"ח סו"ס תכח. וברמב"ם „סדר תפלות" — „והי' כי תבא". ואכ"מ.
9) קידושין לז, ב. פרש"י שלח טו, יח.
10) ראה פרש"י שלח שם (ע"פ ספרי עה"פ. הובא בפרש"י קידושין שם ד"ה מידי. ועוד).
11) קידושין שם. פרש"י שלח שם.
12) זבחים קיח, ב. פרש"י ראה יב, ח.
13) ראה פרש"י ד"ה אבל חדש, ללמדך, והרי שבת — קידושין שם, א.
14) ראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 152 ואילך.
15) כי הלשון „ירושה וישיבה" אפשר לפרש (ע"ד הפשט) גם על היחיד (עכ"פ במצות אלו שחיובן על כל יחיד ויחיד בפ"ע) — כמשנ"ת בלקו"ש שם (ע' 154).

מיינט כיבוש וחילוק הארץ — פון גאַנצן לאַנד (וואָס האָט געגעמען י״ד שנה[12])׃

ובמילא, איז אויך דער ענין אין „וירשתה וישבת בה״ — ליגט אין תוכן פון וואָרט „תבוא״.

ג. דער ביאור בזה: דער ריכטיקער טייטש פון „ביאה״ איז — אַריינקומען אינגאַנצן, ע״ד מאמר חז״ל[16] **„ביאה במקצת לא שמה ביאה״: און אויב ס׳פעלט אפילו נאָר אַביסל אין דעם אַריינקומען — הייסט עס ניט די אמת׳ע שלימות[17] פון „ביאה״. ע״ד ביאה במים „וטהר״[18] — טבילה — דאַרף דאָך זיין אפילו אַ האָר אויך בא במים[19].**

דערפאַר מיינט „תבוא״ דוקא „לאחר ירושה וישיבה״, ווייל נאָר דאָן איז מען אינגאַנצן אַריין אין א״י, אין אַן אופן פון התיישבות. **נאַכמער: מצד דער אחדות פון אידן, איז כל זמן עס איז ניט געווען די התיישבות פון אַלע אידן (וואָס דאַרפן זיין דאָרט[20]) אין א״י, פעלט אויך אין דעם „תבוא״ פון יעדער אידן[21], הגם ביי אים בפרט איז עס שוין „לאחר ירושה וישיבה״ פון זיין חלק — און דערפאַר איז די אמת׳ע „ביאה״ אין א״י דוקא נאָך כיבוש וחילוק פון גאַנץ א״י.**

און דאָס איז אויך דער קשר צווישן פ׳ תבוא און ח״י אלול: דער אויפטו פון תורת החסידות [וואָס איז נתגלה געווארן דורכן בעש״ט און דעם אלטן רבי״ן] איז, אַז די עבודה פון תומ״צ זאָל געטאָן ווערן אין אַן אופן פון „תבוא״ — אַריינגיין אינגאַנצן אין דער עבודה, ביז אַז עס בלייבט ניט איבער קיין נקודה אין מענטשן וואָס איז ניט דורכגענומען מיט תומ״צ, כדלקמן.

און כשם ווי אין דעם ענין פון „תבוא״ זיינען פאַראַן צוויי ענינים[22]: א) דער כללות׳דיקער ענין פון „תבוא״, ב) די פרטים און אופן אין דעם „תבוא״ — „וירשתה וישבת בה״,

אַזוי זיינען אויך אין ח״י אלול פאַראַן ענלעכע צוויי ענינים[22]: א) דער יום הולדת פון בעש״ט, דער מייסד פון תורת החסידות הכללית, ב) דער יום הולדת פון דעם אַלטן רבי״ן, דער מייסד פון תורת החסידות חב״ד;

---

16) חולין לג, ב. ועי״ש תוד״ה דכולי.

17) כי גם ביאת רובו שמה ביאה (תוד״ה אפילו — שבועות יז, ב). ובכו״כ ענינים צ״ל דוקא כולו (שמזה מובן שבענינים שדי רובו — אין זה שלימות, כ״א ככולו בכ״ף הדמיון). וראה צפע״נ כללי התוהמ״צ מע׳ רוב בשחיטה.

18) ראה שמיני יא, לב (לענין טבילת כלי): „במים יובא גו׳ וטהר״. ובתו״כ שם: כולו כאחת יכול מקצתו ת״ל (אמור כב, ז) ובא השמש וטהר מה כו׳ ביאת שמשו כלו כאחת אף כאן ביאת כלי כלו כאחת: אמור כב, ו׳: „רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר״, ועפמ״ש בתו״כ שם (הובא בב״י וב״ח יו״ד ר״ס קצח): כי אם רחץ בשרו, יכול יהי׳ מרחיץ אבר אבר ת״ל ובא השמש וטהר מה ביאת שמשו כולן כאחת אף במים כולן כאחת. וראה זבחים כו, סע״א: בבואם אל אוהל מועד עד שיבוא כולו לאוה״מ (גם שערו).

19) עירובין ד, ב. סוכה ו, סע״א. ב״ק פב, סע״א. ולכאורה בש״ס (ב״ק שם) הלימוד הוא בנוגע לחציצה דדוקא רוב ומקפיד מעכב כו׳, אבל בשו״ת הצ״צ יו״ד (סקנ״ח ס״א): . . מ״מ כשלא הי׳ משהו תוך המים משמע לכ״ע מדאורייתא הוא. וכ״נ ממ״ש אאזמו״ר הגאון נ״ע בסוף הל׳ נדה שלו בדיני תקוני מקוה וז״ל בכדי שלא יהי׳ שערה צף על פני המים אפילו משהו ח״ו עכ״ל משמע דהוא מדאורייתא. ובשיורי טהרה ליו״ד ר״ס קצח: אם נשאר כ״ש מהגוף או מן השערות חוץ למים לא עלתה אותו טבילה כלל מן התורה. ולא דמי להא דקיי״ל דמדאורייתא מעוטו ומקפיד עליו אינו חוצץ דשאני התם דמ״מ הכל מכוסה במי מקוה כו׳.

20) משא״כ בני גד וראובן וחצי שבט המנשי.

21) ראה לקו״ש שם ע׳ 155. וע״ש, שעפ״ז מתורצת התמי׳ גדולה: הבאת בכורים ענינה הודי׳ לה׳, שאינו „כפוי טובה״ (פרש״י פרשתנו כו, ג) — וא״כ צ״ל מחוייב בזה תיכף כשמקבל הטובה, יתחייב היחיד בבכורים להודות לה׳ כו׳ תיכף כשמקבל חלק בארץ ויש לו פירות?

22) ראה ג״כ לקו״ש שם ע׳ 158-160. וראה בארוכה שיחה שלאחז״ ס״ב ואילך.

וואָס דער חילוק צווישן זיי איז, כפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר [23], אַז דער בעש״ט האָט באַוויזן ווי מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן, וואָס דאָס איז בדוגמא צום ענין כללי פון „תבוא״ — און דער אַלטער רבי האָט באַוויזן ווי קאָן מען זיין אַן עובד הוי׳, ד. ה. ווי אַראָפצוברענגען דאָס בפועל — כולל (והעיקר) אין פרטים, בדוגמא צו „וירשתה וישבת בה״, כדלקמן ס״ב.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הידוע [24] אַז דער גילוי פון תורת החסידות איז אַ הכנה צו ביאת המשיח, און ווי ס׳איז ידוע [25] דער ענטפער פון משיח צום בעל שם טוב, אַז „לכשיפוצו מעיינותיך חוצה״ איז „אתי מר״ — שטייט אין ספרי קבלה [26], אַז ביז ביאת המשיח זיינען אַלע „גילויים״ אין וועלט נאָר פון „חיצוניות עתיק״ און משיח וועט אויפטאָן דעם גילוי פון „פנימיות עתיק״.

וויבאַלד אַז אַ הכנה האָט אין זיך אַ „מעין״ פון דעם ענין צו וועלכן ער איז אַ הכנה — דאַרף מען זאָגן [24], אַז דער אויפטו פון חסידות איז דער ענין פון „פנימיות״ אין עבודת האדם בתומ״צ, און דערפאַר איז חסידות ממשיך די „פנימיות״ [27] פון אלקות, „פנימיות עתיק״ [28].

ה. דער חילוק צווישן „פנימיות״ און „חיצוניות״ אין פשטות (ביי אַ מענטשן): „פנימיות״ מיינט ווי דער מענטש איז לעצמו, און „חיצוניות״ — ווי ער שטייט שוין בשייכות צו חוץ, צו אַ „זולת״ וואָס איז אויסער אים.

די נפק״מ צווישן זיי אין עבודת האדם:

ווען אַ מענטש טוט אַ זאַך נאָר מיט זיין חיצוניות, איז ער ניט אריינגעטאָן אין דעם מיט זיין גאַנצן „עצם״ ו„פנימיות״, נאָר בלויז מיט זיין חיצוניות (און אין דעם גופא — נאָר די „מדריגה״ אין אים וואָס האָט אַ שייכות צום ענין וואָס איז „חוץ״ אים). און דערפאַר בלייבט „ער״ און די זאַך וואָס ער טוט — צווישן באַזונדערע זאַכן.

בשעת אַבער אַ מענטש טוט מיט זיין פנימיות, איז ער אריינגעטאָן אין דעם. וואָרום וויבאַלד אַז מצד זיין פנימיות איז ניטאָ קיין ארט פאַר עפעס וואָס איז „חוץ״ אים, קומט במילא אויס, אַז טוענדיק אַ זאַך (אפילו אַ פרטית׳דיקע) מיט זיין „פנימיות״ און „עצם״ ווערט די זאַך פאַראיינציקט מיט אים, ווי איין מציאות [29].

ו. דאָס איז אויך דער אויפטו פון גילוי החסידות:

חסידות (ובכללות פנימית התורה וואָס ווערט אָנגערופן [30] „נשמתא דאורייתא״) איז מגלה די נקודת החיות [30*]

---

23) „התמים״ חוברת ב׳ ע׳ נח [עו, ב]. סה״מ תש״ח ע׳ 292.

24) ראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף ד׳ ואילך.

25) אגה״ק דהבעש״ט — נדפסה בסו״ס בן פורת יוסף. ובכ״מ.

26) פע״ח שער הק״ש רפט״ו. לקו״ת שה״ש בסופו.

27) ואמיתית ענין ה„פנים״ הוא בעתיק שכולו פנים ואין בו בחי׳ אחוריים כלל — ראה לקו״ת חקת נט, ב. ובכ״מ.

28) ראה ד״ה פדה בשלום העת״ר (בהמשך תער״ב ח״ב) בענין ד„חסיד״ שהוא המשכת אור חדש מפנימיות הכתר, בחי׳ פנימית עתיק ממש — נת׳ בארוכה בקונטרס הנ״ל.

29) להעיר מספר השיחות ה׳ש״ת (ע׳ 52): כלל ידוע אַז כל עצמי פנימי כו׳.

30) זח״ג קנב, א.

*30) ראה קונטרס הנ״ל ס״ו ואילך. וראה ג״כ סה״מ תש״ח שם ס״ע 295 ואילך.

פון אַ אידן אין אַלע עניני תומ״צ, וואָס די תכונה פון „חיות״ איז, אַז דאָס ווערט פאַראיינציקט [31] מיט דער זאַך וואָס ער באַלעבט: „חיות״ איז ניט מוסיף קיין נייע פרטים אין דער זאַך וואָס ער באַלעבט [אין אַ גוף חי זיינען ניט פאַראַן מערער אברים ווי אין אַ גוף מת] — חיות בפועל איז ניט קיין באַזונדערע זאַך פון דעם וואָס ער באַלעבט [32], נאָר דאָס איז די נשמה פון דעם גוף פון דעם באַלעבטן, יעדע נקודה פון גוף איז אַ לעבעדיקע נקודה.

און דער טעם אויף דעם איז, ווייל „חיות״ איז די נשמה ופנימיות פון מענטשן. און דערפאַר אין אַן אַרט וואו „חיות״ קומט אַן, נעמט עס דורך דעם אַרט אינגאַנצן.

און דאָס איז דער אויפטו פון חסידות אין דעם ענין פון תומ״צ: דער לימוד התורה און קיום המצוות קען זיין אין אַן אופן אַז דער איד און די תומ״צ זיינען ווי צוויי זאַכן: אפילו ביי לימוד התורה וואָס דורכדעם ווערט (ווי מבואר אין תניא [33]) אַ „יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו וכו׳ להיות לאחדים וכו״ מיטן אויב־ערשטן — איז עס בהנוגע צו זיין כח השכל.

חסידות אַבער, מאַנט און באַווייזט די וועג ווי אַזוי יעדערער קען מגלה זיין זיין „פנימיות״ און „חיות״ — און מצד פנימיות איז אַ איד איין זאַך מיט תורה ומצוות [34].

ז. דאָס איז אויך די הסברה (בדרך אפשר) פאַרוואָס חסידות איז די הכנה צו ביאת המשיח, ווען עס וועט נתגלה ווערן „פנימיות עתיק״:

אַלע מדריגות פון השתלשלות, ביז „חיצוניות עתיק״, גיבן אַן אַרט פאַר אַ מציאות וואָס איז „חוץ״ פון עצמותו ית׳. און דעריבער, אפילו ווען זיי ווערן נתגלה אין וועלט, איז עס אַלץ אין אַן אופן, אַז עס איז נישט שולל בתכלית די מציאות פון וועלט:

„פנימיות עתיק״ מיינט דער עצם פון אלקות, וואָס מצד אים איז ניטאָ קיין אַרט פאַר עפעס וואָס איז „חוץ״ אים. און דערפאַר, ווען פנימיות עתיק ווערט נתגלה אין עולמות, איז עס אין אַן אופן, אַז וועלט (במציאותה) מיט אלקות ווערן, כביכול, איין זאַך — „אין עוד מלבדו״ [35].

ח. אין דעם חיות האדם, וואָס איז זיך מתפשט אין גוף זיינען פאַראַן צוויי מדריגות [36]:

א) דער חיות כללי וואָס באַלעבט דעם גאַנצן גוף, מיט אַלע זיינע אברים, בשווה; אין דעם חיות איז ניטאָ קיין חילוקים פון איין אבר ביזן צווייטן.

ב) דער חיות [37] פרטי, וואָס איז אויס־געמאַסטן אין יעדן אבר לויט זיינע תכונות [וואָס מצד דעם חיות ווערט דער עקב שברגל אַנגערופן [38] דער „מלאך

---

31) כידוע (ד״ה כי עמך ה׳ש״ת פ״ב. ובכ״מ) שנפש וגוף בערכם זל״ז הם מהות ומציאות. וראה ג״כ ד״ה יחיינו תש״א פ״ב. ועוד.

32) כידוע (המשך תער״ב ח״א פר״י. ועוד) דזה שהגוף חי הוא לא מה שנמצא בו דבר חיוני כ״א שהוא עצמו חי. וראה ד״ה יחיינו שם: דההרגש כמו הרגש זולתו בענין החיים זוהי הוראה על החולי כו׳.

33) פ״ה.

34) להעיר גם מלקו״ת בהר מ, ב־ד.

35) ואתחנן ד, לה.

36) ראה בארוכה ד״ה אשרינו ה׳ש״ת ספ״א ואילך. המשך ר״ה תש״ח ספ״ב ואילך. ובכ״מ.

37) כי נוסף על זה שבכל אבר יש כח פרטי השורה בו, יש ג״כ חיות פרטי המיוחד לאבר ההוא (ראה המשך תרס״ו ע׳ רעו. סה״מ תש״ג ע׳ 14. ועוד).

38) אדר״נ ספל״א. ועי״ג״כ נזיר נא, א ובתוס׳ ופי׳ הרא״ש שם.

המות״ שבאדם, וויבאלד אז דער חיות איז ניט מאיר בגילוי].

וי״ל אז דער אונטערשייד צווישן דעם „חיות״ החסידות וואס איז נמשך ונתגלה געוואָרן דורך דעם בעש״ט און דעם „חיות״ וואס איז נמשך ונתגלה געוואָרן דורכן אלטן רבי״ן — איז ע״ד דער חילוק צווישן די צוויי אופני חיות[39]:

דער בעש״ט האָט מגלה געווען אַ חיות כללי אין תומ״צ, וואס בכללות האָט זיך דאָס אויסגעדריקט אין דעם ענין פון אמונה. און הגם אז דער כח האמונה נעמט דורך אלע כחות הנפש און פועל׳ט אויף זיי אין אַן אופן פון חיות, וואס נעמט זיי דורך אינגאַנצן, וכמש״נ[40] „וצדיק באמונתו יחי״ — מיינט עס אַבער ניט אז דער חיות האמונה נעמט דורך יעדן כח אויך מצד ענינו הפרטי, נאָר מצד דעם ענין כללי פון יעדן כח, וואס איז פאַרבונדן מיט דער נקודת האמונה פון דער נשמה.

און ע״ד ווי דער חיות כללי, וואס נעמט דורך אלע אברים און ווערט פאַר־אייגניקט מיט זיי — איז עס אַבער ניט פאַרבונדן מיטן ענין פרטי פון יעדן אבר, נאָר מיט דער נקודה כללית פון אלע אברים (וואס זיי זיינען אַ טייל פון גוף האדם)[41].

דער אלטער רבי האָט אַבער ממשיך געווען אַ חיות אין יעדן כח פון דער נשמה (און אין יעדער עבודה אין תומ״צ) אויך מצד דעם תוכן פרטי פון דעם כח; ע״ד ווי דער חיות פרטי וואס איז אויסגעמאַסטן לויטן ענין פרטי פון יעדן אבר: וואס דערפאַר איז עס פאַר־בונדן מיט חב״ד, וואס שכל און די פעולה פון שכל איז דורך תופס זיין די פרטים (קצוות) פון דעם מושכל און אין אַן אופן וואס ער איז זיך מתלבש אין די כוחות הנפש און פועל׳ט אין זיי אין אַן אופן פנימי, אויך מצד דעם תוכן פרטי פון דעם כח.

ט. הגם אז דער חיות פרטי איז לכאורה אַ נידעריקערע דרגא אין חיות ווי דער חיות כללי — וואָרום: א) ער איז אַ באַגרענעצטער חיות (וויבאלד ער איז אויסגעמאַסטן לויטן אבר), ב) דער ביטול פון אבר צום חיות איז ניט אזא טיפער ביטול (וויבאלד אז דער חיות גיט אַן אָרט פאַרן ענין הפרטי פון דעם אבר)[42] — איז אַבער פאַראַן אַ מעלה אין דעם חיות פרטי אויפן חיות כללי (ביז אז אין אים טוט זיך אויף אַ דבר חדש):

דאָס גופא וואס חיות כללי איז ניט פאַרבונדן מיטן ענין הפרטי פון יעדן אבר, איז אַ באַווייז אז אין אים דריקט זיך ניט אויס די שלימות החיות ממש, וואס דערפאַר נעמט ער ניט דורך אויך דעם ענין הפרטי פון דעם אבר.

דוקא אין דעם חיות פרטי, וואס נעמט דורך די אברים מצד זייער ענין הפרטי — און אין אַן אופן פון חיות, וואס נעמט זיי דורך אינגאַנצן — דריקט זיך אויס שלימות החיות ממש.

און עד״ז איז בנוגע צו תורת חסידות חב״ד: דוקא דורך דעם וואס דער אלטער רבי האָט ממשיך געווען דעם חיות פון חסידות אין די פרטי כחות הנפש לויט זייער תוכן, האָט ער ממשיך

---

39) להעיר ג״כ ממשנ״ת (לקו״ש ח״ב ע׳ 463 ואילך) בביאור ב׳ הלשונות שבאגה״ק דכ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע בנוגע לי״ט כסלו — „אור וחיות נפשנו ניתן לנו״.

40) חבקוק ב, ד. וראה מכות בסופה. תניא פל״ג.

41) ראה ס׳ הערכים־חב״ד ע׳ אברים ס״א, וש״נ.

42) ראה סה״מ באתי לגני ע׳ מז.

געווען בשלימותה תורת הבעש״ט[43] (וואָס דערפאַר וועלן אויך די פּרטי הכחות דורכגענומען מיטן חיות פון חסידות).

יוד. און דאָס איז אויך דער קשר צווישן ח״י אלול און פ׳ תבא:

דער חיות כללי פון תורת החסידות הכללית איז נרמז אין דעם ענין פון „תבוא״, וואָס מיינט (כנ״ל ס״ג) אַריין־קומען אינגאַנצן (**אין דער עבודה פון תומ״צ**), **וואָס דאָס איז מצד דער נקודת החיות וואָס תורת החסידות גיט אריין אין דער עבודה פון תומ״צ:**

דערנאָך דאַרף מען ממשיך זיין דעם חיות כללי אין די פּרטי הכחות עצמם — וואָס דאָס מיינט „וירשתה וישבת בה״ — מ׳טראָגט אַראָפּ דעם חיות כללי פון חסידות אין א התיישבות[44], אין די פּרטי כחות הנפש, וואָס דאָס איז דורך תורת חסידות חב״ד.

(משיחות ש״פ תבא, ח״י אלול, תש״ל. תשל״ג)

---

43) ראה ד״ה פדה בשלום תרפ״ה (בשם אביו כ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע — י״ט כסלו עטר״ת). וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1138 ובהערות שם. ועוד.

44) ראה לקו״ש ח״ט שם, וש״נ.

ח"י אלול

א. אין דער שיחה פון ח"י אלול תש"ה[1], האָט כ"ק מו"ח אדמו"ר געזאָגט: ביי חסידים איז פֿאַראַן אַן אַלטער חסידישער וואָרט אין צוויי אויסדרוקן שפּראַכן: א) ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט אַ לעבן אין אלול. ב) ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני[2] לדודי ודודי לי.

פון דעם וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט איבערגעזאָגט ביידע נוסחאות, איז מובן, אַז זיי זיינען ביידע אויסגעהאַלטן, און אין יעדן נוסח איז דאָ אַן אויפטו אין תוכן לגבי דעם צווייטן*[2] — דאַרף מען פֿאַרשטיין:

נאָכדעם ווי עס ווערט געזאָגט (אינעם ערשטן נוסח) אַז „ח"י אלול . . ברענגט אַ לעבן אין אלול (סתם)", מיינט דאָס אַז עס ברענגט אַ לעבן אין אַלע ענינים, כולל (די התעוררות אויף) אַלע סוגים אין עבודת ה' פון דעם חודש

— וועלכע זיינען מרומז, ווי געזאָגט כמה פעמים[3], אין די ראשי־תיבות פון אלו"ל: „אנה לידו ושמתי לך"[4] (ערי מקלט) — תורה (כמחז"ל[5] דברי תורה קולטין); „אני לדודי ודודי לי" — קו העבודה, תפלה[6] (וואָס איז מחבר אידן מיטן אויבערשטן — „אני לדודי גו"[7]); „איש לרעהו ומתנות לאביונים"[8] — גמ"ח; און „(ומל ה"א) את לבבך ואת לבב (זרעך)"[9] — ענין התשובה —

וואָס גיט צו נאָכדעם דער צווייטער נוסח, אַז „ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי", וואָס איז בלויז איין סוג עבודה פון (די סוגים וועלכע זיינען מרומז אין די ר"ת פון) אלול?

ב. ויש לומר, אַז די צוויי נוסחאות וועגן דעם אויפטו פון ח"י אלול, זיינען בהתאם צו די צוויי מעלות פון דעם טאָג[10] אַלס דער יום הולדת פון די „שני המאורות הגדולים"[11]: יום הולדת פון דעם בעש"ט — מייסד פון תורת החסידות הכללית, יום הולדת פון דעם אַלטן רבי'ן — מייסד פון תורת חסידות חב"ד.

חסידות חב"ד, אע"פ אַז זי איז אַ המשך פון חסידות הכללית — אַראָפּטראָגן תורת החסידות אין אַן אופן אַז זי זאָל ווערן פֿאַרשטענדלעך אין חכמה בינה דעת, שכל האדם — האָט זי אַ חידוש מיוחד לגבי חסידות הכללית[12]

---

1) לקוטי דיבורים ח"ג ע' 946. ס' השיחות תש"ה ע' 122.

2) שה"ש ו, ג. — ר"ת אלול (אבודרהם סדר תפלת ר"ה. פע"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים עה"פ. ועוד).

*2) וראה בארוכה לקו"ש חכ"ט ע' 161 ואילך.

3) הקדמה לקונטרס צד (בסה"מ תי"א). ליקוט „אלול" (קה"ת תשי"ד, תשל"ה, תש"מ). לקו"ש ח"ב ע' 396. ח"ט ע' 299. לעיל ע' 207. ועוד. וראה גם אלף למטה ר"ס תקפא.

4) משפטים כא, יג. שה"פ ול"ת עה"פ. פע"ח שם.

5) מכות י, א.

6) כ"כ גם באלף למטה שם. וראה עוד אופן בלקו"ש ח"ט שם (הערה 23).

7) וגם היא פולחנא דרחימותא („דודי") — ראה קונטרס העבודה פ"א וג'.

8) מג"א ט, כב. ספר ערוגת הבושם בשם ס' אמרכל.

9) נצבים ל, ו. בעה"ט עה"פ. אבודרהם שם.

10) ועפ"ז יומתק הקשר דהמשך השיחה דח"י אלול הנ"ל — ע"ד יום הולדת הבעש"ט ודאדה"ז.

11) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם אביו — ס' השיחות תש"ג ע' 142, 146, 188. ועוד.

12) ראה ד"ה פדה בשלום תרפ"ה (בשם אביו

[ועד כדי כך איז דער חידוש, אז דער־צו האָט זיך געפאַדערט אז דער מייסד (ומגלה) פון חסידות חב״ד — דער אַלטער רבי — זאָל זיין א נשמה חדשה, כידוע[13]; ביז ער ווערט אַנגערופן (ווי דער בעש״ט) „המאור הגדול״[14] (כנ״ל)].

ועד״ז איז עס בנוגע דעם ענין פון „אני לדודי ודודי לי״: כאָטש אז דאָס איז א פרט פון כלל הענין ד„אלול״, טוט ער אויף א חידוש עיקרי אין דעם כלל, און אלע עבודות פון אלול ווערן דורכדעם געטאָן אויף א העכערן אופן — וע״ד חידוש חסידות חב״ד לגבי און אין חסידות הכללית.

און דאָס איז דער ביאור פון די צוויי נוסחאות הנ״ל וועגן חי״ אלול:

דאָס וואָס חי״ אלול איז דער יום הולדת פון בעש״ט האָט אריינגעגעבן א חיות אין אלול, ווייל חסידות הכללית גיט אריין א חיות כללי אין עבודת ה׳, א חיות וואָס נעמט אָרום און נעמט דורך אלע סוגי עבודה;

און מצד דעם וואָס חי״ אלול איז דער יום הולדת פון אַלטן רבין — מייסד תורת חסידות חב״ד — איז אריינ־געגעבן געוואָרן א חיות אין דער עבודה פון „אני לדודי ודודי לי״ (און דורכדעם בכל סוגי העבודה), ווייל (דער חידוש פון) חסידות חב״ד איז פאַרבונדן במיוחד מיט דער עבודה, כדלקמן.

ג. די נקודת החילוק צווישן חסידות הכללית (דער בעש״ט) און חסידות חב״ד (דער אלטער רבי) האָט כ״ק מו״ח אדמו״ר אַריסגעבראַכט אין א קורצן פתגם[15]: דער בעש״ט האָט באַוויזן ווי מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן, און דער אַלטער רבי האָט באַוויזן ווי מען קען דינען דעם אויבערשטן.

פון פשטות הלשון איז לכאורה משמע, אז פון תורת הבעש״ט ווייס מען נאָר ווי אזוי עס דאַרף זיין עבודת ה׳, אבער ניט דעם דרך ווי מ׳קען דורכ־פירן די עבודה בפועל.

איז תמוה: ווי איז שייך צו זאָגן אז דער בעש״ט האָט חי״ו ניט באַוויזן דעם וועג ווי צו זיין אַן עובד ה׳ בפועל? ואדרבא — דער בעש״ט האָט אויפ־געשטעלט א ריבוי גדול פון תלמידים ותלמידי תלמידים עובדי ה׳ ע״פ דרך החסידות פאַר דער התגלות פון חסידות חב״ד, און אזוי אויך — תלמידי תלמידיו אין דורות לאחרי זה, אויך די וואָס האָבן זיך ניט עוסק געווען (מאיזה סיבה וטעם שיהי׳) אין חסידות חב״ד. ביי זיי איז אין־ווייס געווען (ניט נאָר די ידיעה ווי אזוי מען דאַרף דינען דעם אויבערשטן, נאָר) עבודה בפועל ע״פ דרכי החסידות —

היינט וואָס איז דער פשט, אז (דוקא)

כ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע — י״ט כסלו עטר״ת*) שבזה שהביא אדה״ז חסידות לידי השגה גילה עצם פנימיות התורה. וראה לקו״ש חט״ז ע׳ 38 ואילך. ולהעיר מס׳ השיחות תורת שלום (ע׳ 55) „דער אַלטער רבי הי׳ מסכת בפ״ע״.

13) שיחת ח״י אלול הנ״ל (לקו״ד שם תעח, א ואילך. סה״ש תשי״ה ע׳ 127 ואילך). וראה לקו״ת שה״ש (ג, א) בפירוש ענין נשמות חדשות. וש״נ.

14) להעיר מב׳ הפירושים בפסוק (בראשית א, טז) „שני המאורות הגדולים״ — (א) שבתחילת הבריאה הי׳ אור הלבנה גדול כמו אור השמש. (ב) שאז היתה הלבנה „מאור״ כמו השמש ולא מקבלת אור מהשמש (ראה בפרטיות ס׳ הערכים־חב״ד ע׳ אור הלבנה ס״א וס״ז (וראה שם ס״ח לענין אור הלבנה לעת״ל), וש״נ).

*) נדפס בסה״מ עטר״ת (הוצאת תשמ״ח) ע׳ תרעג.

15) „התמים״ ח״ב ע׳ נח [עו, ב]. סה״מ תש״ח ע׳ 292.

דער אלטער רבי האָט באָוויזן ווי מען קען דינען דעם אויבערשטן?

ד. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהקדים, אז כשם ווי מען געפינט בנוגע תורת החסידות — אז פריער איז זי נמשך געווארן באופן כללי (חסידות הכללית) און דערנאָך איז זי אַראָפּ־געטראָגן געווארן אין שכל (חב״ד) ובפרטיות — געפינט מען אויך עד״ז בנוגע צו כללות התורה:

דער אויבערשטער האָט געגעבן תורה — תורה שבכתב און „הלכות הנגלות לנו ולבנינו״[16] פון תורה שבעל פה[17] — צוזאַמען מיט די כללי התורה — מדות שהתורה (שבכתב) נדרשת בהן, ועד״ז בנוגע צו תושבע״פ (ווי צו דרשנען און אָפּלערנען פון פסוקים[18] און ווי זיך עוסק זיין אין „עומק טעמי ההלכות והפלפול בטעמיהן כו׳״[19]); און דער־נאָך, דורך דעם לימוד התורה פון אידן (לויט די כללי התורה שניתנו למשה בסיני), ווערן נתחדש — דורך זייער יגיעה מיט זייער שכל — כו״כ ענינים בתורה, אויך „חידושי הלכות לאין קץ ותכלית״[19].

וואָס דאָס איז איינער פון די ביאורי מאמר חז״ל[20] „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה בסיני״ — דלכאורה איז דאָס אַ סתירה מיני׳ וביני׳: אויב „הכל ניתן למשה בסיני״, איז דאָס דאָך אלטער רבי האָט באָוויזן ווי מען קען דינען דעם אויבערשטן — היינט ווי זאָגט מען אויף דעם „עתיד לחדש״[21]?

אויך איז ניט מובן: ווי איז שייך צו זאָגן אז משה רבינו האָט אין אזא קורצן זמן דורכגעלערנט כל התורה כולה מיט אלע חידושים פון יעדן תלמיד ותיק עד סוף כל הדורות (ובפרט אז דאָס איז דאָך אויך כולל — דעם „חידוש תורה מאתי תצא״[22], תורתו של משיח[23], וואָס וועט זיין[24] בריבוי מופלג)[25]?

---

16) לשון אדה״ז בהל׳ ת״ת פ״א ס״ה.

17) ראה בארוכה רמב״ם בהקדמתו לפיה״מ בתחלתה. של״ה במס׳ שבועות (קצב, ב). וכמחז״ל (תו״כ ורש״י ר״פ בהר) דכל המצות כלליהן ופרטיהן ודקדוקיהן מסיני.

18) להעיר מזח״ג (רכא, א) לית לך מלה זעירא דלא תשכח לה באורייתא. וראה תענית ט, א.

19) הל׳ ת״ת שם.

20) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ״ב ה״ד. שמו״ר רפמ״ז. ויק״ר רפכ״ב. קה״ר פ״א, ט (ב). פ״ה, ח (ב). ועוד. וראה הנסמן בהערה הבאה.

21) בירושלמי ומדרשים שבהערה הקודמת לא נאמר הלשון „לחדש״ (כ״א „להורות״ „לומר״ וכיו״ב) [במגילה שם — „עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה״, ולא קאי על הדינים הנלמדים ע״י פלפול וכיו״ב].

אבל כן הובא בכ״מ, ומהם: שו״ת רד״ך בית ה׳ חדר ג. שו״ת הרדב״ז ח״ג סי׳ אלף כ (תקצד). תורת העולה ח״ג פנ״ה. הקדמת ש״ך עה״ת (ג, ג). כתבי האריז״ל שצויינו לקמן הערה 26. או״ת להה״מ ר״פ תולדות (יא, ג). תניא קו״א ד״ה ולהבין פרטי ההלכות. ועוד. ולהעיר שגם בירושלמי ויק״ר וקה״ר (פ״א) שם הובא ע״ז הפסוק (קהלת א, י) ראה זה חדש גו׳. ובויק״ר הוצאת מרגליות מביא גירסא (מכת״י) בויק״ר שם — „עתיד לחדש״. וכן הובא במטה משה שער ב׳. והגר״א גריס כן גם בירושלמי שם.

22) ויק״ר פי״ג, ג.

23) כמאמר הידוע (המשך תרס״ו ע׳ כג. תקמו. ועוד) שמ״ת לא יהי׳ עוד הפעם.

24) להעיר מהידוע (ד״ה וידבר (הב׳) תרצ״ט בתחלתו וסופו. ועוד) דזה שמשיח יוכל ללמוד תורה את כל העם כולו אף שיהיו ריבוא רבבות אנשים כו׳ הוא מפני שיהי׳ לימוד במדריגת הרא״י,

ע״ד הא שהאריז״ל שמע בב׳ או ג׳ שעות מה שלא יכול לפרש בדבור בשמונים שנים רצופים יומם ולילה (פע״ח שער ק״ש שעל המטה פ״א) כי השגתו היתה בבחי׳ רא״י (לקו״ת צו יז, ב. ובכ״מ).

ומזה מובן ג״כ שאין לתרץ השאלה שבפנים, כי משה קיבל התורה באופן של רא״י — כי מכיון שבסיני ניתנה גם תורתו של משיח, ש(גם) לימודו הוא באופן של רא״י, ובמשך שנים רבות, הרי אאפ״ל שמשה למד כל זה בפועל (אף ע״י רא״י) במשך ארבעים יום גו׳.

25) וביותר קשה ע״פ מחז״ל (מנחות כט, ב) הובא לקמן בפנים.

איז אײנער פון די ביאורים אין דעם, כנ״ל: משה רבינו האָט מקבל געווען תושב״כ און תורה שבע״פ מיט אַלע כללי התורה[26] ווי אַרויסצולערנען פון זיי כו״כ פרטים — ע״ד הפשט הרמז הדרוש והסוד — און דער תלמיד ותיק לערנט און נעמט אַרויס בפועל די פרטי השקו״ט הפלפול וכו׳ ביז צום דין פרטי — פון דעם כלל[27]; און דעריבער איז עס אַ חידוש (ווײַאַלד אַז משה האָט בפועל דעם ענין פרטי ניט געלערנט, ובלשון חז״ל[28] אַז משה „לא הי׳ יודע״ די „תילין תילין של הלכות״ וואָס ר׳ עקיבא האָט געדרש׳נט);

וויבאַלד אַבער אַז אַלע חידושים אין תורה מוזן זיין געבויט אויף די כללים וואָס משה האָט מקבל געווען בסיני, קומט אויס אַז „הכל ניתן למשה בסיני״ — אַלץ איז שוין געווען כולל (בהעלם עכ״פ) אין דער תורה ווי זי איז געווען ביי משה׳ן[29].

ובכ״ז דאָס וואָס דער תלמיד ותיק האָרעוועט אויס מיט זיין שכל צו מגלה זיין אַן ענין פרטי פון תושבע״פ (לויט די כללי התורה), טוט ער דערמיט אויף אַ חידוש אין תורה; און דאָס ווערט אַן ענין עיקרי אין תלמוד תורה, ויתרה מזו: עס איז אַ חיוב אויף „כל איש ישראל״[30] — ניט נאָר צו לערנען דאָס וואָס שטייט שוין אין ספרים וכו׳, נאָר אויך — „לחדש . . הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה והן בנסתר״[30] [און נאָך מער: יעדער איד האָט אַ חלק אין תורה וואָס ער דאַרף מחדש זיין, וואָס אין דעם איז תלוי די שלימות פון זיין נפש[31]].

און עד״ז איז דאָס אינעם ענין פון חסידות חב״ד (אַראָפטראָגן חסידות אין שכל), אַז כאָטש דאָס איז לכאורה אַ פרט פון חסידות הכללית, ווערט אַבער דערמיט אויפגעטאָן אַ חידוש וחידוש עיקרי אין חסידות.

ה. פאַרוואָס ווערט טאָקע דער לימוד התלמיד ותיק אַנגערופן בשם „חידוש״? אמת טאָקע אַז משה האָט בפועל ניט געלערנט יעדן ענין ודין אין אַ פרטיות׳דיקן אופן — אַבער אַ חידוש אמיתי מיינט[32] דאָך ניט נאָר אַז די זאָך איז פריער ניט געווען בגלוי בפועל, נאָר

---

26) ראה שמו״ר פמ״א, ו: וכי כל התורה למד משה כו׳ אלא כללים למדוהו כו׳. וראה של״ה בהקדמה בית חכמה (כה, א־ב) ובמס׳ שבועות שם (הובא בקונט׳ עה״ח פל״א). סה״מ תפר״ח ע׳ קכח. וראה (באו״א קצת) שער מאמרי רז״ל להאריז״ל (למד״ר פ׳ חוקת). ועוד ביאור — שער רוה״ק (בהוצאת ת״א תשכ״ג — קח, ד) ושער הגלגולים הקדמה יז. וראה הנסמן לקמן הערה 28.

27) ראה לקמן ע׳ 386 ואילך (והערה 54) בנוגע למנהגי ישראל ותקנות כו׳.

28) מנחות כט, ב. וראה שער מאמרי רז״ל שם. חדא״ג מהר״ל מנחות שם. עץ יוסף לע״י שם.

29) וי״ל שזהו ג״כ הביאור בהא דר״א הגדול „לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם״ (יומא סו, ב. סוכה כז, סע״ב. ולהעיר מתורת שלום שם: וואָס איך זאָג איז אַלעס זיינע) — דלכאורה תמוה: הרי בודאי לא הי׳ כל לימודו של ר״א רק חזרה על דברי רבו, ובודאי גם חידש בתורה (ובפרט שזהו חיוב, כדלקמן בפנים) — אלא שכל חידושיו של ר״א היו רק ע״פ הכללים ודרכי הלימוד המיוחדים של רבו.

30) אגה״ק סכ״ו (קמה, א). וראה הל׳ ת״ת לאדה״ז (פ״ב ס״ב); ולחדש כו׳. ובזח״א (יב, ב) „לאפשה לה בכל יומא״ (ולהעיר מתו״א מקץ לח, ג).

31) אגה״ק שם (ולהעיר מהל׳ ת״ת לאדה״ז פ״א סוס״ד). וראה (בענין החלק שיש לכאו״א בתורה) שער ההקדמות ושער רוה״ק שם. לקוטי מהרח״ו זלה״ה שבסוף שער מאמרי רז״ל.

32) כפי׳ חז״ל במש״נ (קהלת א, ט) אין כל חדש תחת השמש — פ״ח מח׳ פרקים להרמב״ם (וראה מפרשי המשנה אבות פ״ה מ״י). ולכאורה צ״ע מסנהדרין קי, סע״א. וי״ל דשם א) הדיוק „יבוא״. ב) עדיפא מיני׳ משני לי׳.

ולהעיר מפרש״י עה״פ: . . . אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חידושי טעמים וכו׳.

אויך אַז זי איז אפילו „בכח״ ניט געווען. און וויבאַלד אַז דער דין פרטי איז געווען כלול (בהעלם) אין תורה ווי משה רבינו האָט זי געלערנט — וואָס דערפאַר פאָר זאָגט מען כנ״ל „הכל ניתן למשה בסיני״ — איז ווי רופט מען דאָס פאַרט אָן בשם חידוש[33]?

איז דער ביאור אין דעם בדרך אפשר[34]: דער תואר חידוש איז ניט אַזוי מצד דער חפצא, דעם ענין הנלמד (אַז דער ענין איז אַ נייעס, וואָס איז פריער ניט געווען), נאָר (בעיקר) מצד דעם גברא — אדם הלומד:

דער ענין אין תושבע״פ ווי ער איז כלול אין תורה ווי זי איז געגעבן געווארן בסיני איז אויף אַזויפיל בהעלם[35] ביז אַז, כנ״ל, אפילו משה וואָס האָט געווארנט אַלע כללי ואופני לימוד הפרט מן הכלל „לא הי׳ יודע מה הן אומרים״,

און דעם פרט׳ס קומען לידי התגלות איז אָן אויפטו וואָס געהערט איינגאַנצן צום תלמיד ותיק. און דעריבער הייסט עס אַ חידוש פון דעם תלמיד ותיק — וויבאַלד אַז ער האָט דעם גילוי ענין אויסגעהאַרעוועט בכח עצמו, דורך יגיעת שכלו, איז עס מצד אים אָן ענין חדש ממש.

און דאָס איז אויך איינער פון די טעמים[36], פאַרוואָס די שלימות הנפש איז תלוי אין דעם ענין פון „לחדש שכל חדש״ אין תורה:

דער אמת׳ער ענין פון שכל איז, אַז דער ענין שכלי ווערט ביים אדם מושג ונתפס[37], ניט דורכדעם וואָס אַ צוויי־טער (וועמען ער גלויבט) פאַרזיכערט אים אַז דער ענין איז אַזוי, נאָר דורכ־דעם וואָס ער, בכח שכלו והבנתו הוא, פאַרשטייט אַזוי. און דערפאַר איז די שלימות פון שכל אין דעם ענין פון „לחדש״, וואָס ווייזט אַז ער איז געקומען צום ענין שכלי אינגאַנצן בכח עצמו (כנ״ל).

און וויבאַלד אַז דער תכלית פון תלמוד תורה איז, אַז דער שכל האדם זאָל נתאחד ווערן מיט חכמתו ית׳ ב„יחוד נפלא״ — דעריבער, ווערט די שלימות הנפש (וואָס דאַרף דערגרייכט ווערן דורך ת״ת) אויפגעטאָן דורך דעם וואָס דער אדם איז מחדש בתורה.

ו. דאָס איז אויך דער חילוק אין דעם ווי תורה איז געגעבן געווארן מלמעלה, און ווי זי ווערט דערנאָך געלערנט דורך אידן:

לקח טוב נתתי לכם[38], מתן תורה, נותן התורה — איז דער עיקר הדגשה ווי דער לשון נתינה, די נתינה מלמעלה;

---

33) אף שיש ענינים שלא נלמדו מתושב״כ, כמו מנהגים (שאינם דין דתושבע״פ ג׳כ) (ראה לעיל הערה 27), „וגם כמה ענינים נתחדשו ממש בתושבע״פ ורק אסמכוה אקרא כו״ (המשך תרס״ו ס״ע שפג. ועד״ז בתו״ח פ׳ ח״ש קלד, ג. וראה גם במקומות שנסמנו בהערה הבאה) — מ״מ, מפשטות הלשון „כל מה שחלמיד ותיק עתיד לחדש״ משמע, שגם דין הנלמד ע״י מדות שהתורה נדרשת בהן וכיו״ב (שהם רק — מן ההעלם (שבכלל) אל הגילוי) נק׳ חידוש, וכמבואר בהמשך תרס״ו (כנסמן בהערה הבאה). וראה הנסמן לעיל הערה 26.

34) ראה המשך תרס״ו ע׳ שפג. שצג. תד (בנוגע לתושב״כ ותושבע״פ).

35) להעיר מסה״מ תפר״ח (שצויין בהערה 26) „שבמ״ת נמשכה ונתגלתה התורה כמו״ש בבחי׳ כלל בשרשה בחכמה הקדומה״, ושם לפנ״ז „במחה״ק דא״ק״ — אבל זהו למעלה מגדר כלל ופרט המדובר בפנים.

36) נוסף על המבואר באגה״ק שם (מצד העלאת הניצוצות כו׳).

37) תניא פרק ה, ע״ש.

38) משלי ד, ב. אבות פ״ו, ג.

ביז אז עס קען קומען אין דער נתינה — ע״ד ווי מען זעט ביי א רב ותלמיד דא למטה, ווען ביים רב לייבט דער שכל מיטן גאנצן אורך רוחב ועומק, לערנט ער עם דעם תלמיד — בלשון חז״ל[39] — ב„דרך קצרה״, ער גיט דעם תלמיד דעם קיצור, די נקודת השכל אן פרטים. די נקודה איז אין זיך טאקע כולל אלע פרטי השכל[40], אבער זיי זיינען דארט ניט ניכר ווי א מציאות פאר זיך.

אבער לאחר הנתינה (כולל גם הנתינה מהרב לתלמיד), איז דער עיקר — די הבנה והשגה וקליטה פון עניני התורה אינעם אדם המקבל, הלומד. און כדי אז א דבר שכל זאל נקלט ווערן ביים מענטשן, מוז ער נעמען און פארשטיין יעדן פרט פונעם שכל; און דוקא דורך דעם וואס ער איז תופס יעדן פרט בפ״ע, ווערט ביי אים נקלט (דורך די אלע פרטים) דער קיצור ונקודת השכל כדבעי ובשלימותה. ובדוגמא — פאר־שטיין א משנה (וואס זי איז ב„דרך קצרה״[41]) לעומקה ובשלימותה איז דאס דוקא נאכן לערנען און פארשטיין וקולט זיין (לעיונא — וואס דאמאלס איז דאס תורתו[42]) כל פרטי אריכות הדינים והשקו״ט וכו׳ וועלכע זיינען אין ברייתא[43], סוגיות הש״ס וכו׳ אויף דער משנה.

ז. בדוגמא לזה י״ל אויך דעם חילוק צווישן חסידות הכללית און חסידות חב״ד:

דער גילוי פון חסידות הכללית דורכן בעש״ט איז (דער עיקר הדגשה בזה) ווי זי קומט מלמעלה — מהקב״ה וצדיקים שדומין לבוראם[44]. און דערפאר איז איינע פון די הויפט הדגשות פון חסידות הכללית אויפן ענין האמונה — „צדיק באמונתו יחי׳״[45] — וואס אמונה איז ניט א זאך וואס ווערט אויפגעטאן דורך דעם מענטשן, נאר זי קומט מלמעלה[46], כולל אויך מאב (רב) לבן (תלמיד) — מאמינים בני מאמינים[47] — און דער אדם איז א „מקבל״.

דורך דעם וואס דער אלטער רבי האט אראפגעטראגן חסידות אין חב״ד (שכל האדם), איז געגעבן געווארן די אפשריות (ובמילא — די דרישה) אז די ענינים פון חסידות זאלן ווערן מובן (ביז —) נקלט ווערן אין מענטשן דורך עבודה בכח עצמו[48]; וועז א איד הארע־ווערט צו פארשטיין פנימיות התורה, תורת החסידות, ביז אז דאס לייגט זיך ביי אים אפ (נוסף מצד אמונה, אויך) מצד זיין השגת השכל[49], דעמאלט קומט צו דער יתרון, אז דער חיות אין עבודת ה׳ וואס אים קומט צו דורך דעם איז אן אויפטו פון דעם אדם העובד, א זאך וואס ער האט מחדש געווען דורך זיין יגיעה.

---

39) פסחים ג, ב.

40) ראה בארוכה ביאוה״ז פ׳ אחרי עו, ד. ד״ה וידעת תרנ״ז (סה״מ תרנ״ז ע׳ מט). ועוד.

41) כלשון הרמב״ם שהמשנה „דבר קצר וכולל ענינים רבים״ (הקדמתו לפיה״מ ד״ה אחרי כן).

42) ע״ז יט, א.

43) ראה תענית כא, א: אי איכא דשאיל כו׳.

44) רות רבה פ״ד, ג. ועוד.

45) חבקוק ב, ד. וראה לקוטי דיבורים ח״א קמא, ב. ועוד.

46) ראה תניא פל״ג.

47) שבת צז, א.

48) ראה לקו״ד שם. ובכ״מ.

49) בלשון הידוע (תקו״ז ת״ר בסופו) יחפרנסון מהאי חבורא דילך וכפי׳ המקדש מלך (בהקדמתו לזהר): יתפרנסון . . כשיפורש להם אמיתיות מאמריו כו׳. ובכסא מלך לתקו״ז שם: יתפרנסון . . יפורשו מאמריו העמוקים . . שיבינו כו׳ כי הלומד גירסא בעלמא כו׳.

[און דערפאר האט דער ענין — די נתינת כח אז מען זאל קענען „מחדש״ זיין און אויפטאן אין עבודה ע״פ חסידות בכח עצמו — געמוזט נתגלה ווערן דורך א נשמה חדשה דוקא].

ח. דאס איז אויך וואס כ״ק מו״ח אדמו״ר האט געזאגט אז דער בעש״ט האט באוויזן ווי מען דארף דינען דעם אויבערשטן, און דער אלטער רבי האט באוויזן ווי מען קען דינען דעם אויבערשטן:

דער חילוק צווישן „ווי מען דארף״ און „ווי מען קען״ איז: אין „ווי מען דארף״ הערט זיך אן די הדגשה אויף דעם ענין ווי (מען דארף עם טאן ווייל) ער ווערט געמאנט מלמעלה און קומט מלמעלה; „ווי מען קען״ איז מדגיש די יכולת האדם אינעם ענין, דאס וואס ער קען אויפטאן בכח עצמו.

אוודאי ופשיטא אז חסידות הכללית האט אויפגעטאן עבודה בפועל ע״פ דרכי החסידות, און נאכמער — דער חיות פון חסידות הכללית נעמט דורך דעם מענטשן[50] ביז אין אלע עבודות פרטיות — זיין דאונען, לערנען, מעשה המצות ביז „כל מעשיך״ — ווערן אלע געטאן אויף א גאר הויכן אופן, מיט א חיות חדש;

וויבאלד אבער דאס איז א חיות וואס קומט מלמעלה — מצד אמונה — איז דאס א חיות כללי[51], וואס נעמט ארום און נעמט דורך אלע פרטי האדם בשווה; עס הערט זיך ניט אן דער ענין ותוכן מיוחד פון דעם פרט אין עבודת ה׳, נאר זיי זיינען אלע חלקים ופרטים פון איין כלל.

ווי מ׳זעט אינעם ענין האמונה, אז דער חיות וואס זי ברענגט ארייז אין די פרטים פון עבודת ה׳, איז ניט מצד דעם תוכן פרטי פון יעדער עבודה, נאר מצד דעם וואס דער מענטש בכללו איז באמונתו יחי׳, ער לעבט מיט זיין אמונה, ווערן דערפאר (בדרך ממילא) אלע זיינע ענינים געטאן מיט א חיות און געשמאק.

דער אלטער רבי האט באוויזן ווי מען קען דינען דעם אויבערשטן — ווי אזוי דער מענטש האט ביכולת צו שאפן א חיות אין עבודת ה׳ בכח עצמו, דורך דעם וואס ער ארעווועט אויך בשכלו צו פארשטיין פנימיות התורה; ובמילא איז דאס באופן, אז עס ווערט אין יעדער עבודה פרטית אויפגעטאן א נייער חיות, א חידוש, מצד דעם נייעם עומק וואס ער האט אין דעם תוכן פרטי פון דער עבודה[51].

ט. ע״פ כל הנ״ל וועט מען פארשטיין די צוויי נוסחאות הנ״ל בנוגע דעם חיות וואס ח״י אלול ברענגט ארייז אין דער עבודה פון אלול:

מצד חסידות הכללית ווערט ארייז־געבראכט א חיות כללי אין אלול — אין אלע סוגי עבודה (כנ״ל ס״א־ב) — אין אן אופן אז די פרטי עבודה הערן זיך ניט אן ווי באזונדערע ענינים.

אין פשוט׳ע ווערטער: אין דעם חשבון הנפש וואס א איד מאכט בחודש אלול, מצד הנ״ל — טראכט ער בעיקר ווענן זיין מצב כללי אין עבודת ה׳. ער מוז טאקע מאכן א חשבון פרטי וואס האט זיך ביי אים געטאן אין יעדן פרט אין עבודת ה׳ — אנדערש וועט ביי אים ניט זיין קיין ריכטיקער חשבון — אבער אים איז נוגע (בעיקר) דער צד השווה וסך־הכל פון זיין מצב, צי ער איז צוגעבונדן

---

50) ראה בארוכה לעיל ע׳ 245 ואילך.

51) ראה גם לעיל שם ע׳ 247-8.

כדבעי צום אויבערשטן אדער ח״ו ניט כדבעי.

דער אלטער רבי, האָט אויפגעטאָן דעם ענין פון עבודה (אין חסידות) בכח עצמו, אריינגעבראכט אַ חיות אין דער עבודה פון „אני לדודי ודודי לי״ — וואָס דער סדר (פריער „אני לדודי״ און דערנאָך „ודודי לי״) — ווייזט אויף דער עבודה וואָס הויבט זיך אָן מיט אָן אתעדל״ת[52] און דער קירוב פון אויבערשטן צו אים („ודודי לי״) ווערט אויפגעטאָן ביותר וביותר וויבאַלד עס קומט דורך זיין עבודה, זיין „יגעת״, וואָס ער פועל׳ט ביי זיך (בכח עצמו) דער „אני לדודי״.

און דאָס טוט אויף אַ חיות חדש אין אַלע סוגי עבודות פון חודש אלול, אַז זיי אַלע ווערן געטאָן אין אָן אופן פון „אני לדודי״ — עבודה בכח עצמו.

(משיחת ש״פ תבא, ח״י אלול, תש״ל)

52) ראה באורכה ס׳ השיחות תש״ג ע׳ 177.

נצבים

א. אויף „אתם נצבים (היום)"[1] שטעלט זיך רש"י און איז מפרש: „מלמד שכינסם משה לפני הקב"ה ביום מותו להכניסם בברית".

איז דא ניט פארשטאנדיק: וואס איז דא רש"י מחדש „מלמד שכינסם כו' להכניסם בברית", עס שטייט דאך מפורש „אתם נצבים היום גו' לעברך בברית ה' אלקיך"?

מפרשים[2] לערנען, אז דער חידוש פון רש"י „מלמד כו'" איז ניט אין דעם „להכניסם בברית" וואס שטייט מפורש אין פסוק, נאר אין דעם „כינסם משה כו'"[3]: אין פסוק שטייט נאר „אתם נצבים", קען דאך זיין אז משה האט זיי ניט צונויפגעקליבן, נאר זיי זיינען געבליבן עומדים על מקומם (ווי זיי זיינען געווען חונים סביב הארון), זאגט רש"י „מלמד שכינסם משה לפני הקב"ה כו' להכניסם בברית", און זיין ראי' אז „כינסם" איז פון „להכניסם בברית" — כניסה לברית איז דורך העברה[4], וואס דערצו מוז זיין פריער כינוס.

עס איז אבער שווער אזוי צו איינלערנען אין פרש"י, ווייל לפי"ז: א) האט רש"י געדארפט מעתיק זיין אין דעם דיבור המתחיל אויך די (ווייטער-דיקע) ווערטער „לעברך בברית", וואס פון דעם איז זיין הכרח. ב) ער האט געדארפט זאגן ניט „להכניסם" נאר (ע"ד לשון הכתוב) „להעבירם בברית", וואס דערפון איז די ראי' אז „כינסם". ג) פון לשון רש"י „מלמד שכינסם משה כו' להכניסם בברית" איז משמע אז דער חידוש פון רש"י באשטייט אין „להכניסם בברית" (ניט אין דעם עצם ענין וואס „כינסם", און „להכניסם בברית" זאל זיין בלויז די ראי' אויף דעם).

ב. לאחרי ווי רש"י איז מפרש די פסוקים ביז נאך „למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהי' לך לאלקים" איז ער מפרש אין אונזער פסוק נאך צוויי פירושים: „ומ"א[5] למה נסמכה פרשת אתם נצבים לקללות לפי ששמעו ישראל מאה קללות כו' התחיל משה לפייסם אתם נצבים היום כו' והרי אתם קיימין לפניו"; און דערנאך איז ער מפרש דעם ווארט „היום" (לפירוש זה) „כיום הזה שהוא קיים כו'", און איז ממשיך „ד"א[6] אתם נצבים לפי שהיו ישראל יוצאין מפרנס לפרנס ממשה ליהושע לפיכך עשה אותם מצבה כדי לזרזם כו'".

דארף מען פארשטיין:

א) וואס איז שווער אין דעם ערשטן פירוש וואס צוליב דעם דארף רש"י

---

1) בכמה דפוסים נעתקו בפרש"י רק התיבות „אתם נצבים" — בדפוס ראשון (בסיום פרשת תבוא) אי' „פרשת אתם נצבים (וברי"פ מתחיל) היום מלמד כו'", בדפוס שני נעתק בתחלת פרש"י „אתם נצבים היום כולכם". וברוב הכת"י דפרש"י „אתם נצבים היום".

2) ראה ש"ח. ונראה שמפרש כן בראי"ם. וראה גו"א כאן בתחלתו.

3) ראה ראי"ם ורע"ב, דפ' שלמע' „ויקרא משה" (בס"פ תבא) הוא כינוס וענין בפ"ע. אבל ראה לקמן בפנים.

4) כפרש"י לקמן פסוק יא.

5) ראה תנחומא פרשתנו בתחלתו. תנחומא באבער כאן ב.

6) ראה תנחומא שם.

אַנקומען צו א צווייטן פירוש, און דערצו נאָך — פון „מדרש אגדה" (ובפרט אז רש"י אַליין איז מדגיש וועגן ערשטן פירוש „ע"כ פירשתי לפי פשוטו של פרשה" און וועגן צווייטן פירוש איז די הדגשה „ומ"א"); און אויך דער צווייטער פירוש איז ניט מספיק און ער דאַרף אַנקומען צו א דריטן פירוש „ד"א אתם כו'".

לאידך — ווי גערעדט פיל מאל — איז דער ערשטער פירוש (ברש"י בכל מקום) דער עיקר, און דער צווייטער פירוש איז נעענטער צו פשוטו של מקרא ווי דער דריטער פירוש — עפ"ז דאַרף מען פאַרשטיין: מיט וואָס איז דער דריטער פירוש ווייטער פון פשש"מ ווי דער צווייטער פירוש?

ב) פון דעם וואָס רש"י ברענגט דעם פירוש פון „מ"א" און אויך דעם דריטן פירוש „ד"א" ערשט ביים פסוק „למען הקים אותך גו'", און ניט גלייך בהתחלת הפרשה ביים ערשטן פסוק „אתם נצבים היום", איז מוכח, אז די צווי אַנדערע פירושים שברש"י זיינען בשייכות ניט נאָר צו די ווערטער „אתם נצבים היום", נאָר אויך צו די אַלע פסוקים ביז דעם פסוק „למען הקים גו'", און ווי לשון רש"י אין דעם פסוק „ע"כ פירשתי לפי פשוטו של פרשה ומ"א כו'", ד.ה. אז דער „מ"א" איז אַן אַנדער פירוש אויך אין די אַנדערע פסוקים ביז אַהער, ואעפ"כ טייטשט רש"י ניט אויס בפרטיות דעם פירוש אין די אַלע פסוקים לויט דעם „מ"א" און „ד"א"[7].

איז ניט מובן: ווי‌באַלד אז דער פירוש פון די אַלע פסוקים בייט זיך, פאַרוואָס איז רש"י מפרש (לויטן „מ"א") נאָר דעם ווערט „היום, כיום הזה שהוא קיים כו'"[8]?

ג. דער ביאור בזה: פון דעם וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „מלמד שכינסם משה כו' להכניסם בברית", און זאָגט ניט כלשון הכתוב „להעבירם בברית", איז מובן אז ער קומט ניט מפרש זיין דברי משה „אתם נצבים היום כולכם גו' לעברך בברית" (וויל דאָס איז מפורש אין פסוק), נאָר רש"י איז מחדש א באַזונדער ענין וואָס מ'לערנט אַפ פון די ווערטער „אתם נצבים היום".

בפשטות קומט די פרשה „אתם נצבים היום כולכם" בהמשך צום סוף פון דער פריערדיקער פרשה „ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם אתם ראיתם גו'" [וואָרום אויב ס'וואָלט געווען א באַזונדער קריאה און א באַזונדער כינוס האָט דעמאָלט בריש פרשתנו נאָכאַמאָל געדאַרפט שטיין „ויקרא משה אל כל ישראל"[9], וכיו"ב].

בפשטות דאַרף מען לערנען, אז דער „ויקרא משה אל כל ישראל", דער כינוס פון אַלע אידן אין ס"פ תבוא, איז געווען מיטן צוועק צו זאָגן זיי דאָס וואָס שטייט גלייך נאָכדעם אין פרשה — „ויאמר אליהם אתם ראיתם גו' המסות הגדולות גו' ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם גו'". דאָס איז געווען די מטרה פון כינוס, און נאָר ווי א המשך דערצו קומט „אתם נצבים היום גו'".

---

7) כי י"ל שזה מובן מעצמו דלפירוש זה הפסוקים שלאח"ז „לעברך בברית גו'" גם הם חלק מזה שהם קיימין לפניו ורש"י א"צ לפרשו. וכצ"ל לפי' הג' שמובן ד„לעברך בברית וגו'" הם חלק מזה שעשה אותם מצבה כו'.

8) ובפרט שבתנחומא שם הפי' בתיבת „היום" הוא פי' אחר לגמרי („ד"א" — פי' האחרון שם), ולא המשך לפי' „למה נסמכה כו'".

9) כמ"ש בגו"א כאן. נימוקי שמואל כאן.

און אין דעם איז רש"י מחדש „מלמד": פון די וועַרטער „אתם נצבים היום" לערנט מען אָפּ „שכינסם משה לפני הקב"ה כו' להכניסם בברית", מטרת הכינוס איז ניט געווען צוליב איבער־געבן זיי זיינע רייד (אין ס"פ תבא), נאָר „כינסם משה לפני הקב"ה כו' — להכניסם בברית"[10].

דער הכרח אויף דעם איז:

א) די וועַרטער „אתם נצבים" — וואָס זיינען לכאורה שלא במקומן, וויבאַלד עס שטייט שוין פריער „ויקרא משה אל כל ישראל", זיינען דאָך אַלע אידן געווען באותו מעמד האָט משה געדאַרפט דערמיט אָנהייבן[11]. אויב מאיזה טעם (כדי מדגיש זיין „לפני ה"א" וכיו"ב) וויל ער דאָס זאָגן דוקא האָט אָבער געדאַרפט שטייען „ואתם נצבים" — מיט אָ וואי"ו המוסיף אויף „אתם ראיתם גו' ותבואו גו'" — מוז מען זאָגן אַז דער לשון איז עפּעס „מלמד".

ב) דער משך „אתם נצבים היום כולכם לפני ה"א" — לכאורה זיינען זיי געווען „נצבים לפני משה" אויף צו הערן וואָס ער גיט זיי איבער[12].

ג) „היום" — וואָס מיינט „ביום מותו" [וואַרום אין סוף פ' תבא[13] זאָגט ער „ולא נתן ה' לכם לב לדעת .. עד היום הזה", און רש"י איז דאַרט מפרש אַז דאָס איז וועַן נתן משה ספר התורה לבני לוי, ווי דערציילט אין פ' וילך וואָס דאָס איז געווען ביום מותו, און פ' וילך קומט בהמשך בזמן אחד צו פ' נצבים[14] — אויב מ'זאָל לערנען אַז דער כינוס איז געווען בכדי צו זאָגן זיי „אתם ראיתם את כל אשר עשה גו' המסות הגדולות גו' ושמרתם גו'" — חיזוק אין שמירת התורה והמצות — איז פאַרוואָס האָט ער געווארט ביז יום מותו, און ער האָט עס ניט געזאָגט פריער (משנה תורה האָט דאָך משה רבינו אָנגעהויבן זאָגן „בעשתי עשר חודש באחד לחודש")[15]?

דאָס אַלץ איז מכריח אַז מטרת הכינוס (דס"פ תבוא) „ויקרא משה אל כל ישראל" איז געווען להכניסם בברית (שבפרשתנו), וואָס דער ברית איז געווען נוגע (בעיקר) לאחר שעברו את הירדן (ווי רש"י זאָגט וועַיטער בפרשתנו[16]), האָט ער דאָס דעריבער אָפּגעלייגט ביז „יום מותו", וואָס נעענטער צום זמן שעברו ישראל את הירדן.

ד. ע"פ הנ"ל, אַז „אתם נצבים היום גו'" קומט בהמשך צו דער פריער־דיקער קריאה פון משה"ן „אל כל ישראל", ולאידך איז מטרת הכינוס געווען „לפני הקב"ה כו' להכניסם בברית", און די רייד אין ס"פ תבא זיינען ע"ד ווי אָ מאמר המוסגר, בלויז אָ הקדמה והכנה דערצו — זיינען מובן נאָך צוויי פרטים אין פשש"מ אויף וועלכע רש"י שטעלט זיך ניט:

א) די תורה דערמאָנט דאָ „טפכם". ולכאורה, אין דער תורה געפינט מען ניט אַז משה רבינו זאָל רופען אויך „טף"

10) וכ"מ מפי' הראב"ע תבוא כט, א. אברבנאל שם.

11) ראה צדה לדרך באור"א קצת. וראה נימוקי שמואל כאן.

12) עפ"ז י"ל דתיבת „לפני הקב"ה" שבפרש"י הוא העתקת לשון הכתוב אלא שמשנה מל' הכתוב „ה' אלקיכם" ללשון המורגל ב(תושבע"פ וב)פרש"י.

13) כט, ג.

14) כמ"ש בגור"א ונימוקי שמואל כאן. וראה גם אברבנאל תבוא שם.

15) דברים א, ג.

16) כט, כח.

ביים צוזאמענקלייבן אלע אידן (פאר וועלכן צוועק ס׳זאל נאר זיין). נאכ־מער: ווייטער אין פ׳ וילך[17], וואו עס שטייט „הקהל את העם האנשים והנשים והטף", שטעלט זיך רש״י אויף דעם און באוואַרנט „למה באו לתת שכר למביאיהם" (און ס׳איז מובן אז (לויט רש״י) איז בפרשתנו ניט דאס דער טעם, וואַרום דאמאלס וואלט עס רש״י מפרש געווען באם ערשטן מאל — דא, און ניט פאַרלאַזן זיך דא אויף דעם וואס ער וועט מפרש זיין אין א שפּעטערדיקער סדרה)[18].

און כאטש בהענין דפרשתנו האבן די טף געדארפט זיין בכדי אריינגענומען צו ווערן אין דעם כריתת ברית, וואס דאס איז געווען פאר אלעמען, היות אבער אז „אתם נצבים" איז דאס דער כינוס פון ס״פ תבא, קומט דאך אויס אז די טף זיינען געווען מתחילת הכינוס ווען משה האט געזאגט „אתם ראיתם גו׳ המסות הגדולות גו׳ ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם" — וואס צו דעם זיינען זיי דאך ניט געווען שייך, זיי זיינען דאך ניט מחוייב במצות[19] ?

אבער ע״פ הנ״ל אין פרש״י, אז „ויקרא משה" איז געווען „לפני הקב״ה .. להכניסם בברית", איז מובן וואס גלייך בהתחלת הקריאה האט מען גע־בראכט טף, וואַרום מטרת הכינוס איז געווען להכניסם בברית און די רייד „אתם ראיתם גו״ זיינען בלויז א הקדמה דערצו.

ב) איידער מ׳לייגט ארויף אויף עמעצן א געוויסע התחייבות, און באזונדערס — א שבועה וכיו״ב, מוזן קומען הסברה והקדמות. מ׳קומט ניט צו איינעם גלייך מיט דער התחייבות, שבועה וכו׳.

ובנדו״ד איז דאך „אתם נצבים" געווען „לעברך בברית ה״א ובאלתו גו״", א ברית און א שבועה אויף יעדער אידן — פון פערשידענסטע סוגים פון כלל ישראל — איז ווי קומט עס אז משה האט זיי פריער ניט געזאגט עפעס א הקדמה צו אזא דבר גדול וחמור ? [וואס די שאלה איז בתוקף סיי אויב „ויקרא משה אל כל ישראל" איז געווען צוליב זאגן זיי „אתם ראיתם גו״ ובמילא איז געווען דער „לעברך בברית ה׳ אלקיך ובאלתו", ופשיטא — אויב מ׳זאל לערנען[20] אז „אתם נצבים" שבפרשתנו איז געווען א כינוס בפ״ע].

ע״פ פרש״י אבער, אז „כינסם משה לפני הקב״ה כו׳ להכניסם בברית" דאס איז געווען די מטרה, איז דער ענין מובן, וואַרום „אתם ראיתם גו״ המסות הגדולות גו״ איז טאקע געווען די

---

17) לא, יב.

18) יתירה מזו י״ל, שכאן אינו שייך הטעם שבפרש״י שם, כי: א) בפ׳ וילך נאמר „טף" אחרי „האנשים והנשים", ולכן פרש״י ע״ז „שכר למביאיהם", ואילו בפרשתינו נאמר „טפכם" לפני „נשיכם". ב) בהקהל צ״ל הבאה לביהמ״ק, משא״כ בפרשתנו שרק כינסם יחד. ג) בפ׳ וילך מפורש בנוגע ל„והטף" שצ״ל „הקהל", משא״כ בפרשתנו שלא נאמר טף מפורש בנוגע ל„כינסם משה" — להקהלה (שמודגש שאחרים הביאום — „שכר למביאיהם"), ורק „אתם נצבים היום".

19) בנימוקי שמואל כתב דקרא דאתם נצבים אתי לאורויי ד„אל כל ישראל" דלעיל הוא כולל אנשים ונשים וטף כו׳ אלא דלעיל דקאמר אתם ראיתם גו׳ דשייך לאנשים להכי סתם הכתוב ואמר אל כל ישראל והכא בענין הכנסתם בברית דכולהו שייכי בי׳ אנשים ונשים וטף הוצרך לבארם ולפרטם כל פרט ופרט כו׳. אבל צ״ע דאת״ל דהדבור דס״פ תבוא הוא ענין בפ״ע, הרי ה׳ אפשר לכנוס מתחלה את האנשים ולאמור השייך לאנשים ואח״כ כאשר בא להכניסם בברית יכנס גם הנשים והטף (וכמ״ש בנמוקי שמואל שם לפנ״ז), משא״כ ע״פ המבואר בפנים.

20) כפי׳ הרא״ם כאן.

הסברה און דער אריינפיר צו (דער מטרה) „לעברך בברית ה״א ובאלתו״.

ה. לויט דעם פירוש איז אבער ניט ערקלערט דער לשון שאינו רגיל כ״כ „נצבים״. לפי הנ״ל אז דער לשון לאזט אונז הערן אז „כינסם משה לפני הקב״ה כו׳ להכניסם בברית״, פארוואס שטייט „נצבים״ — א לשון בלתי רגיל — און ניט דער לשון „עומדים״, וואס איז רגיל אין תורה, און ווי ער זאגט אויך בענינו (וויטער אין פרשה[21]) „עמנו עומד היום״?

נאכמער: ניט נאר איז דאס ניט קיין לשון הרגיל, נאר עס פאסט לכאורה ניט דא אין פסוק מצד דעם תוכן. „נצבים״ איז ע״ד ווי רש״י[22] טייטשט „בקומה זקופה״, משא״כ דער לשון עומדים[23]. און וויבאלד אז „כינסם לפני הקב״ה כו׳ להכניסם בברית״, איז דאך פאר־שטאנדיק אז זיי זיינען געשטאנען מיט הכנעה וביטול, איז ווי זאגט ער „נצבים״ וואס ווייזט אויף שטארקייט און גרויס־קייט[24].

דעריבער ברענגט רש״י א צווייטן פירוש „ומדרש אגדה״, אז דאס קומט בהמשך צו די קללות און „התחיל משה לפייסם אתם נצבים היום (אויף אזוי פיל אז חאטש) הרבה הכעסתם למקום ולא עשה אתכם כליי׳ והרי אתם קיימין לפניו״ — די הדגשה במיוחד איז אין דעם ווארט „נצבים״, וואס ווייזט אויף אן עמידה חזקה כו׳.

און לויט דעם פירוש בייט זיך (ניט בלויז דער מכוון און טייטש פון ווארט „נצבים״, נאר) אויך דער טייטש פון „היום״:

וויבאלד אז דאס זיינען דברי פיוס אויף די קללות, דארף מען זאגן בפשטות אז דאס איז געווען בסמיכות בזמן צו דער תוכחה, ובמילא איז ניט מסתבר אז דאס איז געווען ביום מותו[25], וואהרום: א) די כוונה פון דער תוכחה איז

21) פסוק יד.

22) קרח טז, כז. וראה פרש״י וישב לז, ז.

23) ועפ״ז יובן מה שהוצרך רש״י לפרש ל׳ נצבים בפ׳ ויגש (מה, א) „לכל הנצבים״ — „שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעין שאחיו מתביישין כו׳״, שגם שם אי״ז עמידה סתם אלא נצבים לגבי אחיו — ד„שומעין שאחיו מתביישין״. ובס״פ שמות (ה, כ) „ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים״ פרש״י „אנשים מישראל את משה ואת אהרן וגו׳. ורבותינו דרשו כל נצים ונצבים דתן ואבירם היו כו׳״. דגם לפי׳ הא׳ מוסבר תיבת נצבים, כי מדובר באנשים חשובים משה ואהרן לגבי שאר האנשים. ובפ׳ וירא (יח, ב) „שלשה אנשים נצבים עליו״ לא הוצרך רש״י לפרש, כי מובן מעצמו שהרי מדובר שם במלאכים ואי״ז עמידה סתם.

וכן י״ל בתיבת „נצב״ „נצבו״ „נצבת״ הנאמר בתורה כמ״פ ואין רש״י מפרשם: חי׳ שרה כד, יג. מג. ויצא כח, יג. וארא ז, טו. בשלח טו, ח. יז, טו. יתרו יח, יד. תשא לג, ח. כא, לד, ב. ועוד — כי בכולם מובן שאין הכוונה לעמידה סתם, כ״א הדגשה מיוחדת בהעמידה, ועד״ז מובן ל׳ „ויצב״ הנאמר בהקמת מצבה וכיו״ב — וירא כא, כח. כט. וישלח לג, כ. לה, יד. כ. וראה גם ע״ד החסידות החילוק דנצבים ועומדים אוה״ת נצבים בתחלתו. ואכ״מ.

24) להעיר מבעל הטורים כאן.

25) אבל צ״ק דמפרש״י ס״פ תבוא כט, ג: „ועל זאת אמר להם היום הזה נהיית לעם״ משמע שגם הדיבור משם ואילך (תבוא כז, ט) הי׳ באותו יום. וכן מפורש ברמב״ן (תבוא כט, א) דויקרא משה אל כל ישראל מחובר ללפנ״ז ולא הלכו מלפניו•. וראה באר יצחק בפרש״י שם, ואולי י״ל דרש״י מפרש ב׳ פירושים: לפי פירושו (תבוא כז, ט) עה״פ „היום הזה נהיית לעם״ — „בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בברית״, אין לפרש „היום הזה״ כפירושו בסוף הפרשה (כט, ג) „היום הזה הבנתי שאתם דבקים כו׳״, ולפי״ז לא הי׳ ביום מותו. משא״כ לפירושו בס״פ תבוא. ועצ״ע.

•) אבל לדעתו י״ל דהפרשיות עד פ׳ וילך לא הי׳ ביום מותו — ראה פירושו בר״פ וילך דהי׳ כנוס בפ״ע.

דאָך געווען לזרזם אויף קיום התורה ומצות, האָט ער זיכער ניט געווארט דערמיט ביז יום מותו, ב) ס'איז ניט מסתבר אז ביום מותו זאל זיי משה זאגן קללות[26] (אדרבה, ביום מותו, סמוך למיתתו, ברך אותם[27]).

דעריבער מוז רש"י אויך לערנען אז דער וואָרט „היום" האָט אן אַנדער טייטש, וואָס קומט בהמשך צו דעם פירוש פון „אתם נצבים". וויבאלד אז „אתם נצבים" מיינט „הרי אתם קיימין לפניו כו' והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו" איז אויך דער טייטש פון „היום" — „כיום הזה שהוא קיים כו'". און וויבאלד אז די דברי פיוס מוזן זיין בסמיכות צו דער תוכחה, איז רש"י מוסיף, אז די פסוקים היותר סמוכים צו דעם, די „פרשה שלמעלה מזו פיוסין הם אתם ראיתם וגו'".

ו. אָבער אויך דער פירוש איז שוער, ווייל: א) לפי"ז האָט געדאַרפט שטיין פריער „אתם נצבים" און דער־נאָך די פרשה „אתם ראיתם גו'", וואָס איז דער אויסטייטש פון דעם עיקר הפיוס „לא עשה אתכם כליי והרי אתם קיימין לפניו כו' והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם כו'".

ב) אויב די פרשה איז דברי פיוס פון משה'ן — ווי קומען דאָרט „טפכם", וואָס זיי פאָרשטייען ניט די תוכחה, ובמילא דאַרפן זיי ניט די דברי פיוס.

דעריבער ברענגט רש"י א דריטן פירוש „לפי שהיו ישראל יוצאין מפרנס לפרנס ממשה ליהושע לפיכך עשה אותם מצבה כדי לזרזם כו'", וואָס עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דער לשון „נצבים" (ניט — „עומדים"), וואָרום דער לשון ווייזט אויך אויף זירוז.

און לפירוש זה, איז: א) דער טייטש „היום" — „ביום מותו" (ווי לויטן ערשטן פירוש) — כמובן בפשטות, וויבאלד דאָס איז דאָך פאַרבונדן מיט דער יציאה מפרנס לפרנס. ב) מובן וואָס פריער האָט משה געזאָגט „אתם ראיתם גו'" און ערשט דערנאָך „אתם נצבים היום", וואָרום דאָס האָט געדאַרפט זיין וואָס מער סמוך למיתתו ווען יוצאין מפרנס לפרנס. ג) מובן דער ברענגען די טף, וואָרום אויך זיי גייען איבער מפרנס לפרנס.

ז. די שוועריקייט אין דעם פירוש אָבער איז: וויבאלד אז דאָס איז פאַר־בונדן מיט דער יציאה מפרנס לפרנס, האָט דאָס משה געדאַרפט זאָגן גאָר צו לעצט, נאָך פרשת וילך, סמוך למיתתו ממש — פאַרוואָס שטייט עס פריער?

[בשלמא לויטן ערשטן פירוש אז „כינסם כו' ביום מותו להכניסם בברית", וויבאלד דאָס איז געווען נוגע לאחר שעברו את הירדן, איז ניט מוכרח אז עס זאָל זיין סמוך למיתתו ממש (היות דאָס קען סיי ווי סיי ניט זיין סמוך לענינו), אָבער לויטן דריטן פירוש, אז דאָס איז פאַרבונדן מיט דער יציאה מפרנס לפרנס, האָט עס געדאַרפט זיין סמוך להיציאה ממש].

ואעפ"י אז דער צווייטער פירוש איז „מדרש אגדה", איז ער נעענטער צו פשוטו ש"מ ווי דער דריטער פירוש, וואָרום לויטן דריטן פירוש איז „אתם

---

26) ומה שפרש"י דברים א, ג: „מלמד שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה .. למד מיעקב כו'" — הרי (נוסף ע"ז שזה הי' ב„רמז מפני כבודן של ישראל" (פרש"י ר"פ דברים)), הי' זה סמוך — בערך הדברים שאמר במשך כארבעים שנה. — אבל גם לאחר זה הי' ריבוי דברים, ברכות וכו' — מר"ח שבט ועד יום מותו בשבעה באדר.

27) ר"פ ברכה ובפרש"י שם.

נצבים" אָן ענין בפ"ע וואָס האָט ניט קיין שייכות צו „ויקרא משה אל כל ישראל" פון ס"פ תבא[28]. משא"כ לויטן צווייטן פירוש, איז ניט נאָר „אתם נצבים" בהמשך צו די רייד פון משה „אתם ראיתם גו'" פון ס"פ תבא, נאָר דאָס איז אויך געווען די מטרה און תכלית הכינוס „לפייסן", וואָס דער עיקר הפיוס איז אין „אתם נצבים" כנ"ל, און אין דעם איז דאָס נעענטער און בדומה צום ערשטן פירוש אָז די מטרה פון „כינסם משה" איז מבואר בפרשתנו „להכניסם בברית".

ח. פון יינה של תורה אין דעם פרש"י: פרשת נצבים לייענט מען אַלע־מאָל קודם ר"ה[29], און דאָס איז מרומז אין דעם וואָרט „היום" וואָס גייט אויף ר"ה[30].

און אין דעם איז רש"י מפרש „מלמד שכינסם משה לפני הקב"ה ביום מותו להכניסם בברית": כאָטש אָז פריער אין סוף פ' תבוא שטייט שוין וואָס משה האָט געזאָגט די אידן „אתם ראיתם גו' המסות הגדולות גו' ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם" — קיום התורה ומצוות, איז אָבער די מטרת הכינוס „ביום מותו" — אָ יום הדין — „להכניסם בברית", וואָס אָ כריתת ברית איז העכער פון הבנה והשגה[31], בר"ה טוט זיך אויף די התקשרות עצמית פון אידן מיטן אויבערשטן, וואָס די התקשרות איז „כינסם לפני הקב"ה", אָ יחוד והתכללות מיטן אויבערשטן אַליין, העכער אפילו פון תומ"צ[32].

אעפ"כ, כהקדמה לזה איז געווען דער דיבור וואָס זאָל ברענגען צו „ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם", וואָרום אָט די התקשרות עצמית וואָס ישראל וקב"ה כולא חד, קומט (בגילוי) ע"י התורה, וואָרום תורה איז דער ממוצע המחבר אידן מיטן אויבערשטן[33].

און ווי דער לשון (וואָס ברענגט זיך כמה פעמים) הזהר[34] „תלת קשרין מתקשראן דא בדא ישראל מתקשראן באורייתא ואורייתא בקוב"ה", וואָס לכאורה באַ דריי זאָכן המתקשרים זה בזה זיינען פאָראַן בלויז צוויי קשרים. נאָר — לאחרי ווי אידן ווערן פאָר־בונדן מיטן אויבערשטן ע"י התורה, ווערן אידן פאָרבונדן מיטן אויבערשטן אויך מצ"ע, אָ התקשרות וואָס איז העכער ווי די התקשרות ע"י התורה[35], ובמילא ווערט דאָס דריי קשרים (ישראל אורייתא קוב"ה ישראל — כדוגמת העיגול).

ובמילא מוז זיין די הקדמה פון „ושמרתם גו'", אָבער מטרת ותכלית הכינוס ביום ר"ה איז די התקשרות עצמית פון אידן מיט דעם אויבערשטן.

---

28) ראה רע"ב בפרש"י שם.

29) תוד"ה קללות שבת"כ מגילה לא, ב. טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד. לקו"ת ר"פ נצבים.

30) ראה פענח רזא ס"פ נצבים לקו"ת שם. תורת הבעש"ט הובא בהיום יום כה אלול.

31) ראה לקו"ת כאן פ"ב. תו"א ס"פ לך. ובכ"מ.

32) ולכן אומרים אז „יבחר לנו את נחלתנו", שההתקשרות מצד הבחירה היא למעלה מכל מעלה ועבודה — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1147 ואילך. וש"נ. לעיל ע' 164. 232. ועוד.

ולהעיר מאוה"ת פרשתנו ר"ע א'רו: והברית שקודם כניסת ישראל לארץ הוא על תושבע"פ ולפ"ז הברית י"ל על קבלת עול מלכות שמים שקדם לעול תומ"צ.

33) ראה ספה"מ ה'ש"ת ע' 66 ואילך. ובכ"מ.

34) ראה הערה בסה"מ שם ע' 61.

35) להעיר מהמשך תער"ב פקע"ח. ח"ג ע' א'תז ואילך.

דאָס איז אַבער ניט גענוג: דער ברית, דער עצמיות׳דיקער פאַרבונד דאַרף קומען בגילוי, און ברוחניות און (אויך) בגשמיות, האָבן השפּעת טוב גשמי פון דעם אויבערשטן בטוב הנראה והנגלה.

[פונקט ווי דער אויבערשטער וויל פון אידן, עס זאָל זיין קיום התורה (לקח טוב) והמצות במעשה בפועל, המעשה הוא העיקר; אַזוי בעטן און באַקומען אידן פון דעם אויבערשטן די אַלע השפּעות און זיי קומען אַראָפּ בגשמיות בטוב הנראה והנגלה — במעשה בפועל],

אויף דעם קומט דער צווייטער פּירוש, אַז „התחיל משה לפייסם", משה, דער ממוצע המחבר פון אויבערשטן מיט אידן, פּועל׳ט[36] אַז „קיימין לפניו" ובאופן פון „נצבים" — „בקומה זקופה" בגשמיות[37]. נאָך מער: „והקללות והיסורין מקיימין אתכם ומציבין אתכם לפניו" — די ניט געוואונשענע זאַכן פון דעם עבר ווערן נהפך צו ברכות בגילוי בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ש״פ נצבים תשכ״ה)

---

36) וכמש״נ (ואתחנן ה, ה) אנכי עומד בין ה׳ וביניכם. וראה תורת שלום ע׳ 158.

37) וראה מנחות סה, א.

נצבים ג

א. ביים כריתת ברית בריש פרשתנו ווערט געזאגט אין פסוק[1]: „ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה״א ואת אשר איננו פה עמנו היום״.

שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ואת אשר איננו פה״ און איז מפרש: „ואף עם דורות העתידים להיות״.

לערנען מפרשים[2], אז רש״י באַווארנט דערמיט, מען זאָל ניט טייטשן אז „איננו פה״ מיינט די אידן פון יענעם דור וואָס זיינען דאָרט ניט געווען באותו מעמד — און אזוי קען מען דאָך ניט לערנען ווארום עס שטייט דאָך פריער „אתם נצבים היום כולכם . . כל איש ישראל״, אז אלע אידן האבן זיך געפונען באותו מעמד. דעריבער זאגט רש״י אז „ואת אשר איננו פה״ מיינט די „דורות העתידים להיות״.

דאָס איז אבער ניט מספיק:

וויבאלד דער פסוק איין זאגט קלאָר: „אתם נצבים היום כולכם״, פארשטייט מען דאָך אליין (אויך אן פרש״י) אז „איננו פה״ גייט אויף די קומענדיקע דורות — היינט וואָס איז רש״י מחדש מיט זיין פירוש „דורות העתידים להיות״? דעריבער זיינען מפרשים[3] מוסיף:

לולי פרש״י וואָלט געווען שווער לערנען אז מיט „איננו פה״ ווערט געמיינט די שפעטערדיקע דורות, ווארום ווי איז שייך „לכרות ברית עם ההעדר״. דעריבער דאַרף רש״י זאָגן „ואף עם דורות העתידים להיות״, וואָס דערמיט איז ער מחדש אז ס׳איז יע שייך צו כורת ברית זיין מיט זיי, ווייל: א) זייערע נשמות זיינען דעמאָלט געווען און מיט זיי איז עס געווען דער כריתת ברית[4]; ב) היות אז „ברא כרעי׳ דאבוה״[5], דערפאַר ווערן אויך די בנים נכלל אין דעם כריתת ברית מיט זייערע אבות.

ב. עס איז אבער ניט פארשטאַנדיק:

א) ווי גערעט כמה פעמים האָט רש״י געשריבן זיין פירוש באופן כזה אז אויך א „בן חמש למקרא״ זאָל פון זיינע ווערטער קענען פארשטיין דעם פשט פון פסוק (ניט דאַרפנדיק אַנקומען צו דעם וואָס מפרשים זיינע מסביר ומוסיף). לפי״ז איז קשה בנדו״ד: דער בן חמש האָט וועגן דעם ענין פון „ברא כרעי׳ דאבוה״ ניט געלערנט אין קיינע פון די פריערדיקע סדרות; ער ווייס אויך ניט צי די נשמות פון די דורות העתידים זיינען געווען ביים ברית אדער ניט — איז אויב רש״י איז אויסן צו אויפטאָן, אז אויך מיט די נאָך ניט געבאָרענע דורות קען מען כורת ברית זיין, האָט ער געדאַרפט אויסטייטשן בפירוש ווי אזוי דאָס איז מעגליך — צי מצד

1) כט, יג־יד.

2) ראַ״ם, גו״א, באר מים חיים, ש״ח, ומשכיל לדוד.

3) ראַ״ם.

4) ראַ״ם. וראה באר מים חיים. ובמשכיל לדוד כ׳: ש״ס ערוך בפכ״ב דשבת (קמו, א) אע״ג דאינהו לא הוו מזלייהו הוו כו׳.

5) ש״ח כאן. בגו״א: דהא אין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חבירו . . וכיון שכך הוא הרי שפיר יכולים לקבל עליהם ברית כו׳.

מציאות הנשמות[6] אדער מצד „ברא כרעי׳ דאבוה״[7]?

ב) די קשיא איז נאך שטארקער: דעם ענין (אז „איננו פה״ גייט אויף) „דורות העתידים להיות״, פארשטייט דער תלמיד אליין (דערפון וואס אין פסוק שטייט פריער „אתם נצבים היום כולכם״, כנ״ל); און וואס רש״י איז מחדש צו באווארענען (ניט אז „איננו פה״ גייט אויף די „דורות העתידים להיות״ נאר) — ווי אזוי קען מען כורת ברית זיין מיט „דורות העתידים״ — אויף דעם איז אפילו קיין רמז ניטא אין זיינע ווערטער „ואף עם דורות העתידים להיות״, קומט דאך אויס, אז עיקר חסר מן הספר?

ג) דעם ענין פון כריתת ברית מיט שפעטערדיקע דורות איז א זאך וואס מ׳געפינט (כעין זה) אין די פריערדיקע סדרות: דער ברית בין הבתרים איז געווען אין שייכות צו זרעו של אברהם, וואס ווען עלען זיין כמה דורות שפעטער. עד״ז איז אויך אין פרשת בחוקותי[8]. און אויך רוב פון די מצות וואס דער אויב״ערשטער האט אנגעזאגט דורך משה רבינו זיינען מצות שנצטוו לדורות. האט מען דאך לפי״ז אויך דארט געדארפט פרעגן: ווי איז שייך אז דער כריתת־ברית מיט אברהם אבינו[9] אדער דער ציווי המצות דורך משה רבינו זאל חל זיין אויף די אידן פון די קומענדיקע דורות, וכיו״ב? און פונדעסטוועגן זעט מען אז אין די אלע ערטער באווארנט ניט רש״י די שאלה הנ״ל — פארוואס דארף ער עס באווארענען אין פרשת נצבים?

ד) אין גמרא[10] שטייט, אז „ואת אשר איננו מיינט „(דורות הבאים ו)גרים העתידין להתגייר״. און אויך בפשטות, לפי פשוטו של מקרא, זיינען גרים בכלל הברית — פונקט ווי זיי זיינען אין כלל פון אלע עניני תורה ומצות; און ווי עס שטייט אין אנפאנג פרשה[11] (בנוגע יענעם דור): „וגרך אשר בקרב מחניך . . לעברך בברית גו״. איז לויט הנ״ל ניט פארשטאנדיק: בנוגע גרים איז דאך ניט שייך דער טעם פון „ברא כרעי׳ דאבוה״, וואס זיי זיינען ניט קיין בנים פון די וואס זיינען געווען ביים כריתת ברית[12]; ס׳איז אויך ניט שייך (בדרך

---

6) וגם דלפ״ז יוקשה איך מהני השבועה והברית עם הנשמה על הגוף כו׳ שזהו דבר שאינו ברשותו כ״כ ולא בא לעולם (קצוה״ע לתניא ע׳ מח במשביעים אותו דמס׳ נדה), וכמו שהקשה לפי׳ זה באברבנאל כאן בקושיא הא׳. וראה כלי יקר כאן.

7) ואדרבא: מפרש״י בשלח (יג, יט ממכילתא שם) „השבע השביע — השביעם שישביעו לבניהם״, משמע שלא מהני שבועת האב על הבנים (אבל ראה גו״א שם). וראה אברבנאל כאן. וכן ע״ד ההלכה ראה שו״ע יו״ד סי׳ רכח סל״ה (מתשובת הרא״ש כלל ה׳ ס״ד) „ואי אפשר להשביע הנולדים לאחר זמן״, ובנו״כ שם. אבל ראה רמב״ן כאן כט, יז בסופו. וראה צפע״נ דלקמן הערה 38. ואכ״מ.

---

*) אבל להעיר:

א) משבועת אברהם לאבימלך (וירא כא, כג ואילך ובפרש״י). ויצחק ואבימלך (תולדות כו, כח. ובפרש״י) — ראה ש״ב ה, ו ואילך (וברש״י שם) הובא בפרש״י בראשית ד, טו.

ב) כשנאמר בפעם הא׳ שבועת יוסף (ויחי נ, כה) „וישבע יוסף את בנ״י גו״ לא פרש״י הנ״ל דבשלח.

---

8) ראה פרש״י תבא (כח, סט): מלבד הברית קללות שבתו״כ שנאמרו בסיני.

9) בזה יש לתרץ ששם כרת הברית רק עם אברהם „לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ״ (פרש״י לך טו, יו״ד).

10) שבועות לט, א.

11) כט, יו״ד־יא. וראה פרש״י שם ד״ה מחוטב עציך.

12) וידוע מ״ש הרמב״ם לר׳ עובדי׳ גר צדק (רמב״ם בהוצאת שולזינגער, סוף כרך א, סי״ט. שו״ת הרמב״ם ירושלים תש״ך כרך ב סרצ״ג) שהגרים מתייחסים בעיקר לא „לאברהם יצחק ויעקב (וישראל) כ״א למי שאמר והי׳ העולם״.

הפשט) דער טעם אַז זייערע נשמות זיינען געווען בעת כריתת הברית [13] — ווייל בא אַ בן חמש למקרא לייגט זיך אַפּ, אַז בשעת דער גר איז זיך מגייר באַקומט ער דעמאָלט אַ נייע נשמה [14]. בלייבט די שאלה: ווי אַזוי האָט מען כורת ברית געווען מיט „גרים העתידין להתגייר"?

ה) לאידך, וויבאַלד אַז בפשטות איז דער שכל מחייב, אַז דער כריתת ברית איז געווען אויך מיט די גרים העתידין להתגייר — איז פאַרוואָס זאָגט רש"י נאָר „דורות העתידים להיות" און איז משנה מהגמרא דורך משמיט זיין גרים (ובפרט אַז בנוגע גרים איז עס אַ גרע־סערער חידוש, וויבאַלד ביי זיי זיינען ניטאָ די צוויי טעמים הנ"ל)?

ו) דער פירוש אַז „את אשר איננו פה" מיינט „דורות העתידים להיות" איז דאָ אין תנחומא [15] — מיט'ן זעלבן לשון („דורות העתידים לבא"), אָבער אין גמרא בבלי [10] וירושלמי [16] שטייט בשינוי לשון: „דורות הבאים" [17].

דאַרף מען פאַרשטיין: הגם אַז רש"י'ס פירוש איז מוכח פון פשש"מ ניט פון מחז"ל, וכיו"ב — וויבאַלד אָבער ער זאָגט דעם זעלבן תוכן וואָס שטייט אין דרז"ל, וואָלט לכאורה מער מתאים געווען אַז ער זאָל זיך באַנוצן מיט'ן (קורצן) לשון „הבאים" וואָס שטייט אין ש"ס בבלי און ירושלמי, ניט מיט'ן לשון „דורות העתידין" פון תנחומא [18]; ובפרט אַז „הבאים" איז אויך אַ לשון וואָס איז מער רגיל ווי „העתידים להיות". און ע"פ הידוע גודל הדיוק פון לשון פי' רש"י (ביז אַז ס'איז דאָ אין דעם ענינים מופלאים) — איז זיכער אַז דאָס וואָס רש"י שרייבט „דורות העתידים" (און ניט „דורות הבאים" כלשון הש"ס) איז עס בכוונה ובא ללמד.

ז) דער חידוש שבפרש"י איז דאָך בלויז אין דעם אָפּטייטש פון די וועך־טער „איננו פה" — „דורות העתידים להיות" — טאָ פאַרוואָס איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך די פריערדיקע וועך־טער „ואת אשר"? און ניט נאָר איז ער מעתיק די וועך־טער „ואת אשר", נאָר ער פאַרטייטשט זיי אויך בפירושו: „ואף עם", וואָס לכאורה דערמיט — איז ער גאָרניט מחדש אויפן פסוק.

ג. דער ביאור בכל זה:

רש"י דאַרף ניט באַוואָרענען ווי אַזוי מען קען מאַכן אַ כר"ב מיט די דורות

---

13) וע"ד מ"ש בשבת שם. אבל להעיר של' הגמרא שם הוא מזלייהו הוו (ולא הנשמות שלהם כו'). וראה מדרשים דלקמן הערה 17.

14) להעיר מפרש"י לך יב, ה.

15) כאן, ג. (וממשיך: אר"א וכו' למה כתיב כו' לפי שהנשמות היו שם ועדיין גוף לא נברא). בתנחומא „דורות העתידין לבא היו שם כו'", ובפרש"י „דורות העתידים להיות", טעם השינוי ראה לקמן הערה 36.

16) סוטה פ"ז סה"א.

17) ובתיב"ע ובת"י כאן מפרש הענין (ע"פ מדרז"ל), אבל לא שמתרגם התיבות — וכמו שהוא בכ"מ.

והנה גם בפרדר"א פמ"א (וראה שמו"ר (פכ"ח, ו) ובמפרשים. תנחומא (יתרו יא)) מפורש שקאי על דורות העתידין (וקרוב יותר ללשון רש"י), אלא ששם הוא לענין מ"ת. וגם מוכח שם שהכוונה להנשמות. **וראה זח"א (צא, א) דכולהו בני נשא דזמינין למהוי בעלמא כולהו אשתכחו תמן כו'.**

18) לכאורה אפשר לתרץ שבבבלי ובירושלמי הוא — לא על אתר (שאין המדובר בהסוגיא שם ע"ד הברית והשבועה דכאן), אלא בגדרי שבועה בכלל, משא"כ בתנחומא שבא לפרש הכתובים על אתר. ולכן נקט ל' התנחומא.

אבל אינו — כי זה י"ל כאשר רש"י מביא ומעתיק דרז"ל בשמם (רבותינו אמרו וכיו"ב), אבל בנדו"ד הרי מפרש (כאילו מדעת עצמו) פשוטן של כתובים, וע"כ הול"ל לשון הנמצא בש"ס ובירושלמי (וקצר יותר), ולא ל' המדרש (ושהוא באריכות יותר).

העתידים להיות, ווייל דאָס איז מובן מעצמו: דער כר"ב האָט געמאַכט דער אויבערשטער, וכמפורש בכתוב [19] „אשר ה' אלקיך כורת עמך היום" — און יעדער פאַרשטייט, אַז דער אויב־ערשטער קען כורת ברית זיין אויך מיט די דורות וואָס וועלן נאָכקומען.

[און דאָס וואָס עס שטייט דער לשון (אין דיבור פון משה) „אנכי כורת את הברית הזאת", איז ניט דער פשט, אַז דער כר"ב איז געווען צווישן אידן מיט משה'ן; דער כר"ב איז געווען צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן (כולל אויך משה), און דאָס וואָס משה רבינו זאָגט „אנכי כורת גו'" מיינט עס אַז משה האָט געמאַכט די הכנות צום כריתת ברית [20].

[ויש לומר, אַז כשם ווי כר"ב בכלל איז פאַרבונדן מיט אַ פעולה — און ווי רש"י זאָגט *[20] „עושין מחיצה מכאן ומחיצה מכאן ועוברים בנתיים" [21] — אַזוי איז אויך אין דעם כר"ב געווען אַ פעולה [22] — און אָט די פעולה האָט געטאָן משה [23].

און דאָס איז אַזוי פשוט, אַז רש"י דאַרף אפילו ניט באַווײַזענען אַז ס'איז ניט קיין סתירה, וואָס פריער שטייט „ה' אלקיך כורת עמך גו'" און דערנאָך שטייט „אנכי כורת גו'" [24].

און דאָס איז אויך דער טעם בפשטות וואָס רש"י דאַרף ניט מסביר זיין ווי אַזוי האָט עס דער אויבערשטער געזאָגט משה'ן די מצוות אויף אַלע דורות און ווי אַזוי דער ברית בין הבתרים (מיט אברהם אבינו) איז חל אויף די שפּעטער־דיקע דורות, וואָרום ביים בן חמש למקרא איז אַפּגעלייגט בפשטות, אַז דער אויבערשטער האָט אויף זיך ניט קיינע הגבלות ח"ו, און ער קען מצווה זיין אויך לדורות שלאח"ז, און דערפאַר איז דאָס (בפשש"מ) מלכתחילה קיין קשיא ניט, כנ"ל.

ד. דאָס וואָס רש"י דאַרף און קומט יע מפרש זיין מיט „ואף עם דורות העתידים להיות" איז ניט דעם עצם הענין אַז דער כר"ב איז געווען אויך מיט די דורות שלאח"ז, נאָר דעם אופן ווי דער כר"ב איז געווען מיט „דורות העתידים להיות":

פון דעם לשון „ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת כי את אשר ישנו פה . . ואת אשר איננו פה", איז פאַרשטאַנדיק אַז דער כר"ב (קומט ניט נאָר צו מחייב זיין די דורות הבאים, נאָר אַז דער כר"ב) איז געמאַכט געווארן דירעקט מיט „אשר איננו פה", און אין זעלבן אופן — פונקט ווי מיט „אשר ישנו פה".

נאָכמער איז עס מוכרח פון דעם וואָס נאָכדעם ווי דער פסוק זאָגט „לעברך בברית ה'א" בנוגע די וואָס זיינען „נצבים גו' כולכם", חזר"ט ער איבער און דערמאָנט זיי נאָכאַמאָל „ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת גו'

---

19) כט, יא.

20) או י"ל דע"פ פשש"מ „אנכי כורת" קאי על הקב"ה, וכמו בכ"מ במשנה תורה: „ראה אנכי נותן גו'" — ר"פ ראה (וראה לעיל ע' 136). „ונתתי מטר גו' ונתתי עשב" — עקב (יא, יד־טו). ועוד.

*20) פרשתנו שם. וראה פרש"י לך טו, יד.

21) בינתים — נמצא גם בנוגע למקום וכמו סוכה פ"א מ"ז.

22) ועד"ז הוא ברלב"ג כאן. אלא שמסיים שהי'א ההעברה בין ב' ההרים הר גריזים והר עיבל. וראה אברבנאל כאן מה שהקשה ע"ז.

23) ולהעיר מפרש"י ר"פ „שכנסם משה לפני הקב"ה להכניסם בברית". וברמב"ן „ויתכן שכרת עוד עמם ברית כבריתו הראשונה כו' ולקח חצי הדם כו'".

24) כמו שהקשה באלשיך כאן. ועוד.

כי את אשר ישנו פה" — וואָס לכאורה איז דאָס איבעריק[25] — נאָר דאָס איז בכדי צו כולל זיין בהדגשה דעם „איננו פה" צוזאַמען מיט דעם „ישנו פה" און דערמיט מסביר זיין אַז דער כר"ב ביי ביידע סוגים איז געווען אויפן זעלבן אופן ממש[26].

דעריבער איז רש"י מעתיק אויך די ווערטער „ואת אשר (איננו פה)" און איז מפרש „ואף עם (דורות העתידים להיות)", וואָס מיט דעם איז ער מדגיש: א) אַז דער כריתת ברית איז געווען דירעקט מיט די „דורות העתידים להיות"[27], און ב) אַז דאָס איז ביי זיי געווען בדומה ממש (וואָס דער לשון „אף" איז מחבר ומשווה) ווי ביי „ישנו פה"[28].

ה. לפי"ז קומט אויס אַז ניט נאָר דאָרף רש"י ניט מוסיף זיין, אַז די נשמות פון די דורות הבאים זיינען דאָרט געווען, אַדער אַז „ברא כרעי' דאבוה", נאָר די פירושים דאָ זיינען מושלל, ע"פ פשש"מ:

ווען מען זאָל לערנען אַז דער כר"ב מיט „אשר איננו פה" איז מצד „ברא כרעי' דאבוה" קומט דעמולט אויס, אַז דער כר"ב איז געווען אין צוויי אופנים שונים: דער ברית מיט „ישנו פה" איז געווען מיט אים גופא, און דער ברית

---

25) ראה אוה"ח כאן.

26) וכן משמע מראב"ע כאן בד"ה „ולא אתכם לבדכם" שמפרש „רק עמכם ועם הבאים אחריכם שהם בניכם ובני בניכם". וראה בד"ה „ואת אשר איננו".

27) ומה שכתב רש"י עה"פ (כט, יז) „פן יש בכם וגו': לפיכך אני צריך להשביעכם" ל"ל אשר „בכם" כולל אף דורות העתידים (את אשר איננו פה — שהזכיר לפני זה). — ואפילו את"ל אשר מתחיל מ„כי אתם ידעתם גו' פונה היום גו'" נאמר רק להדור ההוא, הרי: הסיבה (ד„לפיכך") „ותראו את שקוציהם גו' פן יש בכם שרש פרה גו'" שייכת אף בדורות הבאים ממש כמו בדור דנצבים כולכם ולפיכך צריך להשביעם — אלא שנאמר לדור משה כמו שנאמר להם „אתם נצבים גו'".

28) לכאורה י"ל שזהו החידוש בכריי"ב הזאת (על הכר"ב דחורב) — דכאן היתה גם על הדורות העתידים, ואשר לכן לא הוצרך רש"י לבאר הצורך והחידוש בכר"ב הזאת (אף שהאריכו בזה במפרשים: ראה תנחומא כאן •. רמב"ן כאן (כט, יז). אברבנאל ואלשיך כאן. ועוד). עוד י"ל דגם הכר"ב עם אלו שישנו פה צ"ל, כי הכר"ב הא' הי' רק עם דור ההוא, והכר"ב דכאן הי' עם דור שנכנסו לארץ (שלא היו בכר"ב הא') ועם כל דורות הבאים, וכן פי' בצרור המור כאן. וא"צ רש"י לפרש זה — לאחרי שכבר אמר שבכר"ב כזו — צ"ל מפורש „ואת אשר איננו פה".

לכאורה אין לומר (ע"פ פשש"מ) שהחידוש בהכר"ב זו הוא ענין הערבות כמרז"ל בגמרא (סנהדרין מג, ב) וכהובא בפרש"י פרשתנו (כט, כח) ובמפרשים שם — דהרי בפ' בחוקותי (כו, לז) „וכשלו איש באחיו" פרש"י „ומדרשו (סנה' כז, סע"ב. וש"נ) וכשלו איש באחיו זה נכשל בעֲוונו של זה שכל ישראל ערבין זל"ז".

אבל י"ל שע"פ פשש"מ יש חידוש גם בזה בכר"ב כאן — ע"פ ל' רש"י בפרשתנו (כט, כח) „מעניש את הרבים על . . היחיד", היינו שהערבות בפ' בחוקותי הוא רק: א) כשלו איש באחיו — ממשפחתו או עמיתו וכיו"ב — ב) זה נכשל בעונו של זה, עונש דיחיד על היחיד. משא"כ כאן נתחדש שמעשה היחיד נוגע לרבים (וראה סנהדרין ושבועות שם: התם שה' בידם למחות כו').

•) בתנחומא כאן (ובילקוט) בתחלתו „שלש בריתות" (ואינו מבאר הצורך בכולם). ועד"ז הוא ברמב"ם סוף הל' מילה „נכרתו עליהן שלש בריתות" (ברכות מח, סע"ב: **נתנה** בשלש בריתות) ומביא הכתוב (דתבא כט, סט) אלה דברי הברית גו' מלבד הברית גו'. ומסיים „ושם הוא אומר אתם נצבים היום כולכם לעברך בברית ה' אלקיך כו'". וראה פרש"י ברכות שם. ואכ"מ.

••) אבל י"ל שפי' „ומדרשו" שם הוא סיפור מה שיהי' לאחר זמן, היינו (לא שבעת הכר"ב הא' נעשו ערבין, אלא) ש„וכשלו גו'" קאי על הזמן לאחר ד„ואם לא תשמעו גו'" דאז יהיו „וכשלו גו'", שה"ז לאחר הכר"ב דערבות מואב.

מיט „איננו פה" איז ניט געווען מיט אים אליין, נאר אלס „כרעי' דאבוה"[29];

עד"ז וועט אויך זיין א חילוק אויב מען וועט לערנען אז מיט „איננו פה" איז דער כר"ב געווען נאר מיט זייערע נשמות (וועלכע זיינען געווען ביים כריתת ברית) — ביי „ישנו פה" האט מען כורת ברית געווען מיט די נשמות און אויך מיט די גופים, און ביי „איננו פה" האט מען כורת ברית געווען בלויז מיט די נשמות.

אבער ווי רש"י לערנט, אז פון פשטות הכתובים איז מוכח אז דאס איז „ואף עם דורות העתידים להיות", הייסט עס דאך אז דער כר"ב איז געווען מיט די דורות אליין (ניט אלס כרעי' דאבוה) און אין דעם זעלבן אופן ווי מיט „ישנו פה", ד. ה. מיט נשמות און גופים[30].

[און בפרט ע"פ המבואר ברש"י לעיל „כך היו כורתי בריתות עושין מחיצה מכאן ומחיצה מכאן ועוברים בינתיים כמ"ש[31] „העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו", וואס דאס באווייזט דאך[32] אז די אלע וואס זיינען „עוברים בנתיים" וועלן איין זאך, ד. ה. ניט נאר מען וועלן איין זאך מיט דעם וואס מען מאכט דעם ברית (מיט דעם אויף בערשטן), נאר אויך אז די אלע וואס זיינען נכלל אין ברית וועלן איין זאך].

ו. ע"פ הנ"ל איז אויך מובן פאר־וואס רש"י דארף ניט דערמאנען אויך „גרים העתידין להתגייר" — ווייל לפי פרש"י, אז דער כר"ב מיט „איננו פה" איז געווען מיט זיי גופא, ווערן אין די „דורות העתידים להיות" נכלל אויך גרים, ווארום ס'איז דאך פשוט אז די „דורות העתידים להיות" מיינט אלע אידן פון יעדער דור פון די שפעטער־דיקע דורות, כולל אויך גרים [משא"כ לויט דעם פירוש אז דער כר"ב איז מצד „ברא כרעי' דאבוה" (וואס דאס קען ניט געזאגט ווערן בשייכות צו גרים) אדער מצד דעם וואס דער כר"ב איז געווען מיט די נשמות (וואס אויך דער טעם איז ניט מתאים (ע"פ פשש"מ[33]) בא גרים, כנ"ל ס"ב קושיא ד')];

ואדרבה: רש"י קען ניט דערמאנען גרים און דערמיט זיי אויסטיילן אלס א סוג בפ"ע — ווארום דאס איז אנדערש פון דעם ברית מיט „אשר ישנו", אז (מיט אלע איז געווען דער זעלבער ברית, און במילא אז) אלע זיינען איין זאך.

און הגם אז פריער אין פסוק טיילט ער יע אויס גרים אלס א סוג בפ"ע — איז דאס דערפאר וואס דארטן איז ער מפרט אלע סוגים פון אידן: ראשיכם גו' (דארט רעדט זיך ניט וועגן דעם ברית גופא, נאר וועגן „נצבים" (אלס הכנה „לעברך בברית"); בשעת אבער דער פסוק רעדט וועגן דעם ברית גופא — „אנכי כורת את הברית גו" — איז ניט שייך איינצוטיילן אידן אין באזונדערע סוגים.

ז. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין וואס רש"י איז מדייק „העתידים להיות" און ניט „הבאים":

29) וראה רמב"ן ואברבנאל שבהערה 7. מלבי"ם כאן.

30) ומה שמחלק „את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה'א ואת אשר איננו פה עמנו היום", הוא רק בנוגע ל„עמנו" אבל לא בהנוגע „לפני ה'א", שמכיון שהוא למעלה מהזמן גם הם עומדים לפני ה'א. ולהעיר מל' תיב"ע כאן: כולהון הינון קיימין הכא עמן יומנא. וראה כלי יקר כאן בתחלתו להפי' שקאי על הנשמות.

31) ירמי' לד, יח.

32) להעיר מלקו"ת ריש פרשתנו (מד, ב). ד"ה כי חלק תש"ב פי"ג.

33) משא"כ ע"ד הדרוש כו' כבגמרא שבת שם. וראה לקמן הערה 36.

דער טייטש פון ווארט „הבאים" — איז ניט מדגיש אז די זאכן האבן ניט קיין שום שייכות וקשר מיט א מציאות בהווה: „הבאים" מיינט, אז די וועלן קומען נאך (בהמשך ובשייכות צו) דעם (דור ה)הווה.

ובמילא בשעת מען זאגט „דורות הבאים" — כאטש אז דערמיט איז מען אויסן צו זאגן אז איצט זיינען זיי נאך ניט געקומען, איז דא גלייכצייטיק אויך א שייכות, צום פריערדיקן דור — זיי וועלן קומען אלס המשך ותוצאה — וועלן געבארן וועלן פון דעם דור וואס איז שוין דא.

ד. ה. אז אט דער דור איז „מכריח" דעם דור וואס קומט נאך אים, ובמילא קומט אויס, אז מצד דעם דור איז שוין דא דער דור שלאח"ז, מערניט אז אינעם זמן פון דעם דור איז ער נאך ניטא בפועל.

[וע"ד מ"ש הרמב"ם[34] „זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה כו' אלא הרי הוא מצוי ועומד שנא' כו' ולא קראוהו עוה"ב אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העוה"ז שאנו קיימים בו בגוף ונפש" — „עולם הבא" איז אויך איצט „מצוי ועומד", און ער ווערט געפונען „(עולם) הבא" נאר דערפאר ווייל ער קומט אלס א מסובב פון חיי עוה"ז, נשמה בגוף].

דאקעגן דער לשון „עתידים להיות" איז איצט לגמרי ניט פאראן, ניט נאר ניטא בפועל, נאר דער עצם מציאות דארף ערשט „ווערן", ד. ה. עס קומט ניט אלס תולדה (תוצאה) פון פריער־דיקן דור.

און דעריבער איז רש"י מדייק ביותר און זאגט ניט „דורות הבאים", ווייל דע־מאלט וואלט מען געקענט מיינען, אז דער כריתת ברית מיט „אשר איננו פה" איז מצד דעם וואס זיי זיינען „דורות הבאים" — ווייל זיי קומען אלס תוצאה והמשך פון דעם היינטיקן דור, וע"ד הפי' אז דאס איז מצד דעם וואס „ברא כרעי' דאבוה".

ועוד: דעמאלט איז ניט ברור, אדער נאכמער — אפשר איז מען שולל די גרים, וואס זיי זיינען ניט נכלל אין די „נאכקומענדיקע דורות", ווייל זיי זיינען ניט קיין המשך ותוצאה (תולדות) פון דעם איצטיקן דור[35].

און דעריבער איז רש"י מדגיש „העתידים להיות", וואס אין דעם איז מודגש אז זייער מציאות ווערט נתחדש בעתיד; ובמילא איז מובן אז דער כר"ב האט געמוזט זיין מיט די דורות (העתידים) גופא און ניט צוליב דעם וואס זיי קומען כהמשך ותוצאה פון דעם איצטיקן דור.

און ס'איז אויך ברור אז אין דעם זיינען אויך נכלל גרים, וואס אויך זיי זיינען „עתידים להיות"[36].

ח. פון דעם פרש"י קומט ארויס א געוואלדיקע הוראה אין אן ענין וואס מ'האט געדעדט כמה פעמים.

---

34) הלכות תשובה ספ"ח.

35) ולכן במס' שבועות שנאמר „דורות הבאים" הוצרך להוסיף „גרים העתידין להתגייר".

36) משא"כ בתנחומא כאן „העתידין לבוא" שאינו מודגש הוויתן מחדש, וי"ל כי לפירוש התנחומא הכוונה „אשר איננו פה" הוא שהנשמות היו שם כההמשך בתנחומא שם, ולכן אין לומר „עתידין להיות", שהרי ישנם עכשיו. משא"כ לפרש"י שהכרי"ב הי' עם נשמות בגופים.

ועפ"ז י"ל דמ"ש בפרדר"א „וכל העתידין להבראות עד סוף כל הדורות שם עמדו עמהם" הוא לפי שכולל גם הנשמות דגרים. (וראה שמו"ר שם, ותנחומא יתרו שם).

עס קען טרעפן אז א איד זאל אמאל זיין אראפגעפאלן בייַ זיך, אים פעלט שטאַרקייט אין אויספירן זיין עבודה בתורה ומצות, ובפרט ביים ארויסגיין אין וועלט אויף צו מפיץ זיין יהדות וכו', וויבאלד אז „אתם המעט מכל העמים" [37] —

איז דער ענטפער אויף דעם: דאס איז אלץ בשעת מען רעדט וועגן כמות פון אידן, וואס כמות איז מוגבל און מדוד אין זמן ומקום, און מצד דעם זיינען אידן אין א זמן ובמקום מסויים און — „מעט מכל העמים".

וויבאלד אבער אז דער עיקר ביי אידן איז איכות רוחניות, תורה ומצות — איז בשעת א איד פארבינט זיך מיטן אויבערשטן דורך תורה ומצות, וואס איז למעלה מזמן ומקום, איז מען דעמאלט פארבונדן באמתית ובפועל מיט אלע אידן שבכל העולם ושבכל הדורות [38].

---

37) ואתחנן ז, ז.

38) ולהעיר שמצינו עד"ז בהלכה בנגלה: אין מיתה בצבור (הוריות ו, א) וראוי' כפרה זו שתכפר על יוצאי מצרים כו' (שם). והאריך בזה בצפע"נ דזה הוי מחמת התואר (איכות) וההתואר תמיד נצחי, משא"כ בב"נ ליכא גדר קהל — נזיר סא, ב. ראה בכ"ז מפענ"צ (פ"א סי"א סי"ג). וראה שם (סי"ג אות ב) ובצפע"נ (מהדו"ת צ, ב) בענינינו, דגדר זה דנעשו „ישראל צבור ונעשו מציאות אחת נצחית" הי' אחר הכר"ב דערבות מואב ואחר שנכנסו לא"י ולכן בנוגע ליוסף איתא במכילתא „יוסף השביע ואח"כ האבות השביעו לבנים", כיון שזה הי' קודם שנכנסו ישראל לגדר צבור וקהל. וראה צפע"נ עה"ת פרשתנו כט, יו"ד לענין הגרים.

און דאס איז מודגש אין פרש"י „ואף עם דורות העתידים להיות" פונקט ווי דער דור פון „נצבים היום". ביי דעם כר"ב פון אויבערשטן מיט אידן זיינען אידן שבכל הדורות געשטאַנען דא־מאלס אלע צוזאמען, אלע זיינען איין מציאות. פון דעם איז פארשטאַנדיק אז בשעת א איד איז פארבונדן בגלוי מיטן אויבערשטן (בברית) — דורך קיום התורה ומצות בפועל, שטייען מיט עם אלע אידן שבדור ההוא און פון אלע דורות, אלע צוזאמען זיינען א „קומה אחת שלימה" [39].

און דעמאלט זיינען אידן ניט קיין „מעט" אויך ניט בכמות; אדרבה, אידן זיינען א ריבוי עצום אויך בכמות און זיי האבן זיך ניט וואס צו שרעקן אפילו ניט מצד כמות פאר א מספר גדול בכמות פון גויים, און אדרבה, „תפול עליהם אימתה ופחד" —

בשעת ס'איז „אתם נצבים היום כולכם" — „לאחדים כאחד" [39], אז אידן שטייען אלע צוזאמען בגלוי, איז דע־מאלט „אתם נצבים קיימים ועומדים, והיינו שזוכים בדין" [40],

דאס ברייגט די כתיבה וחתימה טובה בר"ה צו כל אחד ואחת מישראל, בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ש"פ נצו"י תשל"ה)

---

39) לקו"ת ריש פרשתנו. ובד"ה זה היום תרצ"ד בתחלתו „כמ"ש אתם נצבים היום כולכם גו' וקאי הן על הנשמות כמו שהן למעלה כו' והן הנשמות שהן למטה מלובשים בגוף כו'".

40) היום יום כ"ה אלול.

נצבים ג

א. אין סיום הסדרה [1] שטייט „החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך". שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „ובחרת בחיים" און זאגט דערויף דריי ענינים: (א) דעם פירוש פון „ובחרת בחיים" — „אני מורה לכם שתבחרו בחלק החיים". (ב) א משל אויף דעם — „כאדם האומר לבנו בחר לך חלק יפה בנחלתי ומעמידו על חלק היפה ואומר לו את זה ברור לך". (ג) א ראי' דערויף פון א פסוק [2] — „ועל זה נאמר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי הנחת ידי על גורל הטוב לומר את זה קח לך" [3].

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז שווער אין די ווערטער „ובחרת בחיים" וואָס רש"י דאַרף דאָס בכלל פאַרטייטשן און נאָך מיט אַן אריכות און פיל פרטים? לכאורה איז דער טייטש פון „ובחרת בחיים" גאַנץ אייגנפאַך (ווי עס לערנען אַנדערע פשטני המקרא [4]): דער אויבערשטער זאָגט אַן (אלס עצה טובה [5]) צו אויסקלייבן דעם חלק החיים, דורך „לאהבה [6] את ה"א לשמוע בקולו וגו'".

ב. לערנענדיק בפשטות קומט אויס [7], אַז רש"י קומט דאָ באַווײַזען אַז „ובחרת בחיים" איז ניט אַן אַנזאָג (אַ ציווי, אַדער עצה טובה) צו בוחר זיין בחיים

— עס האָט קיין אַרט ניט צו אַנזאָגן „ובחרת בחיים" — דממנ"פ: אויב מען וויסט בכלל ניט אַז ס'איז חיים, דאַרף מען אים נאָר איבערצייגן אין דעם און ער וועט עס שוין במילא אויסקלייבן, ס'איז איבעריק דער אַנזאָג; און אויב, ווידער, ער איז ניט איבערצייגט גע־ווארן אַז דאָס איז חיים — וואָס וועט אים העלפן דער אַנזאָג (אַדער עצה) „ובחרת בחיים", בשעת ביי אים לייגט זיך ניט אַפ אַז דאָס איז חיים? —

נאָר מיט „ובחרת בחיים" ווערט גע־מיינט „אני מורה לכם" — דער אויבערשטער זאָגט אַז מיט זיין זאָגן גלייך נאָכדעם „לאהבה את ה"א גו'" וווייזט ער אַן אידן „שתבחרו בחלק החיים", ווייל דאָס איז חיים [8]: וויבאַלד אַז ניט אַלע־מאָל זעט מען בעיני בשר אַז „חיים" איז תלוי אין „טוב" [9] (און „מות" אין „רע" [9]), דאַרף מען אַנווייזן וואָס איז די ריכטיקע און אמת'ע זאַך פון חיים [ווי דער משך אין פסוק: (למען תחי' אתה וזרעך) לאהבה את ה"א גו' כי הוא חייך ואורך ימיך גו'].

1) ל, יט.

2) תהלים טז, ה (וראה פרש"י שם. רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל. ואכ"מ).

3) בדפוסים ראשונים וכת"י רש"י — יש כמה שינויים (קלים) בלשון רש"י. וראה גם לשון רש"י בבחיי כאן. ובשל"ה (ב, ב) הובא לשון רש"י כמו"ש בדפוסים שלנו. וראה לקמן הערות 16, 24, 26, 27.

4) ראה רמכ"ן, ראב"ע ועוד.

5) ראה רמב"ן „כי יעצתיך כו'". וראה גם ס' הזכרון ובאר יצחק לפרש"י כאן.

6) פסוק כ.

7) ראה גם באר מים חיים (לאחי המהר"ל) לפרש"י כאן.

8) להעיר מלקו"ת ואתחנן רד"ה שמע ישראל. ד"ה אם בחקותי ה"ש"ת פ"א־ב. ועוד.

9) לעיל פסוק טו־יח וברש"י.

און אויף דעם ברענגט רש"י: (א) אַ משל — „כאדם האומר לבנו כו'", אַז דער טאַטע באַנוגנט זיך ניט מיטן זאָגן „בחר לך חלק יפה בנחלתי", נאָר „מעמידו על חלק היפה": (ב) אַ ראי' פון פסוק אַז דער אויבערשטער איז „מעמיד" אידן „על חלק היפה" — „ועל זה נאמר כו' הנחת ידי על גורל הטוב לומר את זה קח לך".

ג. ס'איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק די אריכות אין רש"י:

א) וואָס דאַרף ער בכלל ברענגען אַ משל „כאדם האומר לבנו כו'" — ער האָט געקענט דעם תוכן זאָגן גלייך אין נמשל (אַז דער אויבערשטער איז „מעמיד" אידן „על חלק היפה") ? ואדר־בה — אין נמשל איז דער ענין, לכאו־רה, מער פאַרשטאַנדיק ווי אין משל:

בנוגע קיום התורה ומצוות (נמשל) איז נויטיק אַז דער אויבערשטער זאָל אַנווייזן אַז דאָס איז „חיים" און דער „חלק היפה": וויבאַלד אַז אין דער הנהגת העולם זעט אָפטמאָל אויס, אַז „דרך רשעים צלחה" [10] און „הצדיקים .. מצטערים בעוה"ז" [11], דאַרף מען באַ־וואָרענען אַז רשעים „סופן לדחות באחרונה" [11] און צדיקים „סופן לשמוח באחרונה" [11];

בשעת עס רעדט זיך אַבער וועגן אויסקלייבן אַ חלק יפה אין אַ נחלה גשמית, איז אַ סך לייכטער צו זען וואָס ס'איז יפה און וואָס ניט, און ס'איז ניט (אַזוי) נויטיק דער „מעמידו על חלק היפה".

ב) נאָך „ומעמידו על חלק היפה" זאָגט רש"י „ואומר לו את זה ברור לך", וואָס פון דעם איז משמע, אַז נאָכדעם ווי ער איז „אומר לבנו בחר לך חלק יפה בנחלתי ומעמידו על חלק היפה", דאַרף זיין נאָך אַ פעולה אַן אמירה „את זה ברור לך" — איז ניט מובן: (א) וואָס איז די נויטיקייט אין דעם ? (ב) וואו געפינט מען די אמירה אין פסוק (אין נמשל) ?

ג) דער סיום פון רש"י „ועל זה נאמר .. הנחת ידי על גורל הטוב כו'" — (א) „וע"ז נאמר" (אַ פירוש אין פסוק דתהלים) — ניט „וכמו שנאמר" וכיו"ב (וואָס מיינט אַ ראי' אין פירוש בפסוק דאָ) (ב) דער „מעמידו על חלק היפה" איז אין אַן אופן וואָס „הנחת ידי על גורל הטוב כו'":

א) רש"י איז דאָך מפרש פשוטו של מקרא על אתר — פאַרוואָס ברענגט ער „ועל זה נאמר (בתהלים) כו'" ? ב) וואָס איז דער אויפטו פון „הנחת ידי" ?

ד. דער ביאור בזה:

די קשיא וואָס רש"י קומט פאַר־ענטפערן מיט זיין פירוש איז:

דער ענין וואָס שטייט דאָ אין פסוק — „החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך" [און אַזוי אויך דער פסוק שלאח"ז — „לאהבה גו' לשמוע בקולו גו' כי הוא חייך גו'"] — שטייט שוין און אויספירלעך אין די פריערדיקע פסוקים: „ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" [12], וואָס דער פשט דערפון איז, אַז „זה תלוי בזה אם תעשה טוב הרי

10) ירמ' יב, א.

11) לשון הספרי ר"פ ראה *. וראה רש"י תולדות כז, כט.

12) ל, טו.

*) ואולי ספרי זה הוא המקור (עכ"פ) לכללות פרש"י זה. וכן משמע קצת בפרש"י תהלים שם (ד"ה תומיך).

לך חיים ואם תעשה רע הרי לך מות״ [13], און ווי דער פסוק איז דערנאך [14] מפרש ״אשר אנכי מצוך היום לאהבה גו׳ וחיית ורבית גו׳ ואם יפנה לבבך גו׳ הגדתי לכם גו׳״ —

איז פאַרוואָס חזר׳ט עס איבער דער פסוק דא נאָכאַמאָל [15]?

לערנט דעריבער רש״י אז דער חי־דוש איינעם תוכן הכתוב דא איז מודגש אין די ווערטער ״ובחרת בחיים״ (וואָס שטייען ניט פריער).

אין וואָס באַשטייט דער חידוש? ברענגט דערויף רש״י א משל — ״כאדם האומר לבנו כו׳ ומעמידו על חלק היפה ואומר לו את זה ברור לך״, וואָס דאָס גיט צו פאַרשטיין, אז עס איז דא א פאַל וואָס אפילו נאָכן ״מעמידו על חלק היפה״ פאַדערט זיך ערשט אן אמירה ״את זה ברור לך״ (כדלקמן):

ועד״ז בעניננו: דער ״אני מורה לכם שתבחרו בחלק החיים״ פון אונזער פסוק איז ווי דער ״אומר לו״ וואָס קומט נאָכן ״מעמידו על חלק היפה״ — נאָכדעם ווי די תורה איז מבאר אין די פריערדיקע פסוקים אז ״אם תעשה טוב הרי לך חיים״, דאַרף ערשט זיין אן אנזאג ״ובחרת בחיים״.

ה. דערפון וואָס מ׳געפינט (אין משל), אז נאָכדעם ווי מען גיט א ״חלק יפה״ (איז זיין נחלה) דאַרף מען ערשט ״מעמיד״ זיין ״על חלק היפה״, איז מובן אז דא רעדט זיך ווען אזא נחלה ביי ווען כ׳איז שווער צו וויסן (פון אויסערלעכן קוק) וועלכער איז דער ״חלק היפה״ אין איר — און דעריבער מוז דער נותן ״מעמידו על חלק היפה״.

[דערמיט קען מען אויך מסביר זיין דעם דיוק אין משל ״כאדם האומר לבנו כו׳״ (ניט — ״לחבירו״ [16]):

די זיכערקייט פון מקבל אז דער נותן איז אים מעמיד על חלק היפה, איז פאַר־בונדן מיט (דעם וואָס ער ווייס) צוויי זאַכן — (א) ביים נותן איז קלאָר וואָס ס׳איז דער חלק היפה [17]; (ב) דער נותן איז אויסן זיין (דעם מקבל׳ס) טובה מיטן פולן האַרצן און איז דעריבער גרייט אים אַפצוגעבן דעם חלק היפה פון זיין נחלה — און (די וודאות אין) די צוויי פרטים זיינען מודגש אין משל: (א) דער חלק איז ״נחלתי״ — של הנותן, ובמילא האָט ער א קלאָרע ידיעה אין דעם; (ב) ער גיט עס ״לבנו״, וואָס א טאַטע איז (מער ווי עמעצער אַנדערש) גרייט געבן זיין זון דעם חלק היפה פון זיין נחלה.

ועד״ז איז עס אין נמשל, בנוגע דעם אויבערשטן מיט אידן: כדי אז ביי אידן זאָל זיך אפלייגן אז ״חיים״ און ״טוב״ זיינען ״זה תלוי בזה״ — כאָטש אז בעיני בשר זעט מען עס ניט אלעמאָל — זאָגט מען אים אז ער זאָל זיך אריינטראַכטן אין צוויי זאַכן: (א) די וועלט איז ״נחלתי״ — פון אויבערשטן, בורא עולם ומנהיגו, און דעריבער וויים ער וואָס ס׳איז דער ריכטיקער וועג פון ״חיים״. (ב) אידן זיינען ״בנים .. להי׳ אלקיכם״ [18]

---

13) רש״י שם.

14) שם, טז־יח וברש״י שם.

15) ברמב״ן כאן: והנה הוא כמחתים העדים כו׳. אבל ראה רש״י וילך לא, כח. וראה בארוכה לקמן ע׳ 329 ואילך.

16) אבל להעיר שבדפוס ראשון ושני (ובכו״כ כת״י רש״י. וכן בבחיי כאן) איתא — ״לחברו״ [ובספרי שם: משל למלך כו׳ והזמין כל האורחים והי׳ אוהבו כו׳]. אבל בפרש״י תהלים שם: כאדם האוהב אחד מבניו כו׳.

17) להעיר גם מאוה״ח ר״פ ראה.

18) ראה יד, א.

— קענען זיי זיין זיכער אז דער אויבערשטער זוכט נאר זייער טובה וועגן].

וויבאלד אבער אז מען זעט פאַרט ניט בעיני בשר דעם „חלק היפה", און מ'פאַרלאַזט זיך אויפן וואַרט פונעם נותן — איז מובן, אז דער נותן באַנוגנט זיך ניט מיט „מעמידו על חלק היפה", נאַר ער איז ווידער מזרז דעם מקבל און זאַגט אים נאַכאַמאַל ער זאַל נעמען דעם חלק היפה; און דאָס איז וואָס ער איז מוסיף — „ואומר לו את זה ברור לך".

ועד"ז בענינגו, אז אויך נאַכן מסביר זיין די אידן אז „חיים" און „טוב" זיינען „זה תלוי בזה", מ'איז זיי מעמיד על חלק היפה, פאַדערט זיך נאָך א זירוז מיוחד [19] מלמעלה: „ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך", אז אידן זאלן זיך לגמרי פאַרלאָזן אויפן אויבערשטן און אויס־קלייבן „חלק החיים".

ו. מען קען נאָך אבער פרעגן — לכאורה איז דער משל ניט דומה צום נמשל:

אין משל פאַרשטייט מען ווי דער זירוז „את זה ברור לך" ווירקט אויפן בן, ווייל

(נוסף אויף דעם וואָס עס רעדט זיך וועגן א זירוז פון א אב בגשמיות בנוגע א נחלה גשמית, און דעריבער, כאַטש דער בן זעט ניט בעיני בשר אז דאָס איז דער „חלק היפה" פון דער נחלה, גיט עס אים אבער א הרגשה אין די אמת'־קייט פון דברי אביו *[19])

דער בן האָט ניט קיין אייגענע ידיעה מוחלטה בטיב הנחלה פון אביו — צו וויסן וואָס עס איז דער חלק היפה פון דער נחלה, דעריבער איז פאַר אים געווג און ער נעמט אן די פאַרזיכערונג און זירוז פונעם אב הנותן.

משא"כ אין נמשל, איז ניט נאַר וואָס מען זעט ניט (אלעמאל) דעם „מעמידו על חלק היפה" („אם תעשה טוב הרי לך חיים") בגשמיות (ביז — אז דאָס קען אמאל מיינען אויך „חיים" אין עולם הבא [20]), נאַר נאַכמער: בעיני בשר זעט ער (אמאל) להיפך, אז „דרך רשעים צלחה" [10] און „נופת תטופנה שפתי זרה" [21] — דעם געשמאַק פון תענוגי העולם פילט ער מיט די חושי הגוף, און אז „ואחריתה מרה כלענה" [22] איז נאַר אן ענין וואָס ער גלויבט אדער (לכל היותר) פאַרשטייט בשכלו —

היינט ווי קען דער זירוז, וואָס דער אויבערשטער זאגט אן (דורך משה) בתורתו „ובחרת בחיים" באַווירקן בוודאות דעם מענטשן צו אפלאַזן די זאַכן פון חיים גשמיים און אנשטאָט דעם אויסקלייבן דעם טוב וחיים פון תומ"צ ?

אויף דעם איז רש"י ממשיך — „ועל זה נאמר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי הנחת ידי על גורל הטוב לומר את זה קח לך":

„ובחרת בחיים" איז ניט סתם אן אמירה, נאַר דערמיט ווערט (אויך)

19) להעיר מפרש"י צו (י, ב) צריך הכתוב לזרז כו'. ראה (יב, כג) „שהיו שטופים כו' הוצרך לומר חזק". ועוד.

*19) להעיר מרד"ה ומקנה רב תרס"ו.

20) ראה תי"ע כאן. בחיי כאן (ולעיל פסוק טו). אוה"ח כאן. וראה ספרי שם. ועוד.

אבל להעיר, שמלשון הכתוב „כי הוא חייך ואורך ימיך לשבת על האדמה גו'" משמע, שהמדובר (עכ"פ — ע"פ פשוטו של מקרא) בחיים גשמיים. וראה לקמן בפנים.

21) משלי ה, ג.

22) שם, ד.

אויפגעטאָן „תומיך גורלי .. הנחת ידי על גורל הטוב כו״: דער אויבערשטער ווייזט אַן אידן („אני מורה לכם״) אין גשמיות דעם „גורל הטוב״, ביז מ׳זעט בעיני בשר (עכ״פ — מזמן לזמן) ווי דורך עשיית טוב באָקומט מען „חיים״ כפשוטם [23], אַזוי אַז עס איז שייך הנחת יד אויפן „גורל הטוב״ (מ׳קען עס אַנטאָפן מיט דער האַנט) — וואָס דאָס איז מאמת ביי אַ אידן אַז עשיית טוב איז זיין „גורל הטוב״ און „חלק החיים״.

ז. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין דעם שינוי אין לשון רש״י — אין משל זאָגט ער „ואומר לו את זה ברור לך״, און אין נמשל (אין אויסטייטש פון פסוק „ה׳ מנת חלקי וכוסי גו״) זאָגט ער [24] „לומר את זה קח לך״:

וויבאַלד דער זירוז פון טאָטן (נאָכן „מעמידו על חלק היפה״) איז נאָר בדיבור — קומט אויס, אַז די בחירה גופא געהערט דורכאויס צום בן, דעריבער זאָגט דער אב „את זה ברור לך״, דער בן זאָל (אַליין) אויסקלייבן דעם „חלק היפה״ וועלכן דער אב וויייזט אים אַן.

משא״כ די אמירה פון אויבערשטן „ובחרת בחיים״ איז אין אַן אופן פון „הנחת ידי על גורל הטוב״ [25] — דער „גורל הטוב״ איז שוין געווארן אויסגעקליבן און פאַרבונדן מיט דעם אידן און פאַר אים איז געבליבן ניט מער ווי דער נעמען דעם (אויסגעקליבענעם) גורל הטוב — את זה קח לך.

[און דערפאַר זאָגט רש״י דעם לשון [26] „הנחת ידי כו׳ לומר את זה קח לך״ (ניט ווי אין משל „ואומר לו כו׳״) — ווייל דער עיקר איז „הנחת ידי כו״ און די אמירה „את זה קח לך״ איז נאָר די כוונה פון דעם („לומר״), אַ תוצאה פונעם „הנחת ידי״].

ח. אין דעם שינוי הנ״ל אין לשון רש״י איז אויך מרומז אַן ענין אין הלכה, ובהקדים נאָך אַ דיוק — אַז דער חלק היפה וועט אַנגערופן אין נמשל (אין פסוק) „גורלי״, „גורל הטוב״ [27] — וואָס די כוונה אין דעם איז צו מרמז זיין, אַז דער אופן הבחירה פון אידן אין „חלק החיים״ איז ווי אַ חלוקה ע״פ גורל.

און דערמיט איז מובן דער שינוי לשון הנ״ל צווישן משל און נמשל („ברור לך״ און „קח לך״), וואָס איז מרמז אויפן חילוק צווישן דער פעולה ביי „אדם האומר לבנו כו״ און אַ גורל באופן וואָס „הנחת (דער אויבערשטער) ידי על גורל כו״״:

בנוגע צו חלוקת השותפים דורך אַ גורל האָלטן כמה ראשונים [28], אַז דער גורל איז נאָר מברר וועלכער חלק יעדער פון זיי דאַרף באָקומען, אַבער כדי אַז דער חלק זאָל טאָקע ווערן זיינער מוז ער נאָכדעם מאַכן אַ קנין:

משא״כ ביי חלוקת ארץ ישראל ע״פ גורל, וואָס איז געווען דורך „קלפי

---

23) או — שמרגיש איך שחיים אמיתיים הוא (לא חיים בשריים וגשמיים, כ״א) חיים של תומ״צ.

24) ובדפוס ראשון הגירסא בהמשל: את זה בחר לך ואת זה קח לך.

25) ולהעיר, שבפרש״י תהלים שם, גם במשל אומר „כאדם. כו׳ ומניח ידו על חלק הטוב״ (ועד״ז הוא בספרי שם), אבל מסיים (לא „קח לך״, כ״א) „בחר לך״. ואכ״מ.

26) אבל בדפוס א׳: ואומרת לי (ובא׳ מכת״י רש״י: ואמרת). ובכת״י אחדים תיבת „לומר״ ליתא.

27) ובכת״י אחדים דרש״י הגירסא: חלק הטוב. ובא׳ מכת״י רש״י: חלק וגורל הטוב.

28) נסמנו באנציקלופדיא תלמודית ע׳ גורל (כרך ה׳ ע׳ תיח־ט).

וואורים ותומים״ [29] (״ברוח הקודש״ [30]), האלטן אלע [31] אז דורך דעם גורל איז נקנה געווארן צו יעדן אידן זיין חלק אין א״י.

וכיון זה בעניננו: ביי ״אדם האומר לבנו כו״ איז זיין אמירה נאר מברר פארן בן וועלכער ס׳איז דער ״חלק הי־פה״ — ״אומר לו את זה ברור לך״; משא״כ אין נמשל, איז די אמירה פון אויבערשטן ״ובחרת בחיים״ (ניט נאר מברר דעם ״חלק החיים״, נאר עס) טוט אויף [32] אז דער ״גורל הטוב״ וועלט שוין ״נקנה״ צום אידן (ער דארף עס נאר נעמען בפועל ממש) — עס וועלט דער ״הנחת ידי על גורל הטוב לומר את זה קח לך״.

ט. פון יינה של תורה אין דעם פירוש רש״י:

די צוויי ענינים הנ״ל — ״חלק היפה .. ברור לך״ און ״גורל הטוב .. קח לך״ — זיינען צוויי אופנים ווי א איד קען פועל׳ן ביי זיך דעם ״ובחרת בחיים״:

איין אופן איז — א בחירה דורך א חשבון ע״פ טעם ודעת, וואס טוב וחיים ווערן דאן אנגערופן ״חלק היפה״ [כידוע [33] אז ״חלק״ מיינט די ״עבודה שע״פ טעם ודעת״]; און די בחירה איז אין אן אופן פון ״ברור לך״ — עס זיינען דא צוויי דרכים וחלקים, וואס יעדער פון זיי האט א מעלה לגבי דעם צווייטן (אנדערש איז דאך ניט שייך די זאך פון ברור — קלייבן) — און מען קלייבט אויס איין חלק ניט דעם צווייטן.

דער צווייטער אופן איז, אז מען איז בוחר אין טוב וחיים (ניט מצד א חשבון, נאר) מיט א בחירה למעלה מטעם ודעת [34], וואס דאן ווערט דער ענין פון ״חיים״ אנגערופן ״גורל הטוב״ [כידוע [35] — וכן הוא בפשטות — אז גורל איז ניט בבחינת דעת — נאר ״למעלה מבחינת דעת״]; און די בחירה באשטייט נאר אין ״קח לך״ — דער צווייטער חלק ודרך האט מלכתחילה קיין ארט ניט, און די עבודה באשטייט ניט מער ווי אין נעמען דעם ״גורל הטוב״.

יו״ד. וועט מען דאס פארשטיין לויט דעם וואס חסידות [36] איז מבאר, אז דרך רשעים צלחה, ובכלל — השפעת החיות צו קליפה איז מצד בחי׳ מקיף, און דעריבער איז זי בריבוי, אן א חשבון; משא״כ די השפעה צו קדושה איז פון דעם אור פנימי׳, אור בכלי דוקא, ובמילא איז זי מיט א חשבון;

און דאס איז דער גודל המעלה פון אידן אין דעם וואס זיי זיינען בוחר בהקב״ה, אין קדושה — זיי זיינען מוותר אויפן ריבוי ההשפעה וואס איז דא אין צד הקליפה און זיינען בוחר אין דער השפעה מצומצמת מצד הקדושה [37].

---

29) לשון הגמרא — ב״ב קו, ב.

30) רשב״ם ב״ב שם. מב״ב קכב, א. הובא בפרש״י פינחס כו, נד. וראה ספרי פינחס שם.

31) ראה הנסמן באנציקלופדיא תלמודית שם (ע׳ תיט).

32) דדיבורו של הקב״ה חשיב מעשה (ראה פרש״י לך טו, יח).

33) בפירוש ״אשרנו מה טוב חלקנו״ — סד״ה אשרנו תרצ״ו (בסה״מ קונטרסים ח״ב). וראה סד״ה אשרנו ה׳ש״ת. ועוד.

34) ראה תניא פי״ט (כה, א): לעמוד .. בלי שום טעם ודעת ושכל מושג לו .. ולבחור לו ה׳ לחלקו ולגורלו כו׳.

35) אגה״ק סי״ס ז. וראה ד״ה אך בגורל — אוה״ת ר״פ פינחס. תרכ״ו. ד״ה אשרנו תרצ״ו פ״ד ואילך. ועוד.

36) תו״א ר״פ בשלח. ובכ״מ. וראה במקומות שצויינו בהערה הבאה.

37) ראה בכ״ז בארוכה קונטרס ומעין מאמר ח׳ ואילך. וראה אוה״ת תבא ע׳ תתערב ואילך. ד״ה כבוד מלכותך תר״ס. ועוד.

פֿאַרוואָס זיינען אידן טאָקע בוחר אין דעם? זיינען דאָ, בכללות, צוויי ביאורים:

א) היות אז דער ריבוי ההשפעה צו רשעים איז נאָר לפי שעה און דערנאָך וועט זי נפסק ווערן[38], און לאידך — וועט די השפעה צו צדיקים סו"ס זיין בריבוי עצום[39], כמאמר[40]: אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כו"כ:

דאָס איז די בחירה ע"פ טעם ודעת (ער מאַכט א חשבון אז עס לוינט זיך אים צו בוחר זיין אין קדושה), וואָס איז מרומז אין דעם ערשטן ענין אין רש"י: חלק היפה .. ברור לך.

ב) וויבאַלד די השפעה מצומצמת איז מצד הקדושה, דאָס איז פנימיות רצון העליון — ניט ווי די השפעה צו קליפה וואָס איז "כמאן דשדי בתר כתפוי"[41] — איז ער בוחר אין קדושה[42]. ד. ה. אז די השפעה פון קדושה אין אן אופן פון "באור פני מלך חיים", הגם זי איז א מצומצמת, איז ביי אים מער חביב[43] ווי דער ריבוי וואָס איז דאָ אין קליפה —

דאָס איז ניט א בחירה ע"פ חשבון, נאָר למעלה מטעם ודעת, דאָס וואָס א איד וויל בעצם אלקות מצד בחי' "גורל" שבנשמה[44]; און דעריבער איז אין דעם ניט שייך דער אופן פון "ברור לך" (וואָרום מצד דער מדריגה אין נשמה איז יעדע זאָך אויסער אלקות מלכת־חילה ניט תופס מקום), נאָר דער "גורל הטוב .. קח לך", אז ער זאָל דאָס בחי' גורל אראָפטראָגן אין א פנימיות, ביז אין מחשבה דיבור ומעשה.

יא. אעפ"כ שטייט אין פסוק "החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת בחיים גו'", אז עס רעדט זיך וועגן דעם אופן פון "ברור לך" (צווישן "חיים" און "מות") — ווי פאַרשטאַנדיק אויך פון דיוק לשון רש"י "ועל זה נאמר כו'", אז דער ענין פון "הנחת ידי על גורל הטוב לומר .. קח לך" איז ניט דער פירוש פון "ובחרת בחיים", ס'איז נאָר וואָס "ובחרת בחיים" איז כולל אויך דעם ענין, וואָס בפירוש שטייט ער במקום אחר.

דער ביאור בזה: אין דעם ענין פון "החיים והמות נתתי לפניך גו' ובחרת בחיים" — אז דאָס וואָס א איד קלייבט אויס דעם חלק החיים איז אין אן אופן פון בחירה חפשית — זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) דער שורש הענין פון דעם וואָס א איד איז בוחר אין אלקות איז מצד דעם וואָס דער עצם הנשמה פון א אידן איז איין זאָך, כביכול, מיט עצמות[45]; און די

38) קונטרס ומעין (מאמר ו' בסופו. מ"ז פ"ד. מ"א פ"ב). ועוד. וראה ספרי דלעיל הערה 11. ובד"ה כבוד מלכותך שם: ובסוף יתגלה .. איך שהם בחי' מות ממש.

39) ראה קונטרס ומעין מ"י פ"ג. ד"ה כבוד מלכותך שם.

40) נדרים נ, סע"ב. מכות בסופה. תו"א שם (סא, ג).

41) תניא פכ"ב. נת' בקונט' ומעין מ"ב פ"ב ואילך. וראה סדור ד"ה עבדים היינו.

42) ראה באריכה קונטרס ומעין מאמר ז' (ועוד) — דפנימיות רצון העליון מאיר לישראל דוקא.

43) ע"ד פי' הבעש"ט (כתר שם טוב סצ"ז) ב"תפלה לעני גו' ולפני ה' ישפוך שיחו" — שמבוקשו הוא שרוצה רק לדבר עם המלך (להיות "לפני ה'") ואין נוגע לו הכבוד והעושר כו', ע"ש.

44) ע"פ המבואר בפנים יומתק יותר מה שמפרש בבחיי כאן הלשון "גורל הטוב" [ולא "היפה", כמ"ש לפנ"ז "חלק היפה"] — "שהקב"ה נק' טוב וכו'" — כי מצד בחי' גורל שבנשמה, זה שבוחר בחיים הוא (לא כדי שיהי' לו ריבוי בגשמיות — "חלק היפה" — כ"א) מצד זה שרוצה לידבק בהקב"ה, כבפנים.

45) ד"ה כבוד מלכותך הנ"ל. סיום המשך תקעו עת"ר (קה"ת תשל"ה — ע' יא. סה"מ עת"ר (הוצאת תשמ"ה) ע' רמט).

ועד"ז כח הבחירה שבנשמה — מה ש"הן האדם הי' כאחד ממנו" (ראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ה)

חפשיות הבחירה אין דער דרגא — כאטש אז ס׳איז ניט שייך צו זאגן אז דער עצם הנשמה וועט בוחר זיין עפעס אנדערש ווי אלקות ח״ו [46] — מיינט, אז די בחירה והתקשרות פון א אידן אין אלקות איז ניט מצד א הכרח (א טעם ומעלה)

— וואס דאן איז (א) די התקשרות מיט א הגבלה (לפי הטעם ומעלה); (ב) ס׳איז ניט קיין אמת׳ע בחירה חפשית [47], ווייל מצד דעם טעם ומעלה, איז ער כאילו „מוכרח״ אין דעם —

נאר ווייל אזוי איז דער רצון ובחירה פון עצם הנשמה מצד עצמה; און ווי־באלד אז דאס איז ניט צוליב א טעם ומעלה, איז די בחירה אין אן אופן אז יעדער ענין אויסער אלקות איז מושלל בתכלית [48].

ב) דער גילוי פון דער בחירה אין אלקות איז אין שכל האדם [49]. ווייל ווען איז ניכר אז דער רצון פון א אידן אין אלקות איז בבחירתו החפשית — בשעת ער האט בפועל צוויי דרכים פון „חיים״ און „מות״ און ער איז בוחר בחיים: און דאס איז שייך דוקא אין שכל האדם, וואס קען געפינען א מעלה אין ביידע דרכים און פונדעסטוועגן איז — „ובחרת בחיים״.

און דערפאר וועט געזאגט אין פסוק „החיים והמות נתתי לפניך גו׳ ובחרת בחיים״ — ווייל אין עבודה בפועל איז די בחירה (ע״פ טעם ודעת) אין אן אופן פון „ברור לך״;

נאר רש״י, יינה של תורה, איז מגלה דעם תוכן פנימי פון „ובחרת בחיים״ — „ועל זה נאמר כו׳ הנחת ידי על גורל הטוב לומר את זה קח לך״: די פנימיות ואמיתיות פון דער בחירה אין אלקות אין דער דרגא פון טעם ודעת (די בחירה בפועל) — איז דאס (אויך) די בחירה פון בחי׳ „גורל״ שבנשמה (עצם הנשמה) אין אלקות, וואס איז שולל בתכלית „מות״ און „רע״, אזוי אז עס דארף נאר זיין דער „קח לך״ (כנ״ל בארוכה).

יב. ע״פ כהנ״ל וועט מען אויך פאר־שטיין די שייכות פון ענין הנ״ל צו פ׳ נצבים — א פרשה וואס „קורין לעולם קודם ר״ה״ [50], און וויבאלד אז „הכל הולך אחר החתום״ [51], איז מובן, אז די

ולכן אין מי שמעכב על ידו, כמו הקב״ה דאין מעכב על ידו (לקו״ת אמור לח, ב) — שרשו בעצם הנשמה (וראה לקו״ת שם: אך לפי שבחינה ומעלה הרמה זו ירדה ונתלבשה למטה בגוף הגשמי כו׳, ע״ש).

46) ראה ד״ה כבוד מלכותך שם: ואינו שייך רצון אחר כלל. ובלקו״ת שבהערה הקודמת: אך לפי שבחינה .. זו ירדה ונתלבשה .. ע״כ יכולה להיות ממשלה זו גם לבחור הרע ח״ו כו׳. וראה תו״ש ע׳ 220 ובהערה 4 שם.

בד״ה כבוד מלכותך שם (ועד״ז בסה״מ עת״ר ע׳ קעו), שמשו״ז עיקר ענין הבחירה הוא בכחות הנפש, כי בעצם ושורש הנשמה „מה שהיא רוצה ונמשכת לאלקות הוא בדרך ממילא בלי בחירה ורצון״ — אבל מהמבואר במקומות שצויינו בהערה הקודמת מובן, שגם בעצם הנשמה ישנו ענין הבחירה (ואדרבה — שם הוא אמיתית ענין הבחירה), והכוונה בהמאמר שם ״ל שהיא לשלילת אופן הבחירה כמו״ש בדרגא דשכל ומדות.

47) ראה לעיל הערה 45, דכח הבחירה של הנשמה הוא דוגמת הבחירה למעלה שהיא בחירה חפשית לגמרי.

48) ראה בארוכה לקו״ש חי״ד ע׳ 1341 ובהערות שם. חי״א ע׳ 7 הערה 58.

49) ד״ה כבוד מלכותך (ועד״ז בסה״מ עת״ר וסיום ההמשך הנ״ל) שם, ע״ש באורך. וראה ג״כ לקו״ת פרשתנו מו, ר״ג. ולהעיר ג״כ מלקו״ת שנעתק לעיל הערה 45. וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 113 הערה 47.

50) לקו״ת ריש פרשתנו. ע״פ תוד״ה קללות מגילה לא, ב. טושו״ע או״ח סתכ״ח ס״ד.

51) ברכות יב, א.

שייכות פון פ' נצבים צו ר"ה איז ניט נאָר אין התחלת הפרשה („אתם נצבים היום גו'") [52] נאָר (אויך) אין סיום הפרשה:

ראש השנה איז דער זמן ווען מ'איז מעורר דעם אויבערשטן בוחר זיין די אידן [53], ווי מ'זאָגט און מ'בעט (פאָר תקיעות) „יבחר [54] לנו את נחלתינו את גאון יעקב אשר אהב סלה" — וואָס אין דער בחירה זיינען דאָ צוויי ענינים (ע"ד הנ"ל סי"א):

דער שורש הבחירה איז דאָס וואָס עצמותו ית' איז בוחר נשמות ישראל ניט מצד אַ טעם, נאָר בבחירתו החפשית, וואָס מצד דעם איז „להחליפם באומה אחרת איני יכול" [55] — ס'איז „ישראל ומלכא בלחודוהי" [56] און ס'איז ניטאָ קיין אָרט ח"ו פאָר אַנדערע [57].

און דער גילוי הבחירה למטה איז אין אָן אופן פון „והייתם לי סגולה מכל העמים גו'" [58] — ס'זיינען דאָ „אחרים עמכם", און פונדעסטוועגן „הם בעיני ולפני לכלום", ובמילא איז — „חבתכם נכרת".

וויבאַלד אַז בראש השנה איז הכל „חוזר לקדמותו" [59] — דאַרף מען אויפטאָן און ממשיך זיין דעם „יבחר לנו" פון שרשו ומקורו, פון עצמותו ית'; און דאָס ווערט דורך דער יעבודה פון אידן וואָס פועל'ן ביי זיך דעם „ובחרת בחיים" [60] — ניט נאָר מצד טעם ודעת, נאָר מצד בחי' „גורל" שבנשמה, עצם הנשמה,

און דורכדעם וואָס אידן זיינען מגלה ביי זיך דאָס וואָס „בחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים" [61], איז דאָס מעורר ומגלה דאָס וואָס „והקב"ה בחר בהם להיות לו לעם סגולה" [61], למטה מעשרה טפחים ובטוב הנראה והנגלה.

(משיחות ש"פ נצבים תשכ"ה,
יום ב' דר"ה תשכ"ו)

---

52) כמשנ"ת בלקו"ת שם.

53) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1147 ואילך. לעיל ע' 164. 232.

54) תהלים מז, ה.

55) פתיחתא דרות רבה ג. וראה פסחים פז, סע"א ואילך. ועוד.

56) ראה זח"ג לב, א. וראה סד"ה ביום השמע"צ (הא') בהמשך תרס"ו.

57) ראה תו"ש שם (בריש העמוד).

58) יתרו יט, ה וברש"י. ועיין תניא פרק מט.

59) פע"ח ש' ר"ה פ"א (ובמקומות המקבילים). לקו"ת פרשתנו נא, ב. ר"ה נח, ג. וראה בארוכה סדור רמד, ד ואילך. ובכ"מ.

60) ראה אוה"ת ר"ה ס"ע אשמג ואילך.

61) לשון המדרש – במדב"ר פי"ד, י. נת' בד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך).

ראש השנה*

א. אויף „אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם גו"[1] זאגט דער אלטער רבי[2] אז „היום" גייט אויף ראש השנה, און מ'איז „נצבים . . לפני ה' אלקיכם" — און אין אן אופן פון „כולכם"[3], ד.ה. אז אלע אידן, פון „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך" און „שואב מימיך" און אלע דרגות שבינתיים, שטייען אין אן אופן פון „כולכם" (ווי ער איז דארטן מפרש) — „לאחדים כאחד".

וואס דאס איז ווי דער ענין פון „נצבים היום כולכם" טוט זיך אויף מצד מלמעלה, דורך דעם (וואס מ'איז נצבים) „לפני ה' אלקיכם",

ווי דער טייטש וואס ברענגט זיך אין חסידות[5] אויפן ווארט „נצבים" — אז דאס איז לשון נפעל, אז אידן ווערן „נצבים", אויפגעשטעלט, דורך דעם אויבערשטן;

עס דארף דאך אבער אויך זיין עבודת האדם, „קב שלו"[6],

וי"ל אז דורך דערויף באקומט ער אויך די „תשעה קבים של חבירו"[6], וואס „חבירו" גייט אויפן אויבערשטן [ווי רש"י טייטשט אפ אין מסכת שבת[7] בהפסוק[8] „רעך ורע אביך אל תעזוב", אז „רעך זה הקב"ה"], ד.ה. אז דורך עבודתו אין „קב שלו" האט ער אלע עשרה קבים („קב שלו" און די „תשעה קבים של חבירו").

ב. וואס בפשטות איז די (התחלת ה)עבודה פון א אידן אין דערויף — דאס וואס „ישראל (ד)קדשינהו לזמנים"[9], וואס דערפאר זאגט מען (בר"ה) „מקדש ישראל ויום הזכרון".

נוסף לזה: דורך דערויף וואס אידן קלייבן זיך צוזאמען „כאיש אחד בלב אחד"[10], צוליב איין מטרה און איין ענין — טוען זיי אויף ע"י עבודתם (א הוספה) אין דעם ענין פון „נצבים היום כולכם".

ובפרט ווען מ'פארבינדט דאס (דעם צוזאמענקלייבן זיך) מיט א דבר גשמי וואס ווערט „דם ובשר כבשרו"[11] — (ובפרט — מיט זאגן (אז דער גשמי ווערט זיין) לחיים) — וואס דעמולט זאגן רז"ל[12] אז „גדולה לגימה שמקרבת כו".

ובפרט אז דאס איז אויך פארבונדן מיט א יום טוב, ראש השנה, וואס אויף אים שטייט[13] „חדות ה' היא מעוזכם",

*) הערת המו"ל: כ"ק אדמו"ר שליט"א נטל ידיו הק' לסעודה.
[צוה להכריז שאלו שעדיין לא נטלו ידיהם לסעודה — יטלו עכשיו.
אח"כ צוה להכריז שיאמרו לחיים לפני השקיעה.
ואח"כ שאל אם יש עדיין „נמושות". ואח"כ אמר:]

1) נצבים כט, ט-י.
2) בלקו"ת ר"פ נצבים. וראה זח"ב לב, ב.
3) להעיר שלפני מ"ת הי' ויחן שם ישראל כאיש אחד בלב אחד (רש"י יתרו יט, ב) נגד ההר (ראה בחיי), ולכן אז ניתנה התורה (תנחומא באבער עה"פ).
4) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1141 ואילך.
5) אוה"ת נצבים ע' א'קפט.
6) ל' חז"ל — ב"מ לח, א.
7) לא, א — ד"ה דעלך.
8) משלי כז, י. וראה פרש"י עה"פ. שמו"ר רפכ"ז.
9) ברכות מט, א.
10) ראה הערה 3.
11) ל' אדה"ז בתניא פ"ה (ט, סע"ב).
12) סנהדרין קג, ב.
13) נחמי' ח, י.

און אז דעמולט דאַרף זיין „שתו ממתקים" נוסף צו „אכלו משמנים"[14].

ובפרט נאָך אז דאָס איז א ר"ה פון א שנת הקהל, וואָס דאָס הויבט זיך שוין אָן פון ר"ה פון דעם יאָר, ווי דער פסוק[15] זאָגט אז „מקץ שבע שנים" דאַרף זיין הקהל וואָס „מקץ שבע שנים" הויבט זיך אָן פון ר"ה,

ובפרט לויט דעם וואָס חסידות[16] איז מבאר עה"פ[17] „בכסה ליום חגינו", אז די ענינים פון „חגינו", חג הסוכות, זיינען שוין דאָ בר"ה אין אָן אופן פון „בכסה",

וי"ל אז אויך דער ענין פון הקהל וואָס איז ב„חגינו" — איז שוין דאָ בר"ה אין אָן אופן פון „בכסה".

זאָל יעדער איינער זאָגן לחיים (על היין — דאַרף דאָס זיין) פאַר דער שקיעה*.

זאָגן לחיים אויף משקה, און נאָך בעסער — יין, וואָס איז „משמח אלקים ואנשים"[18], וואָס דערפאַר איז דאָס פאַרבונדן מיט א שמחה גדולה[19], און דאָס זאָל ווערן דם ובשר כבשרו,

ובפרט אז דאָס איז (פאַרבונדן מיט ר"ה און מיט הקהל, און מ'טוט דאָס) אין א „בית גדול"[20], „מקום שמגדלין בו תורה"[21], וואו עס זיינען דאָ שיעורי תורה, און „מקום שמגדלין בו תפלה"[21].

ויה"ר אז עס זאָלן זיך אויפטאָן אַלע ענינים וואָס דאַרפן זיך דורך די פעולות אויפטאָן*.

ג. דער ענין פון „זה היום תחלת מעשיך" און דער חילוק צווישן „זה" מיט „כה" (וואָס עס האָט זיך געריעדט אין מאמר[22]) — רעדט זיך בכ"מ אין די דרושים פון צ"צ[23]. ונוסף לזה: די הגהות וביאורים (בחצע"ג) אין לקו"ת[24] וואָס רעדן וועגן דעם ענין — זיינען, כנראה, פון דעם צ"צ.

וואָס דער ענין פון ר"ה („זה היום תחלת מעשיך") האָט א שייכות מיוחדת מיט דעם צ"צ, וואָרום זיין יום הולדת איז בערב ר"ה[25], און זיין ברית איז געווען אין די עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ.

און ווי גערעדט אין דער פריער־דיקער התוועדות[26], אז בשעת דער צ"צ איז געבאָרן געוואָרן, האָט זיין זיידע,

---

14) נחמי' שם. ב"י או"ח סתקפ"ג. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

15) וילך לא, י.

16) סידור רלה, ב. וראה גם לקו"ת ר"ה נד, ריש ע"ד. סד"ה לולב וערבה תרס"ו. ובכ"מ.

17) תהלים פא, ד. וראה ר"ה ח, סע"א ואילך.

*) התועדות זו התקיימה בערב ש"ק לפני שקה"ח. המו"ל.

18) שופטים ט, יג.

19) ראה ברכות לה, א.

20) ל' הכתוב — מ"ב כה, ט.

21) מגילה כז, א.

*) הערת המו"ל: כ"ק אדמו"ר שליט"א צוה לנגן שלש תנועות (— והזכיר בשם דהבעש"ט, המגיד ואדה"ז). ניגון מאדמו"ר הזקן [התחילו לנגן אבינו מלכנו, ואמר כ"ק אדמו"ר שליט"א: שבת (כולל מנחה שלפני') זאָגט מען ניט קיין אבינו מלכנו". וניגנו הניגון „לקראת שבת"]. ניגון אדמו"ר האמצעי. ניגון אדמו"ר הצ"צ. ניגון אדמו"ר מהר"ש. ניגון אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע. ניגון מו"ח (הבינוני). אתה בחרתנו.

אח"כ צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה זה היום תחלת מעשיך.

22) ד"ה זה היום תחלת מעשיך.

23) אוה"ת ר"ה ע' א'תלב ואילך.

24) נצבים מז, ב ואילך.

25) „היום יום" ס"ע צא.

26) דאור לערב ר"ה.

*) רמ"א או"ח סתקפ"ד ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ח.

דער אלטער רבי, געזאגט תורה אויף „משביעין אותו תהי צדיק כו׳״[27] (וואס דאס איז דערנאך געווארן די ערשטע דריי פרקי פון תניא)[28].

וואס „משביעין אותו תהי צדיק״ איז פארבונדן מיט הולדת (הצ״צ) — ווארום „משביעין אותו תהי צדיק״ איז בא א אידיש קינד איידער ער ווערט געבארן ויוצא לאויר העולם.

ד. דאס (הולדת (הצ״צ) און אז דע־מולט איז „משביעין אותו כו׳״) איז אויך פארבונדן במיוחד מיט ר״ה:

ר״ה איז געווען בריאת אדם הראשון, וואס דאס איז בדוגמא צו ירידת הנשמה בגוף און הולדת פון (יעדער מענטשן, ובמיוחד פון) יעדער אידן — ווארום „אתם קרויין אדם״[29],

און ווי די משנה[30] זאגט אז יעדער מענטש איז אן „עולם מלא״, אזוי ווי אדה״ר וואס „נברא יחידי״, און נאכ־מער: כדי מ׳זאל וויסן איצט אז יעדער איד איז אן „עולם מלא״, איז „לפיכך נברא האדם יחידי״ מיט טויזנטער יארן צוריק!

וואס דאס איז נאכמער מדגיש דעם קשר צווישן בריאת אדה״ר (ר״ה) מיט דער הולדת פון יעדן אידן.

און ווייאלד בכל שנה ושנה אין דעם זמן פון ר״ה איז „נזכרים ונעשים״[31] — עס חזר׳ן זיך איבער די ענינים וואס האבן געטראפן בר״ה בפעם הראשונה, כולל אויך דאס וואס אדה״ר איז באשאפן געווארן בר״ה[32] — איז פאר־שטאנדיק, אז ר״ה בכל שנה ושנה איז דער הולדת פון יעדן אידן.

ויש לומר אז דער זאגן די תורה אויף „משביעין אותו כו׳״ בערב ר״ה איז מרמז אויך: ווייאלד אז בר״ה עצמו איז די הולדת פון יעדן אידן (בדוגמא ווי בריאת אדה״ר), דארף דאך דער „משביעין אותו כו׳״ זיין פאר יציאת הילד לאויר העולם, ערב ר״ה

[אע״פ וואס בפעם הראשונה (בשעת בריאת אדה״ר) זיינען אין דעם טאג (פון ר״ה) גופא געווען כמה שעות ביום פאר בריאת אדה״ר, ווי די גמרא אין סנהדרין[33] רעכנט אויס בפרטיות ווי אזוי בריאת האדם האט זיך אויסגעשטעלט אין די שעות היום].

ה. בקביעות שנה זו קומט צו נאכ־מער הדגשה אין דעם „נזכרים ונעשים״ פון ר״ה (און פון בריאת אדה״ר):

בריאת אדה״ר (ר״ה) בפעם הראשונה איז געווען ביום ו׳ בשבוע.

ס׳איז אבער דא דער כלל אז „לא אד״ו ראש״ [ווי דער רמב״ם[34] ברענגט אראפ, ביז אז לדעת הרס״ג[35] איז דאס מדאו־רייתא], ד.ה. אז ר״ה קען ניט אויס־קומען ביום ו׳ בשבוע ווי דאס איז געווען בפעם הראשונה:

די איינציקע מעגליכקייט אז יום ו׳ זאל זיין ר״ה — איז דאס כבקביעות שנה זו, וואס יום ב׳ דר״ה איז ביום ו׳ בשבוע.

---

27) נדה ל, ב.

28) „היום יום״ ע׳ לד.

29) יבמות סא, רע״א. וראה לקו״ת נצבים שם.

30) סנהדרי לז, סע״א.

31) ל׳ הכתוב — אסתר ט, כח. וראה רמ״ז בס׳ תיקון שובבים. הובא ונתבאר בס׳ לב דוד (להחיד״א) פכ״ט.

32) לקו״ת שה״ש נ, ב.

33) לח, ב.

34) הל׳ קדה״ח פ״ז ה״א. וראה גם טור או״ח ר״ס תכח.

35) הובא ביסוד עולם שער ד פ״ו. וראה תו״ש בא חי״ג בארוכה.

ואע"פ אז דאס איז יום ב' דר"ה — זיינען אבער ביידע טעג פון ר"ה א „יומא אריכא", איין לאנגער טאג[36].

וואס עפ"ז קומט אויס, אז בקביעות שנה זו איז ר"ה אין דעם טאג פון בריאת אדה"ר אזוי ווי דאס איז געווען בפעם הראשונה — ביום ו' בשבוע,

און דער יום ו' בשבוע גופא, זמן בריאת אדה"ר — איז בסוף פון דעם „יומא אריכא" (וואס דאס איז ביום ב' דר"ה) — בדוגמא ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה, אז בריאת אדה"ר איז געווען בסוף היום דר"ה.

ו. כאן המקום להעיר בנוגע צו דעם וואס ר"ה איז צוויי טעג,

[וואס דאס איז ניט נאר אין חוץ לארץ נאר אויך אין ארץ ישראל[37],

וואס אין דערויף איז מודגש דער ענין פון „(אתם נצבים היום) כולכם": אלע ימים טובים איז א חילוק צווישן אידן בחו"ל און בא"י, אין חו"ל פראווען מען א יו"ט שני של גליות, משא"כ אין א"י: משא"כ ר"ה פראווען אלע אידן צוויי טעג סיי א"י („ארץ אשר גו' עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[38]), און דאס דארטן געפינט זיך רוב מנין ורוב בנין פון אידן, ביז משיח צדקנו וועט זיי ברענגען אין א"י].

וואס ישנם וועלכע זוכן אויף דערויף (אז ר"ה איז אויך בא"י — צוויי טעג) א מקור וועו ס'האט זיך אנגעהייבן,

גענפינט מען א בפירוש'ן פסוק, אין תושב"כ:

אין נחמי' [וואס דער אלטער רבי רופט אים אן (ע"פ סנהדרין[39]) בשו"ע שלו (בהלכות ר"ה)[40] מיטן נאמען „עזרא"] קאפיטל ח, בהמשך לזה וואס ער דערציילט וואס איז פארגעקומען „ביום אחד לחודש השביעי", אין דעם טאג פון ר"ה — אז מ'האט אנגעזאגט אידן „אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם", און דערנאך[41] — אז אידן האבן אזוי געטאן בפועל, „וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלוח מנות ולעשות שמחה גדולה גו" — שטייט[42] „וביום השני גו'",

טייטשן מפרשים[43] אז „ביום השני" מיינט (ניט דער טאג וואס קומט נאך ר"ה, נאר) „ביום השני של ראש השנה",

און מ'איז מפרש[44] (פון דברי רז"ל[45]) דעם טעם לזה אז עס זיינען דעמולט געווען צוויי טעג פון ר"ה, ווארום בימי עזרא האט מען מעבר געווען חודש אלול.

ז. הנזכר לעיל פון נחמי' אז ב(יום א' ד)ר"ה איז געווען „וילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה" — יש לקשר

---

36) טור או"ח ר"ס תר. שו"ע אדה"ז שם ס"ג-ד. וראה בהנסמן ב„מ"מ וציונים" שם.

37) שו"ע או"ח סתר"א ס"ב. וראה לקו"ש ח"ט ע' 370 בהערות ובהנסמן שם.

38) עקב יא, יב.

39) צג, סע"ב. ולהעיר גם מב"ב יד, ב (שלא נמנה נחמי' לספר בפ"ע).

40) או"ח סתקפ"ג ס"ד. וכ"ה גם בב"י שבהע' 14. וראה שיחת ש"פ תבוא ח"י אלול תש"מ.

41) פסוק יב.

42) פסוק יג.

43) פרש"י ומצו"ד עה"פ. ועוד.

44) מצו"ד שם.

45) ראה ביצה ו, א ובפרש"י שם ד"ה מימות. ועוד.

לזה וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר שרייבט אין סה"מ תש"ג בתחלתו[46], אז מ'זעט במלכותא דארעא אז בשעת מ'איז מכתיר אַ מלך איז „ההכתרה באה בשמחה גדולה כו'",

און ווי‌באלד אז „מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא"[47], איז אויך הכתרת המלך במלכותא דרקיעא — בשעת מ'איז מכתיר דעם אויבערשטן בר"ה — בשמחה גדולה.

ח. אַ מאמר המוסגר:

אויף דערויף וואס מ'זאגט אז ווי‌באלד „מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא", איז אזוי ווי אין מלכותא דארעא איז הכתרת המלך בשמחה גדולה, אזוי איז אויך אין מלכותא דרקיעא — איז דאך דאַ די שאלה:

עס איז דאך ניט מוכרח ח"ו צו טאַן ענינים למעלה ווי זיי זיינען למטה — איז ווי אזוי זאגט מען אז ווי‌באלד אין מלכותא דארעא איז הכתרת המלך בשמחה גדולה, איז הכתרת המלך אין מלכותא דרקיעא אויך באופן זה?!

עד"ז איז די שאלה בנוגע צו כו"כ משלים וואס ברענגען זיך אין מאמרי רז"ל אויף דעם אויבערשטן, „משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם" וכיו"ב — ווי קען מען זאגן אז אַן ענין איז אין אַ גע‌וויסן אופן למעלה, באַ דעם אוי‌בערשטן, דערפאַר וואס אזוי איז דאס למטה?!

די שאלה איז אויך בנוגע צו דעם משל וואס דער מגיד ברענגט[48], אז אזוי ווי ביי אַן אב דאַ למטה איז נחקק במחשבתו צורת הבן, אזוי איז אויך למעלה, אז נשמות ישראל זיינען חקוק במחשבתו פון דעם אויבערטשן [מיט דעם חילוק, אז אין דעם משל באַ דעם אב וואס ער איז אַ בשר ודם, איז „מי שלא הי' לו בן מעולם לא יכול לומר שיהא נחקק במחשבתו צורת הבן שיהי' לו אחר כך . . אבל אצל השם יתברך . . אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה . . כי אצלו יתברך העבר והעתי' א"].

ט. והפירוש בזה:

ס'איז ניט דער פשט אז ווי‌באלד דער ענין איז אזוי למטה דערפאַר איז דאס אזוי למעלה, נאר פארקערט: דערפון וואס מ'זעט ווי דער ענין איז למטה ווייס מען, דאס איז אַ ראי', ווי איז דער ענין למעלה,

נאכמער: דערפאַר וואס דער ענין איז אזוי למעלה, איז „נשתלשלו מהן"[49], און עס ווערט אזוי למטה, ובמילא אז מ'וויל וויסן ווי אַן ענין איז למעלה, דארף מען זיך צוקוקן ווי דער ענין איז למטה און דערפון האט מען אַ ידיעה ווי דאס איז למעלה.

און אזוי איז דאס בנוגע צו אלע די משלים. — ובלשון הכתוב „מבשרי אחזה אלוקה"[50], ווייל מען וויל אז זיינע ענינים זאלן זיין ניט נאר אין אַן אופן פון אמונה, נאר אויך אין אַן אופן פון אחזה (וידיעה), ווי דער דיוק הלשון פון דעם רמב"ם[51] איז „לידע" (ניט „להאמין"), כמדובר כמ"פ[52],

---

46) ד"ה יו"ט של ר"ה פ"ב.

47) ברכות נח, א. וראה זח"ג קעו, ב.

48) בספרו אור"ת (ב, ג). וראה לקו"א בתחלתו.

49) ראה תניא רפ"ג.

50) איוב יט, כו.

51) ריש הל' יסוה"ת. וראה קונטרס תורת החסידות פי"ג.

52) ראה לקו"ש חי"א ס"ע 279 ואילך.

[וואָס דאָס איז אויך דער ביאור וואָס דער צ"צ ברענגט אין סהמ"צ שלו[53]: ווי איז שייך זאָגן אַ ציווי אויף אמונה בה', בשעת אמונה איז (דער יסוד און) די הקדמה פון אַלע מצוות וציוויים?

איז ער דאָרטן מבאר, אַז נוסף אויף דעם אַז דער ציווי איז אויף די פרטי האמונה — איז עוד ועיקר: דער ציווי איז (ניט נאָר „להאמין" נאָר אויך) „לידע שיש שם מצוי ראשון"].

וואָס דערפאָר דאָרף מען האָבן משלים פון למטה אַן עוה"ז בכדי צו פאָרשטיין בידיעה ווי די ענינים זיינען למעלה — „מבשרי אחזה אלוקה".

ועד"ז דער אדם למטה: ער איז „אדמה לעליון"[54], ובמילא קען מען וויסן פון אַ מלך דאָ למטה ווי איז כביכול, באָ מלך מלכי המלכים הקב"ה, און פון אַן אב דאָ למטה, ווי איז כביכול, באָ אבינו שבשמים.

ועד"ז בנוגע צו דעם וואָס עס שטייט אין סה"מ תש"ג, אַז דערפון וואָס מ'זעט אַז הכתרת המלך איז מלכותא דארעא איז „באה בשמחה גדולה", ווייסט מען אַז אַזוי איז אויך הכתרת המלך אין מלכותא דרקיעא.

עד כאן מאמר המוסגר.

יו"ד. ווי גערעדט פריער (ס"ז) אַז בהמשך לזה וואָס עס שטייט אין נחמי' אַז ביום א' דר"ה איז „וילכו כל העם לאכול גו' ולעשות שמחה גדולה", זאָגט דער פסוק אַז דערנאָך איז געווען אַ יום שני פון ר"ה.

דערציילט דער פסוק[55] וואָס איז דעמולט (ביום השני דר"ה) געווען: „וביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלוים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה, וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחודש השביעי",

און עזרא האָט זיי דעמולט אַנגעזאָגט „אשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב".

[דער לשון „צאו ההר גו'" איז ע"ד ווי דער לשון וואָס שטייט אין חגי'[56] אַז „בחודש הששי (חודש אלול) ביום אחד לחודש" האָט דער אויבערשטער גע־זאָגט (בתמי') „העם הזה אמרו לא עת בא עת בית ה' להבנות", און בהמשך לזה[57] האָט ער אַנגעזאָגט „עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית גו'" (ווי געזאָגט ווען דערויף אין דער התוועדות פון ר"ח אלול);

— דער חילוק ביניהם: דאָ שטייט „צאו ההר" און דאָרטן שטייט „עלו ההר", וואָס דער ביאור איז בפשטות:

אין חגי' רעדט זיך ווען דעם מצב קודם שנבנה הבית און מ'דאָרף גיין בויען דעם ביהמ"ק — איז דאָס אַן עלי' פון אַ מצב דקודם שנבנה הבית צו אַ מצב פון בנין הבית, זאָגט ער דעם לשון „עלו ההר גו'"; משא"כ אין נחמי' רעדט זיך ווען אַ מצב וואָס ס'איז שוין דאָ דער ביהמ"ק (ווי ער זאָגט אין די וויטערדיקע פסוקים), און דערפאָר איז — „צאו ההר גו'"].

וואָס אע"פ אַז באותו יום, ביום ב' דר"ה, האָבן אידן נאָך ניט מקיים געווען

53) מצות האמנת אלקות (מד, ב ואילך).
54) של"ה כ, ב. שא, ב. ובכ"מ.
55) פסוק יג ואילך.
56) א, א־ב.
57) שם, ח.

מצות סוכה בפועל — ווי‌באלד אבער אז זיי האבן שוין דעמולט מחליט געווען אז זיי וועלן מקיים זיין דאס וואס עזרא האט זיי געזאגט „צאו ההר גו״ — איז „מחשבה טובה הקב״ה מצרפה למע־שה״[58], במילא איז מען בשעת דער מחשבה טובה שוין פארזיכערט אז דאס וועט אראפקומען אין א מעשה בפועל.

און נאכמער:

אויפן פסוק[59] „וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה׳ את משה ואהרן״ בנוגע צו קרבן פסח, פרעגט רש״י[60] „וכי כבר עשו והלא מראש חודש נאמר להם״, און ער פארענטפערט: „אלא מכיון שקבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו״, ביז אז אין פסוק שטייט „ויעשו״ אן א כ״פ הדמיון.

וואס דערפון איז אויך פארשטאנדיק בנוגע צו דער החלטה פון די אידן דעמולט, ביום ב׳ דר״ה, בנוגע מצות סוכה — אז שוין דעמולט ווערט דאס פארר־עכנט ווי זיי האבן דאס געטאן בפועל.

יא. דערנאך דערציילט דער פסוק[61] ווי די אידן האבן מקיים געווען בפועל מצות סוכה: „ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית האלקים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים״, און „ותהי שמחה גדולה מאד״, און (ווי ער זאגט פריער אין פסוק) דאס איז געווען אזא גרויסע שמחה אז פון די צייטן פון יהושע בן נון איז ניט געווען אזא שמחה[62].

(בקשר מיט דעם פסוק „ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצ־רות בית האלקים גו״) עס שטייט אין תשובות הגאונים[63], אז מ׳האט בא זיי געפרעגט צי מ׳דארף מאכן א סוכה (אויך) אין א בית־הכנסת.

איז לכתחלה די הר״א אז מ׳דארף ניט, וואורום א סוכה דארף זיין „(תשבו) כעין תדורו״[64], דארף מען מאכן א סוכה נאר אין דער אייגענער דירה, משא״כ אין א ביהכנ״ס.

אבער דערנאך איז מען ממשיך אין דער תשובה, אז מ׳דארף יע מאכן א סוכה אין א ביהכנ״ס, פאר אורחים [און ווי ער זאגט דארטן, אז אין באגדאד (וואס דארטן האבן געוואוינט כמה גאונים) האט מען געמאכט סוכות בבתי כנסיות שלהן], און ער ברענגט דארטן אויך אז אזוי איז געווען אין מקדש פון דעם פסוק אין נחמי׳ וואו עס שטייט אז „ויעשו להם סוכות . . בחצרות בית האלקים״.

און דערנאך איז ער מסיים אין דער תשובה „וכן מנהג ישראל״ — אז אזוי איז מנהג ישראל.

יב. פון כל הנ״ל (פון דעם וואס ווערט דערציילט אין נחמי׳, און פון די תשובות הגאונים מיט די פרטים שבזה) קען מען ארויסנעמען כמה רמזים וכו׳ — אבל צ״ע ווייל לע״ע האב איך עס ניט געפונען אין ספרים.

איינע פון זיי: ביום ב׳ דר״ה זיך גרייטן צו חג הסוכות, און מחליט זיין אז

58) ראה קידושין מ, א. וראה סה״מ תש״ב ע׳ 87.

59) בא יב, כח.

60) ממכילתא עה״פ.

61) נחמי׳ שם, טז־יז.

62) ראה מצו״ד עה״פ.

63) אוצר הגאונים לסוכה סנ״א־נג. וש״נ.

64) סוכה כח, ב.

מ׳וועט טאָן ענינים וואָס מ׳דאַרף טאָן בחג הסוכות, ביז אין אָן אופן פון „שמחה גדולה מאד״.

[ובפרט לפי המבואר אין חסידות, אַז בר״ה זיינען דאָ די ענינים פון „חגינו״, חג הסוכות, אין אָן אופן פון „בכסה״ (כנ״ל ס״ב)].

ובנוגע לפועל:

אַזוי ווי מ׳האָט געוועדט אין די פריערדיקע התוועדויות[65], ובשנים שלפנ״ז[66], וועגן דעם ענין פון „ושלחו מנות לאין נכון לו״ וואָס דאַרף זיין בנוגע לר״ה —

עד״ז דאַרף מען טאָן אויך בנוגע צו חג הסוכות — צושטעלן להנצרכים אַלע ענינים וואָס אידן דאַרפן האָבן כדי צו קענען פראָווען חג הסוכות מתוך שמחה, ביז מיט אַ „שמחה גדולה מאד״.

ועד״ז דאַרף מען טאָן בנוגע צו די ימים שבינתיים (צווישן ר״ה און חג הסוכות), אַז זיי זאָלן זיין טעג אַנגעפילטע מיט שמחה, און „שמחה גדולה מאד״,

וואָס דאָס טוט מען אויף ביי אַלע אידן אויך דורך דערויף וואָס מ׳שטעלט זיי צו, אויב עס פעלט באַ זיי, אַלעס וואָס זיי דאַרפן האָבן בכדי צו זיין בשמחה וטוב לבב,

ביז אַז מ׳קומט צו „שמחת עולם על ראשם״[67], וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט דער גאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו,

וואָס „יבנה מקדש במקומו״, און דערנאָך „יקבץ נדחי ישראל״[68],

ויהי רצון — אין אָן אופן פון „הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך״[69] אין דעם יאָר וואָס איז אַ שנת הקהל, שנת תשמ״א, הבא לקראתנו לטובה ולברכה.

און נאָך פאַר דערויף זאָל זיין „נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים״ בספרן של צדיקים גמורים[70], וואָס „עמך כולם צדיקים״[71] — אַז עס זאָל זיין אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה ולמטה מעשרה טפחים,

און במהרה בימינו ממש*.

(שיחת יום ב׳ דר״ה, עש״ק, תשמ״א)

---

65) שיחות ש״פ תבוא ח״י אלול וש״פ נצבים וילך תש״מ.

66) ראה לקו״ש חי״ד ע׳ 369 ואילך.

67) ישעי׳ לה, י. נא, יא.

68) רמב״ם הל׳ מלכים ספי״א.

69) וילך לא, יב.

70) ר״ה טז, ב.

71) ישעי׳ ס, כא.

*) הערת המו״ל: כ״ק אדמו״ר שליט״א ברך ברכת המזון. ואח״כ אמר: כוס של ברכה וועט מען, בלי־נדר, טיילן נאָך דער התוועדות מאָרגן (שבת) בצהרים.

ר"ה — ו' תשרי*

א. אין דער הפטורה פון ערשטן טאג ראש השנה (תחילת ספר שמואל)[1] ווערט דערציילט וועגן חנה, אשת אלקנה, וואס דער תוכן איז, אז פריער איז „ולחנה אין ילדים"[2], און דערנאך, דורך איר תפלה (זייענדיק אין שילה במשכן), איז זי נפקד געווארן מיט א זון — שמואל הנביא.

דער מכוון פון קריאת ההפטורה בחגים, ווי בייַ אלע הפטורות, איז — ע"ד ווי קריאת התורה[3], מלשון הוראה*[3] — אז א איד זאל דערפון אפלערנען א הוראה אין דער עבודה פון א אידן אין דעם שבת און אין דעם חג.

און אזוי אויך בעניננו: אע"פ אז דער טעם פארוואס מען זאגט די הפטורה בר"ה איז ווייל[4] חנה איז נפקד געווארן בר"ה[5] — אנטהאלט אבער די הפטורה כו"כ הוראות אין דער עבודה פון א אידן בראש השנה (און אויך כו"כ הוראות בכלל[6]):

און וויבאלד אז די „עבודה" וואס האט געבראכט צו פקידת חנה — וואס דאס איז די נקודה עיקרית פון דער הפטורה (בשייכותה לר"ה) כנ"ל — איז געווען איר תפלה (בשילה), איז מסתבר לומר, אז דער לימוד עיקרי פון דער הפטורה בנוגע דער עבודה פון א אידן בר"ה איז אין תפלת חנה [ובפרט לויט דער דיעה וואס ברענגט זיך אין של"ה[7], אז (אויך) תפלת חנה איז געווען בר"ה].

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין דעם סיפור וועגן תפלת חנה, אז פריער האט עלי הכהן איר אנגענומען אלס א „שכורה" (ווייל איר תפלה איז געווען אין אן אופן פון „מדברת על לבה גו") און האט איר דערפאר אויסגערעדט „עד מתי תשתכרין גו"; און חנה האט אים אויף דעם געענטפערט „לא אדוני גו' ואשפוך את נפשי לפני ה'"[8] א.ז.וו.

דלכאורה איז ניט פארשטאנדיק:

א) ווי קומט עס, אז עלי הכהן זאל האבן אזא טעות — מן הקצה אל הקצה! — אנשטאט צו דערקענען[9] אז זי איז

---

*) הוא יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה הנצב"ה (אמו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א). נסתלקה שבת תשובה בעת עלות המנחה שנת תשכ"ה. המו"ל.

1) מגילה לא, א („ומפטירין בחנה"). טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סתקפ"ד ס"ב (ס"ז).

2) ש"א א, ב.

3) שהרי לכתחילה במקומה באה (אבודרהם סדר שחרית של שבת ופירושה. ועוד).

*3) זח"ג נג, ב. ועוד.

4) רש"י ור"ן מגילה שם. שו"ע אדה"ז שם.

5) ר"ה יא, א. ושו"נ.

6) כמחו"ל (ברכות לא, ס"א) „כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה".

7) מס' ראש השנה שלו (ריד, א בהגה"ה). — והוא דלא כדרשת חז"ל (יל"ש עה"פ (שם, ג) ועלה האיש ההוא. וראה שם עה"פ (שם, ד) ויהי היום) שהי' בעת עלי' לרגל.

8) ש"א שם, יג-טו.

9) להעיר דעלי נתמנה אותו היום שופט על ישראל (רש"י שם, ט) שבאותו הזמן היו הם מנהיגי העם. וגם שופט סתם — הרי דיין צ"ל „דן דין אמת לאמיתו" (שבת י, א. ושו"נ), שקשור עם עיון במחשבת הנדון (עיין בתוס' שם ובכ"ב ח, ב).

ולהעיר, דכהנים בכלל שייכים לענין המחשבה, דעבודתם היא בחשאי וברעותא דלבא (זח"ג לט, א), וגם ע"פ נגלה הרי ענינם מה ש„הובדלו .. לעבודת הקרבנות" (רמב"ם הל' כלי המקדש רפ"ד) שמחשבה עיקר בזה ולשם ששה דברים הזבח נזבח (זבחים מו, ב במשנה) ועד"ז בשאר העבודות.

מתפלל מיט אַ שפּיכת הנפש, האָט ער גאָר געמיינט אַז זי איז אַ „שכורה״?

ב) אפילו מ׳זאָל געפינען אַ הסברה ווי אַזוי עלי׳ האָט געמאַכט דעם טעות[10] — איז נאָך אלץ ניט מובן, פֿאַרוואָס דער־ציילט מען וועגן דעם אין תורה? ס׳איז דאָך אפילו „בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב״[11], עאכו״כ, להבדיל, בנוגע עלי הכהן!

ג) וויבאָלד אַז „ויחשבה .. לשכורה״[12] — פֿאַרוואָס האָט עלי אָפּגע־וואָרט מיט זיין אויסריידן איר ביז זי האָט געענדיקט איר תפלה (ווי רש״י טייטשט אפּ „ועלי שומר את פי״[13] — לשון המתנה) — ער האָט דאָך גלייך געדאַרפט איר מפסיק זיין און זען מ׳זאָל זי אַרויספירן פון בית הוי?

ג. פון דעם אַלעם איז מוכח, אַז עלי האָט איר באַטראַכט ניט אַלס שכורה אין פשוט׳ן זין[14], נאָר אַ „שכורה״ אין דעם ענין התפלה. דאָס מיינט: וויבאָלד אַז די תפלה פון חנה איז געווען אין אַן אופן פון „הרבתה להתפלל״[15] — איז עס אַ תפלה יתרה מן המדה, וואָס איז ניט קיין דבר הרצוי[15] וועמ׳איז עומד לפני ה׳ בבית ה׳ (כדלקמן ס״ט);

און חנה׳ס ענטפֿער אויף דעם איז — „ואשפוך את נפשי לפני ה״, אַז וועמ דער „הרבתה להתפלל״ איז פֿאַרבונדן מיט שפּיכת הנפש, איז עס (ניט אַן ענין פון „שכרות״ אין תפלה, נאָר, אדרבה) אַ דרגא נעלית[15] אין תפלה.

און דאָס איז אויך די שייכות פון תפלת חנה צו ר״ה — ווייל די טענה ומענה צווישן עלי הכהן און חנה וועגן דעם אופן התפלה בבית ה׳, גיט אויך אַ פֿאַרשטאַנד אין דעם תוכן כללי פון תפלת חנה און פון כמה תפלות בר״ה, כדלקמן.

ד. בנוגע די תפלות פון ראש השנה געפינט מען צוויי ענינים הפכיים:

ר״ה איז דער יום הדין אויף אַלע צרכי האדם, הן ברוחניות והן בגשמיות [ווי עס שטייט[16] „כי חק לישראל הוא משפטי לאלקי יעקב״: חק לישראל — פון לשון[17] „הטריפני לחם חוקי״ — מיינט דער דין ומשפט אויף מזונות (כולל אַלע צרכים) גשמיים[18]; און „משפט לאלקי יעקב״ איז דער דין ומשפט אויף ענינים רוחניים[18] (וויפל ס׳זאָל נמשך ווערן „גילוי אלקות בנפשו״[19]); און דערפאַר בעט מען אין די תפלות פון ר״ה אויף בני חיי ומזוני, און אויך אויף הצלחה אין ענינים רוחניים.

לאידך גיסא איז אַבער ידוע, אַז די נקודת העבודה (וואָס עיקרה איז בתפלה) פון ר״ה באַשטייט אין מכתיר

10) ראה רש״י (ועוד) ש״א שם, יג (יב). מפרשי הע״י ברכות שם. יד אפרים וחכמת שלמה לשו״ע או״ח סי׳ קא. ועוד.

11) ב״ב קכג, א.

12) ש״א שם, יג.

13) שם, יב.

14) להעיר מסידור (קסז, א), דמ״ש עלי עד מתי תשתכרין הו״ע „שכורת ולא מייך״.

15) ראה ברכות לב, ב וברש״י ובתוד״ה כל המאריך שם. וי״ל שקס״ד דעלי ה׳ דחנה היתה מצפה שתעשה בקשתה (וצע״ק שם לא, ב: א״ל רבש״ע כר׳ דמשמע שכן הוא באמת). וצע״ק שלא הובאה מעלת המאריך בתפלתו בפוסקים שם. ואולי נכלל במש״כ בטושו״ע שם ר״ס קז.

16) תהלים פא, ה.

17) משלי ל, ח. לקו״ת ר״ה נד, ד. נה, סע״ד. ד״ה כי חק תש״י ספ״ז.

18) ד״ה כי חק שם. ועוד.

19) לשון הלקו״ת שם נו, א.

זיין דעם אויבערשטן אלס מלך[20], ובלשון חז״ל[21] „שתמליכוני עליכם״ [און ווי מען זאגט בתפלת ר״ה „מלוך על העולם כולו בכבודך״, „מלך על כל הארץ״, ועוד] — וואס הכתרת המלך וקבלת מלכותו איז דוקא דורך דער תנועה פון ביטול בתכלית, דורך דעם וואס מען וואַרפט זיך אינגאַנצן אונטער צום מלך, ביז מען פילט גאָרניט די „אייגענע״ רצונות[22] (און דער ביטול רופט ארויס ביים מלך ער זאל „אנ־נעמען״ די הכתרה) —

וואס די ענינים זיינען דאָך תרתי דסתרי: בעת מען שטייט אין א ביטול בתכלית (צום מלך) איז מען ניט בגדר צו טראַכטן (און בעטן) וועגן אייגענע צרכים (וואס איז שייך נאָר דאָן וועט מען האָט אייגענע רצונות) — און דאָס איז אזוי אפילו בשייכות צו רוחניות׳דיקע צרכים, ועאכו״כ בנוגע גשמיות׳דיקע בקשות (וואס אויף זיי איז דער עיקר הדין פון ר״ה, כמבואר בהגהות מיימו־ניות[23]).

[וכידוע וואס עס שטייט אין תיקוני זהר[24], אז די וואס בעטן „ביומי דכפורי״ אויף „מזונא סליחה וכפרה וחיי, כתבנו לחיים״, זיינען ווי כלבים וואס שרייען „הב הב״, ווייל זיי טראַכטן וועגן זיך, און ניט וועגן דער שכינה.

אבער לאידך גיסא זיינען די בקשות (אויף צרכי האדם) אריינגעשטעלט גע־ווארן אין נוסח התפלה דורך חז״ל און זיי זיינען מבאר אז דאמאלס איז דער זמן רצון אויף מילוי הבקשות וכו׳, וואס פון דעם איז פארשטאנדיק, אז די בקשות דארפן זיין ניט (נאר) מצד קבלת עול — וויבאלד דער אויבערשטער האט געהייסן א איד בעטן זיינע צרכים בר״ה, טוט ער אזוי (בלויז) בכדי צו מקיים זיין דעם רצון העליון — נאר אין אן אופן אז ער האט א רצון והרגש אין די צרכים המבוקשים].

ד.ה. פון איין זייט דארף מען וועלן און מכוון זיין (אין דעם טייל פון דאוונען), אז דער אויבערשטער זאל אים געבן זיינע צרכים[25], וואס דערביי פא־דערט זיך, מ׳זאל פילן די אייגענע מצי־אות (מרגיש זיין וואס עס פעלט אים); און צוזאמען דערמיט דארף ער זיין דורכגענומען מיט דעם דורכפירן דעם „תמליכוני עליכם״, וואס פאדערט א פולשטענדיקן ביטול, וואס איז שולל די אייגענע מציאות.

ה. לכאורה קען מען פרעגן די זעלבע שאלה אויך בנוגע די תפלות פון כל השנה כולה*[25]:

ביי דער תפלה פון שמו״ע איז דער מתפלל כעומד לפני המלך[26], וואס שטייענדיק פאר א מלך טאר מען ניט ארויסווייזן קיין תנועה[27] פון אייגענער מציאות [ביז, ווי מיר געפינען אין

20) ראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1145 ואילך. 1354 ואילך. ח״ט ע׳ 434 ואילך. 450 ואילך. 489 ואילך. וש״נ.

21) ר״ה טז, א. לד, ב.

22) ראה ד״ה תקעו תש״א פ״ב. ד״ה יו״ט של ר״ה תש״ג פ״ב.

23) הל׳ תשובה רפ״ג בשם הרמב״ן. הובא בלקו״ת ר״ה נט, ב.

24) תי״ז (כב, א). וראה או״ת להה״מ ר״פ ויגש. אגדות חז״ל ד״ה אין עומדין (קח, סע״ג). שם בסופו (ד״ה אל תעש). ולהעיר מכתר שם טוב ס״ של בסופו.

25) ואדרבה, זהו עיקר מ״ע דתפלה להתפלל לה׳ כאשר חסר לו איזה דבר וכיו״ב (ראה סהמ״צ להצ״צ שרש מצות התפלה בתחלתו, וש״נ).

*25) וראה לקו״ש חכ״ג ע׳ 217 ואילך.

26) ראה שבת י׳, א. שו״ע אדה״ז או״ח סו״ס צה. ועיין ברכות לג, רע״א: עומד לפני ממה״מ כו׳.

27) ראה שו״ע אדה״ז סי׳ קד ס״ב: עומד לפני המלך — אין לזוז ממקומו.

גמרא[28], אז אפילו „מחוה במחוג קדמי מלכא" איז א זאך פאר וועלכע עס קומט דער ענש פון היפך החיים]: און צו־זאמען דערמיט האט מען קובע געווען (פאר יעדן אידן) אין נוסח התפלה די י"ב ברכות אמצעיות, וואס תוכנן איז — שאילת צרכיו.

אבער עס איז פארען א גרויסער חילוק צווישן תפלת ר"ה און תפלות כל השנה:

בכל השנה, נאך דער הכתרה פון ראש השנה, איז דער אויבערשטער כביכול ווי א „מלך" וואס פירט אן מיט א מדינה — דערפאר איז דאן דער ביטול פון די בני המדינה צום מלך אין אן אופן, אז עס הערט זיך אן אז ס'איז דא די מציאות און די צרכים כו' פון די אנשי המדינה, וואס מיט זיי פירט אן דער מלך; עס איז נאר וואס בשעת מען שטייט ממש לפני המלך, דארף זיין ניכר אז די גאנצע מציאות פון דער מדינה איז ניט קיין זעלבסטשטענדיקע, נאר זי איז אונטערוואַרפן דעם מלך.

בשעת אבער מען דארף ערשט מכתיר זיין דעם (אויבערשטן אלס) מלך, ווען ער איז נאך מרומם און אפגעטראגן פון הנהגת המלוכה, פאדערט זיך א גרעסערער, טיפערער ביטול, א ביטול בתכלית אין וועלכן עס הערט זיך ניט אן קיין זאך אויסער דעם מלך אליין — שטעלט זיך די שאלה: ווי קען מען אין אזא מצב בעטן דעם מלך וועגן אייגענע צרכים?

ו. דער ביאור בזה:

דאס וואס א איד בעט אויף זיינע ענינים בר"ה, דארף זיין דער מבוקש ניט צוליב זיין תועלת, בכדי אז ער זאל האבן א ריבוי אין עניני עוה"ז (אדער, אפילו, א ריבוי אין ענינים רוחניים), נאר אלס המשך צו דער עבודה פון „תמלי־כוני עליכם":

כדי עס זאל זיך אויספירן דער „מלוך על העולם כולו בכבודך", אז אין דער גאנצער וועלט זאל זיך אנזען מלכותו של הקב"ה, איז דאס דורך דעם וואס א איד פארנעמט זיך מיט עניני עוה"ז און מאכט פון זיי א „מכון לשבתו ית'"[29];

און ויבאלד אז יעדער איד האט ניצוצי קדושה וואס זיינען שייך צו זיין נשמה און וועלכע ער (דוקא) דארף מברר זיין[30] — וואס זיי זיינען מלובש אין די דברים גשמיים וואס דער אויבערשטער באשטימט לחלקו ולעבודתו — דערי־בער בעט דער איד ביים אויבערשטן אז ער זאל אים משפיע זיין די זאכן (צרכים), כדי ער זאל דורך זיי אויס־פירן דעם (טייל פון) „מלוך על העולם כולו" וואס איז שייך צו אים.

קומט אויס, אז אויך אין בקשת צרכיו פון ר"ה איז ניט אריינגעמישט א הרגש פון מציאות האדם, ווייל ער בעט זיי נאר פאר דעם אויבערשטנ'ס וועגן[31]. ואדרבה — דאס קומט דוקא מצד דעם תכלית הביטול אין וועלכן מ'שנייט ביי דער עבודה פון הכתרת המלך; ווארום ויבאלד אז בירור הניצוצות האט צו טאן און איז פארבונדן מיט עצם הנשמה[32] —

28) חגיגה ה, ב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1050 הערה 13.

29) לשון התניא פל"ד.

30) ראה כתר שם טוב סי' ריח. תורת הבעש"ט שהובאה לקמן בפנים סעיף ח.

31) בלשון ההמ"מ (או"ת שם) „להשפיע בשכינת עוזו", „בשביל השכינה".

32) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 825. קונטרס ענינה של תורת החסידות סוס"ב.

[דכשם ווי די כוונה פון „נתאוה הקב״ה להיות לו דירה בתחתונים״[33] (וואָס ווערט דורכגעפירט דורך עבודת הבירורים) איז מושרשת בעצמותו ית׳[34], עד״ז איז ביי אידן (וואָס זיי פירן דורך די כוונה בפועל), אַז די עבודה איז פאַר־בונדן מיט עצם נשמתם]

וואָס אין עצם הנשמה איז דאָך ניט שייך דער גאַנצער ענין פון אייגענע רצונות, זי איז „חבוקה ודבוקה בך .. יחידה לייחדך״[35] — איז פאַרשטאַנדיק, אַז די בקשת צרכיו (כדי צו אויספירן די כוונה עליונה) איז פאַרבונדן מיטן ביטול פון עצם הנשמה (וואָס ווערט נתגלה אין דער עבודה פון „תמליכוני עליכם״).

ז. לכאורה קען מען פרעגן: די בקשת צרכיו פון ר״ה האָבן חז״ל קובע געווען אין נוסח התפלה פאַר יעדער אידן אין יעדן מעמד ומצב וואָס ער גע־פינט זיך — און ס׳איז דאָך ידע אינש בנפשי׳, אַז דאָס וואָס ער בעט אויף צרכיו הגשמיים (והרוחניים), איז (ניט בלויז כדי עס זאָל זיך אויספירן דעם אויבערשטנ׳ס כוונה, נאָר (עכ״פ — אויך)) דערפאַר וואָס ער געפינט זיך ב„מיצר״ כפשוטו, ער וויל אַז דער אויבערשטער זאָל ממלא זיין זיינע (דעם מענטשנ׳ס) צרכים „מידו המלאה כו׳ והרחבה״ ואדרבא אין דערוף באַשטייט די מצוה, וכמפורש בברכות התפלה און אין דערוף באַשטייט די מעלה[36] און אויפטו פון תפלה — שיתרפא החולה וירד הגשם כו׳.

איז בשלמא ווען מ׳וואָלט פון אים גע־מאַנט אַז ער זאָל אין תפלת ר״ה כלל ניט טראַכטן וועגן זיינע גשמיות׳דיקע צרכים, נאָר זיין גאַנצע עבודה זאָל זיין בלויז אין דעם ענין פון „תמליכוני עליכם״ — פועל זיין ביי זיך קבלת עול מלכותו ית׳ — וואָלט דאָס קיין קשיא ניט געווען:

וואָרום היות ס׳איז דאָן דער זמן פון „קירוב המאור אל הניצוץ״[37], איז יעדער איד מסוגל צו נתעורר ווערן מיט אַ הזזה עצמית צו נעענטער ווערן צום אויבערשטן, ובמילא צו פאַרגעסן אויף זיינע אייגענע צרכים, און האָבן נאָר דעם רצון צו זיין צוזאַמען מיטן „מלך״.

ווי מאַנט מען אַבער ביי יעדער אידן, אַז ביי אים זאָלן זיין ביידע קצוות צו־זאַמען: ער זאָל טראַכטן וועגן זיינע אייגענע צרכים און וועלן אַז דער אויבערשטער זאָל זיי ממלא זיין, און אין דעם גופא זאָל זיך ניט אַריינמישן קיין אייגענע געפילן ופניות, נאָר אינגאַנצן זיין אויסן פאַרן אויבערשטנ׳ס וועגן?

ח. וועט מען דאָס פאַרשטיין לויטן פירוש הבעש״ט[38] אויפן פסוק[39] „רעבים גם צמאים נפשם בהם תתעטף״ — אַז דער הונגער און דורשט פון גוף צו אַ דבר מאכל אַדער משקה, נעמט זיך פון דעם וואָס „נפשם בהם תתעטף״ — דער נפש וויל מברר זיין די ניצוצי קדושה פון דעם מאכל ומשקה (וואָרום די ניצוצות זיינען שייך צו אים, „שהוא (דוקא) צריך לתקן״).

33) תניא רפל״ו.
34) ראה סד״ה אם בחוקותי תרס״ז (בהמשך תרס״ו).
35) הושענות דיום ג׳.
36) ראה תניא קו״א ד״ה להבין מ״ש בפע״ח. וראה רמב״ם הל׳ תפלה פ״א ה״ב.
37) דרך חיים יג, ריש ע״ד. כא, סע״ב. צא, א. קונטרס העבודה ספ״ה.
38) כתר שם טוב סי׳ קצד (כה, ג). וראה מכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר (נעתק תוכנו בלקו״ש ח״א ע׳ 177).
39) תהלים קז, ה.

דאָס הייסט, אַז כאָטש דער מענטש פילט בלויז זיין טבעית׳דיקן הונגער צו עסן מצד הגוף, איז עס אָבער באמת דער „הונגער" פון זיין נשמה צו די ניצוצי קדושה שבמאכל וואָס געהערן צו אים.

ועד"ז איז עס בעניננו: דאָס וואָס אַ איד בעט ר"ה מיט תחנונים כו' אַז דער אויבערשטער זאָל אים געבן צרכיו הגשמיים והרוחניים, איז [אע"פ אַז בחי׳ צוניות איז עס מצד דערויף וואָס אים זיינען נוגע ענינים פון בני חיי ומזוני, און זיין מציאות, איז אָבער] דער אמת און פנימיות פון דער שפיכת הנפש — דער „הונגער" פון נשמה צו אויספירן די כוונה העליונה צו מאַכן פון די דברים גשמיים אַ דירה לו ית׳.

ואדרבה: דאָס גופא וואָס מ׳זעט, אַז אידן ווערן נתעורר ביים זאָגן „ונתנה תוקף כו׳ מי ינוח כו׳" פון טיפענישׁ פון האָרצן נאָך מערער ווי די התעוררות ביים זאָגן „מלוך על העולם כולו בכבודך" כו׳ — איז אַ הוכחה, אַז אַזוי איז עס אויך באמיתת הענין.

וואָרום אע"פ אַז דער טעם גלוי אויף דעם איז, ווייל זייענדיק אַ נשמה בגוף, זיינען עניני עוה"ז נעענטער צו אים און דערנעמען אים מער ווי ענינים רוחניים — איז אָבער דער טעם פנימי אין דעם, ווייל די כוונה פון עצמותו ית׳ איז (דוקא) אין דירה בתחתונים (כנ"ל ס"ו), ובמילא דערנעמט עס אויך אַ אידן אין עצמיות הנפש שלו;

און דערפאַר ווערט ער נתעורר וכו׳ אין די בקשות דוקא, וואָס בפנימיות איז דאָס די הזזה עצמית פון עצם הנשמה צו אויספירן די כוונה העליונה צו מאַכן פון די וועלט אַ דירה לו ית׳.

ט. וי"ל אַז דאָס איז אויך דער טעם בעבודה וואָס מען האָט קובע געווען צו זאָגן די הפטורה פון תפלת חנה בר"ה, צוזאַמען מיט די רייד פון עלי הכהן „עד מתי תשתכרין גו׳":

די טענה פון עלי איז געווען, אַז בשעת מען שטייט „לפני ה׳" — „לפני קדשי הקדשים"[40] — דאַרף ניט זיין נוגע קיין זאַך אויסער דעם אַז מען איז „לפני ה׳"[41]: ניטאָ קיין אָרט דאָן צו ליגן אין בקשות פאַר ענינים גשמיים און אפילו ניט פאַר אַזאַ בקשה ווי „ונתתה לאמתך זרע אנשים"[42], און בפרט נאָך אין אָפן פון „הרבתה להתפלל"[43] — דאָס איז דאָך א מצב פון „שכרות" פון אירע גוטע אָבער דאָך אייגענע (ונתתה לאמתך) רצונות[44]; איר רצון איז אַזוי שטאַרק אַז זי כאָפט זיך ניט וואו זי געפינט זיך, אַז זי שטייט „לפני ה׳".

אויף דעם האָט חנה געענטפערט „ואשפוך את נפשי לפני ה׳": ניט נאָר איז איר תפלה פאַר זרע אנשים ניט קיין ענין פון „שכרות" ח"ו אין אייגענע רצונות, נאָר פאַרקערט — דאָס איז אַן אויסגוס פון פנימיות הנפש, וואָס דאָס דוקא האָט אַ שייכות צום מצב פון שטייען „לפני ה׳", וכמש"נ[45] „בקשו פני (וואָרום) את

---

40) רלב"ג ש"א שם, יב.

41) להעיר מתורת הבעש"ט (כש"ט סצ"ז) עה"פ (תהלים קב, א) „תפלה לעני גו׳ ולפני ה׳ ישפוך שיחו׳.

42) ש"א שם, יא.

43) להעיר מתפלת כה"ג בהיכל ביוהכ"פ (יומא נג, ב) — שהיתה „תפלה קצרה" (שם נב, ב במשנה).

44) ומ"ש (שם, יג) „רק שפתי׳ נעות וקולה לא ישמע" — י"ל שאין זה ההוכחה שהיא שכורה כ"א: א) זה מורה על גודל השכרות שלה (בהתפלה על עניני עוה"ז), עד שרק שפתי׳ נעות גו׳. ב) כן צ"ל — כדאיתא בברכות (לא, סע"א).

45) תהלים כז, ח. לקו"ת נצבים מד, ב-ג. ש"ש סו, ג ואילך.

פניך ה' אבקש"[46], וואס האָט ניט קיין אייגענעם רצון, כל מציאותה איז וואָס „חבוקה ודבוקה בך":

דערמיט איז אויך מובן וואס זי האָט אין איר בקשה גלייך מנדר געווען, אז אויב „ונתת לאמתך זרע אנשים", איז — „ונתתיו לה' כל ימי חייו"[42]: זיין גאַנצער לעבן וועט זיין (ניט קיין אייגענער, נאָר) אַוועקגעגעבן צום אויבערשטן; ווייל איר בקשה אויף זרע אנשים איז ניט צוליב זיך, נאָר בלויז צוליב דעם אויבערשטנ'ס וועגן[47], וואס וועלט דערהערט בנפשה פנימה.

יו"ד. און דערפון האָט יעדער איד אַ הוראה בעבודתו ית' אין זיין תפלה בראש השנה:

עס איז ניט געגוג וואס די פנימיות פון אַ איד איז כדבעי, נאָר די פנימיות דאָרף אַרויסקומען בגלוי. און דערפאַר, בשעת אַ איד שטעלט זיך בר"ה בעטן ביים אויבערשטן אויף צרכיו הגשמיים, אַדער אפילו הרוחניים — איז דאָ די בחי' „עלי הכהן" שבנפשו, וואס טענה'ט צו אים: „עד מתי תשתכרין"! וואס פאַר אַ טראַכטן איצט וועגן עניני עוה"ז און אייגענע צרכים אין אַזא זמן פון הכתרת המלך!

אעפ"כ, דאָרף ער בעטן פאַר די ענינים, דאדרבה — דאָס גופא רופט אַרויס דעם ענטפער פון חנה, אז ביי יעדער איד, אפילו דער וואס דערווייל טראַכט ער וועגן זיינע הצטרכות'ן צוליב זיך, איז (די פנימיות פון) די בקשה — אַן ענין פון „ואשפוך את נפשי לפני ה'", אַן אויסגוס פון פנימיות הנפש, וואס איז „חבוקה ודבוקה בך", איין זאַך מיט עצמותו ית'.

און כשם ווי דער ענטפער פון חנה האָט אינגאַנצן פאַרענטפערט טענת עלי, ביז אַז, אדרבא, עלי האָט מסכים געווען מיט איר — ביז צו געבן איר זיין ברכה (און הבטחה) אין דעם „ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו"[48] — אַזוי אויך איז דער אויבערשטער ממלא די בקשה פון יעדער אידן, פאַר אַ שנה טובה ומתוקה, כפשוטה — בטוב הנראה והנגלה, בבני חיי ומזוני (ובכולם) רוויחי.

(משיחת יום ב' דר"ה תשל"ו)

---

46) ויש לומר, דזה שעלי לא הרגיש בזה, הוא מפני שענינו של כהן (ולוי) הוא להבדל מדרכי העולם ולעמוד לשרת לפני ה' (רמב"ם הל' שמיטה ויובל בסופן) [ובפרט להדיעה שעלי הי' כה"ג (מדרש שמואל (שוחט) ספ"א. רד"ק ורלב"ג ש"א שם, ט) — שיושב במקדש כל היום (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז)] — ולכן מצד בחי' זו, שאילת צרכיו ולעמוד לפני ה' הם מצבים הפכים.

47) כמודגש גם בבקשתה גופא — „זרע אנשים", ופי' חז"ל (יל"ש עה"פ) „אנשים חכמים ונבונים וגדולים וצדיקים אמרה (חנה) .. שהם לשמו של הקב"ה".

48) שם, יז.

וילך

א. בנוגע די סדרות נצבים וילך, זאָגט דער רס"ג [1]: ומהן (פון די נ"ג פרשיות התורה) פרשה המתחלקת לשתים ונקראת בשתי שבתות אם יש צורך בכך, והיא אתם נצבים הנחלקת בוילך משה.

פון דעם דיוק הלשון „פרשה המתחלקת לשתים" [2] — ניט ווי ער זאָגט ביי די אַנדערע סדרות המתחברות „שמונה מהן מצטרפות לפעמים שתים שתים ביחד ונקראות בארבע שבתות" — איז מוכח, אַז נצבים און וילך זיינען בעצם איין סדרה [3], נאָר לפעמים צעטיילט מען איר אויף צוויי (ניט ווי די אַנדערע „שמונה" סדרות המתחברות וואָס די מצטרפות זיינען בעצם צוויי באַזונדערע („שתים") סדרות, נאָר לפעמים לייענט מען ביידע צוזאַמען אין איין שבת).

[אַזוי איז אויך משמע פון דעם סימן וואָס ווערט געבראַכט אין טור ושו"ע [4] — („פתבג המלך" [5]), „ב"ג המלך פת וילך" (אַז וועט ראש השנה („המלך" [6]) איז חל ביום ב' אַדער ביום ג' בשבוע, לייענט מען וילך באַזונדער) — ווי דער מגן אברהם [7] טייטשט עס אַפ „פת וילך, פירוש מלשון [8] פתות אותה פתים שמחלקים נצבים וילך לשתים": „פת" איז פון לשון „פתות אותה פתים" — מ'צעברעכט איין חלה ורקיק אויף טיילען — אַזוי אויך „פת וילך", אַז „מ'ברעכט אַפּ", מ'טיילט אַפּ וילך פון נצבים [9].

און ויבאַלד אַז יעדע סדרה האָט א תוכן כללי (וואָס מיט דעם טיילט זי זיך אויס פון אַלע סדרות), איז מובן, אַז נצבים און וילך האָבן ביידע איין תוכן כללי. דאָס הייסט: ניט נאָר איז אין זיי פאַראַן א געוויסע נקודה משותפת וואָס צוליב דעם קענען זיי נתחבר ווערן יחד (ע"ד ווי עס איז ביי אַלע סדרות המתחברות [10]), נאָר נאָכמער: ביידע האָבן אין זיך איין און דעם זעלבן ענין בעיקר.

---

1) בסדורו „קריאת התורה".

2) וכמפורש שם אח"כ: שפרשת אתם נצבים אינה מחולקת כו' מחלקים את הפרשה הזאת וקוראים חצי כו'. וכן מוכח בספר האורה לרש"י הל' ספר תורה, עי"ש. וכן משמע מלשון האבודרהם (סדר הפרשיות וההפטרות) „ופרשה זו אחרונה . . מתחברת בו ומתפרדת". ולהעיר ג"כ שברמב"ם סדר תפלות לא נזכרה פ' וילך (והפטורה שלה). ואכ"מ.

3) שזהו אחד מהתירוצים למה מונים ג"ן סדרים דאורייתא — אף שלכאורה מספרם נד — כי נצבים וילך הם פרשה אחת (חיד"א — נצו"א לוח"ב רו, ב. שם הגדולים מע' ספרים אות ג בסופו. דבש לפי מע' פ אות ג. וראה בהמצויין בניצוצי זהר לוח"א קד, ב).

ולהעיר ג"כ, שבחומשים שלנו, הסימן בסוף פרשתנו למספר הפסוקים הוא — „אדני" (ע' פסוקים — המספר של נצבים וילך יחד).

4) או"ח סתכ"ח ס"ד. מחזור ויטרי סי' שנ. אבודרהם שם. בעה"ט ריש פרשתנו. וראה ספר האורה שם.

5) לשון הכתוב — דניאל א, יג. שם, טו.

6) ראה מחזור ויטרי שם. אבודרהם שם. מג"א שם סק"ה. פר"ח שם.

7) שם. פר"ח שם. מחזור ויטרי שם („פת וחילק פרשת וילך. מלשון פתות אותה פתים"). אבודרהם שם.

8) ויקרא ב, ו.

9) ראה גם בהמצויין בניצוצי זהר שם.

10) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 1-380 ובהערות שם.

אעפ"כ, פון דעם גופא וואס לפעמים לייענט מען פ' וילך אין א באזונדער שבת, איז מובן, אז צוזאמען דערמיט וואס ביידע סדרות האבן איין תוכן, איז פונדעסטוועגן פאראן א חילוק ווי דער ענין גיט זיך ארויס אין יעדן פון די צוויי סדרות: און נאכמער: וויבאלד אז פ' וילך קומט נאך פ' נצבים, דארף מען זאגן אז אין וילך איז דא אן עילוי (אין דעם ענין) אויף נצבים, ביז אן עילוי שלא בערך (וואס דעריבער ווערט זי געלייענט, לפעמים, אין א באזונדערן שבת)[11].

ב. פרשה נצבים לייענט מען אלע-מאל פאר ראש השנה[12], און ווי דער אלטער רבי[13] איז מבאר די שייכות פון „אתם נצבים היום כולכם וגו'" צו ר"ה[14] (וכדלקמן סעיף ג'); משא"כ פ' וילך, וואס בעת זי איז אפגעטיילט פון פ' נצבים ווערט זי געלייענט אינעם שבת נאך ר"ה און פאר יום כיפור, און דאס איז א הוכחה, אז דער תוכן פון פ' וילך איז שייך (אויך) צו יום כיפור[15].

ובמילא, איז דער ביאור אין די צוויי נקודות הנ"ל בנוגע צו נצבים און וילך [(א) אז זיי האבן איין תוכן און (ב) אז צוזאמען דערמיט האט פ' וילך אן עילוי אויף פ' נצבים] וועט זיין פארשטאנדיק לויט דער הסברה, אז אויך אין דעם ענין פון ראש השנה ויום כיפור, זיינען דא די צוויי נקודות האמורות:

ראש השנה און יום כיפור זיינען איין ענין — איין המשך[16], ביז אז יום כיפור ווערט אנגערופן ראש השנה[17]: לאידך אבער האט אין זיך יום כיפור א יתרון לגבי ראש השנה[18] — „בראש השנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון"[19], אז יום כיפור איז דער גמר וחותם פון ראש השנה[20].

[און ווי דאס שפיגלט זיך אויך אפ אין הלכה: יום כיפור ווערט אנגערופן ר"ה (אויך) דערפאר וואס ער איז ר"ה ליובלות[21] — און דער דין[22] איז, אז די יציאה פון עבדים לחירות ביובל איז אין אופן, וואס „מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם . . כיון שהגיע יוה"כ . . נפטרו עבדים לבתיהן";

זעט מען אין דעם צוויי נקודות: דער ענין היציאה לחירות איז איין נקודה; לאידך אבער איז די נקודה גופא איינגעטיילט אין צוויי זמנים — די התחלת היציאה (לא משתעבדין) איז אין ר"ה,

---

11) גם כשקוראין אותן בשבת א' מובן שיש עילוי בפ' וילך על פ' נצבים — כי מעלין בקודש. אבל מזה שנק' (לפעמים) בשבת אחרת מוכח שיש בה גם עילוי שלא בערך. ובפרט שנקראת לאחרי ר"ה של שנה חדשה, „שיורד (אז) אור חדש עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם כו'" (אגה"ק סי"ד).

12) תוד"ה ראש ודי"ה קללות מגילה לא, ב. רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב. טושו"ע שם. לקו"ת ר"פ נצבים.

13) לקו"ת שם. וראה לבוש או"ח שם: ואתם נצבים לעולם קורין קודם ר"ה מפני שיש בה ענייני תשובה.

14) ד"היום דא ר"ה" (זח"ב לב, ב (ועוד) וברמ"ז שם).

15) ע"פ המבואר בפנים מתורץ בפנימיות הענינים זה שחילקו נצבים וילך ולא מטו"מ אף שהן ארוכות יותר (ראה תוד"ה קללות הנ"ל. ספר האורה שם. ועוד).

16) ראה זח"ג ק, ב.

17) יחזקאל מ, א. תוד"ה ואת נדרים כג, ב. רא"ש סוף יומא. ועיין לקו"ת ר"ה נח, א. סד, א.

18) ראה לקו"ת ר"ה סד, א (בפי' „ביום השלישי יקימנו גו'"). המשך תרס"ו ע' תקמב-ג. וראה עטרת ראש שער יוה"כ פ"א. ובכ"מ.

19) פיוט ונתנה תוקף. וראה ר"ה טז, א-ב.

20) ראה המשך תרס"ו ס"ע תקמא ואילך.

21) ערכין יב, א. ר"ה ח, ב. מפרשים ליחזקאל שם.

22) ר"ה שם. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י הי"ד.

און דער גמר היציאה (נפטרים לבתיהן), וואס דאס איז דער עיקר, איז ביום הכיפורים].

ג. די שייכות פון „אתם נצבים היום וגו׳" צו ראש השנה [23], איז דער אלטער רבי מבאר [13]: ראש השנה איז דער זמן פון „תמליכוני עליכם" [24]. און ווי אזוי ווערט אויפגעטאן דער „ויהי בישורון מלך" [25] (דער „תמליכוני עליכם") — „בהתאסף ראשי עם" [25], ווען „כולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד" [25*], וואס דאס איז דער ענין האחדות פון אידן. און דאס איז דער תוכן כללי פון „אתם נצבים היום כולכם לפני ה״א ראשיכם שבטיכם וגו׳ שואב מימיך" — אז ניט קוקנדיק אויף די חילוקי מדריגות וואס זיינען פאראן ביי אידן, שטייען זיי אבער „כולכם — אלע ווי איינס — לפני ה׳ אלקיכם".

אט דער ענין — די אחדות פון אידן — איז אויך די נקודה כוללת פון פ׳ וילך: די סדרה הויבט זיך אן מיט „וילך משה גו׳ אל כל ישראל" — וואס דער דיוק הלשון „כל [26] ישראל" מיינט צו מדגיש זיין, אז ס׳איז איין הליכה און דיבור צו אלע אידן בשווה; און אויך בסיום הסדרה ווערט געזאגט „וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה גו׳" — צו גאנץ קהל ישראל כאחד.

ד. נאכמער: אויך די מצוות פון דער סדרה — הקהל און כתיבת ספר תורה — זיינען אזעלכע וואס אין זיי איז מודגש די אחדות פון אידן:

די מצוה פון „הקהל את העם" [27] נעמט ארום אלע אידן גלייך, אן אונטערשייד — „האנשים והנשים והטף [28] וגרך גו׳" [27] (וואס אזא אחדות געפינט מען ניט ביי קיין אנדערע מצוה). און דערפאר ווערט עס אנגערופן „הקהל" — ווייל דער מושג פון „קהל" באדייט, אז די פארזאמלטע זיינען (ניט נאר א צירוף פון ריבוי פרטים, נאר זיי זיינען) פאראייניקט אין איין נייער מציאות — „קהל" [29].

דערמיט ווערט פארענטפערט א תמי׳ אינעם ענין פון „הקהל" — וואו די קריאה בתורה דארף זיין דורכן מלך [30]

23) ראה לעיל ע׳ 281־2 — השייכות בין ר״ה לסיום פ׳ נצבים.

24) ר״ה טז, סע״א. שם לד, ב.

25) לשון הכתוב ברכה לג, ה. וברש״י: בהתאספם יחד באגודה אחת . . הוא מלכם כר׳.

*25) לקו״ת נצבים שם פ״א. וראה המשך ר״ה תש״ג פ״ב.

26) אף שאינו בשוה ממש ל„כולכם" דפ׳ נצבים (שכולל גם טף) וכן לכל בנ״י המחוייבים במצות הקהל או במצות כתיבת ס״ת (ראה לקמן בפנים), אבל בכולם הדגשת הכלל (והאחדות).

27) פרשתנו לא, יב.

28) ובפרט לפמ״ש במנ״ח (מצוה תריב) ד„טף" היינו משנולד (וראה רמב״ן ואוה״ח פרשתנו שם, יג. כלי יקר שם, יב. חדא״ג מהרש״א חגיגה ג, א *). ושם, דגם טף שאינו שייך לשום מצוה כשיגדל שייך להקהל. וראה בארוכה לקמן ע׳ 363 ואילך.

29) ראה ויקרא ד, יג ואילך. מרז״ל (יבמות נז, א) קהל גרים לא איקרי קהל. ועוד. וראה בהמצויין לקמן הערה 67.

30) סוטה מא, א (במשנה). הובא ברש״י פרשתנו שם, יא. רמב״ם הל׳ חגיגה פ״ג ה״ג.

ואף להדיעה דגם גדול שבדור קורא (מנ״ח מצוה תריב. ובאזהרות הרס״ג דיבור לא תשא: רב מהיר כר״*) — הרי זה אם לא הי׳ מלך (מנ״ח שם). ובביאור הריי״ם פערלא לסהמ״צ רס״ג (מ״ע טז. פרשה יו״ד) האריך, דקריאת המלך בהקהל היא (מצוה בפ״ע והיא) מצות המלך, עיי״ש. וראה לקמן (ע׳ 326, 366 ואילך), די״ל שכללות מצות הקהל היא דין על המלך. ואכ״מ.

*) ומירוש׳ ריש חגיגה: אין קטן גדול מטף (בחמי׳) — משמע, דעכ״פ בלא הגיעו לחינוך קאי.

**) וברלב״ג פרשתנו התועלת הי״ג: המלך או הכה״ג או הנשיא כר׳, עיי״ש.

— דלכאורה: לערנען תורה מיט אלע איידן איז א זאך וואס איז שייך צו סנהדרין [31], האט די קריאה בתורה ביי הקהל געדארפט זיין דורכן ראש הסנהדרין אדער דורכן אב ב"ד ?

נאר דער ביאור אין דעם [32]: אין תורה זיינען דא צוויי ענינים:

א) לימוד התורה, וואו ס'איז נוגע דער ענין ההבנה והשגה — וואס אין דעם זיינען דא חילוקים צווישן „ראשיכם שבטיכם גו'" און די אנדערע סוגים ביז „שואב מימיך";

ב) קריאה [33] בתורה, וואס קריאה בתורה, אין תורה שבכתב, איז ניט פארבונדן דוקא מיט הבנה והשגה [34], נאר דאס איז שייך צו אלע איידן בשווה אן קיינע חילוקים.

וויבאלד אז ביי הקהל ווערן אלע איידן פאראייניצ'יקט אין איין מציאות, איז פארשטאנדיק, אז דעמאלט איז נוגע דער ענין אין תורה אין וועלכן עס גלייכן זיך אויס אלע איידן [35] — קריאה [36] אין תושב"כ; און נאכמער — בלשון הרמב"ם [37]: ס'איז „כיום שניתנה בו בסיני" (וואס מעמד הר סיני האט ארומגענומען אלע איידן באופן שווה) און דערפאר „ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה".

און דער ענין אין תורה איז שייך צום מלך דוקא — וואס די אונטערווארפנקייט פון דעם גאנצן פאלק צום מלך איז ניט מצד הבנה והשגה, נאר זייער עצם מציאות (און אלץ וואס זיי האבן) געהערט צום מלך [38]; וואס דערי־בער איז ער זיי מאחד אין איין מציאות, ער איז „לב כל קהל ישראל" [39];

ומהאי טעמא איז ער דער וואס איז קורא בתורה — ער טוט אויף ביי איידן דעם ענין אין תורה וואס איז העכער פון השגה [40] און איז בשווה ביי גאנץ קהל ישראל.

אויך די צווייטע מצוה פון פ' וילך [41] איז ניט קיין ענין פון לימוד התורה [42], נאר — כתיבת ס"ת, וואס דאס איז מדגיש אט די שייכות פון איידן צו תורה וואס איז ביי אלע [43] גלייך [ע"ד הנ"ל בנוגע צו קריאת התורה בהקהל].

ה. דער חילוק צווישן נצבים און וילך אינעם ענין האחדות פון איידן (וואס

---

31) ראה רמב"ם ריש הל' ממרים. תדבא"ר פי"א. ועוד.

32) ראה עוד ביאור — לקו"ש ח"ט ס"ע 445 ואילך.

33) ראה המשך תער"ב ח"ב פ' שסג. ובכ"מ.

34) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב.

35) ומה שארז"ל (חגיגה שם. פרש"י פרשתנו שם, יב) דאנשים באים ללמוד וכו' — ראה לקמן בפנים סעיף ח'.

36) ראה רמב"ם (הל' חגיגה שם ה"ו): וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע כו' אפילו חכמים גדולים כו' חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה כו'.

37) שם.

38) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1050. ח"ח ע' 25. ועוד.

39) רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו. וראה שו"ת הרשב"א ח"א סקמ"ח. פרש"י חוקת כא, כא. ולהעיר מאגה"ק ר"ס כט. וראה לעיל ע' 165 ואילך.

40) ראה רמב"ם הל' חגיגה שם: שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא־ל. וראה סהמ"צ להצ"צ (מצות מינוי מלך בתחילתה) — שמלך ממשיך ביטול בבנ"י.

41) פרשתנו שם, יט. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע יח. חינוך מצוה תריג.

42) ראה בארוכה שאג"א סי' לה־לו.

43) ובשאג"א שם שקו"ט דגם נשים מחוייבות בזה. וגם לפי דעת החינוך וכו' (וראה ל' הרמב"ם הל' ס"ת רפ"ז ובסהמ"צ שלו, ובשו"ע חיו"ד רסר"ע. ועוד) שפטורות — ה"ז לפי שאינן בכתיבה (ראה מנ"ח שם).

דאָס איז זייער תוכן כנ"ל), וועט זיין מובן לויטן אונטערשייד צווישן ראש השנה און יו"כ אין דעם ענין פון „תמליכוני עליכם": ווי דערמאָנט, זיינען ר"ה און יו"כ איין נקודה — דער „תמליכוני עליכם" פון ר"ה טוט זיך אויף במשך די עשרת ימי תשובה ביז צו זיין שלימות וגמר ביו"כ (און דערפאַר זאָגט מען „המלך הקדוש" אַלע עשי"ת)[44]; נאָר דער חילוק צווישן זיי איז:

ראש השנה וועלט אויפגעטאָן דער „תמליכוני עליכם" אין שורש ומקור הראשון — דעמאָלט איז מען מעורר דעם תענוג ורצון פון עצמותו ית' אין מלוכה, און אידן האָבן בכח צו פועל זיין דאָס דערפאַר וואָס זיי זיינען מושרש אין עצמות; און אין די עשי"ת וועלט (בל' הקבלה) אויפגעטאָן דער בנין פון ספירת המלכות, ביז יו"כ, ווען דער בנין המלכות איז בשלימותו, און דער ענין פון „תמליכוני עליכם" איז דאָן מאיר בגילוי למטה[45].

וויבאַלד אָז דער „תמליכוני עליכם" איז מען פועל „בהתאסף ראשי עם" — דורך אחדות פון אידן — איז פאַר־שטאָנדיק, אָז בהתאם צום חילוק הנ"ל צווישן ר"ה און יו"כ בנוגע „תמליכוני עליכם" — עד"ז איז אויך דער חילוק צווישן זיי בשייכות צו דער אחדות פון אַלע אידן:

די אחדות פון אַלע אידן אין ראש השנה איז (בעיקר) ווי זייער אחדות איז למעלה — אין שורש ומקור; און יום כיפור ווערט אָט די אחדות נתגלה למטה.

און דאָס איז אויך דער עילוי שלא בערך פון יום כיפור לגבי דעם עילוי פון ראש השנה:

די אחדות פון אַלע נשמות ישראל אין זייער שורש ומקור איז ניט בדרך חידוש (גמור) און אויפטו, נאָר ווייל דאָרטן איז לכתחילה ניטאָ קיין אָרט אויף פירוד וחילוקי דרגות — ווי אַן עיגול „שאין לו בחינת ראש וסוף"[46];

דער אמת'ער (אויפטו פון) אחדות איז ווען מ'מאַכט פון פירוד — אחדות, ווען מ'טוט אויף אחדות דאָרט וואו עס זיי־נען דאָ חילוקי מדריגות בפירוד[47] — און דוקא די אחדות פון פירוד דריקט אויס די אמת'ע אחדות פשוטה דלמע־לה, וואָרום דוקא פון אחדות הפשוטה

---

44) לקו"ת נצבים נא, ב ואילך. ובכ"מ. מפע"ח שער ר"ה פ"א־ג.

45) אין זה סתירה להמבואר בכ"מ שביוה"כ הוא עליית המלכות עד עתיק (והירידה וגילוי הוא ליום חגנו, בחגה"ס) — כי גם ביוה"כ ישנו הגילוי למטה (אלא — בשלילה, עינוים ושבתון, כדלקמן בפנים ס"ז).

46) לקו"ת ד"ה אתם נצבים פ"א.

47) עדמשנ"ת בלקו"ש ח"ד (ע' 1141 ואילך) החילוק בין „לאחדים" ו„באחד" שבלקו"ת שם.

בלקו"ש ח"ד (ע' 1160 ובהערות שם) שזהו העילוי שבאחדות דחגה"ס על האחדות דר"ה ויוה"כ — כי בחגה"ס נרגש החילוקי דרגות דבנ"י (בהד' מינים — ויק"ר פ"ל, יב) ועושין מהן „אגודה אחת" (ויק"ר שם). וראה לקמן הערה 57.

וי"ל שהחילוק בין יוה"כ וסוכות הוא: האחדות דחגה"ס אינה בעצם מציאות של בנ"י, ולכן נשאר כ"א סוג בפ"ע (כמשנ"ת בלקו"ש ח"ט ע' 233 ואילך ובהערה 50 שם. וראה לקמן ע' 354. 359); משא"כ ביוה"כ מאיר אמיתית אחדות הפשוטה דלמעלה, שמצד אחדות זו גם הריבוי פרטים גופא נעשה רשות היחיד ליחידו של עולם. (וראה המצויין בהערה הבאה). ומטעם זה גופא נרגש ביוה"כ ענין האחדות יותר מהחילוקי דרגות.

וי"ל שהוא ע"ד האחדות דשמח"ת (סוף כל המועדות — ראה ר"ן (לרי"ף) מגילה לא, א), שהיא מצד בחי' מקיף בעצם (כמשנ"ת בלקו"ש ח"ט שם ע' 234 ואילך). ולהעיר, „ששרש ענין הסוכות עם יו"כ א' הוא אלא שזה בעלי"מ וזה בירידה" (סדור ש' הסוכות רס, סע"ב) — והרי יוה"כ הוא גמר העלי' דר"ה, ושמח"ת גמר הירידה דחגה"ס.

נעמט זיך דער כח צו קענען מאכן פון רשות הרבים א רשות היחיד, ליחידו של עולם[48].

ו. אט דער חילוק הנ"ל אין דער אחדות פון אידן צווישן ר"ה און יו"כ, שפיגלט זיך אפ אין דעם חילוק צווישן זיי בשייכות צום ענין התשובה:

ר"ה זאגט מען ניט קיין וידויים[49] וכיו"ב; אין די תפלות וכו' פון ר"ה וועט ניט דערמאנט (דרך וידוי[49]) — ניט וועגן חטאים און אפילו ניט וועגן דער סליחה וכפרה. משא"כ יום כיפור איז דער „יום הסליחה וכפרה"[50] און מ'זאגט וידוי[51] וכו'. און דער טעם החילוק י"ל בדא"פ[52]:

די עבודה פון ר"ה איז די הזזה מצד עצם הנשמה ווי זי איז מושרש אין עצמות, נאך העכער פון שורש התורה והמצוות — און מצד דער מדריגה איז לכתחילה ניטא קיין ארט פאר חטאים. דעריבער איז דאן אויך ניט שייך צו ריידן וועגן סליחה וכפרה, אפילו ניט וועגן דעם עילוי פון זדונות נעשו לו כזכיות וכו' — ס'איז דעמאלט די בחירה חפשית פון עצמות אין נשמות ישראל, וואס מצד דעם וועט נתעורר דער תענוג ורצון אין „תמליכוני עליכם"[53].

יום כיפור אבער וועט דער שורש ועצם הנשמה נתגלה למטה, אין דעם ארט וואו ס'איז שייך חטאים וכו' — און דאָרטן איז דער „עיצומו של יום הכפורים מכפר"[54], מצד דער התקשרות פון עצם הנשמה אין אלקות וואס וועט נתגלה ביום כיפור, וועט אויפגעטאן די כפרה וסליחה אויף חטאים וכו'.

דאס גיט אויך א הסברה והמתקה וואס דוקא אין „ליל יוה"כ נוהגין שקודם שמתפללין מתירים לכל העבריינים"[55]:

ראש השנה קען מען זיך אויפהויבן העכער פונעם ארט וואו „עבריינים" און עבירות רירן אן; ס'איז אבער דעמאלט ניט שייך דער ענין אז מ'זאל מיט זיי מתפלל זיין, מ'זאל זיך מיט זיי קענען מתחבר ומתאחד זיין אין זייער ציור פון „עבריינים" דא למטה.

דוקא יום כיפור קומט מען צו צום אמת'ן אופן פון „ויעשו[56] כולם אגודה אחת" — אז אפילו אידן, ווי זיי זיינען נאך דערווייל אין דעם ציור פון „עבריינים", ווערן נתאחד מיט אלע אידן, מ'איז מתפלל עמהם „באגודה[57] אחת"[58].

---

48) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 159 ואילך (בנוגע האחדות של בנ"י. וראה שם לפנ"ז (ע' 157 ואילך) בפי' „גדול ה' . . בעיר אלקנו").

49) שו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ד ס"ב.

50) לשון אדה"ז שו"ע או"ח ר"ס תרז. וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז.

51) רמב"ם שם. טושו"ע ושו"ע אדה"ז סתר"ז.

52) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1360 באו"א.

53) ראה המשך ר"ה תש"ג פ"ט ופי"ד. ובארוכה — לקו"ש ח"ד שיחה לר"ה. לעיל ע' 164. לקמן ע' 351.

54) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג-ד. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1150 (ובהערה 3) — שגם לרבנן עיצומו של יום מכפר, אלא שזה גופא מתגלה ע"י התשובה, עי"ש.

55) שו"ע אדה"ז שם ר"ס תריט. מטושו"ע שם.

56) נוסח תפלת של ר"ה ויום הכפורים.

57) לשון אדה"ז שם. ע"פ מנחות כז, א (וראה דעת אביי כריתות ו, ב). בחיי לתשא ל, לד (הובא בקיצור לשון בפרישה לטור שם. אלי' זוטא שם). ועי"ש שהוא דוגמת זה שהד' מינים דסוכות (גם ש„אין עושין פירות" והערבה) צ"ל „באגודה אחת" (וראה לעיל הערה 47). וראה רש"י דלעיל הערה 25.

58) ע"פ המבואר בפנים י"ל בדא"פ (בפנימיות הענינים) הטעם שאומרים „על דעת כו'" רק ביוהכ"פ ולא בשאר תעניות צבור — אף שמקור הדין הוא מחז"ל (כריתות שם) „כל תענית • שאין בה מפושעי

•) ולהעיר מהשינוי: במנחות שם „בהרצאה" (וברש"י: כשהן מתענין כו'); בפרש"י (ובחיי) תשא שם „תעניותינו ותפלותינו" (ובכש"ט שסנ"ח: בגמרא

ז. מצד דעם וואס די אחדות ביום כיפור ווערט נמשך אין אידן ווי זיי זיינען למטה — ווערט זי דעריבער אויסגעדריקט (ניט נאר אין עניני הנשמה, נאר) אויך אין עניני הגוף:

אין די חמשה עינויים פון יום כיפור איז ניטאָ קיין חילוק צווישן איין אידן מיטן צווייטן. אין אַ קיום מצוה (חיובית), און אַן ענין פון פעולה ועשי', זיינען דאָ חילוקים אין דעם אופן ודרגת הקיום צווישן צדיקים גדולים און אנשים פשוטים וכו'; אָבער אין אַן ענין פון עינוי ושביתה — איז דאָך אין דעם „ניט", אין דעם העדר — ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן איין איד און אַ צווייטן[59].

אַזוי אויך בפנימיות הענינים: דער „לחיותם ברעב"[60] — דער „חיות" וואס קומט פון דעם „רעב" גופא — איז ביי אַלעמען בשווה[61].

משא"כ די עבודה פון ר"ה, כאָטש אַז די עבודה גופא איז מצד עֶצֶם הנשמה וואס איז העכער פון התחלקות, איז דאָס אָבער נאָר בשעת דער עבודה (תפלה כו') גופא; אָבער לאחרי התפלה[62], ווען מען „גייט אַוועק" פון דער עבודה און מ'פאַרנעמט זיך מיט „אכלו משמנים ושתו ממתקים"[63] — איז די „אכילה" און „שתי" ביי יעדערן באופן אחר.

ח. און דאָס איז אויך דער עילוי שלא בערך אין פ' וילך לגבי פ' נצבים:

אין פ' נצבים רעדט זיך וועגן דער אחדות פון אַלע אידן (פון „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך עד שואב מימיך") ווי זי קומט מצד דעם וואס זיי זיינען דעמאָלט „נצבים גו' לפני ה' אלקיכם", וואָס דאָס מיינט אַז „כו־לם מתעלים למעלה במקור חוצבם"[46] (— „לפני ה' אלקיכם").

פ' וילך אָבער רעדט וועגן דער אחדות ווי זי ווערט נתגלה ביי אידן למטה, ווי זיי שטייען בדרגתם הם; און דאָס איז כוונת הכתוב „וילך משה וידבר גו' אל כל ישראל" — משה רבינו במדרגתו איז „געגאַנגען" און נמשך גע־ווָארן („וידבר") צו אַלע אידן ווי זיי שטייען אין זייער מדריגה; אָבער לאידך, איז דאָס די זעלבע הליכה והמשכה צו „כל ישראל" בשווה, ווייל ישראל אינה תענית כו" (טור ושו"ע אדה"ז שם)

— כי דוקא ביוהכ"פ מתגלה אחדות של כל ישראל. ומרומז בהטעם (כריתות שם. הובא בטור ושו"ע אדה"ז שם) „חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטורת" — כי קטורת היא העבודה העיקרית דיוהכ"פ, וצ"ל „דקה מן הדקה" (יומא מה, א. כריתות שם), הרומז לבחי' „דקה מן הדקה" שבנשמה, עצם הנשמה, שמצד בחי' זו נעשה האחדות של כל ישראל והם מתכפרים [ויומתק עפ"ז מה שהביא בטור מחז"ל דכריתות דוקא, ולא דמנחות שם (שנלמד זה מלולב, כנ"ל הערה הקודמת)].

59) ראה עד"ז ד"ה אתה אחד לאדהאמ"צ (מאמרי אדהאמ"צ — קונטרסים ס"ע י ואילך). ובארוכה — לקו"ש חט"ו (ע' 227 ס"ג ואילך) — לענין המעלה בשביתת שבת. וע"ש, שזה ששווין הכל במצוה זו הוא מפני שהיא בעצמות הנפש בבחי' יחידה.

60) תהלים לג, יט. לקו"ת שה"ש סד"ה הנך יפה כל תפלה כו'. וראה חדא"ג מהר"ל כריתות שם); בבחי שם „כל אבודה שאין בה כו'"; ובילק"ש אמור (כג, מ): ישראל לא ישובו לארצם. ואכ"מ.

61) להעיר מהמבואר (לקו"ת הוספות לויקרא בסופן. עט"ר ש' יוה"כ פ"ה. המשך תרס"ו ס"ע קה ואילך. ע' תקמב. ועוד) שהעינויים דיוהכ"פ ענינם תענוג העצמי הפשוט (בלתי מורכב).

62) ראה שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תקצו.

63) נחמי' ח, י. שו"ע אדה"ז שם סי' תקפג ס"ד. סתקצ"ז ס"א.

דאָס איז דער חיבור פון עצם הנשמה למעלה מיט דער נשמה ווי זי איז למטה.

ועד"ז איז עס אינעם ענין פון הקהל: פון אייַן זייט זאָגן חז"ל [64], אז „אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף .. ליתן שכר למביאיהן", וואָס דאָס ווייזט, אז די אחדות פון הקהל איז אין אַן אופן וואָס גיט אַן אָרט צו חילוקי דרגות (ניט ווי די אחדות פון ר"ה כנ"ל): לאידך אַבער, דוקא אין דעם אופן פון „הקהל" (מיט חילוקי דרגות הנ"ל) איז „המלך עומד כו' וקוראַ" [65] — די קריאת התורה דורכן מלך וואָס נעמט אָרום גאַנץ קהל ישראל באופן שוה [66] (כנ"ל סעיף ד): מען איז קורא וממשיך די אחדות פשוטה פון אַלע אידן („קהל") אין דעם אָרט פון חילוקי דרגות כנ"ל [67].

ביז ווי ער איז מסיים אין סדרה „וידבר משה באזני כל קהל ישראל גו' עד תומם" — וואָס דער פירוש הפנימי אין דעם איז, אז „עד תומם" איז פון לשון תמימות ושלימות [68] — פון אידן:

64) נסמן לעיל הערה 35.

65) ע"ד המבואר בהמשך תער"ב ח"ב ס' שסד — שע"י כל אופני לימוד התורה נמשך עצמות א"ס, ע"י"ש. ולהעיר מלשון הרמב"ם שנעתק לעיל הערות 36, 40.

66) ובזה הוא העילוי באחדות של הקהל על האחדות של שמחת בית השואבה בכלל, ד„כל העם .. כולן באין לראות ולשמוע" (רמב"ם הל' לולב פ"ח ה"ד) — כי בשמחת ביה"ש ישנם חילוקים בהשמחה בין „כל העם" ו„גדולי חכמי ישראל" כו' ש„הם שהיו מרקדין כו' ומשמחין" כו' (רמב"ם שם); משא"כ בהקהל שקריאת התורה ע"י המלך מאחד כל ישראל באופן שוה.

67) להעיר מהשקו"ט (צפע"נ כללים ע' צבור, וש"נ. וראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 113 ואילך) אם בצבור יש מציאות של פרטים. ולהעיר מצפע"נ עה"ת (הפטורת ואתחנן ע' לא): ואי"ה לע"ל יהי' שני המעלות.

68) ע"ד פי' זח"ג (קסג, ב) עה"פ במדבר הזה יתמו.

דער דיבור משה „באזני כל קהל ישראל" איז ניט נאָר צו זייער עצם הנשמה למעלה, נאָר עס קומט אַראָפּ און פועל'ט תמימות ושלימות אין זייער כחות הגלויים, ביז אין אַלע אברים וגידים [69].

ט. די הוראה מכל האמור בנוגע לפועל:

די עשרת ימי תשובה זיינען אַ זמן מסוגל צו מוסיף זיין אין אהבת ישראל. בשעת דער „בהתאסף ראשי עם" איז ניט בשלימות — עס פעלט אין דער אחדות מיט אַלע אידן — אין וואָס פאָר אַ מצב זיי זאָלן נאָר זיין — מיינט דאָס ניט נאָר אַז עס פעלט אין אַ פרט, נאָר דאָס איז נוגע צום כללות'דיקן ענין פון „תמליכוני עליכם" אויף גאַנץ כלל ישראל.

און וויבאַלד אַז מען דאַרף זיך גרייטן צו יום כיפור, דאַרף די אהבה צו יעדן אידן זיין ניט נאָר אין אַן אופן אַז ער פאַרקוקט יענעמס רע — אַז ער זעט לכתחילה נאָר דער טוב שבו און דערפאַר האָט ער אַן אהבה צו אים און איז זיך מתאחד מיט אים — נאָר אפילו וועָן ער זעט דעם רע ביי יענעם, וויייזט ער פונדעסטוועגן אַרויס אַן אהבה צו אים, אַן אַ חשבון; וואָס די אהבה דריקט זיך אויס אין אַ התעסקות גדולה והשתדלות יתירה צו העלפן יענעם מבטל צו זיין דעם רע [70].

69) ראה לקו"ת נצבים (מה, ג) בפי' „תמים תהי' עם ה'א".

70) ראה תניא פל"ב: למשכן בחבלי עבותי' אהבה וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה'.

און דורך דער התעסקות אין „(מבצע) אהבת ישראל“ [71] אין די טעג, איז מען זוכה צום „תמליכוני עליכם“ בגלוי, מ׳האָט א חתימה וגמר חתימה טובה ביום הכיפורים, לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה.

(משיחת ש״פ וילך תשל״ב)

---

71) ראה בארוכה קונטרס אהבת ישראל (קה״ת. תשל״ז).

וילך ב

א. אין פסוק[1] „ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו גו׳ חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה׳ גו׳ ואתה תנחילנה אותם״, שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „כי אתה תבוא את העם הזה״ און איז מפרש: ארי את תיעול עם עמא הדין[2] משה אמר ליהושע זקנים שבדור יהיו[3] עמך הכל לפי דעתן ועצתן אבל הקב״ה אמר ליהושע כי[4] אתה תביא את בנ״י אל הארץ אשר נשבעתי להם[5] תביא על כרחם וכו׳ (כדלקמן סעיף ד׳).

וואס איז דאָ שוועך אין פסוק וואס צוליב דעם מוז רש״י אראפברענגען דעם לשון פון תרגום און די גאנצע אריכות פון זיין פירוש?

זאגן מפרשים[6], אז רש״י קומט פאר־ענטפערן די סתירה פון די צוויי פסוקים — ובלשון הגמרא[7]: „כתיב כי אתה תבוא וכתיב כי אתה תביא״; און זיין ענטפער איז[8] (כתירוץ הגמרא), אז דאָ („תבוא״) רעדט זיך וואָס משה האָט געזאָגט צו יהושע׳ן („זקנים שבדור יהיו עמך כו״) און דאָרט ווערט דערציילט וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו יהושע׳ן („תביא על כרחם כו״).

בפשטות איז אבער שוועך צו לערנען אזוי אין רש״י — ווייל:

א) דעמאָלט וואָלט רש״י געדאָרפט אנהויבן זיין פירוש „ולהלן הוא אומר כי אתה תביא גו״״[9], ע״ד ווי ער שרייבט אין אנדערע ערטער[10]?

ב) רש״י האָט געדאָרפט ברענגען אין דעם דבור המתחיל נאָר דעם וואָרט „תבוא״[11] (אדער „תבוא את העם״[12]) — פאָרוואָס איז ער מעתיק די אלע ווערטער „כי אתה תבוא את העם הזה״?

---

1) פרשתנו לא, ז.

2) לשון התרגום. וראה לקמן הערה 17.

3) בדפוס ראשון דרש״י: שכינה עמה׳. ובדפוס שני: עמוד עמהם.

4) פרשתנו שם, כג.

5) הטעם שרש״י מעתיק גם תיבות אלו • („אל .. להם״) — שלכאורה הו״ל להעתיק רק התיבות „כי אתה תביא (את בני ישראל)״, כמו שלא העתיק בהד״ה התיבות מן הכתוב כאן „אל .. להם״ — כי רק מתיבות אלו ראי׳ שהם דברי הקב״ה (ולא דברי משה) כפרש״י שם••.

6) ראה רא״ם, דבק טוב וש״ח כאן.

7) סנהדרין ח, א. ועד״ז בזהר פרשתנו רפד, א.

8) ורש״י מקדים פירוש התרגום ש„אל יעלה על דעתך .. שצריך שיתפרש כי אתה תבא את העם הזה פועל יוצא (כמו „תביא״) כו׳״ — ראה״ם כאן. ולהעיר מתיב״ע כאן: מתמני כו׳.

9) כבלקח טוב (פס״ז) עה״פ. או כהלשון בסנהדרין (זוהר) שם.

10) לדוגמא (בפרשה הקודמת) — פרש״י נצבים כט, כ.

11) וגם בגמרא (ובזהר) לא העתיק כ״א „כי אתה תבוא״. וג״ז שמעתיק „כי אתה״ י״ל שהוא רק סימן לאיזה כתוב הכוונה. ולהעיר שבזהר הלשון „ולבתר תביא״ (ולא „כי אתה תביא״).

12) מכיון שעפ״ז משתנה הפירוש ד„את״ („עם״).

•) אבל בדפוס ראשון דרש״י, וכן בכמה כת״י רש״י — „בני ישראל (וגו׳)״.

••) ברמב״ן שם (וראה גם רא״ם שם) גריס ברש״י: כמו שמפורש אל הארץ אשר נשבעתי להם **ואנכי אהיי עמך**. וראה שקו״ט במיני תרגומא שם.

ג) ועיקר: איידער מ׳לערנט דעם ווייטערדיקן פסוק „כי אתה תביא גו״ איז דאָך גאָרניט שווער. האָט רש״י געדאַרפט זיך שטעלן (ניט אויף אונזער פסוק, נאָר) אויפן פסוק „כי אתה תביא גו״, וועט ס׳וועלט די סתירה[13]?

ב. דער ביאור אין דעם: מיטן מעתיק זיין אין דעם דבור המתחיל אויך דעם וואָרט „כי אתה תבוא גו״ איז רש״י מדגיש, אַז די וועלטער „אתה תבוא את העם הזה״ זיינען אַ נתינת טעם אויף דעם וואָס עס שטייט פריער אין פסוק — „חזק ואמץ״.

וועלט מוקשה: מיט וואָס איז „אתה תבוא את העם הזה״ (אַז יהושע וועט אַריינגיין אין א״י צוזאַמען מיט אַלע אידן) אַ נתינת טעם אויף „חזק ואמץ״?

[בדוחק וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז דאָס קומט בהמשך צו פריער, וואו משה רבינו איז מחזק אַלע אידן, אַז אַריינ־גייענדיק אין א״י זאָלן זיי זיך ניט שרעקן פון „הגוים האלה״ — „חזקו ואמצו אל תיראו ואל תערצו מפניהם״[14]; איז אַזוי אויך ביים אַנזאָגן יהושע׳ן אַז ער וועט אַריינגיין אין א״י (פונקט ווי אַלע אידן) איז משה אים מחזק ער זאָל זיך ניט שרעקן פאַר הגוים האלה[15].

אַבער דער פירוש איז אַ דוחק גדול: פון פסוק איז משמע אַז דאָס איז אַ ספעציעלער חיזוק וואָס איז שייך בלויז צו יהושע אַליין].

און מצד דער קשיא וואָלט געקענט זיין אַ הוי אמינא (עכ״פ — בדוחק) צו לערנען אַז דער טייטש פון „תבוא״ דאָ איז „תביא״ — דו וועסט זיי אַריינ־ברענגן אין א״י, און דערפאַר דאַרף ער האָבן אַ חיזוק

ע״ד ווי עס שטייט שוין פריער אין פ׳ דברים[16]: אותו חזק כי הוא ינחילנה את ישראל.

איז בכדי צו שולל זיין דעם פירוש, איז רש״י מעתיק דעם לשון פון תרגום[17], אַז דער פירוש הפשוט פון „אתה תבוא את העם הזה״ מיינט „ארי את תיעול עם עמא הדין״ — דו וועסט אַריינקומען מיט די אידן — מען איז ניט מוציא דעם וואָרט „תבוא״ מפשוטו.

בלייבט דאָך די שאלה: וואָס איז דער טעם אין „אתה תבוא את העם הזה״ אויפ׳ן „חזק ואמץ״? איז רש״י ממשיך „משה אמר ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך כו״: פון דעם וואָס עס שטייט „אתה תבוא את העם הזה״ — דער עם[18] (וואָס איז געשטאַנען פאַר משה), ובראשם זיינען „ראשיכם שבטיכם זקניכם״[19] — איז דאָך זיכער אַז די זקנים*[19] „יהיו עמך״; ובמילא האָסטו ניט וואָס צו מורא האָבן פון „ואתה תנחילנה אותם״, ווייל זיי וועלן דיר העלפן:

---

13) ע״ד פרש״י שבהערה 10.

14) פרשתנו שם, ו.

15) כהמשך הכתוב „וה׳ הוא ההולך לפניך גו׳ לא תירא ולא תחת״. וראה ס״פ דברים.

16) א, לח. ועד״ז ואתחנן ג, כח: וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבור גו׳ והוא ינחיל גו׳.

17) ומ״מ לא כתב „כתרגומו״* — כי ההוכחה היא לא מפירוש התרגום, כ״א מפירוש הפשוט של התיבות „תבוא את העם״; אלא שלתוספת ראי׳ מביא לשון התרגום, שגם התרגום מפרש כן.

18) ומתורץ עפ״ז למה מעתיק רש״י בהד״ה גם תיבת „הזה״.

19) לשון הכתוב ר״פ נצבים.

*19) ואינו אומר (גם) „ראשיכם שבטיכם״ — כי ה„ראשיכם לשבטיכם״ (כפרש״י שם) יכולים להיות עמו רק כאו״א בפ״ע בנוגע לשבט שלו — וכאן מדובר ע״ד „העם הזה״.

*) אבל בדפוס ראשון ושני דרש״י: כתרגומו (תרגו׳).

ד.ה. די סיבה פאַרוואָס יהושע דאַרף האָבן חיזוק איז ווייל — „ואתה תנחילנה אותם", און „אתה תבוא את העם הזה" איז אַ טייל פון דעם חיזוק (אַז „זקנים שבדור יהיו עמך").

ג. מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין דעם המשך הלשון פון רש"י „זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן":

פון דעם וואָס רש"י איז זיך ניט מסתפק מיט „זקנים שבדור יהיו עמך", און איז מוסיף „הכל לפי דעתן ועצתן", איז מובן, אַז די זקנים, ניט נאָר וועלן זיי אים העלפן, נאָר אַלץ וועט געטאָן ווערן לויט זייער דעה און עצה; ד.ה. ניט נאָר וועט יהושע ניט האָבן די איינציקע דיעה, נאָר אדרבה, די זקנים וועלן האָבן די גאַנצע דיעה[20].

איז תמוה:

א) פון וואַנען נעמט דאָס רש"י, אין פשוטו של מקרא?

ב) נאָכמער: אין גמרא[21] איז דער לשון[22] „אתה והזקנים שבדור עמהם", ד.ה. יהושע מיט די זקנים[23]; און רש"י איז משנה אַז (ניט זיי וועלן זיין גלייך, נאָר) „הכל לפי דעתן ועצתן"?

ג) ווי קען מען זאָגן אַז משה האָט געגעבן די זקנים די גאַנצע דיעה, בשעת משה אליין האָט געבעטן ביים אויבערשטן (אין פ' פינחס[24]) „יפקוד ה' גו' איש על העדה" און ער האָט סומך געווען יהושע'ן „בעין יפה יותר ויותר ממה שנצטווה .. בשתי ידיו"[25] אלס מנהיג[26] פון אידן: און אין דעם פסוק גופא[27] שטייט „ואתה תנחילנה אותם", אַז יהושע וועט מנחיל זיין א"י צו די אידן — הייבט ווי טייטשט רש"י בדברי משה „הכל לפי דעתן ועצתן"?

ד. ווייטער זאָגט רש"י: אבל הקב"ה אמר ליהושע כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם תביא על כרחם הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדן דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור.

איז ניט מובן:

א) ווי געראָטן פריער (ס"א) איז רש"י מפרש נאָר דאָס וואָס ס'איז שווער אין פסוק על אתר — וואָס איז שווער דאָ אין פסוק וואָס צוליב דעם מוז רש"י אַראָפּברענגן „אבל הקב"ה אמר כו'" (דער פירוש אין ווייטערדיקן פסוק „כי אתה תביא גו'")[28]?

ב) פון אריכות לשון רש"י[29] — „תביא על כרחם הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדן" — איז קלאָר, אַז ניט נאָר האָט דער אויבערשטער שולל געווען אַ הנהגה פון „הכל לפי דעתן ועצתן" (נאָר די זקנים זאָלן ניט האָבן די גאַנצע

---

20) וראה גם לקח טוב עה"פ: התיעץ בהם וחוץ מהם אל תעשה דבר. אבל בדפוס ראשון דרש"י: אל תתנהג עמהם בדרך גדולה אלא עשה ע"פ דעתם ועצתם וזהו תשא (תבוא?) את העם הזה כלומר שוה להן כו'. וראה לקמן הערה 23.

21) סנהדרין שם.

22) וברי"ף וראי"ש שם הגירסא (ע"ד פרש"י כאן): זקנים שבדור עמך. וראה הגירסאות בדק"ס שם (אבל תוכן כולם שווה).

23) בפרש"י סנהדרין שם: „על פיהם עשה מעשה ולא תשתרר עליהם" — אבל זה אפשר לפרש שיהיו שווים (ראה הגירסא דלעיל הערה 20).

24) כז, טז.

25) פרש"י פינחס שם, כג.

26) ראה פרש"י שם, טז. שם, יח.

27) וראה במקומות שבהערה 16 (אלא ששם אי"ז מדברי משה ליהושע אלא ציווי ה' למשה).

28) ולהעיר מחזקוני כאן ולקמן פסוק כג (שמפרש בכל מקום רק מה שנוגע על אתר).

29) ובפרט שבגמרא איתא רק „טול מקל כו'". ובלקח טוב עה"פ: הכל יהו תחת רשותך טול מקל כו'.

דיעה); און ניט נאָר זאָלן זיי ניט בלייבן בשווה צו יהושע, אַדער עכ"פ ווי יועצים צו אים — נאָר נאָכמער: די זקנים זאָלן איבערהויפט ניט האָבן קיין דיעה; יהושע דאַרף זיך אינגאַנצן ניט רעכע־נען אַדער אפילו ניט באַראַטן זיך מיט זיי („טול מקל והך על קדקדן")[30] —

איז ניט מובן: אמת טאָקע אַז היות ווי „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" איז יהושע דער אייניציקער „דבר" ומנהיג פון אידן; אַבער פון וואַנען איז דער הכרח אַז די זקנים זאָלן אים ניט העלפן? ביי משה רבינו גופא זיינען דאָך געווען די „שבעים זקנים" וואָס „ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך"[31]; וואָס דערפון איז געדרונגען אַז אַזאַ הנהגה איז ניט בסתירה צום כלל „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" (ווייל סוף־סוף איז משה רבינו גע־ווען דער „דבר" ושולט) — היינט וואו געפינט רש"י דעם הכרח אַז ביי יהושע איז מושלל אויך אַזאַ הנהגה[32]?

ג) וואָס גיט צו דער סיום פון פרש"י „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" אין פירוש הכתוב[33]?

ד) וואָס איז דער לשון „ולא שני דברים לדור" — וויבאַלד רש"י קומט שולל זיין די זקנים: (א) האָט ער געדאַרפט זאָגן „ולא הרבה (או כיו"ב) דברים לדור", (ב) ולאידך: ווי אַזוי ווייס מען טאָקע אַז „ולא שני דברים לדור" — אפשר דוקא „ולא שבעים (ואחד)", אַבער „שנים" קען יע זיין? ובפרט אַז מען געפינט*[33]: הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בנ"י מארמ"צ על צבאותם?

ה. דער ביאור בכל זה:

דער תואר „העם (הזה)" איז ניט אַ שם המעלה פון אידן[34]. קומט אויס, אַז מיט די ווערטער „אתה תבוא את העם" מיינט דער פסוק, אַז יהושע וועט זיין צו־זאַמען אויך מיט די פחותים[35] שבישראל; לאידך, פון דעם וואָס ס'שטייט „העם הזה" איז מובן, אַז דער פסוק מיינט דעם גאַנצן עם, אויך ופשיטא — די עומדים בראש, די זקנים כנ"ל.

דעריבער לערנט רש"י אַז דער פסוק וויל זאָגן צוויי זאַכן:

א) פון דעם וואָס עס שטייט „העם הזה" — אַט דער (מורה באצבע) עם, ופשוט אַז די זקנים — לערנט מען אַרויס אַז די „זקנים שבדור יהיו עמך".

---

30) כדברי דוד (הובא בש"ח) כאן: „ואי"ז סותר מ"ש זקנים שבדור עמך דגם זה אמת שלענין עצה תטול עצה מהזקנים אבל לענין הכח והממשלה לא יהי' רק לך לבדך" — אבל (נוסף שמ"מ ה"ז סותר ל,הכ לפי דעתן ועצתן", כבפנים — הרי) מאריכות לשון רש"י משמע שגם עצה אי"צ ליטול מהם, כבפנים.

31) בהעלותך יא, יז. ולהעיר ג"כ משרי אלפים כו' — יתרו יח, כא ואילך. דברים א, ט ואילך.

32) בחדא"ג סנהדרין שם כתב דמשה לא הי' יכול לישא את העם [ראה בהעלותך שם, יא־יב. שם, יד. ועד"ז דברים שם, ט. שם, יב] „מצד המקבלים שהיו טרחנים וסרבנים .. ולכך אמר משה ג"כ ליהושע .. הזקנים שבדור עמך שלא תוכל לישא אותם לבדך אבל הקב"ה א"ל כי אתה תביא שנתן לו כח והנהגה אלקית לפי הדור ההוא המקבלים ההנהגה (אלקית) שהיו בעלי תורה וזכו ליכנס לארץ כו'" — אבל בפרש"י (פינחס שם, יט) מפורש גם בציווי ה' אצל יהושע (בנוגע לדור שנכנסו לארץ): דע שטרחנין הם סרבנים הם כו'. ועד"ז בפרש"י ואתחנן ג, כח.

33) בגמרא אפ"ל: א) מפרש ומאריך יותר. ב) הוא הוראה וכו' לזמן אחר. אבל רש"י לא בא אלא לפרש הכתובים כו'.

*33) וארא ו, כו.

34) ראה פרש"י בהעלותך שם, א. וראה שער היחוד והאמונה רפ"ז: עם מלשון עוממות כו' [שזהו גם כשכתוב „עמי" — כשהם כשרים" (פרש"י שם) — כמובן].

35) להעיר ג"כ מכלי יקר כאן: כי יש בבנ"י גם מוקצים שנק' בשם עם, עיי"ש בארוכה.

ב) פון דעם וואס דער פסוק איז מדגיש „העם", לערנט מען, אז יהושע וועט זיין אין איינעם („את — עם") אויך מיט די פחותים פון אידן. ווי איז דאס מעגלעך? — איז רש"י מסביר „הכל לפי דעתן ועצתן": די זקנים וועלן האבן די גאנצע דיעה, ובמילא — איז יהושע איז דעם (דעה ועצה) גלייך מיט שאר העם.

ו. ווי שטימט דאס וואס „הכל לפי דעתן ועצתן" מיט דעם וואס משה האט סומך געווען יהושע אלס מנהיג פון אידן, כאמור בפ' פינחס — באוואַרנט עס רש"י בפירושו שם:

אויף „אשר יצא לפניהם"[36] איז רש"י מפרש: „לא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיהם ומשלחין את חיילותיהם למלחמה כו'", ד.ה. משה רבינו האט געבעטן פאר די אידן אַ מלך וואס זאל זיי פירן למלחמה. אויך האט משה שוין אנגעזאגט[37] אז יהושע ינחילנה (ארץ ישראל) את ישראל — חלוקת הארץ (וואס קומט בהמשך צו כיבוש הארץ, במלחמה). עס ווערט אבער (לויט פרש"י) ניט דערמאנט אז משה זאל האבן געבעטן אויף אַ מנהיג וואס זאל אויף זיך אנגענומען „משא העם", די הנהגה אין זייערע אינערלעכע ענינים.

וואס וועט זיין מיט די ענינים? — איז ביים בן חמש למקרא קיין קשיא ניט: אזוי ווי ביי משה רבינו גופא האבן די שבעים זקנים געהאלפן „במשא העם", האט משה געדעכנט אז זיי וועלן דאס ווייטער טאן (אליין[38]). משא"כ אַ מלך צו פירן למלחמה קען זיין נאר איינער, און אויף דעם האט משה געבעטן „איש על העדה" און ער האט סומך געווען יהושע'ן[39].

ובמילא איז קיין סתירה ניט פון דעם וואס משה האט פריער געבעטן „איש על העדה" צו דעם וואס ער האט דאַ געזאגט „הכל לפי דעתן ועצתן" — ווייל דאַ האט ער גלייך אויסגעטיילט: „תנחילה אותם" — איז נאר „אתה", „והוי' הוא ההולך" — וואס באווייזט אויף מלחמה*[39] — איז „לפניך הוא יהי' עמך גו'" און דער „הכל" איז אַ חוץ הנ"ל, דער „משא העם" [און אויך דאס גיט צו אין דעם „חזק ואמץ", אז ער וועט זיך אינגאַנצן ניט דאַרפן זאָרגן וועגן „משא העם", דאס וועלן טאן די זקנים][40].

ז. דאס אליין איז אבער ניט גלאַטיק, ווייל ביים בן חמש למקרא לייגט זיך אז יהושע האט איבערגענומען די הנהגה פון משה אין אלע פרטים[41] — ניט נאר בנוגע צו מלחמה (וחלוקה); ובפרט אז דער אויבערשטער האט געהייסן משה רבינו ניט נאר צו סומך זיין יהושע, נאר אויך „ונתתה מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל"[42] און דער

---

36) פינחס שם, יז.

37) ראה הערה 16.

38) וזה שאצל משה „נשאו אתך" (משא"כ יהושע לא ישא במשא העם) — כי „פני משה כחמה פני יהושע כלבנה" (פרש"י פינחס שם, כ), ולכן חשב משה שאין בכחו של יהושע כ"א ש„יצא לפניהם גו'" למלחמה.

39) להעיר ממטות לב, כח. מסעי לד, יז.

*39) שופטים כ, ד. תצא כג, טו.

40) ועפ"ז יומתק זה שבדברי משה לבנ"י (פרשתנו שם, ב ואילך) לא אמר משה מה יהי' בנוגע ל„משא העם" [אף שאמר להם „וה' אמר אלי לא תעבור את הירדן הזה"] רק אמר להם ד„יהושע הוא עובר לפניך גו'" (שכיבוש הארץ יהי' על ידו) — כי ב„משא העם" לא יהי' (לדעת משה) חידוש על ההנהגה לפנ"ז (בנוגע ליהושע), כי יהי' ע"י הזקנים כבימי משה.

41) ועייג"כ פרש"י פינחס שם, טז: שיירשו בני את גדולתי .. א"ל הקב"ה .. כדאי הוא יהושע כו'.

42) פינחס שם, כ.

אויבערשטער האָט געזאָגט „וצויתי[43] אותו, על ישראל דע שטרחנין הם סרבנים הם[44] כו׳" — וואָס פון דעם אַלעם איז משמע, אַז יהושע האָט אויך איבערגענומען „משה העם".

דאָרפ׳ן פאַרענטפערן בדוחק, אַז וויבאַלד עס איז געווען (נאָר) „דעתן ועצתן" פון די זקנים, אַבער די עשי׳ בפועל האָט געטאָן יהושע הייסט עס אויך הנהגה,

איז רש״י שולל דעם דוחק און איז ממשיך אַז דאָס וואָס עס שטייט „תבוא את העם הזה" — אַז „זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן" — איז בלויז וואָס משה האָט געזאָגט: „אבל הקב״ה אמר ליהושע כו׳ תביא על כרחם כו׳" — אַז ער וועט אַנפירן אויך מיט „משא העם"[46].

ח. נוסף אויפן שינוי וואָס דאָ שטייט „תבוא" און דאָרטן „תביא" — איז צווישן די צוויי פסוקים פאַראַן נאָך אַ שינוי: דאָ שטייט „העם הזה" און דאָרטן „את בני ישראל"[47], וואָס „בני ישראל" איז אַ שם המעלה[48] פון אידן (ניט ווי „העם הזה", כנ״ל סעיף ה׳).

און דערפון וואָס דער פסוק איז משנה פון פריער און ביי „תביא" שטייט „בני ישראל" — נעמט רש״י ארויס, אַז דערמיט איז מען מוסיף נאָך אַן ענין: ניט נאָר וועט יהושע אַנפירן „במשא העם" פון דעם כלל ישראל, נאָר ער וועט אויך שולט זיין אויף די אנשי המעלה צווישן אידן, די זקנים.

ובמילא, איז ניט נאָר וואָס „תביא על כרחם הכל תלוי בך" — ניט ווי ביי משה וואו די זקנים „נשאו אתך במשא העם", נאָר אַלץ וועט זיין אַפהענגיק אין יהושע, נאָר נאָכמער — „טול מקל והך על קדקדן": די שליטה („מקל") פון יהושע איז אויף די זקנים ווי אויף אַלע אַנדערע אידן, די זקנים וועלן ניט האָבן קיין דעה ועצה „במשא העם".

ט. עפ״ז קומט אַבער אויס, אַז די הנהגה פון יהושע איז פונקט אַ פאַר־קערטע ווי הנהגת משה: ביי משה רבינו האָבן די זקנים מיטגעהאַלפן „במשא העם" און ביי יהושע האָבן זיי גאָר קיין דיעה ניט געהאַט. איז ניט גלאַטיק: יהושע איז דאָך משרת משה[49] וואָס „לא ימיש מתוך האהל"[50], ופני משה כחמה ופני יהושע כלבנה[51], וואָס אורה איז פון אור החמה. ווי קומט עס אַז זיין הנהגה זאָל זיין פאַרקערט ווי די הנהגה פון זיין רבי׳ן[52] — משה רבינו?

---

43) שם, יט ובפרש״י. ועד״ז בפ׳ ואתחנן ג, כח ובפרש״י: וצו את יהושע, על הטרחות ועל המשאות ועל המריבות.

44) ולהעיר שלשון זה (טרחנין סרבנים) כתב רש״י בפ׳ בהעלותך (שם, יז) בנוגע ל„משא העם". וראה דברים א, יב (גבי שרי אלפים כו׳).

45) וראה פרש״י פינחס שם, טז: מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו. פרש״י שם, יח: שיוכל להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד.

46) ולהעיר שבדברי משה נאמר רק „חזק ואמץ" ולא „ויצו גו׳"* (ראה לעיל הערה 43), ורק הקב״ה אמר (פרשתנו שם, יד) „קרא את יהושע גו׳ ואצונו גו׳", „ויצו את יהושע גו׳ ויאמר חזק ואמץ" (שם, כג).

47) ראה גם כלי יקר כאן. ש״ך עה״ת פרשתנו שם, כב.

48) ראה וישלח לב, כט.

49) משפטים כד, יג (וראה פרש״י שם). תשא לג, יא. בהעלותך שם, כח.

50) תשא שם.

51) נסמן לעיל הערה 38.

52) ובפרט שזהו הטעם שנתמנה יהושע על העדה — פרש״י פינחס שם, טז.

---

*) בס״פ דברים: ואת יהושע צויתי גו׳ — אבל זהו לפני הציווי דפ׳ ואתחנן שם „וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו גו׳". ולהעיר מתוספות הדר זקנים כאן.

אויף דעם איז רש"י ממשיך „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" — וואָס דערמיט איז רש"י שולל בדרך רמז (ניט נאָר די שליטה פון די זקנים, נאָר) אויך — פון משה רבינו:

בחיי משה איז יהושע געווען משרת משה און אינגאַנצן איבערגעגעבן צו משה'ן און משה'ס הנהגה; בשעת אַבער עס קומט די צייט אַז יהושע זאָל ווערן דער מנהיג, האָט שוין קיין אַרט ניט דער דרך און הנהגה פון משה רבינו. בזמן יהושע דאַרף מען זיך פירן ווי עס טראָגט אויס מצד ענינו פון יהושע — וואָרום אויב יהושע וועט זיך פירן ווי די הנהגה פון משה, וועט אויסקומען אַז עס זיינען פאַראַן „שני דברים": יהושע און משה (וואָס יהושע גייט אין זיין דרך)[53].

און וויבאַלד אַז „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור" איז די הנהגה פון יהושע אַנדערש ווי משה'ס הנהגה: משה האָט איבערגעגעבן (דורך „ואצלת") אַ טייל פון משא העם צו די זקנים, אַבער יהושע דאַרף צו זיי ניט אַנקומען.

— און דאָס וואָס בא יצי"מ איז געווען „אהרן ומשה" (כדלעיל ס"ד), איז ווייל דאָרט איז ניט געווען אַן ענין פון „דבר לדור", נאָר אויספירן אַ שליחות (מדויקת אויך אין אירע פרטים) פון אַרויספירן „בנ"י מארץ מצרים".

יו"ד. פון יינה של תורה אין פרש"י:

עס שטייט אין חסידות[54] אַז אין יהושע זיינען פאַראַן צוויי מדריגות: א) ווי ער איז משרת (און מקבל פון) משה. ב) ווי ער איז לעצמו (נאָך הסתלקות משה) וואָס דאָן איז ער בחי' נער וקטנות.

עס איז אַבער פאַראַן אַ מעלה דוקא אין דעם ענין פון נער וקטנות — ווי עס שטייט[55] „כי נער ישראל (און דוקא דערפאַר) ואוהבהו" — ווייל דוקא דעם ענין פון נער וקטנות איז פאַראַן דער ביטול[56] וקבלת עול מלכות שמים מער ווי אין דער עבודה מצד גדלות (במוח ולב), און דערפאַר איז דוקא אין דעם דאָ דער „ואוהבהו" פון עצמותו ית'[57].

און דאָס איז דער חילוק צוויישן די צוויי פסוקים: „אתה תבוא את העם הזה" איז ווי יהושע איז מקבל פון משה, און מצד מדרי' משה איז דער ענין הזקנים (זה שקנה חכמה[58]), עבודה שע"פ טעם ודעת; אַבער „אתה תביא את בני ישראל" זיינען דברי הקב"ה ליהושע, מצד מעלת הביטול פון יהושע — „נער ישראל ואוהבהו" — און מצד דעם ביטול שלמעלה מטעם ודעת דאַרף מען ניט אַנקומען צו די וואָס קנו חכמה[59].

---

53) ראה עד"ז — לענין האבות, אדמו"ר הצ"צ בחיי אדמו"ר האמצעי — לקו"ש ח"ה ע' 373 ואילך.

54) ד"ה כי נער ישראל תרס"ו (בהוספות להמשך תרס"ו (בהוצאת תנש"א — ס"ע תקעח)). וראה אוה"ת חנוכה שג, א. המשך תער"ב ח"ג ע' אתמד"ה. ועוד.

55) הושע יא, א.

56) ראה בארוכה אוה"ת בשלח ע' שפב ואילך. וראה ג"כ אוה"ת ואתחנן (ע' פז) שהעילוי ע"ז שהכניסה לארץ היתה ע"י יהושע הוא ע"ד זה ש„בעבודה שע"י בחי' אספשא"מ זהו בחי' שע"ז בא לבחי' בכל מאדך כו'". וראה ג"כ לקו"ש ח"ט ע' 13 הערה 65. שם ע' 57.

57) סד"ה כי נער ישראל שם.

58) תו"כ (ופרש"י) קדושים יט, לב. קדושין לב, ב.

59) ולהעיר מזהר פרשתנו (דלעיל הערה 7): חד תבא לבשרא לי' דייעול לארעא• כו' וחד תביא

•) ורש"י לא פירש כן — כי זה שיהושע יכנס לארץ מפורש כמ"פ לפנ"ז ואין בזה חידוש.

וי"ל אז דאס איז אויך מרומז אין דעם חילוק פון די אותיות צווישן „תבואה" און „תביא" — „תבואה" איז מיט א ואו"ו, און „תביא" מיט א יו"ד[60]:

„הוי"ו מורה על ההמשכה מלמעלה למטה"[61] — וואס המשכה איז חוץ פון „עצם", ובמילא מיט א מדידה והגבלה; און אין עבודה איז דאס די עבודה שע"פ טעם ודעת, וואו מ'דארף אנקומען צו די „זקנים" וואס היטן אז די המשכה זאל קומען במקום הראוי:

„היו"ד (ש)היא בחי' נקודה לבד"[61], וואס ווייזט אויף ביטול[62]. און מצד דער עבודה דארף מען ניט אנקומען צו די „זקנים", ואדרבה — מצד דעם יו"ד ווערט אויפגעטאן אויך אין די זקנים דער ענין פון ביטול, „תביא על כרחם .. טול מקל והך על קדקדן".

יא. פון די הוראות בנוגע לפועל פון דעם פירוש רש"י:

בשעת מען מאנט אין היינטיקע צייטן אז יעדערער מוז אפגעבן צייט אויף הפצת התורה והיהדות (בכלל, און

לבשרא לי' שלטנותא על ישראל כו' — כי מצד מדרגת משה (שלא נכנס לארץ) צריך באווארעניש שיהושע יכנס לארץ **), משא"כ מצד הקב"ה כו'.

60) ראה מנחת שי כאן: קדמאה ואי"ו תניינא יו"ד.

61) אגה"ת פ"ד.

62) באגה"ת מפרש דהיו"ד קאי על חכמה (שזוהי מדריגת משה כידוע) — אבל שם קאי ביו"ד (— ההתחלה) דשם הוי', והכוונה כאן לזה שספי' המל' (חכמה תתאה) היא ג"כ יו"ד (פרדס שער האותיות פי"ג), ולהעיר מהענין דשני יודי"ן יו"ד דשם הוי' ויו"ד (— סיום) דשם אדנ"י (זח"ג רמד, ב. יהל אור ע' תרפט. אוה"ת ויצא, קצד, ב. רד, א. (כרך ה') ע' 1718 ואילך. ועוד).

**) ראה ג"כ תוספות הדר זקנים כאן.

במיוחד אין די עשרת המבצעים הידו־עים[63], און אז דאס אלץ דארף זיין דורכגענומען מיט „יפוצו מעינותיך חוצה" — זיינען פאראן אזעלכע וואס טענה'ן, אז אמאליקע דורות איז ניט געווען אזא הנהגה. אין פריערדיקע דורות האט מען זיך ניט געקאכט באופן כזה אין אהבת ישראל. און וויבאלד אז ביז די לעצטע יארן, ווען דער רבי דער שווער איז געקומען קיין אמעריקע, איז ניט געווען די הנהגה — ווי קומט עס אז מ'זאל אנהייבן איינפירן „נייע" עבודות?

אויף דעם ענטפערט מען „דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור": עס קען טאקע זיין אז אין פריערדיקע דורות האט מען ניט געדארפט אנקומען צו אזא עבודה, אבער אין אונזער דור

ובדוגמא פון דעם מאמר (והוראת) חז"ל[64] אז ווען מען איז געקומען לבבל (ועד"ז — לבבל בזמן) און „בקעה מצא — וגדר בה גדר"

און דער רבי דער נשיא זאגט אז אין היינטיקע צייטן איז א הכרח צו עוסק זיין אין הפצת המעינות חוצה. און נאכ־מער באגרת הקודש המפורסמת פון בעש"ט — אז אין דעם איז תלוי ביאת המשיח —

דארף מען זיך פירן לויטן דרך פון דעם „דבר" ומנהיג פון דעם דור,

אז יעדערער וואס איז אין דעם דור דארף טאן אין דער עבודה, און דורכ־דעם איז קא אתי מר דא מלכא משיחא בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ נצו"י תש"ל, ש"פ האזינו תשל"א)

---

63) בפרטיות: מבצע אהבת ישראל, חינוך, תורה, תפלין, מזוזה, צדקה, (בית מלא ספרים — יבנה וחכמי'), נרות שבת קודש, כשרות, טהרת המשפחה.

64) עירובין ו, א. ק, ב. חולין קי, א.

ווילך ג

א. אין פסוק [1] „ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל", שטעלט זיך דער ראַגאַטשאַוועור [2] אויף די ווערטער „הכהנים בני לוי":

דער לשון „הכהנים בני לוי" שטייט אויך פריער אין סוף פ' שופטים [3] ביי דעם דין פון עגלה ערופה — „ונגשו הכהנים בני לוי גו'"; זאָגט דאָרט דער ספרי: „אין לי אלא תמימים, בעלי מומים מנין ת"ל בני לוי", ד. ה. אַז דער יתור לשון „בני לוי" קומט מרבה זיין אַז אויך כהנים בעלי מומין [4] זיינען כשר לעגלה ערופה [5] —

פרעגט דער ראַגאַטשאַוועור „וכאן מאי" — וואָס קומט דאָ דער פסוק מרבה זיין מיט די ווערטער „בני לוי"? — דאָ האָט דאָך קיין אָרט ניט צו לערנען אַז דער פסוק איז מרבה בעלי מומים, וויבאַלד דאָ רעדט זיך ניט וועגן עבודה וכיו"ב, וואו בעלי מומים זיינען פסול.

און דאָס איז פון די געציילטע ערטער וואָס דער ראַגאַטשאַוועור בלייבט ביי אַ קושיא [6].

ב. ווי גערעט כמה פעמים, קען מען אַרויסנעמען פון פרש"י על התורה „ענינים מופלאים" [7] אויך אין שאר חלקי התורה: און אַזוי אויך בענינו, איז לויט פרש"י, ווערט דוקא ע"פ פשוטו של מקרא, די אויבנגעבראַכטע קשיא פאַרענטפערט:

רש"י איז מפרש אין אונזער פסוק: „ויכתוב משה וגו' ויתנה — כשנגמרה כולה נתנה לבני שבטו".

דאָס וואָס רש"י זאָגט „כשנגמרה כולה" איז מובן (ווי מפרשי רש"י [8] זיינען מסביר): כדי מ'זאָל ניט מיינען (וויבאַלד דער פסוק דערציילט דאָ ווי משה רבינו האָט זי געשריבן און געגעבן) אַז משה רבינו האָט די ס"ת געשריבן נאָר ביז דער פרשה און ניט ווייטער, און האָט איר געגעבן א ניט דערשריבענע, זאָגט רש"י אַז ער האָט זי געגעבן „כשנגמרה כולה".

[דערמיט איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י איז מעתיק אין ד"ה אויך דעם וואָרט „ויתנה" וכו', און זאָגט ניט בקיצור: ויכתוב משה, כולה.

ווייל פון „ויכתוב" אַליין איז ניטאָ קיין הכרח אַז דאָס איז „כולה". וויבאַלד אָבער עס שטייט אין פסוק „ויתנה", איז דאָס מכריח צו זאָגן אַז דער „ויכתוב" מיינט „כולה", ווייל משה וועט דאָך זי ניט געבן ניט פאַרענדיקט].

עס איז אָבער ניט מובן דער סיום פון פרש"י „נתנה לבני שבטו": לכאורה

1) פרשתנו לא, ט.
2) עה"ת כאן (ע' רסא).
3) כא, ה.
4) בספרי (הובא ברש"י) עה"פ (שופטים יח, א) „לא יהי' לכהנים הלוים כל שבט לוי" מרבה בעלי מומים ממש"נ „כל שבט לוי". ואכ"מ.
5) וגם לברכת כהנים כשרים, כהמשך הכתוב „כי בם בחר גו' ולברך גו'", וכבספרי שם. וראה תענית כז, ע"א ובתוד"ה אי.
6) וידוע דכ"ק מו"ח אדמו"ר אמר עליו „שר התורה".
7) ל' השל"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).
8) ראה גו"א, ס' זכרון (בפי' הא') וחי' ופי' מהרי"ק כאן. ש"ח ומשכיל לדוד באו"א.

חזר"ט ער איבער דאָס וואָס עס שטייט אין פסוק גופא — „ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון גו"?

אויב רש"י קומט באַוואָרענען אַז „כהנים" דאָ מיינט (ניט בלויז כהנים, נאָר) „בני שבטו" — דעם שבט לוי בכללות — איז ווידער קשה: דער לשון „כהנים בני לוי" שטייט שוין פריער, כנ"ל, און דאָרט מיינט עס (ניט שבט לוי בכלל, נאָר) דוקא די כהנים, ווי דער פסוק איז דאָרט ממשיך „כי בם בחר ה' גו' לשרתו ולברך גו' ועל פיהם יהי' כל ריב וכל נגע" (וואָס דאָס מיינט כהנים דוקא); אַזוי שטייט אויך דער לשון „הכהנים הלויים" כמה פעמים אין תורה[9], און אומעטום[10] מיינט עס בלויז כהנים, ווי רש"י טייטשט ביי דעם ערשטן מאָל[11]: „הכהנים הלויים — הכהנים שיצאו משבט לוי",

היינט פון וואַנעט איז רש"י'ס הכרח דאָ אַז „ויתנה אל הכהנים בני לוי" מיינט „לבני שבטו" — גאַנץ שבט לוי?

הגם אַז דער פסוק גופא איז מסיים „הנושאים את ארון ברית ה'" און די נושאי הארון זיינען געווען די לויים[12] — קען מען עס מפרש זיין (ווי דער חזקוני[13]), אַז ס'רעדט זיך וועגן די כהנים וועלכע האָבן צוגעגרייט דעם ארון אַז די לויים זאָלן קענען עס טראָגן און זיי זיינען די וואָס „ושמו אותם (די בני קהת) גו' אל משאו", ווי עס שטייט אין סוף פרשת במדבר[14]; און הגם אַז אָט דער פירוש איז ניט גלאַטיק, איז עס אָבער דאָך מער קרוב לפשוטו של מקרא, ווי צו טייטשן אַז מיט „הכהנים בני לוי" ווערן געמיינט אויך ניט כהנים — גאַנץ שבט לוי.

[ובפרט: מ'קען סיי ווי ניט טייטשן „הנושאים את ארון ברית ה'" גאַנץ שבט לוי, ווייל בלויז בני קהת האָבן געטראָגן דעם ארון[15]].

ג. דער ביאור אין דעם:

אויך דאָ (ווי אין די אַנדערע פסוקים) לערנט רש"י, אַז „ויתנה אל הכהנים בני לוי" מיינט אַז די נתינה בפועל איז געווען נאָר צו כהנים, אָבער טאָקע מהאי טעמא שטעלט זיך די שאלה (וואָס ער באַוואָרנט עס בפירושו): משה רבינו האָט דאָך די ס"ת געגעבן (ווי דער פסוק איז מסיים) אויך „ואל כל זקני ישראל", צו אַלע שבטי ישראל, וואָס די זקנים זיינען געווען זייערע פאַרטרעטער[16]; היינט וויבאַלד אַז די נתינת הס"ת צו

9) שופטים יז, ט. יז, יח. יח, א. תצא כד, ח. תבא כז, ט.

10) ומה שפרש"י בשופטים (יח, א) „ונחלתו — אלו קדשי הגבול תרומות ומעשרות כו'", דקאי גם על הלויים — היינו משום שנאמר „(לכהנים הלויים) כל שבט לוי", שמרבה גם הלויים. ואף שפרש"י (כנ"ל הערה 4) „כל שבט לוי — בין תמימין בין בעלי מומין" — היינו מתיבת „כל" (ודלא כבש"ח שם). ואכ"מ.

11) שופטים יז, ט.

12) ראה חי' ופי' מהרי"ק כאן.

13) בפי' הב' (וראה גם ש"ך עה"ת כאן). — בפי' הא' כ' דהכהנים נקראו „נושאי ארון גו'" מפני שנשאו אותו אחרי פטירת משה כו' (וכן נקראו בספר יהושע (קאפיטל ג-ד) „הכהנים נושאי ארון גו'" וכיו"ב) — אבל קשה לפרש כן בפרש"י, שהרי התלמיד לא למד זה עדיין.

14) ד, ה ואילך.

15) ראה ספר זכרון כאן.

ומש"נ (עקב י, ח) „בעת ההיא הבדיל גו' שבט הלוי לשאת את ארון ברית ה'" — י"ל כי נקט שלימות ותכלית ההבדלה דשבט לוי — שזהו נשיאת הארון.

ומש"נ לקמן בפרשתנו (לא, כה) „ויצו משה את הלוים נושאי ארון גו'" יש לפרש כנ"ל [או דקאי רק על בני קהת (ובראב"ע שם — דקאי על הכהנים) — ודוחק לומר כן לרש"י, מדסתים].

16) פרש"י בהעלותך יא, כו.

„הכהנים בני לוי" איז געווען בלויז צו די כהנים, קומט דאך אויס, אז די נתינת הס"ת איז געווען צו אלע שבטי ישראל — א חוץ (די לויים פון) שבט לוי?!

דערפאר איז רש"י מדגיש בפירושו: „נתנה לבני שבטו", אז דאס וואס משה רבינו האט געגעבן די ס"ת צו די כהנים האט עס געמיינט א נתינה „לבני שבטו", ווייל די כהנים האבן אין דעם פאר־טראטן דעם גאנצן שבט לוי [17], פונקט ווי כל זקני ישראל האבן עס געגומען אלס כל שבטי ישראל.

און דאס איז אויך דער טעם פאר־וואס דער פסוק איז מוסיף „(הכהנים) בני לוי" ווייל מ'האט זיי געגעבן די ס"ת ניט אלס כהנים בפ"ע, נאר ווייל זיי זיינען „כהנים בני לוי", פון שבט לוי (נאר זייענדיק די כהנים „שרים" [18] פון שבט לוי — זיינען זיי בדומה פון די זקני שבטי ישראל — די פארטרעטער פון גאנצן שבט).

— הגם אז בכלל זיינען די כהנים בהבדלה פון שבט לוי [19], א מחנה (שכינה) פאר זיך *[19] — איז דער פירוש אין דעם, (ע"פ פשוטו של מקרא [20]), ניט אז זיי זיינען אינגאנצן אפגעטיילט געווארן פון שבט לוי, נאר אז אין צוגאב צו זייער מעלת הלוי' האבן זיי אויך מעלת הכהונה.

17) וכן דייק בפ' תבוא (כט, ג) „נתן משה הספר תורה לבני לוי . . את בני שבטך כו'".

18) פרש"י יתרו יט, ו. וראה ג"כ פרש"י שמות ב, טז.

19) וכמש"נ (דה"י א כג, יג) „ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עד עולם גו'", ובלשון הרמב"ם (הל' כלי המקדש רפ"ד): הכהנים הובדלו מכלל הלויים כו'.

*19) פרש"י במדבר ב, ב.

20) ראה שקו"ט ע"ד ההלכה בס' חקרי לב או"ח סי' לה.

פון די הוכחות אויף דעם:

א) רש"י ברענגט אראפ אין אנהויב פרשת בהעלותך: „למה נסמכה פ' המנורה לפ' הנשיאים לפי שכשראה אהרן חנוכת הנשיאים . . שלא הי' עמהם כו' לא הוא ולא שבטו א"ל הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם שאתה מדליק ומטיב את הנרות" — וואס פון דעם איז מוכח, אז כאטש דער ענין פון הדלקת והטבת הנרות איז שייך נאר צו אהרן (כהונה [21]), איז דאס אבער א השתתפות פון [22] דעם גאנצן שבט — דער אויב־ערשטער האט דערמיט ארא־פגענומען דעם פארדראס וואס „לא הוא ולא שבטו כו'" [23].

ב) נאך דער מחלוקת קרח האט דער אויבערשטער געזאגט צו משה'ן: „קח מאתם מטה מטה גו' שנים עשר מטות גו' ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי כי מטה אחד גו' " [24], און ווי רש"י טייטשט: „כי מטה אחד — אעפ"י שחלקתים לשתי משפחות משפחת כהונה לבד ולוי' לבד מכל מקום שבט אחד הוא".

21) כלשון רש"י „שאתה מדליק ומטיב כו'". וראה תו"י יומא כד, ב ד"ה הדלקה. וראה צפע"נ הל' מת"ע לג, ג־ד (נעתק בצפע"נ עה"ת פ' בהעלותך ע' פז־פח); ועוד. ונתבאר בארוכה — ע"ד הפשט — בלקו"ש חי"ח ע' 100 ואילך.

22) ובפרט שבתנחומא (בהעלותך ג) ובמדב"ר (פט"ו, ג) מסיים: „לכך נאמר דבר אל אהרן וגו' בהעלותך ואח"כ קח את הלויים", ורש"י מביא רק דשל אהרן גדול מצד הנרות כו' (רק עניני כהונה כו'. וראה תנחומא שם ה. במדב"ר שם, ו). והחילוק י"ל: בתנחומא (שם, ג) ובמדב"ר (שם, ג) „והיו מצירין ואומרים כו' " (כל שבט לוי), משא"כ בפרש"י (ועד"ז בתנחומא שם, ה. במדב"ר שם, ו) „חלשה אז דעתו" (רק של אהרן) אף שהסיבה הייתה גם „ולא שבטו".

23) וראה תנחומא (שם, ה) ובמדב"ר (שם, ו): ומי הי' נשיא הלוי זה אהרן כו'.

24) קרח יז, יז־יח. וראה תנחומא ובמדב"ר שבהערה הקודמת.

ד. לויט דעם איז פֿאַרשטאַנדיק — אויך אין דעם לימוד ע"ד ההלכה — וואָס מיט די וועַרטער „(הכהנים) בני לוי" איז דער פסוק (ס"פ שופטים) מרבה בעלי מומים (כנ"ל ס"א):

כשם ווי בעלי מומים, הגם זיי זיינען כהנים, ביז אַז אוכלים בק"ק — וואָס די אכילה איז מכפר [25], ווערן זיי אַבער אַנגערופן „זרים" לגבי כהנים תמימים — ווי ער זאָגט אין ירושלמי [26]: „הוא זר הוא בעל מום" — אַזוי זיינען די בני לוי, כאָטש זיי זיינען „שבט אחד" מיט די כהנים, ווערן זיי פֿאַררעכנט ווי „זרים" לגבי כהנים; און מצד דער דוגמא איז „בני לוי" אַ ריבוי אויף בעלי מומים.

און אַזוי אויך בנדו"ד: דאָס וואָס מ'האָט געגעבן די ס"ת צו די כהנים, איז ניט געווען צוליב זייער (קדושת ה)כהונה פֿאַר זיך, נאָר אַלס „כהנים בני לוי" — אַלס כהנים וואָס זיינען אויך כולל דעם ענין הלוי' (כאָטש דאָס האָט אין זיך ענין ה„זרות" לגבי חלק הכהונה שבהם).

ה. עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק: וויבאַלד די כהנים זיינען פֿאַרט אויסגעטיילט פון די לויים — ביז אַז עס איז געווען אַ באַזונדער מחנה פֿאַר זיך [27] — פֿאַרוואָס האָט מען זיי טאָקע ניט געגעבן די ס"ת אַלס כהנים באַזונדער, און ניט נאָר אַלס „שרים" פון די לויים?

און אַזוי אויך בנוגע די צוויי אויבנ־דערמאָנטע ענינים — (א) הדלקת והטבת הנרות וואָס איז במקום „חנוכת המשכן והמזבח" (ב) מטה דמחלוקת קרח — פֿאַרוואָס האָט מען דאָרטן ניט אָפּגעטיילט די כהנים פון די לויים?

ואדרבה: אין די אַלע דריי ענינים וואָלט לכאורה געווען מער מסתבר אויסצוטיילן די כהנים פן שבט לוי:

א) בנדו"ד כאָטש עס שטייט [28] אויף גאַנץ שבט לוי „יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" — אַז זיי אַלע דאַרפן לערנען תורה מיט אידן — פונדעסטו־ווענען, האָבן די כהנים אויך אין דעם אַ באַזונדערן תפקיד, וואָס דוקא אויף זיי שטייט [29] „ובאת אל הכהנים וגו' והגידו לך גו' על פי התורה אשר יורוך גו'", „ועל פיהם יהי' כל ריב וכל נגע" (וואָס דאָס געפינט מען ניט ביי לויים בכלל) — האָט מען זיי געדאַרפט געבן די ס"ת באַזונדער, ניט צוזאַמען מיט די לויים.

ב) די מצוה פון (הדלקת [30] ו)הטבת הנרות איז דאָך שייך נאָר צו כהנים, וכל' רש"י הנ"ל: „שאתה מדליק ומטיב את הנרות", און לויים זיינען אסור בזה גלייך ווי כל שבטי ישראל, ובמילא האָט פֿאַר די לויים געדאַרפט זיין אַן (אַנ־דערע) השתתפות אין חנוכת המזבח.

ג) די טענה פון קרח „ומדוע תתנשאו על קהל ה'" [31] איז בכלל ניט געווען אויף שבט לוי — קרח אליין איז דאָך געווען אַ לוי — נאָר דוקא אויף כהונה בפ"ע, ווי ער זאָגט [32] „ובקשתם גם כהונה" — און די מטות זיינען דאָך געווען „למשמרת לאות" [33] אַז „ולא ילונו עוד

---

25) תצוה כט, לג. רמב"ם רפ"י מהל' מעה"ק. וראה ג"כ סהמ"צ להצ"צ מצות איסור עבודת בע"מ כו' (ע' לא) מצות אכילת ק"ק (ע' צ).

26) יומא פ"ב ה"א.

27) ראה לעיל הערה 19*.

28) ברכה לג, י.

29) שופטים יז, ט־יא. כא, ה.

30) ראה לעיל הערה 21.

31) קרח טז, ג.

32) שם, י. וראה בזה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 104 וש"נ.

33) שם יז, כה.

על הכהונה״ [34] — וואלט דאך געווען מתאים אז די כהנים זאלן האבן א מטה פאר זיך.

ו. איז דער ביאור בזה (בפנימיות הענינים):

כאטש אז סיי די כהנים און סיי די לויים זיינען ארויסגעהויבן געווארן פון אלע אידן צו דינען דעם אויבערשטן [35] און זיין מובדל פון עניני עוה״ז [36], איז אבער דא א חילוק צווישן זיי: א כהן טאר זיך ניט מטמא זיין [37] (און דערי־בער טאר ער ניט ארויסגיין אין חו״ל [38]), אבער אויף א לוי איז ניטא דער איסור. ד. ה. א כהן איז אינגאנצן מובדל פון ענינים של היפך (הקדושה ו)הטהרה, ביי אים מצד עצמו טאר ניט זיין קיין טומאה, משא״כ ביי א לוי איז ניט אפגע־פרעגט אן ענין פון טומאה. אבער אז ער דארף טאן עבודת הלויים — דארף ער זיך מטהר זיין [39].

עד״ז איז עס אין די מדריגות ״כהונה״ ו״לוי״ וואס זיינען דא בא ירדן אידן [40]: בחי׳ ״כהן״ איז די מדריגה אין נפש [41] וואס דארטן איז ניטא (רירט ניט אן) קיין טומאה [42]; און בחי׳ ״לוי״ שבו איז די מדריגה וואו טומאה קען דארטן יע אנרירן, און די עבודה מצד דער מדריגה איז צו מבטל זיין (טבילה — אותיות הביטל [43]) די טומאה.

אין אנדערע ווערטער (ובלשון התנ־יא [44]): כהן איז דער מצב (עבודה) פון אתהפכא, ס׳איז ניטא קיין רע, ע״ד מעדנים ״ממאכלים ערבים ומתוקים״; לוים — אתכפיא, מ׳ברעכט דעם רע ומבטלו, וע״ד מעדנים ״מדברים חריפים או חמוצים רק שהם מתובלים ומתוקנים היטב כו׳״.

לויט דעם איז פארשטאנדיק פאר־וואס אין די דריי ענינים הנ״ל האט מען ניט אויסגעטיילט די כהנים פון די לויים, ווייל די כוונה ותכלית פון די דריי ענינים איז צו באוואלטיגן און מתקן זיין אן ענין בלתי רצוי, וואס דאס איז פאר־בונדן (ניט מיט בחי׳ כהן וואס האט ניט קיין שייכות מיט רע, נאר) מיט בחי׳ לוי דוקא; און דעריבער, איז עס אפילו ביי די כהנים גופא געווען ניט צוליב מעלת הכהונה שבהם, נאר מצד ענין הלוי׳ שבהם.

ז. והביאור:

א) בנדו״ד: נתינת הס״ת איז געווען ניט צוליב לערנען תורה סתם, נאר בעיקר כדי צו באוואלטיגן א הנהגה בלתי רצוי׳, וואס דערפאר האט ער די

---

34) פרש״י שם. וראה רמב״ן ומפרשי רש״י.

35) ראה עקב י, ח. ובפרש״י. ובל׳ הרמב״ם (הלכות כלי המקדש רפ״ג. וראה רמב״ם הל׳ שמיטה ויובל פי״ג הי״ב): זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש כו׳.

36) ובל׳ הרמב״ם (הלכות שמיטה ויובל שם): הובדלו מדרכי העולם.

37) ר״פ אמור.

38) רמב״ם הל׳ אבל פ״ג הי״ג. טושו״ע יו״ד סו״ס שסט.

39) להעיר ממרז״ל (מנחות בסופה) כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה (אף שלא נמצא בשעה זו כהן ולוי שעוסקים בהל׳ אלו).

40) ראה רמב״ם (הל׳ שמיטה ויובל שם הי״ג): ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו׳ קדש הקדשים.

41) להעיר מזח״ב צה, א — הובא באגה״ק סי״ב (קיח, א) — דהנשמה נקראת בת כהן.

42) ובפרטיות יותר, בחי׳ כהן סתם, מכיון שמותר לו ליטמא ״לשארו הקרוב וגו׳״, אינו מובדל לגמרי מענין הטומאה: משא״כ בחי׳ כה״ג (שלמעלה, ואצל כאו״א) הוא מובדל לגמרי מענין הטומאה — ראה בכ״ז לקו״ש ח״ז ע׳ 156 ואילך.

43) סידור סוף כוונת המקוה (קנט, סע״ד). ושם: אלא שנתחלף הויו״ בה״א.

44) פכ״ז.

ס"ת געגעבן דוקא נאך די תוכחות וכריתת ברית פון פ' תבוא און נצבים [45].

ב) (הדלקת ו)הטבת הנרות האט געהאט א פארבונד מיט „חלשה דעתו" פון אהרן, וואס דאס איז א תנועה פון תשובה וואס נעמט זיך מצד בחי' לוי שבו — וכללותה אורה יוצאה צו דער גאנצער וועלט [46] וואס (אפילו מעט) אור (איז ענינו — אויך זיין) דוחה חושך.

ג) מחלוקת קרח: קיחת המטות האט געהאט א שייכות צום ביטול ותיקון פון מחלוקת קרח, ווי עס שטייט [47] „והשכותי מעלי את תלונות בני ישראל גו'",

און דעריבער זיינען די כהנים ניט געווען אויסגעטיילט פון שבט לוי ביי די דריי ענינים.

לאידך גיסא, זיינען די כהנים (און אהרן) די שלוחים פון שבט לוי דורכצופירן די דריי זאכן, ווייל דורך דעם האט זיך אויפגעטאן אין דעם תיקון ותשובה ביידע מעלות: בחי' לוי ואתכפיא — מ'איז מתקן דעם רע, בחי' כהן ואתהפכא — דער תיקון הרע איז בתכלית השלימות [48], אין אן אופן פון אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למתקא, עס ווערט כולו טוב.

(משיחת ש"פ נצו"י תשכ"ו)

---

45) וכן לקמן בפרשתנו לא, טז ואילך. שם, כו ואילך.

46) תנחומא תצוה ו. שם בהעלותך ב. ויק"ר פל"א, ז. וראה ירושלמי ברכות פ"ד, ה"ה.

47) קרח יז, כ.

48) וכיון שג"ז עיקר — לכן א"א בלוים סתם, ואסורים ב(הדלקת ו)הטבת הנרות.

וילך ד

א. בנוגע צו מצות הקהל שטייט אין דער משנה (און אין גמרא)[1] כמה פרטים, רש"י אבער בפרשתנו זאגט נאר פרטים אחדים בענין זה, וואס פון דעם קען מען וויסען וועלכע פרטים זיינען מוכרח ביי הקהל לפי פשוטו של מקרא.

רש"י שטעלט זיך אויף די וועריטער[2] „תקרא את התורה הזאת" און איז מפרש: „המלך הי' קורא מתחלת אלה הדברים כדאי' במס' סוטה על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה".

די פרטים וואס רש"י זאגט שטייען אין דער משנה אין מס' סוטה, אבער אין דער משנה שטייען נאך כמה פרטים וואס רש"י ברענגט ניט אראפ [ווי אזוי מען האט געגעבן די ספר תורה צום מלך; וועלכע פרשיות בפרט ער האט געלייענט; די ברכות וואס דער מלך האט געזאגט נאך דער קריאת התורה]. און דער טעם איז מובן בפשטות, ווייל ענינו של רש"י בפירושו עה"ת איז צו אפטייטשן פשוטו ש"מ, ניט אראפצו־ברענגען פרטי דינים פון מצות. איז ניט מובן פארוואס ברענגט רש"י אראפ אט די פרטי דינים, דלכאורה א) פון וואנעט איז דער הכרח אויף זיי בפשש"מ, ב) זיי זיינען אויך ניט נוגע צו הבנת פשוטו של מקרא.

דער ערשטער חלק פון פירוש רש"י „המלך הי' קורא מתחלת אלה הדברים" — איז פארשטאנדיק: דאס איז דער אפ־טייטש פון די וועריטער וועלכע זיינען געזאגט געווארן „ליהושע" און צו זקני ישראל: תקרא את התורה הזאת. א) „תקרא" ל' יחיד — דער צו וועמען מען זאגט גלייך נאכדעם „הקהל" ל' יחיד — א יחיד וועלכער קען צוזאמען קלייבן „את העם" איז דאס דער מלך — „המלך הי' קורא", און ב) „את התורה הזאת" מיינט „את התורה הזאת לאמר ה' אלקינו גו'" — „מתחלת אלה הדברים":

אבער דער המשך פון רש"י „על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה" — די דינים האבן לכאורה קיין שייכות ניט צום פירוש אין פסוק.

ב. לכאורה קען מען זאגן, אז בנדו"ד וויל רש"י מודיע זיין וויי עס איז פאר־געקומען די מצות הקהל, היות אז דאס איז געווען נאר בזמן הבית, און א בן חמש וועט ניט וויי אזוי דאס איז געווען, און דערצו איז בזמן הבית גופא, איז דאס ניט געווען קיין דבר הרגיל, נאר איין מאל אין זיבן יאר, דעריבער זאגט רש"י „כדאי' במס' סוטה" — אז די פרטים פון מצות הקהל (וואס רש"י זאגט ניט) זיינען דא (און אויב מען וויל קען מען זיי לערנען) אין מס' סוטה.

דער פירוש איז אבער ניט אויסגע־האלטן, ווייל: א) קיום מצות הקהל איז א סך איינפאכער ווי א סך אנדערע מצות וואס זיינען געטאן געווארן אין ביהמ"ק, אנהייבענדיק מיט הקרבת הקרבנות וכיו"ב.

ב) לויט דעם האט רש"י זיך גע־דארפט אפשטעלן ביי די וועריטער כדאי' במס' סוטה — פארוואס ברענגט ער פון דארט די פרטים „על בימה של עץ שהיו עושין בעזרה".

ג) רש"י האט געדארפט זאגן „כדאי' במס' סוטה" בתחלת פירושו אדער

1) סוטה מא, א ואילך.
2) פרשתנו (וילך) לא, יא.

בסוף פירושו — ניט אריינשטעלן דאָס באמצע. וואָס פון פשטות לשון רש"י איז משמע, אז דער ציון צו מס' סוטה באצייט זיך נאָר אויף דאָס געזאָגטע פאָר דעם „המלך הי' קורא מתחלת אלה הדברים" (אבער ניט צו די ווייטער־דיקע פרטים, חאָטש זיי שטייען אויך אין מס' סוטה).

ג. אויך בהתחלת פירושו דארף מען פאַרשטיין: דאָס וואָס „המלך הי' קורא" קען מען פאַרשטיין ווי רש"י נעמט דאָס אָרויס פון פשוטו של מקרא, כנ"ל: אָדער ווי מפרשים זאָגן[3]:

אין דעם פריערדיקן פסוק שטייט „ויצו משה אותם" — לשון רבים, און בהמשך לזה שטייט „תקרא (את התורה הזאת)" — לשון יחיד'. דארף מען זאָגן, אז דאָ האָט זיך משה געווענדעט צו איינעם המיוחד, און ווייאַלד אז אין די פריערדיקע פסוקים ווערט דערמאָנט[5] „ויקרא משה ליהושע", איז מסתבר אז ער האָט דאָס געזאָגט צו יהושע, וואָס איז געווען, ווי רש"י זאָגט מיט צוויי פסוקים פאָר דעם „דבר לדור"[6], א מלך.

אויך דער משך „מתחלת אלה הדברים" איז מובן דער מקור, כנ"ל. ולהוסיף אז רש"י באָוואָרענט אויך: עס שטייט מיט צוויי פסוקים פריער[7] דער זעלבער לשון „ויכתוב משה את התורה הזאת", און דארטן מיינט עס (ווען ער האָט געענדיקט) די גאַנצע תורה[8], באַ־ווארענט רש"י אז דאָ מיינט „את התורה הזאת" (ניט די גאַנצע תורה, נאָר) בלויז פון משנה תורה.

די שאלה איז אַבער:

א) פון וואַנען נעמט עס טאָקע רש"י בפשש"מ אז ס'מיינט נאָר „מתחלת אלה הדברים" [מ'קען ניט זאָגן אז אויף דעם ברענגט ער „כדאי' במס' סוטה", מיינענדיק אז פון פשש"מ ווייס מען דאָס טאָקע ניט, נאָר אזוי שטייט אין מס' סוטה, וואָרום דעמאָלט בלייבט די שאלה — פאַרוואָס זאָל מען ע"ד הפשט ניט לערנען אז דאָס איז דאָס זעלבע ווי צוויי פסוקים פאַרדעם, די גאַנצע תורה][9]?

ב) וויבאַלד דער לשון הכתוב איז „את התורה הזאת" האָט רש"י געדאַרפט זאָגן „המלך הי' קורא משנה תורה"[10], אָדער ספר זה וכיו"ב, מתאים צום לשון הכתוב „התורה הזאת", ניט — פון וואַנען ער איז מתחיל[11].

מ'קען ניט זאָגן אז רש"י שרייבט „מתחילת אלה הדברים" ווייל דאָס איז (מתאים מיט דער הלכה און דעם) לשון המשנה, וואָרום ענינו של רש"י איז (ניט צו מודיע זיין פרטי דינים, כנ"ל), נאָר אפטייטשן די ווערטער און דעם פשט אין פסוק.

ד. דעם ביאור בכל זה וועט מען פאַרשטיין בהקדים דיוק לשון רש"י

3) ראה באר מים חיים. דבק טוב. משכיל לדוד. וראה חזקוני עה"פ. עיון יעקב לע"י סוטה שם.

4) וראה תיב"ע עה"פ: תיקרון ית אורייתא.

5) לא, ז.

6) ובפרש"י לפני זה (נצבים כט, יב): מפרנס לפרנס ממשה ליהושע.

7) לא, ט.

8) ראה פרש"י עה"פ. וראה רמב"ן וטור הארוך שם.

9) בדבק טוב לפרש"י: ומדאמר הזאת משמע דווקא משנה תורה. וצ"ע דהרי נאמר לפנ"ז „והזאת" על כל התורה, כנ"ל (אבל ראה לקמן הערה 20). ולהעיר שבדפוס ב' וכו"כ כת"י רש"י לא נעתקה בהד"ה תיבת „הזאת".

10) ראה לשון רש"י סוטה שם (במשנה ד"ה שנאמר) הובא לקמן בפנים. פרש"י ד"ה וחגיגה מגילה ה, א.

11) בדפוס ראשון דרש"י: מאלה הדברים מתחלת הספר.

„המלך הי׳ קורא כו׳". לכאורה: ווי־ באלד רש״י קומט ניט זאגן קיין דינים נאר מפרש זיין דעם פירוש הכתוב, האט ער געדארפט זאגן דעם טייטש „תקרא, המלך". דער לשון „המלך הי׳ קורא" באווייזט אז אויך דערמיט קומט ער (ניט נאר אפטייטשן דעם פסוק נאר) דער־ ציילן דעם דין (והבפועל) ווי אזוי עס איז פארגעקומען די מצוה פון הקהל.

איז דער ביאור בזה: פשוטו של מקרא אין פ׳ וילך, אז משה דערציילט אז „בן מאה ועשרים שנה אנכי היום"[12], און ער זאגט זיי אן ווי די הנהגה וועט זיין תיכף לאחרי מותו[13], ווען זיי וועלן איבערגיין דעם ירדן, און דערנאך איז „ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו וגו׳ חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה גו׳ ואתה תנחילנה גו״ און בהמשך לזה „ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים גו״ און דאן קומט דער אנזאג „ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים גו׳ בבוא כל ישראל גו׳ הקהל״ —

איז בפשטות דער ציווי א המשך צו די פריערדיקע פסוקים[14] — אן אנזאג צו „העם הזה" צו די „הכהנים בני לוי" וואס זיי האט ער געגעבן די תורה, און „תקרא את התורה הזאת" בלשון יחיד, איז א הוראה צו יהושע, אז מקץ שבע שנים נאכן אריינגיין אין ארץ ישראל (נאך מיתת משה)[15], זאל זיין „הקהל" און מעורר זיין איידן „ויראו את ה׳ אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" דורך יהושע׳ס לייענען פאר זיי „התורה הזאת" גאנץ תורה[16], וועלכע משה האט געגעבן צו הכהנים בני לוי.

אויף צו שולל זיין דעם פירוש[17], זאגט רש״י „המלך הי׳ קורא מתחלת אלה הדברים", וואס דערמיט מאכט ער קלאר, אז: א) דאס איז געווען אזוי ווען עס איז דא א מלך — א מצוה לדורות, ניט נאר מקץ שבע שנים משנכנסו לארץ[18]. ב) דער אנזאג איז געווען צו

12) לא, ב.

13) שם, ג ואילך.

14) ועפ״ז יומתק שחיכה לומר להם מצוה וציווי ה׳ לסוף ארבעים שנה וביומי מותו••. אף שי״ל שלא ה׳ יכול לאומרו לפנ״ז שהרי הציווי הי׳ לקרוא משנה תורה שלא נגמרה (ובפרט — כתיבתה) עד יום מותו.

•) ובפרט לפי פי׳ הב׳ ברש״י שם (לא, ב ד״ה אנכי) לצאת ולבוא בדברי תורה שנסתמו ממנו מסורות ומיעונות החכמה.

••) ולהעיר שאף שע״ד ההלכה למדין מהכתוב שבפרשתנו (לא, יט) „ועתה כתבו לכם את השירה הזאת" — מצות כתיבת ס״ת (סהמ״צ להרמב״ם מ״ע יח, חינוך בסופו. ועוד) הרי פרש״י שם שזהו „האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו".

15) להעיר מסוטה שם (סע״א) הוה אמינא נימנו מהשתא, ובפרש״י שם: משנת הארבעים והלאה.

16) ולהעיר מהל׳ דעות אחרים בספרי שופטים (יז, יח) שהוצרך ללימוד „אין קורים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד". וראה בארוכה בביאור הרי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג פרשה יו״ד, שלדעת הת״ק שם ועוד (ולהדיעות שלמדין מפרשתנו) היו קורין כל התורה בהקהל, ע״ש בארוכה.

17) להעיר מלקח טוב כאן: ויצו משה אותם לאמר: להזהיר המצוה לדורות על פרשת המלך.

18) והכרחו לפרש כן גם בפשש״מ י״ל שהוא מהתחלת הכתוב „בבוא כל ישראל לראות את פני ה״א במקום אשר יבחר", והיינו שהחיוב הוא א) כאשר עולים לרגל, שהוא ב) במקום אשר יבחר — בביהמ״ק. וע״פ פששש״מ „במקום אשר יבחר" קאי על בית הבחירה בירושלים (פרש״י ראה יב, יא) — ראה פני דוד (להחיד״א) כאן. ואפי׳ את״ל שקאי גם על שילה (וראה רא״ם ועוד לפרש״י ראה שם, ה), וכמפורש בספרי (ראה טז, ב. תבוא כו, ב. וראה ספרי במקומות הנ״ל), דגם שילה הוא בכלל המקום אשר יבחר ה׳, וגם שם הי׳ העלי׳ לרגל (וראה רמב״ן ראה טז, ט. שם יב, ח. וראה הר המור׳ לרמב״ם הל׳ ביהב״ח בתחלתו), הרי עכ״פ לא מצינו זה בהי״ד שנה שעמד המשכן בגלגל (שאז היו הבמות מותרות — זבחים קיב, ב).

ואף שלא ידעו כמה שנים יעברו עד שילה ועמידת שילה וכו׳ — אבל ידעו (ובפששש״מ) שיעבור זמן עד שילה ובין שילה לביהמ״ק. וכפרש״י לעיל (ראה יב, יא).

יהושע ניט אלס מכנים את ישראל לארץ[19], נאר אלס מלך. ג) מ׳האט געלייענט „מתחלת אלה הדברים״ — ניט די גאנצע תורה (וואס משה האט געגעבן אל הכהנים בני לוי).

ה. דער הכרח צו זאגן אז מ׳האט ניט געלייענט די גאנצע תורה איז מובן בפשטות[20]:

וויבאלד אז די כוונה איז געווען „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה׳ אלקיכם ושמרו לעשות גו״[21], איז דאך דא נוגע די פרשיות וואס זיינען מעורר ומזרז עס זאל זיין „ויראו את ה״א ושמרו לעשות גו״.

דעריבער זאגט רש״י „מתחלת אלה הדברים״ — ניט „משנה תורה״ וכיו״ב — ווייל אין די ווערטער „אלה הדברים״ איז מודגש אז דאס זיינען דברי תוכחה[22] אשר דיבר משה צו מזרז זיין אידן[23] אויף קיום ושמירת המצות סמוך למיתתו. ועד״ז האט משה אנגעזאגט אז דער מלך (בדוגמת משה) מקץ יעדערע שבע שנים בדורות הבאים זאל לייענען אט די דברי תוכחה פאר אידן[24].

מען קען אבער פרעגן: אויך כמה פרשיות און פסוקים פון „אלה הדברים״ זיינען ניט נוגע (באופן ישר עכ״פ) צו „ויראו את ה״א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת״?

דעריבער איז רש״י מדגיש „מתחלת אלה הדברים כדאי׳ במס׳ סוטה״ — ער האט אנגעהויבן פון אלה הדברים, און דערנאך געלייענט ווי געזאגט במס׳ סוטה, וואו עס זיינען אויסגערעכנט וועלכע פרשיות אין אלה הדברים דער מלך האט געלייענט און וועלכע ער האט מדלג געווען[25].

ו. עס ווערט אבער די שאלה: וויבאלד אז די כוונה איז למען ישמעו גו׳ איז ניט מובן: אידן, אריינגייענדיק לארץ, זיינען געווען מער פון שש מאות אלף יוצאי צבא, דערצו קומען צו די יונגערע פון עשרים וכו׳ והנשים, ועאכו״כ — אין א״י יארן נאכדעם, ווי איז עס מעגלעך אז אלע אידן זאלן קענען הערן די דברי המלך?

און דאס וואס מ׳געפינט כמה פעמים אין תורה אז משה האט גערעדט אל כל ישראל — א) שטייט אבער ניט אז ס׳זיינען געווען דערביי אויך נשים וטף[26], ב) עס שטייט ניט אז אלע האבן

---

19) דאיז מובן כ״כ מה זה שייך לשתפעול קריאתו דוקא ליראה ולעשות גו׳.

20) לפי מ״ש במשכיל לדוד בפרש״י (לא, ט) ״ל שגם פי׳ „ויכתוב משה את התורה הזאת״ הכוונה למשנה תורה (וראה ספורנו שם). ולפ״ז כ״ה גם פי׳ הפשוט ב„תקרא את התורה הזאת״ שבפסוק זה — שבא בהמשך לפסוק הנ״ל. וראה פרש״י יהושע א, ח.

21) ולפ״ז ״ל שזה שהעתיק רש״י „תקרא את התורה הזאת״ הכוונה לכל המשך הפרשה.

22) כפרש״י ר״פ דברים. וראה ש״ך עה״ת עה״פ כאן.

23) ראה פענח רזא ר״פ דברים: וכן נראה לפרש כו׳. ולהעיר מיהושע שם.

24) ויש להוסיף בזה שע״פ פשש״מ מכיון שהקהל צ״ל גם „הנשים והטף״ אין מקום לקרות כל התורה כ״א רק הפרשיות המזרזות אותם על קיום התומ״צ, כי קריאת כל התורה תכביד כו׳ עליהם, הן בכמות (אריכות הזמן), ובעיקר שלא ילמדו מזה להיות „ויראו את ה״א ושמרו לעשות גו״. וראה אברבנאל כאן.

25) וזה שכתב רש״י במס׳ סוטה ״ל שבא לשלול המאמר כמו״ש בתוספתא סוטה (פ״ז, ט) ששם הובאה גם דעת רבי „לא הי׳ צריך להתחיל מראש הספר״, שאינו מתאים בפשש״מ.

26) דבין בר״פ ויקהל וכן בר״פ קדושים ור״פ דברים לא פרש״י שהי׳ גם (נשים ו)טף (וראה רא״ם ר״פ קדושים).

ומ״ש בזח״ב (קצה, א) „האנשים והנשים והטף״, פי׳ באור החמה שם: ורב אבא תירץ . . דלא יליף מהתם אלא ס׳ רבוא אבל לא טף. וכן משמע ברמב״ן ר״פ ויקהל. ולהעיר מריש פ׳ נצבים. — וראה לקו״ש חכ״ו ע׳ 269 ואילך.

געמוזט הערן אלע ווערטער מפי משה רבינו ובבת אחת[27].

משא"כ דא א) וואו ער זאגט „הקהל את העם האנשים והנשים והטף" ב) און די מצוה איז „תקרא את התורה הזאת גו' באזניהם גו'" — ווי איז שייך אז אלע זאלן עס קענען הערן[28]?

דעריבער מוז רש"י מוסיף זיין אז ער האט דאס געלייענט „על בימה" — א מקום גבוה, כדי אז אלע[29] זאלן (זעהן עס[30] און) קענען הערן[31].

זאגנדיק אז דאס איז געווען „על בימה", דארף רש"י גלייך באווארענען אז דאס איז געווען „של עץ שהיו עושין בעזרה" — אראפנעמענדיק דערמיט די שאלות וואס ווערן מצד דעם וואס מ'האט שוין פריער געלערנט אין חומש:

א) ווי‌באלד עס שטייט אין פסוק אז „תקרא את התורה הזאת" זאל זיין „בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך"[32], איז משמע אז דאס איז געווען דארט וואו עס איז געווען פני ה"א, בפנים — אינווייניג, א נס הכי גדול! און ווי קען מען ענדערן און בויען א בימה אין ביהמ"ק. זאגט רש"י בעזרה, ווי מען גע־פינט מערערע מאל[33] „וירא כבוד ה'" באם פתח אהל מועד.

ב) מ'האט געלערנט וועגן דעם משכן, אז עניני המשכן פלעגן געגעבט ווערן בכל יום[34] (און פארשטאנדיק אז אזוי איז אויך — ביים בית המקדש). ווי קומט עס אז עס זאל שטיין א בימה אין מקדש צוליב נוצן זי איין מאל אין זיבן יאר? אויך וואלט עס מסתם געשטערט די עבודה הרגילה אין ביהמ"ק במשך כל הזמן[35].

דעריבער איז רש"י מוסיף „של עץ שהיו עושין" — דאס איז געווען א דבר ארעי, של עץ[36], וואס היו עושין — עס

---

27) ראה אוה"ח שם: אמנם בשאר הזמנים הי' מתקבצים את שנדבה רוחו אותו. וראה בספר זכרון ר"פ קדושים: בשאר פרשיות התורה . . לאו דוקא לכולם אלא לאוהבי דבר השם הרוצים ללמוד ולשמוע. ומוכיח מהקדמת הרמב"ם לפיה"מ. ובגו"א ר"פ קדושים: שכל התורה כו' לא היו מחוייבים שיבואו כל ישראל שאם לא הי' להם פנאי לא היו באים [ובראי"ם שם ע"ד סדר משנה „דמשה שנה להם כתות כתות". אבל ראה אור החיים ומשכיל לדוד שם בפי' דבריו].

ולכאורה צ"ל כן לפרש"י בפשש"מ שהרי „וכי אפשר שיוכל לדבר עם ששים רבוא איש בפעם אחד" (לשון הכלי יקר ר"פ דברים). ובספר זכרון ר"פ קדושים „דאלת"ה נס גדול הי' שיכיל את כולם אוהל משה".

בלקח טוב ר"פ דברים: מלמד שהי' מדבר וקולו הי' מהלך בכל מחנה ישראל. ועד"ז בפענח רזא שם (וראה ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה: ניתן כח בקולו של משה והי' קולו מהלך בכל ארץ מצרים מהלך מ' יום). אבל הי' צריך להיות (עכ"פ) רמז ע"ז בפשש"מ. וראה לקמן הערה 29.

28) להעיר מלח"מ ברמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ז שמפרש „ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו" — ש„הוא במקום רחוק ובמקום שאינו יכול לשמוע", ואינו ע"פ פשש"מ — באזניהם.

29) ולכאו' בכל אופן היו צריכים לגם שכולם אנשים נשים וטף יוכלו ליכנס בעזרה. ראה אלשי"ך כאן. מאירי מגילה ה, א. אבל בפשש"מ לא נתבאר גודל העזרה ולכן לא הוכרח רש"י לפרש בזה.

30) שאז יכול (בקל יותר) לכוון לבו לקריאה זו (ראה הערה 28).

31) וכ"כ הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ד): כדי שישמעו קריאתו.

32) וי"ל בפשטות שזהו מקורו של רש"י שהי' בעזרה, ולא כדעת ראב"י בתוספתא שם (ח) „בהר הבית". וראה קרית ספר לרמב"ם שם ובהערה 35.

33) קרח טז, יט. חקת כ, ו. ועוד.

34) לבד קדה"ק שמפורש בו: ואל יבוא בכל עת (אחרי טז, ב).

35) משא"כ באם הי' בהר הבית מקום רחב. אבל לאידך באם הי' בהר הבית אין מוכרח כ"כ לבימה שהרי לא הי' כל המקום במישור (דהחיל י"ב מעלות וכו' — מדות פ"ב מ"ג. רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ו).

36) עוד י"ל הטעם שמפרט „של עץ" כדי לתרץ דמכיון ש„היו עושין" אותה במיוחד להקהל, ואח"כ

איז געמאכט געווארן[37] דאמאלס אין יענעם זמן (יעדער זיבן יאר).[38]

ז. מענינים מופלאים[39] ע"ד ההלכה וואס מ'קען ארויסנעמען פון דעם פרש"י:

אין דעם וואס דער מלך לייענט די פרשיות פון משנה תורה איז דאָ צוויי סברות[40] צי דאס איז אָ דין אין מלך,

היו מסירים אותה הרי מפורש (ראה יב, ד) "לא תעשון כן לה'א" ופרש"י "אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה",

ולכן צריך לפרט "של עץ", שע"ז לא נאמר האיסור בכתוב. אף ש"ל שבלא"ה אין בו איסור, כיון שאין צ"ל קבוע בבנין. ויש לעיין אם כשנותצו אח"כ יש בזה משום נותץ מן העזרה. וראה באר שבע לסוטה שם ד"ה עושין לו בסופו. ואכ"מ.

37) ופשוט שע"פ פשט"מ אין רש"י צריך לפרש איך בנו בימה של עץ בעזרה — אף שנאמר (שופטים טז, כא) "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה'א" (וראה ספרי שם. ירושלמי מגילה פ"א ה"ד בטעם דחית הקהל כשחל בשבת. וראה רמב"ם וראב"ד הל' ביהב"ח פ"א ה"ט. הל' ע"ז ספי"ו. ובכ"מ) —

כי בפשט"מ פרש"י שם "אזהרה לנוטע אילן ולבונה בית בהר הבית" (וראה רמב"ן וראי"ם שם). ולהעיר שגם בפירושו לש"ס משמע שס"ל שאין בזה משום "לא תטע גו" שהרי בסוטה שם (רע"ב, ובמגילה שם) הביא הטעם (ע"ז דלא עבדינן הקהל בשבת ויו"ט) דירושלמי "מפני הבימה" והביא רק התירוץ (ע"ז דונעבדה מאתמול) דחקא לה עזרה. ואכ"מ.

38) וכתב רש"י "בעזרה" ואינו מפרש (כבגמ' סוטה שם. יומא סט, ב. רמב"ם הל' חגיגה שם ה"ג וד') שהי' בעזרת נשים, כי בפשט"מ אינו מוכרח [וגם בסוטה שם לא אמרו זה אלא מפני הקושי' דאין ישיבה בעזרה כו' ורש"י לא הביא בפי' עה"ת דאין ישיבה כו' וכאן אינו מזכיר שהמלך יושב]. ולהעיר מירושלמי סוטה פ"ז ה"ז שלדעת כמה (מפרשים ש)הי' בעזרת ישראל. ראה מנחת קנאות סוטה שם. הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח שם ה"ט. ובכ"מ. ואכ"מ.

39) לשון השל"ה במס' שבועות (קפא, א).

40) בהבא לקמן ראה גם ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"א מ"ע טז. ח"ג פרשה יו"ד. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הקהל. וש"נ. לקמן ע' 366 ואילך. וראה לקו"ש חל"ד ע' 188 ואילך והערה 20.

ד.ה. דאס איז איינער פון די חיובי המלך אז בזמן הקהל דארף ער לייענען די פרשיות התורה פאר כל העם; אדער דאס איז אָ דין אין מצות הקהל, אז די פרשיות דארפן דעמאלט געלייענט ווערן דורכן מלך.

עד"ז קען מען קלערן בנוגע דער בימה וואס מ'האט דעמאלט געמאכט, צי איז דאס צוליב דעם מלך, מצד כבודו (וכיו"ב) דארף מען מאכן פאר אים אָ בימה ער זאל אויף איר לייענען; אדער דאס איז מצד די דיני ומצות פון הקהל.

ובפשטות איז דאס תלוי (די ערשטע שאלה) פון וואנען מ'לערנט אפ אז דער מלך דארף לייענען בתורה[41]: רש"י בפירושו למשנה[42] זאגט: "ואותה קריי' על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה", ד.ה. מ'לערנט דאס אפ פון אָ פסוק אין פרשת המלך[43], בפשטות, ווייל דאס איז איינער פון די דיני וחיובי המלך[44]. אויב אבער מ'לערנט דאס אפ פון דעם פסוק בפרשתנו, "תקרא את התורה הזאת", כנ"ל, איז מובן[45] אז דאס איז איינער פון

41) ונפק"מ להלכה אם קריאת המלך (וכן הבימה*) מעכבת במצות הקהל — ראה הרי"פ פערלא שם. וראה מנ"ח שם. ועוד.

42) סוטה שם ד"ה שנאמר.

43) ועד"ז להדי"ה שלמדין ממה ששנינו בספרי שם שלכך נאמר משנה תורה משום שעתידה להשתנות, להשתנן שהמלך משנן בפרשת הקהל ראה מאירי לסנהדרין ספ"ב.

44) עד"ז כתב בריי"פ פערלא שם, אלא שמפרש שלכן נצטוה במצות כתיבת ס"ת (לעצמו) — משנה תורה.

45) אבל אין מוכרח לומר שתלוי אם מונין אותן לב' מצות (— ראה ריי"פ פערלא שם), כי גם לדעת

*) לפי"ז צע"ק בתוד"ה כתב (סוטה שם) דהקשה לפי' רש"י שם "יקראו בלא בימה (ביו"ט) מנלן דבימה מעכבת". וראה ט"ז או"ח סתרס"ח.

די דינים אין מצות הקהל[46].

וע"פ הנ"ל קומט אויס לכאורה, אז רש"י בפירושו עה"ת (לפי פשש"מ) לערנט אז די ענינים זיינען חיובים און פרטי דינים אין מצות הקהל, וואס מ'לערנט אפ פון דעם פסוק אין פרשת הקהל „תקרא את התורה הזאת" — סיי דאס וואס „המלך הי' קורא" און סיי די עשיית הבימה, אז דאס איז כדי אלע אידן זאלן קענען הערן די פרשיות התורה, כנ"ל[47].

משא"כ בפירושו לש"ס, איז ער מפרש פשוטה של המשנה, און די משנה רופט דאס אן „פרשת המלך"[48] און אין כל המשך המשנה איז מודגש (כמה פעמים)

כבודו של מלך ווי ער זאגט „והוא יושב עלי' חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת . . לסגן כו' לכה"ג וכ"ג נותנה למלך (וואס „כולה משום כבודו דמלך"[49]) קורא יושב[50] כו'" (ועד"ז בנוגע צו דער בימה שטייט דער לשון „עושין לו[51] בימה של עץ"),

דעריבער לערנט רש"י בש"ס „כדתניא בספרי בפרשת המלך"[52] — אז דאס איז א דין אין מצות מלך.

ח. מיינה של תורה שבפרש"י:

שוין געוואדט פיל מאל, אז התורה היא נצחית[53] און כאטש די מצוה פון הקהל בגשמיות אין ביהמ"ק איז יעצט ניט שייך, איז זי אבער דא אין עבודה רוחנית[54] אין דעם משכן ומקדש פרטי וואס איז בתוך כל אחד ואחד מישראל[55].

דער תוכן העניין פון הקהל ביי יעדער אידן איז דער קיבוץ והקהלה פון אלע זיינע כוחות הנפש און זיין מחשבה דיבור ומעשה[56], אריינברענגען און אריינשטעלן זיי אלע אין דעם ביהמ"ק הפנימי זיינעם —

הירא׳ם (סי׳ רפט, רצ ובהשלם רסו, תלג) ועוד שמנה מ"ע בפ"ע „צוה הקב"ה שיקרא המלך" י"ל שמצותו הוא לא מצד חיובי המלך כ"א מדיני ומצות הקהל. וראה לשון הירא׳ם (רפט, רסו) ומנין שבמלך דבר הכתוב דכתיב כו' (וראה לשון הסמ"ג מ"ע רל). וראה חינוך מצוה תרי"ב.

46) ולכאו' נפק"מ גם באיזה ספר תורה הי' קורא: ע"פ דרשת רש"י בסוטה (וכן לשאר הדרשות בספרי שם) משמע שקורא בהתורה שמונחת אצלו שמצוה עליו לכותבו (ראה בארוכה ברי"פ פערלא שם), משא"כ באם למדין מפסוק שבפרשתנו „תקרא את התורה הזאת" שבא בהמשך להכ' לפנ"ז „ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'", י"ל שהי' קורא בהס"ת שבעזרה כמ"ש רש"י בב"ב יד, ע"ב (ועד"ז בשטמ"ק שם בשם הראב"ד). אבל ראה צפע"נ פרשתנו לא, ט. וש"נ.

47) שייכות פרטים אלו להקהל היא — כי תוכנה הוא „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א ושמרו לעשות גו'". וזה נתוסף עי"ז ששומעין הקריאה מהמלך ורואים אותו כו' (כנ"ל הערה 30). וראה רמב"ם שם סה"ז: ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא כו'. וראה אברבנאל כאן: עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם שהוא המלך כו' כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא כו'.

48) להעיר מתוי"ט במשנה שם: והא דקרי לה פרשת המלך ולא כן בשל כה"ג.

49) סוטה שם ע"ב.

50) שג"ז משום כבודו — ראה גמ' שם.

51) ראה גם לשון רש"י במגילה שם. ולהעיר שבדפוס שני ובכו"כ כת"י רש"י כאן „שעושין לו בעזרה".

52) ויומתק עפ"ז פרש"י סוטה שם וגירסתו במשנה שמפרט בקריאתו „פרשת המלך", ושקוראה לבסוף „ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך" (פרש"י שם), משא"כ להרמב"ם בפיה"מ שם. ובהל' חגיגה שם ה"ג (ועד"ז הוא בסמ"ג וחינוך) שאינו מפרט בקריאתו פרשת המלך בפ"ע. וכגי' המשנה בירושלמי. וראה שנויי נוסחאות במשניות. וראה תויו"ט ומלאכת שלמה במשנה שם.

53) תניא רפי"ז.

54) ביאור פרטי ענייני הקהל ע"ד הקבלה — ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רלט ואילך. רמה ואילך.

55) ראה גם מכתב כללי דעש"ק ח"י אלול תש"מ וש"נ (נדפס לקמן ע' 611 ואילך).

56) להעיר מלקו"ת תצא לו, א. לז, א.

און דאָס דאָרף זיין — „המלך הי׳ קורא״ — די קריאה והמשכה צו אַלע כחות הנפש איז ע״י „המלך״, וואָס נכחות הנפש איז דאָס דער ביטול וקב״ע מלכות שמים וואָס איז דאָ בא יעדן אידן.

(ע״ד ווי דער צ״צ[57] איז מבאר[58] במלך כפשוטו — אַז דער מלך איז ממשיך דעם ענין פון קב״ע און יראת ה׳[59] צו אַלע אידן)[60].

און אויף דעם זאָגט מען אַז „המלך הי׳ קורא״ איז נוגע אין דין ומצות הקהל: דער „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה״ איז דוקא דאָן ווען עס קומט מצד קב״ע. בשעת אַבער עס קומט מצד זיין תענוג און געשמאַק, קען זיך אין דעם אַריינמישן א הרגש ותנועה פון זיין מציאות, פעלט דעמאָלט אין דער שלימות פון „ויראו את ה״א״.

ט. צו דעם קומט דער המשך, אַז די קב״ע ויראה דאָרף זיין באופן של „בימה״. אויב דאָס איז מצד דער קב״ע ויראה אַליין קען עס פועל׳ן אויף אים אַ תנועה פון ביטול כאסקופה הנדרסת און ער וועט ניט קענען טאָן די עבודה כראוי[61]. דאָרף דאָס דעריבער זיין באופן של „בימה״, א תנועה פון תוקף, יתגבר כארי[62], אויך מצד דעם קען בא אים זיין די הגבהה והתנשאות אויפן יצה״ר, דער „ירגיז אדם יצ״ט על יצה״ר״[63].

און די הגבהה והתנשאות אין דעם קב״ע פועל׳ט אַז די קריאה פון „המלך הי׳ קורא״, זאָל „דערהערט״ ווערן, ביז עס זאָל האָבן א קיום און פעולה אין אַלע כחות הנפש ומחדו״מ במשך כל השנה כולה.

דערביי מוז מען אַבער באַוואָרענען, אַז עס דאָרף זיין א) של עץ ב) שהיו עושין בעזרה:

די תנועה של „בימה״, הגבהה והתנשאות, זאָל נאָר זיין באופן עראי של עץ, און נוצן דאָס נאָר אין ענינים של קדושה „בעזרה״ (בשעת ער דאָרף טאָן די עבודה פון „הקהל״, קיבוץ כל הכחות וכו׳). בשעת אַבער ער גיפינט זיך ניט בעזרה, ניט אין א מעמד ומצב נעלה פון קדושה און עבודת ה׳, קען פון דעם אַרויסקומען א תנועה פון התנשאות היפך הכוונה[64].

ובפרט שטייענדיק אין די טעג פון הכנה צו שנת הקהל, גיט מען יעדן אידן די כחות אויף קענען דורכפירן דעם ענין פון הקהל אין זיין מקדש הפרטי, און דורך דעם איז מען זוכה צו מקיים זיין מצות הקהל כפשוטו אין דעם ביהמ״ק השלישי און מ׳וועט הערן די קריאה בתורה פון מלך המשיח בשנת הקהל הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה.

(משיחת ש״פ וילך תשל״ה)

---

57) שביום כ״ט אלול (תקמ״ט) הוא יום הולדת שלו.

58) דרמ״צ מצות מינוי מלך.

59) ראה רמב״ם שם ה״ו: ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא־ל.

60) להעיר שהתחלת קריאת המלך „וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע ושמע והי׳ אם שמוע״ (משנה סוטה שם) — שמע קבלת מלכות שמים והי׳ אם שמוע קבלת עול מצות (פרש״י במשנה שם). וראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 106.

61) ראה טור ושו״ע (ודאדה״ז ובמהד״ת) או״ח בתחלתו. ראה תו״א צא, ב. קיט, ג ואילך. לקו״ת במדבר טו, ג. ובכ״מ. וראה לקו״ש חט״ו ע׳ 255 ואילך.

62) טושו״ע או״ח בתחלתו. וארי — מלך שבחיות (חגיגה יג, ב).

63) ברכות ה, ר״א. ראה תניא פכ״ט (לז, א). לקו״ת שם.

64) ראה שו״ע אדה״ז או״ח מהדו״ק ס״א ס״ג (וראה ב״י שם): שלא יקנה קנין נפשו להיות עז פנים אפילו שלא במקום עבודתו ית.

האזינו

א. אויפן פסוק „האזינו השמים" איז רש"י מפרש „שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים וכן ותשמע הארץ ולמה העיד בהם שמים וארץ אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית מי בא ומכחישם לפיכך העיד בהם שמים וארץ עדים שהם קיימים לעולם". און דערנאך זאגט רש"י אַ צווייטן פירוש[1] „ועוד שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם הגפן תתן פריּ והארץ תתן יבולה[2] והשמים יתנו טלם[3] ואם יתחייבו תהי' בהם יד העדים תחלה[4] ועצר[5] את השמים[6] ולא יהי' מטר[7] כו'".

דער הכרח אויף רש"י'ס פירוש איז, בפשטות, פון די ווערטער „האזינו השמים", אז די שמים זאלן הערן, וואס לכאורה איז דער תוכן פון דער פרשה ניט מכוון צו שמים וארץ, נאָר צו די אידן — ווי זיי דאַרפן זיך פירן, און וואס ס'וועלן זיין די תוצאות אויב זיי וועלן זיך אַזוי ניט פירן[8] — דעריבער איז

1) ב' הפירושים ברש"י מקורם בספרי עה"פ, אבל שם הם לא בהמשך אחד (פי' הב' תחלה „הי' ר' בנאה אומר כו'", פי' הא' בסופו „משה העיד כו") ובשינויים, וראה גם תנחומא ריש פרשתנו.

2) כ"ה בדפוסים שלפנינו. ובזכרי' „את יבולה". וכ"ה בדפוס ראשון דרש"י.

3) זכרי' ח, יב.

4) ועפ"ז מובן מה שלא הביא הכתובים דבחוקותי (כו, יט) ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה, או דתבוא (כח, כג). וראה פרש"י בהג"ל, כי שם אי"ז „תחלה", נוסף ע"ז כי מביא בהעונש א) מה שבניגוד להשכר, ב) ובגלוי, משא"כ בהכ' שמיכם כברזל גו'. ולהעיר מהגהות יעב"ץ ע"ז ג, א שמביא בהמשך פרש"י „כמש"ה והיו שמיך וגו'". אבל לא נמצא בדפוסים ובכת"י לפנינו. ואולי אי"ז מדברי רש"י אלא ראיית עצמו.

5) עקב יא, יז.

6) הטעם שהביא הן בהשכר והן בהעונש פסוקים אלו ולא פסוקים אחרים שבתורה (ובפרט שבהשכר הביא פסוק מזכרי' ולא המפורש כמ"פ בתורה) בפשטות הוא לפי שדוקא בהן מפורש דהשכר והעונש בא משמים וארץ (מהעדים) עצמם. ועפ"ז לכאורה צ"ע מדוע כ' גם „ועצר את השמים" שבפשוטו קאי על הקב"ה. ואולי י"ל דמפרש כבגמרא (תענית ג, ב) דועצר את השמים ולא יהי' מטר ב' ענינים הם, וא"כ עיקר הראי' הוא מ„ולא יהי' מטר". והביא גם התחלתו „ועצר את השמים" שממנה מובן דולא יהי' מטר הוא ענין בפ"ע. אבל דוחק הוא בפשש"מ. וי"ל בפשטות דאין כוונת רש"י להביא כתובים שבהם מפורש שהשכר והעונש בא מהן מצ"ע, אלא כפשוטו שבא ע"י שמים וארץ. ולא הביא בהשכר הכתוב דר"פ בחוקותי (כו, ד) „ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה גו'" (וכיו"ב הכתוב דעקב יא, יד) שאין מפורש בו שבא מן השמים.

7) בהשכר נאמר „יתנו טלם" (לא רק מטר המוכרח) ובעונש „ולא יהי' מטר" (ופשיטא שלא יהי' טל). ראה פרש"י פסוק ב' ד"ה תזל כטל. ולהעיר מתענית שם.

8) בכמה מפרשים (ראה פי' מהרי"ק, ולכאורה כן משמע בראב"ם. וראה באר מים חיים ודברי דוד), שדיוקו של רש"י הוא ממ"ש „ואדברה" (או שרש"י מפרש תיבת „ואדברה"), אבל רש"י לא העתיק רק „האזינו השמים". אבל בדפוס ב' מעתיק גם „ואדברה" (וכן מעתיק „וכן ותשמע הארץ אמרי פי'). וכן הובא במהרי"ק.

*) בדפוס ראשון דרש"י יש הוספה אחר תיבות יתנו טלם „ובתורה ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה וכן ונתתי מטר ארצכם מן השמים ואספת דגנך מן הארץ. לאי לפי שכתב לשון נתינה בשמים ובארץ לכך הביא ראי' משם", וכנראה שזהו מהגהה (ממעתיק וכיו"ב) שהי' כתוב על הגליון והבחור הזעצער הכניסו בפנים פרש"י

*) כ"ה ב(צילום) דפוס ראשון. וברש"י הוצאת שעוועל העתיק „ל"א" (לשון אחר). ויש מגיהים „לפי שלא כתב".

רש"י מפרש אז משה רבינו האט געזאגט צו שמים וארץ אז זיי זאלן הערן און זיין „עדים" אויף דעם וואס ער איז מתרה די איידן; און ווייטער איז ער ממשיך ומבאר „ולמה העיד בהם שמים וארץ וכו'".

מען דארף אבער פארשטיין: פריער אין ס"פ נצבים[9] שטייט אין פסוק „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ" און אויך דארט איז רש"י מפרש צוויי פירושים „שהם קיימים לעולם וכאשר תקרה אתכם הרעה יהיו עדים שאני התרתי בכם בכל זאת. ד"א העדותי בכם היום את השמים וגו' א"ל הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים שבראתי כו' איז מתאים נאר לשמש אתכם שמא שנו את מדתם שמא לא עלה כו' ומה אלו שנעשו לא לשכר כו' אתם שאם זכיתם כו' עאכו"כ", איז ניט מובן: א) פארוואס פרעגט דא רש"י „למה העיד בהם שמים וארץ" בשעת מען האט שוין פריער געלערנט וועגן דער עדות פון שמים וארץ און וועגן דעם טעם פארוואס זיי ווערן געשטעלט אלס עדים?

ב) אפילו אז רש"י וויל (מאיזה טעם שיהי') אויך אין דער פרשה מפרש זיין דעם טעם פארוואס שמים וארץ זיינען געשטעלט געווארן אלס עדות, האט ער עס געדארפט שרייבן בקיצור, פארוואס שרייבט רש"י די אריכות אינעם ענין אין דער פרשה וואו דאס שטייט דעם צווייטן מאל, און ניט ביים (ערשטן מאל אויפן) פסוק „העדותי בכם היום את השמים גו'" (וואו ער זאגט נאר בקיצור „שהם קיימים לעולם וכאשר תקרא אתכם כו'")?

ג) עד"ז דארף מען פארשטיין בנוגע דעם צווייטן פירוש בפרשתנו: בשלמא דאס וואס רש"י זאגט אין צווייטן פירוש פון פ' נצבים „א"ל הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים כו' שמא שנו את מדתם כו'", און זאגט עס ניט בפרשתנו[10], איז מובן[11] — וואורום (ווי רש"י האט שוין מפרש געווען[12]) ווייאלד אז „העדותי בכם היום גו'" האט משה רבינו געזאגט לישראל אז ער מאכט שמים וארץ פאר עדים, אבער ניט צו שמים וארץ אז זיי זאלן זיין עדים, ובמילא איז מובן אז דער ענין פון „א"ל הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים שבראתי כו'" איז מתאים נאר דארטן (בפ' נצבים) אז איידן זאלן אפ־לערנען די תוכחה פון שמים וארץ, משא"כ בפרשתנו;

אבער דעם צווייטן פירוש וואס רש"י זאגט בפרשתנו „שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם כו'" פאסט דאך לכאורה אויך אין פ' נצבים וואס משה זאגט די איידן אז שמים וארץ זיינען עדים — אז בשעת איידן ווערן זוכה זיין, ווערן די עדים געבן שכרם, און אויב ח"ו ניט כו'. היינט פארוואס איז רש"י דאס ניט מפרש ביים ערשטן מאל, נאר דווקא דא וואו משה זאגט אן די עדות צו שמים וארץ עצמן?

ב. אויך דארף מען פארשטיין דיוקים אין דעם פרש"י:

א) צוליב וואס איז רש"י מאריך ומפרש „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים" — וואס איז דא נוגע צו מודיע זיין צו שמים וארץ אז ער האט אנגע־זאגט די איידן אז זיי ווערן זיין עדים?

און מ'קען ניט זאגן[13] אז דערמיט ווערט באווארנט די אפשריות אז איידן זאלן ניט ווערן אז שמים וארץ זאלן זיין

9) ל, יט.

10) ולהעיר שפי' השני שברש"י שם כ' בספרי בפרשתנו עה"פ האזינו השמים.

11) כמ"ש בדברי דוד (להט"ז) כאן.

12) בפ' וילך לא, כח.

13) כמ"ש בפי' מהרי"ק ושפ"ח כאן.

עדים, ווארום לכאורה איז קיין נפק"מ ניט פאר די עדות צי דער מותרה איז מסכים אויף זייער עדות אדער ניט — זיי ווערן עדות בכל אופן?

עס איז אויך ניט מספיק דער טעם, אז התראה העלפט נאר בשעת דער מותרה ווייס אז מ'איז אויף אים מעיד עדים[14], ווארום דאס איז דאך בנוגע די אידן — און די אידן האבן דאס שוין געוואוסט (ער האט זיי שוין געזאגט אין פ' נצבים) — און ניט צו שמים וארץ[15], צו די עדים[16].

ב) לשון רש"י „אם יאמרו ישראל לא קבלנו עלינו הברית מי בא ומכחישם" — פארוואס זאגט ער ניט דעם זעלבן לשון ווי אין ספרי[17] „לא קבלנו עלינו את התורה"[18] וכיו"ב, אז אן עדים קען מען מכחיש זיין קבלת התורה והמצות בכלל?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים אן אנדער שאלה בכללות הענין:

ווי ס'איז משמע פון רש"י איז דאס וואס משה רבינו האט געזאגט אידן „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ" אין ס"פ נצבים, און די עדות שבפרשתנו — „האזינו השמים גו'" איז די זעלבע זאך, דער חילוק איז נאר (ווי רש"י זאגט[12]) „התם (אין פ' נצבים) לישראל אמר אבל לשמים וארץ לא אמר ועכשיו בא לומר האזינו השמים וגו'", און ווי רש"י זאגט אויך אין דעם פסוק „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים", אבער לכאורה איז דאס ניט אזוי, ווארום די רייד אין פ' נצבים אויף וועלכע משה רבינו האט געזאגט אידן „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ", איז ניט דאס וואס שמים וארץ האבן געהערט (די שירת האזינו) און געווארן אויף דעם עדות,

היינט ווי זאגט רש"י אז דאס איז די זעלבע זאך „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים" און דער חילוק איז נאר אז אין האזינו האט ער דאס מודיע געווען אויך צו שמים וארץ?

ד. דער ביאור בכל זה: דער מובן פון ווארט „עדות" כפשוטו איז — בכו"כ פסוקים: — א צייכן, א סימן לזכרון אויף א געוויסער זאך[19] — און דאס קען זיין בכמה אופנים:

א) מען שטעלט אויפ אן עדות, א סימן אויף א געוויסע זאך, אבער די זאך וואס מ'מאכט פאר א סימן האט קיין שייכות ניט צום תוכן וענין פון דעם מסומן: און ווי מ'האט שוין געלערנט פריער ביי אברהם ואבימלך[20]: אויף אבימלך'ס שאלה „מה הנה שבע כבשות", האט אים אברהם געזאגט „כי את שבע כבשות תקח מידי בעבור תהי' לי לעדה כי חפרתי את הבאר הזאת".

וואס די שבע כבשות מצ"ע האבן קיין שייכות ניט און זיינען ניט קיין באווייז

---

14) גר"א כאן. וראה משכיל לדוד.

15) וזה קשה גם להפי' שבדבק טוב ומשכיל לדוד. מלבד שפירושם דוחק ואינו מתיישב כלל בהמשך ולשון פרש"י.

16) השייכות „שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים" אף שבכלל עדים מעידים על עש"י ולא על התראה, אין רש"י צריך לבאר שכבר פירש לפנ"ז כמ"פ: בפ' מקץ (מג, ג) „העד העיד, לשון התראה שסתם התראה מתרה בו בפני עדים"; בפ' יתרו (יט, כא) „העד בהם, התרה בהם"; משפטים (כא, כט) „והועד בבעליו לשון התראה בעדים כו'". וראה לקו"ש ח"ו ע' 58 ואילך, ובהערות שם.

17) וראה תנחומא שיקיימו ישראל התורה והמצות כו' ואם ח"ו ימאנו כו'.

18) וכ"ה בדפוס שני דרש"י. ובב' כת"י רש"י לפנינו.

19) ראה אוה"ת ויקהל ע' ב'קו"ז.

20) וירא כא, כח ואילך.

אז אברהם האט געגראבן דעם באר, נאר ער און אבימלך האבן ביידע מסכים געווען אז די שבע כבשות זיינען עדות, אן אות וסימן צו געדיינקען אז „חפרתי את הבאר הזאת".

אזא סארט עדות וסימן דארף ניט זיין „קיים" אויך שפעטער; נאר דער מכוון פון דעם עדות וסימן בלייבט נאכדעם ווי דער סימן ווערט בטל[21], און ווי ס'איז מובן בפשטות, אז די שבע כבשות האבן ניט געלעבט דעם גאנצן משך זמן וואס מ'האט געדארפט האבן אן „עדה", אפי' ניט די גאנצע צייט פון חיי אברהם ואבימלך, כאטש זייער עדות וסימן האט געגוצט א לאנגע צייט שפעטער[22].

ב) אז דער עדות וסימן אויף א זאך האט א שייכות צום תוכן פון דער זאך; וע"ד דוגמא דער גל וואס יעקב אבינו האט געמאכט אלס „עד" צווישן זיך און לבן'ען — „עד[23] הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבור אליך את הגל הזה ואם אתה לא תעבור אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה".

ד.ה. — אויך דער סוג עדות איז נאר ווי א סימן וזכרון אויפן ענין וואס זיי האבן אפגערעדט, אבער דער עדות וסימן האט אויך א שייכות צום תוכן הענין[24], א „גל" פון שטיינער באווייזט אויף א מחיצה און אפשייד צווישן ביידע זייטן[25].

פון דעם איז מובן בעניננו: בשעת מען לערנט דעם פסוק „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ" — וועגן עדות וואס זיינען ניט קיין בשר ודם, איז קיין קושיא ניט וואס איז דער תוכן פון די עדות, אדער פארוואס נעמט מען דוקא די עדות, וואס ארום אזוי האט מען אפגע־רעדט און באשטימט די זאך אלס „עדות" וסימן אויף א געוויסן ענין, אפילו אז עס האט קיין שייכות ניט צום תוכן הענין.

רש"י איז נאר מבאר אויף וואס עס קומט די עדות און סימן פון שמים וארץ — „וכאשר תקרה אתכם הרעה יהיו עדים שאני התריתי בכם"[26].

און דאס וואס דא פאדערט זיך אזעלכע עדות וואס זיינען „קיימים לעולם", ניט ווי ביי אן עדות וסימן (וכיו"ב) פון די שבע כבשות וכו' — וואס ארום ביי די שבע כבשות, וויבאלד אז דאס איז געווען נאר בנוגע צו א באשטימטן ארט און נאר צווישן אברהם'ן און אבימלך וזרעם אחריהם,

---

21) להעיר ממדרשים שהובאו בתו"ש לוירא שם אות קכו־ז. אבל רש"י לא כתב כן — ראה פרש"י ראה יב, יז. יהושע טו בסופו. ועוד.

22) להעיר מפרש"י תולדות (כו, טו) „סתמום פלשתים מפני שאמרו תקלה הם לנו מפני הגייסות הבאות עלינו", ולא שרבו עלי' דשלהם היא.

23) ויצא לא, נב. שם, מח. משא"כ בפסוק מד פרש"י „הקב"ה". וכן מפורש בפסוק נ שם.

24) וי"ל שלכן בזה לקחו דוקא דבר הקיים ולא כבאברהם (ראה לקמן בפנים לפי' הב' ברש"י כאן) ראה רמב"ן ויצא שם מד. ספורנו שם, מה.

25) אבל לא ממש שהרי הי' „עד" גם לשאר דברים בהכתובים שם. ובכללות (לגבי פי' השני בפרש"י נצבים) גם העד דיעקב הוא כאופן הא' שהוא סימן וזכרון בעלמא והקב"ה הוא העד.

26) וכן צריך לפרש „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ" בפ' ואתחנן (ד, כו) שפרש"י „הנני מזמינם להיות עדים שהתריתי בכם", שג"ז הוא רק סימן ע"ד הנ"ל. ומכיון שכבר פירש בואתחנן „הנני מזמינם" א"צ לכפול הדברים בפ' נצבים. לאידך, מה שהוצרך לפרש בנצבים ולא סמך על פירושו בואתחנן, כי בכתוב זה לא מפורש על איזה דבר הוא אומר „העדותי גו'" (כבפנים) ולכן צריך לפרש „וכאשר תקרה כו'", משא"כ בואתחנן שממשיך „כי אבד תאבדון מהר גו'". ולכן מספיק פירושו להיות עדים שהתריתי בכם. וראה משכיל לדוד ואתחנן שם.

ווייס מען און מען געדיינקט דעם סימן אויך לאחרי זה. משא"כ בנדו"ד איז דאָך דער סימן ועדות נוגע צו אַלע אידן בכל הזמנים ובכל המקומות, איז דעריבער ניט געגוג וואָס די עדות וועלן זיין קיים נאָר בשעת עשיית הסימן[27].

דער פירוש איז אַבער ניט אינגאַנצן גלאַטיק: וועו פאַסט זאָגן אז א געוויסע זאַך איז אַן עדות א סימן וזכרון אויף אַן אַנדער זאַך (וואָס האָט קיין שייכות ניט צו אים) דאָן וועו דאָס ווערט אַוועק־געשטעלט (ע"י האדם) לכוונה זו עס זאָל זיין א סימן, דעמאָלט דערמאָנט דאָס כו', ביי שמים וארץ אַבער וואָס פון ששת ימי בראשית זיינען זיי אין דעמ־זעלבן מעמד ומצב, „קיימים לעולם" איז דאָס לכאורה ניט שייך אויף אַזוי פיל[28], היות זיי זיינען ניט מיוחד לכך, ובכלל — קיין שינוי ניט געווען בהם[29].

דעריבער זאָגט רש"י א צווייטן פירוש „ד"א כו' א"ל הקב"ה לישראל הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם שמא שנו את מדתם כו' ומה אלו שנעשו כו'"[30], אז דער עדות פון שמים וארץ איז באופן אַז מצד ענינם זיינען זיי אַן אות וסימן וואָס דערמאָנט און איז מעורר אויף קיום התורה והמצות[31].

[און צו דער עדות „הסתכלו בשמים כו'" איז קיין סתירה ניט דאָס וואָס זיי זיינען דאָ פון שטענדיק, וויבאַלד אַז (ע"י הסתכלות איז) דער תוכן זייערער, אַז „לא שנו את מדתם כו'" אַן עדות וזכרון].

לאידך — לויט דעם צווייטן פירוש איז ניט גלאַט דער וואָרט „היום", וואָרום וויבאַלד אַז זיי אַליין זיינען אַן עדות און דערמאָנען אויף קיום התורה ומצות דורך „הסתכלו בשמים כו'", איז דאָך זייער עדות תמיד בשווה, און ניט דווקא „היום".

משא"כ לויטן ערשטן פירוש, כאָטש אַז דער סימן איז נוגע אויף שפעטער, אַבער די קביעות העדות, דאָס באַשטימען זיי פאַר א סימן, ווערט אויפ־געטאָן „היום", וועו משה רבינו איז מתרה אידן און מאַכט זיי פאַר עדות.

ה. דער צד השוה אין די צוויי אויבענדערמאָנטע סוגי עדות איז וואָס מען דאַרף אויף דעם ניט האָבן דווקא א מענטש, א מדבר, און ס'איז ניט נוגע אַז די עדות זאָלן וויסן פון דעם סימן.

---

27) ומה שפירשו בנצבים ולא בפ' ואתחנן י"ל כי התחלת הפרשה שם „כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ גו'", וא"כ מובן מה שהעיד בהם שמים וארץ, שקיימים יותר מבשר ודם, אבל אינו מוכרח שזהו לפי שהם קיימים לעולם כיון שהמדובר הוא בזמן סמוך ולא בכל הזמנים, וראה פרש"י שם ד"ה ונושנתם.

28) וי"ל שלכן לא פרש"י בפ' האזי כפשוטו שהם עדות וסימן וכו' שיקיימו התורה ומצות בכל הזמנים כו', ע"ד בשבע הכבשות והגל דיעקב ורק „כאשר תקרה אתכם הרעה כו'", על זמן מסויים, אבל גם זה דוחק קצת בכפנים.

29) וגם: לפי' זה קשה דהול"ל ואעידה בכם וכיו"ב כיון שעכשיו עשה אותם עדים משא"כ לפי' הב' מתאים ל' „העדותי" כיון שענינם מצ"ע הוא העדות (גם לפני דבורו של משה) כדלקמן בפנים. וראה רע"ב ומשכיל לדוד שם.

30) מה שלא כתב רש"י גם פי' השני בפ' ואתחנן שם כי (כנ"ל הערה 26) שם ממשיך ומפרש „העדותי בכם היום את השמים גו' כי אבד תאבדון גו'" א"כ אין לפרש כפי' הב' בנצבים שהעדתי שלהם היא מה שהם עצמם מעוררים על קיום המצות. וראה משכיל לדוד ואתחנן שם.

31) ועפ"ז פי' „העדותי" הוא כבכ"מ בפרש"י (הובא לעיל הערה 16) ענין ולשון התראה שהשמים והארץ מתרים בישראל. וי"ל דלכל הפי' גם לפי' האי ברש"י הוא ענין ולשון התראה, אלא דלפי' זה הם רק מסייעים בההתראה, ולכן נאמר „העדותי".

אין פסוק „האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי", וואס משה רבינו זאגט צו שמים וארץ אז זיי זאלן הערן, קען מען ניט זאגן אז זייער עדות דא באשטייט פון אן אות וסימן (ווי ביי „העדותי וגו'" פריער), וואָרום צוליב דעם איז דאך ניט נוגע אז זיי זאלן הערן און וויסן דערפון. מוז מען זאגן, אז דאס איז אן אמת'ער ענין פון עדות אויף א געוויסן מאורע אדער דבור וכיו"ב. דעריבער איז רש"י מפרש „ותהיו אתם עדים בדבר", זיי זיינען טאקע אינעם גדר פון אמת'ע עדות[32].

און דעריבער פרעגט דא רש"י „ולמה העיד בהם שמים וארץ" — וויבאלד דאס איז אן עדות גמורה, איז פארוואס האט ער געגומען דוקא שמים וארץ אלס עדים און ניט קיין בני אדם ווי בכל התורה?

[רש"י פרעגט ניט „איך העיד בהם שמים וארץ" — ווי אזוי קען מען מאכן שמים וארץ פאר עדים אז משה האט מתרה געווען אידן, וויבאלד אז זיי זיינען ניט קיין מדברים און קענען ניט הערן און פארשטיין — וואָרום רש"י האט שוין פריער מפרש געווען אין בראשית[33] ביי דשאין „אע"פ שלא נאמר למינהו בדשאין בציווייהן שמעו שנצטוו האילנות על כך ונשאו ק"ו בעצמן וכו'"[34], וויים מען דערפון אז ביי זיי (און כש"כ ביי שמים וארץ) איז שייך דער ענין פון שמיעה והבנה[35]; די שאלה פון רש"י איז נאָר, פארוואס זיינען דווקא שמים וארץ עדים און ניט אנשים, כרגיל].

אויף צו פארענטפערן דאס איז רש"י ממשיך „אמר משה אני בשר ודם למחר אני מת כו'" — וויבאלד עס קען זיין אז אידן וועלן זאגן „לא קבלנו עלינו הברית" דעריבער דארף מען האבן „עדים שהם קיימים לעולם", זיי זאלן קענען „מכחיש" זיין אט די טענה.

עס איז אבער ניט פארשטאנדיק: וויבאלד זיי זיינען אן עדות גמורה, וואס דער עיקר מכוון פון אזא עדות איז דאך ניט נאָר אז זיי זאלן וויסן וועגן דעם דבור אדער מאורע נאָר זיי זאלן שפעטער מעיד זיין און דערמיט אויפטאן א פעולה אין דעם ענין — טאָ ווי איז עס שייך ביי שמים וארץ[36]?

דעריבער איז רש"י מוסיף „ועוד (ניט קיין צווייטן פירוש, נאָר א תוספת — עוד — ביאור אין דער עדות פון שמים וארץ)[37] שאם יזכו יבואו העדים ויתנו שכרם כו' ואם יתחייבו תהי' בהם יד העדים תחלה ועצר את השמים כו'", ד.ה. אז די שמים וארץ זיינען עדים גמורים, ניט נאָר אויף הערן די התראה אויף אידן און וויסן צי זיי האבן מקיים געווען צי ניט, נאָר אויך צו אויפטאן אלס עדים אין דעם ענין אויף ווען זיי זיינען מעיד[38].

---

32) ועפ"ז מה שפרש"י בוילך (לא, כח) „התם לישראל אמר אבל לשו"א לא אמר ועכשיו בא לומר האזינו השמים וגו'", הכוונה לא רק שאותה העדות עדיין לא אמר להם אלא שנתחדש כאן גדר חדש, גדר דעדים. וראה לקמן הערה 39 מדפוס ראשון.

33) א, יב.

34) וראה לקו"ש ח"י ע' 180. אבל בפשש"מ לכאורה לא מצינו ענין שר ומזל.

35) ולהעיר דמפורש הוא בפרש"י שם (א, טז) בנוגע לצבא השמים — „נתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה כו' להפיס דעתה". ולהעיר מרש"י (שם, יא) „והיא לא עשתה כן .. נפקדה גם היא על עונה". פרש"י שם (ד, יא) „בזו הוסיפה לחטוא".

36) להעיר מכלי יקר ריש פרשתנו.

37) בדפוס ראשון דרש"י הלשון „ולא עוד אלא שאם יזכו כו'". וראה תנחומא כאן.

38) עפ"י כהנ"ל מובן ד„ועוד השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח גו'" (וילך לא, כא) וכן „והי' שם בך לעד" (שם, כו) אי"ז עדות גמורה אלא לאות

ו. ע"פ הנ"ל וועט ווערן פאר־שטאנדיק אויך די איבעריקע דיוקים: וויבאלד דא אין פסוק קומט צו א נייער ענין, אז שמים וארץ ווערן אמת'ע עדים, איז דאך איינע פון די כוונות פון געבן א התראה בפני עדים ניט נאר בכדי קענען שפעטער מעניש זיין וכו', נאר אז דער מותרה זאל וויסן און פילן חומר הדבר און עס זאל אים אפהאלטן פון טאן דעם ענין בלתי רצוי, במילא בשעת משה האט געזאגט צו שמים וארץ „האזינו השמים גו' ותשמע הארץ" זיי זאלן הערן די התראה און זיין עדות, ווערט די שאלה עס פעלט דאך ביי זיי אן ענין עיקרי אין מכוון פון עדות, מ'דארף דאך אז אידן זאלן וויסן (וואדורם דאס וואס פריער האט זיי משה געזאגט „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ", האט דאך קיין שייכות ניט צום ענין העדות, עס איז געווען נאר א סימן און אן אות, כנ"ל בארוכה).

דעריבער איז רש"י מוסיף „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים" — ער מיינט דערמיט (ניט דעם דבור „העדותי בכם היום את השמים גו" פון ס"פ נצבים, נאר) דעם פסוק „ואעידה בם את השמים ואת הארץ" פון ס"פ וילך[39], וואס דארטן האט ער געזאגט אידן[40] אז ער מאכט שמים וארץ פאר עדים גמורים,

ובמילא איז מובן די תועלת ופעולה פון דעם וואס שמים וארץ זיינען עדות אויף דער התראה, וויבאלד אז אידן וויסן פון דעם.

ז. עפ"ז ווערט אבער נאך שטארקער די קושיא הנ"ל ס"ג: לויט דעם זיינען שמים וארץ אמת'ע עדים נאר אויף דעם וואס ווערט געזאגט אין פ' האזינו, אבער אויף דעם וואס משה רבינו האט געזאגט די אידן בפ' נצבים זיינען זיי ניט קיין עדים ממש, נאר בלויז א סימן ואות בעלמא.

איז דער ביאור בזה: אין פרשת נצבים זאגט משה „העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות גו' ובחרת בחיים למען תחי' אתה וזרעך", היינו אז די עדות דארט איז בנוגע קיום התורה והמצות בכלל און דער שכר ועונש פאר זיי — און אויף דעם דארף מען ניט קיין עדים, ווייל ס'איז איבער־הויפט ניטא קיין חשש אז אידן וועלן שפעטער מכחיש זיין דעם גאנצן ענין פון נתינת התורה והמצות — דאס איז א מפורסם'דיקע זאך וואס אלע אידן ווייסן און עס גייט איבער מדור לדור.

און דעריבער איז אויף דעם מספיק אן עדות אלס אות וסימן, אז מ'זאל שטענדיק געדיינקען וועגן תורה ומצות און דעם עונש ע"ז (און לויט די צוויי אופנים פון די צוויי פירושי רש"י).

משא"כ בפרשתנו וואס דער תוכן פון דער שירה איז ניט (בלויז) וועגן דעם עצם חיוב פון קיום תורה ומצות, נאר ער אנטהאלט דברי הברית, וואס אין דעם זיינען דא כו"כ פרטים (ווי ער זאגט אין דער סדרה) — און דעריבער — א) קען דא זיין א מציאות אז מ'זאל

וזכרון (ע"ד אופן הב' דפרש"י נצבים). וזהו שפירש"י (שם, כא) „שהתריתי בו בתוכה על כל המוצאות אותו". וראה רא"ם שם. צידה לדרך ריש פרשתנו.

39) ולהעיר שבדפוס ראשון בפרש"י וילך הוא בשינוי לשון: „לישראל אמר שאני מעיד עליכם את השמים ואת הארץ אבל לשמים וארץ לא אמר עדיין תהיו עדים" ומוסיף: „למדנו למי שמתרה על חבירו בפני עדים צריך שיאמר לעדים אתם עדי לפיכך עתה שבא לומר האזינו השמים סמוך להקהילם". ולפי"ז לפרש"י „ואעידה בם את השמים ואה הארץ" הוא בעיקר אמירה לשמים וארץ. ובכל הדפוסים אינו.

40) אף שהדיבור בפועל, „ואעידה בם גו" הי' אל „הלוים נשאי ארון ברית ה'" (לא, כה).

מכחיש זיין „לא קבלנו עלינו הברית"; און ב) אויף דעם העלפט ניט קיין סימן ואות (אפילו באופן הב' פון פרש"י אין נצבים), וואָרום אַ סימן איז בלויז מעורר און דערמאָנט אַז מ'זאָל ניט פאַרגעסן אַ זאַך בכללות, אָבער ניט וועט עס רעדט זיך וועגן אַ זאַך מיט כמה פרטים (און ס'קען זיין אַז מ'זאָל די זאַך אינגאַנצן מכחיש זיין).

דעריבער דאַרף מען אויפן ברית האָבן עדים ממש, וואָס זיי הערן פרטי ההתראה און זיינען אויף דעם עדים (ביז זיי פירן אויס די עדות בפועל ממש).

ח. פון די ענינים מופלאים ע"ד ההלכה אין דעם פרש"י:

לכאורה, וויבאָלד רש"י איז מפרש אַז סיי שמים און סיי ארץ זיינען עדים פאַרוואָס איז רש"י ניט מעתיק בתחלת פירושו (פון פסוק) אויך די ווערטער „ותשמע הארץ".

וועט דאָס זיין פאַרשטאַנדיק ע"פ אַן אַנדער שאלה: וויבאָלד אַז שמים וארץ זיינען עדים גמורים, וואָס אויף זיי שטייט[41] „ע"פ שני עדים גו' יקום דבר" אַז די צוויי עדים דאַרפן זיין צוזאַמען, אין דעם זעלבן אופן — ווערט דאָך די שאלה: צו שמים האָט משה געזאָגט „האזינו" און צו ארץ „ותשמע", זיינען זיי צוויי באַזונדערע עדים, פעלט דאָך ענין העדות.

ע"פ דרך הדרוש וההלכה — שטייט אין ספרי „כשהעדים מעידים אם נמצאו דבריהם מכוונים כאחד עדותם קיימת ואם לאו אין עדותם קיימת, כך אלו אמר משה האזינו השמים ושותק היו שמים אומרים לא שמענו אלא בהאזנה ותשמע הארץ היתה הארץ אומרת לא שמעתי אלא בשמיעה בא ישעי'[42] וסמך לדבר שמעו שמים והאזיני ארץ ליתן האזנה ושמיעה לשמים והאזנה ושמיעה לארץ", רש"י ברייגט דאָס אָבער ניט אַראָפּ און דער טעם דערפון איז מובן, וואָרום לפי"ז קומט אויס, אַז ביז דעם זמן פון ישעי' זיינען זיי ניט געווען קיין עדות (מכוונת)[43], בעת פון פשטות הכתובים דאָ איז מוכח אַז זיי זיינען גלייך געווארען עדים[44].

דעריבער איז רש"י מעתיק נאָר די ווערטער „האזינו השמים" און זאָגט „ותהיו אתם עדים בדבר" לשון רבים, אַז שמים אליין זיינען עדים ל' רבים[45] [און ווי מ'האָט שוין געלערנט פריער כמ"פ בפרש"י[46] אַז ס'איז דאָ מער ווי איין שמים], און רש"י איז דערנאָך מוסיף „וכן ותשמע הארץ", אַז אויך ארץ איז אַ כת עדות בפ"ע [און אויך דאָס איז אַן ענין ידוע, וואָרום ארץ איז כולל צענדליגער ארצות*[46]][47]. ובמילא איז דאָ אַן עדות מכוונת, שמים און ארץ זיינען שתי כתי עדים[48].

41) שופטים יט, טו.

42) ישעי' א, ב.

43) ראה פרש"י שופטים יז, ד.

44) ברבותינו בעלי התוס' ריש פרשתנו הובא דרש הנ"ל בשם רש"י. והכוונה לפרש"י ישעי' שם. אבל ידוע דרש"י בפירושו לנ"ך אינו בדיוק בתכלית ע"פ פשוטו כמו בפירושו עה"ת. הטעם בזה ראה לקו"ש חי"ד ע' 87 שוה"ג להערה 10.

45) ראה משכיל לדוד ודבק טוב כאן.

46) יתרו יט, כ „מלמד שהרכין שמים עליונים ותחתונים". שם כ, יט. ואתחנן ד, לה: שבעה רקיעים. ועוד.

*46) נח י, ה ואילך.

47) ונאמר „ותשמע הארץ" לשון יחיד, כי ארץ ל' יחיד, ופשוט. ובנדו"ז יומתק ע"פ מה שפירש רש"י לפנ"ז (שופטים יט, טו) כל עד שבתורה שנים אא"כ פרט לך בו אחד. (שם, יח) „כל מקום שנאמר עד בשנים הכתוב מדבר".

48) וי"ל שזהו גם הביאור ע"פ פשש"מ מה שלא העתיק רש"י ותשמע הארץ בתחלת פירושו רק כתב בתוך פירושו „וכן ותשמע הארץ" אבל לא מטעם קושיא הנ"ל שבספרי.

ט. נאָך אַן ענין בהלכה אין פרש״י:

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: ווי אַזוי זאָגט משה רבינו „האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי״ און דערמיט מאַכט ער זיי פאַר עדים — פון וואַנעט איז די ראי׳ אַז זיי ווילן ווערן עדים אויף אידן (און מעניש זיינן זיי אם יתחייבו)?

איז רש״י דאָס מרמז מיט די ווערטער „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים״ — און דאָס וועט זיין מוסבר ובהקדים, וואָס ביי די עדות פון ס״פ נצבים שטייט ניט אַז ס׳איז געווען א הקהלה מיוחדת פון אידן[49]; משא״כ אין ס״פ וילך, וואו עס שטייט „ואעידה בם את השמים ואת הארץ״, אַז זיי ווערן עדים ממש, שטייט „הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושוטריכם ואדברה באזניהם את הדברים האלה ואעידה גו׳״ — לכאורה מאי בינייהו?

נאָר דאָס איז מהאי טעמא גופא: וויבאַלד אַז משה רבינו האָט געוואָלט זאָגן „האזינו השמים״, „שאני מתרה בהם בישראל ותהיו אתם עדים בדבר״, האָט ער דעריבער מקהיל געווען „זקני שבטיכם ושטריכם״, וואָס דאָס זיינען די אנשי הסנהדרין וביי״ד — און א ב״ד האָט בכח צו פועל זיין אויף שמים וארץ, אַז זיי זאָלן ווערן עדים[50].

נאָכמער: די עדות זייערע איז דאָך געווען ניט נאָר אויף הערן די התראה נאָר אויך בכדי מעיד זיין אויף זיי טאָמער זיי וועלן מכחיש זיין, ביז אַז זיי דאַרפן אויך אויספירן דעם דין פון „תהי׳ בהם יד העדים תחלה״, ווי רש״י איז ממשיך — וואָס סיי דער עדות זאָגן פון די עדים ובפרט דאָס אויספירן דעם פסק דאַרף דאָך זיין ע״י ב״ד, דעריבער איז רש״י מוסיף „שכך אמרתי להם שאתם תהיו עדים״ וואָס דוקא ע״ז זיינען זיי געווארן אַן עדות גמורה, ע״י ב״ד.

יוד. פון יינה של תורה אין פרש״י:

דער טעם בפנימיות הענינים וואָס אין פרשת נצבים, וואו עס רעדט זיך וועגן קיום התורה והמצות בכלל, איז מספיק עדות אלס א סימן וזכרון, משא״כ בפרשתנו בנוגע דעם ברית דאַרף מען האָבן א עדות גמורה, י״ל: בנוגע צו קיום התורה ומצות בפועל איז ניט שייך אַז א איד זאָל, ח״ו, מכחיש זיין, ער זאָל במזיד ניט מקיים זיין תורה ומצות: עס איז נאָר וואָס נכנס בו רוח שטות און „נדמה לו״ אַז „עודנו ביהדותו״[51]. ובמילא איז אויף דעם ענוג (עדות — אלס) סימן וזכרון. און די עדות איז בב׳ אופנים: „כאשר תקרה אתכם הרעה יהיו עדים שאני התריתי בכם בכל זאת״, ד.ה. די עדות דערמאָנען אַז די רעה איז מצד דעם העדר קיום התורה ומצות, ובמילא דערמאָנט עס אים אַז דורכדעם ווערט ער נפרד מאלקות.

און דער צווייטער אופן איז, אַז „שמים וארץ עצמן״ זיינען מעורר צו קיום התורה והמצוה[52].

---

49) אף ש״ל שכל הפרשה היא בהמשך להתחלתה „אתם נצבים היום כולכם גו״. ראה לעיל ע׳ 259 ואילך.

50) לכאורה יש להקשות למה הוצרך משה לזקני שבטיכם, הרי הוא עצמו בכחו לצוות לשמים וארץ וכו׳, כיון שהוא יחיד מומחה ושווה כב״ד. אך כבר ביאר רש״י בפ׳ וילך שם „ואין שלטון ביום המות״ ולא ה׳ בכחו לדון ולשלוט בזה בעצמו. נוסף לזה מפורש בפרש״י ר״פ וילך „(לא אוכל עוד) לצאת ולבא בדברי התורה מלמד שנסתמו ממנו מסורות ומעיינות החכמה״.

51) תניא פי״ד. וראה שם פכ״ד.

52) וע״ד המבואר בתניא (פכ״ד שם) בנוגע לג׳

אבער בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך וועגן א ברית, וואס א ברית איז ניט בלויז אויף קיום התורה בפועל, נאר בעיקר אויף א התחזקות יתירה אין קיום התורה ומצות מיט אלע פרטים, איז אויף דעם ניט מספיק א סימן ואות, נאר מען דארף האבן עדות גמורה.

והטעם בזה: בכדי אויספירן דעם ברית להתחזקות יתירה אין קיום התו"מ, איז עס דורך דעם וואס מ'איז מעורר ומגלה דעם כח המס"נ וואס איז דא ביי אידן — און דער גילוי כח המס"נ איז דורך ענין העדות: דער ענין פון עדות איז (ווי דער אלטער רבי איז מבאר בארוכה[53]) אויף א דבר הנעלם, אבער אויף א דבר הנגלה דארף מען ניט (און עס איז ניט שייך) קיין עדות: און אפילו אויף א מלתא דעבידא לאגלוי' דארף מען אויך ניט קיין „עדות גמורה". עדות איז דוקא אויף א דבר הנעלם לגמרי, און דוקא דורך עדים ווערט די זאך נתגלה.

און דעריבער — אויף מגלה זיין דעם כח המס"נ וואס נעמט זיך פון יחידה שבנפש וואס איז דבר הסתום, העכער פון גילוי לגמרי, דארף מען האבן עדות גמורה.

(משיחת ש"פ האזינו תשכ"ו)

קה"ט שאינן משנים תפקידם.

הטעם לסדר הפירושים, כי מתחלה צריך להדגיש התבוננות השייכת לכ"א גם למדרי' פחותה, שאינם מרגישים ושייכים להסתכלות והתבוננות, שע"ז תקרה אתכם הרעה — שנעשה נפרד מאלקות. ואח"כ ההסתכלות ההתבוננות בשמים ובארץ שמעורר לקיום המצות.

---

53) לקו"ת פקודי ד, סע"א ואילך. וראה גם ד"ה ויקם עדות ה'ש"ת פ"א. ועוד. וראה בארוכה לעיל ע' 190 ואילך.

האזינו ב

א. אין סיום הסדרה [1] ווערט דער־ציילט „וידבר ה׳ אל משה בעצם היום הזה לאמר עלה אל הר העברים הזה הר נבו גו׳ ומת בהר גו׳״. שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „וידבר ה׳ אל משה בעצם היום הזה״ און איז מפרש „בג׳ מקומות נאמר בעצם היום הזה״, און ער ברייגט אַראָפּ די אַנדערע צוויי ערטער [2] וואו דאָס ווערט געזאָגט: ביים אַריינגיין פון נחל״ן וכו׳ אין דער תיבה („בעצם היום הזה בא נח וגו׳״ [3]) און ביי יציאת מצרים („בעצם היום הזה הוציא ה׳״ [4]) — וואָס כשם ווי דאָרטן מיינט עס, אַז בני דורו של נח און די מצרים האָבן געזאָגט „בכך וכך אם אנו מרגישין כו׳ ולא עוד אלא אנו נוטלין וכו׳״ (און זיי ווּעלן ניט דערלאָזן אַז נח זאָל אַריין אין דער תיבה, און ניט לאָזן אַרויסגיין אידן פון מצרים, ווי רש״י איז מאריך אין די פרטי הדברים), „אמר הקב״ה הריני כו׳ בחצי היום וכל מי שיש בו [5] כח למחות יבוא וימחה״; אַזוי איז עס אויך ביי פטירת משה אַז די אידן האָבן דאָן געזאָגט „אין אנו מניחים אותו (און רש״י ברייגט די כמה טובות וואָס משה האָט געטאָן פאַר אידן) אמר הקב״ה הריני מכניסו בחצי היום וכו׳״.

דאָס וואָס רש״י דאַרף בכלל זוכן אַ פירוש אויף „בעצם היום הזה״ איז מובן אין פשטות, ווייל די ווערטער זיינען לכאורה איבעריק [6]: עס שטייט שוין אין אַנהייב פון דעם ענין (בפ׳ וילך [7]) „בן מאה ועשרים שנה אנכי היום״, און ער איז דאָך אין דעם טאָג נפטר געוואָרן, פאַרשטייט מען שוין אַז אַלץ וואָס האָט פאַסירט נאָכדעם איז געווען „בעצם היום הזה״; און אויב צוליב „בעצם״ — מאי נפקא מינה פון דעם?

דעריבער זאָגט רש״י אַז דאָס קומט מרמז זיין, אַז אידן האָבן דאָס (פטירת משה) ניט געוואָלט דערלאָזן, און אַלס ענטפער אויף דעם האָט דער אויבערשטער געזאָגט: „הריני מכניסו בחצי היום וכו׳״.

מ׳דאַרף אַבער פאַרשטיין:

א) בשלמא בני דורו של נח, האָבן געקענט מיינען אַז זיי זיינען בכח אָפּצוזאָגן האַלטן נח״ס אַריינגיין אין דער תיבה;

---

1) לב, מח ואילך.

2) מש״נ באברהם (לך יז, כג) „וימל גו׳ בעצם היום הזה גו״ ופרש״י „לא נתיירא כו״ — אינו שייך לנדו״ד, שהרי שם המדובר ב(גדולת מדרי׳) אברהם (ד״בו ביום שנצטווה כו׳ ולא נתירא כו״), משא״כ בנדו״ד ד„בעצם גו״ הוא מענה הקב״ה לאמירה ד„אין אנו מניחין כו״. וראה בארוכה מפרשי רש״י כאן. — וי״ל שזהו שמפרט רש״י המנין: בג׳ מקומות — למעוטי הנ״ל. וראה בארוכה שיחת ש״פ האזינו תשמ״א.

3) נח ז, יג.

4) בא יב, נא. וראה לקמן הערה 10.

5) אצל נח כ׳ רש״י „שיש בידו״ (אף שבספרי עה״פ אי׳ גם בנח „שיש בו״). וטעם השינוי י״ל — כי באם יש „בו״ כח אבל ידו חלושה — לא יוכל לבקע התיבה, כהמשך פרש״י.

*) כ״ה בדפוסים שלפנינו. אבל בדפוס א׳ וב׳ דרש״י, ובכ״י דרש״י — כמה שינויים בזה.

6) אבל אין לפרש דקשה לרש״י ההוספה „בעצם (היום הזה)״ — שהרי כמ״פ נאמר בתורה „בעצם היום הזה״ וכיו״ב ולא פרש״י כלום (בא יב, יז. אמור כג, יד. כא. כח. כט. ל). וגם בפ׳ נח (ז, יג), לך (יז, כג. כו), בא (יב, מא) — אינו מפרש תיבת „בעצם״ (כבפ׳ כאן „במראית אורו כו׳״. ועד״ז בפרש״י משפטים כד, י). ולהעיר מרמב״ן אמור (שם, כח). ואכ״מ.

7) לא, ב ובפרש״י.

אויך די מצרים האָבן זיך געקענט אייַנ־ריידן אַז זיי וועלן ניט דערלאָזן די אידן אַרויסגיין פון מצרים, וויבאַלד אַז זיי זיינען געווען דער רוב — אַבער ווי איז עס שייך אַז אידן זאָלן מיינען אַז זיי זאָלן אָפּהאַלטן פּטירתו של משה, אַ זאַך וואָס איז אינגאַנצן ניט בידי בשר ודם[8]?

ב) צוליב וואָס דאַרף רש"י מבאר זיין דאָ אַז „בג' מקומות נאמר בעצם היום הזה" (און נאָך בריינגען די גאַנצע אריכות בשייכות צו די אַנדערע ב' מקומות) — ער האָט געדאַרפט אָפּ־טיטשן פשוטו של מקרא — בלויז אונזער פסוק (אַז אידן האָבן ניט גע־וואָלט דערלאָזן די פטירה פון משה, „אמר הקב"ה וכו'"), ובפרט אַז ער טוט אַזוי בפירושו אויף די וועלטער בפ' נח[3], וואו ער איז מפרש „למדך הכתוב שהיו בני דורו וכו'[9] אמר הקב"ה אני מכניסו לעיני כולם וכו'", און בריינגט דערצו ניט קיין דוגמא ממקום אחר (אַז דאָס איז דער פירוש פון „בעצם היום הזה")?

נאָכמער: כל שכן וק"ו, מה דאָך דעם ערשטן מאָל אַז ער איז אַזוי מבאר די וועלטער דאַרף ער ניט האָבן קיין דוגמא וראי', על אחת כו"כ — דעם דריטן מאָל!

נאָכמער: אין פ' בא איז רש"י גאָרניט מפרש אויפן פסוק „בעצם היום הזה הוציא ה'"[10] — בפשטות, איז דער טעם ווייל ער פאָרלאָזט זיך אויף זיין פירוש אין פ' נח; איז פאָרוואָס דאָ בפרשתנו, דאַרף ער יע מפרש זיין וואָס דער פסוק מיינט מיט „בעצם היום הזה" (און נאָך מיט דוגמאות וראיות און באריכות!)?

מוז מען זאָגן, אַז אין אונזער פסוק איז דער פירוש ניט גלאָטיק, נאָר היות מ'גענפינט דעם פירוש אויף די זעלבע ווערטער אין אַנדערע מקומות, איז דאָס אַ הוכחה אַז אויך אין אונזער פסוק איז דער פירוש אַזוי[11].

[וואָס דערפאָר איז רש"י מדייק צו זאָגן (נאָכן אַראָפּבריינגען די דוגמאות פון נח און מצרים) „אף כאן כו'" — ניט ווי אין ספרי, דער מקור פון דעם פרש"י, וואו עס שטייט (ווי ביי יציאת מצרים) „ומה ראה לומר כאן כו'" — צו מדגיש זיין אַז ערשט נאָכדעם ווי מ'גענפינט אַז אַזוי איז דער פירוש ביי נח און מצרים, איז „אף כאן" דער פירוש אזוי].

---

8) ראה ש"ך עה"ת כאן.

9) השינויים שבין פרש"י כאן ופרש"י דפ' נח — ראה לקמן הערה 21.

10) אלא מפרש משנ"ש שם לפנ"ז (יב, מא) „בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' גו'" — „מגיד שכיון שהגיע הקץ לא עכבן המקום כהרף עין כו'". ומה שלא פי' שם דמצרים אמרו „אין אנו מניחין כו' אמר הקב"ה הריני מוציאן בחצי היום כו'"* — כי מכיון שבעת מכת בכורות אמרו „קומו צאו מתוך עמי" וגם „ותחזק מצרים גו' למהר לשלחם גו'" (שם, לא־לג), קשה לומר שבמשך שעות אחדות התחרטו ואמרו „אין אנו מניחין כו'" (אף שבמשך ימים אחדים כן התחרטו). ולכן „בעצם" הראשון** מפרש רש"י שלא עיכבן כהרף עין. ורק „בעצם" השני, להיותו מיותר, פירש שאמרו „אין אנו מניחין כו'" [אלא שבכ"ז אין צריך רש"י לפרשו שם בהדיא, כי אף שאי"ז מובן כ"כ בפשטות הענינים, אבל ג"ז „מונח" בפשט' דקרא, שהרי במשך ימים אחדים כן התחרטו כנ"ל (משא"כ בנדו"ד — כדלקמן ס"ג)].

11) ואין לומר שהקושיא היא קושיא הנ"ל בפנים (איך שייך לעכב בנדו"ד כו') — כי זה ש„בג' מקומות נאמר כו'" אינו מתרץ כלל קושיא זו.

---

*) ובפרט שלשון הספרי כאן („במצרים בעצם היום" — ותו לא) אפשר לפרש גם על כתוב זה, וכמו שפי' בתו"א בא שם.

**) והא דלא פרש"י כלום על משנ"ש שם לפנ"ז (שם, יז) „כי בעצם היום הזה הוצאתי גו'" — כי שם הוא (לא סיפור היציאה, כ"א) טעם על „ושמרתם וגו'".

ב. אויך זיינען פאראן כמה דיוקים אין לשון רש"י — און אייניקע פון זיי:

א) ביי נח און מצרים איז רש"י ניט מפרש קיינע טעמים פארוואס בני דורו של נח און די מצרים האבן געזאגט „אין אנו מניחים כו'" — ווייל ס'איז פאר־שטאנדיק פון זיך אליין — און בא משה דארף רש"י יא מפרש זיין די טובות וואס משה האט געטאן פאר אידן וואס צוליב דעם האבן אידן געזאגט „אין אנו מניחים אותו": פארוואס איז אויך דא ניט מובן ופשוט, אז אידן האבן ניט געוואלט מיתת משה?

ב) ביי נח און מצרים איז רש"י זיך ניט מסתפק מיט דעם וואס זיי האבן געזאגט „אין אנו מניחים כו'" (כבנדו"ד), נאר ער איז מוסיף: ביי נח — „ולא עוד אלא אנו נוטלין כשילין וקרדומות ומבקעין את התיבה", ביי מצרים — „ולא עוד אלא אנו נוטלין סייפות וכלי זיין והורגין בהם" — ד. ה. אז ניט נאר וועלן זיי ניט דערלאזן די כניסה ויציאה כו', נאר זיי וועלן אויך מבטל זיין די מעגליכקייט אויף דער כניסה ויציאה („מבקעין את התיבה", „הורגין בהם")?

ג) וואס איז דער טעם וואס אין דער הוספה גופא, „ולא עוד אלא אנו נוטלין כו'", דערמאנט רש"י צווי פרטים (סיי ביי נח סיי ביי מצרים): ביי נח — (א) כשילין (ב) וקרדומות; ביי מצרים — (א) סייפות (ב) וכלי זיין?

ד) ביי נח און מצרים ברענגט רש"י דעם גאנצן סיום (פון „אמר הקב"ה וכו'") „וכל מי שיש בידו (בו) כח למחות יבוא וימחה", משא"כ אין אונזער פאל שרייבט ער נאר „אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום (און איז ממשיך) וכו'" — ולכאורה: וויבאלד אז ביי מצרים שרייבט רש"י דעם אויספיר בפירוש (ניט פארלאזענדיק זיך אויף דעם וואס ער האט געזאגט פריער ביי נח'), פארוואס דא איז ער דאס נאר מרמז מיט „וכו'"? וממ"נ: אדער אין ביידע שרייבן „וכו'", אדער אין ביידע אויספירן בפירוש.

ה) וועז רש"י רעכנט אויס די טובות וואס משה רבינו האט געטאן פאר אידן — פארוואס קלייבט אויס רש"י דוקא די טובות[12]: „הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והוריד לנו את המן והגיז לנו את השלו והעלה לנו את הבאר ונתן לנו את התורה"[13]? אין משך פון די ארבעים שנה וואס אידן זיינען געווען אין מדבר האט משה רבינו געטאן נאך א סך טובות פאר אידן (ולדוגמא: המתקת מים המרים אין מרה, כיבוש ארץ סיחון ועוג[14], וכו' וכו').

ו) נאכמער: אין ספרי דא שטייט אויך „ועשה לנו ניסים וגבורות" — פאר־וואס איז דאס רש"י משמיט[15]?

[ולבאר: הגם אז דער לשון פון פרש"י — וואס אין אים זיינען די דיוקים הנ"ל — איז געומען פון ספרי — וויבאלד אבער רש"י איז מפרש לפי פשש"מ, ובפרט אז רש"י איז דא ניט מציין אז דער פירוש איז פון ספרי, מוז מען זאגן אז די אלע דיוקים זיינען מסביר פשוטו של מקרא].

---

12) וראה פרש"י שלח יג, ל. ונת' בלקו"ש ח"ח שיחה א' לפ' שלח.

13) טעם שינוי הסדר שברש"י מבספרי (בספרי — „והוריד לנו את התורה" לפני „והוריד לנו את המן", וברש"י — הוא לבסוף) — כי בספרי מונה על סדר החשיבות, משא"כ בפרש"י מונה ע"ד הפשט — ע"פ סדר הזמנים.

14) ובפרט ע"פ פרש"י (דברים א, ד) „מה היטיב לנו כו' המתין עד שהפיל סיחון ועוג וכו'".

15) ולאידך — מוסיף רש"י „והעלה לנו את הבאר", ובספרי ליתא.

ז) רש"י בפירושו איז מפרש בלויז די ווערטער „בעצם היום הזה" — פאר־וואס איז ער מעתיק אין זיין דיבור המתחיל אויך די ווערטער „וידבר ה' אל משה"?

ג. דער ביאור אין דעם:

דער אונטערשייד, בפשטות, צווישן אונזער פאל און די געבראכטע דוג־מאות פון נח און מצרים: דארטן זיינען זיי (די בני דורו של נח און די מצרים) געווען רשעים, און זיי זיינען געווען גרייט צו טאן היפך פון דעם אויב־בערשטנס רצון, דעריבער איז פאר־שטאנדיק פארוואס זיי האבן ניט גע־וואלט דערלאזן כניסת נח אין דער תיבה און יציאת בנ"י פון מצרים (היפך רצון ה').

אבער אין אונזער פאל איז ניט מובן: ווי קען מען זאגן אז אידן זאלן וועלן מורד זיין, ח"ו, אין דעם אויבערשטן און טאן היפך רצונו? — דא רעדט זיך ניט וועגן דעם דור המדבר (ביי וועלכע מען געפינט כמה פעמים אז זיי האבן געטאן היפך פון דעם רצון פון אויבערשטן), נאר וועגן דעם דור שנכנסו לארץ, אויף וועלכן מען זאגן ואתם הדבקים בה' אלקיכם *[15] — איז שווער צו מפרש זיין אז זיי האבן זיך אנטקעגן געשטעלט דעם רצון פון אויבערשטן אז משה רבינו זאל נפטר ווערן.

און דעריבער, ווען ניט די הוכחה אז „בג' מקומות נאמר בעצם היום הזה וכו'", וואלט מען דא מהאי טעמא ניט געלערנט דעם פירוש (אז דאס איז אן ענטפער אויף „אין אנו מניחים כו'"); ווי־באלד אבער „בג' מקומות נאמר וכו'" און די אנדערע צוויי מקומות איז אט דער פירוש מוכח (און אן שום שווערי־קייט) פון די ווערטער — איז עס א ראי' אז „אף כאן" איז דער פירוש אזוי.

ד. ווי אזוי האבן די אידן געמיינט ניט צו דערלאזן פטירת משה? — אויך דאס באווארנט רש"י דורך זיין לשון (נאכן אראפבריינגען די אריכות וועגן נח און מצרים) „אף כאן כו'", וואס דערמיט איז ער מדגיש אז דער ענין פון „אין מניחים כו'" איז גלייך אין די אלע דריי מקומות:

כשם ווי ביי בני דורו של נח און די מצרים האבן זיי געוואלט ניט דערלאזן דעם איבערגיין פון איין ארט צום צווייטן (די כניסה פון נח'ן און די יציאה פון אידן), אזוי אויך בנדו"ד: אידן האבן געוואלט ניט דערלאזן אן איבערגיין — אז משה רבינו זאל עולה זיין להר; און ווי־באלד דער אויבערשטער האט גע־זאגט „ומת בהר גו'", וועט דער אפ־האלטן פון משה'ס עלי' להר בדרך ממילא גורם זיין אויך אן אפהאלט פון פטירת משה [16].

ה. דערמיט איז אויך מובן פארוואס אין אונזער פאל איז מספיק דער זאגן „אין אנו מניחים אותו", און אין די אנ־דערע צוויי פאלן מוז רש"י מוסיף זיין „ולא עוד וכו'":

בני דורו של נח און די מצרים זיי־ענדיג רשעים, איז ביי זיי ניט געווען זיכער אז דעם אויבערשטנ'ס אנזאג וועגן דער כניסה אין תיבה „לימים עוד שבעה" [17] און די יציאה פון מצרים „כחצות הלילה גו' ואחרי כן אצא" [18] —

---

*15) ואתחנן ד, ד.

16) עד"ז תי' גם בספרי דבי רב לספרי כאן.

17) נח ז, ד.

18) בא יא, ד־ה.

מוז דאָס זיין בדיוק ווי געזאָגט פון אויבערשטן, במילא איז ניט געגוג דער „אין אנו מניחים אותו" דעם באַשטימטן טאָג: זיי וועלן מוזן היטן טעג און וואָכן תמיד, יומם ולילה, אַז נח זאָל ניט אַרײַנגיין אין תיבה און די אידן זאָלן ניט אַרויסגיין פון מצרים — האָבן זיי דעריבער געמוזט טאָן אַ פעולה וואָס זאָל מבטל זיין די גאָנצע אפשריות לכניסה ויציאה — „מבקעין את התיבה", „הורגין בהם".

משא"כ אין אונזער פאַל, וואו עס רעדט זיך וועגן אידן צדיקים, האָבן זיי געווואוסט בפשטות אַז די גזירה פון אויבערשטן וואָס האָט געבראַכט אַז משה האָט זיי געזאָגט אַז היום מלאו ימי — ביום זה אמות[19] איז בדיוק: האָבן זיי געטראַכט אַז אויב משה וועט ניט זיין אויפן הר אין דעם טאָג אויף וועלכע ס'איז נגזר געווארן מיתת משה, וועט די גזירה בטל ווערן [ע"ד ווי רש"י האָט פריער[20] געבראַכט, אַז נאָכן כיבוש ארץ סיחון ועוג האָט משה רבינו געטראַכט אַז „הותר הנדר"].

און דעריבער איז „אין אנו מניחים אותו" (ארויפצוגיין אויפן הר) ביום זה געגוג צו אַראָפנעמען די גזירה פון פטירת משה.

ו. פאַרוואָס בריינגט רש"י צוויי פרטים (אין דעם ענין פון „ולא עוד אלא אנו נוטלין כו'"):

ביי נח — וויבאַלד בני דורו האָבן געזען אַז דער אויבערשטער וויל ראַטעווען נח'ן פון מבול דורך זיין כניסה אין תיבה, האָבן זיי געראַטנט, אַז ווען זיי וועלן צוברעכן די תיבה, דעם מקום מקלט פון נח'ן, וועט שוין דער אויבערשטער „ניט קענען" בריינגען דעם מבול.

און דעריבער פאַרשטייענדיק אַז נח וועט זיכער זיך משתדל זיין ניט צו דערלאַזן אַז זיי זאָלן צוברעכן די תיבה, האָבן זיי געמוזט זוכן א מיטל צו קענען צוברעכן די תיבה און צוזאַמען דערמיט פאַרהיטן אַז נח זאָל דורך דעם ניט דערהרגט ווערן — וואָרום אויב זיי וועלן אים הרג'נען, וועט דאָך שוין ווידער ניט זיין קיין מניעה אַז דער אויבערשטער זאָל בריינגען דעם מבול[21].

דערפאַר זאָגט רש"י אַז זיי האָבן גענומען (ניט נאָר „קרדומות" וואָס דערמיט איז מען „מבקעין התיבה", נאָר) אויך „כשילין":

רש"י האָט שוין געבראַכט אין פרשת שופטים[22] אַז די „שרי צבאות" האָבן געהאַט „כשילין של ברזל בידיהם וכל מי שרוצה לחזור הרשות בידו לקפח את שוקיו" — כשילין אָבער הרג'נען ניט, [דאָס איז אָנגעדייטעט אין דעם וואָרט „כשילין" — פון לשון כשלון: אַ שטרויכלונג, אַן אַפהאַלט, אָבער ניט הרג'נען[23]].

19) וילך לא, ב ובפרש"י שם.

20) ר"פ ואתחנן. ועד"ז בפרש"י פינחס כז, יב.

21) ואף שבנח שם פרש"י: „שהיו בני דורו אומרים אילו אנו רואים אותו נכנס לתיבה אנו שוברים אותה והורגין אותו כו'" — הרי שם כותב רש"י „אנו רואים אותו נכנס". ועוד שינויים*. והנקודה: „בעצם" דפרשתנו מאָכט גלאָטער לומר שגם דור המבול האמינו במדה גדולה בכח ה' במה שנאמר „בעצם גו'" (ולכן כשיכנס לתיבה — איז פאַרפאַלן כו'**), משא"כ קודם שלומדים פרשתנו כו', בפשטות הכתובים ה"ה „רק רע גו'" וכופרים במבול כו' (ולהעיר מפרש"י נח שם, ז).

22) כ, ט.

23) להעיר מפרש"י סוטה מד, סע"א: לשמור כו'. אבל ראה פרש"י תהלים עד, ו. ערוך ע' כשיל.

*) וראה גם פרש"י יחזקאל יד, יד. ואכ"מ.

**) אבל להעיר מפרש"י נח שם, טו.

און אזוי אויך בנדו"ד, האבן זיי זיך געגרייט מיט „כשילין" אויף ניט דער־לאזן אז נח זאל זיי שטערן אין זייער צוברעכן די תיבה.

און עד"ז ביי מצרים: די מצרים האבן געוואוסט, אז ווי נאר זיי וועלן נעמען הרג'נען די אידן ר"ל, וועט באלד אויס־ברעכן א מלחמה מצד די אידן, דערי־בער האבן זיי זיך באוואפנט ניט נאר מיט „סייפות" (כלי־הריגה), נאר אויך „כלי זיין"[24] אין אלגעמיין, כולל אויך כלי הגנה[25].

ז. עס בלייבט נאך אבער אלץ שווער: ווי אזוי האבן אידן פארט געוואלט טאן א פעולה אויף אפצו־האלטן די פטירה פון משה — סוף סוף איז עס דאך היפך רצון ה'?

איז רש"י ממשיך, אז אידן האבן גע־זאגט „אדם שהוציאנו ממצרים וכו": אין פ' תבוא[26] האט מען געלערנט אז בשעת דער אויבערשטער בענטשט א אידן מיט א שדה מיט פירות, טאר ער ניט זיין א כפוי טובה און איז מחוייב צו ברייגען ביכורים און דאנקען דעם אויבערשטן.

האבן אידן געטענה'ט: וויבאלד משה רבינו האט זיי געטאן אזויפיל טובות, ליגט אויף זיי א חיוב ניט צו זיין קיין כפוי טובה, ובמילא טאן אלץ וואס איז אין זייער יכולת ניט צו דערלאזן זיין פטירה (אפילו ווען דאס איז דוחה דעם ציווי ה'[27] פון „עלה אל הר העברים גו'").

24) ומשנה מלשון הספרי — „(סייפים) וחרבות".

25) ראה פרש"י תצא (כג, יד) אזנך, כמו כלי זיינך.

26) כו, ב ואילך. פרש"י שם, ג.

27) וע"ד שמצינו בכ"מ שציווי א' דוחה את השני — כפרש"י קדושים יט, ג. תצא כב, יב. ועוד. וראה גם (בענייננו — מיתת משה) פרש"י מטות (לא, ה) „ומששמעו שמיתת משה תלוי' כו' לא רצו ללכת עד שנמסרו על כרחן" — אף שהי' ציווי „נקם גו' החלצו גו'" (שם, ב־ג). וראה לקמן הערה 32.

28) מזה שמביא רש"י „והגיז לנו את השלו' תיכף לאחרי „והורד לנו את המן" משמע, שכוונתו (לא להשלו דפ' בהעלותך, שהרי „פורענית" הי' ולא טובה, כ"א) למש"נ בפ' בשלח (טז, יג) „ותעל השלו' שעלה מעת ירידת המן, ו(עפמשנ"ת בפנים) דעתו שזה נמשך כל זמן היותם במדבר — וכפשש"מ שהובטח ביחד עם המן. וראה פרש"י ערכין טו, ע"ב. וראה בארוכה רמב"ן בשלח (שם, יב). אבל עיין פרש"י בהעלותך יא, ד. רמב"ן שם. וראה לקו"ש

און דערפאר איז רש"י זיך ניט מס־תפק מיט ברייגען בלויז איינע פון די טובות און שרייבן „וכו'", נאר ער איז זיי מפרט, ווייל וואס גרעסער ס'איז די צאל טובות וואס אידן האבן באקומען פון משה'ן, אלץ גרעסער און שטארקער איז זייער חיוב ניט צו זיין קיין כפוי טובה, און אלץ מער בארעכטיקט עס זייער השתדלות צו מונע זיין דעם קיום פון ציווי ה' — „עלה אל הר גו'".

ח. עפ"ז איז מובן פארווואס רש"י קלייבט אויס דוקא די אויבנדערמאנטע טובות וואס משה רבינו האט זיי געטאן און ניט די אנדערע:

בנוגע די טובות וואס משה רבינו האט געטאן די אידן במשך די אלע יארן בעבר, האבן זיי דאך זיכער — ניט זייענדיק כפויי טובה — שוין אויסגע־דריקט זייער דאנקבארקייט.

דעריבער רעכנט רש"י נאר די טובות וואס אידן האבן פון זיי נהנה געווען (אויך) „ביום הזה" אין דעם טאג פון עליית משה להר, וואס דערפאר ליגט אויף זיי איצט א חיוב ניט צו זיין קיין כפויי טובה.

און מען קען ניט פרעגן פארווואס רש"י ברייגט אויך „הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים . . ונתן לנו את התורה"[28] — הגם דאס זיינען זאכן וואס

זיינען געטאָן געווארן בעבר (נאָכמער — בשייכות צום דור המדבר) — ווייל די טובות האָבן אַ המשך־דיקע שייכות (ע"ד ווי „פעולה נמשכת") צו אַלע אידן פון אַלע דורות און זמנים: וועגן יציאת מצרים (און קרי"ס וואָס איז דער גמר און אָפשלוס פון יצי"מ [29]) האָט מען שוין געלערנט פריער [30], אַז „כי ישאלך בנך מחר גו" — וואָס מחר מיינט (כפרש"י) „מחר שהוא אחר זמן" (אָן קיין הגבלה) — „ואמרת לבנך גו' ואותנו הוציא משם גו"; און עד"ז איז אויך נתינת התורה ניט געווען באַגרעניצט פאַר יענעם דור אַליין, נאָר פאַר אַלע אידן במשך כל הדורות [31].

[און דעריבער איז רש"י משמיט דאָס וואָס שטייט אין ספרי „ועשה לנו ניסים וגבורות" — ווייל, כנ"ל, רעכנט רש"י די טובות וואָס אידן האָבן פון זיי געאַסן (אויך) אינעם טאָג פון עליית משה להר, משא"כ די סתם „ניסים וגבורות" וואָס זייער טובה איז געווען בעבר].

ט. לכאורה איז אַבער פאַרט ניט גלאַט: סוף־סוף איז געווען אַ ציווי מפורש פון אויבערשטן „עלה אל הר גו" — היינט ווי האָבן אידן געקענט טראַכטן אַז מצד דעם חיוב ניט צו זיין קיין כפויי טובה מעגן זיי אָפהאַלטן פטירת משה?

צו פאַרענטפערן די שאלה, איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער „וידבר ה' אל משה" — אַז דער ציווי „עלה אל הר העברים גו" איז געווען בלויז צו משה און ניט צו זיי.

און ויבאָלד אַז צו זיי גופא איז ניטאָ קיין ציווי [32], און משה וואָלט ניט עולה געווען אַלס אנוס, וואָס אויף דערוף זאָגט מען לא תעשה דבר [33], ס'איז נאָר אַ ענין פון גורם זיין אַז משה רבינו זאָל ניט מקיים זיין זיין ציווי ה' — האָבן זיי געהאַלטן, אַז זייער חיוב ניט צו זיין קיין כפויי טובה איז דוחה דעם ענין פון דעם גרם [34].

וע"פ כהנ"ל איז מובן וואָס רש"י איז ניט מסיים במפורש „(אמר הקב"ה וכו') וכל מי שיש בו כח למחות יבוא וימחה" נאָר בדרך רמז (וכו'): דאָ זיינען אידן ניט געווען אויסן צו מוחה זיין ח"ו אַנקעגן דעם אויבערשטן, נאָר, אדרבה, מקיים זיין (לדעתם) אַ תורה־דיקן חיוב ניט צו זיין אַ כפוי טובה; און דערפאַר וועט רש"י וואָלט געשריבן בפירוש „כל מי שיש בו כח למחות וכו'" וואָלט מען עס געקענט אויסטייטשן (אויפן זעלבן אופן ווי ביי בני דורו של נח און מצרים) ווי אַ מרידה („מוחה") פון אידן אין אויבערשטן [35]. און דעריבער איז רש"י בלויז מרמז אויפן ענין מיט „וכו'".

חט"ז ע' 171. — ובכל אופן, צ"ע לשון רש"י „והגיד" (דשלו דבהעלותך) ולא „והעלה" (כבשלו דבשלח).

29) ראה לקו"ש חט"ז ע' 4-153.

30) ואתחנן ו, כ ואילך. וראה בא יג, ח (אבל שם: „כי בצאתי גו"). שם, יד ובפרש"י.

31) ולהעיר דרש"י משנה מלשון הספרי „והודיד לנו את התורה", וכ' — „ונתן לנו כו'".

32) משא"כ באם הי' ציווי מפורש לבנ"י י"ל דלא היו מוחים. ואינו דומה ל„נמסרו על כרחן" דפ' מטות (כנ"ל הערה 27), כי שם לא בא ציווי בפרט לאלה שנמסרו, כ"א בכלל, ולכן כאו"א בפרט לא רצה — אבל ראה לקמן בפנים.

33) תצא (כב, כו) ובפרש"י.

34) וגם ע"ד ההלכה יל"ע בזה, שה"ז השתדלות לבטל הגזירה (פקו"נ), רק גרם, ע"י שב ואל תעשה ועוד.

35) וא"ז דומה למ"ש רש"י שאמרו „אין אנו מניחין אותו" — דקאי על משה, משא"כ „כל מי שיש בו כח למחות" — דקאי על הקב"ה.

יו"ד. ולתוספת ביאור: סוף־סוף איז דאָך געווען אַ ציווי פון אויבערשטן (עכ"פ) צו משה'ן ער זאָל עולה זיין להר, הייבט ווי האָבן די אידן געוואָלט אים ניט דערלאָזן מקיים זיין אַ ציווי ה'?

איז דער ביאור אין דעם: אידן האָבן געטייטשט אז דאָס גופא וואָס וידבר הוי' אל משה (דוקא) און אויך געשטעלט אַ תנאי (נאָכדעם ווי „עלה אל הר") איז ניט נאָר אז עס קען זיין נאָר „על כרחן"[36] ווי בא מלחמת מדין, נאָר „כאן פתח לו פתח והודיעו שהדבר תלוי בו"[37] (מונע זיין דעם „עלה") — ובפרט אז משה וועט זיין אַן אנוס — ווי בא גזירת מעשה העגל.

יא. ובפנימיות הענינים י"ל: כאָטש ס'איז שוין געווען נאָכן גזר דין פון פטירת משה, וויבאָלד אָבער דאָס איז אַן ענין של צבור, קען דאָך תשובת הצבור מבטל זיין דעם גזר דין „אע"ג שנחתם"[38].

דאָס איז אויך אַ טעם פאַרוואָס רש"י פירט ניט אויס „כל מי שיש בו כח למחות וכו'" — ווייל באמת זיינען אידן יע בכח למחות כביכול און מבטל זיין דעם גזר דין שלמעלה [וע"ד ווי מען געפינט עס דריי מאָל דורך תפלת משה אליין[39] און אזוי ווי תפלתו של משה האָט געהאָלפן[40] מבטל זיין מחצה פון „ובאהרן התאנף ה'" האָט געקענט העלפן תפלת ועשיית הציבור מבטל זיין דעם „גם בי התאנף הוי'" און „והוי' התאנף בי" — און ווי מען געפינט עס לגבי תורה, אז דער אויבערשטער זאָגט „נצחוני בני נצחוני"[41].

פאַרוואָס האָבן דאָס אידן טאָקע ניט מבטל געווען? אויף דעם איז דער פסוק מרמז „בעצם היום הזה", אז „היום הזה" (די פטירת משה אין דעם טאָג) רירט אָן „בעצם" — אין דעם עצם קיום פון אידן; ווייל ווען משה רבינו וואָלט אריינגעפירט די אידן אין ארץ ישראל, און מעשה משה זיינען דאָך נצחיים[42], וואָלט שפעטער ניט געקענט זיין דער ענין פון „גלינו מארצנו"[43], ובמילא וואָלט דער עונש ניט געווען אינעם אופן פון „שפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים"[44], נאָר אויף די אידן גופא ח"ו. דעריבער האָט געמוזט זיין דער ענין פון „עלה אל הר העברים גו'".

יב. די הוראה פון דעם בעבודה בכאו"א:

ביי יעדן אידן איז דאָ בנפשו פון דער בחי' פון משה רבינו, ווי דער אלטער רבי איז מבאר בארוכה אין תניא[45]. קען דאָך אַ איד טענה'ן: וויבאָלד אז דער אויבערשטער וויל אז איך זאָל לערנען תורה און מקיים זיין מצות, טאָ פאַרוואָס האָט ער געמאַכט אז די בחי' משה

36) פרש"י מטות לא, ה.
37) תשא לב, י. ובפרש"י.
38) ר"ה יח, א.
39) פרש"י קורח טז, ד.
40) פרש"י שמיני י, יב.
41) ב"מ נט, ב.
42) ראה סוטה ט, סע"א. אוה"ת ואתחנן ע' סה. צג. צפע"נ ר"פ תרומה. ועוד.
43) ראה מגלה עמוקות אופן קפה * (הובא בילקוט ראובני פ' ואתחנן). אלשיך, אוה"ח ועוד ר"פ ואתחנן. אוה"ת שבהערה הקודמת. שע"ת — לאדמוהאמ"צ — ח"ב חינוך בתחילתו. ועוד.
44) ראה איכ"ר פ"ד, יד. מדרש תהלים מזמור עט. פרש"י תהלים שם. קדושין לא, ב ד"ה איסתייעא.
45) ר"פ מב.

*) בי"ל"ר שם (וכן נעתק באוה"ת שם ע' צג): קפז. והוא טה"ד.

שבנפשו זאל זיין בהעלם, ביז מ׳קען מיינען אז עס איז בתכלית ההעלם ח״ו, און בגילוי פילט מען בלויז דעם נפש הבהמית?

איז אויף דעם דער ענטפער, אז דאס איז די טובה פון א איידן, ווייל דוקא דורכדעם וועלכע „בעצם היום הזה״: דוקא וען ס׳איז דא עבודה — א איד האַרעווּעט אויף בייצוקומען דעם העלם והסתר וואס איז דא אין אים און אַרום אים אין וועלט בכלל — קומט צום אויסדרוק דער „עצם״ פון א איידן[46]; און דעמאלט זעט מען ווי דער גאַנצער העלם והסתר איז בלויז געווען א הכנה צו דער עלי׳ שלאח״ז: די גאולה ע״י בחי׳ משה שבנפשו, און פון גאולה פרטית צו דער גאולה כללית, וואס משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון[47].

(משיחת ש״פ האזינו תשכ״ז)

46) וראה לקו״ש ח״ט (ע׳ 13 הערה 65. ע׳ 57) שדוקא מצד זה שהכניסה לא״י היתה ע״י יהושע נתגלה אמיתית ענין המס״נ כו׳, ע״ש.

47) נסמן ונתבאר בלקו״ש ח״א ע׳ 8.

חג הסוכות

א. די גמרא זאגט אין סוכה[1]: „תניא ר׳ אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביו״ט הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב[2] ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב[3] חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך. וחכמים אומרים אע״פ שאמרו אין אדם יוצא י״ח ביו״ט הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא י״ח בסוכתו של חבירו דכתיב[4] כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת. ורבנן האי לך מאי דרשי ביי׳, מיבעי לי׳ למעוטי גזולה אבל שאולה כתיב כל האזרח״.

די הלכה איז ווי די חכמים, אז כאטש מ׳איז ניט יוצא — ביו״ט ראשון פון חגה״ס — מיט ד׳ מינים שאולים „משום דבעינן לכם״[5], איז אבער ביי סוכה אנדערש און מען איז יוצא מיט א סוכה שאולה[6].

ווי מען לערנט בפשטות איז משמע, אז דער טעם פארוואס די חכמים האלטן אז מ׳איז יוצא בסוכה שאולה, איז ווייל דער (לימוד פון) פסוק „כל האזרח בישראל וגו״ (מלמד שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת) איז מגלה אז „תעשה לך״ מיינט ניט אז עס דארף זיין „שלך״; דער „לך״ קומט נאר „למעוטי גזולה״.

זאגט אבער דער אלטער רבי אין שו״ע[7]: „אע״פ שאמרה תורה חג הסוכות תעשה לך לך משלך כלומר שתהא הסוכה שלך ולא של חבירך אעפ״כ יוצא אדם י״ח בסוכה שאולה דכיון שנכנס לה ברשות הרי היא כשלו (ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה)״. זעט מען מפורש, אז אויך ביי סוכה לערנט מען אפ פון „לך״ אז עס דארף זיין „שלך״ — און פונדעסטוועגן איז מען יוצא מיט א סוכה שאולה, ווארום א שאולה „הרי היא כשלו״[8].

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז דער טעם וואס מ׳איז יוצא מיט א סוכה שאולה איז (ניט ווייל דער פסוק „כל האזרח גו״ איז מרבה „שאולה״[9], נאר) ווייל „שאולה .. הרי היא כשלו״[10] — פארוואס זאל שאולה ניט זיין כשר אויך

---

1) כז, ב.
2) אמור כג, מ.
3) ראה טז, יג.
4) אמור שם, מב.
5) רמב״ם הל׳ לולב פ״ח ה״י. טושו״ע (ואדה״ז) או״ח סתרמ״ט ס״ב (ס״א). סתרנ״ח ס״ג.
6) רמב״ם הל׳ סוכה פ״ה הכ״ה. טושו״ע שם סתרל״ז ס״ב (ולהעיר ממכתבי תורה (להרגצובי) מכתב ב. ואכ״מ).
7) או״ח סתרל״ז ס״ג.
8) בפשטות מקורו דאדה״ז הוא מלבוש שם ס״ב, שכנראה מפרש כן בפרש״י שם ד״ה כל האזרח. [ודלא כמו שמפרש המנ״ח (מצוה שכה סק״ט) בפרש״י. וראה שו״ת הריב״ש שסמ״ז. שע״ת או״ח סתפ״ב סק״א]. ועפ״ז י״ל שבזה מחולקים רש״י ותוס׳ (ד״ה כל האזרח שם), דלדעת התוס׳ למדין מ„כל האזרח״ שאין צריך לדין ד„לך משלך״, וממילא יוצאין י״ח בסוכת השותפים ובסוכה שאולה. וראה ריב״ש שם — ראה לקמן הערה 15.
9) ראה כפות תמרים לסוכה לא, א ד״ה ורבנן. ועוד.
10) ועפ״ז מובן מ״ש אדה״ז ההסברה „הרי היא כשלו״ ולא הביא כלל הלימוד מהכתוב „כל האזרח גו״ — כי אז הי׳ קס״ד שהכוונה בהלימוד שאין בסוכה הדין ד„לך״ — שלך.

ביי לולב מצד דעם זעלבן טעם, וואס „שאולה .. הרי היא כשלו" ?

ב. לכאורה וואלט מען געקענט ענטפערן, אז אין דעם גדר פון „שלו" גופא דא[11] — איז אן ארט אויף חילוקים (אויף וויפל ס'איז „שלו"). ביי סוכה איז דער פסוק „כל האזרח גו" מגלה אז ס'איז מספיק אויך א קלענערע דרגא אין „לך — משלך" (אין וועלכער אויך שאולה ווערט נכלל, כאטש עס איז ניט שלו ממש)[12]; משא"כ ביי לולב, וואו ס'איז ניטא אזא לימוד, איז דער פירוש פון „ולקחתם לכם — משלכם" ממש, א פולשטענדיקער אופן „שלכם", וואס איז ממעט לולב השאול.

אבער פון לשון פון אלטן רבי'ן איז א ווייטערדיקן סעיף[13] איז משמע, אז שאולה ביי סוכה איז אין דעם גדר פון „שלו ממש", וז"ל: ואע"פ שבדיעבד יוצא בסוכה גזולה העומדת בקרקע .. מ"מ לכתחילה אין לישב בסוכה העומדת בקרקע של חבירו מפני שאינה נקראת שלו ממש והתורה אמרה תעשה לך משלך ואינה דומה לשאלה ממש שהשאילה לו מדעתו והרי היא כשלו ממש. זעט מען דערפון אז מיט א סוכה שאולה איז מען יוצא ניט דערפאר וואס ביי סוכה איז געניג אויך וועט ס'איז ניט „שלו" ממש, נאר[14], ווייל שאולה איז טאקע אזוי ווי שלו ממש[15] — איז הדרא קושיין לדוכתא: פארוואס ווערט שאלה נתמעט פון „לכם" ביי די ד' מינים ?

קען מען זאגן, אז דער אויפטו פון לימוד „כל האזרח גו" איז [ניט אז ביי סוכה איז מספיק אויך ווען ס'איז ניט אינגאנצן „שלך", נאר — פארקערט], אז ענין הסוכה האט אין זיך אזא גדר וואס מצד דעם ווערט שאולה בא סוכה „שלו

---

11) ועד"ז בכו"כ ענינים: קנין הגוף או לפירות (יבמות לו, ב. וש"נ. ולהעיר מחכמת שלמה (למהרש"ק) לשו"ע שם ס' תרלז ס"ג. ועוד), סוגי משכון בנוגע ללא יראה לך (שו"ע (אדה"ז) או"ח ס' תמא (ובנ"כ). ט"ז ס' תמג סק"ד. ועוד), ועוד.

12) כן משמע קצת מל' אדה"ז שם „ולא נאמר לך משלך אלא להוציא את הגזולה" (וכן לאח"ז בסוכה שיש לו שותפות בה עם חבירו כתב „ואין זה נקרא גזל כיון שעל דעת כן כו'"). ועפ"ז י"ל שמאריכות לשון אדה"ז בתחלת הסעיף „כלומר שתהא הסוכה שלך וכו' של חבירך" משמע לכאורה שכל הדין ד„לך" הוא לא (החיוב —) שצריך שיהי' „שלך", אלא (רק השלילה —) „לא של חבירך": משא"כ בלולב שצריך שיהי' „לכם משלכם" ממש (ראה אבני מלואים סכ"ח סקל"ג ד"ה אמנם. מקו"ח סתמ"ח סק"ט. ועוד. ולהעיר משו"ת חת"ס או"ח סק"פ בסופו).

אבל מזה שכתב „הרי היא כשלו" ולא כתב דיוצאין י"ח בסוכה שאולה כיון דכתיב כל האזרח (וכיו"ב) כנ"ל, ובפרט ממ"ש בסעיף יא, משמע כדלקמן בפנים.

13) שם סי"א.

14) ועפ"ז מובן מה שהוצרך לומר (סוכה לא, א) גבי סוכה גזולה „קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא" — כי גם בסוכה צריך לדין שלו ואצ"ל דל' זה הוא „לאו דוקא" (כבפנ"י שם). וכן מדגיש אדה"ז שם ס"ד „הרי הוא כשאול בידו". וכן בסעיף הנ"ל „מפני שאינה נקראת שלו ממש" משמע, דגם זה נק' „שלו" אלא שאי"ז שלו ממש, וראה אלי' רבה סק"ד שמשיג על המג"א „אבל הכא בקרקע כיון דהוי כשאולה הוי כמו לכם". ולהעיר מכפות תמרים סוכה לא, א.

15) עפ"ז אולי יש ליישב קושיית התוס' ד"ה ההוא (סוכה ט, א) למה צריך קרא דלך למעוטי גזולה „תיפוק לי' משום דהוה לי' מצוה הבאה בעבירה" (וראה מנ"ח שם) — כי גם בסוכה צ"ל תעשה לך שיהי' שלך (וי"ל שזוהי כוונת רש"י שם ד"ה למעוטי), ואי"ז רק לימוד למעוטי גזולה שגזול הוא פסול בסוכה. וראה שאג"א סצ"ט. ועפ"י כהנ"ל י"ל דתוס' ורש"י לשיטתייהו אזלי בדף כו, ב (הנ"ל הערה 8). וכן משמע מתוד"ה מאי טעמא גיטין (נה, א) קרוב לסופו „ובסוכה לא בעינן משלכם". אבל מל' פרש"י סוכה לא, א ד"ה ורבנן „יוצא אדם בסוכה שאינו שלו בשאולה" אין לדייק כן, כי כוונתו רק להמציאות.

ממש"*[15]; וי"ל ההסבר בפשטות: ווי־באלד ער באַרגט עם די סוכה זי זאָל זיין פונקט ווי דירתו קבע כל השנה, וואָס דאָס איז דאָך כל גדר סוכת החג (משא"כ בלולב[16] — וכו' ששלך הוא רק תנאי) איז דער באַרגן באופן דשלו ממש, „אדעתא דהכי השאילו" [17].

ג. ויש להוסיף ולהמתיק בפנימיות הענינים: פון פסוק „כל האזרח גו" לערנט מען אַפ אַז „כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת" מצד דעם עילוי פון סוכה ווערן אַלע אידן נתאחד אין איין מציאות ביז אַז „כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת" — און מהאי טעמא איז ביי סוכה אויך שאולה „כשלו ממש":

---

*15) בספר מכתב סופר סי' לח מבאר דכיון דגלי לן רחמנא מכל האזרח דסוכה שאולה כשרה, א"כ ע"כ לך לאו אכל אדם מישראל פרטי קאי אלא אכללות ישראל קאי לאפוקי משל נכרי והפקר והיינו טעמא דיוצא בשאול כיון שיש לו בעלים ישראל לך קרינן בי' (ועי"ש שמטעם זה אין יוצא בסוכה שאולה מעכו"ם וכן שותפות עכו"ם).

ולא זכיתי להבין סברתו — דמה ענין בעלות דכלל ישראל, דציבור — במצוה כסוכה, האם נחדש שצ"ל דיהודי (ע"ד ממושבותיכם תביאו) דוקא ? !

ואם נאמר — שמפני שיש בה קדושה אינה חלה בשל עכו"ם — הרי בפרט בקדושת קרבן (שזוהי קדושת סוכה — למ"ד זה (ראה פרש"י סוכה ט, א ד"ה על החגיגה. פרש"י ביצה ל, ב ד"ה לה' וד"ה על החגיגה. שו"ע אדה"ז ר"ס תרלח. וראה אוה"ת סוכות (ע' א'תשה) ושי"נ)) — ישנה באו"ה. ומיעוטא דאו"ה בכיו"ב בקרא — הוא מ„ישראל" וכיו"ב, ולא מלשון דבעלות וממונא („לך" וכיו"ב). ואם מפני שאינו יכול להקדיש מה שאינו שלו — הרי משאילו, ומאי נפק"מ דישראל או דעכו"ם.

16) במכו"כ מטלית שאולה (ראה שו"ע אדה"ז ואו"ח סי"ד ס"ו, ח. ובקו"א שם. ושי"נ).

17) משא"כ בטלית שאולה (ראה בהמצויין בהערה הקודמת. וראה בהמצויין במאסף לכל המחנות סקל"א המתרצים זה).

ס'איז מבואר אין חסידות[18] אינעם פירוש הפסוק[19] „בכסה ליום חגנו", אַז די ענינים וואָס בר"ה ויוהכ"פ זיינען זיי בהעלם — „בכסה", קומען זיי אַרויס בגילוי „ליום חגנו", אין חג הסוכות. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין דעם חילוק (בנוגע „לכם") צווישן סוכה און לולב (צי מ'איז יוצא מיט שאולה) בהקדם הביאור ווי די ענינים זיינען „בכסה" בר"ה ויוהכ"פ.

שוין גערעדט אַמאָל בארוכה[20], אַז אין תוכן פון ר"ה ויוה"כ זיינען דאָ דריי ענינים זה למעלה מזה: א) די מצוות היום, בר"ה — מצות תקיעת שופר, וביוהכ"פ — מצות התענית און מצות התשובה והוידוי; ב) דאָס וואָס זיי זיי־נען פון די עשרת ימי תשובה, וואָס תשובה איז העכער פון מצוות (און דעריבער קען זי מתקן זיין דאָס וואָס מ'פאַרפעלט אין דער עבודה פון קיום המצוות); ג) דער תוכן עצמי פון די טעג, וואָס איז העכער אויך פון תשובה: בר"ה — די בקשת השם און עבודה פון „תמליכוני עליכם"[21], בקשה און עבודה מכתיר זיין דעם אויבערשטן אלס מלך, וביום הכפורים — דער ענין פון עיצומו של יום הכפורים מכפר, וואָס די דרגא פון כפרה איז העכער פון דער כפרה שע"י תשובה.

אין די דריי ענינים ווערן אַרויסגע־זאָגט די פאַרשידענע אופני ההתקשרות וההתאחדות פון אידן מיטן אויבערשטן:

---

18) סדור רלה, ב. ובכ"מ. וראה גם לקו"ת נצבים מח, סע"ב. ר"ה נד, סע"ג ואילך.

19) תהלים פא, ד.

20) בהבא לקמן ראה לקו"ש ח"ד שיחה לר"ה (ע' 1144 ואילך) וליום הכפורים (ע' 1149 ואילך).

21) ר"ה טז, א. לד, ב.

איין אופן איז, אז אידן זיינען אזוי ווי, כביכול, א באזונדער מציאות, נאר זיי פארבינדן זיך מיט אלקות; וואס אין דעם אופן דארף דער פארבונד און איחוד זיך אויפטאן און אויסדריקן דורך און אין עפעס — דורך קיום המצות, וואס אידן נעמען אויף זיך דעם עול מלכות שמים און זיינען מקיים די גזירות המלך.

אין דעם גופא איז דא א טיפערער אופן — די פנימיות'דיקע התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן, וואס איז ניט אפהענגיק אין קיום המצות: און דאס דריקט זיך אויס אין דער תנועה פון תשובה, אז אפילו ווען א איד האט פון זיך, ח"ו, ארויפגענומען דעם עול מלכות שמים און עובר געווען אויפן ציווי ה', האט ער גרויס פארדרוס און חרטה אויף דעם און וויל דאס פארריכטן, ער טוט תשובה.

אבער אויך דער אופן ההתקשרות, כאטש ס'איז העכער און טיפער פון דעם פארבונד דורך קיום המצות, האט עס פארט א שייכות צו קיום המצות: דער פארדרוס און חרטה אין ענין התשובה איז דאך אויף דעם וואס ער האט ניט מקיים געווען די מצוות פון אויבערשטן און דעריבער איז ער מחליט מכאן ולהבא צו אויספאלגן די גזירות המלך. און וויבאלד אז אויך דער פארבונד דריקט זיך אויס אין (דער החלטה צו) פאלגן דעם אויבערשטן, הייסט עס דאך, אז ער איז נאך א מציאות בפ"ע וואס פאלגט און פארבינדט זיך מיטן אויבערשטן.

דער העכסטער אופן ההתקשרות איז — ישראל וקוב"ה כולא חד, אידן זיינען בעצם איינס כביכול מיט קוב"ה. און דער פארבונד זאגט זיך ארויס אין דער בקשה פון הקב"ה און דער עבודה פון „תמליכוני עליכם" — דאס וואס אידן זיינען מעורר און פועל אז דער אויבערשטער זאל ווערן א מלך איבער זיי:

די התקשרות פון אידן מיטן אויבערשטן דורך תומ"צ, אדער אפילו דורך תשובה, איז דוקא נאכדעם [22] ווי מ'נעמט אן דעם אויבערשטן אלס מלך, וואס דעמאלט איז שייך דער ענין פון פאלגן דעם מלך, תשובה טאן אויפן ניט־פאלגן וכו', וואס דאס פארבינדט זיי מיטן מלך.

איידער אבער דער אויבערשטער ווערט כביכול א מלך (פארן אויפטאן דעם „תמליכוני עליכם") — וואס מאכט אז עס פעלט זיי אויס דעם ענין המלוכה וואס צוליב דעם בעטן אידן אז דער אויבערשטער זאל ווערן א מלך איבער זיי ? איז עס דערפאר וואס זיי זיינען בעצם איין זאך מיט אלקות, ובמילא קענען זיי ניט זיין [23] ח"ו אן א מלך.

ד. עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס בנוגע מצות זיינען דא חילוקים צווישן איין אידן און א צווייטן אין דעם אופן פון זייער קיום, און עד"ז (נאר מיט קלענערע חילוקים) איז בנוגע תשובה; משא"כ אין דעם ענין פון „תמליכוני עליכם" זיינען ניטא קיין חילוקים צווישן אידן (ווי מען זעט עס ביי דער הכתרה פון א מלך בו"ד, אז בעת ההכתרה — וואס קומט דורך דעם ביטול העם — שטייען א שר גדול און אן איש פשוט מיטן זעלבן ביטול וכו'; ניט ווי לאחרי ההכתרה און נאכדעם ווי דער מלך איז גוזר גזירות, וואס דאן זיינען דא חילוקים צווישן אנשי המדינה אינעם אופן הקיום פון די גזירות):

---

22) כמחו"ל כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם (גזירות) (מכילתא יתרו כ, ג).

23) ומטעם זה מבקש הקב"ה „אמרו לפני .. מלכיות כו' שתמליכוני עליכם", כי הם כולא חד.

קיום המצות, וויבאלד זייער איכות ההתקשרות איז באופן אז אידן, ווי זיי פילן זיך אלס באזונדער זאך, פארבינדן זיך מיטן אויבערשטן, דערפאר איז דער קיום המצות און קב"ע ביי יעדן איינעם לויט זיין באזונדער אופן ומדריגה אלס א מציאות בפ"ע.

אין עבודת התשובה, וואס קומט מצד א טיפערן פארבונד וועלכער ווערט ניט אויפגעטאן דורך קיום המצוות בפועל, איז אין דעם ניטא אזא אונטערשייד צווישן איין אידן און א צווייטן (ווי מען זעט אז דאס קען אויפגעטאן ווערן בלויז דורך א הרהור תשובה [24], ובשעתא חדא וברגעא חדא [25]). אעפ"כ זיינען אויך אין דעם פארן חילוקים, ווארום סו"ס איז עס דאך תשובה אויף (ולפי ערך די) עונות, אדער תשובה לשרשו ומקור שלו — וואס אין דעם אלעם איז איינער ניט גלייך צום אנדערן.

אין „תמליכוני עליכם" — וויבאלד אז דאס נעמט זיך דערפון וואס אידן זיינען בעצם כולא חד מיט קוב"ה, איז כשם ווי ס'איז ניט שייך צו פאנאנדערטיילן צווישן אידן מיטן אויבערשטן, אזוי קען מען ניט מחלק זיין צווישן איין אידן מיטן צווייטן אינעם אופן הקישור והאי־חוד: אין דעם זיינען אלע אידן ווי איין עצם [26], וואו עס איז ניטא קיין התחל־קות.

ה. אע"פ אז בפרטיות געפינט מען אלע דריי ענינים סיי ביי ר"ה און סיי ביי יוהכ"פ כנ"ל — בכללות אבער, ובגלוי, איז יעדערער פון זיי פארבונדן מיט איינעם פון די דריי יו"ט פון חודש תשרי: ראש השנה, יום הכפורים און חג הסוכות:

ראש השנה שטייט בגלוי דאס וואס ער איז דער „ראש" פון יאר — ס'איז דער זמן פון הכתרת המלך; און ווי דער רס"ג שרייבט [27], אז דער „ענין הראשון" אין „(מצות היום ב)שופר" איז דאס וואס „ממליכין עלינו את הבורא" [28].

ביום הכפורים שטייט בגלוי דאס וואס ס'איז דער יום התשובה, דער יום „קץ (ו)מחילה וסליחה" [29] אויף עובר זיין מצות המלך. נאכמער: אפילו דער ענין פון „עיצומו של יום" [30], וואס דריקט אויס די התקשרות עצמית צווישן אידן מיטן אויבערשטן וועלכע איז העכער פון דער התקשרות דורך תשובה — איז אלץ אין דעם ענין פון „מכפר" [30], וכשמו: יום הכפורים.

חג הסוכות איז דער זמן וועו אידן זיינען בגלוי ארויינגעטאן אין קיום המצוות: סוכה, נטילת ד' מינים כו' [31] — מען איז „עסוקין במצות" (פון באלד נאך יום הכפורים) [32], וכשמו: חג הסוכות.

ו. וויבאלד אז אלע ענינים וואס זיינען (בראש השנה און יו"כ) „בכסה" קומען ארויפ בגילוי ליום חגנו בחג הסוכות, איז מובן, אז כאטש חגה"ס איז ענינו התעסקות אין מצות, ווערן אבער

---

24) ראה קדושין מט, ב.

25) זח"א קכט, סע"א.

26) ראה ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד: הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לידי'. וראה תניא פל"ב. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל. קונטרס אהבת ישראל.

27) הובא באבודרהם „טעמי התקיעות".

28) ראה לקו"ש חי"ד ע' 1354 ואילך. בשיחה לר"ה שם. ועוד.

29) בנוסח תפלת נעילה. רמב"ם הל' תשובה פ"ב, ה"ז.

30) רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג־ד.

31) וראה ויק"ר פ"ל, ב: שבע מצות שבחג ואלו הן כו'.

32) ראה ויק"ר שם, ז.

אין זיי אויסגעדריקט באופן גלוי די אלע דריי ענינים הנ"ל — אויך שבר"ה ויו"הכ"פ:

כשם ווי בר"ה (ויוהכ"פ) איז דא ענינו העצמי פון טאג און דער ענין התשובה, ווי מרומז אין לשון חז"ל [33] „עשרה ימים שבין ר"ה ויוהכ"פ", ד.ה. ר"ה ויוהכ"פ זיינען א טייל פון עשי"ת, וביחד עם זה זיינען זיי (מצ"ע) העכער פאר דעם ענין התשובה וואס אין די עשרה ימים און דערנאך איז דא דער דריטער ענין — מצוות היום:

עד"ז געפינט מען אין פסוק בנוגע סוכות: דער פסוק [34] איז מתאר דעם חג — „בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'", „חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" [3], און אזוי אויך ביי דער מצוה פון ישיבה בסוכה שטייט [4] — „בסוכות תשבו שבעת ימים" (ניט אנדייטנדיק אז דאס זיינען ימים מיוחדים מצ"ע —) און פון דעם פארשטייט מען, אז דער ענין העצמי פון סוכות איז מצות סוכה.

בנוגע צו לקיחת ד' מינים איז דער דין [2] „ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גו'" — אז אין דעם יום הראשון פון יו"ט סוכות זאל מען מקיים זיין די מצוה פון נטילת ד' מינים — וואס פון דעם איז מוכח אז מצות ד' מינים איז ניט עצם ענינו פון יום הראשון של סוכות [35], דעם יו"ט.

---

33) ר"ה יח, א.

34) אמור כג, לד.

35) וכ"ה גם פרטי זמן המצוה: מצות ישיבת סוכה היא כל שבעת הימים, ואופנה „תשבו כעין תדורו" אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה כל ז' הימים בין ביום בין בלילה (סוכה כח, ב. טושו"ע סי' תרלט ס"א וס"ב ואדה"ז ס"ד). משא"כ חיוב לולב הוא רק ביום הראשון. וגם במקדש שנוטלין כל שבעה (ראה ר"ה ל, א. סוכה מא, א), אי"ז קבוע בכל שנה

דערנאך — נאך דער מצוה פון נטילת ד' מינים [36] — איז דער פסוק ממשיך „ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים" — די מצות שמחה פון חגה"ס [37]

וע"פ הנ"ל (סעיף ה') איז פאר־שטאנדיק, אז די עצמות'דיקע אחדות פון אידן מיטן אויבערשטן אין דעם אופן פון „כולא חד" (וואס דריקט זיך אויס אין „תמליכוני עליכם" פון ר"ה) קומט לידי גילוי אין דעם ענין עצמי פון סוכה: דער פארבונד דורך תשובה (וואס דאס איז עיקר ענינו של יום הכפורים) ווערט ארויסגעזאגט באופן גלוי אין מצות לולב; און דער פארבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן דורך קיום המצות ווערט נתגלה אין דער מצות השמחה פון סוכות.

כמצות סוכה שהרי כשיום השבת חל להיות תוך ימי החג נוטלין רק ששה (שם מב, ב רמב"ם הלכות לולב פ"ז הי"ג ואילך). ואופן קיומה — שנוטלין אותה רק פעם אחת ביום *.

וכן בהתחלת החיוב: מצות סוכה מתחילה (קיומה בפועל) תיכף בלילה ראשון, ולולב זמנו של הקיום בבקר משתנץ החמה (ולהעיר שלפרש"י סוכה לג, סע"א ד"ה לולב. שם ע"ב ד"ה ה"ג — זמן המצוה הוא תיכף משקידש החג).

וראה בהנ"ל (ובהמבואר בפנים) לקו"ש חכ"ב ע' 123, 127 ואילך.

36) ראה ירושלמי סוכה פ"ג הי"א. וברמב"ם שם הל' יג הביא הכתוב „ושמחתם גו'" לענין נטילת לולב כל שבעה במקדש. וראה פרש"י סוכה מג, ב ד"ה ולולב. ויק"ר פ"ל, ב וביפ"ת ופי' מהרז"ו שם. וראה לקמן הערה 43.

37) ובפ' ראה טז, יד: ושמחת בחגך.

---

*) וגם „אנשי ירושלים" שלולבם בידם כו' (סוכה מא, ב) ובפרש"י שם „נטילתה ולקיחתה מצוה היא" (ועד"ז בטושו"ע (ואדה"ז) או"ח ר"ס צו ור"ס תרנב. וראה רמב"ם הל' תפלה פ"ה ה"ה) — הרי"ז רק „מצוה מן המובחר", „ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה" (תוד"ה עובר בסופה — סוכה לט, א). ולהעיר מצפע"נ הפלאה בהשמטות (נד, ג). השלמה (ג, ד). מכתבי תורה מכתב קנד. ועוד.

ז. די הסברה בזה:

ווי געוויינטלעך פריער, אז אין דעם ענין פון „תמליכוני עליכם״ איז ניטא קיין חילוקים צווישן איין אידן מיט א צווייטן — און דער ענין קומט בסוכות לידי גילוי אין דער מצוה פון סוכה, היות אז „כל ישראל יושבים בסוכה אחת״ — אלע אידן, אן קיינע חילוקים, זיינען מתאים צו לישב — תדורו צוזאמען אין איין און דער זעלבער סוכה.

בנוגע לולב שטייט אין מדרש [38] אויפן פסוק „ולקחתם לכם ביום הראשון״ — „במי הכתוב מדבר בישראל ובעכו״ם שהקב״ה דן אותן ביום הכפורים כו׳ ואין אנו יודעין מי הי׳ מנצח כו׳ אמר הקב״ה טלו לולביכם בידכם שידעו הכל שאתם זכיתם בדין״ — ד.ה. אז די כפרה פון יום הכפורים וועירט ניכר ונתגלה בסוכות אין דער מצוה פון נטילת ד׳ מינים.

און די מצוה פון שמחת החג וואס איז אן ענין פון שמחה של מצוה, דאס איז דער גילוי פון דער התקשרות פון אידן צום אויבערשטן דורך קיום המצות, וואס רופט ארויס די תנועה פון שמחה ביי אידן — זיי פרייען זיך מיט מצוות ה׳.

ח. ע״פ האמור לעיל וועט זיין פאר-שטאנדיק דער חילוק אין דעם דין הנ״ל צווישן סוכה און לולב:

וויבאלד אז סוכה איז דער „גילוי״ פון „תמליכוני עליכם״, וואס אידן זיינען איין זאך מיטן אויבערשטן, איז מובן, כנ״ל, אז אין דעם איז ניט שייך קיין חילוקים צווישן איין אידן מיט א צווייטן; ד.ה. דאס וואס „כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת״ מיינט, אז מצד דעם עילוי פון סוכה שטייען אידן אין א התאחדות עצמית, וואס איז ניט ווי צוויי וואס פאראייניקן זיך, נאר ווי אלע אידן זיינען מלכתחילה „כולא חד״, איין עצם —

דערפאר איז דער דין אין דעם, אז א סוכה שאולה „הרי היא כשלו״, און נאכמער ס׳איז „כשלו ממש״ — ווארום וויבאלד אז א סוכה איז מאחד אלע אידן אין איין מציאות, קען מען ניט אפטיילן איין אידן פונעם צווייטן און זאגן אז די סוכה איז ניט „שלו״ נאר דעם צווייטנס — נאר ס׳איז זיינע ווי יענעמס.

[משא״כ בשעת איינער גזל׳ט א סוכה ביים צווייטן, איז ער דערמיט גופא מנגד און סותר די אחדות פון סוכה — מיט דעם וואס ער נעמט עס צו ביים צווייטן, שאפט ער א פירוד אין דער אחדות פון סוכה צווישן אים און דעם נגזל [39] — קען עס שוין ניט הייסן „שלו״].

ט. דאס איז אבער נאר ביי סוכה. משא״כ די ד׳ מינים, כאטש אז אויך זיי דריקן אויס די התאחדות פון אידן — מ׳איז מאגד אלע פיר סוגים פון אידן צוזאמען (כידוע[40]) — איז דאך אבער די התאחדות אין אן אופן אז זיי אלע בלייבן באזונדערע סוגים אויך נאכדעם ווי מ׳איז זיי אלע מאגד אינאיינעם:

---

38) תנחומא אמור יח. וראה ויק״ר שם, ב.

39) עפ״ז יש לבאר מה שגזול הוא פסול גם בדפנות אף ששאר הפסולים הוא רק בסכך (ראה כפות תמרים לא, א ד״ה מחלוקת. פמ״ג (משב״ז) שם סק״ד. מנ״ח שם. וראה פתחי תשובה (ווילנא תרנ״ה) סי׳ תרל. לקח טוב כלל יב בסופו) — כי גזול הוא היפך (דתדורו — דירת קבע, וגם היפך ד)כללות תוכן הסוכה.

40) ויק״ר פ״ל, יב. וראה לקו״ש ח״ד שיחה לחגה״ס.

וויבאלד די מצוה פון ד' מינים איז מגלה די כפרה פון יום הכפורים — איז כשם ווי אינעם ענין הכפרה זיינען דאָ חילוקים צווישן איין אידן מיטן צווייטן (וויל כאטש די נקודה עיקרית פון כפרה ותשובה איז העכער פון התחלקות ווערט אָבער די כפרה בפועל אויפגעטאָן ביי יעדערן כפי ענינו), עד"ז איז די אחדות פון די ד' מינים אין אָן אופן אָז יעדערער בלייבט אין זיין סוג.

און דעריבער קען מען ביי די ד' מינים ניט זאָגן אָז די מינים שאולים זיינען „כשלו" — ווייל אין דעם בלייבט ער אָ באַזונדער מציאות פון דעם צווייטן,

עפ"ז איז מובן וואָס ביי סוכה שטייט „לך" (בלשון יחיד), משא"כ בד' מינים לערנט מען אָפּ דעם דין „שלכם" פון „ולקחתם לכם" (ל' רבים): בא סוכה זיינען אָלע אידן ווי איין מציאות, „כגוף אחד" [41] — און צו איין גוף רעדט מען בל' יחיד; משא"כ בנוגע לד' מינים, וואָס יעדער איינער פאַרבלייבט אָ באַזונדער מציאות (מ'איז זיי נאָר מאגד צוזאַמען), זיינען זיי אָ רבים — „לכם".

אעפ"כ איז אין דעם (ד' מינים) פאַרט דאָ דער ענין האחדות — מ'איז מאגד און מחבר אָלע ד' מינים צוזאַמען [42]. דערנאָך קומט דער דריטער ענין פון חג הסוכות, מצות שמחה, וואָס דריקט אויס די התקשרות צום אויבערשטן דורך מצות: און דערפאַר זיינען דאָ אין דעם חילוקים ממש צווישן די סוגים פון אידן — „חסידים [43] ואנשי מעשה היו מרקדים" און „כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע" [44].

(משיחת יום ב' דחגה"ס תשכ"ד)

---

41) טעמי המצות להאריז"ל פ' קדושים, הובא ונתבאר במצות אהבת ישראל שם.

42) נוסף על שבכאו"א מהם נרמז ענין האחדות (סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז).

43) משנה סוכה נא, א. רמב"ם הלכות לולב פ"ח הי"ד. וראה לקו"ש חי"ז ע' 270 ואילך וש"נ שלדעת הרמב"ם ה„שמחה יתירה" שבמקדש (שם הי"ב) היא הוספה בשמחת החג עצמו.

44) וכיון שעיקר תוכן מצות החג היא מצות סוכה (כנ"ל בפנים ובהערה 35) — י"ל שגם בסוכה ישנם כל ג' ענינים הנ"ל: א) המצוה דישיבה בסוכה; ב) זה שסכך הסוכה נעשה מענן הקטורת דיוה"כ (עטרת ראש שער יוה"כ לו, סע"א ואילך. אוה"ת סוכות ע' א'תשכב ואילך. וככה שם פפ"ד. ועוד); ג) הענין דכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת, גילוי בחי' תמליכוני כנ"ל. ולהעיר דסכך בגימט' מאה כנגד מאה קולות שתוקעין בר"ה (פע"ח שער חג הסוכות בסופו. מ"ח מסכת ימי מצוה וסוכה פ"ג, א. וככה שם ס"פ צג. וראה תורת לוי"צ ע' שג).

•) ע"ד המבואר בלקו"ש חי"ד ע' 1146 ואילך, שכל ג' ענינים דר"ה הם במצות היום דתק"ש, אלא שענין התשובה באה ברמז בתק"ש וענין התמליכוני הוא למעלה לגמרי ממצות שופר.

חגה״ס ב

א. אין דער פרשה וואו עס ווערט אַנגעזאָגט וועגן חג הסוכות[1] שטייט צוויי מאָל „ביום הראשון״: „ביום[2] הראשון מקרא קודש כל מלאכת עבודה לא תעשו״[3], „ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר גו״[4]. זאָגט אויף דעם די גמרא[5] אַז בשכר פון די צוויי „ראשון״ — „שביתת הרגל דחג״[6] (ביום הראשון מקרא קודש[7]), און „נטילת לולב״ (ולקחתם לכם ביום הראשון) — איז מען זוכה „לבנין בית המקדש ולשמו של משיח״, וואָס ווערן אַנגערופן „ראשון״ („כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו״[8], „ראשון לציון הנה הנם״[9]).

איז מבאר אין דעם דער מהרש״א: דער יו״ט סוכות איז מטעם „כי בסוכות הושבתי את בנ״י בהוציאי אותם מארץ מצרים״[10], און דורך דער שביתה בסוכות ווערט מען זוכה זיין צו ביהמ״ק וואָס אויף אים שטייט „ויהי בשלם סוכו״[11]; און נטילת ד׳ מינים איז פאַרבונדן מיט שמחה ווי עס שטייט „ולקחתם לכם גו׳ ושמחתם גו״, דעריבער ווערט מען דורך דעם זוכה זיין צו שמחה לעתיד בביאת המשיח.

דערמיט איז ער אויך מבאר דעם דיוק הלשון „לשמו של משיח״, ווייל דער ענין השמחה בביאת המשיח איז מרומז אין שמו של משיח — „ששמו מנחם[12] שהוא ינחמנו וישמחנו כמ״ש[13] שמחנו כימות עניתנו״.

דאַרף מען פאַרשטיין — די הדגשת חז״ל ראשון: וויבאַלד אַז די שייכות פון סוכות מיט ביהמ״ק איז מצד הפסוק „ויהי בשלם סוכו״ וואָס שטייט אויפן ביהמ״ק, האָט דאָך געדאַרפט אויסקומען אַז די מצוה דורך וועלכער מ׳איז זוכה צו בנין ביהמ״ק זאָל זיין די מצוה בסוכות תשבו (און במילא — אַלע) שבעת ימים, דער ענין פון סוכה גופא, און ניט די מצוה פון „שביתת הרגל דחג״, וואָס איז אַ מצוה נוספת ב„סוכו״ (און נאָר — ברגל, ביום הראשון)?

ועד״ז אויך בנוגע צו שמו של משיח: פאַרוואָס איז די מצוה דורך וועלכער מ׳איז זוכה לשמו של משיח, שישמחנו — „ולקחתם לכם ביום הראשון״[14], וואָס איז בלויז פאַרבונדן מיט שמחה, און ניט

---

1) אמור כג.

2) שם לה.

3) ולאח״ז (שם לט) ביום הראשון שבתון. וראה הערה 7.

4) שם, מ.

5) פסחים ה, א. ביאור הגמרא ע״ד הקבלה (והשינוי לב״ר פס״ג, ח ולויק״ר סס״ל ועוד) ראה לקוטי לוי״צ (אגרות) ע׳ קג ואילך.

6) פרש״י שם.

7) ראה בפרש״י שם ד״ה אלא „ומקרא קודש דסוכות״. ילקוט בא רמז רא. ולהעיר מלקוטי לוי״צ שם (ס״ע קג) „וביום הראשון שבתון דסוכות״. וראה תוד״ה כדתנא שם. חי׳ הר״ן שם.

8) ירמ׳ יז, יב.

9) ישע׳ מא, כז.

10) אמור שם, מג. ונאמר זה כטעם על „בסוכות תשבו שבעת ימים גו״ (שם, מב).

11) תהלים עו, ג. ראה תרגום עה״פ. מדרש תהלים שם.

12) סנהדרין צח, ב. ירושלמי ברכות פ״ב ה״ד. איכ״ר פ״א נא. זח״ג קעג, רע״ב.

13) תהלים צ, טו. וראה מדרש תהלים ופרש״י שם.

14) ובב״ר (שם) ובויק״ר (שם) מפרש שלכולם זוכים בזכות „ולקחתם לכם ביום הראשון״. ולהעיר דשם נאמר ואביא לכם ראשון זה מלך המשיח ואינו מפרט „שמו של משיח״. (וראה לקוטי לוי״צ שם).

די מצוה פון שמחה (ושמחת בחגך[15]) גופא[16]?

ב. דער ביאור אין דעם:

אין מצות סוכה געפינט מען אַ (חידוש און) מעלה לגבי אַנדערע מצות בנוגע איר פעולה אויף די דברים גשמיים (דער סכך און די דפנות) מיט וועלכע עס ווערט געטאָן די מצוה:

בשעת מען טוט אַ מצוה מיט אַ דבר גשמי, פועל'ט די מצוה אַ זיכוך אין דעם דבר גשמי, ביז אַז אפילו לאחרי קיום המצוה האָבן די דברים גשמיים אַ דין פון „תשמישי מצוה"[17]. ווי לדוגמא באַ מצות ציצית, אַז כל זמן די ציצית זיינען קבוע אין טלית „אסור להשתמש בהן שום תשמיש של חול .. משום ביזוי מצוה"[18], און לכמה דעות[19] „אף לאחר שנפסקו אין לנהוג בהם מנהג בזיון".

אָבער אעפ"כ, זיינען די ציצית (אפילו וועז זיי זיינען קבועים בטלית) נאָר „תשמישי מצוה" און ניט קיין „תשמישי קדושה" (און אויב ניט מצד ביזוי מצוה, וואָלט מען געמעגט זיי נוצן פאַר אַ „תשמיש של חול").

משא"כ דורך קיום מצות ישיבה בסוכה[20], ווערט אויך אַ קדושה אין די עצי הסכך (און מדרבנן אויך אין די עצי הדפנות) — „כשם שחל שם שמים על הקדשים .. כך חל שם שמים על הסוכה"[21]. און מצד דער קדושה שבהם טאָר מען זיך מיט זיי ניט נוצן (במשך ימי החג).

[און כאָטש אַז אויך סוכה איז „תשמישי מצוה", ניט „תשמישי קדושה" — איז דאָס נאָר לאחר שעברו ימי החג וועז עברה מצותן, וואָס דעמאָלט מעג מען זיך נוצן מיט די עצי הסכך (ס'איז נאָר „נכון ליזהר שלא להשתמש בהן תשמיש בזיון"[22]) — אין די ז' ימי החג אָבער איז חל אויף זיי קדושה][23].

וואָס דער אויפטו פון קדושת סוכה אויף דעם וואָס זי איז אויך פון די „תשמישי מצוה"[24] (ווי באַ אַנדערע מצות) איז (אויך) בנוגע דער פעולה פון דער מצוה אין דעם גשמי: דער גדר פון „תשמישי מצוה" איז, אַז „משתמשין בהן לשם מצוה" (אָבער אין זיי גופא איז ניטאָ קיין קדושה)[25]; משא"כ „קדושת הסוכה" מיינט, אַז די סוכה גופא (דער סכך און די דפנות) ווערט קדוש, „כשם שחל שם שמים על הקדשים .. כך חל שם שמים על הסוכה"[26].

---

15) ראה טז, יד.

16) דגם למ"ד בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) דושמחתם „בשמחת לולב הכתוב מדבר" הרי השמחה בלולב דאורייתא היא כל ז' ימים ורק בבית המקדש משא"כ בשכר .. ראשון (המצוה בכל מקום ובכל זמן) הוא — „ולקחתם לכם ביום הראשון (לבד)", ובזה אין מודגש ענין השמחה (ראה ירושלמי שם, רמב"ם הל' לולב פ"ז הי"ג)•. ועוד, לפ"ז שייך יותר למצות ושמחת בחגיך שמדאורייתא הוא גם בזה"ז (שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"ו), ולזכות לשמו של משיח שייך יותר ע"י דבר הנהוג גם בזה"ז.

17) מגילה כו, ב.

18) שו"ע אדה"ז או"ח סכ"א ס"א משו"ע שם.

19) רמ"א ושו"ע אדה"ז שם.

•) וראה ביאור הרי"פ פערלא לספר המצות רס"ג ח"ג מילואים סי' ה.

20) שו"ע אדה"ז סי' תרלח סעיף טו"ז. וש"נ.

21) שו"ע אדה"ז שם בריש הסימן. וש"נ. ולשון הגמרא (סוכה ט, א. ביצה ל, ב) „על החגיגה".

22) שו"ע אדה"ז שם סי"ט.

23) אוה"ת סוכות ע' א'תשה. וש"נ.

24) מגילה שם.

25) לשון אדה"ז סי' כא שם.

26) וכדיוק לשון אדה"ז סי' תרלח כמ"פ (בנוגע לסכך, וכן בנוגע לדפנות הסוכה) חל עליהם קדושת סוכה. וראה אוה"ת שם (מא"ר בשם עבודת הקודש) דה"ל „קדושת הגוף", „דה"ל כמו הקדש".

ג. עד״ז געפינט מען אויך בא מצות נטילת ד׳ מינים, אז די שייכות פון די מינים גשמיים מיט דער מצוה וואס ווערט מיט זיי געטאן, איז מער בהדגשה ווי בא אנדערע מצות, ובהקדים:

די שייכות פון א דבר גשמי צו דער מצוה וואס מ׳איז מקיים מיט אים בא שטייט ניט נאר אין דעם וואס דורכן קיום המצוה (אדער אפילו דורכן בלויז באשטימען דעם גשמי פאר א מצוה[27]) ווערט אין אים א זיכוך כנ״ל, נאר אויך מצד זיין עצם מציאות (נאך פאר דעם קיום המצוה און אפילו פאר דער הזמנה למצוה). דאס גופא וואס דער דבר גשמי איז ראוי צו מאכן פון אים א מצוה (ווי לדוגמא, צמר וואס איז ראוי פאר מצות ציצית) ווייזט אז ער איז מער מזוכך און ״העכער״ פון אנדערע דברים גשמיים (אויך פון דברים המותרים) וועלכע זיינען ניט ראוי פאר א מצוה[28].

און·אין דעם באשטייט די מעלה פון די ד׳ מינים לגבי אנדערע זאכן וואס זיינען ראוי למצוה, אז דער זיכוך און עילוי פון די ד׳ מינים (וואס מאכט זיי ראוי לקיום מצוה זו) איז אין אן אופן גלוי, כדלקמן.

ד. ס׳איז מבואר אין חסידות[29], אז דער טעם וואס פאר דער מצוה ״ולקחתם לכם גו״ זיינען אויסגעקליבן גערואך דוקא די פיר מינים, איז עס דערפאר וואס אין זיי איז דא די תכונה פון אחדות: לולב איז עליו כפותין (אלע בלעטער בהתאחדות); הדס איז ״תלתא בחד קינא״; ערבות זיינען גדלים באחוה; און (מכש״כ[30]) אתרוג וואס איז דר באילנו משנה לשנה — אין אים ווערן פארייניקט די אלע פיר אוירים פון די ד׳ תקופות השנה.

און היות אז זאכן פון וועלט בכלל — זיינען בהתחלקות און פירוד, איז מוכח, אז דאס וואס די ד׳ מינים האבן אין זיך די אייגנשאפט פון אחדות נעמט זיך עס דערפון וואס אין זיי איז נרגש א חלישות אין זייער וועלט־ישקייט — וואס דאס איז פארבונדן מיט ביטול, דער ביטול צו אלקות.

וואס פון דעם איז מובן, אז כאטש אויך בא אלע מצות, איז דא א זיכוך און עילוי אין די דברים גשמיים וועלכע זיינען ראוי צו מאכן פון זיי מצות (כנ״ל ס״ג), קומט עס אבער ניט צו דעם זיכוך און עילוי פון די ד׳ מינים וואס זיינען ראוי צו מצות ולקחתם לכם — ווי־באלד אז אין זייער זיכוך און עילוי איז ניכר בגילוי דער ענין האחדות העכער פון סתם נבראים.

ה. און דאס איז איינער פון די ענינים אין וועלכע מען זעט סיי דעם צד השווה אין די צוויי מצות הנ״ל (סוכה און ד׳ מינים) און סיי דעם חילוק צווישן זיי:

דער צד השווה פון ביידע מצות באשטייט אין דעם וואס אין ביידע איז מורגש די שייכות פון דעם גשמי (דער סכך ודפנות הסוכה און די ד׳ מינים) צו די מצות מער ווי בא אנדערע מצוות;

27) ראה שערי אורה נו, א ואילך. עז, ב ובקיצורים לשם.

28) ראה המשך תער״ב ח״ב ע׳ תתפג: ״וכן ציצית בצמר דוקא, וכמו תרומה ומעשר שמה שמפרישין ומבדילין נעשה קדש והשאר חולין כו׳ דקודם הבדלה ה׳ הכל בשוה ואח״כ נבדלו כו׳. ובל׳ זה יש לפרש שההבדלה שבהם היא מצד הפרשתם למצוה, אבל מהתחלת הענין שם ״מבדילים בדברים המותרים גופא מה שראוי למצוה ומה שאינו ראוי כו׳ וכמו ד׳ מינים״ משמע שגם בציצית כו׳ ההבדלה היא בעצם המין. וכ״כ שם ע׳ תתקסא.

29) סה״מ תקס״ח ע׳ תמז ואילך. סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה פפ״ז פצ״ג ואילך.

30) ראה וככה שם פצ״ד.

און דער חילוק צווישן זיי איז, אז די שייכות פון סכך הסוכה מיט מצות ישיבה בסוכה איז דורך דער פעולה אין דעם דבר גשמי, דורכן קיום המצוה: און די שייכות פון די ד' מינים צו מצות ולקחתם לכם איז דורך זייער מעלה (בטבעם) וואס מאכט זיי ראוי למצוה.

ו. נאר א צד השווה און א חילוק אין די צוויי מצוות הנ"ל:

סוכה איז העכער פון התחלקות. זי איז מקיף, זי נעמט ארום דעם גאנצן מענטשן (ראשו ורובו) כאחד, און נאר מער: ניט נאר איז זי העכער פון דער התחלקות דראש גוף ורגל ביי דעם זעלבן אידן, נאר זי איז העכער אויך פון דער התחלקות צווישן איין אידן מיט א צווייטן — ביז אז כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת[31].

און אויך די ד' מינים איז ענינם אחדות: א) די אחדות פון די פרטים אין יעדן מין גופא (כנ"ל ס"ד); ב) די אחדות פון די ד' מינים צוזאמען — פון די אלע מינים צוזאמען ווערט איין מצוה.

אבער אויך אין דעם ענין האחדות איז א חילוק צווישן סוכה און ד' מינים: אין סוכה זיינען מלכתחילה ניטא קיין פרטים מחולקים; משא"כ אין ד' מינים זיינען יע דא פרטים מחולקים (די התחלקות פון פיר פארשידענע מינים און אויך די התחלקות הפרטים אין יעדן מין גופא), נאר די פרטים ווערן נתאחד.

ז. ויש לומר, אז די ביידע חילוקים צווישן סוכה און ד' מינים — (א) דער חילוק אין די שייכות פון די מצוות צו די דברים גשמיים (דלעיל ס"ה), און (ב) דער חילוק בענין האחדות שבהם — זיינען שייך זה לזה:

דער גדר פון עולם (ווי ער איז מצד עצמו) איז — התחלקות[32] און פירוד. און דאס וואס בכמה דברים שבעולם איז דא (און מ'זעט) ענין האחדות, איז עס מצד דעם וואס אין די זאכן איז מאיר די אחדות וואס קומט פון דעם בורא, פון אלקות.

פון דעם איז מובן, אז דער חילוק פון דער אחדות שבסוכה (וואס איז העכער פון התחלקות הפרטים) און די אחדות שבד' מינים (וואס איז נאר התאחדות פרטים) איז בהתאם צו דעם חילוק בהארת האלקות שבהם:

דער ענין האחדות ווי ער איז אין די ד' מינים, א התאחדות פון פרטים (ביז אז אויך נאך זייער התאחדות פאר־בלייבן זיי פרטים מחולקים), ברענגט ארויס ווי ועלט (גדר ההתחלקות) שטייט אין א ביטול צו אלקות (אחדות); משא"כ אין דער אחדות ווי זי איז אין סוכה, וואס איז מושלל, העכער פון התחלקות, ווערט ארויסגעברענגט און עס שפיגלט זיך אפ דער ענין האחדות פון אלקות וואס איז העכער פון ועלט.

ועפ"ז מובן ווי דער חילוק צווישן סוכה און ד' מינים בענין האחדות שבהם איז בהתאם צו דעם חילוק צווישן זיי בענין השייכות דדברים גשמיים לענין המצוות:

די ד' מינים, וויבאלד אז ענינם איז ווי וועלט שטייט אין א ביטול צו אלקות — דערויבער איז די הדגשה אין דעם חיבור הגשמיות מיט די מצות שבהם ווי זיי

31) סוכה כז, ב. וראה בארוכה לעיל ע' 348 ואילך.

32) להעיר מדחז"ל עה"פ מה רבו מעשיך. וראה תו"א וארא (נו, ב) ועוד.

זיינען (אָ טייל פון דער) וועלט, צו די גשמיות שבהם, ס'איז קענטיק אין זייער מציאות גשמי ווי זיי זיינען ראוי למצוה;

משא"כ סוכה, וויבאלד אז ענינה איז המשכת האחדות דאלקות — דעריבער איז די הדגשה אין דעם חיבור המצוה והגשמיות בנוגע צו דער מצוה, אז די המשכת אלקות דורך מצות סוכה איז העכער (אויך) פון התחלקות הגדרים פון רוחניות און גשמיות, און דעריבער וועט נמשך די קדושה אויך אין די גשמיות פון עצי הסכך והדפנות.

ח. אעפ"כ איז דאָ אָ מעלה[33] אין התאחדות הפרטים שבד' מינים אויף דער אחדות (שלמעלה מהתחלקות) דסוכה. וואָרום דער שרש פון התאחדות הפרטים (אז אויך פרטים זיינען בהתאחדות) נעמט זיך פון אחדות האמיתית, וואָס איז העכער פון די גדרים פון „אחדות" און „התחלקות פרטים".

די אחדות פון סוכה נעמט זיך פון אַן אָרט וואָס ריבוי איז אַן ענין הפכי פון אחדות, און דעריבער איז די אחדות אין אַן אופן וואָס איז שולל התחלקות פרטים: אָבער די אחדות ווי זי איז מצד עצמותו ית' וואָס איז אחדות הפשוטה, איז ריבוי ניט קיין סתירה צו אחדות, ואדרבה, דער ריבוי קומט[34] מצד אחדות הפשוטה[35].

[ועד"ז איז אויך בנוגע דעם ענין פון התאחדות הגשמיות מיט מצוות וואָס אין סוכה און ד' מינים, אז אין ד' מינים איז דאָ אָ מעלה אויף דער התאחדות שבסוכה: די התאחדות הגשמיות מיט מצוות אין מצות סוכה, וויבאלד אז זי ווערט אויפגעטאָן דורך קיום המצוה און ניט עס איז אין דעם טבע דבר הגשמי, כנ"ל — ברענגט עס נאָך ניט אַרויס די אמת'ע אחדות: משא"כ ד' מינים, וואָס אין זיי איז ניכר ווי גשמיות מצד עצמה איז אָ כלי צו מצוות, דורך דעם דוקא ווערט אַרויסגעבראכט די אמת'ע אחדות].

אָבער היות ווי דער ענין פון התאחדות הפרטים בחיצוניות איז בלויז וואָס די פרטים זיינען בטל[36] צו אחדות (און ניט אז די פרטים גופא זיינען אחדות), וואָס דאָס איז נידעריקער פון אחדות שלמעלה מהתחלקות, איז בכדי צו מגלה זיין די פנימיות (און שורש) פון התאחדות הפרטים, אז דאָס וואָס די פרטים זיינען בהתאחדות איז עס (בפנימיות) אז די פרטים גופא זיינען אחדות, וואָס דריקט אויס די אחדות האמיתית — דאַרף די התאחדות הפרטים קומען בהמשך צו דער אחדות שלמעלה מהתחלקות.

דורך דעם וואָס די התאחדות הפרטים קומט בהמשך צו אחדות שלמעלה מהתחלקות — דאָן ווערט נתגלה, אז דאָס וואָס אין דער התאחדות זיינען דאָ פרטים איז עס (ניט מצד דעם וואָס עס האָט נאָך ניט מאיר געווען די אחדות שלמעלה מהתחלקות, נאָר) מצד דעם וואָס די פרטים גופא זיינען אחדות, דער גילוי און אויסדרוק פון אחדות האמיתית.

---

33) וכהמעלה ב„אחד" על „יחיד" — ראה תו"א נה, ב. אמ"ב שער הק"ש פ"ח ואילך. ועוד.

34) נתבאר בתו"ח נח ד"ה ויהי כל הארץ פכ"ז ואילך. ד"ה מי מדד תרס"ב. ועוד.

35) ראה לקו"ש ח"ט ע' 157 ואילך.

36) התכונה לסבול (ולהיות גדל מ)קור נפרדת (ומנגדת) מהתכונה לסבול (ולהיות גדל מ)חום, ובאתרוג בטל זה ע"י „הרגש" האחדות וביטול טבע פירוד (וניגוד) התכונות.

וי"ל אַז דאָס איז אויך פון די טעמים וואָס די מצוה פון נטילת ד' מינים מן המובחר איז בסוכה[37]: דורך דעם וואָס די התאחדות הפרטים דנטילת ד' מינים קומט בהמשך צו דער אחדות שלמעלה מהתחלקות בסוכה, ברענגט מען אַרויס בגילוי די פנימיות און שורש פון התאחדות הפרטים, אחדות האמיתית[38].

ט. ע"פ הנ"ל אַז די אחדות דסוכה איז העכער פון דער התחלקות צווישן רוחניות און גשמיות — וואָס דערפאַר פועל'ט עס אַ קדושה אויך אין דער גשמיות הסוכה (עצי הסכך והדפנות) — וועט מען אויך פאַרשטיין דעם ביאור אין קדושת חג הסוכות:

די קדושה פון יעדער יום טוב קומט מצד די גילויים וואָס זיינען מאיר אין יענעם יו"ט. פאַדערט זיך ביאור: ווי־באַלד אַז די גילויים פון סוכות (ענני הכבוד) זיינען בחי' מקיף, טאָ ווי פועל'ן זיי (אַ פעולה פנימית) אין דעם טאָג פון סוכות (וואָס מצד עצמו איז ער אַ יום חול) אַז ער זאָל ווערן קדוש?

ויש לומר הביאור בזה: וויבאַלד די גילויים שבסוכות זיינען העכער פון דער התחלקות צווישן רוחניות און גשמיות, דעריבער פועל'ן זיי קדושה אויך אין דעם זמן דסוכות, בדוגמת ווי זיי פועל'ן קדושה אין דער גשמיות הסוכה.

און היות אַז דער זמן פון סוכות איז (בחיצוניות) גלייך צום זמן דכל השנה — ניט ווי די סוכה גשמית (סכך און דפנות) וואָס אויך בגשמיות איז זי מקיף (ובפרט נאָך אַז די עשיית הסוכה דאַרף זיין לשם מצות[39] סוכה[40]) — קומט אויס, אַז אין דעם וואָס אויך דער זמן דסוכות ווערט קדוש (בקדושת חגה"ס) קומען צום אויסדרוק די גילויים דסוכות (וואָס זיי זיינען ניט מוגבל אין גדר הרוחניות והגשמיות) נאָך מער ווי אין זייער פעולה אויף דער גשמיות הסוכה.

ואעפ"כ, ויבאַלד אַז די קדושה אין סכך און דפנות, און אפילו אין דעם זמן פון סוכות, ווערט אויפגעטאָן מצד די גילויים דסוכה (און ניט מצד עצמם), ווייזט עס אַז אויך בחי' אחדות דסוכה איז מוגדר אין גדר האחדות שלמעלה מהתחלקות. ס'איז נאָר וואָס די המשכה פון אחדות שלמעלה מהתחלקות האָט ניט קיין הגבלה און עס ווערט נמשך בכל מקום.

משא"כ די אחדות פון די ד' מינים, ויבאַלד אַז די אחדות שבהם איז (ניט נאָר דורך קיום המצוה והמשכת האור מלמעלה נאָר אויך פריער) מצד זייער אייגענעם טבע — דאָס הייסט, אַז די פרטים זיינען בהתאחדות ניט דערפאַר וואָס אין זיי ווערט נמשך ענין האחדות (שמחוץ להם), נאָר די פרטים גופא זיינען בבחי' אחדות — ברענגט דאָס אַרויס די אחדות האמיתית.

---

37) סידור אדה"ז (לפני הלל). וראה שער הכוונות דרושי חגה"ס. סידור האריז"ל (כוונת לולב ונענועיו) „והנה מצד הדין כו'" (מ"ח מס' ימי מצוה וסוכה רפ"ה). של"ה רמה, ב. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ב (ע' 124 ואילך) הביאור ע"ד הנגלה.

38) להעיר מסה"מ תקס"ח שם. סידור רסה, סע"א ואילך. לקוטי לוי"צ הערות שם ע' קה (ע"ד הקבלה).
וראה לקו"ש שם (ע' 31-130) – ע"ד העבודה.

39) ראה ירושלמי סוכה פ"א ה"ב שבסוכה ישינה (שלא לשם חג) צריך לחדש בה דבר. ובבית יוסף או"ח סתרל"ז ממשמעות התוס' והרא"ש ושאר פוסקים שהוא לעיכובא, וכ"פ בשו"ע (ואדה"ז) שם. וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ג „אין ניכר שהוא דר בה עתה לשם מצוה".

40) ובפרט שגם העשי' דסוכה היא מצוה (ראה שו"ע אדה"ז ס' תרמ"א „שעשייתה אינה גמר המצוה"). ולהירושלמי (סוכה שם. ברכות פ"ט ה"ג) מברך גם על עשייתה „וצונו לעשות סוכה".

יו"ד. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר־שטיין די שייכות פון שביתת החג צו בנין בית המקדש (און דעם טעם וואס דאס וועלט דערגרייכט דוקא דורך שביתת החג און ניט דורך קיום מצות סוכה), און די שייכות פון נטילת ד' מינים צו שמו של משיח:

דער אויפטו פון „בנין בית המקדש" איז, אז דער גילוי ותוכן פון ביהמ"ק, „כסא כבוד מרום מראשון", וועלט נמשך און פועל'ט אויך אויף „מקום מקדשנו", וואס דער מקום איז א מקום פון וועלט, חול מצ"ע. און דערפאר וועלט עס דערגרייכט בעיקר דורך „ביום הראשון מקרא קודש", וואס אויך די ענני כבוד דלמעלה פועל'ן ניט נאר אויף די עצי (בנין) הסוכה נאר אויך אין דעם זמן, ער זאל וועלן רגל וואס איז שובת (מבטל) דעם חול (בגלוי ובשלמות — ראשון — כל מלאכת עבודה לא תעשו) דורך מקרא (רופן[41] און אריינ־רופן אין עם פון) קודש.

אעפ"כ איז אויך די פעולה אויף „מקום מקדשנו" נאר מצד דעם גילוי מלמעלה — „כסא כבוד מרום מרא־שון" — וואס וועלט נמשך אין דעם מקום[42];

משא"כ דער אויפטו פון „שמו של משיח" (מנחם — אז ער וועט ברענגען נחמה אויפן גלות) איז, אז ער וועט (ניט נאר ממשיך זיין גילויים מלמעלה, נאר ער וועט אויך) מגלה זיין די פנימיות הענין פון גלות, ווי דער גלות גופא איז תכלית (ראשון) הטוב, ווי מ'וועט זאגן[43] „אודך ה' כי אנפת בי"[44] — און דאס וועלט דערגרייכט ניט דורך מצות שמחה מצ"ע, נאר ווי דאס איז פאר־בונדן מיט נטילת ד' מינים, וואס ענינם איז אז אויך די עניני העולם מצד עצמם זיינען כלים צו דער אחדות פון אלקות.

(משיחות שמחת ביה"ש ושמח"ת (שבת בראשית התועדות ב') תשכ"ד)

---

41) ראה זהר ח"ג צד, א. סידור שער המועדים (ריז, א ואילך).

42) ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז „מפני השכינה כו'".

43) ישעי' יב, א.

44) ראה לעיל בשיחה לשבת נחמו (ע' 67 ואילך). ושם בטופו (ע' 79 ואילך). לקו"ש חי"ח ע' 313 ואילך. ושו"נ.

חגה״ס ג

א. בנוגע צו מצות הקהל[1] (וואס זמנה איז במוצאי יו״ט הראשון של חג הסוכות[2], וואס דאס איז דער אנהויב פון די חול המועד טעג[3]) געפינט מען אין ענין מיוחד וואס מען געפינט ניט בא אנדערע מצות התורה: די מצוה פון „הקהל״ נעמט ארום אלע אידן, אויך טף, ווי עס שטייט אין פסוק[4] „הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו״.

בכלל געפינט מען ניט, אז אין א מצוה דאורייתא זאלן קטנים האבן א השתתפות מדאורייתא צוזאמען[5] מיט אלע אידן — משא״כ בא הקהל[6] איז די תורה זיי כולל אין דער מצוה צוזאמען מיט אלע אידן.

ויש לומר, אז אין דעם ענין מיוחד שבהקהל, דריקט זיך אויס א נקודה עיקרית אין דעם תוכן וענין פון מצות הקהל, כדלקמן.

ב. ווי מען לערנט אין פשטות, איז די השתתפות פון טף אין מצות הקהל א חיוב וואס איז חל (ניט אויף די קטנים עצמם, נאר) אויף דעם אב (ואם), אז מ׳זאל זיי ברענגען; און ווי די גמרא (אין חגיגה[7]) זאגט „טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן״[8]

— און לויט דעם דארף בפשטות אויסקומען, אז אויך ווען דער קטן איז אין אזא מצב וואס א גדול אינעם זעלבן מצב איז פטור פון „הקהל״ (לדוגמא: א חרש, סומא וכיו״ב), איז ער אלס קטן נכלל אין דעם חיוב — וויבאלד דער חיוב ומצוה איז ניט אויף אים, נאר אויפן אב צו ברענגען אים, איז ניטא קיין חילוק אין וועלכן מצב דער קטן איז[9] —

לפ״ז איז אבער ניט פארשטאנדיק: די גמרא זאגט אין מס׳ קידושין[10] בנוגע צו מצות הקהל, אז אפילו ווען אין פסוק וואלט ניט געשטאנען בפירוש דער חיוב הקהל ביי נשים וואלט מען דעם חיוב ביי נשים אפגעלערנט מיט א ק״ו פון קטנים — „טפלים חייבים נשים לא כ״ש״:

אויב דער חיוב ביי טף איז נאר אויף מביאיהן, כנ״ל, ווי איז שייך צו זאגן אויף זיי „טפלים חייבים״? אויך: ווי־באלד אז די „טפלים״ עצמם זיינען ניט

---

1) בפרטי מצות הקהל המובאים בהשיחה — ראה ביאור הרי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג מ״ע טז. פרשה יו״ד. אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ הקהל, וש״נ. חוברות „הקהל״ למחברים שונים.

2) סוטה מא, א. וראה פרש״י שם ע״ב ד״ה מאימת. תוד״ה כתב שם ע״א.

3) לשון הרמב״ם הל׳ חגיגה פ״ג ה״ג („שהוא תחלת ימי חולו של מועד״) לענין „אימתי היו קורין״ [ובתחלת הפרק לעצם המ״ע של הקהל כתב „בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל״. ואכ״מ]. וראה לקוטי לוי״צ — אגרות ע׳ רמה ואילך. שם ס״ע רס ואילך.

4) וילך לא, יב.

5) משא״כ המצוה דושענתם לבניך (ואתחנן ו, ז) וכן מצות סיפור יצי״מ „והגדת לבנך (בא יג, ח) — ש(נוסף לזה שאינו מודגש שזהו לטף — הרי) זה חיוב מיוחד על האב בנוגע לבנו, משא״כ הקהל שנכללים בהמצוה דכל ישראל.

6) ולהירושלמי ריש חגיגה גם „בראיית פנים אפי׳ קטן חייב״. אבל ג״ז ילפינן מהקהל.

7) ג, א.

8) וראה טורי אבן שם, אי על האב או אף על הב״ד. וראה המקנה קידושין לד, ב בתוד״ה ואנא אמינא.

9) כמ״ש במנ״ח מצוה תריב. ולכאורה מהטו״א שם לא משמע כן, מדמספקא לי׳ בקטן שאין לו קרקע. וראה לקמן בפנים.

10) לד, ב.

מחויב — ווי קען מען פון זיי אַרויס־לערנען אַ ק״ו אַז נשים זיינען מחוייב[11]?

[און ס׳איז אַ דוחק זאָגן אַז די גמרא (וואָס זאָגט „ליתן שכר למביאיהן״) איז ניט להלכה, וויבאַלד דאָס איז נאָר אַ „הגדה״, אַ „דרש״[12] און „אין למדין מן ההגדות״[13], און אַז להלכה ווערט אַנגענומען אַז קטנים זיינען בעצמם מחוייב כנ״ל פון מס׳ קידושין —

וואָרום מען געפינט בכ״מ אַז מ׳לערנט אַרויס פון דער גמרא אויך בנוגע להלכה,

ווי מ׳זעט[14] אַז מוני המצות[15] ברענגען אַראָפּ די גמרא בשייכות צו מצות הקהל, ביז מען געפינט אויך אין פוסקים[16] אַז מ׳לערנט פון דעם אַרויס לענין לימוד התורה בנשים].

ג. מען וואָלט געקענט לכאורה זאָגן, לויט ווי מפרשים[17] זיינען מסביר, אַז אין די פסוקים פון הקהל רעדט זיך וועגן צוויי סוגי קטנים: איין סוג קטנים זיינען די וואָס הגיעו לחינוך, וואָס אויף זיי ווערט אַנגעזאָגט אין צווייטן פסוק[18] „ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה״א״ — אַז די מצוה ליגט אויף זיי אַליין; אַבער דער פריער־דיקער פסוק „הקהל את העם האנשים והנשים והטף״ רעדט אויך וועגן אַ צווייטן סוג „טף״ פון אַ אינגערן גיל, אַזעלכע קטנים וואָס לא הגיעו לחינוך[19], און אויף זיי ווערט געזאָגט „למה באין, כדי ליתן שכר למביאיהן״[20] — און דער שכר איז אויך דאָ בא מביאי הקטנים שהגיעו לחינוך — דזיל בתר טעמא.

לפי זה קומט אויס אַז דאָס וואָס מ׳זאָגט „טפלים חייבים״ רעדט זיך וועגן „טפלים״ וואָס הגיעו לחינוך און זיי זיינען בכלל שמיעה ולימוד.

ס׳איז אַבער אַ דוחק אַזוי אײַנצולערנען, וואָרום, א) אויך ביי קטנים שהגיעו לחינוך איז דער חיוב החינוך למצות בכלל ניט אויפן קטן[21], נאָר אויף זיין מגדל ומחנך, וואָס על פי רוב איז עס דער אב — ובפשטות איז אויך אַזוי בנדו״ד; און אפילו אתי״ל אַז ביי דער מצוה פון הקהל איז דאָ אַ ציווי מיוחד אויך אויף די קטנים עצמם (ניט ווי ביי אַנדערע מצוות) און דער קטן גופא הייסט אַ מחוייב בדבר —

[ובפרט ע״פ דברי הראשונים[22] וואָס

11) ראה מהרי״ט קידושין שם. המקנה שם. ובכ״מ.

12) כלשון הגמ׳ שם.

13) ירושלמי פאה פ״ב ה״ד. וראה אוצר הגאונים חגיגה במילואים (ע׳ 65) מרס״ג ורב האי גאון (ובכ״מ) אין מביאין ראי׳ מאגדה אין מקשין באגדה. וראה אנציקלופדי׳ תלמודית ע׳ אגדה, וש״נ.

14) וראה גם תוד״ה נשים חגיגה שם „אמר בירושלמי דלא כבן עזאי דאמר חייב אדם ללמד לבתו תורה״. ואדרבה מפשטות לשון הירושלמי שם דתניא משמע שבא בהמשך וכראי׳ ללפנ״ז „אפי׳ קטן חייב כו׳ והטף ואין קטן גדול מטף״. ולהעיר — שבירושלמי שם ליתא דדברי ראב״ע הוי „אגדה״ „דרש״ — כבבבלי.

15) יראים מצוה רצ. ובהשלם סי׳ תלג. סמ״ג מצוה רל (בשינוי לשון מלשון הגמ׳ לפנינו). ועוד.

16) ראה ב״ח יו״ד סרמ״ו ד״ה כתב, שגמרא זו הוא המקור לזה שמחלק הרמב״ם בין תושב״כ ותושבע״פ בלימוד התורה לנשים. וראה ג״כ ט״ז שם סק״ד. מג״א סי׳ רפב סק״ו.

17) חדא״ג מהרש״א חגיגה שם. וראה אוה״ח עה״פ. כלי יקר שם.

18) וילך שם, יג.

19) וכן משמע בפרש״י מגילה (ה, א ד״ה וחגיגה) שכתב הטעם דבשבת אי אפשר להביא טף.

20) וראה גם רמב״ן וילך שם.

21) ראה הדעות בזה שדי חמד כללים מערכת ח כלל ס. וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 233 ואילך.

22) תוד״ה ורי״ בברכות טו, א. ד״ה עד — שם מה, א. ד״ה ורי״ מגילה יט, ב. וראה כס״מ להל׳ חו״מ פ״ו ה״י שכ״נ מרי״ מגילה שם. ועוד. וראה בהנסמן בהערה הקודמת.

האלטן, אז א קטן שהגיע לחינוך, הגם אז דער חיוב החינוך איז חל אויפן מחנך, מיינט עס אבער ניט אז דער קטן איז פטור, נאר מצד מצות החינוך הייסט דער קטן א מחוייב אין דער מצוה]

וועט אבער לפי"ז אויסקומען א חידוש אינעם חילוק צווישן די צוויי סוגי קטנים — אז ביי קטני קטנים וואס דער חיוב ומצוה איז נאר אויף מביאיהן („כדי ליתן שכר למביאיהן" דמס' חגיגה), איז דער חיוב פון הקהל כולל אויך אזעלכע קטנים וואס לפי מצבם וואלטן זיי בגדלותם געווען פטור פון הקהל;

און דוקא די עלטערע קטנים, שהגיעו לחינוך (די טפלים דמס' קידושין), ווי־באלד אז זיי גופא הייסן בהקהל, איז זייער חיוב חל נאר דאן ווען זיי זיינען אין אזא מצב וואס בגדלותם וואלטן זיי געווען מחוייב בהקהל — ולא אשתמיט אז מ'זאל מחלק זיין באופן כזה צווישן די צוויי סוגי קטנים.

ב) ועיקר[23], פון לשון הגמרא אין קדושין „טפלים חייבים" — און ניט „קטנים חייבים" וכיו"ב — איז משמע בפשטות אז דארט רעדט זיך וועגן דעם זעלבן סוג קטנים ווי אין חגיגה („טפלין" — „טף"[24]); און ווי רש"י[25] איז מדייק אז „טפלים חייבים" וויים מען פון לשון „והטף", וואס שטייט אין (פריערדיקן) פסוק (ניט פון דעם פסוק שלאח"ז „ובניהם אשר לא ידעו גו'").

פון דעם איז מוכח אז דער קטן עצמו האט אויף זיך דעם חיוב פון מצות הקהל; און לויט די דיעות[26] אז דער חיוב איז חל אויך אויף קטני קטנים, זיינען אויך זיי מחוייבים במצות הקהל.

און וויבאלד אזוי איז הדרא קושיא לדוכתא[27]: ווי איז דאס מתאים מיט דעם וואס די גמרא זאגט וועגן „טף" — „ליתן שכר למביאיהן", און אויך מיטן כלל פשוט (וסברא הוא) אז ס'איז ניט שייך קיין חיובים ביי „דרדקי"[28] וואס זיינען ניט קיין בני דיעה[29]?

ד. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין התחלת הדרש פון ראב"ע „אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע" — דלכאורה, וואס איז ער דערמיט מחדש? דאס שטייט דאך מפורש אין פסוק „למען ישמעו ולמען ילמדו".

מ'קען ניט לערנען, אז אין הכי נמי — מיט „אם אנשים ללמוד ונשים לשמוע" איז כוונתו ניט צו אויפטאן א חידוש, נאר ער זאגט דאס ווי א הקדמה צום סיום „טף למה באין"[30], וע"ד הסגנון „בשלמא" (אדער „הניחא"[31]) אנשים כו' נשים וכו',

וואראום א) דעמולט האט אנשטאט „אם" געדארפט שטיין דער לשון הרגיל „בשלמא", ב) נאכמער: אויך „בשלמא" זאגט די גמרא ווען עס איז דא אין דעם

---

23) כי בהנ"ל י"ל (עכ"פ בדוחק קצת) דאף שבגדלותו אינו מחויב בהקהל — זה שהגיע לחינוך אינו פוטר מביאיו מלהביאו.

24) וראה ירושלמי ריש חגיגה (הנ"ל הערה 14).

25) קידושין שם, ד"ה ואנא.

26) ראה בהנסמן בהערה 17, 20. מנ"ח שם. ועוד.

27) ועיין המקנה קידושין שם.

28) ראה פסחים קטז, א.

29) ראה רמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז. הל' קרבן פסח פ"ב ה"ד. וראה פרמ"ג פתיחה כוללת לאו"ח ח"ב אות ג. מנ"ח מצוה ה סק"ב. טוח מצוה רסג. ציונים לתורה כלל ח. וראה צפע"נ הל' שבת פכ"ד הי"א. הל' אישות פ"ד ה"ט. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1249.

30) וראה עיון יעקב לע"י חגיגה שם.

31) ראה ר"ח שם, הא תינח.

א חידוש ענין אדער סברא, וואס מ'לערנט ארויס (און ניט דאס וואס שטייט מפורש), וע"ד הלשון „בשלמא למ"ד"[32] — משא"כ בנדו"ד גיט ער ניט צו קיין שום חידוש אויף דעם וואס דער פסוק זאגט בפירוש.

וביותר יקשה: די דרשה פון ראב"ע ווערט געבראכט אין פירוש רש"י על התורה[33], איינגעטיילט אויף די באזונדערע ווערטער פון פסוק: אויף „אנשים" זאגט רש"י „ללמוד", דערנאך איז ער מעתיק פון פסוק „נשים" און איז מפרש — „לשמוע", און אויף „טף" זאגט ער „למה באו לתת שכר למביאיהם". זעט מען, אז אויך דער „ללמוד" ביי „אנשים" און דער „לשמוע" ביי „ונשים" איז א פירוש פאר זיך (ניט בלויז א הקדמה צו דער שאלה „טף למה באין")[34].

ה. לכאורה יש לבאר ע"פ דברי התוס': „אמר בירושלמי דלא כבן עזאי דאמר חייב אדם ללמד לבתו תורה" — וויבאלד אין פסוק שטייט „למען ישמעו ולמען ילמדו" סתם, משמע דכולל אויך נשים[35], דעריבער האט ראב"ע (וואס האלט אז מ'טאר ניט לערנען תורה מיט בנות ישראל, ניט ווי בן עזאי) געדארפט זאגן ומפרש זיין, אז דער פסוק מיינט „לצדדין": „אנשים באים ללמוד ונשים באות (בלויז) לשמוע".

ס'איז אבער א דוחק אזוי איינלערנען דא, ווארום די סוגיא אין דער גמרא און די דרשה פון ראב"ע קומען לערנען בעיקר די דינים ופרטים פון „פרשת הקהל" און ניט דעם דין אז נשים זיינען מחויבות אדער אסורות בלימוד התורה.

ו. די נקודת הביאור בזה:

פשטות[36] הפסוק „הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו גו'", איז אז די מצוה פון הקהל איז אויף א יחיד (דעם מלך), ער זאל מקהיל זיין את האנשים והנשים והטף, אבער ניט א מצוה אויף די אנשים נשים וטף גופא. און דער המשך הכתוב „למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה"א לעשות גו'" איז מבאר די מטרה ומכוון פון דער מצוה.

[דער „למען" דא איז ע"ד ווי „למען" בכ"מ בתורה — ולדוגמא: „למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו"[37], „למען ירבו ימיכם וימי בניכם וגו'"[38], ועוד — וואס (בכלל וע"פ רוב) מיינט ניט קיין ענין ופעולה וואס טוט זיך אויף בהווה, נאר וואס וועט ארויסקומען לאח"ז]

די מטרת המצוה פון הקהל (דורכן מלך וואס איז מקהיל און לייענט פאר זיי פרשיות התורה) איז, אז עס זאל פון דעם ארויסקומען בא כלל עם ישראל ישמעו וילמדו גו'.

[און ווי ס'איז משמע (לכאורה) פון לשון הרמב"ם[39]: „מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף . . ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן[40] במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת". וואס פון דעם לשון איז מובן, אז:

32) ראה יד מלאכי כלל קיא.
33) בפרשת וילך עה"פ.
34) בפרש"י פשוט חידושו — דנשים רק לשמוע. וראה לקמן בפנים.
35) להעיר מאוה"ח עה"פ.
36) ראה לעיל ע' 323 (ס"ד), 326 ואילך (ס"ז). בהנסמן לעיל הערה 1.
37) וירא יח, יט.
38) עקב יא, כא.
39) הל' חגיגה רפ"ג.
40) לכאורה צ"ל „אותם".

א) מצות הקהל איז ניט קיין מצוה אויף יעדער אידן אלס יחיד, אז ער דארף קומען זיך משתתף זיין אין מצות הקהל, נאר ס'איז א מצוה צו מקהיל[41] זיין, און דער ציווי איז צום מלך וואס בכחו להקהיל (אדער צו ב"ד[42]).

ב) מצות הקהל — איז מצות המלך: תקרא גו' הקהל גו' מיט דער מטרה (וי"ל יתרה מזה — שג"ז מפרטי הציווי להמלך — שיקהיל ויקרא באופן) אשר ישמעו גו', וואס דערפאר לייענט ער פרשיות[43] „שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהן בדת האמת"[44] (און פון א בימה[45]).

די אנשים נשים וטף איז נאר וואס דורך זייער קומען ווערט נתקיים דער ציווי וואס איז דא אויפן מקהיל, דעם מלך. און דורכדעם וואס בא אידן איז דא דער ישמעו ילמדו ויראו ושמרו לעשות גו' (בעתיד[46]) ווערט אויס־

41) וכ"ה בהמצות שבהכותרת להל' חגיגה „להקהיל העם בחג הסוכות". ובמנין המצות שבראש ספר היד מ"ע טז „להקהל את העם". ועד"ז הוא בסהמ"צ מ"ע טז (ובתרגום קאפח „שנצטוינו שיקהל העם בכללותו"). אבל לדעת הבה"ג סמ"ג ויראים שם הוא מ"ע על היחיד, שיבואו כולם לשמוע. וראה חינוך מצוה תריב. ובהנסמן לעיל הערה 1.

42) ואולי לכן לא כתב הרמב"ם מפורש מ"ע על המלך להקהיל וכיו"ב, כי המצוה היא ע"ז שבכוחו להקהיל, ונפק"מ כשאין מלך אם ישנה מצות הקהל.

43) במנין המצות שבראש ספר היד שם „להקהל את העם לשמוע התורה". אבל יש גורסים להשמיטם (ראה רמב"ם ספר המדע ירושלים תשכ"ד).

44) ובהלכה וא"ו שם: ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת.

45) שלכן העתיקו בפרש"י עה"ת כאן כי זהו פשוטו של מקרא — אף שע"ד הלכה אינו מוכרח (שהרי לא מצינו שתהי' מדאורייתא). וראה לעיל ע' 323.

46) להעיר מסיום הכתוב „ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", וכן בסוף פסוק הב' „ולמדו ליראה גו' כל הימים אשר אתם חיים על האדמה".

געפירט די מטרת ומכוון מצות המלך.

ז. איז ראב"ע מבאר תוכן מצות הקהל — „אם אנשים באים (איז דאס) ללמוד נשים באות — לשמוע", וואס מיט דעם איז ער מחדש צוויי זאכן:

א) אז עס איז א חיוב גברא (אויך) אויף די אנשים ונשים עצמם צו זיין „באים" — קומען, וואס ווארום כאטש אז דער חיוב ומצוה האט די תורה ארויפ־געלייגט אויפן מקהיל (דער מלך), ווערט מצד דעם א חיוב גברא אויף די אנשים ונשים דורכצופירן די מצוה (פונעם מקהיל)[47].

[ע"ד דברי הר"ן[48] הידועים בנוגע לאשה בפו"ר, אז כאטש אן אשה האט ניט אויף זיך דעם חיוב המצוה פון פו"ר, „מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו",

דער חילוק איז נאר: בנוגע לפו"ר ווערט ניט קיין חיוב אויף דער אשה, ס'איז נאר וואס „יש לה מצוה", ווייל דארטן איז איר סיוע והשתתפות נאר מצד המציאות, דער בעל קען במציאות ניט מקיים זיין מצות פו"ר וואס ליגט אויף אים אן די אשה;

בנדו"ד אבער איז די השתתפות פון די אנשים ונשים (וטף) ניט נאר מצד המציאות, נאר אויך מצד גדר המצוה — זיי זיינען די חפצא פון דער מצוה, דאס אין וואס ס'דארף זיך אויפטאן .ער ישמעו, ילמדו גו', ובמילא ווערט בדרך

47) ויש לומר שכ"ה גם לדעת הרמב"ם, אלא דאינו צריך לפרטו, כי כתב המפורש בקרא, המ"ע להקהיל כל ישראל, ובמילא מובן שיבואו כולם. או י"ל שמובן הוא מלשונו בהלכה ב' שם „כל הפטור מן הראי' פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים והטף כו' שהרי הנשים חייבות". ובהלכה ו' שם „חייבין להכין לבם . . חייבין לשמוע".

48) קידושין רפ"ב.

ממילא אַ חיוב גברא אויף זיי. וע"ד דבר החרדים[49] הידועים אַז ס'איז דאָ אַ מ"ע על ישראל אַז זיי זאָלן געבענטשט ווערן דורך די כהנים][50].

ב) דער „למען ישמעו ולמען ילמדו גו'" איז ניט נאָר די מטרת ותוצאת המצוה, נאָר דאָס איז דער תוכן המצוה: דער חיוב אויף די אנשים ונשים צו קומען צו הקהל, איז ניט נאָר צו זיין דאָרטן כדי עס זאָל זיך דורכפירן די מצוה פון הקהל את העם פון דעם מלך (און דורכדעם וועט דערגרייכט ווערן די מטרת המצוה בכלל ובעתיד, כנ"ל) נאָר דער „ללמוד ולשמוע" איז (אויך) דער תוכן פון דער מצוה פון ביאת האנשים ונשים.

ח. בהמשך לזה פרעגט ראב"ע („ללמוד ולשמוע" איז די תועלת ומצוה פון די אנשים ונשים, אָבער) „וטף למה באין": וואָס פאַר אַ חיוב וענין איז דאָ אין דעם קומען פון דעם „טף" בדוגמא צו דעם קומען פון די אנשים ונשים — נוסף אויף דעם צד השווה פון אנשים ונשים וטף, וואָס דורך זייער אַלעמענס קומען ווערט מקוים די מצוה פון דעם מקהיל און אויסגעפירט די מטרה פון הקהל?

אויף דעם ענטפערט ראב"ע, אַז די מעשה פון הטף באים איז — „ליתן שכר למביאיהן": — וויבאָלד אַז אויף די טף איז ניט שייך קיין חיוב, איז דער ענין בזה ותועלת (נוספת) נאָר „ליתן שכר למביאיהן".

ט. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס די גמרא זאָגט טפלים חייבים, און ס'איז דאָ אַ קס"ד אַפצולערנען נשים פון טף מיט אַ ק"ו, כנ"ל:

אין דעם עצם מצוה פון הקהל זיינען גלייך סיי אנשים סיי נשים סיי טף, ווי־באָלד אַז דורך זייער קומען ווערט נתקיים די מצוה פון דעם מקהיל. מצד דער מצוה אויפן מקהיל להקהיל אנשים נשים וטף, ווערן זיי אָלע גלייך אַ חפצא של מצוה.

[און אין דעם איז קיין נפק"מ ניט וועגן וועלכע קטנים עס רעדט זיך. אפילו קטני קטנים, זיינען אין כלל פון „טפלים חייבים", היות אַז דורך זיי פירט זיך דורך די מצות המקהיל „הקהל את העם האנשים והנשים והטף"].

און וויבאָלד אַז „טפלים חייבים", זיי זיינען בכלל דעם עצם המצוה פון הקהל (איז אפילו ווען עס וואָלט ניט גע־שטאַנען נשים ביי מצות הקהל) וואָלט מען אַפגעלערנט אַז אויך נשים זיינען בכלל המצוה: ס'איז נאָר אַז ביי נשים קומט צו אַז ביי זיי ווערט דאָס אויך אַ חיוב גברא (וויבאָלד זיי זיינען בני דיעה) אויף די נשים גופא[51] (וואָס בא קטנים איז דאָס ניט שייך).

---

49) מ"ע כו' התלויות בפה כו' לקיימם בכל יום פ"ד אות יח. וראה הפלאה כתובות (כד, ב) ברש"י ד"ה דאיסור עשה (הובא בשע"ת או"ח סקכ"ח סק"ב).

50) וראה בארוכה בכהנ"ל לקו"ש חי"ז ע' 235 ואילך.

51) וזה דבמצות שמחה קאמר הש"ס (קידושין שם): נילף משמחה לחיובא אמר אביי אשה בעלה משמחה, ולפי' התוס' שם (ד"ה אשה, ובתוד"ה אשה ר"ה ו, סע"ב) בעלה משמחה בשלמי שמחה שלו שהחובה מוטלת על בעלה, ומצד זה נק' (חגיגה ו, ר"א) דמיחייבא בשמחה (וראה רמב"ם הל' חגיגה פ"א סה"א ובלח"מ שם), ואעפ"כ לא נחשבת מפני זה מחוייבת במ"ע שהזמן גרמא דשמחה (כבגמ' שם),

י"ל, כי החיוב ומצות שמחה יש על האיש — בעלה בפ"ע, מלבד החובה המוטלת עליו לשמח את אשתו, משא"כ בהקהל שגדר וחיוב המצוה הוא „הקהל את העם האנשים ונשים וטף", ובלי נשים חסר בעצם המצוה. וק"ל.

יו"ד. דער ביאור בזה בפנימיות הענינים:

— וואס דוקא ביי מצות הקהל גע־פינט מען אז אלע זיינען געווען אין דעם מחוייב — אנשים נשים וטף — ולאידך איז דער חיוב המצוה אויפן מקהיל, אויף דעם מלך (או ב"ד) —

וועט זיין מובן ע"פ לשון הרמב"ם[52], אז די מצוה פון הקהל איז „לחזק דת האמת", אדער בלשון החינוך[53] „זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת". ויש לומר הפירוש בזה, אז ענינו פון הקהל איז צו מגלה זיין די נקודת האמונה בא יעדער אידן, וואס דאס איז דער יסוד ועמוד וואס שטארקט דעם דת האמת — „ומחזיקות ידיהם בדת האמת". די נקודת האמונה ווערט נתחזק און נתגלה דורך דעם וואס דער מלך קלייבט צונויף אלע אידן אין בית המקדש און ער איז „קורא לפניהם". היות אז דער מלך איז דער לב כל קהל ישראל[54] און ער בריינגט אריין דעם ביטול וקבלת עול מלכות שמים ויראת ה' אין אלע אידן[55], איז ער פועל דורך זיין מקהיל זיין די אידן אז ביי זיי זאל נתגלה ווערן די נקודת היהדות וואס דריקט זיך אויס אין אמונה ויראת ה'.

[און דעריבער לייענט מען אויך די פרשיות שמע והי' אם שמוע[56] — קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצות, און די פ' אשימה עלי מלך[57], וואס דאס אלץ איז מעורר און קארבט איין בא זיי די אמונה און יראת ה' אויפן משך פון די אלע יארן — „כל הימים אשר אתם חיים על האדמה"].

ומהאי טעמא איז די מצוה, ווי עס שטייט אין פסוק, בתושב"כ: א) בא אלע אידן בשווה, ווייל די נקודת היהדות וואס דריקט זיך אויס אין התעוררות האמונה בה' כו', איז פאראן בשוה ביי יעדן אידן, פון דעם גדול שבגדולים ביז דעם קטן שבקטנים, אויך בא טף, מאמי־נים בני מאמינים[58], ווייל דאס איז ניט פארבונדן מיט הבנה והשגה כו', נאר מיטן עצם הנפש וואס איז דא בא יעדן אידן.

ב) ס'איז ניט אנגעזאגט געווארן צו יעדן יחיד נאר צום מקהיל — צום מלך, ווייל דער ריכטיקער חיזוק (מחזיקות) והתעוררות פון דער נקודת היהדות, נקודת האמונה, ביז אז עס זאל פועל'ן אויף „כל הימים" — איז ניט בכח עצמו, נאר מצד וע"י[59] דעם מלך, וואס ער איז די נשמה כללית פון כללות העם[60].

און עפ"ז איז מובן אן ענין נפלא וואס מ'געפינט בא דער מצוה פון הקהל: דאס פועל'ט ניט נאר אויף א משך זמן ווי מען געפינט בא עלי' לרגל[61], נאר אויף „כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", וואס ארום די בחי' איז פארבונדן מיט יחידה שבנפש, וואס אין דעם איז ניטא קיינע שינויים.

יא. ובנוסף — איז מבאר תורה שבע"פ (גמרא און רש"י) — וואס אין איר ווערט נתגלה דאס וואס איז „מופלא ומכוסה טמיר ונעלם" אין תורה

52) שם ה"ו. ועד"ז בתחלת הפרק כנ"ל.
53) מצוה תריב.
54) רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו. וראה בארוכה לעיל ע' 165 ואילך (והערה 6 שם).
55) סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך בארוכה.
56) משנה סוטה מא, א. רמב"ם שם ה"ג.
57) פרש"י במשנה שם.
58) שבת צז, א.
59) ראה לקו"ש ח"ו ע' 219.
60) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1050 ואילך.
61) ראה לקו"ת ברכה צח, ב „עד הרגל הבא אחריו".

שבכתב[62] — אז צו דעם גילוי ובהת־חזקות פון דער אמונה דורך דעם מלך דאַרף אויך צוקומען דער גילוי פון דער נקודה, זי דאַרף ווירקן און מעורר זיין די כחות פנימיים, וואָס דאָס וועלט אויפגעטאָן דורך (דער עבודה פון) דעם יחיד. און אין דעם זיינען שוין ניט אַלע גלייך, עס דאַרף זיין ביי יעדן איינעם לפי אופנו — „אנשים ללמוד כו״

און נאָך דעם איז די גמרא ממשיך, אז דורך ברענגען די קטנים און אריינ־נעמען אויך זיי אין דער מצוה פון הקהל צוזאַמען מיטן מלך, וועלט אויפגעטאָן אַ שכר (תוספות עילוי) אין די כחות פנימיים פון „מביאיהן״. ואולי י״ל שזהו נאַכמער ווי דאָס וועלט אויפגעטאָן דורך זייער עבודה מיט זיך.

יב. פון דעם האָט מען אַרויס די הוראה בפועל: אע״פ אז די מצוה פון הקהל איז איצט ניט שייך בפועל, כל זמן דער בית המקדש איז נאָך ניט אויפ־געבויט געווארן, איז דאָך אַבער „התורה היא נצחית״ און אין עבודה רוחנית איז די מצוה דא גם בזמן הזה ובכל מקום.

מען דאַרף זען אז במשך די ימי חג הסוכות במיוחד זאָל מען צונויפקלייבן וואָס מער אידן צוזאַמען, ניט קוקנדיק אין וועלכן מצב דער אַדער יענער איד געפינט זיך, כולל אויך דעם „טף״, ועאכו״כ די אידן וואָס זיינען מחוייבים בכל המצות אַבער — אין סוג פון „טף״ בנוגע זייערע ידיעות התורה ושמירת המצות — אויך זיי דאַרף מען אריינ־ברענגען אין אַ מסיבה צווישן אידן.

און כאַטש אַז עס קען זיין אַז אין ידיעה איז נאָך דער „טף״ הנ״ל לא הגיע לחינוך — ער איז נאָך אפילו ניט מסוגל צו פארשטיין דעם באַדייט פון תורה ומצות ויהדות — איז אַבער דורכדעם וואָס מ׳ברענגט אים אַריין אין אַ מסיבה פון אידן, וואָס „אכל בי׳ עשרה שכינתא שריא״[63], און בפרט אין אַ מסיבה וואָס ענינה איז צו מעורר זיין יר״ש, העלפט דאָס צו, אַז ס׳זאָל בא אים נתגלה ווערן די נקודת היהדות והאמונה וואָס איז שטענדיק באמנה אתו[64]. און דאָס וועט אויך פועל זיין אַז דער מביא זאָל באַקומען אַ תוספת שכר ועלי׳ אין זיין עבודה —

און אויך בנוגע דעם טף וועט די נקודת האמונה אים דורכנעמען אינ־גאַנצן אַז עס ווערן בא אים נשתנה אויך כחותיו הפנימיים, עס ווערט בא אים דער שמיעה ולימוד, ביז צו „ויראו את ה״א ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת״.

און מ׳איז זוכה צו דעם „קהל גדול ישובו הנה״[65], בגאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, און פראַווען הקהל מיט מלך המשיח צוזאַמען בבית המקדש השלישי.

(משיחות שבת בראשית (התוועדות ב׳) תשל״ד, פורים תשכ״ז, שמחת בית השואבה תשי״ג)

62) אגה״ק סכ״ט (קנ, ב ואילך).

63) סנהדרין לט, א. וראה אגה״ק סי׳ כג.

64) תניא ספכ״ד.

65) ירמי׳ לא, ז.

ברכה–שמח"ת

א. דער טעם פאַרוואָס דער יו"ט האחרון (דער צווייטער טאָג פון שמיני עצרת) ווערט אָנגערופן שמחת תורה, זאָגט דער רמ"א [1]: „לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה" [2].

ס'האָט זיך שוין געריידט פיל מאָל, אַז אַ נאָמען וואָס איז מוסכם ע"פ תורה הגם אַז ער ווערט באַשטימט צוליב אַן ענין מסויים (אַ סיבה, פעולה וכיו"ב), איז מרמז אויף דעם תוכן וענין פון דער זאַך וואָס טראָגט דער נאָמען; ובפרט ע"פ הידוע [3] אַז „שמו אשר יקראו לו בלה"ק" איז דער חיות פון דעם נברא, איז נאָכמער מובן אַז זיין תוכן ווערט אויסגעדריקט אין דעם שם [4].

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק בעניננו: כאָטש אַז יו"ט האחרון ווערט אָנגערופן „שמחת תורה" צוליבן טעם וואָס דע־מאָלט איז מען „שמחין . . לגמרה של תורה", וויבאַלד אָבער אַז דער נאָמען איז נקבע געוואָרן אויפן גאַנצן מעל"ע, איז מובן אַז דער נאָמען „שמח"ת" האָט אַ שייכות און אַ פאַרבונד מיט כל עניני היום.

נאָכמער: פון דעם גופא, וואָס „גמרה של תורה" איז אין דעם טאָג, איז מוכח אַז דער טאָג האָט בעצם אַ שייכות צו דער שמחה לגמרה של תורה [5].

דערמיט איז מובן וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט געזאָגט [6] אַז די ברכת שהחיינו פון שמחת תורה איז ניט נאָר אויפן יו"ט, נאָר אויך אויף תורה — דלכאורה איז דאָך ברכת שהחיינו מצד דעם וואָס ער איז יו"ט (שני פון) שמע"צ — וויבאַלד אָבער עס ווערט געזאָגט אינעם טאָג וואָס האָט אַ שם מיוחד בפ"ע — שמחת תורה

[ניט ווי ביי אַלע אַנדערע יו"ט שני של גליות ווועלכע האָבן ניט קיין שם בפ"ע; און אפילו דער יו"ט שני פון שביעי של פסח, וואָס ווערט אָנגערופן „אחרון של פסח", איז דאָך דער נאָמען גופא מוכיח אַז זיין ענין איז פסח, נאָר ס'איז דער אחרית וסיום, משא"כ דער נאָמען שמח"ת, וואָס זיין תוכן וווייזט ניט אויף אַ שייכות מיט שמע"צ] —

איז אפילו די ענינים וואָס זיינען תוכן־דיק פאַרבונדן מיט יו"ט שני של גליות, זיינען אויך זיי פאַרבונדן מיט תורה [7] ושמחתה [8].

---

1) אר"ח סתרס"ט. ובטור שם „לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה". ועד"ז הוא לשון האבודרהם „תפלות של סוכות".

2) כטעם על קריאת יום זה „שמח"ת הובא גם בריר"ץ גיאות הל' לולב („רגילין ביום זה הואיל ובו מסיימין את התורה לעשות כמה קילוסין כו' ונתכנה יום שמח"ת") ובשבלי הלקט (סוף הל' לולב) סי' שע"ב („והיום נקרא יום שמח"ת").

3) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

4) ראה באריכות לקו"ש חט"ו ע' 13 ואילך.

5) ובזהר (ח"ג רנו, ב) „ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ואתקריאת שמחת תורה ומעטרן לס"ת בכתר דילי". וראה לקמן סי"ב.

6) ס' השיחות תש"ה ע' 55 [ושם (ע' 56) אשר אדה"ז השיב לאדמו"ר הצ"צ, שהשאלה (איך מתאימה ברכת שהחיינו על תורה כיון שתורה היא תורת חיים) שאלו הנשמות מאה וחמשים שנה בג"ע התחתון, ובמתיבתא דרקיע דג"ע העליון]. ס' השיחות תש"ד ע' 32. סה"מ תש"ה ע' 69. לקו"ד ח"א (ה, א) בשם אביו כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

7) להעיר מזח"ג צז, ר"א. קד, ב.

8) ולפ"ז בא"י שגומרים התורה בשמע"צ ברכת שהחיינו על התורה היא בליל שמע"צ, אבל מ"מ מובן שעיקר ענין דשמח"ת וברכת שהחיינו הוא בחו"ל. וראה לקו"ש חי"ט (ע' 226) מאמר אדמו"ר

ב. מ'דארף אָבער פארשטיין: פאר־ווָאס זָאל די ברכה שהחיינו אויף תורה זיין געבונדן דוקא מיט שמחת התורה? נאכמער: ס'איז גאָר שווער אזוי צו זאגן — די שמחה אין דעם טאָג איז „לגמרה של תורה"[9], און ברכת שהחיינו איז בכלל אויף אַן ענין חדש, ווָאס בנדו"ד ווָאלט דאָס לכאורה מתאים געווען צו פארבינדן מיט התחלת התורה[10].

[בפשטות ווָאלט מען געקענט מסביר זיין, אַז די ברכה שהחיינו דאָ איז טאָקע ניט פארבונדן מיט עצם קריאת ולימוד התורה, נאָר ס'איז א הודי' אויף דער שמחה חדשה[11] ווָאס דער מענטש האָט **מצד „גמרה של תורה", ע"ד ווי דער דין אין ברכת הנהנין אז „כל שמחת לבב הבאה לאדם"[12] דארף ער אויף דעם מאכן ברכת שהחיינו.**

לפי"ז וועט אויסקומען, אז די ברכת שהחיינו איז ניט אויף תורה נאָר אויף דער שמחה פון „גמרה של תורה", אבער פון לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר איז משמע אז די ברכה איז [עכ"פ אויך] אויף תורה[13] גופא]:

מוז מען זאגן אז הגם די שמחה איז באשטימט על „גמרה של תורה", אבער דער סיום פון תורה איז בדרך ממילא געבונדן מיט התחלת התורה מחדש: וואָרום ביי תורה איז דאָך ניט שייך אַ משך זמן פון סיום התורה, ווי באָלד אז תיכף ומיד, נאָכמער — בלי הפסק איז דאָ דער חיוב תמידי פון (אַנהייבן) לערנען תורה איבעראנייס — און ווי ס'איז טאָקע דער מנהג ישראל, אז באָלד

האמצעי ע"ד שמיני עצרת ושמח"ת שבני א"י מערבין שני ענינים נבדלים.

9) להעיר ממ"ש בטור שם „ונוהגין באשכנז שהמסיים והמתחיל . . ועושין משתה ושמחה ויו"ט לסיומה של תורה ולהתחלתה" (וראה לשון הרמ"א שם), אבל לא כתבו לפנ"ז כטעם על קריאת היום שמח"ת ושמחתה כ"א „לפי שמסיים בו התורה וראוי' לשמוח בסיומה". וראה רוקח שבהערה הבאה.

10) להעיר מרוקח הל' ברכות סו"ס שעא „והנאת סיום התורה והתחלת התורה בשמחת תורה לחתן מברך שהחיינו".

11) ראה סה"מ תש"ה שם „והברכה היא על התורה ושמחתה".

12) סדר ברה"נ לאדמו"ז רפי"ב. אבל ממשיך שם „מטובת עולם הזה", ולפ"ז נמצא שברכת שהחיינו על המועדים ומצות הבאות מזמן לזמן הוא גדר אחר, וא"כ אי"ז שייך לכאן. אבל בשו"ע אדה"ז סי' תרמ"א ס"א „שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצוה כו'" [ועד"ז משמע ברוקח שם שגדר ברכת שהחיינו על המועדים כו' הוא מצד שמחה והנאה (**וראה לשונו שהובא בהערה 10**) **ובלבוש סי' תרמ"א (ושם: כמו הלובש בגד חדש), ובהגמ"י (הלכות מילה פ"ג אות ד) בשם רבנו שמחה „שמחת קיום המצוה . . שמחה היא בקיום הברית"**]. **ולכאורה צ"ע דבמ"א או"ח סי' רכג סק"ה**

כ' „על ספרים חדשים אינו מברך דמצות לאו ליהנות ניתנו". אבל: (א) ראה לוח ברכת הנהנין לאדה"ז (פי"א, כא) דפסק שמברכין שהחיינו על ספרים חדשים** „שלבו של אדם שמח בקנייתן, ולא אמרו מצות לאו ליהנות ניתנו אלא בעשיית המצוה עצמה אבל הקונה כלי שהמצוה נעשית בה כו' יש לו הנאה בו", (ב) אולי י"ל דלדעת אדה"ז ברכת שהחיינו על המועדים ומצות הבאות מזמן לזמן היא על השמחה בהגעת זמן המועד והמצוה (ראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' שעט. פר"ח או"ח סתל"ב), וא"כ שייך גם בנדו"ד. וראה שו"ת חת"ס או"ח סנ"ה. וראה הערה הבאה. ואולי' רבה שבהערה 15. וראה לקו"ש אחש"פ תנש"א.

13) ובד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה שם „דכשם שבר"ה מברכים ברכת שהחיינו על קיום הציווי דתק"ש כו' וביוהכ"פ מברכים שהחיינו על הצום ועל הסליחה כו' כן הוא ברכת שהחיינו שמברכין בשמח"ת היא על התורה ושמחתה". ולהעיר מסה"ש תש"ד שם: דער שהחיינו . . איז אויף תורה און ביי תורה איז ניטאָ דער ענין פון מוציא זיין כו'.

הרשב"א שם סי' קכו (בסופו). המאור והרי"ן סוף פסחים. אבודרהם שער ג בשם תשובות הגאונים.

) ואף שבסדר ברה"נ (פי"ב, ה"ה) — שהיא בתראה — כ' דאין מברכין, הרי לא פי' שהוא מפני דמצות לאו ליהנות ניתנו, **ומפשטות המשך לשונו שם משמע, שהוא כמו הא ד„אין נוהגין לברך כלל" על שאר כלי תשמישי אדם. ע"ש.

*) אבל ראה תוד"ה העושה סוכה מן, א. שו"ת

נאָכן סיום הקריאה פון „וזאת הברכה״ הייבט מען אָן ליינען בראשית [14] — און וויבאַלד אַז די (שמחה ב)גמרה של תורה איז היא הנותנת מ׳זאָל אַנהייבן די תורה מחדש, וואָלטן געקענט זאָגן אַז די ברכה שהחיינו איז (במילא) פאַרבונדן מיט דער נייער התחלה פון תורה —

עס איז אַבער שווער מיני׳ וביי׳: וויבאַלד אַז דער חיוב הלימוד בתורה איז שטענדיק, און ער לערנט טאָקע תורה בכל יום, און די תורה וואָס מ׳האָט מסיים געווען, די זעלבע תורה קייבט מען אָן תיכף נאָכאַמאָל — איז מיט וואָס איז עס אַ דבר חדש, מ׳זאָל אויף דעם מאָכן „שהחיינו״ [15]? און אויב מצד דעם יוקר וחשיבות התורה [16] — דאַרף דאָך זיין און עס איז (וויבאַלד אַז לא ברשיעי עסקינן) „בכל יום ויום בעיניך כחדשים״ [17].

ג. איז דער ביאור בזה: היות אַז תורה איז חכמתו של הקב״ה און זי איז ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים [18] — תורה איז אין סוף, איז בשעת מען איז מסיים די תורה און מען הויבט איר אָן לייענען און לערנען נאָכאַמאָל, איז דאָ אַ חיוב „לאפשא לה״ [19] — אַנצוהויבן לערנען די תורה אין אָן אופן חדש, ביז אָן אופן וואָס איז באין ערוך צו דעם לערנען פון דעם פריערדיקן יאָר.

און אין דעם באַשטייט די שמחה בשמח״ת און איר שייכות צו ברכת שהחיינו אויף תורה: נאָכדעם ווי מ׳איז מסיים די תורה מאָכט מען אַ שמחה וואָס מ׳האָט געענדיקט איין אופן איז לימוד התורה, און מצד דעם מאָכט מען ברכת שהחיינו אַ שבח והודי׳ אויף דער התחלת הלימוד בתורה איז אָן אופן חדש.

ואע״פ אַז לימוד התורה דאַרף זיין מיט הבנה והשגה פון שכל, וואָס שכל איז מדוד ומוגבל — היינט ווי איז שייך צו זאָגן אָן אופן חדש אין לימוד התורה וואָס איז באין ערוך צו פריער? — ווי־באַלד אַבער אַז תורה איז א״ס, זיינען אויך אין הבנה והשגה פון תורה פאַראַן אופני הלימוד זה למעלה מזה ביז צו אופן חדש, ביז אין אָן אופן שבאי״ע.

אַ דוגמא אויף דעם געפינט מען אין דעם וואָס די גמרא [20] זאָגט וועגן ר׳ זירא: „כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה [21] תעניתא דלשתכח תלמודא בבלאה מיני׳ כי היכא דלא נטרדי״ און ער זאָל קענען לערנען דעם תלמוד ירושלמי.

וואָס לכאורה איז ניט מובן פאַרוואָס ער האָט געמוזט פאַרגעסן תלמוד בבלי — אין שכל איז דאָך אַ ידיעה והבנה

---

14) באבודרהם: כדי שלא יהא פתחון פה לשטן לקטרג לומר כבר סיימו אותה ואין רוצים לקרות עוד (וטעם זה הובא בטור שם), או הטעם כמו שזכינו בסיומה כך נזכה בהתחלתה.

15) להעיר מהקושיא בסה״ש תש״ה שם (נעתק לעיל הערה 6). ולהעיר מאלי׳ רבה סי׳ רטז סק״ב (בשם מהר״ם דייין) הטעם שאין מברכין שהחיינו על הריח „שברכת הריח סמכו על כל הנשמה כו׳ והנשמה נצחית ולא שייך לומר שהחיינו וקיימנו כו׳״.

16) להעיר מספר האשכול (סדר הפרשיות סכ״א): מתחילין . . גם פ׳ בראשית להודיע שחביבה תורה לנו כדבר חדש . . אלא כחדשה שהכל רציז לקראתה. ובשבלי הלקט הנ״ל „מפני חיבת התורה כו׳״.

17) פרש״י תבוא כו, טז. וראה פרש״י עקב יא, יג. וראה לעיל ע׳ 233 והערה 49 שם.

18) איוב יא, ט.

19) זח״א יב, ב. תו״א מקץ לט, ד.

20) ב״מ פה, א.

21) ולגירסת הרש״ל מ׳ תעניות.

(ניט בלויז ניט מבלבל, נאָר עס איז) גאָר מסייע צו אַ העכערע ידיעה והשגה בשכל?

נאָר במה דברים אמורים, ביי אַן אופן פון השגה וואָס איז בערך ובגדר פון דער פריערדיקער השגה, משא״כ דער אופן הלימוד פון תלמוד ירושלמי וואָס איז בא ר״ז געווען העכער באין ערוך פון דעם לימוד פון תלמוד בבלי (אפילו בלימוד בבלי הנעלה פון ר״ז), וואָרום אויף תלמוד בבלי ווערט געזאָגט [22] „במחשכים הושיבני״ און אויף תלמוד ירושלמי זאָגט מען [23] „אין תורה כתורת א״י״ — דערפאָר איז דער פריער־דיקער לימוד מבלבל צו דעם לימוד חדש פון תלמוד ירושלמי.

ד. עפ״ז קומט צו אַ תוס׳ הסברה אין ענין הנ״ל, ובהקדים וואָס מען איז מבאר [24] דעם טעם פאַרוואָס מ׳האָט ניט קובע געווען שמח״ת בחג השבועות (אינעם זמן מתן־תורה), נאָר דוקא בשמע״צ, וואָס קומט לאחרי נתינת לוחות השניות ביוהכ״פ — ווייל די לוחות השניות זיינען געגעבן געוואָרן צו בעלי תשובה, און דאָס איז אַ גרעסערע שמחה ווי די נתינת לוחות הראשונות בחגה״ש, וואָס איז לצדיקים:

און דערפון — לנדו״ד: נאָכן תענית און סליחה ומחילה פון יוהכ״פ ווערט יעדער איד אַ מציאות חדשה [25], און דערפאָר, ווען ער איז באלד נאָכדעם מסיים די תורה בשמח״ת, האָט ער בכח אַנצוהויבן לערנען תורה באופן חדש — ובדוגמת לוחות שניות דורך וועלכע ס׳איז צוגעקומען אַ הוספה [26] ועילוי נעלה ביותר אין תורה.

ה. עפ״י הנ״ל קען מען מבאר זיין די שייכות פון פ׳ וזאת הברכה צו שמח״ת: אין התחלת הסדרה זאָגט תורה אַז דער אויבערשטער האָט געגעבן די תורה צו אידן אין אַן אופן פון „תורה צוה לנו משה״, וואָס עפ״י איז מובן אַז משה רבינו האָט דאָמאָלס דערגרייכט צו תכלית השלימות אין ידיעת והשגת התורה — און אעפ״כ לערנט מען בסיום הסדרה [27] „ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו״, וואָס אויף דעם שטייט אין כתבי האריז״ל [28] אַז ער איז דעמולט צוגעקומען צום שער הנ׳ („נבו״ — נ׳ בו); ד. ה. דאָס וואָס די גמרא זאָגט [29] „חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד״, חוץ דעם שער הנו״ן, איז דאָס בנוגע דעם זמן ביז צו זיין פטירה; סמוך לפטירתו אַבער האָט ער משיג געווען אויך דעם שער הנו״ן, וואָס איז שלא בערך צו די מ״ט שערי בינה [30].

וי״ל בדא״פ — אַז מעין זה איז דאָ ביי אידן יעדן שמח״ת, ווען מען לייענט און

22) סנהדרין כד, א.

23) ב״ר פט״ז, ד.

24) אוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשעט ואילך. ד״ה ביום השמיני עצרת תרס״ז (בסופו). ד״ה הנ״ל תש״ו בתחילתו.

25) ראה ביאורים לאגה״ת וש״נ (נדפס בלקוטי ביאורים (להר״י קארף שי׳) ח״ב ע׳ נ ואילך. ע׳ פז ואילך. אגה״ת עם ליקוט פירושים כו׳ (קה״ת, תשמ״ו) ע׳ ע ואילך. ע׳ קט ואילך. וראה לקו״ש חל״ד ע׳ 63 ואילך. לקו״ש ביאורים בלקוטו״צ על אגה״ת סי׳ י״ב ס״ד ואילך). איך שע״י התשובה נעשה האדם מציאות חדשה. וראה לקו״ב שם (ע׳ פח. אגה״ת הנ״ל ע׳ קי) השייכות להמספר מ׳ תעניות (או מאה) שצם ר״ז.

26) ראה שמו״ר רפמ״ו. ד״ה ויתן לך תרס״ו. תש״ו שם פל״ה ואילך.

27) לד, א.

28) לקו״ת להאריז״ל ואתחנן ג, ט. של״ה שסט, א ואילך.

29) ר״ה כא, ב. וש״נ.

30) ראה גם צפע״נ עה״ת פרשתנו לג, ז.

מען לערנט „ויעל משה גו׳ אל הר נבו״, און מען ענדיקט לערנען פרשת וזאת הברכה [31], און מען הויבט אן נאכאמאל תורה באופן נעלה וחדש.

ו. עס איז אבער ניט פארשטאנדיק: ענין הנ״ל, אז בשמח״ת לאחר „גמרה של תורה״ הויבט מען אן לערנען תורה באופן נעלה ביותר, איז דאך ניט שייך לכאו״א מישראל, נאר צו די בעלי השגה גדולה ויחידי סגולה — טא וואס פאר א שייכות האט די שמחה פון שמח״ת צו אלע אידן, אז אויך זיי זאלן (זיך פרייען בשמח״ת, און) מאכן די ברכת שהחיינו אויף תורה?

נאכמער: די שמחה בשמח״ת איז אין אן אופן אז אלע אידן פון ראשיכם שבטיכם ביז חוטב עציך ושואב מימך פרייען זיך בשוה, ווי מ׳זעט מנהג ישראל אז אלע טאנצן צוזאמען וכו׳ — לפי הנ״ל האט דאך עכ״פ געדארפט זיין א חילוק אין גודל השמחה, דער עיקר השמחה האט געדארפט זיין ביי בעלי השגה וכו׳.

נאך שטארקער איז די תמי׳: אויב דער גאנצער ענין פון שמח״ת וברכת שהחיינו וואלט געווען פארבונדן מיט דער עלי׳ אין הבנת והשגת התורה, האט דאך אויך די שמחה זיך געדארפט אויס־דריקן אין דעם זעלבן אופן — מ׳זאל זיך דאן פארנעמען מיט לערנען תורה מיט א יתרון, סיי בכמות און סיי באיכות, און די הבנה בתורה זאל ארויסרופן די שמחה. לפועל זעט מען אבער, אז די שמחה פון תורה באשטייט גאר אין ריקוד ברגלים, מ׳טאנצט און מ׳פרייט זיך מיט דער תורה דוקא ווי זי איז פאר־מאכט און איינגעוויקלט אין א מענ־טעלע, באופן אז מען קען אפילו אין איר ניט ארייננקוקן.

ז. וועט מען דאס פארשטיין בהק־דים דעם ביאור אין נוסח הברכה „שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה״ — וואס דער נוסח הברכות איז נתקן געווארן דורך אנשי כנסת הגדולה [32] — איז מובן דער גודל הדיוק שבזה [33].

דער הסבר וואס פאדערט זיך אין נוסח פון דער ברכה, איז: א) וואס זיינען די דריי לשונות (שהחיינו, קימנו, הגיענו)? ב) דער סדר ההודי׳ בכלל איז דאך מן הקל אל הכבד (בדרך לא זו אף זו), פריער דאנקט מען פאר קלענערע זאכן און דערנאך פאר גרעסערע; היינט וויבאלד אז „קימנו״ מיינט בלויז דעם קיום פון א מציאות און „שהחיינו״ — אז די מציאות האט אין זיך אויך חיות — ווי כ״ק מו״ח אדמו״ר טייטשט אפ אין דער שיחה [34] — האט מען דאך פריער געדארפט דאנקען פאר זיין עצם קיום („קימנו״), און דערנאך מוסיף זיין א הודי׳ פאר זיין חיות („שהחיינו״)?

אין רוקח [35] שטייט, אז די דריי לשו־נות „שהחיינו וקימנו והגיענו״ זיינען „כנגד הללי נפשי את ה׳ אהללה ה׳ בחיי אזמרה לאלקי בעודי״, אבער דאס גופא פאדערט ביאור: וואס זיינען די דריי ענינים, און ווי אזוי זיינען זיי מרומז אין די דריי לשונות?

---

31) להעיר מתורת שלום ע׳ 2, שפ׳ וזאת הברכה אמר משה בשמח״ת (וראה הערה 9 שם).

32) ברמב״ם הלכות ברכות פ״א ה״ה: ונוסח כל הברכות עזרא ובי״ד תקנום. וראה שו״ע אדה״ז סס״ח ס״א.

33) אבל להעיר שמצינו שינויים בזה, ראה תוספתא ברכות פ״ה, כג. פ״י, יד־טו: ברוך שהגיענו לזמן הזה, וכ״ה (בדפוסים שלפנינו) במשנה שבירושלמי ברכות פ״ט ה״ג ובדברי ר׳ בא כו׳ בשם רבי אחא (משא״כ בדפוסים קושט׳ ואמשט׳).

34) דליל שמחת תורה תש״ה.

35) שנסמן בהערה 10.

ח. דער ביאור אין דעם: בשעת ס׳רעדט זיך וועגן אַ שבח והודי׳ וואָס אַ מענטש דאַנקט דעם אויבערשטן דער־פאַר וואָס ער האָט אים געגעבן קיום וחיות ביז „לזמן הזה״, קען ווערן אַ שאלה: צי איז זיין לעבן ביז איצט געווען אין אַן אופן, וואָס ס׳איז ראוי אויף דעם צו דאַנקען מיט „שהחיינו״? עס קען דאָך זיין, אַז רוב ימיו זיינען גאָר ניט געווען בעונג ובנחת, נאָר אדרבה, זיי זיינען געווען זמנים פון צער און עגמ״נ; און ווי ס׳איז ידוע די סברא פון חוקרים[36] בנוגע כללות מין האנושי, אַז ווען מען זאָל מאָכן אַ חשבון פון די פאַרשידענע צייטן אין לעבן, איז גאָר מעגלעך, אַז די זמנים פון היפך הטוב והעונג זיינען מער ווי די זמני עונג וטוב, ביז דער סך־הכל איז, בלשון חז״ל[37], אַז ס׳איז „נוח לו שלא נברא״.

און אפילו אין פאַל ווען ביי דעם מענטשן איז דאָס ניט אַזוי בודאי, קען אָבער זיין אַז לא יצא פון גדר ספק, ווערט אַ שאלה אויף דער ברכה[38].

דעריבער איז מען מקדים „שהחיינו״: פונקט ווי דער חיות (כפשוטו — היפך פון מת) פון אַ מענטשן איז אין אַן אופן אַז ער לעבט מראשו ועד רגלו בשוה, ס׳איז ניט שייך זאָגן אַז אין איין טייל פון גוף איז דאָ חיות און אין אַן אַנדערן טייל ניט — אַזוי איז אויך דער סוג וגדר החיים פון „שהחיינו״ אַז דאָס איז אַ חיות וואָס נעמט אַרום כל עניני האדם, וואָס דערפאַר דאַרף ער (מצד התורה) דאַנקען דעם אויבערשטן:

אַן תורה איז ניט שייך צו זאָגן אַז ביים מענטשן איז (ברוב זמנו) אַזאַ חיים וחיות וואָס מ׳זאָל גאָרנישט שבח והודי׳ צום אויבערשטן; אפילו ווען זיינע זמני הטוב וועגן איבער די זמנים פון היפך הטוב, איז ביי אים אַבער נאָך אַלץ דער רוב הזמן אַזא וואָס ער האָט ניט געפילט חיות און לעבעדיקייט.

וואָרום התורה על הרוב תדבר — רוב זמני היום ווערן פאַרנוצט אויף עניני אכילה ושתי׳ ושינה וואָס ניט אין דעם איז אַ מענשענ׳ס חיות, קאָך און תכלית וחפץ — ווי אויך אויף משא ומתן, וואָס מצד עצמם — האָט ער ניט אין דעם קיין חיות ועונג ער טוט עס (מיט אַ חיצוניות׳דיקן רצון —) כדי ער זאָל האָבן צרכיו, פרנסה אויף מפרנס זיין זיך ובני ביתו וכו׳.

אָבער אַ איד וואָס איז פאַרבונדן מיט תורה, תורת חיים, אַז ער וויל אַז כל חייו זאָלן זיין ע״פ תורה, דעמאָלט ווערן אַלע זיינען פעולות (מחשבה דבור ומעשה) במשך דעם גאַנצן טאָג דורכ־געגומען מיט (תורה —) חיות; וואָרום אויך מיט און אין זיין משא ומתן וכיו״ב איז ער מקיים דעם ציווי התורה (עס זאָל זיין באמונה) ביז אַז „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״[39], און נאָך מער — „בכל דרכיך דעהו״[40]. קומט דאָך אויס, אַז במצבו, „לזמן הזה״ איז יעדער רגע פון זיין לעבן וויל ער אַז עס זאָל זיין באופן פון חיות, פון „אתם הדבקים בה׳

---

36) ראה מו״נ ח״ג פי״ב. מים רבים תרל״ו בתחלתו.

37) עירובין יג, ב. וראה לקו״ת ראה כח, ג ואילך.

38) ראה חת״ס שבהערה 12. שד״ח אסיפת דינים מערכת ברכות סי׳ א אות יח סעיף ה. וראה פס״ד להצ״צ ח״ב סט, ד [תז, ד].

39) אבות פ״ב מי״ב.

40) משלי ג, ו. טושו״ע או״ח סרל״א. ההוספה בזה על „כל מעשיך לשם שמים״ — ראה לקו״ש ח״י ע׳ 104 ואילך. וש״נ.

אלקיכם חיים״ [41], וואָס דערפאַר קען ער און ער דאַרף געבן אַ שבח והודי׳ צום אויבערשטן — „שהחיינו״ — „לזמן הזה״.

ט. לפי״ז — וואָס איז מוסיף דער ענין „וקימנו״ אויף „שהחיינו״, דלכאו׳ רה איז דער שבח פון קיום אַ נידערי׳ קערער ענין, כנ״ל.

דער הסבר אין דעם: חיות מצ״ע איז ניט מוכרח אַז דאָס זאָל זיין דוקא ביי אַ נשמה בגוף; אדרבה, דער ענין החיות איז דאָ מער ביי מלאכים און מער בגלוי ווי ביי נשמות בגוף [42], ובפרט ביי נשמות למעלה אייד׳ער זיי קומען אַראָפּ למטה, וואָס זיי שטייען דאָרט מיט אַ שטענדיקן (ביטול ו)דבקות צום אויבערשטן, וואָס מצד דעם האָבן זיי אַ חיות נעלה ביותר.

דעריבער זאָגט מען אַ שבח מיוחד (ונוסף), וואָס דער חיות הנשמה קומט אַראָפּ אין אַ גוף „שהחיינו וקימנו״; ד. ה. אַז אויך אין קימנו פון גוף — וואָס מצד מציאותו פאָר זיך, מצד עצמו, איז ער נאָר בבחי׳ קיום — עס הערט זיך ניט אין אים דער רוחניות׳דיקער חיות — ווערט נמשך דער (אמת׳ער) חיות פון תומ״צ. און דעמולט זאָגט מען די הודי׳ אויך מצד הגוף — וקימנו.

יו״ד. עפ״י הנ״ל — וואָס איז מוסיף דער לשון הודי׳ פון „והגיענו״. כ״ק מו״ח אדמו״ר זאָגט אין דער שיחה [34]: „הגיענו האָט מען אמאָל געטייטשט — איינמאָטערן״.

איז ניט מובן אין וואָס באַשטייט די מעלה פון „איינמאָטערן״? לכאורה איז דאָס גאָר אַ חסרון. נאָכמער: בשעת אַז אַן ענין, אפילו אַן ענין נעלה, איז פאָר־בונדן מיט צער, קען מען אויף דעם ניט מאָכן קיין ברכת שהחיינו; ווי מען געפינט באַ ברית מילה אַז איינע פון די טעמים [43] וואָס מ׳זאָגט ניט אויף דעם ברכת שהחיינו — כאָטש אַז דאָס איז אַ מצוה גדולה ביותר און אַ זאָך וואָס „קבלו עליהם בשמחה״ [44] — ווייל ס׳איז פאָראַן דערביי „צערא לינוקא״ [45].

איז די הסברה אין דעם: בשעת מ׳איז מקבל אַ זאָך במתנה אַן קיין שום עבודה ויגיעה איז דאָס „נהמא דכסופא״ [46] און דערפאָר רופט עס ניט אַרויס ביים מקבל אַן אמת׳ע שמחה; ואדרבה, דאָס דערוועקט ביי אים אַ הרגש פון „כסופא״, בושה. בשעת אַבער ער באַקומט דאָס דורך זיין עבודה ויגיעה, איז דאָס ביי אים אַ סאָך טייערער, דאָס רופט ביי אים אַרויס אמת׳ע שמחה (ע״ד מרז״ל [47] „אדם רוצה בקב שלו מט׳ קבים של חבירו״) [48].

עד״ז בנדו״ד: וועז קען זיין שלימות השמחה פון „שהחיינו וקימנו״ און מ׳זאָל געבן אַ שבח והודי׳ צום אויבערשטן — בשעת דער „שהחיינו וקימנו״ קומט

---

41) ואתחנן ד, ד.

42) כידוע מאמר ההמ״מ בענין „יראת ה׳ לחיים״ — ראה הוספות לאו״ת (קה״ת) סנ״ו. ושנ״ב.

43) אבודרהם והגמי״י שבהערה 12 ובשוה״ג. הובא בב״י יו״ד סרס״ה ד״ה כתב הרמב״ם.

44) ובשמחה גשמית „שעושין משתה״ (שבת קל, א. ובפרש״י).

45) כתובות ח, א. וראה אבודרהם (לגבי בדיקת חמץ), שו״ת הרשב״א, המאור ור״ן (לענין ספה״ע) — נסמנו בשוה״ג להערה 12.

46) ראה ירושלמי (ערלה פ״א ה״ג). לקו״ת צו ז, ר״ע״ד. ולהעיר ממ״מ להב״י בראשית מהדו״ק ד״ה אור ליוה״ש יד לטבת (י, א).

47) ב״מ לח, א.

48) ראה לקו״ש חי״ד ע׳ 158 ואילך, שמטעם זה נקבע שמח״ת דוקא בשמע״צ ולא בחג השבועות. וראה בהנסמן שם הערה 23.

דורך יגיעה און אײנגעמאַטערטקייט: משא"כ ווען זײן חיות ע"פ התורה בכל עניניו, אויך בגוף, קומט אַן אַן יגיעה, דעמולט פעלט אין שלימות השמחה ובמילא אויך — אין דעם שבח והודי' צום אויבערשטן.

„והגיענו", יגיעה, איז ניט נאָר אַ סיבה און אַ תנאי מ'זאָל קענען געבן שבח והודי' פאַר „שהחיינו וקימנו", נאָר די עצם יגיעה פאַרשאַפט אים שמחה ותענוג און דערפאַר גיט ער אַ שבח והודי' מיוחדת אויפן ענין פון „והגיענו".

יא. עפ"ז יל"פ וואָס דער רוקח זאָגט אַז די דריי לשונות פון ברכת שהחיינו זײנען „כנגד הללי נפשי את ה' אהללה ה' בחיי אזמרה לאלקי בעודי": „(אהללה ה') בחיי" איז דאָס כנגד „שהחיינו" — חיי הנשמה כנ"ל; „אזמרה לאלקי בעודי" איז כנגד „וקימנו", וואָרום „בעודי" מיינט דער גוף וואָס איז נאָר „עודי" — אַ דבר טפל[49]. „הללי נפשי את ה'" איז מרמז אויף „והגיענו" — יגיעה, וואָרום אין יגיעה לייגט ער אַריין זײן נפש[50].

יב. עפ"י כהנ"ל וועט מען פאַרשטיין דעם ענין פון ברכת שהחיינו אויף תורה וואָס מען מאַכט בשמח"ת:

נאָכדעם ווי אידן לייענען און לערנען די תורה במשך כל השנה כולה, און מען איז איר גומר בשמח"ת, קומט צו אַ תוס' אור חדש פון א"ס אין תורה[51], און דעמולט בשעת אידן הויבן אָן לייענען און לערנען די תורה נאָכאַמאָל, איז דאָס, כביכול, אַ נייע און העכערע תורה, און דעריבער פרייען זיך אַלע אידן און מען מאַכט ברכת שהחיינו[52]. און די דריי ענינים קומען דערנאָך בא יעדען איינעם לפי ערכו ואופנו:

באַ בעלי תורה און יושבי אוהל קומט צו בעיקר אין לימוד והבנת התורה באופן חדש כנ"ל — שהחיינו — און אין דעם באַשטייט זייער עיקר יגיעה — והגיענו — אין הבנת והשגת התורה, און בדרך ממילא קומט זיי צו אין זייער עבודה אין גוף און אין וועלט — וקימנו — וואָס אויף דעם גיבן זיי נאָר אַ מיעוט פון זייער זמן.

ביי מארי עובדין טבין ובעלי עסק, הגם אַז צו אָן אופן חדש אין השגת התורה זיינען זיי ניט שייך, וויבאַלד עס קומט אַבער צו אַ אור חדש אין תורה, איז עס פועל אויך ביי זיי אַ חידוש אין „שהחיינו וקימנו והגיענו" לפי מדרגתם הם: עס וועלט נתעלה און נתחדש דער חיות אין זייער לימוד התורה ובכל הנהגתם במשך היום ע"פ תורה: דאָס טוט אויף אויך אַ עילוי אין דעם וקימנו — אין דעם חיות הגוף ע"פ תורה; והגיענו — עס קומט צו אַ תוס' כח אויף דער יגיעה צו האָבן אַ תורה'דיקן חיות אין אַלע זייערע ענינים סיי אין דער יגיעה דורכצופירן די אַלע הוראות התורה במשא ומתן, און אכילה וכו' וכל צרכי הגוף, הן אין דער יגיעה זיך אָפצוגרייסן פון עניני העולם און וואָס מער

---

49) ראה שער היחוד והאמונה פ"ו (פ, סע"ב ואילך). ד"ה אהללה ה'ת"ש.

50) וראה רשימות הצ"צ עה"פ (תהלים קמו, ב).

51) ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה בסופו. וראה זהר שבהערה 5. ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ל. לקמן ע' 386 ואילך.

52) ואף דכללות ענין התחדשות התורה היא בחגה"ש (ראה סה"מ תש"ה ע' 184), מ"מ ענין הנ"ל שייך דוקא לשמח"ת, וע"ד ענין השמחה בתורה שהיא דוקא בשמח"ת ולא בחגה"ש — ראה לקו"ש חי"ד שם.

האַרעוון אין שיעורים קבועים (קבועים גם — בנפש) בלימוד התורה.

יג. לפי״ז וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון שמח״ת און איר ברכה „שהחיינו״ צו פרשה וזאת הברכה.

לכאורה, וויבאַלד אַז תורה איז הבנה והשגה, ווי פועל׳ט דאָס אויף עניני האדם וואָס האָבן ניט קיין שייכות צו שכל?

לערנט מען אין אונזער סדרה [53], אַז תורה איז „מימינו אש דת למו״, שטייט אין ספרי: „מה אש כל המשתמש בו עושה בגופו רושם [54] אף בני אדם שעמלים בו ניכרים הם בין הבריות כך תלמידי חכמים ניכרים בהילוכם ובדיבורם ובעטיפתם בשוק״ (און ווי דער רמב״ם [55] איז מפרש די פרטים אין דעם).

עס ווערט אַבער די שאלה לאידך גיסא: בשלמא ביי תלמידי חכמים, וואָס זייער אַנהייבן לערנען תורה נאָכאַמאָל איז באופן חדש לגמרי, איז דאָס מובן ווי דאָס פועל׳ט אויך אַ התחדשות און הוספה וואָס איז ניכר „בהילוכם ובדיבורם כו׳״, אַבער ביי אידן וואָס זיינען ניט קיין תלמידי חכמים, וואָס פאַר אַ שייכות האָט צו זיי דער חידוש אין תורה וואָס ווערט בשמח״ת, אַז דאָס זאָל פועל זיין אויך אין זייערע ענינים כנ״ל, ביז אַז זיי זאָלן (זיך דערמיט פרייען עד כדי כך — אַף צו) מאַכן ברכת שהחיינו?

אויף דעם קומט די הסברה אין דער פרשה: „תורה צוה לנו משה מורשה גו׳״ — תורה איז אַ ירושה צו יעדן אידן [56], וואָס דער דין [57] ביי ירושה איז אַז ס׳איז ניט נוגע דער גיל ומעמד ומצב פון דעם יורש — תורה איז אַ זאַך וואָס יעדער איד באַקומט עס אַלס ירושה.

און דעריבער, בשעת עס קומט צו אַ התחדשות ותוס׳ אור בתורה — בשמח״ת, קומט צו באַ יעדן אידן אַ התחדשות און הוספה אין זיין הנהגה וחיות ע״פ תורה.

און דערפאַר איז דער עיקר השמחה בשמח״ת דוקא ביי הקפות — ניט ביי קריאה ולימוד בתורה, נאָר דוקא דורך תנועות ופעולות מעשיות פון ריקוד וכו׳ מיט דער תורה עצמה — ווייל עיקר השמחה פון שמח״ת איז (ניט אַזוי מצד השגה והבנת התורה, נאָר בעיקר) אין דעם וואָס תורה איז „שהחיינו״ אונז לעבעדיק געמאַכט, אין אַלע אונזערע ענינים, ביז אין עשי׳ [58] בפועל.

(משיחות ליל שמח״ת תש״ל, תשל״א)

---

53) לג, ב.

54) ובפס״ז: מה האש עושה רושם כך התורה כל המשתמש בה עושה בו רושם.

55) הלכות דיעות פ״ה ה״א.

56) ונוגע להלכה — ראה סנהדרין נט, א.

57) נדה מג, סע״ב (במשנה) ואילך.

58) להעיר מאוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשצ. ד״ה ביום השמיני עצרת תרס״ז בסופו. ד״ה להבין ענין שמח״ת תש״ה ותש״ו בסופם.

שמח"ת

א. כ"ק מו"ח אדמו"ר האַט אמאל געזאָגט אין אַ שמח"ת'דיקער שיחה[1]:

„שמח"ת זיינען תרעין פתיחין. עס זיינען אָפן די שערי אורה שערי ברכה שערי הצלחה[2]. אָלע שערים זיינען אָפן. און דאָס נעמט מען מיט תורה".

דברי רבותינו נשיאינו זיינען מדוייק בתכלית הדיוק. איז פון דעם וואָס דער רבי איז מפרט ביחוד „שערי אורה שערי ברכה שערי הצלחה" — אע"פ אַז (ווי ער זאָגט גלייך ווייטער) „אָלע שערים זיינען אָפן" — איז מוכח, אַז דער עיקר אויפטו פון שמח"ת איז וואָס דאָן זיינען אָפן די דריי שערים. דאָרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות מיוחדת פון די דריי שערים צו תורה[3]?

נאָך מער דאָרף מען פאַרשטיין: ס'איז ידוע[4] אַז די ששת ימי בראשית זיינען כנגד די שית אלפי שנין. איז פון דעם וואָס בריאת האור איז געווען ביום הראשון — פאַר דעם יום השלישי וואָס איז כנגד דעם אלף השלישי אין וועלכן ס'איז געווען מתן תורה[5] — איז מוכרח לכאורה, אַז דער ענין פון „שערי אורה" איז ניט אָפהענגיק אין תורה[6].

און אַזוי אויך בנוגע צו „שערי ברכה", איז דאָך ידוע[7] אַז איינער פון די טעמים וואָס די תורה הייבט זיך אָן מיט אַ ב"ת — „בראשית" — איז ווייל ב"ת איז לשון ברכה. איז דאָך דער ענין פון ברכה געווען גלייך בהתחלת הבריאה. איז פאַרוואָס זאָגט מען אַז „שערי ברכה" זיינען פאַרבונדן דוקא מיט תורה[8]?

די שאלה איז נאָך גרעסער: וויבאַלד אַז עולם על מילואו נברא[9], קומט אויס, אַז דער ענין הברכה (וואָס איז מרומז אין דעם ב"ת פון „בראשית"), איז שוין בעת הבריאה געווען במילואו. און אַזוי אויך בנוגע צו אור, ויתרה מזו ואדרבא — איז דאָך דער אור שנברא ביום ראשון געווען אָן הגבלות, כמרז"ל[10] אַז אדם צופה (ומביט) בו מסוף העולם ועד סופו.

ד.ה. ניט בלויז וואָס די כללות המציאות פון אורה און ברכה איז ניט תלוי דוקא אין תורה, נאָר אויך די אורה און ברכה ווי זיי זיינען בתכלית השלימות זיינען ניט תלוי אין תורה — היינט פאַרוואָס זאָגט מען אַז דאָס נעמט מען דוקא מיט תורה?

---

1) יום שמח"ת תש"ה (סה"ש ה'תש"ה ע' 59).

2) ראה ה„יהי רצון" שאומרים ליל הושענא רבה אחר כל ספר שבתהלים.

3) להעיר ממרז"ל: אורה זו תורה (מגילה טז, ב); התורה מתחלת בב"ת — ר"ת ברכה (כדלקמן בפנים); העוסק בתורה נכסיו מצליחין לו (ע"ז יט, ב), ועוד.

4) רמב"ן ובחיי לבראשית ב, ג. וראה תו"ח שמות שכ, סע"ב ואילך.

5) ראה רמב"ן ובחיי שם. תו"ח שם.

6) ולא רק שנברא האור אז, כ"א שהי' אדם צופה ומביט בו כנ"ל, כדלקמן בפנים.

7) ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו שיחה א' לפ' בראשית.

8) וגם בנוגע ל„הצלחה" — ידוע הביאור (המשך תער"ב ח"ב ס"ע א'קכ ואילך. א'קכג ואילך) דמש"נ (בראשית א, לא) „וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" — זהו מה שנעשה הכל באופן היותר טוב, בדרך הצלחה. אבל ראה לקמן (הערה 34, 40) שזה קשור (לא עם הבריאה מצ"ע, כ"א) עם עבודת נש"י שלא ע"פ סדר השתלשלות, ע"ש.

9) ראה ב"ר פי"ד, ז. פי"ג, ג. ועוד.

10) חגיגה יב, א. ב"ר פי"א, ב. ושו"נ.

ב. לכאורה האָט מען געקענט מבאר זיין, אַז די שלימות פון דער בריאה ווי זי איז מצד עצמה, מצד נבראים — כולל אויך ווי זי איז געווען בתחילתה ווען עולם על מילואו נברא, איז דאָס אלץ אַ שלימות מיט אַ הגבלה, ובמילא ניט קיין אמת׳ע שלימות:

און דערפאַר זאָגט מען אַז די שערי אורה און שערי ברכה נעמט מען דוקא מיט תורה — ווייל מיט „אורה״ און „ברכה״ דאָ מיינט מען די אמת׳ע אורה און ברכה, ווי זיי זיינען בתכלית השלימות, ד.ה. ווי זיי זיינען מצד דעם אויבערשטן, דער אמת׳ער שלם: און דעריבער נעמט מען דאָס מיט תורה, ווייל כידוע[11] האָט (מתן) תורה אַראָפּ־געגומען די מחיצה צווישן עליונים און תחתונים, און דורך תורה נעמט מען אַלע ענינים ווי זיי זיינען מצד דעם עליון, מצד דעם בורא.

אָבער דער ביאור איז ניט מספיק, ווייל:

(א) לפי״ז איז עיקר חסר מן הספר: ווי׳באָלד אַז דער כללות הענין פון אורה און ברכה, און אפילו ווי זיי זיינען במי־לואם, זיינען דאָ אויך אַן תורה — האָט מען געדאַרפט מדגיש זיין אַז דורך תורה נעמט מען די אורה און ברכה ווי זיי זיינען מצד שלימות הבורא (או כיו״ב)?

(ב) דער טעם[12] וואָס מען האָט קובע געווען שמח״ת בי(יו״ט שני פון) שמע״צ און ניט בחגה״ש (זמן מתן תורתנו) איז, ווייל די שמחה פון שמח״ת איז פאַר־בונדן מיט די לוחות שניות (שניתנו ביוהכ״פ), וואָס זיי זיינען כפלים לתושי׳[13].

און היות אַז די וועריאַנט „דאָס נעמט מען מיט תורה״ קומען בהמשך צו תחילת הפיסקא „שמח״ת זיינען תרעין פתיחין״, איז מובן, אַז מיטן לשון „מיט תורה״, מיינט ער תורה ווי זי איז פאַר־בונדן מיט שמח״ת, ד.ה. מיט דער מעלה פון תורה וואָס איז צוגעקומען ביי דער נתינה פון לוחות שניות,

און וויבאַלד אַזוי — אַפילו אויב מען זאָל זאָגן אַז מיט „שערי אורה כו׳״ מיינט ער די ענינים ווי זיי זיינען מצד שלימות הבורא, איז דאָך אויף דעם מספיק ענין התורה ווי זי איז מצד לוחות ראשונות. פאַרוואָאָס פאַרבינדט מען דאָס מיט שמחת תורה דוקא?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס אין שמח״ת גיפינט מען דריי ענינים, וואָס זיינען ענלעך צו די דריי שערים הנ״ל (שערי אורה, שערי ברכה און שערי הצלחה):

אין דעם ענין פון יו״ט שני זיינען דאָ צוויי ענינים: (א) ווי אַ יו״ט שני איז ער אַ מסובב (און המשך) פון יו״ט ראשון[14]. (ב) אין אים קומט צו דער עילוי פון „עריבים עלי דברי סופרים״[15], אַ זאָך

11) תנחומא וארא טו. שמו״ר פי״ב, ג.

12) אוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשעט ואילך. ד״ה ביום השמע״צ תרס״ז (בהמשך תרס״ו) בתחילתו ובסופו. רד״ה ביום השמע״צ תש״ו. וראה לקו״ש חי״ד ע׳ 156 ואילך.

13) שמו״ר רפמ״ז.

14) ראה שהש״ר עה״פ (שהש״ש א, ו) שמוני נוטרה גו׳ — הובא ונתבאר בלקו״ת שמע״צ סד״ה להבין ענין יו״ט שני של גליות. דרמ״צ קיד, א־ב. וראה בעניננו לקו״ש חי״ט ע׳ 238 הערה 10.

15) ע״ז לה, א (ופרש״י שם). וראה שהש״ר עה״פ (שהש״ש שם, ב) כי טובים דודיך מיין (ב). נתבאר בתו״א (נב, סע״ד ואילך), לקו״ת מטות (פה, א), סוכות (פ, ב), שה״ש (ז, א). מצה זו תר״ם (ס״ע נג ואילך). ובכ״מ.

וואָס איז ניטאָ ביו״ט ראשון[16].

אזוי איז דאָס ביי יעדער יו״ט שני. בשמח״ת קומט אָבער צו אַ דריטער ענין. און ווי ערערדט כמה פעמים[17], אַז פון דעם וואָס האָט אַ באַזונדער נאָמען — שמחת תורה — איז מוכח אַז עס האָט אין זיך (נוסף אויף דעם וואָס עס איז דער יו״ט שני דשמע״צ) אויך אַן אייגענעם ענין, דעם ענין פון שמח״ת.

און כשם ווי ביי דעם ענין פון יו״ט שני, כאָטש עס איז בלויז מד״ס, איז אדרבה, מצד דעם גופא פאָראַן אין אים אַ מעלה אויף יו״ט ראשון, וכנ״ל שערבים עלי ד״ס יותר מדברי תורה — אזוי איז אויך ביים דריטן ענין, איז כאָטש דאָס איז ניט קיין חיוב כלל, אפילו ניט מד״ס, ס׳איז נאָר אַ מנהג [כלשון הזהר[18]: ״ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ואתקריאת שמחת תורה״] — איז אָבער מצד דעם גופא אין אים דאָ אַ מעלה נוספת אויף די ערשטע צוויי ענינים, וכמבואר בכמה מקומות[19] אַז אַ מנהג ישראל האָט אַ מעלה וואָס איז ניטאָ אין אַן ענין דאורייתא און ניט אין ד״ס.

ד. די דריי ענינים הנ״ל געפינט מען אויך אין דעם ענין פון שמח״ת גופא:

פון דעם נאָמען ״שמחת תורה״ (תורה סתם) איז מוכח, אַז די שמחה איז פאָרבונדן מיט תורה בכלל[20], וואָס תורה בכלל איז געגעבן געווארן מיט לוחות ראשונות;

אעפ״כ, איז (כדלעיל סעיף ב) דער טעם וואָס שמחת תורה איז נקבע געווארן בשמע״צ (און ניט בחגה״ש) ווייל די שמחה פון שמח״ת איז פאָרבונדן (בעיקר) מיט לוחות שניות[21], וואָס די לוחות שניות זיינען (אין תושב״כ גופא) בדוגמת[22] דברי סופרים[23];

און דער ענין פון שמח״ת גופא — דאָס וואָס אידן מאָכן שמח״ת, איז אַ מנהג ישראל, וכלשון הזהר ״ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה כו׳״.

און היות אַז אַ מנהג ישראל דערלאַנגט העכער פון תורה, און אפילו פון ד״ס (כנ״ל סעיף ג), דערפאַר זאָגט דער זהר (בהמשך צו ״נוהגין כו׳

---

16) בלקו״ת שמע״צ שם (צב, סע״ג) שהמעלה דיו״ט שני היא לפי ש״עיקר הכוונה להיות הגילוי למטה״. ויש לקשר המבואר בפנים לזה — כי זה גופא שדוקא האור דיו״ט שני נמשך למטה ביותר [ועד בהענינים דגלות (ראה לקו״ת שם צב, ב. ובארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 235)] הוא להיותו אור נעלה יותר, מצד זה שהוא ד״ס. ע״ד המבואר בלקו״ת מטות שם.

17) ראה בארוכה לקו״ש שם ע׳ 226 ואילך. וש״נ.

18) ח״ג רנו, ב. וראה לקו״ש שם שוה״ג הא׳ להערה 12.

19) ראה (בענין ההקפות דשמח״ת) לקו״ת סוכות פ, סע״ג. סידור רסט, ב.

20) ולהעיר משיחת יום ב׳ דחגה״ש תש״ב, דמזה שיש קס״ד בתורה לקבוע שמח״ת אחר חגה״ש מוכח דשמח״ת ושבועות שייכים זל״ז, ע״ש. ולהעיר גם מזה שהתחלת פ׳ וזאת הברכה (שקורין בשמח״ת) היא בענין מ״ת (ה׳ מסיני בא גו׳) שהי׳ בחג השבועות (וראה הערה הבאה).

21) ולהעיר שבפ׳ וזאת הברכה (שקורין בשמח״ת) יש ב׳ הענינים: בתחילת הפרשה — מ״ת דחגה״ש (כבהערה הקודמת), ובסיום הפרשה ״לעיני כל ישראל״ — ״יישר כחך ששברת״ (פרש״י שם) שהביא ללוחות שניות (ראה בארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 242. לקו״ש חי״ד ע׳ 161־2).

22) ראה שמו״ר שבהערה 13. ובארוכה — המשך תרס״ו ע׳ פח ואילך.

23) בלקו״ת שמע״צ (צב, ב) שהמעלה דיו״ט שני על יו״ט ראשון היא דוגמת מעלת בע״ת על צדיקים. ועפ״ז תומתק יותר השייכות דלוחות שניות לענין יו״ט שני (ראה לעיל סעיף ג׳) — כי המעלה בלוחה״ש שהם כפלים לתושי׳ היא מצד ענין התשובה (כדלקמן סעיף ה׳).

ואתקריאת שמח״ת״) „ומעטרן לס״ת בכתר דילי׳״ — אז נאכדעם (און דורך דעם) וואס אידן זיינען זיך נוהג „למעבד כו׳ עמה חדוה״, מאכן זיי אַ כתר צו תורה, וואס כתר תורה איז העכער פון תורה*[23], אפילו פון תורה ווי זי איז מצד לוחות שניות (און דברי סופרים).

ה. דער ביאור בזה: דער טעם וואס די לוחות שניות זיינען העכער פון די לוחות ראשונות (כפלים לתושי׳), איז ווייל זיי זיינען געקומען דורך עבודת התשובה פון אידן[24], און דער שרש פון (נשמות) ישראל איז העכער פון תורה[25].

אבער וויבאלד אז אויך די לוחות שניות זיינען געגעבן געווארן מלמעלה (די עבודת התשובה פון אידן איז געווען אַ סיבה צו דער נתינה פון די לוחות שניות, אבער די לוחות שניות גופא זיינען געגעבן געווארן מלמעלה) — דעריבער זיינען אויך די לוחות שניות אַן ענין פון תורה (וואס נש״י זיינען העכער), נאר אין תורה גופא זיינען זיי כפלים לתושי׳, ווייל זיי זיינען געקומען בסיבת העבודה (דתשובה) פון אידן.

משא״כ דער מנהג „למעבד ישראל עמה חדוה״, וויבאלד אז דער גאנצער ענין קומט פון אידן, דערפאר טוט זיך אויף דורך דעם דער כתר תורה וואס איז העכער פון תורה (אפילו ווי זי איז כפלים לתושי׳).

ו. דאס איז אויך די שייכות צווישן שמח״ת מיט „שערי אורה שערי ברכה שערי הצלחה״, ווייל די דריי ענינים הנ״ל אין שמח״ת (תורה בכלל; מעלת לוחות שניות: דער מנהג „למעבד ישראל עמה חדוה״) זיינען בדוגמת „אורה״, „ברכה״ און „הצלחה״:

דער חילוק צווישן „אורה״ און „ברכה״ בפשטות איז: בשעת מען בענטשט איינעם, איז מען אויסן דעם מתברך, אז ער זאל באקומען דעם תוכן הברכה און האבן דערפון אַ תועלת. משא״כ אור איז פאַרבונדן (ניט מיט דער תועלת המקבל, נאר) מיטן („טבע״ ה)מאור. וואס דערפאר איז מגדרי האור[26] אז ער וועלט נמשך בדרך ממילא, און נאך מער — שמשא אכולא עלמא נייחא[27] ביז אז ער איז מאיר אויך במקום האשפה, כאטש אין דערויף איז ניטאַ קיין תועלת.

און דאס איז די שייכות צווישן לוחות ראשונות ולוחות שניות מיט שערי אורה און שערי ברכה[28]:

---

*23) ראה אוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשצב.

24) אוה״ת שבהערה 12. וראה לקו״ש חי״ד שם.

25) ראה ב״ר פ״א, ד. תדבא״ר פי״ד. וראה לקו״ש ח״ט שם.

26) ראה בכ״ז ס׳ הערכים־חב״ד ערך אור ע׳ תנב ואילך, ע׳ תסג ואילך, ושו״נ.

ועד״ז הוא גם באור למעלה (עם היות שגילוי האור הוא ברצון ובכוונה) — ראה המשך תער״ב ח״ב ס״ע א׳כה ואילך. המשך ר״ה תש״ה פ״ד־ה. וראה הערה 28.

27) סנהדרין לט, א. וראה סה״מ קונטרסים ח״ב תד, ב.

28) בכללות, ענין ההמשכה מלמעלה הי׳ בהכ״ו דורות (לפני מ״ת) שהיו נזונין בחסדו של הקב״ה (פסחים קיח, א). וכמבואר בכ״מ (תו״א ר״פ בשלח. אוה״ת אמור ע׳ תתנח. ובכ״מ) שאז הי׳ ההמשכה „שלא ע״פ חשבון כו׳״. ובדוגמת איש החסד בטבעו שמשפיע לכולם, גם למי שאינו ראוי, מבלי לעיין „למה ישפיע החסד ולאיזה תועלת היא״ [ויש לומר, שהוא ע״ד מה שהאור מאיר גם במקום האשפה*]. משא״כ הענין דמ״ת הוא ההמשכה בבחי׳ חשבון

*) ע״פ מ״ש בפנים ההערה יומתק גם מ״ש בירושלמי (שבהערה 7) וזהר (ר״פ ויגש. הובא ונת׳ בלקו״ת ראה יט, ב. אוה״ת אמור שם. ובכ״מ) שהטעם שלא נברא העולם באל״ף כי אל״ף לשון ארור — וידועה הקושיא: הרי כו״כ תיבות

ביי דער נתינה פון לוחות ראשונות איז געווען די הדגשה (בעיקר) — די נתינה מלמעלה (ניט אזוי די הדגשה אז אידן זאלן (פריער) ווערן א שומע ומבין ומקבל ומתאחד ביחוד נפלא (ווי בהבנת ותפיסת השכל[29]) מיט דער תורה), וואס דעריבער איז בפועל האבן עס אידן (מצד זייער מצב כו') בשעת מ"ת בחה"ש — ניט תופס וקולט געווען; און מצד דעם זיינען די לוחות הראשונות פארבונדן מיט „שערי אורה", ווייל די הדגשה אין אור איז (כנ"ל) דאס וואס דער מאור איז מאיר.

אנדערש זיינען די לוחות שניות, וואס זייער נתינה איז געקומען דורך דער עבודה פון אידן — האט די תשובה פון אידן ארויסגערופן כביכול למעלה אז מען זאל זיי געבן די לוחות — ד.ה. די הדגשה אין זיי איז אז אידן זאלן מקבל וקולט זיין די תורה. און מטעם זה זיינען די לוחות שניות פארבונדן מיט „שערי ברכה", וואו די הדגשה איז אויפן מתברך, אז ער זאל באקומען די ברכה.

דוקא [בדוגמת „ברכה"*], שענינה ההמשכה והתועלת של המתברך].

אבל בפרטיות, גם במ"ת גופא — זהו מהחילוקים בין לוחה"ר ולוחה"ש. כנפנים.

29) ראה תניא פ"ה.

המתחילות באל"ף ומורות על ענינים טובים, וכמו תיבת אורה — כי יש לומר, דזה גופא שהאל"ף ר"ת ארור הוא מצד זה שהוא ר"ת אורה (שמאיר גם באשפה). ולהעיר מהמבואר בלקו"ת שם (וראה אוה"ת שם. ובכ"מ) שהשייכות דאל"ף לארור היא מצד זה שאל"ף הוא אותיות פלא, בחי' כתר. ובאוה"ת בראשית (מד, ב) — בחי' אור (שלמעלה מכלים).

*) ראה לקו"ת שם (וראה אוה"ת אמור שם ע' תתן), שבמ"ת נתחדש שגם המשכת האל"ף תהי' באופן דברכה.

און וויבאלד אז „סוף מעשה במחשבה תחלה"[30], אז די כוונה פנימית אין המשכת האור איז, אז ער זאל נתקבל ונתפס ונתאחד ווערן (ובפנימיות) אין כלים[31] — דערפאר זיינען די לוחות שניות העכער פון די לוחות ראשונות, כפלים לתושי'.

ז. דער פנימיות הפירוש[32] אין „סוף מעשה במחשבה תחלה" איז (ניט אז דאס וואס מען האט געוואלט בתחלת המחשבה קומט ארויס אין דעם גמר העשי', נאר) אז דער סוף וואס קומט ארויס פון דער עשי', לאחרי העשי', דערלאנגט אין „תחלה" וואס איז קודם המחשבה, אויך פאר דעם אנהייב פון דער מחשבה.

און ווי מען זאגט די דוגמא[33] אויף דעם פון אן אומן וואס נעמט זיך טאן א מלאכה, און די מלאכה איז ארויס־געקומען „בתכלית הטוב ביותר .. בדרך הצלחה" — איז ניט דער פשט אז דער אומן האט זיך לכתחילה געריכט אז די מלאכה וועט ארויסקומען „בדרך הצלחה" — ווייל דאס קען מען ניט וויסן, ער קען זיך נאר אנגעמען צו טאן די מלאכה „כפי אופן טוב האומנות שלו". און דערפאר איז דאס וואס די מלאכה איז ארויסגעקומען (נאך מער ווי ער האט זיך געריכט בתחילת המחשבה) „בדרך הצלחה" — דערלאנגט אין בחינת „תחילה" שלפני תחילת המחשבה.

30) פיוט לכה דודי.

31) ראה בארוכה המשך תער"ב ח"ב ע' א'קכ. ועוד.

32) ראה תו"ח ר"פ ויגש. המשך תרס"ו ע' יט ואילך. המשך תער"ב שם ע' א'קיז ואילך.

33) המשך תער"ב שם ע' א'קכג.

ח. עד״ז איז אויך דער ענין פון כביכול „הצלחה״ למעלה (היות אז אלע ענינים וואס זיינען דא למטה וועלן נשתלשל מלמעלה): די „דירה לו ית׳״ וואס איידן טוען אויף דורך זייער עבודה איז „בתכלית הטוב ביותר .. בדרך הצלחה״ — נאך בעסער כביכול ווי ס׳איז דער רצון בתחילת המחשבה[34], כנ״ל — הגם אז ס׳איז פשוט אז דאס גופא (אז די דירה זאל זיין „בתכלית הטוב ביותר כו׳״) איז די כוונת הבריאה מתחילה[35], דאס איז אבער די בחי׳ „תחילה״ וועלכע איז העכער פון „מחשבה״.

דער ביאור אין דעם (בקצרה עכ״פ): דער תכלית הכוונה איז, אז איידן זאלן מאכן די דירה בתחתונים דורך זייער אייגענער עבודה, עבודה בכח עצמם[36]. און ווייאלד אז דער רצון אויף עו״למות[37] (כולל אויך „תחלת המחשבה״) האט א שייכות צו דער בריאה און פועל׳ט אין איר, דעריבער, איז אט די כוונה[37] (פון „נתאווה הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחתונים״, דורך דער עבודה פון איידן אינגאנצן בכח עצמם) ניט אראפגעטראגן געווארן אין „תחילת המחשבה״ פון דער בריאה, נאר זי איז פארבליבן בהעלם אין בחי׳ „תחילה״ וואס איז העכער פון „תחילת המח־שבה״[38] — אזוי, אז די כוונה פועל׳ט ניט למטה און די דירה לו ית׳ ווערט אויפ־געטאן אינגאנצן דורך דער עבודה פון איידן בכח עצמם[39].

און דערמיט איז מובן אז דאס וואס איידן פירן אויס די (תכלית ה)כוונה פון „נתאווה הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחתונים״ איז עס אין אן אופן פון „הצלחה״, היות אז אט די כוונה איז העכער פון צו נמשך ווערן אין רצון הגלוי אויף עולמות און אפילו ניט אין תחילת המחשבה.

ט. אע״פ אז די „דירה״, וואס איידן שאפן בכח עצמם, ווערט אויפגעטאן דורך דער עבודה פון כל התומ״צ בכל פרטיהם, שטייט עס בגלוי[40] ווען ער איז זיי מקיים ניט מצד איזה טעם וכו׳, נאר מצד דעם וואס „וצוונו״ (ניט מצד דער סגולה וואס איז דא בקיום ציווי המצווה), ובלשון הידוע אפילו נצטווינו לחטוב עצים[41], און אויך אין דעם ענין פון מנהגי ישראל, היות אז אויף זיי איז ניטא קיין ציווי מלמעלה און במילא קומען זיי אינגאנצן בכוחם פון איידן אליין[42].

---

34) ראה המשך תער״ב שם (ע׳ א׳קכד) דזהו״ע „וירא אלקים גו׳ והנה טוב מאד״ — „והוא מה שנתקבלה העבודה והביטול בנבראים (והיינו בנש״י) בטוב ביתרון גדול גם על תחלת המח׳ כו׳״.

35) ראה המשך תער״ב שם (ס״ע א׳קכג): למעלה אינו שייך לומר שלא יהי׳ ח״ו הדבר כו׳. אך זה שייך לענין ידיעה ובחירה כו׳.

36) ראה בארוכה לקו״ש חי״ב ע׳ 73 ואילך. ועוד.

37) ראה בארוכה (החילוק דרצון לעולמות ורצון לתומ״צ) ד״ה והוא כחתן תרנ״ז פ״ה. אלה תולדות נח תרס״ו.

38) כידוע דזה ש„נתאווה הקב״ה כו׳״ הוא בעצמותו ית׳.

39) ראה עד״ז לקו״ש ח״ה ע׳ 66 ובהערות שם (לענין ידיעה ובחירה), וש״נ. וראה לעיל הערה 35.

40) להעיר ג״כ מהמשך תער״ב שם (ע׳ א׳קכד) דעבודת נש״י „בטוב ביתרון גדול כו׳״ הוא „מה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע .. הביטול עצמי שיש בנשמות מצד שמושרשים בעצמות א״ס .. וכמו״כ בהבירור הנעשה ע״י התשו׳ שהוא הבירור שלא בהדרגה כו׳ ובד״כ בהעבודה בזה״ג כו׳ שמפקיר ומשליך חייו מגגד כו׳״, ע״ש.

41) לקו״ת שלח מ, א.

42) ואולי י״ל שזהו הטעם פנימי בזה שכ״ק מו״ח אדמו״ר גילה כו״כ מנהגים שבטח היתה כוונתו שיתפרסמו ע״מ לקיימם בפועל (ראה בשיחה שנדפסה בספר המנהגים־חב״ד בתחילתו) — ומ״מ פירסמם רק דרך סיפור כו׳.

ד.ה.: דער רצון העליון אז אידן זאלן מקיים זיין די מנהגי ישראל איז פארבליבן נאך מער בהעלם ווי ס׳איז דער רצון אויף תומ״צ בכלל — ביז אז אויף זיי איז אפילו קיין ציווי ניטא[43].

און דאס איז דער ביאור (בדרך אפשר) וואס דורכן מנהג „למעבד עמה חדוה״ איז מען (דערנאך) „מעטרן לס״ת בכתר דילי״, וואס דער כתר תורה איז העכער פון תורה, אפילו ווי זי איז מצד לוחות שניות:

די לוחות שניות, אע״פ אז אין זיי איז עיקר ההדגשה אויף קבלת (הלוחות ו)התורה מצד די אידן (כנ״ל ס״ו), פונדעסטוועגן, ווייאלד אז זיי זיינען געגעבן געווארן מלמעלה [ובדוגמת הברכה, וואס הגם מ׳איז דערמיט אויסן די תועלת פון דעם מתברך, קומט זי אבער דאך פון דעם מברך] — זיינען זיי נאך אלץ ניט אין דער בחי׳ פון „סוף מעשה״, ובמילא ווערט דורך זיי נשלם בלויז די כוונה ווי זי איז נמשך געווארן בתחילת המחשבה;

דורך דעם אבער וואס אידן זיינען זיך נוהג „למעבד כו׳ עמה חדוה״ — צו פרייען זיך מיט דער תורה שוין נאך דער נתינת התורה מלמעלה — איז עס בדוגמא צום ענין ההצלחה[44] וואס איז דא דוקא אין „סוף מעשה״ (שלאחרי העשי׳), וואס דאס דערלאנגט אין דער כוונה פון „תחילה״, וואס איז העכער פון תחלת המחשבה.

43) להעיר ממשנ״ת (לקו״ש נשא תש״נ ס״ד) הטעם שיש קס״ד דתשובה אינה מצוה, כי היא מעצם הנפש שאין שייך בו סיבה מן החוץ (ציווי), ע״ש.

44) ועפ״ז י״ל: **שערי אורה — אור, ברכה — כלים, הצלחה** • — כתר שלמעלה משניהם.

•) ראה אוה״ת בראשית רעח, א־ב.

י. עפ״י כל הנ״ל ווערט אבער די שאלה הנ״ל (ס״א) נאך גרעסער: ווייאלד אז דער אויפטו פון שמח״ת איז דער ענין פון הצלחה, און דער ענין פון „אורה״ און „ברכה״ זיינען דא אויך ביי לוחה״ר (שבועות) און ביי לוחה״ש (יוהכ״פ) — איז פארוואס ווערט געזאגט אין דער שיחה, אז אויך „שערי אורה״ און „שערי ברכה״ זיינען פארבונדן מיט שמח״ת (דוקא)?

וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס מען גיפינט, אז דורך (דער עבודה ולימוד כדבעי — יגעת — פון) אידן ווערט נתוסף אין תורה, ביז אז מ׳דארף מחדש זיין בתורה, לאפשא לה[45]. ועד״ז בא מנהגי ישראל, וואס מנהג ישראל תורה הוא[46], קומט דאך אויס, אז דורך דעם וואס אידן פירן איין א מנהג, קומט צו בתורה.

ולכאורה: הן אמת, אז מצד דעם וואס דער שרש פון נש״י איז העכער פון תורה, קען מען פארשטיין ווי אזוי אידן קענען אויפטאן א נייעם ענין אין תורה[47]; ס׳איז אבער נאך אלץ ניט מובן: ווי אזוי ווערט אט דער ענין (ובפרט — וואס אידן זיינען מחדש דורך זייער מנהג) א חלק פון תורה?

[ד.ה. ניט נאר איז מען מחוייב צו טאן די „גזירות והתקנות והמנהגות״[48] וואס

45) זח״א יב, ב. וראה אגה״ק סכ״ו (קמה, א). הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ס״ב. תו״א מקץ לח, ג. — אע״פ ש**אפשא לה״** כולל ג״כ חידושים הנלמדים ע״י מדות שהתורה נדרשת בהן (שניתנו למשה מסיני) מחורה שבכתב או שישנם בהעלם, בבחי׳ כלל ולמדם מן הכלל וכיו״ב. וראה שער מאמרי רז״ל (למד״ר פ׳ חוקת). שער רוה״ק (בהוצאת ת״א תשכ״ג — קח, ב). שער הגלגולים הקדמה יז. ובארוכה לעיל ע׳ 252 ואילך. וראה סה״ש תשנ״ב ח״ב ע׳ 507 ואילך.

46) נסמן בלקו״ש ח״ד ע׳ 1080. ועוד.

47) ראה המשך תער״ב ח״ג ע׳ אתתח.

48) ראה רמב״ם הל׳ ממרים פ״א ה״ב.

די חכמים האָבן מחדש געווען, נאָר זיי ווערן א חלק פון תורה[49], און ווי עס שטייט דער לשון, כנ״ל, בנוגע צו מנהגי ישראל (אפילו בנוגע צו מנהגים וואָס זיינען ניט פאַרבונדן מיט ״ב״ד הגדול״[50]) אז ״מנהג ישראל תורה הוא״].

איז דער ביאור אין דעם:

אין תורה זיינען פאַראן צוויי בחינות[51]: (א) ווי תורה איז חכמתו ורצונו ית׳, וואָס מצד דער בחינה (פון חכמה ורצון) איז תורה אויסגעשטעלט, אזוי, אז עס זיינען פאַראן ענינים וואָס זיי ווערן נתחדש דורך אידן; (ב) דאָס וואָס ״אורייתא וקוב״ה כולא חד״[52], ווי תורה איז מושרש אין עצמותו ית׳, וואָס מצד דער בחינה קען אָט דער ענין חדש ווערן א חלק פון תורה, כדלהלן.

וויבאַלד אז די כוונה העליונה איז, אז אידן זאָלן מחדש זיין אין תורה בכח עצמם (וואָס דורכדעם ווערט ארויס־געבראַכט זייער שורש אין עצמותו ית׳), דעריבער, נאָך דעם ווי אידן (דורך זייער מחדש זיין אַן ענין) פועל׳ן המשכת העצמות — טוען זיי אויף די המשכה אויך אין תורה [ע״ד ווי עס שטייט אין ספר הבהיר[53] אז דוד הי׳ מחבר תורה בקוב״ה], און דעריבער ווערט דער חידוש [סיי די ״חידושים״ וואָס אידן לערנען אפ פון תורה ע״י ״יגעת״[54], און אויך ״הגזירות והתקנות והמנהגות״ וואָס אידן מקבל זיינען] — א חלק פון תורה.

און עפ״ז ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס ס׳רעדט זיך אין דער שיחה הנ״ל, אז (ניט נאָר ״שערי הצלחה״, נאָר) אויך ״שערי אורה״ און ״שערי ברכה״ האָבן א שייכות צו שמחת־תורה וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך אידן — הגם אז ״אורה״ און ״ברכה״ זיינען פאַראַן אויך אין תורה ווי זי איז מצד עצמה:

אמיתית הענין פון ״אורה״ איז, אז ס׳איז מאיר בגילוי אלץ וואָס ס׳איז דאָ אין ״מאור״, אויך דאָס וואָס איז מצ״ע למעלה מגדר גילוי[55] (און עד״ז איז אויך בנוגע צו ״ברכה״):

און וויבאַלד אז אמתית ענין התורה איז דאָס וואָס ״אורייתא וקוב״ה כולא חד״ — קומט אויס, אז דוקא בשמח״ת, ווען אידן זיינען ״מעטרן לס״ת בכתר דילי״ און זיינען ממשיך און מגלה דעם שרש התורה, ווי תורה איז מושרש אין עצמותו ית׳ — דוקא דעמאָלט קומט לידי גילוי, צוזאַמען מיט די ״שערי הצלחה״, אויך די ״שערי אורה״ און ״שערי ברכה״ בתכלית השלימות.

(משיחת יום שמח״ת תש״ל)

---

49) ראה מגילה יט, ב: שהראהו הקב״ה למשה .. מה שהסופרים עתידין לחדש ומאי ניהו מקרא מגילה.

50) ראה ירושלמי פסחים פ״ד ה״א.

51) ראה סד״ה יחיינו תרנ״ט. המשך תרס״ו ע׳ שפה ואילך. ובכ״מ.

52) מובא בתניא רפכ״ג בשם הזהר. וראה סה״מ ה״ש״ת ע׳ 66 בהערה.

53) ראה זח״ג רכב, ב. לקו״ת שלח נא, א.

54) ראה המשך תרס״ו (ע׳ שפג. שצג. ועוד) ש,הגם דלכאורה כל הענינים דתושבע״פ (שחידשו חז״ל) הכל מתושב״כ״, הנה באמת ״כל עניני תושבע״פ הן בבחי׳ חידוש בכח עצמם ויגיעתם דוקא״, וע״י היגיעה שלהם המשיכו ״לא מבחי׳ תוה״ק לבד כ״א מבחי׳ העלם העצמית דא״ס״.

ועפ״ז צ״ל דזה שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני — הוא לפי שבמ״ת ״ניתנה״ התורה כמו שהיא מושרשת ב,העלם העצמית דא״ס״ (שלמעלה מבחי׳ התורה כמו שבאה בבחי׳ המשכה וגילוי).

55) ע״ד הידוע שבאור נמשך גם הענין ד,מציאותו מעצמותו״ (שאינו שייך לגילוי) — ראה בכ״ז ס׳ הערכים־חב״ד ערך אוא״ס (א) ס״ט (ע׳ קז ואילך), וש״נ.

לקוטי שיחות

ביאורים באגרת התשובה

אגרת התשובה*

א. די קביעות פון עשרים באב* — יום ההילולא פון טאַטן [1] — איז (בכו"כ שנים) אין דער וואָך וואָס איר שבת [2] איז בו מברכים חודש אלול [3], דער חודש וואָס איז פאַרבונדן מיט תשובה [4].

וועט מען לערנען די ערשטע הערה פון דעם בעל ההילולא אין אגרת התשובה.

ב. אין אגרת התשובה[5] ברענגט דער אַלטער רבי די דיעה, אַז בשעת אייַנער איז באַאַנגריק דעם זעלבן חטא פיל מאָל,

דאַרף ער פאַסטן דעם מספר הצומות וואָס איז באַשטימט פאַר דעם חטא אַזוי־פיל מאָל וויפל מאָל ער האָט געזינדיקט — „פעמים רבות כפי המספר אשר חטא". און איז ממשיך

אַזוי ווי לדוגמא „המוציא זרע לבטלה" וואָס דער מספר הצומות פאַר דעם חטא איז פ"ד תעניות[6], איז „אם חטא בזה עשר או עשרים פעמים עד"מ צריך להתענות עשר או עשרים פעמים פ"ד, וכן לעולם".

איז מבאר דער טאַטע. אין זייַנע הערות אויף תניא [7], אַז דער אַלטער רבי זאָגט דעם משל „עשר או עשרים" וויַיל דער פגם דורך דעם חטא איז אין חכמה [ווי ער זאָגט וויַיטער אין אגה"ת [8] אַז דער חטא איז „פוגם במוח", וואָס מיטן וואָרט „במוח" מיינט ער (בעיקר) אין מוח החכמה [9]. דעריבער ברענגט ער די דוגמא „עשר או עשרים" וויַיל חכמה איז דער אות יו"ד [10] (פון שם הוי' [11]), און דער אות איז פאַרבונדן מיט די צוויי מספרים „עשר" און „עשרים": י' איז „עשר", און יו"ד במילואו (י' ו' ד') באטרעפט „עשרים".

דאַרף מען פאַרשטיין: דער ענין וואָס דער אַלטער רבי רעדט דאָ — אַז מען

---

*) ביאורים בלקוטי לוי"צ על אגה"ת. המשך ביאורים אלה נדפס בהלקו"ש מכ"ף מנ"א תש"נ עד יוהכ"פ תנש"א; כ"ף מנ"א תנש"א עד ש"פ שופטים תנש"א. וכולם נדפסו (בלה"ק) לקו"ש ביאורים בלקולוי"צ על אגה"ת. המו"ל.

*) נזכר בש"ס (תענית כו, א) כיום קרבן עצים דבני פחת מואב בן יהודה, (שם כח, א) בני דוד כו' בני יואב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1103 ואילך. ח"ט ע' 86 ואילך.

1) להעיר שביום ההילולא דשנה זו (תשל"ט) מתחילה שנת הל"ו להסתלקותו. וראה לקוי"צ אגרות ע' תיד: שהמספר ל"ו יש לו מעלה גדולה כו'.

2) שבו עולים כל ימי השבוע, ראה אוה"ת בראשית דרושים עה"פ ויכולו.

3) להעיר שבעשרים באב (מ' יום לפני ר"ה) הוא התחלת ההכנה לר"ה (ראה מנהגי הק"ק בית א-ל יכבץ (נדפסו בהקדמת ספר דברי שלום סימן סד. בס' יד אליהו (להרב סלאנטי, ירושלים תשכ"ג) מע' מנהגים): ביום ד' לחודש אב עושים התרת נדרים שהוא ארבעים יום קודם ר"ה).

ולהעיר אשר בר"ח אלול הוא התחלת מ' ימי תשובה המסתיימים ביוהכ"פ — שגם הוא (יוה"כ) נקרא ר"ה (יחזקאל מ, א. ראה לקו"ש דרושי ר"ה נח, א).

4) ראה לקוטי מהריי"ל במקומו, ל"ת להאריז"ל ר"פ תצא עה"פ (כא, יג) ובכתה גו' ירח ימים שהוא חודש אלול. טוראו"ח ר"ס תקפ"א.

5) רפ"ג.

6) משנת חסידים מס' תשובה (הנזכר באגה"ת לקמן) פ"י מי"א.

7) ע' כט.

8) פ"ט (צט, א).

9) להעיר מהסיום באגה"ת שם: לכן תיקונו הוא דיתעסק באורייתא דמחכמה נפקא.

10) ולכן הפגם דהוצאת ז"ל הוא בחכמה, כי הוצאת ז"ל היא טיפה ואות י' (חכמה) הוא בדוגמת טיפה (לקוטי לוי יצחק שם).

11) אגה"ת פ"ד (צד, ב) ובכ"מ.

דאַרף (לפי דיעה זו) פאַסטן „פעמים רבות כפי המספר אשר חטא" — איז דאָך בשייכות צו אַלע חטאים, און „המוציא זרע לבטלה" וועירט דאָ געבראַכט בלויז אַלס ביישפיל („כגון המוציא כו'"). טאָ וואָס איז נוגע דאָ צו מרמז זיין אין וועלכן אָרט עס איז פוגם דער דאָזיקער חטא (וואָס וועירט געבראַכט בלויז אַלס דוגמא) ?

די שאלה איז נאָך שטאַרקער: דער דיוק אין דעם וואָס דער אַלטער רבי כאַפט אָן די צאָל „עשר או עשרים" איז

(ניט פאַרוואָס ער זאָגט די צאָל און ניט קיין אַנדערע, וואָס דעמאָלט וואָלט געווען מקום לומר (בדוחק עכ"פ) אז וויבאַלד ער דאַרף געבן א גענויסן מספר, קלייבט ער אויס אַזא מספר וואָס איז מרמז דעם פגם פון דעם חטא וואָס ער האָט געבראַכט לדוגמא,

נאָר די שאלה איז)

אז א צאָל מסויים דאָ איז בכלל איבעריק: אויך וועז ער וואָלט געזאָגט „צריך להתענות פ"ד על כל פעם" (אדער א לשון כיו"ב), ניט ברענגענדיק א באַשטימטן מספר — וואָלט אויך לכאורה גאַרניט געפעלט,

איז תמוה: ווי איז שייך צו זאָגן, אז דער אַלטער רבי זאָל מוסיף זיין (א דוגמא וואָס מצד עצמה דאַרף מען זי ניט) בכדי צו מרמז זיין דעם פגם פון א חטא פרטי וואָס בריינגט זיך דאָ נאָר אַלס דוגמא ?

ג. בדומה לדיוק הנ"ל, צוליב וואָס ברענגט דער אַלטער רבי א דוגמא פון א געוויסן מספר („עשר או עשרים"), איז דאָ פאַראַן נאָך א דיוק כללי יותר (אויף וואָס דער טאָטע שטעלט זיך ניט): צוליב וואָס דאַרף ער בכלל ברענגען א דוגמא פון א חטא מסויים.

וועז ער זאָגט בלויז „במי שחטא חטא אחד כו' מספר הצומות לאותו החטא כו'", ניט געבענדיק קיין ביישפיל פון וועלכן עס איז חטא, וואָלט אויך אַלעס געווען פאַרשטאַנדיק. פאַרוואָס איז ער מוסיף „כגון המוציא זרע לבטלה כו'" [12] ?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, וואָס לאחרי ווי ער זאָגט „ואם חטא בזה עשר או עשרים פעמים עד"מ צריך להתענות עשר או עשרים פעמים פ"ד", איז ער מוסיף „וכן לעולם" — אז אויך וועז חטא בזה מער פון עשרים פעמים דאַרף ער פאַסטן פ"ד צומות פאַר יעדען מאָל.

ולכאורה: מאי קמ"ל ? פאַרוואָס זאָל זיין א קס"ד צו זאָגן אז „צריך להתענות כו' כפי המספר אשר חטא" איז נאָר ביז עשרים פעמים, און בכדי צו שולל זיין די סברא דאַרף מען מוסיף זיין „וכן לעולם" [13] ?

ד. אין דער הערה האמורה פון טאָטן, איז ער מבאר (אין חצאי עיגול) נאָך א דיוק אין אגה"ת:

אין זעלבן פרק ווייטער [14], זאָגט דער אַלטער רבי: „כל בעל נפש כו' יחמיר

---

12) וגם: הענין ד„נחלקו במי שחטא חטא א' פעמים רבות" שברפ"ג, ה"ה בא בהמשך ל„מספר הצומות לכמה עונות וחטאים" שלפנ"ז (ספ"ב). וא"כ: אפילו (באם מצד איזה טעם) צריך לדוגמא — הו"ל למנקט דוגמא מהענינים שכתב כבר לפנ"ז (כעס, סתם יינם, ביטול תפלה), ולמה נקט הדוגמא דמוציא ז"ל ?

ואף שלקמן בפרק זה (צג, א) גבי „עונות החמורים כו' בידי שמים" אין שייך שינקוט הדוגמאות דספ"ב — הרי דוחק לומר, שבשביל זה נקט דוגמא זו גם בתחילת הפרק.

13) ובפרט, שלאחרי „עשר או עשרים פעמים" מוסיף „עד"מ", וגם לאחז"ז אומר „דומיא דקרבן חטאת שחייב להביא על כל פעם ופעם".

14) צב, סע"ב ואילך.

על עצמו להשלים עכ"פ פעם א' כל ימי חייו מספר הצומות לכל עון ועון מעונות החמורים שחייבין עליהם מיתה עכ"פ ואפילו בידי שמים בלבד, כגון להוצאות ז"ל פ"ד צומות פ"א בימי חייו. ויכול לדחותן .. ויתענה כעשר תעניות עד"מ בחורף א' כו"י.

איז מבאר דער טאטע, אז דאס וואס ער זאגט דא „כעשר תעניות" איז ווייל „כעשר הוא ג"כ י"י. איז אויך אין דעם ענין דא א דיוק כללי יותר (אויף וואס דער טאטע שטעלט זיך ניט): צוליב וואס ברענגט דער אלטער רבי א דוגמא (כגון הוצאות ז"ל כו' [15]) בכלל.

אויך דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז דער אות יו"ד איז פארבונדן ניט נאר מיטן מספר עשר נאר אויך מיטן מספר עשרים, כנ"ל — וואס איז דער טעם (בפנימיות הענינים [16]) וואס בא „ויתענה .. בחורף א"י ברייגט ער נאר דעם מספר עשר, און ניט דעם מספר עשרים?

ה. שוין געזעדט פיל מאל בנוגע דעם טאטנס הערות אויף זהר און תניא כו', אז מצד כמה טעמים (אויך מצד דעם דוחק אין פאפיר און טינט) האט ער זיי געשריבן בקיצור נמרץ. און בשעת מען לערנט זיי בעיון הראוי, זעט מען, ווי דורך זיי ווערן באוואוסנט כמה שאלות (אין די ערטער וואו ער שטעלט זיך. ולפעמים אויך אין אנדערע ערטער), נוסף צו די דיוקים אויף וועלכע ער שטעלט זיך בפירוש.

15) מה שנקט דוגמא זו דוקא — יש לומר, שזהו לפי שב„ענות החמורים שחייבין עליהם מיתה עכ"פ ואפי' בידי שמים בלבד", עון זה הוא מצרי יותר. והשאלה שבפנים היא למה הוצרך לדוגמא בכלל.

16) הטעם ע"ז בפשטות — י"ל לפי שעשרים תעניות בחורף א' הוא (ע"ד הרגיל) „יותר (מ)כפי כחו".

און נאכמער: אע"פ אז אין רוב ההערות שטעלט ער זיך (בגלוי) אויף דיוקי הלשונות וכיו"ב — זעט מען אבער בכו"כ מהן (בעת מען טראכט זיך אריין כדבעי), ווי דורך די דאזיקע הערות ווערט מבואר ומוסבר אויף דער תוכן כללי פון דעם ענין אויף וועלכן ער שטעלט זיך.

ועד"ז בנדו"ד: כאטש בגלוי שטעלט ער זיך און איז מבאר בלויז דעם דיוק וואס דער אלטער רבי שרייבט די דוגמא „עשר או עשרים" (און „כעשר תעניות") — ווערן דורך דער הערה פארענטפערט נאך כו"כ דיוקים, כולל אויך די דיוקים דלעיל (סעיף ג־ד).

און נאך מער: דורך דער הערה ווערט מבואר אויך דער תוכן כללי פון דעם ענין — דער טעם פארוואס (לפי דיעה אחת) „צריך להתענות מספר הצומות לאותו חטא פעמים רבות כפי המספר אשר חטא", און אויך דער טעם פארוואס „כל בעל נפש .. יחמיר על עצמו להשלים עכ"פ פעם א' כו"י, וכדלקמן.

ו. וי"ל הביאור בכל הנ"ל: אין דעם פגם וואס ווערט דורך א חטא — ובמילא אויך אין דעם תיקון אויף דעם (תשובה) — זיינען דא, בכלל, דריי ענינים:

א) וויבאלד אז מיט יעדן חטא איז מען עובר אויפן ציווי פון מלך מלכי המלכים הקב"ה (וואס דאס איז די נקודה הכללית און דער צד השוה פון אלע עבירות) — איז מען דורך יעדער עבירה (כולל אויך — דורך ביטול מ"ע) פורק פון זיך עול מלכות שמים [17] און מ'ווערט א רשע [18].

17) וכנ"ל (באגה"ת) פ"א, שגם כשעבר על מ"ע „מרד במלכותו ית"י. וראה גם תניא ח"א פ"ל (לט, רע"א) ובכ"מ. וראה לקמן הערה 20.

18) תניא ח"א פ"א. וש"נ.

און דער תיקון אויף דעם איז — „שיעזוב החוטא חטאו כו' ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד" [19] [ובלשון אדמו"ר הזקן: „שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו" [20]]. דורך דער החלטה וקבלה על להבא (וואס דאס איז דער מהות פון תשובה [21]) ווערט ער (גלייך [22]) אויס רשע. און דאס קען זיין אפילו ברגע חדא [23], ווי דער פסק דין אין גמרא ופוסקים, אז דורך איין הרהור תשובה ווערט א רשע גמור — א צדיק גמור [24].

---

19) רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ב.

20) אגה"ת פ"א (צא, א). ומחדש בזה אדמו"ז, שהגמר בלב צריך להיות לא רק שלא יעשה עוד פעם החטא שעשה (כדמשמע מפשטות לשון הרמב"ם שם: שלא יעשהו עוד), כי אם שלא יעבור על שום מצוה („הן במ"ע הן במל"ת"). ויתירה מזו: שצריך לגמור בלבו (גם) שלא למרוד במלכותו ית'. ומהמשך הענין באגה"ת שם משמע שזה מעכב ב„מצות התשובה מן התורה".

ויש לומר הביאור בזה: ע"י עשיית חטא (גם ע"י חטא אחד) פורק ממנו עול מצות (בכלל), וזה מורה — שפרק מעליו גם עול מלכות שמים (היסוד דעול מצות — ראה מכילתא יתרו כ, ג. וראה גם ברכות יג, א). ולכן גדר התשובה היא — שיקבל עליו (מחדש) עומ"ש (שלא למרוד במלכותו ית'), ואח"כ עול מצות (שלא לעבור על מצות המלך *).

21) כלשון הרמב"ם שם: ומה היא התשובה הוא שיעזוב כו' ויגמור בלבו כו'. (משא"כ ב„יתנחם על שעבר" כתב „וכן יתנחם כו'". וראה אגה"ת שם: מצות התשובה כו' היא עזיבת החטא בלבד. וראה באורוכה לקו"ש חי"ז ע' 197 ואילך.

22) גם לפני שתיקן את החטא — ראה חלקת מחוקק אה"ע סל"ח סקמ"ד.

23) זח"א קכט, סע"א.

24) קדושין מט, ב. אה"ע שם סעיף לא. ובאור זרוע ברכות סי' קיב וכ"ה בלקו"ת (דברים א, ב): צדיק גמור.

---

*) ועפ"ז יומתק גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן „מצות המלך".

ב) היות ווי די תמימות און שלימות פון די אברי הנפש איז תלוי אין די מצות — איז דורכן ביטול פון א מצות עשה אדער דורך עובר זיין אויף א מצות ל"ת ווערט א פגם און חסרון אין דעם אבר פרטי וואס איז שייך צו דער מצוה פרטית אויף וועלכע ער האט עובר געווען.

און בכדי צו מתקן זיין דעם פגם פרטי דארף מען טאן די תקוני תשובה וואס זיינען שייך צו דער עבירה פרטית, כולל אויך דעם מספר הצומות וואס זיינען באשטימט פאר דער עבירה פרטית [25].

ג) היות אז א קלקול אין אן אבר פרטי מאכט אויך א (מעין) קלקול (זה) אין אלע איברים, פועל"ט יעדער עבירה א פגם אין אלע כחות און איברים פון מענטשן (במכש"כ פון דעם וואס יעדער פעולה האט א ווירקונג אויף דעם כללות העולם שמחוץ לאדם [26]).

דערפאר איז „מדרכי התשובה" ניט נאר „ומתרחק מן הדבר שחטא כו'", נאר אויך „משנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה" [27].

ז. תורה איז דאך „כללות [28] ופרטות נאמרה" — איז אין יעדן איינעם פון די דריי ענינים (שבסעיף ו) זיינען פארן בפרטיות (דוגמת) די אלע דריי ענינים.

ובנוגע לענינו — דער מספר הצומות וואס איז באשטימט פאר

---

25) לקו"ת נצבים מה, ג. ובכ"מ.

26) רמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ד. לקו"ת במדבר ה, רע"ב. ובד"ה וכל העם ש"ת ספ"ב: דלבד זאת מה שפועל ההזדככות בהדברים שהמצות מלובשים בהם .. פועל הזדככות (גם) בכללות החומריות שבעולם.

27) רמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ד.

28) ראה תניא בהקדמה (ג, ב). וראה חגיגה ו, ב.

עבירות פרטיות, וואס איז פארבונדן מיט'ן פרטיות'דיקן פגם (דער צווייטער ענין דלעיל) — זיינען אין דעם פגם גופא פאראן דוגמת די דריי ענינים הנ"ל:

הביאור בזה:

היות אז אלע איברים זיינען כלולים זה מזה — קומט במילא אויס, אז אין יעדן אבר זיינען פאראן דריי ענינים: א) זיין עצם מהות. ב) ווי ער איז כולל אין זיך אלע אנדערע איברים. ג) ווי ער גע־פינט זיך אין אלע איברים[29].

דערפון איז פארשטאנדיק, אז דער פגם פון דעם אבר פרטי (וואס ווערט דורך דער עבירה פרטית) איז בנוגע אלע דריי ענינים הנ"ל.

ח. ויש לומר, אז דער פגם אין דעם עצם מהות פון דעם אבר, ווערט גע־מאכט אינגאנצן גלייך ביים ערשטן מאל פון דעם חטא, עס קומט ניט צו אין דעם[30] (אן ענין עיקרי, עכ"פ) דורך טאן דעם זעלבן חטא נאכאמאל;

דער פגם אין די פרטים פון דעם אבר (די „אברים" הכלולים בו וכיו"ב) ווערט נשלם ערשט ביים טאן דעם חטא דעם דריטן מאל, ווי דער אלטער רבי ברייגט[31] פון זהר[32] „זמנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא לסטרא

29) ראה ספהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל (כח, ב) ובכ"מ. ובספהמ"צ שם: בו יש זולתו .. וכן הוא כלול בזולתו.

30) י"ל דוגמא — טמא שחוזר ונוגע באותה הטומאה עוה"פ ועוה"פ. וראה נזיר (מב, ב): ולא יחלל כו' יצא זה שהוא מחולל ועומד. הענין דאין איסור חל על איסור, ועד. וראה אגה"ת פ"ז (צז, ב): בריבוי החטאים יכול כו'. ואכ"מ.

31) באגה"ת כאן (צב, ב).

32) ס"פ נח (עג, ב). וראה תולו"צ לסנה' ע' קעג, שאין סתירה לזה ממרדל"ל (יומא סו, ב) שלישית מוחלין לו רביעית כו'.

דא", אז ביים דריטן מאל נעמט דורך דער פלעק (דעם אבר וואס איז שייך צו דעם חטא) דורך און דורך:

דער פגם וואס ווערט אין די אנ־דערע אברים, וואס איז דא שוין באם ערשטן מאל ער ווען אבער קיינמאל ניט ווערן מסטרא דא לסטרא דא (ווייל די עברות פון די אברים איז ער ניט עובר) — מסתבר לומר אז דורך יעדער מאל דעשיית החטא קומט צו אין דעם א הוספה.

דאס איז אויך דער ביאור פון די דריי דיעות (וואס אלו ואלו דברי אלקים חיים[33]) וויפל מאל מען דארף פאסטן דעם מספר הצומות פאר א חטא, אויב מען האט אים געטאן פעמים רבות — פאסטן פאר יעדער מאל באזונדער (די ערשטע דיעה), ס'איז גענוג דער מספר הצומות איין מאל (די צווייטע דיעה), אדער מען דארף פאסטן ג' פעמים (די „הכרעה המקובלת") —

צוליב דעם תיקון הפגם אין דעם עצם מהות פון דעם אבר — איז מספיק דער מספר הצומות פעם אחת; צוליב דעם תיקון הפגם אין די אנדערע אברים — דארף מען פאסטן על כל פעם ופעם; און צוליב דעם תיקון הפגם אין די אנ־דערע אברים ווי זיי זיינען כלול אין דעם אבר — דארף מען פאסטן ג' פעמים.

ויש לומר, אז דאס איז אויך דער טעם פון דעם וואס אעפ"י אז דער אלטער רבי נעמט אן די „הכרעה המקובלת", „להתענות ג"פ כפי מספר הצומות

33) עירובין יג, ב. אפילו בנוגע לדעת ב"ש ש„כדאי היית לחוב כו'" (ברכות י', ס"ב). ומכש"כ בנדו"ד שגם לשאר הדיעות יש לחוש לדעת המחמירים (אגה"ת כאן — צג, א).

דחטא זה", פונדעסטוועגן פסק'נט ער אז אין דעם ערשטן מאל „מספר הצומות" זאל מען מחמיר זיין מער ווי אין די אנדערע צוויי מאל [בנוגע צו די אנדערע צוויי מאל איז „ב' חצאי יום נחשבים לו ליום א'", משא"כ בנוגע צום ערשטן מאל] [34] — ווייל [35] דער פגם אין עצם מהות פון אבר (וואס זיין תיקון איז דורך מספר הצומות פעם אחת) איז חמור יותר פון דעם פגם אין די אברים הכלולים בו (וואס ווערט נתתקן דורך פאסטן נאך צוויי מאל).

ט. ויש לומר, אז דאס איז אויך פון די טעמים וואס ברענגענדיק די ערשטע דיעה „שצריך להתענות כו' כפי המספר אשר חטא", איז דער אלטער רבי מוסיף „כגון המוציא זרע לבטלה כו'":

בנוגע צו שכבת זרע, זאגט דער רמב"ם [36]: „כל שתצא ביותר הגוף כלה [37] וכחו כלה וחייו אובדים". דער־פון איז מובן, אז אין דעם חטא פון הוצאת זרע לבטלה איז מער בגילוי (א) ווי דער חטא פועל'ט אויך אין אלע אברי הגוף [38], און (ב) ווי דורך יעדער מאל ווערט גרעסער דער פגם.

און דעריבער איז דער אלטער רבי מוסיף „כגון המוציא זרע לבטלה כו'" — ווייל דורכן ברענגען די דוגמא ווערט מוסבר באופן אלע חטאים דער טעם פון דער דיעה אז מען דארף פאסטן על כל פעם ופעם.

יו"ד. איידער דער רמב"ם זאגט „וכל שתצא ביותר הגוף כלה כו' וחייו אובדים" — איז ער מקדים [36]: „שכבת זרע היא כח הגוף וחייו כו'". דאס הייסט, אז דאס וואס שכבת זרע פועל'ט אויפן גוף איז עס א תוצאה ומסובב פון דעם וואס זי איז דער „כח הגוף".

וי"ל אז דאס וואס „שכבת זרע היא כח הגוף" איז ניט איר עצם מהות — דאס וואס שכבת זרע איז „כח הגוף" (אז זי איז כולל אויך דעם כח פון גאנצן גוף [39]) איז אן ענין נוסף, איר עצם מהות איז א טיפה (נקודה) וואס איז העכער פון ציור.

און נאך מער: די נקודה פון דער טיפת הזרע איז פארבונדן מיט נקודת הנפש [40].

און מצד דעם וואס איר מהות איז א נקודה (טיפה), וואס איז פארבונדן מיט נקודת הנפש — דעריבער איז זי כולל אויך דעם „כח הגוף".

יא. דערפון איז פארשטאנדיק בנוגע צום חטא פון הוצאות ז"ל, אז דער חומר הפגם פון דעם חטא איז בנוגע צו אלע דריי ענינים הנ"ל (סעיף ז):

מצד דערוף וואס די טיפת הזרע איז (כולל דעם) „כח הגוף" און פועל'ט אויפן גאנצן גוף — איז דער פגם אין אנדערע אברים (ווי זיי זיינען כלול אין דעם אבר און ווי זיי זיינען במקומם) וואס ווערט דורך דעם חטא, חמור יותר ווי אין אנדערע חטאים:

---

34) באגה"ת פ"ג (צג, א).

35) נוסף על זה שמספר הצומות פעם אחת היא לכל הדיעות.

36) הלכות דעות פ"ד ה"ט.

37) י"ג בלה (בבי"ת).

38) וכמו שהאריך בר"ח שער הקדושה פי"א (קסז, ג). פי"ז (רד, ד). של"ה שער האותיות (צט, א).

39) ראה ר"ח שם פט"ז (ר, ד): הזרע .. יש לו חלק מכל אבר ואבר.

40) ראה המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 93 (סה"מ תרנ"ז ע' רסט): בהשפעת הטיפה נמשך בזה כל עצמות העלם הנפש. ושם, שלכן יכול להיות יפה כח הבן מכח האב, עי"ש. וראה לקו"ש ח"ח ע' 154 הערה 35.

און מצד איר עצם מהות (טיפה) איז אויך דער פגם אין עצם מהות פון דעם אבר, וואס ווערט דורך דעם חטא, חמור יותר ווי אין אנדערע חטאים — היות אז דער חטא איז פוגם (ניט נאר אין דעם עצם מהות פון א אבר פרטי, נאר) אין דעם עצם מהות פון אזא ענין וואס איז פארבונדן מיט נקודת הנפש.

יב. עפ"ז ווען מען פארשטיין וואס די דוגמא פון הוצאות ז"ל ברענגט דער אלטער רבי אין דעם פרק דריי מאל: ביי די דיעה „שצריך להתענות .. כפי המספר אשר חטא" איז ער מוסיף „כגון המוציא זרע לבטלה וכו'"; ביי די „הכרעה המקובלת" „להתענות ג'פ" איז ער מוסיף „דהיינו רנ"ב צומות על הוצאת שז"ל"; און ביי „כל בעל נפש וכו' יחמיר על עצמו להשלים עכ"פ פעם א' וכו'" איז ער מוסיף „כגון להוצאות ז"ל פ"ד צומות פ"א וכו'".

דער טעם אויף דעם וואס „צריך להתענות .. כפי המספר אשר חטא" איז מצד דערויף וואס דורכן חטא ווערט א פגם אויך אין די אנדערע אברים ווי זיי זיינען במקומם, דער טעם אויף „להתענות ג"פ" איז מצד דעם פגם אין די אברים ווי זיי זיינען כלול אין דעם אבר (וואס איז שייך צו דעם חטא), און דער טעם אויף „להשלים עכ"פ פעם א'" גאנצע צומות (ניט קיין „ב' חצאי יום") איז מצד דעם חומר פון דעם פגם וואס איז אין עצם מהות האבר (כנ"ל בארוכה ס"ח) —

און די דריי ענינים ווערן מוסבר דורכן ברענגען (אין די דריי ערטער הנ"ל) די דוגמא פון הוצאות ז"ל, וואס אין דעם חטא זיינען מודגש יותר אלע דריי ענינים.

יג. ע"פ כהנ"ל ווען מען אויך פארשטיין, וואס אין דער דוגמא וואס דער אלטער רבי ברענגט בא דער דיעה „שצריך להתענות כו' כפי המספר אשר חטא", זאגט ער ניט סתם „צריך להתענות פ"ד על כל פעם" (אדער א לשון כיו"ב), נאר ער איז מפרט „עשר או עשרים כו' וכן לעולם":

דורך פאסטן „פעמים רבות כפי המספר אשר חטא" איז מען מתקן אלע דריי ענינים פון דעם פגם: דורכן פאסטן „מספר הצומות" דעם ערשטן מאל — איז מען מתקן דעם פגם אין דעם עצם מהות פון דעם אבר; דורך פאסטן נאך צוויי מאל — איז מען מתקן אויך דעם פגם אין די אברים הכלולים בו; און דורך די אנדערע תעניתים (נאך די ערשטע דריי מאל) — איז מען מתקן אויך דעם פגם אין די אברים ווי זיי זיינען במקומם.

און דעריבער איז דער אלטער רבי מפרט דריי אופנים: „עשר", „עשרים" און „לעולם" — ווייל די דריי אופנים ברענגען ארויס די דריי ענינים הנ"ל, כדלקמן.

יד. ס'איז מבואר אין חסידות[41] בענין מילוי האותיות, אז דער מילוי פון יעדער אות איז נאר „כדי לפרש לזולתו". און ווי עס ברענגט זיך טאקע אויף דעם די דוגמא פון אות יו"ד, אז במחשבה (און אויך בכתב) קען מען טראכטן (שרייבן) אויך דעם אות יו"ד אליין: אבער בשעת מען וויל זאגן דעם אות בדבור (צו א צווייטן), דאן דארף מען צוגעבן אויך זיין מילוי, די אותיות ו' ד'.

אבער אפ"כ, איז אויך דער מילוי (ו' ד') כלול פריער אין דעם אות י' גופא.

---

41) ראה בכ"ז סדור קטו, ב. קנט, ב. קצב, ב.

אבער אויך זייענדיק כלול אין דעם אות, ויבאלד ער איז נאר „כדי לפרש לזולתו", איז ער ניט „נחשב מבחי' עצמות אלא רק דבר נוסף על העצמות".

ועפ"ז איז פארשטאנדיק ווי די דריי אופנים — „עשר", „עשרים" און „לעולם" — זיינען פארבונדן מיט די דריי ענינים הנ"ל: „עשר", דער מספר פון אות י' גופא [וואס ער איז „כדמות טיפה"[42]] — איז פארבונדן מיטן פגם (ותיקונו) אין דעם מוח גופא; „עשרים", דער מספר פון אות יו"ד במילואו — מיטן פגם (און תיקון) אין די אברי הגוף ווי זיי זיינען כלול אין מוח; און „לעולם", די פעמים וואס זיינען מער פון עשרים — מיטן פגם (ותיקונו) אין דעם גוף (עולם קטן[43]).

ועפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס אין „ויתענה .. בחורף א" ברייגט ער נאר דעם מספר עשר, און ניט עשרים: „ויתענה .. בחורף א" איז אן אופן אין פאסטן „פ"ד צומות פעם אחת", און דעריבער איז אין דעם שייך נאר דער מספר עשר.

(משיחת ש"פ עקב תש"ל)

---

42) הערת אאמו"ר בלקוטי לוי יצחק לתניא שם.

43) תנחומא פקודי ג (בתחלתו). תקו"ז תס"ט (צ, א). ועוד.

אגרת התשובה ב

א. נאָכדעם ווי דער אַלטער רבי איז מבאר די פרטים בנוגע די תעניות של תשובה (אין די פרקים ב׳ און ג׳ פון אגרת התשובה), איז ער ממשיך אין אַנ־הייבס פרק ד׳, אז „כל הנ״ל הוא לגמר הכפרה כו׳ אחר התשובה כו״, אַבער דער ענין פון תשובה גופא — „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו״ — איז „ההכרח לבאר[1] היטב בהרחבת הביאור, בהקדם מ״ש בזוה״ק[2] בביאור מלת תשובה ע״ד הסוד. תשוב ה׳. ה׳ תתאה תשובה תתאה. ה׳ עילאה תשובה עילאה״.

אין זיינע הערות אויף תניא[3] (אין דער צווייטער הערה[4] אויף אגה״ת) שטעלט זיך דער טאַטע אויף די וועריטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור״ און איז מבאר, אז די צוויי לשונות — „לבאר היטב״ און „בהרחבת הביאור״ — זיינען כנגד די צוויי בחינות תשובה תתאה און תשובה עילאה:

„לבאר היטב״ איז כנגד בחי׳ תשובה תתאה, וואָרום „באר״ איז מרמז אויף מלכות (ה׳ תתאה), און „היטב״ — אויף יסוד ז״א (ו׳), און היות אז אינעם ענין פון תשובה תתאה זיינען דאָ צוויי דרגות: תשובה תתאה גופא וואָס איז פאַרבונדן מיט מלכות (ה׳), און „בעל תשובה תתאה״ וואָס איז פאַרבונדן מיט יסוד (ו׳)[5] — דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי די צוויי וועריטער „לבאר היטב״ און „היטב״ (וואָס ווייזן כנ״ל אויפן ה׳ תתאה און אויפן ו׳), בכדי צו מרמז זיין די צוויי פרטים וואָס אין תשובה תתאה:

און „בהרחבת הביאור״ איז „לנגד תשוב ה׳ עילאה״, וואָרום ה׳ עילאה איז בינה, און „הרחבת הביאור״ ווייזט אויף בינה (ווי מבואר אין דער הערה).

דאַרף מען פאַרשטיין: אויך אין תשובה עילאה זיינען פאַראַן די צוויי פרטים — תשובה (גופא) און בעל תשובה[6]: תשובה עילאה גופא איז בבינה (ה״א עילאה), און בעל תשובה עילאה איז בחכמה (יו״ד), שטעלט זיך די שאלה: פאַרוואָס ביים רמז אויף תשובה תתאה נוצט דער אַלטער רבי א לשון וואָס ווייזט אויף ביידע בחינות — תשובה תתאה גופא (מלכות) און בעל תשובה תתאה (יסוד ז״א) — און ביים רמז אויף תשובה עילאה זאָגט ער נאָר „בהרחבת הביאור״, וואָס ווייזט אויף תשובה עילאה (בינה) גופא און ניט אויף דער בחינה פון „בעל תשובה עילאה״ (חכמה)[7]?

---

1) כי הענין עצמו כבר הובא בפ״א.

2) ראה רע״מ פ׳ נשא קכב, א. קכג, א.

3) ע׳ כט.

4) ביאור הערה הא׳ של אאמו״ר לאגה״ת — ראה לעיל בשיחה שלפנ״ז.

5) לקו״ת בלק עה, א — הובא בלקוטו״צ שם.

6) לקו״ת שם עה, ב.

7) בפשטות י״ל, ע״פ המבואר בלקו״ת שם „ואעפ״כ אמר כאן רק שלשה מדריגות בתשובה כי אר״א הן תרין רעין דלא מתפרשין ע״כ הם שניהם מדרגה אחת בכלל״.

ויש להוסיף שב„בהרחבת הביאור״ מרומזת גם בחי׳ חכמה. כי „הבאר השלישי שחפר יצחק שקראו רחובות״ [המרומז ב„בהרחבת הביאור״ (לקוטי לוי״צ לתניא שם)], שעם היותו (בעיקר) בחי׳ בינה, שייך הוא גם לחכמה (ראה תולוי״צ ריש ע׳ כג. ע׳ כח. וראה גם שם ע׳ כא בפירוש הכתוב „כי עתה הרחיב ה׳ לנו ופרינו בארץ״ שנאמר (תולדות כו, כד) גבי באר זה: „ופרינו דוקא שיוצא ממנו טיפת זרע״ —

*) בתולוי״צ שם: רע. והוא טה״ד וצ״ל: זרע.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" באציען זיך (בפשטות) אויף „מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד כו'" — און דער לשון „בהקדים מ"ש בזוה"ק כו'", איז משמע אַז דורך מקדים זיין „מ"ש בזוה"ק" איז ער אויסן צו מבאר זיין אַן אַנדער ענין?

ב. נוסף אויף די דיוקים הנ"ל איז ניט פאַרשטאַנדיק דער כללות הענין וואָס ער זאָגט, אַז בכדי צו פאַרשטיין דעם ענין פון „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו'" איז „ההכרח לבאר כו' בהקדים מ"ש בזוה"ק בביאור מלת תשובה ע"ד הסוד" — דלכאורה:

דער ביאור אין „מלת תשובה ע"ד הסוד", אַז תשובה מיינט „תשוב ה'", ברענגט נאָר אַרויס דאָס וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך תשובה (אַז דורך אַן עבירה איז מען מוריד דעם ה' תתאה (די שכינה) אין גלות, און בעת מען טוט „תשובה נכונה" איז „תשוב ה' תתאה מבחי' גלות"[8]), אָבער אין דער מצות התשובה גופא (וואָס דער מענטש דאַרף טאָן) קומט ניט צו[9] (דורכן ביאור מלת תשובה ע"ד הסוד) ביאור און הוספה (עיקרית עכ"פ) אויף דעם וואָס ער האָט שוין געזאָגט פריער[10] אַז „מצות התשובה" איז „עזיבת החטא כו' שיגמור בלבו בלב שלם כו'":

אָבער פון דעם וואָס ער זאָגט אַז „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו' ההכרח לבאר כו' מלת תשובה ע"ד הסוד" איז משמע אַז הקדמת הביאור פון וואָרט תשובה ע"ד הסוד איז נויטיק (אויך) צו דער הסברה פון „מצות התשובה", (וואָס „מצות התשובה" איז דער ציווי וואָס דער אדם דאַרף מקיים זיין) — און נאָך מער: אַז די הקדמה איז נויטיק אפילו צו הסברת „התחלת מצות התשובה ועיקרה".

ג. די שאלה איז נאָך גרעסער: דער אלטער רבי בריינגט פון „זוה"ק" ניט נאָר אַז „מלת התשובה" (ע"ד הסוד) איז „תשוב ה'", נאָר אויך אַז אין דעם זיינען דאָ צוויי דרגות: תשובה תתאה און תשובה עילאה. ד. ה. אַז צו דער הסברה פון „התחלת מצות התשובה ועיקרה כו'" פאַדערט זיך אויך די הקדמת הביאור אין תשובה עילאה.

דאַרף מען פאַרשטיין: דער חילוק פון די צוויי דרגות (תשובה תתאה, און תשובה עילאה) איז מבאר דער אלטער רבי ווייטער אין אגה"ת[11], אַז תשובה תתאה איז דער אומקער פון אַ אידן צו זיין פריערדיקן מעמד ומצב ווי ער איז געווען איידער ער האָט געזינדיקט — „לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים"; און תשובה עילאה (וואָס קומט נאָך תשובה תתאה) איז די השבת הנפש „למקורה כו' כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה ברוח פיו ית' לירד למטה ולהתלבש בגוף האדם".

והרי טיפת הזרע שייכת לחכמה, אות י' שהיא כדמות טיפה (לקוטי לוי"צ לתניא שם — בהערה שלפנ"ז)).

ועפ"ז יומתק גם מ"ש באגה"ת כאן „בהרחבת הביאור" — ולא „בהרחבה" — שי"ל, דהוספת תיבת „הביאור" היא בכדי לרמז (גם) על חכמה.

ולהעיר גם מזה ש„הביאור" [הרומז (גם) לחכמה] הוא משרש „באר" המורה על מלכות (כנ"ל בפנים מהערת אאמו"ר) — והרי מלכות וחכמה שייכות זל"ז, כדלקמן סעיף יג ובהערות שם.

8) אגה"ת פ"ו.

9) והמבואר בפ"ז הוא רק „דרך כו' (איך לבוא) לבחי' תשובה כו'".

10) פ"א (צא, א).

11) פ"ח.

איז ניט מובן: ווי קען מען זאָגן (כנ"ל רס"א), אַז די ענינים וואָס קומען „לגמר הכפרה ומירוק הנפש" (אַז ער זאָל זיין „מרוצה וחביב כו' כקודם החטא"[12]) זיינען „אחר התשובה", און גייען ניט אַריין אין „מצות התשובה": און דער (ביאור ה)ענין פון תשובה עילאה [אומ־קערן דעם נפש למקורה כו' כמו שהיתה כו' בטרם שנפחה כו', אַן ענין וואָס (דאַרף זיין אפילו באַ אַזאַ וואָס לא חטא מימיו[13], און ער) איז ניט נוגע כלל לכאורה צום תיקון החטא] איז יע נוגע צו מצות התשובה[14] ביז אפילו צו „התחלת מצות התשובה ועיקרה"?

ד. דער ביאור בכל הנ"ל וועט זיין פאַרשטאַנדיק בהקדים וואָס עס שטייט בכ"מ[15] אַז תשובה תתאה איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „סור מרע ועשה טוב" — קיום המצות, און תשובה עילאה — מיט עסק התורה [און ווי ער ברענגט אויך ווייטער אין אגה"ת[16] פון „ר"מ פ' נשא"[17] אַז תשובה עילאה איז „דיתעסק באורייתא כו"]. ויש לומר (איינער פון די ביאורים) אין דעם:

אין דער עבודה פון קיום המצות דריקט זיך אויס דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים, אַז ער איז גרייט צו פאַלגן אַלץ וואָס דער אויבערשטער הייסט, אפילו ווען דאָס איז פאַרבונדן מיט שוועריקייטן — אַזוי ווי אַן עבד וואָס פאַלגט אויס דעם ציווי האדון, ניט רעכענענדיק זיך מיט קיינע חשבונות.

משא"כ דער ביטול באַ עסק התורה איז אַז דער „דבר ה' זו הלכה היא היא . . המדברת מתוך גרונו". וואָס דער־פאַר איז „מאן מלכי רבנן"[18], ווייל מצד דעם ביטול הנ"ל אין עסק התורה איז ער ניט „כעבד המקיים מצות המלך", נאָר זיין מציאות גופא איז דער „מלך"[19].

---

12) אגה"ת רפ"ב. והכוונה כאן (פ"ד) ב„כמ"ש לעיל" (לכאורה *) היא לרפ"ב.

13) ראה לקו"ת שם (עד, א), ש„התשובה השלישית" [היא בחי' תשובה עילאה — שם עה, ריש ע"ב] „אין ר"ל על עבירות ח"ו .. אף שהוא עושה טוב ומקיים המצות כו'". ובדרושים לש"ש סו, ג: תשובה היא להשיב נפשו .. אל מקורה ושרשה .. ולכן ניתקנו עשי"ת ויוהכ"פ גם לצדיקים גמורים .. והוא בחי' תשובה עילאה. וראה גם תו"א מה, א. לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

14) בשאלה זו — ב' פרטים: א) תשו"ע שענינה היא השבת הנפש למקורה — היא לכאורה ענין בפ"ע (שהיא גם לצדיקים גמורים), ומלשון אדה"ז באגה"ת פ"ח [„ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב כו' וזו היא תשובה שלימה"] משמע שגם תשו"ע היא ענין שבא בהמשך לתשובה על חטא, שלאחרי שחטא צריך (לא רק לתשו"ת אלא) גם לתשו"ע, שאז דוקא היא „תשובה שלימה". ב) בכל אופן, הרי תשובה עילאה היא דרגא נעלית הבאה לאחרי תשובה תתאה, ומהו ההכרח ב(ביאור) הענין דתשו"ע לקיום „מצות התשובה" כפשוטה (על חטא) ובפרט ל„התחלת מצות התשובה"?

---

*) בהגהות הצ"צ (קיצורים והערות לתניא ע' לט) על התיבות „כמ"ש לעיל מהגמ'": „תחלת פ"א בהגהה, וספ"א וספ"ב". וצ"ע.

15) לקו"ת בלק עג, ב ואילך. אוה"ת בא ע' שלב ואילך.

16) פ"ח (צח, ב). וצ"ק במ"ש באגה"ת שם (מר"מ שבהערה הבאה) „דאיהו בן י"ה בינה כו'", שמזה משמע שתשובה זו היא בעיקר באות ו', והשייכות דתשובה זו לבינה היא רק מצד זה שו' „איהו בן י"ה", אבל עיקר ענינה הוא „דתשוב ו' לגבי ה'" (כמפורש בר"מ שם), שהיא בחי' „בעל תשובה תתאה" (שבלקו"ת שם עה, א) — והרי הענין ד„תשובה עילאה" באגה"ת שם הוא ביאור על ענין תשוב ה' עילאה שבפ"ד, היינו תשוב ה' עילאה לגבי יו"ד (וכמבואר גם בלקו"ת שם (עה, ב), שע"י עסק התורה נעשה יחוד י"ה).

17) בזוח"ג קכג, סע"א.

18) כ"ה בתו"א שבהערה הבאה (ובכ"מ) ע"פ גיטין סב, א.

19) תו"א וישב כו, ב. ולהעיר מתניא פכ"ג.

ויש לומר, אז דער ביטול (בעסק התורה) נעמט זיך פון דעם שרש הנשמה ווי זי איז געווען „בטרם שנפחה כו'": מצד דער בחינת הנשמה ווי זי איז ירדה למטה, איז, ווי ער זאגט אין תניא[20] איז „נשמת האדם אפילו הוא צדיק גמור כו' אינה בטילה במציאות לגמרי כו' להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור כו'"; אבער דער ביטול ויחוד הנ"ל וואס איז דאָ בא עסק התורה, קומט דורך דעם וואס עס איז מאיר די בחינה פון נשמה ווי זי איז „בטרם שנפחה", וואס דאָן איז זי געווען „מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד".

ועפ"ז איז מובן די שייכות פון תשובה תתאה צו קיום המצות („סור מרע ועשה טוב") און פון תשובה עילאה צו עסק התורה[21]:

דער ביטול פון א אידן מצד דער נשמה ווי זי איז נאָך דעם „ויפח" — ובפרט[22] נאָך איר ירידה למטה אין עוה"ז און איר התלבשות אין גוף — איז בלויז אין אָן אופן ווי א מציאות שטייט אין א ביטול צום אויבערשטן (כביטול העבד למלך, וכיו"ב);

און היות אז ענינה פון תשובה תתאה איז (בעיקר) דער אומקער פון א אידן צו זיין פריערדיקן מעמד ומצב ווי ער איז געווען לפני החטא („לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים כו'"), וואס אויך דאָן איז ער געווען א מציאות כנ"ל — דערי'בער איז תשובה תתאה שייך בעיקר צו קיום המצות, וואס דער ביטול בא קיום המצות איז „כעבד המקיים מצות המלך";

משא"כ תשובה עילאה, וואס ענינה איז צו אומקערן די נשמה צו איר מקור „כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'"[22*], דערי'בער איז די דרגא פון תשובה פאַרבונדן מיט עסק התורה, וואס „דבר ה' . . היא היא . . המדברת מתוך גרונו".

ה. די צוויי בחינות הנ"ל — תשובה תתאה און תשובה עילאה — זיינען אויך פאַראַן אין יעדער איינער פון די צוויי תשובות. און דאס זיינען די צוויי דרגות פון „תשובה" און „בעל תשובה" וואס זיינען פאַראַן סיי אין תשובה תתאה[23] און סיי אין תשובה עילאה (כנ"ל סעיף א').

והביאור בזה: וועגן די צוויי בחינות שבתשובה תתאה איז מבואר אין חסידות[15], אז די נידערקע דרגא פון תשובה תתאה (די „תשובה" גופא) איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „סור מרע" — צו פועל'ן בא זיך אז ער זאל ניט זיין שייך צו טאָן א זאַך וואס איז היפך רצון ה'; און די העכערע דרגא פון תשובה תתאה (די בחינה פון „בעל תשובה") איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון „ועשה טוב": „לייגע את עצמו בתורה ותפלה" מער ווי דאס איז לויט זיין טבע און רגילות — די בחינה פון „עובד אלקים" וואס איז „שונה פרקו

20) פל"ה (מד, ס"א ואילך).

21) להעיר, שתשו"ת דסו"מ וע"ט היא בחי' יעקב, ותשו"ע דעסק התורה היא בחי' ישראל (לקו"ת שם עד, ג ואילך) — והרי יעקב וישראל הם ב' הבחינות דנשמה המבוארות בפנים (לקו"ת ר"ה סב, ג. ובכ"מ).

22) מלשון אדה"ז (אגה"ת פ"ח) „שנפחה כו' לירד למטה" משמע ד„שנפחה" הוא בשביל „לירד למטה". ועפ"ז: גם כשנפחה כו' (לפני שירדה למטה) אינה בתכלית היחוד כמו שהיתה בטרם שנפחה. ולהעיר מהמשך תרס"ו ריש ע' תצא: שהנשמה מתצמצמת בעצמה לצורך התלבשות כו'.

*22) ראה (בהביטול דתשו"ע) לקו"ש ביאורים בלקוטי"צ על אגה"ת סי' יב ס"ה. סי' יג ס"ג. סי' יד ס"ה. סי' טו ס"ג ואילך.

23) ראה לקו"ת בלק שם (עה, א), שבחי' „בעל תשובה" דתשו"ת היא דוגמת תשובה עילאה. וראה לקמן הערה 25.

מאה פעמים ואחד", מער פון זיין רגילות[24].

און דערמיט איז מובן ווי די צוויי בחינות, „תשובה" און „בעל תשובה" (וואס אין תשובה תתאה), זיינען מעין דער דרגא פון תשובה תתאה און תשובה עילאה:

אין דער עבודה פון סור מרע פאר־בלייבט דער עובד אין זיין מציאות: ס'איז נאר וואס דער עול מלכות שמים, וואס ער נעמט אן אויף זיך, האלט אים אפ פון עובר זיין אויף רצון העליון — דעריבער איז עס שייך צו תשובה תתאה (שבתשובה תתאה גופא):

משא"כ אין דער עבודה פון „ועשה טוב", דורך דעם וואס ער האַרעוועט אין תורה כו' מער פון זיין רגילות און ער ברעכט זיין טבע, גייט ער אַרויס (במדה ידועה) פון זיין מציאות — דעריבער איז עס שייך צו תשובה עילאה[25].

אבער אעפ"כ, אויך די העכערע עבודה איז נאר א דרגא אין תשובה תתאה [ס'איז נאר וואס אין תשובה תתאה גופא איז עס בחינת תשובה עילאה שבה], ווייל: (א) אויך אין דער עבודה פון „ועשה טוב" איז ער נאך ניט אַרויס לגמרי פון טבע מציאותו; ס'איז נאר וואס לפועל שטארקט ער זיך אויף זיין טבע דורך מלחמה. (ב) נאך מער: אויך דער שינוי טבע רגילותו איז די פעולה פון דעם אדם (ניט ווי ביי עסק התורה וואס דבר ה' איז „מדברת מתוך גרונו").

ו. אבער אויך די עבודה פון עסק התורה, וואס איז פארבונדן מיט תשובה עילאה כנ"ל, איז דאס נאר די דרגא פון „תשובה" גופא (שבתשובה עילאה); און די דרגא פון „בעל תשובה עילאה", איז די עבודה פון „קדש[26] עצמך במותר לך"[27]. וע"פ הנ"ל (סעיף ה'), אז „תשובה" און „בעל תשובה" זיינען בדוגמא צו תשובה תתאה און תשובה עילאה, קומט אויס, אז אין תשובה עילאה גופא איז עסק התורה בחינת תשובה תתאה שבה און קדש עצמך במותר לך בחינת תשובה עילאה שבה.

די הסברה בזה: די מכילתא זאגט אויפן פסוק[28] והייתם לי סגולה גו': „והייתם לי — שתהיו קנויין לי ועוסקין בתורה ולא תהיו עוסקין בדברים אחרים". ד. ה. אז „עוסקין בתורה" אליין איז נאך ניט גענוג אויף צו צוקומען צו אמיתית הענין פון „קנויין לי", נאר עס פאדערט זיך אויך דער תנאי פון „לא תהיו עוסקין בדברים אחרים", וואס דאס איז די[29] עבודה פון „קדש עצמך במותר לך".

דאס וואס ער איז עוסק בתורה, אפילו וועז דער עסק התורה איז אין אז אופן אז „דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו" איז נאך ניט קיין הוכחה אז ער איז בכל מציאותו „קנוי" צום אויבערשטן — ווארום עס קען זיין אז זיין ביטול אין עסק התורה איז מצד דעם וואס די תורה נעמט אים דורך אזוי אז ער פארלירט זיין אייגענע מציאות; דאס מיינט אבער ניט, אז ער מצד עצמו שטייט אין א ביטול במציאות צו אלקות.

משא"כ די עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", אז ער איז זיך מקדש און

24) חגיגה ט, ב. תניא פט"ו.

25) להעיר מלקו"ת שם (עג, סע"ד), שהתשובה דוע"ט היא „על דרך" ענין השבת הנפש למקורה כמו שהיתה בטרם שנפחה כו' שבאגה"ת פ"ח.

26) יבמות כ, א. ספרי ראה יד, כא.

27) אוה"ת וארא ע' קפה. ע' ב'תקצו.

28) יתרו יט, ה.

29) אוה"ת יתרו ע' תתי. ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס קרוב לסופו. לקו"ש ח"א ע' 258.

פורש פון זיינע אייגענע ענינים („דברים אחרים"), כאטש זיי זיינען „מותר לך" — דורך דעם ווערט ארויסגעבראכט אז ער איז „מבטל ומסלק את עצמו ליבטל אליו ית'"[30], ער האט ניט קיין אייגענע מציאות, זיין מציאות איז „קנוי לי".

עפ"ז איז פארשטאנדיק וואס אמיתית הענין פון תשובה עילאה זאגט זיך ארויס אין דער עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", משא"כ דער ביטול פון עסק התורה איז בחי' תשובה תתאה שבתשובה עילאה: דער ענין פון תשובה עילאה איז „לדבקה בו ית' ביחוד נפלא, כמו שהיתה מיוחדת בו ית' בתכלית היחוד בטרם שנפחה כו'" און עס איז ניט שייך צו זאגן אז די נשמה האט דעמאלט („בטרם שנפחה") אן אייגענע מציאות — און היות אז דער ביטול פון עסק התורה איז ניט שולל (לגמרי) זיין אייגענע מציאות, כנ"ל, דעריבער איז עס נאר בחינת תשובה תתאה שבתשובה עילאה; משא"כ די עבודה פון „קדש עצמך במותר לך", וואס זי ברענגט ארויס זיין גאנצע מציאות איז קנוי צום אויבערשטן, איז דאס די העכערע דרגא און אמיתית הענין פון תשו"ע.

ז. עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס די עבודה פון קדש עצמך במותר לך איז פארבונדן מיט חכמה שבנפש[31], בחי' יו"ד (נקודה), כנ"ל (ס"א) אז „בעל תשובה עילאה" איז בחי' יו"ד — ווייל דורך דער עבודה ווערט ארויסגעבראכט די עצם נקודת ההתקשרות (פון אידן מיטן אויבערשטן) וואס איז א יו"ד, א „נקודה", העכער[32] פון ציור:

די התקשרות (פון אידן מיטן אויבערשטן) אין די דריי עבודות — „סור מרע", „ועשה טוב" און ביטול דעסק התורה — קומט אין א געוויסן ציור, ווייל היות אז אין זיי איז נאך דער אדם העובד ניט ארויס אינגאנצן פון זיין אייגענער מציאות, די עבודה באשטייט צו מקשר זיין זיין מציאות מיטן אויבערשטן — דערפאר איז דער אופן ההתקשרות מצוייר לויטן ציור פון די כחות האדם מיט און אין ווי ועלכע ער טוט אויף די התקשרות; און דעריבער זיינען די דריי סוגי עבודה פארבונדן מיט די דריי אותיות ה' ו' ה' (פון שם הוי') וואס זיינען בבחי' ציור. משא"כ די עבודה פון קדש עצמך במותר לך וואס ענינה איז „שמבטל ומסלק א"ע ורצונו" און זי ברענגט ארויס די עצם נקודת ההתקשרות וואס איז העכער פונעם גדר וציור פון די כחות האדם — דערפאר ווערט זי נרמז אין אות יו"ד, נקודה.

ח. כשם ווי די ד' אותיות פון שם הוי' הויבן זיך אן מיט דער נקודה פון אות יו"ד, און די נקודה ווערט דערנאך נמשך אין דעם ציור פון ה' ראשונה, און דערנאך אין דעם ציור פון ו' ביז אין דעם ציור פון ה' אחרונה*[32] — אזוי איז אויך בנוגע די עבודות הנ"ל, אז זיי זיינען ניט אינגאנצן באזונדערע ענינים (בעצם מהותם), נאר זיי זיינען איין המשך:

---

30) לקו"ת תצא לח, סע"ד — הובא באוה"ת שם (ע' תתט).

31) „כי קדש היא בחכמה כמו קדש לי כל בכור כו'" (לקו"ת תצא שם). ובלקו"ת בלק ד"ה מה טובו • (עה, ב), ש„קדש לי כל בכור" הוא בחי' „בעל תשובה עילאה", תשובה דאות יו"ד.

---

*) הובא באוה"ת שם ובד"ה ואתם תהיו לי שם בהמשך להענין המובא שם מלקו"ת תצא שם.

32) בערך שאר האותיות, אף שביו"ד עצמה יש ב' דרגות: שיש בה ציור (וקוצין) ושאין בה ציור כלל (ראה ד"ה החלצו תרנ"ט פכ"ב ואילך. וש"נ).

•32) אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א).

זייער התחלה ועיקר איז די נקודת ההתקשרות פון אַ אידן מיטן אויבערשטן וואָס איז העכער פון ציור (און זי דריקט זיך אויס אין שלילת המציאות — „מבטל א"ע ורצונו כו"‟, קדש עצמך במותר לך), און די נקודת ההתקשרות קומט דערנאָך אַראָפּ בבחי' ציור אין עסק התורה, אין „ועשה טוב"‟, ביז אין „סור מרע"‟.

און דערפאַר בעת עס פעלט דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים אין דער עבודה פון „סור מרע"‟-רירט עס אַן ניט נאָר אין ה' תתאה, נאָר אויך אין די פריערדיקע דריי אותיות. וואָרום — ווען ביי אים וואָלט מאיר געווען די נקודת הביטול עצמה (יו"ד), אַדער עכ"פ ווי זי שטייט אין דעם ציור פון „עסק התורה" און אין „ועשה טוב" (ה' ראשונה און ו'), וואָלט ביי אים געווען דער ביטול פון קבלת עול.

וואָס דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס בעת אַ איד פאָלט דורך אין אַ חטא, דאַרף ער אָנקומען אויך צו תשובה עילאה, וואָס דוקא דאָן איז זיין תשובה אַ „תשובה שלימה"[33].

ט. נאָך מער: ניט נאָר צוליב שלימות התשובה דאַרף זיין אויך די עבודה פון תשובה עילאה וואָס קומט נאָך תשובה תתאה, נאָר אויך די תשובה תתאה גופא דאַרף זיין אין אָזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיין נרגש (בנוגע לפועל עכ"פ) די תנועה פון תשו"ע.

דאָס הייסט, אַז זיין קבלה על להבא „לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו"[10], דאַרף זיין אין אָזאַ אופן אַז אין איר זאָל זיין נרגש ניט נאָר דער ביטול פון קבלת עול מלכות שמים [ווי אַן עבד וואָס איז גרייט צו אויספאָלגן דעם ציווי האדון, אע"פ אַז זיין מציאות איז ניט דער אדון], נאָר אַז דער ביטול איז אַ מסובב און אַ תוצאה פון דעם וואָס ער (מצד זיין נשמה בשרשה) איז מיוחד מיטן אויבערשטן בתכלית היחוד.

יו"ד. ויש לומר, אַז דאָס איז דער ביאור (אין עבודה) וואָס דער ענין פון תשובה תתאה איז (ניט נאָר „תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות"‟, נאָר אויך) „תשוב ה"א תתאה למקומה להתייחד ביה"ו"[34]:

דער ענין פון ה"א תתאה ווי זי איז בפני עצמה (אין עבודת האדם) איז דער ביטול דקבלת עול מלכות שמים ווי ער איז מצד בחינת הנשמה המלובשת בגוף[35]; און „תשוב ה"א תתאה למקומה להתייחד ביה"ו" איז — אַז דער ביטול דקבלת עול (ה"א תתאה) זאָל זיין אין אָזאַ אופן אַז אין אים זאָל זיך הערן ווי ער איז פאַרבונדן און פאַראייניקט מיט בחי' „תכלית היחוד" שמצד עצם הנשמה, די אותיות יה"ו.

יא. ע"פ כל הנ"ל וועט ווערן פאַר־שטאַנדיק ווי דורכן ביאור מלת תשובה ע"ד הסוד (תשוב ה') קומט צו אַ תוספות הבנה אין „מצות התשובה" (וואָס דער מענטש דאַרף טאָן):

דורכן אריכות הביאור ווי ה' תתאה איז (ניט קיין ענין בפני עצמו, נאָר) אַ המשכה פון די פריערדיקע דריי אותיות, און אַז דער ענין התשובה איז צו אומ־קערן די ה"א תתאה „למקומה" (ווי זי איז פאַרבונדן מיט די אַנדערע אותיות

33) אגה"ת פ"ח. וראה לעיל הערה 14. וראה גם לקו"ש ביאורים הנ"ל סי' יג ס"ד. סי' טז ס"ז.

34) אגה"ת פ"ח (צח, א) — הובא בהערת אאמו"ר הנ"ל לענין „לבאר היטב".

35) ראה אגה"ת רפ"ה, ש„המשכת וירידת הנפש האלקי' לעוה"ז" היא מבחי' ה"א תתאה.

פון שם הוי')[36] — קומט צו א חידוש אין „מצות התשובה", אין דעם „יגמור בלבו כו' לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'", אז טראַץ דעם וואָס עיקר ענינה איז דער קבלת עול בנוגע צו „סור מרע" („לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו"), ה"א תתאה, דאַרף זי זיין פאַרבונדן אויך מיט די עבודות וואָס זיינען שייך צו די אַנדערע אותיות פון שם הוי'.

און דערפאַר איז נוגע צו מקדים זיין צו „התחלת מצות התשובה ועיקרה" אויך דעם ענין פון תשובה עילאה — ווייל די תשובה כפשוטה דאַרף זיין אין אַזא אופן אז אין איר זאָל זיין נרגש אויך דער ענין פון תשובה עילאה (כנ"ל סעיף ט').

יב. עפ"ז וועט זיין אויך פאַרשטאַנדיק ווי די וועריעטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" — וואָס זיינען „לנגד הב' בחי' תשובה שנקט אח"כ, תשוב ה' תתאה, תשוב ה' עילאה" (ווי געבראַכט פריער פון טאַטנ"ס הערות) — זיינען ניט בלויז א רמז בעלמא, נאָר א ביאור (וחידוש) אין דעם אופן ווי עס דאַרף זיין „התחלת מצות התשובה ועיקרה".

און דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי „לבאר היטב בהרחבת הביאור בהקדים מ"ש בזוה"ק כו'", בכדי צו מאַכן קלאָר [דורך מוסיף זיין דעם וואָרט „בהקדים"] אז „לבאר היטב בהרחבת הביאור" באַציט זיך ניט (נאָר) צו „מ"ש בזוה"ק כו'" (ווי מען לערנט בפשטות), נאָר ס'איז (אויך) אַן ענין לעצמו:

בכדי אז „התחלת מצות התשובה ועיקרה" זאָל זיין „באמת ובלב שלם", איז „ההכרח"[37] אז זי זאָל זיין אין דעם אופן וואָס איז מרומז אין דעם לשון „לבאר היטב בהרחבת הביאור".

דאָס הייסט, אז טראַץ דעם וואָס מצות התשובה איז „שיגמור בלב" אויף ניט מורד זיין במלכותו ית' און ניט עובר זיין אויף מצות המלך („סור מרע"), דער ענין פון ה"א תתאה, פונדעסטוועגן, דאַרף זיין נרגש אין איר אויך דער וא"ו[38] — דער „לבאר" דאַרף זיין „היטב", אז אין דער קבלה שלא למרוד במלכותו ית' דאַרף זיך הערן (בהעלם עכ"פ) אז ער איז גרייט אויך „לייגע את עצמו" מער פון זיין טבע און רגילות (בדוגמת די עבודה פון „ועשה טוב");

און נאָך מער: דער „לבאר" דאַרף זיין אויך „בהרחבת הביאור", „לנגד תשוב ה' עילאה דבינה": אין דער קבלה דאַרף זיין נרגש (בהעלם) אז ער איז גרייט אויך אויף צו מבטל זיין זיך און אַרויסגיין לגמרי פון זיין מציאות (בדוגמת הביטול דעסק התורה)[39].

יג. און דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס ער איז מרמז נאָר די ערשטע דריי דרגות פון תשובה, און איז ניט מרמז אויך די דרגא פון „בעל תשובה עילאה", בחי' יו"ד:

---

36) אגה"ת פ"ד (צד, ב. צה, א). פ"ח (צח, א).

37) ע"פ מ"ש בפנים יומתק דיוק לשון „ההכרח" (ולא „צריך לבאר", וכיו"ב).

38) להעיר מלקו"ת בלק (עה, א), שגם ע"י התשובה דסור מרע „גורם שתשוב ה' תתאה לגבי ו'" (והחילוק בין התשובה דסו"מ להתשובה דוע"ט הוא רק אם הה' תתאה מתעלית להו' מלמטלמ"ע, או שהו' נמשך מלמעלמ"ט להשפיע לה' תתאה).

39) ומכיון שביטול זה (ש„דבר ה' כו' היא היא כו' המדברת מתוך גרונו"), הוא בחי' ביטול במציאות [ודלא כהעבודה דשינוי טבע רגילותו, שהיא פעולת האדם (ראה לעיל ס"ה)] — הוא בהעלם יותר ב„התחלת התשובה", מההרגש ד„לייגע את עצמו כו'".

בנוגע צו אות יו"ד, דאַרף מען ניט האָבן קיין עבודה מיוחדת אַז זי זאָל זיין נרגש אין דער קבלה „לבל ישוב כו' למרוד במלכותו ית' כו'". וואָרום ענינה פון אות יו"ד איז (כנ"ל ס"ז) די נקודת ההתקשרות (וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט ציור) — איז דאָך מובן, אַז די נקודה הערט זיך אַן אין [יעדער עבודה וואָס איז פאַרבונדן מיט] די אַנדערע דריי אותיות*[39], היות אַז זייער ענין איז (כנ"ל סעיף ז') — די המשכה פון דער נקודה אין אַ געוויסן ציור.

[ואדרבה: מצד דערויף וואָס אויך די קבלה צו ניט מורד זיין במלכותו ית' איז אַ תנועה פון ביטול[40] (שלמטה מבחי' ציור)[41] איז דוקא אין איר נרגש די עצם נקודת ההתקשרות שלמעלה מציור[42]];

און וויבאַלד אַז מיט די ווערטער „לבאר היטב בהרחבת הביאור" איז דער אַלטער רבי מחדש ווי עס דאַרף זיין דער „לשוב כו'" בפועל — דעריבער זאָגט ער אַזא לשון וואָס איז מרמז נאָר אויף די ערשטע דריי דרגות.

(משיחת ש"פ ראה תש"ל)

---

*39) להעיר מתניא פי"ח, שבחי' החכמה שבנפש האדם (יו"ד) „מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה . . מבחי' ראשה עד בחי' רגלה".

40) להעיר מהמבואר בכ"מ מהשייכות דיראה תתאה ויר"ע (תר"א קיד, ריש ע"ד. ביאוה"ז פא, א־ב. קונטרס העבודה פ"ג (ע' 18)).

41) דמכיון שבבחי' זו לא ישנו ענין הגילויים, הרי בה דוקא ה„ביטול" הוא ביותר, שע"י התשובה הוא יוצא לגמרי ומתבטל ממהותו הקדום (משא"כ בתשו"ע, מכיון שהתשובה היא מצד הרגש גילוי אור העליון, הרי גם בעת התשובה (והביטול) יש בה התערבות הרגש האדם).

42) ראה דרך חיים טו, ג: התעוררות תשובה בכנ"י מצד עצם נקודת יהדותם שהוא על המעשה בפו"מ דוקא .. וע"ז דוקא גורמים בחי' קירוב המאור העצמי כו'. ושם טז, א: ולפי שנעוץ תחלה בסוף וסוף בתחלה ע"כ בחי' התשובה בסוף .. בפ"מ מחזיר .. שרש נשמתו דבחי' יחידה. ולהעיר גם מלקו"ת בלק (עד, ג), שהתשובה דסור מרע היא „קדש לי, קדש א"ע במותר לך".

אגרת התשובה ג

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה [1] ווען דער אלטער רבי איז מבאר דעם טעם פאַרוואָס מלאכים ווערן אַנגערופן בשם אלקים — אַז דאָס איז דערפאַר ווָאס „ניקת חיותם היא מבחי׳ חיצוניות כו׳ ושם אלקים הוא בחי׳ חיצוניות כו׳״ — ברענגט ער אויף דעם דריי פסוקים [2]: „כי ה׳ אלקיכם [3] אלקי האלקים גו׳״, „הודו לאלקי האלקים גו׳״, „ויבואו בני האלקים להתייצב גו׳״.

איז דער טאַטע מבאר אין זיינע הערות אויף תניא [5], אַז די דריי פסוקים ווָאס ער ברענגט דאָ זיינען לנגד די דריי בחינות פון מלאכים: שרפים, חיות און אופנים*[5] ווָאס אין די דריי עולמות [6]: בריאה (שרפים), יצירה (חיות) און עשי׳ (אופנים). און ער איז מוסיף: „והתהוותם הוא .. מג׳ בחי׳ אותיות כו׳״, אַז אויך די אותיות („בחי׳ חיצוניות״) ווָאס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים, טיילן זיך אין דריי בחינות: „מחשבה בבריאה, דיבור ביצירה, מעשה בעשי׳״.

פון דער הוספה איז קענטיק, אַז מיט ברענגען די דריי פסוקים „לנגד הג׳ בחי׳ מלאכים״ איז דער אלטער רבי אויסן צו מרמז זיין ניט נאָר אויף די דריי בחי׳ אין מלאכים, ווָאס ווערן נתהוה פון שם אלקים און ווערן דערפאַר אַנגערופן בשם זה, נאָר אויך, אַז אין דעם שם אלקים (בחי׳ האותיות) ווָאס איז זיי מהווה זיינען דאָ דריי בחינות: דער שם אלקים ווָאס שטייט אין ערשטן פסוק (כי ה׳ אלקיכם אלקי האלקים גו׳) ווייזט אויף אותיות המחשבה ווָאס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבבריאה; דער שם אלקים ווָאס שטייט אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים גו׳) ווייזט אויף אותיות הדיבור, ווָאס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שביצירה; און דער שם אלקים ווָאס שטייט אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו׳) ווייזט אויף אותיות המעשה, ווָאס פון זיי ווערן נתהווה די מלאכים שבעשי׳.

דאַרף מען פאַרשטיין: ווָאס איז נוגע אין אגרת התשובה דאָ — צו מרמז זיין אַז יעדע בחינה פון מלאכים ווערט נתהווה פון אַנדערע אותיות?

ווען דער טאַטע ווָאלט געזאָגט בלויז אַז די דריי פסוקים זיינען „לנגד הג׳ בחי׳ מלאכים״ — ווָאלט מען געקענט

---

1) צד, א.

2) עקב י, יז. תהלים קלו, ב. איוב א, ו.

3) בעקב שם: הוא אלקי. וראה ב„הערות ותיקונים״ לאגה״ת כאן.

4) כצ״ל — ולא כו׳ — וכמו שנתקן ב„לוח התיקון״.

5) ע׳ כט.

*5) הטעם לזה שאינו מסתפק ב„הג׳ בחי׳ מלאכים״ ומוסיף „שרפים חיות אופנים״ — ובפרט שדרכו לכתוב בקיצור — יש לומר: בזהר ח״ב (מג, א) וברמב״ם הל׳ יסודי התורה (פ״ב ה״ז), שיש עשר בחינות במלאכים. ולכן מוסיף „שרפים חיות אופנים״, שבג׳ בחינות אלו „נכללו כל שאר מדריגות המלאכים שהם עשר״ (סדור תפלה למשה (להרמ״ק) ברכת יוצר (סה, א). דרישות בעניני המלאכים (להנ״ל. ירושלים, תש״ה) הדרישה הא׳ החקירה הו׳ והז׳).

6) כן הוא בפשטות בכו״כ מקומות (ראה כתהאריז״ל בכוונות והאופנים וחיה״ק כו׳ השרפים. וראה אוה״ת ר״פ וישלח). וצע״ק מחגיגה (יב, סע״ב) ערבות כו׳ שם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת כו׳. וראה אוה״ת במדבר ע׳ קמג. ואכ״מ.

מבאר זיין, אז דער טעם וואס דער אלטער רבי ברענגט דא די דריי פסוקים איז צו מדגיש זיין, אז אלע בחינות פון מלאכים, אפילו די העכסטע בחינה (וואס אין עולם הבריאה[7]), ווערן נתהווה נאר פון שם אלקים:

וויבאלד אבער אז דער טאטע איז מוסיף „והתהוותם הוא .. מג' בחי' אותיות כו'", איז דערפון מובן (כנ"ל) אז ער לערנט אז מיט די דריי פסוקים ויל דער אלטער רבי מרמז זיין אויך די חילוקי דרגות פון די אותיות פון וועלכע עס ווערן נתהווה די דריי בחינות שבמלאכים — איז תמוה: וואס איז נוגע דא אין אגה"ת צו מרמז זיין די פרטי הדרגות פון שרש התהוות המלאכים?

ב. נוסף להנ"ל פאדערט זיך ביאור אין דעם כללות הענין וואס עס רעדט זיך דא אין אגרת התשובה:

דער הסבר פארוואס „נקראו המלאכים בשם אלקים" קומט בהמשך צו דעם וואס רעדט זיך פריער וועגן דער מעלה פון נשמת האדם לגבי אלע נבראים, אז די צבא השמים און אפילו מלאכים זיינען באשאפן געווארן און זיינען „חיים וקיימים" פון חיצוניות החיות, וואס איז מלובש אין די אותיות שבעשרה מאמרות, משא"כ נשמת האדם נעמט זיך פון פנימיות החיות (נאר דער־נאך ווערט זי נמשך און גייט דורך „ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם", בכדי זי זאל קענען נתלבש ווערן „בגוף עוה"ז התחתון").

ובהמשך צו דעם זאגט ער: „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו'", אז דורכן ענין הנ"ל [אז מלאכים נעמען זיך פון חיצוניות החיות, און נשמת האדם נעמט זיך פון פנימיות החיות] ווערט אויך ווערן פארשטאנדיק דער טעם וואס מלאכים ווערן אנגערופן בשם אלקים משא"כ נשמת האדם איז „חלק שם הוי' ב"ה" (ווי ער ברענגט דערויף פריער[7] דעם פסוק[8] „כי חלק ה' עמו וגו' ") — ווייל „שם אלקים הוא בחי' חיצוניות", און „שם הוי' מורה על פנימיות החיות".

דארף מען פארשטיין: וויבאלד אז פון אלע נבראים וואס נעמען זיך פון חיצוניות החיות, ווערן בלויז מלאכים אנגערופן בשם אלקים, איז דערפון א הוכחה, אז זייער אנגערופן ווערן בשם אלקים איז מצד א מעלה מיוחדת וואס איז דא אין מלאכים לגבי אלע אנדערע נבראים, אפילו לגבי צבא השמים [וואס זיי הייסן ניט בשם אלקים] — און זייער מעלה באשטייט אין דעם, וואס דער חיות אלקי פון שם אלקים וואס איז זיי מהוה און מחי' שטייט אין זיי בגילוי, ביז אז זיי ווערן אנגערופן (בגילוי) בשם אלקים.

איז ניט מובן:

דא אין אגה"ת רעדט זיך דאך וועגן דער בחינת החיות וואס איז מהוה און מחי' די מלאכים, אז זייער חיות איז נאר פון בחי' חיצוניות (ווי אויך דער חיות פון אלע צבא השמים). טא וואס איז דא נוגע דער ענין אז „נקראו המלאכים בשם אלקים" וואס ווייזט אויף דעם אופן פון זייער חיות [אין וואס זיי טיילן זיך אויס פון אלע צבא השמים] אז דער חיות שטייט אין זיי בגילוי?

די שאלה איז נאך שטארקער: בנוגע נשמת האדם וואס ווערט נמשך פון

7) ראה פרדס שט"ז פ"ד: מי נתן מלאך נוצר בתוך האצילות.

*7) צג, סע"ב.

8) האזינו לב, ט.

פנימיות החיות (שם הוי'), געפינט מען ניט אז זי זאל ווערן אנגערופן בשם הוי' [9] [און ווי ס'איז מוכח אויך דא גופא פון דעם וואס ביים סיום הענין „אבל נשמת האדם כו'" זאגט ער ניט אז „נקראת בשם הוי'" (ווי ער זאגט פריער בנוגע מלאכים), נאר אז „היא חלק שם הוי' ב"ה"], און דער טעם דערויף איז — ווייל אין נשמת האדם איז דער חיות פון שם הוי' ניט בגילוי.

און נאך מער: פון דעם וואס נשמת האדם ווערט ניט אנגערופן אפילו בשם אלקים מצד דעם וואס „אח"כ ירדה .. ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם" — איז מוכח, אז אפילו די בחינה שטייט אויך ניט בגילוי אין נשמת האדם.

פאדערט זיך ביאור: ווי איז דא מתאים ברענגען אן ענין וואס ווייזט אויף דער מעלה פון מלאכים אויף נשמת האדם — בשעת אז דא רעדט זיך גאר ווען דער מעלה פון נשמת האדם אויף (צבא השמים און אפילו) מלאכים?

ג. וי"ל דעם ביאור אין דעם*[9]:

דאס וואס דער אלטער רבי ברענגט דא דעם פסוק „כי חלק ה' עמו וגו'" איז כוונתו צו מסביר זיין אז ניט נאר דער שרש הנשמה איז פון שם הוי', נאר אויך נשמת האדם ווי זי געפינט זיך דא למטה אין גוף [וואס דוקא דאן הייסט זי „נשמת האדם"] איז זי „חלק שם הוי' ב"ה" [10] —

[און ווי ער איז ממשיך ווייטער [11], אז אין „נשמת האדם" דא למטה זיינען דא די פיר אותיות פון שם הוי' — וואס דאס איז נוגע צום ביאור ענין התשובה, ווייל דאס (וואס די נשמת האדם דא למטה איז חלק פון שם הוי') גיט צו פארשטיין דעם גודל הפגם פון א חטא, אז דורך יעדער חטא איז מען גורם אז די השפעה פון ה"א תתאה פון שם הוי' זאל אראפנידערן אין גלות [12], און מען איז אויך פוגם אין אלע אותיות, אויך אין די ערשטע דריי אותיות [13]].

---

9) ואדרבה: ממה שארז"ל (ב"ב עה, ב) „עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה", וברשב"ם (ועד"ז ברבינו גרשום) שם: „שיהא שמם ה'" — מוכח, שזהו חידוש שיהי' רק לעתיד. ולהעיר מחדא"ג מהרש"א שם (ד"ה ג' דברים), שגם אז „שם של הקב"ה יהי' בהם (רק) שם לווי'".

9*) לכללות סעיף זה ראה גם ביאורים בלקוטי־לוי"צ על אגה"ת סי' ז ס"ו. סי' ט ס"ד־ה. סי' י ס"ה.

10) וההוכחה על זה מהכתוב „כי חלק ה' עמו" היא בפשטות: פסוק זה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז „יצב גבולות עמים למספר בני ישראל", וכפרש"י שם: „שהי' חלקו כבוש ביניהם" (בין העמים), והרי בנשמות כמו"ש למעלה אין זה שייך.

ועפ"ז יומתק ג"כ מה שמביא כאן (באגה"ת) גם הכתוב „כי חלק ה' עמו וגו'", משא"כ בתו"א רפ"ב מביא רק הכתוב ויפח באפיו וגו' — כי בתו"א מדבר בעיקר בענין שרש המשכת הנשמה, שהיא נמשכת „מתוכיותו ומפנימיותו", משא"כ באגה"ת כאן רוצה להדגיש שגם בהיותה למטה מלובשת בגוף היא חלק שם הוי' ב"ה.

11) צה, א.

12) כדלקמן ספי"ו.

13) כדלקמן ספ"ז בנוגע לכמה עונות. ויש לומר, שעד"ז הוא (בכללות) בכל חטא — מכיון שכל מעשה יש בה (בכללות) כל כחות הנפש*. ולהעיר ממ"ש באגה"ת (ספ"ו) שם „תשוב ה"א תתאה מבחי' גלות וכמ"ש ושב ה' אלקיך את שבותך כו'" — שלשון הפסוק „ושב ה' גו'" (בפשטות) מורה שההשבה היא בכללות שם הוי'.

---

*) נוסף לזה ש„עם" (עמו) הוא „מלשון עוממות שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים" (שער היחוד והאמונה רפ"ז).

**) עפ"ז יומתק גם מה שמעתיק מהכתוב תיבת כי.

*) עפ"ז יומתק גם מה שבכל חטא צ"ל לא רק תשובה תתאה אלא גם תשובה עילאה כדמשמע לקמן פ"ח (ראה לעיל ע' 401 הערה 14) — נוסף על המבואר לעיל שם ע' 405.

ואע"פ אז נשמת האדם איז נאר „נמשכה תחלה מבחי' פנימיות החיות" (שם הוי') כנ"ל, אבער „אח"כ (בכדי זי זאל זיך קענען אנטאן אין גוף) ירדה .. ע"י בחי' האותיות כו'" (שם אלקים), פונ־דעסטוועגן איז נשמת האדם אלעמאל פארבונדן מיט פנימיות החיות, ביז זי איז א חלק פון שם הוי' אויך זייענדיק בהתלבשות בגוף.

און דאס איז דער יתרון (ועילוי) פון נשמת האדם אויף אלע נבראים: הגם אז אויך דער שרש פון אלע נבראים איז פון שם הוי' [ווי ער איז מבאר בארוכה אין צווייטן חלק פון תניא [14], אז דער פירוש פון שם הוי' איז „שמהוה את הכל מאין ליש", און דער שם אלקים איז בלויז מצמצם דעם חיות פון שם הוי' און מסתיר אויף איר], איז אבער די נשמה פון א אידן אויסגעטיילט דערמיט, וואס אויך נאך איר ירידה „ע"י בחי' האותיות (שם אלקים) כו' כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון" איז זי נאך אלץ פארבונדן מיט שם הוי'.

ד. אין וואס זאגט זיך ארויס אז דער יתרון פון נשמת האדם (אין איר פאר־בונדנקייט מיטן שם הוי') לגבי אנדערע נבראים?

לכאורה וואלט מען דאס געקענט מבאר זיין לויט דעם וואס שטייט אין תניא [15], אז דער צמצום והסתר פון שם אלקים (בגימטריא הטבע [16]) באשטייט אין דעם וואס ער איז מסתיר אויפן אור פון שם הוי' שלמעלה מהטבע און ס'איז „נראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע".

ועפ"ז וואלט מען געקענט זאגן, אז דער יתרון אינעם פארבונדן פון נשמת האדם (ווי זי איז דא למטה) מיט שם הוי' באשטייט אין דעם, וואס ביי אידן זעט מען בגילוי ווי די הנהגה מיט זיי [און ניט נאר מיטן כלל ישראל, נאר אויך מיט יעדער אידן בפרט] איז למעלה מהטבע.

אבער לפ"ז וועט אויסקומען אז דאס וואס עס טיילט אויס נשמת האדם פון שאר נבראים איז ניט קיין „הפרש עצום מאד" [17] ["עצום" באיכות, „מאד" ב־כמות], נאר בדוגמת החילוק צווישן העכערע און נידעריקערע נבראים גופא, ווי לדוגמא צווישן צבא השמים און צבא הארץ:

כשם ווי די מעלה פון צבא השמים אויף צבא הארץ איז אין דעם, וואס אין צבא השמים זעט מען אלקות מער בגילוי ווי אין צבא הארץ, ביז אז דורך „שאו מרום עיניכם" דערזעט מען („וראו") דעם „מי ברא אלה" [18] —

עד"ז איז (לפי ביאור הנ"ל) די מעלה פון נשמת האדם אויך אויף צבא השמים, וואס בשעת מען זעט ווי אידן זיינען „כבשה אחת בין שבעים זאבים והיא משתמרת" [19] (ועד"ז אויך בנוגע צו יעדער אידן בפרט [20]) דערזעט מען גילוי אלקות אין א מער אפענעם און באלדיקן אופן ווי דורך דעם „וראו" אין צבא השמים.

---

14) פ"ד.

15) ח"ב רפ"ו.

16) פרדס ש"ב פ"ב. ובשל"ה (פט, א) משמע קצת שכ"ה בזהר.

17) לשון אדה"ז באגה"ת כאן (צד, א). וראה לקמן הערה 23 בשוה"ג הב'.

18) ישע' מ, כו. וראה ד"ה זה בס' החקירה להצ"צ (קא, א ואילך). שם נד, א ואילך.

19) ראה תנחומא תולדות ה. אסתר ס"פ, יא.

20) כידוע (המשך תער"ב ספ"ח. ובכ"מ) שההשגחה פרטית על בנ"י הוא משם הוי'.

ונוסף לזה (ועיקר): דער ביאור הנ"ל ברענגט אַרויס נאָר ווי נשמת האדם ווייזט אויף שם הוי' (שלמעלה מהטבע), אַבער ניט ווי זי גופא איז „חלק שם הוי' ב"ה".

און דערפאַר איז דער אַלטער רבי מוסיף „ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים כו'" (און ברענגט אויף דעם דריי פסוקים), בכדי צו קלאָר מאַכן אַז דער חילוק צווישן נשמת האדם און אַלע נבראים (כולל אויך צבא השמים, און אפילו מלאכים) איז אַ חילוק עיקרי בעצם מהותם.

ה. דער טעם פאַרוואָס מלאכים ווערן אַנגערופן בשם אלקים איז (כנ"ל ס"ב) ווייל דער חיות אלקי שטייט אין זיי בגילוי.

דאָס הייסט: ניט נאָר ווערט דורך זיי נתגלה אַז ס'איז דאָ אַן אור אלקי המהווה ומחי' אותם — בדוגמא ווי דער ענין פון „וראו מי ברא אלה" ביי צבא השמים — נאָר אַז אין זייער מציאות גופא [אין דעם וואָס זייער מציאות איז כשמם: „מלאכים" — זיי שטייען שטענדיק[21] מיט אַ ביטול און זיינען גרייט צו מקיים זיין דעם אויבערשטנס שליחות[22]] ווערט דערהערט אלקות בגילוי.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין דעם ענין פון גילוי און העלם זיינען מלאכים העכער פון נשמת האדם ווי זי איז דאָ למטה. וכנ"ל, אַז נשמת האדם ווערט ניט אַנגערופן בשמו של הקב"ה, אפילו ניט בשם אלקים

[וכמובן אויך פון דעם וואָס ביי נשמת האדם דאָ למטה איז שייך אַז זי זאָל טאָן לפעמים נגד רצון הקב"ה, ניט ווי ביי מלאכים, וואָס זיינען שטענדיק אין מצב פון גרייטקייט צו מקיים זיין שליחותו של הקב"ה].

דערפון איז מובן, אַז דאָס וואָס אַלע נבראים אפילו מלאכים זיינען שייך צו שם אלקים און נשמת האדם צו שם הוי', איז (ניט מצד דעם ענין פון העלם און גילוי, נאָר) מצד דעם וואָס זייער חיות איז אַן אַנדערער: דער חיות פון אַלע נבראים, אויך פון מלאכים, איז פון שם אלקים[23]; און דער חיות פון נשמת

---

21) גם שלא בשעת שליחותם. שלכן נקראים (תמיד) בשם מלאכים.

22) באוה"ת יתרו ע' תשמד, דמה שהמלאכים נק' אלקים הוא „מפני שהם שלוחיו והם בבחי' ביטול ע"כ נקראו בשם המשלח". אבל לפי ביאור זה שבאוה"ת שם — אין השם אלקים מתייחס להמלאכים גופא, כי אם הוא שם של הקב"ה (אלא שלהיותם שלוחיו, נקראים גם הם בשם המשלח); משא"כ לפי הביאור שבאגה"ת כאן, דמה שנק' בשם אלקים הוא לפי שהבחינה דשם אלקים היא חיותם — שם זה מתייחס להמלאכים גופא, דוגמת כל שם שמורה על חיותו של הדבר (ראה שער היחוד והאמונה פ"א. פ"ז (פד, ב)):

ומ"ש בפנים דמה שנק' אלקים הוא מצד הביטול שלהם כו' — הכוונה בזה היא, דזה גופא שהמלאכים (דוקא) נק' בשם אלקים לפי שבחינה זו היא חיותם — אף שהיא גם חיותם של כל הנבראים — הוא מפני שמצד ביטולם החיות דשם אלקים הוא בגילוי בהם.

23) וגם חיות זה גופא הוא כמו בכל הנבראים ש„אין מהותם הוא הכח האלקי עצמו רק שנבראו מהכח האלקי", משא"כ נשמת האדם, אופן התהוותה היא „מה שהאלקות גופא נעשה בבחי' יש" (המשך תרס"ו ע' תנט. ס"ע תע ואילך. וראה גם ביאוה"ז קטו, א־ב).

ויש לומר, שחילוק זה הוא מסובב מהחילוק שבפנים (זה שחיות דנשמות הוא מבחי' פנימיות,

---

*) ולכן הנהגת הנבראים, גם דמלאכים, אינו נוגע (כ"כ) בשם אלקים, משא"כ הנהגת ישראל שנוגע (כנ"ל ס"ג) בשם הוי'.

האדם, אויך ווי זי איז מלובש אין גוף, איז פון שם הוי׳.

און בכדי צו מבאר זיין דעם חילוק צווישן נשמת האדם און אלע נבראים (אפילו מלאכים) בנוגע זייער חיות (אע״פ אז אויך אלע נבראים איז זייער שרש ההתהוות פון שם הוי׳), און לאידך: אויך נשמת האדם איז אראפגע־קומען „ע״י בחי׳ האותיות״ — ברענגט דער אלטער רבי דריי פסוקים וואו מלאכים נקראים בשם אלקים כנגד די דריי בחינות פון מלאכים שבג׳ עולמות בי״ע, און כנגד די דריי בחינות אותיות (וואס פון זיי ווערן נתהווה די דריי בחינות מלאכים).

ו. דאס וואס די דריי פסוקים זיינען מרמז אויף די דריי בחינות מלאכים, קען מען מבאר זיין לויטן חילוק אינעם תוכן וואס איז מודגש אין יעדן פסוק:

אין ערשטן פסוק פארבינדט ער די מלאכים מיט נשמות ישראל: „ה׳ אלקיכם (פון נשמות ישראל) הוא אלקי האלקים״ (פון מלאכים הנקראים בשם אלקים). משא״כ אין צווייטן און דריטן פסוק.

אויך אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים) איז דא א יתרון (אויפ׳ן דריטן) אין דעם וואס די מלאכים ווערן אנ־גערופן „אלקים״, ניט ווי אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו׳), וואו זיי ווערן אנגערופן „בני האל־קים״*[23] (כמובן, אז בשעת זיי ווערן אנגערופן „אלקים״ איז „אלקים״ אין זיי מער בגילוי ווי בשעת זיי ווערן אנגע־רופן „בני האלקים״).

[ונוסף לזה: אין צווייטן פסוק ווערט אויך דערמאנט און דערהערט דער „אלקי האלקים״, די בחינה פון שם אלקים („אלקי״) וואס איז העכער פון שם אלקים וואס קומט ארא אין די מלאכים].

דערפון איז פארשטאנדיק, אז אין ערשטן פסוק, וואו „אלקי האלקים״ (מלאכים) איז פארבונדן מיט „ה׳ אלקיכם״ (נשמות ישראל), רעדט זיך וועגן די מלאכים וואס אין עולם הבריאה, עולם המחשבה, וואס זיי האבן אַ שייכות מיט „ישראל עלו במח־שבה״[24];

והחיות דמלאכים הוא מבחי׳ חיצוניות)** — ראה המשך תרס״ו שם (ס״ע תע ואילך), דמה שהמלאכים הם מהות אחר מהכח האלקי שנבראו ממנו משא״כ נשמות הן אלקות ממש הוא לפי שחיצוניות הכלים „ענינם הוא לפעול חוץ לעצם והיינו לפעול בדבר הזולת״, משא״כ בחי׳ פנימיות הכלים היא „לצורך עצמו״ ולכן „נתהוו מזה הנשמות שאינו בבחי׳ זולת״. ולהעיר גם מהמשך הנ״ל ע׳ רב.

**) ועפ״ז יש לבאר מ״ש באגה״ת פ״ד „הפרש עצום מאד למעלה כו׳״ — אף שמה שנוגע כאן הוא (כנ״ל ס״ג) מעלת נשמת האדם למטה — כי הלשון „הפרש עצום מאד״ נופל על הפרש שהוא בגילוי. ומכיון שבנשמת האדם למטה אין נראה זה בגילוי, ואדרבה: במלאכים הגילוי הוא ביותר — לכן ההפרש באופן ד„עצום מאד״ הוא למעלה;

אלא שמ״מ נוגע זה גם להעילוי דנשמת האדם למטה, כי הפרש זה שלמעלה (מה ששרש החיות דנשמות הוא מבחי׳ פנימיות) הוא הסיבה לזה שגם בהיותן למטה הן חלק שם הוי׳.

---

23) ראה גם זהר ורמב״ם שבהערה 5, בסדר העשר בחינות שבמלאכים (מלמעלמ״ט): אלקים, בני אלקים.

24) ב״ר פ״א, ד. ואחד הפירושים בזה הוא, שנש״י הם מבחי׳ עולם הבריאה (תו״א עה, סע״ב. ובכ״מ). והיינו, דנוסף לזה ששרש הנשמות הוא באצילות, הנה גם כמו שהם נמשכות בבי״ע, מקומם הוא בעולם הבריאה. משא״כ מלאכים (סתם) הם בעולם היצירה [וכידוע (סד״ה כי בחפזון תש״ח. ובכ״מ. וראה גם תניא רפל״ט. תו״א שם) שעולם הבריאה נק׳ עולם הנשמות, ועולם היצירה „עולם המלאכים״]. והמלאכים שבעולם הבריאה נק׳ „מלאכים עליונים״ (תניא רפל״ט בהגהה).

אין צווייטן פסוק, וואו ער פֿאַרבינדט ניט דעם שם אלקים וואָס איז שייך צו מלאכים („אלקי האלקים") מיט „ה' אלקיכם" (נשמות), אָבער דער שם אלקים השייך למלאכים שטייט ביי זיי יע בגילוי — רעדט זיך וועגן די מלאכים וואָס אין עולם היצירה, ווייל יצירה איז גילוי, כמ"ש [25] יוצר אור;

און אין דריטן פסוק, וואו אויך דער שם אלקים השייך למלאכים איז ניט בגילוי (כ"כ), רעדט זיך וועגן די מלאכים וואָס אין עולם העשי' [26].

ז. דער ביאור איז אָבער ניט מספיק: לפ"ז קומט אויס, אַז אין דעם שינוי הלשון צווישן צווייטן פסוק און דריטן פסוק איז מרומז נאָר דער חילוק אינעם אופן ווי די מלאכים זיינען מקבל דעם חיות של שם אלקים (אַז אין מלאכים שביצירה איז ער מער בגילוי ווי אין מלאכים שבעשי').

אָבער פון דעם וואָס דער טאָטע איז מבאר „והתהוותן הוא .. מג' בחי' אותיות" — אַז אויך אין דעם שם אלקים גופא (בחי' אותיות) זיינען דאָ דריי בחינות — איז משמע, אַז אין די חילוקי הלשונות פון די פסוקים זיינען מרומז אויך די חילוקי הבחינות פון די אותיות (שם אלקים) גופא.

ויש לומר הביאור בזה:

אותיות המחשבה, ווי‌באָלד אַז נוסף אויף זייער אייגענער מציאות זיינען זיי (אויך) דער שורש פון אותיות הדיבור און אותיות המעשה — זיינען זיי כולל אין זיך דריי בחינות אותיות: פון מחשבה, און אויך פון דיבור און פון מעשה (וואָס זיינען כלול אין אותיות המחשבה); אותיות הדיבור זיינען כולל אין זיך צוויי בחינות אותיות: פון דיבור און אויך פון מעשה (וואָס איז כלול אין זיי); און אין אותיות המעשה איז דאָ נאָר איין בחינת אותיות — פון מעשה.

ועפ"ז איז מובן דער רמז פון די ג' בחינות אותיות (מחשבה דיבור און מעשה) אין די דריי פסוקים הנ"ל: אין ערשטן פסוק (כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים גו'), וואו ער רעדט וועגן אותיות המחשבה, שטייט דער שם אלקים דריי מאָל; אין צווייטן פסוק (הודו לאלקי האלקים גו'), אותיות הדיבור — צוויי מאָל; און אין דריטן פסוק (ויבואו בני האלקים להתייצב גו'), אותיות המעשה — איין מאָל.

ח. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, ווי דורך ברענגען די דריי פסוקים הנ"ל, קומט צו אַ תוספת ביאור אין דעם חילוק עיקרי צווישן נשמת האדם און (נבראים, כולל אויך) מלאכים:

כשם ווי דאָס איז אין די ג' בחינות הנ"ל פון אותיות (שם אלקים), אַז אין די אותיות הדיבור איז ניטאָ די בחינה פון מחשבה (— דער שורש ומקור פון אותיות הדיבור), און אין די אותיות המעשה איז ניטאָ די בחינה פון דיבור [ווי ס'איז מרומז אויך אין די דריי פסוקים הנ"ל: אין צווייטן פסוק שטייט „אלקים" (בחי' אותיות) נאָר צווי מאָל, און אין דריטן פסוק נאָר איין מאָל, ווייל אין די אותיות הדיבור איז ניטאָ די בחינה פון מחשבה, און אין אותיות המעשה פעלט אויך די בחינה פון דיבור].

עד"ז (און במכש"כ) איז בנוגע די שמות הוי' און אלקים: דורך דעם וואָס

---

25) ישעי' מה, ז.

26) ונוסף לזה: „ויבואו בני האלקים להתייצב גו'" הוא — בעוה"ז וענינו „משוט הארץ" (איוב א, ז). ועפ"ז יומתק מה שהעתיק באגה"ת גם תיבת „להתייצב".

דער חיות פון שם הוי' ווערט נתלבש אין שם אלקים וואס איז מצמצם און מסתיר אויף אים — איז (כאילו ווי עס איז) ניטאָ אין אים די בחינה (און עילוי) פון שם הוי' ווי ער איז מצד עצמו (איידער ער ווערט נתלבש אין שם אלקים).

ואע"פ אז דער צמצום והסתר פון שם אלקים איז נאָר „לגבי התחתונים", אבער „לגבי הקדוש ברוך הוא כו' ואין מדת הגבורה מסתרת חס ושלום לפניו יתברך" [27] — איז דאָך אבער מבואר בכ"מ, אז דער צמצום „לגבי התחתונים" איז (ניט קיין דמיון, נאָר) א מציאות [28].

ובמילא קומט אויס, אז אין דעם חיות אלקי וואס איז מחי' און מהווה די נבראים (ווי ער איז בנוגע צו נבראים) איז ניטאָ די בחינה (און עילוי) פון שם הוי', ס'איז א חיות פון שם אלקים [29].

און דאָס איז דער חילוק פון נשמת האדם און (נבראים, כולל אויך) מלאכים:

דער חיות פון מלאכים איז פון שם אלקים (ווי עס איז כאילו ניטאָ אין אים די בחינה פון שם הוי'), און אויך אין שם אלקים גופא, איז דער חיות פון מלאכים דיצירה נאָר פון אותיות הדיבור (וואס אין זיי איז ניטאָ בחינת מחשבה), און דער חיות פון מלאכים דעשי' איז נאָר פון אותיות המעשה (אין וועלכע ס'איז ניטאָ בחינת הדיבור); משא"כ נשמת האדם, איז אויך נאָכדעם ווי „ירדה .. ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם וכו' (אותיות המעשה) כדי להתלבש בגוף עוה"ז התחתון", איז איר חיות פון שם הוי'.

(משיחת ש"פ תבא תש"ל)

---

27) שער היחוד והאמונה ספ"ו.

28) ספהמ"צ להצ"צ נד, ב. ובכ"מ. וראה לקוטי שיחות חכ"א ע' 433 ואילך.

29) וזהו מ"ש בראשית ברא אלקים — (אף שההתהוות היא משם הוי') שנמשך ע"י שם אלקים, מ"מ „נק' ע"ש השם אלקים .. וכמו שאור השמש המאיר לארץ נק' אור הנרתק" (המשך תרס"ו ע' רכב).

אגרת התשובה ד

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה [1], איז דער אלטער רבי מבאר ווי אזוי „כל הי׳ ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי׳ ב״ה. כי היו״ד שהיא בחי׳ נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית׳ . . (והקוץ שעל היו״ד רומז לבחי׳ רצון העליון ב״ה . .)״; און נאכדעם ווי די נקודה קומט אראפ אין „התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה . . נכללת ונרמזת באות ה״א״; און ווען די המשכה והשפעה קומט אראפ „יותר למטה . . נכללת ונרמזת המשכה זו באותיות ו״ה כו״ — ווי ער איז דערנאך מבאר, אז די המשכה איז ע״י מדותיו ית׳ „הנכללות . . במספר שש (וא״ו)״, און דערנאך אין „מדת מלכותו ית׳ . . ונכללת ונרמזת באות ה״א אחרונה של שם הוי״.

שטעלט זיך דער טאטע אין זיינע הערות אויף תניא [2] אויף דריי שינויים אין דעם לשון פון אלטן רבין ביים באצייכענען די שייכות פון די אותיות השם צו די ספירות:

בנוגע צום „קוץ שעל היו״ד״ זאגט ער „רומז לבחי׳ רצון העליון ב״ה״ (ניט „מרמז״), און ביים יו״ד „נקט מרמזת ולא רומזת״;

ביי די צוויי (יו״ד וקוץ שעל היו״ד) זאגט ער בסדר אז זיי זיינען מרמז און רומז אויף חכמה וכתר (רצון) — ניט אז „חכ׳ וכתר מרומזים ב׳ וקוצו״, משא״כ ביי ביניה ז״א ומל׳ „נקט בהיפך״, אז זיי זיינען „נרמזים באותיות הו״ה דשם״ און ניט אז די „אותיות הו״ה מרמזים או רומזים להם״.

1) צד, ב.
2) ע׳ כט.

נאך א שינוי צווישן חכמה וכתר און בינה ז״א ומלכות: ביי בינה ז״א ומלכות נוצט ער (ניט נאר דעם לשון „נרמזת״, נאר אויך) „לשון כלל, נכללת״; אבער ביי חכמה וכתר „לא נקט בהם לשון כלל״ (ער נוצט נאר דעם לשון רמז — מרמזת, רומז).

אין זיין הערה הנ״ל איז דער טאטע ניט מבאר דעם טעם אויף די שינויים הנ״ל, ער זאגט בלויז „דוק בלישנא״ — אננעמענדיק, אז בלויז דורך אנמערקן אויף די שינויים הנ״ל, וועט מען אליין זיך קענען כאפן (בעיון הראוי) אויפן ביאור.

ב. פון די דיוקים הנ״ל קומט אויס, אז עס זיינען דא דריי אופנים — דער קוץ שעל היו״ד איז בלויז „רומז לבחי׳ רצון העליון״; (די נקודה פון) אות יו״ד איז „מרמזת לחכמתו ית״; און אין די אותיות הו״ה „נכללות ונרמזות״ די ספירות בינה ז״א ומלכות.

פון דעם אבער וואס דער אלטער רבי איז מקדים „וכל הי׳ ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי׳ ב״ה״, איז משמע, אז אויך אויף חכמה — וואס איז איינע פון די י׳ ספירות — זאגט מען (בכללות) אז (ניט נאר איז דער אות יו״ד מרמז אויף איר, נאר אויך אז) „נכללת ונרמזת״ אין (דעם אות יו״ד [3] פון) שם הוי׳.

[משא״כ אויף „בחי׳ רצון העליון ב״ה״, וואס איז העכער פון די י׳ ספירות [4] —

3) ראה לקמן הערה 39.
4) שהרי אין לומר שכוונתו כאן למנות כתר מן הי״ס (וכדמשמע גם לכאורה מהא שלא ביאר (בפירוש) ענין הדעת — וכהכלל שכשהכתר נמנה אין הדעת נמנה (ע״ח שכ״ג פ״ח)) — כי: (א) לפ״ז

קען מען ניט זאגן אז זי איז „נכללת ונרמזת" אין דעם קוץ שעל היו"ד].

ד. ה. אז אין ספירת החכמה זיינען דא צוויי ענינים: (א) דאס וואס זי איז איינע פון די י' ספירות — זי האט א צד השווה מיט די אנדערע ספירות — און מצד דעם ענין שבה איז זי „נכללת ונרמזת" (אין דעם יו"ד); (ב) דאס וואס זי איז העכער פון די אנדערע ספירות, ביז זי איז (אין געוויסע ענינים) בדומה צו בחי' רצון העליון — וואס דערפאר (א) זאגט מען ניט אויף איר „לשון כלל, נכללת", און (ב) זי ווערט ניט נרמז אין אות יו"ד, נאר להיפך — דער יו"ד איז מרמז אויף איר.

ג. דעם ביאור אין די אלע דיוקים — און די שייכות מיוחדת צום תוכן כללי וואס רעדט זיך דא אין אגרת התשובה (וואס מהאי טעמא מערקט אן דער טאטע אויף די דיוקים דוקא) — וועט זיין מובן בהקדם וואס מ'דארף דא פאר־שטיין:

דער אלטער רבי איז דאך דא אויסן צו מבאר זיין ווי „כל הי' ספירות נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה" — היינט וואס איז נוגע צו זאגן (אפילו אלס א מאמר המוסגר, אין א חצאי־עיגול) אז דער „קוץ שעל היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה כו'"?

די קשיא איז נאך שטארקער: דער ביאור דא אין די ד' אותיות שם הוי' איז א הקדמה צום ביאור ווי אויך אין נשמת האדם („חלק ה' עמו"[5]) זיינען דא (דוגמת) די ד' אותיות הוי' — אבער ביים אפטייטשן די ד' אותיות הוי' אין נשמת האדם איז ער ניט מבאר וואס איז קוצו של יו"ד — היינט צוליב וואס דארף ער דאס מבאר זיין אין דעם שם הוי' (למעלה)?

ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דאס וואס דער אלטער רבי איז דא מאריך אין דעם ענין פון „חלק ה' עמו", איז בכדי צו ארויסברענגען ווי דורך חטאים איז מען פוגם אין די ד' אותיות פון שם הוי'[6]; און דורך תשובה, איז מען מעורר די י"ג מדות הרחמים „הנמשכות מרצון העליון ב"ה . . שלמעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'"[7], און זיי זיינען „מנקים כל הפגמים" אין די ד' אותיות שם הוי'[8].

---

5) לשון הכתוב — האזינו לב, ט.

6) ראה לעיל ע' 410 והערה 13.

7) אגה"ת רפ"ח.

8) עפ"ז יש לתרץ ג"כ מה שאדה"ז מביא כאן (צד, סע"א) „ממאמר אליהו אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין וקרינן להון עשר ספירן כו'" — דלכאורה תמוה: (א) בתניא נזכר כמ"פ הענין די"ס ולא הובא המקור לזה־. (ב) גם אם יש צורך כאן לציין המקור — הו"ל להביא מספר יצירה (פ"א מ"ב) — שחיבר אאע"ה — „עשר ספירות (בלי מ"ה)", ולא „ממאמר אליהו". (ג) למה מביא אריכות הלשון „אנת כו'" (ראה שעהיו"א פ"י)?

וע"פ המבואר בפנים י"ל, כי רוצה להדגיש תיכף בתחילת הענין, שישנם ב' ענינים: א) עשר ספירות שהן נק' תיקונין, מלשון תכשיט (תו"א ד"ה פתח הו"ל להקדים הרמז דקוצו של יו"ד (רצון) לפני היו"ד (חכמה). (ב) למה בא הרמז דקוצו של יו"ד בחצאי־עיגול בדרך מאמר המוסגר? (ג) ועיקר: בסיום הפרק לא מפרש אדה"ז ענינו של קוצו של יו"ד בנפש האדם.

---

*) בשער היחוד והאמונה פ"י מביא ג"כ „מאמר אליהו דאפיקת עשר תיקונין כו'" — אבל שם לא הובא כראי' על מציאות של ע"ס בכלל, כי־א „שהקב"ה . . ומנהיגם . . ברצונו וחכמתו כו'". שזה מפורש במאמר אליהו „לאנהגא בהון עלמין וכו'"; משא"כ באגה"ת כאן, שלכאורה נוגע רק שישנן ע"ס, וע"ז אין צריך להביא מקור (והתיבות „כנודע ממאמר . . ידיעא וכו'" — לכאורה מיותרות).

שטעלט זיך די שאלה: אידן זיינען דאך „חלק ה' עמו . . חלק משם הוי' ב"ה"[9] — היינט ווי קענען זיי צוקומען צו בחי' רצון העליון „שלמעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'"?

באַוואַרנט דעריבער דער אלטער רבי גלייך בתחילת הענין, אז אויך רצון העליון איז פאַרבונדן מיט שם הוי' — נאָר ניט מיט די אותיות פון שם הוי', נאָר מיטן „קוץ שעל היו"ד": און ווי־באַלד אז „חלק ה' עמו", איז פאַר־שטאַנדיק, אז אידן קענען צוקומען (דורך תשובה) אויך צום קוץ שעל היו"ד[10].

ד. אָט דער ענין — אז רצון העליון, וואָס איז מנקה כל הפגמים, איז פאַר־בונדן מיט קוצו של יו"ד — גיט אויך אַ פאַרשטאַנד ווי אזוי בחי' הרצון וואָס איז „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'", קען מנקה זיין די פגמים וואָס אין די אותיות.

דלכאורה: בשלמא וואָס עס קען פון דאַרט קומען די סליחה ומחילה, קען מען פאַרשטיין. וואַרום וויבאַלד אַז דאָס איז אַן אור אלקי וואָס איז ניט מלובש אין (ציור) אותיות, האָט ער ניט קיין הגבלות און די מציאות פון נבראים פאַרנעמט דאַרטן קיין אָרט ניט; און ווי־באַלד אַז מעשה התחתונים רירט דאַרט ניט אָן, ווערט פון דאַרטן דעריבער נמשך די מחילה וסליחה.

ווי קען אָבער בחי' הרצון, וואָס איז „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי'" — זי איז מושלל פון (ציור) אותיות — מנקה וממלא זיין די פגמים אין די אותיות?

און דאָס ווערט באַוואַרנט דורך די ווערטער פון אַלטן רבי'ן, אַז רצון העליון איז פאַרבונדן מיטן קוצו של יו"ד — ד. ה. אַז רצון העליון איז ניט לגמרי מושלל פון די אותיות הוי' — אדרבה: ער איז די התחלה (ושרש ומקור) פון די אותיות (פונקט ווי אין פשטות, ביים שרייבן דעם שם הוי', הויבט מען אָן מיטן „קוץ שעל היו"ד"[11] — און דערפאַר איז ער ממלא די פגמים אין די אותיות[12].

אליהו. הגהות אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לד"ה זה (קה"ת תשמ"א — ע' ד ואילך). ד"ה תפלין דמארי עלמא תרנ"ג (סה"מ תרנ"ג ע' רלג ואילך), שלזה מגיעים ע"י העבודה דתומ"צ** (וע"י חטאים — פוגמים בהם). ב) בחי' „אנת כוי" שלמעלה מע"ס — שלזה מגיעים ע"י התשובה, וע"י הוא ניקוי הפגמים. וראה לקמן ע' 426, 428 ואילך.

[ועפ"ז י"ל, דמה שמביא שם בעל המאמר „מאמר אליהו" — ולא סתם „מ"ש בתקו"ד" — כי רוצה לרמז כאן ענין התשובה, שזהו ענינו של אליהו — „והשיב לב אבות על בנים גו'" (מלאכי ג, כד)].

9) אגה"ת כאן (צג, סע"ב).

10) אלא שלביאור זה ק"ק למה לא פירש אדה"ז כאן (בסיום הפרק) ענינו של קוצו של יו"ד בנפש האדם *.

11) לקו"ת מסעי צה, ב. וראה משנת חסידים מס' תיקון תפלין פ"א מ"י. פ"ב מ"א (בנוגע לכתיבת השם).

12) עפ"ז יומתק ג"כ מה שאדה"ז מביא („ממאמר אליהו") גם התיבות „אנת חכים ולא בחכמה ידיעא וכו'" — דלכאורה מה נוגע כאן ענין זה (שחכמה דאצילות היא בבחי' „לא ידיעא" לגבי חכמה דבי"ע — ראה תו"א ד"ה פתח אליהו)?

וי"ל, שבזה מרמז, שגם בבחי' „אנת" שלמעלה

**) להעיר מזה דתפלין נק' טוטפות שהוא לשון תכשיט (ראה בארוכה ד"ה תפלין דמארי עלמא הנ"ל) — והוקשה כל התורה כולה לתפלין (קידושין לה, א. וראה ד"ה הנ"ל (סה"מ שם ע' רנז)).

*) להעיר מלקו"ש ראה תש"נ (לקו"ש ביאורים בלקוטי"צ על אגה"ת ס"ז) הערה 48 ובשוה"ג שם, שבזה שמסיים (הפרק) „וגם ההתבוננות כו' דאורייתא מחכמה נפקא היא בחי' יו"ד של שם הוי' וכו'" — מרמז לקוצו של יו"ד, ע"ש.

עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַר־וואָס שפּעטער אין אגה"ת[7], וועט דער אַלטער רבי איז מבאר ווי רצון העליון איז מנקה כל הפגמים, זאָגט ער (נאָכ־אַמאָל) אַז רצון העליון ב"ה איז „נרמז בקוצו של יו"ד" [„.. מרצון העליון ב"ה הנרמז בקוצו של יו"ד שלמעלה מעלה .. מאותיות שם הוי' ולכן .. מנקים כל הפגמים כו'"] —

דלכאורה תמוה: למאי נפק"מ דאָ צו זאָגן אַז רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד"? אדרבה — ער וויל דאָך דאָ אַרויסבאַרעגעז ווי רצון העליון איז „למעלה מעלה .. מאותיות שם הוי'", איז ווי פאָסט דאָ די הדגשה אַז רצון העליון האָט יע אַ שייכות צו אותיות הוי'?

וע"פ הנ"ל איז עס פאַרשטאַנדיק. וויל בכדי רצון העליון זאָל מנקה זיין די פגמים אין די אותיות, פאַדערן זיך ביידע קצוות: עס מוז זיין פון אַן אַרט וואו עס רירן ניט אַן די פגמים פון חטאים („למעלה מעלה .. מאותיות שם הוי'"); און לאידך מוז עס האָבן אַ שייכות צו די אותיות („נרמז[13] בקוצו של יו"ד").

ה. עפ"ז פאַדערט זיך אַבער ביאור לאידך גיסא:

דאָס וואָס חטאים זיינען פוגם אין די ד' אותיות שם הוי' [און דער ניקוי הפגמים איז פון אַן אַרט וואָס איז העכער פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'"] — איז עס וויל דער אור אלקי וואָס איז מלובש אין אותיות האָט אַ ציור והגבלה (לויט דער תמונה פון דעם אות אין וועלכן ער איז מלובש[14]), וואָס מצד דעם גיט ער אַן אַרט אויף מציאות האדם, ובמילא — אויך אויף עבודתו.

איז לויט דעם ניט מובן: וויבאַלד אַז אויך רצון העליון איז „נרמז בקוצו של יו"ד" און איז די התחלה (ושרש ומקור) פון דער „השפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'", הייסט עס דאָך, אַז אויך די בחינה האָט (עכ"פ אַ התחלה פון) אַ „ציור", ובמילא איז זי אויך אַ התחלה צו מציאות (פון נבראים) — טאָ פאַרוואָס רירט דאָרט ניט אַן דער חטא צו מאָכן אַ פגם?

כשם ווי אין די אותיות שם הוי' — איז דאָך דער אות יו"ד „בחי' נקודה לבד" (אַן אַ ציור), וואָס דאָס ווייזט אַז איר מציאות[15] איז ביטול[16] — און פונדעסטו־ווענִיגער, וויבאַלד עס איז פאַרט אַ מציאות פון אַן אות (אַ „מציאות" פון ביטול), האָט דער אור אלקי שבאות יו"ד אַ ציור (ובמילא — שייכות צו „מציאות"), און דערפאַר קען אין איר ווערן אַ פגם,

האָט אַזוי אויך געדאַרפט זיין בנוגע קוצו של יו"ד, אַז כאָטש עס האָט נאָך ווינציקער ציור ווי אות יו"ד — ווי־באַלד אַבער עס איז פאַרט אַ מציאות

מע"ס דאצילות, ישנן ע"ס הגבורות *, והן ממוצעים שע"י נמשך מבחי' „אנת" בהעשר ספירות (וע"ז מנקים הפגמים).

13) ראה לקמן הערה 24, שעפ"ז יומתק מה שנקט התם „נרמז בקוצו של יו"ד" (ולא — שהקוץ רומז לבחי' רצון העליון, כמו שנקט כאן (בפ"ד)).

*) וקאי להפירוש (תו"א י, ג. וכ"ה בכ"מ) דאנת הוא חכים כו' הוא באותה הדרגא ד„אנת הוא דאפיקת כו'", וקאי על ע"ס הגבורות שלמעלה מאצילות.

14) ראה שער היחוד והאמונה ספי"א ופי"ב בהגהה.

15) עפ"ז יומתק מה שמוסיף אדה"ז תיבת „(בחי' נקודה) לבד".

16) ראה תניא פל"ה בהגהה (הובא לקמן בפנים), דמדרגת החכמה היא „אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו".

(ביז אויך פון מקום הדיו על הקלף), דאַרף אויסקומען, אז דער אור אלקי שבקוצו של יו"ד (בחי' רצון העליון) האט א שייכות צו ציור והגבלה, און איז ניט שולל לגמרי די מציאות פון נבראים.

ו. אין אמת'ן, איז די זעלבע שאלה אויך בנוגע צו חכמה (אות יו"ד). וואָרום דער פגם וואס קען ווערן אין בחי' חכמה, איז (ניט אין איר גופא — ווי דער פגם אין אותיות הו"ה (בינה ז"א מלכות) — נאָר) בלויז אין דער „בחי' המתפשטת ממנה"[17] אין די אַנדערע ספירות[18]

[והטעם — ווייבאלד אז די גאַנצע מציאות פון חכמה איז ביטול („נקודה לבד") כנ"ל, איז אין איר מאיר „אחד האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו"[19], ובמילא איז דאָרט ניט שייך צו ווערן א פגם דורך א חסרון אין עבודת הנבראים[20];

נאָר דערפאַר וואָס חכמה איז שוין א מציאות פון ביטול (כנ"ל), קען פון איר נשתלשל ווערן א מציאות פון ישות ממש — און דערפאַר קען ווערן א פגם אין דער „בחי' המתפשטת ממנה"],

איז ניט פאַרשטאַנדיק: ווייבאלד אז חכמה גופא (ניט נאָר די „בחי' המתפשטת ממנה") איז פאַרבונדן מיט אות יו"ד — דאַרף אויסקומען, אז דער אור אלקי שבחכמה האט א ציור והגבלה (עכ"פ פון אות יו"ד), ובמילא איז עס ניט שולל די מציאות פון נבראים — היינט פאַרוואָס ווערט ניט קיין פגם אין חכמה גופא?

ז. אט די שאלות ווערן באַוואָרנט אין די דיוקי לשונות פון אלטן רביין וואס דער טאַטע מערקט אָן אין זיין הערה הנ"ל — אז עס איז דא א חילוק אינעם אופן השייכות פון די ספירות צו די אותיות:

די ספירות בינה ז"א ומלכות זיינען „נכללות ונרמזות" אין די אותיות הו"ה, און דערפאַר ווערט אין זיי גופא דער ציור (והגבלה) פון די אותיות, ובמילא זיינען חטאים פוגם אין זיי גופא;

משא"כ חכמה ורצון (כתר) ווערן ניט נכלל ונרמז אין דעם יו"ד וקוצו של יו"ד, ס'איז נאָר וואס דער יו"ד וקוצו זיינען א רמז אויף זיי (אַבער זיי ווערן ניט נתלבש ונתפס אין דעם (ציור ה)יו"ד וקוצו[21]) — און דערפאַר איז ניט שייך א

---

*) נוסף על המבואר בלקו"ת שם. וראה עוד ביאור לעיל ע' 406 ואילך (בביאור הערת אאמו"ר על התיבות (באגה"ת רפ"ד) „לבאר היטב בהרחבת הביאור", שבזה מרמז (רק) הג' תשובות דאותיות הו"ה).

**) להעיר מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב סוס"י.

17) לשון התניא ח"א פי"ט (כה, א) — לגבי בחי' חכמה שבנפש (שאין שייך גלות בבחי' חכמה עצמה, רק „לבחי' המתפשטת ממנה בנפש כולה"). וראה הערה הבאה.

18) אוה"ת ויקרא (כרך א') ע' שז (בשם אדה"ז). שופטים ע' תתנה. ולהעיר ג'כ דספירת החכמה היא כנגד אצילות (דאבא מקנן באצילות — תו"א עה, א. ובכ"מ), והרי באצילות „לא יגורך רע כלל" (לקו"ת במדבר ג, סע"ג. ושו"נ).

וע"פ המבואר בפנים יומתק יותר • מה שבכלל מונים רק ג' בחי' תשובה, כנגד הו"ה דשם הוי' (ראה לקו"ת בלק עה, א־ב) — כי בחכמה גופא אין פגם, רק בבחי' המתפשטת ממנה בשאר ספירות. ולהעיר ממרז"ל (יומא פו, סע"א) דתשובה מגעת (רק) עד כסא הכבוד ••, בינה (אוה"ת דרושים לש"ש ע' א'תקט ואילך. א' תקטו ואילך (וש"נ)).

19) תניא פל"ה בהגהה.

20) ואדרבה, „מבחי' מוחין דאבא נמשך סליחה ומחילה . . סלח לנו אבינו כו'" (אוה"ת שופטים שם). וראה לקמן הערה 43.

21) ראה לקו"ת תצא לט, ב: „קוצו של יו"ד הוא בחי' רמז בלבד שרומז לא"ס בלבד ברמז בעלמא בלי שום תפיסא". ומאריכות לשונו משמע, שכוונתו

פגם אין זיי (וואָרום זיי זיינען העכער פון ציור אותיות).

און אין חכמה ורצון גופא איז דאָ אַ חילוק: ביי חכמה איז די נקודת היו"ד „מרמזת לחכמתו ית"ׁ, וואָס מיט אָ מ"ם בתחילת התיבה ווערט זי לשון כבד [22], עס איז „מערער" אין דער רמיזה, וואָס ווייזט (אין אונזער פאַל) אויף מער שייכות (ברמז עכ"פ) פון דעם אות יו"ד צו חכמה, און פון דעם איז מובן, אַז עס איז דאָ אַ (קצת) שייכות פון (אור ה)חכמה מיט'ן אות יו"ד — און דער־פאַר איז שייך אין איר אַ פגם, עכ"פ אין דער „בחי' המתפשטת ממנה";

משא"כ דער קוצו של יו"ד איז בלויז „רומז (לשון קל) לבחי' רצון העליון ב"ה", אָבער דער רצון גופא האָט ניט קיין „קירוב" צום קוצו של יו"ד [23], און דערפאַר איז אין רצון כלל ניט שייך קיין פגם.

און אַזוי ווערט רעכט ווי אין רצון זיינען דאָ ביידע קצוות: עס האָט אַ שייכות [24] צום קוצו של יו"ד (און דורכן קוץ — צום גאַנצן שם הוי') — וואָס דערפאַר איז עס מנקה וממלא די פגמים שבאותיות: לאידך אָבער — עס ווערט כלל ניט נתפס [24] אין דעם קוץ, אַזוי אַז עס בלייבט „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי"׳ — און דערפאַר רירט דאָרט ניט אַן קיין חטא און ס'איז דאָרט ניט שייך קיין פגם.

ח. ויש להסביר ע"י דוגמא — דער חילוק צווישן טלית וציצית [25]:

אַ טלית (גשמית) האָט ניט „שום קדושה כלל ומותר להשתמש בה דברי חול משא"כ בציצית" [26] — איז אָבער ניט דער פשט אַז דער טלית האָט קיין „שייכות" ניט צו דער מצוה, אדרבה — ווי דער אריז"ל שרייבט [27], איז „קדושת

הוא לב' ענינים: א) הטעם מה שבחי' כתר נרמזת בקוצו של יו"ד דוקא — לפי ש„קוצו של יו"ד הוא בחי' רמז בלבד". ב) שגם בהקוץ, עם היותו „בחי' רמז בלבד", אינו נתפס בו, ורק „רומז כו' ברמז בעלמא", וכמפורש בהגהות הצ"צ לשם (אוה"ת תצא ע' תתר. ובארוכה — ד"ה אורח חיים תרס"ט), שהוא כמו ענין לחכימא ברמיזא, ע"ש (וראה לקמן הערה 31, 32).

ומזה מובן גם בנוגע לבחי' חכמה שמדמה שם לכתר [ראה לקו"ת שם: חכמה עילאה השכל הנעלם מכל רעיון, הגם שזה נאמר על הכתר, מ"מ גם החכמה הוא בחי' השכל הנעלם מכל רעיון. וראה לקו"ת ראה (כז, א) שהיו"ד וקוצו — חי' ויחידה — שניהם הם בחי' מקיפים שלמעלה מעלה מהתלבשות בכלים. וראה לקמן בפנים בסוף השיחה] — שאינה נתפסת בהיו"ד (רק שהיו"ד מרמז עלי').

22) בדוגמת מדבר, משבר. — ראה ספר המכלול להרד"ק (שער דקדוק הפעלים, הטור השלישי), שהוספת אות מ"ם מורה על בנין פעל (כבד).

23) ובלשון הלקו"ת שם „רומז כו' ברמז בעלמא".

24) ע"פ המבואר בפנים מתורץ גם השינוי, דבפ"ד נקט שהקוץ שעל היו"ד „רומז לבחי' רצון כו'", ואילו בפ"ח נקט שרצון העליון „נרמז בקוצו של יו"ד" (ובפרט, שע"פ המבואר בפנים — לא יתכן לומר על רצון העליון שהוא נרמז בקוצו של יו"ד) —

כי כאן בפ"ד כוונתו להדגיש איך שהרצון עצמו (אף ששייך להאותיות — שלכן שייך שינקה הפגמים שבהם, מ"מ) נשאר למעלה• (גם) מן הקוץ: משא"כ בפ"ח כוונתו להדגיש השייכות של בחי' רצון להאותיות, דאע"פ שהרצון „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי"׳, מ"מ שייך אליהם• מכיון ש„נרמז בקוצו של יו"ד" [ועד"ז בפ"ה, שכתב „ונרמז בקוצו של יו"ד" — הוא לפי שבא בהמשך למ"ש לפני"ז שרצון העליון „הוא מקור השפעת שם הוי"].

25) ראה בכל הבא לקמן — תו"א ק, א. לקו"ת שלח מד, ב.

26) לשון התו"א ולקו"ת שם. וראה שו"ע (אדה"ז) או"ח סכ"א.

27) ראה שער הכוונות ענין הציצית דרוש ב' בתחלתו. פע"ח שער הציצית פ"ג.

•) עפ"ז יומתק ג"כ זה שבפ"ד נקט „והקוץ שעל היו"ד", ובפ"ח (ועד"ז בפ"ה שם) — „בקוצו של יו"ד".

הטלית גדלה מעלתה במאד מאד על קדושת הציצית" (וואס דערפאר זיינען די ציצית בלויז „נימין נמשכים מהטלית") — נאר דער ענין אין דעם איז:

אין די ציצית, וואס זיינען בלויז „נימין", איז דא אן אור מצומצם וואס ווערט נתלבש אין די ציצית, און דער־פאר ווערט א קדושה[28] אין די ציצית גופא: משא"כ קדושת הטלית איז אן אור שלמעלה מכלי וואס קען ניט נתלבש ווערן אין טלית — עס איז נאר וואס טלית (שמקיפה את האדם) איז א רמז אויפן אור מקיף — און וויבאלד אז דער אור מקיף איז ניטא (בהתלבשות) אין טלית, דעריבער איז „אין בהטלית הגשמית שום קדושה כלל".

ט. אין דער דוגמא הנ"ל פון טלית רעדט זיך ווען אן אור מקיף וואס איז לגמרי העכער פון שייכות צו „כלים" (וואס דערפאר איז ניטא קיין שום קדושה אין איר, ביז אז „מותר להשתמש בה דברי חול")

— ודוגמתה למעלה י"ל איז בחי' אנכי „דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל"[29]. וואס אינעם ווארט „אנכי" איז ניטא קיין קדושה פון א שם, „אנכי" איז נאר א רמז אויף „בחי' אנכי מי שאנכי", עצמותו ית' —

עד"ז איז אויך אין דעם אור וואס האט א שייכות צו אותיות וכלים — פארוואס צוויי אופנים:

א) דער אור וואס ווערט נתלבש[30] און נתפס אין די אותיות, לדוגמא: א רב וואס איז מסביר א דבר שכל, וואס די סברא איז מלובש אין די ווערטער פון רב:

ב) דער אור וואס קען ניט נתלבש ווערן אין אותיות, ס'איז נאר וואס די אותיות כו' זיינען א רמז אויפן אור, לדוגמא — א חידה *[30], וואס די ווער־טער פון דער חידה זיינען בלויז מרמז אויף א (טיפן) שכל, אבער עס פאסט ניט צו זאגן אז דער דבר שכל איז מלובש אין דער חידה[31].

ועד"ז זיינען דא צוויי אופנים למעלה, ובלשון המאמר הנ"ל (בנוגע „אנכי") — (א) אתפס בשם, (ב) אתרמיז באות וקוצא:

„אתפס בשם" — דער אור ווערט נתצמצם און איז זיך מתלבש ונתפס אין דעם שם — און דערפאר ווערט אין דעם אור א ציור (לויט דער תמונה פון אותיות השם);

„אתרמיז . . באות וקוצא" — די שייכות צווישן דעם „אות וקוצא" מיט'ן אור אלקי איז אין דעם וואס אין זייער ציור איז דא א רמז אויפן אור

---

28) ד.תשמישי מצוה" (או „תשמישי קדושה" — כתהאריז"ל) ראה שו"ע אדה"ז שם. וש"נ. שער הכוונות ופע"ח שם (בפע"ח שם, בנוגע לטלית „ולכן נקרא תשמיש מתשמישי קדושה ואינו נזרק" — וראה שמן ששון לש' הכוונות ד"ב (דשקו"ט בכל זה ו)בנדו"ז דנראה דט"ס הוא „וצ"ל מתשמישי מצוה ונזרק כו' והוא פשוט").

29) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, ב.

30) דלבוש הוא בשייכות למדידות המלובש בו.

*30) ראה ענינה: ד"ה כל מחלוקת תרע"ח. ועוד. ולהעיר שזהו מעשר לשונות שנק' נבואה (ב"ר פמ"ד, ו. וש"נ). וראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב. שם ה"ו. ועיין מו"נ ח"ב פמ"ג. ס' עבוה"ק ח"ד פכ"ב ואילך. ועוד. ואכ"מ.

31) ראה לעיל הערה 21, שהרמז דקוצו של יו"ד הוא כענין לחכימא ברמיזא. ובשערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות (פמ"ב), שענין „יותר רחוק גם מן המשלים הוא ענין הרמז שמרמז דבר חכמה עמוקה בידו כו" — ומשמע מזה, שבהרחבה — חידה בכלל משל• (ועייג"כ ד"ה ביום השמע"צ עת"ר).

---

*) להעיר ג"כ מתו"א (יד, סע"ב) „בדרך משל וחידה". ולהעיר מסידור קמט, רע"א.

[לדוגמא: די נקודה פון אות יו"ד איז אַ רמז אויפן ביטול פון ספירת החכמה; און דער קוץ שעל היו"ד, וואָס איז (ניט קיין צורת אות, נאָר) בלויז אַ „רמז בלבד" *[31], איז אַ רמז אויף כתר וואָס איז ניט בגדר השגה כלל, און ווערט נתגלה נאָר בדרך „רמז" *[31]]

אָבער דער אור גופא ווערט ניט (נתלבש ו)נתפס אין דעם ציור האות והקוץ, אַזוי אַז זייער שייכות איז נאָר בדרך רמז [32].

יו"ד. דאָס איז אויך דער ביאור אין די דריי חילוקים פון כתר (רצון), חכמה און בינה ז"א מלכות:

אין כתר זיינען ניטאָ קיין „כלים", ס'איז ניט שייך אַז ער זאָל נתלבש און נתפס ווערן אין אַן ענין, אפילו ניט אין אַ קוץ [ס'איז נאָר וואָס דער קוצו של יו"ד איז אַ רמז אויף אים, כנ"ל].

אין חכמה זיינען שוין דאָ כלים, אָבער די כלים זיינען בבחי' אור כידוע *[32] [וואָס דערפאָר איז די גאָנצע מציאות פון חכמה — ביטול, כנ"ל]. און דערי־בער איז אויך אין חכמה ניט שייך צו זאָגן אַז זי ווערט „נכללי" (אַדער אפילו נרמז) אין אַן אות וכלי — ס'איז נאָר וואָס די נקודה היו"ד איז אַ רמז אויפן ביטול פון חכמה (ס'איז אַן אות (אַ מציאות), אָבער זיין ציור איז „נקודה לבד" — ביטול).

[וויבאַלד אָבער אַז עס זיינען פאָרט דאָ כלים אין חכמה — עס איז אַ מציאות פון ביטול — דעריבער איז דאָ אַ קצת שייכות צווישן דעם יו"ד מיט חכמה, וואָס דערפאָר איז דער יו"ד (ניט „רומז" — מרחוק — נאָר) „מרמזת לחכמתו ית"ש, מיט אַ צוגעטראָגנקייט, כנ"ל סעיף ז'].

און בינה ז"א ומלכות וואָס זיינען אורות המתלבשים בכלים — „נכללות (ונרמזות)" אין די אותיות הו"ה: זיי ווערן נתלבש ונתפס אין די אותיות, ביז זיי ווערן ווי אַ „טייל" פון זיי („נכללות").

יא. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין וואָס (אויך) ביי בינה ז"א ומלכות זאָגט ער (ניט נאָר דעם „לשון כלל, נכללת", נאָר) אויך דעם לשון „רמז" — נאָר ניט (ווי ביי כתר וחכמה) אַז די אותיות הו"ה זיינען מרמז אויף זיי, נאָר אַז זיי ווערן נרמז אין די אותיות:

*31) לקו"ת תצא שם. וראה לעיל הערה 21.

32) ראה לקו"ת ויקרא (ה, ריש ע"ב) דבתגין של ס"ת „נרמזו רזין דאורייתא שלא יוכלו להתלבש בדיבור . . כמו לחכימא ברמיזא כו'". וראה אוה"ת תצא שם (וסד"ה אורח חיים הנ"ל) בנוגע לקוצו של יו"ד, שעפ"ז [שהוא רק כמו ענין לחכימא ברמיזא] מובן זה שיש קס"ד (מנחות לד, ס"א) דקוצו של יו"ד אינו לעיכובא — דלכאורה, מכיון דקוש"י הוא בכתר פשיטא דמעכב יותר — כי מכיון דאינו נתפס באות ממש כמו שאר האותיות רק ע"ד הרמז, א"כ ס"ד דאינו מעכב.

*) ויחידה מזו: לדעת אדה"ז (שו"ע או"ח סל"ו ס"ב — תמונת אות יו"ד). „הקוץ שעל היו"ד" — שהוא (דוקא) הרומז על כתר (זח"ג י', ריש ע"ב) — צ"ל רק לכתחילה, ואינו מעכב (ו„קוצו של יו"ד" שבמנחות שם — פירושו קוץ השמאלי, כדעת ר"ת שם (ראה בכ"ז — מאסף לכל המחנות סל"ו שם (צורת אות יו"ד סק"ב), ושי"ב)).

ועפ"ז צע"ק באוה"ת כו' שם, שמפרש הגמ' במנחות הנ"ל (כדעת הרא"ש ועוד — ראה מאסף לכל המחנות שם, ושי"נ) לענין קוץ העליון (שרומז לכתר) (וכהובא שם לפנ"ז לשון הזהר הנ"ל „קוצא חד לעילא כתרא עילאה") — דלא כשיטת אדה"ז.

ומצינו דוגמתו בכו"כ מקומות בדרושי חסידות (וגם בנגלה) שמבארים דעות שלא נפסקה הלכה כמותן (כיון שאלו ואלו דא"ח) — וכמו בר"ה דשופר של יעל (לקו"ת נצבים מה, סע"א. וראה שו"ע או"ח ר"ס תקפו). וראה לקוטי לוי יצחק אגרות ע' שה.

32) ראה לקו"ת מטות פז, סע"ד. אוה"ת וארא ע' קנ. ובכ"מ.

אע"פ אז דער אור המתלבש באותיות ווערט נצטייר לויט דער תמונת האותיות אין וועלכע זיי ווערן נתלבש כנ"ל, איז דאָ אבער אַ חילוק צווישן דעם ציור פון די אותיות (כלים) גופא, און דעם ציור שבאור [33]:

אין אותיות וכלים, וויבאלד אז ענינם איז — „מציאות", איז דער ציור שבהם אַ טייל פון זייער מציאות גופא: אבער דער אור, וואס מצד עצמו איז ער אַ פשוט, ס'איז נאָר וואס ער איז זיך מתלבש אין אַ כלי — ווערט דער ציור ניט נקנה אין אים בפנימיות (וכידוע [34] דער משל אויף דעם פון מים וואס געפינען זיך אין אַ קאַליר־טער כלי זכוכית, אז דאס וואס די מים זעען זיך כפי גוון הכלי איז דאס ניט קיין שינוי אין די מים גופא).

און דאס זיינען די צוויי לשונות „נכללת" און „נרמזת": די „כלים" פון די ספירות ווערן „נכלל" אין (דעם ציור פון) די אותיות; משא"כ די אורות של הספירות, הגם זיי זיינען דאָ אין די אותיות (וויבאלד זיי זיינען בהתלבשות אין כלים) — איז עס אבער נאָר באופן של „רמז".

[ויש לומר, אז אויך אין מצוות — וואס זיי זיינען דאָך „תלויי" אין שם הוי' [35] (עשר ספירות) — זיינען דאָ (דוגמת) די צוויי ענינים: די מעשה המצוות [36] וואס זיינען אנגעטאן אין „כלים", אין דברים גשמיים — זיינען „תלויים" אין די כלים פון די ספירות; און כוונת המצוות [36], וואס זיינען ניט פאַרבונדן (כ"כ) מיט די דברים גשמיים מיט וועלכע מ'איז מקיים די מצוות [37] — זיינען „תלויים" אין די אורות של הספירות].

יב. ע"פ כהנ"ל וועט אויך ווערן פאַרשטאַנדיק וואס בנוגע צו חכמה זאגט מען (אויך, בכללות) דעם לשון „נכללת ונרמזת" (כנ"ל סעיף ב):

ווען מ'רעדט וועגן חכמה לגבי בחי' „אנת הוא דאפיקת עשר תיקונין כו'" [38], וואס איז אינגאַנצן העכער פון די ג' ספירות — איז וויבאלד אז אויך אין חכמה זיינען דאָ אורות וכלים (ווי אין די אַנדערע ספירות), זאגט מען דעם לשון „(וכל הי' ספירות — אויך חכמה —) נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה" [39];

משא"כ ווען מ'רעדט וועגן חכמה לגבי די אַנדערע ספירות — איז ווי־באלד אז די כלי החכמה זיינען בבחי' אור, זאגט מען אז די נקודת היו"ד איז בלויז „מרמזת לחכמתו ית'", כנ"ל באורוכה.

ויומתק יותר ע"פ הידוע אז אין חכמה זיינען דאָ צוויי מדריגות: א) ווי זי איז מצד עצמה, העכער פון גילוי (בחי' „שכל הנעלם מכל רעיון" [40]), וואס דאָן

---

33) ראה באורוכה בכ"ז — ס' הערכים־חב"ד (כרך ד') ע' אורות דספירות — „פשיטותם" ו„ציורם" סעיף ד', וש"נ.

34) פרדס ש"ד פ"ד. וראה ס' הערכים שם סק"ב, וש"נ.

35) לקו"ת נצבים מה, ג. ובכ"מ.

36) ראה תניא פל"ח (נ, א), דמעשה המצות וכוונת המצות הן דוגמת גוף ונשמה.

37) ע"ד הנ"ל בנוגע לאורות, דאף שמתלבשים בכלים, אינם בהם בבחי' תפיסא ממש.

38) „פתח אליהו" (תקו"ז בהקדמה — יז, א), שהובא באגה"ת כאן (צד, סע"א).

39) להעיר, שלא כתב שנכללו ונרמזו באותיות של שם הוי', כי אם (רק) „בשם הוי' ב"ה". וי"ל, שבזה מרמז, שכללות הע"ס דאצילות — ששם מאיר בחי' חכמה (נסמן לעיל הערה 18) — הן (בכללות) למעלה ממציאות אותיות, כמו שספירת החכמה היא למעלה (ממציאות) כלים.

40) ראה לעיל הערה 21.

איז זי העכער פון התלבשות, בדומה צו כתר[40]. ב) ווי זי שטייט שוין אין א תנועה פון גילוי, וואס דאָן אִיז זי בגדר התלבשות ווי שאר הי' ספירות.

איז דעריבער, בשעת דער אלטער רבי רעדט וועגן י' ספירות, רעדט ער וועגן חכמה ווי זי איז בגדר התלבשות, און דערפאר זאגט ער „וכל הי' ספירות (אויך חכמה) נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה"; ווען ער רעדט אבער וועגן חכמה מצד עצמה, און וויל ארויסברענגען ווי חכמה איז „בבחי' העלם והסתר"[41] — וואס דוגמתה בנפש איז (ווי ער זאגט ווייטער[42]) „בחי' שכל הנעלם" — זאגט ער נאר „מרמזת לחכמתו ית"[43].

(משיחת ש"פ נצבים תש"ל)

---

41) לשון אגה"ת כאן.

42) בהפרק (צה, א).

43) ויש לומר, שבזה שמרמז לב' הבחי' בחכמה, מוסיף ביאור איך רצון העליון מנקה הפגמים שבאותיות — אף שהוא עצמו „למעלה מעלה . . מאותיות שם הוי" (ונרמז רק בקוצו של יו"ד) — כי המשכת אוא"ס ב"ה שלמעלה מאצילות בעולם האצילות היא ע"י התלבשותו בחכמה • (תניא פל"ה בהגהה), וממוצע דחכ' הוא מצד ב' הבחי' שבה — והרי חכמה היא אות יו"ד.

•) להעיר מאוה"ת שופטים (שנעתק לעיל הערה 20), שהסליחה נמשכת ממוחין **דאבא**.

אגרת התשובה ה

א. אין פערטן פרק פון אגרת התשובה [1], וועז דער אלטער רבי איז מבאר ווי אלע יו"ד ספירות זיינען „נכללות ונרמזות בשם הוי' ב"ה", אנהויבנדיק פון יו"ד „שהיא בחי' נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית"', איז ער מוסיף בחצאי־עיגול „והקוץ שעל היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה".

שטעלט זיך דער טאטע אין זיינע הערות [2] אויף תניא אויף דעם כפל הלשון „שלמעלה מעלה", און איז מבאר: „כי חכמה סתימאה דאריך אנפין הוא למעלה מח"ע דאצי', ורצון העליון שהוא גלגלתא הוא למעלה מח"ס", ובמילא קומט אויס אז „רצון העליון הוא למעלה מעלה מח"ע דאצי".

ולכאורה: דער קוץ שעל היו"ד ווייזט דאך (נאר) אויף א מדריגה וואס איז העכער פון חכמה דאצילות (אות יו"ד), טאג וואס איז דא נוגע צו מדגיש זיין אז „בחי' רצון העליון" (וואס איז מרומז אין דעם „קוץ שעל היו"ד") איז העכער (ניט נאר פון חכמה דאצילות, נאר) אויך פון חכמה סתימאה?

איז דערפון מובן, אז מיטן כפל הלשון „שלמעלה מעלה" איז ער אויך אויסן (ניט נאר צו זאגן אז רצון העליון איז העכער פון חכמה סתימאה, נאר אויך) צו מדגיש זיין אויף וויפל דער רצון העליון איז העכער פון חכמה עילאה (דאצילות): אז זיין העכערקייט פון ח"ע איז „למעלה מעלה" (צוויי מאל).

דארף מען פארשטיין: וואס איז נוגע דא אין אגה"ת אז די העכערקייט פון רצון העליון אויף ח"ע איז אין אן אופן פון „למעלה מעלה" צוויי מאל.

ב. ויש לומר הביאור בזה:

דאס וואס דער אלטער רבי ברענגט דא ווי דער „קוץ שעל היו"ד" איז „רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה" קומט בתור הקדמה (ווי געוועדט פריער [3]) צו זיין ווייטערדיקן ביאור אין פרק ח' [4] ווי די י"ג מדות הרחמים זיינען „מנקים כל הפגמים" [5], מצד דעם וואס זיי ווערן נמשך פון „רצון העליון ב"ה הנרמז בקוצו של יו"ד שלמעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'".

און דערפאר זאגט ער (סיי אין אונזער פרק, סיי אין פ"ח) „שלמעלה מעלה": בכדי צו מנקה זיין די פגמים אין די ד' אותיות שם הוי', דארף מען אנקומען צו א מדריגה וואס איז העכער לגמרי פון שם הוי' — „שלמעלה מעלה".

---

1) צד, ב.
2) ס"ע כט.
3) לעיל ע' 417.
4) צח, א.
5) ויש לומר, שכוונתו ב„כל הפגמים" היא להדגיש — דגם הפגמים דזדונות, שאין קרבן מועיל עליהם, והניקוי דפגמים אלו הוא רק מצד יגמה"ר שנמשכים ע"י התשובה.

ובזה יובן מה שמביא שם הפסוק „ונושא עון ופשע ונקה" ומשמיט תיבת „וחטאה" — כי לתיקון פגם ד„חטאה" (שוגג), אין מוכרח הגילוי דיגמה"ר.

ומה שבהפסוק הזכיר תיבת „וחטאה", י"ל שהוא מצד סוף הפסוק: נקה לא ינקה — מנקה לשבים ולא ינקה לשאינם שבים, ולכן הזכיר תיבת וחטאה כדי להורות שגם על חטאה אינו מנקה לשאינם שבים, וגם על שוגג צריך תשובה.

דאָס הייסט, אַז בחי' חכמה סתימאה, כאָטש אַז אויך זי איז העכער פון ח"ע יו"ד דשם הוי', פונדעסטוועגן, ווייאַלד אַז די הויכקייט פון ח"ס איז בלויז איין מאָל „למעלה" (ד. ה. אַז חכמה סתימאה האָט א שייכות צו חכמה דאצילות. כידוע [6] אַז חכמה הויבט זיך אַן אין כתר, נאָר דאָרט איז די חכמה „סתימאה"), האָט זי ניט בכח צו מנקה זיין די פגמים; דער ניקוי הפגמים קומט דוקא פון בחי' (רצון העליון) וואָס איז „למעלה מעלה" פון שם הוי'".

ג. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

ס'איז מבואר אין לקו"ת [8] אַז דער „תיקון כל הפגמים" וואָס ווערט דורך די י"ג מדות הרחמים איז מצד דעם וואָס זיי נעמען זיך פון „מוחא סתימאה" [9], וואָס אין אים איז דאָ א מעלה אויף בחי' גלגלתא —

איז ווי שטימט עס מיט דעם וואָס ער איז מדגיש אין אגה"ת אַז דער טעם וואָס די י"ג מדות הרחמים זייענען „מנקים כל הפגמים" איז ווייל זיי ווערן נמשך פון רצון העליון (בחי' גלגלתא), וואָס ער איז העכער פון חכמה סתימאה?

ד. דער כללות הביאור אין דעם:

אין א חטא — ובמילא אויך אין דעם תיקון אויף א חטא דורך תשובה — זיינען דאָ, בכלל, צוויי ענינים [10]:

א) דורך א חטא ווערט מען פאַרבונדן מיטן רע פון דעם חטא — „מלפפתו" [11]. און וויבאַלד אַז נשמת האדם איז „חלק משם הוי' ב"ה" [12], ווערט דורך דעם א פגם אויך אין די ד' אותיות פון שם הוי' (שבנפש האדם, ושלמעלה).

ב) בשעת א איד איז מקיים א מצוה, כולל אויך קיום מצות לא תעשה, איז ער ממשיך אַן אור אלקי [13]. און דורך זיין עובר זיין אויף א מצוה, איז (נוסף צום רע וואָס ווערט נדבק בנפשו) פעלט אויך דער אור וואָס האָט געדאַרפט [14] נמשך ווערן דורכן קיום המצוה (הלאו) [15].

---

6) רמ"ז ר"פ אמור פח, סע"ב. הובא בלקו"ת אחרי כו, סע"ד. ובכ"מ.

7) וי"ל שקוצו של יו"ד רומז לב' הענינים: חלק התחתון של הקוץ הסמוך ונוגע ודבוק לגוף היו"ד, רומז לבחי' ח"ס שהוא למעלה מהיו"ד; וחלק העליון שבו שאינו סמוך להיו"ד, הוא בחי' רצון העליון (גלגלתא) שהוא למעלה מעלה מהיו"ד.

ועפ"ז יש לומר, שאדה"ז רמז לחלק העליון של הקוץ במש"כ „והקוץ שעל היו"ד", ולא „והקוץ של היו"ד" (ע"ד הלשון בפ"ה (צה, ב) ובפ"ח שם).

8) נצבים מט, ד. ובביאור להמאמר באוה"ת שם ע' א'רעג ואילך. ובכ"מ.

9) ראה גם אגה"ק סכ"ח, שכפרת הזדונות (ראה לעיל הערה 5) נעשה ע"י ההמשכה ממו"ס.

10) באגה"ת בתחלתה, שע"י ביטול מ"ע „האור נעדר", וכשעובר על מל"ת כו' עושה פגם. אבל י"ל שבפרטיות, ענין הפגם הוא גם בביטול מ"ע (מכיון שגם זה הוא מרידה במלכותו ית' (אגה"ת שם)), כמובן גם מאגה"ת ספ"ז „והמבטל ק"ש פוגם כו"; והענין ד„האור נעדר" הוא גם בעובר על מל"ת, כדלקמן בפנים ובהערה 15. וראה סהמ"צ להצ"צ לח, א: „בביטול מ"ע אז בעברו על ל"ת הוא „ממעט המשכת החיות כו"" וגם „ממשיך כו' תוספת יניקה לעמקי הקליפות". ולהעיר גם מד"ה אנכי תרס"ה: אם פוגם ח"ו בקיום מצוה ה"ה פוגם בשם הוי' למעלה לבד זאת שאינו ממשיך את האור עוד פוגם וגורם סילוק האור.

11) סוטה ג, ב. הובא באגה"ת שם פ"ח (צח, א) לענין „לבושים הצואים הם החיצונים" הנעשים ע"י עוונות.

12) אגה"ת פ"ד (צד, סע"א).

13) שלכן „ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה" (קדושין לט, סע"ב. וראה תניא פכ"ז). ואדרבה ע"י קיום מצות ל"ת נמשך אור שלמעלה מהנמשך ע"י מ"ע (לקו"ת פקודי ג, ב ואילך. ועוד. ד"ה אנכי שם).

14) דמכיון שכל הענינים הם בהשגחה פרטית, הרי מה שהזמינו לו מלמעלה שיבוא דבר עבירה לידו הוא בכדי שיקיים מצות (ל"ת) זו.

15) דנוסף על סילוק האור שנעשה מצד הפגם

און דעריבער, אויך אין דעם תיקון שע"י תשובה, איז ניט געגוג צו אפ־ רייניקן דעם נפש פון דעם לכלוך החטא, די „לבושים הצואים" [16], נאר מען דארף אויך משלים זיין די המשכה וואס מען האט געדארפט ממשיך זיין דורכן קיום המצוה.

ה. ווי אזוי האט תשובה בכח צו אויפטאן די צוויי ענינים הנ"ל — איז עס ווייל דורך תשובה ווערט נמשך פון בחי' „בעל הרצון" וואס איז העכער פון בחי' „רצון" דמצות [17]. און מצד דער בחינה, ווערן אויפגעטאן ביידע ענינים הנ"ל:

היות ווי דער בעל הרצון איז ניט מוכרח און ווערט ניט נתפס אין דעם רצון דמצות, און ס'איז ניט שייך אז דער חטא (היפך הרצון) זאל האבן א תפיסת מקום לגבי אים — דעריבער איז דורך המשכת בחינת בעל הרצון (דורך תשובה), ווערט אפגעווישט און נתבטל דער חטא און פגם [18];

און היות ווי אין בעל הרצון איז ניטא קיין מדידה ח"ו אין וועלכן אופן ער זאל נמשך ווערן [ווארום נאר מצד בחי' הרצון דמצות ווערט די מדידה אז אלקות זאל נמשך ווערן דורך קיום המצות דוקא] — דעריבער קען פון דארטן קומען די המשכה אויך ווען עס האט געפעלט דער קיום המצוה וואס האט געדארפט ממשיך זיין דעם אור [19].

ו. עפ"ז קומט אויס, אז אין דעם טעם אויף די צוויי ענינים הנ"ל וואס קומען מצד בעל הרצון, זיינען דא צוויי ענינים שכאילו הפכיים:

דער טעם אויף ביטול החטא והפגם איז — מצד דעם וואס אין „בעל הרצון" איז ניט נוגע מעשה התחתונים („רבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו" [20]), ער איז מושלל פון זיי;

אין צווייטן ענין, אז מצד דעם בעל הרצון ווערט נמשך דער אור — קען מען ניט זאגן, אז דאס איז ווייל ער איז מושלל כו', ווארום די המשכה קומט פון דארט ניט דערפאר וואס ער איז מושלל און אין אים איז ניט נוגע, נאר אדרבה, ווייל ער „וויל" נמשך ווערן [21].

דער אויפטו (בנוגע צו דעם ענין) אין בחי' בעל הרצון אויף בחי' רצון דמצות איז נאר, אז מצד בחי' הרצון דמצות איז דא א הגבלה אין דעם אופן ההמשכה, זי קומט דוקא דורך קיום המצות (און די המשכה פון יעדן אור איז פארבונדן מיט א מצוה פרטית); משא"כ מצד בחי' בעל הרצון איז ניטא קיין הגבלה, און אויך ווען עס פעלט די מצוה קען זיין די המשכה.

ז. כשם ווי דער עילוי פון תשובה אויף תומ"צ למעלה — אז תשובה דער־

(סה"מ פר"ת ע' עד. ד"ה דרשו תרצ"א פ"ד. ובכ"מ. וראה עד"ז אוה"ת נצבים ע' אירל), חסר גם האור שהי' צריך להמשיך ע"י קיום הלאו.

16) לשון אדה"ז באגה"ת שם (צח, א).

17) סה"מ תקס"ב ע' ז ואילך. ד"ה תקעו תרצ"א (סה"מ קונט' ח"א קכו, א ואילך). וראה לקו"ת ר"ה נד, ב. סידור רלד, ד ואילך. סהמ"צ שם לט, ב. ובכ"מ. וראה הערה הבאה.

18) ראה ד"ה שובה ישראל אעת"ר. וראה סידור קנח, ד (טעם הא' מצד רוממות). ובכ"מ.

19) ראה סה"מ תקס"ב שם ובד"ה שובה שם קרוב לסופו, לענין נושא עון שגם הזדונות יהיו כזכיות (וראה לקמן בפנים סי"א שהאתהפכא דזדונות לזכיות הו"ע המשכת האור שנחסר). ד"ה תקעו שם. וראה גם לקו"ת ר"ה שם.

20) איוב לה, ו־ז.

21) להעיר גם מסהמ"צ להצ"צ שם (לט, א), שהמשכת האור שנסתלק הוא מבחי' אריך, וביטול יניקת החיצונים הוא מבחי' עתיק. ועד"ז בד"ה אנכי שם קרוב לסופו.

ומזה מובן עד"ז גם (בשרש ענין זה, כמו שהוא) בבעל הרצון, שביטול הפגמים הוא מבחי' נעלית יותר מהבחי' שמשם נמשך האור שנחסר.

לאַנגט אין בעל הרצון וואָס איז העכער פון רצון דמצות; עד"ז איז אויך דער אויפטו פון תשובה אויף תומ"צ בנשמת האדם — אַז אין תשובה ווערט אַרויס־געבראַכט און זי דערלאַנגט אין דער התקשרות פון עצם הנשמה מיט עצמותו ית', בעל הרצון, וואָס איז העכער און טיפער פון דער התקשרות דורך תומ"צ.

און אין דער התקשרות עצמית פון דער נשמה, וואָס ווערט אַרויסגע־בראַכט דורך תשובה, זיינען דאָ צוויי ענינים — בדוגמת די צוויי ענינים הנ"ל (ס"ה) אין בעל הרצון:

א) די סיבה וואָס ברענגט אַ אידן צו תשובה איז זיין פנימיות'דיקער פאַר־בונד מיטן אויבערשטן מצד זיין עצם הנשמה, וואָס אין איר ווערט ניט קיין גרעסערע חלישות ח"ו דורך אַ חטא [22] — ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא [23], אויך בשעת החטא איז די נשמה „באמנה אתו ית"" [24].

און די התקשרות עצמית ווירקט אויך אויף זיינע כחות הגלויים, ביז אַז ער איז פאַרביטערט דערפון וואָס ער איז גע־וואָרן (בחיצוניות) אַפּגעריסן פון אויב־ערשטן. און דאָס ברענגט אים צו תשובה — ער האָט חרטה אויף זיינע חטאים וואָס זיינען „מבדילים גו"" [25], און ער איז מקבל אויף זיך „לבל ישוב עוד לכסלה כו"", און „לעבדו ולשמור כל מצותיו" [26].

ב) וויבאַלד אַז די סיבה וואָס ברענגט צו תשובה איז די התקשרות עצמית פון דער נשמה מיטן אויבערשטן (וואָס איז העכער פון דער התקשרות וואָס דריקט זיך אויס דורך קיום התומ"צ), דערי־בער איז אויך די תשובה גופא ניט נאָר די החלטה גמורה „לעבדו ולשמור כל מצותיו", נאָר דער רצון צו זיין בהת־קשרות מיטן אויבערשטן, „לשוב אל ה" [26], נאָר היות אַז „אי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין" [27], קומט דאָס צום אויסדרוק אין „לעבדו ולשמור כל מצותיו".

וואָס דערפאַר איז אויך זיין קיום התומ"צ בפועל ניט מוגבל לויט זיין חיוב מצד דיני התורה: בשעת דער קיום התומ"צ קומט (נאָר) מצד קבלת עול מלכות שמים ועול מצות, דאָן מאַנט זיך ניט ביי אים צו טאָן מער וויפל ער איז מחוייב; משא"כ אויב דער „לעבדו ולשמור כל מצותיו" איז אַ תוצאה פון „לשוב אל ה"", וואָס דער אויבערשטער איז אין סוף — דאָן באַנוגנט ער זיך ניט מיט מקיים זיין תומ"צ לויטן חיוב מצד הציווי, נאָר האָלט אין איין זוכן ווי צו פאַרבינדן זיך מיטן אויבערשטן אַלץ מער און שטאַרקער, דורך כסדר מוסיף זיין אין קיום התומ"צ.

ח. די צוויי ענינים הנ"ל אין דער התקשרות עצמית פון דער נשמה וואָס ווערן אַרויסגעבראַכט דורך תשובה, זיינען בדוגמת די צוויי ענינים הנ"ל (ס"ו) אין בחי' בעל הרצון:

דער ענין אין דער התקשרות עצמית וואָס איז ניכר אין דער סיבה וואָס ברענגט דעם אידן צו תשובה — וואָס אין איר רירט ניט אָן קיין חטא און זי בלייבט אַלע מאָל בשלימותה — איז

22) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1151.
23) סנהדרין מד, ריש ע"א.
24) תניא פכ"ד (לא, א).
25) ישעי' נט, ב.
26) אגה"ת פ"א (צא, א).

27) תניא פ"ד (ח, א). ושם הוא לענין הדביקות שע"י אהבת ה'. ומזה מובן ביתר שאת בענין התשובה.

בדוגמת דעם ערשטן ענין (דלעיל שם) אין בעל הרצון, וואָס אַ חטא איז דאָרטן ניט תופס מקום:

און דער ענין אין דער התקשרות עצמית וואָס קומט צום אויסדרוק אין דער תשובה גופא — אַז זיין רצון צו זיין דבוק און מיוחד מיטן אויבערשטן (און אויך דער קיום התומ"צ וואָס איז מסובב מזה) איז ניט מוגבל לויט דער הגבלה פון דעם חיוב מצד הדין — איז בדוגמת דעם צווייטן ענין הנ"ל אין בעל הרצון, אַז מצדו איז ניטאָ די הגבלה ווי זי איז אין רצון העליון אויף מצוות, און אין דער המשכה וואָס קומט פון אים*[27].

ט. ויש לומר, אַז דאָס איז אויך פון די טעמים וואָס אויף ניקוי וטהרת הנפש פון די „לבושים הצואים" איז געניג תשובה תתאה, משא"כ בכדי צו משלים זיין דעם אור וואָס איז נעדר דורכן חסרון אין קיום המצוות, דאַרף מען אַנקומען צו תשובה עילאה[28]:

דער ניקוי הפגמים קומט (כנ"ל ס"ה־ו) מצד דעם וואָס אין בעל הרצון איז אַ חטא ניט תופס מקום, וואָס דוגמתו בנשמת האדם איז — וואָס דער חטא רירט ניט אָן אין דער התקשרות עצמית און זי בלייבט אַלעמאָל בשלימותה.

משא"כ די המשכת האור קומט (כנ"ל שם) מצד דעם וואָס אין בעל הרצון איז ניטאָ די הגבלה אין דעם אופן ההמשכה, וואָס דוגמתו בנפש האדם איז — וואָס זיין רצון צו זיין פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן איז ניט מדוד ומוגבל לויטן חיוב שמצד הדין.

און דעריבער איז צוליב ניקוי הפגמים מספיק אויך תשובה תתאה, משא"כ צוליב מילוי האור שחסר דאַרף מען אַנקומען צו תשובה עילאה: ווייל דער אַרויסגיין פון מדידה והגבלה פון אַ בעל תשובה צו זיין פאַרבונדן מיט דעם אויבערשטן (די סיבה אויף ממשיך זיין דעם אור שחסר) איז בגילוי (בעיקר) אין תשובה עילאה, וואָס איז „ברעותא[29] דלבא יתיר ובחילא סגי לאתקרבא למלכא"; משא"כ דאָס וואָס די התקשרות עצמית איז בשלימותה (די סיבה אויף ניקוי הפגמים) איז בגילוי אויך אין תשובה תתאה. ווייל כללות ענין התשובה (אין וועלכער דרגא ס'איז) קומט (כנ"ל שם) מצד עצם הנשמה וואָס איז אַלעמאָל (אויך בשעת החטא) פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, „חבוקה ודבוקה בך, יחידה לייחדך"[30].

יו"ד. ע"פ כל הנ"ל יש לומר, אַז דער חילוק צווישן די צוויי ענינים הנ"ל — ניקוי הפגמים און מילוי האור שנעדר — וואָס וועלן דורך תשובה איז:

ניקוי הפגמים, וויבאַלד אַז דאָס קומט מצד דער התקשרות עצמית פון דער נשמה מיט עצמותו יתי (בעל הרצון)

---

*27) להעיר גם מד"ה אנכי שם בסופו: „ע"י החרטה ועקירת הרצון ע"ז נעשה העברת החיצוני' כו' וע"י החילא יתיר ע"ז ממשיך האורות שנסתלקו מקודם שיחזרו לשכון בהכלים" — והרי השייכות דתשובה לענין זה שבבעל הרצון (שהחטא אינו תופס מקום) שממנו נעשה ביטול החטא והפגם, היא מצד החרטה שבתשובה (ראה לעיל ס"ז); והשייכות דתשובה להענין שבבעל הרצון (שאינו מדוד כו') שממנו נעשה המשכת האור, היא (ראה לעיל שם. וראה לקמן ס"ט) מצד ה„חילא יתיר" שבתשובה.

28) ראה לקו"ת בלק עג, ג לענין התשובה דסו"מ. ומביא שם „ועיין אגה"ת פ"ח שזהו ענין ונקה מנקה הוא לשבים לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים כו'". ושם עג, ד: „אבל כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר כו' ע"ז צריך לעשות תשובה עצומה כו' וע"ד מה שנתבאר באגה"ת שם פ"ח כו'" הענין דתשובה עילאה. וכן מפורש בסידור רכו, ד. סה"מ פר"ת שם. ד"ה דרשו שם פ"ה.

29) אגה"ת פ"ח (צח, ב), מזח"א קכט, ב.

30) הושענות ליום ג'.

וואָס דאָרט איז מלכתחילה ניטאָ קיין פגם, איז עס ניט אין אַן אופן אַז די תשובה טוט אויף דעם ניקוי הפגם, נאָר אַז דורך תשובה ווערט נתגלה די התקשרות עצמית, און במילא ווערט ניקוי כל הפגמים[31];

משא"כ דער ענין פון מילוי האור שנעדר, וויבאַלד אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דער „המשכה" ווי זי איז מצד בעל הרצון [ועד"ז בנשמת האדם מיט דער „המשכה" און „גילוי" פון עצם הנשמה, וועלכע איר רצון הגלוי צו פאַרבינדן זיך מיטן אויבערשטן (דורך תשובה) איז אַן מדידות והגבלות], איז עס אין אַן אופן אַז די „רעותא דלבא יתיר ובחילא סגי" טוט אויף און איז ממשיך דעם אור.

דאָס הייסט, אַז די המשכת האור וואָס ווערט דורך תשובה (עילאה), איז מצד דעם וואָס די מעלה פון תשובה (די „רעותא דלבא יתיר ובחילא סגי") איז בדוגמת א „כלי" וואָס איז ממשיך דעם אור,

בדוגמא די המשכה דורך מצות וואָס זיינען „אברים" און „כלים", עס איז נאָר, אַז מצד בחי' רצון דמצות איז דאָ די הגבלה אַז די המשכה זאָל קומען דורך מצות, און מצד בעל הרצון ווערט די המשכה (אויך) דורך תשובה.

יא. ע"פ כל הנ"ל ווען ווערן פאַרשטאַנדיק, וואָס ער איז מדגיש אין אגרת התשובה אַז דער ניקוי הפגמים קומט פון רצון העליון „שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עלאה", מיינענדיק דערמיט (ווי געבראַכט פריער פון טאַטנס הערות) בחינת גלגלתא וואָס איז העכער (אויך) פון חכמה סתימאה, אע"פ אַז אין לקו"ת שטייט אַז דער תיקון הפגמים ווערט דוקא דורך מוחא סתי־מאה (און ניט דורך גלגלתא)[32];

אין לקו"ת רעדט זיך (בעיקר) ווען דעם ענין פון נושא עון, וואָס דער אויבערשטער הויבט אויף דעם עון „שיהי' אתהפכא חשוכא לנהורא"[33], אַז די זדונות זאָלן ווערן כזכיות[34].

און וויבאַלד אַז זדונות נעשים כזכיות איז (בכללותו) דער ענין וואָס דורך תשובה ווערט נמשך דער אור וואָס מען האָט געדאַרפט ממשיך זיין דורך זכיות קיום המצות[35]

[ביז אַז די המשכה איז ניט נאָר דורך תשובה גופא, נאָר אויך דורך די זדונות נתהפכו צו זכיות],

וואָס די המשכה איז מצד הטעם, מצד דער מעלה שבתשובה [און ווי ער זאָגט אין תניא[36] אַז דאָס וואָס דורך תשובה מאהבה איז זדונות נעשים כזכיות איז „הואיל ועל ידי זה בא לאהבה רבה זו"]

דעריבער איז דאָרט נוגע דער ענין פון מוחא (סתימאה)[37], דער ענין פון

---

31) ראה לקו"ש שם ע' 1152.

32) וע"פ הביאור דלקמן בפנים, יומתק גם מה שבלקו"ת שם מדבר בענין המרירות והבכי' „על סילוק גילוי אור א"ס ב"ה" (שם מח, סע"א) על „הסתלקות האור והגילוי" (שם מח, ד); משא"כ „גודל הרחמנות על בחי' אלקות שבנפשו ושלמעלה" שבאגה"ת שם רפ"ח הוא (כמבואר שם פ"ז) על ירידתם ונפילתם „בהיכלות הטומאה וסט"א". וראה לעיל ס"ז.

33) לקו"ת שם מח, סע"ד.

34) ועד"ז באגה"ק שם (כנ"ל הערה 9) לכפר כו' אלא גם על הזדונות ואתהפכא חשוכא כו' לנהורא.

35) כן משמע בסה"מ תקס"ב שם. סהמ"צ להצ"צ שם (לט, ב).

36) פ"ז (יב, א).

37) ועד"ז בתקס"ב שם, שהמדובר שם שיומשך האור שנחסר ע"י קיום המצות (כמו ר"א בר דורדיא) שהוא דוקא ע"י תשובה עילאה שהוא בחילא יתיר שגם זדונות נעשו כזכיות, מדגיש שם שההמשכה הוא ממו"ס.

טעם[38]. ס'איז נאר וואס היות אז דאָ רעדט זיך וועגן „זדונות", היפך הרצון (דמצות), דעריבער איז דאָס וואס אויך זיי (ע"י התשובה) זיינען אַ טעם אויף המשכת האור[39] איז עס דוקא מצד בחי' „(מוחא) סתימאה".

משא"כ אין אגרת התשובה וואו ער רעדט (בעיקר) וועגן „ונקה", וואס „מנקה הוא לשבים לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים", איז ער מדגיש אַז דאָס קומט פון בחי' רצון העליון (גלגלתא) וואס איז העכער פון חכמה סתימאה, וויל דער ענין פון ניקוי הפגמים קומט דוקא פון דעם אָרט וואו אַ חטא איז ניט תופס מקום כלל, און דאָס איז שייך דוקא אין בחי' רצון העליון וואס איז העכער פון טעם לגמרי, אפילו פון טעם כמוס.

(משיחת ש"פ האזינו תשל"א)

---

38) ומה שמבואר בלקו"ת שם המעלה שבמו"ס על גלגלתא, שמו"ס (משא"כ בגלגלתא) מלובש בחי' פנימיות התענוג (ראה בארוכה אוה"ת נצבים ע' א'רעה. המשך תער"ב ספר"ג ואילך) — יש לומר, שזהו לפי שהענין ד„דירה בתחתונים" [שלזה „נתאוה" בעצמותו ית'] הוא (לא הענין דשלילת הרע, כי אם) „ענין גילוי והמשכת אור א"ס ב"ה למטה", אלא שבשביל זה צריך (גם) „לבער הרע .. שלא יהי' שום לכלוך וטינוף ח"ו" (לקו"ת בלק ע, ג. ולהעיר גם מתניא פל"ז (מז, ב מח, א)). ולכן (מצד זה) — הענין דהמשכת האור שנחסר מגיע למעלה יותר מהענין דניקוי הפגמים.

39) להעיר מלקו"ת אחרי כו, ג.

הוספות

•

שיחות ומכתבים

הוספות:

דברים 435
מנחם־אב 439
ואתחנן 440
חמשה עשר באב 447
עקב 450
ראה 478
אלול 489
שופטים 500
תצא 506
תבוא 520
ח״י אלול 529
נצבים 532
תשרי 534
ראש השנה 536
עשרת ימי תשובה 544
וילך 546
יום הכפורים 548
חג הסוכות 564
שמיני עצרת ושמחת תורה 578

דברים

בהמשך למכתבי כת"ר אודות ההצעה לערוך ולסגנן מחדש פירוש על התנ"ך, פירוש מסורתי וביחד עם זה שדור החדש יבינהו, וההצעה שאשתתף במפעל האמור, ועוד יותר, שאשתתף באחריות למפעל, וכו', ובהמשך להשיחות שהיו לי כאן בענין זה עם מר ... שי', באתי לבאר עמדתי בהאמור, ותוכן המענה שלי בעל פה בשיחות האמורות.

ואתחיל בנוגע להשתתפותי במפעל האמור, ובהקדים, אשר מפעל אחראי ביותר שכזה — באם נפסל מקצתו נפסל כולו. ואפילו אם רק באיזהו מקומן ייכנס בו פירוש שאינו מתאים ויודפס כך, הרי זה מטיל פגם בכל המפעל. שמזה מובן שאחראי יכול להיות רק זה שיש בידו הזמן והפנאי להקדישו ככל הדרוש לעבור על כל הפירוש מן הקצה אל הקצה, ולעבור בעיון המתאים, בכדי לשלול כל סטי' מדרך המסורה, היא היא דרך הישרה.

כן מובן שבמפעל כהאמור — אינו שייך ענין של מינוי שליח או בא כח, כי אין דבר אחראי כזה נעשה על ידי אמונה באחרים וסמיכה עליהם. ובפרט על פי פתגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, אשר מלה הבאה בדיבור היא לרבים, שבכתב — לכל הדור, ושבדפוס — לדורי דורות.

ולכן מוכרחני לסרב מלקבל ההצעה האמורה, ולא רק לשללה בנוגע להאחריות, אלא גם כן שלא לתת שמי להמפעל, כיון שקריאת השם היינו הך דהשתתפות בהאחריות, כמובן.

ב) בנוגע לעצם המפעל, דעתי שדבר נכון הוא, אבל אך ורק — באם ייעשה על ידי אנשים נאמנים ולאחרי זה — ביקור של כמה וכמה בני סמכא שיש להם נאמנות בהחלט בענינים כגון אלו. ואפרש דברי:

אף שבעצם הדבר — נתפרשו דברי התנ"ך על ידי המפרשים הראשונים ושלאחריהם, מתחיל מפרשנדתא הוא פירוש רש"י ועד למצודת דוד ומצודת ציון, אשר סמכות מיוחדה להם, כי עסקו בפירוש התנ"ך מתאים לענינו, זאת אומרת, מלאכת הקדש, שפירשו תורת ה', ספר הספרים, מבלי כל פניות ונגיעות, אפילו פניות רוחניות, ועל אחת כמה וכמה מבלי התשוקה להעמיד על דעת עצמו ולהראות שאין כל דבר נעלם ונסתר, וכלשון רש"י בכמה מקומות „לא ידעתי" וכיו"ב, ועוד בזאת מודגשה הסמכות שלהם — בהיות להם מסורה מדור לדור בפירוש הכתובים לאמתתם, וקרוב לודאי — כמה פירושים שנמסרו מדור לדור מאז כתיבת ספרי התנ"ך. וידועים דברי הרמב"ם בנוגע ללשון הקדש, איך שמפני ריחוק הדורות נשתכחו כמה ענינים ופרטים שזהו מקשה בהבנת הלשון, הרי שהיתה מסורה בזה.

אף על פי כן, כיון שיש שינויים בסגנון, כמה ענינים שלפנים הי' פי' פשוט ועכשיו — לא פשוט וכיו"ב, לכן טוב שיערך פירוש האמור. והרי יש לנו להשען על

מה שגדולי ישראל בדורות שקדמונו — הרשו להעתיק מפירושים האמורים ללשון אידיש, עברי טייטש, והשתדלו להפיצה בין אלו שלא יכלו מפני איזו סיבות שתהינה, ללמוד מפירוש רש"י ושלאחריו. אלא שפשוט שתנאי העקרי לכל המפעל — שיהי', כלשון חז"ל, יין ישן ורק הקנקן, זאת אומרת, רק הסגנון והלשון, יהי' חדש. ויין הישן — הרי זה אותם הפירושים שסמכו עליהם ידיהם גדולי ישראל בדורות שקדמונו, וכנזכר לעיל — מפירוש רש"י ועד למצודת דוד ומצודת ציון.

ג) על דרך שמצינו בפירושים הקדמונים — שהוסיפו דיוק בפירושם על ידי הבאת לשון מלשונות אחרים, וכל' רש"י — בלע"ז, הרי גם בפירוש האמור יש להכניס על דרך זה.

ד) כן מובן שיש להוסיף השוואות ללשונות אחרים, ועל דרך מאמר חז"ל אנכי לשון מצרי הוא (תנחומא על הכתוב). כן יש לצטט במקומות המתאימים התגליות הארכיאולוגיות, וגם להוסיף ציורים. והרי גם בזה מצינו במפרשים המקובלים תקדים בכגון דא, כמו ברמב"ם פיה"מ והערוך וכו' (אף שבדפוסים המאוחרים השמיטו כמה מהציורים — כנראה מסיבות טכניות).

ה) כיון שהמפעל ייעשה על ידי בני אדם, שכל אדם יש לו תכונות מיוחדות, וכיון שכאמור — יסוד עקרי ותנאי מוחלט בעריכת הפירוש שיהי' דוקא יין ישן כנ"ל, מוכרח שהפירוש ייערך על ידי אנשים כאלו שאינם בעלי חידוש, וחוש וכשרון להם בליקוט וסידור דברים. ובפרט שרואים במוחש שברוב האישים הרי תכונות האמורות סותרות אחת לרעותה, ומי שיש לו כשרון בחידוש — על פי רוב חסר לו בליקוט דברי אחרים כהויתם, כי אי אפשר שלא יערב חידוש משלו, וסוף סוף החידוש משתלט על הישן.

ו) מובן ג"כ — שכל המפעל ענינו הוא למסור פירוש המקובל של התנ"ך בסגנון ובאופן הכי בהיר ופשוט, שמזה התוצאה הראשונה — שאין כל מקום בפירוש האמור לצטט דיעות הנוגדות אפילו על מנת לשלול אותן בהחלטיות, כי אם להביא הפירוש כמו שהוא. ומי שירצה דוקא לקיים המשנה דע מה שתשיב, הרי יחפש לו במה במקום אחר.

ז) עוד — שאלה עקרית, היש מקום בפירוש האמור לדרשות רז"ל, עכ"פ באיזהו מקומן, וכרגיל בפירוש רש"י, שהרי תכלית לימוד התנ"ך הוא לא רק להבין הכתוב כצורתו, כי אם „גם כן" לדעת את נותן התורה. וצריך עיון בזה. ואולי הפתרון המתאים ביותר הוא — שדרשות האמורות יבואו בצד הפירוש על הגליון או למטה הימנו, לא בתוכו.

ח) עוד יש להאריך בהאמור, ולא באתי בזה אלא לציין ראשי פרקים ובנקודות אשר לדעתי מוכרחות הן, ואשר באם אי אפשר לקיימן (התנאים הנ"ל כולם ובמילואם) — עלול כל המפעל להביא היזק גדול — תמורת התועלת המקווה, וד"ל.

אשמח לקבל הערות כת"ר ובפרטיות המתאימה לכל האמור, ות"ח מראש.

(ממכתב ב' כסלו ה'תשכ"א)

...ג) בהנוגע לפירוש על התנ"ך — הנה ע"ד פירוש מדעי של פרופ' ... וכאילו הבעתי דעתי בזה, פליאה גדולה שמועה זו, וכמדומה שזוהי הפעם הראשונה ששומע הנני ע"ד מציאות פירוש זה, אף דמילתא דלא רמיא עלי' דאינש כו'. אבל בכל אופן גם ע"פ הנקודות במכתבו — אין הנ"ל מתאים כלל לערוך פירוש מסורתי על התנ"ך. מה שאמרתי אודות נוסחאות וגירסות, הרי על אתר פירשתי למה כוונתי, והוא — בדוגמת ההוצאה ע"י פרופ' קיטל — שבשולי הגליון אסף הגירסאות שבס"ת דפוסים וכת"י שונים. ומובן שלא הי' כל דבור בזה בהנוגע לביקורת המקרא וכיו"ב ח"ו.

ד) ולהערתו אודות מה שהוזכר במכתבי או בדברי פי' מצו"ד ומצו"צ, הוא על יסוד מה שבתורת הדא"ח מובא פירוש זה כו"כ פעמים. נוסף על שלאו מילתא זוטרתי הוא שנלמד פירוש זה בחדרים המסורתים בם למדו דורי דורות תינוקות של בית רבן, שחיו חייהם לאחרי כן מתאים להתורה והמסורה.

ה) לכתבו למה לא לחדש פירושים, ובפרט שמצינו בכגון דא בשמו דרש"י כמו שהובא מנכדו הרשב"ם — החילוק פשוט ע"פ דברי רבנו הזקן (הובא ע"י כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בהמשך תערב, בחלק שלא הועתק*) שכל המחברים עד הט"ז והש"ך והם בכלל עשו החיבורים שלהם ברוח הקדש (הועתק גם בהיום יום ו' שבט). דא"ג לאחרי זמן מצאתי זה גם בספר שארית ישראל דרוש לסוכות למהרי"ד מווילעדניק בשם „הריב"ש" — שכנראה הכוונה להבעש"ט.

ו) ועוד להעיר — שהפליאה אדרבה על אלה שאין רוצים להסתפק בהפירושים שקדמונו — עכ"פ בהנוגע לפירושים ע"ד הפשט, שלמדו בהם את התנ"ך וביארוהו כל צרכם. ואפילו בהביא בחשבון התגליות וכו' הרי לזה מספיק הערה בשולי הגליון, ואין כל צורך בעריכת פירוש מחדש. ובהתבונן להמצב בדורנו וכו' וכו' — הנה פלא הדבר שדוקא בני דור הצעיר רוצים לחזור אל המקורות, אלא שאותם שנלחמו במשכילים בצעירותם — נדמה להם שגם דור החדש רוצה להלחם, ובמילא אוחזים בתכסיסים וכלי זיין שאין בהם כל צורך כלל. ואם בכלי זיין גשמיים מתוך שאינו צריך אינו נאה (שבת ס"ג א') — הרי בהנוגע לרוחניים, הוא גם מזיק. וכנראה במוחש מכל הספרות, שבסגנון החדש קורין לזה אפולוגטית, האט מען דערפון צרות עד היום, [לרבות הדרוש אור החיים של בעל תפארת ישראל, ספרי הרב הירש ועוד, ועד בדור דורות לפנים — פרושי פילון (ידידי') האלכסנדרי שרצו להתאים אף כי בכוונה טובה, ליפיפותו וכו' — אף שאינה שייכת ואינה אמיתית בכגון דא] וד"ל.

המובא בשם הזוהר, מאן דנפח מתוכי' נפח (בתניא ריש פרק ב', אגה"ק ט"ו. וכ"מ) — כמדומה לי שלא נמצא בזהר ובתקו"ז שלפנינו. אבל נמצא בספרי הקדמונים.**

---

*) נדפס בהמשך בשעה שהקדימו תער"ב ח"ג ע' א'שפה. המו"ל.

**) מהם בשם חז"ל: עמה"מ קכז, ג: ויפח באפיו נ"ח ואמחז"ל כל הנופח מעצמותו הוא נופח. וראה שפע טל בהקדמה: ויפח כו' ידוע כל הנופח מעצמותו הוא נופח. וראה ג"כ רמב"ן בראשית ב, ז. בחיי (יתרו כ, ז). — יש אומרים שנמצא עד"ז בס' הקנה ואינו תח"י.

בודאי מתכוננים ליום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, עשירי בשבט הבע"ל, בכיוון האמור במכתב בעל ההילולא בקשר עם יום ההילולא של כ"ק אביו אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע.

ויהי רצון שתצליחנה ההכנות והפעולות שביום סגולה זה האמור, ולהמשיך מענינם על כל השנה כולה מתוך מנוחה שמחה וטוב לבב.

(ממכתב ו' שבט, תשכ"א)

מנחם־אב

...ובעמדנו בחדש מנחם אב שכשמו כן הוא, אשר אבינו שבשמים מנחם את כאו"א מבניו, בני בכורי ישראל ובנים אתם לה' אלקיכם, תמורת אותם העניגים שקרו במשך ימים ושבועות אלו, יהי רצון שיראה כל זה גם לעיני בשר ובטוב הנראה והנגלה, בנין תחת חורבן ובאופן דופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה תמורת בין המצרים, בעגלא דידן על ידי משיח צדקנו.

(ממכתב כ"ב מנ"א תש"כ)

במוצאי ת"ב נטילת הידים ג"פ, צ"ל כמו במוצאי יוהכ"פ לפני ההבדלה וקידוש לבנה.

(ממכתב י"ג תמוז תשכ"א)

ת"ח על ההערות בנוגע: ...נט"י במוצאי ת"ב ויוהכ"פ ממ"מ להב"י פ' וישב דמפרש שם הטעם שאין נוטלין ביום ת"ב ויוהכ"פ — הרי גם בחסידות מובא הטעם, ובכ"ז נוהגים בנט"י במוצאי היום.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

ואתחנן

...משכ"כ במכתבו א) שלכאורה בשהיחוה"א ספ"ז (ע' 168 שורה יו"ד) צ"ל „שמדריגת", ח"ו[1] — כן ציינתי ג"כ בהערותי לתניא, והוספתי שכן צ"ל ג"כ, לכאורה, שם שורה י"א. — והבירור בזה קשה, כי גכתי"ק אינו, וקטע זה נדפס לראשונה בתניא תר"ס, וכנראה מהקדמת המגי', מהעתקה[2]. משא"כ שם (פח ע"ב שורה ג' מלמטה) שנ"ל שצ"ל „ממדריגת" — מצאתי אח"כ שכן הגי' ג"כ ר' אשר שו"ב על התניא שלו (נמצא אצל הרב קאזארנאווסקי — חתנו).

ב) אחד בחילופי אתוון ועד — ציינתי, ופירשתי לפענ"ד, בקונט' יב תמוז ע' 6[3], ובקובץ ליובאוויטש (חוברת הנמצאת בדפוס[4]).

ג) שכל ידיעתנו באלקות הוא בשלילה — ידועה מחלוקת חוקרי ישראל (וגם חוקרי או"ה) בזה, אם תוארי השי"ת הם שליליים או גם חיוביים. ופס"ד תורת החב"ד ששניהם יש להם מקום ועוד בה שלישי' שלילה מוחלטת. ויעוין בזה לקו"ת ביאור לפ' פקודי, ד"ה לך לך תרס"ו, תקעו עת"ר, פב"פ תרצ"ג, ועוד. וכ"ז רק בנוגע למח', אבל נתפס איהו ברעו"ד — ראה ד"ה לך הנ"ל.

---

1) =חסר וא"ו. המו"ל.
2) ראה גם לקו"א מהדו"ק ע' תעב-ג. המו"ל.
3) ספה"מ ה'תש"ח ע' 242. המו"ל.
4) תשובות וביאורים (קה"ת, תשל"ד) ע' 62. אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' קטז ואילך. המו"ל.

(ממכתב עש"ת תש"ט)

נאָר א ליינגערן איבערריים בין איך געווען צופרידען צו באַקומען אייער בריף פון יום השני, מיט דער גוטער בשורה, אז בקרוב וועט מען מסיים זיין דעם לערנען עין יעקב ברבים, וועלכעס קומט פאַר אין אייער הויז.

השם יתברך זאָל העלפען ס'זאָל זיין בשעה טובה ומוצלחת בכל הפרטים, דער סיום פון עין יעקב און אויך דאָס אַנהויבען באַלד פון דאָסניי, ווי ס'פירט זיך בא אידען, שמנהג ישראל תורה הוא, שמתכיפין התחלה להשלמה.

און בפרט ווי ערקלערט אין מערערע ערטער — דער פאַרבונד פון דעם סיום מיט דער התחלה, אויף פערשידענע אופנים, און איינער פון זיי איז:

לכאורה דאַרפמען פאַרשטיין — ווי איז באמת מעגליך ערפילען די פאַדערונג, א אמת'ן שלום צווישען מענשן, וואָס אין דיעותיהם שוות וכו'.

א פאַדערונג מיט אַזא שטאַרקייט, ביז אַז מ'זאָגט לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום.

איז אויף דעם די ערקלערונג, אז דאס ווערט ערמעגליכט דורך דעם לייענען קריאת שמע, גלייך באם אנהייב פון דעם מעת לעת, ווי די התחלה פון דער משנה, מאימתי קורין את שמע בערבית, וואס דער אינהאלט פון ק"ש איז, צו ממליך זיין הקב"ה, ביז מ'אנערקענט אז ה' אחד, אין אלע זיבען הימלען און אויף דער ערד און אויך בארבע רוחות העולם.

וואס דאס ווירקט צו אויפגעבן און איבערגעבען דעם רצון פון יעדען איינעם צו דעם רצון פון ה' אחד, וואס דענסטמאל פארשווינדעט אלעס וואס קען צוטיילען און אונטערשיידען, און עס ווערט דער אמת'ער שלום, און השם יתברך גיט זיין פולסטע ברכה, ווי מיר זאגען באם שלוס פון שמונה עשרה, ברכנו אבינו (לפי) שכולנו כאחד (זעה תניא פרק ל"ב).

און ווי ערקלערט אויספירליך אין פילע ערטער בתורתנו הק' תורת חיים און מער טיפער בפנימיות התורה וואס אין גמרא איז דאס אגדה שבספר עין יעקב, שרוב סודות התורה גנוזים בה (עיין אגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כ"ג).

(ממכתב כ"ה מנ"א, תשכ"ד)

אונזער זייער חשוב'ער פריינד ... האט אונז מיטגעטיילט מיט באגייסטערונג וועגן אייער באשלוס צו לייגן יעדן וואכנטאג תפילין.

פון טיפן הארצין און מיט געפיל פון אהבת ישראל באגריסן מיר אייך אין אייער אזוי וויכטיקן שריט.

א קאפ אויף וועלכער מען לייגט תפילין טראכט ווי א איד, די הארץ לעבן וועלכער עס ליגן תפילין פילט ווי א אידיש הארץ, און א האנט וועלכער איז געבונדען דורך תפילין, — איז ווייט פון שלעכטע מעשים, נאר טוט שטענדיק מעשים טובים.

תורה און מצות איז אונזער לעבן, אייער לייגן תפילין איז א גליק, פאר אייך און פאר אייער פאמיליע, עס איז א טובה פאר אונזער גאנצער פאלק און שוץ פאר דער לאנד אין וועלכער מיר געפינן זיך.

מצוה גוררת מצוה, פון איין מצוה קומט מען צו, צו א צווייטער א. א. וו.

מיר ווינטשן אייך איר זאלט שטייגן אלץ מער און מער, גייסטיק און איר זאלט זיין געזונט און באגליקן אויך מאטעריעל.

(ממכתב יום ו', ה' לחדש אדר שני ה'תש"ג)

לפלא שמאז מכתבו מקודם הפסח אין ממנו כל ידיעה, ויה"ר שיהי' זה סימן לטובה בטוב הנראה והנגלה. ובכ"ז, ע"פ פסק תוה"ק תורת חיים (יו"ד בתחלתו) שבמקום שיש לברר אין מסתפקים בחזקה — בטח יכתוב אודות זה בפירוש.

ובמה ששואל שכיון שהקטן מברך על כל המצות שעושה, אף שעושה רק מטעם החינוך. א"כ במה נשתנה חינוך דהנחת תפילין שהתחלתו הוא, כפי מנהגינו (מועתק בהיום יום ב' מנ"א) שני חדשים קודם הגיל די"ג שנה ובתחילתו בלא ברכה. וכמובא שם הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

הנה בפשטות י"ל, כי בשאר המצות שמברך הקטן בעשייתם לשם חינוך. הנה אין חסרון באופן עשיית המצוה כ"א בגדלות מקיים המצוה — משא"כ בהנחת תפילין שצריך לכוון מקום ההנחה וכן הקשירה וכו', ואין לסמוך על הקטן, גם לאחר שילמדו אותו איזה ימים, וכפי המבואר בקונטרס התפלה הטעם עפ"י נגלה — שמפני קטנותו אינו מכיר יוקר וגודל הענין, משא"כ לכשילמדוהו בזה איזה שבועות, ויש להמתיק הדבר עוד יותר, עפ"י נגלה קרוב לפנימיות התורה כי הרי ענין מצות תפילין הוא לשעבד הלב והמוח כמועתק גם בשו"ע, ועיקר ענינה ברוחניות הוא המשכת המוחין היינו ענין הגדלות — ולכן אין שייך בזה כ"כ חינוך. משא"כ בשאר המצות שענין הגדלות הוא רק תנאי להתחייב במצוה ולא עצם המצוה. והשי"ת יצליחו ויזכהו עם זוגתו תחי' לגדל את ילדיהם שיחיו שיהי' יר"ש חסידים ולומדים.

(ממכתב ט' אייר, תשט"ו).

~

...להתחלת הנחת תפילין של בנם ... שי' הנה יה"ר שיהי' בשעה טובה ומוצלחת ויקוים בו האמור בתוכן ענין התפילין כמבואר בשו"ע ובתניא ריש פרק מ"א, והוא הוא תכלית תורת החסידות חב"ד, שהרי חב"ד הוא ענין הנ"ל, וכמבואר שם.

ולהודעתו אשר התחיל להגיד שיעור בהישיבה, יזכהו השי"ת להשפיע בתלמידיו התורה אשר שם משה, היא תורתנו תורת חיים סם־חיים — וכמבואר בגמרא יומא ע"ב ב', ונעשה זה ע"י העבודה בדו"ר שאז עמלא דאורייתא סלקא לעילא קמי' קוב"ה, וכמבואר בכ"מ ומהם בתניא ריש פרק מ'.

(ממכתב יו"ד סיון, תשט"ו)

~

... ובטח גם* תפלין דר"ת (מוחין דאבא — שייכות מיוחדת לאויש"ט נוסף על דתפלין בכלל (מנחות מד, סע"א)).

(ממכתב כ"ו אדר תשמ"ב)

---

*) מענה לא' שכ' שהחליף התפלין לנוסח חב"ד. המו"ל.

~

נתקבל הפ"נ שלו בעד מר ... וכשאהי' על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אזכירו לרפואה קרובה, והשי"ת יזכהו, שיוכל לבשרני טובות מהטבת מצב בריאותו של הנ"ל. ועליו לעוררו שיחזיק סמוך למטתו מזוזה בדוקה שתהי' כשרה — כמובן שתהי' כלי בתוך כלי, כיון שנמצא הוא בבית החולים — וכן יבדקו המזוזות בביתו והתפילין והציצית של הט"ג והט"ק שלו, ויקח על עצמו — בלי נדר — לשמור את שלשת השיעורים השוים לכל נפש, מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר, והם בחומש תהלים ותניא כידוע. ואם קשה עליו עתה הדבור, הרי אפשר, אם הרופאים יסכימו ע"ז, שיאמרם במחשבה. ואחכה לבשו"ט ממנו. ובטח זוגתו תחי' של הנ"ל מפרישה לצדקה בכל עש"ק וערב יום טוב קודם הדלקת הנרות, לקופת רבי מאיר בעל הנס...

(ממכתב י"ד אלול תש"ב)

~

...דאָס וואָס דו שרייבסט, אַז איינע אַ פרוי האָט געשריבען אַהער און מען האָט איר געענטפערט צו בודק זיין די תפילין און די מזוזות ביי זיי אין הויז, און זי זאָגט אַז זיי זיינע כשר'ע, ווייס איך ניט וועמען זי האָט געמיינט בודק צו זיין, און צי האָט מען בודק געווען ווי געהעריג, אַבער דו קענסט איר זאָגען — אַז עפּעס שטימט דאָ ניט, און עפּעס איז ניט אין אָרדענונג, און דערפאָר, פאַרשטייט מען ניט, וואָס זי זאָגט אַז אַלעס איז געווען אין אָרדענונג...

(ממכתב ח' אלול תשט"ו)

~

נעם לי לקבל מכתבו מכבר, אודות ביאת הכתה החדשה ואברכים תלמידים ממרוקו, ויהי רצון שירבה השי"ת גבולם הן באיכות והן בכמות, היינו מספר התלמידים ובידיעותיהם וטיב הנהגתם.

כיון שנתוספו ספסלי בביהמ"ד, מוכרח אשר סוף סוף יתחזק ויתבסס מצב ביה"ס לסופרים כדבעי', או עכ"פ בערך להמקווה, וכמו שנדברתי כאן עם ... הנה מובן, שגם תלמידי ביה"ס לסופרות הם תלמידי תו"ת, זאת אומרת שעליהם ללמוד שיעורים קבועים בלמוד הנגלה ולמוד החסידות וכו' וכו', ולהתעסק גם בעבודת התפלה. ורק אשר חלק משעות היום אז שאר התלמידים לומדים בישיבה, לומדים אלה מלאכת הקדש היא סופרות סת"ם, אבל קודם לשעות אלו ולאחריהן — כל אחריות תלמידי תו"ת עליהם. במילא מובן, שאין בזה כל סיבה לנפילת רוח של מישהו מהם ח"ו. ולאידך גיסא — צריכים הם לקבל הוראות בהנוגע ללימודיהם בנגלה ובחסידות מהר"מ והר"י דתו"ת. לבד באותן השעות שהוקדשו ללמוד סופרות סת"ם וללימוד הלכות אלו — שבזה מקבלים הם הוראות מ...

בכדי שיהי׳ הלימוד מתאים להוראות משנתנו בדבוק חברים, מוכרח שנוסף על אלו השנים שכבר גמרו הלמוד, וכפי שכתבו לי, כבר התחילו לכתוב פרשיות ולעשות בתים, יהיו עכ״פ חמשה תלמידים הלומדים ספרות. ומה טוב שיהיו ששה ויותר — באם אפשרי מבלי לבטל כתה מתו״ת.

ועל פי הנ״ל מובטחני, שהנהלת תו״ת תבחר בתלמידים מתאימים לזה, זאת אומרת שלאחר שיבחנו בהאומנות יראו שמסוגלים הם לזה. ובכדי שלא יהי׳ אח״כ תרעומות ובלבול זמן — מובן שנכון יותר לעשות הבחינה והבחירה קרוב להתחלת הזמן ככל האפשרי. ואחכה לבשורות טובות בהקדם.

ומטובו למסור לאלה התלמידים שיבחרו בהם, שאשרי חלקם שיתעסקו במלאכת הקדש זו, שאף כי רבה האחריות של סופר סת״ם, כמבואר בכמה מקומות, אבל זה עצמו שאחרים קובעים שראויים הם ללמוד מלאכת הקדש זו, מראה שמלמעלה נתנו להם הכחות לשאת באחריות זו ולמלאותה. ובכל הזמנים, ועל אחת כמה וכמה עתה, הנה בזה שיזכו את הרבים בתפילין כשרות ובמזוזות כשרות, הרי שכרם אין די באר. וביחוד שהרי הוקשה כל התורה כולה לתפילין, ובדא״ח מובא מאמר שמזוזה שקולה כנגד כל המצות. והרי גם על פי נגלה מובן זה — עפ״י הכוונה המובאה בשו״ע לפסק הלכה שתפילין הוא ענין שעבוד הלב והמוח, זאת אומרת כללות האדם, והמזוזה הרי היא החותם של המלך מלכי המלכים הקב״ה על כל הנכסים והענינים אשר בבית זה.

(ממכתב ז׳ מרחשון ה׳תשי״ח)



ב״ה, י״ג מנחם אב תש״ז

שלום וברכה!

איך בין אייניגע חדשים געווען אין יוראַפּ, און דאָס איז די סיבה פון דעם, וואָס מיין שרייבן האָט זיך אַפּגעהאַלטן ביז יעצט. דען נאָך מיט אַ צייט צוריק איז אַרויס פון דרוק דער ספר השיחות פון מיין שוויער כ״ק אדמו״ר (שליט״א), דער ספר וואָס איר האָט געוומען אויף זיך די קאָסטן פון זיין אַפּדרוקן, לעילוי הנשמה פון אייער ברודער...

וועגן דעם זכות וואָס איר האָט געהאָט דורך דעם געבן די מעגליכקייט צום אַפּדרוקן פון דעם ספר השיחות און וועגן דעם גרויסן עילוי פון נשמת הנפטר רעכן איך, אַז איך דאַרף ניט מאריך זיין.

איך וויל אַבער דאָ באַמערקן איין מעלה וואָס דאָס האָט אין פאַרגלייך מיט אַ סך אַנדערע מצות.

אונזערע חכמים זאגן אז דער שכר פאר דאס רוב מצות איז ניט אויף דער וועלט. די ערקלערונג אויף דערויף איז, אויף גרונד פון דעם וואס דער אלטער רבי שרייבט (אגרת הקדש סימן ג'), אז דער שכר איז צו גרויס, אז דער עולם הזה זאל עס קענען פארנעמען.

דאס איז בנוגע דעם רוב מצות. פאראן אבער מצות וואס באשטיין אין טאן גוטעס מיט אנדערע מענטשן דא אין עולם הזה. דאס הייסט — אז די מצות האבן ביידע מעלות: טוב לשמים און טוב לבריות, און דאן איז, נוסף אויף דעם שכר פון דעם ערשטן סוג מצות, באקומט מען אויך, מדה כנגד מדה, שכר אויך אין עולם הזה.

איר, דורך ערמעגליכן אפדרוקן דעם ספר השיחות, האט געמאכט צוגענגליך פאר טויזענטער מענשען א ספר וואס ענטהאלט אין זיך תורה און מדות טובות, און וואס וועט, אויף א באשטימטע צאל פון זיי, ווירקן אין געפינען דעם ריכטיקן וועג און ענטפער אויף זייערע פראבלעמען אין עולם הזה.

און דערפאר איז דאס א ענין וואס בריינגט מיט זיך מיט, נוסף אויף דעם קרן לעולם הבא, אויך פירותיהם בעולם הזה און רוב טוב גשמי ורוחני.

בברכה לאלתר לתשובה, לאלתר לגאולה.

פארשטייען דאס ערקלערטע אין בריף: אין א משל: א גרויסער קעניג וואס האט געוועלטיקט אויף דער גאנצער וועלט, איז אמאל ארויס פון זיין פאלאץ, אנגעטראפן א קינד מיט דעם נאמען ישראל און זאגט אים: איך בעט דיר, אז דו זאלסט געפינען די פאסענדע דאיימאנדן פאר מיין קרוין, כדי צו מיין יובל קאראניישאן זאל די קרוין זיין אמת פרעכטיק און שיין. ישראל האט אזוי געטאן, געווארפן זיינע שפילערייען, געפונען און געבראכט די איידעלשטיינער. עקספערטן האבן זיי אפגעשלייפט און אריינגעזעצט אין דעם קרוין, און צו דער קאראניישאן האט דער מלך געטראגן די קרוין, און אלע האבן זיך געוואונדערט אויף איר שיינקייט.

די באלוינונג פון דעם קינד איז געפסקנט געווארן — אז ווען ער וועט אויס־וואקסן וועט דער מלך עם מאכן פאר דעם העכסטן שר, איבער אלע שרים.

אויף מארגן האט ישראל ניט געפונען זיינן עסן אין דער געוועלטיקער צייט, האט ער אנגעהויבן צו ווייענען: איך האב צוגעשטעלט די אבנים טובות פאר דעם מלך, און ער באוואַרעט ניט אז היינט זאל מיין עסן ניט פארשפעטיקן. אז ער איז אבער אויסגעוואקסן — האט ער פארשטאנען אז די אמת'ע באלוינונג איז דאס וואס מען האט עם געמאכט פאר א משנה למלך. דער נמשל איז קלאר.

בהמשך צו דעם אויבערדערמאַנטן — אַ משל אויף 2טען סוג מצוות: דער מלך האָט געבעטן ישראל'ן ער זאָל עם טאָן אַ פּערזענליכע טובה, און געבן עסן זיינע — דעם מלך'ס קינדער. האָט ישראל געוואָרפן אַלע זיינע אינטערעסן און געטאָן דעם מלך'ס בקשה.

דערפאַר דער שכר, נוסף אויף דעם שכר פאַר טאָן אַ בקשה פון אַ מלך מלכי המלכים, איז אויך אַז ישראל זאָל ניט שטייען באַ דער זייט אַ הונגעריקער וועג אַנדערע באַקומען זייער עסן דורך זיין — ישראל'ס — השתדלות, נאָר ער זיצט אויך ביים טיש. דער נמשל איז ווידער אַמאָל קלאָר.

חמשה עשר באב

ב"ה, חמשה עשר באב, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

מאשר הנני קבלת המכתב.

בעמדנו ביום אשר „מכאן ואילך דמוסיף יוסיף — מוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה יוסיף חיים על חייו".

ולימוד התורה (ובפרט — העסק בתורה) וההוספה בו — ה"ה מביא לידי מעשה, קיום המצוות והוספה בזה, כולל גם הוספה באיכות — הידור בקיום המצוות.

הרי זהו גם ענין שהזמ"ג, שנכנסנו לשבע דנחמתא על פורענותא ד„מפני חטאינו גלינו מארצנו כו'" והוספה בביטול הסיבה (חטאינו) מוסיפה בביטול המסובב (גלינו).

וכמודגש גם בזה אשר חז"ל מקשרים יום זה וענינו (הוספה בלימוד התורה בלילות) עם ענין תשעה באב — בנתנם סימן לדבר (אשר סימן בתורה — גם כן תורה והוראה): מקומי עד שכבי קומי — פירוש מזמן אמירת קומי רוני בלילה (במגילת איכה) בט' באב ועד זמן שכבי עד הבוקר (במגילת רות) בשבועות, צריך להיות קומי רוני בלילה — להוסיף בלימוד התורה בלילות.

ולא רק בסימן (לכל הדורות) מודגש הקישור שבין תשעה באב וחמשה עשר באב, אלא גם בקביעות ט"ו באב ליו"ט בפעם הראשונה, שהי' זה בשנת הארבעים לדור המדבר, שכשראו את הלבנה במילואה בט"ו באב — ידעו בודאי שבטלה הגזרה דמתי מדבר שנגזרה בבכי' הראשונה של תשעה באב, וקבעוהו יום־טוב, כמסופר במדרש,

---

מכאן .. חייו: תענית בסופה ובפרש"י שם (בפרש"י בע"י: מוסיף הקב"ה שנים על שנותיו).
העסק בתורה: ראה ב"ח לטוא"ח סמ"ז ד"ה ונוסחא. ד"ה הסכת תרצ"ג (בס' הקונטרסים ח"א).
תשעה באב: להעיר מלקוטי לוי יצחק אגרות ע' תי.
בנתנם סימן: ב"ח לטוא"ח סרל"ח: האחרונים קבלו לומר כו' מקומי כו'. ובמג"א שם משמע שעפ"ז צ"ל מט' באב כפשטות ל' הב"ח. ואולי י"ל דלא פליגי ומוסיפים על הש"ס — וע"ד (ולא ממש) שמטעם דבטלה גזירת מדבר קבעו יו"ט ליום שנתברר (דבטלה בט' באב שלפניו. וראה מת"כ באיכ"ר פתיחה לג). וכן בהטעם בנדו"ז דלילות ארוכים קבעוהו לחצי אב (סיום ה)קיי"ץ — ב"מ קו, ב.
קומי .. שכבי: איכה (ב, יט). רות (ג, יג). וראה תמיד ספ"ד.
בשבועות: מפני שהוא זמן מתן תורה (ראה שו"ע אדה"ז סתצ"ד סי"ג).
כמסופר במדרש: איכ"ר פתיחה לג. ירוש' סוף תענית — הובאו ברש"י ותוס' תענית שם.

ומרומז הנ"ל (דמכאן ואילך — מוסיף) גם בזה, שהרי ישראל מונין ללבנה, שאחד הטעמים בזה הוא שישראל דומים ללבנה, ודברי ימי ישראל הם עליות וירידות בדוגמת הלבנה, ועתידים להתחדש כמותה, ועד דקיימא סיהרא באשלמותא בט"ו בחודש, שאז אור הלבנה במילואו ובשלימותו, ובפרט בט"ו באב — שבא אחרי ירידת פלאים דתשעה באב —

שלכן לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים —

ה"ז גם מרמז ומדגיש מילוי ושלימות חיי כאו"א מישראל בתורה אור ונר מצוה הבא ע"י התורה, שהם חיינו ואורך ימינו,

ולפום צערא (דט' באב) אגרא — הוספת ועליית פלאים.

ויה"ר אשר ביום זה דחמשה עשר באב ו„מכאן ואילך" — ובפרט בשנה זו עלי' נאמר: וציויתי את ברכתי לכם בשנה הששית גו' לשלוש השנים — גם לשנה הסמוכה שנת השבע, שהיא שבת לה', גם (הכנה) לשנה שלאחרי' (ועניגה) הקהל את העם האנשים והנשים והטף גו' למען ישמעו גו' את כל דברי התורה הזאת —

יתעורר כל או"א מאתנו בתוככי כל ישראל להוסיף בתורה ובמצות, הן בנוגע לעצמו והן בהשפעה על זולתו.

וע"י הוספת אור האמיתי דתורה אור ומצוותי' בחושך הלילה והגלות (הנקרא לילה) — אשר אפילו מעט אור דוחה הרבה חושך — עאכו"כ הוספה באור, אור גדול, אור במילואו —

נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד: קץ שם לחושך ולילה כיום יאיר, כימי צאתנו

ישראל מונין ללבנה, שאחד הטעמים: סוכה כט, א. שמו"ר (פט"ו, כו): החדש הזה לכם ה"ד יפרח בימיו צדיק גו'. זח"ב פה, א.

ובפרט בט"ו באב .. שלכן: ראה ד"ה נחמו, תרכ"ו. נחמו, עת"ר (בסה"מ עת"ר).

ירידת פלאים .. ועליית פלאים: ראה רשימות הצ"צ לאיכה (א, ט) באור התורה לנביאים ח"ב ע' א'סב ואילך.

כחמשה .. הכפורים: ראה רשימות הנ"ל — שם ע' א'צו.

וציויתי .. השנים: בהר כה, כא.

שבת לה': בנוגע לט"ב — להעיר דנדחה כשחל בשבת ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה (מגילה ה, ב).

הקהל .. זאת: וילך לא, יב. ברמב"ם סוף הל' חגיגה: אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע (הקריאה בהקהל) בכוונה גדולה יתרה. — שמזה הוראה להכנה שלהם ג"כ.

והגלות (הנקרא לילה): להעיר משהש"ר רפ"ג: לילן של מצרים כו' בבל כו' מדי כו' יון כו' אדום כו' שישנתי לי מן התורה ומן המצות כו'. וראה ירוש' תענית פ"א סה"א. תו"א שמות (נד, א). ובכ"מ. ולהעיר מלקו"א להה"מ ד"ה מה כו' הקב"ה (ז, ב).

קץ שם לחושך: ראה שערי אורה ע' קעב ואילך.

ולילה כיום יאיר: ע"פ תורת הבעש"ט עה"פ ואנכי הסתר אסתיר (דמ"א ליקוטים צו) שמוסתר שזוהי הסתרה — י"ל שתיקונו ולמעלה זהו קצה השני — לילה כיום יאיר.

כימי צאתנו: שבדוגמת זה אראנו נפלאות — בגאולה העתידה (מיכה ז, טו).

כימי צאתנו: שאז — לילה כיום יאיר (ראה שמו"ר פי"ח, יא (הובא בלקו"ת צו י, ג. רשימות הצ"צ לתהלים ע' קלח): לע"ל הלילה נעשה יום שנא' והי' אור הלבנה גו').

מארץ מצרים, אשר הקים הוי׳ „עדות (מצוות) ביעקב ותורה שם בישראל״ וצווה להודיעם לבניהם דור אחרון — בגאולתנו האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו מאפילה לאור גדול.

בכבוד ובברכה

נהוג בכו״כ מדינות, ומהן בארצנו הקדושה תובב״א ובארצות הברית וקאנאדא, אשר בימים אלה רובם ככולם של מוסדות הלימוד מסיימים ההכנות לשנת לימודים־חדשה, המתחילה בם במשך חודש אלול, חודש דאני לדודי ודודי לי.

ומובן אשר זה מדגיש הכרח המידי של פעולה מיוחדת בשטח הרחב דהוספה בתורה — השתדלות גדולה ועצומה שתכניות לימוד התורה לשנה הבע״ל תהיינה בממדים הכי גדולים הן בכמות והן באיכות, ובכל המוסדות־לימוד, מתחיל מהגן (וגנון) וחדר וכו׳, בכל הדרגות ובכל הכתות.

ובטח אפשר לכאו״א למצוא דרך איך לפעול בזה באופן ישיר או בעקיפין, בעצמו או ע״י ידידים וכו׳.

וזכות ת״ת דרבים מסייעת והקב״ה עוזרו.

עדות .. האחרון: תהלים עח, ה־ו.

עדות (מצוות): ראה ד״ה ויקם עדות ה׳ש״ת (בסה״מ ה׳ש״ת ע׳ 51).

דור אחרון: להעיר מענין אחרית הימים, פי׳ חז״ל ב„מדור דור״ (ס״פ בשלח).

מאפילה לאור גדול: פסחים (קטז, ב). וי״ל אפלה למטה מחשך (זח״ב רסח, ב) ולכן הפכו אור גדול. ובס״ הא״ז״ל (קול יעקב): הארת ע״ק (בהגדה שם — בפי׳ אור גדול).

עקב

כוס של ברכה טעון הגבהה טפח מן השלחן•: טושו"ע או"ח סקפ"ג ס"ד. — ומנהגנו — הובא בלקוטי מנהגים שבהגדה (קה"ת. ברוקלין, נ. י.) — שיהי' גבוה מן השולחן ג' טפחים. ואולי הוא לכתחילה ולהידור. ועפ"ז מתיישב בפשיטות, מש"כ בזח"ב (קפט, ב) שצ"ל גבוה זרת (שפי' גם כאן ג' טפחים — וכמש"כ בספר אור החמה, ודלא כמש"כ בעיטור ספרים), אם שבכ"מ, וגם בזהר גופא, (ח"ג רמה, א. רעג, ב), איתא שמסלקו טפח. — ומה שמיישב באוה"ח דוחק, כמובן. — ובפרט שהכוס דרז"ל גבוה לערך ג' אצבעות (פסחים קט, א) ולא טפח. ואכ"מ.

ענין טפח — ראה לקו"ת דברים (ס, ג). ברשימות הצ"צ תהלים לט, ו.

(מרשימת אייר, ה'תשי"ג)

•) כ"כ ברשימת כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע מיום א' אלול, תרנ"ט. המו"ל.



אין ענטפער אויף אייער בריוו, מיט דער בייגעלעגטער רשימה — בקשה־פ"נ — וועל איך אי"ה מזכיר זיין יעדערע פון זיי אויפן ציון פון כ"ק מו"ח אדמו"ר.

איך האָף אַז יעדער איינער וויים — און די וועלכע נויטיגען זיך אין אַן ערקלערונג אין דעם, וועט מען זיי דאָס אויפקלערן — אַז די הנהגה אין טאָג־טעגלעכן לעבן לויטן רצון פון אויבערשטן, אין צוגאָב וואָס אַזוי דאַרף עס דאָך זיין ממילא, איז אויך דער וועג צו באַקומען דעם אויבערשטנ'ס ברכות אין אַלץ וואָס מ'נויטיגט זיך.

און אויב דאָס איז אַזוי אין יעדן אָרט און יעדע לאַנד וואו אַ איד געפינט זיך, על אחת כמה וכמה אַז מ'האָט זוכה געווען און מ'לעבט אין אַ לאַנד וואָס די גאַנצע וועלט רופן אַן „די הייליגע לאַנד", און וואָס די הייליגע תורה זאָגט אויף דעם, אַז דאָס איז אַ לאַנד וואָס „תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה".

בפרט אַז עס רעדט זיך וועגן אידן וואָס האָבן געזען דעם אויבערשטנ'ס נסים מיט זייערע אייגענע אויגן, וואָס נאָכדעם ווי איבער אַ יובל' יאָרן איז מען געווען הינטער פאַרשלאָסענע אייזערנע טויערן, אַן קיין מעגלעכקייט אָרויסצופאָרן פון דאָרטן, און מיטאַמאָל האָבן זיך די טויערן געעפנט און גאַנצע משפחות האָבן זיך אָרויסגעראָטעוועט פון דאָרטן.

ויהי רצון אַז יעדער איינע זאָל וויסן ווי אַפּצושאַצן דעם אויבערשטנ'ס חסדים און טאָן אין דעם מיט פריילעכע הערצער, אין גוטן געזונד און גוטע פרנסה. און אַ אידישע פרוי האָט דאָך אַ ספעציעלן זכות, און צוזאָמען דערמיט אַ ספעציעלע

אחריות, אלס עקרת הבית, וואס פון איר הענגט אפ די גאנצע פירונג פון הויז, און וואס אויף דעם באקומט זי ספעציעלע ברכות פון דעם אויבערשטן כדי דאס דורכ־צופירן אויפן בעסטן אופן.

בברכה לבשורות טובות בכל האמור. בפרט אז מ'איז אריין אין די „שבעה דנחמתא" — זאל יעדע איינע און אלע צוזאמען האבן גוטע און פריילעכע בשורות אין אלץ וואס מ'נויטיגט זיך.

(ממכתב י' מנחם אב, ה'תשל"ד)



ב"ה, ראש חודש ניסן, ה'תשכ"ט
ברוקלין, נ. י.

כבוד המשתתפים בחגיגת הנחת אבן הפנה לכפר חב"ד ב' — בארצנו הקדושה תבנה ותכונן במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בשמחה רבה קבלתי הידיעה על דבר הנחת אבן הפנה לכפר חב"ד ב' — ביום י"א ניסן, הבא עלינו ועל כל ישראל לחיים ולטובה ולשלום.

ותקותי אשר בעתיד הקרוב יהי' שני רק בזמן, אבל אחיד יהי' עם כפר חב"ד הקיים זה עשרים שנה. ויתרה מזו, שבמשך הזמן יקום עוד כפר ג', ד' כו' ובאופן — שכולם יחד יהיו חטיבה אחת ברוח אחד.

וכמדובר כמה פעמים, שאף על פי שבסגנון חכמינו ז"ל, מגדולתו של הקב"ה שאין פרצופי בני אדם שוים ואין דיעותיהם שוות — דורש השם יתברך יוצר האדם

ראש חדש: ולא תחלה, כי הוא כמו ראש לאיברי הגוף — כולל וגם ממשיך חיות לכל ימי החודש (ראה לקו"ת תבוא מא, ג. עטרת ראש בתחלתו).
ראש חדש ניסן: בו הוקם המשכן (פקודי מב, יז. וראה שבת פז, ב).
אבן הפנה: ראה רד"ק לירמי' נא, כו.
י"א ניסן: ראה במדב"ר (נשא פ"י ד) עה"פ ביום י"א. להעיר מסדר עולם פי"א (רש"י יבמות עא, ב).
חטיבה אחת: ראה מפרשי הש"ס חגיגה ג, סע"א.
מגדולתו .. שוות: סנהדרין לח, א. ועוד.
דורש השם: עיין תניא פ' לב.

קירוב הלבבות של כל עמנו בני ישראל, ועד לאיחודם — איין גרויסע אידישע האָרץ —

ואפשרי איחוד האמתי ובר קיימא של השונים ונפרדים — אך על ידי חיים אחידים מיוסדים בתורת חיים, תורת אלקים חיים,

כי תורה אחת היא לכולנו, שניתנה מהשם אחד, שעל ידי זה נעשה ישראל גוי אחד בארץ.

ויהי רצון אשר כשם שזכינו להנחת אבן פינה לכפר חב"ד ב' כן בקרוב נזכה לגמר בנין כפר חב"ד זה ושכלולו ואיכלוסו המלא בגו"ר גם יחד, ולאחרי זה — ובתכיפות — לכפר חב"ד ג', ד' כו' — כולם מבוססים

כרצון מייסד כפר חב"ד הראשון, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר,

על האהבה המשולשת: אהבת השם והתורה וישראל

והרי אהבה האמתית היא המקרבת ומאחדת — אהבה בגימטריא אחד,

ומכפרי חב"ד יפוצו מעינות דברי אלקים חיים חוצה ועמהם יוליכו רוח אהבה האמורה, ונגלה בכל מקום הפצתם,

כי ישראל אורייתא וקוב"ה — סתים וגליא — כולי חד.

ומבנין כפר חב"ד זה — לקיום היעוד ע"י דוד מלך ישראל — (וקיום בקרוב ממש):

יקום אלקים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו —

וכי יש שונאים לפני מי שאמר והי' העולם, אלא אלו שונאי ישראל —

ויושיע ציון ויבנה ערי יהודה וישבו שם וירשוה.

בכבוד ובברכת הצלחה רבה במעשה ידיהם
ובברכת חג הפסח כשר ושמח

איין .. האָרץ: להעיר מאגה"ק סל"א.
ואפשרי כו' אך כו': ראה תניא שם.
גוי אחד בארץ: ראה אגה"ק ס"ט.
אהבה בגימטריא אחד: תקו"ז בהקדמה (י, ב).
ישראל כו' חד: מובא בכ"מ בדא"ח. וראה זח"ג עג, א.
דוד מלך ישראל: השייכות לר"ח — ראה ר"ה כה, א. זח"א קצב, ב.
יקום .. מפניו: תהלים סח (בגימט' חיים), ב.
וכי .. ישראל: ספרי בהעלותך (הובא בפרש"י שם) י, לו.
ויושיע ציון .. וירשוה: תהלים סט (ראה פע"ח שכ"ט פ"א: הדס גימט' חיים כו'), לו.
וירשוה: להעיר מב"ב (קכט, ב) ירושה אין לה הפסק. ולרמב"ם ושו"ע חו"מ ר"ס רמ"ח (וכ"פ באוה"ת להצ"צ בראשית יז, א) בראוי ליורשו כ"ה אפילו אמר בלשון מתנה (לזרעך נתתי – לך טו, יח — וראה ב"ב קיט, א. ובכ"מ. ואכ"מ). וראה בשו"ע שם שזהו רק בדיני ישראל.

ב"ה, עש"ק בראשית ברא — בשביל התורה ובשביל ישראל — ה'תשכ"ג.
ברוקלין, נ. י.

כבוד הנהלת ישיבת תורת אמת
בירושלים עיה"ק ת"ו

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

במענה לההודעה על דבר קביעת יום הנחת אבן הפינה לבניני הישיבה הק' תורת אמת,

יהי רצון שתהי' ההנחה בשעה טובה ומוצלחת בכל הפרטים, בניני בית גדול אשר יגדלו בו תורת אמת, הנגלה והפנימית גם יחד, וגם יגדלו בו תפלה,

אשר היא המביאה שיהי' הלימוד אמת ובר קיימא, ומביא לידי מעשה, כי על ידה יראת ה' היא אוצרו של הלומד.

ובפרט בדורנו דרא דעקבתא דמשיחא, אשר תפקיד הישיבה הוא לא רק לימוד התורה כי אם — ועיקר — חינוך על יסודי התורה והמצוה, חינוך פנימי ואמיתי, אשר לא יחת מפני כל רוחות שבעולם (ל' העלם והסתר) ויעמוד בפני כל נסיונות.

ואם בכל מקום הדברים אמורים, עאכו"כ בארץ אשר עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה, וביחוד בירושלים עיה"ק, אשר שמא מילתא היא, יראה שלם — שלימות היראה — וכפירוש רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשלחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה).

והרי הוראת תורתנו תורת חיים היא גם נתינת כח וסיוע מלמעלה לקיים הציווי.

ויהי רצון שיתקדם הבנין בזריזות הדרושה ועד לגמרו בפועל, והעיקר — שיתמלא הבית כולו אורה זו תורה, תלמידים מקשיבים מתאימים לרצון רבותינו נשיאינו, מיסדי הישיבה, זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ואשרי חלקו של כל אחד ואחד המשתתף במפעל הנעלה האמור, השתתפות בממונו וכן בגופו (ע"י השפעה על ידידים שגם הם יעשו ככה),

---

בשביל התורה .. ישראל: **ראה תורה אור ד"ה כי כאשר השמים.**
בית גדול .. תורת .. תפלה: **מגילה כז, א.**
אמת, הנגלה והפנימית: **עיין יומא עב, ב.**
יראת .. אוצרו: **שבת לא, א ושם.** ועיין לקו"ת ביאור לד"ה תורה ציווה ספ"ד.
יראה שלם: **תוד"ה הר תענית טז, א (בראשית רבה פנ"ו י').**
וכפירוש רבנו הזקן: **לקו"ת ראה ד"ה וכל בניך.**

וע"פ האמור הרי זה ענין הכולל שלשת העמודים תורה, עבודה (תפלה) וגמ"ח — גם יחד.

בכבוד ובברכה לכל המשתתפים בהחגיגה,
בתוככי כל המסייעים להמפעל בעבר הווה
ובעתיד, שליט"א

א. אין[1] הדעת (של הש"ע) נוחה כלל מהעלמת משקל (היתר על המדה) בנסיעה על האוירון ז"א מהתשלום בעד זה וה"ז קבלת שירות (ודלא כהעלמת מכס, ושגם בזה צ"ע) ומיהודי והרוצה בדוקא בתשלומין ובודאי שאינו מנתר.

ב. לפלא שמזכיר רק ברכה א' וכו' אף שכמה ברכות נמנו בשו"ע או"ח סתקס"א. ועתה נוגע עוד יותר — להוציא מדעת האומרים שהחלטת U.N. בשנת 1948 ביטלה ברכות אלו.

[הרי[2] ראה שאר ערי יודא קודם שראה ירות"ו משא"כ בסעיף ג' הנ"ל. בכלל הנ"ל בס"ג אי על ירושלים העיר העתיקה ואותה הרי רואים רק בעלי' להר ציון — בנוגע לעיר החדשה פלוגתא בדבר.

המקומות[3] בם היו מקודם ערי יודא, שבודאי כמה מהם נמצאים בין לוד וירושלים].

ג. כן לפלא שכנראה לא ניצל ההזדמנות לברכת הפרשת תרומות ומעשרות.

ד. אין מוזכר באם הוסיף בכל יום במשך שהותו שם — בעניני תומ"צ והרי כשנתוסף בקדושת המקום — צריך האדם להוסיף בקדושת הנהגתו כל זמן היותו במקום זה.

ה. ויה"ר שחבת הארץ בה מסיים — תעורר אותו לתפקידו בתוך כלל ישראל „מאכעו דא ארץ ישראל" במקומו כהוראת אדמו"ר הצ"צ הידועה.

(ממכתבי שנת ה'תשי"ז)

---

1. מענה לא' שדיווח על ביקורו בארץ ישראל. המו"ל.
2. מענה על השאלה: הרי כשרואה ירושת"ו קודם, פטור מברכה השני'. המו"ל.
3. מענה על השאלה: הרי לפני ירושלים העתיקה, לא ראה רק לוד ועיר החדשה. המו"ל.

במענה על מכתבו מכ"ג כסלו, בו שואל אם יתחיל להתפלל בנוסח אר"י. ובטח כוונתו לא לנוסח ספרד אלא לנוסח האר"י על פי שבררו רבנו הזקן. — והנה למותר לבאר המעלות אשר בנוסח זה [ומקצתן מבואר בההקדמה לשער הכולל (הנדפס ביחד עם הסידור של רבנו הזקן — בעל התניא והשו"ע)], אשר על פי המקובל סידרו רבנו הזקן מתוך ששים סידורים ונוסחאות. אבל עליו לדעת כי ע"פ המבואר בשו"ת בית היוצר ומנח"א ח"א הנה אף שיש לשנות מנוסח אשכנז לנוסח ספרד, (ובנוסח ספרד גופא לנוסח האר"י הנ"ל), אבל לא להיפך. זאת אומרת שבאם יקבל על עצמו להתפלל בנוסח אר"י, הרי זה צ"ל על מנת להחזיק בנוסח זה לתמיד. ולכן יתבונן אם החלטתו זו היא החלטית. ואז ימלא משאלות לבבו לטובה להתפלל בנוסח רבנו הזקן נשיא ישראל, ותבוא עליו ברכה.

במה שכותב איך לסדר לימודיו ולחלקם במשך שעות היום, עליו להתדבר בזה עם אנ"ש על אתר, שלפניהם יפרט ידיעותיו וסדריו עד עתה, והם יורוהו.

במש"כ במכתבו בענין ישלש אדם כו' — יעויין בזה במפרשי הש"ס על אתר. ובהנוגע להלכה למעשה — בהל' ת"ת לרבנו הזקן פ"ב. יעויין שם.

(ממכתב ה' טבת ה'תשט"ז)



במענה למכתבו — בלי הוראת זמן הכתיבה — בו כותב שמקבלים אותו להמחנה גן ישראל, אבל אינו כותב כל הפרטים בזה,

ויהי רצון שיסתדר באופן הכי טוב לעצמו ולטובת הזולת — באופן שהמחנה תתאים לשמה, גן ישראל, שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל, כמבואר בדא"ח הענין בזה.

במה שכותב אודות שינוי נוסח התפלה, — נכון הענין. וכיון שע"פ המבואר בכ"מ, אפשר לשנות מנוסח אשכנז לספרד או מספרד לנוסח האר"י אבל לא להיפך, צריכה להיות החלטתו ברורה, שהשינוי יהי' בר קיימא, ומכאן ולהבא יתפלל בנוסח האר"י (שכפי המסורה דחסידים בירר אותו רבנו הזקן בעל התניא — פוסק בנסתר דתורה — והשלחן ערוך — פוסק בנגלה דתורה — מששים נוסחאות).

בודאי יודע משלשת השעורים דחומש תהלים ותניא הידועים, ועכ"פ ישמור עליהם מכאן ולהבא.

(ממכתב כ"ג סיון ה'תשי"ח)



...ובמ״ש אודות — שינוי קשר התפילין לקשר חב״ד — מובן שנכון הדבר.

ובמ״ש אודות השינוי לנוסח חב״ד, נכון הדבר במאוד, והנה ע״פ המבואר במ״א, מותר לשנות מנוסח אשכנז לספרד ומספרד סתם לנוסח האר״י שהוא הוא הנוסח שמתפללים בו חסידי חב״ד, אבל לא להיפך, ובכן אם יחליט הוא, לשנות הנוסח לתמיד, נכון הענין כאמור, ובפרט שע״פ מסורת חסידים, בירר רבינו הזקן הנוסח שלו משמים סידורים, —

ומאחר שהוא בן ישיבה והוא המביא הבקשה, הנה מובן ופשוט שעליו להוסיף בהתמדה ושקידה בלימוד התורה ובקיום המצות בהידור, שמלבד גודל הענין בעד עצמו, הנה ע״ז מתוסף בברכות השי״ת בהמצטרך לו ובמילוי משאלות לבבו לטוב.

(ממכתב כ״ב אלול ה׳תשי״ט)

במענה על מכתבו מכ״ה תשרי. — נעם לי לקרות בו שבהכנס השנה החדשה התחיל להתפלל בנוסח הברור של כ״ק אדמו״ר הזקן בנוסח האר״י. ויה״ר שתקובל תפלתו בתוך תפלות כלל ישראל, וכהתחלת ברכות האמצעיות בבקשת צרכי האדם, חננו מאתך חב״ד, שבדרך מסובב יהי׳ ניכר השינוי לטוב בכל שאר הענינים, בבקשות הבאות לאחרי זה. ויה״ר שיהי׳ כל זה מבלי העלמות והסתרים יתרים.

ובשאלתו בסיום מכתבו, איך יתנהג בשבת ויו״ט כשמתפלל בבית הכנסת ששם נוסח אחר בתפלה,

המקום לספק הוא — רק באם עליו לעבור שם לפני התיבה כשליח צבור, אבל פשוט שכשמתפלל לעצמו — יחזיק בהנוסח שלו*, וכידוע מעשה רב בזה, בדורות שלפנינו. ומובן שהוא הדין בהנוגע לאמירת ושמרו וכו׳.

(ממכתב י״ז מ״ח ה׳תשי״ז)

---

*) שו״ת משיב דבר סי״ז. שו״ת מהר״ם שיק חאו״ח סמ״ג. ודלא כמש״כ בפאת השלחן הל׳ א״י. — ובשו״ת חת״ס חאו״ח סט״ו אשר מורו הר״נ אדלער עבר לפני התיבה בנוסח האריז״ל אף שכל הצבור במנינו התפללו בנוסח אשכנז.

...בענין המתפלל נוסח האריז"ל בבית המדרש שמתפללים בו נוסח אשכנז, נעם לי לראות מסקנתו של כת"ר, ויה"ר שתתקבל בכל מקום ומקום, שמהנכון לבקש מהצבור וכו' ושלום על ישראל, אשר לדאבוננו ישנם כאלה המכנים עצמם בשם קנאים ודוקא בענינים כמו אלו, משא"כ בענינים אחרים. וד"ל.

ובתור סיוע לדברי כת"ר, ידוע מ"ש במגן אברהם ריש סי' ס"ח, ששינוי הנוסחאות בתפלה הוא — לבד מה שנזכר בגמרא שזה שוה לכל, וביאר בזה בהקדמה לשער הכולל שעל הסידור לאא"ז מוהרא"ד לאוואוט. ועיין בשו"ת משיב דבר סי' י"ז. ובשו"ת מנחת אלעזר חלק א' — דמסקנתו דמותר לשנות מנוסח אשכנז לספרד וכו'.

(ממכתב י"א ניסן תשט"ו)

...במ"ש חוו"ד כיון שהוא בעל קורא במילא גורם לו להתחיל ברוך שאמר לאחר חצות, הנה לדעתי לא נכון הדבר, כי אף שיש ליישב הדבר עפ"י דין בקושי עכ"פ כיון שקורא ק"ש קטנה וכו', אבל במחנו בטח יש להתחשב עם הענין דמה יאמרו הבריות, וכמובן שאין זה דומה אם מתחילים בעוד מועד ומתפללים כל העת אלא שבד"מ מגיעים לב"ש בחצות, דאז עכ"פ עסקו בענין התפלה וההכנה לזה מקודם, משא"כ בנידון דידי', שהוא קורא בתורה, שאין לזה שייכות לתפלה והכנתה...

(ממכתב י"ג ניסן ה'תשי"ב)

במענה על מכתב כת"ר בענין אמירת קדיש — בהמשך למכתבי עד"ז*,

א) המאמר אשר קדיש פועל לשעה ופלגא, הוא בזהר ח"א סב, ב. וראה ג"כ זח"ג קסו, א. — ואף שהרח"ו פי' באופן אחר (הובא גם בשיורי ברכה ליו"ד סשע"ו) — עיין בזה במפרשי הזוהר.

ב) ידועה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר [כנראה ע"פ הנמצא בצוואת אביו (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב) שנהג כן לבד משויו"ט] אשר אבל — ל"ע ר"ל, ישתדל לאמר במשך המעל"ע ט"ז קדישים. ואף שלא פירש טעמו — קרוב לודאי שהוא ע"פ הנ"ל, שט"ז קדישים בחשבון דשעה ופלגא לקדיש מגינים על כל כ"ד שעות של המעל"ע.

---

*) לקו"ש חי"ד ע' 230. המו"ל.

ג) מהוראה זו מובן, שהדברים הם בנוגע לכל אבלים ר״ל, ואין זה רק ענין של צבור המתפללים לחוד.

ד) אין להקשות על האמור מהמובא בכ״מ, מספר של קדישים שונה מהנ״ל, וכמובא במכתב כת״ר, וכמדומה שגם במכתבי שלי ציינתי להאמור בע״ח ור״ח כו׳ הקדמת הרח״ו לשער ההקדמות ונדפס בהקדמה לע״ח, אשר צדי״ק הוא רומז לצ׳ אמנים, ד׳ קדושות, י׳ קדישים, ק׳ ברכות. — ולהעיר מתקוני זהר תיקון י״ח (לג, סוף ע״א) מרמז מלת צדקה,

כי כמה ענינים ותועלת באמירת קדיש — ולאו דוקא לאבלים (למתים) כדי לצנן גיהינם. ובקשר עם שינוי הענין — משתנה ג״כ מספר הקדישים המתאימים. וק״ל.

ואחתום בברכת הצלחה בעבודתו בקדש בעזר התורה ונושאי׳, לומדי התורה הקודמים אפילו לתורה, אלא שהתורה מגלה המעלות אשר בהם, וכמבואר בארוכה בכ״מ בתורת החסידות. ומרומז במרז״ל (בראשית רבה פרשה א׳ ד) ששה דברים קדמו לבריאת העולם, התורה וכו׳ וישראל כו׳ מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר כו׳ צו את בנ״י דבר אל בנ״י, וראה ג״כ מכות (כב, ב) אמר רבא כו׳ (וכבר מתורץ בכ״מ הסתירה לכאורה מקדושין לג, ב).

(ממכתב ט״ז כסלו, ה׳תשי״ז)

בענין מילה ביום הכפורים, שבאם המילה חוץ לביהכ״נ ולאחרי קריאת התורה, שאז מכניסין הס״ת קודם שיצאו מביהכ״נ והפסק גדול עד לתפלת מוסף שמקדימין לה אמירת קדיש.

נכון מ״ש שאז צריך לומר איזה מזמור לפני אמירת הקדיש.

ולהעיר שעד״ז צ״ל גם בכל ר״ח באותן בתי הכנסיות שנוהגים שיניחו תפילין דר״ת ובאמירת פרשת ק״ש לאחרי הכנסת הס״ת, וכמובן וגם פשוט לפני תפלת המוסף, שאף שחליצת תפילין אפשר לומר שאינה הפסק, משא״כ הנחת תפילין וק״ש.

(ממכתב י״ג תמוז תשכ״א)

במענה על מכ', הנני מתחיל מן שאלתו העקרית, והוא:

א) כתב רבינו הזקן בסידורו — אחר הלל: בר"ח .. אומרים כאן שיר של יום .. ברכי נפשי .. קדיש יתום .. קוראין ד' גברי קדיש על ס"ת ואח"כ אומרים אשרי ובל"ג ומכניסין ס"ת להיכל ואח"כ אומר הש"ץ חצ"י .. ומסירין התפילין בר"ח קודם הקדיש. — וצע"ג שהרי כתב בפע"ח שער ר"ח רפ"ג: והרב ז"ל לא הי' מסיר התפילין עד שגמרו כל הקדיש שלאחר חזרת ס"ת בהיכל קודם מוסף ואח"כ חולץ תפילין והתפלל מוסף, וכ"ה בש"ע לאריז"ל — ואין לומר שזהו רק הנהגת האריז"ל אבל לא הלכה לרבים, שהרי כתב במ"ח (מסכת ר"ח פ"ג מ"ב) ואחר הקדיש של ובא לציון יסיר התפילין, וכ"כ בסידור הר"ש מראשקוב (בס' נגיד ומצוה שציין כת"ר לא מצאתי זה).

ולכאורה תוגדל הקושיא ביותר, כי מלבד הנ"ל הנה עוד בכמה מקומות מפורש הדבר שמסירין התפילין אחר הקדיש ולא לפניו, והיינו: בש' הכוונות (ענין ר"ח) „שנהגו להסיר התפילין קודם תפלת מוסף אחר קדיש שאומרים אחר חזרת ס"ת להיכל". בסי' קול יעקב לרי"ק „אחר קדיש קודם מוסף צריך לחלוץ התפילין", ועוד.

— בס' מאסף לכל המחנות או"ח סי' כ"ה ס"ק קל"א ציין לשו"ת הרדב"ז ח"ד ס"פ, שו"ת דבר שמואל סי' קי"ב מחזיק ברכה אות ט"ו, קשר גודל סי' ג' אות ל', שלמי צבור דף מ"א ע"ג, זכור לאברהם ח"ג אות ת', סידור בית עובד אות א' אחר סדר הלל, חסד לאלפים אות י"ג, בן איש חי ויקרא אות י"ז, כף החיים אות צ"ד — שכל אלו כתבו שמסירין התפילין קודם מוסף. וצל"ע שם אם מפורש בדבריהם: קודם או לאחר קדיש, ואין ספרים אלו תח"י.

ולברר דעת רבינו הגדול — שכן נוהגין בכל ביהכ"נ חב"ד, י"ל, בהקדם מנהג זמן חליצת תפילין, עפמ"ש בשו"ע או"ח סכ"ה, שיש בזה ד' מנהגים. שנים מהם: אחר עלינו או אחר ק"י שאחר עלינו. ואין זה שייך בר"ח שחולצין התפילין קודם מוסף. ואין לנו לדון אלא ע"ד שנים הנשארים, והם: מנהג העולם לחלוץ תפילין אחר קדושת ובא לציון, ומנהג ע"ד הקבלה לחלוץ אחר שאמר בהם ג' קדישים — (בגירסא זו החזיק רבינו הגדול — בשו"ע שלו סי' כ"ה סל"ז — ואליבי' אנו דנין) — ולכן אין לחולצם עד לאחר קדיש שלאחר ובא לציון, שאז, ביחד עם הקדיש שלאחר שמ"ע ושקודם ברכו, ה"ז ג' קדישין, וע' לקמן בזה.

— ומדאין מחלקין בין אם הוא יום הקריאה, שאז יש גם ו,ח"ק שאחר קרה"ת ונשלם מספר הקדישים מלבד הקדיש שלאחר ובא לציון גואל, עכצ"ל שאין קדיש זה במנין, כי אינו שייך להתפילה כ"א לקריאת התורה —

והנה כ"ז הוא בימות החול. אבל בר"ח, שכתב רבינו שאחר הלל יאמר שיר של יום וקדיש אחריו, הרי נשלם מספר ג' הקדישין מלבד הקדיש שלאחר ובל"ג, וא"כ תיכף אחר קדושה דובא לציון כבר יש בידו ג' קדישין וד' קדושות. וכיון שאין הכרח שיהיו תפילין עליו בשעת אמירת הקדיש שקודם מוסף, הרי, אדרבה, הכרח הוא שיחלוץ אותם קודם הקדיש, כי קדיש זה שייך לתפלת מוסף, (שלעולם אין מתחילין תפלה בלי קדיש לפני'), ולכן צריך לסומכם בכל מה דאפשר, וכמו דמוכח בנ"כ

השו"ע או"ח סי' רצ"ב. וראה שו"ע רבינו שם. ולכן כותב רבינו שחולצין התפילין קודם הקדיש דוקא,

אבל כ"ז הוא לפי סדר רבינו שאומרים שש"י וק"ש קודם ובל"ג, אבל לפי הסדר בסי' קול יעקב, שכתב: ואברהם זקן כו' ומוציאין ס"ת כו' קדיש אחר הקריאה כו' אשרי ובל"ג קדיש, — ועד"ז הוא בכל מקומות הנ"ל — שלא הזכירו אמירת שש"י קודם ובל"ג.

— (וצריך בירור אם לא היו אומרים אותו כלל או שאמרוהו אחר מוסף או אחר התפילה. ובסי' תכ"ג איתא דמנהג ספרד לומר ברכי נפשי אחר מוסף, ועיין מ"ש בשם שכנה"ג שברכי נפשי נהגו לאומרו בר"ח במקום שש"י, אלא שהוא ערער ע"ז, ועיין לקמן בזה) — ולכן היו חולצין התפילין דוקא אחר קדיש דובא לציון, כדי שיהי' ג' קדישין —

וע"פ כהנ"ל יומתק ג"כ לשון רבינו בסידורו שם: אומרים כאן שיר של יום, דלכאורה תיבת „כאן" מיותרת, וע"פ הנ"ל מובן כי בא להוציא ממנהגים אחרים הנ"ל, ומדגיש זה ביחוד, כי בזה תלוי ג"כ זמן חליצת התפילין: לפני הקדיש או לאחריו.

ב) ואין להקשות דא"כ נפלנו מן הפח אל הפחת, דרצינו לתרץ שיסכימו דברי רבינו הזקן למ"ש בכתהאריז"ל בענין חליצת התפילין בר"ח, וע"פ התירוץ הנה יחלוק עליו רבינו בענין אמירת שיר של יום, אתמהה.

וי"ל דהנה שיר של יום ג' דעות באמירתו: א) אינו בסדר התפלה כלל, ולכן או שאין אומרים אותו כלל (בסידור רס"ג אינו, וכן לא הוזכר בס' המנהגים למהר"י טירנא. ובנוסח התפלה להרמב"ם „שמקצת העם נהגו לקרוא בכ"י שש"י") או שאומרים אותו אחר התפלה (מנהג האשכנזים), כיון דרק לזכר בעלמא עביד (ראה מג"א סו"ס קל"ב ובנ"כ שם). ב) י"א: לאחר שנהגו לאומרו יש לאומרו במקומו; היינו כמו שאמרוהו בביהמ"ק בתמיד ש"ש, כמו כן גם עתה יאמרוהו סמוך לש"ע של שחרית. ג) ע"פ הקבלה: מקומו אחרי ובל"ג וקודם אין כאלקינו, ע"פ סדר ירידת השפע, וכמשנ"ת בכתהאריז"ל (במקומות הנ"ל. ועייג"כ בסי' תפלה למשה להרמ"ק).

וכ"ז הוא בימות החול, אבל בר"ח, אשר אז שונה הוא סדר ירידת השפע,

— (ראה במק"מ זח"א עה, ב דבר"ח ההארה מבריאה, ובכמה מדרושי דא"ח כ' שהוא מיצירה, ובאור התורה להצ"צ בביאור הדרוש מחר חדש דף כב, ע"ב נתבארו דעות אלו בארוכה) —

אולי אפ"ל שמצד הטעם הג' אין צריך לאומרו כלל, ואומרים אותו רק לזכר בעלמא וכטעם הא' — (ויעויין במ"ש בשכנה"ג הובא בבאה"ט סו"ס קל"ב מנהג כל המקומות בזה) — וא"כ מקומו הוא לאחר התפלה וכנ"ל במג"א. אבל רבינו ס"ל כטעם השני, שלכן פוסק דשש"י אומרים אותו סמוך לתפלת שחרית גם בר"ח כנ"ל, וכיון שהפלוגתא בין טעם הא' והב' היא פלוגתא בנגלה אין חידוש בזה אם פסק אדה"ז כדיעה השני', ודלא כאותו המנהג שנהגו במקום האריז"ל, ובמילא בא הפס"ד שחולצין קודם הקדיש. משא"כ חליצת התפילין לפני או לאחר הקדיש — את"ל

שהיא מחלוקת בפ״ע שזהו ענין בקבלה, וכמ״ש בשו״ע או״ח סי׳ כ״ה סי״ג, ומי יבוא אחרי האריז״ל לחלוק עליו בזה,

ויעויין ג״כ במג״א סו״ס תכ״ג דמוכח מלשונו דהא די״א דחולצין אחר קדיש הוא מפני מספר הקדישין.

וע״פ כהנ״ל הנה מה שהביא בסי׳ יע״ץ דחולצין התפילין אחר קדיש ואשר, ע״פ הרמ״ע, יש לאמר שש״י בשחרית — ארכבי אתרי רכשי כי הפסקים סותרים זא״ז.

ואין להקשות אמה שפסק רבינו הגדול מהרמ״ע שהנהיג לומר שש״י בשחרית — (משטחיות ל׳ היעב״ץ משמע דהרמ״ע הנהיג שתים: לומר שש״י ולא ברכי נפשי ובשחרית. ויש לברר בשו״ת הרמ״ע, ואינם תח״י) — והוא הי׳ בזמן האריז״ל, וא״כ למה חולצין אחר קדיש

— וקושיא מעיקרא ליתא דהרמ״ע ס״ל דחולצין התפילין קודם קרה״ת, כמ״ש בשו״ת שלו הובא באחרונים.

— ויש לברר מנהג הספרדים בזמן האריז״ל באמירת שש״י בר״ח, ושכנה״ג אין אצלי לעיין בו, וממנהג הספרדים עתה אין להביא ראי׳, כי כמה מנהגים נשתנו מאז ועד עתה —

ג) הערות. ע״פ כהנ״ל ולמנהגנו שאומרים שש״י, בחול, קודם אכ״א ועלינו, לכאורה, לכל הדיעות, יש לחלוץ התפילין קודם הק״י שלאחר עלינו, דמ״ש הרמ״א (סי׳ כ״ה סי״ג) שיחלוצו אחריו הוא לגירסתו דבעי ד׳ קדישים בתפילין, ולמנהגו שאמרו שש״י אחר התפלה, משא״כ לדידן, — וראיתי מציינים שבס׳ ארצות החיים שקו״ט בזה ומביא ראיה מזה שכ׳ שהאריז״ל הי׳ חולצן אחר עלינו ולא כתבו אחר ק״י, ובס׳ אות חיים סי׳ כ״ה סקי״ז תמה שאשתמיטתי׳ שע״פ מנהג האריז״ל אין ק״י אחר עלינו, ואין הס׳ ארצה״ח אצלי לעיין בו.

צ״ע למה אין מונין במספר ג׳ הקדישים גם הקדיש שקודם הודו (או ב״ש), ובס׳ אות חיים כ׳ הטעם, כיון דלפעמים מאחרים לבוא לביהכ״נ. והוא דוחק.

* * *

מה שהעיר: למה ציינו בסידור שינוי המסורה אם הוא שם אד׳ וכה״ג. י״ל דשאני תפלה שהכונה נוגעת ביותר, (ובפרט בשמות). ויעויין בהקדמת מהרי״ל מיאנאוויטש — אחי רבינו הזקן — לסי׳ רבינו עד כמה דייקו בזה . . .

(ממכתב יום ג, י״ב אלול, ה׳תש״ה)

...ובמ״ש אודות השיחה בעת קריאת התורה, לפלא שצריך לשאול בכגון זה מעבר לים. ומובן שפלא עוד יותר גדול מה שיש מזלזלים בזה ומביאים ראיות משונות, לאחרי שידועים דברי כ״ק אדמו״ר (מוהרש״ב) נ״ע, נדפס ג״כ בקובץ מכתבים שלו*, ובראשם יאיר נתיב לכ״ק מו״ח אדמו״ר, ומועתק שם דברי אביו כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע. וז״ל: ברור הדבר אשר השומע קריאת התורה כהלכתה, הנה מלבד זאת אשר מקיים מצות השם, הנה עצם ענין הכבוד שמכבד את התורה על ידי זה התורה מעוררת רחמים עליו ועל אנשי ביתו ברוחניות ובגשמיות, עכ״ל. ופתח הדברים שם: יזהרו על נפשם שלא לדבר ולשוח בעת קריאת התורה וכו׳.

במ״ש אודות ההתועדות ומה שיש לתקן בזה, הנה מובן שאינו ענין כלל, אשר כל דבר קטן וגדול יהי׳ בדרך קבלת עול גזירה וחוקה, והרי אפילו הקב״ה בורא העולם השפיע חלק מתורתו באופן שתהי׳ מובנת ע״פ שכל ואכו״כ שמאחד לחבירו בתוכחי בנ״י צ״ל גם הבנה. ובפרט כשהמדובר בהשייכים לחב״ד, שבאם אפילו העובר דרך חנות בשם ריחו קולט, ואכו״כ השוהה כמה זמן וכמה שנים, ולפעמים גם באופנים שהי׳ קשור במס״נ — שעי״ז הרי נחקקים הענינים ובפנימיות. וקרוב לודאי שבאם זקני אנ״ש היו משתדלים להסביר הענינים והדרישות — מתקבלים היו, ובנקל הרבה יותר מאשר משערים זה מראש. והרי הובטחנו דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, ובפרט שזכות הרבים מסייעתם. וביחוד בכפר חב״ד שתפקידו, כאמור זה כ״פ, להיות דוגמא חי׳ למושב חבד״י, וק״ל. ומובן שכל האמור הוא ג״כ בהנוגע לשיעורים הנלמדים ברבים וכו׳.

(ממכתב ד׳ תמוז, ה׳תשי״ח)

---

*) סידור עם דא״ח ע׳ 642. המו״ל.

...בודאי ידועה לו הוראת נשיאנו הק׳, אשר היורד לפני התיבה ובפרט בימים הנוראים, יעבור תחלה על התפלות, ובפרט הפיוטים, לדעת לכה״פ פירוש המלות, ואף אם עשה כזה לפני שנה, הנה יעשה ככה גם בכל שנה קודם שיורד לפני התיבה בתור ש״ץ, והשי״ת יצליחו להיות שליח טוב לשולחיו, ויתקבלו התפלות במילואן.

(ממכתב כ״ה אלול, ה׳תשט״ו)

...בענין נוסחת לחי עולמים.

— ולא ביאר בזה כדי הצורך, ובמילא הדברים אינם מדוייקים ונותנים מקום לטעות.

כי הנה ג' פרטים בדבר: א) לחיי — ביו"ד אחת או בשתים. ב) את"ל באחת — נקודתה בפתח או בצירה. ג) העולמים — בה"א או בלא ה"א. ונפק"מ בברכת ב"ש, ישתבח, בנ"ר ופיוט האדרת והאמונה.

והנה כמה דיעות בזה: א) בחק נתן בסוף מס' תמיד כנראה השוה מדותיו — לומר בכהנ"ל חַי העולמים — וגם בפיוט האדרת והאמונה. ב) בסי' ר"ע גאון נדפס בב"ש וישתבח — חי בחד יו"ד, ובבנ"ר — בשני יודי"ן, ובכלם בפתח. ג) בסי' יעב"ץ פוסק לומר בב"ש ישתבח ובנ"ר — חה"ע בחד יו"ד ובפתח, ובפיוט האדוה"א — לחי עולמים ובפתח. ד) בסי' רבנו הזקן (בעל השו"ע והתניא) בכהנ"ל — חה"ע בחד יו"ד ובצירה. אבל בפיוט האוה"א לחַי עולמים, וכ"כ בס' אור חדש.

המג"א סר"ז — לא גילה דעתו אלא לענין בנ"ר (שצ"ל בצירה) וצ"ע בסברתו בב"ש, ישתבח ופיוט האוה"א, וכספק זה הוא ג"כ בדעת הגר"א. ועייג"כ אבודרהם, ברכ"י ושע"ת לאו"ח סר"ז. עיון תפלה בסי' אוצר התפלות בברכת ב"ש. הגהות ראל"צ במשניות סוף תמיד. ועוד.

(ממכתב ג טבת, תשי"ב)

...במענה לשאלתו: יכול להתפלל בהברה ספרדית או אשכנזית, אבל לא לערב ז. א. שצ"ל כל התפלה בהברה אחת.

(ממכתב כ' סיון, ה'תשכ"א)

לא* שמעתי בזה, אבל מהענין נראה דתלוי רק בזמן אמירת סלח לנו, לא מה שיהי' לאחרי זה.

(ממכתב כ"ט שבט, ה'תשכ"א)

---

*) מענה על השאלה: באם יסיים תפלת שמו"ע דמנחה עם שקיעת החמה, ולא יאמר תחנון אח"ז משום שהוא לאחרי שקיה"ח — האם יכה על החזה ב„סלח לנו" (לפי מנהגנו שמכים על החזה רק בתפלה שאומרים תחנון (ספר המנהגים ע' 11)). המו"ל.

...דרך אגב: בנוגע לאשה — בנוהג לכתוב „כל איברי״. כיון שנחלקו בזה בבכורות (מה, א). [אף שיש דוחקין ומתרצין גם הנוסח — רמ״ח].

(ממכתב כ״ג מנ״א, ה׳תשי״ז)



ברכ״י ורוב האחרונים כתבו שכ״א ינהוג כנוסח מקומו בהוה*. וכ״כ בקצות השולחן. (ולכאורה 1) יש לצרף לפס״ד זה גם הענין דלא תתגודדו. 2) צע״ג מפני מה לא פסקו שבדעתו לחזור — במשך ימי הגשמים — ישאל מטר בש״ת כיחיד. ויל״ע בברכ״י, ואינו תח״י).

(ממכתב כ״ק אדמו״ר שליט״א)

---

*) בנוגע לשאלת גשמים לבן א״י בחו״ל. המו״ל.



שם* סל״ד — עיין שו״ת הצ״צ שער המילואים חאו״ח בתחלתו ובפס״ד שם.

— מש״כ שם לומר בברהמ״ז שהשמחה במעונו שאכלנו משלו, ולא ושאכלנו משלו, הנה כן הוא בכל סידורי חב״ד.

מש״כ לומר יתגדל ויתקדש — דלתי״ן צרויו״ת. הוראת ומנהג בית הרב הוא דלתי״ן פתוחות. וכ״ה ג״כ נוסחת היעב״ץ בסידורו — וכמוש״כ כ״ז בסוף הקונטרס לב׳ ניסן תש״ח**.

(ממכתב י״ט כסלו תשי״ט)

---

*) מהערות לשו״ת משנת בנימין. המו״ל.

**) נדפס בסה״מ תש״ח ע׳ 146. המו״ל.



במענה על מכתבו מלפני חג הפסח, בו כותב שישנם שינויים בעבודתו בכלל ובעבודת התפלה בפרט. הרי מבואר הענין בכמה מקומות בתורת הדא״ח — מתחיל מספר התניא — אשר לאום מלאום יאמץ. ובידו הדבר תלוי. אלא שצריך לדעת, שכמו בכבוש ארץ ישראל בגשמיות הי׳ הסדר דמעט מעט אגרשנו — ע״ד זה הוא בכבוש ארץ ישראל הרוחנית שבכל אחד ואחד מישראל [וכמבואר הענין ארץ —

רצון, וכמרז"ל שרצתה לעשות רצון קונה. ישראל — כי שרית עם אלקים ואנשים ותוכל] ואדרבה כשח"ו רואים שינוי לגריעותא, צריך לעורר זה תוספות בכחות הגלוים והתעוררות דכחות הנעלמים בהתבוננותו אשר מה זה עשה ה' ככה וכו', וכמבואר בתניא. והשי"ת יצליחו להשפיע על סביבתו בכגון דא — שזה מוסיף בהסייעתא דשמיא בהנוגע לו.

(ממכתב כ"ג אייר, ה'תשט"ו)



...א) אופן התפלה במצבו:

בימי הש"ק והיו"ט יוכל להאריך (בתחלה — קצת), ובימות החול לע"ע בפי' המלות לבד, כיון שהרי קשור הוא בסדרי הישיבה, וגם להעיר, ככתבו במכתבו מקונטרס התפלה בזה.

ב) אופן ההתבוננות לפני התפלה ובפרט בכדי שיוכל להאריך בתפלתו כנ"ל:

כיון שבזה — הענין ההתבוננות (ולא לימוד וקנין ידיעות חדשות), נכון יותר להתבונן בענין שלמדו איזה פעמים ויודע אותו, וההתבוננות תהי' או בהעמקה יותר או חזרה על הידיעה, ולהרחיבה בנוגע להפועל יוצא מזה, או מדות וכו', ובזה יש שינוי בטבע בני אדם: כאלו שההתבוננות נקלטת אצלם יותר כשחוזרים על הענין באותיות הרב, ויש שאדרבה כשחוזרים על התוכן ולא על האותיות.

ג) הבאת ההתבוננות לפעול במדות טובות וכו':

נוסף על שברובא דרובא יש בכן במדה מסויימת מכל התבוננות — הנה הענין השוה בכולם: כיון דההתבוננות היא בענין דתורת ה', אזי תמיד יש הבכן מזה בהנוגע לגדלות ה' וכן בההגדלה דההפלאה, ז. א. בנקודה השני', דשפלות האדם (עיין שו"ע או"ח ריש סי' צ"ח), וכנ"ל זהו ענין השוה בכל ויש למצוא בכל התבוננות גם בכן במדה פרטית.

ד) קישור המחשבה לענין — משך שעה חשובה:

כבכל עניני תורה וקדושה, גם על זה נאמר מעט מעט אגרשנו, ז. א. שמלכתחילה מרגילין לקשר את המחשבה שעה קלה, ולאט לאט מגדלים, ולהקל הנ"ל — ע"י שהספר או הסידור פתוחים לפניו באותם הדברים והענין בו מחשב.

ה) העבודה בק"ש שעל המטה:

נוסף על הכלל השוה בכל, חשבון מהמחדו"מ דהיום העבר, ישנם פרטים השייכים לכל א' ותלוי בתכונת הנפש המצב בתומ"צ וכו' — שלפעמים זקוקים לעודד את רוחו ולרוממו ולפעמים לצד ההפכי, ועד"ז בענינים פרטים יותר.

ו) אופן החילוק, איך לחלק בהמסירה ונתינה בין לימוד הנגלה והחסידות:

מובן וגם פשוט שלכל לראש צריך ללמוד לפי סדרי הישיבה שעות נגלה לחוד ושעות חסידות לחוד, ובהזמנים שחוץ לסדר, הרי נוסף על שלושת השיעורים דחומש תהלים תניא הידועים ולימוד הלכות הצריכות, תלוי זה במה שלבו חפץ, ובפרט ללימוד בעיון.

בעת רצון יזכירוהו עה"צ הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע למילוי משאלות לבבו אותם הענינים שכותב ויהי רצון שיבשר טוב בכל האמור.

נ. ב.
האמור לעיל הרי גם לאחר הפירוט אינן אלא הוראות כלליות. ובפרט ובפרטי פרטיות, יציע ענינו לפני משפיע דא"ח שלו, שיעצהו מתאים להמסורת דמשפיעי דא"ח דתו"ת מדור דור.

(ממכתב ה' כסלו תשכ"א)

במענה על מכתבו מכ"ו אייר, כבקשתו יזכירו את בנו הבכור .. שליט"א על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל — להטבת מצב בריאותו, וכבר ידועה הוראת רז"ל אשר יין של קידוש והבדלה מוסיף במאור עיניו של אדם.

ובמ"ש אודות ענין המחשבות* מובא בספרים הק': אמר עם הספר ישוב מחשבתו כו' — שע"י הלימוד בפנים, הנה האותיות מאירות ומועילות לבטל מחשבות בלתי רצויות. וגם בשעה שאין ספר מצוי הרי ע"י שחקוקים במוח הזכרון דברי תורה בכלל וביחוד מפנימיות התורה הנקראת אילנא דחיי דלית תמן לא קשיא וכו' דכתיב ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ (רע"מ פ' נשא — המובא ונתבאר באגרת הקודש לרבנו הזקן סי' כ"ו) — כ"ז דוחה חשך הם מחשבות הבאות מצד החושך. וכבר ידוע שהמחשבה משוטטת תמיד (ולא כדבור, עת לחשות מלדבר), ודוחים מחשבה בלתי רצוי' דוקא ע"י מחשבת קדש.

ולקראת חג השבועות הבע"ל, וע"פ מרז"ל חייב אדם לומר בלשון רבו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר, הנה יה"ר שנזכה בתכ"י לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות

(ממכתב א' סיון ה'תשט"ז)

---

*) בטח מניחים גם תפילין דר"ת — מוחין דאבא. וכנראה אשר עת לבודקן — התפילין דרש"י והתפילין דר"ת.

אין חסידות איז פאראן אַ אויספּראַך „הגוי שישנו בכל אחד ואחד מישראל", דער גוי וואָס איז פאראן באַ יעדער אידן, דאָס מיינט דער יצר הרע און נפש הבהמית*: **ראה תורה אור בראשית (ב, ב). לקו"ת דברים (צ, ד). ובד"ה ועשית ציץ עת"ר: דעל נפש האלקית מברכין שלא עשני גוי — (ובזה יומתק מה שבכל יום מברכים ברכה זו. וראה סי' האריז"ל, מג"א סי' מ"ו סק"ט. ואכ"מ).**

(מרשימת אייר, ה'תשי"ג)

---

*) כ"כ במכתב כ"ק אדמו"ר (מהוריי"צ) נ"ע מיום ט"ו טבת, ה'תש"ג. המו"ל.

...כשא"א לחזור לתלמודו אח"כ — האם מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים דוחה תורה — ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ד בת"ת לרבים (דוקא). ובנוגע לתפלה אדה"ז חאו"ח סרי"ס קז.

(ממכתב ט"ו תמוז תשל"ג)

...וכיון שנמצאים אנו בהימים דחתימה וגמר חתימה ואמרו רז"ל הכל הולך אחר החתום, הנה יהי רצון שתהי' החתימה וגמר חתימה בטוב הנראה והנגלה בכל העניינים הן בגשמיות והן ברוחניות, ומתוך שמחה וטוב לבב ינצל כשרונותיו אשר חונן בהם להרמת קרן ישראל סבא, אשר לנצח כח עלומיו בו, כיון שקשור ודבוק הוא בזה עליו נאמר עתיק יומין יתיב, ועל ידי קיום הציווי הדבק במדותיו מה הוא רחום אף אתה רחום כו' בא גם המסובב, וכמ"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.

ובהנ"ל גם מענה על הנקודה הפנימית אשר בתוכן מכתבו — שהרי כל הסיבות להעדר מנוחת הנפש וכו' ענינים אשר בזמן הם, ורובם ככולם חלק קטן ביותר וביותר אפילו בערך משך חיי האדם עלי אדמות, ולא חשיב ממש בערך הנצח ופעולות האדם הקשורים בנצח, ועוד יותר בערך מה שלמעלה הוא מגדר הזמן לגמרי. וכידוע פתגם הרב המגיד אשר גם הזמן נברא הוא.

(ממכתב ח' תשרי, ה'תשי"ח)

...בהנוגע למה שכותב אודות נסיעה לכאן להתראות, ושלעת עתה אין היכולת בידו, הנה ע"פ המובן ממ"ש בתניא פרק ה' — גם עתה היכולת בידו, ועוד יותר מהתראות בעלמא, כי הרי מבואר שם, אשר כשלומד תורתנו הק' ומשתדל להבינה ולהשיגה — הרי האדם הלומד מתיחד ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות עם הענין שלומד אותו. ולכן כשילמוד שיעורים קבועים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, שגם הנמצאים כאן לומדים אותם — נמצא שהוא והנמצאים כאן מתייחדים ביחוד נפלא הנ"ל עם הענין הנלמד, ובדרך ממילא איש עם רעהו, ובפרט שעל ידי זה באה לגילוי גם כן הנקודת המבוארת בפרק ל"ב בתניא — שרק הגופים מחולקים והנפשות כולם מתאימות וכו' ולכן כל ישראל אחים ממש. והרי לגבי עצם הנפש אין המקום מפסיק, כי הוא למעלה מן המקום, וכמובן ממה שכתוב בלקוטי תורה סוף חלק דברים ד"ה מזמור שיר חנוכת הבית.

בברכת הצלחה בכל הנ"ל
מתוך פרנסה ובריאות

(ממכתב י"ב אייר, ה'תשט"ו)

במענה על מכתבו מי"ג תמוז, ולפלא שאין מזכיר בכל מכתבו שזהו יום גאולת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל, אשר נתקבל בתפוצות ישראל ליום התעוררות והתחזקות בהפצת היהדות בכלל, ותורת החסידות הדרכותי' ומנהגי' בפרט, אשר ע"ז נאסר אז ומסר נפשו משך ימי חייו עלי אדמות,

בו כותב אשר רוצה להתקשר וכו', ומבקש ברכה בלימוד התורה וכו'. הנה — בידו הדבר. וכמבואר אופני ההתקשרות בכמה מקומות. וכללותם הוא לימוד תורת החסידות והליכה והנהגה בהדרכותי' ומנהגי', ולהשפיע על חבריו — וסביבתו בכלל — בכיוון זה, כיון שאהבת ישראל היא הכלי לואהבת את ה' אלקיך שהיא היסוד כל התורה. ולא המדרש עיקר אלא המעשה, לקבוע מכאן ולהבא שיעורים בכל יום בלימוד תורת החסידות — ומהן קודם התפלה — ובפרט בש"ק. ולהדר בקיום המצות. וכמבואר בספרי החסידות ובמאמרים באריכות. וכבר פסקו רז"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין יגעת ומצאת תאמין.

נ.ב.

לכאורה אינו מובן, כיון שאביו הוא מחניכי ישיבת תורת אמת, ומתנהג במנהגי חב"ד — כמו שכותב במכתבו, והוא רוצה להתקשר ואעפ"כ אינו לומד באחת מישיבות חב"ד אשר באה"ק ת"ו.

(ממכתב כ' תמוז תשי"ד)

מאשר הנני קבלת שני מכתביו מי"ט טבת וער"ח שבט עם המצורפים אליהם, ובודאי בנתיים נתקבל מכתבי מפורט ע"ש הנהלת ... וכן ההתעוררות לסידור יום ההילולא דיו"ד שבט הבע"ל באופן המתאים, וכיון שכפי הידיעות שנתקבלו כאן עשה רושם חזק התקרבות תלמידי ישיבות אחרות בהתוועדות די"ט כסלו העבר. הרי יהי' העבר מלמד את העתיד להתנהג כן גם להבא, אף שעי"ז הנה חלק מההתוועדות צ"ל באותיות אחרות מתאים להמתחילים בנדון זה, ואל בינתו אשען.

ב) כבר כתבתי כ"פ ואכפול גם עתה שאין מצדי כל קפידא כו' וכו', ומ"ש אודות לימוד תורת נשיא הדור הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לא באתי בזה ח"ו לשלול לימוד מאמרי חסידות של נשיאים שהוא ממלא מקומם ופשוט, אלא שכל תלמיד צריך לעמוד באמונה דהתקשרות מתאים לזמנו ודורו, והתקשרות היא ע"י תורת הנשיא וכמבואר בכמה מכתבים והועתק גם בלוח היום יום*, ולכן חוויתי דעתי שצ"ל לימוד כזה דוקא, וכיון שכפי מכתב כת"ר הרי מסודר הדבר זה מכבר, הרי אין מקום גם לחשש של קפידא.

ג) מכתבי להת' ... שי' בודאי נתקבל במועדו, ובטח יוסיף הסברה להנ"ל שצריך לשמרו ביותר ע"ד בריאות הגוף וכמו שכותב הרמב"ם בהל' דיעות שבלא"ה הוא מבלבל לעבודת השי"ת וכנראה ג"כ בחוש ובהנ"ל גופא. ואף אם מצד שמירת הבריאות מוכרח לסדר לימודו ותפלתו באופן אחר ממה שהורגל ואולי לדידי' יהי' זה מעין הפרו תורתך ח"ו, עליו למצוא אותיות ההסברה ובפרט עפ"י פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שאפשר שהיצה"ר גם יתלבש בזיידענע קאפאטע.

ד) וכל הנ"ל הוא ג"כ הוראה להתנהגה עם שאר התלמידים שבדורנו זה צריך זהירות יתירה בבריאות, ועל דור זה י"ל ובהגדלה כ"פ ככה מ"ש רבינו הזקן באגה"ת פרק ג', אכן כל זה באדם חזק ובריא כו' אבל מי כו' וה"ה לתעניות וסיגופים במדה ידועה אפילו ממין אלו שעליהם מדובר בתניא פרק כ"ז ומאחר סעודתו וכו' ובפרט שכבר הורה לנו נשיאנו דרך העבודה גם בדורנו זה. וכמאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש (הועתק בס' התולדות שלו עמוד עב בסופו)...

(ממכתב ד' שבט, ה'תשי"ד)

---

*) ע' לה, סה. המו"ל.

...ובודאי קודם הנסיעה יסדר התוועדות — א חסידישן פארברייננגען — שזהו פועל שלא לשכוח את פתגמו של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אז ריחוק המקום אינו צריך לפעול ח"ו ריחוק בין החסידים, וההתקשרות יכולה שתתקיים גם אח"כ, ואדרבא עוד תתחזק ע"י התקשרות כולם יחד באילנא דחייא — היא תורת החסידות וההנהגה בדרכי החסידים.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

...גורם לי צער במאד מאד העדר המשמעת, ובמילא הבלי סדרים, השורר ... איני יודע ברור העצה לזה, ולכאורה, אין צריך עצה נוספת על ההכרה, וכמבואר שהכרה ענינה ג"כ הבנה בפנימיות, והרגשה, אשר ... וכשנתייסד קבל ע"ז ברכת כ"ק מו"ח אדמו"ר, וידוע מה שאמר פה עוד בחיים חיותו בעלמא דין, אַז די זאָך פירט ער אַליין, ובמילא צריכים הם להביט על כל עניני ... שנוגע זה לחפצו ורצונו ולשמו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, ואין זה ענין פרטי בלבד, והנפ"מ בזה בשנים: בקו ימין — שכיון שזהו ענינו והוא נשיא הדור, היינו שעל ידו נשפעות כל ההמשכות השייכות לדורנו, לא רק השפעת רוחניות אלא גם השפעות גשמיות (וכידוע שזהו ענין הנשיא שכל השפעות הדור — באין יוצא — נשפעות על ידו, שלכן הי' הכרח שאפילו בשר גשמי, לדור המדבר, יושפע באמצעיות משה רבינו, אף שאמר מאין לי בשר, וכמבואר בדא"ח הפירוש ע"ז שאמר מאין לי בשר) הרי מקבלים השפעתו (אם רק הצנורות מתאימים לחפצו ולרצונו) בהצלחה, שפירושו למע' מדרך הטבע, און פאַרניצן דאָס אויף געזונטע פרייליכע זאַכען. וגם, לצד השני, היינו שכשעושים שלא כדבעי, הרי ע"ז מגדילים את כח הלעו"ז לא רק בהד' אמות של עצמם, אלא ג"כ בהד' אמות של נשיא הדור, ובמילא נוגע זה להכלל — במדה מרובה יותר מאשר מצד ערבות שכל ישראל ערבים. והאריכות בזה למותר, כי הענין פשוט למדי, ובפרט לאלו שעסקו בתורת החסידות, ויש להם החוש בענין ההתקשרות וכו'...

(ממכתב י"ד מנ"א, ה'תשי"ב)

במענה על מכתבו מח' אלול:

כבקשתו אקרא רשימת התלמידים על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ לכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, הצלחה בלימודם בתורה ביראת שמים, וקיום המצות בקב"ע ובשמחה גם יחד.

טובה היא הבשורה — שנסדר ועד קבוע להחזקת הישיבה ..., וודאי יכירו חברי הועד בזכות הגדולה אשר ההשגחה העליונה זיכתה אותם להשתתף עם כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בעבודתו הקדושה, ויתמסרו לעבודתם הכי אחראית בכל נפשם. נא לפרוש גיני בשלום כלם בכלל, והיו"ר ר' ... בפרט. וברכתי שיצליחו בעבודת הכללית והפרטית בגשמיות וברוחניות.

בפרטות אודות סדור הנהלת הישיבה והרמי"ם צריכים להתישב בקשישי אנ"ש שי' על אתר, ואבקש שכל אחד מאנ"ש מהראוים להיות ר"מ משפיע או מנהל יזהרו מאד מענוה שלא במקומה, וישתדלו בעזהשי"ת למלא את תפקידם.

ובודאי נכונה היא השקפת אנ"ש שי', אשר גם אם נחוץ לצרף לעבודה ר"מ למדן, באם רק ראוי הוא ג"כ מצד יר"ש ויחסו לחסידות לאצטלא זו. אבל בראש המוסד צריך בכל אופן להיות איש אשר יסודתו בהררי קודש של ליובאוויטש ושם קבל את רוב השפעתו וחנוכו.

ומה שחושש שאם יהי' עמלק"פ לא יוכל לחוות דעתו בהרחבה, ולא תתקבל כ"כ אצל עמא דבר, הנה כבר אמרתי כמה פעמים, אשר בענינים הנ"ל הנה כאו"א מאתנו הוא שלוחו של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, און מ'גייט אויף זיינע פלייצעס און אויף זיינע בריטקייט, וכאשר עמא דבר מרגיש את זה — בטלים כמה מניעות, לזות שפתים וכו'. וכמבואר בענין הנסיונות (משא"כ בענין הבירורים). — מובן אשר בריטקייט אין פרושה אראפריסן בא יענעם די נאז, כ"א תוקף פנימי וההחלטה הגמורה, אשר סו"ס מוז זיך אויספירן און וועט זיך אויספירן דעם רבינ"ס, הוא משלחם, רצון, ואז הדיבורים שבנחת — נשמעים ופועלים.

והשי"ת יזכה את כאו"א מאתנו לכוון אל האמת במילוי תפקידו ושליחותו.

(ממכתב כ"ה אלול, ה'שי"ת)

...בטח שמעה ע"ד מענה כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לאחד*, שלאחר ששאל אצלו במסחר שלו — מסחר העצים — וקבל מענה מכ"ק מו"ח אדמו"ר וסיים המענה בהצעה בנוגע לקיום מצות מעשיות בהידור וכו', והשואל התחיל להשתמט באמתלאות שונות, כיון שלא רצה להשיב פני כ"ק מו"ח אדמו"ר ריקם. ואמר לו כ"ק מו"ח אדמו"ר: ראה זה פלא, בודאי גם לדעתם הנני מומחה גדול יותר בעניני יהדות תורה ומצות מאשר במסחר עצים, ובפרט שידוע לכל שלעניני תומ"צ ואורח חיים ישראלי — הקדשתי כמה מימי שנות חיי, ובזה התעסקו אבותי ואבות אבותי, כל משך ימי חייהם, ובכל זה פשוט הוא בעיניך לשאול אצלי בהנוגע למסחר עצים ותיכף ומיד קבלת עצה שלי, ע"מ להביאה בפועל, ודוקא בהנוגע לאותו הענין שבזה הנני לדעתך מומחה גדול ומומחה בן מומחה, הרי לא זה בלבד שלא שאלת אותי אתה במקצוע זה, אלא שגם לאחר שאמרתי לך הוראה ברורה ובהסברה שזהו טובתך האמיתית, לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות, פשוט בעיניך שאין אתה מקבלה ורק מחפש אתה ביטוים מנומסים איך להשתמט מכל הדבר.

הנמשל מכל האמור בטח מובן, ואין צורך להאריך בו...

(ממכתב י"ט סיון, ה'תשט"ז)

---

*) ראה לקו"ש חי"ז ע' 527. המו"ל.

...נבהלתי לשמוע מהקרירות והזהירות — (אשר ע"פ פרש"י — ע"ז ב, ב — מובן, שענינו של האומן הנודע בזה להשתדל, שאם באה מצוה ליד האדם בלי כל

התאמצות מצד האדם, הרי עכ"פ לא „יכשל" בהשתתפות וסיוע למצוה זו) — של חברים מחבורתכם בענין שליחות

— יעויין בלקוטים לרא"ה משטראשעלע — דף י"ג ע"ג — מבואר, ע"פ דא"ח, גודל ענין זה, ועד כמה נוגע לכאו"א הרוצה להיות מקושר, ובנגלה ידועים מרז"ל בזה —

שליחות ידידנו הרה"ק והרה"ח כו' וכו' ... בעת היותו במחנם.

וכנראה אשר כבר הזמין אומן זה כמה תירוצים ונימוקים מדברים דסטרא דקדושה, אשר אדרבה ואדרבה כו', וכמבואר בקצרה ובדקות הענינים ובמדרי' נעלית יותר במכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) (הנעתק בהיום יום ע' מד), והתוצאות בעבודה מובן עפמשנ"ת בקונטרס ומעין מט"ז פ"ב...

(ממכתב יום ב', ט"ז לחודש כסלו, ה'תש"ד)



איך האָב באָקומען אייער בריוו, פון כ' כסלו, ער"ח העבר, פאָרן פאָרן אויפן אוהל פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, און האָב דאָרטען מזכיר געווען אייך און אייערע בני בית שיחיו, צו דעם וואָס איר באָדאָרפט.

ב) בנוגע אייער שאלה, אפשר זאָלט איר זיך באָזעצען אין אַ אַנדער אָרט, וואָס דאָרטען איז פאָראַן אַ סברה פון אַ גוטער דירה אין אַ גוטער סביבה, גוטע אָרבעט און גוטע פרנסה וכו', און איר פרעגט מיין מיינונג אויף דעם:

מיין מיינונג אין דעם איז, און איך בעט אייך איבערגעבען עס צו אנ"ש שיחיו פון כפר חב"ד, דאָס זאָל דינען אַלס ענטפער אויך צו אייניגע פון זיי וואָס האָבען זיך געווענדעט צו מיר מיט אַזאַ שאלה און דאָס איז פאָלגענדעס:

לויט אייער בריוו — און אויך אַלע וועלען דאָס — איז אייער אַלעמענס נסיעה לאה"ק ת"ו געווען בחיי כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בעלמא דין, און איר האָט געהאָט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר בריף בנוגע צו דעם אופן פון אייער הסתדרות, און ווי ער האָט אייך געשריבען פילע מאָל, אַז איר זאָלט זיך האָלטען צוזאַמען און אויפשטעלן דעם כפר חב"ד וכו' וכו'.

עס איז ידוע וואָס שטייט אין חסידות אין פילע ערטער, אַז בכלל איז דער ענין הפרנסה יעצט, על דרך ווי עס איז געווען דער מן אין מדבר, וואָס דאָס הייסט — באופן נסי, וואָרום ע"פ שכל, איז קשין מזונותיו של אדם וכו', און אין היינטיקע צייטען בפרט, במילא איז דאָס נאָר באופן נסי, מער ניט וואָס צוליב דעם העלם הגלות, ווערט דאָס — די פרנסה — געגעבען אין אַזאַ אופן, אַז עס איז דאָ אַ מקום לטעות וכו'. דאָס איז אפילו אַזוי אין חוץ לארץ, און בפרט אין ארץ ישראל, וועלכע

איז נאָך לע״ע בחורבנה, תובב״א, איז פֿאַרשטענדליך אַז דאָרטען איז דער ענין פון פרנסה גשמית נאָך שווערער, דערפֿאַר דאַרפֿמען זיך אַנהאַלטן אין די אַלע זאַכען, וואָס מאַכען דאָס גרינגער, און ניט טאָן ח״ו קיינע ענינים וועלכע זאָלען מאַכען דעם ענין נאָך שווערער.

איינער פון די הויפט ענינים אויף צו אויפנעמען ברכות, איז דער ענין האחדות, וכמ״ש בתניא פרק ל״ב, ומבואר בכמה מקומות בדא״ח, וגם בספרי מוסר, און עס איז פֿאַרשטענדליך אין שכל אנושי, נאָך אַן ענין אין דעם איז, מען דאַרף זיך אַנהאַלטען אין דעם ציבור, וואָס דער נשיא הדור, כ״ק מו״ח אדמו״ר, האָט אַנגעוויזען, וואַרום אַז מען פֿרואווט מיט אייגענע צנורות איז אַמאָל טרעפט מען צו, און אַמאָל ח״ו ניט, נאָך אַ דריטער ענין אין דעם איז, אַז בכדי דורך די צנורות זאָל גיין די השפעה במילואה דאַרפֿמען זיך אַנהאַלטען אין די הוראות ודרכים פון דעם וואָס האָט אַנגעוויזען אויף די צנורות, און ווער עס איז דער ממוצע המחבר מקור כל ההשפעות צו די מקבלים.

המורם מכל הנ״ל, אַז דער ענין פון היפך האחדות, ופירוד הלבבות ... איז דאָס ניט נאָר היפך הרצון פון נשיאנו כ״ק מו״ח אדמו״ר, וואָס דורך עם ווערן נמשך אַלע השפעות, נאָר יעדערער וועלכער האָט אַ חלק אין דעם, ח״ו, איז ער בגדר החובל בעצמו והחובל באחרים, און עס איז ידוע דעם פתגם כ״ק אדמו״ר הצמח צדק: אל״ף, בי״ת, גימ״ל, דלי״ת, אל״ף — אחדות (אַדער אהבה), בי״ת — ברכה, גימ״ל — גאוה, דלי״ת — דלות.

ג) עס איז זעלבסטפֿאַרשטענדליך, אַז די ברכה וואָס כ״ק מו״ח אדמו״ר איז משפיע, איז דאָס צו אַלעם ערשטען צו די עולים מאנ״ש של מדינתנו פון כפר חב״ד, און דערנאָך צו די שנתיישבו אין אַנדערע ערטער, במילא דאַרף מען זיך משתדל זיין מיט אַלע מעגליכקייטן אויב אפשר, אויפנעמען די ברכה אויף דעם אָרט, און ניט באַזעצן זיך ווייטער, וואָס זאָל מאַכען ליינגער דעם וועג ביז עס וועט אַנקומען און גרייכען דאָרט, עס איז קרוב הדבר לאמר אַז עס זיינען פֿאָראַן קצת מאנ״ש שיחיו וואָס זייער מקום הפרנסה איז ניט אין דעם כפר חב״ד, אָבער לויט דער הנהגה פון תורה, איז צום ערשטען דאַרפֿמען גיין אין דעם וועג הנראה להרוב, נאָר אויב מען האָט שוין אַלץ אויסגעפֿרובט און מען זעהט אַז עס איז אונמעגליך, ערשט דענסטמאָל דאַרפֿמען פֿרובען אַנדערע וועגען.

ד) אויב אין אַלע ערטער דאַרפֿמען זיך אַנהאַלטען אין די פֿאַרשידענע תקנות פון כ״ק מו״ח אדמו״ר, איז, על אחת כמה וכמה די וועלכע האָבען זיך נאָך ניט איינגעאָרדענט אינגאַנצען און בפרט בארצנו הקדושה ת״ו, וואָס דאָרטען איז עיני ה׳ אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה, דאַרפֿמען דאָרטען נאָך אַ גרעסערן זכות, צו יעדער ענין, איז זיכער אַז מען דאַרף זיך אַנהאַלטן אין די תקנות פון כ״ק מו״ח אדמו״ר, און דורך דעם זוכה זיין צו די ברכות און השפעות בדרך הטבע למעלה מן הטבע, וואָס יעדערער באַדאַרף, פֿאַר זיך און אַלע זיינע בני בית.

ה) ווי געזאָגט פריער, וועט איר זיכער איבערגעבען צו די אנ״ש שיחיו פון כפר חב״ד, און דער עיקר מדגיש זיין דעם ענין ראשון, דעם הכרח היותר גדול אין דעם קירוב הלבבות, ווי עס ווערט ערקלערט אין דעם מאמר החלצו מיט דער

הוספה פון כ״ק מו״ח אדמו״ר, דער ענין איז נאך פיל וויכטיקער אין אה״ק ת״ו, און בפרט פאר חסידים און מקושרים פון נשיאי חב״ד,

בברכה שהשי״ת יתן להם הרעיון הנכון איפוא להסתדר, ותהי׳ להצלחה הן בגשמיות והן ברוחניות,

(ממכתב אדר״ח טבת, ה׳תשי״ג)

...קורת רוח מיוחדת היתה לי בקבלת השמות דאנ״ש שברוסיא המורה על שתי נקודות עקריות, א) הענין דאהבת ישראל והקשר בלתי פוסק שביניהם ובין אחינו הנמצאים ברוסיא. ב) קרוב לודאי אשר עי״ז שעומדים עמהם בקשר — עכ״פ במחשבה — ה״ז מחזק את הענין דכל ישראל ערבין ומעורבים זב״ז, ובמילא כמו שאין שליטה להההעלמות וההסתרים שבמדינה הנ״ל על אלו הנמצאים מחוץ להמדינה הנ״ל הרי ההתקשרות עם אלו הנמצאים עדיין במדינה הנ״ל מוספת בהם כח להתקומם ולהתחזק במעמדם ומצבם וממעטת את השליטה שאפשר להיות עליהם מן הצד הצורר ובדוגמת דבר כאשר חלק מהגוף הנמצא במרתף במקום אויר צח וזך הרי מגיע עי״ז חיות נוסף גם להחלק מהגוף הנמצא במרתף במקום אויר מעופש אבל לזה צריך להיות כגוף אחד וזהו הענין של כח המחשבה ובפרט כח הציור כמבואר בכ״מ בשיחות כ״ק מו״ח אדמו״ר אשר הזמן ומקום אינו מגביל בזה וראה ג״כ שיחת כ״ק מו״ח אדמו״ר (שמע״צ לילה בסוכה דשנת תרצ״ג*) ואף ששם מדבר ע״ד נשיא בישראל הרי מעין זה ישנו בכל אלו המקושרים אליו ובפרט כשזהו ציבור אשר הן א־ל כביר לא ימאס ובטח יעמדו בהתקשרות כזו גם על להבא, ובל״ס תהי׳ בזה תועלת גדולה להנמצאים שם וגם לאלו הנמצאים כאן וכפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר אז הקב״ה בלייבט ניט קיין בעל חוב וכו׳...

(ממכתב י״א אייר תשי״ב)

*) לקו״ד ח״א ע׳ ב. המו״ל.

...בכלל, אין צריך להחמיר ולברר בי״ג נפה טרם מדברים ע״ד ענין נפנה*, ובפרט בשים לב לזה שבשנים האחרונות הרי מודגש ביותר היותו מנהיג כלל

*) „מעמד״ [בית חיינו] היו קוראים „נפנה״ במדינת רוסיא — מפני יראת המלכות, (היו מחליפים כל אות מתיבת „מעמד״ באות שבאה אחרי׳), והשם „נפנה״ נשאר גם אח״ז. המו״ל.

ישראל, והעסקנות ע"פ רוב היא בדברים השוים לכל נפש, ולפעמים הנוגעים ביותר לאלו הרחוקים מהתומ"צ. אבל, לאידך גיסא, אין לדבר עדכ"ז עם כאו"א, ופשיטא שצריך ליזהר מאלו שיריעו אח"כ אני העשרתי את אברם.

ושתי נקודות בזה, 1) שצ"ל בדרך כבוד (ובמכש"כ מסתם ת"ח, שדימוהו רז"ל (כתובות קה, ב) להקרבת בכורים דוקא, ולא לתרומה וכיו"ב, וק"ל) מצד הנותן, דאין זה כלל וכלל ענין של משולח ח"ו. צ"ל ההסבר שבאין יכולת לכאו"א לקחת חלק בעבודתו בקדש של כ"ק אד"ש, שבאמת היא חובת כל אחד מישראל, הרי ע"י שנותנים נפנה: א) מסלקים טרדה זו מעליו למען לא יהי' בלבול זה להפריע מהעבודה, ב) והוא העיקר: ע"ז לוקחים איזה חלק בעבודת הקדש שלו. ומצד זה הרי צ"ל הנתינה באופן אחר ובכמות אחרות. — צ"ל התענינות לקרב את הנותן וב"ב, אם רק אפשרי הדבר, לכללות הענין של רבי ומנהיג ישראל, אם ע"י דבור, בקירוב, או ע"י הנדפסים (זכרונות, שיחות וכו').

בדבר התענינות במצב החינוך וכו' במקומות שנמצא, ה"ז היא אחת המטרות של שליחות כזו של שלו, אבל אין עליו לשכוח עיקר מטרת נסיעתו...

בטח ינצל — אויסניצון — את היומי דפגרי: כ' מ"ח, יו"ד וי"ט כסלו לתועלת שליחותו.

(ממכתב ט' מ"ח, ה'תש"ח)

•

...אכפיל עוה"פ — שבמכתבי הארוך* הי' כוונתי לא עליו בפרט, אלא לכל קבוצם יחד אשר בזה מחולקת עבודת נפנה משאר הענינים. וע"ד דוגמא שבעצם החיות הכל שוים ואין החילוק אלא בהתפשטות, ואכמ"ל.

(ממכתב ט"ו אדר ה'תש"ט)

---

*) נדפס בלקו"ש ח"י ע' 237 ואילך. המו"ל.

•

...ויעויין בסוף המאמר שבקונט' הנ"ל* ע"ד גודל המעשה על צדקה בכלל, וכבר כתבתי לא', שכמה עלוב הסדר שאפילו המעשה על נפנה, שהיא המעולה שבמעולה כידוע, עדיין דורש זירוז.

(ממכתב ט"ו אדר, ה'תש"ט)

---

*) קונ' סא נדפס בסה"מ ה'תש"ט ע' 17. המו"ל.

...ובטח ישמחנו בבשו"ט מעשי' בפועל, בענין נפנה וזכות הרבים, לעשותם יחיד, ע"י התקשרות היחידה, באמצעות יחידות אצל רבי יחיד, ביחידו של עולם.

(ממכתב י"ב אלול, ה'תש"ט)

...נהנתי במאד מפעולותיו הטובות במקומות מסעו שמפרט במכתבו. ובודאי, נוסף על הגלוי והנעשה בעת בקורו בעיר או עיירה, הנה כמה ענינים נעשים מבלי שיודע מהם לע"ע, וכמה תולדות ופירות יהי' מהזריעה שנזרעת בעת הביקור ממש. וקדושה עושה פירות ופירות פירותיהן עד סוף כל העולם — (ל' העלם והסתר) — וכל' כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ בשיחת י"ב תמוז סוף אות א"*: קדושה איז אין סוף.

בודאי עושה ופועל במסעיו גם בענין נפנה, אשר מלבד שזהו משליחותו, הנה נודע ונראה גם במוחש, שכל דבר שיש לו אחיזה בגשמיות ג"כ, הרי הוא בר קיימא. וידוע שזהו ג"כ מהטעמים שהנביאים היו לפעמים מקדימים לנבואתם איזה פעולה גשמית, וכמש"נ בכ"מ בנביאים אחרונים.

לפלא, שבהשיעורים בביהכנ"ס שמזכיר שראה, מעטים שעורי למוד הלכה למעשה בדינים הרגילים.

בענין שאלתו — הנה כיון שכ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ כתב לו ש„לא יתערב בזה" — בודאי זהו הדרך הנכון.

ובדבר שאלתו אם להתחיל עתה בביקור העיירות שעל הדרך לכאן, ולהיות חדש תשרי כאן ובסביבות נ. י'.

לפי דעתי, נחוץ במאד שדוקא השתא ישתמש בשלהי אלול וחדש תשרי, כדי לחזק מעמדו ומצבו במחנו וסביבותי', שזמנים אלו הם זמני התעוררות גם כמנהג מדינה זו, ימי תעמולה, ימי התועדות וכו' וכו'. ומה טוב הי', אם יסדר לו בעוד מועד פראגראם מפורטת איך לנצל — אויסניצען — כל הימים הנ"ל באופן היותר מועיל ומתאים.

ובדבר שאלתו מכבר, בענין יסוד בהכנ"ס נוסח אר"י במחנו — הנה אף שבעצם הדבר נכון הוא, אבל הוא בעצמו מפני תפקידו ועבודתו, אינו צריך ואינו יכול להיות קשור עם בהכנ"ס אחת, כי מצודתו צ"ל פרושה על כל העיר וסביבותי'.

ומחפש הנני אחרי איש מתאים לשלחו למחנו, שהוא יהי' הרב והלומד שיעורים וכו' בבהכנ"ס הנ"ל, וכמובן גם המסייע בהתיסדותו. וכת"ר יהי' העומד ממעל לו. אבל, לע"ע, לא מצאתי. ואמשיך לחפש.

בל"נ, אזכירו על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ להצלחה בעבודתו בקודש, כבקשתו. אשר זהו הצנור ג"כ להשפעות בגו"ר בכל המצטרך.

(ממכתב כ"ד מנ"א, ה'ש"ת)

---

*) ספה"מ ה' תש"י ע' 262. המו"ל.

...לפלא שאינו כותב דבר על דבר זריעה רוחניות, וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להנוסעים בעניניים כמו נסיעתו עתה, אז מען דארף קלייבן גשמיות און זייען רוחניות, וכיון שכללם ביחד ובתיבה של הוספה, הרי מוכח מזה שהא בהא תליא, ובפרט בנוגע למעמד, שגם הגשמיות שבזה רוחניות הוא, הרי גם לאידך גיסא הרוחניות שבזה הוא ג"כ גשמיות, היינו שצריך להמשיכה למטה מעשרה טפחים, ולא רק בעניינים הגשמיים אלא גם בעניינים החומרים. והיינו ע"ד שכתבתי במכתבי לראש השנה השתא*, שצריך אשר חלק הדצ"ח שבאדם יהפכו ג"כ לאדם, ואדם הוא מלשון אדמה לעליון, והאריכות בזה אך למותר. ובפרט בחדש כסלו הוא חדש הגאולה והחדש אשר בו יצא הפסק דין למעלה שמותר ובמילא מוכרח ג"כ להפיץ תורת החסידות ובמילא גם עניני החסידות בהרחבה והתפשטות, וכמסופר אשר לאחר שביארו לרבנו הזקן שהי' עליו הקטרוג מפני שמדבר בהתפשטות, בכ"ז הי' הסיום בזה שכיון שכבר התחיל ימשיך באופן כזה.

בברכת הצלחה בנסיעתו הן בקלייבן
גשמיות והן אין זייען רוחניות

(ממכתב ה' כסלו, ה'תשי"ד)

---

*) נדפס בלקו"ש ח"ט ע' 410 ואילך. המו"ל.

מאשר הנני קבלת מכתבו עם המוסגר בו, ויהי רצון אשר חפץ ה' בידו יצליח להרבות אנשי המעמד מתאים לכוונה האמיתית בזה, שיתקרבו לכל עניני תורת החסידות הדרכותי' והנהגותי'. (עיין גם כן בתניא פרק ל"ז: ובמעות אלו הי' יכול לקנות חיי נפשו החיונית הרי נותן חיי נפשו לה') אלא שפשוט שצריך לבארם ולהסבירם בזה. והעיקר אשר מנקודת החיות יתפשט בכל רמ"ח אברים ושס"ה גידים הרוחניים וע"ז לרמ"ח אברים ושס"ה גידים הגשמיים, וק"ל. (מובן אשר המשתדל בזה לוקח חלק בראש). וע"ד מ"ש תמים תהי' עם ה' אלקיך, עיין לקו"ת ד"ה כי המצוה הזאת פ"ב.

(ממכתב אדר"ח כסלו, ה'תשי"ז)

ראה

נצטערתי להודע ע"י הרה"ג הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ כו' מוה"ר ... על דבר המיצר שלהם בעסקם. וצריכים להיות חזקים בבטחונם במלך מלכי המלכים הקב"ה המפליא לעשות, שאין זה אלא נסיון ולזמן קצר. וכשיהיו חזקים בבטחונם ויראו זה בפועל, הרי יתבטל הנסיון ויחזרו למעמדם ומצבם ואחרי כן גם יוסיפו עליו, וידוע פתגם כ"ק רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה), אשר השי"ת נותן לבני ישראל גשמיות ובני ישראל עושים מגשמיות רוחניות. והשי"ת יצליחם שיהיו שני ענינים אלו בריבוי בכמות ובריבוי באיכות.

בברכת הצלחה המחכה לבשו"ט

(ממכתב י"א אדר תשי"ד)



איך* האָב באַקומען אייער בריוו אין וועלכען איר באַשרייבט אין קורצען, דאָס וואָס איר זייט אַדורך אין אייער לעבען, די וואַנדערונגען איבערלעבונגען און ערגערונגען, ביז דער לעצטער צייט אַנקומענדיק אין ... און באַמערקט אויף זאַכען וועלכע זיינען ניט פאַרשטענדליך.

אַזוי ווי אין סעקרעטאַרייט איז ניטאָ קיין רוסישע שרייב מאַשינקע, ענטפער איך דעריבער אין אידיש, אָבער זעלבסט פאַרשטענדליך אַז איר קענט מיר אויך אויף ווייטער שרייבען אין דער שפראַך וועלכע אייך איז מער אודאבנער[1].

עס וואונדערט אייך — לויט אייער שרייבען — וואָס איר זהעט ניט קיין אביסניעניע[2] אויף די סלוטשאייען[3] פאַרגעקומענע אין אייער פאַמיליע און בא אייך אין הויז.

איז, וועז איר וועט זיך אַביסעל אַריינטראַכטען אין דעם, וועט דאָס אייך ניט דאַרפן וואונדערן, וואַרום א מענטש זהעט נאָר א באַגרעניצטען טייל פון דעם וואָס עס טוהעט זיך מיט אים, און אַרום אים, און דעריבער קען ער ניט אַפשאַצען אמת ריכטיג דער אינהאַלט פון דעם וואָס ער זהעט.

אויף צו מאַכען דורכזיכטיג קלאָר דעם געדאַנק, וועל איך בריינגען א פּרימער[4]: — וועז איינער זאָל אַריינגיין אין א אַפּיראַציע קאַמנאַטע[5] פון א האָספּיטל

---

*) לתועלת המעיינים תורגמו המלים הרוסיות שבמכתב זה ללה"ק, בשולי הגליון. המו"ל.

1) נוח יותר. 2) הסברה. 3) מקרים (מאורעות). 4) דוגמא. 5) חדר־ניתוח.

און וועט זהען ווי עס ליגט אַ מענטש אויף דעם אַפּיראַציע טיש, און אַרום אים שטייען מענטשן מיט פֿאַרשידענע מעסערלאַך און שניידען, און דער מענטש קרעכצעט פון יסורים, און דאַך פֿראַדאַלזשאיזן[6] זיי מיט דעם שניידען, ניט וויסענדיק די פּולע היסטאָריע פון דעם מענטשן, וועט אָט דער צופּעליגער נאָבל־יודאטעל[7] אַרויסלויפן מיט אַ געוואַלד, אַז מען האָט גענומען אַ מענטש און מען שנייט עם און דער מענטש קרעכצט פון יסורים און קען זיך ניט העלפן פון באַפּריין זיך פון גזלנים און רוצחים, אָבער ווען מען וועט דעם צופּעליגען באַזוכער ערקלערן, אַז די אַפּיראַציע איז נויטיג און ער זאָל קענען לעבן נאָך צענדליקער יאָרן, און דעריבער נעמט מען ניט אָכט די ווייטאָגען פון עטליכע שעה פון דעם אַפּערירטען, וועט דער גאַסט אויך פולשטענדיק איינשטימען אַז ניט נאָר זיינען זיי — די מעסער שניידער — ניט קיין גזלנים און רוצחים, נאָר פֿאַרקערט, דאָס זיינען די בעסטע טובה טוערס דעם מענטשן וועלכן זיי שניידען. און דאָס ניט קוקענדיק אויף דעם, וואָס די שניידער — אָדער אויף דער היינטיקער שפּראָך כירוגן — קענען ניט גאָראַנטירן אויף הונדערט פּראָצענט, אַז די אַפּיראַציע וועט זיין אַ געלונגענע, און וויפיל צייט ער וועט לעבן נאָך דער אַפּיראַציע, ווען די אַפּיראַציע זאָל אפילו זיין אַ געלונגענע.

פון דעם איז אויך פֿאַרשטענדליך אַז באַ אַ מענטשן אין זיין לעבן אויף דער וועלט, טרעפט זיך אַ זאַך וועלכעס איז פֿאַרבונדן מיט ווייטאָגען אַ שטיק צייט, און אַ אמת׳ער ווייטאָג, ניט קיין געדאַכטער, — איז אָבער וויסענדיק און אויך זעהענדיק השגחה פרטית, דאָס הייסט אַז די וועלט איז ניט הפקר, און אַז זי פירט זיך מיט אַ געוויסער סיסטעם, און דער סיסטעם נעמט ארום ניט נאָר עם אַליין, נאָר אויך זיין פאַמיליע. און נאָך פילע מער און מער, איז דער נאָרמאַלער געזונטער שכל דיקטירט אַז זיכער זיינען די פאַסירונגען ניט פֿראַטויוואַרטשיוועס[8] צו דעם סיסטעם וואָס אופֿראַוואליאַעט[9] אין דער וועלט ארום עם, עס איז מער ניט וואָס מען הערט ניט פון דעם „פֿראַפּעסער און חירורג", דעם גרויסן נוצען וועלכען מען באַקומט דורך דעם צייטווייליקען ווייטאָג.

עס זיינען פאַראַן וואָס פרעגן קשיות אָדער וואָס זאָגען אַז, זיי זיינען אין סאמניעניע[10] אויב די וועלט האָט אַ סיסטעם און אַ ציל — אָבער אַלע ווייסן פון פיזיקע, חימיע, אסטראנאמיע, א. א. ו. (וואָס איז אַנערקענט ניט נאָר פון אידן, און ניט נאָר פון ג־ט גלויביקע, נאָר אפילו פון ניע־וויערושציע[11]) אַז יעדער קלענסטער אטאָם אין דער וועלט האָט זיינע טאַטשנע פראווילעס[12], אויף דער ערד, שטיינער, ראסטיניעס, און זשיוואטנע[13], און אַזוי וואָס עס אקרוזשאייט[14] אונדז נאָר, האָט אַלץ באַשטימט געזעצן און איינשטעלונג איינגעשאַפֿטן, חאָטש דאָס אַלעס אַלץ איז פיל פאַביג גרעסער אין פֿאַרנעם ווי איין מענטש אין זיין פאַמיליע.

שטעלט אייך פֿאָר אַ קאַרטינע[15], ווי מען גייט אַריין אין אַ גרויסער גראמאדנער זדאניע[16], וועלכע האָט טויזענטער קאַמנאַטעס[17], און זהעט ווי אין יעדער קאַמנאַטע

---

6) ממשיכים. 7) משקיף (רואה). 8) בסתירה. 9) מנהיג. 10) ספק. 11) בלתי מאמינים. 12) חוקים מדוייקים. 13) צומח וחי. 14) מקיף. 15) תמונה. 16) בנין גדול. 17) חדרים.

איז יעדער זאך פאריאדאק[18] אייגנעשטעלט, וואס אפילו ער אויך פארשטייט אז עס איז ריכטיק גוט אויסגעשטעלט, נאר אין איין צימער גאר א קליינער אויף דעם איז בא אים א סאמניע, אויב אויך דא איז אלץ ריכטיג אויף דעם ארט, די מעבל און די אנדערע זאכען וועלכע געפינען זיך אין עם. — איז יעדער נאר נארמאלער מענטש, וועט געווים טראכטן בא זיך, וויבאלד אז בא די אלע טויזענטער קאמנאטעס פון דער ריזיקער געביידע, זיינען אין דער בעסטער ארדענונג, איז דאך קיין צווייפל, אז אויך אט דער איינצעלער חדר, וואס ער פארשטייט נאך ניט דעם סדר אין דעם, אבער ער איז דאך א טייל פון דעם גרויסן בנין, איז אויך ער מיט א געפלאנטער ארדענונג, חאטש פאר עם איז דאס ניט פארשטענדליך.

דעם נמשל פון דעם, רעכן איך איז איבעריק נאך מער צונעמען און ערקלערן — איך וויל נאר צוגעבן נאך איין פרט — אז יעדערער פון אונז איז אויך בכלל, איר אליין, וועז מען זאל ארייננטראכטן ווי עס זיינען דורך די יארן, בא עם, אין וועלכע ערטער ער איז געווען, און וואס עס האט פאסירט, און טראכטן אין דעם אביעקטיוו וועט ער זהען צענדליקער און טויזענטער פאלן ווי מען האט געפירט עם אין א באשטימטער נאפראווליניע[19], אנהויבנדיק פון צען יאר פריער, און פון דענסטמאל אן גייט דאס אלץ פון לינקס צו רעכטס, אלץ אין דער ריכטונג, וויסענדיק אבער אז השם יתברך וויל אז דער מענטש זאל טאן מיט זיין אייגענע בחירה ווי מען זאגט אין רוסיש, פא דאבראי וואלעי[20], לאזט מען יעדערן, און אויך עם ארייננערעכנט, און מען גיט די מעגליכקייט, צו אויסקלייבן אליין די וועג, און דעריבער איז קיין וואונדער ניט וואס זייענדיק ניט מער ווי א מענטש, מאכט מען טייל מאל פעלערן און מען גייט אראפ פון וועג, און אנשטאט דעם, אז די וועג זאל זיין שטענדיק א גלייכע, מאכט מען אמאל זיג-זאגען, אבער וועז מען טראכט זיך ארײן אין דאס אלץ אויבען געזאגטע, און מען וויל ניט זיך אליין אפנארן, פארלייגט מען זיך אויף דעם, אז די זיג-זאגען זאל ווערן קלענער און זעלטענער, וואס דענסטמאל — קומט מען צו צום ציל וואס השם-יתברך האט געשטעלט פאר יעדער מענטשן, און פאר יעדן אידן ספיציעל, אז ער זאל זיין אמת גליקלאך מיט זיין פאמיליע, און אויך בעולם הזה, וואס צו דעם קען מען צוקומען, וועז מען פירט זיך ווי די תורה, וועלכע רופט זיך תורת חיים — א לעבעדיקע תורה — לערונט אונדז, מען דארף נאר פארווארענען די טענה וואס דער יצר הרע באנוצט זיך מיט איהר זייער אפט, וואס ער וויזט אן אויף א מענטשן וועלכען מען האלט פאר א פרומען, און פירט זיך אויף על פי תורה, און פינטלט אן אויך אויף די חסרונות וואס דער מענטש האט, און פון דעם וויל דער יצר הרע איינלערנען מיט דעם וועלכען ער טענה'ט ארײן, אז וויבאלד דער פירט זיך על פי תורה, און האט דאך די פעלערן איז דאך א סימן אז די תורה טויג ניט ח"ו, והראי' ער האט געטאן די עולה און נאך א עולה און נאך א עולה.

איז אבער די פאלשקייט אין דעם, וואס ער באווייזט נאר א טייל פון דעם מענטשן, און ניט אלעס אינגאנצן. איך וועל דאס באלייכטן דורך א משל, — וועז

---

18) סדר. 19) כיוון. 20) ברצון הטוב (בבחירה חפשית).

מען גייט אין גאַס און מען טרעפט אַ מענטשן אַרויסגייענדיק פון אַ פראַפעסער־דאָקטער, און דער מענטש גייט אויף קאַסטילעיס[21], קען אַ פאַרבאייגייער טראַכטן און אויך זאָגן, זעט ווי דער פראַפעסער איז ניט גוט, ער איז דאָך געווען באַם פראַפעסער און באַצאָלט אים פיל געלט, און פירט זיך אויף פינקטליך לויט זיינע אַנווייזונגען, און דאָך גייט ער אויף קאַסטיליעס, און קען ניט מאַכן קיין טראַט אַן זיי, — אָבער ווען מען וועט ערקלערן דעם פאַרבייגייער, אַז איידער ער איז געווען באַם פראַפעסער, האָט ער ניט געקענט אַ ריר טאָן מיט די פיס, און איז געווען אינגאַנצן פאַראַליזירט, און דער פראַפעסער האָט ניט נאָר שוואַכער געמאַכט דעם פאַראַליטש[22], נאָר ער האָט אויך עם געשטאַרקט, אַז ניט נאָר וואָס ער קען באַוועגן מיט די פיס, נאָר קען אויך גייען, און פון צייט צו צייט גייט דאָס אַלץ בעסער און גרינגער, חאָטש ער דאַרף נאָך ניצן קאַסטיליעס, און דעריבער איז מעגליך אַז נאָך פאַלגענדיק די אַנווייזען פון פראַפעסער וועט ער סוף כל סוף פטור ווערן אויך פון די קאַסטיליעס, און וועט פאַלקאַם געזונט ווערן, — אַזוי אויך מענטשן פון געבאָרן אַן האָבען פאַרשידענע קאטשעסטוועס[23], אַנדערע האָבען מער גוטע, און אַנדערע האָבען מער שלעכטע, דורך וואספיטאניע[24] פון גוטע מלמדים, און איבער־הויפט דורך זעלבסט ערציאונג, אויב דאָס ווערט נאָר געטאָן ריכטיק, ווערן אויך די געבאָרענע ניט גוטע קאטשעסטוועס, וואָס אַמאָל שוואַכער און ניט ווירקענדיק, און אַזוי ווי אַ מענטש דאַרף דאָך דעם גאַנצען לעבן ערציהען זיך און לערנען זיך אַליין, איז קיין וואונדער ניט, ווען מען טרעפט אַן אָט דעם מענטשן אין מיטען פון זיין אַרבעט — זיין לערנען זיך אַליין — אַז מען געפינט אין עם אויך אַ טייל פון זיין ניט גוטעס, אָבער עס איז ניט דערפאַר ווייליע ער פאַלגט נאָך די אַנווייזונגען פון „פראַפעסער" אין זיין לערנען זיך, נאָר אין געגען טייל אין פאַרנעם איז ער איצטער פיל שוואַכער — אין זיינע חסרונות — איידער מיט אַ צייט פריער.

איך וויל פאַרענדיקען און אַרויסזאָגען מיין כוונה מיט דעם — מיין בריף, עס איז ניט צוליב „פילאסאפיע" אַליין, נאָר אום צו געבען אייך דעם געדאַנק, אַז אויב איהר וועט וועלען ניצען זיך מיט דעם אביעקטיוועז און מיטן געזונטען שכל, דאַרף דאָס אייך ברייגען צו פאַרשטאַרקען אייער בטחון אין השם יתברך, און צו קוקען מיט אַ גוטער אויג אויף דעם מענטשן אַרום אייך בכלל, און אויף די זשיטעלעס[25] פון ... ספיציעל, זהען זייערע מעלות, אויף וועלכע זיי האָבן אין גרעסטען טייל געהאַרעווען אויף זיי, און באַטראַכטען זייערע חסרונות — אויב זיי זיינען פאַראַן — ווי געזאָגט אין דעם משל פון די צייטווייליקע קאַסטיליעס, און איבער הויפט צו וויסען, אַז איהר דאַרפט טאָן אייער חלק, צו מאַכען ליכטיג און באַלייכטן אייער סביבה, ניט נאָר פון אייער פאַמיליע, נאָר אויך אַ גרעסערן קרייז מענטשן, און דאָס קען געטאָן ווערן, דורך זיין דורכגענומען מיט אהבת ישראל, און וועלען זיי נוצען ברייגען, וואָס זיכער איז דאָס גוט און טוט גוטעס אויך פאַר זיך אַליין און אייערע בני בית שיחיו.

איך האָף אַז איהר וועט ליינען מיין דיזען בריף מיט דער געהעריקער וויימאניע[26], און זעלבסט פאַרשטענדליך, אויב איהר האָט וועלכע פראַגעס אַדער

---

21) קביים. 22) שיתוק. 23) איכויות. 24) חינוך. 25) תושבי. 26) תשומת לב.

עפעס ניט גענוג קלאַרקייט, וועל איך זיין צופרידען, אַז איהר וועט מיר שרייבען אין דעם און איך וועל זהען צו ענטפערן אייך לויט די מעגליכקייט, אויב אפילו צוליב פיל טרדות, וועט זיך דער ענטפער פאַרהאַלטן אַ געוויסע צייט.

איך רעכען אויך אַז דאָס פון צייט צו צייט אַפלייגן איז אויך אַ באַווייז, אַז מען גיט אייך נאָך צייט, אַז פא סוואיעי דאבראי וואלעי[27] זאָלט איר ענדערן אייער השקפה (...) אויף די מענטשען אַרום אייך, און אויך ווי מען דאַרף צו אופפירען זיך וואָס אַמאָל בעסער און בעסער, און השם יתברך זאָל אייך מצליח זיין.

(ממכתב י"ג סיון, ה'תשט"ז)

---

27) ברצונו הטוב (בבחירתו החפשית).

~

...בשאלתו אודות מכירו ... כיון שיש רופא אומר שאין צריכים נתוח, ורק שיזהר באכו"ש וכו', הנה עליו להתנהג מתאים להוראה זו. ולהתחזק בבטחון בהשי"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות. ומנוחת הנפש היא אחת הרפואות היותר מועילות למיחושים כשל הנ"ל.

כן במה ששואל הנ"ל, שאין מזדמן לו קונים על הבית שקנה בשביל פרנסה. הנה יקח את השי"ת לשותף – ע"י שיבטיח לצדקה, מעט יותר ממעשר מהריוח, ומה טוב קרוב לחומש – ומובטח שותף הנ"ל להביא ברכה והצלחה מתאים להפסק עשר בשביל שתתעשר.

וכאשר יראה השגחה פרטית בזה, הרי כדאי שגם אח"כ יתעסק בקניית בית לפרנסה ע"ד זה נוסף על מה שיתעסק ג"כ במלאכתו – אֵן אימפעט, ובהפסקי מנוחה כפי הדרוש.

(ממכתב י"ב מנ"א, ה'תשי"ד)

~

קבלתי הפ"נ בעדו להמצטרך לו, וכשאהי' על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אזכירו, ובטח יעורר ר"ר עליו למילוי בקשתו,

מבקש ברכה להצלחה בעסקו, וכנראה אשר כוונתו לעסקיו בגשמיות, וידוע פתגם רבינו הזקן אשר שמענו כמה פעמים מכ"ק מו"ח אדמו"ר, „השי"ת גיט אידען גשמיות, און זיי מאכען פון גשמיות רוחניות". והי' מהנכון אשר יחליט בעצמו שמהריוח שיהי' לו בעסקו עד י"ט כסלו, ר"ה לחסידות, הבע"ל הנה יפריש מזה

לכה"פ מעשר לצדקה, והחצי מזה, לכה"פ על מוסדות הקדושים אשר ע"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר נקראים, והם „אהלי־יוסף יצחק" אשר בארצנו הק' ת"ו ובמאראקא. ובטחוני חזק, אשר יוכל לאמר, כי רואה גם בעיני בשר תוספת הצלחה מעת שקבל החלטה הנ"ל, וכל המוסיף מוסיפין לו, ותוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר.

(ממכתב ט"ז סיון, ה'תשי"ב)

במענה על מכתבו, שנתאחר קצת דרך הילוכו, בו כותב אודות מר ... אשר מצב הפרנסה שלו אינו כדבעי, וכן קרה לו גניבה וכו' —

בעת רצון אזכירו וב"ב שיחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע מתאים לתוכן הנ"ל,

ובודאי יסביר לו מאמר רז"ל הידוע, עשר בשביל שתתעשר, שבמצב שאין שבעים רצון מעניני פרנסה, יש להוסיף על הצדקה שהורגלו להפריש אפילו אם היתה ככל הצורך, ובלשון רז"ל כדבעי למיעבד. ובמכש"כ — באם הי' מקום גם לפני זה להגדיל הפרשת הצדקה, לעשות כן עתה, ולעשות זה דוקא בשמחה ובטוב לבב. ובטוח בורא עולם לשמור הבטחתו, ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה וגו'.

ובהמאורע דגניבה, כבר ידוע אגה"ק של אדמו"ר הזקן בנו אדמו"ר האמצעי ונכדו אדמו"ר הצ"צ, אשר לאחרי ענין של היזק חלה מדת הרחמים שהיא גדולה גם ממדת החסד נחלה בלי מצרים וכו', אלא שלכל השפעה וברכה מלמעלה — צריכים לעשות כלים מתאימים ורחבים, והכלים הם עניני תורה ומצות בהידור ובשמחה.

ומהנכון כיון שיזכירו את הנ"ל וב"ב על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר יקבע לימוד בתורת חסידות חב"ד אשר עלי' מסר נפשו כ"ק מו"ח אדמו"ר, ביום הש"ק וביום שני וחמישי אם אפילו למשך זמן קצר מאשר ביום הש"ק. ומה טוב גם שמירת תקנתו באמירת שיעור תהלים חדשי — כמו שנחלק התהלים לימי החדש — לאחרי תפלת השחר. ומובן אשר כל הנ"ל צ"ל בלי נדר.

בודאי זוגתו תחי' של הנ"ל נוהגת במנהג בנות ישראל הכשרות להפריש לצדקה קודם הדלקת הנרות בכל ערב ש"ק וערב יום טוב. ועכ"פ תנהג כזה מכאן ולהבא.

(ממכתב א' אייר ה'תשי"ז)

...דאָס וואָס איר שרייבט וועגן די פערשידענע שוועריקייטן וועלכע האָבן זיך געוויזן אין געשעפט. איז לויט דער הוראה פון רבנו הבעל שם טוב אז יעדער פרט ופרטי פרטים בנוגע צו אַ אידן איז דאָס בהשגחה פרטית. און אז השי"ת האָט אייך מזכה און מצליח געווען אז צוזאַמען מיט דאָס אויבן דערמאָנטע האָט זיך געטראָפן דער נייער בנין פאָר דער ישיבה וואָס איז פאַראַן אַ גרויסע האָפענונג אז דאָס קען ווערן אַ צענטער פון יראת שמים פאָר דער גאַנצער שטאָט און אפשר אויך פאָר דער גאַנצער מדינה. וואָלט איר באַדאַרפט זען אַ פאַרבינדונג צווישן די ביידע זאכן. און אַנגעמעסן דאָס פאָר אַ הוראה מן השמים אז איר זאָלט זיך אַריינווארפן סיי מיט געלט און דער עיקר בגופו צו זען אַיינאַרדענען דעם בנין פון דער ישיבה און דערנאָך דאָס פאַרנעמען זיך מיט דער ישיבה אין דער מאָקסימאַלסטער מאָס, וואָס דאָס וועט פאַריכטן די צנורות פון די פּריוואָטע געשעפטן און פאַרגרעסערן זיי אז דאָס זאָל אויך זיין בהצלחה מופלגה. עס איז ניט מיין דרך צו אַנדייטען ציפערן און בפרט ניט געפינענדיג זיך אויפן אָרט. אָבער עס איז באַוואוסט דער מאמר רז"ל כל המוסיף מוסיפין לו. במילא וואָס אַלץ מער איר וועט מוסיף זיין, סיי מיט אייער געלט און סיי מיט אייער טרחה בגופו טאָן אַליין אין דעם און אויך פאַר־אינטערעסירן אַנדערע, וועט השי"ת זיכער מוסיף זיין בהצלחה אין דעם וואָס איר באַדאַרפט.

זיכער האָט איר געהאַט אַ פרייליכן פורים און איך האָף אז איר וועט אויך קענען אַנזאָגן גוטע בשורות משמחות אין דאָס אַלעס אויבן געזאָגט...

(ממכתב י"ח אדר ב', ה'תשי"ד)

...במ"ש אודות נתינת מעשר לצדקה, לפלא קצת השאלה, אחרי שענין הוא בשו"ע, ובפרט בתוככי עדת החסידים. ואדרבא באם, כלשונו, אינם מסתדרים במשכורתם דעד עתה, הרי אז מקום ועצה דעצת חז"ל מלח ממון חסר. ולא להיפך ח"ו.

(ממכתב כ' שבט תשי"ח)

בודאי שמורים בזכרונו ימי השמיני עצרת ושמחת תורה אשר בלה בצל קורת כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) לכל פרטיהם. ועל פי אחת השיחות אז, בטח יאירו מאורם גם בימי השבת והחול של כל השנה כולה.

ועל אחד המאורעות אז, זה שנתמנה להיות מפקד וראש לחלוקת פסוקי „אתה הראית" להקפות בוקר שמחת תורה ועסק בזה, הנני לשלוח בזה תודת ה„מרכז לעניני חנוך" אשר אליו שייכת ההכנסה מפסוקים אלו.

ידוע מאמר רז"ל (בבא בתרא ט, א) גדול המעשה יותר מן העושה, ובפרט אשר במקרה זה הי' מעשה וגם עושה. וזכות אלו הרבים אשר המרכז עוזרים ברוח, בגשם, או בשניהם יחד, כדאי הוא להשפיע ברכה והצלחה לכל המסייעים בזה.

ונשען על מאמר רז"ל שני (תנחומא ר"פ עקב) אם התחלת במצוה הוי גומר אותה, הנני להציע בזה: באשר אחדים מהמתנדבים חסרו בנתינתם לטובת המ.ל.ח. העומד תחת נשיאותו של כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) ומתנהל על ידו, בערך נדבתם בהקפות ליל שמחת תורה,

הנה, בלי ספק יוכל להסביר להם ולפניהם גודל עבודת המ.ל.ח. ואשר אין ליתן מגרעות בקודש, ואדרבה מעלין בקודש ולא מורידין.

ובפרט, בטח יעשה כזה בנוגע לחבריו בני עירו, שנאמר לו בשמחת תורה שאחריותם עליו, והם: הנהלת התלמוד תורה (לא התנדבו כלל על המ.ל.ח.), הו"ח וכו' ... (התנדב רק ארבעים שקל), הוו"ח וכו' ... (התנדב נ"ד שקל).

ונשען על מאמר רז"ל שלישי (ס' הישר לר"ת שי"ג. של"ה ש' האותיות ל') דבר היוצא מן הלב נכנס אל הלב, ודאי יצליח בהשתדלותו זו וימלא החסר, וגם בתוספות.

בנתינת תודה למפרע על כהנ"ל
ובאיחול כט"ס

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)



...בנוגע אייער שרייבן, צו העלפן אחינו בני ישראל אשר בארצנו הק' תבנה ותכונן על ידי משיח צדקנו, איז באַוואוסט די רייד פון דוד מלך ישראל — שהוא — חי וקים, (תהלים קכז) אז ווען ה' יבנה בית, און ה' ישמר עיר, דענסטמאל העלפט דאס בויען און היטן פון א בשר ודם. און דעריבער מוז מען דורכאויס זען, אז השם יתברך זאל טאן דאס אויבן געזאגטע, וואס דאס פירט מען אויס על דרך דעם מאמר פון ר' אבא בר כהנא ור' אמי ור' אסי (אין פתיחתא דאיכא רבתא במדרש רבה) — דורך לימוד תורתנו הק' און דעם לערנען איר ביראת שמים ועל טהרת הקדש, דאַרטן אין ארצנו הק'. און ליידער זיינען ווייניג די העלפער אין דעם. און אויך די וואס העלפן יע, איז דאס אין א ניט געוגענדער מאס. און דעריבער דארף יעדער איד מחובבי תורה ומצות וואס זיינען דורכגענומען מיט אהבת ישראל, וואס אמת'ע אהבת ישראל איז דורך אהבת התורה ואהבת השם, דארפן זיי שטיצן מיט א גאר

אנדער מאָס די מוסדות הנ"ל בארצנו הק' ת"ו. און אויב מען וועט אייך אויפוואַרפן, פאַרוואָס איז ניט קענטיג אייער נדבה אין די פערשידענע קאַמפיינס — קענט איר זיי ענטפערן אז ניט איר זשאַלעווט די געלט אַדרבה איר גיט נאָך מער לפי ערך (און בפרט, אז די געלט ותורתה פאַרקלענערט אויך הסכנה ובמילא ההוצאות אין ענינים גשמיים וד"ל) און אויך צוגעבן, אז לויטן פסק רז"ל איז ענייך קודמין וענייי עירך קודמין. אנ"ש ומקושרים ושייכים, וואָס פאַרלאַנגען, און פרעגן בא מיר, ווייז איך זיי אן צו מנדב זיין אויף די מוסדות חב"ד בארצנו הק' ת"ו, וואָס די אַרבעט דאַרף לויט דער פאַדערונג פון דער צייט, ווערן אלץ מער און גרעסער. און איך האָף אז אין כפר חב"ד, וואו עס איז געווען השריפה אשר שרף ה', ווערט דאָרט איצט נתגלה מדת הרחמים שהיא גדולה ממדת החסד שלפני' נחלה בלי מצרים מבריח מן הקצה אל הקצה, וכהוראת רבנו הזקן רבנו האמצעי וכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, כי שם צוה ה' את הברכה עד העולם.

(ממכתב כ"ט אייר, ה'תשט"ז)

במענה למכתבו — מבואר בכ"מ גודל מעלת מצות הצדקה, ומובן הוא גם מהידוע שמדתו של הקב"ה היא מדה כנגד מדה (אלא שכמה פעמים ככה) ונתינת צדקה לעני אע"פ שאינו חייב לו כלום וכו' — ממשיכה ברכות השם לנותן הצדקה בהמצטרך לו ומוסיפה בברכות אלו. והרי כאו"א מאתנו זקוק לברכות השם תמיד כל הימים.

והנה לפעמים קרובות — אלה הנמצאים במסגרת צבאית נמנעת מהם נתינת צדקה בפועל מפני תנאים המיוחדים בהם שרויים וחיים.

ולכן בקשתי את ידידי המביא מכתב זה — לקחת אתו מטבע ולתנה לו (בתור שלוחי) במתנה — בכדי שבאם ירצה מר יוכל לקיים בה — מן המוכן ובממונו — מצות הצדקה.

ומה טוב — לקשר זה בלימוד תורתנו תורת חיים: עכ"פ — פסוק אחד בתורה שבכתב (בפרשת השבוע?) ומאמר אחד או הלכה בתורה שבעל פה (באחד מהספרים הנמצאים אצל מר).

והוי' אלקי הצבאות ישמרהו בכל מקום בו יהי' וגדול זכותו וזכות כל אחד המגין על ארצנו הק' ועל עמנו הק' ובלשון הרמב"ם אשר השם „יזכה לו ולבניו עד עולם".

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

מאשר הנני קבלת הפתקא שלו עם המחאה המצורפת, שנמסרה לקופת חשאין אחת המעלות הכי נעלות בענין הצדקה, ובמילא ימשיך לו לב"ב שיחיו תוספת ברכה והצלחה, מרום המעלות עד למטה מעשרה טפחים בגשמיות, וכמבואר באגה"ק. ועלי להוסיף עפ"י המבואר בהנ"ל, שאף שכל אחד מחוייב בכל המצות — הנה יש לו מצוה אחת שצריך להיות זהיר בה טפי, וע"פ רוב הנה רואים בהנהגת ההשגחה פרטית באיזה מקצוע הוא, וכיון אשר, לע"ע, איננו עשיר ברכוש גשמי, הרי, אע"פ שע"פ המבואר באגה"ק, בדורנו מצוה להרבות בצדקה, אבל נראה שלא זהו השער שלו ומצוה שיהי' זהיר בה טפי, משא"כ בכח השפעתו על הזולת ובמרץ המתאים — יש לו כשרון בגלוי ובהווה. לכן פלא שמתקבלת פתקא ממנו בהנוגע לענין צדקה ואין מזכיר דבר ע"ד השפעתו על הזולת על הסביבה ועל ב"ב בהנ"ל, וגם אינו מזכיר מאומה בהנוגע לשיעוריו בתורת הנגלה ובתורת החסידות, ובודאי ימלא עדכ"ז בהזדמנות הכי קרובה.

כיון שכמה מאנ"ש הנהגתם הוא ע"ד הנ"ל, הרי ברשותו לפרסם תוכן הענין שבמכתבי זה, כי קשה הכתיבה לכאו"א בפרט, ומכמה טעמים. ויה"ר שיעשה זה במרץ המתאים, ויהי' ג"כ תחלת ההזזה בענין השפעתו על הזולת באופן כזה. וחזקה לתעמולה שאינה חוזרת ריקם.

(ממכתב י"ג טבת, ה'תשט"ו)

במענה על מכתבה מג' לך, בו שואלת באשר יש אפשריות עתה להעביר בית מסחרה לפנה מרכזית יותר, אבל עי"ז תכנס בעוד חובות.

לדעתי בכל זה כדאי הדבר, בכדי להרחיב הכלים של פרנסה, ואז מתקיים הכתוב הרחב פיך ואמלאהו. ובלבד שירחיבו ג"כ את צנורי הפרנסה, היינו בהענינים דהידור במצות, בהנהגת כל אלו התלוים בפרנסה של בית מסחר זה, כל אחד לפי מצבו ובענינו. ובודאי תסביר לכל אחד ואחת מהם את גודל הענין דהידור במצות בלאו הכי, ובפרט במצבם עתה. והשי"ת יצליחה לפרנסה במנוחה ובכשרות ובהרחבה.

מוסג"פ סקריפ מאחת הקופות של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שתשקיע חילופו בהוצאות העברת בית מסחרה הנ"ל ויביא תוספת בהצלחה.

(ממכתב י"ב מ"ח, ה'תשט"ו)

להעיר* מרמב"ם סנה' יא, ה: שמטעין את העם — וספק (וכו"כ ספקות) דפקו"נ (דרבים וכלל — נגד דיחיד) לחומרא. ולא עוד ומוסיף דהנ"ל הוא 1) רחמים הוא 2) בעולם והרי לאחכ"ז צ"ל ודרשת וחקרת היטב גו'. וי"ל ביאור נוסף ע"פ הרמב"ן שופטים יט, יט. ועוד.

(ממכתב תשרי התשמ"א)

---

*) במענה לשאלה, על המבואר בסנהדרין (כט, א) אין טוענין למסית, וכן שם (לו, ב) וחילופיהן במסית דמושיבין בסנהדרין זקן או אכזרי, דלכאורה האיך נותנין לו דין מסית לפני גמר הדין ועוד יותר לפני התחלת דינו. המו"ל.

אלול

ב"ה, עש"ק פ' שופטים,
בדר"ח אלול, ה'תשל"ו.
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

...ע"פ הוראות חז"ל: אין מזרזין אלא למזורז, מזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה,

הרי בעמדנו ביום ראשון דחדש אלול — שעת מעשה הוא לזרז בנוגע לעניני החודש המבוארים בראשונים ואחרונים ומרומזים גם בשם החודש — שהוא גם ר"ת דתוכן ענינים אלה.

וי"ל שגם מדויק הוא — שהענין העקרי (המחודש) בחודש זה — ענין התשובה, חשבון צדק דשנה העוברת ותיקונה והשלמתה — ר"ת המרמז ע"ז מובא הוא בתכיפות יותר ובפשיטות יותר מאשר שאר הר"ת, והוא:

פ' שופטים: ושוטרים תתן לך בכל שעריך — בכאן יש רמז מוסר . . (שצריך) האדם להיות שומר השערים (שבו) דהיינו הרגי' והשמיעה והדבור והכעס וכו' וישגיח תמיד כו' (של"ה ס"פ שופטים) — נתבאר בארוכה באוה"ת עה"פ.

שופטים: בסנה' (טז, ב) מנין שמעמידין שופטים לישראל ת"ל כו' שוטרים כו' ת"ל כו' (ועד"ז הוא בספרי) — משמע לכאורה דשני ציווים בפ"ע הן אלא ש(לדעת ר"א) בספרי (מובא בכ"מ — ושנמצא בכת"י רומי ואינו בדפוסים שלנו) ובתנחומא ובפסיקתא (זוטרתא-לקח טוב) אם אין שוטר אין שופט — אבל הרמב"ם (ריש הל' סנה' ובסהמ"צ מ"ע קע"ז) מנאן למ"ע אחת. [כן, כמדומה שלא הביא דעת ר"א הנ"ל. ומתקופת סוף זמן בית שני ושלאחרי' — שלא היתה יד ישראל תקיפה כו' ובכ"ז היו שופטים משמע דלא כר"א]. וראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ להרס"ג ס"פ א'. ולהעיר מרמב"ן ליתרו יח, כ. אוה"ח כאן". — ונפק"מ בכהנ"ל גם במוסר הנ"ל. ואכ"מ.

בדר"ח אלול: להעיר שאז לכ"ע הי' משה בהר (ראה הדעות בזה — בסה"ד ב"א תמ"ח). וראה הוספות לשו"ע אדה"ז סתקפ"א הערות להרר"נ מדובראוונא בקו"א.

אין .. למזורז: מכות כג, א.

מזרזין .. בשעת מעשה: רש"י עה"ת יתרו (יט, כד) ע"פ מכילתא שם. וראה ג"כ ספרי בהעלותך ט, ד.

בשם החודש: נזכר גם בתושב"כ נחמי' ו, טו. וראה פי' הבעש"ט כו' (שער היחוד והאמונה פ"א), אור תורה להה"מ ס"פ בראשית שהשם הזה מורה על שורשו, מחי' וכו'.

העקרי .. התשובה: ראה טאו"ח סתקפ"א ונ"כ שם. ובכ"מ.

ר"ת המרמז ע"ז . . לי: מטעמים הנ"ל. ודלא כהסברא מאז (וכ"כ באלף למטה על מטה אפרים ובקצש"ע — ריש הל' ר"ה) שזה קאי על קו התפלה ותשובה נרמזת ב,את לבבך ואת לבב'. — וכ"מ קצת בר"ח וב"ח הנ"ל (מדהקדימו הר"ת דאני לדודי).

ובפשיטות יותר: ולהעיר אשר גם ס"ת דאני לדודי ודודי לי נדרש על (מ' יום ד)אלול (ועש"ת) — ר"ח שער התשובה פ"ד (קטו, א). ב"ח לטור שם. אוה"ת לשה"ש ע' תקטז ואילך. ד"ה אני לדודי תרכ"ט, עת"ר.

---

*) וראה לקו"ש חל"ד ע' 103 ואילך. המו"ל.

אלול — ר"ת אני לדודי ודודי לי — „להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לקבל תשובה מאהבה".

מובן אשר התשובה, החשבון והתיקון וכו' ה"ה צ"ל בכל עניני עבודת האדם, הנכללים בשלשת הקווין, העמודים עליהם העולם עומד: תורה עבודה וגמ"ח, ומהן עצמם — ביארו חז"ל שבאלול (ובתשובה — בכלל) שייכות מיוחדה לעבודת התפלה, וזהו

אלול — ר"ת (ומל הוי' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך), וע"פ מחז"ל: איזו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה — קו העבודה.

ועוד אמרו: אלול — ר"ת (והאלקים) אנה לידו ושמתי לך (מקום) — ערי מקלט. ובעבודת האדם זהו קו התורה, **כי דברי תורה קולטין הן.**

אלול — ר"ת (ומשלוח מנות) איש לרעהו ומתנות לאביונים, קו דגמילות חסדים.

* * *

ויהי רצון אשר יעשה כאו"א בכל האמור בזריזות המתאימה ובהצלחה רבה,

ובימי החשבון דשנה העוברת וההכנה לשנה הבאה, הרי במקום המצב אשר, בל' הכתוב „נמוגים ארץ וכל יושבי" — יאמר בצדק „אנכי תכנתי (ע"י התשובה — כל שלשת) עמודי' סלה" ו„תרוממנה קרנות צדיק" — ועמך כולם צדיקים — בסוף ימי הגלות, עקבתא דמשיחא,

---

אלול — ר"ת .. לי: פע"ח שר"ה פ"א. שעה"פ שה"ש. ובכ"מ בכתהאריז"ל. ר"ח וב"ח שם. לקו"ת וסידור ש' האלול. ובכ"מ.

להיות .. מאהבה: ב"ח שם.

העולם עומד: כפשוטו, וגם עולם קטן זה האדם, כמבואר בדרושים ד"ה על ג' דברים העולם עומד. וראה ד"ה זה דשנת ה'ש"ת.

אלול — ר"ת .. לבב: בעה"פ עה"פ דברים ל, ו. בר"ח וב"ח שם הובא ג"ז בנוגע לתשובה, כי מדברים בכללות עבודת חודש אלול.

איזו .. תפלה: תענית בתחלתה (וברמב"ם ריש הל' תפלה — בשינוי לשון).

עבודה שהיא בלב: בלב ועם הלב (ראה סד"ה כי חלק תרצ"ט).

אלול — ר"ת .. לך: פע"ח שר"ה שם. ש' הפסוקים שמות כא, יג.

קו התורה .. הן: בארוכה בליקוט אלול תשי"ד*.

דברי .. הן: מכות י, א. וראה צפע"נ לשם (מהדו"ת לו, ג).

אלול — ר"ת .. לאביונים: ס' ערוגת הבושם, א"ר (ריש סתקפ"א) בשם ס' אמרכל.

במקום המצב .. צדיק: ע"פ המדרש הובא בטוא"ח סר"ם תקפ"א ובירוש' ר"ה פ"א ה"ג: בנוהג שבעולם כו' אבל ישראל אינן כן .. ושמחין יודעין שהקב"ה עושה להן נסים.

בל' הכתוב: תהלים עה, ד. שם, יא.

נמוגים .. סלה: מיוסד על פרש"י עה"פ (ממדרש תהלים שם) דקאי על זמן מתן תורה.

תרוממנה קרנות צדיק: להעיר ממחז"ל (ראה זח"ג קנג, ב. הובא בלקו"ת דברים צב, ב. ושה"ש ג, ב) דמשיח עתיד לאתבא צדיקיא בתיובתא.

קרנות צדיק" — ועמך כולם: ראה מדרש תהלים שם.

ועמך כולם צדיקים: ישעי' ס, כא. ובסנה' ר"פ חלק דקאי על כל ישראל.

---

*) נדפס עוה"פ תש"מ. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 177. ועוד. המו"ל.

ויזכה בקרוב ממש, בתוככי כל אחבנ״י שליט״א, לגאולה האמתית והשלימה ע״י משיח צדקנו, גאולה הנרמזת גם היא, כמאמר חז״ל, בר״ת דשם החודש,

להוי׳ ויאמרו לאמר אשירה — ר״ת אלול למפרע, כי אז יצאו כל ניצוצין מהגלות.

בברכת כוח״ט

להוי׳ .. מהגלות: פע״ח שר״ה פ״א.

ר״ת למפרע: אולי י״ל הטעם כי זהו דרך יציאת ניצוצין מהגלות, מלמטה, למעלה. וראה לקוטי לוי יצחק לפסחים (ע׳ קד) ולזח״ג (ע׳ תעב). — וראה שו״ע האריז״ל ר״ח אלול.

ב״ה, ערב שבת קדש תבוא, ח״י אלול, ה׳תש״ל
ברוקלין, נ. י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יערלעכן
דינער פון ישיבת אחי־תמימים אין נוארק

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה:

אין ענטפער אויף דער ידיעה וועגן דער בעפאַרשטייענדער מסיבה, דער יער־לעכער דינער פון דער ישיבה, דעם קומענדיקן כ״ב אלול —

דער חודש אלול איז אַ ספעציעלער חודש צווישן אַלע חדשים פון יאָר דורכדעם וואָס ער איז דער חודש פון חשבון הנפש פאַר דעם פאַרגאַנגענעם יאָר, אין צוגרייטונג צום נייעם יאָר.

דער אינהאַלט פון דעם חודש דריקט זיך אויס אויך אין דעם וואָס פון ראש חודש אלול הויבט מען אָן צו זאָגן קאַפּ׳ כ״ז פון תהלים. לדוד ה׳ אורי וישעי גו׳ מעוז חיי — „דער אויבערשטער איז מיין ליכטיקייט און מיין רעטונג .. די שטאַרקייט פון מיין לעבן״.

די דערקלערונג פון די דריי דערמאַנטע באַגריפן — ליכטיקייט, רעטונג, שטאַרקייט — איז:

אַ מענטש האָט דאָך פאַר זיך צוויי וועגן אין לעבן, דער וועג פון טוב און דער וועג פון דאָס פאַרקערטע, און דאַרף אויסקלייבן צווישן זיי. מוז ער דעריבער אַנקומען צום אויבערשטן צו באַלייכטן דעם ריכטיגן וועג.

אין דעם וועג זיינען אַבער פאַראַן שטרויכלונגען און שוועריקייטן; דעריבער דאַרף מען אויך אַנקומען צום אויבערשנט'ס הילף און ישועה אויסצומיידן שטרויכלונגען און בייקומען שוועריקייטן.

און אַזוי ווי שלימות פאַדערט אַז מ'זאָל גיין אויף דעם גוטן וועג מחיל אל חיל און שטייגן אין אַלע גוטע זאַכן, פון גוט צו בעסער און פון שמחה און לעבעדיקייט צו מער שמחה און לעבעדיקייט — דאַרף מען ערשט אַנקומען צום אויבערשטן מעוז חיי.

אין ליכט פון די דאָזיגע געדאַנקען וועגן חודש אלול און אין גייסט פון דעם חודש, ווי אויבנדערקלערט, האָף איך אַז די יערלעכע אונטערנעמונג וועט דורכגעפירט ווערן מיט גרויס הצלחה, כדי צו העלפן די ישיבה פאַרשטאַרקן און אויסברייטערן איר חינוך טעטיקייט; אַ חינוך על־טהרת־הקדש, באַגרינדעט אויף דעם „אלול'דיגען" צוגאַנג, צו דערציען די תלמידים צו אמת'ער שלימות אויף די דערמאָנטע דריי יסודות ה' אורי, ישעי, מעוז חיי.

מיט באַגריסונג צו דער הנהלה פון דער ישיבה, די חשובע געסט און אַלע אַנטיילנעמער און פריינט, וועלכע האָבן דעם גרויסן זכות צו שטיצן די ישיבה זי זאָל בליען און וואַקסן און אַרויסגעבן גוטע פירות,

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות
ולכתיבה וחתימה טובה

...ובאשר נכנסים אנו בחדש אלול חדש הרחמים, הנה מוסג"פ שיחת ש"ק מברכים אלול, אשר אף שנאמרה לא בשנה זו, אבל זמנה הוא בכל שנה ושנה, כל השנה — ובפרט בימי אלול, ר"ת ומל ה"א את לבבך ואת לבב זרעך — תשובה, אני לדודי ודודי לי — תפלה, והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה —

תורה, ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים — צדקה. וכמבואר בהקדמתי לקונטרס ח"י אלול תש"י*. ובטח יזכה בתוכנה את הרבים באופן המתאים.

בברכת כוח"ט לשנה טובה — לו ולזוגתו תחי', ופשיטא אשר בריאות הנכונה בכלל זה

(ממכתב ב' אלול ה'תשי"ג)

---

*) נדפס גם בלקו"ש חי"ד ע' 347. המו"ל.

...וכיון שנכנסים אנו לחדש אלול הוא חדש הרחמים ומתחילים לאמר לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא, יהי רצון שיקוים זה בפועל ולמטה מעשרה טפחים ובכל ענייניו של כאו"א בתכ"י, שהרי על כל הענינים נצטוו בני ישראל — בכל דרכיך דעהו, ז. א. לעשותם קדושה, וציוויו של הקב"ה סו"ס מתקיימים, וכל העומד להתקדש כקדוש דמי, ובפרט שלמעלה הי' הווה ויהי' כאחד, ובמילא — אורי וישעי בכל ענינים אלו.

(ממכתב כ"ח מנ"א ה'תשי"ז)

...והרי מתקרבים הננו לחדש אלול הוא חדש הרחמים, בו כל אחד אומר בכל יום ה' אורי וישעי וגו', ויהי רצון שבעגלא דידן נזכה לקיום רמז כתוב זה, ובלשון הבחיי (הובא מכ"ק אדמו"ר הצ"צ בפירושו על התהלים שם) שעל הבטחה דבנין בית השלישי וחזרת השכינה הוא שאמר דוד המלך ה' אורי וישעי.

(ממכתב כ"ח מנ"א, ה'תשי"ח)

...וכמנהג בני ישראל לסיים מענינא דיומא, שמתקרבים אנו לראש חדש אלול, חדש הרחמים והרצון, ובפרט ע"פ המובא מרבנו הזקן שאלו"ל ר"ת אני לדודי ודודי לי, שהמלך נמצא בשדה (לקו"ת ד"ה אני לדודי לב, ב),

יהי רצון שלמרות ההשתדלות בימים אלו לפרד הלבבות ולרחק אפילו קרובים, יתקרבו כל בני ישראל בכל מקום שהם, אחד לאחד,

ובסגנון המסורתי, יעשו כולם אגודה אחת לעבדו ית' בלבב שלם,

וכדרישת תורת החסידות — מתוך שמחה וטוב לבב.

(ממכתב כ"ה מנ"א ה'תשכ"א)

~

ב"ה, יום ג' שהוכפל בו כי טוב, פ' כי תצא ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ. י.

ועד הרוחני דכפר חב"ד, מיסודו ובהנהלתו
של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל,
ובראשם הרה"ג הרה"ח הוו"ח אי"א נו"מ ...
מרא דאתרא

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בעמדנו בימי אלול, הוא חודש הרחמים, אשר — אני לדודי ודודי לי, חודש אשר כדברי אדמו"ר הזקן, יוצאין בו להקביל אור פניו ית' בשדה,

ותיכף לאחרי זה, חדש תשרי, חדש הכללי של כל השנה הבע"ל, אשר בו תשרי ותשבוק ותכפר על חובי עמך ומשובע בכל,

בקשתי — להיות המתכננים והמארגנים, אשר אלה מתושבי כפר חב"ד שבאו ממדינתנו לפנים, במשך שנת הקהל זו והם בני עשרים שנה ומעלה ועדיין לא בקרו כאן, ולא השתטחו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיאנו ורוצים בזה,

---

שהוכפל: ב' מאמרים אחד לישראל ואחד לכהנים ולויים, אמירה במים .. בארץ (תדשא פכ"א, וראה רמ"ז ר"פ ויקרא).

שהוכפל . . טוב: טוב לשמים וטוב לבריות — קדושין מ, א. הצ"צ באור התורה (בראשית לג, א ואילך. עי"ש).

כי תצא: מהמצרים והגבולים של נה"ב (אוה"ת ר"פ כי תצא).

כדברי אדמו"ר הזקן: לקו"ת ראה (לב, ב).

תשרי .. ומשובע בכל: ויק"ר פכ"ט, ח.

שנת הקהל זו: כפס"ד וכנהוג באה"ק (הל' הלואה — לאדה"ז — סל"ו. וראה דו"ם לטור חו"מ ר"ס ס"ז).

להזמינם בשמי לבקר כאן למשך חודש תשרי הבע"ל, להשתטח על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר, ולהתפלל כולנו בצוותא חדא בבית הכנסת של כ"ק מו"ח אדמו"ר, ללמוד בבית מדרשו נגלה וחסידות וכו'.

* * *

פשוט אשר במה דברים אמורים — באם ע"י נסיעתם זו לא תהיינה מגרעות בקודש, במוסדות הק' ובעניניהם — אשר באה"ק ת"ו בכלל ובכחב"ד בפרט,

כן מותנה הנסיעה בעל מנת לחזור לכחב"ד,

ובנוגע לנשואים — שתהי' הנסיעה בהסכמתן המלאה של נשותיהם תחיינה.

* * *

ויהי רצון, אשר בימים אלה, שכנ"ל המלך ממה"מ הקב"ה מקבלין פניו בשדה, ואז רשאין (ומוסיף ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר: ויכולים) כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם, ימלא המלך ממה"מ הקב"ה עוד בהיותו בשדה, כל בקשות ומשאלות לבבם לטובה של כל המקבלים פניו, בתוככי כללות ישראל, וימלא (כנ"ל) בסבר פנים יפות, ויכתב ויחתם כל אחד ואחת לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה

נ. ב.

מובן אשר ענין הוצאות הנסיעה — אינו שייך להנוסעים, ויסודר בלעדם בעזה"י, ומפני קוצר הזמן בודאי יזדרזו בסידור כל האמור, ולכל לראש — עריכת רשימה מפורטת ולשלחה לכאן באופן מהיר דחוף, ות"ח מראש על ההשתדלות והטרחא בכ"ז.

המלך . . לכולם: לקו"ת שם.

רשאין . . ומבאר . . ויכולים: להעיר מספרי הובא בפרש"י עה"ת (המפרש פשוטו של מקרא) ראה יב, יז: לא תוכל . . אינך רשאי.

ומוסיף ומבאר: סד"ה לך אמר לבי, השי"ת.

כל בקשות: ראה אוה"ת להצ"צ פ' ראה הנהות ללקו"ת הנ"ל (ע' תתח): וי"ל שאז באלול מאיר הארת בחי' י"ג מכילין הנ"ל גם בשושנה החיצונה, ע"י"ש.

ב"ה, ח"י אלול, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ. י.

ארגון נשי נחלת הר חב"ד

ה' עליהן תחיינה

נרכה ושלום:

בנועם קבלתי הידיעות על דבר פעולותיהן בכלל ובנוגע לבית הכנסת בנחלת הר חב"ד בפרט.

ולמותר להדגיש גודל הזכות שבזה, שהרי בית־כנסת נקרא „מקדש מעט", מעין המשכן והמקדש עליו נאמר „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". על אחת כמה וכמה בית כנסת הנמצא בארצנו הקדושה, „ארץ אשר תמיד עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", שהתפלות מכל בתי כנסיות שבעולם עולות דרך ארצנו הקדושה.

ונקודה מיוחדת בזה, שחלק גדול מהדרים בנחלת הר חב"ד הם יוצאי מדינות ששם שמרו על גחלת היהדות מתוך מסירת נפש תמידית, עד שזכו ועלו לארצנו הקדושה, הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם, ויכולים (כלומר, מצווים) להוסיף בכל עניני תורה ומצוה מתוך חירות ומנוחה, למופת לרבים שמהם יראו וכן יעשו.

ובודאי שארגון נחלת הר חב"ד ופעולותיו הטובות משמש דוגמא מזהירה ומקור השפעה טובה לא רק בסביבתן הקרובה כי אם גם הרחוקה, וזכות הרבים תלוי בהן.

ובעמדנו בחודש אשר אז הוא בדוגמת „מלך בשדה, המקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם", יהי רצון שינצלו ימי סגולה אלה בהחלטות טובות להוסיף בפעולות הטובות שלהן להחזקת היהדות ועניני חב"ד בנחלת הר חב"ד באופן דמוסיף והולך, והשי"ת יברך אותן ואת כל בני ביתם שיחיו בכתיבה וחתימה טובה כולל מילוי כל משאלות לבבן לטובה.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות בכל האמור ובברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד

...ובהמצאנו בחדש הרחמים והרצון, אשר כלשון רבנו הזקן (בלקו"ת רד"ה אני לדודי ודודי לי, דברים לב, ב) המלך נמצא בשדה ומקבל את כולם בסבר פנים יפות וכו'.

יהי רצון שבכל הנ"ל יהי' כימים הראשונים ברצון בשלימות. ימי היות עניני

חב"ד בשלימותם וכלשון אגה"ק הידוע, בכל המציאות העצם וההתפשטות וכו'

בברכת הצלחה בעבודתם בקדש ולבשו"ט
ולכתיבה וחתימה טובה

(ממכתב ח' אלול ה'תשכ"א)

מאשר הנני קבלת מכתבו מכ"א מנ"א עם המצורף אליו, בו כותב גם ע"ד ההתראות עם באי כח אנ"ש שי' והתוצאות.

וכיון שבעניני קדושה נדרשנו להוסיף בקדש, בודאי שלמותר להאריך לדכוותי' שגם בהנוגע תוכן שיחה עם הנ"ל הדרישה האמורה, והרי דרישת תורתנו תורת חיים, הרי היא גם נתינת כח, וכמבואר בכ"מ שציוויי תוה"ק נאמרו בלשון שפירושו ג"כ הבטחה ואם בכל העניינים כן הוא עאכו"כ בעניני רבים שזכות הרבים מסייעתם.

ומגלגלין זכות ליומין זכאין ימי רצון כימים הראשונים ימי חדש אלול, שהובטחנו אני לדודי (שהאדם מתחיל בעבודתו לדודי) ודודי לי (ובפרט בהעניינים) הרועים בשושנים (ששונים הלכות, עניני ישיבה וכו' וק"ל).

בברכת לבריאות הנכונה ולהוספה מתוך
שמחה וטוב לבב בהנ"ל ובשאר פעולות
בקדש ולבשו"ט בטוב הנראה והנגלה
ולכוח"ט

(ממכתב ד' אלול ה'תשי"ט)

בנוגע קבלתי הידיעה על דבר הסיום והכנסת ספר־תורה בישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש במונטרעאל ביום א' ראש־חדש אלול הבע"ל.

ויהי רצון שיהי' בשעה טובה ומוצלחת, כולל שנוסף על גודל הענין מצד עצמו, יביא להוספה בכל עניני התורה ומצותי', ומתאים למאמר חכמינו ז"ל שהמעשה הוא העיקר, ומתאים גם כן לבית־הכנסת ובית־המדרש דישיבת תומכי־תמימים ליובאוויטש — בתוספת אור וחיות חסידותיים.

והרי בהשגחה פרטית יהי' הדבר בראש־חדש אלול, בו עלה משה רבנו להר לקבל לוחות האחרונות ועשה שם ארבעים יום וירד עמהם ביום הכפורים, שהימים האלה נזכרים ונעשים מדי שנה בשנה, וכמבואר בטור ושו"ע או"ח התחלת דיני ועניני ראש־השנה.

וזכות מצוה גדולה זו שזכה וזיכה את הרבים תעמוד לו ולכל בני משפחתו שיחיו ללכת מחיל אל חיל בכל ענייניהם ולכתיבה וחתימה טובה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב מוצש"ק מברכים חודש אלול, ה'תשל"ח)



ב"ה, ג' אלול, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ. י.

ידידינו אנ"ש און אַלע אַנטיילנעמער אין דער מלוה־מלכה לטובת כולל חב"ד — רמבעה"ן

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דער מלוה־מלכה לטובת כולל חב"ד — רמבעה"ן דעם קומענדיגן מוצאי שבת קדש פ' שופטים, ז' אלול, הבע"ל.

די וויכטיקייט פון דער זאַך איז דאָך אַודאי איבעריג צו אונטערשטרייכן פאַר אנ"ש און פאַר די וועלכע זיינען באַקאַנט מיט דער אַרבעט פון כולל חב"ד בירושלים עיה"ק ת"ו. אויך איז באַקאַנט ווי טייער דער ענין איז געווען בייַ רבותינו נשיאנו, נשיאי הכולל אין אַלע דורות, אַנהויבנדיג פון דעם מייסד הכולל, דער אַלטער רבי.

אַבער אין איינקלאַנג מיט דעם מאמר חכמינו ז"ל „אין מזרזין אלא למזורזין", וועל איך דאָ דערמאָנען נאָכאָמאָל דעם האַרציגן רוף וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט אַרויסגעגעבן קורץ פאַר זיין הסתלקות, וזלה"ק:

כל אחד ואחד מאנ"ש, עליו החובה לזכור בכל עת ובכל שעה כי מצות צדקת הרמבעה"ן שאנו מצווים עליו מפי כ"ק רבותינו הקדושים זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע היא חובת גברא של כל איש ואשה, והיא נוהגת בכל מקום ובכל זמן וקבועה לדורות. ואף ברכות הקדש המיועדות מפי כ"ק רבוה"ק זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לכל מחזיקי הצדקה המקודשת הזאת, קבועה וקיימת לנצח.

און אויב די דאָזיגע פאַרפליכטונג איז אין קראַפט אַ גאַנץ יאָר, על אחת כמה וכמה אין די טעג פון אלול, וואָס דעמאָלט איז די צייט פון „מלך בשדה", ווי ס'איז באַוואוסט די דערקלערונג פון דעם אַלטן רבי'ן וועגן דער באַדייטונג און שעת־כושר פון די דאָזיגע טעג (לקו"ת, ראה, לב),

און בפרט ווי ער דערקלערט דאָרט (פריער) די וויכטיקייט פון צדקה אין די דאָזיגע טעג און פירט אויס: „ולכן מבואר בדברי רז"ל שצריך להרבות בצדקה מראש־חודש אלול" (שם, שם, כה, ב).

דער גרויסער זכות פון דער דאזיגער „צדקה מקודשת" וועט זיכער מעורר זיין חסדים עליונים און ממשיך זיין פאר יעדן איינעם און איינע ובני־ביתם שיחיו א שפע ברכות און וועט נאכמער מוסיף זיין אין דער כתיבה וחתימה טובה צום נייעם יאר הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

במענה למכתבו מב' אלול, בו כותב על התחלתו לעצמו בענין של פרנסה, והצעדים הראשונים ומה שעשה בזה.

ויהי רצון שתהי' ההתחלה בשעה טובה ומוצלחת, ותקופת ההתחלה אשר עלי' אמרו שקשה היא, תעבור בהקדם, ותתחיל ההרחבה ברוחניות וגם בגשמיות, אשר אצל איש הישראלי יחד יהלכון.

ומתוך מנוחת הנפש והגוף יגדלו הוא וזוגתו תחי' את כל ילדיהם שיחיו לתורה ולחופה ולמעשים טובים,

ובפרט אשר נכנסנו בחדש אלול, עליו אומר רבנו הזקן, — אשר השנה שנת המאה וחמשים להסתלקות הילולא שלו — שהוא ע"ד משל למלך שמקבלים פניו בשדה וכו', והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם, (לקו"ת פ' ראה לב, ב).

(ממכתב אלול ה'תשכ"ג)

...ועל של עתה ועיקר באתי, כי בודאי זוכרים הם תוכן מכתבם ע"ד החופש — אשר אי אפשר יהי' לעכב התלמידים בשילהי אלול ועשי"ת וכו' בהישיבה אם לא יתנו להם חופש בזמן הקיץ, ועל יסוד השערה וקס"ד זו הנה נתנו חופש למאות תלמידים לכמה זמן, אשר בודאי חסר הי' בלימודם תורה (והלואי שלא הי' חסרון גם בקיום המצות). וכמו שנתנו החופש בלבב שלם — הרי בטח יכירו בהמוטל עליהם לקיים החלק השני בהנוגע להסדרים בשילהי אלול ועשי"ת וכו'.

(ממכתב ד' אלול ה'תשט"ו)

שופטים

זה עתה קבלתי מכתבו פ"נ מערב ראש השנה, שיקרא בעת רצון על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל, שבטח יעורר ר"ר על תוכן הפ"נ, ויהי רצון שבקרוב ממש יבשר בשורות טובות בכל זה, וגם על דבר העניינים של בית הכנסת שבהשגחה פרטית הוא שמנהלה, ושהן על עניינים כללים והן פרטים נאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך, שקאי גם על השערים שבגוף, כמרומז בשל"ה ס"פ שופטים, וכמבואר באריכה בהמאמר המצורף פה*, וכהפרשה בסיומה, למען תחי' וירשת את הארץ, שכל העניינים יהיו בחיות ובדרך ירושה שעל הירושה אומרת הגמרא שאין לה הפסק.

(ממכתב ד' תשרי ה'תשי"ז)

---

*) אולי הכוונה לד"ה שופטים ושוטרים תרל"ג לכ"ק אדמו"ר מהר"ש נדפס בקונ' בפ"ע (קה"ת, תשט"ז), ולאח"ז בתורת שמואל מאמרים תרל"ג ח"ב. המו"ל.

בנועם מאשר הנני קבלת מכתבו מי"ז באלול, בו כותב ע"ד עבודתו בצבא במסגרת הרבנות הצבאית, ובודאי אף שאינו מזכיר עד"ז, מנצל תפקידו לא רק למיון החיילים הדתיים, אלא גם לעדוד וחזוק רוחם, אשר גם באשכנזים חיוני הוא, ועאכו"כ באחינו הספרדים, שלפעמים תכופות בזה תלוי כל עמדתם בחייהם לפרטיהם ופרטי פרטיהם.

התעניינתי באותן הנקודות עבודה שמוכן להנהיגן בהנוגע לחיילים דתיים, ומה טוב הי' באם יתדבר בכל זה עם ... (כעת שו"ב בבני ברק), אשר שמש לפנים בצה"ל ברבנות הצבאית, והוא מהפעילים בצעירי אגודת חב"ד, והרי נאמר ותשועה ברוב יועץ. ותקותי חזקה ששניהם יחד יוכלו לעבד תכנית מפורטת בהאמור, מתאימה גם להאפשרות שישנה בהווה בידי צעירי אגו"ח, ואשר במשך הזמן יש לקוות להרחבתה. וכשיודיעו דברים מפורטים בזה, אולי תהי' אפשרית ליצור עוד מקורי הכנסה בזה בכדי לממן את העבודה האמורה בעוד סניפים. וחבל שנתארך מכתבו דרך הילוכו, כיון שבודאי בשילהי אלול וחדש תשרי — כמה הזדמנויות מיוחדות להתחלה וביסוס פעולות האמורות, ואין צועקין על העבר.

כיון שכבר נגע בזה הנה מהנכון הי' להדפיס קיצור דינים מיוחדים לחיי החיל ובתנאי אה"ק ת"ו במיוחד. ומה טוב בפורמט כיס בשביל שיהי' נוח לשימוש. ואף שכמה דינים ראיתי נדפסים ב„מחניים", אבל מובן שבהיותם פזורים בכמה חוברות, אין זה ממלא כלל את הדרישה. וכן בקיצור בהאמור — אין נוגע השקו"ט, ולכל היותר די ומספיק ציון המקורות. פשוט שבד"א אם אין חשש שקיצור שו"ע של הנ"ל

יהי' קיבוץ של קולות על ימין ועל שמאל, אבל הרי ברשיעי ח"ו לא עסקינן. ובפרט כשתהי' ההדפסה ע"י התדברות כמה רבנים יחד.

בעיא מיוחדת תהי' בקשר עם שינוי המנהגים, אבל הרי אפשר להסתפק באוסף דינים שנתקבלו מבלי הפרש עדה, שגם זה ימלא דרישה חיונית. ובטח גם יהי' המשך לענין כזה...

(ממכתב ה' תשרי ה'תשי"ח)

כותב במכתבו אשר בנו הבכור נמצא עתה בצבא, ובטח למותר לעוררו שיכתוב לו אשר ידע אשר כל איש הישראלי בכל מקום שהוא נמצא, הוא שלוחו של הקב"ה להאיר בסביבותיו בנר מצוה ותורה אור, ובפרט וביחוד כשנמצאים בצבא, שעיקר ויסוד ענין הצבא הוא קבלת עול, הרי זה צריך לעוררו ולהזכירו בכל רגע שאם מקבל הוא עליו להשמע לפקודת בו"ד ושא"א בל"ה הרי עאכו"כ בנוגע למלך מה"מ הקב"ה, ומובן שא"א להסתפק בטובתו שלו, אלא שצריכה להיות עינו טובה בשל אחרים בזה, ואהבת לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה ובפרט ע"פ המבואר בתורת החסידות אשר ואהבת לרעך כו' היא כלי לואהבת את ה"א, ומבואר בארוכה בשיחת י"ט כסלו תרפ"ט מכ"ק מו"ח אדמו"ר.

(ממכתב א' אלול ה'תשי"ב)

לאחרי שתיקתו הכי ארוכה, נעם לי לקבל מכתבו ממוצש"ק ויחי, ולקרות בו אשר עושה בשטח הדת. וכיון שזהו מהענינים החיונים בשביל כאו"א מישראל — בודאי שאינו מסתפק בהישגים שבעבר, אלא מחפש מה יש בידו לעשות בזה בכל יום ויום. וכדיוק הלשון עוסק בתורה עוסק במצות, שצ"ל כדוגמת עסק, שאין בעל העסק יושב בחדרי חדרים ומחכה עד שיבוא מי שהוא ויאמר לו שמעונין הוא לעשות עסק עמו, אלא אדרבה הוא הולך ומחפש חיפוש אחר חיפוש אפשר יש מי שהוא הזקוק לעניני עסק זה, ולא עוד — אלא שמדבר על לב הנמצאים בסביבתו להוכיח להם טוב העסק וגודל התועלת מזה בשבילם כו' וכו'. והאריכות בזה אך למותר, ובפרט שנמצאים הם בסביבה, אשר, נוסף על הענין שכל ישראל הם גוי קדוש — צריכה עוד להיות בהם קדושה מיוחדה, וכמ"ש והי' מחנך קדוש, בציווי נוסף. (במילא משתדל היצה"ר לסבב תחבולות שונות ומשונות ולהגדיל העלמות והסתרים ופתויים והסתות, כ"פ ככה — וצריכים לעמוד על המשמר ולהשתדל בזה ככל היכולת. ומדתו של הקב"ה מדה כנגד מדה — אלא שכ"פ ככה — שהנצחון על הרע שבפנים האדם מביא נצחון על הרע שמבחוץ לאדם, שגם לזה זקוקים אנשי סביבה זו יותר מאחרים).

מ״ש אודות הוראות בעבודה זו, הנה גם בהנ״ל ימצא איזו נקודות. והוראה כללית בזה — אשר לא כמו שטועים לאמר שעול בני אדם מקיל בעול מלכות שמים, אלא, אדרבה, כל פסיעה וענין של קב״ע בני אדם צריכה לעורר התבוננות, פשוטה וביחד עם זה עמוקה: ומה ציוויו של בו״ד, שגם הוא בריאה כמוני אף שבמשרה גבוה יותר, הנני מקיים מבלי לשאול מקודם הטעמים הפרטים ומקיים אותה בשלימותה, אעכו״כ בהנוגע לציוויו של ממה״מ הקב״ה, שאין ערוך לו כלל וכלל, שצריך אני לקיים כל ציוויו לטוב לי כל הימים.

בברכה לבשו״ט בכל הנ״ל
ולעבודה בהצלחה

(ממכתב כ״ה טבת, ה׳תשט״ו)

בנועם קבלתי מכתבו מב׳ תמוז, בו כתוב אודות התרשמות חיילי היחידה מביקורי אנשי חב״ד.

ותקותי שהתרשמות זו מתורגמת במעשה בפועל, שלא תהי׳ רק התעוררות לפי שעה, אלא מתבטאת בחיי היום־יום בהנהגה מתאימה. וכבר אמרו חכמינו ז״ל שהמעשה הוא העיקר, שכל מחשבה טובה וענין טוב כוחם יפה כשמתגשמים בפועל.

וכמדובר כמה פעמים, יסוד כל צבא היא המשמעת, כלומר הוצאה לפועל פקודת המפקד, בקבלת עול, בלי חקירה בטעמים והסברים ושיקולים עצמיים כתנאי קודם למעשה, ובשלילת הגישה אשר „איש פרטי הוא״ והנהגתו היא ענין פרטי שלו, והוא מרוצה לקבל עליו התוצאות ויתנהג ככל העולה על רוחו. אלא אדרבה, רגש האחריות גובר, מאחר ובפרט שהנהגת היחיד לפעמים מכריעה גורל כל הפעולה הצבאית, גורל כל הקבוצה ולפעמים גורל כל הצבא וכל העם.

וככל המשל הזה הוא בנוגע לכאו״א בהנהגתו בתורתנו ומצותי׳ בתור יהודי, אשר כל עמנו, עם בני ישראל, קומה אחת שלימה. והאריכות בזה אך למותר.

בכבוד ובברכת הצלחה במילוי תפקידם
האחראי בשלמותו ובתנאים הכי טובים
ומתוך שלום ושלוה, וללכת מחיל אל חיל
בכל ענייניהם בגשמיות וברוחניות גם יחד

(ממכתב ד׳ תמוז, ה׳תשל״ח)

ב"ה, י"א ניסן, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה:

בנועם קבלתי מכתבו בו כותב על דבר ביקור אנשי חב"ד במסגרת „מבצע פורים" והתרשמותו שלו ושל חיילי צה"ל במילואים אשר בפלוגה שלו. והנני מודה לו בעד שימת לבבו לכתוב לי מזה, מה שגרם לי קורת רוח מיוחדת כמובן.

ותקותי שההתרשמות לא נשארה רק ברגש שבלב ובדיבור, אלא מצאה ביטוי במעשה, וכהוראת חכמינו ז"ל אשר המעשה הוא העיקר. והרי אנשי צבא לא נצרכים הסברה בנוגע לעקרון זה, שהוא יסוד בצבא, שאף על פי שעוברים טירנות והכשרה וכו' הרי כל זה הכנה להנהגה בפועל, שזהו העיקר והתכלית. ועד כדי כך שאם הצד שכנגד רואה שהצבא מוכן במעשה בפועל, אין צורך לשכנע אותו בפעולה צבאית, וכלשון הכתוב „תפול עליהם אימתה ופחד", ובפרט כשהצבא חדור בהכרה, כהמשך הכתוב, „בגדול זרועך" — זרוע ה' אלקי צבאות, אשר „לא ינום ולא יישן שומר ישראל". אלא שרוצה שיעשו גם כן בדרך הטבע בכל הנוגע להכנה וחימוש וכו'.

ויהי רצון שיהי' שלום על ישראל בכל מקום שהם, ועל אחת כמה וכמה בארץ אשר „תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" וכל עמי הארץ קוראים לה „ארץ הקודש". ומקרא מלא דיבר הכתוב „וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", ואז, נוסף על ההבטחה „ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד" ישנה גם ההבטחה, כהמשך הכתוב „וחרב לא תעבור בארצכם" — אפילו חרב של שלום (בדוגמת משקיפי או"ם וכדומה).

ולקראת חג המצות, זמן חירותינו, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, הנני בזה להביע ברכתי, לו ולכל אשר לו, לחג כשר ושמח ולחירות אמתית, חירות מכל דאגה בגשם וברוח, ועד למנוחת הנפש ומנוחת הגוף גם יחד.

בכבוד ובברכת החג

נ. ב.
מובן שכל האמור מופנה לכל אנשי היחידה שלו, ות"ח על נכונותו למסור להם.

ב"ה, כ"ב שבט, ה'תשמ"ב
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה:

בנועם נתקבל מכתבם, והנני מודה לכ' המפקד על שימת הלב לכתוב לי, על דבר התרשמותו ושל חיילי הכנף שיחיו מביקוריהם של חסידי חב"ד שי', מנחלת הר

חב"ד, קרית מלאכי להנחת תפילין לחיילי הכנף ובחנוכה ובפורים וכו'. ויהי רצון שיתקדמו כל הענינים בהצלחה מרובה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

כיון שעל כל אדם — ובפרט בני עם חכם ונבון — ללמוד הוראה מעשית מכל דבר, ועד בנוגע לחיי היום־יום, הרי אלה שאורח חייהם קשור בחיל האויר בודאי מתבוננים מפעם לפעם בענין הטיסה באויר, שיש ללמוד מזה הוראה כללית וגם פנימית בנוגע לחיי האדם עלי אדמות. והנקודה בזה, שהרי האדם בטבעו נמצא על הארץ, אבל ביחד עם זה ניתנו לו שכל ואפשרויות לנצל כוחות שונים בטבע שעל ידם השכיל להגבי' את עצמו מעל הארץ ולטוס באויר. ומובן שעל האדם לנצל יכולת זו לבנין ולטוב ולענינים טובים ומועילים, וכמו שנעשה כבר דבר הרגיל ועד לתופעה יומיומית, כמו לנסוע במהירות להתאחד עם אנשים הנמצאים בכל קצוי תבל, או לבצע כמה פעולות טובות בחקלאות, כגון זריעה המונית של שטחים גדולים וכיו"ב, או להוריד גשמים על ידי פעולה בענגים, ועוד. במלים אחרות, ניתנו לאדם כוחות ואפשרויות להתגבר על ההגבלות הטבעיות שלו.

ואם בענינים גשמיים כך, בענינים רוחניים על אחת כמה. שאף על פי שמצד הטבע, מצד הגוף, האדם מוגבל וקשור לענינים ארציים, אבל ביחד עם זה ניתנה לו אפשרות להתרומם מעל ההגבלות הטבעיות וגם לנצל הכוחות הטבעיים שלו להבקיע לו דרך מעבר להההגבלות, על ידי הגברת הנפש על הגוף והצורה על החומר והרוח על הגשם, בחייו הפרטיים ובחיי החברה, למהר להרבות הצדק והיושר וכו', ובנוגע לאחינו בני ישראל גוי קדוש — להפיץ בזריזות ערכי התורה, לימוד התורה וקיום מצותי' בחיי היום־יום; וביחוד אלה שזכו ונמצאים בארץ הקודש, ארץ אשר „תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה".

והרי זוהי הדרך להחיש קיום היעוד ונתתי שלום בארץ גו' והעושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל בכ"מ שהם באה"ק ובחו"ל.

בכבוד ובברכה להצלחה מהירה
בכל האמור

ב"ה, כ"ב שבט ה'תשמ"ב
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה:

בנועם מאשר אני קבלת מכתבם בחתימת המפקד ... והנני בזה להביע תודתי הלבבית בעד האיחולים והברכות. וכבר מלתי אמורה במאמר חכמינו ז"ל כל המברך מתברך מה' מקור הברכות, שתוספתו מרובה על העיקר.

ומשנה תודה גם בעד שימת הלב לשלוח לי סמל היחידה למזכרת.

ביחוד שמחתי להפ"ש והדו"ח מהמבצעים והפעולות הברוכות, ובפרט — שעורי התורה בכולל שבבסיס, המתקיימים בשיתוף פעולה הדוק עם אנשי חב"ד. ובהתאם לציווי „מעלין בקודש", יהי רצון שיקויים אצלם „ילכו מחיל אל חיל" בכל עניני טוב וקדושה, התורה ומצותי'.

ואחרון אחרון חביב, גדלה שמחתי להבשורה הטובה שנרשמתם כולכם בספר התורה לאחדות עם ישראל.

ומענין לענין באותו ענין, הרי אף על פי שבטבע האדם ש„אין דיעותיהם שוות", ועד שאמרו נפש אחת היא עולם מלא בפ"ע, בדוגמת אדם הראשון שנברא יחיד בעולמו, אשר התוצאה המיידית מזה היא שהאדם לא רק מוגבל בפעולותיו, בתור נברא, אלא עוד זאת שמוגבל ליכולת כוחות של יחיד —

אבל ביחד עם זה הוטבע בטבע האדם חוש ונטי' חזקה להתאחד עם בני אדם שכמותו. ותכלית הכוונה בזה היא שבשיתוף פעולה דכמה וכמה אנשים ביחד יוכלו לבצע פעולות גדולות ונצורות בתור רבים. וכידוע הדוגמא בזה, שבצירוף שני אנשים יחד ביכולתם להרים או לטלטל משא גדול הרבה יותר מכפלים של יכולת כל אחד לבד.

כשרון האיחוד ותועלת שיתוף הפעולה מודגשים במיוחד בכל הנוגע לצבא, ובפרט חיל הים, שכל קבוצה מבודדת בספינתה. שהרי יסוד כל צבא הוא המשמעת — ביטול רצון היחיד למען שיתוף פעולה, ועד לפעולה אחידה למטרה אחידה, ועד לאופן של „נעשה ונשמע", שאז אינו מוגבל בהבנת והשגת הפקודה, שהרי סומך על המפקד הראשי. וגם מובטח לו שבזמן המתאים, אם ירצה, יוכל לברר גם טעם הפקודה ונימוקי' בהסברה שכלית, אלא שלכל לראש דרושה העשי' בפועל ובזריזות.

וכמדובר כמה פעמים, זהו גם ענין קבלת התורה ומצותי' בקריאה — בהקדמה של „נעשה ונשמע" בשעה שניתנה התורה לצבאות ה' במעמד הר סיני, אשר בה ועל ידה נעשו כל ישראל חטיבה אחת וקומה אחת שלימה — גוי קדוש, גוי אחד בארץ.

בכבוד ובברכה להצלחה
בכל האמור

תצא

ולכאורה, כל הענין מפרש"י בקדושין אין מקומו במאמר זה*, כי אין בסגנון מאמרי דא"ח שקו"ט בכדי לתרץ יתור לשון רש"י בפירושו באיזה הלכה בגמרא, ובפרט שאין זה מוסיף הבנה בענין שמבואר במאמר. — י"ל בדרך אפשר, בהקדם תמי' גדולה בדקות הענינים, והוא: קוטב סעיף זה הוא שתשובה היא אהבה עצמית, ולכן אינה שייכת אלא ליחיד, ולכן בישראל אין שייך תשובה אלא לאביהם שבשמים, ומיד הוא מקשר זה ומבאר שזהו ג"כ מ"ש וחשקת ביפת תואר, והנה כל ענין יפ"ת מפורש בדרז"ל שכנגד יצר הרע דברה תורה. וא"כ הרי אדרבה ע"פ המבואר כאן אי אפשר שתהי' בזה אהבה עצמיית בדוגמת הנ"ל, ומבואר בכ"מ שעצמיותן של בנ"י הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ומוכרח ברמב"ם הל' גירושין ספ"ב, והם הם דברי המדרש שבתחלת מאמר זה: אין תשוקתם של ישראל אלא באביהם שבשמים.

ויש לבאר כ"ז (על יסוד מ"ש בלקו"ת ד"ה כי תצא — השני) ע"פ מ"ש בכתהאריז"ל (בלקוטי תורה וטעמי מצות ר"פ תצא. בשער המצות ובס' הליקוטים שם) ביאור מצות יפ"ת, דכל היוצאים למלחמה היו צדיקים גמורים, כי האיש הירא והרך הלבב מעבירות שבידו חזר לביתו (סוטה מד, א), וכאשר נתנו ה"א בידך שזה הוראה שהוא צד"ג, פוגע באיזה גוי' וחשק בה בתכלית החשק, אין זה אלא הוראה שיש בה ניצוץ קדושה שבוי ביד הקליפות ונוגע לנשמת האיש ההוא, ולכן ולקחת לך כו', ע"י"ש באריכות. והנה — בכלל, שני סוגים בעבודה: בירור הניצוצות שנפלו בדברים המותרים, בקליפת נוגה, ואותן שנפלו בדברים האסורים, בגקה"ט. והוא בירור סתם ובירור דנסיון. והחילוקים שביניהם, שבסוג השני יש סכנה יותר להמברר ועבודתו צ"ל בדרך מס"נ, בכח העצמי שבנפש (יעויין במאמר כי מנסה תש"ח ובסוף ספר טעמי המצות להצ"צ), וא"כ מובן שביפ"ת, צ"ל אשר הניצוץ נפל בגקה"ט, אף שאינו נסיון ממש כי התורה היתירתו, בכל זה צ"ל העבודה ע"י וחשקת, עבודה עצמיית ובמס"נ וסכנה בדבר, והראי' שהרי נולד בן סורר ומורה. ועיכ"ז מתורצת תמי' הנ"ל, ומובן ג"כ מה שמביא כאן פירש"י אשר ביפ"ת בחשקו תלה הכתוב, כי ע"ז שתשוקתן של ישראל לאביהם שבשמים, אהבה עצמית, אינו משגיח על הסכנה, וזה גורם ומוליד חשקו. ובמילא ג"כ אין שייך שיהי' גם בחברתה, כי אין מקור חשקו אלא מצד ניצוץ הקדושה הנוגע אליו (וקצת צ"ע שם בכתהאריז"ל שכתב דאפ"ל שיתחלק הניצוץ בכמה גופות ולכן „על אויביך" הוא ל' רבים). — והנה כהנ"ל הוא ע"פ פנימיות פשט ההלכה. וגם בעבודה בנפש — יעויין בלקו"ת

---

*) ד"ה אני לדודי תש"ח פ"א (סה"מ תש"ח ע' 181). וז"ל שם: „התשוקה והחשק הוא רק ביחיד. ובזה יובן מה שפרש"י בקדושין דכ"ב ע"א ד"ה וחשקת, בחשקו תלה הכתוב, דזהו הקדמה להדרשה הבאה בתיבת בה, בה ולא בה ובחברתה. והיינו דלכאורה הרי הדיוק בה ולא בה ובחברתה אפשר לדייק בתיבת בה, ובתיבת וחשקת דרשו רז"ל מה שדרשו, א"כ מה בא להשמיענו דבחשקו תלה הכתוב. אלא שבא לפרש שהתשוקה וחשק שייך רק ביחיד". עי"ש. וראה בהערה שם (נדפסה גם בלקו"ש חי"ד ע' 301). המו"ל.

שם, דפרשת יפ"ת מבארת העבודה דגילוי עצמות נקודת הלב ממש וצ"ל בקשו פני וענין המס"נ, נפילת אפים, ובחי' נעילה. עיי"ש, שהן הן הדברים האמורים למעלה.

זאת הפעם יצאתי מסגנון ההערות שבקונטרסים אלו, להראות, כפי הנלפענ"ד, עד כמה כל הענינים שבמאמרי דא"ח גם אלו שלכאורה באו רק בדרך אגב, הרי לא רק שהם מדויקים בפני עצמם, אלא שגם מקומם במאמר וסגנון הרצאתם מבאר ומאיר כמה פרטים. אלא שלפעמים מפורש הדבר, ולפעמים בא רק ברמז — וממאמר זה אתה למד לשאר מאמרים.

(מרשימת שנת ה'תש"ח)

...בודאי ימשיך עתה השתדלותו, ע"ד הנדבה להפצת גליוני של"ה אצל אלו שדבר עמהם בזה ומאן דמוסיף מוסיפין לו.

ואף דמבואר — לקו"ת תצא ע"פ וגלחה. ובארוכה בדרך מצותיך מצות תגלחת מצורע כשיטהר — שהשתדלות יתירה אך למותר וגם מקלקלת, היינו בנוגע לפרנסה, וכמש"ש הטעם כי מזונותיו קצובין משא"כ בעניני תומ"צ, כמובן,

(ממכתב ד' אלול, ה'תש"ו)

...אם יש איסור פצוע דכא באשה. ראה בס' החינוך מצוה תקנ"ט שאינו נוהג אלא בזכרים. וכן הוא במאירי ליבמות דף כ"א. וכאן מקום אתי להביע תמיהתי על העדר השימת לב לנתוח שנקרא בשם נתוח פראָסטאטא*, שבדורנו חלש זה — נעשה לעתים קרובות, לפ"ע, ומבלי כל שאלת חכם בזה, אף שזהו ענין של סירוס, כי הרופאים חותכים גידים ושבילים וכו'. ואפשר שבהתייעצות עם הרופאים מומחים אפשר לעשות הנתוח מבלי הנ"ל. ולע"ע לא מצאתי מי שיעורר על זה, ואלו שפנו אלי והעירותים לברר את כל הנ"ל — הי' בעיניהם הדבר לחידוש גדול, וכן בעיני הרבנים שהתייעצו ודברו אתם.

(ממכתב י"א ניסן, ה'תשט"ו)

---

*) ראה לקו"ש חי"ב ע' 212, חי"ז ע' 503-4. המו"ל.

...מ״ש ושאלני זה מכבר במה שלא ראו להקל — וגם הצ״צ — בעניני שליח לקבלה בכמה פרטים, ודורש לפס״ד אבי מו״ר ז״ל,

הנה מאמו״ר ז״ל לא שמעתי עד״ז. וגם איני זוכר ברור הנהגתו בזה. אבל, בכלל, הנה בזמן ההוא הקילו בכמה ענינים בהנ״ל, מפני פיזור הגליות ביותר וצוק העתים גם ברוחניות, וכגון דא צריך לברר אצל רבני אנ״ש, אשר בטח יש בידם הוראות למעשה מהזמן שאחרי המלחמה הראשונה. ושקדו חכמים על תקנת בנות ישראל.

(ממכתב י׳ אדר, ה׳תש״ט)

...ואין* אחר מעשה כו׳, כיון שהוא בכתובה ולא בגט, שבגט הרי א״א לכתוב רק אופן שאין אף א׳ קורא אותו או עולה לתורה או חותם כן; ובכל הדוגמאות שהביא כת״ר (ושגם בהם מחלוקת) מזכירים גם אופן שנק׳ בפועל, וכותבים דמתקרי וכו׳. ואכ״מ.

(ממכתב י״ג ניסן תש״ד)

*) מענה לאו שהורה להקדים — בכתובה — השם שהוסיפו להאיש (מחמת חולי) לפני שאר שמותיו, אף שלא נקרא כן כו׳. המו״ל.

...א) במה שהעיר* על השו״ת צ״צ חלק אבה״ע סי׳ קנ״ג, במ״ש אשר רב הונא מודה שבדבר אחד מהסימנים דחגיגה נחשב לשוטה, וקשה לכת״ר דהא מסיק שם בגמרא לעולם דקעביד דרך שטות ובעינן שיתחזק בג׳ דברים.

ולדעתי כוונת הצ״צ פשוטה, כי בסעיף זה נחית לברר אם ע״י שטות בדבר אחד נחשב לשוטה בכל הדברים שבזה פליגי הרמב״ם והתוספות וכו׳. ובהסוגיא שם מוכח דאם אי אפשר למצוא סיבה להנהגתו די אפי׳ בדבר אחד, היינו דלולא הטעם דעושה כדי שתשרה עליו רוח טומאה וכיו״ב היה נחשב שוטה אפילו בסימן אחד**.

ב) כן מה שתמה שם שאינו מביא דברי התבו״ש בהשוואתו דעת הרמב״ם והתוס׳, הנה בשו״ת הנ״ל וכן רבנו הזקן*** כתבו שהתבו״ש נדחק מאד במה שמפרש בדברי הרמב״ם, וכיון דלא סבירא להו, במילא לא פירשו יותר.

(ממכתב כ״א כסלו, תשט״ו)

*) בענין „חולה במחלת הרוח אם יכול לגרש״. המו״ל.
**) עד״ז ראה צ״צ שעה״מ ח״ד סי׳ צ. המו״ל.
***) בשו״ת שלו סי׳ כ״ה. המו״ל.

שם* סו"ס כ"ה — עיין שו"ת צ"צ חאה"ע סו"ס י"א דדשו בה רבים שומר פתאים ה' — שייך גם בת"ח היודע הסכנה.

ובגוף ענין דנשואי אלמנה וגרושה ראה פסחים קי"ב סע"א דיש ג"כ מעלה בגרושה לגבי אלמנה. ובשער הפסוקים להאריז"ל ס"פ תצא „והגרושה יותר נקי' מכולם — מאלמנה וגם חלוצה — אלמלא משחז"ל שלש דעות במטה". ובכמה ספרים (הובאו בניצוצי זוהר לזח"ב קב, א) דלאחר יב"ח אין סכנה, אפילו מועטת, באלמנה. ובזהר חי לזח"ב שם בשם ה"מ דאדרבה יש תיקון לנשמת הנפטר אם נשאת האלמנה לת"ח. וכבר נדפס תיקון נשואי אלמנה למהר"ש שרעבי. אבל כמדומה שאין האשכנזים נוהגים בזה — ועיין צ"צ שם לענין ת"ח בזמה"ז בעניינים כאלו. ומ"ש במשנת בנימין שם ע"פ השל"ה שאין לשדך עם גרושה שנעשית חלוצה אח"כ לא ציין מקומו בשל"ה לעיין הטעם. ולכאורה עפמ"ש בשער הפסוקים ה"ז טוב יותר מאלמנה.

(ממכתב י"ט כסלו ה'תש"ט)

*) מהערות לשו"ת משנת בנימין. המו"ל.

...ובמענה לשאלתו ע"ד נישואי בת כהן לישראל (או ללוי) והנעתק בזה מהערות הרה"ג וכו' קלאצקין* —

פשוט אשר הקבלה ללמוד (או ליתן צדקה) בכ"י צ"ל באמירת „בלי נדר"[1] ובמכש"כ וק"ו ממילי דאיסורא, דכאן הרי ע"י הקבלה מראה דקפיד ע"ז וא"כ נוסף על שלילת נדר, צ"ל ג"כ ביטול (כפי האפשרי) דמילי דסכנתא. וק"ל.

ולגוף הענין: בדורנו ובמקומות אלה, נלפענ"ד — דכיון דנשתנו העתים ורובא דרובא דנישואין הן כשהחתן הוא למעלה מעשרים שנה[2] וכלות יר"ש כדבעי — היו בנמצא יותר מלפנים מאשר עתה,

[ובנדו"ד — עוד זאת שהמדוברת תחי' מסכימה (ורצונה) שהבעל ישב באהלה של תורה משך זמן לאחרי החתונה והיא תתעסק בפרנסתם — שזה אינו בנמצא כ"כ, וגם יש חשש לקטטא[3]],

ועוד וג"ז עיקר דדשו בה רבים הרבה יותר[4] מאשר בדורות שלפנינו — יש להתיר הנ"ל כש„יודע מסכת אחת", ואפילו מסכת כלה וכיו"ב[5], בעת הנשואין.

*) נדפס ב„גדיל תורה" (נ. י.) שנה שני' חוברת ח (כ). המו"ל.

1) להעיר גם מלקו"ת מטות (פב, ב. פג, ג).

2) ראה שו"ע אה"ע סי' א' סעיף ג' וברמ"א ובנ"כ.

3) וראה הדגשת הצ"צ בשו"ת שלו חאה"ע סו"ס י"א.

4) אלא שצ"ע אם יש לחלק בזה בין רבים (המדובר בשו"ת צ"צ הנ"ל) ורבים יותר שבזמננו.

5) ראה שו"ת צ"צ שם.

ואולי זהו הטעם שבשו"ת צ"צ הנדפסת לא נזכר כלל ע"ד הלימוד לאחר החתונה, ופשטות הסגנון שם משמע שמספיק שבעת הנישואין[6] הוא ת"ח. ועפ"ז גם יובן — זה שלא נשמע במקומותינו שפב"פ (ישראל הנשוי לבת כהן) לומד בכ"י מסכתא פ' או נותן צדקה כו' — שה"ז מילתא דתמי' קצת.

הדעות בנישואי ב"כ לישראל נקבצו באוצר הפוסקים ח"א סי' ב' סעיף ח' סקמ"ד. וראה שם לסוף סעיף י"א בנוגע לצוואת ר"י החסיד ס"ק יד-יז דמשם לימוד גם לענייננו.

(ממכתב ניסן, ה'תשל"ח)

---

6) לחידודא י"ל דתלוי באת"ל שנישואין הן פעולה נמשכת — גם הלימוד (והצדקה) צ"ל נמשך, בכל יום.



בענין ב' אחיות* שהקשה דאין ראי' מהירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) — הראי' דאין מצליחין הוא מהגירסא הישנה שם ובאיכ"ר פ"ב ותלונהו בחדא גופנא. והראי' מרמי בר חמא הוא שרב"ח לא האריך ימים...

(ממכתב ערב חג הסוכות, ה'תש"י)

---

*) ראה לקו"ש ח"ט ע' 331. המו"ל.



מטעמים מובנים כדאי לדעתי שבמתנות לכלה לפני הקידושין לא תהי' טבעת (וכדאי לפרסם בשמי או שלא בשמי), ובלבד שיתקבל.

(מכתב חורף ה'תשמ"א*)

---

*) ראה בארוכה שיחת ש"פ תשא, תשמ"א. המו"ל.



— הוא* היפך הנוהג לאחרונה בין אנ"ש שי' לבזבז ע"ז ממונם אבי אריבער שפרינגען די שכנתה וככל שהשכנה פוסט יותר — מגרה היצה"ר להכנס לחוב יותר

---

*) מענה לא' שכתב "שמקווים שה"וארט" יהי' באופן המתאים". המו"ל.

גדול ובלבד להראותה אז מ'איז אויך פוסט און נאך מער ובמילא צריך למלאות הריקנות בדברי „תפארת ריקנים" וכו'.

(ממכתב ה'תשל"ט)

...מובן שהארכת זמן החתונה לשנת תשי"ט תמי' גדולה ביותר, ובודאי יהי' כסיומו במכ', באמצע הזמן, ולאחר רגע ההתחלה, לדעת כמה וכמה — אמצע נקרא (ראה תרומות פ"ג מ"ה ובירוש' ומפרשים שם).

(ממכתב ח' חנוכה, ה'תשח"י)

יספר• לה מחז"ל — שרגע אחד לאחרי החורבן נולד גואלן של ישראל (באם היו זוכין להגאל בדור ההוא). ואחד הטעמים — שכשמאיזה טעם שיהי' יש ענין בלתי רצוי, הקב"ה מביא בהקדם עידוד חזק שלא יפלו ח"ו ברוחם וכו'. ואשריהם שבחתונתם תומ"י מתחילים בהמשכת ברכות השם גם לכל המשפחה, כיון שהתורה מצווה אותם להיות שמחים בשמחת החו"כ שי'. ומקרבת גאולת ושמחת כל בנ"י וכהל' בברכת נישואין: מהרה ישמע כו' שמחה כו'.

(ממכתב שלהי סיון ה'תשמ"ב)

•) מענה לא' שאירע אבילות לאם הכלה בשבוע שלפני החתונה. המו"ל.

במענה על מכתבו מכ"ז תמוז, בו כותב אשר ב"ג תחי' אין מתקבלת ההצעה לעשות החתונה בחדש אלול, (ולא עוד אלא שמפחדים (?) מאלול, אבל אינו כותב הטעמים בזה), ושואל חוו"ד אם יעמוד ע"ז בתוקף:

הנה בודאי אין לעמוד ע"ז בתוקף. וגם שלא בתוקף — ג"כ לא, כי אף שארז"ל ליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא, אבל זהו מהענינים שאין להדר בהם, ואפילו בלא הידורים ג"כ לא להשתדל בזה. ובמילא יסכים לדעתם. ויתן השי"ת שלאיזה זמן שיגבילו יהי' בשעה טובה ומצולחת. ובטח יודיעו בעוד מועד למתי קבעו הזמן.

(ממכתב י"ג מנ"א, ה'תשי"ב)

...במ"ש בכלל אם לחשוב ע"ד נכבדות לבנם ... שי', — הנה בזה ובכגון דא, גם באחרים, אין לבלבל את הבן או הבת, עד שתהי' איזה הצעה פרטית שנוגע לפועל, כי מה תועלת שידעו שחושבים, ואי אפשר שלא יבלבל עכ"פ קצת, ואחכ"ז אין הצעה מפורטת, ובפרט שקשור עכ"פ במקצת בשאלת ההסתדרות.

במ"ש הטעם בהנוגע לחתונת בנם ... שי' להמשיך בזה כיון שדחוק מחובות וכו' וכו', אף שהמחותנים אומרים שמצדם אין כל מניעה, ואינו יודע מה לעשות בזה,

הנה תמי' ופליאה, שהרי ידוע מרז"ל ומבואר בלקו"ת סוף פ' ברכה דנותנים פרנסה לאיש בשביל אשתו, וא"כ — אפשר מה שדחוק הוא מפני שעדיין לא נתחתן, והטענה דאין בגדים מתאימים וכו', מובן עד כמה מגוחכת היא בענין עיקרי כהנ"ל, ושנוגע לכל החיים כולם כחתונה, ואפילו אם הי' ברור שיש מלעיגים, הנה התחלת כל הד' חלקי שו"ע הוא שאל יבוש וכו'. ובפרט שזהו ענין מדומה, שאין מלעיגים עד"ז אפילו בארצוה"ב ששם להן בכל העולם שכן הכסף תופס מקום ביותר, וכמה מבני ישראל כאן, ואפילו אלו שלא נתחנכו בבית חסידותי ודתמימים, מתחתנים ע"מ אח"כ ללמוד בכולל כמה שנים בהסכמת שניהם של החתן והכלה, אף שחיים חיי דוחק. עאכו"כ כשהמדובר בבנו של תמימים וכו' וכו'. ולפלא שאפילו בדבר פשוט כזה צריך לשאול מעבר לים, וכשעונים בזה — ספק אם יועילו הדברים ואם יפעלו פעולתם. ופלא עוד יותר — שכנראה אצל ההורים טעמים הנ"ל תופסים מקום לא פחות מאשר אצל הבן. האפשרי כי יסופר? ובמ"ש שאומר למה למהר, מובן תמיהת טענה זו, ועוד יותר מהנ"ל, שהרי ידע אינש בנפשי', וכידוע מאמרי רז"ל בזה, וק"ל.

ויהי רצון שיבשר טוב בכל האמור, ושיהיו הבשורות ברוח חסידותי.

בברכה

(ממכתב ג' כסלו, ה'תשי"ח)

במענה למכתב בנו האברך הנעלה ... שי' הכתוב בשמו הוא, ותוכנו, אשר שידך את בנו ... שליט"א, וקבל ע"ע ההוצאות הקשורות בזה, אף שהוא דבר שלמעלה מיכולתו, ושואל ע"ד עזרה בזה.

והנה מ"ש שהוא דבר למעלה מיכולתו, הרי כיון שהורה תורתנו תורת חיים, שהאב חייב להשיא את בנו אשה, והודיעה ג"כ שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, בודאי שההוצאות ע"פ תורה הקשורות בקיום חיוב זה, הוא ביכולת האדם, שאף שאפשרי שלפי שעה אינו רואה בעיני בשר יכולתו זו.

ובנקודה השני', הנה ע"פ מאמר רז"ל כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך כי הי' איש תם וישר וירא אלקים וסר מרע, שעד"ז הוא גם בהנוגע לרבותנו נשיאנו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וכמו ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל זצוקללה"ה

נבג"מ זי"ע, ודיקו רז"ל בלשונם פרוטה, שבזה אין הכמות קובעת כ"א ממי באה הפרוטה, הרי מוסגרת בזה המחאה מאחת הקופות של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל, ובטוחים רז"ל שיקוים מאמרם האמור, שתביא פרוטה זו ברכה בהשגת האמצעים הנ"ל.

בודאי יודע משלשת השיעורים דחומש תהלים ותניא הידועים ועכ"פ ישמור עליהם מכאן ולהבא.

(ממכתב ו' מנ"א, ה'תשי"ח)

במענה על מכתבו ... אודות חיפוש שידוך מתאים בשבילו, מובן שבזה צריך לעבוד במרץ הדרוש, וכמרז"ל כמו שמחזר אחר אבדתו,

ויה"ר שיקוים בו בקרוב, וברכך ה"א בכל אשר תעשה. ויברכו השי"ת, ובקרוב יסתדר בטוב לפניו בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב כ' טבת, ה'תשט"ו)

...תקותי שישמור על הזמן למלאותו בתוכן של תורה ומצות, תורת הנגלה ותורת החסידות והידור בקיום המצות בכללם, ובעבודת התפלה שהוא מהיסודות והעיקרים בזה (כמבואר בכ"מ בדא"ח ומהם בלקו"ת פ' בלק, (ע, ד) ובקונטרס התפלה בארוכה) אשר כנראה גם לא התחיל בזה. והרי הזמן שלפני החתונה הוא יקר מכל יקר, כיון שההכנה אז משפיעה על כל משך ימי החיים, וק"ל.

ובודאי אשר נותנים הכחות מלמעלה, שברצון ויגיעה והשתדלות המתאימה יצליח בכל האמור. ואקוה לקבל ממנו בשו"ט בכל הנ"ל.

(ממכתב י"ד מ"ח, ה'תשי"ז)

במענה על הזמנתו לחתונתו בשטומו"צ אשלח ברכתי ברכת מז"ט מזל טוב ויבנו בית בישראל על יסודי ופנימיות התורה והמצוה.

וי"ל דהנה ידוע מרז"ל (עירובין נד, א) האי עלמא דאזלינן מיני' כבי הלולא דמיא ומבואר בדא"ח העניין בזה (אוה"ת — לצ"צ — סוף בי' ד"ה ויאמר יהונתן, כד,

ב) דירידת הנשמה בגוף בעוה"ז היא עד"מ חתונה, שעי"ז נעשה בחי' א"ס, וכמו כן הנשמה בעוה"ז נעשית בחי' מהלך, דאזלינן מינ', היינו בחי' בלי גבול, בכל מאדך.

והנה כמה סוגים באופני חתונה זו, היינו עבודת האדם הישראלי בעוה"ז ובכללות נחלקו: א) בעבודתם הנוגע לעצמם: עובדי ה' בגופם, בנשמתם. ב) בעבודתם בעולם: יושבי אוהל ובעלי עסק.

— וי"ל שזהו רמז מרז"ל (סוף קידושין) א"א לעולם בלי בֶשם (מוכר בשמים. ריח, דבר שהנשמה נהנית ממנו — ברכות מג, ב) ובלי בורסקי (עורות דגוף ונה"ב).

והנה סיימו רז"ל (קידושין שם) אשרי מי שאומנתו בשם. ובכללות עם בנ"י היינו ענין שבט לוי, אשר (ל' הרמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל) „הובדל לעבוד את ד' ולשרתו ולהורות דרכיו הישרים הצדיקים לרבים כו' לפיכך הובדלו מדרכי העולם כו' אלא הם חיל השם".

ועאכו"כ הכהן, אשר (ל' הרמב"ם שם) „נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ד' לשרתו ולעובדו כו' ה"ז נתקדש ק"ק ויהי' ד' חלקו כו' ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו".

בברכת מזל טוב

לאלתר לתשובה
לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ג', כ"ט סיון ה'תש"ד)

...ובנוגע להיחסים בבית ושלום הבית, מובן שהענין תלוי בכמה וכמה פרטים שחסרים במכתבו וגם אי אפשר לפרטם במכתב.

ובכלל, על פי הוראת תורתנו, תורת חיים, בכגון זה, צריך לדבר פנים אל פנים דוקא עם רב מורה הוראה בעירו, ומה טוב מעדתו, ויורהו דעת תורה.

(ממכתב כ"ב שבט תשמ"ב)

מר ... מסר לי המכתבים והתשורות ופ"ש מהקורות אותה ומשפחתה, ושאף על פי כן מתעודדת וממלאת תפקידה היקר והכי חשוב בנוגע לחנוך ילדי' שיחיו. ומובן שבכדי למלא שליחות זו של הקדוש ברוך הוא כדבעי צריכה להיות חזקה בבטחונה בה', המשגיח על כל אחד ואחת בהשגחה פרטית, נוסף על ציווי ה' בתורתו, תורת

חיים (הוראה בחיים) ונשמרתם מאד לנפשותיכם, שמירת הגוף כפשוטו, ובלשון חכמינו ז"ל אשר גוף האדם הוא „נכסיו של הקב"ה" לשמור עליו שיהי' בריא ושלם, הן בגשם והן ברוח. וכשהולכים בדרך זו וממלאים שליחותו של הקב"ה הרי על ידי זה מרחיבים ומגדילים הצנורות והכלים לקבלת ברכות ה' בכל המצטרך, כולל גם הצלחה במילוי שליחות האמורה.

וייהי רצון מהשם יתברך שמכאן ולהבא לא תדע מכל צער ועגמת נפש ח"ו, כי אם נחת אמתי, נחת יהודי, מכאו"א מילדי' שיחיו ותגדלם — בנוסח המסורתי — לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

תקותי שתתיחס באדיבות להבא לקמן בהמשך מכתבי זה, שלכאורה הוא התערבות בשטח פרטי, אבל כיון שהכל בהשגחה פרטית יש לי הרגש וגם האחריות שלא להעלים מחשבתי בענין זה, והיא:

מובן וגם פשוט הצער והכאב והרבה יותר מזה — באבדן הבעל ואבי המשפחה (ה' יקום דמו), אבל ביחד עם זה ובפרט שנתברכה מה' בילדים, וכאמור לעיל שעל ידי זה מוטלת עלי' שליחות קדושה וגם נעימה, אף כי לפעמים די כבדה, בנוגע לחינוכם — הרי כתוצאה מזה מובן שצריכה להשתדל לסדר חיים רגילים, ובלשון העולם — נורמליים, בכל הפרטים ובשלמות ככל האפשר. כוונתי, פשוט, חיי משפחה על ידי נישואין. ודלא כטעות רבים אשר על ידי זה פוגעים ח"ו ברגשות הנשמה של הנפטר היקר וכו', כי אם אדרבה ולהיפך, שהרי הנשמה נמצאת בעולם האמת ורואה כל ענין לאמתתו. ואם מצד זכרון הנשמה, אפילו כשהזכרון טרי עדיין, נמנעים מלעשות דבר המוכרח וגם טוב בשביל הילדים וגם בשביל עצמה, נגרם על ידי זה צער ועוד יותר מזה לנשמת הנפטר, שאין רצוני להאריך בדבר. ואדרבה כשהנשמה בעולם האמת רואה שמייסדים החיים מתאים לתורתנו, תורת אמת, הנקראת גם תורת חסד, שכל הוראותי' אמת וחסד, הרי גורמים נחת־רוח אמתי לנשמה, ובלשון המסורתי — גורמים עלית הנשמה ועונג אמתי לה.

למותר להאריך אשר הדבר קשור במאבק נפשי ומאבק שאינו קל וכו', אבל בודאי אשר הקב"ה, בורא האדם ומנהיגו, אינו עוזב אותו גם במצב הדורש התאמצות יתרה וכוחות נפשיים מיוחדים, וקודם שמביאו למצב כזה נותן להאדם כל הכוחות והאפשרויות להתגבר על מצבו. ובהחלטה בזה בתוקף המתאים — בא הדבר קל יותר ממה ששיערו מראש.

עוד נקודה בדבר, אשר בקשר עם הילדים, הרי ככל שיוקדם הדבר כשגילם רך יותר, יהי' קל יותר להם להתרגל לפנים חדשות בבית ולתפקידו, שבטח ימלא באופן הכי טוב, כשיצליח אותה ה' ותמצא בן זוגה, ולא רק באופן הכי טוב כי אם גם בלבביות וכו'.

קשה לי להאריך בדבר כיון שאינה מוכרה לי אישית, אבל לגודל חשיבות הענין, אשר גם ההקדם בזה חשוב, איני יכול שלא לכתוב לה על דבר זה, על כל פנים שורות ספורות הנ"ל. ותקותי שתראה את המציאות כמו שהיא לכל פרטי' המנויים למעלה.

ולהוסיף עוד נקודה, ואולי היא החשובה ביותר, אשר בתקופתנו זו רבת המהומות והמהפכות וכו', ראיתי, ואולי ראתה גם היא, כמה וכמה מקרים דומים, על כל פנים בחלק הכי חשוב, כבמקרה שלה, וכשהשתדלה האלמנה לסדר חיי באופן האמור, שהיא הוראת תורתנו, תורת חיים, הרי לאחרי זמן קצר נוכחה לדעת אשר זוהי הדרך הנכונה בשביל הילדים ובשביל עצמה, ועוד יותר מזה, לחיים מלאים ומאושרים.

בברכה לחתימה וגמר חתימה טובה
ולבשורות טובות בכל האמור

נ. ב.
מובן שתודה מיוחדת על שימת לבבה לשלוח לי תשורה יקרה מצילומי בעלה ז"ל, צילום ממדבר סיני ומההר שקוראים לו "הר סיני", המראה לא רק כשרון מיוחד באמנות הצילום, אלא גם על ידי קביעת הנושא שיש בו ענין לבבי השייך לכאו"א מישראל, ש"כל הנשמות היו במעמד הר סיני" כשניתנה התורה לישראל.

אפשר שכבר עוררו על זה, אבל ארשה לעצמי להעיר גם אני, מכיון שמר ... סיפר לי שיש מספר גדול של צילומים בדומה לזה ששלחה לי, שאפשר כדאי לבא בדברים עם משרד הבטחון, מחלקה החינוכית אשר בו, או כיו"ב, או איזה ארגון אחר מתאים, שיעשו תערוכה מהתמונות האלה.

(ממכתב עש"ת, ה'תשל"ח)



ב"ה, ט' אלול תשי"ז
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

נעם לי להודע ע"ד יגיעתו בהו"ל של הס' דחד מקמאי — הלכות גדולות — עם פירוש מקיף, ואשר זיכהו השי"ת והצליחו שבקרוב יופיע הספר בדפוס.

ויה"ר אשר מתוך הרחבה ירבה חיילים בתורה, ובתורה בכלל, גדולות (מכלל דאיכא) וקטנות, דבר גדול ודבר קטן, כפירוש רז"ל (ב"ב קלד, א) גופי תורה ונשמתא דאורייתא, כלשון וביאור הזהר (ח"ג קנב, א) תורה תמימה.

בכבוד ובברכת כוח"ט,

...ולחביבותא דמילתא דברי הראשונים אשר מפיהם אנו חיים, מועתק בזה איזה הערות בעלה הנדפס, מתחלת הספר זהי אשר הניח אתי.

---

1) לתועלת המעיינים מועתק בזה לשון ה"הלכות גדולות" שם: בר ישראל דבעי למינסב אינתתא מיבעי' ליה לקדושה ברישא, וברוכי ברכת אירוסין ומימסר לה כתובה. דא"ר נחמן אמר לי הונא תנא מנין לברכת חתנים בעשרה, שנאמר ויקח בעז עשרה אנשים מזקני העיר. ר' אבהו אמר מהכא, במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישראל. המו"ל.

משנ"ה, סק"א. בר ישראל – מתחיל באישׁ: בר ישראל כו' לקדושה כו' וכל' המשנה האיש מקדש – שהרי כן הוא לשון הכתוב: כי יקח איש אשה גו'. ראה ג"כ ל' הרמב"ם ריש הל' אישות.

[ומה ששינה ברפ"ק דקידושין: האשה נקנית – תירצו בגמרא שם].

ובפרט בכאן שממשיך: מיבעי' לי' לקדושה כו' וברוכי כו' ומימסר כו' – אשר כ"ז פעולות האיש הן.

ולהעיר מדרז"ל הובאה בפירש"י (ש"א כ, ל).

יש לברר אם זהו סגנונו דבה"ג "בר ישראל דבעי" דלכאורה פשיטא הוא.

ולקמן מובא מאו"ז הגירסא "מאן דבעי". ואולי נקטו אגב דסיום הענין: ממקור ישראל.

בפנים. ומימסר לה כתובה. זמן מסירת הכתובה – כמה דיעות בזה: רמב"ם הל' אישות פ"י. טוש"ע אה"ע סס"ו וש"נ בנ"כ.

והנה בכל אופן תמוה שלא הוזכר כאן ע"ד ברכת חתנים אם לאחרי המסירה או לפניה.

ולדידי השמטת המעתיק והדפוס דמוכחה היא.

ובשאילתות (חיי שרה, טז): מאן דבעי למינסב איתתא מיתבעי לי' לקדושי ברישא וברוכי ברכת אירוסין בעשרה וברכת חתנים בעשרה ומימסר לה כתובה. ועל דרך זה צ"ל כאן.

ואתי שפיר גם המשך הענין: דאר"נ כו' מנין לברכת חתנים.

ובהעמק שאלה על השאילתות שם מגי' ומוסיף בבה"ג כאן תיבת בעשרה, אחרי התיבות ברכת אירוסין, ומפרש כוונתו להביא ראי' מב"ח (דלא אייריבה כלל) דצריך עשרה על ב"א דצריך עשרה – ומלבד דהו"ל לבה"ג לפרש זה – הרי נשארה הפליאה דהשמטת ענין ב"ח.

משנ"ה סק"ב. ורבינו לא גרס בר נתן[3]. וכן לא גרס זה בשאילתות שם. ופי' בהעמק שאלה דעכצ"ל דתיבות ב"נ דבש"ס טה"ד הוא, כי רהב"נ מלך אחרי ר' אשי שנולד כשמת רבא חבירו של ר' נחמן. – וכבר העיר בסה"ד (מע' רב הונא ב"נ) דמצינו דרהב"נ הקשה לרבא (נדרים יב, א) ואולי זקן גדול הי' כו', ואולי שנים היו.

אבל ברש"י נדרים שם נדפס ר' הונא סתם בהשמטת התיבות בר נתן. ויל"ע בכ"ז בדקדוקי סופרים.

משנ"ה סק"ג. ע"י חופה וקידושין. ע"פ מרז"ל מילתא אלבישייהו יקירא, מעתיק הנני מש"כ בזה במאמר אדמו"ר הזקן (בעל התניא), בספרו תורה אור (צח, ד) וז"ל: מה שאומרים מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין, והקשו למה שינו הסדר להקדים חופה לקדושין, אלא כי החופה הוא בחינת מקיף והוא ענין שכפה עליהם הר כגיגית שזה בחינת התגלות המקיף כנ"ל, ולכן הוצרך להקדים החופה לקדושין

---

2) קאי על מה שהעיר ב.משנה הלכות": "ומתחיל מצד האיש, ובגמ' כתובות דף ב' בתולה נשאת, וכן בקידושין דף ב', האשה נקנית, והתחילו מצד האשה". המו"ל.

3) בכתובות ז, א: אמר לי הונא בר נתן. המו"ל.

שכדי שיבאו לקבלת התורה שהוא בחינת הקדושין הוא ע"י המשכת המקיף תחלה שעל ידי זה באו לבחינת הבטול להקדים נעשה כו', ואז יוכל להיות ההמשכה והגילוי בחינת התורה, עכ"ל.

בס"ד. יחידות לקבוצת חתנים וכלות שי'
אור ליום ועש"ק פ' תשא, טו"ב אדר ה'תשמ"ב.

דער אויבערשטער זאל בענטשן יעדערן פון אייך און אייך אלעמען צוזאמען אין אלעם וואס מ'נויטיקט זיך, סיי בגשמיות און סיי ברוחניות.

ובמיוחד — אז אלע הכנות צו דער חתונה זאלן זיין אין א גוטן אופן, אין א הצלחה'דיקן אופן, אין א אידישן אופן און אין א חסידישן אופן.

די חתונה זאל זיין בשעה טובה ומוצלחת, און סיי די הכנות צו דער חתונה און סיי דער לעבן נאך דער חתונה — זאלן זיין אין אן אופן פון „אורה[1] ושמחה וששון ויקר"[2], מאכן ליכטיק און וואַרעם ארום זיך, דורך פארשפרייטן „נר מצוה ותורה אור"[3].

און דאס וועט נאכמער צוגעבן אין דעם אויבערשטנ'ס ברכות — אז עס זאל זיין א בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה, מ'זאל זיין געבענטשט אין זרעא חייא וקיימא — בנים ובנות עוסקים בתורה ובמצוות', מתוך בריאות נכונה ופרנסה טובה, ובכל המצטרך, בכל הפרטים.

כולל ועיקר — אז מתוך בריאות נכונה ופרנסה טובה, ומתוך „אורה ושמחה וששון ויקר", זייענדיק נאך אין די איצטיקע לעצטע טעג פון גלות[4] — זאל מען זיך גרייטן צו דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

וואס דעמולט וועט מען גיין אלע צוזאמען, „בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו"[5], לארצנו הקדושה, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[6].

* * *

1) אסתר ח, טז. מגילה טז, ב.
2) ובפרט בבואנו זה עתה מ„ימי הפורים האלה".
3) משלי ו, כג.
4) כשם ש„ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" בימי הפורים — הי' בהיותם במעמד ומצב ד„אכתי עבדי אחשורוש אנן" (מגילה יד, א).
5) בא י, ט.
6) עקב יא, יב.

אזוי ווי יעדער הוספה אין תורה ומצוות איז מוסיף אין דעם אויבערשטנ׳ס ברכות בכלל, און אין די ברכות האמורות במיוחד —

וועל איך געבן יעדערן פון אייך א דאלאר — כדי איר זאלט דאס אפגעבן אויף צדקה (און מוסיף זיין דערצו פון אייערע אייגענע געלט) ביום החתונה, ביום החופה (אינדערפרי) — כמנהג ישראל אז דעמולט איז מען מוסיף אין צדקה.

און דאס זאל נאכמער מוסיף זיין הצלחה אין די הכנות צו דער חתונה, אין דער חתונה עצמה, און אויך לאחרי זה — אריכות ימים ושנים טובות, מתוך שמחה וטוב לבב.

ביז צו דער ברכה העיקרית והשלימה — גאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו, וואס דעמולט וועט זיין דער גמר הנישואין צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן[7].

וואס דאס האט א ספעציעלע שייכות צו א חתן וכלה — וויבאלד אז יעדער חתן וכלה ביום חופתם זיינען דומה למלך ומלכה, ביז — צום אויבערשטן מיט כנסת ישראל[8].

וואס דער פארגלייך פון חתן וכלה צום אויבערשטן מיט כנס״י — איז נאכמער מוסיף אין „ברכנו אבינו כו׳ באור פניך״[9], אין אלעם וואס מ׳נויטיקט זיך.

ובמיוחד אין דער נקודה העיקרית (וועגן וועלכע עס רעדט זיך איצטער) — ברכת מזל טוב מזל טוב צו דער חתונה,

און הערן בשורות טובות תמיד כל הימים.

[כ״ק אדמו״ר שליט״א נתן שטר של דולר לכאו״א מהחתנים והכלות שיחיו].

---

7) שמו״ר ספט״ו. נתבאר בלקו״ת שה״ש ביאור לד״ה כי על כל כבוד חופה פ״ג (מח, א־ב).

8) ראה קונטרס דרושי חתונה תרפ״ט (סה״מ קונטרסים ח״א כ, א) — מפדר״א ספט״ז. וראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 395 ואילך.

9) נוסח ברכת „שים שלום״ בתפלת העמידה.

תבוא

ב"ה, יום השלישי, שהוכפל בו כי טוב, פ' תבוא
י"ב אלול, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ. י.

לכל המשתתפים במסיבת מלוה מלכה
השנתית למען כולל חב"ד באה"ק תובב"א

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי הידיעה על דבר מסיבת המלוה המלכה השנתית למען כולל חב"ד באה"ק ת"ו במוצש"ק פ' תבא. ויהי רצון שתהי' בשעה טובה ומוצלחת בכל הפרטים.

ולמותר להאריך בגודל ענין צדקת ארץ ישראל בכלל, וכולל חב"ד בפרט, אשר הפליגו בזה גדולי ישראל בכל הדורות, ובמיוחד מייסד כולל חב"ד רבנו הזקן ואחריו ממלאי מקומו, רבותינו נשיאינו בכל דור ועד לנשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר.

אבל על פי מאמר חכמינו ז"ל מזרזין בשעת מעשה, באתי במכתבי זה לזרז למזורזין ולעוררם ביתר שאת להשתתף בנדיבות לב וביד פתוחה במפעל נעלה זה, בכדי לאפשר הרחבת הפעולות של כולל חב"ד באה"ק ת"ו כהנה וכהנה.

והרי נרמז זה גם בפרשת השבוע דנן, וכשמה: „תבוא אל הארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה וירשת וישבת בה". שהרי תכלית כולל חב"ד מאז הווסדו היא ירושת הארץ וישוב הארץ, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", התנחלות כפשוטה ובפרט על ידי יגדיל תורה ויאדיר ומצותי'.

וכמודגש בכמה מקומות אשר ירושת הארץ וישובה קשורים ומאוחדים עם לימוד התורה וקיום המצות, כיאות בפלטרין של מלך. ומקרא מלא דבר הכתוב: „אם בחוקותי תלכו (שתהיו עמלים בתורה) ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם ונתתי גו' וישבתם לבטח בארצכם ונתתי שלום בארץ גו'".

ויהי רצון אשר תרומתכם הכי נדיבה של תומכי ומחזיקי כולל חב"ד תזרז ותחיש עוד יותר קיום היעוד בהמשך הכתוב — ונתתי משכני בתוככם — מקדש (אד' כוננו ידיך) ושכנתי בתוכם,

בקרוב ממש בביאת משיח צדקנו.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

...בפרשת שבוע דא ... ובהמשך למש"כ כת"ר* והגדתי היום להי"א כי באתי וגו' .. אינו מובן כלל. — והענין: ובאת אל הכהן — ולא אל המלך ומנהיג. היום .. באתי — כחדשים, דמה שנמצא היום באה"ק, הוא רק מפני שהיום זוכה לזה, וזכות עצמו אינו די, ורק מפני שנשבע ה', לאבותינו, ורק אחרי הודאה זו ולקח גו'.

(ממכתב י"ג אלול, ה'תש"ט)

---

*) בס' פרד"ס הארץ ע' תקא־ב. המו"ל.

•

...הערתי שאינו מובן, הוא מה שאומר הגדתי היום על מה שאירע זה כמה מאות שנים. והערתי „אל הכהן ולא אל המלך", כי סיפורים כאלו שייכים יותר למנהיג מדינה, ולא לכהן. ומה שפירשתי ד„היום .. באתי", היינו דבכל יום ויום צריך לזכות מחדש לישב באה"ק. והוא עפמש"נ ולא תקיא כו'. והוא גלות דיחיד, ולאו דוקא חורבן ביהמ"ק. ועיקר כוונתי היתה, מענינא דשנה זו בביטול המאנדאט וכו', ודי לחכימא ברמיזא.

והשי"ת יזכנו בשנת השי"ת לגאולה האמיתית והשלימה, וכל ישראל יתאחדו וישבו בסוכה אחת, היינו במצוה, ובפרט — מצוה זו הבאה זכר לענני הכבוד, שלא יהיו ח"ו בישראל כאלו שהענן פולטם.

באיחולי חג שמח

(ממכתב ערב חג הסוכות, ה'תש"י)

~

מאשר הנני קבלת מכתבו מיום הרביעי, ולפלא מה שכותב בתוך דבריו אודות רוחו הנדכאה, אף שהשגחה העליונה העמידתו על חלק היפה לעודד רוח נדכאים, שבמדתו של הקב"ה שהיא מדה כנגד מדה אלא שכמה פעמים ככה, בודאי מעודדים אותו מלמעלה בכמה ענינים ואופנים, שגם מלכתחילה לא יבוא למצב כזה ח"ו, וע"ד מ"ש לא אשים עליך כי אני ה' רופאיך, שזהו אופן רפואה של בורא עולם ומנהיגו — שמלכתחילה לא ישנו מצב בלתי רצוי.

— משא"כ ברפואה לאחרי שחל המצב שעכ"פ נשאר איזה רושם, וכמרז"ל יומא פ"ו ע"א.

ויה"ר שמכאן ולהבא עוד יותר יודגש אצל כת"ר המאמר עבדו את ה' בשמחה, שכ"כ השתדל בהפצת עבודה זו כ"ק מורנו הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו נשיאי החסידות, ובפרט ע"פ פסק הרמב"ם ע"ד הכרח אופן עבודה באופן זה דוקא, עיין דבריו בהלכות לולב, דברים נפלאים מורים דרך לנבוכים בזה. ובפרט בתקופתינו הזורשת כחות נוספים אצל כאו"א להלחם נגד הכחות הבלתי רצוים, והרי ידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר חיל היוצא למלחמה מנגן בשעת מעשה שיר נצחון שמח, וזה גופא מאפשר וגם מקרב את הנצחון, וק"ל.

ומסוגלים ימים אלו להוספה בכל האמור, וכפסק רז"ל משנכנס אדר מרבין בשמחה, ובשנה זו הרי נתוספו שלשים יום בקיום זה, ופשוט שהכונה היא להמשיך השמחה על כל השנה כולה.

(ממכתב י"א אד"ר, ה'תשי"ז)

סו"ס נתקבל מכתבו מבשר טוב מהברית מילה של בנם שי'. ולפלא שעכב כ"כ בידיעה זו.

הפ"ג המוסגר במכתבו אקרא על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ולפלא עליו, כי הרי כ"פ כתבתי לו מההכרח הכי גדול להיות בשמחה, ובכל מכתב ומכתב המתקבל ממנו הנה תחלתו וסופו הוא בנוסח הישן. והנקודה היא אשר — הכל שלא כדבעי, בריאות שלו ושל זוגתו ובניהם, פרנסה עצבות כו', ולמרות כ"ז שרואה במוחש ניסים גלוים. (וכנראה שאינו רוצה לזכור מה שאמרו הרופאים מראש, ואיך שנתקיים ענין ההריון והלידה כו' בהיפך גמור מדבריהם). והנה בכך הורגלנו שבזמן הגלות — העלם והסתר חשך כפול ומכופל, אבל הרי גם לחשך זה צ"ל גבול. ובהנוגע אליו הנה כל מה שמראים לו לטוב, הרי כנראה לא נגע ולא פגע. ואף שלכאורה ה"ז עובדה שלו. אבל מצער לראות ווי אַ איד פייניגט זיך מענינים שאין להם יסוד, ומקלקל עי"ז בריאות שלו. ובודאי הרי אי אפשר שלא ישפיע על בריאות ב"ב שיחיו, כיון שכמו שכותב בכל מכתביו הוא בצער ודאגה גדולה, ומה שמבקש שיברכוהו כו' וכו', הרי אי אפשר לשלול מאיש היהודי הבחירה חפשית (כיון שמקורה היא בזה שנפש האלקי היא חלק אלקה ממעל ממש, שרק שם ישנה בחירה חפשית בלי כל הכרח. ובמילא כן הוא גם באיש הישראלי). ואם הוא רוצה להתעקש היפך השכל, לראות בכל מצב ומצב דוקא ענינים שלא כדבעי, ולהסיח דעתו מכל מה שמראים לו ממעל בטוב הנראה והנגלה, הרי מי יאמר לו מה תעשה. ותקותי שלמרות כל זה, הנה כיון שפסקו רז"ל (ב"ב יב, ב) דכל שמטיבין לו — ה"ז לאורך ימים, גם עמו תהי' הנהגה כזו. ובכ"ז יעיין עוה"פ אליבא דנפשי' בזוהר הק' חלק ב' דף קפ"ד ע"ב ד"ה תא חזי.

וכבר ידוע הדיוק אשר בנגלה דתורה מורגל הלשון תא שמע רק שמיעה בלבד, אבל לאירך גיסא הבנה, ובנסתר דתורה מורגל הלשון תא חזי, ראי' שאין שמיעה דומה לה, אע"פ שלא תמיד מבינים ומשיגים.

בברכה אשר סו"ס יתמסר להוראת הבעש"ט והנשיאים שלאחריו — לעבודת ה' דוקא מתוך שמחה ובריאות הנכונה לו ולכל ב"ב שיחיו

(ממכתב כ"ג מ"ח, ה'תשט"ו)

במענה על מכתבו מחדש כסלו הוא חדש הגאולה, בו כותב מצבו עתה וכן אשר כל משך ימי חייו לא ראה טוב, ומבקש להזכירו וכן זוגתו וילדיהם שיחיו לברכה.

— כנראה שאינו מרגיש בהסתירה במכתבו עצמו.

כי איש אשר בורא עולם הזמין לו את ב"ג וברכם בילדים שליט"א, יאמר שלא ראה טוב מימיו, הרי הוא כפוי טובה במדה מבהילה.

— ובודאי לא יגעו ח"ו דברים אלו בברכות השי"ת שהשפיע להם עד עתה, אבל המשך ההשפעה וברכה הלזו וההוספה בהן — אין זה צריך להיות סיבה להמשיך להיות כפוי טובה.

והרי מאות ואלפים מבני אדם מתפללים בכל יום ויום להתברך בפרי בטן, והיו נותנים את כל אשר להם בשביל בן יחיד או בת יחידה, ועדיין לא זכו לזה, — יברכם השם יתברך במילוי משאלות לבבם לטובה בקרוב —

והוא אשר קבל ברכה זו, וכנראה מבלי תפלה יתירה על הדבר, אינו מכיר בהעושר והאושר אשר בזה וכופל במכתבו כהאמור לעיל!, ועוד מסיים אשר אינו מאמין ח"ו שיעזרו לו מלמעלה, כי נגזר ח"ו שכל ימיו יהיו עניים ומרודים!

מובן שאין כוונתי לומר שהפרנסה צריכה להיות בצמצום או מצב הבריאות בחלישות וכו' —

אלא באתי לעורר, אשר אפשר זהו הטעם לחלישות הבריאות ולהעדר ההרחבה בפרנסה, כיון שאיננו מכיר כלל בברכת השם יתברך בענין עוד יותר עיקרי מאשר שלימות הבריאות והרחבת הפרנסה, והיא הברכה בבנים ובנות הולכים בדרך ד', וכשאין מכירים בטוב הנראה והנגלה הניתן מלמעלה, ובפרט כאשר אי ההכרה היא באופן מבהיל כל כך עד שבא לביטוים החריפים שבמכתבו, מהו הפלא, אם מלמעלה אין ממשיכים ברכה בשאר הענינים?

תקותי ששורותי אלה המעטות בכמות תספיקנה להאיר עיניו לראות את המצב כמו שהוא,

וכשיתחיל לעבוד את השם יתברך מתוך שמחה אמיתית ופנימית — בודאי תתוסף ברכת השי"ת גם בהנוגע לבריאות ופרנסה, וכמובן מהכתוב בכמה מקומות ומהם בזהר ח"ב קפ"ד ב'.

בודאי יש לו קביעות בלימוד תורת הנגלה ובלימוד החסידות, ועל כל פנים יעשה כזה מכאן ולהבא, ומהנכון לבדוק את התפילין שלו וכן את המזוזות בדירתם, ובכל יום חול קודם תפלת הבקר יפריש איזה פרוטות לצדקה.

(ממכתב ד' שבט, ה'תשט"ז)

...במ"ש במכתבו אודות מצב רוחו וכו' ידוע שישנם כמה ענינים שמציאותם מחוץ לאדם, כמה ענינים שמציאותם היא עכ"פ באדם, וכמה ענינים שכל המציאות שלהם היא המחשבה אודותם. ואף שלכאורה בשעת המחשבה אין נפק"מ מהו תוכן המציאות של הענין, אבל באמת לא כן הוא, כי תמיד נמצא באדם כח הבוחן את ההרגשים שלו, אמיתתם ותקפם, ותוצאות בחי' זו פועלים על האדם אפילו בעת שכח הבוחן הוא בההעלם או בלשון המורגל עתה ...* כיון שהוא ההעלם שישנו במציאות ומובן שהמחשבות אודותם כותב הם מסוג השלישי, וביטול מציאות מסוג זה קלה יותר, ולא עוד אלא שבא לפעמים דתופות גם בדרך ממילא ע"י היסח הדעת גרידא היסח הדעת ע"י סיבה חיצונית ואפילו היסח הדעת גרידא היסח הדעת ע"י החלטת האדם עצמו.

בטח האמור לעיל ידוע גם לו, אבל לפעמים כשבאים דברים בדבור בכתיבה ונשמעים גם לאחרים, נעשה הענין יותר בהיר. ותקותי שגם בזה יהי' כן, ומוסג"פ העתק מכתבי כללי מר"ה זה, אשר בתוכנו ימצא ג"כ השקפתי בכמה נקודות שנגע בהם במכתבו דרך רמז או יותר מרמז, והמשמשים ג"כ גורם למחשבותיו אודותם כותב.

ובהשתמש בלשון חז"ל, מעשה רב, שזהו ראיה והוכחה הכי חזקה, מאות ואלפים הם שנמצאו במצב רוח אודותו כותב לפני זמן ובטל מצב רוח זה כליל מבלי להשאיר רושם כלל וכלל. (ומזה פשוט סוף הדבר גם בהנוגע לאלו שעדיין אצלם שיריים במצב רוח זה). אלא שלפי הנוהג בעולם אין מכריזים ע"ד כל אלו, כיון שטבע העולם הוא, בה בשעה שמפרסמים וביותר ע"ד המיעוטא דמיעוטא ועוד פחות מזה שיוצא מן הכלל.

והנה כל האמור לעיל הוא, באם היו זקוקים לשקו"ט והסברה בהאמור, אבל בהתבונן ואפילו בהתבוננות קלה, אשר כל אחד ואחד מאתנו עליו למלאות תפקידו בעולם, ז"א להרבות אור ע"י החזקת והפצת אור החיים מתאים להוראת תורתינו תורת חיים, הפצה בחלקו העולמי ועאכו"כ בסביבתו הקרובה, הרי אין נשאר זמן פנוי להתבונן במחשבות ע"ד עצמו מסוג האמור במכתבו, ואף שבצעדים הראשונים לא קל הוא להחליף מחשבה ע"ד עצמו במחשבה אודות התפקיד לפעול בעולמו של הקב"ה, אבל מפעם לפעם נעשה חילוף זה קל יותר, ובפרט כשעושים זה מתוך שמחה, והיסוד לשמחה זו הוא מ"ש הרמב"ם סוף הל' לולב.

(ממכתב י"ג תשרי, ה'תשי"ז)

---

*) מתחת לסף ההכרה. המו"ל.

מכתבו עם המוסג"ב בעתו נתקבל. וקראתיו, וגם ביום ה' העבר על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ. ובודאי ברכם, כל אחד ואחת בהמצטרך להם, לפי ענינם, והשי"ת ימלא ברכותיו בגו"ר על מילואן.

ומה שמתברך שיהיו כלים טובים למלוי הרצונות,

הנה אין צ"ל במרה שחורה וספקות יותר מדאי, כי גם בזה משתמש היצר. וכבר הי' מדובר בהתועדות פה, אשר אין לשכח שכל ענין הבריאה (כוונתי בזה אפילו בריאה דכללות. וגם כללות ענין ההשתל') הי' מצד שטבע הטוב להיטיב. ומובן שענין הסיבה משפיע וניכר בהבריאה. זהו — בנוגע להבריאה מצ"ע. וגם במה שמוסיפין בבריאה ע"י עבודה, ג"כ כן הוא, כי כל ההשפעות הן ע"י מנהיג הדור שהוא הוא ראש הדור כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ. וסיפר בשיחת שמח"ת תרצ"ג, וז"ל: אלץ וואס דער טאטע האט מיר געזאגט שנת תר"ף קבלתי ע"ע בל"נ, רק בתנאי בחסד וברחמים. מיין גוטסקייט קאסט מיך טייער כו' שלא לנגוע כו' ולא לרחק כו'. עכ"ל.

ואחרי שכל אלו לנו, צריך לגשת להעבודה בשמחה ובבטחון גמור, אשר השי"ת ירחם ויעזור ומקדשין אותנו הרבה מלמעלה, ובלבד שנאחוז אנהאלטן זיך בחבל ההתקשרות בצדיקא דאשתכח עתה יתיר גם בעולם הזה המעשה.

(ממכתב ג' מנ"א, ה'שי"ת)

נצטערתי להוודע אשר מצב בריאותו אינו כדבעי ובודאי חלק גדול מזה הוא נערוון ומחשבות, והעדר עבודת ה' דוקא בשמחה. ועל פי פסק הרמב"ם ומובא בטור ושו"ע או"ח סי' רל"א ובכ"מ אשר עבודת השי"ת הוא בכל דרכיך אכילה שתי' הליכה וכו'. ונפלאתי עליו, כי הלא עיקר הדבר בא מאמונה בבחי' קטנות, או כלשון רז"ל קטני אמנה כי אמונה כדבעי מכרחת לומר אשר לפום גמלא שיחנא, היינו שאין הקב"ה נותן לאדם עבודה שאינה לפי כוחו, וכיון שהיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, בודאי שאין העבודה ממעטת מצד עצמה בבריאות הגוף. ומה שיש העלמות והסתרים ולפעמים נדמה ואולי גם האמת כן הוא שהם יותר מהמדה, הרי כבר ידוע המבואר בתניא שמטעמים הוא לשון רבים, כי שני סוגים בזה ושני מיני נחת רוח, אם בעבודה שאין עמה מלחמה או דוקא במלחמה. והרי גם במלחמה צריך ללכת מיט א פריילעכן מארש, כידוע משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר. ומלחמה רוחנית היא כנ"ל, אז דאס דארף ניט אנרירן די בריאות בפועל, כאטש די זאך דארף ארן,

והשי"ת יחזקהו ויאמצהו אשר מתוך בריאות הנכונה יוכל למלאות שליחותו להפיץ שם תורת החסידות ולעשות לו ית' דירה בתחתונים גם במדינה הנ"ל על ידי הפצת המעינות חוצה.

(ממכתב כ"ח מנחם אב, ה'תש"כ)

לאחרי הפסק הכי ארוך, נתקבל מכתבו מכ"ט מנ"א ערב ראש חדש אלול הוא חדש הרחמים,

ומובן וגם פשוט, שאין ח"ו כל ענין של ריחוק וכו'. וכבר כתבתי כ"פ ולכמה מאנ"ש שי' שלפעמים מפני ריבוי הענינים מתעכב מענה, ולא ילמדו בזה כל פירושים מסולפים, ותקותי שעכ"פ מכאן ולהבא לא יהי' כל מקום לחששות כהנ"ל.

ובפרט ע"פ הוראת הבעש"ט בענין דעבדו את ה' בשמחה, ומתוך בטחון הכי חזק...

(ממכתב ב' אלול, ה'תש"כ)

באַקומענדיק בריף פון אייער זון ... האָט ער מיר אויך געשריבן וועגן צופאַל וואָס האָבט געטראָפן אייער עלטערן זון ... און איך וועל עם מזכיר זיין אויף דעם ציון הקדוש פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אַז ער זאָל האָבן אַ רפואה קרובה און איך האָף אַז ווען איר וועט האָבן גוטע בשורות אין דעם וועט איר מיר אַנזאָגן, און איר קענט מיר שרייבן אויף וועלכער שפּראַך איך איז באַקוועמער ווייל — זייענדיק עטליכע יאָר אין פּאַריז לייען איך אויך פראַנצויז.

איך וויל אייך דערמיט אויפמערקזאָם מאַכן אַז מען דאַרף געדענקען השם יתברך ניט נאָר ווען עס פּאַסירט ח"ו אַ ניט גוטע פּאַסירונג נאָר אין אַ פיל גרעסערע מאָס ווען השם יתברך פּאַרהיט אַז עס זאָל ניט פּאַסירן איידער ווען די פּאַסירונג גייט אַדורך בשלום. און בפרט יעצט גייענדיק צו אַ נייעם יאָר וואָס יעדערער בעט און האָפט אַז השי"ת זאָל עם געבן נייע כחות און נייע קוועלן פּאָר פרנסה דאַרפ־מען זיך ניט שרעקן און אויך אַנהויבן פירן אַ נייעם סדר פון לעבן לויט די אַנ־ווייזונגען פון תורתנו הק' וואָס דורך דעם ברייגט מען פּאָר זיך און פּאָר דער גאַנצער פאַמיליע אַ בעסערונג אין פרנסה און געזונט און אמת'ן גליק און נחת פון קינדער. און השם יתברך זאָל אייך העלפן צו קענען אַנזאָגן גוטע בשורות אין דעם וואָס פריער.

(ממכתב כ"ג אלול, ה'תשי"ד)

...ליידער זעהט אויס אין שוין בא דיר אַ חזקה, צו דערמאָנען אין יעדער בריף דיינעם, אַז דער מצב עצמו טויג ניט, און מיט דעם — ווייזט אויס — ביזט שוין יוצא. און וואָס איז דער יסוד צו אַזאַ הנהגה, ווייס איך ניט, ובפרט ווען עס רעט זיך וועגן זאכן וועלכע זיינען אינגאַנצן און דורכאויס אין דיין בחירה חפשית, און איך זע ניט די געוואָלדיגע דאגת הפרנסה וועלכעס זאָל דיר שטערן אין דעם.

און אז א בחור אין דיין עלטער שרייבט, אז די גאנצע צייט זינט דיין קומען האסט דו ניט געלערנט ניט נגלה און ניט חסידות, און אין פיר שבתים וואכן האסט דו ג'חזר'ט חסידות נאר צווויי מאל, גלויב איך ניט אז אפילו דער יצר הרע זאל דאַרפן האבן מסירות נפש אויף צו טאן אין דעם, ועל אחת כמה וכמה ווען מען זאל זיך אמאל מיישב זיין אויך מיט דעם יצר טוב,

ויהי רצון אז נאך איידער באקומענדיק מיין בריף ועל אחת כמה וכמה נאכן באקומען דעם בריף, זאלסט לערנען יעדער טאג לפחות א 3-4 שעה, און דער יצר הרע וועט זיין געגנוג פאר איהם הנאה פון די איבעריגע צייט וועלכעס גייט אוועק אויף זאכן און ענינים וואס מצד עצמם האבן זיי צו דיר קיין שייכות ניט, ווארום עס איז נאך ניט רחיים על צווארו, נאר דו ביזט מגרה — אגרייצן — דאגות אויף זיך,

און ווי עס איז באוואוסט דער פירוש על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע, אז דער יצר הרע וויל גאר אויך ניט, נאר מען שלעפט איהם אריין,

ויהי רצון אז דו זאלסט משנה זיין דיין הנהגה מתוך שמחה וטוב לבב, ובפרט אז די הנהגה מלמעלה איז בחסד וברחמים בטוב הנראה והנגלה, און השי"ת האט באווייזן פילע ענינים למעלה מדרך הטבע, וועט ער — ברוך הוא — אויך באווייזן אז ... זאל אויך אזוי טאן, און חאפן זיך אויף דיין און זיין תכלית, בתכ"י, אז ירידת הנשמה איז כדי לעשות לו ית' דירה בתחתונים און די איבעריגע זאכן זיינען נאר א הכשר און א טפל צו דעם, איז במילא מובן אז מען דארף היטן דעם עיקר, און דאן האט מען אויך דעם טפל.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

מאשר הנני קבלת מכתבו מעש"ק ויצא לאחרי הדומי' הארוכה. ומ"ש שעושה חשבון מזמן שהותו בעירו עתה, הנה בכלל חדש החשבון הוא חדש אלול, ובמשך השנה עושים רק חשבונות כאלו שבטוחים שלא יביאו חלישות בהעבודה ועאכו"כ לא יתנו מקום לשמץ אפילו, של יאוש, וכידוע הצחות: יאוש — שלא מדעת, ומובן ג"כ שזהו בהיפך הגמור מדרישת הבעש"ט עבדו את ה' בשמחה, שבלשון עבדו נכללו ג"כ הענין דבכל דרכיך דעהו, וכמבואר ברמב"ם הלכות דיעות ובשו"ע או"ח סי' רל"א.

נהניתי לשמוע ממ"ש אודות חדש תשרי, אף כי כותב בקיצור נמרץ, ותקותי שאין זה אלא חסרון בכתיבה, אבל לא בהפו"מ.

אודות כתיבה בהמכ"ע, הנה למותר להאריך בהתועלת אשר בזה, אשר לכן רוצה הנני לקוות, שמכאן ולהבא ישתדל בזה ובמרץ המתאים.

מ"ש אודות ד' אמות הפרטים שלו, הנה ידוע שכל הנ"ל אינו מצדיק את העדר העבודה בהד' אמות של עצמו, אבל לאידך גיסא — גם בזה העצבות קרובה יותר לעצלות מאשר לזריזות, ובמילא יתחיל בענין של פועל, היינו לימוד שלו יהא בקבלת עול — עכ"פ לזמן קצר בכל יום ולזמן יותר ארוך בזמנים הפנוים שלו יותר, וכאשר יש גרעין של צמיחה לגדלות בכח אז בנקל יותר להביאה לידי פועל.

מוסג"פ הנדפס לחג הגאולה י"ט כסלו העבר, אשר בטח יזכה בתוכנו את הרבים, שבאמת תוכנו כל השנה זמנו הוא.

בברכה הצלחה

נ.ב.

ע"ד חזרת דא"ח בהחתונה — בשעטומו"צ — נכון, נוסף על המאמר שמזכיר במכתבו, לחזור ג"כ ד"ה לכה דודי תרפ"ט וע"פ שיחת חה"ש ה'תשי"ג. ולפלא שאין ידוע לו עד"ז. תפילין דר"ת כדאי להתחיל להניחם. והשי"ת יצליחו.

(ממכתב כ"ד כסלו, ה'תשי"ד)

ח״י אלול

...עדיין לא נתקבלו הידיעות אודות כנוס התמימים. אבל כנראה גם בפעם הזאת חסרה היתה ההכנה בעוד מועד. ומפני קוצר הזמן כנראה שלא כל הפרטים הובטחו (באוואַרענט געווארן) והעיקר — השתתפותם של כל התמימים הנמצאים באה״ק ת״ו, אף שמובן שהזמן לזה הי׳ מוכשר ביותר: בימי אלול ותקופת ששים שנה להתיסדותה של ישיבת תומכי תמימים (ולהעיר מענין דששים המה מלכות, וממאמר רז״ל (ב״ב קנז, ב) דמהדורות תושבע״פ ארכו ששים שנה, וכן, אף שאינו ברור בעיני נכונות כל הפרטים שבשבחי הבעש״ט, אף שכפי כתבו, רובו מיוסד על דברי סיפורי רבנו הזקן, אבל בטח יסוד ישנו לזה, ובפרט להענינים שהם יסוד לכמה סיפורים נוסף על עצם הענין. וכוונתי להמובא שם, שאמר הבעש״ט שאם לא יבוא הגואל צדק במשך ששים שנה, מוכרח אז הוא לבוא בזה העולם, ובהמשך שם, שנשמע מאחרים שאמר בפירוש, שכעבור ששים שנה יבוא עוה״פ בזה העולם, וחסידים מספרים אודות פתגם אדמו״ר האמצעי בזה וכו׳, וכיון שלא שמעתיו אני מכ״ק מו״ח אדמו״ר, ועכ״פ מבר סמכא מוחלטי, אינני מעתיקו, ואפשר נודע לו ע״ד זה יותר בפרטיות) ואחכה לידיעות מפורטות מהכנוס, וכן מ״ש בטח התועדו בח״י אלול ויתועדו גם בשבת מברכין — ע״י הקב״ה — דחדש תשרי וכל השנה. ובעיקר כמ״ש לכמה מאנ״ש ע״ד הכנת תכנית מפורטת לניצול ימי חדש תשרי הבע״ל והימים שלפניהם ושלאחריהם ככל האפשרי במסגרת צעירי אגו״ח ובמסגרת אנ״ש בכלל, ויהי רצון שתהיינה בשו״ט בטוב אמיתי.

(ממכתב כ׳ אלול, ה׳תשי״ז)

...כיון שנמצאים אנו בחודש אלול, חודש הרחמים, ובפרט שבאים אנו מח״י אלול, יום הולדת את רבינו הזקן בעל התניא והשו״ע, אשר השנה היא שנת המאה וחמשים להסתלקותו, ראוי להביא כאן כדבר בעתו מה שמבאר בענין חודש אלול, שהוא בדוגמת מלך, שכל זמן שהוא בהיכלו קשה להיכנס אליו, ובחודש אלול המלך יוצא בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות וכו׳. ויהי רצון שכל אחד מאתנו ינצל הזדמנות זו במילואה.

ולקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני לאחל לכ׳ ולכל אשר לו ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב י״ט אלול, ה׳תשכ״ג)

ב״ה, ח״י אלול ה׳תשכ״ט
ברוקלין, נ. י׳.

לכל אחד ואחד מהברי מצוה
יתומי — המלחמות והחבלנות
בארצנו הקדושה שליט״א

שלום וברכת שנה טובה ומתוקה.

ביום זה הבהיר, יום הולדת אדמו״ר הבעש״ט ואדמו״ר הזקן, שני המאורות הגדולים אשר האירו ומאירים גם עתה את חיי עם ישראל באהבת ישראל ובאהבת התורה ובאהבת השם, אביע השתתפותי הנפשית בשמחתך לרגל הגיעך לעונת בר מצוה ויהי רצון שתקבל עליך עול תורתנו תורת חיים ומצותי׳ בשמחה ותקיימם מתוך בריאות ומנוחה כי יתן ה׳ שלום בארץ וגדול זכות התורה והמצות להגן על הארץ ועמנו בכל מקום שהם ולהפיל אימתה ופחד על כל אויב וצר וסגולה מיוחדת במצות תפילין אשר כהודעת חז״ל כל עמי הארץ יראו ממך ומביאה נצחון לאנשי המלחמה ובכל זה תגרום נחת רוח אמיתי לאביך ה׳ יקום דמו, אשר מעולם האמת בו הוא נמצא משגיח בהנעשה את ילדיו, מתענג עונג רב בהנהגתם הטובה ושמח שמחה גדולה בראותו אשר הולכים הם מחיל אל חיל בתורתנו תורת אמת ומצותי׳.

בברכת מזל טוב להבר מצוה
ולשנה טובה תכתב ותחתם
וכל המשפחה שליט״א.

...ובפרט שנוסף על המסורה מרבי לרבי ועד לכ״ק מו״ח אדמו״ר — ע״ד הגאוניות (כפשוטה, בנגלה) של הבעש״ט ז״ל וכמו ששמע רבינו הזקן ממורו הרב המגיד בזה, הרי גם שכל הבריא מאמת הדבר, שכל הבריא אפילו של איש פשוט שמעולם לא בקר באיזה מוסד מדעי ופשיטא שאין לו כל תוארי כבוד, אלא ששמע משהו ע״ד הערכת רבינו הזקן את ידיעת התורה תורת הנגלה, שהיתה אצלו יסוד מוסד ויתד בל תמוט כעמוד ברזל, שהוא מופרך ומושלל בהחלט שאדהז״ק יקבל עליו מרות, על אחת כמה וכמה מרות מוחלטת, של מי שהוא באם לא הי׳ גאון בנגלה דתורה, גאון לפי ההבנה והמושגים של רבינו הזקן. והאומר אחרת ומאמין בזה, הרי זה מוכיח שאין לו כל מושג בהשקפת עולמו של בעל התניא והשו״ע, ולא עוד אלא שאינו רוצה לדעת ע״ד השקפתו, שהדגישה רבות פעמים בכתב ובעל פה, בשו״ע ובמאמרי חסידות הנדפסים ושבכתב אבל גם הם מפורסמים.

(ממכתב חמשה עשר באב, ה׳תש״כ)

כמדומה• יש בזה ר״ד מרבותינו שאינו הבעש״ט נ״ע — שע״פ המסורה צ״ל י״ג (? — י״ב) תק״ד ניכר בהזקן.

(ממכתב חורף ה׳תשמ״ב)

•) ע״ד התמונה שמייחסים להבעש״ט. המו״ל.

לאחרי הפסק ארוך נתקבל מכ׳ מט״ו טבת בו כותב בקצור הכי נמרץ בהנוגע להתועדות ושיעורים הנלמדים. ולפלא הקיצור בדבר היכול לגרום נחת רוח, וכמו שכתבתי כבר לכמה מאנ״ש — הרי ג״ז בכלל המצוה דואהבת לרעך כמוך.

במ״ש הניגון של ארבע בבות ידועים הזמנים שהיו מנגנים אותו וכמבואר בכ״מ, וכמדומה גם בהקדמת ספר הניגונים — ז. א. שבזמנים אלו בהתועדות חסידותית מנגנים אותו בודאי.

בשאלתו אם הי׳ מקום לנגנו באותה ההתועדות אודותו כותב, ה״ז תלוי בהרגש הלב של המתועדים, באם הרגישו בהתועדות זו מעין הרגש ההתועדות בזמנים הקבועים הנזכרים בשיחות האמורות. ולדוגמא מה שנהגו לשוררו בסיום ההתועדות די״ב תמוז, כיון שזהו המשך לגאולת יט״כ וכיו״ב. והרי בהרגש הלב קשה להביא ראי׳ מאחד לחבירו, ובפרט מזקנים על נערים ולהיפך וכו׳. ויש מקום לומר שהחלטה בהנ״ל — הנה תלוי׳ היא בהאבן בוחן אודותו ספר כ״ק מו״ח אדמו״ר• (מיוסד על הסיפור הידוע אודות הרה״צ כו׳ הרמ״נ מטשרנאָביל, הועתק בהיום יום).

(ממכתב כ׳ טבת, התשח״י)

•) סה״ש תש״ג ע׳ 67 ואילך. המו״ל.

נצבים

...בדין עשה דתשובה*. מקשה מדוע שבק הרמב"ם להא דאמרה תורה „ושבת — לומר שהוא מצוה לשוב בתשובה".

ולפענ"ד — הרמב"ם עצמו נשמר מזה בהל' תשובה (פ"ז ה"ה), ומבאר שם הכתוב, שזהו סיפור דברים והבטחה לישראל שבסוף הגלות יעשו תשובה. (וי"ל דטעמו ונימוקו עמו, כי כן הוא פשט סגנון המקרא — סיפור דברים את אשר יקרא באחרית הימים).

ומש"כ בסיום הענין (טז, א) שלא אמרה תורה מצוה על מה שבלב, ונפק"מ לענין קיום תשביתו דחמץ, אם קיימים המצוה ע"י מחשבה שבלב — הוא תמוה, כי כמה מצות בדברים שבלב: ליחדו, לאהבו, ליראו וכו', ויעויין ג"כ רמב"ם הל' מעה"ק (פי"ד הי"ב) דמוכח שהבהמה מתקדשת ע"י מחשבתו (ולא רק שעל האדם חל חיוב לקדש הבהמה בפיו ולהביאה נדבה), ודלא כרש"י ותוס' וכו' רפ"ב דמעילה שכתבו „משהוקדשה בפה". ועייג"כ שער המלך תרומות פ"ד הט"ז, ואכ"מ**.

אבל מה שיש להקשות בענין זה הוא: כיון שכל הנביאים כולן ציוו על התשובה, ותנאי היא בהקרבת חטאת כו' בכפרת יוהכ"פ וכו' — איך אפשר שלא תקבע במצוה.

ולולא דמסתפינא ממה שלא מצאתי זה, לע"ע, בס' בפירוש, הנה, לפענ"ד, י"ל בפשיטות אשר בא הציווי ע"ז בתורה — והוא בדברים (י, טז): ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד — שפירושו ציווי למול את ערלת הלב ולהסיר את קשיות העורף שישנם כבר. ולא הגדיר הכתוב אם כבר גרמו לעבירה בפועל (ענין התשובה), או לא. — ובמילא שני האופנים נכללו בציווי זה.

ומובן ג"כ מה שלא מנאו הרמב"ם במנין המצות — כי התשובה היא ציווי כולל התורה כולה, ומצות כאלו אינם נכנסים במנין, וכמש"כ בסהמ"צ שורש ד', ומביא שם ג"כ ציווי ומלתם גו'***.

ויעויין בביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג פרשה מ"ב, מה שהקשה מכמה סוגיות על דעת הרמב"ם שהווידוי עיקר בתשובה.

ועייג"כ זח"ג קכב, א. אגרת התשובה (לרבנו הזקן בעל השו"ע) פ"א. סהמ"צ להצמח צדק מצות וידוי ותשובה.

(ממכתב ג' טבת, תש"ב)

---

*) הערות לס' נזר הקודש על מס' תמיד. המו"ל.

**) וראה גם ס' אג"ק כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' רלט. המו"ל.

***) וראה בארוכה לקו"ש נשא תש"נ. המו"ל.

...לכתבו דכת"ר ע"ד הסדר שקודם יהיה נצחון מלך המשיח ואח"כ בנין ביהמ"ק ואח"כ קיבוץ גליות ש„רבו החולקים בדבר" – לאחר שברור כתב כן הרמב"ם בהל' מלכים פי"א (ופעמים) ומדשתקו מפרשיו על אתר גם דעתם כן הוא (כמפורסם בכללי הרמב"ם) היינו הראב"ד, הב"י, הרדב"ז וכו' – מיהו אשר רב גוברי' לחלוק בדבר?! ובודאי ובודאי אשר לא אשתמיטתי' להרמב"ם וכל מפרשיו הנ"ל ח"ו מחז"ל בירוש' ובשהש"ר הידועים (שאפשר לדרוש בהם ולבארם ולשקו"ט וכו', ע"ד שעושים בדברי ב"ש אף שהנוגע לפועל ולפס"ד אינם משנה).

„וההסברה" שי"א שהרמב"ם כותב שם – בפי"ב שישנם דברים שהם בספק כו' – ה"ז קאי על הענינים שהוסיף בפי"ב, ולא ע"ז שכתוב בפי"א, וכתבם ברור ופעמים וכו'*. וראה אגרת (מאמר) תחה"מ פ"ו.

(ממכתב י"ד שבט תשל"ט)

---

*) וראה לקו"ש ח"ה ע' 149. חט"ו ע' 488 ואילך. המו"ל.

תשרי

באיחור זמן נתקבל מכתבו מחדש השביעי (והקודמיו), הוא החדש המשובע בכל טוב, בו כותב אודות מצב רוחו, הפעולות וכו'.

ופלא על תוכן כתבו, ובפרט ע"פ הנ"ל אשר החדש משובע ומשביע וחדש כללי, ז.א. שהובטחנו שיומשך ממנו על כל השנה כולה, הרי צריכה להיות השמחה ביתר עז, ולא רק בנוגע להווה כי אם לתקוות הקשורות בעתיד, וכמובן ג"כ משיחות כ"ק רבותינו נשיאי ישראל הקשורות בחדש זה או ע"ד חדש זה, ואולי ה' זה מצב רוח עובר, ומאז חזר לאיתנו כפשוטו וכמשמעו ופנימיותו (כמבואר בדא"ח בכ"מ — באיתן של כל אחד מישראל שזהו עצם הנשמה ותוקף הנשמה וקדמות הנשמה), ובודאי האריכות בהאמור אך למותר.

(ממכתב י"ז כסלו תשכ"ד)

בזמנו נתקבל מכתבו ר"פ מפעולותיו, וכן ע"ד הפגישה עם ... ואין הזמן דחדש תשרי גרמא לענות על מכתבים כהנ"ל בפרטיות. ובודאי מאז נתוסף בכמה מהענינים אודותם כותב ויכתוב בזה. וכל המפרט בכגון דא ה"ז משובח.

ויהי רצון, שכיון שבאים הננו מחדש השביעי המושבע בכל טוב וחדש הכללי לכל השנה, הנה גם בפעולות האמורות שבודאי ימשיכו בהם במשך כל השנה, תורגש ההתעוררות דחדש הכללי האמור, התעוררות המביאה לידי פועל, והוספה בהפעולות הן בכמות והן באיכות וגם בהפועלים בהם, הן בכמות (שבזה נכלל גם המשכת עוד אברכים לפעולות אלו) והן באיכות. וגודל השכר הרי מבואר בכמה וכמה מקומות.

בברכה לבשו"ט בכל האמור

(ממכתב ט' מ"ח תשי"ט)

מאשרים קבלת מכתביו מכ"ה חשון והקודמיו עם המצורף אליהם ות"ח ת"ח על השתדלותו לקבל עוד רשימות מנהגי חסידים, ובודאי ימשיך בזה מאת הרה"ח שי'

ומשאר אנ"ש שי', ובלבד שיהיו בעלי סמכא בשמועות כאלו, ובמקום שיש ספק גברא וכיו"ב צריך לציין גם הספק.

הביאור תניא נתקבל בעתו ות"ח ת"ח.

בשאלתו על מנהגנו שלא לומר פסוקי זכור ברית בער"ה,

ועד"ז הוא גם השאלה דאמירת ביחידות ויאמר דוד אל גד,

הקושיא שרושם שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר בעת שסדר רשימת סדר הסליחות ואמר שלמרות הקושיא אבל כן נוהגים, וה"ה בהנוגע לנשיאת כפים בנעילה — אשר בפירוש שמעתי הוראה ברורה מכ"ק מו"ח אדמו"ר ע"מ להדפיסה בלקוטי מנהגי חב"ד לעשי"ת שהו"ל אז, והביא מעשה רב מליובאוויטש בזה, שמזה מובן שהשנה אודותה כותב היתה בזה הוראת שעה.

(ממכתב כ"ט מר"ח תשי"ט)

ראש השנה

נוסח המברק ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א
לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת ר"ה ה'תשמ"א

לשנה טובה דשנת הקהל תכתבו ותחתמו ושבתא טבא.

/ החתימה /

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א אחרי קריאת הפ"נ בכללי

ערב ראש השנה ה'תשט"ז:

„היינטיגס יאָר הייבט זיך דאָך אָן שבת, די התחלה איז שבת וואָס אַלץ איז מן המוכן, ד.ה. אָז מען קוקט ניט אויף דער עבודה שלמטה, און די עבודה שלמטה איז אויף מוסיף זיין אָ תוספות מרובה אין דער המשכה, סיי אין כמות און סיי אין איכות. דער אויבערשטער זאָל געבן אָ שנה טובה ומתוקה צו יעדן איינעם און איינע, יעדערן אין זיין ענין, סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות".

ערב ראש השנה, ה'תשי"ז:

„אָזוי ווי תיכף נאָך היינטיקן ר"ה איז שבת, און שבת איז דאָך אַלץ מן המוכן, זאָל דער אויבערשטער געבן אָ גוט יאָר, יעדערן מיט זיינע בני בית, אָ כתיבה וחתימה טובה, אָ שנה טובה ומתוקה, וואָס אין כללות איז דאָס בני, חיי מזוני רויחא."

ערב ראש השנה, ה'תשל"ט:

דער אויבערשטער זאָל העלפן און ממלא זיין משאלות* לבב כל אחד ואחת לטובה, בטוב הנראה והנגלה, ובעגלא דידן ולמטה מעשרה טפחים,

אַנהויבנדיק פון דער כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה, בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד.

און דאָס זאָל כולל זיין אַלע ברכות, וואָס יעדערע פון זיי הויבט זיך אָן מיט אַן אות פון כ"ב אותיות התורה,

אַנהויבנדיק פון שנת אורה ביז שנת תשובה און שנת תפלה און שנת תורה,

און דעם ענין הכי גדול — שנת גאולה, גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

און ממלא זיין נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות אַלע זאָכן וואָס זיינען געשריבן אין דעם פדיון, און אין אַלע פדיונות, בתוך פדיונות פון כללות עם ישראל, לטובה,

מתוך שמחה וטוב לבב, ולמטה מעשרה טפחים, ובמהרה בימינו ממש.

*) משאלות .. יחד: להעיר ש„בימים האלו .. צריך לדקדק ולפרט היטב תפלתו" (שו"ע אדה"ז תאו"ח סתקפ"ב ס"ז).

ערב ראש השנה, ה'תש"מ:

דער אויבערשטער זאָל ממלא זיין משאלות לבב כל אחד ואחת פון אידן אומעטום,

ובפרט אין די אַלע ענינים וואָס זיינען געשריבן דאָ (בפ"נ הכללי) און אין די צעטלען, וואָס דאָס איז משאלות לבבם פון די חתומים, און מסתמא פון נאָך כו"כ,

און ס'זאָל זיין אַ מילוי במילואו ובשלימותו, ובקרוב ממש.

וויבאַלד אַז דאָס איז אַ שנה וואָס הויבט זיך אָן מיט יום השבת, וואָס דער ענין השבת איז „וקראת לשבת עונג" [1], און „כל מלאכתך עשוי" [2], און דער אויבערשטער איז נאָך מוסיף מדילי' כו"כ פעמים ככה, נאָך מערער ווי ס'איז דער „וקראת" און ווי ס'איז דער „מלאכתך עשוי" וכו' —

זאָל דאָס אויך זיין אין די אַלע ענינים וואָס זיינען אויסגערעכנט דאָ, ובכל המצטרך, מנפש ועד בשר, בגשמיות וברוחניות גם יחד,

כולל אויך אַז ס'זאָל זיין אַ שנת אורה און אַ שנת ברכה און אַ שנת גאולה, ביז

1) ישע' נח, יג.
2) מכילתא ופרש"י עה"פ יתרו כ, ט. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סש"ו ס"ח (סכ"א).

צו אלע אותיות פון אל"ף בי"ת, ביז א שנת תורה און א שנת תפלה און א שנת תשובה,

ובקרוב ממש זאל זיין דער „אתא לאתבא צדיקייא בתיובתא" [3] — מלכא משיחא,

יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, ובעגלא דידן.

יעדערער עם כל בני ביתו וכל השייך אליו, זאל האבן, בתוככי כלל ישראל, א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה.

3) הובא בלקו"ת שמע"צ צב, ב. שה"ש נ, סע"ב. ובכ"מ. וראה זח"ג קנג, ב.

ערב ראש השנה, ה'תשמ"א:

דער אויבערשטער זאל ממלא זיין משאלות לבב כל אחד ואחת פון די חתומים באן און פון די וואס זיי חתמ'נען בשמם, און פון די אלע וואס ווינטשן גוטע זאכן יעדער אידן און אלע אידן,

במילואם ובקרוב ממש,

ובמיוחד אין די ענינים וואס זיינען דא אויסגערעכנט אין דעם פדיון (אין דעם צעטל).

ובפרט אז דאס ווערט אסיפת כולם יחד, וואס דעמולט ווערט דאך דאס א נייע מציאות — האט דאס דעם תוקף און זכות הציבור *, און נאכמערער — פון זכות הקהל.

ודבר בעתו מה טוב — אז עס הויבט זיך אן א שנת הקהל, „הקהל את העם האנשים והנשים והטף" **.

און מ'זאל זוכה זיין בקרוב ממש צו מקיים זיין מצות הקהל בשנת תשמ"א (בשנת הקהל זו) בבית המקדש שיבנה במקומו ***, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

און אויך ביז דעמולט — געבענטשט ווערן בבני חיי ומזוני רויחי, ובכולם רויחי.

ובכללות — א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים,

און במהרה בימינו ממש.

*) אבות פ"ב מ"ב. קונטרס החלצו מאתכם.

**) וילך לא, יב.

***) רמב"ם הל' מלכים ספי"א. וראה שם הל' ביהב"ח בתחלתו ורפ"ב.

ב"ה, ימי חודש אלול, ה'תש"מ
ברוקלין, נ.י.

נשי ובנות ישראל
בכל מקום ומקום

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

בהמשך להמדובר כמה פעמים בשנה זו על דבר גודל הענין והגדולה בברכת ה' בבנים ובנות — בנים ובנות קדושים וטהורים ההולכים בדרך ה' ועוסקים בתורה ומצוות — מילוי מצוה ראשונה בתורתנו, תורת־חיים,

אשר גם הסדר בתורה תורה והוראה היא,

פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה;

ובקשר עם ימי רצון אלה דחודש אלול, חודש הרחמים, אשר „המלך — מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא — בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות" כו', כביאור ופירוש רבנו הזקן בפ' ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה,

החודש הזה שהוא תקופת השנה והכנה לראש השנה, שנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה,

הרי כאן המקום להדגיש נקודה מיוחדת בנושא זה דברכת הבנים ובנות וענינו בראש־השנה, מיוסד על קריאת התורה בשני ימי ראש־השנה,

אשר הקריאה ביום הראשון התחלתה „וה' פקד את שרה כאשר אמר, וכביאור חכמינו ז"ל, אשר בראש השנה נפקדו שרה רחל וחנה,

והקריאה ביום השני תוכנה — שקבע אבינו הראשון, אחד הי' אברהם, איך שיחנכו הוא ושרה אמנו את בנם לשמור דרך ה' ועד למסירות נפש ממש, ובמדרגתם הם, כביאור חכמינו ז"ל וילכו שניהם יחדו, שמסירות נפש של אברהם ושל יצחק היתה יחדו ובשוה, אשר מס"נ זו המשיכה והביאה ברכת ה' ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גו'.

ומובן וגם פשוט, אשר סיפורי התורה הרי הם הוראה בחיים בעולמנו זה, וכמו שהתורה היא נצחית כן ההוראה לזרע אברהם יצחק ויעקב, שרה רבקה רחל ולאה, עד סוף כל הדורות.

ואחת מנקודות העקריות בהוראה האמורה, כמובן וגם פשוט, היא להרבות בפעילות לביסוס והפצת קיום מצות פרו ורבו, ובהקדמת קיום ענייני טהרת המשפחה של גוי קדוש וטהור, אף כי בדרכי נועם ובדרכי שלום כמו בכל ענייני התורה, אבל בתוקף המתאים למילוי ציווי ה', מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אשר בראש

השנה כל אחד ואחת מישראל מקבלים עליהם מלכותו מחדש, ברצון ובשמחה, ולשמור כל מצותיו,

כולל קיום המצוה אשר עיקר היא בתורה — ואהבת לרעך כמוך, הזכות והחובה של כל אחת מהן להשפיע בכל הסביבה ובכל מקום שידן מגעת בכל העניינים האמורים, וגם כן מתוך שמחה וטוב לבב.

בכבוד ובברכת הצלחה רבה בכל האמור
ובברכת כתיבה וחתימה טובה לכל
אחת מהן ולמשפחתה שי'
/מקום החתימה/

מאשר הנני קבלת מכתב כת"ר מג' דחד"ז, ואתו רוב הסליחה על עכוב המענה שלי עד עתה, מפני ריבוי הטרדות ובפרט בימים דלפני ולאחרי ימי הגאולה של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ימי התעוררות והתועדות ההולכים בעקבותיו להוסיף פעולה בזה אשר הורנו מדרכיו, ונלכה באורחותיו נס"ו (לשון רבנו הזקן באגה"ק סי' כ"ז).

והעיר כת"ר במכתבו, במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר דיום א' דר"ה תש"ג, בו כותב וז"ל: צריכים לומר דכשחל ר"ה בשבת אז הנה לא יש החיוב דמצות תקיעת שופר ולא שדחו אותה. וקשה לכת"ר ממס' יבמות צ' ע"ב בפרש"י ד"ה שופר, דכתב שם דמבטלין תק"ש בשבת מדרבנן. שהרי מזה מוכח דמצוה דתק"ש היא גם בשבת.

וצ"ע בדברי כת"ר, דלמה ממרחק יביא לחמו, הרי בסוגיא זו עצמה, ובזה מתחיל כ"ק מו"ח אדמו"ר מאמרו — והוא בר"ה כ"ט ע"ב — אומר, דרבנן הוא דגזור על תק"ש בשבת (ואולי מדייק כת"ר כי בר"ה הלשון מדאורייתא מישרא שרי, משא"כ ברש"י דיבמות הביטוי מצות עשה — אבל הרי גם ברש"י לא קאמר מ"ע בשבת, ובמילא גם שם יש לפרש דבשבת רק מישרא שרי).

והנה מאמר זה — מיוסד על מאמר רבנו הזקן אשר בלקוטי תורה דברים נ"ו ע"א, ומאמר בנו האדמו"ר האמצעי בסידור שער התקיעות (כמו שציינתי בהערותי למאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר). וע"פ כלל רז"ל דברי תורה כו' ועשירים במקום אחר, הנה יש להוסיף ביאור במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"פ המבואר שם. וז"ל (לקו"ת נ"ז ריש ע"ב) ושבשבת נמשך מצ"ע כו' ממילא אינו נצרך לשופר כו' וע"כ נדחת מצות עשה של שופר בשבת. ועוד יותר מבואר בסידור (שער התקיעות רמג ריש עמוד ד') וז"ל: מדאורייתא לא בטלה מצות תק"ש גם בשבת אך מדרבנן.

שמכ"ז מוכח, שגם במאמרים אלו, אין הכוונה שאין מצות עשה דתק"ש כלל בשבת, אלא רק שאינו דומה ההכרח בזה כמו כשחל באמצע השבוע, כי בשבת נמשכים העניינים גם בלא תק"ש, ולכן לולא הגזירה או קודם הגזירה תקעו גם בשבת בשופר, וגזירה דרבנן יכלה לבטל זה.

וזאת למודעי, אשר גם ע"פ נגלה, הנה גזירת רבה — דשמא יעבירנו — לבדה לא היתה — מבטלת תק"ש בשבת וכמבואר בתוס' ר"ה שם. ויעוין ג"כ היטב בלשון הרמב"ם הל' שופר פ"ב הלכה ו': אע"פ שהתקיעה כו' ולמה אין תוקעין כו'. ולכאורה הוא אריכות לשון שלא במקומו ומובן ע"פ דעת התוספת, וכן ממ"ש רבנו הזקן בשו"ע סי' תקפ"ח סעיף ד'*. וראה ג"כ במחצית השקל שם ובמקומות שציין ...

(ממכתב כ"א תמוז תשי"ד)

---

*) ראה לקו"ש ח"ט ע' 374. המו"ל.

●

במענה על מכתבו מכ"ז תמוז, הנה מה שלא הבאתי מירושלמי דר"ה רפ"ד בהנוגע להאמור במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר בר"ה תש"ג מפני שלדעת הירושלמי מה דאין תוקעין בשופר בר"ה שחל להיות בשבת הוא מן התורה ולא מדרבנן והוא כקס"ד דרב חמא בר חנינא בש"ס דילן, ויעוין ג"כ בספרא פ' בהר (והובאה דרשה זו גם בירושלמי שם) אף שכמה ממפרשי הספרא אומרים שבספרא אינו אלא אסמכתא ועיין ג"כ בפני יהושע ר"ה רפ"ד בזה, ובכל אופן אין הירושלמי שייך למאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר, ומה שר"ל דהירושלמי לא סבירא לי' גזירה דרבה והוא על דעתו דבן עזאי וכמובא בירושלמי שבת והועתק ג"כ בתוס' שבת ה' ע"ב, הנה אא"ל כן כי הרי גזירה דרבה היינו ג"כ טעמי' דמגילה ולולב והרי שם אין לימוד מפסוק, וגם להירושלמי סבירא לי' דאסור, וכסתם משנה. מה שהי' הרי"ף תוקע בר"ה שחל להיות בשבת, הרי מבואר טעמו כי לדעתו עתה תוקעין בכל מקום שיש בי"ד חשוב אע"פ שאינו סמוך ועיין ר"ן ריטב"א ומלחמות, בר"ה שם...

(ממכתב ג' מנ"א תשי"ד)

●

...במ"ש שמוכח במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר, דר"ה שחל בשבת ליכא תק"ש מן התורה וכדעת הירושלמי, הנה כבר ציינתי שכ"ק מו"ח אדמו"ר כותב בפירוש שזהו רק מדרבנן וכן כותבים בפירוש האדמורי"ם שקודמים לו בענין זה ועד לאדמו"ר הזקן ועוד זאת שבמאמר הנדפס בהסידור הנה מבואר ג"כ מפני מה תוקעין בשופר מן התורה ורק רבנן גזרו בזה יעויין שם.

ומ"ש אני לעיין בפני יהושע רפ"ד דר"ה, הוא מפני שנמצא שם דבר פלא שכנראה סבירא לי' שגם להש"ס בבלי יש מקום לפרש דגם מן התורה אין לתק"ש בשבת אשר לע"ע לא מצאתי לו חבר בזה...

(ממכתב כ"ז מנ"א תשי"ד)

על של עתה באתי, לשלוח בזה איחולי לשנה טובה ומתוקה, לו ולכל אשר לו, בכל מילי דמיטב.

ובימים אלו אשר המאור קרוב אל הניצוץ וכל יחיד הוא כציבור דכל השנה (ר"ה יח, א) גדולה ביותר אחריות וחובת כל איש בעל השפעה לנצל השפעתו בכל סביבתו לחזוק התורה והיהדות.

נוסף בשנה זו שיו"ט של ר"ה חל להיות בשבת, דתחלת וראש השנה הוא כד מתעטרין בנשמתין חדתין ומברכין בחדוה בנהירו דאנפין (זח"ב קלה, ב).

החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה

(ממכתב כ"ח אלול, תש"ט)

~

ב"ה, ח"י אלול, ה'תשל"ז
ברוקלין, נ.י.

הנהלת ישיבת בועגאס איירעס

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם קבלתי הידיעה על דבר חנוכת בית־המדרש של הישיבה, ויהי רצון שתהי' בשעה טובה ומוצלחת.

ודבר בעתו, שחגיגת חנוכת הבית תתקיים בסמוך לראש השנה, שאז שוב נתחדש בנין כל העולם כולו, מתחיל מהבנין של עולם קטן זה האדם, על ידי שמקבל עליו מלכות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וממליכו בכל העולם כולו, לעשות את העולם דירה לו ית' בתחתונים, כפתגם חכמינו ז"ל.

ויהי רצון אשר יהי' בית זה בית גדול בכל הפרטים, בית שמגדלים בו תורה ובית שמגדלים בו תפלה, כביאור חכמינו ז"ל (מגילה, כז ע"א), ומבית זה תומשך ברכת ה' לבתי כל או"א שליט"א ממייסדי בית זה והתומכים והלומדים והמתפללים בו, בכל צרכיהם הכלולים בשלשה הקוים בית לבוש ומזון, ויהי' כל זה מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

בכבוד ובברכת הצלחה בכל האמור
ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

במענה על מכתבו בו מודיע אשר היום ג' ניסן נתמלאו לו טו"ב שנה, הנה יהי רצון מהשי"ת שיגדל בגו"ר גם יחד, ויהי' חסיד ירא שמים ולמדן מתאים לכוונה האמיתית והוריו שיחיו ירוו ממנו ומשאר ילדיהם שיחיו רוב נחת חסידותי.

ידוע הנמצא בשיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר מהנכון לקבל איזה זהירות נוספת בראש השנה. ויש ללמוד מזה ג"כ על ראש השנה הפרטי בזמן הפרטי דכל אחד, היינו יום ההולדת — שאז מתחלת שנה חדשה הפרטית — לקבל על עצמו איזה זהירות נוספת, ויש להתחיל בזה בהוספת שיעור בדא"ח.

(ממכתב ג' ניסן תשי"ג)

עשרת ימי תשובה

ב"ה, ז' תשרי, ה'תשי"א
ברוקלין

שלום וברכה:

בזה הנני לאחל לכת"ר חתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

ויהי רצון שחפץ הוי' בידינו יצליח, להיות מהמסייעים בהפצת תורת הבעש"ט גם חוצה, שזהו הכנה וכלי לביאת משיח צדקנו.

בברכת חתימה וגמר חתימה טובה,

מוסג"פ הקונטרס לר"ה — מתורתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע — שהו"ל. ובודאי ימצא כת"ר חפץ בו.

הערה בקיצור מענין עבודת האדם לקונו בימי התשובה האלו: בתחילת בריאת העולם נאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד. שתי סברות בזמן: המשך אחד או מפסקי מהדדי. וי"ל שבזה מחולקים סוגית הש"ס ורבא בנזיר (ז, א). אבל לכל הדעות לילה ויום — אחד הוא, ולא מפסקי. כי יום ולילה הוא מקרה נוסף על הזמן, ולא ממהותו. משא"כ יום אחד מחברו יש סברא דאיפסק, כי כל יומא ויומא עביד עבידתי' דוקא (זח"ג צד, ב) ולכן יש ז' ימים מחולקים זה מזה, ורק ז', כי אח"כ חוזר חלילה: יום ראשון כו'.

ובעבודת האדם לקונו: לילה ויום — הנה סו"ס לא ידח ממנו נדח וזדונות נעשו לו כזכיות כי יעביר את רוח הטומאה, ולילה כיום יאיר. אבל יומי מיפסקי, כי גם לעת"ל כל צדיק נכוה מחופתו של חברו. ואכמ"ל.



רב תודות לך בעד האיחולים והמתנה היקרה ששלחת לי למזכרת.

בימים אלה שבין ראש השנה ויום הכפורים, בראשית השנה, שולח אני לך ברכתי לשנה טובה ומתוקה, הצלחה בלימודים והצלחה בהנהגה טובה, ועד שתהי' דוגמא חי' ומזהירה לכל חבריך, ואמא תחי' תראה ממך רב נחת אמתי מתוך שמחה וטוב לבב.

(ממכתב עשי"ת, ה' תשל"ח)



רב תודות לך בעד המכתב והאיחולים וגם בעד המתנה היקרה לי ששלחת לי למזכרת.

ויפה בחרת בסמל השלום, שנצרך לכל יהודי בכל מקום, ובפרט לאחינו הנמצאים בארץ הקודש.

ובימים אלה בתחילת השנה, מאחל אני לך שנה טובה ומתוקה, הצלחה בלימודים והצלחה בהנהגה, ועד שתהיי מופת לחברות שלך, ואמא תחי' תראה ממך רב נחת אמתי בגאון ובשמחה.

ובפרט שנכנסת לגיל בת מצוה, שההנהגה שלך חשובה ביותר, וגם על ידי כך תהיי דוגמא חי' ומזהירה לאחיותיך ולאחיך שיחיו.

(ממכתב עשי"ת ה'תשל"ח)

...וכיון שנמצאים אנו בהימים דחתימה וגמר חתימה ואמרו רז"ל הכל הולך אחר החתום, הנה יהי רצון שתהי' החתימה וגמר חתימה בטוב הנראה והנגלה בכל הענינים הן בגשמיות והן ברוחניות, ומתוך שמחה וטוב לבב ינצל כשרונותיו אשר חונן בהם להרמת קרן ישראל סבא, אשר לנצח כח עלומיו בו, כיון שקשור ודבוק הוא בזה עליו נאמר עתיק יומין יתיב, וע"י קיום הציווי הדבק במדותיו מה הוא רחום אף אתה רחום כו' בא גם המסובב, וכמ"ש ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום.

ובהנ"ל גם מענה על הנקודה הפנימית אשר בתוכן מכתבו — שהרי כל הסיבות להעדר מנוחת הנפש וכו' ענינים אשר בזמן הם, ורובם ככולם חלק קטן ביותר אפילו בערך משך ימי חיי האדם עלי אדמות, ולא חשיב ממש בערך הנצח ופעולות האדם הקשורין בנצח, ועוד ביותר בערך מה שלמעלה הוא מגדר הזמן לגמרי. וכידוע פתגם הרב המגיד אשר גם הזמן נברא הוא.

(ממכתב ח' תשרי תשי"ח)

וילך

ב"ה, ז' אייר, ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ.י.

תלמידות המסיימות ביה"ס „בית רבקה" —
יסודי ותיכוני —

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

אין ענטפער אויף אייער בריוו אין צוזאמענהאנג מיט אייער ענדיגען די „בית רבקה" סקול —

וואס דאס מיינט, ווי מערערע מאל אונטערשטראכן, אן אריבערגאנג אויף א העכערע מדריגה אין די ענינים פון קדושה, תורה ומצוות —

שיק איך דערמיט מיין באגריסונג און ברכה, אז אייער סיום זאל זיין בשעה טובה ומוצלחת, און איר זאלט ווייטער שטייגן אין אלע ענינים פון טוב וקדושה מיט גרויס הצלחה.

אזוי ווי היי־יאר איז א יאר פון הקהל, ווערן אלע ענינים פון היינטיגן יאר באלויכטן מיט דעם אינהאלט פון הקהל.

אין אלגעמיין, איז דער ענין פון הקהל געווען צו פארזאמלען אלע אידן, מענער פרויען און קינדער, מיטן צוועק צו פארשטארקען יראת שמים און קיום המצוות אין טאג־טעגלעכן לעבן פון דעם גאנצן אידישן פאלק.

אין פערזענלעכן לעבן, אזוי ווי א מענטש ווערט אנגערופן „עולם קטן" (א וועלט אין „מיניאטור"), מיט א גאנצע ריי כחות, כוחות הנפש והגוף — דארף דער ענין פון הקהל דערמאנען וועגן דער נויטווענדיקייט פון א שטענדיגער „מאבילי־זאציע" פון אלע כחות פאר דעם זעלבן צוועק — צו פארשטארקען יראת שמים און קיום המצוות אין דעם פערזענלעכן טאג־טעגלעכן לעבן.

עס איז כדאי צו באמערקן, אז אזוי ווי צו הקהל האט מען געדארפט ברענגען אויך די גאר קליינע קינדער (טף), האבן דאך די פרויען (די מוטערס און עלטערע שוועסטער) געהאט א ספעציעלע אויפגאבע זיי צו ברייגען און אויפפאסן אויף זיי וכו' וואס דאס אונטערשטרייכט נאך מער די ספעציעלע פליכט, און זכות פון אידישע טעכטער אין דער פארשטארקונג און פארשפרייטונג פון תורה ומצוות על טהרת הקדש.

השם יתברך זאל געבן, אז דער געדאנק פון הקהל אין פארבינדונג מיט אייער סיום, ווי אויבנדערמאנט, זאל אייך שטענדיג באגלייטן אין אייער לעבנס־וועג, און איר זאלט זיין א קוואל פון השפעה און דערמוטיקונג אויף פאר דער גאנצע סביבה.

...לפני איזה שנים נסבה השיחה אודות כתיבת ספר תורה וסיומה, ושקו"ט כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ אם לברך שהחינו בסיומה

— יעויין הדעות בזה באחרונים לשו"ע או"ח סו"ס רכג. שדי חמד אסיפת דינים מע' ברכות סו"ס ב —

ואף שלא אמר החלטה בזה, אבל היתה דעתו נוטה שילבשו בגד חדש ולברך שהחינו...

(ממכתב ב' אייר השי"ת)

יום הכפורים

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א ערב יום הכפורים

אחר תפלת מנחה, ה'תשט"ז:

„אזוי ווי היי־יאר האט זיך אנגעהויבן שבת, זאגט דאך דער אלטער רבי, אז שבת איז תשובה עילאה, זאל דער אויבערשטער העלפן און געבן עס זאל זיין א תשובה פנימית, תשובה עילאה, וואס במילא וועט זיין א ריבוי אין לימוד התורה, לימוד הנגלה ולימוד החסידות, און די תשובה זאל זיין מתוך שמחה, אזוי ווי תשובה עילאה וואס קומט נאך תשובה תתאה, און דאס זאל אראפקומען אין א שנה טובה ומתוקה בגשמיות ורוחניות גם יחד בתוך כלל ישראל".

להת' שי' – לפני כל נדרי, ה'תשט"ז:

וידבר גו', דבר גו', יברכך גו', יאר גו', ישא גו', ושמו גו' ואני אברכם.

„דער אויבערשטער זאל אייך העלפן, איר זאלט אויסוואקסן חסידים יראי שמים ולומדים. מען זאל קענען זאגן אויף אייך, ראו גידולים שגידלתי. איר זאלט האבן א הצלחה'דיקן יאר אין לימוד התורה בשקידה ובהצלחה אין קיום המצוות בהידור. א חתימה וגמר חתימה טובה בתוך כלל ישראל. א גוט יאר בגשמיות וברוחניות".

אחר תפלת מנחה, ה'תשי"ז:

„דער אויבערשטער זאל געבן א חתימה און א גמר חתימה טובה יעדן איינעם מיט זיינע בני בית אין אלע זיינע ענינים, א שנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה. אזוי ווי היי־יאר איז יוכ"פ חל בשבת, וואס אויף שבת זאגט דער אלטער רבי[1], אז עס איז תשובה עילאה און יוכ"פ איז דאך אויך תשובה עילאה, זאל דער אויבערשטער געבן, אז עס זאל זיין א התעוררות תשובה אמיתית מתוך שמחה און מען זאל דאס ממשיך זיין מלמעלה למטה על כל השנה כולה, עס זאל זיין א שנה טובה ומבורכת בגשמיות וברוחניות".

1) אגרת התשובה ספ"י.

אחר תפלת מנחה, ה'תשי"ט:

דער אויבערשטער זאל געבן א התעוררות תשובה אמיתית, און אזוי ווי עס גייט א שנה מלאה, זאל זיין א שנה עשירה בכל טוב גשמי ורוחני אין אלע דריי קוים תורה עבודה וגמילות חסדים, און אין דעם קו העולה על גביהן — קו התשובה, ביז דער תשובה פון והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה, ביחיים טובים ומתוקים, א נשמה אין א גוף, אויסצופירן די כוונה פון לעשות לו יתברך דירה בתחתונים בשמחה ובטוב לבב,

א חתימה וגמר חתימה טובה בתוך כלל ישראל בטוב הנראה והנגלה.

א חתימה וגמר חתימה טובה.

להת' שי' – לפני כל נדרי, ה'תשי"ט:

אמר פרשת ברכת כהנים ואח"כ:

א חתימה וגמר חתימה טובה, דער אויבערשטער זאל העלפן איר זאלט זיין חסידים יר"ש ולומדים, איר זאלט לערנען בשקידה והתמדה נגלה דתורה ופנימיות דתורה וואס דאס איז חסידות, און אויף פירן זיך בהדרכותי' ומנהגי'. און אזוי ווי ס'איז א שנה מלאה א שנה תמימה זאל זיין ופרצת ברוחניות אין לערנען נגלה און חסידות, און פון לערנען זאל דאס נמשך ווערן אין אלע אייערע ענינים און דורך

דעם בעניני העולם בכללותו, דער לימוד התורה וקיום המצוות זאל זיין אין אן אופן פון ופרצת, און מען זאל אראפבריינגען די גאולה שלימה והאמיתית על ידי משיח צדקנו שנאמר בו עלה הפורץ לפניהם (אגדת בראשית ס"פ ס"ג. רש"י בב"ר ס"פ פה), בטוב הנראה והנגלה.

א חתימה וגמר חתימה טובה.

עיו"כ (שחל להיות בשבת) אחרי תפלת מנחה, ה'תשכ"ד:

דער אויבערשטער זאל געבן א חתימה און א גמר חתימה טובה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים לכל אחד ואחת בכל המצטרך לכל אחד ואחת בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד.

וואס אין דעם איז אויך נכלל א התעוררות תשובה אמיתית, א שבת'דיקע תשובה וואס דאס איז דאך תשובה עילאה, וואס קומט אראפ און ווערט דורכ־געפירט דורך תורה, אז עס זאל זיין א יאר פון תורה, און א יאר פון ברכה, און אז די תורה זאל זיין די כלי צו ממשיך זיין די ברכת ה' — אז בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם ונתתי גשמיכם בעתם, אויך די ענינים גשמיים און דאס אלעס זאל זיין מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

בביהכנ"ס אחר תפלת מנחה, ה'תשל"ט:

דער אויבערשטער זאל בענטשן און מצליח זיין יעדערן און יעדערע, בתוככי כלל ישראל, מיט א חתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, ובמהרה בימינו ובעגלא דידן,

אנהויבנדיק מיט כל [1] העניינים טובים — פון שנת אורה, א ברכה וואס הויבט זיך אן מיט אן אל"ף, און אזוי — כל אותיות האל"ף בי"ת, וואס איז כולל אלע

1) הן בגשמיות והן ברוחניות — כרוב התפלות (ראה רמב"ם ריש הל' תפלה), משא"כ תפלות אחדות, ובהן תפלת כה"ג בהיכל (יומא נג, ב) שהייתה רק בנוגע לגשמיות (ובמילא — כן הוא גם התפילה שבסיום סדר עבודת כה"ג ("יהי רצון" ע"ס הא"ב), שהיא כמו "תפלת כה"ג בהיכל").

ברכות, ביז אַ שנת תורה און אַ שנת תפלה און אַ שנת תשובה, און תשובה פון יוהכ"פ וואָס דאָס איז דאָך תשובה עילאה [2], וואָס ענינה איז בשמחה, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין אגה"ת [3],

לאחרי דעם וואָס מ'האָט שוין געמאַכט די אַלע ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט תשובה תתאה,

און דאָס וואָס מ'האָט ניט געמאַכט — האָט דער אויבערשטער משלים געווען [4], און הקב"ה עוזרו מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה,

בנוגע צום גאַנצן עבר,

און וויבאַלד ס'איז פאַרבונדן מיט (לאחרי) אַ שנת העיבור, איז דאָס געווען אַ שנה שלימה, מיט אַלע פירושים שבדבר, ביז אין תכלית השלימות, ביז וואַנעט אַז עס האָבן זיך אויסגעגליכן לגמרי די ענינים פון ימות הלבנה מיט ימות החמה [5], ביז יחוד שמשא וסיהרא [6], כנסת ישראל מיטן אויבערשטן (מיט ז"א), מיט אַלע פירושים שבדבר, ביז למטה מטה,

זאָלן זיין אויך כל הענינים מתוך שמחה וטוב לבב,

ס'זאָל זיין שלימות התורה,

וואָס דאָס ברייגט שלימות המצוות, וואָרעם לימוד מביא לידי מעשה [7] (דוגמתו), צוזאַמען מיט שלימות הארץ, ארץ ישראל לגבולותי',

און אַלס אַ הכנה צום מילוי היעוד בקרוב ממש, אַז ירחיב ה' אלקיך את גבולך [8], צוזאַמען מיט שלימות העם, מיט אַלע פירושים וואָס אין דעם [9] — פון „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך" ו„שואב מימיך",

און נאָך אין די איצטיקע טעג, די לעצטע טעג פון גלות, זאָל מען ממשיך זיין ביד רמה [10] ובקומה זקופה, ואולך אתכם קוממיות [11],

אין לימוד התורה און אין קיום המצוות און אין כל מעשיך יהיו לשם שמים און בכל דרכיך דעהו [12],

---

2) בתכלית השלימות (ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז, לקו"ת האזינו עב, ג, ועוד), נוסף ע"ז שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה (אגה"ת ספי"א).

3) פי"ו וי"א. ושם (קא, רע"א) „שהיא בשמחה רבה".

4) כמו שאנו מבקשין בכל תפלת י"ח והחזירנו בתשובה שלמה לפניך (עיין אגה"ת פי"א).

5) שהרי השנה שנסתיימה היא שנת סיום מחזור (קטן —) דלבנה (ראה רמב"ם הל' קדה"ח רפ"י).

6) להעיר שתיכף בסיום השנה — ה"ה ראש חודש (תשרי), יחוד שמשא וסיהרא.

7) קידושין מ, ב.

8) שופטים יט, ח. ספרי ופרש"י עה"פ. ועיין ד"ה אל תצר לאדמו"ר האמצעי (ע' 6 ואילך. מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' ח ואילך).

9) ראה תיב"ע לנצבים (כט, יד). ת"י, פרש"י, אוה"ח ועוד — שם.

10) בשלח יד, ח. — להעיר ממש"כ בדגל מחנ"א (בשלח ד"ה א"י ע"פ) דמתרגם בריש גלי, ברי"ש ר"ת רבי ישראל בעל שם, גלי היינו כשיתגלה תורתו ויפוצו מעיינותיו אז יפקון מן גלותא.

11) בחוקותי כו, יג ובפרש"י (מתיב"ע ותו"כ).

12) אבות פ"ב מי"ב. משלי ג, ו. וראה שו"ע או"ח סרל"א.

און אזוי ווי הייגט איז דאך יום השלישי, יום שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות [13], זאל דאס אלעס זיין אין די ביידע ענינים, און אין ביידע ענינים גם יחד, בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד,

לערנען תורה בהפלגה [14], ומתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ושכבתם [15] ואין מחריד,

יעדער איד און אלע אידן בכל מקום שהם, און גיין מחיל אל חיל [16], מתוך בריאות הנכונה

און — בני חיי ומזוני רויחי, ובכולם רויחי,

און פארענדיקן די לעצטע בירורים אין די לעצטע טעג פון גלות, בעגלא דידן,

און מקבל זיין פני משיח צדקנו מתוך שמחה וטוב לבב, וכספם וזהבם אתם [17], בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו [18], קהל גדול ישובו הנה [19],

בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש, ביחד עם משיח צדקנו,

אמן כן יהי רצון.

---

13) קידושין מ, א. ובאוה"ת (בראשית לג, ב. משפטים ע' א'קנז. ועוד) מפרש ומבאר השייכות עם יום השלישי שהוכפל בו כי טוב.

14) וכיון דאיפליג איפליג (גיטין כח, א).

15) בחוקותי (שם, ו) ומכש"כ — כשאינם במצב ד'שכבתם'.

16) ראה ברכות בסיומה. שו"ע אדה"ז רסקנ"ה, וש"נ.

17) ישעי' ס, ט. וראה תורת הבעש"ט במחז"ל התורה חסה על ממונן של ישראל (כתר שם טוב סרי"ח. או"ת קא, ד).

18) בא (י, ט), שהרי כימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות — בגאולתנו מגלות זה.

19) ירמי' לא, ז. — י"ל החידוש שעוד קודם השיבה יעשו מציאות של: א) קהל ב) גדול.

להת' שי' — לפני כל נדרי, ה'תשל"ט:

דער אויבערשטער זאל בענטשן יעדערן פון אייך און אייך אלעמען צוזאמען, מיט אלע לומדי תורה בכל מקום שהם, בתוככי כללות ישראל,

נוסף אויף די ענינים וואס מ'האט געריעדט גלייך נאך תפלת מנחה, אויף וועלכע מ'זאגט [1] אז „אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה" — און איצטער האלט מען דאך אויך אין דעם זמן וואס נאך תפלת מנחה,

---

1) ברכות ו, ב.

אַז נוסף על כל האמור זאָל זיין די ברכה המשולשת בתורה הכתובה ע"י משה רבינו, כאמור [2], וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם, יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחונך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום, ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם [3],

איר זאָלט מצליח זיין בהצלחה מופלגה אין לימוד התורה הנגלית, און אין לימוד התורה הפנימית (און ביידע צוזאַמען), וואָס בדורנו נתגלתה, פנימיות התורה, אין תורת החסידות פון רבותינו נשיאינו,

אַנהויבנדיק פון דעם בעש"ט, און דער מגיד, דער אַלטער רבי, דער מיטעלער רבי, דער צ"צ, דער רבי מהר"ש, דער רבי נ"ע, און כ"ק מו"ח אדמו"ר, וואָס זיי זיינען אויך נשיאי כל ישראל,

און דער לימוד זאָל זיין מביא לידי מעשה — קיום המצוות, און קיום המצוות בהידור, וע"י הקדמת עבודת התפלה [4].

און אַזוי ווי דער יאָר קומט דאָך לאחרי ההשלמה פון אַ מחזור לבנה און עס הויבט זיך אָן אַ מחזור חדש — זאָל זיין אַ חידוש [5] אין כל ענינים אלו, אַנהויבנדיק פון לימוד התורה — באופן פון „חדשים" ממש, און בקיום המצוות, און אין „כל מעשיך יהיו לשם שמים" און „בכל דרכיך דעהו" [6],

און משפיע זיין אויף אַלע אַרום אייך, און אויף דער סביבה, און אויף כל בני ישראל בכל מקום שהם [7] — להוסיף בלימוד התורה ובקיום מצוותי', בכל הפרטים, ומתוך שמחה וטוב לבב [8], ובהקדמת התשובה (תשובה עילאה) [9], וואָס דעמולט ווערן אַלע מעשים [10] „מעשים טובים" [11].

און דאָס זאָל ממשיך זיין אַ ברכה והצלחה אויך אין אייערע ענינים פרטיים, און אין די ענינים הפרטיים פון כל עמנו בנ"י בכל מקום שהם,

און ס'זאָל זיין שלימות העם, פאַרבונדן צוזאַמען מיט שלימות התורה, און פאַרבונדן צוזאַמען מיט שלימות הארץ — ארץ ישראל לגבולותי', ובקרוב ממש —

---

2) נשא ו, כב־כז.

3) ראה רמב"ם הל' תפלה (נ"כ) פט"ו ה"ז. — בפרש"י עה"ת (שם) הביא ב' הפירושים שבחולין מט, א.

4) ראה לקו"ת ברכה צו, ב. ובכ"מ.

5) ש„ישראל מונין ללבנה" (סוכה כט, א), ו„הן עתידין להתחדש כמותה" (ברכת קידוש לבנה מסנהדרין מב, א).

6) פרש"י תבוא כו, טז. וראה גם פרש"י יתרו יט, א. עקב יא, יג.

7) להעיר מתורת הבעש"ט שצ"ל מסנ"פ באהבת ישראל אפילו בזה שלא ראהו מעולם (היום יום ע' קיג. וברמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ג) „את כל אחד ואחד מישראל". וראה קונטרס אהבת ישראל.

8) ראה רמב"ם סוף הל' לולב.

9) ראה אגה"ת פי"א (ק, סע"ב ואילך): תשובה עילאה שהיא בשמחה רבה.

10) י"ל גם „מעשיך לשם שמים".

11) ראה תו"א מג"א בתחלתו. ובלקו"ת שמע"צ פה, א: להיות המעשים טובים ומאירים כו' צ"ל בחי' תשובה. ושם „אין הפי' תשובה כו' מעבירות כו' אלא תשובה כו' שהוא להשיב את הנפש למקורה ושרשה כו'" — תשובה עילאה.

אויך דער קיום היעוד אז „ירחיב ה' אלקיך את גבולך", בטוב הנראה והנגלה, בביאת משיח צדקנו, בגאולה האמיתית והשלימה,

און אויך ביז דעמולט, אין די לעצטע טעג פון גלות, זאל זיין דער „ואולך אתכם קוממיות", אז יעדער איד און אלע אידן וועלן שטיין „ביד רמה", בכל הענינים ובהפרטים ופרטי פרטים.

איר זאלט גיין מחיל אל חיל אין לימוד התורה וקיום מצוותי', און האבן כל המצטרך בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד,

אז ס'זאל זיין א שנת אורה, עם כל הברכות וואס יעדערע פון זיי הויבט זיך אן מיט איינע פון כ"ב אותיות התורה — „נגילה ונשמחה בך [12] — בעשרים ושתים אותיות שכתבת לנו בתורה" [13],

און דאס זאל מחיש זיין נאכמערער דעם „זכו אחישנה" [14] אין דעם „בעתה אחישנה" [15] — אראפברייגען די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, מיט כל הענינים האמורים,

און אויך ביז דעמולט האבן הצלחה רבה ומופלגה אין די אלע ג' קוין תורה עבודה וגמ"ח,

און האבן בשורות טובות פאר יעדער איד און פאר אלע אידן,

ביז צו דער בשורה הכי טובה — די גאולה האמיתית והשלימה, „מה נאוו על ההרים רגלי מבשר גו' מבשר טוב" [16], אז אט קומט משיח צדקנו,

און גיין מקבל זיין פניו מתוך שמחה וטוב לבב, „בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותינו", און „כספם וזהבם אתם", „קהל גדול ישובו הנה", במהרה בימינו ממש.

---

12) שה"ש א, ד.
13) שהש"ר פ"א, ד (קרוב לסופו).
14) סנהדרין צח, א. וראה ד"ה אל תצר לאדהאמ"צ (מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' ב ואילך. מט ואילך).
15) ישעי' ס, כב.
16) ישעי' נב, ז.

בביהכנ"ס אחר תפלת מנחה, ה'תש"מ:

דער אויבערשטער זאל בענטשן יעדער אידן און אלע אידן, וואו זיי זיינען, בתוכני כלל ישראל [1], מיט א חתימה און גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה, בגשמיות וברוחניות גם יחד, ובקרוב ממש ובעגלא דידן.

און אזוי ווי דער יאר האט זיך אנגעהויבן מיט „וביום שמחתכם אלו שבתות" [2], און „זמן שמחתנו" הויבט זיך אויך אן מיט „ביום שמחתכם אלו שבתות", און אויך שמע"צ איז „ביום שמחתכם אלו שבתות" —

זאל דאס אלעס זיין אין אן אופן פון „וקראת לשבת עונג" [3], אז די אלע ענינים און די אלע ברכות זאלן זיין אין אן אופן פון עונג אמיתי, און אויך אן עונג וואס פילט זיך און זעט זיך בעיני בשר.

עס זאל זיין א התעוררות תשובה עילאה מלמעלה, וואס ענינה איז דאך בשמחה [4], מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, און אויך הגדושה (מיט א גימ"ל), ווי עס שטייט אין דעם סידור פון בעש"ט.

און דאס זאל אראפקומען אין לימוד התורה, ווי דער אלטער רבי זאגט אין אגה"ת [5] אז דאס איז דער ענין פון תשובה עילאה, און א לימוד וואס איז מביא לידי מעשה [6] — קיום המצוות בהידור, מתוך שמחה אמיתית, און אויך א שמחה גלוי', ביז „ושמחת עולם על ראשם" [7].

ובקרוב ממש זאל זיין „בנערינו ובזקנינו בבנינו ובבנותנו" [8], „קהל [9] גדול ישובו הנה" [10].

אז נאך אין די לעצטע טעג פון גלות [11] וועט ארצנו הקדושה זיין גאנץ בכל ענינ' ובשלימותה, צוזאמען מיט „שלימות התורה", און צוזאמען מיט דער שלימות פון יעדער אידן אלס א יחיד, און פון אלע אידן אלס עמנו כלל ישראל, וואס זיי זיינען „בנים [12] אתם לה' אלקיכם" [13],

און גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו, בשמחה ובטוב לבב.

---

1) מעלת „כולכם" (לאחדים כאחד) לגבי ראשיכם גו' עד גו' שואב מימיך (היינו דאיש לא נעדר).
2) ספרי עה"פ בהעלותך י', י'.
3) ישע' נח, יג.
4) אגה"ת פי"א (ק, סע"א ואילך).
5) ספ"ח ופ"ט.
6) ראה קידושין מ, ב.
7) ישע' לה, י'. נא, יא.
8) בא י', ט. דגאולה העתידה תהי' כימי צאתך מארמ"צ דכולם יצאו, משא"כ בשאר הגאולות.
9) אף דתלוקטו לאחד אחד (ישע' כז, יב).
10) ירמי' לא, ז.
11) שהרי צ"ל „טועמי" מכל תבשיל ותבשיל בע"ש (שו"ע אדה"ז או"ח סר"נ ס"ח).
12) דהאב זוכה לבנו בנוי כו' (עדיות פ"ב מ"ט).
13) ראה יד, א.

אמן כן יהי רצון.

און נאָך אַמאָל [14] אַ חתימה און גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, לכל אחד ואחת בתוך כלל ישראל, בטוב הנראה והנגלה.

14) כהוראת חז"ל (ברכות י, א ובתוס' שם) דאיידי דחביבא פתח כו' וסיים כו'.

להת' שי' – לפני כל נדרי, ה'תש"מ:

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו' ושמו גו' ואני אברכם.

בהוספה אויף דער ברכה וואָס מ'האָט געריידט גלייך נאָך מנחה, וואָס יעדערער פון אייך און איר אַלע צוזאַמען זייט אין דערויף נכלל,

קומט אויך צו דאָס וואָס איר זייט פון די „יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" [1] (שיעור חומש פון יוהכ"פ זה, ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט איינגעשטעלט), שבט לוי, וויבאַלד אַז מ'האָט אייך אַריינגעשטעלט אין ד' אמות של תורה [2] —

זאָלט איר לערנען תורה מיט התמדה ושקידה גדולה, און מיט אַ הצלחה מופלגה,

און איר זאָלט אויך אייניווירקן [3] אויף דער גאַנצער סביבה, אַז דאָרטן זאָל אויך פאָרשטאַרקט ווערן און פאָרשפרייט ווערן דער לימוד התורה, סיי נגלה און סיי חסידות.

און ווי דער שיעור חומש פון היינט ערב יוהכ"פ — „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" [4], אַז דאָס קומט אַן בירושה צו יעדער אידן און צו אַלע אידן עד סוף כל הדורות,

זאָל מען נוצן און אויסנוצן די ירושה, לויט ווי דער אויבערשטער וויל און ווי משה רבינו האָט איבערגעגעבן, אין אַן אופן וואָס לימוד מביא לידי מעשה [5].

1) ברכה לג, י. בברכת שבט לוי.

2) ראה רמב"ם סוף הל' שמיטה ויובל: לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' אשר נדבה רוחו אותו כו' להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו כו'.

3) כנ"ל: יורו משפטיך גו' ותורתך.

4) ברכה שם, ד.

5) ראה קידושין מ, ב.

און תורה איז דאָך דער כלי ממשיך ברכותיו של הקב"ה[6] בכל המצטרך, בגשמיות וברוחניות,

וואָס בנוגע צו תלמידי ישיבות — תלמידי ישיבות תומכי תמימים, ועל ידם זאָל דערגיין צו די תלמידים פון אַלע ישיבות, ולאחרי כל איז דאָך יעדער איד אַ תלמיד פון דער ישיבה פון דעם אויבערשטן[7] — איז די ברכה אַז יעדערער זאָל לערנען תורה בהתמדה ושקידה, און "יפוצו מעינותיך חוצה", אויך פנימיות התורה, ווי זי איז נתבאר געווארן אין תורת החסידות ע"י רבותינו נשיאינו.

און דאָס זאָל נאָך מוסיף זיין אין ברכת ה' אין דער חתימה און גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה.

און עס זאָל זיין שלימות ארצנו הקדושה[8], "ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[9], צוזאַמען מיט אייער שלימות אין לימוד התורה, און די שלימות פון לימוד וקיום התורה פון יעדער אידן און אַלע אידן,

און דאָס זאָל ברענגען צו די שלימות פון כל עמנו בני ישראל בכל מקום שהם,

ובקרוב ממש — צו דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וואָס דעמולט וועט זיין די שלימות כל העולם כולו[10], כהברכה פון תכלית השלימות — וואָס דאָס איז דער אויבערשטער.

— עס זאָל אַלעס אַראָפקומען בטוב הנראה והנגלה, נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות,

און דאָס זאָל נאָכמער צוהיילן די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

אמן כן יהי רצון.

---

6) כדחז"ל (תו"כ עה"פ בחוקותי כו, ג — הובא בפרש"י שם) אם בחוקותי גו' ואת מצוותי גו' — שתהיו עמלים בתורה כו' ע"מ לשמור ולקיים כו' — ונתתי גו'.

7) שציווה את כאו"א ללמוד תורה. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד שהציווי הוא ללמוד כל התורה כולה.

8) בהבא לקמן — כההמשך ל"אם בחוקותי גו'" — וישבתם לבטח בארצכם, ואתם תהיו לי לעם, ואולך אתכם קוממיות.

9) עקב יא, יב.

10) ראה תו"ח ויחי צה, א. צו, ג-ד. אוה"ת ויחי (כרך ו) תתשכח, ב ואילך. וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

בביהכנ"ס אחר תפלת מנחה, ה'תשמ"א:

דער אויבערשטער זאל געבן יעדערן און יעדערע, בתוככי כלל ישראל, בכל מקום שהם, א חתימה און גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים,

כולל אלע ברכות — וואס יעדערע פון זיי הויבט זיך אן מיט אן אות פון אל"ף בי"ת,

אנהויבנדיק פון שנת אורה שנת ברכה כו'[1]

— אויך שנת גאולה — ביז דעם לעצטן אות פון אל"ף בי"ת — שנת תורה, שנת תפלה, שנת תשובה, און שנת תשועה.

עס זאל זיין א התעוררות תשובה אמיתית, ובמיוחד — נאך דער עבודה פון אלול און ר"ה, ובפרט באם סיום פון עשרת ימי תשובה שבין ר"ה ליום הכפורים, ערב יום כפור פארנאכט — איז דאך שוין תשובה עילאה,

וואס ענינה איז — בשמחה ובטוב לבב, ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין אגרת התשובה[2],

וואס דאס איז פארבונדן אויך מיט „פקודי ה' ישרים משמחי לב"[3] — מיט לימוד התורה[4] בהתמדה ובשקידה, נגלה דתורה און פנימיות התורה, וואס בדורינו נתגלתה בתורת החסידות,

און אויך „פקודי ה'" כפשוטם, וואס דאס איז דער ענין המצוות[5], וואס כללותם איז צדקה[6] וגמ"ח, וואס „גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"[7],

און אויך דער ענין פון תפלה, וואס תפלה איז אויך די הקדמה צו תורה[8] ומצוות,

וואס תפלה איז דאך דער „סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה"[9], וואס

---

1) ראה בפרטיות ביה"ר שלאחרי העבודה דיוהכ"פ (בכמה מחזורים נשמט „שנת נחמה") — בס' האריז"ל וכו'. שינוי נוסחאות בזה — בס' כתר ש"ט להרב גאגין.

2) פ"י וי"א. ושם (קא, רע"א): שהיא בשמחה רבה.

3) תהלים יט, ט.

4) תענית ל, סע"א.

5) כפשוטו של מקרא — תרגום ופשטני המקרא.

6) לקו"ת ראה כג, ג. וראה תניא פל"ז (מח, ב).

7) ב"ב י, א. תניא שם.

8) ראה גם לקו"ת ברכה צו, ב. ובכ"מ.

9) ויצא כח, יב. זח"א רסו, ב. ח"ג שו, ב. תקו"ז תי' מה.

דורך איר זיינען „עולים"[10] די תורה ומצוות[11], און דערנאך אויך „יורדים בו"[10] די אלע המשכות (וואס טוען זיך אויף דורך תומ"צ) מלמעלה למטה,

און דורך תפלה — „יהי רצון", מאכט מען אויף א רצון חדש[12], אז עס זאל זיין א התחדשות אין די השפעות — אזוינע ברכות וואס נעמען זיך פון אזא אור וואס איז נאך קיינמאל ניט געווען[13], וואס דעריבער זיינען אויך די ברכות בהפלגה וואס איז נאך קיינמאל ניט געווען,

און זיי קומען אראפ, כאמור, בטוב הנראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים.

און ווי רש"י זאגט אין דעם שיעור חומש פון הייגטיקן טאג, אויף „אשריך ישראל"[14], אז לאחרי ווי משה רבינו [וואס ער איז דער גואל ראשון און גואל אחרון[15]] האט אויסגערעכנט א ריבוי פרטים אין ברכת ה', ביז למטה מטה, האט ער מסיים געווען „אשריך ישראל", אז „הכל שלכם" — אז מען גיט אידן, אלע אידן און יעדער אידן, די אלע פרטים וואס ער האט אויסגערעכנט פריער, און דערנאך „הכל" און אין אן אופן פון „אשריך ישראל" וואס דאס איז דער ענין פון תענוג,

וואס „אשריך ישראל" איז פארבונדן אויך מיט יום הכפורים, וואס דערפאר איז דער סיום וחותם[16] פון מסכת כפורים[17] (יומא) און פרק יום הכפורים — „אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי[18] מטהר אתכם"[19] [וואס „לפני מי כו' ומי מטהר אתכם כו' מקוה ישראל ה'" קומט בהמשך צו „לפני ה' תטהרו"[20] וואס ער ברענגט פריער, ביוהכ"פ].

ובמיוחד אז מ'קומט פון א יאר וואס איז א שנה השביעית, שבת להי'[21], וואס שבת איז תענוג און „כל מלאכתך עשוי"[22] — ברענגט דאס אראפ מנוחת הנפש צוזאמען מיט מנוחת הגוף אויך אין שנה שלאחרי' (שנה זו).

ובפרט אז בשנה זו איז ר"ה בסמיכות לשבת, אז פון ר"ה גייט מען אריין (גלייך) אין שבת,

---

10) ויצא שם.

11) ראה תו"א משפטים עו, א. שם, ג. לקו"ת בהר מא, א. ועוד. וכארוכה ד"ה ואברוכה זקן תשל"ח (סה"מ מלוקט ח"א ע' רפט ואילך. לקו"ש ח"כ ע' 315 ואילך).

12) וכידוע המעלה שבתפלה על ברכה (סה"מ תרכ"ט בתחלתו. ובכ"מ).

13) להעיר מאגה"ק סי"ד.

14) ברכה לג, כט.

15) ראה שמו"ר פ"ב, ד. זח"א רנג, א. שה"פ פ' ויחי. תו"א ר"פ משפטים.

16) ו„הכל הולך אחר החיתום" (ברכות יב, א).

17) כן נקראת בכ"מ (רמב"ם בהקדמתו לפיה"מ. אגרת ר"ש גאון (מהדורת לוין ע' 6 וע' 33). פירוש רה"ג לכלים פכ"ו מ"ד). ולהעיר ש„יומא" פירושו — יום המיוחד והידוע, „אחת בשנה".

18) במשנה שלפנינו בש"ס ובמשניות הל' הוא „מי". אבל בירושלמי, רי"ף וע"י כאן (וכ"ה ברד"ה ארע"ק אשריכם שבהערה הבאה) הוא כבפנים.

19) ראה ד"ה ארע"ק אשריכם (אוה"ת יוהכ"פ ע' א'תקעו ואילך). לקו"ש חי"ז ע' 176 ואילך.

20) אחרי טז, ל.

21) בהר כה, ב־ד.

22) ראה מכילתא ופרש"י עה"פ יתרו כ, ט. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סשי"ז ס"ח (סכ"א).

און אויך דער יום הקדוש, יום הכפורים, „אחת בשנה"[23], איז ביום השבת, וואס דעמולט איז דאך דער ענין המנוחה אפילו פון ענינים של טירחא בעלמא[24], א מנוחה אמיתית בתכלית השלימות —

זאל יעדער איד און אלע אידן האבן א שנה מבורכת בכל הפרטים האמורים, ומתחיל — כפשוטם[25],

אז מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף ומתוך הרחבה אין בני חיי ומזוני ובכולם רויחי, זאל מען זיך עוסק זיין אין לימוד התורה און אין קיום המצוות ובהקדמת עבודת התפלה,

און גרייטן זיך מקבל זיין פני משיח צדקנו בקרוב ממש, און אין אן אופן פון „הקהל את העם האנשים והנשים והטף"[26], און זוכה זיין פראווען דאס אין בית המקדש השלישי, אין דעם „מקדש אד' כוננו ידיך"[27],

און מתוך שמחה וטוב לבב, און אין אן אופן פון „שמחת עולם על ראשם"[28], אנהויבנדיק גלייך פון איצטער (נאך בגלות), „מרשית השנה ועד אחרית שנה"[29],

ובשמחה, ובטוב הנראה והנגלה,

אמן כן יהי רצון.

---

23) תצוה ל, י. אחרי שם, לד.
24) שבת קיד, ב. שו"ע אדה"ז תאו"ח סתרי"א.
25) ראה לקו"ת ר"ה נח, ב.
26) וילך לא, יב.
27) בשלח טו, יז. וראה פרש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.
28) ישעי' לה, י. נא, יא.
29) עקב יא, יב.

להת' שי' – לפני כל נדרי, ה'תשמ"א:

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו' ושמו גו' ואני אברכם.

ס'איז דאך מעצמו מובן אז אלע וואס געפינען זיך דא זיינען נכלל אין די ברכות און אין כל העניינים וואס האבן זיך געריעדט נאך תפלת המנחה[1], בעלות המנחה פון ערב שבת קודש און ערב יום הקדוש, וואס דאס איז געווען אין אן אופן פון „נצבים . . כולכם[2] לפני ה' אלקיכם"[3].

בהוספה על זה קומט צו ביי אייך אז איר זייט פון די וואס דער אויבערשטער זאגט אויף זיי[4] „אני חלקך ונחלתך", ווי דער רמב"ם[5] זאגט אז דאס גייט אויף די וואס „נדבה רוחו כו'" צו אפגעבן זיך מיט לעמוד לשרתו — לימוד התורה, נגלה און חסידות[6], בהקדמת עבודת התפלה[7], לימוד המביא לידי מעשה, שלימות הלימוד, וואס דעמולט איז „גדול לימוד שמביא לידי מעשה"[8] — קיום המצוות ובהידור —

זאל ביי אייך אויך מקויים ווערן, ובגלוי, דער ענין פון „אני חלקך ונחלתך" — הצלחה רבה ומופלגה אין לימוד התורה הנגלה ופנימיות התורה, וואס בדורנו נתגלתה בתורת החסידות,

און דאס זאל אויך זיין פארבונדן מיט „נחלתך" — עס זאל זיין מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, א גוף בריא ושלם[9], כדי צו קענען לערנען תורה און מקיים זיין אירע מצוות בתכלית השלימות,

און שטייגן ביז אין אן אופן פון „גדיל תורה ויאדיר"[10].

און דורך דעם אלעם, און בכלל דורך „יפוצו מעינותיך חוצה"[11] — נאכמער מקרב זיין און מזרז זיין און אראפברענגען למטה מעשרה טפחים, דעם „אתי מר"[11] דא מלכא משיחא,

---

1) שעלי' אמרו חז"ל: לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה (ברכות ו, ב. וראה בארוכה ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה כו', תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א רג, ב ואילך), ובכ"מ).

2) לאחדים כאחד — לקו"ת ר"פ נצבים. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1141 ואילך.

3) ר"פ נצבים. וקאי על ר"ה (לקו"ת שם), ולהעיר שיוהכ"פ נק' ר"ה כי הוא פנימיותו (לקו"ת ר"ה נח, א. סד, א. ושו"נ).

4) קרח יח, כ.

5) סוף הל' שמיטה ויובל.

6) ברמב"ם שם (נדבה רוחו אותו) והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' — ויל"ל בדרך אפשר: בינה, דעת, חכמה, עמידה (וביטול דכתר), לפני ה' — פנימיות הכתר.

7) ראה לקו"ת ברכה צו, ב. ובכ"מ.

8) ראה קידושין מ, ב. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג-ד.

9) ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ד.

10) ישעי' מב, כא. ע"פ חולין סו, ב. — בהפצת התורה — ראה רמב"ם הל' ת"ת ספ"ב.

11) ראה אגה"ק דהבעש"ט — נדפסה גם בריש ספר כש"ט הוצאת קה"ת.

וואס ער ברענגט די גאולה האמיתית והשלימה במהרה בימינו ממש, און יבנה בית המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל[12], „והיתה לה' המלוכה"[13],

ועאכו"כ — דעם „הקהל את העם האנשים והנשים והטף"[14], וואס זאל ברענגט צו „למען ישמעו",

און ווי ער פירט דאָרטן אויס אז דאס וועט אויך ברענגען צו „ויראו את ה' אלקיכם" — יראת ה' בשלימות, און „ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" — שלימות העשי', וואס דאס איז שלימות התורה,

צוזאמען מיט דער שלימות פון ארץ ישראל, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[15],

צוזאמען מיט דער שלימות פון „נצבים היום כולכם", פון „ראשיכם שבטיכם" ביז „חוטב עציך" און „שואב מימיך", מיט די אלע דרגות וואס זיינען אויסגערעכנט בינתיים, שלימות העם,

און בראשם גייען אט די וואס „תורתם אומנתם", אנהויבנדיק פון תלמידי ישיבות בכלל, און במיוחד — תלמידי ישיבות וואו תורה ווערט געלערנט ע"י הקדמת עבודת התפלה, און צוזאמען מיטן לימוד פון פנימיות התורה, ביז אין אן אופן אז דאס (דער לימוד פון נגלה דתורה און פנימיות התורה) ווערט א תורה אחת, איין לימוד.

און גיין בכל ענינים אלו „מחיל אל חיל"[16], ובאופן דמוסיף והולך ואור,

ביז אז מ'וועט זען בפועל ווי אזוי „קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח"[17] ביז „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"[18],

ובעגלא דידן.

---

12) רמב"ם הל' מלכים ספי"א.
13) עובדי' א, כא.
14) וילך לא, יב.
15) עקב יא, יב.
16) ראה ברכות בסיומה. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ה ס"א. ושנ"ב.
17) ישעי' ס, א.
18) שם מ, ה.

אשתקד• בלמדי עם התלמידים סדר העבודה דיו"כ הוקשה לי למה השמיט כ"ק אדמוה"ז מנחת התמיד של שחר², ועיינתי בנוסח אתה כוננת שבמחזורים נוסח ספרד³ ושם כתוב אחר האיברים כמצותן „ומקטיר כמנחת התמיד כמצותה", אך שם יש כפל לשון¹ לכאורה, שכתוב שם ג"כ ככל יום יעשה מנחת הסלת ומנחת חביתין.

1) הוא כל' המשנה (יומא פ"ג מ"ד).

2) ומנחתו נכלל באיברים דבשבילן באים (ראה תפא"י שם) בפרט שנתוסף כאן „כמצותן" ובכ"ז מפרט אח"כ היין — כי חביתין (שאין שייכין לתמיד) הפסיקו. אבל כתבה (על מנחת התמיד של בין הערבים.) כי הקטרת מפסקת בינה להאיברים.

3) וכ"כ גם בפע"ח.

4) כנראה הפי' מבאר מה מנחת התמיד.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

•) שאלת א' בנוגע לנוסח אתה כוננת, ובשוה"ג — מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א. המו"ל.



הטעם שאין נ"כ בתפלת נעילה אצלנו, הרי מבוארים טעמי שתי ההנהגות בנ"כ בשו"ע. וצריך לברר הנהגת אנ"ש בארהקת"ו בזה — על אתר.

(ממכתב י"ג תמוז תשכ"א)



ת"ח על ההערות בנוגע לאבל בעריוהכ"פ מס' לקט יושר — שכתב שדי ב„מקצת היום"; ואינו ברור המפורש שם „לפני מנחה"?

(ממכתב י"ג תשרי תשל"ד)

חג הסוכות

ב"ה, בין יום הכפורים לחג הסוכות
פ' ברכה, שנת הקהל, ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

לכל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שטייענדיג אין די צוגרייטונג־טעג צו חג הסוכות זמן שמחתנו, און קומענדיג פון יום הקדוש, אחת בשנה, וועז אלע אידן האבן באקומען די חתימה און גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, הטוב לנו — בטוב הנראה והנגלה,

איז כדאי זיך אפצושטעלן, בקיצור על כל פנים, אויף דער נקודה — אז כאטש מיר געפינען זיך נאך אין גלות, וועז „החושך יכסה ארץ" — פינסטערניש באדעקט די ערד, די ליכטיקייט פון תורה אור — די אמת'ע ליכטיקייט, וואס דאס געפינט זיך נאר אין תורה, אין אור אלא תורה, האט נאך ניט באלויכטן אין דער פולסטער מאס און דורכגעדרונגען די וועלט און איר טאג טעגליכע אויפירונג, וואס דאס דריקט זיך אויס מאנכעס מאל אויך בפועל — אין דער באציאונג צו אידן, און — בא מאנכע אידן — אין זייער באציאונג צו אידישקייט,

וואס ביידע זיינען פארבונדן צווישן זיך, ווי געוועדט מערערע מאל אז וועז א איד, אלס א יחיד אדער אלס א גרופע, האלט זיך שטאלץ בא אידישקייט און באווייזט דאס — ערשט דאמאלס ערווקט מען דעם כבוד פון אומות העולם און אן ענטשפרעכענדע באציאונג און הילף,

---

בין יום הכפורים לחג הסוכות: הן ימי שמחה שבהן היו מחנכין את המזבח בימי שלמה (שו"ע אדה"ז חאו"ח סו"ס תרכ"ד — ממג"א, מהרי"ל). וראה פע"ח וסי' האריז"ל במקומו. לקוטי לוי"צ לזח"א ע' יא. — להעיר משיחת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (מבוא לפוקח עורים ע' 8): די תשובה פון די ד' ימים שבין יום כפור לסוכות . . איז אין די ד' אותיות שם הוי' וואס אין אדם. וראה גם סה"מ ה'תשי"א ע' 42.

פ' ברכה: להעיר אשר בקביעות שנה זו היא במשך ג' שבועות.

צוגרייטונג־טעג צו חג הסוכות: ויק"ר פ"ל, ז.

זמן שמחתנו: לשון רבים — ראה לקו"ת שמע"צ פח, ד ואילך.

יום הקדוש: להעיר משבת קיט, א. זח"ב מז, א. ונת' באוה"ת להצ"צ עה"ס (ישעי' נח, יג) לקדוש ה' מכובד (נ"ך ע' רע"ח). סהמ"צ להצ"צ קעט, א.

אחת בשנה: תצוה ל, ט. אחרי טז, לד.

הטוב לנו: כהמדייקים בפיוט סוף נעילה ודהושענות לחבר „לנו" ל„הטוב", משא"כ בקרא (תבוא כח, יב) דמפרט שהטוב נגלה.

החושך יכסה ארץ: ישעי' ס, ב.

תורה אור: משלי ו, כג.

אין אור אלא תורה: תענית ז, ב.

שטאלץ בא אידישקייט: להעיר מטושו"ע או"ח בתחלתו: לא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים.

אין צוגאב צום עיקר — אז דורך האלטן אידישקייט בפועל, לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, דורך דער פארקלענערונג און דעם בטל מאכן די איינציגע סיבה פון גלות — ווי מיר זאגן קלאר און דייטליך „מפני חטאינו גלינו מארצנו" — פאר־קלענערט מען דעם גלות ביז מ'איז עם „מבטל" דורך דער גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

טאר דאס געפינען זיך אין גלות ניט שטערן צו די צוגרייטונגען בשמחה צום זמן שמחתנו, און — ניט צו דער שמחת יום טוב, וועלכע זיינען אלע מועדים לשמחה, ובפרט חג הסוכות (כולל — חול המועד, שמיני עצרת ושמחת תורה) וואס ווערט אויסגעטיילט אלס זמן שמחתנו,

ווייל נאך זייענדיג אין גלות, „אין מצרים", איז „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם" — יעדער איד וואו ער באזעצט זיך איז בא עם ליכטיג אין אלע הינזיכטן, און דאס גיט עם די מעגליכקייט אויף נאך מער צו איילען די גאולה, דורך צוגעבן אין נר מצוה ותורה אור — אין לערנען תורה און מקיים זיין מצוות, און צו איילען דעם מקבל זיין פני משיח צדקנו.

* * *

און דא קומט צו די נקודה, וואס זי איז גלייכצייטיג אן עיקר גדול באמונתנו ותורתנו — בטחון בהשם*, דער פולשטענדיגער און אמת'ער בטחון אין דעם אויבערשטן, וואס ער איז מנהיג כל העולם כולו און גיט אכטונג אויף יעדערן און יעדערע בהשגחה פרטית, ובפרט —

דער בטחון אז ער האט זיכער געגעבן די חתימה וגמר חתימה טובה אין אלעס און אין אלע פרטים, כולל אויך, ואדרבה — כולל בעיקר, די ערפילונג במהרה בימינו ממש פון דער האפענונג, האר־ציגער ביינקעניש און טאג טעגליכער שפאנענדער ערוואר־טונג — „ביאת המשיח — אחכה לו בכל יום שיבוא" (משיח'ס קומען — איך ערוואר־ט יעדער טאג זיין קומען).

* * *

מפני . . מארצנו: נוסח תפלת מוסף דיו"ט.

חג הסוכות . . אויסגעטיילט אלס זמן שמחתנו: ראה יל"ש אמור רמז תרנד בתחלתו: אתה מוצא שלש שמחות כתיב בחג. וראה לקו"ש חי"ד ע' 418 ואילך.

(כולל — חול המועד, שמיני עצרת ושמחת תורה): ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ט ס"ו.

גלות, „אין מצרים": שכל המלכיות נקראו ע"ש מצרים ע"ש שהם מצירות לישראל (ב"ר פט"ז, ה).

ולכל . . במושבותם: בא י', כג.

אן עיקר גדול . . בטחון בהשם: ראה חובת הלבבות שער הבטחון. עיקרים מאמר רביעי פמ"ז ואילך.

בטחון בהשם: ראה כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סי' מא. ביאוה"ז לאדהאמ"צ (וארא לז, ד ואילך) ולהצ"צ (שם ע' קצ ואילך). אוה"ת נ"ך ע' רז ואילך.

בהשגחה פרטית: ראה כש"ט הוספות סי' קיט ואילך. ושנ"ג.

דער בטחון . . זיכער געגעבן די חתימה וגמר חתימה טובה: ראה אגה"ת רפי"א.

„ביאת המשיח . . שיבוא": עיקר הי"ב מהי"ג עיקרים.

---

*) ראה לקמן ע' 620, המו"ל.

דער בטחון, וואס זיין אמת'ער יסוד איז די אמונה פשוטה פון יעדער אידן, מאמינים בני מאמינים ביז צו אברהם אבינו ראש המאמינים, פאראייניגט אלע אידן, און נאכמער — אין דעם זיינען זיי אלע גלייך, פון (ווי תורה טיילט זיי איין אין צען סוגים) ראשיכם ביז שואב מימיך, כאטש אין אנדערע הינזיכטן זיינען זיי גאר פארשידען, מן הקצה אל הקצה —

ער מאכט דעם אמת'ן הקהל את העם, עס ווערט איין קהל, איין מציאות — וואָרום די אמונה פשוטה נעמט דורך און פירט אן מיט דעם אין וואס זיי זיינען פארשידן — (ווי אויסגערעכנט אין פסוק) ישמעו, ילמדו, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.

דאס דריקט זיך אויך אויס אין „עיצומו של יום" — עצם טאג פון יום הכפורים, וועלכער איז אחת בשנה, און לויט דעם באַוואוסטן אפטייטש „יחיד בשנה", און וואס פון אלע מועדים פון תורה איז דאס — איין טאג סיי אין חוץ לארץ סיי אין ארץ ישראל,

און וואס אלע אידן פארענדיקען עם מיט דעם זעלבן „סך הכל" און רופן עם אויס מיט א טיפער התעוררות און בקול רם: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ה' הוא האלקים,

און אנגעדייטעט אויך בחג הסוכות — אז מען פאראייניגט פילע פארשידענע מינים, וואס זיי דייטען אן אויף אלע פארשידענע סוגי אידן — אתרוג לולב הדסים וערבות אין איין מצוה, וואס ווערט דוקא דורך זייער פאראייניגונג דורך א אידן,

און אויך אין דער סוכה גופא, וואס תורה זאגט: כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת (אלע אידן זיינען ראוי צו זיצן אין איין סוכה).

* * *

אמונה פשוטה: ראה כש"ט הוספות סי' קנה. ושי"נ. לקו"א להה"מ סקפ"ט (הוצאת קה"ת — מח, סע"ד ואילך). וראה תורת אדה"ז ממוצאי יוהכ"פ תקנ"ו (היום יום י"א תשרי). ובכ"מ.

מאמינים בני מאמינים: שבת צז, א.

אברהם אבינו ראש המאמינים: ראה שהש"ר פ"ד, ח [ג]. — ועפ"ז יומתק פרש"י לך טו, ו דרק לאברהם נחשבה האמונה לזכות, דלהשאר בא בירושה. וראה סד"ה תשורי מראש אמנה תרפ"ט (סה"מ קונטרסים ח"א נד, ב).

תורה טיילט . . צען סוגים: ר"פ נצבים. לקו"ת כאן (מזח"ב פב, א).

הקהל את העם: וילך לא, יב. ואפילו קטני קטנים (ראה ירוש' חגיגה בתחלתה).

הקהל . . איין קהל: ראה בארוכה מכתבי עש"ק ח"י אלול וימי הסליחות ה'תש"מ (לקמן ע' 611 ואילך).

„עיצומו של יום": ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג. לקו"ש ח"ד ס"ע 1149 ואילך.

דעם באַוואוסטן אפטייטש: ראה תוד"ה עד אחת — מנחות יח, א.

פארענדיקן עם מיט . . שמע ישראל . . ברוך שם . . ה' הוא האלקים: שו"ע אדה"ז או"ח סתרכ"ג ס"י. ושי"נ.

בקול רם: מהרי"ל בסדר נעילה.

פארשידענע מינים . . דייטען אן אויף אלע פארשידענע סוגי אידן: ויק"ר פ"ל, יב.

אתרוג לולב הדסים וערבות אין איין מצוה: נוסף על שכל אחד מד' מינים אלה מורה על ענין האחדות — סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז.

תורה זאגט: סוכה כז, ב. וראה ד"ה בסוכות תשבו (סה"מ תשי"א).

ויהי רצון אז אזוי ווי ביום הכפורים, נאך דעם ריבוי התפלות, און דעם סיום — דעם אויבנדערמאנטן סך הכל (און דעם זאגן יתגדל ויתקדש שמי' רבא כו') בלאזט מען תקיעה אחת, ומנהג ישראל — א תקיעה גדולה, און מען איז מכריז בקול רם: לשנה הבאה בירושלים,

זאל יעדערער און יעדערע בתוך כלל ישראל, נאך דעם ריבוי התפלות בזמן הגלות — כולל (פינף מאל ביום הכפורים) תפלת ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים, און במשך דעם גאנצען יאר — זיינען אידן עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם

הערן בקרוב ממש דעם אויבערשטנ'ס תקע בשופר גדול לחרותנו און גלייך נאכדעם — והביאנו כו' לירושלים בית מקדשך בשמחת עולם.

בכבוד ובברכת חג שמח —
זמן שמחתנו

ביום הכפורים, נאך דעם . . זאגן יתגדל . . בלאזט מען תקיעה אחת: שו"ע שם ס"א.
תקיעה אחת: והוא מבחי' שופר גדול (לקו"ת ר"ה ס, ג).
פינף . . הכפורים: ראה לקו"ת ס"פ פינחס.
עמך . . לעולם: תהלים עט, יג.
בשופר גדול: דוקא — לקבץ גם גופו ולהעלות לדבקה בו בגוף ונפש (ד"ה שובה תרמ"א. וראה לקו"ת ר"ה נט, ג ואילך).
לירושלים: ראה לקו"ת שם ס, ב.

**נוסח המברק ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שיו"
בכל מרחבי תבל לקראת חג הסוכות, זמן שמחתנו, ה'תש"מ**

שבתא טבא „יום שמחתכם" וזמן שמחתינו וישמח ישראל בעושיו וישמח השם במעשיו. גוט שבת ויום טוב.

/ החתימה /

**ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנשי כפר חב"ד שיחיו,
בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח הכפר שיחיו,
יום א', ערב חג הסוכות, ה'תשל"ט.**

דער אויבערשטער זאל העלפן און מצליח זיין די אנשי כפר חב"ד, בתוככי כללות פון די אידן פון גאנץ ארץ הקודש, „ארץ אשר גו' עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[1],

ממשיך זיין אלע המשכות, און האבן א שנה מבורכת בפירות, סיי פירות כפשוטם — פירות גשמיים, און סיי „פירות מצוות"[2] — כולל לימוד התורה און קיום המצות, און די פנימיות הענינים דערפון — הפצת המעיינות[3] חוצה[4],

און ס'זאל זיין הצלחה רבה ומופלגה פאר כפר חב"ד, פאר גאנץ ארץ ישראל, און פאר אלע אידן וואו זיי געפינען זיך,

און ס'זאל זיין (ווי געריידט בארוכה[5]) שלימות הארץ, צוזאמען מיט שלימות התורה, צוזאמען מיט שלימות העם,

אין אלע ד' סוגים פון אידן — די וואס זיינען געגליכן צו אתרוג, צו לולב, צו הדס און צו ערבה[6],

---

1) עקב יא, יב.
2) סוטה מו, סע"א.
3) נשמתא דאורייתא (זח"ג קנב, א).
4) כולל — חוצה דעצמו.
5) בההתוועדות דלילה שלפניו — מוצאי ש"פ האזינו, י"ג תשרי, אור לערב חגה"ס.
6) ויק"ר פ"ל, יב.

„ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם"[7],

„ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד"[8], ביז „ואולך אתכם קוממיות"[9] לקבל פני משיח צדקנו[10], בקרוב ממש.

---

7) תפלת ר"ה ויוהכ"פ.
8) בחוקותי כו, ו.
9) שם, יג.
10) עיין זכרי' (הפטורת יום ראשון דסוכות) בסופה.

נוסח הברכה בעת נטילת ד' מינים עבור תורת אמת, ירושלים וחברון יום א', ערב חג הסוכות, ה'תשל"ט.

אזוי ווי מ'האט ניט געגומען פאר תורת אמת, ירושלים בכלל און חברון — דא איז דא הדסים, זאלט איר נעמען פאר דעם, יעדערער — מער ווי דריי.

מיט די מצות ד' מינים זאל מען זיך משתתף זיין מיט אנשי כפר חב"ד.

מ'קען דאס נוצן אויך נאר סוכות — דארט פאר בשמים וכו'.

(אחרי לקיחת ההדסים, אמר:)

דער אויבערשטער זאל העלפן מ'זאל ממשיך זיין אלע המשכות, ס'זאל זיין א שנה טובה ומבורכת, כמדובר בארוכה, מיט שלימות העם, שלימות התורה און שלימות הארץ,

מ'זאל הערן פון אייך בשורות טובות תמיד כל הימים.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנשי כפר חב"ד שיחיו,
בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח הכפר שיחיו,
יום ועש"ק, ערב חג הסוכות, ה'תש"מ.

ווי גערעדט כמ"פ ערב השנה און תחלת השנה, אז ס'איז א שנה וואס הויבט זיך אן מיט שבת, און דער גאנצער יאר ווערט אנגערופן "שבת לה'"[1],

איז וויבאלד אז "וביום שמחתכם אלו שבתות"[2] — זאל דער אויבערשטער העלפן אז אלע ענינים זאלן זיין מתוך שמחה.

און בפרט אז מ'האלט אין ערב "זמן שמחתנו", ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת[3] אז "שמחתנו" איז א שמחה כפולה — "ישמח ישראל בעושיו"[4], וואס מ'באווייזט דורך לימוד התורה וקיום מצוותי', און "ישמח הוי' במעשיו"[5],

און דער אויבערשטער מאכט פריילעך אידן און אויך דורך גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש,

ע"י מעשינו ועבודתנו בסוף זמן הגלות, אויך מתוך שמחה וטוב לבב, און מתוך הרווחה והרחבה בכל הענינים, ביז למטה מטה, אין עוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו, אין ענינים גשמיים, ובגשמיות וברוחניות גם יחד, אין בני חיי ומזוני רויחי, ובכולם — רויחי.

און מתוך שמחה וטוב לבב, ומתוך "שלימות התורה", "שלימות העם" און "שלימות הארץ" — זאל מען גיין בקרוב ממש מקבל זיין פני משיח צדקנו.

און בנתיים — ממשיך זיין די אלע המשכות וואס די ד' מינים זיינען ממשיך, וואס זיי באווייזן[6] אויף אחדות כל ישראל און כלל ישראל, ביז אין אן אופן פון שלימות אמיתית.

און אנזאגן בשורות טובות איש לרעהו אין די לעצטע טעג פון גלות, אז "קץ שם לחושך"[7] נאך זייענדיק אין גלות, "ושמחת עולם על ראשם"[8], און "ה' יהי' לך לאור עולם"[9].

האבן א פריילעכן יו"ט און א פריילעכן יאר, און בשורות טובות תמיד כל הימים, בטוב הנראה והנגלה.

---

1) בהר כה, ד.
2) ספרי עה"פ בהעלותך י, י.
3) שמע"צ פח, ד ואילך. וראה גם שם פד, א־ג.
4) ל' הכתוב — תהלים קמט, ב.
5) ל' הכתוב — שם קד, לא.
6) סידור רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז ספ"ז.
7) איוב כח, ג.
8) ישעי' לה, י. נא, יא.
9) שם ס, יט־כ. וראה אוה"ת להצ"צ עה"פ.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א להאורחים שיחיו,
בעת ביקורו בסוכה – ליל ש"ק חוהמ"ס, כ' תשרי ה'תשל"ט.

א גוטן שבת און א גוטן מועד.

עס זאָלן מקויים ווערן דברי הקריאה בתורה פון היינטיקן שבת: „שמר לך את אשר אנכי מצוך היום [1] הנני גורש מפניך את האמורי והכנעני וגו'" [2] (מיט אַלע אומות וואָס ער רעכנט אויס דערנאָך אין פסוק), אַז דער אויבערשטער האָט זיי פאַרטריבן פון א"י,

און „השמר לך פן תכרות ברית ליושב הארץ" [3] — מ'זאָל ניט אונטערשרייבן, ניט מאַכן קיינע כריתת ברית אויף צו אַפגעבן ח"ו וועלכן עס איז טייל פון א"י, א"י לגבולותי', ככתוב בתורה,

ואדרבה — עס זאָל זיין כהמשך הכתובים: „והרחבתי את גבולך", און „ולא יחמוד איש את ארצך" [4], זיי וועלן דאָס ניט וועלן נעמען,

און דאָס זאָל אַלץ זיין נאָר אין די איצטיגע טעג, די לעצטע טעג פון גלות, פאַר ביאת המשיח,

ובקרוב ממש זאָל מען גיין מקבל זיין פני משיח צדקנו, מתוך שמחה, און „מועדים לשמחה", למטה מעשרה טפחים, בטוב הנראה והנגלה.

עס זאָלן זיין בשורות טובות במשך כל השנה כולה.

א יישר כח דעם מנהל און מנהלת מיט אַלע מסייעים — שיחיו — פון „הכנסת אורחים" — וואָס „גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה" [5], און מ'זאָל הערן בשורות טובות.

א גוטן שבת און א גוטן מועד.

---

1) וכשקורין בתורה — הקב"ה קורא כנגדו (יל"ש איכה רמז תתרלד. תדבא"ר רפי"ח) ואומר היום. נוסף על שהתורה היא נצחית. ובכל יום חדשים (פרש"י תבוא כו, טז. ועוד).
2) תשא לד, יא.
3) שם, יב.
4) שם, כד.
5) שבת קכז, א. שבועות לה, ב.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א להאורחים שיחיו, בעת ביקורו בסוכה – ליל ב' דחגה"ס, ה'תש"מ.

גוט יום טוב.

אזוי ווי ס'איז דאך „זמן שמחתנו", און עס שטייט אין דעם בחומש דריי מאל „שמחה"[1], וואס בג' פעמים הוי חזקה[2] — זאל די שמחה נמשך ווערן על כל השנה כולה.

און אזוי ווי דער ערשטער טאג פון סוכות איז געווען ביום השבת, און דער אלטער רבי איז מבאר אין לקו"ת[3] אז דעמולט ווערן נמשך די המשכות פון די ד' מינים דורך דעם ענין פון שבת, וואס דער ענין פון שבת איז — „וקראת לשבת עונג"[4], דער ענין פון תענוג,

זאל מען דאס אויך ממשיך זיין מארגן (דעם צווייטן טאג פון סוכות), און אין אלע טעג פון חגה"ס[5], און ממשיך זיין דאס על כל השנה כולה, אין אן אופן פון תענוג — פארגעניגן,

ביז צום גרעסטן פארגעניגן — גאולה האמיתית והשלימה, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

עס זאל זיין „וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם גו' לפני אלקיכם"[6], אין ביהמ"ק השלישי, בקרוב ממש.

---

1) יל"ש אמור רמז תרנד בתחלתו.
2) ב"מ קו, ב.
3) ר"ה נז, א ואילך.
4) ישעי' נח, יג.
5) שבכל ששת הימים רצופים נוטלים הד' מינים — בקביעות שנה זו. ולהעיר שזהו ע"ס הכתובים בשנת השמיטה: כי תבואו גו' ושבתה הארץ גו', שש שנים תזרע גו'. וראה מכתב ח"י אלול, ה'תשל"ט (נדפס לקמן ע' 599 ואילך).
6) בהעלותך י', י. וראה ספרי עה"פ.

ימים אלו נסע מכאן הרה"ח כו' מוה"ר . . . חתנו של הסוחר אתרוגים הידוע מוה"ר . . . שי', ובידו הצעה לקחת גרעינים וגם שתילים ויחורים של אילני אתרוג קלברה ולנטעם ולשתלם באה"ק ת"ו בכפר חב"ד. ולדעתי נכון הדבר, כי אף שיש מקום לומר* שהדיוק דאתרוגי קלברה בין אנ"ש, ומקורם מאדמו"ר הזקן — הוא לא רק מחשש מורכבים כמבואר בשו"ת חת"ס הובא בשער הכולל, אלא עוד זאת שרוצים שיהיו ממשמני הארץ, אשר מבואר במד"ר אשר משמני הארץ זוהי איטליא של יון, שהוא חצי האי קלברה. (ויש לבאר הכרח דרשת רז"ל בזה, דהרי לכאורה קשה. לאחר שברך יצחק את יעקב מטל השמים ומשמני הארץ. איך יכול הי' לתת אח"כ לעשו ענין זה עצמו. ועיין בזה במפרשי החומש ובתורה אור. וע"פ המבואר, אשר חצי אי זה לא הי' בעולם בזמן ברכת יצחק ובא רק לכשנשא שלמה את בת פרעה וכמבואר בשבת דף נ"ו ע"ב. הרי מבואר הנ"ל).

בכ"ז אף שלא תהי' מעלה האחרונה באתרוגי קלברה הגדלים באה"ק ת"ו, עכ"פ תהי' מעלה דחזקת אי מורכבים. וכיון שהרב . . . נוגע בדבר. ולאידך גיסא אינני יודע הדרכים באיטליא, דברתי עמו שיתקשר עם כת"ר באופן שכת"ר יוכל לתת לו מכתב עדות ומעין הכשר על הגרעינים יחורים ושתילים שיקח אתו. — מובן שיסלק שכר טרחתו. וכמו שאמרתי לו בפירוש — להרב... — שעליו להתדבר עם כת"ר גם בזה. ואחכה לבשו"ט...

(ממכתב כ"ו מ"ח תשט"ו)

---

*) ראה לקו"ש ח"ט ע' 390. המו"ל.

•

...מ"ש אודות הענין דערלה. הנה ל... והעיקר לחותנו ... שי' ישנו נסיון (פראקטיק) בזה, כפי שאומרים, ובמילא יוכל להודע אצלם הפרטים באיזה אופן יש לקחת האילן עם הסלע ובאופן שיהי' בטוח שזהו מספיק...

(ממכתב א' טבת תשט"ו)

•

במענה על מכתבו ממוצאי חג השבועות — ובהנוגע להאתרוגים, הנה צריך הי' — מבלי לעשות רעש בזה — לנסוע איש מתאים ממקום הפרדס, ושיהי' ג"כ אחד

היודע בשפת המדינה וידבר עם בעל הפרדס באופן דמסיח לפי תומו — בהנוגע לאופן גידולם של האילנות וכו'. ומה טוב לדבר עד"ז גם עם אנשים צדדיים הדרים במקום ההוא שאינם נוגעים כלל בדבר, אבל בטח, כדרך שכנים, יודעים אופן הטפול בהפרדסים. ובמילא יש מקום לומר שיבררו פרט הנ"ל. נוסף על זה כדאי לקחת שלשה אתרוגים מאילנות שונים שבפרדס ולבדקם בהתאם להסימנים המובאים באחרונים. והובאו ג"כ בשער הכולל. ומובן שההקדם בכל זה ישובח. ובפרט שיש מקום לומר שיקדמונו אחרים.

כיון שאין טעם לומר שרק פרדס זה הוא בלתי מורכב, ובודאי ישנם עוד במקומות כאלו, הנה כדאי הי' שיבדקו גם במקומות עוד ויבררו כהנ"ל. ומובן שעל ההוצאות בדבר במקח השוה — גם אני אשתתף בזה.

כיון שאינו מזכיר ע"ד האברך . . . כנראה שאין אצלו ידיעות ממנו, ובודאי גם הוא הי' יכול לסייע בזה, ואפשר יסייע לו מר . . . שי', שבודאי הרבה מכירים לו בעירו ובמדינה, ומהם גם כאלו שיתרצו לעשות נסיעה כהנ"ל ויהיו מזורזים וממולחים לברר בכל הנ"ל. ובקשר לזה — שימצאו גם מקום לקחת משם גרעינים ושתילים, כי אינני מאמין שרק בחדש טבת אפשר לעשות זה...

(ממכתב י"ג סיון תשט"ו)

●

ז"ע נתקבל מכתבו ממוצש"ק. ובמ"ש אודות שתילים וגרעינים ומצדד דוקא לענין דשתילים, כיון שלכתחלה מותר לנטוע ענף מאילן המורכב, הנה כבר האריכו בזה נו"כ שו"ע יו"ד סו"ס רצ"ה בהנוגע לאילן המורכב אם יש בזה בכלל איסור לקיים ודנטיעה, אבל אין מזה ראי' כלל לאיזה מין נחשב. והרי החשש הוא דהמורכב אינו אתרוג או אתרוג החסר, וא"כ מה יועיל הדין שאין בהנטיעה איסור. וגם לדידי' — הרי אי אפשר שבאילן אחד יהי' הפירות הבאים מהשתילים שלו כשרים והבאים מהגרעין שלו אינם כשרים, אתמהא? והעיקר שאדרבה הפרי קיל יותר מהענף (חולין קטו, א) ואכ"מ. ובכלל הרי אינו מובן מהו האחריות אם יטלו גם את הגרעינים, כיון שבזה בודאי אין טרחה יתירה. ובפרט, שבכל הנ"ל כוונתי היתה לאותם האילנות שיש עדיין — מסיח לפי תומו — שלא הורכבו נוסף על המראה החיצוני וכו'. והרי כיון שהוחזקה קלבריא עד זמן הדור שלפנינו שהאתרוגים משם בלתי מורכבים יש להעמידם על חזקה זו — נוסף לראי' הנ"ל — בתור סניף...

(ממכתב י"ז מנ"א תשט"ו)

●

...במ״ש אודות האתרוגים וההשגחה בזה, הרי זוהי שאלה רגילה בהנהגת רבנות והשגחה על כשרות, היינו שצריכים להבטיח (באווארענען) שלא יהי׳ מקום לחילוף וכו׳, וכמו שמעורר גם במכתבו, ואם כל זה אפשר להבטיח (באווארענען) — צריך כת״ר לברר על אתר...

(ממכתב ה׳ שבט תשט״ז)

•

מאשר הנני קבלת מכתבו מא״ח הפסח, ואף שאינו מזכיר דבר עד״ז, תקותי שניצלו ימי זמן חירותנו להחזקת עניני יהדות במחנם הט׳ ולהפצתה, וע״ד פתגם הבעש״ט, ששמענוהו כ״פ מכ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, אז יעדער זאך וואס א איד זעהט און הערט, איז דאס א הוראה בעבודת השם ית׳ (אשר באמת מוכח תוכן פתגם זה משני מאמרי רז״ל: אני נבראתי לשמש את קוני, לא ברא הקב״ה בעולמו דבר אחד לבטלה, וק״ל).

במ״ש אודות קשור המכתבים בנוגע לקיחת שתילים וגרעינים וכו׳ — מובן שצריך להתדבר בזה כל הפרטים ברור, כוונתי גם בהנוגע לענינים הגשמיים, היינו הוצאות הנסיעה, הלקיחה וכו׳. וכדרך מנהג התגרים בזה שלא להניח מקום לספק וכו׳...

(ממכתב כ״ח ניסן תשט״ז)

~

ב״ה, חול המועד סוכות,
פרשת ברכה, שנת הקהל,
ה׳תשמ״א. ברוקלין, נ.י.

צו אלע אידישע קינדער
פון פאר בר/בת מצוה

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

זיכער ווייסט איר אז מיר געפינען זיך אין א יאר וואס ווערט אנגערופן שנת הקהל, ווייל ווען דער בית המקדש איז געווען גאנץ פלעגט מען אין דעם יאר — און געוני אין די טעג (אנהויב) פון חול המועד סוכות — ערפילן דעם אויבערשטנ׳ס מצוה הקהל — צוזאמענקלייבן אלע אידן, די מענער די פרויען און די קינדער ביז אויך, די גאר גאר קליינע קינדער —

צוזאמענקלייבן זיי אין בית המקדש און דאָרט פלעגט דער מלך פאַרליינען פאַר זיי פרשיות פון דער תורה — אין וועלכע זיי פלעגן זיך איינהערן און לערנען און אפהיטן צו טאָן אלץ וואָס עס שטייט אין דער תורה זייער גאַנצן לעבן.

זיכער ווייסט איר אויך, אז וועז עס קומט א באשטימטע צייט אין יאָר וועז באם אידישן פאלק האָט געטראָפן א גאָר וויכטיגע געשעעניש זאָגט אן תורה אז מען זאָל זיך אריינטראכטן אין איר, זיך פארשטעלן און איבערלעבן זי און אפלערנען פון איר ווי אזוי און אין וואָס דאָס זאָל ווירקן און צוגעבן אין דעם אייגענעם לעבן איצטער,

ווי צום ביישפיל גלייך באם ערשטן יום טוב, פסח — פופצן טעג אין ניסן אריינטראכטן זיך אז דער אויבערשטער האָט אונז ארויסגענומען פון גלות און קנעכטשאפט פון מצרים און געמאכט אונז פריי אויף צו דינען עם, מקיים זיין אלע זיינע מצוות.

אזוי אויך אז עס קומען די הקהל טעג דארף יעדער פון אונז, אריינגענומען אויך די גאָר קליינע קינדער — זיך אריינטראכטן אז זיין הויז, יעדער אידישע הויז, אזוי קינדער — אויך די כתה אין וועלכער זיי לערנען אין בית הספר און ענליכעס, דארף זיין ריין ליכטיג און געהיליגט (קדוש) און דאָס וואָס עס „קיניגט" און פירט אן מיט עם, מיט זיין לעבן — זיין אמונה אין דעם אויבערשטן, ווי ער הויבט אן זיין לעבן טאָג טעגליך מיט'ן זאָגן מודה אני לפניך מלך חי וקיים — זאָל „פאַרליינען", איינווירקן אויף עם אינגאַנצן און אויף אלעם וואָס ער טוט אז עס זאָל זיין ווי גע־זאָגט אין פרשיות התורה.

און אויך טאָן הקהל — אנהויבנדיק פון איצט און פארזעצן א גאַנץ יאָר — אין פאַסנדע צייטן, ובפרט שבת — צוזאמענקלייבן זיך לערנען א פרשה, אן ענין בתורה און אנגעמען החלטות טובות (גוטע באשלוסן) אויף נאכמער צוגעבן אין עשיית (טאָן) המצוות.

כדי דאָס אלעס זאָל זיין מיט נאכמער הצלחה און לעבעדיקייט איז כדאי זיך פאראיניקן די וועלכע קענען זיך אפטערס צוזאמענקלייבן — אין א „קהל", א גרופע — „צבאות השם" דעם אויבערשטנ'ס ארמעע, וואָס דאָס איז דאָך יעדער איד פון קליינווייז אויף, וואָס דער אויבערשטער זאָגט עם אן מלאו את הארץ וכבשוה — איינגעמען די וועלט דורך אנפילן איר מיט אמת'ער ליכטיקייט, אז מ'זאָל זען אז זי געהערט אינגאַנצן צום אויבערשטן.

מיט א וואונטש פון א סאָך הצלחה אין דעם אלעם און —

א פריילעכן יום טוב און אז דער גאַנצער יאָר זאָל זיין א שנה טובה ומתוקה

/ צוליב דער קדושה פון מועד קומט דא ניט קיין חתימה /

...בברכה לחג שמחתינו לשון רבים ומובא בספרים שזהו ישמח ישראל בעושיו וישמח ה' במעשיו שמתאחדים ע"י אורייתא וכמאמר הזהר חלק ג' דף ע"ג עמוד א' תלת דרגין אינון ישראל אורייתא וקוב"ה עי"ש.

(ממכתב י"ג תשרי, תשט"ו)

מורנו הבעש"ט האָט געזאָגט, די טבילה אין מקוה און זיצן אין סוכה האָבן אַ שייכות, הן אין דעם הכשרת המקבל און הן אין דעם המשכת האור*: **שייכות מקוה וסוכה י"ל דמקוה הוא בחינת בינה (פע"ח שער השבת פ"ג. סידור בכוונת המקוה. לקו"ת פ' ואתחנן תוס' ביאור ע"פ וידעת פ"ב. ועוד). ושייך למקיפים (לקו"ת פ' תבוא סד"ה תחת אשר), וסוכה היא מקיפים דבינה (זח"ג רנה, ב בכתבי האריז"ל. ודא"ח בדרושי סוכות). — ולהעיר בתו"א ר"פ נח דהמבול כדוגמת המקוה מ"ם סאה, ובד"ה כי פדה ה' את יעקב (נדפס בלקו"ת לג' פרשיות פ' נח**) **ובהמשך וככה — תרל"ז פצ"ה ואילך — ביאור הצד השווה דסוכה ותיבת נח וההפרש שביניהם. ואכ"מ.**

(מרשימת טבת, ה'תש"ט)

---

*) כ"כ בלקו"ד ח"ג תקה, ב. המו"ל.

**) נדפס ג"כ באוה"ת בראשית (כרך ג') ע' תרסט ואילך. ובלי ההגהות — בסה"מ אתהלך לאזניא ע' נז. המו"ל.

שמיני עצרת ושמחת תורה

איך בין געווען העכסט צופרידן צו באקומען אייער בריף פון מוצאי יום טוב, אין וועלכער איר שרייבט ווי עס איז אַדורך בא אייך דער יום טוב און בפרט שמחת תורה.

און השי"ת זאל העלפן, אזוי ווי מיר קומען איצטער פון חדש תשרי, חדש השביעי המושבע בכל טוב לשנת תיו שין ח"י, יהי רצון עס זאל נמשך ווערן די שמחה בכל ימות השנה, און עס זאל זיין א געזונטער יאר און שנת שלום בכל הפרטים, און די אלע ברכות וואס אידן האבן געבענטשט איינער דעם אנדערן אין די הכנה טעג צו דעם חדש, אין חדש אלול אני לדודי ודודי לי, און אין — די טעג פון חדש תשרי, זאל השי"ת בכל הברכות ערפילן זיי במילואם בטוב הנראה והנגלה. און אין דעם אויך — די ברכות פאר אייך ווי ס'איז באַוואוסט דער פס"ד דלמעלה, אז וואס א חסידות'שער פארברענגען קען אויפטאן קען מלאך מיכאל ניט אויפטאן.

בברכה לבשו"ט בענינים הכללים והפרטים ולפי פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר — צו א געזונטן ווינטער.

(ממכתב אדר"ח מ"ח תשי"ח)

עיקר שמחת יו"ט הי' בבית המקדש כמ"ש ושמחתם לפני הוי' אלקיכם. ומשחרב ביהמ"ק — הבתי כנסיות ובתי מדרשות הם מקדש מעט. לזאת, צריך לשמוח בבתי כנסיות שמחה מיוחדת ביו"ט דוגמת השמחה שהיתה בביהמ"ק.

לכן נוהגים בכמה קהלות אשר ביו"ט מסדרים שמחה מיוחדת בביהכנ"ס — נוסף על שמחת יו"ט אשר אצל כל אחד בביתו.

ומטעם זה הונהג בשנים האחרונות, אשר להקפות דשמח"ת, הולכים בחורים ואברכים להבתי כנסיות, בכדי להוסיף (בזה שהם פנים חדשות) שמחה בבתי כנסיות.

הנה אותם הבחורים שהלכו לבתי כנסיות רחוקות ובאו רק עכשיו, ואיחרו חלק גדול מההתועדות וכו', הרי נוסף על טרחת גופם נתנו גם ענין הנוגע לנפשם, לזאת, הנה מחלק ההתועדות שהם נוכחים יקבלו כמו שהיו נוכחים בכל ההתועדות, ועוד יותר, כי לפום צערא אגרא, ומן המיצר מגיעים למרחב העצמי,

והמרחב העצמי שיקבלו עכשיו, יומשך אצלם על כל השנה כולה, בכל ענייניהם, בלימוד התורה, בקיום המצוות בהידור ובעבודת התפלה, אשר היא חוט השדרה של כל הענינים (לקו"ת פ' בלק).

היות אשר עכשיו הוא שמח"ת, צריך כל ענין להיות קשור בתורה. לזאת יקשרו את המרחב שיקבלו עם ענין של תורה, וזה יהי' כלי להמשיך את המרחב על כל השנה כולה בגשמיות וברוחניות.

(משיחת ליל שמח"ת, תשח"י)

מברקי כ"ק אדמו"ר שליט"א להקפות שניות באה"ק תובב"א: א) בירושלים. ב) כפר חב"ד (ועוד).

ה'תשל"ב

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בירושלים עיר קדשנו ותפארתנו ונחלתנו
נחלת עולמים תובב"א ע"י משיח צדקנו,
בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים
בשמחת תורה בכל מקום שהם — שליט"א

בשעה ששמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימיך,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בירושלים עיר בה חנה דוד מלך ישראל, בירה הנצחית של עמנו הנצחי ככתוב בתורתנו הנצחית,

יהי רצון שתתאים ירושלים ליעודה שממנה תצא תורת ה' ודבר ה' זו הלכה וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלי' ועל עמנו גוי אחד בארץ וכדברי דוד נעים זמירות ישראל אלקים להצילני ה' לעזרתי חושה נזכה בקרוב ממש ונראה בגאולתינו האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

המשתתף בשמחתם שמחתנו וחותם בתפלה
לשנת שמחת אמת ותורת אמת וישכון
ישראל בטח עם נושע בהוי'

ה'תשל"ב

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה בכפר חב"ד אשר בארצנו הקדושה תובב"א על ידי משיח צדקנו, בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים בשמחת תורה בכל מקום שהם — שליט"א

בשעה ששמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימיך,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה אשר עיני הוי' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי וההשגחה בטוב הנראה והנגלה, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלי' ועל עמנו גוי אחד בארץ, וכדברי דוד נעים זמירות ישראל אלקים להצילני ה' לעזרתי חושה נזכה בקרוב ממש ונראה בגאולתינו האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

המשתתף בשמחתם שמחתנו וחותם בתפלה לשנת שמחת אמת ותורת אמת וישכון ישראל בטח עם נושע בהוי'

ה'תשל"ב

המשתתפים בכנוס כ"ף מרחשון שליט"א.

יה"ר שיקוימו בכנוס זה דברי חז"ל הנאה להם והנאה לעולם וכמבואר במאמר החלצו (משמע כולכם),

— וכמדובר, בהתועדויות כאן בזמן שמחתינו למלאות בקשת השם (שהיא גם נתינת כח) „קשה עלי פרידתכם" —,

שלא יתפרדו ח"ו ואדרבה ההתועדות תשלב כל המשתתפים העולים החדשים ושעלו מלפנים ושנולדו באה"ק כולכם כאחד לעלי־ה בתורתנו תורת אמת ובמצוותי' בחיי יום יום,

וילהיבו העולים משם במסירת נפש שלהם על היהדות האמתית את כל עמינו וימשיכו מתוך הרחבה להיות דוגמא חי' של יהודים השמחים במשך כל השנה בתורת משה והתורה שמחה בהם במשך כל השנה,

ומחנכים בניהם ובנותיהם בדרך זו,

ומבלי התחשב כלל בבלבולים ובקשיים,

ולסלול הדרך שכן יעשו העולים אחריהם וכיעוד השם קהל גדול ישובו הנה,

וכל זה בחיות ואור חסידותיים.

בכבוד ובברכה להחלטות מתאימות בכל
הנ"ל ולהגשמתן בהצלחה רבה

ב"ה חוהמ"ס תשל"ג
ברוקלין

כבוד המשתתפים בהקפות שניות בנחלת
הר חב"ד בארצנו הקדושה ת"ו, בתוככי כל
אחינו בני ישראל השמחים בשמחת תורה
בכל מקום שהם — שליט"א.

בשנת השמיטה והמנוחה ובשעה ששמחה כפולה, שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת את כל עמנו מקצה הימין ועד קצה השמאל ומאחדת אותו.

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה, ארץ אשר עיני ה' אלקיך (נותן התורה) בה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהא המנוחה והשלום בארץ ובכל מושבות בני ישראל ויקויים הכתוב: בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם ואולך אתכם קוממיות (בקומה זקופה).

ועד שכל אחד ואחת יאמר: כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עוז

ויקויים היעוד רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב בשובה ונחת,

בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

המשתתף בשמחתם שמחתנו וחותם בכבוד
ובתפילה לשנת שבת להשם, שמחה בהשם
ובלמוד תורתו ובקיום מצותיו מתוך מנוחה
ושמחה,

א

ב"ה, ערב חה"ס ה'תש"מ
ברוקלין, נ. י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בירושלים עיר קדשנו תוב"ב אמן. בתוככי
כל עמנו בני ישראל השמחים בשמחת
התורה בכל מקום שהם — שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו במקדש מלך עיר מלוכה ירושלים השלימה עיר שחוברה לה יחדיו,

בתוככי כל ארצנו הקדושה, פלטרין של מלך, בשלימותה,

שניתנו בנחלת עולם לעמנו גוי קדוש עם עולם מאלקי עולם ככתוב בתורתו —

שלימות הארץ ושלימות העם ושלימות תורתנו הקדושה.

ויהי רצון שתשוב ירושלים בקרוב ממש ליעודה ותפקידה וכהבטחת הנביא שממנה תצא תורה ודבר השם

ובמהרה בימינו נראה בגאולה האמיתית והשלימה בביאת משיח צדקנו, ויבן כמו רמים מקדשו.

המשתתף בשמחתכם — שמחתנו וחותם בכבוד ובתפלה לשנת תורה ושמחה

ובהיותה שנת השמיטה שבת להשם והתחלתה ביום השבת להשם, תקוים תיכף הבטחת חז"ל שישבית המזיקין וישבתם לבטח בארצכם (בכל ארצנו — השלימה) ואין מחריד לא יראים מכל ברי', כי תהיו לי לעם ואולך אתכם קוממיות, קומה זקופה.

/ החתימה /

מקדש מלך עיר מלוכה: פיוט לכה דודי.

עיר . . יחדיו: תהלים קכב, ג. וראה תענית (ה, א) ובכ"מ. יהל אור להצ"צ עה"פ.

תצא . . ה': ישעי' ב, ג.

ויבן . . מקדשו: תהלים עח, סט. וראה רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

שישבית המזיקין: תורת כהנים לבחוקותי כו, ו. וראה יהל אור להצ"צ ריש קאפ' צב ובמילואים. לקו"ש כרך ז' ע' 188 ואילך.

וישבתם . . קוממיות: ראה בחוקותי שם, ה"ו. שם, יב-יג.

לא יראים מכל ברי': תו"כ שם, ו.

קוממיות, קומה זקופה: תו"כ (הובא בפרש"י) שם. וראה סנהדרין ק, א. ד"ה והתהלכתי בתוככם (אוה"ת להצ"צ ע' תרנג, תער"ב ואילך). וראה לקו"ש שם ע' 198 ואילך.

ב

ב"ה, ער"ס ה'תש"מ
ברוקלין, נ. י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה בכפר חב"ד אשר באה"ק תובב"א, על ידי משיח צדקנו, בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים בשמחת תורה בכל מקום שהם — שליט"א.

בזמן שהשמחה הכפולה שמחת ישראל בהתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים לעת עתה גם יחד.

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו באה"ק (ארצנו השלמה) אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי, והשגחת השם עושה פלא בטוב הנראה והנגלה וראו כל עמי הארץ כי בישראל גדול שמו — בשלמות התורה שלמות העם — ושלמות הארץ, ונזכה בקרוב ממש ונראה בגאולתנו האמתית והשלמה על ידי משיח צדקנו, ויבן כמו רמים מקדשו.

המשתתף בשמחתכם — שמחתנו וחותם בכבוד ובתפלה לשנת תורה ושמחה,

ובהיותה שנת השמיטה שבת להשם והתחלתה ביום השבת להשם, תקויים תיכף הבטחת חז"ל שישבית המזיקין וישבתם לבטח בארצכם (בכל ארצנו — השלמה) ואין מחריד, לא יראים מכל ברי', כי תהיו לי לעם ואולך אתכם קוממיות בקומה זקופה.

/ החתימה /

תמיד . . שנה: עקב יא, יב. וראה אגה"ק סי"ד.

ויבן . . מקדשו: תהלים עח, סט. וראה רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

שישבית המזיקין: תורת כהנים לבחוקותי כו, ו. וראה יהל אור להצ"צ ריש קאפ' צב ובמילואים. לקו"ש כרך ז' ע' 188 ואילך.

וישבת . . קוממיות: ראה בחוקותי שם, ה"ו. שם, יב־יג.

לא יראים מכל ברי': תו"כ שם, ו.

קוממיות בקומה זקופה: תו"כ (הובא בפרש"י) שם. וראה סנהדרין ק, א. ד"ה והתהלכתי בתוככם (אוה"ת להצ"צ ע' תרנג, תערב ואילך). וראה לקו"ש שם ע' 198 ואילך.

א

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"א
ברוקלין, נ. י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בירושלים עיר קדשנו תוב"ב אמן,
בתוככי כל עמנו בני ישראל השמחים
בשמחת התורה בכל מקום שהם — שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו במקדש מלך עיר מלוכה הנצחית דעמנו הנצחי ירושלים השלימה עיר שחוברה לה יחדיו,

בתוככי כל ארצנו הקדושה, פלטרין של מלך, בשלימותה,

שניתנו בנחלת עולם לעמנו גוי קדוש עם עולם מאלקי עולם ככתוב בתורתו הנצחית —

שלימות הארץ ושלימות העם ושלימות תורתנו הקדושה.

ויהי רצון שתשוב ירושלים בקרוב ממש ליעודה ותפקידה וכהבטחת הנביא שממנה תצא תורה ודבר השם

ובמהרה בימינו נראה בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך.

המשתתף בשמחתכם — שמחתנו וחותם בכבוד ובתפלה לשנת תורה ושמחה

ובהיותה שנת הקהל את העם האנשים והנשים והטף — תקוים במהרה בימינו ממש ההבטחה קהל גדול ישובו הנה ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב השם.

/ החתימה /

מקדש . . מלוכה: פיוט לכה דודי.
עיר . . יחדיו: תהלים קכב, ג. וראה תענית (ה, א) ובכ"מ. יהל אור להצ"צ עה"פ.
תצא . . ה': ישעי' ב, ג.
ואנחנו . . תהלתך: תהלים עט, יג.
הקהל . . והטף: וילך לא, יב.
קהל . . השם: ירמי' לא, ז. שם, יא.

ב

ב"ה, ערחה"ס ה'תשמ"א
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בכפר חב"ד אשר באה"ק תובב"א על ידי
משיח צדקנו,
בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים
בשמחת תורה בכל מקום שהם — שליט"א

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה בשלימותה, אשר תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי, והשגחת השם עושה פלא בטוב הנראה והנגלה וראו כל עמי הארץ כי בישראל גדול שמו — בשלמות התורה שלמות העם ושלמות הארץ, ונזכה בקרוב ממש ונראה בגאולתנו האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך.

המשתתף בשמחתכם — שמחתנו וחותם בכבוד ובתפלה לשנת תורה ושמחה,

ובהיותה שנת הקהל את העם האנשים והנשים והטף — תקויים במהרה בימינו ממש ההבטחה קהל גדול ישובו הנה ובאו ורננו במרום ציון ונהרו אל טוב השם.

/ החתימה /

תמיד . . שנה: עקב יא, יב. וראה אגה"ק סי"ד.
עושה פלא: תהלים עז, טו.
בישראל . . שמו: תהלים עו, ב.
ואנחנו . . תהלתך: תהלים עט, יג.
הקהל . . והטף: וילך לא, יב.
קהל . . השם: ירמי' לא, ז. שם, יא.

מכתבים כלליים
לראש השנה

מכתבים כלליים לראש השנה:

ח״י אלול ה׳תשל״ח 589
עש״ק, ש״ש, ו׳ תשרי ה׳תשל״ט 593
יום ג׳, ג׳ סליחות, ה׳תשל״ח (לנשי ובנות ישראל) 597
ח״י אלול ה׳תשל״ט 599
ו׳ תשרי ה׳תש״מ 605
עש״ק ח״י אלול ה׳תש״מ 611
ימי הסליחות ה׳תש״מ 615
ימי חודש אלול ה׳תש״מ 620

מכתבים כלליים לראש השנה

ב״ה, יום הרביעי, פ׳ קומי אורי,
ח״י אלול, ה׳תשל״ח.
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

ווי געריידט אַנהויב יאָר, האָט דער יאָר תשל״ח אַ ספעציעלע באַדייטונג אין דעם וואָס ער איז אַן עיבור־יאָר און — גלייכצייטיק — דער אָפשלוס פון אַ גאַנצן מחזור־קטן יאָרן,

וואָס דער ענין פון אַן עיבור יאָר — אין פשטות — איז וואָס ער ערגענצט די צייט פון די לבנה־יאָרן, וועלכע זיינען געבליבן „הינטערשטעליק״ לגבי די זון־יאָרן, כדי די ימים־טובים זאָלן אויספאַלן אין זייער ריכטיקע צייט פון יאָר (פסח אין פרילינג א. ז. וו.);

און אין דעם טיפערן זין פון „ישראל מונין ללבנה״ (אידן האַלטן די צייט־רעכענונג לויט די לבנה) — איז דאָס אַן אַנדייטונג און אַנווייזונג, אַז יעדן אידן זיינען געגעבן געוואָרן די כוחות משלים צו זיין (ערגענצן און פאַרפולקאַמען) די טעג וועלכע זיינען, צוליב אירגענד וועלכע סיבה, ניט אויסגענוצט געוואָרן בשלימות אין

יום .. ח״י אלול: יום הולדת את שני המאורות הגדולים: הבעש״ט (בשנת נח״ת) ורבנו הזקן (בשנת קה״ת) — ספר השיחות תש״ג ע׳ 141 ואילך.

יום הרביעי, פ׳ קומי אורי: ראה סה״ש תש״ה ע׳ 129: מורנו הבעש״ט האָט געזאָגט (ביום זה בשנת קה״ת, אשר אז נולד רבנו הזקן): ביום הרביעי וואָס בו נתלו המאורות איז אין דעם יום הרביעי פון קומי אורי אַראָפגעקומען א נשמה חדשה כו׳. וראה גם סה״ש תש״ג שם.

יום הרביעי, פ׳ קומי אורי, ח״י אלול: להעיר אשר ח״י אלול בשנה זו הוא בכל פרטים אלה — כבשנת קה״ת (יום ושנת הולדת רבנו הזקן).

פ׳ קומי אורי: הפטרת שבת זו — ישע׳ ס, א.

ווי געריידט אַנהויב יאָר: בהמכתב דוא״ו תשרי ה׳תשל״ח (נדפס בלקו״ש חי״ד ע׳ 477 ואילך).

עיבור יאָר .. ערגענצט: רמב״ם הל׳ קדה״ח רפ״א. רפ״ד. טוא״ח סוף הל׳ ר״ח. ועוד.

ימים־טובים .. ריכטיקע צייט: תשא לד, כב (סנהדרין יג, א). ראה טז, א (ובפרש״י שם. ר״ה כא, א). ישראל מונין ללבנה: סוכה כט, א. ב״ר פ״ו, ג. וראה אוה״ת בראשית ד, ב ואילך. ובכ״מ. — וצע״ק לשון הרמב״ם ריש הל׳ קדה״ח: והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה״.

משלים צו זיין (ערגענצן און פאַרפולקאַמען): ראה במקומות שהובאו באוה״ת לך לך ד״ה ומלכי צדק (עו, ב ואילך). ולהעיר מפרש״י וישלח לג, יח. מו״נ בסופו.

---

*) וראה לקו״ש חט״ז ע׳ 94. חכ״ו ע׳ 7-66. המו״ל.

עניני יהדות, תורה און מצוות. נאכמער: אפילו ענינים אין מחשבה דיבור ומעשה בפועל, וועלכע זיינען געווען ניט ווי עס באדארף צו זיין — איז מיט דער פאסענ־דער החלטה און שטארקייט קען מען אלץ פארריכטן און ערגענצן „בשעתא חדא וברגעא חדא״ — מיט איין „קער״ און אין איין מאמענט.

אין דעם זעט מען אויך די אייגנארטיקע נקודה און ספעציעלע מעלה פון תשובה, אין צוגאב אויף אנדערע ענינים אין תורה און מצוות, וואס די גאר גרעסטע טייל פון זיי פארלאנגען און פארנעמען א משך זמן —

און לדוגמא — די ערשטע מצוה וואס א איד איז מקיים ווען ער ווערט א מחוייב במצוות איז קבלת עול מלכות שמים, וואס דאס איז אויך די הקדמה און דער יסוד פון קבלת עול (פון אלע) מצוות — די מצוה פון קריאת שמע. דארף מען דאס זאגן בדיבור און קלאר און דייטלעך און מיט כוונה, וואס דאס דארף און מוז נעמען א משך צייט —

אבער אין דעם ענין פון תשובה איז די נקודה, ווי געזאגט, אז דאס ווערט אויפ־געטאן „בשעתא חדא וברגעא חדא״ — אין א מאמענט.

וואס תשובה איז העכער פון צייט און וועלט און אין דעם איין מאמענט פועל׳ט זי משנה צו זיין דעם גאנצן עבר (פארגאנגענהייט) און צוגרייטן דעם גאנצן עתיד (צוקונפט).

* * *

דער חודש אלול איז דאך די צייט פון תשובה — צוריקקערן א אידן צו זיין אמת׳ען און עצם׳דיקן (אורשפרינגליכן) צושטאנד — צו ערגענצן און פארפול־

אפילו .. ומעשה בפועל: עיין ל״ת להאריז״ל לתהלים לב. ס׳ הליקוטים שם.

בשעתא חדא וברגעא חדא: זח״א קכט, סע״א. — בדפוסי זהר שראיתי „ברגע״ (וראה לקוטי לוי״צ לזהר שם). אבל באוה״ח שם ובכ״מ מובא „ברגעא״ — ועפ״ז מתאים ל„חדא״ שלאחריו ול„שעתא״ וכו׳ שלפניו.

בשעתא .. מיט איין „קער״: מלשון וישע אל הבל.

די ערשטע מצוה .. ווען ער ווערט א מחוייב במצוות איז קבלת עול מלכות שמים .. קריאת שמע: ראה חידושי הרי״ם ריש מס׳ ברכות: פתח התנא בקבלת עומ״ש תחלה ואח״כ פירש המצוות כו׳ עוד י״ל דזו מצוה ראשונה שמתחייב בה האדם כשנעשה בן י״ג ויום א׳ שהוא תחלת הלילה משנה י״ד. — וראה הגה״ה מר׳ ישע׳ אחרון בהקדמת פיה״מ להרמב״ם. הון עשיר ריש ברכות.

קבלת עול מלכות שמים .. דער יסוד פון קבלת עול .. מצוות .. קריאת שמע: ראה ברכות יג, א: למה קדמה פרשת שמע לוהא״ש כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח״כ מקבל עליו עול מצות.

קריאת שמע .. בדיבור און קלאר און דייטלעך און מיט כוונה: טושו״ע (ושו״ע אדה״ז) או״ח סס״א. וראה תניא פל״ז (מז, א).

תשובה .. אין א מאמענט: וכהפס״ד (קידושין מט, ב): ע״מ שאני צדיק כו׳ הרהר תשובה בדעתו. וראה לקו״ת ר״פ דברים (א, ב). — ועיקר התשובה בלב (תניא פכ״ט).

תשובה איז העכער פון צייט און וועלט: ראה פסחים נד, א. ב״ר פ״א, ד. שערי תשובה לאדהאמ״צ בתחלתו, ובכ״מ. ד״ה תניא ז׳ דברים, תרצ״ז (סה״מ קונטרסים ח״ב).

חודש אלול .. תשובה: ראה סה״מ אידיש ע׳ 75. — וראה לקוטי מהריי״ל במקומו. טואו״ח ר״ס תקפא. ל״ת להאריז״ל ר״פ תצא ע״ה ובכתה גו׳ ירח ימים. לקו״ת ד״ה אני לדודי (וכן בסידור וכו׳ ד״ה זה). ובפנים יפות (לבעל ההפלאה) פ׳ אחרי ד״ה ביד איש עתי דהם ימי כפרה על כל השנה ונרמז במשנה (כתובות נז, א) נותנין לבתולה (אלול שמזלו בתולה) י״ב חודש.

תשובה — צוריקקערן א אידן צו זיין אמת׳ען און עצם׳דיקן צושטאנד: ראה לקו״ת ר״פ האזינו. וגם בנוגע לתשובה על החטא כו׳ — ראה רמב״ם הל׳ גירושין ספ״ב.

קאָמען דאָס וואָס מ'האָט פאַרפעלט אין די פאַרגאַנגענע טעג פון דעם יאָר; און אין דעם חודש אלול גופא, זיינען די לעצטע טעג, אַנהויבנדיק מיט ח"י אלול, אַנטקעגן די חדשים פון יאָר, יום לחודש,

איז אויב אַלע יאָר דאַרף מען אין דער צייט משלים זיין וואָס מ'האָט פאַרפעלט — דורך תשובה, על אחת כמה וכמה אין דעם חודש אלול פון אַן עיבור יאָר און סיום המחזור.

עס איז אויך פאַרשטאַנדיק, אַז אויב אַלע ענינים פון תורה און מצוות דאַרפן געטאָן ווערן מיט אַן אמת'ער שמחה און לעבעדיקייט, לויט דעם אַנזאָג עבדו את ה' בשמחה, איז דאָס זיכער אַזוי אין דער מצוה פון תשובה, נעמענדיק אין אַכט די ספעציעלע מעלה פון תשובה אין צוגאַב אויף אַלע אַנדערע מצוות, ווי דערמאָנט אויבן —

און אין דעם איז גאָר קיין סתירה ניט, וואָס תשובה איז פאַרבונדן מיט אַן ערנסטן חשבון־צדק און אַ טיפען חרטה־געפיל וכו', וואָרום צוזאַמען דערמיט איז דאָך די גרעסט־מעגלעכע שמחה וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן אַ אידן די מעגלעכקייט און דעם כח צו טאָן תשובה — און בשעתא חדא ורגעא חדא כנ"ל — צוזאַמען מיט דער הבטחה, אַז בשעת אַ איד באַשליסט אויסצונוצן די דאָזיגע געלעגנהייט, פאַרזיכערט אים דער אויבערשטער אַז ער נעמט אַן זיין תשובה.

און בשעת אַ איד טוט אין דעם ענין פון תשובה און מיט שמחה, וואָס שמחה פורץ גדר, ברעכט דאָס דורך און נעמט אים אַרויס פון אַלע באַגרענצונגען, אויך די באַגרענצונגען פון זיין אויפפירונג בעבר, וואָס, צייטנווייז, ווי גוט זי איז געווען, האָט זי געקענט זיין נאָך מיט מער שלימות: און אויך אין דעם האָט מען די הבטחה אַז אין לך דבר העומד בפני התשובה, און דאָס פאַרגרעסערט נאָך מער די שמחה פון עבודת התשובה.

* * *

אין דעם חודש אלול .. די לעצטע טעג .. יום לחודש: סה"ש תש"ג ע' 177.

אַנהויבנדיק מיט ח"י אלול: **ראה שם** ע' 179.

אַלע ענינים פון תורה און מצוות דאַרפן געטאָן ווערן מיט .. שמחה: ראה רמב"ם סוף הל' לולב: השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה כו' עבודה גדולה היא. ולהעיר מהמשך וככה תרל"ז (פ"ה ואילך. פצ"ז ואילך) כו"כ דרגות בשמחה.

דער אַנזאָג עבדו .. בשמחה: תהלים ק, ב.

איז דאָס זיכער אַזוי אין דער מצוה פון תשובה: להעיר מאגה"ת ספי"א: שצ"ל כל ימיו בתשובה עילאה שהיא בשמחה רבה.

קיין סתירה ניט: ראה זח"ג עה, א. זח"ב רנה, א. תניא ספל"ד, פל"א. אגרת התשובה פ"י, יא.

די .. שמחה וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן .. די מעגלעכקייט .. צו טאָן תשובה: ראה ב"ר ספכ"ב.

שמחה פורץ גדר: בארוכה — ראה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ע' 49 (סה"מ תרנ"ז ע' רכג) ואילך.

האָט זי געקענט זיין: ויתרה מזו מובן — ע"פ משנ"ת בתניא פכ"ט.

די הבטחה .. אין לך דבר .. התשובה: רמב"ם הל' תשובה ספ"ג. וראה ירושלמי פאה פ"א ה"א. זח"ב קו, א. מדרש הנעלם בז"ח ס"פ בראשית. ועוד.

און דאָן — וויבאַלד אַז מדתו של הקב״ה (די אויפפירונג פון דעם אויבערשטן מיט דעם מענטשן) איז מדה כנגד מדה (אין דער זעלבער ארט) — נאָר במה פעמים ככה (פיל פיל מאָהל אַזויפיל) — איז אויך די ג־טלעכע ברכה אַן באַגרענצונגען — עד בלי די, אַריינגערעכנט די ברכה, אַז אַלע גוטע החלטות וואָס מ׳נעמט אַן אין די דאָזיגע טעג פון חודש אלול וועלן דורכגעפירט בשלימות, אין דער פולסטער מאָס און פאלקאָמענהייט,

און דאָס גיט צו נאָך מער אין דער ברכה פון דער כתיבה וחתימה טובה צום נייעם יאָר הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה,

כולל די עיקר ברכה פון הא־ל עושה פלא — אַז: הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד (בשעתא חדא וברגעא חדא) הן נגאלין (תורה האָט צוגעזאָגט אַז ענדלעך ביים ענדע פון זייער גלות וועלן אידן תשובה טאָן און באַלד וועלן זיי אויסגעלייזט ווערן).

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

מדתו של הקב״ה .. מדה כנגד מדה: סוטה ח, ב. ט, ב. וש״נ. תוספתא סוטה רפ״ד. פס״ז עה״פ שמות ג, ו.

כמה פעמים ככה: ראה סוטה יא, א. תוספתא שם. פרש״י תשא לד, ז.

עד בלי די: ל׳ הכתוב — מלאכי ג, י. וראה שבת לב, סע״ב: מאי עד בלי די כו׳ עד שיבלו שפתותיכם מלומר די. וראה המשך תער״ב פקל״ג ואילך.

הא־ל עושה פ ל א: תהלים עז, טו. ולהעיר מאור תורה להה״מ ס״פ בהעלותך (וראה אוה״ת להצ״צ שם) אשר א־ל הוא התחלת יגמה״ר (ראה השיטות בזה לקו״ש ח״ד ע׳ 1348 ואילך) ולקו״ת ראה (לב, ב) רד״ה אני לדודי אשר בחודש אלול ״א־ל הוי׳ ויאר לנו״.

הבטיחה תורה: רמב״ם שם פ״ז ה״ה.

ב״ה, ערב שבת קודש, שבת שובה,
ו׳ תשרי, ה׳תשל״ט
ברוקלין, נ.י.

אל כל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך צו דעם וואָס מ׳האָט געזעדט וועגן דער אייגנאַרטיקער נקודה און ספעציעלער מעלה פון תשובה, וואָס דורך תשובה קען מען פאַריכטן און משלים זיין אַלעס וואָס מ׳האָט געדאַרפט אויפטאָן במשך פון דעם גאַנצן עבר (פאַר־גאַנגענהייט) — „בשעתא חדא וברגעא חדא", מיט איין „קער" און אין איין מאָמענט,

— און, פאַרשטייט זיך, אז דאָס דינט ניט, ח״ו אַלס אַן אויסרייד פאַר אַ ניט־גוטער הנהגה, ווי חכמינו ז״ל באַווּאַרענען, אז אויב איינער זאָגט ח״ו „אחטא ואשוב" — כ׳וועל זינדיקן און שפּעטער תשובה טאָן — באַקומט ער ניט די געלעגנהייט תשובה צו טאָן —

וועלן מיר זיך דאָ אָפּשטעלן מער אויף דער דערמאָנטער נקודה, כדי קלאָרער צו מאַכן אויף ווי ווייט דאָס איז נוגע צו דער גאַנצער הנהגה פון א אידן, און פון א מענטשן בכלל. ובהקדמה:

בשעת מ׳קוקט זיך צו — זעט מען אַז לויטן חשבון איז אין וועלט פאַראַן מער כמות (גשמיות) ווי איכות (רוחניות), און אין א גאָר גרויסער מאָס. נאַכמער, וואָס מער גשמיות׳דיק און חומריות׳דיק א זאַך איז, אַלץ מער איז דאָס אין כמות, ווי מ׳זעט, צום ביישפּיל, אַז דער עולם הדומם איז פיל מער אין כמות ווי דער עולם הצומח, און דער צומח איז פיל מער אין כמות ווי דער עולם החי, און דער עולם החי איז פיל מער אין כמות ווי דער מין האדם (מדבר); און אַזוי אויך אין דעם מענטשן גופא: רגלים (די פיס) זיינען אין כמות מער פון דעם גוף (קערפּער),

---

ערב שבת .. שובה: להעיר מאגה״ת לאדה״ז ספ״י: עצה היעוצה להקדים בחי׳ תשו״ת כו׳ לפני יום השבת כו׳ השבת היא בחי׳ תשו״ע ושב״ת אותיות תש״ב.

מ׳האָט געזעדט: בהמכתב דח״י אלול ה׳תשל״ח.

תשובה .. גאַנצן עבר: קידושין מט, ב. ובלקו״ת דברים (א, ב): יכול להשתנות מן הקצה אל הקצה מיד כרגע עד שלדינא המקדש את האשה ע״מ שהוא צדיק גמור מקודשת אפי׳ הוא רשע גמור שמא הרהר תשובה כו׳. ולהעיר מיחזקאל יח, כא ואילך.

תשובה .. בשעתא חדא וברגעא חדא: זח״א קכט, סע״א. וראה לקוטי לוי יצחק לזהר שם.

חכמינו ז״ל .. אחטא ואשוב: יומא פה, ב.

אחטא ואשוב .. באַקומט ער ניט די געלעגנהייט: הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא אין מספיקין כו׳ (אגה״ת פי״א (ק, ב)). וראה צפנת פענח לרמב״ם הל׳ יסוד פ״ד ה״ב בסופה.

בשעת מ׳קוקט זיך צו: בהבא לקמן ראה גם מכתב דימי הסליחות ה׳תשכ״ט (לקו״ש ח״ט ע׳ 454 ואילך).

אין דעם מענטשן: שנחלק לשלשה ראש גוף רגל (לקו״ת אמור לא, א ואילך. ובכ״מ).

וועלכער איז גרעסער ווי די קאָפּ, וואו עס געפינען זיך די חושים פון ריידן, שמעקן, הערן, זען, דער שכל א.ז.וו., וואס באלעבן דעם גאנצן קערפער און פ׳רן מיט אים אן,

אויך קען מען, לכאורה, אריינפאלן אין עצבות ח״ו טראכטענדיג: ווי אזוי קען מען דערפילן ווי עס דארף זיין די אמת׳ע אויפגאבע און תכלית פון דעם גאנצן לעבן, וואס דאס איז אני נבראתי לשמש את קוני (איך בין באשאפן געווארן צו דינען מיין באשעפער), וויבאלד אז ס׳רוב צייט, גייט אוועק אויף גשמיות׳דיקע ענינים ווי עסן, טרינקען און שלאפן, פארדינען אויף פרנסה א.ז.וו. אין צוגאב צו דעם אז די ערשטע יארן פון א מענטשן איידער ער ווערט א גדול און א בר דעת — זיינען אינגאנצן גשמיות׳דיקע,

איז די דערקלערונג אויף דעם, אין צוגאב צו דעם אנזאג פון כל מעשיך יהיו לשם שמים (אלץ וואס דו טוסט זאל זיין לשם־שמים) און בכל דרכיך דעהו (אין אלע דיינע פירונגען זאלסטו וויסן דעם אויבערשטן),

דאס מיינט, אז אויך אין די ענינים וועלכע זיינען פארבונדן מיט די מאטעריעלע און גשמיות׳דיקע באדערפענישן פון טאג־טעגלעכן לעבן (וואס, ווי געזאגט, פארנעמען זיי די גרעסטע צייט) דארף א מענטש וויסן, אז די דאזיקע מאטעריעלע און גשמיות׳דיקע זאכן זיינען ניט קיין תכלית פאר זיך, נאר זיי זיינען, און מוזן דינען אלס, א מיטל צוצוקומען צו דער העכערער, רוחניות׳דיקער וועלט פון ג־טלעכקייט,

וואס דורך דעם ברענגט ער אריין רוחניות אין די אלע גשמיות׳דיקע ענינים און נוצט זיי אויס פאר רוחניות׳דיקע צוועקן — די אלע גשמיות׳דיקע ענינים ווערן צוגעבראכט און באקומען זייער שלימות — אין רוחניות,

איז דאָ די זאך און די פעולה פון בשעתא חדא וברגעא חדא, וואס מאכט איבער דעם גאנצן עבר, די גשמיות זעלבסט — אין רוחניות.

* * *

ריידן, שמעקן, הערן, זען: שהם כנגד שם הוי׳ (זח״ג רכט, ב. תקו״ז ת״ע קכב, סע״א. קל, סע״א. ע״ח שער אח״פ פ״א. ר״ח שה״ק רפ״ח).

אני נבראתי לשמש את קוני: קידושין בסופה.

ס׳רוב צייט, גייט אוועק אויף גשמיות׳דיקע ענינים: ראה הקדמת הרמב״ם לפיהמ״ש ד״ה דע כי הקדמונים חקרו.

עסן .. פרנסה א.ז.וו.: ראה רמב״ם הל׳ דעות רפ״ה.

די ערשטע יארן .. זיינען אינגאנצן גשמיות׳דיקע: ראה סה״מ עת״ר ע׳ סג. תש״ט ע׳ 228. וראה שו״ע אדה״ז או״ח מהדו״ב סוס״ד.

כל מעשיך .. בכל דרכיך: אבות פ״ב מי״ב. משלי ג, ו. וראה רמב״ם שם ספ״ג. שם רפ״ה. טושו״ע או״ח סרל״א.

בכל דרכיך דעהו: ראה ג״כ או״ת להה״מ פ׳ נצבים.

גשמיות׳דיקע ענינים .. זייער שלימות — אין רוחניות: ראה תורת אדה״ז בהיום יום ע׳ צא. ולהעיר מעקרים מ״ג פ״א. קונטרס ומעין מ״א פ״ג. סה״ש תו״ש ע׳ 243.

גשמיות זעלבסט — אין רוחניות: י״ל דוגמא בהלכה: מים איזוב כו׳ בשר הפרה אדומה כו׳ — שנתעלו לקדושת חטאת שחמורה גם מקודש (חגיגה יח, ב).

אין צוגאב צו דעם וואס אין דעם חשבון פון דער צייט זיינען דאָ גאָר גרויסע אונטערשידן אין דעם אינהאַלט און, במילא, דער ווערט פון אַ רגע און אַ שעה — ביז אַז עס איז גאָר שווער צו פאַרגלייכן אפילו, לדוגמא, אַ שעה פון תפלה און השתפכות הנפש (נשמה אויסגוס) פאַרן אויבערשטן מיט להבדיל, אַ שעה פון שלאָפן,

און ווי באַוואוסט דער משל אַז אפילו אין געלט חשבון איז דאָ מטבעות פון זעלבער גרויס — אָבער איינע איז פון קופער, אַ צווייטע פון זילבער און אַ דריטע פון גאָלד,

איז נאָך מער — דער אויבערשטער, הא־ל עושה פלא (וועלכער טוט וואונדער) האָט אריינגעגעבן די אייגענשאַפט אין תשובה, אַרויסנעמענדיק איר פון באַגרענצונגען, אויך פון צייט־באַגרענצונגען, אַז ברגעא חדא — מאָמענטאָן — בייט זי איבער דעם גאַנצן עבר, אַז ער ווערט בתכלית השלימות (פערפעקטע פולקאָמענהייט) — שלימות׳דיקע איכות און רוחניות.

* * *

און דער אויבערשטער האָט אויך באַשטימט ספעציעל־גינסטיקע צייטן, ענדע יאָר און אין אַנהויב פונעם נייעם יאָר, פאַר דעם ענין פון תשובה, צוזאַמען מיט דער הבטחה (פאַרזיכערונג), אַז יעדערער און יעדערע וועלכער באַשליסט צו תשובה טאָן, קען ער דאָס דערגרייכן בשעתא חדא וברגעא חדא — אין איין מאָמענט,

צו פאַרוואַנדלען די כמות און גשמיות פון דעם גאַנצן עבר אין זכיות, רוחניות און קדושה, און גלייכצייטיק צוגרייטן די צוקונפט, דעם קומענדיקן יאָר און שפעטער, אין אַ פאַסענדן אופן, דורך תורה און מצוות אין דער טאָג־טעגלעכער הנהגה,

---

א שעה פון תפלה: ראה שו״ע אדה״ז או״ח סצ״ח ס״א: ומכוונים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות.

מטבעות .. גאָלד: ויתרה מזה מאחז״ל דבנתינת מחצית השקל מקיים הציווי הראהו מטבע של אש וא״ל זה יתנו (ירושלמי שקלים פ״א ה״ד. במדב״ר פי״ב, ג. הובא בפרש״י עה״פ תשא ל, יג).

הא־ל עושה פלא: תהלים עז, טו.

ער ווערט בתכלית השלימות: להעיר מר״א בן דורדיא (ע״ז יז, סע״א) קונה עולמו בשעה אחת. וראה ל״ת וס׳ הליקוטים להאריז״ל לתהלים לב. מאמרי אדה״ז — תקס״ב ע׳ ז. יג.

ספעציעל־גינסטיקע צייטן: כי בכלל התשובה והצעקה יפה לעולם (רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ז). ולהעיר מכש״ט ד״ה דרשו את ה׳ (ששי״ב — בהוצאת קה״ת).

ענדע יאָר .. נייעם יאָר: ארבעים יום מר״ח אלול עד יוהכ״פ. ובפרט עשי״ת ויוהכ״פ: יבמות מט, ב (וש״נ). של״ה סוף מס׳ ר״ה שלו. עט״ר ד״ה תקעו. אוה״ת ש״ש ד״ה דרשו (וש״נ). ד״ה כי ביום הזה יכפר — תרכ״ז. ועוד.

דער הבטחה: שאין דבר עומד בפני התשובה (ירוש׳ פאה פ״א ה״א. רמב״ם הל׳ תשובה ספ״ג. זח״ב קו, א. מדרש הנעלם בז״ח ס״פ בראשית. ועוד).

פאַרוואַנדלען .. דעם גאַנצן עבר אין זכיות: ראה באריכה לקו״ש חי״ז ע׳ 183 ואילך.

צו דערהויבן זיך, און די גאַנצע וועלט אַרום, צו דער העכסט־מעגליכער מדריגה פון קדושה און ג־טלעכקייט, מאַכן די דאַזיקע גשמיות'דיקע וועלט אַ דירה לו יתברך.

* * *

ויהי רצון אַז מען זאָל טאָן אין דעם אַלעם, לויט דער תפלה פון חנה הנביאה, וועלכע מען דערמאָנט גלייך באַם אָנהויב יאָר: עלץ לבי בהוי' רמה קרני בהוי' גו' כי שמחתי בישועתך (מיין האַרץ פרייט זיך מיט השם, מיין שטאַרקייט איז אויפגעהויבן דורך השם . . איך פריי זיך אין זיין הילף) . . וירם קרן משיחו (און ער וועט דערהייבן די מאַכט פון זיין משיח).

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור
ולחתימה וגמר חתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

חנה הנביאה: מגילה יד, א.

גלייך באַם אָנהויב יאָר: הפטורת יום ראשון דר"ה.

עלץ לבי בהוי' . . וירם קרן משיחו: ש"א ב, א־י. — ונבואה „זו על מלכי או"ה ועל כנס"י": עלץ לבי בהוי' גו' וכפי' התרגום בארוכה (הובא בקיצור — ברד"ק שם): בימי שמואל כו' ועד „וירם קרן משיחו" — מלך המשיח.

ב״ה, יום ג׳, יום שהוכפל בו כי טוב,
פ׳ אתם נצבים היום כולכם
ג׳ סליחות, ה׳תשל״ח
ברוקלין, נ. י.

צו נשי ובנות ישראל
בכל מקום שהן

ה׳ עליהן תחיינה

ברכה ושלום!

אין צוגאַב צום בריף פון ח״י אלול, וויל איך דאָ אונטערשטרייכן די ספעציעלע שייכות זיינע צו נשי ובנות ישראל בכל מקום שהן, בנוגע די דריי העכסט וויכטיגע געביטן וועלכע זיינען, בעיקר, אַנפאַרטרויט געוואָרן צו זיי: כשרות האכילה ושתי׳ (כולל — מצות חלה), טהרת המשפחה, נרות שבת קודש ויום טוב, און ווי געראַדט מערערע מאָל וועגן דעם גרויסן זכות וואָס אין דעם, און די גרויסע ברכות וואָס זיי ברייננען דורכדעם אין זייער הויז און צום גאַנצן אידישן פאַלק.

נעמענדיק אין אַכט, אַז יעדע חתונה־געהאַטע אידישע פרוי וועלט אַנגערופן עקרת הבית, און די נאָך־ניט חתונה געהאַטע דאַרפן דאָך צוגרייטן זיך, פון דער גאָר פריסטער יוגנט אָן, צו פאַרנעמען זייער אָרט אַלס עקרת־הבית — אין זייער גרויסע שליחות צו זעצן און צו פאַרזיכערן אַז די הויז וועלט געפירט אין אַלע הינזיכטן לויט דעם רצון פון דעם אויבערשטן.

דאָן איז די הויז אויך אַ דירה פאַר דער ג־טלעכער שכינה, ווי דער אויבערשטער האָט אונז צוגעזאָגט: ושכנתי בתוכם — איך וועל רוען צווישן זיי.

דערצו האָט דער אויבערשטער צוגעגעבן אַ ספעציעלע סגולה צו היטן די הויז, און דאָס איז די מצוה פון מזוזה, וואָס אונזערע חכמים ז״ל זאָגן אויף דעם שהבית נשמר בה — די הויז וועלט געהיט דורך איר.

און נאָכמער: די שמירה נעמט אָרום די בני־בית אויך ווען זיי זיינען אין דרויסן, ווי עס שטייט אין תורה: השם ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם — דער אויבערשטער וועט היטן דיין אַרויסגיין און דיין קומען פון איצט אָן אויף אַלע מאָל; און ווי עס וועלט דערקלערט אין ספרים, אַז ג־ט׳ס נאָמען אויף דער מזוזה איז אַ ראשי־תיבות: שומר דלתות ישראל.

* * *

מ׳דאַרף אויך געדיינקען, אַז וויבאַלד אַלע אידן זיינען קומה אחת און ערבים זה בזה (איין קערפער, און אויסגעבונדן איינער מיט דעם צווייטן), איז די מזוזה אַ ג־טלעכע שמירה ניט נאָר פאַר די הויז און פאַר אַלע און אַלץ אין הויז, נאָר אַז יעדע כשר׳ע מזוזה וואָס קומט צו ערגעץ־וואו אויף אַ אידישע טיר, פאַרשטאַרקט דאָס די זיכערקייט פון אַלע אידן וואו נאָר זיי געפינען זיך.

יעדע אידישע פרוי — די עקרת הבית, און יעדע אידישע טאכטער, די צוקונפטיגע עקרת הבית, האבן זיי א ספעציעלן זכות אין דעם ענין פון מזוזה, צו זען אז עס זאל זיין א כשר׳ע (געבודק׳טע) מזוזה בא זיך אינדערהיים אויף יעדער טיר וואס איז מחוייב אין דעם, ווי אויך — בא זייערע שכנים און באקאנטע, און אלע אידישע הייזער.

* * *

ויהי רצון אז מ׳זאל אין דעם אלעם טאן מיט האַרציקייט און מיט שמחה,

ובפרט אז די צייט איז ספעציעל צוגעפאסט פאר דעם, און פאר אלע זאכן פון טוב וקדושה, אזוי ווי מיר שטייען איצט באם אפשלוס פון חודש אלול, דער חודש פון חשבון הנפש און התעוררות צו דערגענצן וואס מ׳האט ניט דערטאן אין דעם יאר (אן עיבור יאר) וואס ענדיגט זיך, און צוגרייטן זיך צום נייעם יאר, השנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה

ב״ה, יום ב׳ פ׳ נצבים וילך,
ח״י אלול, ה׳תשל״ט
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין אנבליק פון דעם נייעם יאָר, און אין צוזאמענהאַנג מיטן צוגרייטן זיך צו אים, קומט אין באטראַכט, אַז יעדער נייער יאָר האָט אַ צווייפאַכיגן אינהאַלט: די אַלגעמיינע באַדייטונג, אין וועלכע אַלע נייע יאָרן גלייכן זיך אויס — אַלס אַ נייער יאָר; און די ספּעציעלע באַדייטונג וואָס איז פאַרבונדן מיט די אייגנאַרטיגע שטריכן פון דעם באַשטימטן נייעם יאָר, מיט וועלכע דער נייער יאָר טיילט זיך אויס פון אַנדערע נייע יאָרן. און אויף דער ספּעציעלער באַדייטונג פון דעם נייעם יאָר — ה׳תש״מ — וועלן מיר זיך דאָ אָפּשטעלן:

די ספּעציעלע באַדייטונג פון דעם קומענדיגן יאָר איז וואָס ער איז אַ שנת השבע, שנת השמיטה — דער זיבעטער יאָר, אַ יאָר פון שמיטה: אַ יאָר וואָס די תורה, תורת אמת (וואָס זי באַלייכט אַלע זאַכן מיט ג־טלעכער אמת׳דיקייט), באַצייכנט אַלס שבת לה׳ — אַ „שבת׳דיגער יאָר געווידמעט צו ג־ט״.

אַ צווייטע נקודה וואָס טיילט אויס נאָכמער דעם קומענדיגן יאָר איז, וואָס דער ערשטער טאָג פון דעם יאָר, פון ראש־השנה, קומט אויס אום שבת. און ווי מערערע מאָל אונטערשטראָכן, איז „ראש־השנה״ ניט נאָר דער אַנהויב פון יאָר, נאָר אויך דער „קאָפּ״ פונם יאָר: און אַזוי ווי דער קאָפּ פירט אַן מיטן גאַנצן גוף, אַזוי דאַרפן די גוטע החלטות (באַשלוסן) פון ראש־השנה „אַנפירן״ מיט אַלע טעג פון דעם יאָר

יום ב׳ פ׳ נצבים וילך: להעיר מהשיעור־חומש דיום זה: (ומל ה׳ אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך) — ר״ת אלול (בעה״ט עה״פ נצבים ל, ו. ב״ח או״ח סתקפ״א ד״ה והעבירו) — תשובה (ומרומז בזה גם ענין התפלה (אגה״ק ס״ד)).

ח״י אלול: יום הולדת שני המאורות הגדולים: הבעש״ט (בשנת נח״ת) ורבינו הזקן (בשנת קה״ת) — ספר השיחות תש״ג ע׳ 141 ואילך. ולהעיר שיום הולדת הבעש״ט הי׳ ביום ב׳, כבקביעות שנה זו.

ח״י אלול: התחלת י״ב ימים האחרונים דחודש (אלול —) החשבון דשנה העוברת, מתאימים לי״ב חדשי השנה, וח״י אלול — לחשבון חודש תשרי העבר (ספר השיחות שם ע׳ 177).

אין אַנבליק פון דעם נייעם יאָר: להעיר מלקו״ת ר״פ נצבים „אתם נצבים היום כו׳ קאי על ר״ה״.

דער נייער יאָר טיילט זיך אויס פון אַנדערע נייע יאָרן: להעיר ג״כ מאגה״ק ס״ד.

שנת השמיטה .. שבת לה׳ .. ערשטער טאָג .. שבת: להעיר מההשוואה דשנת השבע ויום השבת וכמחי״ל שבת לה׳, כשם שנאמר בשבת בראשית (תו״כ (הובא בפרש״י) בהר כה, ב. וראה ראב״ע ורמב״ן שם).

תורה .. באַצייכנט: בהר שם, ב־ד.

תורה .. באַלייכט אַלע זאַכן: כמ״ש (משלי ו, כג) ותורה אור.

געווידמעט צו ג־ט: פרש״י עה״פ שם, ב.

„ראש־השנה״ .. דער „קאָפּ״ פונם יאָר: לקו״ת תבוא מא, ג.

פירט אַן: עט״ר בתחלתו.

— איז ספעציעל באדייטונגסווערט, וואס אויך דער „קאפ" פון דעם קומענדיגן יאר איז א „שבת־דיגער".

דערביי איז צו באמערקן, אז כאטש די אויסגעטיילטקייט פון דעם נייעם יאר אין דער הינזיכט פון שמיטה איז הויפטזעכלעך פארבונדן מיט ארץ־ישראל און מיט דער קדושה פון אונזער הייליג לאנד, וואס דארטן זיינען גילטיג אלע דינים פון שמיטה: שמיטת קרקעות — דאס ניט באארבעטן די פעלדער און ווייגערטענער — וכו',

האט מען אבער שוין מערערע מאל ערקלערט, אז אין טאג טעגלעכן לעבן פון א איד, בפרט אין זיין נשמה־לעבן, איז וואו א איד געפינט זיך דארף ער פאר־וואנדלען דעם גאנצן ארום — די שטוב און די גאנצע אומגעבונג — אין (א גייסטיגע) „ארץ־ישראל". און אזוי ווי ארץ־ישראל איז א לאנד וואס תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה — די ג־טלעכע השגחה פרטית זעט זיך דארטן אן שטענדיג, פון אנהויב יאר ביז צום סוף יאר — אזוי דארף זיך אנזען ג־טלעכקייט אין יעדער אידישער הויז און סביבה, ביז צו „אטעמען" מיט דער „לופט פון ארץ־ישראל" אומעטום וואו א איד געפינט זיך.

דערצו איז דאך אויך אין חוץ לארץ גילטיג דער ענין פון שמיטת כספים — באפרייאונג פון געלד־חובות, וואס אונטערשטרייכט דעם גייסט פון שמיטה אויך אין גשמיות'דיגע ענינים, ספעציעל בנוגע די ענינים פון בין אדם לחברו.

* * *

דער ענין פון שבת איז קדושה — שבת קודש — א הייליגער שבת, דורכ־געדרונגען מיט קדושה, וואס צום אלעם ערשטן, דריקט זיך דאס אויס אין ניט טאן וואכעדיגע ארבעט: אין דעם שבת'דיגן יאר, שמיטה, ווי אויבנדערמאנט — ניט טאן קיינע ארבעט אין פעלד, ווייגארטן אד"ג; אין דעם שבת'דיגן טאג — ניט טאן יעט־וועדע ארבעט, סיי אין שטוב, סיי אין פעלד, לא תעשה כל מלאכה.

דער „קאפ" פון דעם קומענדיגן יאר איז א „שבת'דיגער": ראה דרושי יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת (לקו"ת ר"ה נו, א. המשך תרס"ו בתחלתו. ועוד).

שמיטה איז .. פארבונדן מיט ארץ־ישראל: ירושלמי שביעית רפ"ו. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ד הכ"ה. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רמז.

שוין מערערע מאל ערקלערט: לקו"ש ח"ב ע' 621. וראה לקו"ש ח"ח ע' 404 בשוה"ג להערה 48.

תמיד .. שנה: עקב יא, יב.

„אטעמען" .. „לופט: האויר נחוץ מאד שהרי גם זמן מועט לא יחי' האדם בלי אויר (המשך מים רבים תרל"ז בתחלתו). וראה ב"ר ספי"ד: הנשמה כו' הנשימה.

„לופט פון ארץ־ישראל": דאוירה טהור (שבת טו, ב) ומחכים (ב"ב קנח, ב. וראה תקו"ז תכ"ב בתחלתו) ומרמז נבואה (ז"ח ס"פ ויצא). ובצפע"נ (עה"ת ברכה לד, א) מחדש דמשה קידש בראי' שלו האויר דא"י ולעולם.

חוץ לארץ גילטיג .. שמיטת כספים: רמב"ם שם פ"ט ה"ג. טושו"ע חו"מ ר"ס סז. שו"ע אדה"ז הל' הלואה סל"ד.

שבת איז קדושה: כידוע בכתבי האריז"ל ע"פ ושמרתם את השבת כי קודש הוא כו' שהוא בחי' מוחין דאבא (סידור עם דא"ח (ריד, א)). וראה לקו"ת ברכה צד, ד. המשך וככה תרל"ז פ"ה. פכ"ה ואילך.

לא תעשה כל מלאכה: יתרו כ, י.

זעלבסטפֿאַרשטענדלעך, אז מ׳באַגנוגענט זיך ניט מיט ניט טאָן וואָס מ׳טאָר ניט טאָן; צוזאַמען דערמיט דאַרף מען אַנפילן דעם טאָג פון שבת מיט אַן אקטיוויטעט שבת׳דיקייט — לעשות את השבת, און אין אַן אופן פון וקראת לשבת עונג — אַריינ־ברענגען אין שבת אמת׳ן פֿאַרגעניגן — דורך ענינים וואָס זיינען פֿאַרבונדן מיט תורה און מצוות. און דורכדעם אַלעם ברענגט מען אַראָפּ דעם אויבערשטנ׳ס ברכות סיי ברוחניות און סיי בגשמיות, און ניט נאָר אין דעם שבת׳דיגן טאָג נאָר אויך אין די וואָכעדיגע טעג. וואָרום די קדושה פון שבת גייט צוזאַמען מיט דער ברכה פון שבת, ווי תורה זאָגט: „ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו״.

אין אַנדערע ווערטער: דער אַלגעמיינער תכלית פון א מענטשן איז אדם לעמל יולד — צו האַרעווען, טאָן און אויפטאָן. און שבת איז ניט ח״ו א סתירה צו דעם; אדרבה, דער „עמל״ (האַרעוואַניע) פון שבת איז די אמת׳ע און תכלית׳דיגע האַרע־וואַניע, וואָס דאָס איז, ווי חכמינו ז״ל רופן עס, עמל תורה (תורה פון וואַרט „הוראה״, אַנווייזונג, ד. ה. קיום המצוות פון דער תורה, אריינגערעכנט די מצוה פון לערנען תורה אין אַן אופן וואָס מביא לידי מעשה) און עמל תפלה. דעריבער, שבת, ווען מ׳איז פריי פון וואָכעדיגע אַרבעט, פילט מען דעם טאָג אַן מיט א הוספה אין מצוות (אפילו די געווײַנלעכע זאָכן, ווי עסן, טרינקען, שלאָפֿן, ווערן א מצוה — מצות עונג שבת), ביז — א הוספה אין שיעורי־תורה און א הוספה אין תפלה בכוונה און אין דער הכנה צו תפלה. און דאָס איז, ווי געזאָגט פריער, דער אמת׳ער עונג שבת (אויסער דעם פֿאַרגעניגן מצד דעם שכר און די ברכות וואָס זיינען פֿאַרבונדן מיט שמירת שבת).

לעשות את השבת: תשא לא, טז. אע״ג דשבת מקדשא וקיימא (ביצה יז, א) — ראה לקו״ת שה״ש כד, א־ב. ובארוכה — ד״ה את שבתותי ה׳ש״ת (סה״מ ה׳ש״ת ס״ע 79 ואילך). לקו״ש ח״ג ע׳ 975 ובהע׳ 8.

וקראת לשבת עונג: ישע׳ נח, יג. טושו״ע (ואדה״ז) או״ח ר״ס רמב.

ויברך .. אותו: בראשית ב, ג.

אין אַנדערע ווערטער: בהבא לקמן — ראה גם מכתב כללי דח״י אלול תשל״ב (לקו״ש ח״ט ע׳ 473 ואילך).

אדם לעמל יולד: איוב ה, ז. וראה ד״ה אר״א כל אדם לעמל נברא תרפ״ט. לקו״ש חט״ו ע׳ 93 ס״ג ואילך.

שבת .. תורה: ראה זח״ג צה, רע״א. תורת לוי״צ למס׳ תענית ע׳ ג.

חכמינו ז״ל: סנהדרין צט, ב.

תורה .. „הוראה״: זח״ג נג, ב.

תורה .. מביא לידי מעשה: ראה קידושין מ, ב.

עמל תפלה: בסנהדרין שם „עמל שיחה״ והוא ההתעסקות בתפלה (וכמארז״ל (ברכות כו, ב. ע״ז ז, ב) אין שיחה אלא תפלה) — ראה אוה״ת חיי שרה קכט, א ואילך. וישב (כרך ה) תתקיא, ב. סה״מ עת״ר ע׳ קצה. ד״ה אר״א הנ״ל פ״ו. יערות דבש הובא בעץ יוסף לע״י סנהדרין שם.

עסן, טרינקען, שלאָפֿן .. מצות עונג שבת: ראה שו״ע אדה״ז או״ח ר״ס רמב. וש״נ.

שלאָפֿן .. מצות עונג שבת: ראה לקו״ש חי״ב ע׳ 254 הערה 50. וש״נ.

שבת .. א הוספה אין שיעורי־תורה: ראה ירושלמי שבת פט״ו ה״ג. י״ש ר״פ יתרו. טושו״ע (ואדה״ז) או״ח סר״צ ס״ב (ס״ג).

שבת .. תורה .. תפלה: ראה תניא (קו״א) בסופו.

א הוספה אין תפלה: ראה לקו״ת ד״ה והי׳ מדי חודש. ובכ״מ.

ועל דרך זה אין דעם שבת׳דיגן יאָר פון שמיטה: סיי בנוגע דער הנהגה פון אַ אידן אין שמיטה־יאָר, וואָס איז ענלעך צו דער הנהגה פון אַ אידן אין דעם שבת׳דיגן טאָג — מוסיף זיין אין דער „באפרייטער״ צייט אין מצוות, תורה ותפלה, און סיי בנוגע דער השפעה פון דעם שמיטה־יאָר אויף און אין אַלע וואָכעדיגע יאָרן.

און אויב דאָס איז אַזוי בנוגע יעדן שמיטה־יאָר, איז דאָס נאָך מער און שטאַרקער בנוגע דעם קומענדיגן יאָר, וואָס אויך דער „קאָפּ״ פון דעם יאָר איז אַ שבת׳דיגער, ווי אויבנדערמאַנט. דאַרף מען דאָך זיכער אַנפילן יעדן טאָג פון דעם קומענדיגן יאָר מיט מער תורה, מער כוונה אין תפלה, מער הידור במצוות, אַ הוספה אין אַלע ענינים פון טוב וקדושה — נאָך מער ווי לויט דעם אַלגעמיינעם אַנזאָג פון מעלין בקודש.

און אַזוי ווי ביידע — דער שבת׳דיגער טאָג און דער שבת׳דיגער יאָר — דערמאַנען אונז, אַז דער אויבערשטער איז דער באַשעפער און דער בעל־הבית פון דער וועלט און פון אַלעם וואָס אין וועלט, כולל — דעם מענטשן, איז זיכער אַז ער גיט יעדן אידן אוז אַלע אידן די פולע כחות צו היטן שבת און היטן דעם שמיטה יאָר אין דער פולסטער מאָס.

* * *

ארויסצובערענגען די נקודות בנוגע למעשה בפועל:

אַזוי ווי מ׳שטייט אויף דעם שוועל פון דעם נייעם יאָר, פון שבת לה׳, און וואָס זיין ראש־השנה איז שבת, וואָס איז פאַרבונדן מיט קדושה און ברכה און ענוג, דאַרף די צוגרייטונג דערצו זיין אין אַ פאַסנדן אופן, מיט אַ פעסטער החלטה אַנצופילן יעדן טאָג פון קומענדיגן יאָר מיט די ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן דערמיט, אין אַלע דריי קוים פון תורה, עבודה (תפלה) און גמילות חסדים, און אין אַן אופן פון ענוג.

ועל דרך זה: להעיר מתורת הבעש״ט (כש״ט — הוצאת קה״ת — הוספות סי׳ כא): ושבתה הארץ — שביתה וביטול אין ארץ: מען טראָגט אַריין שביתה אין די ענינים ארציים גופא. וראה בארוכה לקו״ש ח״א ע׳ 275. חי״ב ע׳ 113 ואילך.

אין שמיטה .. מוסיף זיין אין .. ותפלה: ראה ספורנו עה״פ בהר שם ב־ד: שתהי׳ כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו .. שגם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה׳. ובס׳ המאמרים תר״ל סד״ה כי תבואו (ע׳ קלח) דכל השנים כללות נש״י א״א להם להיות בעבודתם כהסנהדרין כיון שהם טרודים לחרוש ולזרוע כו׳ אבל בשביעית היתה עבודתם כמו הסנהדרין כו׳.

מעלין בקודש: ברכות כח, א. וש״נ.

ביידע .. דערמאַנען אונז: ראה חינוך מצוה לא־לב. מצוה פד. וראה גם רמב״ן עה״פ שם, ב.

איז זיכער: שהרי אינו מבקש אלא לפי כחן (במדב״ר פי״ב, ג).

למעשה בפועל: דהמעשה הוא העיקר (ראה אבות פ״א מי״ז).

דריי קוים .. תורה, עבודה .. גמילות חסדים: שעליהם העולם עומד (אבות שם מ״ב).

עבודה (תפלה): ראה מפרשי המשניות שם.

דערביי דאַרף אונטערשטראַכן ווערן, אַז אַזוי ווי דער שמיטה־יאָר הויבט זיך שוין אָן — אין דער הינזיכט וואָס דער פֿאַרבאַט צו טאָן ערד אַרבעט וכו׳ גייט אַריין אין קראַפט מיט אַ חודש פריער, אין חודש אלול — במילא דאַרף די ספּעציעלע אויפּפֿירונג פון שמיטה־יאָר אויך אַנהויבן זיך נאָך אין חודש אלול. און המעשה עיקר — מ׳זאָל שוין באַלד אַנהויבן מיט אַ הוספּה אין לימוד התורה, אין הידור במצוות און אין תפלה. און דאָס וועט אַריינברענגען נאָך מער ברכה והצלחה אין דעם אַלעם — און אויך אין דעם גאַנצן קומענדיגן יאָר.

* * *

ויהי רצון, אַז יעדער איינער און איינע פון אונז, בתוך כלל ישראל, זאָל באַשליסן און טאָן אין איינקלאַנג מיט דאָס אויבנגעזאָגטע, און אין אָפּן — ווי גענאָגט בראש פרשתנו: אתם נצבים היום כולכם לפני ה׳ אלקיכם גו׳ לעברך בברית ה׳ אלקיך (איר שטייט פעסט, היינט, אַלע צוזאַמען, פאַר ג־ט אייער ג־ט גו׳ כדי צו אַריינפירן דיר אין דעם בונד מיט ג־ט דיין ג־ט),

און דאָס זאָל אויך זיין די הכנה קרובה ממש צו דער ערפילונג פון דער הבטחה אין דעם חומש־שיעור פון היינטיגן טאָג: ושב ה׳ אלקיך את שבותך גו׳ והביאך ה׳ אלקיך אל הארץ (און ג־ט דיין ג־ט וועט צוריקקערן דיין צוריקקערונג גו׳ און וועט דיר ברענגען צו דער לאַנד), און ווי מ׳האָט ערשט געלייענט דעם (פאַריגן) שבת: והי׳ כי תבוא אל הארץ גו׳ וישבת בה (און עס וועט זיין אַז דו וועסט אַריינקומען אין דער לאַנד גו׳ וועסט זיך פעסט באַזעצן אין איר), והי׳ — ווי חז״ל טייטשן — ס׳איז בשמחה, און אין והי׳ אלא מיד, בקרוב ממש — בגאולה האמתית והשלימה ע״י משיח צדקנו,

---

דער שמיטה־יאָר הויבט זיך שוין אָן .. מיט אַ חודש פריער: שביעית פ״ב מ״ו. רמב״ם הל׳ שמיטה ויובל פ״ג הי״א.

בראש פרשתנו: נצבים כט, ט־יא.

אתם נצבים היום: ראה כש״ט הוספות סי׳ לא. וש״נ.

אתם נצבים .. כולכם: ראה לקו״ת ריש פרשתנו.

נצבים .. פעסט: אוה״ת פרשתנו ע׳ א׳רב.

די הכנה .. והביאך: ראה מדרש תהלים עה״פ רצית (פה, ב), ובכמה כת״י שם הוספה: .. להקב״ה ומפני כן ישראל נגאלין מיד שכה״א .. (הובא בהוצאת באבער). אבות פ״ה מ״ט (ממקרא מלא בפ׳ בחוקותי).

ושב .. הארץ: שם ל, ג־ה.

והי׳ .. בה: תבוא כו, א.

חז״ל טייטשן .. בשמחה: ראה ב״ר פמ״ב, ג (בסופו). ובכ״מ [ונתבאר בלקו״ת ראה ל, ד]. וראה או״ת להה״מ ר״פ תבוא.

אין והי׳ אלא מיד: ספרי עה״פ. — ראיתי בכ״מ (צפע״נ עה״ת ועוד) מקשין שהרי צ״ל אחרי דוירשתה וישבת בה, ועד שכמה רצו להשמיט זה מהספרי! — וצ״ג מה מכריח לפרש ד״מיד״ דהספרי מדבר בהבאת ביכורים — היפך פשטות לשונו דמיד תבוא אל הארץ. ובא המשכו בהדרשה שלאח״ז שתבוא מיד — בשכר מצות ביכורים (אף שהיא לאחרי וירשתה גו׳). — ועפ״ז גם פשוט מקור הדרשה והי׳ — מיד (ושלא יוקשה ממש״נ (לפנ״ז) והי׳ בהניח גו׳, והי׳ באחרית הימים ועוד ועוד) — כי כיון דוהי׳ ל׳ שמחה — בנדו״ד שייך שמחה על ביאת מיד, כי ביאת הארץ בכלל הובטחה מאז״.

---

*) וראה בארוכה לקו״ש חל״ד ע׳ 145 ואילך. המו״ל.

ווען עס וועט זיין כימי צאתך מארץ מצרים — ויביאם אל גבול קדשו, הר זה קנתה ימינו (ג־ט וועט ברענגען דעם גאנצן אידישן פאלק אין זיין הייליג לאנד, צום בית־המקדש וואס זיין רעכטע האנט האט געשאפן), און מ׳וועט מקיים זיין אלע מצוות — אויך די מצוות פון שמיטה — אין אלע זייערע פרטים, בשמחה ובטוב לבב.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

כימי צאתך מארץ מצרים: מיכה ז, טו.
ויביאם .. ימינו: תהלים עח, נד. וראה אבות ספ״ו.

ב״ה, ו׳ תשרי, ה׳תש״מ
שנה השביעית, שבת להוי׳
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

אַריינגייענדיג אין דעם נייעם יאָר, דערמוטיגט און געשטאַרקט אין דער זיכער־קייט, אַז דער אויבערשטער, שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, האָט אַנגענומען די תפלות און די גוטע וואונטשן וואָס אידן האָבן געוואונטשן איינער דעם אַנדערן צו דעם נייעם יאָר,

בפרט אַז דער נייער יאָר איז שנה השביעית, שבת לה׳ און האָט זיך אויך אַנגעהויבן מיט (יום טוב של ראש השנה שחל להיות ב)שבת — וואָס שבת איז דאָך, ווי תורה זאָגט, וקראת לשבת עונג (דו זאָלסט רופן שבת — פֿאַרגעניגן) וועט זיכער דער יאָר, יעדערער פון זיינע טעג, זיין אַנגעפילט מיט זאָכן פון פאַרגעניגן,

און שטייענדיג אין די טעג צווישן שבת ראש השנה און שבת שבתון פון יום הכפורים,

איז איצט די פֿאַסענדע צייט צו פֿאַרפעסטיגן און נאָך צוגעבן אין די גוטע החלטות (באשלוסן) און די הנהגה בפועל וואָס מ׳האָט אַנגעהויבן אין די טעג פון אלול, אַלס צוגרייטונג און אַרויפיר צום נייער יאָר, און — אין די ערשטע טעג פון דעם נייעם יאָר.

אין צוזאַמענהאַנג דערמיט, און אַלס המשך צום בריוו פון ח״י אלול וואו עס

שנה השביעית, שבת להוי׳: בהר כה, ד.

זיכערקייט: ראה טור או״ח סתקפ״א (ירושלמי ר״ה פ״א ה״ג). וראה אגה״ת רפי״א (ק, רע״א): האמונה והבטחון להיות נכון לבו בטוח בה׳ כו׳.

שומע .. ברחמים: סיום וחיתום ברכת שופרות. וראה אגה״ת שם: וכמו שאנו מברכין כו׳.

גוטע וואונטשן: ראה הוספות לכש״ט (הוצאת קה״ת) סי׳ קמח. וש״נ.

יום טוב של ר״ה: לשון המשנה ר״ה רפ״ד. ולכאורה ״יו״ט״ מיותר. וי״ל דנפק״מ כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה דיו״ט הוא למחר — גם תק״ש למחר (ולא כתב כן בצפע״נ לרמב״ם הל׳ יו״ט פ״א הכ״ב. מהד״ת עא, ג־ד). ויש לעיין בשו״ע אדה״ז סת״ר ס״ד. ואכ״מ.

וקראת לשבת עונג: ישעי׳ נח, יג. וראה שו״ע אדה״ז או״ח ר״ס רמב. וש״נ.

שטייענדיג .. צווישן שבת .. און שבת .. פֿאַסענדע צייט: כי מדובר בהחלטות בקשר לתוכנו דשבת (ראה המכתב דח״י אלול).

צווישן .. ראש השנה און .. יום הכפורים .. פֿאַסענדע צייט: וכדרשת חז״ל (ר״ה יח, א. וש״נ): דרשו הוי׳ בהמצאו (ישעי׳ נה, ו) — אלו עשרה ימים שבין ר״ה ליוהכ״פ. וראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ו.

שבת שבתון: אחרי טז, לא. אמור כג, לב. וראה לקו״ת ר״ם האזינו ובכ״מ. ומצינו (תשא לא, טו) גם בשבת — שבת שבתון. וראה תו״א ויקהל פז, ד. לקו״ת שלח מג, א. וגם בנוגע לשנה השביעית נאמר כן (בהר כה, ד).

האָט זיך געריידט וועגן דעם בשותפות׳דיגן אינהאַלט פון שבת לה׳ (אין טעג) און שבת לה׳ (אין יאָרן), וועלן מיר זיך דאָ אָפּשטעלן אויף נאָך אַ נקודה אין דעם ענין — וועגן דעם אונטערשייד און אייגנאַרטיקייט פון דעם שבת׳דיגן טאָג און דעם שבת׳דיגן יאָר, און וואָס מ׳קען און מ׳דאַרף דערפון לערנען און זיך אָפּלערנען.

* * *

דער זיבעטער טאָג, שבת, און דער זיבעטער יאָר, שמיטה, שטעלן מיט זיך פאָר אַ טייל און אַן אָפּשלוס פון צוויי אַלגעמיינע תקופות (צייט־אָפּשניטן):

דער שבת׳דיגער טאָג — זכר למעשה בראשית — געהערט און שליסט אָפּ די תקופה פון שבעת ימי בראשית, די תקופה פון צוגרייטן און איינשטעלן אַ באַשטימטן סדר פון דער גאַנצער בריאה, וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן אין די ימי בראשית מיט דעם געבענטשטן און געהייליגטן טאָג שבת אַלס די נשמה וואָס באַלעבט אַלע טעג פון דער וואָך, ביז אַז מאַנכעס מאָל ווערט די גאַנצע וואָך אַנגערופן — שבת,

באַשאַפן אין אָפן ווי געזאָגט אשר ברא אלקים לעשות — „לתקן״ — דער אויבערשטער האָט באַשאַפן צו (נאָכמער) פאַרפולקאָמען; וואָס דאָס איז די אויפגאַבע וואָס דער אויבערשטער האָט איבערגעגעבן און אַנפאַרטרויט דעם מענטשן, דעם בחיר הבריאה, וועמען ער האָט באַשאַפן בצלם אלקים, מיט אַ ג־טלעכע נשמה, געגעבן אים אַלע נויטיגע כחות און צוגעגרייט פאַר אים די מיטלען אויף דורכצופירן דעם ג־טלעכן פלאַן פון דער בריאה בפועל.

דערנאָך הויבט זיך אָן די תקופה פון יאָרן, פון זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף (זייען און שניידן, פעריאָדן פון) קעלט און היץ, זומער און ווינטער) — פון דורכפירן דעם פלאַן בפועל אין דער פולסטער פאַראויסגעזעענער שלימות — אין אַ תקופה שלימה פון אַ שמיטה (זיבן יאָר), כולל דעם יאָר פון שמיטה, שבת לה׳,

---

דעם אונטערשייד: עוד הפרש ביניהם — ראה מכתב כללי דואי״ר תשרי תשל״ג (לקו״ש ח״ט ע׳ 476 ואילך).

דער שבת׳דיגער טאָג — זכר למעשה בראשית: נוסח תפלת שבת. ראה מו״נ ח״ב פל״א. רמב״ן עה״פ ואתחנן ה, יב.

תקופה פון שבעת ימי בראשית .. סדר פון דער גאַנצער בריאה: בכ״ז — ראה חינוך מצוה של.

די תקופה פון צוגרייטן: סנהדרין (לח, א): משל למלך כו׳ שבעת ימי בראשית כו׳.

שבת .. באַלעבט אַלע טעג פון דער וואָך: דשבת מיני׳ מתברכין כולהו יומין — ראה זח״ב סג, ב. פח, א. לקו״א להה״מ (הוצאת קה״ת) סי׳ רנה. אוה״ת בשלח ע׳ תרלו ואילך.

די גאַנצע וואָך אַנגערופן — שבת: כמ״ש (אמור כג, טו): שבע שבתות תמימות.

אשר .. לעשות: בראשית ב, ג.

לעשות — לתקן: ראה ב״ר פי״א, ו ובפרש״י שם.

בצלם אלקים: בראשית א, כז.

בצלם אלקים .. נשמה: ראה ל״ת להאריז״ל עה״פ וישלחהו ה׳ אלקים: כי בצלמנו הוא בחי׳ נשמה.

געגעבן אים אַלע נויטיגע כחות: כי איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן (במדב״ר פי״ב, ג).

צוגעגרייט פאַר אים: להעיר גם מסנהדרין לח, א: כדי שיכנס לסעודה מיד כו׳.

זרע .. וחורף: נח ח, כב. וראה פרש״י שם (מב״מ קו, ב).

תקופה שלימה פון אַ שמיטה: ראה שו״ת הרשב״א ח״א ס״ט.

וואס פונקט ווי שבת באַלעבט אַלע טעג פון דער וואָך, אזוי באַלעבט דער יאָר פון שמיטה אַלע יאָרן פון דער שמיטה, ביז אַז מאַנכעס מאָל ווערט די גאַנצע שמיטה אַנגערופן — שבת השנים.

* * *

אין מענטשלעכן לעבן בכלל — זיינען אויך פאָראַן די דערמאַנטע צוויי תקופות:

די תקופה פון „ימי בראשית", די תקופה פון צוגרייטן און לייגן דעם יסוד (פונדאַמענט) פאַר דעם גאַנצן לעבן, געמיינט די תקופה פון חנוך, דערנאָך קומט די תקופה פון „זרע וקציר", די דערוואַקסענע יאָרן — „פאַרזייען" די קערנדלאָך — ידיעות וואָס ער האָט באַקומען, אַז זיי זאָלן אויסוואַקסן און עס זאָל זיין „קציר", זיי זאָלן געבן פירות — דעם גוטן און צוגעפאַסטן טאָג טעגלעכן לעבן — דורכפירן זיין פלאַן, וואָס דאַרף זיין דעם אויבערשטנ׳ס פלאַן, לעשות לו יתברך דירה בתחתונים: דורך לערנען תורה, מקיים זיין אירע מצוות — פירן אַן אמת אידישן טאָג טעגלעכן לעבן.

מער בפרטיות: יעדע גוטע פעולה, אַ מענטשליך־שכל׳דיגע טעטיקייט, ווערט געטאָן — נאָר דעם אריינטראַכטן און באַשטימען אַ פלאַן ווי עס דורכצופירן, און צוגרייטן די נייטיגע מיטלען וואָס ער דאַרף צו דעם און ערשט דערנאָך פירט ער דורך די טעטיקייט דורך „פאַרזייען", נוצן די מיטלען אין דעם פאַסנדן אָרט און אויף אַ פאַסענדן אופן ביז עס וואַקסן אויס, און עס קומט דער „קציר" פון די פירות — מעשה בפועל.

אזוי אויך אין טעגלעכן לעבן בפרט, זיינען פאָראַן די דערמאַנטע צוויי תקופות: אַנהויבנדיג דעם טאָג, גלייך אינדערפרי, מיט דער צוגרייטונג פון תפלה, אַ שיעור תורה און אַ נתינה לצדקה; און ערשט דערנאָך, און מיטנעמענדיק מיט זיך „תורה אור", די באַלייכטונג פון תורה, וויסן וואָס מען דאַרף טאָן און וואָס מען טאָר ניט טאָן, איז יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, גייט ער אַרויס צו זיין געשעפט און

באַלעבט .. שמיטה אַלע יאָרן פון דער שמיטה: ראה אוה״ת בהר ע׳ תקצד. תרד. ועוד. לקו״ש ח״ט ע׳ 442 ואילך. חי״ב ע׳ 247 ואילך. ושו״נ.

שבת השנים: ע״פ בהר כה, ח: שבתות השנים.

אין מענטשלעכן לעבן: שהוא עולם קטן (תנחומא פקודי ג. תקו״ז תס״ט קרוב לתחלתו (קא, א)).

אין מענטשלעכן לעבן וכו׳: ראה גם סה״מ תר״ל ע׳ קלב ואילך. תרע״ח ע׳ שג ואילך.

תקופה פון „זרע וקציר", די דערוואַקסענע יאָרן: כמ״ש (שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א): כי האדם עץ השדה.

פירות .. מצוות: ראה סוטה מו, סע״א: מאי פירות כו׳ מצוות.

תפלה .. תורה .. יצא אדם: שהרי אסור לו להתעסק בצרכיו עד שיתפלל (שו״ע חאו״ח ספ״ט ס״ג), ומביהכ״נ הולך לביהמ״ד (ברכות בסופה. וראה שו״ע חאו״ח (ואדה״ז) סקנ״ה. ושו״נ), ומביהמ״ד ל„הנהג בהן מנהג דרך ארץ" (ברכות לה, ב).

נתינה לצדקה: לפני התפלה (שו״ע חאו״ח סו״ס צב. הקדמת אדה״ז לסידורו. ובכ״מ).

„תורה אור": משלי ו, כג.

יצא .. ערב: תהלים קד, כג.

זיין אַרבעט ביז אַוועק: אין איינפאַכן זין און אויך אין דעם טיפערן זין — דורכפירן זיין טאָג טעגלעכע אַרבעט אין אַן אופן ביז — עדי — ערב (פון וואַרט עריבות „זיסקייט") — די אַרבעט און דער גאַנצער אָרום איז זיס, וואָרום כל מעשיך — אַלע זיינע מעשים זיינען געווען — לשם שמים, ובכל דרכיך — אין אַלע זיינע וועגן איז געווען — דעהו — דערקענען ג־טלעכקייט.

* * *

אין דאָס אויבנגעזאָגטע געפינט מען אויך איינע פון די ערקלערונגען בנוגע דעם אונטערשייד צווישן איסור־מלאכה אין דעם טאָג פון שבת להי׳ וועז לא תעשה כל מלאכה, מ׳טאָר ניט טאָן קיין מלאכה, און דעם איסור־מלאכה אין דעם יאָר פון שבת להי׳, וועז ס׳איז פאַרבאָטן צו טאָן נאָר די ספעציעל אַנשטרענגענדע מלאכות פון אָקערן און זייען וכו׳.

די ערקלערונג אין דעם איז: וויבאַלד די תקופה פון טעג מיט איר געהייליגטן טאָג פון שבת, שבת קודש, שטעלט מיט זיך פאָר (סימבאָליזירט) די תקופה פון טיפער אַריינטראַכטונג און צוגרייטן, איינשטעלן אַ באַשטימטן לעבנס־סדר, ווי אויבנדערמאַנט, איז בשעת מ׳גרייט צו אַ פלאָן און מאַפּע וואָס לויט איר „בויט" מען דערנאָך דעם „בנין", די גאַנצע תקופה, פאַדערט זיך די גרעסטע זהירות, אַז יעדער פרט זאָל זיין בשלימות, אַן דער אַריינמישונג פון אירגענד וועלכע זייטיגע זאַכן, וואָרום אַ גאָר קליינער טעות אין דער מאַפּע, אַ קליינע ענדערונג אין אַ פאַסיקל א. ד. ג. בריינגט אַ גאָר גרויסן טעות אין דעם בנין.

אָבער אין דער דורכפירונג פון דעם פלאָן בפועל, אויף דעם פעסטן גרונט־מאַפּע — וואָס איז געלייגט געווארן, דאַרף מען באַוואָרענען נאָר די פעולות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט ספעציעל פיזישע אַנשטרענגונג, וואָס קען בריינגען צום איינריידן זיך אַז כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, אַז זיין פרנסה וכו׳ איז צו

אין איינפאַכן זין און אויך אין דעם טיפערן זין: ראה לקו״ש חי״ד ע׳ 176־177 כמה פי׳ ב,יצא אדם לפעלו גו״.

אין דעם טיפערן זין: פי׳ אדה״ז — הובא בסד״ה יצא אדם (סה״מ אידיש ע׳ 203). נת׳ בלקו״ש שם.

כל מעשיך .. לשם שמים, ובכל דרכיך .. דעהו: אבות פ״ב מי״ב. משלי ג, ו. וראה רמב״ם הל׳ דעות ספ״ג. טושו״ע או״ח סרל״א. שו״ע אדה״ז או״ח סקנ״ו ס״ב.

אונטערשייד צווישן איסור־מלאכה אין דעם טאָג פון שבת להי׳ .. איסור־מלאכה אין דעם יאָר פון שבת להי׳: ראה ע״פ קבלה וחסידות): ל״ת (טעמי המצוות) להאריז״ל פ׳ בהר. שער המצוות שם. לקו״ת בהר מד, סע״א ואילך. סהמ״צ להצ״צ מצות קדושת שנת השביעית (לה, א ואילך). ועוד. — לקוטי לוי יצחק אגרות ע׳ רפ.

צווישן איסור־מלאכה: ובמילא גם בהעונש ע״ז.

די ערקלערונג: מיוסד על המבואר בהנ״ל (בהמצוין בהערה שלפני הקודמת), שהרי ספירת המלכות — כנסת ישראל — כוללת כל ההשפעות מז״א ואח״כ היא העושה ובכל הפרטים ומגלה וכו׳.

פלאָן און מאַפּע: להעיר מב״ר בתחלתו. זח״ב קסא, א. וראה גם שער היחוד פ״ב ואילך. אוה״ת בראשית (כרך ג) תקסד, א. סה״מ עת״ר ס״ע לה ואילך. ועוד.

קליינער טעות אין דער מאַפּע .. בריינגט אַ גאָר גרויסן טעות אין דעם בנין: ראה אמ״ב שער הק״ש פל״ט. שער היחוד פל״ג. אוה״ת משפטים ע׳ א׳שט.

כחי .. הזה: עקב ח, יז. וראה סמ״ג מל״ת סד.

פֿאַרדאַנקען נאָר זיין אייגענעם כח און אייגענעם אויפטו. און דאָס באַוואָרנט דער שבת׳דיגער יאָר, וואָס דערמאָנט דעם מענטשן, אַז לי כל הארץ — מיר געהערט די גאַנצע ערד — און דער אויבערשטער איז דער מפרנס לכל (גיט פרנסה צו אַלעמען), און ער איז מבטיח וצויתי את ברכתי לכם — איך וועל באַפעלן מיין ברכה צו אייך.

* * *

די נקודה און אויספיר פון דאָס אויבנגעזאָגטע איז:

אַזוי ווי מ׳איז אַריין אין דעם נייעם יאָר, אַ יאָר פון שבת לה׳, וואָס האָט זיך אויך אַנגעהויבן מיט שבת קודש, און יעדער איד געהערט דאָך צום עם חכם ונבון, וועט יעדער איינער און איינע זיכער פֿאַרשטיין און נעמען אין באַטראַכט אַז מ׳דאַרף איינשטעלן אַ סדר חיים, פֿאַר יעדן טאָג פון דער וואָך און פֿאַר דעם גאַנצן יאָר, אין פולן איינקלאַנג מיט דעם גייסט פון שבת קודש — סיי בנוגע דער גאַנצער הנהגת הבית (הויז אויפֿירונג) און בפרט בנוגע דעם חינוך פון די קינדער, אַז אַלץ זאָל זיין על טהרת הקודש אין דער פולסטער מאָס, לויט דעם אויבערשטנ׳ס רצון און פֿאַרלאַנג: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — אַז בתוכם — די שטוב — זאָל זיין אַ „מקדש״ פֿאַר דער ג־טלעכער שכינה; און סיי בנוגע דער סביבה — צו טאָן אַלעס וואָס מעגלעך צו פֿאַרשפֿרייטן און פֿאַרשטאַרקן תורה־אידישקייט. און, ווי געזאָגט, מוסיף זיין אין אַלע ענינים פון תורה און מצוות, נאָך מער ווי לויט דעם אַלגעמיינעם אַנזאָג פון מעלין בקודש.

און דערנאָך דורכפירן דאָס אַלעס בפועל און בשלימות, וואָרום המעשה הוא העיקר.

* * *

ויהי רצון, אַז דורך דער דערמאָנטער איינשטעלונג און דורכפירונג פון דעם סדר חיים אין איינקלאַנג מיט דעם אינהאַלט פון שבת׳דיגן טאָג און שבת׳דיגן יאָר, שנה השביעית, וואָס דאָס באַווייזט דאָך אויך אויף דער גרייטקייט און החלטה צו מקיים זיין השמיטים והיובלים וכל מצוות שנצטוו בה (די שמיטות און די יובלות און אַלע מצוות וואָס זיינען אַנגעזאָגט געוואָרן אין איר, אין ארץ הקודש, וואו שמיטים

לי כל הארץ: ס׳ החינוך של (בנוגע ליובל. בהר כה, כג) בהוספת „כלי״. ע״ד לשון הכתוב אדון כל הארץ (זכרי׳ ד, יד ועוד). ובחינוך מצוה שכ״ח: שיראה ממעשה האדם בכל ענין שנה זו (דשמיטה) כאילו אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל, משא״כ ביובל וברי״ה — מלך .. על כל הארץ (תהלים מז, ג).

וצויתי .. לכם: בהר כה, כא.

עם חכם ונבון: ואתחנן ד, ו.

ועשו .. בתוכם: תרומה כה, ח.

בתוכם — די שטוב: ראה של״ה סט, א. ועוד: בתוכם — בתוך כל אחד ואחד.

ווי געזעדט: בהמכתב דח״י אלול.

השמיטים .. בה: מדרש תהלים עה״פ פה, ב.

וכו׳ — בפשטות — זיינען גילטיג) **בפשוטן** — **וועט זיין דער קיום ההבטחה: דורך תרצה הארץ את שבתותי׳** — **אפהיטונג פון דעם שבת פון דער לאנד (לאנד באארבעטונג** — **שמיטה) וועט זיין** — **רצית ה׳ ארצך (דו באווילִיגסט, ג־ט, דיין לאנד)** שבת שבות יעקב **(דו קערסט אום די צוריק־קומענדיגע פון יעקב)** — מפני כן ישראל נגאלין מיד **(צוליב דעם וועלן אידן אויסגעלייזט באלד), און ווי בא דער גאולה פון מצרים:** ויבֹיאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו; ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם **(ג־ט וועט ברענגען דעם גאנצן אידישן פאלק אין זיין הייליג לאנד, צום בית מקדש וואס זיין רעכטע האנט האט געשאפען; ער וועט אויפבויען זיין בית המקדש, ווי די הימלען, און ווי די ערד וואס ער האט באשאפן, אויף אייביג) — בקרוב ממש.**

בכבוד ובברכת חתימה וגמר חתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

ההבטחה: במדרש שם. ומספיקה ההחלטה אף שאפשר לקיימה רק לאח״ז (ראה שו״ע חאו״ח סו״ס תקע״א). וראה פנים יפות ר״פ בהר. אוה״ת שם. ועוד.

תרצה .. שבתותי׳: בחוקותי כו, לד.

רצית .. יעקב: תהלים שם.

מפני .. מיד: כן הוא בכמה כת״י (הובא במדרש תהלים הוצאת באבער שם בהערות).

ויבֹיאם .. ימינו: תהלים עח, נד.

ויבן .. לעולם: שם, סט.

מקדשו .. לעולם: ביהמ״ק השלישי שהוא לעולם.

ב״ה, ערב ש״ק ח״י אלול,
פ׳ תבוא אל הארץ,
קומי אורי כי בא אורך,
שנה השביעית, שבת להשם,
ה׳תש״מ. ברוקלין, נ.י.

אל כל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

שטייענדיק ביים אָפשלוס פון יאָר ה׳תש״מ, אין די לעצטע טעג פון צוגרייטונג צום נייעם יאָר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, איז כדאי זיך אָפצו־שטעלן אויף א נקודה וואָס איז פאַרבונדן דערמיט, וואָס כאָטש זי איז שוין באַרירט געוואָרן מערערע מאָל, איז דאָך אַבער דער ענין איצטער ספעציעל צייטיג און אַקטואַל: אַקטואַל אויך בנוגע למעשה שהוא העיקר.

און דאָס איז אין צוזאַמענהאַנג דערמיט וואָס דער יאָר וואָס ענדיקט זיך איז א שמיטה־יאָר, שבת לה׳, און דער יאָר וואָס קומט — איז א יאָר פון הקהל.

די מצוה פון הקהל, ווי תורה זאָגט אָן, איז, אז צום סוף פון יעדע זיבן יאָר, באַלד נאָך דעם יאָר פון שמיטה, בשעת אידן זיינען עולה־לרגל צום בית־המקדש,

---

ש״ק ח״י אלול: יום הולדת שני המאורות הגדולים: הבעש״ט (בשנת נח״ת) ורבנו הזקן (בשנת קה״ת) — ספר השיחות תש״ג ע׳ 141 ואילך. ולהעיר אשר רשב״י ות״ח בכלל איקרי שבת (זח״ג קמד, ב. כט, א. וראה שבת קיט, א).

ח״י אלול: ראה שיחת ומאמר אדנ״ע לח״י אלול (בקונטרס ח״י אלול ה׳תש״ג).

ח״י אלול: התחלת י״ב ימים האחרונים דחודש (אלול—) החשבון דשנה העוברת, מתאימים לי״ב חדשי השנה, וח״י אלול — לחשבון חודש תשרי העבר (ספר השיחות שם ע׳ 177. שם ע׳ 179).

פ׳ תבוא: כך נקראת בכל החומשים שראיתי (ולא כי תבוא), ועד לדרושי רבותינו נשיאינו דפרשה זו בהתחלתם.

תבוא אל הארץ, קומי אורי: ראה תורות הבעש״ט בפסוקים אלה — כש״ט (הוצאת קה״ת) הוספות אות ג. וש״נ. תורת הה״מ ר״פ תבוא בארוכה. אוה״ת דברים כרך ה׳ ע׳ ב׳נט.

קומי . . אורך: הפטרת שבת זו — ישעי׳ ס, א. וראה ספר השיחות תש״ה ע׳ 129: מורנו הבעש״ט האָט געזאָגט (ביום הרביעי ח״י אלול שנת קה״ת, אשר אז נולד רבינו הזקן): ביום הרביעי וואָס בו נתלו המאורות איז אין דעם יום הרביעי פון קומי אורי אַראָפגעקומען א נשמה חדשה כו׳.

שנה השביעית, שבת להשם: בהר כה, ד.

מערערע מאָל: ראה מכתבי ח״י אלול ה׳תשי״ב, ימי הסליחות ה׳תשכ״ז, ר׳ תשרי ה׳תשל״ד (נדפסו בלקו״ש ח״ט בסופו).

למעשה שהוא העיקר: אבות פ״א מי״ז.

תורה זאָגט אָן: וילך לא, י״ג.

אין דעם יום־טוב סוכות, דאַרף מען פאַרזאַמלען (הקהל) אַלע אידן, די מענער און די פרויען והטף, ביז אפילו די גאַר קליינע קינדער, און דער מלך לייענט־פאַר פאַר זיי פרשיות פון דער תורה וואָס זייער אינהאַלט איז צו מזרז זיין אידן אין מצוות און שטאַרקן זיי אין אמונה און אידישקייט. און דאָס האָט אויף זיי געמאַכט אַ גאַר טיפן איינדרוק, ווי זיי וואָלטן עס געהערט פון דעם אויבערשטן אליין.

איינע פון די ערקלערונגען פאַרוואָס די מצוה פון הקהל איז באַשטימט געווארן אין דער דערמאָנטער צייט איז: וויבאַלד דער יאָר פון שמיטה איז שבת לה׳, וועלכע מ׳האָט אויסגענוצט די צייט וועלכע איז באַפרייט געווארן פון ארבעט אין פעלד און גאַרטן (די הויפט באַשעפטיקונג אין יענער צייט) אויף צוגעבן אין לערנען תורה, אין תפלה און קיום המצוות און אין אַ פאַרשטאַרקטער מאָס — איז דאָס געווען די פאַסנדע און נויטיקע צוגרייטונג צו עולה זיין לבית־המקדש אַלע אידן אַלס איין קהל און צו אויפנעמען די קריאה פון דער תורה ווי מ׳וואָלט דאָס געהערט מפי הגבורה, מיט אַ טיפע נשמה־איבערלעבעניש ווי בסיני בא מתן־תורה, וואָס האָט זיך איינגעקריצט אין הארצן און קאָפ און האָט זיך דערנאָך אפגעשפיגלט אין טאָג־טעגלעכן לעבן במשך פון די אַלע קומענדיקע יארן.

* * *

גאַר קליינע קינדער: ראה רמב״ן ואוה״ח עה״פ שם, יג. גו״א (לפרש״י עה״ת) עה״פ שם, יב. חדא״ג מהרש״א לחגיגה ג, א. ובמנ״ח מצוה תריב ,נראה דתיכף שיצאו מכלל נפל׳ — וצע״ג שעפ״ז גם קודם שיצאו מספק צריך להביאם שה״ז ספק בקיום מ״ע מה״ת — ועד״ז הוא בכלי יקר עה״פ שם, יב. ומירושלמי ריש חגיגה: ואין קטן גדול מטף (בתמי׳) — משמע דע״פ בלא הגיעו לחינוך קאי. וראה לעיל ע׳ 363 ואילך.

דער מלך לייענט פאַר: סוטה מא, א. הובא בפרש״י עה״פ שם, יא. בפרטיות ברמב״ם הל׳ חגיגה פ״ג ה״ג. — הקריאה ע״י המלך דוקא או ע״י הגדול — ראה בהנסמן בלקו״ש ח״ט ס״ע 445 ואילך. לעיל ע׳ 1־300. ע׳ 366 ואילך.

וואָס זייער אינהאַלט איז: רמב״ם שם ה״א (וראה גם שם ה״ו).

ווי זיי וואָלטן עס געהערט פון דעם אויבערשטן אליין: כלשון הרמב״ם שם ה״ו (הובא להלן בפנים): כאילו . . מפי הגבורה שומעה.

הקהל . . שמיטה: צד השווה ביניהם נתבאר גם בכלי יקר שם. ולהעיר גם מס׳ החינוך מצוה שכח (שמיטה).

דער יאָר פון שמיטה . . אויסגענוצט די צייט . . אויף צוגעבן אין לערנען תורה, אין תפלה: ראה ספורנו עה״פ בהר שם, ב־ד: שתהי׳ כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנת לעבודתו . . שגם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה׳. ובסד״ה כי תבואו תר״ל (סה״מ תר״ל ע׳ קלח) דכל השנים כללות נש״י א״א להם להיות בעבודתם כהסנהדרין כיון שהם טרודים לחרוש ולזרוע כו׳ אבל בשביעית היתה עבודתם כמו הסנהדרין כו׳. וראה בארוכה מכתבי ח״י אלול ה׳תשל״ט (לעיל ע׳ 599 ואילך) וי״א ניסן ה׳תש״מ (הגש״פ קה״ת — תשמ״ו ושלאח״ז — ע׳ תשו) ובהערות שם.

שמיטה . . צוגעבן . . אין תפלה: ראה שיחת ח״י אלול ה׳תשל״ט ס״ד (לקו״ש חכ״ד ע׳ 15־314).

אַרבעט אין פעלד און גאַרטן (די הויפט באַשעפטיקונג אין יענער צייט): ומדברי רשב״י (ברכות לה, ב) אפשר אדם חורש כו׳ וזורע כו׳ וקוצר — מובן שזהו דוגמא לכל הזמנים. וראה מכתב י״א ניסן הנ״ל. ושנ״ב.

אַלע אידן אַלס איין קהל: ובפרט שלא נאמר אסוף כנוס וכיו״ב. וראה מכתב שלאח״ז. ולהעיר דהקהל הוא בחה״ס ד״כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת״ (סוכה כז, ב). וראה לעיל ע׳ 300 שם ובהערה 29.

בסיני: רמב״ם שם. וצ״ע כוונת דיוקו זה. וכן ב״דת האמת״*.

אַלע קומענדיקע יארן: כלשון הכתוב (וילך שם): כל הימים גו׳.

---

*) וראה לעיל ע׳ 369.

כאטש די מצוה פון הקהל, אין קאנקרעטן און פשוט׳ן זין, איז פארבונדן מיט דער צייט פון בית־המקדש, איז דאך אבער באוואוסט, אז אלע ענינים וואס זיינען פארבונדן מיט דעם בית־המקדש, ווי קרבנות אד״ג, זיינען זיי אין גייסטיקן זין אקטועל אין אלע צייטן. ווי צום ביישפיל — דער ענין התפלות וואס במקום קרבנות תקנום, זיי קומען און פארנעמען דעם ארט פון קרבנות, א איד דאוונט מיטן גאנצן הארצן און איז גרייט להקריב חלב ודם — מקריב צו זיין דאס בעסטע וואס ער האט און אלץ אין וואס ער קאכט זיך צו דעם אויבערשטן, איז דאס אנגענומען בא דעם אויבערשטן ווי אן עולה און קרבן אין בית־המקדש. און אויך אין דער צייט ווען אידן האבן געהאט א משכן און מקדש און מקריב געווען קרבנות, איז דער עיקר געווען יעדע אידישע הארץ, לויט דעם אויבערשטן׳ס אנזאג, בקשה און הבטחה ושכנתי בתוכם — „איך וועל רוען אין זיי״ — אין זייער פנימיות, זייערע אינערלעכע אידישע הארץ.

אזוי אויך אין צוזאמענהאנג מיט דעם ענין פון שמיטה, וואס כאטש דער אנזאג צו באארבעטן די ערד זעקס יאר און רוען אין דעם זיבעטן יאר איז נאר אין ארץ־ישראל (וואו אויך די ערד איז הייליק) און ניט אין חוץ־לארץ, איז אבער דער גייסטיקער אינהאלט פון שמיטה, אלס שבת לה׳ וואס קודש היא, איז גילטיק און אקטועל אומעטום און אין אלע צייטן און איז פארבונדן מיט דער קדושה פון גוי קדוש, וואס די קדושה שטייט העכער און איבער די באגרענעצונגען פון צייט און ארט.

און דעריבער, אז מ׳האלט ביים ארויפגיין אין דעם יאר פון הקהל, נאך די צוגרייטונג פון שמיטה־יאר, ווי אויבנדערמאנט, דארף מען זיך ערנסט אריין־טראכטן אין דעם אינהאלט און צוועק פון דער דאזיגער מצוה, וואס דאס איז, ווי די תורה זאגט: למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה׳ אלקיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת; ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה׳ אלקיכם —

אין . . באוואוסט: ראה לקו״ש ח״ב ע׳ 411 ואילך. ח״ד ע׳ 133.

ווי קרבנות: שזהו ענין ביהמ״ק להיות בית לה׳ מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות (רמב״ם ריש הל׳ ביהב״ח).

ענין התפלות . . תקנום: זח״ג כח, ב. וראה ברכות כו, ב. ב״ר פס״ח, ט. ועוד.

קרבנות . . להקריב חלב ודם: ראה יחזקאל מד, טו. וראה מבוא שערים שער ה׳ ח״ב ספ״ג. סה״מ קונטרסים ח״ב שעג, ב ואילך.

מקריב צו זיין דאס בעסטע וואס ער האט: ראה רמב״ם סוף הל׳ איסורי המזבח. שו״ע יו״ד סו״ס רמח.

ושכנתי בתוכם: תרומה כה, ח.

ושכנתי בתוכם . . אין זייער . . אינערלעכע אידישע הארץ: ראה של״ה סט, א. ועוד.

דער אנזאג צו . . רוען אין דעם זיבעטן יאר איז נאר אין ארץ־ישראל: ירושלמי שביעית רפ״ו. רמב״ם הל׳ שמיטה ויובל פ״ד הכ״ה.

נאר אין ארץ־ישראל (וואו אויך די ערד איז הייליק): ראה לקוטי לוי״צ אגרות ע׳ רמז.

שבת . . קודש היא: תשא לא, יד. וראה לקו״ת צו יב, א. סידור עם דא״ח רצז, ד ואילך. המשך וככה תרל״ז פ״ה. פכ״ה ואילך.

גוי קדוש: יתרו יט, ו.

ווי די תורה זאגט: וילך שם, יב־יג.

„כדי מען זאל הערן, און כדי מען זאל לערנען, און מורא האבן פאר ג־ט אייער ג־ט, און היטן צו טאן די אלע רייד פון דער דאזיגער תורה: און זייערע קינדער וואס ווייסן (נאך) ניט, זאלן הערן און לערנען מורא צו האבן פאר ג־ט אייער ג־ט״.

* * *

עס איז אויך קלאר צו זען ווי שטארק די מצוה פון הקהל אונטערשטרייכט דעם חינוך פון קינדער, דערפון איז אויך פארשטאנדיק בנוגע ניט נאר קליינע קינדער (טף) אין איינפאכן זין, נאר אויך דערוואקסענע אין יארן וועלכע זיינען אבער נאך „קינדער״ אין אידישקייט, די אלע וואס „ווייסן ניט״, די וואס צוליב וואס פאר א סיבה עס זאל נאר זיין, האבן זיי ניט באקומען דעם ריכטיקן אידישן חינוך, און אפילו די וועלכע זיינען פון דעם סוג פון „שאינו יודע לשאול״, זיי ווייסן ניט, זיי פילן ניט — אז זיי פעלט און זיי דארפן פרעגן און בעטן — אויך זיי דארף מען איינזאמלען און לאזן זיי הערן און לערנען וואס תורה איז, וואס א מצוה איז, און לערנען אזוי אז זיי זאלן ווערן דורכגעדרונגען מיט יראת־השם, און דער עיקר — אז זיי זאלן „היטן און טאן אלע רייד פון דער דאזיגער תורה״, וואורום לא תהי׳ מוחלפת — נאר ווי געגעבן מסיני. און דאס אלץ אין אן אופן כאילו מפי הגבורה שומעה.

* * *

ויהי רצון אז יעדער איינער און איינע, בתוך כלל ישראל, זאל טאן אין די אלע אויבנדערמאנטע ענינים, צו פארשטארקן און פארטיפן און פארשפרייטן אידישקייט אין טאג־טעגלעכן לעבן, סיי בא זיך און סיי ארום זיך, אין דער פולסטער מאס, און דאס וועט צוגעבן נאך מער אין דער כתיבה וחתימה טובה אין אלע הינזיכטן, סיי בגשמיות און סיי ברוחניות,

און אלע אידן — האנשים והנשים והטף — זאלן זוכה זיין בקרוב ממש צו דער גאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, דורך פארווירקלעכן שוין איצט, נאך זייענדיק אין זמן הגלות: ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך — „מיר זיינען דיין פאלק, און די שאף פון דיין פיטערונג; דיר וועלן מיר דאנקען אויף אייביק, צו דור און דור וועלן מיר דערציילן דיין לויב״.

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
ולהצלחה בכל האמור

לא תהי׳ מוחלפת: עיקר הט׳ מי״ג העיקרים. וראה רמב״ם הל׳ יסוה״ת רפ״ט. הל׳ מלכים פי״א סוף ה״ג. פיה״מ סנהדרין פ׳ חלק יסוד התשיעי.

ואנחנו . . תהלתך: תהלים עט, יג.

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תש״מ
שנה השביעית, שבת להשם
ברוקלין, נ.י.

אל כל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

אין די דאזיקע טעג פון פארשטארקטער און פולסטער צוגרייטונג צו ראש־השנה —

וואס ראש־השנה איז ניט נאר דער אנהויב פון יאר, נאר אויך די „קאפ״ פון יאר, וואס באווירקט אלע טעג פון יאר און דעם גאנצן יאר, מרשית השנה ועד אחרית שנה —

און — באגרינדעט אויף דעם כלל אז המעשה הוא העיקר — וואס מ׳לערנט דערפון אפ בנוגע מעשה בפועל אין טאג־טעגלעכן לעבן,

איז כדאי זיך אפצושטעלן א ביסל ברייטער אויף איינע פון די נקודות וואס איז דערמאנט געווארן בקיצור אין דעם פריערדיקן בריוו, אין צוזאמענהאנג דערמיט וואס דער נייער יאר איז א שנת הקהל, אין איינקלאנג מיט דער כללות׳דיקער מצוה, אין דער צייט פון בית־המקדש, אז מ׳האט פארזאמלט אלע אידן, האנשים והנשים והטף, אלס איין קהל, כדי צו מזרז זיין אידן אין מצוות און שטארקן זיי אין אמונה און אידישקייט וכו׳, ווי ארומגערעדט אין דעם דערמאנטן בריוו.

* * *

דער ענין פון איין קהל איז, אז אין צוגאב צו דעם וואס עס איז אן אסיפה, א כינוס פון א צאל באזונדערע, פארשידענע יחידים, וועלכע קומען זיך צוזאמען פאר

ימי הסליחות: הי׳ דוד יודע שעתיד ביהמ״ק להיות חרב והקרבנות יהיו בטלים כו׳ והי׳ דוד מצטער על ישראל במה יהי׳ כפרה לעונותיהם ואמר הקב״ה לדוד כו׳ יעמדו לפני יחד באגודה אחת ויתודו כו׳ ויאמרו לפני סדר סליחה ואני אענה אותם (תדא״ז ספכ״ג).

ימי הסליחות . . טעג פון . . צוגרייטונג צו ראש־השנה: פעולת ימים אלה לאחרי העבודה בימי אלול הקודמים — ראה תורת הבעש״ט (כש״ט — הוצאת קה״ת — הוספות אות יג. וש״נ).

שנה השביעית, שבת להשם: בהר כה, ד.

ראש־השנה . . ניט נאר . . אנהויב . . נאר אויך . . „קאפ״ פון יאר: ראה לקו״ת תבוא מא, ג. נצבים מז, א. ר״ה נח, א. עט״ר בתחלתו. ובכ״מ.

מרשית . . שנה: עקב יא, יב. מרשית (חסר א׳ כתיב) אותיות מתשרי (בעה״ט עה״פ. וראה אוה״ת סוכות ע׳ א׳תשנו).

המעשה הוא העיקר: אבות פ״א מי״ז.

אין דעם פריערדיקן בריוו: דערב ש״ק ח״י אלול. ראה שם בארוכה.

האנשים והנשים והטף: וילך לא, יב. וראה לקוטי לוי״צ אגרות ע׳ רמה ואילך.

א באשטימטן צוועק, כדי מיט געמיינזאמע כחות צו דערגרייכן א באשטימטן ציל, וואס דאמאלסט קען אויפגעטאן ווערן פיל מער ווי עס וואלט געווען דער סך־הכל פון זייער אויפטו ווען יעדער איינער פון זיי נוצט אויס זיינע מעגלעכקייטן באזונדער —

ווי מ׳זעט בפועל, אז א מענטש הויבט אויף און טראגט דערנאך א פיל גרעסערע משא ווען א צווייטער העלפט אים באם אויפהויבן —

קומט צו אן עיקר זאך — א נייע מציאות, א ״קהל״, וואס טוט אויף זאכן וואס די יחידים — אלס יחידים — האבן דערצו גאר קיין שייכות ניט —

ווי באוואוסט די דוגמא אין דעם, אז בשעת מ׳האט געדארפט מאכן א משכן פאר דער ג־טלעכער שכינה, ושכנתי בתוכם, האט מען געדארפט האבן דרייצן (פופצן) פארשידענע זאכן, זהב וכסף וגו׳, עס האבן זיך באטייליגט אין דעם אנשים ונשים און ווי חכמינו ז״ל זאגן, אויך קטנים, און דערנאך חכמי־לב, און בצלאל ואהליאב, און משה רבינו איבער אלעמען, און נאר דורך אלע צוזאמען האט מען געקענט מאכן, צוזאמענשטעלן און אויפשטעלן א משכן, ועשו לי מקדש, וואס האט געבראכט צו ושכנתי בתוכם — אויך ושכנתי בתוך כל אחד ואחד.

על דרך זה איז אין ״מקדש מעט״, אין א בית־הכנסת: ווען עס קומען זיך צוזאמען צען אידן צו דאוונען, ווערט געשאפן א נייע מציאות, א ציבור, און דער אויבערשטער זאגט דאמאלסט: ונקדשתי בתוך בני ישראל — מען זאגט קדיש ברכו קדושה וכו׳ — עס ווערט אן ענדערונג אין יעדן איינעם פון דעם ציבור, ער ווערט א חלק פון אן עדה קדושה.

אזוי אויך אין צוזאמענהאנג מיט הקהל: עס האט געדארפט זיין ״בבוא כל ישראל״ גו׳ און דאן ״תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל״, אין אן אופן פון הקהל

א מענטש הויבט אויף . . א פיל גרעסערע משא ווען א צווייטער העלפט אים: ראה סוטה לד, א ובפרש״י (הובא גם בפרש״י עה״פ שלח יג, כג).

די דוגמא אין דעם: ראה ג״כ לקו״ש ח״ו ע׳ 217 ואילך.

ושכנתי בתוכם: תרומה כה, ח.

דרייצן: שהש״ר פ״ד, יג. זח״ב קמח, א. תנחומא תרומה ה. פרש״י ר״פ תרומה.

(פופצן): בחיי וכלי יקר עה״פ שם, ג. וראה זח״ב קלה, א.

חכמינו ז״ל זאגן: אדר״נ פי״א. אוה״ח ר״פ תרומה ור״פ ויקהל. וראה צפע״נ עה״ת ר״פ ויקהל.

נאר דורך אלע צוזאמען האט מען געקענט מאכן . . א משכן: ולהעיר שע״י שבני״י במצב ד׳כולנו כאחד״ ע״ז בא ברכנו אבינו (ראה תניא פ׳ לב) והרי ברכה עיקרית ה״ה ושכנתי בתוכם. וראה ד״ה החלצו תרנ״ט.

ועשו לי מקדש: תרומה שם, ח.

בתוך כל אחד ואחד: ראה של״ה סט, א. ועוד. וראה סה״מ ה׳תש״ח ע׳ 132 ואילך.

״מקדש מעט״ . . בית־הכנסת: מגילה כט, א.

צען אידן . . א נייע מציאות, א ציבור: ראה צפע״נ כללים ע׳ צבור. וש״נ. וראה לקו״ש חי״ח ע׳ 112-13 ס״ב.

ונקדשתי בתוך בני ישראל . . קדיש ברכו קדושה וכו׳: אמור כב, לב. ברכות כא, ב. ירושלמי שם פ״ז ה״ג (ועיין בהשינוי מהבבלי). ובזח״ג (צג, א) מונה זה (אמירת קדושה) במנין מ״ע. וכ״ה בשער הקדושה להרח״ו ח״א שער ד. וראה סהמ״צ להצ״צ מצות אמירת קדושה. וראה לקו״ש חי״ב ס״ע 212 ואילך. וש״נ.

״בבוא . . ״תקרא . . כל ישראל״: וילך שם, יא.

את העם האנשים והנשים והטף, הקהל **האט זיי אלעמען געמאכט פאר** איין קהל **און מען האט געהערט התורה הזאת** „כאילו . . מפי הגבורה שומעה" „כיום שניתנה בו בסיני" (**ווי ער הערט איר פון דעם אויבערשטן, ווי אין דעם טאג ווען זי איז געגעבן געווארן בסיני**), **וואס דאמאלס איז געווען** ויחן שם ישראל נגד ההר — כאיש אחד בלב אחד.

* * *

ווי דערמאנט אין פריערדיקן בריוו, אז כאטש די מצוה פון הקהל, איז קאנקרעטן און פשוט'ן זין, איז פארבונדן מיט דעם בית־המקדש, איז זי אבער אקטועל אין רוחניות אומעטום און אין אלע צייטן. ספעציעל איז עס אונטער־שטראכן יעדן יאר אין דער דאזיקער צייט, וואס דעם שבת פאר ראש־השנה לייענט מען שטענדיק די פרשה „אתם נצבים היום כולכם גו' ראשיכם שבטיכם גו' עד שואב מימיך":

אין צוגאב צו דעם וואס אלע אידן שטייען צוזאמען — פון די העכסטע צווישן זיי (ראשיכם) ביז דעם פשוט שבפשוטים (וואסער־טרעגער) — און מ'פארבינדט זיך מיט דעם אויבערשטן מיט אן אייביקן בונד (לעברך בברית ה' אלקיך), **איז דאס ניט נאר ווי איינצעלנע יחידים, נאר אין אן אופן פון כולכם — לאחדים כאחד, אז פון „אחדים" ווערט „אחד". דורכדעם קומט צו א נייע מציאות אין יעדן פון די צען סוגים וואס שטעלן צוזאמען דעם גאנצן פאלק** (ווי אויסגערעכנט אין פסוק) — **יעדערער פון זיי ווערט א טייל פון א קומה שלימה, דעם גאנצן אידישן פאלק, דורכגעדרונגען און פאראייניקט מיט איין־און־דעם־זעלבן געדאנק — מכתיר זיין** (קרוינען) **דעם אויבערשטן, און מיט דעם זעלבן אינערלעכן וואונטש, אז דער אויבערשטער זאל אננעמען די הכתרה און זאל זיך אנטפלעקן אלס „מלך ישראל" און (דורכדעם אלס) „מלך על כל הארץ".**

* * *

„כאילו . . שומעה" . . „כיום . . בסיני": רמב״ם הל' חגיגה ס״ג ה״ו.

ויחן . . אחד: יתרו יט, ב ובפרש״י (ממכילתא. ת״י).

שבת פאר ראש־השנה לייענט מען . . נצבים: לקו״ת ר״פ נצבים. וראה תוספות — מגילה לא, סע״ב.

טושו״ע או״ח סתכ״ח ס״ד. וראה כש״ט הוספות אות לא. וש״נ.

אתם נצבים . . מימיך . . לעברך . . אלקיך: נצבים כט, ט״ו-א.

לאחדים כאחד: לקו״ת שם. וראה לקו״ש ח״ד ע' 1141 ואילך.

צען סוגים: לקו״ת כאן (מזוהר ח״ב סב, א. — וראה פרש״י).

קומה שלימה: לקו״ת שם.

מכתיר זיין . . דעם אויבערשטן: ר״ה טז, א. לד, ב. וזהו תוכן ענין ר״ה, כדמוכח מהבקשה בכל תפלות ר״ה (משא״כ זכרונות ושופרות) מלוך על העולם, והחתימה (וכן בקידוש) מלך על כל הארץ. ובפרש״י (במחזור וויטרי) דאומרים המלך הקדוש (גם בערבית) לפי שאמר הקב״ה תמליכוני עליכם בר״ה כדכתיב אני ה״א וסמיך ל' בחודש הז'. ולכן גם תק״ש, שהיא מצות היום (ר״ה כו, ב), „הענין הראשון" שבזה הוא ש„אנו ממליכין עלינו את הבורא" (רס״ג — הובא באבודרהם בטעמי התקיעות). ובפע״ח וסידור האריז״ל ובכ״מ, שכל עשי״ת הוא בנין המלכות. וראה המשך תרס״ו בתחלתו. סה״מ תש״ג בתחלתו.

„מלך ישראל" און (דורכדעם . . „מלך על כל הארץ": ראה ד״ה חייב אדם לברך תרל״ח ספ״ט, פי״ג. ובכ״מ.

דאָס אויבנגעזאָגטע איז שייך צו ראש־השנה יעדן יאָר. היי־יאָר קומט צו נאָך מער הדגשה אין דעם, וויבאָלד דאָס איז ראש־השנה פון אַ שנת הקהל, ווען די פאַראייניציקונג פון אַלע אידן ווי איין קהל איז ספעציעל אונטערשטראָכן, ווי דערקלערט אויבן; און עס קומט נאָך דער צוגרייטונג פון שנת השמיטה, שבת לה׳, וואָס דעם גאַנצן יאָר איז מען געשטאַנען אין אַ תנועה פון אחדות און פאַראייניציקונג, און דאָס האָט זיך אויסגעדריקט אין אַ קאַנקרעטן און אייניקן דרוקספולן אופן: יעדער אייגנטימער פון אַ פעלד און ווייגנגאָרטן (וואָס בזמן בית־המקדש איז דאָס געווען די הויפט פרנסה פון אידן — „איש תחת גפנו ותחת תאנתו״) האָט זיך אַפגעזאָגט פון זיין פריוואַטן ערד אייגנטום און האָט עס איבערגעגעבן אין רשות פון דעם אמת׳ן בעל־הבית, וואָס די גאַנצע ערד איז זיינע, כי לי הארץ, און ער גיט איבער די פעלדער און ווייגנגערטנער אין רשות פון אַלע אידן צוגלייך. דערביבער איז דער יאָר פון שמיטה די פאָסנדע הכנה צו הקהל, און ביידע צוזאַמען לייגן אויך דעם יסוד פאַר די ענינים וואָס דאַרפן אויפגעטאָן ווערן אין טאָג־טעגלעכן לעבן אין אַלע קומענדיקע יאָרן.

* * *

בריינגען ווייניגסטענס איין קאַנקרעטן ביישפיל במעשה בפועל: ווען געציילטע עטלעכע אידן לעבן אין אַ שטעטל, איז אין צוגאָב וואָס כפשוט דאַרף זיין בא זיי דער לערנען תורה און מקיים זיין מצוות בהידור — דאַרפן זיי גלייך ווערן אַ קהל, אויפשטעלן קהל אידישקייט: עס מוזן אויפגעשטעלט ווערן מוסדות פון תורה חינוך, עס מוז זיין אַ תורה מנהיג (אַ רב), תורה־עסן (אַ שוחט), זעלבסטפאַרשטענדליך אַ תורה׳דיקער משפחה לעבן (אַ מקוה) א.ז.ו.ו.

* * *

ויהי רצון, אַז קומענדיק פון דער קריאת התורה פון דעם שבת סליחות — אתם נצבים היום כולכם — הקהל את העם האנשים והנשים והטף, זאָל יעדער איינער און אייניע מיטנעמען מיט זיך די אויבנדערמאָנטע נקודות אין אַן אופן אַז זיי זאָלן אַראָפקומען במעשה בפועל יעדן טאָג און אַלע טעג פון דעם יאָר,

און דער אויבערשטער, שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, זאָל בענטשן אונזער גאַנץ פאָלק ישראל, און יעדער איינעם און איינע בפרט, צו קענען מקיים זיין

הקהל . . נאָך דער צוגרייטונג פון שנת השמיטה . . געשטאַנען אין אַ תנועה פון אחדות: ראה כלי יקר עה״פ וילך שם, יב.

איש . . תאנתו: מ״א ה, ה. וכן לעת״ל — מיכה ד, ד.

אַפגעזאָגט פון . . אייגנטום און . . איבערגעגעבן אין רשות פון . . אמת׳ן בעל־הבית: ראה חינוך מצוה שכח: שיראה ממעשה האדם בכל ענין שנה זו (דשמיטה) כאילו אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל. וראה שם מצוה פד.

איבערגעגעבן אין רשות פון . . אמת׳ן בעל הבית: ראה תורת ההי״מ עה״פ (בהר כה, כ) וכי תאמרו מה נאכל (או״ת להה״מ — הוצאת קה״ת — מב, ג ואילך).

כי לי הארץ: ל׳ הכתוב (בהר שם, כג) בנוגע ליובל.

שומע . . ברחמים: סיום וחיתום ברכת שופרות. וראה טור או״ח סתקפ״א (מירושלמי ר״ה פ״א ה״ג). וראה אגה״ת רפי״א (ק, ר״ע״א).

די מצוות פון שמיטה **און** הקהל **ניט נאר אין רוחניות נאר כפשוטן ממש, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, וואס ס׳וועט זיין** קהל גדול ישובו הנה, **אין דעם בית־המקדש שיבנה במקומו — און דאס אלץ במהרה בימינו ממש,**

און עס זאל מקויים ווערן שוין איצט, נאך בזמן הגלות — ואנחנו עמך וצאן מרעיתך, נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך.

בכבוד ובברכה כפולה
לכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
ולהצלחה בכל האמור
ברוחניות ובגשמיות
גם יחד עמ״ש

קהל גדול ישובו הנה: ירמי׳ לא, ז.
בית־המקדש שיבנה במקומו: רמב״ם הל׳ מלכים ספי״א.
ואנחנו . . תהלתך: תהלים עט, יג.

הוספה*

ב"ה, ימי חודש אלול, ה'תש"מ
ברוקלין, נ.י.

הוו"ח אי"א נו"מ
עוסק בצרכי צבור וכו'
מו"ה ———

שלום וברכה:

במענה למכתבו, בו כותב אודות חלקו הטוב שניתן לו בהשגחה פרטית מהשי"ת, התעסקות בהפצת התורה והיהדות בכלל ובשטח פעולותיו בפרט, ומסיים בשאלה, בקשר עם צמצום העזר בזה וכו', אם להמשיך בפעולותיו,

מובן וגם פשוט, שאפילו אילו היתה השאלה באם להתחיל בפעולות אלו במצב הנוכחי, הי' המענה ברור שצריך להתחיל, כיון שמצות ואהבת לרעך כמוך כלל גדול בתורה, ואפילו טובה ליחיד צריך להשתדל ולעשות ככל האפשר ויותר, ומכל שכן טובה לרבים. על אחת כמה וכמה שנמצא באמצע הפעולות וראה פרי טוב בעמלו והצליח בהן. ובודאי ובודאי שגם פעולות אלו נכללו בציווי התורה — שהוא גם נתינת כח — להעלות בקודש. וכיון שזוהי הוראת תורת־אמת, אין כל ספק שישנם הדרכים והאמצעים למלאות הציווי, ולא עוד אלא מתוך שמחה ובהוספה.

ואף על פי שכותב הטעמים לשלילה, כנ"ל, הרי הבטיחה תורה בכל כיוצא בזה אשר הקב"ה עוזרו. ואף שאפשר שאולי נשתנו הדרכים והצנורות שבדרך הטבע, הרי נאמר „ותשועה ברוב יועץ", ויתיעץ בעסקני אנ"ש, אלה שהם עסקנים באמת ואנ"ש באמת, ואז בודאי אשר חפץ ה' בידם יצליח למצוא הדרך. ומי שאומר לו שב ואל תעשה עדיף, או מרפה ידיו, באיזו פעולה שתהי' מפעולות המתנהלות ברוחו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אינו בגדר עסקן בכלל ואינו מאנ"ש של כ"ק מו"ח אדמו"ר, כמובן. ואף שאפשר שאמתלא בפי פלוני או פלוני, איזו שתהי', מתחיל — שאינם מן הזריזים וכו', הרי עצלות ועצבות ומרה שחורה בנוגע להצלחת הפעולות ברוח כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, הם היפך הוראותיו ובקשתו והבטחתו.

אין להאריך בזה בכלל, ובפרט — בימי אלול והכנה לשנה הבע"ל.

לסיכום הדבר: בודאי יוסיף בבטחון בה' שיצליח בפעולותיו וגם בדרכי הטבע, ומתוך בריאות וטוב לבב ימשיך בהן כעד עתה, וגם בהוספה, וזה יוסיף גם בהצלחת הפעולות,

ויוסיף עוד יותר בהכתיבה והחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה לו ולכל בני ביתו שיחיו.

בכבוד
בברכה להצלחה בכל האמור
ולשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד /חתימה/

---

*) [נדפס] בקשר לענין הבטחון — המדובר במכ' הכללי (לעיל ע' 564 ואילך).

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)


הוצאת ספרים
קרני הוד תורה
קה"ת
לובאוויטש