ספרי — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— ט —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר שלישי — כרך חמישי

דברים

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שלישית



יוצא לאור על ידי מערכת
„אוצר החסידים"

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים וארבע לבריאה
הי' תהא שנת נפלאות דגולות

מפתח כללי

הקדמת המו"ל ..... ג
לוח המפתחות ..... ז
שיחת מוצש"ק בראשית ה'תשל"ה vii
לקוטי שיחות – ע"ס במדבר 1

הוספות

שיחות ומכתבים 247
מכתבים כלליים לר"ה 403

LIKKUTEI SICHOS

Vol. 9

DEVORIM

THIRD EDITION: 5754-1993

Published and Copyrighted by
"KEHOT" PUBLICATION SOCIETY
770 Eastern Parkway, Brooklyn, N.Y. 11213
Tel. (718) 493-9250 • 774-7200 • 778-0226
Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902– –
LIḲUṬE SIḤOT
'al parshiyot ha-shavu'a, ḥagim u-mo'adim (vol. 9) Devorim

(Sifriy. Otsar ha-ḥasidim, Lyubavitsh) (Ḳovets shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)
In Hebrew and Yiddish.
Title on verso of t.p.: Likkutei Sichos (vol. 9) Devorim
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, Lyubavitsh. IV. Series: Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.
BM198.S3355s 1993 Hebr
ISBN 0-8266-5718-4 (set)
ISBN 0-8266-5727-3 (vol. 9)
Library of Congress Catalog Card #61-57983
CIP

ב״ה.

הקדמה

בהמשך צו די ערשטע פיר בענדער: פון דריטן: ספר „לקוטי שיחות״ — אויף חמשה חומשי תורה און חגים ומועדים — פון כ״ק אדמו״ר שליט״א, גיבן מיר אַרויס מיט גרויס שמחה און דאַנק צו השי״ת דעם פינפטן באַנד פון דעם ספר, אויף חומש דברים.

ווי ערקלערט אויספירלעך אין דער הקדמה פון ערשטן באַנד, איז אַ טייל פון די שיחות — ביאורים אויף פירוש רש״י על התורה, באַזירט אויפן כלל וואָס רש״י האָט אַרויסגעגעבן: „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא״.

ווי די שיחות פון די ערשטע פיר בענדער זיינען אויך די שיחות פון דעם באַנד ערשינען פריער אין איינצעלנע, וועכענטלעכע קונטרסים לויט די וואָכן־סדרות, אין פאַרלויף פון די יאָרן תש״ל־תשל״א (אַ קליינער טייל אין יאָר תשכ״ט).

* * *

אָלס הוספה צו די „לקוטי שיחות״ פון דעם באַנד גיבן מיר צו אַ צאָל בריוו און שיחות קודש פון כ״ק אדמו״ר שליט״א וועלכע האָבן אַ שייכות צו עניני פרשיות השבוע און ימים טובים וועלכע געהערן צום (צייט וועז מ׳לייענט) ספר דברים.

אָלס באַזונדער הוספה צום ספר דרוקן מיר אויך די מכתבים כלליים פון כ״ק אדמו״ר שליט״א צו ראש השנה (ה׳תשי״א — ה׳תשל״ה).

ולהעיר אַז אַ טייל פון די אויבנדערמאַנטע הוספות זיינען געזומען ניט פון אָריגינאַל, נאָר פון העתקות.

* * *

אין צוזאַמענהאַנג מיט דער שטאַרקער התעוררות פון כ״ק אדמו״ר שליט״א אין דער לעצטער צייט, וועגן „מבצע הדלקת נרות״, דרוקן מיר אָלס

---

1) חלק ה׳ — בראשית (געדרוקט י״א ניסן תשל״ב). חלק ו׳ — שמות (י״ד כסלו תשל״ג). חלק ז׳ — ויקרא (ערש״ק כ״ף מנ״א תשל״ג). חלק ח׳ — במדבר (ערש״ק יו״ד שבט תשל״ד).

2) ספר ראשון: כרך א׳ (בראשית, שמות, ויקרא), כרך ב׳ (במדבר, דברים — הוספות), תשכ״ב. (הוצאה שני׳ תשכ״ז. הוצאה שלישית, תשל״ה). ספר שני: (ב׳ כרכים כנ״ל) תשכ״ד. (הוצאה שני׳ תשכ״ח. הוצאה שלישית, תשל״ה).

3) בראשית ג, ח; ג, כד. ועוד.

הקדמה צום ספר די שיחה פון מוצש״ק בראשית ה׳תשל״ה (צו נשי ובנות ישראל תי׳) וועגן אָט דעם ענין.

* * *

דער „מפתח ענינים״ אויף אַלע פינף בענדער פון דריטן ספר „לקוטי שיחות״, אַזוי אויך די כללים פון פרש״י על התורה לויט דעם דרך הלימוד פון כ״ק אדמו״ר שליט״א אין פירוש רש״י — וועלן ערשיינען אין אַ באַזונדער באַנד פאַר זיך.

* * *

מיר האָפן אַז גאָר אין גיכן וועט ערשיינען אויך דער פערטער ספר „לקוטי שיחות״ — די שיחות וועלכע זיינען דערשינען אויף לשון הקודש אין וועכנטליכע קונטרסים, במשך די יאָרן תשל״ג (שנת השבעים שנה לכ״ק אדמו״ר שליט״א) און תשל״ד וכו׳.

ויהי רצון אַז בקרוב זאָלן מיר זוכה זיין צום ערשיינען פון די פיל אַנדערע מאמרים ושיחות קודש פון כ״ק אדמו״ר שליט״א וועלכע ווערן אַזוי שטאַרק ערוואַרט פון אחבנ״י יחיו, איבער גאָר דער וועלט.

ועד להפצת שיחות

י״ד כסלו, ה׳תשל״ה ברוקלין, נ.

להוצאה שלישית

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

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

* * *

ויה״ר שנזכה בקרוב להו״ל עוד שיחות ומאמרים של כ״ק אדמו״ר מלך המשיח שליט״א, ויחזק השי״ת בריאות כ״ק אדמו״ר מה״מ שליט״א וישלח לו רפואה שלימה וקרובה בכל רמ״ח אבריו ושס״ה גידיו הקדושים, ויתן לו אריכות ימים ושנים טובות ונעימות וחיים נצחיים, ויראה הרבה נחת משלוחיו, תלמידיו, חסידיו ומכלל ישראל, וינהיג את כולנו מתוך בריאות, הרחבה ונחת, ובקרוב ממש יגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה במהרה בימינו ממש. ונלמוד תורה מפיו של משיח צדקנו שילמד תורה את כל העם כולו ומלך ביפיו תחזינה עיניך בהתגלות מלכותו לעין כל, תיכף ומיד ממש, והיתה לה׳ המלוכה, אמן כן יהי רצון.

ועד להפצת שיחות

ט״ו״ד כסלו, ה׳תשנ״ד (**ה**׳ **ת**הא **ש**נת **נ**פלאות **ד**גולות)
ברוקלין, נ.י.

מפתח ותוכן

דברים

שיחה א (תשכ"ט) 1

פרש"י ס"פ ד"ה לפני אחיכם — השינויים בל' רש"י כאן לגבי פירושו לעיל בפ' מטות (לב, יז); שני האופנים באופן הליכת בני גד ובני ראובן „לפני" בנ"י, וע"פ פנימיות הענינים

שיחה ב (תש"ל) 14

שני סוגי התוכחה שברישׁ פרשתנו והדמיון לשני הענינים שבתוכחה „בשלג" ו„בצמר"; השייכות דסיום ההפטרה — „ציון במשפט תפדה גו'" לסיום הפרשה אודות כניסת ישראל לארץ

דברים – שבת חזון (תשל"א) 24

ביאור בפתגם הרה"צ רלוי"צ מבארדיטשוב דבשבת חזון „מראים לכאו"א המקדש דלעתיד מרחוק" (והמשל מאב שתפר לבנו בגד יקר כו'); ביאור מעלת בהמ"ק הג' שיהי' בנין נצחי והשייכות למספר שלישי דוקא; הקשר להתחלת ספר דברים, „משנה תורה"

ואתחנן

שיחה א (תשכ"ט) 33

פרש"י עה"פ ו, ז ד"ה ושננתם לבניך — ההכרח ע"פ פשוטו של מקרא ש„לבניך — אלו התלמידים", והטעם שהוזקק רש"י לג' ראיות

שיחה ב (תש"ל) 49

פרש"י ו, ח ד"ה וקשרתם וד"ה והיו לטוטפות; השינוי בפרש"י כאן (בפי' „טוטפות") לגבי פירושו בפ' בא (יג, טו); ב' הפעולות דמצות תפילין — (א) וראו כל עמי הארץ גו' ויראו ממך (תבוא כח, י. ברכות ו, א), (ב) מפני קיום מצות תפילין יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקד (הל' קטנות להרא"ש הל' תפילין סט"ו) — והביאור ע"פ פנימיות הענינים

שיחה ג (תשל"א) 61

השייכות דהפטרת „נחמו" לפ' ואתחנן; מעלת המקדש על המשכן והחילוק בגדר הקדושה במקדש ראשון ומקדש שני

עקב

שיחה א (תש"ל) 71

התיווך בין ב' הפירושים ב„והי' עקב תשמעון" — (א) „מצות קלות שאדם דש בעקביו" (רש"י), (ב) עקבתא דמשיחא (אוה"ת עה"פ); ביאור מעלת העבודה בזמן הגלות; סדר ג' פרשיות הראשונות דד' דנחמתא (ואתחנן, עקב ראה) וההפטרות שלהן

שיחה ב (תשל"א) 79

ההבדל בין הפטרת עקב והפטרת ואתחנן ושייכותן לתוכן ב' הפרשיות; ביאור החילוקים שבין פרשה ראשונה דק"ש (שבפ' ואתחנן) ופרשה שני' (שבפ' עקב)

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

עשרים באב

שיחה א (תש״ל) 86
ההבדל בין מעלת נדבת העצים ד״בני פחת מואב בן יהודה״ ביום עשרים באב, ושל ״בני עדין בן יהודה״ בעשרים באלול

שיחה ב (תשל״א) 91
פסק דין של בעל ההילולא במי שהיתה לו סוכה בחצרו ושכח לעשות עירובי חצירות עם שכניו, שהסוכה עצמה מערב — ע״פ פנימיות הענינים, שהמקיף דסוכה מאחדת כל ישראל, גם בענייניהם הגשמיים

ראה

שיחה א (תש״ל) 94
פרש״י עה״פ יב, ג ונתצתם את מזבחותם גו׳; השינוים לגבי פרש״י ואתחנן ז, ה ועוד; הטעם שהביא רש״י ב׳ דוגמאות ב״לכנות להם שם לגנאי״, ולאידך השמיט דוגמא הג׳ שבש״ס (ע״ז מז, ב); ביאור ג׳ הדוגמאות שבש״ס והתאמתן לג׳ מדות דבלעם הרשע (אבות פ״ה מי״ט)

שיחה ב (תשל״א) 106
שיטת הרמב״ם (הל׳ ע״ז פ״ד ה״ו) דאנשי עיר הנדחת ש״חזרו ועשו תשובה מוטב״, אפילו אחרי התראה ומעשה — ע״פ הלכה וע״פ פנימיות הענינים

שופטים

שיחה א (תשל״א) 115
שקו״ט ברין חנני׳ בן עזור שנתנבא מה שלא נאמר לו (סנהדרין פט, א) ומה שלא שמע (מהרש״א שם), ושיטת אדה״ז בתניא (אגה״ת פ״ד) שהי׳ חייב מיתה ביד״ש; ביאור אריכות ל׳ אדה״ז בתניא שם

שיחה ב (תש״ל) 121
פרש״י כ, ח ד״ה הירא ורך הלבב; השייכות דב׳ הפירושים שהובאו בפרש״י להתשובה והתקיעות דחודש אלול, ע״פ ביאור ל׳ הרמב״ם הל׳ תשובה (פ״ג ה״ד)

תצא

שיחה א (תש״ל) 133
פרש״י כב, ז ד״ה שלח תשלח את האם — שקו״ט בשינוי ל׳ רש״י („שאין בה חסרון כיס״) לגבי ל׳ המשנה (חולין קמב, א) וספרי (עה״פ) „שהיא כאיסר״; פרש״י שם, ח ד״ה כי תבנה בית חדש; התוכן הפנימי בציוויים שנאמרו בלשון „מקור״

שיחה ב (תשל״א) 143
שני ההפכים בענין ה„גט״ — כריתות ואחדות (כספר תורה); הטעם שהתחלת מס׳ גיטין היא בדין „המביא גט ממדינת הים״; והביאור בזה בפנימיות הענינים בה„גירושין״ שבין הקב״ה וכנס״י

תבא

שיחה א (תש״ל) 152
פרש״י ריש פרשתנו ד״ה והי׳ כי תבוא; השינוי בל׳ רש״י לגבי ל׳ הש״ס (קידושין לז, ב); הטעם הפנימי שהחיוב דהבאת ביכורים הוא רק לאחרי חלוקת הארץ והשייכות לח״י אלול — יום הולדת הבעש״ט ואדה״ז; ביאור פתגם אדמו״ר מהוריי״צ נ״ע שבעת לידת אדה״ז התחיל הבעש״ט לומר מזמור מ״ח שבתהלים שבו נאמר „גדול הוי׳ וגו׳ בעיר אלקינו״

שיחה ב (תשל"א) 162
פרש"י כו, יד-יח ד"ה האמרת והאמירך; השייכות בין ב' הפירושים בהאמרת והאמירך (הברלה והפרשה או תפארת) להעבודה ד"אני לדודי ודודי לי" דחודש אלול; ביאור במזמור לדוד ה' אורי גו' שאומרים בחודש אלול

נצבים

שיחה א (תש"ל) 175
פרש"י ל, ג ד"ה ושב ה"א את שבותך — החידוש בכך ש"השכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם" לגבי הענין ד"עמו אנכי בצרה" (שהובא ברש"י שמות ג, ב); ההבדל בין קיבוץ גליות דישראל ודשאר אומות

שיחה ב (תשל"א) 184
ביאור בתורת הבעש"ט שהקב"ה בעצמו מברך חודש תשרי והברכה היא אתם נצבים היום כו'; הקשר (ע"פ נגלה) בין ברכת החודש וקידוש החודש; החידוש בקביעת קדושת ר"ח תשרי (ר"ה) לגבי שאר חדשי השנה והביאור ע"פ פנימיות הענינים

וילך

שיחה א (תש"ל) 193
תורת הבעש"ט עה"פ (לא, יח) ואנכי הסתר אסתיר גו', שההסתר גופא הוא בהסתר; התוכן הפנימי ב"תוכחה" זו למעליותא, ע"פ ביאור בד"ה אני ישנה לאדה"ז שבבחי' סוכ"ע ו"רעותא דלבא" אין שייך "שינה" (ופירוד)

שיחה ב (תשל"א) 196
פרש"י עה"פ לא, כו ד"ה מצד ארון ברית ה' — הצריכותא בב' הפירושים אם הס"ת הי' מונח מחוץ לארון או בתוך הארון, והביאור הפנימי בפלוגתא זו

האזינו

שיחה א (תש"ל) 204
משה רבינו הי' "קרוב לשמים" ו"רחוק מן הארץ", וישעי' — רחוק מן השמים וקרוב לארץ (ספרי ריש פרשתנו); ביאור בדברי האריז"ל ד"כל מי שאינו בוכה בעשי"ת אין נשמתו שלימה" — גם אצל צדיק צ"ל הבכי' מצד הריחוק

שיחה ב (תשל"א) 215
ג' הענינים באגה"ת אודות אופן הקשר בין הנשמה למטה ושרשה למעלה: "כמו חבל . . שראשו א' קשור למעלה וקצהו" למטה (פ"ה), "כמו החבל **שראשו** א' למעלה **וראשו** השני למטה" (שם פ"ו), המשל מ"אדם נופח לאויה מקום כו'" (שם פ"ה); אופן חיות העולמות בר"ה שחל בשבת כשעליית המלכות היא הן בחיצוניות והן בפנימיות

וזאת הברכה

שיחה א (תש"ל) 225
ג' הענינים דסוכות, שמע"צ ושמח"ת — ג' בחינות ב"מקיף", וג' דרגות באחדות"ישראל — ורמזיהן בפ' ברכה

שיחה ב (תשל"א) 237
השייכות בין תוכן פרשת ברכה ל"ענין המועד" דשמע"צ; הטעם ש"לעיני כל ישראל", דקאי על שבירת הלוחות (פרש"י סוף פרשתנו) נחשבת בין המעלות של משה רבינו ובזה הוא סיום כל התורה כולה

הוספות

שיחת מוצאי שבת בראשית – לנשי ובנות ישראל – תשל"ה ... VII

שבת בראשית — השבת האחרונה דחודש תשרי, חודש הכללי, והתכלית עבודת „שנת החול", „ויעקב הלך לדרכו", להמשיך יהדות ואלקות וקדושה גם ב„דרכו" של חול; וענין זה מתחיל בהנהגה ב„בית" התלוי בנשי ובנות ישראל, „עקרת הבית", שזהו ע"י הדלקת נרות שבת שלהן בערב שבת ..... ס"א

עד קשר דנשים להדלקת נרות שבת — לא רק תיקון הכשלון דחוה, אלא הטעם הפנימי הוא שזהו כבוד לגדל בנים קדושים ולהוסיף שלום בעולם ואריכות ימים לבעל ..... ס"ו

בדורנו זה — גם בנות קטנות שהגיעו לחינוך צריכות להדליק נרות שבת ויו"ט, וגם לתת צדקה לפני כן ..... ס"ז

מעלת התאספות נשי ישראל ללמוד תורה וכיו"ב ..... ס"ט

הוראה מפרש"י ר"פ נח — בענין החינוך: (א) הזכרת צדיקים לשבח, (ב) תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים ..... ס"י

ברכות לנשי ובנות ישראל וחיזוק בקיום ג' המצוות דנש"ק, כשרות וטה"מ .... סי"ג

שיחות ומכתבים

דברים 247

אמירת משנה תורה לישראל לפני כניסתם לארץ — הוראה לתפקיד ישיבות

ר"ח – ט' מנחם אב 248

נחמה בכפליים, בפרט בדורות האחרונים לאחרי פירסום אגרת הבעש"ט אודות הפצת המעיינות / הוספה במשך ט' הימים בתורה וצדקה, ג' עמודים, מבצע תפילין; משמרות ללימוד והוספה בצדקה ומבצע תפילין במעל"ע דט' באב

ה' מנחם אב 251

הוראה מעבודת האריז"ל בתורה, במצות, בשמחה

ט' מנחם אב 253

„מיהו יהודי", הכנסת גוים בכלל ישראל, המשך הגלות והחורבן / דחיית שיעורי חת"ת למוצאי תשעה באב

ואתחנן 255

הקשר דתחילת הש"ס „**מאימתי** קורין את שמע כו'" עם סיומו — „כלי מחזיק ברכה — שלום" / עניית אמן על ברכות קטנים דרך לימודם; ביטוי האזכרות בעת לימוד ברכות; החזקת ס"ת ע"י קטן אחר הגבהה / שיטת האבני נזר בענין שאלת תפילין מחבירו / התחלת הנחת תפילין בגיל י"ב / הנחת תפילין ע"י אחר מפני החולשה / תפילין דשמו"ר וראב"ד / שלילת שינוי קשר חב"ד לפולין / תיקון על ביטול מצות תפילין / תיקון על ביטול הנחת תפילין דר"ת / כתיבת אות ה' של השם לשיטת אדמו"ר הזקן / קביעת מזוזה בתר היכר הציר / הוראה בעבודת האדם מענין השמירה דמזוזה / סגולת מזוזה

חמשה עשר באב 261
סיום מס׳ תענית וקישורו עם ריש מס׳ ר״ה; ג׳ סוגי בנות ישראל — צדיקים בינונים ורשעים /הנחת אבן הפינה של שיכון חב״ד בא״י

עקב 265
ביטול תלונות על מצב האדם שהם מתחבולות היצר / ביאור בהערה בלקוטי לוי״צ לזהר פ׳ עקב בענין ג׳ הלשונות „לארקא לאמשכא לאנהרא״ / „אם תעזבני יום יומים אעזבך״ — בתורה או בכל עניני קדושה / ברכת המזון ע״י „בריך רחמנא כו״ / עצה למי שאינו מיושב בדעתו

תפלה 268
שני אופני עבודה — תורה ותפילה, וכלולים זמ״ז / מעלת התפלה, ציוני מקורות התפילות, התבוננות לפני׳ / איחור זמן ק״ש ותפלה מפני ההתבוננות / ביאור בתורת הבעש״ט עה״פ „תפלה לעני גו״ / ביאור בנוסח הזמנה לברכמצוה שהב״מ יהי׳ חי׳׳ל כפי כוונת אדמו״ר שליט״א; ענין תפלה על דעת אחר; תפלה בכללות או בפרטיות / עצה לתפלה כדבעי / ביאור סיפור ע״ד אדמו״ר מהר״ש ור״י סלנטר בענין אריכות התפלה / עצה נגד מח״ז בתפלה / פירוש „שהחזרת בי **נשמתי**״ ודיוק הלשון „אפקיד **רוחי**״ / ברכות השחר בניעור כל הלילה; אם קוראים בתורה בתפלה בציבור גם כששמעוה לפני כן / מנהגי חגירת אבנט בתפלה / מנהגינו שבחורים אינם מתעטפים בטלית כשיורדים לפני התיבה וכיו״ב / שינוי מנהגים לנוסח האר״י; החזרת פנים בברכת כהנים / מעלת נוסח התפלה של רבינו הזקן / שקו״ט אם להיות ש״ץ בביכנ״ס שרוב המתפללים אינם שומרי שבת / שקו״ט בדיני הפסק בפסוד״ז / זמן מנחה בעש״ק; שלילת דילוג על פסוד״ז לכתחילה / נגיעה בתפילין בפסוק פותח את ידיך; הנחת תפילין דר״ת; ק״ש במוצש״ק; משניות וקדיש דרבנן דאבל; זמן הנחת תפילין לפני ב״מ / חזרת הש״ץ כשרק **ששה** מתפללים / אם אריכות בתפלה דוחה שמיעת קדושה מהש״ץ / עניית קדושה כשמתפלל שמע קולנו / מנהגי הגבהה ע״פ הנהוג בביהכנ״ס כ״ק מו״ח אדמו״ר / מנהגנו שלא לומר י״ג עקרים / ברכו בכל בוקר אחר התפלה / תיווך דברי הזהר (ח״ב קנו, א) שמנחה אינה עת רצון והש״ס (ברכות ו, ב) שאליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה; **לילה** זמן דינים / אמירת יגמה״ר ביחיד / זמן אמירת חצי קדיש אחר קריה״ת במנחת שבת / אמירת „ושמרו״ / טלית גדול קודם הנישואין / ניקוד „זכור״ באבינו מלכנו; נוסח יה״ר דכהנים

ראה 286
ביטול קשיים בפרנסה ע״י קיום המצוות / אחדות ובטחון — ביטול הנסיונות / הכרח זהירות בכשרות האכו״ש / „עשר בשביל שתתעשר״ / „וברכך ה״א בכל אשר תעשה״ / החילוק בין „איש **כמתנת** ידו״ ו„מסת **נדבת** ידך״; השתתפות כספית בהדפסת מאמרי הצ״צ לרגל שנת המאה להסתלקותו / צדקה ב„ויברך דוד״ או לפני התפלה / שקו״ט בענין נתינת צדקה בלילה / מעלת צדקה רוחנית / מעלת צדקה בכלל וליתומים בפרט / מעלת נתינת צדקה בקופת צדקה בכל יום / מעלת בריאות הגוף

אלול 296
אלול ר״ת „אנה לידו ושמתי לך״, עיר מקלט, זמן מוכשר לעורר רבים לתשובה ומע״ט; הקשר לתקיעת שופר דחודש אלול / אלול חודש החשבון, אבל כל השנה צריך לעסוק בעבודה ולא בחשבון על העבר, והמאור שבה מחזירו למוטב / התעוררות לתלמידי

הישיבות: בעבודה עם עצמם, עם הזולת / לתלמידים: זמן החשבון הבא אחרי ימי החופש / מעלת התחלת זמן הלימוד בימי אלול / משל למלך בשדה ותלוי ברצון כאו"א / עבודה מאהבה בתכלית / התעוררות לנשי ובנות חב"ד לחזק בעליהם ובניהם בלימוד התורה / משל המלך בשדה / ימי התגלות י"ג מדות הרחמים והקשר לשבט לוי וכל איש אשר נדבה רוחו כו' / משל למלך בשדה ושקו"ט והערות בפרטיו / „אורי . . ישעי . . מעוז חיי" — ג' מדריגות / משל למלך בשדה והקשר לנשים ובנות / משל המלך בשדה; תק"ש דימי אלול / סגולת יום רביעי ר"ח אלול

שופטים 319

שלילת חידוש הסנהדרין בזמננו / למנהיג קהילת ספרדים בארה"ק אודות סברא לנסוע לארה"ב / שקו"ט בביאור הברייתא בירושלמי ריש הוריות: „יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל כו'" / האדם עץ השדה — שינוי קל בגרעין משנה את האילן / ג' דרגות בשליחות בעבודת ה'

תצא 325

צביעת שערות גבר

עניני נישואין וכו' 326

רמזים בנוסח התנאים: „מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' הטוב"; „ואל יבריחו ואל יעלימו . . וידורו ביניהם באהבה וחיבה כאורח כל ארעא"; „לא זה מזו ולא זו מזה"; „המגיד מראשית אחרית יאמר לדבק טוב מצא אשה מצא טוב"; פי' „צהר תעשה לתבה" כפי שלומדים בג"ע/ בנישואי איש ואשה רמז לכללות עבודת האדם / פירוש „בנין עדי עד" / שני אחים לשני אחיות / קביעת זמן החתונה בר"ח לפני המולד / פירוש נוסח הברכה „בגן עדן מקדם" / הכרח „מחיצה" בין גברים ונשים בשמחת נישואין/ שקו"ט בדין ערי חתימה ועדי מסירה בגט ונתינת גט א' ב' פעמים / אי מהני אמירת „כתבו ותנו" דרך הטלפון

ח"י אלול 337

ח"י אלול מכניס חיות בעניני אלול; תורת הבעש"ט על „והלכת אל המקום אשר יבחר גו' לשכן שמו שם" / ח"י אלול תשכ"ב — שנת הק"ן להסתלקות אדמו"ר הזקן — חיזוק והוספה בתורה וצדקה, „קרן שניאור" / תוספת התמדה ושקידה דתלמידי תו"ת מח"י אלול ואילך / הפצת קונטרס ח"י אלול תש"ח / עבודת ח"י אלול: חיות באלול, חיות באני לדודי ודודי לי, יום הולדת הבעש"ט ואדה"ז / מעלות היום וסגולתו / יום תיקון חודש תשרי וזמן עריכת חשבון נפש על העבר ובמיוחד להעוסקים במקצוע החינוך

תבוא 356

ביכורים — רמז לתכלית בריאת האדם ועבודתו; תיקון חוק מיהו יהודי והשתתפות בתענית ציבור לביטולו / שקו"ט בפיה"מ להרמב"ם דמאי פ"א מ"ב בדין אונן במעשר שני

נצבים 361

הבחירה והיכולת ביד כאו"א וכו'

ראש השנה 362

ברכות אחר מסירת הפ"נ כללי: ער"ה תשכ"ח, תשכ"ט, תשל"א / **ראש** השנה ולא תחלת השנה, אבל באופן דקבלת עול שלמעלה משכל, ובפרט בר"ה שחל בשבת / הוראה מר"ה שח"ל בשבת / עוד לימוד מזה / מעלת דיבוק חברים ואהבת ישראל / דיבוק חברים, מדברים שהתורה נקנית בהם; חיבור ר"ה ומוצאי ר"ה ע"י לימוד

החסידות / פירוש „תמים" שלם באבריו ותיקון על פגם ע"י תשובה / ר"ה נקבע ביום בריאת האדם דוקא / מעלת שנה תמימה וכאשר שבת בא תיכף אחר ר"ה / ר"ה שח"ל בשבת / מנהגנו באמירת היה"ר על אכילת התפוח בר"ה / זמן אכילת התפוח בליל א' והפרי חדש בליל ב' / דיוק בשיטת אדמו"ר הזקן בטעם שאין תוקעין בר"ה שחל בשבת / שקו"ט במ"ש בקונטרס ומעין (מאמר יז) בביאור מרז"ל (ביצה טו, א) דמזונותיו של אדם קצובים מר"ה ואמרם (ר"ה טז, א) אדם נידון בכל יום

וילך 378
מעלת החינוך והקשר למצות הקהל

יום הכפורים 379
ברכות ערב יו"כ: אחר מנחה — תשכ"ו; לפני כל נדרי — תשכ"ו; כנ"ל — תשכ"ד תשכ"ט; אחר מנחה — תש"ל, תשל"א; לפני כל נדרי תשל"א / שיעור נט"י שחרית בט"ב וביו"כ / שקו"ט בלשון שו"ע אדה"ז (סתר"ח ס"ח) „מאכלי חלב וחמאה" / מנהגנו באמירת או"א ורבש"ע לפני פרשת העקידה ביו"כ; תחנון ועל חטא בקריאת שמע שעהמ"ט ביו"כ / נטילת ידים דכהנים במוצאי יו"כ / הטעם שיו"כ נקרא ר"ה בכתוב בשנת היובל

חג הסוכות 388
בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח כפר חב"ד — תשל"א, תשל"ב; מסירת ד' מינים לבני נוער שבאו מרוסיא — תשל"ב / מעלת אתרוגים מקלברה / נטיעת שתילי קלברה באה"ק / בדורנו נתבררה דעת אוסרי אתרוגים מורכבים / מסירת ד' מינים של עצמו בשביל אחרים / אהבת ישראל — בכל מועדי חודש תשרי / שמחה משולשת בחג הסוכות / עיקר השמחה ע"י אחדות / החילוק בין שיחה ומאמר / מצות סוכה מקפת כל עניני האדם

שמע"צ־שמח"ת 393
מעלת השמחה דשמח"ת / העיקר הוא עבודת האדם, כמו בנישואין שהעיקר הוא ע"י האשה; כוונת ההעלם שיחפשו את הקב"ה, ווהי השמחה דשמע"צ ושמח"ת / הכרות „ויעקב הלך לדרכו" בשילהי שמח"ת

ברכה 398
עבודת הכהנים שהם גם לויים — „יורו משפטיך ליעקב גו' ישימו קטורה גו'"

מכתבים כלליים לר"ה

ח"י אלול ה'שי"ת (באידיש) 403
תשרי זמן תפלה הפועלת במיוחד ע"י הקדמת צדקה, כולל נתינת עזרה רוחנית לעני ברוח

ח"י אלול ה'שי"ת (בלה"ק) 404
כנ"ל

ג' דסליחות תיש"א (באידיש) 406
שנת השמיטה הבאה היא „שבת לה'", שביתה מעניני ארציות והתמסרות להשם בכל פרטי החיים

ג' דסליחות תיש"א (בלה"ק) 407
בנ"ל
ח"י אלול תשי"ב (באידיש) 408
מקץ שנת השמיטה ובבוא מצות הקהל — זמן מיוחד לחיזוק הדת
ח"י אלול תשי"ב (בלה"ק) 409
בנ"ל
ראשון דסליחות תשי"ג (באידיש) 410
ראש השנה — יום בריאת אדם שהוא תכלית הבריאה; ובעבודה — שהאדם ממשיך ענייני "אדם" שבו בחלק ה"חי" "צומח" ו"דומם" שבו
ראשון דסליחות תשי"ג (בלה"ק) 412
בנ"ל
ימי הסליחות תשי"ד 414
בשנה שעברה הוכח לכל השקר שבכמה אידיאלים ו"איזמים", והחסרון שבדרך ה"פשרה" בעניני תורה ומצוות
ימי הסליחות תשט"ו 415
ראש השנה — יום בריאת אדם שיש לו בחירה חפשית לגלות האמונה פשוטה שבקרבו ולהשפיע על כל העולם למרות שהוא קטן בכמות
סליחות טעג תשט"ז 417
חשבון הנפש צ"ל באופן שלא להגדיל החסרונות, כי דברים שליליים אין בהם הכח שבדברים חיובים, ולכן צריך לשלול יאוש וכו'
סליחות טעג תשי"ז 419
אופן חשבון הנפש בנושל מאברי הגוף: כמו שכל אבר תלוי ומשפיע בשאר אברים, כך כ"א מישראל וכל קהילה תלוי' ומשפיע בכל ישראל; התבוננות בתולדות עם ישראל מוכיחה הטעות בשיטת "נהי' ככל הגוים" או "פשרות"
כ"ה אלול תשי"ח 423
"בקשו פני את פניך ה' אבקש" גם אלה שבחיצוניות חסר אצלם הרי ע"י גילוי הפנימיות יבואו לפני ה'; ושייך במיוחד לרבנים ומחנכים בפעילות על מושפעיהם
כ"ה אלול תשי"ט 425
לכל אדם — כמו לאדם הראשון — היכולת לכבוש את העולם כולו ולהעלותו
ימי הסליחות תש"כ 427
תשובה — תיקון **העבר** ע"י הכח מהקב"ה שלמעלה מהזמן
עש"ק פ' נצבים תשכ"א 429
"אתם נצבים היום כולכם לפני ה'א": עמידת כל ישראל בתוקף ע"י אחדות הנובעת מנפשם האלקית — והתכלית לחזק הקשר עם הקב"ה תורתו ומצוותיו
כ"ה אלול תשכ"ב 431
לאחרי שנה של סכנה אטומית מירוץ הנשק וסכנה לקהילות ישראל ועד"ז בפרטי ישראל — על כאו"א להשתדל בתיקון המצב ע"י **קבלת** עול מלכות שמים המביאה לחיים מאושרים ברוחניות ובגשמיות. ותשובה תפילה וצדקה המעבירין את רוע הגזירה

מפתח ותוכן

ימי הסליחות תשכ"ג 434

העצה שההתעוררות רימים נוראים — קבלת עול מלכות שמים ותשובה — תפעל פעולתה, כאשר מתחילים **מהיחיד**, כל אחד בעבודתו הפרטית

ימי הסליחות תשכ"ד 438

ר"ה — יום בריאת האדם הפועל בכל העולם שיכיר במלכותו של הקב"ה, וכן כאו"א מישראל הדומה לאדה"ר, שפעולתו "מלוך על העולם כולו . . וידע כל פעול כו'"; בפרט בזמננו כשבידי אדם אחד להרוס כל העולם, ומרובה מדה טובה

ימי הסליחות תשכ"ה 441

לקראת שנת השמיטה יש ללמוד מסדר הכתוב "ושבתה הארץ גו' שש שנים תזרע גו'", שמטרת הכל, ובמחשבה תחלה הוא — "שבת לה'"; וכן צ"ל בכל עבודת האדם

ימי הסליחות תשכ"ו 444

שתי נקודות הפכיות במצות "הקהל": הקהלת כל העם, גם הפשוטים ביותר וקריאת הפרשיות ע"י המלך, מובחר שבעם; הביטול העמוק לאלקות שע"י המלך מבטל את הישות וה"אני" של השומע ועי"ז התורה חודרת את כל פרטי מציאותו; מזה הוראה בזמן הזה

ימי הסליחות תשכ"ז 447

סיום שנת "הקהל" — זמן תיקון כל הענינים במחשבה דיבור ומעשה, ע"י תשובה כדבעי

ימי הסליחות תשכ"ח 450

מעיקרי ראש השנה — הכתרת הקב"ה למלך ע"י קבלת עול מלכותו, ושייך בכל יום; בתקופתנו שהרבה מדינות בנויות על "עצמאות" הרי ענין "קבלת עול" קשה יותר, אך "איני מבקש אלא לפי כוחן", ואדרבה, מעלה ברגש "עצמאות"

ימי הסליחות תשכ"ט 453

ר"ה — זה היום תחלת מעשיך — יום בריאת אדם תכלית הבריאה; הגברת האיכות על הכמות; וכן בעבודת כל אדם

מוצאי ש"ק ח"י אלול תש"ל 457

אופן החשבון נפש דימי אלול ועשי"ת; החשבון לא ע"י שכל האדם עצמו אלא בעזרת התורה; ג' המדריגות "אורי", "ישעי", "מעוז חיי"

ימי הסליחות תשל"א 462

הוראה כללית מהכתוב "אתם נצבים גו'" שקורין לעולם לפני ראש השנה: עמידת כל ישראל בתוקף לאחדים כאחד למטרה אחת לכרות ברית עם הקב"ה; במיוחד נוגע למנהיגי קהילות; ולא נשתנו העתים — "היום"

בין כסה לעשור תשל"ב 467

המשך: מעלת "שואב מימך" על "ראשיכם", מעלת העקב על הראש (לקו"ת נצבים); כיצד יתכן שיש מצב השולל אפשריות של קיום התומ"צ (אפילו ע"י מסירת נפש); מעלת הרגש והכוונה (כולל הצער מכך שא"א לו לקיים המצוה) על המעשה; הזהירות בהקביעה אם אכן אנוס הוא

ח"י אלול תשל"ב 471

ריבוי ואחדות בהבריאה, כולל "ומן"; מעלת ר"ה שחל בשבת; "אדם לעמל יולד", ביום השבת — עמל רוחני

מפתח ותוכן

ו' תשרי תשל"ג 475

המשך: שנת השמיטה — שבת לה'; כל העולם בבעלותו של הקב"ה; מצות הצדקה, ולא רק צדקה גשמית

מוצאי ש"ק ח"י אלול תשל"ג 479

ראש השנה מלמדנו האחריות והכחות שניתנו לכל **יחיד** להשפיע על העולם כולו כמו אדה"ר

ו' תשרי תשל"ד 484

המשך: הנ"ל שייך גם לכל עם ישראל כעם אחד, דהגם ש„אתם המעט מכל העמים", בכחם להשפיע על כל שאר העמים, וגם בחו"ל ובזמן הגלות; הקשר לשנת „הקהל"

ימי הסליחות תשל"ד 489

בכח כל א' מישראל לפעול הכתרת הקב"ה למלך ומתוך שמחה; ע"י **הבטחון בהקב"ה** „ה' אורי וישעי ממי אירא גו'"; קוה אל ה' גו' וקוה אל ה'

שיחת מוצאי ש"ק בראשית, ה'תשל"ה

- לנשי ובנות ישראל תי' -

ע"ד נרות שבת קודש

בס״ד, שיחת מוצאי שבת קודש בראשית — לנשי ובנות ישראל תי׳ — ה׳תשל״ח.

— רשימת השומעים שי׳ —

א. מען געפינט זיך במוצאי שבת קודש בראשית, דער שבת מיט וועלכן מען שליסט אֶפּ חודש תשרי — דער כללות׳דיקער חדש׳ פון דעם גאַנצן יאָר, פון וועלכן מען נעמט דעם כח אויפן גאַנצן יאָר, אַז עס זאָל זיין אַ שנה טובה אין אַלע זאַכן פון אידישקייט, תורה ומצות

[וואָס דערפאַר, איז די ימים־טובים פון חדש תשרי, שליסן איין אַלע גרונט־זאַכן וואָס מען דאַרף האָבן בכדי אַז דער לעבן (במשך דעם גאַנצן יאָר) זאָל זיין ווי עס דאַרף צו זיין,

און ווי באַוואוסט, אַז ר״ה, וועלן מען נעמט אַן דעם אויבערשטן אַלס קעניג אויף זיך, נעמט מען מיט יראת שמים אויפן גאַנצן יאָר; יו״כ נעמט מען מיט די זאַך פון תשובה; און סוכות, שמיני עצרת און שמחת תורה — זמן שמחתנו — נעמט מען מיט אויפן גאַנצן יאָר, אַז אַלע זאַכן פון תורה ומצות זאָל מען טאָן מיט שמחה].

וואָס דאָס בריינגט אויך דעם אויבערשטנס ברכות אַז עס זאָל זיין אַ שנה טובה אין די אַלע זאַכן אין וועלכע מען נויטיקט זיך בגשמיות: געזונט, פרנסה, נחת פון זיך און פון דער גאַנצער פאַמיליע,

איז שבת בראשית, דער שבת וועלכער שליסט אֶפּ חדש תשרי, איז דאָמאָלס די צוגרייטונג צו דעם נייעם יאָר, ווי ערקלערט ווייטער.

ב. דער וואַכעדיקער יאָר פון אַ אידן — ד.ה. וועלן אַ איד טראָגט אַריין אידישקייט אין הייליקייט אין זיינע וואַכעדיקע זאַכן — פאַנגט זיך אָן — בעיקר — ערשט נאָך חדש תשרי

(ווייל אין חדש תשרי גופא, איז אַ איד פאַרנומען בעיקר מיט הייליקע זאַכן, מיט ימים־טובים און די הכנות צו זיי, און בכלל מיט תורה ומצות),

און די אויפפירונג פון אַ אידן במשך דעם גאַנצן קומענדיקן וואַכעדיקן יאָר, וועלט „איינגעשטעלט״ אין די ערשטע זעקס וואַכעדיקע טעג פון דעם יאָר, וואָס דאָס זיינען די טעג וואָס נאָך שבת בראשית.

---

1) ראה ויק״ר פכ״ט, ח (הובא ונתבאר בד״ה יו״ט של ר״ה השי״ת, ובכ״מ). אוה״ת סוכות ע׳ א׳תשנו. ברכה א׳תתסו־סז.

שיחת מוצש"ק בראשית תשל"ה

און דעריבער, איז די גוטע באַשלוסן וועלכע מען מאַכט שבת בראשית בנוגע די קומענדיקע זעקס וואָכעדיקע טעג וואָס נאָך דעם שבת —

אַזוי ווי יעדער שבת, וואָס מצד דערויף וואָס ער איז דער מנוחה־טאָג און רו־טאָג, גרייט מען זיך צו און מען נעמט אַן כחות[2] אויף דער גאַנצער קומענדיקער וואָך —

זיינען נוגע ניט בלויז צו די זעקס וואָכעדיקע טעג וועלכע קומען גלייך נאָך שבת בראשית, נאָר דאָס איז אויך אַ צוגרייטונג צו דעם גאַנצן קומענדיקן וואָכעדיקן יאָר, וועלכער ווערט איינגעשטעלט אין די ערשטע זעקס וואָכעדיקע טעג פון יאָר.

ג. דאָס אויבנגעזאָגטע, אַז נאָך חדש תשרי הויבט זיך אָן דער וואָכעדיקער יאָר — וואָס אַ איד טראָגט אַריין אידישקייט אין זיינע וואָכעדיקע זאַכן, איז אין אינקלאַנג מיטן באַוואוסטן וואָרט[3] אַז נאָך חדש תשרי הויבט זיך אָן דער סדר פון „ויעקב הלך לדרכו", ווען אַ איד גייט אַוועק אין זיין וועג:

אין דעם וואָרט „לדרכו", צו זיין וועג, ווערן אונטערגעשטראָכן, צווויי פונקטן:

פאַר פליישיגע אויגן ווייזט זיך אויס, אַז די וועג (אויף וועלכע א איד גייט במשך פון דער וואָכעדיקייט פון דעם גאַנצן יאָר, נאָך חדש תשרי) איז ניט ווי „צדקה ומשפט" וואָס דאָס איז דרך השם[4], נאָר — „דרכו", זיין (דעם מענטשנס) וועג,

וואָרום וויבאַלד אַז דעם מערסטן טייל פון טאָג (אין די וואָכעדיקע טעג וואָס נאָך חדש תשרי) איז אַ איד פאַרנומען מיט פאַרדינען פּרנסה, מיט אויפהאַלטן דעם געזונט דורך עסן און טרינקען א.ז.ו. — קוקט דעריבער אַויס, אַז די וועג אין וועלכע דער איד גייט, איז אַזאַ וועג אין וועלכע ס'איז ניטאָ קיין הייליקייט, ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן אַ אידישן לעבן ביז אַ ניט אידישן לעבן, להבדיל:

אָבער צוזאַמען דערמיט, אין דעם זעלבן וואָרט „לדרכו" ווערט אונטערגעשטראָכן, אַז די וועג אין וועלכע דער איד גייט (במשך דעם גאַנצן יאָר), איז דאָס „דרכו" — זיין וועג, די ספעציעלע וועג[5] וואָס יעקב איז געגאַנגען אַליין און האָט איר אויך אויסגעטראָטן פאַר אַלע אידן,

---

2) שגם זה נכלל במחו"ל (זח"ב סג, ב) דשבת מיני' מתברכין כולי יומי.

3) ראה שיחת אחש"פ תרצ"ה (בסה"מ תשי"א ע' 240). ולהעיר מהמשך וככה תרל"ז רפצ"ו: שאחר התשובה דיוהכ"פ עז"נ ויעקב הלך לדרכו. ונתבאר בהתועדות די"ג תשרי ודשבת בראשית. וראה לקו"ש ח"כ ע' 266 ואילך.

4) בראשית יח, יט.

5) להעיר מתו"א ס"פ ויצא: ויעקב הלך לדרכו . . הלך ונמשך בחי' תורה ומצות, דתורה אקרי דרך. — ע"פ המובא בהערות לשם — בהוצאת קהת, תשל"ב — אולי גם כאן בתו"א צ"ל: ונמשך לדרכו בחי'. — ובתו"ח ס"פ ויצא: ויעקב הלך לדרכו לבקוע האור בבי"ע להעלות ולברר לניצוצות. ואכ"מ.

[כאטש אַז אַלע דריי אָבות (אברהם יצחק ויעקב) האָבן אויסגעטראָטן די וועג[6], דערמאנט מען דאָ (בלויז) יעקב'ן — ווייל די וועג פאָר אַלע אידן איז אויסגעטראָטן געווארן בעיקר דורך אים, מצד דערויף וואָס ער איז געווען דער וואָס האָט אויפגעשטעלט די צוועלף שבטים[7]]

וועלכע מען קען בשום אופן ניט פאַרגלייכן צו דער וועג, צו דעם עסן און טרינקען און פאַרדינען אויף פרנסה וכו', ווי זיי וועלן געטאָן דורך ניט־אידן, להבדיל:

בשעת אַ איד זעצט זיך עסן און טרינקען, הייבט ער ניט אָן עסן איידער ער מאַכט אַ ברכה און דאַנקט דעם אויבערשטן פאַר דעם וואָס ער האָט אים געגעבן די בריוט אָדער די וואַסער א.ד.ג.;

און די זעלבע זאַך איז בנוגע צו פרנסה: בשעת אַ איד טראַכט וועגן פרנסה איז די ערשטע זאַך זעט ער צו איינשטעלן זיין פרנסה, מסחר און געשעפט אויף אָן ערליכן יושר'דיקן אופן, ער זאָל ניט אָנרירן ח"ו די פרנסה פון אַ צווייטן, כאָטש אַז דורך דעם קען ער אַמאָל אָנווערן אַ גוטן פאַרדינסט א.ד.ג.

און אַזוי איז אויך בנוגע צו אַלע אייגנצלהייטן פון זיין גשמיות'דיקן לעבן, אַז אויף יעדער שריט און טריט וועלט אונטערגעשטראָכן אַז דאָס איז „דרכו", די וועג פון יעקב*[7].

ד. בכדי אַ מענטש זאָל קענען דורכפירן אַז אויך זיינע עניני פרנסה א.ז.ו. זאָלן זיין דורכגענומען מיט אידישקייט און הייליקייט — היינגט עס אָפּ אין דעם „לעבן" פון זיין הויז.

בשעת אַז זיין הויז איז דורכגענומען מיט נר מצוה ותורה אור[8] זי איז באַלויכטן מיט דער ליכטיקייט פון דעם אויבערשטן וואָס ער האָט אונז אַלעמען געגעבן אין דער תורה — דעמאָלט שטייט ער אויף און הייבט אָן אויך זיין אַרבעטס טאָג מיט פרישע כחות, מיט אַן אויסגערוטע קאָפּ און מיט אַ רואיקער האַרץ; ער האָט ניט קיין דאגות, ווייל ער האָט אַ פאַרזיכערונג[9] פון דעם אויבערשטן אַז ער וועט מצליח זיין אין זיינע זאַכן במשך דעם גאַנצן טאָג.

---

6) כמחז"ל הידוע (ראה רמב"ן לך יב, ו. וראה גם ב"ר פ"מ, ו. ונתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ה ע' 61, 79 ובהנסמן שם) מעשה אבות סימן לבנים.

7) והרי מהם מתחיל ענין ה„בנים", כמובן.

*7) ועד שבא להשלימות בזה, אבל שלימות אלי' צריך להגיע כאו"א (שהרי פס"ד הוא בשו"ע (או"ח סרל"א) בכל דרכיך דעהו) — ולכן מפרשת תורת החסידות ומגלה אשר „ויעקב הלך לדרכו (הוא) ע"ד ושמרו דרך הוי' כו' לדרכו דרך ה'" (אוה"ת ויצא רכו, ב). וכדלעיל בהערה 5 מתו"א.

8) לשון הכתוב משלי ו, כג. וראה סוטה כא, א.

9) כמבואר בברכת המזון ובכ"מ.

און דאָס איז די ספעציעלע אויפגאַבע און דער גרויסער זכות וואָס מען האָט געגעבן צו די אידישע פרויען

— צו די וואָס האָבן שוין חתונה געהאַט, אויך צו די וואָס גרייטן זיך צו דער צייט ווען זיי ווילן חתונה האָבן, ביז אויך צו די וואָס זיינען נאָך גאָר יונג אָבער זיי ווערן ערצויגן אין אַזאַ וועג אַז דערנאָך, מיט דער צייט, זאָלן זיי ווערן די עקרת הבית, דער עיקר פון אַ אידישער הויז —

אַז זיי דאַרפן זיין די טאָן־געבער (מיט דעם אויבענדערמאנטן אינהאַלט) פון דער הויז, און אָן זיי היינגט אָפּ דער „פילען זיך" און די אויפפירונג פון אַלע מענטשן וועלכע געפינען זיך אין הויז, פון דעם מאָן און פון די קינדער — סיי זיין סיי טעכטער,

ביז אַז אָן זיי היינגט אָפּ אויך די אויפפירונג פון די שכנים, וואָרום אַז די שכנים זעהן דעם גוטן ביישפּיל פון די מענטשן פון איר הויז — ווי זיי טוען אַלע זאָכן פון אידישקייט מיט לעבעדיקייט און מיט צופרידנקייט; ווי זיי זיינען באמת גליקלעך מיט זייער אויפפירונג (און ווי די אויפפירונג ברייגט זיי דעם אויבערשטס ברכות) — באַקומען די שכנים אַ חשק, אַז אויך זיי זאָלן זיך פירן מיט דער הנהגה.

ה. וויבאַלד אַז די צוגרייטונג אריף די זעקס וואָכעדיקע טעג איז אין דעם טאָג פון שבת (ווי געזאָגט פריער סעיף ב'), דעריבער, איז אויך דער אַריינפיר פון שבת אָפּגעגעבן געווארן אין די הענט פון פרויען[10], דורך אָנצינדן ליכט ערב שבת, וואָס דערמיט נעמט מען אויף און מען טראָגט אַריין אין הויז די היילקייט פון שבת:

די ליכט וועלכע מען צינדט אָן ערב שבת איז דאָך אַ מצוה — אַ „נר מצוה", אָבער צוזאַמען דערמיט איז עס אַזאַ „נר מצוה" וואָס דריקט זיך אויס אויך אין גשמיות'דיקע ליכטיקייט[11]. ד.ה. אַז דער „נר מצוה" (פון די נרות שבת) מאַכט ליכטיק אויך אין גשמיות, אַז בשעת מען גייט זאָל מען זעהן וויהין מען גייט; בשעת מען דאַרף נעמען זאָכן זאָל מען זעהן וואָס מען נעמט; א.ז.ו.ה. אין אַנדערע ווערטער: די ליכטיקייט פון דער „נר מצוה" איז אַזאַ ליכטיקייט וועלכע ווירקט אַז מען זאָל ניט געשטרויכלט ווערן ניט בלויז ברוחניות נאָר אויך ניט בגשמיות.

---

10) להעיר מל' שו"ע אדה"ז (סרס"ג ס"ה) „שהנשים מוזהרות בו (בנר שבת) יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית" (כלשון האור שם בדברי הרמב"ם הל' שבת פ"ה ה"ג, משא"כ ברמב"ם שלפנינו — במלאכת הבית).

11) שמצות אלו השייכות גם לנר גשמי — בהן הוא עיקר הענין ד„נר מצוה", כדמוכח מדחז"ל (שבת כג, ב) דהשכר שבסיום הכתוב (כי נר מצוה ו)תורה אור — הוא דוקא בהזהיר בנרות דשבת וחנוכה.

וראה זח"ב קסו א: „כי נר מצוה מאי נר דא . . נר דשבת", שמזה משמע אשר במצות אלו [השייכות לנר גשמי] גופא — עיקר הענין דנר מצוה הוא נר שבת. — וראה לקו"ש חי"ז ע' 143 ואילך.

ביז אַז באַ דעם טיש אויף וועלכען עס שטייען די נרות שבת, עסט מען (און — אויך דער מאַן אין די קינדער), ד. ה. אַז ניט בלויז די ברכות פון קידוש און בענטשן (וואָס פֿאַרן עסן אין נאָכן עסן) זיינען ביי די ליכט, נאָר אויך דער גשמיות'דיקער עסן גופא ווערט באַלויכטן פון דעם נר מצוה וועלכער איז אָנגעצונדן געוואָרן דורך דער פרוי.

און דורך דעם וואָס די פרוי פירט פֿאַריין דעם שבת מיט אָנצינדן אַ נר מצוה — וואָס דורך דעם בריינגט זי אַריין אין הויז די ליכטיקייט און הייליקייט פון שבת, במשך דעם גאַנצן מעת־לעת[12] פון שבת — האָט עס אַ ווירקונג אויך אויף מוצאי שבת, אַז בשעת מען באַגלייט אַרויס דעם שבת אין מען גייט אַריין אין די וואָכעדיקע טעג, זאָל אויך דאָס זיין אין אופן פון „ויעקב הלך לדרכו" (אין יעקב"ס וועג).

אַז אויך דער אַריינגאַנג אין די וואָכעדיקע טעג איז מיט אַ פריילעכקייט און מיט אַ רואיקייט[13] — טראָץ דעם וואָס מען ווייס אַז ס'איז וואָכעדיקע טעג — ווייל מען האָט דעם פולן בטחון אין דעם אויבערשטן אַז עס וועט זיין אַ גוטע וואָך און אַ גליקלעכע וואָך, סיי בגשמיות סיי ברוחניות.

ו. נאָך אַן ענין אין דעם וואָס די מצוה פון הדלקת נרות שבת איז געגעבן געוואָרן צו פרויען —

עס שטייט אין זהר[14] [און ווי ערקלערט אינדערפרי[15] באריכות], אַז כאָטש דער „אויסווייניקסטער" טעם פון דעם וואָס די מצוה איז געגעבן געוואָרן צו פרויען איז — בכדי אַז זיי זאָלן דערמיט פאַריכטן דעם דורכפאַל וואָס איז אַמאָל געווען דורך חוה'ן,

מצד דעם וואָס חוה האָט אָנגעריבט די ליכטיקייט פון דער וועלט וועלכע איז געווען פאַרקערפערט אין אדם הראשון, דאַרף דעריבער יעדע אידישע פרוי אָנצינדן נרות שבת, און דורך די ליכטיקייט — פאַריכטן און ערגענצן די ליכטיקייט וואָס האָט זיך געפעלט דורך חוה'ן[16],

איז אָבער דער אינווייניקסטער טעם (די נשמה[17] פון דעם טעם) אויף דעם וואָס די מצוה האָט מען געגעבן צו פרויען[18] — דאָס וואָס מען האָט פאַרטרויט די מצוה פון נרות שבת צו די פרוי — איז עס אַן ענין פון „יקרא",

---

12) להעיר גם ממחז"ל דב' נרות כנגד זכור ושמור (טור ושו"ע או"ח רסרס"ג — שענינם ותקפם במשך כל המעל"ע.

13) ראה גם לקו"ת בלק עב, ב.

14) בראשית מח, ב. וראה הערות אאמו"ר (בלקוטו"צ) לזהר שם.

15) בההתוועדות דשבת בראשית.

16) ב"ר ספי"ז. תנחומא ר"פ נח וס"פ מצורע.

17) ראה זח"ג קנב, א.

18) ואף שטעם זה נקרא בזהר שם בשם „רזא" — מכיון ש„בדורות אלו האחרונים מותר ומצוה לגלות זאת התכמה" (אגה"ק סכ"ו בשם האריז"ל), הרי בדורות אלו נמשכים הרזין בגילוי.

טייערקייט און כבוד, דער אויבערשטער האָט זיי אויסגעקליבן און זיי געגעבן דעם זכות און די כחות —

צו אויפשטעלן „בנין קדישין דיהון בוצינא דעלמא", אויפשטעלן קינדער וועלכע וועלן באַלייכטן די וועלט, דורך דעם וואָס זיי וועלן פאָרקערן פערן דעם נר מצוה ותורה אור אין זייער טאָג טעגליכן לעבן;

צו „יסגון שלמא בארעא" — פאַרגרעסערן שלום (און צופרידנקייט) אין דער גאַנצער וועלט (אויך דורכן שלום בית [19] — וואָס וועירט פאַרגרעסערט אין זייער אייגענע הויז דורך די נרות שבת);

צו „יהיבת לבעלה אורכא דחיין" — אַז דורך די נרות שבת וואָס די פרוי צינדט, ברייגט זי פאַרלענגערטע גוטע לעבעדיקע יאָרן פאַר דעם מאַן, און אויך [20] פאַר זיך, פאַר די קינדער און קינדס קינדער.

ז. וויבאַלד אַז דורך דער מצוה פון הדלקת נרות שבת ברייגט מען ליכטיקייט אין הויז און אין דער גאַנצער וועלט — איז פאַרשטאַנדיק, אַז אַזוי ווי בנוגע גשמיות'דיקע ליכטיקייט, איז בשעת אַז ס'איז סיי ווי ליכטיק נאָר ניט געהעריג שטאַרק ליכטיק, איז געגנוג אַז מען זאָל אָנצינדן אַין ליכטל אַדער אַין לעמפל, אָבער אַז עס ווערט טונקעלער דאַרף מען אָנצינדן מער ליכט און מער לאָמפן,

אַזוי איז אויך בנוגע די ליכטיקייט אין הויז און אין וועלט וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך נרות שבת: אין פריערדיקע דורות, ווען די אידישע הייזער זיינען געווען מער דורכגעאומען מיט די ליכט פון אידישקייט און אין זיי זיינען ניט געווען אַריינגעטראָגן פרעמדע געדאַנקען, געדאַנקען פון „גאס", ווען אפילו די אויסווייניקסטע וועלט איז געווען ליכטיקער, זי איז ניט געווען אַזוי ווילד ווי היינט — איז געווען געגנוג אַז מען האָט געצונדן אין ליכט, צוויי ליכט א.ז.ו. (ווי די הנהגה איז דאָן געווען),

אָבער היינטיקע צייטן, ווען אין וועלט איז געוואָרן ווילדער און פינסטערער, און אפילו אין די אידישע הייזער ווערן אַריינגעטראָגן (כאָטש אויף אַ כשר'ער וועג) די געדאַנקען פון „וועלט" — דאַרף מען איצטער צוגעבן אין ליכטיקייט.

און דעריבער איז ניט געקוקט אויף דעם וואָס אַמאָליקע יאָרן האָט מען זיך באַנוגנט (אין פיל קרייזן) דערמיט וואָס די מוטער האָט געבענטשט ליכט, און די טעכטער — ובפרט די גאָר קליינע מיידעלעך — האָבן יוצא געווען דערמיט וואָס די מוטער האָט געבענטשט,

---

19) והרי ה„בית" — הוא גם חלק מ„בארעא".

20) וע"ד שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו (סוטה ח, ב במשנה). וי"ל דעוד יותר — כיון שהיא הממשיכה חיים לבעלה.

איז אָבער אין היינטיקע צייטן, דאַרף מען זעהן אַז יעדע אידישע טאָכטער זאָל אַליין צינדן ליכט און מיט אַ ברכה, ביז אפילו די גאָר קליינע מיידעלעך וואָס זייענען בגיל חינוך, מען קען זיי געבן צו פאַרשטיין די באַדייטונג פון הדלקת נר שבת*[20],

צוגעבענדיק — אַז דאָס איז אַ שליחות פון אויבערשטן, ער אַליין גיט כחות צו דער קליינער מיידעלע, אַז דורך דעם וואָס זי וועט צינדן אַ ליכט אין איר לייכטער, וועט זי אַרייַנבריינגען ליכטיקייט און השראת השכינה — אידישקייט און ג־טלעכקייט — אין דער הויז,

איז זיכער, אַז בשעת מען וועט איר מסביר זיין דאָס אויבנגעזאָגטע, וועט זי גלייך דערפילן ווי גליקלעך זי איז און זי וועט וועלן גלייך דאָנקען דעם אויבערשטן פאַר דער טייערער שליחות וואָס ער האָט איר געגעבן, וואָס דער דאָנק וועט אויסגעדריקט דורך דער ברכה וואָס מען מאַכט פאַר ליכט־צינדן**[20].

ח. בכדי צו האָבן אין דעם אַלעם נאָך מער הצלחה — איז דאָך באַוואוסט דער גוטער מנהג אַז פאַר ליכט צינדן ערב שבת לייגט מען אַריין עטליכע פרוטות אין אַ צדקה־פושקע —

דאַרף מען זעהן מחנך זיין די קליינע מיידעלעך אויך אין דעם גוטן מנהג, אַז אויך זיי זאָלן אַרייַנוואַרפן פרוטות אין צדקה־פושקע פאַר הדלקת הנרות;

דערמיט וועט מען איר אויך איינגעווייַנען צו מיטפילן און אַרויסהעלפן אַ צווייטן אידן, וועלכער האָט ניט אַלעס נויטיגע אַזוי ווי זי — וואָס באַקומט אַלע אירע זאַכן פון אירע עלטערן.

* * *

ט. אַזוי ווי מען געפינט זיך שוין אין מוצאי שבת — איז כדאי אויך צו דערמאָנען דעם מנהג טוב וואָס איז שטאַרק פאַרשפרייט געוואָרן לעצטנס, אַז פרויען קלייבן זיך צוזאַמען אַ פאָר מאָל אין וואָך אויף לערנען צוזאַמען תורה און דורכריידן זיך וועגן ענינים פון אידישקייט, אויך צוזאַמענריידן זיך ווי יעדערע זאָל שטאַרקן די צווייטע אין פאַרשפרייטן די געדאַנקען פון אידישקייט אַרום זיך,

וואָס דאָס איז אויך אַ כלי און וועג צו פאַרגרעסערן דעם אויבערשטנס ברכות ניט נאָר אין הצלחה אין דעם לערנען און צוזאַמען רעדן זיך — נאָר אויך הצלחה אין דורכפירן די גוטע באַשלוסן וואָס מען נעמט אָן ווי צו אויספירן זיך,

---

*20) פשוט ומובן מעצמו — שכל הבא לקמן הוא גם בנוגע להדלקת נרות יום טוב — אף שבשעת השיחה דובר רק „מענינא דיומא", (מוצאי) שבת.

**20) בארוכה עדכ"ז ראה לקו"ש ח"א ע' 285 ואילך. חט"ו ע' 168 ואילך.

און טאָן דאָס בשמחה ובטוב לבב — ווי דער זהר [21] זאָגט בנוגע צו הדלקת נר שבת אַז דאָס דאַרף געטאָן ווערן "בחדוה דלבא ורעותא", וואָס "חדוה" בפשטות — מיינט פריילעכקייט, און "רעותא" — גוטן ווילן.

יו"ד. וויבאַלד אַז היינט איז די מלוה־מלכה פון מוצאי שבת בראשית, די ערשטע מלוה־מלכה פון דעם נייעם (סדר התורה) יאָר, איז אויף צו מאַכן אַ התחלה — וועט מען לערנען איצט (בקיצור) דעם פסוק "אלה תולדות נח נח איש צדיק", מיט וועלכן עס פאַנגט זיך אָן די סדרה פון היינטיקער וואָך:

ווי באַוואוסט דער וואָרט פון אַלטן רבי'ן [22], אַז פון דער פרשה פין דער וואָך דאַרף מען זיך אָפּלערנען ווי צו אויפפירן זיך במשך די וואָך —

וואָס די אָפּלערנונג (פון דעם פסוק) האָט אַ ספּעציעלע שייכות מיט אידישע פרויען,

און דאָס זאָל אויך דינען אַלס התחלה אויף די מלוה־מלכה'ס און צוזאַמענקלייבן זיך במשך פון דעם גאַנצן יאָר.

יא. אין פסוק "אלה תולדות נח נח איש צדיק וגו'", שטעלט זיך די פראַגע: די תולדות (קינדער) פון נח זיינען דאָך שם חם ויפת — טאָ פאַרוואָס זאָגט דער פסוק נאָך "אלה תולדות נח" — "נח איש צדיק וגו'"? זאָגט אין דעם רש"י צוויי פירושים:

איין פירוש: "הואיל והזכירו סיפר בשבחו שנאמר [23] זכר צדיק לברכה" — "תולדות נח" זיינען טאַקע שם חם ויפת, ווי דער פסוק פירט אויס שפעטער "ויולד נח שלשה בנים את שם ואת חם ואת יפת", און דאָס וואָס גלייך נאָך די ווערטער "אלה תולדות נח" זאָגט ער "נח איש צדיק וגו'" (נאָך איידער ער זאָגט ווער זיינען די תולדות פון נח), איז עס מחמת דעם ווייל בעת מען דערמאנט אַ צדיק, דאַרף מען אים גלייך משבח זיין;

און אַ צווייטן פירוש זאָגט רש"י "ללמדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" — אַז "נח איש צדיק וגו'" דאָס זיינען די תולדות פון נח, ווייל דער עיקר תולדות פון צדיקים זיינען זייערע מעשים טובים.

יב. ווי באַוואוסט, האָט רש"י אין זיין פירוש אויף תורה אַריינגעשטעלט פיל הוראות (אָנווייזונגען) [24]: מיר וועלן בריינגען איצט אינע־צווייי פון די הוראות פון דעם אויבנדערמאנטן פירוש רש"י:

בהקדמה: "תולדות נח איש צדיק" איז — קינדער פון (נח, וואָס

---

21) בראשית מח, ב.
22) היום יום ע' קא. סה"ש תש"ב ע' 30 ואילך.
23) משלי י, ז.
24) היום יום ע' כד. וראה לקו"ש ח"ה בתחלתו.

ער איז געווען) אַ צדיק, וואָס דערמיט ווערט געמיינט אויך די קינדער פון יעדער אידן, ווארום אויף יעדער אידן שטייט «ועמך כולם צדיקים» —

רש"י, אין זיינע צוויי פירושים אויף «אלה תולדות נח נח איש צדיק», גיט אַרויס צוויי אַלגעמיינע הוראות ווי אַזוי מען דאַרף ערציהען (די תולדות צדיק) — אידישע קינדער — און זעלבסטפֿאַרשטענדליך, אַז די הוראות זיינען געווענדעט בעיקר צו אידישע פרויען, ווארום דער (התחלה און יסוד פון) חינוך פון די קינדער איז דאָך אַפֿהיינגיק בעיקר פון דער מוטער;

די ערשטע הוראה איז, אַז די ערציאונג פון קינדער — נאָך פון קלייניי־ווייז אויף — דאַרף זיין אין אַזאַ וועג, אַז בשעת מען דערמאנט נאָר דעם נאָמען פון אַ צדיק, זאָלן זיי זיך אָנכאַפּן מיט אַ התפעלות (ווייל אין דעם קאָכן זיי זיך), זיי זאָלן גלייך אָנפאַנגען ריידן און לויבן זיין צדקות, ווי ער פירט זיך אויף לויט דעם אויבערשטנס ווילן,

ביז צו «תמים הי'», אַז זיין גוטע אויפפירונג איז מיט אַ גאַנצקייט אין במשך דעם גאַנצן טאָג, ניט בלויז ביים דאַוונען און לערנען נאָר אויך ביים עסן און טרינקען א.ד.ג.;

און די צווייטע הוראה איז, אַז די ערציאונג פון די קינדער דאַרף זיין אין אַזאַ וועג, אַז זיי זאָלן פילן, אַז «עיקר תולדותיהם» פון זייערע עלטערן איז מעשים טובים, ד. ה. אַז דער עיקר און די האָפענונג (אויף די קינדער) און דער גליק פון זייערע עלטערן איז — דאָס וואָס די קינדער (תולדות — בפשטות[25]) וועלן זיך אויסצייכענען מיט מעשים טובים,

און אַזאַ ערציאונג וועט ברייגען אַז די קינדער וועלן זיך אויפפירן אין אַ גוטער וועג, סיי אין די זאַכן פון בין אדם לחבירו, און ספעציעל — אין זייער באציאונג צו זייערע עלטערן, אַז בא זיי וועט זיין דער «כבד את אביך ואת אמך» אין דער פולסטער מאָס,

וואָס דאָס איז דאָך אַ זאַך וואָס איז סיי «בין אדם לחבירו» און סיי «בין אדם למקום»[26], ובפרט אַז כיבוד אב ואם איז דאָך איינע פון די עשרת הדברות וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן גלייך[27] ביים בארג סיני.

און דאָס וועט אויך ברייגען, אַז די גאַנצע משפחה — דער פאָטער, די מוטער און די קינדער — וועט זיין ווי איין זאַך, אַלע וועלן לעבן מיטן זעלבן גייסט, און גיין אין דער זעלבער וועג — אין דער וועג פון תורת אמת, וואָס איז געגעבן געוואָרן צו יעדערען פון אונז.

---

25) ועפ"ז יומתק — שגם בפשוטו של מקרא (שיטת רש"י בפירושו עה"ת) — מקום לפרש שעיקר תולדותיהן כו'.

26) ובפרט ש«השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום» (קדושין ל, סע"ב).

27) לכל הדעות (מכילתא בשלח (טו, כה)) וראה פרש"י שלא הזכיר כיבוד או"א, משא"כ בפירושו במשפטים (כד, ג) ואתחנן (ה, טז). וכבר האריכו בזה במפרשיו.

יג. דער אויבערשטער זאל מצליח זיין יעדערער פון אייך, און יעדערן פון אונז, דעם גאַנצן אידישן פאַלק, אז עס זאל זיין אַ ליכטיקער יאָר אין אַלע הינזיכטן, סיי אין די זאַכן פון אידישקייט סיי אין גשמיות'דיקע זאַכן,

און עס זאל זיין ווי דערמאנט פריער וואָס דער זהר זאָגט, אז די פרוי צינדט נרות שבת און זי שטעלט אויף קינדער וועלכע באַלייכטן די וועלט, און זי אַן זיי ברייגען אויך שלום אין וועלט, און זי ברייגט אויך לאַנגע גוטע געזונטע יאָרן פאַר איר מאַן און פאַר די אַלע וואָס זיינען אין דער משפחה — וואָס דאָס מיינט אין אַ ברייטערן זין אַלע אידן, ווייל אַלע אידן זיינען ווי איין משפחה,

און דאָן באַווייזט די פרוי, אז זי האָט אין דער פולסטער מאָס פאַרדינט די טייערקייט און כבוד וואָס דער אויבערשטער האָט איר געגעבן דורך פאַר־טרויען איר די מצוה פון הדלקת נר שבת,

צוזאַמען מיט דער מצוה פון חלה, וועלכע באַדייט: אַז די שפייז אין פרנסה וואָס גייט אַריין אין הויז, זאָל זיין אויף אַכשר'ען וועג און אויף אַ תורה'דיקען וועג,

וואָס דעמאָלט ניצט מען די פרנסה ניט אויף דאָקטוירים ח"ו נאָר בלויז אויף געזונטע זאַכן און פרייליכע זאַכן, און אויף צדקה,

און צוזאַמען אויך מיט דער דריטער מצוה (וועלכע איז אַפּגעגעבן געוואָרן צו פרויען) אין וועלכער עס היינגט אָפּ די ריינקייט פון דעם משפחה לעבן, וואָס דורך דעם באַגליקט דער אויבערשטער מיט קינדער וועלכע זיינען געזונט סיי בגוף סיי בנשמה — סיי בגשמיות סיי ברוחניות,

און דאָס ברייגט אויך געזונט צום פאָטער און צו דער מוטער, אויך צו דעם זיידן און צו דער באָבע,

און מיט דער צייט וועלן אויך די קליינע קינדער ווערן אַ פאָטער און מוטער, און דערנאָך אויך אַ זיידע און באָבע, און אַלע צוזאַמען וועלן לעבן מיטן זעלבן געדאַנק און זעלבן גייסט,

וואָס דאָס ברייגט אויך אַז אַלע צוזאַמען וועלן באַקומען אַלע ברכות פון דעם אויבערשטן,

און דאָס וועט אויך די צוגרייטונג אַז בקרוב ממש זאָלן אַלע צוזאַ־מען — בגעריגו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו[28] — מקבל זיין פני משיח צדקנו.

יד. ווי געזאָגט פריער אַז דער איצטיקער צוזאַמענקומען זיך איז (אויך) אָלס התחלה פון מלוה־מלכה — איז אַזוי ווי מלוה־מלכה איז פאַר־

28) לשון הכתוב בא יו"ד, ט (לענין הגאולה דיצי"מ — והרי הגאולה העתידה דומה (בכמה ענינים) להגאולה דיצי"מ).

בונדן מיט דוד המלך [29], און משיח שטאַמט דאָך פון דוד המלך און זיין אויפפירונג איז ווי די אויפפירונג פון דוד המלך [30] —

זאָל דער אויבערשטער געבן, אַז גאָר אינגיכן זאָלן מיר אַלע צוזאַמען מיט דעם גאַנצן אידישן פאָלק, פריילעכערהייט געזונטערהייט און גאַנצער־הייט, גיין אַנטקעגן משיח'ן אין דער גאולה, אין דער גאַנצער גאולה אין אמת'ער גאולה [31],

קומען אין ארץ הקודש, און טרעפן אויך דאָרט דעם שלום און בטחון און אויפגעלייגטקייט,

און אַז אויך שוין איצטער זאָל די הייליקייט פון לאַנד זיך אָנזעהן אויף יעדער שריט און טריט און אין אַלע הינזיכטן, ניט נאָר אין די בתי כנסיות און בתי מדרשות — די ערטער וואו מען דאַוונט און לערנט — נאָר אויך אין די גאַסן און אין יעדער אָרט זאָל מען זעהן די הייליקייט אין ג־טלעכקייט,

און דאָס אַלץ — בשמחה ובטוב לבב.

טו. צו מאַכן אַ התחלה אויך בנוגע סעודת מלוה־מלכה — זאָל מען מיטנעמען פון די מזונות, און בשעת איר וועט האָבן אַ געלעגנהייט מאַכן אַ פריילעכע מלוה־מלכה,

און אַזוי ווי ס'איז דער מוצאי שבת וואָס נאָך שמחת תורה — און ווי געוועדט אויך אינדערפרי, אַז שבת בראשית איז פאַרבונדן מיט שמחת תורה — מיטנעמען די שמחה פון שמחת תורה אויפן גאַנצן יאָר,

אַז עס זאָל זיין אַ פריילעכער יאָר — און פריילעך לויט די ליכטיקייט פון תורה — און מיט דער שמחה זאָל מען אָנגיין אַ גאַנצן יאָר, בין מען וועט אַריינטאַנצן אין דער גאולה, בקרוב ממש.

זייט אַלע געזונט און האָט אַ פריילעכע וואָך און אַ פריילעכן יאָר, און אַ סך בשורות טובות אין אַלע הינזיכטן.

---

29) ראה פע"ח סוף שער השבת, שסעודת מוצאי שבת היא „סעודה דדוד מלכא". וכסידור האריז"ל (להר"ש מראשקוב) ויסדר שולחנו כו' ויאמר דא היא סעודתא דדוד מלכא משיחא.

30) ראה רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד: מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצות כדוד אביו.

31) שאז „ועבדי דוד נשיא להם לעולם" (יחזקאל לז, כה).

לקוטי שיחות

•

דברים

דברים

א. אין סיום הסדרה דערציילט משה רבינו אַז ער האָט געגעבן צו בני ראובן און בני גד [1] „מערער אשר על נחל ארנון וגו׳" [2], און אַז ער האָט זיי באַפוילן אַז ניט נאָר זאָלן זיי אַריבערגיין דעם ירדן צוזאַמען מיט זייערע ברידער אינצונעמען ארץ־ישראל אויף דער מערב־זייט פון ירדן, נאָר נאָך מער „חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חיל" [3], אַז זיי זאָלן אין מלחמה גיין די ערשטע, פאַר אַלע אַנדערע אידן.

שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „לפני אחיכם" און איז מפרש: „הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה לפי שהיו גבורים ואויבים נופלים לפניהם (זיי זיינען געגאַנגען פאַר די [אַנדערע] אידן אין מלחמה, ווייל זיי זיינען גע־ווען גבורים און די פיינט [פלעגן] פאַלן פאַר זיי) שנאמר [4] ושרף זרוע אף קדקד".

בהשקפה ראשונה זעט אויס אַז די שאלה ווועלכע עס שטעלט זיך אין פסוק, ווועלכע רש״י באַווארנט מיט זיין פירוש, איז: פאַרוואָס האָט זיי משה אַנגעזאָגט צו גיין „לפני אחיכם". דאָס וואָס ער האָט זיי אַנגעזאָגט אַריבער־צוגיין דעם ירדן — איז פאַרשטאַנדיק.

1) שהם העיקר בכל הענין ובכלל „ב־תחילה לא באו לפניו שבט מנשה כו׳ וטעם ולחצי חלק כו׳ עשירית השבט בלבד כו׳" (רמב״ן מטות לב, לג). וכבר העירו מירו־שלמי ביכורים (פ״א ה״ח). וראה ג״כ חזקוני וצרור המור (מטות שם). וראה לקו״ש חכ״ח ע׳ 210 ואילך.

2) דברים ג, יב.

3) שם ג, יח.

4) ברכה לג, כ.

ווי ער זאָגט פריער אין פרשת מטות: „האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה" — עס האָט דאָך ניט קיין אַרט אַז אַנדערע אידן זאָלן קעמפן און זיי זאָלן זיצן במנוחה. אָבער פאַרוואָס זיי־נען זיי מחויב צו גיין אין מלחמה די ערשטע? צי דען ווייל זיי באַקומען זייער חלק אין עבר הירדן מזרחה דאַרפן זיי זיך איינשטעלן אין סכנה מער פון אַלע אַנדערע אידן? אויף דעם זאָגט רש״י, „הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה לפי שהיו גבורים כו׳", אַז די נויטוועندיקייט פון זייער גיין למלחמה „לפני ישראל" איז איבער דעם וואָס זיי זיינען געווען גבורים און די אויבים זיינען געפאַלן פאַר זיי.

וואו געפינט מען אַז „גבורים היו ואויבים נופלים לפניהם"? זאָגט רש״י „שנאמר ושרף זרוע אף קדקד", אַז אַזוי שטייט בפירוש אין פסוק, אַז מיט איין קלאַפ האָבן זיי אָפגעהאַקט די האַנט מיטן קאָפּ פון דעם שונא [5]. און כאָטש אַז אָט דער פסוק שטייט נאָר ביי בני גד, ניט ביי בני ראובן — זיינען די בני ראובן דאָ געווען שפל צו די בני גד [6]. און ווי מען געפינט פריער אין

5) לב, ו.

6) גו״א כאן.

7) פירש״י ברכה שם.

8) ולכן דוקא בבני גד נאמר (ברכה לג, כא) „ראשי עם — הם היו הולכים לפני החלוץ כו׳" — אף שגם בני ראובן הלכו עמהם (ראה ראב״ע שם).

ומ״ש רש״י כאן „לבני ראובן וגד הי׳ מדבר" — כוונתו לשלול את שאר בנ״י (כב־מפרשי רש״י כאן). ומה שהקדים ראובן לגד — הוא מפני שבנתינת משה קדם ראובן כי הוא הבכור.

פֿרשת מטות [9] אַז דער פסוק איז מקדים די בני גד פֿאַר די בני ראובן [10], סיי אין זייער בקשה צו געבן זיי עבר הירדן, סיי אין דעם תנאי וואָס משה האָט מיט זיי אויסגענומען [11].

ב. לויט דעם פֿירוש [אַז רש"י קומט דאָ מפרש זיין בלויז דעם טעם פֿאַרוואָס זיי זאָלן גיין "לפני אחיכם"], איז אָבער ניט מובן:

א) פֿריער אין פֿרשת מטות [12], וואו עס ווערט דערציילט אַז די בני גד ובני ראובן האָבן געזאָגט "ואנחנו נחלץ חשים לפני בני ישראל", איז רש"י מפרש "מתוך שגבורים היו שנאמר וטרף זרוע אף קדקד". האָט דאָך שוין רש"י מפרש געווען דעם טעם פון דעם וואָס זיי דאַרפן גיין די ערשטע, און משה דאָ דערציילט איבער די פֿאַסירונגען פון פֿרשת מטות — טאָ וואָס דאַרף עס רש"י מפרש זיין דאָ נאָכאַמאָל [13]?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: לאחרי וואָס רש"י איז מפרש דאָרטן דעם טעם פון דעם וואָס די בני גד ובני ראובן האָבן זיך אַליין אָנגעשלאָגן צו גיין "לפני בני ישראל" איז רש"י ממשיך "ואף משה חזר ופירש להם באלה הדברים ואצו אתכם בעת ההיא וגו' חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חיל". איז דאָך פֿאַרשטאַנדיק, אַז "מתוך שגבורים היו" איז אָ טעם ניט נאָר אויף דעם וואָס די בני גד ובני ראובן האָבן זיך אָנגעשלאָגן צו גיין "לפני בני ישראל" אויך דעם וואָס "משה חזר ופירש להם את הדברים". טאָ וואָס דאַרף דאָ רש"י מפרש זיין דעם טעם נאָכאַמאָל?

ב) וואָס דאַרף רש"י שרייבן "הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה"? ס'איז דאָך גענוג ער זאָל אָנהויבן זיין פֿירוש גלייך מיטן טעם "לפי שהיו גבורים כו'"?

ג) וואָס איז רש"י מוסיף מיט די ווערטער "ואויבים נופלים לפניהם": בשעת מען רעדט וועגן מלחמה און מען זאָגט אַז "היו גבורים" איז דאָך שוין ממילא פֿאַרשטאַנדיק אַז אויבים נופלים לפניהם. אַנדערש זיינען זיי דאָך קיין גבורים ניט. וואָס דאַרף עס רש"י אויסטייטשן בפירוש?

ד) וועלן רש"י געפינט שוין יע פֿאַר נויטיק צו מוסיף זיין "ואויבים נופלים לפניהם", האָט ער דאָס געדאַרפט זאָגן אין פֿרשת מטות, וואו עס שטייט דעם ערשטן מאָל אַז די בני גד ובני ראובן זיינען געגאַנגען די ערשטע למלחמה. אין פֿרשת מטות אָבער איז רש"י מפרש נאָר "מתוך שגבורים היו", און ער איז ניט מוסיף "ואויבים נופלים לפניהם". דוקא אין אונזער סדרה וואו דער ענין ווערט געזאָגט צום צווייטן מאָל, איז רש"י מוסיף "ואויבים נופלים לפניהם"?

ג. דעם עצם ענין וואָס רש"י באַנוגנט זיך ניט מיט "שהיו גבורים" און איז מוסיף "ואויבים נופלים לפ-

---

9) לב, ב ואילך (וראה רמב"ן שם לב, ב. בעה"ט לב, א).

10) אף שראובן הי' גדול מגד. שלכן בכל מקום, וגם בפרשה זו עצמה בתחלתה, מקדים הכתוב ראובן לגד.

11) ולהעיר אשר בעברם את הירדן הקדים ראובן לגד הן בכתוב (יהושע א, יב. ד, יב. ובקאַפּיטל כב) והן בפירש"י במטות (לב, יז). וי"ל.

12) לב, יז.

13) ראה רש"י ואתחנן (ה, ז) עשה"ד כבר פֿירשתים. אלא ששם — ע"ד פרשה שלימה.

ניהם", קען מען מסביר זיין בהקדים נאך א קשיא:

פריער אין פרשת ויחי[14] שטייט "ידך בעורף אויביך גו' גור ארי' יהודה גו'", איז פון דעם וואס יהודה ווערט פארגליכן צו אן ארי', מלך שבחיות[15], משמע אז יהודה איז געווען דער שטארקסטער פון אלע שבטים. פרעגט זיך די שאלה: פארוואס האט משה אנגעזאגט אז בני גד (און בני ראובן) זאלן גיין די ערשטע למלחמה, און ניט בני יהודה?

לכאורה קען מען פארענטפערן אז די גבורה פון שבט יהודה איז ערשט געווארן בימי דוד, ווי רש"י איז דארט מפרש "ידך בעורף אויביך — בימי דוד כו'"; "גור ארי' — על דוד נתנבא כו'", און אז אין די פריער־דיקע זמנים זיינען בני גד געווען די שטארקסטע — קען מען אזוי ניט זאגן, ווייל

א) אין די סיפורים וואס מלמדים אין חדר דערציילן זייערע תלמידים איז מודגש אז יהודה איז געווען דער שטארקסטער צווישן אלע בני יעקב און אויך אז דער שבט יהודה איז געווען דער שטארקסטער צווישן אלע שבטים מקדמת דנא. און ווי־באלד אז אזוי איז עס מקובל ביי חדר־אינגלעך מדור דור, איז געווייס אז דאס איז מתאים מיט פשוטו של מקרא. ובפרט אז ער איז דאך געווען דער מרובה באוכלוסין פון יוצאי צבא בישראל — מער פון אלע שבטים — כמפורש אין פ' פינחס[16] (און אויך פריער — אין פ' במדבר[17]).

ב) אין פרשת ויגש[18] ברענגט רש"י צוויי דיעות בנוגע גד (יעקב'ס זון, ניט דער שבט), צי ער איז געווען פון די גבורים אדער פון די חלשים. אבער בנוגע יהודה זאגט רש"י בפשיטות — לויט ביידע דיעות — אז ער איז געווען פון די גבורים. און עס איז משמע בכמה מקומות — אויך בדרך הפשט ובפרש"י — אז די אייגענשאפטן פון יעקב'ס זין און פון די שבטים וואס זיינען ארויסגעקומען פון זיי — זיינען די זעלבע[19].

איז פארוואס־זשע זיינען טאקע די בני יהודה ניט געגאנגען די ערשטע אין מלחמה?

איז דעריבער רש"י מוסיף "אויבים נופלים לפניהם", אז בני גד האבן געהאט א באזונדערע מעלה, אזא וואס אפילו בני יהודה האבן זי ניט געהאט — וואס "אויבים נופלים לפניהם":

---

14) מט, ח־ט.
15) חגיגה יג, ב. מדרש תהלים כב, כח.
16) כו, כב.
17) א, כו.

18) מו, ב. ומדהקדים רש"י הפי' הגד גבור — מוכח שזהו קרוב יותר ל"פשוטו של מקרא" (וי"ל שרש"י עצמו מפרש שם הטעם — דיהודה מוכיח). וי"ל הגם חלוצים תעברו שבענינו — שגד (ולא ראובן) הוא העיקר — מוכיח כן.

מפירש"י ברכה (לג, יח) אין להוכיח שס"ל — במסקנא — שגד הי' מהחלשים, כי לפעמים רבות דרכו של רש"י, כשמביא כמה פירושים, לפרש אח"כ לפי פירוש אחד בלבד — ואין זה מפני שמכריע כפירוש זה, כ"א (ברובא דרובא) מפני שלפירוש השני — הכתוב מובן בפשטות.

ובנד"ד — להעיר שבפירש"י שבפ' ויגש (שם) מסיים: ובברייתא דספרי שנינו בה בוזאת הברכה כו' (כפי' השני) — [דמזה מובן דבפ' ויגש יש לפרש בשני האופנים, אבל בוזאת הברכה רק כפי' השני. — והקושיא דחלוצים תעברו י"ל דבזה הי' חילוק בין גד בן יעקב לבני גד]. כן מדגיש שם שהיא אגדת א"י אבל בגמרא בבלית שלנו כו'. ואכ"מ. (נת' בארוכה בלקו"ש חט"ו ע' 391 ואילך).

19) לדוגמא: פרש"י ויצא כט, לה.

אויף יהודה'ן שטייט [20] „ידך בעורף אויביך", אז די בני יהודה האבן גע־שלאגן די אויבים אין זייער עורף, הייסט עס דאך אז די אויבים זיינען אנטלאפן פון די בני יהודה, וואס דערייבער זיינען זיי געווען מיטן עורף צו די בני יהודה [21].

איז כאטש טאקע אז בנוגע כיבוש הארץ איז קיין נפ"מ ניט צי מען הרג'עט די שונאים צי זיי אנטלויפן: ווי ס'זאל ניט זיין קען מען פארנעמען זייער לאנד — איז אבער ביי מלחמת שבעה עממין פאראן דער ציווי „לא תחי' כל נשמה" [22], און בשעת די שונאים אנטלויפן איז דאך מעגלעך אז מען זאל ניט קענען מקיים זיין דעם דאזיגן ציווי, ווארום אפילו אז מען קען זיי שפעטער נאכלויפן און כאפן זיי, האבן זיי בינתיים א מעגלעכ־קייט צו מאכן עפעס אן ערמה, וואס זאל ניט דערלאזן צו הרג'ענען זיי, ווי עס האבן געטאן די גבעונים [23].

דערייבער האט זיך געפאדערט אז די ערשטע צו גיין אין מלחמה זאלן זיין בני גד, וואס זייער מעלה איז „ואויבים נופלים לפניהם", זיי האבן גלייך אויפן ארט דער'הרג'עט די אויבים, ווי רש"י ברענגט דעם פסוק „ושרף זרוע אף קדקד", אז גלייך מיטן ערשטן קלאפ האבן זיי אראפגעהאקט (ניט בלויז די האנט נאר אויך) די קאפ [24]. און דוקא דורך זייער גיין בראש איז מען געווען זיכער מיטן קיום הציווי לא תחי' כל נשמה.

עס בלייבט נאך אבער צו פארשטיין: פארוואס שרייבט רש"י „ואויבים נופ־לים לפניהם" אין אונזער פסוק, וואו דער ענין רעדט זיך צום צוויטן מאל, און ניט פריער אין פרשת מטות, וואו דאס ווערט דערציילט תחילה?

ד. נאך א שינוי אין רש"י'ס פירוש דא לגבי זיין פירוש אין פרשת מטות, און נאכמער פון א שינוי סתם — דא איז רש"י מפרש פאראקערט פון דעם וואס ער איז מפרש פריער:

אין פרשת מטות [25] איז רש"י מפרש „בראשי גייסות", וואס דאס מיינט, אז ס'איז ניט געווען קיין באזונדער גיים וצבא פון בני גד ובני ראובן, נאר אז אין די גייסות פו אידן זיינען זיי, די בני גד ובני ראובן, געגאנגען בראש. דאקעגן אין אונזער סדרה זאגט רש"י

---

20) ויחי מט, ח.

21) וכפירוש המצודת דוד עה"פ (ש"ב כב, מא — פסוק המובא בפירש"י ויחי שם) ואויבי תתה לי עורף „כי ינוסו ויהפכו לי עורף".

22) שופטים כ, טז. והתלמיד יודע כבר מציווי שבפסוק זה, כי הובא בפירש"י בהר כה, מד.

23) יהושע ס, ד ואילך. וראה בפירש"י עה"ת נצבים כט, יו"ד שכן עשו כנענים בימי משה.

24) ובזה יומתק מה שרש"י מביא כאן את הפסוק „וטרף זרוע אף קדקד" * — אף שכתב כבר הוכחה זו בפרשת מטות (ואין לומר, שרש"י כופל זאת לפי שחושש שהתלמיד שכח מה שלמד מקודם — כי לפי"ז הוצרך להוסיף גם תיבת „בגד") — כי הוכחת רש"י מהפסוק „וטרף זרוע אף קדקד" בפרשת מטות הוא, אשר „גבורים היו"

[ומה שמביא גם התיבות „אף קדקד" (ואינו כותב „וטרף וגו' ") — כי באם היו טורפים רק זרוע, אין זה סימן זאת לגבורה ואדרבה — הרי הנטרף יכול לטרוף אח"כ קדקד הטורף]

ולכן מביא בפרשתנו עוד פעם פסוק זה להוכיח (גם) אשר אויבים נופלים לפניהם (ולא שנסו מפניהם), כנפנים.

---

*) מה שרש"י כופל „שהיו גבורים" — מובן עפ"י מ"ש להלן סעיף ו.

„הולכים לפני ישראל למלחמה" — אַז דער גאַנצער חלוץ, די פאַדערשטע מיליטער־אַפּטיילונג, איז געווען פון בני גד ובני ראובן [25].

אָט־דער שינוי ערקלערט אונז וואָס רש"י הויבט אָן זיין פּירוש ניט מיט „לפי שהיו גבורים" נאָר מיט „הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה", וויל רש"י גיט דאָ צו פאַרשטיין ניט בלויז דעם טעם, פאַרוואָס זיי זיינען געגאַנגען „לפני אחיכם", נאָר ער איז אויך מפרש דעם טייטש און מיין דער־פון, אַז דער גאַנצער ערשטער גייס איז געווען פון בני גד ובני ראובן.

אָבער פאַרוואָס איז טאָקע רש"י מפרש דעם „לפני אחיכם" פון אונזער פּסוק אַנדערש — אין בסתירה — פון זיין פּירוש אין פּרשת מטות?

ה. איז דער ביאור אין דעם:

אינעם וואָרט „לפני" זיינען פאַראַן צוויי פּירושים: (א) „לפני" — פריער, פאַר אַנדערע. אַז דער וואָס איז „לפני" איז אָפּגעטיילט פון די אַנדערע; ער גייט פאָר זיי. (ב) „לפני" — פון פאָרנעמ, דער „פני" פון די וואָס גייען מיט אים מיט: ער איז ניט אָפּגעטיילט פון זיי אַלס אַן ענין בפני עצמו, נאָר ער איז דער „פני" דער פאָרנט זייערער. ווי דער פּנים פון אַ מענטשן, וואָס איז ניט קיין דבר בפני עצמו, נאָר ער איז דער טייל פון מענטשן וואָס גענפּינט זיך פון פאָרנט [26].

בכדי צו וויסן וואָס עס מיינט „לפני" (צי אין דעם זין פון פריער צי אין דעם זין פון פני) דאַרף מען זען וואָס עס שטייט נאָכן וואָרט „לפני", אַף וואָס דער „לפני" באַציט זיך. אויב דער וואָס גענפּינט זיך „לפני" איז אַ טייל פון די וואָס ער באַציט זיך אויף זיי, איז דאָן מובן אַז מיט „לפני" ווערט געמיינט אַז ער זאָל זיין זייער פני. אויב אָבער דער צו ווען אַן ער — ווער באַציט זיך איז אַזאַ וואָס ער — ווער ס'גענפּינט זיך לפני — איז אָפּגעטיילט פון אים, דאָן מוז דער וואָרט „לפני" מיינען, אַז ער זאָל זיין פריער פאַר יענעם.

און דעריבער, אין פּרשת מטות וואו עס שטייט „לפני בני ישראל" — ווי־באַלד אַז די בני גד ובני ראובן זיינען דאָך אויך אַ טייל פון „בני ישראל", איז דאָרט דער פּירוש (ניט פאָר זיי, נאָר) דער פני פון בני ישראל. לערנט דעריבער רש"י „בראשי גייסות", אַז אין די גייסות פון בני ישראל זיינען די בני גד ובני ראובן געווען (דער „פני" און) די ראשים [27].

דאָקעגן אין אונזער פּסוק, וואו עס שטייט „לפני אחיכם", וואָס דערמיט ווערן דאָך געמיינט בלויז די אחים

---

25) וכמפורש ביהושע — הובא בפירש"י מטות שם בהמשך להפסוק שמביא מפרשתנו — והחלוץ עובר * לפניהם.

*) בכמה דפוסים הנפוצים „הולך", אבל בדפוס שני דפרש"י (בדפוס ראשון כל ד"ה זה ליתא) וכתי' רש"י שתחי' (וכ"ה בבחי' כאן): והחלוץ עובר לפניהם (אלא שכנראה ה„בחור הזעצער" הגי' „הולך", כלשון הכתוב יהושע ו, יג, ולא הרגיש שעפ"ז יוקשה למה לא הביא רש"י מפסוק ט' שלפנ"ז). ומה שרש"י משנה מלשון הכתוב — נתבאר בארוכה בשיחת ש"פ מטו"מ תשכ"ט. וראה לקמן ע' 34 הערה 7.

---

26) להעיר מפירש"י: בראשית (מו, כח) „לפניו קודם שיגיע לשם" — מוהגשת הר־חקה; שמות (יז, ה) „לפני העם וראה כו'" — מודגש הקירוב.

27) וע"ד פירש"י (וג"כ בנוגע למלחמה) יצא לפניהם כו' יוצא בראש כו' (פנחס כו, יז).

— די אַנדערע שבטים, איז וויבאַלד אַז די בני גד ובני ראובן זיינען ניט קיין טייל פון „אחיכם", מוז מען דאָ לערנען „לפני אחיכם" פאַר אייערע ברידער. לערנט דעריבער רש"י „הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה", אַז דער חלוץ (די גאַנצע פלוגה) פון בני גד ובני ראובן איז געגאַנגען פאַר אַלע אַנדערע אידן[28].

ו. עפ"י הנ"ל וועט מען פאַרשטיין נאָך אַ שינוי אין רש"י'ס פירוש פון אונזער פסוק לגבי זיין פירוש אין פרשת מטות: אין אונזער סדרה זאָגט רש"י „לפי שהיו גבורים", דער „שהיו גבורים" איז דער טעם אויף זייער גיין „לפני אחיכם". אין פרשת מטות אָבער זאָגט רש"י „מתוך שגבורים היו" — אַז מצד דעם וואָס זיי זיינען געווען גבורים האָבן זיי געקענט פאַרלייגן אַז זיי זאָלן גיין די ערשטע און אַז זייער פאַרשלאָג זאָל נתקבל ווערן (וואָרום פשוט, אַז ווען זיי וואָלטן ניט געווען קיין גבורים, וואָלט מען זיי ניט צוגעלאָזן אַז זיי זאָלן גיין בראש המלחמה). וואָס איז אָבער דער טעם פון זייער וועלן גיין אין מלחמה די ערשטע — זאָגט ניט רש"י.

איז דער ביאור אין דעם:

אין פרשת מטות[29] ווערט דערציילט, אַז די בני גד ובני ראובן זיינען געקומען צו משה'ן און געזאָגט „אל תעבירנו את הירדן", און אַז אויף דעם האָט זיי משה געענטפערט „האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה, ולמה תניאון את לב בני ישראל מעבור אל הארץ גו'" (צי דען וועלן אייערע ברידער גיין קעמפן און איר וועט זיצן דאָ? פאַרוואָס זאָלש איר אָפּקערן די האַרץ פון די אידן פון אַריבערגיין צו דער לאַנד גו'). דאָן שטייט אַז אויף די רייד פון משה'ן האָבן זיי געענטפערט: אדרבה, ניט נאָר וועלן מיר גיין למלחמה גלייך מיט אַלע אידן, נאָר נאָך מער „נחלץ חשים לפני בני ישראל".

איז דאָך דער טעם פון זייער זאָגן אַז זיי וועלן גיין לפני בנ"י, איז מובן פון דעם המשך הענינים וואָס אין דער פרשה גופא: וויבאַלד אַז פריער האָבן זיי געזאָגט „אל תעבירנו את הירדן"

[ובפרט נאָך אַז זייער ניט וועלן גיין אין ארץ ישראל איז געקומען פון זייערע עלטערן — ווי משה האָט זיי געזאָגט „כה עשו אבותיכם"[30] — דלכאורה מאי נפקא מינה ווער עס האָט געטאָן? (און אַזוי אויך נאָכדעם „קמתם תחת אבותיכם גו'"[31]) — וואָס „האב מוריש לבנו"[32]]

איז ווען זיי וואָלטן געגאַנגען במלחמה צוגלייך מיט אַלע אידן, וואָלט עס נאָך קיין ראי' ניט געווען אַז זיי האָבן עוקר מן השרש געווען בא זיך[33] דעם ענין וואָס איז געקומען

28) ועפי"ז יומתק מה שרש"י שטעלט זיך על „לפני אחיכם", ובפרשת מטות — על „לפני בני ישראל".

29) לב, ה ואילך.

30) שם, ח.

31) שם, יד.

32) ראה עדיות פ"ב מ"ט ובפיה"מ להרמב"ם שם. וגם בפשטות מובן שתכונות וטבעי הבן באים בירושה מהאבות — שזהו הטעם בפשטות ד„לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני גו'" (ח"ש כד, ג).

33) ובזה יומתק סדר הטענות (במטות שם) מן הקל אל הכבד: א) (לא חוטאים ולא מחטיאים, בכ"ז) האחיכם יבואו גו'; ב) ולמה תניאון גו' — וכפירש"י שם (לב, ז) „שיהיו סבורים שאתם יראים כו'" (לא חוטאים, אבל מחטיאים). ג) כה עשו אבותיכם (שהיו „יראים" והאב מוריש לבנו — חוטאים) גו' ויניאו גו' (ודאי שיחטיאו ולא רק חשש).

פון „אבותיכם“ [34]. ועל אחת כמה וכמה אַז זיי וואָלטן דערמיט ניט געקענט אַראָפנעמען אַזאַ תנועה ביי אַנדערע אידן, וואָס האָבן געקענט טראָכטן אַז די בני גד ובני ראובן האָבן מורא צו גיין אין מלחמה (וואָרום מ׳האָט געקענט מיינען אַז זייער שפּעטערדיקער מסכים זיין יע צו גיין למלחמה איז בלויז געקומען ווי אַ הכרח פון דער סברא וטענה „האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה“); בשעת אָבער די בני גד ובני ראובן האָבן זיך אונטערגענומען דעם קצה ההפכי [35] — „נחלץ חשים לפני בני ישראל“ — האָבן זיי דערמיט מבטל געווען די גאַנצע תנועה סיי ביי זיך און סיי ביי אַנדערע אידן.

און היות ווי פון המשך הפסוקים אַליין איז שוין מובן דער טעם פון זייער וועלן גיין אין מלחמה די ערשטע — דאָרף דאָרט רש״י ניט שרייבן קיין אַנדערע טעמים. און דאָס וואָס רש״י זאָגט דאָרט „מתוך שגבורים היו“ איז (כאמור לעיל) — ווייל ווען זיי וואָלטן ניט געווען קיין גבורים, וואָלטן זיי ניט געקענט פאָרלייגן צו גיין די ערשטע. וואָרום אויב די וואָס גייען למלחמה פאָראויס זיינען ניט קיין גבורים, טויג עס אינגאַנצן ניט פאַר נצחון המלחמה. ואדרבה, דער קלקול וואָס קען אַרויסקומען ווען חלשים גייען בראש הצבא איז פיל גרעסער פון דעם קלקול וחשש פון „ולמה תניאון“ דורך דעם וואָס זיי וועלן ניט אַרויסוויזן דעם קצה ההפכי פון „ואתם תשבו פה“ (כאָטש אַז בפועל גייען זיי יע אויף מלחמה).

בשעת עס קומט אָבער צו אונזער סדרה וואו עס שטייט „ואצו אתכם גו׳ חלוצים תעברו לפני אחיכם“ — אַז משה האָט זיך ניט באַנוגנט מיט זייער וועלן גיין בראשי גייסות [אעפ״י אַז אויך דורך דעם זיינען זיי עוקר דעם „ולמה תניאון“], נאָר ער האָט זיי אַנגעזאָגט אַז די גאַנצע פאָדערשטע פלוגה זאָל זיין צוזאַמענגעשטעלט פון זיי (אעפ״י אַז פריער האָט משה מסכים געווען צו זייער וועלן גיין „לפני בני ישראל“ [36]), ווערט דאָך די שאלה: פאָראויאָס איז ניט גענוג אַז זיי וועלן גיין בראשי גייסות (ובפרט נאָך אַז פריער אין פרשת מטות האָט משה פון זיי ניט געפאָדערט מערער)?

אויף דעם ענטפערט רש״י „לפי

---

34) ברמב״ן שם „משה חשד אותם . . ולכן ענו אותו חלילה שגירא מהם אבל נעבור חלוצים כו׳“. ומשמע מדבריו שגם בתחילה רצו לעבור את הירדן. אבל בפשטות, קשה לומר שמשה לא הבין כוונתם, ומסתבר שבתחילה, קודם שאמר להם משה האחיכם יבואו למלחמה גו׳, לא רצו לעבור את הירדן (ראה גם אוה״ח שם, שמטעם זה אמרו „הארץ אשר הכה ה׳“).

35) ראה רמב״ם הל׳ דיעות פ״ב ה״ב. שו״ע אדה״ז סקנ״ו ס״ג (ועפ״מ״ש בשו״ע שם יתורץ חלק מקושיות הלח״מ שם).

36) ואין להקשות ממ״ש „ואצו אתכם בעת ההיא גו׳ לפני אחיכם“ — כי הכוונה ב„ואצו גו׳ בעת ההיא“ הוא אשר אז צוה להם בכללות. אבל „לפני אחיכם“ הוסיף כשאמר משנה תורה.

ומה שרש״י כותב „ואף משה חזר ופירש להם באלה הדברים כו׳“, כוונתו הוא רק לכללות הענין, ובכדי באַוואָרענען הקושיא על פירש״י ממש״נ במענת משה ע״ז „לפני ה׳“ ולא שילכו הראשונים, ועל זה מביא רש״י שבפ׳ דברים פירש (ולא אמר או כיו״ב) משה את דבריו „לפני ה׳“ שאמר בעת ההיא שהכוונה בזה הוא — חלוצים תעברו גו׳ שילכו ראשונים.

מה שהוזקק רש״י לפרש ב„לפני בני ישראל“ (שאמרו ב״ג וב״ר) שגם משה צוה להם כן, ושקיימו תנאם — נתבאר בארוכה בשיחת ש״פ מטו״מ תשכ״ט.

שהיו גבורים" — אז דאס וואס די בני גד האבן געדארפט גיין די ערשטע איז עס ניט בלויז אויף אויסצורייסן די נטי' פון ולמה תניאון, נאר אויך ווייל דער נצחון המלחמה פאדערט אז די ערשטע זאלן זיין גבורים. און פאר דעם צוועק מוז די גאנצע ערשטע פלוגה זיין פון גבורים.

ז. עפי"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס דוקא אין אונזער פסוק איז רש"י מוסיף "ואויבים נופלים לפניהם", ווייל וועז ניט די דאזיגע הוספה שטעלט זיך א קשיא אויף רש"י'ס טעם "לפי שהיו גבורים":

וויבאלד אז משה האט געוואלט באוואפענען דעם נצחון המלחמה דורך צונויפשטעלן די ערשטע פלוגה פון נאר גבורים, וואלט דאך בעסער געווען אויב אז די דאזיגע פלוגה זאל באשטיין פון בני יהודה?

אין פרשת מטות קען מען ניט פרעגן פארוואס מען האט ניט אויסגעשטעלט אז די בני יהודה זאלן זיין בראשי גייסות — ווייל דארט געפינט מען נאר אז מען האט געוואלט אז בני גד זאלן גיין בראש (כדי צו עוקר זיין דעם חשש פון יראים און תניאון), מען מוז אבער באוואפענען וויי רש"י זאגט "מתוך שגבורים היו" — ווייל אויב זיי וואלטן געווען ניט קיין גבורים וואלט זייער גיין בראש המלחמה געשאדט צום נצחון. משא"כ אין אונזער סדרה וואו עס ווערט דערציילט — כפרש"י — אז זיי גייען לפני — לפי שהיו גבורים, אז מ'האט געוואלט האבן בדוקא גבורים, וואלט דאך געווען בעסער לכאורה אז די ערשטע פלוגה זאל באשטיין פון בני יהודה? לכל הפחות — צוזאמען מיט בני יהודה?

אויף דעם ענטפערט רש"י "ואויבים נופלים לפניהם" — אז בני גד האבן געהאט א מעלה אפילו אויף בני יהודה: זייער גיין בראש האט געמאכט זיכער אז מען וועט מקיים זיין דעם ציווי "לא תחי' כל נשמה", כנ"ל ס"ג.

ח. מ'דארף נאך אבער פארשטיין: פארוואס טאקע בתחילה בעת משה האט אויסגערעדט זיין תנאי מיט בני גד און בני ראובן (אין פרשת מטות) האט ער מסכים געווען אז זיי זאלן גיין בראשי גייסות, און דערנאך, וועז משה האט איבערגעזאגט משנה תורה, ערשט דאן האט ער מוסיף געווען אז זיי זאלן גיין "לפני אחיכם": אויב דער נצחון המלחמה פאדערט אז די גאנצע ערשטע פלוגה זאל זיין פון גבורים — פארוואס איז פריער געווען געגוג אז זיי זאלן גיין בלויז "בראשי גייסות"?

מוז מען זאגן, אז בינתיים (צווישן דעם מתנה זיין מיט די בני גד און בני ראובן ביז צו דער צייט פון ר"ח שבט וועז משה האט געזאגט משנה תורה) איז געשען א געווישער ענין, וואס האט געבראכט משה'ן צום מוסיף זיין אז זיי זאלן גיין "לפני אחיכם". און דאס איז אזא דבר הפשוט, וואס דער "בן חמש למקרא" פארשטייט עס מעצמו און ס'איז ניט נויטיק אז רש"י זאל עס אים מבאר זיין.

ט. בשעת משה האט אויסגענומען זיין תנאי מיט בני גד ובני ראובן האט משה (און אזוי אויך אלע אידן [37] — כולל די בני גד ובני ראובן) געהאפט, אז דורך תפלה וועט ער קענען פועל'ן

---

37) וי"ל דבנ"י עוד ביתר שאת — ע"פ פרש"י האזינו לב, מח.

ער זאָל קענען אַרײַנגיין אין ארץ־ישראל [38]. וואָרום דורך זײַן געבן זיי דעם עבר הירדן אַלס זייַער חלק אין ארץ־ישראל [וואָס אויב נאָר זיי וועלן מקיים זײַן דעם תנאי וואָס משה האָט מיט זיי אויסגענומען, וועט דאָך אויס־קומען אַז משה האָט עס זיי געגעבן מלמפרע], קומט דאָך אויס אַז ער איז שוין אַריין אין אַ טייל פון ארץ־ישראל [39], ובמילא האָט ער געטראַכט אַז ס׳איז שוין מותר געווארן דער נדר [40] (ווייל נדר שהותר מקצתו הותר כולו [41]) אויך לגבי די אַנדערע טיילן פון ארץ־ישראל. און ווײַטער דורך זײַן נדר איז שוין מותר געווארן, וועט העלפן זײַן תפלה אויף מבטל זיין די גזירה [42].

אין פרשת דברים אַבער, בר״ח שבט, ווען משה רבינו האָט אָנגעהויבן זאָגן משנה תורה [43], איז ער שוין דאָן נצטווה געווארן — און פון דעם אויבערשטן אַליין (ניט דורך אַ נביא) — „אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה״ [44]. האָט ער דאָך שוין קלאָר געוואוסט אַז ער וועט אין ארץ ישראל ניט אַרײַנגיין (און ווי רש״י זאָגט [45] „שלא הוכיחן אלא סמוך למיתה״), נאָר יהושע „הוא ינחיל אותם את הארץ״ [46].

און מצד אָט דעם דאָזיקן חידוש וואָס איז נתחדש געווארן אין דער צייט צווישן פרשת מטות און פרשת דברים אַז דער כיבוש הארץ וועט זיין זיכער דורך יהושע, האָט משה געדאַרפט מוסיף זיין „לפני אחיכם״.

יו״ד. דער כיבוש פון ארץ ישראל, ווי ער איז געווען (בפועל) דורך יהושע׳ן, איז געווען דורך אַ מלחמה באופן טבעי. משא״כ ווען דער כיבוש וואָלט געווען דורך משה׳ן, וואָלט עס געווען למעלה מהטבע, ווי אַלע מל־חמות וואָס דורך משה, און ווי דער־ציילט די ניסים שבהם — אין חומש ובפרש״י.

[ואפילו מלחמת עמלק וואָס איז געווען דורך יהושע — איז געווען — בחר לנו דורך „אנשי משה״, איז

38) ואף שבעת שהתנה עמהם, מנה עליהם את אלעזר ואת יהושע ואת ראשי אבות המטות (מטות לב, כח) — ואולי מצד הציווי (מסעי לד, יז) „אלה שמות האנשים אשר ינחלו וגו׳ ״ (באם ת״ל שהפרשיות הן שלא כסדרן) — הרי גם זה נכלל בה־גזירה שהתפלל עלי׳ לבטלה.

39) ועפ״ז מובן דיוק לשון רש״י (פנחס כו, יב) „כיון שנכנס משה לנחלת בני גד ובני ראובן״ — ולא לארץ סיחון ועוג — כי באם לא הי׳ מנחיל את הארץ לב״ג וב״ר, הרי אינה מכלל ארץ ישראל, ובמילא אין זה שייך להנדר (כמ״ש בגור ארי׳ ר״פ ואתחנן).

וכן מוכח גם מסדר הכתובים (דברים ג, טו ואילך) „ולמכיר נתתי גו׳ ולראובני ולגדי נתתי גו׳״, ורק אחרי זה „ואתחנן גו׳ בעת ההיא״, לפי שדוקא אז דימה שהותר הנדר.

ומ״ש רש״י (ר״פ ואתחנן) „לאחר ש־כבשתי ארץ סיחון ועוג״ — יש לומר: התרת הנדר הוא ע״י כניסתו ל(חלק של) א״י, ולא ע״י שהנחיל אותה לישראל (ראה פירש״י פנחס שם „כיון שנכנס כו׳״. ולא כבפירוש הראשון, שמדבר בנוגע ל„הותרה הגזירה״ — „אותי צוה המקום להנחיל״). ומכיון שכניסתו היתה בעת הכיבוש (אף שרק אח״כ נעשית ארץ סיחון ועוג לא״י), כותב רש״י „לאחר שכבשתי כו׳״ (ואינו חש להדגיש „נחלת ב״ג וב״ר״ — כי פירש זה כבר בפ׳ פנחס).

40) פירש״י פנחס שם.

41) נדרים כה, ב. סו, א.

42) ראה גו״א וש״ח לפירש״י ואתחנן שם (ובארוכה — לקו״ש חכ״ד ע׳ 32 ואילך).

43) פרשתנו א, ג.

44) ואתחנן ג, כו. ומספר שם מה שהי׳ קודם ר״ח שבט.

45) שם, כח.

כאטש מען האט טאקע געדארפט נוצן א שווערד, ווי עס שטייט[46] "ויחלוש גו' לפי חרב", איז דאס געווען בלויז א קצת הכנה בדרך הטבע, אבער די מלחמה גופא האט זיך געפירט למעלה מהטבע דורך "כאשר ירים משה ידו" און נאכמער "לבטל כשפים"[47].

און אזוי איז אויך מפורש ביי דער מלחמה מיט הכנעני מלך ערד, אז במשך פון דער גאנצער מלחמה האט מען געפאנגען פון אידן בלויז איין שפחה, און אויך זי איז געווען א שבוי' — "וישב ממנו שבי" — וואס מען האט איר געפאנגען פריער פון זיי[48]. וואס דאס איז דאך למעלה מדרך הטבע לגמרי, וואהרום באופן טבעי, אפילו וועז מען קומט ארויס בנצחון גמור, איז לא ימלט אז עס זאל ניט שאטן עפעס אויך דעם צד המנצח[49]. וכמפורש אז וועז מען האט געזען נאך מלחמת מדין אז "לא נפקד ממנו איש" — איז "ונקרב את קרבן ה' "[50].

און דערפאר, איז בתחילה, וועז משה האט געמיינט אז די כניסה לארץ וועט זיין דורך אים און די מלחמה וועט זיך פירן למעלה מהטבע, האט ער דאן מסכים געווען אז בני גד ובני ראובן זאלן גיין נאר בראשי גייסות, ווייל אויך דאס איז שוין א הכנה בדרך הטבע[51]. וואהרום אויב נאר די ראשים זיינען גבורים פועל'ט דאס שוין אויף כל אנשי הגייס, ווייל דער עיקר איז צו מנצח זיין אין מבטל זיין דעם "כל התחלות קשות"[52] (וע"ד פתח ר' פלוני[53]).

בשעת אבער אז משה האט געווואוסט זיכער אז די כניסה לארץ וועט זיין דורך יהושע'ן און די מלחמה וועט זיך פירן בדרך הטבע, האט ער זיך ניט מסתפק געווען דערמיט וואס די ראשי גייסות וועלן זיין גבורים, נאר ער האט געוואלט אז די גאנצע ערשטע פלוגה זאל זיין פון גבורים.

(ועפי"ז קומט ארויס נאך א טעם אויף דעם וואס אין פרשת מטות זאגט ניט רש"י "ואויבים נופלים לפניהם": וועז די מלחמה וואלט זיך געפירט למעלה מהטבע, וואלטן די אויבים ניט געקענט אנטלויפן אויך וועז די בני גד וואלטן ניט פארמאגט די דאזיגע מעלה).

יא. אין פירש"י איז דאך פאראן אויך "יינה של תורה"[54]. איז מובן אז די צוויי ענינים אין "לפני" ווי בני גד ובני ראובן זיינען געגאנגען —

---

46) בשלח יז, יג.

47) שם יז, יא. פירש"י שם יז, ט.

48) חקת כא, א. פירש"י שם.

49) ואף שגם בכיבוש יריחו [אף שהי' ע"י יהושע] לא נהרג גם איש אחד — אי"ז נוגע לנדו"ד. כי הכיבוש הי' ע"י הארון ותקיעה בשופרות, ולא ע"י מלחמה כלל.

50) מטות לא, מט־נ.

51) ואף שגם אחרי שחשב משה שהותר נדרו הוצרך להתחנן בכדי לבטל את הגזירה, והרי הדבר מוטל בספק אם ימלאו את בקשתו (ואפילו בנוגע להנדר, כותב רש"י "כמדומה שהותר לי נדרי" (פנחס שם); "שמא הותר הנדר" (ר"פ ואתחנן)), בכל זה לא התנה תחלה שילכו לפני אחיכם, כי יוכל להוסיף זה לאחר הבירור. ובאם הי' עושה זאת מקודם, ה"ז היפך ענין הבטחון. וראה בס' החינוך מצוה תלא: כי הוא יענה כו'.

52) מכילתא (הובא בפירש"י) יתרו יט, ה. ובפרט עפמש"נ אם מזרע היהודים גו' החילות גו' לא תוכל ובפרש"י שם (מג"א ו, יג).

53) ראה אמ"ב שער הק"ש פנ"ז (נה, א). ד"ה כי כאשר השמים תרע"ח (ע' רפג).

54) היום יום ע' כה.

צי בראשי גייסות אדער אַלס פלוגה בפני עצמה — זיינען דאָס צוויי אופנים אין עבודת האדם, ווי צו כובש זיין דעם אויב — זה[55] היצה"ר:

דערמיט וואָס בני גד ובני ראובן זיינען געגאַנגען די ערשטע למלחמה (לויט ביידע אופנים הנ"ל), וואָס דאָס איז דאָך אַן ענין פון סכנה יתרה, מס"נ, האָבן זיי זיך אויסגעטיילט פון די אַנדערע אידן ההולכים במלחמה. ביי די אַנדערע אידן איז ניט געווען קיין ספעציעלע מס"נ — עיקר עבודתם איז געווען עפ"י טעם ודעת, עבודה דבחי' נר"נ; אָבער ביי בני גד ובני ראובן איז געווען די עבודה דמס"נ שלמעלה מהשכל, עבודה דבחי' חי' יחידה[56].

וואָס דאָס איז אויך וואָס ביי בני גד איז געווען "וטרף זרוע אף קדקד"[57],

55) ב"ר רפנ"ד.

56) ראה גם אוה"ת ויחי שפב, ב ה"שייכות דבני גד לחי' יחידה.

57) ע"פ משנ"ת בפנים יש לבאר גם בעומדת ה' מש"כ בהל' קטנות להרא"ש — הלכות תפלין (סט"ו — כהגירסא* שהובאה במעדני יו"ט שם) שמפני קיום מצות תפלין (שמגיחין על הזרוע והקדקוד) ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקוד**.

ומצוה וזכות לפרסם הלכה זו בין כל אנשי המלחמה וקרוביהם

*) שינוי בהלשון — לא בתוכן הענין.

**) שמזה מובן, אשר גם בבני גד, מה שהי' בהם "וטרף גו'" הוא מצד מצות התפילין שהיתה בידם. וכמפורש בכתבי ס"פ מטות וז"ל: "כי היו בטוחים בגבורתם וכחם בזכות המצוה שבידם, וכענין שדרשו רז"ל וטרף זרוע בזכות תפילין שבזרוע אף קדקד בזכות תפלין שבראש". וראה גם לקמן ע' 55 ואילך.

השייכות של תפלין לבני גד — יש להעיר: גד הוא אותיות ג' ד' (ראה אוה"ת ויחי שפב, ב ואילך ובהנסמן שם), ובתפלין

אַז מיט איין קלאַפּ האָבן זיי טורף געווען דעם זרוע האויב צוזאַמען מיטן ראש:

בשעת די מלחמה מיטן יצה"ר איז עפ"י טעם ודעת, קען מען ניט מבטל זיין אַלע זיינע כחות מיט איין קלאַפּ — אויף יעדער כח פאַדערט זיך אַ באַזונדער עבודה. בשעת אָבער מען גייט מיט מס"נ, מצד המקיפים חי' יחידה, איז ווייאַלד אַז אין מקיף איז נישט קיין התחלקות, איז במכה אחת הרג'עט מען אַוועק אַלע כחות פון דעם יצה"ר.

און נאָך אַ דיוק אין דעם: "וטרף זרוע אף קדקד" — פריער דעם "זרוע" און שפעטער דעם "קדקד". און נאָך מער: דער קדקד קומט דאָ נאָר בדרך טפל — אף קדקד:

בשעת די עבודה איז עפ"י שכל, הויבט מען אָן פריער מיט שכל שב־ראש (קדקד), און ער איז דער עיקר, און פון שכל קומט עס דערנאָך אַראָפּ אין מדות שבלב ביז אין מעשה בפועל (זרוע). בשעת אָבער מען גייט מיט מס"נ, איז דער עיקר דער פועל ממש, וואָרום כח המעשה דוקא דערנעמט דעם עצם[58], און פון דעם דערלאַנגט

וידידיהם וכל בנ"י — שליט"א — בכל מקום שהם*.

58) ויש לומר שזהו ג"כ מש"כ גבי גד "והוא יגוד עקב": שע"י העבודה בבחי' עקב — בחינה הכי אחרונה שבאדם, כח המעשה — באים לבחי' "והוא דא עתיקא" (ראה אוה"ת שם).

אמרו (זח"ג רע"מ רנד, ב וראה ג"כ שם רסב, ב): "שי"ן דתלת ראשין ושי"ן דארבע ראשין דתפילין כו'". (ולהעיר מסידור שער התפלין, שבזי' המוחין שבתפלין, בתחילה הם ג' ואח"כ נחלקים לד', עיי"ש).

***) וראה גם לקמן ע' 249, לקו"ש חי"ו ע' 277.

עס שפּעטער אויך אין שכל [59].

יב. דער תכלית איז דאָך אַז מען זאָל ניט פאַרבלייבן ביי מס"נ אַליין, נאָר אַז דער מס"נ זאָל דורכנעמען אויך די כחות פנימיים — איז אין דער פּעולה ווי דער כח המס"נ (בני גד ובני ראובן) ווירקט אויף נר"נ (די אַנדערע שבטים) זיינען פאַראַן צוויי אופנים:

א) ווי דער מס"נ איז מלובש אין כחות פנימיים, וע"ד המבואר בתניא [60] אַז דער קיום התומ"צ איז "תלוי בזה שיזכור תמיד ענין מסירת נפשו לה' על יחודו". איז דאָך דער עיקר עבודה שבזה — תורה ומצות, בחי' נר"נ. און דער זכרון המס"נ שמצד יחידה איז דאָמאָלס ניט קיין ענין בפני עצמו — ער איז דאָך ניט אויסן צו מעורר זיין מס"נ, דער מס"נ קומט בלויז בכדי אַרויסצוהעלפן אין דער עבודה פון תומ"צ [61].

נוסף צו דעם וואָס דער גאַנצער ענין המס"נ שבזה איז בשביל קיום התומ"צ — נר"נ, איז אויך דער זכרון המס"נ גופא פאַרבונדן מיט שכל (נר"נ). וואָס ער איז זיך מתבונן אַז מה דאָך ער איז גרייט למסור נפשו ממש, איז דאָך מכ"ש אַז ער דאַרף ברעכן די תאוות היצר, וואָס שבירת התאוות איז גרינגער פון יסורי מיתה ה' ישמרנו [62].

ב) ווי דער מס"נ איז אַן ענין בפני עצמו [63]. צי מס"נ בפועל, וועט עס האַנדלען זיך וועגן קידוש השם כפשוטו, צי מס"נ בכח, אַזוי ווי יו"כ צו נעילה וואָס מען דאַרף דאָך מעורר זיין דעם כח המס"נ, ניט (נאָר) בנוגע קיום התורה ומצות, נאָר (אויך וב־עיקר) — מס"נ מצד עצמו.

און אויך דער ענין פון מס"נ — כאָטש ער איז ניט מלובש אין כחות פנימיים — פועל'ט אויף אַלע כחות. כמבואר בתניא [64], אַז בשעת אַ איד קומט לידי נסיון בדבר אמונה בה' אחד, וואָס דאָן ווערט נתעורר זיין כח המס"נ, ווירקט עס בנוסף אויף אַלע זיינע (כחות, ביז צו די) לבושים מחשבה דיבור ומעשה.

און דאָס זיינען די צוויי אופנים ווי בני גד ובני ראובן זיינען געגאַנגען למלחמה:

בתחילת העבודה איז — "בראשי

---

59) להעיר מתורת הבעש"ט (סה"ש ש"ת ע' 133. הובאה בלקו"ש (כרך ב') ע' 299) שקדימת תש"י לתש"ר [זרוע ל־קדקוד — ראה לעיל הערה 57] מורה על מעלתם של מארי עובדין טבין, אנשים פשו־טים, שהם קודמים למארי השגה. עיי"ש. והרי ממעלת האנשים פשוטים הוא שבהם מתגלה פשיטות העצמות (כמבואר בלקו"ש שם ובכ"מ) ושבהם ישנו יותר כח המס"נ (כמבואר בסד"ה אני ישנה תש"ט ובכ"מ).

60) סספכ"ה.

61) ראה גם לקו"ש (כרך ד) ע' 1022. ובלקו"ש שם ואילך, שגם במס"נ ממש, כש־המס"נ הוא מדוד עפ"י ד"ת השו"ע, אינו אמיתית ענין מס"נ. עיי"ש.

62) תניא שם (לא, סע"ב ואילך).

63) ולא רק שאינה בשביל קיום התומ"צ ("בכל עת ובכל שעה" כשאינו צריך למס"נ בפועל), אלא שאינה גם פרט בהמצות הע"ז וג"ע ושפ"ד — דיהרג ובל יעבור. כ"א שהמס"נ היא למעלה מן השכל לגמרי. משא"כ כשהמס"נ הוא פרט בהמצות (שמקיים את המצות גם כשיהרג ע"ז). מכיון שכללות קיום התומ"צ הוא עפ"י טו"ד, גם קיומם באופן של מס"נ, אי"ז אמיתית הענין תבחי' יחידה. ועפ"ז תובן בעיית הש"ס (סנה' עה, ב. ולפי פירש"י וכו' — לא איפשיטא. ובא־רוכה בס' פרשת דרכים, דרך האתרים דרוש שני) אם בן נח מצווה על קדה"ש (וראה הערה בסה"מ תש"ט ע' 122 ואילך. לקו"ש חי"ב ע' 212 ואילך).

64) פי"ט. וראה גם קונט' העבודה ע' 323.

גייסות״: דער מס״נ איז ניט קיין ענין בפני עצמו, ער איז בלויז דער ״ראש״ וואָס פירט אָן מיט די כחות פנימיים. דערנאָך אָבער קומט מען צו אַ העכערע מדריגה — התעוררות בחי׳ חי׳ יחידה כמו שהם בפני עצמם — פלוגה בפני עצמה[65].

יג. די צוויי מדריגות זיינען ב־דוגמת די צוויי בחינות שלג און צמר וועלכע זיינען מבואר אין לקו״ת פון היינטיקער סדרה[66]:

ביידע — סיי ״שלג״ סיי ״צמר״ — זיינען למעלה מהשתלשלות. אָבער אעפ״כ איז דאָ אַ חילוק צווישן זיי: אין בחי׳ שלג איז פאָראָן קצת תערובת דין. וואָס דערפאָר איז יו״כ, וואָס אין אים איז מאיר בחי׳ שלג, וועלכע אָנ־געהויבן יום הדין והמשפט. משא״כ בחי׳ צמר איז אַ העכערע מדריגה, וואָס אין איר איז כלל ניטאָ קיין תערובת דין. וואָס דאָס איז מאיר בחג הסוכות.

איז די צוויי מדריגות הנ״ל — ״ראשי גייסות״ און פלוגה בפני עצמה — זיינען בדוגמת די צוויי בחינות שלג און צמר: ראשי גייסות — דוגמת שלג, און פלוגה בפ״ע — דוגמת צמר.

און דאָס איז אויך די שייכות פון דער לעצטער רש״י שבפרשת דברים — ״הם היו הולכים לפני ישראל למלחמה״, צו תחילת הסדרה — ״אלה הדברים אשר דיבר משה גו׳״, דברי תוכחות:

בתחילת הסדרה דערמאָנט ער ״כל המקומות שהכעיסו לפני המקום״ ביז צו ״ודי זהב — העגל שעשו בשביל רוב זהב״[67], וואָס דערפון איז שפע־טער אַרויסגעקומען דער גלות. וואָס דערפאָר לייענט מען אַלע מאָל פרשת דברים אין דעם שבת שלפני ת״ב (אָדער אין ת״ב גופא, כשחל בשבת).

איז אויף דעם זאָגט ער בסוף ה־סדרה דעם תיקון לזה: אָז דער וועג צו פטור וועלן פון דעם גלות וכו׳ איז התעוררות (בחי׳ גד[68] שבנפש) כח המס״נ (אויך) כמו שהוא בפני עצמו — ״הולכים לפני ישראל למל־חמה״ — בחי׳ המקיף שבנפש ווי ער איז ניט מלובש כלל אין כחות פני־מיים, וואָס דאָס וועט במילא מעורר זיין דעם מקיף שלמעלה, בחי׳ צמר המאיר בסוכות, דעם ״ופרוש עלינו סוכת שלומך״, וואָס וועט מאיר זיין בגאולה העתידה, דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ דברים, ת״ב נדחה[69], תשכ״ה)

---

65) ראה לעיל סעיף ט ואילך שהענין ד״לפני אחיכם״ — פלוגה בפ״ע — נתחדש ע״י מה שהכניסה לארץ היתה ע״י יהושע. והביאור בזה בפנימיות הענינים: בזמן הגלות [הבא בגלל שהכניסה לארץ היתה לא ע״י משה (ראה אוה״ת ואתחנן ע׳ סה ובהנסמן שם)], אז דוקא צריך ומתעורר אמיתית הענין דמס״נ, כמבואר בסה״מ תש״ט שם. ובכ״מ.

66) א, ד.

67) פרשתנו א, א. פירש״י שם.

68) ראה ב״ר פצ״ט, יא: אין זה מביא את הגאולה אלא מגד — הובא ונתבאר באוה״ת ויחי שפג, סע״ב.

69) ראה מגילה ו, ב: הואיל ונדחה ידחה. וראה סה״ש קיץ ה׳ש״ת ע׳ 157. לקו״ש חלק לג י״ז תמוז (תשמ״ח).

דברים ב

א. צווישן די ענינים מיט וועלכע די הפטרה „חזון ישעי׳" איז ענלעך צו דער סדרה דברים — איז:

די נבואה פון חזון ישעי׳ באַשטייט פון שטראָף־רייד צו די אידן — אָבער פונדעסטוועגן (ווייל די כוונה דערפון איז ניט די תוכחה פאַר זיך, נאָר ווי ער זאָגט אין דער הפטרה גופא, אַז דער „לכו נא ונוכחה" איז צוליב דעם וואָס „אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו וגו׳", דערפאַר) איז דער סיום וחותם ההפטרה מיטן ענין הגאולה — „ציון במשפט תפדה ושבי׳ בצדקה" [1];

אַזוי געפינט מען דאָס אויך אין פ׳ דברים, אַז הגם די פרשה באַשטייט פון „דברי תוכחות" [2], רעדט זיך אָבער אין איר סיום וחותם וועגן דער כניסה לארץ ישראל — „לא תיראום כי ה׳ אלקיכם הוא הנלחם לכם".

ב. די דברי תוכחות וואָס משה רבינו האָט געזאָגט די אידן אין הייַנ־טיקער סדרה טיילן זיך אין אין צוויי סוגים: תוכחות וואָס משה האָט זיי ניט מפרש געווען נאָר בלויז אַנגע־מערקט ברמז, און תוכחות וואָס ער האָט אַרויסגעזאָגט בגילוי ובפירוש [3].

אויך אין דער כניסה לא״י וועגן וואָס עס רעדט זיך אין סיום הסדרה, זיינען דאָ צוויי ענינים: די כניסה לא״י גופא (מעבר הירדן מערבה), און „ושבתם איש לירושתו אשר נתתי לכם" אין עבר הירדן (מזרחה), וואָס איז תלוי אין דעם קיום התנאי פון „חלוצים תעברו . . יניח ה׳ לאחיכם ככם וירשו גם הם את הארץ אשר ה׳ אלקיכם נותן להם בעבר הירדן" [4].

און אויך אין דעם זעט מען אַ דמיון פון דער הפטרה מיט דער סדרה: אויך אין דעם „לכו נא ונוכחה", אין די תוכחות פון דער הפטרה, זיי־נען דאָ צוויי סוגים: תוכחות אויף איין סוג עבירות — „אם יהיו חטאיכם כשנים" (וואָס דורך דער תוכחה — „כשלג ילבינו"), און תוכחות אויף נאָך אַ סוג עבירות — „אם יאדימו

---

1) להעיר מרשימות הצ״צ לאיכה ע׳ 45 (אוה״ת לנ״ך ח״ב ע׳ א׳צו): „ומחזון ותחזינה עינינו כו׳". וראה גם מאמר הרל״צ מבאַר־דיטשוב (נעתק בהערות שם) שבשבת חזון „מראין לכאו״א המקדש דלעתיד מרחוק כו׳" (נתבאר לקמן ע׳ 24 ואילך. לקו״ש חכ״ט ע׳ 18 ואילך. ועוד).

וי״ל, שזוהי גם השייכות ד„חזון ישעי׳" ל„חזון עובדי׳" (ראה ילקו״ש ישעי׳ רמז שפה) — כי מחזון (ישעי׳) „קשה מכולן" לישראל, באים לחזון עובדי׳ — קשה מכולן לאדום.

2) שהם בדומה להתוכחות ד„חזון" ה־שייכות להחורבן — ראה של״ה חלק תושב״כ (שסז, א). וראה גם כלי יקר ריש פרשתנו ד״ה בין פארן ובין תפל.

3) ראה אוה״ת פרשתנו ס״ע יא ואילך.

4) ויתירה מזו: גם זה שעבר הירדן נעשה חלק מארץ ישראל, הוא ע״י „וירשו גם הם את הארץ גו׳". שהרי באם לא הי׳ משה מנחיל ארץ סיחון ועוג לבני גד ובני ראובן, לא היתה מכלל א״י (גו״א ר״פ ואתחנן. ראה באורכה לעיל ע׳ 9 ובהערה 39) — והרי נחלת ארץ סיחון ועוג לב״ג וב״ר תלוי׳ בהתנאי ד„חלוצים תעברו גו׳ עד אשר יניח גו׳". וראה הגהות הרש״ש לבמדב״ר פ״ו, ח.

כתולע״ (וואס דורך דער תוכחה — „כצמר יהיו״).

און אויך אין דעם ענין הגאולה שבסיום ההפטרה (וואס איז בדוגמת הכניסה לא״י שבסיום הסדרה, כנ״ל סעיף א׳) זיינען דא צוויי ענינים: „ציון במשפט תפדה״ און „ושבי׳ בצדקה״.

ג. „שלג״ און „צמר״ זיינען ביידע ווייס. אבער די ווייסקייט פון שלג איז שטארקער ווי די לבנונית פון צמר [5], וואס דערפאר שטייט דוקא ביי שלג דער לשון „כשלג ילבינו״.

און אויך אין דעם זעט מען די שייכות צווישן די צוויי סוגים תוכחות פון דער סדרה און די סוגי תוכחות פון דער הפטרה — אויך אין דער סדרה ווערט דערמאנט דער ענין פון „לבן״ אין פסוק, און דאס — אויך בלויז ביי איין סוג תוכחות:

צווישן די שטראף־רייד וואס משה האט מוכיח געווען די אידן ברמז, שטייט „בין תפל ולבן״, וואס דער פירוש פון „ולבן״ דא איז (ניט שם מקום, נאר) מראה לבן. און ווי רש״י זאגט „הוכיחן על הדברים שתפלו על המן שהוא לבן״ [6].

משא״כ אין די דברי תוכחה שבג׳־לוי, כאטש אויך זיי האבן געהאט צו טאן מיט מן: משה האט (בגלוי) מוכיח מיט גלוי** די בני גד (ובני ראובן) פאר זייער בלייבן אין עבר הירדן און ניט ביין קיין ארץ ישראל, און דאס איז דאך געווען פארבונדן מיטן ענין המן [7],

[ווי עס שטייט אין ספרים [8], אז דער טעם וואס די בני גד [9] האבן פארמאגט „מקנה רב . . עצום מאד״ [10] — וואס איבער דעם האבן זיי געזאגט „אל תעבירנו את הירדן״ [11] — איז ווייל זיי האבן מחבב געווען דעם מן [12] און ניט געגעסן קיין אנדערע מאכלים, האבן זיי דעריבער ניט געשאכטן זייער צאן ובקר (ווי עס האבן געטאן די אנדערע שבטים), און זייער מקנה איז דערפאר געבליבן גאנץ [13]].

פונדעסטוועגן ווערט דארט ניט דערמאנט דאס ווארט „לבן״, און נאך

5) משנה רפ״ק דנגעים. וראה גם ירושלמי פ״ט דשבת סה״ג.

6) להעיר מיומא עה, א: „לבן שמלבין עוונותיהן של ישראל״ — בדוגמת „אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו״.

*6) בארוכה ס״פ מטות והמסקנא — בסוף פרשתנו.

7) ראה זח״ג (קנה, ב) שכמו שבני גד לא היו בא״י (ממש), כן המן לא הי׳ בא״י.

8) תפארת יהונתן עה״פ (מטות לב, א).

9) הטעם מה שלבני ראובן הי׳ מקנה רב — מובן בפשטות (תפארת יהונתן שם. ושם בפי׳ הא׳ — שגם בבני ראובן היתה חיבת המן): ליעקב הי׳ מקנה רב (ויצא ל, מג). והרי ראובן הוא בכור ישראל (ראה רש״י וישלח לה, כג: בכור לנחלה), ונוטל פי שנים.

10) מטות שם.

11) שם, ה.

12) להעיר מזהר שם (עפ״י מק״מ), שע״י אכילת המן נעשים גבורים כגד.

13) אבל בכ״ז, לא הי׳ להם מקנה רב כ״כ כלבני ראובן — שהרי גם שאר הי׳ שבטים ששחטו צאנם, נשאר להם מקנה, אף שהי׳ להם רק חלק אחד בנכסי יעקב. וא״כ בני ראובן שהיו להם ב׳ חלקים בנכסים, נשאר להם (בפשטות) חלק א׳ שלם וגם מהחלק ששחטו — שנשאר להם כמו בשאר השבטים. משא״כ בני גד — הי׳ להם רק חלק אחד. ולכן מקדים הכתוב (מטות שם, א) בני ראובן לבני גד (נוסף למה שראובן הי׳ הגדול) — אף שבהמשך הכתובים שם לאח״ז מקדים בני גד (לפי שהיו גבורים — ראה בארוכה לעיל ס״ע 1 ואילך ובהערות שם).

מער — דער ענין המן ווערט דער־ביי כלל ניט דערמאָנט.

ד. דעם ביאור בכל הנ"ל וועט מען פֿאַרשטיין בהקדים, וואָס ביים מוכיח זיין אויף דעם וואָס „תפלו על המן", האָט משה מדגיש געווען אַז דער מן איז „לבן".

וואָס איז דאָ נוגע דער ענין „שהוא לבן"? לערנענדיק אין פּשטות, קומט אויס[14], אַז דאָס איז ע"ד ווי אין פּ' בהעלותך וואו עס ווערט דער־ציילט אַז בשעת די אידן האָבן זיך געקלאָגט אויפן מן, האָט דער אויבערשטער געענטפערט[15] „והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדולח — ראו באי עולם על מה מתלוננים בני והמן כך וכך הוא חשוב".

אין אמת'ן איז אָבער דער ביאור ניט מספיק: אין פּ' בהעלותך שטייט אַז זייער קלאָגן זיך אויפן מן איז באַשטאַנען (ניט אין זאָגן אָ חסרון אויף אים, נאָר) אין דער טענה „נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו"[16], אַז זיי האָבן ניט קיין אַנדער זאַך צום עסן אויסער דעם מן — איז דעריבער פֿאַרשטאַנדיק דאָרט דער ענטפער „והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדולח": וויבאַלד אַז דער מן איז „כך וכך הוא חשוב", דאָרפן זיי זיין מיט אים צופרידן;

אַנדערש איז אין אונזער פּסוק, וואָס „תפלו על המן" מיינט, ווי רש"י איז מפרש[17] אַז זיי האָבן געזאָגט „ונפשנו קצה בלחם הקלוקל", אַז „עתיד המן הזה שיתפח במעינו"[18] — דאָ איז ניט פֿאַרשטאַנדיק: די הדגשה אַז מן איז לבן ווייזט בלויז אַז ער איז אַ דבר חשוב, דאָס איז דאָך אָבער ניט קיין ענטפער און עס איז ניט שולל די טענה אַז ער קען נתפח ווערן אין די מעיים?

אויך איז ניט מובן דער ענטפער „והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדלח" בנוגע זייער טענה „בלתי אל המן עינינו"[19]: אין עסן איז דאָך (בעיקר) נוגע דער טעם המאכל, ניט זיין אויסזען און קאָליר[20] — האָט דאָך דער עיקר ענטפער געדאַרפט זיין אַז דער מן האָט אין זיך אַלע טעמים — אָבער די מעלה פון מן זאָגט דער פּסוק ערשט שפּעטער[21],

---

14) ראה גם גו"א כאן.

15) יא, ז. ופרש"י שם.

16) שם, ו.

17) בגו"א כאן: „המקום ששם תפלו על המן והוא קברות התאוה" (ובמשכיל לדוד כאן, שכוונת רש"י ב„תפלו על המן" היא לב' הענינים). עיי"ש. אבל בפרש"י כאן מפורש „ואמרו ונפשנו קצה בלחם הקלוקל".

וי"ל, שהוכחת רש"י לזה היא — כי ענין „תפלו על המן" (שהכתוב מרמזו ב„תפל") הוא, שדיברו על המן עצמו (ולא, שלא הסתפקו בו, כבקברות התאוה*).

18) חקת כא, ה. פרש"י שם.

19) ובפרט להפי' שבמס' יומא (נעתק בשוה"ג להערה 17).

20) ביומא עד, סע"ב: „אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל". אבל (שם הוא בנוגע לכללות ענין הראי' ולא לפרטי מראה המאכל*. ועוד דבכל אופן) פשוט, שבנוגע להטענה דבלתי אל המן — המענה „והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדולח" אינה תשובה. ואדרבה.

21) לפי פרש"י (פשוטו של מקרא) — בהתיבות „ונחנו ברחים גו". ולפי דרשת חז"ל (שם עה, סע"א) — ב„והי' טעמו כטעם לשד השמן".

---

*) ביומא עה, סע"ב: „ועתה נפשנו יבשה אין כל עתיד המן הזה שתיפח במעיהם כו'". וזהו בדרך לימוד הש"ס ומדרשים, אבל משמעות פשטות הכתוב היא כבפנים ההערה.

*) ועפ"ז יומתק פרש"י (בראשית ג, ו) ד„ותרא" „לעינים" אינם כפשוטם.

און צום אַלעם ערשטן איז ער משבח דעם מן (אַלס ענטפער אויף דער טענה „בלתי אל המן עינינו") דערמיט וואָס „והמן כזרע גד הוא ועינו כעין הבדלח"?

ה. איז דער ביאור אין דעם — בפנימיות הענינים:

אַלע ענינים פון דער בריאה האָבן אַ באַשטימטע הגבלה, און מצד הברי־אה קען ניט זיין אז אַ זאַך זאָל אין זיך טראָגן צוויי טעמים, ומכל שכן ניט אַלע טעמים, ובמיוחד — אז צווישן אַלע טעמים זיינען דאָך במי־לא פאַראַן אויך טעמים הפכיים. פאַר־שטייט מען דאָך, אז דאָס וואָס דער מן האָט יע פאַרמאָגט אַלע טעמים, איז עס דערפאַר וואָס ער איז „לחם מן השמים"[22], האָט ער דעריבער אויף זיך ניט געהאַט קיין הגבלות[23].

אמת טאַקע אז אַלע ענינים למטה האָבן אַ שרש למעלה, איז אָבער ווי זיי קומען דאָ למטה, ווערן זיי אַן אַנדער מהות; משא"כ דער מן, איז אויך קומענדיק אין אַ ציור גשמי — ביז אז ער האָט געשפייזט דעם גוף הגשמי — איז ער געבליבן דער זעלבער מהות ווי למעלה — לחם מן השמים[24].

און ווייל אויך קומענדיק למטה איז דער מן פאַרבליבן אין זיין מהות, איז דעריבער זיין מראה געווען לבן:

ווי‌באַלד ער איז נמשך געוואָרן למ־טה און נתפס געוואָרן בעיני בשר, האָט ער געמוזט האָבן אַ געוויסן אויסזען, אָבער וועלכע מראה האָט ער געהאַט? מראה לבן, וואָס ווייזט[25] אויף פשיטות.

לויט דעם קומט אויס, אז דאָס וואָס דער מן איז געווען לבן (פשיטות), איז דאָס די סיבה פון דעם וואָס ער האָט געהאַט אַלע טעמים: וויבאַלד אז אויך קומענדיק דא למטה איז ער געווען דער „מהות השפע דלמעלה"[26], וואָס האָט זיך אויסגעדריקט אין גוון לבן, דערפאַר האָט מען אין אים גע־קענט פילן אַלע טעמים.

ו. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס צום אַלעם ערשטן איז דער פסוק מש־בח דעם מן דערמיט וואָס „כזרע גד הוא ועינו כעין הבדולח" — הגם אז ווי אַן ענטפער אויף זייער טענה „בלתי אל המן עינינו" איז לכאורה נוגע בלויז דאָס וואָס ער איז משתנה לכל הטעמים — ווייל „ועינו כעין הבדולח"[27] איז די סיבה דערצו וואָס ער האָט געהאַט אַלע טעמים[28]. און דעריבער, איז צום ערשטן זאָגט דער

22) בשלח טז, ד.

23) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד פ' בהע־לותך ועקב.

24) ראה תו"א (פט, א), שגם לאחרי שנתגשם ונעשה מזון גשמי „מלובש בו אורות העליונים ממש. ולכן הוא ג"כ למטה . . אין ממנו פסולת". ועי"ג ס' מאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ד"ה ויאמר משה אכלוהו. וראה לקו"ש שם ע' 1037 הערה 19.

25) לקו"ת אחרי כח, ג. ועוד. (ראה גם אוה"ת פרשתנו ע' טו עה"פ ובין תפל ולבן, שלבן הוא גוון עצמי).

וע"פ המבואר בלקו"ת שם הטעם מה שעבודת יוהכ"פ היתה בבגדי לבן — י"ל, שזהו ג"כ מה שאמרו (יומא שם, א) שמה שהמן הי' לבן הוא לפי שמלבין עוונותיהן כו'.

26) ראה לקו"ש שם שוה"ג השני להע־ערה הנ"ל.

27) ועד"ז „כזרע גד הוא — שדומה לזרע פשתן" (יומא שם) — ראה לקו"ת שם בענין בגדי בד.

28) להעיר מזח"ג קכח, ב: והוא מנא . . שכבת הטל . . וחיזו דההוא טלא חוור. כהאי גוונא דאבנין דבדולחא דאת־חזייא כל גוונין בגווה.

פסוק די מעלה פון דעם מן גופא, אַז ער איז אַ פשוט און האָט ניט קיין ציור, אזן לאחרי זה זאָגט ער „שטו גו' וטחנו ברחים גו' והי' טעמו כטעם לשד השמן" — אַז מחמת דעם וואָס ער איז פשוט, איז קומעדיק לידי ציור טוט ער זיך אַן אין אַלע טעמים.

און דאָס איז אויך דער ביאור פאַרוואָס דער פסוק איז מדגיש ביי דער תוכחה פון „תפלו על המן" אַז ער איז געווען „לבן" — ווייל דאָס איז דער ענטפער אויף זייער טענה:

וואָלט דער מן, דורך זיין ירידה למטה, נשתנה געוואָרן צו אַ מהות דבר גשמי, קען מען טענה'ן „ונפשנו קצה בלחם הקלוקל": דער גדר פון אַ דבר גשמי איז — אַז ער איז תופס מקום. און וויבאַלד אַז דער מן איז „נבלע באברים", איז דאָ אַן אָרט פאַרן חשש „עתיד המן הזה שיתפח במעינו"; דער מן איז דאָך אַבער „לבן", אויך קומענדיק למטה אין אַ ציור גשמי איז ער אַ מהות רוחני — קען דאָך ניט זיין קיין חשש אַז „יתפח במעינו", ווייל אויך לאחרי זיין קומען אין אַ ציור מקום, אין דער מאָס פון „עשירית האיפה"[29], איז ער געבליבן אַ מהות רוחני[30] וואָס איז (בלויז נתפס געוואָרן אין מקום, אַבער ער איז) ניט תופס מקום[31].

ז. אע"פ אַז די טענה פון די אידן אויפן מן בגלוי איז געווען „עתיד המן הזה שיתפח במעינו", איז אַבער די סיבה פנימית פון דער טענה — „ונפשנו קצה בלחם הקלוקל": זיי האָבן ממאס געווען אַזאַ סאָרט לחם וואָס איז „נבלע באברים" און ווערט ניט נשתנה לויטן מזג פון אַ גוף גשמי.

און דאָס איז אויך דער פירוש „שתפלו על המן שהוא לבן": זיי האָבן ניט געקענט פאַרלייגן דעם מן דערפאַר וואָס ער איז „לבן", זיי האָבן געוואָלט געשפייזט ווערן פון „לחם מן הארץ" און ניט פון אַזאַ לחם וואָס אויך קומענדיק למטה איז ער בבחינת פשיטות — „לבן" — לחם מן השמים.

ח. ווי דערמאָנט פריער (סעיף ג'), איז דער ענין פון די בני גד וואָס האָבן געוואָלט פאַרבלייבן אין עבר הירדן, אויך געקומען דורך דעם וואָס זיי האָבן מחבב געווען דעם מן, און כאָטש אַז די חיבת המן איז ביי זיי געווען בלויז אַן אומדירעקטע סיבה צום זאָגן „אל תעבירנו את הירדן": די חיבת המן איז בלויז געווען אַ גורם זיי זאָלן האָבן מקנה רב, וואָס דערפאַר האָבן זיי געוואָלט פאַרבלייבן אין עבר הירדן — וויבאַלד אַבער אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בדיוק מוחלט (ובמכל שכן דערפון וואָס אַפילו ענינים שבעולם זיינען ניט באקראי ח"ו), איז פון דעם גופא וואָס די חיבת המן האָט דערפירט צו זייער ניט וועלן גיין קיין ארץ ישראל, איז פאַרשטאַנדיק, אַז די חיבת המן גופא האָט אַ געוויסע שייכות דערצו,

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס עס שטייט אין חסידות[32], אַז

---

29) בשלח סו, לו.

30) שלכן „לא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר" (שם, יח).

31) ראה עד"ז לקו"ת נצבים מט, א (לענין התלבשות כחות הרוחניים). וראה ד"ה לך אמר לבי תרצ"ו (נתפס בהוספות לסה"מ קונטרסים) סס"ע. אגי לדודי ש"ת סס"ב.

32) ד"ה ומקנה רב דשנת תרכ"ט (בתחלתו), תש"כ ותשכ"ט. וראה לקו"ש ח"ח ע' 189 ואילך.

דער טעם וואָס בני גד ובני ראובן האָבן געוואָלט בלייבן אין עבר הירדן און פֿאַרנעמען זיך מיט מקנה איז, ווייל אין דער אַרבעט פון רועי צאן איז ניטאָ קיין טרדות[33], און ביים פֿאַרנעמען זיך דערמיט וועלן זיי כסדר קענען זיין פֿאַרבונדן מיטן אויבערשטן.

וואָס עפ"ז איז פֿאַרשטאַנדיק די ענלעכקייט[34] פון ענין בני גד ובני ראובן און חטא המרגלים: אויך וואָס די מרגלים האָבן געוואָלט פֿאַרבלייבן אין מדבר, איז עס ווייל[35] זיי האָבן געוואוסט אַז קומענדיק אין א"י וועט זיך אָפשטעלן די ירידת המן און זיי וועלן מוזן עסן לחם מן הארץ, און היות אַז בכדי צו אַרויסבאַקומען לחם מן הארץ דאַרף מען זיך פֿאַרנעמען מיט כו"כ מלאכות ווי חרישה וזריעה וכו' — האָבן זיי דעריבער געוואָלט פֿאַרבלייבן אין מדבר אָפּגעשלאָסן פון וועלט, וואו אויך זייער גשמיות'דיקע אכילה (ושתי') איז געווען לחם מן השמים (און מים מבארה של מרים).

ועפ"ז איז פֿאַרשטאַנדיק די שייכות פון חיבת המן ביי בני גד (וראובן) צו זייער טענה „אל תעבירנו את הירדן": מצד דעם וואָס זיי האָבן מחבב געווען דעם מן, לחם מן השמים, האָבן זיי ניט געוואָלט גיין קיין ארץ ישראל — פֿאַרנעמען זיך מיט ענינים פון ארציות.

ט. לכאורה איז אָבער ניט פֿאַרשטאַנדיק: ווי איז מעגלעך אַז חיבת המן זאָל ברענגען צו אַן ענין**

33) ראה לקו"ש חי"ה ע' 74 הערה 59.
34) מטות לב, ח. שם, יד.
35) ראה לקו"ת ר"פ שלח. ובארוכה — לקו"ש חי"ד פ' שלח.
36) להעיר מלקו"ת ד"ה וילך ראובן (סוף ס' ויקרא).

וועלכען מען קען פֿאַרגלייכן צו חטא המרגלים?

איז דער ביאור אין דעם:

די כוונה ותכלית פון ירידת המן איז געווען (ניט דאָס עסן דעם מן גופא, נאָר) בכדי צו פועל'ן אַ זיכוך אין די אוכלי המן, און אַז דער זיכוך זאָל זיין אין אָפּן זייערע כחות, בזה צו די כחות התחתונים ביותר וועלכע זיינען גאָר שייך צו אכילת בשר*[36].

פֿאַרשטייט מען, אַז בכדי צו אויספירן בפועל די כוונת המן בשלימות'ה, איז דאָס ווען מען עסט אויך בשר[37], און דער בשר זאָל אויך גדכך ווערן דורכן מן[38].

ויבאָלד אָבער אַז די בני גד האָבן קיין אַנדערע מאכלים אויסער דעם מן ניט געוואָלט עסן, קומט אויס אַז דורך דעם אופן פון חיבת המן איז

*36) שזהו חילוק מן הקצה אל הקצה, כדמוכח גם מזה שהמן ירד בזכות משה (תענית ט, א) ולחם אבירים (זה המן) אכל איש (זה משה — ראה לקו"ש חי"ד ע' 1037 ובהנסמן שם) משא"כ בבשר — אמר משה מאין לי גו' — שאינו שייך לזה כלל (אפילו לא להמשיכו לאחרים) — ראה לקו"ש חי"ח ע' 106 ובהערה 42.

37) ראה לקו"ש שם ע' 109 הערה 57.

38) ראה יומא עה, ב (לחד מ"ד) „אף דברים שתגרי אוה"ע מוכרין להן המן מפיגן". וגם לפי הדיעה הראשונה שביומא שם — מכיון שהמן נעשה דם ובשר כבשרם, פעל זיכוך (בכללות הגוף, ובאיברי העיכול וכו' ובמילא) גם בשאר המאכלים שאכלו (ובדוגמת אכילת שבת (ראה לקו"ש חי"ד שם ע' 8-1037 השייכות דמן לשבת), שעל ידה, גם האכילה דחול שלאחרי* היא באופן נעלה יותר — אף שרק בשבת — פרש שבתכם לא קאמר**).

*) להעיר ממ"ש הוא יברך הזבח אח"כ יאכלו הקרואים (ראה סהמ"צ להצ"צ מצות אכילת קדש פ"ב).

**) תו"א ר"פ ח"ש (זהר ח"ב פח, ב).

ניט געקומען דער שלימות הבפועל הנ"ל. און דעריבער איז געקומען דער פאַרגלייך הנ"ל.

י. ע"פ הנ"ל וועט מען פאַרשטיין דעם טעם וואָס די תוכחה אויף "ש־תפלו על המן" איז צווישן די תוכ־חות שברמז, און די תוכחה צו די בני גד ובני ראובן — וואָס איר סיום ומסקנא איז בפרשתנו — צווישן די תוכחות שבגלוי:

תורה וועט אַנגערופן לחם[39]. און די צוויי סאָרטן לחם — לחם מן הש־מים און לחם מן הארץ — זיינען חז"ל מבאר אַז זיי וויזן[40] אויף נגלה דתורה און פנימיות[41] התורה: נגלה דתורה, ווי‌באַלד זי וועט נתלבש אויך בשכל אנושי, און דורך שקו"ט קשיות ופרכות וכו' בשכל זה וועט זי גע־לערנט און פאַרשטאַנען, איז זי גע־גליכן צו לחם מן הארץ; דאַגעגן פנימיות התורה — וואָס כאָטש אויך זי קומט אין שכל, איז אַבער אין איר נרגש אלקות בגילוי — איז זי גע־גליכן צום מן, וואָס אויך לאחרי ירידתו למטה — איז ער לחם מן השמים.

ועפ"ז קומט אויס, אַז דער ענין פון "תפלו על המן", די ניט־צופרידן־קייט מיט לחם מן השמים, וויזט אויף ניט וועלן דעם לימוד פון פנימיות התורה — מצד דער טענה אַז ס'איז "לחם הקלוקל", ס'איז אַזאַ סאָרט ענין וואָס וועט ניט נתפס לגמרי[42] אין השגה.

און דעריבער איז די תוכחה "בין תופל ולבן" אַריינגעשטעלט אין די תוכחות נסתרות, ווייל די ניט־צו־פרידנקייט מיט "לחם מן השמים" רירט אַן אין די כחות הנסתרים[43] פון דער נשמה.

אַבער דער ניט וועלן אַריינגיין אין ארץ ישראל וואָס קומט מצד (כח כחו פון) חיבת המן, וויזט אויף ניט וועלן זיך עוסק זיין אין (נגלה דתורה און אין) עבודת הבירורים. און דעריבער איז די תוכחה דערויף אַריינגעשטעלט אין די תוכחות שבגלוי, וויל עבו־דת הבירורים איז דאָך אין די כחות הגלויים פון נשמה[44] — די כחות הנסתרים פון נשמה זיינען העכער פון ענין ההתלבשות בלבושי המתברר[44], ובמילא איז אין זיי ניט אַזוי שייך דער ענין פון עבודת הבירורים.

און דורך אַט־די צוויי סוגי תוכ־חות, וועלן אויפגעטאָן די צוויי חלקים הנ"ל אין דער כניסה לא"י: דורך דער תוכחה "על הדברים שתפלו על המן", וואָס איז מעורר דעם געשמאַק אין "לחם מן השמים" וועלכער איז העכער פון התלבשות אין עולם, וועט אויפגעטאָן די בחינה פון "עבר היר־דן", "ארץ מקנה"; און דורך דער תוכחה צו די בני גד ובני ראובן פאַר זייער וועלן זיין בהבדלה פון וועלט, טוט זיך אויף — "ארץ ישראל".

---

39) נסמן בלקו"ש שם הערה 26.

40) ראה ד"ה והי' כי תבא תרס"ו. אר"ע אשריכם ישראל תרס"ז. לקו"ש ח"ד פ' בהעלותך (ס"ד) ועקב (ס"ה).

41) ראה זח"ב קפג, ב: ומגו ההוא נהמא (מן) הוו ידעין ומסתכלין ברזי דאו־רייתא. וראה גם אוה"ת ויחי שפג, א.

42) ראה קונטרס לימוד החסידות פי"א ואילך.

43) ראה אוה"ת פרשתנו ע' יב, שתו־כחות הנסתרות הן בכדי לעורר בחי' ח', ותוכחות הגלויות — בכדי לתקן בחי' נר"נ.

44) ראה לקו"ש ח"י ע' 186 (סוף סעיף ט') ואילך.

יא. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר־שטיין ווי די צוויי סוגי תוכחה הנ"ל זיינען ענלעך צו די צוויי ענינים אין דעם „לכו נא ונוכחה" שבהפטרה — „כשלג ילבינו" און „כצמר יהיו"; און ווי די צוויי ענינים אין דער כניסה לא"י — עבר הירדן און ארץ ישראל — זיינען דומה צו די צוויי ענינים שבגאולה העתידה — „ציון במשפט תפדה" און „ושבי' בצדקה":

מצד בחינת „ציון" פון אַ אידן וואָס ווייזט אויף פנימיות הלב[45], דאַרף ער ניט האָבן קיין ראיות שכ־ליות אויף אלקות און תורה ומצות. היות אָבער אַז מצד דעם חשך הגלות איז אויך די בחינה אין גלות[46], קען דעריבער זיין, אַז אַפילו ווען ער איז מאמין באמונה שלימה — וויבאַלד אָבער אַז דאָס האָט ניט צו טאָן מיט זיין שכל, לייגט זיך דאָס ביי אים ניט אפ,

— וואָס דאָס איז דער פירוש ה־פנימי פון „תפלו על המן שהוא לבן"; ער ווייס טאַקע אַז דער מן איז לחם מן השמים, וויבאַלד אָבער עס איז „לבן", ס'איז אַן ענין פון פשיטות וואָס ער קען ניט „אָנטאָפן" מיט זיין שכל, האָט ער ניט קיין געשמאַק אין דעם, ביז אַז ער קען גאָר טענה'ן „ונפשנו קצה גו'" —

דעריבער דאַרף מען די בחינה פון „ציון" — „פודה" זיין, דאָס מיינט, אַז זי זאָל זיין בגלוי ובהתעוררות. און די פדי' קומט „במשפט", דורך עסק התורה[47] וואָס פועל'ט די התעוררות נשמה — וואָרום „המאור שבה מח־זירן[48] למוטב"[49].

דער תכלית פון גלות איז דאָך אָבער, אַז דורכן גלות זאָל צוקומען לגבי פריער. וכידוע[50] אַז דורך דעם וואָס אידן באַנוצן זיך מיט ענינים פון גלות (וועלכע זיינען „תחת ממ־שלת הע' שרים"[51]) צוליב לימוד ה־תורה וקיום המצות, איז מען מברר די ניצוצות שבגלות, און דורך דעם קומט צו אַ תוספת עילוי לגבי ווי ס'איז געווען פריער,

דעריבער איז ווייניק וואָס „ציון במשפט תפדה", נאָר עס דאַרף זיין אויך „ושבי' בצדקה"[52]: צדקה איז

---

45) לקו"ת פרשתנו א, סע"ב.

46) לקו"ת שם. ולהעיר מתניא פי"ט.

47) כמו שתרגם אונקלוס עה"פ (וישב מ, יג) כמשפט הראשון — כהלכתא קד־מייתא (לקו"ת שם). ולהעיר, שגם „מן" שייך לתורה, שהרי „לא ניתנה תורה לד־רוש אלא לאוכלי המן" (מכילתא וילקו"ש בשלח סז, ד. וראה גם זהר שבהערה 41. ובהנסמן בלקו"ש ח"ד פ' בהעלותך הערה 12).

עוד פירוש בלקו"ת שם (ריש ע"ד) בציון במשפט תפדה: „בחי' משפט שעושה האדם בנפשו שלא לימשך אחר המותרות" — ו(נוסף למה שג"ז הוא ע"י עסק התורה כבלקו"ת שם) ג"ז שייך להתוכחה ד„בין תפל ולבן". כי מה שתפלו על המן הוא — להיותו לחם הקלוקל שאין בו פסולת (ראה לעיל סעיף ז'), והם רצו לחם שיש בו פסולת. והרי עיקר ה„פרש" והפסולת שבאכילה (ראה תו"א ר"פ ח"ש) הוא, כשנמשך אחר המותרות (משא"כ כשאוכל רק ל„צורך הגוף", גם כשאינו לש"ש — ראה תניא פ"ז ובהגהות אדמו"ר נ"ע שם פ"ח).

48) ירושלמי חגיגה פ"א סה"ז. איכ"ר בתחלתו. וראה קה"ע לירושלמי שם, ש־„המאור" קאי על פנימיות התורה.

49) הגהות הצ"צ (באוה"ת פרשתנו ע' לג) ללקו"ת שם.

50) תו"א קיז, ב. סדור קיד, סע"ד ואילך. ובארוכה — אוה"ת לך פו, א־ב.

51) עיין אגה"ק סכ"ה (קלט, ב ואילך).

52) ואף שגם בנוגע לנפש האלקית, ע"י שהיתה תחלה בחשך הגלות עבודתה היא בחילא יתיר — בכל זה, עיקר העילוי שנעשה ע"י הגלות הוא „יתרון האור" הבא

כללות המצות [53], און דורך מצות (וב־פרט דורך צדקה) ווערן נתברר די ניצוצות שבגלות גופא — „ושבי׳״.

און די צוויי ענינים קומען אַרויס פון די צוויי בחינות „שלג״ און „צמר״ [54]: דער לובן פון שלג ווייזט אויף פשיטות, און דעריבער איז ער שייך צו „ציון במשפט תפדה״, צו דער פּדי׳ פון אַ אידן, ביז ער באַ־קומט צוריק דעם געשמאַק אין לחם מן השמים; אָבער צמר, וואָס זיין לבנונית איז ניט אַזוי שטאַרק ווי די לבנונית פון שלג, ווייזט אויפן ענין הבירורים — ווי די לבנונית איז געקומען אין בחי׳ ציור, אַז אויך דער ציור זאָל נזדכך ווערן אין פשיטות הלבנונית (וע״ד הנ״ל סעיף ט׳, אַז אויך דער בשר דאַרף נזדכך ווערן דורכן מן), דעריבער איז עס שייך צו „ושבי׳ בצדקה״ — בחינת הבי־רורים.

יב. נאָך אַן ענין אין דעם:

דער געשמאַק פון אַ אידן אין אמו־נה פשוטה שלמעלה מהשכל, בחי׳ לחם מן השמים, דריקט ניט אויס אויף אַזוי פיל דעם עצם הנשמה — ווי בשעת די אמונה פּועל׳ט אויך אויף זיין שכל [55] (ובפרט, ווען ער איז מב־רר אויך די ענינים העולם), ביז אַז אויך דער „בשר״ ווערט נזדכך אין דעם „לובן״ פון מן.

און אַזוי ווי דאָס איז ביים מענטשן, אַזוי איז עס אויך למעלה כביכול, אַז דורכן ענין פון „אתהפכא חשוכא לנהורא״ — דריקט זיך אויס דער כח העצמות, וואָס איז העכער לגמרי פון די גדרים „אור״ און „חשך״, וואָס דערפאַר קען ער מהפך זיין חשך לאור [56].

און אויך מצד דעם איז „ציון במש־פט תפדה״ שייך צו „שלג״, און „ושבי׳ בצדקה״ — צו „צמר״:

ביידע — שלג און צמר — זיינען העכער פון השתלשלות. אָבער אעפ״כ, איז אין „שלג״ פאַראַן „קצת תערו־בת דין״ [57], עס האָט נאָך עפעס אַ הגבלה. וואָס דערפאַר טוט ער אויף בלויז די פדיית הנשמה פון גלות, ער מאַכט אָבער ניט איבער דעם גלות גופא צו גאולה; משא״כ בחי׳ צמר — איז למעלה מהשתלשלות לגמרי [58], און אין אים איז ניטאָ קיין הגבלות, און דערפאַר איז ער אויך מהפך דעם חשך לאור.

יג. און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער סיום וחותם פון פ׳ דברים (וואָס „הכל הולך אחר החתום״ [59]), וואָס דאָס לייענט מען אַלעמאָל פאַר תשעה באב — יהפך לששון ולשמחה בקרוב, איז (ניט דער ענין פון עבר הירדן, וואָס איז בדומה צו „ציון ב־משפט תפדה״, נאָר) דער ענין פון

„מן החשך״ עצמו, ולא רק היתרון הבא בסיבת החשך (ראה תו״ח נח ס, סע״ב ואילך. וראה לקמן סעיף י״ב, שע״י „את־הפכא חשוכא לנהורא״ מה שהחשך גופא נהפך לאור, מתבטא כח העצמות). ולהעיר מלקו״ת כאן: „שהמשפט הוא להיות כל דבר על מכונו . . כמו שהיו העולמות על מכונן קודם חטא עה״ד״. וראה לקמן הערה 59.

53) לקו״ת שם א, ד. וראה בארוכה תניא פל״ז (מח, ב).

54) ראה לקו״ת שם א, ד ואילך. בהא״ח עה״פ: לבושי׳ כתלג גו׳, הנותן שלג כצמר גו׳, אם יהיו חטאיכם גו׳. ועוד (בלקו״ת, סידור, אוה״ת על נ״ך. ועוד).

55) ראה לקו״ש ח״ח ע׳ 132 הערה 53.

56) ראה לקו״ש ח״ז ע׳ 44.

57) לקו״ת שם א, ד.

58) ברכות יב, א.

ארץ ישראל, וועלכער איז בדומה צו „ושבי׳ בצדקה״,

וויל דער תכלית ענין הגלות איז, אַז גלות גופא זאָל נהפך ווערן צו גאולה[59], ווי דער יעוד[60] „והפכתי אבלם לששון״, אַז ניט בלויז וואָס עס וועט זיין אויס „אבל״, נאָר דער „אבל״ גופא וועט נהפך ווערן לששון, וואָס דאָס וועט מקויים ווערן בקרוב ממש, בעגלא דידן[61], ע״י משיח צדקנו.

(משיחות ש״פ דברים תשכ״ה, ש״פ מטו״מ וש״פ דברים תשכ״ט)

---

59) להעיר ממאמר רז״ל (פסחים פז, ב) „לא הגלה הקב״ה את ישראל . . אלא כדי שיתוספו עליהם גרים״ — והרי „גרים״ הו״ע הניצוצות שמתבררים מהגלות גופא (תו״א ואוה״ת שבהערה 50. ובכ״מ).

60) ירמי׳ לא, יב.

61) ההוספה ד„בעגלא דידן״ על „בקרוב ממש״: (א) מכיון „שיומו של הקב״ה אלף שנה״ (ב״ר פ״ח, ב. וש״נ), מדגישים בעגלא דידן. (ב) „בעגלא דידן״ הוא בלשון תרגום (עיין תו״א עז, ד).

דברים ג
— שבת חזון —

א. פרשת דברים לייענט מען אלע־מאל אין דעם שבת וואס פאר תשעה באב — „שבת חזון". דערפון איז פארשטאנדיק[1], אז דער ענין פון שבת חזון איז מרומז אין פרשת דברים.

וואס איז דער ענין פון שבת חזון?

איז ידוע וואס ר' הלל פאריטשער[2] ברענגט[3] „בשם הרב מבארדיטשוב נבג"מ", אז „שבת חזון" איז פון לשון מחזה. אז אין דעם שבת באוויזט מען „לכאו"א המקדש דלעתיד מרחוק".

און דער באדיטשעווער איז עס מבאר מיט א משל (ווי געבראכט דארט), פון א פאטער וואס האט אויפ־גענייט א טייערן מלבוש פאר זיין קינד, און דער קינד האט דעם בגד צעריסן לכמה קרעים. האט אים דער פאטער געמאכט א צווייטן לבוש, אבער דער קינד האט דעם צווייטן בגד אויך צעריסן. האט דער פאטער אויפ־גענייט פארן קינד א דריטן לבוש, אבער ער האט עס עם ניט געגעבן צו אנטאן, נאר „לפרקים רחוקים ידו־עים" באוויזט ער פארן קינד דעם לבוש, זאגנדיק דערביי, אז וען ער וועט זיך פירן בדרך הישר — וועט ער עס אים געבן אנצוטאן. און דורך דעם איז אים דער פאטער מרגיל צו גיין בדרך הישר, ביז דאס וועלט ניט זיין קינד „כמו טבע", און דאן גיט דער פאטער אוועק דעם לבוש צו זיין קינד ער זאל אים אנטאן.

ב. פון די ענינים וואס מען קען אפלערנען פון דעם אויבנדערמאנטן משל איז: אז דאס וואס שבת חזון באוויזט מען „לכאו"א המקדש דל־עתיד", איז מען דערמיט אויסן בעיקר יענע אידן וועלכע מען דארף באווא־רענען אז זיי זאלן זיך פירן בדרך הישר און זאלן ניט גורם זיין ח"ו, דורך זייערע מעשים, אז דער „מלבוש יקר" זאל זיך צעריסן „לכמה קרעים".

דאס הייסט: ניט בלויז וואס בשבת חזון, וואס דאן איז דער זמן הגילוי פון דעם ביהמ"ק דלעתיד [וואס בשבת זה ווערט דער מקדש נתגלה אין אן אופן פון ראי' — ווי דער לשון „מראין כו' המקדש דלעתיד"], ווערט אט דער גילוי נמשך „לכאו"א", אפילו צו די וואס אויף זיי שטייט[4] „מלאים מצות כרמון" [ובדוגמת קדושת שבת ויו"ט, וואס איז מאיר „אף בנפש בור ועם הארץ גמור . . כמו ב(קדושת) נפש הצדיק"[5]];

נאר אדרבה: וויבאלד אז די כוונה פון דעם באוויזן דעם מקדש דלעתיד איז — בכדי צו מרגיל זיין „לילך בדרך הישר", איז דאך פארשטאנדיק, אז דער עיקר פון דעם גילוי איז צו די וועלכע נויטיקן זיך אין דעם — דאס הייסט, די וואס אויב מ'וועט זיי ניט באוויזן, זיינען זיי שייך צו גיין ניט אין דרך הישר.

---

1) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב — נעתק בלקוטי שיחות ח"ה ע' 129 הערה 1.

2) ראשי פרקים מתולדותיו ראה ב־תחלת ספר פלח הרמון לבראשית ולשמות.

3) נעתק ברשימות הצ"צ לאיכה ע' 45 (אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צז) בהערות.

4) עירובין יט, א (בנוגע ל„פושעי יש־ראל" ו„ריקנין"). וש"נ. וראה גם מדרש תהלים עה"פ (צב, יא) צדיק כתמר יפרח.

5) תניא ספמ"ו.

ג. נאָך אַן ענין האָט מען פון דעם משל הנ"ל:

וויבאַלד אַז די כוונה פון באַווייזן דעם לבוש „לפרקים רחוקים ידועים" איז, בכדי אַרויסצורופן ביים קינד די תשוקה צום לבוש, און אַזאַ תשוקה גדולה וואָס זאָל אויף אים פּועל'ן צו ב'יטן זיין הנהגה — ער זאָל גיין בדרך הישר — און אויף אַזוי ווייט אַז דאָס איז „נעשה אצלו כמו טבע".

— איז דאָך דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער גילוי פון שבת חזון „שמראין לכאו"א המקדש דלעתיד" — אע"פ אַז דאָס באַווייזט מען נאָר „מרחוק", ביז אַז ס'זיינען פאַראַן אַזעלכע וואָס וווייסן דערפון גאָרניט — איז עס אָבער אין אַזאַ אופן וואָס פּועל'ט בפנימיות אויף יעדער אידן: אַז די ראי' וואָס דער איד זעט דעם מקדש דלעתיד מצד נשמתו, פּועל'ט זי אויף זיין גוף און נפש הבהמית — אַז אויך דער גוף ונה"ב הויבן אַן צו גיין בדרך הישר.

[נאָר בכדי עס זאָל זיין מער בגילוי און מער בפנימיות, האָט מען בדורות האחרונים — וועלכע ס'איז געווען נעענטער צו ביאת המשיח — דאָס מגלה און מפרסם געווען לכאו"א, בכדי מען זאָל זיך מתבונן זיין און פאַרטיפן אין דעם, וואָס דאָס האָט די „מחזה" א טיפערע פּעולה].

ד. וועגן די פאַרשידענע בת־קול וואָס מען איז מכריז מלמעלה מיט דער כוונה צו מעורר זיין דעם מענטשן אויף תשובה [ווי דער „בת־קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי כו'"[6], וכיו"ב], פרעגט מען די קשיא: וואָס איז די תועלת פון די כרוזים, בעת אַז רוב מענטשן דאָ למטה הערן ניט דעם בת קול?

איז ידוע דער ביאור אין דעם, אַז די נשמה שלמעלה הערט דעם בת קול אַלעמאָל, און דורך דעם וואָס זי הערט עס למעלה „קלינגט" עס אַפּ אויך אין דער נשמה שלמטה — כמאמר „אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי". און דערפאַר זעט מען במוחש, אַז אַ מענטשן פאַלן פלוצלונג אַריין הרהורי תשובה אָן קיין שום הכנה והתבוננות לזה פון זיין זייט, וואָס דאָס איז די ווירקונג פון די כרוזים העל־יונים וואָס זיין נשמה למעלה הערט.

ולכאורה איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן, אַז בדוגמא לזה איז אויך די „מחזה" פון שבת חזון: אַז הגם דער מענטש זעט עס ניט בעיני בשר, ביז אַז ער זעט עס ניט (לפעמים) אפילו ניט בעיני השכל (און בלויז דערפאַר וואָס ער איז מאמין בדברי חכמים, וווייס ער אַז די מעשה איז אַזוי) — פונדעסטוועגן האָט די „מחזה" אַ פּעולה אויף יעדער אידן.

אין אמת'ן אָבער דאַרף מען זאָגן, אַז ס'איז פאַראַן אַ חילוק צווישן דער ווירקונג וואָס קומט פון דער „מחזה" בשבת חזון און דער פּעולה פון בת קול:

וועגן דער התעוררות וואָס קומט אַרויס פון כרוזים שלמעלה שטייט[9],

---

6) ברכות ג, א.

7) לקו"ת תצא לו, ד. ד"ה אריב"ל בכ"מ ב"ק כו' תש"ב פ"א. ובכ"מ.

8) מקומות שבהערה הקודמת. לקו"ת האזינו עא, ד. המשך תרס"ו ע' קכא. וראה גם לקו"ת במדבר ו, ג. ועוד.

9) מגילה ג, א. סנה' צד, רע"א.

10) ראה לקו"ת ויקרא ד"ה אדם כי

אַז דערפאַר וואָס זי קומט (ניט מצד דעם אדם שלמטה, נאָר) מצד „אתע־רותא דלעילא", האָט זי ניט קיין קיום ביי דעם מענטשן (סיידן ער טוט אַ פּעולה בזה);

משא"כ די הליכה בדרך הישר וואָס ווערט אַרויסגעבראַכט ביי דעם מענטשן דורך דער מחזה פון שבת חזון, איז זי דאָך אין אַן אופן של קביעות ביז אַז סוף סוף בלייבט ניט קיין חשש „פן יחזור לסורו", דערפאַר וואָס „נעשה אצלו כמו טבע".

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מחזה בשבת חזון — וואָס יעדער איד „זעט" דעם מקדש דלעתיד, אע"פ אַז דאָס קומט מצד דעם וואָס מען ווייזט עס אים מלמעלה, איז עס אָבער אין אַזאַ אופן וואָס פּועל'ט אויף אים אין זאָל עס דערזען סו"ס מצד עצמו. און דעריבער, איז אויך די הליכה בדרך הישר וואָס קומט אַרויס דערפון — „נעשה אצלו כמו טבע".

ה. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי קען טאַקע די מחזה פון שבת חזון פּועל'ן אין דעם מענטשן אַזאַ הליכה בדרך הישר וואָס זאָל זיין „כמו טבע", ביז אַז ער זאָל גאָרניט זיין שייך צו „יחזור לסורו" — בשעת אַז די מחזה קומט ניט מצד עבודת האדם, נאָר דערפון וואָס „מראין" מלמעלה?

ווען מען עס פאַרשטיין, בהקדים דעם טעם הפנימי פון דעם וואָס דער פאָטער גיט ניט צום בן דעם „לבוש שלישי", כל זמן זיין הליכה בדרך הישר איז נאָך ניט געווארן „כמו טבע"

יקריב (הובא בלקו"ת במדבר שם) ב, סע"ב ואילך.

— אַנדערש ווי ביי די ערשטע צוויי „לבושים", וואָס דער פאָטער האָט זיי אים געגעבן צו אָנטאָן כאָטש ער איז ניט געווען זיכער ווי דער בן וועט זיך אויפפירן. און נאָך מער (אין נמשל): כלפי שמיא גליא אַז ער וועט זיי צעריסן?

איז דער טעם אויף דעם (בדרך אפשר ובפנימיות הענינים):

ווייל דער אויפטו פון „לבוש ה־שלישי" אויף די ערשטע צוויי „לבו־שים" איז, ווי עס שטייט אין זהר[11] (אויפן פסוק[12] „אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו"), אַז דער בית ראשון ושני זיינען „בניינא דבר נש דלית בי' קיומא כלל", אָבער דער בית שלישי, וויבאַלד ער איז „בניינא דקוב"ה", וועט ער זיין קיים לעולם.

און וויבאַלד אַז ענינו פון דעם בית שלישי איז וואָס ער איז קיים בקיום נצחי, דאַרף אויך די הכנה פון דעם בן וואָס טוט אַן דעם לבוש שלישי זיין, אַז ער זאָל שטיין אין אַזאַ דרגא אַז ס'איז ניט שייך קיין חשש „פן יחזור לסורו".

ו. וואָס איז די שייכות פון בית שלישי דוקא צו דעם ענין פון „בניינא דקוב"ה" און קיום נצחי?

איז דער כללות הביאור בזה, אַז די דריי בתי מקדש זיינען כנגד די דריי אבות: דער בית ראשון איז כנגד אברהם, בית שני — כנגד יצחק, און בית שלישי — כנגד יעקב[13]. און

11) ח"ג רכא, א. ח"א כח, א.

12) תהלים קכז, א.

13) ראה לקו"ת מטות (פג, ג), דגאולה ראשונה היתה בזכות אברהם וכו'. ומפרש ע"ז ביהל אור לתהלים שם סי"ב (ע"פ מרז"ל פסחים פח, א): בית הראשון כנגד

היות ווי מדתו של יעקב איז אמת — וואָס דער פֵּירוש פון אמת איז, אַז עס איז ניט שייך קיין הפסק ושינוי [14], איז דעריבער דער בית ה׳ שלישי — וואָס כנגד יעקב, קיים בקיום נצחי [15].

ז. צו פֵּאַרשטיין קלאָרער דעם ענין ווי די דריי בתי מקדש זיינען כנגד די אבות [און אויך די שייכות צווישן די צוויי טעמים פֵּאַרוואָס דער ביהמ״ק שלישי איז קיים בקיום נצחי — דאָס וואָס ער איז כנגד יעקב און דאָס וואָס ער איז ״בניינא דקוב״ה״]:

דער ענין פון ביהמ״ק (דאיקרי משכן [16]) איז — ״ושכנתי בתוכם״ [17], דער פֵּאַרבונד פון דעם אויבערשטן מיט וועלט. און אין דעם זיינען פֵּאַראַן דריי אופנים (וועלכע זיינען מרומז אין די מספרים המתאימים — ראשון, שני און שלישי [18]):

ווי דער ביהמ״ק איז מצד ״ראשון״, ד. ה. מצד דעם אויבערשטן וואָס ער וועלט נמשך מלמעלה למטה — און דער ענין איז מדתו של אברהם, חסד, המשכה מלמעלה למטה;

ווי ער איז מצד ״שני״, ד. ה. מצד וועלט, ווי נבראים שטייען אין אַ זיכוך והעלאה מלמטה למעלה — און דער ענין איז כנגד יצחק [19] וואָס מדתו איז גבורה, העלאה מלמטה למעלה [20];

און ווי ער איז מצד ״שלישי״, ד. ה. ווי פון ביידע ענינים צוזאַמען [״מעלה״ און ״מטה״] וועלט אַ ״דירה בתחתונים״ מציאות, וואָס איז כולל ביידע צוזאַמען — און דער ענין איז כנגד יעקב, מדת התפארת, מדת אמת וואָס איז ״מבריח מן הקצה אל הקצה״ — ער איז כולל דעם קצה הכי עליון מיטן קצה הכי תחתון, ביז אַז זיי וועלן איין מציאות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן די דריי ביהמ״ק:

אין זמן פון בית ראשון האָבן אידן בכלל ובעיקר געדאַרפט זיין אין דער בחינה פון ״צדיקים״ [21], וואָס זיינען ממשיך אלקות מלמעלה למטה — און ווײַלאַד אַז די המשכה איז געווען

אברהם וכו׳. ולהעיר מרמב״ן תולדות (כו, כ), בחיי שם ועוד. צפע״נ עה״ת ויצא כח, יז.

14) ״היפך נהרות המכובים במשנה פ״ח דפרה, שהיא מה שנפסקים לפעמים״ (לקו״ת שם. ובכ״מ. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 92 הערה 38 בשוה״ג).

15) לקו״ת שם ואילך.

16) עירובין בתחלתו.

17) תרומה כה, ח.

18) ראה גם לקו״ש ח״ב ע׳ 302 [ובארוכה — שיחת ש״פ בהר״ב תשל״א] לענין חודש הראשון השני והשלישי, שה׳ נקודה דחודש ניסן היא יצ״מ — המשכה מלמעלה; דחודש אייר — ספה״ע, העלאה מלמטה; דחודש סיון — מ״ת, חיבור עליונים ותחתונים.

19) באוה״ת מטות ריש ע׳ אשכח מבואר (וכ״מ בלקו״ת שם פג, ג), שהשייכות דגאולה השני׳ ליצחק היא — כי יצחק הוא בחי׳ דין וגאולה השני׳ לא היתה גאולה שלימה. אבל מהמבואר בד״ה נחמו עת״ר בסופו (וראה גם ב״ב ג, סע״א) שיש מעלה בבית שני על בית ראשון — משמע שהשייכות דבית שני ליצחק היא גם מצד המעלה שבמדת הגבורה.

20) ושתי מעלות בקו ההעלאה על קו ההמשכה: א) להיותו בא מצד התחתון, הוא בפנימיות בו יותר (ראה לקו״ת ויקרא ב, סע״ב ואילך). ב) מכיון ש״למעשה ידיך תכסוף״, הרי גם האור שנמשך ע״י הוא ״מבחינת פנימיות יותר״ (ראה לקו״ת שה״ש כב, ג ואילך). וראה לקמן הערה 26.

21) ולכן בנין והתחלת ביהמ״ק הא׳ הי׳ בזמן דקיימא סיהרא באשלמותי׳, בזמן שלמה (זח״א קג, א. וראה שמו״ר (פט״ו, כו) ובכ״מ).

מצד דעם „למעלה", איז עס ניט געוועז אַרבונדן אַזויפיל מיטן „מטה", אוז דעריבער האָט געקענט זיין אין דעם אַ הפסק;

אין זמן פון בית שני, וויבאַלד ער איז געקומען נאָכן חורבן בית ראשון אוז נאָכן תיקון אויפן חורבן [22], זיינען אידן געווען אין דער מדריגה פון בעלי תשובה [23], וואָס ענין התשובה [24] איז זיכוך ועליית המטה. האָט דערי־בער דער גילוי פון בית שני געהאַט

אַ שטאַרקערע שייכות צו וועלט [25]. וואָס דערפאַר שטייט „גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", אַז דער בית שני האָט געהאַט אַ קיום אין וועלט לענגער [26] ווי דער בית ראשון [27].

אָבער פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז דער כללות ענין פון „עולם" איז מדידה והגבלה [28], האָט אויך דער בית שני (כאָטש ענינו איז מצד דעם מטה) געהאַט אַ מדידה והגבלה;

אוז אין דעם באַשטייט דער אויפטו פון דעם בית שלישי, אַז היות ווי ענינו איז די התאחדות פון „מעלה" אוז „מטה" צוזאַמען [29] — וועט ער

22) ואף שהתיקון לא הי' אז בשלימות, שלא רק שלא הי' אז הגילוי כבבית ראשון (ראה יומא כא, ב), אלא שגם ענין הגלות לא נתבטל לגמרי „כי היו מלכי עו"כ מושלים עליהם", וגם ברוחניות לא היתה אז חירות אמיתית שלכן הוצרכו אז ל„כמה גזירות וסייגים (בכדי) שלא תהי' יניקת החיצונים" (לקו"ת ר"ה נז, ג), מ"מ, הרי

(א) בפרטים אלו שנתתקנו בבית שני, מכיון שהיו לאחרי החורבן והתיקון כו' ומצד עבודת המטה, יש בהם מעלה לגבי כמו שהיו בבית ראשון (וע"ד המעלה שבה־עבודה דיחו"ת לגבי העבודה דיחו"ע — אף ש„א"א להיות ביטול הישות לגמרי" (קונט' עה"ח פ"ט), כי ע"י עבודה זו דוקא נעשה בירור הגוף ונה"ב (קונט' עה"ח שם. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ז ע' 172 ואילך.

(ב) ע"י הגזירות וסייגים נמשך אור נעלה יותר (ראה לקו"ת מטות פה, א. המ־שך תרס"ו ע' פט. ועוד) וראה הערה הבאה.

23) שגם בהם — ב' קצוות אלו: מצד אחד, רוב הבע"ת [מלבד אלו שהגיעו לבחי' תשו"ע — ראה המשך ר"ה תש"ה ספט"ז] צריכים שמירה יתירה ולומר אי אפשי (לקו"ת ואתחנן ט, ד), בדוגמת הסייגים שבבית שני; אבל ע"י שמירה זו גופא, מתרחקים מן הרע גם מצד חומר הגוף ונה"ב השייך לחטא, ו„מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד).

24) ולכן בנין והתחלת ביהמ"ק הב' הי' בזמן ממשלת כורש ונתן נפקתא לבנינו וכו' (עזרא ו, ד. וראה ג"כ ר"ה ד, א).

25) להעיר מרמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ו — נתבאר בארוכה בההתוועדות דשמחת בית השואבה תשכ"ד (לקמן ע' 68 ואילך. לקו"ש חט"ו ע' 101 ואילך). ואכ"מ.

26) ראה לקו"ת ויקרא ב, ריש ע"ד: „אזי יהי' דבר המתקיים . . שע"י בירור נה"ב נמשך . . בחי' כי לא אדם". ולכאורה הכוונה שם, שהטעם מה שבחי' אתעדל"ת יש לה קיום יותר, היא [לא רק שע"י העבודה, נעשה האדם כלי להאור, אלא] גם, מצד מעלת בחי' האור הנמשך על ידה (ראה לעיל הערה 20), בחי' „לא אדם" שאין שייך בו שינויים (ראה תו"א עב, ג. ובכ"מ).

ועפ"ז יש לומר, שגם באריכות השנים דבית שני — ב' טעמים אלו. ולהעיר מאו־ה"ת ש"ש ע' אתקכז.

27) חגי ב, ט. ב"ב ג, סע"א ואילך. וראה הערה 29.

28) ראה שעהיוה"א פ"ז (פב, א).

29) שהרי העילוי דלעתיד הוא שאז יהי' „כדין וכדין" — ראה לקו"ת ד"ה ושמתי כר־כד. לקו"ש ח"ז ע' 200 ואילך. ועוד.

וע"פ המבואר בלקו"ש ח"ח ע' 27 (הערה השני' להערה 42) ש„עיקר המעלה הוא זיכוך המטה, אלא שתכלית השלימות שבזה הוא ש„המטה" יתעלה כ"כ עד שיהי' בו גם ענין ה„אור" של העליון" * — יומתק

*) וע"ד המבואר בלקו"ש ח"ח ע' 190 הערה 27, בענין תלמוד ומעשה, דאף שגם

במילא זיין קיים בקיום נצחי, וויל דער „גבול" פון וועלט גופא וועט זיין בלי גבול.

ח. ווי איז דאָס מעגלעך אַז דער מטה, וואָס ענינו איז הגבלה און שינוי, זאָל ווערן „חד" מיטן בל"ג פון למעלה — אויף דעם זאָגט דער זהר[31] אַז דער מקדש דלעתיד איז „בניינא דקוב"ה", „בונה ירושלים ה' איהו ולא אחרא":

בעת די המשכה איז פון גילויים, וואָס יעדער גילוי, ווי הויך ער זאָל ניט זיין, האָט ער אַ ציור און אַ גדר, זיינען דאָן „מעלה" און „מטה" צוויי ענינים;

בשעת אָבער ס'איז מאיר דער גילוי העצמות — „ביום השלישי יקימנו ונחי' לפנ"ו[30], פנימיות ועצמות א"ס ב"ה"[31] — און עצמות איז דאָך מושלל פון אַלע תוארים — „שלילת הגבול ושלילת הבלי גבול"[32], ווערט דעמאָלט דער „גבול" פון דעם מטה מיטן „בלי גבול" פון דעם מעלה איין ענין[33].

ט. און דאָס איז אויך דער ביאור ווי אַזוי די „מחזה" פון שבת חזון, וואָס „מראין לכאו"א המקדש דלעתיד" — אע"פ אַז דאָס באַווייזט מען מלמעלה — פועל'ט אויפן מענטשן אַז ער זאָל זיך פירן בדרך הישר ביז אַז סו"ס זאָל דאָס ביי אים ווערן „כמו טבע", פונקט ווי ער וואָלט געזען די „מחזה" מצד עצמו:

דער ענין הנצחיות פון דעם מקדש דלעתיד איז, אַז ער איז נצחי ניט בלויז מצד דעם ענין המקדש, נאָר אויך מצד דעם עולם וואו ער געפינט זיך. וואָרום מצד דעם גילוי העצמות איז „הוי' ימלוך לעולם ועד"[34], אַז דער זמן, וואָס ענינו איז „שינוי", ער אַליין ווערט נצחי און בלי גבול[35].

[וע"ד הידוע[36] אין דעם ענין פון אחדות ה', אַז די אמיתת האחדות

מה שבית שלישי שייך לבית שני יותר מלבית ראשון

[ראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו, בבי' סדר המסכתות (מס' מדות) ותוי"ט פתיחה למס' מדות — נעתקו בלקו"ש ח"ז ע' 198 הערה 5 — בשוה"ג. ולהעיר גם מזה ששניהם (בית שני ובית שלישי) נקראים „בית אחרון" (ראה זח"ב קג, א. ועפ"ז יש לתוס' פי' הזהר (ח"א כח, א) ש„הבית הזה האחרון" קאי אביהמ"ק השלישי עם דרשת רז"ל (ב"ב שם) שקאי אביהמ"ק השני)]

— כי בית שני ענינו הוא העלאת המטה, וזהו עיקר המעלה שבבית השלישי.

30) הושע ו, ב. וברש"י שם: ביום השלישי — בבנין בית השלישי.

31) ד"ה יחיינו מיומים לקו"ת דברים (סד, א). דשנת תרצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א) בסופו. ועוד.

גילוי העצם (שנעשה ע"י לימוד התורה) הוא (לא ענין נוסף, כ"א) נוגע לענין ה„דירה", המשכת העצמות — בכל זה, המעשה הוא העיקר.

32) המשך תרס"ו ריש ע' קסח. ובכ"מ.

33) ראה גם לקו"ש ח"ז שם ע' 202.

34) בשלח טו, יח.

וע"פ מ"ש בפנים יש לבאר פירש"י (שם פסוק יז ד"ה מקדש): „ואימתי יבנה בשתי ידים, בזמן שה' ימלוך לעולם ועד" — שהשייכות ד„שתי ידים" ל„הוי' ימלוך לעולם ועד" היא, כי ענין הבנין בשתי ידים הוא החיבור של בחי' הבל"ג ד„שמים" שמצד בחי' „ימין" עם הגבול ד„ארץ" שמצד בחי' „שמאל" (ראה לקו"ת נשא כא, ג-ד), ועיקר חיבור זה יהי' „בזמן שהוי' ימלוך לעולם ועד", כאשר גם הגבול דזמן עצמו יהי' בבחי' בל"ג כבפנים.

אלא שבכללות הי' ענין זה גם במקדש שבעוה"ז ואפילו במשכן (לקו"ת שם), וראה גם לקו"ש ח"ז שם בפירוש „כנגד היכל וכתליו".

35) עט"ר ז, א. ע"ש באריכות.

36) ראה לקמן ע' 156 ואילך.

פון הוי׳ אחד ובפרט ווי זי איז מצד עצמות איז — אז די אחדות איז ניט נאר מצד אלקות, נאר אויך מצד דער בריאה גופא].

און דעריבער, וועז מ׳ווייזט א אידן דעם מקדש דלעתיד וואס ער איז נצחי אויך מצד דעם מטה, ווערט במילא אויפגעטאן אין דעם אידן דער העדר השינוי אויך מצד אים, ביז אויך מצד זיין גוף ונפש הבהמית, אז אויך מצד זיי ווערט ביי אים די הליכה בדרך הישר כמו טבע און ס׳איז ניט שייך כלל אז יחזור לסורו ח״ו.

י. און דאס איז דער טעם הפנימי וואס דער ענין פון שבת חזון (דאס וואס אין דעם טאג ״מראין לכאו״א המקדש דלעתיד״) איז נתגלה געווארן דורכן באדרידטשעווער — וואס ער האט געהאט א שייכות מיוחדת צום אלטן רבי׳ן און חסידות חב״ד [37]; און דערנאך איז דאס נתגלה געווארן בפועל דורך ר׳ הלל פאריטשער, וואס איז געווען פון די גדולי חסידי חב״ד [38]

— ווייל דער אויפטו פון חסידות חב״ד איז [39], אז אחדות הוי׳ זאל זיך אנהערן אין וועלט ניט בלויז מצד למעלה (ובאדם עצמו — בדרך אמונה), נאר אויך מצד דעם מטה (ובאדם עצמו — ״וידעת״) — און דאס איז דער ענין פון שבת חזון, אז דער ״מראין״ וואס קומט מלמעלה זאל פועל׳ן אין דעם תחתון, ביז זיין הנהגה בדרך הישר זאל ווערן ״כמו טבע״, כנ״ל.

יא. כשם ווי דער בית שלישי וואס איז כנגד יעקב — כאטש ער איז העכער פון בית ראשון ושני — קומט ער לאחרי קדימת בית ראשון ושני [39] וואס זיינען כנגד אברהם ויצחק (וואס דערפאר ווערט ער אנגערופן ״שלישי״) [40],

עד״ז איז אויך שבת חזון — ווען מ׳ווייזט דעם בית שלישי — קומט ער בהמשך צו פסח וואס איז כנגד [41] אברהם

— וואס שבת חזון איז דאך דער שבת וואס פאר [42] תשעה באב (אדער ת״ב גופא, כשחל בשבת) — און די קביעות פון תשעה באב איז דאך אלע־מאל די זעלבע ווי די קביעות פון ערשטן טאג פסח, וסימנך ״א״ת״ [43] —

און בהמשך צו שבועות וואס איז כנגד [44] יצחק. וואס אלע גילויים עליונים פון א רגל ווערן נמשך די גאנצע צייט ביז דעם רגל שלאחריו [44] — און דער רגל שלפני שבת חזון איז דאך שבועות.

איז דער ביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן פסח, דער זמן פון יצי״מ, און שבועות, דער זמן פון מתן תורה, איז, אז יצי״מ איז א

---

37) ראה מכתביו וכו׳ — נדפסו בספר התולדות — אדה״ז (קה״ת, תשכ״ז) ע׳ רנז (בהוצאת תשמ״ר — ח״ד ע׳ 1020).

38) להעיר ג״כ שהיאצ״ט של ר׳ הלל הוא בחדש מנחם אב (בי״א בו) ש״ק פ׳ נחמו.

39) וגם, בו עצמו יהיו בית הראשון והשני (זח״ג רכא, א) — בדוגמת מה שבת״ת ישנם ב׳ הקוין דחו״ג.

40) להעיר מהמבואר בלקו״ת תזריע כג, רע״ג (בענין המדות חג״ת).

41) לקו״ת במדבר יד, ג. פנחס עו, ב. ועוד. וש״נ.

42) ע״ד שבת הגדול — שלפני פסח.

43) טור ושו״ע או״ח סתכ״ח ס״ג — והרי גם ״סימן״ בתורה שייך להענין (להעיר מסימני טהרה דבהמה וכו׳, שהם גורמים הטהרה ולא רק מודיעים — ראה צפע״נ (להגאון הרצובי) על הרמב״ם הל׳ מאכלות אסורות רפ״א. לקו״ש ח״א פ׳ שמיני ובה־נסמן שם).

44) ראה לקו״ת ברכה צח, ב.

גילוי מלמעלה, בדרך אתערותא דל־עילא וואס איז ניט פאַרבונדן מיטן מטה, און ער איז כנגד אברהם, וואס מדתו איז חסד והמשכה מלמעלה ל־מטה; און שבועות (וואס קומט לאחרי העבודה פון ספירת העומר און ווערט אנגערופן „שבועות" ע״ש זה, ע״ש „שבעה שבועות תספר לך") איז פאַר־בונדן מיטן „מטה"[45] (און אויך מצד „זמן מתן תורתנו" איז דאָך אַז דער עיקר חידוש פון מתן תורה „התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתח־תונים"[46], און ער איז כנגד יצחק, וואס מדתו איז גבורה והעלאה מ־למטה למעלה[47].

און ווי‌באַלד אַז שבת חזון איז ענינו דאָס באַווייזן דעם בית השלישי, וואס ער איז כולל המשכה והעלאה אינאיינעם — דעריבער קומט ער בהמשך און לאחרי פסח און שבועות.

יב. אָט־די צוויי קווים — העלאה און המשכה — זיינען פאַראַן (ווי אַלע ענינים) אויך אין תורה גופא[48]. און דאָס איז דער חילוק צווישן די ד׳ ספרים הראשונים און משנה תורה, וואס „משה מפי עצמו אמרו" (וברוח הקודש)[49]:

די ערשטע פיר ספרים, כאָטש אויך זיי זיינען געקומען צו אונז דורך משה רבינו, האָט זיי משה איבערגעגעבן נאָר ווי אַ שליח[50] (ד. ה. אַז אין זיי איז ניט אַריינגעמישט קיין השגה פון אַ נברא, אפילו ניט די השגה פון משה רבינו) — המשכה מלמעלה;

---

45) אלא שכלול בו גם ענין דיום הב־כורים (ברכת ה׳ מלמעלה למטה), ויום השבועות עצמו ה״ה איחוד המטה ומעלה: (יש בו הענין ד)תספרו (ויש בו הענין שבא ממילא יום ה)חמשים יום.

וע״ד שבחג המצות (לושי ועשי עוגות דאבוהם — ב״ר פמ״ח, יב) יש בו ענין הפטח (גדי עזים * דיצחק — תיב״ע. פדר״א פל״ב. פרש״י תולדות כו, ט) והמרור (דקו האמצעי, יעקב — לקו״ת שה״ש טו, א), וע״ד שבחה״ס (ויעקב נסע סוכותה — זח״ג קי, ב) יש בו חג האסיף (ועל׳ מגרנך כו׳ לבית) ואסיפה בברכת ה׳ רבה (שלכן נאמר בחה״ס ג״פ שמחה — יל״ש אמור רמז תרנד).

46) שמו״ר פי״ב, ג. וראה גם תנחומא וארא טו.

47) ואף שבמ״ת נתחדש גם „העליונים ירדו לתחתונים" (וראה לעיל הערה 18, שלכן הי׳ מ״ת בירחא תליתאי) — הרי

(א) גם ב„העליונים ירדו לתחתונים" עיקר החידוש הוא (לא ההמשכה מלמעלה — שהרי זה הי׳ גם לפני מ״ת — כ״א) ירידה העליונים לתחתונים, שהגילוי במ״ת נקלט בגשמיות העולם (ראה לקו״ש חי״ח ע׳ 4־23).

(ב) עיקר הכוונה של ביטול הגזירה היא

*) והתכלית בזה ובא באותו יום בפועל — קבלת יעקב את הברכות.

[הנתינת כח על] ה„תחתונים יעלו לעליונים" (שהותחלה מיד לאחרי מ״ת), אלא שזה הי׳ אפשר רק ע״י „וירד הוי׳ על הר סיני — — ואני המתחיל" (ראה לקו״ש שם ע׳ 23).

בטגנון אחר קצת: במ״ת ישנו הענין דוידבר אלקים (דוקא) את כל הדברים האלה כו׳ ובצירוף קול שופר (דעי״ז „עם יחרדו" וכמש״נ) וירא העם וינועו גו׳ * ויש בו תכלית הענין מתן התורה ולאח״ז — ישראל אורייתא וקוב״ה כולא חד. ולהעיר מתניא פד״ה שההתחלה היא „התורה ירדה ממקום כבודה כו׳ " ואח״כ צ״ל יגיעת האדם להבין ולהגיג כו׳ ואח״כ נעשה „יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות כו׳ ".

48) בכללות הוא ההפרש שבין תושב״כ ותושבע״פ — ראה הערה 52.

49) מגילה לא, ב. תוספות שם. וראה לקו״ה שה״ש (כ, ג), ש„מפי עצמו" הוא בחי׳ ז״א דאצילות, „שמשם הי׳ שרש נבו־אתו והשגתו" של משה.

50) רש״י מגילה שם ד״ה משה.

*) שפתותיו נוטפות מר דהתלמיד בעת שיושב לפני הרב (שבת ל, ב).

משא"כ משנה תורה, האָט משה איבערגעגעבן ווי ער וואָלט עס גע־זאָגט „מפי עצמו" [51], ד. ה. די בחינה פון וואנעט ס'איז געגעבן געוואָרן משנה תורה איז נתלבש און נתעצם געוואָרן בהשגתו של משה* [51], ע"ד עבודת התחתונים [52].

וואָס דערפאַר איז (די התחלה [53] פון) משנה תורה אלה הדברים — שהן דברי תוכחות [54] — ווייל דברי תוכחה ברענגען צו עבודת התשובה, וואָס ענינה איז (כנ"ל ס"ז) העלאה מלמטה למעלה.

און דאָס איז איינער פון די טעמים ורמזים וואָס בשבת חזון — ווען מען וויזט דעם ביהמ"ק השלישי — הייבט מען אָן לייענען משנה תורה, ווייל צוליב דעם גילוי פון דעם בית שלישי דאַרף מען האָבן ביידע קוין [55] פון תורה: ניט נאָר דעם קו ההמשכה מלמעלה וואָס אין די ד' ספרים ה־ראשונים, נאָר אויך דעם קו ההעלאה מלמטה וואָס אין משנה תורה.

און דורך דעם קומט מען צום ענין וואָס שטייט אין סיום פון משנה תורה „עד היום האחרון" ואמרו רז"ל „עד היום האחרון" [56], צו דעם „בית הזה האחרון", דער מקדש דלעתיד [57], וואָס ווען נתגלה ווערן [58] בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות שמחת בית השואבה תשכ"ד. שבת חזון תש"ל)

---

51) שהרי „לאו מאליו הי' שונה להם משנה תורה . . אלא . . שמע בסיני" — רש"י ד"ה כאשר צוך סנה' נו, ב. וראה גם זח"ג ז, א (הובא בלקו"ת שם): מעצמו לא תנינן אלא מפי עצמו . . מפי ההוא קול דאחיד ביי.

וע"פ המבואר בלקו"ת (הובא לעיל הערה 49) ש„מפי עצמו" הוא בחי' ז"א, צריך לומר, שכוונת רש"י ב„לאו מאליו כו'" היא שגם השרש דמשנה תורה הוא למעלה מבחי' ז"א, ורק שנתלבש בבחי' ז"א. ועיין בלקו"ש חי"ד ע' 1087 בהערות.

*51) וראה לקו"ש חי"ט ע' 9 ואילך. לקו"ש ר"ח שבט תש"נ ס"ד־ה.

52) ראה זח"ג (רסא, א) שההפרש ש־בין ד' ספרים הראשונים למשנה תורה הוא דוגמת ההפרש שבין תושב"כ לתושבע"פ [והכוונה (ראה מ"ע אופן רמו. אוה"ת פר־שתנו ע' ז'), שההפרש בתושב"כ לתושבע"פ — בכלל — הוא משנה תורה] — והרי תושבע"פ הו"ע העבודה ויגיעה בכח עצמו (המשך תרס"ו ע' שפג ואילך).

53) ושמו אשר יקראו לו בלה"ק — דברים (ל' קשה).

54) פרש"י שם (מספרי. וראה ג"כ ת"י ותיב"ע).

55) ובעיקר ענין התשובה (הבאה ע"י דברי תוכחות) וכפס"ד הרמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה (אבל ענין תשובה זו היא, כב־רמב"ם שם, להגאל ע"י"ז וענין הגאולה הוא — קו הג', ביהמ"ק הג').

56) וואת הברכה לד, ב. ספרי ורש"י שם.

57) ראה תיב"ע שם: בית מוקדשא בתראה.

58) ראה לקו"ש חי"ז ע' 91 הערה 63.

ואתחנן

א. אין פסוק „ושננתם לבניך גו״״ [1] שטעלט זיך רש״י אויפן וואָרט „לבניך״ און איז מפרש „אלו התלמידים״ — אַז דער פירוש פון „ושננתם לבניך״ איז: דו זאָלסט לערנען מיט דיינע תלמידים. ווערט דאָך די שאלה: דער טייטש פון „לבניך״ איז דאָך — צו דיינע זין, איז ווי קען מען טייטשן „אלו התלמידים״? — איז רש״י מוסיף „מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים״ — אַז אומעטום ווערן די תלמידים גערופן בנים.

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פון וואַנען נעמט רש״י צו זאָגן אַז מיט „לבניך״ דאָ ווערט געמיינט תלמידים [2]? אמת טאַקע אַז אויך „תלמידים קרויים בנים״, איז אָבער דאָך אַ סך פשוט׳ער צו זאָגן אַז „לבניך״ מיינט זין, ווי דער פירוש הפשוט פון בנים ברוב המקומות [3]?

---

1) פרשתנו ו, ז.

2) בש״ח כאן שהוכחת רש״י הוא „דאי בבנים ממש, הא לעיל מיניה כתיב (ו, ב) אתה ובנך ובן בנך, וכאן כתיב דוקא לבניך, אלא ע״כ אתלמידים״. אבל דבריו צע״ג, כי בכתוב שם אינו מדובר ע״ד חיוב האב לבנו, כ״א ע״ד חיוב הבן. ועוד — אינו מדובר כלל ע״ד לימוד התורה, כ״א ע״ד שמירת המצות, כמפורש שם „לשמור את כל חקותיו ומצותיו אשר אנכי מצוך״.

ואולי טה״ד בש״ח כאן, וכוונתו להפסוק „והודעתם לבניך ולבני בניך״ (ד, ט). אבל גם מפסוק זה אין הוכחה, כי לפי פירש״י (שם פסוק יו״ד) מדבר הכתוב בענין הקולות והלפידים דמ״ת ולא בענין תלמוד תורה (ואפילו בדרך ההלכה, פשטות הכתוב מדבר רק בעשה״ד, ורק שקבלו חכמים שה״ה לכל התורה כולה — ראה הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ב ה״ד).

3) ואין לומר שהוכחת רש״י היא ממה שהציווי ללמד לבנים נאמר בפרשת עקב (יא, יט), ומכיון ששם מוכרח לפרש ש„בניכם״ הוא כפשוטו*, לכן מפרש שהציווי דושננתם לבניך הוא ללמד לתלמידים (וע״ד שמפרש רש״י (יא, יח) „אף לאחר שתגלו כו״, כי דוחק לומר שציווי אחד נכפל ב׳ פעמים)

כי (א) גם כשנפרש לבניך כפשוטו, הם ב׳ ציווים שונים. כי החיוב בפ׳ עקב הוא ולמדתם גו׳ לדבר בם, שהפסוק תורה צוה לנו משה יהא לימוד דיבורו, והציווי בפרשתנו הוא ושננתם לשון חידוד. (ב) בכל מקום שהוכחת רש״י הוא מפסוק שנאמר לאח״ז שהתלמיד לא למדו עדיין, כותב רש״י את הוכחתו בפירוש. ומכיון שבנדו״ד, אינו כיתב שום הוכחה לפירושו, מוכרח שההוכחה היא מפסוק זה גופא או מפרשיות הקודמות שהתלמיד למדם כבר, וששההוכחה היא פשוטה ביותר עד שרש״י אינו זקוק לפרשה.

---

*) כי (א) מכיון שהחיוב שם הוא „לדבר בם״ שהוא (כדפירש״י שם) משיודע לדבר (ועוד לפני זה — משמתחיל לדבר), הרי תינוק בגיל זה נמצא בבית הוריו, ואין שייך לחייב את מי שהוא (אחר) ללמד את התינוק, ועאכו״כ שאין שייך להאשימו „ואם לא עשה כן ה״ה כאילו קוברו״, (ב) הפסוק „למען ירבו גו׳ על האדמה גו״ קאי לא רק אלפניו — וכתבתם גו׳, אלא גם אלפני פניו — ולמדתם גו׳ כדפירש״י שם: ואם לא עשה כן.. למען ירבו כו׳. ובאותו חלק ד„האדמה״ הם האב והבן (שיורשו) ולא הרב ותלמידו — אף שבדוחק יל״פ שכאן הכוונה דכללות הישיבה על האדמה באה בזכות לימוד התורה כו׳.

און כאטש אַז דער ספרי טייטשט „לבך — אלו תלמידיך" — איז דאָס דאָך אַ טייטש ע"פ דרך ההלכה, און מען קען ניט זאָגן אַז דערפאַר טייטשט רש"י אַזוי, ווייל כמבואר כמה פעמים, איז רש"י מפרש די פסוקים לויטן דרך הפשט, ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ע"פ דרך ההלכה, הדרוש וכו' לערנט מען אַנדערש [4], און ווי רש"י אַליין גיט אַרויס דעם כלל — גלייך אין דער ערשטער סדרה [5]: ואני לא באתי אלא לפשוטו.

ב. אויף דעם וואָס רש"י זאָגט „מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים" ברענגט ער דריי ראיות: (א) „שנאמר [6] בנים אתם לה' אלקיכם" (אַז אידן הייסן דעם אויבערשטנס בנים מצד דעם וואָס זיי האָבן געלערנט פון אים תורה אין זיינען זיינע תלמידים). (ב) „ואומר [7] בני הנביאים אשר בבית א-ל" (אַז די תלמידים פון די נביאים, וועלכע האָבן פון זיי געלערנט נבואה, הייסן בני הנביאים). (ג) „וכן בחזקי' שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר [8] בני עתה אל תשלו" (אַז חזקי' האָט געהופן אידן בנים איבער דעם וואָס ער האָט געלערנט מיט זיי תורה).

איז אין דעם ניט מובן:

א) פאַרוואָס דאַרף רש"י אַנקומען צו דריי ראיות און באַנוגנט זיך ניט מיט איין ראי' און אַפילו ניט מיט צוויי?

ב) אין פרשת במדבר [9] זאָגט רש"י אויף דעם וואָס בני אהרן ווערן געהופן אין פסוק „תולדות משה", אַז דאָס איז „לפי שלמדן תורה, מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". איז די קשיא: פאַרוואָס אין פרשת במדבר, וואו רש"י זאָגט אַז תלמידים ווערן אַנגערופן תולדות, זוכט ער ניט קיין ראיות דערצו פון אַנדערע ערטער און ער באַנוגנט זיך מיט דעם וואָס עס שטייט דאָרט גופא „תולדות משה". אַבער ווען עס קומט אין פרשת ואתחנן, וואו רש"י זאָגט אַ צווייטן מאָל „שהתלמידים קרויים בנים", זאָגט ער „מצינו כו'" און ברענגט ראיות צו דעם?

ג) ווען רש"י דאַרף שוין יע אַנקומען צו ראיות אַז תלמידים קרויים בנים, ברענגט ער ראיות פון פסוקים, וואָס (א) דער תלמיד האָט זיי נאָך ניט געלערנט, און (ב) וואָס רש"י אַליין האָלט אַז פון יעדער פסוק באַזונדער איז ניט קיין ראי' מספקת (וואָס דערפאַר מוז ער אַנקומען צו אַלע דריי פסוקים [10]) — ער האָט דאָך געקענט ברענגען אַ ראי' פון פסוק „תולדות גו' משה" וואָס (א) דער תלמיד האָט שוין געלערנט, און (ב) אין אים שטייט קלאָר (ווי רש"י איז דאָרט מפרש בפשטות) אַז תלמידים ווערן אַנגערופן תולדות?

ד) אין ספר משלי רופט אָן שלמה המלך יעדערן פון זיינע תלמידים (פאַר

4) ואפילו בפירושו על הש"ס „רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי" (יד מלאכי כללי רש"י בתחלתם).

5) ג, ח (ומה שמסיים „ולאגדה כו'" — ראה להלן הערה 37). שם, כד. (וראה שם, כג. ד, ח. ו, ג). ויתירה מזו: גם כש„אין המקרא אומר אלא דרשוני" (כי הפשט אינו גלאַטיק כלל), משתדל רש"י לפרשו (גם) כפשוטו (ראה שם א, א).

6) ראה יד, א.

7) מלכים ב ב, ג. ושם „בית". וגם מכאן ראי' דכיון דרש"י בפירושו עה"ת לפרש פשוטו של מקרא בא — מעתיק עיקר ותוכן הפסוקים ומחז"ל שמביאם לראי' וכיו"ב, אבל אינו מדייק להביא הלשון, ובפרט כשהלשון דורש פירוש (כבנדו"ד אשר „בית" שבכתוב הוא כמו „בבית").

8) דה"י ב כט, יא.

9) ג, א.

10) כדלהלן סעיפי ט"יג.

וועמען ער זאָגט די דברי מוסר פון דעם דאָזיקן ספר) מיטן נאָמען "בני" עטלעכע און צוואַנציק מאָל. טאָ פאַר־וואָס דאַרף רש"י ברענגען וואָס חזקי' האָט געזופן אידן "בני" אין מאָל (און אויך דעם איינציקן מאָל איז נאָך ניט קלאָר אַז דאָס איז איבער דעם וואָס זיי זיינען געווען זיינע תלמידים, כדלהלן סעיפי ג־ד), ער האָט דאָך געקענט ברענגען דערפון וואָס שלמה'ס וועגדונג צו זיינע תלמידים איז כסדר מיטן נאָמען "בני"?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער:

וואָס חזקי' האָט געזופן זיינע תלמידים בני, שטייט אין דברי הימים, אָבער שלמה רופט זיינע תלמידים בני אין ספר משלי, האָט דאָך רש"י געדאַרפט לכאורה בעסער ברענגען די ראי' פון ספר משלי, וויל[11]

(א) אין "סדרן של כתובים" קומט ספר משלי פאַר ספר דברי הימים[12], און ער איז אויך געשריבן געווארן פריער (וואַרום משלי איז געשריבן געווארן דורך חזקי', וסיעתו, און דברי הימים — דורך עזרא ונחמי'[13]).

(ב) דער תוכן פון ספר דברי הימים איז כשמו — דברי הימים. משא"כ דער תוכן פון ספר משלי איז — לימוד לתלמידים, ווי עס שטייט גלייך בתחילת הספר "לדעת חכמה ומוסר, להבין אמרי בינה".

איז דאָך זעלבסטפאַרשטענדלעך אַז בעת מ'וויל ברענגען אַ ראי' אַז אַ רב רופט תלמידים בנים, דאַרף מען ניט אָנקומען צו דעם וואָס מען געפינט עס איין מאָל און איין אַ ספר פון דברי הימים — בעת אין אַ גאַנצן ספר לימוד, האָלט דער רב אין איין וועגדן זיך צו זיינע תלמידים מיטן אויסשפראַך בני.

ג. אויסער די שווערקייט פאַרוואָס רש"י ברענגט ניט קיין ראיות פון אַנדערע ערטער, זיינען אויך פאַראַן כמה דיוקים אין די וועלטער וואָס רש"י שרייבט יע:

א) וועז רש"י ברענגט די ראי' פון "בני הבניאים" איז ער מוסיף די וועלטער "אשר בבית א־ל". ולכאורה, צו באַווייזן אַז "תלמידים קרויים בנים" איז דאָך נוגע בלויז די וועלטער "בני הנביאים". צוליב וואָס איז ער מעתיק אויך "אשר בבית א־ל"?

די קשיא איז נאָך גרעסער: אין ספרי — פון וואַנען רש"י איז מעתיק זיין פירוש — וועלן געברַאכט נאָר די וועלטער "(ויצאו [14]) בני הנביאים", און עס שטייען ניט די וועלטער "אשר בית א־ל". פאַרוואָס איז רש"י יע מוסיף די וועלטער?

נאָך מער פלא (און דאָס איז שווער אויך אין ספרי): דער לשון "בני הנביאים" שטייט שוין אין תנ"ך[15] מיט עטלעכע קאַפּיטלעך פאַר דעם פסוק "ויצאו בני הנביאים אשר בית א־ל". איז פאַרוואָס ברענגט ניט (דער ספרי און ניט)

11) נוסף על מה ששלמה הי' אבי אבי כו' של חזקי'.
12) ב"ב יד, ב.
13) שם טו, א.

14) מה שרש"י משמיט תיבת "ויצאו" — מובן בפשטות, כי (עפ"י דרך הפשט) אי"ז נוגע להוכחה שתלמידים קרויים בנים. ויש לומר, שגם הוכחת הספרי אינה מתיבת ויצאו, ומה שמעתיקה הוא רק בכדי לציין על ידה את הכתוב (מ"ב ב, ג) שנאמר בו "אשר בית א־ל" ולשלול את הכתוב שבמ"א כ, לה. (וההפרש שבין רש"י לספרי אינו בהתוכן ורק באופן הבירור לאיזו כתוב הכוונה. שהספרי מבררו ע"י התחלתו "ויצאו" ורש"י מעתיק התיבות "אשר בבית א־ל" הנוגעים להוכחה (כדלהלן סעיף יא), ובמילא מיותר "ויצאו").
15) מלכים א כ, לה.

רש"י אַ ראי' אַז „תלמידים קרויים בנים" פון דעם ערשטן מאָל וואו עס שטייט „בני הנביאים" ?

ב) נאָך אַ שינוי פון לשון רש"י לגבי לשון הספרי : אין ספרי שטייט „וכן אתה מוצא בחזקי' מלך יהודא שלימד כל ה־תורה כולה לישראל". וואָס דער שינוי פון רש"י דאָ באַשטייט אין דריי זאַכן : (א) ער איז משמיט „מלך יהודא". (ב) ער שרייבט תורה סתם און ניט „כל התורה כולה". (ג) ער איז מוסיף „לכל ישראל", ניט „לישראל" סתם, כבספרי.

איז דאָס וואָס רש"י איז משמיט „מלך יהודא" — איז פאַרשטאַנדיק. ווייל די ווערטער זיינען ניט נוגע כלל לעניננו (ואדרבה, זיי גיבן אַ מקום לטעות אַז דאָס וואָס חזקי' האָט גערופן אידן בני איז עס מצד דעם וואָס ער איז געווען זייער מלך (ראה להלן סעיף יד) און ניט מצד דעם וואָס ער האָט געלערנט מיט זיי תורה).

אויך דאָס וואָס רש"י שרייבט ניט „כל התורה כולה" — איז מובן, ווייל אויך ווען מ'לערנט מיט אַ תלמיד בלויז פּרק אחד אָדער פּסוק אחד ווערט שוין דער תלמיד אָנגערופן בן.

[ואדרבה : אויב רש"י וואָלט געשריבן „כל התורה כולה" (אַז דוקא אַזאַ תל־מיד איז קרוי בן) וואָלט עס גאָר געווען אַ סתירה צו זיין פּירוש „ושננתם לבניך — אלו התלמידים" — ווייל ס'איז מובן אַז אין דעם פּסוק רעדט זיך אויך וועגן דעם לימוד פון נאָר אַ חלק בתורה].

ס'איז אָבער ניט מובן וואָס רש"י איז מוסיף „לכל ישראל" : ס'איז דאָך פּשוט אַז אויך ווען מען לערנט תורה מיט איין אידן ווערט דער תלמיד אָנגערופן בן.

ד. נאָך דעם ווי רש"י ברענגט די ראָ־יות אַז תלמידים קרויים בנים איז ער מו־סיף : „וכשם שהתלמידים קרויים בנים שנאמר בנים אתם להי' אלקיכם, אַזוי ווערט דער רב אַנ־געופן אב. און ברענגט דערויף א ראי') שנאמר [16] „אבי אבי רכב ישראל וגו'" (וואָס דאָס וואָס אלישע האָט אָנגערופן אלי' „אבי אבי" איז עס מצד דעם וואָס ער איז געווען זיין רבי [17]).

איז אין דעם ניט מובן :

א) צו רש"י'ס פּירוש „לבניך אלו ה־תלמידים" איז דאָך נאָר נוגע אַז „התל־מידים קרויים בנים". צוליב וואָס איז ער מוסיף אַ גאַנצן ענין אַז „הרב קרוי אב" ?

ב) אויב רש"י וויל דאָס שוין יע שרייבן, איז לכאורה געניג ער זאָל זאָגן „וכן הרב קרוי אב". וואָס איז נוגע די גאַנצע אריכות „וכשם שהתלמידים קרויים בנים כו' כך הרב קרוי אב" — אַז דאָס וואָס הרב קרוי אב איז עס אין דעם זעלבן אופן ווי תלמידים קרויים בנים ?

ג) וועגן רש"י ברענגט „וכשם שה־תלמידים קרויים בנים" (צוליב מסיים זיין „כך הרב קרוי אב"), איז ער מו־סיף : „שנאמר בנים אתם להי' אלקיכם". ולכאורה, רש"י האָט דאָך שוין אָט ערשט געשריבן — און געברענגט דריי ראיות שנאמר בנים אתם להי' אלקיכם כך הרב קרוי אב (פונקט ווי די תלמידים ווערן גערופן בנים, ווי עס שטייט בנים אתם להי' אלקיכם, אַזוי ווערט דער רב אַנ־גערופן אב. און ברענגט דערויף א ראי') שנאמר [16] „אבי אבי רכב ישראל וגו'" (וואָס דאָס וואָס אלישע האָט אָנגערופן אלי' „אבי אבי" איז עס מצד דעם וואָס ער איז געווען זיין רבי [17]).

---

16) מלכים ב ב, יב.

17) בפרשת האזינו (לב, ז) מוכיח רש"י מכתוב זה שהנביאים נקראים אבות, ומפרש שהתואר „אבי" הוא אב לישראל (שלכן מעתיק רש"י שם גם התיבות „רכב ישראל", להוכיח ש„אבי אבי" הוא גם ביחס לישראל (כדלהלן הערה 52)). אבל ממה שקרא אלישע לאלי' „אבי אבי" בלשון יחיד (ותיבת „ישראל" הוסיף רק אחרי תיבת רכב), מוכח שעיקר תואר „אבי" הוא בנוגע לאלישע, לפי שהי' רבו. וכדפירש"י במלכים שם (וכ"ה בתרגום שם ועוד) „רבי רבי".

— אַז התלמידים קרויים בנים, שאַ פאַר־וואָס דאַרף ער נאָכאַמאָל ברענגען אַ ראי' דערויף (און — דוקא די איין ראי' און ניט זאָגענדיק אפי' וכו' — אַלס אַ רמז אַף די אַנדערע צוויי ראיות) תיכף ביים איבער־חזר'ן דאָס צום צווייטן מאָל[18]?

ד) אויף דעם וואָס "הרב קרוי אב" ברענגט רש"י אַ ראי': "שנאמר אבי אבי רכב ישראל וגו'". אין ספרי איז ער מעתיק נאָך ווערטער פון יענעם פסוק: "ואלישע רואה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד ויחזק בבגדיו וגו'", רש"י אָבער איז מעתיק נאָר די ווערטער "אבי אבי רכב ישראל". איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י שרייבט ניט די אַלע אַנדערע ווערטער — ווייל על פי דרך הפשט פעלן זיי ניט צו דער ראי', אַז "הרב קרוי אב". צוליב וואָס דאַרף ער אָבער ברענגען די ווערטער "רכב ישראל"? אויך זיי נויטיקן זיך דאָ ניט לכאורה[19], ווייל צו באַווייזן אַז "הרב קרוי אב" זיינען דאָך נוגע נאָר די ווערטער "אבי אבי".

ה) כמדובר כמה פעמים איז משמע אַז דרכו של רש"י בכל מקום[20], וועז ער ברענגט געווייסע ווערטער פון אַ מיטן־פסוק שרייבט ער ניט וגו'. סיידן וועז אויך די ווייערדיקע ווערטער זיינען נוגע צום ענין וועלכן ער וויל אַרויס־ברענגען — זיי זיינען אָבער ניט אַזוי מוכרח, דאַן באַנוגנט ער זיך מיט מרמז זיין זיי דורך "וגו'" און איז זיי ניט מעתיק בפירוש.

וויבאַלד אַז דאָ איז רש"י מוסיף "וגו'" נאָך די ווערטער "רכב ישראל", איז מובן אַז אויך דער וואָרט "ופרשיו" וואָס שטייט אין פסוק נאָך רכב ישראל איז נוגע צו הבנת הענין כאן (כאשר ער איז ניט אַזוי מוכרח, וואָס דעריבער איז רש"י אים ניט מעתיק בפירוש).

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ תוספת הבנה קומט צו אין אונזער ענין דורכן וואָרט "ופרשיו"?

ה. דאָס וואָס רש"י לערנט "לבניך אלו התלמידים" — און ניט לבניך כ־פשוטו — האָט מען לכאורה געקענט מבאר זיין:

אין פרשת תשא[21] זאָגט רש"י "כיצד סדר המשנה" — אַז צום ערשטן האָט משה געלערנט מיט אהרן, דערנאָך מיט בני אהרן וכו' און איז מסיים: "נמצא ביד כל העם א' ביד הזקנים ב' ביד בני אהרן שלשה ביד אהרן ארבעה". איז ניט מובן[22]: ווי קומט עס אַז אהרן זאָל דאַרפן הערן (יעדער ענין בתורה) פיר מאָל, און פאַר די וואָס זיינען קלענער פון אים זאָל מספיק זיין צו הערן בלויז דריי אָדער צוויי מאָל, ביז אַז פאַר "כל העם" איז געווען געגוג צו הערן נאָר איין מאָל? אויף דעם איז רש"י דאָרט מוסיף "וכו' כדאיתא בעירובין", מיינענדיק וואָס עס שטייט דאָרט[23] אַז נאָך דעם ווי משה האָט פאַרענדיקט די פיר מאָל לערנען "שנה להן אהרן פרקו כו' שנו להן בניו פרקן כו' שנו להן זקנים פרקן". וואָס אַזוי אַרום קומט אויס (ווי די גמרא פירט

18) ובפרט שבספרי אינו מביא עוד פעם את הפסוק.

19) ובפרט שההוכחה ש"הרב קרוי אב" הוא ממה שאלי' נקרא אביו של אלישע, ולא של ישראל (ראה לעיל הערה 17).

20) וגם בפירש"י זה גופא אינו כותב וגו' בהפסוקים שלפנ"ז — אף שהתיבות שרש"י מעתיקם הם באמצע הכתוב.

21) לד, לב.

22) אין להוכיח מזה דלא התחיל משה בלימוד לבניו — די"ל דאז (בזמן פ' תשא) בני שנה ושנתיים היו. וצע"ק ממש"נ לאח לידת גרשום "בימים הרבים" (שמות ב, כג. וראה רמב"ן שם).

23) נד, ב.

דאַרטן אויס) „נמצא ביד הכל ארבעה".

פאַרוואָס האָט מען געדאַרפט עס זאָל זיין „ביד הכל ארבעה"? איז עס מובן בפשטות, ווייל דוקא וועז מען הערט אַן ענין מערערע מאָל, פיר מאָל, ווייס מען אים גוט, באופן אַז די דברי תורה זיינען „מחודדים בפיך" — כפירוש רש"י אויף „ושננתם". און על דרך זה אויך אין אַבהויבס פון פ' משפטים[24].

די שאלה אַבער איז: דער חיוב פון „ושננתם" איז דאָך נאָר „לבניך", וואָס אין פשטות — אַן פירוש רש"י — מיינט עס בנים כפשוטו. פאַרוואָס זיינען געווען מחוייב די בני אהרן און די זקנים[25] איבערלערנען יעדער ענין נאָכאַמאָל ביז עס זאָל זיין „ביד הכל ארבעה"? וועז די אידן וואָלטן אַפילו קיין איין מאָל ניט געהערט, וואָלטן די בני אהרן והזקנים אויך ניט געווען מחוייב צו לערנען מיט זיי. ועאכו"כ אַז אַלע אידן האָבן שוין געהערט יעדן ענין צוויי מאָל — פון משה און פון אהרן — זיינען דאָך די בני אהרן והזקנים אַודאי ניט געווען מחוייב צו איבערלערנען נאָכאַמאָל בכדי ס'זאָל זיין „ביד הכל ארבעה"? ואין לומר אַז זיי האָבן עס געטאָן „לפנים משורת הדין" — וואָרום ווי רש"י זאָגט דאָרט איז דאָס געווען דער „סדר המשנה".

---

24) כא, א. ועד כמה מדויקים דברי רש"י נראה גם בזה שכתב שם רק „ב' או ג' פעמים" (דע"ד הפשט — ע"ד הרוב — ד' פעמים מספיק, כ„סדר משנה" הנ"ל), משא"כ במכילתא.

25) מה ששנה משה מובן גם להפירוש ושננתם לבניך כפשוטו — אף שלפי פירוש זה לא ישנו חיוב ללמד לתלמידים אפילו פעם אחת — כי משה נצטווה „דבר אל בני ישראל".

וגם בנוגע לאהרן יש לומר בדוחק שמה ששנה להן פירקו הי' בעיקר בכדי שיהי' ביד בניו ארבעה.

דעריבער לערנט רש"י „לבניך אלו התלמידים", און ממילא איז לערנען מיט תלמידים יעדער ענין פיר מאָל — סדר המשנה.

ו. דער ביאור אַבער איז ניט מספיק, ווייל

א) דאָס וואָס אהרן, בניו און די זקנים האָבן איבערגעלערנט לאחר ווי „נס־תלק משה", איז ניט מוכרח אויף אַזוי פיל אין פשטות הכתובים, וואָס דערפאַר ברענגט עס ניט רש"י בפירוש, נאָר ער איז עס בלויז מרמז מיט וכו'. קען מען דאָך ניט זאָגן אַז רש"י'ס הכרח לפרש — עפ"י דרך הפשט — לבניך אלו התלמידים איז פון אַן ענין וואָס איז ניט מוכרח אין פשט.

ב) די ראי' פון „סדר המשנה" איז נאָר, אַז ערגעץ וואו איז געזאָגט געוואָרען אַ חיוב צו לערנען אויך מיט אַנדערע אידן, ניט נאָר מיט בנים. ס'איז אַבער ניט מוכרח אַז דער חיוב שטייט דוקא אין דעם פסוק „ושננתם לבניך". איז צי דען ווייל מיר געפינען ניט קיין אַנדער פסוק פאַר אַט דעם חיוב, וועט מען מפרש זיין „לבניך אלו התלמידים" — היפך פון דעם פירוש הפשוט?!

ג) נאָך מער: אַפילו לויט פירוש רש"י „לבניך — אלו התלמידים" דאַרף מען נאָך אַלץ זוכן אַן אַנדער מקור צו דעם וואָס אהרן, בניו והזקנים האָבן געלערנט מיט אַנדערע אידן. וואָרום דער פסוק ושננתם לבניך איז ערשט געזאָגט געווָארן אין משנה תורה, בשנת הארבעים, און דער „סדר המשנה" איז דאָך געווען שוין בשנה הראשונה.

ז. איז דער ביאור אין דעם:

אויף „אחלקם ביעקב ואפיצם בישר־

אל״ [26] איז רש״י מפרש (און ער זאָגט דאָס בפירוש, ווייל אַזוי איז מוכרח דאָרט פון פשטות הכתוב [27]), אַז די בני שמעון וועלן האָבן זייער פֿרנסה פון זיין סופרים און מלמדי תינוקות.

אויב מען וועט לערנען ״ושננתם לבניך״ כפשוטו, אַז יעדער פאָטער איז מצווה ער זאָל אַליין לערנען מיט זיינע קינדער [28], וועט דאָך דאַן אויסקומען אַז די גאַנצע מציאות פון מלמדי תינוקות איז שייך נאָר אין פאַל וועז די קינדער האָבן ניט קיין פאָטער ר״ל, אָדער וועז זייער פאָטער איז אַזאַ גרויסער עם־הארץ וואָס אַפילו מיט תינוקות קען ער ניט לערנען, אָדער וועז ער איז עובר ר״ל אויף דער מ״ע פון ״ושננתם לבניך״.

שטעלט זיך דאָך די קשיא: ווי האָט יעקב אָבינו געגעבן די בני שמעון אַ פֿרנסה זיי זאָלן זיין (סופרים און) מלמדי תינוקות, בשעת די גאַנצע מציאות פון מלמדים איז אַזוי זעלטן? דאָס איז מכריח צו לערנען אַז ״ושננתם לבניך״ איז ניט כפשוטו. און וויבאַלד אַז אויפן פאָטער איז ניטאָ קיין חיוב פערזענלייך צו לערנען תורה מיט זיינע זין, איז שוין פאַרשטאַנדיק אַז די פֿרנסה פון שבט שמעון וועז איז באַזירט אויף אַ פעסטן באָדן, ווייל יעדער פאָטער וועט געוויס דינגען אַ מלמד פאַר זיינע קינדער און צאָלן אים שכר־לימוד (כאָטש ס׳איז ניט געשריבן קיין חיוב פאַר אים דאָס צו טאָן), פונקט ווי ער באַזאָרגט זיינע קינדער מיט אַלע זייערע צרכים.

און דאָס איז אויך מוכרח פון נאָך ערטער: פריער אין פרשת ויחי [29] זאָגט רש״י ״אפרים הי׳ רגיל לפני יעקב בתלמוד״. און אויך אין סיום פון יענער סדרה איפן פסוק ״בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף״ [30], זאָגט רש״י ״שגדלן בין ברכיו״, וואָס נראה לומר כוונתו [31], אַז ער האָט געלערנט מיט זיי תורה. איז אויב מ׳וועט זאָגן אַז ״ושננתם לבניך״ מיינט כפשוטו, וועט דאָך זיין זייער שוער: ווי קומט עס אַז יעקב אבינו זאָל צונעמען פון יוסף׳ן די מצות עשה פון ושננתם, און יוסף זאָל זי צונעמען פון מכיר׳ן *[31]? (וואָרום ״רגיל״ און ״שגדלן״ מיינט דאָך ניט אַז דאָס איז געטאָן געוואָרן אַ מאָל, צופעליק, נאָר אַזוי איז געווען דער סדר הרגיל, קומט דאָך אויס אַז יעקב האָט צוגענומען די מצוה פון יוסף׳ן און יוסף פון מכיר׳ן).

ח. אין אמת׳ן דאַרף מען כלל ניט אָנקומען צו די אַלע אויבנדערמאָנטע פסוקים. ביי דעם ״בן חמש למקרא״, לערנענדיק דעם פסוק ושננתם לבניך,

---

26) ויחי מט, ז.

27) ההכרח לפירוש זה — ראה שיחת ש״פ ראה תשכ״ח. ושם, שמה שבני שמעון היו מלמדי תינוקות הוא גם לפי פירוש הראשון.

28) כי במצוה חיובית, אינה מועלת שליחות בדרך הפשט

[ושאני שחיטת קרבן פסח, שבה — שלוחו של אדם כמותו (פירש״י בא יב, ו), כי שם המדובר שיש לו זכות וכו׳ (דאין כל חיוב — ע״ד הפשט — על כאו״א. ואדרבא. וע״ד קיחתו, שאיש אחד לכל המשפחה)],

ובמילא א״א להאב לפטור עצמו מהחיוב דושננתם ע״י עשיית שליח, כמו שאינו יכול לפטור עצמו ע״י עשיית שליח מהחיוב ד״ודברת בם״; ״וקשרתם״; ״וכתבתם״ ועוד הסמוכים ל״ושננתם״.

29) מח, א.

30) נ, כג.

31) כי גדלן כפשוטו, פשוט שהוריהם גדלו אותם.

*31) שהרי יעקב ויוסף קיימו המצות עד שלא ניתנו (פרש״י וישלח לב, ה. ויחי מח, ט) ולא מצינו זה בבני אהרן והזקנים (ראה בפנים סו״ס וא״ו).

שטעלט זיך די קשיא פון דעם וואס ער אַליין זעט מיט זיינע אויגן:

דער קינד לערנט אין חדר ביי אַ מלמד, אויך לערנען אין דעם חדר נאָך אינגלעך. אויך וויים דער בן חמש למקרא אַז ס'זיינען פאַראַן נאָך אַ סך חדרים וואו מלמדים לערנען מיט קינדער, איז וועז ער קומט צום פסוק "ושננתם לבניך", פרעגט ער: פאַרוואָס האָט מיך מיין פאָטער אַריינגעגעבן אין חדר צום מלמד אוז לערנט ניט אַליין מיט מיר — אוז אַזוי טוען אויך די טאַטעס פון אַלע אַנדערע אינגלעך: זיינען דען די טאַטעס פון אַלע קינדער עובר ח"ו אויף אַ מצות עשה? ענטפערט אים רש"י "לבניך אלו התלמידים", ובמילא איז דיין פאָטער ח"ו ניט עובר אויף קיין מצוה, ווייל ס'איז ניטאָ (עפ"י דרך הפשט) קיין חיוב צו לערנען פערזענליך מיט די איגענע קינדער.

ט. טענה'ט אַבער דער בן חמש למקרא, עס שטייט דאָך לבניך, איז ווי קען מען טייטשן "אלו התלמידים"? זאָגט אויף דעם רש"י אַז מען גיפינט אין נאָך ערטער, ואדרבה — בכל מקום, אַז תלמידים וועלן לערופן בנים — אַזוי ווי "בנים אתם להי אלקיכם", אַז אידן הייסן דעם אויבערשטנס בנים מצד דעם וואס זיי לערנען פון אים תורה.

מיט דעם פסוק אַליין קען זיך אַבער רש"י ניט באַגוגענען, אוז ער ברענגט אויך די פסוקים "בני הנביאים גו'" אוז "בני עתה אל תשלו", ווייל

[נוסף אויף דעם וואס איגעם פסוק בנים אתם להי אלקיכם קען מען אויך לערנען בדוחק, אַז דאָס וואס אידן וועלן אַנגערופן דעם אויבערשטנס קינדער איז עס אַ לשון של חיבה, ווי מען זעט במוחש אַז בעת איינער וויל אויסדריקן זיין ליבשאפט צו אימעצן וואס איז אים טייער, רופט ער אים "קינד מיינער", היות ווי די גרעסטע אהבה וואס מען קען אויסמאַלן איז די אהבה פון עלטערן צו קינדער

(און כאָטש אַז די אהבה פון אויבערשטן צו אידן איז פיל גרעסער ווי די אהבה פון עלטערן צו קינדער — כידוע מאמר הבעש"ט[32] אַז די אהבה פון עלטערן צו אַ בן יחיד שנולד להם לעת זקנתם קומט ניט צו דער אהבה פון דעם אויבערשטן לכל אחד ואחד מישראל — פונדעסטוועגן, איז "דברה תורה כלשון בני אדם", אוז וויבאַלד אַז די גרעסטע אהבה ביי אַ מענטשן איז די אהבה פון עלטערן צו קינדער, זאָגט דעריבער דער פסוק "בנים אתם להי אלקיכם" — "לשבר את האזן מה שהיא יכולה לשמוע"[33]).

איז נוסף אויף דעם — אפילו אַז מען וועט שוין לערנען אַז דער וואָרט "בנים" אין פסוק איז (ניט קיין חיבה ומליצה-לשון, נאָר) דער ריכטיקער נאָמען, ד. ה. אַז אידן וועלן אַנגערופן בניו של הקב"ה וויל זיי זיינען מקבל פון אים אַן ענין וואס איז נוגע אין זייער עיקר מציאות — אַזוי ווי אַ בן וואס זיין מציאות נעמט זיך פון אב,

איז נאָך אַלץ קיין ראי' ניט אַז דאָס איז דערפאַר וואס זיי זיינען דעם אויבערשטנס תלמידים אוז האָבן געלערנט פון אים תורה, וואָרום]

מען קען זאָגן, אַז דער ענין וועלכן אידן האָבן מקבל געווען פון דעם אויבערשטן, וואס צוליב אים וועלן זיי לערופן זיינע בנים, זיינען עס די תרי"ג מצוות[34].

---

32) לקו"ש ח"ג ע' 982. ח"ו ע' 286.

33) כדפירש"י יתרו יט, יח.

34) ואף שמצד החיוב במצות, שייך יותר התואר "עבד" מהתואר "בן" — כמבואר בכ"מ בענין ההפרש שבין "בן" ל"עבד" שבן הוא מצד לימוד התורה ועבד

וואָס אויך זיי זיינען אַ דבר עיקרי אין דער מציאות פון אידן.

יו"ד. אַ הוכחה דערצו אַז מצד יעדן ענין (עיקרי) וועלכן מ'איז מקבל — ניט נאָר מצד לימוד התורה — פאַסט דער תואר „בנים“:

אין פּרשת שמות [35] שטייט „בני בכורי ישראל“, זעט מען דערפון אַז אידן ווערן אָנגערופן דעם אויבערשטנס בנים נאָך זייענדיק אין מצרים, פאַר מתן תורה [36]. נאָך מער: פון לשון „בני בכורי ישראל“ ווייזט אויס (לויטן צווייטן פּירוש פון רש"י [37]) אַז (פאַר מתן תורה) זיינען אויך ניט־אידן להבדיל דעם אויבערשטנס בנים, און די מעלה פון אידן באַשטייט אין דעם וואָס זיי זיינען „בני בכורי“. מוז מען דאָך זאָגן, אַז דער תואר „בן“ דאָרטן איז ווייל דער אויבערשטער האָט זיי באַשאפן און זיי ווערן שטענדיק פון אים געשפּייזט, ווי ס'שטייט „הזן את העולם כולו“.

איז כאָטש ס'איז מובן אַז דער תואר „בנים“ אין פּסוק „בנים אתם גו'“, וואו בלויז אידן („אתם“) ווערן גערופן בנים, איז אַ סך אַ העכערער ווי דער תואר „בן“ אין פּרשת שמות וואָס אויך ניט־אידן ווערן מיט אים גערופן; אָט דער תואר „בנים“ וואָס איז נאָר ביי „אתם“ איז מצד דעם וואָס אידן (און נאָר אידן) זיינען מקבל אַזאַ ענין פון דעם אויבערשטן וואָס איז פיל העכער פון דעם וואָס ער איז „זן את העולם כולו“.

און וויבאַלד אַז אויך אַ בן חמש למקרא וויים אַז „אשר בחר בנו מכל העמים“ איז פאַרבונדן מיט „ונתן לנו את תורתו“ *[37], לייגט זיך אויפן שכל אַז דאָס וואָס עס שטייט „בנים אתם לה' אלקיכם“ (וואָס דער פּסוק איז געזאָגט געווארן נאָך מתן תורה) איז עס מצד דעם וואָס אידן האָבן מקבל געווען די תורה.

איז נאָך אַבער פון דאָנען ניט קיין ראי' מוכחת אַז זיי ווערן גערופן בנים וויייל זיי האָבן געלערנט תורה פון אויבערשטן — עס קען זיין אַז דאָס איז צוליב די תרי"ג מצוות וואָס ער האָט זיי געגעבן ביי מתן תורה.

דערייבער ברענגט רש"י נאָך אַ ראי' פון „בני הנביאים“, וואָס דאָרט מוז מען זאָגן אַז דער תואר בנים איז ווייל זיי האָבן געלערנט פון די נביאים.

מצד קיום המצות — הרי (א) זהו לאחרי הידיעה שתלמידים קרויים בנים. (ב) גם אדון נקרא אב (מ"ב ה, יג — ראה תרגום ורש"י שם) שמזה מובן שעבד נקרא (ג"כ) בן.

35) ד, כב.

36) במס' שבת (פט, ב): בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי, ה"ז הי' בחמשה בסיון (פרש"י ס"פ משפטים) — קודם מ"ת. וע"ד הפשט, אין ל„בני בכורי“ כלל שייכות לענין מתן תורה. וגם בתניא רפ"ב, שהתואר „בני בכורי“ הוא מעלת הנשמה מצד עצמה (ולא מצד קבלת התורה). אלא שבתניא שם, שגם הכתוב בנים אתם להא"ה הוא מצד הנשמה עצמה, ודלא כהספרי ופירש"י כאן ש„בנים אתם“ הוא מצד מתן תורה. אף שבדוחק קצת י"ל.

37) ואף שפירוש זה הוא „מדרשו“ — הרי כבר נתבאר כמה פעמים, שכל המובא בפירש"י ע"ה"ת צ"ל (עפ"י הודעת רש"י עצמו — ראה לעיל הערה 5) ע"ד פשוטו של מקרא (ובאם א"א, אומר רש"י „לא ידעתי“ אף שגם שם ישנם פירושי רז"ל וכו'). ובמילא המשך רש"י שם „ומדרשו“ (א) הוא ג"כ עפ"י פשוטו (אלא שלא בפשטות כ"כ). (ב) עוד ועיקר: מוכיח שפירוש הראשון אינו מספיק כו'. וק"ל. ועוד י"ל בפרש"י שמות שם ואכ"מ.

*37) להעיר מפרש"י (בראשית א, א) „בראשית כו' בשביל התורה כו' ובשביל ישראל“ — דאין מחלקם לשני פירושים.

יא. בעת רש"י ברענגט די ראי' פון „בני הנביאים" מח ער שוין אויך שרייבן די וועלטער „אשר בבית א־ל", וויל אן די דאזיקע וועלטער וואלט מען געקענט לערנען אז מיט „בני הנביאים" וועלט געמיינט (ניט תלמידים פון נביאים, נאר) נבואה־מענטשן. ד. ה. אזוינע מענטשן וואס ענינם ומהותם איז — נבואה. ע"ד ווי דער לשון „בני קדם"[38] וואס מיינט קדם־מענטשן און ניט קינדער פון קדם, און עד"ז „בני שנה"[39] וואס דער לשון איז מתאר זייער ענין — ניט עס מיינט די קינדער פון שנה.

דערביבער איז רש"י מוסיף אויך די וועלטער „אשר בבית א־ל", וואס באַ־ווייזן, אז „בני הנביאים" מיינט ניט נבואה־מענטשן, וואלם איז בית א־ל זיי־נען דאך ניט געווען קיין נביאי אמת[40]

38) ויצא כט, א.
39) שמיני ט, ב.
40) ואף שהתנבאו (ונבואה אמיתית) „היום גו' לוקח גו'" (מ"ב ב, ג) — לפי פירש"י כאן ולהתרגום במלכים שם „תל־מידי" — י"ל שנבואתם היתה לא מצד עצמם, וע"ד ש"א י, ו ואילך. ובחומש בהעלותך יא, כה. ועפי"ז מובן בפשטות מה שאמרו „ילכו נא ויבקשו גו' פן נשאו רוח ה'" (מ"ב ב, טז), לפי שנבואתם היתה מלכ־תחילה רק בכחו של אלי'* (ראה פירש"י שם). (ועפי"ז יומתק „ואותר אני לבדי" שאמר אלי' (מ"א יט, יו"ד. יד)).

*) ובכ"ז אפשר „שהיו שקולים כאלי'" (פירש"י שם, ג), כי רק על „יותר ממה שיש לי בידי" נאמר הקשיות לשאול (מ"ב ב, י ובפרש"י). ולהעיר מפירש"י בהעלותך (יא, מז): עמך כו' עם משה לשמוע דיבור כו' (אף שנאמר „אליו" — ויקרא א, א — ובפרש"י שם) אף שהי' זה ע"י „ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם" (בהע־לותך שם, יז).

וגם לפירש"י „שהיו שקולים כאלי'", פירוש „בני הנביאים" הוא [לא אנשים שענינם נבו־אה, וכמו „בני קדם", כי אם] כמו שמפרש רש"י (מ"ב ד, א) „כל בני הנביאים שבמקרא (ווי דערציילט פריער אין תנ"ך[41] אז פון אלע נביאי אמת איז איבערגעבליבן נאר אלי' הנביא). במילא איז געדרונגען אז „בני הנביאים" מיינט תלמידי הנבי־אים, און זיי הייסן בני הנביאים מצד דעם וואס תלמידים קרויים בנים.

יב. פון דעם פסוק אליין איז אבער אויך קיין ראי' ניט. ווארום (בדוחק עכ"פ) קען מען זאגן, אז כאטש איזבל האט אומגעברַאכט אלע נביאי ה', און ס'איז געבליבן נאר אלי' הנביא (והנביאים אשר במערה), איז אבער לאחרי ווי אלי' הנ־ביא האט אויסגע'הרג'עט די נביאי הבעל, האבן זיך צוריק אנגעהויבן נביאי האמת. ובמילא קען מען נאך אליין טייטשן אז מיט „בני הנביאים" — אויך אין דעם „בני הנביאים אשר בבית א־ל" — וועלט געמיינט נבואה־מענטשן, און ניט תלמי־די הנביאים.

גאר גלאט איז עס טאקע ניט. ס'איז זייער שווער צו זאגן, אז במשך פון אזא קורצער צייט זאל שוין זיין אַ גאנ־

ועפי"ז מתורצת קושיא חזקה ע"ד הפשט: א) „ואת אלישע גו' תמשח לנביא תחתיך" (מ"א יט, טז) — הרי היו כו"כ נביאים כמותו (רש"י מ"ב ב, ג) בלאה"כ? ב) נש־ארו רק מאה נביאים (שבמערות) ומאין באו תיכף לאחרי זה — קבוצת נביאים ביריחו וכן בבית א־ל — ומשמע (מ"ב ב, ז) — דחמישים רק חלק קטן מהם.

41) מ"א יח, ד. שם, כב. ועוד.

תרגומו תלמידי נבייא", ובפרט שכבר ביאר בפירושו בחומש „לבניך אלו התלמידים".

ומ"ש רש"י פירוש זה בפ"ד — אף שה־לשון „בני הנביאים" נזכר כו"כ פעמים לפנ"ז — יש לומר, כי כאן — חידוש בדבר, דאף שעובדי' הי' נביא [וספר שלם מנבואתו (משא"כ „בני הנביאים" שבבית א־ל וירחו, וכן שבמ"א כ, לה, אף שנקרא (שם, לח) „הנביא")] בכ"ז נק' „בני" ותלמיד (ראה עובדי' בראב"ע שם).

צע קבוצה פון נביאי אמת, און נאָך אין בית א־ל — דער אָרט וואו עס איז געווען דער עיקר ע״ז פון ירבעם׳ן אן [42]. (וואָס דערפאַר נעמט רש״י אָן, אז פון דעם פסוק „בני הנביאים אשר בבית א־ל״ איז יע אַ ראי׳ „שהתלמידים קרויים בנים״ — ניט ווי פון דעם פסוק „בני הנביאים״ פון מלכים א׳ (כ, לה), וועלכן רש״י ברענגט [ני׳ט]. פונדעסטוועגן, וויבאַלד אָבער בדוחק קען מען אַזוי פאָרט זאָגן — ברענגט רש״י נאָך אַ ראי׳ פון דעם וואָס חזקי׳ האָט אידן געזאמלט בנים אין בער דעם וואָס ער האָט מיט זיי געלערנט תורה [43].

יג. אויף דער ראי׳ איז אָבער שוער: חזקי׳ איז געווען אַ מלך. און דער תפקיד פון אַ מלך איז — צו פאַרזאָרגן דעם פאָלק מיט אַלע זייערע באַדערפענישן, ווי אַ „רועה״ בא „צאן״ [44]. קען מען דאָך פרעגן: פון וואָנעט איז די ראי׳ אַז חזקי׳ האָט זיי געזאמלט בנים וויל ער האָט מיט זיי געלערנט תורה, עס קען דאָך זיין אַז דאָס איז דערפאַר וואָס ער האָט זיי פאַרזאָרגט מיט אַלע זייערע צרכים, און צוליב יעדער ענין (עיקרי) וואָס מ׳איז מקבל וועלט מען געזאמלט בן (וכנ״ל סעיף יו״ד)?

איז די הסברה אין דעם: מען געפינט ניט אין ערגעץ, אויסער ביי חזקי׳ן אַז מלכים זאָלן אָנזאמלן אידן בנים, איז דער־פון געדרונגען אַז דאָס וואָס (דוקא) חזקי׳ האָט די אידן אַזוי געזאמלט איז מצד דעם וואָס ער האָט זיי געגעבן אַזאַ זאַך וואָס קיין אַנדער מלך האָט זיי ניט געגעבן. און וויבאַלד אַז מיר גע־פינען בלויז אין ענין וואָס חזקי׳ האָט געגעבן אידן מער פון אַנדערע מלכים, און דאָס איז דער ענין פון לימוד התורה, פאַרשטייען מיר דערפון, אַז ער האָט זיי גזאמלט בנים וויל ער האָט מיט זיי גע־לערנט תורה.

און דערפאַר איז רש״י מוסיף „שלימד תורה לכל ישראל״, מיינענדיק דערמיט, אַז אין „לימוד התורה״, אין אָט דעם האָט זיך אויסגעצייכנט די השפעה פון חזקי׳ המלך צום גאַנצן אידישן פאָלק.

יד. אעפ״כ איז נאָך פון דעם ניט קיין ראי׳ מוכרחת אַז „תלמידים קרויים בנים״. מען קען זאָגן, אַז דאָס וואָס חזקי׳ האָט אידן גזאמלט בנים איז עס וויל נוסף צו זיין לערנען מיט זיי תורה, האָט ער זיי אויך פאַרזאָרגט מיט צרכים הגש־מיים, ווי אַנדערע מלכים. און דוקא צו־ליב זיין געבן אידן ביידע זאַכן — סיי צרכים הגשמיים און סיי תורה — ווערן זיי גזאמלט בנים (היות אַז קבלת כל הצרכים — גשמיים ורוחניים — איז בדומה צו אַ בן וואָס כל צרכיו (און אויך מציאותו) איז פון אב). פון וואַנען איז אָבער די ראי׳ אַז די תלמידים וועל־כע לערנען פון דעם רב תורה און זיי־נען ניט מקבל פון אים קיין אַנדערע זאַכן, ווערן אויך זיי גזאמלט בנים? דער־פאַר ברענגט רש״י דעם פסוק „בני ה־נביאים גו׳״ [45], וואו מען געפינט אַז דער

42) מ״א יב, כט־לג.

43) הטעם מה שזקוק להביא הוכחה מ־חזקי׳, ואינו חוזר להוכחה הא׳ מ„בנים אתם לה״א״ — כי הפירכות שעל ב׳ הוכחות הראשונות יש בהן נקודה משותפת, שהלשון „בן״ שבכתובים אלו, אין הכוונה לתואר „בן״: „בנים אתם לה״א״ — לשון חיבה (כנ״ל סעיף ט); „בני הנביאים״ — אנשים שענינם נבואה. משא״כ הפירכא על ההוכחה „וכן בחזקי׳ . . קראם בנים״ הוא שקראם בנים בגלל שהי׳ גם מלכם (כדלהלן סעיף יד).

44) פנחס כו, יז.

45) אבל מ„בנים אתם לה״א״ אין הוכחה — כי פשוט שיש לפרש שהתואר „בנים״ שם הוא מצד ב׳ הענינים.

תואר בנים קען זיין בלויז מצד ענין הלימוד.

טו. לאחרי כל הנ"ל איז נאך שווער: פארוואס ברענגט ניט רש"י פון „תולדות משה" אזוי פון ספר משלי?

איז דער ביאור אין דעם:

די קשיא וואס ארט רש"י אין דעם פירוש „לבניך אלו התלמידים" (וואס ער פארענטפערט מיט „מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים") איז: פארוואס שטייט אין פסוק „לבניך", וואס גיט אן ארט פאר א טעות צו טייטשן לבניך כפשוטו? עס האט דאך געקענט שטיין „ושנותם לתלמידיך"[46]! און אויף דעם ענטפערט רש"י „מצינו בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים", אז „בכל מקום" — אין גאנץ תורה שבכתב, ווערן תלמידים געפרופן בנים. ובמילא קען מען ניט פרעגן פארוואס עס שטייט ניט „רש"י", וויל בכל מקום איז דער נאמען פאר תלמידים — בנים[47].

וואו זעט מען דאס אז בכל מקום ווערן תלמידים געפרופן בנים? ברענגט רש"י עטלעכע ערטער וואו דער פסוק רופט אן תלמידים מיטן נאמען בנים, און ניט מיטן נאמען תלמידים.

ועפ"ז מובן בפשטות וואס רש"י דארף אנקומען צו עטלעכע פסוקים — וויל פון איין פסוק, און אפילו פון צוויי — איז נאר א ראי' אז תלמידים קען מען אנרופן בנים. ס'איז אבער קיין ראי' ניט אז דאס איז זייער נאמען בכל מקום, בשעת מען זעט אבער אין דריי ערטער [ובפרט אז זיי זיינען אין אלע חלקים פון תורה שבכתב: תורה, נביאים און כתובים] אז דער פסוק רופט אן תלמידים מיטן נאמען בנים, איז א ראי' אז דאס איז זייער איינציקער נאמען.

לויט דעם איז מובן וואס רש"י קען ניט ברענגען א ראי' פון דעם וואס בני אהרן וועלן גערופן „תולדות משה": אמת טאקע — דארטן לאזט אונז דער פסוק הערן אז „כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", עס איז אבער פון דארט ניט קיין ראי' מוכח אז תלמידים הייסן בנים — וויל דארט שטייט ניט דער נאמען „בנים" [און דער לשון „תולדות" קען מען זאגן בכלל אז ער קומט נאר להשמיענו[48] אז „כל המלמד כו' כאילו ילדו", אבער ניט בנוגע התחייבות וכו'].

אויך איז רעכט וואס רש"י ברענגט ניט קיין ראי' פון דעם לשון „בני" אין ספר משלי, וויל מען קען זאגן, אז די „משלי שלמה" האט שלמה המלך פריער געזאגט צו זיין זון (רחבעם וכו') און ערשט דערנאך האט ער עס געמאכט פאר א ספר לימוד פאר אלעמען. און וויבאלד אז זאגן דיק די משלים זיין זון האט ער געוואלט דעם לשון בני, האט ער שוין דעם לשון ניט געביטן פון בני אויף תלמידי אויך וועלן ס'איז געווארן א ספר לימוד פאר אלעמען, היות אז דער לשון פאסט אויך פאר יעדן תלמיד מצד דעם וואס תלמידים זיינען קרויים אויך בנים.

דערי'בער ברענגט רש"י דעם פסוק וואו חזקי' האט געזאגט בני ניט צו זיינע קינדער — אויך מלכתחילה — איז

---

46) אבל שתלמידים אפשר לקוראם בנים — כבר פירש לעיל במדבר ג, א. אבל ראה לקמן.

47) פעם אחת נמצא „תלמיד" (דה"א כה, ח). אבל ידוע דרך רש"י שבאם „לא מצאתי לו חבר" אינו גלאטיק. ועאכו"כ שאין להקשות על יסוד זה למה לא נאמר „לתלמידיך" במקום „לבניך".

48) וגם לפי האמת שבכל מקום קרויים תלמידים בנים, מוכרח לפרש כן — וכלשון רש"י שם „מלמד כו'" — דאל"כ, הי' לו לומר רק תולדות אהרן.

דערפון אַ ראי׳ אַז דער אינציקער נאַמען פֿאַר תלמידים אין תורה שבכתב איז בנים.

טז. לאחרי ווי רש״י פֿאַרענטפֿערט וואָס עס שטייט „לבניך״ און ניט לתלמידיך, איז ער מוסיף „וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב״. מיט אָט די וועדטער באַוואָרנט רש״י נאָך אַ קשיא וואָס מ׳קען פֿרעגן אויף זיין פֿירוש „לבניך אלו התלמידים״:

דער פֿירוש פון „ושננתם״ איז ווי רש״י זאָגט „לשון חידוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך כו׳״. פֿאַרשטייט מען דאָך, אַז צו לערנען מיט אַ צווייטן אין אַזאַ אופן ביז „ושננתם״ איז אַ גרויסע האַרצוואַניע. שטעלט זיך די שאלה: פֿאַרוואָס איז דער רב מחוייב זיך אָפּצוגעבן אַזוי פיל מיט זיינע תלמידים ביז די דברים זאָלן זיין „מחודדין״?

וואָלט מען געטייטשט לבניך כפשוטו — איז פֿאַרשטאַנדיק, ווייל אַ פֿאָטער דאַרף טאָן אַלץ וואָס ס׳איז נאָר מעגלעך פֿאַר זיינע קינדער. אויב „לבניך״ מיינט אָבער תלמידים, איז שווער: געגוג וואָס דער רב לערנט בכלל מיט אַנדערע אידן וועלכע האָבן צו אים קיין שייכות ניט, וואָס איז מען אים מחייב צו האַרצוועקן מיט זיי ביז אין אַן אופן פון „ושננתם״?

קיין שטאַרקע קשיא איז דאָס טאַקע ניט — מען געפינט נאָך מצוות אויף וועלכע מיר ווייסן ניט קיין טעם. אָבער אינגאַנצן גלאַטיק איז עס ניט. וואָרום די ענינים פון „גזירת הכתוב״ וואָס מיר געפינען אין תורה זיינען נאָר געציילטע.

דעריבער זאָגט רש״י „הרב קרוי אב״, און וויבאַלד אַז דער רב איז (בענין הלימוד) אַן אב לתלמידיו, דאַרף ער זיך איבערגעבן צו זיי (בשייכות מיטן לימוד) מיט דער זעלבער מסירה ונתינה ווי אַ פֿאָטער צו זיינע קינדער.

יז. וועגן רש״י זאָל אָבער זאָגן בלויז די וועדטער „הרב קרוי אב״ וואָלט נאָך זיין כוונה ניט געווען קלאָר, עס קען דאָך זיין אַז דער תואר איז נאָר אַן ענין של כבוד[49], ניט קיין ענין וואָס לייגט אויף אים אַרויף אַ התחייבות, ועל אחת כו״כ אַזאַ התחייבות ווי פון אַ פֿאָטער צו קינדער.

דעריבער איז רש״י מוסיף „וכשם שהתלמידים קרויים בנים כו׳ כך הרב קרוי אב״, אַז דאָס וואָס הרב קרוי אב איז עס פונקט אַזוי ווי דאָס וואָס תלמידים קרויים בנים:

כשם ווי דער ענין וואָס „תלמידים קרויים בנים״ לייגט אַרויף אויף די תלמידים זייער אַ גרויסע התחייבות לרבם

— „שנאמר בנים אתם לה׳ אלקיכם״, אַז דערפֿאַר וואָס אידן זיינען דעם אויבערשטנס בנים זיינען זיי מחוייב בכל התרי״ג מצוות (און קענען זיך ניט פּטר׳ן מיטן מקיים זיין תרי״ב מצוות — כאָטש אויך תרי״ב מצוות איז זייער אַ סך), ביז אַז ס׳איז ניטאָ קיין איין מינוט ווען אַ איד איז ח״ו פריי פון מלכות שמים, וואָרום בכל עת הפנוי׳ איז ער מחוייב בלימוד התורה, און אויך וועגן ער איז זיך עוסק בצרכיו (נוסף אויף דעם וואָס אין יעדער ענין זיינען פֿאַראַן כמה דינים ווי עס זאָל געטאָן ווערן), דאַרף ער עס טאָן לשם שמים —

„כך הרב קרוי אב״, אַזוי איז דער תואר „אב״ מיט וועלכן דער רב וועדט געווען פון אויף אים אַרויף די זעלבע סאָרט התחייבות לתלמידיו.

חי. וואו געפינט מען דאָס אַז דער תואר „אב״ לייגט אַרויף אויפן רב אַ התחייבות צו לערנען מיט זיינע תלמידים באופן אַז דברי תורה זאָלן זיין מחו־

49) ע״ד בראשית (יז, ד. מה, ח).

דדים בפיהם? ברענגט אויף דעם רש"י אַ ראי', „שנאמר אבי אבי רכב ישר־אל": :

בשעת אלישע האָט געזופן זיין רבי'ן אלי', „אבי אבי" האָט ער דערביי מוסיף געווען „רכב ישראל", מיינענדיק דערמיט אַז אלי' האָט (דורך זיינע תפילות [50]) געגעבן אידן דעם כח צו מנצח זיין אין זייערע מלחמות, ווי אַ רייטוואָגן העלפט אַרויס אין אַ מלחמה (וואָס דאָס האָט שוין דער „בן חמש למקרא" געלערנט אין פרשת בשלח [51]).

וואָס איז די שייכות פון „רכב ישראל" — וואָס אלי' איז געווען צו אידן, מיט „אבי אבי" — וואָס ער איז געווען צו אלישע'ן (זייענדיק זיין רב)? פון דעם אָבער וואָס אלישע האָט געזאָגט אויף אלי' „רכב (ישראל)" בהמשך צו „אבי אבי", איז פאַרשטאַנדיק אַז דער תואר „רכב" איז אויך נוגע צום ענין פון „אבי אבי" [52]: מצד דעם וואָס דער רב איז קרוי אב לתלמידיו, דאַרף ער זיין זייער „רכב" — געבן זיי דעם כח צו מנצח זיין אין די מלחמות וואָס זיי האָבן אין זייער לערנען.

יט. אין וואָס פאַראַ מלחמות (אין לערנען) פון די תלמידים דאַרף דאָס דער רב זייערער געבן זיי דעם כח צו מנצח זיין, און וואָס פאַראַ שייכות האָט דאָס צו „ושננתם לבניך" — וויס עס דער תלמיד אַליין פון זיין אייגענעם לערנען און רש"י דאַרף דאָס גאָרניט אויס־טייטשן:

עס טרעפט גאַנץ אָפט, אַז לאחרי ווי ער האָט געלערנט אַן ענין, און פאַר־שטאַנען א סברא, קומט אַ צווייטע סברא און שלאָגט זיך מיט דער ערשטער, זי האָט מלחמה מיט דער סברא וואָס ער האָט פריער געלערנט. און טאָמער ער אַליין כאָפט זיך ניט אויף דער נייער סברא, קומט זי צו אים דורך אַ פראָגע וואָס אַ צווייטער שטעלט — „שאם יש־אלך אדם דבר". און אויב ער קען ניט מנצח זיין אין דער מלחמה: ער האָט ניט דעם ריכטיקן ענטפער מיט וואָס אָפצושלאָגן די סברא הסותרת, וועט ביי אים אַ ספק אין זיין לימוד און במילא הויבט ער אָן צו מגמגם זיין.

און דעריבער דאַרף דער רב (ניט בלויז לערנען מיט אים, נאָר אויך) געבן דעם תלמיד די כללים און הסברים — דעם „רכב" — דורך וועלכן ער זאָל קענען מנצח זיין אין די שכל־מלחמות און מכ־ריע זיין צווישן די קעגנזייטיקע סברות, ביז די דברי תורה זאָלן ביי אים זיין „מחודדין", אָן קיין שום ספיקות.

כ. בשעת רש"י ברענגט אַ ראי' פון „אבי אבי רכב ישראל" איז ער מוסיף „וגו'", מיינענדיק דערמיט דעם קומענ־דיקן וואָרט — „ופרשיו", זיין רייטער.

דער אויפטו פון „ופרשיו" אויף „רכב" אין מלחמה כפשוטה איז: בשעת דער לוחם האָט אַ רכב, איז נאָך קיין ראי' ניט אַז ער וועט מנצח זיין די מלחמה, וואָרום עס קען זיין אַז ער וויס אָפילו ניט ווי אָנצופירן מיטן רכב. בעת אָבער צום רכב האָט ער אַ „פרש", וואָס זעצט זיך אויף דעם רכב און פירט מיט אים אָן, איז דאָן אַ סך זיכערער אַז ער וועט מנצח זיין די מלחמה.

און די זעלבע זאַך איז אויך בנוגע צו דער מלחמה וואָס קומט פאַר אין דער שכל־וועלט: לפעמים קען זיין אַז

---

50) פירש"י ורד"ק למלכים שם (מתר־גום שם).

51) יד, ו־ז. ועוד.

52) וכן לאידך גיסא: מצד סמיכת העני־נים זל"ז, מוכח ש„אבי אבי" — אף שנאמר בלשון יחיד — קאי גם על ישראל, כנ"ל הערה 17.

אויך וועז דער רב גיט דעם „רכב", ד. ה. די כללים אז הסברים צום תלמיד, זאָלן נאָך ביי אים אַלץ בלייבן ספיקות אז ער זאָל מגמגם זיין — איבער דעם וואָס ער וויסט ניט וואו אז וויי אזוי מען דאַרף זיך נוצן מיט די כללים. איז אין אַזאַ פאַל, דאַרף דער רב זיין אויך דער „פרש", ער דאַרף אַנווייזן דעם תלמיד דעם ריכטיקן צוגאַנג אז העלפן אים זיך צו באַנוצן מיט די כללים.

דעם וואָרט „ופרשיו" איז אָבער רש"י בלויז מרמז מיט „וגו'" אז איז אים ניט מעתיק בפירוש — ווייל דאָס איז ניט מוכרח צו „ושננתם": אין רוב פאַלן, איז מען מקיים דעם „ושננתם — לשון חידוד" אויך דורך געבן די תלמידים בלויז דעם „רכב". נאָר היות ווי לפע־מים (בעת דער תלמיד שטייט אין אַ נידעריקערן מצב וואָס ער קען זיך אַליין ניט באַנוצן מיט די כללים; אָדער בעת עס רעדט זיך וועגן אַן ענין מסובך וע־מוק ביותר) דאַרף דער רב זיין אויך דער „פרשיו", איז רש"י מרמז אויך דעם וואָרט.

כא. אין רש"י איז דאָך פאַראַן אויך „ייגה של תורה"[53], איז מיט רש"י'ס מרמז זיין דעם וואָרט „ופרשיו" דורכן וגומר וויזט ער אַן אַ הוראה אין עבודה:

בשעת מען זאָגט אַ אידן אז ער דאַרף לערנען תורה מיט אַנדערע אידן, מיט די אַלע וועלכע זיינען נאָר בגדר זיי זאָלן וועלן זיינע תלמידים, און לערנען מיט זיי אין אופן פון „ושננתם — לשון חידוד", וואָס לפעמים דאַרף ער צוליב דעם וועלן אויך „פרשיו", קען ער דאָך טענה'ן: בשעת יענער איז אַזאַ וואָס אַפילו לאחרי ווי מען זאָגט אים די כללי הלימוד און מ'וויזט אים די וועג — איז אים נאָך אַלץ וויניק, איז וואָס דאַרף איך זיך פאַרנעמען מיט אים, און נאָך מיט אַזאַ יגיעה גדולה? ער איז דאָך שלא בערכי כלל, און בפרט אַז לאחרי וואָס איך וועל שוין יע האַרעווען מיט אים איז ווער זאָגט עס אַז ס'וועט אים העלפן אַז די דברי תורה וועלן ביי אים זיין מחודדין?

אויף דעם איז דער ענטפער: וויבאַלד אַז מלמעלה האָט מען מזמין געווען דו זאָלסט זיך טרעפן מיט יענעם אידן, איז דאָס אַ הוראה ברורה אַז דו דאַרפסט לערנען מיט אים אין אַן אופן פון „ושננתם". און במילא דאַרפסטו וועלן אויך „ופרשיו", בכדי צו גומר זיין און פאַר־ענדיקן דיין שליחות: ס'איז ניט קיין ענין וואָס דו טוסט יענעם אַ טובה, נאָר דאָס איז נוגע צו דיר[54], וויל אַן דעם — פאַרענדיקסטו ניט דיין שליחות, און בשעת עס פעלט אין דעם גמר השליחות פעלט עס אין דעם קיום כללות השליחות.

און לאידך גיסא: בשעת דו וועסט וועלן „ופרשיו" און גומר זיין דיין שלי־חות, באַקומסטו דאַן כחו של הקב"ה, וואָרום שלוחו של אדם (העליון) כמותו[55], און דו וועלסט קרוי אב וואָס השוה כבוד אב לכבוד המקום[56], און במילא ביסטו זיכער אַז דיין האַרעוואַניע וועט מצליח זיין, וויל כחו של המשלח מיט וועלכן דו טוסט — איז דאָך אַ בלתי מוגבל.

כב. די ראי' אַז „הרב קרוי אב" (וואָס דאָס איז אַ ביאור אויפן חיוב „ושנ־תם" כנ"ל סעיף טז) — ברענגט רש"י פון דעם לשון „אבי אבי" וואָס שטייט

---

53) היום יום ע' כד.

54) וע"ד יותר ממה שבעה"ב כו' (ויק"ר פל"ד, ח).

55) ראה לקו"ת ויקרא א, ג.

56) קדושין ל, ב.

ביי אלי׳ הנביא מבשר הגאולה [57]. און אויך מיט דעם איז רש״י מרמז אַן ענין פון ״ייבה של תורה״:

בשעת מען איז מקיים דעם ציווי ״וש־ננתם לשון חידוד״ איז דאָס אַ מעין פון לעתיד לבא, וועָן ״לא ילמדו עוד איש את רעהו״ [58], ווייל דער ענין וועלכן דער תלמיד האָט שוין געלערנט פון רב, איז דאָך שוין מחודד בפיו און ער דאַרף שוין דערביי צום רב מער ניט אַנקומען.

און היות אַז אַלע גילויים דלעתיד זיי־נען תלוי במעשינו ועבודתנו עכשיו [59], איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז דער קיום ה־ציווי ״ושננתם״ איז דאָס די כלי וואָס איז ממשיך דעם ״ולא ילמדו גו׳״ וואָס וועט זיין לעתיד לבא [60].

---

57) פירש״י בחוקותי כו, מב (עירובין מג, רע״ב. ומדחז״ל בכ״מ. ולהעיר מרמב״ם הל׳ מלכים פי״ב ה״ב).

58) ירמי׳ לא, לג.

59) תניא רפל״ז.

60) להעיר שהציחי ושננתם לבניך הוא

און דאָס איז רש״י מרמז מיט זיין ברענגען די ראי׳ אויף ״ושננתם לבניך״ פון דעם פסוק ״אבי אבי רכב ישראל וגו׳״ וואָס שטייט ביי אלי׳ מבשר הגאו־לה, ווייל דער קיום פון דעם דאָזיקן ציווי איז מקרב וממהר דעם קיום היעוד ״ולא ילמדו גו׳ כי מלאה הארץ דעה את הוי׳ כמים לים מכסים״ [61], וואָס דאָס איז אַן ענין עיקרי [62] אין דער גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש״פ ואתחנן תשכ״ח)

בפרשת ואתחנן שקוראין אותה — בכל הש־נים — בהשבת שלאחרי ת״ב, שבת נחמו.

61) ירמי׳ שם. ישעי׳ יא, ט. וראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ט ה״ב.

62) שלכן הסיום והחותם של הענינים דימות המשיח שברמב״ם הל׳ מלכים הוא ב״כי מלאה הארץ דעה. את ה׳ כמים לים מכסים״.

ואתחנן ב

א. אין פסוק „וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך״ [1], איז רש״י מפרש: „וקשרתם לאות על ידך — אלו תפלין שבזרוע, והיו לטוטפות בין עיניך — אלו תפלין שבראש״.

לערנענדיק בהשקפה ראשונה קען אויסקומען, אַז רש״י איז דאָ פשוט אויסן צו מפרש זיין אַז מיט „לאות גו׳ לטוטפות גו׳״ וועלן געמיינט תפלין. מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען — מצד כמה טעמים:

א) לפי זה האָט רש״י ניט געדאַרפט מעתיק זיין פון פסוק (אויך) די וועלטער „וקשרתם״ „והיו״.

ב) מיט איין פסוק פריער [2] שטייט „ודברת גו׳ ובשכבך ובקומך״. איז דאָרט רש״י מפרש בלויז אַז „ובשכבך ובקומך״ מיינט „זמן שכיבה וזמן קימה״, אָבער אַז דערמיט וועלן געמיינט קריאת־שמע, זאָגט ניט רש״י. ווייל דאָס איז אַ דבר פשוט וואָס רש״י דאַרף עס ניט מפרש זיין און אויך אַ תלמיד — „בן חמש (למקרא)״, וועט ער לערנט אַז מען דאַרף אַ געווויסע זאַך זאָגן ב„זמן שכיבה וזמן קימה״ פאַרשטייט ער אַז דאָס רעדט זיך וועגן ק״ש — ווייל ער וויס [3] אַז ביים לייגן זיך שלאָפן און ביים אויפשטיין לייענט ער ק״ש,

היינט אויב אַזוי, פאַרוואָס דאַרף רש״י מפרש זיין אַז מיט „וקשרתם גו׳״ ווערט געמיינט תפלין? — אויך דאָס איז זייער פשוט און דער תלמיד וויס [4] אַז „על ידך״ און „בין עיניך״ לייגט מען תפלין [5].

ג) אפילו את״ל אַז וויבאַלד דער „בן חמש״ לייגט נאָך ניט קיין תפלין אָבער שמע לייענט ער שוין יע*[5], איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן אַז ביי „ובשכבך ובקומך״ דאַרף רש״י ניט אויסטייטשן אַז עס מיינט ק״ש און ביי „וקשרתם גו׳״ דאַרף רש״י יע מפרש זיין אַז עס מיינט תפלין [6] —

זעט מען אָבער אַז דער ציווי אויף תפלין גופא שטייט שוין פריער (אין פ׳ בא [7]) און צוויי מאָל: „והי׳ לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך״ און „והי׳ לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך״ [8].

---

1) פרשתנו ו, ח.

2) שם, ז.

3) וגם למד כבר מצות ק״ש — בפ׳ רש״י בלק כג, כד.

4) וגם מצות תפלין למד כבר — בפ׳ בא (כדלקמן בפנים), בפרש״י בלק שם ובפרש״י פרשתנו ד, ב.

5) ואדרבה: ב„ובשכבך ובקומך״, מכיון שבתחלת הפסוק נאמר „ודברת בם״ שקאי על דברי תורה בכלל (ולא רק על הפרשיות דק״ש), עלול לטעות יותר ש„ובשכבך ובקומך״ לא קאי על ק״ש.

*5) ידוע נוסח ברכת כ״ק מו״ח אדמו״ר דמיום הגזיזה דג׳ שנים „נהגו להדר להרגיל את התינוק בענין . . ברכות השחר . . וק״ש שעל המטה״ („היום יום״ ד׳ אייר).

6) אבל דוחק גדול לומר כן, כי — כיון שרואה איך שאחרים מניחים תפלין על הזרוע ועל הראש, הרי כשלומד „וקשרתם גו׳ על יד גו׳ בין עיניך גו׳״ — יודע הוא שהכוונה היא לתפלין, וכנ״ל בפנים.

7) יג, ט. טז.

8) אף שבדוחק קצת י״ל שכיון שזהו כו״כ פרשיות לפני פרשתנו — מפרשו עוד הפעם (וכמו שחוזר ומפרש תיבת „טוטפות״

ד) אויב רש"י וואלט אויסן געווען צו מפרש זיין אז עס מיינט תפלין, איז געגוג ער זאל שרייבן בקיצור: „וקשרתם גו' והיו — אלו תפלין"[9]?

מכל הנ"ל לייגט זיך בשכל צו זאגן, אז רש"י איז דא אויסן צו מדגיש זיין (ניט „אלו תפלין", נאר) אז „וקשרתם לאות על ידך" איז תפלין שבזרוע און „והיו לטוטפות בין עיניך" איז תפלין שבראש. דאס איז אבער ניט מובן: וואס איז דער חידוש אז „על ידך" איז „תפלין שבזרוע" און „בין עיניך" — „תפלין שבראש"[10]?

ב. לאחרי ווי רש"י איז מפרש „והיו לטוטפות בין עיניך — אלו תפלין שבראש", איז ער ממשיך (אין דעם זעלבן דיבור): „ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת, טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים".

אויך אין דעם איז ניט מובן:

דעם טייטש פון „טטפת" האט שוין רש"י געשריבן פריער אין פ' בא[11], און דארט איז ער מפרש צוויי פירושים אין דעם ווארט: אין פירוש „ועל שם שהם ארבעה בתים קרויין טטפת, טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים". און א צווייטן פי', אז „טוטפות" איז „לשון דיבור", ווייל דער וואס וועט זען די תפלין „יזכור הנס וידבר בו"[12].

איז ממה נפשך: אויב רש"י איז חושש, אז פון פ' בא ביז פ' ואתחנן האט שוין דער תלמיד פארגעסן וואס ער האט געלערנט — האט רש"י געדארפט שרייבן דא אויך דעם צווייטן פי'; און אויב רש"י נעמט אן אז דער תלמיד געדענקט וואס ער האט געלערנט אין פ' בא (כאטש אינמיטן האט ער געלערנט דריי חומשים) — האט רש"י אויך דעם ערשטן פירוש ניט געדארפט שרייבן (ובפרט אז דעם ערשטן פירוש חזר'ט ער איבער מיט דער גאנצער אריכות: ער באגונגט זיך

שביארה כבר בפ' בא יג, טז, אבל ראה לקמן סו"ס ב).

9) וסיום פירושו ש„טטפת" הוא על שם מנין פרשיותיהם כו' — יכתוב בדבור בפ"ע.

10) ואפילו אם נאמר שבנוגע ל„בין עיניך" יש חידוש — שלא יניחם בין עיניו ממש (ואף שכבר פרשו רש"י בפ' בא (יג, ט) „והקשרם בראש" — נתרץ שרש"י חושש שהתלמיד איננו זוכר כדלעיל הערה 8) — הרי (נוסף להקושיא: למה הוצרך לפרש ש„וקשרתם לאות על ידך — אלו תפלין שבזרוע", גם בנוגע לתש"ר) הו"ל לרש"י לכתוב בקיצור: „בין עיניך — על הראש"?

11) יג, טז.

12) הטעם לזה שצריך רש"י (שם) לב' פירושים — י"ל:

בפ' קדש נאמר „ולזכרון בין עיניך", ומכיון שלאח"ז משנה הכתוב ואומר „ולטוטפת", מוכח שמחדש ענין שלא נאמר מקודם. ולכן מפרש רש"י בפירוש הראשון (העיקרי) שהכתוב מחדש כאן שבתש"ר צ"ל ד' בתים, כדלקמן סעיף ד'.

אלא שמ"מ, מכיון שמסגנון לשון הכתוב „והי' לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך" משמע, שכוונת הכתוב ב„ולטוטפת" בתש"ר היא בדוגמת ד„לאות" דבתש"י ולא ש„ולטוטפת" פי' תפלין, לכן מביא פירוש ב' ש„ולטוטפות" הוא „לשון דיבור", כמו לזכרון בין עיניך" (נוסף למה שלפירוש השני — „טוטפת" היא תיבה בלשון הקדש ממש. וגם אין צורך להביאור דטט בכתפי כו' באפריקי כו' — שאינו גלאטיק כלל• בדרך הפשט). וראה לקמן הערה 23.

•) ובכ"ז — עכ"פ כפי' שני — „בכתפי" „באפריקי" הוא גם ע"פ פשוטו של מקרא (שהוא — בלה"ק) — נתבאר בההתועדות.

ניט מיט שרייבן אז „טטפת" איז „על שם מנין פרשיותיהם"[13], נאר ער טייטשט אויך אויס וויי דער מנין איז מרומז אין וואָרט „טטפת" — „טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים" — און דעם צווייטן פירוש דערמאָנט ער כלל ניט)?

אפילו את"ל אז, כרגיל בפרש"י על התורה אז וועט ער ברייגט אן ענין צום צווייטן מאל שרייבט ער עם בקיצור לגבי דעם ערשטן מאל, אזוי אויך דא, שרייבט ער בלויז דעם ער־שטן פירוש —

איז אבער אין אונזער פסוק איז רש"י (ניט נאר מקצר, נאר אויך) משנה פון זיין פי' לגבי פ' בא: (א) דארט זאגט ער „ארבעה" און דא זאגט ער „מנין". (ב) א גרעסערער שינוי: דארט זאגט ער „שהם ארבעה בתים" און דא — „מנין פרשיותיהם"?

ג. די שוועריקייט אין דעם וואס רש"י זאגט דא „מנין פרשיותיהם" איז (ניט בלויז וואס ער איז משנה פון זיין פי' אין פ' בא וואו ער זאגט „ארבעה בתים", נאר) אויך מצד אונ־זער פסוק גופא:

וויבאלד אז „טטפת" שטייט נאר ביי „בין עיניך" און ניט ביי „על ידך", לייגט זיך לכאורה צו זאגן, אז דער מספר פיר וואס איז מרומז אין „טט־פת" איז דא נאר אין תפלין של ראש, ניט אין תפלין של יד[14] —

ובמילא דארף מען לערנען, אז דער נאמען „טטפת" איז מרמז די פיר בתים, וואס זיי — פיר בתים — זיינען בלויז ביי תפלין של ראש, וואָרום תפלין שבזרוע זיינען איין בית[15]. היינט פאַרוואס לערנט רש"י אז דער נאמען „טטפת" (וואס דער פסוק זאגט עם בלויז ביי תש"ר) איז צוליב די פיר פרשיות — וואס אויך אין תש"י זיינען פיר פרשיות[16]?

ד. איז דער ביאור אין דעם:

אין פ' בא[17] שטייט „והי' לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך" — „והי' " לשון יחיד. ד. ה. אז די זאך וואס זאל זיין „לאות" און „לטטפת" איז איין ענין — און ווי רש"י איז דארט מפרש (אין א פריערדיקע פרשה[17]) אז „והי' " גייט אויף (דעם ענין פון) יציאת מצרים[18] וואס רעדט זיך פרי־ער אין דער פרשה; משא"כ אין אונ־זער פרשה שטייט „וקשרתם (לאות)

13) כמו בכ"מ, שבפעם השני' מפרש רש"י בקיצור.

14) וכמו לפי' השני ב„ולטוטפות בין עיניך" שבפ' בא „שהרואה אותם כו' יזכור הנס וידבר בו" (פרש"י בא יג, טז), שזהו רק בתש"ר שהם מגולים.

15) ראה מכילתא בא יג, ט. ספרי פר־שתנו כאן. וראה גם מנחות לד, ב. והתלמיד רואה זה בפועל.

16) ויתירה מזו: מכיון שבפרשתנו מדייק רש"י „אלו תפלין שבראש" (ודלא כבפ' בא שכותב בפי' „ולטוטפות" — „תפלין" סתם), הרי מכ"ש שצריך רש"י לפרש שקרויין טטפת על שם מנין הבתים?

17) יג, ט — שגם שם נאמר „והי'" לשון יחיד.

18) ולא „הפרשיות" שרש"י מזכירם תי־כף „שתכתוב פרשיות הללו". וכותנת רש"י בזה שהאופן ד„יצי"מ תהי' לך לאות כו'" הוא ע"י ש„תכתוב פרשיות הללו ותקשרם כו'".

ועפ"ז מובן מה שרש"י מוסיף „רצה לומר" — כי בתחלה כותב פירוש הכתוב „יצי"מ תהי' לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך", ואח"כ מבאר את פירושו „רצה לומר" — שזהו ע"י ש„תכתוב פרשיות הללו ותקשרם בראש ובזרוע".

גו' והיו (לטוטפות גו')" לשון רבים — מען דאַרף זיי אַנבינדן "לאות (על ידך)" און זיי דאַרפן זיין "לטטפת (בין עיניך)" — און דאָס גייט אויף "הדברים האלה", די פרשיות[19] אין וועלכע עס שטייט די מצות תפלין[20], וואָס די פרשיות זיינען רבים.

און דעריבער איז אין פ' בא רש"י מפרש דעם נאָמען "טטפת" על שם הבתים און אין אונזער פרשה — על שם הפרשיות:

יציאת מצרים שטייט אין די פרשיות "קדש" און "והי' כי יביאך". אָבער אין די פרשיות "שמע" און "והי' אם שמוע" ווערט כלל ניט דערמאָנט יצי"מ*[20]. קען מען דאָך במילא ניט זאָגן, אַז "והי' . . ולטטפת" (פון פ' בא) זאָל מיינען די פיר פרשיות — ווייל אויף די פרשיות "שמע", "והי' אם שמוע", פאַסט ניט צו זאָגן "והי' " (לשון יחיד) וואָס גייט אויף יציאת מצרים.

19) אבל לא על (ענין) יצי"מ, כי (נוסף למ"ש "וקשרתם גו' והיו" לשון רבים — הרי) בפרשתנו, לפני "וקשרתם גו'" אינו מדובר כלל מענין יציאת מצרים.

20) אבל לא על דברי תורה בכלל (כ"ודברת בם") — כי פשוט שמה שצ"ל ואפשר להיות "לאות גו' ולטוטפת" הם רק הפרשיות שמדובר בהן ענין תפלין (כמו שפשוט ש"ודברת גו' בשכבך ובקומך" קאי רק על הפרשיות דק"ש) — כולל גם הפרשיות דתפלין שבפ' בא.

*20) עפ"ז עכצ"ל דלפרש"י בבא (יג, ט) דהציווי "והי' לך לאות גו' ולזכרון" — קאי על יצי"מ — הרי (ע"ד הפשט) נצטוו אז להניח שתי פרשיות דקדש והי' כי יביאך. וכשנאמר "והיו הדברים האלה גו' וקשרתם גו' והיו" — נצטוו על ד' פרשיות. — וראה שו"ת בשמים ראש כסא דהרסנא סכ"ד — ומצינו עד"ז במצות שבת דנתוסף במ"ת על הנאמר במרה (שבת פז, ב) ועוד.

[ונוסף לזה: אויב מען זאָל זאָגן אַז "טטפת" שבפ' בא איז ע"ש די פיר פרשיות, וועט דאָן אויסקומען אַז ביז צו שנת הארבעים, וואָס ערשט דאָן האָט משה געזאָגט די פרשיות שמע און והי' אם שמוע, איז דער גאַנצער ענין פון תפלין ניט געווען שייך[21] — היפך ווי עס קומט אויס, לכאורה, פון פשטות הכתובים שבפ' בא*[21] אַז דעם ציווי "והי' לאות על ידכה ולטטפת בין עיניך" זאָל מען מקיים זיין גלייך[22].

דערפאַר לערנט רש"י אין פ' בא, אַז דער נאָמען "טטפת" איז "ע"ש ארבעה בתים". ד. ה. — לויט פרש"י זה אַ חידוש: אין צוויי בתים זיינען געלעגן די צוויי פרשיות "קדש" און "והי'

21) שלכן י"א שבמדבר לא הניחו תפלין — ראה בהנסמן בתו"ש תי"ב ע' רמט.

*21) ראה פרש"י שם (יג, יא): א) יש כו' והאומר קדשו (במדבר) כו'. ב) אומר זה רק בנוגע לקידוש בכורות אבל לא בנוגע לתפלין. — אבל ראה קידושין (לו, רע"א) ובפרש"י שם. ועפ"ז י"ל להיפך — דרק בכורות י"א דקדשו במדבר (כיון דקדשו במצרים — ראה בכורות (ד, ב)) — משא"כ תפלין, (ודלא כבפנים) — עכ"פ בדרך הפשט (אבל ע"ד ההלכה — ראה קידושין שם (לז, סע"ב): ביאה דכתב רחמנא גבי תפלין כו' עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ (דדוחק גדול לומר דכוונתו (רק) על זמן הגלות שלאחרי ביאתם לארץ). וראה ילש"ש ורבותינו בעה"ת שלח (טו, לב) דהניחו תפלין במדבר).

22) דאת"ל שרק בביאתם לארץ נתחייבו בהנחת תפלין (ראה הערה הקודמת) — תהי' פשטות הכתובים בפ' בא דלא כפשטות הכתובים דפ' שמע שבפרשתנו שלא נאמר תנאי ביאה לארץ. אלא שי"ל ד"שמע גו' " — בא בהמשך להתחלת הקאַפיטל: וזאת המצוה גו' לעשות בארץ גו'. וראה תניא ספכ"ה.

כי יביאך", און צוויי בתים*[22] זיינען געווען אַן פרשיות[23].

און דער טעם וואָס "והי' . . לטטפת", אַז דער זכרון פון יצי"מ (ביי תש"ר) דאַרף זיין דורך פיר בתים — ווייל דער ריבוי הבתים (אויך אַן די פרשיות) מאַכט גרעסער דעם זכרון[24].

משא"כ אין אונזער סדרה, וואו "והיו (ל' רבים) לטטפת" גייט אויף "הדברים האלה", קען מען ניט זאָגן אַז "טטפת" איז ע"ש די פיר בתים (הגם אַז דורך דעם וועט זיין פאַרשטאַנדיק וואָס דער נאָמען "טטפת" שטייט דוקא ביי תש"ר) — וואָרום וויבאַלד אַז מיט "והיו" וועלן געמיינט "הדברים האלה", די רייד — פרשיות אין וועלכע עס רעדט זיך וועגן די מצות תפלין — דאַרף מען זאָגן, אַז אויך (דאָס וואָס עס זאָל ווערן פון די פרשיות) "טטפת" — איז על שם מנין הפרשיות.

ה. נאָך אַ שינוי אין אונזער סדרה לגבי דעם לשון הפסוק אין פ' בא:

אין פ' בא שטייט "והי' לאות על ידכה ולטטפת בין עיניך" — דער זעלבער "והי' " באַציט זיך סיי אויף "לאות על ידכה" סיי אויף "לטטפת בין עיניך". ד. ה. אַז דער "אות על

---

*22) ולהעיר שבלאה"כ (ע"ד ההלכה) ב' סוגים בד' הבתים — שיש בהם שי"ן או לא. וראה מנחות (לה, רע"א) גווייתא ו' ברייתא כו'. ועוד.

23) וי"ל, שגם מטעם זה מביא רש"י שם עוד פירוש (נוסף להמבואר לעיל הערה 12) — כי דוחק קצת לומר שיהי' ציווי לעשות בתים בלי פרשיות (אף שגם אלו מוסיפים בהזכרון, כדלקמן בפנים. וראה הערה הבאה).

24) ע"פ מ"ש בפנים שגם בתים בלי פרשיות מוסיפים בהזכרון, יובן מ"ש רש"י (ראה יג, א) "לא תוסף עליו — ה' טוטפות בתפלין" ומשנה מלשונו בפרשתנו (ד, ב) "לא תוסיפו — כגון חמש פרשיות בתפלין" — כי מ"לא תוסיפו" שנאמר פעם הראשונה למדים רק שאסור להוסיף ענין שאינו שייך להמצוה, ולכן מפרש שם "חמש פרשיות", שפרשה חמישית אינה שייכת לתפלין (שהרי ישנן בתורה רק ד' פרשיות בהן נאמרה מצות תפלין), ומשא"כ מ"לא תוסף" שנתוספה פעם השני' מוסיפים לל-מוד, שאסור להוסיף אפילו ענין ששייך להמצוה*. ולכן כותב "חמשה טוטפת", היינו חמשה בתים** — דאף שעי"ז יתוסף בהזכרון, מ"מ, "לא תוסף עליו".

---

*) שזהו גם הטעם על זה שבפ' ראה פרש"י "ד' ברכות לברכת כהנים" — ולא "חמש ציציות" כבפרשתנו — דגם בברכת כהנים אסור להוסיף ברכה (ראה בארוכה שיחת ש"פ ראה תשכ"ט. וראה שם, שכוונת רש"י ב"חמשה מינים בלולב" בפ' ראה, היא באופן אחר מבפרשתנו).

**) ואת"ל שגם בנוגע לפרשיות אפשר להיות חידוש בהאזהרה "לא תוסף" כמו שהיא בפעם השני' ע"י הוספת פרשה חמי-שית שמדובר בה מענין יצי"מ — י"ל, שגם זה נכלל בדיוק הלשון "חמשה טוטפת" (ולא — בתים) — שכולל גם הפי' פרשיות (ודלא כבפנים ההערה), אשר פרשה החמי-שית שייכת לתפלין שנקראים טטפת ע"ש הפרשיות.

ובזה יומתק מה שב"לא תוסיפו" דפרשתנו כותב "חמשה פרשיות" וב"לא תוסף עליו" דפ' ראה — "חמשה טוטפת": מה שתפלין נקראים "טוטפת", הוא בין מצד הבתים (פרש"י ס"פ בא) ובין מצד הפרשיות (פ' רש"י פרשתנו ו, ח). ולכן, ב"לא תוסיפו" שהיא אזהרה רק לחמשה פרשיות (ולא לח-משה בתים, כי מכיון שהבתים מוסיפים בהזכרון הרי גם בית החמישי שייך לתפלין ואין ללמוד מכאן שג"ז אסור, כבפנים ההע-רה), כותב רש"י "חמשה פרשיות"; משא"כ ב"לא תוסף עליו", שהחידוש שבאזהרה זו הוא, בין לחמשה בתים (כבפנים ההערה) בין לחמשה פרשיות (כשפרשה החמישית היא מענין יצי"מ) — כותב "חמשה טוטפת".

ידכה״ און דער „טטפת בין עיניך״ זיינען איין (הוי׳ און) מציאות; משא״כ אין אונזער סדרה, וואו ערשט ביי די וועריטער „לטטפת בין עיניך״ גיט דער פסוק צו דעם וואָרט „והיו״

[כאָטש דער לשון „קשירה״ שב־ תחלת הפסוק פאָסט אויך אויפן של ראש[25]; איז עאכו״כ אז בתחלת הכתוב וואָלט געשטאָנען „והיו״ — וואָלט עס געפאָסט צו ביידע תפלין].

איז מוכח, אז דאָ זיינען פאָראַן צוויי ענינים[26]; דאָס אָנבינדן פון „ה־ דברים האלה״ „לאות על ידך״ און זייער וועריען „לטטפת בין עיניך״ זיי־ נען צוויי מציאות׳ן.

און דערפאַר, אין פ׳ בא איז רש״י מפרש „ולטטפת בין עיניך״ — תפלין״ (ניט „תפלין שבראש״) — ווייל דער „לטטפת בין עיניך״ איז די זעלבע מציאות („והי׳ ״) ווי „לאות על ידכה״; משא״כ אין אונזער סדרה איז רש״י מדגיש, אז דאָס זיינען צוויי ענינים: „וקשרתם לאות על ידך — אלו תפלין שבזרוע״, און „והיו לטטפת בין עיניך — אלו תפלין שבראש״.

ו. עס ווערט דאָך אָבער שווער: פאַרוואָס טיילט פאַראַנדער דער פסוק אין אונזער סדרה די „תפלין שבזרוע״ און די „תפלין שבראש״ אין צווי ענינים — אַנדערש ווי אין פ׳ בא? ולכאורה — אדרבה: וויבאַלד אז דער נאָמען „טטפת״ אין אונזער סדרה איז צוליב דעם מנין הפרשיות — דאַרף מען זיי דאָך ניט אָפטיילן פון די תפלין שבזרוע, היות אז אין דעם מנין הפרשיות זיינען תפלין שבראש ושב־ זרוע גלייך.

דערפאַר איז רש״י מדייק „ועל שם מנין פרשיותיהם נקראו טטפת״, אז דער חידוש אין תש״ר לגבי תש״י באַשטייט אין דעם מנין הפרשיות:

ביי תש״י איז נוגע בלויז, אז אין זיי זאָלן זיין די פרשיות פון תורה וואו עס שטייט מצות תפלין. ס׳איז אָבער ניט נוגע דער מספר פיר (והא ראי׳, אז במשך די גאַנצע פערציק יאָר איידער עס זיינען געזאַגט גע־ ווָארן די פרשיות „שמע״ און „והי׳ אם שמוע״, זיינען אין זיי געווען בלויז צוויי פרשיות אין זייער בית אחד);

משא״כ אין תש״ר איז נוגע דער מספר פיר[27] (וואָס דערפאַר האָט אין די תש״ר געדאַרפט זיין פיר בתים אויך ווען עס זיינען געווען בלויז צוויי פרשיות פון תפלין[28]. און דערנאָך איז נאָך צוגעקומען — פריער איז דער

---

25) ראה רש״י בא שם: ותקשרם בראש ובזרוע.

26) להעיר מבראשית א, יד־טו: „והיו לאותות גו׳ והיו למאורות גו׳״ (ב״פ „והיו״) — כי „מאורות״ הוא ענין בהם עצמם, משא״כ אותות ומועדים כו׳. וראה רש״י שם: עוד זאת כו׳.

27) ולפי מ״ש הרגצובי (צפנת פענח כללי התורה והמצוה כלל פג) שאיסור בל תוסיף הוא דוקא כשהתורה הקפידה בה־ מספר (ומה שאסור ה׳ מינים בלולב — מפרש שם שהוא מטעם אחר) — נפק״מ לדינא במ״ש רש״י „מנין״, שאיסור בל תוסיף בתפלין (לפי פרש״י זה) הוא רק בתפלין של ראש. אבל מפרש״י (לעיל ד, ב. ראה יג, א) מוכח, אשר (בדרך הפשט עכ״פ) לא ס״ל חלוק זה.

28) ומ״מ בפ׳ בא לא כתב רש״י „מנין הבתים״ — כי בבתים: א) אין שייך אלא ענין המנין, ב) לא הי׳ בזה שינוי — משא״כ בפרשיות שענינם התוכן והמנין, ונשתנה בהם המנין [וגם התוכן (מיצי״מ — להדברים האלה), אלא שזה לא נרמז ב„טוטפות״].

מספר פיר געווען נאָר אין די בתים, און שפּעטער — איז דער מספר גע־ווארן אַ דיוק אויך אין די פּרשיות).

ז. נאָך אַ טעם וואָס אין אונזער סדרה לערנט רש"י אַז „טטפת" איז „על שם מנין פּרשיותיהם" און ניט על שם מנין הבתים:

פון דעם וואָס דער מספּר פיר (אין די תש"ר) איז תורה מרמז אין דעם וואָרט „טטפת" וואָס איז צונויפגע־שטעלט פון צוויי ווערטער „טט" און „פת", איז קענטיק, אַז די פיר זאָכן אין די תש"ר טיילן זיך אין צוויי סוגים.

איז אין פ' בא, וואו צוויי בתים זיינען געווען מיט פּרשיות און צוויי בתים אָן פּרשיות — איז פאַרשטאַנ־דיק ווי די פיר בתים טיילן זיך אין צוויי סוגים; אָבער לאחרי ווי עס איז געזאָגט געווארן אויך די פּרשיות שמע והי' אם שמוע, און אַלע פיר בתים זיינען מיט פּרשיות — פאַרוואָס־זשע טיילן זיי זיך אויך איצטער אין צוויי סוגים *[28] ?

דערפאַר לערנט רש"י (נוסף למה שנת"ל סעיף ד'), אַז דער נאָמען „טט־פת" דאָ איז „על שם מנין פּרשיו־תיהם", און די פּרשיות, טיילן זיך אין צוויי סוגים: א) „קדש" און „והי' כי יביאך" זיינען געזאָגט געווארן פאַר מ"ת, און „שמע" „והי' אם שמוע" — נאָך מתן תורה[29]. ב) דער ערשטער סוג איז אויך כולל ענין יציאת מצרים, משא"כ דער צווייטער.

און דערפאַר איז רש"י אויך דאָ מוסיף „טט בכתפי שתים פת באפריקי שתים" — הגם ער האָט דאָס שוין געזאָגט אין פּרשת בא — בכדי צו מדגיש זיין אַז אויך אין אונדזער סד־רה טיילן זיך די פיר ענינים (פּרשיות) אין צוויי סוגים.

ח. פון די „ענינים מופלאים"[30] אין אונזער פּרש"י:

שוין געוועדט אַמאָל בארוכה, אַז אין דער סגולה פון מצות תפלין בנוגע דער ווירקונג אויף אומות ה־עולם — זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) „וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך — אלו תפלין שבראש"[31] אַז דורך דעם וואָס די „עמי הארץ" זעען דעם שם הוי' (שלמעלה מהטבע[32]) וואָס איז דאָ ביי אידן דורך לייגן תפלין שבראש — באַקומען זיי אַ מורא פאַר אידן, במילא איז בכלל ניט שייך אַז זיי זאָלן מלחמה האַלטן קעגן אידן.

ב) „שמפני קיום מצות תפלין (וואָס מען לייגט אויף דער האַנט און אויפן קאָפּ) ותיקונן, יתקיים באנשי המלחמה וטרף זרוע אף קדקוד"[33]. ד. ה. אַז וועו מצד איזה סיבה שתהי' זיינען גויים לוחם אַנטקעגן אידן איז דורך מצות תפלין וועט „וטרף זרוע אף קדקד".

---

*28) והחילוק דלעיל הערה 22 — ה"ז ע"ד ההלכה.

29) וגם „בן חמש (למקרא)" מבין, שה־ציווים שלאחרי מ"ת הם באופן אחר לגמרי מאלו שלפני מ"ת. וראה בארוכה שיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ח.

30) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

31) ברכות ו, א.

32) כי הוא מורה שהוא הי' הוה ויהי' — למעלה מן הזמן — וכן למעלה מבחי' מקום כו' (שעהיוה"א פ"ז).

33) הל' קטנות להרא"ש — הל' תפלין סט"ו (כהגירסא שהובאה במעדני יו"ט שם. ונפק"מ בהלשון ולא בתוכן הענין). וראה גם בחיי ס"פ מטות: „היו בטוחים . . בזכות המצוה שבידם וכענין שדרשו רז"ל וטרף זרוע בזכות תפלין שבזרוע אף קדקד בזכות תפלין שבראש". וראה לעיל ע' 11.

ט. די נפקא מינה פון די צוויי ענינים איז:

ביי דעם ענין פון „וטרף זרוע אף קדקוד", האָבן די תש"י און די תש"ר — באַזונדערע פֿעולות — מדה כנגד מדה: טורף זיין דעם קדקוד ע"י תפלין שבראש, וטרף זרוע — ע"י תש"י; ד.ה. דאָ איז תש"י אַן ענין בפ"ע. משא"כ אין דעם ענין פון „ויראו ממך", איז בל' חז"ל „אלו תפלין ש־בראש". די תש"י גיבן נאָר צו אַ תוספת „כח" אין די תש"ר[34], ווי די מכילתא[35] זאָגט „כשהוא נותן נותן של יד ואח"כ נותן של ראש, וכשהוא חולץ חולץ את של ראש ואח"כ של יד".

און דאָס איז מרומז אין דעם וואָס אין פ' בא קומען די תש"י און די תש"ר אַלס איין ענין, און אין משנה תורה (בפרשתנו) — אַלס צוויי ענינים:

בשעת די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, האָט זיי משה רבינו געזאָלט פירן קיין ארץ־ישראל, און דאָן (ווי־באַלד אַז „פני משה כפני חמה"[36]) וואָלט די כניסה לארץ געווען אין אַן אופן פון „למעלה מהטבע"[37] און די שבעה אומות וואָלטן ניט געווואָגט צו מלחמה האָבן מיט אידן[38], ווי עס שטייט[39] „שמעו עמים גו' חיל אחז גו' נמגו כל יושבי כנען. תפול עליהם אימתה ופחד גו'".

און דעריבער, אין פ' בא קומען די תש"י צוזאַמען מיט די תש"ר, וואָרום אין דעם ענין פון „ויראו ממך" זיינען די תש"י ניט קיין ענין בפ"ע, כנ"ל.

משא"כ אין משנה־תורה, וואָס דאָן האָט מען שוין געווואוסט*[39] אַז די כני־סה לארץ וועט זיין דורך יהושע (וואָס „פני יהושע כפני לבנה"[36]) און מען וועט דאַרפן אַנקומען צו מלחמות — צו „וטרף זרוע אף קדקוד" — דאָן זיינען די תפלין של יד אַן ענין בפ"ע, וואָרום זיי טוען אויף דעם וטרף זרוע.

---

34) עיין צפע"נ על הרמב"ם הל' תפלין פ"ד ה"ד: גורם לשל ראש שיהי' מונח כו' על ראשך כו' תש"ר אך מ"מ צריך של יד משום כל זמן שבין ענינך כו'. עי"ש.

35) בא יג, ט.

בבבלי (מנחות לו, א. וכ"ה בשו"ע אדה"ז סכ"ח ס"ג) ילפינן דין זה מ„והיו" (לשון רבים) שנאמר במשנה תורה. אבל, ע"פ דרך הפשט, הדין ד„כל זמן שבין עיניך יהיו שתים" אינו נלמד מ„והיו". כי נוסף למה ש„והיו" לשון רבים קאי על „הדברים האלה" (כנ"ל סעיף ד') — אדרבה: באם הי' נאמר „וקשרתם לאות . . ולטוטפת גו'" (בלי תיבת „והיו"), היו תש"י ותש"ר מצוה אחת (ראה לעיל סעיף ה'), ולא רק „יהיו שתים". ולכן י"ל, שע"ד הפשט — דין זה נלמד ממה שבפ' בא נכללים תש"י ותש"ר יחד (אף שהן ב' מצות כדמוכח מ„והיו" שנאמר במשנה תורה). וראה ב־מכילתא הנ"ל: „מכאן אמרו כשהוא נותן כו'". וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 47 ואילך.

---

36) ב"ב עה, א. ספרי ורש"י פנחס כז, כ. ועוד.

— והרי חמה ולבנה הן דוגמת (ראה זח"א כ, א) שם הוי' (שלמעלה מהטבע) ושם אלקים (בגימט' „הטבע") — ראה חינוך — בשעה"ת לאדמוה"א ח"ב — פ"ה. אור התורה פרשתנו ס"ע צ ואילך. ס"ע צג ואילך. ובכ"מ.

37) ראה בארוכה לעיל ס"ע 9 ואילך.

38) ובמילא לא היו זקוקים אז ל„וטרף זרוע אף קדקוד". וראה לעיל ע' 4 הערה 24.

39) בשלח טו, יד־טז.

*39) וכנאמר בתחלת פרשתנו: רב לך גו' וצו את יהושע גו'.

י. און דאָס איז אויך דער טעם וואָס גלייך נאָך יצי"מ זיינען געווען בלויז צוויי פּרשיות, אין וועלכע עס רעדט זיך דער ענין פון יצי"מ, און דער־נאָך האָט מען געדאַרפט אָנקומען אויך צו די פּרשיות שמע און והי' אם שמוע, אין וועלכע עס רעדט זיך דער ענין פון מסירת נפש:

די כניסה דורך משה רבינו וואָלט געווען אַ המשך ישר פון יצי"מ: די שמועה פון די פּעלקער וועגן קריעת ים סוף (דער גמר פון יציאת מצרים[40]) האָט געפּועל'ט אַז "נמגו כל יושבי כנען".

משא"כ די כניסה דורך יהושע, ווען מען האָט געדאַרפט אָנקומען צום "וטרף זרוע אף קדקוד" — דאָ איז נוגע אויך דער ענין פון מס"נ וואָס נעמט אַרום אַלע כחות פון מענטשן, פון דעם כח היותר נעלה שבו — דער כח השכל (שבראש), ביז דעם כח היותר תחתון — דער כח המעשה (שבזרוע[41]), און דוקא דורך דעם ענין המס"נ האָט מען דעם כח עס זאָל זיין "וטרף זרוע אף קדקוד"[42].

יא. עס שטייט אין חסידות[43], אַז דורך דער כניסה לא"י ע"י יהושע, האָט זיך אויפגעטאָן אַ מעלה יתירה לגבי דער כניסה ווי זי וואָלט געווען דורך משה"ן. און כאָטש "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה" — איז אָבער דאָס גופא אַ טעם פאַרוואָאָס די כניסה לארץ האָט געדאַרפט זיין ע"י יהושע. וויבל, דער עיקר העילוי איז ניט אין "פני חמה" וואָס ווייזט[44] אויף המשכה מלמעלה למטה נאָר אין "פני לבנה" — וואָס ווייזט[44] אויף העלאה מלמטה למעלה. און ווי שוין געזעדט פיל מאָל[45], אַז די אמיתית הכוונה פון "דירה בתחתונים" ווערט פאַרפולקאָמט דוקא אין עלי' מלמטה למעלה, וואו דער זיכוך פון די "תחתונים" ווערט (ניט מצד גילוי אור מלמעלה, נאָר) דורך זיי גופא, אַז דער "מטה" אַליין ווערט נתעלה ביז ער ווערט אַ דירה לו ית'.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אין "וטרף זרוע אף קדקוד" (צו וואָס מען האָט געדאַרפט אָנקומען דערפאַר וואָס די כניסה לא"י איז געווען דורך יהושע), איז פאַראַן אַ מעלה יתירה אויף "ויראו ממך" (וואָס וואָלט געווען ביי דער כניסה ע"י משה) — בהתאם צו דעם יתרון המעלה אין עלי' מלמטה למעלה אויף המשכה מלמעלה למטה.

איז דער ביאור אין דעם:

גילוי אור מלמעלה פועל'ט אין קליפה ביטול ו"אתכפיא"[46]. דאָס מיינט, אַז כל זמן דער אור איז מאיר, שטייט דער מגנד אין אַן אופן פון "ויראו ממך": ער וואָגט ניט זיך קעגנצוּשטעלן און לוחם זיין מיט קדושה, אָבער דער רע ווערט ניט נתהפך [ענלעך ווי (ס'איז געווען) ביי יציאת

40) ראה לקו"ש ח"ג ע' 9-878 ובהערה 11.

41) ובזה עצמו — כח המעשה שבזרוע, היינו יד שמאל שהיא כהה — ששם גם כח המעשה הוא בחלישות.

42) ראה גם לעיל ע' 11-10.

43) ראה שעה"ת שם. אוה"ת פרשתנו ע' פז. קט ואילך.

44) שעה"ת שם. אוה"ת שם ע' סה ואילך. צז ואילך.

45) ראה לקו"ש ח"ה ע' 72 ואילך. ח"ו ע' 18 ואילך. ועוד.

46) ראה בהמצויין בהערה 48. לקו"ת במדבר ג, א. ובכ"מ. וראה לקמן הערה 56.

מצרים[47] — וואס איז געקומען מצד גילוי אור מלמעלה — אז דער רע איז געבליבן בתקפו[48]:

אנדערש איז דורך דער עבודה ש־מצד המטה, וואס דאן ווערט דער רע בטל לגמרי — „וטרף זרוע אף קדקוד" [ובדוגמת ווי ביי מ"ת[47] — וואס איז געווען לאחרי העבודה פון ספה"ע*[48], עבודה שמצד המטה — איז „פסקה[49] זוהמתן"[48].

יב. וי"ל בדרך אפשר אז דאס איז אויך דער טעם פנימי וואס דוקא אין משנה תורה*[49] איז נתחדש ונתגלה געוואָרן אז תפלין של יד איז א מצוה בפ"ע:

מצד בחינת הגילויים זיינען תש"ר העכער פון תש"י, ולכן קדושתן חמורה[50]. וכידוע[51], אז תש"ר איז בחינת יחודא עילאה און תש"י איז בחינת יחודא תתאה. אבער אעפ"כ, מצד דעם

47) וגם מצד זה מובן, מה שבפ' בא נאמר „והי'" (לשון יחיד) דקאי על יצי"מ, ובפרשתנו — „והיו" (לשון רבים) דקאי על „הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום", הפרשיות (שמע והא"ש) שלאחרי מ"ת.

48) תניא פל"א (מ, ב). וראה גם לקו"ת ויקרא ג, א. ובארוכה — לקו"ש ח"א ע' 267 ואילך. ועוד.

*48) וישנו ענין במ"ת שהוא למעלה מעבודת ספה"ע — שעפ"ז מבואר בכ"מ איך שבמ"ת הי' הפעולה באופן דמלמעלמ"ט. ובפרט בנוגע לבירור העולם דציפור לא צותה כו' (שמו"ר ס"פ יתרו). ועצ"ע.

49) שבת קמו, רע"א. וראה זח"ג (צו, ב), שזהו ע"י קדימת העבודה ד„וספרתם לכם".

*49) להעיר שבתורה עצמה — ד' ספרים ומשנה תורה הם בדוגמת ז"א ומל' (חמה ולבנה) — ראה לקו"ת במדבר טו, ג.

50) שו"ע או"ח ר"ס מב.

51) אוה"ת פרשתנו ס"ע שלד ואילך. ובכ"מ.

וואס „נעוץ תחלתן בסופן"[52], איז דער שרש פון תש"י העכער פון תש"ר[53] (בדוגמת די מעלה וואס איז דאס אין „פני לבנה", בחינת מלכות, אויף „פני חמה", מצד דעם ענין פון „נעוץ תחלתן בסופן כו' "[54]).

און דאס איז די שייכות פון תש"י — אלס אן ענין עיקרי — צו „פני יהושע כפני לבנה": בחיצוניות איז עס מצד דעם ווייל ווען די כניסה לא"י וואלט געווען דורך „פני משה כפני חמה" וואלט מען ניט דארפן אנקומען (כ"כ) צו (תש"י) יחו"ת; און בפנימיות הענינים איז עס מצד די מעלה וואס איז דאס אין יחו"ת אויף יחו"ע, וואס דער עיקר ענין הבירורים טוט זיך אויף דורך דער עבודה פון יחו"ת דוקא[55]. ובדוגמת המעלה פון „וטרף זרוע אף קדקוד" אויף „ויראו ממך"[56].

יג. אין תורה זיינען דאך אלע ענינים בתכלית הדיוק; איז דערפון

52) ספר יצירה פ"א מ"ז.

53) אוה"ת שם ס"ע שמ.

54) שעה"ת שם.

55) קונט' עה"ח פ"ט. ובכ"מ.

56) ואין סתירה לזה מהמבואר בקונט' עה"ח פ"ז, שעל העבודה דיחו"ת „יש כמה מונעים ומעכבים" ו„בנקל שיפול ממדרגתו ח"ו", ודוקא מצד העבודה דיחו"ע „יתפרדו כל פועלי און, שמתבטלים כל המניעות והעיכובים" — כי בנוגע להניצוצות כו' מכיון שיחו"ע היא למעלה מהעולם כו', הרי ביטול המניעות והעיכובים הוא מצד גילוי אור שלמעלה מהם כו', בחי' „ויראו ממך" — ואפשר שיהי' רק ביטול לפי שעה, ולאחרי שנפסק הגילוי יהי' הרע חוזר וניעור. משא"כ בהעבודה דיחו"ת, מכיון שהיא שייכת ופועלת בה„יש", הרי הניצוצות נתבררו ונכללו בקדושה, והרע נטרף ובטל. משא"כ בנוגע לאדם שעבודתו ביחו"ת כו'.

פאַרשטאַנדיק, אַז אויך דער צווייטער חילוק אין תפלין — וואָס דוקא אין משנה תורה זיינען צוגעקומען די פרשיות „שמע" און „והי' אם שמוע", איז שייך להבי"ל. ווייל די פרשיות קדש און והי' כי יביאך[57] זיינען שייך צום אופן העבודה מצד פני משה כפני חמה, און די פרשיות שמע און והי' אם שמוע[58] — צום אופן העבודה מצד פני יהושע כפני לבנה.

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס די פרשיות „קדש" און „והי' כי יביאך" זיינען מוחין — חכמה ובינה, און „שמע" מיט „והי' אם שמוע" זיינען (דעת הנחלק ל)חסד וגבורה, מדות[59].

און דאָס איז אויך דער טעם פנימי פון דעם וואָס די פיר פרשיות טיילן זיך אין צוויי סוגים — „טט בכתפי" און „פת באפריקי" — ווייל מדות נעמען זיך פון ב' כתפין דאריך וועל־כע זיינען מרומז אין „כתפי", און מוחין נעמען זיך פון ב' פרקי הידים דאריך וועלכע זיינען מרומז אין „אפ־ריקי"[60].

וועלט דאָך לפ"ז די שאלה: אויב אין די תפלין פון די אידן אין מדבר, זיינען צוויי בתים געווען אַן פרשיות, און יענע צוויי בתים זיינען געווען בלויז — בכדי צו פאַרגרעסערן דעם זכרון פון יצי"מ וואָס שטייט אין די פרשיות „קדש" און „והי' כי יביאך", קומט דאָך אויס אַז אַלע פיר בתים זיינען דער ענין פון מוחין, היינט פאַרוואָס שטייט אויך אין פ' בא דער לשון „טטפת" — טט בכתפי און פת באפריקי — וואָס ווייזט אויף ביידע זאַכן מוחין און מדות?

איז דער ביאור אין דעם: אויך אין פ' בא זיינען די פיר בתים געווען אייגנעטיילט אין די צוויי סוגים מוחין און מדות; נאָר דאָרט זיינען די מדות באופן וואָס זיי קומען פון מוחין בדרך ממילא און מען דאַרף אויף זיי ניט האָבן קיין עבודה מיוחדת[61]. און דעריבער זיינען אויך די צוויי בתים וועלכע זיינען מרומז אין „טט בכתפי" (מדות) — שייך צו „קדש" און „והי' כי יביאך" — מוחין.

און דאָס איז דער טעם וואָס די צוויי פרשיות שמע והא"ש זיינען ערשט נתחדש געווארן אין משנה תורה: ווען די כניסה לא"י וואָלט געווען דורך משה"ן, וואָלט דאָן ביי אַלע אידן געווען ראי' אין אלקות[62]. און בשעת די עבודה איז בבחי' ראי', דאַרף ניט זיין קיין התעסקות מיוחדת אויף התעוררות המדות, ווייל דורך ראי' וועלט דער מענטש נדבק לגמרי אין דעם דבר הנראה[63]; משא"כ בשעת די כניסה לא"י איז דורך יהושע, וואָס מצד דעם איז „ועתה ישראל שמע גו'"[63], אַז די עבודה איז בלויז בבחי' שמיעה — דאָן דאַרף

---

57) לא רק מצד זה שהפרשיות קדש והי' כי יביאך שייכות ליצי"מ והפרשיות שמע והא"ש נאמרו לאחרי מ"ת (כנ"ל הערה 47), אלא גם מצד ענינם בפ"ע.

58) זהר פרשתנו רסב, א־ב. ונתבאר בארוכה בסידור שער התפלין בתחלתו. ספר המצות להצ"צ מצות תפלין. ועוד.

59) אוה"ת פרשתנו ס"ע שסז ממאו"א ט, ז.

60) ראה קונט' העבודה ע' 7. ד"ה לך אמר לבי עת"ר. כי חק תש"י פי"ג. ועוד.

61) לקו"ת פרשתנו ב, ד. ובארוכה — אוה"ת ד"ה ואתחנן.

62) ראה ביאוה"ז קג, ג־ד. ובכ"מ. וראה הערה 64.

63) פרשתנו ד, א. לקו"ת שם ג, ג.

מען אַן עבודה מיוחדת צו מעורר זיין מדות".

יד. אע"פ אַז די מדות וועַן זיי קומען פון מוחין בדרך ממילא, זיינען פיל העכער פון די מדות וועַן זיי קומען דורך אַ התעסקות מיוחדת, אַבער בנוגע צו דעם בירור פון נפש הבהמית — איז פאַראַן אַ מעלה אין די מדות שע"י התעסקות. ווייל דער נפש הבהמית איז עיקרו מדות, און דעריבער [65] דערנעמען אים ניט אויף אַזוי פיל די מדות וועלכע זיינען שייך צו מוחין — ווי עס פועל'ן אויף אים מדות ממש [66].

64) ואף שגם בבחי' פנימיות בינה ה־ מדות באות בדרך ממילא (מאמרים שנסמנו בהערה 60), הרי [נוסף למה ששמיעה בכלל היא בחי' חיצוניות בינה — גם מצד בחי' פנימיות בינה] עם היות שגורמת דבי־ קות (ולא התפעלות), נרגשת הדביקות לדבר בפ"ע, משא"כ הדביקות שמצד ראי' דחכמה (ד"ה ועתה יגדל נא ש"ת פ"ב. וראה גם ד"ה בסוכות עת"ר בתחלתו, יהי הוי' תש"י ספכ"ב).

65) ד"ה וברי"ח תער"ב (המשך תער"ב ח"א פל"ג.

66) שם. קונטרס העבודה ס"ע 6. ד"ה לך אמר לבי שם. כי חק שם. ועוד.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער יתרון פון "וטרף זרוע אף קדקוד" אויף "ויראו ממך" — וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך דער כניסה לא"י על ידי יהושע — איז פאַרבונדן (ניט בלויז דערמיט וואָס אין משנה תורה איז נתחדש געוואָרן דער ענין פון תש"י ווי אַ מצוה בפ"ע, וכנ"ל סו"ס יא, נאַר אויך) מיט דעם וואָס אין משנה תורה זיינען צוגעקומען די פר־ שיות שמע און והי' אם שמע:

די עבודה שמצד המוחין — "קדש" און "והי' כי יביאך", פועל'ט אויפן נה"ב ביטול לפי שעה אַבער ניט אתהפכא — "ויראו ממך", און די עבודה שמצד המדות, "שמע" און "והי' אם שמוע" — פועל'ט אתהפכא, "וטרף זרוע אף קדקוד". עס איז דאָ נאַר טוב.

(משיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ט)

ואתחנן ג

א. עס שטייט אין טור[1], אַז פון פ' בראשית ביז שבעה עשר בתמוז „מפטירין מענין הפרשיות דומה בדומה ומשם ואילך לפי הזמן ולפי המקום".

אעפ"כ, וויבאַלד אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק[2], איז דערפון וואָס די הפטרות אין די שבתים וואָס פון שבעה עשר בתמוז האָט מען קובע געווען אין געוויסע פרשיות — דברי ירמי' לפ' פינחס (אַדער מטות) וכו' נחמו לואתחנן וכו'. — איז פאַרשטאַנדיק, אַז אע"פ וואָס בעיקר זיינען זיי לפי הזמן והמאורע — האָבן די הפטרות אָבער אויך אַ שייכות[3] צו די[4] פרשיות[5].

ובנוגע לפרשתנו: דאָס וואָס די הפטרה פון פ' ואתחנן איז „נחמו נחמו", איז עס מצד הזמן והמאורע, דער־פאַר וואָס פ' ואתחנן לייענט מען דעם ערשטן שבת פון די „ז' דנחמתא", אָבער די סדרה מיט דער הפטרה (נחמו) האָבן צווישן זיך אויך אַ שייכות[6].

ב. אויפן פסוק „נחמו נחמו עמי"[6] שטייט אין מדרש[7], אַז דער טעם פון דעם כפל — „נחמו נחמו" — איז, ווייל איין נחמה איז „על בית ראשון", און די אַנדערע „על בית שני".

דאַרף מען פאַרשטיין:

דער ענין פון „נחמה" בכלל איז, אַז בעת ביי אימעצן האָט זיך געטראָפן אַן אומגליק ר"ל, און צוריק ממלא

---

1) או"ח סתכ"ח. וכ"ה בשו"ע ורמ"א שם סעיף ח'. וראה תוס' (מגילה לא, ריש ע"ב). רמב"ם הל' תפלה פי"ג הי"ט.

2) ובפרט, שגם הפרשיות ד„ומשם ואילך" יש להן שייכות ל„פורעניתא" ול„נחמתא" — ראה של"ה חולק תושב"כ ר"פ וישב. וראה גם שם שסו, א ואילך בנוגע להפרשיות שבין המצרים.

3) ונרמז גם בלשון הטור (שתחלתו הובא בפנים) „דברי ירמי' לפ' פנחס וכו'" — אף שלכאורה הי' מספיק שימנה (כמוש"כ בשו"ע וכן הוא בתוס' מגילה לא, ב) רק את שמות ההפטרות וסדרן, מבלי להזכיר בכל הפטרה את הפרשה.

4) אלא שיש הפטרות ששייכות לשתי פרשיות [וכמו: „דברי ירמי'" ששייכת הן לפנחס והן למטות*; ענ' סוערה — לראה וגם לכי תצא].

5) אלא שמטעם השייכות לפרשה — יש הפטורה שייכת יותר, וכמו ויד ה' — לפינחס; וידבר דוד — להאזינו.

*) שמעו — י"ל ששייכת רק למסעי. וזה שמפטירין שמעו כשמטות ומסעי מחוברין הוא ע"פ הכלל דההפטורה צ"ל מעין הקריאה שבה מסיימין (שו"ע או"ח סו"ס רפד וסו"ס תכח).

ומה שבטור שם כותב „שמעו דבר ה' לראשי המטות" — הרי כוונת הטור היא (בעיקר) להורות זמן קריאתה (ושייכות ה־הפטרות להפרשיות שבטור — ראה הערה הקודמת — היא רק ברמז).

(מה שכותב ל„ראשי המטות" — דלכאו־רה הרי לפעמים היא רק למסעי (אבל א"א שתהי' רק למטות),

כן קשה שפ' מסעי אינו מזכיר כלל —

יש לומר, שזהו מפני שרק בשתי קביעות בלבד — ודמעוברות — הוי מטות ומסעי נפרדות (ראה הלוחות שבטור שם).

ולהעיר אשר תיפוכו באבודרהם, דמזכיר סדר ההפטרות — רק כשהפרשיות נפרדות!

אבל אינו, כי עכצ"ל דהפטורת שמעו יש בה גם שייכות לראשי המטות — ש־הרי גם למ"ד (הובאו בב"י סו"ס רפד) דבשני פרשיות מחוברות מפטירין בהפטורת פ' ראשונה — מפטירין שמעו.

6) ישעי' מ, א.

7) ילקוט ישעי' רמז תמה.

זיין דעם חסרון איז דער „טרייסט־געבער" ניט בכח — געפינט ער אַבער לכל הפחות אַ טרייסט פאַר דעם געטראָפענעם. ובמילא מובן, אַז אויב יענער האָט געהאַט אַ פאַרלוסט צוויי מאָל, איז שייך מען זאָל אים מנחם זיין אויך צוויי מאָל — פאַר די ביידע פאַרלוסטן וואָס ער האָט געהאַט.

אָבער בנדו"ד, וואָס די נחמה באַשטייט אין דער הבטחה אַז דער בי־המ"ק וועט צוריק געבויט ווערן[8], איז בשעת ס'איז דאָ דער „נחמו" אויפן בית ראשון, הייסט עס דאָך — אַז אינעם בית שלישי (וואָס וועט זיין לעתיד) וועלן זיין אַלע ענינים וואָס זיינען געווען אין דעם בית ראשון וועלכער איז העכער פון בית שני (אין וועלכן חסרו ה' דברים[9]). היינט וואָס דאַרף מען האָבן די נחמה אויך אויפן בית שני — דאָס וועט דאָך שוין נכלל, לכאורה, אין דער נחמה אויפן בית ראשון?

איז דער ביאור אין דעם[10]: כאָטש בכללות איז דער בית שני חסר במעלה פון בית ראשון, איז אָבער פאַראַן אין אים אַ מעלה לגבי דעם בית ראשון. ווי די גמרא[11] זאָגט אויפן פסוק[12] „גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון", אַז „הבית הזה האחרון" מיינט דער בית שני[13], און ער איז „גדול" — בבנין און בשנים[14] — „מן הראשון".

און דערייבער שטייט „„נחמו נחמו" צוויי מאָל — „על בית ראשון ועל בית שני" — אַז עס וועלן נתמלא ווערן ביידע חסרונות. ד.ה. אַז אין בית השלישי וועלן זיין סיי די מעלה פון בית ראשון און סיי די מעלה פון בית שני[15].

ג. אויף צו פאַרשטיין די מעלה פון בית שני לגבי בית ראשון, דאַרף מען פריער מבאר זיין די מעלה (בפנימיות) פון בית המקדש (בכלל — כולל אויך דעם בית ראשון) וועלכער איז געווען אַ „דירת קבע" של הקב"ה[16], לגבי דעם משכן — וואָס איז געווען אַ „דירת עראי"[17] צום אויבערשטן[18]:

די קדושה וואָס איז געווען אין משכן, דער „ושכנתי בתוכם", הגם ער איז געווען אין אַלע זייניע חלקים — ניט בלויז אין די יריעות און קרשים (וואָס זיינען געווען פון חי אום צומח[19]), נאָר אויך אין קרקע המשכן (דומם), איז אָבער אָט־די השראת ה־שכינה („ושכנתי בתוכם") געווען בעי־

---

8) שהרי „כל אלה הנחמות עתידה לימות המשיח" (רד"ק לישעי' שם).

9) יומא כא, ב. ובלקו"ת ר"ה (נז, ג), שזהו מפני שחסרה בו בחי' ה' עילאה דבינה.

10) ראה עד"ז ד"ה נחמו עה"ר בסופו.

11) ב"ב ג, סע"א ואילך.

12) חגי ב, ט.

13) בזהר (ח"א כח, א) מפרש שקאי אבית שלישי. וראה לעיל ע' 28 הערה 29 תיווך ב' הפירושים.

14) שזהו מורה גם על גדלות באיכות וברוחניות.

15) ראה זח"ג רכא, א. וראה בארוכה לעיל ע' 27 ואילך, ע' 1-30.

16) ראה שהש"ר פ"א, טז (ג). וכמ"ש (תהלים קלב, יד) זאת מנוחתי עדי עד (תו"א ר"פ ויגש).

17) שהש"ר שם. וכמ"ש (ש"ב ז, ו) ואהי' מתהלך באהל גו' (תו"א שם).

18) בכל הבא להלן (בענין ההפרש שבין משכן למקדש) — ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 18 ואילך ובהנסמן שם. וראה גם לקו"ש ח"ח ע' 26.

19) וגם באדנים וכו' — דומם.

קר — ניט מצד די דברים גשמיים (יריעות וכו' והקרקע) גופא, נאָר מצד למעלה.

[נאָר היות אַז דער אור וואָס האָט מאיר געווען אין משכן, איז געווען בלי גבול — האָט ער דעריבער געקענט נמשך ווערן אויך למטה מטה, ביז אין סוג הדומם].

און דעריבער, לאחרי ווי מען האָט דעם משכן צוגענומען פון אַ געוויסן ארט — איז אין יענעם ארט (אין דער קרקע) ניט פאַרבליבן קיין קדושה.

דאָקעגן די קדושה פון ביהמ"ק, איז געווען מצד די דברים גשמיים גופא פון וועלכע ער איז געווען צוזאַמענגעשטעלט. און דערפאַר איז אויך נאָכן חורבן ביהמ"ק פאַרבליבן קדושה אין דעם מקום המקדש [20].

וואָס דאָס איז אויך דער טעם ה"פנימי" פון דעם וואָס דער ביהמ"ק איז געבויט געוואָרן דוקא בזמן שלמה, אין דער צייט ווען "קיימא סיהרא באשלימותא" [21] — ווייל דער ענין פון "סיהרא" (לבנה) איז (ניט ווי דער ענין פון שמש, משפיע — בחי' ז"א, נאָר) מקבל (אורה מהשמש), בחי' מלכות [22]. און ויבאַלד אַז דער אויפטו פון ביהמ"ק איז בעיקר (ניט אין המשכה נאָר אין) זיכוך הנבראים, דעריבער איז ער שייך צו דער שלימות פון "סיהרא" [23].

ד. אין זיכוך הנבראים גופא — זיינען פאַראַן צוויי אופנים:

א) אַז זייער זיכוך קומט מצד דעם אור שלמעלה. ובדוגמת אַ "רב" וואָס לערנט מיטן תלמיד אויף אַזאַ אופן, אַז דורכן שכל וואָס ער לערנט מיט אים קען דערנאָך דער תלמיד אַליין (בכח עצמו), צוקומען צו דער אמיתית הכוונה [24]. אָבער אעפ"כ, איז דאָך אויך דאָס וואָס דער תלמיד קומט צו "אַליין" צו אמיתית הכוונה — איז עס מצד דעם אור השכל וואָס דער רב האָט אים געגעבן.

ב) אַז דער זיכוך קומט ניט דורך אַן אור וואָס איז אין זיי מאיר מלמעלה, נאָר מצד עצמם: מצד דעם וואָס זייער אמיתית המציאות איז אלקות, ווערן זיי סוף־כל־סוף נזדכך ביז אַז "וראו כל בשר גו' כי פי ה' דיבר" [25], ניט מצד דעם גילוי פון בחי' "פי הוי'", נאָר מצד דעם בשר גופא.

ובדוגמת ענין התשובה כפשוטה (אויף חטאים כו'), וואָס דאָס קומט (בדרך כלל) ניט דורך אַ גילוי אור [וואָרום אדרבה: דער בע"ת (איידער ער האָט תשובה געטאָן) איז דאָך געווען מרוחק פון אלקות, איז ויי

---

20) רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ו.

21) זח"א קג, א. וראה שמו"ר פט"ו, כו. ובכ"מ.

22) ראה לקו"ת צו י, סע"א (ובכ"מ) ששמש הוא (יסוד) ז"א, ולבנה מלכות. וראה גם תקו"ז תמ"ד ששימשא וסיהרא הם דוגמת קוב"ה ושכינתא.

23) משא"כ משכן — מעשה משה (ודורו), שפני משה כפני חמה (ב"ב עה, א *).

24) ראה המשך תרס"ו ע' תב. ושם (ע' תג) שהוא ע"ד מבין דבר מתוך דבר ש"מה שמבין מתוך שכל זה שכל אחר ה"ז התחדשות לגמרי". ע"ש באריכות.

25) ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה לאדמו"א פכ"ה.

*) להעיר גם בדחז"ל זה גודל דיוק ל' פרש"י עה"ת שהשמיט תיבת פני בנוגע לחמה וללבנה (פינחס כז, כ) — והטעם כי ע"ד הפשט אין לחלק בחמה ולבנה "פני" ולא פני.

איז גאר שייך ער זאל דערהערן א גילוי אור], נאר מצד דעם בע"ת גופא[26] — מצד דעם וואס די עצמיות פון א אידן איז אלקות, וואס פועל'ט אויך בגילוי, וואס דערפאר איז דאך יעדער איד, אן אויסנאם ח"ו, וויל ער מקיים זיין דעם אויבערשטן'ס רצון סיידן "יצרו הוא שתקפו" וכפס"ד הידוע פון רמב"ם[27].

ה. ע"ד ווי די צוויי אופנים הנ"ל אין זיכוך הנבראים, אזוי איז אויך אין דער לבנה (בחי' מלכות, שרש הנבראים) פאראן צוויי אופנים: ווי זי איז איצטער; און ווי זי וועט זיין לעתיד לבוא:

איצטער איז די לבנה מקבל פון שמש (בחי'[22] ז"א). ס'איז נאר אז דורך דעם וואס זי איז מקבל דעם אור השמש, לייכט זי ארויס איר אייגענער אור[28] — בדוגמת התלמיד (כנ"ל), וואס דורך מקבל זיין דעם שכל המשפיע, איז ער דערנאך מחד"ש אין דעם שכל בכח עצמו;

אבער לעתיד לבוא וועט זיין דער "אור הלבנה כאור החמה"[29], אז דער "אור הלבנה" וועט ניט דארפן אנ-

קומען צום "אור החמה", נאר ער וועט זיין ווי דער "אור החמה" — וואס איז מאיר מצד עצמו[30].

[ביז אז "ועינינו מאירות כשמש וכירח"[31], אז אויך די אויגן (דער שחור שבעין[32]), וועלן לייכטן מצד עצמם, און זיי וועלן ניט דארפן אנקומען — ווי איצטער — צום אור השמש והירח[33]].

ו. די דריי ענינים הנ"ל — המשכה מלמעלה, זיכוך הנבראים מצד גילוי אור און זייער זיכוך מצד עצמם — אין עבודת האדם, זיינען (בכל-

26) ואף שמה שמתעורר בתשובה הוא מצד זה שמלמעלה מסבבים סיבות שונות לזה וכמ"ש (ש"ב יד, יד) "וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח" — הרי זהו באופן של העלם וכו' [וכמש"נ (דברים ד, כט) ובקשתם משם (ראה לקו"ת ראה לב, ג) את ה"א גו' ונאמר: והטותיתי פני מהם גו' ואמר גו' על כי אין אלקי בקרבי גו' ואנכי הסתר אסתיר פני גו' (וילך לא, יז-יח)], והתשובה עצמה באה מצד הבע"ת. וראה המשך תער"ב ח"ג ע' א'שכח.

27) רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

28) המשך תרס"ו שם ע' תד (בהמשך להמשל דרב ותלמיד המובא לעיל בפנים ס"ד), וראה בארוכה תורת שלום ע' 76. ובכ"מ.

29) ישעי' ל, כו.

30) לקו"ת צו י, א.

31) נוסח התפלה דשבת (נשמת).

32) ראה ויק"ר פל"א ח: הגלגל הזה של עין אין אדם רואה מתוך הלבן שיש בו אלא מתוך השחור. ולכאורה כ"מ בב"אוה"ת הנסמן בהערה הבאה.

33) אוה"ת בראשית לג, א. — וזה (לכאורה) חידוש יותר מ"והי' אור הלבנה כאור החמה" — כי הלבנה הרי גם עכשיו יש לה אור עצמי ורק שאינו מאיר והחידוש הוא שלעתיד גם אור המקבל יאיר כאור המשפיע; משא"כ שחור שבעין, הרי השחרות הוא היפך האור (ראה פיה"מ לאדמו"א ספקכ"ב: השחור שבעין . . שמצמצם לעצם הראי' . . דכח הבהירות שבעין היא בעצם ספירי דלובן שבעין*) — ולע"ל גם השחור יהי' מאיר.

*) בפיה"מ שם מסיים, שע"י שנהפך השחור שבעין נעשה כח ההבטה חזק וזך הרבה יותר (וראה גם רש"י האזינו לב, י: שחור שבעין שהמאור יוצא הימנו). ולכאורה י"ל, ששני אופנים בחוזק אור הראי' שנעשה ע"י השחור שבעין דוקא: בפשטות — להיותו מצמצם את אור הראי'. ולפי אופן זה, השחור שבעין רק גורם הוא לחוזק האור. ובפנימיות — שהשחור עצמו נהפך לאור, ולכן אורו חזק יותר. ולהעיר מתו"ח נח (ס, סע"ב), שישנם ב' פירושים ב"יתרון האור מן החשך". ולהעיר גם מאוה"ת וארא ע' קסג. ע"ש.

לות) תורה; מצות (אַדער תפלה); און תשובה:

תורה איז ענינה — המשכה מלמ־עלה — נתן לנו את תורתו, משה קיבל תורה ומסרה כו'. אויך דער ענין פון לימוד התורה, כאָטש אַז ענינה איז אַז דער מענטש זאָל פאַר־שטיין, ביז ער זאָל דורך זיין פאַר־שטאַנד נתאחד ווערן מיט דער תורה וואָס ער לערנט[34] — איז אָבער דער עיקר ענין אין דעם, ניט אַז ער זאָל צוגעבן אייגענע, נאָר אדרבה, ער דאַרף האַרעווען צו פאַרשטיין וואָס תורה זאָגט, צו מגלה זיין וואָס תורה זאָגט.

משא"כ דער ענין המצות איז בעי־קר — מאַכן דעם קלף, צמר כו' תפלין וציצית און ועשיתם אותם — אויפמאַכן, כביכול די מצוה[35]; ומל' מעשין על הצדקה[36] — כופין — דערביי איז דאָ די כפי' דער ביטול וואָס ווערט אויפגעטאָן ביי דעם אָדם המקיים המצוה, ובל' המדרש[37] לצ־רף בהם את הבריות.

[ונוסף לזה: דעם ענין פון מצות קען מען אויסמאַלן נאָר בצירוף מיט דעם מקיים המצוה; כל ענין המצות (ציוויים) איז אַן אָנזאָג צו אַ מענטש — ניט ווי תורה וואָס זי איז פאַראַן אויך איידער דער מענטש לערנט איר].

און כשם ווי ס'איז פאַראַן אַ חי־לוק צווישן תורה און מצות בנוגע להאדם, איז פאַראַן דער חילוק, און

34) תניא פ"ה.

35) ויק"ר פל"ה, ו. וראה סנה' צט, ב. זח"ג קיג, א.

36) ב"י ליו"ד סי' רמח. וראה סנה' צט, ב. וראה ד"ה ויטע אשל תרצ"ט פ"ד. ובכ"מ.

37) ב"ר רסמ"ד וש"נ.

נאָך מער בהדגשה — בנוגע כללות העולם:

תורה, כאָטש זי רעדט וועגן דב־רים גשמיים, איז זי זיך אָבער אין זיי ניט מתלבש, ס'איז מער ניט וואָס זי איז דן וועגן זיי[38]. משא"כ מצות זיינען מלובש ממש אין די דברים גשמיים מיט וועלכע מ'איז מקיים די מצוה, אַז זיי גופא ווערן קדושה.

וואָס דאָס איז אויך אַיינער פון די טעמים וואָס תורה איז געגליכן צו "אור היום" און מצות צו "אור ה־נר"[39], ווייל[40] דער אור היום, האָט

38) "ולשון התלבשות (בתורה) הוא רק שם המושאל בלבד" (ד"ה ויאמר משה תש"ד פ"כ).

39) כמ"ש (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור. ומזה שאמרו (סוטה כא, א) "מה אור מגין לעולם כו' כיון שעלה עמוד השחר" "משמע דאור הייגו אור היום . . ולא כמ"ש בשל"ה (בתחלתו) מדורה גדולה" (אות"ת משלי שם ריש ע' תקסט. קונטרס עץ החיים בתחלתו).

40) בסוטה שם: "תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור . . מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה אף מצוה כו' מה אור מגין לעולם אף תורה כו'". אבל אין מזה סתירה למ"ש בפנים, כי מה ש"מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" ו"תורה מגינה לעולם" היא מצד מעלת האור של התורה והמצות עצמם

[שהמצות תלויות בזמן (ומקום), ולכן מגינות לפי שעה, משא"כ התורה שהיא למעלה מהזמן היא מגינה לעולם — עיין אוה"ת שם ע' תקע. קונט' עה"ח ספ"ב].

אבל בנוגע להבירור שבאדם (הלומד או מקיים המצוה), ועד"ז בנוגע לדברים ה־גשמיים (שהתורה מתלבשת לדון בהם או שמקיימים מצות בהם), הבירור שע"י המצות הוא בפנימיות יותר.

וכמו אור היום ואור הנר, שבנוגע למעלת האור עצמו, אור היום הוא נעלה יותר, אבל בנוגע לפעולתם בחומר העולם, הרי פעולת אור הנר היא בפנימיות יותר, כבפנים.

ניט קיין פנימיות׳דיקע ווירקונג אויף דעם ארט וואו ער לייכט[41] — אין דעם ארט גופא ווערט קיין שינוי ניט; משא״כ דער אור הנר, איז מה־פך די פתילה ושמן גופא צו (אש און) אור[42].

ז. אעפ״כ, איז אויך דער זיכוך פון דעם מענטשן און די דברים גשמיים וואס ווערט דורך קיום המצ־ות, פארבונדן מיט אור — כאטש אז זיי גופא ווערן דערביי נזדכך, ווייל בעת מ׳איז מקיים א מצוה, טוט מען דאך דאס דערפאר וואס מען ״הערט״ דעם ציווי הבורא און מ׳איז גרייט — מצד קבלת עול מלכות שמים — צו מקיים זיין אים;

משא״כ א בעל תשובה, וואס מיט זיין חוטא זיין האט ער דאך פון זיך פורק געווען עול מ״ש און איז ווייט פון גילוי אור (מלמעלה), קומט זיין תשובה מצד זיך גופא (כנ״ל ס״ד)[43].

און אויך בנוגע צו די עניני הער־לם איז פאראן דער חילוק, אז דורך מצות ווערן נתברר בלויז די ניצו־צות וואס זיינען אין די דברים המו־תרים[44], וואס זיינען פון קליפת נו־גה[45] (אבער די ניצוצות וואס זיינען אראפגעפאלן אין די דברים האסורים וואס זיינען פון ג׳ קליפות הטמאות לגמרי, קען מען ניט מברר זיין דורך מצות[46]; משא״כ דורך תשובה — ווערן אויך די ניצוצות וואס אין די זדונות (וואס זיי זיינען דאך אין גקה״ט[47]) נהפך[48] לזכיות[49].

---

41) תו״א פז, ריש ע״ב. ובכ״מ.

42) ראה שערי אורה מג, ב. אמ״ב שער הציצית פט״ז (ר, סע״א ואילך. ושם (ריש ע״ג): וזהו נר מצוה ששרשה למעלה מתורה אור). לקו״ש ח״ח ע׳ 353 הערה 11. וראה לקמן הערה 43. 48.

43) וזה נעלה יותר מענין ה״אתהפכא חשוכא לנהורא״ ד״נר מצוה״ — אף שאור הנר (המצוה) מהפך את הפתילה עצמה (דבר הגשמי שמקיימים בו המצוה) לאש ואור — כי באור הנר, הרי מה שהפתילה מאירה הוא מצד האש האוחז בה ומהפכה לאש (אבל לא מצד הפתילה גופא), משא״כ אופן ה״אתהפכא״ שבתשובה הוא מה שה־חשך מצד עצמו נהפך לאור [בדוגמת ״רעי־נינו מאירות כשמש וכירח״ שיהי׳ לע״ל — ראה לעיל סעיף ה]. וראה לקמן הערה 48.

44) ראה שבת (כת, ב. וש״נ): מן המותר בפיך.

45) תניא רפל״ז. ובכ״מ.

46) ואדרבה, צריך לזהותם (לקו״ת שה״ש ו, ד).

47) ולמטה יותר גם מדברים האסורים — שהרי הם היפך רצונו ית׳ (ראה תניא פכ״ד).

48) ומזה מובן שהאופן ד״אתהפכא חשוכא לנהורא״ שע״י תשובה הוא מה שהחשך מצד עצמו נהפך לאור. כי כאשר הפיכת החושך (החומר) הוא מצד האור, צריך שהחומר (החשך) יהי׳ לו איזה שיי־כות להאור.

[וכמו באור האש, שמכיון שמה שמהפך את הדברים שנאחז בהם לאש הוא מצד האש (כנ״ל הערה 43), הרי הדברים שנה־פכים לאש (פתילה או עצים) צריכים להיות נוחין ומוכשרים להתאכל ולכלות בהאש (ראה לקו״ת אחרי כו, ב), שלכן א״א שהאש יאחז באבנים וכיו״ב ולהפכם לאש].

ולפ״ז נמצא, שההפרש בין ג׳ הבחינות — תורה, מצות ותשובה — הוא בשתים: באופן פעולתם על חשך העולם, ובדרגת החשך שבהם פועלים: האור דתורה דוחה את החשך; ״נר מצוה״ מהפך את החשך, ובמילא — גם המציאות דחשך. אבל בכ״ז, אופן האתהפכא הוא מצד האור ובמילא — מהפך רק החשך שיש לו שייכות לאור (דברים המותרים); אופן האתהפכא דתשובה הוא מצד החשך עצמו, ובמילא — גם ה״זדונות״ — חשך שאינו שייך לאור — נהפכים לזכיות.

49) יומא פו, ב. וראה בארוכה דרמ״צ קצא, א.

ח. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאר־שטיין דעם עילוי וואס דער בית שני האט לגבי דעם בית ראשון[50]:

בזמן בית ראשון האבן אידן בכלל ובעיקר געדארפט זיין, אין דער בחי־נה פון "צדיקים"[51]. ובמילא, איז נאך דאן ניט געווען דער "כח" אויף דעם אז וועלט גופא — מצד איר ענין, איר עבודה — זאל ווערן קדושה.

משא"כ בזמן בית שני, ווען אידן זיינען געווען אין דער מדריגה פון בעלי תשובה, איז דעריבער דער בית שני געווען אין אזא אופן אז אויך די גשמיות מצד עצמה, מצד איר ענין גופא, זאל ווערן א מקדש צום אויבערשטן.

וואס דאס איז אויך דער ביאור פון דעם וואס כורש — א ני־איד[52] — האט געגעבן דעם ציווי אויף בויען דעם בית שני[53], וואס דאס איז בדוגמת התשובה — וואס שגגות נעשים לו כזכיות ביז אז אויך זדונות ווערן נהפך לזכיות.

ט. און דאס איז אויך דער ביאור פון די צוויי נחמות — סיי "על בית ראשון" סיי "על בית שני", מצד דעם וואס אין יעדערן פון זיי איז דא א מעלה לגבי דעם צווייטן:

די מעלה פון בית ראשון איז, וואס אין אים איז געווען א העכערער אור. ווארום מצד דעם וואס אידן זיינען דאן געווען בבחי' צדיקים (כנ"ל), זיינען זיי געווען מער כלים צו אלקות, ובמילא, איז אויך דער ביהמ"ק גע־ווען באופן כזה.

אבער מצד דער עבודה פון וועלט גופא, איז דער בית שני געווען גרע־סער, וכנ"ל.

[און דאס איז אויך די הסברה וואס דער בית שני איז געווען גרעסער פון בית ראשון "בבנין" (מקום) און "בשנים" (זמן)[54] — ווייל דער גדר פון "עולם" איז[55] מקום און זמן].

און אין דעם באשטייט דער אויפטו פון דעם בית שלישי, וואס אין אים וועלן זיין ביידע מעלות צוזאמען[56] — נחמו על בית ראשון און נחמו על בית שני.

י. דער חילוק הנ"ל צווישן זמן בית ראשון און זמן בית שני, דריקט זיך אויס (ווי אלע ענינים פון פני־

---

50) ראה גם לעיל ע' 27 ואילך.

51) שלכן בנין ב"ר הי' בזמן דקיימא סיהרא באשלימותא (כנ"ל ס"ג), שהוא שלי־מות הלבנה בקבלתה מהשמש (ראה לעיל סעיף ה').

ולהעיר, שמה שבזמן שלמה "נתמלא דיסקוס של לבנה" הוא, לפי שהי' דור ט"ו לאברהם "שהתחיל להאיר" (שמו"ר פט"ו, כו) — היינו, שזיכוך המטה בא בהמשך להאור שנמשך (לאברהם — ש־בעל * הבירה הציץ עליו) מלמעלה. (ולהעיר גם משמו"ר שם: "בראשון של ניסן מת־חלת להאיר" — והרי הענין דחדש ניסן הוא המשכה מלמעלה).

52) ראה ליקוטי ביאורים (מז, ד (מאמרי אדהאמ"צ — קונטרסים (קה"ת, תנש"א) ע' קמד) — להרה"צ כו' ר"ה מפאריטש) שחסידי או"ה הם מק"נ (ומציין לשער החמ"צ בסידור), ובפרש"י (ר"ה ג, ס"ב) בהא דכורש החמי"ץ "נעשה רשע", אבל אין מזה ראי' שנשתנה שרש נפשו ע"י"ז, וק"ל.

---

*) ב"ר ר"פ לך.

53) עזרא א, א. וראה תו"ט עדיות (הובא לקמן הערה 62). ויתירה מזו — שהשתתף בהבנין — ראה עזרא ו, ד. ר"ה ד, א.

54) אלא שמגדלות בכמות — באה גם גדלות באיכות וברוחניות וכנ"ל הערה 14.

55) שעהיוה"א פ"ז (פב, א).

56) ראה בהמסומן לעיל הערה 15.

מיות התורה) אויך אין נגלה, ביז אין הלכה.

פון איין זייט, איז בזמן בית שני די קדושה פון ארץ ישראל געווען נידעריקער ווי בזמן בית ראשון. ווי מען געפינט (בנוגע כמה דינים [57] און אויך) בנוגע צו תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, אז בזמן בית שני "במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה" [58], און בזמן בית ראשון האט מען געבלאזן שופר (בר"ה שחל בשבת [59]) ניט בלויז במקדש נאר אויך במדינה.

און ווי דער אלשער רבי איז דאס מבאר [60], אז די המשכה וואס טוט זיך אויף דורך תק"ש בר"ה שחל בשבת, איז זייער א הויכע מדריגה וואס קען נמשך ווערן בלויז אין בי"המ"ק [61]. און אעפ"כ האט מען (בזמן בית ראשון) געבלאזן שופר אויך ב' מדינה, ווייל דאן איז די דרגא פון ביהמ"ק נמשך געווארן אויך "בגבולין".

אעפ"כ געפינט מען אבער לאידך גיסא אז די קדושה פון א"י וואס איז געווען בזמן בית ראשון, איז נאכן חורבן בטל געווארן. משא"כ קדושת א"י וואס איז געווארן בזמן בית שני — איז פארבליבן אויך לאחרי החורבן [62].

און דער ביאור אין דעם: בנוגע צו מעלת מדריגת הקדושה פון א"י, איז עס בזמן בית ראשון טאקע געווען אין א העכערע מדריגה. אבער בנוגע צום קיום הקדושה — עס זאל ניט נפסק ווערן, ניט אוועקגיין פון דעם תחתון — דאס איז תלוי אין דעם זיכוך התחתון, און דערפאר איז עס געווען בעיקר בזמן בית שני — ווען די כניסה לא"י (און איר קדושה) איז געקומען דורך כורש [62].

יא. אלע ענינים נעמען זיך דאך פון תורה — איז די צוויי ענינים פון צדיקים און בעלי תשובה ווי זיי זיינען אין תורה, זיינען עס דער ענין פון לוחות ראשונות און פון די לוחות שניות:

---

57) ובפרט שלא נהג אז יובל (ראה ערכין לב, ב. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ח) ובמילא — גם לא הדינים הנוהגים רק בזמן שהיובל נוהג (רמב"ם שם ה"ט).

ואף שבפשטות מצות יובל אינה תלוי' בביהמ"ק ובמעלת מדריגתו, ומה שבזמן ב"ש לא נהג יובל, הוא לפי שמצות יובל היא דוקא "בזמן שכל יושבי' עלי'" — הרי הענין ד"כל יושבי' עלי'" (בפנימיות הענינים) "הוא בחי' כעיר שחוברה לה יחדיו . . המשכת ה' עילאה בה' תתאה", ולפי שבחינה זו לא היתה בב"ש, לכן לא נהג אז יובל (לקו"ת ר"ה ס, סע"ב). — וצ"ע וביאור בהא דבסוף ב"ר ג"כ לא נהג יובל (ערכין לה, סע"ב).

58) ר"ה כט, ב. "וגזירה זו היתה בזמן בית שני כנודע בגמרא שרוב הגזירות כו' היו בזמן ב"ש דוקא" (לקו"ת ר"ה נז, ג).

59) אבל דעת הירוש' (ר"ה רפ"ד) משמע דמאורייתא אין תוקעין בשבת (במדינה).

60) לקו"ת שם.

61) ע"פ נגלה טעם ההפרש בין "מקדש ל"מדינה" בזה הוא לפי שאין שבות במקדש (רש"י שם ד"ה גזירה), ויש לתוך טעם זה עם הטעם שבלקו"ת שם (הובא בסגנם) שבחי' התענוג הנמשך ע"י שופר (שלמעלה מבחי' התענוג דשבת) "אינו שורה ומתלבש אלא בבינה כו'" שמאיר רק במקדש — כי מה שבזמן ב"ש הוצרכו לגזירות וסייגים כו' הוא לפי שלא האיר אז בחי' ה' עילאה דבינה, כמבואר בלקו"ת שם. ולכן במקדש עצמו, שגם בב"ש "הי' יכול להיות גילוי בחי' בינה דאצילות", לא הוצרכו לגזירות, ולכן אין שבות במקדש.

62) ראה תוי"ט עדיות פ"ח מ"ז שכוונת הרמב"ם שם במ"ש "וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה ש-החזיקו בה" [שלכן היא מקודשת גם עתה] היא ל"חזקה שהחזיקו מיד מלך פרס שנתנו להם רשיון להחזיק בה". ע"ש.

מצד די לוחות הראשונות, זיינען אֲלע אידן געשטאַנען אין אַ דרגא פון „חירות", וואָס „אין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם" [63] — בדוגמת ווי בזמן בית ראשון וואָס דער אור פון ביהמ"ק האָט מאיר געווען אין גאַנץ א"י [64];

משא"כ מצד די לוחות שניות, איז בלויז דער וואָס איז זיך עוסק בתורה אַ „בן חורין" [65] — בדוגמת בית שני, וואָס דער אור האָט דאָן מאיר געווען נאָר אין ביהמ"ק, ניט בגבולין[66].

ולאידך גיסא: די לוחות הראשונות וואָס זיינען געקומען בלויז מצד מלמעלה, האָט געקענט זיין אין זיי אַ שבירה — אַבער נאָר אין דעם תחתון שבהם (לוחות) משא"כ אותיות פורחין [66] — בדוגמת קדושה ראשונה שבזמן בית ראשון וואָס איז בטל גע־ווארן, נסתלקה*[66].

משא"כ די לוחות שניות, וויבאַלד זיי זיינען געקומען לאחרי השבירה והתיקון ע"ז (תשובה), איז ניט גע־ווען באַ זיי קיין שבירה [67] — ב־דוגמת קדושת א"י בזמן בית שני וואָס איז קיים שטענדיק.

יב. און דאָס איז אויך די שיי־כות פון פ' ואתחנן, צו „נחמו נחמו — על בית ראשון ועל בית שני":

פון די חילוקים צווישן די עשרת הדברות שבפ' ואתחנן און די עשה"ד שבפ' יתרו איז, אַז די עשה"ד שבפ' יתרו, זיינען געזאָגט געווארן קודם חטא העגל — ווען אידן זיינען גע־ווען בבחי' צדיקים; משא"כ פ' ואת־חנן [68] איז געזאָגט געווארן לאחרי חטא העגל, און אויך — לאחרי די אַנדערע חטאים וואָס זיינען געווען במשך די ארבעים שנה

— און ניט נאָר וואָס דער זמן פון פ' ואתחנן איז געווען לאחרי די אַלע ענינים בלתי רצויים הנ"ל, נאָר נאָכמער: די פרשה קומט בהמשך צו די דברי תוכחות פון דער פריערדי־קער סדרה, ביז אַז אויך אין פ' ואתחנן גופא [69] זיינען פאַראַן דברי תוכחה אויף ענינים בלתי רצויים —

און אעפ"כ דערציילט מען דאָ דעם גאַנצן סיפור פון מ"ת ווי ער איז געווען לפני החטא. קומט דאָך אויס, אַז אין אַט־דער סדרה איז פאַראַן דער יחוד פון בחי' צדיקים — בית ראשון, מיט בחי' בעלי תשובה — בית שני.

יג. דער יחוד הנ"ל פון בית ר־א־שון און בית שני, איז אויך מרומז אין דעם (ערשטן וואָרט און) נאָמען פון דער סדרה — ואתחנן, וואָס ווייזט אויף דעם תוכן העיקרי פון די סדרה:

---

63) עירובין נד, א. והכוונה שם היא לכל ישראל — לא רק להעוסקים בתורה — שהרי העוסק בתורה, גם עכשיו (שנש־תברו הלוחות), הוא בן חורין (אבות פ"ו מ"ב) — אוה"ת תשא ע' ב'כב. המשך תרס"ו ע' פז.

64) אוה"ת שם.

65) אבות שם.

66) פסחים פז, ס"ב. ירוש' תענית פ"ד ה"ה.

*66) להעיר דקדושת המקדש — לא נת־בטלה לאחרי החורבן (רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ו. ראה לעיל ס"ג), אבל החילוק בקדושת הארץ בין קדושה ראשונה וקדושה שני'.

67) ראה תנחומא תשא לא — הובא בפרש"י תשא לד, ג.

68) וגם: נוסח זה דעשה"ד (דפרשתנו) י"א שהוא שהי' כתוב על לוחות השניות (פס"ו (לק"ט) תשא לד, א. ואתחנן ה, יב).

69) לדוגמא, ראה: ג, כו. פרש"י שם, כט.

ואתחנן איז בגימטריא תקט"ו [70]. שטייט אויף דעם אין חסידות [71], אז ת"ק ווייזט אויף בחי' המדות — ו"ה (וואס דערפאר זיינען די ענינים פון עולמות, וואס זייער התהוות איז פון מדות — ז' ימי הבנין — במספר ת"ק [72]); ט"ו (בגימט' י"ה) איז בחי' המוחין; און דער ענין פון (ואתחנן בגימט') תקט"ו [ת"ק און ט"ו אין איין וואָרט] איז חיבור המוחין והמדות [73].

און דאָס איז אויך מרמז אויף דעם יחוד פון בית ראשון מיט בית שני, ווייל בית ראשון איז [74] בחי' י"ה און בית שני — ו"ה.

און דאָס איז אויך איינער פון די טעמים וואָס אין דעם ערשטן שבת ווען עס הויבט זיך אָן די נחמה — גלייך נאָך ת"ב, לייענט מען פ' ואתחנן — ווייל אַלע ענינים ווערן נמשך דורך תורה, און אַזוי ווי די עלי' וואָס דאַרף אַרויסקומען לאחרי ת"ב איז דאָך, אַז עס זאָלן זיין ביידע מעלות — פון בית ראשון און בית שני — צוזאַמען, לייענט מען דערי־בער אין תורה פ' ואתחנן וואָס ענינה איז יחוד י"ה און ו"ה.

און דורך דער קריאה בתורה און אמירת ההפטרה [וואָס אין איר שטייט דער ענין בגילוי — נחמו נחמו ב' פעמים] ווערט דעם יחוד פון בית ראשון און בית שני, איז מען מקרב און ממהר דעם קיום היעוד „נחמו נחמו — על בית ראשון ועל בית שני",

און עס וועט נתגלה ווערן [75] דער בית שלישי, אין וועלכן עס וועלן זיין כלול דער בית ראשון און בית שני, בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות שמחת בית השואבה תשכ"ד. ש"פ ואתחנן תשכ"ח)

---

70) ראה דב"ר פי"א, י — הובא בדע"ז מבעה"ת עה"פ.

71) ראה אוה"ת כאן עה"פ (ע' קיג ואילך). בראשית מז, ב.

72) ראה חגיגה יג, א. וראה לקו"ת אמור לד, א.

73) ראה לקו"ש ח"ו ע' 105 הערה 69.

74) ראה רשימות הצ"צ לאיכה ע' 20 (אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'נ). וש"נ.

75) ראה לקו"ש ח"ז ע' 91 הערה 63.

עקב

א. אין „והי׳ עקב תשמעון", זיינען פֿאַראַן כמה פירושים. ומהם:

א) אַז „עקב" באַדייט אַ געוויסן סוג מצות: די „מצות קלות שאדם דש בעקביו"[1]. און דער פֿירוש „והי׳ עקב תשמעון" איז, אַז אויך די מצות וועט איר מקיים זיין.

ב) אַז „עקב" גייט אויפֿן זמן פון „עקבתא דמשיחא". און דער פֿירוש „והי׳ עקב תשמעון" איז, אַז דאַן, בעקבתא דמשיחא, וועט זיכער זיין „תשמעון" — ווי די הבטחה אין פ׳ נצבים[2], אַז פֿאַר ביאת המשיח וועט זיין „ושבת עד הוי׳ אלקיך"[3].

וויבאַלד אַז די ביידע פֿירושים זיינען אין דעם זעלבן פּסוק, און נאָכמער — אין זעלבן וואַרט, איז מובן, אַז זיי האָבן אַ שייכות צווישן זיך.

ב. וועט מען עס פֿאַרשטיין בהקדים וואָס נאָך און בהמשך צו „והי׳ עקב תשמעון גו׳" זאָגט דער פּסוק „ושמר ה׳ אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך".

---

1) פֿרש״י ריש פרשתנו. ובתנחומא כאן: „מצות קלות . . שמשליכין אותן תחת עקביהן".

2) ל, ב. וראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ה.

3) אוה״ת ריש פרשתנו. שם ס״ע תצא. ריש ע׳ תקד (בשם אוה״מ).

4) ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 782, שכל הפירושים שבפסוק אחד שייכים זה לזה. עי״ש.

איז אין דעם ניט מובן:

אין השפּעה מלמעלה זיינען פֿאַראַן צוויי אופנים: אַ השפּעה וואָס מ׳גיט ווייל דער מענטש, צוליב זיין גוטע אויפֿפֿירונג, האָט פֿאַרדינט מען זאָל זי אים געבן; און אַ השפּעה וואָס מ׳גיט אויך צו אַזאַ וואָס איז ניט ראוי, וואָס קומט מצד דעם אויבערשטנס חסד (ע״ד ווי די כ״ו דורות פֿאַר מ״ת שהיו ניזונין בחסדו של הקב״ה[4]), אָדער וואָס מען גיט צו אידן מצד הברית והחסד אשר נשבע, מצד דער כריתת ברית פון דעם אויבערשטן מיט די אבות און די שבועה וואָס ער האָט זיי געשוואָרן, וואָס מצד דעם דאַרף מען די אידן געבן כל טוב, אפילו ווען זיי זיינען ח״ו ניט ראוי[5].

[ובדוגמת צוויי אוהבים נאמנים וואָס זיינען כורת ברית צווישן זיך, וואָס מיינט, אַז אפילו אויב במשך הזמן וועלן זיין שטערונגען וועלכע ברענגען, כפי הרגיל, צו היפך האהבה — זאָל זייער אהבה פונדעסטוועגן ניט אָפּגעשוואַכט ווערן[6],

און עד״ז איז אויך — שבועה, וואָס

---

5) פסחים קיח, א. וגם לאחרי מ״ת שייך זה — באו״ה. ואולי י״ל דגם בבנ״י — לזמן קצר (ראה בכ״ז — אגה״ת פ״ו. תו״א ר״פ בשלח. קונט׳ ומעין מאמר ח׳ ואילך).

6) וצ״ע לתווך זה עם המבואר באגה״ת וכו׳ המסומן לעיל.

7) לקו״ת נצבים מד, ב. ובכ״מ.

ענינה איז — אַ גאַר פעסטער און שטאַרקער באַשלוס צו דורכפירן דעם ענין אויף וועלכן מען שווערט: אַז אפילו אויב עס וועלן זיין כמה מני־עות ועיכובים און טעמים ע"פ שכל אויף ניט צו טאָן די זאַך אויף וועל־כער ער שווערט, וועט ער, מצד השבועה, זיך ניט רעכענען מיט קיין שום חשבונות און מקיים זיין די שבועה אונטער אַלע אומשטענדן [8].

איז דאָך ניט מובן: די שמירת „הברית ואת החסד אשר נשבע" דאַרף דאָך לכאורה זיין בכל אופן שיהי'. פאַרוואָס איז ער דאָס תולה אין „עקב תשמעון גו' "; און לאידך גיסא: ווען ס'איז פאַראַן דער „עקב תשמעון גו'", אַז אידן זיינען מקיים אפילו די מצות קלות שאדם דש בעקביו, דאַן קומט דאָך זיי אַ פאַרדינטער שכר — וואָס דאַרף מען דאָ אַנקומען צו ברית, חסד און שבועה [9]?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

בשעת מען גיט עמעצן אַ מתנת חנם, אויף וואָס יענער האָט ניט גע־האַרעוועט, איז עס „נהמא דכסופא", ס'איז אומזיסטער, ניט פאַרדינטער בושה־ברויט [10]. און דער אויבערשטער וויל דאָך אידן געבן דעם טוב השלם, האָט ער דעריבער איינגעשטעלט אַז אַלע השפעות — אויך די וועלכע קומען מלמעלה מהשתלשלות, וואוהין עבודת הנבראים (מצד עצמה) קען ניט דערלאַנגען — זאָל קומען דוקא דורך עבודה, און אַז די עבודה זאָל זיין מעין [11] ההשפעה [12].

און דעריבער פאַדערט זיך עבודה אויך צוליב דער השפעה וואָס קומט מצד „הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך", און דוקא די עבודה פון „עקב תשמעון", ווייל די עבודה איז מעין פון דעם ברית און חסד אשר נשבע לאבותיך (כדלקמן סעיף ו'). און דערפאַר איז בשעת אַז „עקב תשמעון", באַקומט מען מלמעלה (ניט בלויז וויפל מ'פאַרדינט פאַר דער עבודה, ד. ה. אַ השפעה וואָס איז אַפגעמאַסטן לויט איר, נאָר) אַ השפעה בלתי מוגבלת — לויט די „הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך".

ד. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם די מעלת העבודה פון אידן בזמן ה־גלות לגבי דער עבודה שבזמן הבית, און אין זמן הגלות גופא — די מעלה פון עבודה אין דעם זמן פון עקבתא

---

8) שלכן נשבעין לקיים את המצות בכדי לזרז את עצמו (נדרים ח, רע"א. וש"נ). וראה קונט' הנ"ל מאמר יד פ"א. מאמר דו' תשרי תש"ל. ועוד.

9) עד"ז הקשה גם הכלי יקר כאן (ד"ה ושמר ה"א לך).

10) ראה תדבא"ר פ"כ. לקו"ת צו ז, ד.

11) שעי"ז דוקא מתבטא שהעבודה היא היא הממשיכה את ההשפעה שלמעלה. אבל באם היתה ההמשכה באה גם ע"י עבודה אחרת, היתה אז הוכחה שצורך העבודה הוא רק ענין צדדי בדרך סגולה, ולא שה־עבודה מעוררת את ההמשכה — ובמילא (אף שההמשכה באה ע"י עבודה) ה"ז עכ"פ בגדר „נהמא דכסופא", מכיון שההמשכה באה לא באופן דסיבה ומסובב (ראה עד"ז לקו"ש ח"ג ע' 1009) — ובמילא אין כאן שלימות הטוב.

12) בדוגמת מה שגם בחי' „מאד" שלמ־עלה (בל"ג האמיתי) באה ע"י עבודה, ודוקא — ע"י העבודה ד„ובכל מאדך", שהיא מעין ובדוגמא לבחי' מאד האמיתי (דרמ"צ קכג, ב. קס, ב. ובכ"מ). וראה לקו"ש ח"ד ע' 1133 ואילך ובהערות שם, שגם בבחי' אור הבל"ג, העבודה (אינה ענין צדדי, כ"א) היא היא הממשיכה את האור. עי"ש.

דמשיחא [13], בעת דער חשך הגלות איז גאר שטאַרק *[13]:

בשעת אַ איד איז מקיים מצות ווען ביי אים איז מאיר אלקות בגילוי, האָבנדיק דאָן אַ געשמאַק אין זיין עבודה, איז דאָ במילא אַריינגעמישט אויך זיין מציאות, און עס דריקט זיך ניט אויס אַזוי שטאַרק זיין ביטול צום אויבערשטן; משא"כ ביים מקיים זיין מצות אין זמן החשך, איז דאָ ניט אַריינגעמישט מציאות האדם און עס קומט צום אויסדרוק דער ביטול פון דעם אידן [14].

און הגם אַז בזמן הגלות [15] "אין אנו יכולים (לעלות ולירא[17] ו)להשתחוות לפניך" [16]: דוקא בזמן הבית, ווען אלקות איז געווען בגילוי — "ליר־אות", ס'איז געווען ראיית אלקות וכ־דרך שבא לראות כך בא ליראות [17] — האָט די ראי' געבראַכט צו הש־תחוואה "בבחי' פנימיות", צו "בטל [18] רצונך מפני רצונו", אַז ער איז נת־בטל געווארן לגמרי און האָט אָנגע־ווארן זיין אייגענעם רצון; משא"כ בזמן הגלות, ווי באַלד עס איז ניטאָ דער "ליראות" איז במילא אויך ניטאָ דער "להשתחוות", און די השתחוואה וואָס איז יע פאַראַן היינט איז בלויז "בבחי' חיצוניות", אַז ער האָט אָ "רצון אחר ומחשבה אחרת בפ"ע", מער ניט — ער איז "מכניע את הגוף שלא ימרוד" [19],

איז דאָס אַבער נאָר בנוגע דעם כמות הביטול. אַז דער ביטול שבזמן הבית נעמט דורך דעם מענטשן אינ־גאַנצן, ביז אַז "אין לו רצון וחפץ אחר כלל", און בזמן הגלות ווערט ער ניט דורכגענומען פון דעם ביטול, ער בלייבט אָ "דבר בפני עצמו", און ער איז זיך נאָר מכניע פאַר דעם אוי־בערשטן,

---

13) ועד"ז בכללות יותר — העילוי ש־נעשה בנשמה ע"י ירידתה למטה (שאז היא — בחי' יעקב יו"ד עקב (תו"א עז, ב. ובכ"מ)), וראה תניא פל"ז (מח, א), שירי־דת הנשמה לעוה"ז היא "בחי' גלות ממש".

*13) כמבואר במס' סוטה — בסופה — באריכות.

14) בכ"מ מבואר (אוה"ת תצא ע' תתק. ד"ה כי עמך ש"ת בתחלתו — בשם ה־בעש"ט. ובכ"מ), שהעילוי שבזה"ג הוא בענין הצמאון והאהבה, והוא מה שהצמאון לאלקות בזה"ג הוא יותר מבזמן הבית. והחידוש שבפנים הוא, שגם בהביטול — יש יתרון בזה"ג, כי בהביטול שמצד הגי־לויים, מעורב גם מציאותו של הבטל, משא"כ בביטול שבזה"ג, כבפנים (וע"ד המבואר להלן הערה 20).

15) וכ"ה גם בנוגע לכללות ענין ירידת הנשמה למטה (ראה לעיל הערה 13), ש"גם שיהי' צדיק גמור . . לא יגיע למעלת דביקותו* בה' בדחילו ורחימו בטרם ירי־דתו לעוה"ז החומרי" (תניא שם).

---

*) דיוק הלשון "דביקותו": ההפרש בין דביקות להתקשרות (ראה ד"ה והי' עקב תרע"ג — ב־המשך תער"ב) הוא, שדביקות מורה שאינו מציאות לעצמו (שלכן, לשון המורגל בנוגע לאור הוא, שהוא דבוק במאור — כי כל מציאות האור הוא רק גילוי המאור). והתקשרות מורה, שהוא מציאות לעצמו אלא שהוא מקושר כו'. ולכן, בנוגע להנשמה כמו שהיא טרם ירידתה, כותב "דביקותו", משא"כ בהנשמה שלמטה אמרו (ראה זח"ג עג, א. וראה לקו"ת במדבר (סז, ב), ד"ה אז ישיר תש"ד ועוד, שזה קאי על הנשמות כמו שהן למטה) "תלת קשרין כו' ישראל מתקשראין באורייתא כו'".

אלא שמ"מ, הלשון "מתקשראין" מורה גם על העילוי שנעשה ע"י ירידת הנשמה למטה.

---

16) נוסח התפלה — מוסף דיו"ט.

17) חגיגה בתחילתה. אוה"ת ס"פ וירא ע' קג, ב ואילך.

18) לשון המשנה — אבות פ"ב מ"ד.

19) ראה בכ"ז לקו"ת ברכה צח, ב.

אָבער בנוגע צו דעם מהות הביטול — איז אדרבה[20]: די הכנעה בזמן הגלות, וויבאַלד אַז כנ"ל איז זי ניט פאַרבונדן מיטן מציאות פון מענטשן, איז עס אמת'ער ביטול. דער חסרון דערביי איז, וואָס דער ביטול האָט אים ניט דורכגענומען און ער איז געבליבן א מציאות יש, אָבער דער ביטול וואָס איז יע דאָ (בחיצוניות), איז עס אמת'ער ביטול[21]; משא"כ דער ביטול שבזמן הבית וואָס קומט מצד גילוי אור, איז דער עצם ביטול ניט קיין ביטול לגמרי, היות אַז דער ביטול גופא איז פאַרבונדן מיט זיין מציאות, כנ"ל[22].

ה. יעדער ענין קומט דאָך סוכ"ס צום אויסדרוק אין אָ פּועל ממש — איז די מעלה הנ"ל וואָס איז דאָ אין „עקב", עקבתא דמשיחא, דריקט זיך אויס אין דעם קיום „מצות קלות שאדם דש בעקביו".

בשעת די עבודה איז פאַרבונדן מיט זיין מציאות, איז ביי אים דאָ אַ חילוק צווישן אין מצוה און אָ צווייטער: די מצות וועלכע זיינען פאַרבונדן מיטן „ראש", וואָס אין זיי איז מאיר אַ העכערער אור, זיינען זיי ביי אים טייערער און ער איז אין זיי מער מהדר ווי אין די מצות וועלכע זיינען פאַרבונדן מיטן „עקב"; משא"כ ווען זיין קיום המצות איז בדרך קבלת עול, מצד דעם ציווי האדון, דאָן איז ער מקיים אַלע מצות אין זעלבן אופן[23], וואָרום מצד דעם מצוה (אַלס מצווה, רצון), איז ניטאָ קיין חילוק צווישן „קלה שבקלות" און „חמורה שבחמורות"[24].

ו. און דאָס איז אויך די שייכות פון „והי' עקב תשמעון" צו „ושמר ה' את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך":

דער קיום המצות מצד הרגש האור דערלאַנגט אין דער מדריגה פון אלקות, וואָס איז מאיר לנבראים, ער איז זיך כביכול מצמצם לפי ערך הנבראים, אַז זיי זאָלן אים קענען משיג זיין[25], אָבער ניט אין דער מדריגה

20) ובדוגמת מעלת העבד „פשוט" על העבד „נאמן". דאף שעבודת העבד פשוט היא „בדרך עול ומשא, כי אינו חפץ בזה באמת כי בשעת מעשה הוא רוצה להיות חפשי" — ולא כעבד הנאמן שעבודתו היא בשמחה ותענוג, מ"מ עיקר הביטול והנחת עצמותו הוא בעבד הפשוט דוקא. כי עבד הנאמן, מכיון שהתקשרותו לאדונו היא מחמת שמכיר מעלת אדונו הרי בהתקשרותו זו מעורבת גם מציאות העבד (אף שההתקשרות שלו היא באופן דעבד, ולא כהתקשרות דאוהב ואהוב וכדומה). משא"כ עבד הפשוט שעבודתו היא מחמת אימה ופחד מאדונו (שהם מכריחים אותו לעבוד את אדונו היפך טבעו ורצונו), ה"ז ביטול לגמרי (ד"ה ומקנה רב תרס"ו והמאמרים שלאחריו. עיי"ש בארוכה).

21) וגם בנוגע להאדם, הרי עבודת עבד הפשוט דוקא (עם היותה נגד רצונו) „נעשה אצלו כמו טבע בנפשו ממש", ומילוי רצון אדונו „זהו כל חיותו ומציאותו שלזה נברא ונוצר ואין לו דבר עצמי זולת זאת" (ד"ה ומקנה רב שם). שלכן „עבודתו היא תמידית בלי שום שינוי וחילוף", משא"כ בעבד הנאמן (ד"ה אלה הדברים תרס"ו).

22) ומעין ודוגמת דבר, שדוקא בעוה"ז הוא הביטול ד„אין עוד" (ד"ה ולקחתם תרס"א. וראה ד"ה אם בחוקותי תרס"ז (המשך תרס"ץ ס"ע תלח) „דענין העבודה בפועל דבחי' אין עוד הו"ע קבעומ"ש בחי' עבודת עבד").

23) ראה ד"ה אלה הדברים שם.

24) ראה ילקו"ש ריש פרשתנו. ועוד. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1195.

25) בד"ה אלה הדברים שם, ש(גם) ה' התקשרות של עבד הנאמן, היא מצד הרגש ההפלאה דאוא"ס (איך שהוא מופלא ומרומם מעולמות, וגם ההפלאה דאוא"ס מצד עצמו). אבל, גם הביסול שמצד בחי' זו הוא רק ד„כולא קמי' כלא חשיב", ש„יש

פון אלקות וואס איז העכער פון צמ־צום — וואָרום דאָרש איז דאָך „לית מחשבה תפיסא בי׳ כלל״ [26].

און נאָך מער: וויבאַלד אַז „הוא לבדו הוא ואפס בלעדו ממש״, איז בשעת זיין עבודה איז מצד הרגש האור וואו ס׳איז אַריינגעמישט זיין מציאות, איז עס דאָך בסתירה צו גילוי העצמות [27].

און דוקא דורך דער עבודה בדרך קבלת עול — „עקב תשמעון״, וואו ס׳איז ניט אַריינגעמישט זיין שכל און מציאות, דורך דעם דוקא קומש ער צו (גילוי ה)עצמות, ווי דאָס איז מצד עצמו [28].

און דערפאַר זאָגט דער פסוק „והי׳ עקב תשמעון גו׳״ — „ושמר גו׳ את הברית ואת החסד אשר נשבע גו׳״, ווייל דורך דער עבודה בבחי׳ „עקב״, ווערש מען [29] אַ כלי [30] צו עצמות.

ז. שוין געזעדש אַמאָל באריכות [31], אַז דער תכלית הכוונה איז, אַז אויך די ענינים שלמעלה מהשתלשלות זאָלן קומען בגילוי [32] און אין אַ פנימיות. און דעריבער פאָדערש זיך, אַז אויך די עבודה פון קב״ע וועלכע קומש מצד עצם הנשמה וואָס איז פאַרבונדן מיש עצמות, זאָל מאיר זיין אין אַ פנימיות.

דאָס הייסט, אַז עס דאַרפן זיין ביידע מעלות: אַז דער קיום התומ״צ זאָל זיין (ניט מצד זיין הרגש, נאָר) מצד זיין איבערגעבנקייט און ביטול צום אויבערשטן וואָס איז העכער פון זיין השגה; און אַז אָט דער ביטול זאָל אים דורכנעמען בכל מציאותו, ביז אַז דאָס ווערש זיין געשמאַק.

כאן מציאות המרגיש . . (אלא) שמתבטל במציאותו ע״י הרגש זה״. והביטול ד„אין עוד״ — הוא מצד עצמות דוקא (ד״ה ולקחתם שם. אם בחוקותי שם).

26) הקדמת התקוני זהר — פתח אליו. וראה ד״ה לך תרס״ו. תכלית חכמה (קונט׳ דרושי חתונה — בסה״מ קונטרסים ח״א) תרפ״ט.

27) ראה עד״ז תניא פל״ה (מד, ב).

28) ראה ד״ה קדוש אתה תרס״ז בהמשך תרס״ו (קרוב לסופו), שהעבודה דקב״ע מגיעה בבחי׳ העלם העצמי דא״ס ממש.

29) בדוגמת העקב שבאדם, שפעולת ה־רצון [שאינו מציאות לעצמו, כ״א מרוצת והמשכת העצם — ד״ה אנכי תש״ג. ובכ״מ. וראה סה״ש תש״ד ס״ע 78 ואילך] היא בעקב יותר מבראש (ד״ה אין הקב״ה בא בטרוניא תרפ״ה. אני ישנה תש״ט ועוד).

30) לכאורה הי׳ אפשר לומר, שהעקב [שבאדם. ועד״ז בנמשל — העבודה דקב״ע] אינו מתייחס להרצון יותר מהראש, כ״א שהראש, להיותו כלי לשכל — השכל שבו מסתיר על הרצון, ובהעקב — לא ישנו הסתר זה.

אבל מהלשון בתו״א (א, ב) „ובבחינה זו נקרא הרגל ראש . . שסופן הוא תחלתן שבחי׳ הרגל נקרא ראש״, משמע שמעלת הרגל „בבחי׳ זו״ היא בדוגמת מעלת ה־ראש בבחי׳ הגילויים. והיינו שנעיצת תחלתן בסופן הוא באופן, שבחי׳ סופן — רגל, הוא כלי לבחי׳ תחלתן — כמו שהראש הוא כלי לשכל.

וכן מובן גם מהענין ד„דירה בתחתונים״, מה שדוקא התחתונים הם דירה לעצמותו ית׳ (ובעולמות העליונים — רק גילוי, שזהו „ירידה מאור פניו ית׳״ (תניא פל״ו. נת׳ בד״ה באתי לגני תשי״א פ״ה. וש״נ) — שזהו לא רק לפי שהגילויים שישנם בעליו־נים מסתירים על העצמות, ובעוה״ז — אין הסתר זה, אלא (גם) לפי שההרגש שמציאותו מעצמותו — בעוה״ז, הוא בדוגמת והוא „כלי״ ודירה להעצמות שמציאותו מעצמותו (אגה״ק סי׳ כ׳. ביאוה״ז בשלח מג, ג. ביאוה״ז להצ״צ ע׳ ריד. וראה המשך ר״ה תרצ״ד בסה״מ תיש״א (פי״ד. ובד״ה בסוכות שם בתחלתו). מצה זו תש״ז פ״ב. ובכ״מ).

ומזה מובן גם בנוגע לעניננו, שהעבו־דה דקב״ע היא כלי להעצמות (משיחת ש״מ אייר תשכ״ה).

31) ראה גם לקו״ש ח״ג ע׳ 981 ובהערה 12.

32) שבזה דוקא נשלמת הכוונה ד„דירה בתחתונים״ (ראה לקו״ש שם ע׳ 956 הערה 11. ח״ד ע׳ 1054).

און דאָס איז אויך מרומז אין דעם וואָס גלייך נאָך פ׳ עקב גייט מען אַריבער צו פ׳ ראה: בתחלת העבודה, שטייענדיק אין אָ דרגא פון „עקב״, איז ניטאָ דער „לירא‌ות״ (כנ״ל ס״ד), און די עבודה איז נאָר אין אַן אופן פון „תשמעון״: אָבער דוקא דורך דעם, קומט מען צו גלייך צו „ראה״, און (ניט צו ראי׳, אין בחי׳ הגילויים, נאָר) צו „ראה אנכי״ — גילוי העצמות.

ח. ע״פ הנ״ל קען מען אויך מבאר זיין דעם סדר פון די ערשטע דריי סדרות און הפטרות פון די שבעה דנחמתא*[32]:

די התחלה און נתינת כח צו יעדער ענין איז — אתערותא דלעילא[33]. און דערפאַר איז אין דעם ערשטן שבת לאחרי ת״ב — התחלת עבודה לאחרי החורבן דסליק לעילא ולעילא*[33] — לייענט מען פ׳ ואתחנן — מתנת חנם[34]. און אויך די הפטרה דאָן איז „נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם״ — אָ נחמה וואָס קומט מצד למעלה.

און דאָס איז אויך וואָס די בקשה פון „ואתחנן גו׳״ איז „אעברה נא וארא‌ה״[35], בחי׳ ראי׳ (וואָס איז העכער פון שמיעה[36]), ווייל מצד דעם גילוי אור וואָס איז מאיר מלמעלה באופן פון מתנת חנם, איז אלקות בבחי׳ פשיטות, ראי׳.

היות אָבער אָז המשכת העצמות קומט דוקא דורך דער עבודה בדרך אתעדל״ת, און אתעדל״ע מצד עצמה איז נאָר פון בחי׳ חיצוניות האור[37] (וואָס די דרגא פון חיצוניות האור האָט עפעס אָ שייכות צו נבראים), דעריבער איז די ראי׳ וואָס קומט בדרך מתנת חנם — נאָר אין בחי׳ הגילויים און זי פועל׳ט ניט דעם אמת׳ן ביטול [ווי געוועדט פריער (סעיף ד׳), בנוגע דעם „להשתחוות״ וואָס איז געקומען מצד דעם „לירא‌ות״ (בביהמ״ק[38]), אָז אין דער השתחוו׳ איז געווען אַריינגעמישט אויך די מציאות הנברא].

און דאָס איז אויך וואָס די נחמה פון שבת (פ׳ ואתחנן, שבת) נחמו, קומט דורך נביאים: וויבאַלד אָז אין המשכה מלמעלמ״ט איז דער „מטה״ תופס מקום, דעריבער קומט די המ־

---

*32) בטור או״ח סתכ״ח: „מבראשית עד י״ז בתמוז מפטירין מעין הפרשיות דומה בדומה ומשם ואילך לפי הזמן ולפי ה־מאורע״. אבל, מכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק [ובפרט, שגם הפרשיות ד„ומשם ואילך״ יש להן שייכות ל„פור־עניתא״ ול„נחמתא״ — ראה של״ה חלק תושב״כ ר״פ וישב. וראה גם שם שסו, א ואילך], הרי מזה עצמו שקבעו „(דברי ירמיהו לפ׳ פנחס . .) נחמו לואתחנן ותאמר ציון לעקב עני׳ סוערה לראה אנכי וכו׳״, מובן, שגם הפטרות אלו שייכות להפרשיות (אלא ש„דברי ירמי׳״ — הן לפנחס והן למטות, „שמעו״ — הן למטות והן למסעי וכו׳). וראה לעיל ע׳ 61.

33) ראה לקו״ת ויקרא ב, ב.

*33) ראה זח״א רי, א. ח״ג כ, ב. עה, רע״א. — הלשון „לעילא ולעילא״ נתבאר ברשימות (אוה״ת) לאיכה ע׳ 15. 20 ואילך. 41 (אוה״ת לנ״ך ח״ב ע׳ א׳מד. א׳נ ואילך. א׳צב־ג). בסה״מ תרכ״ו ע׳ קכח ואילך. ובכ״מ.

34) ספרי, דב״ר, תנחומא (ג) ורש״י ר״פ ואתחנן.

35) ואתחנן ג, כה. וראה לקו״ת ואת־חנן (ג, ג), שרצה להמשיך בחי׳ ראי׳ בכנס״י בפנימיות (ושם ע״ד, דאף שלא פעל זאת — המשיך בחי׳ זו בהם בבחי׳ מקיף עכ״פ).

36) ראה בארוכה לקו״ש ח״ו ע׳ 2־121 ובהנסמן שם.

37) לקו״ת שה״ש כב, ג. כג, ד ואילך.

38) ראה אוה״ת (פ׳ ואתחנן (ע׳ סה, צג ובהנסמן שם), שבאם היו ממלאים בקשתו של משה „אעברה נא וארא‌ה״, לא הי׳ ענין הגלות כלל. ועפ״ז תומתק השייכות ד„אעב־רה נא וארא‌ה״ דפ׳ ואתחנן לענין „לירא‌ות ולהשתחוות״ דביהמ״ק.

שכה אין אַן אופן וואָס דער מטה זאָל זי קענען תופס זיין[39].

דערנאָך דאַרף זיין די עבודה בדרך אתעדל"ת — פון אידן צו אלקות (ניט מצד גילוי אור מלמעלה, נאָר) מצד זייער אייגענער עבודה[40]. וואָס דאָס איז דער ענין פון „והי' עקב תש־מעון", אַז אויך אין דער דרגא פון „עקב" וואו ס'איז ניט מאיר גילוי אלקות, איז דער איד זיך מבטל[41] און מכניע צום אויבערשטן אין אַן אופן פון „תשמעון"[42].

און דאָס איז אויך וואָס די הפטרה פון פ' עקב איז „ותאמר ציון עזבני ה' ואד' שכחני", וואָס די מרירות קומט [ניט מצד גילוי וואָס איז מאיר מלמעלה — וואָרום אדרבה, ס'איז אַ מצב פון „עזבני" און „שכחני" — נאָר] מצד דעם מטה גופא.

און דאָס איז פאַרבונדן מיטן פּירוש המדרש[43] אַז „ותאמר ציון גו' " איז אַן ענטפער אויף „נחמו נחמו גו' ": אַז לאחרי ווי דער אויבערשטער זאָגט צו די נביאים אַז זיי זאָלן טרייסטן די אידן, זאָגט אויף דעם כנס"י „עזבני ה' ואד' שכחני", אַז זיי ווילן די נחמה פון דעם אויבערשטן אַליין (ניט דורך נביאים) — ולכאורה: אידן האָבן דאָך געהערט דברי הנביאים פון מרע"ה אַן, ואדרבא — דאָס איז גאָר אַ יסוד ועיקר באמונה ווי ער זאָגט ברמב"ם: „מיסודי הדת לידע שהא־ל מנבא את בני האדם"[44] — נאָר דוקא ווען ס'איז ניטאָ קיין גילוי — „עזבני" און „שכחני" — מען שטייט אין אַ דרגא פון „עקב" און אעפ"כ איז פאַראַן די עבודה פון „תשמעון", באַגנוגנט מען זיך ניט מיט גילויים און מען פאַרלאַנגט המשכת העצמות[45].

היות אָבער אַז דער תכלית הכוונה איז דאָך (כנ"ל ס"ז) אַז עס זאָלן זיין ביידע מעלות — אַז אויך די דרגא פון אלקות וואָס איז העכער לגמרי פון נבראים זאָל זיין בבחי' ראי' — אויף דעם קומט שפעטער די פּרשה „ראה אנכי" — אַז אויך אין „אנכי" איז דאָ דער „ראה".

און דאָס איז אויך וואָס די הפטרה

---

39) ראה עד"ז לקו"ש ח"ה ע' 126 שגם הניסים הבאים בדרך המשכה מלמעלה ל־מטה, מכיון שישנה איזו תפיסת מקום להמטה לגבי המשכה זו (שהרי ענינה הוא — שתהי' ההמשכה למטה), יש להם אחיזה בטבע — גדרי המטה.

40) להעיר גם מההפרש שבין פרשת שמע (שבפ' ואתחנן) לפרשת והי' אם שמוע (שבפ' עקב), שבפרשת שמע נאמר „ושנן־תם" קודם ל„וקשרתם גו'" — תלמוד גדול, ובפ' והא"ש נאמר „וקשרתם גו'" לפני „ולמדתם גו'" — מעשה גדול (אוה"ת ד"ה ושננתם). והרי תלמוד הוא דוגמת המשכה שמלמעלה, ומעשה — עבודה שמצד המטה (כמובן מאוה"ת שם). וראה לקמן שיחה ב.

41) להעיר גם מזה, שהחידוש שבפ' והא"ש (דפ' עקב) הוא „אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות" (רש"י פרשתנו יא, יח, מספרי שם, יז).

42) ועפ"ז יומתק מה שהמאמר ד"ה וכתבתם תרכ"ט נאמר בפ' עקב (והוא ה־מאמר ד"ה זה שבאוה"ת — נסדר ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ ג"כ בדרושי פ' עקב) — אף שהפסוק „וכתבתם גו' " נאמר גם בפ' ואתחנן שלפני פ' עקב — כי תוכן מאמר זה הוא, מעלת ענין השמיעה וקב"ע — און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים.

43) הובא באבודרהם בסדר הפרשיות והפטרות.

44) הל' יסוה"ת רפ"ז. וראה ג"כ פירוש המשניות ר"פ חלק יסוד הששי (והשביעי).

45) ראה עד"ז לקו"ש ח"ח ע' 91 ובהערה 42.

פון פ׳ ראה[46] איז „עני׳ סוערה לא נחמה״, אז די אמירת „ציון עזבני גו׳״ טוט אויף די אמירת הנביאים שלוחי ה׳ „עני׳ סוערה לא נחמה״, אבער היות אז דער גילוי קומט שוין לאחרי העבודה דלמטה (ותאמר ציון גו׳), דעריבער איז (הגם אז אויך ער קומט דורך נביאים, איז אבער) ענינו ותוכנו[47] אז די נחמה שע״י ה׳ נביאים איז ניט געגנג, און דער אויבערשטער איז מסכים*[48] אז מיט דער טענה „עזבני ה׳ גו׳״ איז כנס״י גע׳ רעכט — „עני׳ סוערה לא נחמה״, און עס דארף זיין (ווי אין דער הפטרה שלאח״ז) „אנכי אנכי הוא מנחמכם״[49].

ט. ע״פ הנ״ל וועט מען אויך פארשטיין וואס פ׳ עקב לייענט מען אלע׳ מאל אין חדש אב, און פ׳ ראה — איז שבת מברכים אלול אדער בר״ח אלול גופא:

אב איז א חדש פון דינים[50], און ער איז פון די מ׳ יום האמצעים וועלכע זיינען געווען „בכעס״[51]. אלול אבער איז חדש הרחמים[52], און ער איז פון די מ׳ יום האחרונים וועלכע זיינען געווען „ברצון״[53].

איז בחדש אב — דינים, הערט זיך בעיקר דער עולם וריחוק — דער „עקב״ און „עזבני גו׳ שכחני״. אבער דוקא דורך דעם קומט מען דערנאך צום חדש הרחמים[54] — „ראה אנכי״ און די נחמה פון „אנכי אנכי הוא מנחמכם״.

און פון דעם וואס די עבודה „והי׳ עקב תשמעון״ און די מרירות „עז״ בני גו׳ שכחני״ ברענגען צום „ראה אנכי״ און „אנכי אנכי הוא מנחמכם״, איז מובן דער גודל העילוי שבעבודה זו, כידוע[55] אז אין די סיבה און דעם דבר הגורם (צו א געוויסן ענין) איז דא אן עילוי לגבי דער זאך וואס קומט בסיבתו.

(ממאמר ושיחת ש״פ עקב תשי״א. שיחת כ׳ מנ״א תשכ״ט)

---

46) ברוב השנים. משא״כ כשחל בר״ח. אבל גם אז הוא רק לפי שהפטרת עני׳ סוערה נדחית מהפטרת השמים כסאי (ראה ב״ח סתכ״ה).

*46) שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו ש„עני׳ סוערה גו׳״ — היא נבואה, „שהאל מנבא את בנ״א״.

47) וי״ל, שהסדר של ג׳ הפטרות אלו — אתעדל״ע מצד עצמה, אתעדל״ת, ואת׳ עדל״ע שלאחרי אתעדל״ת (שכוללת ב׳ ה׳ מעלות — ראה לעיל סעיף ז׳) — הוא כסדר ג׳ מדות הראשונות חג״ת (כי „שבעה דנחמתא״ הם כנגד ז׳ המדות, וג׳ הראשונות — חג״ת): חסד — המשכה, גבורה — העלאה, ותפארת — התכללות משתיהן.

48) זהר שמות יב, רע״א. ושם משמע שקאי על כל החדש (וראה גם מג״א או״ח ר״ס תקנא). אבל בזהר יתרו עח, ב (הובא בניצוצי אורות לזהר שמות שם. וראה גם קרבן נתנאל להרא״ש תענית פ״ד ס״ה), שזהו רק עד ת״ב. (ולהעיר מניצוצי אורות יתרו שם: „ששליטתו בס׳ * ימים״).

49) רש״י פרשתנו יו״ד, יו״ד.

50) ראה או״ח ר״ס תקפא. לקו״ת ראה לב, א ואילך.

51) ראה לקו״ת נצבים מו, רע״ג: „ע״י הבכי׳ רחל מבכה כו׳ מעוררים רחמים להיות נמשך אח״כ באלול יג״מ הרחמים״. וראה גם רשימות הצ״צ לאיכה ע׳ 20. 27 (אוה״ת לנ״ך ח״ב ע׳ א׳נ. א׳נז-ח).

52) המשך וככה תרל״ז פט״ו. ובכ״מ.

*) כן הוא בנצו״א שם, ולכאורה ברור שצ״ל בס׳. ויל״ע בדפוס הא׳ דנצו״א.

עקב ב

א. די צווייטע הפטרה פון די „שבעה דנחמתא" איז „ותאמר ציון עזבני ה' ואד' שכחני". שטייט אין מדרש [1], אַז די הפטרה קומט בהמשך צו דער פריערדיקער הפטרה „נחמו נחמו עמי גו'": אין דער ערשטער הפטרה זאָגט דער אויבערשטער צו די נביאים אַז זיי זאָלן טרייסטן די אידן, און אויף דעם ענטפערט כנסת ישראל „עזבני ה' ואד' שכחני" — אידןווילן אַז די נחמה זאָל קומען (ניט דורך נביאים, נאָר) פון דעם אויבערשטן אַליין.

די צוויי הפטרות — „נחמו נחמו" און „ותאמר ציון" — זיינען נקבע געווארן מ'זאָל זיי זאָגן יעדן יאָר אין פ' ואתחנן („נחמו") און פ' עקב („ותאמר ציון"). דערפון איז פאַר־שטאַנדיק [2], אַז פ' ואתחנן האָט אַ שייכות צו דער נחמה וואָס קומט דורך נביאים, און פ' עקב — צו דער תביעה פון כנס"י אַז דער אויבערשטער אַליין זאָל זיי מנחם זיין.

ב. דער רוב פסוקים און פרשיות אין דער סדרה ואתחנן רעדן וועגן ענינים וואָס זייער תוכן איז ניט דער זעלבער ווי אין די פסוקים ופרשיות פון סדרה עקב, און דעריבער איז אין זיי ניט אַזוי קענטיק דער חילוק צווישן די צוויי סדרות.

עס זיינען אָבער אין זיי פאַראַן צוויי פרשיות — די פרשה ראשונה דקריאת־שמע אין ואתחנן און די פרשה שני' אין עקב — וואָס בכללות רעדן זיי וועגן דער זעלבער זאַך און זיינען ענליך צווישן זיך — און דער־ריבער איז דערפון וואָס אין זיי זיינען דאָך פאַראַן כמה וכמה שינויים (פון אין פרשה לגבי דער צווייטער), פון דעם וועלט אויך בולט דער חילוק צווישן די צוויי סדרות.

ג. פון די שינויים צווישן די צוויי פרשיות גענפינט מען:

א) אין דער ערשטער פרשה שטייט „בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"; אָבער אין דער צווייטער פרשה שטייט בלויז „בכל לבבכם ובכל נפשכם" (און ניט „בכל מאדכם").

ב) אין דער ערשטער פרשה וועלט פריער געזאָגט „ושננתם לבניך ודברת בם גו'" און דערנאָך „וקשרתם לאות על ידך גו'"; און אין דער צווייטער פרשה איז געשריבן בסדר הפוך: פרי־ער „וקשרתם גו'" און נאָכדעם „ולמ־דתם גו'". ד. ה. אַז אין דער ערשטער פרשה קומט תורה פאַר מצות (וואָרום אַלע מצות „הוקשו לתפלין" [3]), און

1) הובא באבודרהם בסדר הפרשיות והפטרות.

2) ראה לעיל ע' 61.

3) קדושין לה, א. ואף שהלשון בגמרא שם הוא „הוקשה כל התורה כולה לתפלין" — הוא כמרז"ל קיים א"א כל התורה כולה (יומא כח, ב. וכן קידושין פב, א (שעשה)) ועד"ז בכ"מ. וראה בקידושין שם (לה, א) דמהיקש זה למדין שנשים פטורות ממצות עשה שהזמ"ג. כן הרי „הוקשה כל התורה כו'" היא ע"ש הכתוב (שממנו נלמד ההיקש) תורת ה' בפיך.

הביאור (דהלשון „הוקשה כל התורה כו'") ע"פ דא"ח — ראה לקו"ש ח"ה ע' 226.

אין דער צווייטער פרשה קומט פריער מצות און דערנאָך תורה[4].

ג) אין דער פרשה ראשונה זיינען דאָ בלויז ציווּיים, אָבער אין דער צווייטער פרשה ווערט אויך אָנגעזאָגט סיי דער עונש [„וחרה אף ה׳ בכם גו״] וואָס קומט דערפאַר וואָס „וסרתם גו״ און סיי דער שכר [„למען ירבו ימיכם גו״] פאַרן מקיים זיין די מצות.

ד. די ענינים פון דער ערשטער פרשה פון ק״ש וואָס חזר״ן זיך איבער נאָכאָמאָל אין דער צווייטער פרשה, איז עס צוליבן טעם וואָס אין דעם ווי זיי ווערן געזאָגט אין פ׳ עקב איז — ווי רש״י ברייגט — דאָ אַ חידוש לגבי די זעלבע ענינים ווי זיי ווערן געזאָגט אין פ׳ ואתחנן:

דער ציווּי פון אהבת הוי׳ „בכל לבבכם ובכל נפשכם״ ווערט איבער־גע׳חזר׳ט אויך אין דער צווייטער פרשה — הגם אַז אין פ׳ ואתחנן איז שוין פאַראַן דער אָנזאָג פון „וא־הבת את הוי׳ אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך״ — דערפאַר ווייל „בכל לבבך ובכל נפשך״ איז „אזהרה ליחיד״ און „בכל לבבכם ובכל נפשכם״ איז „אז־הרה לציבור״[5].

אַזוי אויך בנוגע די ציווּיים פון „וקשרתם״ און „וכתבתם״ וואָס זיינען דאָ אין ביידע פרשיות — איז ביי די מצות וואָס שטייען אין פ׳ עקב פאַראַן אַן אויפטו, אַ צוגאָב, לגבי די מצות פון פ׳ ואתחנן[6], ווי רש״י איז מפרש[7] „אף לאחר שתגלו[8] . . הניחו תפלין עשו מזוזות״[9].

---

4) ראה בארוכה אוה״ת ואתחנן ד״ה ושננתם.

5) ספרי ורש״י פרשתנו יא, יג.

6) ואין הכוונה שכוונת רש״י בפי׳ „אף לאחר שתגלו כו׳״ לתרץ מה שהציווּיים נשנו כאן עוד פעם — שהרי (א) גם ב„וקשרתם״ „וכתבתם״ אפשר לתרץ שהם אזהרה לציבור. (ב) באם זה הי׳ ההוכחה להפירוש „אף לאחר ש־תגלו״ הי׳ רש״י מעתיק (לפני פירושו) „וקשרתם״ „וכתבתם״ —

כ״א שההוכחה לפירוש זה היא הסמיכות ד„ושמתם״ ל„ואבדתם״. אלא שעפ״ז מתורץ במילא גם טעם ההכפלה.

7) פרשתנו יא, יח, מספרי כאן (שם, יז). וראה הערה הבאה.

8) בספרי כאן: „ואבדתם מהרה אע״פ שאני מגלה אתכם . . היו מצויינים במצות״, ומזה משמע שעיקר הציווי שבכתובים אלו הוא לאחרי שואבדתם גו׳. אבל מלשון רש״י „אף לאחר שתגלו״ (ולא „אזהרה לאחר שיגלו״ או כיו״ב) מוכח שהציווי שבכתובים אלו הוא גם בהיותם בא״י, אלא שהחידוש שבהם הוא „אף לאחר שתגלו״.

[ויש לומר, שהוכחת רש״י על זה היא ממה שמסיים בפרשה „למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה גו׳״, שהכוונה ב־פשטות היא (לא „שתשובו להאדמה ותאריכו ימים בה״, כבפירוש השני שברמב״ן כאן, כי אם) שתרבו ימים על האדמה שאתם נמצאים שם].

ויש לומר, שהספרי אזיל לשיטתי׳ לקמן דמפרש „למען ירבו ימיכם בעוה״ז וימי בניכם לימות המשיח״ — היינו „לאחר שתגלו״ (לא „אף לאחר״).

9) הטעם מה שרש״י כותב רק תפלין ומזוזות ומשמיט תורה (ולמדתם) — אף שלכאורה דוחק לומר שהחידוש ד„ושמתם את דברי״ קאי רק א„וקשרתם״ ו„וכתבתם״ ולא א„ולמדתם״ שבאמצע — יש לומר:

א) כיון שמחוייבים במצות — פשוט שמחוייבים בתורה (עכ״פ בהשייך למצות) — שהרי (רק) הלימוד מביא לידי מעשה.

ב) באם המצוה ד„ולמדתם״ (מצד עצמה) היתה רק קודם שגלו — לא היו צ״ל חיוב בה כשתגלו. כי הטעם „כדי שלא יהיו לכם חדשים* כשתחזרו״ שייך במצות (שקיומם

---

*) מש״פ ברש״י (מספרי) ואתחנן (ו, ו) „אשר אנכי מצוך היום״ שצ״ל „כחדשה״ — החילוק הוא בין עשיית המצוה לקבלת הציווי ע״ע: בנוגע לעשיית המצוה — מעלה כשרגילים בה, והפכו בקבלתה ע״ע.

און אַוודאי איז דאָ אַ גרויסער חילוק צווישן דעם ציווי פון „ולמדתם אותם את בניכם גו'" וואָס אין פ' עקב און דער ציווי פון „ושננתם לבניך ודברת בם" וואָס אין פ' ואתחנן:

(א) דער פירוש פון „ושננתם לבניך" איז: „אלו התלמידים"[10]; און „ולמדתם אותם את בניכם" מיינט קינדער כפשוטו[11] און ווי „בניכם" בסיום הענין „למען ירבו ימיכם וימי בניכם".

(ב) ביי „ושננתם לבניך" ווערט ניט אָנגעדייטעט דער זמן ווען מען דאַרף אָנהויבן לערנען מיטן „בן" (תלמיד); דאָקעגן באָ „ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", איז אין די ווערטער גופא מרומז, אַז מען דאַרף אָנהויבן מיט אים לערנען גלייך ווי ער איז „יודע לדבר"[12], און נאָך פריער — „כשהתינוק מתחיל לדבר"[13] (נאָך אידער ער איז „יודע לדבר"[14]).

ה. אָט די אַלע חילוקים קומען מצד אין נקודה[15] — ווי אָנגעדייטעט אויך אין די נעמען פון די צוויי סדרות:

דער תוכן פון פ' ואתחנן — פון ל' „מתנת חנם"[16] — איז (מתנה) המשכה מלמעלה. און דעריבער באַשטייט אויך דער תוכן פון (דער בקשה) „ואתחנן" אין דעם, אַז די כניסה לארץ־ישראל

נקל יותר, כשרגילים בהם), משא"כ בתורה**, כי אדרבא — כשהלימוד „חדש" — נקל ומצליח יותר, וכמו שהבן חמש למקרא חש בעצמו שנקל לו (וע"ד פרש"י ואתחנן ו, ו) „ורץ הוא לקראת" לימוד (שכל ו)ענין חדש — משא"כ לחזור על ענין ושכל ישן נושן שכבר יודעו.

ג) החידוש ב„אף לאחר שתגלו כו' " י"ל — בדרך הפשט — שהוא לפי שבפ' ואתחנן (ו, א ואילך) נאמר „וזאת המצוה גו' לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה" — כל זמן שאתם במצב „לרשתה". ולכן המצות שבפ' ראשונה דק"ש („וקשרתם" „וכתבתם" „ושננתם") שבאות בהמשך ל„וזאת המצוה גו' לרשתה" — אפ"ל קס"ד שחיובם הוא רק קודם שגלו. משא"כ „ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", שתוכנה שונה ממצות „ושננתם" שבפרשה ראשונה (כדלקמן בפנים), גם באם היתה כתובה שלא בסמיכות ל„ואבדתם", לא היתה סברא לומר שחיובה רק קודם שגלו וכוונת רש"י כאן ה"ה לבאר הסמיכות (כנ"ל הערה 6).

10) רש"י שם ו, ז. מספרי שם. וראה בארוכה לעיל שיחה א' לפ' ואתחנן — ההוכחה לפירוש זה ע"פ דרך הפשט.

**) ומה שהחיוב ללמד לתלמידים הוא גם לאחר שגלו — אף שבתורה לא שייך הטעם „כדי שלא יהיו לכם חדשים כו' ", והרי הציווי „ושננתם לבניך אלו התלמידים" נאמרה בפ' ראשונה דק"ש שבאה בהמשך ל„וזאת המצוה גו' לרשתה" (ראה לקמן בפנים ההערה בטעם הג'), י"ל: א) שזהו מצד החיוב במצות, כבטעם הא' שבפנים ההערה. ב) שגם התלמידים נכללים ב„את בניכם" שבפ' שני' דק"ש. ועוי"ל בזה.

11) כדמוכח מספרי כאן ומקידושין כט, ב. וכ"ה גם בדרך הפשט, וכדמוכח מפירוש רש"י „כשהתינוק מתחיל לדבר . . אביו מטיח עמו כו' ואם לא כו' כאילו קוברו כו' ", שכ"ז אין שייך לרב.

12) סוכה מב, א. רש"י כאן.

13) ספרי כאן. רש"י כאן. וראה בארוכה שיחת ש"פ עקב תשכ"ח ביאור ב' הענינים שבפרש"י כאן.

14) ועפ"ז יומתק דיוק לשון רש"י, שגבי „יודע לדבר" אומר „בן", וגבי „מתחיל לדבר" [משנה מלשון הכתוב „בניכם" ומלשון עצמו לפנ"ז ו]אומר „תינוק", שמורה על גיל קטן ביותר.

15) בענין ההפרש שבין פ' ואתחנן לפ' עקב [והשייכות של ההפטרות „נחמו" ו„ותאמר ציון" לפרשיות אלו] — ראה גם לעיל ע' 76 ואילך ובהנסמן שם.

16) ספרי, דב"ר, תנחומא (ג) ורש"י ר"פ ואתחנן.

זאָל זיין דורך משה"ן, „פני משה כפני חמה"[17], וואָס „פני חמה" ווייזט[18] אויף המשכה מלמעלה.

[און דאָס איז אויך דער טעם וואָס אויב די כניסה לא"י וואָלט געווען דורך משה"ן, וואָלט זי פאַרגעקומען אין אַן אופן פון למעלה מהטבע און די שבעה אומות וואָלטן גאָר־ניט געווואָגט צו מלחמה האָבן מיט אידן[19] —

וווייל מצד דעם (גילוי אור ו)כח מלמעלה (וואָס ווערט נמשך דורך „פני משה כפני חמה") איז ניטאָ קיין אָרט צו רעכענען זיך מיט „טבע" פון וועלט און מיט די אומות־העולם. ואדרבה זיי ווערן נתבטל לגבי דעם, ווי עס שטייט[20] „נמגו כל יושבי כנען, תפול עליהם אימתה ופחד").

אָבער דער תוכן פון פ' עקב איז, אַז אידן שטייען אין אַזאַ מצב וואָס מצד עצמם איז אין זיי ניט מאיר דער גילוי אור שמלמעלה, בדוגמא צו „עקב" שבאדם, וואָס אין אים לייכט ניט בגילוי דער חיות הנפש[21] — און פונדעסטוועגן זיינען אידן מקיים מצות מצד זייער עבודה — „תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם אתם"[22].

וואָס דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער תוכן (הבקשה) פון „ואתחנן" איז פאַרבונדן מיט ראי' — „אעברה נא וארא גו'"[23]; משא"כ ביי פ' עקב ווערט געזאָגט „והי' עקב תשמעון גו'" — ווייל מצד דעם גילוי אור המאיר מלמעלה איז אלקות בבחי' פשיטות, ראי' — מען זעט די זאַך, אָבער מצד דער עבודה פון נבראים האָלטן זיי ניט ביי ראי' אין אלקות און וויפל זיי זאָלן זיך אויסאיידלען, איז ביי זיי נאָך אַלץ (מציאות בפשי־טות און) אלקות בהתחדשות[24], בחי' שמיעה — מען הערט וועגן דער זאַך,

— און עס איז דאָך אינו דומה שמיעה לראי'[25].

ו. אָבער הגם אַז דורך ראי' איז ביים מענטשן די זאַך מער בפשיטות און מיט אַ פיל גרעסערן תוקף און וודאות ווי דאָס איז ביי אים דורך הערן וועגן דער זאַך[26] — איז אָבער דער תוקף און די וודאות ביי ראי' בלויז מצד דער זאַך וואָס ער זעט, און ניט מצד דעם אדם הרואה, וואָרום די געזעענע זאַך בלייבט „ווייט" פון דעם מענטשן און גייט ניט אַריין בפנימיותו[27].

---

17) ב"ב עה, א. ספרי ורש"י פינחס כז, כ. וראה לעיל ע' 63 בשוה"ג להערה 23.

18) אוה"ת ואתחנן ע' סה ואילך. צו ואילך.

19) ראה בארוכה לעיל ע' 10-9; ע' 56.

20) בשלח טו, טו־טז.

21) ראה אדר"נ ספל"א. ולהעיר גם מאוה"ת (ריש פרשתנו. שם ס"ע תצא. ריש ע' תקד) ש„והי' עקב תשמעון" קאי אעקבתא דמשיחא — זמן של העלם והסתר. ושם ע' תק ואילך שהו"ע „וידו אוחזת בעקב עשו".

22) ריש פרשתנו.

23) ואתחנן ג, כה. וראה לקו"ת ואתחנן ג, ג־ד.

24) ראה ד"ה בסוכות תשבו תש"ו פכ"ז. ובכ"מ. ועיין קונט' „ענינה של תורת החסי־דות" (נדפס גם בהוספה לספר הערכים חב"ד ח"א) הערה 96.

25) מכילתא יתרו יט, ט.

26) ראה ר"ה כו, א: כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו לי' זכותא — אף שגם כשהדיינים שומעים מהעדים, ברור להם שהעדים אומרים אמת. וראה לקו"ש ח"ג ע' 121 ובהנסמן שם.

27) ד"ה כי חלק תש"ט פכ"ו.

אַנדערש איז אָבער ביי שמיעה וואָס אַ מעלה לגבי ראי׳ דער־מיט וואָס ביי שמיעה איז דער קול „נכנס בתוך חללי האזן״, ביז אַז אויך דער תענוג פון אַ קול ערב איז „נכנס ונרגש בפנימיות ממש״ [27].

און פונקט ווי דאָס איז ביי ראי׳ און שמיעה בעניני העולם, אַזוי איז עס אויך ביי דעם „וארא״ אין פ׳ ואתחנן און „תשמעון״ אין פ׳ עקב: אַז כאָטש בחי׳ „תשמעון״ איז פיל נידעריקער ווי די בחי׳ „וארא״ אויף וואָס משה האָט געבעטן, וויבאַלד אָבער זי קומט מצד דער עבודה פון אידן ווי זיי זיינען אין אַ מצב פון „עקב״ — ניט ווי „וארא״ וואָס דאַרף קומען ווי אַ „מתנת חנם״ מל־מעלה — דערנעמט זי דעם מטה מער בפנימיות.

און כשם ווי דאָס איז בשייכות צו אידן אַליין, אַז „עקב תשמעון״ דער־נעמט זיי מער אין פנימיות ווי דער ענין פון „ואתחנן גו׳ וארא״, עד״ז איז עס אויך בנוגע צו דער פעולה אויף אוה״ע: דורך „אעברה נא וארא גו׳״, ווערן די אוה״ע נתבטל פאַר אידן, כנ״ל (ס״ה), אָבער „עקב תש־מעון״ ווירקט אויף די אוה״ע ביז צו „ברוך תהי׳ מכל העמים״ [28], אַז אויך „כל העמים״, זיי גופא בענטשן אידן, און כנס״י „מתקלסת מצרותי׳״ [29].

ז. נאָך אַ מעלה פאַרמאָגט שמיעה לגבי ראי׳: דער כח הראי׳, כאָטש ער איז אַ כח נעלה, איז ער אָבער אַ כח פרטי; משא״כ דער כח השמיעה רירט אַן אין כללות (און עצם) פון מענטשן, און ווי דער דין איז [30] „סימאו נותן לו דמי עינו, חרשו נותן לו דמי כולו״.

און אויך דער ענין איז דאָ אין „עקב תשמעון״, אַז דוקא דורך דער עבודה פון „עקב תשמעון״ קומט מען צו צום גילוי העצמות וואָס ווערט נת־גלה ווערן לעתיד־לבוא, און ווי דער פירוש המדרש [31] אויף „והי׳ עקב״ — „שכרם . . בעקב אני פורע לכם״, וואָס דאָס גייט אויפן זמן פון לע״ל.

ח. און דאָס איז אויך דער ביאור אין כמה וכמה שינויים צווישן דער פרשה (שני׳) דק״ש פון פ׳ עקב לגבי פרשה (ראשונה) דק״ש פון פ׳ ואתחנן:

בשעת ס׳לייכט אַ גילוי אור מל־מעלה וואָס איז העכער פון די הגבלות פון דעם מענטשן, איז דער אור נרגש, בעיקר, אין די כחות מקיפים, אין חי׳ יחידה, און דאָס פועל׳ט אויף אים, אַז ער זאָל אַרויסגיין פון זיינע הגבלות. משא״כ ווען דער אור קומט דורך עבודת האדם, איז דער אור דאָן פאַרבונדן מיט זיינע כחות פנימיים, און במילא איז אויך די אהבה וואָס קומט אַרויס דערפון במדידה ובהת־יישבות —

און דעריבער איז פרשה ראשונה דק״ש „אזהרה ליחיד״ און עס שטייט אין איר אויך „בכל מאדך״, און פרשה שני׳ דק״ש איז „אזהרה לצבור״ און

---

28) פרשתנו ז, יז.

29) דב״ר פ״ג, ו. ושם שזהו שבח יותר מ„מתקלסת מקרובותי׳״.

30) ב״ק פה, ב. שו״ע חו״מ סת״כ ס״ז וכ״ה. וראה שע״ת לרבינו יונה (שער ב׳ בהדרך הג׳ (ס״ב) — הובא באוה״ת פרשתנו ס״ע תרכא ואילך).

31) דב״ר פ״ג, ג. וראה אוה״ת פרשתנו ע׳ תקג (ועיי״כ שם ס״ע תקו ואילך) שהפירוש ב„עקב״ שקאי על מדריגה גמוכה (ראה לעיל הערה 21), שייך להפירוש „שכרם בעקב אני פורע לכם״.

עס שטייט אין איר בלויז „בכל לבבכם ובכל נפשכם" ווייל דער אור („אזהרה" — אויך מלשון זהר ואור [32]) וואָס קומט מלמעלה בדרך „מתנת חנם" הערט זיך אין בחי' יחידה שבנפש — „ליחיד" [33], און רופט אַרויס אַ תשוקה צו אַרויסגיין פון די הגבלות הגוף — „בכל מאדך" [34]; משא"כ דער אור וואָס קומט ע"י עבודת האדם, איז אַן „אזהרה לצבור", ער באַלייכט די עשר כחות פנימיים [33], און די אהבה וואָס דער אור רופט אַרויס איז אַן אהבה שבהתיישבות — בכל לבבכם ובכל נפשכם [34].

און דאָס איז אויך דער טעם פאַר־וואָס אין פרשה ראשונה דק"ש שטייט תורה פריער ווי מצות, און אין פרשה שני' דק"ש שטייען מצות פריער — ווייל [35] מצד דעם ענין פון המשכה מלמעלה איז „תלמוד גדול" אַבער מצד עבודה שמלמטה איז „מעשה גדול" [4].

ועפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס דער ענין פון שכר ועונש איז גע־שריבן דוקא אין פרשה שני' דק"ש: בשעת מ'האַלט ביי ראשית אלקות, איז מען מקיים מצות מצד דעם ציווי פון

32) נסמן בלקו"ש ח"ז ע' 151 הערה 25. ושם נתבאר גם השייכות דאזהרה לה־עבודה דיחידה שבנפש.

33) וע"ד הידוע (נסמן בלקו"ש חי"ד ע' 145) פירוש אדה"ז במרז"ל „כאן ליחיד כאן לציבור" (ר"ה יח, א (הא ליחיד כו') וש"נ. ירושלמי ברכות פ"ה ה"א).

ולהעיר, שהלשון בספרי (יא, יג) הוא: „כאן ליחיד כאן לציבור" — הלשון שבירו־שלמי שם.

34) ראה לקו"ת ואתחנן יג, ב. דרמ"צ קנב, ב. ועוד.

35) ועפ"ז אפשר לתוך ב' הפירושים שבספרי: כאן ליחיד כאן לצבור כאן לתל־מוד כאן למעשה.

דעם אויבערשטן (אויך אויב דער מענטש באַקומט ניט קיין שכר פאַר זייער קיום און קיין עונש פאַרן עובר זיין אויף זיי), משא"כ בעת מ'שטייט אין אַ מצב פון „עקב", און מען דאַרף פועל'ן אַז מצד דעם מענטשן זאָל זיין „תשמעון גו' ושמרתם וע־שיתם אותם", מוז מען דערמאָנען זאָכן וואָס האָבן אַ ווירקונג אויף אים, און דערפאַר רעדט מען וועגן שכר ועונש — אַ זאַך וואָס קען אים דער־נעמען.

ובפרט אַז דער סדר בקיום המצות — מצד דעם מענשן — איז מדרגא לדרגא נעלית יותר אין „שלא לשמה" און נאָך כו"כ דרגות אלו קומט ער ערשט צו „לשמה" — ווי דער רמב"ם איז מאריך בזה [36]: כשמלמדין את הקטנים כו' עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה כו'. עי"ש.

ט. אַבער פונדעסטוועגן שטייט דער חידוש וועגן קיום המצות „אף לאחר שתגלו" דוקא אין פרשה שני', אַבער מצד פרשה ראשונה דק"ש קען זיין אַ קס"ד אַז בזמן הגלות זאָל מען זיי ניט מקיים זיין; נאָכמער — עס קען זיין אַ קס"ד אַז עס זאָל ניט זיין דער ציווי זיי מקיים זיין:

אויב דער קיום המצות קומט נאָר מצד גילוי אור שמלמעלה ווי אין פ' ראשונה דק"ש, איז מעגלעך, אַז בזמן הגלות — וועז דער אור ווערט נסתלק, זאָל מען ניט מקיים זיין ח"ו קיין מצות; משא"כ בפרשה שני' דק"ש, וואו דער קיום המצות קומט ע"י עבודת האדם — אין דעם ענין איז קיין שינויים

36) ראה הל' תשובה פ"י, שם ה"ה. וראה ג"כ פיה"מ סנה' פ' חלק ד"ה וכת חמישית.

ניטאָ, און ער איז דאָ אויך בזמן הגלות [37].

און כשם ווי ס׳איז דאָ דער ציווי וחיוב סיי קודם שגלו ובפרט בזמן הבית ווען ס׳איז גילוי אור און סיי בזמן הגלות ווען אותותינו לא ראינו [38], אַזוי איז אויך דאָ דער ציווי וחיוב (פון ושננתם) סיי אַף אַ בר שכל וואָס פאַרשטייט דעם יוקר פון תורה סיי אַף אַ „תינוק המתחיל לדבר" —

און דערפאַר שטייט דוקא אין פרשה שני׳ דער חידוש „משעה שהתינוק מתחיל לדבר, אביו מלמדו תורה כו׳".

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס אין פרשה ראשונה דק״ש שטייט דער חיוב צו לערנען „לבניך אלו התל־מידים", און אין פרשה שני׳ „ולמדתם אותם את בניכם" (כפשוטו) — ווייל דער ענין פון לימוד התורה וואו ס׳איז ניטאָ קיין חילוק צווישן אַ בר שכל מיט אַ תינוק המתחיל לדבר, איז פאַרבונדן מיטן עצם האדם ווי ער איז העכער פון שכל — און דאָ איז נוגע „את בניכם" (כפשוטו) ווייל אַ בן נעמט זיך פון עצם האב [39], ער איז אַ בן גלייך ביים געבורט א.ז.ו.ה. — משא״כ אַ תלמיד ווערט מען [39] ווען מ׳איז אַ בר שכל, מען לערנט באַם רב א.ז.ו.ה. — וואָס דערפאַר איז דאָך די השפעה צו תלמידים בלויז אַ הארה.

ו. ע״פ כל הנ״ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון דער הפטרה נחמו נחמו צו פ׳ ואתחנן און פון ותאמר ציון גו׳ צו פ׳ עקב [40]:

„נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם" איז דאָך אַ נחמה וואָס קומט מצד דעם אויבערשטן, און היות ווי את־ערותא דלעילא מצד עצמה איז נאָר פון בחי׳ חיצוניות האור [41], קומט דע־ריבער די נחמה דורך נביאים;

משא״כ „ותאמר ציון עזבני ה׳ ואד׳ שכחני" קומט [ניט מצד גילוי אור מלמעלה — וואָרום אדרבה, ס׳איז אַ מצב וואָס דער מטה (פילט און) זאָגט „עזבני" און „שכחני" — נאָר] מצד ציון גופא,

און ווי׳באַלד אַז עבודת המטה דער־נעמט עצמות, דערפאַר פאַרלאַנגען אידן (מצד עבודתם — ותאמר ציון דוקא), אַז די נחמה שע״י הנביאים איז ניט געניג, נאָר זיי ווילן אַז די נחמה זאָל קומען פון דעם אוי־בערשטן אַליין,

און דאָן — ווי דער מדרש איז מסיים [41] — איז דער אויבערשטער מסכים מיט זייער טענה אַז די נחמה שע״י הנביאים איז ניט מספיק און ער זאָגט „עני׳ סוערה לא נחמה" — און דאָס פועל׳ט אַז „אנכי אנכי הוא מנחמכם", אין דער גאולה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחות ש״פ עקב תשכ״ו ותשכ״ט)

---

37) ע״פ מ״ש לעיל בפנים ההפרש שבין תורה למצות — יש לומר בה„ינה של תורה" שבפרש״י, שמה שמשמיט תורה (ראה הערה 9) הוא לפי שבתורה, המשכה מלמעלה, אין חילוק כ״כ בין קודם שגלו לזמן הגלות.

38) תהלים עד, ט.

39) ביאוה״ז (לאדהאמ״צ) ב, א־ב. המשך תרס״ו ע׳ קעב. ובכ״מ.

40) לקו״ת שה״ש כב, ג. כג, ד ואילך.

41) ראה אבודרהם שנסמן בתחלת השי־חה.

עשרים באב*

א. ע"פ המבואר לעיל[1] אין דעם חילוק צווישן חדש אב און חדש אלול, קען מען אויך מבאר זיין וואָס ווערט דערציילט אין משנה[2], אַז עש־רים באב איז געווען דער טאָג ווען „בני פחת מואב בן יהודה" האָבן מנדב געווען עצים פאַרן מזבח, און עשרים באלול — „בני עדין בן יהודה".

שטעלט זיך די גמרא[3] אויף „בעש־רים בו (באב) בני פחת מואב בן יהודה" און ברענגט צוויי דיעות ווער זיי זיי־נען דאָס געווען: ר' מאיר זאָגט „בני פחת מואב בן יהודה הן הן בני דוד בן יהודה" און ר' יוסי זאָגט „הן הן בני יואב בן צרוי". דערנאָך שטעלט זיך די גמרא אויף „בעשרים באלול בני עדין בן יהודה" און ברענגט אויך וועגן זיי צוויי דיעות: ר' יהודה האָלט „בני עדין בן יהודה הן הן בני דוד בן יהודה" און ר' יוסי זאָגט „הן הן בני יואב בן צרוי".

דערנאָך ברענגט די גמרא דעם לשון המשנה „באחד בטבת שבו בני פרעוש שני", און פרעגט: „מני מתניתין . . אי ר' יוסי ליתני (ביי די „בני עדין") שבו בני יואב בן צרוי, שני" (ווי־באָלד אַז „הן הן בני יואב בן צרוי" פונקט ווי „בני פחת מואב" האָט גע־דאַרפט שטיין „שני" — אַזוי ווי ביי „בני פרעוש", וואָס ביי דעם צווייטן זמן פון זייער נדבה שטייט דער לשון „שני") ? און די גמרא ענטפערט: „תרי תנאי ואליבא דר' יוסי".

ולכאורה, צוליב וואָס דאָרף די גמ' פרעגן פון דעם לשון „שני" וואָס שטייט ערשט ווייטער אין דער משנה — באָלד אויפן אָרט שטעלט זיך דאָך אויך אַ (גרעסערע) קשיא: פאַרוואָס ביי עשרים באב רופט מען די „בני יואב בן צרוי" מיטן נאָמען „בני פחת מואב" און ביי עשרים באלול „בני עדין"?

זעט מען דערפון, אַז דאָס (וואָס די זעלבע משפחה ווערט אָנגערופן ביי איין נדבה מיט איין נאָמען און ביי אַ צווייטער נדבה מיט אַן אַנדער נא־מען) האָלט ניט די גמרא פאַר אַ „קשיא", דאָס זיינען טאָקע צווי פאַר־שידענע נעמען אָבער ס'איז די זעלבע משפחה.

[וי"ל: וויבאָלד אַז דעם תירוץ „תרי תנאי כו' " זאָגט די גמרא בלויז בכדי צו פאַרענטפערן די קשיא „מני מתניתין כו' ליתני כו' שני" (מצד דעם וואָס מען זעט אַז די משנה נוצט זיך מיטן לשון „שני" בנוגע די בני

---

*) הוא יום ההילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שני־אורסאָהן (אביו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א). נפטר בשנת תש"ד בעיר גלותו במחוז קאזאכסטאן. ראשי פרקים מתולדות ימי חייו [נרשמו ע"י כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע, ו]נדפסו בקובץ ליובאוויטש חוברת 4, ובס' לקוטי לוי יצחק (שהו"ל זה עתה (שנת תש"ל) מתורתו של בעל ההילולא — ליקוטים על הזהר ועל התניא).

וראה לקו"ש ח"ד ע' 1103 הערה 1 — השייכות דעשרים באב לר"ה. ע"ש ובה־נסמן שם. המו"ל.

1) סוף שיחה א' לפ' עקב (ע' 78).
2) תענית כו, א.
3) שם כח, א.

פרעוש), און מצד דעם איז די גמרא מחדש „תרי תנאי כו׳" (און אַז איינע פון די צוויי משפחות — בני פחת מואב אַדער בני עדין — איז געווען ניט בני דוד און ניט בני יואב[4]), איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז בנוגע צו די צוויי בריתות גופא (וואָס אין גמ׳ שטייט ניט אַז ס׳איז „תרי תנאי") — קען מען אַנגענעמען[5] אַז עס איז ניטאָ קיין פלוגתא צווישן זיי, און „בני פחת מואב" מיט „בני עדין" זיינען די זעלבע[6] משפחה[7].

4) שגם זה הוא חידוש. כי מפשטות הלשון והענין ד„תנא בני כו׳" וד„ת״ר כו׳" משמע, דרק ב׳ פירושים ישנם בפחת מואב ובעדין (ורק הקושיא „מני מתניתן כו׳" מכריחה לומר דלמתניתן יש עוד פירוש).

5) אפילו באם נאמר שזה שמשפחה אחת נקראת בב׳ שמות הוי קושיא — כי אין לחדש „תרי תנאי כו׳" (אפילו מכח קושיא חמורה) כשלא נמצא זה בש״ס (ראה יד מלאכי כלל תרמד. ואפילו לפי דיעה השני׳ שם שכן אפשר לחדש, הרי פשוט שלא כאו״א שיש לו קושיא יוכל לחדש כן).

ובפרט בנדו״ד, שמזה שמקשה הגמרא ממ״ש במשנה „באחד בטבת כו׳ שני׳", מוכח שס״ל להש״ס שאין זה קושיא (כנ״ל בפנים), ועד שגם להמסקנא מקשה התוס׳ דלא נאמר תרי תנאי ואליבא דר׳ יוסי.

6) בלקו״ש שם ע׳ 1104 ואילך, שמכיון שאין שייך פלוגתא במציאות, יש לומר, שבני פחת מואב, וכן בני עדין, היו מזרע דוד ומזרע יואב, ופלוגתת ר״מ ור׳ יוסי וכן פלוגתת ר׳ יהודה ור׳ יוסי היא רק מה היתה הסיבה שעוררה אותם לנדב (בעשרים באב ובעשרים באלול, כשלא הי׳ אפשר לכרות עצים כדלקמן סעיף ב*): אם מפני שהיו בני דוד, או מפני שהיו

*) ועפ״ז יומתק יותר (נוסף להמבואר להלן הערה 9) מה שבגמרא מעתיק גם התיבות „בעשרים בו" „בעשרים באלול" — כי הפלוגתא היא, מה עורר אותם לנדב בימים אלו.

און וויבאַלד אַז די זעלבע משפחה ווערט אַנגערופן ביי די צוויי נדבות מיט אַנדערע נעמען — איז מובן[8], אַז די נדבת עצים בעשרים באב איז שייך צו (דעם נאָמען) „בני פחת

בני יואב.

ועפ״ז אפשר לומר, שגם לפי המשנה, בני פחת מואב ובני עדין הם משפחה אחת, (דאין שייך פלוגתא במציאות, כנ״ל), ומה שאינו אומר „שני׳" הוא לפי שנדבתם בשני זמנים אלו היא מצד ב׳ סיבות, כדלקמן בפנים. אלא שמ״מ מכריח הש״ס לומר „תרי תנאי כו׳" — כי אליבא דר״מ ור׳ יהודה שב׳ פעמים נדבו להיותם בני דוד, וכן אליבא דר׳ יוסי שב׳ פעמים נדבו להיותם בני יואב (שהרי „פחת מואב" ו„עדין" לפי דיעות אלו הוא דוד או יואב, ומדנקראו במשנה „בני פחת מואב" ו„בני עדין" מוכח שנדבתם היתה להיותם בני דוד או בני יואב), הוצרך לשנות „שני׳", כבבני פרעוש. ולכן מכריח ש„תרי תנאי כו׳", היינו שתנא דמתניתן ס״ל ש„פחת מואב" או „עדין" הוא אדם אחר, ואותה המשפחה היו גם מזרעו, וזהו שעורר אותם לנדב. (אלא שמלשון רש״י „משפחה אחרת הן" מוכח דלא כנ״ל).

7) ע״פ מ״ש בפנים [וע״פ הנראה בהסברת דעת ה„תנא" וה„ת״ר" — דמסתבר למעט מספר משפחות המתנדבים לעצים אז (כיון שהי׳ עניות וכו׳ אז) — דאי לאו הכי: מאי דיחוקי׳ לפרש: הן הן כו׳], י״ל דגם החולקים על ר׳ יוסי ס״ל דפחת מואב היינו עדין.

8) ואפילו לפי המשנה, שלפי מסקנת הש״ס היו ב׳ משפחות — הרי (נוסף לה־מבואר לעיל הערה 6 שי״ל שגם לפי המשנה הם משפחה אחת) מזה עצמו שמסופר בש״ס שבעשרים באב הי׳ קרבן העצים דבני פחת מואב ובעשרים באלול — דבני עדין, מוכח שב׳ זמנים אלו שייכים לפחת מואב ולעדין.

ומכיון שבביהמ״ק היו ב׳ העבודות — ושתיהן מסופרות בתורה שהיא הוראה לכל או״א — הרי מובן שבביהמ״ק הרוחני של כאו״א צריכות להיות שתיהן (אפילו באם נאמר שהיו ב׳ משפחות).

מואב", און פון עשרים באלול — צו (דעם נאמען) „בני עדין" [*].

ב. וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס מען האט שוין געריידט אמאל בארוכה [10], אז די נדבת עצים בעשרים באב און בעשרים באלול, האט געהאט אין זיך אַ מעלה מיוחדת לגבי דער נדבת עצים אין אַנדערע זמנים וואס וועלכע אויסגערעכנט אין דער משנה:

„מחמשה עשר באב ואילך . . לא היו כורתין עצים למערכה לפי שאינן יבשין" [11]. קומט דאך אויס, אז בעשרים באב און בעשרים באלול (נאך חמשה עשר באב) האט מען שוין ניט געקענט שניידן קיין (אַנדערע גוטע) עצים. און פונדעסטוועגן האבן די צוויי משפחות הנ"ל אַוועקגעגעבן זייער האלץ פארן מזבח, בכדי אז אלע אידן, אפילו בעלי עבירה, זאלן קענען מקריב זיין זייערע קרבנות לכפר על עוונותיהם.

ונוסף לזה: אט־דעם אַוועקגעבן עפעס וואס מען קען ניט קריגן, צוליב אַרויסהעלפן אַ זינדיקן אידן — האבן זיי געטאן בשמחה, ביז אז מען האט יענעם טאג — יום קרבן העצים — קובע געווען פאר אַ יום־טוב פון דער משפחה [12].

ג. אבער אין דעם ענין גופא, פון אפגעבן — ובשמחה — עפעס אַזוינס וואס מען קען ניט קריגן, בכדי אַרויסצוהעלפן אַ צווייטן אידן — זייענען פארַאן צוויי אופנים:

איין אופן איז, אז דער מנדב קוקט אויף דעם אידן וואס דאַרף ברענגען דעם קרבן — פון אויבן אַראפּ: יענער איז אזא וואס איז נכשל געווארן אין אַ חטא און דאַרף אַנקומען צו אַ קרבן; און ער, דער מנדב, איז אזא וואס שטייט בתכלית השלימות, ביז אז ניט נאר וואס ער דאַרף ניט אַנקומען צו אַ קרבן פאר זיך אליין, נאר ער פארמאגט אפילו האלץ אויך פאר אַ צווייטן (און אין אזא צייט זוען מען קען שוין קיין גוטע האלץ ניט קריגן), און מצד מצות הצדקה גיט ער אַוועק זיין האלץ צוליב יענעם, און ער טוט עס בשמחה (באופן פון „והמפייסן" [13]).

אַ צווייטער אופן איז אבער, אז ער איז זיך מתבונן: אמת טאקע אז

9) ועפ"ז יומתק מה שבגמרא שם מורעתקות מהמשנה גם התיבות „בעשרים בו" ו„בעשרים באלול" — אף שמפרש רק בני פחת מואב ובני עדין — כי, לדעת ר' יוסי ששניהם הם בני יואב, מה שנקראו בב' שמות (בני פחת מואב ובני עדין) הוא — לפי ששמות אלו שייכים להזמנים ד„בעשרים בו" (באב) ו„בעשרים באלול". וראה לעיל שוה"ג להערה 6.

10) ראה לקו"ש שם ע' 1104-5. וראה שם הערה 10, שתוכן והלימוד דנדבת עצים בעשרים באב, נראים בעבודתו של בעל ההילולא. עי"ש. וע"פ מ"ש להלן בסנים, יש להוסיף — שעבודתו זו היתה בהרגש של פחת מואב כדלקמן.

11) תענית לא, א. והכוונה ב„חמשה עשר באב ואילך" היא — לאחרי חמשה עשר, אבל בחמשה עשר עצמו כרתו עצים [וכלשון הרשב"ם (ד"ה מניסן — ב"ב קכא, ב): שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה], שלכן נדבת בני זתוא בן יהודה שהיתה בחמשה עשר — לא היתה חשובה כ"כ כנדבת עצים שבעשרים באב ובעשרים באלול (וראה לקו"ש שם הערה 8 עוד טעם על זה). בנוגע לנדבת בני פרעוש שהיתה באחד בטבת — ראה שם הערה 9.

*) וראה לקו"ש חכ"ד ע' 47 הערה 5. וש"נ.

12) תענית יב, א ופרש"י שם. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ו ה"ט.

13) ב"ב ט, ב.

זיינע כחות הגלויים זיינען בתכלית השלימות, אבער — ווער ווייס וואס עס טוט זיך מיט זיין עצם הנפש און דאס דערנעמט עם ביז לבכי' (במרי־רות)[14], דאס פועל'ט אויף אים אז ער זאל זוכן צו טאן א צווייטן אידן א טו־בה, ווייל ביי אים איז אפגעלייגט, אז כאטש דער צווייטער איז נכשל גע־וואָרן אין א חטא — איז יענער העכער פון אים[15].

ד. און דאס איז דער חילוק צווישן דער נדבת עצים בעשרים באב פון „בני פחת מואב", און דער נדבת עצים בעשרים באלול[16] פון „בני עדין":

מצד דעם ענין פון חדש אלול — חדש הרחמים, ווען ביי אים איז מאיר גילוי אלקות, פילט ער אז ער איז בן „עדין — שהי' מעדן עצמו להיות מיושב דעת בדברי תורה"[17], אז ער האט א ספעציעלן געשמאק אין תורה — און אעפ"כ איז ער יורד פון זיין מדריגה בכדי ארויסצוהעלפן א צווייטן אידן — שלמטה ממנו;

אבער מצד דעם ענין פון חדש אב — חדש הדינים, ווען ער דערהערט דעם „עזבני גו' שכחני", דאן איז ער מרגיש ווי ער איז פון בני „פחת מואב", פון רות המואבי'[18], וואס ב־חסדי ה' האט זי זיך מגייר געווען. און דעריבער קוקט ער אויף יעדן אידן — ווי יענער שטייט העכער פון אים, און במילא העלפט ער יעדן מיט וואס ער קען.

ועפי"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס פון פשטות הכתובים אין תושב"כ איז משמע, אז בני פחת מואב שטאמען פון יואב[19] און בני עדין — פון דוד[20], וויבל — עבודתו של יואב איז געווען בעיקר מלחמה, עבודת הבירו־רים, און עבודתו של דוד איז געווען בעיקר עסק התורה[21].

ה. עס שטייט דאך „מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח" (דוקא), „השמים כסאי גו' (אבל) ואל זה אביט אל עני ונכה רוח"[22], איז דערפון מובן דער גודל העילוי פון נדבת עצים בעשרים באב מצד דעם הרגש אז ער איז פון בני פחת מואב (ובדוגמת מה שנת"ל*[22] די מעלת העבודה פון „והי' עקב תשמעון" און „ותאמר ציון עזבני ה' וגו'" וועלכע זיינען שייך צו חדש אב).

און דאס גופא ברענגט, אז עס וועט נתברר בא עם[23] דעם ספק פון איני

---

14) בדוגמת המבואר בענין (ברכות כח, ב) שריב"ז בכה ואמר איני יודע באיזו (דרך) מוליכים אותי (לקו"ת ויקרא (בהו־ספות) נ, סע"ד. אוה"ת פנחס רד"ת אך בגורל. ד"ה אשרנו תרצ"ז (בסה"מ קונטרסים ח"ב). ובכ"מ).

15) ראה עד"ז לקו"ש ח"ב ע' 366.

16) להעיר ג"כ, שמכיון שעשרים באלול הוא משך זמן רחוק מט"ו באב, היו אז עצים טובים יקרי המציאות ביותר, ובמילא נרגש אז יותר העילוי שלו, שגם בזמן כזה יש לו עצים כו'.

17) פירוש הר"ת למו"ק טז, סע"ב. וראה גם ערוך — הובא בחדא"ג מהרש"א שם.

18) ראה יומא כב, ב. ובפרש"י שם ד"ה שלא.

19) נחמי' ז, א.

20) ש"ב כג, ח ופרש"י שם. מו"ק שם.

21) ראה סנה' מט, א. לקו"ש שם ע' 1105-6.

22) ישעי' נז, טו. שם סו, א־ב. נת' בתו"א בתחלתו (ובאוה"ת בראשית (כרך ג') ע' תעז ואילך — ביאור ע"ז).

*22) ע' 78 (סעיף ט).

23) וכמו שמצינו שאמרו בודאות „שמ־שוני במותי" „להההוא עלמא" (כתובות קג, סע"א) „אחוי לי דוכתא" (שם עז, ב) ועוד כו"כ כיו"ב במדרז"ל. וידוע מה

יודע באיזה דרך מוליכין אותי וועל־כער איז אפשר ביי אים פאַראַן מחמת דעם וואָס ער קומט אַרויס פון מואב, און מען קומט צו „בני עדין" — אַז מען שטייט בתכלית השלימות.

שאמר הבעש"ט שיכול לעלות בסערה השמימה כמו אלי' הנביא (המשך בשעה שהקדימו תער"ב ח"ג ע' ארנז).

כן להעיר מדברי אדמו"ר הזקן שאמר לאחד „אויף וואָס דוחעסטו (על מה אתה בוטח) אויב אויף מיר — דו וועסט אפילו ניט וויסען די טיר מיינע אין ג"ע" (תורת שלום ע' 171. וראה מאמר הצ"צ שם), ומדברי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע שאמר במוש"ק דההסתלקות שלו „איך גיי אין הימעל די כתבים לאַז איך זאַל אייך".

ובסגנון אחר: כשם ווי פון „ותאמר ציון גו'" קומט מען צו צו „אנכי אנכי הוא מנחמכם" (כנ"ל שם), אַזוי אויך דורך דער עבודה פון בני פחת מואב, וואָס אין פשטות גייט עס אויף יואב'ן (כנ"ל) — עבודת הבירורים, קומט מען צו בני עדין, וואָס בפשטות גייט עס אויף דוד'ן כנ"ל, וואָס „ודוד עבדי נשיא להם לעולם"[24], יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחות כ' מנ"א וש"פ ראה תשכ"ט)

---

24) יחזקאל לו, כה.

עשרים באב ב

א. בשעת דער טאַטע (בעל ההילולא) איז געווען ביי הרה"ג וכו' ר' חיים בריסקער צו נעמען ביי אים „סמיכה" אויף רבנות, האָט אים ר' חיים שטאַרק פֿאַרהערט. און נוסף אויף די שאלות וואָס ר' חיים האָט אים אַליין געפֿרעגט, האָט ער אים אויך מציע געווען ענטפֿערן אויף אייניגע שאלות וועלכע זיינען דאָן פֿאַרגעב־ראַכט געוואָרן פֿאַר ר' חיים'ען.

צווישן אַנדערע איז אויך געווען אַ שאלה:

אַ איד האָט געהאַט אַ סוכה אין הויף צוזאַמען מיט די אַנדערע אי־דישע שכנים, און מען האָט פֿאַר־געסן מאַכן אַן עירוב־חצירות. איז ער געקומען פרעגן, וואָס זאָל מען טאָן שבת?

ר' חיים האָט זיך געווענדעט צום טאַטן אַז ער זאָל פסק'נען די שאלה, און דער טאַטע האָט באַלד געענט־פערט אַז די סוכה אַליין איז מערב [1].

ב. אַלע ענינים אין גגלה דתורה זיינען ווי ענינם אין פנימיות התו־רה — מוז מען דעריבער זאָגן, אַז די שייכות צווישן סוכה און עירוב איז פֿאַראַן אויך בפנימיות הענינים.

וי"ל כללות הביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן אַיין איידן און אַ צווייטן (ובמילא אויך דער חילוק רשויות) איז בלויז מצד הגוף, און אויך מצד הארת הנשמה המלובשת בגוף, בחי' נר"ן. אַבער מצד עצם הנשמה ואפילו מצד די מקיפים פון נשמה, זיינען „כל ישראל אחים ממש" און „אב אחד לכולנה" [2].

און וויבאַלד אַז סוכה איז בחי' מקיף [3], איז דעריבער סוכה מערב, זי מישט אויס און פֿאַרבינדט אַיין אידן מיטן צווייטן. וע"ד מאמר רז"ל [4] „כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת", וויל מצד דעם מקיף (פון סוכה) זיינען אַלע אידן אחד.

ג. דער ביאור איז אַבער ניט מספיק: די התאחדות וואָס ווערט מצד דעם גילוי המקיף, קומט דאָך, לכאורה, דערפון וואָס דורכן גילוי בחי' המקיף פֿאַרלירט זיך דער ציור פון דעם גוף (און פון די הארת הנשמה המלובשת בגוף) [5], מיט וועלכן איין איד איז אַפֿגעטיילט פון צווייטן.

[און ווי געדעדט אַמאָל [6] אין דעם

---

1) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סש"ע ס"ו: „אנשי החצר שהיו אוכלים בבית א' בשבת . . א"צ עירוב, מפני שהם כאנשי בית א'". יתרה מזה בסוכה שהיא קבע וביתו עראי (סוכה כח, ב).

2) תניא פרק לב. וראה רשימות זאמו"ר לתניא שם (נעתק בהערה הבאה). לקו"ש ח"ד ע' 1059 בהערה.

3) להעיר מרשימות זאמו"ר שם (ע' יג), ש„בנפש ורוח שהם מבחי' מלי וז"א, יש חילוקי מדריגות בנפשות ורוחות . . אך מי יודע גדולתן בחסדים ומעלתן בגבו־רות בשרשן ומקורן באלקים חיים דבינה" — והרי סוכה היא בחי' מקיף דבינה (זח"ג רנה, ב. סדור רלו, א. ועוד).

4) סוכה כז, ב.

5) להעיר מתניא שם „שגופו נמאס ומתועב אצלו".

6) נדפס בלקו"ש ח"א ע' 68. וראה עד"ז בלקו"ד ח"ב (רו, א ואילך) בביאור הכתוב (מ"א ח, סו) וילכו לאהליהם — בארוכה. ע"ש.

פירוש הפסוק[7] „ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות“: אז „לו“, צו אים, ד. ה. זיין עצם — די נשמה מיט אירע ענינים — האָט ער געבויט אַ „בית“, דירת קבע; „ולמקנהו“, צו די גשמיות'דיקע זאַכן, וואָס זיינען בלויז „צוגעקויפטע“ (צוגעקומענע. ווייל די נשמה מצד עצמה האָט ניט קיין שייכות צו גשמיות), „עשה סוכות“ — דירת עראַי, ווייל די ענינים הגשמיים האָבן ביי אים ניט געהאָט קיין תפיסת מקום].

ולפ“ז איז דער ענין הנ“ל פון סוכה (אַז זי איז בחי' מקיף) ניט מספיק אַז מצד דעם זאָל סוכה מערב זיין — וואָרום בכדי צו מעגן מטלטל זיין פון בית אין חצר איז ניט געגוג אַז די אנשי החצר זאָלן ניט טראַכטן וועגן זייערע ענינים גשמיים, נאָר אדרבה, אַז מצד „דעתו של אדם כו' במקום מזונותיו“ זאָלן זיי יאָ זיין אַ מציאות נאָר „כאילו כולם דרים באותו בית“[8].

הייַנט ווי קען דער גילוי בחי' ה־מקיף פון סוכה פועל'ן, אַז די אנשי החצר זאָלן זיך רעכענען „כאנשי בית אחת“ בנוגע די ענינים פון אכילה וכו'?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם פסוק „בסוכות תשבו שבעת ימים“[9] וואָס פון אים לערנט מען אַפּ צווויי ענינים הפכיים:

פון איין זייט לערנט מען דערפון אַז די סוכה גופא דאַרף זיין דוקא אַ „דירת עראַי“[10]; און מאידך גיסא ווייס מען דערפון אַז דער „תשבו“ פון אַ אידן אין סוכה מוז זיין באופן אַז „כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע כו'“[11].

וואָס דער ביאור דערפון ברוחניות איז:

דער כללות עולם הזה איז דאָך ניט קיין „קבע“ — נאָר מער ניט ווי אַ פרוזדור[12] און „עולם לאכסדרה הוא דומה“ — ג' רוחות[13], בדוגמת אַ סוכה וואָס איז פון ג' דפנות[14]. און אין דעם באַשטייט די עבודה פון סוכות:

אַ איד דאַרף וויסן, אַז די ענינים העולם מצד עצמם זיינען בלויז אַן ענין של „עראַי“ — און ווי גערעדט פריער אין דעם פירוש פון „ולמקנהו עשה סוכות“;

אָבער דורך דעם גופא, וואָס די ענינים הגשמיים האָבן ביי אים ניט קיין תפיסת מקום און דאָך נוצט ער זיי „לשם שמים“, אַדער אין אַן אופן פון „בכל דרכיך דעהו“[15], איז ער „עושה סוכתו קבע“, ער מאַכט סוכתו

---

7) וישלח לג, יז.

8) שו“ע אדה“ז או“ח ר“ס שסו (לענין עירוב. — וכ“ה גם בנוגע להדין (המובא לעיל הערה 1) ד„אנשי החצר שהיו כולם אוכלים בבית א' בשבת . . א“צ עירוב“ — שזהו לפי ש„עיקר דירת האדם היא מקום אכילת פת“ (שם סש“ע ס“ו)).

9) אמור כג, מב.

10) סוכה ב, א.

11) שם כח, ב. שו“ע אדה“ז שם ר“ס תרלט.

12) אבות פ“ד מט“ז.

13) ב“ב כה, סע“א ואילך. פרש“י שם ריש ע“ב.

14) ריש מס' סוכה. וכדעת רבנן (שם ו, ב) שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (שו“ע או“ח סתר“ל ס“ב). ולהעיר מתוס' שם („ד“ה ור“ש), שהטעם דתבנן הוא לפי ש„סוכה דירת עראי בעינן“.

15) טושו“ע או“ח סרל“א. וראה לקוטי שיחות ח“ג ע' 907. 932. ח“ל ע' 186.

— קבע; ער מאַכט פון די עניני העולם [וואָס מצד עצמם זיינען זיי בלויז „סוכתו", אַן ענין של עראי] אַ דירה לו ית', ובמילא ווערן זיי „קבע".

וואָס דאָס איז דער צווייטער פֵּירוש אין „ולמקנהו עשה סוכות": אַ איד פועל'ט אַז דער גילוי פון בחי' מקיף דסוכה זאָל מאיר זיין אויך אין „מקנהו"[16], אין די „מאכלים שהוא אוכל"[17].

און מצד דעם וואָס אויך די דברים הגשמיים וועלן אַ דירה לו ית', איז „דעתו של אדם כו' במקום מזונותיו" — ניט דערפאַר וואָס „מזונותיו" מצד עצמם פאַרנעמען ביי אים אַן אָרט, נאָר צוליב דעם וואָס ער איז מיט זיי מקיים מצות סוכה און מאַכט פון זיי אַ דירה לו ית'.

און וויבאַלד אַז דער ענין וואָס „דעתו כו' במקום מזונותיו" קומט דערפון וואָס „ולמקנהו עשה סוכות" — פועל'ט דעריבער דער מקיף דסוכה — וואָס מצד אים זיינען אַלע אידן אחד — אויך אויף זייערע ענינים הגשמיים („מזונותיו"), אַז אויך אין זיי זאָלן אידן זיין מעורב און פאַר־בונדן צווישן זיך — און דערפאַר איז סוכה מערב[18].

(משיחות כ' מנחם־אב תשי"ב.
שמחת בית השואבה תשי"ג)

16) ראה בונה ירושלים ע' צה (מאמרי אדה"ז — הקצרים ע' יז).
אלא שמ"מ „ויבן (דוקא) לו בית (משא"כ) ולמקנהו עשה (רק) סוכות" — כי הבירור שמדברי הרשות מגיע רק בבחי' „לבוש מלכות" ודוקא ע"י תומ"צ ממשיכים בחי' „כתר מלכות" (ד"ה בראשית ברא תש"ה פ"ל ובכ"מ), ומכיון שנש"י מושרשים בה־עצמות (בחי' כתר מלכות), לכן עבודתם בהבירור ד„מקנהו" [באופן ד„לשם שמים", ואפילו באופן ד„בכל דרכיך דעהו"] הוא רק באופן ד„סוכות". ועיין בלקו"ש ח"ו שם ובהנסמן שם.

17) לשון אדה"ז ב„בונה ירושלים" (מאמרי אדה"ז) שם.

18) ואף שהאחדות שמצד הגילוי דסוכות הוא באופן שלאחרי חגה"ס אפשר להיות „פרידתכם" שלכן צ"ל „עכבו עוד יום אחד" (רש"י אמור כג, לו. פינחס כט, לו. בחיי פינחס שם, לה) כי דוקא האחדות דשמע"צ קיימת גם לאחר החג (ראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 433 ואילך) — בכל זה, בימי הסוכות עצמם, הסוכה מערב.

ראה

א. אין פסוק „ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש וגו׳״ [1], זאגט רש״י: „מזבח — של אבנים הרבה. מצבה — של אבן אחת, והוא בימוס ששנוי׳ במשנה [2] אבן שחצבה מתחילתה לבימוס. אשרה — אילן הנעבד״.

איז אין דעם ניט מובן:

א) דער לשון הפסוק איז: „מזבחתם״, „מצבתם״, „ואשריהם״. פאר־וואס שטעלט זיך רש״י אויף „מזבח״, „מצבה״ און „אשרה״, און ער איז ניט מעתיק די ווערטער כלשונם אין פסוק [3]?

ב) פריער, אין פ׳ ואתחנן [4], האט שוין רש״י מפרש געווען „מזבחותיהם — של בנין. מצבתם — אבן אחת. ואשריהם — אילנות שעובדין אותן״. וואס דארף עס רש״י דא נאכאמאל איבער׳חזר׳ן?

ג) נאך מער: רש״י אין אונזער פסוק איז משנה פון זיין פירוש אין פ׳ ואתחנן: (א) דארטן זאגט ער אז מזבח איז „של בנין״ און דא — „של אבנים הרבה״. (ב) אין אונזער פסוק באַגנוגנט זיך ניט רש״י מיטן זאגן „מצבה של אבן אחת״ [5], נאר ער איז מוסיף — „והוא בימוס כו׳״, אן ענין וואס איז פריער גארניט דערמאנט [6].

ד) אין פ׳ וישלח [7] שטייט „ויצב יעקב מצבה גו׳ ויסך עלי׳ נסך ויצק עלי׳ שמן״. איז דערפון לכאורה גע־דרונגען, אז אויך אַ מצבה פון ע״ז, להבדיל בין טומאה כו׳, איז ענינה לנסך נסכים לע״ז [8]. פארוואס לערנט

1) פרשתנו יב, ג.

2) ע״ז מז, ב.

3) אף שדרכו בכל מקום היא, שגם כשמבאר רק פירוש (טייטש) של תיבה — מעתיקה כמו שכתובה בהפסוק, וכמו: בפרשתנו יד, ה שמעתיק „ואקו״, „ותאו״ (בוא״ו). וגם בנוגע למזבח, מצבה ואשרה גופא (משפטים כג, כד. תשא לד, יג. ואתחנן ז, ה).

4) ואתחנן שם. וראה גם יתרו כ, כב (בנוגע למזבח). ויצא כח, יח. כב; וישלח לה, יד (בנוגע למצבה). רש״י תשא שם (בנוגע לאשרה).

5) וגם בזה משנה מלשונו בפ׳ ואתחנן: בפ׳ ואתחנן כותב „מצבתם אבן אחת״, ובפרשתנו — „מצבה של אבן אחת״.

6) גם באשרה משנה רש״י מלשונו בפ׳ ואתחנן, אבל בזה טעמו מובן:

א) בפ׳ ואתחנן כותב „אילנות שעובדין אותן״ (לשון רבים), ובפרשתנו כותב „אילן הנעבד״ (לשון יחיד) — כי בפ׳ ואתחנן מפרש תיבת „ואשריהם״ (ל׳ רבים) שבכ־תוב *, ובפרשתנו מפרש ענין אשרה (כנ״ל בקושיא הא׳).

ב) בפ׳ ואתחנן (ועד״ז בפ׳ תשא) „אי־לנות שעובדין אותן״, ובפרשתנו „אילן הנעבד״ — כי שם פירוש „אשריהם״ (וכן מזבחותיהם, מצבתם ופסיליהם) הוא — של ה„גוים רבים״, „כל העמים״ האנשים (שכל הפרשה מדברת בזה), ובפרשתנו — של (הע״ז) אלקיהם (שהרי כל הפרשה ענינה ע״ד עיקור ע״ז).

7) שם. וראה גם ויצא שם, יח.

8) ובפרט שי״ל, שמה שעשו מצבה לע״ז, היינו מפני שהייתה עבודה בקדש (ראה רש״י שופטים טז, כב (וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 16 הערה 31). אלא שברש״י שם: „מצבת כו׳ להקריב״. ואכ״מ).

*) ובכל אופן צ״ע בפרש״י תשא שם, שמפרש „אשריו — הוא אילן שעובדין אותו״, היינו אילן (אחד) ש(רבים) עובדין אותו — אף שבפשטות „אשריו״ הוא — אילנות רבים של אחד. ואכ״מ.

רש"י „והוא בימוס ששנוי' במשנה כו' " וואס בימוס איז (ווי רש"י איז מפרש אין משנה) „מקום מושב ע"ז שמושיב הצלם עלי' " [9]?

ה) וועז איינער ווייס ניט וואס עס מיינט „בימוס", וועט ער דאס ניט ווייסן אויך פון דעם לשון המשנה „אבן שחצבה מתחילה לבימוס" וואס רש"י ברייענגט, ווייל אין דעם לשון וערט ניט אפגעטייטשט וואס בימוס מיינט [10]. איז בכן ניט מובן: אויב רש"י נעמט אן אז דער תלמיד ווייס וואס עס מיינט בימוס, איז דאך געגוג צו שרייבן „והוא בימוס"; און אויב ער איז חושש אז דער תלמיד ווייס ניט דעם טייטש פון ווארט — איז וואס „פארדינט" מען פון מוסיף זיין „ששנוי' במשנה אבן שחצבה מתחילתה לבימוס" [11]?

ו) אפילו את"ל אז דורך דעם לשון באקומט מען יע אַ ידיעה וואס עס מיינט בימוס — איז אבער ניט מובן: צוליב וואס דארף רש"י זאגן אז דער לשון שטייט אין משנה?

ב. דערנאך שטעלט זיך רש"י אויף „ואבדתם את שמם" און איז מפרש: „לכנות להם שם לגנאי. בית גליא קורין לה בית כריא, עין כל עין קוץ".

איז אויך אין דעם ניט מובן:

א) דער פירוש הפשוט פון „ואבדתם את שמם", לכאורה, איז: איר זאלט טאן אַ פעולה [12] וואס זאל מאכן פאר־לאָרן און פאַרגעסן די נעמען פון ע"ז. האט דאך רש"י געדארפט לערנען „לשנות את שמם" [13], אז מען זאל זיי

9) בפרש"י משפטים שם: „מצבתיהם — אבנים שהם מציבין להשתחוות להם". אבל [נוסף לזה שאי"ז פירוש „מצבה" ברוב המקומות *], גם מצבה דפ' משפטים אינו בימוס. כי הבימוס הוא מלכתחלה רק מקום מושב ע"ז, ורק שאח"כ „עובדין אותו" (כבפרש"י ע"ז שם, נעתק לקמן סעיף ה'), אבל „ומצבתיהם" דפ' משפטים, הם „אבנים שהם מציבין (היינו מלכתחלה) להשתחוות להם". וראה שוה"ג להערה 35.

10) מהמשך לשון המשנה שם „העמיד עלי' עבודת כוכבים וסילקה כו'", מובן שבימוס היינו דבר שהוקצה להושיב עלי' עכו"ם. אבל — תיבות אלו שבמשנה, אין רש"י מעתיקם ואינו מרמזם אפילו ב„וכו'".

*) הוכחת רש"י ש„מצבתיהם" דפ' משפטים אינה כמצבה שברוב המקומות — י"ל, לפי ש„ושבר תשבר מצבתיהם" בא בהמשך ל„הרס תהרסם — לאותם אלקות" (פרש"י שם). ולהעיר מתיב"ע, שבפ' משפטים מתרגם מצבתיהם — „קמתי צילמי־הון", ובכל מקום — „קמיתהון" וכדומה.

11) ואין לומר שכוונת רש"י היא, להורות שמצבה היא של אבן אחת [והגם שזה מפורש בכתוב (ראה הערה 4), מ"מ מכיון שמצבה שבפסוק זה היא בימוס, אפשר לומר שמצבה זו היא של אבנים הרבה ודלא כמצבה ברוב המקומות], ולכן כותב „ששנוי' בכשנה אבן שחצבה כו'" (לשון יחיד) — כי [נוסף למה שקשה לפי זה: מנ"ל לרש"י שמצבה בפסוק דידן הוא בימוס? ובפרט שבמשנה שם לא נזכר הלשון מצבה] להוכיח את זה, טפי הו"ל לכתוב „דאיתא בגמרא בימוס אבן אחת" (ע"ז נג, סע"ב), ששם הוא מפורש ומודגש — כה־המשך שם — „מזבח אבנים הרבה".

12) ובדוגמת „ונתצתם", „ושברתם" וכו' שלפנ"ז.

שלכן אין לפרש ש„ואבדתם את שמם" כוונתו כמו „ושם אלקים אחרים לא תזכירו גו'" (משפטים כג, יג) — כי „לא תזכירו" אי"ז פעולה (חיובית), כ"א (כפרש"י שם) „שלא יאמר כו'".

13) כבספרי כאן. וראה גם ע"ז מה, סע"ב ואילך. תמורה כח, ב (אלא שבשניהם — „לכנות לה שם". וראה לקמן הערה 44).

אַנרופן מיט אַן אַנדער נאָמען, וואָס דורך דעם ווערן פֿאַרגעסן זייערע פרי־ערדיקע נעמען[14]. פון וואַנעט נעמט רש"י „לכנות להם שם לגנאי"[15]?

ב) אפילו ווען רש"י האָט שוין אַ הכרח צו לערנען אַז „ואבדתם גו'" מיינט אַ גנאי־נאָמען — פון וואַנעט נעמט ער אַז דער שם לגנאי דאַרף זיין ענלעך צו דעם פריערדיקן נאָמען פון ע"ז (כמובן פון רש"י'ס זאָגן „בית גליא קורין לה בית כריא עין כל עין קוץ")?

ולכאורה, אדרבה: בשעת מען איז מכנה די ע"ז מיט אַ גנאי־נאָמען וואָס איז ענלעך צו איר פריערדיקן נאָמען, מאַכט מען דאָך דערמיט גופא אַ זכרון צו איר שם הקודם[16] — ה'יפך פון ואבדתם את שמם?

ג) פֿאַרוואָס דאַרף רש"י געבן צוויי דוגמאות — „בית גליא קורין לה בית כריא", „עין כל עין קוץ" — און באַגנוגנט זיך ניט מיט איינעם פון זיי?

ובפרט, אַז אין גמרא[17] איז פֿאַראַן נאָך אַ דוגמא אויף „לכנות להם שם לגנאי": „פני מלך — פני כלב". אַבער יענע דוגמא ברענגט ניט רש"י[18]. איז מובן דערפון, אַז דאָ איז נוגע צו ברענגען דוקא די צוויי דוגמאות.

ג. איז דער ביאור בכל הנ"ל:

מיט אַ פסוק פריער[19] שטייט „אבד תאבדון גו' את אלקיהם". וויבאַלד אַז גלייך נאָכדעם שטייט „ונתצתם גו'", ונתצתם מיט אַ וא"ו המוסיף, האָט מען לכאורה געדאַרפט לערנען, אַז דאָ איז ער מוסיף: ניט בלויז דאַרף מען מאבד זיין די ע"ז („אלקיהם") גופא, נאָר מ'דאַרף מוסיף זיין און אויך צעשטערן זייערע מזבחות, צעברעכן זייערע מצבות, פארברענען זייערע אשרות, וכו', וועלכע זיינען אַ הוספה צו אלקיהם; זיי זיינען ניט

---

14) אי לפרש „ואבדתם את שמם" — למחוק את שמם (ע"ד פירש"י לקמן פסוק ד).

15) והרי אפילו בדרך ההלכה (ראה ספרי שם. ע"ז מג, רע"א), מפסוק זה עצמו — אלולי הכתוב „שקץ תשקצנו" (עקב ז, כו) — לא היינו יודעים הדין ד„לגנאי".

ואין ליצר שזה שרש"י מפרש ד„ואבדתם את שמם" היינו „לכנות להם שם לגנאי" הוא (כבספרי וגמרא שם) מהכתוב שקץ תשקצנו (שהתלמיד למדו כבר) — שהרי הכוונה (ובפרט — פשוטו) של הכתוב שקץ תשקצנו היא כפירוש שקץ בכ"מ (וכמו „שקץ הם לכם"; „ואת נבלתם תשקצו" (שמיני יא, יו"ד. שם, יא) ועוד) — למאוס בו (ע"ד „ותעב תתעבנו" שלאחריו — לשנאו, להרחיקו), ולכן לא עבד רש"י בפי־רושו בכהנ"ל, כי פשוט הוא,

(ואפילו בספרי וגמרא שם (דרך ההלכה) אין לומדין מפסוק זה עצמו הדין דלכנות שם לגנאי*, ורק שממנו נלמד שהדין ד„וא־בדתם את שמם — לכנות להם שם", היינו — לגנאי),

ובמילא, באם מקורו של רש"י לפירושו דכינוי שכם לגנאי הוא — מהפסוק שקץ תשקצנו, הו"ל לכתוב כן בפירוש.

---

*) בירושלמי ע"ז פ"ג ה"ו, נלמד דין זה דלכנות להם שם לגנאי, רק מפסוק שקץ תשקצנו. אבל בספרי ובבבלי הוא כבפנים ההערה. (וראה ר"ח ע"ז שם. ב"ח ונקודות הכסף ליו"ד סו"ס קמו. מלבי"ם כאן. ואכ"מ).

16) ובפרט שהלשון „לכנות" (כבגמרא שם. ולא „לשנות" כבספרי שם), מורה שגם לאחרי הכינוי נשאר שם הקודם (כדלקמן הערה 44).

17) ע"ז שם. תמורה שם. (אלא שבע"ז שם, נשמט זה מפני הצנזור. ובתמורה שם כתבו „פני המולך" (בוא"ן) — ראה ס' חסרונות הש"ס).

18) אף שדוגמא זו שנוי' בגמרא שם לפני „עין כל עין קוץ".

19) פרשתנו יב, ב.

אלקיהם — ע"ז גופא, נאר בלויז משמשים צו ע"ז.

און כאטש אז אשריהם האט שוין רש"י פריער [20] געטייטשט "אילנות שעובדין אותן" — האט מען אבער געקענט זאגן, אז אין אונזער פסוק מיינט "ואשריהם" — משמש ע"ז: אין פריערדיקן פסוק [19] שטייט וועגן די מקומות פון זייערע ע"ז'ס "על ההרים הרמים גו' ותחת כל עץ רענן", קען מען זאגן, דא קומט דער המשך וביאור: "ואשריהם" פון אונזער פסוק איז עס דער "עץ רענן" [21]. (ועד"ז קען מען לערנען בנוגע צו "פסילי אלקיהם", אז דאס איז פארבונדן מיט "ההרים הרמים גו'" — "פסילי" פון לשון "פסל לך" [22] — אז זיי פלעגן אויסהאקן אין בארג אן ארט, א בימה, עמוד וכיו"ב וואו אוועקצושטעלן די ע"ז, און די אויסגעהאקטע זאכן הייסן "פסילי אלקיהם" [23]).

[און דאס וואס דער פסוק זאגט "ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלקיהם תגדעון" — הגם זיי זיינען בלויז — כל' הכתוב — מקומות פאר ע"ז'ס — קען מען מסביר זיין: וויבאלד אז דאס וואס די גויים האבן אויסגעקליבן דוקא די מקומות פאר זייערע ע"ז'ס, איז עס, כמובן, מצד דעם וואס די "הרים הרמים גו'" [24] און "עץ רענן" גיבן צו "חשיבות" [25] צו "אלקיהם" [26] — דעריבער דארף מען מאבד זיין אויך "אשריהם" [27] און "פסילי אלקיהם" [28].

לויט דעם וואלט אויסגעקומען, אז כשם ווי ונתצתם גו' איז מוסיף אויף "אבד תאבדון גו' את אלקיהם" וואס שטייט אין פריערדיקן פסוק, זיינען אויך די ציוויים פון דעם פסוק גופא אין א סדר פון "לא זו אף זו": נסכים זיינען ניט אזוי חשוב ווי קרבנות. דעריבער זאגט דער פסוק "ושברתם את מצבתם" נאך "ונתצתם את מזבחתם" — פריער מזבחות וואס נוצן פאר קרבנות און דערנאך מצבות

20) ואתחנן שם. וגם לפנ"ז — תשא שם.

הטעם מה שבפ' תשא כותב "הוא אילן כו'" (ולא כבפ' ואתחנן ובפרשתנו): בפעם הא' — ה"ז חידוש. לאח"ז — רק מזכיר הישנות.

21) כבמשנה ע"ז מה, א.

22) תשא לד, א. וראה פרש"י מ"א (ה, לב): ויפסלו, בהרים.

23) ועפ"ז יומתק מ"ש "פסילי אלקיהם" (ולא "פסיליהם", כבפ' ואתחנן) — כי פי' רושו הוא: דברים שנפסלו בהר — (פסילי) — בכדי להעמיד את אלקיהם.

*23) ומ"מ א"צ לאבד את ההרים עצמם — ראה רש"י (יב, ב) ורק מה שנפסל בהם לאלקיהם — כי אין בההרים תפיסת ידי אדם (שלכן בדרך ההלכה, אין צריך לאבדם גם כשעובדים את ההרים עצמם — משנה שם), משא"כ אשריהם ופסילי אלקיהם.

24) וע"ד שמצינו בעקידה "על אחד ההרים", מ"ת על הר סיני. ועוד. ובכ"מ בנביאים.

25) ראה כלי יקר כאן פסוק ד'. וראה להלן סעיף יא.

26) וגם בדרך ההלכה — לדעת הת"ק (ע"ז מח, א), כל שיש תחתי' עכו"ם (אף שאין עובדין להאילן) היא אשרה.

27) ואף שכבר פרש"י (פסוק ב') "ומה תאבדון מהם את אלקיהם על ההרים" ולא המקומות עצמם — (באם לא הי' מפרש מזבח וכו' — ראה לקמן סעיף ד' וה') הי' אפשר לומר: (א) שהכוונה היא לשלול רק את ההרים (ראה לעיל הערה *23). (ב) שזהו ציווי שנוסף בכתוב זה, שהרי גם לפי הפי' שבפנים — הדין דאיבוד משמש ע"ז מחדש הכתוב בפסוק ונתצתם גו' (וכ"ד לקמן בפנים, שהציוויים הם בסדר ד"לא זו אף זו").

ולכן צריך רש"י לשלול פי' זה ולפרש שכוונת הכתוב "אבד תאבדון גו'" (שלפני "ונתצתם גו'") היא — לאיבוד אלקיהם.

וואו מ׳איז[28] מנסך נסכים[29]; שפע־טער זאָגט דער פסוק אַ גרעסערן חידוש, „ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלקיהם תגדעון", — כאָטש „אשריהם" און „פסילי אלקיהם" נוצט מען [ניט פאַר דינען ע״ז (ווי מזבחות אוך מצבות), נאָר] בלויז ווי מקומות[30] פאַר ע״ז[31]; און דערנאָך איז ער מוסיף נאָך אַ גרעסערן חידוש „ואבדתם את שמם" — הגם אַז [דאָס איז ניט די ע״ז גופא; מ׳איז דערוויף ניט מקריב קרבנות; ניט מנסך נסכים; און ס׳איז אויך ניט קיין מקום לע״ז —] דאָס איז נאָר אַ נאָמען. ובפרט אַז אין „שמם" ווערן דאָך נכלל אויך אַזוינע נעמען וועלכע דריקן ניט אויס קיין חשיבות.

ד. אָבער רש״י וויל אַזוי ניט לערנען. ווייל אין פשטות מיינט „אשריהם" און (עאכו״כ[32]) „פסילי אלקיהם" — די ע״ז גופא. און ויבאַלד אַזוי, קען מען דאָך שוין ניט זאָגן אַז דער פסוק „ונתצתם וגו׳" איז מוסיף אויף „אבד תאבדון את אלקיהם", וואָרום שריפת אשריהם און גידוע פון פסילי אלקיהם, דאָס איז דער איבוד פון אלקיהם. מוז מען דערציבער לערנען, אַז „ונתצתם וגו׳" איז מבאר און רעכנט אויס די פרטים פון „אבד תאבדון גו׳ את אלקיהם".

און אָט דעם פירוש וכוונה דייט אַן רש״י בפשטות סגנונו: מיט זיין שטעלן זיך ניט אויף די ווערטער פון פסוק [„מזבחתם", „מצבתם", „ואשרי־הם"] נאָר אויף „מזבח", „מצבה" און „אשרה", מאַכט ער קלאָר, אַז זיין פירוש „מזבח וכו׳" איז ניט קיין אַנפאַנג פון אַ נייעם ענין, נאָר — דער ביאור און אָפּטייטש פון זיינע פרי־ערדיקע רייד „תאבדון מהם את אלקיהם (אשר על ההרים)": די „אלקיהם (אשר על ההרים)", וועלכע מען דאַרף מאבד זיין, זיינען: „מזבח וכו׳".

ה. און דערפאַר איז רש״י מוסיף ביי מצבה (דוקא אין אונזער פסוק) „והוא בימוס כו׳", און אויך ביי אשרה — „אילן הנעבד" (הגם אַז ער האָט עס שוין מפרש געווען פריער) — ווייל דערמיט איז ער מבאר ווי אויך „מצבתם" און „ואשריהם" זיינען פרטים פון „אלקיהם":

בנוגע צו „מזבחתם" איז פאַרשטאַנדיק ווי דאָס איז אַ פרט פון „אלקיהם" — ווייל היות אַז אויף זיי איז מען מקריב קרבנות וועלכע ווערן פאַרברענט אין דעם פייער וואָס גיט פינט זיך אויפן מזבח (וואָס דאָס איז להבדיל בדוגמת אש הוי׳ וואָס אַפּ׳ן מזבח דקדושה[33]), איז אויך דער מזבח של ע״ז אַן ענין פון אלקיהם;

משא״כ מצבה וואָס אויף איר איז

28) בפרש״י שופטים טז, כב „מצבת . . להקריב עלי׳". אבל מצבה שברוב המקומות היא לנסך, כנ״ל בפנים.

29) להעיר ג״כ מפירוש מצבה שברמב״ם (הל׳ ע״ז פ״ו ה״ו) ורמב״ן (שופטים שם).

30) להעיר ג״כ מפירוש הרמב״ם (שם ה״ט) ורמב״ן (שם) ב„אשרה".

31) וגם ב׳ אלו הם בסדר ד„לא זו אף זו": (א) המקומות שנפסלו בהרים להעמיד שם את אלקיהם, אין בהם תפיסת ידי אדם כ״כ (שה״ה בדוגמת חק תוכות — ראה גיטין כ, א ופרש״י שם) כמו באשריהם. (ב) החשיבות ד„אלקיהם" באה מצד ההרים עצמם ולא (כ״כ) מצד הדברים שפיסלו בהם, משא״כ באשרה.

32) שהוא פשוט יותר מ„אשריהם". שלכן מפרש רש״י רק „אשרה — אילן הנעבד" ואינו צריך לפרש „פסילי אלקיהם".

33) ראה שמיני ט, כד. יומא כא, ב. פרש״י ויקרא א, ז. במדבר ד, יג. וראה מ״ב (יח, כב) וישע׳ (לו, ז), שהיו מש־תחוין למזבח.

מען מנסך נסכים בלויז מצד דעם וואס זי איז אַ סימן לע"ז (בדוגמת „ועדה המצבה"[34] — ס'איז אַ זייטיקע זאַך, וואס איז בלויז אַן עדות) —

דערפאַר זאגט רש"י „והוא בימוס ששנוי' במשנה אבן שחצבה מתחלתה לבימוס", אַז בלויז מתחלתה איז מען זי חוצב לבימוס, פאַר אַ מקום מושב לע"ז[35], אַבער ניט לאחרי זה. און צוליב מער קלאַרקייט[36] — צייכנט רש"י אַן „ששנוי' במשנה" — וואס דאַרט איז רש"י מפרט — „עובדין את הבימוס כעבודת כוכבים עצמו"[37].

און אַזוי אויך ביי אשרה איז רש"י מפרש „אילן הנעבד", אַז אשרה אין אונזער פסוק איז ניט דער „עץ רענן" וואס איז מוסיף חשיבות צו דער ע"ז, נאָר „אילן הנעבד", איז עס ממילא אַ פרט אין „אלקיהם".

און דאַס איז אויך דער ביאור אין פירוש רש"י „מזבח של אבנים הרבה, מצבה של אבן אחת" — אַז דער חילוק צווישן מזבח און מצבה (אין אונזער פסוק) באַשטייט (ניט בענין הע"ז[38], נאָר) בלויז אין דעם וואס מזבח איז „של אבנים הרבה" און מצבה — „של אבן אחת"[39].

און דערפאַר זאגט רש"י „מזבח של אבנים הרבה", ניט „של בנין" (ווי אין פ' ואתחנן): ווייבאַלד אַז דאַ טייטשט רש"י „מזבח" און „מצבה" אין אירן המשך כנ"ל (ניט ווי בפ' ואתחנן), דעריבער זאגט ער ביי מזבח „של אבנים הרבה" וואס איז דער היפך פון „של אבן אחת" ביי מצבה[40].

ו. ס'איז נאָר אַבער ניט מובן: פריער אין פ' משפטים[41] זאגט רש"י „מצבתיהם — אבנים שהם מציבין להשתחוות להם". האָט דאָך רש"י געקענט אַזוי לערנען אויך „מצבתם"

---

34) ויצא לא, נב. ועד"ז „שבע הכבשות האלה אשר הצבת . . בעבור תהי' לי לעדה" (וירא כא, כט-ל).

35) ולפרש"י כאן — כוונת המשנה **ב„מתחלה"** היא (לא רק להדגיש שחצבה מתחלה לכך*, אלא) גם שרק מתחלה חצבה לבימוס, אבל אח"כ עובדין כו' (כבפנים), וגם ע"ד ההלכה דוקא אז אסורה גם קודם שתיעבד (ראה תוס' שם ד"ה בית).

36) ניסף על פירוש העיקרי בכוונת תיבות אלו (לקמן ס"ו).

37) ע"פ האמור בפנים, יומתק סתר ד' הענינים שבכתוב: מזבח — שאין עובדין אותו לעולם, ורק מקריבין עליו לע"ז; מצבה — שעכ"פ אח"כ עובדין אותה; אשרה — שעובדין אותה לעולם [מזמן שנקראה בשם אשרה (ולא כמצבה שגם אחרי שנקראת בשם „מצבה", היא — מתחלתה — רק בימוס). ובפרט לפי המבואר בגמרא (שם מה, ב) שאשרה שבכתוב זה נטעוה מתחלה לשם ע"ז (שלכן שעון שריפה באש, ואין מספיק לגודעו כאשירה שבפ' ואתחנן)]; פסל — שכל ענינו הוא תבנית של ע"ז.

*) כי מכיון שמתחלה היא רק לבימוס (אף שאח"כ עובדין את הבימוס עצמו), באם לא נחצבה מתחלתה לכך, אינה אסורה עד שתיעבד (ראה תוס' שם ד"ה בית). משא"כ אבן הנשוי' להשתחוות לה עצמה, אסורה גם כשלא נחצבה מתחלה לכך (ראה תוס' שם ד"ה אבן). וגם בזה רואים דיוק לשון רש"י, שבפרשתנו כותב: **שחצבה**, ובפ' **משפטים — שהם מציבין.**

38) ואי"ז סותר להערה הקודמת — כי כוונת רש"י היא לשלול הפירוש (דלעיל סעיף ג') שהשייכות דע"ז למצבה היא פחות מזו דמזבח (שאז אין בהכתוב הסדר ד„לא זו אף זו" וגם לא הסדר ד„זו ואצ"ל זו").

39) ועפ"ז יומתק ג"כ מה שבפרשתנו מוסיף „של" (ראה לעיל הערה 5) — כי זה בא בהמשך ובדיבור אחד ל„מזבח של אבנים הרבה".

40) ומה שבפ' ואתחנן מפרט „של בנין", י"ל, לפי שעפ"ז מובן הלשון „תתצו". ומה שרש"י אינו מפרש זה בפ' תשא (לד, יג) — כי מפורש לפנ"ז בכתוב „ומזבח" (לב, ה).

41) כג, כד. וראה שוה"ג להערה 9.

פון אונזער פסוק, און דאַן וואָלט געוועז מובן בפשטות אַז „מצבה" איז אַ פּרט אין „אלקיהם" — פון וואַנעט נעמט רש"י „והוא בימוס כו'"?

אָט די קשיא באַוואַרנט רש"י מיט דער הוספה „בימוס ששנוי' במשנה כו'":

וויבאַלד אַז פון דער משנה ווייס מען די מציאות פון בימוס, אַז אויך דאָס איז אַ פּרט פון „אלקיהם" כנ"ל, מוז מען זאָגן[42] אַז אויך בימוס ווערט אויסגערעכנט אין אונזער פסוק (וואָרום דער פסוק קומט דאָך ספּעציעל אויף מפרט זיין דעם אלקיהם וואָס עס שטייט פאַר דעם — דאַרף ער אויסרעכענען אַלע סוגים פון (איבוד) אלקיהם). דעריבער דאַרף מען לערנען אַז מצבה „הוא בימוס".

ז. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס רש"י לערנט „ואבדתם את שמם" — „לכנות להם שם לגנאי" (און ניט — מאַכן פאַרלאָרן און פאַרגעסן זייער נאָמען):

דורכן מקיים זיין „אבד תאבדון גו' את אלקיהם", ווערט דאָך ממילא אַפּ־

42) ואף שמצד הכתוב עצמו אין כ"כ הכרח לומר שגם בימוס נצטוו לאבד — מכיון שכ"ה לפי האמת ואין בזה כל סתירה כלל לפשוטו של מקרא ותיבת מצבה — בוחר רש"י הפירוש „והוא בימוס כו'" (ובדוגמת המבואר בלקו"ש חלק ה' ע' 19, בפרש"י בראשית א, כא — שבכדי שהתלמיד לא יטעה בפשט הכתוב, כותב רש"י „והרג את הנקבה כו'" — אף שמהכתוב גופא אי"ז מוכרח) — ועוד ועיקר: א) מתקבל על הדעת — בפשוטו של הענין — שכיון שמחמיר הכתוב כ"כ באיבוד ע"ז ושצריך לשרש אחרי' כו' — מחמיר ג"כ בהפרטים ד„אלקיהם". ב) כיון שבימוס (מצד שייכותו לע"ז) הוא בין מזבח ואשרה (כנ"ל בפנים ובהערה 37) ואת שניהם נצטוו לאבד — בודאי חל הציווי גם על בימוס שביניהם.

געמעקט און פאַרגעסן אויך זייער נאָמען. היינט וואָס איז מוסיף דער פסוק „ואבדתם את שמם"?

וואָלט מען געלערנט אַז „ונתצתם את מזבחתם . . ופסילי אלקיהם תגדעון" מיינט: צו מאבד זיין די משמשי ע"ז, קען מען דאַן זאָגן, אַז מיט „ואבדתם את שמם" מיינט דער פסוק — אַז מען דאַרף טאָן אַ פעולה מיוחדת צו מאבד זיין דעם שם ע"ז (הגם דורכן איבוד אלקיהם ומשמשיהם ווערן זיי, בדרך כלל, במילא פאַרגעסן) וכדלקמן.

און דאַן וואָלט געווען פאַרשטאַנדיק דער המשך הפסוק: צום ערשטן זאָגט ער, אַז מען דאַרף מאבד זיין „את אלקיהם". דערנאָך איז ער מוסיף, אַז מען דאַרף מאבד זיין אויך די משמשי ע"ז (מזבחתם, מצבתם, אשריהם און פסילי אלקיהם). און שפּעטער איז ער מוסיף נאָכמער, אַז אויך יעדער זאָך וואָס שם הע"ז נקרא עלי' — דאַרף מען פון איר אָפּמעקן דעם שם ע"ז, דורך (מאבד זיין די זאָך גופא[43], אַדער דורך) ניט אַנרופן זי מיטן נאָמען פון דער ע"ז:

וויבאַלד אָבער אַז מיט „ונתצתם את מזבחתם . . ופסילי אלקיהם תגדעון" רעכנט דער פסוק אויס די פרטים פון „אבד תאבדון גו' את אלקיהם", קען מען דאָך ניט לערנען אַז „ואבדתם את שמם" איז אַ ציווי צו טאָן פעולות אויף אָפּווישן דעם זכר פון ע"ז — וואָרום דאַן וואָלט מען דאָך לכל־לראש געדאַרפט מאבד זיין די

43) בדוגמת פרש"י ס"פ בשלח „עד שימחה שמו של עמלק", שהוא ע"י איבוד כל הדברים ששמו של עמלק נקרא עליהם. כמפורש בפרש"י ס"פ תצא. וגם בס"פ בשלח מובן כן בפרש"י שכותב שצ"ל „אבד זכרם" דערי עמלק. וראה בארוכה לקו"ש חי"ד שיחה ב' לפ' תצא.

משמשי ע״ז, וואס זיי דערמאנען דאך זיכער אויף ע״ז, און דאס זאגט ניט דער פסוק. בלייבט דאך במילא צוריק שוועך: וואס איז דער פסוק אויסן מיט „ואבדתם את שמם״?

דעריבער לערנט רש״י אז „ואבדתם את שמם״ מיינט (ניט מאכן פארגעסן זייער נאמען, נאר) מגנה זיין זיי — „לכנות להם שם לגנאי״.

ח. עפ״ז וועט מען אויך פארשטיין וואס רש״י לערנט, אז דער „שם לגנאי״ דארף זיין ענלעך צו איר פריערדיקן נאמען — כאטש דורך דעם מאכט מען א זכרון צו איר שם הקודם, וואס איז לכאורה היפך פון (פשטות הכוונה פון) „ואבדתם את שמם״:

וויבאלד אז „ואבדתם״ דא מיינט (ניט צו מאכן פארגעסן, נאר) מגנה זיין, איז דאך פארשטאנדיק, אז דער פירוש פון „ואבדתם את שמם״ איז: איר זאלט מגנה זיין (ניט בלויז די ע״ז, נאר אויך) דעם נאמען פון דער ע״ז גופא. און דעריבער דארף מען מכנה זיין די ע״ז מיט אזא שם וואס איז בדומה צו איר פריערדיקן נאמען — ווייל דורך אומבייטן דעם שם של ע״ז אויף א שם לגנאי וואס האט ניט קיין שייכות צום פריערדיקן נאמען, איז מען בלויז מגנה די ע״ז, אבער ניט איר נאמען; דוקא דורך איבערלאזן א פארבונד מיט איר פריערדיקן נאמען[44], נאר דעם נאמען גופא צו ענדערן און מאכן פון אים א שם של גנאי, דורך דעם ערשט ווערט מגונה אויך דער נאמען פון דער ע״ז[45].

ט. ע״פ הנ״ל האט מען לכאורה געקענט מסביר זיין וואס אין דער צוויטער דוגמא זאגט רש״י אז די ע״ז „עין כל״ דארף מען רופן „עין קוץ״, דלכאורה האט מען די ע״ז „עין כל״ געדארפט בעסער אנרופן „עין כלום״[46]:

א) א קוץ, א דארן, הגם ער שטעכט, איז ער אבער נאך אלץ א מאכל בהמה עכ״פ[47] — אבער אן ע״ז ברענגט דאך קיין שום תועלת ניט[48],

---

44) ולכן כותב רש״י „לכנות״ (כבע״ז ותמורה שם) ולא „לשנות״ (כבספרי שם) — כי כשמשנים את השם, לא נשאר שם הקודם, משא״כ כשמכנים. (ועפ״ז מתורץ בפשטות מה שהקשה המהרי״ק שרש קס (הובא ב„תורה תמימה״ כאן פסוק ג׳) — כי אדרבה: מכאן מוכח שהכינוי אינו מבטל את השם הקודם, כבפנים).

45) ומכיון שמה שצריך לגנות את שמם הוא, לפי שהשם מורה לשבח הע״ז, הרי מובן, שהגנאי צ״ל בענין כזה דוקא שהוא היפך השבח והמעלה שהשם הי׳ מורה עליו (כמובן מהדוגמאות שבפרש״י כאן. וראה לקמן הערה 52), וג״ז נכלל ב„ואבדתם את שמם״.

46) שגם „כלום״ דומה קצת ל„כל״ — ראה בהערה 49. אבל אין כל סברא שיקראו אותה „עין אין״ או „אין מאומה״ וכדומה, מכיון שהתיבות „אין״ ו„מאומה״ אין להן דמיון להתיבה „כל״.

ודוחק גדול לתרץ שהשינוי לגנאי צ״ל דוקא באותה השפה, בתרגום (גליא — כריא) או בל׳ המקרא (כל — קוץ) — ובפרט ד„כלום״ הוא לשון (הקודש) דחכמים במשנתם.

47) ראה בראשית ג, יח ופרש״י שם.

48) לפעמים מבואר (ע״פ מ״ש הרמ״ז ר״פ האזינו — ראה לקו״ש ח״ז ע׳ 184-5 בפירוש „אשר חלק ה״א אותם לכל העמים״ (ואתחנן ד, יט), שאוה״ע מקבלים השפעתם ע״י שעובדין לכו״מ (ועייג״כ אג״ה״ת פ״ו). אבל [נוסף להעיקר, שההשפעה אינה מכחם ח״ו כ״א שהם רק כגרון ביד החוצב] — ע״פ דרך הפשט, אין מגיע מזה שום תועלת כלל (ראה רש״י יתרו כ, ג. ואתחנן שם).

האָט מען זי געדאַרפט אָנרופן „עין כלום".

ב) אפילו דעם כח צו שטעכן וואָס אַ דאָרן האָט, פאַרמאָגט אויך ניט די ע"ז. וואָרום דעם עונש און שטאָך פאַר דינען ע"ז, באַקומט מען ניט פון איר כח ח"ו, נאָר פון דעם אויבערשטן, וואָס ער איז מעניש פאַר דער עבירה.

היינט וויבאַלד אַז „עין כלום" ברענגט אַרויס אַ גרעסערן גנאי ווי „עין קוץ", [49]פאַרוואָס איז רש"י מעתיק בפירושו (ד. ה. בפשוטו של מקרא) דעם פי' הש"ס אַז די ע"ז „עין כל" דאַרף מען מכנה זיין „עין קוץ"? וואָס ד. ה. אַז אויך ע"ד הפשט דאַרף אַזוי זיין.

וואָלט מען געקענט לכאורה זאָגן, אַז דאָס איז דערפאַר ווייל „עין קוץ" איז מער ענלעך אין הברה (אויסשפּראַך) צו „עין כל" ווי דער נאָמען „עין כלום" [50]. און היות אַז „אבדתם את שמם" איז מען מקיים דוקא ווען עס פאַרבלייבט דער שם הקודם (כנ"ל סעי' ח'), דעריבער דאַרף מען די ע"ז מכנה זיין „עין קוץ", הגם אַז „עין כלום" איז אַ גרעסערער גנאי לע"ז.

ועפ"ז האָט מען אויך געקענט מסביר זיין וואָס רש"י ברענגט צוויי דוגמאות:

מיט „בית גליא קורין לה בית כריא", איז ער מסביר דעם מיין פון „ואבדתם", אַז מען דאַרף אויסקלייבן אַזאַ נאָמען וואָס איז מגנה בתכלית דעם שם ע"ז, אַזוי ווי „בית כריא" לשון חפירה ושפלות [51] — וואָס ניט בלויז דריקט ער אויס די שלילה פון „בית גליא" לשון גובה [52], נאָר ער איז דער סאָמע היפך פון בית גליא; און מיט „עין כל עין קוץ" איז ער מסביר וואָס עס מיינט „את שמם", אַז דער גנאי־נאָמען דאַרף זיין וואָס מער ענלעך צום שם של ע"ז, אפילו אין פאַל וואו מען קען געפינען אַ שם וואָס איז מער לגנאי.

י. אין אמת'ן קען מען אָבער אַזוי ניט לערנען. ווייל היות אַז אויך דורך „אבד תאבדון גו' את אלקיהם" ווערט פאַרלאָרן און פאַרגעסן דער נאָמען פון ע"ז (כנ"ל סעיף ז'), מען איז שולל דעם מציאות השם, לייגט זיך צו זאָגן, אַז די הוספה „ואבדתם את שמם" איז אַ ציווי צו מכנה זיין די ע"ז מיט אַזאַ נאָמען וואָס איז ניט בלויז שולל די שבחים וועלכע שטייען אין „שמם"

[ווייל דאָן איז דער „ואבדתם (את שמם)" ניט קיין הוספה עיקרית אויף דעם „אבד תאבדון (. . את אלקיהם)", וואָרום די שלילת המעלה וואָס „שמם" האָט אויסגעדריקט, איז בדומה צו שכחת השם וואָס ווערט אויפגעטאָן דורך איבוד אלקיהם]

— נאָר דוקא מיט אַזאַ כינוי וואָס איז מגנה זייער נאָמען,

און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך אויס, אַז (ניט בלויז מצד „ואבדתם את שמם", נאָר) אויך מצד דעם „ואבדתם" גופא, דאַרף מען די ע"ז וואָס האָט געהייסן „עין כל" אָנרופן ניט „עין כלום" נאָר „עין קוץ". ווייל הגם אַז דער נאָמען „עין כלום" דריקט טאָקע מער אויס די שלילת המעלה פון „עין כל", איז עס אָבער ניט אַזאַ גנאי

49) אף שגם „כלום" דומה קצת באותיות ל„כל", כי ב' אותיות הראשונות שב„כלום" הוא „כל".

50) רש"י ע"ז מו, רע"א. וראה גם פרש"י תמורה שם.

51) רש"י ע"ז ותמורה שם.

און ניט דער סאַמע היפך פון כל ווי דער כינוי „עין קוץ": אַ קוץ איז אַ דבר המזיק (ומחסר) אדם ובהמה; און אַזוי אויך ווערט די ע"ז אַ סיבה און אַ תקלה דורך וועלכע עס קומט „קוץ" און אַ חסרון אין דעם עובד ע"ז.

ובמילא בלייבט צוריק די שאלה: וואָס דאַרף רש"י ברענגען צוויי דוגמאות?

יא. איז דער ביאור אין דעם — גאָר בפשטות:

שוין געוועדט פריער (סעיף ג'), אַז די „הגוים" פלעגן אויסקלייבן פאַר זייערע ע"ז'ס אַזעלכע ערטער וואָס זאָלן אויסדריקן די חשיבות און מעלה פון יענע ע"ז'ס. און זעלבסט־פאר־שטענדלעך, אַז אויך די נעמען פון די ע"ז'ס האָבן געזאָגט די זעלבע מעלות וועלכע עס האָבן אויסגעדריקט די מקומות.

און דערפאַר כאָפט רש"י אַן די צוויי דוגמאות — „בית גליא" און „עין כל" — ווייל די צוויי נעמען זיינען מתאים צו די צוויי סוגי מקומות וואָס שטייען אין פריערדיקן פסוק: „על ההרים הרמים ועל הגבעות" און „תחת כל עץ רענן":

מיטן שטעלן אַן ע"ז „על ההרים הרמים גו'", האָבן זיי געווואָלט „באַוויזן" דעם „גובה", די „הויכקייט" פון דער ע"ז — דעריבער איז דער צוגעפאַסטער נאָמען צו דער ע"ז „בית גליא", לשון גובה[52]; אַ צווייטע סוג ע"ז האָט מען געשטעלט „תחת כל עץ רענן", מ'האָט געוואָלט דערמיט אויסדריקן אַז דורך דינען די ע"ז באַקומט מען אַ ריבוי השפעה, ווי אַן „עץ רענן" וואָס גיט אַרויס גוטע פרוכט — איז דער צוגעפאַסטער נאָמען צו דעם סוג ע"ז „עין כל", וואָס „ווייזט" אַז זי זעט[53] און איז משפיע אַלץ.

און דערפאַר ברענגט רש"י נאָר די דוגמאות „בית גליא כו'" און „עין כל כו'" — און איז משמיט די דוגמא „פני מלך פני כלב" וואָס אין גמרא — ווייל בלויז די דוגמאות זיינען נוגע צו פשטות הכתובים דאָ, כנ"ל.

יב. דער ביאור — ע"פ הנ"ל — אין דעם מאמר הש"ס אַז „פני כלב" איז דער היפך פון „פני מלך"[54]:

ענינו פון אַ מלך איז, וואָס ער איז משפיע און פאַרזאָרגט דעם פאָלק מיט כל הצטרכותם. (ובפרט „פני מלך", וואָס „באור פני מלך (איז) חיים"[55]). דאָקעגן „פני כלב" איז דער סאַמע היפך פון השפעה. וואָרום [אויסער דעם וואָס כלבים זיינען פון די „שלשה" וואָס „שונאים זה את זה"[56], איז נאָך מער] אויף כלבים שטייט[57] „והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", אַז זייער תאוה איז מיט עזות, ביז „לא ידעו שבעה": וויפל זיי זאָלן ניט האָבן, איז פאַר זיי ניט געניג — זיי

52) ע"פ מ"ש בפנים, יובן ג"כ מה שבפרש"י כאן בוחר הגירסא „בית כריא" ולא „בית כליא" (ראה פרש"י תמורה שם) — אף שדומה יותר (בהאותיות) ל„בית גליא", כי (נוסף לזה שהיא הגירסא הרווחת —) היפך „הרים הרמים" — גליא, הוא כריא, שפלות ולא כליא — כליון, כלום.

53) לכאורה הי' אפ"ל גם מל' עין המים (לך טז, ז) — מעין ומקור. אבל צ"ע אם מקור (גם ע"ד הפשט) פי' של מעין.

54) עוד ביאור — ראה הערה במכתב לג' תמוז תש"ל (נדפס בלקו"ש ח"ח ע' 342).

55) משלי טז, טו.

56) פסחים קיג, ב. ומכיון שכלבים נמנו שם ראשונה, י"ל, שבהם טבע שנאה זו הוא ביותר.

57) ישעי' נו, יא. וראה רש"י ורד"ק שם.

האַלטן אין איין הונגערן און פֿאַדערן מ׳זאָל זיי געבן נאָך.

און וויבאַלד אַז אַ כלב גלוסט אַלץ פֿאַר זיך, איז דאָך מובן אַז ס׳איז ניט שייך ער זאָל משפיע זיין צו אַ צווייטן. ואדרבה: ווי אים דוכט זיך נאָר אַז יענער האָט עפּעס, פֿאַרגינט ער אים ניט — ער וויל אַלץ פֿאַר זיך.

אַזוי ווי אַ מלך מצד הבישול פּנימי ואמתי שלו[55], איז ער משפיע צו אַלעמען[56], אַזוי איז אַ כלב פונקט פֿאַרקערט: וויבאַלד ער האָלט אין איין זאָגן „הב הב״[60], קוקט ער מיט אַ שלעכט אויג אויפן צווייטן און איז אים כסדר מקנא.

יג. די דריי נעמען פון ע״ז וועלכע ווערן אויסגערעכנט אין גמרא — „בית גליא״, „פני מלך״ און „עין כל״ (וואָס זיינען פֿאַרבונדן מיט די דריי מקומות: „על ההרים הרמים״ „על הגבעות״[61] און „תחת כל עץ רענן״)

— זיינען בהתאם[62] צו די דריי מדות פון בלעם הרשע: „עין רעה, ורוח גבוהה ונפש רחבה״[63]:

„רוח גבוהה״ איז בדוגמת „בית גליא״ מלשון גובה; „נפש רחבה״ („אם יתן לי גו׳ מלא ביתו כסף וזהב״[64]) — איז ווי „עין כל״, וואָס ענינה איז — זי וויל אַלץ; און „עין רעה״ — ווי „פני כלב״ וואָס פֿאַרגינט ניט כנ״ל[65].

דער ביאור השייכות פון (די נעמען פון) ע״ז צו בלעם׳ן:

בכלל ווייס מען אַז בלעם הרשע איז געווען דער לעומת־זה פון משה רבינו[66]. אָבער אין משנה[67] שטייט אַ נייער ענין, אַז ער איז דער לעו״ז פון אברהם אבינו,

---

58) שלכן אמר דוד (עיקר המלכות בישראל) אם לא שוויתי ודוממתי — כדומם — (תהלים קלא, ב. וראה ירוש׳ סנה׳ פ״ב סה״ד); ואנכי תולעת ולא איש (שם כב, ז). והמלך שכרע שוב אינו פוסק (ברכות לד, ריש ע״ב). וראה רמב״ם הל׳ מלכים פ״ב ה״ו: הכתוב . . צוהו (את המלך) להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבי [ועיי״ש בל׳ הרמב״ם „כדרך שחלק כו׳ כך צוהו״]. וראה גם ד״ה ביום השמע״צ תש״ח פל״א. עיי״ש.

59) בדוגמת החסד דאברהם אבינו — „עין טובה״ (היפך עין רעה דבלעם), שזה הי׳ מצד הביטול ד„ואנכי עפר ואפר״ (אגה״ק ס״ב. לקו״ת עקב יז, סע״ד ואילך. ד״ה אמרת ה׳ תרצ״ה (בסה״מ קונטרסים ח״ב) פ״ג. ועוד).

60) ראה זח״ג פּ, סע״א ואילך.

61) כי כמו שגבעות קטנות יותר „ומקבלות״ מהרים [שלכן אמרו (ויק״ר ספל״ו) הרים אלו אבות והגבעות אלו אמהות — כי אמהות מקבלות מהאבות (ראה לקו״ת שה״ש טו, ג)], כן המלך [דר ונכנס ו]מקבל״ (תועלת) מבית המלך — בית גליא.

62) אלא שרוח גבוהה ונפש רחבה יש־גם גם בקדושה

— וע״ד „ויגבה לבו בדרכי ה׳״ (דה״ב יז, ו) „ואתהלכה ברחבה״ (תהלים קיט, מה), וראה לקו״ת מטות (פו, ג) ששניהם צ״ל בכל אדם —

היינו ב„בית גליא״ ו„עין כל״ אמתיים. משא״כ „עין רעה״ אינה שייכת ב„פני המלך״ אמיתי (דקדושה), ולכן נרמזת בהשם „פני כלב״, כדלהלן בפנים.

63) אבות פ״ה מי״ט. פרש״י בלק כד, ב. ולהעיר, שלהניהגין לומר פרקי אבות כל שבתות הקיץ (נסמן בלקו״ש ח״ז ע׳ 175 הערה 1), אומרים פרק זה (בכמה שנים) בש״פ ראה.

64) בלק כב, יח. ומזה „למדנו שנפשו רחבה״ (פרש״י שם).

65) הטעם מה שנמנו במשנה שם (ורש״י שם כד, ב) בסדר זה דוקא (אף שרוח גבוהה ונפש רחבה למדנו מ„כי מאן ה׳ לתתי להלוך עמכם״ (בלק כב, יג) ו„אם יתן לי בלק מלא ביתו גו׳״ (שם, יח) — שלפני „ויישא בלעם את עיניו — ביקש להכניס בהם עין רעה״) י״ל: „עין רעה״ — (מוחין) נשמה, ואח״כ: רוח גבוהה ונפש רחבה.

66) ספרי ברכה לד, יו״ד. וראה בארוכה ד״ה השקיפה ש״ת.

67) אבות שם.

און ווי‌באַלד אַז ענינו פון אברהם אבינו איז — מלחמה מיט ע"ז און ביטולה[68] [וואָס דערפאַר שטייט אַז „עבודת כוכבים דאברהם אבינו ד' מאה פירקי הוויין"[69], דעריבער, היות אַז די דערמאָנטע דריי מדות פון בלעם הרשע זיינען מתאים מיט די דריי ענינים ושמות הנ"ל של ע"ז, איז ער דער לעו"ז פון אברהם אבינו.

יד. צווישן די ענינים — וואָס מען רעכנט בסיום מס' סוטה — וואָס וועלן זיין בעקבתא דמשיחא, איז „פני הדור כפני הכלב". אָבער אַלע ענינים וואָס וועלן דאָרט אויסגערעכנט זיין נען דאָך „בפנימיותם" ברכות[70], איז די ברכה אין דעם — אַז בעקבתא דמשיחא (ובפרט דורך דער עבודה פון הפצת המעיינות חוצה), פועל'ט מען ביי דעם גאָנצן דור דעם „הונגער" צום דבר ה'[71], און אין אַן אופן פון „לא ידעו שבעה" — אַז וויפל מען האָט איז אַלץ וויניק, מען האָלט אין איין מאָנען „הב הב".

און דאָס איז שייך צו דער התחלת הסדרה „ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה", וואָס דער פירוש דערפון איז, אַז אויך די קללה זאָל מען מהפך זיין לברכה[72]

[און ווי עס שטייט בנוגע צו בלעם"ן (וואָס די ג' שמות של ע"ז זיינען דאָך כנגד ג' מדותיו של בלעם כנ"ל), אַז ניט נאָר וואָס „ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם", נאָר נאָך מער — „ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה"[73],

און דורך דעם קומט מען צו דער סדרה באַלד נאָך דער סדרה — „שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", אַז עס וועט זיין דער „ואשיבה שופטיך כבראשונה"[74], אין דער גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, יבא ויגאלנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ראה תשכ"ח)

---

68) ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ג.

69) ע"ז יד, ב.

70) ראה לקו"ת בחוקותי מח, סע"א ואילך.

71) ראה עמוס ח, יא.

72) אוה"ת פרשתנו ע' תרמה. תרנט.
וי"ל שזוהי ג"כ השייכות דפ' ראה לאלול — כי התשובה דאלול היא באופן שהזדונות נהפכים לזכיות.

73) תצא כג, ו. אוה"ת שם ע' תתקפב.

74) ישעי' א, כו. — שזה יהי' עוד „לפני בוא המשיח" וכהסיום בכתוב זה „אח"כ יקרא לך עיר הצדק גו'" (כ"מ בפיה"מ להרמב"ם (סנה' פ"א מ"ג)), ומש"כ בפי' הרדב"ז לרמב"ם (הל' סנה' פי"ד הי"ב) „ואפשר שהוא (משיח)* יסמוך ב"ד הגדול" — ה"ז תלוי בה„הכרע" אם אפשר לסמוך בזה"ז, והרדב"ז אזל לשיטתי' בזה** (ראה רמב"ם הל' סנה' פ"ד הי"א ורדב"ז שם), ועצ"ק ברדב"ז הל' סנה' פי"ד — מעירובין (מג, ב) „לב"ד הגדול אתא". ואין לומר דמבני ראובן סמכו ב"ד הגדול זה, או משיח כשנתגלה תחלה — כהרדב"ז בפ"ד שם — דעדיין יקשה „והא לא באו בני ראובן ולא נתגלה משיח" (ובפרט עפמש"כ (רמב"ם הל' סנה' פי"ד שם) שבטבריא עתיד ב"ד הגדול לחזור תחלה). וי"ל (דלהרדב"ז עכ"פ) „ב"ד הגדול" דעי' רובין לאו דוקא סמוכין (ובלאה"כ י"ל כן — דמאי נפק"מ „סמיכה" — לביאת אלי' הנביא ז), כ"א שיגרא דלישנא. והכוונה לב"ד (הכי) גדול שבדור.

*) ועצ"ע מי יסמוך משיח.

**) אין להכריח דהרמב"ם ס"ל דש"ס דידן לא ס"ל דמשיח יתגלה ויסתר אח"כ (וכן — שביד החזקה חזר בו ממש"כ בפיה"מ ד„ואשיבה שופטיך" קודם לביאת משיח) — וע"ד ראייתו (הל' מלכים פי"א, ג) ואל יעלה על דעתך כו' שהרי רע"ק כו' אומר עליו (על בן כוזיבא) שהוא המלך המשיח —
כי בן כוזיבא נסתתר משך זמן (במערות) במשך מלחמתו, כן הי' בזמנו ב"ד סמוכין וכו'. — בנוגע לביאת אלי' — ראה חל' מלכים פי"ב, ב.

ראה ב

א. פרשת ראה לייענט מען אַלע־מאָל דעם שבת אין וועלכן מען בענטשט ר"ח אלול [1], אַדער (דעם ערשטן טאָג* פון) ר"ח אלול גופא.

ענינו פון חודש אלול, חודש הרחמים והסליחות, איז דאָך — תשובה [2], געפינט מען אין פ' ראה אַ גרויסן חידוש בנוגע דעם כח פון תשובה — אויף ווי ווייט תשובה קען ווירקן, וואָס אין אַנדערע ערטער געפינט מען עס ניט.

בכלל, העלפט תשובה נאָר בנוגע צו בית דין שלמעלה אָבער ניט בנוגע צו בית דין שלמטה. ווי די גמרא [3] זאָגט: „חייבי כריתות . . אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן, חייבי מיתות ב"ד . . אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן". און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע מיתות ב"ד, אַזוי איז אויך בנוגע אַלע אַנדערע עונשי ב"ד של מטה, אַזוי ווי מלקות וכיו"ב.

[און דער טעם דערויף איז: ווי־באַלד אַז תשובה איז עיקרה בלב [4], קען דעריבער ב"ד של מטה זיך ניט רעכענען מיט דעם — ווייל אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות [5]).

אָבער בשייכות צו די עונשים וואָס ב"ד דאַרפן מעניש זיין אַן עיר הנדחת — „הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב גו' ואת כל שללה תקבוץ גו' ושרפת באש גו'" [6] — פסק'נט דער רמב"ם [7], אַז „אם חזרו ועשו תשובה מוטב". וואָס דאָס איז דאָך אַ חידוש גדול ביותר, און ווי דער ראב"ד זאָגט (און פרעגט) אויף דעם: „לא מצאתי תשובה מועלת אחר התראה ומעשה".

דער כסף משנה איז מבאר, אַז דער טעם פון דעם וואָס דער רמב"ם האַלט אַז ביי עיר הנדחת העלפט תשובה „אחר התראה ומעשה" איז, ווייל די התראה וואָס מען גיט די אנשי עיר הנדחת איז ניט קיין התראה גמורה, וואָרום מען איז דאָך ניט מתרה „לכל אחד בפרט" נאָר אַלע אנשי העיר צוזאַמען.

אָבער דער תירוץ איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער כלל „חייבי מיתות ב"ד . . אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן" איז דאָך [ניט מצד דעם וואָס תשובה העלפט ניט נאָך התראה [8], נאָר] ווייל ב"ד של

---

1) ומכיון שבו מברכים את יום הר"ח בתור ראש חודש — הרי הוא שייך לענין המיוחד של אותו החודש (ראה לקו"ש ח"ת ע' 354 הערה 19).

*1) ומזה שגם יום הראשון דר"ח נקרא בשם „ראש חודש", מובן שגם בו נכללים כל ימי החודש — אף שהוא יום השלשים של החודש שלפניו.

ובנוגע ליום א' דר"ח אלול — הרי התחלת ארבעים ימי הרצון (עכשיו, כש־אלול חסר) הוא ביום א' דר"ח. וראה מג"א סתקפ"א סק"ב.

2) ראה טאו"ח סתקפ"א ונ"כ. ובכ"מ בספרי מוסר וחסידות.

3) מכות יג, ריש ע"ב.

4) תניא פכ"ט (לו, ב).

5) ראה נו"ב או"ח מהדו"ק סל"ח.

6) פרשתנו יג, טז־יז.

7) הל' ע"ז פ"ד ה"ו.

8) ולהעיר, שלא אשתמט בשום מקום

מטה קענען זיך ניט רעכענען מיט דברים שבלב.

היינט וויבאלד אז קודם שעשו תשובה, ווען עס איז נתברר געווארן אז „הודחה כולה" אדער „רובה", זיינען זיי שוין נתחייב געווארן (בב"ד של מטה) די עונשים וואס עס קומט אנשי עיר הנדחת (דערפאר וואס ביי ע"ר הנדחת דארף מען ניט האבן קיין התראה גמורה), איז ווי קען תשובה מבטל זיין די עונשים — היפך הכלל אז „אין ב"ד של מטה מוחלין להן"?

ב. דער ראגאטשאווער[9] פארענט־פערט די שיטת הרמב"ם אויף אן אנדער אופן. ער זאגט, אז מיט די ווערטער „אם חזרו ועשו תשובה מוטב" מיינט ניט דער רמב"ם צו זאגן אז עס קומט זיי אינגאנצן ניט קיין עונש, נאר ער מיינט, אז דעם דין פון עיר הנדחת האבן זיי ניט.

ביי עיר הנדחת איז דאך דער דין[10], אז אויך די נשים וטף (פון די וואס האבן געדינט ע"ז) און אויך „כל נפש חי' אשר בה" הרג'עט מען לפי חרב, ביז אז „ושרפת באש את העיר ואת כל שללה", און אפילו די „נכסי הצדיקים שבתוכה" — איז לגבי דעם זאגט דער רמב"ם „אם חזרו ועשו תשובה מוטב", אז מען טשעפעט ניט די נשים וטף וכו'. אבער די עובדי ע"ז אליין, קומט מיתה (סקילה) אויך לאחרי ווי „חזרו ועשו תשובה", ווייל לגבי דעם העלפט טאקע ניט תשובה.

אבער אויך דער תירוץ איז ניט מובן: דער כלל „אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן" איז דאך (ווי פארשטאנדיק אויך פון הטעם ע"ז — הנ"ל — אז אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות), אז דורך „עשו תשובה" האט זיך דער פסק דין ב"ד של מטה ניט געביטן — במילא איז דאס דאך ניט בכח (ניט בלויז בנוגע צו אראפנעמען לגמרי דעם עונש, נאר אויך ניט) אפילו צו פארגרינגערן דעם עונש — היינט וויבאלד אז קודם שחזרו ועשו תשובה זיינען זיי נתחייב גע־וואָרן מיט א הארבן עונש (אז אויך נשיהם וטפם האט מען געדארפט הרג'ענען, און אויך „ממונם אבד"[11]), איז ווי אזוי איז זיי ב"ד של מטה מוחל דעם עונש מצד דעם וואס „עשו תשובה"?

ג. וואס איז בכלל דער מקור צום רמב"ם'ס דין „אם חזרו ועשו תשובה מוטב"? — זאגט דער ראגאטשאווער[9], אז דאס איז פון פסוק[12] „ארדה נא ואראה גו'" וואס שטייט ביי סדום: סדום איז געווען דער גדר פון עיר הנדחת[13], און וויבאלד אז בנוגע צו

שתועיל תשובה למסית או למדף — אף שאין צריך התראה (רמב"ם שם פ"ה ה"ג. כס"מ שם פ"ב ה"ט. וראה לקו"ש ח"ז ע' 163 הערה 26) — שבפשטות, הוא לפי שתשובה אינה מועלת בנוגע עונשי ב"ד שלמטה, גם כשלא התרו.

9) בצפע"נ עה"ת וירא ע' עד.

10) רמב"ם שם פ"ד ה"ו וז'.

11) שבפשטות צ"ל שזהו בגדר עונש — ראה משנה סנה' קיא, ב וברש"י שם „הקלת עליו (על היחיד שעבד ע"ז) בממונו".

וכ"ה גם בנוגע לנשים וטף, שמכיון שלא חטאו, הרי בפשטות צ"ל שזהו גדר עונש להגדולים — ראה מגדל עוז שם ה"ו (אבל ראה לקמן סעיף ה' ו').

12) וירא יח, כא.

13) ראה ירושלמי ותוספתא — נסמנו בהערות 17, 18. וראה צפע"נ שם ע' עה־ח.

וי"ל שלפי הירוש' והתוספתא, היתה

סדום האָט דער אויבערשטער געזאָגט „ואם תיבין לא אתפרע״[14] — דער־פון נעמט דער רמב״ם אַרויס, אַז ביי (יעדער) עיר הנדחת העלפט תשובה.

איז אויך אין דעם ניט מובן[15]: ווי קען מען אָפּלערנען דינים אין עיר הנדחת נאָך מתן תורה, פון סדום וואָס איז געווען פאַר מתן תורה — עס איז דאָך פאַראַן אַ כלל[16] אַז „אין למדין מקודם מתן תורה״?

און הגם אַז בדוגמא לזה געפינט מען אין ירושלמי[17] און תוספתא[18], און דאָס איז, אַז דעם דין וואָס אויך די נכסי צדיקים שבתוך עיר הנדחת נשרפין בתוך שללה, לערנט מען אָפּ פון דעם וואָס ממונו של לוט נאבד בסדום,

איז דאָרט גופא אויך ניט פאַר־שטאַנדיק: ווי קען מען טאָקע אָפּ־לערנען אַ הלכה לאחרי מ״ת פון ממונו של לוט וואָס ער איז געווען קודם מ״ת?

ד. וועט מען פאַרשטיין דעם ביאור בכל הנ״ל, בהקדים נאָך אַן ענין תמוה וואָס מען געפינט אין די דינים פון עיר הנדחת:

ביי ע״ז איז דער דין, אַז אויב אַ יחיד דינט ע״ז קומט אים דערפאַר סקילה. ווי איז אָבער ווען כל אנשי העיר, אָדער אַפילו בלויז רובה, האָבן געדינט ע״ז (און ס׳זיינען דערביי אויך דאָ די אָנדערע תנאים וואָס דאָרפן זיין ביי עיר הנדחת), גיט מען זיי דאָן אַ גרינגערע מיתה — זיי זיינען נידון בסייף[19].

ולכאורה: דער דין איז, אַז בעת אימעצער איז עובר אויף אַן עבירה (אָדער כמה עבירות) מצד וועלכע ס׳קומט עם צוויי פאַרשידענע מיתות, איז ער „גידון בחמורה״*[19*].

— איז דאָך עפ״ז בנדו״ד תמוה: ווי־באַלד אַז יעדער אייגער פון די אנשי עיר הנדחת איז (אויך) אַ יחיד, און מצד דעם קומט אים במילא (ניט בלויז הרג, מצד דעם דין פון אנשי עיר הנדחת, נאָר אויך) סקילה, היינט פאַר־וואָס זאָגט די תורה אַז ער איז נידון בסייף — אַ מיתה קלה, און ניט ב־סקילה וואָס איז האַרבער פון סייף?

די תמי׳ איז נאָך אַ גרעסערע: כל זמן דער לעצטער מענטש — וועלכער איז משלים דעם „רוב״ פון די אנשי העיר, האָט נאָך ניט געדינט קיין ע״ז, זיינען אַלע (פריערדיקע) עובדי ע״ז פון יענער שטאָט נאָך אַלץ געווען „יחידים״, און עס האָט זיי געקומט סקילה. היינט ווי אַזוי גייט עס אַראָפּ דער חיוב סקילה פון זיי אַלעמען —

הפיכת סדום [לא לפי ש״יד עני ואביון לא החזיקה״ (יחזקאל טז, מט) — כי בשביל עון זה לא הי׳ לה דין עיר הנדחת — כ״א] מצד חטא ע״ז (ראה סנה׳ קט, א. רד״ק לך יג, יג).

ומ״ש „יד עני ואביון לא החזיקה״, אי״ז הסיבה ל„ואסיר אתהן״ (יחזקאל שם, נ), כ״א הוא סיפור הנהגת סדום בזה שהיתה דומה לירושלים — כפירוש השני שברש״י סנה׳ קז, ב.

גם י״ל, שזה (חטא ע״ז בסדום) נרמז ב„ותעשינה תועבה״ (יחזקאל שם) — דוג־מת „נעשתה התועבה״ (פרשתנו יג, טו).

14) תרגום אונקלוס שם. וראה גם ת״י ותיב״ע שם.

15) נוסף על הקושיא שבסדום הי׳ הע־נש דב״ד של מעלה.

16) ירושלמי מו״ק פ״ג ה״ה — הובא בתוס׳ מו״ק כ, א.

17) סנה׳ פ״י ה״ח.

18) סנה׳ פי״ד, א.

19) משנה סנה׳ קיא, ב. רמב״ם שם פ״ד הל׳ א־ב.

*19) סנה׳ פא, ב. רמב״ם הל׳ סנה׳ פי״ד ה״ד.

דורך דעם וואָס דערנאָך האָט נאָך איינער געדינט ע"ז?

מוז מען דעריבער זאָגן, אַז דער דין „הכה תכה את יושבי העיר ההוא לפי חרב", איז ניט אַ דין אויף יעדן איינעם פון די תושבי העיר באַזונ־דער, נאָר אויף אַלע „יושבי העיר" צוזאַמען. ד.ה. אַז דורך דעם וואָס הו־דחה העיר כולה אָדער רובה, זיינען זיי געווארן אַ נייע מציאות: ניט זיי זיינען אַ סך יחידים וועלכע זיצן אין איין שטאָט, נאָר עס ווערט פון זיי איין (נייע) מציאות — אַ מציאות פון אַ ציבור עובדי ע"ז[20] „יושבי העיר". און ווי־באַלד זיי זיינען גע־ווארן אויס מציאות פון יחידים (בנוגע חטא עיר הנדחת[21]) נאָר אַ מציאות חדשה — איז בדרך ממילא אויך דער דין פון די יחידים געווארן אויס — און עס קומט אַ נייער דין — סייף.

ה. עפ"ז וועט אויך ווערן פאַר־שטאַנדיק, פאַרוואָס ביי עיר הנדחת הרג'עט מען אויך די נשים וטף פון די עובדי ע"ז. ולכאורה: די נשים וטף איז דאָך לא חטאו, פאַרוואָס־זשע קומט זיי מיתה?

מפרשים זאָגן[22], אַז דאָס איז בכדי „לרדות הגדולים בהריגתן שהן חבי־בין עליהן". דער הסבר איז אָבער לפענ"ד ניט מספיק: ווי־באַלד אַז מצד עצמם קומט די נשים וטף ניט קיין מיתה, איז ווי קען מען זיי הרג'ענען בלויז צוליב אַנדערע — „לרדות ה־גדולים"?

וי"ל הביאור אין דעם: דער דין פון „הכה תכה את יושבי העיר גו'", איז ניט ווי יעדער חיוב מיתה וואָס איז אַן עונש צוליב אַ חטא, נאָר ס'איז אַ דין אויף די „יושבי העיר".

און ווי־באַלד אַז מצד דער שייכות פון די נשים וטף צו זייערע מענער און טאַטעס, זיינען אויך זיי (כל זמן זיי געפינען זיך אין דער שטאָט[23]) געווארן אויס מציאות פון יחידים נאָר אַ חלק פון דעם ציבור יושבי העיר (פונקט ווי זייערע מענער און טאַטעס), רעכנט מען זיך דעריבער ניט דער־מיט וואָס „לא חטאו", און זיי גייען אַריין אין דעם כלל פון „יושבי העיר" אויף וועמען עס שטייט „הכה תכה גו' לפי חרב".

ו. אַזוי ווי דאָס איז בנוגע צום דין פון „הכה תכה גו'" כנ"ל, אַזוי איז עס אויך בשייכות צום דין „וש־רפת באש את העיר ואת כל שללה", אַז דאָס איז (ניט קיין עונש מיט וועלכן מען איז מעניש די אנשי עיר הנדחת, אַז „ממונם אבד", נאָר דאָס איז) אַ דין וואָס לייגט זיך אויף דער שטאָט[24].

20) שעבודת הע"ז מצרפתם — שלכן המיעוט (שלא עבד) שבעיר אינו בכלל.

21) אבל לא בנוגע לשאר עבירות, כמובן. ולכן „מדיחי עיר הנדחת בסקילה" * (סנה' נ, א. רמב"ם הל' ע"ז רפ"ד) — אף שהם מ„יושבי העיר" [שהרי אין העיר נעשית עיר הנדחת עד שיהיו מדיחי' מאותה העיר (סנה' קיא, ב. רמב"ם שם ה"ב)] — כי מה שנענשים בסקילה הוא (לא מצד ע"ז, רק) מצד מדיח.

22) מגדל עוז שם ה"ו.

23) משא"כ כשברחו לעיר אחרת א"צ להרגם — מכיון ש„לא נתחייבו מעולם רק בגדר כלל ולא בגדר פרט" (צפע"נ מהדו"ת יו"ד, סע"ד ואילך — נעתק בצפע"נ עה"ת פרשתנו ע' קג). וראה לקמן הערה 28.

24) אלא שדין זה גופא ד„ושרפת באש את העיר ואת כל שללה" הוא מצד חומר החטא דעיר הנדחת.

ולכן אין סתירה למ"ש בפנים מהמשנה

*) ולא מצינו חילוק באם גם עבדו ע"ז נוסף על שהדיחו.

ד.ה. אז אלע נכסים וואס געפינען זיך אין אן עיר הנדחת, זיינען ניט קיין נכסים פון יחידים נאר נכסי עיר הנדחת. און דערפאר איז דער דין, אז אויך „נכסי צדיקים שבתוכה נשרפין בכלל שללה", ווייל זיי זיינען (ניט קיין נכסי יחידים, נאר) „שללה" פון עיר הנדחת [25].

ועפ"ז וועט אויך ווערן פארענטפערט ווי מען לערנט אפ אז נכסי צדיקים נשרפין בתוך שללה, פון ממונו של לוט שנאבד בסדום — כאטש אז „אין למדין מקודם מ"ת" — ווייל דער כלל „אין למדין מקודם מ"ת" איז בנוגע צו א הלכה (מצד דעם וואס „גיתנה תורה ונתחדשה הלכה" [26]), אבער בשעת ס'איז דא א שאלה אין א מציאות, קען מען עס אפלערנען אויך פון פאר מ"ת, כאטש אז דורך דעם קומט דערנאך ארויס א נפק"מ להלכה [27].

און דעריבער קען מען אפלערנען דעם דין „נכסי צדיקים נשרפין בתוך שללה" פון ממונו של לוט — ווייל דאס וואס מען לערנט אפ פון ממונו של לוט איז (ניט דעם דין אז נכסי צדיקים נשרפין, נאר), אז נכסי צדיקים שבתוך עיר הנדחת זיינען א טייל פון דער עיר (ניט ווי נשיהם וטפם פון די צדיקים וואס זיי גייען ניט ארויס אין כלל פון „יושבי העיר"), און וויבאלד אז דער לימוד איז בנוגע צו א מציאות, קען מען עס אפלערנען אויך פון פאר מ"ת.

ז. ע"פ כהנ"ל וועט אויך ווערן פארשטאנדיק דער פסק הרמב"ם „אם חזרו ועשו תשובה מוטב" — הגם אז עס העלפט ניט קיין תשובה אויף אראפנעמען עונשי ב"ד של מטה — ווייל דורך די תשובה פון די אנשי עיר הנדחת ווערן זיי צוריק „יחידים" און עס ווערט בטל דער מציאות ה„צבור" פון „יושבי העיר" [28].

(סנה' קיא, ב) „המרובין בסייף לפיכך ממונם אבד" — כי מכיון שע"י הדין דחיוב שריפת העיר הרי בפועל נאבד ע"ז ממונם הפרטי, הגה באם מיתתן היתה בסקילה, לא היתה התורה אומרת דין זה.

גם י"ל (ובפרט — את"ל שאין זה ממון פרטי כלל, כ"א „שללה דהעיר") שמה ש„ממונם אבד" הוא גדר עונש (וכפשטות לשון המשנה שם). אלא שגם העונש ד„ממונם אבד" הוא (לא לכל יחיד, כ"א) כמו „הכה תכה גו'" — עונש להכלל ד„יושבי העיר". וראה הערה הבאה.

25) ומה שאמרו (סנה' קיב, א. ובכס"מ פ"ד ה"ז, שוהי גם כוונת הרמב"ם שם) „מי גרם להם שידורו בתוכה ממונם לפיכך ממונם אבד" — י"ל (ע"ד מ"ש בהערה הקודמת) שזהו רק טעם לזה שדין תורה הוא שנכסי צדיקים הם „שללה" של העיר. אבל בפועל, מה שנכסי צדיקים נאבדין הוא (לא לפי שממונם גרם להם שידורו בתוכה, כי אם) לפי שהם שללה של העיר.

גם י"ל שזה תלוי בפלוגתת ר"ש ור' לעזר בירושלמי (סנה' פ"י ה"ח) ותוספתא (שם פי"ד, א): ר"ש ס"ל שהוא בגדר עונש (כדעתו בסנה' שם), ור' לעזר ס"ל שהוא דין ב„שללה" של עיר, ולכן יליף ממונו של לוט, כי בירור של מציאות אפשר ללמוד גם מקודם מ"ת, כדלקמן בפנים.

26) שבת קלה, סע"א ואילך. רמב"ם הל' אבל פ"א ה"א. פ"מ לירושלמי מו"ק שם.

27) ראה אנציק' תלמודית ערך אין למדין כו'. ועיין לקו"ש ח"א ע' 65.

28) והרי גם העובדים ע"ז (לא רק נשים וטף), מה שנידונין בסייף, הוא לא בתור יחידים ורק בגדר כלל — שלכן ס"ד בספרי (בנוגע להעובדים) „ירד ויצא" (ראה צפע"נ שם ע' קב-ג).

ואין לומר שהלימוד „שלא ירד ויצא" מגלה לנו שהדין ד„הכה תכה גו' לפי חרב" בנוגע להעובדים ע"ז הוא חיוב על כל

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק ווי דער דין „אם חזרו ועשו תשובה מוטב" איז ניט בסתירה צום כלל „חייבי מיתות ב"ד אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן" — ווייל די תשובה פון די אנשי עיר הנדחת טוט אויף ניט צו מבטל זיין דעם עונש, נאָר צו מבטל זיין די מציאות פון „ציבור יושבי העיר" (נאָר בדרך ממילא ווערט בטל אויך דער עונש).

ועפ"ז איז אויך מובן ווי מ'קען אפ־ לערנען אַז „אם חזרו ועשו תשובה מוטב" פון „ארדה נא ואראה גו'" וואָס שטייט ביי סדום — ווייל אויך דער לימוד איז בנוגע צו אַ מציאות, אַז דורך תשובה ווערן זיי צוריק (אַ מציאות פון) „יחידים" (כנ"ל), און דאָס קען מען אפלערנען אויך פון אַז ענין שקודם מתן תורה.

ח. ס'איז אבער נאָך אלץ ניט אינ־ גאַנצן גלאַטיק: וויבאַלד אַז דער טעם וואָס בשייכות צו עונשי ב"ד שלמטה העלפט ניט תשובה איז (כנ"ל ס"א) ווייל אין לו לדיין אלא מה שעינ"ו רואות

— דאַרף דאָך לכאורה אויסקומען, אַז אויך אין אַ פאַל ווי בנדו"ד, וואו די תשובה פועל'ט טאַקע ניט צו מבטל זיין דעם עונש, מער ניט ווי צו בייטן די מציאות — וויבאַלד אבער אַז דער ב"ד שלמטה ווייס דאָס גופא ניט, צי זייער מציאות האָט זיך טאַקע געביטן — האָבן ב"ד במילא זיי געדאַרפט דן זיין ווי זיי זיינען אין דעם כלל פון „יושבי העיר"?

— וועט דאָס ווערן פאַרשטאַנ־ דיק לויטן טעם פאַרוואָס „אין ב"ד של מטה מוחלין להן", ווי ער איז בפנימיות הענינים, כדלהלן.

ט. דער טעם הפנימי אויף דעם וואָס „חייבי מיתות ב"ד . . אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן" איז

[ניט דערפאַר וואָס ב"ד שלמטה ווייסן ניט צי יענער האָט תשובה געטאָן, און דעריבער מוזן זיי אים דן זיין למיתה[29] — כאָטש אַז (עס קען זיין אַז) כלפי שמיא גליא אַז אים קומט ניט קיין מיתה, נאָר]

ווייל בנוגע צו ב"ד שלמטה העלפט טאַקע באמת ניט*[29] קיין תשובה[30]:

איש פרטי — כי [נוסף למה שלפי"ז א"מ: מדוע נידונין בסייף ולא בסקילה — ראה לעיל סעיף ד'], דוחק גדול לומר שבהדין „הכה תכה את יושבי העיר גו'" ישנם ב' גדרים שונים בעצם הדין: העובדים — בגדר פרט, ונשים וטף — בגדר כלל. ולכן מסתבר, שבעצם הגדר ד„הכה תכה גו'" אין חילוק ביניהם, וגם חיוב העובדים הוא בגדר כלל (ורק שבהם חידש הכתוב, שגם כשברחו הם בכלל „יושבי העיר").

29) ואמרה תורה שבכגון זה ממיתין גם מספק — דאי לאו הכי בטל דין מיתה.

29) ועד"ז צריך לומר בנוגע לזה ש־ העניש את המקושש עצים — אף שאליבא דאמת לא עבר על איסור חילול שבת (ראה חדא"ג מהרש"א לב"ב (קיט, א), דמכיון שלשם שמים נתכוון, ה"ז מלאכה שאצל"ג) — כי חיוב סקילה בדיני אדם הוא (ע"ם דיני תורת אמת) על פעולה הנראית בעיני ב"ד ל„חילול שבת". — וראה לקו"ש חכ"ח ע' 94 ואילך.

30) ועפ"ז יובן מ"ש התוס' (כתובות ל, ריש ע"ב) [לענין „דין ד' מיתות"] „דע"י תשובה הקב"ה מיקל ולפעמים מוחל לגמרי" — דלכאורה: מדוע ע"פ רוב רק „מיקל" ורק לפעמים מוחל לגמרי, ומ"ש מחייבי כריתות שאמרו בהם (מכות יג, ב) „שאם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין

*) שלכן אמר הקב"ה (בנוגע להמקושש) „מות יומת האיש גו'" — אף שכלפי שמיא גליא שהיתה מלאכה שאצל"ג.

דאָס גופא וואָס תורה האָט איבער־געגעבן זיין עונש צו ב"ד שלמטה — וואָס זיי קענען ניט וויסן וואָס ביי יענעם אין האָרצן טוט זיך, איז מוכיח אַז דער עונש איז פאַרבונדן מיט יע־נעמס ענינים (הגלויים) וואָס ווערן ניט נשתנה דורך תשובה שבלב [31].

ועפ"ז וועט זיין פאַרשטאַנדיק וואָס ביי עיר הנדחת פסק'נט תורה אַז "אם חזרו ועשו תשובה מוטב" — ווייל דער עונש פון עיר הנדחת איז פאַר־בונדן בעיקר מיט ענינים שבלב (כד־לקמן סעיף י'), און די ענינים ווערן דאָך זיכער נשתנה דורך תשובה ש־בלב.

י. דער ענין פון "צבור" ("קהל") איז פאַראַן נאָר ביי אידן און ניט ביי בני נח [32]. און אַפילו ווען זיי קומען זיך צוזאַמען, בלייבט יעדער פון זיי אַ מציאות "פרטי", און זיי ווערן ניט נצטרף צוזאַמען עס זאָל פון זיי ווערן איין מציאות [33].

און דער טעם אויף דעם: אידן, וואָס "שרש נפשם (איז) בהוי' אחד", זיינען זיי איין מציאות [34]. אָבער אויף אוה"ע שטייט "אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים" — "הפרידן מאחדו־תו" [35], איז דעריבער ביי זיי ניטאָ דער ענין פון (צירוף ו)אחדות.

און הגם אַז די התאחדות פון אידן איז מצד שרש נפשם (אָבער מצד "ה־גופים (זיינען זיי) מחולקים" [34]) — פו־על'ט אָבער די נשמה אויך אויף זייער גוף, אַז אויך מצד הגוף זאָלן זיי זיין א"יין "קהל" [36], וואָס דעריבער זיינען זיי אַ "גוי אחד (אויך) בארץ" [37].

און דעריבער איז דער דין ביי עיר הנדחת, אַז אויך די נכסים פון די אנשי העיר ווערן אויס נכסי יחיד און זיי ווערן נכסי העיר — ווייל די אח־דות פון אידן איז אויך בנוגע צו זיי־ערע נכסים [38].

יא. לכאורה קען מען דערויף פרעגן: די אחדות וואָס איז דאָ ביי עיר הנדחת

[אַז אַלע עובדי ע"ז פון דער שטאָט מיט נשיהם וטפם זיינען געווארן אויס יחידים — נאָר אַ מציאות פון "יושבי העיר"; און אַז אַלע נכסים פון שטאָט (כולל אפילו נכסי הצדיקים) זיינען געווארן נכסי "העיר"]

להן" (היינו שתמיד מוחלין להן ולא — "מקילין")

— כי מכיון ש"דין ד' מיתות" הוא תמורת מיתת ב"ד שלמטה, הרי מכיון שבנוגע ב"ד שלמטה מחוייבים הם מיתה (אליבא דאמת) גם לאחרי שעשו תשובה, לכן, בכדי לבטל עונש זה גם מלמעלה, צריך לתשובה יתירה כו'.

ועפ"ז יובן בפשטות [נוסף למה שמבואר בלקו"ש חי"ה ע' 135 הערה א' להערה 27] מה שקושיית התוס' שם היא על "דין ד' מיתות" שמחדש בגמרא שם, ולא מחייבי כריתות בי"ד-ש.

31) ראה לקמן סי"ב ובהערה 46.

32) נזיר סא, ריש ע"ב.

33) צפע"נ מהדו"ת יג, ב. וראה גם צפע"נ עה"ת בראשית ע' מ. צו.

34) תניא פרק לב.

35) ואתחנן ד, יט. וראה דרמ"צ נט, סע"ב ואילך.

36) ראה לעיל ע' 93.

37) ראה אגה"ק ס"ט (קיד, א).

38) ומה שגם בסדום הי' הדר ד"עיר הנדחת", היינו לפי שקודם מ"ת, לא היתה עדיין ההבדלה שבין ישראל לעמים. ולכן בנוגע לע"ז [שהיא מד' המצות שגם ב"נ נצטוו עליהם*], הי' אפשר להיות מציאות ד"צבור" גם בב"נ.

*) משא"כ בנוגע לענינים אחרים — ראה צפע"נ עה"ת בראשית ע' צז"ח.

איז דאָך אַן אחדות וואָס איז פאַר־בונדן מיט ע"ז, דער סאָמע קצה ההפכי פון (אמונה אין) הוי' אחד — איז ווי קען מען דאָס זאָגן אַז אַט־די אחדות איז פאַראַן מצד דעם וואָס אידן זיינען מושרש אין הוי' אחד?

אָבער אין אמת'ן איז עס קיין קשיא ניט. וואָרום מצד דעם כח הבחירה וואָס איז פאַראַן ביי אידן — וואָס דער כח הבחירה נעמט זיך פון עצמות, וואָס "אין מי שיעכב בידו" [39] (וואָרום ער איז "כל יכול" און "נמנע הנמנע" [40]) — איז ער ניט געבונדן מיט קיינע גדרים

[וואָס דערפאַר קען אַ איד בוחר זיין ר"ל (ניט בלויז צו טאָן אַנדערע עבירות — אין וועלכע ער רעדט זיך איין אַז "עודנו ביהדותו" [41], נאָר אויך צו דינען ע"ז — הגם אַז דאָס איז דער היפּך פון זיין טבע [42] — ווייל אויך די בחירה חפשית פון אַ אידן איז אין אַן אופן וואָס "אין מי שיעכב בידו" [43] — זי האָט אויף זיך ניט קיינע הגבלות [44]]

און דעריבער קען ער "אַרײַנשלעפן" דעם ענין פון אחדות — וואָס איז ביי אים דאָ מצד דעם וואָס ער איז מושרש אין אחדות הפשוטה כנ"ל — אויך אין אַן ענין פון ע"ז וואָס איז דער סאָמע היפּך פון אחדות הפשוטה.

יב. ע"פ כל הנ"ל וועט וועלן מוסבר דער טעם וואָס ביי עיר הנדחת איז דער דין "אם חזרו ועשו תשובה מוטב" — הגם אַז בכל התורה כולה העלפט ניט קיין תשובה לגבי עונשי ב"ד של מטה

— ווייל דאָס וואָס בכל התורה כולה העלפט ניט קיין תשובה לגבי עונשי ב"ד של מטה, איז עס מצד דעם וואָס דער פּגם וועלכער איז געוואָרן דורך די חטאים (וואָס זייער עונש איז אי־בערגעגעבן געוואָרן צו ב"ד שלמטה [45]), איז ניט בלויז אין די ענינים הפּנימיים פון דעם עובר עבירה, נאָר אויך אין זיינע ענינים החיצוניים. און וויבאַלד אַז אויך לאחרי שעשה תשובה, האָבן זיך זיינע ענינים החיצוניים נאָך ניט געביטן לגמרי

[וואָרום דאָס גופא וואָס אַ צווייטער

39) לקו"ת אמור לח, ב.

40) ראה שו"ת הרשב"א סתי"ח. ספר החקירה לאדמו"ר הצ"צ לד, ב.

41) תניא פי"ד (וראה גם שם פכ"ד). ד"ה באתי לגני השי"ת פ"ג. ובכ"מ.

42) תניא ספי"ח ואילך. ד"ה באתי לגני שם. ועוד.

43) רמב"ם הל' תשובה רפ"ה. לקו"ת שם.

44) ראה לקו"ש ח"ו ע' 113 הערה 49. וראה לקו"ש ח"ח ע' 6-155.

45) משא"כ בחייבי כריתות — ראה לעיל הערה 30.

ובזה — חומר באיסור מלקות על איסור כרת (לדעת ר' יצחק (מכות יג, ב) שחייבי כריתות אין לוקין), שבנוגע למלקות אין תשובה מועלת — אף שבכלל חמור כרת ממלקות — כי בנוגע לעניני הנשמה, כרת חמור יותר, לפי "שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה" (אגה"ת פ"ה). אבל בנוגע לעונשי ב"ד, מכיון שהפגם שבאיסור כרת הוא (בעיקר) בעניני הנשמה — אפשר לתקן זה ע"י תשובה, משא"כ הפגם דאיסור מלקות (אף שהוא פגם קל יותר), מכיון שהוא בעניני חיצוניים — אינו מתתקן ע"י תשובה שבלב, כ"א ע"י עונש מלקות.

ובדוגמת ההפרש שבין דור המבול לדור הפלגה, אשר אף שדור הפלגה "פשטו יד בעיקר להלחם בו" משא"כ החטא של דור המבול הי' בעיקר בעניני של בין אדם לחבירו, מ"מ — בנוגע להעונשים שבעוה"ז, נענשו דור המבול יותר מדור הפלגה, לפי שהפגם של החטאים שבין אדם לחבירו הוא ביותר בעניני עוה"ז — ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 755.

מענטש קען טראַכטן אַז ער האָט ניט תשובה געטאָן, איז אַ ראיי אַז עס פעלט עפּעס אין זיינע ענינים חיצוניים],

דעריבער דאַרף ער האָבן אַן עונש ר"ל בכדי צו מתקן זיין דעם פּגם[46].

משא"כ ביי עיר הנדחת, כאָטש אַז אויך דער פּגם איז אויך אין די ענינים החיצוניים פון די אנשי עיר הנדחת, וואָס דעריבער איז זייער עונש איבערגעגעבן געוואָרן צו ב"ד של־מטה — וויבאַלד אַבער אַז די גאַנצע מציאות הציבור פון עיר הנדחת קומט מצד הנשמה כנ"ל (סעיף י'), איז דער פּגם בחיצוניות ניט קיין ענין בפני עצמו, נאָר ער ווערט נגרר נאָך די פּנימיות,

און וויבאַלד אַז דורך תשובה ווערט נתבטל דער פּגם בפּנימיות, ווערט בטל במילא אויך דער פּגם בחיצוניות — און דערפאַר איז דער דין אַז „אם חזרו ועשו תשובה מוטב".

(משיחת יט כסלו תשכ"ה)

---

46) ודוגמא לזה: בכדי למחות גוף הקליפה, תשובה עצמה אינה מספיקה עדיין וצריך גם לוידוי דברים (דרמ"צ לח, ב), ולא עוד אלא ש„כל המרבה להתודות ומאריך בענין זה ה"ז משובח" (רמב"ם הל' תשובה רפ"א), וראה ירוש' סוף יומא: כיצד הוא מתודה א"ר ברכי' כו'.

שופטים

א. אויפן פסוק [1] „אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר ואשר ידבר בשם אלקים אחרים גו'", זאגט די גמרא [2]: „אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי זה המתנבא מה שלא שמע, ואשר לא צויתיו הא לחבירו צויתיו זה המתנבא מה שלא נאמר לו, ואשר ידבר בשם אלקים אחרים זה המתנבא בשם ע"ז". און דערפון לערנט מען אפ, אז די אלע דריי סארטן נביאי השקר איז „מיתתן בידי אדם" — ווי דער סיום הכתוב „ומת הנביא ההוא" וואס מיינט אז מיתתן בידי אדם — מיתת חנק.

ווייטער זאגט די גמרא [3]: „המתנבא מה שלא נאמר לו — כגון חנני' בן עזור כו'". און די גמרא איז מבאר, אז די „נבואה" וואס חנני' האט געזאגט „כה אמר ה' וגו' שברתי את עול מלך בבל" [4], האט ער עס אפגעגעבן לערנט מיט א ק"ו פון נבואת ירמי' „כה אמר ה' צבאות הנני שובר את קשת עילם" [5]. און וויבאלד אז ער האט עס אפגעלערנט פון דער נבואה וואס איז געזאגט געווארן צו ירמי', איז עס אזוי ווי „נאמרה לחבירו" און האט א דין פון „מתנבא מה שלא נאמר לו".

זאגט דער מהרש"א, אז חנני' בן עזור איז געווען ניט בלויז א „מתנבא מה שלא נאמר לו", נאר אויך א „מתנבא מה שלא שמע". וואס אין זיין נבואה, האט ער צו די ווערטער „שברתי את עול מלך בבל" אויך מוסיף געווען „בעוד שנתים ימים" [6] — א זאך וואס דער אויבערשטער האט כלל ניט געזאגט. (און דאס וואס די גמרא זאגט דארטן „המתנבא מה שלא שמע כגון צדקי' בן כנענה" (און ניט חנני'), איז עס דערפאר וואס צדקי' איז געווען פאר חנני').

און דערמיט איז דער מהרש"א מבאר דעם לשון הפסוק „לא שלחך ה', ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" [7], אז „לא שלחך ה'" באציט זיך צו זיין נבואה „שברתי את עול מלך בבל", וואס כאטש זי איז געווען אמת, איז אבער „לא שלחך ה'" — „מתנבא מה שלא נאמר לו"; און „ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" באציט זיך צו זיין הבטחה „בעוד שנתים ימים גו'", וואס איז געווען א שקר — „מתנבא מה שלא שמע".

ב. לויט דעם איז לכאורה פאר־שטאנדיק דער פירוש אין די ווייטער־דיקע ווערטער פון פסוק „לכן כה אמר ה' הנני משלחך גו' השנה אתה מת" [8]

— וואס „לכן" באציט זיך דא צו די פריער־אויסגערעכנטע צוויי חטאים: „לא שלחך ה'" און „ואתה הבטחת גו' על שקר", אויף וועלכע עס קומט מיתה בידי אדם —

1) פרשתנו יח, כ.
2) סנה' פט, א. וראה ספרי (כאן פסוק יט) ורש"י (כאן פסוק כ). רמב"ם הל' ע"ז פ"ה הל' ו־ח.
3) סנה' שם. וראה גם ספרי כאן.
4) ירמי' כח, ב.
5) שם מו, לה.
6) שם כח, ג.
7) שם, טו.
8) שם, טו.

אז דאס וואס חנני' איז נענש געווארן בעונש מיתה, איז עס געווען

[ניט קיין ענין פון "מיתה בידי שמים" — וואָרום אויף די דערמאָנטע חטאים קומט ניט קיין מיתה בידי"ש נאָר מיתה בידי אדם, און אַנצונעמען אז ער האָט פריער[9] עובר געווען אויף אַן אַנדער עבירה פאָר וועלכע עס קומט מיתה בידי"ש איז בכלל שוועך צו זאָגן, וואָרום[10] דאָן וואָלט עס ערגעץ־וואו געדאַרפט דערמאָנט ווערן — נאָר]

מצד דעם וואס ער האָט עובר געווען אויף די צוויי עבירות הנ"ל פאָר וועלכע עס קומט מיתה בידי אדם, נאָר היות ווי ב"ד האָבן אים ניט דן געווען [צי ווייל דאָן איז קיין סנהדרין ניט געווען, אדער ווייל "רבים מרשעי ישראל עזרו לו"[11], איז געקומען זיין מיתה מלמעלה[12], ע"ד ווי די גמרא[13] זאָגט (בנוגע לזמן הזה[14]) אז "דין ד' מיתות לא בטלו".

זאָגט אָבער דער אַלטער רבי אין תניא[15]: "ובמיתה בידי שמים מת ממש קודם ששים שנה[16] כחנני' בן עזור הנביא בירמי'". איז דאָך ניט מובן: פון וואַנען נעמט עס דער אַלטער רבי אז חנני' בן עזור איז געשטאָרבן בעונש מיתה בידי"ש — ניט ווי עס קוקט אויס בפשטות, אז ער איז געווען חייב מיתת בית דין און איז געשטאָרבן מצד "דין ד' מיתות"?

ג. נאָך מער דאַרף מען דאָ פאַרשטיין:

אין דער זעלבער סוגיא[17] שטייט אויך, "ושלשה מיתתן בידי שמים . . הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו". און די גמרא[18] זאָגט "והמוותר על דברי נביא כגון חברי' דמיכה . . ונביא שעבר על דברי עצמו כגון עדו הנביא".

איז דאָך ניט מובן: אפילו אויב דער אַלטער רבי האָט שוין אַ הוכחה אז חנני' איז געשטאָרבן במיתה בידי שמים — צוליב וואס אַבער דאַרף ער ברענגען אַ ראי' פון חנני' בן עזור (וואס בפשטות ווייזט גאָר אויס, כנ"ל, אז ס'איז געווען אַן ענין פון "דין ד' מיתות") — ער האָט דאָך געקענט ברענגען אַ ראי' פון חברי' דמיכה און פון עדו הנביא, וואס ביי זיי שטייט בפירוש אז זיי זיינען געווען חייב מיתה בידי שמים, און אין

9) ועכ"פ לפי הקס"ד דסנה' פא, א.

10) ובפרט שנאמר בכתוב "לכן", כבפנים.

11) חדא"ג מהרש"א לסנה' (פט) שם. וראה לקמן הערה 29.

12) ומה שנאמר בו "וימת" סתם, אף שצ"ל מעין מיתה בידי אדם (חנק) שנתחייב בה (וביותר יקשה לדעת ר"ש דאין חנק הקלה במיתות (סנה' עט, ב)) — אפשר ש"זכות תולה לו" — כתירוץ התוס' כתובות ל, ריש ע"ב. סנה' לז, ב (ומכיון שמקודם נביא אמת הי' — מסתבר שהי' לו זכות). וגם אפשר שמת בסרונכי שבאה במקום חנק (ראה כתובות וסנה' שם).

13) כתובות וסנה' שם.

14) ועד"ז בזמן שהי' סנהדרין אלא ש־מצד סיבה לא דנו אותו (ראה תוס' סנה' שם).

15) אגרת התשובה פ"ד.

16) ובכרת, הי' מת קודם חמשים שנה — כ"ה באגה"ת שם. והוא כשיטת הירושלמי ביכורים רפ"ב, כפי' התוס' (שבת כה, א ד"ה כרת. יבמות ב, א ד"ה אשת). וראה לקו"ש חי"ח ע' 134 הערה 21.

17) סנה' פט, א. וראה גם ספרי ורש"י שבהערה 2. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב וגו'.

18) סנה' שם, סע"א ואילך. וראה גם ספרי שם.

תנ"ך [19] וועלכע דערציילט ווי אזוי דאס איז פאקטיש געווען?

ד. אט די אלע קשיות באווארנט דער אלטער רבי אליין בסגנון לשונו:

בעת ער ברענגט די ראי' פון חנני' בן עזור אז "במיתה בידי שמים מת ממש" [20], באנוגנט ער זיך ניט מיטן שרייבן בלויז "כחנני' בן עזור", נאר ער איז אויך מוסיף צוויי וועלטער "הנביא" און "בירמי'". וואס דאס פאדערט דאך ביאור:

א) אין תנ"ך איז פארצאן בלויז איין חנני' בן עזור. איז צוליב וואס דארף דער אלטער רבי מוסיף זיין דעם סימן "הנביא"?

די קשיא איז נאך שטארקער: אין דעם וואס דער פסוק רופט אן חנני' בן עזור בשם "נביא" [21], זיינען פארצאן צוויי פירושים: (א) וויל ער איז פרי־ער געווען א נביא אמת [22]. (ב) מיט „נביא" מיינט דאס דער פסוק נביא שקר [23].

ולכאורה דארף מען זאגן, אז מיטן וואלט "הנביא" וואס דער אלטער רבי ברענגט בשייכות צו מיתת חנני' בן עזור, מיינט ער

[ניט לויט דעם פירוש "נביא אמת" — וואלרום די סיבה פון "וימת חנני'" איז דאך ניט דאס וואס ער איז פריער געווען א נביא אמת, נאר אדרבה, דאס וואס דערנאך האט ער געזאגט א נבואת שקר — נאר ער מיינט]

לויט דעם פירוש אז דער פסוק באצייכנט אים מיטן נאמען "חנני' הנביא" דערפאר וואס ער איז געווען א נביא שקר.

אבער אויך לויט דעם פירוש, האט ניט קיין ארט לכאורה, צו ברענגען דאס דעם וואלט "הנביא" — וויל לויטן אלטן רבי'נס שיטה אז חנני' איז מת בידי שמים, דארף מען דאך לכאורה זאגן, אז ער איז געשטארבן איבער אן אנדער ענין און ניט איבער דעם וואס ער איז געווען א "נביא" שקר — וואלרום א נביא שקר קומט דאך ניט קיין מיתה בידי שמים נאר מיתה בידי אדם!

ב) שוין געריידט פיל מאל, אז דער אלטער רבי איז ניט מציין קיין מראי מקומות, סיידן ווען דער ענין וועלכן ער ברענגט שטייט (בשינוי) אויך אין נאך ערטער (אדער ווען דורכן ציון גופא קומט צו א תוספות ביאור, אזוי ווי "ביואל" און "בישעי'" [24]).

דארף מען פארשטיין: דער סיפור

---

19) מ"א כ, לו. יג, כא־כד.

20) החידוש שב„מת ממש" — ומה ש־הוזקק להביא הוכחה לזה *

— וכן לפני זה בנוגע לכרת „מת ממש" —

י"ל, כי ישנו כרת שהוא רק בנוגע לה־נפש ו„אין להם כרת בגופם אלא לפעמים שיחיו ויגיעו לימים רבים וגם עד זקנה ושיבה" (רמב"ן ס"פ אחרי); וכש"כ שכצ"ל במיתה בידי שמים — דקיל מכרת,

ולכן מדייק אדה"ז „מת ממש" (כי ס"ל דלא כהרמב"ן**. או — שמדבר כאן בסוג הא' והג' שברמב"ן שם (אבל ל"מ כלל באגה"ת שיש חילוק בכריתות בזה)), וכ־חנני' כו' — בנוגע למיתה בידי"ש, וכש"כ בנוגע לכרת — דחמירא מיני'.

21) ירמי' כח, א. ה. ועוד.

22) ירוש' סנה' פי"א ה"ה.

*) אין לומר שהוכחתו היא על „מת כו' קודם ששים שנה" — כי בכלל לא נתפרש בן כמה שנים הי' חנני' (במיתתו).

**) וראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 308.

23) תרגום ורד"ק לירמי' שם.

24) אגה"ת פ"א וב'. וראה הביאור בזה בלקו"ב בס' התניא ח"ב ע' ע ואילך (אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' (קה"ת, תשמ"ו) ע' פז ואילך). וראה גם שם ע' סב ס"א וע' סו ס"ה (ליקוט פירושים שם ע' פא וע' פד) — בנוגע למה שמציין (בפ"א דאגה"ת) לפ' נצבים.

וועגן חנני׳ בן עזור שטייט אין תנ״ך בלוז אין מאל, איז צוליב וואס דאַרף ער מציין זיין „בירמי״?

ה. נאַך מער פלא איז:

לאחרי ווי דער אַלטער רבי זאגט „כשעבר עבירה שחייבים עלי׳ כרת הי׳ מת ממש קודם חמישים שנה, ובמיתה בידי שמים מת ממש קודם ששים שנה כחנני׳ בן עזור הנביא בירמי׳ ״ — נאָך איידער ער איז מסיים זיין קשיא „והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים״[25] — איז ער מוסיף, אין חצאי עיגול: „ולפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר, כמו שמצינו בער ואונן״.

איז אין דעם ניט מובן:

א) זיין קשיא „והרי נמצאו בכל דור כמה וכמה חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם כו׳״, איז דאָך נאָר פון דעם וואס די חייבי מיתות האָבן דערגרייכט דעם עלטער פון ששים און העכער; פון דעם וואס מען איז פון זיי ניט נפרע געווארן לאלתר — קען מען דאָך קיין קשיא ניט פרעגן, וואָרום „נפרעין לאלתר״ איז דאָך נאָר „לפעמים״.

איז צוליב וואס ער דאָ דעם ענין „ולפעמים כו׳ נפרעין לאלתר״, בשעת זיין קשיא איז נאָר פון דעם וואס „מת ממש קודם ששים שנה״?

ב) פון דעם לשון „גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר״ איז קלאָר, אז וועגן איין ענין וויים מען שוין פון פריער אז „נפרעין לאלתר״. און ב׳ המשך צו דעם זאָגט ער, אז אויך ביי מיתה בידי שמים איז מען (לפעמים) נפרע לאלתר[26]. ולכאורה, וואו רעדט ער פריער*[26] וועגן אַן ענין וואס „נפרעין לאלתר״?

ו. איז דער ביאור אין דעם, אז מיטן מוסיף זיין די וועריאנט „הנביא״ און „בירמי״, מיינט דער אַלטער רבי צו מוכיח זיין, אז „וימת חנני״ איז ניט געווען קיין ענין פון „דין ד׳ מיתות (וואס) לא בטלו״, נאָר ס׳איז געווען מיתה בידי שמים (כדלקמן סעיף ז׳־ח׳);

און מיט זיין הוספה „ולפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר״ איז ער מבאר, ווי אזוי פון „וימת חנני״ איז אַ הוכחה אויף יעדער מיתה בידי שמים אַז „מת ממש״ (כדלקמן סעיף ט׳).

וואס דערמיט וועריאנט אויך פאַרענדערט, בדרך ממילא, פאַרוואס דער אַלטער רבי ברענגט ניט קיין ראי׳ פון חברי׳ דמיכה און עדו הנביא —

---

25) הטעם לזה שמוסיף „בנעימים״ — ראה לקו״ש שם הערה 26.

26) ופשוט שאין לומר שכוונתו ב„גם״ היא, שלפעמים נפרעין גם לאלתר (ואין מחכים עד שיהי׳ קרוב לבן ששים) — כי א) מאי נפק״מ כאן?, ב) לפ״ז הול״ל „ולפעמים במיתה כו׳ נפרעין גם לאלתר״, וממ״ש „גם במיתה בידי״ש כו׳״ מוכרח כבפנים.

26) ואולי יל״ם: 1) גם במיתה בידי״ש (אף שבאם יחכו אפשר יעשה תשובה ויפטר) — לא רק במיתה בידי אדם (שאין תשובה מועלת).

2) גם במיתה בידי״ש נפרעין לאלתר (ואפילו הוא קודם ג׳ שנה — וכמו ער ואונן שמביאם לדוגמא — אף שאינו חייב כרת) — לא רק בכרת.

אבל גם עפ״ז קשה — מאי נפק״מ כאן.

*) יתרה במיתה בידי״א — דצ״ל ביומו (רמב״ם הל׳ סנה׳ פי״ב ה״ג).

ווייל פון זייער מיתה איז ניטא קיין ראי', אז ביי יעדער מיתה בידי שמים איז אויך „מת ממש" (כדלקמן סעיף יו"ד).

ז. אז חנני' בן עזור האט געזאגט א נבואת שקר, איז וועגן דעם גע־קומען דער בירור ערשט צוויי יאר שפעטער נאכדעם ווי ער האט גע־זאגט די נבואה — בעת מען האט געזען אז זיין נבואה „בעוד שנתים ימים גו'" איז ניט מקויים געווארן

[ווארום זיין נבואה איז דאך געווען „לטובה", און „כל דבר טובה שיגזור הא־ל אפילו על תנאי אינו חוזר"[27], און וויבאלד אז נבואתו לא נתקיימה, האט מען געווואוסט קלאר אז „הבטחת את העם הזה על שקר"].

אבער כל זמן די שנתים ימים זיי־נען ניט דורכגעגאנגען, האט מען ניט געקענט וויסן אויף זיכער אז ער איז א נביא שקר[28], ובמילא האט מען אים ניט געקענט דן זיין[29].

און היות ווי בית דין שלמטה האט אים ניט געקענט דן זיין ביז עס וועלן ארויבער די „שנתים ימים", האט אויך דער „דין ד' מיתות" מלמעלה ניט געקענט דאן אויסגעפירט ווערן. וואס רום דער ענין פון „דין ד' מיתות" איז — אז מלמעלה טוט מען דאס זעלבע וואס ב"ד שלמטה האט גע־דארפט טאן — קען דאך ניט געמאלט זיין אז מלמעלה זאל מען מעניש זיין מיטן דין ד' מיתות אין דער צייט וואס ב"ד שלמטה האט אים ניט גע־קענט דן זיין.

[כי מסתבר בפשטות אז אין פאל וועו כלפי שמיא גליא אז למטה וועט קיינמאל ניט נתברר וועלן אים קיינ־מאל ניט קענען דן זיין, איז עס (לגבי דעם דין פון דעם מענשען) בדוגמת ווי „בטלו סנהדרין", ובמילא איז מען אים מעניש מלמעלה ניט געקוקט אויף דעם וואס ביי ב"ד שלמטה איז זיין דין ניט נתברר געווארן[30]. בעת אבער אז כלפי שמיא גליא אז זיין דין וועט שפעטער נתברר ווערן למטה, איז כל זמן אז ב"ד שלמטה קענען אים ניט דן זיין — איז מען אים אויך מלמעלה ניט מעניש].

און דאס מיינט דער אלטער רבי מיט זיין ציון „בירמי'": אין ירמי'[31] שטייט „וימת חנני' הנביא בשנה ההיא", איידער עס זיינען ארויבער די „שנתים ימים" — איז דערפון גע־דרונגען, אז זיין מיתה איז געווען ניט קיין דין ד' מיתות וואס קומט אנשטאט מיתת ב"ד, נאר אן ענין פון מיתה בידי שמים*[31].

27) רמב"ם הל' יסוה"ת פ"י ה"ד — ע"פ מ"ש בירמי' שם, ז'ט.

28) ספרי ורש"י פרשתנו יח, כא. רמב"ם שם.

29) במהרש"א שם (נעתק לעיל סעיף ב'), שזה שלא דנו אותו למיתה הוא, לפי שכבר בטלו סנה' או לפי שרבים מרשעי ישראל עזרו לו. ומזה מוכח, דס"ל שגם קודם שעברו שנתים ימים ידעו שהוא נביא שקר. אבל לפענ"ד ממ"ש בספרי ורש"י (נסמנו בהערה הקודמת) „עתידין אתם לומר כו'", מוכח דס"ל כבפנים.

וע"פ מ"ש לקמן ס"ח שמה שלא ידעו מקודם שהוא נביא שקר הוא, לפי שלפנ"ז הי' נביא אמת — אפשר שפירוש המהרש"א הוא אליבי' דהתרגום (הובא לעיל סעיף ד') שסובר שכוונת הכתוב ב„הנביא" היא נביא שקר.

אבל לפ"ז צ"ע מה שמפרש בפשיטות אליבי' דהתרגום — ולא כבירוש' וספרי.

30) ראה מכות י, ב. רש"י משפטים כא, יג. תוד"ה מיום (סנה' לז, ב).

31) כח, יז.

*31) ואף שנביא שקר חייב מיתה בידי"א (וראה לעיל ס"ב) — י"ל שהוא ע"ד כבמיתה בידי"א — שבאם א"א במיתה שהוא חייב בה — ממיתין אותו בכל מיתה שיכולין להמיתו (רמב"ם הל' סנה' פי"ד ה"ח).

ח. מען קען דאָך אָבער פֿרעגן:

ירמי' איז געווען מוחזק פֿאַר אַ נביא אמת. היינט וויבאַלד אַז ירמי' האָט געזאָגט — בנבואה — אַז „לא שלחך ה' גו' כי סרה דברת גו'"[32], האָט מען דאָך גלייך געוואוסט (נאָך איידער עס זיינען פֿאַרלאָפן די צוויי יאָר), אַז חנני' איז אַ נביא שקר. האָט מען דאָך אים געקענט גלייך דן זיין למיתה?

אויף דעם באַוואָרנט דער אַלטער רבי „כחנני' בן עזור הנביא" (אַן אַ ביאור נוסף בזה — וואָס ברובא דרובא מייגט דאָס נביא אמת אפילו בלשון תורה ועאכו"כ בלשון חכמים וראשונים וכו') מיינענדיק דערמיט (כפירוש המובא לעיל סעיף ד'), אַז פריער איז ער געווען אַ נביא אמת[33]. ובמילא האָט מען דאָך ניט געקענט וויסן (ביזן סוף פון די שנתים ימים) ווער פון זיי (ירמי' צי חנני') זאָגט אמת. איז דאָך דערפון מוכרח, אַז „וימת חנני' הנביא בשנה ההיא", איז געווען מיתה בידי שמים, כנ"ל.

ט. מען קען אָבער נאָך אַלץ פֿרעגן:

וויבאַלד אַז בא וימת חנני' איז דער פּסוק מוסיף (מדגיש) בשנה ההיא — איז משמע אַז אין דעם איז דאָ אַ חידוש (ולדוגמא — כאָטש דער זמן פון מיתה בידי שמים איז ערשט „קודם ששים שנה"), הייסט עס דאָך, אַז ביי דין חנני' איז געווען אַ חידוש מיוחד. היינט ווי קען מען אָפּלערנען פון אַ חידוש — אויף יעדער מיתה בידי שמים אַז „מת ממש"?

דערפאַר איז דער אַלטער רבי מוסיף „ולפעמים גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר", אַז דאָס וואָס „וימת חנני' גו' בשנה ההיא" איז [ניט מצד אַן ענין מיוחד וואָס איז ביי אים געווען — וואָס איז ניט פֿאַרבונדן מיט מיתה בידי שמים, נאָר] אַ פּרט אין מיתה בידי שמים, ווייל „לפעמים (איז) גם במיתה בידי שמים נפרעין לאלתר".

י. ועפ"ז איז אויך פֿאַרשטאַנדיק וואָס ער ברענגט ניט קיין ראי' פון חברי' דמיכה און עדו הנביא — ווייל וויבאַלד אַז ביידע זיינען געשטאָרבן דורך אַן ארי'[34], וואָס דאָס איז „דומי' דסקילה"[35] — מיתה הכי חמורה (אפילו צווישן די מיתות שבידי אדם), איז דאָך ביי זיי געווען אַ חידוש וחומר מיוחד. ובמילא קען מען דערפון ניט ברענגען קיין ראי' אַז ביי יעדער „מיתה בידי שמים" איז „מת ממש" — און דערפאַר ברענגט דער אַלטער רבי אַ ראי' דוקא פון חנני' בן עזור.

און דעריבער פרעגט דערנאָך דער אַלטער רבי „והרי נמצאו בכל דור וכו' והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים".

(משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"ט)

---

32) שם, טו־טז.

33) עוד י"ל (נוסף על המבואר בפנים) — דמכיון שזהו פירוש הש"ס (כדלעיל הערה 22) — לכן כותב אדה"ז „הנביא" סתם.

34) מ"א כ, לו. יג, כד.

35) ראה סנה' שם (וש"נ): מי שנתחייב סקילה . . חי' דורסתו.

שופטים ב

א. אין פסוק „ויספו השוטרים גו' מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו" [1] ברענגט רש"י אַראָפּ (אין צווייטן ד"ה) די וועדטער „הירא ורך הלבב" און איז מפרש [2]: „ר' עקיבא אומר כמשמעו, שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה [3]. ר' יוסי הגלילי אומר הירא מעבירות שבידו. ולכך תלתה לו תורה לחזור על בית וכרם ואשה, לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם שלא יבינו שהם בעלי עבירה והרואהו חוזר אומר שמא בנה בית או נטע כרם או ארש אשה".

איז אין דעם ניט מובן:

א) דער ענין „הירא ורך הלבב" דאַרף, לכאורה, ניט האָבן קיין הסברה; ס'איז אַ דבר המובן, אַז בעת מען גייט אין אַ מלחמה איז מעגלעך אַז מ'זאָל מורא האָבן

[וואָס דערפאַר האָט משה רבינו געדאַרפט אָנזאָגן „כי תצא למלחמה על אויבך גו' לא תירא מהם" [4]: און אויך ביי יעדער מלחמה באַזונדער, דאַרף דער כהן זאָגן „אל ירך לבבכם אל תיראו גו' " [5]].

היינט וואָס איז דאָ שווער אין „הירא ורך הלבב", וואָס צוליב דעם דאַרף עס רש"י מפרש זיין?

ב) וועז רש"י געפינט שוין פאַר נויטיק צו מפרש זיין „הירא ורך הלבב" — וואָס דאַרף ער אָנקומען צו צוויי פירושים? ס'איז פאַרשטאַנדיק וואָס דער פי' „הירא מעבירות שבידו" אַליין איז ניט גענוג — ווייל די פשוט'ע משמעות פון „הירא ורך הלבב" איז: ער האָט מורא פאַר דער מלחמה גופא (פונקט ווי „ירך לבבכם" און „תיראו" וואָס שטייט פריער, וועלכע זיינען אָ (מעגלעכע) תוצאה פון „אתם קרבים גו' למלחמה"); פאַרוואָס אַבער באַגנוגט זיך ניט רש"י מיטן ערשטן פי' „שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה כו' ", ובפרט אַז ער איז (ווי רש"י ברייגט אָראָפּ דעם לשון חז"ל און זאָגט) „כמשמעו" [6]?

---

1) פרשתנו כ, ח.

2) והוא במשנה סוטה מד, סע"א. וראה גם ספרי כאן (כמה שינוים).

3) וב' ענינים אלו — שאינו יכול לעמוד כו' ולראות כו' — הם לנגד ב' הלשונות שבפסוק — הירא ורך הלבב.

4) לעיל כ, א.

5) שם, ג.

6) בגו"א כאן: שטעמא דריה"ג (שהירא ורך הלבב אינו כמשמעו), כי להירא „כמשמעו" — הכהן יכול לומר לו עוד הפעם „אל תירא כי ה"א ההולך עמכם גו' ", ולמה יחזור מהמלחמה בחנם. אבל אין לומר שזהו טעמו של רש"י בזה שאינו מסתפק בפירושו הראשון כאן, כי — אפילו ל„בן חמש (למקרא)" פשוט הוא, שאפשר שה־ציווי „לא תירא גו' " (אף שבא בהסברה — „כי ה"א ההולך עמכם גו' להושיע אתכם", מ"מ) לא יועיל לזה שהוא ירא ורך הלבב (ולהעיר מרמב"ם הל' מלכים ספ"ז).

ולא עוד אלא שמפורש הוא בקרא ובכ"מ: (ר"פ בשלח) דאין עצה לבטל החשש „פן ינחם העם בראותם מלחמה" ולכן „לא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים"; במעשה מרגלים ועוד.

ובפרט בנדו"ד, ש(לכאורה) היראה מבוססת אף „כי ה"א ההולך עמכם" — שהרי התורה עצמה אומרת „פן ימות במלחמה" * (וראה להלן הערה 13).

---

*) בגו"א כאן ד"ה ולפיכך תלתה: ש(גם אליבא דר"ע) החשש „פן ימות במלחמה" הוא דוקא למי שבנה בית, נטע כרם וכו'.

ג) וויבאַלד אַז דער פירוש „שאינו יכול לעמוד כו׳" איז כמשמעו, קומט דאָך אויס לכאורה, אַז מצד עצמו איז ניטאָ קיין חידוש אין אָט־דעם פירוש — נאָר היות ווי רש״י ברענגט דעם פירוש „הירא מעבירות שבידו", מוז ער שוין שרייבן אויך דעם פירוש „שאינו יכול כו׳", ווייל ווען ער זאָל בלויז שרייבן דעם צווייטן פירוש, וואָלט מען געמיינט אַז ער איז שולל דעם פירוש כמשמעו.

עפ״ז איז אַבער ניט מובן: וויבאַלד אַז „שאינו יכול לעמוד כו׳", דאָס איז דער פירוש הפשוט, איז דאָך געגוג אַז רש״י זאָל שרייבן נאָר דעם וואָרט „כמשמעו"[7], ווי ער טוט עס אין אַנדערע ערטער בפירושו על התורה[8]. וואָס דאַרף ער דאָ דערנאָך אויס־טייטשן „שאינו יכול לעמוד כו׳"[9]?

ד) וואָס וועדט שווער אין די פרי־ערדיקע פסוקים דוקא לויטן פירוש „הירא מעבירות שבידו" — וואָס מצד דעם דאַרף רש״י מוסיף זיין דאָ (חאָטש במקומו האָט ער דאָס ניט געזאָגט) אַז בנה בית נטע כרם און ארש אשה דאַרפן זיך אומקערן (ניט מצד עצמם, נאָר) בכדי „לכסות על החוזרים בשבילי עבירות שבידם"?

ה) ברובא דרובא ערטער בפירושו בריינגט ניט רש״י דעם נאָמען פון דעם בעל הפירוש וועלכן ער בריינגט — ואפילו ניט ווען ער בריינגט צוויי פירושים וואָס קריגן איינער אויף׳ן אַנדערן[10]. אָבער דאָ זאָגט רש״י, אַז דעם ערשטן פירוש זאָגט ר׳ עקיבא און דעם צווייטן — ר׳ יוסי הגלילי. ולכאורה, וואָס איז עס דאָ נוגע*[10]?

ב. בנוגע רש״י׳ס ברענגען דעם פירוש „הירא מעבירות שבידו", און זיין ברענגען אויך דעם סיום המאמר פון ריה״ג „ולכך תלתה לו תורה כו׳" — האָט מען לכאורה געקענט מבאר זיין[11], אַז רש״י׳ן אַרט דאָ דאָס פאַלגנדע:

דער ענין כמשמעו — איז ניט פאַרשטאַנדיק דממה נפשך:

אויב עס רעדט זיך וועגן אַזאַ וואָס האָט עובר געווען עבירות פאַר וועלכע מען איז מחוייב · מיתה ר״ל בידי שמים, וועט ער דאָך באַקומען דעם עונש אויך אויב ער וועט למלחמה ניט גיין; און אויב ער איז קיין מיתה ניט מחוייב — וועט אים גאָרניט שאַטן אפילו ווען ער וועט גיין למלחמה. איז דאָך ניט מובן: ווי קען עס זיין אַ „איש הירא ורך הלבב", וואָס זאָל מורא האָבן צו גיין למלחמה?

און בכדי צו פאַרענטפערן די קשיא, זאָגט רש״י (אין זיין צווייטן פירוש) „הירא מעבירות שבידו" — אַז דאָס רעדט זיך וועגן אַזאַ מענטשן וואָס האָט געטאָן עבירות — סתם עברות

---

7) כבספרי כאן.

8) לדוגמא בפרשתנו טז, יט. יז, יט.

9) וגם: למה אינו מפרש שהיראה היא מהגפת תריסין ומצהלת הסוסים וכו׳, כד־לעיל פסוק ג׳?

אבל בפשטות, חשש זה הוא בנוגע לכל הסוגים שבפרשה, אלא שבג׳ אלו „דבר של עגמת נפש הוא זה", כדפרש״י.

10) לדוגמא בפרשתנו (יט, ה) דרש״י כותב „יש מרבותינו" „ויש מהם", ולא „רבי" „וחכמים" (מכות ז, ב) — (ובפרט שאז הי׳ בקיצור יותר), שגם מזה מובן שהזכרת השם הוא רק כשנוגע להפירוש.

*10) יתרה מזו: בנדו״ד באם הי׳ רש״י כותב סתם „יש מרבותינו" הי׳ כולל (בפירוש „מעבירות שבידו") גם ר׳ יוסי (סוטה מד, סע״א) ות״ק דספרי כאן. ובכתבו ריה״ג שוללם!

11) ראה עד״ז רא״ם כאן.

— (ניט עברות חמורות וואָס עס קומט פאָר זיי מיתה). מען ווייס דאָך אָבער אַז „השטן מקטרג בשעת הסכנה" [12], האָט ער מורא צו גיין למלחמה.

און דערפאָר איז דאָ רש"י ממשיך „ולכך תלתה לו תורה כו' ": וויבאַלד אַז דער גאַנצער חשש „פן ימות במלחמה" איז שייך נאָר ביי אַ „בעל עבירה", כנ"ל, ווערט דאָך שוועך ממה נפשך, איז ער ניט קיין בעל עבירה, דאַרף ער ניט חוזר זיין אויך וועג בנה בית וכו' וויל ער דאַרף ניט חושש זיין „פן ימות במלחמה"; און אויב ער איז אַ בעל עבירה — דאַרף ער דאָך חוזר זיין צוליב „עבירות שבידו", אפילו וועג ניט „בנה בית וכו' "? דעריבער זאָגט רש"י „ולכך תלתה לו תורה כו' שלא יבינו שהם בעלי עבירה כו' ".

ג. אָבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט לערנען:

א) אין דרך הפשט קען מען ניט פרעגן פאַרוואָס דער פסוק איז חושש „פן ימות במלחמה" [13]; און עאכו"כ אַז מ'קען ניט פרעגן ווי עס קען זיין אַ מענטש וואָס האָט מורא צו גיין למלחמה *[13].

ב) וועג ע"פ דרך הפשט וואָלט זיך געפאַדערט ביאור פאַרוואָס מ'איז חושש „פן ימות במלחמה" — וואָלט עס רש"י באַוואָרנט גלייך ביים ערשטן מאָל וואו דאָס שטייט אין פסוק, און ער וואָלט ניט געוואָרט מיט זיין פירוש דערויף ביז כמה פסוקים שפעטער [14].

ג) מצד דעם וואָס „השטן מקטרג

---

12) כדפרש"י לעיל מקץ מב, ד. ויגש מה, כט.

13) ואף שהובטחו „כי ה"א ההולך עמכם גו' להושיע אתכם", הרי

(א) אפשר שזהו בנוגע להכלל, ולא בנוגע ליחידים. וראה רמב"ן כאן (פסוק ד'): „בדרך הארץ בכל המלחמות ימותו אנשים גם מכת הנוצחים". (ולהעיר, שאפילו במלחמת מדין — אף שהיתה ע"י משה [שההנהגה על ידו היתה — באופן שלמעלה מהטבע (ראה לעיל ע' 56 ובהנסמן שם)] מ"מ כאשר „לא נפקד ממנו איש — (אז) ונקרב את קרבן ה'" (מטות לא, מט-נ). ומכ"ש „כי תצא למלחמה גו'" דפרשתנו, שמדובר ע"ד המלחמות שלאחרי הסתלקות משה).

(ב) (אפילו אתי"ל שההבטחה היא גם בנוגע ליחידים), הרי אפשר, שגם בלי קטרוג השטן יגרום החטא (ראה פרש"י לעיל וישלח לב, יא — שאינו מסעם ד„השטן מקטרג בשעת הסכנה" שזה מודיע רש"י לאחרי זה (בפ' מקץ שם) ובהדגשה „מכאן" — ולא בפ' וישלח). וגם — כשהחטא אינו בסוג העבירות ד„הירא מעבירות שבידו" (ראה לקמן בפנים), כדמוכח בפרש"י וישלח שם.

*13) וראה לעיל הערה 6.

14) ומ"ש רש"י „ישוב פן ימות, שאם לא ישמע לדברי כהן כדאי הוא שימות" הוא

[לא לפי שהוקשה לי: מכיון שאין מיתה בלא חטא הרי אין מקום להחשש „פן ימות במלחמה" — כי (נוסף לזה שבדרך הפשט אי"ז קושיא, כבהערה 13) לפ"ז הו"ל לרש"י לפרש זה בפסוק ה' שלפני זה, כמ"ש בפנים — כי אם]:

לפי הפי' שהחוזרים על בית כרם ואשה הוא — כדי „לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם" ולא מצד עצמם, אינו מובן מ"ש „פן ימות (הבונה בית) במלחמה"? ולכן מפרש, שלאחרי שנצטוו „לך וישב לביתו" — אף שהסעם להציוני מל־כתחלה הוא בכדי לכסות כו' — אם לא ישמע לדברי הכהן כדאי הוא שימות.

ועפ"ז מובן בפשטות מה שפירוש זה „ישוב . . שאם לא ישמע כו' ", כותב רש"י אחרי * „מי האיש הירא . . מעבירות שבידו", ולא בפסוקים שלפנ"ז. — וראה בש"ח.

*) כ"ה בדפוס הראשון. ועוד. ובכמה דפוסים הוא בפסוק ז'!

בשעת הסכנה״ [15], האָבן דאָך אַלע גע־דאַרפט מורא האָבן גיין למלחמה [16], וואָרום ס׳איז דאָך ״אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״ [17] — פֿאַרוואָס זאָגט מען, אַז דוקא הירא מעבירות שבידו איז ילך וישוב לביתו, וואָס מיינט — נאָר אַ געוויסן סוג [18] עבירות [19]?

ד. איז דער ביאור אין דעם וואָס רש״י דאַרף זאָגן אַ פֿירוש אין ״הירא ורך הלבב״ — ווייל לערנענ־דיק דעם פסוק (אָן פֿירוש רש״י) איז שווער:

ווען עס גייט למלחמה אַזאַ וואָס האָט מורא, שטעלט ער דערמיט אין סכנה די אַנדערע אנשי חיל און דעם גאַנצן מהלך המלחמה, ווי דער פסוק זאָגט ״ולא ימס את לבב אחיו כלבבו״. האָט מען דאָך די הכרזה וואָס איז די וויכטיגסטע פון אַלע, דעם אַנזאָג ״מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישוב לביתו״ געדאַרפט אויסרופן צום אַלעם ערשטן. פאַרוואָס וואָרט מען דערמיט ביז צום סאַמע סוף, נאָכדעם ווי מ׳רופט אויס ״מי האיש אשר בנה בית . . נטע כרם . . ארש אשה״?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ביים גיין למלחמה, איז די ערשטע הכרזה — פון כהן ״שמע ישראל גו׳ אל ירך לבבכם אל תיראו גו׳״, און גלייך נאָך דעם — ״ודברו השוטרים גו׳ מי האיש אשר בנה . . ילך וישוב לביתו״ [20]. איז דאָך לפי זה נאָך שוועראָר: פאַרוואָס איז די הכרזה ״מי האיש הירא ורך הלבב ילך גו׳״ ניט בסמיכות צו ״אל ירך לבבכם אל תיראו גו׳״?

מוז מען זאָגן, אַז אין די צוויי פסוקים — ״אל ירך לבבכם גו׳״ און ״מי האיש הירא גו׳״ — ווערן געמיינט צוויי פאַרשידענע סאָרטן מורא

15) בגו״א כאן: שאליבא דריה״ג, מכיון ש״ה׳ אלקיכם ההולך עמכם גו׳ להושיע אתכם״ — ״לא נקרא שעת מלחמה שעת סכנה״. ולפ״ז אפשר לומר (בדוחק עכ״פ), שבנוגע לכל ישראל אין חשש ״פן ימות במלחמה״ — אף שהשטן מקטרג בשעת הסכנה — מכיון שהמלחמה אינה שעת סכנה. ושאני מי שעבר על עבירות חמו־רות, שאין הקב״ה עמו ר״ל (וע״ד מ״ש בגו״א בענין ״אם לא ישמע לדברי הכהן״).

אבל, ע״פ דרך הפשט, פשוט שמלחמה היא שעת סכנה, כנ״ל הערה 13. וראה גם רש״י תצא כג, יו״ד: ״כי תצא גו׳ ונשמרת — שהשטן מקטרג בשעת הסכנה״ (ופשוט, שהסכנה אינה מצד ״כל דבר רע״, כ״א ש״כי תצא גו׳״ מצד עצמו הוא שעת סכנה, ולכן ״ונשמרת גו׳״).

16) וכמובן ממה שחשש יעקב ״פן יקראנו אסון״ בנוגע לבנימין, לפי שה־שטן מקטרג כו׳ (ראה בהנסמן בהערה 12).

17) קהלת ז, כ.

18) ראה סוטה מג, א־ב.

19) וגם: מכיון שלפי פירוש זה חו־ששת התורה שבעלי עבירה ימותו במלחמה, הרי (א) גם בעלי עבירה שאינם יראים צריכים לחזור, ולא רק הירא מעבירות שבידו. (ב) הטעם שצריכים לחזור הוא — כדי שלא ימותו ולא רק מצד ״ולא ימס גו׳״.

20) בסוטה מב, סע״א ואילך: ״בספר מה הוא אומר שמעו דברי מערכי המלחמה וחזרו, במלחמה מה הוא אומר אל ירך לבבכם כו׳״. ומפשטות הסוגיא שם (ראה לח״מ הל׳ מלכים פ״ז ה״ב, שכ״ה לפי פרש״י) מוכח, ש״מי האיש גו׳״ אמר רק בספר. ולפ״ז אמר ״אל ירך לבבכם״ — לאחרי ״מי האיש״. אבל פשוטו של מקרא ה״ה, ש״אל ירך לבבכם״ אמר לפני ״מי האיש״.

ולהעיר מרמב״ם שם ה״ג, ובלח״מ שם (ה״ב) ״שדחקו סדר הכתוב״. אלא שלפי הרמב״ם — דרך ההלכה — סדר הכתוב הוא בעת עריכת המלחמה, וההתראה דספר — לא איירי בה קרא. משא״כ לפי דרך הפשט — שתי ההכרזות (ובהסדר שנאמרו בכתוב) היו ״כקרבכם אל המלחמה — סמוך לצאתכם מן הספר״ (לעיל כ, ב. פרש״י שם).

ורך הלבב, און דערפאַר קומען זיי ניט בסמיכות; און אַז דער סאַרט פון „הירא ורך הלבב" איז אַזאַ וואַס איז נוגע (צו באַוואַרענען) דוקא נאָך די אַנדערע הכרזות.

און דעריבער זאָגט רש"י אין דעם צווייַ פירושים:

איין פירוש איז, אַז „הירא ורך הלבב" מיינט טאַקע „כמשמעו" — ער שרעקט זיך פאַר דער מלחמה גופא. נאָר פונדעסטוועגן איז עס ניט דער סאַרט וואַס אויף אים האָט מען פריער מכריז געווען „אל ירך לבבכם גו'", ווייל דער סאַרט איז — „שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה"[21]: בטבע פון אַ מענטשן איז, אַז וואַס נעענטער ער קומט צום דבר המפחד, אַלץ מער איז ער עלול צו שרעקן זיך. האָט מען דערפאַר געדאַפט אָפּווארענט מיטן אויסרופן „מי האיש הירא וגו'" ביזן סאַמע סוף, נאָר נאָענט צום קאַמף, בכדי עס זאָל זיך אומקערן אויך דער וואַס „אינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה", וואַס ער שרעקט זיך נאָר ווען מ'קומט גאָר נאָענט צו דער מלחמה.

אָבער דער פּירוש אַליין איז ניט גאָר גלאַטיק: די אַלע דריי הכרזות — „שמע ישראל גו' אל ירך גו'" (וואָס „כהן מדבר ומשמיע"[22]); די ערשטע דריי „מי האיש" — „אשר בנה בית . . נטע כרם . . ארש אשה גו'" (וואָס „כהן מדבר ושוטר משמיע"[22]); און „ויספו השוטרים גו' מי האיש הירא גו'" (וואָס „שוטר מדבר ושוטר משמיע"[22]) — זיינען געקומען אינע נאָך דער אַנדערער, און צווישן זיי איז ניט געווען קיין זאָך וואָס זאָל פאַרשאַרפן דעם שרעק.

דערפאַר לערנט רש"י נאָך אַ פּירוש: „הירא מעבירות שבידו"[23]. ולכך תלתה לו תורה כו'" — וויבאַלד אַז דער טעם וואָס אויך „האיש אשר בנה בית . . נטע כרם . . ארש אשה" קערן זיך אום, איז עס „לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם שלא יבינו שהם בעלי עבירה", דעריבער האָט מען די הכרזה פון „הירא ורך הלבב" אָפּגעלייגט ביז צום סוף, ווייל אַנדערש וואָלט מען פאַרשטאַנען[24] אויף די בעלי עבירה אַז „חוזרים בשביל עבירות שבידם"[25].

---

21) ועפ"ז יובן מה שרש"י אינו מפרש כאן שרך הלבב והיראה הם מהגפת תריסין ומצהלת הסוסים וכו' (ראה לעיל הערה 9) — כי צהלת הסוסים וכו' היינו בעת המלחמה גופא (ראה רש"י כ, ג), ובמילא, גם בסוף ההכרזות — מכיון שנמצאים עדיין „סמוך לצאתכם מן הספר מגבול ארצכם" (ראה הערה הקודמת) — אין הידיעות ע"ד דברים אלו מפחידים את הירא יותר מלפנ"ז. משא"כ „קשרי המלחמה" [שמתקשרים לעמוד צפופים שלא יפרידום אויבים (רש"י סוטה מד, א)] ו„חרב שלופה" — י"ל (לפי פירוש הראשון), שטרם יציאתם מהספר, מתקשרים לעמוד צפופים ובחרבות שלופות.

22) פרש"י כ, ח.

23) ולפ"ז, פירוש „הירא מעבירות שבידו" הוא — שהאיש ירא ולא שהתורה חוששת שימות מעבירות שבידו — כי קטרוג השטן אפשר להיות בנוגע לכולם (כנ"ל סו"ס ג'); ולאידך גיסא: מ"ש „ה"א ההולך עמכם גו' להושיע אתכם", הוא גם בנוגע להבעלי עבירה (שהרי גם להם ישנו זכות ק"ש — ראה רש"י כ, ג. ודלא כבהערה 15). ועפ"ז מתורצות הקושיות שבהערה 19.

24) גם באם בפועל, היו בעלי עבירה חוזרים אחרי שאר ההכרזות, הרי מיד שמכריזים „מי האיש הירא גו'" — ניכר על בעלי עבירה שמכינים עצמם לחזור.

25) לכאורה אפשר להקשות: מנ"ל לרש"י שטעם החזרת האיש אשר בנה בית וכו' הוא רק בכדי לכסות על החוזרים

אבער דער פירוש איז אויך שווער (ואדרבה: נאך שווערער ווי דער ער־שטער פירוש), ווייל ס'איז ניט „כמש־מעו": אז ער האט מורא פאר די עניני המלחמה — דערפאר זאגט רש"י דעם ערשטן פירוש (און אלס — ערשטער ועיקר ע"ד הפשט), אז „הירא ורך הלבב" איז „כמשמעו".

ה. מען דארף נאך אבער פאר־שטיין: וויבאלד אז דער טעם וואס „הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו" איז, ווי דער פסוק זאגט — „ולא ימס את לבב אחיו כלבבו", איז דאך מובן, אז אפילו לויטן פירוש „הירא מעבירות שבידו" דארף זיך אומקערן אויך „הירא ורך הלבב כמשמעו". פארוואס־זשע האט מען אויסגערופן בלויז „הירא מעבירות שבידו"[26]?

לויטן פי' אז „הירא ורך הלבב" מיינט „שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה כו'" קען מען ניט פרעגן פארוואס מ'האט אויך ניט אויסגערופן אז (הירא מעבירות שבידו, און) דער וואס האט מורא נאך איידער מ'קומט גאר נאענט צו דער מלחמה „ילך וישב לביתו" — ווייל לויט דעם פי', ווערט טאקע יעדער מורא נכלל אין „הירא ורך הלבב". נאר אעפ"כ קומט די הכרזה לבסוף, ווייל אין איר ווערט נכלל אויך „מי שאינו יכול לעמוד כו'" וואס זיין מורא ווערט געשאפן ערשט שפעטער, כנ"ל;

אבער לויטן פירוש „הירא מעבירות שבידו" קען מען ניט זאגן אז אין „הירא ורך הלבב" ווערט נכלל אויך „הירא כמשמעו" — ווארום דאן וואלט מען געקענט אויסרופן „מי האיש ה־ירא וגו'" פאר „מי האיש אשר בנה בית וגו'", און עס וואלט ניט געווען קענטיק אז די בעלי עבירה קערן זיך אום צוליב עבירות שבידם, היות אז מיט דער הכרזה ווערן געמיינט אלע וואס האבן מורא;

נאכמער: לפי זה האט מען בכלל ניט געדארפט באפרייען דעם בנה בית כו' (וויבאלד אז דער חוזר מעבירות — איז דאך „מכוסה"); און וויבאלד אז מען באפרייט דעם בנה בית כו' און די הכרזה קומט לבסוף בכדי „לכסות על החוזרים בשביל עבירות שבידם", מוז מען זאגן אז

בשביל עבירות שבידם (ראה לעיל הערה 14), דלכאורה: אפילו אם היו חוזרים (גם) בשביל עצמם, מובן מה שההכרזה „מי האיש הירא גו'" היתה לבסוף — בכדי לכסות כו'?

אבל — אינו. כי באם דין החוזרים על בית וכרם ואשה הי' מצד עצמו היו מכריזים „מי האיש הירא גו'" — שהיא הכרזה הכי עיקרית — קודם לשנים מהם, מכיון שחזרתם של הנ"ל אינו נוגע כ"כ לחזרת הירא ורך הלבב שגורם ל„ימס את לבב גו'", כנ"ל בתחלת הסעיף. ובשביל „לכסות כו'" הרי די בהכרזה אחת * לפני „מי האיש הירא" — היינו הכרזה שלא במקומה, ועכצ"ל שלולא הטעם ד„לכסות כו'" — לא היו חוזרים, ולכן כל ג' ההכרזות באו לפני „מי האיש הירא גו'".

26) בסוטה (מד, ב) אמרו, שממ"ש „ולא ימס גו'" למדים (גם לריה"ג) שכשישנו

חשש זה ע"י יראה כפשוטה, ילך וישב לביתו — אף שאינו נכלל ב„הירא ורך הלבב". אבל לפי דרך הפשט: א) מכיון ש„ולא ימס גו'" הוא רק טעם ל„הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו", הוצרכו להכריז שגם הירא כמשמעו ילך וישב כו'. ב) למה הוצרכו לכסות כו' ע"י בנה בית כו' — הרי בלאה"כ מכוסה ע"י הירא כפשוטו (כדלקמן בפנים).

*) ואין להקשות דא"כ די שרק אחד משלשה אלה יחזור — דאינו, שהרי הטעם דכל ג' אלה אחד הוא (דבר של עגמת נפש הוא זה או כיו"ב) ולכן אין לחלק בנוגע לדינם, משא"כ בהכרזה. ובפרט שמכריזים על כאו"א בפני עצמו. וק"ל.

„הירא ורך הלבב" מיינט נאָר „הירא מעבירות שבידו". איז דאָך שווער: פאַרוואָס האָט מען ניט אויסגערופן אַז אויך די וואָס האָבן מורא פאר דער מלחמה גופא זאָלן זיך אומקערן?

מוז מען זאָגן לפי פירוש זה, אַז דאָס איז שוין מובן פון „אל ירך לבבכם וגו'": וויבאַלד אַז מען האָט מכריז געווען צו די הולכים במלחמה, אַז זיי זאָלן ניט מורא האָבן, האָט מען שוין ממילא פאַרשטאַנען, אַז די אַלע וואָס קענען ניט אויספאָלגן די רייד פון כהן — דאַרפן זיך אומקערן אַהיים. די הכרזה איז דאָך געווען גאָר אין אָנהייב ווען כהן מדבר ומשמיע — כנ"ל — האָבן די אַלע געקאָנט אַוועקגיין נאָך אידער מ'האָט גערופן די שוטרים — בלייבט דאָך דער החוזר מעבירות ניט מכוסה — לכך תלתה לו תורה כו'.

עס איז נאָך אַבער אַלץ ניט גלאַטיק[28]: הן אמת אַז מען קען עס טאָקע אַרויסנעמען פון „אל ירך לבבכם אל תיראו וגו'" — פאַרוואָס האָט מען אַבער ניט געזאָגט בפירוש אַז „הירא ורך הלבב כמשמעו ילך וישב לביתו"?

און אָט־די שאלה באַוואַרנט רש"י מין זיין ברענגען ביי די צוויי פירושים זיינען, אַז די בעלי הפירושים זיינען ר"ע און ריה"ג, כדלקמן.

ו. וועז אַ געוויסער פסוק קען געלערנט ווערן אין צוויי אופנים: אַז ער איז כולל כמה פרטים, אַדער אַז ער רעדט בלויז וועגן איין פרט — געפינט מען בכו"כ מקומות, אַז ר"ע לערנט אַז דער פסוק אַנטהאַלט כמה פרטים און ריה"ג לערנט אַז ער מיינט בלויז איין פרט. ולדוגמא:

אין פסוק „אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל במים"[27], לערנט ר"ע[28] אַז „ובשל מבושל" מיינט יעדן אופן וואָס קען אָנגערופן ווערן בישול, ד. ה. אפילו בעת מען לייגט אַריין די כר־עיים און בני־מעיים לתוך הפסח — און ניט נאָר „בתוך הקדירה"; ריה"ג לערנט אַבער, אַז „ובשל מבושל" מיינט בלויז איין פרט: ווען מ'איז מבשל בתוך הקדירה, משא"כ ביים אַרייניליגן די כרעיים און בני־מעיים לתוכו — הייסט עס ניט בישול.

דאָס זעלבע זעט מען אויך אין פסוק „למשמרת למי נדה"[29]: ריה"ג האָלט[30] אַז פרה ששתת מי חטאת איז זי שהור אפילו גלייך נאָכן טריגקען, ווייל די מי חטאת וואָס אַ פרה האָט געטרונקען, זיינען ניט נכלל אין „למשמרת למי נדה", זיי זיינען ניט מער שמורים למי נדה און זיינען במילא ניט מטמא; ר"ע דאָקעגן האָלט, אַז אין „למשמרת למי נדה" גייט אַריין אויך אַזעלכע מים וואָס זיינען פריער געווען „למשמרת למי נדה", כאָטש איצטער זיינען זיי ניט שמורים.

אַזוי אויך זיינען זיי מחולק אין פירוש הכתוב „כי ימצא איש נערה

*26) קושיא גמורה אינה — שהרי כמה ענינים ודינים שבתורה נלמדים מאמירה כללית וכיו"ב — אבל בענייננו אין זה גלאַטיק, שהרי דיניו וענייניו אמורים בפרטיות, וכנראה גם בזה שלא נאמר (בקיצור): אשר בנה בית חדש ולא חנכו או נטע כרם גו' או ארש אשה גו' ילך וישוב לביתו גו' —
ולכן גם התירוץ ע"ז מרמזו רש"י, אבל אינו כותבו בפירוש.

27) בא יב, ט.
28) פסחים עד, א.
29) חקת יט, ט.
30) ספרי שם. תוספתא סוף מקואות.

בתולה אשר לא ארשה"[31]: ריה"ג האלט[32], אז "נערה שנתארסה ונת־גרשה אין לה קנס", ווייל "אשר לא ארשה" מיינט נאר דעם פרט "לא נתארסה מעולם"; און ר"ע האלט אז אויך דער פרט שנתארסה ונתגרשה איז נכלל אין "לא אורשה" און "יש לה קנס כו'" (וואָרום עכ"פ לאחרי שנתגרשה שטייט זי אין אַ מצב פון "לא ארשה", כאטש אמאל איז זי געווען אַן ארוסה).

און אזוי זיינען זיי אויך חלוק — לשיטתייהו — אינעם פי' פון "הירא ורך הלבב": לויט שיטת ר"ע, וואס לערנט אומעטום דעם פסוק בהרחבה אז אַ פסוק איז כולל וואס מער ענינים, לייגט זיך צו זאגן אז "הירא ורך הלבב" איז כולל יעדער סארט מורא; משא"כ לויט שיטת ריה"ג וואס לערנט בכל מקום דעם פסוק בדיוק ובצמצום אז דער פסוק רעדט וועגן איין זאך, איז מער מסתבר אז אויך "הירא ורך הלבב" מיינט איין סארט מורא — "הירא מעבירות שבידו".

ז. נאך אַ ביאור אין דעם וואס ר"ע וויל ניט לערנען "הירא מעבירות שבידו":

ר"ע איז "רגיל לזכות את ישראל"[33] [און ויבאלד אז כל ימיו האט ער זיך משתוקק געווען צו האבן מס"נ בפועל[34] (אע"פ וואס דאס וועט אים שטערן צו מקיים זיין תומ"צ דא למטה[35])], איז פארשטאנדיק, אז בעת ער האט געזען אין אַ אידן אַ תנועה פון תשובה [— וואס איז בדומה צו דער תנועה פון מס"נ[36] — האט ער יענעם גלייך מזכה געווען, אפי' אויב די תשובה האט דעם אידן נאך ניט באווירקט אויף אויסצובעסערן זיין הנהגה בפועל אז — "בל ישוב עוד לכסלה . . ולא יעבור עוד מצות המלך ח"ו הן במ"ע הן במל"ת"[37].

און דעריבער קען ר"ע ניט לערנען אז "הירא מעבירות שבידו" דארף חוזר זיין ממלחמה — וויייל וועלן אַ איד האט מורא פאר עבירות שבידו, וויייזט עס אז ער פילט אז ער האט געטאן אַ שלעכטע זאך און ער וויייס אז עס קומט אן עונש דערפאר און אז דער אויבער־שטער קען און וועט עס מעניש זיין דערפאר און ער וויל ניט דעם עונש וועלכער קומט (אויך לויט זיין געפיל) אלס מסובב פון דער עבירה וואס ער האט געטאן — מוז דאך דאס עם ברייננגען צו חרטה על הסיבה, על העבירה — הרהר תשובה[38]. און אפי' אויב לפעמים האט ער נאך ביי זיך ניט די שטארקייט "לפרוש מחטאיו לגמרי להיות מודה ועוזב"[39], וויבאלד אבער אז [דער חסרון איז נאר בנוגע די כחות הגלויים — וויייל די התעוררות פון עצם הנשמה (וואס האט געבראכט דעם הרהור תשובה[40]) האט

31) תצא כב, כח.
32) כתובות לח א.
33) רש"י ד"ה שבקי' — סנה' קי, ב.
34) ברכות סא, ב. ומכיון שהשתוקק לזה — הרי "במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו" (נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 124 הערה 29).
35) ראה לקו"ש ח"ג ע' 990 הערה 14, שאי"ז סותר להמבואר (בד"ה אח"מ תרמ"ט ובכ"מ) בענין ר"ע שנכנס בשלום ויצא בשלום. עיי"ש.
36) ראה לקו"ש ח"ו ע' 124 שם ובהנסמן שם.
37) לשון אדה"ז באגה"ת פ"א.
38) להעיר מבעה"ט כאן, ש"הירא מ־עבירות שבידו" שייך ל"הירא את דבר ה'". וראה לקמן הערה 40.
39) לשון אדה"ז בתניא פי"א.
40) דאף שבגילוי הוא ירא מעבירות שבידו שלא יענש, הרי בפנימיות, בא זה

אים נאָך ניט דערנומען ביז צו באַ־
שליסן אויף בייטן זיין פּועל׳דיקע
הנהגה — אָבער] הרהר תשובה, האַלט
דערפאַר ר״ע [41], דער מזכה ישראל,
אַז דורך דעם הרהור תשובה אַליין
ווערט פון אַ רשע גמור — אַ צדיק
גמור.

און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך אויס,
אַז דאָס גופא וואָס ער איז ״ירא מ־
עבירות שבידו״ — ווישט אָפּ זיינע
עבירות, און ער דאַרף שוין ממילא
ניט מורא האָבן צו גיין למלחמה.

ח. אין תורה זיינען דאָך אַלע
ענינים בתכלית הדיוק — זעט מען
ווי די צוויי פּירושים פון ריה״ג און
ר״ע אין ״הירא ורך הלבב״ האָבן אַ
ספּעציעלע שייכות צו פּרשת שופטים,
וועלכע מען לייענט דעם ערשטן שבת
פון חדש אלול — חדש התשובה.

אויך פּ׳ ראה לייענט מען אַמאָל
בר״ח אלול, אָבער אין דעם ערשטן
טאָג פון ר״ח, און

[נוסף לזה וואָס דער ערשטער טאָג
ר״ח איז דער יום השלשים פון פּרי־
ערדיקן חדש, איז]

די תקיעות שבחדש אלול (וואָס
״הירא ורך הלבב״ איז פאַרבונדן מיטן
ענין התקיעות שבאלול, כדלקמן סעיף
יד), הויבן זיך אָן פון צווייטן טאָג
ר״ח [42].

ט. וועז דער טור [43] זאָגט דעם דין
פון תקיעת שופר באלול, ברענגט ער
פּריער דעם פּסוק [44] ״עלה אלקים
בתרועה וגו׳״ און ער איז גלייך
ממשיך: ״לכן התקינו חז״ל שיהו
תוקעין בר״ח אלול בכל שנה ושנה
וכל החדש בכדי להזהיר ישראל ש־
יעשו תשובה שנאמר [45] אם יתקע
שופר בעיר וגו׳״.

ולכאורה: דער פּסוק ״עלה אלקים
בתרועה״ רעדט וועגן דער תרועה פון
ר״ה, איז ווי ברענגט עס דער טור
בנוגע די תקיעות פון אלול [46]? זעט
מען דערפון, אַז אין דער תשובה
וואָס קומט דורך די תקיעות פון
אלול — אַנהויבנדיק פון ר״ח —
איז שוין פאַראַן (בהעלם עכ״פ) אויך
די דרגת התשובה פון תקיעות דר״ה.

י. איז דער ביאור אין דעם:

בעת דער רמב״ם [47] איז מבאר דעם
״רמז״ פון די תקיעות שבר״ה אַז
דאָס איז תשובה, זאָגט ער וו״ל:
״כלומר עורו ישנים משנתכם ונרד־
מים הקיצו מתרדמתכם וחפשו מעשי־
כם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו
השוכחים את האמת בהבלי הזמן
ושונים כל שנתם בהבל וריק אשר
לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותי־
כם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב

מצד עצם הנשמה, כמובן מפסק הרמב״ם
ספ״ב מהל׳ גירושין. וראה לקו״ב בס׳ התניא
ח״ב ע׳ קיב סע״ ג (אגה״ק עם ליקוט פירושים
(קה״ת, תשמ״ו) ע׳ קפח).

41) משא״כ ריה״ג, שאינו מחשיב כ״כ
— ראה חגיגה יד, א: ״אחד לו ואחד
לדוד דברי ר״ע. אמר לו ריה״ג עקיבא
עד מתי אתה עושה שכינה חול״. ולהעיר
גם מפלוגתת ריה״ג ור״ע במשנה ס״פ חלק.
מכות יא, ב.

42) ראה הדיעות בזה בנו״כ השו״ע —
או״ח סתקפ״א. ואנו אין לנו אלא הוראת
נשיאנו כ״ק מו״ח אדמו״ר, שביום השני
דר״ח אלול מתחילין לתקוע, וביום הראשון
— תוקעין (רק) להתלמד.

43) או״ח שם.

44) תהלים מז, ו.

45) עמוס ג, ו.

46) בב״ח שם, שכוונת הטור היא —
לסיום הכתוב ״ה׳ בקול שופר״, עיי״ש.
אבל מכיון שתיבות אלו לא העתיק הטור
בפירוש (ורק רמזם ב״וגו׳״), והתיבות
״עלה אלקים בתרועה״ כתב בפירוש, משמע
ש(גם) תיבות אלו שייכות להתקיעות דאלול.

47) הל׳ תשובה פ״ג ה״ד.

כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה".

ולכאורה, „וזכרו בוראכם כו' הביטו לנפשותיכם" איז די הכנה צו „וחזרו בתשובה": בשעת אַ איד דערמאָנט זיך אויף דעם אויבערשטן און ער קוקט זיך צו צו זיין מצב הנפש, ברענגט עס אים ער זאָל חוזר זיין בתשובה. האָט דאָך דער רמב"ם געדאַרפט שרייבן „וחזרו בתשובה" לאחרי „וזכרו בוראכם כו' הביטו לנפשותיכם" — כשם ווי ער שרייבט עס נאָך „עורו ישנים וכו' וחפשו במעשיכם", מצד דעם וואָס דאָס (די התעוררות פון שינה וכו' און דער חיפוש במעשים) ברענגט צו „וחזרו בתשובה"?

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די הכנה צום עיקר ענין התשובה — וואָס ענינה איז „שיעזוב החוטא חטאו . . ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו'"[48], איז בלויז — דער „עורו ישנים כו' וחפשו במעשיכם"; און די וועקערטער „וזכרו בוראכם כו' הביטו לנפשותיכם כו'", ריידן וועגן העכערע דרגות אין תשובה.

[וכמבואר אין חסידות[49], אַז „עורו ישנים וכו' וחזרו בתשובה" איז די תשובה פון „מלכיות", וואָס דער איד איז מקבל אויף זיך אַז פון היינט אָן און ווייטער, וועט ער ניט מורד זיין במלכותו ית' און ניט עובר זיין אויף „מצות המלך" — וואָס דאָס איז מצות התשובה[50]; „וזכרו בוראכם כו' ולא יציל", איז די תשובה פון בחי'

48) לשון הרמב"ם שם פ"ב ה"ב (ושם לפנ"ז: „ומה היא התשובה כו'").

49) המשך ר"ה תרס"ו בתחלתו. ד"ה שופר של ר"ה תש"ב פ"ב. ע"י"ש.

50) אגה"ת פ"א.

„זכרונות"; און „הביטו לנפשותיכם כו'" — די תשובה פון „שופרות"].

יא. אין דער הכנה צו „וחזרו בתשובה" (צום עיקר ענין התשובה) גופא, זיינען אויך דאָ, בכללות, צוויי ענינים: א) „עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם". און ב) „וחפשו במעשיכם".

איז דער ביאור אין דעם:

די ערשטע זאָך מוז זיין די התעוררות, וואָרום כל זמן דער מענטש „שלאָפט" (אפילו ווען זיין שלאָפן איז בלויז אין אַן אופן פון „שינה", און עאכו"כ ווען ער איז אין אַ מצב פון „תרדמה"[51] ר"ל), איז שנתו ערבה עליו און אים קימערט כלל ניט זיין מצב און הנהגה.

לאחרי ווי ער כאָפט זיך אויף פון „שלאָף" און ער הויבט אָן טראַכטן וועגן טאָן תשובה, איז בכדי אַז זיין תשובה זאָל זיין מיט אָן אמת — ער זאָל מער ניט עובר זיין אויף קיין איינע פון מצות המלך — דאַרף ער מחפש זיין במעשיו. ווייל אין די ענינים וואָס ער איז שוין דורכגעפאַלן, דאַרף ער האָבן אַ שטאַרקערע החלטה און אַ התחזקות יתירה בכדי ניט דורכצופאַלן נאָכאַמאָל.

יב. בשייכות צו די תקיעות פון (ראש חדש) אלול, שרייבט כ"ק מו"ח אדמו"ר[52], וז"ל: ליגענדיק אין בעט זעקס אַ זייגער אין דערפרי, הערט מען שוין . . אַז מען בלאָזט שופר. דער קול השופר וועקט אויף . . מען

51) ההפרש בין שינה לתרדמה — נת' באר (ע"פ דא"ח) בד"ה יו"ט של ר"ה תש"י פ"ה"ו.

52) לקו"ד ח"א קטו, א. — רשימת השיחה היתה ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר בעצמו.

איז עפּעס ניט צופרידן מיט זיך, פֿאַרוואָס מען איז עפּעס אַזוי שפּעט געשלאָפֿן, אין רעיון לויפט דורך . . אַז . . אין די טעג קען מען גאָר אַנדערש אויפּטאָן, מען דאַרף זיין אַ מענטש, מען דאַרף די צייט ניט פֿאַרשלאָפֿן.

ולכאורה: מיטן לשון „פֿאַרוואָס מען איז עפּעס אַזוי שפּעט געשלאָפֿן . . מען דאַרף די צייט ניט פֿאַרשלאָפֿן", מיינט דער רבי דעם ענין פון „עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמת־כם"[53]. פֿאַרוואָס אָבער ברענגט ער ניט (בפירוש[54]) אויך דעם ענין „וחפשו במעשיכם", וואָס אויך דער ענין איז נוגע, כנ"ל, צום עיקר ענין התשובה?

איז דער ביאור אין דעם:

דער אויפטו פון קול השופר דאלול — סיי אין דעם ענין פון חרטה על העבר סיי אין דעם ענין פון קבלה על להבא — איז (בעיקר) בנוגע צום ענין ההתעוררות, אַז „מען איז עפּעס ניט צופרידן מיט זיך פֿאַר־וואָס מען איז עפּעס אַזוי שפּעט געשלאָפֿן" (ביז איצט), און אַז „מען דאַרף די צייט ניט פֿאַרשלאָפֿן" (מכאן ולהבא).

און לאחרי התעוררות התשובה בחדש אלול, קומט דערנאָך, בר"ה, אויך די שלימות פון „וחזרו בתשובה" (מצד דער הקדמה פון „וחפשו במעשיכם") — די תשובה פון „מלכיות", ביז — אויך צו די העכערע מדריגות אין תשובה — „וזכרו בוראכם וכו' " און „הביטו לנפשותיכם כו' " וועלכע זיינען כנגד „זכרונות" און „שופרות".

יג. אָט־די דריי מדריגות הנ"ל אין תשובה זייגען מרומז אין די דריי קולות: תקיעה, שברים און תרועה[55].

פון דעם וואָס בחדש אלול בלאָזט מען, נוסף צו תקיעה, אויך שברים און תרועה (ביז — כמנהגנו — דעם גאַנצן סדר: תשר"ת תש"ת תר"ת[56]), איז מוכח, אַז אין דער התעוררות פון אלול — אַנהויבנדיק פון יום א' באלול — איז פֿאַראַן בהעלם (ניט נאָר די שלימות התשובה שכנגד מל־כיות, נאָר) אויך די דרגות התשובה שכנגד זכרונות ושופרות, וועלכע זיינען מרומז אין די קולות פון שברים און תרועה. ס'איז מער ניט, וואָס דער גילוי דערפון קומט ערשט בר"ה.

ועפ"ז וועט מען פֿאַרשטיין דעם לשון הטור „שנאמר עלה אלקים בתרועה וגו' לכן התקינו חז"ל שיהו תוקעין בר"ח אלול . . וכל החדש . .

---

53) וב' הלשונות „שלאָפֿן" ו„פֿאַרשלאָפֿן" — הם ב' הענינים דשינה ותרדמה: „פֿאַר־שלאָפֿן" — שינה (שאינה חזקה), ו„שלאָפֿן" — תרדמה (שינה חזקה ביותר).

וי"ל, שזהו גם מה שבנוגע להעבר, כותב „פֿאַרוואָס מען איז עפּעס אַזוי שפּעט געשלאָפֿן", ובנוגע ללהבא — „מען דאַרף די צייט ניט פֿאַרשלאָפֿן" — כי בתחלה מתעורר הוא מן התרדמה (ועד — אַז ער איז ניט צופרידן וואָס ער איז אַזוי שפּעט געשלאָפֿן), ולאחרי שנתעורר כבר מתרדמתו וחושב בהאמת (ראה ד"ה יו"ט של ר"ה הנ"ל רפ"ו), בא לו ברעיונו „אַז מען דאַרף די צייט ניט פֿאַרשלאָפֿן", שיתעורר גם משינה ולא יחשוב את השקר לאמת.

54) אף ש"ל שרמזו ב„גאָר ענדערש אויפּטאָן" וכן במ"ש „מען דאַרף זיין אַ מענטש" מרמז להחלטה וההתחזקות ברמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת, שאז הוא „מענטש" שלם ברמ"ח אברים ושס"ה גידים (ראה לקו"ת נצבים מה, ג).

55) ד"ה שופר של ר"ה שם.

56) שהם כנגד עשר כחות הנפש — שמזה מובן, שגם התשובה ד(ר"ח) אלול, אף שבעיקר היא רק הזוה כללית, שייכת היא מ"מ לכל הכחות.

שנאמר אם יתקע שופר בעיר וגו׳״: בגילוי איז עס בלויז אַן ענין פון „יתקע שופר גו׳״, די כללות׳דיקע אויפטרייסלונג[57] און אויפכאַפן זיך פון שלאָף; אָבער די התעוררות איז אין אַזאַ אופן[58] וואָס אין איר איז דאָ בהעלם (און דערנאָך קומט עס בר״ה אויך בגילוי) דער „עלה אלקים בתרועה וגו׳״, די דרגת התשובה שבר״ה, ביז צו „הביטו לנפשותיכם״ — די העכסטע דרגא אין תשובה וועלכע איז מרומז אין קול „תרועה״.

יד. און דאָס איז אויך רש״י׳ מרמז אין זיינע צוויי פירושים אויף „הירא ורך הלבב״: צום אָנהויב קומט דער פי׳ פון ר״ע, וואָס לויט אים קען מען ניט זאָגן אַז „הירא ורך הלבב״ מיינט „הירא מעבירות שבידו״, ווייל גלייך ווי ער באַקומט אַ מורא פאַר עבירות שבידו און וועלן נתעורר (אפילו נאָר) בהתעוררות כללית, וועלן שוין, דורך דער הזזה, אפילו אַ רשע גמור — אַ צדיק גמור; אָבער, גלייך נאָכדעם ברענגט רש״י דעם צווייטן פי׳, אַז די יראה הנ״ל אַליין איז נאָך ניט מספיק, נאָר מ׳דאַרף אַז די התעוררות פון עצם הנשמה זאָל אַרויסקומען (אויך אין די כחות הגלויים) — אין אַ בפועל.

און דורך דער תשובה אין ביידע אופנים, גייט מען במלחמה און ה״א ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם — אתם באים בנצחונו של מקום[59] — הוא מלכנו (שתמלי־כוני עליכם[60]) הוא מושיענו הוא יושיענו ויגאלנו שנית בקרוב —

מען איז זוכה צו אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בכל הפרטים, כולל, לשנת גאולה וישועה

וואָס דאָן וועט זיין דער „ואשיבה שופטיך כבראשונה״[61] — דער „שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך״ וואָס רעדט זיך בתחלת הסדרה, און דערנאָך[62] — אויך דעם „שום תשים עליך מלך״[63], „מלך המשיח (וואָס) עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה כו׳״[64], בקרוב ממש, בעגלא דידן[65].

(משיחות ש״פ שופטים תשכ״ז ותשכ״ט)

---

57) כסיום הכתוב (עמוס שם) — שהטור מרמזו ב„וגו׳״: ועם לא יחרדו.

58) ובדוגמת המבואר בלקו״ש ח״ד ע׳ 1344, שהיציאה להקביל פניו ית׳ בשדה — בחדש אלול, צריכה להיות על מנת, ובאופן, ללכת אחריו אח״כ לעירו ולהיכל מלכותו.

59) רש״י כ, ד.

60) ר״ה טז, א. לז, ב.

61) ישעי׳ א, כו.

62) ראה לעיל ע׳ 105 הערה 74 (בארוכה) ש„ואשיבה שופטיך גו״ הוא לפני ביאת המשיח.

63) פרשתנו יז, טו.

64) רמב״ם הל׳ מלכים רפי״א.

65) ראה לעיל ע׳ 23 הערה 61.

תצא

א. אויף די ווערטער „למען ייטב לך וגו'" — דער סיום פון פסוק „שלח תשלח את האם וגו' "[1] — איז רש"י מפרש: „אם מצוה קלה שאין בה חסרון כיס אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים[2], ק"ו למתן שכרן של מצות חמורות".

זאגן מפרשים[3], אז ביי רש"י'ן איז דאָ קשה: ווי קומט עס אז דווקא ביי שילוח הקן, וואָס דאָס איז דאָך אַ מצוה קלה וכו', וועלט צוגעזאגט אין דער תורה דער שכר פון „למען ייטב לך וגו' "? דעריבער באַוואָרנט רש"י, אז אדרבה היא הנותנת: דער־פאַר האָט די תורה אויסגעקליבן צו שרייבן דעם שכר דווקא ביי אַ מצוה קלה, בכדי מען זאָל פון איר אַרויס־לערנען מיט אַ ק"ו אויף אַלע אַנ־דערע מצות וואָס לגבי איר זיינען זיי „חמורות" — זייער קיום איז פאַרבונדן מיט מער שווערישקייט, ווי דער קיום פון מצות שילוח הקן.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: דעם פירוש „אם מצוה קלה כו' " האָט רש"י געזומען (לכאורה) פון ספרי און משנה[5], און דאָרט ווערט געזאָגט: „מצוה קלה שהיא כאיסר כו' " —

1) פרשתנו כב, ז.

2) הסעם מה שרש"י בפירושו כאן כותב גם התיבות והארכת ימים (והרי מספיק — כמו בהעתקתו התיבות שבכתוב, שירמזם ב„וגו' "), יש לומר:

מקור הפירוש „אם מצוה קלה כו' " הוא (בספרי כאן ו)בחולין קמב, א. ובהיות שבחולין שם, ש„והארכת ימים" הוא „לעו־לם שכולו ארוך", לכן מפרט רש"י „אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים" ותו לא (היינו ש„והארכת ימים" הוא כמש־מעו *); „והארכת ימים" הוא מאותו „הסוג" ד„ייטב לך" היינו בעולם הזה **, שהרי שני אלה אמרה תורה, ככל יעודי התורה (וכהיעודים שבק"ש והי' אם שמוע גו', ועוד) וכההמשך בפרש"י הסמוך סופך לבנות בית חדש כו'.

ואף שבגמרא שם, שגם „למען ייטב לך" הוא „לעולם שכולו טוב", וא"כ, הרי גם באם הי' רש"י כותב רק בנוגע „למען

*) ראה רש"י יתרו כ, יב.

**) וג"ז חלק מהענין והפירוש „אם מצוה קלה כו' " — גודל השכר דמצוה קלה אפילו בעוה"ז (שלכן אינו צריך להד־גיש זאת גם גבי מצות כיבוד או"א שלפנ"ז — שהרי היא אינה מצוה קלה), אלא שמ"מ, גם לפני פירושו מרמז התיבות „והארכת ימים" ב„וגו' " — כי הקושיא שבכתוב למה נאמר שכר זה במצות שילוח הקן דוקא (ראה לקמן בפנים) הוא גם בהשכר „והארכת ימים". (אבל מכיון שבהקושיא אינו נוגע איזה שכר (שהרי גם באם הי' נאמר שכר אחר, היתה אותה הקושיא: למה נאמר השכר במצוה זו דוקא), כותב רש"י רק „וגו' ").

„ייטב לך" „אמרה תורה", היינו יודעים לכאורה שמפרש דלא כבגמרא — אבל זוהי הוכחה רק בנוגע לפי' „ייטב לך" משא"כ ב„הארכת ימים". והחילוק (ע"ד הפשט) פשוט מראיית הש"ס גופא מהחוזר משילוח הקן ונפל ומת (היפך אריכות ימים) — משא"כ בנוגע „ייטב לך" יש לומר (ע"ד הפשט) שמיד לאחרי קיום המצוה, הי' לו תענוג גדול (שאפשרי גם ברגע אחד ובלב — שאינו נראה לעין רואה — וע"ד ויפג לבו גו' ותחי רוח (ויגש מה, כו־כז) וכיו"ב. ולהעיר גם מפרש"י ח"ש (כג, ב בסופו)), ונתקיים בו „ייטב לך".

3) ראה"ם כאן. וראה גם גו"א וש"ח כאן.

4) מצד הטרחא שבהם, או לפי שיש בהם חסרון כיס. וראה לקמן בשוה"ג להערה 21.

5) חולין שם.

הייגט ווי אזוי זאגט דאָ רש"י „מצוה קלה שאין בה חסרון כיס", אז אין איר איז אינגאנצן ניטאָ קיין חסרון כיס?

ס'איז שווער צו פארענטפערן און מחלק זיין, אז דער ספרי און די משנה זיינען מיוסד לויטן דרך פון הלכה אבער פרש"י עה"ת איז לויטן דרך הפשט, און דערמיט וועט זיין רעכט דער שינוי צווישן זיי — ווארום דאָ רעדט זיך דאָך וועגן אַ באַשטימטע מציאות, דאָס גלעלט־וועלט פון דער אם, וואו עס האָט לכאורה קיין ארט ניט צו זאגן אז לויטן דרך ההלכה איז עס אנדערש ווי לויטן דרך הפשט. איז בכן ניט מובן: ווי אזוי לערנט רש"י בפירושו, אז ביי שילוח הקן איז לגמרי ניטאָ קיין חסרון כיס אין דער צייט וועט אין ספרי און אין משנה (בפרט אויב זיי זיינען דער מקור לפירושו) וועלט געזאגט אז ס'איז דערביי יע פאראן חסרון כיס, מער ניט וואָס דאָס באטרעפט בלויז „כאיסר"?

ב. דער טעם פארוואס רש"י מוז משנה זיין פון ספרי און משנה און קען ניט שרייבן „שהיא כאיסר", איז פארשטאנדיק: אויב מען וועט זאגן אז שילוח הקן איז יע פארבונדן מיט אַ וועלכן־עס־איז חסרון כיס, שטעלט זיך דאָן די קשיא: פארוואס זאגט ניט די תורה „למען ייטב לך וגו'" ביי אזא מצוה וועלכע האָט אינגאנצן ניט קיין חסרון כיס? און דאָס גופא איז מכריח צו זאגן (ע"פ דרך הפשט), אז שילוח הקן איז טאקע אזא מצוה וואָס אין איר איז אינגאנצן ניטאָ קיין חסרון כיס.

די קשיא אבער איז, כנ"ל, : ווי קען עס רש"י אזוי זאגן — ווי איז שייך אז אין אן ענין וואָס האָט צו טאָן מיט אַ מציאות (צי ביי שילוח הקן איז דאָ אַ חסרון כיס אדער ניט), זאל רש"י אננעמען אנדערש ווי דער ספרי און די משנה?

אין אמת'ן איז די קשיא ניט בלויז מצד הספרי והמשנה, נאָר דאָ אויפן ארט גופא איז שווער: ס'איז דאָך אַ דבר הפשוט אז אויך די „אם" האָט אַ געוויסע גלעלט־וועלט, ובמילא איז דאָך לא ימלט אז דורך אַוועקשיקן די „אם" זאל מען ניט אנווערן אַ „דבר מועט"[6] עכ"פ — און ווי זאגט רש"י אז שילוח הקן איז אַ מצוה שאין בה חסרון כיס?

ג. ס'איז דאָ אַ שאלה אין הלכה[7], צי „מניעת הריוח" וועלט פארעכנט ווי „הפסד" אדער ניט. ולכאורה, לויט דער דיעה (ע"פ הלכה) אז מניעת הריוח וועלט אנגענומען אזוי ווי הפסד, איז דאָ אַ סברא צו פאר־ענטפערן דעם שינוי צווישן רש"י און משנה וספרי:

בשעת אַ מענטש געפינט אַ „קן צפור" און שיקט אַוועק די אם, פאר־שאפט ער זיך ניט קיין הפסד דער־מיט, וויבאלד די אם האָט צו אים קיינמאל ניט געהערט; עס איז ניט מער ווי מניעת הריוח: ווען ניט דער ציווי „שלח תשלח את האם" וואלט ער זי געקענט צונעמען פאר זיך.

און דעריבער שטייט אין ספרי ומשנה „שהיא כאיסר", ווייל לויטן דרך ההלכה וועלט אויך מניעת הריוח אנגענומען ווי חסרון כיס (לויט אין

6) לשון רש"י בחולין שם.

7) ראה במקומות המסומנים בשד"ח כללים מע' ה' אות סט (כרך א' קיא, סע"ב ואילך — הוצאת קה"ת). פאת השדה לכללים שם אות ב' (כרך ח' אתרסא, א ואילך).

דיעה). אבער אין פרש"י (דרך הפשט) ווערט געזאגט „שאין בה חסרון כיס", עס וועט ניט געמינערט ווערן פון דעם וואס עס געפינט זיך באַ עם אין בייטל. וואַרום אינעם שכל פון אַ „בן חמש (למקרא)" [8] איז אַפגעלייגט אַז מניעת הריוח איז ניט גלייך צו הפסד.

ד. אַבער עס איז שווער אַזוי פאַר־ענטפערן, וואַרום סוף־סוף איז עס דאָך אַ קלאָרע זאַך און אויך אַ קינד פילט עס באַ זיך אַז אויך מניעת הריוח פאַרנעמט אַן אָרט ביים מענ־טשן. און וויבאַלד אַזוי, איז הדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס קלייבט אויס די תורה אָנצוזאָגן דעם שכר „למען ייטב לך וגו'" ביי מצות שילוח הקן וואו ס'איז דאָ עכ"פ מניעת הריוח (כאיסר), בעת דאָס וואָלט געווען לכאורה מער מתאים צו געזאָגט ווערן ביי אַזאַ מצוה וואו ס'איז אפילו קיין מניעת הריוח ניט פאַראַן?

אַבער די תורה זאָגט דאָך אַן דעם שכר „למען ייטב לך וגו'" ביי מצות שילוח הקן — איז דאָס גופא אַ הוכחה אַז מיט „שאין בה חסרון כיס" אין פרש"י, ווערט גע־מיינט אַזאַ אופן וואָס דער מענטש ליידט דאָ ניט קיין שום שאָדן, אפילו ניט קיין מניעת הריוח [9].

ה. אויסער דער קשיא הנ"ל (ווי איז שייך זאָגן אַז ביי שילוח הקן איז קיין חסרון כיס ניטאָ — אפילו ניט מניעת הריוח), איז נאָך אַ זאַך ניט מובן:

ביי מצות שילוח הקן פאַדערט זיך אַ געוויסע פּעולה — נעמען און אוועקשיקן די „אם"; ובפרט נאָך, אַז מצד הטבע וויל דאָך די מוטער ניט פאַרלאָזן אירע קינדער, און דערפאַר איז דאָ מערסטנס נויטיק אפילו אַ געוויסע באַמיאונג אין דער פּעולה.

איז דאָך שווער (ע"ד קושיא הנ"ל): פאַרוואָס האָט די תורה ניט אויסגע־קליבן בעסער אָנצוזאָגן דעם שכר „למען ייטב לך וגו'" ביי אַזוינע מצות וואָס זיי איז גאָר גרינג צו מקיים זיין; אַז ניט בלויז איז ביי זיי ניטאָ קיין חסרון כיס, נאָר אויך קיין פּעולה (ווי ביי שילוח הקן) איז ביי זיי ניט נויטיק [10] — אַזוי ווי מצות ק"ש למשל, וואָס זי איז נאָר בדיבור?

ו. נאָך דעם שכר פון „למען ייטב לך והארכת ימים", איז תורה מוסיף נאָך אַ שכר: כי תבנה בית חדש וגו'. ווי רש"י טייטשט עס אויס [11]: „אם קיימת מצות שילוח הקן, סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה [12] ש־מצוה גוררת מצוה ותגיע לכרם ו־

---

8) אבות פ"ה מכ"ב. וראה רשימת אאמו"ר (בספר „לקוטי לוי יצחק — הערות לספר התניא" ע' IV) בענין בן ה' למקרא. וע"פ המבואר שם יתוסף ביאור בל' אדה"ז (הל' ת"ת בתחלתו) „שאז מלמדו לקרות תושב"כ מעט מעט" — משמע שע"ע: א) קריאה לא ידע כלל. ב) יודע כל המוכרח לדעת לפנ"ז. ביאור המשנה ע"ד הקבלה — ראה שער מרז"ל (להאריז"ל) לאבות שם.

9) וע"ד „חסרון כיס" — שבפרש"י ר"פ צו (דנאמר דוקא בעולה — דאין להכניס חלק בבשרה).

10) דדוחק גדול ביותר לומר דאין הכי נמי שיש מצות כאלו (שהן קלות יותר משילוח הקן) ושברן פחות מ„ייטב לך וגו'". ועוד דא"כ — הו"ל לרש"י לומר „מצוה קלה כשילוח הקן" ולא „קלה" סתם.

11) כב, ח. והוא בתנחומא כאן.

12) לכאורה גם בנוגע ל„סופך לבנות כו'" ישנו הק"ו „אם מצוה קלה כו'" — וא"כ מצות מעקה מצד עצמה שכרה שיגיע לו(עוד בית) כרם ושדה ולבגדים נאים. וצ"ע.

שדה[13] ולבגדים נאים[14]. לכך נסמכו הפרשיות הללו".

אויך דער פירוש רש"י פאדערט הסבר: דאס וואס רש"י זאגט „ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים", לערנט ער אפ פון פסוק אין צוזאמענהאנג מיט זייערע מצות — „לא תזרע כרמך כלאים גו'"; „לא תחרוש בשור וב־חמור גו'"; „לא תלבש שעטנז גו'"[15] — וועלכע שטייען דאָ אין דער פרשה (גלייך נאך „כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך"), בסמיכות צו מצות שילוח הקן.

איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס זאגט רש"י בלויז „ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים" און איז דערביי ניט מסיים „ותקיים מצות[16] לא תזרע כר־מך כלאים, לא תחרוש גו' לא תלבש שעטנז גו'" — אנדערש ווי ביי בית, וואו נאכדעם ווי ער זאגט „סופך לבנות בית חדש" פירט ער אויס „ותקיים מצות מעקה שמצוה גוררת מצוה"[17]?

13) „ושדה" ולא „ולשדה" בתוס' ל' — כי „כלאים" ה"ז (כבפרש"י) „חטה ושעורה" — שדה — „ותרצן" כרם — ועפ"ז „לא תחרוש" קאי אכרם ושדה.

14) ומה שרש"י משמיט הכתוב בתנ־חומא שיגיע לשור וחמור — י"ל שטפל הוא ונכלל בכרם ושדה, שהרי עניים הוא רק כשחורש אותם בשור כו', וראה שבת (קיח, ב) מימי לא קראתי כו' אלא כו' לשורי שדי.

15) שם, ט־יא.

16) בדוחק גדול י"ל — דמצוה גוררת מצוה זהו ענין טבעי (ע"ד הרגל נעשה טבע) ואין צורך לכפול שהמצוה השני' תגרור שלישית וכו' — משא"כ „ותגיע לכרם כו'".

17) ודוחק לומר דרש"י פי' זה בנוגע לענין הראשון (בית) ובמילא מובן בכל שלאחריו — דהטעם (שמצוה גוררת מצוה) מתאים יותר לומר או בתחלה (קודם תיבת „ותקיים"), או בסוף.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: אין מדרש תנחומא דאָ (מקור פרש"י זה) איז ער מוסיף — פאַר „לכך נסמכו כו'" — „תזכה למצות: ויצית כו' לאשה ולבנים". פאַרוואָס איז דאָס רש"י משמיט?

ז. דער ביאור בכל הנ"ל:

עס ליגט אין טבע ה„אם", אז אויך נאָכדעם ווי מ'שיקט זי אַוועק פון די „בנים", זאָל זי זיך אומקערן צום קן נאָכאַמאָל און ווידעראַמאָל. ובמילא קומט אויס, אַז ביי מצות שילוח הקן איז אפילו קיין מניעת הריוח ניטאָ — היות אַז עס ליגט בטבע האם אַז זי זאָל צוריקקומען.

ע"פ דרך ההלכה לערנט מען אָפּ פון לשון „שלח תשלח את האם", אַז נאָר איר אומקערן זיך דאַרף מען איר ווידער אַוועקשיקן און אַזוי ביז אפילו מאה פעמים[18]. משא"כ ע"ד הפשט, איז אדרבה — אַז ער האָט איר (איינמאָל) אַוועקגעשיקט — איז מכאן ולהבא איז זי שוין: (א) ניט „בעודה על בניי", (ב) „מזומן" — וואָס רש"י האָט ערשט מפרש געווען אַז דאָמאָלס איז ניטאָ די מצוה שלח[19].

און דעריבער זאָגט די משנה און ספרי „שהיא כאיסר", ווייל ער טאָר זי ניט צונעמען אויך נאָכן שפּעטער־דיקן צוריקקומען (איידער „נטל את הבנים כו'") — האָט ער ניט דעם „כאיסר"[20]. משא"כ אין דרך הפשט

18) חולין קמא, א.

19) גם את"ל שע"ד הפשט טעם המצוה לשלול אכזריות — הרי (עיקר) האכזריות „בעודה על בניי" כמובן. (ולהעיר ממו"נ (ח"ג פמ"ח) הובא ברמב"ן כאן „שלא ישחוט הבן בעיני האם").

20) ואף שגם בדרך ההלכה לאחרי שנטל את הבנים והחזירן לקן פטור מלשלח (חולין קמא, א) — הרי לאחרי

איז — כנ"ל — חל דער חיוב פון „שלח תשלח את האם" בלויז איין מאָל, און דערפאַר זאָגט רש"י „שאין בה חסרון כיס".

ח. דערמיט וועט זיין פאַרשטאַנדיק אַז ביי מצות שילוח הקן איז קיינמאָל ניטאָ קיין נסיון: קיין שום חסרון כיס איז דאָך ניטאָ דערביי כנ"ל; אויך [22] איז ביי איר געווײַנלעך ניט פאַראַן קיין אַנדערע שווערקייטן. וב־מילא קומט אויס, אַז דער קיום פון דער מצוה איז גרינגער ווי פון אַלע אַנדערע מצות.

ביי אַלע אַנדערע מצות איז שײַך אַז זיי זאָלן אָפטמאָל זיין פאַרבונדן מיט שווערקייטן. אַזוי ווי מצות ק"ש, וואָס הגם אַז ע"פ הרגיל איז זי נאָך גרינגער ווי שילוח הקן, דער־מיט וואָס זי איז נאָר בדיבור — פונדעסטוועגן קען געמאָלט זיין, אַז איר קיום זאָל אַנקומען שוועער. למשל: ווען ער איז דעמאָלט טרוד און פאַר־נומען מיט אַן אַנדער באַשעפטיקונג, פון וועלכע ס'איז אים שוועער זיך אָפצורײַסן און לייענען ק"ש [23].

יתרה מזו: בא כמה מצות (כולל אויך שילוח הקן, לכאורה) קען דאָך זיין אַז מצד טרחא אַדער כבוד וכיו"ב זאָל ער זיין „כובש עיניו כאלו אינו רואה" — וואָס די תורה דאַרף עס באַווײַזען — מיט עטליכע פסוקים פריער [23].

מוז מען זאָגן אַז ביי שילוח הקן איז מען אין דער מצוה „שלח תשלח את האם" מחוייב בלויז ווען „את הבנים תקח לך" — וכפשוטו של מק־רא אַז סיבת החיוב פון „שלח" איז דער איסור „לא תקח האם על ה־בנים". ובמילא, בעת דער מענטש איז טרוד אין עפעס אַנדערש, אַדער — זקן ואינו לפי כבודו [24], דאָן וועט ער זיך דאָך אויך ניט באַשעפטיקן מיט נעמען די „בנים" און ס'איז בכן ניטאָ דער ציווי „שלח תשלח את האם"; און אויב, ווידער, ער פאַרנעמט זיך מיט „את הבנים תקח לך", איז ער דאָך ניט טרוד אין אַנדערע זאַכן און ס'איז דעריבער אַ מצוה קלה צו מקיים זיין — אַן קיין שטערונג פון זייטיקע טרדות און אויך אַן חסרון כיס.

און דעריבער האָט די תורה אויס־געקליבן צו זאָגן דעם שכר „למען ייטב לך וגו'" דוקא ביי מצות שילוח הקן, וואָרום ווען דאָס וואָלט געשטאַ־נען ביי אַן אַנדער מצוה וואָלט מען

שקיים „שלח גו' ואת הבנים תקח לך" נגמר כל המאורע ועניו הפרשה. ואם אח"כ מחזיר הבנים לקן — ה"ז ענין חדש שאפשר ללמדו מדיני פרשתנו (ולכן זקו־קים לטעם דהוי מזומן — כבמפרשי המשנה), אבל אינו משנה מה שאירע לפני זה — שלא יחשב לחסרון כיס.

21) ומ"ש רש"י „מצוה קלה שאין בה חסרון כיס" (ולא „ואין בה כו'"), שלז זה יש לפרשו גם ש„שאין בה חסרון כיס" הוא (לא ענין נוסף כ"א) ביאור על „מצוה קלה", הוא לפי שמצוה שיש בה חסרון כיס, גם כשאין בה מניעות אחרות, קשה לקיימה מצד הח"כ שבה*. אבל פשוט ש„שאין בה חסרון כיס" הוא רק פרט אחד ב„מצוה קלה", כי כו"כ מצות חמורות ישנן שאין בהן חסרון כיס.

*) אלא שמ"מ הוזקק לפרש „שאין בה חסרון כיס" — כי הלשון „קלה" עצמו מורה רק על העדר הטרחא, ולכן מפרש שהכוונה „קלה" כאן הוא גם „שאין בה חסרון כיס".

22) להעיר מפרש"י ויגש מו, כט בסופו.

23) כב, א. וראה ג"כ פרש"י קדושים יט, לב.

24) פרש"י משפטים כג, ה. ב"מ ל, א.

געקענט מיינען, אז די תורה האט ביי זיי צוגעזאגט דעם שכר „למען ייטב לך והארכת ימים" דערפאר וואס זייער קיום איז אפטמאל פארבונדן מיט שווערקייטן, ובמילא וואלט מען פון זיי ניט געקענט אפלערנען אז דער דאזיקער שכר איז אויך פאראן ביי שילוח הקן, וויבאלד ס'איז דארט קיינמאל ניטא אט די שווערקייט. דערפאר ווערט „למען ייטב לך וגו'" געזאגט ביי שילוח הקן דוקא, ווייל פון דעם קען מען יע אפלערנען מיט א ק"ו, אויף אלע אנדערע מצות, כנ"ל.

ט. און דא זעט מען אויך ווי אזוי דער פירוש פון רש"י עה"ת, לויט דרך הפשט, איז פארבונדן אויך מיטן חלק ההלכה שבתורה:

ס'איז דא א חקירה אין חוות יאיר[25]: צי אין דער מצוה פון שלח תשלח את האם איז מען מחוייב דוקא אין פאל ווען מ'נעמט צו די בנים, אדער די מצוה איז חל יעדער מאל ווען מ'טרעפט א קן צפור — אויך ווען מ'וויל די בנים ניט צוגעמען.

זעט מען פון פרש"י דידן, אז לויט לשון רש"י מצוה קלה (סתם, אן קיינע הגבלות) און לויט תוכן פירושו איז מען מחוייב אין דער מצוה פון „שלח תשלח את האם" נאר דעמאלט ווען „את הבנים תקח לך", כנ"ל ס"ח.

י. ע"פ הנ"ל י"ל, אז דאס וואס רש"י איז ממשיך ווייטער: „אם קיימת מצות שילוח הקן סופך לבנות בית חדש ותקיים מצות מעקה שמצוה גוררת מצוה", מיינט ער צו זאגן אז בא „בית חדש" איז די צווי סארטן שכר: עיקר השכר (ווי רובם ככולם[26] פון די יעודים שבתורה — יעודים גשמיים) „סופך לבנות בית חדש", און (מצוה) „גוררת מצוה" (— „תקיים מצות מעקה").

און דער צווייטער סארט שכר [„גוררת מצוה"] איז דוקא בא בית — ווייל מצות מעקה איז בדומה צו מצות שילוח הקן; ד.ה. אז לויטן דרך הפשט, איז דער קיום פון איין מצוה גורר בלויז אזא מצוה וועלכע איז ענלעך[27] צו דער ערשטער אפגעטאנענער מצוה. און דערפאר ברענגט די מצוה שילוח הקן צו דער מצות מעקה, ווייל מצות מעקה איז גלייך צו מצות שילוח הקן דערמיט, וואס (א) אויך אין דער מצוה צו בויען א מעקה איז א איד מחוייב דוקא ווען ער בויט א בית חדש פאר זיך — גלייך צום חיוב פון שלח תשלח את האם, וואס קומט דוקא בשעת „את הבנים תקח לך"; (ב) דער טעם פון מצות מעקה איז (ע"ד הפשט) צו פארהיטן פון אכזריות: „ולא תשים דמים בביתך"[28] — און אויך אין שילוח הקן, ע"פ

25) סי' סז (הובא בפתחי תשובה (ועור) ליו"ד רסרצ"ב).

26) ראה לעיל הערה 2.

27) וע"ד בפרש"י בפרשתנו בענין עבי־רה גוררת עבירה (כב, יד). ולהעיר ג"כ מפרש"י (כא, יא. כא, כב). וראה מדרש תנחומא כאן שכולל שני הענינים דגוררת יחד.

28) כב, ח. אבל ע"ד ההלכה — ה"ז ציוני בפ"ע (ראה ספרי) ועפ"ז מובן הא דמברכין על עשיית מעקה (רמב"ם הל' ברכות פי"א הי"ב. וכ"ה בשאילתות פ' עקב) אף ש„דברים שהם משום סכנה אין מברכין עליהם" (רמב"ם שם ה"ד) ובמעקה אמרו „אחד הגג כו' וכן כל מכשול כו'" (רמב"ם הל' רוצח פי"א ה"ד. שו"ע חו"מ סתכ"ז סע' ז'ח. שו"ע אדה"ז הל' שמירת גו"נ ס"ג). ועפ"ז מובן ג"כ שבנוגע ל„כל מכשול" לא הובא המ"ע דמעקה (ראה שם).

דרך הפשט[29], דריקט זיך אויס די פאַרמיידונג פון אכזריות.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק, וואָס רש"י ואָגט ניט "ותקיים מצות לא תזרע כרמך כלאים, לא תחרוש בשור ובחמור, לא תלבש שעטנז" — ווייל די מצות האָבן ניט אט־די באַזונדערע ענלעכקייט צו מצות שילוח הקן. ובמילא בלייבט ביי זיי נאָר דער שכר "ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים" (בדוגמת "סופך לבנות בית חדש").

און וויבאַלד אַז "ארבע כנפות" אין "כסותך" און ניט שלשה — איז ניטאָ אין דעם קיין שבח ושכר[30] — מוז מען זאָגן (ע"ד הפשט) אַז דער פסוק (וכש"כ — "אשה" שלאחריו) האָבן שוין ניט קיין "סמיכות" ל־פרשת שילוח הקן.

יא. לויט פרש"י, וועט ווערן פאַרשטאַנדיק אויך דער סדר הפסוקים:

א "בית חדש" איז ניט פון אַזאַ סוג הכרחיות אין צרכי האדם ווי דאָס זיינען כרם ושדה און בגדים נאים (וכידוע[31], אַז אין די דריי סוגים פון מזון, לבוש און בית[32], איז די הכרחיות פון מזון א גרעסערע ווי פון לבוש, און דער הכרח פון לבוש איז מער ווי פון בית). לפ"ז, האָט דאָך "כי תבנה בית חדש" גע־דאַרפט לכאורה שטיין נאָך[33] "לא תזרע כרמך גו' לא תלבש שעטנז גו'", וואָס דאָן וואָלטן די פרטי השכר גע־

---

29) ראה לעיל הערה 19.

30) כי [נוסף למה שהשכר דבגדים נלמד כבר מ"לא תלבש גו'", ואין חידוש כ־"ארבע כנפות כסותך גו'"] אין גוי בבגד של ד' כנפות יותר מבבגד של ג' כנפות. משא"כ ב"לא תלבש גו' צמר ופשתים", שהם נאים להיותם מצמר או פשתים — כדמוכח מבגדי כהונה שהם "לכבוד ולתפארת" (וראה תנחומא כאן).

31) המשך מים רבים תרל"ו בתחלתו (ע' ג־ד). וכ"ה גם במוחש. ולהעיר מאדה"ר קודם החטא.

ואין סתירה לזה ממ"ש בלקו"ת ברכה צט, סע"א ואילך — כי הכוונה שם במ"ש שהמזון אינו מוכרח כ"כ כלבוש, הוא כמ־פורש שם להדיא "ואינם הכרחיים כ"כ במיני מטעמים כו' "* [ונוסף לזה: לבוש

*) ואף שגם בנוגע ללבושים, מה ש"א־

נצרך תמיד להאדם, משא"כ מזון יכול לאכול לעתים רחוקים, כמבואר בסדור כ, ג]; וכן מ"ש שם בנוגע לבית "והם יותר נצרכים לאדם גם מהלבושים" הוא כמו שמבאר שם "כי א"א לדור בלא בית אף רגע" [ויש לומר שהכוונה היא לענין ה־שלימות שבאדם שבא ע"י דירה דוקא, כמרז"ל** כל אדם שאין לו בית אינו אדם — ראה תו"ח ויקהל (תרכז, ב) ובכ"מ בדא"ח], אבל בנוגע לחיות וקיום האדם, המזון נצרך לו יותר מלבוש, והלבוש יותר מבית. וראה לקו"ת שם (צת, סע"ד).

32) להעיר ממש"נ "ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש ושבתי בשלום אל בית אבי" (ויצא כח, כ־כא).

33) להעיר משופטים (כ, ה־ז), תבוא (כח, ל), סוטה (מד, א), רמב"ם הל' דעות (פ"ה, הי"א. ובנ"כ שם). ואכ"מ.

בחורף בלי מלבוש כו' וכן בקיץ כו' " א"צ לזה ללבושים נאים דוקא — יש לומר: ענין ההתחלקות הוא (בעיקר) מבחינת פנימי. ולכן, מכיון ש"הלבושים שרשם לְמעלה הוא מבחי' כתר . . בחי' מקיף", פרטי הלבושים והחילוק שבין בגדים פשוטים לבגדים נאים אי"ז בעצם ענין הלבושים (משא"כ המזון, מכיון ש"נמשך מבחי' ממ־כ"ע", הרי "ריבוי התחלקות פרטי המאכלים" הם פרטים בענין המזון עצמו), ונמצא שהלבושים (שבעצם ענין הלבוש, לא ישנו חילוק בין בגד אחד לשני) "נצרכים יותר לאדם" מהמזון.

**) ראה יבמות סג, א: כל אדם שאין לו קרקע כו'. ובתוספות שם ד"ה שאין: קרקע לבנות עליו שידור בו. וכבר העירו מעירובין (ס"ב, א) דדירת עכו"ם לא שמה דירה. ולהעיר מס' בית האוצר (להגר"י ענגל) ח"א כלל יז.

ווען אויסגעשטעלט אין א פאַרשטאַנדיקן סדר: אז אַלס שכר פון דער מצוה וועט ער באַקומען ניט בלויז מזון (כרם ושדה) און לבוש (בגדים נאים), נאָר אויך בית חדש. פאַרוואָס זשע שטייט "כי תבנה בית חדש" פריער פאַר כרם ושדה ובגדים נאים?

לויט פרש"י איז עס אַבער פאַרשטאַנדיק בפשטות: וויבאַלד אַז די שייכות פון "כי תבנה בית חדש" צו מצות שילוח הקן איז אויך מצד דער מצוה פון "ועשית מעקה לגגך" — משא"כ די שייכות פון די אַנדערע פסוקים איז בלויז וואָס "תגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים" און ניט מצד די מצות שבהם — מוז דאָך דער פסוק "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך" שטיין בסמיכות צו מצות שילוח הקן[34].

יב. פון די ענינים פון "יינה של תורה" אין פירוש רש"י דידן:

דער טעם הפנימי דערפון וואָס בעת א ציווי שטייט בלשון "מקור" — אַזוי ווי דער ציווי פון שילוח הקן וואָס איז געזאָגט געוואָרן מיטן לשון "שלח" — לערנט מען דערפון אפ"ש דרך ההלכה אַז דאָס מיינט "אפילו מאה פעמים":

עשי' מצד עצמה איז במדידה והגבלה. און אַזוי איז עס אפילו ווען די עשי' קומט מצד שכל ומדות, וואָס דאָן ווערט עס געטאָן מיט חיות — ווייל אויך שכל און מדות זיינען כחות מוגבלים. בשעת אַבער די עשי' קומט מצד רצון ועאכו"כ ווען עס קומט מצד עצם הנפש, ובדוגמא ווי דאָס וואָס א מענטש טוט בכדי צו ראַטעווען זיך פון א סכנה ר"ל, איז וויבאַלד אַז דער עצם הנפש איז דאָך ניט מוגבל — איז הגם אַז די עשי' קומט דורך דעם כח המעשה[35], ווירקט אַבער דער רצון אַדער דער עצם הנפש אויך אויפן כח המעשה, אַז זיין פעולה זאָל זיין אן הגבלות[36].

און דאָס איז דער טעם וואָס א ציווי בלשון מקור באַדייט "אפילו מאה פעמים":

סתם א ציווי איז פאַרבונדן בלויז מיטן כח המעשה (וואָרום דער אַנזאָג איז דאָך — אַז מען זאָל טאָן); משא"כ א ציווי בלשון מקור מיינט, אַז אין דער עשי' דאַרף זיך אַרויסזאָגן דער "מקור", אַז זי דאַרף אַרויסשטאַמען פון רצון ועצם הנפש וועלכע איז דער מקור פון אַלע כחות. און דעריבער איז עס "אפילו מאה פעמים", ווייל מצד עצם הנפש פאַלן אַוועק אַלע הגבלות[37].

34) עוד י"ל בכהנ"ל: שילוח האם — היא מ"ע וגוררת מ"ע, משא"כ הציווים שלאח"ז הם לא תעשה. ועפ"ז מתורץ מש"כ בתנחומא רק "תזכה למצות ציצית".

ומה שרש"י משמיט גם "תזכה למצות ציצית" אף שהיא מ"ע — הרי [נוסף על הנ"ל (בפנים סעי' ח') שאינה בדומה כלל לשילוח הקן שהרי יש בה טרחה וגם חסרון כיס (ראה פרש"י ס"פ שלח "חלזון" "שמונה חוטין וה' קשרים")] כיון שהסמיכות דהפסוקים שלפנ"ז לשילוח הקן הוא בכולם בעיקר השכר (כנ"ל בפנים סעי' י') ובכרם ושדה ובגדים נאים רק בזה ולא להמצות שבהם, אין מקום לומר (בדרך הפשט) שלאח"ז שמנה ארבעה יעודים בעיקר השכר וכו' יוסף "גדילים תעשה לך" היינו (רק) הענין דגוררת עוד מצוה.

35) ראה ד"ה לולב וערבה תרס"ו (קרוב לתחלתו), שגם בהתגלות בחי' יחידה שבנפש (כמו בעת שמחת בנו יחידו וכדומה), ה' פעולות הם מכחות הגלויים, אלא שבכחות הגלויים מתלבשים כחות הנעלמים. עיי"ש.

36) ראה ד"ה ומעין תש"ו פ"ד. ובכ"מ.

37) להעיר מב"י יו"ד סרצ"ב ד"ה שלחה:

יג. אבער פונדעסטוועגן, הגם "ש־לח" איז אַ לשון "מקור", מיינט עס ע"ד הפשט צו אַוועקשיקן בלויז איין מאָל — ווייל אין תחלת העבודה (וועז מען האַלט נאָך אין דער דרגא פון פשט, פון אַ "בן חמש"), אפילו וועז עס ווערט נתעורר דער "מקור", דער רצון ועצם הנשמה, ווערן נאָך דערפון די כחות הגלויים ניט באַ־ווירקט אין אַן אופן אַז אויך זיי זאָלן זיין אַן הגבלות: מצד התעוררות עצם הנשמה איז ער טאַקע מקיים מצות (ניט ווי פאַר דער התעוררות, וועז ער האָט כלל ניט געטראַכט וועגן קיום המצות, און אדרבה: מען האָט געדאַר־פט באַוואָרענען "תועבת ה' אלקיך" וואָס רעדט זיך אין פריערדיקן פסוק[38] — פאַר "כי יקרא קן צפור"[39]), אָבער זיין קיום המצות איז נאָך גאָר בהתחלה, ביז — אַז מצד דער התעוררות איז ער גרייט צו מקיים זיין בלויז אַ "מצוה קלה שאין בה חסרון כיס" — וואו ער איז ניט מפסיד אפילו אַ דבר מועט — כאיסר.

אָבער ווי באַלד אַז די התעוררות הרצון ועצם הנשמה איז אַרויסגעקו־מען אין אַ פועל ממש, איז "מצוה גוררת מצוה" און דער קיום פון מצות שילוח הקן, וואָס איז אַ מצוה קלה, איז שוין גורר צום קיום פון מצות מעקה ביי וועלכער עס איז שוין יע דאָ אַ חסרון כיס.

יד. וי"ל אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי וואָס "כי תבנה בית חדש" שטייט פאַר "לא תזרע כרמך כלאים גו' לא תחרוש גו' לא תלבש שעטנז גו'" (אויך לויטן פירוש אַז "מצוה גוררת מצוה" מיינט — צו יעדערער פון אַלע מצות):

אָט די התעוררות הרצון ועצם הנשמה, וואָס צום אַנהויב דריקט זי זיך אויס אינעם קיום פון בלויז אַ "מצוה קלה", איז אויך נאָכדעם ווי זי איז "גורר" ומעורר צו מקיים זיין אַפילו מצות חמורות, זיינען דאָס אַזעלכע מצות וועלכע זיינען אין דער בחינה פון "בית", מקיף הרחוק, וואָס איז פאַרבונדן מיט יחידה; און לאחרי זה וואָס בחי' יחידה באַווירקט אים צו מקיים זיין די מצות וועלכע זיי־נען פאַרבונדן מיט בחי' "בית" אויך אפילו וועז ער האָט דערביי אַ חסרון כיס — דאָן הויבט זיך ביי אים אָן דער סדר העבודה מלמטה למעלה: פריער "כרם ושדה" — בחי' מזון, און דערנאָך "בגדים נאים" — בחי' לבוש (מקיף הקרוב).

טו. און דאָס איז אויך פאַרבונדן מיטן ענין פון חדש אלול (וואָס פרשת

מפני שהוא מקור ונופל על המעט ועל ההרבה, וכנראה מיוסד בפיה"מ בסוף חולין. ולהעיר מהחידוש בפיה"מ שכותב "ואפילו אלף פעמים"!

38) כב, ה.

39) להעיר מהמבואר בדרושי כי יקרא קן צפור באוה"ת בפירוש "כי יקרא פרט למזומן", שהיא התעוררות הבאה מלמעלה שלא מצד הכנת והזמנת האדם. ועפ"ז תומתק השייכות דשלח לשון מקור, וקיום "מצוה קלה" ל"כי יקרא קן צפור": מכיון שבחי' אתעדל"ע באה מלמעלה, שייכת היא לרצון ולעצם הנשמה — בחי' "מקור" שלמעלה מכחות הגלויים והפנימיים; אבל לאידך גיסא: מצד זה גופא שאינה שייכת כ"כ לכחות הגלויים, היא מתבטאת בקיום מצוה קלה שאין בה חסרון כיס, ע"ד הידוע (לקו"ת תזריע כ, ב. ובכ"מ. וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' תתקלא) בענין איש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנשים דעתן קלות. ולהעיר מאוה"ת צו ע' טו, ש"כיס" הוא "ע"ד לקבל פרס", בחי' אהבה זוטא (נקבה) שנולדת מ"איש מזריע תחלה".

תצא לייענט מען אַלע מאָל בחדש אלול [40]):

די התעוררות התשובה פון חדש אלול איז — בנוגע מכאן ולהבא — (בעיקר) אַ הזוה כללית [41], און דערי־ בער ווירקט זי מלכתחלה צו טאָן בלויז אַ „מצוה קלה". אָבער וויבאַלד אַז די התעוררות איז אין אַזאַ אופן וואָס סוכ"ס ברענגט זי צום קיום פון אַלע מצות — צוליב דעם אַליין, דורך דער התעוררות אַליין — איז מען שוין [42] זוכה צו אַ כתיבה וחתימה טובה, ווי דער פסוק זאָגט אַז צוליב מצות שילוח הקן אַליין (נאָך אַיידער זי ברענגט צום קיום פון מצות מעקה) וועט זיין „ייטב לך והא־ רכת ימים", וואָס לויט פשוטו של מקרא — עולם המעשה — מיינט דער „ייטב לך והארכת ימים" פשוט אין עולם־הזה [26], אַז עס וועט זיין אַ שנה טובה ומתוקה אין אַלע פרטים, בבני, חיי ומזוני, ובכולם — רויחי.

(משיחת ש"פ תצא תשכ"ז)

40) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1). ולהעיר גם מהידוע (רשימות הצ"צ לאיכה ע' 20 (אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'נט)) בענין ובכתה את אבי' ואת אמה ירח ימים, דקאי על חודש אלול.

41) ראה לעיל ע' 131.

42) להעיר שמר"ח אלול מרמזין באג־ רות שמעתיר עליו „להיות נכתב ונחתם בספר חיים טובים" (מטה אפרים סתקפ"א ס"ט מליקוטי מהרי"ל).

תצא ב

א. אין דער היינטיקער סדרה [1] ווערט געלעזט וועגן ענין הגט, וואס איז כורת אשה מבעלה און די תורה רופט אן גט בשם „ספר כריתות" — וואס אין דעם געפינט מען צוויי קצוות הפוכים:

מצד אחד, דערפאר וואס ער איז א „(ספר) כריתות" מוז דער גט זיין געשריבן [2] אין אזא אופן וואס זאל ניט אנטהאלטן קיין שום תנאים וואס לאזן איבער א וועלכע ס'איז פאר־בינדונג צווישן דעם בעל מיט דער אשה, וואס דער גט דארף זיין א „דבר הכורת בינו לבינה" [3];

אבער מאידך גיסא, פון דעם וואס ער ווערט אנגערופן „ספר", לערנט מען אפ אז א גט דארף האבן שיר־טוט, און ער דארף זיין „ארכו יותר על רחבו", אזוי ווי א ספר תורה [4] — וואס תורה איז דאך ווי דער רמב"ם זאגט — „בלשון ברורה ודרך קצרה" [5] — בס' הלכות שלו — משנה תורה: כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם [6], מאכן אחדות.

און נאך מער: פון דעם ווארט „ס־פר" לערנט מען ארויס אז דער גאנ־צער גט, מתחילתו ועד סופו, מוז זיין געשריבן אויף אין אינציקן בויגן, וואס „ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים" [7] — וואס אזא דין פון „אחדות" איז ניטא אפילו אין א ספר תורה.

ב. די זעלבע צוויי קצוות געפינט מען אויך בשייכות מיט דער צאל שורות פון א גט, און דאס לערנט מען אפ פון די צוויי ווערטער „ספר כריתות" צוזאמען:

דערפון וואס א גט ווערט גערופן „ספר כריתות", קומט אז נוהגין אז אין אים זאלן זיין צוועלף שורות, „כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה" [8] — דער שיעור פון (הפסק און) „כריתות" וואס איז דא אין א „ספר (תורה)".

וואס אויך אין דעם זעט מען ניט בלויז דעם ענין ההפסק והכריתות, נאר אויך דעם ענין האחדות — וא־רום די גאנצע תורה (ובפרט די ד' ספרים הראשונים וואס „משה מפי הגבורה אמרן" [9]) איז דאך א תורה אחת.

ג. דער ענין פון „אחדות" וואס איז דא אין גט — כאטש ענינו איז דאך כריתות — דריקט זיך אויס אויך אין דער שייכות פון גירושין מיט קידושין:

דער ענין און תכלית פון קדושין

1) כד, א ואילך.

2) ראה גיטין פד, ב — שבהגט עצמו (הייגו בה„ספר") פוסלים גם תנאים כאלו שכשמתנה אותן בנתינת הגט אין פוסלין. ע"ש.

3) שם כא, ב. וש"נ. טושו"ע אה"ע סקמ"ג (ס"כ ואילך).

4) טושו"ע שם סקכ"ה (סע' י, יג).

5) הקדמת ס' היד בסופה.

6) הל' חנוכה בסופן. וראה גטין נט, ב. ולהעיר מספרי עה"פ (נשא ו, כו) וישם לך שלום „זה שלום תורה".

7) גיטין כ, ב.

8) תוס' ריש מס' גיטין.

9) מגילה לא, ב. וי"ל שזהו טעם ה־פנימי מה שאין חושבין ההפסק שבין במדבר למשנה תורה (ראה תוס' הנ"ל).

איז — „והיו לבשר אחד“ [10], און דער ענין פון גרושין איז — כריתות, „כורת בינו לבינה“,

און פונדעסטוועגן זעט מען [11], אַז דעם דין פון קידושין — „האשה נקנית בשלש דרכים, בכסף בשטר ובביאה“ [12] — לערנט מען אָפּ פון די פסוקים וואָס שטייען אין פּרשת גירושין [13]: כסף און ביאה פון „כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו וגו'“ (כסף פון „כי יקח“, און ביאה פון „ובעלה“) [13], און שטר לערנט מען אָפּ פון „ויצאה והיתה“ — „מקיש הוי' ליציאה, מה יציאה בשטר אף הוי' נמי בשטר“ [14].

און כשם ווי אין תושב“כ זיינען די „שלש דרכים“ פון קידושין אַריינגעשטעלט אין פּרשת גירושין — הגם אַז זיי זיינען צוויי הפכים — עד“ז אויך אין תושבע“פ, איז דער סיום וחותם פון מס' גיטין אַן ענין וואָס איז מנגד צו גירושין [15]:

דער סיום המשניות איז „בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה“, און אַפילו לויט בית הלל וואָס זאָגן אַז ער מעג מגרש זיין „אפילו הקדיחה תבשילו“ — איז עס בלויז ביי זיווג שני אַבער ביי זיווג ראשון האָלטן אויך בית הלל — ווי דער סיום הש“ס אין גמרא [16] — אַז „כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות“, וואָס דערפאַר איז „לא יגרש אדם אשתו ראשונה אא“כ מצא בה ערות דבר“ [17]. און נאָך מער: אַפילו דאָן, איז „אין ראוי לו למהר לשלח אשתו ראשונה“ נאָר „יעשה חקירה יפה באולי [18] לא יצטרך לגרשה“ *[18].

ד. דער ענין המנגד לגירושין וואָס איז דאָ אין גיטין, איז ניט בלויז אין סיום המסכת נאָר אויך אין תחלת וראש המסכת — „המביא גט ממדינת הים כו'“:

וואָס לכאורה איז זייער ניט מובן: אין גיטין איז פאַראַן אַ ריבוי גדול

10) בראשית ב, כד.

11) נוסף למה ש„גופו של גט“ הוא — „הרי את מותרת לכל אדם“ (גיטין פה, סע“א — במשנה) — (הכנה ל)ענין הקדושין. ובאם אינו מתירה [לכל איש ואיש (אליבא דרבנן) או עכ“פ לאיש אחד (אליבא דר“א)] אינו גט — כי כל הענין ד„ויצאה“ הוא „והיתה“ (שם פב, ב).

12) ריש מס' קדושין.

13) שם ד, ב.

14) שם ה, א.

15) נוסף למה שבסדר המסכתות הקדים גיטין קודם קדושין — וכהסדר בתושב“כ: ויצאה והיתה (פיה“מ להרמב“ם בהקדמה), כי הענין ד„ויצאה“ הוא „והיתה“ * (כנ“ל הערה 11) — הנה גם הסיום והחותם דמס' גיטין גופא הוא „לא יגרש כו'“, כבפנים.

16) וברש“י שם (ד“ה שנואה): אפילו לבית הלל.

17) רמב“ם הל' גרושין פ“י הכ“א. שו“ע אה“ע סקי“ט ס“ג.

— בט“ז שם (ובב“ש שם בדרך אפשר), שכוונת הרמב“ם והשו“ע ב„מצא בה ערות דבר“ היא „או ערוה או דבר“ כב“ה, ורק שתופסים לישנא דקרא. אבל לכאורה מסתימת לשון הרמב“ם והשו“ע משמע כפירוש החלקת מחוקק שם, שהכוונה היא לערוה כפשוטו.

18) אולי צ“ל: ואולי.

*18) חלקת מחוקק שם.

*) ועפ“ז יתורץ מה שהקדים מס' גיטין למס' קדושין „ע“ד הכתוב שהקדים גירושין קודם נשואין“ (רמב“ם שם) — דלכאורה אדרבא תחילת הפרשה דגירושין ה־

הקדמה בה היא „כי יקח איש אשה ובעלה“, ובפרט שרוב הקדושין הם בכסף שנלמד מ„כי יקח“.

פון דינים וואָס זיינען נוגע צו יעדער גט: סיי בנוגע צום עצם ענין פון גט וסידורו — ווי אַזוי דער גט דאַרף זיין געשריבן וכו'; ווי דער בעל דאַרף געבן דעם גט צו דער פרוי, וכו' וכו' — און פאַר דעם אַלעם: וועלן בכלל האָט אַן אָרט צו רעדן וועגן גטין, וועלן מעג מען גט'ן — וועלן „מצא בה ערות דבר"[19]; אַדער אפי' לו בלויז „והי' אם לא תמצא חן בעיניו"[20] (וואָס דער דין, הגם ער איז ניט נוגע צום עצם ענין פון גירושין, האָט ער כנ"ל געדאַרפט קומען גאָר צום אַנהויב, אַלס הקדמה, נאָך פאַר די דיני הגט וגירושין[21], וואָרום אין די פאַלן וואו דער דין איז אַז „לא יגרש", וועט דאָך, ע"פ רוב, ניט קומען צו דער גאַנצער מציאות הגט והגירושין[22]);

ווייטער זיינען פאַראַן די דינים פון שליחות — „הכל כשרים להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן וכו'"[23]. וואָס די דינים זיינען שוין בלויז זייטיקע פרטים, וואָס זיינען ניט פון עצם ענין הגט והגירושין, און זיי זיינען ניט שייך ביי יעדער גט, סיידן אין פאַל וועלן דער בעל איז מגרש דורך אַ שליח.

צווישן די דינים פון שליחות גופא, איז דאָ אַ דין, אַז אויב דער שליח ברענגט אַ גט פון מדינת הים דאַרף ער זאָגן „בפני נכתב ובפני נחתם". וואָס דער דין איז אַן איינצלנער פרט אין דעם ענין פון שליחות בגירושין, און ער איז אַ דבר שאינו מצוי. וואָרום בדרך כלל געפינען זיך דער בעל און די אשה (אין איין אָרט, און אפי' לו אין פאַל וועלן זיי זיינען ניט אין איין אָרט, זיינען זיי אַבער) בקירוב מקום — אַבער אַז דער בעל זאָל גאָר זיין במדינת הים איז עס אַ זעלטענער פאַל[24].

איז פאַרוואָס זאָל זיך די מסכת גיטין אַנהויבן דוקא[25] מיט „המביא גט ממדינת הים", וואָס דאָס איז בלויז (א) אַ דין פרטי, (ב) צווישן די דינים פון שליחות בגירושין, ניט בעצם הגט, און (ג) אַ דבר הבלתי מצוי*[25]?

איז דער ביאור אין דעם, אַז רבינו הקדוש האָט אויסגעקליבן (צווישן אַלע דינים פון גיטין) צו אַנהויבן די מסכת מיט „המביא גט ממדינת הים" — ווייל די גאַנצע (סיבה און) התחלה פון ענין הגירושין (בפנימיות העניינים) איז — „מדינת הים", כדלקמן.

וואָס אויך אין דעם זעט מען ווי אין גיטין איז אַריינגעשטעלט גאָר וואָרן דער היפך פון גירושין: וועלן ניט דער ענין פון „מדינת הים" איז ניט שייך דער גאַנצער ענין פון גירושין.

און דער ענין דריקט זיך אויס אויך אין דעם וואָס דער סיום המסכת (בח־

19) דעת ב"ש וב"ה כנ"ל בפנים (ע"ש פלוגתתם בפי' „ערות דבר").

20) דעת ר"ע שם.

21) וכהסדר בכתוב, שבתחילה נאמר והי' אם לא תמצא גו' ואח"כ וכתב לה ספר כריתות גו'.

22) ובפרט שכשלא הקדיחה תבשילו כיפינן לי' שלא יגרש (ראה רש"י ד"ה אם שנואה — גיטין צ, ב. ב"ש שם סק"ב).

23) גיטין פ"ב מ"ה.

24) להעיר ממחז"ל: איכה גו' הייתה כאלמנה — כאשה שהלך בעלה למדה"י (נסמן בהערה 34).

25) ובפרט דבתחא מסכתא יש סדר למשנה (ב"ק קב, א. וראה תוס' שם).

*25) וע"ד קושיית התוס' ריש מס' עירובין. וראה גם קושיית הש"ס בריש מס' ברכות.

לק המשנה) איז „לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה כו׳״ — כאָטש, ווי געזאָגט, האָט לכאורה די מסכת געדאַרפט זיך אָנ־פאַנגען מיט דער משנה — ווייל דערמיט איז רבינו מרמז, אַז לאחרי אַלע ענינים פון דער גאַנצער מס׳ גיטין, בלייבט נאָך אַלץ דער יסוד אַז „לא יגרש כו׳״.

ה. דער ביאור בכל זה:

איש ואשה למטה מיט אַלע זייערע פרטים, זיינען בדוגמת — און זיי נעמען זיך, כביכול — פון הקב״ה וכנסת ישראל וואָס ווערן אָנגערופן איש ואשה[26]. אַזוי אויך דער ענין פון קידושין וגירושין ביי איש ואשה למטה נעמט זיך מצד דעם ענין פון „קידושין״ און (כעין[27]) „גירושין״ (כביכול) וואָס איז דאָ צווישן הקב״ה און כנס״י:

בשעת מתן תורה, איז געווען די „קידושין״ *[27] — אויך ווי דער נוסח פון ברכת המצות[28] „אשר קדשנו במצותיו״ (פון לשון קידושין[29]),

און דערנאָך, בזמן הגלות, איז געווען דער ענין פון גירושין, ווי די גמרא זאָגט[30] „תשובה נצחת השיבה כנסת ישראל לנביא כו׳ אשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום״.

וואָס אין דעם איז ניט פאַרשטאַנדיק: דער דין ביי אַ גט איז, אַז בכדי דורכן נתינת הגט זאָלן חל זיין די גירושין, דאַרף דער גט אַרויסגיין פון רשות הבעל און קומען אין רשות האשה[31]. איז דאָך שווער אין דעם ענין הגירושין פון כנס״י מהקב״ה: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער איז אומעטום, איז דאָך ניט שייך אַז דער „גט״ זאָל אַרויסגיין פון אים — היינט ווי איז שייך דער ענין פון גירושין למעלה?

און הגם אַז די גמרא דאָרט[32] איז טאַקע מסיים, אַז אויף דער טענה פון כנס״י ענטפערט דער אויבערשטער „אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתי גו׳״[33] — איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק דער פריערדיקער מאמר ה־גמרא, אַז די טענה פון כנס״י „אשה שגרשה בעלה כו׳״ איז אַ תשובה נצחת. היתכן?

איז די קשיא ווערט פאַרענטפערט דערמיט וואָס די התחלה פון מסכת גיטין (וואָס די דיני הגירושין למטה נעמען זיך, כנ״ל, פון ענין הגירושין למעלה) איז „המביא גט ממדינת ה־ים״: היות אַז דער בעל זה הקב״ה

---

26) וכל שיר השירים מיוסד ע״ז, כי־דוע במדרשי חז״ל.

27) ראה לקמן ס״ז־ח.

*27) ראה במדב״ר פי״ב סוף פיסקא ח: חיתונין היו שנאמר וקדשתם היום ומחר כו׳ ככלתו כתיב. וראה גם תענית כו, ב — במשנה: ביום חתונתו זו מ״ת.

28) ש(עיקר) ענינם הוא כמו שניתנו במ״ת (ולאח״ז) — ראה שהש״ר פ״א, ג (א). פיה״מ להרמב״ם חולין ספ״ז.

29) תניא פמ״ו (סה, סע״ב).

30) סנה׳ קה, א. וראה גם ירמי׳ ג, ח: שלחתי ואתן את ספר כריתותי אליה. פתיחתא דאיכ״ר ד: נדונו בגירושין. ועוד.

31) גיטין פ״ח. טושו״ע שם סקל״ט. ויתירה מזו: הדין בגירושין הוא דאינו מספיק שיצא הגט מרשותו לרשותה, כ״א צריכה להיות הנתינה באופן שלא יוכל ה־בעל לנתקו ולהביא אצלו (גיטין עח, ב. טושו״ע שם סקל״ח (ס״ב)) — וזה הרי גזין שייך למעלה. ולהעיר מאיכ״ר פ״א, ג: עמד וחטפו ממנה (אף שי״ל שחטף לאחר הגרושין).

32) סנה׳ שם.

33) ישעי׳ נ, א.

געפינט זיך אין מדינת הים[34] — קוב"ה סליק לעילא ולעילא[35] — און דאָ למשה געפינט ער זיך ניט בגילוי, דערפאַר איז שייך דער ענין פון גי־רושין (בנוגע כנס"י כו', במילא קען זיין דער ענין בין איש לאשתו למ־טה)[36].

אָבער אעפ"כ, וויבאַלד אַז דער ענין וואָס "הלך בעלה למדינת הים" איז בלויז בגילוי, אָבער בהעלם איז דאָך "ואנכי הסתר אסתיר פני גו'"[37], אַז אויך אין דעם "הסתר אסתיר" איז דאָ דער "אנכי"[38] — דערִיבער, ב־פנימיות הענין, איז עס ניט קיין ענין פון גירושין ח"ו — אי זה ספר כרי־תות גו'.

ו. דער ענין פון הלך בעלה זה הקב"ה למדינת הים, קומט (ווי אַלע ענינים שלמעלה, וואָס זיי נעמען זיך פון דעם וואָס אידן טוען) פון דעם וואָס אידן זיינען אין אַ מצב פון "מדינת הים".

דער פירוש פון "מדינת הים" כ־פשוטו איז — אַן אָרט וואָס איז ווייט פון ארץ־ישראל, און ניט סתם ווייט אין שטח, נאָר ס'איז דאָ ספעציעלע שוועריקייטן אין קומען פון דאָרט[39] און תורה גיט אַלס דוגמא (וואָס דאָס באַווייזט אַז דאָס איז די "נקודה" פון די שוועריקייטן) "מדינת הים", אַז אינצווישן איז דאָ אַ ים המפסיק וואָס ים קען אַ מענטש ניט דורכגיין בכח עצמו, און אַפילו ניט דורך דער פאָר־מיטלונג פון אַ בעל חי; און בכדי אַז דער מענטש וואָס געפינט זיך אין מדינת הים זאָל קומען קיין ארץ־ישראל, מוז ער אָנקומען צו אַ שיף וכדומה.

וואָס מיינען די ענינים ברוחניות?

דער ענין פון ארץ־ישראל און פון אידן ארץ חפץ[40] פון ה' — איז ווי דער מדרש זאָגט[41] "למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה". און בשעת אַ מענטש איז "ווייט" פון אָט דעם רצון, און די ווייטקייט איז באופן כזה אַז בכח עצמו (פון דעם מדבר שבאדם) קען ער ניט דערגרייכן צום רצון — און ניט נאָר וואָס ער קען דערצו ניט דערגרייכן מיטן כח פון זיין שכל (מעלת מין המדבר), נאָר

34) תענית כ, א. סנה' קד, סע"א. איכ"ר שם.

35) ראה זח"א רי, א. ח"ג כ, א. עה, א.

36) ומכיון שנשבע הקב"ה (ב"ב עז, א) "שלא אזקק לו (לביהמ"ק) עד עת קץ" (פתיחתא דאיכ"ר כד), הרי הוא כביכול כמו שאינו יכול לנתקו ולהביאו אצלו (ראה לעיל הערה 31).

37) וילך לא, יח. וראה לקמן שיחה א' לפ' וילך.

38) והכוונה בזה היא לא הענין ש־"לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר וה־עלם מסתיר ומעלים לפניו" (תניא ספכ"א) — כי אם, שנמצא הוא בכנס"י גם בזמן ד"הסתר אסתיר". ועיין תו"א צד, ד. ד"ה ויהי אומן עטר"ת.

ועפ"ז יובן סיום המאמר (נסמן בהערה 34) ודעתו לחזור אלי' — אף שלכאורה, גם באם אין דעתו לחזור, מכיון שהבעל חי, אינה אלמנה ממש — כי החידוש הוא שגם בזמן הגלות הוא "בעלה של ישראל" ובאם לא הי' דעתו לחזור, מה שהוא נמצא ב"מדינת הים" ("לעילא ולעילא") אי"ז שייך לכנס"י.

39) ראה תוד"ה ממדינת (גטין ב, א).

40) וכמ"ש (מלאכי ג, יב) כי תהיו אתם ארץ חפץ, והכוונה על א"י כמ"ש במפרשים שם, וגם — על בנ"י, וכמ"ש בקה"ר פ"א, ד. וראה גם תורת הבעש"ט — הובא ב"היום יום" ע' נד.

41) ב"ר פ"ה, ח. וראה תו"א בתחלתו (א, ג).

אויך ניט מיט כח פון זיינע מדות (בחי' חי וצומח[42]), ווייל זיין שכל און מדות זיינען דערווייטערט דורך דעם ים דלעו"ז — שטייט ער דאָן אין אַ מצב פון „מדינת הים".

און ווי‌באָלד אַז „דע מה למעלה — ממך"[43], אַז אַלע ענינים למעלה נעמען זיך „ממך" — איז דורך דעם איז ער גורם אַז אויך למעלה[44], איז הלך בעלה (זה הקב"ה) למדינת הים.

און דערפאַר הויבט זיך אָן מס' גיטין מיט „המביא גט ממדינת הים", ווייל די אפשריות און סיבה צום גאַנצן ענין פון „גירושין" (למעלה, וואָס פון דעם ווערט נשתלשל דער ענין פון גיטין למטה) איז — דאָס וואָס דער בעל זה הקב"ה געפינט זיך אין מדי‌נת הים.

ז. קען מען דאָך מיינען, אַז ווי‌באַלד דער בעל געפינט זיך אין מדי‌נת הים, וואָס מאַכט „מעגלעך" אַז דער „גט" זאָל אַרויסגיין פון זיין רשות, זיינען טאַקע אידן נתגרש געווארן באמת ח"ו פון דעם אויבערשטן —

זאָגט דערויף די משנה, אַז דער שליח וואָס ברענגט דעם גט ממדינת הים, דאַרף ער זאָגן „בפני נכתב ובפ‌ני נחתם"; ער אַליין דאַרף מעיד זיין אַז ניט ער איז דער מגרש, נאָר אַז ער איז געשיקט געווארן פון בעל,

ד. ה., אַז די אוה"ע און די (מלכים) שרים זייערע, וואָס בגלוי האָבן זיי פאַרטריבן די אידן אין גלות (און אויך די אומות ביי וועמען אידן זיי‌נען אין גלות שפּעטער) ווייסן[45] (מצד זייערע שרים למעלה), אַז זיי אַליין האָבן ניט קיין שום בעה"ב'ישקייט איבער אידן; אַז זיי זיינען ניט מער ווי „שלוחים" דורך וועמען דער או"‌בערשטער האָט פאַרטריבן — מגרש געווען — אידן אין גלות[46],

און ווי‌באָלד אַזוי, קומט דאָך במי‌לא אויס, אַז דער „גט" איז קיין מאָל ניט אַרויס פון רשות הבעל, ובמילא איז ער קיין גט ניט — אי זה ספר כריתות גו'.

ח. בכדי צו פאַרשטיין די צוויי אויבן‌־גערעדטע ענינים וועגן די גי‌רושין פון כנס"י — אַז בגילוי איז עס אַן ענין פון אשה שגרשה בעלה און בפנימיות איז עס „איזה ספר כרי‌תות גו'" — דאַרף מען פריער מבאר זיין אַן עיקר אין דעם ענין הקדושין פון הקב"ה מיט כנס"י.

דער דין ביי קידושין איז, אַז כאָטש די קידושין גופא דאַרפן קומען דוקא פון דעם איש (און אויב די אשה גיט די כסף קדושין און זאָגט „הריני מקו‌דשת לך", איז אינה מקודשת[47]) — מוז עס אָבער זיין מדעתה, און מ'קען

42) כי האדם כלול מדצח"ם כו' (תו"א בראשית ד"ה להבין הטעם. ובכ"מ).

43) אבות פ"ב מ"א. ובלקו"א (קה"ת — סי' קצח) וארז"ת (על אגדות חז"ל — קיב, ב) להה"מ: פי' דע כל מה שלמעלה הכל הוא ממך. היום יום ע' נג.

44) כידוע פי' הבעש"ט בה' צלך שהי' מוכיח תמיד את העולם בזה הפסוק (קדושת לוי פ' נשא. וראה גם שם פ' בשלח טו, א (ד"ה או יאמר אז ישיר משה ובנ"י וד"ה והנה ידוע)).

45) ועפ"ז יובן מה שצריך לקראו (בגי‌לוי) עבדו — ראה הערה הבאה.

46) וע"ד סיום מרז"ל שם (סנה' קה, א) לפיכך הקדים הקב"ה וקראו (לנבוכד‌נצר) עבדו, עבד שקנה נכסים עבד למי נכסים למי.

47) קדושין ה, ב. טושו"ע שם סכ"ז ס"ז.

ניט מקדש זיין אַ אשה בעל כרחה[48].

און אַזוי איז דאָס אויך געווען ביי די קדושין פון דעם אויבערשטן וואָס האָט מקדש געווען את עמו ישראל בשעת מ"ת: אַז פאַר דעם איז "כפה עליהם הר כגיגית"[49], אַז דער אויבערשטער האָט מגלה געווען זיין אהבה צו אידן, דעם "אהבתי אתכם אמר ה'"[50], בכדי[51] צו מעורר זיין ביי זיי די אהבה צו אים, און דעם ביטול[52] פון הקדמת נעשה לנשמע — אַז די אידן זאָלן וועלן "נתקדש" ווערן צום אויבערשטן.

און הגם אַז די התעוררות האהבה והביטול ביי כנס"י איז געקומען מצד דעם גילוי מלמעלה און ניט מצד עצמם[53] — האָט דאָס אָבער אויפגעטאָן אהבה ורצון באַ זיי, ביז אַז "הקדמת נעשה לנשמע" איז געווארן די מציאות פון אַ אידן, פון יעדער אידן[54]. וכפסק הרמב"ם[55], אַז יעדער אידן, אַפילו ווען ער שטייט אין אַ מצב ירוד ביותר (אַז ניט נאָר וואָס ביי עם איז ניט מאיר גילוי אלקות בנפשו, נאָר אדרבה כו' — איז אָבער) "רוצה הוא לעשות כל ה' מצות ולהתרחק מן העבירות". ס'איז נאָר וואָס דער רצון איז ביי עם בה' עלם, און בכדי דאָס זאָל אַרויסקומען בגילוי, דאַרף ער אַנקומען אַז מען זאָל אים כופה זיין.

און פונקט ווי דאָס איז בנוגע דעם רצון פון אידן צום אויבערשטן, אַז דאָס איז דער עצם מהות פון אַ אידן, וואָס דאָס איז העכער פון התגלות, און ס'איז אַלעמאָל בשלימות — אויך ווען בגילוי וויל ער ניט מקיים זיין רצונו של הקב"ה ווייל "תקפו יצרו הרע" — אַזוי איז אויך כביכול בנוגע דער אהבה פון אויבערשטן צו אידן, אַז זי איז פאַרבונדן מיט זיין גאַנצן עצם כביכול, און דעריבער איז אויך אין דער צייט ווען זי איז ניט מאיר בגילוי, ביז אַז ער האָט כביכול זיי אָפגעג'גט, געפינט ער זיך מיט זיי, ובמילא איז "איזה ספר כריתות גו'", כנ"ל.

ס'איז בלויז, וואָס כל זמן די אהבה איז בהעלם (איז מצד בחי' גילויים) הייסט עס אשה שגרשה בעלה; אָבער בשעת עס ווערט נתגלה די אהבה עצמית (דורך דעם וואָס "ביד[56] חזקה גו' אמלוך עליכם") — דאַרף מען ניט קיין קידושין מחדש, נאָר עס ווערן בטל די גירושין מתחלתן — אי זה ספר כריתות גו'.

וואָס דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם מאמר הגמרא[57] בשייכות מיט

48) קדושין ב, ב. טושו"ע שם רסמ"ב.
49) שבת פח, א.
50) מלאכי א, ב.
51) תו"א צח, ד.
52) להעיר מר"ן נדרים ל, א: מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר כו'.
53) שזהו פירוש "מכאן מודעא רבא לאורייתא" — כי "התעוררות זו בלבם לקבלת התורה בבחי' מס"נ וביטול . . לא הי' זה מצדם בבחירה ורצון אשר מעצמם לבד, אלא שע"י הגילוי מלמעלה דבחי' אהבתי אתכם ע"ז דוקא נתעורר בהם הרצון והאהבה" (תו"א שם).
54) ואף שרק בימי אחשורוש הדר וקבלוה ברצון גמור — יש לומר (ובפרט ע"פ הידוע שמ"ת לא יהי' עוד פעם) שזה גופא מה שהדר וקבלוה בימי אחשורוש הוא לפי שבמ"ת ניתן גם ענין זה אלא שהי' בהעלם.
55) הל' גירושין ספ"ב.
56) יחזקאל כ, לג — הובא בסנה' (קה, א) בהמשך לענין אי זה ספר כריתות גו'.
57) יומא פו, ריש ע"ב.

דעם וואָס דער אויבערשטער וועט זיך צוריק אומקערן צו אידן, טראָץ דעם לאו „לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה גו״, אַז דאָס איז מצד דעם וואָס „גדולה תשובה שדוחה את ל״ת שבתורה״ — ווייל מצד דעם ענין פון תשובה (וואָס איז העכער פון תורה), קומט אַרויס בגילוי אַז ס׳איז גאָר מלכתחילה ניט געווען קיין גירושין[58].

ט. כאמור לעיל, איז דער רצון פון אויבערשטן צו אידן און פון אידן צום אויבערשטן פאַראַן אויך בזמן הגלות, ווען בחיצוניות ובגילוי איז עס אַן ענין פון „אשה שגרשה בעלה״, מצד דעם וואָס דער רצון איז פאַרבונדן מיטן עצם פון אויבערשטן און מיטן עצם פון אידן — און אין „עצם״ איז דאָך ניט שייך קיין שינוי.

וואָס עפ״ז איז פאַרשטאַנדיק, אַז די „גירושין״ שבזמן הגלות, זיינען ניט נאָר אַן ענין חיצוני און ניט בפנימיות ח״ו, נאָר נאָך טיפער: דורך דעם וואָס אויך בזמן הגלות איז דער אויבערשטער ניט צופרידן פון די גירושין, „המזבח מוריד עליו דמעות״[59], ביז אַז דער אויבערשטער זאָגט „שנאוי המשלח״[60] — ווערט דורך דעם נתגלה דער פאַרבונד פון אויבערשטן מיט אידן פיל מער ווי ער איז געווען קודם הגירושין. וואָרום פריער האָט מען געקענט מיינען אַז די התקשרות צווישן זיי איז נאָר אַן אהבה התלוי׳ בדבר — קיום התומ״צ; בזמן הגלות ווערט נתגלה אַז עס איז דאָ — נוסף על הנ״ל ועיקר אַן אהבה שאינה תלוי׳ בדבר — (וואָס) אינה בטילה; מען זעט אַז דאָס איז אַן ענין עצמי.

און דאָס איז וואָס דער סיום וחותם פון מס׳ גיטין (וואָס „הכל הולך אחר החיתום״[61]) איז „והיא חברתך ואשת בריתך״ — ווייל דער תוכן הפנימי פון גיטין (למעלה) איז צו אויסדריקן ווי אידן זיינען „אשת בריתך״ פון אויבערשטן, וואָס דער ענין פון „ברית״ איז התקשרות עצמית.

י. און דאָס איז אויך דער ביאור פאַרוואָס אַ גט דאַרף זיין „ספר אחד, ולא שנים ושלשה ספרים״, וואָס דאָס איז נאָך אַ גרעסערע אחדות ווי די אחדות פון אַ ספר תורה (בנ״ל סעיף א) —

ווייל די אחדות וואָס איז אַרויסגעקומען בגילוי מצד מ״ת, וויבאַלד אַז די הקדמת נעשה לנשמע ביי אידן איז געקומען מצד התעוררות האהבה שלמעלה און ניט מצד עצמם, האָט עס ניט דערנומען זייער עצם, ובמילא אויך ניט דעם עצם שלמעלה,

און היות אַז אין גילויים זיינען פאַראַן שינויים והתחלקות, דערפאַר איז אויך אַ ס״ת אויף גליונות וקלפים מחולקים,

58) וצע״ק בל׳ הש״ס. וע״פ מ״ש בפנים אשר לתוך מאמר הגמרא (יומא שם) עם מאמר המדרש (יל״ש ירמי׳ רמז רסח. ישעי׳ רמז תעג) „כלום הכתבתי אלא איש והלא כבר נאמר כי א־ל אנכי ולא איש . . אי זה ספר כריתות אמכם״ — כי מצד התורה, בחי׳ השתלשלות („איש״), ישנם גרושין, אבל ע״י התשובה, מגיעים בבחי׳ לא איש, בחי׳ „לא אדם״ שלמעלה מהשתל׳ — ומצד בחינה זו „וכי גרושים אתם לי כו׳״.

59) סוף מס׳ גיטין. וראה גם פתיחתא דאיכ״ר כד: הי׳ הקב״ה בוכה כו׳. וראה גם ברכות ג, א.

60) גיטין שם.

61) ברכות יב, א.

משא"כ בזמן הגלות, ווען ס'איז נ"ט מאיר אלקות בגילוי און אידן זיינען אין אֵ מצב פון „מדינת הים" — ס'איז דאָ אֵ ים המפסיק צווישן זיי מיט „ארץ־ישראל", ואעפ"כ זיינען זיי מקיים מצות בקבלת עול ומסירת־נפש, מצד דעם וואָס אלקות איז זיי־ער עצם מציאות — דורך דעם קומט צום אויסדרוק די אמת'ע אחדות פון אויבערשטן מיט אידן ווי ס'איז העכער פון ציור והתחלקות — „ספר אחד".

יא. די כוונה איז דאָך אַז אויך די אחדות פון אידן מיטן אויבערשטן ווי זי איז העכער פון ציור זאָל אַרויס־קומען בגילוי — דערפאַר איז דער סדר המסכתות, אַז גלייך נאָך מס' גיטין קומט מס' קדושין [62]:

מס' גיטין, הגם אַז איר סיום וחותם אין טאָקע „והיא חברתך ואשת ברי־תך", איז אֲבער דער „ברית" אין אַזאַ אופן וואָס בחיצוניות ובגילוי איז „ב־גדתה בה", און דעריבער קומט גלייך נאָך דעם מס' קדושין, וואו עס ווערט ווידער אויפגעטאָן וואָס „האשה נק־נית לבעלה" [63] — און אין אַן אופן פון התקשרות עצמית, ווייאַלד אַז די קדושין קומען שוין לאחרי הגרושין והתשובה — וואָס במילא זיינען דאָ פאַראַן ביידע מעלות: ס'איז אַ הת־קשרות עצמית, און זי איז מאיר בגי־לוי.

יב. און דאָס איז אויך די שייכות פון פרשת גירושין צום ענין הנחמה — וואָס דערפאַר איז זי געשריבן אין פ' תצא וואָס ווערט געלייענט אַלע־מאָל אין די „שבעה דנחמתא":

קודם כל איז דער פסוק מודיע דעם תוכן הפנימי פון גלות וגירושין, אַז דאָס איז ניט קיין ענין פון פירוד ח"ו, נאָר אדרבה ס'איז „ספר כרי־תות", אַז בפנימיות איז די „כריתות" גאָר אַן ענין (בדוגמא) פון „ספר" (תו־רה) ביז אַז דאָס האָט נאָך אַ מעלה לגבי ספר תורה — ס'איז ספר אחד,

טענה'ן אֲבער אידן, אַז בגילוי איז עס פאַרט אַן ענין פון „ושילחה מ־ביתו" — אויף דעם זאָגט דער פסוק ווייטער „ויצאה גו' והיתה", אַז גלייך נאָך „ויצאה" קומט „והיתה" [63], די קדושין שלאחרי הגרושין, וואָס דאָן ווערט זיין (ניט נאָר אַזאַ התקשרות ווי קודם הגלות, נאָר) עס ווערט קו־מען בגילוי דער „ספר אחד",

אין דער גאולה האמיתית והשלי־מה, דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת כ' מנ"א תשי"ט)

---

62) ראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמה.
63) ריש מס' קידושין. פרש"י שם.

ת ב א

א. אין תחלת הסדרה ברענגט רש"י די ווערטער „והי' כי תבא וגו' [1] וירשתה וישבת בה", און איז מפרש: „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד ש־כבשו את הארץ וחלקוה" [2].

פון דעם וואָס רש"י שרייבט „מגיד כו' " (און שרייבט ניט בקיצור [3]: „וירשתה וישבת בה — שתכבשו את הארץ ותחלקוה"), איז קענטיק, אַז רש"י איז דאָ אויסן צו מפרש זיין [ניט דעם טייטש פון „וירשתה וישבת בה" — אַז עס מיינט כיבוש הארץ וחלוקתה, נאָר] דעם חידוש פון די דאָזיקע ווערטער: „מגיד כו' ".

און ווי מפרשים [4] זיינען מסביר: רש"י האָט שוין פריער — אין פ' שלח [5] גענאָגט, אַז אומעטום וואו עס שטייט „כי תבא" (אָדער „כי תבאו") מיינט עס „לאחר ירושה וישיבה".

ווערט דאָך במילא שווער: וויבאַלד עס שטייט שוין „והי' כי תבא" [6], צוליב וואָס דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה"? אויף דעם זאָגט רש"י „מגיד" [7], אַז די ווערטער לאָזן אונז הערן „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה".

איז ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז „כי תבא" מיינט „לאחר ירושה וישיבה", און דער פירוש פון „ירושה וישיבה" איז — כיבוש הארץ וחלוקתה (ווי רש"י איז מפרש די ווערטער „וירשתה וישבת בה") — הייסט עס דאָך אַז „כי תבא" מיינט „לאחרי שכבשו את הארץ וחלקוה". איז מהיכי תיתי אַ הוה אמינא אַז נתחייבו בבי־כורים פאַר כיבוש וחילוק וואָס צוליב דעם דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה" צו זיין מגיד — מחדש זיין „שלא נתחייבו כו' "?

מוז מען זאָגן, אַז „ירושה וישיבה" (אין אַלגעמיין) קען הייסן אויך פאַר כיבוש וחילוק, ובמילא, וועט עס שטייט

---

1) בכמה דפוסים אין תיבת „וגו'". אבל כ"ה ברוב הדפוסים. וראה לקמן הערה 16.

2) והוא מקידושין לו, ב. ומש"כ בספרי עה"פ (כו, יו"ד) ועתה מיד — פי' בזית רענן (על היל"ש) — מיד כשגמר הפרי (וצע"ג שהרי מביאין מעצרת עד החג — ביכורים פ"א מ"ג. וראה עוד פי' בצפע"נ ובפי' המלבי"ם (כו, א)).

ג) וכ"ה בדפוס ויניציאה, ש"ן) בספרי בתחלת הפרשה: והי' כו' אין והי' אלא מיד — אבל זה קאי על הביאה לארץ".

3) וגם ממה שמעתיק „והי' כי תבא וגו' ". וראה לקמן הערה 6.

4) ש"ח כאן. וראה גם רא"ם כאן.

5) טו, יח.

6) ועפ"ז מובן מה שרש"י מעתיק מן הכתוב גם התיבות „והי' כי תבא" — אף שבפירושו „מגיד כו' שכבשו את הארץ וחלקוה" מפרש רק התיבות „וירשתה וישבת בה" — כי תיבות אלו מכריחות את הפירוש „מגיד כו' ". וראה לקמן הערה 8.

7) ועפ"ז מובן בפשטות (ראה מפרשי רש"י) מה שלא הוזקק רש"י לפרש „כי תבא גו' וירשתה וישבת בה" שבפרשת שופטים שלפנ"ז (יז, יד) — כי המקור ש„כי תבא" הוא לאחר ירושה וישיבה הוא מ„כי תבא וגו' " שבפ' שופטים, ששם פרט הכתוב (בפעם הראשונה), „וירשתה וישבת בה".

*) וראה לקו"ש חי"ט ע' 603 בהערה. חלק לד (תבא תשמ"ז).

בלויז „כי תבא" — הגם דאָס מיינט „לאחר ירושה וישיבה", וואָלט מען געלערנט אַז דער חיוב ביכורים איז אויך פאַר כיבוש וחילוק. און דערי־ בער דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה", ווייל דוקא דערפון (מצד דעם יתור[8] פון די דאָזיקע ווערטער) לערנט מען אַפ „שלא נתחייבו בבי־ כורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: „ירושה וישיבה" איז דאָך לאחרי הכניסה לארץ (און ווי רש"י איז מפרש אין פ' שלח, אַז „בבואכם" מיינט „משנכנסו בה", און „כי תבא" איז „אינה אלא לאחר ירושה וישיבה"). היינט וואָס פאַר אַ זמן איז דאָ צווישן דער כניסה ביז דעם כיבוש וחילוק, וואָס יענער זמן איז די צייט פון „ירושה וישיבה"?

ב. נוסף להנ"ל, איז אויך ניט מובן:

א) רש"י'ס חידוש אין „וירשתה וישבת בה", איז דאָך בלויז אין דעם פירוש פון ירושה וישיבה גופא (אַז ירושה וישיבה דאָ מיינט — כיבוש וחילוק), אָבער אַז „וירשתה (במפיק ה"א) וישבת בה" באַציט זיך צו „אל הארץ גו'" וואָס שטייט פריער אין פסוק, איז דאָך לכאורה אַ דבר הפשוט. האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן „עד שכבשוה וחלקוה" — פאַרוואָס זאָגט ער „עד שכבשו את הארץ גו'"?

ב) צום פירוש הכתוב „כי תבא גו' וירשתה וישבת בה" (אַז דאָס לאָזט הערן „שלא נתחייבו עד שכבשו את הארץ וחלקוה"), איז דאָך לכאורה ניט נוגע וועגן וואָס פאַר אַ ציווי דאָס האַנדלט זיך. וואָס איז רש"י מדגיש „מגיד שלא נתחייבו בביכורים כו'"?

ג. מפרשים לערנען, אַז אומעטום מיינט ירושה וישיבה כיבוש וחלוקה. און דעם טעם וואָס דער פסוק דאַרף דאָ מוסיף זיין „וירשתה וישבת בה" — כאָטש אַז לפי זה מיינט „כי תבא" אַליין „לאחרי שכבשו את הארץ וחל־ קוה" — איז רש"י מרמז מיט זיין הדגשה „מגיד שלא נתחייבו בביכו־ רים כו'":

הבאת ביכורים איז ענינה[9] אַ הודי' צום אויבערשטן פאַר דעם אַריינקו־ מען אין א"י און געניסן פון אירע פירות[10]. און וויבאַלד אַז די הנאה איז דאָך פאַראַן אויך פאַר כיבוש און חילוק [ווי די גמרא[11] זאָגט „קא מתהני לאלתר"] — איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן, אַז דער „כי תבא" ביי חיוב ביכורים מיינט גלייך ביים אַריינקומען אין א"י, פאַר ירושה וישיבה (אַנדערש פון דעם לשון „כי תבא" אין אַנדערע ערטער) — דעריבער דאַרף מען דאָ

8) אבל לא מהלשון „וירשתה וישבת בה" — שהרי הלשון ירושה וישיבה גופל גם קודם „שכבשו את הארץ וחלקוה".

ועפ"ז יומתק יותר מה שרש"י מעתיק גם התיבות „והי' כי תבא" — כי [נוסף לזה, שהקושיא שבכתוב היא מצד תיבות אלו כנ"ל הערה 6, הנה] מהם לומדים שפירוש „וירשתה וישבת בה" הוא „שכבשו את הארץ וחלקוה".

9) כדמוכח מהמשך הפרשה. וראה לקמן סעיף ו'.

10) בש"ח כאן מדמה זה לדין ברכת הנהנין, שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה (ברכות לה, א). ולכאורה צ"ע, שהרי באם לא הפריש ביכורים (אף שעבר על מ"ע) אין הפירות אסורים באכילה (רש"י בטין מז, ב ד"ה מדאורייתא. תוד"ה ההוא — ב"ב פא, א) ולא מצינו רמז בשום מקום דביכורים הם עכ"פ מעין מתיר דעומר ושתה"ל (מנחות סח, א) ועושה אדם כל שדהו ביכורים (ביכורים פ"ב מ"ד).

11) קידושין לז, ב.

אַנזאָגן בפירוש „וירשתה וישבת בה", אַז אויך דער חיוב ביכורים איז לאחרי ירושה וישיבה.

ד. דער פּירוש איז אַבער דייער שוועך:

א) לפי הנ"ל, איז רש"י מפרש בלויז צוליב וואָס עס דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה", אַבער אין דעם פּירוש פון די ווערטער גופא איז ער גאָרניט מחדש — האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד לאחרי ירושה וישיבה" (כלשון הפסוק [12]). פאַרוואָס זאָגט ער „עד שכבשו את הארץ וחלקוה"?

ב) ווען רש"י זאָל האַלטן, אַז מצד דעם טעם החיוב בביכורים וואָלט מען דאָ געלערנט (אָן די ווערטער „וירשתה וישבת בה") אַז „כי תבא" דאָ איז אַנדערש ווי אומעטום, וואָלט ער עס געזאָגט בפירוש אַדער עכ"פ מרמז געווען (און ניט באַגנוגנט זיך מיט זאָגן „שלא נתחייבו בביכורים").

ג) עס איז ניטאָ קיין אָרט צו זאָגן (ע"פ דרך הפשט), אַז מצד דעם וואָס עס איז דאָ אָ סברא אַז חיוב ביכורים זאָל זיין אויך פאַר כיבוש וחלוקה, זאָל מען דערייבער לערנען „כי תבא" פון אונזער פסוק אַנדערש ווי אומעטום.

ד) אויך ביי חלה איז דאָך דאָ די סברא „קא מתהני לאלתר" [13]; און אעפ"כ זאָגט רש"י אין פ' שלח [5], אַז ווען ביי מצות חלה וואָלט געשטאַנען (ניט „בבואכם" נאָר) „כי תבואו",

12) בדוגמת קושיית רב יהודה (שם ע, א): מי סניא . . דכתיב באורייתא כו'.

13) וביותר שבחלה, הפרשת החלה מתרת אכילת העיסה (שהרי לפנ"ז היא טבל — ראה טושו"ע יו"ד ר"ס שכב. וראה פרישה שם), משא"כ בביכורים.

וואָלט עס געמיינט „לאחר ירושה וישיבה".

ה. דער ביאור בכל זה:

כיבוש וחלוקת ארץ־ישראל האָט געדויערט פערצן יאָר: זיבן יאָר דער כיבוש און זיבן יאָר די חלוקה [14].

און וויבאַלד אַזוי, איז פאַרשטאַנדיק, אַז גלייך ווי מען האָט כובש געווען און פאַנאַנדערגעטיילט געוויסע חלקים פון א"י (נאָך איידער מען האָט כובש געווען און צעטיילט גאַנץ א"י), פאַסט (בנוגע צו די צעטיילטע חלקים) דער לשון ירושה וישיבה: באַלד ווי מען האָט אינגענומען אַ געוויסן טייל פון א"י און געוואָרן אויף אים בעה"ב, האָט מען יענעם חלק געירש'נט; און גלייך ווי מען האָט אינגעטיילט באַשטימטע חלקים צו באַשטימטע יחידים, וויבאַלד אַז די יחידים האָבן זיך באַזעצט (אין די חלקים) בהתיישבות ובאופן קבוע, איז ביי זיי שוין דאָ אויך דער „וישבת בה".

מצד דעם קומט אויס, אַז באַ די מצוות וואָס זייער חיוב איז (ניט אויף כלל ישראל ווי מצות מינוי מלך, נאָר) אויף יעדן יחיד באַזונדער [אַזוי ווי מצות ביכורים, וואָס יעדער איד אַלס יחיד דאַרף ברענגען פון זיינע פירות], מיינט דער לשון „כי תבא" — אויך פאַר דעם כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א"י: וויבאַלד דער יחיד האָט שוין געירש'נט און זיך באַזעצט אין א"י, איז דאָך שוין ביי אים געווען דער „כי תבא" — זיין ירושה וישיבה.

און דערפאַר דאַרפן שטיין די וועטער „וירשתה וישבת בה": ווען עס שטייט בלויז „כי תבא", וואָלט דער

14) ראה רש"י מטות לב, כד. ראה יב, ח.

חיוב ביכורים געווען אויך פאַרן כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א"י; דערפאַר איז דער פסוק מוסיף „וי־רשתה (במפיק ה"א) וישבת בה" — וואָס באַציט זיך צו „אל הארץ" (דאָס לאַנד — ניט נאָר זיין ירושה און מקום מושבו) וואָס שטייט פריער אין פסוק. וואָס מיינט, אַז דו וועסט זי ירש'נען און באַזעצן זיך אין איר — כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א"י.

און דאָס זאָגט רש"י „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה": אַז די וועלטער „וי־רשתה וישבת בה" (וועלכע באַציען זיך צו „אל הארץ") לאָזן אונז הערן (מצד היתור שבהם [15]), אַז אויך אין ביכורים (הגם אַז די מצוה איז אויף אַ יחיד) איז מען ניט מחוייב געווארן עד שכבשו את הארץ וחלקוה — ביז מען האָט כובש געווען און פאַנאַנ־דערגעטיילט דעם (גאַנצן) ארץ [16].

ו. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין: הבאת ביכורים שטעלט מיט זיך פאָר (כנ"ל סעיף ג') אַ הודי' צום אוי־בערשטן פאָר דעם אַריינקומען אין א"י און גענישן פון אירע פירות, ביז — אַז (ווי רש"י זאָגט [17]) די מצוה פון ביכורים באַווייזט דעם היפך פון כפוי־טובה. איז דאָך ניט מובן כלל טעם הדבר: וויבאַלד אַז אויך פאָר כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א"י, איז שוין געווען — ביי יחידים — די ירושה וישיבה, האָבן דאָך אָט־די יחידים שוין דאָן לכאורה געהאַט דעם טוב (און הנאה) בשלימות פון א"י. פאַרוואָס זאָלן זיי ניט דאַרפן ברענגען קיין ביכורים אַפצודאַנקען דעם אויבערשטן אויף דעם טוב וואָס ער האָט זיי געגעבן (ובפרט, אַז דער ניט־ברענגען איז אַן ענין פון כפוי־טובה)?

איז דער ביאור אין דעם (ב„יינה של תורה" שבפירש"י):

אַלע אידן זיינען פאַרבונדן צווישן זיך. און כל זמן עס איז פאַרבליבן איין איד (יהי' מי שיהי') וואָס האָט נאָך ניט קיין חלק (ברור) בארץ *[17], פעלט עס אין דעם טוב און הנאה פון אַלע אַנדערע אידן — עס קען ביי זיי ניט זיין קיין שלימות'דיקע הנאה ושמחה.

און וויבאַלד אַז די הודי' אויף הבאת ביכורים קומט דוקא אויף שלימות הטוב [וואָס דערפאַר דאַרף מען ברענגען ביכורים נאָר פון די מינים שנשתבחה בהן ארץ־ישראל [18]], ובפרט דער „מקרא ביכורים" וואָס ער איז נאָר „בזמן שמחה" [19] און קומט אויף הנאה ושמחת הלב (וואָס דער־פאַר איז ער „פעם אחת בשנה ולא שתי פעמים" [20], וואַרום אין אַן ענין וואָס חזר"ט זיך איבער אינעם זעלבן יאָר — איז ניטאָ אויף אַזוי פיל די שמחה [21]),

15) כנ"ל הערה 8. אבל במצות מינוי מלך — אף ששם אי"ז מיותר (כנ"ל הערה 7) — מכיון ששייכת לכלל ישראל, הרי פשוט ש„וירשתה וישבת בה" פירוש — ירושה וישיבה של כל ישראל.

16) ועפ"ז מובן מה שרש"י מרמז גם התיבות „אל הארץ" בהעתקתו תיבת „וגו'", וכן מה שמעתיק גם תיבת „בה".

17) כו, ג.

*17) ובני ראובן כו' — הרי כבר „לקחו נחלתם מעבר לירדן" (מסעי לה, טו), וראה ביכורים (פ"א מ"י ובכ"מ) האם מביאים ביכורים מעבר הירדן ואם החיוב מדאורייתא.

18) רש"י כו, ב.

19) רש"י כו, יא.

20) רש"י כו, ב.

21) ובדונמת ברכת שהחיינו על פרי חדש, שהוא דוקא בפרי המתחדש משנה

דעריבער קען עס ניט קומען „עד שכבשו את הארץ וחלקוה", ווייל מצד דעם וואָס ביי איין אידן איז נאָך ניטאָ די ירושה וישיבה, פעלט עס אין די שמחה וטוב פון אַלע אידן, וכנ"ל.

ז. ענין הנ"ל איז שייך אויך צו ח"י אלול (וואָס פ' תבא לייענט מען אין דעם טאָג פון ח"י אלול אַדער אין דעם שבת הסמוך לו) — דער יום ההולדת פון די „שני המאורות הגדולים"[22], פון דעם בעש"ט און פון דעם אַלטן רבי'ן:

פון די ענינים העיקריים אין וועלכע דער בעש"ט מיטן אַלטן רבי'ן האָבן זיך געקאָכט, איז — אהבת ישראל[23]; און דער ענין איז דאָך מרומז אין תחלת הסדרה, כנ"ל.

ח. אַלע ענינים פון תורה זיינען דאָך בתכלית הדיוק — איז דערפון וואָס דעם דין „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" לערנט מען אַפּ' (ניט פון „והי' כי תבא", נאָר) פון „וירשתה וישבת בה"; און לאידך גיסא: אַז דאָס וואָס די ווערטער „וירשתה וישבת בה" זאָגן דעם דאָזיקן דין, איז עס (ניט מצד דער משמעות פון די ווערטער גופא, נאָר) מצד דעם וואָס (זיי זיינען, לכאורה, איבעריק[24], וויל פאַר דעם שטייט „והי' כי תבא וגו'",

איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אחדות פון אַלע אידן [וואָס דאָס איז דער טעם פאַרוואָס „לא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" (כנ"ל ס"ו)] — זאָגט זיך אַ[illegible]ס (— „מגיד") דורך דער עבודה פון [illegible]רשתה וישבת בה", לאחרי הקדמת ה[illegible]דה פון „והי' כי תבא וגו'".

און אויך דער ענין איז שייך צו ח"י אלול, כדלקמן.

ט. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט געזאָגט, אַז אין דעם טאָג ווען דער אַלטער רבי איז געבאָרן געוואָרן — ח"י אלול שנת קה"ת (ווען דעם בעש"ט איז געוואָרן זיבן און פערציק יאָר), האָט דער בעש"ט אנגעהויבן זאָגן קאַפּיטל מח[25], וועלכער

לשנה (או"ח סרכ"ה ס"ג. ס"ו. וראה רמ"א שם. ואכ"מ).

22) לשון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (סה"ש תש"ג ע' 141).

23) כידוע שאהבת ישראל היא אחד היסודות העיקריים של תורת החסידות (לקו"ד ח"ג שפה, ב ואילך. ובכו"כ מקומות). ולהעיר, שבספר התניא — תושב"כ של חסידות חב"ד — הפרק שמדובר בו הענין דאהבת ישראל הוא פרק „לב" — כי „אהבת ישראל" הוא הלב של תורת החסידות.

והביאור בזה — יש לומר:

שלימות כאו"א מהאברים תלוי' בקיום המצות השייכות לכאו"א מהם (לקו"ת נצבים מה, ג. וש"נ), ומכיון שמצות אהבת ישראל היא בלב, ה"ה מציאות הלב

[ואף שישנם כמה מצות התלויות בלב — מכיון ש„זהו כל התורה כולה" (שבת לא, א) כולל גם המצות דחובות הלבבות (ולהעיר ממאמר אדה"ז (היום יום ע' מט) שאהבת ישראל גדולה מאהבת ה'), ה"ה כללות מציאות הלב].

ומכיון שהיא הלב שבאדם, הרי היא גם הלב דתורה (ראה זח"ג (כט, ב) ובד"ה משכני תש"א פי"ו — עה"פ זאת התורה אדם) ודפנימיות (ונשמת) התורה.

ויומתק ביותר ע"פ משנ"ת באגה"ק סל"א — שע"י אהבת ישראל בלב בני ישראל באופן המבואר בפרק לב שבתניא (תורה),

---

לב דקוב"ה (— שכינתא) כביכול בריא בתכלית כו', עיי"ש.

24) כנ"ל סעיף א' ובהערה 8.

25) כידוע המנהג שקיבל אדה"ז .. מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאַפּיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (פירושו כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאַפּיטל יד), אחר תפלת שחרית קודם

פאַנגט זיך אָן[26] „גדול הוי׳ ומהולל מאד בעיר אלקינו״.

די שייכות פון אָט־דעם פסוק צו ענינו פון דעם אַלטן רבי׳ן, וועט מען פאַרשטיין בהקדם הביאור פון דעם מאמר רז״ל[27] אויפן פסוק — „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו״:

התהוות יש מאין [מדת הגדולה[28]], נעמט זיך פון שם הוי׳ לשון[29] מהוה. אָבער שם הוי׳ איז דאָך אחדות ה־ פשוטה, און עולמות ונבראים זיינען בריבוי התחלקות — קען דערִיבער[30] די התהוות בפועל ניט קומען כביכול, פון שם הוי׳ בפני עצמו, נאָר דוקא לאחרי ווי ער וועט נתלבש (און נתצמצם) אין שם אלקים — לשון[31] רבים[32].

און כאָטש די התלבשות פון שם הוי׳ אין שם אלקים איז אַ ירידה וצמצום (און אויף אַזוי פיל, ביז אַז אין שם אלקים וועט נתלבש בלויז אַ האָרה[33] פון שם הוי׳), איז אָבער דאָ אַ מעלה אין דער התלבשות, און אין כמה ענינים:

א) אַז דורך דעם וועט דער גילוי פון שם הוי׳ אויך אין נבראים[34].

ב) אַז דורך דעם וואָס דער שם הוי׳ וועט נתלבש אין שם אלקים און איז מהוה אַ יש גשמי, וועט נמשך דער כח העצמות (וואָס די התהוות היש איז נאָר בכח העצמות[35]).

ג) דורך דער עבודה פון אידן וואָס „קלייבן צונויף״ דעם ריבוי נבראים, און מאַכן דערפון אַ „משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית׳״[36], קומט אַרויס אַ טיפקייט אין אחדות הוי׳ — אַז זיין אחדות האָט ניט קיין שום הגבלות, ביז — אַז אויך „ריבוי״ איז „אחד״.

און דאָס איז דער פירוש פון „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו״:

א) אַז דורך „עיר אלקינו״ איז ניכר דער „גדול הוי׳״, וואָרום — „הגדולה זו מעשה בראשית״[37] פון הוי׳ לשון מהוה, קומט בפועל דורך שם אלקים, כנ״ל. און דאָס איז אויך דער דיוק „עיר אלקינו״, וואָס „עיר״ ווייזט אויף ריבוי התחלקות (וואָרום אַן עיר וועט פון ריבוי בתים, און יעדער בית איז פון ריבוי אבנים)[38].

ב) אַז דורך „עיר אלקינו״ וועט דער אמת לאמתו גדול[39], די גדולה

אמירת השיעור תהלים דכל יום כנהוג (קובץ מכתבים לתהלים ע׳ 214 ובהערה שם. אגרות קודש אדמו״ר מהוריי״צ ח״י ע׳ נג).

26) כי הפסוק שלפנ״ז, הוא מעין הקדמה. וראה ר״ה לא, רע״א וסוף מס׳ תמיד: בשני היו אומרים גדול הוי׳ כו׳.

27) כ״ה בכמה מקומות. וראה זח״ג ה, א. זו״ח תשא (מד, א) — בשינוי לשון.

28) ראה ברכות נח, א: הגדולה זו מע״ב. וראה שעהיוה״א פ״ד.

29) שעהיוה״א שם.

30) בשעהיוה״א שם, שמה שההתהוות בפועל הוא ע״י שם אלקים, הוא בכדי להסתיר את החיות „וכאילו גוף הגברא הוא דבר בפני עצמו״. אבל ממ״ש שם בסוף הפרק „והכלים . . ה׳ גבורות המחלקות ומפרידות ההבל כו׳״, מוכח שמה שההתהוות בפועל צ״ל ע״י שם אלקים, הוא גם בכדי שיבא בהתחלקות, כבפנים (והרי ההתחלקות היא ג״כ הסתר שם הוי׳ שהוא הוי׳ אחד).

31) ראה גם רש״י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

32) ראה תו״א נו, א ואילך. ד״ה כבוד מלכותך תרס״א. אור ליי״ד ש״ת.

33) ראה מקומות שבהערה הקודמת. וראה גם ד״ה כל המאריך ש״ת. זה היום תש״ו.

34) אגה״ק ס״כ (קל, סע״א ואילך).

35) לשון אדה״ז בתניא פל״ד.

36) ברכות שם.

37) להעיר מר״ה שם: בשני היו אומרים

העצמית (וואָס איז העכער אויך פון „ולגדולתו אין חקר״ [38] — די גדולה פון שם הוי׳ ווי ער איז מצד עצמו [39]).

ג) דורך דער עבודה פון „עיר אלקינו״, וואָס אידן מאַכן אויף פון ריבוי נבראים (וועלכע ווערן נתהוה פון „אלקינו״) אַ מכון ליחודו ית׳ (אַזוי ווי אַ שטאָט וואָס ווערט פון ריבוי אבנים ובתים), וואָס אין דעם קומט צום אויסדרוק די אחדות בלי גבול כנ״ל — דורך דעם ווערט דער אמת׳ער גדול, ווייל דער תואר „גדול״ ווייזט [40] באמת אויף בלי גבול.

ד. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם פסוק „גדול הוי׳ גו׳ בעיר אלקינו״ צום אַלטן רבי׳ן — דער מייסד פון חסידות חב״ד:

א) דורך דעם וואָס דער אַלטער רבי האָט אַראָפגעטראָגן חסידות אין חכמה בינה ודעת, ביז אַז יעדערער זאָל עס קענען פאַרשטיין, איז נתגלה געווארן תורת הבעש״ט אויך אין גילוי בשכל פאַר אַלעמען.

ב) דורך דעם איז אויך צוגעקומען אַ שלימות אין תורת הבעש״ט. וכידוע [41], אַז דורך דער התלבשות פון חסידות אין השגה, איז נמשך געווארן עצם פנימיות התורה.

ג) דורך מסביר זיין אחדות הוי׳ אויך אין שכל אנושי, איז נתגלה געווארן די אמיתית האחדות פון „אין עוד מלבדו״ — אַז אויך שכל אנושי איז ניט קיין נפרד וכו׳ [42].

יא. אע״פ אַז אמיתית ענין האחדות טוט זיך אויף דורך דעם וואָס דאָס ווערט נתבאר אויך אין שכל (כנ״ל סעיף יו״ד), וויבאַלד אַבער אַז ענינו פון שכל מצד עצמו איז דאָך — צו געפינען סברות לכאן ולכאן (היפך האחדות), דערפאַר האָט צום אַנהויב געדאַרפט זיין דער גילוי פון חסידות אין אַן אופן וואָס איז ניט מלובש אין שכל — ווי דאָס איז נתגלה געווארן דורכן בעש״ט; און דוקא לאחרי זה, האָט עס געקענט נתגלה ווערן אין חב״ד (וואָס דורך דעם קומט צו שלימות, כנ״ל).

און עד״ז איז אויך בכללות ענין הבריאה, אַז מלכתחלה (בבחי׳ יכולת) זיינען אַלע נבראים באַשאַפן געווארן „במאמר אחד״ [43], און מצד דעם, איז אויך שפעטער — ווי דער „מאמר אחד״ איז נתפרט געווארן אין „עשרה מאמרות״, ביז אַז די אותיות פון עשרה מאמרות זיינען אַראָפגעקומען (דורך חילופים ותמורות וכו׳) צו יעדן נברא באַזונדער [44] — האָבן אידן בכח צו מאַכן פון זיי אחדות.

גדול הוי׳ . . שחילק מעשיו ומלך עליהן ונתעלה כו׳.

38) תהלים קמה, ג. וראה מקומות שבהערה 32, ש„ולגדולתו אין חקר״ הוא בחי׳ גדולת הוי׳ כמו שהוא מצד עצמו (טרם שנתצמצם ונתלבש בשם אלקים).

39) ד״ה ולקחתם לכם תרס״א (קרוב לתחלתו).

40) ראה שעהיוה״א שם: הגדול . . לאין קץ ותכלית.

41) ד״ה פדה בשלום תרפ״ח (ע׳ עט). וראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1137 ואילך.

42) ראה לקו״ש שם ע׳ 1171 בהערה, שמטעם זה נוגע במאד שאמונת היחוד תבא גם בהשגה — כי [נוסף לזה, שכל ענין, כשהוא נשאר רק באמונה ולא בא בהשגה, הרי אין האדם מיוחד עם הדבר שמאמין בו — בנוגע להענין ד„אין עוד מלבדו״ נוגע זה ביותר. כי] כאשר נשאר איזה כח וענין שאין נרגש בו היחוד, ה״ז היפך ומנגד לענין „אין עוד מלבדו״.

43) כמרז״ל (אבות רפ״ה) „והלא במאמר אחד יכול להבראות״. וראה ע״ח ש׳ ה׳ מלכים פ״ו. ד״ה פדה רנ״ט.

44) ראה שעהיוה״א ספ״א. פ״ו. פי״ב.

און דאָס איז דער טעם הפנימי וואָס גלייך בתחלת שער היחוד וה־ אמונה ברענגט דער אַלטער רבי דעם פּי׳ הבעש״ט ע״פּ [45] לעולם הוי׳ דברך נצב בשמים:

בכדי צו ממשיך זיין „אין עוד״, „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת״ [46] (א׳ן דער בריאה, און ווי זי איז נתפרט געווארן לריבוי פרטים: פון „שמים ממעל״ ביז „על הארץ מתחת״), און אין אַן אופן פון „וידעת״ [47] (חב״ד) — דאַרף מען פריער ברענגען דעם פּירוש הבעש״ט (דעם ענין פון אחדות הוי׳, ווי ער איז נתגלה געווארן דורכן בעש״ט אין אַן אופן פון גילוי אור מלמעלה, העכער פון התלבשות אין שכל) ע״פּ לעולם הוי׳ דברך נצב בשמים — „דברך״ לשון יחיד (בחי׳ מאמר אחד);

און דעם ענין, טראָגט מען שפּע־ טער אַראָפּ אין די נבראים ווי זיי זיינען בבחי׳ ריבוי, און אַז זיי זאָלן עס פאַרשטיין בשכלם (ביז עס קומט אויך אין שכל פון די וואָס פריער (פאַרן הערן דעם ענין פון „הבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו למעשה שמים וארץ״) זיינען זיי געווען „כופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה״ [48]), אַז אויך מצד הבריאה עצמה (ניט נאָר מצד גילוי אור מלמעלה) ווערט „וידעת״ אַז „אין עוד״.

און דורך דעם ווערט נתגלה די אמיתית פון „אין עוד״, אַז אויך „שמים ממעל ועל הארץ מתחת״ גופא — זיינען „אין עוד״.

יב. בכדי צו אויפטאָן אחדות אין וועלט, מוז פריער זיין די אחדות ביי אידן [49]. איז בדוגמת די צוויי ענינים הנ״ל בנוגע צו המשכת האחדות אין דער בריאה, עד״ז איז עס אויך בנוגע צום ענין האחדות ביי אידן:

בשעת צוויי (אַדער מער) מענטשן פאַראייניקן זיך, איז ווי גרויס זייער אחדות זאָל ניט זיין, איז עס ניט קיין אחדות גמורה — היות אַז זייער אחדות איז בלויז אַ צוגעקומענע זאַך, און בעצם מהותם זיינען זיי באַזונ־ דערע מענטשן.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אחדות פון אידן, וואָס זי איז אַן אמת׳ע אחדות, ביז אַז זי דריקט זיך אויס אין „ואהבת לרעך כמוך״ [אַז די אהבה צום צווייטן אידן איז אַן אהבה עצמית, ממש ווי די אהבה צו זיך אַליין] — קומט דערפון וואָס אַלע אידן, מצד (שרש [50]) הנשמות, זיינען אין זאַך [51].

אבער אעפ״כ, דריקט זיך אויס די אמיתית האחדות פון אידן, דוקא דאַן

45) תהלים קיט, פט.

46) ואתחנן ד, לט.

47) ידיעת האדם מלמטה למעלה — שזוהי המעלה ד„וידעת גו׳ אין עוד״ על „אתה הראת גו׳״, שלהיות שהידיעה ד„אין עוד״ באה מצד המטה, הרי בזה מתבטא יותר אמיתית ענין היחוד (ע״ד הנ״ל הערה 42. וראה בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 1335 ובהערה 6).

48) ראה שעהיוה״א רפ״ב.

49) ע״ד הידוע (לקו״ת אחרי כו, א. במדבר יג, ד. ועוד) שבתחלה צ״ל „אלקינו״ ואח״כ „מלך העולם״. ולהעיר ג״כ ממחז״ל (ויק״ר פל״ו, ד. רש״י ורמב״ן ר״פ בראשית. וראה גם ב״ר פ״א, ד): בראשית (שהכוונה על כל הבריאה) בשביל ישראל שנקראו ראשית.

50) ראה לקו״ש שם ע׳ 1059 ובהערה 20.

51) ראה בכ״ז תניא פל״ב. ובארוכה — לקו״ש חט״ב ע׳ 435־6.

ווען אויך מצד זייער פרטיות'דיקן ציור (אין וועלכן זיי זיינען (לכאורה) אפגעטיילט איינער פון צווייטן) זיינען זיי אין זאך [52].

און הגם אז בכדי אז א איד זאל צוקומען צו אמת'ע אחדות און אהבת ישראל, דארף ער לכאורה זיך "אויס־טאן" פון זיין "מציאות" און "ארויס־גיין" פון זיין "ציור" (אפילו פון דעם ציור הרוחני [53]), ביז אז זיין גאנצער "וועזן" און מהות איז — בלויז דאס וואס ער איז א טייל פון כלל ישראל, און דוקא דאן קען ער באמת מקיים זיין די מצוה "ואהבת לרעך כמוך", וואס מצד דעם וואס ער איז א טייל פון כלל ישראל, זיינען "יענער" און "ער" איין זאך

— וויבאלד אבער אז ביי אידן איז אויך זייער "ציור" (און אפילו זייערע ענינים הגשמיים) — בעצם ובפנימיות אן אויסדרוק פון עצם הנשמה, זיינען זיי במילא באחדות גמורה אויך מצד הציור שלהם.

און אדרבה: וועו די אחדות פון אידן וואלט ניט געווען פארבונדן אויך מיט זייער ציור הפרטי, וואלט עס געווען א ראי' אז זייער אחדות איז ניט אין זייער עצם מהות — וואס דער "עצם" געפינט זיך דאך אין אלע פרטים [53].

יג. און דאס איז אויך א ביאור אין דעם וואס דער דין "שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחל־קוה" — וואס ווייזט אויף דער אח־דות פון אידן — וועלט געואגט דוקא אין דעם ענין "וירשתה וישבת בה", אבער — לאחרי דער הקדמה פון "והי' כי תבא וגו'":

"ארץ אשר הוי' אלקיך נותן לך נחלה", ווייזט אויפן רצון פשוט של־מעלה מטעם ודעת, וואס (קען ניט דערגרייכט ווערן דורך עבודת האדם, נאר) קומט בדרך מתנה מלמעלה — "הוי' אלקיך נותן לך" [54].

[און הגם אז אויך בנוגע צו דער בחינה פאדערט זיך "כי תבא" (עבודת האדם) — איז אבער די עבודה דער־ביי (ניט אויף אויפמאכן, באארבעטן דעם "ארץ", נאר) ארייננקומען אין ארץ — ווי די ארץ איז, ד. ה. ווי זי פארבלייבט בפשיטותה (און ס'איז ניט אריינגעמישט אין איר דער תפיסת ידי אדם, אפילו ניט דער ציור פון מענטשן וואס קומט דארט ארויין). וואס פון דעם איז מובן, אז דער "כי תבא אל הארץ" איז דוקא דורך דעם וואס דער מענטש טוט זיך אויס פון זיין ציור];

און "וירשתה וישבת בה" (דו וועסט איר יורש זיין כו'), ווייזן אויף די בחינות וועלכע דער מענטש טוט אויף דורך זיין עבודה, דורך זיין ירש'נען און באזעצן זיך — און במילא זיינען שוין דא אין דעם חילוקי מדריגות [55].

---

52) שזוהי המעלה שב"לאחדים" על "כאחד" (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1142 ואילך).

53) ראה עד"ז לקו"ש ח"ח ע' 131-2.

54) ד"ה והי' כי תבא תרס"ו ותער"ב קרוב לסופו. וראה גם תורת הבעש"ט עה"פ (היום יום — ח"י אלול).

55) ראה ד"ה והי' כי תבא שם, ש־"וירשתה" הו"ע הבירור דנה"ב — והרי הבירור דנה"ב אינו שוה בכולם (ראה ד"ה באתי לגני תש"י פ"ב. ובכ"מ); ומכ"ש "וישבת בה" — בחי' התיישבות (תורת הבעש"ט שם. תער"ב שם) — שבכ"א הוא באופן אחר.

און ווי‌באַלד אַז די אחדות פון אידן קומט דורכן גילוי פון פשיטות הנשמה[56], אַבער איר אמיתית זאָגט זיך אויס דוקא אין דעם, וואָס אויך מצד דעם ציור הפרטי זיינען אידן באחדות

— דערפאַר, איז דער ענין האחדות (אַז אַ איד קען ניט זיין בשמחה כל זמן אַ צווייטער איד האָט ניט קיין חלק, וחלק ברור דוקא בארץ), זאָגט זיך אויס („מגיד") אין „וירשתה וישבת בה", אַבער — דוקא לאחרי די הקדמה פון „והי' כי תבא וגו'".

56) וי"ל, שזהו גם הטעם מה שענין האחדות נרמז במצות ביכורים, כי ביכורים מורה לשרש הנשמה (אוה"ת ריש פרשתנו) אלא שמ"מ החיוב הוא לאחרי כיבוש וחילוק, שמורה על המשכת וגילוי שרש הנשמה בבחי' הציור, כבפנים.

און דורך דער הנהגה אין אהבת ישראל, איז מען זוכה צו „והי' כי תבא אל הארץ וגו'"[57], צו דער כניסה לארץ ישראל דורך משיח צדקנו, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש[58].

(משיחות ש"פ תבא תשכ"ה ותשכ"ז)

57) להעיר ממרז"ל (ספרי ריש פרשתנו): עשה מצוה האמורה בענין (ביכורים. וראה הערה הקודמת) שבשכרה תכנס לארץ.

58) וכמרז"ל (בספרי שם. ראה הערה 2 בסופה): והי' כי תבוא אל הארץ אין והי' אלא מיד. ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פמ"ב, ג. ובכ"מ — ראה לקו"ת ראה ל, ד. אוה"ת כאן): בכל מקום שנאמר כו' והי' שמחה.

תבא ב

א. אין די פסוקים „את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וגו' וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה וגו'" [1] שטעלט זיך רש"י אויף „האמרת והאמירך" [2] און איז מפרש: „אין להם עד מוכיח במקרא. ולי נראה שהוא לשון הפרשה [3] והבדלה, הבדלתו [4] לך [5] מאלקי הנכר להיות לך לאלקים והוא [6] הפרישך אליו [5] מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה".

---

1) פרשתנו כו, יז־יח.

2) יש להמתיק זה שמפרש ב' התיבות ביחד — אף שהן בשני פסוקים (ולכאורה הו"ל לפרש * „האמירך — הפרישך אליו . . סגולה") — כי

(נוסף על העיקר — מפני ששניהם משרש אחד ובפירוש אחד, הרי)

בזה מדגיש, דאף שנאמר אותו הלשון שתי פעמים — „האמרת והאמירך" — בכ"ז „אין להם עד מוכיח כו'", שא"א להוכיח מא' על השני (כי בכ"א מהם אין הוכחה לפירוש התיבה).

3) בדפוס ראשון: המשכה והבדלה. והוא לכאו' טה"ד, שהרי ממשיך לאח"ז: הבדלתו כו' הפרישך כו' — ואינו מזכיר ל' המשכה כלל.

4) בכמה דפוסים: הבדלת; הבדלתי; הבדלתיו. אבל בדפוס ראשון הוא כבפנים. ונראה שכ"ה הגירסא הנכונה, וכפשטות המשך לשון רש"י.

5) הטעם: 1) שרש"י מוסיף „לך" ו„אליו", ובפרט שזה מפורש בכתוב. ועוד שרש"י בעצמו מעתיקו תומ"י, „להיות לך לאלקים" „להיות לו לעם סגולה" וא"כ הר"ל כפל לשון. 2) להאריכות בפרש"י כאן דלכאורה דיו לומר „. . והבדלה הבדלתו מאלקי הנכר והוא הפרישך מעמי הארץ וכדלקמן בפנים.

— י"ל, שהוא בכדי: א) לתרץ התמי': „האמרת" אתה — הרי בלאה"כ מובדל; וכמו"כ — בנוגע ל„האמירך". ב) להדגיש שלילת הענין והפירוש דאמירה כפשוטו — דבור (כ"א כדיוק לשון הכתוב „האמרת והאמירך" (בה"א) בלשון מפעיל (את השני) שאין זה שייך באמירה כפשוטה).

כי ההפרשה וההבדלה של ה' (מאלקי הנכר) וישראל (מעמי הארץ) היא כשה' הוא לך לאלקים בפועל, וישראל הם לו לעם סגולה בפועל, ולא ע"י אמירה של ישראל שה' יהי' להם לאלקים ודיבור והחלטת הקב"ה שישראל יהיו לו לעם סגולה,

ולכן מדייק רש"י „הבדלתו (ולא רק אמירה) לך . . הפרישך (ולא רק „דבר" דלקמן) אליו.

ועפ"ז מובן ג"כ מה נתחדש (כאשר וה' האמירך) היום, הרי (כההמשך בכתוב) מכבר „דבר לך".

6) הטעם שרש"י כותב „והוא" ולא „וה'" * (כבכתוב) י"ל, שבזה בא להדגיש שהוא „מדה כנגד מדה" **: ע"י ש„את ה' האמרת — (הבדלת אותו) לך מאלקי הנכר" לכן „הוא *** הפרישך אליו". ו־

---

*) אבל יש לברר בדפוסים וכת"י שאולי הי' כתוב בפרש"י „וה'" — ונראה למעתיק הקו שע"ג הה' לוא"ו ועלה בדעתו שאין לזה פירוש כ"א ע"י הוספת אל"ף — „ותיקן" — והוא.

**) להעיר גם מפרש"י בפסוק שלפנ"ז „הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה" — ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 227 ואילך. ואכ"מ.

***) ולהעיר שגם בכתוב הוא בלשון מדה כנגד מדה: את ה' האמרת גו' וה' האמירך (משא"כ בפרש"י ש(כיון שאינו שייך לפירושו) לא העתיק תיבת ה').

*) בדפוס א' וב' וכת"י רש"י שתח"י — „והוא".

---

*) אבל אין להקשות, שלא יפרש כלל תיבת „האמירך" מכיון שהתלמיד יודע זה כבר מפירוש „האמרת" — כי י"ל שזקוק לפרש „והוא הפרישך כו'" ולא „הבדילך" (ראה לקמן סעיף ח').

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) די ווערטער „להיות לך לאל־קים" און „להיות לו לעם סגולה" שטייען דאָך אין פסוק. איז לכאורה געגוג אַז רש"י זאָל זאָגן „הבדלתו לך מאלקי הנכר והוא הפרישך אליו מ־עמי הארץ" — וואָס אויך דאָן ווייס מען אַז „הבדלתו לך מאלקי הנכר" איז „להיות לך לאלקים" און „והוא הפרישך אליו מעמי הארץ" איז „לה־יות לו לעם סגולה". צוליב וואָס דאַרף רש"י מעתיק זיין די ווערטער וואָס שטייען אין פסוק[7]?

ב) ביי דעם ענין פון „את ה' האמרת", וואָס איידן האָבן אויסגעטיילט דעם אויבערשטן מאלקי הנכר, זאָגט רש"י „הבדלתו כו'"; אָבער ביי „וה' האמירך", וואָס דער אויבערשטער האָט אויסגעטיילט אידן, זאָגט ער „והוא הפרישך"[8]: פאַרוואָס בנוגע צום אויבערשטן נוצט רש"י דעם לשון „הבדלה", און בנוגע צו אידן — דעם לשון „הפרשה"?

ב. דערנאָך איז רש"י ממשיך ב־פירושו: „ומצאתי להם עד, והוא לשון תפארת כמו יתאמרו[9] כל פו־עלי און"[10].

ראה גטין (נז, ב) ע"פ זה: האמרת כו' האמירך כו' שאין אנו מעבירין אותו כו' וא"ת הוא כו'.

וי"ל שגם מטעם זה מוסיף רש"י „לך" ו„אליו" [נוסף להמבואר לעיל הערה 5], בכדי להדגיש השייכות (מדה כנגד מדה) שבין שני הענינים: אתה הבדלתו לך והוא הפרישך אליו.

7) ראה הערה 5.

8) ובתחלת הענין כותב „שהוא לשון הפרשה והבדלה" — בכדי להדגיש שב„ה־אמרה" ישנם ב' הענינים: הפרשה והבדלה. וראה לקמן הערה 42.

9) תהלים צד, ד.

10) כן הוא ברוב הדפוסים שראיתי. ויש דפוסים שכ"ז בא בחצ"ג. ובדפוס ראשון — אינו. וראה לקמן הערה 12; 14; 16.

11) וגם בפרש"י לתהלים שם (וראה גם פירושו בברכות (ו, סע"א) וחגיגה (ג, סע"א)): „יתאמרו — ישתבחו כמו האמרת והאמירך".

12) ועפ"ז יהי' מובן מה שבדפוס הראשון לא נמצא סיום פרש"י זה (ומ־צאתי כו') — כי התחלת הפירוש „אין להם עד כו'" כבר נתפרסמה במהדו"ק ודפוס הא' — הוא ממהדו"ק. ואח"כ כשמצא רש"י כו' הוסיף (במהדו"ב) „ומצאתי כו'".

13) ובפרט שבן חמש למקרא כבר יודע מקרא זה, שהרי אומרו כל יום רביעי, בשיר של יום (שמקור לאמירה זו הוא במס' סופרים רפי"ח. אבל במח"ו (סקצ"ב) — שבודאי בשיטת רש"י רבו הולך — הובאה המשנה דסוף תמיד (ורק לשבת) ולא השיר עצמו. וראה אחרונים לטושו"ע או"ח סקל"ב. ואכ"מ).

דאַרף מען פאַרשטיין: ווי זאָגט עס רש"י פריער „אין להם עד כו'" און לערנט „שהוא לשון הפרשה והבדלה", בשעת ער אַליין איז מסיים „ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת כו'"[11]? האָט מען געקענט איינלערנען (בדוחק גדול), אַז דעם „עד" פון פסוק „ית־אמרו כל פועלי און" האָט רש"י גע־פונען ערשט שפעטער, און ווי ער זאָגט דעם לשון „ומצאתי", און בת־חילה — בשעת דער מהדורא קמא — האָט ער געהאַלטן אַז „אין להם עד כו'"[12].

ס'איז אָבער זייער שווער אַזוי צו לערנען, ווייל

(א) אַיידער רש"י האָט געשריבן מיט אַ ודאות „אין להם עד מוכיח במקרא", האָט ער געווויס נאָכגעקוקט אַדער איבערגעטראַכט גאַנץ תנ"ך. היינט ווי האָט ער ניט דערמאָנט דעם „עד" פון יתאמרו גו'[13]?

(ב) לאחרי דעם וואָס „מצאתי להם

עד״, האָט רש״י געדאַרפט — אין דער מהדורא בתרא — אַרויסנעמען [14] דאָס וואָס ער האָט געשריבן פריער ״אין להם עד כו׳ ולי נראה כו׳״?

ג. מוז מען דעריבער זאָגן, אַז דאָס וואָס רש״י זאָגט פריער אין להם עד און לערנט ״שהוא לשון הפרשה והבדלה״ — ניט לשון ״תפארת״, איז עס [ניט דערפאַר וואָס ער האָט פריער ניט געוואוסט אַז די ווערטער ״האמרת״ און ״האמירך״ קען מען טייטשן ״לשון תפארת״, נאָר] מצד דעם וואָס ער נעמט אָן, אַז אין אונזער פסוק פאַסט ניט (מצד תוכן הענין) צו לערנען ״לשון תפארת״, און דערפאַר לערנט ער ״שהוא לשון הפרשה והבדלה״.

און דעריבער איז ער מדגיש ״אין להם עד מוכיח במקרא״ — ניט ״אין להם עד״ כלל [15] (וכמו בההמשך ״ומצאתי להם עד״) — מיינענדיק דערמיט, אַז אויב עס וואָלט געווען אַן ״עד מוכיח״ אויפן טייטש פון ״האמרת״ און ״האמירך״, וואָלט מען גענומען אײַנלערנען אַזוי דעם פירוש אויך אין אונזער פסוק — הגם אַז מצד תוכן הענין איז שווער אַזוי צו לערנען; נאָר וויבאַלד אַז ״אין להם עד מוכיח במקרא״ (וויל ״האמרת והאמירך״ איז ניט ממש בדומה צו ״יתאמרו״), איז בעסער צו לערנען ״שהוא לשון הפרשה והבדלה״, ווי עס קומט אויס מצד תוכן הענין.

נאָר היות ווי מען געפינט ניט אין ערגעץ אַז ״האמרת והאמירך״ זאָל מיינען הפרשה והבדלה — ניט בלויז איז ניטאָ דערצו קיין עד מוכיח, נאָר ס׳איז ניטאָ דערצו קיין ״עד״ בכלל — איז דעריבער רש״י ממשיך און ברענגט אַ צוויטן פירוש [16] ״ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת כו׳״, אַז מען קען אויך איינלערנען אַז ״האמרת והאמירך״ איז לשון תפארת. אָבער מצד דעם תוכן הענין — איז מער מסתבר צו לערנען ״שהוא לשון הפרשה והבדלה״, וואָס דערפאַר ברייגנט דאָס רש״י אַלס ערשטער פירוש.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז שווער אין דעם פירוש ״לשון תפארת״, ביז אַז מצד דער שוועריקייט לערנט רש״י אין זיין ערשטן (עיקרדיקן) פירוש ״לשון הפרשה והבדלה״, כאָטש ״לא מצאתי לו חבר״ [17]?

---

14) וגם אם נאמר שנתפרסם כבר, וכהערה 12 — הו״ל לכתוב במהדורא בתרא בסגנון של חידוש — ולא ״ומצאתי״ שמורה שזה בא בהמשך ובהוספה למ״ש לפנ״ז ״אין להם עד״.

15) ראה עד״ז משכיל לדוד כאן.

16) בפרש״י עה״ת (ברלינר — מהד״ת): . . לעם סגולה [ד״א (ומצאתי להם עד והוא) לשון תפארת כמו יתאמרו כל פועלי און].

17) במשכיל לדוד כאן, שמה שנראה לרש״י לפרש ״שהוא לשון הפרשה והבדלה״ ולא ״לשון תפארת״, הוא ״מתרי טעמי, חדא דאין הענין נמשך באמרו שבחתו להיות לך לאלקים ועוד דא״כ הול״ל אמרת כמו שבחת ומאי האמרת. דבשלמא לפי׳ הפרשה ניחא שכך מצינו לעולם לשון הפרשה והבדלה בלשון מפעיל * אבל אם נפרש מל׳ תפארת קשה קצת״.

אבל לכאו׳ ביאור זה אינו מספיק, כי ב׳ קושיות אלו — שהן רק בדיוק לשון הכתוב, אינן חזקות כ״כ כהקושיא ד״לא מצאתי לו חבר״ שעל הפ׳ ״לשון הפרשה והבדלה״,

ולכן מסתבר, שזה שרש״י רוצה לפרש

*) כוונתו לא ל״לשון״ גרידא של ״הפרשה והבדלה״, כ״א לתוכן הפעולה: שינוי בדבר הנפרש ונבדל. ולהעיר ״בשבח״ — בל׳ חכמים — ״השביח״ (מע״ש רפ״ב. ובכ״מ. אף שאינו אלא דומה. וק״ל).

ד. דער אבן עזרא — וואָס אויך ער איז מפרש לויט פשוטו של מקרא (נאָר זיין דרך אין פשט איז אַנדערש פון רש"י'ס) — לערנט אַז האמרת איז „מלשון גדולה"[18], אַזוי ווי „ב־ראש"[19] אמיר". און דערנאָך ברענגט ער נאָך אַ פירוש פון ר' יהודה הלוי (און זאָגט אויף אים „ויפה פירש") אַז די וועריאַנט „האמרת" און „האמירך" זיינען „מגזרת ויאמר". און דער פירוש „את ה' האמרת גו' להיות לך לאלקים גו' וה' האמירך גו' להיות לו לעם סגולה" איז[20], אַז אידן האָבן געמאַכט דעם אויבערשטן זאָגן אַז ער וועט זיי זיין „לאלקים", און דער אויבער־שטער האָט געמאַכט די אידן זאָגן אַז זיי וועלן אים זיין „לעם סגולה".

איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י וויל ניט לערנען (אפילו אַלס אַ פירוש נוסף) אַז „האמרת והאמירך" איז „מ־לשון גדולה": וואָרום דער מקור צו טייטשן האמרת מלשון גדולה איז פון פסוק „בראש אמיר", און אין יענעם פסוק טייטשט רש"י אמיר [ניט „נוף העליון"[21], נאָר] „ענף" סתם[22].

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י וויל ניט לערנען „האַ־מרת" מלשון אמירה (ואפילו ניט אַלס פירוש נוסף — היפך האבן עזרא, וואָס זאָגט דוקא אויף דעם טייטש „ויפה פירש"):

„אמר" פון לשון הפרשה והבדלה (ווי רש"י'ס פירוש עיקרי) — האָט צו זיך ניט קיין דוגמא. אויך „אמר" מלשון תפארת — געפינט מען ערשט אין תהלים (יתאמרו כל פועלי און), און רש"י זאָגט דערויף דעם לשון „ומצאתי". אָבער „אמר" מגזרת ויאמר — איז פון די גאָר אָפט געוווצטע וועריאַנטן אין חומש, אַנהייבנדיק פון דעם דריטן פסוק פון בראשית. היינט פאַרוואָס לערנט ניט רש"י אַז האמרת והאמירך איז לשון אמירה?

ה. די קשיא איז נאָך גרעסער: „האמרת" און „האמירך" (מיט אַ ה"א) איז לשון מפעיל. איז לויטן פירוש אַז „האמרת והאמירך" זיינען פון לשון אמירה איז פאַרשטאַנדיק בפשטות וואָס עס שטייט „האמרת והאמירך" (מיט אַ ה"א), ווייל „את ה' האמרת" איז דער טייטש, כנ"ל, אַז אידן האָבן געמאַכט דעם אויבערשטן זאָגן (אַז ער וועט זיין לך לאלקים), „וה' האמירך" — אַז דער אויבערשטער האָט געמאַכט די אידן צו זאָגן (אַז זיי וועלן זיין לו לעם);

אָבער לויטן פירוש „לשון תפארת" (אַז אידן זיינען מפאר און משבח דעם אויבערשטן, און דער אויבערשטער איז מפאר און משבח אידן), האָט לכאורה בעסער געדאַרפט שטיין „א־מרת" (אַזוי ווי שבחת) און „אמירך" (אַזוי ווי שיבחך) — אַן אַ ה"א[23].

איז אמת טאַקע, אַז קיין קשיא איז עס ניט, וואָרום מ'קען זאָגן, אַז „הא־אמרת" לשון מפעיל קומט דערפאַר וואָס דורך דעם וואָס אידן זיינען

(בפירושו הראשון) לשון הפרשה והבדלה ולא לשון תפארת הוא (לא מצד טעמים אלו, כ"א) מצד הקושיא בתוכן הענין שעל פירוש זה, כדלקמן סעיף ז'.

18) ראה גם רמב"ן וספורנו כאן.
19) ישעי' יז, ו.
20) וכ"ה ברשב"ם כאן.
21) כבמצו"ד שם. וכ"ה ברד"ק שם.
22) וכ"ה בתרגום שם.

23) כמוש"כ במשכיל לדוד כאן — ע־תק בהערה 17.

מפאר דעם אויבערשטן, ווערט כביכול דער אויבערשטער מפואר; און דאָס זעלבע אויך, פֿאַרשטייט זיך, בנוגע וואָס דער אויבערשטער איז משבח אידן. ס׳איז אָבער כמובן פיל גלאַטער צו לערנען האמרת און האמירך פון לשון אמירה[24], וואָס דאָן איז פֿאַרשטאַנדיק בפשטות פֿאַרוואָס עס שטייט האמרת (מיט אַ ה״א) כנ״ל. איז פֿאַרוואָס לערנט רש״י — עכ״פ אַלס זיין צוויטן פֿירוש — „לשון תפארת״, און ניט „לשון אמירה״?

1. איז דער ביאור בכל זה:

די פסוקים „את ה׳ האמרת היום גו׳ וה׳ האמירך היום גו׳״ קומען בהמשך צום פריערדיקן פסוק „היום הזה ה׳ אלקיך מצוך גו׳״.

דערפון איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דער „היום״ וואָס שטייט אין די צוויי פסוקים — „את ה׳ האמרת היום״ און „וה׳ האמירך היום״ — איז דער זעלבער טאָג פון דעם פריערדיקן פסוק, וואָס דאָס מיינט יעדער טאָג, ווי רש״י טייטשט דאָרט אַפֿ דעם היום הזה[25] — „בכל יום כו׳״.

און דעריבער קען רש״י ניט לערנען דעם פֿירוש פון „האמרת״ מלשון אמירה — אַז דו האָסט געמאַכט זאָגן — וואָרום דער ענין אַז אידן מאַכן דעם אויבערשטן זאָגן „להיות לך לאלקים״, פֿאַסט בלויז וועז זיי פירן זיך אויף אין אַזאַ הנהגה וואָס זאָל פֿועל׳ן כביכול ביי דעם אויבערשטן אַז ער זאָל וועלן זיין לך לאלקים[26].

מען קען אָבער ניט זאָגן אַז בכל יום טוען אידן אַזעלכע זאַכן וועלכע זאָלן „באַווירקן״ דעם אויבערשטן צו זאָגן אַז ער וועט זיין לך לאלקים. אמת טאָקע, אַז בכל יום איז ה׳ אלקינו, ווי די הנהגה פון אידן זאָל נאָר זיין — ס׳איז אָבער ניט שייך זאָגן, אַז בעת אידן פירן זיך ניט אויף ווי ס׳דאַרף צו זיין ח״ו, פֿועל׳ן זיי יענעם טאָג די אמירה פון אויבערשטן להיות לך לאלקים.

דאָס זעלבע איז אויך בנוגע צו „וה׳ האמירך היום להיות לו לעם סגולה״: בעת דער אויבערשטער וועיזט פֿאַר אידן ניסים וכו׳, דאָן איז שייך זאָגן אַז דער אויבערשטער מאַכט די אידן צו זאָגן און וועלן „להיות לו לעם סגולה״[27]. אָבער אין אַ זמן ווען דער אויבערשטער פירט זיך מיט אידן ח״ו אין אַ הנהגה הפכית פון „ונתתי גשמיכם בעתם וגו׳״, קען מען ניט זאָגן אַז אין יענעם טאָג מאַכט ער אידן צו זאָגן אַז זיי זיינען און ווילן זיין לו לעם סגולה.

דעריבער לערנט רש״י „לשון הפֿרשה והבדלה״, ווייל דער ענין וואָס

24) עוד מעלה בהפי׳ ש„האמרת והאמירך״ הם „מגזירת ויאמר״ על הפי׳ שהם מל׳ תפארת: ל׳ הכתוב „האמרת גו׳ להיות (ל׳ עתיד) לך לאלקים גו׳ האמירך גו׳ להיות לו לעם סגולה גו׳״ משמע, שהענין ד„האמרת והאמירך״ הוא שלאחרי זה יהי׳ הקב״ה „לך לאלקים״ וישראל יהיו לו לעם סגולה — אבל להפי׳ „לשון תפארת״, ה״ה (לא שלאח״ז שתפאר כו׳ יהי׳ לך לאלקים וישראל יהיו לו לעם סגולה, כ״א) בהיפך — שע״י הבפועל שה׳ נהי׳ (כבר) לך לאלקים וישראל נהיו לו לעם סגולה — בא התפארת והשבח.

25) דפשיטא שאין צריך לחזור בכל פעם באותו הענין ולהדגיש „הזה״.

26) ובלשון הראב״ע כאן: כי עשית הישר עד שיאמר. ועד״ז ברשב״ם כאן: מתוך שקבלת מצותיו.

27) ראה רשב״ם כאן: שאמרת ונתרצית שתהי׳ לו לעם לפי שעשה נסים וגבורות.

אידן טיילן אויס דעם אויבערשטן מאלקי הנכר און וואָס דער אויבערשטער טיילט אויס אידן מכל העמים איז בכל יום[28]: אין וואָס פאַר אַ מצב אידן זאָלן נאָר זיין, איז ביי זיי אַלעמאָל פאַראַן די הכרה אַז דער אויבערשטער איז זייער ג־ט[29]; און אַזוי אויך ביים אויבערשטן, זיינען אידן אַלעמאָל אויסגעטיילט פון אַלע פעלקער, זיי זיינען זיין עם סגולה[30].

ז. מטעם זה וויל רש"י אויך ניט לערנען (אין זיין ערשטן פירוש), האמרת והאמירך "לשון תפארת" — ווייל דער שבח און תפארת פון אויבערשטן איז (בעיקר) — ווען דער "להיות לך לאלקים" קומט צום אויסדרוק בגלוי אין "ללכת בדרכיו וגו'"; און אַזוי אויך דער שבח ותפארת פון אידן איז (בעיקר) ווען זיי זיינען ניט בלויז אַן עם סגולה — אַן אוצר חביב*[30] באָם אויבערשטן — נאָר ווען ס'איז דאָ דער פועל פון "ולשמור כל מצותיו וגו'" — און דאָס איז ניט אַלעמאָל קענטיק — דעריבער לערנט רש"י "לשון הפרשה והבדלה", וואָס דער ענין איז אַלעמאָל בגלוי.

און דערמיט וועט אויך זיין פאַר־שטאַנדיק, וואָס אין זיין פירוש לשון הפרשה והבדלה, באַגנוגנט זיך ניט רש"י מיט זאָגן "הבדלתו לך מאלקי הנכר והוא הפרישך אליו מעמי הארץ", נאָר ער טייטשט אויס אַז "הבדלתו לך לאלקים" און "והוא הפרישך אליו מעמי הארץ" איז "להיות לו לעם סגולה" — און באַ ביידן שרייבט ער ניט גו',

ווייל פון פשטות לשון הכתוב איז משמע, אַז דער "האמרת" איז ניט בלויז להיות לך לאלקים נאָר אויך ללכת בכל דרכיו וגו', און אַזוי אויך דער "האמירך" איז ניט בלויז להיות לו לעם סגולה נאָר אויך לשמור כל מצותיו, ולתתך עליון גו' — און היות אַז דער ענין איז דאָך ניט (ניכר) בכל יום, זאָגט דעריבער רש"י אַז דער עיקר פון האמרת און האמירך, אויף וואָס דער פסוק זאָגט "היום" (וואָס מיינט יעדער טאָג), איז להיות לך לאלקים און להיות לו לעם סגולה.

ח. דער חילוק צווישן לשון "הבדלה" ["הבדלתו לך כו'"] וואָס רש"י נוצט בנוגע דעם אויבערשטן, און לשון[31] "הפרשה" ["והוא הפרישך כו'"] וואָס ער זאָגט בנוגע אידן — בעת מען איז מחלק צווישן די צוויי לשונות[32] — באַשטייט דער חילוק אין כמה ענינים ומהם:

---

28) ואפשר לומר (בה"יינה של תורה" שבפרש"י), שהענין ד"האמירך — הפרישך אליו מעמי הארץ" בכל יום, ה"ה מ"ש בשו"ע אדה"ז (סמ"ו ס"ד) "ולפי דברי ה־מקובלים שברכות אלו (שמברכים בכל יום) הן על יציאת נשמתו בלילה שלא נדבק בה נשמת נכרי כו'".

29) שהרי ישראל הם תמיד מאמינים בני מאמינים (שבת צז, א. וראה פרש"י שמות ד, ב).

30) להעיר מפרש"י נצבים (כט, יב), ולפני זה בחוקותי (כו, מד) בלק (כג, כא) ועוד.

*30) רש"י יתרו (יט, ה. הובא לקמן בפרש"י).

31) המדובר בלשון חכמים (ופרש"י), כי בל' תורה לא נמצא ל' "הפרשה".

32) כי בכמה מקומות — ב' הלשונות משמשים לאותו הענין. שלכן התרגום ד"הבדלה" בד"כ הוא "הפרשה" (ראה לדוגמא: בראשית א, ד. ויקרא א, יז. נצבים כט, כ). ויתרה מזו מצינו — ראה פרש"י אמור (כא, כ).

א) בנוגע דעם אופן ווי די צוויי זאַכן זיינען געווען פאַר דער הבדלה והפרשה:

דער לשון הבדלה (אָפטיילן) פאַסט (בעיקר), ווען פריער זיינען זיי געווען נאָר בסמיכות זה לזה, אָבער אויסגע־מישט צווישן זיך זיינען זיי ניט גע־ווען[33].

אַזוי ווי „ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל"[34], אַז די צוויי חלקי העוף זיינען צווישן זיך ניט אויסגעמישט — זיי זיינען בלויז נאָענט ומחובר איינער צום צווייטן, און דער פירוש פון „לא יבדיל" איז „אינו מפרקו"[35] — ער זאָל ניט אָפטיילן איינעם פון דעם אַנדערן;

משא"כ דער לשון הפרשה (אָפשיידן) לייגט זיך (בעיקר) בעת פריער איז דער דבר הנפרש געווען אויסגעמישט מיט די אַנדערע זאַכן. אַזוי ווי הפרשת תרומות ומעשרות, וואָס פאַר דער הפ־רשה — זיינען די חטין וכו' פון די תרומה ומעשר וחולין געווען מעורב — אין דעם טבל.

ב) בנוגע צו די זאַכן (וועלכע מ'איז מבדיל אָדער מפריש) ווי זיי זיינען נאָך דער הבדלה והפרשה:

דער לשון „הפרשה" ווערט געניצט, ע"פ רוב, ווען אויך די זאַך פון וועלכער מען האָט מפריש געווען — בלייבט איבער לאחרי ההפרשה. אַזוי ווי תרומה און חלה וואָס ווערט אויך אָנגערופן (אין פסוק) מיטן נאָמען „תרומה"[36], אַז [כאָטש זיי האָבן ניט קיין באַשטימטן שיעור (ווי מעשר און תרומת מעשר[37]) און מ'קען אין זיי מרבה זיין, איז] „האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום, עד שישייר מקצת"[38], ווייל דער גדר פון „תרומה" וואָס מיינט „הפ־רשה"[39] איז — „מרים קצת ונשאר קצת"[40];

משא"כ ביי „הבדלה" איז נוגע נאָר די זאַך וועלכע מען איז מבדיל — ס'איז אָבער ניט נוגע אין דעם ענין[41] צי אויך די זאַך פון וועלכער מען טיילט אים אפ ווען פאַרבלייבן אָדער ניט.

ג) בנוגע תוקף הפעולה: הבדלה איז אַ שטאַרקערער, אַ וויטערער[42] אָפטיילן פון דער זאַך וואָס מ'טיילט אפ.

---

33) וגם ב„ויבדל בין האור ובין החֿ שך" (בראשית שם) „שלא יהיו משתמשין בערבוביא" (פי' השני — לפי פשוטו — שברש"י שם) — הרי הערבוביא היא [לא שהאור והחשך עצמם היו מעורבים (וכמו בהפרשת תרומות ומעשרות, שקודם ההפרשה כל החטין וכו' מעורבין) שהרי — לפי פשוטו — אור דוחה חושך; כי אם] שהיו משתמשים שניהם הן ביום והן בלילה, ועניַן ההבדלה הוא — כסיום רש"י שם — ש„קבע לזה תחומו ביום ולזה תחומו בלילה".

34) ויקרא שם.

35) רש"י שם.

36) שלח טו, יט־כא.

37) המב"ם הל' מעשר פ"א הי"ד. הל' תרומות פ"ג ה"י וי"א.

38) משנה ספ"ק דחלה. רמב"ם הל' תרומות שם ה"ה. הל' בכורים רפ"ה.

39) רש"י ר"פ תרומה.

40) רדב"ז הל' בכורים פ"י ה"ח. וראה פרש"י שלח (טו, כא).

41) להעיר מפ' נצבים שם.

42) שלכן בפרש"י כאן כותב „לשון הפרשה והבדלה" (היפך הסדר בכתוב „האמרת (הבדלתו)„ ואח"כ „האמירך (הפ־רישך)"),

כי הבדלה מתחילה בהפרשה; משא"כ בפי־רוש „לא נפלאת היא ממך" — שהסדר בהכתובים שם (נצבים ל, יא־יג) הוא בדרך לא זו אף זו — כותב (רש"י וארא ח, יח): לא מובדלת ומופרשת היא ממך.

מצד אט די חילוקים צווישן ל׳ הבדלה און ל׳ הפרשה, זאגט רש״י „הבדלתו לך . . הפרישך אליו״:

לגבי דעם אויבערשטן פאסט בעסער דער ל׳ „הבדלתו לך מאלקי הנכר״, ווייל

א) אויך פאר דעם ווי „הבדלתו״ איז (אפילו מצד דעת בני אדם) ניט שייך זאגן אז ער איז מעורב ח״ו מיט „אלקי הנכר״, וואס אפילו אוה״ע ווייסן אז דער אויבערשטער איז גרעסער און אפגעזונדערט פון כוכבים ומזלות כו׳ — קרו לי׳ אלקא דאלקיא[43] — זיי זאגן נאר אז ער איז בערך (בסמיכות) להשרים וכו׳ (וואס דעריבער האלטן זיי, אז אויך די שרים כו׳ זיינען „אלקיא״), אבער אידן זיינען מבדיל דעם אויבערשטן פון אלקי הנכר, אז ער איז ניט בערכם כלל וכלל כו׳.

ב) דער אופן פון „הבדלתו״ איז דאך [ניט אז אלקי הנכר זיינען אויך עפעס, ח״ו, נאר דער אויבערשטער איז גרעסער פון זיי — „אלקא דאלקיא״, נאר] אז די אלקי הנכר זיינען כלל קיין זאך ניט*[43] — ובמילא קען מען דאך ניט נוצן דעם לשון „הפרשתו מאלקי הנכר״ (וואס וויזט אז די זאך פון וועלכער מ׳איז מפריש איז אן מציאות), און דעריבער זאגט רש״י „הבדלתו כו׳״.

משא״כ לגבי אידן זאגט רש״י „והוא הפרישך אליו מעמי הארץ״, ווייל

א) פאר דער הפרשה זיינען אידן געווען מעורב צווישן אנדערע פעלקער — ווי דער לשון הפסוק[44] „לקחת לו גוי מקרב גוי״.

ב) אויך לאחרי ווי דער אויבערשטער האט אויסדערוויילט אידן צו זיין סגולה מכל העמים, איז ניט בלויז וואס די אנדערע אומות זיינען ניט נתבטל געווארן, נאר אדרבה — די חיבה פון דעם אויבערשטן צו אידן וואס בלויז זיי האט ער אויסגעקליבן לעם סגולה, ווערט באוויזן דוקא דורך דעם וואס „לי כל הארץ״ און אעפ״כ „והייתם לי סגולה מכל העמים״[45].

ט. אבער רש״י באגונגט זיך ניט מיטן פי׳ אז „האמרת והאמירך״ זיינען לשון הפרשה והבדלה — ווייל „לא מצאתי לו חבר״

— דעריבער איז ער ממשיך (אלס אן צווייטן פי׳) „ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת״, אז מ׳קען אויך טייטשן האמרת און האמירך פון ל׳ תפארת — וואס אויך דאס וואס דער אויבערשטער איז „לך לאלקים״ און אידן זיינען „לו לעם סגולה״ איז אן תפארת און אן שבח. און ויבאלד אז דער ענין איז דאך „בכל יום״ (כנ״ל ס״ו), פאסט דעריבער צו זאגן את ה׳ האמרת היום גו׳ וה׳ האמירך היום — אויך לויטן פירוש „לשון תפארת״.

י. פון די ענינים „יינה של תורה״ אין פרש״י דידן:

עס שטייט אין מהרש״א[46] אז „את ה׳ האמרת גו׳ וה׳ האמירך גו׳״ איז

43) מנחות קי, א — הובא בפרש״י מלאכי א, יא.

*43) להעיר מ(מכילתא ו)רש״י יתרו כ, ג (וכ״ה בספרי ורש״י עקב יא, טו): אחרים לעובדיהם צועקים אליהם ואינם עונים אותם.

44) ואתחנן ד, לד.

45) יתרו יט, ה. פרש״י שם.

46) לברכות ו, א — הובא באוה״ת פרשתנו ע׳ תתרנז.

בדוגמת דעם ענין פון „אני לדודי ודודי לי".

וואס עפ"ז איז פארשטאנדיק די שייכות מיוחדת פון די פסוקים בפרט צו חדש אלול [47], אע"פ וואס זיי זיינען דאך „היום" „בכל יום", כנ"ל — ווייל דער ענין פון אלול איז [48] כהסדר ב' הפסוקים „האמרת" דערנאך „האמירך" (פריער) „אני לדודי (און דערנאך) ודודי לי" (ר"ת אלו"ל [49]).

און מיט די צוויי פירושים אין „האמרת והאמירך" — לשון הפרשה והבדלה און ל' תפארת — איז רש"י מרמז דעם סדר העבודה פון חדש אלול: אז פריער דארף זיין די עבודה פון „הפרשה והבדלה" און דערנאך די עבודה פון „תפארת", כדלקמן.

יא. ווען מען דאס פארשטיין ב' הקדים, אז די שייכות פון די צוויי פסוקים צו חדש אלול איז ניט בלויז מצד סדר הכתובים — אז „את ה' האמרת" קומט פאר „וה' האמירך" אזוי ווי אלול וואס אני לדודי קומט פאר ודודי לי [ניט ווי ניסן, וואס זיין סדר איז נגלה עליהם וגאלם [50], „דודי לי (און דערנאך) ואני לו" [51], נאר אויך מצד דעם וואס די פרטי הענינים אין די פסוקים זיינען בהתאם צו די ענינים פון חדש אלול.

חדש אלול טיילט זיך אויס פון אלע אנדערע חדשים (אפילו פון חדש תשרי) אויך דערמיט וואס יעדן טאג פונעם חדש [52] זאגט מען (צוויי מאל [53]) דעם מזמור לדוד ה' אורי [54].

איז ידוע וואס שטייט אין חסידות [55] — מיוסד על מרז"ל „בתחלה אתה אומר אחת שאלתי שבתי בבית ה' ואח"כ אתה שואל כמה שאלות לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו וגו'" [56] — אז „שבתי בבית ה'" איז דער כלל פון אלע שפעטער אויסגערעכנטע ענינים, און דעריבער (קען זיין אז) „אתה אומר אחת שאלתי".

פונדעסטוועגן, כאטש „שבתי בבית ה'" איז דער כלל (און „אחת") פון די אלע ענינים וואס שטייען שפעטער — איז פארשטאנדיק, אז אויך דער כלל איז אן פרט לגבי די ענינים וואס שטייען אין די פריערדיקע פסוקים, ובפרט לגבי הוי' אורי וישעי גו' הוי'

---

47) להעיר משל"ה חלק תושב"כ ר"ס וישב. תורת אדה"ז (היום יום ע' קא).

48) ראה אוה"ת שם ע' תתרנח: וא"כ זהו ג"כ ענין אלול.

49) אבודרהם סדר תפלת ר"ה ופירושה בשם הדרשנים. פע"ח שער ר"ה פ"א. לקו"ת ראה לב, א. ועוד.

50) הגדה ש"פ.

51) שה"ש ב, טז. וראה רשימות הצ"צ לשה"ש (תשכ"א) ע' קמז (אוה"ת שה"ש ח"ב ע' תקמג). רד"ה דודי לי תרכ"ז.

52) שזה מוכיח שזהו ענינו של החדש. משא"כ בתשרי הרי אומרים רק עד אחר הו"ר (הדיעות בזה ראה מטה אפרים סתק"פ"א ס"ו. שער הכולל (להרא"ד לאוהאוס) פמ"ה סק"ו). — ובדוגמת המבואר (לקו"ש ח"א ר"פ אמור) בענין השייכות דספה"ע לחדש אייר (אף שגם בניסן וסיון ישנה ספה"ע), שספה"ע היא בכל הימים דחדש אייר.

53) להעיר ממחז"ל דשנים ליום (ה' תמידים) — מכפרים שאין עון (במדב"ר פכ"א, כא. תנחומא פנחס יג). וי"ל דמזה סמך למנהגנו לומר בשני — בתפלת ה' מנחה (ראה שער הכולל פי"א ס"ק כח).

54) מטה אפרים שם. וש"נ. אדה"ז בסידורו, ובארוכה ע"ז — שער הכולל שם. וש"נ.

55) ראה לקו"ת ס"פ מסעי (מהרב המגיד). אוה"ת עקב ע' תקעח ואילך. ד"ה אני לדודי תרכ"ט. ועוד.

56) כ"ה הלשון בלקו"ת שם ממדרש תהלים וילקוט עה"פ אחת שאלתי (תהלים כז, ד).

מעוז חיי גו' וואס בתחלת וראש ה־מזמור.

ד. ה., אז גאר דער ערשטער כלל איז די ידיעה והכרה אז הוי' אורי וישעי גו' הוי' מעוז חיי גו', וואס דערפון קומט דערנאך דער אחת ש־אלתי גו' שבתי בבית ה' גו', און דאס קומט שפעטער אין די פרשים לחזות בנועם הוי' ולבקר בהיכלו וגו'.

יב. און די דריי ענינים דריקן אויס דעם סדר ואופן העבודה פון חדש אלול — זמן[57] התשובה:

מצד דעם ריבוי העלמות והסתרים שבעולם, קען מען אמאל זיין (בנוגע ענינים פרשיים עכ"פ) אין א מצב פון „שוכחים את האמת"[58], אז א איד זאל ח"ו פארגעסן אויפן „אמת הוי'", אויף זיין שייכות מיטן אויבערשטן, ביז אז ער זאל (בכמה ענינים) זיך אויפפירן באופן אז עס איז ניט ניכר דער ונפלינו*[58a], דער להבדיל בין ישראל לעמים.

איז בשעת עס קומט חדש אלול איז די ערשטע זאך הוי' אורי וישעי גו' — די ידיעה והכרה אז ער איז פארבונדן מיטן אויבערשטן;

אבער דאס איין איז ניט מספיק, ווארום לפעמים קען זיין אז ער גע־דיינקט טאקע אז ער איז א איד און איז פארבונדן מיטן אויבערשטן, אבער דער יצה"ר רעדט אים אין זיך צו יאגן נאך תאוות עוה"ז, כאטש ער ווייס אז בשעה זו — איז דורך דעם יאגן זיך ווערט ער ח"ו נפרד פון התקשרות באלקות —

אויף דעם קומט דער „אחת שאלתי גו' שבתי בבית ה' כל ימי חיי", ער זאל מעורר זיין דעם רצון חזק (ביז אז דער רצון ווערט זיין איינציקע בקשה — אחת שאלתי) צו געפינען זיך בבית ה', אין אן אופן פון עכבה וקבוע („שבתי"[59] כל ימי חיין;

ס'איז דאך אבער מעגלעך אז ער זאל פארבלייבן ביי דער התעוררות כללית ורצון כללי און אין פרטים זאל ער דורכפאלן — אויף דעם קו־מען גלייך די בקשות פרטיות: לחזות בנועם הוי' ולבקר בהיכלו וגו'.

יג. די זעלבע דריי ענינים הנ"ל זיינען פאראן אין את ה' האמרת גו' וה' האמירך גו', און אין יעדערן פון זיי — סיי אין „האמרת" (אני לדודי) סיי אין „האמירך" (ודודי לי):

דער ערשטער כלל איז „את ה' האמרת וה' האמירך" — דער כללות־דיקער פארבונד פון אידן מיטן אויבערשטן און פון אויבערשטן מיט אידן, און אין אן אופן וואס האט נאך ניט קיין ענויעם פי' — „אין להם עד" — בדוגמת דער ידיעה והכרה (כללית) אז הוי' אורי וישעי און הוי' מעוז חיי[60];

57) ראה טואו"ח סתקפ"א ונ"כ. ובכ"מ בספרי מוסר וחסידות.

58) לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד) בנוגע לשופר דר"ה. וראה לעיל ע' 129 ואילך, שגם בתקיעות דאלול ישנו (בהעלם עכ"פ) מעין התשובה שבתקיעות דר"ה. עי"ש.

*58) ונהי' מובדלים (פרש"י תשא לג, טז).

59) ראה פרש"י וירא כא, לד. ר"פ וישב: וישב . . בשלוה. ריש פרשתנו. ובכ"מ.

60) וגם בזה — שני ענינים: „הוי' אורי וישעי" וכן „הוי' מעוז חיי" — הבא מלמעלה, דוגמת „והוי' האמירך"; האומר (וממשיך) את זה — לדוד (נעים זמירות ישראל — כאו"א מישראל) — דוגמת „את הוי' האמרת".

דערנאָך קומט דער ענין פון „האַ־מרת והאמירך" צום אויסדרוק — אין „להיות לך לאלקים" און „להיות לו לעם סגולה": זיין פאַרבונד מיטן אוי־בערשטן קומט שוין אין אַ געוויסן אָפּטייטש — ער ווייס אַז „אנו עמך ואתה אלקינו וכו'"[61] — בדוגמת „אחת שאלתי גו' שבתי בבית הוי' גו'"[62];

און דערנאָך קומט דאָס אַרויס אין ענינים פרטיים: „וללכת בדרכיו גו'" און „ולשמור כל מצותיו גו'" — בדוגמת „לחזות בנועם הוי' וגו'".

יד. אע"פ אַז דער ערשטער פסוק וענין פון לדוד ה' אורי איז בלויז אַ ידיעה והכרה כללית אין דעם פאַר־בונד פון אַ איד מיטן אויבערשטן, זיינען אָבער פאַראַן אין דער הכרה גופא צוויי ענינים: ה' אורי וישעי און ה' מעוז חיי.

וי"ל, אַז די צוויי מאָל שם הוי', — הוי' אורי וישעי און הוי' מעוז חיי — זיינען ע"ד ווי רש"י זאָגט[63] בנוגע צו די צוויי שמות הוי' פון די י"ג מדות הרחמים: אחת קודם שיחטא ואחת לאחרי שיחטא וישוב.

והביאור בזה[64]:

61) נוסח פיוט דיו"כ.

62) וגם בזה — שני הענינים ד„אני לדודי" (האמרת) ו„ודודי לי" (האמירך): „אחת שאלתי" היא בקשה הבאה מלמטה, שיתנו לו מלמעלה שיהי' „שבתי בבית ה' גו'". ועצ"ע בזה.

63) תשא לד, ו. וכ"ה בתוס' ד"ה שלש עשרה מדות (ר"ה יז, ב), ולהעיר ממ"ש בסדור ר' שבתי רשקובר (בסדר כוונת ר"ח אלול) ובפנים יפות (פ' אחרי ד"ה ביד איש עתי — „שמעתי"), שבמזמור זה ישנם י"ג שמות הוי' כנגד י"ג מדות.

64) ראה בארוכה (עד"ז) מכ' טו אלול תש"ל ומכ' כללי לר"ה תשל"א ובהמצויין שם — נדפסו לקמן בהוספות ע' 314. 457.

אַ חטא קען קומען דורך צוויי סיבות: א) דער יצה"ר רעדט איין דעם מענטשן אויף אַן עבירה אַז זי איז ניט קיין עבירה אָדער אַז ס'איז גאָר אַ מצוה. ב) ער ווייס אַז ס'איז אַן עבירה, נאָר ער קען זיך אויפן יצה"ר ניט מתגבר זיין[65].

און דאָס מיינט „ה' אורי וישעי": א) דער אויבערשטער באַלייכט אַ איד, ער זאָל זען דעם אמת וואָס עס איז טוב און וואָס ס'איז רע, און ב) ער העלפט אים זיך צו מתגבר זיין אויפן יצה"ר[66]. און דער הוי' איז „קודם שיחטא" — ער לאָזט ניט צו אַז עס זאָל קומען צום „יחטא" אע"פ וואָס יצרו מתגבר עליו[67];

דערנאָך איז דאָ די העכערע מדריגה פון הוי'[68], וואָס איז „מעוז חיי": אַז אויך לאחר ווי ער איז דורכגעפאַלן, האָט ער דעם כח פון הוי' (דלעילא) צו תשובה טאָן, וואָס דאָס ברענגט אים ניט בלויז צו חיי — דער „וחי בהם"[69] פון תומ"צ, נאָר אויך צו „מעוז חיי" וואָס קומט דורך תשובה וואָס איז העכער פון תומ"צ.

טו. און דאָס איז אויך דער ביאור השייכות פון דעם ערשטן פסוק לדוד ה' אורי צו חדש אלול:

65) ראה סוכה נב, ריש ע"ב: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו . . ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו.

66) ראה אלשיך עה"פ — הובא ביהל אור שם (ע' צח): וישעי להושיע מיצה"ר.

67) ועפ"ז תתורץ קושיא הידועה: קו־דם שיחטא — למה זקוק ל(מדה מ)י"ג מדה"ר?

68) ראה לקו"ת חקת נז, ג.

69) אחרי יח, ה — הי'פד „ומבקש להמיתו" (ע"י החטא) שבסוכה שם.

בשעת ס׳קומט חדש אלול און אַ איד דערמאָנט זיך (כנ״ל סי״ב) אויף זיין פאַרבונד מיטן אויבערשטן, הויבט אָן דער יצה״ר אייגי׳טענה׳ן מיט עם: אמת דו ביסט טאַקע פאַרבונדן מיטן אויבערשטן — דו גענפינסט זיך דאָך אַבער אין אַ וועלט וואָס איז ״מלא קליפות״ [70] און דו האָסט אַ יצה״ר אָן ״אומן במלאכתו״ [71], וועסטו סיי ווי ניט קענען אָנהאַלטן דיין פאַרבינדונג מיטן אויבערשטן אין טאָג טעגלעכן לעבן!

— אויף דעם זאָגט מען (גלייך ווי מ׳דערמאָנט זיך אָז מ׳איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, נאָך איידער מ׳גייט אַרײַן אין פרטים), אָז ״הוי׳ אורי וישעי״ און במילא איז ״ממי אירא״.

טענה׳ט אָבער ווייטער דער יצה״ר: דער הוי׳ אורי וישעי וועט דיר בלויז אַרויסהעלפן אָז מכאן ולהבא וועסטו ניט זינדיקן. אָבער דו האָסט דאָך שוין געזינדיקט, ביסטו שוין אַ פאַר־פאַלענער (ר״ל),

אויף דעם זאָגט מען ״הוי׳ מעוז חיי ממי אפחד״, אָז ניט נאָר האָט מען ניט קיין מורא פאַר ״רחוקים״ [72], אָז מ׳זאָל מכאן ולהבא ניט דורכפאַלן, נאָר ס׳איז אויך ניטאָ קיין פחד פאַר ״קרובים״ [73], פון די חטאים וואָס זיינען שוין ביי אים דאָ — ווייל ״הוי׳ מעוז חיי״ און גיט אים כח צו תשובה טאָן.

טז. און די צווי׳ ענינים פון דעם ערשטן פסוק פון לדוד ה׳ אורי, איז רש״י מרמז אין זייַנע צוויי פֵּירושים אויף ״האמרת והאמירך״ — וואָס איז (כנ״ל סי״ג) בדוגמת דער הכרה כללית אין ערשטן פסוק פון לדוד אורי:

דער פי׳ ״לשון הפרשה והבדלה״ — אָז אַ איד האָט ניט קיין שייכות צו ״אלקי הנכר״ און ״עמי הארץ״ — איז בדוגמת ״הוי׳ אורי וישעי״, וואָס פועל׳ט אָז דער איד זאָל ניט האָבן צו טאָן מיט ענינים פון רע;

און דער פי׳ ״לשון תפארת כמו יתאמרו כל פועלי און״ — אָז פון דער ״יתאמרו״ פון די ״פועלי און״ [74] ווערט אַן עד (ובדרך ״מצאתי״), ער מאַכט אויף דעם פירוש (וענין) אָז ניט נאָר עס איז דאָ די הפרשה והבדלה כו׳, נאָר עס ווערט אַ תפארת ושבח, וואָרום דורך תשובה פועל׳ט מען אָז אויך די זדונות (יתאמרו) ווערן נהפך לזכיות — איז בדוגמת ״הוי׳ מעוז חיי״, דער כח אויף תשובה.

און דאָס איז אויך דער ענין פון ״לשון תפארת״, ווייל דער תפארת ושבח וואָס קומט אַרויס דורך את־כפיא סט״א (דורך תשובה), איז ״יתיר משבחא אחרא . . יתיר מכולא״ [75].

יז. דער ענין פון תשובה איז שייך צו יחידה, העכער פון טעם ודעת [76]. און דעריבער איז תשובה די הכנה צו דער גאולה, וואָס אויך משיח קומט ״בהיסח הדעת״ [77] — ווי דער אַלטער רבי איז מבאר [78] אָז די מדריגה וואָס וועט זיין בביאת המשיח איז ״למעלה מדעת האדם כו׳״.

---

70) תניא פל״ו. וראה גם שם פ״ו (יו״ד, סע״ב).

71) ראה שבת קה, ב: כך אומנתו של יצה״ר.

72) ראה רש״י ס״פ עקב.

73) ועפ״ז יומתק מה שרש״י מביא בפי׳ רושו גם סיום הכתוב.

74) זח״ב קכח, ב. תניא פכ״ז.

75) לקו״ת ראה כו, א. ובכ״מ.

76) סנה׳ צז, סע״א.

77) אגה״ק ס״ד (קו, רע״א).

און אויך דאָס איז רש"י מרמז אין „ומצאתי להם עד", אַז די עבודה פון „יתאמרו כל פועלי און", עבודת התשובה, איז העכער פון טעם ודעת — בדוגמת מציאה וואָס קומט בהיסח הדעת [76].

און דאָס ברענגט צו „מצאתי דוד עבדי גו'" [78],

און ווי מ'זאָגט אויך אין דעם מזמור לדוד אורי „ועתה ירום ראשי על אויבי גו' ואזבחה באהלו זבחי תרועה גו'", אַז דורך דעם וואָס חאָטש עס זיינען פאַראַן „אויבי" איז פונ־דעסטוועגן פּועל'ט מען אַז „ירום ראשי על אויבי" (עבודת התשובה), קומט מען צו „ואזבחה באהלו זבחי תרועה" — צו דער עבודת הקרבנות ווי זי וועט זיין בתכלית השלימות („כמצות רצונך" [79]) אין דעם בית המקדש ה־שלישי וואָס וועט געבויט ווערן דורך דעם „מלך מבית דוד" [80] — משיח צדקנו,

אין דער גאולה האמיתית והשלימה, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תבא תש"ל)

---

78) תהלים פט, כא.

79) נוסח התפלה במוסף. וראה המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

80) רמב"ם הל' מלכים ספי"א. וראה לקו"ש ח"ז ע' 91 הערה 63.

נצבים

א. אויף „ושב הוי׳ אלקיך את שבותך״[1], פרעגט רש״י „הי׳ לו לכתוב והשיב את שבותך״. וואס די כוונה אין דער שאלה איז (א) אַז אַנשטאָט „ושב״ האָט געזאָלט שטיין „והשיב״, און (ב) צוליב וואס שטייט „הוי׳ אלקיך״[2]: עס שטייט דאָך ערשט[3] אַז די הקדמה וסיבה פון דעם „ושב״ — מוז זיין „ושבת עד הוי׳ אלקיך״, מדה כנגד מדה: דורך „ושבת (עד ה״א)״ קומט „ושב גו׳״, איז דאָך מובן[4] אַז דער „ושב״ (אַדער „והשיב״) גייט עס אויף דעם (עד) „הוי׳ אלקיך״ — דעם אויבערשטן? און רש״י ענטפערט: „רבותינו[5] למדו[6] מכאן כביכול שה־שכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו שהוא ישוב עמהם״.

דאָרף מען פאַרשטיין:

א) אין פ׳ שמות[7] האָט שוין רש״י מפרש געווען, אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט זיך באַוויזן צו משה רבינו „מתוך הסנה״ איז עס „משום עמו אנכי בצרה״. איז ווי זאָגט רש״י דאָ אַז מען לערנט ערשט אַפּ „מכאן״ אַז די שכינה איז שורה עם ישראל בצרת גלותם — בעת מען ווייס עס שוין פון פ׳ שמות?

ב) „עמו אנכי בצרה״ איז דאָך אַ בפירוש׳ער פסוק[8], דאָרף מען דאָך דאָס ניט אַפּלערנען „מכאן״ פון אַ דיוק אין אַנדער פסוק*[8a]?

ג) אין פסוק „ושב הוי׳ אלקיך״ שטייט בלויז אַז דער אויבערשטער קערט זיך אום פון גלות. וואו גע־פינט רש״י אין דעם פסוק די הדגשה

---

1) פרשתנו ל, ג.

2) ועפ״ז מובן (א) מה שרש״י מעתיק לא רק תיבת „ושב״ אלא גם התיבות של־אחרי׳ (וראה שוה״ג להערה 30). (ב) מה שכותב בקושייתו „הי׳ לו לכתוב והשיב את שבותך״ (ובפרט שגם בספרי (בהעלותך י, לה. מסעי לה, לד) וגמרא (מגילה כט, א) אמרו רק „והשיב לא נאמר״*). (ג) מה שמשמיט בקושייתו התיבות „הוי׳ אלקיך״ (ולא רמזם אפילו בתיבת „גו׳״) — אף שמעתיק התיבות „את שבותך״ שלאחריהן.

3) ל, ב.

4) משא״כ במה שנאמר בהפרשה כו״כ פעמים לאח״ז „הוי׳ אלקיך״.

5) ראה ספרי שם. מגילה שם. (אבל ראה לקמן הערה 11).

6) מ״ש „רבותינו למדו כו״ — כי פי׳ הפשוט ד„ושב הוא את שבותך״ הוא — שישיב את בני ישראל. אלא שבזה שאומר „ושב גו׳״ (ולא „והשיב״) מלמד הכתוב (ענין נוסף) שהקב״ה ישוב עמהם.

וי״ל, שזהו גם הטעם מה שרש״י כותב „הי׳ לו לכתוב והשיב את שבותך״ — ואינו כותב „ולא והשיב את שבותך״ (וע״ד שכו־תב בפ׳ תבא כו, ב: „ולא כל ראשית״. ובפרט שגם בספרי ומגילה שם: „והשיב לא נאמר״) — כי מרמז בזה, שגם לפי המסקנא הפי׳ ד„ושב״ כולל גם „והשיב״, ולכן „הי׳ לו לכתוב והשיב כו׳״.

7) ג, ב.

8) תהלים צא, טו.

*8) ואם אין הפסוק „עמו אנכי בצרה״ מספיק — הו״ל לרש״י בשמות (שם) לומר „מכאן למדנו כו׳״.

---

*) בספרי מסעי שם מסיים: „אלא ושב הוי׳ אלקיך״ (ובבהעלותך: „ושב הוי׳״). אבל תיבות אלו מעתיק ב„אלא כו׳״ ולא ב„לא נאמר״. משא״כ בפרש״י, שמעתיק זה ב„הי׳ לו לכתוב״. ומה שמוסיף זה בספרי ב„אלא כו׳״, י״ל, שזהו בכדי להדגיש יותר הענין ד„כשהם חוזרים שכינה עמהם״.

„שהשכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם״? פון דעם פסוק ווייס מען נאָר אַז שכינה עמהם[9], אָבער ניט אַז דאָס איז עמהם בצרה — וואָס דאָס ווערט געזאָגט אין פסוק „עמו אנכי בצרה״ אָדער בפסוק „בכל צרתם לו צר״[10]?

ד) לאחרי ווי רש״י זאָגט „שהשכינה שרוי׳ עם ישראל **בצרת** גלותם״, איז דאָך שוין במילא פאַרשטאַנדיק אַז בשעת די אידן גייען אַרויס פון גלות גייט אַרויס פון גלות אויך די שכינה[11]. צוליב וואָס דאָרף רש״י מפרט זיין „וכשנגאלין כו׳ ישוב עמהם״?

ה) וועז רש״י וויל עס שוין זאָגן בפירוש (הגם ס׳איז לכאורה מובן מעצמו) בכדי צו פאַרטייטשן דעם לשון „ושב הוי׳ אלקיך״[12] — האָט ער געדאַרפט בלויז זאָגן „וכשנגאלין ישוב עמהם״. וואָס מיינט ער מיטן לשון „הכתיב גאולה לעצמו״?

ב. דערנאָך איז רש״י ממשיך: „ועוד יש לומר שגדול יום קבוץ גליות ובקושי כאילו הוא עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו כענין שנאמר[13] ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל. ואף בגליות שאר האומות מצינו כן שנאמר ושבתי את שבות בני עמון״[14].

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) צוליב וואָס דאָרף רש״י אָנקומען צו צווייי פירושים[15]?

דאָס וואָס רש״י באַגונגט זיך ניט מיטן „ועוד י״ל״, קען מען לכאורה מסביר זיין: פון דעם לשון „ושב הוי׳ אלקיך״ (אַז דער אויבערשטער וועט זיך אומקערן כביכול פון גלות) איז משמע, אַז ער געפינט זיך כביכול אין גלות אויך פאַר דעם זמן פון „ושב״[16] — ניט בלויז וואָס ער

---

9) וכשטחיות לשון הלימוד מכתוב זה במגלה שם.

10) ישעי׳ סג, ט. וכדחז״ל על ב׳ הכתובים (תענית טז, א).

11) בספרי ומגילה שם, נלמדים ב׳ ענינים אלו — גלו שכינה עמהם; כשהן עתידין להגאל שכינה עמהם — מפסוקים שונים. ומזה משמע שהם ב׳ ענינים שונים (ראה חדא״ג מהרש״א למגילה שם). אבל בפרש״י עה״ת, מכיון שגם מה ששכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם נלמד מכאן — הרי זה לכאורה ענין אחד.

12) אבל דוחק הוא, כי כיון ש„וכשנגאלין כו׳ ישוב עמהם״ מובן מעצמו (ממה שמפרש רש״י לפנ״ז „שהשכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם״), הרי מובן במילא גם התירוץ על קושייתו „הי׳ לו לכתוב והשיב את שבותך״.

13) ישעי׳ כז, יב.

14) כן הוא בדפוס הראשון. בפי׳ גו״א. ש״ח (השלם, אבל בהמקוצר הנדפס בחומש נשמט כל הקטע) ועוד. וכבר העירו במפרשי רש״י, שבכתוב מצינו: ושבתי שבות מואב (ירמי׳ מח, מז) ושבתי את שבות מצרים (יחזקאל כט, יד) — וכ״ה בכמה דפוסי רש״י; ובנוגע לבני עמון: אשיב את שבות בני עמון (ירמי׳ מט, ו).

15) במשכיל לדוד כאן, שמה שזקוק רש״י לב׳ הפירושים הוא, לפי שבכתוב כאן נאמר „ושב״ ב׳ פעמים — „ושב הוי׳ אלקיך גו׳ ושב וקבצך גו׳״ — ולכן מפרש „חד לעצמו וחד לישראל״. עיי״ש.

אבל ממה שרש״י אינו מעתיק „ושב״ השני, ואינו מרמזו אפילו ב„וגו׳״, מוכרח שב׳ הפירושים הם ב„ושב הראשון״.

16) ובפרט, שמכיון שנאמר „ושב (ולא „והשיב״) ה״א את שבותך״ [צ״ל, שפירוש „את שבותך״ (לפי הענין הנרמז ב„ושב״) הוא כמו „עם שבותך״. וא״כ], מסתבר לומר ש„ושב ה״א״ הוא דוגמת „שבותך״, השבה מגלות. וראה לקמן בפנים. [ובפרט באם נאמר שרש״י ס״ל שפירוש „שבותך״ הוא מלשון „שבי״ (כפי המצודות — מפשטני נ״ך — ירמי׳ שם ובכ״מ); אבל דוחק גדול הוא, כי באם „ושב״ ו„שבותך״ הסמוכים אין פי׳ שוה — הי׳ רש״י מפרש זה].

קומען אהין אין דעם „יום קיבוץ גליות" בכדי אַרויסצונעמען פון דאָרט די אידן — און דעריבער דאַרף ער אַנקומען צום פירוש „שהשכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם כו׳" [17];

ס׳איז אַבער ניט מובן: וואָס דאַרף רש״י אַנקומען צו „ועוד י״ל כו׳" און ס׳איז אים ניט געגוג דער פירוש וואָס ער זאָגט פריער [18]?

ב) אין פסוק דא רעדט זיך וועגן דער גאולה פון אידן. וואָס איז רש״י מסיים „ואף בגליות שאר האומות מצינו כן כו׳" [19]?

ג) די קשיא איז נאָך שטאַרקער: בכדי צו ברענגען אַ ראי׳ אַז דער אויבערשטער וועט אַרויסנעמען פון גלות יעדערן באַזונדער, איז געגוג וועז רש״י זאָל ברענגען די ווערטער „ואתם תלוקטו לאחד אחד" — אַז דעם סיום פון די ווערטער „בני ישראל". איז דאָך דערפון קענטיק, אַז ער וויל דערמיט מדגיש זיין אַז דאָס וואָס „אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו" האָט אַ שייכות אויך צו „בני ישראל"

[וואָס אַזוי איז אויך משמע אין אונזער פסוק „ושב הוי׳ אלקיך" (לויטן צווייטן פירוש): דאָס וואָס „אוחז בידיו ממש איש איש כו׳" — „ושב" — איז עס דערפאַר וויל הוי׳ איז אלקיך — דיין ג״ט [20],

היינט ווי זאָגט רש״י גלייך נאָך דעם „ואף בגליות שאר האומות מצינו כן כו׳"?

ד) וואָס איז דאָ נוגע די גאַנצע אריכות ובמילא דאַרף מען ברייגגען ראיות פון נביאים וכו׳?

ה) וואָס מיינט רש״י מוסיף זיין מיט זאָגן „ממש" [21], ניט „בידיו" סתם ווי ער זאָגט בפירושו בפ׳ ואתחנן *[21]?

ג. דעם ביאור בכל הנ״ל וועט מען פאַרשטיין בהקדם וואָס מען געפינט

---

17) אבל ממה שנאמר „ושבתי" גם בגליות שאר האומות (שאין שייך חיר לומר ששכינה עמהם), מוכח שהלשון „ושב" שייך גם כשאין הוא עצמו נמצא ב„גלות" ורק שבא לשם להשיב את שבותך (ופי׳ „את שבותך" לפ״ז הוא כפשוטו, ולא עם שבותך).

ומה שזקוק רש״י לפי׳ הראשון [ועד — שפי׳ השני כותבו לאחרונה וגם בלי „ועוד י״ל" — ראה להלן הערה 38] הוא — כי ממ״ש ושב הוי׳ אלקיך משמע, שהטעם להענין הנרמז ב„ושב" (ולא והשיב) הוא — (לפי ש)„הוי׳ אלקיך", והרי הענין ד„גדול יום קיבוץ גליות" הוא גם „בגליות שאר האומות". וראה לקמן הערה 20. ועפ״ז יומתק מה שרש״י כותב „עם ישראל" ולא „עמהם".

18) ואין לומר, שמה שרש״י אינו מסתפק בפירושו הראשון הוא, כי לפי פי׳ זה הול״ל בכתוב „עם שבותך": א) גם לפי פי׳ הא׳, הענין שהקב״ה ישוב עמהם הוא רק מה שהכתוב מלמדנו בלשון „ושב", אבל עיקר פירוש הכתוב הוא — שהוי׳ אלקיך ישיב את שבותך (כנ״ל הערה 6). ב) לעיל (כט, יח) נאמר „למען ספות הרוה את הצמאה", ופירושו הוא (רש״י שם) „עם המזיד". ובפרש״י שם כותב „עם המזיד" דרך אגב ולא בסגנון של חידוש.

19) במשכיל לדוד כאן, שכוונת רש״י בזה היא להוכיח, שמכיון שגדול יום קיבוץ גליות כו׳, שייך לומר „ושב" (ולא „והשיב") גם באם לא היתה השכינה עם ישראל בצרת גלותם. ועל זה באה הראי׳ מ„ושבתי את שבות בני עמון", אף ש„ודאי לא שייך חלילה לומר שהשכינה עמהם".

אבל לפ״ז קשה: איך למדו רבותינו מכאן (גם באם הי׳ נאמר „ושב" רק פ״א — ראה לעיל הערה 15) שהשכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם?

20) ומה שלמדו מכאן ששכינה שרוי׳ עם ישראל בצרת גלותם (ראה לעיל הערה 17) — אף שגם לפי ה„ועוד י״ל" מובן הדיוק „הוי׳ אלקיך" — ראה לקמן הערה 40.

21) משא״כ בפרש״י ר״פ וישלח.

*21) ד, לא.

ביי יעדערן פון די אבות [22], אַז דער אויבערשטער איז מיט אים געווען. וואָס דער ביאור פון דעם בפשטות איז: היות ווי די הנהגה שלמעלה מיט די אבות איז געווען אין אַן אופן פון למעלה מהטבע, ביז — אַז אַלע האָבן געזעען אַז זייער הצלחה קומט פון אויבערשטן [23], דעריבער [24] איז דער פסוק מדגיש, אַז דער אויבערשטער איז געווען מיט זיי (הגם ער איז דאָ אומע־ טום — בשמים ממעל ועל הארץ מת־ חת *[24] — כמ"ש [25] „את השמים ואת הארץ אני מלא"), וואָס מיינט, אַז מיט זיי איז ער געווען בגילוי, און ער באַשיצט זיי, איז זיי מצליח א.ז.ו.ו.

דאָס זעלבע איז בנוגע צו אידן, אויך [26] בזמן הגלות: מצד דעם וואָס אַלע זעען ווי דער אויבערשטער גיט אויף זיי אַכטונג — כבשה אחת בין שבעים זאבים והיא משתמרת [27], באַ־ וויזט עס אַז דער אויבערשטער איז מיט די אידן (ווי מ'האָט שוין גע־ לערנט פריער ביי גלות מצרים — דער ערשטער (און שרש [28]) פון אַלע גליות — „והי' אלקים עמכם" [29]. ובדוגמא צו דעם איז אויך דאָס וואָס כשנגאלין — „שכינה עמהם".

אָבער עס איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער ענין קען ניט האָבן אַ שייכות צום תוכן הפסוק „ושב הוי' אלקיך את שבותך" (און ניט „עמך" וכיו"ב): דער לשון (אַז דעם אויבערשטנס „ושב" איז את שבותכם (מיט דיין שבות — אומקע־ רונג פון גלות)) וויזט, אַז פאַר דער גאולה איז ער [באַגרענעצט כביכול אין די ארצות הגוים, און במילא] פאַר־ וואָגלט און פאַרטריבן כביכול פון זיין „היים" [30]; דער ענין אָבער וואָס עס געפינט זיך מיט אידן אין גלות צו אויסהיטן זיי פון די „שבעים זאבים" מיינט גאָר פאַרקערט! ער געפינט זיך דאָרט אויף זיי אַרויסצוהעלפן, און ער אַליין איז אַוודאי ניט אין „גלות".

22) וירא כא, כב. תולדות כו, ג. שם, כח. ויצא כח, טו.

23) וירא שם. תולדות שם, כח.

24) ראה רש"י וירא שם.

*24) ראה דברים ד, לט. פרש"י שם ד, לה. והוא פשוט כ"כ — עד שאין רש"י צריך לפרש הפי' ד„ומפניך אסתר" (בראשית ד, יד). ולכן מוציא רש"י „על פני" (יתרו כ, ג) מפשוטו „כל מקום" — ומפרשו „כל זמן".

25) ירמי' כג, כד.

26) אף שבכללות, בזה"ג, אי"ז ניכר כ"כ כבזמן הבית. שלכן הוצרך הכתוב לחדש, שגם אז „לא ירפך — מלהחזיק בך בידיו" (ואתחנן ד, לא ופרש"י שם. וראה גם בחוקותי כו, מד. ואפילו בזה"ב — מה ששכינה עמהם בזמן שהם טמאים, נאמר בסגנון של חידוש (רש"י אחרי טז, סז. מסעי לה, לד)).

27) ראה אסת"ר פ"י, יא. תנחומא תולדות ה.

28) שלכן בירידה למצרים הייתה צ"ל ההבטחה „גם עלה" — מן ד' גליות (רש"י שבת פט, ב — ד"ה אחד). וראה רד"ה קול דודי תש"ט ובתסמן שם.

29) ויחי מח, כא. וגם בנוגע לשאר הגליות כתיב (ואתחנן שם) „לא ירפך מלהחזיק בך בידיו" (שזהו בדוגמת „אוחז בידיו" שבפרש"י דידן).

30) שלכן מעתיק רש"י גם „את שבותך" * — כי מלשון זה מוכח (ראה לעיל הערה 16) „שהשכינה שרוי' עם יש־ ראל בצרת גלותם", ולא רק חוגמת „והי' אלקים עמכם" שנאמר גבי גלות מצרים. וראה לקמן הערה 37.

*) אבל אין לומר, שמכיון שבקושייתו כותב „הי' לו לכתוב והשיב את שבותך", ע"כ מעתיק תיבות אלו (את שבותך) לפני פירושו (ראה לעיל הערה 2) — כי מצד הקושיא מספיק שיכתוב „והשיב את", או בהוספת „גו' ".

דעריבער זאגט רש"י אז דא מיינט מען אן אנדער ענין „שהשכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם", אז ער איז טאקע כביכול אין דער ענגשאפט פון גלות — און דעריבער דארף זיין דער „ושב ה"א את שבותך".

ד. עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק וואס רש"י זאגט „רבותינו למדו מכאן כו'" — הגם עס איז א בפירוש'ער פסוק (לכאורה) — „עמו אנכי בצרה":

פון דעם פסוק „עמו אנכי בצרה" וויס מען[31] בלויז[32], אז מצד דער גודל החיבה פון אויבערשטן צו אידן, איז ווען אידן געפינען זיך אין א צרה ר"ל, ווערט אויך דעם אויבערשטן דערפון ענג כביכול

[וואס דעריבער האט ער זיך באווייזן צו משה"ן „מתוך הסנה" (א דארן וואס שטעכט) צו וויזן, אז ער איז זיך משתתף בצערם של ישראל*[32] — אים מאכן ענג און „שטעכן" כביכול די צרות פון אידן ר"ל];

אבער דאס וואס אים מאכן ענג די צרות פון אידן, מיינט נאך ניט אז ער איז אין גלות[33]. עס איז בלויז וואס די אידישע צער און צרות פארשאפן אים צער[34].

אבער מכאן פון דעם פסוק (בפרשת־נו) „ושב הוי' אלקיך" לערנען ארויס רבותינו, „שהשכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם", אז די שכינה אליין איז כביכול צוזאמען מיט די אידן אין גלות[35].

ה. עפ"ז ווערט אבער די שאלה: וויבאלד אז אויך דער אויבערשטער איז „בצרת גלותם", אויך ער איז, כביכול, בגלות האומות, היינט ווי אזוי ווערט ער אויסלייזן זיך צוזאמען מיט די אידן פון גלות — ס'איז דאך א סברא פשוטה און מען זעט עס במוחש, אפילו א בן חמש זעט עס, אז „אין חבוש מתיר עצמו"[36]?

אויף דעם זאגט רש"י „וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו": אידער דער אויבערשטער האט זיך ארייניגעשטעלט אין גלות, האט ער ארייניגעשריבן (וואס דאס איז דאך געווען איינמאל — במדבר), אז ווען עס ווערט קומען דער זמן פון „נגאלין", ווען אידן וועלן דארפן אויסגעלייזט ווערן פון גלות, זאלן די שרים (וועלכע הערשן אויף אידן מיטן אויבערשטן כביכול) ניט האבן קיין דיעה*[36] אין דעם „ושב ה"א". און דאס

---

31) ולכן א"א לרש"י (שמות ג, ב) לומר מכאן למדנו דעמו אנכי בצרה — כי מפורש הוא בקרא — וכנ"ל ס"א.

32) ובפרט שי"ל שם כפירוש המצודות „אהי' עמו להצילו".

*32) בדוגמת מה שאמר משה „ישראל שרויין בצער, אף אני אהי' עמהם בצער" (רש"י בשלח יז, יב). ועד"ז, האיסור לשמש בשני העבון (רש"י מקץ מא, ג. וראה תענית יא, א. וש"נ). ולהעיר מסנה' (מו, א) בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת קלני מראשי קלני מזרועי.

33) ומה שבגלות מצרים רמז הקב"ה למשה רק הענין ד„עמו אנכי בצרה" — י"ל כי התקשרות הקב"ה בישראל באופן כזה ששרוי עמהם בצרת גלותם, נתחדש רק לאחרי מ"ת.

34) ועפ"ז מובן גם מה שדוקא כאן (משא"כ בפ' שמות שם) כותב רש"י „כביכול".

35) ובדוגמת המלך בהיכלו ומצטער מצרת בנו הנמצא בגלות, או יוהד עם בנו לגלות, או שגם טוחן עמו בבית האסורים.

36) ברכות ה, ב. וש"נ.

*36) ועפ"ז יומתק מש"נ „ארבע מאות שנה . . ואחרי כן יצאו גו'" (לך טו, יג־יד) אף שבכ"מ נאמר „הוצאתיך" וכיו"ב. ולכן גם בפ' בא (יב, מא) כשמתחיל „ויהי מקץ גו'" מסיים „יצאו כל צבאות" (ולא כבפסוק שלאחריו „להוציאם").

מיינט רש"י מיטן לשון "הכתיב גאולה לעצמו", אַז ער האָט "אַריינגעשריבן" פאַר זיך אַ גאולה.

קען מען דאָך מיינען, וויבאַלד אַז "הכתיב גאולה לעצמו" — איז בעת עס וועט קומען דער זמן הגאולה וועט פריער דער אויבערשטער אַליין אַרויס־גיין פון גלות, און ערשט דערנאָך וועט ער אויסלייזן די אידן — איז רש"י מוסיף "שהוא ישוב עמהם": אַז דער "ושב הוי' אלקיך" וועט זיין — "את שבותך", צוזאַמען מיטן אומקער פון אידן [37]. און כל זמן עס וועט ניט נשלם ווערן דער קיבוץ גליות פון אַלע אידן (אפילו ווען בלויז איין איד וועט נאָך זיין אין גלות) — איז "שכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם".

ו. לאחרי כל הנ"ל, איז נאָך ניט מובן: הן אמת אַז מצד דעם וואָס "שכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם" קומט אַרויס אַ חילוק אויך אין דער גאולה [אַז דער אויבערשטער וועט זיך צוריקקערן פון צרת גלות] — דער חידוש־ענין איז דאָך אַבער בעיקר שייך צום גלות. היינט פאַר־וואָס זאָגט עס דער פסוק ביי דער גאולה — "ושב גו' שבותך"?

דערפאַר איז רש"י ממשיך "ועוד יש לומר" — אַז מיט דער אויסשפראַך "ושב הוי' אלקיך" מיינט דער פסוק צו זאָגן נאָך אַן ענין [38] — וואָס איז נוגע (בענין הגאולה) צו קיבוץ גליות: וויבאַלד אַז דער קיבוץ פון אַלע אידן פון אַלע ערטער פון גלות איז אַ שוועריקייט, דעריבער שטייט דאָ "ושב הוי' אלקיך", ווייל ביי אַזאַ גרויסע און שווערע זאַך איז קענטיק אַז דאָס טוט דער אויבערשטער אַליין.

ז. אַבער דאָ שטעלט זיך אַ שאלה ביים בן חמש למקרא: אויב קיבוץ גליות איז אַ שווערע זאַך, איז דאָך דאָס ניט פאַרבונדן מיט קיבוץ גליות פון אידן דוקא [ואדרבא: וויבאַלד אַז אַלע אידן זיינען כאיש אחד [39], איז דער קיבוץ פון אידן גרינגער ווי דער קיבוץ פון גוים, להבדיל, וואָס זיי האָבן ניט קיין שייכות צווישן זיך [40]],

היינט פאַרוואָס איז דער פסוק מדגיש אַז דער "ושב" איז ווייל "הוי' (איז) אלקיך"?

דערפאַר איז רש"י מאריך ומפרט און ברייגט דעם באַטרעפענדעם פסוק: "גדול יום קיבוץ גליות וב־קושי כאילו הוא עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו כענין שנאמר ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל (באַ בני ישראל איז דאָ אויך דער ענין פון איש איש ממקומו [41]) ואף בגליות שאר האומות

37) וי"ל, שגם מטעם זה מעתיק רש"י התיבות "את שבותך".

38) אבל אינו שולל את פירוש הראשון, שלכן כותב "ועוד י"ל" (ולא "דבר אחר" או כיו"ב — כרגיל בפרש"י בכ"מ).

39) ראה רש"י ויגש מו, כו.

40) כי רק בבנ"י — "הוי' אלקיך". אלא שמ"מ אי"ז מספיק, כי עיקר הענין מה שנרמז ב"ושב" (ולא "והשיב") — שהקב"ה עצמו ישיב את שבותך, הוא בנוגע לכללות ישראל [ומה שנאמר "הוי' אלקיך את שבותך" בלשון יחיד, הוא בנוגע ל־כללות עם ישראל, וכמו "הפיצך" שלאח"ז — שהרי באיש אחד אין שייך הפצה — אלא שכולל גם היחיד "נדחך בקצה ה־שמים"], ומכמה שנאמר "ושב הוי' אלקיך" (שמה שהגאולה תהי' באופן ד"ושב" (ולא "והשיב") הוא לפי ש"הוי' (הוא) אלקיך"), מוכרח לומר ש(גם) עיקר הענין שהכתוב מרמז ב"ושב" הוא רק לגבי ישראל. ולכן מפרש רש"י שעיקר הענין הנרמז ב"ושב" הוא ש"שכינה שרוי' עם ישראל בצרת גלותם

מצינו כן שנאמר ושבתי את שבות בני עמון" (וואָרום ס'איז גדול כו' (דאָרף זיין) הוא עצמו) — ותו לא (ניט תלוקטו לאחד אחד).

ח. מען דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין: אָלע ענינים זיינען דאָך בהשגחה פרטית. קומט דאָך אויס, אַז אויך "בגליות שאר האומות" (לדוגמא ביי גלות בני עמון הנ"ל) איז פאַראַן אַ השגחה פרטית (ד. ה., ניט נאָר אַז דער פאָלק (עמון) בכלל זאָל זיך אומקערן פון גלות, נאָר אויך), וועלכע מענטשן פון פאָלק (עמון) זאָלן נגאל ווערן ובאיזה אופן. און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך לכאורה אויס, אַז דער "אוחז בידיו ממש איש איש" דאַרף זיין אויך "בגליות שאר האומות"?

ווען מען עס פאַרשטיין ע"פ הידוע וואָס עס שטייט אין חסידות[41], אַז דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט[42] אַז השגחה פרטית איז נאָר אויפן מין האדם — איז עס קיין סתירה ניט צו שיטת הבעש"ט[43] אין השגחה פרטית אַז עס איז אויך אויף דומם, צומח און חי

— ווייל אין דער השגחה העליונה, זיינען פאַראַן בכללות צוויי אופנים: (א) ווי זי איז בגילוי, און (ב) ווי זי איז מלובש בהעלם אין לבושי הטבע וכיו"ב. און דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט אַז אויף דצ"ח איז קיין השגחה פרטית ניטא, מיינט ער עס בנוגע צו די השגחה העליונה שבבחי' גילוי.

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס דוקא ביי אידן איז "אוחז בידיו ממש איש איש" — אע"פ אַז אויך "בגליות שאר האומות" איז זיכער דאָ השגחה ווער פון זיי עס זאָל נגאל ווערן ובאיזה אופן, ווייל די השגחה וואָס איז פאַראַן אויף די אישים פרטים פון די אומות — איז בהעלם בלבושי הטבע בדוגמת ווי די השגחה אויף דצ"ח[44], ווָאָרום עס איז דאָך "אתם קרויין אדם ואין אוה"ע קרויין אדם"[45],

ובמילא, בשעת מען רעדט וועגן "ושב" אָדער "ושבתי" וואָס ווייזט אויף אַ פעולה אין וועלכער עס איז ניכר בגלוי אַז דער אויבערשטער טוט איר (כנ"ל סו"ס ו') איז פאַראַן אַ חילוק: דער "ושבתי" ביי "בני עמון", איז בלויז בנוגע די כללות האומה. משא"כ ביי אידן, איז דער "ושב" אויך בנוגע צו יעדער אידן באַזונדער (ווייל ביי יעדער אידן בפרט, איז "הוי' אלקיך" לשון יחיד[46]) — "אוחז בידיו ממש איש איש . . תלוקטו לאחד אחד בני ישראל".

בַּא אידן איז דאָ השגחה פרטית אַלעמאָל, אויך בזמן הגלות — אָבער דאָמאָלס דאַרף מען אָנקומען צו התבוננות בשכלו אַף דערקענען עס אין דעם חשך הגלות, משא"כ בזמן הבית ובענין הגאולה,

וואָס דערפאַר איז בענין הגאולה

כו'". אלא שיש גם רמז נוסף בהכתוב (ראה לעיל הערה 38), בנוגע לתגאולה — "ושב גו'" (ראה לעיל סעיף ו').

41) ד"ח יג, א.

42) מו"נ ח"ג פי"ז.

43) ראה לקו"ד ח"א ע' 166 ואילך. היום יום ע' קח. ובכ"מ.

וידועה הרא' מוכחת ע"ז שאמר אדה"ז ממחז"ל כי הוי חזי שלך אמר משפטיך גו' (חולין סג, א ובפרש"י שם) — הובאה ברשימות הצ"צ על התהלים (לו, ז). וראה לקו"ש ח"ז ע' 63 ואילך.

44) ראה מו"נ שם פי"ח.

45) יבמות סא, רע"א.

46) ראה פסיקתא דר"כ פיסקא בחדש השלישי (קרוב לסופו): עמי הדבור מדבר.

„בידיו ממש" (אן קיין העלם), אבער דאס וואס בזמן הגלות „לא ירפך" — איז דאס „בידיו" סתם.

און דאס איז אויך דער דיוק „ממש" — ווייל „אוחז בידיו", מלובש אין לבושי הטבע איז דא אויך ביי בני עמון, אבער ניט „ממש".

ט. ובדרך „יינה של תורה":

ע"פ הנ"ל איז נאך אלץ שווער: ווי‌באלד אז ביים קיבוץ גליות פון אידן, איז למעלה נוגע יעדער איד באזונדער, איז דאך פארשטאנדיק, אז ביז דער לעצטער איד וועט נגאל ווערן — געפינט זיך די שכינה כבי' „בצרת גלותם". ובמילא, ווערט דאך וויטער די שאלה: ווי אזוי וועט דער אויבערשטער גואל זיין אידן באופן פון „אוחז . . איש איש": בעת ער איז „אוחז בידיו ממש" דעם ערשטן אידן אויף ארויסנעמען אים פון גלות באופן פון „ושב את שבותך" — גייט ער דאך ארויס צוזאמען מיט אים פון גלות?!

מוז מען זאגן, אז די מדריגה אויף וועלכע עס שטייט „אוחז בידיו ממש איש איש", איז א הארה מצומצמת ופרטית, וואס איז פארבונדן און ווערט נתחלק[46*] כביכול צו יעדער אידן באזונדער. און דעריבער איז שייך אז די הארה פרטית וואס איז פארבונדן מיט דעם פרטיות'דיקן אידן (וועלכן ער איז אוחז בידיו ממש) זאל ארויסגיין פון גלות — אע"פ אז אנדערע אידן זיינען נאך אין גלות[47]. משא"כ די גאולה פון בחי' עיקר שכינה[48], וואס איז העכער פון התחלקות — וועט זיין ערשט דאן ווען אלע אידן וועלן נגאל ווערן.

און ווי רש"י איז מרמז „וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו", אז די גאולה „לעצמו" (עצמות), וועט זיין „כשנגאלין" (לשון רבים) — ווען אלע אידן וועלן אויסגעלייזט ווערן. און ווי ער איז מדגיש אויך מיטן לשון „שהוא ישוב עמהם", כנ"ל סו"ס ה'.

י. און דעם ענין איז רש"י מרמז מיט זיין לשון „וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו". דלכאורה: די גאולה פון אידן וועט מען דאך זעהן אז עס איז דורך ה' בגלוי — כמפורש בכ"מ און ווי רש"י זאגט (אין דעם „ועוד י"ל") „אוחז בידיו ממש איש איש" — איז פארוואס זאגט ער דעם לשון „וכשנגאלין" (ניט „וכשגואלן") וואס ווייזט אז זיי ווען נגאל ווערן כאילו בדרך ממילא?

איז דער ביאור אין דעם

— ע"ד המבואר[49] אז די בריאה ווי זי גייט דורך שם אלקים איז „ברא אלקים", אבער פון „הוא" ה־נעלם ונסתר — איז „ציווה ונבראו":

אין דער מדריגה וועלכע איז פארבונדן מיט יעדער אידן באזונדער איש איש ממקומו, קומט עס דורך „בידיו כו'", ובמילא זעט זיך דער „אוחז". משא"כ אין „(הכתיב גאולה ל)עצמו", וואס ווייזט אויף עצמות, וואס דאס וועט זיין כשנגאלין — בשלימות

46*) וע"ד הנפש השנית שבכאו"א „חלק אלקה ממעל ממש" (תניא רפ"ב. וראה הגהות הצ"צ שם. אגה"ק ס"ז. ובכ"מ).

47) ויתירה מזה, וע"ד באגה"ק ס"ד (קה, סע"ב): לכללות ישראל כו' זכן כל ניצוץ פרטי כו'.

48) ראה ד"ה באתי לגני תשי"א פ"א ובהנסמן שם.

49) לקו"ת שה"ש יד, ג. ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א רפ"ד. ובכ"מ.

הגאולה דכלל ישראל[50] — מצד דער מדריגה, וועט זיין „נגאלין" אין אן אופן פון כאילו בדרך ממילא.

יא. נאָך אן ענין איז מרומז אין פרש"י דידן:

אע"פ אַז דער „וכשנגאלין הכתיב גאולה לעצמו" וועט זיין לאחרי ווי עס וועט נשלם ווערן דער „אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו" — פונדעסטוועגן זאָגט רש"י פריער דעם ענין „וכשנגאלין כו'" און ערשט דערנאָך ברענגט ער דעם „אוחז בידיו כו'", ווייל די גאולה פון כלל ישראל, זי איז די סיבה[51] וואָס וועט ברענגען דעם „אוחז בידיו ממש איש איש"[52].

און דערמיט גיט רש"י אַרויס אַ הוראה אין עבודת ה': בשעת אַ איד וויל אַרויסגיין פון זיין אייגענעם „גלות", דאַרף ער זעען און טאָן כל התלוי בו אַז אַלע אידן זאָלן אויך אַרויסגיין פון „גלות".

קען ער דאָך טראַכטן ביי זיך: „יענער" איז דאָך בתכלית השפלות, ביז אַז ער שטייט נאָך אין גלות. און „ער" איז בתכלית המעלה — ער איז שוין „גרייט" צו דער גאולה — היינט פאַרוואָס זאָל זיין גאולה זיין פאַרבונדן און תלוי אין יענעם? — זאָגט אַבער דער פסוק גלייך בתחילת הסדרה, אַז אפילו דער „נצבים" פון „ראשיכם", קען קומען! דוקא לאחרי דעם וואָס „אתם נצבים היום כלכם", וואָס אין „כלכם" וועט דאָך נכלל אפילו דער „חוטב עציך ושואב מימיך".

און בשעת מען גייט מיט דעם סדר, האָט מען די הבטחה אַז „אתם נצבים היום — זה יומא דינא רבא (ראש השנה)", אַז מען איז נצבים[53] וזוכים בדין[54], און מען באַקומט אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה — כולל, שנת גאולה[55], אַז עס וועט זיין „ושב הוי' אלקיך את שבותך", אַז דער אויבערשטער אַליין וועט אַרויסנעמען פון גלות יעדער אידן — ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל — בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ נצו"י תשכ"ז)

---

50) וע"ד „העולה על כולנה" דשער היחוה"א רפי"ב.

51) ועפ"ז יומתק מה שגם גבי „איש איש" כותב רש"י „כאילו הוא עצמו אוחז כו'" — כי [נוסף למאמר הבעש"ט שאהבת הקב"ה לכל אחד ואחד מישראל היא יתירה מאהבת הורים זקנים לבן יחיד] הגאולה ד„איש איש" היא ההתחלה והאופן דגאולת כלל ישראל.

52) ועד"ז הוא גם בכאו"א גופא, שב־ תחלה היא פדיית עצם הנשמה (בחי' ציון) שלמעלה מהתחלקות; אח"כ — של כחות הגלויים („איש איש"); ואח"כ — גם של הנה"ב והגוף המשתתים בחיצוניות לאוה"ע (שבות בני עמון).

53) וע"ד פרש"י (וישב לז, ז) „נצבה. לעמוד על עמדה".

54) ראה תורת הבעש"ט בהיום יום ע' צ'.

55) שגם זה נכלל בפירוש נצבים — מלשון „ומלך אין באדום נצב מלך" (מ"א כב, מח) — שר ומושל (בארוכה אוה"ת עה"פ ע' א'רא ואילך).

נצבים ב

א. דער טעם פאַרוואָס מען זאָגט ניט ברכת חודש תשרי אין דעם שבת שלפניו, אַזוי ווי מ׳טוט דעם שבת פאַר אַלע אַנדערע חדשים[1] — האָט געזאָגט דער אַלטער רבי, אַז ער האָט געהערט פון מגיד אין נאָמען פון דעם בעש״ט[2], וז״ל:

„החדש השביעי שהוא החדש הראשון לחדשי השנה, הקב״ה בעצמו מברכו בשבת מברכים שהוא השבת האחרון דחודש אלול, ובכח זה ישראל מברכים את החדשים י״א פעמים בשנה״.

אין וואָס באַשטייט ברכתו של הקב״ה אין דעם „שבת מברכים״ פון חודש תשרי — איז דער בעש״ט ממשיך:

„כתיב אתם נצבים היום, דהיום קאי על ר״ה[3] שהוא יום הדין, וכמ״ש[4] ויהי היום גו׳ ותרגם והוה יום דינא רבא, ואתם נצבים קיימים ועומדים[5], והיינו שזוכים בדין, ובשבת שלפני ר״ה שהוא השבת האחרון דחדש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים[6], דזהו ברכתו של הקב״ה, בשבת מברכים חדש השביעי שהוא המושבע והמשביע[7] ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה״.

ב. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך חודש תשרי, כאָטש „הקב״ה בעצמו מברכו״, ווערט אָבער אויך די ברכה נמשך דורך אידן[8], דורך דעם וואָס אידן לייענען אין דעם „שבת מברכים חדש השביעי״ פרשת אתם נצבים.

דער חילוק איז נאָר, וואָס ביי די אַנדערע חדשים, קומט די ברכה גופא פון אידן, אַז אידן זאָגן און בענטשן „יחדשהו הקב״ה כו׳ לחיים ולשלום לששון ולשמחה לישועה ולנחמה כו׳״, און ביי חודש תשרי איז די ברכה גופא ברכתו של הקב״ה, אָבער בכדי אַז ברכתו של הקב״ה זאָל נמשך ווערן למטה[9], טוט זיך דאָס אויף דורך דעם וואָס אידן לייענען פרשת אתם נצבים.

ג. בכדי צו פאַרשטיין וואָס אויך ביי חודש תשרי דאַרף מען אָנקומען צו דער עבודה פון אידן — הגם אַז „הקב״ה בעצמו מברכו״ — דאַרף מען פריער מבאר זיין דעם אויבנגעבראַכטן לשון פון בעש״ט „החדש השביעי ש־הוא החדש הראשון לחדשי השנה כו׳״.

---

1) להעיר לכללות המדובר לקמן — ששתי פעמים מברכים את החודש: בשבת שלפניו — בתורת מנהג* ובכללות, במוסף ר״ח — בברכה בשם ובפרטות.

2) קובץ מכתבים לתהילים אהל יוסף יצחק — ע׳ 193 (אג״ק אדמו״ר הריי״צ ח״ג ע׳ תל). „היום יום״ כה אלול.

3) ראה פענח רזא ס״פ נצבים. לקו״ת ר״פ נצבים.

4) איוב ב, א.

5) ראה תנחומא ר״פ נצבים.

6) תוספות מגילה לא, סע״ב. שו״ע או״ח סתכ״ח, ס״ד. לקו״ת שם.

7) ראה ויק״ר פכ״ט, ח. הערות לתניא ע׳ נח.

8) ועפ״ז יש לבאר ג״כ מה שתקנות כ״ק מו״ח אדמו״ר בנוגע לשבת מברכים — אמירת תהלים והתועדות הם גם בשבת שלפני ר״ה.

9) גם יש לומר שזה נוגע להברכה עצמה, כדלקמן ס״ג.

*) וצ״ע מתי נזכר לראשונה מנהג זה ואם נתקבל בכ״מ.

דלכאורה: דער לשון „ראשון גו' ל־חדשי השנה" שטייט דאָך אין פסוק [10] אויף חודש ניסן, אָבער חודש תשרי איז דער „חדש השביעי" (ווי דער בעש"ט אַליין זאָגט עס דאָ גופא), היינט פאַרוואָס זאָגט ער „(החדש ה־שביעי) שהוא החדש הראשון לחדשי השנה"?

לערנענדיק בפשטות, קען מען זאָגן, אַז מיטן לשון „הראשון לחדשי השנה" מיינט ער די הדגשה (ניט אין „לחדשי השנה", נאָר) אין דעם וואָרט „השנה" [11] — און בנוגע צו „שנה" איז טאַקע תשרי דער ראשון, ווי די משנה זאָגט [12] „באחד בתשרי ר"ה לשנים", און אויך אין לשון הפסוק [13] וועלט תשרי אָנגעפונען „ראשית ה־שנה".

און דער טעם דערפון וואָס דער בעש"ט ברענגט דאָ אַז תשרי איז דער „ראשון ל(חדשי ה)שנה", איז, וויל דערמיט איז ער מבאר דעם טעם פאַרוואָס דוקא חודש תשרי איז „הקב"ה בעצמו מברכו": אַז היות ווי ער איז דער „חדש הראשון לחדשי השנה", דעריבער איז דעם ערשטן חודש בענטשט דער אויבערשטער אַליין, און די נאָכקומענדע עלף חד־שים בענטשן אידן מיט דעם כח וואָס דער אויבערשטער האָט געבענטשט (אין אָנהייבס) — דעם ערשטן חודש.

אָבער דער ביאור איז לכאורה ניט מספיק: ווייבאַלד אַז דאָ רעדט זיך וועגן ברכת החודש, איז דאָך דאָ נוגע (ניט דער ענין פון „ראש השנה לשנים", נאָר) דער ענין פון „ראש השנה לחדשים", און ווייבאַלד אַז „ב־אחד בניסן ר"ה לחדשים" [14], איז אויב מען דאַרף אַז דעם ערשטן חדש זאָל בענטשן דער אויבערשטער (וואָס דוקא דורך דעם האָבן אידן בכח צו בענטשן די נאָכקומענדע עלף חדשים) — האָט געדאַרפט אויסקומען, אַז דער אויבערשטער זאָל בענטשן חדש ניסן [15]?

איז דערפון משמע, אַז מיטן לשון „שהוא החדש הראשון לחדשי השנה" מיינט טאַקע דער בעש"ט (אויך) די הדגשה פון „ראשון לחדשי השנה", אַז דאָס וואָס דוקא חודש תשרי איז „הקב"ה בעצמו מברכו" (און גיט כח צו אידן זיי זאָלן בענטשן די אַנדערע עלף חדשים), איז עס מצד דעם וואָס ער איז אַמאָל געווען דער „ראשון לחדשי השנה", און ווי עס שטייט אין תרגום יונתן [16], אַז איידער דער אויבערשטער האָט געזאָגט „החדש הזה לכם" איז תשרי געווען דער „ירחא קדמאה".

ס'איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: איצטער איז דאָך ניסן דער „ראשון לחדשי השנה" און תשרי איז דער שביעי — היינט פאַרוואָס זאָל איצ־

10) בא יב, ב.

11) אף שבלשון הכתוב (בא שם) ה־הדגשה היא בלחדשי השנה (ראה ר"ה ז, א) — כי בכ"מ מצינו לשון אחד בכמונות שונות — ראה תוד"ה אדם (חולין סח, א. וצע"ק בתוד"ה אלימא קדושין מח, א) ובמקומות שהובאו ביד מלאכי כלל שעד. שדי חמד כללים ל, צח.

12) ריש מס' ר"ה.

13) עקב יא, יב. וראה ר"ה ח, סע"א דקאי אתשרי.

14) ר"ה ז, רע"א. וראה שם (וש"נ) בנוגע לתשרי „שנה שאין עמה חדשים".

15) ובפרט לפי המבואר לקמן (ס"ז) שברכת החודש היא בדוגמת קידוש החודש — שהרי הדין דקידוש החודש „כזה ראה וקדש" נאמר בר"ח ניסן.

16) מ"א ח, ב (וראה רד"ק שם) — הובא ונתבאר באוה"ת בא ע' רסח. ד"ה החודש ש"ת.

טער זיין די התחלה (און נתינת כח) אויף ברכת החדשים פון חדש תשרי, מצד דעם וואָס אַמאָל איז ער געווען דער „ירחא קדמאה"?

ד. דער אונטערשרייב צווישן ניסן און תשרי באַשטייט אין דעם, וואָס ניסן איז דער זמן פון אתערותא דלעילא און תשרי איז דער זמן פון אתערותא דלתתא[17].

ועפ"ז איז נאָך מער ניט מובן וואָס דער חדש ווערט „הקב"ה בעצמו מברכו" איז דאָך דער ענין פון אתערותא דלעילא — האָט עס דאָך מער שייכות צו חדש ניסן. היינט פאַרוואָס איז דאָס, אַז דער חדש וואָס דער אויבערשטער בענטשט בעצמו איז גאָר תשרי, וואָס ענינו איז אתערותא דלתתא?

ה. אָט די תורה הנ"ל פון בעש"ט, אַז מען זאָגט ניט ברכת חדש תשרי דערפאַר וואָס דער אויבערשטער אַליין בענטשט אים, איז (ווי אַלע ענינים פון פנימיות התורה) מרומז אויך אין נגלה דתורה:

דער טעם — ע"פ נגלה — פאַר־וואָס מען זאָגט ניט ברכת חדש תשרי איז: „דכתיב[18] בכסא ליום חגנו"[19].

ולכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: וועז ר"ח תשרי וואָלט געווען אויס־געטיילט פון אַלע ראשי חדשים אין דעם ענין פון ר"ח, אַז אין אַלע אַנ־דערע חדשים וואָלט געווען דער ר"ח בגילוי און ר"ח תשרי איז מכוסה — וואָלט דאַן געווען אַן אָרט צו זאָגן, אַז וויבאַלד ר"ח תשרי איז „בכסא", איז מען אים דעריבער ניט מגלה דורך זאָגן ברכת החדש בשבת שלפניו;

וויבאַלד אָבער אַז בנוגע צו ר"ח איז ניטאָ (לכאורה) קיין חילוק צווישן ר"ח תשרי און די אַנדערע ראשי חדשים: יעדער ר"ח איז „החדש מת־כסה", און דער וואָרט (והחידוש) „ב־כסא" אין פסוק (וואָס שטייט ביי ר"ח תשרי) באַציט זיך צו „ליום חגנו", צום חג וואָס איז דעם ערשטן טאָג אין תשרי, ווי די גמרא זאָגט[20] „חג שהחדש מתכסה בו" — איז וואָס פאַר אַן אָרט האָט עס, אַז מען זאָל ניט זאָגן ברכת החדש צוליב דעם וואָס דער חג — ראש השנה — איז אין דעם טאָג „שהחדש מתכסה בו"?

נאָר דער ביאור אין דעם איז, אַז אין דעם טעם „דכתיב בכסא ליום חגנו" איז מרומז דער טעם הנ"ל פון בעש"ט: ליום חגנו — ווערט נמשך פון בכסא.

די המשכה מלמעלה וואָס קומט דורך אתערותא דלתתא, קומט פון אַזאַ אָרט וואו עבודת הנבראים קען דערלאַנגען; אָבער בשעת „הקב"ה בעצמו מברך" — אתערותא דלעילא מצד עצמה (וואָס איז העכער פון אתעדל"ע וואָס ווערט נמשך דורך אתעדל"ת) — דאָן איז די המשכה פון בחי' „בכסא", סתימא דכל סתימין.

ו. אין דער תורה הנ"ל פון בעש"ט זאָגט ער נאָך אַן ענין — נוסף לה־טעם פאַרוואָס אידן זאָגן ניט ברכת חדש תשרי ווייל „הקב"ה בעצמו מ־ברכו" —

17) זח"ב קפו, א. אוה"ת שם ע' רסא. ד"ה החודש תרנ"ד (פ"ז) וש"נ (פ"ח). ועוד.
18) תהלים פא, ד.
19) מג"א או"ח ר"ס תיז.
20) ר"ה ח, סע"א ואילך. וש"נ.

אז דאס וואס אידן בענטשן די אנ־ דערע עלף חדשים, איז עס מיט דעם כח וואס דער אויבערשטער בענטשט חדש תשרי — און אויך דער ענין איז מרומז אין נגלה:

עס שטייט אין פסיקתא[21]: „עד שלא יצאו ישראל ממצרים, הי' הקב"ה יושב ומחשב חשבונות . . ומחדש את החדשים, כיון שיצאו ישראל ממצרים מסרן להם . . מכאן ואילך הרי הם מסורין לכם".

איז פון דעם לשון „מסרן" און „מסורין" מוכח, אז דאס וואס משיצאו ישראל ממצרים האט דער אויבער־ שטער אנגעזאגט אידן אז זיי זאלן מחדש ומקדש זיין די חדשים, איז עס ניט א נייער ענין, נאר אז ער האט זיי איבערגעגעבן דעם חידוש וואס „הי' הקב"ה מחדש את החדשים". ד. ה. אז דאס וואס דער אויבערשטער האט פריער מקדש געווען את החדשים — אט דאס איז דער כח מיט וועלכן אידן האבן שפעטער מקדש געווען את החדשים.

דערפון איז פארשטאנדיק, אז דאס זעלבע איז אויך בנוגע צו ברכת ה־ חדש בשבת שלפניו, אז דאס וואס אידן האבן בכח צו בענטשן די חד־ שים, איז עס מצד דעם וואס בתחלה (דעם ערשטן חדש שבכל שנה) בענטשט דער אויבערשטער דעם חדש.

ז. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: וועגן ברכת החדש שטייט, אז „אין זה קידוש ב"ד אלא שמו־ דיעים להעולם מתי ר"ח[22]. נאך מער שטייט[22], אז ברכת החדש איז אפילו ניט קיין זכר צו קידוש החדש. היינט וואס פאר א ראי' קען מען ברענ־ גען פון דעם וואס עס שטייט אין פסיקתא בנוגע צו קידוש החדש (אז דער כח לקדש חדשים איז דערפון וואס דער אויבערשטער האט פריער מקדש געווען את החדשים) אז אזוי איז עס אויך בנוגע צו ברכת החדש?

אבער דערפון וואס ברכת החדש האט מען מתקן געווען לאחרי[23] ווי עס איז בטל געווארן קידוש החדש ובשייכות צו דעם, איז פארשטאנדיק, אז ברכת החדש האט א שייכות צו קידוש החדש.

דאס הייסט, אז בזמן שהיו ב"ד מקדשין את החדש, איז אין דעם וואס ב"ד פלעגט זאגן[24] „מקודש" (און דער עם האט געענטפערט „מקודש מקו־ דש")[25] — געווען כלול אויך דער ענין הברכה[26], און לאחרי ווי קידוש החדש איז בטל געווארן, האט מען מתקן געווען עס זאל זיין עכ"פ בר־ כת החדש.

---

21) פ"ה (פרשת החודש).

22) שבלי הלקט סק"ע.

23) דאף שאי אפשרי לענין זה (ברכת החדש בשבת שלפניו) בזמן שב"ד מקדשין את החודש — שהרי אז אין ידוע מתי יהי' ר"ח עד שמקדשין אותו, הרי ענינו תומ"צ וכו' — כל פרטיהם מדויקים וכל הבא בשייכות זל"ז ה"ז הוכחה שתוכנם שייך זל"ז וכו', וק"ל.

24) וצ"ע איך הוא בחדש שלא נראה בזמנו שאז אין ב"ד מקדשין (ר"ה כד, א).

25) משנה ר"ה כה, ב. רמב"ם הל' קדה"ח פ"ב ה"ח.

26) נוסף על הברכה שנמשכת בהקרבת הקרבן מוסף ושבתפלת מוסף דר"ח (דאין סברא לומר שבזמן שמקדשין ב"ד — יוגרע בברכות החודש). וע"פ המבואר בפנים י"ל שגם בזמן שמקדשין ע"פ הרא' — יש חילוק בין ר"ח תשרי לשאר ר"ח (נוסף להמבואר לקמן ס"ח), שבר"ח תשרי אמירת „מקודש" אינו כולל ברכת החודש (כבכל ר"ח) כי הקב"ה בעצמו מברכו (לאחרי שהוקבע יום החדש ע"י הב"ד, שאמרו „מקודש"). ועצ"ע.

אויך די שייכות פון ברכת החדש צו קידוש החדש זעט מען אין גלה: (א) (לויט כמה מנהגים) „מבקשין רחמים על החכמים בהכרזת ר"ח . . מפני שהן היו מקדשין החדש" [27]. (ב) „נהגו לעמוד בשעת אמירת ר"ח ביום פלוני דוגמת קידוש החדש שהי' מעומד" [29].

ה. ע"פ הנ"ל אז ברכת החדש האט אַ שייכות צו קידוש החדש — געפינט מען נאך אַ רמז אין גלה צו דעם וואס חדש תשרי איז „הקב"ה בעצמו מברכו":

בנוגע צו אלע אנדערע ראשי חדשים — חוץ ר"ה — זיינען פארַאן דיעות [28], אז אפילו וועז דער פאַריקער חדש איז געווען אַ מלא, האט מען געהאלטן ר"ח — בזמן שהיו מקדשין החדש ע"פ הראי' — בלויז איין טאג (יום השלשים ואחד). און אפילו לויט די דיעות אז אין אזא פאל האט מען געהאלטן צוויי טעג ר"ח [29] — איז אבער (לפי כמה שיטות [30]) דער ערשטער טאג ר"ח (יום שלשים) געווען בלויז מצד הספק — טאמער וועלן קומען עדים וואס דאן

27) אבודרהם ב„סדר ראש חדש" בתחלתו.

28) ראה רש"י ב"מ נט, ב (ד"ה בין מלא) ובחדא"ג מהרש"א שם.

29) תשב"ץ ח"א סקנ"ג ד"ה והשביעי. שבלי הלקט סקס"ח (ושם (ועד"ז הוא בתש' ב"ץ שם), ש„כן היו עושין מימות הנביאים כוכתיב בדוד (ש"א כ, לד) ביום החדש השני". אבל ראה צפע"נ — על הרמב"ם — הל' קדה"ח פ"ג ה"ז, שיש לומר ד„קאי אסעודת עיבור החדש והשני היתה סעודת ראי'").

30) תשב"ץ שם. וילע"ע בשיטת ר' ישעי' הראשון (הובא בברכ"י או"ח סתכ"ז. וראה גם שה"ל שם).

וועט מען דאך אט דעם טאג (שלשים) דאַרפן מקדש זיין.

משא"כ ביי ר"ה, איז אפילו לאחר המנחה פון יום שלשים באלול, וואס דאן האט מען שוין געוואוסט אויף זיכער אז מ'וועט דעם יום השלשים נישט מקדש זיין, איז דער דין אז „נוהגין אותו היום קדש" [31] און (נאכמער) ביידע טעג זיינען אַ „קדושה אחת" [32].

איז כשם ווי בנוגע צו קידוש החדש, זעט מען דעם חילוק בדבר, אז (דוקא) ביי ר"ה איז אפילו בעת ב"ד האט דעם יום השלשים נישט מקדש געווען, איז אבער „נוהגין אותו היום קדש" — מצד דעם וואס „מן הדין הי' הוא ראוי להיות יו"ט מן התורה" [33] (ד.ה. מצד דערויף וואס מן הדין — מצד למעלה איז ער ראוי; בסגנון אחר: מצד דעם וואס אין דעם טאג איז געווען דער מולד — וואס דאס איז מצד למעלה);

עד"ז איז אויך בנוגע צו ברכת החדש וואס איז בדוגמת קידוש ה-

31) משנה ר"ה ל, ב. וברש"י שם: בר"ה קאי. וראה פנ"י שם דהך מילתא לא שייך אלא בר"ה שהוא יו"ט כו'. וכן משמע קצת ממ"ש אדה"ז (נעתק לקמן בפנים) „כיון שמן הדין הי' הוא ראוי להיות יו"ט כו'".

ברמב"ם הל' קדה"ח פ"ג ה"ה-ו משמע שכ"ה בכל ר"ח (וכמ"ש בצפע"נ על הרמב"ם הל' יו"ט ספ"א). ואולי יש לומר, שהרמב"ם אזיל לשיטתי' במ"ש שם „וא"א שיקריבו מוסף כו'" — וטעם זה שייך בכל ר"ח. משא"כ להטעם שנתקלקלו בשיר. וראה צל"ח לברכות כו, ב.

32) ביצה ד, סע"ב ואילך ובפרש"י שם. או"ח סי' תר.

33) שו"ע אדה"ז שם. וראה גם ריטב"א לעירובין לט, ב.

חדש (כנ"ל סעיף ז'), אַז ר"ח תשרי דאַרף ניט אָנקומען אַז אידן זאָלן אים בענטשן, נאָר "הקב"ה בעצמו מברכו".

ט. אע"פ אַז די קדושה פון ר"ה איז ניט תלוי (אויף פיל) אין ב"ד — וכנ"ל, אַז אויך וועג ב"ד האָט ניט מקדש געווען דעם יום של־שים, איז "נוהגין אותו היום קדש" (עכ"פ מדרבנן) — איז אָבער די עצם מציאות פון ר"ה, דאָס וואָס ער איז "ראש השנה" (דער אָנפאַנג פון דעם נייעם יאָר), יע תלוי אין בית דין.

און ווי דער דין איז, אַז בשעת די עדים זייגען געקומען לאחרי ה־מנחה — וואָס דאָן האָט דער ב"ד זיי ניט מקבל געווען, איז דער ערשטער טאָג ר"ה געווען (אַ חלק[34]) פון חדש אלול[35] (כאָטש אַז "היו גומרים אותו באיסורו בקדושת יו"ט"[36]), ובמילא — פון דעם פריערדיקן יאָר.

י. איז דער ביאור אין דעם:

עס שטייט אין גמרא[37], אַז דער אויבערשטער זאָגט צו אידן "אמרו לפני כו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם". וואָס אין דעם זעט מען צוויי ענינים הפוכים[38]:

פון איין זייט איז פאַרשטאַנדיק, אַז וויבאַלד דעם "תמליכוני עליכם" דאַרף מען ערשט אויפטאָן, ד.ה. אַז פאַר דעם "תמליכוני" איז דער אויבערשטער (כביכול) ניט קיין מלך[39] — איז דאָך לכאורה ניט שייך זאָגן אַז אידן זאָלן דורך זייער עבודה קע־נען פועל'ן אַז דער אויבערשטער זאָל ווערן אַ "מלך". וואָרום די עבודה פון "עם" קען אָנרירן בלויז אין דער דרגא פון "מלך", אָבער צו עצמות וואָס איז העכער פון ענין המלכות, וואָס פון דאָרטן דאַרף מען ערשט אויפטאָן דעם רצון אויף מלוכה — האָט דער "עם" קיין שייכות ניט.

וואָס דערפאַר זאָגט מען בר"ה (פאַר תקיעות) "יבחר לנו גו" — אַז ווי־באַלד די המשכה שבר"ה איז "מצד העצמות ממש"[40], דעריבער קומט זי "בלי שום התעוררות כלל"[40] נאָר בבחירתו החפשית;

אעפ"כ — מאידך גיסא: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער זאָגט "אמרו לפני כו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם", אַז דער "תמליכוני" ווערט דורך די אמירת פסוקי מלכיות פון אידן — איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז אויך דער "יבחר לנו" שמצד העצמות קומט אָבער מצד (און דורך) אידן. נאָר דאָס גופא איז אין אַן אופן פון בחירה חפשית.

יא. און דאָס איז דער ביאור פון די צוויי ענינים הנ"ל (ס"ט) וואָס אין ר"ה:

מצד דעם ענין אין ר"ה וואָס ער איז "תחלת מעשיך" וואָס במילא איז דאָך ניט שייך אַז אימעצער זאָל אויפ־טאָן די המשכה פון ר"ה (וואָרום בר"ה

34) להעיר מר"ה יט, ב.
35) רש"י ביצה ה, א (ד"ה עד המנחה). שו"ע אדה"ז שם. ולהעיר מרש"י מנחות ק, ב (ד"ה שני ימים). צפע"נ על הרמב"ם הל' יו"ט פ"א הכ"ב. קדה"ח פ"ג הי"ב. מהדו"ת כח, א. ואכ"מ.
36) לשון אדה"ז בשלחנו שם.
37) ר"ה טז, א. לד, ב.
38) ראה עד"ז גם לקו"ש ח"ד ע' 1147 ואילך.

39) שענינו — (ומלכותו) ברצון קבלו עליהם, אבל מושל הוא.
40) ד"ה יבחר לנו תש"ג פי"ד.

ווערט דאָך ערשט אויפגעטאָן דער מציאות פון „מעשיך") נאָר זי קומט מצד „חפץ חסד" [בדוגמת ווי ס'איז געווען בתחלת הבריאה — וואָס דער־פאַר הייסט ר"ה „זכרון ליום ראשון"[41]] איז די המשכת הקדושה (דר"ה) ניט תלוי (אויף אַזוי פיל) אין (ב"ד) אידן;

אָבער אעפ"כ, וויבאַלד אַז דאָס גופא וואָס בר"ה איז דאָ דער „חפץ חסד" עס זאָל זיין „תחלת מעשיך", איז עס מצד די עבודה פון אידן

[וואָס דערפאַר איז דער טאָג פון ר"ה נקבע געווארן אויף א' בתשרי (ניט אויף כ"ה באלול), יום ברוא אדם הראשון[42]]

דעריבער איז דער עצם מציאות פון ר"ה (אין וועמען עס ווערט נמ־שך די קדושה דר"ה) תלוי אין (ב"ד) אידן.

יב. כשם ווי ביי ר"ה — דער „זכרון ליום ראשון", איז ניט גע־קוקט אויף דעם וואָס די המשכה קומט מצד „חפץ חסד", ווערט זי אָבער אויפגעטאָן דורך דער עבודה פון אידן כנ"ל;

עד"ז איז אויך בנוגע צום „יום ראשון" ממש — כ"ה באלול, אַז הגם ס'איז דאָן ניט געווען שייך קיין את־ערותא דלתתא (— „ואדם אין לעבוד גו'"[43]) פונדעסטוועגן, ווייבאַלד אַז „במי נמלך בנשמותיהם של צדי־קים"[44], קומט דאָך במילא אויס, אַז אויך די המלכה (ורצון) וההמשכה בתחלת הבריאה זיינען געווען פאַר־בונדן מיט עבודה פון אידן[45].

דער אונטערשייד איז נאָר, אַז בר"ה — יום ברוא האדם, איז די אתעדל"ת פאַראַן אויך בפועל[46], בכ"ה באלול אָבער, איז עס בלויז וואָס „עלה לפניו ית' התענוג שיתענג כבי' בעבודת הצדיקים"*[46].

יג. ע"פ כל הנ"ל, וועט מען אויך פאַרשטיין דעם לשון פון בעש"ט (בנו־גע דעם חודש תשרי) „שהוא החדש הראשון לחדשי השנה", וואָס דאָס איז (כנ"ל ס"ג) דער טעם וואָס דוקא

41) בלקו"ת ר"ה נח, ב: „זכרון בלבד ליום ראשון, כי בר"ה הראשון הי' כ"ז מצד עצמו כי חפץ חסד הוא, אבל עכשיו באתעדל"ת תליא מילתא". אבל מזה שהוא עכ"פ „זכרון ליום ראשון" מובן שגם עכ־שיו ש„באתעדל"ת תליא מילתא" — ענינה של האתעדל"ת הוא שעל ידה נזכר ונתעורר בחי' „חפץ חסד" שהי' „ביום ראשון" (ראה בארוכה עט"ר שער ר"ה פ"י).

42) ד"ה תקעו תרס"א (בתחלתו) ות־רצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א) (פ"ג). ובכ"מ. ולהעיר מלקו"ת נצבים מז, ב.

43) בראשית ב, ה. וראה ב"ר פי"ג, ז. פרש"י בראשית שם.

44) ראה רות רבה פ"ב, ג.

45) ועפ"ז יובן מרז"ל עה"פ ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד: „ויהי ערב אלו מע־שיהן של רשעים, ויהי בוקר אלו מעשיהן של צדיקים, יום אחד שנתן להם הקב"ה יום אחד ואיזה זה יום הכפורים" (ב"ר פ"ג, ח).

— דלכאורה: א) מה שייך ביום הראשון של הבריאה מעשיהן של רשעים ושל צדי־קים? ב) מהי השייכות דיום הראשון של הבריאה ליוהכ"פ? —

כי מצד הענין דבמי נמלך כו' שלאחרי זה ברא אלקים את השמים גו', גם ביום הראשון של הבריאה, ישנו כבר הענין דיו"כ (ולהעיר שיו"כ חל באותה הקביעות — יום בשבוע — דכ"ה אלול), תכלית העילוי ש־בעבודת האדם, תשובה מאהבה שפועלת לה־פוך זדונות (מעשיהן של רשעים) לזכיות (מעשיהן של צדיקים).

46) מהשעות לאחרי שנברא (סנה' לח, ב).

*46) ד"ה יו"ט של ר"ה תש"ג פ"ג.

חדש תשרי איז „הקב"ה בעצמו מברכו" :

דער חילוק צווישן די ערשטע פינף טעג פון די ששת ימי בראשית, וועז די המשכה (בפועל) איז געווען מצד חפץ חסד, און דעם „יום ה־ ששי" [47], (ראש השנה פון יענעם יאָר), וועז עס האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין פון אתעדל"ת — איז ע"ד ווי דער חילוק צווישן די כ"ו דורות וואָס זיי־ נען געווען פאַר מ"ת שהיו ניזונין בחסדו של הקב"ה [48], אוז דעם זמן וואָס פון מ"ת אָן אוז שפעטער, וועז אַלע המשכות קומען דורך עבודה.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז דער זמן פון פאַר ר"ה (יום בריאת האדם), איז (בכל שנה ושנה) — בנוגע די ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט דער בריאת העולם מחדש, מיט שנה החדשה — בדוגמת דעם זמן וואָס פאַר מ"ת.

קען מען זאָגן בדרך אפשר — אַז דערפאַר זאָגט דאָ דער בעש"ט אַז תשרי איז דער „חדש הראשון לחדשי השנה" — ווייל אין דעם שבת וואָס פאַר ר"ה וואָס איז בדוגמת דעם זמן פון פאַר מ"ת [49], איידער דער אוי־ בערשטער האָט געזאָגט „החודש הזה לכם", איז תשרי (געווען) דער „ירחא קדמאה".

47) הרומז גם ליום ששי בסיון — מ"ת (רש"י : בראשית א, לא. שבת פח, א. ע"ז ג, א).

48) פסחים קיח, א.

49) ואף שסוף סוף ה"ה לאחרי ר"ה של שנה העברה — הרי המדובר כאן הוא בנוגע לברכת ר"ח תשרי של שנה הבאה, ומכיון שבכל ר"ה נמשך אור חדש שלא הי' מעולם (אגה"ק ס"ד) — הרי בנוגע לאור זה, השבת שלפני ר"ה הוא דוגמת קודם מ"ת.

און דערמיט איז ער מרמז דעם טעם פאַרוואָס ר"ח תשרי (ר"ה) איז „הקב"ה בעצמו מברכו" — ווייל אין דעם זמן פון פאַר ר"ה (וואָס איז בדוגמת דעם זמן וואָס פאַר „החודש הזה לכם") איז די המשכה מצד „חפץ חסד", כנ"ל.

יד. אעפ"כ זאָגט דאָ דער בעש"ט (צוויי מאָל) אויך דעם לשון „חדש השביעי" — וואָס דער ענין אַז תשרי איז דער חדש השביעי — איז געווארן ערשט לאחרי ווי דער אויבערשטער האָט געזאָגט „החודש הזה לכם"

— דערמיט וועדט מרומז, אַז אויך אין דעם זמן וואָס פאַר ר"ה, וואָס די המשכה איז מצד „חפץ חסד", איז פאַראַן דער ענין פון עבודה (כנ"ל סי"ב) ;

און דערמיט איז ער מסביר דעם טעם פון דעם וואָס „ברכתו של הקב"ה" קומט דורך דעם וואָס אידן לייענען פרשת אתם נצבים [50].

און דורך דעם וואָס די המשכה שמלמעלה איז פאַרבונדן מיט דער עבודה פון אידן, קומט צו אַ הוספה אין ברכתו של הקב"ה [51],

50) ראה עד"ז לקו"ש ח"ד (ס"ע 1353 ואילך), דזה שנהגו בכמה מקומות „להש־ כים באשמורת הבוקר בכ"ה באלול" (ר"ן לר"ה סז, א), הוא, לפי שאחרי בריאת האדם הוקבע, שכל הענינים — גם אותם הבאים בדרך אתעדל"ע — נמשכים ע"י ה־ עבודה.

אלא שבנדו"ד חידוש גדול יותר. שאפילו ברכת ר"ח תשרי — שבנוגע לענין זה הוא דוגמת קודם בריאת האדם (ראה הערה הקודמת) — באה ע"י עבודה, לפי שמצד הענין דבמי נמלך כו' ישנו (בהעלם ובכוונה) בכ"ה באלול ענין העבודה דר"ה שלאח"ז.

51) ראה ע"ר שם, שישנן ב' מעלות ב„זכרון ליום ראשון" על „יום ראשון"

און דאָס אַלעס קומט אַראָפּ אין אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה

עצמו — העילוי בראש השנה הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

ומתוקה, אַז דער חודש איז — כלשון הבעש"ט — „מושבע ומשביע ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה".

(משיחות ש"פ נצו"י תשכ"ט ותש"ל)

וילך

א. עס איז ידוע די תורה פון בעש"ט[1] אויפן פסוק[2] „ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא", אז דער פירוש פון „הסתר אסתיר" — צוויי מאל הסתר — איז, אז דער הסתר גופא איז פארבארגן. ד. ה. אז דער פארשטעל איז אזוי גרויס, אז מען פילט גארניט אז דאס איז א הסתר ביז אז עס קאן קומען ח"ו צו — „שמים[3] חשך לאור".

וע"פ המבואר בלקו"ת[4] וועגן די ענינים וואס שייען אין דער „תוכחה", אז „לפי האמת אינם רק ברכות", און דאס וואס זיי ווערן געזאגט אין אזא לשון וואס בחיצוניות קוקט עס אויס היפך הברכה, איז עס דערפאר וויייל די ברכות קומען פון א גאר הויכן ארט, „מבחי' סתום" — איז עפ"ז פארשטאנדיק בנוגע לענינינו — ביי „ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" — אז „לפי האמת" איז עס א ברכה נעלית.

ויתרה מזה: פון דעם גופא וואס בחיצוניות קוקט זי אויס ווי היפך הברכה בתכלית

[וואורום בעת מען ווייס אז ס'איז א „הסתר", איז נאך צו האפן אז מ'וועט זוכן עצות ווי צו פטור ווערן פון אים. בשעת ס'איז אבער „הסתר אסתיר", ביז אז מען נעמט אן דעם חשך פאר אור — איז מען דאך צופרידן מיטן מצב אין וועלכן מען געפינט זיך, וואס דאס איז דאך היפך הברכה בתכלית].

איז מובן, אז די ברכה איז א גרויסע ביותר, וואס דערפאר קומט זי באופן סתום ביותר.

ב. וועט מען עס פארשטיין בהקדים דעם מאמר פון אלטן רבי'ן[5] אויפן פסוק[6] „אני ישנה ולבי ער", אז אין בחי' ממכ"ע וואס ווערט אנגערופן „אני", איז שייך בחי' „שינה". משא"כ בחי' סוכ"ע — „ולבי", איז אלע מאל „ער".

און ער איז דארט מבאר, אז בשעת א איד איז „מדבק מחשבתו בתאות עה"ז . . ומבקש לקבל חיות מזה, ושובק[7] החיות של ואתה מחי' את כולם דאיהו ממכ"ע", ווערט ער נפרד מבחי' ממכ"ע; משא"כ פון בחינת סוכ"ע „אי אפשר להפרד בשום אופן", ווייל די „רעותא דלבא" וואס קומט פון בחי' סוכ"ע („ולבי"), „ישנו בכל אדם". און „אף שנראה לו שאין לו ואינו מרגיש בזה, זהו בודאי שקר, כי אע"ג[8] דאיהו לא חזי מזלי' חזי".

ולכאורה איז ניט פארשטאנדיק:

אויך בחינת ממכ"ע, וויבאלד אז „ואתה מחי' את כולם", איז ער דאך

---

1) הובא בתולדות יעקב יוסף ר"פ בראשית.
2) פרשתנו לא, יח.
3) לשון הכתוב (ישעי' ה, כ), וראה רמב"ם הל' דעות רפ"ב. ח"פ (להרמב"ם) פ"ג.
4) בחוקותי מח, סע"א ואילך.
5) נדפס בבונה ירושלים (סי' קכ) ובחוברת בפ"ע (ברוקלין תשכ"ד) — עם הוספות מכת"י ישן „שכפי הנראה נכתב עוד בחיי כ"ק רבנו הזקן". מאמרי אדה"ז — כתובים (ח"ב) ע' קנו.
6) שה"ש ה, ב.
7) בכת"י הנ"ל: ושוכח.
8) מגילה ג, א.

מחי׳ אויך אט־דעם וואס „שובק החיות של ואתה מחי׳ את כולם״ [9] — און פונדעסטוועגן זאגט מען, אז וויבאלד דער מענטש איז „רץ אחר פרנסתו״ [10] און „שובק החיות של ואתה מחי׳ את כולם״, איז ער (מצד זיין הרגש) „נפרד מבחי׳ ממכ״ע״.

פארוואס־זשע זאגט מען בנוגע סוכ״ע — אז אויב אפילו „נראה לו שאין לו כו׳ ״ — „אי אפשר להפרד בשו״א״?

דארף מען זאגן, אז דאס וואס בנוגע רעותא דלבא זאגט דער אלטער רבי „ישנו בכל אדם״, מיינט עס ניט נאר מצד „מזלי׳ ״, נאר אויך מצד „איהו״ (מצד זיין הרגש), ולכאורה, וויבאלד אז „איהו לא חזי״, איז ער דאך מצד „איהו״ טאקע נפרד?

ג. איז דער ביאור אין דעם:

בחי׳ ממכ״ע, וויבאלד אז ער איז „ממלא ומחי׳ את כל העולמות כו׳ ״, איז ענינו [11] אז די עולמות זיינען משיג די השפעה. און דערפאר, ווען איינער איז („שובק״ —) ניט משיג אז זיין חיות איז פון אלקות, הייסט עס, אז דער אור אלקי געפינט זיך ביי אים באופן של העלם וסובב. ובמילא קומט אויס, אז דער וואס איז שובק דעם חיות אלקי — איז ער נפרד פון ממכ״ע [12].

משא״כ סוכ״ע „שהוא למעלה מכל העולמות״, און דאס וואס ער געפינט זיך אין עולמות איז עס (ניט ווייל זיי האבן אַ שייכות צו אים, נאר) מצד אים (היות וואס ער איז בלי גבול, איז ער פאראַן אומעטום); און עד״ז רעותא דלבא וואס נעמט זיך פון בחי׳ סובב שבנפש

— איז ניט שייך אז דער העדר ההשגה זאל פועל׳ן אַ שינוי אין בחי׳ סובב און אין רעו״ד. און זיי זיינען פאראַן — אין זייער גילוי — אויך דארט וואו מען איז זיי ניט מרגיש [13].

און דערפאר זאגט ער אין מאמר „אף שנראה לו שאין לו ואינו מרגיש בזה זהו בודאי שקר״ (אז דאס — וואס „נראה לו שאין לו ואינו מרגיש״, איז בודאי שקר) — ווייל די רעותא דלבא ביי יעדער אידן, וואס יעדער איד איז „מזלי׳ חזי״, געפינט זיך אויך אין זיינע כחות הגלויים — אין דעם ארט וואס „נראה לו כו׳ ואינו מרגיש״.

ד. עס פאדערט זיך נאך אבער ביאור:

וויבאלד אז דאס וואס די רעו״ד געפינט זיך אויך אין דעם ארט וואו „נראה לו שאין לו ואינו מרגיש בזה״, איז עס דאך — מצד דער בחינה פון מזלי׳ וסובב, וואס לגבי איר, קען ניט משנה זיין דאס וואס דעם מענטשן זעט אויס אז ער האט ניט די רעו״ד און איז זי ניט מרגיש; אבער מצד „נראה לו״ — דאס וואס ער זעט און וואס ער איז מרגיש, איז דאך — „נראה לו שאין לו ואינו מרגיש״.

---

9) ראה בארוכה המשך באתי לגני תש״י פי״ג וי״ד.

10) לשון הש״ס (שבת לב, ב) — הובא במאמר אדה״ז שם.

11) ראה תניא פמ״ח (סז, סע״ב): ההשפעה שהיא בבחי׳ גילוי כו׳.

12) אלא שבישראל, מכיון שהחיות שלהם (ועד״ז בנוגע להשפעת פרנסה וכו׳) הוא — אלקות בגילוי (ראה קונט׳ ומעין סוף מאמר ו׳ ואילך), ע״כ אינו שייך שיהיו נפרדים לגמרי, ולכן — גם כנוגע לבחי׳ ממלא, בחי׳ „אני״, נאמר „אני ישנה״ (רק בחי׳ שינה, אבל לא סילוק ח״ו).

13) ראה עד״ז ד״ה הקבצו (בהמשך תרס״ו), ובכ״מ.

היינט פאַרוואָס זאָגט מען, אַז דאָס וואָס „נראה לו שאין לו ואינו מרגיש בזה זהו בודאי שקר"?

איז דער ביאור אין דעם — ע"ד המבואר[14] אַז צמצום האָט אַ מעלה אפ"ן אור וואָס דערפאַר קען ער עם מצמצם זיין: אַז דאָס גופא וואָס „נראה לו שאין כו'", נעמט זיך דאָס פון אַ בחינה וואָס איז נאָך העכער פון דער בחינה „שישנו בכל אדם". קומט אויס אַז דער „נראה לו שאין לו כו'" איז אין דעם זעט זיך גילוי פון אַ בחינה וואָס איז נאָך העכער פון סובב, ניט איינמאָל הסתר וסתים נאָר צווויי מאָל,

און דעריבער, בשעת אָט־דעם „נראה לו כו'" נעמט דער מענטש אַן פאַר אַ דבר המעלים, לייקנט ער דער־מיט אויך אין דער סיבה ותוקף פון דעם „נראה לו כו'" גופא — ער נעמט אַן, היפך ווי דאָס איז מצד ענינו גופא. און דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי, אַז דאָס גופא וואָס „נראה לו שאין לו כו'" — זהו בודאי שקר.

ה. און דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם גודל הברכה פון „ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא": אויך דער „הסתיר אסתיר", קומט פון „אנכי". און ווי באָלד אַזוי, איז דאָך ניט בלויז וואָס ער איז ניט מעלים אויף אלקות, נאָר אדרבה — בשעת מען איז זיך מתבונן אין דעם ענין ווי ער איז לאמיתתו, ווערט גאָר דורך אים נתגלה אַ סך אַ העכערער ענין ווי דורכן קו הגילוי.

ו. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם פסוק (וענין) „ואנכי הסתר אסתיר פני גו'" (פון פ' וילך) צו עשרת ימי תשובה — וואָס פרשת וילך לייענט מען אַלע מאָל בסמיכות צו ר"ה (וועלכער איז אויך[15]) — דער ערשטער טאָג פון „עשרת ימי תשובה":

אָט־דער ענין — אַז דער „הסתר אסתיר" איז ניט מנגד אויף קדושה, און אדרבה, דוקא אין דעם זעט מען, דורך דעם נעמט מען „אנכי" — דאָס ווערט נתגלה דוקא דורך עבודת התשובה[16], וואָס תשובה פועל'ט[17] אַז אויך די זדונות ווערן נהפך לזכיות.

(משיחת ש"פ וילך (שבת תשובה) — ו' תשרי — תשכ"ה*)

---

14) ראה דרמ"צ קכח, ב. תו"ש ע' 148.

15) נוסף על ענינו בפני עצמו (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1144 ואילך באריכות).

16) ראה עד"ז לקו"ש ח"ז ע' 22 ואילך.

17) יומא פו, ב.

*) ביום זה, נסתלקה הרבנית הצדקנית מרת חנה (אמו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א) בעת עלות המנחה. המו"ל.

וילך ב

א. אין פסוק [1] לקח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם וגו', שטעלט זיך רש"י (אין צווייטן דיבור המתחיל [2]) אויף די וועדטער „מצד ארון ברית ה'" און איז מפרש: „נחלקו בו חכמי ישראל בבבא בתרא [3], יש מהם אומרים דף הי' בולט מן הארון מבחוץ ושם הי' מונח, ויש אומרים מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון".

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק:

דער פירוש הפשוט פון „מצד ארון" איז — ביי דער זייט פון דעם ארון. פאַרוואָאס־זשע ברענגט רש"י בפירושו על התורה — אין וועלכן „לא באתי אלא לפשוטו של מקרא" [4] — אויך די דיעה אַז די ס"ת איז געלעגן „בתוך הארון", און אַז „מצד ארון" מיינט אין ארון נאָר „מצד הלוחות"?

די קשיא איז נאָך גרעסער:

אפילו די גמרא (וואָס לערנט די פסוקי התורה ע"פ דרך ההלכה והדרוש וכו') זאָגט, אַז פון דעם פסוק „ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם" אַליין, וואָלט מען אַנגענומען אַז די ס"ת איז געלעגן מחוץ לארון [5]; און די „חכמי ישראל" וואָס האַלטן אַז זי איז געווען מונח בתוך הארון, לערנען זיי עס אַפ (ניט פון פסוק „מצד ארון גו'", נאָר) פון אַן אַנדער פסוק — און יענער פסוק איז זיי מכריח אַיינצולערנען אין „מצד ארון" אַז דאָס מיינט „מצד הלוחות".

אַבער פון דעם וואָס רש"י ברענגט ניט אין זיין פירוש קיין ראי' פון אַנדערע פסוקים, איז קלאָר, אַז אויך דעם צווייטן פירוש — „מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון" — נעמט ער אַרויס פון אונזער פסוק „מצד ארון ברית ה'" [6]. איז וואו געפינט עס רש"י דעם הכרח צו לערנען, אַז „מצד ארון" מיינט „בתוך הארון . . מצד הלוחות"

---

1) פרשתנו לא, כו.

2) וע"פ המבואר לקמן הערה 37 — יש לו שייכות לד"ה הראשון.

3) יד, א־ב.

4) בראשית ג, ח. וראה לקו"ש ח"ה ע' 1 ובהערות שם. וש"נ.

5) ראה ב"ב שם (סע"א) „מצד הוא מונח ולא בתוכו" (ושם ע"ב) „ור"מ האי מצד ארון מאי עביד ליה כו'".

6) בגו"א ולבוש לפרש"י תרומה (כה, טז), שכוונת רש"י שם ב„התורה" היא להס"ת שכתב משה. ולפ"ז הי' אפשר לומר, שהמקור של רש"י כאן לפירוש השני הוא מהכתוב בפ' תרומה שהתלמיד למדו כבר.

אבל בפשטות: (א) קשה לומר, שרש"י שם סותם כמ"ד אחד. (ב) באם כוונת רש"י שם היתה לס"ת זו הי' כותב זה בפירוש (מכיון שבפ' תרומה, אין התלמיד יודע עדיין ע"ד הס"ת). (ג) בפשוטו של מקרא* דוחק גדול לומר: 1) על הס"ת שכתב משה „אשר אתן אליך", 2) דכל הכתוב בתרומה שם מדבר בזמן הקמת המשכן, פרט ל„ונתת אל הארון" הנ"ל — שהי' בשנת הארבעים (ומבלי שרש"י יעיר ע"ז)!

ולכן מסתבר, שכוונת רש"י שם ב„התורה" היא להלוחות כמ"ש במשכיל לדוד שם (וכפרש"י פקודי מ, כ) — ראה פרש"י תשא לב, יט (משבת פז, א) בנוגע להלוחות — „התורה כולה כאן".

*) משא"כ ע"פ דרך ההלכה — ראה ירושלמי שבהערה 9 ובקה"ע שם.

— וואָס איז לכאורה היפך פון פשטות הכתוב?

ב. שוין געוועדט פיל מאָל, אַז בשעת רש"י לאָזט וויסן בתחלת פי־רושו אין אַ פסוק — נאָך איידער ער שרייבט די פירושים גופא — אַז דאָ זיינען פאַראַן צוויי (עטליכע) פירושים, מיינט ער דערמיט צו מדגיש זיין, אַז די פירושים זיינען "שקולים" (ניט ווי אין אַנדערע ערטער, וואו דער פירוש הראשון אין רש"י איז עיקר פירושו (און דערפאַר גופא ברענגט ער אים פריער) וויל ער איז גלאַטי־קער אין דרך הפשט). נאָר וויבאַלד אַז ס'איז אוממעגלעך צו שרייבן ביידע פירושים בבת אחת, דעריבער איז ער מקדים אײַן פירוש פאַרן צווייטן.

וואָס אזוי איז עס אויך אין אונזער פירוש רש"י, אַז מיט זיין הוספה ב־פירושו (אַלס הקדמה) "נחלקו בו חכמי ישראל" מיינט ער צו זאָגן, אַז דער פירוש "מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון" איז ניט וויטער פון דרך ה־פשט ווי דער פירוש אַז די ספר תורה איז געווען מחוץ להארון.

ועפ"ז איז נאָך מער תמוה: אפילו אויב מצד איזה טעם וויל רש"י ברענ־גען אויך דעם פירוש "מצד הלוחות כו'" — ווי איז אַבער שייך צו זאָגן אַז דער פירוש איז אַזוי גוט ווי דער פירוש "דף הי' בולט מן הארון מב־חוץ כו'", בשעת די פשטות משמעות הלשון "מצד ארון" איז — ביי דער זייט פון ארון?

ג. אויך אין ערשטן פירוש פון רש"י איז ניט מובן: פון די וועדטער "מצד ארון ברית ה'" וויס מען בלויז אַז די ס"ת איז געלעגן מחוץ לארון (ווי די פשוט'ע משמעות פון "מצד ארון"). וואו איז אַבער דער הכרח אַז די ס"ת איז געלעגן אויף אַ דף און אַז דער דף איז געווען בולט מן הארון?

ולכאורה — אדרבה: פון דעם וואָס אין ציווי אויף עשיית הארון[7], אַזוי אויך אין "ויעש בצלאל את הארון"[8], ווערן אויסגערעכנט אַלע פרטים פון דעם ארון און קיין "דף" ווערט ניט דערמאָנט, דאַרף מען לכאורה אַננע־מען, אַז קיין דף האָט פון ארון ניט בולט געווען, און די זאָך (אַ דף אַדער עפעס אַנדערש[9]) אויף וואָס די ס"ת איז געלעגן — איז געווען אַן ענין בפני עצמו, וואָס איז ניט געווען מחובר מיטן ארון.

איז די שאלה — וואָס איז רש"י'ן מכריח צו מחדש זיין אַז (אויך) ב־פשוטו של מקרא "דף הי' בולט מן הארון"?

ד. נוסף לכל הנ"ל, זיינען אויך ניט פאַרשטאַנדיק כמה פרטים (דיוקים) אין דעם פירוש רש"י:

א) פאַרוואָס איז רש"י מעתיק פון פסוק (ניט נאָר די ווערטער "מצד ארון" וועלכע ער טייטשט אָפּ, נאָר) אויך די ווערטער "ברית ה'"[10] — לכאורה איז דאָך צו זיינע ביידע פירושים (בנוגע וואָו די ס"ת איז

7) תרומה כה, יו"ד ואילך.

8) ויקהל לו, א ואילך.

9) ראה ירושלמי שקלים (פ"ו ה"א) וסו־טה (פ"ח ה"ג): כמין גלוסקיית כו'. ובת־יב"ע כאן: בקופסא.

10) ופשוט שאין לומר, שמה שרש"י מעתיק גם התיבות "ברית ה'" הוא לפי שנמשכים לתיבת "ארון", כי (נוסף לזה שגם בכגון דא, מעתיק רש"י בכ"מ רק התיבות השייכות לפירושו) באם כן, הו"ל להעתיק גם תיבת אלקיכם.

געלעגן) נוגע בלויז די ווערטער „מצד ארון"?

ב) רש"י בפירושו על התורה איז ניט מציין די מקורים צו זיינע פירושים[11], סיידן וואו דורך דעם קומט צו אַ תוספות ביאור אין דעם פירוש.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ תוספות הבנה קומט צו אין די צוויי פירושים וואָס רש"י ברענגט, דורך זיין לאָזן וויסן אַז זיי שטייען „בבבא בתרא"?

ה. איז דער ביאור בכל זה:

באַם ציווי „לקוח גו' ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' גו'", איז דער פסוק מדגיש „ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ה'"[12]. איז דערפון פאַרשטאַנדיק[13], אַז אָט דער ציווי אַז די ס"ת זאָל זיך געפינען „מצד ארון ברית ה' אלקיכם" איז חל ניט בלויז אויף זמן חניית המשכן, נאָר אויך אויף זמן המסעות — וועָן די לויים טראָגן דעם ארון.

נוסף לזה: דער סיפור „ויכתוב משה את התורה הזאת גו'"[14] און דערנאָך „ויהי ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת גו' ויצו משה גו' ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' אלקיכם גו'"[15] — קומט בהמשך צו „ויקרא משה ליהושע גו' כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ גו'"[16].

און ווייבאַלד אַז גייענדיק קיין ארץ־ישראל האָט מען דעם משכן פאַנאַנדערגענומען און מען האָט אים אויפגעשטעלט מיט אַ צייט שפעטער[17], האָט דאָך קיין אָרט ניט צו לערנען אַז דער המשך הציווי („ושמתם אותו מצד ארון גו'") ליהושע האָט געמיינט אַז די ס"ת זאָל זיך געפינען „מצד ארון" ערשט לאחרי ווי מען וועט אויפשטעלן דעם משכן, מיט אַ צייט שפעטער.

פרעגט דעריבער דער „בן חמש (למקרא)": בשעת המסעות איז דער ארון געווען צוגעדעקט מיט דריי כיסויים[18]. ובמילא, איז אפילו אויב מ'זאָל זאָגן אַז אויך בשעת המסעות האָט מען געטראָגן די ס"ת ביי דער זייט פון ארון, איז עס דאָך ניט גענוען „מצד ארון" ממש, וואָרום די כיסויים האָבן מפסיק געווען צווישן דעם ארון מיט דער ספר תורה?

אויף דעם זאָגט רש"י „נחלקו בו חכמי ישראל כו'", אַז אין דעם זיינען פאַראַן צוויי פירושים:

איין פירוש איז, „דף הי' בולט מן

---

11) יתרה מזה מצינו בפרש"י עה"ת — אפילו כשמביא מעשה ופלא — אין מציין המקור (ראה בפרשות הסמוכות: האזינו (לב, יג; לב, כד). נצבים (כט, י). ובכ"מ).

12) לא, כה.

13) וכן מובן גם מסיום הציוי „והי' שם בך לעד" — שהוא טעם ל„ושמתם אותו מצד ארון גו'" — שהרי ה„עד", שנעשה ע"י „והי' שם", צ"ל (בפשטות) בכל זמן (וראה גם רא"ם כאן).

14) לא, ט.

15) שם, כד־כו.

16) שם, ז.

17) ראה פרש"י בזבחים (קיב, ב) דבגלגל הוקבע המשכן. וביהושע (כד, כו) שהביאו הארון לשכם (וכ"פ ברד"ק שם כד, א). אבל לכאורה פי' שבאותו מאורע הובא (ע"פ הוראת שעה) הארון לשכם ולא דמלכתחילה הובא לשכם (וצע"ג פי' התפא"י שם סקל"ח דמלכתחילה הובא — דאיך יפרנס העבודה ביהוכ"פ וכו'. ועוד ועיקר התמי' לומר דבמשך עשיריות בשנים הי' כל המשכן וכליו במקום אחד והארון במק"א! — שוב ראיתי שבתפארת יעקב שם העיר בדברי התפא"י) ואכ"מ.

18) במדבר ד, ה־ו.

הארון מבחוץ ושם הי' מונח". אז די ס"ת איז געלעגן אויף אַ דף וועלכער האָט בולט געווען פון דעם ארון גופא, און די כיסויים האָבן צוגעדעקט דעם ארון צוזאַמען מיטן דף, ובמילא האָט זיך די ס"ת געפונען "מצד ארון" אויך בעת המסעות.

און כאָטש אַז פון די סדרות תרומה און ויקהל איז משמע, אַז פון דעם ארון האָט קיין דף ניט אַרויסגעשטעקט (כנ"ל סעיף ג') — קען מען זאָגן, אַז בשעת דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט משה'ן צו אַוועקלייגן די ס"ת מצד ארון ברית ה' (וואָרום געוויס איז משה'ס ציווי "לקח גו' ושמתם גו'" ניט געווען מדעת עצמו ח"ו, נאָר ער האָט עס געהערט פון אויבערשטן), האָט ער פון דעם ציווי גופא פאַרשטאַנען, אַז מען דאַרף מאַכן אַ דף וואָס זאָל בולט זיין פון ארון, בכדי די ס"ת זאָל זיין "מצד ארון" אויך בשעת המסעות.

אָבער היות ווי ס'איז אַ גרויסער דוחק צו זאָגן אַז בשנת הארבעים האָט מען משנה געווען דעם ארון (צוגעמאַכט צום ארון אַ דף) — ברענגט רש"י דעריבער נאָך אַ פירוש ווי אַזוי די ס"ת איז געלעגן שטענדיק מצד ארון ברית ה' — "מצד הלוחות הי' מונח בתוך הארון".

אָבער אויך דער פירוש איז שווער, ווייל פשטות הלשון "מצד ארון" מיינט אין דער זיט פון ארון (ניט בתוך הארון) — דעריבער קערט זיך רש"י אום צום ערשטן פירוש.

און היות ווי דער פירוש "דף הי' בולט מן הארון" — אַ זאָך וואָס ווערט אין ערגעץ ניט דערמאָנט — איז ניט ווינציקער שווער ווי דער פירוש אַז "מצד ארון" מיינט בתוך הארון מצד הלוחות — דעריבער איז רש"י מקדים לפירושו "נחלקו בו חכמי ישראל", צו זאָגן, אַז ביידע פירושים זיינען שקולים (כנ"ל סעיף ב').

ו. לכאורה קען מען פרעגן:

וואָס איז בכלל דער הכרח, אַז מיט "ושמתם אותו מצד ארון" ווערט געמיינט דער ארון שעשה בצלאל, וואָס דאָן, איז ווייבאָלד מ'האָט דעם ארון צוגעדעקט מיט דריי כיסויים בעת המסעות — מוז מען דוחק זיין אַז בשנת הארבעים איז געווארן אַ שינוי אַז "דף הי' בולט מן הארון" אָדער אַז "מצד ארון" מיינט "מצד הלוחות כו'".

— מען קען דאָך לערנען, אַז דאָ מיינט מען דעם ארון שעשה משה[19] — וואָס איז געווען מיט די אידן די גאַנצע צייט און אויך ער הייסט "ארון ברית ה'"[20], און וועגן דעם ארון געפינט מען ניט אַז מ'זאָל אים דאַרפן צודעקן בעת המסעות. און דאָן, וועט דער פירוש "מצד ארון" זיין מובן בפשטות — אין דער זיט פון ארון (מבחוץ)?

אָט די שאלה באַוואַרנט רש"י דורכן מעתיק זיין (פאַר זיין פירוש) די ווערטער "מצד ארון ברית ה'":

אין פריערדיקן פסוק שטייט "ויצו משה את הלויים נושאי ארון ברית ה'" — און דאָרט ווערט געווויס געמיינט דער ארון שעשה בצלאל, וואָס דוקא אויף אים שטייט אַז די לויים (בני קהת) האָבן אים געטראָגן[21] — איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער ציווי "ושמתם אותו מצד ארון ברית

19) ראה רש"י עקב י, א.
20) בהעלותך י, לג ובפרש"י שם.
21) במדבר ד, טו.

ה׳״ וואָס קומט בהמשך און מיט דער זעלבער אריכות הלשון ווי אין דעם פריערדיקן פסוק, מיינט אויך דעם ארון שעשה בצלאל.

ז. לאחרי כל זה, ווערט ביים תלמיד נתעורר אַ שאלה:

ס׳איז אַ דבר הפשוט[22], אַז די מאָס פון דעם ארון — אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו[23] — איז געווען פאַרבונדן מיט דער מאָס פון דעם וואָס ס׳איז געלעגן אין ארון[24].

און וויבאַלד אַזוי, קומט דאָך אויס, אַז די פלוגתא צווישן די חכמי ישראל צי די ס״ת איז געלעגן מבחוץ פון ארון אדער בתוך הארון, וועט מרבה זיין במחלוקת — זי וועט ברייגנגען צו נאָך אַ פלוגתא: לויט דער דיעה אַז די ס״ת איז געווען בתוך הארון, וועט אויסקומען, אַז די לוחות זיינען געווען אַ סך קלענער ווי דער ארון; און לויט דער דיעה אַז די ס״ת איז געווען מחוץ לארון, דאַרף אויסקומען, אַז די לוחות זיינען געווען פיל גרעסער — כמעט אַזוי גרויס ווי דער ארון.

— בכדי אַרויסצוגעמען דעם תלמיד פון דעם טעות, צייכנט רש״י אָן אַז די מחלוקת איז אין ב״ב. און בשעת דער תלמיד וועט דאַרטן אַריינקוקן, וועט ער זען, אַז לויט ביידע דיעות זיינען די לוחות געווען די זעלבע גרויס, און פונדעסטוועגן איז אויך לויטן מ״ד אַז די ס״ת איז געווען מחוץ לארון, איז אַבער קיין ליידיקער אָרט אין ארון נ״ט געווען — ווייל לויט דער דיעה איז דער ארון געווען קלענער. ווי די גמרא זאָגט דאָרט, אַז ר״מ, וואָס האַלט אַז די ס״ת איז געווען בתוך הארון, לערנט „אמתים וחצי גו׳ ואמה וחצי גו״ — „באמה בת ששה טפחים״, און ר״י, וואָס האַלט אַז די ס״ת איז געווען מחוץ לארון, זאָגט „באמה בת חמשה טפחים״.

ח. עפ״י הנ״ל וועט אויך זיין פאַרשטאַנדיק, וואָס רש״י איז מציין דוקא צו ב״ב — כאָטש די מחלוקת איז פאַראַן אויך אין ירושלמי (צוויי מאָל — אין מס׳ שקלים[25] און מס׳ סוטה[26]) און אין מדרש[27], און אויך דאָרט שטייט אַז ר״מ און ר״י זיינען מחולק אין דער מאָס פון ארון:

ווייל[28] לויטן חשבון פון ירושלמי און מדרש איז (לויט ביידע דיעות[29]) דער מקום הארון געווען אויסגעפילט

---

22) והרי אפילו בדרך הש״ס והמדרש (ב״ב שם. ירושלמי שם. במדב״ר פ״ד, כ) מפרש מדות הארון לארכו ולרחבו בקשר למדות הלוחות. וראה גם ראב״ד (הובא בשטמ״ק לב״ב שם) שמוכיח שהלוחות הי׳ רחבן ששה מזה ש„צוה המקום למשה לעשות לו ארון רחב . . ואם לא היו רחבות אלא שלשה טפחים, כל הרחב למה״.

23) תרומה כה, י.

24) אבל אין לומר שהטעם למדת ארך הארון הוא בכדי שיהיו שני בני אדם יכולין להלך בין הבדים (ראה רש״י שם, יב) — דלזה מספיק אמתים וכמו השלחן שהי׳ אמתים ארכו (ורש״י שם שוולל (מדת) רחבו — היינו אמה וחצי).

25) פ״ו ה״א.

26) פ״ח ה״ג.

27) במדב״ר פ״ד, כ. וראה גם ברייתא דמלאכת המשכן פ״ו.

28) בנוגע לירושלמי י״ל עוד טעם — כי שם „כמין גלוסקיית כו״ (כנ״ל הערה 9). משא״כ במדרש שם „דף אחד הי׳ יוצא מן הארון כו״.

29) בברייתא דמלאכת המשכן שם ובב״מדב״ר שם משמע קצת, שלדעת ר״מ שברי לחות לא היו מונחין בארון. אבל בב״ב (יד, ב) ובירושלמי (שם) מפורש שגם לדעת ר״מ היו שברי לחות מונחין בארון.

מיט די לוחות און מיט די שברי לוחות הראשונות[30] (און לויט ר' מאיר'ן אויך מיט דער ס"ת)[31].

30) כי לפי שיטת הירושלמי הי' רוחב הלחות שלשה טפחים*. ולפי שיטת המדרש היו מונחות "על צידיהם"**.

31) בראי"ם בהעלותך (י, לג), שאליבא דרש"י דליף ששברי לחות מונחין בארון מ"אשר שברת ושמתם בארון", היו מונחות בארון שעשה משה. אבל:

(א) מהלשון "שברי לחות דמונחין בארון מנ"ל" משמע שקאי אאותו ארון שמדבר בהסוגיא שם לפנ"ז.

(ב) לפי הס"ד של הש"ס יליף ר"מ ענין זה מהכתוב (ש"ב ו, ב) "אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו", והרי פסוק זה מדבר בהארון שעשה בצלאל.

(ג) גם במסקנת הש"ס שר"מ יליף מ"אשר שברת ושמתם" מסיים: "מלמד שהלחות ושברי לחות מונחין בארון", ומפשטות הלשון משמע, שהלחות והשברי לחות היו מונחין באותו הארון.

(ד) גם בירושלמי יליף (בין לר"מ בין לר"י) מ"אשר שברת ושמתם בארון", ובכ"ז מפורש שם "וארבעה לחות היו בו שנים שלמים ושנים שבורים". ובתוס' מנחות צט, א מפורש כן גם אליבא דהבבלי.

ואולי יש לומר, שמטעם זה מביא בב"ב שם (משא"כ במנחות שם ובירושלמי שם) "אשר שברת ושמתם" ומשמיט תיבת בארון — לרמז ש"ושמתם" (של השברי לחות) לא הי' "בארון" (שעשה משה) שבו מדבר הכתוב.

*) ראה תוספות מנחות צט, סע"א: ובירושלמי דשקלים . . משמע דאורכן ששה ורוחבן שלשה. וראה קה"ע שם. מה"פ לירושלמי סוסה שם.

**) בפירוש מהרז"ו שם "ועל השלימות מונחים השבורות". אבל מפשטות לשון המדרש "לפי שלא היו עבות אלא שלשה טפחים" משמע, שהיו מונחות זו אצל זו — שבהמשך לזה מבאר, דלהיות שהיו עבות רק שלשה טפחים, לכן הי' מקום בארון הארון עבור שתיהן כשהיו מונחות על צדיהן.

און ווי‌באלד אז לדעת רש"י (איז ע"ד הפשט) זיינען די שברי לוחות געלעגן אין דעם ארון שעשה משה[32] (ניט אין דעם ארון וואס בצלאל האט געמאכט) — וועט דאן אויסקומען, אז לויטן חשבון פון ירושלמי און מדרש איז (אין דרך הפשט) געווען א לייכטיקער ארט אין ארון לויט ביידע דיעות.

דערפאר איז רש"י מציין צו ב"ב, ווייל לויטן חשבון אין ב"ב, איז אין (אורך ורוחב ה)ארון ניט געווען קיין ארט פאר די שברי לוחות (ווי רש"י זאגט דארטן, אז די שברי לוחות ראשונות זיינען געווען תחת הלוחות), און דער גאנצער (אורך ורוחב פון) ארון איז געווען ממולא מיט די לחות שניות, און לדעת ר"מ — אויך מיט דער ס"ת.

ט. לפי הנ"ל (ס"ה), אז ביידע פירושים — סיי דער פירוש "דף הי' בולט כו'" סיי דער פירוש "מצד הלחות הי' מונח כו'" — זיינען שווער, און די שוועריקייט אין ביידע פירושים איז בשוה, וואס דערפאר דערמאנט רש"י ביידע פירושים בבת אחת (כנ"ל שם) — וועלכע ביים תלמיד נתעורר נאך א שאלה: פארוואס האלטן טאקע אנדערע אז "דף הי' מונח כו'" און אנדערע "מצד הלוחות כו'"?

איז די שאלה באווארנט רש"י מיט זיין לשון "נחלקו בו חכמי ישראל":

מצד דרך הפשט זיינען טאקע ביידע פירושים שקולים, און דאס וואס אין גמרא האלט יעדער תנא ווי זיין שיטה, איז עס פארבונדן (ניט מיט פשטות הכתובים, נאר) מיט דעם וואס זיי זיינען "חכמי ישראל", ד. ה. מיט זיי-

32) רש"י בהעלותך י, לב.

ערע שיטות אין דרכי החכמה, כדלקמן.

י. דער ביאור פון „ושמתם אותו מצד ארון ברית ה״ (בפנימיות ה־ ענינים):

אין די לחות זיינען געווען אַלע ענינים פון תורה באופן כללי[33], און אין ספר תורה קומען זיי אַרויס ב־ פרטיות. און היות אַז יעדער ענין, בשעת ער קומט אַרויס אין פרטים, ווערט זיין אור נתצמצם און פאַנאַנ־ דערגעטיילט אין די פילע פרטים, דערויף קומט דער ציווי „ושמתם אותו מצד ארון ברית ה׳״, אַז (די ס״ת) די פרטים זאַלן זיין פאַרבונדן מיט (די לוחות) זייער כלל.

און אין דעם באַשטייט די פלוגתא צווישן די „חכמי ישראל״ — ר״מ און ר״י — אויף וויפל די פרטים דאַרפן זיין פאַרבונדן מיטן כלל:

ר״מ האַלט, אַז די פרטי השכל וועלכע דער רב איז משפיע צום תל־ מיד, כאַטש דער רב קען טאַקע ניט משפיע זיין צום תלמיד די נקודת השכל ווי זי איז ביי אים נאָר ער מוז אים געבן פרטים[34], דאַרפן אַבער די פרטים זיין אין אַלגעמיין אַז דער תלמיד קען אַליין ארויסגיין פון דעם ענין, ווי ער איז ביי זיך אין זיין חדרים, ווי ער איז ביי זיך אין זיין שטוב, ווי ער איז ביי זיך אין זיין בעט, ווי ער איז ביי זיך אין זיין בעט, ווי ער איז ביי זיך אין זיין בעט

— ווייל דער דרך פון שיטת ר"מ, אַז די פרטים זאָלן שטיין אין דער זעלבער דרגא פון כלל, איז שייך בלויז פאַר יחידי סגולה — ווי די גמרא זאָגט אויף ר' מאיר'ן "לא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו"[36]; און דער דרך פאַר רוב בני אדם איז (ווי שיטת רבי יהודה), אַז עס דאַרפן טאַקע זיין פרטים בבחי' מציאות, אַבער אין די פרטים זאָל זיך הערן די נקודה].

יא. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם ציווי "לקח[37] את ספר ה' תורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'" [וואָס שטייט אין היינטיקער סדרה, וועלכע מען לייענט שבת תשובה (כבשנה זו), אַדער (בכמה שנים) אין דעם שבת וואָס פאַר (און בסמיכות צו) עשרת ימי תשובה] — צו עשי"ת:

מצד דעם וואָס בעשי"ת איז מאיר בחי' יחידה שבנפש[38], זיינען זיי אַנדערש און אויסגעטלייט פון כל ימי השנה

— ניט בלויז אין ענינים וואָס קומען מצד בחי' יחידה — די עבודה וואָס איז דאָ נאָר בעשי"ת, נאָר —

אויך אין די ענינים וועלכע זיינען שייך צו כחות הגלויים — דער קיום התומ"צ וואָס איז דאָ אויך בכל ימי השנה, ווייל אויך אין די כחות הגלויים איז מאיר בחי' יחידה,

בדוגמת דעם "ספר התורה הזה" וואָס איז געלעגן "מצד ארון ברית ה'".

(משיחת ש"פ וילך, שבת תשובה, תשכ"ט)

של שתי הדיעות מהסדר כמו שהן שנויות בבבא בתרא — צ"ל סיבה וטעם על זה.

36) עירובין שם. נג, א.

37) להעיר, שגם לשון זה מורה על איחוד הפרטים עם הנקודה — כי "לקח" הוא ציווי על פעולה (כחות פרטים), ועם זה נאמרה בלשון "מקור" (בחי' יחידה). ראה לקו"ש חי"ד ע' 140 ואילך. וראה לעיל ע' 140.

38) כידוע פירוש אדה"ז במרז"ל במעלת עשי"ת (ר"ה יח, א. וש"נ) "כאן ליחיד כו' " — ראה לעיל ע' 84 הערה 33 וש"נ.

האזינו

א. עס שטייט אין ספרי, אַז משה רבינו איז געווען "קָרוב לשמים" [1] און "רחוק מן הארץ". און דערפאַר האָט ער געזאָגט [2] "האזינו השמים . . ותשמע הארץ": ביי שמים האָט ער געזאָגט דעם לשון "האזנה" וואָס ווייזט אויף קירוב, און ביי ארץ — דעם לשון "שמיעה" וואָס ווייזט אויף ריחוק.

און לויטן זעלבן טעם איז דער ספרי מסביר וואָס ישעי' האָט עס געזאָגט אין אַ פאַרקערטן סדר: "שמעו שמים והאזיני ארץ" [3] — ביי שמים שמיעה און ביי ארץ האזנה — ווייל ישעי' איז געווען "רחוק מן השמים" און "קרוב לארץ" [4].

דאַרף מען פאַרשטיין: "האזינו ה' שמים גו' ותשמע הארץ" איז אַ פסוק אין תורה (ל' הוראה [5]), וואָס יעדער ענין אין איר איז תורה, דאָס מיינט, אַז האזינו השמים גו' — איז אַ הוראה פאַר יעדן מקבל התורה, פאַר יעדן אידן [6] אַז ער דאַרף זיין "קרוב לשמים" און "רחוק מן הארץ" — איז דאָס אַ דבר תמוה: אויב ישעי', דער "גדול שבנביאים" [7] איז געווען רחוק

---

1) כ"ה בספרי כאן. ובתיב"ע ות"י כאן. וראה גם זהר פרשתנו רפו, ב.

בתנחומא כאן: "כיון שאמר משה את התורה בשמים הי'" (וגם בנוגע לישעי', הל' בתנחומא הוא "שהי' בארץ", ולא "קרוב לארץ" כבספרי וכו'), וי"ל, שמשה מצד עצמו הי' "קרוב לשמים", וכשאמר את התורה — הי' בשמים.

2) ריש פרשתנו.

3) ישעי' א, ב.

4) באוה"ח כאן, וכ"ה באברבנאל כאן (סד"ה והדרך הב'), שהאזנה מורה על ריחוק יותר משמיעה. ומה שמשה אמר האזינו השמים ותשמע הארץ וישעי' אמר שמעו שמים והאזיני ארץ — אף שבודאי הי' משה נעלה מישעי' — כי בנבואת ישעי' שם נאמר "כי ה' דבר", משא"כ במשה נאמר: "ואדברה"; "אמרי פי".

אבל בזהר שבהערה 1 (וראה להלן הערה 12), ש"אדברה גו' אמרי פי" דמשה הוא נעלה יותר מבחי' "כי ה' דבר" דישעי'. עיי"ש. וראה לקו"ת שה"ש (כ, ג), ש"מפי עצמו" דמשה "הוא מו"א דאצילות . . שמשם הי' שרש נבואתו והשגתו", וא"כ מובן שזהו למעלה מ"כי ה' דבר" דישעי' שנבואתו היתה מבריאה (סדור עט, א. ביאוה"ז וכו' שבהערה 7. ועוד).

5) זח"ג נג, ב.

6) ובפרט ע"פ הידוע בענין לימוד האזינו ע"י כאו"א כו' (ראה סה"ש תש"א ס"ע 56. ס' התולדות מהר"ש ע' 74. ס' הזכרונות פכ"ט* ממהר"ל מפראג בזה).

7) ילקוט ישעי' רמז שפה.

ואי"ז סותר ל"ולא קם עוד נביא בישראל כמשה" (ברכה לד, י. וראה בארוכה רמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ז ה"ו. פיה"מ ריש פרק חלק יסוד הז'. מו"נ ח"ב פל"ה) — כי הכוונה ב"גדול שבנביאים" הוא, להנביאים ש"כולן אין רואין . . אלא בחלום וכו'" (רמב"ם שם ה"ב ואילך), שגם ישעי' הוא מסוג זה לרק שהוא ה"גדול" שבהם. משא"כ משה — אינו מסוג זה כלל. ועפ"ז מובן לשון הרמב"ם שם: "וכולן כו'" — כי נבואת משה היא מסוג אחר.

ולהעיר מהידוע (שעה"ק להרח"ו ח"ג ש"ו — הובא בתו"א ס, ב. לקו"ת במדבר ב, ב. שה"ש כח, ג. וראה אגה"ק סי"ט) שנבואת משה היא מאצילות, משא"כ ישעי' גדול שבנביאים נבואתו מבריאה, בן כרך (ביאוה"ז לאדמוה"א לט, סע"ד. עט"ר מא, א. אוה"ת תרומה ע' א'שעא. ועוד) — והרי אצילות "מרומם ונשגב מבי"ע" (לקו"ת

*) וכן צ"ל בהערה בסה"ש שם.

מן השמים און קרוב לארץ, היינט ווי איז גאָר שייך, אַז די מדריגה פון קרוב לשמים[8] ורחוק מן הארץ (ווי משה[9]) זאָל געמאַנט ווערן פון יעדן אידן[10]?

ולאידך גיסא: אויב יעדער איד קען יע דערגרייכן צו דער מדריגה פון קרוב לשמים כו' (און דאָס איז מצד בחי' משה וואָס געפינט זיך אין אים[11]) — פאַרוואָס איז ישעי' צו דעם ניט צוגעקומען[12]?

נאָך שטאַרקער איז די קשיא: אָט די נבואה־וועדטער גופא, "שמעו שמים והאזיני ארץ", האָט ישעי' געזאָגט ווי אַ המשך און מיט אַ סמיכות צו "האזינו השמים גו'" וואָס משה האָט געזאָגט — ווי דער ספרי איז מדגיש "בא ישעי' וסמך לדבר"[13] — האָט ער דאָך בכן אַ סך לייכטער געקענט צוקומען בענין זה צו מדריגת משה?

מוז מען דעריבער זאָגן, אַז דאָס וואָס ישעי' האָט געזאָגט שמעו שמים גו' — וכנ"ל נאָך "האזינו השמים גו'" ובהמשך צו דעם — אַנטהאַלט אין זיך אַ העכערע מעלה ווי דאָס וואָס משה האָט געזאָגט האזינו ה־ שמים גו'. און דערפאַר איז דער ספרי מדגיש "בא ישעי' וסמך לדבר", וויייל דוקא נאָכדעם ווי ישעי' האָט בכחו של משה זיך דערנעענטערט און דערגרייכט צו דער דרגא פון קרוב לשמים ורחוק מן הארץ, האָט ער דאַן געקענט צוקומען צו נאָך אַ העכערן עילוי — רחוק מן השמים וקרוב לארץ.

ובמילא, וויבאַלד אַז אויך "שמעו שמים והאזיני ארץ" איז אַ חלק, אַ פסוק אין תורה — הוראה, איז מובן אַז אויך דער ענין איז אַ הוראה פאַר יעדער אידן: אַז נאָכן דערגרייכן צו דער מדריגה פון קרוב לשמים כו'

שה"ש ד, ד. ובכ"מ). ועד ש"המציאות דכללות כל העולמות נבחן (רק) בג' בחינות" (ראה אוה"ת בלק ע' תתקסב. ע' תתקעט ואילך).

8) ובפרט, שלפי התנחומא כאן (נעתק בהערה 1), ההוראה ד"האזינו השמים" לכל אחד הוא — שצ"ל בשמים (ולא רק קרוב לשמים), שאפ"ל שגם במשה הי' זה רק כשאמר את התורה (ראה הערה הנ"ל).

9) ובפרט לפי המבואר לעיל (הערה 7) מדרי' משה.

10) ובפרט לפי מ"ש באוה"ח כאן, שגם במשה, מה שהי' קרוב לשמים הוא רק מצד נשמתו. ובבחיי כאן: כי ביום מותו הי' זה.

11) תניא רפמ"ב.

12) ובפרט לפי מ"ש בזהר שם, ששמים וארץ דנבואת ישעי' הם "שמים וארץ תתאין, ועם כל דא בעא לאענשא לי' עד דאמר כי ה' דבר"; משא"כ "השמים" ו"הארץ" שאמר משה, הם "שמים וארץ עילאין" ומ"מ אמר "ואדברה גו' אמרי פי" — ואיך שייך שישעי' גם מצד הבחי' דה' דבר הי' רחוק אפילו מבחי' שמים תתאין, ואעפ"כ תהי' הוראה לכאו"א מישראל, שיגיע ע"י עבודתו בכח עצמו להיות קרוב לבחי' שמים עילאין.

13) בילקוט ישעי' רמז שפז: בא ישעי' ואמר כו' (והלשון "וסמך לדבר" נאמר שם רק בהענינים הנאמרים שם לאח"ז). אבל בספרי (וכ"ה גם בילקוט האזינו רמז תתקמב) הוא כבפנים.

14) פשטות הלשון והענין הוא, שמה שישעי' הי' קרוב לארץ ורחוק מן השמים הוא, לפי שהי' למטה במדריגה ממשה (וראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 415-6). ומ"ש בפנים הוא ע"ד המבואר בכ"מ (תו"א לג, סע"א ואילך. לקו"ת שה"ש כח, ב ואילך) — שיש מעלה באספקלריא שאינה מאירה דישעי' על אספה"מ דמשה. וע"פ המבואר בתו"א שם שהמעלה שב־ אספשא"מ הוא כענין "ארץ קדמה", י"ל, שמה שישעי' הי' קרוב לארץ הוא מצד המעלה שבה — מה שקדמה לשמים. וראה לקמן סעיף יא.

זאָל ער זיך גיט אפשטעלן דערבייַ, נאָר ער זאָל מיט דעם כח זיך דערהויבן נאָך העכער — צו ווערן קרוב לארץ כו'.

און ס'איז דאָך ידוע, אַז יעדער ענין פון תורה האָט אַ שייכות מיוחדת צו דעם זמן אין וועלכן ער ווערט געלייענט בתורה[15]; איז דערבער פאַרשטאַנדיק, אַז דער קיום פון די ביידע הוראות שבפ' האזינו (וואָס אויך די הוראה פון "קרוב לארץ כו'" שטייט אין ספרי פ' האזינו) איז באַזונדערס צוגעפאַסט צו די עשרת ימי תשובה (אָדער צו די ד' ימים שבין יוהכ"פ לסוכות[16]) ווען מען לייענט אָט די סדרה.

ב. וועט מען עס פאַרשטיין דורך מקדים זיין וואָס עס שטייט אין כתבי האריז"ל[17], אַז "כל[18] מי שאינו בוכה בעשי"ת[19] אין נשמתו שלימה". דער ביאור דערפון אין פשטות: אין די עשי"ת, זאָגן חז"ל[20], איז דער אויבערשטער "בהמצאו" און "(בהיותו) קרוב"[21] צו יעדער אידן, ובלשון הַחסידות[22] — "קירוב המאור אל הניצוץ". און אויב אויך דעמאָלט, אין אַזאָ זמן נעלה ומסוגל, ווערט אַ איד גיט נתעורר בתשובה (ביז אין אַן אופן פון בכי') — איז דאָס אַ באַוויַיז אַז "אין נשמתו שלימה"; זיין נשמה איז "נתרחקה לגמרי כו'", און דערפאַר איז "אין לה התעוררות לשוב אל בית אבי'"[23].

ס'פאָדערט זיך אָבער הסבר אין דעם: פונעם לשון "כל מי שאינו בוכה כו' אין נשמתו שלימה" איז משמע, אַז דערמיט ווערט געמיינט יעדער איד ממש, אפילו אַ צדיק גמור [וואָס דערפאַר[24] שטייט[25] אויך אויפן אריז"ל: "הרב זלה"ה הי' נוהג לבכות

15) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב. אוה"ת ר"פ נצבים. ועוד.

16) להעיר, שפעם למחרת יוהכ"פ אמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע "איצטער ערשט דאַרפן תשובה טאָן" (הובא ונתבאר בהקדמה לקונט' צו — נדפס בסה"מ תש"ט. לקו"ש ח"ד ע' 400). וראה לקמן הערה 72.

17) פע"ח שער השופר פ"ה. שער הכוונות דרושי ר"ה (קודם דרוש א). סידור האריז"ל סוף סדר הנסירה.

18) גירסתנו בכתהאריז"ל שם הוא: "מי שאינו בוכה" (בלי תיבת "כל"). אבל בכ"מ בדא"ח (לקו"ת תצא לו, ג. ר"ה נה, ד. דרך חיים יג, ריש ע"ד. כא, רע"א. ועוד) הובא "כל מי כו'". וראה לקמן הערה 41.

19) בפע"ח, סי' האריז"ל ושה"כ שם נזכר רק ר"ה ויוהכ"פ (וכ"ה בלקו"ת תצא שם. לו, ד). אבל בד"ח יג, ריש ע"ד ("כתבי המקובלים") וכא, רע"א (מ"ס הקבלה"): בעשי"ת. (בלקו"ת נצבים מה, ד — מכהאריז"ל: בימים נוראים. בלקו"ת ר"ה נה, ד — מכהאריז"ל: בר"ה).

20) ר"ה יח, א. וש"נ. רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו.

21) ישעי' נה, ו.

בגמרא ורמב"ם שם, הובא לענין עשרה ימים שבין ר"ה ליו"כ רק "בהמצאו". וראה גם ד"ח (כד, סע"ד), ש"קראוהו בהיותו קרוב" הוא ביו"כ, אבל בר"ה ועשי"ת הוא רק "דרשו ה' בהמצאו". אבל בכ"מ בדא"ח (לקו"ת תבא מא, סע"ד. מג, סע"ד. ש"ש סו, ריש ע"ב. ד"ח יג, ריש ע"ד. כא, סע"ב. צא, א. ועוד), וראה גם ר"ח לר"ה שם, שגם "בהיותו קרוב" קאי על עשי"ת.

22) ד"ח יג, ריש ע"ד. כא, סע"ב. צא, א.

23) שם כא, סע"א ואילך.

24) בטעמי המצות פ' קדושים (הובא ונתבאר בדרמ"צ כח, א ואילך): "ולכן נוהג מורי ז"ל לומר פרטי הוידוים כו' כי כל ישראל הם גוף אחד". אבל ממה ש"הרב זלה"ה כו'" (מקומות שבהערה הבאה) בא בהמשך ל"מי שאינו בוכה כו' אין נשמתו שלימה", משמע שבזה יש גם הענין המבואר בפנים.

25) סידור האריז"ל שם. וכ"ה בפע"ח ובשה"כ שם.

בר״ה ויו״כ״]. ולכאורה, לויט ווי עס קומט אויס אין פשטות, איז תשובה (ובפרט וועז זי איז בבכי׳) אויף חטאים ועוונות, וואס אַ צדיק גמור איז לגמרי ריין דערפון — היינט ווי איז שייך צו מאַנען תשובה ביי אַ צ״ג, און עד כדי כך, אַז אויב ער איז ניט בוכה בעשי״ת איז אַ ראי׳ אַז „אין נשמתו שלימה״?!

ג. בנוגע אַ בינוני, וואַלט מען עס נאָך געקענט מסביר זיין: אמת טאַקע אַז אַ בינוני איז דער וואס „לא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם״[26] — וויבאַלד אָבער אַז דער רע וואס אין זיין חלל השמאלי איז נאָך ביי אים „בתקפו כתולדתו״ און „לא נדחה כלל ממקומו״[27] [ובפרט נאָך, אַז עס קען אַרײַנפאַלן במחשבתו אויף אַ הרהור רע, און ס׳איז מער ניט, וואס ער איז אים באַלד מדחה[28]], פאַדערט זיך דעריבער פון אים דער ענין התשובה אויף דעם[29]; און אויב אַט־דער מצב זיינער (האָבנדיק רע אין זיך) דערנעמט אים ניט ביז צו בכי׳, אין עשי״ת, איז „אין נשמתו שלימה״;

און עד״ז קען מען מסביר זיין אפילו בשייכות צו אַ צדיק שאינו גמור — וויבאַלד אַז אויך ער האָט זיך נאָך ניט אויסגעטאָן לגמרי פונעם רע וואס אין אים (נאָר ס׳איז פון אים פאַרבליבן אַזוי ווי־ניג, אַז ער איז „בטל במיעוטו וכלא חשיב״[30]).

אָבער „כל מי שאינו בוכה כו׳״ איז דאָך אַ לשון וואס איז כולל אויך אַ צדיק גמור (ביז דאָס וועלט באַ־וואַרנט אפילו בשייכות צום אריז״ל, כנ״ל), און דעריבער איז ניט מובן: אין וואס באַשטייט די הכרחיות פון זיין וויינען בעשי״ת?

דאָס וואס אויך אַ צדיק גמור קען נתעורר וועלן מיט אַ בכי׳ של תשובה (ווי די גמרא דערציילט[31] אויף ר׳ יוחנן בן זכאי, אַז לפני פטירתו האָט ער געווויינט צוליב דעם וואס „איני יודע באיזו (דרך) מוליכין אותי״) איז מובן: מצד דער מדה פון ענוה וכיו״ב קען אויך אַ צ״ג זיין אין אַ מצב פון איני יודע כו׳ בנוגע דער אייגענער אָפשאַצונג און קוקן אויף זיך פיל נידעריקער ווי ער איז באמת[32]. ער קען מיינען, אַז ער האָט ניט ממלא געווען את תפקידו[33], און דער־פאַר — זיין בבכי׳ של תשובה.

די שאלה איז אָבער: פאַרוואָס זאָל מען אָננעמען אַז ער מוז ווייַנען? עס קענען געמאַלט זיין צדיקים גמו־רים, וואס זיינען זיך ניט טועה אין זייער מצב[34] (ואדרבה: „הדרך האמיתי (בעבודה) הוא שצריכים לדעת מהות

---

26) תניא הפי״ב.

27) שם (יז, א), פי״ג (יח, א).

28) שם פי״ב (יז, ב).

29) אין להקשות גם בנוגע לבינוני, מכיון שאי״ז תלוי בבחירתו* — מהו״ע התשובה? — שהרי כ׳ בתניא פי״ד: ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך, וממשיך: אף כו׳ אעפ״כ כו׳ ותתקיים בו באמת השבועה שמשביעים תהי צדיק.

*) ראה תניא פי״ד פכ״ז וריש פל״ה, שאפשר שיה׳ כל ימיו במלחמה זו „כי אולי לכך נברא״. ושם (פכ״ז), שלכן „אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו״.

30) תניא פי״ב.

31) ברכות כח, ב.

32) ראה לקו״ת מסעי צ, ג: שריב״ז שאמר איני יודע היינו מפני גודל עמות־נותו. עיי״ש.

33) דאל״כ, גם כשטועה כו׳ אי״ז שייך לתשובה ובכי׳ כפשוטן (ראה לקמן סעיף ז׳), ומכ״ש שלא יירא שמא ידונו אותו לגיהנם.

34) ראה לעיל ע׳ 89 הערה 23.

עצמו.. ובמעלות עצמו"[35]), און וויסן זייערע מעלות כמו שהן לאמיתתן — איז אויף וואס זאל ער ווינען?

ד. דער אלטער רבי, אין לקוטי תורה[36], איז מבאר דעם ענין פון "מי שאינו בוכה בר"ה ויוהכ"פ אין נשמתו שלימה", אז די בכי' קומט ניט מצד מרה שחורה, נאר כענין ווי עס שטייט[37] אויף ר' עקיבא'ן, אז בעת ער האט משיג געווען סודות התורה "זלגו עיניו דמעות".

מען קען אבער ניט אנגעמען, אז די בכי' פון א צ"ג אין עשי"ת איז בלויז פונעם סוג בכי' וואס איז גע־ווען ביי ר"ע, ווארום לפי"ז וועט אויסקומען אז דער מאמר "כל מי שאינו בוכה וכו' " רעדט וועגן צוויי סוגי בכי', און וועלכע זיינען בהיפך זה מזה בתכלית: (ביי צדיקים) א בכי' של שמחה[38] בתכלית[39], וועלכע קומט "מחמת דביקות הנפש"; און (ביי רוב בנ"י (וואס זיינען ניט שייך צו דער "מדריגה גדולה")) א בכי' של מרירות בתכלית[39], וועלכע קומט צוליב (חט־אים און) ריחוק פון אלקות[40].

און וויבאלד אז אינעם לשון "כל מי שאינו בוכה כו' " נעמט ער אריין (אין זעלבן כלל) אלע אידן צוזאמען, איז משמע אז דא רעדט זיך וועגן איין סוג בכי' פאר אלע אידן[41]. און

35) היום יום ע' קז.

36) תצא לו, ד. וכ"כ שם לו, ג (אלא ששם אינו שולל הענין דמרה שחורה. וראה לקמן הערה 41).

37) ראה מהנ"ע ויקרא צח, ב. ט"ז באו"ח סרפ"ח סק"ב (בשם ז"ח).

38) ראה תו"א כו, א. צו, ג. — נסמן בלקו"ת שם. וראה שוה"ג הג' להערה 41.

39) שהרי הבכי' היא דוקא כשהמרירות או השמחה הם עד כדי כך שאין בכחו להכילם (ראה תו"א שם. ובכ"מ).

40) וגם עפ"ז ב"אין נשמתו שלימה" — שני סוגים: שאינה שלימה כלל עד ש"נתרחקה לגמרי ונכרת חבל התקשרותה בשרשה"; ושאינה שלימה שחסר בתכלית השלימות כבר"ע כו'.

41) ע"פ מ"ש בפנים, מובן מה ש־בלקו"ת שם (לו, ד) הובא הלשון "מי שאינו בוכה כו' " (בהשמטת תיבת "כל") — אף שלפנ"ז (לו, ג) איתא "כל מי כו' " [ובפרט שבשני המקומות מבאר שבכי' זו היא כענין שאמרו גבי ר"ע. ויתירה מזו: מאמר הב' הוא ביאור על המאמר שלפניו] — כי בהביאור (לו, ד) שוולל הבכי' שמצד מ"ש, הרי בינוני ורשע אינם בכלל זה*, משא"כ בהמאמר (לו, ג) שמפרש את מאמר האריז"ל אבל אינו שולל עוד פירוש, כותב כל מי.

ובזה יומתק מה שבהמאמר שם כי "ועיקרה ביוהכ"פ", ובהביאור שם "והוא בחי' יוהכ"פ" — כי הבכי' (שבהביאור שם) ששייכת גבי צ"ג כר"ע, "שהיא מדריגה גדולה", "הוא בחי' יוהכ"פ" (ומש"ש לפנ"ז "בר"ה ויוהכ"פ" — י"ל שזהו מצד בחי' יוהכ"פ שישנה גם בר"ה**); משא"כ הבכי' (שבהמאמר שם) השייכת*** גם בבינונים ורשעים, אי"ז הבחינה דיוהכ"פ,

*) וי"ל שזהו גם הטעם מה שבלקו"ת נצבים (מה, ד) משמיט תיבת "כל" — כי הבכי' (שמבאר שם) על "הפגם והחסרון" אינה שייכת בצדיק. אבל בדרושי ר"ה (נה, ד) ובד"ח שם כותב "כל כו' ", כי הבכי' על מה שהנשמה "ירדה ממקום כבודה ונתגשמה" (ועד"ז בד"ח שם) שייכת בכולם, כדלקמן סו"ס ה' וסו"ס ח'.

**) ועפ"ז מובן בפשטות הלשון "בחי' יוהכ"פ" (משא"כ בהמאמר: ביוהכ"פ). וראה ד"ה להבין הל' בחינה (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תמז).

***) ואף שמדבר שם בענין הבכי' שהיא "ע"ד שאמרו על ר"ע כו' " — הרי מזה עצמו שאינו שולל שם הבכי' שמצד מ"ש (כבהביאור), מובן שגם הבכי' שב־המאמר שם יש לה איזה שייכות עכ"פ להבכי' שמצד מ"ש שישנה גם בבינונים ורשעים. ועפ"ז יומתק (א) מ"ש "ע"ד שאמרו על ר"ע", ולא "כענין שאמרו כו' " כבהביאור. (ב) "שהיא מדריגה גדולה" מוסיף רק בהביאור. (ג) מה שמשמיט בהביאור הציון לסד"ה ושמתי כדכד כי שם (כו, סוף ע"ב): "וענין הבכי' .. ההעוררות רח"ר".

דעריבער איז משמע אַז אויך ביי צדיקים גמורים, אַזוי ווי ביי כל ישראל, דאַרף זיין די בכי׳ (אויך) אויף זייער ריחוק פון אלקות.

ה. איז דער ביאור אין דעם:

דער עיקר פון תשובה איז: אומ־צוקערן די נשמה צו איר מקור ושרש — „והרוח [42] תשוב אל האלקים אשר נתנה" [43]. און וויבאַלד אַז אפילו אַ צ״ג וואָס איז „עובד ה׳ ביראה ואהבה רבה בתענוגים", דערגרייכט ער פאַרט ניט מיט זיין עבודה צו „מעלת דבי־קותו בה׳ בדחילו ורחימו בטרם ירי־דתו לעוה״ז החומרי", וואָרום „הגוף אינו יכול לסבול" [44] — דעריבער דאַרף עס אַרויסרופן אויך ביי אַ צ״ג דעם ענין התשובה, צו אומקערן זיך צו דער מדריגה נעלית פון פאַר דער ירידה; און אט־דער פאַרדראָס אויפן ריחוק, וואָס ער איז וויט פון דער פריער׳דיקער מעלת הדביקות, דאַרף אים דערנעמען ביז צו בכי׳, ד. ה. ביז צום ניט קענען דאָס אַריבער־טראָגן.

וישנה בר״ה (ועד״ז בהימים שבין ר״ה ליוהכ״פ — ראה לעיל הערה 19) מצ״ע. אלא שעיקרה הוא ביוהכ״פ.

42) קהלת יב, ז.

43) לקו״ת ריש פרשתנו.

44) תניא פל״ז מח, סע״א ואילך.

ועפ״ז המבואר בד״ה גדולים מעשה צדיקים תרפ״ה (נדפס בסה״מ — קונטרסים סוף כרך ב׳) ספ״א ובלקוטי לוי יצחק לתניא שם, נמצא, שהיראה והאהבה שלמטה — הגם שהם בבחי׳ פנימיות (לשון הקדש), וגם כשהם כאחד (שזהו מצד גילוי כחות עצמיים דוקא), אינם מגיעים אפילו לדחילו ורחימו של הנשמה למעלה, הגם שהם רק בבחי׳ חיצוניות (לשון תרגום), ולא רק שאינם מגיעים אליהם — ובאופן ד„לא מינה ולא מקצתה", אלא ש„אין ערך ודמיון ביניהם כלל".

און דערמיט וועט פאַרשטאַנדיק וואָס עס שטייט „כל מי שאינו בוכה בעשי״ת אין נשמתו שלימה", וויל אויך די בכי׳ ביי צדיקים גמורים, וויבאַלד זי קומט אויף דעם וואָס די נשמה איז „ירדה ממקום כבודה ונתגשמה" [45], איז פון דעם זעלבן סוג [46] בכי׳ וואָס ביי סתם אידן.

ו. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

אט־די ירידה און הגשמה, וואָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס „הגוף אינו יכול לסבול", איז דאָך לכאורה ניט אָפהענגיק פונעם מענטשן זעלבסט (וואָרום אויב דאָס וואָלט יע געווען תלוי אין בחירת האדם, וואָלט דאָך געוויס דער צדיק גמור, אין זיין שלימות העבודה והבירור, אויך דאָס מתקן געווען). וועט דאָך וויידער שווער: וואָס האָט ער, דער צ״ג, צו וויינען (און תשובה טאָן) אויף אַ „ריחוק" וואָס ניט ער האָט אים פאַר־אורזאַכט און ניט אין אים וועגדט זיך דער תיקון אויף דעם?

אויב דער צ״ג וואָלט געטראַכט וועגן זיך, וועגן זיין אייגענער תועלת, וואָלט מען דאָס נאָך געקענט מסביר זיין איך שיהי׳: וויבאַלד אַז זייענדיק דאָ למטה איז ער פאַרט נידעריקער, וויי ער איז געווען פריער, איז ער דערפאַר פאַרביטערט אויף זיין מצב — הגם אַז ער איז אין דעם כלל ניט שולדיק; דער אמת איז דאָך אָבער, אַז אַ צ״ג איז אינגאַנצן אויסן דורכצופירן די כוונה העליונה [47], און די כוונה איז דאָך אַז זיין נשמה זאָל

---

45) לקו״ת ר״ה נה, ד.

46) אף שיש חילוקי דרגות בזה (וראה לקמן סעיף ח׳).

47) שלכן נקראים בני עלי׳, כי עבודתם הוא לצורך גבוה (תניא ספ״י).

זיך געפינען למטה אין אַן אופן של ירידה והגשמה — איז וואָס האָט פאַר אַן אָרט צו זיין פאַרביטערט און וויינען אויף דער ירידה, בשעת ער וויים אַז דאָס איז די כוונה העליונה[48]?

קען מען דערויף ענטפערן: די כוונה אין ירידת הנשמה למטה איז ניט די ירידה פאַר זיך, נאָר די עלי' וואָס קומט דורך דער ירידה[49]; ד. ה. אַז די נשמה זאָל צוקומען צו נאָך אַ גרעסערן ביטול ודביקות צו אלקות ווי די וואָס זי האָט געהאַט פאַר דער ירידה. און וויבאַלד אַז אויך אַ צ"ג איז דאָ למטה אַ "דבר בפני עצמו"[50], ער איז "ש ולא אפס"[50], קומט דאָך אויס אַז ער האָט נאָך דערווייל ניט דורכגעפירט די כוונה פון זיין שליחות — און דאָס וואָס ער איז ניט ממלא זיין תפקיד (און איז ניט בטל בתכלית) דאַרף אים אַזוי שטאַרק פאַרדריסן, ביז דאָס רופט אַרויס אַ בכי'.

ז. עס בלייבט אָבער נאָך אַלץ ניט מבואר: אויב עס וואָלט זיך געפאַרט פון אַ אידן ער זאָל האַלטן ביי ביטול במציאות ממש, וואָלט ער דאָך זיכער געקענט דערגרייכן צו דעם; און וויבאַלד ער קען דערצו ניט צוקומען — הייסט עס דאָך לכאורה, אַז דאָס איז ניט זיין תפקיד. קומט ווידער אויף די שאלה: וואָס איז די בכי' דערויף?

איז דער ביאור בזה: נשמות אין זייער עצם מהות זיינען — אלקות, נאָר דאָס איז, כביכול, ווי אלקות "ווערט" נברא (— אויך שפעטער בלייבט אַ נשמה אלקות[51]), האָבן זיי דעריבער דעם כח אַרויסצוגיין פון גדר הנבראים און צוקומען צו ביטול במציאות[52]. און אַט־די יציאה פון גדרי הנברא ווערט ביי זיי אויפגעטאָן טאַקע דורך דעם גופא וואָס זיי זיינען פאַרביטערט צוליב זייער "ישות"[53].

וואָס דאָס איז דער פירוש פון "מן המיצר קראתי גו' ענני במרחב": בשעת אַ איד פילט, אַז נאָך די אַלע עילויים, צו וועלכע ער איז צוגעקומען דורך זיין עבודה, געפינט ער זיך נאָך אַלץ אין אַ "מיצר" [וויל ער האַלט נאָך ניט ביי דער דרגא "ליבטל וליכלל באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו"[50]], איז פון אָט דעם פילן און איבערלעבן דעם "מיצר", דערגייט ער צום "מרחב", ער גייט אַרויס פון דעם מיצר

---

48) ואי"ז דומה להבכי' שעל החורבן והגלות — כי מה ש"גלינו מארצנו" הוא "מפני חטאינו" וע"י התשובה תהי' הגאולה, ולכן צריך להתענות על זה וכו' "כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה וכו'" (רמב"ם הל' תעניות רפ"ה. ועד"ז הוא גם בנוגע לאבלות ר"ל וכו' — ראה רמב"ם הל' אבל ספי"ג). משא"כ בנדו"ד, שלכאורה אדרבה: רצון העליון הוא בירידת הנשמה למטה דוקא. וראה לקו"ת ראה כח, ד ואילך.

49) ראה ד"ה רשפי' (ספ"ב ואילך), תניא שבעה דברים (ספ"ו) דשנת תרצ"ו, שהעלי' שבשבילה ירדה הנשמה למטה היא "לבטל כל ענין הישות וההרגשים". וראה לקמן הערה 58.

50) תניא פל"ה (מד, ב).

51) ביאוה"ז לאדמוה"א (קטו, ב) ולה"צ"צ (ע' תקמח). ד"ה אנכי, וד"ה פב"פ תרס"ז (בהמשך תרס"ו). ועוד.

52) ד"ה והוא עומד עליהם תרס"ג ע' 9 (סה"מ תרס"ג ע' נז).

53) בד"ה והוא עומד שם, משמע שה־יציאה מגדר חוק הנברא אפשר להיות גם ע"י עבודה סתם (ולאו דוקא ע"י המרירות כו'), ובכל ימי השנה — אבל מובן שכמה דרגות ביציאה זו. וי"ל, שתכלית שלימותה הוא בזמן דהכתרת המלך [ובזה גופא שתי מדריגות: מצד ביטול העם המעורר את ההכתרה (ושלפני') ; ע"י שהמלך מקבל את ההכתרה (ושלאחרי')]. ועפ"ז יומתק מ"ש בלקו"ת שם (גה, ד) "בר"ה" (ראה לעיל הערה 19) — כי אז הוא זמן ההכתרה.

והגבלה פון נבראים און ווערט בטל און פאראייניקט מיטן אויבערשטן.

ח. און דאס איז דער יתרון מיט וועלכן די עשרת ימי תשובה — דער זמן פון „בהמצאו" און „בהיותו קרוב" — טיילן זיך אויס פון אלע ימות השנה („אעפ"י שה־תשובה והצעקה יפה לעולם"[54]): דאן איז די תשובה (נוסף דערצו וואס „מתקבלת היא מיד"[54], איז זי אויך) א סך א טיפערע[55]; וואורום די תשובה דעמאלט איז ניט בלויז אויף חטאים, נאר אויך אויף דער אלגעמיינער הג־שמה און ישות וואס ווערט בירידת הנשמה למטה, וואס פילט זיך ביותר אין דער צייט פון קירוב המאור — ווייל „כל הקרוב אל ה' ביתר שאת כו' צ"ל יותר שפל רוח כו' "[56].

און ויבאלד אז אין די עשרה ימים, איז דער אויבערשטער „בהמצ־או" און „קרוב" צו יעדער אידן, אפילו צו אזא וואס דארף טאן תשובה כפשוטה, דערפאר קען אויך ער דאן צוקומען צו דער טיפערער און דער־הויבענער מרירות אויף זיין כללות הריחוק

[וואס דערפאר איז ער כולל אין דעם מאמר „כל מי שאינו בוכה כו' " אלע אידן צוזאמען, מצד דעם וואס ביי אלעמען קען זיין (ניט נאר דער זעלבער סוג בכי', נאר אויך) די זעלבע בכי' ממש],

און דורך דעם — צום „מרחב ל־ה"[57].

ט. בשעת די נשמה דערגרייכט צו דער מדריגה פון ביטול במציאות ממש ווען זי געפינט זיך דא למטה, טראץ דעם וואס זי איז דא אין אן ציור פון „נברא" (ובפרט ווען זי פועל'ט א ביטול במציאות אויך בשייכות צום גוף ונה"ב[58]), ווערט זי דורך דעם נתעלה נאך העכער פון דעם עילוי וואס זי האט געהאט פאר איר ירידה אין א ציור נברא — ווייל דורך דעם ווערט נתגלה אז איר יחוד מיטן אויבערשטן איז א יחוד עצמי וואס האט כלל ניט קיין הג־בלות, ביז אז אויך דער ציור נברא שבה (און פארבלייבנדיק אין דעם ציור) איז בטל במציאות און מיוחד בתכלית[58].

און דאס איז דער פירוש פון „מן המיצר קראתי גו' ענני במרחב": אז דורך דער עבודה פון תשובה — „מן המיצר קראתי" — גייט מען ניט נאר ארויס פון „גדר חוק הנברא", נאר נאכמער, מ'קומט אויך צו צום מרחב האמיתי — צו עצמות ומהות א"ס ב"ה, וואס איז כלל ניט מוגדר אין קיין שום גדרים (אפילו ניט אינעם גדר פון בלי גבול)[59], וואס דוקא מצד דעם קען אויך א נברא זיין בטל במציאות[60].

---

54) רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו.

55) וי"ל שהרמב"ם מרמז ענין זה ב־„יפה ביותר".

56) אגה"ק רס"ב.

57) ראה ד"ה והוא עומד שם ע' 11 (סה"מ שם ע' נט): שגם בנשמות דבי"ע יכול להיות ביטול אמיתי, גם מצד גופם כו'.

58) ונוסף לזה: מכיון שהנשמה היא אלקות בעצם מהותה, הרי מצד זה גם בבי־טולה נשארת היא בבחי' אין ואפס (ראה ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"י). משא"כ ע"י שהיא נעשית נברא, ובפרט בירידתה בגוף ונה"ב, ובכ"ז מתבטלת, ובפרט כשפועלים הביטול גם בגוף ונה"ב — הוא ביטול אמיתי (ראה בארוכה ד"ה רשפי' (סה"ג ואילך), תניא שבעה דברים (פ"ה ופ"ו) דשנת תרצ"ז).

59) ראה רד"ה מן המיצר דשנת אעת"ר ותרצ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב), ובכ"מ.

60) ראה עד"ז לקו"ש ח"ו ע' 24-23 הערה 79. 76.

י. ע״פ הנ״ל וועט מען אויך פאַר־שטיין, ווי אַזוי דורך דער מצוה פון תקיעת שופר [וואָס דאָס וואָס דער שופר איז בצדו אחד קצר און בצדו אחד רחב, ווייזט עס אויפן ענין פון מן המיצר קראתי ענני במרחב [61]] וועלט אויפגעטאָן דער ענין פון מלוכה ביי דעם אויבערשטן אויף אידן. ווי די גמרא זאָגט [62]: „אמרו לפני כו׳ מלכיות כדי שתמליכוני עליכם כו׳ ובמה בשופר״.

וואָרום לכאורה איז ניט מובן: דער ענין פון מצות, גזירות המלך, איז דאָך שייך דוקא נאָכדעם ווי דער אויבערשטער איז געווארן אַ מלך [63]; בשעת אַבער מען דאַרף ערשט אויפ־טאָן דעם „תמליכוני״, אַרויסרופן ביי דעם אויבערשטן דעם רצון צו ווערן אַ מלך וכו׳, מוז עס דאָך זיין דורך עפעס וואָס רירט אָן ביז אין עצמות ממש — היינט ווי קען עס דער־גרייכט ווערן דורך אַ מצוה — תקיעת שופר [64]?

נאָר דער ביאור אין דעם איז: דער „מן המיצר קראתי״, איז [ניט מצד עוונות אַדער אפילו מצד דקות הרע, נאָר] מצד דעם וואָס מ׳איז אַ מציאות און (במילא) ניט „קדם מלכא״ [65].

61) תו״א עד, ב. ד״ה מן המיצר שם, ע״פ רע״מ בשלח נט, סע״ב ואילך.

62) ר״ה טז, א. לה, ב.

63) כמרז״ל (ראה מכילתא יתרו כ, ג. תו״כ אחרי פי״ג. ילקו״ש יתרו שם) קבלו מלכותי ואח״כ אגזור עליכם גזירות.

64) וגם ענין תשובה הנרמז בשופר (המב״ם הל׳ תשובה פ״ג ה״ד), אף שתשובה היא למעלה ממצות — מכיון שענינה הוא לתקן הענינים דהיפך רצון העליון, הרי גם היא שייכת לבחי׳ רצון (אלא שבזה גופא היא מגעת בעומק הרצון; בבעל הר־צון), ולא בעצמותו (ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1145 ובהנסמן שם).

65) לקו״ש שם ע׳ 1147 ובהערה 19.

און היות אַז דאָס וואָס נשמות ישראל פילן דעם „מיצר״, איז דאָס ווייל זיי זיינען „קרוב אל ה׳ ביתר שאת כו׳״ [66], ביז — מצד דעם וואָס זיי זיינען מושרש אין עצמות [67], דע־ריבער דערגרייכט אט־די קריאה מן המיצר ביז צו עצמות ממש — ווי ער איז העכער פון ענין המלוכה.

און וויבאַלד אַז דער מרחב העצמי דריקט זיך אויס דוקא אין דעם וואָס אויך נבראים (ווי זיי בלייבן אין גדר פון נבראים) זיינען בטל בתכלית (כנ״ל סו״ס ט׳), דערפאַר זאָגט זיך אויס דער „ענני במרחב״ (וואָס קומט דורך תקיעת שופר) אין דעם ענין פון „שתמליכוני עליכם״, ובלשון ה־קבלה והחסידות — „בנין המלכות״, אַז אויך אין ספירת המלכות (דער מקור ושרש פון נבראים, ובמילא — אויך אין די נבראים וועלכע ווערן פון איר באַשאַפן) איז מאיר דער גילוי העצמות ופועל, ביז אַז „וידע [68] כל פעול כי אתה (עצמות [69]) פעל־תו״ [70],

וואָס דורך דעם פירט מען אויס די כוונה פון „נתאוה הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחתונים״ [71], אַז די

66) ראה לעיל סעיף ח׳.

67) וכהאמירה לפני תק״ש (ואמירת מן המיצר): יבוזר לנו — שזהו מצד היותם מושרשים בעצמות (עיין ד״ה שיר המעלות תש״ג פ״ט. ד״ה יבחר לנו שם פי״ד).

68) נוסח התפלה דר״ה. וראה בכתבי האריז״ל (בסידורו שם ועוד) ש„פעול״ קאי על עשי׳.

69) ראה ד״ה תפלין דמארי עלמא תרנ״ג פי״ב. חכמות בחרץ תרצ״ד (בסה״מ קונטרסים ח״ב) פ״ב. ובכ״מ.

70) ראה ד״ה ולקחתם לכם תרס״א, שזהו אמיתית ענין בנין המלכות שבר״ה. ע״י״ש בארוכה.

71) נסמן בלקו״ש ח״ו ע׳ 17 הערה 41. וראה שם הערה 42.

נבראים התחתונים ווערן אַ דירה לעצמותו.

יא. ע"פ הנ"ל וועט מען פֿאַרשטיין די שייכות פון עשי"ת [72] מיט פּרשת האזינו:

בכל ימי השנה איז די עבודה (בעיקר) אין ענינים פון "ארץ": לימוד התורה וקיום המצות ווי זיי זיינען דאָ למטה. ביז אַז אפילו די מצות פון חובות הלבבות (אַזוי ווי ידיעת אלקות, אהבת ה', יראת ה' וכו') זיינען אויף פֿאַרבונדן מיטן מוח ולב הגשמי [73];

בעת עס קומט אָבער דער זמן פון עשי"ת, ווען עס דאַרף זיין כשמם "תשובה", דער "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", דאָן מאָנט מען פון יעדער אידן, עס זאָל ביי אים זיין "מן המיצר קראתי" — ער זאָל זיין פֿאַרביטערט אויף דעם וואָס ער געפינט זיך אין מיצר פון וועלט און ער זאָל "רופן" צום אויבערשטן, ד. ה. שטיין מיט אַ תשוקה וצמאון צו נכלל ווערן אין אים.

---

72) וע"ז בד' ימים שבין יוהכ"פ לסוכות (ראה לעיל סו"ס א') — כי מובן שהתשובה אז [ובפרט למחרת יוהכ"פ — ראה מפרשי המשנה כריתות פ"ו מ"ב. שע"ת לאו"ח ס"א סקי"ג ובשב יעקב שהובא שם] היא באופן נעלה ביותר. ולכאורה חידוש גדול בזה דמשמע שהיא למעלה גם מהתשובה דעשי"ת ויוהכ"פ. וכהלשון (ראה לעיל הערה 16): איצטער ערשט דאַרפן תשובה טאָן.

ומה שלא נתבארה מעלה זו דימים אלו בפירוש בש"ס ופוסקים — י"ל שהוא ע"ד המבואר בנוגע להקפות (דשמע"צ ושמח"ת — שהם בדוגמת ר"ה (ראה היום יום ע' צח)) שלא נזכרו בתושב"כ ולא בש"ס כו' (לקו"ת סוכות פ, ג. סידור אדה"ז רסט, ב).

73) ראה בארוכה ד"ה וכה"ע רואים ש"ת ספ"א ואילך.

און וויבאַלד אַז "במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו" [74], איז דורך דעם "מן המיצר קראתי" גופא (נאָך איידער ס'איז דאָ דער "ענני במרחב"), ווערט ער "קרוב לשמים" און "רחוק מן הארץ": מצד זיין מרירות אויף דעם וואָס ער געפינט זיך אין מיצר פון עולמות, ווערט ער "רחוק מן הארץ" (וואָס "ארץ" (דא) ווערן געמיינט אַלע עולמות ביי"ע [75], אויך עולם הבריאה), און מצד זיין תשוקה צו נכלל ווערן אין אלקות — ווערט ער "קרוב לשמים" (וואָס "שמים" (דאָ) גייט אויף אצילות [76] — "אלקות ממש" [77]).

אָבער באַלד נאָך דעם (ובלשון ה' ספרי "וסמך לדבר") — קומט דער "ענני במרחב" [78], די המשכת העצמות, וואָס דאָן איז דער עיקר מעלה אין "ארץ" (וכנ"ל אַז די דירת והמשכת העצמות איז דוקא למטה, בתחתונים) — "קרוב לארץ" און "רחוק מן השמים".

יב. די הוראה דערפון בנוגע ל־מעשה ועבודה בתומ"צ — אין פשוט'ע אותיות:

"שמים" ווייזט אויף תורה, און

---

74) נסמן בלקו"ש ח"ו ע' 124 הערה 29. וראה סה"ש תש"ד ע' 78 ואילך.

75) ראה לקו"ש ח"ב ע' 415-6. ושם, שזהו הביאור ע"פ פשטות (ראה לעיל הערה 14) במאמר הספרי — כי נבואת ישעי' היא בבריאה (נסמן לעיל הערה 7. סדור עט, א. ועוד) ונבואת משה — באצילות (נסמן בהערה הנ"ל).

76) תניא רפמ"ט.

77) להעיר גם מזה שב"האזינו השמים ותשמע הארץ" נאמר "ואדברה"; "אמרי פי" — "קראתי" (קריאה של הנברא), וב־"שמעו שמים והאזיני ארץ" נאמר "כי ה' דבר" — "ענני", מלמעלה. וראה זהר הובא לעיל הערה 1, 4.

„ארץ" אויף מצות[78]. און היות אז אין יעדער איינעם פון זיי איז דאָ אַ מעלה: די דביקות און יחוד פון נפש האלקית מיטן אויבערשטן קומט (בעיקר) דורך לימוד התורה[79], מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לו ית' קומט (בעיקר) דורך קיום המצות[80] — דעריבער דאַרפן זיין ביי אידן ביידע ענינים[81]:

בתחלת העבודה, דאַרף ער זיין „קרוב לשמים ורחוק מן הארץ", אַז ער זאָל זיך ניט יאָגן צו מזכך זיין די וועלט, נאָר זיין עיקר געשמאַק זאָל זיין — אין לימוד התורה (און הגם אַז בוודאי מוז ביי אים זיין אויך קיום המצות — און זיכער אויך מיט חיות און געשמאַק — אַבער אויף אַזויפיל וויפל ער איז מחוייב ע"פ שו"ע, ער איז רחוק מן הארץ);

אַבער לאחרי זה וואָס ביי אים איז פאַראַן אַט־די תנועה, דאַרף באַ עם ווערן די הכרה אַז „לא המדרש עיקר אלא המעשה"[82], וואָרום „תכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז" איז — צו מאַכן די וועלט פאַר אַ דירה לו יתברך[83].

און דאָס איז אויך אַ טעם וואָס די הוראה אַז מען דאַרף זיין „קרוב לארץ" איז אַנגעוויזן געוואָרן דורך ישעי': פון די עיקרי נבואת ישעי' איז — וועגן גאולה העתידה[84], וואָס דאַן וועט זיין „מעשה גדול"[84]; און דערפאַר האָט ער אַנגעוויזן די הוראה אַז מען דאַרף זיין „קרוב לארץ", אַז מען דאַרף טאָן מיט אַ התעסקות אין בירור וזיכוך העולם, וואָס דורך דעם וועט זיין דער „וידע כל פעול כי אתה פעלתו", אין דער גאולה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות שבת תשובה תשכ"ד.
ו' תשרי תשכ"ח)

---

78) תו"א בתחלתו. לקו"ת פרשתנו עה, ב (עה"פ האזינו השמים וגו' ותשמע הארץ וגו').

79) תניא פכ"ג (ועייכ"כ שם פ"ה).

80) שם פל"ז.

81) להעיר מלקו"ת שה"ש ג, א: ששׂמים היא בחי' רצוא וארץ בחי' שוב. וגם מצד זה הרי תחלה העבודה היא „קרוב לשמים" — רצוא, ומיד אח"כ („סמך לדבר") — קרוב לארץ, שוב.

בתו"א (ב, ג, ג, ג), ששמים ענינו שוב, וארץ — רצוא. ועפ"ז אפשר לבאר ע"ד הענין שבפנים גם להפי' (ראה לעיל הערה 4) ש„האזנה" מורה על ריחוק.

82) אבות פ"א מי"ז.

83) ראה ב"ב יד, ב: ישעי' כולי' דנחמתא. וראה סדור שם, ההפרש בין ישעי' לירמי'.

84) אוה"ת ר"פ ויגש. ואתחנן ס"ע רמז ואילך. סה"מ תרכ"ט ע' 19. ובכ"מ.

האזינו ב

א. פ' האזינו לייענט מען אַלע מאָל בשבת תשובה אָדער (כבשנה זו) אין די ד' ימים שבין יוהכ"פ לסוכות, וואָס אויף די ד' ימים האָט געזאָגט דער רבי (מהורש"ב) נ"ע [1] "איצטער ערשט דאַרפן תשובה טאָן".

און וויבאַלד אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק — זעט מען טאָקע [2], אַז כמה פרקים אין אגרת התשובה [3] זיינען מיוסד אויפן פסוק כי חלק הוי' עמו יעקב חבל נחלתו, וואָס שטייט אין פרשת האזינו [4].

ב. אויף "יעקב חבל נחלתו" זאָגט דער אַלטער רבי (אין אגרת התשובה פ"ה), אַז די נשמה — דער חלק שב־גוף האדם מיט איר שרש — איז בדוגמת אַ חבל "שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה". און דערמיט איז ער מבאר דעם ענין פון כרת, אַז בעת אַ איד איז עובר אויף אַן איסור כרת ר"ל איז "נכרת ונפסק חבל ההמשכה משם הוי' ב"ה"

(און ער איז מוסיף, אַז דער "חבל ההמשכה" פון "שם הוי' ב"ה" איז "כלול מתרי"ג מצות" עד"מ ווי אַ "חבל עב" וואָס איז "שזור מתרי"ג חבלים דקים", און דעריבער איז אויך "בשאר עבירות שאין בהן כרת" — וואָס דאָן ווערט ניט נפסק דער כללות החבל, ווי ביי אַן איסור כרת — ווערט אָבער נפסק אַ "חבל הדק וכו").

ווייטער (אין פ"ו [5]) זאָגט ער נאָך אַן ענין אין "יעקב חבל נחלתו". אַז פונקט ווי אַ חבל וואָס "ראשו א' למעלה וראשו השני למטה", איז בשעת אַ מענטש ציט דעם "ראשו השני" ווערט דורך דעם אַראָפגעצויגן אויך דער "ראשו הראשון", אַזוי איז אויך ביים חבל הנשמה, אַז דורך "מעשיו הרעים ומחשבותיו" [6] פון אַ אידן, שלעפט ער אַריין אין די "היכלות ה־סט"א" ניט בלויז די נשמה שלמטה, נאָר אויך די השפעה פון בחי' ה"א תתאה — שרש ומקור הנשמה.

דאַרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז דורך אַן עבירה ווערט נפסק דער

---

1) הובא ונתבאר בהקדמה לקונטרס צו (נדפס בספר המאמרים תש"ט. לקו"ש ח"ד ע' 400). לעיל ע' 213 הערה 72.

2) ע"ד שייכות ענין התשובה לפ' האזינו — ראה גם לקו"ת ריש פרשתנו. לעיל ע' 213 שם.

3) ד"ו.

בלקו"ת הנ"ל (שבהערה הקודמת) מבאר כי חלק גו' בענין התשובה דבחי' "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", שהיא תשובה עילאה. משא"כ באגה"ת שם, מביא פסוק זה לבאר (בעיקר) הענין דתשובה תתאה.

ויש לומר, ששני הענינים ישנם בהימים שבהם קוראים פ' האזינו, כי בהתשובה שבעשי"ת (ועד"ז — בהד' ימים שבין יו־הכ"פ לסוכות) — שתי מעלות (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו וראה לעיל שם ע' 211): "יפה ביותר" (היינו תשובה נעלית יותר, תשובה עילאה), ו"מתקבלת היא מיד" (היינו שגם בחי' התשובה שבכל השנה, שבכללות היא תשובה תתאה — מעלת עשי"ת ש"מתקבלת היא מיד").

4) לב, ט.

5) צו, סע"א.

6) כולל גם איסור כרת — כמובן ממה שמסיים שם (ריש ע"ב) "לכן הוא נוטל חלק בראש", שבזה מתרץ הקושיא שברפ"ד, מה "שנמצאו . . חייבי כריתות ומיתות והאריכו ימיהם ושנותיהם בנעימים".

חבל ההמשכה (ווי ער זאָגט פריער), איז פאַרוואָס זאָל דער „ראש שלמטה" מיטשלעפּן מיט זיך דעם „ראש של־מעלה" — דער חבל איז דאָך נפסק געוואָרן[7]?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: פריער (בפ"ה) זאָגט ער „שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה" — די נשמה שלמעלה רופט ער אַן בשם „ראשו" און די נשמה שלמטה מיטן נאָמען „קצה" — און דערנאָך (בפ"ו) רופט ער אַן ביידן מיטן נאָמען „ראש" — „ראשו אחד למעלה וראשו השני למטה"?

ג. וועלן דער אַלטער רבי רעדט דעם ערשטן ענין אין „יעקב חבל נחלתו" (ווי דורך אַן עבירה ווערט נפסק דער חבל), ברענגט ער דעם פסוק „ויפח באפיו נשמת חיים"[8], און איז מבאר, אַז דער טעם פאַרוואָס דער פסוק באַנוצט זיך מיטן לשון „ויפח" איז „להורות לנו", אַז כשם ווי בעת אַ מענטש בלאָזט לאיזה מקום, איז אויב ס'איז דאָ „איזה דבר חוצץ ומפסיק בינתיים, אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום", כך ממש אם יש דבר חוצץ ומפסיק בין גוף האדם לבחי' הבל העליון". און ער איז מבאר אין נמשל, אַז „אין שום דבר גשמי ורוחני חוצץ לפניו ית"[9], נאָר „כמ"ש בישעי'[10] כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם".

איז אין דעם ניט מובן: מצד דעם ענין פון „ויפח" קומט אויס, אַז „עונותיכם מבדילים" זיינען גורם אַז דער „הבל העליון" זאָל מלכתחלה ניט אַנקומען צום אדם למטה — בדוגמת „אדם הנופח לאיזה מקום", אַז בעת ס'איז דאָ אַ דבר חוצץ, איז „אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום"; אָבער מצד דעם ענין פון „יעקב חבל נחלתו" קומט אויס, אַז די עבירות זיינען מפסיק די התקשרות, אָבער ניט אַז מלכתחלה דערלאָזן זיי ניט דעם קשר?

נאָך אַ חילוק: אין דעם ענין פון „יעקב חבל נחלתו" איז דער אַלטער רבי מבאר (ווי געבראַכט פריער ס"ב),

---

7) לכאורה הי' אפשר לתרץ שדוקא ב־זמן הבית, ע"י איסור כרת „נכרת ונפסק חבל ההמשכה כו'", אבל לאחר „שירדה השפעת בחי' ה"א תתאה . . בי"ס דנוגה" (אגה"ת פ"ו), מכיון שנמצאת גם בהיכלות הסט"א, לא נעשה הפסק.

אבל — אינו. כי (א) גם בזמן הגלות נעשה פגם ע"י כל עבירה, ויש חילוק בין הפגם שבשאר עבירות להפגם שבאיסורי כרת (תניא ספכ"ד. ובכ"מ) — והרי ענין הפגם הוא (לא הורדת הנפש וכו' בקליפות, כי אם) מלשון „פגימת הסכין" הפסק החבל (אגה"ת פ"ה). (ב) לאידך גיסא: תשובה תתאה, שעניינה הוא להחזיר השפעת השכינה „שהמשיך במעשיו ומחשבותיו", ה"ה כן גם בזמן הבית (ראה לקמן הערה 13).

8) בראשית ב, ז.

9) וגם אז ישנו ה„ויפח" מצד למעלה, אלא שדבר החוצץ (העונות) מעכבו מלהגיע לגוף האדם. וכדיוק לשון הכתוב (המובא בתניא לקמן) „עונותיכם היו מבדילים בי־ניכם לבין אלקיכם", שההבדלה היא מצד „ביניכם", אבל לא מצד „אלקיכם". וראה לקמן הערה 42.

וי"ל, שמטעם זה כותב „כמ"ש בישעי'" בכדי לרמז למ"ש שם לפנ"ז „הן לא קצרה יד ה' גו'" (משיחת ש"פ האזינו תש"ל. ע"ש בארוכה. ושם, שענין זה שייך ל(נבואת) ישעי').

10) החידוש שבזה על מ"ש לעיל ח"ב פ"ז (פג, ב) „שא"א כלל לומר ענין הצמ־צום כפשוטו" — וגם מה שהוזקק כאן דוקא להביא על זה כמה הוכחות (ובשינוי מח"ב שם) — נתבאר בלקו"ש ביאורים בלקוולו"צ על אגה"ת (קה"ת, תשנ"ב) סי' יו"ד.

11) נט, ב.

אַז דורך אַן איסור כרת ווערט נפסק דער כללות החבל און „בשאר עבירות שאין בהן כרת" ווערט נפסק בלויז אַ חבל הדק; אָבער מצד דעם ענין פון „ויפח" קומט אויס, אַז יעדער עבירה, וויבאַלד זי איז אַ דבר החוצץ, דערלאַנגט זי לגמרי ניט צו דעם הבל העליון — ווי ס'איז מובן אין דעם משל פון אדם הנופח, אַז ווען ס'איז דאָ אַ „דבר חוצץ ומפסיק", אפילו אויב די חציצה איז אַ קלייניג — בלויז „איזה דבר"[12], איז „אין הבל הנופח עולה ומגיע כלל לאותו מקום"?

ד. פון כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז די דריי ענינים שבאגה"ת — דער ענין פון „ויפח גו'" אַז ע"י (דבר החוצץ) עבירה קומט מלכתחילה ניט צו דער הבל; דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו" אַז דורך עבירות ווערט נפסק דער חבל ההמשכה; און דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו" אַז „ע"י מעשיו הרעים כו'" שלעפט ער מיט אויך דעם „ראש שלמעלה" אין היכלות הסט"א — זיינען דריי באַזונדערע מדריגות:

דער ענין פון „ויפח", איז אין דער מדריגה פון נשמה וואָס דאַרף שטענדיק נמשך ווערן פון בחי' הבל העליון — און בנוגע צו דער מדריגה, וויבאַלד אַז דער „הבל הנופח" מוז זיין כסדר, איז אויך עבירות שאין בהן כרת, היות ווי אויך זיי זיינען אַ דבר חוצץ ומפסיק, דערלאַנגט זיי ניט דעם הבל העליון ער זאָל אַנקומען אין גוף האדם;

דער ענין אין „יעקב חבל נחלתו" וואָס דורך עבירות ווערט נפסק דער חבל ההמשכה, איז אין מדריגת הנשמה שלמטה וואו איר שייכות מיט איר שרש איז (ניט אין אַן אופן פון המשכה תמידית מחדש, נאָר) בדוגמת ווי אַ חבל, וואָס דער קצהו שלמטה איז שוין נמשך געווארן פון דעם ראשו שלמעלה, און איצט זיינען זיי צווישן זיך בלויז פאַרבונדן אָבער דער פאַרבונד איז באופן כזה, אַז די נשמה שלמטה איז ניט קיין „ראש" פאַר זיך, נאָר אַ „קצה" פון נשמה שלמעלה,

— און בנוגע דער מדריגה, וויבאַלד אַז דער הפסק ההתקשרות וואָס ווערט דורך עבירות איז בדרך פעולה, וואָס זיי שאַפן אַ הפסק (ניט ווי אין דער מדריגה פון „ויפח", וואו דורך די עבירות קען מלכתחלה ניט אַנקומען דער הבל העליון), איז דעריבער פאַראַן אין דעם אַ חילוק צווישן איסורי כרת און אַנדערע עבירות, אַז אַן איסור כרת פועל"ט אַ הפסק אין כללות ה"חבל און שאר עבירות בלויז אין אַ חבל הדק;

דערנאָך איז פאַראַן אַ נידעריקערע מדריגה אין „יעקב חבל נחלתו", וואו דער פאַרבונד פון דער נשמה שלמטה מיט דער נשמה שלמעלה איז ניט אין אַן אופן וואָס די נשמה שלמטה איז אַ טפל ו„קצה" פון דער נשמה שלמ-

---

12) ומה שבנמשל משמיט תיבת „איזה" הוא
[לא לפי שדוקא מחיצה עבה (איסור כרת) חוצץ ומפסיק — שהרי (א) א"כ, גם בהמשל לא הי' צריך לכתוב „איזה דבר" (מכיון שבזה אינו דומה להנמשל), (ב) כותב מפורש „עונותיכם היו מבדילים" (עונותיכם סתם) — כי אם]
לפי שלפניו ית' עונותיכם (איזה עונות שיהיו) מבדילים אבל לא „שום דבר (אפילו היותר עב) גשמי ורוחני" (אף שהי' סברא לומר, שגם הם חוצצים).

עלה, נאר זי איז אויך אַ „ראש", זי איז אַן עיקר ו„ראש" בפ"ע

— און אין אַט דער מדריגה איז קיינמאָל ניטאָ קיין הפסק[13]. און ווי־באַלד אַז אין דער מדריגה איז דער „ראש שלמטה" פאַרבונדן מיטן „ראש שלמעלה" אַלע מאָל, אויך בשעת החטא, דעריבער איז „ע"י מעשיו ה־רעים ומחשבותיו" שלעפט ער אַראָפּ אויך דעם „ראש שלמעלה" אין היכלות הסט"א כביכול.

ה. אויף דעם ביאור הנ"ל, אַז „ויפח" און „יעקב חבל נחלתו" זיינען צוויי באַזונדערע מדריגות, קען מען לכאורה פרעגן:

פריער ברענגט ער (אין אגה"ת) דעם פסוק „כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" און זאָגט אויף דעם: „פי' כמו חבל עד"מ שראשו א' קשור ל־מעלה וקצהו למטה"; דערנאָך איז ער מבאר דעם פשט פון „ויפח", אַז בעת ס'איז פאַראַן אַ דבר חוצץ ומפסיק (עונותיכם מבדילים), קומט ניט אַן דער הבל העליון; און שפּעטער איז ער מסיים „וזהו ענין הכרת, שנכרת ונפסק חבל ההמשכה כו'".

איז דערפון וואָס דעם ענין פון „ויפח" שטעלט ער אַריין אינמיטן דעם ביאור פון „חבל" — איז דאָך לכאורה אַ ראי', אַז דאָס איז אַ חלק פון דעם ביאור בענין החבל — איז ווי קען מען זאָגן, אַז „ויפח" און „חבל" זיינען צוויי באַזונדערע מד־ריגות?

בעת מען איז אָבער מעיין אין אגה"ת זעט מען, אַז ניט נאָר איז פון המשך הענינים דאָרט קיין סתירה ניט להנ"ל, נאָר אדרבה, פון דאָרט איז אַ ראי', אַז „ויפח" און „יעקב חבל נחלתו" זיינען צוויי באַזונדערע מדריגות, כדלקמן.

ו. אין תחלת הפרק איז דער אַלטער רבי מבאר און מדגיש אַז „המשכת וירידת הנפש האלקית לעוה"ז להת־לבש בגוף האדם" איז „מבחי' פנימי' ומקור הדיבור", און ברענגט דערויף די ראי' פון פסוק „ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חי'", וואָס „מאן דנפח וכו'"[14]; און דערנאָך איז ער ממשיך: „וז"ש כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, פי' כמו חבל עד"מ שראשו א' קשור למעלה וקצהו למטה" (ווי געבראַכט פריער).

איז אין דעם ניט פאַרשטאַנדיק: פון פסוק „(כי חלק ה' עמו) יעקב חבל נחלתו" ווייס מען לכאורה בלויז

---

13) וענין זה הוא גם בזמן הבי"ת, כנ"ל הערה 7. אלא שישראל, להיות שהיו אז „במדריגה עליונה", לא היו מקבלים חיות מבחי' ה"א תתאה כמו שהיא בגלות בהי־כלות הסט"א.

14) שבזה מחדש על מ"ש לפנ"ז בפ"ד — כי שם מבאר ששרש הנשמה היא מבחי' פנימיות, ובפ"ה מחדש שגם המש־כתה וירידתה לעוה"ז להתלבש בגוף האדם, אף שזהו „ע"י בחי' האותיות שבמאמר נעשה אדם" (לעיל פ"ד (צד, א)), הוא ג"כ מבחי' פנימיות. אלא שפנימיות זו היא בחי' „פנימיות ומקור הדיבור".

ועפ"ז יובן: (א) מה שדוקא בפ"ה (מ־שא"כ לעיל פ"ד ובח"א רפ"ב) מביא גם סיום הכתוב „ויהי האדם לנפש חי'", שגם מה שהאדם נעשה לנפש חי', חיבור הנפש והגוף, הוא מ„ויפח". (ב) מה שכותב „מאן דנפח וכו'" — ואינו כותב בפירוש „מתוכו נפח" — כי (נוסף על מה שסומך על מ"ש לעיל (שם)) פנימיות זו אינה „מתוכו ממש" ורק „פנימיות ומקור הדיבור". (ג) מה שדוקא כאן מביא גם „יעקב חבל נחל־תו" — כי זוהי הוכחה ש„כי חלק הוי' עמו" הוא גם בנוגע להמשכת וירידת ה־נשמה, כדלקמן הערה 16.

וראה גם לקו"ש ביאורים בלקוטי לוי"צ הנ"ל ע' 87 ואילך (ובהנסמן בהערה *27 שם).

אַז די נשמה שלמטה איז פֿאַרבונדן מיט איר שרש (בדוגמת אַ חבל, וואָס קצהו שלמטה איז פֿאַרבונדן מיט ראשו שלמעלה), מען וויים אָבער ניט וואָס פֿאַר אַ מדריגה איז דער שרש הנשמה — היינט וואָס איז די שייכות און קישור פון דעם פֿסוק מיט דעם וואָס ער זאָגט פריער אַז די נשמה נעמט זיך פון „בחי' פנימיות כו' " (וואָס מצד דעם דאָזיקן קישור פון די צוויי ענינים, זאָגט ער „וזהו שכתוב כו' ")?

מוז מען דעריבער זאָגן, אַז די ראי' פון פֿסוק צו דעם ענין אַז „המשכת וירידת הנפש האלקי' לעוה"ז . . נמשכת מבחי' פנימי' כו' " איז בעיקר (ניט פון „יעקב חבל נחלתו", נאָר) פון „כי חלק הוי' עמו", וואָרום שם הוי' איז „מורה[15] על פנימיות החיות",

און מיט זיין ברענגען דעם סיום הפסוק „יעקב חבל נחלתו" זאָגט ער נאָך אַן ענין[16], אַז אויך לאחרי ווי די נשמה איז שוין נמשך געוואָרן למטה (ד. ה. די מדריגה וואָס דאָרף ניט נמשך ווערן שטענדיק מחדש), איז זי נאָך אַלץ פאַרבונדן מיט איר שרש, בדוגמת אַ חבל, וואָס אויך נאָך זיין נמשך ווערן למטה איז קצהו ש־למטה נאָך אַלץ פאַרבונדן מיט ראשו שלמעלה.

און לאחרי ווי ער איז מבאר די צוויי ענינים — בנוגע צו „המשכת וירידת הנפש האלקית כו' " און בנוגע צו דער נפש האלקית וואָס איז שוין נמשך געוואָרן אין גוף — הויבט ער אָן צו מבאר זיין וואָס עס ווערט אָפּגעטאָן דורך עבירות אין די צוויי ענינים (בחינות) של הנשמה — און מיט דעם זעלבן סדר ווי פריער:

צום ערשטן איז ער מבאר וואָס עבירות זיינען גורם אין בחי' „ויפח", אין „המשכת וירידת הנפש האלקית" ווי זי ווערט נמשך פון הבל העליון — אַז די עבירות לאָזן ניט צו אַז דער הבל העליון זאָל אָנקומען אין גוף האדם; און דערנאָך איז ער מבאר וואָס די עבירות פּועל'ן אין דער דרגא פון יעקב חבל נחלתו, אין דער דרגא וואָס איז שוין נמשך געוואָרן אין גוף — אַז דורך עבירות ווערט אַ הפסק אין דער התקשרות.

ז. בכדי צו פֿאַרשטיין די דריי מדריגות הנ"ל (ס"ד) אין נשמת האדם — עולם קטן[17], דאָרף מען פריער מבאר זיין, ווי די מדריגות זיינען אין עולם גדול:

בשייכות מיט ר"ה (דאזלינן מיני') שטייט אין גמרא[18], אַז דער אויבער־שטער זאָגט צו אידן „אמרו לפני . . מלכיות כדי שתמליכוני עליכם . . ובמה בשופר".

15) לעיל פ"ד (צד, א).

16) ומה שמביא זה כאן בהמשך ל„המ־שכת וירידת . . מבחי' פנימיות כו' " — יש לומר:

א) שבפרקים אלו מבאר מעלת הנשמה — בכל הבחינות שבה, ובסדר דמלמעלה למטה: (בפ"ד) שרש הנשמה (מבחי' פני־מיות שלמעלה מבחי' הדיבור); לאח"ז (ב־תחילת פ"ה) — המשכת וירידת הנשמה (מבחי' פנימיות ומקור הדיבור); ולאח"ז, שגם הנפש שבגוף, ענינה הוא, שהיא „קצה" של בחי' „ראש" הנשמה שלמעלה (כנ"ל ס"ד).

ב) לפי שמזה מוכח ש„חלק הוי' עמו" קאי גם א„המשכת וירידת הנפש . . להתלבש בגוף האדם" — שהרי „יעקב חבל נחלתו" (שקאי על הנפש שבגוף) נאמר באותו הפ־סוק ובהמשך ל„כי חלק הוי' עמו".

17) תנחומא פקודי ג. וראה אדר"נ פל"א. לקו"ת במדבר ה, סע"א. ועוד.

18) ר"ה טז, א. לד, ב.

פֿאַרוואָס דאַרף מען ר״ה מאַכן דעם אויבערשטן פֿאַר אַ מלך — ער איז דאָך געווען אַ מלך אויך פֿריער? שטייט אויף דעם אין חסידות[19], אַז ערב ר״ה עם חשיכה[20] איז ספֿירת המלכות עולה ומסתלק למעלה, און דערפֿאַר דאַרפן אידן בר״ה אויפֿטאָן אַז דער אויבערשטער זאָל ווידער ווערן אַ מלך.

פֿרעגט מען אין דעם[20]: דער חיות וקיום העולם איז דאָך פון ספֿירת המלכות, און וויבאַלד אַז בערב ר״ה עם חשיכה איז ספֿירת המלכות עולה למעלה און זי ווערט נמשך ערשט בשעת התקיעות ואמירת פסוקי מל־כיות כו׳, איז ווי אַזוי קען זיין דער קיום העולם בר״ה איידער אידן בלאָזן שופֿר?

שטייט אויף דעם דער ביאור[21], אַז בר״ה איז עולה ומסתלק בלויז פּני־מיות המלכות (ד. ה. דער תענוג ורצון וואָס איז אין מלכות), און דער חיות העולמות דאָן איז פון חיצוניות ה־מלכות. (בדוגמת אַ מענטש וואָס טוט אַ מלאכה בעת ער איז „עיף ורפה ידים במלאכתו״ און האָט ניט קיין תענוג אין איר[22]).

ח. די זעלבע קשיא פרעגט מען[23] אויך בנוגע צו שבת: וויבאַלד אַז בשבת איז דער אויבערשטער שובת פון מלאכת שמים וארץ, היינט ווי איז די וועלט קיים בשבת? און מען ענטפערט אויף דעם[23], אַז בשבת איז דער אויבערשטער שובת בלויז פון די עשרה מאמרות (דיבור), חיצוניות ה־מלכות, און דער חיות העולמות בשבת איז פון מחשבה, פּנימיות המלכות.

קען מען לכאורה פרעגן: בר״ה שחל בשבת איז דאָך עולה סיי חיצוניות המלכות (מצד שבת), סיי פּנימיות ה־מלכות (מצד ר״ה) — איז ווי אַזוי קען דאָן זיין דער קיום העולמות?

איז דער ביאור אין דעם, אַז די חיצוניות וואָס איז עולה בשבת איז ניט די חיצוניות פון דער פּנימיות וואָס איז עולה בר״ה, נאָר די חיצו־ניות פון אַ העכערע מדריגה. און דערפֿאַר איז פֿאַראַן דער קיום העול־מות אויך בר״ה שחל בשבת, ווייל די חיצוניות פון דער ניידעריקער מדריגה, וואָס פון איר ווערט נתהווה מציאות העולמות, ווערט אויך דאָן ניט נסתלק.

ט. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהק־דים וואָס דער מדרש ברענגט[24] אַ ראי׳ „שהקב״ה מכבד את השבת״, פון דעם מן „שכל ימות השבת הי׳ יורד ובשבת לא הי׳ יורד״.

איז אין דעם ניט פֿאַרשטאַנדיק: וועגן אַלע אַנדערע ענינים וואָס דער אויבערשטער טוט אויך בשבת — אַזוי ווי נשיבת רוחות, הורדת גשמים און צמיחת עשב — זאָגט ער אין דעם זעלבן מדרש, אַז דאָס איז ניט קיין סתירה צו „הקב״ה מכבד את השבת״, ווייל „כל העולם כולו שלו״ איז ער דערפֿאַר „מותר בכל העולם כולו״.

19) לקו״ת ר״ה נח, ב־ג (בענין ביאור מרז״ל „שתמליכוני״). וראה גם אגה״ק סי״ד. לקו״ת שם נג, ד. נד, סע״ד. ועוד.

20) ד״ה שה״מ ממעמקים תש״ג בתח־לתו. ובכ״מ. וראה גם אגה״ק שם (קכ, ב) „מסתלק לשרשו בכל ערב ר״ה״; „מס־תלק בערב ר״ה״. אבל לקמן שם (קכא, רע״א) ש„מסתלק בליל ר״ה״ ובלקו״ת שם: „בתחילת ליל ר״ה״.

21) ד״ה טוב טעם תש״ג פט״ו. ובכ״מ.

22) סדור שער התקיעות (רמו, ב ואילך).

23) לקו״ת ש״ש סו, ג. ד״ה טוב טעם שם.

24) ב״ר פי״א, ה.

מיט וואס־זשע איז אַנדערש ירידת המן פון אַלע אַנדערע ענינים[25]?

נאָך מערער: אויך וועגן דעם מן גופא געפינט מען, אַז ער האָט בלויז ניט יורד געווען (למטה) בשבת, אָבער זיין המשכה למעלה איז געקומען דוקא בשבת. ווי עס שטייט אין זהר[26]: „וכל שיתא יומין מתברכאן (במן) מ־יומא שביעאה".

איז דאָך אינגאַנצן ניט מובן: פאַרוואָס וועט ירידת המן למטה יע גערעכנט פאַר אַ מלאכה (כאָטש אַז אַלע אַנדערע השפעות זיינען ביי דעם אויבערשטן ניט קיין מלאכה) און די המשכת המן למעלה איז געווען דוקא בשבת?

י. איז דער ביאור אין דעם[27]:

אין עולמות, זיינען פאַראַן צוויי ענינים: זייער גשמיות וחיצוניות, און זייער רוחניות ופנימיות. וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אין דעם חיות אלקי וואָס באַלעבט זיי, זיינען דאָ צוויי ענינים: חיצוניות החיות, בחי' דיבור (גילוי), איז מחי' חיצוניות העולמות; און פנימיות החיות, בחי' מחשבה איז מחי' פנימיות העולמות. נאָר בכדי אַז אויך די פנימיות'דיקע השפעות — וואָס נעמען זיך פון מחשבה, זאָלן אַראָפקומען אין וועלט, דאַרף זיין די ירידה פון בחי' המח־שבה און איר התלבשות אין בחי' הדיבור.

און אין דעם באַשטייט די שביתה ועלי' פון דעם חיות בשבת, אַז דאָס איז די בחי' המחשבה המלובשת ב־דיבור שובת פון איר התלבשות ב־דיבור און איז עולה לבחי' המחשבה כמו שהיא במקומה (ובמעלתה).

ועפ"ז איז מבואר וואָס אַלע השפעות זיינען פאַראַן אויך בשבת אָבער דער מן לא ירד בשבת:

אַלע אַנדערע השפעות, וויבאַלד זיי זיינען שייך צו חיצוניות העולמות און זייער המשכה איז פון דיבור, זיינען זיי דעריבער דאָ אויך בשבת, ווייל די שביתה (ועלי') דשבת איז בלויז אין בחי' המחשבה, וואָס זי איז עולה פון איר התלבשות אין דיבור, אָבער דער דיבור איז דאָ אויך בשבת[28],

משא"כ דער מן, היות ווי ער נעמט זיך פון בחי' פנימיות [און אויך ב־ירידתו למטה איז „מלובש בו אורות העליונים ממש", וואָס דערפאַר איז אויך קומענדיק למטה „לא הי' בו פסולת"], האָט ער ניט יורד געווען בשבת, ווייל בכדי דער מן זאָל אַראָפ־נידערן למטה און ווערן אַ מזון גש־מי[29], דאַרף בחי' המחשבה נתלבש

25) ביפ"ת שם „אע"ג דמדינא מותר לי' רק להראות לכל באי עולם את קדושת יום השבת החמיר על עצמו לבלי להורידו בשבת". אבל צריך ביאור: א) למה החמיר על עצמו גבי המן דוקא? ב) בשביל „להר־אות לכל באי עולם את קדושת יום השבת" הי' צריך להיות היכר בענין אחר, ולא בהמן שהי' רק מ' שנה, וגם אז — רק במדבר? ולכן מסתבר, שבירידת המן לא שייך הטעם ד„כל העולם כולו שלו", כדלקמן ס"י (מתו"א).

26) ח"ג סג, ב.

27) ראה בכ"ז תו"א סה, ג־ד. פט, ב. וראה גם לקו"ת תזריע כא, ג.

28) ומה שצריך להתירוץ (נסמן בהערה 23) שבשבת מקבלים העולמות חיות מבחי' המחשבה — הוא בכדי לבאר, שבשבת יש־נה גם ההשפעה בפנימיות העולמות, שנמ־שכת מבחי' המחשבה — ועל זה מתרץ, שהחיות בשבת הוא מבחי' פנימיות המח־שבה.

29) משא"כ שארי הענינים שבפנימיות העולמות — גם כימי החול אינם גשמיים

ווערן אין דיבור, און בשבת איז דאָך מחשבה עולה פון איר התלבשות אין דיבור.

און דאָס איז אויך דער ביאור פאַר־וואָס די המשכת המן למעלה איז גע־ווען דוקא בשבת:

בששת ימי החול, וואָס דאָן איז ניט מאיר בחי' המחשבה כמו שהיא במקומה (וואָרום דאָן איז דאָך די מחשבה מלובש אין דיבור), קען ניט אויפגעטאָן ווערן דער ענין המן[30]; נאָר דוקא לאחרי ווי ער ווערט נמשך (למעלה) בשבת — מצד דעם וואָס דעמאָלט איז מאיר בחי' המחשבה עצמה, איז ער דערנאָך יורד למטה בימי החול, דורך דעם וואָס די מח־שבה איז זיך דאָן מתלבש אין דיבור.

יא. עפ"י הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז די חיצוניות און פנימיות וואָס רעדט זיך בנוגע צו ר"ה און וואָס רעדט זיך בנוגע צו שבת — אַז בשבת איז עולה די חיצוניות און ר"ה איז עולה די פנימיות — איז עס אין צוויי באַזונדערע מדריגות:

בנוגע צו ר"ה, זיינען די חיצוניות און פנימיות ביידע אין בחי' הדיבור:

דער דיבור גופא איז בחי' חיצוניות, און דער תענוג ורצון וואָס איז דאָ אין (דער התהוות פון) בחי' הדיבור איז בחי' פנימיות — און אויף דער פנימיות זאָגט מען אַז זי איז עולה בר"ה. (וכנ"ל סוף ס"ז, אַז די התהוות העולמות בר"ה איז בדוגמת אַ מענטש וואָס טוט מלאכה בעת ער האָט ניט אין איר קיין תענוג);

אָבער וואָס מען זאָגט חיצוניות און פנימיות בנוגע צו שבת, זיינען ביידע אין בחי' המחשבה: מחשבה המלובשת בדיבור — בחי' חיצוניות, און המח־שבה במקומה — בחי' פנימיות; און דאָס וואָס ס'שטייט אַז בשבת איז עולה בחי' החיצוניות, מיינט מען עס די חיצוניות המחשבה, כנ"ל ס"י.

יב. דער אדם איז דאָך אַן "עולם קטן"[31] — איז אויך אין נשמת האדם פאַראַן כמה מדריגות ע"ד די מדריגות הנ"ל אין דעם חיות פון עולם גדול:

דער ענין פון "ויפח באפיו נשמת חיים", וואָס "מאן דנפח מתוכו נפח" ("מתוכיותו ומפנימיותו"[31]) — איז בדוגמת החיות וואָס נעמט זיך פון בחי' המחשבה[32], וואָס זי איז דער כללות ענין הפנימיות.

כ"כ, ובשבת הם עולים למעלה.

30) ואף שגם בימי החול ישנה ההת־הוות דעלמין סתימין שהתהוותם היא מבחי' המחשבה — הרי ה"עלמין סתימין" אינם (שייכים ו)מתגלים לעלמין דאתגליין. משא"כ המן, שענינו (גם בהיותו למעלה) הוא, שירד למטה ויהי' מזון נשמי זעכ"ז יהי' "מלובש בו אורות העליונים ממש", לכן המשכתו היא דוקא בשבת, כי החידוש דש־בת הוא המשכת בחי' המחשבה בעוה"ז. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1037.

ועפ"ז יובן מה שהמן שירד (במדבר) למטה נמשך בשבת, ולא מצינו זה בנוגע ל"לחם אבירים" (מלאכים — יומא עה, ב) — אבל י"ל שהיינו הך (ועולם המלאכים ג"כ בכלל החידוש דשבת הנ"ל).

31) תניא ח"א רפ"ב.

32) וכמו שבמחשבה עצמה ישנן ב' בחינות: עצם המחשבה והתלבשותה בדיבור — עד"ז גם ב"ויפח" ב' בחי' אלו: שרש הנשמה "כמו שהיתה . . בטרם שנפחה . . לירד למטה" (לשון אדה"ז אגה"ת פ"ח) — שבבחי' זו מדבר בפ"ד, ו"המשכת וירידת הנפש האלקי' לעוה"ז כו'" — שבתחילת פ"ה.

ולהעיר מהמבואר לקמן פ"י (וראה גם לקו"ת ש"ש סו, ג) "שהשבת היא בחי' תשובה עילאה . . כי בשבת היא עליות העולמות למקורם" — כי ענין תשו"ע הוא השבת הנפש ועלייתה "כמו שהיתה

און כשם ווי דער מן, ווי באלד ער איז „לחם מן השמים", העכער פון וועלט, האט ער ניט געקענט האבן קיין קיום אין עולם און ער האט געמוזט נמשך ווערן פון דאס ניי[33] (ביז אז אפילו זיין מציאות למעלה, האט גע־דארפט נתחדש ווערן יעדער שבת).

עד"ז איז אויך ביים ענין פון „ויפח": ווי באלד אז דער גוף האדם איז ניט קיין כלי צום „הבל העליון", דארף דעריבער שטענדיק זיין דער „ויפח", עס מוז כסדר זיין די נפיחת והמשכת הבל העליון אין גוף האדם (כנ"ל ס"ד);

און דער ענין פון „יעקב חבל נחלתו", וואס אין דער דרגא דארף ניט די נשמה שבגוף כסדר נתחדש ווערן פון איר שרש (כנ"ל שם), איז בדוגמת החיות פון חיצוניות העולמות וואס נעמט זיך פון בחי' הדיבור, וואס אין דער דרגא דארף קיין (אמת'ע) התחדשות ניט זיין. (און ווי ס'שטייט אין חסידות[34], אז דער ענין פון „ה־מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" איז בלויז חידוש הישנות).

און כשם ווי אין דיבור גופא זיינען פארשן צוויי דרגות — דער דיבור גופא (חיצוניות) און דער תענוג ורצון שבו (פנימיות), עד"ז זיינען אויך אין „יעקב חבל נחלתו" פארשן די צוויי מדריגות, פנימיות און חיצוניות:

אין די פנימיות פון דעם „חבל" ווערט אן הפסק דורך עבירות — בדוגמת פנימיות המלכות וואס ווערט נסתלק בר"ה (וואס אין דער דרגא איז „עונותיכם מבדילים"[35]); אבער אין די חיצוניות פון דעם „חבל" איז קיינמאל ניטא קיין הפסק — בדוגמת די חיצוניות המלכות וואס ווערט ניט נסתלק בר"ה (ווייל „בבחינה זו אין הבדל והסתר מעלים ומסתיר אורו ית' . . ומלכותו בכל משלה"[36]).

יג. פארווואס איז טאקע בחי' החי־צוניות פון אן אידן אלע מאל פאר־בונדן מיט איר שרש, אפילו בעת החטא און אפילו ביי אן איסור כרת ר"ל — איז אויך דער ענין ווען זיין פארשטאנדיק פון בחי' חיצוניות החיות ווי דאס איז אין דעם עולם גדול:

ווי געבראכט פריער פון מדרש[37], אז דער טעם וואס דער אויבערשטער איז משיב רוחות, מוריד גשמים וכו' אויך בשבת — ווייל „כל העולם כולו שלו". שטייט אויף דעם דער ביאור אין לקו"ת[38], אז דער חיות פון חיצו־ניות העולמות נעמט זיך „מבחי' ש־למעלה מעלה המקיף את כולם בהש־ואה אחת", וואס די דרגא איז העכער אפילו פון דער בחי' המחשבה וואס איז מאיר בשבת[39].

ועפ"ז מובן, אז עד"ז איז אויך ביי די בחי' חיצוניות שבחיצוניות וואס

. . בטרם שנפחה" (שם פ"ח), והרי גם העלי' שבשבת היא עליית המחשבה מהת־לבשותה בדיבור למקומה.

33) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1099.

34) ראה המשך מים רבים תרל"ו פל"ב. וראה גם לקו"ת במדבר יד, סע"ג: „הת־חדשות זו היינו לחדשם על ידך ואופן שהם". ושם שבשבת נמשך „אור חדש שלא הי' עדיין בהתהוות אבי"ע".

35) לקו"ת סוכות פב, א. ע"ש.

36) תזריע כא, ג.

37) כמובן מהמבואר בלקו"ת שם „ה־טעם שמילה דוחה שבת".

ואף שמילה הוא גילוי בחי' פנימיות א"ק — הרי הטעם שבלקו"ת שם „שכל מלאכת שבת . . אינן נחשבות למלאכה כלל לגבי בחי' א"ק שהוא המקיף את כולם בהשוואה אחת" הוא גם בנוגע לבחי' חיצוניות א"ק.

אין נשמת האדם, אז זי איז פארבונדן מיט דעם עצם הנשמה ווי זי איז מושרש אין עצמות [38] — העכער אפילו פון "ויפח", וואס איז נאר אַ "חלק משם הוי' ב"ה" [39],

און דערפאר איז די בחי' החיצוניות אלע מאל פארבונדן מיט איר שרש — ווייל דער עצם הנשמה איז "גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'" [40], ס'איז אלע מאל "חבוקה ודבוקה בך" [41].

[בדוגמת עצמות (וואו דער עצם ה־נשמה איז מושרש), וואס לגבי' איז [42] כחשיכה כאורה. וואס דאס גופא איז דער טעם וואס ער קען זיך געפינען אויך אין היכלות הסט"א — וואָרום אויך זייענדיק דארט, ווערט ער אין זיי ניט נתפס ח"ו, ווייל "גם חושך לא יחשיך ממך"]

און דאס גופא איז דער ביאור פארוואס אַ איד קען אלע מאל תשובה טאָן, הגם אז דורך זיינע חטאים האט ער אריינגעשטעלט אויך דעם "ראשו שלמעלה" אין היכלות הסט"א — וואָרום ווייבאלד אז אויך זייענדיק דארט ווערט ער אין זיי ניט נתפס, קען ער זיך אלע מאל "אַרויסכאפן" פון זיי,

און דורך דעם — ארויסנעמען אויך די שכינה פון גלות, און ווי דער מרז"ל [43] (וועלכן דער אלטער רבי ברענגט — התחלתו — אין סוף פון פרק אויפן פסוק ושב הוי' אלקיך את שבותך") — "שהקב"ה שב עמהן מבין הגליות",

אין דער גאולה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחות חודש תשרי תשכ"ט)

---

38) ובהבחינות דא"ק הו"ע פנימיות א"ק, כמובן מהמבואר בלקו"ת שם.

39) אגה"ת רפ"ד. וראה לקו"ב בספר התניא ח"ב ע' קלג סעיף ג (אגה"ת עם ליקוט פירושים כו' — ע' רז).

40) תניא פכ"ד (לא, א).

41) נוסח דהושענות.

42) ראה גם סה"מ אעת"ר ע' עד שמ"ש באגה"ת "עונותיכם היו מבדילים . . לפי שהם נגד רצון העליון", "היינו לגבי בחי' אור הסוכ"ע ולענין שאינו מאיר בגילוי כו' * משא"כ לגבי עצמות".

*) ראה . לעיל הערה 9, שגם בבחי' "ויפח" (שבבחי' זו "עונותיכם מבדילים") ההבדלה היא רק "ביניכם".

43) מגילה כט, א.

44) נצבים ל, ג.

וזאת הברכה

א. בעת דער רמב"ם [1] (און עד"ז — דער רי"ף [2] און ראש [3]) רעכנט אויס די פרשיות וועלכע מען לייענט אין די ימים טובים, איז ריידנדיק וועגן דער קריאה פון די לעצטע טעג סוכות, איז ער מעתיק דעם לשון הגמ־רא [4]: „ביום טוב אחרון קורין כל הב־כור.. ולמחר קורין וזאת הברכה" — ניט ווי ביי די אַלע אַנדערע צווייטע טעג יו"ט וואו ער נוצט דעם לשון „ביו"ט שני" אדער „בשני" און אפילו ביים לעצטן טאָג פון פסח, וואו ער קען ניט נוצן דעם לשון „ביו"ט שני" (וואָרום דער לשון ווייזט אויפן צווייטן טאָג פסח), זאָגט ער „ובשמיני" [5] (און ניט „למחר" כלשון הש"ס [6]).

פון דעם איז משמע, אַז די שייכות פון „וזאת הברכה" צו שמחת תורה, איז (ניט מצד דעם וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר) צוליב דעם וואָס ער איז „למחר" פון שמע"צ, ד.ה. דער טאָג וואָס נאָך שמע"צ.

איז אין דעם ניט מובן: דער טעם אויף דעם וואָס אין אט־דעם טאָג לייענט מען בתורה (פ' ברכה), איז דאָך — ווייל ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ (וואָס דערפאַר, בארץ־ישראל וואו ס'איז קיין „ספיקא דיומא" ניטאָ און דער יו"ט פון שמע"צ איז בלויז איין טאָג — לייענט מען ניט בתורה (פ' ברכה) אין דעם טאָג וואָס איז „למחר" פון שמע"צ), און אויב אַזוי, ווי קען מען דאָס זאָגן אַז בחו"ל לייענט מען „וזאת הברכה" אין דעם טאָג וויל ער איז „למחר" פון שמע"צ (ניט דער־פאַר וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ)?

די קשיא איז נאָך גרעסער: אין ארץ־ישראל, וואו עס איז דאָ בלויז איין טאָג יו"ט, לייענט מען בשמע"צ [ניט „כל הבכור" — ווי ביי אַלע אַנ־דערע ימים־טובים וואָס מען לייענט דאָרט די קריאה פון יו"ט ראשון [7], נאָר] „וזאת הברכה" [8]. דערפון איז לכאורה מוכח, אַז דער עיקר הקריאה פון שמע"צ איז „וזאת הברכה" [9]. און וויבאַלד אַזוי, האָט מען דאָך ביי דער קריאה (בחו"ל) געדאַרפט נאָך מער מדגיש זיין אַז מען לייענט איר בשמחת תורה דערפאַר וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ,

— אַבער לפועל, איז ביי אַלע אַנ־דערע קריאות פון יו"ט שני, זאָגט מען דעם לשון „בשני" (וואָס וויזט, אַז די קריאה פון דעם טאָג איז צוליב דעם וואָס ער איז דער „שני" פון „יו"ט ראשון") והדומה, און דוקא ביי

1) הל' תפלה פי"ג ה"ח ואילך.
2) מגילה פרק בני העיר סי' אלף ק'.
3) מגילה שם סי' יו"ד.
4) מגילה לא, א.
5) ומה שברי"ף וראש"ש שם כותב „למחר" — ראה שוה"ג הב' להערה 14.
6) מגילה שם. אבל ראה להלן הערה הנ"ל.
7) עיין שו"ע או"ח סתפ"ח ס"ג. ת"צ ס"א. תצ"ד ס"א וב'.
8) שם סתרס"ח ס"ב.
9) ומה שבחו"ל קוראין אותה ביו"ט שני דשמע"צ, היינו לפי שהשייכות ד„וזאת הברכה" לשמע"צ הוא „לפי שהוא סוף כל המועדות" (ראה ר"ן לרי"ף שם), ולכן ב־שמע"צ עצמו — קוראין פ' זו ביום השני שבו, בכדי שחתימת המועדות תהי' „בברכת משה רבינו שבירך את ישראל".

„וזאת הברכה" — זאָגט מען דעם לשון „למחר", וואָס ווייזט גאָר פאַרקערט: דאָס וואָס בשמח"ת לייענט מען „וזאת הברכה" איז עס ניט דערפאַר וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר מצד דעם וואָס ער קומט נאָך שמע"צ?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין, בהקדים דעם וואָרט פון מיטעלן רבי'ן (בנוגע צו שמע"צ און שמח"ת), אַז „די בני ארץ־ישראל מישן אויס באַשטוענג מיט פלייש"[10].

פון דעם וואָרט איז פאַרשטאַנדיק, אַז הגם שמח"ת איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, איז אַבער אין עם אויך פאַראַן אַן ענין אין וועלכן ער איז אויסגעשיילט[11] פון אים אין אַ דבר עיקרי. וואָס דערפאַר האָט דער שאָג אַ שם מיוחד — „שמחת תורה"[12] (און ניט ווי די מערסטע צווייטע שעג יו"ט וועלכע הייסן מיט די זעלבע נעמען ווי די ערשטע שעג: יו"ט שני של ר"ה; של סוכות; א.א.וו.[13]).

און דערפאַר שטייט ביי דער קריאה פון „וזאת הברכה" דער לשון „למחר" — ווייל דאָס וואָס מען לייענט „וזאת הברכה" בשמח"ת איז אַקעגן (ניט מצד דעם וואָס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ, נאָר) מצד דעם ענין מיט וועלכן שמח"ת איז אויסגעשילט פון שמע"צ, וואָס דער ענין קומט נאָך שמע"צ[14] — „למחר".

---

10) הובא בשיחת ליל שמע"צ תרצ"ט. — ענין ירק ובשר בספירות, בנשמות, בעבודה וכו' ראה מאורי אור בערכם, קהלת יעקב (לבעהמ"ח מלא הרועים) ועוד. וע"פ ה־מבואר שם מובן מחז"ל (שבת קמ, ב) אנא לא בעניותי כו'.

וממה שנקט (לא רק שני מיני מאכל, אלא גם) שני סוגי מאכל: „באַטשטוענע" — צומח, ו„פלייש" — חי, מוכח שיש ענין עקרי ומהותי בשמע"צ ושמח"ת שבו הם נבדלים זה מזה.

11) ראה גם סדור אדה"ז רצב, רע"ג.

12) טור ורמ"א בא"ח סתרס"ט. זח"ג רנו, ריש ע"ב *.

ואף שהשם „שמחת תורה" הוא לכאורה לא מצד מעלת היום עצמו, כ"א „לפי שמסיימין בו התורה** וראוי לשמוח ב־סיומה" (טור שם. וראה גם רמ"א שם) — מכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, הרי מזה גופא שביום זה מסיימים את התורה ושמחים בסיומה, מובן*** שהענין דשמח"ת שייך לענינו של היום, ועפ"ז מובן, מה שכל המעל"ע — גם הלילה — נקרא שמח"ת.

13) בנוגע להשם „אחרון של פסח" — ראה לקמן הערה 22.

14) וי"ל שזהו גם הטעם (הפנימי *) לזה שבכל המועדים שונה בגמרא (מגילה שם) בתחלה ב' הפרשיות ואח"כ מפרט

---

*) בזהר שם: „ומאי עצרת.. ואתקריאת שמחת תורה". אבל, מדכתב שם לפנ"ז „ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה" מוכח שאי"ז מצד בחי' „עצרת" עצמו, כ"א מצד מנהגן של ישראל (ראה בארוכה ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ל. לקו"ש חי"ט ע' 382 ואילך. וראה גם לקמן הערה 60, שהענין דשמח"ת הוא מצד עבודתם של ישראל). ומה שבזהר שם הובא זה בהמשך ל„עצרת", י"ל: א) לפי שרשב"י הי' בא"י, ששם עושין שמח"ת בשמע"צ. ב) גם בחו"ל ששמע"צ ושמח"ת הם בשני ימים, מזה שקבעו שמח"ת ביום שהוא גם יו"ט שני דשמע"צ, מוכח ששייכים זה לזה. ולהעיר מלקו"ת סוכות פב, ג: „יום השמיני הוא שמחת תורה".

**) ובכל אופן צ"ע וביאור כ"ז לבני מערבא דמסיימים התורה אחת לשלש שנה (מגילה כט, ב), או לשלש שנים וחצי (חילוף מנהגים בין א"י ובבל אות מח. וראה במפרשים למס' סופרים פט"ז, יו"ד).

***) ובפרט לפי מה שכתב במחזור ויטרי סי' שפה, שהסעם שקוראין וזאת הברכה ביום זה הוא „כדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג".

*) הסעם בפשטות — ראה רש"י שם ד"ה הכי גרסינן.

און דאָס וואָס אין א"י לייענט מען בשמע"צ די פרשה „וזאת הברכה" (און ניט „כל הבכור") — איז עס צוליב דעם וואָס דאָרט אַנטהאַלט אין זיך דער טאָג אויך דעם ענין מיוחד פון שמח"ת. וכנ"ל, אַז די בני א"י „מישן" אויס די ביידע ענינים צוזאַמען.

ג. פון די ענינים מיט וועלכע שמח"ת איז אַפּגעטיילט פון שמע"צ איז — דער יחס זיינער צו די ימי הסוכות:

שמיני עצרת, הגם ער איז אַ „רגל בפני עצמו"[15], הייסט ער דאָך אַבער מישן נאַמען „שמיני". וואָס פון דעם איז קלאָר, אַז ער קומט בהמשך און האָט אַ שייכות צו די זיבן פריערדיקע טעג פון סוכות[16]

[וואָס מ'קען זאָגן בדרך אפשר אַז דאָס איז אויך דער טעם הפנימי פון דעם וואָס בשמע"צ „אוכלים בסוכה בלילה וביום"[17] (מדרבנן) — הגם אַז בשייכות צו נטילת לולב איז מען ניט חושש אויפן טאָג פון שמע"צ אַז ער זאָל זיין „ספק שביעי"[18] — ווייל מצד דעם ענין פון „שמיני", איז ער שייך[19] צו סוכות[20]];

שמחת תורה אַבער, וויבאַלד אַז אין דעם נאַמען זיינעם איז קיין שום אַנדייטונג ניטאָ אַז ער זאָל האָבן אַ שייכות צו סוכות[21], איז פאַרשטאַנדיק אַז ער איז אויסגעטיילט (ניט נאָר פון שמע"צ, נאָר אויך) פון די ימי הסוכות[22].

„והאידנא כו' יומא קמא למחר כו'", משא"כ בנוגע לשמע"צ ושמחת תורה אומר מלכתחלה „יו"ט האחרון כו' למחר כו' "** — כי בכל היו"ט, גם הפרשה שקוראין ביו"ט שני הוא לפי שהוא ספקו של ראשון. משא"כ מה ש„וזאת הברכה" קוראין ב־שמח"ת, הוא מצד ענין שמח"ת שבו, ולא מצד „ספק שמיני" שבו, ולכן אינו מונה אותו בהקריאה דיו"ט האחרון של חג.

15) סוכה מח, רע"א. וש"נ.

16) ראה ט"ז באו"ח שם סתרס"ח סק"א, שרק לענין פדי"ר קש"ב הוא חלוק מסוכות, אבל „בלא"ה חד חג הוא".

17) או"ח שם ס"א.
במג"א שם (ועוד) מביא כמה מנהגים בזה. אבל לגו הוראת נשיאנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר, שבשמע"צ אוכלים ושותים בסוכה הן בלילה והן ביום. ועד — שה־מהדרים שגם מים אין שותין חוץ לסוכה, מהדרים בזה גם בשמע"צ.

18) ראה תוס' ד"ה מיתב (סוכה מז, רע"א). חכמת שלמה באו"ח שם. ועוד.

19) שזוהי הסיבה למה ש(ע"פ נגלה) הוא „ספק שביעי" (לענין ישיבה בסוכה) — וע"ד מרז"ל (מו"ק יח, ב) אין אדם נחשד כו'.

20) ראה לקו"ד ח"ד ע' 1538. ע"ש.

21) ומה שנקרא בכמה מקומות בשם „תשיעי" (סוכה מז, ב. טושו"ע או"ח סי' תרס"ה ותרס"ו. ובסדור אדה"ז ב„סדר הלל" — „ט' ימים דסוכות"), ר"ל שזהו מצד ענין יו"ט שני דשמע"צ שבו, אבל לא מצד הענין ד„שמחת תורה".

22) שזהו ההפרש בין „שמחת תורה" ל„אחרון של פסח", כי השם „אחרון של פסח" עם היות שמורה* שיש בו ענין

**) ועד"ז הוא גם בנוגע ל„יו"ט האחרון של פסח" — כי גם ב„אחרון של פסח" יש ענין מיוחד שאינו בשש"פ, כדלקמן הערה הנ"ל. (וראה לקו"ש ח"ד ע' 1299, שהשייכות ד„עוד היום בנוב לעמוד גו' " לאחש"פ הוא מצד „גילוי הארת משיח" שבו. ואפשר שעד"ז הוא גם בנוגע ל„כל הבכור").

ועפ"ז מובן מה שברי"ף וראש"ש שם נאמר „למחר" גם בנוגע לאחש"פ. וי"ל, שזהו גם טעם הפנימי לזה שהרמב"ם כותב „ובשמיני" (ראה בתחלת השיחה הטעם בפשטות) ולא „ביו"ט שני (של שש"פ)" — כי גם השם „שמיני" מורה שהוא (שייך רק לפסח, אבל) חלוק מענין היו"ט דשביעי ש"פ.

*) עוד יותר מהשם „שמיני של פסח" (ראה שוה"ג הב' להערה 14) — כי „שמיני" שייך יותר לשביעי מאשר לששי וכו', משא"כ „אחרון ש"פ" שפירושו אחרון של (כללות ה)פסח.

און וויבאלד אז כנ"ל, לייענט מען בשמח"ת וואת הברכה ניט דערפאר וואס ער איז דער יו"ט שני פון שמע"צ (וואס שמע"צ קומט בהמשך צו סוכות), נאר צוליב דעם ענין פון "שמחת תורה" אליין וואס אין אים[22] — וואס דערמיט איז ער אויסגעטיילט פון סוכות — קומט דאך לכאורה אויס, אז די ימי הסוכות (און אויך שמע"צ) האבן ניט קיין שייכות צו דער פרשה "וזאת הברכה".

ד. אעפ"כ זעט מען, אז אין דעם טעגלעכן סדר פון לימוד חומש מיט פירוש רש"י (ווי ס'איז באוואוסט די תקנה צו לערנען יעדן טאג די פאר־איר־באשטימטע פרשה פון די זיבן פרשיות השבוע: זונטיק — פון אנ־פאנג ביז שני, מאנטיק — ביז שלישי, א.א.וו.), איז בכל שנה ושנה, ווי די קביעות זאל ניט אויספאלן, לערנט מען[23] יעדער טאג פון סוכות (און אויך ערב סוכות) און בשמע"צ — פרשת ברכה[24]. וואס פון דעם איז מובן[25], אז אין דער פרשה איז מרומז (ניט נאר דער ענין פון שמח"ת, נאר אויך) דער ענין פון סוכות און שמע"צ.

און ס'איז קיין סתירה ניט צום לשון "למחר קורין וזאת הברכה", וואס דערפון איז מוכח (כנ"ל), אז קריאת וזאת הברכה איז שייך צום ענין פון "שמח"ת" וואס איז אפגעטיילט פון שמע"צ און סוכות — ווייל אין פרשת ברכה (ווי אין אלע אנדערע פרשיות שבתורה) זיינען פאראן צוויי ענינים: (א) ווי זי איז אין אן אופן פון לימוד, און דער ענין פון "וזאת הברכה" איז שייך [צו שמח"ת — דאן לערנט מען דאך, כפי המנהג, פון דער פרשת היום אין וועלכן מען שטייט ביזן סיום הסדרה, און] אויך צו שמע"צ און סו־כות; און (ב) ווי זי איז אין אן אופן פון קריאה בתורה — און דער ענין פון "קורין וזאת הברכה", איז נאר בשמח"ת.

ה. דעם ביאור בכל הנ"ל וועט מען פארשטיין, בהקדים, וואס דעם ענין אז שמע"צ איז א "רגל בפ"ע" איז רש"י מפרש[27]: "שאין יושבין בסוכה".

איז ידוע די קשיא אין דעם:

דאס וואס מ'זיצט ניט שמע"צ אין סוכה, איז דאך ניט מחמת דעם וואס ער איז א "רגל בפני עצמו", א יו"ט פאר זיך, נאר דערפאר וואס ער איז ניט דער יו"ט פון סוכות: אויך ווען שמע"צ וואלט אינגאנצן קיין יו"ט ניט געווען, וואלט מען דעם טאג ניט געזעסן אין סוכה — פונקט ווי מען זיצט ניט אין סוכה אלע אנדערע טעג פון יאר. איז דאך קשה: וואו זעט

מיוחד שאינו בשביעי ש"פ (כמבואר באחדות בשיחת אחש"פ תשכ"ה) — הרי שם זה עצמו "אחרון של פסח" מורה שהוא שייך לכל ימי הפסח (ורק שנגדל מהיו"ט דשביעי ש"פ), משא"כ הענין דשמח"ת, גבול מסוכות, כבפנים.

23) ומה שבטור ושו"ע סתרס"ט נאמר הלשון "תשיעי" — י"ל, שקאי בעיקר (לא א"קורין כו' " כ"א) א"מתפללין כמו בליל שלפניו ומקדשין כו' ", שזהו (גם) מצד ענין שמע"צ שבו (כבכל יו"ט שני).

24) ראה פתח דבר ל"מורה שיעור". היום יום ע' צב ואילך.

25) וכן גם בהדין ד"חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור", הרי מכיון שהתחלת פרשת וזאת הברכה קוראין בשבת שלפני סוכות (ולפעמים — בשבת שלפני יו"כ), הרי מ"יום ראשון ואילך" שלאחרי שבת זה "נקרא עם הצבור" (ראה שו"ע אדה"ז סרס"ה ס"ה).

26) ראה לקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 2.

27) בסוכה מח, רע"א. אבל ביומא (נ, א), ר"ה (ד, ב) ועד"ז בחגיגה (יז, א) מפרש "שאין שם חג הסוכות עליו".

מען דורך דעם וואָס „אין יושבין בסוכה", אַז ער איז „רגל בפני עצמו"?

איז דער ביאור אין דעם:

דאָס וואָס בשמע"צ „אין יושבין בסוכה", איז עס (ניט ווייל ער איז ווי שאר ימות השנה וואָס האָבן כלל ניט קיין שייכות צו סוכה, עס איז דאַמאָלס ניטאָ דער גאַנצער גדר פון סוכה (סתם, היינו סוכה של מצוה) — שמע"צ איז דאָ סוכה*[27], אָבער אין יושבין אין איר) ווייל די ענינים וועלכע מען האָט בסוכות (דורכן סכך הסוכה) ממשיך געווען בבחי' מקיף, ווערן זיי בשמיני עצרת נמשך און נקלט[28] אין אַ פנימיות. און דער־פאַר זאָגט רש"י אַז דער „רגל" פון שמע"צ באַשטייט אין דעם וואָס „אין יושבין בסוכה", ווייל דער יו"ט פון שמע"צ (מלשון קליטה[29]), מיט וואָס ער איז אויסגעטיילט פון סוכות (רגל בפ"ע), באַשטייט (בעיקר[30]) אין דעם וואָס עצרת, דער מקיף דסוכה ווערט דאָס נעצר ונקלט אין אַ פנימיות[31].

*27) וי"ל נפק"מ להלכה לענין סוכה ישנה (סוכה ט, א. שו"ע או"ח סתרל"ו).

28) ראה לקו"ת סוכות פא, ג. אוה"ת שמע"צ ע' א'תשפט. ובכ"מ.

29) לקו"ת שמע"צ פח, ד. צא, א. ועוד.

30) ושאר הענינים שבהם הוא „רגל בפ"ע", מסתעפים ממה שבו נמשכים ה־מקיפים בפנימיות (שמתבטא בזה „שאין יושבין בסוכה").

ובזה יובן מה שאמרו „רגל בפני עצמו" גם בהפירוט דפז"ר קש"ב — אף שהוא „רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב" — כי זהו עיקר הענין שממנו מסתעפים שאר הענינים.

31) ועפ"ז מובן מ"ש בתיב"ע פנחס (כט, לה) „תהוון בחדוא מן מטילכון לבתיכון כנישת חדוא ויומא טבא" — כי היו"ט ד„שמיני עצרת" הוא מה שממשיכים המקיפים דסוכה בפנימיות, ובאופן של קביעות (ראה לקמן סי"א) — „מן מטילכון לבתיכון".

פון דעם איז מובן, אַז דאָס וואָס אין (יו"ט ראשון פון) שמע"צ זיצט מען יע אין סוכה מדברי סופרים, איז עס דערפאַר וואָס אויך דאַן איז דאָ אַ המשכה בבחי' מקיף. נאָר דער מקיף וואָס ווערט נמשך בשמע"צ איז אַן אַנדערער, אַ העכערער ווי דער מקיף וואָס ווערט נמשך בסוכות, און דעריבער איז דאָן די ישיבה בסוכה מדברי סופרים, וואָס „ערבים[32] עלי דברי סופרים".

און לאחרי ווי מען איז ממשיך בסוכות ובשמע"צ די צוויי מקיפים, קומט דערנאָך, „למחר" פון שמע"צ, דער ענין פון שמחת תורה, וואָס דער עיקר השמחה איז בעת ההקפות[33] (מלשון מקיף), און דאָן ווערט נמשך אַזאַ מקיף וואָס איז נאָך העכער ווי דער מקיף הנמשך בשמיני עצרת.

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים, אַז אין בחי' מקיף זיינען — בכלל — פאַראַן דריי מדריגות.

אַ דוגמא צו די דריי מדריגות, אין מקיף פון שכל — אפשר לומר: א) באַ מבין דבר מתוך דבר[34] — דער דבר איידער ער איז מבין בפועל; אָדער למעלה מזה: תן לחכם ויחכם עוד*[34] — דער שכל פון דעם ויחכם איידער ער איז ויחכם בפועל. ב) ע"ד דער טעם ושכל פון „חוק" שבתורה ביז צום חוק פון פרה אדומה, וואָס דער אויבערשטער זאָגט צו משה: לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חוקה כו'

32) ע"ז לה, א ופרש"י שם. וראה תו"א נב, סע"ד ואילך.

33) שעיקר ענינם הוא בשמח"ת (שלכן כותב אדה"ז בסידורו „לעשות ביום שמע"צ גם כן כמו בש"ת ולהקיף.. הקפות כו'").

34) חגיגה יד, א.

*34) משלי ט, ט.

(און דער מדרש[35] איז ממשיך) דברים המכוסין מכם בעוה"ז עתידים להיות צופים בעולם הבא[36]. און ג) ע"ד השכל פון די זאכן וואס אויף משה רבינו'ס שאלה איז דער ענטפער: שתוק כך עלה במחשבה[37].

עד"ז אין מקיף בכלל — ווי ער־קלערט בארוכה בכ"מ[38]:

א) מקיף הקרוב. ובדוגמת אַ רב ווען ער איז משפיע אַ שכל צו אַ תלמיד, וואס מצד דעם ריחוק הערך פון תלמיד צום רב — איז דער תלמיד משיג נאָר די חיצוניות פון שכל הרב, ניט דעם עומק ופנימיות השכל; אַבער פונדעסטוועגן פילט ער אַז דאָ איז פאַראַן אַן עומק: ער ווייס טאַקע ניט וואָס דער עומק איז — אַבער ער איז מרגיש אַז ס'איז פאַראַן דאָ עפעס טיפער פון דעם וואס ער פאַרשטייט.

ב) מקיף הרחוק. ובדוגמת אַ שכל עמוק ביותר וואס איז לגמרי העכער פון "כלי" הלומד, ביז ס'איז גאָר־ניט שייך אַז ער זאָל מרגיש זיין אַז דערינען איז פאַראַן אַ טיפקייט.

און פונדעסטוועגן, איז אויך דער שכל בגדר גילוי, ניט מער, וואס לג־בי דעם מענטשן, דעם תלמיד — מצד זיין ריחוק הערך — איז דער שכל פאַר אים בהעלם, ביז אַז ער פילט אים אַפילו ניט. אַבער צו מענטשן מיט אַ גרעסערן פאַרשטאַנד קען דער שכל יע מאיר זיין בגילוי. און אויך בנוגע דעם מענטשן מיטן קלענערן פאַרשטאַנד: וועג ער וועט אויסאיידלען זיינע כלי השכל דורך אַ יגיעה עצומה, וועט אויך ער מרגיש זיין דעם שכל (ביז ס'איז מעגלעך אַז ער וועט אים אַפילו משיג זיין אין אַ פנימיות).

ג) מקיף בעצם. אַזאַ מקיף וואס איז כלל ניט בגדר גילוי, און זיין המשכה איז אין אַן אופן פון העלם — אין ענינים וועלכע זיינען ניט קיין "כלים" צו אור. ובדוגמת הידוע*[38], אַז אין די "תגין" פון אַ ספר־תורה[39] — וואס זיי זיינען ניט קיין כלים צו שכל ווי דאָס זיינען אותיות התורה — איז דוקא אין זיי זיינען מרומז די "רזין דאו־רייתא" וועלכע קענען דורך אותיות ניט נמשך וווערן.

און אויך אויף דער מדריגה איז פאַראַן אַ דוגמא פון שכל האדם***: מען זעט, אַז בעת אייגער רעדט אַ שכל, נוצט ער זיך בעת מעשה מיט רמיזה בידיו וכדומה. וואס אע"פ אַז רמיזה ביד איז קיין "כלי" ניט כלל צו שכל, פונדעסטוועגן איז דוקא דורך דעם גיט ער אַרויס די ענינים הכי דקים — וואס אין וועלט קען ער דאָס ניט אַרויסגעבן.

ז. וי"ל אַז דאָס איז דער ביאור פון די דריי מדריגות — סוכות, שמע"צ און שמח"ת:

דער מקיף פון סוכה איז אַ "מקיף

35) רבה חקת פי"ט, ו.

36) ראה רמב"ם בסיומו: ובאותו הזמן כו' יהיו ישראל כו' יודעים דברים הסתו־מים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם כו'.

37) מנחות כט, ב.

38) בכל הבא להלן, ראה ד"ה והוא כחתן תרנ"ז פי"ב ואילך. ד"ה השמים מספרים תרס"ז (בהמשך תרס"ו) והמאמרים שלאחריו. המשך באתי לגני השי"ת פט"ז (אלא שבמאמרים אלו — מחלק מדריגות אלו לב־בחינות. ע"י"ש).

*38) ראה לקו"ת ויקרא ה, ריש ע"ב.

39) ועד"ז הוא גם בנוגע לסיפורי מע־שיות שבתורה (המשך באתי לגני שם. וש"נ. וראה גם לקו"ת שם סע"ב).

הקרוב״ [40]. וואָס דערפאַר שטייט [41] ״למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הו־ שבתי״ — ס׳איז אַ מקיף וואָס ווערט

40) בפרטיות — שני ענינים בסוכה: המקיף דסכך הסוכה עצמו, והמקיף דבחי׳ כוכבים שנראים מתוכה (שהם ברקיע ה־ שמיני * שלמעלה מהשתלשלות) — שלמעלה מהסכך ונמשך על ידו. ושתי בחי׳ אלו נמשכות ע״י קיום המצוה (דישיבה בסוכה) וע״י הברכה: ע״י המצוה נמשך המקיף דסכך [ובחינה זו, מכיון שגם מצד עצמה שייכת לידיעה (כבפנים), באה (ע״י הישיבה בסוכה) בהתיישבות — ״בסוכות תשבו״ **], וע״י הברכה — המקיף דבחי׳ כוכבים *** [והמשכת בחינה זו היא רק בבחי׳ מקיף. וראה לקמן הערה 45]. (ממאמר ושיחת שמח״ת תשי״ד).

41) אמור כג, מג. וראה סוכה ב, א, שכשאין אדם יודע כו׳ הסוכה פסולה. ויתירה מזו, שהידיעה היא חלק מהמצוה (ראה ב״ח ושו״ע אדה״ז ריש הל׳ סוכה). וי״ל, שמה שהסוכה (עצמה) צ״ל באופן

*) ראה רמב״ם הל׳ יסוה״ת רפ״ג. וראה בארוכה אוה״ת סוכות ע׳ א׳תשכד ואילך. ועפ״ז יומתק הל׳ (סוכה כב, רע״א. ועוד) ״כוכבים נראין מתוכה״ (ולא ״בה״ וכיו״ב) — ע״ד מבין דבר מתוך דבר וכיו״ב — ראיית הכוכבים (המשכת המקיף דכוכבים) הוא ע״י מצות הסוכה, כבפנים ההערה.

ובזה יומתק גם לשון הרמב״ם (הל׳ סוכה פ״ה הכ״א. וכ״ה גם בטור או״ח סתרל״א) ״כדי שיראו ממנו הכוכבים כו׳״ — דלכאורה: ״כוכבים נראין״ הוא רק סימן ושיעור בעובי הסכך, ומהו ״כדי״ — כי מה שהסיכוך צ״ל קל, היינו ״כדי״ להמשיך על ידו המקיף דכוכבים, ״שיראו ממנו הכוכבים״.

**) אלא שגמר ההמשכה הוא ע״י ה־ ישיבה בסוכה במשך כל שבעת הימים, ואח״כ נעשה הקליטה דעצרת ״שאין יושבין בסוכה״, כנ״ל סעיף ה׳.

***) ראה תו״א (נב, סע״ב), שע״י ה־ מצוה עצמה נמשך האור פנימי׳, וע״י ה־ ברכה של המצוה נמשך בחינת המקיף. ומכיון שבסוכה, גם ע״י המצוה נמשך בחי׳ אור מקיף, צ״ל, שע״י הברכה נמשך מקיף נעלה יותר.

גענפילט (וכידוע [42] אַז דעת (״ידעו״) איז הרגשה) — וואָס דאָס איז בדוגמת העומק וועלכן דער תלמיד פילט אויך דאָן וועט ער פאַרשטייט נאָר די חיצו־ ניות פון שכל הרב.

איז לאחרי ווי מען זיצט אין דער סוכה זיבן טעג (וואָס די צאָל זיבן נעמט אַרום אַלע ענינים ההשתל־ שלות [43]), קומט דערנאָך דער ענין ״עצרת תהי׳ לכם״, אַז אָט דער מקיף וועלט נמשך אין אַ פנימיות. און דורך דעם הויבט אָן צו לייכטן אַ העכערער מקיף [44] (וואָס במשך די טעג פון סוכות איז ער געווען ״מקיף הרחוק״ [45]). איז די כוונה אין דעם ענין הישיבה בסוכה פון שמיני עצרת — אַז אויך דער

ד״אדם יודע כו׳״, היינו לפי שהמקיף דסוכה הוא מקיף הקרוב שנרגש בידיעה (ע״ד העומק שמרגישים אותו — גם כשאין יודעים מהו העומק), וע״י ה(מצוה ד)ידיעה וכוונה, ממשיכים אותו בידיעה ממש.

42) ראה קונט׳ התפלה פ״ה ובכ״מ, דעם היות שדעת הוא בחי׳ התקשרות (תניא ספ״ג), מ״מ ״עיקר מציאותו ומהותו הוא הרגש כו׳״.

43) ראה שו״ת הרשב״א ח״א סי׳ ט׳. כלי יקר ר״פ שמיני. ד״ה ויהי ביום השמיני דשנת תש״ד ותש״ה — באריכות.

44) ראה עד״ז לקו״ת ואתחנן ז, ג.

45) והיינו, שבחי׳ המקיף דסכך (שהאיר בסוכה) נמשך בפנימיות; ובחינת המקיף ד״כוכבים״ שלמעלה מהסכך (ראה לעיל הערה 40) שהאיר בסוכות, נמשך בשמע״צ בהסכך דסוכה *: והמקיף דכוכבים (דנראים

*) ולהיות שמקיף זה הוא אור נעלה ביותר, לכן הישיבה בסוכה בשמע״צ הוא מדברי סופרים שערבים מדברי תורה, כנ״ל סעיף ה׳.

ואף שבסוכה שבז׳ ימי הסוכות (שהיא מדאורייתא) נמשך גם המקיף דבחי׳ כוכבים (כנ״ל הערה 40), הרי המשכת בחי׳ מקיף זה הוא ע״י הברכה (כנ״ל שם), והברכות הם מדרבנן. (ולהעיר אשר 1) רק לכתחלה צריך שיהו כוכבים נראין מתוכו (שו״ע אדה״ז סתרל״א ס״ה). 2) מנהגנו להרבות בסכך).

מקיף זאל נמשך ווערן און אראפ־קומען אין א התישבות (ידעו), א פנימיות.

אבער אויך דער מקיף וואס ווערט נמשך בשמע"צ איז בגדר גילוי.

אנדערש איז דער מקיף וועלכן מ'איז ממשיך שמחת תורה דורך הקפות. דאס איז א בחינה וואס איז העכער פון גדר גילוי. און דערפאר ווערט זי נמשך (ניט דורך אן ענין של ידיעה — ווי המשכת המקיף בסכך הסוכה וואס איז פארבונדן מיט "למען ידעו דורותיכם", נאר) דורך דעם ענין (ההקפות ו)הרי־קודים: מען טאנצט מיט דער ספר־תורה ווי זי איז אנגעטאן אין א מענטעלע — וואס דאן איז דאך ניט שייך מען זאל אין איר לערנען — ווייל די שמחה איז פארבונדן מיטן עצם פון תורה וואס איז העכער פון דעם ענין הגילוי שבה **).

ח. און דאס איז אויך דער טעם וואס שמע"צ — כאטש ער איז א "רגל בפ"ע" — ווערט ער אנגערופן מיטן נאמען "שמיני עצרת", וואס ווייזט אן

מתוכה) בשמע"צ — הוא מקיף עליון יותר.

וזהו הטעם (ע"פ פנימיות הענינים) מה שאין מברכים על הישיבה בסוכה בשמע"צ — כי ** הברכה היא בכדי להמשיך המקיף דכוכבים (כמבואר בהערה הנ"ל), והמקיף דכוכבים שבשמע"צ, להיותו מקיף נעלה ביותר, אין ביכלתנו להמשיכו. ע"י הברכה, כ"א — שנמשך מעצמו (וע"ד הידוע (תו"א נב, סע"ב. וראה "תשובות וביאורים" (קה"ת, תשל"ד) סי' יו"ד***) בענין המקיף דתפלין של ראש). (ממאמר ושיחת שמח"ת תשי"ד).

46) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1168.

**) עוד טעם בזה — ראה לקו"ד ח"ד ע' 1538.

***) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' נה ואילך. המו"ל.

ער איז א המשך פון די זיבן טעג סוכות שלפניו. משא"כ אין דעם נאמען "שמחת תורה" (מיט וועלכן מ'רופט דעם יו"ט שני פון שמע"צ) איז נישא קיין אנדייטונג (ראה לעיל סעיף ב' וג') אז ער האט א שייכות צו סוכות, און אפילו ניט אז ער האט א שייכות צו שמיני עצרת:

דער מקיף הקרוב (וואס ווערט נמשך בסוכות) מיטן מקיף הרחוק (שנמשך בשמע"צ) זיינען ביידע בגדר גילוי; אבער דער "מקיף בעצם" וואס ווערט נמשך בשמחת תורה איז אן אור עצמי וואס איז העכער פון גדר גילוי לגמרי *46).

ט. איינער פון די ענינים אין וואס עס דריקט זיך אויס בחי' "מקיף" איז — העדר ההתחלקות: בחי' "פנימי", ווי׳באלד אז דאס איז אן אור וואס איז אויסגעמאסטן לפי ה"כלים", איז ער ביי יעדן איינעם לפי זיין ערך. משא"כ מצד בחי' מקיף — זיינען אלע גלייך.

און דערפאר איז אין די אלע דריי דערמאנטע זמנים — סוכות, שמע"צ און שמח"ת — ווייל אין זיי איז די המשכת המקיפים, איז דער פארבונד און התאחדות צווישן אידן אין אן אופן גלוי:

בחג הסוכות ווערן אלע אידן פאר־אייניקט אין דעם מקיף פון סוכה. וכמאמר רז"ל ז' "כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת", אז אלע אידן — פון "ראשיכם שבטיכם" ביז "חוטב עציך" און "שואב מימיך" — קומען זיך צונויף בסוכה אחת;

*46) וי"ל בספירות: סוכות — (מקיפים ד)בינה; שמע"צ — חכמה; שמח"ת — (ריקוד, הקפות) כתר.

47) סוכה כז, ב.

בשמיני עצרת איז מען מקריב „פר אחד איל אחד" — וואָרום דאָן הערט זיך ווי אַלע אידן זיינען איין זאַך. וכמרז"ל[48] „פר יחידי למה כנגד אומה יחידה";

און אַזוי אויך בשמחת תורה, וואָס עבודת היום איז בשמחה וריקודים, איז דאָך דער אופן השמחה והריקוד — אַז אַלע אידן (פון דעם גדול שבגדולים ביז דעם קטן שבקטנים) טאָנצן צוזאַמען. און ניט בלויז צוזאַמען בחיצוניות, נאָר אויך אין אַן אופן פון העדר ההתחלקות. וואָרום וויבאַלד אַז מען טאָנצט מיט דער ספר תורה ווי זי איז אַרומגעוויקלט מיט דער מפה וכו' שלמעלה מענין הקריאה, איז דאָך אין דעם ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן דעם גרעסטן למדן און דעם איש פשוט[49].

י. היות ווי דער ענין פון אחדות קומט מצד בחי' המקיף דוקא, איז דע־ריבער פאַרשטאַנדיק, אַז דער מקיף ה־קרוב (וואָס ווערט נמשך בסוכות) וואָס ער איז בערך הכלים, וועלכע זיינען (מצד עצמם) בהתחלקות — קען ער ניט לגמרי שולל זיין דעם ענין ההתחל־קות; דוקא מצד דעם מקיף הרחוק, וויבאַלד ער איז ניט בערך הכלים כלל — ווערט דורך אים נתבטל דער ענין ההתחלקות. אָבער מצד דעם מקיף הקרוב פאַרבלייבט נאָך דער ענין פון התחלקות פרטים. ס'איז נאָר, וואָס די פרטים פאַראייניקן זיך צוזאַמען (וב־דוגמת החילוק בין „אחד" ל„יחיד"[49]).

און דאָס איז אויך דער אויפטו פון דער התאחדות פון „פר אחד" מצד דעם מקיף הרחוק דשמע"צ (און נאָך מער) דער התאחדות שבריקוד וואָס מצד „מקיף בעצם" דשמח"ת) — אויף דער התאחדות פון „כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת" מצד דעם מקיף הקרוב דסוכה:

דאָס וואָס „כל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת", מאַכט נאָך ניט פון אַלע אידן איין זאַך — יעדער איד איז אַ באַזונדער מציאות, נאָר וואָס דען — זיי זיצן בסוכה אחת[50]. און נאָך מער: אויך זייער ישיבה בסוכה אחת קען זיין דוקא „בזה אחר זה"[51];

משא"כ די התאחדות וואָס דריקט זיך אויס אין הקרבת „פר אחד" בשמע"צ, איז (ניט נאָר וואָס דעם זעלבן פר איז מען מקריב פאַר אַלע אידן, נאָר נאָך מער) אַז אַלע אידן זיינען איין זאַך — „אומה יחידה"[52].

יא. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין דעם מאמר רז"ל[53] בנוגע סוכות און שמע"צ, אַז לאחרי ווי עס גייען דורך די זיבן טעג פון סוכות, וועט אַלע

---

48) שם נה, ב. וראה בחיי ס"פ פנחס. חדא"ג מהרש"א בסוכה שם.

49) ראה תו"א נה, ב ואילך. ובארוכה — אמ"ב שער הק"ש פ"ח ואילך.

50) ועד"ז הוא גם בנטילת ד' מינים שבסוכות, שזה שכל המינים (המורים על כל הסוגים שבישראל — ראה ויק"ר פ"ל, יב) מתקשרים באגודה אחת, הוא רק בנוגע למצות נטילת ד' מינים, ולא בנוגע לעצם מציאותם (ואדרבה: ענינה של המצוה היא — ליטול ד' מינים שונים דוקא).

ועד"ז הוא גם בנוגע לשמחת בית השו־אבה שבסוכות, דעם היות שבכללות — שמחה זו נמשכת לכל ישראל ועד ש„כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע" (רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"ד), הרי מובן ששמחתם אינה בדומה לזו של „גדולי חכמי ישראל כו'" ש„הם היו מרקדין כו' ומשמחין כו'" (רמב"ם שם).

51) פרש"י סוכה כו, ב.

52) ועפ"ז יומתק לשון הגמרא „פר יחידי למה כנגד אומה יחידה" — אף שבכתוב (פנחס כט, לו) נאמר „פר אחד". וראה לקמן ע' 237 הערה 9.

53) פרש"י עה"ת אמור כג, לו. פנחס שם. בחיי פנחס כט, לה.

אידן זיינען פאראיניקט צווישן זיך (ובמילא — פאראיניקט מיטן אויבערשטער בערשטן [54]), זאגט דער אויבערשטער צו אידן: „קשה עלי פרידתכם — עכבו עוד יום אחד". ולכאורה: וואס איז שוין דער פארדינסט פון „עכבו עוד יום אחד" — א טאג שפעטער וועט מען זיך דאך סיי ווי פאנאנדערגיין? מוז מען זאגן, אז די העכבה פון דעם איין טאג באוואַרנט, אז אויך שפעטער זאל ניט זיין קיין פירוד [55].

דער ביאור אין דעם:

די התאחדות פון אידן בחג הסוכות, וויבאלד אז זי איז (ניט אין זייער עצם מציאות, נאר) בלויז אין דעם פאר־איניקן זיך „בסוכה אחת", איז זי פאראן בלויז דאן וועז מען זיצט אין סוכה. אבער לאחרי (סוכות —) ווי מען גייט ארויס פון סוכה, קען מען זיך צעשיידן; משא"כ די התאחדות פון שמע"צ, וואס ענינה איז אז אלע ווערן איין זאך — אומה יחידה, פאר־בלייבט די פאראייניקונג אויף שפע־טער און שטענדיק [56].

און דאס איז דער פירוש פון „עכבו עוד יום אחד":

די אחדות וואס קומט מצד דעם מקיף דסוכה, וויבאלד אז דער מקיף איז בערך הכלים (וואס דערפאר ווערט ער נמשך שבעת ימים, וואס דאס וויזט אויף די שבעת ימי הבנין [57]), איז ענינה — א התאחדות פון פרטים (און זיי פארבלייבן פרטים), זי איז בלויז באופן של עראי (ווי די סוכה אליין איז א „דירת עראי" [58]);

משא"כ די התאחדות אין דעם „יום אחד" פון שמע"צ, וואס וויזט אויף אן ענין וואס איז העכער פון גדר התחלקות [59], די התאחדות איז אין אן אופן פון העכבה וקביעות — „עכבו".

יב. אעפ"כ, וויבאלד אז אויך דער „מקיף הרחוק" פון שמע"צ איז בגדר גילוי, פועל'ט ער נאך ניט די אמיתית האחדות. דער תכלית האחדות קומט ערשט בשמחת תורה, וואס דאן ווערט נמשך דער „מקיף בעצם" וואס איז אינגאנצן העכער פון גדר גילוי.

אט־דעם חילוק (צווישן די אחדות פון שמע"צ מיט די פון שמח"ת), קען מען אויך זעען אין די פרטים דורך וועלכע די אחדות דריקט זיך ביי זיי אויס:

שמיני עצרת, דריקט זיך די אחדות אויס אין קרבנות („פר אחד איל אחד"), און אין קרבנות גופא — קרבן עולה [60], וואס ענינה איז העלאה מלמטה למעלה. ד.ה. אז אויך די אחדות פון שמע"צ איז פארבונדן מיט א תנועה פון ארויס־גיין פון זיך (בדוגמת די אחדות שבסו־כות); משא"כ דער אויסדרוק פון די אחדות שבשמחת תורה, איז אין ענינים פשוטים — ריקוד ברגלים (ובדוגמא ווי געוועדט פריער סו"ס ו', אז בכדי צו מגלה זיין א שכל וועלכער איז בבחי' „מקיף בעצם", איז עס דוקא דורך ענינים של מעשה, אזוי ווי רמיזה בידים).

און דאס איז אויך דער טעם אויף

54) ראה תניא פרק לב. וראה לקו"ש ח"ב ע' 433, שזהו הטעם למ"ש „פרידתכם" (מקומות שבהערה הקודמת) ולא „פרידתנו". ע"י"ש.

55) ראה גם לקו"ש שם ואילך.

56) סוכה ב, א.

57) ראה תו"א קי, רע"א (לענין יום אחד דשבועות. וראה שהש"ר פ"ז, ב (ב), ועד"ז הוא בתנחומא פנחס טו: ראוי היתה עצרת.. כנגד העצרת של פסח כו').

58) ובפרט, שבהקרבן דשמע"צ נאמר „עולה אשה" — עולה קודם לאשה (ראה לקו"ת שמע"צ צג, כ).

דעם וואָס מען האָט קובע געווען שמח"ת אין צווייטן טאָג יו"ט — יו"ט שני של גליות, וויל דער אויפטו פון יו"ט שני של גליות איז — אַז מען ברענגט אַריין דעם גילוי אור פון יו"ט אויך אין „נידעריקע" ענינים, ביז — אויך אין גלות[59] [און אין איינפאַכע ווערטער — וואָס אידן מאַכן פון אַ וואָכעדיקן טאָג, אַז ער זאָל ווערן אַ יום קדוש — יום טוב[60]]. און דאָס איז דאָך דער אויפטו פון שמחת תורה[61] — אַז אויך אין ענינים פשוטים, ווערט נמשך דער ענין פון אחדות[62].

יג. ע"פ כל הנ"ל וועט מען פאַר־שטיין ווי די פרשה „וזאת הברכה" האָט אַן אינהאַלטלעכן פאַרבונד מיט די אַלע דריי זמנים — סוכות, שמע"צ און שמחת תורה; און אַז די שייכות אירע צו סוכות און שמע"צ, איז נאָר באופן של לימוד, אָבער צו שמחת תורה איז זי שייך אויך באופן של קריאה:

אין פרשת וזאת הברכה, ווערט מערערע מאָל אונטערשטראָכן די אח־דות פון אידן:

גלייך בתחלת הסדרה, רעדט זיך ווען דער ברכה וואָס משה רבינו האָט געבענטשט אַלע אידן צוזאַמען; און אין סיום פון אָט־דער ברכה, איז ער מדגיש אַז בכדי צו קענען אויפ־נעמען דעם אויבערשטנס ברכות, דאַרף זיין „בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל"[63];

---

59) ראה לקו"ת שם צב, ריש ע"ב. (ושם, שמזה „תגדל השמחה ביתר שאת"). עד"ז הוא גם בנוגע ליו"ט ראשון (ראה לקו"ת ויקרא א, ג ובכ"מ). אלא שביו"ט ראשון, לאחרי שקבעו ב"ד את היום דר"ח, הרי הימים בהם חלים המועדות הם קדושים בדרך ממילא. משא"כ בנוגע ליו"ט שני, שעבודתם של ישראל הוא בנוגע לקדושת היום עצמו, שהם דוקא עושים אותו מחול לקודש (שהרי מצ"ע הוא חול, ורק מצד ספק שבידיעתו היום, או משום מנהג אבותינו בידינו תקנו חכמים שיהי' קודש).

וי"ל, דלהיות שבחי' האור שנמשך ביו"ט שני הוא אור נעלה ביותר [שלכן בכחו להיות נמשך אפילו למטה ביותר — בבחי' גלות], לכן המשכתו הוא מצד עבודתם של ישראל דוקא. וע"ד המבואר בשוה"ג הא' להערה 12 בענין שמח"ת. וראה הערה הבאה, שעיקר מעלת יו"ט שני הוא בשמח"ת.

61) אלא שמ"מ מעלה מיוחדת בשמחת תורה על כל יו"ט שני, כי הגילוי דיו"ט שני „שהוא גילוי אחר גילוי במדרג' אחר מדריגה" הוא בערך ליו"ט ראשון. ולהיות שבשמע"צ הוא הקליטה של כל ההמשכות שבחדש תשרי, ועד שהוא (כלשון הר"ן — הובא לעיל הערה 9) „סוף כל המו־עדות" (די"ל גם דפסח ושבועות), שלכן דוקא בו נאמר „עצרת תהי' לכם", ש„נמשך ומתגלה למטה לכם ממש" (לקו"ת סוכות פא, סע"ד) — לכן, הגילוי ד„יו"ט שני של גליות" דמועד זה, נמשך למטה מטה האמצעי בנוגע לשמע"צ ושמח"ת (שהם בדוגמת ירק ובשר — נעתק לעיל סעיף ב'), בא בהמשך למה שאמר לפנ"ז על דבר המעלה דיו"ט שני של גליות (כמסופר בשיחת ליל שמע"צ תרצ"ט) — אף שהדוגמא דירק ובשר הוא לענין שמיני עצרת ושמח"ת דוקא (כנ"ל שם) — כי העילוי שבשמח"ת הוא מצד מעלת יו"ט שני, אלא שעיקר מעלת יו"ט שני הוא בשמח"ת, כנ"ל. (וי"ל, שזהו ג"כ הטעם מה שהדרוש ד"ה להבין ענין יו"ט שני של גליות, נסדר בלקו"ת ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ בדרושי שמע"צ דוקא — אף שבסדר הדרושים דלקו"ת, באים פסח, שבועות וכו' לפנ"ז).

62) ומכיון שהענין דשמח"ת בא דוקא לאחרי הענינים שבסוכות ושמע"צ [וכדיוק הלשון „למחר" — ראה לעיל סעיף ב'], י"ל, שמצד הענין דשמח"ת מיתוסף ומת־עלית גם העבודה דסוכות ושמע"צ, והעבודה צריכה להיות באופן כזה שתהי' הכנה

און אויך נאָענט צום ענדע פון דער סדרה[64] — נאָך דעם ווי ער רעכנט אויס די ברכות מיט וועלכע משה רבינו האָט געבענטשט יעדן שבט באַזונדער[65], גיט ער נאָכאַמאָל אַ ברכה צו אַלע אידן צוזאַמען, און אויך נאָכדעם רעדט זיך אין דער סדרה וועגן ענינים וואָס זיינען נוגע צו אַלע אידן, ביז — אַז דער סיום וחותם הסדרה (וואָס „הכל הולך אחר החתום"[66]) איז — „לעיני כל ישראל" — ענין האחדות[67].

איז סוכות און שמע"צ, וועלכע זייערע פאַראינציקייט פון אידן דריקט זיך אויס בעיקר אין רוחניות'דיקע ענינים, דאָס איז די שייכות פון דער סדרה מיט די טעג — בלויז וואָס מען לערנט זי, וואָס לימוד איז שייך צו שכל; משא"כ בשמחת תורה, וועלכע דריקט אויס די אחדות זייערע קומט אַרויס בגלוי אויך אין ענינים גשמיים, איז מען די סדרה (אויך) קורא בתורה[68], וואָס ביי קריאה בתורה איז דאָך נוגע בעיקר ניט די הבנה אין דעם, נאָר דער דיבור, עקימת שפתיו דהוי מעשה[69], די תמונת האותיות; אַז דער קלף זאָל זיין כדין, וכו'[70] — וואָס דוקא דורך דעם ווערט נמשך דער „מקיף בעצם" וואָס איז העכער פון גדר גילוי[71].

יד. אַט־די אחדות וואָס איז פאַראַן בשמחת תורה, איז מען דערנאָך ממשיך בכל השנה כולה — אַז דער „ואהבת לרעך כמוך" זאָל זיך אויסדריקן אויך אין ענינים פשוטים, אַז מען זאָל לייגן די גרעסטע השתדלות אויף צו טאָן אַן אידן אַ טובה אויך בגשמיות[72].

און דורך דעם וואָס דער „כולנו כאחד" איז פאַראַן אויך ביז אין ענינים גשמיים, פועל'ט מען אויף, אַז אויך דער „ברכנו אבינו"[73] — די כתיבה וחתימה טובה מיט וועלכן דער אויבערשטער האָט, בר"ה ויוהכ"פ, זיכער געבענטשט יעדן איד און אַלע אידן צוזאַמען — ווערט נמשך אויך אין גשמיות'דיקע זאַכן, בטוב הנראה והנגלה, בבני חיי ומזוני, ובכולם — רוויחי.

(משיחות חגה"ס ושמח"ת
דשנת תש"ד ותשכ"ה)

---

64) לג, כה ואילך.

65) ומה שהברכות לכל שבט ביחוד ובפרטיות נאמרו באמצע הברכות לכלל ישראל — י"ל, שזה בא להורות שענין האחדות בישראל צ"ל גם מצד הפרטים (ראה לעיל ע' 60-159).

66) ברכות יב, א.

67) ראה גם לקו"ש שם ע' 435 ואילך.

68) ע"פ הנ"ל הערה 62, יובן מה שהלימוד דפ' ברכה בסוכות ושמע"צ הוא מסובב מהקריאה דפרשה זו בשמחת תורה [וכמובן בפשטות, שהשייכות של ימים אלו לפרשת ברכה הוא לפי שקוראין אותה בשמח"ת שלאחריהם] — כי האחדות שבסוכות ושמע"צ (ענין הלימוד דפ' ברכה) צ"ל באופן כזה שיביא למדרגת האחדות שבשמח"ת (ענין הקריאה דפ' ברכה).

וי"ל, שזהו גם הטעם מה שבכל שנה ושנה לומדים פרשה זו גם בערב סוכות — כי בערב סוכות צ"ל ההכנה להעבודה דסוכות (ובאופן כזה שתביא להגילוי דשמח"ת).

69) ב"מ צ, ב. וראה תניא רפל"ז.

70) ויש לקשר הטעם שבפנים עם הטעם שכתב הר"ן (הובא לעיל הערה 9) שהוא בכדי לחתום „בברכת משה רבינו שבירך את ישראל" — כי הכלי להברכה, הוא האחדות, כנ"ל בפנים. וראה גם לקמן בסיום השיחה.

השייכות דענין זה ל„סוף כל המועדות" — מובן ע"פ מ"ש לעיל הערה 61.

71) ראה פתגם הבעש"ט בהיום יום ע' נא.

72) בסיום וחותם כל תפלת־עמידה. וראה תניא פרק לב.

וזאת הברכה ב

א. עס שטייט אין רמב"ם [1] (געַנומען פון משנה און גמרא [2]), אַז אין יעדן יו"ט לייענט מען "בענין המועד", וואָרום "משה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו".

און בהמשך צו דעם דין זאָגט ער ווייטער "ומה הן קורין", און ער רעכענט אויס וועלכע פּרשה מען לייענט בכל יו"ט. און ביים אויסרעכענען די קריאות פון סוכות, זאָגט ער: "וביום טוב אחרון קורין כל הבכור . . ולמחר [3] קורין וזאת הברכה".

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס מען לייענט "וזאת הברכה" ביו"ט שני פון שמע"צ, איז עס

[ניט בלויז בכדי צו פאַרבינדן "סוף כל המועדות" מיט "ברכת משה רבינו שבירך את ישראל" [4], צי "בכדי לסמוך שמחת התורה שזכו לסיימה לשמחת החג" [5], אָדער "כדי לסמוך ברכת המלך (שלמה) לברכת משה" [6] (וואָס דאָס זיינען זייטיקע טעמים), נאָר]

ווייל די פּרשה איז "בענין המועד" [7].

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות (ברמז עכ"פ) פון פּרשת "וזאת הברכה" צום ענין פון שמיני עצרת?

ב. וועגן די קרבנות פון סוכות און שמע"צ זאָגט די גמרא [8], אַז די שבעים פּרים וואָס מען איז מקריב בסוכות זיינען "כנגד שבעים אומות" און דער "פּר יחידי" וואָס מען איז מקריב בשמע"צ איז "כנגד אומה יחידה".

דאָס הייסט, אַז דער ענין פון שמע"צ איז, וואָס אין אים ווערט אויסגעדריקט און אַנטפּלעקט ווי אידן זיינען אויסגעטיילט לגמרי [9] פון אַלע פעלקער — "אומה יחידה".

---

1) הל' תפלה פי"ג ה"ח ואילך.
2) מגילה לא, א.
3) ראה לקמן הערה 10.
4) ר"ן מגילה פ' בני העיר (הובא בתוי"ט שם).
5) מחזור ויטרי סשפ"ה.
6) מח"ח שם. אבודרהם סדר תפלת סוכות ופירושה ד"ה ליל תשיעי.
7) בברכי יוסף לאו"ח סוף סימן תרסח (בשיורי ברכה), ש"וזאת הברכה לא שייכא לרגל כלל". עי"ש. (וראה גם מח"ו שם: "וקריית ענין החג הקדמונהו כבר מיום ראשון של שמע"צ לפי שהיא עיקר"), אבל ממה שגם בארץ ישראל קוראין ב' שמע"צ "וזאת הברכה" — ודלא כבכל יו"ט, שקוראין בא' הקריאה דיו"ט ראשון — יש לומר (בפנימיות הענינים), ש"וזאת הברכה" שייכת ל"ענין המועד" יותר מ"כל הבכור". ומה שבחו"ל קוראין וזאת הברכה ביו"ט שני הוא לפי ששייכת (בעיקר) ל"שמחת תורה" — ראה לקמן הערה 10.
8) סוכה נה, ב.
9) ואף שה"פר אחד" דשמיני עצרת בא לאחרי הקרבת הע' פרים דסוכות — הרי הענין דשמע"צ, מה ש"יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" (ראה סד"ה ביום השמע"צ תש"), הוא בבחי' עצם הנשמה כמו שמיוחדת בעצמותו ית', שאין בחי' הבירורים (הקרבת ע' פרים כנגד ע' אומות) יכולה להגיע לשם, אלא שגילוי בחי' זו הוא לאחרי קרימת הבירורים. וראה אוה"ת שמ"ע"צ (ע' אתתו) שגם "התעלות נה"א לשרשה (שלמעלה מתהו, שרש נה"ב) הוא דוקא ע"י בירור נה"ב".

ועפ"ז יומתק לשון הגמרא (סוכה שם) "פר יחידי . . אומה יחידה" [אף שבכתוב (פנחס כט, לו) נאמר פר אחד] — בכדי להדגיש שהפר שמקריבין בשמע"צ כנגד ישראל, אף שבא דוקא לאחרי הקרבת הע' פרים שכנגד הע' אומות, הוא נבדל מהם — יחיד.

וי"ל שזהו ג"כ מ"ש רש"י (סוכה שם) "אין לי הני' וקורת רוח בשל אלו אלא

ועפ״ז אַט מען געקענט מבאר זיין די שייכות פון „וזאת הברכה״ צו שמע״צ[10] — ווייל אויך אין תחלת וראש הסדרה (נאָך דער הקדמה (פון ערשטן פסוק) „וזאת הברכה אשר ברך משה גו׳ לפני מותו״) ווערט דער־ציילט, אַז דער אויבערשטער האָט כביכול אָנגעבאָטן די תורה צו די בני שעיר ובני ישמעאל[11] — וואָס זיי זיינען דער כלל פון אַלע שבעים אומות[12], ווי

בשלך״ — אף שבכל הקרבנות „נח״ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני״ — כי בבחינת שרש האמיתי של נש״י, מכיון שאין שם שום מציאות כ״א ע״ד מש״כ בזח״ג (לב, א) „לא אשתכחי במלכא אלא ישראל בלחודוהי״, הנח״ר שמעבודת הבירורים אינו מגיע לשם.

10) לעיל ע׳ 226 ואילך מבואר, שהשייכות ד„וזאת הברכה״ ליום שמח״ת היא [לא מצד זה שהוא יו״ט שני דשמע״צ, כי אם] מצד הענין ד„שמחת תורה״ שבו, במה שהוא נגדל משמע״צ.

ועפ״ז מבואר שם דיוק לשון הרמב״ם (המובא לעיל בפנים) „ולמחר קורין וזאת הברכה״ — ולא „ובתשיעי״ (כמו „ובשמיני״ גבי יו״ט שני דשמ״פ) — כי הענין ד„שמחת תורה״ בא לאחרי שמע״צ, „למחר״.

אבל: א) מזה גופא שקבעו שמח״ת ביום שהוא גם (יו״ט שני ד)שמע״צ ועד שבארץ ישראל שני הענינים (שמע״צ ושמח״ת) הם באותו היום, מוכח שהענין ד„שמח״ת״ שייך להענין ד„שמע״צ״, כמבואר לעיל שם הערה 12 — בשוה״ג.

ב) „וזאת הברכה״ שייכת גם להענין דשמע״צ (כדמוכח מהטעם (המובא לעיל ב־פנים) „כדי לסמוך ברכת המלך כו׳״), ולהעיר מפיה״מ להרמב״ם (מגילה פ״ג מ״ה) „וב־תשיעי קורין וזאת הברכה״. וי״ל שגם בטור ושו״ע סתרם״ט, הלשון „תשיעי״ קאי גם א„וקורין״ (הדלא כדלעיל ע׳ 228 הערה 23). וראה לקמן הערה 46.

11) ספרי ורש״י פרשתנו לג, ב. זח״ג קצב, ב.

12) אוה״ת פרשתנו ע׳ א׳תתמ. סה״מ תרכ״ז ע׳ שעט. ובזה מבאר שם מה ש־„חשיב ב׳ שרים אלו הגם כי הקב״ה החזיר . . על כל אומה ולשון״.

דער לשון אין גמרא[13] „שהחזירה על כל אומה ולשון״ — און זיי האָבן ניט גע־וואָלט מקבל זיין די תורה, און בלויז אידן זיינען די „אומה יחידה״ וואָס האָבן מקבל געווען די תורה[14].

אָבער דער ביאור איז ניט מספיק: די הבדלה צווישן אידן מיט אוה״ע וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בשעת מ״ת, איז דאָך שייך צו שבועות מער ווי צו שמע״צ — קען מען דאָך במילא ניט זאָגן, אַז „הוי׳ מסיני בא וגו׳״ איז דער „ענין המועד״ פון שמע״צ.

ג. וועט מען עס פֿאַרשטיין בהקדים וואָס אין סיום וחותם הסדרה — וואָס הכל הולך אחר החיתום[15] — דער־ציילט די תורה כמה מעלות טובות און שבחים אויף משה רבינו, און דער פסוק איז מסיים „אשר עשה משה לעיני כל ישראל״, וואָס דאָס גייט אויף שבירת הלוחות[16].

וועדט באָלד שווער: שבירת ה־לוחות איז דאָך אַן ענין בלתי רצוי (ביז אַז ביים וועלן מפליא זיין דעם היפך הטוב וואָס איז במיתת צדיקים זאָגט מען אַז דאָס איז קשה כיום

13) ע״ז ב, ב.

14) ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1309, שע״י ש־החזירה על כל אומה ולשון ובכ״ז נתנה לישראל דוקא, נתגלה בחירת הקב״ה בישׂ־ראל, בחירה חפשית שמצד עצמותו ית׳. עי״ש.

ועפ״ז תומתק יותר השייכות של התחלת פ׳ וזאת הברכה לשמע״צ — כי כמו שב־שמע״צ, אף שבא לאחרי הקרבת הע׳ פרים (שכנגד כל ע׳ אומות), נתגלה אח״כ הענין ד„אומה יחידה״ (ראה לעיל הערה 9) — כן הוא גם במה שהחזיר הקב״ה את התורה על כל אומה ולשון (התחלת פ׳ וזאת ה־ברכה) שעי״ז נתגלה בחירת עצמותו ית׳ בישראל, שאין לאוה״ע שייכות שם כלל.

15) ברכות יב, א.

16) ספרי ורש״י ס״פ ברכה.

שנשתברו בו הלוחות [17]), היינט פאר־וואס רעכנט מען דאס צווישן די מעלות און שבחים פון משה'ן? — באוואנדט עס רש"י און איז מוסיף „והסכימה דעת הקב"ה לדעתו שנא־מר [18] אשר שברת יישר כחך ששברת".

ס'איז אבער ניט פארשטאנדיק: משה האט צעבראכן די לוחות מצד דעם וואס ער האט געמאכט א ק"ו „ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצות אמרה תורה [19] וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים, על אחת כמה וכמה" [20]. קומט דאך אויס, אז דער שבח פון משה'ן ביים צעברעכן די לוחות באשטייט אין דעם וואס ער האט זיך אנגענומען דעם כבוד פון תורה (וואס ער האט זי ניט געוואלט געבן צו „מומרים"), אבער בנוגע צו אידן — האט ער מיט זיין צעברעכן די לוחות לכאורה ארויס־געווינען זייער היפך המעלה וכו'.

איז ווי קומט עס אז דער סיום וחותם פון פ' „וזאת הברכה" — וואס ענינה איז „אשר ברך משה גו' את בני ישראל" (און אלס הקדמה דערצו האט משה דערמאנט זכותן של יש־ראל [21] וואס זיי זיינען געווען די אייג־ציקע צו מקבל זיין די תורה) — איז מיט אן ענין פון היפך מעלתן של ישראל, ובפרט מיטן ענין פון שבירת הלוחות וואס איז געקומען בסיבת דעם וואס אידן זיינען דאן געווען „מומ־רים" און ניט ראוי צו תורה?

נוסף להנ"ל (די תמי' — וואס פאר אן ארט האט שבירת הלוחות אין „וזאת הברכה"), איז אויך ניט פאר־שטאנדיק, וואס „לעיני כל ישראל" איז דער סיום וחותם פון גאנץ תורה שבכתב. דלכאורה: דער ענין פון תורה איז דאך „דבר אל בני ישראל" [22] וואס דאס באווייזט אויך אז קדמו אפילו לתורה [23], איז ווי קומט עס [24] אז תורה זאל מסיים זיין מיט אן ענין פון: 1) היפך שבחן של ישראל, 2) צוברעכן די לוחות פון „דבר ה' אל כל קהלכם"?

מוז מען דעריבער זאגן [24*], אז די מעלה פון משה'ן אין שבירת הלוחות — וואס מצד דער מעלה האט דער אויבערשטער געזאגט צו אים „יישר כחך ששברת" — איז א מעלה אויך בנוגע אידן, כדלקמן.

ד. וועט מען עס פארשטיין בהקדים וואס דער יישר כח פארן צעברעכן די לוחות, האט דער אויבערשטער געגעבן משה'ן (ניט אין זעלבן טאג, אדער אויף מארגן — גלייך ווי משה

17) רש"י עקב יו"ד, ו.
18) תשא לה, א. עקב יו"ד, ב.
19) בא יב, מג.
20) שבת פז, א. ורש"י תשא לב, יט.
21) ראה רש"י ריש פרשתנו.

22) ראה ב"ר פ"א, ד: אילולי שצפה הקב"ה ש . . ישראל עתידין לקבל את התורה לא הי' כותב צו את בנ"י כו'.
23) ב"ר שם. וראה גם תנדבא"ר פ"ד.
24) נוסף להתמי' — שצריך לסיים בטוב. ויש לומר, שמטעם זה מוסיף רש"י (לפי הנוסח שבדפוס ראשון) [אחרי התיבות „יישר כחך ששברת"] „אשריך . . .". * — אף שלפירוש התיבות „לעיני כל ישראל" הי' מספיק שיסיים ב„יישר כחך ששברת" — בכדי לסיים בטוב.
24*) וראה לקו"ש חלק לד ברכה (תשמ"ח).

*) בהצילום שמדפוס ראשון מטושטש. וצריך בירור.
ובכמה כת"י רש"י שתחי' (וגירסא זו הובאה גם בהוצאת ברלינר מהדורא א'): אשרי תלמיד שרבו מודה לו.

איז צוריק אַרויף אויפן באַרג, נאָר) מיט פערציג טעג נאָך דער שבירת הלוחות: בעת דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט „פסל לך גו׳", ערשט דאַן האָט ער אים געזאָגט „הלוחות הראשונים אשר שברת — יישר כחך ששברת". ולכאורה: פאַרוואָס האָט ער אים ניט געזאָגט גלייך „יישר כחך"?

נאָך מער פלא אין דעם: אויפן פסוק „אשר שברת"[25] וואָס איז געזאָגט געווארן פערציג טעג נאָך שבירת הלוחות, כנ"ל, איז רש"י ניט מפרש „יישר כחך ששברת", נאָר אין סיום פרשת „וזאת הברכה", געזאָגט כמעט פערציג יאָר שפעטער — דאָרט ערשט טייטשט רש"י אפ אַז „אשר שברת" (פון פאַר פערציק יאָר) מיינט „יישר כחך ששברת".

און כאָטש אַז בפשטות איז דער טעם דערויף, ווייל די הוכחה אַזוי צו מפרש זיין (ע"פ דרך הפשט) האָט רש"י ערשט ביי די ווערטער „לעיני כל ישראל"[26] — וויבאַלד אָבער אַז אַלע ענינים פון תורה זיינען בדיוק, איז דערפון גופא מובן, אַז דער „יישר כח" וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן משה'ן בעת'ן זאָגן „פסל לך", איז ערשט נתגלה געווארן בשעת „ויעל משה גו׳ אל הר נבו גו׳".

ה. איז דער ביאור אין דעם:

בנוגע צום חטא העגל זאָגט די גמרא[27] „לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט געמאַכט אַז דער יצה"ר זאָל קענען שולט זיין אויף אידן אין אייניריידן זיי צו מאַכן דעם עגל, איז עס צוליב דעם עילוי וואָס איז צוגעקומען[28] אין תשובה (ביטול החטא — ביז אַז דער מענש ווערט במעלה יותר[29] ווי פאַרן חטא), וואָס איז אַרויסגעקומען דורך דעם.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע שבירת הלוחות — דער מסובב פון חטא העגל — אַז דער טעם דערפון (בפנימיות) איז, בכדי אַז דורכדעם זאָל צוקומען אַן עילוי — אַן עילוי אין (תורה,) די לוחות (היפך השבירה — ביז נאָך העכער פון די לוחות אשר שברת), די לוחות שניות, וואָס זיי זיינען „כפלים לתושי׳" לגבי די לוחות ראשונות[30]

[ויש לומר, אַז אויך די כוונה פון משה רבינו ביים צעברעכן די לוחות, מאַכנדיק דעם ק"ו אַז וויבאַלד „ישראל מומרים" קען מען זיי ניט געבן די תורה, איז געווען (ניט בלויז צוליב פאַרהיטן דעם כבוד התורה, נאָר אויך)

---

25) בפ׳ תשא (לד, א) או עקב (יו"ד, ב) — ראה חדא"ג מהרש"א לב"ב יד, א ד"ה אשר שברת.

26) כי מכיון ש„לעיני כל ישראל — שנשאו לבו לשבור הלוחות כו׳" מונה ה׳ כתוב גבי המעלות והשבחים של משה, לכן הוכרח רש"י להוסיף „והסכימה כו׳".

27) ע"ז ד, ב. פירש"י שם.

28) כי ענין התשובה בכלל — הורה כבר אדה"ר וכו׳ (מדרש תהלים צב, ב. וראה גם ב"ר פפ"ד, יט — בנוגע לראובן).

29) וכמחז"ל במקום שבעלי תשובה עומדין אפילו צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד שם (רמב"ם הל׳ תשובה פ"ז ה"ד — כדעת ר׳ אבהו ברכות לד, ב (וראה סה"מ תש"ט ע׳ 183 בהערה. לקו"ש חי"ד ע׳ 361)).

ולהעיר, שמהלשון „אין יכולים לעמוד" — ולא „אינם עומדין" (כבברכות שם) — משמע שהמקום שבע"ת עומדין הוא למעלה אפילו מבחי׳ ה„יכולת" [שנעלה מבחי׳ „כח" — (ראה ד"ה מן המיצר תש"ט פי"ד. ובכ"מ)] דצדיקים.

30) שמו"ר רפמ"ו.

בכדי צו פועל'ן אויף אידן אז זיי זאלן תשובה טאן[31].

וכמשל הבן[32] וואס פירט זיך אויף ניט ווי ס'דארף צו זיין, ביז אז "אביו דוחהו חוץ לביתו ואומר לו שאינו אביו" — וואס דורך דעם דוקא ווערט נתגלה דער אהבת הבן לאביו, ביז ער שרייט במר נפשו "שאינו רוצה ליפרד מאביו בשום אופן, ומכש"כ כשלא יקרא בשם אביו".

ועפ"ז איז פארשטאנדיק דער דיוק "ואשברם לעיניכם"[33] — און ווי דער פסוק איז מדגיש אויך בסיום פרשתנו "לעיני כל ישראל" — ווייל די מעלה און שבח פון משה"ן ביים צעברעכן די לוחות איז באשטאנען אין דעם וואס "נשאו לבו לשבור הלוחות לעיניהם"[34], וואס דאס האט ביי זיי ארויסגערופן זיי זאלן תשובה טאן].

וואס דערמיט ווערט אויך מבואר ווי אזוי דער יום צום שבעה־עשר בתמוז, דער טאג פון שבירת הלוחות[35], ווערט נהפך ווערן לששון ולשמחה[36]:

איצטער, ווען מ'זעט ווי שבירת הלוחות האט געבראכט דערצו אז "אומה ולשון שולטת בהם", איז דער טאג פון שבירת הלוחות אן יום תענית[35]. משא"כ לע"ל, וואס דעמאלט ווערט נתגלה ווערן בשלימות די מעלה פון דער תשובה פון אידן אף חטא העגל, וואס די תשובה האט זיך אנגעהייבן[37] דורך "ואשברם לעיניכם" (ועד"ז — אויך די מעלה פון די לוחות שניות[38]), דאן ווערט שבעה־עשר בתמוז יום שבירת הלוחות — זיין א יום ששון ושמחה.

און דאס איז דער טעם פארוואס "יישר כחך ששברת" שטייט ערשט ביי דעם ציווי אויף די לוחות שניות, ביז אז בגילוי, אין פשוטו של מקרא (עולם העשי'), קומט עס ארויס ערשט בסיום פון "וזאת הברכה", ווען דער אויבערשטער האט באויזין צו משה רבינו "עד היום האחרון"[39] — ווייל דאן דוקא ווערט נתגלה דער עילוי צו ווען אידן זיינען צוגעקומען דורך שבירת הלוחות.

ו. ע"פ כל הנ"ל ווערט מען אויך פארשטיין די שייכות פון פ' "וזאת הברכה" צום "ענין המועד" פון שמיני עצרת:

עס שטייט אין חסידות[40], אז דער

---

31) להעיר מתוספות שבת שם.

32) באוה"ת וארא ריש ע' קכג (לענין אחר).

33) עקב ט, יז.

34) רש"י ס"פ ברכה.

35) משנה תענית כו, סע"א. ואף ש־תיקון התענית הוא בעיקר מצד הבקעת העיר [שלכן י"א שבתחילה תיקנו צום ה־רביעי בט' בו (טור או"ח סתקמ"ט)] — הרי מפשטות הענין משמע, שכל ה"חמשה דברים" שאירעו ביי"ז בתמוז שייכים לה־תענית. וכמו שמסיים בטור שם: להבקעת העיר ולצרות שהוכפלו בו. ועוד להעיר שמצד הענין דמגלגלין . . חובה ליום חייב (תענית כט, א. ערכין יא, ב) הרי הקביעות שזהו יום חובה הייתה בשבירת הלוחות.

36) זכרי' ח, יט וכפי' המצו"ד שם. וראה לקמן ע' 253 בהערה. לקו"ש ח"ח ע' 355 הערה 31. חט"ו ע' 414 ואילך.

37) ומכיון כי ביום פקדי ופקדתי — לחטא העגל (סנה' קב, א) מובן ששלימות התשובה תהי' אך לעת"ל כשיבטל החטא לגמרי.

38) להעיר מד"ה ויתן לך תרס"ו (ס"ע צב) [בנוגע להמעלה דתלמוד בבלי לגבי תלמוד ירושלמי, שהיא בדוגמת המעלה ש־בלוחות השניות לגבי לוחות הראשונות (שם ע' צג)] ש"עיקר הגילוי מזה יהי' לעתיד".

39) ספרי ורש"י פרשתנו לד, ב.

40) אוה"ת שמע"צ ע' א'תשעט ואילך.

טעם אויפן קובע זיין „שמחת תורה" אין דעם טאָג פון שמע"צ — כאָטש לכאורה האָט שמחת תורה געדאַרפט זיין בשבועות, זמן מתן תורה — איז מצד דעם וואָס די שמחה פון שמחת תורה איז אויף די לוחות שניות ש־ניתנו ביום הכפורים (וואָס זייער שמחה איז גרעסער ווי די שמחה פון די לוחות ראשונות), און שמע"צ איז דער „יום האחרון שאחר יוהכ"פ"[41].

קומט דאָך אויס, אַז „לעיני כל ישראל" וואָס ברענגט אַרויס די מעלה פון די לוחות שניות, כנ"ל, איז דער זעלבער ענין ווי שמחת תורה.

אָבער אעפ"כ איז די התחלת ה־קריאה פון שמח"ת „(וזאת הברכה גו') הוי' מסיני בא גו'" וואָס רעדט וועגן די לוחות ראשונות — ווייל אויך דער ענין האָט אַ שייכות צו שמחת תורה, כדלקמן.

ז. דער ביאור אין דעם:

דער חילוק צווישן צדיקים (בחי' לוחות ראשונות ודרגת בנ"י אז) און בעלי תשובה (בחי' לוחות שניות ודרגת בנ"י אז) איז, אַז אַ צדיק איז ענינו (און מעלתו) וואָס ער פירט זיך ע"פ תורה. משא"כ אַ בעל תשובה, דערלאַנגט העכער פון תורה[42].

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז מצד דעם ענין פון לוחות ראשונות זיינען אידן מקבל פון תורה, אָבער מצד דעם ענין פון לוחות שניות, וואָס עבודת התשובה איז מעורר און מגלה דעם שרש הנשמה וואָס מחשבתן של ישראל (וואָס עלו במחשבה[43]) איז קדמה לתורה*[43a] — איז העכער פון תורה, זיינען אידן משפיע אין תורה.

און דאָס איז די שייכות פון התח־לת וסיום הסדרה „וזאת הברכה" צו שמחת תורה: אין „שמחת תורה" זיינען פאַראַן צוויי (פֿירושים און) ענינים: (א) אידן פרייען זיך מיט תורה[44], און דורך דעם קומט מען צו צו אַ העכערע דרגא, (ב) אידן זיינען משמח די תורה[45].

און דאָס זיינען די צוויי ענינים וואָס מען לייענט בשמח"ת: צום אַנ־הייב — „הוי' מסיני בא גו'", אַז אידן זיינען מקבל די תורה און מקבל פון תורה און פרייען זיך מיט איר; און דערנאָך קומט מען צו צו דער העכערער דרגא — „לעיני כל יש־ראל", אַז אידן זיינען העכער פון תורה, ביז אַז זיי זיינען משפיע שמחה אין תורה[46].

---

43) ב"ר פ"א, ד. מדרש תהלים צג, ב. וראה לקו"ת שה"ש יט, ב־ג. המשך תרס"ו ד"ה וידבר גו' במדב"ס וד"ה אין עומדין (תרס"ז — ע' תפה). ועוד.

*43) ב"ר שם. וראה לקו"ת שם. ד"ה וידבר גו' במדב"ס שם. ועוד.

44) כפשטות הענין דשמח"ת, ש„שמחין . . לגמרה של תורה" (רמ"א או"ח סתרס"ט. וראה גם טור שם).

45) סה"מ תרצ"ט ע' 68. 72. ד"ה לה־בין ענין שמח"ת תש"ה ותש"ו (בתחלה וסוף). וראה גם זח"ג דגו, ריש ע"ב (הובא בהערה הבאה).

46) ויש לקשר שני ענינים אלו שבפ' וזאת הברכה לשני הענינים — שמע"צ ושמח"ת (ראה לעיל הערה 10): שמע"צ הוא ככל היו"ט — מצד ציוי התורה, ובמילא הגילוי דשמע"צ מקבלים ישראל מה־תורה; משא"כ „שמחת תורה" היא (לא מצד ציוי התורה, כי אם) הוספה — מנהגן

ד"ה ביוהשמע"צ תרס"ז — בהמשך תרס"ו (בסופו). תש"ו (בתחלתו). ועוד.

41) אוה"ת שם.

42) ראה לקו"ת אחרי כו, ג. דרמ"צ מצות וידוי ותשובה. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ח ע' 8־157 ובהערות שם.

ח. דער תכלית פון שמע"צ ושמח"ת — דער „סוף כל המועדות"[47] — איז דאָך אַז מען זאָל מיטנעמען דעם כח פון כל המועדות אין דער עבודה פון תומ"צ במשך כל השנה, אין דער עבודה פון „ויעקב הלך לדרכו" — איז אויך דער ענין מרומז אין „לעיני כל ישראל":

בשעת אַ איד גייט אַרויס אין וועלט, עולם פון לשון העלם והסתר[48], קען ער זיך דערשרעקן[49], טראַכטנדיק: ווי האָב איך בכח צו קעגנשטעלן זיך דעם חושך העולם און טאָן די עבודה וואָס פאַדערט זיך פון מיר?

— אויף דעם קומט די הוראה, אַז אפילו אין אַזאַ העלם והסתר ווי שבירת הלוחות האָט דער אויבערשטער געזאָגט „יישר כחך", אַז אַ איד האָט בכח צו מאַכן אויך דערפון אַן עילוי, ביז — אפילו אַ העכערן עילוי ווי ס'איז געווען קודם השבירה.

און דערפאַר אויך, איז גלייך נאָך „לעיני כל ישראל" לייענט מען „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ": אַ איד דאַרף וויסן אַז ער דאַרף כלל ניט נתפעל ווערן פון דעם העלם והסתר פון וועלט, וואָרום ווי באַלד אַז ישראל וקוב"ה כולא חד[50], איז אין וועלכן מצב די וועלט זאָל ניט זיין, האָט ער בכח צו „באַשאַפן" אַ נייע וועלט[50], אַזאַ וועלט וואו „וידע כל פעול כי אתה פעלתו וכו' הוי' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה"[51].

(משיחות שמח"ת ושבת בראשית תשי"א, תשל"א)

של ישראל, אשר תורה הוא (נעשה. וראה רמב"ם הל' ממרים רפ"א: התקנות והגזירות והמנהגות כו') שישראל מוסיפים ומשפיעים בתורה — „ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה . . ומעטרן לס"ת בכתר דילי'" (זח"ג שם. וראה לעיל ע' 226 הערה 12. ובארוכה — לקו"ש חי"ט ע' 381 ואילך).

47) לקו"ת שלח לו, ד. ד"ה על ג"ד ש"ת (בתחלתו).

48) ובפרט, שאחרי שמח"ת ישנו כחצי שנה בלי רגלים (ראה לקו"ת פרשתנו צח, ב), נוסף לזה שבימי החורף אינו מאיר כ"כ בחי' „שמש הוי'" (לקו"ש חי"א ע' 4. ולהעיר מסד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ו).

49) נסמן בלקו"ש חי"ה ע' 246 הערה 39.

50) להעיר ממרז"ל (ב"ר פצ"ח, ג) אף אביכם בורא עולמות, ובאוה"ת בראשית רנח, ב — דקאי על כל בני ישראל. וראה גם זח"א מז, א. ח"ב קסב, ריש ע"ב. ועוד.

51) נוסח התפלה דר"ה.

הוספות

שיחות ומכתבים

הוספות :

דברים 247
ראש חודש — ט' מנחם־אב 248
ה' מנחם־אב 251
ט' מנחם־אב 253
ואתחנן 255
חמשה עשר באב 261
עקב 265
ראה 286
אלול 296
שופטים 319
תצא 325
ח"י אלול 337
תבוא 356
נצבים 361
ראש השנה 362
וילך 378
יום הכפורים 379
חג הסוכות 388
שמיני עצרת ושמחת תורה 393
וזאת הברכה 398

דברים

...דעם ערשטן טאָג אין חודש שבט, דערציילט אונז די תורה (דברים א, ג), האָט משה רבינו אָנגעהויבן זאָגען ספר דברים — משנה תורה פאַר די אידן.

משנה תורה האָט געהאַט אַ ספעציעלע בעדייטונג אויך אַלס צוגרייטונג פאַר די אידן — ערב זייער אַריינגיין אין ארץ ישראל. אַרויסגייענדיק פון אַן אָרט, וואו זיי האָבן יאָרן־לאַנג ניט געהאַט קיינע גשמיות׳דיקע זאָרג, וואו אַלע נויטוועניקייט פון שפייז, באַקליידונג און אַ דאַך איבערן קאָפּ איז ג־טלעך באַזאָרגט געווארן (דורך דעם מן, באר, ענני כבוד וכו׳), און אייר דער זיי זיינען אַריינגעקומען אין אַ לאַנד און אָרט לעבן, וואו מען האָט געדאַרפט אָקערן און זייען און שניידען און פאַרנעמען זיך מיט אַלע אַנדערע וועלטלעכע ענינים — האָבן זיי געדאַרפט באַקומען ספעציעלע גייסטיקע כוחות און באַוואָרענישן, כדי אַז זיי זאָלן אין דער גשמיות׳דיקער וועלט ניט נאָר ניט מגושם ווערן, נאָר פאַרקערט, זיי זאָלן אַריינברענגען קדושה, אויסלייטערן און אויפהויבן די גשמיות׳דיקע וועלט אָרום זיך, זיי זאָלן מאַכן די גשמיות — רוחניות, דורך תורה און עבודה, צדקה און גמילות חסדים.

און דאָס איז אויך — ספעציעל אין די לעצטע דורות — די אויפגאַבע פון די ישיבות.

ניט, ווי אַנדערע מיינען, אַז דער עיקר ציל פון די ישיבות איז צוצוגרייטן רבנים, שוחטים און אַנדערע כלי־קודש, נאָר דער עיקר און הויפט אויפגאַבע איז — צוגרייטן „סתם" אידן, אַז אידער זיי גייען אַרויס אין וועלט און ווערן בעלי־בתים, בעלי־עסקים אד״ג — זאָלן זיי זיך פריער אָנזאַפּן און דורכגעדרונגען ווערן מיט תורה ויראת שמים, און שפּעטער, זייענדיג אין וועלט, זאָלן זיי אויפהויבן די גאַנצע סביבה אָרום זיך — דורך באַזעלען אַלע אידן אָרום זיך מיט אהבת השם, אהבת התורה און אהבת ישראל אין טאָג־טעגלעכן לעבן...

(ממכ׳ ער״ח שבט, ה׳תשי״ט)

ראש חודש — ט' מנחם־אב

ב"ה, ר"ח מנחם־אב ה'תשכ"ג

שלום וברכה!

...ומשנכנס חודש מנחם אב, יהי רצון שאבינו אב הרחמים ינחם את עמו ישראל בנחמה כפולה, וכמבואר בדברי רז"ל בזה.

וכמו שהי' בהענין שגרם לגלות, הוא שבירת הלוחות, שנחמתו הי' כפלים לתושי'.

וי"ל אשר בדורות אלו האחרונים, שכדברי האריז"ל מצוה לגלות זאת החכמה, ובפרט מעת נתפרסמה אגה"ק של כ"ק אדמו"ר הבעש"ט, שנודע לכל, שביאת מלכא משיחא תלוי' בהפצת המעינות חוצה,

והרי הפרסום בודאי ובודאי שע"פ השגחה העליונה הוא, ובמכש"כ וק"ו מענין ההשגחה פרטית שישנה בכל פרטי העולם, וכפי שנתבאר בתורת החסידות באר היטב,

תבוא הנחמה כפולה ותוקדם ע"י הכפילה והרבוי בלימוד תורת הנגלה והחסידות, וכפס"ד רבנו הזקן, בעל התניא והשו"ע, וכמרומז בשמו — שני אור, ואין אור אלא תורה.

אשר השנה שנת המאה וחמשים להסתלקות שלו.

אב הרחמים: ראה לקו"ת שה"ש י, ג.

הרחמים ינחם: ראה יל"ש עה"פ אנכי אנכי (ישעי' רמז תעד).

בנחמה כפולה וכמבואר: ראה ויק"ר רפ"ל. לקו"ת נצבים מח, א.

הוא שבירת הלוחות: עירובין נד, א.

כפלים לתושי': שמו"ר רפמ"ו.

שכדברי האריז"ל: ראה אגה"ק ר"ס כו.

וכפי שנתבאר: וידועה הוכחת כ"ק אדמו"ר הזקן בזה מחולין סג, א. (הובאה ברשימת כ"ק אדמו"ר הצ"צ לתהלים לו, ז). וראה תורת כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה (היום יום כח חשון).

הכפילה והרבוי: וכמו כפלים לתושי' — שהוא כמה פעמים ככה (ראה שמו"ר שם).

וכפס"ד רבנו: ראה הל' ת"ת פ"א ס"ד. ובאגה"ק סו"ס כו: וכל איש ישראל יוכל כו' הן בנגלה הן בנסתר כו' ומחוייב בדבר.

וכמרומז בשמו: וכדברי הבעש"ט (מגילת יט' כסלו).

ואין אור: תענית ז, ב.

בסיום ההפטרה נאמר: ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה. ומכיון שכל הענינים דלעתיד תלויים במעשינו ועבודתינו עכשיו [1], לזאת הצעתי ובקשתי אשר ינצלו הימים האלו, ובפרט את היום דת"ב, לעשות ולהוסיף ב"משפט" (היינו בלימוד התורה — כמבואר בד"ה ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה [2]) וב"צדקה".

ב' ענינים אלו — ה"ה שני הסוגים הכלליים בעבודת האדם, אתם קרוים אדם [3], תורה (משפט) ומצות (צדקה [4]); בספירות — ז"א ומלכות [5].

והנה העשי' והעבודה בפרטיות ה"ה בג' קווין, ובנדו"ד במיוחד — לפי המבואר בהגהות הצ"צ לד"ה זה [6], שהטעם לזה ש"ציון במשפט (דוקא) תפדה" הוא — לפי ש"המשפט הוא דוקא בשלשה [7] . . דהיינו חג"ת . . כדי שיאיר עי"ז ממקום עליון ביותר" — צריך לנצל ימים אלו במעשה ועבודה בג' הקווין קו הימין וקו השמאל וקו האמצעי [8] — בספירות חג"ת — בתורה עבודה וגמ"ח [9].

ההשתדלות בקו העבודה שנוגע בהמצב דימים אלו ביחוד, הוא — השתדלות יתירה במצות תפילין

[השייכות לקו העבודה (נוסף על הענין דכל הקורא ק"ש בלא תפלין כאלו הקריב כו' [10]), כי מעיקרי מצוה זו הוא — כפס"ד השו"ע [11] — לשעבד הלב והמוח. ו(לכן) גם, תפלה ותפלין הם משרש אחד]

שמביאה, כפסק חז"ל [12], ל"וטרף זרוע אף קדקוד", שזהו גם הסיום והחותם של פירש"י דפרשתנו פ' חזון, והרי "הכל הולך אחר החתום" [13].

ואף שבכ"מ כעת הוא הפסקת האש — הרי גם שם זקוקים לסגולת תפלין ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" [14], בכדי לבטל את מחשבתם הרעה של קצתם — בניצול הפסקה ושביתה זו.

---

1) תניא רפל"ז.
2) מאמר שנאמר ע"י אדה"ז ערב ת"ב שחל באותה שנה (כבשנה זו (תש"ל)) ביום ג', ונדפס בלקו"ת לש"פ דברים (נדפס גם בקונטרס בפ"ע עם הגהות הצ"צ (נדפסו גם באוה"ת דברים ע' כח ואילך)).
3) יבמות סא, רע"א.
4) ראה תניא רפל"ז (מח, ב). וראה גם לקו"ת והברים א, ד (בענין ושבי' בצדקה): כללות המצות שנקראו צדקה.
5) אגה"ק ס"כ (קלא, א). וראה גם לקו"ת אמור לד, רע"ג. ובכ"מ.
6) בקונטרס שם ע' 8 (אוה"ת שם ע' לב).
7) ריש מס' סנהדרין.
8) ראה רשימות הצ"צ (לתהלים עה"פ פדה בשלום נפשי — ריש ע' רח) בענין הפדיון "שהם ג' שמות . . נמשכים ע"י תורה עבודה וגמ"ח".
9) שהם חג"ת (רשימות הצ"צ שם ע' רד. ובכ"מ).
10) ברכות יד, סע"ב. נתבאר בלקו"ת שלח מא, ג ואילך.
11) סכ"ה סי"א (בשו"ע אדה"ז). שכוונה זו היא — חלק מהמצוה.
12) הלכות קטנות להרא"ש הל' תפלין סט"ו. וראה גם בחיי ס"פ מטות. — וראה לעיל ע' 11.
13) ברכות יב, א.
14) תבא כח, יו"ד. ואמרו רז"ל (ברכות ו, א) אלו תפלין שבראש.

ועל של פועל באתי בהצעתי:

א) שכאו"א יוסיף בימים אלו בלימוד התורה, ובפרט ביום הת"ב (בעניינים המותרים ללמוד בהם ביום זה).

ההוספה בלימוד צ"ל — בין ביום בין בלילה[15].

במקום האפשרי — לסדר בת"ב משמרות על כל כ"ד השעות וההוספה על המעל"ע. אם אפשר — ללמוד בשלשה, ומה טוב שיהי' בעשרה[16]. (ומובן שסידור המשמרות צ"ל באופן שלא יזיק ח"ו לבריאות. ולכן, יהי' כל משמר לשעה אחת, ב' או ג'. אחד יכול להשתתף בכמה משמרות, אבל לא במשמרות רצופות).

מהנכון שהלימוד במעל"ע זה יהי' בעניני דיומא וכמחז"ל[17] שואלין ודורשין בעניינו של יום כו' — ברשימות כ"ק אדמו"ר הצ"צ למגילת איכה. וברשימות הנ"ל הרי נתבארו ג"כ כמה מחז"ל שבמשנה.

ואף שבד"ה הנ"ל מבואר ענין ציון במשפט תפדה ע"פ מרז"ל[18] "אין הגליות מתכנשות אלא בזכות המשניות" — הרי, הטעם לזה הוא[19] לפי שענין הגלות הוא סילוק בחי' וא"ו מבחי' ה"א, וע"י לימוד שיתא סדרי משנה ממשיכים בחי' הוא"ו, והרי ענין זה הוא גם בפנימיות התורה שהיא בחי' וא"ו (וכידוע[20] שגליא דתורה היא בחי' (עה"ד[21], בחי') ה"א, ופנימיות התורה — בחי' (עה"ח[22], בחי') וא"ו).

[ולהוסיף מהמבואר בדא"ח[23] בענין משנה אותיות נשמה, ונשמתא דאורייתא ה"ה פנימיות התורה[24] כמבואר בזהר פ' בהעלותך את הנרות[25]. אלא שלימוד המשניות כפשוטו הוא דבר השווה לכל נפש].

ובפרט בלימוד דרושי הצ"צ[26], שבהם ישנו החיבור דפנימיות התורה עם גליא דתורה — יחוד ו"ה.

---

15) מכיון שמצות ת"ת היא בשחרית וערבית (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד).

16) ראה אבות פ"ג מ"ו. וראה גם ד"ה עשרה שיושבין תרפ"ח — נדפס בסה"מ תש"ח ע' 265 ואילך.

17) סוף מס' מגילה.

18) ראה ויק"ר פ"ז ג. וראה גם ב"ב ח, א.

19) ראה הגהות הצ"צ שם (בקונטרס שם ריש ע' 8. אוה"ת שם ע' לב). וראה גם ברשימות הצ"צ להושע ע' תמ.

20) קונט' עה"ח פי"ד.

21) ר"מ פ' נשא (קכד, ב). נתבאר בארוכה באגה"ק סכ"ו. קונט' הנ"ל פי"א ואילך.

22) ד"ה אור ל"ד ש"ת פ"ג (וש"נ). ובכ"מ.

23) ולהעיר מל' הפסוק (הושע ח, יד) שעליו דחז"ל הנ"ל יתנו בגוים גו'. ויש לקשר זה עם המבואר בכ"מ בענין השם "תניא". ואכ"מ.

24) קנב, א. וראה גם קונט' הנ"ל פט"ו.

25) להעיר גם ממחז"ל (איכ"ר פ"א, נא): צמח שמו . . מנחם שמו . . ולא פליגי כו'.

ב) שכל אחד ואחת יתרום לצדקה — במשך ימי אלו ובפרט ביום הת"ב — כמה פעמים במשך שעות היום, ובפרט — לפני תפלת שחרית ולפני תפלת מנחה. גם לתרום צדקה קודם נתינת הצדקה שלפני התפלה, בכדי לעורר ולחזק ולהוסיף בפעולת הצדקה שלפני התפלה.

ג) להשתדל במשך ימים אלו, ובפרט ביום הת"ב (בהשעות שמותר להניח תפלין), לזכות יהודים במספר גדול הכי אפשרי במצות הנחת תפלין.

* * *

ויה"ר מהשי"ת ויברך ה' ויצליח, שע"י עבודתינו בג' קווין אלו, ימהר קיום היעוד בנוגע לכלל ישראל — ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, ויהפכו הימים האלה לששון ולשמחה בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, ועינינו תראנה כי אלקים יושיע ציון ויבנה ערי יהודא וישבו שם וירשוה זרע עבדיו ינחלוה ואוהבי שמו ישכנו בה".

(משיחת ש"פ דברים, שבת חזון, ה'תש"ל)

---

26) תהלים סט, לו-לז. וראה הערה למכ' דג' תמוז תש"ל (נדפס בלקו"ש ח"ח ע' 342), השייכות דיעוד זה לג' הקוין תורה עבודה וגמ"ח.

ה' מנחם אב

ב"ה. מוצש"ק חזון,
אור ליום ה' מנ"א
ה'תשל"ב. ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

ביום זה, יום הסתלקות האריז"ל החי, ובפרט במלאת ארבע מאות שנה להסתלקות,

שעת הכושר היא במיוחד להתבונן בדרכים הישרים אשר — בל' רבנו הזקן באיגרת הקודש שלו — הורנו מדרכיו (שלו) ונלכה באורחותיו שלו,

---

ש"ק חזון: ענין שבת חזון מהררלוי"צ מברדיטשוב – ראה ברשימות לאיכה ע' מה'.
חזון: ראה תקו"ז תל"ט בסופו (ובתניא פי"ד מהקדמת תקו"ז דילג חוזים). ולהעיר מל"ת להאריז"ל לך עה"פ ותרדמה.
אור ליום: ראה השגת הראב"ד על המאור ריש פסחים.
יום הסתלקות האריז"ל: ה' מנ"א של"ב (שה"ג להחיד"א. ובכ"מ). וראה תענית (כו, א): בה' באב בני פרעוש בן יודא.
ארבע מאות שנה: ראה תו"א וישלח (כד, ג). סנה' צט, א.
באיגרת הקודש: סי' זך — לנחמם בכפליים לתושי' על פטירת כו' מוהר"ר מ"מ נ"ע (מהאראדאק).
מדרכיו . . באורחותיו: החילוק ראה זח"ב רטו, א. לקו"ת שה"ש יב, ב.

שהרי ודאי זהו אחד הטעמים שדוקא דרכים ואורחות אלו גילה וגילו תלמידיו ונתפרסמו בכל תפוצות ישראל.

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לאמר שיעבוד עבודת הקודש של „עיר וקדיש מן שמיא נחית הרב הגדול האלקי החסיד" האריז"ל

„מ"מ הרי אפס קצהו ושמץ מנהו מרוב טובו ואורו מאיר לכללות ישראל בכל דור ודור" וביחד עם גילוי ופרסום הנהגות אלו וההוראה — ה"ז ג"כ נתינת כח וסיוע רב ללכת בדרכים ואורחות אלו, מעין עבודת הקודש האמורה.

והנה ב'-ג' מדרכים ישרים אלו והנהגותיו הכלליים המובאים בכת"י האריז"ל:

בתורה: ראיתי למורי זלה"ה מתגבר כארי בכח בעת שהי' עוסק בהלכה עד שהי' נלאה ומזיע כו' נקרא התורה תושי' שמתשת כחו של העוסק בה ולכן ראוי לטרוח ולהתיש כוחו בהיותו עוסק בהלכה.

במצות: ובענין הצדקה והמצות לא הי' קמצן כלל כו' וכמ"ש בזוהר פ' תרומה (וז"ל הזהר שם: האי מאן דבעי לאשתדלא במצוה כו' לא ישתדל בי' ברקנייא ובמגנא אלא כו' באגר שלים. עיי"ש).

בתומ"צ כולם: יהי' שמח בעשותו אותה המצוה כו' וז"ס הפסוק תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב.

ואף . . לבו: ראה תניא פמ"ד.

עיר . . החסיד: הרח"ו בהקדמתו לשער ההקדמות.

עיר . . נחית: ראה דניאל ד, י. ובל"ת להאריז"ל ובס' הליקוטים (שם ד, יד). פסחים לג, א.

מ"מ . . ודור: תניא שם (בנוגע למשה רבנו. וידוע שהאר"י הי' ניצוץ מרע"ה — שה"ג שם. ובכ"מ).

ראיתי . . בהלכה . . בהלכה: שער המצות בפרשתנו (ואתחנן). ל"ת להאריז"ל שם (בטעהמ"צ) — עד"ז. וראה ד"ה ואברהם זקן (בהמשך רס"ו).

נקרא . . כחו: סנה' כו, ב. וראה תו"א ר"פ יתרו. תו"ח ואוה"ת שם.

ובענין . . תרומה: ש' המצות ר"פ עקב. ועד"ז בל"ת (בטעהמ"צ) פ' ראה. הזהר שם: קכח, א.

יהי' . . לבב: שהמ"צ בהקדמתו. וראה תניא פכ"ו.

יהי' שמח: האריז"ל הי' „שמח מאד בעשיית המצות ולכך זכה לרוה"ק" (תו"א תולדות כ, ב). השייכות לרוה"ק — ראה ירוש' סוכה רפ"ה וג' בלקו"א להה"מ ד"ה וסוכה תהי'.

שמח . . המצות: ביאור גודל המצות — ראה וככה הגדול, תרל"ז פ"ט-טז. וראה ג"כ רמב"ם סוף הל' לולב. לקוטי לוי"צ לתניא ס"ע יג.

בשמחה ובטוב לבב: ביאור שייכותם — ראה אוה"ת תבוא (ע' תתשו ואילך). ד"ה אלקים א-לי, תש"ג.

ויה"ר שההתבוננות בכהנ"ל — נוסף על ההתבוננות במש"כ האריז"ל בהקדמת שער המצות אשר האדם מחוייב לקיים כל המצות וכל זמן שלא השלימם — נשמתו חסרה ועליו נאמר כל אשר בו מום לא יגש, וכן בעסק התורה — לטרוח בפשט רמז דרוש סוד — בכל בחי' מהם אשר יוכל להשיג, לטרוח ולעשות לו רב שילמדנו,

תביא ההתבוננות למעשה, קיום כהנ"ל בפועל ומתוך שמחה אמתית,

— ובודאי יצליח וכמש"נ בך הוי' חסיתי אל אבושה לעולם —

וזה גם ימהר קיום היעוד אשר יהפכו ימים אלו לששון ולשמחה, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.

בברכה

במש"כ האריז"ל: וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א סוס"ד. אגה"ק סכ"ט.
וכן בעסק התורה: הל' ת"ת שם.
בך . . לעולם: תהלים עא, א.
חסיתי: בטחתי (מצודת ציון) וראה פי' הבעש"ט עה"פ ברוך הגבר וגו' מבטחו (בס' אוה"מ פ' בהעלתך).
יהפכו . . לשמחה: עפ"י היעוד בירמי' לא, יב: והפכתי אבלם לששון. וראה יל"ש ירמי' רמז רנט: עלה כו' על מנת כו' והפכתי וגו'. רשימות הצ"צ לאיכה ע' כו'. אוה"ת מסעי (ע' א'שפד ואילך). (ובל' הכתוב זכרי' ח, יט: יהי' לששון וגו' — י"ל דבזכרי' הרי מדובר בזמן בית שני (כאמרו "לבית יהודא" — ראה חד"ק שם) שתסרו בו ה' דברים (יומא כא, ב)). וראה ט"ז לשו"ע או"ח ר"ס תק"נ. יד אפרים שם. ובסליחות לי"ז תמוז — הפך לנו לששון ולשמחה. ובס' השיחות קיץ ה'ש"ת (ע' קנז): זאל נדחה ווערן באמת ויהפך לששון ולשמחה**.

---

*) אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' אינו. המו"ל.
**) וראה לקו"ש חט"ו ע' 414 ואילך. המו"ל.

ט' מנ"א

ב"ה, ז' מנחם אב ה'תשל"ב
ברוקלין, נ. י.

אין ענטפער אויף אייער בריף,

. . . דער אַריינבריינגען פון גויים וואָס האָבן זיך ניט מגייר געווען כהלכה — אין כלל ישראל

אין צוגאָב צו פילע עיקר־זאַכן וועגן וועלכע מ'האָט שוין מערערע מאָל געשריבן,

אונטערשטרייכט אויך נאָך מער און מער דעם טיפן ווייטאָג און אבלות פון די איצטיגע טעג, ווען גויים זיינען אַריין אין בית המקדש (ז' אב) ביז צום פאַרברענען פון בית המקדש אין טאָג פון תשעה באב.

יעדער איד, ווער ער זאָל ניט זיין אין אין ווָאס פאַר אַ מצב אין תורה און מצות ער זאָל זיך ניט געפינען — איז ער דעם אויבערשטענ'ס בית המקדש,

און דער אַריינברייגען גויים (איינעם אָדער צוויי, אָדער מערערע) אין כלל ישראל, אָדער דער צוהעלפן אין דעם, אויך אַפילו דער שטייגן פון דער זייט און "באַרוהיגען" זיך אַז עס איז ניט זיין זאַך,

פאַרטיפט נאָך מער דעם צער פון דער העכער 1900 יאָריגער אבלות פון תשעה באב,

ובלשון פון ירמי' הנביא: כסתה כלימה פנינו כי באו זרים על מקדשי בית ה',

און עס דאַרף בריינגען — יעדען איינעם אָדער איינע און ספעציעל די ווָאס האָבן וועלכע עס איז השפעה — צו אופהערען "באַרוהיגען" (פאַר טומלען) זיך (און במילא — אויך אַנדערע), בריינגען צו חרטה און מעשים טובים בפועל אין דעם ענין פון גיור כהלכה בפרט,

און אין דעם ענין פון "חטאינו" בכלל,

און דורך מבטל זיין די סיבה — דעם מפני חטאינו — וועט בטל ווערן דער מסובב (רעזולטאַט) — דער גלינו מארצנו —

גלייך אויסגעלייזט ווערן פון דעם אינווייניגסטן גלות און פון גלות אין פשוט'ן זין — דורך דער גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

יעדער איד . . מצב: יומא (נז, רע"א): השוכן אתם גו'.
"באַרוהיגען": ראה שבת (נה, א): להם מי גלוי.
ירמי' הנביא: ירמי' נא, נא.
גלייך אויסגעלייזט: רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה (וראה אגה"ת לרבנו הזקן פי"א): ומיד הן נגאלין.

. . . בהערתו למה לא ידחו לכתחילה שיעורי חת"ת למוצאי ת"ב, כיון דמדמינן חת"ת לקדשים דהלילה הולך אחר היום. מובן דלא אמרו להשלימן בלילה שלאחריו אלא בדוחק ובדיעבד, ומצאו סמוכין לזה מקדשים כו'. אבל לא לכתחילה, שתפלתו ערבית וכו' היא בסתירה לשיעוריו. — וכמה עניני תשלומין — הם רק בדיעבד. במילות אחרות: התשלומין שבהלכה — יש מהם כמה (ולא כולם) שמשלימין לא את כל העיקר, אלא חלקו. — ועוד להעיר: ידוע מש"כ בכתהאריז"ל שאין ללמוד מקרא בלילה. כן נזהרים מאמירת תהלים בלילה עד חצות.

(ממכ' ג' מנ"א תשט"ז)

ואתחנן

. . . הנני מעתיק פרק א' ממה שנאמר בעת ההתועדות, נשען על הסיפור שהרב המגיד הנה בתחלת בואו של אדמו"ז למעזריטש, סידר אשר בנו ה"מלאך" ילמוד עם רבינו הזקן תורת החסידות, ואדמו"ז ילמוד עם ה"מלאך" תורת הנגלה. וכשהתחילו בלימוד: מאימתי קו', ואדמו"ז התחיל לפרש את המשנה, אמר המלאך אשר הוא מפרש אימתי מלשון אימה ופחד, ובקשור תחלת הש"ס עם סופו (כי בחלוקת הש"ס כאן הנה מחלקים ג"כ את הסדרי משניות, ואף שהסיום הי' בהמס' נדה, קשורים זה בזה)

דסיום המשנה הוא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שלום והתאחדות דכל בני ישראל, וכמבואר ג"כ בתניא פל"ב, ברכנו אבינו (כאשר) כולנו כאחד. ואחדות אמיתי של בנ"א בכלל ואפילו בנ"י בפרט, הנה א"א הוא כשישנה איזה פני' ותועלת באמצע, כי אז הרי אינו מתאחד עם השני, כ"א מחפש תועלת — לעצמו. ואחדות אמיתית אי אפשרית אלא כמבואר בתניא פל"ב מפני שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה קו' מצד שרש נפשם בה' אחד. וכמבואר בדא"ח אשר שרש הנשמות הם למעלה אפילו מתומ"צ, וכמרז"ל בב"ר בתחלתו, מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר, ואפי' לתורה כמ"ש דבר אל בנ"י. וזהו התחלת הש"ס בק"ש והסיום בכלי שמחזיק ברכה הוא השלום, אשר השלום הוא ע"י שאומר ק"ש — ה' אחד, אבל כדי שתהי' האמירה אמיתית, צריך להיות ע"י ומאימתי, קב"ע, ולא מצד השכל וטעם, אפי' שכל וטעם דקדושה. ולדכותי' יספיק הקיצור.

(ממכ' כ"ז טבת תש"ב)

. . . ז) אם לענות אמן אחר הברכות שהתלמידים אומרים אותם דרך לימודם?

גמרא מפורשת היא (ברכות נג, ב) ונפסק בטושו"ע באין שום פקפוק דאין עונים, ואיני מבין במה נסתפק.

ח) כשמלמדין לתלמידים בני חיובא הברכות וכיו"ב — אם מותר לבטא האזכרות בעת הלימוד, גם שלא בעת החיוב?

בגמרא וטושו"ע שם מבואר דמותר לבטא וללמד בלימוד לקטנים, מוכח מזה דמצד המלמד אין בזה איסור, והטעם מפני שהוא דרך לימוד, ואדרבה, מצוה עושה, ושננתם לבניך. וא"כ לכאורה, ע"א כו"כ דאין איסור מצד התלמיד, כי ת"ת דעצמו עדיף, כי הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם (קדושין כט, ב. הלכות ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ז, עי"ש).

אבל מפורש הדבר לאיסור במה ששינה רבנו הזקן בלשונו הזהב מלשון המג"א (שו"ע או"ח סרט"ו סק"ה) שהמג"א כתב ד"גדול בשעה שלומד הברכות בגמרא" אינו אומר, אבל רבינו כתב שם (ס"ב) ש"אסור לגדול המתלמד" היינו

וי"ל דיסוד רבנו הוא, ממ"ש בגמרא שם תינוקות ולא תלמידים סתם, והטעם בזה י"ל, דכיון דאפשר ללמדו בעת החיוב, אין לעשות זה, עכ"פ מדרבנן, בזמן הפטור, משא"כ קטן דבכל עת פטור הוא, ואף דעונין אמן אחר ברכות קטן, אף דאין עונים בשעה שלומדם, הטעם בזה הוא משום חינוך, ובחינוך משותפים האב, שהוא מחויב לחנך, והקטן שהוא המתחנך, אבל אין זה ענין להתיר עי"ז לזר שאין חינוכו עליו להוציא ש"ש. ולכן אין לחלק בזר בין בזמן שהקטן מתחנך או לא, וכיון שהותר הותר גם לאב. כן אפ"ל ודוחק קצת.

ט) אם נותנים לקטן להחזיק ס"ת אחר הגבה וכיו"ב?

כן ראיתי נוהגים באין מוחה ומפריע . . .

(ממכ' ט"ו תמוז תש"ט)



. . . בשאלתו בענין ליקח תפלין של חבירו להתפלל בהם והשמועה ששמע בשם האבני נזר.

הנה בשו"ת אבני נזר חלק או"ח קפ"ג בסופה: להמניח ת' של ראש של אחר לא שפיר עביד כיון שהבעלים ישנו אח"כ הקשר לפי ראשם ונמצא דלא הוי קשר של קיימא ולא יצא הראשון ידי חובתו ומצוה לפרסם הדבר עכ"ל. אבל כבר נהגו העולם דלא כן. וראי' חזקה להמנהג הוא מ"ש בפשיטות באו"ח סי' י"ד סעיף ד' — הועתק ג"כ בשו"ע לרבנו סעיף יב' — דמותר להתלבש בתפילין של חבירו וכו'. והועתק בכמה אחרונים ובשום מקום לא נתבאר, שבמה דברים אמורים כשמדת הראש מתאמת, שבאמת רק לעתים רחוקות מזדמן כך, וכבר הקשו על האבני נזר הועתקה קושיתם שם סי' קפ"ד וקפ"ה. ובכלי חמדה על התורה פרשת וילך לימד זכות על מנהג העולם: א) דתפלין לא בעי קשר של קיימא וכהרמב"ן, ב) דמה שמקשר לזמן מצותה נחשב קשר של קיימא, ועי"ש שמבאר מה שלכאורה לא משמע כן באיזהו מקומן . . .

(ממכ' י"ב אדר תשט"ו)



. . . אם יתום יתחיל להניח תפילין במלאת לו י"ב שנה?

מנהג זה מצאתיו מובא רק באחרוני האחרונים בס' פנות הבית (לרצ"י מיכלזאהן) סי' פ"ה מביאו בשם מנהג העולם, ושאומרים העולם שהטעם הוא כדי לזכות את הורי המת (וצע"ק מה זכות בזה שעושה דבר שאינו שייך לזה, ואפילו לא משום חינוך, משא"כ בקדיש. ועוד דבקדיש בני חיובי עונים אמן וכו' ושומעים איך שמצדיק הדין וכו', וי"ל בדוחק). עוד מובא טעם שכיון דחסרים הדואגים עבור הבן, או עכ"פ אחד מהם, לכן צריך ללמדו בעוד מועד (ולכאורה אין זה לימוד קשה כלל, שצריך בזה השתדלות יתירה)

— ומה שמקדימים לי"ב שנה דוקא, י"ל שהוא עפמ"ש בפמ"ג סוסל"ז —

ליתום, וביתום בן י״ג דגדול הוא, (ריב״ש סי׳ תס״ח שו״ת מהריב״ל ח״ב פט״ו) צריך לתת להם ממון מורישם (חו״מ סר״צ סט״ז) ועכצ״ל דבגיטין מדבר בקטן קודם י״ג שנה. ומובן דראי׳ קלושה היא, וי״ב שנה מנלן כלל?! אבל כן כתב בספר הנ״ל דמכפות תמרים לסוכה (מב, א) משמע דגם יתום יתחיל בי״ג שנה, ובערוך השלחן (או״ח סו״ס ל״ז) כותב דאין נכון לעשות כן כיון שצריך ליזהר בקדושת תפלין, מוסיף על זה באות חיים להרבי ממונקטש (סל״ז סק״ה והובא גם בספר מנהגיו הנקרא דרכי חיים ושלום) שבכלל לא יתחילו להניח אף יום אחד קודם מלאת י״ג שנה, ואפילו יתום.

והנה פשט המנהג ללמד הנערים הנחת תפלין ב׳ וג׳ חדשים קודם י״ג שנה, והביאו אדה״ז בשלחנו ססל״ז, ולפי ענ״ד עפכהנ״ל, אם אין טעמים ברורים במקרים מיוחדים להיפך, הרי גם ביתומים הבו דלא לוסיף על זמן לימוד דשאר הנערים ובזמן שהוא רוצה ללמדו הנחת תפלין מוטב שילמדו תומ״צ, — ומלבד טעמים הנ״ל יש לחשוש ג״כ שיצרפו אותו למנין וכיו״ב — גם יש לצרף לסניף שלא להקדים ביתום כיון שאין אדה״ז מביא זה בש״ע שלו, וטעם גמור אינו, כי, כמדומני, נזהר אדה״ז וממעט בהבאת דינים מחודשים שלא הובאו בפוסקים שקדמוהו, וע״ד מנהג הרי״ף והרמב״ם כידוע בכללי הפוסקים,

— ומבית רבנו: כ״ק מו״ח אדמו״ר (שליט״א) התחיל להניח תפילין — בצנעא — ובברכה בשנת תרנ״א במלאת לו י״א שנה . . .

(ממכ׳ ט״ו תמוז תש״ט)

. . . לתוכן מכ׳ הנ״ל בו כ׳ שמפני החולשה אחר מניח לו תפלין והוא רק מהדק, או גם פחות מזה — המותר לו (וצריך) לברך.

ולפענ״ד מברך בק״ו מניקף דכיון שמזמין השערות מחויב מלקות מה״ת (מכות כ, ב) ופשיטא דבנדו״ד מברך ואין חשש ש״ש לבטלה (ואפילו אדרבנן — מברכין).

ומשו״ת צ״צ או״ח (ס״ה ואילך) דמדייק בפרש״י מנחות (לז, א ד״ה אין) דבאין לו זרוע ימין מניח תפלין בשמאל ושקו״ט למה לא נעשית יד ימין כאטר וכו׳ ותו לא — משמע ג״כ דמדאורייתא חשיבא קיום מצות תפלין.

מדסתים במשנ״ב (סכ״ז ס״ו סק״ו) באחרים מניחים לו בנוגע לברכה — משמע ג״כ דס״ל דמברך.

ז״ע ראיתי בס׳ מאסף לכל המחנות (סכ״ז סק״ז) שהביא משו״ת: חכמת שלמה, מהרי״א, מהר״ם שיק, מחנה חיים דבאחר מניח לו תפלין מברך. ואין ס׳ הנ״ל תח״י לראות טעמם, ולכאורה אבוהן דכולהו — ש״ס מכות הנ״ל.

לפענ״ד אין לומר דיברך כיון שהנחת התפלין הוא בגופו דהמשלח

ורק ההנחה וההידוק ע"י שליח — דאת"ל דההנחה עיקר הרי ההנחה צ"ל ע"י גופו דהמשלח, ובדוגמת לקיחת ד"מ.

ואני כתבתי בחפזי, ובכ"ז לכאורה — נכון הנ"ל.

(ממכ' כ"ג שבט תשל"ד)

...מ"ש בענין תפילין דשמו"ר וראב"ד. הנה דעת השימושא רבא הוא בשלשה, בהנוגע להתגין (ריב"ם שנייטוך) בהנוגע להשיעור אצבעים על אצבעים, בהנחת הפרשיות מימין המניח. ומזה מובן שתפילין המדוייקים בדוקא אפילו באחד הנ"ל יש לקרותם בשם תפילין דשמו"ר. אבל פשוט בכמה מקומות דלשמו"ר צריך להיות מימין המניח וכדעת הראב"ד. עיין שו"ת הרמ"ע מפאנו, מצת שמורים, עמק המלך, מעין החכמה להאריז"ל — וכמו שהאריך בכל זה במשמרת שלום סי' ד' במהדורא בתרא יעוין שם. ושם הביא ג"כ מהלשון בפע"ח שהחולקים רוצים להשען משם. ומביא שם ג"כ התפארת שמואל שמזכיר במכתבו. וראה ג"כ בספר מאסף לכל המחנות ריש סי' לד' ס"ק ג' וס"ק יט'. אבל אין ראי' להנ"ל — (דלשמו"ר הוא מימין המניח) — מזה שהרי אפשר לתייג ולעשות תפילין רש"י אצבעים על אצבעים ויצאו ג"כ לשמוש"ר, וע"כ צ"ל דיש עוד חילוק בין רש"י — כי יש טעם ע"פ הסוד בהנחת תפילין דרש"י, ואכ"מ.

(ממכ' ד' אלול תשט"ו)

. . . . תמה אני וביותר על חילוף קשר התפלין של חב"ד לפולין אחרי שהכל מודים שהרב המגיד ממלא מקום הבעש"ט, מסר דוקא לרבינו הזקן לערוך ש"ע ובכל מדינות פולין נקרא בשם „הרב" סתם ואם מפני סיבות ישנם מהוראות רבינו הזקן שלא קבלו עליהם אבל לאחר קבלת פס"ד שלו בפועל, ואח"כ לחזור בו זה דבר תמוה ומופרך והשי"ת ינחיהו במעגלי צדק ואמת.

(ממכ' כ"ד שבט תש"ד)

במענה על מכתבו . . בו כותב אודות אופן הנחת תפילין בזמנים שעברו וכו'.

הנה כיון שענין מצות תפילין הוא המשכת מוחין, כמבואר בכ"מ ומהם בד"ה איתא במדרש תהלים הידוע. מובן שלתיקון צריך להוסיף בהמשכת המוחין ז.א. לימוד התורה בהתמדה ושקידה, לימוד בלי כל פניות, שזהו מוחין כשהם לעצמם קודם המשכתן למטה במדות, ושמשם צריך להמשיכם למטה על ידי קיום המצות, וכל המוסיף בזה הרי זה משובח.

(ממכתב כ"ז מרחשון, תש"ט)

אין ענטפער אויף אייער בריף . . אין וועלכן איר שרייבט וועגען דעם ענין תפלין דר״ת.

ווי ערקלערט אין מערערע ערטער, תפלין בכלל איז מוחין, און תפלין דר״ת אין קבלה אותיות, מוחין דאבא, און ווי פֿאַרשטאַנדיק פון אַנדערע ערטער, איז מוחין דאבא שייך צו פנימיות התורה. איז פון דעם פֿאַרשטענדליך אַז דער תיקון בהנ״ל דאַרף זיין בשתיים,

א) צו קובע זיין אַ שיעור אין הלכות תפלין וואָס אויף דעם שטייט כל העוסק בתורת וכו׳.

ב) צו קובע זיין אַ שיעור נוסף בלימוד תורת החסידות. און השי״ת זאָל העלפן אַז די ביידע ענינים זאָלן זיין בהצלחה . . .

(ממכתב כ״ד אלול, תשי״ז)

. . . מ״ש בשו״ע רבנו הזקן סי׳ לו׳ סעיף ב* בהנוגע לכתיבת הה״י של השם. הנה זה חדשים שהנני משתדל לברר המסורת בכתיבה אצל סופרי אנ״ש, בתפילין וגם בס״ת, ולע״ע לא העליתי מרגלית בידי, כי אין ידיעות ברורות בזה. ואפשר נודע בין אנ״ש באה״ק ת״ו? אף, שכנראה, גם ביניהם מסורות שאינן מתאימות עם מה ששמעתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר — בענינים אחרים, וכמודפס בלקוטי מנהגים, ששמעתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר, ואח״כ נתקבלו מכ׳ מהרה״ח הר״ח נאה ז״ל שאנ״ש באה״ק לא נהגו כך עד עתה. ואפשר אשר גם בכתיבת האותיות הוא עד״ז. ובכל אופן כדאי לקבץ הידיעות ויהי׳ עכ״פ שיבא מכשורא . . .

. . . וחפץ ד׳ בידו יצליח להגדיל (כמות) תורה ולהאדירה (איכות), שהרי זהו שייך בלימוד הענינים פשוטים ואפי׳ דתשב״ר (רמב״ם הל׳ ת״ת ספ״ב, ולא מצאתי המקור מכתוב זה במקום אחר, לע״ע**) — עד ללימוד התורה היותר נעלה (חולין סו, ב)...

(ממכ׳ כ״ב טבת תשט״ו)

---

*) במה שהעיר בהכתוב שם „כמשי״ת״ אי׳ מקומו — לע״ע לא מצאתיו. ולפענ״ד כיון שהוא מוסגר בחצי״ג, ה״ז מרמז למהדו״ת „שהוסיף הרבה חידושי דינים״, ולפס״ד בהחלט לאחר שיחזור וישנה פרק זה „ואפשר שהי׳ ע״ז איזה קו״א״ (שארית יהודה לסי׳ שסג. וראה מבוא לקונטרס השלחן ע״י). — וטעם להספק בזה אולי אפ״ל עפמש״כ בשו״ת חת״ס חיו״ד סרע״א. ויש לעיין במשנת אברהם ואינו עתה תח״י.

**) ראה לקו״ש ח״ו ס״ע 299 ואילך. המו״ל.

. . . אודות קביעות מזוזה.

מסורה בפי חסידי חב״ד הוראה מרבותינו נשיאינו, כמדומה לי עד לרבינו הזקן, שהולכים אחרי היכר ציר ואפילו בנידון כאותו שמתאר

— יציע (באַלקאָן) שהכניסה אליו רק דרך אחד מחדרי הבית, ואומרים בזה שעל השאלה איך יכנס, ענו שיטפס דרך הגג, והרב לנדא שי' דבני ברק, כמדומה, שמע בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע. דא"ג — גם הבאַלקאָן שבדירתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר היכר ציר לפנים החדר, וקביעות המזוזה באופן הנ"ל.

(ממכ' ג' סיון, תש"כ)

...ויה"ר אשר ע"פ המבואר במדרש החילוק של הקשר בין הקב"ה ועבדיו להבדיל בין אדם ועבד למטה, אשר למטה הנה העבד עליו השמירה והטפול בעניני אדוניו ובהאדון עצמו, משא"כ למעלה הנה ד' שומרך ד' צלך על יד ימינך ושזהו ג"כ רמז המזוזה אשר שמו של הקב"ה נמצא על מזוזת הדלת שבין בית האדם ונכסיו ובין הארץ ושומר על האדם ועל כל עניניו הנמצאים בהד' אמות שלו וידוע ג"כ הרמז על שם הנכתב על המזוזה מבחוץ שהוא שומר דלתות ישראל ופשיטא אשר אין הכוונה דוקא על בית גשמי אלא גם על רשות האדם ועניניו הרוחניים, הנה כן ישמור בורא העולם על כאו"א מאתנו אשר כל ענינינו ונכסינו הגשמיים והרוחניים יהיו בשלימות וימלא כאו"א תפקידו בשליחותו בעלמא דין. ובזה הנני מרשה לעצמי לעבור על מ"ש בסיום מכתבו דסדר חייו על להבא.

אשר כשמתבוננים בעולם ורואים אפילו בחלק הדומם שבו שכל דבר מסודר בחוקים חזקים ולכל דבר ישנו מקומו וענינו ואין אף דבר אחד לבטלה, הנה עאכו"כ שכן הוא בהנוגע להאדם בעל השכל ועאכו"כ לחברי אותו העם שאומרים אתה בחרתנו מכל העמים, ובמילא בלי שום פקפוק וספק שיש לכל אחד מבני ישראל שליחות ובמילא גם מקום בחיים ובפרט לבר אבהן אשר בודאי זיכוהו הדורות שלפניו בתכונות מיוחדות.

וכמאמר זכות אבותם מסייעתם וכיון שהעשי' הוא העיקר הרי בודאי יוכל להביא התכונות במעשה בפועל. מובן אשר לא תמיד בנקל למצוא הדרך והענין אבל מובטחים אנו אשר יגעת ומצאת, וזה גופא אשר האדם בטוח ובלי ספק אצלו שיש מה לחפש ושניתנו לו הכחות לא רק לחפש אלא גם למצוא, מקרב וממהר ומוסיף הצלחה בהחיפוש ובהמציאה.

למותר להדגיש דרך ליובאוויטש וחסידי חב"ד שאין ענינם הטפת מוסר ופשיטא שח"ו לא זוהי כוונתי, אלא רק בהנוגע לפועל אשר בטוח הנני דבחיפוש המתאים ימצא כבודו דרכו ועניניו במה לפעול ולהשפיע על סביבתו שאז בדרך גומלין יוסיף זה ג"כ הברכה והצלחה בעניניו הוא...

(ממכ' ד' אד"ר תש"ד)

. . . ומהנכון אשר תהי׳ בסמוך למטתו מזוזה כשירה (לאו דוקא על מזוזת הפתח) כמובן, אם נצרך — כלי בתוך כלי וכיו״ב.

ובידעי חביבותי׳ לדברי הרב, אזכיר מה ששמעתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר, אשר אצל כמה מהנשיאים (כמדומה קרוב לודאי, שפרט בשם כ״ק אדמו״ר מהר״ש) היתה מונחת על שלחנו פתקא ועלי׳ כתוב: שויתי הוי׳ לנגדי תמיד. ובטח שם כת״ר שי׳ לבו לזה שעל שלחן הכתיבה והלימוד של כ״ק מו״ח אדמו״ר היתה מונחת מזוזה.

— ולהעיר מכלים פי״ז מט״ז שהיו נושאים מזוזה במקל. ועיי״ש בתוי״ט. —

(ממכ׳ כ״ד שבט ה׳תשי״א)

חמשה עשר באב

ב״ה, מוצש״ק ט׳ טבת, ה׳תשכ״ב
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

נעם לי להודע . . אשר במוצש״ק ויחי הבע״ל מסיימת חבורתם מסכת תענית ומתחילים מס׳ ראש השנה.

וע״פ מנהג ישראל, אשר בגמרה של תורה, בסיום מסכת — אומרים הדרן כו׳ ודברי התעוררות, באתי בזה, בתור השתתפות בשמחתם, בשורותי דלהלן, בסיום מס׳ תענית, וז״ל:

תנו רבנן יפיפיות שבהן מה היו אומרות, תנו עיניכם ליופי שאין האשה אלא ליופי, מיוחסות שבהן מה היו אומרות, תנו עיניכם למשפחה לפי שאין האשה אלא לבנים, מכוערות שבהם מה היו אומרות קחו מקחכם לשום שמים ובלבד שתעטרונו בזהובים. עכ״ל.

ובכלל — ג׳ משפחות הנ״ל מתאימות לשלשה המימרות דתני ר׳

ט׳ טבת: ראה טושו״ע או״ח הל׳ תענית סתק״פ שמתענין בו ולא כתבו רבותינו על מה הוא. וידועה התימא (ט״ז ואחרונים שם. נקבצו בס׳ דבר יום ביומו) דבסליחות דיו״ד טבת ובכ״מ איתא שאז מת עזרא הסופר. ולא זכיתי להבין התימא על הטור, שהרי דבריו לקוחין ממגילת תענית (בסופה), וע״כ צ״ל דלא ס״ל למגילת תענית דזוהי סיבת התענית (אפילו את״ל דס״ל שביום זה מת עזרא). — וא״כ אדרבא התימא היא על הפיי״ן הנ״ל איך יחלוק על מגלת תענית. — ואולי מדרש אחר מצא והעתיקו.

ג׳ משפחות הנ״ל מתאימות: ראה מפרשי הע״י כאן. — בע״י מוסיף משפחה רביעית עשירות. וי״ל כי יופי כולל ב׳ אופנים: יופי מעיקרא, יופי הבא ע״י העשירות. ובעבודת ה׳ ובחלוקות דלקמן — צדיק כולל צדיק מעיקרא ובעל תשובה. ובמלך דלקמן — היינו: מגמתו (רק, חשק — ראה תבקוק א, ט. רצון ותענוג כחות מקיפים — למע׳ מטו״ד — חילא רבא דבע״ת), מחשבתו (הבנה והשגה, עבודה ע״פ טו״ד — צדיק מעיקרא),

חייא: אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים, אין אשה אלא לתכשיטי אשה (היינו — תעטרונו בזהובים — וכפירש"י ע"ז — תתנו לנו תכשיטין).

כיון שבעל כל ג' מימרות אלו — אחד הוא, מובן שאין בזה פלוגתא, כי אם שכל מאמר מדבר בסוג מיוחד בנשים.

ויש לפרש הענין בעבודת נשמות ישראל לה',
(ובלשון הכתוב), בנות ציון האומרות ומבקשות את המלך שלמה, מלך שהשלום שלו, שיברור ויבחור בהם — במתן תורה, יום חתונתם.

— ועפ"ז יובן ויונעם ההמשך בהמשנה דסיום המשניות דמס' תענית, ושייכות הענינים בה: היו אומרות בחור כו' וכן הוא אומר צאו"ר בנות ציון כו' ביום חתונתו זה מ"ת כו' —

אשר ג' סוגים בנשמות ועבודתן: יפיפיות שבהן — יפה ומום אין בה ובעבודתה, עבודה שלא ע"מ לקבל פרס, עבודה אמתית מאהבה, וכמש"נ שכחי עמך ובית אביך (ועי"ז) ויתאו המלך יפיך. ולכן אומרות ומבקשות תנו עיניכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי — תכלית השלימות, עבודה מאהבה לשמה.

מיוחסות שבהן — אלו הזקוקות לזכות וירושת אבות, אבל זכות אבות שלהן לא תמה, בשלימות היא. אין עבודתם תמה ואינה באה ממדריגת אהבת ה', עלי' נאמר מה יפית גו' אהבה בתענוגים, כי אם מהאהבה המסותרת שבלב כללות ישראל שהיא ירושה מהאבות, ועי"ז מקיימין הן כל מצות התורה — ולכן אומרות ומבקשות תנו עיניכם למשפחה, יחוס אברהם אוהבי, לפי שאין האשה אלא לבנים — עיקר תולדותיהן של צדיקים (ועמך כולם צדיקים) מצות — כי הנשמה ירדה למטה כדי לתקן הגוף וכו' בלבד ע"י קיום המצות.

מכוערות שבהן — אלו שאפילו זכות (מל' זיכוך ובירור) אבות שלהן תמה, כי האהבה דירושת אבות מסותרת ומכוסה אצלן בלבוש שק דקליפה,

---

ואף שכמובן ברמב"ם "מגמתו ומח'" שניהם קאי על כל החלוקות שלאח"ז, הרי החילוק בפועל — שתי משפחות — היא רק בנוגע לחלוקה א' — שלימות — משא"כ בהשאר — בתומ"צ — וכתניא רפמ"ד. וברגלים — רגל הג' כולל חה"ס ושמע"צ. ודו"ק בכ"ז. ואכ"מ.

דתני ר' חייא: כתובות נט, ב.
ויבחור בהם — במ"ת: ראה שו"ע רבנו הזקן ס"ס ס"ד: כשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת.
עבודה אמתית: ראה רמב"ם הל' תשובה פ"י.
שכחי עמך: ראה ב"ר ר"פ לך. של"ה שם (רעז, סע"ב). תו"א רד"ה רני ושמחי (הראשון).
מה יפית: ראה אגה"ק לרבנו הזקן סי"ח.
ועי"ז מקיימין: ראה תניא פי"ח ואילך.
עיקר תולדותיהן: ראה תנחומא ורש"י ר"פ נח. סוטה מו, סע"א.
כדי לתקן: תניא רפל"ז.
ומכוסה אצלן: תניא פי"ט, פכ"ד.

מה היו אומרות ומבקשות קחו מקחכם לשום שמים, עשה למענך אם לא למעננו, ובלבד שתעטרונו בזהובים.

— כי בנות ישראל נאות הן (מאמינים בני מאמינים, ורוצים לדבקה בה' ולא ליפרד ח"ו) אלא שהעניות (אין עני אלא בדעת, מכסה על הנוי, על חפצם האמיתי ו)מנוולתן —

ומבקשות שיושפע להן עשירות, התעוררות תשובה מלמעלה, השיבנו ה' אליך (ועי"ז) — ונשובה.

ובכללות הן ג' החלוקות: צדיקים, בינונים, רשעים.

וע"פ המבואר מובן ויומתק ההמשך בגמרא לאחרי ת"ר הנ"ל: אמר עולא כו' עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים (ועמך כולם צדיקים) כו' וכל אחד ואחד מראה כו' —

כי לא ידח ממנו נדח וכל סוגי בני ישראל — ממלא ה' בקשתם ואמירתם אני לדודי ודודי לי.

וע"פ הנ"ל יש לרמז ולקשר הסיום להתחלת מס' ר"ה: ד' ראשי שנים הם באחד בניסן ר"ה למלכים

— למלך ישראל דוקא, אשר "מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת — (הרמה ושלמות) — ולמלאות העולם צדק — (תומ"צ, בנים הנ"ל) — ולשבור זרוע הרשעים (מכוערות)".

ובא כ"ז בעבודת ועלית האדם בסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, הליכה מן הקל אל הכבד, עלי'.

ולרגלים — היינו (כפי' הגמרא) שהוקבע סדר ברגלים: חהמ"צ שהיו אז ערום וערי' ושקועים במ"ט שערי טומאה וכו' — ונגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם. חה"ש — מ"ת ע"י שאמרו בנ"י בנינו עורבים אותנו. חה"ס, חג האסיף — תכלית השמחה והשלימות, ראשון לחשבון, נצחונם של ישראל בכל.

בנות ישראל: נדרים סו, א.
חפצם האמיתי: רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.
מגמתו . . הרשעים: רמב"ם הל' מלכים ספ"ד. — הסיום שם "ולהלחם מלחמות ה'" — כולל כל ג' הנ"ל ומפרש סיבתם. או י"ל — שהרי זהו מגמתו ופעולתו באומות ולא בבנ"י.
עלי' ולרגלים: ראה לקו"ת ברכה (צח, ב) עי"ש.
ושקועים כו': ראה ז"ח ר"פ יתרו.
בנינו עורבים: שהש"ר עה"פ משכני.
ראשון . . נצחונם: ויק"ר פ"ל.

ב"ה, חמשה עשר באב, ה'תשכ"ה
ברוקלין, נ. י.

בנועם קבלתי בשורה הטובה על דבר הנחת אבן הפינה של שיכון חב"ד . . ויהי רצון שתהי' בשעה טובה ומוצלחת.

ידוע גודל ענין בנין בית בארץ ישראל, ארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה ועד אחרית שנה. ובפרט הקמת שיכון שיהיו בו בתים הראויים שיאמרו עליהם "בית גדול", כפירושי חכמינו ז"ל בזה, בית שמגדלים בו תורה, בית שמגדלים בו תפלה, בתי כנסיות ובתי מדרשות, מקדש מעט, שיהיו נשמעים בהם קול תפלה וקול תורה (תורת הנגלה ותורת החסידות), ושיאירו מאורם ומגדלותם לכל בתי השיכון ובכל בתי השיכון, שבכל אחד מהם יהי' נשמע קול הרינה וקול התפלה.

ויהי רצון שמתאים לימים אלו שלאחרי ימי החורבן, ימי הנחמה המתחילים בחודש מנחם אב, ינחמנו אבינו שבשמים, מנחם ציון ובונה ירושלים, נחמה בכפלים, ונזכה בקרוב לבנין בית ה' זה בית המקדש על ידי משיח בן דוד,

ומגלגלין זכות ליומין זכאין, שלא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב כו', ויום העשרים בו, זמן העצים וקרבנם בבית מקדשנו על ידי בני ישי אבי דוד.

בכבוד ובברכה אשר כשם שהתחילו בהנחת אבן הפינה כן יברכו בקרוב על המוגמר, בנין שלם ושיכון שלם, בו תרבה החכמה הבינה והדעת — עדי שיקויים היעוד כי מלאה הארץ דיעה את הוי'

בית בארץ ישראל: ראה שו"ת באר שבע ס"ע. מג"א שו"ע או"ח סתקס"ח סק"ה וביד אפרים שם.

מראשית השנה: ובכל שנה אור חדש עליון יותר שלא הי' מאיר עדיין מימי עולם אור עליון כזה (אגרת הקדש לרבנו הזקן בעל התניא ושו"ע סי"ד. עי"ש).

ובפרט . . בתי כנסיות ובתי מדרשות: ראה אחרונים לשו"ע או"ח סרכ"ד ס"י. כפירושי חכמינו: מגילה כז, א.

מקדש מעט: מגילה כט, א.

הרינה . . התפלה: ריננתי זו ריגון תורה תפלתי זו תפלה (ירוש' ר"ה פ"ד ה"ח). נחמנו אבינו: עיין פסיקתא דר"כ פ' אנכי אנכי: דרכו של אב כו' אנא עביד דאב ודאם.

נחמה בכפלים: איכ"ר ספ"א ויק"ר רפ"י. ראה לקו"ת נצבים (מח, א).

על ידי משיח: רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

שלא היו: משנה סוף תענית. ובתוד"ע שם: שטעמי שמחתו תלוים בבנין המקדש.

זמן העצים כו' בני ישי: תענית כח, א.

תרבה החכמה כו': ראה רמב"ם הל' תשובה ספ"ט וסוף הל' מלכים. תניא ר"פ לז.

ע ק ב

. . . במענה על מכתבו מבדר"ח אלול הוא חודש הרחמים, מלא תלונות על מצבו ושאינו רואה הצלחה גם בהשפעתו על החברים וכו'.

וכבר ידוע פתגם כ"ק רבותינו נשיאינו הק' כי כל דבר המועיל או מביא לעבודה בפועל, הנה כל מניעה שתהי' לדבר זה — אפילו אם המניעה היא מענין היותר נעלה — הוא רק מתחבולותי' של נה"ב.

וככל הדברים האלה הוא בהנוגע אליו: באם התלונות האמורות מוסיפות בו מרץ בלימוד התורה וקיום המצות והפצת המעינות חוצה, אפשר ואולי כדאיות הן, אף שלא זוהי דרך החסידות דעבדו את ה' בשמחה. אבל אם נכונה חשש שלי — תלונות אלו מחלישות אותו בכל הנ"ל, וכהתחבולה המנוסה של היצה"ר לומר לאדם "כיון שבלא"ה אינך מצליח ולא תנצח אותי, אין כדאי גם להתחיל בזה וכו'" ח"ו, והשקר דטענה זו מבואר, שהרי הובטח כל אחד מאתנו בתוך כלל ישראל שיש לו חלק לעולם הבא ולא ידח ממנו נדח, ובדורנו זה מתוספת עוד נקודה בזה, וכמבואר במאמרי דשבת פ' עקב ושופטים אלו: והי' עקב — בעקבתא דמשיחא — תשמעון את המשפטים האלה — ודאי, לפי שהוא דור היותר אחרון ואין זמן לדחות הבירורים, ולזאת תשמעון ודאי — הרי בהתבוננות קלה יכול להוכיח להמלך זקן שאינו אלא כסיל בערמומית זו.

אבל נכון עוד יותר שלא להכנס עמו כלל בשקו"ט, כי חבל הזמן על זה נוסף על הענין דכל המתאבק עם מנוול כו', אלא ירגיז עליו את יצרו הטוב ויבאר לעצמו אשר אף שנאמר בדרא דעקבתא דמשיחא כי לא בחפזון תצאו, הדברים אמורים כשתתחיל הגאולה והיציאה מהגלות בפועל, משא"כ בהרגעים האחרונים דימי הגלות, אדרבה כל רגע ורגע מתגדל ערכו יותר ויותר, כיון שעוד מעט ויגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (שבת קנא, ב), ולכן ההכרח לנצל כל רגע ורגע באופן היותר מועיל, וכיון שמעט אור דוחה הרבה חשך, פשוט שהעבודה בתורה ומצותי' באופן ישר מועילה יותר מאשר דיחוי החשך ע"י שקו"ט עם היצה"ר, ועפ"ז מובן ג"כ ההכרח להרבות בלימוד פנימיות התורה ובכל יום דוקא — המביא לאהבתו וליראתו (ראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ב. הקדמת ס' החינוך בסופה), כיון שקב בזה מגין על כור של לימוד נגלה דתורה וכהוראת חכמינו ז"ל (שבת לא, סוף ע"א) אמר לי' מוטב אם לא כו'. וכמבואר בארוכה בלקו"ת ויקרא (ו' ע"א) עיי"ש.

ויה"ר שהשורות האלו המועטות בכמות בערך הענין — ישפיעו עליו שיעשה טופח, וע"מ להטפיח בענין זה גם על חבריו . . .

(ממכ' ח' אלול, תשט"ז)

ב"ה, ערב ש"ק פ' עקב,
כ"ף מנחם אב, ה'תשכ"ו
ברוקלין, נ. י.

שלום וברכה!

. . . ויהי רצון שיבשר טוב...

..וכבראש פרשת שבוע זה: ושמר ה' אלקיך לך גו' וברכך גו' ברוך תהי' מכל העמים גו' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך גו'

אשר "ואכלת ושבעת" — גם (מרמז ו)כולל כל מה שמפרט אח"כ (בהאזהרה "השמר לך"): תאכל ושבעת ובתים טובים תבנה וישבת . . וכל אשר לך ירבה,

וכביאור הזהר בפרשתנו ב(נוסח ו)ענין הברכה: ברוך דא רזא דמקורא עילאה מכלא לארקא ולאמשכא ולאנהרא כל בוצינין,

ופירש אאמו"ר: הג' לשונות לארקא לאמשכא לאנהרא, י"ל כי ברוך שהוא רזא דמקורא עילאה, דהיינו יסוד אבא, הנה חכ' הוא יו"ד שבשם, שיש בזה ג' בחי', והם הג' אותיות יו"ד, י' נקודה, ו' קו, ד' שטח, ורומזים ג"כ על חב"ד, כי חכ' כולל בינה ודעת ג"כ, י' חכ', ו' דעת, ד' בינה, זהו לארקא מי', ולאמשכא מו', ולאנהרא מד', כי הארת אור הוא בהתפשטות והיינו שטח. עכ"ל,

אשר בפשוטו של דבר הוא — שיהי' לארקא ויתגלה ממקור העליון

כ"ף מנחם אב: יום בו נפטר אאמו"ר (בשנת תש"ד — לאחרי המאסר וכו' על עבודתו במסו"פ בהחזקת היהדות והפצתה) בגולה אשר הגלה, בעיר אלמא אטא (קאזאחסטאן, רוסיא).

כ"ף: ראה שבת קד, א. לקו"ת שה"ש (יח, ד).

כ"ף מנחם אב: להעיר מתענית (כו, א. כח, א).

ואכלת . . כולל: וכזהר ר"פ עקב: ואכלת ושבעת וברכת כו' פקודא דא לברכא לי' לקב"ה על כל מה דאכיל ושתי ואתהני בהאי עלמא. וראה ברכות (מח, ב) רבי אומר כו' וברשב"א שם דס"ל (ועיד תנאי שם) דהוי' דאורייתא (ודלא כתוס' שם לה, א). וראה רמ"ז בזהר שם. — ולהעיר מפי' הצ"צ (באוה"ת פ' עקב עתק"ח): ברוך תהי' מכל העמים היינו שכל הניצוצים שנפלו בהם בשבה"כ יתעלו ויוכללו בך.

בהאזהרה: שצ"ל מתאימה להסיפור שלפני'.

וכביאור הזהר: ראה ג"כ ביאוה"ז שם (והגהות ע"ז באוה"ת להצ"צ שם).

ופירש אאמו"ר: ברשימותיו על גליון הזהר שם.

שהוא רזא דמקורא עילאה: שמזה ראי' (כפי' הביאוה"ז) דהיינו יסוד אבא (ולא בינה — כפי' אור החמה).

י' חכ', ו' דעת, ד' בינה: להעיר מקהלת יעקב מע' יו"ד סי"ב. ובכ"מ.

בפשוטו של דבר הוא: כמובן מבי' ענין נקודה קו שטח בד"ה מי מנה תער"ב (הועתק ונת' בסד"ה אפס בלתך תרצ"ד — בס' המאמרים תשי"א), ד"ה למרבה המשרה, ש"ת (בס' המאמרים-קונטרסים ח"ב) פ"ד.

לארקא . . עצם: כמ"ש שמן תורק כו' שמריק מכלי אל כלי כו' (אוה"ת שם ס"ע תקמ"ט).

של הברכה עצם הברכה (ולא הארה לבד) ויומשך למטה מטה ותאיר הברכה העליונה בכל הענינים לפרטיהם.

(וכאמור בכתוב) עד אשר — ושבעת.

עד אשר — ושבעת: ראה לקו"ת נשא (כו, ד), בפרשתנו (טו, ג). ובאוה"ת שם.

* * *

. . . ומבאר אאמו"ר בעל ההילולא בהערות לזוהר שם, שג' הלשונות לארקא לאמשכא לאנהרא הם: ברוך הוא רזא דמקורא עילאה דהיינו יסוד אבא, שבענין האותיות הם אות יו"ד, כידוע שיו"ד הוא חכמה. וביו"ד ישנם ג' אותיות, י' ו' ד', והם בחינות חב"ד (שבחכמה) וכו' (ראה בפנים בהערות שם י).

והנה בענין האותיות י' ו' ד' נתבאר בכמה מקומות (באופן אחר מהמבואר בהערות שם): י' — חכמה, בחי' נקודה. ו' — בינה. (המשכה) קו. כי בינה ענינה המשכה. ד' — דעת, כי ד' הוא בחי' שטח, שהרי בדעת ישנם כל הפרטים ועד באופן דהחלטה שהוא ענין השטח (שטח קבוע). ועפי"ז, ג' הענינים לאנהרא לאמשכא ולארקא הם לכאורה: לאנהרא — י' שהוא ענין החכמה [ויש להוסיף שהשייכות דלאנהרא לבחי' חכמה הוא כי בחכמה הוא ענין האור בלי כלים, ולאנהרא הוא ענין האור]. לאמשכא — ו' שהוא ענין הבינה, ולארקא — ד' שהוא ענין הדעת*.

אלא שכאן בזהר וביאוריו הדיוק בלשון לאנהרא — הארה ולא אור, לארקא שנמשך עצם הדבר שאין כלי שתשנה האור דיסו"א (משא"כ בדעת שנמשך הפנימיות, אבל ע"י כלי).

(קטע ממאמר ד"ה ואכלת ושבעת, ש"פ עקב, כ' מנ"א תשל"ג)

---

1) נעתקו לעיל בהמכתב שלפנ"ז. המו"ל.

*) המוחין סדרן זת"ז חב"ד: חכמה, י', אור השכל בלי כלים, אצילות. אח"כ כשנמשך (עד שנתגשם) מאין ליש, בינה, אור שהוא נמשך בכלי בריאה (אפשריות המציאות — אבל אאפ"ל מציאית בפועל "דכליל חו"ג"), תחתיו: נתגשם יותר (אף שמקורו וכוחו מלמעלה מחו"ב) עד דכליל חו"ג ובאופן מוחלט ועד שנתחלק לחו"ג כ"א במוח (נפרד) בפ"ע. מפתחא דכליל ש"ת. ומצד מקורו שנמשך בו ואינו נשתנה — דוקא ע"ז שייך לארקא (מכלי אל כלי אותו "הדבר" — כבביאוה"ז), וחכמה הרי הוא מחיצוניות הכתר כו'. וכדמוכח ג"כ מהא דד' מוחין דתפלין מתאימים לד' אותיות השם, אבי"ע, ואב"מ.

. . . וצ"ע במ"ש אם יום תעזבני יומים אעזבך אם הוא רק בתורה (וכן משמע קצת בזהר ח"ג לו, א) או שהוא גם בשאר ענינים של קדושה (לכאורה כ"מ ברש"י — דברים יא יג — שהביא זה בהמשך לוהי' אם שכוח תשכח המדבר ביר"ש) או שהוא ענין טבעי ושייך בכל ענינים שאפשר בהם שכחה, ויל"ע בהמשלים שהובאו ע"ז ירוש' סוף ברכות . . .

(ממכ' ב' תמוז ה'תש"ג)

. . . אם בנוסח בריך רחמנא כו' יוצאים ברהמ"ז דאורייתא?

כל ג' הברכות הם מן התורה ובריך רחמנא אינו מחליף בדיעבד, אלא ברכת הזן (ברכות מ, ב). ופשוט ומוכרח גם מהא דאיבעי אולי נשים פטורות מבה"ז מפני שאינם בחלוקת הארץ בברית ותורה — שכולם הם בברכה שני'.

וזאת למודעי, אשר כבר פסק אדה"ז (בברה"נ פי"ג ס"ד) דבנוסח הנ"ל צריך לומר: רחמנא אלקנא מלכא דעלמא, וכדעת ר"י (ברכות רפ"ט, הובא בט"ז ובאה"ט או"ח ר"ס ריי"ט), וברכת הנהנין בסידורו בתרא הוא לגבי השו"ע (סקפ"ז ס"ד) ששם לא כתב "אלקנא", "דעלמא", — ופשוט דאין לחלק בזה בין ברכה לחברתה.

(ממכ' ט"ו תמוז תש"ט)

. . . במענה על מכתבו שכותב שסובל מזה שדבורו קודם הוא למחשבתו, היינו שאינו מיושב.

והנה כבר ידוע פתגם רבנו הזקן בעל התניא — פוסק בנסתר דתורה — והשולחן ערוך — פוסק בנגלה דתורה — על הכתוב ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר ה' נותן לכם, כי הרצון והחפץ בעבודת ה' (בכלל, ולימוד התורה בפרט) הרי זה ארץ טובה וצריך להיות ואבדתם מהרה לאבד את המהירות והחפזון בזה, וללמוד בנעימה, לענג הנשמה בנועם ה' — ראה ספר השיחות שנת ת"ש עמוד נ"ט — וכשיתבונן בזה איזה פעמים — בודאי יוקל עליו לתקן את הנ"ל וללמוד בהתיישבות. והשי"ת יתן לו החשק ללמוד במסירה ונתינה הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, ולקיים את המצות בהידור ולהתחיל בעבודת התפלה.

(ממכ' י' אלול תש"ד)

בשייכות להנ' בפרשתנו (יא, יג) ולעבדו בכל לבבכם שארז"ל (תענית ב, א) "זו תפלה" – מדפיסים אנו בזה כמה מכתבים המדברים בענין התפלה, נוסחה ודיניו'. המו"ל.

. . . כידוע, תרי שליטין אינון בחיים הרוחניים של האדם: מוחא ולבא, הרגש והשכל.

מתאים לזה, הנה גם עבודת האדם לקונו בשתי דרכים ואופנים היא: דרך התפלה ודרך התורה. התורה היא חכמתנו ובינתנו, והתפלה — עבודה שבלב וכפי' רבינו הזקן, בעל התניא והשו"ע: אין האַרצן און מיטן האַרצן.

בכל זה, הנה, כמו בכללות הבריאה, אשר להיותה מאחדות הפשוטה, הרי מאוחדת ואחידה היא, עד שאפילו גם בחיצוניות הדברים מכירה עין המתבונן והבוחן בשיתוף והתכללות חלקי הבריאה זה מזה —

תרי שליטין: ראה זהר ח"ב קנג, א. תורת שלום (לאדמו"ר מהורש"ב נ"ע) ע' קכט ואילך.

עבודה שבלב: תענית ב, א.

כמו כן, ועל אחת כמה וכמה, באיש הישראלי ובכלל בעניינים דקדושה, שבהם אור הוי' אחד נמצא בגילוי יותר, הנה ניכר ומורגש בהם יותר, שכל ענין נכלל מחברו.

וזהו ג"כ סוד מה שמצינו כמה דברים מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, שאף שב"ש שרש נשמתם מבחי' שמאל העליון ולכן היו דנים להחמיר תמיד, אעפ"כ בכמה דברים היו ב"ש מקילין מפני התכללות שרש נשמתם שהוא כלול גם מימין, וכן שרש נשמת ב"ה כלול גם משמאל.

ופשיטא אשר כן הוא גם בסוגי עבודת האדם הכלליים הנ"ל: לימוד התורה מוכרח שיהי' קשור ברגש הלב, הן בשעת הלימוד — וכמרז"ל כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים — וגם קודם הלימוד, שזהו ענין ברכת התורה בתחלה, היינו להרגיש בחביבותה ויוקר ענינה עד שיקבע הדבר בלבו. ואורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא ולא יכלה לסלקא ולמיקם קדם הוי'.

וכן בעבודת התפלה אף שהיא עבודה שבלב, הנה קודם התפלה צריך לחשוב מרוממות הא-ל יתעלה ובשפלות האדם וכו'. ובשעת התפלה — יחשוב כאלו שכינה כנגדו וכו'. ובלא כוונה זו — אינה תפלה.

יתר על כן, הנה בתפלה גופא ישנם חלקים הקשורים בעיקרם במוח: סידור שבחיו של מקום, פסוד"ז, ברכות ק"ש וכו'. ובתורה — יש בה חלקים הקשורים בעיקרם ברגש. ומהם — ספר תהלים, תהלות ותשבחות הקב"ה.

וגם בזה — התכללות: המחשבה ההתבוננות והדעת ברוממות הא-ל, בחכמתו, גדלו וידו החזקה — צריכים להביא לאהבת הא-ל הנכבד והנורא וליראתו.

והתפלה שבתורה, אשר כאמור למעלה, בזה הוא ג"כ ספר התהלים. צריכה לימוד עמוק בהבנה והשגה.

ובשתי תיבות הראשונות של סימן צדי"ק שבתהלים נרמז ענין זה:

שאף שב"ש: ראה אגרת הקדש לרבנו הזקן סי' יג. זהר ח"ג רמה, א.

כל הקורא: סוף מגילה. ורק בהא דלא יחיו בהם איפרוך, ע"פ גירסת הע"י (ול"מ כן בפי' ר"ח ובחדא"ג). וכל' רז"ל בכ"מ רינה של תורה. ובתמיד לב, ב: העוסק בתורה כו' קומי רוני. וראה ג"כ זח"ג ריח, ב. ואכ"מ.

ברכת התורה: ראה נדרים פא, א ובפי' הר"ן שם.

ואורייתא בלא: תקוני זוהר ת"י. תניא פל"ט-מ. וראה פסחים ג, ב: עד שמים כו'.

קודם התפלה: ר"י ר"פ אין עומדין, ונפסק הלכה למעשה בשו"ע או"ח סצ"ח. ובעוה"ר כמה וכמה אין שמים על לב וכו'.

אינה תפלה: רמב"ם הל' תפלה פ"ד הט"ו. וראה קונטרס אחרון לתניא (קנד, ב). חידושי ר"ח הלוי לרמב"ם שם.

תפלה למשה — אתחברותא ואתדבקותא (של התפלה ומשה, אשר כל התורה נקראת על שמו) למיהוי כחדא בחיבורא חדא . . .

(ממכ' כ"ח תשרי ה'תשי"ד)

אתחברותא: זהר ח"ב קלו, ב. ובמקדש מלך שם.

. . . והרי ידועים דברי רז"ל בהנוגע לתפלה, שזהו דברים העומדים ברומו של עולם (ברכות ו, ב), שמזה מובן וגם פשוט חשיבותו של כל פרט ופרט בזה. וביחוד ע"פ דיוקו של פירש"י על אתר בכוונת רומו של עולם — שעולה למעלה. וכמובן ג"כ ממה שראשוני ראשונים דייקו בכל עניני תפלה ועד לתיבה, וכאמרם — שהיו שוקלין וסופרין מספר מנין תיבות התפלות והברכות (טור סי' קיג).

וכידוע גם מרבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, אשר מנה לעצמו זכות מיוחדת — מה שבירר וקבע נוסח התפלה בסידורו. ומסופר בפי חסידים, אשר בבירורו נוסח התפלה — הי' לפניו וצירפה משלשים סידורים.

וגדל עוד יותר ערך ציוני מקורות לעניני התפלה בתקופתנו זו, כיון שהמובא בברכות שם, שבנ"א מזלזלים בהם — נתרבה הזלזול בדורנו דור יתום, ועושה בנוסחאות התפלה כרצונו, משנה מקצר ומדלג, ופשיטא שמתקן תפלות חדשות אשר לא שערום דוגמתם אבותינו ואבות אבותינו.

בהיפך ממה שהוזהרנו בתוקף ובהחלט במקרא מפורש: אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים וגו' (קהלת ה, א). יעוין שם בפירוש הראב"ע שהאריך בזה. והודיע הרח"ו בשם מורו הוא האריז"ל בהנוגע אפילו לפיוטים ולפזמונים, שאישרו רק אלה "שנתקנו ע"ד האמת רק אלה האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דבורם בלא ידיעה כלל" (פע"ח שער א' בתחלתו).

. . . והעיקר, אשר גם זה יביאם לתכלית המכוון — להתבוננות קודם התפלה, וכמצווה עלינו: וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים. והרי פסק דין מפורש הוא: יחשוב קודם התפלה (ז.א. לכל הפחות שלש פעמים ביום חול, וד' פעמים בשבת ויו"ט! — הכותב) מרוממות הא-ל יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו (שו"ע או"ח ריש סי' צ"ח). ומיוסד הדין על דבר משנה: אין עומדין להתפלל אלא כו',

ואז ודאי אשר בעת התפלה והתפלה עצמה תהי' מתאימה לענינה, ובלשון רש"י, כנ"ל — תעלה למעלה . . .

(ממכ' ט' שבט תשי"ח)

. . . במ״ש אודות שישנם חסידים (ובטח כוונתו לאלו הלומדים ומתנהגים בחסידות, לא לסתם הקוראים א״ע חסידים) מאחרים זמן ק״ש ותפלה וכו׳ מפני ההתבוננות שקודם התפלה וכו׳.

הנה טעמם ונימוקם מבואר בכ״מ שהוא מפני ההכנה לתפלה, ולא כל האנשים שוים לאורך זמן הנצרך להכנה בזה מתאים לתכונת נפשם, אף שכל האנשים מחוייבים בהכנה זו, וכדבר משנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, והובא הלכה למעשה באו״ח סי׳ צ״ב ס״ב בהגהה, ובהכנה זו נכללה ג״כ טהרת הגוף, אשר אף שבטלוה לטבילותא דעזרא, הוא רק שבטלוהו להחיוב, אבל טהרת הגוף מועילה ביחוד לתפלה. וכמובא מרב האי גאון ועוד ונתבאר ע״פ חסידות בלקוטי תורה לרבנו הזקן פ׳ תבוא מג, ג.

וכלך מהדרך דשאלות קושיות ופרכות, בה בשעה שיש למלאות הזמן ולנצלו בלימוד, ובפרט כלך מקושיות על הנהגות של אחרים, והרי בידו לקום השכם בבוקר ולהיכון בכל הענינים האמורים — באופן שיוכל לקיים ק״ש ותפלה בזמנה. ואם הזמן אינו — הרי יכול לקום לפני זמן השכמה, ומי בידו מעכב . . .

(ממכ׳ ה׳ אד״ר תש״ז)



אויפן פסוק תפלה לעני כי יעטוף ולפני הוי׳ ישפוך שיחו, זאגט דער בעש״ט: אַ משל פון אַ מלך וואָס האָט אויסגערופען אַלע זאָלען קומען צו איהם בעהטען — וועט ער זיי געבען. האָט יעדער איינער געבעהטען לפי ענינו. איז דאָרט געווען אויך אַן עני, האָט ער געבעהטען, אַז ער וויל אַריינגעהן צום מלך דריי מאָל אַ טאָג רעדען מיט איהם, און דאָס איז דער פירוש פון תפלה לעני כי יעטוף, וואָס איז דעם עני׳ס בקשה, אַז לפני הוי׳ ישפוך שיחו.

און דער בעש״ט איז מסיים, אַז הערענדיג די בקשה פון עני, האָט דער מלך געזאָגט, אַז וויבאַלד ער בעט קיין זאַך ניט, נאָר ער זאָל קענען אַריינגיין רעדען מיט מיר דריי מאָל אַ טאָג, דערפאָר וועל איך איהם געבען אויך די ענינים, וואָס אַלע האָבען געבעטען, וואָס געפינען זיך בארמון המלך.

לכאורה איז ניט מובן, פאַרוואָס דער עני דוקא בעט בקשה פון ולפני הוי׳ ישפוך שיחו. אין פלוג האָט דער עשיר וואָס איהם פעלט גאָרניט, ער האָט בעדאַרפט בעטען אַזאַ סאָרט בקשה, זיין מבוקש האָט געדאַרפט זיין ריידען מיטן מלך. מה שאין כן דער עני וועלכער איז אַ חסר, האָט זיין מבוקש געדאַרפט זיין קודם כל למלאות חסרונו.

ובפרט ברוחניות הענינים, וואָס אין עשיר אלא בדעת ואין עני אלא בדעת, איז דאָס נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיג. ווי קומט דאָס צו אַן עני אַזאַ סברא און אַזאַ איינפאַל צו בעטען לפני הוי׳ ישפוך שיחו. אדרבה דער עשיר

---

1) ראה תולדות י״י פ׳ ואתחנן. מאור עינים פ׳ תשא.

בדעת, וואס איהם פעלט גארניט, וואורום דעת קנית מה חסרת, האט זיין בקשה געדארפט זיין ריידען מיטן מלך.

נאר דער ענין איז:

אן עשיר איז א מציאות, און יעדע מציאות — איז פארן מה שלמעלה ממנו, וואס דאס האט ער נאך ניט. די בקשה פון דעם עשיר קומט מצד זיין מציאות וואס ער איז, ער בעט אן ענין וואס איז פארבונדען מיט זיין מציאות, נאר דאס פעלט נאך אין זיין מציאות. אן עני, איז בהעדר המציאות, ניט ער האט עפעס און ניט ער פילט אז עם פעלט. במילא איז זיין בקשה ניט מצד זיך, נאר מצד דעם מלך, און דערפאר — וואס איז זיין בקשה — רעדען מיטן מלך.

בקשת העני איז ניט מצד זיין מציאות. נאר מצד דעם וואס דער מלך האט אויסגערופען אז מען זאל בא איהם בעטען, מצד דעם קומט זיין בקשה. ער איז כעונה אחר הקורא. וויבאלד אז דער מלך האט געזאגט אז מען זאל בא איהם בעטען, בעט ער במילא, און דער מלך איז זיין מבוקש.

און בשעת עס איז דא דער תפלה לעני, אז ער טוט זיך אויס לגמרי פון זיין מציאות, ער איז קיין מציאות דקדושה אויך ניט, ובמילא איז זיין איינציגער מבוקש לפני הוי' ישפוך שיחו, דאמאלסט זאגט דער אויבערשטער, אז ער גיט איהם אפ אויך אלע ענינים פרטים, וואס געפינען זיך בארמון המלך.

אין זהר שטייט[2] אז תפלה לעני מיינט מען דאס די תפלה פון משיח'ן, עני ורוכב על החמור.

און אויך איצטער איז דאך דער ענין פון תורת החסידות, פנימיות התורה פארבינדען זיך מיט תורה ווי זי איז פאראיינציגט מיט סתים דקוב"ה, דאס איז א מעין פון דעם מרחב עצמי שבתורה וואס וועט נתגלה ווערן לעתיד. דערפאר איז אויך איצטער קען מען דורך לימוד החסידות והנהגותי' והדרכותי' צוקומען צו דעם תפלה לעני, וואס דאס איז מגלה דעם משיח הפרטי שבכל אחד ואחד מישראל, וואס דאס איז דער ענין פון פנימיות הלב כמבואר באגרת הקדש אין תניא, ביז מען קומט צו צו דעם משיח הכללי, עני ורוכב על החמור.

(משיחת ש"ק בשלח, ט"ו בשבט, תשט"ז)

---

2) ח"ג קצה, א. וראה אגדת בראשית פ"ו.

. . . במענה על מכתבו מט"ז אדר בו מעורר ע"ד נוסח הזמנה שקבל מ... אשר הנ"ל מתברך שבנו יהי' ירא שמים וחסיד ולמדן כפי כוונתי ורצוני, וממילא הוקשה לו מהו התוכן לקשר איחול משאלות לב יהודי בכוונת ורצון בו"ד.

הנה ידוע דתפלה היא עבודה שבלב וכמארז"ל (תענית ב, א) וצריכה להיות בדבור, ובמילא צריך שיהי' פיו ולבו שוין למען שתועיל התפלה, כן מובן מנוסח תפלתנו, שכל שיפרט אדם תפלתו ה"ז משובח, ולא שיסתפק בתפלה כללית, שלכן מתפללים י"ב אמצעיות ולא בקשה כללית, וגם בברכות אלו גופא כמה פרטים מפורטים בכל אחת מהן, ובמילא אחד אשר אינו סומך על עצמו שיוכל לפרט תפלתו כדבעי מאיזה סיבה שתהי' ולפי דעתו נמצא אחד מידידיו הרוחש ומאחל לו כל טוב באמת, ויש לו הבנה במבוקשו יותר מפורטה ועמוקה ה"ה מנסח תפלתו ובקשתו שמתפלל שתתמלא בקשתו כפי כוונת ורצון פלוני, ומוצאים עד"ז גם בהלכה בכמה שכותבים בהיתר עיסקא כתקון חז"ל וכותב זה אפי' עם הארץ, ומועיל ע"פ דין התורה, כיון שמוסר דעתו לחז"ל.

ב) עוד זאת אשר מי יודע יצר לב האדם והתחבולות של היצה"ר שאומן גדול הוא ובא לכאו"א לפי ענינו, וכמרז"ל (שבת קה, ב). ובמילא מחפש כמה דרכים לבלבל את האדם, ובפרט בעת רצון, כשחושש שתתקבל תפלתו — שיש מקום יותר לחשש שיבלבלו ויערוב איזה פני' בבקשתו ותפלתו, וככל שתגדל הבקשה בהרחקה מענינים גשמיים, וכמו בבקשת הנ"ל: שיהי' ירא שמים — ואינו מסתפק בזה, אלא שיהי' עוד — חסיד — היינו לפנים משורת הדין אפילו של ירא שמים, ואינו מסתפק בזה, אלא מוסיף עוד — למדן — היינו שישתמש בכח התורה להיות יר"ש וחסיד, אשר התורה היא תורת אמת, שחסד אמר אל יברא, מובן שהיצה"ר יחפש כל אשר בידו לבלבל התפלה ואם א"א בדבור, הרי עכ"פ בלב. והוא ע"ד מ"ש הרמב"ם סוף הלכות תמורה: ירדה תורה לסוף דעתו של אדם וקצת יצרו הרע וכו' ואע"פ שנדר והקדיש אפשר שחזר בו ונחם כו'. והעצה היחידה לזה ימסור תפלתו על דעת איש אחר, שאינו נוגע בדבר ודורש טובתו, שאז הדבור והכוונה יחד יהלכו. וגם לזה כמה דוגמאות בנגלה, ואחת מהן היא, משארז"ל (נדרים כה, א) אמר להם הוו יודעים שלא על דעתכם אני משביע אתכם אלא על דעתי ועל דעת המקום.

ג) כן מקשה, שלכאורה פשוט שתפלה צ"ל דרך כלל, להיות מעושי רצון השי"ת מבלי להזכיר הדבר שרוצה בה, ובמחכת"ר אינו כן, וכנ"ל שמכל נוסחי התפלה שתקנו אנשי כנסת הגדולה יראה שמפרטים התפלות עד כמה שאפשר, ומה שלא פרטו עוד יותר הוא כדי שיהי' נוסח אחד לכל בני ישראל, אבל גם נוסח זה מפורט הוא ביותר, וכנ"ל — עי' רמב"ם הל' תפלה.

האמת אגיד, שספק הי' בידי אם לענות על השאלות או לא, כיון שלדאבוננו הנה בכל הזמנים ובפרט בזמננו זה, נמצאים הרבה שכוונתם — הקושיא (בפרט בדרך שלא הורגלו בה, שכששואלים הם את עצמם מפני מה משתמטים הימנה, הרי התירוץ היותר קל הוא לומר שיש לו קושיות על הדרך), אשר אז אין תועלת כל כך מהתירוץ, כיון ששערי קושיות לא ננעלו, אבל כיון שאיני מכירו, הרי אני מעמידו בחזקת כשרות שבודאי אין כוונתו אלא לטובה, היינו להסביר לו דבר שעדיין לא נזדמן לו במכתבי בנ"א, אף שנמצא כדוגמתו בכ"מ, וכנ"ל.

כמובן, אם יש לו איזה הערות בהנ"ל, אתעניין לקרוא אותם, ואשתדל גם לענות עליהם, כפי יכולתי.

הערה: בדיוק הבאתי שתי דוגמאות הנ"ל, כי ענין השבועה — זהו ענין עבודת האדם המתחלת מעת הבר מצוה — שנעשה מושבע ועומד מהר סיני. והכוונה בזה היא — ריבית בהיתר עיסקא, וכמבואר במאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ד"ה טעמה כי טוב סחרה, דשנת ה'תש"ט.

(ממכ' יא ניסן תשי"ג)

. . . ומה שמבקש עצה בהנוגע לענין התפלה — שאינו מרגיש עניינה במחשבה דבור ומעשה ואינה משפיעה עליו.

הנה אין פלא בדבר לאחרי פסק המשנה אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, ופרש"י הכנעה (ושפלות), שלשון המשנה בזה הוא ציווי וגם הודעה —

שאי אפשר שתהי' התפלה כדבעי אם אין ענין ההכנעה.

וענין ההכנעה אי אפשר שיבא מצד עצמו, כיון שהאדם הוא מציאות. ונוסף על זה הרי יצרו הרע אקדמי' לטעניתי'.

אבל — בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, שהתורה מגלה תרופה גם לענין הישות והמציאות שממנה הגאוה,

והוא על ידי לימוד שיכול להביא להכנעה וביחד עם זה גם לעבודה (זו תפלה) מתוך שמחה. וכמרז"ל שאין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה.

והוא לימוד החסידות, דא"ח, המביא לאהבתו (שמעוררה שמחה) ויראתו (שמעוררה הכנעה ושפלות).

ומובן מעצמו ולא נצרך לעורר על זה שתפלה צ"ל בטהרה.

ואם יתנהג בלימוד הנ"ל אליבא דנפשי' ובפרט קודם התפלה בבקר — יועיל זה להתפלה.

ומכיון שהתחלת הבקשות בהתפלה היא בקשת חכמה בינה ודעת — ברכה הראשונה מברכות האמצעיות שהן בקשת צרכיו — הרי בודאי שגם לאחר התפלה ובמשך היום יהי' לו שיעור קבוע בלימוד תורת החסידות,

וכמאמר רבנו הזקן שעיקר הקביעות הוא קביעות בנפש,

וקבוע אינו בטל.

מובן שהנ"ל הוא הן בהנוגע לעצמו והן בנוגע לאותם שיכול להשפיע עליהם, כי הרי מי שיש בידו למחות וכו'.

אלא שאחריותו גדולה יותר, כיון שמגזע חב"ד הוא ונתנו לו כחות מיוחדים לפעול בכל הנ"ל. והשי"ת יצליחו.

(ממכ' י"ז טבת תשט"ו)

. . . ויה"ר שיתקבלו תפלותיו על עצמו ועל מושפעיו, ובפרט ע"י האריכות. וכידוע סיפור כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר מהר"י סלנטר שאל את כ"ק אדמו"ר מוהר"ש, מפני מה מאריכים כ"כ החסידים בתפלה, וענהו, אשר ידועה הפלוגתא אם תפלה עושה מחצה או כולה, ולכן מאריכין בכדי שגם מחצה יספיק* . . .

(ממכ' ו' שבט תשט"ז)

---

*) ובדא"פ יל"פ: ע"י האריכות מגיע במדרי' עליונה יותר, ורגלי מדרי' עליונה הם כנגד כל המדרי' שלמטה הימנה (תניא ספי"ג). ומחצה הנ"ל — הוא ע"ד הל' דא"א וע"ק הם מחצה התחתון והעליון דכתר. ואין להקשות מתפלה קצרה דוקא דכה"ג, כי הוא ע"ד הנקודה דיו"ד או קוש"י. — וראה ויק"ר פ"י, ה. ברכות לב, ב. שם לד, א.

. . . כותב על ענין המחשבות זרות שמבלבלים אותו מזמן לזמן וביותר בזמן התפלה.

והנה עליו להתפלל מתוך הסידור, וגם במקום שצריך להתבונן צריך להיות סידור פתוח לפניו, וכשירגיש שמתחילות מחשבות לשוטט יביט בסידור, וידוע מרז"ל אותיות מאירות, וצריך שיהי' לו איזה ענינים מתורת החסידות חקוקים בזכרונו בתיבותיהם ומהם הדרוש והדרת פני זקן בלקו"ת סוף פ' קדושים. וכן יתן קודם התפלה בבקר — בימות החול — איזה פרוטות לצדקה מזמן לזמן, ויצוה לבדוק התפלין שלו, והשי"ת יצליחו בעבודה ובלימוד תורת הנגלה ותורת החסידות ואל ילך בגדולות ונפלאות, וידוע הפי' עובד אלקים, שזהו עבודה ויגיעה קשה, וכמבואר בתניא ובמאמרי דא"ח . . .

(ממכ' ו' אלול תשי"ג)

. . . הדיוק שהחזרת בי נשמתי. — מתאים לנוסח הברכה "המחזיר נשמות". ובברכה זו י"ל הטעם ע"פ פשט — דמזכירים ומעוררים מעשה בראשית: ויפח באפיו נשמת חיים.

במה שהעיר בלישני' דקרא בידך אפקיד רוחי — עיין בזה שער הכוונות דרושי הלילה ד"י: וטעם אומרו אפקיד רוחי ולא נפשי או נשמתי כו' . . .

(ממכ' ט' שבט תשי"ח)

... א) איך נוהגים כשניעור כל הלילה באמירת ברכת ענט"י ואלה"י נשמה — הוראה לרבים שאין אומרים וכמ"ש בסידור אדמו"ר הזקן ומובן שאפשר לשמוע ממי שישן (הוראה בחשאי שאומרין, כן שמעתי מכ"ק מורי וחמי אד"ש).

ב) אם קוראים בתורה כשמתפללים בצבור אף אם כבר שמעו קרה"ת — מעולם לא שמעתי ולא ראיתי שינהגו כן.

(ממכ' ט' תשרי תש"ט)



. . . ובמ"ש אודות חגירת אבנט (גאָרטל) בשעת התפילה, — הנה אף שאנ"ש נוהגים בזה לאחרי הנשואין, אבל שכבר(?) נהג מאיזה שתהי', בזה עד עתה, צ"ע למה לו לבטל מנהגו, ואף שמוכרח כנ"ל שלא יהי' בזה בליטות, וביחוד שלא יהי' שונה משאר אנ"ש, והרי יכול לאזור האבנט מתחת לבושו העליון ואם ביטל כבר מנהגו בעבר — הרי עכ"פ צריך להתירו בפני שלושה, וככל מנהג טוב שנהגו בו שלשה פעמים*.

ובשאלתו להטעם להתחיל לחגור אזור לתפלה רק לאחרי הנשואין. הנה אף שלא מצאתי בזה בפירוש, י"ל כיון שזהו מנהג חסידים (עיין האריכות בזה בטושו"ע או"ח סי' צא, ונ"כ), ועינינו הכון לקראת אלקיך ישראל, שהוא ע"ד עטיפת טלית — פריסו דמצוה להמשיך עליו מלכותו ית' (עיין תניא ריש פרק מא), מפני הצד השוה שבהנ"ל נוהגים להתחיל בשניהם בתקופה אחת. והיא לאחרי הנשואין, וכמרומז בהנוגע לטלית בקדושין כט, ב. וי"ל עוד טעמים בזה, ואכ"מ.

ולהעיר אשר בכמה מקומות בפולין נהגו לחגור אבנט גם לפני החתונה, וכן מובא המנהג לחגור שתי חגורות (בספר מנחם ציון. הועתק גם בספר טעמי המנהגים חלק שלישי ועיין ג"כ שבת פרק טז משנה ד'**) — אבל שני מנהגים אלו אין אנ"ש נוהגים בהם.

בטח ינצלו ימי הפורים הבע"ל באופן המתאים ובעניני חסידות, ומובנת השייכות בזה ע"ד המבואר בכ"מ בדא"ח ענין הפורים.

(ממכ' יח אדר תשט"ו)

---

*) ראה שער הכולל פמ"א (ער"ה) סק"נ.

**) משם גם מקור למנהג חסידים ללבוש כיפה תחת הכובע. ולהעיר מחולין קלח, א: כיפה כו'.



. . . למנהג כמה מאנ"ש שבחורים היורדים לפני התיבה מסרבים לעטוף טלית ועד"ז בעלי' לתורה הגבהה וכיו"ב.

מיוסד האמור על הוראת כ"ק רבותינו נשיאינו (כהנדפס בהיום יום י"ט כסלו) אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה ומעריב, לא בשוי"ט ולא בר"ה — שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור וכיו"ב, שמזה בנין אב

וע"פ סיפור תורתינו (שגם סיפור התורה הוראה היא) (סוכה לב, ב), רב אחא ברי' דרבה מהדר וכו' הואיל ונפיק מפומי' דרב וכו', ובפרט שבנדון דידן הרי יש גם הענין דעשיית ברכה שכמה שקו"ט בזה, והעצה היעוצה הכי פשוטה לצאת מספק ברכה שלא ליכנס לכל שאלה זו, וק"ל, מובן מכל האמור באופן שלא לבוא לידי מחלוקת, שהרי גדול השלום, וכל התורה לא ניתנה אלא לעשות שלום בעולם.

(ממכ' ט' ניסן תש"כ)

. . . במ"ש אודות אחיו שי' המגיע לעול מצות בשילהי שתא, ויש לו נטי' לדרך חב"ד, ושואל אם לשנות מנהגיו עד עתה — לנוסח אר"י וכו', וגם אבותיו שי' מסכימים לשאלה זו ולהנהגתו מתאים להמענה.

לדעתי יתחיל בזה מיום קבלת עול מצות, ובתור הכנה — איזה זמן לפני זה, ולהעיר מתשובות האחרונים* שמותר לשנות מאשכנז לספרד (ולא להיפך), שעפ"י זה מובן שכן הוא גם מנוסח ספרד לנוסח האר"י (ולא להיפך) ונוסח רבנו הזקן. ובפרט שידוע שהנהיג רבנו הזקן [בעל התניא — פוסק בנסתר שבתורה — והשו"ע — פוסק בנגלה שבתורה] — מנהגיו וענייניו בעיירות ובחוגים שעד אז נהגו אחרת, וק"ל.

במה שמסיים במכתבו בענין החזרת הפנים בברכת כהנים — יש לברר מנהג אנ"ש באה"ק ת"ו, שבטח יש להם קבלה מחסידי חב"ד הראשונים שבאו לאה"ק ת"ו עוד בימי אדמו"ר האמצעי . . .

(ממכ' כ' תמוז תשי"ז)

*) דברי חיים ח"ב ס"ח. בית האוצר חאו"ח וחיו"ד. מגח"א ח"א סי"א.

. . . אף שענין השם תופס מקום חשוב בתורה ובמנהגי ישראל, שמזה מובן שגם בהנוגע לשמות בהכ"נ — צריך לדייק בזה, בכל זה מובן שעוד יותר נוגע נוסח התפלה שמתפללים בו בבית הכנסת.

והנה האריכו בכמה שו"ת האחרונים בהנוגע לשינוי הנוסח, ומסקנא האחרונה היא, שאפשר לשנות מנוסח אשכנז לנוסח ספרד, אבל לא מנוסח ספרד לאשכנז. ומזה מובן ג"כ, עד כמה נוגע שיהי' דוקא נוסח אר"י שהוא עוד בדיוק נוסף בנוסח ספרד עצמו. ובפרט נוסח רבנו הזקן שהוא הנקרא עתה נוסח האריז"ל, שרבנו הזקן בירר מכמה נוסחאות — ועל פי המסופר בין זקני החסידים בדורות שעברו, שבעת שקבע וכתב הסידור שלו, בירר משש סידורים נוסחאות שונות. ולכן לדעתי גם בשם שני בתי כנסיות המאוחדות צ"ל התיבה נוסח האריז"ל — בכדי לקבוע העיקר, שהוא נוסח התפלה כנ"ל. ויה"ר שיצליחו לקבוע בכל המתפללים — שהתפלה תפעול פעולתה בכל שעות היום. וכוונתי כפשוטה, שהברכה הראשונה בבקשת צרכיו

שהיא בקשת הבנה ודעת, יעמדו בהשתוקקות זו גם באמצע היום, והברכה שלאחרי — בקשה להתעוררות תשובה ולסליחה על עוונות, תעמוד בקשה זו להתעוררות תשובה גם בעת העסקים כו' וכו'. ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

(ממכ' כ' אייר תשט"ז)

. . . במענה על מכתבו מד' פנחס, בו שואל ע"ד:

א) מנין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל. ובעברו דרך שם בבקר ש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו'. והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה.

והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני ידיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ — יבטל המנין וקרוב לודאי שחלק גדול גם לא יתפללו.

ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלא יש חלק בחטא חבירו אינו כן במדת חסידות *. ובנידון דידן יש לצרף, עכ"פ בתור סניף:

א) הדעות שחילול שבת בפרהסיא כאילו כו' הוא רק במלאכות מסוימות ובפני עשרה מישראל כו' וכו' ומצוין באחרונים לשו"ע יו"ד סי' ב' ס"ה.
ב. אם לא הי' ממלא בקשת הנ"ל נחשב הי' בעיניהם לדחי' בשתי ידים וכו' ומעין חילול השם.

ב) אם יתפלל בבית הכנסת שאין בטוחים כ"כ במהות היורדים לפני התיבה, אבל ע"י כניסתו לשם יש בידו לתקן עניינים בסדר התפלה ובהלמודים.

מובן שמענה על זה — תלוי במהות החסרון שיש בהחזנים או המתפללים כו', ומה שראינו ברובא דרובא — הוא שגם אם אין מתפללים שם, אבל נכנסים מזמן לזמן ומשתתפים בלימודיהם — גם זה מספיק שיקבלו הצעות וכיו"ב, כשמסבירים להם הנחיצות והתועלת בזה. מובן שע"פ הנ"ל — צריך להעשות באופן דיפלומטי, שלא ירגישו שמתפלל בפ"ע ובמקום אחר . . .

(ממכ' י"ח תמוז תשט"ו)

---

*) עיין בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד, א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א. ריטב"א עירובין לב, ב.

. . . בענין דיני הפסק בפסוד"ז.

זה לשון אדמה"ז בסידורו: כשמפסיק למודים כו' וכשמפסיק לקדיש כו' ובקדושה יאמר רק כו' אבל נוסח שמוסיפין בשבת אינו מנוסח הקדושה וא"א אותו במקום שאסור להפסיק, עכ"ל.

מזה דייקתי שתים: (א) דאדה"ז משוה הסיום דמודים וההוספה דקדושה. (ב) דבמקום דאסור להפסיק א"א אותם. וא"כ גם בפסוד"ז הדין כן.

וחזק אצלי הדיוק מסיום הלשון שם: בק"ש וברכותי' כו' אבל בפסוד"ז מב"ש ועד ישתבח מותר לענות אמן — משמע דרק בזה מחולק דין הפסק בפסוד"ז מברכות ק"ש.

(והטעם י"ל מפני שאמן הוא ג"כ כעין זמרה. עיין שו"ע רבנו סנ"א ס"ה).

ואף שמשו"ע רבנו אולי אפשר לדייק אחרת, וכדלקמן — הרי הסידור הוא בתראי, וכידוע והובא ג"כ במשניות להצ"צ דף מו ע"ד.

ובכ"ז הי' לבי מהסס קצת, כי כמדומני, ממעט אדה"ז ביותר להביא דינים מחודשים מה שלא נמצא בפוסקים שקדמוהו, אף שלמדם מדיוקי הלשונות (וע"ד מנהגי הרי"ף והרמב"ם, כידוע בכלליהם). ויל"ע בזה בהקדמת השו"ע.

דלכן אפ"ל שגם בסידורו לא העתיק אלא הדינים — בהפסק בפסוד"ז — המפורשים ולא מה שדייק שיש להפסיק.

וראיתי נוהגין להוסיף הפסק לאמירת כל נוסח מודים, ודיוקם ממש"כ רבנו בשו"ע סס"ו ס"ה: כשמפסיק למודים כו' שבזה די כו' וכשמפסיק לברכו כו' ולא נוסח יתברך וישתבח כו' שאינו אלא מנהג ואפילו בפסוד"ז אין מפסיקין לאמרו עכ"ל. ומדלא כתב כן בענין מודים מדייקין דלמודים מפסיקין בפסוד"ז. — שוב מצאתי שכ"כ בקצות השלחן להר"ח נאה ח"א סי"ח ומציין לאלי' רבה.

עוד ראיתי נוהגין (אומרים שזה הי' מנהג תו"ת בפולין) לומר כל מודים וכל הקדושה. וכ"מ דעת החיי אדם כלל כ' ובדרה"ח ס"ל.

למעשה — שאלתי את פי כ"ק מו"ח אדמו"ר וא"ל אשר בפסוד"ז יאמרו כל נוסח הקדושה ומודים אבל לא אמן שמתתקבל ואילך.

* * *

אם להפסיק בפסוד"ז לאמירת בריך שמי' או לוזאת התורה — הספרים כנסת ישראל ושו"ת פרי השדה שמזכיר לא ראיתי —.

פשיטא, כיון דאדה"ז לא הביאו בשום מקום דאין לנו חסידי חב"ד לעשות כן.

אחד מהתמימים א"ל ששמע כן בשם כ"ק אדנ"ע — דמפסיקין לבריך שמי' — שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר וא"ל שאינו ושאין להפסיק.

דרך אגב: מקור אמירת בריך שמי' הוא בזח"ב רו, א. אבל בשו"ע לא הביאו. ופליאה שגם אדה"ז בשו"ע שלו סרפ"ב אינו מביאו, אף שבכ"מ מביא את המג"א והמג"א מביא אמירת ב"ש בסרפ"ב. ואולי כתבו אדה"ז בסקל"ה שלא הגיע אלינו.

והנה ידוע שכמה דעות באמירת ב"ש: עיקרה במנחת שבת (רמ"ז הובא בשע"ת סתפ"ח); בשבת שחרית (מג"א שם בשם האר"י. וכ"כ בפע"ח פי"ט משבת ובש' הכוונות. ובנגיד ומצוה ומסיים: ומ"מ אין אסור לאומרו גם בחול), וה"ה במנחת שבת (ניצוצי אורות בזהר שם); ונוהגין לאומרו גם בקה"ת יו"ט וחול (פרמ"ג סרפ"ב. באה"ט בשם האר"י שם. שע"ת הנ"ל). ועפ"ז יש לחלק, לדעת המפסיקין להנ"ל בפסוד"ז, בין בריך שמי' דשבת או יו"ט וחול, כמובן.

(ממכ' כ"ג תמוז תש"ט)

. . . ג) ע"ד מנחה בעש"ק נכון הוא — ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) — שיתפללו בצבור מנחה גדולה ולא מנחה קטנה ביחידות.

ד) מה שהעירו ע"ד אמירת פסוקי דזמרה, הנה הלכה פסוקה היא (ברכות לב, א) לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל מנלן ממשה כו' ולכן תקנו לומר פסוד"ז קודם התפלה וכן כדי לעמוד בתפלה מתוך שמחה של מצוה, והובאה תקנה זו בכל ספרי הגאונים מפרשי הש"ס והפוסקים, וא"כ המזלזל באמירת פסוד"ז מזלזל בתקנה אשר נתקבלה ע"י גאוני עמודי התורה וההוראה שבכל דור ודור, אנשים אשר כל בית ישראל נשען עליהם, ומהם: רב עמרם גאון, רב סעדי' גאון, רב נטרונאי גאון, ר' משה גאון, רי"ף, ר' יונה, רש"י, רמב"ם, רשב"א, רמב"ן, סמ"ג, סמ"ק, טור, ב"י, רמ"א, ב"ח, לבוש, ט"ז, מג"א ועוד ועוד.

והא דבדיעבד התירו משום תפלה בצבור, לדלג בפסוד"ז (ודוקא ע"פ האופנים המבוארים בשו"ע) אינו ענין לשאלתם כלל, כיון שמפורש הטעם ע"ז, דפסוד"ז נתקנו בשביל התפלה שתהא ראוי' ומקובלת וע"י תפלה עם הצבור תפלתו מקובלת ודאי (וי"ל סניף לזה, דהרי הצבור בתפלתם הקדימו ואמרו פסוד"ז, והוא כולל עצמו עמהם) וכיון שהוא בדיעבד שא"א לו לקיים שתיהם (וה"ה אם א"א לו לומר אפילו ברוך שאמר וישתבח) מדלג ומתפלל עם הצבור.

— וכבר פסקו האחרונים שאחר התפלה יאמר כל מה שדילג מלבד הברכות דהיינו ב"ש וישתבח —

אבל לכתחילה חייב כל לאדם לזרז את עצמו בענין שלא יצטרך לדלג כלום, ופשוט.

והעושה בשאט נפש היפך הנ"ל, ומזלזל בתקני חכמים ומנהג כל ישראל ענינו מפורש במשנה גמרא וכו' ואין להאריך.

(ממכ' כט טבת ה'תש"ד)

. . . ג) מנהגנו, שבפסוק פותח את ידיך וגו' נוגעין בתפילין של יד ואח"כ בתש"ר, ויש נוהגים לנגוע ע"י רצועת התפילין ולנשקה.

ד) הנחת תפילין דר"ת, יעיין בזה בשער הכולל, והתחלת זמן הנחתם – גיל – תלוי ברגש*.

ה) בהנוגע לק"ש במוצש"ק, — יעיין בזה בהיום יום. ונוסף ע"ז לא שמעתי הוראות.

ו) לימוד פרקי משניות וקדיש דרבנן אחר כל תפלה, ה"ז נוגע לעילוי הנשמה, ובמילא שייך גם כשהאבל הוא לפני גיל המצות.

ז) זמן הנח"ת לפני הבר מצוה, הוא ע"ד הנחתם לאחר גיל מצות, ז. א. כל משך התפלה . . .

(ממכ' יב אד"ש תשי"ט)

*) ראה שיחת פורים תשל"ו. המו"ל.

. . . איך יש לנהוג בבית הכנסת בהנוגע לתפלה בלחש וחזרת הש"ץ, באם רק ששה לא התפללו עדיין.

נוהגים ע"פ מ"ש במג"א סימן ס"ט ס"ק ד' הובא לפסק הלכה בשו"ע רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) דמתפללין בלחש ואח"כ חזרת הש"ץ בקול רם, ובמה שמציין לשערי תשובה סי' נ"ה ס"ק ט' שמעתיק דברי המג"א וכותב עשרה במקום ששה, כנראה שטעות נפל בדפוסים הראשונים ובמקום וא"ו כתבו יו"ד, כיון שכו"כ מעתיקים דברי המג"א וכולם כותבים ששה ומפרשים הטעם מפני שהוא רוב מנין . . .

(ממכ' ג' אדר תשי"ח)

. . . ובשאלתו שע"י שהורגל להאריך בתפלתו אינו שומע קדושה מהש"ץ. ושואל אם ינהג במנהגו זה, או שיקצר בתפלתו בכדי לשמוע קדושה.

הנה מובן — ע"פ היסוד אשר הכוונה היא העיקר בתפלה, עד שישנה גם כוונה כללית כזו שבלעדה התפלה בטלה * — שאין לקצר בהתבוננות בתפלה ובהאריכות בה, אפילו בשביל לשמוע קדושה, והוא ג"כ מובן מפסק הצמח צדק בשו"ת שלו — נדפסה בשער המילואים סימן יא' — עיי"ש ובספרים שמזכיר.

(ממכ' יט סיון תשט"ו)

*) ראה רמב"ם הל' תפלה פ"ד. שו"ע לאדה"ז סצ"ח סוס"ב. קו"א בתניא (קנד, ב). חידושי ר"ח הלוי לרמב"ם שם.

. . . בדבר הערתו כשהיחיד עומד בשמע קולנו והחזן אומר קדושה הנה יאמר נוסח של בקשה שבתוכה ישלב ג"כ הקדושה על יסוד ששואל אדם צרכיו בשומע תפלה — הנה עפי"ז הי' מקום להפסיק בשומע תפלה לכל העניינים שלכל ענין יש לשלב ולבררו נוסח של בקשה שהענין יכלל בתוכו. ולא אישתמיט שום פוסק להביא דבר זה חידוש גדול כזה. ולכן לא נראה לי הוראה הנ"ל ואפשר לומר הטעם לשלילתה כי אין להערים בדבר שאינו הכרח . . .

(ממכ' ח' ניסן תשי"ד)

. . . במ"ש אודות מנהגי הגבה וכו' — כנראה ממכתבו כבר הנהיגו זה בביהכ"נ איזה פעמים, ובטענה שכן נוהגים בביהכ"נ בו התפלל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, — והנה אף שלכתחלה אולי צדקו טעמי כת"ר לשלילת שינוי המנהג, ובפרט שכן נהגו זקני אנ"ש בדורות שקדמו בבואם לאה"ק ת"ו. אבל הבעיא עתה — האם יש לנגוע בנקודת ההתקשרות של מי שהוא לרבותינו נשיאינו, אפילו באם מתבטאה היא ביותר על המדה. ויש לקשר לזה גם סיפור חז"ל (סוכה לב סוף ע"ב) מהדר כו' הואיל ונפיק מפומי' — אף שבודאי בעל הפס"ד עצמו, רב כהנא, לא הידר שיהי' דוקא תרי וחד, אלא רק דנפק מפומי', ולכן על תלמידו להדר לנהוג מתאים לדבריו, שבזה מתבלטת השייכות. וכש"כ בנדו"ד, ענין שבפועל. ועוד הרואה — השינוי יעורר אותו לשאול הטעם ויקבל המענה, שזהו מנהג אבותינו נשיאינו כו' וכמרז"ל עד בחברון. וכנ"ל עיקר הנקודה בהאמור הוא, להחזיר עתה המנהג לכמו שהי' ה"ז מחליש העמדה שצריך להשתדל להתנהג במנהגי ביהכ"נ של כ"ק מו"ח אדמו"ר.

(ממכ' אדר"ח אייר תש"כ)

. . . שואל מדוע נמנעים אנ"ש שי' מלומר בכל יום הי"ג עיקרים, וגם לא הוזכר אודותם בסידורו של רבינו הזקן.

א) והנה שאלה ראשונה מתורצת בשאלתו השני', שכיון שלא הוזכר בסידורו של רבינו הזקן, לכן אין אומרים העיקרים.

ב) הטעם שלא הביא זה רבינו בסידורו, לא קבלתי בזה דבר מפורש ואפ"ל, רק בדרך השערה, כמה טעמים של אי האמירה בתפלה, והם:

א) התפלה ענינה — וכמבואר בש"ס — סידור שבחיו של מקום ובקשת צרכיו של אדם, ואמירת אני מאמין, אינה משני סוגים הנ"ל.

ב) בכלל בעניני תפלה, הנה כל הוספה על מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ומובא בראשונים, צריכה להביא ראי' ברורה ויסוד לזה, ולא על הנמנע מלקבל ההוספה, והרי ידוע עד כמה הקפידו על כל התיבות ואותיות שבנוסח התפלה וכמה רמזים בזה, ואף שאפי' האומרים הי"ג עיקרים אומרים זה

לאחר התפלה גם זה צריך ראי׳ וכבר ידוע הראי׳ בזה מרבינו האריז״ל הובא בע״ח שער א׳ בתחלתו וז״ל: לא הי׳ חפץ בשום פזמון או פיוט מאלו שחברו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים מה שהם אומרים וטועים בסדר דיבורם בלא ידיעה כלל וכו׳ אשר לכן כנ״ל יש להזהר בהוספה ומקרא מלא דיבר הכתוב (קהלת ה, א) כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים, ועיין שם בפירוש האבן עזרא. ואם רוצה האדם להרבות בתפלות ותחנונים הרי יוכל להרבות באמירת תהלים וכו׳ דנעים זמירות ישראל...

ג) והנה כל הנ״ל — לבד סעיף א׳ — בהנוגע להוספה בתפלה בכלל ובהנוגע להי״ג עיקרים בפרט, הנה לא הובאו בסידור האריז״ל ובכמה סידורי תפלה מהראשונים וצריך עיון למצוא הראשון אשר יסדו לאמרו בכ״י, ועוד זאת אשר ידוע שכמה גדולי ישראל לא היתה דעתם נוחה ולקבוע אשר חלק מהמצות נקראים עיקריים משא״כ השאר, וגם במנין העיקריים לא הכל מסכימים עם דעת הרמב״ם שהם י״ג במספר והדברים ידועים.

ד) והנה לא נעלם ממני המובא בס׳ משמרת שלום בשם הרה״צ ר״פ מקאריץ אשר סגולה לפרנסה לאמר בכל יום פרשת המן וי״ג עקרים בהשכמה ופשוט שעניני סגולה הנאמרים במקום פלוני וזמן פלוני אינם ענין לנוסח התפלה של כלל ישראל וגם לא תמיד הוראה זו ענינה בכל המקומות ובכל הזמנים.

דרך אגב לכשיפוצו מעינותיך חוצה הוא מענה מלכא משיחא.

(ממכ׳ י״ז תשרי תשט״ז)



...בהנוגע לאמירת ברכו בכל יום בבקר אחר התפלה, וכנראה כוונתו להמבואר בטור ושו״ע סי׳ קלג, הנה דעת רבינו הזקן מבוארת בזה ממה שלא הביא הענין בסידור אף שישנה שם ברכו השני דקבלת שבת. ועוד יותר ממנהגי בית הרב שמעולם לא נשמע ע״ד אמירת ברכו זו (ראה ג״כ שו״ע רבינו ס׳ סט סעי׳ ד׳ וקצות השלחן חלק א׳ סימן כ״ד סעי׳ י׳ וכתר ש״ט לרש״ט גאגין ס״ק רמ״ג ואף שהביא בקצוה״ש מנהג אה״ק ת״ו ע״פ הנ״ל מסידור רבינו הזקן נראה שלא סבירא לי׳ שהרי גם אמירת ברכו שני דקבלת שבת היא ע״פ קבלה — עיי״ש בשער הכולל — ובכ״ז הביאה ולא הביא אמירתו בכל יום). וגם זה אינו שייך לקדושת הארץ דוקא כי הרי בשערי תשובה סי׳ רפ״ו מביא שנהגו כן בימיו באה״ק ת״ו ובארץ מצרים ודא למודעי ע״ד מ״ש רבינו הזקן בשו״ע הנ״ל שיש להזהר ממחלוקת בזה...

(ממכ׳ ד׳ שבט, תשט״ז)

במענה על מכתבו השואל בזהר ח"ב,

א) דף קנו/, א: בחול בשעתא דמנחה תליא דינא בעלמא ולאו איהו עת רצון, עכ"ל. ולכאורה הוא היפך מרז"ל (ברכות ו/ ב.) לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה.

מענה:

מובאת קושיא זו בדא"ח, בצירוף עוד קושיא ממרז"ל (ע"ז ג/ ב.) ג/ שעות רביעיות הקב"ה יושב ומשחק, וקוטב התירוץ הוא: עת מנחה הוא עת דין, ואם האדם מתפלל אז, הייגו שהוא מנצח בבית דין של מעלה בעת שהגבורה שולטת, ולכן יכול לפעול גדולות, כי אין עוד מנגד, ואדרבה גם המנגד עונה אמן. משא"כ בתפלתו בשחרית, כשמדת החסד שולטת, יפעול אז בתפלתו, אבל אין זה עדיין אתהפכא, ולכן כשתבוא מדת הדין בתוקפה, כשינטו צללי ערב, אפשר שתוכל למצוא קטרוג חדש. ולכן באליהו כשהיו פוסחים על שתי הסעיפים בעיקר הדת, והוצרך לאתהפכא — נענה בתפלת המנחה —. ותפלת המנחה מהפכת עת ישיבת בית דין, כי דוקא אז ישב הקב"ה ומשחק, וזהו ג"כ משא"כ בקדושת לוי ס"פ חיי שרה שבתפלת מנחה דיצחק, והנה גמלים באים, הקב"ה גומל חסד עם ישראל, וכמו שהעתיק במכתבו, גמלים דוקא, ע"פ מרז"ל (ברכות נו/, ב) הרואה גמל בחלום מיתה נקנסה לו מן השמים והצילוהו, אתהפכא מן הקצה אל הקצה.

ויובן ג"כ בעבודה, שנתבארה מעלת תפלת מנחה, שאז הוא באמצע עסקיו בעניני העולם (דינים, בירורים, נפה"א נמצאת במיצר) ודוקא אז מפסיק ומתפלל ומתייחד עם קונו, אתהפכא מן הקצה אל הקצה, ומזה יש ראי/ שמילי דעלמא לא יעבירוהו על דעת קונו, ונפש האלקית נצח, משא"כ תפלת שחרית שמתפלל קודם הליכת לעסקיו, אפשר שבצאתו לרחוב וכו/ יכשל, ח"ו, בדרכו ויפול ממדריגתו.

ויעויין ד"ה נ"ח מצותה משתשקע תפר"ח, ד"ה לעולם יה"א זהיר (קונטרס ט"ו*) ועוד.

ב) מוקשה לו דהלא לילה היא זמן דינים.

מענה:

אמת כן הוא שמנחה היא זמן דין לגבי הבוקר, ולילה זמן דין גם לגבי מנחה (והוא מוכח ג"כ בירושלמי שקלים פ"ה ה"ד, ועייג"כ זח"ג רכב/ א פע"ח תפלת ערבית ד/ א. — בסי/ האריז"ל שם, ועוד). אבל בנדון דידן בזהר, נוגע זמן ישיבת בית דין שלמעלה, ועלמא עילאה ותתאה דא כגוונא דא הם, ואין דנין בלילה, (סנהדרין פרק ד/, טושו"ע חו"מ ס"ה, וש"נ). אבל מילוי הפס"ד וכיו"ב — יכול להיות גם בלילה, ואדרבה...

(ממכ/ י"ט אד"ר תשי"א)

*) בסה"מ קונטרסים ח"א. המו"ל.

. . . י) אם יש חילוק באמירת יגמה"ר ביחיד בין תפלת שחרית, מנחה, או סליחות?

לא ראיתי ולא שמעתי מעודי שום חילוק, ונפסק הדין סתם בשו"ע סתקס"ה ס"ה.

— וסידור תהלת השם השלם הוא פוטוגראפיה מסידור שקדמו, ולא הספיק הזמן להגיהו כדבעי.

יא) אמירת ח"ק שאחר קרה"ת במנחת שבת, מתי יתחילו?

עיין בשער הכולל פכ"ט. אבל מנהגנו ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר להתחיל לומר ח"ק קודם וקרוב לסוף הגלילה, ולמהר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון ולהאריך באמירת הח"ק באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו להתפלה ככל האפשרי . . .

(ממכ' ט"ו תמוז תש"ט)

. . . בתמהון קראתי בסיום מכתבו, אשר אומר הוא ושמרו וגו' — שהוא היפך ממנהג אנ"ש מדורי דורות. ומובן שהסברה שכותב בזה אינה מספיקה כלל וכלל לבאר הנהגה — הפכית מרבותינו נשיאנו שהורו לתלמידיהם וההולכים בעקבותיהם. ולאחרי בקשת סליחתו — מוכרחני לאמר שגם ע"פ נגלה מבהילה ההנהגה, ע"פ הוראת חז"ל בהנהגת תלמיד לרב (סוכה ל"ב ע"ב: רב אחא ברי' דרבא מהדר כו' הואיל וגפיק מפומי' כו'). ובמ"ש בהעדר הסמיכות בלא"ה בביהכ"נ בו מתפלל, יש מקום לומר *, שבהרהור בינתיים בעניני גאולה או תפלה מתבטל העדר הסמיכות. [ולהעיר גם מפלוגתא הידועה**, על סמוך ממש או לא ממש] משא"כ כשבא באמצע ענין חדש, לא ענין גאולה ותפלה, וק"ל . . .

(ממכ' ז' תמוז תשי"ח)

---

*) או זה עצמו שחושב שלא יאמר ושמרו בכדי להסמיך כו'. — והנה כהנ"ל הוא לשיטתי' שכותב. אבל א) בפי' כתב בסי' ששלילת אמירת ושמרו הוא מפני חשש הפסק וולא ככתבו. ב) בפי' כ' בפס"ד להצ"צ לאו"ח סרל"ו כמו בנדו"ד שלא לומר ושמרו.

**) מנחות צח, א. ובתוס' שם עח, ב.

. . . במ"ש אודות לבישת טלית גדול קודם הנשואין, הנה על כגון זה נאמר, שצריך לנהוג כמנהג הסביבה בה נמצא, אבל פשיטא שנשיאת כפים צ"ל בלבישת טלית, וכמדומה שאין כל חילוקי מנהגים בזה.

(ממכ' כ"ח ניסן תשט"ז)

. . . בנוסח אבינו מלכנו פשיטא שצ"ל זכור במלאופם, — שהוא לשון הכתוב, וכבר העיר על זה גם בקונטרס הסידור וגם נתקן בהוצאות אחדות דסידור תורה אור.

בנוסח יה"ר של הכהנים יש לומר כנדפס בתורה אור, אף שהאומר כנוסח ד"תהלת ה'" אין להזניחו.

(ממכ' ח"י תשרי תשי"ז)

ר א ה

במענה למכתבו מכ"א טבת, בו כותב אשר קישויים לו בפרנסה, ועד שנאלץ (לדעתו) לעבוד גם בשבתות וחגים (ר"ל), ועם כל זה חסרים לו ולמשפחתו דברים המינימלים.

והנה בודאי אשר מבין הוא, אשר השם יתברך ויתעלה בורא העולם ומנהיגו, ומבין גם כן אשר השם יתברך ויתעלה נותן התורה, ועל פי זה הרי אי אפשר בשום אופן שהמנהיג את העולם ינהיגו באופן כזה, שמי שהוא יהי' נאלץ לעבור על ציוויו של המנהיג. והוכחה נוספת בזה, שהרי רואה בעצמו שחסרים לו דברים המינימלים, אלא שכיון שהאדם נברא בשלימות שיבוא להטוב בבחירתו חפשית, הרי אין מכריחים את האדם על זה, וסוף סוף יראה הטוב לפניו הטוב האמיתי לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות, וכיון שרוצים לתת לו שכר מרובה, ולפום צערא אגרא, הרי לפעמים מציגים אותו לפני נסיון, אשר התכלית בזה כמה שנאמר: כי מנסה וגו', וכשעומדים בנסיון — לא רק שניתן שכר בעולם הבא אלא גם בעולם הזה, ונוכחים לדעת שלא הי' בדבר אלא נסיון בכדי להרבות השכר בהטבת הפרנסה בבריאות הגוף — ובהעיקר — בנחת מילדיהם שיחיו.

ותקותי אשר שורותי אלה המעטות בכמות, תספיקנה אשר תיכף יתנהג מתאים לציווי תורתנו תורת חיים, אף שבזמן הראשון לא יעברו הקישויים — בטוחני אשר בזמן לא ארוך יראה אשר בחר בטוב ויתוסף בברכות בורא העולם הוא נותן התורה בהמצטרך לו ולב"ב שי'.

(ממכ' כ"ה טבת, תשי"ח)

. . . להגביר השלום, ולאחד ולקרב הלבבות של כאו"א זל"ז, ולהתחזק בבטחון — אשר בודאי הוא רק כמש"נ כי מנסה ה"א אתכם, וכשמבחינים שזהו רק נסיון — בטל לגמרי — ומתגלה פי' הפנימי דהנ"ל — מנסה (ומגבי')

ה״א אתכם למע׳ מכל העלמות והסתרים עד כדי לדעת (ולהתקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד) גילוי פב״פ (לקו״ת פ׳ ראה יט, ב ואילך) והטוב דלמעלה נעשה טוב נראה ונגלה למטה ג״כ הטוב לנו — בגו״ר גם יחד, שמחתנו (ל׳ רבים).

(ממכ׳ אור ל״ד תשרי, תש״כ)

. . . ובודאי למותר לעוררו על גודל הענין דההשגחה שיהיו המאכלים כשרים כדין וכדת, ובפרט שנוסף על היותה אחת מהמצות העיקריות, הנה מבואר אשר מאכלים בלתי כשרים מטמטמים הלב והמוח ובמילא מפחיתים כשרון האדם ויכולתו לקלוט ענייני תורה ומצות, ואפילו מצות שהשכל האנושי מודה עליהם, וכנרמז עד״ז ג״כ בתניא רפ״ח, ובטח יכול לנצל תפקיד זה לבאר ג״כ לאלו שנפגש עמהם גודל הענין דזהירות במאכלים כשרים דוקא, ובכל זה הנה מובן ג״כ, שאין להסתפק בתפקידו הרשמי הנ״ל, אלא שעליו לנצל מה שבא במגע ומשא עם כמה אברכים, שאפשר הוא היחידי שיקבלו דבריו בהנוגע ליהדות, ולכן עליו לעוררם על צור מחצבתם בני אברהם יצחק ויעקב, לבארם ולהסבירם, אשר מבלי הבט על מעמדם ומצבם דעד עתה, הנה בשעתא חדא וברגעא חדא מחוייבים הם וזכותם הוא להיות בני ישראל כשרים בחייהם היום יומיים ובמלא מובן המלה, ובודאי ימצא במאמרי חסידות ובשיחות הק׳ כמה ענינים ואותיות שיעזרו לו בהסברת הנ״ל, וכבר מובטחים אנו שהתעסקות חסידים בענינים אלו מבורכת בהצלחה, אלא שצריך להיות — מתאים למרז״ל — דברים היוצאים מן הלב. ויה״ר שיעשה בכל הנ״ל ככל יכלתו, וזה יוסיף ג״כ בברכת השי״ת והצלחתו בנוגע אליו כלאיש פרטי, שיקוים מ״ש ומבשרך לא תתעלם, ללכת מחיל אל חיל בלמוד התורה ובקיום מצותי׳ בהידור.

בברכה ופ״ש חבריו שיחיו, שירצו לקיים — ואז יצליחו — ציווי הבורא עולם והי׳ מחניך קדוש, שאז ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחנך וגו׳ (דברים כג, טו).

(ממכ׳ יט מ״ח, תשט״ז)

. . . ויסבירו שמאמר רז״ל עשר בשביל שתתעשר אינו יוצא מידי פשוטו. ובכל שיגדיל חלק הצדקה — יגדל ג״כ התתעשר, שהרי ע״ז (שו״ע יו״ד סו״ס רמ״ז) נאמר ובחנוני נא בזאת. ומהנכון הי׳ שמי שהוא יסביר . . . שאף שלא רציתי לפרש כמה הוא היתר שעל מעשר, הנה צריך להיות קרוב לחומש, וע״פ המבואר בדא״ח, לקו״ת שה״ש ו, ד. כד, ד בענין החמישית לפרעה וארבע הידות יהי׳ לכם, ועיין ג״כ בתניא סוף פרק ל״ד: ועוד הרי החומש מעלה עמו כו׳.

(ממכ׳ י״ט טבת תשט״ו)

. . . הנה ידוע מ״ש וברכך ה״א בכל אשר תעשה. ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, לעשות כלים טבעיים. וכפי המבואר בכ״מ בדא״ח שכן הוא השפעות

עוה"ז, ברובא דרובא, שצ"ל לבוש טבעי . . ואף שמבואר שכאו"א מבנ"י הנה כל אוצרות תבל אינם מספיקים לשלם המגיע לו, וכמובא הבנין אב ממה שנפסקה מלוכה ג' דורות בשביל שעשה ג' פסיעות לכבוד השי"ת, הרי לאחכ"ז ואעפ"כ — נאמר בכל אשר תעשה, והובאו כל הביאורים בהנ"ל. וממה שמבואר במקומות הנ"ל, שאין צ"ל לבוש יותר מהמדה, ודוקא וגלחה את ראשה ועשתה את צפרניו, הרי מזה עצמו מובן ג"כ שאין צ"ל הלבושים קצרים יותר מדאי. ובפרט כשנוגע לפרנסת ב"ב של אדם — שזהו מצוה מן התורה. מובן שאין כוונתי בצעקה על העבר, אלא נסיון להבין המצב ולעוררו בהנוגע להבא.

(ממכ' כ"ה טבת, תשט"ו)



אין סיום פון פרשת ראה זאגט אן די תורה "איש כמתנת ידו, כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך". אין אַ פריערדיקן פסוק שטייט "מסת נדבת ידך", דאָ שטייט — "איש כמתנת ידו".

וואָס איז דער אונטערשייד צווישן "נדבת ידך" און "כמתנת ידו"?

דער אויבערשטער איז זן ומפרנס לכל, ער שפייזט אַלעמען. שפייזט ער דאָך אויך די אַרעמע לייט, נאָר ער שפייזט זיי באופן אַז ער לייגט איין זייער חלק באַ די גבירים, און זיי, די עשירים, גיבן אָפּ די אַרעמע לייט דעם איינגעלייגטן באַ זיי סכום, דעם חלק העניים, וועלכער געפינט זיך ביי זיי בפקדון[1].

דעריבער, בשעת אַ איד איז געבענטשט פון דעם אויבערשטן מיט גרויס עשירות[2], דאָן קען זיין אַז מען זאָל פון אים פאָדערן ער זאָל געבן צדקה. דער עשיר אַליין ווייס, אַז דאָס רייכטום וואָס ער פאַרמאָגט איז ניט זיינע; דאָס געהערט צום אַרעמאַן (אַדער צום מוסד תורה וחסד) און ביי אים געפינט זיך עס בלויז בפקדון. און וויבאַלד אַזוי, איז אפילו אויב ער איז ניט קיין נדיב לב, און אפילו וועט ער זאָל נאָר זיין אַן אכזר ר"ל, — אויב ער איז נאָר אַן אַרעמטלעכער מענטש — וועט ער דאָך ניט פאַרנעמען קיין "פרעמדע" געלט. ובמילא איז די צדקה וואָס עס פאָדערט זיך פון אים, איז עס ניט בתור "נדיבות", נאָר ער דאַרף אָפּגעבן צו צדקה, דאָס וואָס באַלאַנגט צו איר.

---

1) נתבאר בארוכה בד"ה ארשב"נ תר"ץ (בסה"מ קונטרסים ח"א) סעיף ג'. וראה "היום יום" טו אייר. לקמן הערה 9.

2) כי הכתוב "איש כמתנת ידו" מדבר במי שיש לו נכסים מרובים (פירש"י עה"ת. וראה פירש"י ד"ה עולות חגיגה ח, ב. — מהירושלמי (הובא בתוס' שם) משמע דהמשנה מפרשת הכתוב כמתנת גו' כברכת גו' — שהם שני סוגי בנ"א, ודלא כפשוטו (שלכן כן פרש"י עה"ת) ש"כברכת" מבאר היכולת ד"ידו").

3) אבל לא תמיד, כי יש ומצד עצמו מרובה הוא בנכסים. ובזה יובן מה שר' טרפון לא הי' נותן מתנות רבות לעניים ורע"ק אכפי' ע"י שאמר לו אקח לך עיר (כלה רבתי פ"ב) ולא בטענת פקדון.

— די זאַך וואָס מען דאַרף יע באַווּאַרענען איז, אַז ער זאָל עס געבן „כּמתנת ידו״: אַז דעם „פּקדון״ וועלכן ער איז מחוייב אָפּצוגעבן דעם אָרעמאַן (אָדער צום צדקה אנטשטאָלט), זאָל ער געבן „כּמתנת״ — ניט בפנים זועפות, נאָר בסבר פנים יפות, על דרך ווי מען גיט אַ מתנה, וואָס „כּל הנותן בעין יפה נותן״ [4].

דאָן איז אויך דער שכר וועלכן ער באַקומט פון דעם אויבערשטן פאַר נתינת הצדקה אַ פיל גרעסערער; אויך דער אויבערשטער איז אים נותן בעין יפה. און ווי די גמרא [5] זאָגט: הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות והמפייסו (פיוס אותיות יוסף) מתברך בי״א ברכות. —

אָבער נתינת צדקה בא אַזאַ איינעם וואָס איז ניט אַזוי פאַרמעגלעך, קען ער דאָך מאַכן אַ חשבון, אַז דאָס געלט וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן איז בכדי ער זאָל האָבן אויף דער הוצאה — זיינע אייגענע און די הוצאות פון זיינע בני בית, בני אברהם יצחק ויעקב, פאַר וועלכע אפילו סעודת שלמה בשעתו איז אויך ניט גענוג [6], איז ער דאָס ניט מחוייב אָוועקצוגעבן אויף צדקה. און אפילו אויב ער איז אַן עשיר, קען ער טענה'ן: אמת טאָקע, אַז דעם רייכטום האָט מען מיר געגעבן בכדי איך זאָל עס פאַרטיילן אויך אויף צדקה, אָבער פונדעסטוועגן, איז עס דאָך פאַרט „מיינע״ און איך בין דער בעה״ב אויף דעם. והא ראי', אַז מיט דעם געלט וואָס איך דאַרף געבן אויף צדקה קען איך דאָך מקדש זיין אַ אשה [7].

זאָגט אים תורה: גיב „נדבת ידך״: אויב אפילו ניט מחוייב — איז אַ איד דאַרף זיין אַ נדיב [8]; אפילו אויב דו ביסט ניט מחוייב — זיי מנדב, מצד דיין גוט האַרציקייט [9].

* * *

דער סדר פון די פסוקים אין דער פרשה איז: פריער זאָגט די תורה „מסת נדבת ידך״, און דערנאָך — „כּמתנת ידו״. ווייל דער פסוק „כּמתנת ידו״ איז (ניט בלויז אַ ציווי פאַר אַן אַנדער סוג מענטשן, פאַר עשירים, נאָר אויך) אַ נתינת שכר פאַר דעם קיום הציווי „מסת נדבת ידך״:

---

4) ראה ב״ב נג, א. סה, א. עא, א.
5) ב״ב ט, ב.
6) ב״מ פג, א.
7) אפילו באופן שלא נשארו לו נכסים שאפשר לומר שהם ה„פקדון״ דהעניים, וכן יכול להקדיש כל נכסיו.
8) להעיר מדרז״ל: מה יפו פעמיך כשעולין לרגל (שבזה מדבר בפרשתנו) בת נדיב בתו של א״א שנקרא נדיב (חגיגה ג, א).
9) וי״ל דבזו הצדקה — הוא האופן דמלוה ה' חונן דל, ולא באופן דפקדון (ראה ב״ב י, א) שישנו עוד אופן שלישי — שציווה המלך שלא להאכיל את בנו כו' והמאכילו משגרין לו דורון. ואכמ״ל). ובד״ה ארשב״נ הנ״ל — לא נחית לפרט ולחלק סוגי הצדקה.

בשעת אַ איד איז מקיים דעם ציווי „מסת נדבת ידך", אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ער איז ניט פאַרמעגלעך, איז ער מנדב צו פאַרשידענע צדקה ענינים: ער גיט דעם לוי, דעם גר, דעם יתום און דער אלמנה מיט אַ ברייטער האַנט, מער פון זיינע מעגלעכקייטן.

דאָן זאָגט צו דער אויבערשטער, אַז עס וועט ביי אים זיין „כמתנת ידו", אַז ער וועט ניט דאַרפן אַנקומען צו געבן מצד נדיבות, נאָר ער וועט געבן באופן פון מתנת, ווייל: א) ער וועט האָבן פיל עשירות „נכסים מרובים", און „אוכלין הרבה"[10] אַ גרויסע משפחה, און ב) ער וועט אויך האָבן דעם גוטן רצון אויף צו געבן צדקה בסבר פנים יפות, אין אַן אופן פון „מתנה", בעין יפה נותן.

* * *

ווי דערמאנט שוין ביי פאַרשידענע געלעגנהייטן, איז האי־יאַהר (אַנהויבנדיק פון י"ג ניסן[11]) די שנת המאה[12], דער הונדערטסטער יאָר פון דער הסתלקות־הילולא פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

אין דער שנת המאה, האָט אַ ספעציעלע וויכטיקייט דער טאָג פון ערב ראש השנה, כט אלול — ווען עס איז דער יום הולדת פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ[13].

ומזה: מצד דעם פאַרבונד (און ענליכקייט — חאָטש ניט לגמרי, כדלקמן) פון דעם לעצטן טאָג פון חודש אלול, מיט ר"ח אלול — אויך מיט דעם ערשטן טאָג פון ראש חודש אלול[14] —

וואָס אין ראש חודש זיינען כלול אַלע ימי החודש ווי זיי זיינען בכח, און בסיום החודש, זיינען זיי אויך כלול, נאָר ווי זיי זיינען געווען בפועל. און ווי מיר זעהן אויך בהנוגע להלכה, אַז ביום סיום החודש (יו"כ קטן), מאַכט מען דעם חשבון צדק פון אַלע ענינים פון דעם פאַרגאַנגענעם חודש,

---

10) פירש"י עה"ת. — וג"ז מוכרח בפשטות הכתובים — דלעיל כתיב „כמסת (כמדת) נדבת ידך" וכאן סתם „כמתנת ידו" ולא „כמסת מתנת ידו" — כי אין העשירות שלו במדה, כ"א כנאמר ביצחק „גדל מאד" (ראה פדר"א פל"ג — דורש יצחק צדקה לעניים לכך נאמר ויברכהו ה'), ועשירות בכל — הן אוכלין הרבה הן נכסים מרובים.

11) יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הצ"צ — תרכ"ו.

12) בענין מאה שנים — ראה הצ"צ באוה"ת ר"פ חיי שרה. וש"נ. בקשר לצדקה — במאמר שלו ד"ה כל פרוטה כו' (נדפס במאמרי הצ"צ למסכתות ב"מ־ב"ב ע' 7. אוה"ת על מארז"ל ע' מ).

13) בשנת תקמ"ט. — בענין יום הולדת (בפרט של צדיק) — ראה לקו"ש (כרך ב) ע' 603 ואילך. שיחת ח"י אלול תשכ"ב (נדפסה בסה"מ תש"ב ע' 143 *) בהערות.

14) שנוסף על שראש חודש כולל כל ימי החודש, שלכן נקרא ראש חודש (ולא תחילת החודש) — וגם יום א' דר"ח, אף שהוא יום השלשים של חודש הקודם, כולל הוא כל ימי החודש שלאחריו, שהרי גם הוא נקרא ראש חודש (ואם כתב עליו בגט רק „ביום ר"ח" — כשר אפילו אם עדיין לא ניתן ואין חשש עיגון (שו"ע אה"ע סקכ"ו ב"ש סקי"ז. קב נקי ס"ג א' ס"ק קא בשם מהרמר"י בביאורו)) — ישנה שייכות מיוחדת בין ר"ח ויום האחרון של החודש, כי נעוץ תחלתן — בסופן דוקא, וסופן — בתחלתן דוקא.

וואס די ענינים (סיי די מצות, סיי די עבירות — וועלכע מען איז מתקן ביו"כ קטן, און דורך תשובה איז מען זיי מהפך לזכיות) זיינען ענינים בפועל —

בין איך מציע אַז — אַזוי ווי בקשר עם שנת המאה פון הסתלקות הילולא דכ"ק אדמו"ר הצ"צ, דרוקט מען איצטער ספרים און מאמרים פון דעם בעל ההילולא — אַ טייל פון וועלכע ערשיינט איצט צום ערשטן מאָל, ווי אויך דרוקט מען איבער זיינע ספרים און מאמרים וועלכע זיינען שוין געווען געדרוקט פון פריער, נאָר עס איז שווער זיי צו באַקומען.

זאָל יעדערער געבן, פאַר זיך און פאַר יעדערן פון זיינע בני בית, אַ סכום פון מאה — "הונדערט" מטבעות, און יעדער איינער זאָל זיך אָפּמעסטן צו געבן מאה פון אַ וואָס גרעסערער מטבע — לפי "נדבת ידו" און לפי "מתנת ידו" (און אַז ער וועט זיך ריכטיק אָפּמעסטן, קען אַמאָל זיין אַז ער וועט אויסגעפינען אַז אויך די גרעסערע מטבע איז ניט מצד נדבת ידו, נאָר מצד מתנת ידו)

אָלס אַ השתתפות בהדפסת ספרי ומאמרי בעל ההילולא כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

דאָס געלט זאָל אַרײַנגעטראָגן ווערן במשך חודש אלול (וועלכע מרבים בצדקה[16]) און ניט שפּעטער ווי כט' אלול, ערב ר"ה, יום הולדתו.

* * *

און דורך דער הדפסה פון צ"צ'ס ספרים — (וואָס דאָס וועט פאַרגרעסערן דעם לערנען תורתו, וואָס דאָן איז דאָך שפּתותיו דובבות[16]), און דורך נתינת הצדקה[17] אויף דעם, (נוסף אויף גודל מעלת הצדקה ושכרה, און ווי געזאָגט פריער, אַז בשעת מען גיט נדבת ידו צאָלט אָפּ דער אויבערשטער אַז מען זאָל קענען געבן מתנת ידו), וועט מען זוכה זיין צום והקיצו ורננו שוכני עפר[18] והוא בתוכם, וואָס וועט זיין נאָכדעם אַז מען וועט זוכה זיין צו דער גאולה האמתית והשלימה דורך משיח צדקנו,

— הנני מביא את עבדי צמח[19], וואָס מנחם שמו[20] און צמח שמו[21] (דעם צ"צ'ס נאָמען איז דאָך "מנחם" — חושבני' ד"צמח"[21], און מענדל —

---

15) לקו"ת ראה כה, ב.
16) יבמות צו, ב.
17) ראה פדר"א פל"ג: מכח צדקה המתים עתידין לחיות. ובאגה"ק (סכ"א) שממשיכה חיים עליונים מחיי החיים כו' להקימה מעפר כו'.
18) בטל של אור גדול של מעלה (זח"א קיח, סע"א), שזהו טל תורה (תניא ספל"ו). ועיין השייכות לחדש אלול — בלקו"ת ר"פ עקב (יה, א).
19) זכרי' ג, ח. וראה פירוש הראב"ע שם.
20) סנהדרין צח, ב.
21) ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד.

חושבני, ד"צדק", וואס דערפאר האט מען זיינע ספרים אנגערופן בשם "צמח צדק"),

יבוא ויגאלנו בקרוב ממש און מען וועט מקיים זיין יראה כל זכורך וגו' את פני ה"א גו' איש כמתנת ידו כברכת ה"א אשר נתן לך.

(משיחת ש"פ ראה, א' דר"ח אלול, תשכ"ה)

---

22) אשר "כשיגיע הקץ" יהי' זה בכל שבת ובכל חודש שנאמר והי' מדי חדש בחדשו ומדי שבת גו' (יל"ש ישעי' בסופו) ובשבת ר"ח — ב' פעמים (שם רמז תק"ג) — ומזה דאין תחומין למעלה מעשרה. ובכ"ז פסקינן לדינא דספק הוא (רמב"ם הל' שבת פכ"ז, ב. טושו"ע או"ח סת"ד) כיון דבש"ס הוא בעיא דלא איפשטא (עירובין מג, ב). — ומזה ראי' דאפילו במקום ספק בש"ס דילן לא פשטינן ממק"א (ואולי אגדה שאני). ואכ"מ.

. . . כיון שמזכיר שנוהג אביו שי' מנהג טוב להפריש לצדקה בויברך דוד, אשר יסודו בכתבי האריז"ל ובכ"מ, בטח ימשיך במנהג טוב האמור גם עתה, שגם זה נכלל בהפרשה לצדקה לפני התפלה, שעיקר ענינה זוהי שמו"ע (וכמבואר בהקדמת רבנו הזקן לסידורו). אלא שיש לומר להוסיף על האמור גם לפני התחלת כל התפלה, וק"ל.

. . . בפרמ"ג או"ח סוסצ"ב במש"ז ס"ל דצדקה לפני התפלה ה"ה דבאמירת ויברך דוד. ולכאורה יש בכלל הנתינה בויברך דוד גם נתינת צדקה לפני התפילה. אבל ממש"כ אדה"ז בשו"ע שלו ב' הענינים בנפרד (בסי' נא ובסי' צב) משמע דשתי נתינות הן. ובפרט ע"פ כוונת הנתינות (נתבארו בסי' האריז"ל בויברך דוד, ובאגה"ק לאדה"ז ס"ח ובתהלים להצ"צ סי"ז) שהן הפכיות, ואף שדין הנתינה לפני התפלה הובא בשו"ע סו"ס צ"ב — י"ל שזמנה מתאים יותר לפני כל התפלה, והרי פשיטא שאין ענין להפסיק בין גאולה לתפלה (שזהו מתאים לסי' צב) בהפרשה לצדקה, ואכ"מ.

(ממכ' א' כסלו תש"כ)

. . . שאלה: בנגיד ומצוה (בתפלת שחרית) איתא, אשר "בלילה אינו זמן ראוי לצדקה" ולכאורה, אדרבה, כיון שבלילה הוא ענין הגבורות הי' ראוי להרבות בצדקה כדי להמתיקן.

תשובה: יש להוסיף עוד שאלה על שאלתו, והיא: מהו נימוק השינוים שיש בענין הזה בכתהאריז"ל, בטעם מה שאין ליתן צדקה בערבית, וכמו שנעתק לקמן.

ולהבין כ"ז, יש להקדים, דהנה במצות וזמן עשייתם ישנם שני אופנים: א) מהות המצוה ומהות זמן עשייתה מתאימים זל"ז, דוגמא לדבר ת"ת בחצות לילה שאז אתי קוב"ה לאשתעשעא עם צדיקייא בג"ע (זח"א עב, א, ועוד

במאמרים שהובאו בסידור בתקון חצות), לא תבערו אש ביום השבת משום דאז כל אשין דאשא קשיא אתטמרו (זח"ב רג, ב, ונתבאר בס' המצות להצ"צ מצות לא תבערו אש) ועוד. ב) מהות המצוה הפכית ממהות זמן עשייתה ובאה לתקנו, דוגמא לדבר תקיעת שופר בר"ה, וכמ"ש בזח"ג (צט, א) דישראל בעיין ביומא דדינא שופר ולא קרן בגין כו' ולאתדבקא דינא לא בעינא.

והנה בעניננו ומצד אופן הא', הרי בבוקר מתעורר החסד (פע"ח ש' התפלה פ"ב ועוד) ולכן "צריך ליתן צדקה בכל בוקר בסוד אני בצדק אחזה פניך קודם שיתפלל י"ח" (שער הכוונות תפלת שחרית ד"א) ו"בזמן המנחה היא זמן הדינים ואינו כ"כ מוכרח" (שם תפלת המנחה סוף ד"ב) אבל "אין צורך לתת קודם תפלת ערבית כמו בשחרית יען שעתה הוא זמן דינים קשים (שם תפלת ערבית ד"א)".

ומצד אופן הב', הנה תפלת המנחה היא "בסוד הגבורה וצריך להמתיק הדינים, ועיקר המיתוק הוא ע"י הצדקה כנודע, ולכן צריך ליתן קודם תפלת מנחה ג"פ לצדקה (סי' קול יעקב, מנחה)", אבל "בערבית אין ליתן צדקה כי אז הוא שליטת דינין גמורין וכתיב לא תחסום שור בדישו, עתה הוא זמן שליטתן ואין זמן ביעורם" (שם ערבית).

ומובן זה ע"פ מ"ש הרמ"ז על הרע"מ (זח"ב מ, ב) ונתבאר בד"ה זה היום תרצ"ה וז"ל: הקליפות וסט"א גם הם נבראו וא"כ הרי בהכרח שיומשך להם איזה חיות, והענין שב' מיני חיות יש לקליפה: הא' מה שנקצב לה בגזירת עליון והב' שמוסיפים החוטאים.

— ולהעיר ממרז"ל (שקלים פ"ה ה"ד): ר"ח בר פפא הוה מפליג מצוה (צדקה) בלילא חד זמן פגע בי' רבן דרוחייא א"ל לא כן אלפן ר' לא תשיג גבול רעך. וע"פ הנ"ל מובן בפשיטות, ואין צריך לפי' קה"ע שהטענה היא מפני שיצא —

ובסי' הר"ש מרשקוב עוד הוסיף על סי' מהרי"ק כי "אין ליתן צדקה בערבית כי אז היא לילה והדינין גוברין ויש פחד מאחיזת החיצונים".

* * *

ומה שיש להקשות בכללות ענין זה הוא שהרי צדקה היא מ"ע שאין הזמן גרמא, ואיך אפ"ל שאינה בלילה.

ולכאורה אפשר הי' לתרץ דבכתהאריז"ל הנ"ל מדבר בחיוב נתינת הצדקה שלפני התפלה, וע"ז דוקא אומר שלפני תפלת ערבית אין ליתן,

אבל אינו — כי הרי הטעם שמפרש, כי בלילה הוא זמן הדינין כו', טעם זה בתקפו עומד כל הלילה.

ואולי אפ"ל, דהנה שני אופנים במצות צדקה: א) הרואה עני מבקש, שעליו נאמר לא תאמץ את לבבך גו' וצריך ליתן מיד וכמ"ש בשו"ע (יו"ד

ר"ס רמז) ממעשה דנחום איש גם זו, ב) לא ימנע אדם עצמו ממצות צדקה, אף שאין עני בא לבקש מלפניו (ב"ב ט, א, ונפסק בשו"ע שם) — והנה בכתהאריז"ל מדבר באופן האחרון (וראה בשעה"כ שם שהי' נותנה לגבאי צדקה, ולא לענ') משא"כ באופן הא' אין נפ"מ בין לילה ליום, וכמש"נ לא תאמץ גו'.

ואין להקשות דסוף סוף מפני הטעם דלילה זמן הדינין וכו' כנ"ל ואל תשיג גבול רעך, מאי שנא בין אופן הא' והב' — דשאני טובא, כי כיוון שמן השמים נזדמן לו עני מבקש, ולא שהוא יצא לבקשו, ה"ז הוראה שאין זה נוגע במה שנקצב להם בגזרת עליון, וק"ל.

* * *

ועדיין צ"ע ע"פ מ"ש רבנו הזקן בהקדמת הסי' ובאגה"ק ס"ח ביאור הענין דיהיב פרוטה לעני והדר מצלי שהוא כדי שתהי' ההמשכה גם בגשמיות, הרי גם בתפילת ערבית צ"ל כן. ואולי אפ"ל דשאני תפלת ערבית שכל ההמשכות התלויות בנו כבר נעשו בשחרית ומנחה וכידוע בענין ת"ע רשות, או אפ"ל דדוקא בשחרית ומנחה שאז המלכות עולה אליו צריך השתדלות מיוחדת להמשיך גם בגשמיות, משא"כ בערבית שאז מל' בבי"ע, ובפרט שבלילה הרי אז זמן שותתן טרף לביתה. ועדיין צ"ע ואכמ"ל.

●

בהגדת בחפזון פסח (אות ע' ס"ג דין א') הביא מספר מעשה הצדקה שבכל לילה אחר הספירה צ"ל פרוטה לצדקה לתקן מה שפגם בעולם חסדים העליונים.

והנה איני יודע מיהו בעהמ"ח מעשה צדקה (כנראה מהמקובלים הספרדים), אבל אם בר סמכא הוא וע"פ קבלת האריז"ל, הנה לכאורה צ"ע ממ"ש שיתן צדקה בלילה, ברם ע"פ מ"ש בפנים מתורץ גם זה, כי הוא מדבר ע"ד תקון מה שפגם, וא"כ אינו נוגע במה שהוקצב בגזרת עליון.

(ממכ' ה' הא תמוז, ה'תש"ו)

. . אייגע פון די גרעסטע מצות, איז די מצוה פון צדקה, צדקה מיינט אַבער ניט נאָר אַז מ'העלפט יענעם קערפערליך: ער זאָל האָבען וואָס צו עסען, מיט וואָס צו באַקליידען זיך, זיין גוף א.ז.ו. אַז מ'העלפט יענעם גייסטיג, אַז מ'זעהט אַז זיין נשמה זאָל באַקומען איהר „שפייז" אין וועלכער זי גויטיגט זיך, אַז זי זאָל ניט אַרומגיין נאַקעט אָהן תורה און מעשים טובים, איז דאָס פון די אידעלסטע און העכסטע צדקות וואָס אַ מענש קאָן טאָן, ווי די גמרא דריקט זיך אויס זה הביאו לחיי עולם הזה — זה מביאו לחיי עולם הבא . . .

(ממכ' יום ד', כ' אדר, תש"ד)

. . . איך וויל נאָר דאָ אונטערשטרייכן דעם וואָרט פון רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, וואָס ער שרייבט וועגען דער מעלה פון צדקה בכלל, אַז די געלט וועלכע מען גיט אַוועק אויף צדקה — דערהויבט דאָס די איבעריגע אייגענטום אַז דאָס גאַנצע זאָל זיין אָ מכון לשבתו ית'.

וואָס פון דעם איז פאַרשטענדליך, אַז דאָרט וואו עס געפינט זיך השם יתברך, וועלכער איז עצם הטוב, וועט זיין דורכאויס טוב וחסד. אין אַנדערע וועלטער, אַז די גאַנצע געלט וועט פאַרנוצט ווערען נאָר אויף געזונטע און פרייליכע זאַכען.

און ספעציעל ווען עס האַנדעלט זיך — העלפען שטעלען זיך אויף די פיס יונגע יתומים, וואָס יעדער פון זיי וועט זיינער צייט בויען אָ הויז בישראל בנין עדי עד, איז די אַלע באַטייליגטע אין דער יעצטיגער הילף, באַקומען אויך אָ חלק אין דעם בנין עדי עד, וואָס צדקתם עומדת לעד . . .

(ממכ' כ' סיון, תשט"ו)

. . . אין ענטפער אויף אייער בריוו . . אין וועלכן איר שרייבט אַז מרת . . האָט אייך געזאָגט, אַז אַריינוואַרפן אַלע טאָג אין אָ צדקה באַקס, ווייס זי ניט אויב זי וועט דאָס קענען אויספילן.

איר דאַרפט איר ערקלערן, אַז מען מיינט ניט מיט דעם אַז זי זאָל געבן מער וויפל איר מעגלעכקייט איז, נאָר אַז דאָס וואָס זי גיט איז אנשטאָט צו געבן דאָס מיט איין מאָל, זאָל זי געבן דאָס צו ביסלעך יעדער טאָג. איז כאָטש פאַר דער צדקה קאַסע איז קיין אונטערשייד צי זי גיט מיט איין מאָל אַדער זי גיט דאָס אין מערערע מאָל, אָבער פאַר דעם מענטשן וואָס גיט די צדקה — איז יאָ אַ גרויסער אונטערשייד, ווייל מען דאַרף זיך איינגעוואויינען צו געבן צדקה יעדער טאָג. אָט אַזוי ווי אָ מענטש מאַכט אויסגאַבן אויף זיינע זאַכן וואָס ער דאַרף און וויל אַלע טאָג, אַזוי דאַרף מען אויך אַלע טאָג מאַכן אויסגאַבן אויף די זאַכן וואָס השם יתברך וויל און הייסט געבן, וואָס דאָס איז די זאַך פון געבן צדקה. און וואָס עס איז נאָך בעסער — אַז השם יתברך זאָל דורך דעם יעדער טאָג צוהערן די תפלות ובקשות פון דעם מענטשן, און צו השם יתברך דאַרף מען דאָך אָנקומען יעדער טאָג, און ניט נאָר איין מאָל אין פילע טעג. און זיכער וועט איר געפינען די פאַסנדע ווערטער ווי צו ערקלערן איר דאָס, אַז צדקה — וויפל דאָס זאָל ניט זיין, מער אַדער וויניקער — דאַרף מען געבן יעדער טאָג — (זעלבסטפאַרשטענדלעך, אויסער די טעג וועלכע מען טאָר ניט האַלטן קיין געלט, שבת און יום טוב) — און דאַנק אייך פאַר אייער טרחה אין דעם.

(ממכ' א' דר"ח כסלו תשט"ז)

. . . ובכלל, הרי סתם ידיעה מבריאותו הטובה של איש ישראל, — ג"כ משמחת היא, והיא מפרטי המצוה כללית דואהבת לרעך כמוך, ובפרט ע"פ הרמוז בהרמב"ם הלכות דיעות ריש פרק ד' אשר היות הגוף בריא ושלם מדרכי עבודת ה' הוא, וברור דבר בכתוב בכאו"א מבנ"י שהם גוי קדוש — שגם הגוף בכלל זה, הרי מובן שיותר משמחה סתם בדבר — כ"א גם תוספת בעניני קדושה בעולם — שעצם מציאות גוף הישראלי בעולם הזה, מוסיף בקדושתו, ומכשיר את העולם למלאות ענינו שהוא להיות דירה לו ית' ומה נפלאים דברי רבינו הזקן בתניא סוף פרק מ"ט וז"ל: אהבת עולם אהבתנו כו' שהניח כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו כו' ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם, וקרבתנו כו' עיי"ש, ובמצות מודגש זה ביותר בענין הצדקה כפשוטה, צדקה בגשמיות, שנותן מיגיע כפיו ושהי' יכול לקנות בהן חיי נפשו ומפריש לצדקה להחיות נפש עני או להחזקת מוסדות שהעניים בגשמיות זקוקים אליהם, שעי"ז מברר ומזכך ומעלה את החומר והגשם, עד שנגלה בו האלקות ודבר ה' המהווהו מקיימו ומחייהו, שלכן צדקה היא מהמצות שאוכלין פירותיהן בעוה"ז, והיא המקרבת את הגאולה, כי הגאולה כפשוטה באה יחד עם הגאולה הפנימית — כלשון הנביא: ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר — בכל ענין וענין שבעולם . . .

(ממכ' כ"ח אלול, תשט"ו)

א ל ו ל

א. חדשי השנה נקראים בשני סוגי שמות:

א) החדשים כפי שנקראו בלשון הקודש בתורה ונביאים, כמו "ירח האתנים" [1] — תשרי [2] "חודש האביב" [3] — ניסן וכו'.

ב) שמות החדשים שעלו עמהם מבבל [4], כמו "ניסן", "אלול" וכו', שאינם שמות בלה"ק, כ"א מלשונות בבל [5].

ההפרש ביניהם מובן עפ"י מה שמבאר אדמו"ר הזקן בתו"א פ' משפטים החילוק בין אבן ללבינה, שאבן היא בריאה בידי שמים ובכללות הן האותיות שבתושב"כ בלשון הקודש; ולבנים הן בריאה בידי אדם והן האותיות של ע' לשון, "ולא גלו ישראל אלא להוסיף כח העלאת של ע' לשון ללשון הקודש...

---

1) מ"א ח, ב.
2) ר"ה יא, א.
3) ראה טז, א.
4) ירושלמי ר"ה פ"א ה"ב. ב"ר פמ"ח, ט. תוס' ד"ה מדברי — ר"ה ז, א.
5) רמב"ן לשמות יב, ב. ולכאורה קשה משם אב; אבל מובא שנק' כן בבבל, בל' אשורית — ע"ש עניני תקופה זו בשנה כפי שנקראים באשורית — משא"כ פי' אב בלה"ק — הרי אינו שייך לחדש זה.

וכמו שמצינו בתנאים ואמוראים שדברו בגמרא בלשון ארמי . . . וכן אנו מתרגמים התורה בלשוננו לשון לע"ז שהוא ענין העלאת הלע"ז ללשון הקודש".

ומכיון שמעלים הע' לשון לקדושה, הרי מובן שגם מתחילה יש בהן ניצוצות נעלים דקדושה [שהרי כל כוונת התהוותן הוא בכדי שיוכללו ויתעלו לקדושה], אלא שנמצאים בהן בהעלם.

וזהו מה שמצינו בשם אלול (שהוא מהשמות שעלו עמהם מבבל) כמה ר"ת בלה"ק, שהו"ע ניצוצות הקדושה הנמצאים ברמז ובהעלם בלשונות אוה"ע [6].

ב. והנה אי' בכתבי האריז"ל [7] שאלול הוא ר"ת אנה לידו ושמתי לך, "לרמוז כי הקב"ה בחסדו אנה וזמן חדש אלול, לכל מי שחטא בתוך השנה, שישוב אז בתשובה ויקבלוהו כו' ".

ופירושו, דכמו בערי מקלט כפשוטן ענינן הוא מקום מיוחד להנצל מגואל הדם, לפי ש"לא צדה והאלקים אנה לידו", לכן "ושמתי לך מקום", עד"ז הוא בענין "מקלט" בזמן, שהוא חדש אלול: דמכיון שהאלקים אנה לידו, שאפשריות ענין החטא באה מצד הקב"ה [8] ו"גורא עלילה על בני אדם" [9], ע"כ ושמתי לך מקום, שמכין זמן מיוחד למקלט להנצל מן החטא, שהוא ענין התשובה שבחודש אלול.

והיינו שבחודש אלול על האדם לעשות חשבון צדק בנפשו מכל מה שעבר עליו במשך כל השנה במחשבה דבור ומעשה לתקן כל הצריך תיקון ולמלא כל מה שהחסיר בעבודתו בשנה שעברה, הן בדקות, ועד לענין "כדבעי לי' למעבד לא עבד" [10], שלפי"ע מדריגתו הי' צריכה להיות עבודתו באופן נעלה יותר, ועאכו"כ כפשוטו, לתקן את אשר עיוות בענינים הבלתי רצויים שעשה.

ג. וענין התשובה שבחודש אלול, שהו"ע ערי מקלט, שייך לכאו"א:

דגם מי שלא חטא ועבר את הדרך בכל משך ימי השנה ועבודתו הי' בשלמות, שייך הוא ומחוייב במצות התשובה, שהרי עיקר ענין התשובה הוא כמ"ש "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", כמו שמבאר אדה"ז [11], ותמיד צריך לעלות ולהגיע למדרי' עליונה מכמו שהי' קודם לזה, ובמיוחד שייך זה לחודש אלול שהוא זמן התשובה. כמובא לקמן בשם הטור, ומרומז בשם אלו"ל (אני לדודי כו').

---

6) להעיר ממפרשים לויצא לא, מז.
7) לקו"ת ושער הפסוקים לאריז"ל פ' משפטים. פרע"ח שער ר"ה פ"א.
8) סוכה נב, ב.
9) תהלים סו, ה. ראה תנחומא וישב ד. תו"ח ח"ב קי"ג ואילך. נתבאר בארוכה בד"ה באתי לגני תשל"א (סה"מ מלוקט ח"ה ע' קמט ואילך).
10) כתובות סו, א.
11) לקו"ת ר"פ האזינו.

ויתירה מזו — עיקר ענין ערי מקלט נאמר למשה דוקא:

דהנה בכתבי האריז"ל[12] מקשה על מש"כ אנה לידו — לשון נסתר, ושמתי לך — לשון נוכח, והול"ל ושמתי לו מקום. ומתרץ, "שירמוז בזה למ"ש בזהר . . . כי הקב"ה ציוה למשה שיפריש ג' ערי מקלט בעבר הירדן להיות לו לעצמו למקלט מן סמא"ל גואל הדם של המצרי שהרגו משה . . . וזהו ואשר לא צדה, זה משה, אז ושמתי לך מקום לך לעצמך, וזה משה וכו'".

שעפי"ז מובן גם בענין הרוחני דערי מקלט בחודש אלול, שענין זה נאמר בתחילה למשה, וכמרומז בנגלה דתורה[13], "בר"ח אלול אמר הקב"ה למשה עלה אלי ההרה שאז עלה לקבל לוחות האחרונות . . . לכך התקינו חז"ל . . . כדי להזהיר ישראל שיעשו תשובה".

ולאידך גיסא, גם מי שהוא במדרי' הכי תחתונה, שעבר עבירה במזיד, שייך הוא לערי מקלט בחודש אלול,

[נוסף ע"ז ש"אחד שוגג ואחד מזיד מקדימים לערי מקלט"[14]]

מכיון שאין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות[15], כי יהודי מצ"ע אינו רוצה ואינו יכול להיות נפרד מאלקות, כתורת אדמו"ר הזקן; ומה שעובר עבירה הוא לפי שנדמה לו שעודנו ביהדותו[16] — הרי בעברו עבירה בכל אופן שיהי' אינו מזיד לכל פרטיו.

ד. והנה בערי מקלט כפשוטן מצינו: "חייבין ב"ד לכוין הדרכים לערי מקלט לתקנם ולהרחיבם . . . ורוחב דרך ערי מקלט אין פחות משלשים ושתים אמות ומקלט מקלט הי' כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם"[17].

ומזה מובן הענין גם בערי מקלט ברוחניות, שאין די ומספיק מה שכל אחד בעצמו יברח לערי מקלט להציל א"ע באותיות התורה ועבודת התשובה בחודש אלול, אלא מוטל על כאו"א לפרסם הדבר בכל מקום שידו מגעת — ולפרסם כהוראת הכתוב כשופר הרם קולך. ועוד בזה

וכמו שמצינו בנשיאי ישראל, אשר, מתאים למצב דורם, היו אלו אשר עיקר עבודתם היתה במקומם, ובנ"י היו באים אליהם והנשיאים היו מורים להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון; והיו נשיאים אשר נוסף לזה גם עסקו הרבה לבקר בעצמם את בני ישראל במקומות מושבותיהם ולהביא אליהם את דברי תורתם והוראותיהם.

---

12) שער הפסוקים שם.
13) טור ריש הלכות ר"ה מפדר"א.
14) מכות ט, ב.
15) סוטה ג, א.
16) תניא פי"ד, כד, כה.
17) רמב"ם פ"ח מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ה.

כן הדבר בענין האמור, אשר על כל אחד ואחד להציל עצמו מגואל הדם הוא היצה"ר כו' ב"ערי מקלט" דחודש אלול; וגם להודיע ולפרסם הדבר באופן הכי יעיל, לבקר את אחבנ"י במקום מושבם[18] אשר גם הם יצליחו לברוח בעבודת התורה והתשובה דחודש זה.

והפרסום יהי' לא רק בעצם הדבר, שישנו הענין דערי מקלט, אלא להורות גם את הדרך איך להגיע למקלט, אשר הוא ע"י העבודה בכל הג' קוין הרמוזים בהר"ת של חודש אלו"ל:

אלול: ר"ת "אנה לידו ושמתי לך" (אף שבכללות קאי על הזמן דאלול כנ"ל, שהוא זמן התשובה וכו', הנה בפרטיות קאי על) תורה — "דברי תורה קולטין"[19].

אלול: ר"ת[20] "אני לדודי ודודי לי", שהוא קו העבודה — תפלה[21].

אלול: ר"ת[22] "איש לרעהו ומתנות לאביונים" — קו גמילות חסדים.

ויסוד והקדמה לכל הנ"ל היא עבודת התשובה המרומזת[23] בהר"ת[24] — "(ומל ה"א) את לבבך ואת לבב (זרעך)".

ה. וענין זה — לפרסם את ענין ערי מקלט דחודש אלול לכל ישראל גם הוא שייך לכל או"א.

שגם זה האיש שאינו שייך מצ"ע לשום ענין של חטא וכו' עליו להשתדל שמי ש"אנה לידו" ינצל בהמקלט דחודש אלול, ואדרבה, עי"ז שאנה לידו (לשון נסתר), שיראה שחבירו שעבר עבירה וכו' יבוא להמקלט דחודש אלול, עי"ז ושמתי לך (לשון נוכח), שנעשה מקלט גם עבורו, היינו שמתעלה עי"ז.

ולאידך גיסא, גם מי שצריך לתקן ענינים בלתי רצויים בעצמו, גם עליו מוטלת החובה להשתדל ולפעול על חבירו שינוס שמה לערי מקלט

---

18) ראה אלי' רבה פי"א "הי' להם לסנהדרי גדולה שהניח משה ויהושוע כו' לקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכבותיהן ויחזרו בכל עיירות ישראל יום אחד ללכיש כו' יום אחד לירושלים וכן בכל מקומות ישראל וילמדו את ישראל כו' כדי שיתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולמות כולן שברא מסוף העולם ועד סופו והם לא עשו כן אלא כשנכנסו לארצם כאו"א מהם נכנס לכרמו ליינו ולשדהו ואומרים שלום עליך נפשי כדי שלא להרבות עליהן את הטורח כו'".

19) מכות י, א.

20) אבודרהם סדר תפלת ר"ה. פע"ח שם.

21) פולתנא דרחימותא (דודי) — ראה קונטרס העבודה פרק א' וג'.

22) ספר ערוגת הבושם בשם ס' אמרכל.

23) לכאורה אפ"ל דתשובה מרומזת בהר"ת אני לדודי ודודי לי (עיקר התשובה — מאהבה (יומא פו, סע"א ואילך)) ותפלה בהר"ת אשירה לה' ויאמרו לאמר (שו"ע האריז"ל ר"ח אלול) — להו' ויאמרו לאמר אשירה (פע"ח שער ר"ה פ"א), אבל מובדל ר"ת זה מכל ר"ת — הנ"ל — שהוא למפרע.

24) בעה"ט נצבים ל, ו.

דחודש אלול. ואף שטוען "קשוט עצמך ואח"כ כו'", שאם א"ע לא תיקן איך יתעסק לתקן את חבירו — הנה שתי תשובות בדבר:

א) גם במצות הצדקה כפשוטה הרי מחוייב בזה כאו"א "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה"[25], ועאכו"כ שמחוייב כל אחד בצדקה רוחנית, המביאה לחיי העוה"ז ולחיי העוה"ב.

ב) ע"י שיראה ויפרסם את ערי המקלט דאלול לעוד יהודי ויעזור לו להקלט בהן, הרי "מדתו של הקב"ה מדה כנגד מדה"[26] אלא ועוד שכמה פעמים ככה — הקב"ה יראה ויעזור לו להנצל בהערי מקלט.

נוסף להנ"ל הרי ידוע מכ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע[27] שבזמננו עתה הוא הזמן דחטוף ואכול חטוף ואישתי, שאין סדר בהבירורים וכל דבר הבא לידו — זה עצמו הוראה היא שעליו להתעסק בבירור זה עתה.

ולכן כאן המקום לעורר עוד"פ אודות השלוחים הנוסעים בשליחות המל"ח בימי הקיץ לבקר יהודים ולקרבם ליהדות כו', שהזמן דחודש אלול הוא הזמן המוכשר בפרט לעבודה זו לעורר יהודים לתורה תשובה ומעשים טובים ולפרסם בכל מקום שידו מגעת שהזמן דחודש אלול הוא זמן שיכול כל אדם ליכנס למקלט ובכל הג' קוין דתורה עבודה וגמ"ח. לכן

כל אלו שנסעו כבר ימשיכו בזה בחודש אלול, ועאכו"כ אלו שעדיין לא נסעו — יעשו זאת עכשיו בהזמן דחודש אלול, ויצליחו בשליחותם לקרב לב ישראל לאביהם שבשמים.

וע"י העבודה דחודש אלול יתן השי"ת לכל ישראל לכאו"א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד, ובנקודה הפנימית — ביאת משיח גואל צדק ויוליכנו קוממיות לארצנו.

(משיחת ש"פ ראה, מבה"ח אלול תשל"ב)

---

25) שו"ע יו"ד ריש סימן רמז.
26) סוטה יא, א.
27) נדפס במבוא לקונטרס ומעין ע' 22. אגרות קודש שלו ח"א ע' רסו.

א. כותב הרמב"ם[1] "אע"פ שתק"ש בר"ה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משינתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה".

מכיון שרמז זה שבתקיעת שופר הוא מצד הטבע שבה, שהתקיעה מעוררת ישנים, מובן שגם בהתק"ש שנוהגים בה בכל חודש אלול[2] ישנו רמז

---

1) הל' תשובה פ"ג ה"ד.
2) עפמ"ש בטור ריש הל' ר"ה מפדר"א.

זה, דהרי גם בתקיעת שופר זו ישנו הטבע לעורר ישנים[3]. ובפרט שגם על תק"ש שבאלול מובא, הכתוב "אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו" שכוונתו הוא ענין התשובה [ובפרט ע"פ משנת"ל (בהמאמר*) שישנה מעלה בהתק"ש דאלול על התק"ש דר"ה, עיי"ש].

עפ"ז מובן דבכללות העבודה דחודש אלול צ"ל ענין התשובה ובאופן ד"עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם", והייט לא רק שבעצמו יתעורר כל אדם בתשובה, אלא גם יעורר אחרים שגם הם יעשו תשובה.

ב. ומתאים ענין זה עם משנ"ת[4] ע"פ מה דאיתא בכתבי האריז"ל שאלול הוא ר"ת אנה לידו ושמתי לך, ופירושו, שעבודת אלול היא בדוגמת ענין ערי מקלט; אשר ענינם הי' לנוס שמה כל רוצח, ועוד זאת, אשר חייבים לפרסם הדבר שישנו ענין זה של מקלט מגואל הדם, וגם להראות היכן הוא נמצא ואיך באים אליו (ע"י שהי' כתוב על פרשת דרכים "מקלט מקלט"), ולהקל על ההורג להנצל שמה (ע"י רוחב הדרכים וכו').

ועד"ז הוא ענין המקלט שבחודש אלול, שצריך לפרסם ענין התשובה שבחודש זה, ולעורר רבים מבנ"י על זה, — לבוא אליהם, לספר להם, להראותם הדרך ולהקל עליהם לבוא לתשובה ולהנצל ב"אלו"ל".

ומובן שהפרסום של ענין המקלט דאלול הוא ביתר שאת על הפרסום דערי מקלט כפשוטם —

אשר אף שהי' כתוב "מקלט מקלט", והדרכים היו רחבים וכו', מ"מ הי' החוטא צריך לידע שחטא, וגם הי' צריך לידע לקרוא את הכתוב, ולהבין את הסימנים אשר על הדרכים, ואז ינוס וינצל בעיר מקלט;

משא"כ בנוגע לאלול צריכים לבוא גם למי שאינו יודע שחטא, ואינו יכול לקרות "בלה"ק", ואינו יודע סימני דרך ה' — באיזה דרך ללכת לימין, שהו"ע מצות עשה, ובאיזה דרך לשמאל, שהו"ע מל"ת, ובאיזה דרך באמצע, שהו"ע לימוד התורה, ואפילו לזה הישן וגם נרדם,

הנה גם אליו חייבים לבוא ולעוררו משינתו ותרדמתו ולספר לו ענין חודש אלול, שאף מי שחטא — שם הקב"ה מקום לנוס שמה ולשוב לה';

וגם אל העובד עבודתו בשלימות לבוא ולעורר אשר גם הוא מחוייב

---

3) ומ"ש הרמב"ם "אעפ"י שתק"ש בר"ה כו'", הוא מפני שמקדים שאף שהוא בזה"כ מ"מ ישנו רמז בזה. וזה שייך רק בתק"ש בר"ה (ולהעיר שכל ענין תק"ש בחודש אלול לא הובא ברמב"ם — וכמו כו"כ ענינים כיו"ב).

4) בפדר"א וטור שם.

*) ד"ה אני לדודי ודודי לי — נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' רסג ואילך (בו ביאר ענין תקיעת שופר דחדש אלול וכללות העבודה דחודש אלול). המו"ל.

5) בש"פ ראה (תשל"ב) — נדפס לעיל בשיחה שלפנ"ז.

להתעלות לדרגא נעלית יותר[6], ע"י תשובה ועד לבחי' "והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה", ע"י העבודה דחודש אלול.

והיות כי הוראה זו באה לנו ע"י תק"ש שבאלול, הרי מובן שהתקיעה גם מסייעת לעבודה זו, שמקיצה ומעוררת את כאו"א משינתו ותרדמתו ומביאתו לשוב בתשובה שלימה. ואע"פ ד"אינהו לא חזו מזלייהו חזו", ומהמזל שבנשמה בא ונפעל ענין זה גם בגוף.

ג. עוד נקודה בהנ"ל (שהיא גורמת לעשות את העבודה דחודש אלול בנקל יותר):

ובהקדים הקושיא המובאת לעיל[7] מכהאריז"ל במ"ש אנה לידו — לשון נסתר, ושמתי לך — לשון נוכח: הנה י"ל בזה ע"פ מ"ש בלקו"ת[8] בענין מ"ש[9] "קראו שם פרעה גו' העביר המועד", שכל עניני לעו"ז מקומם "שם", נסתר, כי האפשריות לעשות היפך רצון ה' אינה נוכח באיש היהודי מצ"ע, מצד הנפה"א שבו, כ"א מצד נפשו הבהמית, ולגבי עצמו הו"ע לשון נסתר [וגם: כל ענין חטא שייך רק כשאלקות הוא בהסתר], ולכן כתוב "אנה לידו";

אמנם ע"י הנפה"ב נפגמה גם הנפה"א, הנה הנפה"א עצמה עובדת לתקן הפגם; וכאשר הנפה"א מתקנת את הפגם שבה, פועלת היא תיקון גם בהנפה"ב, ומעלה את הניצוצות שהיו בהלעו"ז, ולכן כתוב "ושמתי לך" — נוכח, להנפה"א.

הנה כל אדם בידעו דבר זה [נוסף על המבואר[10] שיהודי בעברו עבירה בכל אופן שיהי' אינו מזיד בכל פרטיו — הרי עוד זאת, שהעבירה שעובר אינה מצד עצמו, כ"א מצד ה"נסתר" שבו] יהי' לו טוח וקל יותר לעבוד עבודת אלול — הן לנוס בעצמו לערי מקלט, והן לפרסם ענין מקלט זה גם לאחרים, ולעוררם משינתם ולהקיצם מתרדמתם — כההוראה בתק"ש שבאלול — ולשוב בתשובה שלימה.

ד. לכן הנני כופל עוה"פ את דברי, לנצל חודש אלול לעבודה זו, ותע"ב על כל אלה שעושים בזה.

ומאחר שאלול היא הכנה לר"ה, הנה ע"י עבודה זו באלול זוכים לכתיבה וחתימה טובה בר"ה לכל המצטרך.

(משיחת אור ליום שלשים מנ"א, א' דר"ח אלול, תשל"ב)

---

6) דהרי "מי שיש לו מנה רוצה מאתים" (קה"ר פ"א לד), ומכיון שהתורה אומרת כן מובן שכן הוא האמת — שצריך לרצות מאתים, ו.א. להגיע לדרגא נעלית יותר.
7) ראה לב, ג.
8) יחמי' מו, יז.

א. חודש אלול, זאגט דער רבי, אז דאס איז דער חודש פון חשבון הנפש[1], אזוי ווי א בעל עסק דארף דאך מזמן לזמן מאכן א חשבון וואס איז ביי עם מיטן געשעפט, וואס דאס גיט א הנהגה ישרה והצלחה אין געשעפט, אזוי איז אויך אין עבודה, אז א גאנץ יאר איז מען זיך עוסק אין תומ"צ ובמדות טובות, און חודש אלול דארף מען מאכן דעם חשבון כללי.

דער זמן אויפן חשבון איז חודש אלול. א גאנץ יאר דארף מען זיך עוסק זיין אין תורה ועבודה. אזוי ווי א בעל עסק: מזמן לזמן מאכט ער א חשבון כללי ווי האלט דאס בא עם מיטן עסק, און וואס איז בכלל זיין מצב אין געשעפט. אבער די גאנצע צייט האנדלט ער און מאכט נאר א חשבון וועגן דעם ענין פרטי וואס ער גייט יעצט טאן, צי עס לוינט דאס טאן, און ווי צו טאן, אבער א חשבון וועגן זיין מצב כללי דאס מאכט ער נאר מזמן לזמן. וואהרום אויב ער וועט מאכן אלע טאג א חשבון כללי, וועט ער קיין מאל ניט אנהויבן האנדלען כדבעי. און אזוי איז אויך אין עבודה. א גאנץ יאר דארף מען זיך עוסק זיין אין תורה ועבודה, אין דעם גייט אויך אריין מאכן א חשבון פרטי אין קשעהמ"ט יעדער טאג פון דעם טאג, מאכן פאר שבת א חשבון פאר דער וואך, פאר ר"ח וועגן דעם חדש וואס עס איז דורך געגאנגען. און וועגן עס קומט חודש אלול איז יעמולט דארף ער מאכן א חשבון כללי מכללות מעמדו ומצבו.

קאן מען דאך פרעגן פארוואס עפעס זאל ער ניט מאכן א חשבון כללי יעדער טאג, א חשבון איז דאך א גוטע זאך, און מען איז זיך מסתייע פון תניא[2] אז עס דארף זיין וחטאתי נגדי תמיד (עס דארף נאר ניט זיין קיין עצבות, אבער א חשבון מוז ער דאך שטענדיג וויסן), זאגט מען אים אז דאס איז עצת היצר. אז ער וועט האלטן אין איין מאכן חשבונות, וועט בא עם אוועקגיין דריי פערטיל טאג[3] אויף חשבונות, און אזוי וועט ער פארנעמען די גאנצע צייט, און וועט ניט טאן אין תורה ועבודת היום. ועוד טעמים כדלקמן.

קומט ער דאך צוגיין און טענה'ט, אז ווי קען ער זיך עוסק זיין בתורה ועבודה, ווען ער מאכט ניט קיין חשבון, עס איז דאך ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, און עס שטייט דאך מפורש אין תניא*[3] "אי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד את הוי' בלי שיעשו תשובה על העבר תחילה" היינט מוז ער דאך צו ערשט מאכן א חשבון, זאגט מען עם אז דאס איז עצת היצר. איצט דארף ער ניט מאכן קיין חשבונות, נאר זיך עוסק זיין בתורה ועבודה, און אז עס וועט קומען חודש אלול, וואס יעמולט איז דאך מאיר די יגמה"ר, איז יעמולט וועט ער קענען מאכן א חשבון.

---

1) ספה"מ אידיש ע' 75.
2) אגה"ת פי"א, ועייע"כ תניא פכ"ט.
3) עיין ברכות לב, ב. הל' ת"ת לאדמוה"ז פ"ד סה"ו.
*3) פרק יז.

עס איז פראַנען אין דעם רבי'נס נ"ע שיחות[4] אַז איינער האָט געווייגט שמח"ת, האָט דער רבי נ"ע געזאָגט, אַז ער האָט ניט געווייגט אין על חטא יוהכ"פ, איז ער דאָס משלים איצטער, נאָר עס איז שלא בזמנו. האלקים עשה את האדם ישר, איז אויף יעדער זאַך האָט ער געגעבן אַ באַשטימטע צייט, וואָס אַזוי אויך אויף מאַכן אַ חשבון האָט ער געגעבן אַ באַשטימטע צייט, וואָס דאָס איז חודש אלול.

ומהטעמים על זה: עשיית חשבון צדק בנפשו קען אַמאָל בריינגען אַ היזק. וואָרום עס איז דאָך שמים לא זכו בעיניו וכו'. קען ער אַריינפאַלן אין יאוש און טראַכטן, אַז וויבאַלד עס איז דאָך סיי ווי סיי פאַרלאָרן איז וואָס וועט ער האַרעווען וכו'[5]. דערפאַר לייגט מען עס אפּ אַף חודש אלול. וואָרום יעמולט זיינען דאָך מאיר די יגמה"ר, און ווי עס רעדט זיך[6] אַז דער הפרש פון די יגמה"ר וואָס איז מאיר אין חודש אלול, ביז די יגמה"ר וואָס איז מאיר ר"ה ועשי"ת, איז ע"ד ההפרש ווי אַ מלך צי ער זיצט באַ זיך בהיכל מלכותו אָדער ער גייט אַרויס בשדה, וואָס חודש אלול יעמולט גייט אַרויס דער מלך אין שדה, אַ אָרט וואָס דאָרטן איז ניט קיין מושב בני אדם, ד. ה. אַז דער מלך גייט אַרויס צו דעם עם, וואָס ער געפינט זיך אין שדה, ניט אין קיין מושב בני אדם, וואָרום במשך דעם יאָר האָט ער דאָך געטאָן עניינים וואָס מ'טוט דאָס ניט בישוב בני אדם, און אַהין קומט דער מלך, און עס זיינען מאיר די יגמה"ר, איז יעמולט קען ער צוטרעטן מאַכן אַ חשבון כללי, וואָרום ניט קוקנדיק אויף זיין מעמד ומצב בשנה העברה, וועט ער זיך קענען עוסק זיין אויך ווייטער אין תורה ועבודה ולא יתיאש ממצבו, וואָרום ער ווייס אַז אין שדה וואו ער געפינט זיך איז דאָ דער מלך און עס זיינען מאיר די יגמה"ר, ארך אפים גו' נושא עון ופשע וחטאה ונקה. האָט ער דאָך דעם בטחון אַז מען וועט עם צוריק אָננעמען לעבדו ית'.

ב. דערמיט וועט וועלן אויך רעכט וואָס מ'האָט געדעדט (כ' מנחם אב*) אַז אפילו אויב באַ איינעם איז פראַנען ספיקות ח"ו אין אמונה, זאָל ער לערנען תורה און המאור שבה מחזירו למוטב, וואָס לכאורה ווי קען מען דאָס אַזוי ריידן, עס רעדט זיך דאָך אין דעם י"ב תמוז'דיקן מאמר** ובכ"מ אַז לא זכה נעשית לו סם המות, (וואָס באמת איז די קשיא אויפן מדרש איכה וואָס ער זאָגט המאור שבה מחזיר למוטב פון מחז"ל לא זכה נעשית לו כו'). אָבער באמת פאַרוואָרנט דאָס דער אַלטער רבי אין שולחן ערוך[7] וואָס דער שו"ע איז דאָך געווען על פי נגלה, דער סידור על פי קבלה, און אין שו"ע הל' ת"ת איז ממוצע'דיק, כנראה מהתוכן וגם מהסגנון וואָס ער זאָגט דאָרט אַז לעולם יעסוק אדם בתורה אפילו שלא לשמה, איז פריער בריינגט

---

4) תורת שלום שיחת שמח"ת תרע"ח.
5) ראה מאמר ח"י אלול, תש"ט.
6) לקו"ת ראה לב, ב.
7) הל' ת"ת פ"ד ס"ג.
*) לקו"ש חט"ז ע' 539. המו"ל.

ער דעות אין דעם פשט פון שלא לשמה, איין דעה אז שלא לשמה הייסט מער ניט ווי אז ער לערנט צוליב פניות אבער אויב ער איז ניט מקיים דאס וואס ער לערנט איז ער דאך אַ רשע, וואס אויף דעם שטייט ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי, און נעשית לו סם המות. און נאך אַ דעה, דעת הרמב"ם אז אפילו אויף אזא אופן זאל ער אויך לערנען, וכמארז"ל ע"פ אותי עזבו ותורתי שמרו, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, אבער נאך דעם פירט ער אויס "וכך אמרו חכמי הקבלה שכל התורה ומצות שאדם עושה בעודו רשע, אף שמוסיף כח בקלי' לפי שעה מ"מ כשיחזור אח"כ בתשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כמ"ש כי לא ידח ממנו נדח, אזי מוציא מהקלי' כל התורה ומצות וחוזרים לקדושה בחזרתו" הייסט דאך דאס אז הגם טאקע נעשית לו סם המות, אין ער איז מוסיף כח בקלי' לפי שעה, פונדעסטוועגן זאל ער לערנען און לערנען און המאור שבה מחזירו למוטב.

(משיחת ש"מ אלול, השי"ת)

ב"ה, ראשון דסליחות, ה'שי"ת

לתלמידי הישיבות
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

ברשות הרבנים הגאונים שליט"א, מנהלי הישיבות, הנני פונה אליכם בזה ידידי, תלמידי הישיבות, ביחוד, נוסף על מכתבי הכללי מח"י אלול *.

האושר הגדול אשר ההשגחה העליונה סייעה בידכם להיות מאלו אשר תורת ה' היא חלקם, והסגולה המיוחדת אשר השם יתברך הטביע בבני הנעורים שהם בעלי כח ומרץ ביותר, שני הדברים האלו מטילים עליכם אחריות מיוחדת להיות מן הראשונים, הן בהעושים הן בהמעשים את אחרים, לנתינת הצדקה הרוחנית לעניים בדעת, ונתינה בעין יפה וביד רחבה.

פסקו רז"ל: גדולה מצות עשה של תלמוד תורה, מצד עצמה, משאר מצות. שקולה היא כנגדן משום שהתלמוד מביא לידי מעשה. אבל אם אי אפשר למצוה להעשות ע"י אחרים, כגון שדבריו נשמעים יותר, או שאין עשית אחרים מספקת למצוה זו — מפסיקין התלמוד ועושין המצוה ורק אחר כך חוזרין לתלמודם.

בימי חודש תשרי הבע"ל, הוא החודש אשר בו חובת וזכות כל איש בישראל "לחדש מעשיו ולשפר מעשיו", הנה אתם, תלמידי הישיבות, עליכם להתאזר ביתר שאת ויתר עז:

---

*) נדפס לקמן ע' 403 ואילך. המו"ל.
מצד עצמה . . משום שהתלמוד: הל' ת"ת לרבנו הזקן פ"ד ה"ג. וראה רמב"ם הל' ת"ת רפ"ג.
לחדש . . מעשיו: ויק"ר פכ"ט, ו.

א) בעבודה עם עצמו: להתעורר בהתעוררות תשובה אמיתית, קבלת מלכותו יתברך, וקבלת עול תורה ביראת שמים וקיום המצות בשמחה.

ב) בעבודה עם הזולת: לקרב את הצריכים קירוב ולחזק את הצריכים חיזוק — בעבודת התשובה, למוד התורה וקיום המצות. וביחוד לנהל תעמולה רחבה ובכל אופנים המתאימים, אשר כל ילד וילדה, נער ונערה בישראל צריכים להתחנך בחינוך הכשר, ברוח ישראל סבא, בלי פשרות.

„ואמר להן הקב"ה לישראל, אם שפרתם מעשיכם, אני עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, והופך לכם מדת הדין לרחמים".

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה
מנחם מענדל בן חנה שניאורסאהן
חתנא דבי נשיאה כבוד קדושת
אדוננו מורנו ורבנו
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הכ"מ.

ביראת שמים . . בשמחה: ברכות כב, א. שבת ל, ב. רמב"ם סוף הל' לולב. ואמר להן: ויק"ר שם.

ב"ה, ה' אלול, ה'תיש"א
ברוקלין, נ. י.

לתלמידי מוסדות התורה בכלל
ובני הישיבות בפרט
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

לקראת התחלת זמן הלימודים, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, ברכתי חמה ולבבית שלוחה לכם, אשר החונן לאדם חכמה בינה ודעת יאר פניו אליכם ותהי' ההתחלה וכל שנת הלימודים בהצלחה בכל הפרטים.

כל מעשה ומעשה של בני ובנות ישראל, צריך להיות בו כונה ותכלית רצוי', גם ימי החופש שחלפו זה עתה יש להם כונה ותכלית, והן — להחליף כח ולהוסיף אומץ בכדי שתוכלו להמשיך — והמתחילים, להתחיל — לימוד התורה וחינוך הכשר ביראת שמים ביתר התמדה ויתר חיות.

הנני מקוה ואני תפלה, כי תוציאו מן הכח אל הפועל את השקידה, ההתמדה והחיות הדרושים לקנין התורה, שהיא תורת חיים, מפי אלקים חיים, מורשה לעם ישראל שעליהם נאמר „ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום".

ובימי חודש אלול אלה בפרט, החודש שמרגלא בפומי' דכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לקראו בשם „חודש החשבון", חשבון השנה

ההולכת וחולפת, והחלטות טובות על להבא, הנה בטחוני חזק, כי תעשו חשבון צדק ממה שראוי לשנותו לטוב ולתקנו בעניני הנהגה וסדר בעבר, בכדי אשר מכאן ולהבא יהי' לימודכם הנהגתכם על הצד היותר טוב, לטוב לכם בגשמיות וברוחניות.

החותם בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה, לכל אחד ואחד
מכם, להוריכם שיחיו, למחנכיכם
שיחיו, ולמנהלי מוסדכם שיחיו

. . . ובקשר עם זמן הלימוד הממשמש ובא, הנה מובן שזוהי עבודה שהזמן גרמא, ובפרט שחדש אלול חדש הרחמים מתחיל ימים אלו, חודש שבו מתעורר לב כל אחד ואחת מבני ישראל, ונתגלה בו הנקודה הפנימית, אשר תמיד היתה באמנה אתו ית', ושאיפתה ותשוקתה היא, כמאמר נעים זמירות ישראל: אחת שאלתי מאת ד' אותה אבקש שבתי בבית ד' וגומר.

(ממכ' כ"ד מנ"א, תשט"ו)

. . . במה ששואל אודות ההתעוררות דחדש אלול, הנה כבר ידוע המבואר בלקו"ת פרשת ראה ל"ב, ב, אשר בימים אלו כל אחד יכול לקבל פני המלך והוא מקבל את כל אחד בסבר פנים יפות, ובמילא אין הדבר תלוי אלא ברצונו, אלא כיון שהיצה"ר עוסק במלאכתו באומנתו (אף שבאמת לאמיתו גם הוא רוצה שינצחו אותו, כמובן מתניא סוף פרק כ"ט) ולכן מפתהו שדוקא הנסיונות שלו הם כאלו שאי אפשר להתגבר עליהם.

ומה שכותב ששאל בזה לכמה ולא קבל ביאור איך אפשרי הדבר, הנה יעיין בתניא פרק כ"ו, באגה"ק סי' י"א וסי' כ"ב, אשר גם האמור שם מספיק, ובלבד שלא יתן להיצה"ר להסיתו אשר אין הוא בכלל זה, ובכלל השיטה דלהעמיק בצרות עצמו, אף שחלק מהם הם מהעולם הדמיון ובחלק הנשאר מגזימים, הנה התבוננות והתעמקות זו אינה מביאה כל תועלת לא ברוחניות ואפי' לא בגשמיות.

(ממכ' י"ז אלול תשט"ו)

. . . ובעמדנו בחדש אלול חדש הרחמים שצירופו דהחדש הוא וצדקה תהי' לנו כי (דברים ו, כה. משנת חסידים מס' אלול בתחלתו) יה"ר שבעבודת השי"ת תהי' העבודה כפי' אור החיים הקדוש על הכתוב . . עבודה מאהבה ותכלית האהבה לא לצד שום פני', ועי' קונטרס העבודה פ"ה, דאהבה שאינה תלוי' בדבר, שמצד יחידה פועלת גם בעשי' וכסיום הכתוב לעשות,

וכמים הפנים לפנים וגו' מלמעלה יומשך, בקו האהבה וחסד,

שאז המשכת בלי גבול וצמצומים ועד למטה מטה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכ' ט' אלול תש"כ)



ב"ה, טו' אלול ה'תשכ"א
ברוקלין, נ. י.

ברכה ושלום!

מיר געפינען זיך יעצט אין מיטן פון חודש אלול, ווען יעדער איד, מאַן אַדער פרוי, דאַרף מאַכן אַ חשבון הנפש. אַ חשבון אין וואָס עס איז אַוועק, צום גוטן, דאָס פאַריגע יאָהר, און אַ צוגרייטונג פון אַ פאַסענדער פראָגראַם פאַר דעם קומענדען יאָהר, הבא עלינו לטובה ולברכה — באַגלייט מיט אַ פעסטן באַשלוס דורכצופירען עס אין לעבן.

באַ אידן איז אַלעס פאַרבונדען מיט תורה. די תורה וועלכע איז "תורת חיים", אַ תורה וועלכע ווייזט ווי צו לעבן, וועלכע מאַכט דאָס לעבן פאַר אַ ריכטיגען פולען לעבן, און לערנט ווי צו פירן זיך באַ יעדע אַנגעלעגנהייט און יעדע מינוט פון טאָג טעגלעכן לעבן.

* * *

מען האָט שוין אַמאָל אויספירלעך גערעדט, אַז אייניע פון די אויפגאַבן פון נשי ובנות חב"ד, איז צו ערמוטיגען און שטאַרקן זייערע מענער, ברידער און קינדער, צום לערנען תורה.

וואָס דאָס איז דאָך אַ פליכט און מצוה אויף אַלעמען, יונג אַדער אַלט, רייך אַדער אָרים א.א.וו.

און דאָס לערנען זאָל זיין — יעדן טאָג און אין דער מעגלעך גרעסטער מאָס, און אַז — ווי אין אַלע ענינים פון אידישקייט — זאָל עס געטאָן ווערן מיט שמחה און מיט לעבעדיקייט.

* * *

די ספעציעלע פאַרבונדענקייט פון פרויען מיט דער דורכפירונג פון דעם לימוד התורה איז, ווייל:

א) אפט טרעפט אַז די סיבה פון ניט לערנען תורה אין דער געהעריגער מאָס — איז די גרויסע פאַרנומענקייט פון מאַן אין ענינים פון פרנסה, אום צו פאַרזאָרגען די הויז און די פאַמיליע מיט אַלע נויטווענדיקייטן —

פיל מאל זאכן וואס נאר עס דוכט זיך, מ׳רעדט זיך איין, אז זיי זיינען נויטוועגדיק.

דערפאר איז ספעציעל נייטיג און וויכטיג אז די פרוי, די עקרת הבית (די הויז פירערין) זאל ערמוטיגן און אויפפאדערן דעם מאן לערנען טעגליך תורה, און צו לערנען וואס מער, אויך אפילו וועז דאס איז פארבונדען מיט געווייסע מאטעריעלע באגרענעצונגען אין דעם אופן פון איר הויז און פאמיליע פירונג. — און דאס לערנען איז זיכער דער ריכטיגער מיטעל אויף ברייננען גליק פאר דער גאנצער פאמיליע.

ב) אפילו וועז די ערמוטיגונג און אויפפאדערונג אנצוהאלטען דאס לערנען תורה ווי געהעריג קומט צום אויסדרוק אין ווערטער — נאר פון צייט צו צייט, איז אבער דאס טאג טעגליכע זען זיך מיטן מאן, שוין אליין א שטענדיגע דערמאנונג אין דעם.

ג) דורך דעם שטארקן און אויפפאדערן זייערע מענער צום לערנען תורה, (און דורך שיקן זייערע זין אין כשר׳ע חדרים און ישיבות), האבן די פרויען א חלק אין זייער לערנען תורה, ד. ה. אין דער מצוה פון לערנען תורה,

אין צוגאב צום לערנען אלס א מיטעל צו וויסען ווי אויפצופירען זיך — ווי ערקלערט אין הלכות תלמוד תורה, פון דעם אלטן רבי׳ן (ענדע פון ערשטן פרק).

און ממילא געניסן זיי אויך פון דעם שכר (באצאלט) פאר דעם מצוה,

וואס ווי די מצוה אליין — איז אויך איר שכר גרעסער ווי דער שכר פון אנדערע מצות.

* * *

מיין בקשה איז — אז אין די טעג זאל זיך בא אייך אנהויבן א ספעציעלע באווענונג און א פארגרעסערטע טעטיקייט צו ערמוטיגען די מענער, ברידער און קינדער, צו פארשטארקען און פארגרעסערען זייער טאג טעגלעכען לערנען תורה, סיי נגלה סיי חסידות — לערנען מיט לעבעדיקייט און שמחה.

און דער אויבערשטער, דער נותן התורה — זאל צוגעבן און פארגרעסערען זיינע ברכות צו יעדערן אין דעם וואס ער נויטיגט זיך, סיי אין גשמיות סיי אין רוחניות,

און געבן יעדערן, בתוך כלל ישראל, א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

מיט א וואונש צו גוטע בשורות, פון יעדערע
פון אייך, אין דאס אויבנגעזאגטע,
ובברכת כתיבה וחתימה טובה

נ. ב.

עס וואלט געווען גוט, אז די וועלכע וועלן זיך וועגדן מיט א בקשה צו מזכיר זיין זיי און די פאמיליע אויף דעם ציון הק׳ פון כ״ק מו״ח אדמו״ר

זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אין די טעג פון רחמים ורצון, זאלן אויך צוגעבן צו זייער בקשה, די שיעורים פון לערנען וועלכע ווערן אָנגעהאַלטען פון זייערע מענער, אַז אויך דאָס זאָל דערמאנט ווערן צוזאַמען מיט דער בקשת ברכה.

. . . ובעמדנו בתחלת חדש אלול הוא חדש הרחמים והרצון, אשר בחדש זה הוא, כדברי כ"ק אדמו"ר הזקן,

משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין פניו בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם.

ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר — רשאים ויכולים,

יהי רצון אשר יומשך כל זה בעניני הגוף והנשמה גם יחד, ועד עניני „ימות החול".

וכמובן מהמשל — כי כיון שהמלך נמצא בשדה ומקבל בסבר פנים יפות את אנשי העיר כמו שהם בשדה, הרי סביבותם גם עניני שדה, ומהם כמה הזקוקים לישועה לברכה ולהצלחה.

ובפרט ע"פ המאמר הידוע של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל:

דער אויבערשטער זאָל געבען אידען אַ שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות בכלל ובפרט — וועלן אידן טאָן וואָס זיי קענען, און דער אויבערשטער וועט זעהן וואָס אידן קענען.

(ממכ' י"ג אלול ה'תשכ"ב)

הרחמים והרצון: ראה מטה אפרים בתחלתו.
כדברי כ"ק: לקו"ת רד"ה אני לדודי (פ' ראה לב, ב).
ומבאר כ"ק: סד"ה לך אמר לבי (ס' המאמרים ה'שי"ת ע' רפה).
ימות החול: ראה לקו"ת שם. כן להעיר אשר השחוק — פנים שוחקות — בא מביטול היש כו' (דרושי ר"פ תולדות).
עניני שדה: ראה מדרשי חז"ל עה"פ: איש שדה . . יושב אהלים (תולדות כה, כז). ראה רש"י ד"ה בשדות (נדה סו, א).
המאמר הידוע: ערב ר"ה דשנת השי"ת (ס' המאמרים ה'תשי"א ע' יז).

ב"ה, ט"ו אור ליום ח"י אלול, ה'תשכ"ה
— יום הולדת את שני המאורות הגדולים —

מענין ימים אלו ימי רצון, התגלות והמשכת רחמים רבים, י"ג מדות הרחמים,

---

ימים אלו . . התגלות . . י"ג מדות: להעיר שאמירת יגמדה"ר בפעם הראשונה

ובלשון כ"ק רבנו הזקן: ולכן אומרים סליחות וי"ג מדות מר"ח אלול ואילך, (ולפני זה) כנגד י"ב שבטים ושבט לוי הכולל כולם.

שמזה מובן שהמשכה האמורה באה לבני ישראל כמו שהם חלוקים לשבטים ולא כמו שנכללים עדיין בשלשת אבות, ז.א. בעבודתו הפרטית של כאו"א ובעניניו הפרטים.

ומבואר במ"א ומובן, אשר ההתעוררות לרחם על הרחוק יותר ולרחם גם בנוגע לפרטים — צריכה לבוא ממקור נעלה יותר — י"ג מדות הרחמים שאינן חוזרות ריקם.

ובדרך אפשר יש להוסיף בזה, מיוסד על דברי אדה"ז "שבט לוי הכולל כולם" — שנקרא כן ע"ש ילוה אישי אלי —

שבעבודה הוא, אשר ע"י ש"כולל כולם", שעי"ז יהי' בכל אחד ואחד ילוה אישי (אין איש אלא הקב"ה) אלי (המשכת וגילוי י"ג מדות הרחמים: ה' ה' א-ל גו') יפעול זה — אני לדודי (אתעדל"ת), שכאו"א יהי' במדריגת לוי — שינדבו רוחו לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו

וכפס"ד המורה הגדול הוא הרמב"ם בידו החזקה: לא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש אשר נדבה רוחו אותו

— וידוע מאמר כ"ק הבעש"ט דבמקום ששם רצונו שם הוא כולו — והבינו מדעו להבדל לעמוד כו' ה"ז נתקדש קדש קדשים כו'.

— הייתה ביום עלות משה ההרה (תשא לד, ד"ז) בר"ת אלול (פדר"א פמ"ו. הובא להלכה בטור או"ח רסתקפ"א). וצע"ק דמפורש בכתוב (שם) דעלה להר למחרת אמירת פסל לך. וי"ל הגם למ"ד דבר"ח אלול נאמר פסל לך — הרי שני ימי ר"ח באלול. וראה סה"ד, וש"נ.

ימי רצון: ראה פרש"י עה"ת עקב ט, יח.

ימי רצון כו' י"ג מדות הרחמים: שאינן מתגלין אלא בהיות למעלה עת רצון דוקא (סידור, שער האלול).

ובלשון רבנו: לקו"ת ר"פ עקב (יד, א).

ולכן אומרים סליחות וי"ג מדות מר"ח: בכמה ביכלאך: ולכן יש נוהגים לומר סליחות מר"ח.

אומרים סליחות: גילה הקב"ה . . בפסוק ויעבור ה' גו' (סדר אלי' זוטא ספכ"ג). וראה מ"ח מס' אלול פ"א מ"ג.

חלוקים לשבטים: ראה תו"א כד, א.

בעבודתו הפרטית: ראה תו"א נה, א.

שאינן חוזרות: ר"ה יז, ב. ובזח"ג (קמז, א): יג' מכילן דעתיקא דעתיקין סתימא דכולא. ועיין תשובת ר' האי גאון (בס' הפרדס להרמ"ק שי"א בתחלתו).

בכל אחד כו': ראה תרגום יונתן ויצא (כט, לד). ב"ר פע"א, ד.

אין איש: סוטה מב, ב.

אני לדודי . . ודודי לי: ר"ת אלול (אבודרהם תפלת ר"ה. פע"ח ש' ר"ה פ"א).

בידו החזקה: סוף הל' שמיטה ויובל.

מאמר כ"ק הבעש"ט: ס' המאמרים — קונטרסים ע' 818. לקו"ד ע' 226.

והבינו מדעו: בהמשך מים רבים תרל"ו פקי"ג מפרש במאמר הבעש"ט: מח' ורצונם. ואכ"מ.

וע"י אני לדודי — נעשה ודודי לי (אתדל"ע), כדברי הרמב"ם שם ש„יהי' ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים".

ויום סגולה הוא יום ח"י אלול לכל הנ"ל, שהרי — כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר — הוא הנותן חיות בהעבודה דאני לדודי ודודי לי.

כדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר: שיחת ח"י אלול, ה'תש"ה (לקו"ד ח"ג ע' 946).

. . . ובעמדנו בימי רצון, ימי חדש אלול חדש הרחמים,

אשר בימים אלה, כדברי אדמו"ר הזקן, השי"ת הוא ע"ד מלך שמקבלין „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.

והרי היום, יום בו קיימא סיהרא (של כל חודש זה) באשלמותא.

(ממכ' ט"ו אלול, ה'תשכ"ו)

בימי רצון: ראה רש"י שמות לג, יא. טור וכו' או"ח סתקפ"א.
חדש הרחמים: ראה ג"כ ד"ה אני לדודי, ש"ת.
אדמו"ר הזקן: בלקו"ת פ' ראה דף לב.
ומוסיף ומבאר: סד"ה לך אמר לבי השי"ת.
בסבר פנים יפות: ראה פיה"מ לאבות פ"א מט"ו. — ולהעיר מפיה"מ שם (פ"ג מי"ב): בשמחה וזה יותר כו' וי"ל שזהו בחה"ס זמן שמחתנו כו' שלאחרי אלול ועשי"ת, הימים דשמאי — שם אורחותיו (ראה לקו"ת שה"ש מה, ג) ואכ"מ.
כל בקשות: ראה אוה"ת להצ"צ (שהשנה שנת המאה להסתלקות הילולא שלו) פ' ראה הגהות ללקו"ת הנ"ל (ע' תתח): וי"ל שאז באלול מאיר בחי' י"ג מכילין הנ"ל גם בשושנה החיצונה. עיי"ש.
קיימא סיהרא: שישראל מונין ללבנה (סוכה כט, א) ודומין ללבנה מתאים לשינוי' (ראה שו"ע יו"ד סקע"ט ס"ב. זח"א קפא, א. סהמ"צ להצ"צ (לא, א)).

. . . ובעמדנו בימי רצון ובחדש אלול — ר"ת: אני לדודי ודודי לי — חדש הרחמים והתשובה,

אשר בימים אלה, כדברי אדמו"ר הזקן, השי"ת הוא ע"ד מלך שמקבלין 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",

יהי רצון אשר ימלא המלך, ממה"מ הקב"ה — עוד בהיותו בשדה — כל בקשות ומשאלות לבבו לטובה של כל המקבל פניו, בתוככי כלל ישראל, ימלא אותם (כנ"ל) בסבר פנים יפות,

ויכתוב ויחתום את כל אחד ואחת לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

(ממכ' אלול ה'תשכ"ח)

בימי רצון: ראה רש"י (שמות לג, יא. דברים ט, יח. י, י) טור וכו' או"ח סתקפ"א. אלול . . והתשובה: להעיר מתנחומא ובמדב"ר ס"פ חקת (מלחמת סיחון עשו באלול) וב"ב עח, סע"ב (אלא שמלחמת סיחון התחילה לא קודם מיום א' באלול). ר"ת . . לי: אבודרהם. פע"ח שכ"ד פ"א. ש' הפסוקים שה"ש ו, ג. כ"ח או"ח סתקפ"א.

חדש הרחמים: ראה ג"כ ד"ה אני לדודי, ש"ת.

והתשובה: טור וכו' שם. ובב"ח (שם) דסופי תיבות דאלו"ל "עולה מ' כנגד מ' יום מר"ח אלול ועד יוהכ"פ כי באלו מ' ימי התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לקבל תשובה מאהבה". והדיוק מאהבה — שזהו פי' דודי (אלא שבמ' הימים עצמם — מיוחדים עש"ת שאז התשובה — (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ו): יפה ביותר ומתקבלת היא מיד). וראה ל"ת להאריז"ל תצא (כא, יג) "ובכתה ירח ימים היינו — חדש אלול (ועפ"ז — וכפי' רז"ל (יבמות מח, ב) דהיינו ל' יום — ה"ז מתחיל באדר"ח). וצע"ק בלקו"ת עה"פ. ואכ"מ.

אדמו"ר הזקן: בלקו"ת פ' ראה דף לב.

רשאין . . ומבאר . . יכולים: להעיר מספרי (ראה יב, יז) הובא שם בפרש"י (המפרש פשוטו של מקרא): לא תוכל — יכול אתה אבל אינך רשאי.

ומוסיף ומבאר: סד"ה לך אמר לבי, השי"ת.

בסבר פנים יפות: ראה פיה"מ לאבות (פ"א מט"ו): שמאי אומר כו'. — ולהעיר מפיה"מ שם (פ"ג מי"ב): בשמחה וזה יותר כו'. וי"ל שזהו בחה"ס זמן שמחתנו כו' שלאחרי אלול ועש"ת, הימים דשמאי — שם אורחותיו (ראה לקו"ת שה"ש מה, ג) ואכ"מ.

עוד בהיותו בשדה: להעיר ממהרי"ל (הובא במטה אפרים תקפ"א, ט) דמר"ח אלול רומז במכתביו כותי"ט כו'.

כל בקשות: ראה אוה"ת להצ"צ פ' ראה הגהות ללקו"ת הנ"ל (ע' תתח): וי"ל שאז באלול מאיר הארת בחי' י"ג מכילין הנ"ל גם בשושנה החיצונה.

ויכתוב ויחתום: להעיר ממש"כ בבד קודש (בסופו) עה"פ מלפניך (דוקא) משפטי יצא (וראה ירוש' סנה' פ"ב ה"ג). ישעי' לג, כב. ולהעיר משמ"ר (פי"ט, ה. נתבאר בד"ה וככה — להצ"צ וכו') לשעבר אני וב"ד כו' לעת"ל אני לבדי שנאמר כי הולך לפניכם ה' ומאסיפכם אלקי ישראל (וראה מגלה עמוקות פ' עקב השייכות לאלול).

. . . ובעמדנו בחודש אלול, חודש המיוחד בכל חדשי השנה — שהרי הוא חדש החשבון של שנה החולפת ועוברת וחודש ההכנה לראש השנה ולכל השנה הבאה —

מתבטא יחודו גם בזה אשר בכל יום מימי חודש זה אומרים פעמיים מזמור המתחיל: לדוד הוי' אורי וישעי גו' הוי' מעוז חיי,

אשר — בפשוטו של דבר — יש לבאר תוכן שלשת תוארים כלליים אלה:

כיון אשר שתי דרכים לפני האדם דרך החיים והטוב והדרך ההפכית, הוי' אורי — לראות איזוהי דרך החיים והטוב;

כיון אשר כמה מכשולים ונסיונות בדרכו של אדם ואחז"ל אשר בכל יום יצרו של אדם מתגבר עליו,

הוי' . . ישעי — הקב"ה עוזרו לנצח במלחמת היצר, להתגבר על כל המכשולים ולעמוד בכל הנסיונות;

כיון ששלימות עבודת האדם בעולמנו זה הרי היא ללכת מחיל אל חיל — מטוב אל הטוב יותר ומחיים אל חיים שהם בחיות (לעבעדיג) יותר,

הוי' מעוז חיי — נותן עוז בחיות אשר בחיי האדם ואז מתחיל מחדש — אבל בתוספת חיות ובדרגא נעלית יותר — הסדר של אורי, ישעי, מעוז חיי;

חודש החשבון . . ההכנה: ראה לקוטי מהריי"ל במקומו. ל"ת להאריז"ל ר"ס תצא עה"פ ובכתה גו' ירח ימים. טואו"ח ר"ס תקפ"א. 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.

אומרים . . הוי' אורי: כי בו מאירים י"ג מדות הרחמים (רשימות הצ"צ לתהלים עה"פ. ובפנים יפות שם: שמעתי הטעם מפני שיש בו י"ג שמות הוי' כנגד יג"מ שאומרים באלול. וראה שער הכולל פי"א ס"ק כח).

מזמור: תהלים כז. וראה פנים יפות שם פי' כל המזמור על אלול ר"ה יוהכ"פ ותה"ס. בפשוטו של דבר: אבל עיין רשימות הצ"צ לתהלים. פנים יפות ועוד.

יש לבאר: ולהעיר מפי' הראב"ע עה"פ שיש אומרים כו'. ראה ג"כ רד"ה לדוד הוי' אורי וסד"ה אשרי העם, תש"ח (סה"מ תש"ח ע' 278 וע' 290).

תוארים כלליים: מתאים להנ"ל שהחודש — כללי.

שתי דרכים: ובהתאם לזה שני דרכים אחת של ב"ע ואחת כו' (ברכות כח, ב. ולהעיר מקידושין ב, ב).

החיים והטוב כו': נצבים ל, טו. ולהעיר מפי' הבעש"ט עה"פ (בצואת הריב"ש).

איזוהי דרך: ראה לקו"ת ואתחנן ד"ה שמע ישראל.

ואחז"ל אשר בכל יום . . הקב"ה עוזרו: סוכה נב, סע"א ושם.

ששלימות כו' בעולמנו כו' ללכת: ראה ברכות בסופה. תו"א ס"פ וישב. ובאוה"ת להצ"צ בראשית (כד, ב): וזהו (עירובין נד, א) האי עלמא דאולינן מיני' כו' ע"י עוה"ז דוקא.

ומחיים אל חיים: להעיר ממחז"ל עשרה נקראו חיים (אדר"נ ספל"ד).

ובדרגא נעלית יותר: שלכן נאמר בזה הוי' עוה"פ. ראה לקו"ת חוקת (נז, ג) וראה תוד"ה שלש (ר"ה יז, ב).

אשר כ״ז נרמז גם בתקיעת שופר, שגם בזה מתבטא יחודו של חדש זה אשר בכל יום בו (מלבד ש״ק וער״ה — מטעם מיוחד בהם) תוקעין בשופר שנאמר עלה אלקים בתרועה וגו׳ ונאמר אם יתקע שופר בעיר וגו׳.

וביאר הרמב״ם הרמז אשר בתק״ש: עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם (שאינו דומה כלל החיות אשר בישן ונרדם לגבי האדם הער) וחפשו במעשיכם (להבחין בין אלו שמצד החיים והטוב ואלו כו׳) וחזרו בתשובה (שמנצח יצרו ויודע תעלומות מעיד עליו שלא ישוב עוד לכסלה) וזכרו בוראכם (שהוא אורי וישעי ומעוז חיי — שעי״ז מתעורר משנתו וכו׳) —

יהי רצון שיעשה כל אחד ואחת את התלוי בו בכל האמור ויראה אשר ״הוי׳ אורי וישעי ומעוז חיי״ וממלא כל אשר שואל ומבקש לטובה ועד לקיום היעוד ״ואזבחה באהלו זבחי תרועה״ — בבית מקדשנו השלישי אשר יבנה במקומו ע״י משיח צדקנו בגאולה האמתית והשלימה בקרוב ממש.

(ממכ׳ טו אלול ה׳תש״ל)

בכל יום כו׳ בעיר: טושו״ע או״ח ר״ס תקפ״א. וראה ד״ה ענין תקיעת שופר בר״ח אלול (אוה״ת להצ״צ נצבים ע׳ א׳רפ).

וביאר הרמב״ם: הל׳ תשובה פ״ג ה״ד. וראה המשך תרס״ו בתחלתו.

החיות אשר בישן ונרדם: להעיר ממרז״ל שינה אחד כו׳ (ברכות נז, ב. וראה ג״כ זח״א רז, רע״א). ובב״ר (פי״ז, ה) ג׳ תרדמות הן כו׳.

וחפשו: להעיר מפסחים (ז, ב) וחיפוש מחיפוש כו׳ חופש כל חדרי בטן.

ויודע . . לכסלה: ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ב. אגה״ת פ״א (צא, רע״א).

מעיד עליו: ראה יל״ש הושע רמז תקלב בסופו. אוה״ת להצ״צ לשבת שובה (ע׳ א׳תקך).

יבנה במקומו כו׳: ראה רמב״ם הל׳ מלכים ספי״א.



...בעמדנו להיכנס לחודש אלו״ל — אני לדודי ודודי לי

חודש הסיום והחשבון של השנה העוברת והכנה טובה לשנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה (ענין — אני לדודי)

והצלחה רבה בכל זה, וכתפלתנו במזמור הנאמר פעמיים בכל יום בחודש זה: שמע הוי׳ קולי אקרא וחנני ועננו (ענין — ודודי לי).

בודאי שהכנס שיתקיים בשבוע של ר״ח אלול יהי׳ תואם לשתי הנקודות האמורות של חשבון־צדק על העבר והכנה וקבלה טובה על להבא חדורים אור וחיות.

ואף שעבודה גדולה היא — הרי כיון שנצטווינו על עבודה זו — ודאי וברור אשר מקודם לזה ניתנו כל היכולת והכח לעשותה בפועל ובמילואה ומתוך שמחה, ואין הדבר תלוי אלא ברצון.

ומסוגל לכל זה חודש אלול במיוחד — כידוע ביאור רבנו הזקן בנוגע לאלול: משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין

פניו בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם.

וכשהמלך בשדה ובסבר פנים יפות, בודאי ששעת הכושר היא להחלטות טובות וגדולות ולהוציאן בפועל בעתן ובזמנן ובמילואן.

ובפרט נשי ובנות ישראל אשר חוננו בתכונות מיוחדות בהנוגע לרגש שבלב, ובמילא בהשפעה מיוחדת בהנוגע לעבודת החודש וכאמור במזמור האמור: לך אמר לבי בקשו פני (פנימיות הלב) את פניך הוי' אבקש,

וכמרומז גם בפרשת השבוע של הכנס — "ולא יסור לבבו". שהאשה יש לה השפעה מיוחדת על לב בעלה להיות עזר כנגדו, ועל ידי זה היא גם עקרת הבית עלי' נאמר חכמות נשים בנתה ביתה — כל הבית, אנשים ונשים וכל אשר בבית.

ומובן שחינוך הבנות בכיוון זה — צריך להתחיל משחר הילדות.

ויהי רצון שהכנס יהי' בהצלחה בכל האמור ויוסיף כוח ועוז בכל פעולות נשי ובנות חב"ד בארצנו הקדושה ובכל מקום,

והשי"ת יברך אתכן בכל זה ובכל המצטרך

וכמש"נ: בך הוי' חסיתי אל אבושה לעולם . . .

(ממכ' עש"ק מברכין חודש אלול, ה'תשל"ב)

. . . בעמדנו בחדש אלול, ירח ימים שהם זמן התשובה וניתן לכפרה לכל מי ששגג ועשה שום עון בכל השנה שישוב אז בתשובה ויקבלוהו ובחודש הזה נאמר קרוב הוי' לכל קוראיו,

וביחד עם זה — חודש שבו בנ"י ומלך מלכי המלכים הקב"ה הם

ירח . . התשובה: ל"ת להאריז"ל פ' תצא. לקו"ת לאדה"ז שם.
וניתן . . קוראיו: ראה ל"ת להאריז"ל פ' משפטים ושער הפסוקים שם.
ששגג . . עון: להעיר ממכות (פ"ב מ"ו): אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט.
ובחודש הזה נאמר קרוב הוי': אבל גם בכל השנה אין כל דבר עומד בפני בעלי תשובה (ירוש' פאה פ"א ה"א). ובזח"ב (קו, א): מקבל לי' ודאי מיד, אבל הרי מסיים שם: תיובתא שלימתא. וראה ג"כ אגה"ת רפ"ד. וצע"ק דעפ"ז אפ"ל שלימתא בהרהר תשובה (קדושין מט, ב). יתרה מזה בעשי"ת שהתשובה יפה ביותר ומתקבלת היא מיד (רמב"ם הל' תשובה פ"ב, ה"ו). — וי"ל שעיקר החילוק הוא בנוגע לפעולת התשובה (רק שמכאן ולהבא הוא צדיק (גמור), גם הקלת העונש, ביטול העונש וכו'). ועפ"ז יש לתתך כמה מחז"ל בזה, ואכ"מ.
ומלך מלכי המלכים: ראה לקו"ת צו (יב, ב. יג, ד).

משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין פניו בשדה ואז רשאין (ויכולים) כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם.

ועד"ז גם בתקיעת שופר, שגם בזה מתבטא יחודו של חדש זה, אשר בכל יום בו (מלבד ש"ק וער"ה — מטעם מיוחד בהם) תוקעין בשופר כו', שנאמר עלה אלקים בתרועה גו' ונאמר אם יתקע שופר בעיר גו'.

ענינה — לעורר לתשובה וגם — שכן עושין למלך כשממליכין אותו,

ובשניהם הוא — קול רם הנשמע ומעורר את כל אחד ואחת מבלי הבדל מעמד ומצב ואפילו את "הישן" ואת "הנרדם" ועד אשר, בלשון הכתוב: כל יושבי תבל ושוכני ארץ גו' כתקוע שופר תשמעו,

יה"ר אשר כאו"א יצא (כולל ועיקר — יציאה מהגבלת טבעו מדותיו

למלך . . לכולם: לקו"ת ראה (לב, ב) ובאוה"ת שם.

אנשי העיר: כי כאו"א מבנ"י מאנשי עיר מלכו של עולם הוא וכמש"נ בנים אתם לה' אלקיכם.

ויכולים: הוספת ביאור דכ"ק מו"ח אדמו"ר (סד"ה לך אמר לבי, השי"ת).

בכל יום . . בעיר: טושו"ע או"ח רסתפק"א. ראה ד"ה ענין תקיעת שופר בר"ח אלול (אוה"ת נצבים ע' א'רפ).

מלבד ש"ק: שתק"ש בו שבות (דגזירה שמא יוליכנו כו' י"ל דשייכת רק בתק"ש דר"ה דחייבין בה (ר"ה כט, ב) משא"כ בתק"ש דאלול דתקנת חכמים, ועיין שו"ע אדה"ז סתקפ"ח ס"ד).

וער"ה: להבדיל מתק"ש בר"ה שהיא מן התורה (לבוש. וביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת — י"ל דלא פלוג. וראה אלף המגן למטה אפרים סתקפ"א ס"ז ס"ק יב-יג). ומזה משמע דעניני ורמזי תק"ש (עכ"פ — העיקריים) שווים בשניהם ולכן צריך הבדלה.

לעורר לתשובה . . שכן עושין למלך: שני ענינים הראשונים — בהעשרה שמנה הרס"ג בתק"ש דר"ה (הובא באבודרהם במקומו). וי"ל שזהו נרמז ג"כ בהבאת ב' כתובים בתק"ש דאלול: עלה (ל' חשיבות — רד"ל פדר"א פמ"ו) אלקים בתרועה (וראה רד"ל שם שי"א שגם בעליית משה תקעו כל התדש). יתקע שופר בעיר. וראה מפרשי הטור בזה.

לתשובה . . כשממליכין . . יאר הוי' פניו אליו: ראה לקוטי אמרים להה"מ קרוב לסופו: וזהו בחצצרות וקול שופר כו' מחזירים פניהם בהכנעה ואימה להבורא ית' ומקבלים עול מלכותו עליהם כו' ואז גם הש"י ב"ה מחזיר פניו לישראל כו' פא"פ.

למלך כשממליכין אותו: ובכל פעם שתוקעין — מזכירים זה, וכמשל הרה"ג החסיד מהרלי"צ ז"ל מבארדיטשוב הובא בהמשך וככה פ"ע.

קול רם: וכמש"נ כשופר הרם קולך (ישעי' נח, א).

ומעורר . . הישן . . הנרדם: וכברמב"ם (הל' תשובה, פ"ג ה"ד), תק"ש בר"ה כו' רמז כו' עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם כו'. — ענין השינה התרדימה והקיצה ותק"ש ע"פ קבלה — ראה ליקוטי לוי יצחק (לאאמו"ר) ואגרות ע' שיג. וש"נ.

מבלי הבדל מעמד ומצב: וכבמשל הבעש"ט (הובא בהמשך הנ"ל שם).

כל יושבי תבל . . תשמעו: ישעי' יח, ג (מפסוקי שופרות). ולהעיר מרמב"ם הל' מלכים (פ"ח ה"י): ציווה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח.

מהגבלת טבעו מדותיו ושכלו: ראה סד"ה לך לך (המשך תרס"ו).

ושכלו) לקבל פני המלך, יגלה אהבה המסותרת שבכאו"א, ויאר ה' פניו אליו, ויהי' שורה ומתגלה בו ע"י עסק ואותיות התורה והמצות ובפרט מצות הצדקה וחסד,

וירם כשופר קולו לעורר את הישינים ולהקיץ את הנרדמים אשר גם הם יעשו כן,

וכמש"נ: אגיד זרועך לדור לכל יבוא גבורתך גו' אשר עשית גדולות גו',

ויקבל המלך בסבר פנים יפות וימלא תפלתנו: תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבץ גלויותנו וקבצנו יחד כו'

בגאולה האמתית והשלימה ע"י מלך המשיח בקרוב ממש.

(ממכ' ו' אלול, ה'תשל"ב)

יגלה . . וחסד: ראה לקו"ת ראה שם.

אהבה . . התורה . . וחסד: י"ל שזהו ג' הקוין: עבודה (זו תפלה — פולתנא דרחימותא, אני לדודי (ראה ב"ח לטוא"ח סתקפ"א) — ממטה למעלה. ועי"ז המשכה מלמעלמ"ט: ודודי לי), תורה וגמ"ח.

אגיד . . גדולות: תהלים עא, יח-יט.

גבורתך וצדקתך . . גדולות: י"ל ג' הקוין דשמאל, אמצעי (ולכן בתוס' וא"ו, עד מרום), ימין.

בשופר גדול: הדיוק גדול ושייכותו לשופר דר"ה ודמ"ת — ראה עטרת ראש פכ"א ואילך.

לחרותנו . . וקבצנו: אח"כ קיבוץ נדחי ישראל וכ"ז דוקא ע"י מלך המשיח.

להעיר ע"פ מחז"ל דמגלגלין זכות ליום זכאי (דאז הזכות ודבר הטוב — בתוקף יותר) ובמיוחד כשמשולש הטוב, דאז הוא חזקה (ובנין) עדי עד:

בתולה נישאת ליום הרביעי (ר"ת לבנה — כדאיתא בכ"מ) בו נתלו שמשא וסיהרא,

בראש חדש — מולד הלבנה ויחוד שמשא וסיהרא,

א'ל'ו'ל' — (העיקר וההתחלה כפי ה)ר"ת: אני (כנס"י — הכלה) לדודי (הקב"ה — החתן) ודודי לי (שמיוחדים בתיבה אחת).

(ממכ' כ"ק אדמו"ר שליט"א)

שופטים

...בענין הסנהדרין, כבר שקלו וטרו בזה בכמה מקומות ואחדים מאלה שבתחלה הציעו זה או הסכימו על זה משכו את ידיהם, אלא שיש מציעים עתה מעין סנהדרין ולא סנהדרין ממש — וכבר הי' מעין הצעה כזו בדור שלפני זה, וגדולי ישראל בטלוהו מכל וכל, והקטנים (ביראת שמים) ידעו אשר לא ישמע קולם כלל במחנה ישראל, כי רק דבר הוי' נר לרגלו, ולא ישמע לקול מדברים סרה על מנהיגי ישראל בדרך התורה והמצוה הלוחמים מלחמתה ומחזיקים את בדקה וכופים את ישראל ללכת בה, ואפילו אם יבואו אליהם בשם מפלגה, פרוגרס, שיתוף שם שמים עם דרך ארץ וכיוצא בו — גרש יגרשו אותם מן המחנה, ואם בדור ההוא בטלו הדבר מפני טעמים ידועים, הרי על אחת כמה וכמה בדורנו יתום זה, וד"ל.

ורואים במוחש אשר אפילו בין התומכין בהצעה הנ"ל הנה ככל שתתמעט מדת היראת שמים דחוג מסוים, כן תגדל ההתלהבות שלו לרעיון הסנהדרין או מעין סנהדרין וכו'...

(ממכתב כט תמוז, תשט"ו)

. . . שאלת כהדר"ג אשר כיון שרצונו לישב על התורה והעבודה לכן העתיק אהלו לאה"ק ת"ו, ויש סברא אשר אולי יסע לארצות הברית:

והנה לדעתי, והוא בהקדים דרז"ל עה"פ שום תשים עליך מלך, שילפינן מזה גם שאר שררות שבישראל, ובפרט מדברנא דכמה וכמה קהלות הקדש שנוסף ע"ז דבכלל מאן מלכא רבנן הרי יש לו גם הכח לפעול בכל ובפרט בהקהלות דאחינו הספרדים שיש להם הורמנא ורשות לדון גם בדיני ממונות וכו' וכו', וידוע מאמר השי"ת ליהושע בן נון שהוא הי' ממלא מקומו של משה רבינו שהי' מישורון מלך, בני יוצאים למלחמה ואתה וכו', אשר מובן מזה שמשלימות ענין המלך הוא שיהי' ביחד עם עמו ובפרט בעת מלחמה,

וכיון שזיכה השי"ת את כהדר"ג להיות איש כללי ומנהיג בישראל אשר מאות ואלפים נשמעים לקולו, הנה בטח הדבר שניתנו לו ג"כ הכחות להביא את זה בפועל בחיים היום יומי של כל המושפעים ונשמעים לקולו בהמחדו"מ שלהם, וכיון שכל פרט ובפרט ענין כללי הוא בהשגחה פרטית ובכוונה עליונה בעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות, הרי זהו ג"כ הדרך בה יתעלה איש הכללי למדריגת השלימות שאלי' שואפת נשמתו החצובה מתחת כסא הכבוד ואשר שרשה היא למעלה מעלה עד אין קץ, כי נשמות ישראל עלו במחשבה, והדיוק בזה עלו — שגם במחשבה גופא הם בתכלית העילוי שאפשר להיות במחשבה מחשבתו של הקב"ה ולמע' בקדש כי נפשות ישראל מושרשים בעצמות ומהות א"ס ב"ה,

מובן מכל הנ"ל אשר בהיות כהדר"ג שליט"א בסמיכות למקומות בם נמצאים מאחינו הספרדים שליט"א הצמאים לדבר ה' ומשתוקקים לקבל הוראות בעבודת השי"ת וקבלת עומ"ש ועול תורה ומצוה הנה זהו תפקידו

ולהעיר אשר ספי' המלכות שממנה כל מינויי השררות בישראל, הנה אמרו בזהר, דאף דלית לה מגרמה כלום, ונהורא תתאה קרי תדיר לנהורא עילאה, ונקודת חיריק היא למטה מכל האותיות — הנה זרקא סגולתא שהיתה לראש פינה נקודת חולם ולמעלה מעלה עד אין קץ וכמבואר באריכות בספרי קבלה דאף דספירת המלכות מקבלת מכל הספירות הנה אריך אנפין יש בו ט' נקודות, כי המל' שרשה ברדל"א, רישא דלא אתידע אשר שם חביון עוז העצמות, ועומק תחת נעוץ בעומק רום והנשמה המושרשת בעצמות ומהות א"ס ב"ה ירדה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא להתלבש בגוף ונה"ב, הנה ירידה זו היא צורך עלי' והיינו עלי' עוד במדריגה גדולה יותר ממה שהיתה קודם הירידה היינו לאשתאבא בגופא דמלכא מלכו של עולם, וההכנה לזה הוא במילוי תפקידו של כאו"א בעלמא דין למלאות רצון העליון וחפץ הקב"ה.

ומורגל הלשון בתורת החסידות אשר מצד הביטול לבעל הרצון הנה אין לו נפ"מ מה מצוה אותו בעל הרצון, אם הנחת תפילין שזהו המשכת מוחין עליונים ומוחין דגדלות או חטיבת עצים ושאיבת מים מדריגות היותר פחותות בהקומה שלימה דעם ישראל המתחלת בראשיכם שבטיכם ומסתיימת בחוטב ושואב מימיך, כי מצד קב"ע ומצד המסירה ונתינה שלו לבעל הרצון וכמרז"ל אין תשוקתם אלא לאביהם שבשמים, במילא אין לו נפ"מ באיזה אופן יתקלס שם עילאה.

המורם מכל הנ"ל אשר לפ"ד, כיון שנמצא כהדר"ג שליט"א באה"ק ת"ו בה נמצאים עתה עשיריות אלפים של אחינו הספרדים שליט"א ומצד ריבוי הנסיונות העלמות והסתרים זקוקים הם להוראות תכופות בדרכם הקשה בגשמיות וברוחניות, הנה זכות עצום וגדול נפל בחלקו של כהדר"ג שליט"א אשר הוא ישתמש בהכשרונות והסגולות אשר חננו השי"ת ובה־ אוצרות מלכים אשר נמסרו לו מאבותיו הקדושים דור אחר דור לצאת במלחמה נגד היצר קליפות וס"א בראש צבאות אנשי קהלות הקדש המוש־ פעים ונשמעים לרצונו ללחום מלחמת ד' ולפרסם אלקותו ית' בכל סביבתם אשר אין עוד מלבדו כפשוטו ממש, שהכל הוא אלקות.

וביחוד ובפרט שהיא חובת השעה לכבוש ביד חזקה את כל הדור הצעיר אשר כל הבנים והבנות אחד חכם ואחד רשע אחד תם ואחד שאינו יודע לשאול ובסדר ההשתל' — אבי"ע, שנגלה הקב"ה מעולם האצי' לעולם הבריאה, היצירה והעשי' כולם יחד בשוה יספרו ביציאת מצרים סיפור כל' הזהר השמים מספרים מנוצצים ומזהירים לצאת מגלות מצרים דלעומת זה ולצאת ג"כ אפי' ממצרים דקדושה מיצר הגרון אשר שם אפשר ליניקת פרעה ושלשת שרי פרעה כמבואר בארוכה בלקו"ת מהאריז"ל ולהביאם לארץ טובה ורחבה כמבואר שם הענין,

ובפרט שנמצא הוא בארץ טובה ורחבה ג"כ אלא שצריך לגלות בפועל אשר ארצנו זו היא ארץ הקדושה ארץ אשר עיני ה"א בה מרשית השנה עד אחרית שנה בזמן הגלות ג"כ, ואין הדבר תלוי אלא בנו להאיר את חשכת

וקליפת נוגה ירדן שנוטל מזה מצד הקדושה ונותן לזה לצד לעו"ז) ולהאירו באור עצמות ומהות א"ס ב"ה וקיום היעוד דלילה כיום יאיר, מתאים ליציאת מצרים שאז הי' ויאר את הלילה שהלילה עצמו האיר וכימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות . . .

(ממכ' ט' ניסן תשי"ב)

. . . במענה על מכתבו מיום ב' תמוז, בו מעורר על הברייתא בירושלמי ריש הוריות: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל כו' ת"ל ללכת ימין ושמאל שיאמרו לך על ימין שהוא ימין כו' ורוצה לבאר:

א) דהכוונה להכתוב דדברים כח, יד: ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאול ללכת אחרי א"א לעבדם. והפך הירושלמי סדר הכתוב ע"פ תוד"ה ונתן (שבת קכח, א) דדרך הש"ס לקצר ולומר בל' אחר.

ולענ"ד ל"נ לומר כן, (א) בכתוב זה שולל הענין שבתיבת ללכת, ופי' הכתוב הוא: ולא תסור גו' — משא"כ בירוש' שמדייק בתיבת ללכת בחיוב. (ב) בכתוב זה מדבר בצווי השי"ת, ולא בהוראת ב"ד. (ג) כתוב זה וכל הפרשה הם הבטחה לישראל וסיפור דברים, ולא צווי.

ונראה בפשיטות (וכ"מ במראה הפנים על הירוש', בתורה תמימה ועוד) דהירושלמי כוונתו ג"כ — כספרי — לפסוק דברים (יז, יא): על פי התורה גו' תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, וע"פ כלל תוס' הנ"ל דדרך הש"ס לומר בלשון אחר.

ודייק הירושלמי להוסיף תיבת ללכת כי בזה תלוי כל הלימוד. דהנה התיבות ימין ושמאל שבפסוק זה יש לפרשם בג' פנים: א) לא תסור ימין ושמאל מן הדבר אשר יגידו לך. וע"ד מש"נ בכ"מ (דברים ה, כט. יז, כ. עיין בתו"ת). ב) כהספרי — יגידו לך (שזהו) ימין ושמאל (כי דעתך אינו כן). ג) על פי התורה גו' תעשה (לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך) (ללכת) ימין ושמאל (דוקא).

והתיבות "לא . . לך" המה מאמר המוסגר, וכאילו נכתבה בכתוב תיבת ללכת.

וי"ל דהא דלא ניחא לי' להירוש' לפרש קרא בפן הא' — דא"כ הו"ל לסמוך תיבות ימין ושמאל לתיבת תסור, שכן הוא ע"פ רוב בקרא אף שנמצא גם באו"א וכדברים כח, יד (אבל בכתוב זה אין מקום לטעות משא"כ בנדו"ד). וגם לא בפן הב' — (שזהו יסוד דרשת הספרי שאפילו א"ל על ימין שהוא שמאל כו') — דא"כ הו"ל לשתוק ולסתום: לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך, ומהיכא תיתי להגביל הציווי. וק"ל.

ב) דהירושלמי והספרי ל"פ. ודעת הירוש' היא רק שאין מחוייב לקבל דעת הב"ד מבלי להקשות עליהם. ואדרבה. אבל אם אחרי השקו"ט

רבו עליו חבריו — ה"ה בולא תסור גו' אפי' על שמאל שהיא ימין. — ועיין בזה ס' החנוך סוף מצוה תצו. רמב"ן בהשגות על סהמ"צ שרש א'. תוס' הרא"ש, באר שבע, רש"ש, מהר"ץ חיות ויפה עינים להוריות (ב, ב). מפרשי רש"י לדברים (יז, יא). ועוד.

ופי' זה דוחק גדול הוא, כי א"כ העיקר חסר מן הספר בירוש' (גם, עפהנ"ל, חידוש גדול כאן — ללמוד מכתוב אחד שני ענינים הפכיים).

ג) בשדי חמד כללים ל' מובא מס' פתח עינים להחיד"א (ר"ה כה, א) דאם יודע בלי ספק שטעה הב"ד, לא יעשה כדבריהם. וכ"פ בתו"ת שבזה קאי הירוש', משא"כ בספרי שלשונו הוא "אפי' נראים בעיניך".

וג"ז דוחק גדול דמאן מפיס, כמובן. ועיין ברמב"ן שופטים שם. וביותר — דזיל בתר טעמא, שלא ירבה מחלוקת בישראל. וא"כ מאי נפ"מ.

(ובדוחק יש לתרץ דמחלוקת מן הקצה אל הקצה לא שכיחא כלל. וע"ד סברות הפוכות תוד"ה מברך ברכות (לט, ב). ולא חיישינן שיארע עוה"פ).

ולענ"ד מחוורתא כפשטות ל' הספרי והירושלמי דפליגי וכנ"ל. וכמוש"כ ג"כ במראה הפנים בירושלמי שם.

(ממכתב ר"ח מנ"א, ה'תשי"ב)

●

עוד בענין הנ"ל — בלקו"ש ח"ה ע' 127 (הערה 26) וז"ל:

בספרי שם: מראים בעיניך. ובכמה ממפרשי רש"י, שכ"ה הכוונה גם בפירש"י (שם). ועפ"ז מתרצים הסתירה מירוש' הוריות (פ"א מ"א) דדוקא באומרים על ימין שהוא ימין ושאני קדה"ח דאיכא קרא אתם אפילו מזידים, אבל מלשון רש"י (שפירושו גם לבן חמש למקרא ואין מקום לרמזים) "על ימין כו' ועל שמאל כו'" (ובפרט שמשמיט התיבות "מראים בעיניך" שבספרי), מוכח שכוונתו ל"ימין" ו"שמאל" ממש.

וראה גם גו"א שם: "ימין ושמאל כמשמעו", דאף אם הם טועים בדין כו'". עיי"ש. וכן מוכח מהרמב"ן כאן ובסהמ"צ דלהלן. ובפרט דכותב דזהו כעניין דקדה"ח. (אבל ראה פתח עינים לר"ה כה, א. ובשד"ח ח"ב כלל לא תסור (מס' טהרת מים) שהם דברים פשוטים!) והסתירה מהירוש' — מתרצים דבירוש' קאי קודם שדנו בסנהדרין עד"ז אבל לאחר שדנו "חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה עכ"פ" ועפמש"כ הרמב"ן בסה"מ שורש א (וכ"כ החינוך מצוה תצו) — וראה צפע"נ (להרצובי) להוריות (ב, ב) ולירוש' שם ולפ' שופטים. תו"ת לפ' שופטים שם.

וכבר שקו"ט בראשונים ואחרונים בנדו"ד בכלל ובתיוק הספרי והירושלמי בפרט. וש"נ (נוסף על הנ"ל) להס': חידושי הר' דוד בונפיל לסנה' פז, א (נדפס מחדש בס' סנהדרי גדולה — ירות"ו תשכ"ח). ס' יראים מצוה לא (שצח). יד המלך (ממרים פ"א). באר שבע להוריות. חפץ ה' שם. שער יוסף (להחיד"א) שם. ככר לאדן לירוש' הוריות. עמודי ירושלים שם. ריב"א, הרע"ב, ט"ז, תורת משה (להחת"ס) — עה"ת. דברי סופרים (להר"א וואסרמן) סי' ג'ד. תו"ש למשפטים (חי"ז, ערצ"ג). הערות לחי' הר"ד בונפיל הנ"ל.

...אמר הכתוב כי האדם עץ השדה, ורואים אנו אשר שינוי איזה שהוא, אפילו קל בגרעין, משנה את האילן הצומח מהגרעין מן הקצה אל הקצה, וכן הוא בחינוך הילד, ולכן אפילו בשביל הטבה קלה בחינוכו כדאי להשתדל ולהשתדל, וכ״ש אם החינוך דורש תיקון בעניינים עקרים העלולים להשפיע על הילד במשך כל ימי חייו.

וחזקה לתעמולה ופעולה הנעשית באמת שאינן חוזרות ריקם.

(ממכ׳ י״ח כסלו, תש״ו)



יעדער איד איז דאך אַ שליח פון אויבערשטען, אויף צו מאַכען די וועלט אַ דירה לו ית׳.

אין דעם ענין השליחות זיינען פאַראַן דריי מדריגות:

א) די העכסטע מדריגה אין שליחות איז, אַז ער — דער שליח — איז קיין מציאות ניט פאַר זיך, זיין גאַנצע מציאות וועזט דער מציאות המשלח.

ב) אַ נידעריגערע מדריגה אין שליחות איז, אַז דער שליח איז טאַקע יע אַ מציאות בפני עצמו, אָבער עשיית השליחות, הייסט עס ניט אַז דער שליח טוט עס, נאָר דער משלח אַליין טוט עס, דורך דעם אבר פלוני ופלוני פון שליח.

ג) נידעריגער דערפון איז, אַז אויך בשעת עשיית השליחות איז דער שליח אַ מציאות בפ״ע און די מעשה השליחות איז זיך מתייחס צו איהם, מער ניט וואָס מיט זיין עשי׳ איז ער מוציא דעם משלח.

די דריי מדריגות אין שליחות געפינען מיר אין גליא דתורה און עס זיינען פאַראַן ראיות לכל הצדדים[1].

אַזוי אויך אין פנימיות התורה, אין עבודת האדם לקונו, זיינען פאַראַן דריי מדריגות פון שליחות:

א) די עבודה פון עבד בכלל און עבד נאמן בפרט, וואָס ער איז קיין מציאות ניט לעצמו, זיין גאַנצער מציאות איז דער מציאות האדון, ניט נאָר איז זיין מחשבה, דיבור ומעשה פאַראייניגט מיט׳ן אדון, נאָר אויך זיינע כחות פנימיים, אפילו דער כח הרצון און נאָך מערער — אפילו דער כח התענוג, וואָס איז נאָך אַ טיפערער כח אין נפש, איז אויך פאַראייניגט מיט׳ן אדון, וכידוע אַז דער תענוג האדון דאָס איז דער תענוג העבד, דאָס הייסט, אַז ער איז אינגאַנצען נתבטל געווארען ממציאותו, ביז אַז וואָס דער תענוג האדון איז, דאָס וועזט זיין — דעם עבד׳ס — תענוג.

---

1) ראה לקח טוב (למהר״י ענגיל) כלל א. וש״נ.

אויף די מדריגה שטייט אין זהר, ועד"ז נמצא בירושלמי [2], מאן פני האדון הוי' — דא רשב"י.

לכאורה איז דאָס אַ מאמר תמוה. נאָר מצד גודל ועוצם הביטול ווערט ער זיך אַן, ביז אַז זיין גאַנצער מציאות איז דער מציאות האדון.

נאָר דאָס איז דאָך אַ מדריגה וואָס לאו כל מוחא סביל דא.

ב) דער צווייטער אופן אין שליחות איז, אַז די שליחות האָט ניט דורכגעדרונגען בעצם מציאותו, ער בלייבט אַ מציאות לעצמו. וכדאי' בתניא (פל"ה) אַז אַפילו צדיק גמור כו' פונדעסטוועגען איז דאָס אַלץ דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו. יש מי שאוהב.

אָבער בשעת עשיית השליחות איז דאָס ניט זיין עשי', נאָר ווי ער זאָגט אין דער היינטיגער הפטרה, ואשים דברי בפיך, אני המשנה המדברת בפיך, וואָס דאָס איז העכער פון כעונה אחר הקורא. דאָרטען איז דאָך פאַראַן אַ קורא און פאַראַן אַן עונה, משא"כ דער ענין פון ואשים דברי בפיך איז ניט ער רעדט עס, אַפילו ניט כעונה אחר הקורא, נאָר ואשים דברי, אני המשנה המדברת בפיך.

הגם אַז ער איז טאַקע אַ מציאות לעצמו, אָבער בנוגע זיין מעשה עכ"פ איז ער אויס מציאות, ניט ער איז דער עושה, נאָר דער משלח טוט.

דערפאַר איז ער מסיים — אין הפטרה — לנטוע שמים וליסוד ארץ, ווי רז"ל זאָגען, אי בעו צדיקי ברו עלמא, ווייל ניט ער טוט, נאָר דער כח המשלח וואָס אין איהם.

ג) די דריטע מדריגה אין שליחות איז, אַז אַפילו בשעת עשיית השליחות איז ער אויך אַ מציאות לעצמו, ער איז דער עושה, אָבער מכל מקום איז ער מוציא מיט זיין עשי' דעם משלח, ווייל ער טוט דאָס כדעת המשלח.

— דערפאַר איז דאָך דער דין, אם שינה מדעת המשלח וביחוד אין אַ פרט שדרך להקפיד [3] איז ער קיין שליח ניט —

אין עבודת השם איז דאָס ביז אין אַ גאָר נידעריגע מדריגה, אָבי עס טוט זיך אַפ דעת המשלח.

ביז אַז נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה הרי הוא מתברך.

מען האָט פריער דערמאָנט, אַז יעדער איד איז אַ שליח פון אדם העליון. בחודש אלול קען מען דאָך דורך תשובה פאַריכטען אַלץ וואָס מען האָט פאַרפעלט במשך די י"א חדשים שעברו, און תשובה העלפט דאָך אויך אויף תיקון למפרע.

---

2) זח"ב לח, א. ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג. וראה בחיי תשא לג, ז.
3) ראה מחנה אפרים הל' שלוחין ס"ג.

דאַרף מען אויפטאָן דורך תשובה און אויך אויף די עלף חדשים שעברו, אַז מען זאָל אויספירען די שליחות, און אין דער מדריגה, אַז כל מציאותו איז מציאות האדון כנ"ל.

(משיחת ש"ק שופטים, תשט"ז, כשבאו השלוחים מאה"ק)

ת צ א

...ע"ד השאלה דבר סממני רפואה אשר לוקחים אותם בכדי ששערות לבנות יתחלפו לצבע שחור או צהוב אם יש בזה משום דלא ילבש גבר שמלת אשה.

והנה אין הזמן גרמא להאריך וכבר העיר כת"ר במכתבו שזהו דין דשתיית כוס עיקרין (שבת קי, סע"ב) אשר לדעת רוב הפוסקים אסור מה"ת (הדעות בזה הובאו באוצר הפוסקים לאהע"ז ס"ה סק"ע).

וי"ל דאדרבה, בסירוס הרי דרז"ל לא תעשו קרי בי' לא תיעשו (שבת שם. או דרשו בכם, ועיין העמק שאלה סו"ס ק"ה) משא"כ בלא ילבש דלא מצינו דרשה זו, ואין לנו לדרוש מעצמנו ולאסור לא נגע בשערות.

וא"כ להמאירי (שבת שם), ועוד, דס"ל דדרשא הנ"ל אסמכתא היא ובכ"ז שתיית כוס עיקרין אסור מדרבנן, גם בנדו"ד אסור מדרבנן.

ואין להקשות מהא דנזיר (נט, א) דכיון שאינו נוגע בשערות מותר לכתחילה, דשאני שער בית השחי ובית הערוה דקיל דלא מינכרא מילתא (ראה שו"ת הצ"צ חיו"ד סצ"ג).

או י"ל דגם בנדו"ד שרי לגמרי כיון דלא מצינו בש"ס דאסור דגם אסמכתא אין לנו לומר מעצמנו.

מיהו כ"ז הוא לפירש"י בנזיר שם דמותר הואיל ואין נוגע בשער, אבל לפי' הרא"ש שם דההיתר הוא משום דע"י בגדו לא הוי תיקון אשה, א"כ בנדו"ד דתיקון אשה, הרי לוקח סממני הנ"ל להתנאות, ה"ז בכלל לא ילבש.

וכיון דסברא הוא וגם כ"ש וק"ו מאסור הסתכלות במראה (יו"ד סקנ"ו) יל"פ גם לשון רש"י כן אף כי הוא דוחק קצת.

ולהעיר: א) יש מחלקים בין שערות שחורות ואדום וכמבואר באחרונים הובאו בשדי חמד כללים למ"ד סקט"ו. ב) צביעת שערות לבנות לשחור אם זהו דאורייתא או דרבנן — בשו"ת שואל ומשיב קמא חלק א, שהוא דרבנן, אבל רוב האחרונים חולקים עליו, עי' שו"ת מנחת אלעזר חלק ד' ובספרים שנזכרו בהגהות הרב ברון שי' לקצשו"ע סקע"א . . .

(ממכ' ד' שבט תשי"ד)

. . . אביע ברכתי שיקויים בו ככל הכתוב בנוסח התנאים: מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מד' הטוב,

אשר זה כולל כל טוב גשמי ורוחני, כמבו' בדרז"ל (יבמות סג, ב) מצא אשה מצא טוב אי בגוה משתעי קרא כו' אי בתורה משתעי קרא כו'.

כי כמו שהאדם כלול משתים: נשמה (העיקר והפנימיות) וגוף (טפל — עיין בשהיחוה"א פ"ו — והחיצוניות), כמו כן צרכיו נחלקים לשתים: א) צרכי הנשמה שהם תומ"צ, שלכן נקראו בשם אכילה ושתי' — לנשמה — כמרז"ל בקה"ר (ב, כד) כדוגמת אכו"ש שהם הכרחים לחיי הגוף ב) צרכי הגוף שהם כל ענינים הגשמיים.

ואמרז"ל פאה (פ"א מ"א) שת"ת שקול כנגד כל המצות, ובקדושין (מ, ב) לימוד גדול שהלימוד מביא לידי מעשה ופירש"י נמצאו שניהם בידו (ועיין הדק היטב בל' אדמה"ז הל' ת"ת פ"ד ס"ב וג' — ולהעיר מפיה"מ פאה שם — ובלקו"ת ד"ה וידבר גו' אנכי דפ' במדבר) — צרכי הנשמה. ובצרכי הגוף הרי ארז"ל (יבמות סג, א) במה אשה עזרתו לאדם א"ל אדם מביא חטין חטין כוסס פשתן פשתן לובש, אשר בזה נכללו "כל צרכי האדם", כל' הרמב"ן דברים (י, יח).

ובפנימיות יותר — הנה ע"י התורה ממשיכים כל הגילוים, הן בנוגע לחיים רוחניים הן בנוגע לחיים גשמיים, וכמאמרם על התורה (ברכות סא, ב) במקום חיותנו, והם נמשכים למטה, שיהי' להניח ברכה אל ביתך ממש ע"י האשה (יבמות סב, ב. וכמשנ"ת בלקו"ת ס"פ וזאת הברכה).

והנה עדיין אין כ"ז מספיק וצ"ל ויפק רצון מה' הטוב כי בתורה הרי אמרז"ל (יומא עב, ב) דאם ח"ו לא זכה (ל' זיכוך ובירור) נעשית — התורה — לו כו'.

— ואין להקשות אמאמר זה ממארז"ל (איכ"ר בתחלתו) המאור שבה מחזירו למוטב, וכפמ"ש בהל' ת"ת שם ובקו"א —

ועד"ז בסוטה (יז, א) ובפירש"י שנמצאו כו', ובענינים הגשמים כמשארז"ל (פסחים קיט, א) ופי' הרשב"ם שעל ידי כו', ועיין קונטרס ומעין מ"ז. — ולכן מפרשים תומ"י הברכה (יבמות סג, ב) ויפק רצון מעונותיו — ל' עיקום ועיוות שסר ר"ל מדרך המלך מלכו של עולם — מתפקקין, והוא ע"י מהוי' — שם הוי' דוקא, כמבואר בהמשך רס"ו ובד"ה אנכי ה"א תרפ"ח — שאז אינו נוטה לימין או לשמאל ומכוון לאמת לאמיתו, הן בתורה הן בעבודה.

ובת"ת הוא ע"י לימוד פנימיות התורה — גאָר פשוט לערנען חסידות און האָרעווען ביז מ'פאַרשטייט — כמובן מקונ' עץ החיים לבעל ההילולא ומרומז באגה"ק סכ"ו, ועייג"כ לקו"ת ד"ה ולא תשבית —

ובעבודה הוא ע"י יר"ש ובוחין ועלובין, וכמו שמסיים בד"ה אנכי הנ"ל "והגם כו' היו מחודדין כו' אך מצד הביטול שלהם היו הם דוקא כלים להשיג האמת לאמיתו".

(ממכ' ב' ניסן תש"ד)

...אביע מאוויי שיקוים בו מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה' הטוב.

וי"ל בל' התנאים שבראשיתם — בנוסח בית רבינו: ראשית דבר ...ישא למז"ט כדת משה וישראל ואל יבריחו ואל יעלימו...וידורו ביניהם באהבה וחיבה כאורח כל ארעא

דלכאורה תמוה דהו"ל להסמיך "וידורו ביניהם כו'" תיכף אחר "ישא למז"ט — כדת מו"י" ואח"כ יבוא "ואל יבריחו וכו'"

וי"ל בהקדם הקדמה כללית אשר בנ"י בנים הם לד', וכמו שהבן הוא בצלם ודמות האב כך כביכול כו', אדם אדמה לעליון.

ופשיטא אשר כל ענייניו והנהגותיו אשר ע"פ התורה או במנהג ישראל אשר תורה היא הם בדוגמא שלמעלה.

ובפרט בנשואין וכל השייך לזה בפרטי פרטיות שאיש ואשה הם בדוגמת ז"א ומל' ולמע' מע' בשרש שרשם, אשר בזה יובן מה שברכות נשואין מתחילים בספור תכלית כל הבריאה כולה, כי הבריאה הוא ע"י זו"ן.

והנה ההתחלה לסדור הנשואין הוא סדור התנאים (ראשונים) וב־ תחלתם בא הוראת תכלית והעיקר, וזהו: ראשית דבר שישא למז"ט, ומבאר הענין — שאל יבריחו ואל יעלימו כו'.

והביאור בזה הוא:

ידוע באופן הבריאה בתחלה הי' אור עליון פשוט ממלא כל המציאות . . וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות צמצם האור ההוא ונשאר חלל ומקו"פ ואח"כ המשיך קו א' כו' — כמ"ש ונתבאר בתו"א ד"ה פתח אלי' לקו"ת ד"ה להבין מ"ש באוצ"ח ועוד. והנה חלוק צמצום זה מכל הצמצומים שענינו סילוק ולא מיעוט בלבד ועי"ז יכול להיות נמשך אח"כ הקו היינו אור המתלבש בכלים ויוכל להיות מציאות העולמות (יעויין ד"ה למען ידעו דורותיכם תש"ח ועוד) ופעולת הצמצום באור הבל"ג והגבול (ראה ד"ה ביוהשמע"צ רצ"ט).

והנה תכלית הכוונה הוא גילוי האור שלפנה"צ והחידוש הוא א) שיתגלה אור זה בעולמות ב) שיהי' גילוי אור עליון שלמע' גם מאור הקודם וזהו התוס' אורות שנמשך ע"י התומ"צ (עיין יו"ט שר"ה רס"ו למען ידעו הנ"ל ועוד) אבל הא דאפשר כ"ז הוא דוקא מפני שצמצום הראשון הי' בשביל הגילוי הנ"ל.

והנה גילוי ב' הענינים הנ"ל — הוא לע"ל דוקא שאז הוא אמיתית בחי' הנשואין (עיין לקו"ת סוף בי' דעל כל כבוד חופה) גילוי פנימית התורה כו' אבל תלוי הוא ע"י העבודה דתומ"צ שקודם לזה.

וזהו אשר כשמבארים בהתנאים התכלית בשישא למז"ט אומרים אשר לא יבריחו — אור שלפנה"צ שנתצמצם ונסתלק, לא יבריחו כ"א יתגלה ונכלל בזה גם הגילוים שלמעלה מזה (עיין תקעו צ"ד שלע"ל יהי' גילוי העצם ולא בדרך משפיע ומקבל, ולהעיר מביאור דולא תשבית ס"ג) ואל יעלימו — אור שנתעלם בכלי, מציאות העולמות שעתה הוא מל' העלם, הנה לע"ל יהי' אחעט"ב, הנשמה ניזונית מהגוף, וד"ל.

באיוויי אשר ב"ב ממש נזכה כולנו לקיום היעוד מהרה ישמע גו' קול חתן וקול כלה (עי' בי' דכל כבוד הנ"ל).

(ממכ' ח"י אדר תש"ד)

. . . וי"ל בדיוק לשון שטר התנאים בראשיתו ועקרו — כפי מנהגנו מנהג בית רבינו: ראשית דבר וכו' לא זה מזו ולא זו מזה.

תיבות "זה, זו" מורות שיכולים להראות על הדבר במוחש ממש, וכמארז"ל (סוף תענית ועוד) מראה באצבעו שנאמר כו' זה גו', ולכן למדו רז"ל (יל"ש במקומו מן המכילתא) מלשון הכתוב זה א־לי, וראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וישעי', כי הנביאים נתנבאו בכה — ורק משה נתנבא בזה — (ספרי מטות) ופי' הרמב"ם (יסוה"ת פ"ז ה"ו) החילוק שביניהם "כל הנביאים . . רואים . . במשל וחידה . . משה רבינו . . רואה הדבר על בוריו כו'" (ונת' הענין ע"פ דא"ח בדרושי מטות בלקו"ת ועוד).

ולכן אמיתת תואר "זה" שייך בהקב"ה והדבקים ומיוחדים בו, וכמ"ש בערה"כ (לבעהמ"ס סדר הדורות ומובא ספר זה בלקו"ת בד"ה מזמור שיר חנוכת הא' ועוד) בערך זה כל הנבראים הם משתנים מה שהי' אתמול אינו היום ומה שהוא היום אינו למחר ולא יצדק עליו לומר זה הוא אבל הקב"ה אין לפניו שינוי וכמ"ש "אני הוי' לא שניתי" ורק בהשאלה אפ"ל "זה" גם על השאר דברים ואפי' על זה לעומת זה, ולהעיר מלקו"ת ד"ה ראו ספ"א ד"ה חוקת סס"ב —.

ובזה מובן מרז"ל (בבא בתרא טז, ב) עשו כפר בעיקר דכתיב למה זה לי וכתוב זה א־לי ובסנה' (מב, א) כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני השכינה כתוב הכא הזה וכתוב התם זה א־לי דלכאורה הרי כמה פעמים זה כתוב בתנ"ך — ובהנ"ל מובן, ובמנחות (נג, א) יבוא אדיר . . ידיד . . טוב זה זו, זאת כו' ואינו מובן: דבשלמא בתוארי אדיר ידיד טוב יש מעלה ושבח, אבל מהו העילוי במה שקוראים זה זו זאת —, משא"כ כפהנ"ל דאינו שייך אמיתת שם זה רק בהקב"ה ובמילא גם בישראל (זו) ובתורה (זאת) כיון דישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד

העולם וע"י עבודה דתומ"צ של כל בנ"י יהי' כן לע"ל וכנ"ל בתענית, ועיין סש"ב פל"ו ואילך.

והנה מבואר בכ"מ אשר במ"ת ובפרט לע"ל (שאז יתגלו טעמי תורה – פנימיות התורה –) זהו בחי' נישואין של הקב"ה (זה) וישראל (זו).

והנה אדם התחתון שהוא בדוגמת אדם העליון, ועל בנ"י – אתם קרויים אדם (יבמות סא, א) – נאמר ד' צלך שהוא כביכול כצל שהוא פונה אחר האדם (לקו"ת ד"ה מה טובו סס"ד ועוד) לכן גם הם כשמתדברים ע"ד נשואי איש ואשה הנה ראשית דבר הוא . . זה . . זו . . וד"ל.

באיווי אשר ב"ב ממש נזכה כולנו לקיום היעוד ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה גו' . . . (ממכ' ח"י אדר, תש"ד)

אחר זמן רב. מצאתי באוה"ת (שלא, ב) בי' בזה וזו שבתנאים. גם מבאר הסיום וישלטו בנכסיהם שוה בשוה היינו שזו"ן יהיו שוין בקומתן (לע"ל).

. . . ואשלח מזה ברכתי אשר המגיד מראשית אחרית —

(— וי"ל ראשית — ע"י העבודה עתה, אשר כללות ענין העבודה הוא מלמטלמ"ע, שתרעא לאעלאה בה הוא אשה יראת ד', עי"ז בא לאחרית — גילוי עלמא דחירות, יובל ולמע' יותר, גילוי דממה"מ שזהו הגילויים דלע"ל, יתקע בשופר גדול, ובמורא גדול. עי' לקו"ת סד"ה להבין מ"ש בהגדה וד"ה והי' ביום ההוא יתקע ס"ו)

— יאמר לדבק טוב מצא אשה מצא טוב — אשר ע"י האשה הברכה נמשכת בחיים בשריים ופרנסה גשמיית ממש (עי' לקו"ת ס"פ ברכה).

וי"ל שזהו פי' הב' בהמגיד מראשית אחרית, המשכה מלמעלמ"ט, הבאה ע"י העבודה מלמטלמ"ע כנ"ל, — מראשית, חכ' (ועי' בד"ה ויטע אשל תש"א שמורה על הפלאת ספי' החכ'), אחרית, מל', סוף ואחרית כל הספי' וההמשכות.

ואסיים במילתא מרגניתא ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) — מוצש"ק פ' נח רצ"א — בהמשך למאמר דא"ח שאמר אז — ש"פ נח — צהר תעשה לתבה. והואיל לאמר:

אַזוי לערנט מען אין געה"ת, דאָס איז אַ פשט פון ג"ע. צהר תעשה לתבה זוהר תעשה לתבה, ואל אמה — און דעמאָלסט וועט זיין אלקינו מלך העולם. תכלינה מלמעלה — שגם הכלים יעשו מלמע'. און דער רבי (אדה"ז) האָט געגעבן איינם דערמיט חיים בשריים בפועל ממש. עכ"ל.

(ממכ' כ"ח תשרי, תשג"ה)

. . . ויהי רצון אשר — ע"פ הסדר מדריגה אחר מדרי' — אחרי ירידת

— אשר נשמה וגוף הם איש ואשה זה בערך לזו (כדאיתא בזח"א ר"פ חיי שרה ודף קפא, ב ושם) וצ"ל הנהגתם ע"פ מרז"ל (יל"ש שופטים רמז מב) אין לך אשה כשרה בנשים אלא אשה שהיא עושה רצון בעלה — שהגוף עושה כרצון הנשמה —

ואחר משך זמן הרי, לעבודתו בעולם, זקוק האדם לעזר כנגדו זו האשה כפשוטו (יבמות סג, א) וגם בזה זכו איש ואשה שכינה שרוי' ביניהם (סוטה יז, א)

ואז, ע"י עבודתו, קונה חלקו בעולם מזככו ומאירו.

אשר חלקו זה הוא בדוגמת אשה לגבי העובד בו שנק' איש ואדון — ראה יל"ש ר' תשמ"ג משל לאדם שהלך לישא אשה כו' —

והאדם העובד נוטל חלק בראש — ברוחניות ונמשך ע"י האשה גם בגשמיות ממש להניח ברכה אל ביתך, וכמרז"ל (יבמות סב, ב) ונתבאר בלקו"ת ס"פ וזאת הברכה.

אבל גם באופן עבודת האיש צ"ל דוגמא ואתדל"ת להמשכה עד למטה ממש, והוא עבודת הצדקה — וכמו שהאריך רבינו הזקן באגה"ק — בכ"מ — הן צדקה כפשוטה, הן צדקה ברוחניות שהם על מאן דלית לי' כלום — בתומ"צ — ובמילא אינו שייך אלא לעשי' לחוד בלי הבנה ואהוי"ר (עיין אגה"ק סס"ח־ט ועוד) ולא עוד אלא, שנוסף ע"ז, הרי ע"י שחטא ופגם כו' ירד עוד למטה מעולם העשי' — והוא מעוררו לתומ"צ וממשיך לו חיים למטה מטה להעלותו מבירא עמיקתא, וכידוע הפי' עה"פ כי תראה ערום וכסיתו (שיחת פורים תרצ"א ע"פ תדבא"ר פכ"ו).

וכללות הדבר הייגו שע"י אשר ב' נשים הנ"ל כשרות הן ועושות רצון בעליהן, אזי גם אשה זו — חלקו בעולם שלא נברא אלא לשמשו — עושה רצון בעלה, וכמ"ש אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם גו' וישבתם על הארץ לבטח.

(ממכ' יום ג' כד כסלו, ה'תש"ד)

...בא מענטשען בכלל און באַ אידען בפרט איז אַז מי מאַכט אַ שידוך, איז דאָס אַ זאַך וואָס מ'בעט דעם אויבערשטען אַז עס זאָל מצליח זיין אַ בנין עדי עד, אַ פעסטער און אייביקער בנין.

יעדער וואָרט און אויסדרוק וואָס אונזערע חכמים ז"ל באַנוצען איז מדוייק (טאַטשנע). דער אויסדרוק "בנין" איז אויך אויסגעהאַלטען אין אַלע פרטים.

וועז מ'בויט אַ פאַסטראַיקע איז אייגער פון דיא הויפט תנאים אַז עס זאָל זיין שטאַרק איז צו פאַרזיכערן אַז דער פונדאַמענט וואָס דער בנין שטייט זאָל זיין שטאַרק, דער הויפט אונטערשייד צווישען פונדאַמענט און דעם גאַנצען בנין איז דאָס וואָס בנוגע דעם גאַנצען בנין שיינקט מען אויפמערק־

אבער בנוגע דעם פונדאמענט זאל זיין שטארק און פעסט איז געבויט פון דיא בעסטע מאטעריאלין.

אזוי אויך באָ אָ שידוך צווישען אידישע קינדער איז נוגע אז די מאטעריאלען פון דעם פונדאמענט זאל זיין צו געפאסט צו דיא פאדערונגען פון אָ אידישע הויז. און אז דאס זאל זיין געגוג שטארק אויס צו האלטען פארשידענע נסיונות.

די מאטעריאלען פון דעם פונדאמענט פון בנין באָ אידען בכלל איז תורה ומצות ונוסף על זה באָ חסידישע הייזער איז די אינערליכע וואָרימ־קייט און ליכטיקייט וואָס תורת החסידות האָט אַרייגעבראכט אין תורה ומצות, און וואָס איז פארשפרייט געוואָרין דורך די נשיאי חב"ד בכל דור ודור. ובפרט אין אונזער דור דורך נשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ.

דאָס הייסט: כשרות, שמירת שבת, טהרת המשפחה, קביעת עתים לתורה, צדקה, אהבת אחים א.א.וו.

— און דיא אלע ענינים צו ערפילען ווי חסידות פאדערט פון אונז אלעמען...

(ממכ' ז' כסלו, תשי"א)



... אבי מו"ר ז"ל ודודי הרה"ח ז"ל נשאו שתי אחיות על פי כ"ק אדמו"ר נ"ע, ובציווין שלא ידורו בעיר אחת. וקושיות הנו"ב מהש"ס כבר תירץ בס' מקור חסד על הס"ח דאדרבה פוק חזי מה עלה בסופן כסיפור רז"ל (ירוש' תענית פ"ד ה"ה. ב"ב יב, ע"א: ואנא בתראי)* ...

(ממכ' יג אלול, תש"ט)

*) מכתב בהמשך לזה — ראה לקו"ש חי"ט ע' 510. המו"ל.



אי* אתה מחשב שעות לחדשים ומקריבין קרבן ר"ח בביהמ"ק כו' — אע"פ שהמולד אז אמתי (משא"כ בימינו שע"פ החשבון — רק אמצעי — כדאיתא ברמב"ם) ומקום המולד (שנכסית הלבנה בפועל) הוא באה"ק וסמיכות שלה (משא"כ בארצה"ב — שהוא כבר כו"כ שעות לאחרי שנכסית כו') . . .

(ממכ' אדר תשכ"ד)

*) כמענה ע"ד לקבוע זמן התחונה אור ליום א' דראש חודש, כשהמולד הוא ביום א' דראש חודש בבקר.



...ב"ג"ע מקדם" שבברכת נישואין א"א לפרשו (שכנראה רוצה ללמוד כן מפרש"י כתובות ח, א) למזרח כבראשית (ב, ח) — דא"כ הול"ל: 1) בגן בעדן 2) בגן — צ"ל הבית פתוחה ולא בשבא. 3) לאחרי הודעה הראשונה

ע"ד מקום הגן בעדן — הובא כ"פ בתורה ובחז"ל ג"ע ואף פ"א לא צויין מקדם (דמאי קמ"ל ?)

ראיתי עתה בתכלאל (סידור) התימני שגירסתם „מקדם בג"ע" — שג"ז מוכיח שבהברכה „מקדם" קאי על הזמן ולא על המקום כבקרא.

(ממכ' ימים שבין יוד ויט כסלו ה'תשכ"ח)

. . . אין צוזאַמענהאַנג מיט די פֿאַרשידענע קלאַנגען וועלכע האָבען דערגרייכט צו מיר, און וועלכע וואונדערן מיר זייער, אין ניט רעכענענדיק זיך מיט מיינע פילע טרדות, שרייב איך די פֿאַלגענדע שורות.

לויט ווי מען האָט מיר איבערגעגעבן (און וואָס איך האָף אַז סוף כל סוף וועט עס זיך אַרויסווייזן פֿאַר ניט ריכטיק), איז אייער משפחה געגן איינאַרדענען די חתונה פון אייער טאָכטער מרת... תחי' עם ב"ג הרה"ח וכו' מו"ה. . . שי' לויט דער פֿאָדערונג פון שלחן ערוך, אַז עס מוז זיין אַ מחיצה צווישן מענער און פרויען.

וויל איך דערמיט ערקלערן אייך דעם מצב, לויט ווי איך זע עס:

וועז מען אַרדענט איין אַ חתונה מיט אַ מחיצה, לויט ווי עס פֿאָדערט תורתנו הק', פסק'נט די תורה, אַז מען זאָל נאָכגן „שהשמחה במעונו", ד. ה. אַז וועז מען דערמאָנט דעם אויבערשטנ'ס ברוך הוא נאָמען, דערמאָנט מען עס, אין פֿאַרבינדונג מיט שמחה, וואָס דאָס מיינט אַז מען זאָל ממשיך זיין שמחה אין וועלט, און צו אַלעם ערשטן צו דעם חתן און די כלה.

זיכער איז איבעריק צו באַשרייבן, וואָס האָט פֿאַסירט אין לעצטע יאָרן אין דער וועלט אין אַלגעמיין און בפֿרט, און אויב אין אַלע צייטן האָט מען געמוזט אָנקומען צו הקב"ה פאַר אַ ברכה והצלחה און נאָך מער צו אַ געזונטן און פרייליכן לעבן, איז אין אונזער דור איז דאָס פיל מאָל נויטיגער, און דער אייגציגער וועלכער קאָן דאָס באַוואָרענען — איז דאָס דער וועלכער איז דער בעל הבית פון דער גאַנצער וועלט — הוא הקב"ה.

זינט דער צייט וועז הרה"ח... שי' האָט מיר געפרעגט מיין מיינונג וועגן דעם שידוך, און וועז עס איז אָנגעקומען צו מיר אייער אָנפראָגע אין דעם, האָב איך געפונען פאַר מיין פליכט און זכות, צו באַוואָרענען אַז וועז אייער טאָכטער און החתן הרב — שיחיו — הויבן אָן זייער צוזאַמענלעבן, זאָל דאָס זיין אין אַ אופן וואָס מען קאָן ערוואָרטן דעם מאַקסימום ברכות פון השי"ת, אַז זיי זאָלן האָבן אַ געזונטע פרייליכע הויז, וואָס ווי געזאָגט האָט מען אויף דעם אַ צושטימונג פון תורתנו הק' — וועז מען קאָן זאָגן באַ דער חתונה שהשמחה במעונו, און אַז די תורה פסק'נט אַפֿ אַזוי, איז זעלבסטפֿאַרשטענדליך, אַז קייענר קאָן דאָס ניט ענדערן, און דעריבער האָט מיר געווואונדערט אַז עלטערן וואָס טוען אַלץ אַז קינדער זאָלן זיין גליקליך, אין דעם וואָס וועגדעט

זיך נאָר אַן זיי, זאָלן גאָר וועלן אָנווענדען כחות ניט צו דערלאָזן, אַז באַ זייער טאָכטער׳ס חתונה זאָל זיין שמחה, וואָס בדרך ממילא פעלט דאָס, ח״ו, אין אַ בעשטימטער מאָס דערנאָך אין זייער לעבן ר״ל.

חתונה האָט מען בכדי צו בויען אַ „הויז״ אויף צענדליקער יאָרן, איז רעכט באַ עלטערן צו ריזיקירן דאָס וואָס עס רירט אַן דער טאָכטער אויף צענדליקער יאָרן, בכדי אַז אויף די פאָר שעה וואָס עס געדויערט די חתונה, זאָל גיפעלן וועלן די מענשן וועלכע ווייסן ניט די דינים פון שלחן ערוך, אָדער וועלכע רעכענען זיך ניט מיט׳ן שלחן ערוך, אָדער פאָר די לייכטזיניקע וועלכע באַ זיי איז רעכט ריזיקירן אַ זאַך פון צענדליקער יאָרן צוליב אַ מאָמענטאַלן געדוכטן פאַרגעניגען, און עס וואונדערט מיר, פון וואַנענט נעמט זיך אָזאַ ברייטקייט, צו נעמען אויף זיך אָזאַ פאַראַנטוואָרטליכקייט.

עס איז ניט מיין ענין צו צווינגען טאָן ווי מיין מיינונג איז, עס איז ניט מיין ענין צו נויטען מענשן, בכלל, טאָן לויט מיין מיינונג, און עס איז אויך ניט מיין ענין צו זאָגן שוועכע און דערניבער ווייל איך שליסן מיין בריף צו ריידן נאָר אין דער גוטער זייט. וועט איך האָב געגעבן מיין הסכמה אויף דעם שידוך, בין איך געווען זיכער אַז די עלטערן פון זייער זייט וועלן טאָן אַלעס וואָס עס וועגדעט זיך נאָר אָן זיי, אַז זייער טאָכטער און צוקונפטיגער איידים זאָלן זיין פאַרזיכערט מיט טוב ושמחה, אויף וויפל עס לאָזט זיך נאָר, אויף די צענדליקער יאָרן וואָס זיי וועלן זיין צוזאַמען, און זעלבסט פאַר־שטענדליך, אַז עס וועט ניט פאַרנעמען קיין אָרט דאָס וואָס אירע חבר׳טס וועלן יע זיין צופרידן אָדער ניט זיין צופרידן — אויב נאָר די תורה הק׳ וועט זיין צופרידן פון אַזאַ סדר באַ די חתונה. און ווי געזאָגט פריער, אויב מען וויל אויף אַ אמת אַז באַ דער חתונה זאָל די תורה הק׳ פסק׳נען אַז מען קאָן זאָגן שהשמחה במעונו און דורך דעם זאָל מען דערנאָך זיין צופרידן דעם גאַנצן לעבן, זאָגט דער שלחן ערוך *) אַז די חתונה דאַרף זיין מיט אַ מחיצה.

בברכה

נ. ב.

. . . איך ווייס, אַז עס זיינען געווען פילע חתונות און אויך פון פרומע — און ליידער אַן מחיצות. אָבער איך ווייס אויך די צרות וועלכע זיינען ליידער געקומען שפעטער. און השי״ת זאָל אייך בענטשן, אַז איר זאָלט קענען אָנזאָגן נאָר גוטע בשורות סיי בגשמיות און סיי ברוחניות.

(ממכ׳ אדר״ח אייר, תש״ד)

---

*) ב״ח ובית שמואל — בשו״ע אה״ע סימן ס״ב סק״א. ומה שכתוב בלבוש (במנהגים סוף חלק או״ח) דמי׳ כקאקי חיוורי — בעוונותינו הרבים רואים אשר, לעת עתה, אין הדבר כך.

. . . ומה שהעירותי* בענין הגט . . . שלפענ"ד צ"ל ב' גיטין ולא שעל הגט שנותן מתחילה בעידי מסירה לבד יחתמו עליו גופא שני עדים וימסרוהו עוה"פ, טעמי בקצרה:

א) הוא משום, דלכתחילה עכ"פ צ"ל האמירה לסופר והכתיבה (דשיטה ראשונה) בפני עדי החתימה וצריך שידעו מזה ולא שיהיו שם באקראי, ובאופן כת"ר, א"א שיהיו שם, כי אין לגלות להשליח מראש שיתנו הגט ב"פ, ואף שלכאו' יש לתקן זה ע"י שימנה אח"כ את הע"מ לע"ח, וכמוש"כ . . . אבל הנה, אף שלענין הכריתות שווה פעולת ע"מ לר"א לפעולת ע"ח לר"מ, הנה בהנוגע לשטר הגט פשוט דפעולת ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דע"מ ואפי' למ"ד על מנה שבשטר הם חותמים, וא"כ בשעת האמירה והכתיבה שהם רק ע"מ גם ראיתם היא בהתאם לפ"ז, ונוגע בנדו"ד ביחוד, דיש מקום לומר דע"ח הם מדאורייתא כיון שי"ל שאוה הבעל ע"ז, דוגמא לדבר, הטובל לתרומה טמא לקודש.

ב) כותבין הגט בשל בעל שמא תשכח להקנותו לו קודם הנתינה, וגם בנדו"ד יש חשש זה אם יתנו גט אחד ב"פ נוסף על החשש שמא לא תחזירנו לשליח אחרי נתינה הראשונה יפה יפה וביחוד כיון שאך זה עתה קבלה הגט במתנה גמורה (משא"כ בנטילת לולב שנותנים מתחילה ע"מ להחזיר).

ג) את"ל שהעיקר היא הנתינה הא' ובפעם הב' הוא רק מדרבנן מפני התנה וכו' — נמצא שבנתינה הא' כבר עשה שטר גט זה ענינו, וצ"ע וחיפוש אם יש אפשרות להשתמש בו עוה"פ בענין של גירושין, (עוד חקירה מעין זה: אם יש לגרש בגט א' ב"פ וכגון שגרשה וחזר וקדשה בו ביום), דוגמא רחוקה: קדשים משנעשה מצותן שוב אין מועלים בהם.

ד) את"ל שהעיקר נתינה הב' — א"כ כשנותנים הגט בפעם הא' ואומר השליח שתתגרש בו בלא הע"ח וכו' — יש לדמותו לאומר יהא כחרס כו', אף שיש למצוא חילוק כמובן, ויש להאריך בכל פרט מהנ"ל ואין הזמן גרמא, ולא באתי אלא להעיר . . .

(ממכתב א' מר־חשון ה'תש"י)

*) באגרת י"ג אלול תש"ט — הערות לס' פרדס הארץ ע' קכג. המו"ל.

* * *

. . . ב) בענין הגט — מערער עלי על מש"כ אני שפעולת ואחריות הע"ח גדולה מזו של הע"מ. וצר לי שבההפזו כנראה דלג בעת קריאת מכתבי על איזה תיבות. וזה לשוני שם:

„אף שלענין הכריתות שווה פעולת ע"מ, לר"א, לפעולת ע"ח לר"מ. הנה בהנוגע לשטר הגט, פשוט דפעולת ואחריות העדים החותמים על הגט היא גדולה יותר מזו דע"מ, ואפילו למ"ד על מנה שבשטר הם חותמים".

והדבר פשוט: בגט צריך להיות ונתן שאז נעשה הכריתות, אבל קודם

ספר כריתות. ואין הכתב נעשה שטר כזה, כ"א ע"י העדי חתימה (אם מדאורייתא אם מדרבנן).

או, במלות אחרות: שתי דרגות בסדר גט. מתחילה צריך לעשות שטר גט, ואח"כ צריך לגרש בו. ולדרגא הראשונה אין שייכות לעדי מסירה (מצד הדין), ובמילא אין להם פעולה ואחריות בזה, אבל פעולת ואחריות העדי חתימה היא דוקא בדרגא זו. — וזה שהעדים צ"ל בעת כתיבת הגט — הוא ג"כ בנוגע לדרגא הא' דגט. וכ"ז פשוט, ולכן קצרתי בזה במכתבי הקודם.

ג) הערתי שבאם יתנו גט אחד ב"פ יש החשש, שנזהרים ממנו בכל גט, שמא ישכחו להקנות הגט חזרה לבעל. ומערער ע"ז, שהרי הכל נעשה ע"פ ב"ד. וכשיאמרו הב"ד שהיתה המסירה בטעות ה"ז כאילו לא נמסר לה הגט.

ואינו: א) הרי בכל גט נעשה ע"פ ב"ד ובכ"ז חוששין להנ"ל. ב) והוא העיקר: במסירת גט נעשו ב' ענינים: השטר נעשה של האשה; והאשה מתגרשת מבעלה. וכשיאמרו הב"ד להמתגרשים שהמסירה היתה בטעות — ה"ה יודעים עי"ז שצריך לגרשה עה"פ. אבל פשיטא דלאו כ"ע דינא גמירי שצריכה האשה להקנות שטר הגט להבעל חזרה. וצריך ע"ז הודעה ביחוד. ומלבד שלא נמצא זה בסדר הגט של כת"ר (ולשון "זו הנתינה אינה שוה כלום" (בספרו ע' קל סקמ"ג) משמעותו שמעיקרא לא קנתה האשה את השטר. וא"כ בלאה"כ צע"ג איך לשנות הלשון באופן שלא יסתור למה שצריך לחזור ולקנות הגט מיד האשה.) הנה בענין שאינו רגיל כלל וכלל, כי לא נמצא שיתנו גט אחד ב"פ, יש חשש יותר לשכחה. והפקר ב"ד אינו מועיל בזה; כידוע שאין בכח ב"ד להוציא מרשות אחד וגם להקנות לשני.

ד) כותב שא"א לאמר שנתינה הב' היא רק מדרבנן, ואיני יודע למה, והרי אפשר לומר שהבעל לא הקפיד בציוויו, ורק שרצה להקל הנתינה, וכונתו אשר די בע"מ לבד ולא איכפת לי' אם יהיו ע"ח ג"כ. ובאופן כזה: הרי בנתינה הא' נתגרשה, אלא שמפני התקנה ולעז צריך לגרשה גם בע"ח. יעוין פ"ת לאה"ע ס' קל ס' קא וס' קיא ושד"ח אסי"ד גט סכ"ו סוף סק"א.

ה) רוצה להביא ראי' לגרש בגט א' ב"פ מהא דבכורות (ט, א) דפודה וחוזר ופודה בשה אחד. וכן ממס' פרה (פי"א מ"ח) דאיזוב שהזה בו כשר לטהר את המצורע, וזה היפך מראיתי מקדשים שאין מועלים בהם משנעשית מצותן, ואינו דומה. הספק בגט הוא מפני דהא שהגט כורתה הוא ע"י שניתוסף בנייר זה ענין וחלות חדשה (נכתב בציווי הבעל, לשמה וכו'). והשאלה היא: אם החלות היא על הנייר ונשאר בו לצמיתות (דוגמא לדבר: בגדי כהונה דלבשום ואח"כ בלו מועלים בהם (קידושין נד, א)), או שלא חל אלא לנתינה זו, וכשנותן הגט פקע תוקפו. וע"ז הבאתי ראי' מקדשים, כי גם הם נעשים קדשים עי"ז שניתוסף בהם ענין חדש.

אבל בהא דפודה כמה פעמים ומטהר, הרי נהפוך הוא. כדי שיוכל לפדות ולטהר בדבר זה הוא עי"ז שאין בו דבר נוסף. ופשוט.

וא"ו) מעיר מפ"ת באה"ע סקמ"ג סקי"ג שכותב דאין לגרש בגט א' ב"פ מפני דהוי כשטר שנמחל שעבודו.

ות"ח על שהעירני על פ"ת זה, אשר אשתמיט לי. והנה ס' גליא מסכתא שמביא בפ"ת אינו תח"י עתה לעיין בו בסברתו. אבל לכאורה סברה תמוהה היא במאוד. כי בשלמא בשטר קידושין שייכת סברא זו. אבל מה שעבוד ישנו בו בגט שנאמר ע"ז שנמחל בנתינתו. ואדרבה — גט הוא בטול שעבוד.

ובמה יפסל גט שנכתב לשמו ולשמה ולשם גירושין. — ופי' לשם גירושין ארז"ל (גיטין כה, ב) שהוא למעוטי בכותב להתלמד. וע"פ הנ"ל עדיפא הול"ל שצ"ל כתוב באשה זו גופא לשם גירושין אלו דוקא.

ומש"כ בפ"ת שבכל הפוסקים משמע דפסול — לע"ע לא ידעתי מקומם, וצע"ג.

ז) כותב שהערתי דדומה לאומר יהא כחרס ממילא נתישבה — ולא הבנתי דאדרבה עפמש"כ בפ"ת סקמ"ג עוד נתחזקה, וכמובן . . .

(ממכ' כ"ו מ"ח תש"י)

. . . קראתי במכ"ע שנסדרו ג"פ ע"י שמיעה בטליפון (מוינא) מהבעל: כתבו ותנו כו'.

אתענין לדעת אם נכונה השמועה והנימוקים — כי לכאורה צע"ג בזה, שהרי ע"י טליפון אין זה קול הבעל כלל כ"א שע"י דבורו מתעוררים שינוים בזרם עלעקטרי (שעד היום אין איש יודע מה טיבו ומהותו, כ"א רק אופן פעולתו. אבל "ידוע" שאין זה כלל גלי אויר או תנועות מעין אלו שבעת הכתיבה) ולאח"כ שינויים אלה מפעילים קרום דק שרצה האומן והתקינו באופן מסוים. וקול הקרום הוא שנשמע.

ומובן שאין זה נוגע לענין סמכות פוטוגרפיא וכיו"ב בנוגע לעגונות וכיו"ב — כי בזה צ"ל סימן וידיעת הב"ד, משא"כ בגט שצ"ל אמירת הבעל.

וה"ה שאין מקום לשמיעת קריאת מגילה וכו' ע"י טליפן ורדיא וכיו"ב — כי אין זה קול אדם כלל (אפילו לא כהתוקע לתוך הבור). ופשוט שחידוש גדול וגם מוזר הוא לאמר שכח כחו ושינוי עקרי במהות וכו' יבוא במקום דבור.

ואף שישנם מהאחרונים פוסקי וגדולי ישראל — מוכח מהשו"ת שלהם עצמם שאלה שביארו לפניהם מהות ואופן פעולת הטליפון טעו בזה טעות עקרי ואכמ"ל.

(ממכ' ימי חנוכה תשכ"ה)

ח"י אלול

א. ח"י אלול הוא יום הולדתם של מורנו הבעש"ט ורבנו הזקן. באחת ההתועדויות[1] אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שח"י אלול הוא יום הולדתו של הבעש"ט בגופו ובנפשו וברוחו שפירושו בהתגלותו בעולם — עיקר חידושו של הבעש"ט הוא מה שנתגלה בעולם.

וכן גם בנוגע לרבנו הזקן, שנוסף ליום הולדתו בגופו, אירעו ביום זה כמה וכמה ענינים עיקריים הקשורים בו.

"והימים האלה נזכרים ונעשים"[2] — כתוב בכתבי האריז"ל[3] — שימים שיש בהם ענין מיוחד, הנה בכל שנה ושנה כשמזכירים אותם — נזכרים — זכרון ראוי לשם זה ע"פ תורה, נמשכות עוד הפעם ההמשכות — ונעשים — שנמשכו בפעם הראשונה, וכמו בט"ו בניסן — יציאת מצרים וכן בשארי המועדים.

וכן גם ח"י אלול, הנה בכל שנה ושנה חוזרים ונשנים כל הענינים שאירעו בכל הזמנים, הקשורים עם הבעש"ט ורבנו הזקן, ע"י שמזכירים אותם.

ולכן, אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר לפני עשר שנים — ח"י אלול תש"ו — שח"י אלול מכניס חיות באלול וגם מכניס חיות בעבודה של אני לדודי ודודי לי, שזה נעשה בכל שנה ושנה.

ב. רבנו הזקן אומר באגרות־הקדש[4], שבכל שנה ושנה נמשך אור חדש שלא הי' מעולם. ומזה מובן גם בנוגע לח"י אלול שבכל שנה מיתוספים הענינים. ואף שבגילוי נראה כאילו הענינים מתמעטים, אבל בפנימיות — וסוף כל סוף תתגלה הפנימיות — מיתוספים הענינים.

ואם שלגבי המקבל, הוא טוען שאין לו מזה כלום, הנה כבר משלו על זה משל לאחד שיש לו אוצר חתום אבל מכיון שהוא יודע שהאוצר שלו ומפתחות האוצר נמצאים בידו וביכלתו לפתוח את האוצר מתי שירצה, הנה אף שכרגע אינו רואה את האוצר בעיניו, הוא שמח ביותר.

מכיון שהמפתח נמצא בידינו ומתי שנרצה יכולים אנו לפתוח את האוצר, בשעתא חדא וברגעא חדא, "היום — אם בקולו תשמעו"[5] הנה ידיעה זו בלבד — גם כשאין הדבר מורגש ממש — צריכה לפעול בנו עילוי רב, מכיון שודאי הדבר שבפנימיות יש לנו זאת.

---

1) כ' כסלו תרצ"ג.
2) מגילת אסתר ט, כח.
3) ראה הרמ"ז בספר תיקון שובבים.
4) אגרת הקודש סי' יד.
5) תהלים צה, ז.

וכמו שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר, שפעם הי' ח"י אלול מהחגים הנסתרים ואדמו"ר ה"צמח צדק" גילה את החג לבניו הצדיקים וכ"ק אדמו"ר מהר"ש הי' רגיל לומר תמיד — או בח"י אלול גופא כשחל בשבת או בשבת שלפני ח"י אלול — מאמר של רבנו הזקן, ואח"כ נתפרסם "ח"י אלול" לחג ומועד גלוי.

וזה נותן כח לכל אחד, שהענינים שבפנימיות — יכולים להשיגם בגילוי, וכאמור שח"י אלול מכניס חיות באלול ובעבודה של אני לדודי ודודי לי, וממשיכים מזה חיות על כל השנה בענינים הרוחניים ובמילא זה מתגלה גם בענינים הגשמיים, בבני חיי ומזונא רויחי.

ג. בשנת תרצ"ז סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שאביו הרבי (מהורש"ב) נ"ע התיגע פעם מאד באחד ממאמרי אביו אדמו"ר מהר"ש, ומשום כך לקחו אביו אתו להיכל המשיח. — הי' זה בח"י אלול תרנ"ב — והוא — הרבי נ"ע — שמע שם שבע תורות מהבעש"ט.

הרבי (מהורש"ב) נ"ע חזר כל התורות בלשון וכ"ק מו"ח אדמו"ר חזר אז — בשנת תרצ"ז — רק על תוכן התורות.

התורה הראשונה שאמר מורנו הבעש"ט אחרי קבלת שבת, היתה:

"והי' כי תבוא אל הארץ גו'"[6] — ארץ מלשון מרוצה, כי בתיבת ארץ יש שני פירושים: א) כדאיתא במדרש[7] למה נק' שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה, וארץ לשון מרוצה, "והי' כי תבא אל הארץ" — כשתגיע להרצון ומרוצה אשר וגו' נותן לך שהוא מתנה מלמעלה בירושה בכל אחד מישראל — צריכה להיות העבודה של "וישבת בה" — להביא הדברים בהתישבות "ולקחת ושמת בטנא" להלביש אורות בכלים, "והלכת אל המקום" הוא ענין ההשגחה פרטית, יהודי כשהוא הולך ממקום למקום אין הוא בעצמו, אלא ההשגחה העליונה מוליכה אותו, והכונה היא "לשכן שמו שם" לפרסם אלקות בעולם.

אחרי תפלת ערבית חזר מורנו הבעש"ט שנית על תורה זו והוסיף:

"והי' כי תבוא גו'" — בכדי שתגיע לרצון כו' זהו ע"י — "לשכן שמו שם" — מסור נפשך על פרסום אלקות, ע"י עשיית ברכה ואמירת פסוקי תהלים.

מדבריו אלה של מורנו הבעש"ט שלשכן שמו שם זהו ע"י ברכה ופסוק תהלים, מובן שענין זה שייך לכל אחד ואחד, כי לעשיית ברכה ואמירת פסוק תהלים, יש לכל אחד שייכות.

וכך מובן גם מאופן אמירת התורה. שתי התורות הראשונות הנ"ל — כפי שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר — נאמרו ע"י מורנו הבעש"ט בהקהל, בנוכחות

---

6) דברים כו, א.
7) ב"ר פ"ה, ח.

תלמידיו ותלמידי תלמידיו וכל החסידים והרבי הוסיף שגם נשמות מעלמא דנוקבא נכחו אז. ההבדל שבין דכר לנוקבא בנגלה הוא, שאיש דרכו לכבוש משא״כ אשה. וכך גם בעבודה ישנן נשמות שדרכן לכבוש וישנן נשמות שאין דרכן לכבוש, ואף נשמות אלו שאין דרכן לכבוש, שייכות הן לענין של ״לשכן שמו שם״, ע״י עשיית ברכה ואמירת תהלים או עשיית טובה לזולת.

שזוהי שיטת הבעש״ט, לא ע״י מלחמה, אלא ע״י תוספת אור באהבת ישראל. במלחמה צריכים להזקק לאיש שדרכו לכבוש, כי אם לא כך מתריסים מיד כנגד הלוחם — קשוט עצמך ואח״כ קשוט אחרים[8].

משא״כ בדרך של תוספת אור, שייכים כולם לעשיית ברכה, לאמירת פרק תהלים, עשיית טובה לזולת בגשמיות, ובינתיים להכיר את הזולת, לדבר אתו ולהטיב לו ברוחניות, לקרבו לאבינו שבשמים.

אלא שעל זה תובעים מס״נ. וכלשון הבעש״ט בתורתו זו ״מסור נפשך בכדי לפרסם אלקות״, כי באופן שכלי טוען האדם מה אפשר לו לפעול כו׳, ואומרים לו אל תתחשב בשכלך כלל ומסור נפשך לפרסם אלקות.

יהודי צריך לדעת שלכל מקום הוא בא בהשגחה פרטית, כאן הוא המקום שעליו להאירו ועי״ז להמשיך אור בכל העולם, ובמילא צריך הוא להוסיף אור.

ועי״ז יצליח גם בלבושי הטבע, כי שליחות ההשגחה הפרטית מה שהוא בא למקום פלוני, מתלבשת בלבושי הטבע, שהוא חושב שבא לשם בגלל ענינים גשמיים, וע״י הענין של ״לשכן שמו שם״ ימשיך ברכה גם בעניניו הגשמיים.

ד. בחסידות מדובר רבות אודות אור, כח וחיות, שהם ענינים נבדלים זה מזה.

ברם, ישנם ענינים שכשמדברים אדותם בפרטיות מכוונים באמת על ענין פרטי, אבל יכולים לפעמים להזכיר שם ענין פרטי אחד ולכוון על כל הענינים.

וכך מוצאים אנו גם במשניות שבסדר טהרות ישנן כמה מסכתות וביניהן גם מסכת טהרות. ובפרטיות כשאומרים ״טהרות״ הכונה על מסכת טהרות דוקא, אבל בכללות נכללות כל המסכתות בשם ״טהרות״. וכך מוצאים אנו גם בענין שבעת כוכבי לכת, שאחד מהם בפרט נקרא כוכב. ובפרטיות כשאומרים ״כוכב״ הכונה רק על כוכב, אבל בכללות נכללים כל שבעת כוכבי הלכת בשם ״כוכב״.

ובנוגע לענינינו:

מה שאומרים על ח״י אלול שהוא מכניס חיות באלול, הכוונה היא לא רק ״חיות״ דוקא ולשלול את ה״אור״ ואת ה״כח״, אלא הכוונה על שלשת הענינים, אור, כח וחיות שכולם נכללים במילת ״חיות״.

---

8) ב״מ קז, ב. ב״ב ס, ב. ועוד.

כך גם אין הכוונה על עבודת אלול דוקא, אלא כל העבודות, שכולן נכללות ב"אלול".

וכמאמר רז"ל: אלול — ר"ת אנה לידו ושמתי לך [9], ענין ערי מקלט. ובעבודת האדם זהו קו התורה, כי דברי תורה קולטין הן [10].

אלול — ר"ת: אני לדודי ודודי לי [11], קו העבודה היא התפלה [12] ובפרט בימינו אלו שאין לנו אלא עבודה שבלב זו תפלה [13], התופל [14] ומחבר את ישראל לאביהם שבשמים.

אלול — ר"ת: איש לרעהו ומתנות לאביונים [15], קו דגמילות חסדים.

ובתור הקדמה ויסוד לכל קוין אלו,

אלול — ר"ת: (ומל ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך) [16] — ענין התשובה.

וזוהי כונתו של ח"י אלול, שמכניס כל הענינים של חיות, בכל העבודות של אלול.

ה. דובר לעיל אדות תורת הבעש"ט על הפסוק והלכת אל המקום אשר יבחר ה"א לשכן שמו שם, ועל תורתו של הרב המגיד ממזריטש על הפסוק, מראשית פרי האדמה — תורתו של הרב המגיד נדפסה בספר "אור תורה", מה שכ"ק מו"ח אדמו"ר ואביו הרבי (מהורש"ב) נ"ע ומסתמא גם הרביים הקודמים חיבבו ספר זה, למרות שהמגיד בעצמו לא כתבו אלא תלמידו —

והלכת אל המקום אשר יבחר הוי' אלקיך — היינו העולם הזה, שהוא המקום בו בחר הקב"ה, כדאיתא במדרש על הפסוק שוקיו עמודי שש — שנשתוקק הקב"ה לבראותו, שכאן בעולם הזה דוקא ישנו התענוג שלמעלה.

אבל אין הפירוש שהכל כבר גמור ומוכן, אלא כמרז"ל "לעשות — לתקן" [17]. שישראל ע"י עבודה עושים את העולם הזה דירה לו יתברך, ולשם כך היתה ירידת הנשמה למטה, ירדה מאיגרא רמה — נשמות חצובות מתחת כסא הכבוד, וגבוה יותר — וירדה למטה, בכדי לעשות דירה לו יתברך.

שזהו תוכן תורת הבעש"ט בענין "לשכן שמו שם", ותורת הרב המגיד עה"כ מראשית פרי האדמה בענין עבודת הבירורים, שעי"ז עושים את הדירה.

---

9) פע"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים שמות כא, יג.
10) מכות י, א.
11) פע"ח שם. שער הפסוקים שה"ש ו, ג.
12) ראה ספר המצות להרמב"ם מ"ע ה'. ובכ"מ.
13) תענית ב, א.
14) ראה רש"י בראשית ל, ח. ובאור התורה שם.
15) מגילת אסתר ט, כב. וראה בס' ערוגת הבושם בשם ס' אמרכל.
16) בעל הטורים דברים ל, ו.
17) ראה רש"י בראשית רבה פי"א, ז.

ו. בפרטיות יותר, דהיינו בעוה"ז גופא, הנה המקום אשר יבחר הוי' אלקיך, הוא ארץ ישראל, ארץ אשר גו' עיני הוי' אלקיך בה[18]. ומשחרב ביהמ"ק, מפני חטאינו גלינו מארצנו, צריכה להיות העבודה בחו"ל, לעשות מחוץ לארץ — ארץ ישראל, שגם בחו"ל תהי' הארץ אשר עיני הוי' אלקיך בה.

עיקר העבודה כיום הוא בחו"ל. — וכדמוכח גם מזה אשר רוב ישראל בכמות ובאיכות נמצאים בחו"ל דוקא. וכמו"כ עיקר התורה — משגבר הגלות לאחרי רבנו הקדוש — נתגלה בחו"ל דוקא. בבלי וירושלמי — הלכה כבבלי, וכך בכל דור ודור עד הבית־יוסף שחיבר את השו"ע, הנה רוב שנותיו הי' בחו"ל ורק מקצת שנותיו בארץ ישראל. וקבע הלכותיו ע"פ ג' עמודי הוראה: ריי"ף, רמב"ם, ראי"ש — כולם בחו"ל.

וכן גם בנוגע לגילוי פנימיות התורה, הי' זה בעיקר בחו"ל. האריז"ל בא ממצרים ואח"כ הי' בארץ ישראל.

וכן גם בנוגע לגילוי תורת החסידות שהיא עיקר גילוי פנימיות התורה, הנה שני המאורות הבעש"ט ורבנו הזקן היו שניהם בחו"ל, שניהם רצו לנסוע לארץ ישראל ובהשגחה פרטית נשארו בחו"ל.

עיקר העבודה כיום צריכה להיות בחו"ל, לעשות את חו"ל לארץ אשר עיני הוי' אלקיך בה, שתורגש בחו"ל אלקות ויהדות, ואז יבואו לא"י הגשמית ע"י משיח צדקנו למטה מעשרה טפחים.

ז. בפרטיות יותר, הנה המקום אשר יבחר הוי' אלקיך, זהו קדש הקדשים, כי ישנן עשר קדושות והמקום המקודש ביותר הוא קדש הקדשים, ושם הי' רק ענין התורה. ומשחרב בית המקדש הנה קדש הקדשים זהו המקום בו לומדים תורה, בית כנסת או ישיבה, ועל זה אומרים ובאת אל המקום אשר יבחר הוי' אלקיך, שילכו לבית הכנסת ולישיבה.

אף שיכולים לעשות חשבון, ולומר:

— בשעה שישראל הלכו לקבל את התורה בא עמלק בדרך וקיררם, וגם בין ישראל גופא היו כאלה שטענו "אשר נאכל במצרים חנם"[19] ולשם מה אנו הולכים למדבר —

לשם מה מוכרח אני ללכת לבית הכנסת ולישיבה?

או — אם הוא מודה שהוא צריך ללכת לשם — מי זה אומר שמוכרח אני ללכת למקום הדתי ביותר?

— כשהלכו לקבל את התורה וטענו נשוב מצרימה, ג"כ הי' כך, כי גם במצרים למדו תורה, אלא שבמתן־תורה, ניתן ענין רם ונעלה יותר בתורה —

---

18) דברים יא, יב.
19) במדבר יא, ה.

הוא אמנם מסכים ללכת לבית כנסת שיש בו מחיצה, אבל הרי הוא יכול ללכת לבית כנסת בו מתפללים במהירות "פּאַ אַמעריקאַנסקמו".

ולשם מה עלי ללכת לבית כנסת בו מתפללים מלה במלה, וזה אורך שעה או שעה ורבע? הרי גם בבית הכנסת השני אומר קדושה, איש"ר כו'?

וכן גם בנוגע לישיבה, הוא טוען, בטח אמסור את בני ללמוד תורה, אבל מספיק אם אמסרהו ל"סאנדיי סקול"? ובאם הוא יהודי דתי וחסיד ימסרהו גם ללמוד בת"ת לחצי יום, ואם הוא גם מ"שפיץ" ימסרהו למקום בו לומדים כמה שעות בכל יום לימודי קדש וחלק היום לימודים אחרים?

בקדש הקדשים — הוא טוען — לא נכנס אף אחד רק הכהן הגדול בלבד וגם הוא רק פעם אחת בשנה. ומי זה אומר שיהודי כמוני מוכרח להדחק לקדשי־הקדשים דוקא? האם בית כנסת פשוט או ישיבה פשוטה לא מספיק?

ועונים לו על זה:

טבעם של הורים שלעצמם מסתפקים איך שהוא אבל עבור ילדיהם רוצים מה שיותר טוב. ובאם בגשמיות כך, הרי ברוחניות צריך בטח להיות כך ואז יקבלו נחת אמתית מילדיהם גם בגשמיות.

נחת, הרי רוצים נחת במלוא המדה, ולא מחצה על מחצה, מחצית היום נחת ומחצית היום עגמת־נפש ח"ו, במילא מוכרח החינוך ג"כ להיות שלם, ללמוד תורה תמימה, ואז יקבלו נחת במלוא המדה בכל היום וגם בלילה בעת השינה.

וזאת תובע הקב"ה בתורה, "ובאת אל המקום אשר יבחר הוי' אלקיך", ללכת למקום בו בחר הקב"ה, וע"י הבנים יפעלו גם על עצמם, "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם"[20], שיהיו שני הדברים, שבדרך ממילא תומשך ברכה מרובה גם בגשמיות.

ח. על הימים שמח"י אלול עד ר"ה אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שהם י"ב ימים של חשבון הנפש כנגד י"ב חדשי השנה, יום לחדש יום לחדש.

אלה שנמצאים באהלה של תורה, ובאהלה של תורה גופא הם נמצאים ב"אהלה של תורה" דהיינו פנימיות התורה, כי גליא שבתורה היא אילנא דטוב ורע ופנימיות התורה היא אילנא דחיי[21], והיא תורה שבתורה גופא.

— כי כאמור עשר קדושות הן, וזה ישנו גם בעולם, שנה ונפש, וגם בתפלה שהיא "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה"[22] ישנן המדריגות

---

20) מלאכי ג, כד.
21) זח"ג קכד, ב.
22) בראשית כח, יב.

הנ"ל, ובכללות זהו ההבדל שבין תפלה דחול בה מפיעות בקשת צרכיו, לבין תפלת שבת שהיא רק שבחו של מקום, והיא תפלה שבתפלה. ובתורה זהו ההבדל שבין גליא דתורה העוסק בעניני גשמיות, בירורים, וכמו עסק, לבין פנימיות התורה המדברת אדות הקב"ה והיא תורה שבתורה —

ועיקר חשבון הנפש צריך להיות בנוגע לפנימיות התורה. בודאי שצריך להיות חשבון בכל התרי"ג מצות, בכל הפרטים והדקדוקים, אבל כדוגמת "אבוך במאי הוי זהיר טפי" [23] שעי"ז מאיר לו בכל עניניו — צריך להיות עיקר החשבון בנוגע ללימוד פנימיות התורה.

ולא רק בנוגע ללימוד בלבד אלא גם בנוגע להנהגה על פי חסידות, שגדול תלמוד המביא לידי מעשה [24].

שיהי' יפוצו מעינותיך חוצה, ב"חוצה" העצמי שלו, וגם בחוצה ממש, שעי"ז אתי מר במהרה בימינו.

(משיחת ש"פ תבוא, ח"י אלול, תשמ"ז)

---

23) שבת קיח, ב.
24) ב"ק יז, א. קידושין מ, ב. ועוד.

חי אלול הוא יום הולדת * שני המאורות הגדולים * : מורנו הבעש"ט — מייסד תורת חסידות הכללית, ורבנו הזקן — מייסד תורת חסידות חב"ד.

ידוע *, אשר בכל שנה ושנה חוזרת ונעורה אותה ההמשכה שהיתה בפעם הראשונה. ובכל שנה נמשך אור * חדש שלא הי' מעולם.

יום ההולדת שייך וקשור ליום ההסתלקות, וכמ"ש טוב שם * משמן טוב * יום המות מיום הולדו.

יום הולדת : אז מזלו שולט ועוזר לו (האה ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח). שמחה ועילוי ביום הולדת צדיק, ראה : תנחומא ס"פ פקודי (של יצחק). מגילה יג, ב (משה). שמו"ר פט"ו, ט (של בן מלך). ר"ה יא, א (חדש שנולדו בו האבות).

ויש להטעים גם בנוגע לכאו"א מבנ"י, כי כיון שביום הבר מצוה צ"ל שמחה כביום החופה (זהר חדש בראשית טו, ד) וע"פ כתהאריז"ל בכל שנה חוזרת וניערת אותה ההמשכה — צ"ל בהתעוררות וכו' בכל שנה ביום ההולדת. וידועה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר אשר ביום ההולדת על האדם להתבודד, ולהעלות זכרונותיו ולהתבונן בהם, והצריכים תקון ותשובה ישוב ויתקנם ("היום יום" יא ניסן).

הולדת . . הגדולים : ראה קונטרס חי אלול ה'תש"ג (ע' וא"ו, יג)*. רשימה שבסו"ס המאמרים ה'תש"ח (ע' רצב).

ידוע כו' חוזרת : ראה לב דוד (להחיד"א) פכ"ט (ע"פ מש"כ הרמ"ז בס' תיקון שובבים). משנה ספ"ג דגיטין.

נמשך אור : ראה אמה"ק סי"ד.

טוב שם : עיין רשימות הצ"צ עה"פ. ראה שיחת י"ב תמוז ה'תשכ"ב**. הקישור הנ"ל בנוגע לצדיקים בפרט, להעיר ממרז"ל הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום (ר"ה יא, א).

בכ"ד טבת הבע"ל[1], ימלאו מאה וחמשים שנה* להסתלקות רבנו הזקן*. ולכן בשנה זו ביחוד יש לנצל הימים שביניהם — מיום חי אלול עד כ"ד טבת.

* * *

התקשרות לצדיק ולנשיא הוא ע"י לימוד* תורתו וקיום הוראות שלו. ובהיות אשר מעיקרי תורתו* של רבנו הזקן הם ספר התניא — פנימיות התורה, והשלחן ערוך שלו — בנגלה דתורה, לזאת מהנכון במאד אשר יסדרו חלוקת התניא (כולל גם שער היחוד והאמונה, אגרת התשובה, אגרת הקודש וקונטרס אחרון*) וחלוקת השו"ע (מאו"ח הל' השכמת הבוקר ועד לסימן האחרון שבחו"מ וגם הקונטרס אחרון בכלל) בין כל אלו השייכים לרבנו הזקן.

— הם הן כל ישראל, וכידוע דבר* רבנו הזקן אשר חסידות היא לא עבור כתה מיוחדת בישראל — כ"א נחלת כל ישראל —

וכל אחד יקבל על עצמו ללמוד בכל יום ויום שבין יום ההולדת ויום ההסתלקות, שיעור בתניא ושיעור בשו"ע אדה"ז — באופן שיסיים חלקו ליום כד טבת הבע"ל.

— מובן אשר לימודים אלה הם נוסף על לימוד שיעור התניא שבכל יום מימות השנה כפי שנחלק* ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר, ונוסף על לימוד שאר שיעורים הקבועים ורגילים.

וע"פ ביאור רבנו הזקן* במעלת חקיקת התורה במוח הזכרון — יהי' הלימוד באופן אשר יהיו חקוקים בזכרונו עכ"פ העניינים שבחלקו, הן בתניא והן בשו"ע.

* * *

ע"פ הוראת רבותינו אשר תלמידי התמימים צריכים להיות בדרגא של „ונפלינו" — יסדרו תלמידי ישיבות תו"ת את חלוקת התניא והשו"ע ביניהם בפני עצמם.

---

1) שנת ה'תשכ"ב.

מאה וחמשים שנה: להעיר גם ממחז"ל: חמשים שנה נקרא עולם (תדבא"ר פ"ו). וראה בחיי וציוני למשפטים (כא, ו). וראה שיחת חי אלול ה'תש"א.

להסתלקות רבנו הזקן: (להעיר אשר היתה אז הקביעות — כמו בשנה זו) — אחר שהתפלל תפלת ערבית והבדלה בחונן הדעת בדעה צלולה ומיושבת ובדבקות נפלאה (כחצות שעה יא') במוצש"ק (דשמות) כ"ד טבת תקע"ג (הקדמת השו"ע דאדה"ז). ע"י לימוד: ראה „היום יום" (כד סיון תש"ג).

מעיקרי תורתו: ראה שיחת י"ט כסלו תרצ"א בענין העשר זכיות (לקו"ד ע' תשיח). אגרת הקדש וקונטרס אחרון: אף שנתוספו לס' התניא רק לאחר הסתלקות רבנו הזקן, אבל הרי בניו ובראשם אדמו"ר האמצעי — ממלא מקומו — חברום לס' לקוטי אמרים.

וכידוע דבר: ראה ג'כ מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר הנדפס בקונטרס י"ט כסלו ה'תש"י.

כפי שנחלק: ב„מורה שיעור" — נדפס בסו"ס התניא הוצאת „קה"ת".

ביאור רבנו הזקן: לקו"ת ס"פ קדושים.

וגם אלו שתורתם אומנתם, יכולים להשתתף עם תלמידי הישיבה בחלוקה זו.

* * *

כותב רבנו הזקן*: ״כל עיקר עבודת ה׳ בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה כו׳ ולא אמרו רז״ל ת״ת שקול כנגד גמ״ח אלא בימיהם* כו׳ משא״כ בעקבות כו״. עיי״ש באריכות.

מזה מובן, אשר כמו שצ״ל ביחוד לימוד תורתו במשך ימים אלו, כך צריכה להיות נתינת צדקה במיוחד במשך תקופה הנ״ל, ומה טוב — לטובת ענינים השייכים לרבנו הזקן. היינו — הדפסת תורתו (ספריו ומאמריו), וכן של רבותינו הבאים אחריו ומבארים דבריו, והחזקת המוסדות בם לומדים תורתו ומתנהגים ברוחו.

ולזאת, ביחד עם לימוד התניא והשו״ע, יתרום כל אחד בכל יום מימים אלו

— ומזמני היום* המסוגלים לזה הם: בבוקר קודם תפלת שחרית וכן קודם תפלת מנחה —

לקופת ״קרן שניאור״*, אשר כסף קופה זו הוא עבור הדפסת הספרים ולהחזקת מוסדות הנ״ל.

והי׳ ביום הששי — יתרמו משנה על אשר יתנו יום יום. ועד״ז בערב יום טוב וערב יום הקדוש.

* * *

על פי המבואר בכ״מ, באגה״ת ובאגה״ק, אשר עכשו נהגו להרבות* מאד מאד* בצדקה, ועד לאופן של בזבוז, הרי מובן במכש״כ בנוגע לנתינת צדקה הנ״ל, אשר צריכה להיות באופן של בזבוז, ועאכו״כ שלא לדקדק* כו׳.

כותב רבנו הזקן: אגה״ק ס״ט.

ולא אמרו . . אלא בימיהם: אין להקשות והלא פס״ד ערוך הוא בכל הפוסקים, ואדה״ז עצמו הביאו בהל׳ ת״ת שלו (פ״ד ס״ב, ז) דת״ת שקול כו׳ — כי הרי מצוה שא״א לעשותה ע״י אחרים קודמת לת״ת (שם פ״ד ס״ג) ולכן כשאין דרך כו׳ כ״א ע״י מעשה הצדקה כו׳ (ראה אגה״ק שם) — זהו העיקר. — ולהעיר ג״כ מאגה״ק נפש השפלה שכתבה אדה״ז לפני הסתלקותו (נדפסה בלקוטי דבורים ע׳ תקצז).

ומזמני היום: ראה שו״ע האריו״ל הל׳ צדקה. שו״ע אדה״ז סו״ס צב. שו״ע הל׳ צדקה סרמ״ט סי״ד. וראה ג״כ תו״א ס״פ ויצא. לקו״ת תבוא (מג, ב). הקדמת רבנו בסידורו. אגה״ק ס״ת. וע״פ כ״ק מו״ח אדמו״ר ״קודם כל מצוה״ (היום יום — ו׳ תמוז). אלא שבכ״מ מהמסומנים לבסוף הוא לצורך התפלה (והמצוה) — ולא שאו דוקא זמן הצדקה, משא״כ בשו״ע האריו״ל וכו׳. ע״ש. ואכ״מ.

קרן שניאור: ידועים דברי הבעש״ט אשר: שמו (של אדה״ז) שניאור — שני אור — שני אורות הוא יאיר בתורת הנגלה ובתורת הנסתר (מגלת י״ט כסלו).

וראה מהרש״ל ביש״ש גטין פ״ד הובא בשה״ג לחיד״א מע׳ גדולים ש׳ בסופה. להרבות . . בזבוז: אגה״ת ספ״ג. אגה״ק ס״י. ועוד.

מאד מאד: להעיר מלקו״ת שלח (לז, א. לח, ג).

שלא לדקדק: אגה״ק סט״ז.

מטעם זה, הנה אף שמפסק רבנו הזקן בהל׳ ת״ת * מובן שגם ממעות מעשר יכולים לקחת עבור הדפסת ספרים והחזקת מוסדות כהנ״ל, מ״מ, מאחר שהנתינה צריכה להיות מבלי לדקדק וכו׳, מהנכון אשר כל תרומות הנ״ל תהיינה שלא ממעות המעשר.

* * *

מובן, שהמדובר אודות נתינת הצדקה — הוא שייך גם לנשים, ואדרבה, מצד כמה טעמים, להן דבר הצדקה שייך יותר.

ואף שהדין הוא * שגבאי צדקה אין מקבלין מהנשים אלא דבר מועט, הרי שיעור זה תלוי בעושר הבעל ובהקפדת הבעל וכו׳. ובמדינה זו * בפרט — הרי הבעלים נותנים לרשותן גם סכומים גדולים ואין מקפידים על זה.

* * *

ע״ד המבואר לעיל בענין שיעורי הלימוד — הצדקה האמורת היא בהוספה על הנתינות לצדקה הקבועות או הרגילות.

* * *

עפ״י המבואר בכ״מ * שגם ת״ח צריכים לעסוק בגמ״ח וגם בעלי מצות צריכים ללמוד תורה, וההפרש שביניהם הוא מהו עיקר עסקם.

— כל מה שדובר לעיל שייך לכל סוגי בנ״י.

אלא שאלו שעיקר ענינם תורה, הבזבוז בצדקה צריך להיות לפי ערכם, ע״ד הידוע בפירוש בכל מאדך מאד שלך.

— אלא שאלו, שאין ביכולתם לתת סכומים גדולים, יהדרו ביותר לתת תרומתם בפרוטות (במטבעות קטנות) ולתתן בפעמים רבות. וכדיוק לשון רז״ל „והכל לפי רוב המעשה״ *, שנוגע לא רק גודל המעשה אלא גם רוב המעשה —

ועיקר הבזבוז ובחי׳ מאד (בלי גבול) שלהם צריך להיות בלימוד התניא — אשר, ע״ד תושב״כ *, כולל הוא גם ספרי ומאמרי חסידות אשר לאחריו

בהל׳ ת״ת: ס״א ה״ו. וראה שו״ע הל׳ צדקה ר״ס רמ״ט ובאחרונים שם.
שהדין הוא: שו״ע הל׳ צדקה סרמ״ח ס״ד.
ובמדינה זו: ובכלל בימינו אלה דרגילות לישא וליתן כו׳, מקבלין מהן אפילו דבר מרובה (יש״ש בב״ק — הובא באחרונים לשו״ע שם).
המבואר בכ״מ: ראה ג״כ אגה״ק סוס״ה.
רוב המעשה: ראה אגה״ק סי׳ כא, ל. מאמר הצ״צ ד״ה להבין כו׳ פרוסה ופרוסה מצטרפת (ברוקלין, תשי״ז)* ע״י״ש. וש״נ.
ע״ד תושב״כ: ראה מכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר הנדפס בס׳ קיצורים והערות ללקו״א (ע׳ קיח ואילך)**.

---

*) אוה״ח על מארז״ל ע׳ מ. המו״ל.

וגם אלה אשר לפניו, ובלימוד השו"ע — הכולל גם כו"כ ענינים שבנגלה מאלו שקודם כתיבת השו"ע ומאלו שאח"כ.

ואלו אשר עיקר ענינם הוא קיום המצות ובפרט מצות צדקה שנקראת* בשם מצוה סתם, הלימוד הנ"ל שלהם יהי' באופן של מאד שהוא לפי ערכם, מאד שלך, וצריך להיות עיקר הבזבוז שלהם בנתינת הצדקה.

* * *

מובן אשר שיעורי הלימוד וכן התרומות צ"ל — בלי נדר*.

ע"פ מרז"ל: זכין לאדם שלא בפניו, תרמו לקופה הנ"ל היום, על כל אלו* שירצו להשתתף בקופה זו. ולזאת, הרוצים בזה — יתרמו גם עבור היום חי אלול (וכן אלו שתגיע להם הידיעה באיחור זמן — עבור כל הימים הקודמים).

* * *

וע"י קיום כל הנ"ל, יהי' חיזוק ההתקשרות לנשיאנו רבנו הזקן ולנשיאים הבאים אחריו, ועל ידי זה* — הוספה בהשפעת כל טוב, בטוב הנראה והנגלה, בגשמיות וברוחניות, בבני חיי ומזוני רויחי.

(משיחת ח"י אלול, ה'תשכ"ב)

צדקה שנקראת: בכל תלמוד ירושלמי — ראה תניא פל"ז.
בלי נדר: נתבאר ענינו ע"י רבנו הזקן בלקו"ת סד"ה וידבר גו' ראשי המטות.
על כל אלו: ראה שקלים ספ"ג.
ועל ידי זה: ראה אהמ"ק לאדה"ז סי' זך וביאורו.

...אין די טעג פון דער קומענדער וואָך איז אויך דער טאָג פון ח"י אלול, וואָס ער איז דער יום הולדת פון די "שני המאורות הגדולים"[1] — דער בעל שם טוב און דער אַלטער רבי.

נוסף על זה: די קביעות פון ח"י אלול בשנה זו — ביום הרביעי פ' תבא, איז די זעלבע קביעות ווי בשנת קה"ת — שנת ההולדת פון דעם אַלטן רבי'ן

— וואָס אָט די קביעות האָט אַ שייכות מיוחדת צו דער הולדת פונעם אַלטן רבי'ן. וכידוע[2] וואָס דער בעש"ט האָט געזאָגט דעם ח"י אלול ווען דער אַלטער רבי איז געבאָרן געוואָרן, "אַז ביום הרביעי וואָס בו

---

1) סה"ש תש"ג ע' 141-2.
2) סה"ש תש"ה ע' 129.

נתלו המאורות[3] איז אין דעם יום הרביעי פון קומי אורי (די הפטורה פון יענער וואך) אראפגעקומען א נשמה חדשה וועלכע וועט באלייכטן די וועלט אין תורה הנגלית והחסידות".

* * *

כנ"ל איז ענינו פון דעם אלטן רבי'ן צו "באלייכטן די וועלט אין תורה הנגלית והחסידות", ווי ס'איז אויך מרומז אין זיין (ערשטן) נאמען "שניאור" וכדברי הבעש"ט "שניאור איז שני אור — צוויי ליכטיקייטן — ער וועט לייכטן אין נגלה און אין נסתר"[4].

און וויבאלד אז דער אלטער רבי פלעגט רופן דעם בעש"ט "זיידע"[5] ביז אז דער "יפוצו מעיינותיך (דיינע מעיינות — די מעינות החסידות פון דעם בעש"ט) חוצה" איז געווען (בעיקר) דורך דעם אלטן רבי'ן[6] איז דערפון פארשטאנדיק אז אויך ענינו פון בעש"ט איז[7] תורה[8].

און דאס איז אויך אייניע פון די סיבות פון דער היינטיקער התועדות — ובהמשך צו דעם וואס מען רעדט במשך זמן האחרון[9], אז איצטער איז די צייט וואס מען דארף "כובש" זיין די וועלט דורך לימוד[10] התורה[11] —

---

3) ראה חגיגה יב, א.

4) חוברת י"ט כסלו ע' 5. לקו"ד ח"א פג, א. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 37 ואילך ובהמצויין שם.

5) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר — בהתמים ח"ב ע' נו ואילך. "היום יום" כז אייר. לקו"ד שם מא, ב. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1136 ואילך.

6) ראה בארוכה מכתב הנ"ל.

7) ואף שהבעש"ט הי' משבח ומפליא דוקא עבודת אנשים פשוטים, וכידוע תורת הבעש"ט (סה"ש ש"ת ע' 133) בענין מה שתפלין של יד קודם לתש"ר, שזהו לפי שהעבודה דקבלת עול של אנשים הפשוטים היא נעלית יותר מהעבודה של בעלי מוחין בידיעת והשגת התורה —

הרי מזה עצמו שביאר מעלת אנשים הפשוטים בזה שהם תפלין של יד, מובן שגם מעלתם של אנשים הפשוטים — שייכת וקשורה בענין התורה שבהם, שהרי תפלין הו"ע המוחין (אלא שתש"ר הוא מוחין דז"א ותש"י הוא מוחין דמל' — כדאיתא בכתהאריז"ל ע"ד תפלין. ו"תש"י הם תש"ר דרחל" (סי' האריז"ל)), תורה, וכידוע (ראה בארוכה ד"ה איתא במדרש תהלים תרנ"ג — נדפס בסה"מ תש"ח ע' 271) בביאור מרז"ל (מדרש תהלים עה"פ (א, ב) כי אם בתורת ה' חפצו) קיימו מצות תפלין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים בתורה יומם ולילה.

8) וכמובן גם מהלשון (המובא לעיל בפנים) "שני המאורות הגדולים" — (מאור — מקור האור) ואין אור אלא תורה (תענית ז, ב).

9) ראה לקו"ש ח"ו ע' 312. ח"ז ע' 69-266. ח"ח ע' 55-352, 67-365.

10) ראה המשך מים רבים תרל"ו בסופו "מאחר שהתורה כו' בה וע"י גבה"ע כמארז"ל במשנה כו' בזוהר כו' ת"ח העוסקים בתורה גורמים בגינו של עולם שיהי' כמו שנברא בשימ"ב, יפה בעתו".

11) אין סתירה לזה ממ"ש באגה"ק סי' ט' ש"כל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה" — כי מ"ש באגה"ק שם הוא בנוגע להקמת "סוכת דוד" שנפלה "עד בחי' הגלים ועקביים בחי' עשי'". אבל בנוגע לכיבוש העולם (גם קודם לזמן הגאולה), הרי זה נעשה בעיקר ע"י לימוד התורה. וכמבואר בארוכה בשיחת ש"פ פינחס (נדפסה בלקו"ש ח"ח ע' 352), שאף שבירור העולם, שיהי' דירה לו ית' [שזה

אויף צו מעורר זיין, אַז בהתאם להנ"ל, זאָל מען מאַכן בכל מקום ומקום אַ התועדות אין דעם טאָג פון ח"י אלול, צו מעורר זיין און צוזאַמען רייַדן זיך וועגן אַ התחזקות והוספה בלימוד התורה, פון כל אחד ואחת[12], סיי אין לימוד הנגלה און סיי אין לימוד החסידות.

און די החלטות טובות וואָס מען וועט אַננעמען בעת ההתועדות — אויף מוסיף זיין אין לימוד התורה (ולימוד מביא לידי מעשה[13] — בקיום המצות) וביתר שאת ויתר עז[14], וועלן האָבן קיום הרבה יותר. וכידוע[15], אַז "ההסכם אשר עושים שנים או רבים, יש לזה חיזוק הרבה יותר מה־הסכם שעושה בפ"ע כו'".

* * *

ווי געבראַכט פריער (פון בעש"ט), האָט די הולדת פון דעם אַלטן רבי'ן — וואָס האָט באַלויכטן די וועלט מיט תורת הנגלה והחסידות — אַ שייכות מיוחדת צו דער הפטורה קומי אורי

— איז אין אַ קביעות כבשנה זה, וואָס זי איז ווי די קביעות פון שנת הולדת אדמו"ר הזקן (ח"י אלול ביום הרביעי), האָט די הפטורה "קומי אורי" אַ מעלה יתרה (בענין הנ"ל), לגבי אַנדערע קביעות'ן.

בנוגע צום סדר ההפטרות פון די "שבעה דנחמתא", ברענגט דער אבודרהם[16] פון אַ מדרש, אַז אין דער ערשטער הפטרה זאָגט דער אויבערשטער צו די נביאים "נחמו נחמו עמי", אַז זיי זאָלן טרייסטן די אידן. אויף דעם קומט דער ענטפער פון כנסת ישראל (אין דער צווייטער הפטרה) "ותאמר ציון עזבני הוי'", אַז זיי ווילן אַז די נחמה זאָל קומען (ניט דורך נביאים, נאָר) פון דעם אויבערשטן אַליין. און בשעת די נביאים גיבן איבער דעם

יהי' בביאת המשיח] הוא בעיקר ע"י קיום המצות — כיבוש העולם הוא בעיקר ע"י לימוד התורה. וכמרז"ל (ראה גיטין סב, סע"א) דמאן מלכי רבנן דכתיב בי מלכים ימלוכו (ולא קאמר מקיימי מצות). ובזח"ג (רנג, ב): מאן דיליף אורייתא דאתקריאת כבוד איקרי מלך ולא תימא בההוא עלמא דאתי ולא יתיר אלא מלך בתרין עלמין בדיוקני' דמארי'.

12) ראה הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א: גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן כו', וראה שיחת י"א ניסן תשל"א (נדפסה בלקו"ש ח"ז ע' 268ff).

13) ב"ק י"ז, א.

14) ראה ליקוטי לוי יצחק (לאאמו"ר) לתניא (ע' כג ושם).

15) התלצו תרנ"ט פ"י.

16) ב"סדר הפרשיות וההפטרות".

---

*) להעיר ממרז"ל (ראה ב"ב ג, ב) אמר מלכא עקר טורא — שההר (יצה"ר שנדמה להר גבוה (סוכה נב, א)) אינו מתבטל ממציאות הר (דלא כענין עוקר הרי הרים וטוחנן (סנה' כד, א)), כי אם, שהוא ברשות המלך, עד שע"י אמירתו (בלבד) נעקר ההר ממקומו למקום שהמלך רוצה שיהי' נמצא שם — ולהעיר מענין ויגבה לבו בדרכי ה' (נת' בלקו"ת מסות פו, ג). וראה רמב"ם הל' דעות פ"ב ה"ג ובלח"מ וכו' שם. ועיין שו"ע אדה"ז סקנ"ו ס"ג.

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 וועט זיי טרייסטן. און בהמשך לזה קומען (די הפטרות) „רני עקרה לא ילדה" און „קומי אורי כי בא אורך", וואס די נחמות זיינען פון דעם אויבערשטן אליין, און דערויף ענטפערט כנס"י (אין דער זיבעטער הפטרה) „שוש אשיש בהוי'", אז איצטער — נאך דעם ווי דער אויבערשטער אליין טרייסט זיי „רני עקרה" און „קומי אורי", איז „שוש אשיש בהוי' תגל נפשי באלקי כי הלבישני בגדי ישע" וגו' — דער אויבערשטער בעצמו.

דער סדר ההפטרות איז ברוב השנים, בשעת אבער ח"י אלול איז ביום הרביעי איז ש"פ ראה חל בר"ח — וואס דאן זאגט מען (בש"פ ראה) ניט די הפטרה ענ' סוערה לא נחמה, נאר השמים כסאי [17], איז מען דאן מוסיף בש"פ תצא — נאך דער הפטרה רני עקרה — אויך די (פסוקים פון דער) הפטרה ענ' סוערה [18].

ולכאורה [19]: לאחרי ווי מען זאגט שוין די הפטרה „אנכי אנכי הוא מנחמכם" (אז דער אויבערשטער זאגט צו אז ער וועט טרייסטן די אידן) און די הפטרה „רני עקרה" (אין וועלכע דער אויבערשטער טרייסט אידן בפועל), וואס פאר אן ארט האט — לויט דעם מדרש הנ"ל — צו זאגן דאן „ענ' סוערה לא נחמה"?

איז דערפון גופא פארשטאנדיק, אז דאן (אין אזא קביעות, איז מצד די מעלה פון ר"ח), ווערן אידן ניט נתפייס אויך לאחרי „אנכי אנכי הוא מנחמכם" און „רני עקרה" — עס איז נאך אלץ „ענ' סוערה לא נחמה", און זיי ווערן געטרייסט ערשט מיט „קומי אורי כי בא אורך".

און וויבאלד אז דער „קומי אורי" אין אזא קביעות איז אן אנדערע,

---

17) רמ"א או"ח סתכ"ה.

18) מג"א שם.

19) נוסף למה שצריך ביאור, שלא מצינו בהפטורה אחרת שכשדוחין אותה (מצד הפטרת ר"ח וכיו"ב) יאמרו אותה בשבת אחרת.

ואין לומר, שזהו לפי שתקנו לומר „שבעה (דוקא) דנחמתא" — שהרי גם כשאומרים ענ' סוערה בש"פ תצא, אינה הפטרה בפ"ע, כ"א שההפטרה „רני עקרה" יש בה יותר פסוקים ממספר הפסוקים שיש בה ברוב השנים, והמספר „שבעה דנחמתא" כשחל ר"ח אלול בשבת הוא — לפי שב„השמים כסאי" יש בה גם „נחמות ירושלים" (ט"ז שם).

גם אין לומר דשאני בנדו"ד שענ' סוערה גו' הוא ההמשך (בישעי') דפסוקי רני עקרה — כי עד"ז הוא גם הפטרת פ' פנחס (דנחית מפני ג' דפורענותי' — כבשנה זו [תשל"א]) ולא הוסיפוה להפטרת פ' תשא. ואף שצריך לדלג כמה פסוקים — הרי בכמה הפטורות מדלגין, וכמו בהבאים ישרש ועוד. (ומאי נפק"מ הוספה בשבת שלאחרי' או שלפני'); הפטורת שמעו כשחל ר"ח מנ"א בשבת לדעת אלו שנדחית — ולא מצינו שיוסיפוה לדברי ירמי'. כן להעיר מהפטורת פ' נח כשנדחית מפני הפטורת שר"ח ועוד.

ושקו"ט בהשייך לזה בהאחרונים לשו"ע או"ח סתכ"ה וראה ג"כ שערי אפרים ש"ט סכ"ב-כו ובנ"כ שם.

אַ העכערע[20] "קומי אורי" (ניט ווי ברוב השנים, וואָס דער "קומי אורי" קומט בהמשך צו "רני עקרה"), און אידן ווערן געטרייסט דוקא מיט דער נחמה פון דער העכערע "קומי אורי",

איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז אויך די התחזקות אין "אין אור אלא תורה"[21] — תורת הנגלה והחסידות — וואָס דאָס איז דאָך דער ענין פון "קומי אורי", כנ"ל — דאַרף אין אַזאַ יאָר זיין מער ווי אין אַנדערע יאָרן[22].

און דעריבער, איז בשנה זו, דאַרף זיין די התועדות פון ח"י אלול, און די החלטות טובות בנוגע צו דער הוספה בלימוד הנגלה והחסידות, ביתר שאת וביתר עז.

און אַזוי ווי ח"י אלול ווערט דאָך אַנגערופן "יום־טוב"[1], און אין יו"ט איז דאָך פֿאַראַן דער ערב יו"ט און דער אסרו־חג — איז דעריבער מה טוב, אַז די התועדות און התעוררות וכו' דח"י אלול, זאָל זיין ניט נאָר "בעתה" נאָר אויך "אחישנה"[23] (כסיום וחותם ההפטורה ד"קומי אורי") — מען זאָל מאַכן אַ התועדות אויך אין די ימים הסמוכים צו ח"י אלול לפניו — און אויך לאחריו.

* * *

אין דעם טאָג פון ח"י אלול און די ימים שלפניו, איז פֿאַראַן אַ שייכות מיוחדת צו די תלמידים פון ישיבת תומכי תמימים (ובמילא אויך צו תלמידי ישיבות בכלל[24]) — וואָרום די התייסדות פון תומכי תמימים איז געווען[25] בט"ו אלול[26] (דעם טאָג וואָס קיימא סיהרא — וסיהרא דחדש אלול (מזל בתולה) — באשלימותא), און התחלת הלימודים איז געווען[25] בח"י אלול[27].

---

20) כמה פי' ודעות בדרגת האור שבו מדובר בגבואה זו (ראה רשימות הצ"צ לישעי' סמ"ך י"ט, ו"ש"נ).

21) תענית ז, ב.

22) להעיר, ששייכות מיוחדת לתורה לר"ח — כי בר"ח מקבלת בחי' הדיבור "מעצמיות השכל שלא מהמדות" בדוגמת "הדיבור בת"ת" (אוה"ת בראשית כה, סע"ב). ולהעיר, שכאשר הדיבור מקבל מעצם החכמה, הרי אז אור החכמה (תורה) הוא בריבוי ובהרחבה, מכיון שאינו מתצמצם ע"י המדות כו'. ו"ביום הזה (ופי' רז"ל שהוא ע"ד "כתיב התם התדש הזה כו' ר"ח" — שבת פו, ב) באו מדבר סיני".

23) וידועה תורת המגיד "דע מה למעלה — ממך" (אבות פ"ב מ"א. לקו"א (ירושלים תשכ"ב — צט, ב) או"ת (על אגדות חז"ל)) שתביא "האחישנה" דלמעלה.

24) שהרי ענינם של תלמידי התמימים הוא — "נרות להאיר". ומובן שההתחלה בזה צ"ל — להראות דוגמא חי' לתלמידי ישיבות.

25) סה"ש תש"ב ע' 133. היום יום טו אלול. ולהעיר, שגם בשנת תרנ"ז — שנת התייסדות תו"ת — חל ח"י אלול ביום הרביעי. וראה סה"ש שם, מה שאמר אז כ"ק אדנ"ע: "ביום הרביעי למע"ב אז נתלו המאורות".

26) בשנת תרנ"ז, בשבעת ימי המשתה של נשואי כ"ק מו"ח אדמו"ר — והרי יום זה ההתועדות הוא יום השבת — המקשר השבוע שלפני' ושלאחרי' — וי"ד בחודש בין יום י"ג אלול — יום הנשואין — לט"ו אלול — יום התייסדות "תומכי תמימים".

27) השייכות דעניני "תומכי תמימים" לעניני אלול — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1350.

און דעריבער, איז כל האמור לעיל, שייך במיוחד צו די תלמידים פון תו״ת — אַז פון ח״י אלול אַן זאָלן זיי אַנהויבן לערנען מיט אַ גאָר נייע שקידה והתמדה, און אויך אין די טעג וואָס פאָר ח״י אלול — ובפרט פון יום ״הולדת״ הישיבה (ט״ו אלול) אָן, זאָל מען מאַכן די הכנות הראוי־יות לזה.

און אַזוי ווי אויך די הכנה צו תורה דאַרף זיין פאַרבונדן מיט תורה, איז מה טוב, אַז די הכנה בימים אלו זאָל זיין — אין לערנען וועגן דער מעלה און דעם יוקר פון לימוד התורה.

* * *

ויהי רצון, אַז די החלטות טובות צו מסיף זיין בלימוד התורה, זאָלן קומען בפועל במשך כל ימי השנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה

— אַנהייבנדיק פון די טעג פון חודש אלול[28] וואָס אין דעם יאָר,

און דאָס וועט אויך ברענגען די כתיבה וחתימה טובה, אַז עס וועט זיין אַ שנת תורה, און דורך דעם די אַלע גוטע ענינים וואָס זיינען מרומז אין די אַלע אותיות פון א״ב, ביז צו שנת אורה (וואָס איז מרומז אין אות אל״ף),

און עס וועט מקויים ווערן דער יעוד והבטחה ״קומי אורי כי בא אורך וכבוד הוי׳ עליך זרח . . ועמך כולם צדיקים גו׳ אני ה׳ בעתה אחישנה״[29] — די גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, אחישנה בקרוב ממש.

(משיחות ש״פ תצא, י״ד אלול, תשל״א)

---

28) השייכות דחודש אלול לתורה — ראה לקו״ש שם וע׳ 1345 ואילך.

29) המעלות דאחישנה בפנימיות הענינים ראה שערי אורה בסופו (ע׳ 172).

. . . מוסג״פ קונט׳ שנתן כ״ק אד״ש להו״ל לחי אלול. ובודאי (ר״ת: ויברך דוד — ספי׳ המל׳. ועיין במצות מינוי מלך להצ״צ פ״ב ע״ש — את הוי׳ כדאיתא בסי׳ האריז״ל) יזכה בו את הרבים, לקרבם לאחד זה אלופו של עולם. ובטח מתעסק בזה וישמיענו בשו״ט מהבפו״מ. ויקויים פתגם כ״ק מו״ח אד״ש בשיחת חי אלול שנה זו: פועל איז אַז די פעולה פועל׳ט אין פועל, וזהו״ע עשי׳ לעילא עשי׳ פועל׳ט אַ יתרון אין לעילא . . .

(ממכ׳ כ׳ אלול תש״ח)

. . . מוסג"פ קונטרס ח"י אלול הבע"ל *, ובטח יזכה בו גם את הרבים, להחיות את עצמו ואותם, וכפי שני הפתגמים על דבר יום ח"י אלול: א) ברענגט אַ לעבן אין אלול; ב) געבן אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי.

כי זהו היום שבו נתלו המאורות: יום הולדת את הבעש"ט, יום הולדת את אדמו"ר הזקן,

אשר הם הכניסו חיות פנימי בהעבודה של אני לדודי ודודי לי, ומסרו נפשם על זה אשר הן בני תורה והן אנשים פשוטים תהי' להם המשכה לחיות פנימי ויוכלו לחיות בחיות פנימי.

כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ם ביאר (הועתק באריכות בהקדמת הקונטרס**), אשר מיום ח"י אלול מתחלת ההכנה מיוחדת לראש השנה, ומוסיף במ"א*** אשר אז מתחילים ג"כ שלשה ירחי ההכנה להעבודה דראש השנה דחסידות ביום הקדוש די"ט כסלו.

אשר מייסדי' הם: הבעש"ט — מייסד תורת החסידות הכללית; אדמו"ר הזקן — מייסד תורת חסידות חב"ד,

ונושאי' ובעלי' הם הנשיאים הממלאים מקומם, עד כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ם ועד בכלל.

וביום הבהיר הזה, הוא יום ח"י אלול, הרי כל אחד ואחת אשר הגיע אליהם דבר כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ם וביאורו בעניבא דיומא דא, בטח יתחיל, בחיות פנימי, בעריכת חשבון הנפש, חשבון צדק אליבא דנפשי', מכל אשר עבר עליו ועלי' בשנה העברה, בחרטה על העבר וקבלה על להבא, והכנה טובה לראש השנה הכללי ולראש השנה דחסידות,

אשר כל זה הוא, ע"פ דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ם, הכשרה לקבל הכתיבה וחתימה טובה בגשמיות וברוחניות,

(ממכ' עש"ק י"ג אלול, ה'שי"ת)

---

*) נדפס בסה"מ ה'תש"י. המו"ל.

**) נדפס גם בלקו"ש ח"ד ע' 347. אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ג ע' תלא. המו"ל.

***) שיחת ח"י אלול תש"ה. נדפס בסה"ש תש"ה. המו"ל.

. . . ובפרוס יום הבהיר ח"י אלול, יום הולדת שני המאורות הגדולים הבעש"ט ורבינו הזקן, הנה יהי רצון שכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בהשם ח"י אלול, בריינגט אַריין חיות אין אלול, הנה מתחיל מיום זה ובערב יום זה שהוא הכנה לזה, יכנס החום החיות והאור באופן דהולך וגדל ומעלין בקדש, ובכל הענינים דר"ת אלול, שכולל ג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח וכתר שם

טוב שעולה ע"ג, מעשה בפועל למטה וענין התשובה למעלה, שגם זה הרי נרמז בתיבת אלול. וע"פ מאמר רז"ל כל דפשיט טפי מעלי טפי: עס זאָל זיין אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

(ממכ' י"ז אלול תש"ז)

...ובעמדנו ביום הולדת שני המאורות הגדולים, הבעש"ט ואדה"ז, יהי רצון שיאירו את חיינו, ועד לחיי היום יומיים, בהגוגע למחשבה דבור ומעשה למטה מעשרה טפחים.

וגם בזה יהי' באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, עדי יקוים היעוד, דלילה כיום יאיר,

בעבודת האדם לקונו ובאופן דמלמטה למעלה — להפוך חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא,

אשר הדיוק בזה להפוך, שהחשוכא ומרירו הם עצמם יעשו נהורא ומיתקא,

ועי"ז יעשה כן בעולם — שיהפך חשך העולם הוא עצמו לאור, אשר הלילה עצמו יאיר, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו בעגלא דידן.

(ממכ' ח"י אלול ה'תשכ"א)

ביום הבהיר הזה יום הולדת את שני המאורות הגדולים, כ"ק הבעש"ט וכ"ק רבנו הזקן,

אשר זכינו לשמוע הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ימי החשבון דחדשי השנה, יום לחדש יום לחדש, מתחילים הם בח"י אלול,

וכיון שההתחלה והראש כולל הכל,

מתאים לזה שחדש תשרי, אשר ח"י אלול הוא יום חשבונו, חדש כללי דכל השנה הוא.

הנה ביום זה ביחוד — על כאו"א להתבונן בחשבון הימים שבועות וחדשים שעברו, ופשיטא אשר החשבון מטרתו — על מנת ללמוד מן העבר על העתיד בשני הקוין דסור מרע ועשה טוב.

ואם באיש פרטי הדברים אמורים, עאכו"כ אשר מוכרחת עריכת חשבון זה באנשים בעלי השפעה בסביבתם הקרובה או גם הרחוקה, ובענינים אשר זכות הרבים תלוי בהם.

וביחוד — כשענינים אלו הם במקצוע החינוך דבני ובנות ישראל,

העיקר והיסוד גם לדורות ולדורי דורות וכמש"נ כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה',

פשוט אשר כמו בכל עניני חשבון הנפש, מוזהרים אנו שלא לעוות החשבון ולהטותו לאיזה צד שיהי', ובפרט הוזהרנו על האונאה הבאה על ידי זה שעל כל פשעים תכסה אהבת עצמו, וכמה דרכים ועצות נאמרו איך להשמר מטעויות אלו.

ובהנוגע לעבודה בשטח החינוך — העצה היעוצה היא לבחון התוצאות מאופן חינוך זה וללמוד מבחינה זו ולדעת את הצריך תיקון באופן החינוך שעד עתה, הצריך שלילה או — שיפור והוספה.

ע"פ כל הנ"ל — הצעתי ותקותי אשר בנוגע למוסד חינוך הקדוש אשר ההשגחה העליונה זיכתה אותם להיות בהנהלתו, יעשו חשבון צדק, חשבון אמת לאמיתו, מתאים לכל האמור לעיל, ואבן הבוחן להשמר מנטי' יהי' — להתבונן בתוצאות חינוכם ופירותיו במשך השנים אשר מוסד זה הוא במחנם.

אשר משך זמן כזה — מהווה תקופה שלימה בחיי הנוער אשר בגיל החינוך. ופשוט ג"כ אופן הבחינה בזה, והוא ע"י התבוננות בהנעשה עם המחונכים בכותלי הישיבה לאחר שיצאו מן הישיבה לאויר העולם:

כמה מהם נשארו באהלה של תורה — תורת הנגלה ותורת החסידות, כמה מהם נוהגים — בעניניהם בבית ובעסקיהם בחוץ — מתאים להוראת מייסדי הישיבה — הם נשיאינו הק' — ותקותם, כמה מהם נוהגים עכ"פ בשמירת התורה והמצוה כדבעי וכו'. ועד"ז גם בהנוגע לתלמידי הכתות הקטנות, אשר בודאי נשמרים בפנקסי הישיבה הידיעות אודותם ומהם יבואו חשבון — מספר אלו הממשיכים לימודם בכותלי הישיבה עד תומם, מספר הנשארים בכותלי הישיבה רק הזמן שנזקקים ללימוד אחר או פני' אחרת אשר לא בהררי קדש יסודתה וכו'.

והנה בהנוגע לחלק התשובה וחרטה אמתיות על העבר, הרי, במדה ידועה, עתה זהו ענין פרטי של פלוני ופלוני, אבל בהנוגע לקבל על להבא, ענין כללי הוא, אשר זכות הרבים או ח"ו הפכו תלוי בזה, ומזה מובן ג"כ גודל האחריות של כל אחד ואחד מחברי ההנהלה ובפרט העומדים בראשה — מחד גיסא גודל הזכות, ומאידך גיסא כו'.

וכיון שבטוחים נשיאינו מייסדי הישיבה שמשפיעים הם כחות לכל אלו שיש בידם להשפיע על מהלך הישיבה — כחות ככל הדרוש ובמילואם, ולא עוד אלא שנוסף על זה מעוררים רחמים רבים שתהי' העבודה בהצלחה מופלגה ולמעלה מכפי ערך הכחות.

הנה ודאי שבאם איזה ענינים אינם מתאימים לעת עתה, להמטרה והתכלית שהתוה נשיאינו — הממוצע המחבר את המוסד ותלמידיו עם עצמות ומהות א"ס ב"ה — אין המניעה אלא מהמקבלים, וכלי ריקן דוקא מחזיק.

ויה"ר אשר, ע"פ הפתגם הידוע בתוכן ח"י אלול, שהוא מכניס חיות בעבודת אלול, וככל הרמזים אשר במלה זו, הנה ההתבוננות כאמור לעיל

תהי' אליבא דנפשי' ולאמתתה, ותביא חיות בהמרירות הבאה על ידה, וחיות ותוספת אומץ לתקן את כל הדרוש תיקון ולהוסיף ככל האפשרי להוסיף בכל פרטי המוסד.

אשר אז בודאי יראו פרי טוב בעמלם, להעמיד תלמידים אשר בצדק יאמר עליהם התואר שבחר בו מייסד ישיבת תומכי תמימים: נרות להאיר.

בברכת הצלחה בעריכת החשבון, במסקנת המסקנות האמיתיות, ובעיקר — בהנהלת הישיבה מכאן ולהבא ובברכה לבשו"ט בכ"ז בהקדם ולכתיבה וחתימה טובה.

(ממכ' ח"י אלול, ה'תשט"ו)

תבוא

א. דובר כמה פעמים שתחלת וראש כל ענין כולל את כל הענין כולו, בדוגמת הראש, הכולל בתוכו חיות אברי הגוף, וממנו הם נמשכים.

עד"ז הוא בהתחלת וראש הסדרה שבו מודגש ומובלט עיקר ענינה של הסדרה.

לפי"ז צריך ביאור בפרשתנו, שהתחלתה [ובמילא — עיקרה] היא פרשת ביכורים — דלכאורה הוא ענין פרטי ומוגבל מבין מצות התורה (כדלקמן);

ועוד יותר: מהי השייכות דפ' ביכורים למ"ש בסיום הענין[1] "היום הזה ה"א מצוך וגו'", ופירש"י "בכל יום ויום יהיו בעיניך חדשים כאלו בו ביום נצטוית עליהם". שקאי על כל התורה ומצות שהם נצחיים בכל עת ובכל זמן, והרי מצות ביכורים היא רק בארץ ישראל ודוקא בזמן שביהמ"ק קיים; וגם אז הנה תלוי' הבאת ביכורים בכמה תנאים והגבלות:

באיש: אין מביא ביכורים רק מי שיש לו קרקע בארץ ישראל, דהרי דוקא הפירות הגדלים בקרקע שלו חייבים בביכורים, שנאמר "ראשית בכורי אדמתך" עד שיהיו כל הגידולים "מאדמתך"[2], ועוד זאת, שהקרקע צ"ל משובחת, דהרי אין מביאים מתמרים שבהרים ולא מפירות שבעמקים וכו'[3].

במין: אין מביאים ביכורים חוץ משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, ומן המובחר שבהם[4].

---

1) כו, טז.
2) ביכורים פ"א מ"ב. רמב"ם הלכות ביכורים פ"ב ה"י.
3) ביכורים שם מ"ג. רמב"ם שם ה"ב.
4) ביכורים שם. רמב"ם שם ה"ב.

בזמן: אין קורין מקרא ביכורים אלא מעצרת ועד החג שאז הוא זמן שמחה [5].

לפי"ז צריך להבין השייכות שבין מצות ביכורים ל"היום הזה ה"א מצוך גו'", שהוא קיום כל המצות, שמחוייב בזה כאו"א מישראל ובכל עת וזמן.

[ועוד י"ל בדא"פ: ע"ד שא"י נקראת ארץ זבת חלב ודבש — כולה ובכל הזמנים (אף בשממותה) — הנה הבאת ביכורים בזמה"ב בא"י מחלק מסויים בארץ המשיכה וזיכתה את כל הארץ בדור ההוא ובכל הדורות, בקיום מצות ביכורים בגשמיות, ובדוגמת מצות התלויות במלך שהוא (המלך) מוציא כל ישראל [6].

וענין זה (שהבאת ביכורים הוא ענין כללי) נראה גם בה"ועניתּ ואמרתּ" שבביכורים, דהרי אומר "ארמי אובד אבי וירד מצרימה גו' ויוציאנו ה' ממצרים גו' ויתן לנו את הארץ הזאת", שכל אלו הדברים שייכים לכל ישראל, ולכל הארץ ובכל הדורות (ובל' ההגדה "אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו וכו' משועבדים וכו'").

ב. והענין הוא, דבפרשת ביכורים מבוארת תכלית בריאת האדם ועבודתו. ובהקדם ביאור פסוק הראשון שבסדרה שהוא הקדמה להמצוה דהבאת ביכורים:

"והי' כי תבוא אל הארץ אשר ה"א נותן לך נחלה וירשת וישבת בה".

"כי תבוא אל הארץ" — ברוחניות — קאי על ירידת הנשמה בארץ הלזו הגשמית, שהוא ירידה גדולה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא. ואעפי"כ אומר ע"ז "והי'", ואמרז"ל [7] כ"מ שנאמר והי' אינו אלא שמחה. ולכאורה, הלא ירידת הנשמה בגוף היא, כאמור, ירידה גדולה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, וכל הדרכים בחזקת סכנה [8] וכמרז"ל [9] עה"פ בפרשתנו [10] "ברוך אתה בבואך וברוך אתה בצאתך, שתהא יציאתך מן העולם כביאתך לעולם", ואיך אומר ע"ז "והי'" לשון שמחה.

ומבאר הכתוב "אשר ה"א נותן לך" — מכיון שירידת הנשמה בגוף היא מה"א, הרי ברור שזהו טוב ושלימות הטוב ובמילא פשוט שאין זה ירידה אמיתית.

ואם יטעון הטוען שמאחר שירדה נשמתו למטה הרי מוכרח הוא להתחשב עם עניני עוה"ז, והרי זו ירידה, ע"ז ממשיך "ה"א נותן לך" שאין

---

5) רמב"ם שם פ"ד ה"ב. פרש"י פרשתנו כו, יא.
6) אגה"ק סי' כט.
7) ב"ר פמ"ב, ג. אוה"ח כאן.
8) ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד.
9) ב"מ קז, א.
10) כח, ו.

עם ישראל נמצא תחת שליטת "הארץ", כ"א — להיפך — "נותן לך", שהעולם "ניתן" לישראל מהקב"ה, ועם ישראל הוא הבעה"ב של העולם. ובמילא מובן שעניני העולם וכל העניינים גשמיים שיש לו לעם ישראל אינם מבלבלים אותו, ואדרבא הוא בתכלית השמחה מזה שביכלתו לעלות מעלה מעלה ע"י ירידתו לעוה"ז.

אמנם כאן מתעוררת השאלה: מכיון ש"ה"א נותן לך", הנה אף אשר מצד זה כל העניינים גשמיים ורוחניים הם בתכלית הטוב אצלו, מ"מ מכיון שהוא רק מקבל — "נותן לך", — הרי כ"ז הוא נהמא דכסופא, ואין זה תכלית שלימות הטוב, ואיך אפשר להיות בזה תכלית השמחה.

הנה ע"ז אומר "וירשת", ובענין ירושה אמרז"ל שהוא באופן ד"תחת אבותיך יהיו בניך", שהיורש במקום המוריש ממש, וגם כאן אין זה שהאדם הוא רק מקבל, אלא שהוא חלק אלוקה ממעל ממש הנותן והוא המקבל, ואי"ז נהמא דכסופא וכו'.

אבל עדיין אינו מובן, מכיון שירדה הנשמה למטה הרי נעשה בבחי' נבדל, ואינה מרגישה שייכותה לשרשה ומקורה ולבחי' "ה"א", ובמילא בהרגשתה היא רק "מקבל".

ע"ז ממשיך "וישבת בה", ו"אין ישיבה אלא לשון עכבה"[11], והכוונה בזה, שצריכה להתעכב ולעבוד עם עניני עוה"ז, וע"י עבודתה בארץ הלזו הגשמית ובבחי' "עכבה" הרי היא מגיעה לתכלית שלימות הטוב, ובמילא לתכלית השמחה (כי אז אינה "נהמא דכסופא" גם בגלוי).

ג. וממשיך בהכתוב "ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו'" שבזה בא לבאר אופן העבודה — שצריך ליקח "מראשית פרי האדמה" ולהביאם אל הכהן. היינו שצריך ליקח מעניניו הגשמיים — והטוב והמובחר שבהם (וכפס"ד הרמב"ם[12] שלכל דבר שבקדושה צריכים ליתן מהמובחר — וכמ"ש כל חלב לה' וגו') — וליתנם לקדושה כו'.

וגם זה — לא באופן שמבטל עניניו הגשמיים ונכללים באלקות, כ"א להמשיך בהם קדושה כמו שהם בגשמיותם — שגם זה הוראה ממצות ביכורים,

כי מצות ביכורים אינה להעלותם על גבי המזבח ויוכללו באש שלמעלה ויתבטלו לאלקות (ובזה גופא ב' אופנים: קרבן עולה כולה כליל, ואין בה אכילה כלל: קרבנות שיש בהם אכילה (לכהן או גם לבעלים), אבל רק לאחרי שחלק (המובחר) מהם קרב על המזבח).

אולם את הביכורים לא הקריבו ע"ג המזבח, כ"א ניתנו לכהן לאכלם וכו' ובאופן כזה נכללים בקדושה.

וההוראה בזה בעבודת האדם, שאין הכוונה בזה לבטל העניינים גשמיים, כ"א להכניס בהם קדושה כמו שהם דברים גשמיים (הקשורים באכילה וכו').

---

11) מגילה כא, א.
12) סוף הל' איסוה"מ הובא בשו"ע הל' צדקה.

ועוד בזה — "מראשית כל פרי האדמה", ולא כל ראשית, כי אין הכוונה שלא ישאר אצל איש היהודי שום דבר גשמי — אדרבה: ישארו אצלו פירות, וגם ראשית — פירות משובחים (דהרי צריכים ליתן "מראשית" (מן הראשית גופא רק קצת) ושאר ה"ראשית" נשאר אצלו), ובהם צריכה להיות ניכרת הקדושה — שהם פירות שניתנו מהם ביכורים.

והרי זוהי תכלית כוונת התורה ומצות להמשיך אלקות בדברים הגשמיים כמו שהם בגשמיותם, אשר לכן כתוב במ"ת [13] "ויתיצבו בתחתית ההר", להורות שתכלית מ"ת היא לעבוד למטה ב"תחתונים".

ד. עפ"ז מובן טעם סמיכת פ' ביכורים ל"היום הזה ה"א מצוך גו'", ואדרבה מקדימים פ' ביכורים, כי בה מבואר היסוד וההתחלה של כל התורה ומצות, לידע תכלית ירידת הנשמה ואופן העבודה בזה.

ה. וכשמקיים עבודה הנ"ל, הנה נותן השי"ת שיהי' על מה להודות ובאופן של "ועניתּ ואמרת וכו'" בקול רם [14], באופן של שמחה וכו', — ז.א. שיודה לה' לא רק על שזיכה אותו במצות ביכורים (עבודתה, כ"א יודה לה' גם על זה שנותן לו כל ענינים הגשמיים בהרחבה כפשוטם.

וגם זה שהקב"ה נותן לישראל כל צרכיהם הגשמיים בהרחבה [וכמרז"ל [15] "חי' ועוף כו' והן מתפרנסין שלא בצער כו' אני שגבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער"], הוא לתכלית הנ"ל, שבנ"י ע"י עבודתם ימשיכו בהם קדושה.

ו. עוד הוראה ממצות ביכורים:

עם ישראל נקרא כרם ה' כמש"כ [16] ונאמר [17] "כביכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם". ובאילני הכרם ישנם שרשים ענפים ופירות: שרשים הם האבות וכו', הענפים הם ראשי המטות וכו', והפירות הם הנוער [בדוגמת פירות הכרם הנולדים וגדלים באילנות].

והקב"ה נכנס הוא לכרם עם ישראל וכמ"ש "באתי לגני אחותי כלה", ורואה פרי שבכרה, היינו ילד או ילדה שנכנסו לגיל מצות, או אחד מבנ"י שנתודע מעניני התומ"צ שעד עתה לא ידע עליהם מפני סיבות שונות ומשונות — אומר הקב"ה, מצווה ורוצה הוא, שיביאו אותו ביכורים, היינו שיחנכו את הנער והנערה לעניני התומ"צ — עד שיביאו אותם לביהמ"ק, לתכלית השלימות, היינו לא רק שיתחיל החנוך שלו, ואח"כ יעזבו לנפשו או שימסרו למישהו אחר, אלא המתחיל במצוה א"ל גמור שיחנכו הוא עד שיביאו לביהמ"ק, לתכלית השלימות.

---

13) יתרו יט, יז.
14) כפירש"י שם.
15) סוף קידושין.
16) ישעי' ה, ז.
17) הושע ט, י.

וכמו שראינו אצל רבותינו נשיאינו גודל ההשתדלות והחביבות בענין החנוך, מתחיל מהבעש"ט (שבח"י אלול הוא יום הולדתו) שעוד קודם התגלות שלו עסק בחנוך ילדים קטנים להרגילם באמירת אמן, איש"ר וכו', למרות שהי' יכול להתעסק באותו שעה ברזין דאורייתא ורזין דרזין וכו'.

ועד"ז אצל אדה"ז (שבח"י אלול הוא יום הולדתו) שיסד החדרים וכו', ועד"ז בכאו"א מרבותינו הק' עד לכ"ק מו"ח אדמו"ר, וכידוע גודל התעסקותו בענין החנוך כפשוטו, וגם דאלו הרחוקים באותה שעה מתורה ומצות.

ז. וכל כך גדלה מעלת עבודה זו עד שנראה זאת גם בהברכה שמברכים אותו לאחר העבודה: "הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה"[18] — ולכאורה מצינו בכו"כ מקומות שכר המצות בענינים שונים לגמרי, כמו "למען יאריכון ימיך" או "למען יטב לך והארכת ימים" ועוד, אבל כאן השכר הוא שיזכה לעבוד עבודה זו עוה"פ לשנה הבאה.

נראה מזה עד כמה גדולה עבודה זו, שאם זכה והביא פירות הנוער לבית ה', שכרו הוא כי לשנה הבאה שוב יזכה לקרב עוד יהודים ועוד יהודים ולהביאם לביהמ"ק, עד שנזכה להביא ביכורים כפשוטו לבית המקדש בבנינו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תבוא, תשל"ב*)

---

18) פרש"י כו, טז.

*) בהתועדות זו דיבר כ"ק אדמו"ר שליט"א גם ע"ד הגזירה האיומה ד"מיהו יהודי", ובתוך הדברים הזכיר ע"ד התענית צבור שנקבע ע"י רבנים וכו' ליום א' דסליחות (תשל"ב) לביטול הגזירות האיומות דזמן האחרון.

ואמר ש"בזאת תבחנו" לראות כוונת אלו שאמרו ע"ע שאין הם עושים וכו' לביטול הגזירה לפי שכל הענינים שתובעים מהם הוא רק "פוליטיק" וכיו"ב — הרי בענין התענית — שתוכנו תפלה להקב"ה לביטול הגזירה — אין מקום לטענות אלו, ובמילא לפי דבריהם עצמם — צריכים הם להשתתף בזה, ובאם לאו, הרי אגלאי מלתא למפרע כוונתם בזה וכו'.

ובהתועדות ח"י אלול (תשל"ב) הוסיף, שע"י שכאו"א ישתתף בהתענית (ומי שאינו יכול מפני בריאות גופו להשלים התענית, יתענה חצי יום, ואם גם זה אינו יכול, יפדה את התענית בצדקה ובזה ישתתף בהתענית), יתבטא הענין ד"כולנו כאחד" [נוסף על החיוב שבדבר מצד "אל תפרוש מן הצבור" (שו"ע או"ח הל' תענית סי' תקע"א ס"ב. ס"ס תקע"ד)] ואז יהי' "ברכנו אבינו" בהענינים בשבילם מתענים, שתתבטלנה גזירות אלו, [ובעיקר — הגזירה האיומה ד"מיהו יהודי" החותרת תחת קיום היהדות כולה], וגם בעוד ענינים, ובענין דהזמ"ג — כתיבה וחתימה טובה ועד לבקשה הפנימית והעקרית — ביאת משיח צדקנו.

ועפ"י הפס"ד (שם סס"י תקע"א) שבאם בזמן הצרה אסור להתענות כדי שלא להחליש גופם, צריך לקבל ע"ע להתענות אח"כ, וקבלה זו ד' ומביאה עזרת השי"ת בעת צרתם,

הנה עד"ז בנדו"ד, שהקב"ה יקבל החלטת התענית עצמו, ותתבטלנה הגזירות תומ"י, עוד קודם התענית, ויתברכו כאו"א בתוך כלל ישראל בכתוח"ט לשנה טובה ומתוקה בגו"ר.

. . . למענתו בנוגע להערתי* בפירוש המשניות להרמב"ם דמאי (פ"א מ"ב), שמתרצה בזה, שהרי הרמב"ם העביר קולמוס ע"ז: הנה לא היתה בזה פליטת הקולמוס וכיו"ב, כ"א הפסק (בין הכתיבה והעברת הקולמוס) של כמה זמן כנראה, שהרי כל דפוסי המשניות נכנסה בהם דוקא הגירסא של המשנה הא', ונלמד פירוש המשניות באופן כזה. ולא מצאתי ע"ע מי שיעורר בדבר, ז.א. שלפי גירסא האמורה דעת הרמב"ם בפירוש המשניות שלו כדעת רש"י בזה, [וכפי שיתורץ אליבא דרש"י מקרא דואכלתי חטאת היום — מתורץ ג"כ להרמב"ם].

הענין שהביאני לכל האמור הוא, שלא לחלק בין "אונן" ו"מי שמתו מוטל לפניו" — ל"אכלתי באוני", כי אף שביד החזקה מערב בנוגע לאונן, מעש"ש וקדשים ביחד וגם הפסוקים ביחד, לכאורה אין זה מוכרח כלל וכלל — שהרי מעשר שני אינם קדשים, ומה שהרמב"ם מביא כתוב באוני, הוא כידוע הכלל שמביא הדרשה הפשוטה יותר, ואז יש להתאים להמובא באחרונים אשר אונן ואבילות אין נפגשים יחד, שאבילות מתחילה לאחרי שעברה האנינות, ז. א. בקבורה, ועלה בדעתי לאמר, שלדעת גירסתנו בפירוש המשניות** — חלוק בזה מעשר שני שאיסורו מלא אכלתי באוני, משא"כ קדשים שאיסורם מאכלתי חטאת היום. ומה שלא מביא חילוק זה בפירוש ביד החזקה — הוא ע"פ כללי הרמב"ם, שלפעמים תכופות אינו כותב דינים חדשים, כיון שלא הובאו בפירוש בש"ס.

(ממכ' יד מ"ח תשכ"ה)

---

*) נדפס בלקו"ש חכ"ד ע' 522. המו"ל.

**) להעיר מפי' הרא"ש (סוף מע"ש) — אלא שי"ל דס"ל לגמרי כרש"י (גם בקדשים).

נצבים

...ולכתבו האם יכול להיות כלי לאלקות וכו' לקיים מה שכתוב, בטל רצונך מפני רצונו, לעבוד הוי' בשמחה וכו'

ולפלא גדול — השאלה בדבר הפשוט, שהרי כל האמור הם עיקרי ויסודי תורתנו הק' אשר תורת חיים היא, ובודאי ובודאי אשר שייך הוא לכל האמור וגם מחויב בזה, ואין הדבר תלוי אלא ברצון, וכמה שכתוב ובחרת בחיים.

אלא שככל הציווים שבתורה נאמרו גם הם בלשון הבטחה לעתיד, כי הבא לטהר מסייעין אותו, והובטחנו בל ידח ממנו נדח, ולא עוד — אפילו כשאדם מקדש את עצמו רק מעט מלמטה, מקדשין אותו הרבה מלמעלה.

ומסוגלים ימים אלו להזזה עיקרית בכל האמור, שהרי הם ימי רחמים ורצון, וכמבואר בארוכה מרבנו הזקן בעל התניא והשולחן ערוך, אשר המלך (מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא) נמצא בשדה ומקבל את כולם בסבר פנים יפות וכו' (עיין לקוטי תורה ד"ה אני לדודי, ל"ב עמוד ב' עיין שם באר היטב).

(ממכ' כ"ב אלול תשכ"א)

ראש השנה

לשון הברכה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א אחרי קריאת הפ"נ כללי*

ער"ח תשכ"ח:

דער אויבערשטער זאל געבן לכל אחד ואחת אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, אַז יעדערער זאל פאַרשריבען ווערן בספרן של צדיקים גמורים לאלתר לחיים טובים.

און אַזוי ווי מען גייט דאָך איבער גלייך פון ר"ה אין שבת יום שכולו מנוחה ועונג, און ס'איז דאָך דער סיום פון שנת הקהל, זאל זיין דער — קהל גדול ישובו הנה, בביאת משיח צדקנו בטוב בחסד וברחמים למטה מעשרה טפחים, בקרוב ממש. ושמחת עולם על ראשם.

ער"ח תשכ"ט:

דער אויבערשטער זאל ממלא זיין משאלות לבבו לטובה של כל אחד ואחד הבא כאן על החתום, בתוככי משאלות לבבו לטובה של כל אחד ואחת מבני ישראל בכל מקום שהם,

און געבן אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, לכל אחד ואחת, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, בכל המצטרך להם מנפש ועד בשר,

*) מצד סיבות נכנסו כאן רק לשונות הברכות דכמה שנים — והשאר יבואו אי"ה בכרכים הבאים. המו"ל.

און עס זאָל זיין אַ שנת אורה, שנת ברכה, שנת תורה, שנת גאולה אמיתית ושלימה ע"י משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בעגלא דידן, אמן כן יהי רצון.

ער"ה תשל"א:

דער אויבערשטער זאָל ממלא זיין משאלות לבב כל אחד ואחת בטוב הנראה והנגלה ובקרוב ממש ובחסד וברחמים,

עס זאָל מקויים ווערן די כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה אין אַלע ענינים ובפרט אין די ענינים וואָס מען שרייבט דאָ (בהפ"נ כללי),

און כל העניינים יהפכו לטובה ולברכה כי אהבך ה' אלקיך, ובקרוב ממש זאָל מען זוכה זיין צו דער גאולה שלימה ואמיתית דורך משיח צדקנו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו מתוך שמחה וטוב לבב.

אַ גוט יאָר — אַ שנה טובה ומתוקה.

... ידוע אשר "ראש השנה" שני פי' בל' זה: א) תחלת השנה (לשנים — זמן דחול — ולשמיטין — זמן דמצוה — כו'), ב) ראש השנה וכמ"ש בלקו"ת פ' תבוא בד"ה היום הזה: ולכן נקרא ראש השנה ולא תחלת השנה כי כמו שיש בחי' ראש בנפש שהוא ראש ושכל לגבי הגוף כך יש בחי' ראש בשנה והוא ראש השנה.

פירושו בעבודת האדם לקונו, אשר כמו שבהנהגת האדם צ"ל המוח שליט על הלב, והראש הוא המנהיג את כל האיברים, כך מצב רוח נפש אדם הישראלי בימים הנוראים, שאז הוא קירוב המאור אל הניצוץ (וראה ביחזקאל מ, א, שגם יוהכ"פ נקרא ראש השנה) ובפרט בר"ה, צריך להשפיע שתתאים הנהגת כל השנה למעמד האדם ורצונותיו בר"ה.

והנה בלקו"ת שם מבאר בהערה (והארה) אחרי תיבות הנ"ל: הוא בחי' גלגלתא דחפיא על מוחא שהוא בחי' גילוי רצון העליון.

זאת אומרת: ענין הראש דראש השנה אינו השכל וההשגה, כי באם יתחיל סדר עבודתו שצריך להבין ולהשיג ואז יעשה, ואם אינו מבין, אזי אינו מסכים לעשות, או שעל כל פנים יחכה — הרי זה היפך כוונת ר"ה, שהוא גילוי רצון העליון, גלגלתא דחפיא על מוחא,

כי אם העבודה צריכה להיות בקבלת עול מלכותו יתברך, אֲ יאך אבער אַ געשמאקער יאך, וכמרז"ל (ברכות יז, א) רצוננו לעשות רצונך.

ובפרט בשנה זו אשר יו"ט הראשון —

שממנו מתחיל מנין השנה עתה (ראה רש"י ותוס' למנחות ק, ב, צפנת פענח להגאון ר"י ראזין מראגאצאוו הל' יום־טוב פרק א' הלכה כ"ב)

— חל ביום השבת, אשר אז אסורין עובדין דחול ורק חפצי שמים, מה שחפצים בשמים, מותרים (שבת קיג, א)

— הרי ההתעוררות ביום ר"ה זה היא באופן אחר, ופעולתה על כל השנה בתוספת אומץ וברכה מרובה.

(ממכ' כ"ו אלול, תש"ט)

. . . בודאי האָט איר געהערט פון בעל שם טוב'ס וואָרט אַז פון יעדער זאַך וואָס מען זעט אַדער מען הערט קען מען לערנען אַ הוראה אין לעבן (זע אויך „זכרונות" ע' 168), וואָס קען מען לערנען פון היינטיגען ר"ה ספעציעל?

ראש השנה ה'תש"י פאַלט אויס אום שבת.

ראש השנה האָט צוויי מיינונגען: א) דער אָנהייב פון יאָר. ב) די קאַפּ פון יאָר, (וכמ"ש בלקו"ת פ' תבוא בד"ה היום הזה: ולכן נקרא ראש השנה ולא תחילת השנה, כי כמו שיש בחי' ראש בנפש שהוא ראש ושכל לגבי הגוף כך יש בחי' ראש בשנה והוא ראש השנה). דאָס הייסט: אַזוי ווי די קאַפּ דאַרף אָנפירען מיט דעם גאַנצען קערפּער, אַזוי דאַרף ראש השנה, געמיינט די החלטות און ווי מען נעמט אויף זיך אופצופירן זיך בתורה ומצות אין טאָג טעגלעכן לעבן, דאַרף עס אָנפירן מיט דעם לעבן פון גאַנצען יאָר.

צוויי פון די הוראות פון שבת: 1) שבת שטרייכט אונטער אַז דער אויבערשטער איז דער בעל הבית פון דער גאַנצער וועלט, במילא היינגט אַלץ אַפּ נאָר פון עס אַליין. 2) שבת הייסט מען זאָל זיך ניט פאַרנעמען מיט מלאכה, נאָר אָפּגעבן זיך מיט תורה ומצות.

אַ שבת'דיקער ר"ה דאַרף אונז נאָך מער מעורר זיין און שטאַרקן אַז מיר זאָלן אָננעמען אַ החלטה מיטן גאַנצען האַרצן אויף פירן זיך דעם גאַנצען יאָר (1) ניט פאַרגעסנדיק אַז אין יעדער אָרט, צייט און אונטערנעמונג איז נאָר דער אויבערשטער דער בעל הבית, (2) געדינקען שטענדיק, אַז אונזער תכלית אין די וואַכענדיקע טעג איז צו פאַרבינדען זיי מיט דעם גייסט פון שבת (דערפאַר זאָגן מיר היום יום אחד בשבת, שני בשבת, אא"וו, ניט אחד שני בשבוע).

דאָס הייסט אַז יעדער זאָך ווי וואַכענדיק זי זאָל ניט אויסזען באַ אונז אין די אויגען, דאַרפן מיר מאַכן דערפון אַ ענין פון אַ מצוה, אַ רוחניות'דיקע

זאך, בכל דרכיך דעהו — אין אלע דיינע וועגן זאלסט עם, דעם אויבערשטען דערקענען און פאַרבינדען זיך מיט עם.

און אז מען נעמט אויף זיך בלבב שלם העלפט השי"ת אז מען זאל עס קענען דורכפירן אין לעבן אין פאַרלויף פון יאר.

(והנה בלקו"ת שם מבאר בהערה והארה אחרי תיבות הנ"ל: הוא בחי' גלגלתא דחפיא על מוחא שהוא בחי' גילוי רצון העליון, זאת אומרת: ענין הראש דראש השנה אינו השכל וההשגה, כי באם יתחיל סדר עבודתו, שצריך להבין ולהשיג ואז יעשה, ואם אינו מבין אזי אינו מסכים לעשות, או שעל כל פנים יחכה — הרי זה היפך כוונת ר"ה, שהוא גילוי רצון העליון, גלגלתא דחפיא על מוחא, כי אם העבודה צריכה להיות בקבלת עול מלכותו יתברך, אַ יאך אַבער אַ געשמאַקער יאך, וכמרז"ל (ברכות י"ז א) רצוננו לעשות רצונך) . . .

(ממכ' כ"ז אלול, תש"ט)

. . . מוסג"פ הקונטרס לר"ה * אשר זה עתה הו"ל, ובימים אלו, אשר היחיד הוא כציבור דכל השנה (ר"ה יח, א), בטח ישתדל שכל יחיד ויחיד אשר השפעתו עליו, יהנה בקונטרס זה, כולו או במקצתו עכ"פ, ולב ישראל ער הוא, ובפרט בזמן דקירוב המאור אל הניצוץ (קונטרס העבודה ספ"ה).

ובשנה זו דיו"ט של ראש השנה, יום הראשון, חל בשבת.

הנה ידוע דיום א' הוא יומא דדינא קשיא (פע"ח שר"ה פ"ד ובכ"מ) וע"י תק"ש נמתקים. וביארו רז"ל בלקו"ת ובכמה מקומות, דבשבת אין לזה צורך לתק"ש, כי כל פעולות תק"ש נעשים עתה מלמעלה. מובן במילא אשר גם בענין הרוחני דתק"ש, שהוא ענין התשובה כמש"כ הרמב"ם ומבואר בקונטרס המוסג"פ, כן הוא שנעשה כ"ז מלמעלה מה שבשאר השנים צריך להעשות באתדל"ת.

והנה בכלל, הרי הענינים הבאים באתדל"ת יש בהם יתרון שהם של קיימא, המטה נזדכך, באופן כזה דוקא נשלמה הכוונה העליונה שהיא עבודת המטה דוקא בתומ"צ.

ויתרון הענינים דאתדל"ע שהם בעילוי שלא לפי ערך, כיון שניתנים מלמעלה, וכמבואר כ"ז בכ"מ.

ועפהנ"ל מובן, דהיתרונות דשני האופנים גם יחד ישנם בר"ה שחל להיות בשבת. וראה בלקו"ת שה"ש ד"ה להבין כו' שהאתדל"ע כו' גודל העילוי שבזה.

---

*) נדפס בסה"מ ה'תש"י. המו"ל.

ויש להמתיק עוד, ששם ובד"ה רני ושמחי שבתו"א וש"א מדבר בלע"ל, ולכן אין צריך האתדל"ע שום קישור באתדל"ת. משא"כ בנדו"ז שקדם לזמן דלע"ל, נזקקו לאחיזה עכ"פ באתדל"ת. ולכן זה גופא שאין תוקעין ביו"ט שר"ה שחל בשבת כי נעשה באתדל"ע, בא בציווי התורה. ומקיים עי"ז גזירת חז"ל, אלא שהוא באופן שלילי, ואינה מצוה אלא רק גזירה וסייג. ואכמ"ל יותר.

(ממכ' כ"ו אלול, תש"ט)

...שלוח בזה קונטרס ר"ה הבע"ל*, ובודאי יזכה בו את כל אנשי סביבתו. ומה טוב אם ילמדו בו בחבורה, כי אם בכל זמן הפליגו חז"ל במעלת הלימוד לא ביחידות, הנה על אחת כמה וכמה בימים שלפני ר"ה, בר"ה, ועשי"ת — שיש מעלה מיוחדת בדיבוק חברים,

וכמבואר בתורת החסידות עה"פ אתם נצבים היום כולכם, אשר פרשה זו קורין לעולם קודם ראש השנה, ומרומז במלת היום דקאי על ר"ה, שכל ניצוצי נשמות נצבים ומתעלים במקורם עד לפני הוי', וצריך להיות כולכם שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד, ראשיכם, שבטיכם, גו' עד שואב מימך.

ומסיים בזה כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ — ששמע מהוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק, וואס ער האָט געהאָט בקבלה מרבי לרבי, אַז דער אַלטער רבי, ווען ער איז געווען אין מעזריטש, האָט אים רבו — המגיד ממעזריטש — מגלה געווען ווער ער איז... און אַז עבודתו איז מגלה און מבאר צו זיין את תורת הבעש"ט אין אהבת השם און אהבת ישראל, און מגלה צו זיין דעם דרך החסידות חב"ד, און, לכל לראש — גיט אים איבער מורו המגיד ממעזריטש בשם מורו הבעש"ט — אין דער דרך העבודה אַז מען דאַרף מקרב זיין אויך אנשים פשוטים, ווייל מען דאַרף ליב האָבן אַ אידן ווייל ער איז אַ איד.

ומוסיף ביאור בזה, אשר דער בעש"ט האָט מגלה געווען דעם ענין פון דער התקשרות אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל. דער מעזריטשער מגיד האָט מגלה געווען די השכלה והשגה אין דער התחברות פון די דריי אהבות מיט דעם ביאור פנימי פון די דריי אופני אהבה בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, און רבנו הזקן האָט מגלה געווען דעם דרך ווי יעדער איינער קען, דאַרף אין מוח ברריגען אָט די ג' אהבות אין אַ בפועל, זאָגענדיק אַז אהבת ישראל איז דער שער העלי', וואס אויף דעם שער איז אָנגעשריבן מיט ליכטיקע אותיות „דא תרעא לאעלאה".

*) תיש"א — נדפס בסה"מ תיש"א. המו"ל.
עה"פ אתם נצבים: בלקו"ת.
ומסיים בזה: רשימה נצבים ה'תש"ז**.
ומוסיף ביאור: שיחת ל"ג בעומר ה'תש"ח.

ועל ידי זה אשר נצבים אנו כולנו כאחד — הוי' אלקינו מקים אותנו היום, דא יומא דראש השנה, לו לעם והוא יהי' לנו לאלקים, עתיד להאיר לנו באור עולם ויגאלנו בגאולה האמיתית ושלמה במהרה בימינו ממש.

(ממכ' יום שלישי דסליחות, ה'שי"ת)

עתיד להאיר כו' ויגאלנו: תנחומא ר"פ נצבים.

. . . שלוח בזה הקונטרס לר"ה הבע"ל *, וכאמור בהקדמה, בודאי ישתדלו ללמדו בחבורה ובדיבוק חברים. ויהי רצון אשר, בהיות שזהו אחד מהדברים שהתורה נקנית בהם,

— וידוע הדקדוק בשינוי הלשון דברים, ולא מעלות כמו בתחלת המאמר שם — כי הם ענינים של הכנעה ושפלות, ואל יאמר הלומד מה יוסיף לי חברי בלימודי, ואני כחי רב לי, ואדרבה הזולת יבלבלני וכו' וכו' —

הנה יֵעָשֶׂה לימוד זה קנין בנפש הלומדים, שתהי' נקראת על שם שלו, תורתו, וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע: לא רק שהוא למד תורה, אלא שהתורה לימדה אותו.

סיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר: כ"ק אאמו"ר הרה"ק הנה המאמר חסידות דיום שני דר"ה הי' ממשיך באמירתו ונכנס בליל מוצאי יו"ט. והטעם — כדי להמשיך ההמשכות דארבעים ושמונה שעות דר"ה בעולם, אשר בכל הענינים יהי' נשמע (זיך הערין) ויאיר אור החסידות.

ואני בהצעתי, אשר גם כאו"א ינהוג כן לחבר שעות דר"ה והתחלת מוצאי ר"ה בלימוד החסידות, ובשביל אשר סללו לנו נשיאינו — יומשך גם לנו בכל ענינינו אור החסידות עד למטה מטה.

(ממכ' יום ג' דסליחות, ה'תיש"א)

---

*) תשי"ב — נדפס בספה"מ תש"ט. המו"ל.
אחד מהדברים — וידוע: אבות פ"ו מ"ו. ובמדרש שמואל שם.
הזולת יבלבלני: ראה במאמר בקונטרס פ"ט.
על שם שלו: ע"ז יט, א. ועיי"ש בחדא"ג מהרש"א.
סיפר כ"ק: יום ב' דר"ה ה'תש"ד.
לחבר שעות דר"ה והתחלת: להעיר מירושלמי יומא פ"א ה"א ושם פ"ב ה"א: מכיון שמסר יום ללילה דיו.
ובשביל אשר סללו: להעיר משני הפי' בתיבת בשביל (כתר שם טוב ח"ב בתחילתו פי' הבעש"ט על מרז"ל: כל העולם ניזון בשביל תגינא בני).

. . . אין ענטפער אויף אייער לשנה טובה בריף;

הנה כל המברך יתברך בברכות מאליפות מעלה מעלה בנפש וגוף בתוספות מרובה על העיקר.

דער נאָמען "תמים" באַדייט, אַז ער איז גאַנץ

אין קיום התומ"צ, וואָס לויט מארז"ל איז רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח איברים, ושס"ה מל"ת כנגד שס"ה גידין.

חסידות וואָס איז מגלה די פנימיות וואָס אין יעדער זאַך, האָט מבאר געווען (לקו"ת ד"ה כי המצוה רס"ב ועוד) אַז כדי תמים תהי' דורך תומ"צ איז דאָס דורכדעם וואָס דער קיום התומ"צ איז אין אַן אופן, וואָס הוי' — וואָס אַלע מצות זיינען תלוי אין אייניע פון די אותיות פון שם הוי' — זאָל ווערען אלקיך, דיין כח און דיין חיות, אַז דער לערנער זאָל ווערען אייַן זאַך מיט דער תורה, ותלמודו בידו, וואָס דאָס ווערט דורך דער הקדמה פון עבודת התפלה (תו"א ד"ה הבאים ישרש, לקו"ת כי תבואו גו' ושבתה ועוד).

והנה מי שחטא ופגם והעביר את הדרך און איז געווארען אַ בעל מום דורכדעם ר"ל, איז די תקנה אויף דעם — תשובה, וואָס תשובה מביאה רפואה לעולם.

רפואה איז אַבער מער ניט ווי מכאן ולהבא, ומקצת שמו — פון בעל מום — עליו (יומא פו, ע"א), צוריק אַ תמים ווי געווען איז ער נאָך ניט,

ביז וואָנעט ער קומט צו אַ העכערן אופן פון תשובה — תשובה מאהבה רבה מעומקא דלבא, שזדונות נעשו לו כזכיות (סש"ב פ"ז), וואָס דאָס איז עוקר דעם עון מתחלתו.

העלפן צוקומען צו אַזאַ תשובה, וואָס עס דאַרף זיין בכל מאדך (לקו"ת ד"ה ולא אבה וביאורו) איז דאָס דורך אַ רבי'ן, וואָס חכם עוקר מעיקרו (כתובות עד, ע"ב), דורך זוכען און געפינען ביים חוטא גופא דעם פתח חרטה.

— ובדא"פ יש להעיר לאפשריות דפתח חרטה אעון, ואשר רק חכם יכול למצאו מהא דארבעה הק' מתחרט עליהם כו' יצה"ר (סוכה נב, ב) —

ובקרוב ממש זאָלען מיר אַלע זוכה זיין צו משיח אתי לאתובי צדיקיא — בכל נפשך — בתיובתא — בכל מאדך.

— ויש להעיר מאגה"ק ס"ד ומלקו"ת סד"ה להבין ענין יו"ט שני של גליות —

(ממכ' ח' תשרי, ה'תש"ג)

... ימים האלו שבין ראש השנה ל"ראש השנה" הייגו יוהכ"פ, שגם הוא נק' ראש השנה כמ"ש בתוספות נדרים כג, ב. (ועיין בס' חסידים סי' רנ"ח, ובלקו"ת בד"ה והי' ביום ההוא יתקע וסד"ה יחייגו מיומים) כמה רמזים עמוקים יש בהם, ואחד מהם:

כל החי — ישראל נקראו חיים — ישים אל לבו, אשר ציוונו הקב"ה לעשות ולחוג ראש השנה לא ביום הראשון למעשה בראשית אשר או נבראו השמים והארץ וכל תולדותיהם (ב"ר פ"א, ועיין תוד"ה ואת חגיגה יב, ב) גם לא ביום השביעי לבריאה אשר ביום זה בחר ה' לקדשו מכל הימים — ברם ויצוונו ד' לעשות ראש השנה דוקא ביום ברוא אלקים את האדם, יצור אשר תיכף ביום בריאתו אמר והכריז לכל הברואים: ד' מלך גאות לבש גו' בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ד' עושנו, וכסיפור רז"ל (פדר"א פי"א, זח"א רכא, ב).

כל אחד מאתנו, וכבו' בכלל, שחננו ד' בהשפעה בחוג מכיריו ומיודעיו צריך להכריז בדבור ועל ידי מעשיו:

קרוב יום הבהיר אשר יהי' ד' למלך על כל הארץ, בואו והכונו לקראת יום ד' הגדול והנורא על ידי תשובה תורה ומעשים טובים.

על כבו' הי' לעמוד בשורה ראשונה של עובדים — בנפש וגוף ובממון — בתעמולה לחיזוק היהדות וקיום התורה והמצוה בין חוגים היותר רחבים של בני ישראל (כמה אופנים בעבודה זו מבוארים בפרוגראם של "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך" שנדפסו בקובץ "היום יום").

וד' יזכנו אשר ע"י השחיטה שנעשה אנו — זה הזובח את יצרו (סנהדר' מג, ב) — יבוא בקרוב ממש יום שישחוט הקב"ה ליצר הרע, כהבטחת רז"ל (סוכה נב, ב).

(ממכ' יום ו' לחודש תשרי, תש"ד)

. . . ובשנה זו, שהיא תמימה (להביא את חדש העבור) וחדשי' שלימים (חשון וכסלו מלאים) — תהי' התמימות והשלימות בכל עניני השנה, הגשמים והרוחנים, הכללים והפרטים,

ובפרט אשר תיכף לראש השנה

תמימה (להביא: ערכין לא, א. ועיי"כ רשימות הצ"צ לתהלים עה"פ תורת ה' תמימה (ס"ק ד, ח).

שלימים . . מלאים: ראה רמב"ם הל' קדה"ח פ"ח ה"ו.

— הן בחו"ל והן באהקת"ו, שגם שם ר"ה שני ימים, ואפילו בזמן שהיו קובעין על הראי' (לבנ"י אשר בגולה ולרוב בני ארץ ישראל, ולפעמים רבות — אפילו בירושלים עצמה) —

הוא יום שבת קדש, אשר אין עצב עמה, ופרש שבתכם לא קאמר, ואדרבה — עליו נאמר ברכת ה' היא תעשיר ומעגנין אותו — מלמעלה ולמטה — עונג גשמי ועונג רוחני גם יחד.

(ממכ' עש"ק ט"ו מ"ח, ה'תשכ"ז)

בזמן . . עצמה) : רמב"ם הל' קדה"ח פ"ה ה"ז־ח (וכ"פ בשו"ע אדה"ז סת"ר ס"ד. ודלא כפרש"י ר"ה יח, סע"א (משא"כ בתוס' שם). וראה לח"מ הל' קדה"ח פ"ג ה"ט).

ולפעמים רבות : בזח"ג (רלא, א) ר"ה הוה בכל זימנא תרין יומין אינון . . ולא חד. — ויל"פ שזהו הוספת (ודיוק) אדה"ז בלקו"ת רה"ה יחיינו מיומים (דברים סג, ב) "ר"ה לעולם ב' ימים אפי' בזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי'" — ההדגשה בזה "אפי' בזמן כו'" — ולא "לעולם" ממש. וראה פע"ח ש' ר"ה ספ"ד "ב' ימים של ר"ה . . נוהגים תמיד . . קודם התורבן הי' כח בידינו . . ביום א' אך עתה אחר החורבן בהכרח לעשות ב' ימים כמ"ש בזהר". — ובירוש' עירובין (פ"ג ה"ט) שב' ימי ר"ה מתקנת גביאים הראשונים ובתוספתא ר"ה (פ"א ה"י) שבימי משה קרה ב' ימי ר"ה.

אין עצב עמה : ירוש' ברכות ב, ג.

ופרש . . קאמר : זח"ב פח, ב. תו"א ר"פ ח"ש. דרמ"צ מצות לא תבערו אש.

עליו נאמר : ירוש' שם.

ועונג רוחני : ראה שו"ע אדה"ז סרפ"ח ס"ב.

...וכיון שזה עתה באנו מחודש תשרי, אשר ראש חדש זה הוא יום ראש השנה, וכמדובר כמה פעמים על דבר הדיוק "ראש" השנה, שהוא בדוגמת הראש אשר אברי הגוף מושפעים ומתנהלים על ידו, וכן הוא בנוגע ליום ראש השנה וכל ימות השנה, שההנהגה בהם צריכה להיות בהתאם להתעוררות ולההחלטות הטובות בראש השנה,

יהי רצון שכן יהי' בפועל ממש, הן בנוגע לברכות השי"ת לשנה טובה ומתוקה והן בנוגע להאדם, אשר עליו להמשיך הברכות ולעשות הכלים לקבלת ברכות השי"ת בגשמיות וברוחניות גם יחד.

תשרי, אשר . . ראש : להעיר אשר מרשית (תסר א') השנה אותיות מתשרי (בעל הטורים עקב יא, יב. בחיי שם. ובאור התורה שם שהאל"ף נמשך ע"י תק"ש וכמשנ"ת בסידור בר"ה להבין ענין תק"ש (ע"פ כוונת הבעש"ט ז"ל)).

וכל ימות השנה : כולל גם יום ר"ה — בתור יום פרטי.

לשנה טובה ומתוקה : טובה מצד התסדים ומתוקה מצד הגבורות שנמתקו (לקוטי לוי יצחק אגרות ע' שיא). ולהעיר מסי' האריז"ל (בקידוש רה"ה) שבברהמ"ז דכל עשי"ת יאמר הרחמן הוא יחדש עלינו שנה טובה ומתוקה. נוסח ברכת כ"ק מו"ח אדמו"ר בעת נתינת "לקח" בעיוהכ"פ.

עליו להמשיך כו' : ראה אמה"ק סו"ס יד.

גם יחד : להעיר ממש"נ (תהלים עא, יט־כ) : וצדקתך אלקים עד מרום גו'

וכיון שראש השנה זה — חל ביום השבת (ועונג) וכל השנה — היא שנת השמיטה ושבת לה'

יהא כל האמור — מתוך מנוחת הנפש והגוף ומתוך עונג.

(ממכ' שלהי מרחשון, ה'תשל"ג)

ועונג: שזהו ענינו דשבת וכמש"נ וקראת לשבת עונג. וראה שבת (קיח, א ושם). רבי"ר הפ"ג. זח"ג רעג, א. טושו"ע או"ח ר"ס רמב.

וכל השנה . . שבת לה': להעיר מסד"ה ושבתה (בהמשך תרס"ו).

כל האמור . . ומתוך עונג: ראה אור תורה (ריש פסוקים מלוקטים) עה"פ נשא לבבינו: עושים המצוה כו' רק שיהי' להקב"ה תענוג כו'. וככה — תרל"ז פי"ב. ולהעיר מרמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ו ואילך.

...ובמה שהעיר והקשה על מנהגנו המובא ב"היום יום" א' תשרי תש"ד: יהי רצון שעל התפוח — אחר הברכה וקודם האכילה.

הנה בכל ר"ה ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר נוהג כן. שאלתיו אם זהו ממנהגי הנשיאים דוקא, או מנהגי כל בית רבי, או הוראה לרבים ג"כ. וענני שזהו שייך לכל, ושאוכל לפרסם הדבר — ולכן הכנסתי ההוראה ב"היום יום".

טעם על השינוי ממש"כ בשו"ע אדה"ז, לא אמר לי, אבל סיפר שכך הי' עושה כ"ק אדמו"ר נ"ע.

— (והוא הדין לחידוש, ויותר גדול הוא בעיני, המועתק ב"היום יום" שם, שבהדה"נ מסיימין: של יום הזכרון. ושקו"ט בזה — עפ"י סיפורו של כ"ק מו"ח אדמו"ר — הרב רפאלאוויטש מקרעמענטשוג עם כ"ק אדמו"ר נ"ע. וכ"ק אדנ"ע א"ל שזהו מעשה רב דבית רבי).

* * *

ומה שנלפע"ד בזה, ובהקדים אשר גם להמג"א רק לכתחילה יאכל ואח"כ יאמר, אבל בדיעבד לא חשיב הפסק, — הנה במג"א על אתר (סתקפ"ג סק"ב) הביא, אשר במ"צ כתב שאומר תחילה ואח"כ אוכל. כן הובא בשד"ח (אס"ד ר"ה ב' ד') שכ"כ בחמדת ימים. ואין הספרים מ"צ וחמ"י תח"י לעיין בהם.

ואף שאדה"ז בשו"ע שלו פסק כדעת המג"א החולק על המ"צ, הרי בכ"מ חזר בו ממש"פ בשו"ע, וכמו שנראה בסידורו, ובנדו"ד מוכח כן ממנהג בית רבי.

וראה בשו"ת דברי נחמי' חאו"ח רסכ"א שכתב על אדה"ז שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל (בפרט המ"א) משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד ע"ד לחלוק עליהם אפילו להקל בכל מה של"ג לי' (וכידוע שבפי' שמעו ממנו ז"ל שחזר בו במה שנתן נאמנות להמ"א יותר מדאי) בפרט בדבר שהמציאו מד"ע כו'". ועייג"כ שו"ת צ"צ חאו"ח סי"ח ס"ד עד"ז.

ועמ"ש בשער הכולל בתחילתו, דבאין הלכה פסוקה, הנה אף שהכריע בשו"ע בנטי' להפוסקים, הכריע בסידורו, שזהו משנה אחרונה שלו, בנטי' להמקובלים — גם בנדו"ד אפ"ל כן ועפ"מ שהביא בשד"ח טעם ע"פ רוחניות הענינים להקדים היה"ר לאכילה. ובפרט, שכנ"ל, גם לדעת המג"א, רק לכתחילה צריך להקדים האכילה (ול' אדה"ז בשו"ע תקפ"ג ס"ג צע"ק), וכדאי הטעם הנ"ל לעשות הלכתחילה כדיעבד.

* * *

ומה שנלפענ"ד טעם המובחר ופשוט, ע"פ נגלה, להקדים היהי רצון להאכילה, הוא כדי שיהי' היה"ר סמוך לברכת הפרי, ותהי' הפתיחה דברכת בפה"ע שייכת גם אליו* (שמטעם זה ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך — פסחים קד, ב).

ואם ביה"ר דתפלת הדרך שברכה היא, בכ"ז אמרו שטוב להסמיכה לאיזה ברכה כדי שגם בתחילתה תפתח בברכה (שו"ע רבנו או"ח סק"י ס"ז. ועייג"כ ס"ו ס"ז).

עאכו"כ דיה"ר זה טוב לסמכו לברכה, ובפרט לברכת התפוח מתוק המשמש סימן לבקשת היה"ר גופא, ויתוסף כחו ותקפו.

דכיון שאין בידינו להוסיף ברכות שלא נזכרו בש"ס וגאונים, עכ"פ הסמיכו היה"ר להברכה, שיהי' לו מעין תוקף ברכה. וכיון דא"א בע"א, הוי כדיעבד.

עוד סניף י"ל להקדים אמירת היה"ר ככל האפשרי — כי הרי כל אכילת התפוח הוא לסימן טוב, ובמילא צריך זהירות יתרה דלא ליתרעי מזלי', והוא כמרז"ל בברכות (נו, ב) הרואה כו' ישכים ויאמר כו' קודם שיקדמנו כו'.

— ואין להקדים היה"ר גם לברכת הפרי, כמו שאין מקדימין ברכת הסוכה לברכת המוציא (שו"ע סו"ס תרמ"ג). —

ובנדו"ד כל שכן שאין להקדים מפני טעם נוסף — שלא יקדים בקשת צרכיו לשבחו של מקום.

---

*) לאחר זמן: וי"ל דמטעם זה אמרו (ברכות יז, ב) היה"ר כד מסיים צלותי' דוקא. דאי משום שלא תהי' תפלתו קבע, כמ"ש בשם הצל"ח, צע"ג דהרי אחרי שאמרוה

ויש לחזק טעמים אלו ע"פ הידוע (שו"ע אדה"ז סתקפ"ב ס"ז) דבימים האלו שהם ימי דין צריך לדקדק כו' אף שבשאר ימות השנה אין אנו חוששין.

* * *

ומה שהקשה כת"ר דאף את"ל שמאיזה טעם צ"ל היה"ר קודם האכילה, הרי אפשר שיאכל תיכף לברכה ויאמר היה"ר ויאכל עוה"פ.

— בשד"ח הביא פשרה זו משו"ת אורח חיים סו"ס ג' ומס' מאמר מרדכי, ואינם תח"י. —

— ובשד"ח הביא מספרים עוד עצה, לברך ולטעום מפרי אחר ואח"כ לומר היה"ר ולאכול התפוח. ועפמ"ש לעיל לא יועילנו זה, כי הדיוק הוא להסמיך היה"ר להברכה. —

ומובן מנהג בית רבנו ואנ"ש.

וע"פ מנהג זה מדויק ג"כ לשון רבנו בסידורו בעניו אכילת התפוח, שכתב:

וצריך לברך בתחלה ברוך כו' בפה"ע ואח"כ יאמר כו'. — דלכאורה "בתחלה, ואח"כ" מיותר.

ועפהנ"ל י"ל הכוונה שמחדש בזה: בתחלה דוקא, דיש סברא שיאמר היה"ר ואח"כ הברכה. גם מרמז שזהו התחילה דכל העניו גם דהיה"ר, ואח"כ — תיכף אחרי שיברך.

* * *

וצע"ק, דפשרת כת"ר והס' הנ"ל, דיטעום ויאמר היה"ר ויאכל, יש לה מקום בסו"ס תרמ"ג בברכת לישב בסוכה, עכ"פ למצוה מן המובחר. ובפרט דלברכת הסוכה צ"ל אכילה כביצה דוקא (משא"כ ביה"ר דתפוח דאין לה שיעור) ומפני מה אין עושין כן...

נ.ב. את המחזור עם פי' מעגלי צדק שכנראה זהו ר"ת מ"צ שבמג"א לא מצאתי אבל ראיתי מחזור עם פי' הדרת קודש, שלתוכו נכנסו רוב המנהגים ממ"צ הנ"ל וז"ל: וראוי לברך על התפוח בפה"ע ואח"כ אומר תחדש עלינו שנ"ט ומתוקה ואוכל התפוח בדבש.

מעג"צ נדפס בפעם הא' בויניציא שנת שכח ובו "מנהג פולין פיהם ומעהרין רייסין וליטא". וא"כ הרי שמנהגנו הוא מנהג ישן נושן.

זה עתה באה לידי רשימת מנהגי בבל (בספר מסע בבל מאת דוד סלימאן ששון, ע' רכ"ב) ונוהגים כמנהגנו לאמר היה"ר בין הברכה והאכילה.

ומדי דברי: טעם לקיחת תפוח דוקא כתב מהרי"ל — הובא בד"מ — לרמז על חקל תפוחין קדישין.

ולכאורה הול"ל דמרמז לזח"ג (קלג, ב) דכתב דמיני' — תפוחין דלעילא — חיי. ומזח"ג עד, א.

ובשני המקומות מדבר בתפוחים ולא באתרוגים (תוד"ה פריו שבת פח סע"א) כי משבחו בטעם מתוק ובג' גוונין.

ואולי עדיפא למהרי"ל רמז הנ"ל כי בר"ה הוא בנין המל' שהיא חקל ת"ק, משא"כ תפוח שהוא מחולק משאר פירות דשייך לז"א דוקא ולא למל' (זח"ב טו, ב).

וראה ג"כ טעם אכילת תפוח דוקא מרבנו הצמח צדק בפלח הרמון ח"א סא, ד.

(ממכ' י"ח תמוז, תש"ט)

...אכילת התפוח בליל א' דר"ה — הוא בתחלת הסעודה, אחרי אכילת המוציא, ואכילת הפרי חדש בליל ב' קודם נט"י לסעודה... והחילוק פשוט: אכילת התפוח (גם לולא הטבול בדבש) כיון שאין נפ"מ, טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידים, כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר, אכילת הפרי חדש קודם נט"י — כדי לסמכה לברכת שהחיינו דקאי עליו...

(ממכ' י"ז מרחשון ה'תש"י)

...מביא כמה שקו"ט בהא דאין תוקעין ביו"ט שר"ה שח"ל בשבת גזירה שמא יעבירנו. וחבל דאישתמיטתי', כנראה, חדוש מפתיע של רבנו הזקן (שו"ע או"ח תקפ"ח ס"ד) דהא דאין תוקעין הוא משום עובדין דחול, עיי"ש. ועי"ז יש ליישב אריכות הל' ברמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ו.

(ממכ' צום השביעי, תש"ח)

* * *

כותב שאינו רואה בשו"ע אדה"ז שיסבור שאין תוקעין אז משום עובדין דחול. אבל ז"ל אדה"ז שם (תקפ"ח ס"ד): יו"ט שר"ה שח"ל בשבת אין תוקעין בשופר אע"פ שהתקיעה . . אסורה בשויו"ט . . משום עובדין דחול ולמה אין דוחין איסור קל כזה . . כמו שדוחין אותו בכל יו"ט שר"ה כו'.

וההפתעה היא דמפרש דאין תוקעין בר"ה שחלב"ש משום עובדין דחול, וגזרה דרבה באה לחזק שבות זה שלא ידחה. משא"כ דעת התוס' (סוכה מג, א ורפ"ד דר"ה), דע"פ המג"א ומחצה"ש גם הוא ס"ל דאין תוקעין משום שיש ב' שבותין, יל"פ דהעיקר הוא גזירה דרבה. וכשטחיות ל' הש"ס ונ"כ.

(ממכ' ח' מר חשון תש"ח)

במענה על מ"ש ע"ד הקושיא המובאה בקונ' ומעין – לכ"ק אדמו"ר נ"ע – מתחיל מסוף מאמר יז – בסתירת מרז"ל שאמרו (ביצה טז, א) דמזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד יוהכ"פ ובר"ה (טז, א) אמרו שאדם נידון בכ"י, וכותב שהקשה לו גדול א':

א) הלא ר' יוסי, שהוא האומר אדם נידון בכ"י, הוא יחיד, ורבנן פליגי עלי' וס"ל דנידון בר"ה.

ב) בספר מקראי קדש לר' יוסף מאמיגה (ח"ב ס"י ואילך) מסיק דבאמת, לדעת ר"י, אין חילוק בין ר"ה לשאר ימות השנה לענין הדין, ורק שר"ה נקבע להזכיר ולעורר את בנ"א לעשות תשובה בכ"י ויום בלי הבדל בין יום ליום.

ג) תמי' מפני מה לא הוזכר בקונטרס ומעין שבס' מקראי קדש מפלפל ע"ד סתירה הנ"ל.

ומה שנראה לי בכ"ז:

א) גם א"ת דאין הלכה כר"י, ולכן, לדידן, ל"ק מהא דאדם נידון בכ"י, הרי בכ"ז לר' יוסי הקושיא במקומה עומדת: מהו ענין דין ר"ה כיון דנידון בכ"י.

ופליאה על המקשה שעמד ע"ז, כיון דבמקומו גופא מבואר כן בקונט' ומעין, וז"ל: צ"ל משארז"ל אדם נידון בכ"י ואיך יתווך זה עם מאמר הנ"ל דמזונותיו קצובין לו מר"ה כו' דודאי גם ר"י שאמר דאדם נידון בכ"י מודה דהדין ומשפט הוא בר"ה כו'. וביתר בי' בלקו"ת ס"פ קרח, דכתב: והגם שמה שאמרו אדם נידון בכ"י זהו דברי ר"י ור"נ משא"כ לרבנן, מ"מ הא ע"כ גם לר"י ור"נ עיקר הדין בר"ה, דאל"כ כו' וכן מרז"ל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד יוהכ"פ משמע דאתי ודאי לכ"ע ואין בזה שום מחלוקת, ואעפ"כ ס"ל דאדם נידון ג"כ בכ"י עכ"ל.

נוסף על הנ"ל: הא דפשיטא לי' להמקשה דאין הלכה כר"י כ"א כרבנן – וכ"כ בס' מקראי קודש ח"ב רפי"א דהלכתא כרבנן – צע"ג. דאדרבא איפכא מסתברא – דהלכה כר"י, והוא א) ע"פ הידוע בכללי הש"ס דאם אמוראים שקו"ט בסברת תנא אחד ש"מ דהלכה כמותו. ורב חסדא (ר"ה טז, א) נושא ונותן לפרושי דברי ר"י. ואין לסתור מהא דכמה אמוראים שקו"ט (ר"ה יח, א) בדברי רבנן במתני'. – דשם אינו שייך לדעת רבנן, כ"א באופן הדין למעלה, וגם אליבא דר"י שייך פירושם. ב) כל אלו דס"ל דגז"ד של יחיד אינו נקרע, (עיין ר"ה יז, ב ונדה ע, ב) ודלא כר' יצחק, ע"כ דס"ל ג"כ כדעת ר' יוסי, כיון דמצלינן אקצירי ומריעי, וכדאי' בר"ה (טז, א). – ודוחק גדול לתרץ דכולם לא היו מתפללים אקצירי ומריעי. ובפרט שבש"ס אומר בפשיטות כמאן מצלינן האידנא, משמע שכו"ע היו עושין כן. ועיג"כ בנדרים (מט, ב) דרבא לא קאמר אי בעית אימא דמצלינן אקצירי ומריעי גם אליבא דרבנן (אף דיש לדחות דשאני התם שלא הובא ענין זה אלא דרך אגב).

הערה. אין להביא ראי' דהלכה כר"י מהכלל דהלכה כר"י מחבריו, וגם אם נאמר דהוא דוקא מחברו ולא מחבריו (עיין תוד"ה כרבי עירובין מו, ב ותד"ה בשעת שם פג, ב וכבר האריכו בזה בספרי כללי הש"ס), הרי כאן כיון דכאו"א מחבריו יש לו דעה מיוחדת חשובים כיחידים כדמשמע בעירובין (מז, א) דפליגי שם ר"מ ר' יודא ור' יוסי,

דאינו — דכיון שהוא מחלוקת בברייתא וסתם במתני' — כרבנן — הרי הלכה כסתם (יבמות מג, ב).

ב) מה דמסיק בס' מקראי קדש (ח"ב פי"ב) דר"י (ומכ"ש ר"נ) ס"ל "דאדם נידון בכ"י כמו בר"ה בלי שום הבדל כו' לא שהוא יום דין משאר ימות השנה, ומה שאנו אומרים . . בריות בו יפקדו . . הכוונה שביום זה יפקדו וכן בכל שאר הימים" והאריך בזה, הנה אפי' לשיטתו דאין הלכה כר"י ור"נ, צע"ג איך אפ"ל דר"י ור"נ ס"ל כן, וכמו שהקשה בלקו"ת (שם). ובפרט אחרי האריכות בזהר בענין ר"ה איך שהוא יומא דדינא רבא כו', ור' יוסי שהי' מהחברייא דרשב"י, איך יחלוק על כל זה.

וביותר קשה מזח"ג (לא, ב, ולב, א) דהאריך שם בענין פתקין דהו"ר ובענין ר"ה וגם ר' יוסי בין המדברים, ואיך יפרנס בעהמ"ס מק"ק סתירה מפורשת כזו.

ג) מפני מה לא הזכיר בקונ' ומעין דבס' מקראי קדש מפלפל בסתירה הנ"ל. הנה בקונטרס זה בא לברר הענין ע"פ יסודות כתהאריז"ל ותורת החסידות, ואין מענינו להביא כל מקום שמדבר שם עד"ז. ומה שהביא ס' עשרה מאמרות הוא לסיוע שיש לפרש בסוגיין דר"ה דר"י ורבנן לא פליגי ומר אומר חדא ומר אומר חדא . . .

(ממכ' יוד כסלו תש"ד)

* * *

...א) העיר על מה שכתבתי בענין הלכה כר"י או כרבנן — בפלוגתתם אם אדם נידון בכ"י — שהרי בדא"ח מבואר (לקו"ת ס"פ קרח, קונטרס ומעין מי"ז) דמר אמר חדא כו' ולא פליגי.

— מכתבי נכתב במענה על קושית השואל הנשען על פי' הס' מקראי קדש בסוגיא דר"ה דר"י ורבנן פליגי, וכותב שם בפשיטות דהלכה כרבנן, וע"ז תמהתי דלפירושו אין זה פשוט, ואדרבה כו'.

ב) מביא ראי' דלר"ח (ר"ה טז, א) דיליף טעמי' דר"י ממש"נ לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו — עכצ"ל ד"עבדו" קאי אכל אדם, וזהו הראי' דנידון בכ"י, וכיון שתיכף אומר "ואמר ר"ח מלך וצבור מלך נכנס תחלה שנא' משפט עבדו והדר עמו ישראל" דמפרש תיבת "עבדו" אמלך, הרי כדי שלא יסתור דברי עצמו עכצ"ל דמימרא קמייתא — אליבי' דר"י קאמר לה ולי' לא ס"ל.

— ולפענ"ד כ"ז מופרך מכמה טעמים: א) אין זה כלל מסגנון הש"ס שבתחלה יחפש טעם לר"י אף דלא ס"ל כוותי' ויאמר שטעמי' מהכא, ותומ"י יאמר מימרא שעפ"ז מוכרח פי' הפכי בקרא, מבלי להעיר ולרמז על הסתירה כלל. ב) א"ת ד"עבדו" קאי אכל אדם, א"כ מה מוסיף בתיבות "ומשפט עמו ישראל", ואין לתרץ דבא להוסיף גם דין הצבור, דא"כ בקשה מיותרת היא, דאם משפט היחיד יהא נעשה בכ"י, פשיטא דנעשה דינא דצבורא שהוא חשוב יותר, ג) א"ת ד"עבדו" קאי אכל אדם, א"כ יהא דין היחיד קדם לדין הצבור והוי סברות הפוכות עם אידך דר"ח. ד) לעשות משפט עבדו הוא מתפלת שלמה המלך ופי' הפשוט ד"עבדו" קאי על המלך, וא"כ מה ראי' והכרח יש מתיבה זו דכל אדם נידון בכ"י — היפך דעת דרבנן — כיון שאדרבה אנו מוציאין את התיבה מידי פשוטה (או שאומרין, עכ"פ, דמלך וה"ה כל אדם שאין כתוב בקרא).

ועכצ"ל דהראי' לדעת ד"י דאדם נידון בכ"י הוא ממש"נ ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו, ובאחת משתי פנים: א) דלא ס"ל לר"ח לחלק בין דין דיחיד וצבור לענין נדון בכ"י, ב) מיתור תיבת ישראל. והראשון נ"ל.

ג) מביא ראי' מר' כרוספדאי אר"י ג' ספרים נפתחים בר"ה כו' — והובא ברמב"ם להלכה — הרי דהלכה כרבנן דנידון בר"ה.

— הנה מפסק הרמב"ם אין ראי', די"ל דס"ל כמ"ש בס' עשרה מאמרות ובלקו"ת דאין כאן פלוגתא.

וממאמר ר' כרוספדאי אר"י אין ראי' — גם למאן דס"ל דפליגי ר"י ורבנן, — די"ל דיפרש כדעת תוד"ה ובחתמין דקאי בחיי עוה"ב, די"ל דבזה גם ר"י מודה, כיון דקרא דמשפט עמו ישראל — דזהו טעמי' דר"י, והא דמצלינן אקצירי ומריעי הוא בחיי עוה"ז.

ד) כותב דכיון דר"מ (ר"ה יח, רע"א) ס"ל כרי"צ דיפה צעקה גם לאחר גז"ד — מסתמא גם רי"צ ס"ל כר"מ דאדם נידון בר"ה — דלאפושי פלוגתא (בברייתא) למה לן,

— ולא הבנתי — דלאפושי פלוגתא היינו באותו הענין גופא, אבל וכי משום דר"מ ורי"צ אמרו דבר אחד בענין קריעת גז"ד — נאמר דגם לענין דין דר"ה דעותיהן שוות? ואם יש להביא ראי' מברייתא זו — איפכא מסתברא: דפליגי בזה, דאלת"ה — רי"צ היינו ר"מ.

ה) הביא ראי' דהלכה כרבנן ממרז"ל (שם יח, א) ויחיד אימת אלו עשי"ת. — והנה אין מזה ראי' אלא שנוח לעשות תשובה בעשי"ת יותר מכל השנה כמש"נ דרשו ה' בהמצאו, ובמילא נקרע עי"ז הגז"ד, אבל אין מזה ראי' דאין אדם נידון בכ"י, (וע"ד יוהכ"פ שמפורש בקרא כי ביום הזה גו' — ובכ"ז אין מזה סתירה לדעת ר"י).

וא"ו) מה שכתבתי — דכל אלו האמוראים דס"ל דאין גז"ד של יחיד נקרע, עכצ"ל דס"ל כר"י דאדם נידון בכ"י כיון דמצלי אקצירי ומריעי

– הנה כן הוא בפירוש בש"ס (ר"ה טז, א) וכמ"ש במכתבי הקודם. ודברי תוד"ה כמאן (שם) הוא לפרש אליבא דרבנן הוא דמצלינן ברכת רפאנו והשנים (ואקצירי לפי גירסת הב"ח), ומה שכתב לסתור דברי הש"ס – לא הבנתי.

(ממכ' יום ד' כ' אדר, תש"ד)

ו י ל ך

...דער ענין פון חינוך — די דערציאונג און אויסבילדונג פון דעם יונגען דור — איז שטענדיג איינע פון די העכסטע און וויכטיגסטע אויפגאבען פון יעדן פאלק, בפרט פון דעם אידישן פאלק. די תורה הקדושה, תורת חיים — די אמת'ע וועגווייזערין אין אידישן לעבן (תורה פון וואָרט הוראה) — לעגט דעם שטאַרקסטן טראָפ אויף חינוך אין טאָג־טעגלעכן לעבן (ושננתם לבניך גו'). פון דער צייט פון אברהם אבינו (למען אשר יצוה את בניו גו') ביז היינטיגען טאָג איז חינוך געווען און איז די ערשטע פליכט פון אידישע עלטערן באַזונדער, און פון אידישן ציבור בכלל.

היינטיגען יאָר ווערט דער ענין פון חינוך ספעציעל אונטערשטראָכן, זייענדיג אַ נאָך־שמיטה יאָר, דער יאָר פון הקהל. דאָס איז די ספעציעלע מצוה וואָס איז דורכגעפירט געוואָרן איינמאָל אין זיבן יאָר, אין דער צייט פון בית־המקדש, וועו אַלע אידן — עלטערן און קינדער, אויך גאָר קליינע קינדער, און אַפילו „פרעמדע" (וגרך אשר בשעריך) — האָבן זיך געדאָרפט פאָרזאַמלען אין בית־המקדש צו הערן ווי דער מלך בכבודו ובעצמו האָט פאָרגעלייענט געוויסע פרשיות פון דער תורה, כדי דורכגעדרונגען צו ווערן מיט דעם גייסט פון תורה און מצוות און יראת־שמים.

די דאָזיגע גרויסע געשעעניש האָט ספעציעל אונטערשטראָכן די וויכטיקייט פון חינוך פאָר יונג און אַלט: עס האָט דערמאָנט און געמאָנט פון די פירער פון פאָלק, און פון די עלטערן אַליין, צו דערפילן זייער פליכט אין דער פולסטער מאָס, און עס האָט ווידעראַמאָל באַטאָנט די באַדייטונג פון חינוך פאָר קינדער פון אַלע עלטער; אפילו די וועלכע זיינען נאָך צו יונג צו פאָרשטיין (ובניכם אשר לא ידעו גו') האָבן געדאָרפט זיין באַ הקהל אַלס אַ צוגרייטונג פאָר שפעטער, וואָרום אידישער חינוך הויבט זיך אָן פון דער פריסטער קינדהייט.

כאָטש די מצוה פון הקהל קען איצט ניט דורכגעפירט ווערן ווי אַמאָל אין דער צייט פון בית־המקדש, איז זי אָבער אויך היינט גילטיג אין איר גייסטיגען זין, אין דעם וואָס זי דערמאָנט און פאָדערט־אויף יעדן איינעם און איינע, סיי עלטערן, סיי סתם אידן, און בפרט עסקנים, כלל־טוער און

פירער, צו דערפילן זייער פליכט (וואס איז אויך אַן אויסערגעווייגלעכער זכות) אין דעם געביט פון חינוך על טהרת הקדש, יעדער איינער און איינע לויט זיינע, און אירע, פולע מעגלעכקייטן...

(ממכ' כ"ח תשרי, ה'תשכ"ז)

יום הכפורים

לשון הברכה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א ערב יום כיפור

אחרי תפלת מנחה, תשכ"ו:

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות ורוחניות, בטוב הנראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים.

אַזוי ווי דער יאָר איז שנת השבע שנת השמיטה שבת להוי' זאָל זיין אַ התעוררות תשובה פנימיות ואמיתית בחרטה גמורה על העבר וקבלה טובה על להבא, מתוך מנוחה ושמחה וטוב לבב, אַזוי ווי שבת איז שבת מן המזיקין מבפנים ומזיקין מבחוץ.

ס'זאָל זיין אַ שנת אורה שנת ברכה שנת הצלחה שנת תורה, און מ'זאָל עוסק זיין אין תורה ועבודה מתוך מנוחה ושמחה וטוב לבב, והרחבה אמיתית עד שיבא גואל צדק ויגאלנו בקרוב ממש ויוליכנו קוממיות לארצנו וה' בראשם.

תשובה . . ואמיתית: ראה אגה"ת ספי"א.

ומזיקין מבחוץ: להעיר מתו"כ בחוקותי כו, ו. רמב"ן שם. רשימות הצ"צ לתהילים (צב, א) סק"א, ובמילואים* ס"ק יב יד.

*) ביהל אור הוצאת תשד"מ — ס"ע תרל ואילך. המו"ל.

לחת' שי' — לפני כל נדרי, תשכ"ו:

וידבר גו', כה תברכו גו', יברכך גו', יאר גו', ישא גו', וישם לך שלום, ושמו את שמי וגו' ואני אברכם.

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

איר זאָלט מצליח זיין אין לימוד התורה — לימוד הנגלה ולימוד החסידות — אין דער לימוד זאָל מביא זיין לידי מעשה, קיום המצוות בהידור, כולל עבודת התפלה.

ס'זאָל אַלץ אַראָפקומען במחשבה דיבור ומעשה, מיט אַ התעוררות תשובה פנימית בחרטה על העבר וקבלה טובה על להבא.

ס׳זאל זיין אַ הצלחה׳דיקער יאָהר, אין לימוד התורה און קיום המצוות בהידור, ביז לקיום היעוד שיבוא גואל צדק ויגאלנו בקרוב ממש ויוליכנו קוממיות לארצנו בעגלא דידן.

אחרי תפלת מנחה, תשכ״ז:

דער אויבערשטער זאל געבן אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

עס זאל זיין אַ התעוררות תשובה אמיתית, מתוך שמחה וטוב לבב — תשובה עילאה, ומתוך בריאות הנכונה, און מען זאל דאָס ממשיך זיין אין אַ שנה טובה ומבורכת, בבני חיי ומזוני רויחי.

דער אויבערשטער זאל מקיים זיין הקהל בשנת הקהל זו, און ער זאל הקהל זיין את כל[1] העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, און מעלה זיין זיי לירושלים לראות גו׳ אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו, און עס זאל זיין ישמעו ילמדו ויראו גו׳ ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת, מתוך שמחה וטוב לבב ומתוך הרחבה, בגשמיות וברוחניות גם יחד[2].

---

1) גם אלה הפטורים מ(הקהל — בזמן שביהמ״ק הי׳ קיים מפני שפטורים מן ה)ראי׳ (חגיגה ג, א. ירמי׳ לא, ז).

2) ראה רמב״ם הל׳ תשובה רפ״ט והל׳ מלכים בסיומן וחותמן.

להת׳ שי׳ — לפני כל נדרי, תשכ״ז:

וידבר גו׳ דבר גו׳ יברכך גו׳ יאר גו׳ ישא גו׳ ושמו גו׳ ואני אברכם.

דער אויבערשטער זאל געבן יעדערן פון אייך און אַלעמען צוזאַמען אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, ובפרט הצלחה רבה ומופלגה אין לימוד הנגלה און לימוד החסידות, און דער לימוד זאל מביא זיין לידי מעשה קיום המצות בהידור, מתוך בריאות הנכונה ובשמחה ובטוב לבב.

עס זאל זיין באַ אייך דער הקהל אין לימוד התורה — צוזאַמענקלייבן אַלע חלקים פון תורה — פשט, רמז, דרוש, סוד[א] און מאחד זיין זיי לאחדים כאחד ביז לאחד ממש[ב]. און דורך דערויף[ג] אַראָפבריינגען די אחדות הפשוטה[ד] עס זאל זיין ונגלה כבוד הוי׳ וראו כל בשר יחדיו[ה], און דורך דעם מקרב זיין

א) עיין הל׳ ת״ת לאדמו״ז פ״א סוס״ד.

ב) עיין לקו״ת ר״פ נצבים.

ג) ראה תניא ס״פ כג.

ד) ראה שבת לא, ב. ובגמרא שם „לאחת" וביאר רש״י „יחידה".

ה) בשוה (רש״י וירא כב, ח).

און מגלה זיין ו) די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בעגלא דידן למטה מעשרה טפחים.

אַ גוט יאָר און אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה.

ו) במד"ר (פי"א, ב) נגלה ונכסה כו'. וברמב"ם הל' מלכים ספי"א "בחזקת כו' בודאי". ועיין מכתב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע הידוע* בביאור ל' מארז"ל "בן דוד בא" או "דוד בא".

*) אג"ק שלו ח"א ע' שט ואילך. המו"ל.

אחרי תפלת מנחה, תשכ"ח:

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ התעוררות אויף תשובה אמתית תשובה פנימית, און תשובה עילאה, און דאָס זאָל אַראָפקומען אין אַ פועל ממש בכל אחד ואחת, אַז עס זאָל זיין חרטה גמורה על העבר און קבלה טובה על להבא, מתוך הרחבה ומתוך שמחה וטוב לבב אויף מקיים זיין רצונו יתברך.

עס זאָל זיין אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, אין די ענינים הרוחנים און אין די ענינים הגשמיים גם יחד, אַז מען זאָל קענען מתוך שמחה וטוב לבב לערנען תורה און מקיים זיין מצות בהידור, און מען זאָל געבענשט ווערן בבני חיי ומזוני רויחי.

ובקרוב ממש זאָל זיין דער קיום היעוד — קהל גדול ישובו הנה, אַז דער אויבערשטער וועט מקיים זיין זיין מצות הקהל, אַז ישובו אַלע, בם עור ופסח הרה ויולדת יחדיו, בנערנו ובזקנתו, בבנינו ובבנותינו, ביז — אַז לא תשאר פרסה, און כספם וזהבם אתם, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו יבוא ויוליכנו קוממיות לארצנו בעגלא דידן, אמן כן יהי רצון.

להת' שי' — לפני כל נדרי, תשכ"ח:

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו' ושמו גו' ואני אברכם.

דער אויבערשטער זאָל בענטשען יעדערן פון אייך און אַלעמען צעזאַמען מיט אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, כולל הצלחה בכל מעשה ידיכם וביחוד — הצלחה רבה ומופלגה אין לימוד הנגלה און אין לימוד החסידות און דער לימוד זאָל מביא זיין לידי מעשה — קיום המצוות בהידור.

און דורכדעם איינגעמען די אייגענע וועלט (די אייגענע ד' אמות און חלקו בעולם) אין די גאַנצע וועלט.

ובלימוד התורה ובעבודתם (במצות) מיט עבודת התפלה — מאַכן פון דער וועלט אַ דירה לו ית' מתוך שמחה בהצלחה רבה.

און מקרב זיין על ידי זה די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקינו, דורך התמדה ושקידה בלימוד הנגלה ובלימוד החסידות ביז — אין אַ אופן אַז איהר וועט פועל'ן שיפוצו המעינות חוצה וקאנ'מר מר דא מלכא משיחא בקרוב ממש, אמן כן יהי רצון.

אחרי תפלה מנחה, תשכ"ט:

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ התעוררות תשובה אמיתית, און ווי דער אַלטער רבי איז מסיים אין די פסוקים (אגה"ת פ"א) — "השיבנו ה' אליך וגו'", וועט זיין "ונשובה", ביז וואַנעט אַז "חדש ימינו כקדם",

און עס זאָל זיין מתוך שמחה וטוב לבב, אַזוי ווי תשובה עילאה איז. און דאָס זאָל מאיר זיין אין אַלע כחות הנפש און אַראָפקומען בפועל אין מחשבה דיבור ומעשה מתוך הרחבה ומתוך שמחה וטוב לבב,

און דאָס וועט ממשיך זיין ברכת הוי', אַז עס זאָל זיין אַ שנת אורה, שנת ברכה כו' און אַ שנת תורה, וועט עס במילא זיין [1] אויך אַ שנת גאולה — גאולה הפרטית [2] און גאולה הכללית — בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש [3], יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, ושמחת עולם על ראשם.

---

1) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה. אגה"ת פי"א ובחותמה (ספי"ב).
2) ראה אגה"ק ס"ד.
3) כל' הרמב"ם ואדה"ז (שם) — מיז.

להת' שי' — לפני כל נדרי, תשכ"ט:

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו' ושמו גו' ואני אברכם.

דער אויבערשטער זאָל געבן יעדערן פון אייך און אַלעמען -צוזאַמען, כהלשון — ברכנו אבינו כולנו כאחד — אַ שנת אורה אַ שנת ברכה וכו' מיט אַלע אותיות פון א"ב, ביז אַ שנת תורה — אין לימוד התורה בהתמדה ושקידה סיי אין נגלה סיי אין חסידות, און דער לימוד זאָל מביא זיין לידי מעשה קיום המצות בהידור, און טאָן כל האמור מתוך שמחה וטוב לבב ובבריאות הנכונה,

אין אַראָפבריינגען דאָס למטה מעשרה טפחים, ביז אַז עס וועט זיין דער ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה; נחלה בלי מצרים — בא אייך אין לימוד התורה, וועט איר דאָס אַראָפבריינגען און ממשיך זיין דערנאָך אין דעם ונתתי גשמיכם בעתם [1], אַז אין אַלע ענינים גשמיים [2] זאָל אויך נמשך וועהן די ברכת ה' פון ופרצת וגו' ביז אין אַן אופן פון נחלה בלי מצרים, מידו [3] המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה,

---

1) שבא ע"י בחוקותי תלכו — עמלים בתורה, ועיין אוה"ת עה"פ.
2) אור תורה עה"פ: גשמיכם כו' הגשמיות והחומריות כו'.
3) כמש"נ ונתתי, וראה אוה"ת שם.

און אַראָפּבריינגען די גאולה הפרטית, איר זאָלט לערנען אַן קיינע מניעות ועיכובים בהצלחה רבה ומופלגה, ביז — אַראָפּבריינגען אויך די גאולה הכללית האמיתית והשלימה ע"י משיח׳ צדקינו יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש, אמן כן יהי רצון.

* אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה.

---

4) מדה כנגד מדה — שאז תרבה הדעה והחכמה והאמת כו׳ (רמב"ם הל׳ תשובה פ"ט ה"ב) שמשיח ילמד תורה את כאו"א (לקו"ת צו יז, א).

*) שייך גם להברכה שאחרי מנחה ש"הרי נאמרה בפי׳ — וכענין בפ"ע — לאחרי סיום ברכת הת׳ שי׳ בסיום עריוהכ"פ ובהתחלת יום הקדוש".

אחרי תפלת מנחה, תש"ל:

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לכל אחד ואחת בתוך כלל ישראל, למטה מעשרה טפחים, בטוב הנראה והנגלה. און אַזוי ווי דער יאָר האָט זיך אָנגעהויבן מיט שבת, זאָל זיין דער גאַנצער יאָר אַ יאָר פון שבת מכל המזיקין סיי ברוחניות סיי בגשמיות.

עס זאָל זיין אַ התעוררות תשובה אמיתית פון פנימיות הלב, תשובה עילאה וואָס זי איז דאָך בשמחה ובטוב לבב, אַז מען זאָל קענען און עוסק זיין בתורת הנגלה והחסידות און בקיום מצותי׳ בהידור ובפרט אין עבודת התפלה.

און די אַלע וואָס געפינען זיך נאָך דער ווייַלע במצור ובשבי׳ זאָל זיי דער אויבערשטער אַרויסנעמען בעגלא דידן ובטוב ובחסד וברחמים ובאופן דטוב נראה ונגלה, מן המיצר אל המרחב, בקרוב ממש.

עס זאָל זיין אַ שנת אורה און אַ שנת ברכה און אַ שנת תורה ביז אַ שנת גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

אחרי תפלת המנחה, תשל"א:

דער אויבערשטער זאָל געבן אַ חתימה און אַ גמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים.

אַזוי ווי היינטיקן ר"ה איז מען גלייך אַריין אין שבת — בשובה ונחת[1] — וואָס בשבת איז כל מלאכתך עשוי׳[2], און אויך דער יום הקדוש, יום הכפורים, איז דאָך בש"ק,

---

1) ישעי׳ ל, לט. וקאי גם על יום השבת — ראה ירושלמי פ"ק דתענית סה"א, ויק"ר רפ"ג (הובא ברשימות הצ"צ עה"פ (ע׳ ריד)).

2) שו"ע אדה"ז סש"ו סכ"א. וש"נ.

זאָלן זיין אַלע ענינים אין אַן אופן פון כל מלאכתך עשוי׳, און דאָס וואָס אידן האָבן אַ טרחא הכי קלה[1] וועט אַנגענומען ווערן למעלה, אַזוי ווי עס דאַרף אַנגענומען ווערן, אַלס אַ דבר גדול ונפלא ועצום עד כי גדל מאד[2],

און דאָס זאָל ממשיך זיין דעם אויבערשטנס ברכות, אַז עס זאָלן זיין אַלע ענינים בשובה ונחת, בני חיי ומזוני רויחי, און אַז מען זאָל פאַרענדיקן דעם גלות מתוך שמחה וטוב לבב און קומען בקרוב ממש אין דער גאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו,

און אַז אויך פאַר דעם זאָל שוין זיין דער „תן כבוד לעמך תהלה ליריאך ותקוה טובה לדורשיך כו׳ שמחה לארצך וששון לעירך [וואָס דאָס מיינט מען ירושלים עיר הקדש] וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך" — וואָס גייט אויף משיח׳ן, אַבער פריער, אין די לעצטע טעג פון גלות, זאָל זיין דער „כבוד לעמך כו׳ שמחה לארצך וששון לעירך",

און אַז מתוך מנוחה ושמחה וטוב לבב זאָל מען פאַרענדיקן אָט דאָס וואָס מען דאַרף פאַרענדיקן אין תורה עבודה וגמילות חסדים, און גיין לקבל פני משיח צדקנו בעגלא דידן. אמן כן יהי רצון.

---

3) להעיר משהש״ר בתחלתו: זה ר׳ חנינא כו׳ שתתן ידך עמנו. וביל״ש מלכים רמז קפב: שתתן אצבע עמנו.
4) ראה מדרז״ל ובמאמרי חסידות עה״פ (תולדות כו, יג).

לחת׳ שי׳ — לפני כל נדרי[1], תשל״א:

וידבר גו׳ דבר גו׳ יברכך גו׳ יאר גו׳ ישא גו׳ ושמו גו׳ ואני אברכם.

דער אויבערשטער זאָל אייך בענטשן, בהוספה צו דער ברכה הכללית אין וועלכער יעדערער פון אייך איז נכלל, עס זאָל זיין הצלחה רבה ומופלגה אין לימוד התורה, גגלה וחסידות, מתוך יראת שמים, און דער לימוד זאָל מביא זיין לידי מעשה, הידור בקיום המצות[2], און לערנען תורה בשובה ונחת אָן קיינע מניעות ובלבולים, און גיין מחיל אל חיל[3],

איר זאָלט זיין חסידים יראי שמים און לומדים, און זוכה זיין ע״י לימוד התורה איצטער, עס זאָל זיין ותלמודו בידו בביאת משיח צדקנו, וואָס ילמד את כל העם כולו[4] — וועט איר זיין פון די ערשטע וואָס איר

---

1) הזמן דברכת הבנים. וראה ספרי ורש״י (ואתחנן ו, ז): לבניך אלו התלמידים.
2) עיין הל׳ ת״ת (לאדה״ז) פ״ד ס״ב. תקו״ז בהקדמה (ו, א).
3) ראה ברכות בסיומה: ת״ח כו׳ ילכו מחיל אל חיל. שו״ע אדה״ז ר״ס קנה.
4) ראה לקו״ת צו יז, א (ובהנסמן שם). דרמ״צ קי, ב.

וועט זוכה זיין ללמוד אויך תורתו[5], ע"י ההכנה[6] פון לימוד פנימיות התורה עתה, מתוך שמחה וטוב לבב.

און דאס זאל אויך נכלל ווערן אין דער חתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים, בגשמיות וברוחניות גם יחד, און אין אן אופן פון "כבוד לעמך תהלה ליראיך כו' שמחה לארצך וששון לעירך", ביז "ועריכת נר לבן ישי משיחך", יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בקרוב ממש.

---

5) ראה פרש"י עה"פ שה"ש א, ב בסופו. ובהנסמן בהערה הקודמת.

6) ובדוגמת המבואר בלקו"ת (תזריע כג, א. ובכ"מ) בפירוש מרז"ל (פסחים ג, א. וש"נ) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, שע"י הלימוד בעוה"ז "זוכה ללמוד ג"כ בג"ע כו'". וי"ל, שעד"ז הוא גם בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפל"ז).



...מהו שיעור נט"י שחרית בט"ב ויוהכ"פ?

ואף שפסק אדה"ז בשו"ע שלו סתרי"ג ס"ב שנוטל ביוהכ"פ עד קשרי אצבעותיו, כנראה מסתפק כת"ר בהלכה למעשה, כיון שהחמיר רבנו בסידורו דנט"י שחרית צ"ל עד מקום חבור היד "לקנה הזרוע כי עד שם הטומאה מתפשטת", וא"כ לכאורה גם בט"ב ויהכ"פ צ"ל עד קנה הזרוע.

והנה על הראי' מדין דט"ב ויוהכ"פ לשיעור נט"י שחרית — כבר רמז במג"א ס"ד סוסק"ז (עיין במ"מ לשו"ע אדה"ז מהד"ק ס"ד ס"ז). ולכן חלקו, בנט"י שחרית כל השנה, בין לכתחילה ושעת הדחק (שו"ע אדה"ז שם. שע"ת בשם שלמי צבור. קש"ע ב, ג. משנה ברורה ד, ט. ועייג"כ בפרמ"ג).

אבל בכתבים — הובא במג"א ובבה"ט — כתבו סתם שצ"ל עד פרק הזרוע. וכ"מ קצת גם בסידור רבנו. אף שבת"ב ויוהכ"פ לד"ה נוטל רק עד קשרי אצבעותיו. כן הורה ג"כ כ"ק מו"ח אדמו"ר.

וראיתי הטעם (איני זוכר עתה באיזה ספר) [הגהה לאחר זמן: שוב מצאתיו במקדש מלך לזהר ח"ב קעג, א] כי ביוהכ"פ אין כ"כ שליטה לרוח הטומאה, ולכן כשניעור אינה שורה אלא עד קשרי אצבעותיו.

ועד"ז י"ל, אשר בת"ב מפני החלישות שבקדושה אינה מתאווה כ"כ לשרות. וע"ד מש"כ בשו"ע רבנו מהד"ב בסופה, ומתפשטת רק עד קשרי אצבעותיו. וטעמא דמסתבר הוא.

ועד"ז צ"ל גם בנעילת הסנדל דאסור הן ביום הכפורים הן בת"ב.

בהנוגע ליוהכ"פ — ראה לקו"ת שה"ש ד"ה מה יפו סס"ג. ובפע"ח שיוהכ"פ פ"ד (הועתק בנגיד ומצוה) ובסי' מהרי"ק — באו"א קצת.

הגהה לאחרי זמן: שוב מצאתי ברשימות הצ"צ על איכה* וז"ל: ט"ב ויוהכ"פ שניהם אסורים בנעילת הסנדל, אלא שזה מצד מעלה יתרה בעליות המל' למע' מבחי' נעל כו' וזה להיפך . . .

(ממכ' כ"ג תמוז, תש"ט)

*) אוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צו. המו"ל.

...בשו"ע אדה"ז חאו"ח סתר"ח סעי' ח' מה שכתב "מאכלי חלב וחמאה" ומצוין למג"א, אבל במג"א איתא "מאכלי חלב, חמה" (ע"פ הרמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ו). ומעיר במכתבו, אולי גם בשו"ע אדה"ז צ"ל "חמה" במקום "חמאה". ובכלל — חמאה מאן דכר שמי' בש"ס ופוסקים בנדון זה.

— הערה יפה ומתקבלת. ועוד ראי' נוספה לתקון זה, דמה לי' לפרט חמאה, והיא בכלל מאכלי חלב, וכמו שאינו מפרט גבינה (שנאמר בפי' ביומא יח, א) מטעם זה, אבל בכל הדפוסים דשו"ע אדה"ז שראיתי (קאפוסט תקפ"ו. זיטאָמיר תרט"ז. שטעטין תרכ"ב. ורשא תרל"ד. יוזעפאָוו תרל"ה. ווילנא תרס"ה) איתא "וחמאה". וכן העתיק בנתיב החיים.

ואולי י"ל דיסודו של אדה"ז לאסור חמאה הוא מפני שנכלל במאכלי חלב, ובכ"ז מפרטו, מפני שאינו מאכל בפ"ע (אם הכוונה — פוטער), או מפני שהוא משקה (אם הכוונה — סמעטענע). — ועצ"ע דעת אדה"ז שאסר חלב סתם, לאו דוקא חם. ויש להעיר מדרז"ל (נזיר כג, ב) גדולה עבירה לשמה כו' שבע בעילות בעל כו' שעשתה זה יעל כדי להתיש כחו כפירש"י. ויש לומר שלכן ג"כ חלב נתנה גו' הקריבה חמאה (שופטים ה, כה). ומש"כ המפרשים בנ"ך מפני שהחלב מיישן — (וקצ"ע מיומא יח, א. גם מהו הטעם דהקריבה חמאה) — הוא אליבא דס"ד דלא נגע סיסרא ביעל. ראה רד"ק שופטים (ד, יח. וה', כז) דמדרשות חלוקות בזה . . .

(ממכ' י"ז מרחשון, ה'תש"י)

. . . במענה על שאלותיו

א) אין מנהגינו לומר ביוהכ"פ או"א ורבש"ע שקודם ואחרי פרשת העקידה, וכיו"ב.

ב) א"א תחנון וע"ח בק"ש שעהמ"ט ביוהכ"פ גם אם לא חל בש"ק — ואמר כ"ק מו"ח אדמו"ר ע"ח יוהכ"פ זאגט מען נאָר וויפל מען דאַרף...

(ממכ' כ"ק אדמו"ר שליט"א)

באם* יטלו לנ"כ — לסירוגין (דפשיטא דגם כך כשר לנ"כ) לכאורה אפ"ל שא"צ ליטול קודם הבדלה. אבל נ"ל דטעם נטילה זו היא שלילת

*) נכתב במענה על השאלה אם הכהנים שנוטלים לנשיאת כפים עד פרק הורוע

התפשטות הטומאה לאחר סור קדושת יוהכ"פ (עיי' מק"מ לזח"ב קעג, א) וא"כ אין מועיל הנט"י — איזה שתהי' — ביוהכ"פ.

(ממכ' כ"ק אדמו"ר שליט"א)

. . . באמת שטייט עס אין פסוק [1] אַז יו"כ איז ר"ה נאָר דאָרטן קען מען זאָגן אַז עס איז אויף יובל אָבער לויט דעם ביאור פון צמח צדק קומט אויס אויף יעדער יאָהר.

עפ"י נגלה קומט אויכעט אויס אַז יוהכ"פ איז שייך צו ר"ה אַזוי ווי מיר געפינען באַ דעם ענין פון שילוח עבדים, וואָס עס פאַנגט זיך אָהן פון ראש השנה, וואָס פון ראש השנה איז אינם עובדים, ואוכלים ושותים, ואינם חוזרים לבתיהם עד יום הכיפורים.

און עס איז פאַראַן אין דעם צוויי הסברות עפ"י נגלה:

א) דער ענין פון יובל טוהט זיך אָפּ ביוהכ"פ דורך תקיעת שופר, וואָס ביוהכ"פ ווערט נתברר אַז בר"ה איז געווען דער שחרור [2].

— ע"ד החילוק צווישן צדיקים גמורים ובינונים וואָס באַ בינונים איז תלוים ועומדים עד יום הכיפורים וביום הכיפורים איז זוכים בדין —

ב) דער ר"ן [3] אין ראש השנה איז מבאר דעם ענין אַז דער שחרור איז מיט תקיעת שופר פון יום כפור וואָס דאָס איז דער ר"ה לענין שחרור, נאָר דאָס וואָס פון ר"ה אָהן איז אינם עובדים, ואוכלים ושותים איז דאָס אַ הוספה פון שנה שעברה והכנה להשחרור.

דער נפקא מינה פון די ביידע הסברים איז: לויט דעם ערשטן הסבר קומט אויס אַז פון ר"ה ווערט דער שנה החדשה נאָר עס איז תלוי אין דעם בירור פון יוהכ"פ.

און לויט דעם צווייטן הסבר קומט אויס אַז ביז יום הכפורים איז שייך לשנה שעברה.

און דער ענין איז ניט נאָר בשנת היובל, נאָר אַזוי איז אויך יעדער יאָהר אַז בפנימיות איז יוהכ"פ ראש השנה, אַזוי ווי מיר געפינען אַז דער ענין פון סליחת עונות פון דער פריערדיקער יאָהר טוט זיך אָפּ אין יוהכ"פ.

(משיחת ליל ערב ר"ה, תש"כ)

---

1) יחזקאל מ, א.
2) עיין טורי אבן על ר"ה ח, ב. ד"ה מכאן.
3) עיין בחי' הר"ן על ראש השנה ח, ב. ד"ה מכאן.

חג הסוכות

מה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א — בחדרו — בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח כפר־חב"ד, שלחי יום ג', י"ג תשרי (הילולא דאדמו"ר מהר"ש), ה'תשל"א.

דער אויבערשטער זאָל העלפן, אַז יעדערער פון אונז, בתוככי כלל ישראל, זאָל ממשיך זיין אַלע המשכות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט אתרוגים, און מיט די איבעריקע דריי מינים און — מיט אַלע ד' מינים צוזאַמען,

און ס'זאָל זיין אַזוי ווי געזאָגט (און ס'איז שוין אָפגעדרוקט — היום־יום י"ט תשרי), אַז בשעת מ'זאָגט „ואת כל תבואתה לטובה" אין תפלה, איז מען מכוון לחטים למצה און לאתרוג (אויף סוכות), איז דערנאָך (ווי מען זאָגט „את השנה הזאת ואת כל תבואתה לטובה") איז אַזוי בכל תבואתה ובמשך כל השנה, זאָל נמשך ווערן די ברכה והמשכות בכל השנה,

און אַזוי ווי ס'איז גלייך נאָכן יאָרצייט פון דעם רבי'ן מהר"ש, וואָס ער האָט געזאָגט „די וועלט זאָגט אַז מ'קען ניט אַרונטער דאַרף מען אַריבער און איך זאָג אַז מ'דאַרף לכתחלה אַריבער" — זאָל מען גיין לכתחלה אַריבער, אין כפר חב"ד און אין כל ארץ ישראל און אין חו"ל, ס'זאָל זיין למעלה מדרך הטבע, הצלחה רבה ומופלגה, בענינים הגשמיים והרוחניים גם יחד, ממשיך זיין אַ שנה טובה ומתוקה למטה מעשרה טפחים בכל המצטרך,

ביז צום קיום היעוד אַז ס'זאָל זיין „כבוד לעמך תהלה ליריאיך ותקוה טובה לדורשיך ופתחון פה למיחלים לך שמחה לארצך וששון לעירך", ביז צו — „בן ישי משיחך" — ביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו,

און פון דעם זמן שמחתנו — ממשיך זיין שמחה על כל העולם כולו ועל כל השנה כולה, אין אַן אופן פון שמחת עולם על ראשם.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א — בחדרו חק' — לאנשי כפר־חב"ד שי', בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח הכפר שי'. יום א', י"ד תשרי, ה'תשל"ב.

דער אויבערשטער זאָל העלפן און מצליח זיין, אַז יעדער איד און אַלע אידן צוזאַמען זאָלן ממשיך זיין די אַלע המשכות פון די ד' מינים, און אויך פון סוכה, ובכלל כל ההמשכות פון די ימים טובים בכלל און זמן שמחתנו בפרט,

און ממשיך זיין דאָס ווי די ד' מינים זיינען — כולכם כאחד, ובמילא איז דאָך דעמאָלט „ברכנו אבינו כולנו כאחד" ווי ער זאָגט אין תניא, ובהצלחה

און ס׳זאל אַראָפקומען במשך כל השנה כולה אין ענינים הרוחניים, אין ענינים הגשמיים, אין ענינים הפרטיים און אין ענינים הכלליים, ביז די גאולה כללית בקרוב ממש ע״י משיח צדקנו.

און עס זאל זיין אַ הצלחה׳דיקער יאָר ביז דעמאָלט און פון דעמאָלט און ווי געוועדט כמה פעמים — פון שנת אורה ביז אַלע אותיות פון אלף־בית, ביז שנת תורה, אַף מאָכן דירה לו ית׳ בתחתונים, אַ דירת קבע *.

*) עיין אוה״ת סוכות ס״ע א׳תשמז ואילך.

מה שהואיל כ״ק אדמו״ר שליט״א לאמר בעת שנתן הד׳ מינים לבני הנוער שי׳ שבאו מרוסיא לאחרונה. ערב חה״ס, תשל״ב.

דאָס איז פאָר דעם גאַנצן נוער פון רוסלאַנד, און פון די מדינות הדומות לה ומדינות הסמוכות לה,

מ׳זאל ממשיך זיין אַלע המשכות *, און ס׳זאל זיין אַ שנת הצלחה, און דער אויבערשטער זאל זיי אַרויסגעמען מן המיצר אל המרחב בעתה ובזמנה.

יעדערער פון אייך און אַלע צוזאַמען זאָלן האָבן אַ פריילעכן יו״ט. (הביט בפניהם ואמר:) איר זאָלט ממשיך זיין אַלע המשכות.

*) להעיר שהאתרוג לא רק „מקבל קור וחום כו״ (אוה״ת סוכות ע׳ א׳תשלט) ו„אינו מתפעל״ מהם (סידור רסה, א), אלא יתרה מזו: „גדל״ ומקבל מכוחם „תוס׳ צמיחה״ (וככה תרל״ז פצ״ד).

...מנהג חסידי חב״ד לקחת ד׳ מינים את האתרוגים הגדלים בדרום איטליא ונקראים בשם „קאַלאַבריער״ ע״ש מקום גידולם, או בשם „יאַנובער״ ע״ש העיר שמשם היו שולחים אותם מלפנים. בשנים האחרונים היו קונים אותם אצל האחים קרעה בגינואַ, ועל אתרוג כזה הי׳ מברך גם כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע הכ״מ.

ועיין שו״ת חתם סופר תאו״ח סר״ז, שער הכולל (להרא״ד לאַוואוט) על הסידור פל״ז, שדי חמד אסיפת דינים מע׳ אתרוג, שם כללים מע׳ לולב ומיניו, לענין אתרוגים מקאַלאַבראַ שהיא הנקראת בדחז״ל איטליא של יון. יש להעיר ג״כ מבראשית רבה (פכ״ז, ו׳): משמני הארץ יהי׳ מושבך וגו׳ זו איטליא של יון (כך היא גירסת רש״י עה״ת שם), רמב״ם סוף הל׳ איסורי המזבח: כל חלב להוי׳ וגו׳, משנה ריש ביכורים: אין מביאים כו׳ מפירות שבעמקים כו׳ . . .

(ממכ׳ ג׳ אייר תש״י)

...ובמ"ש אודות נטיעת שתילי קלברה באה"ק ת"ו, הנה גם עתה, לדעתי, אינו דומה לאתרוגי קלברה עצמם, ורק שסר בזה הענין דהרכבה, כנראה משיחות נשיאינו רבוה"ק הי' בענין אתרוגי קלברה לא רק החשש דהרכבה, וכמובן גם מפתגם הידוע של רבנו הזקן אשר כשאמר הקב"ה ולקחתם לכם וגו' שלחו שליח לקלברה והביאו משם אתרוגים, וכבר כתבתי במקום אחר הטעם בדא"פ גם ע"פ נגלה, כי קלברה היא איטליא של יון שהיא משמני הארץ, וכדאי' במד"ר על פסוק זה, ולכן חל ע"ז הציווי כל חלב לה', וכדרשת הרמב"ם על פסוק זה בסוף הל' איסורי המזבח, וע"ד אין מביאים ביכורים אלא וכו'.

(ממכ' כ"ו אייר תשט"ז)

...מה שהזכרתי שבדורנו שנתבררו דיעות האוסרים אתרוגים מורכבים וכו' ומעיר ע"ז שדעת האוסרים ידועה מכבר,

הנה כוונתי היתה לראשוני האחרונים המתירים אתרוגים מורכבים, שעליהם סומכים חשובי המקילים בזה (ולא מפני ההיתר של המחברים בדורנו זה), שאם בשעתם היו רואים נמוקי וטעמי האוסרים וכו' צ"ע אם הי' ההיתר שלהם באופן כמו שנמצא בספריהם, ועכ"פ מידי ספק לא יצאו. והנקודה העיקרית היא, שכל ההיתר הוא במקום שאין להשיג אתרוג בלתי מורכב, משא"כ בזמננו זה . . .

(ממכ' י"ט תשרי תשט"ז)

. . . ולפלא מה שכותבים שדנו איפוא להשיג הד' מינים הנצרכים למבצע זה, שהרי בטח כל אלו שהתעסקו בזה, יש להם הד' מינים או לאביהם וקרוביהם, וכבר ידועה הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר שנתן לכו"כ לברך בהאתרוג שלו, ומסופר על אחד הרה"צ (כמדומה מפולין) שהתנהג כן בקביעות, וכששאלוהו, והרי ע"י המשמוש נוגעים בהענין דהדר, ענה, שאין לך הדר מזה שכו"כ מבנ"י יקיימו בו מצוה נעלית זו (ולהעיר מסוכה (לה, ב) דרק של תרומה טהורה לא יטול מפני שמפסיד ודו"ק). וכבר ידוע כלל חז"ל ניחא לי' לאינש דלתעביד מצוה בממונו (שאפילו מיעוט אינו באופן דלא כן, שהרי בממון אין הולכין אחר הרוב. וראה שו"ע אדה"ז סי' ד רס"ט) ואם בכל המצות כן, עאכו"כ בזו המצוה שעניינה אחדות כל ישראל, שזהו רמז הד' מינים, וכמבואר בכ"מ ובדרושי דא"ח בארוכה, וק"ל...

(ממכ' ב' מ"ח תשי"ח)

. . . ביתר שאת על כל שאר ימות השנה, דורשין מאת כל אחד ואחת מאתנו אהבת רעהו והתכללות כולנו כאחד — במועדי חדש הכללי הוא חדש תשרי:

בראש השנה, יום הכתרת המלך מלכו של עולם, שתמליכוני עליכם להיות בישורון מלך שזהו דוקא בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל;

ביום הכפורים שצריך מקודם לפייס את חברו, ודומים למלאכים שאין ביניהם לא קנאה ולא תחרות;

בחג הסוכות שרמזו רז"ל במתק לשונם: ראוים כל ישראל לישב בסוכה אחת

ובשמיני עצרת אשר אמר הקב"ה הביאו פר אחד איל אחד, כי קשה עלי פרידתכם.

ומודגש עוד ביותר בחה"ס במצות ולקחתם לכם הד' מינים, אשר מבואר ענינם בכ"מ — ומהם בתורת בעל ההלולא (וככה — תרל"ז, פרק פ"ז ואילך) — שלמה ד' מינים אלו דוקא, כי כל אחד מהם רומז על האחדות. ונוסף ע"ז הנה צריך לחברם כולם כאחד (ראה ב"י וט"ז סתרנ"א בשם הריקאנטי), אף שהאתרוג הוא בדוגמת בעלי תורה ומצות שבישראל, הלולב והדס מי שיש בהם תורה או מצות, והערבה — אלו שאין בהם לא תורה ולא מצות. ואז דוקא, אומר הקב"ה, אעלה. סימן: אתרוג, ערבה, לולב, הדס — (זח"ג רס"ג, א. תיקונים תי' יג ועוד) בתמר — זו כנס"י; זאת קומתך דמתה לתמר.

וע"ד הצחות יש לומר במרז"ל הנ"ל דכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת, ומכאן דסוכה שאולה כשרה דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה (רש"י סוכה כז, ב).

כי סוכה האחת — מקיף העצמי דעצמות א"ס, כמבואר בסוף מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ שבקונטרס* — גם בה צ"ל תנאי התורה תעשה לך — משלך ע"י עבודתו דוקא בקיום התומ"צ ועבודת הבירורים, וצ"ל לו בה עכ"פ שוה פרוטה, כי בפרוטה מקניא נפשו (קדושין ג, ב) ונחי' לפניו בחיות פנימי (עיין בסוף המאמר). ופירשו והודיעו רז"ל דלא מטי שוה פרוטה לכל חד — יהי' מי שיהי' — אלא ע"י שאלה משאר בנ"י, כי כל אחד מתוקן מחברו, וכולם צריכים זה לזה...

(ממכ' י"ג תשרי, הלולא דכ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, ה'תש"א)

---

*) חה"ס תשי"א. נדפס בסה"מ תשי"א. המו"ל.
עכ"פ שוה פרוטה: כבר שקו"ט באחרונים מה שבפחות משוה פרוטה לא חשיב שלך. ואכ"מ.

...ולקראת חה"ס הבע"ל, אביע איחולי לחג שמח, שמחה משולשת:

א) עבודת ה"א בשמחה ובטוב לבב ככל המצוות.

ב) מועדים לשמחה, ככל המועדים.

ג) זמן שמחתנו.

ויה"ר שחוט המשולש זה לא ינתק ותומשך השמחה על כל השנה כולה. ולהעיר דסוכות הוא וימינו תחבקני, כמובא ג"כ במאמר*, והם כנגד ענני הכבוד ששני עננים אלו הם בבחינת כהן.

(ממכ' י"ג תשרי תש"י)

*) ד"ה בסכת תשבו ה'תש"י. המו"ל.

...שלוח בזה קונטרס י"ג תשרי — חה"ס הבע"ל, והוא לזכות בו את הרבים. ובפרט בימי השמחה דזמן שמחתנו, שמחתנו לשון רבים.

גם ידוע אשר בשעת שמחה רצונו של אדם והשתדלותו להיות בצוותא וחברותא, ושמחת אתה וביתך — ואנשי ביתך.

ובפרט צוותא וחברותא דלימוד התורה, אשר סגולתו לקרב את הלבבות עד שנעשים אוהבים זה את זה. וביחוד בלימוד פנימיות התורה, שהיא אילנא דחיי דלית תמן לא קשיא ולא מחלוקת.

ובהתאחדות הרבים כולם כאחד לא יבצר מהם כל אשר יזמו, ובפרט אם ההתאחדות היא בלימוד והתועדות דאהבת ישראל, אשר אז נתמלאת הבקשה שיהי' ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך, וגורמים השמחה גם מלמעלה למטה — זמן שמחתנו ל' רבים: שמחת הקב"ה — ישמח הוי' במעשיו, ושמחת ישראל — ישמח ישראל בעושיו.

(ממכ' עש"ק י"ג תשרי ה'תש"ב)

שמחת . . להיות בצוותא: ראה יבמות סב, ב: שרוי בלא שמחה. ובמו"ק ז, ב: צותא דעלמא עדיפא לי'.
שנעשים אוהבים: קדושין ל, ב.
דלית תמן: זהר ח"ג קכד, ב. ובאגרת הקדש סי' כו.
לא יבצר: ראה ב"ר פל"ח, ו: איני יכול לשלוט בהם. ובארוכה בלקו"ת לג"פ ס"פ נח*.
כולנו כאחד: ראה תניא פל"ב. סהמ"צ להצ"צ מצות אהבת ישראל. קונטרס התלצו.
שמחתנו . . הקב"ה . . ישראל: לקו"ת שמע"צ ד"ה ה' לי בעוזרי פ"ג. שיחת ליל א' דחה"ס שנת ה'תש"ד מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ועל כ"י.

*) אוה"ת בראשית כרך ג תרסז, א ואילך. שם כרך ו תתרסה, א ואילך. המו"ל.

...בחג הסוכות שאז הוא יום הראשון לחשבון בין הקב"ה וישראל אחרי הכפרה ביוהכ"פ — וכסיפור רז"ל במדרש (ויקרא רבה פ"ל) — נצטווינו ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, וביארו רז"ל במדרש שם: אלו ישראל, אתרוג — בני

אדם שיש בהם תורה ומעשים טובים; לולב — בנ"א שיש בהם תורה ואין בהם מע"ט; הדס — בנ"א שיש בהם מע"ט ואין בהם תורה; ערבה — אלו שאין בהם לא תורה ולא מע"ט. ואמר הקב"ה: יוקשרו כולן אגודה אחת ואותה שעה אני מתעלה.

וזהו מה שיש בשיחה מה שאין במאמר, אשר לא זו בלבד שהאתרוג והלולב נעשים הדר על ידה, אלא גם ההדס ואפילו הערבה (וכפי' רז"ל ענינם בבני אדם, כנ"ל) הרי, אם ימצא איש שישתדל בזה, יוכל להדרם ולעשותם נאים על ידי כמה מחלקי השיחה, עד שיעשו כולם אגודה אחת — עיין כריתות (ו, ב) כל תענית כו' מהכא ואגודתו גו' — לעשות רצון ה' בלבב שלם...

(ממכ' י"ג תשרי תש"ד)

...ויהי רצון אשר, ע"ד מצות סוכה, שהמצוה מקפת את כל האדם מראשו ועד רגליו ועם לבושיו — וגם המנעלים — בכלל, ועוד זאת, אשר נתעלה האדם באכילתו בסוכה מקיים מצוה וכן בשתייתו ובשינתו ועוד ועוד — כל הנעשה בסוכה — וכלשון דרז"ל תשבו כעין תדורו, הנה יזכה כל אחד ואחד מהם ויצליח להכיר את האמת, אשר היכולת הנתונה לכל אדם לעבוד את בוראו לא רק בעת התפלה ולימוד התורה אלא בכל דרכיך דעהו, ואין הדבר תלוי אלא ברצונו, ואם ירצה באמת הרי סוף סוף יווכח אשר עבודה קלה היא, כי אין הקב"ה מבקש אלא לפי כחו.

(ממכ' י"ב תשרי תשס"ז)

שמיני עצרת ושמחת תורה

מוסג"פ הקונטרס לשמע"צ-שמח"ת הבע"ל * ובודאי יזכה בו את כל סביבתו לעורר, לחזק ולהאיר — עתה ובמשך השנה — את השמחה של תורה שלהם, אשר על ידי זה תתעורר תתחזק ותאיר שמחה של מצוה שלהם, ובמילא יהיו למוד התורה וקיום המצות באופן נעלה יותר.

כי כמו שהתורה שקולה ומביאה לכל המצות, כך שמחת התורה שקולה ומביאה לשמחה של מצוה, והעבודה בשמחה ובטוב לבב פורצת כל הגדרים וההגבלות הן למטה והן למעלה, מרחקת מהתאוות, מבטלת הדינים — ואז באור פני מלך חיים.

---

*) נדפס בסה"מ תשי"א. המו"ל.
שקולה ומביאה: פיה"מ פאה א, א.
כך שמחת התורה: ראה סד"ה צהר תעשה תש"ב.
והעבודה בשמחה: בארוכה בלקו"ת פ' תזריע סד"ה שוש תשיש.

בחתימת ימי המועדים — ר"ה, יוהכ"פ, חה"ס, שמע"צ ושמח"ת — ואיש הישראלי צריך להכנס בימי החול ונוסף על זה — בימי החול דימי החורף, כחצי שנה בלא רגלים, הרי צריך הוא לקחת עמו "צידה לדרך" — כחות והמשכות אשר יתנו לו היכולת כי בקיימו הציווי "ויעקב הלך לדרכו", יוכל ללכת לבטח דרכו, אף כי כל הדרכים בחזקת סכנה.

ולזה הוא: ביום השמיני עצרת — אסיפת וקליטת כל ההמשכות כלליות של חדש תשרי. ובשמח"ת — התחלת ההתגלות וההמשכה, אשר על ידי זה נקל יותר להביא לפועל טוב, במשך כל ימי השנה, את כל ההחלטות טובות דחדש תשרי.

ובפרט שמח"ת דימים אלו תביא את השמחה של מצוה בכל ימות השנה, ובמילא יסורו כל ההגבלות מניעות ועכובים ללימוד התורה וקיום המצות.

כי שמח"ת הוא מקיף היותר עליון הכולל גם את המקיפים הכללים של חדש תשרי —

אשר בזה יובן מה שמצינו שני ענינים הפכיים בשמע"צ ושמח"ת: א) מנהגן של ישראל, אשר תורה הוא, לשמוח בשמחה זו יותר משמחת בית השואבה, ויותר משמחת יו"ט סתם. ב) שמחת יו"ט היא מצות עשה מה"ת. שמחה היתרה דחה"ס ובית השואבה בכלל זה, מפורשת בכתוב. וכן גם שמחה של מצוה. משא"כ שמחת יו"ט האחרון של חג אינה נלמדת אלא מדרשה (ומובן שאין נלמד מזה השמחה היתרה) ויש אומרים אשר אינה מדאורייתא כלל.

והטעם על זה י"ל, שהיא הנותנת, להיות שמחה זו עליונה וכללית ביותר, אינה במנין המצות — וע"ד משכ"ת הרמב"ם לענין צווים הכוללים — וגם י"א שאינה אלא מנהג, וע"ד משנ"ת בענין הקפות.

והשי"ת יזכנו שתגיע שמחה זו עד הכח האחרון שבנפש, ולעשות הסכם והחלטה לקבל עומ"ש בקביעות עתים לתורה בקיום המצות ובעבודה

דימי החורף: ראה סד"ה ביום השמע"צ תרפ"ט.
בלא רגלים: ראה לקו"ת ברכה ד"ה מזמור שיר חנוכת (הראשון) פ"ב.
ההתגלות וההמשכה: שיחת שמע"צ תש"ג.
יותר ויותר: ראה רש"י חולין ס"ג, א. ושו"ע או"ח רסשל"ט.
שמחה היתרה . . וכן גם: רמב"ם סוף הל' לולב.
ויש אומרים: רש"י פסחים ע"א, א. תוד"ה והשמחה סוכה מב, ב — עיין מהרש"א בסוכה שם. צל"ח בפסחים שם.
ועדמש"כ הרמב"ם: בס' המצות שרש ד'.
בענין הקפות: לקו"ת דרושים לסוכות סד"ה ושאבתם השני. סידור סוף שער הסכות.

שבלב, ולהביא את ההחלטה מהכח אל הפועל, ואז — מסיים כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ במאמרו שבקונטרס, — יומשך האור כי טוב ברבוי טוב גשמי ורוחני.

(ממכ' חוהמ"ס ה'תשי"א)



יעדער ענין למטה האָט אַ שרש למעלה. אויך דער ענין וואָס מען האָט פריער געדעדט האָט אַ שרש למעלה.

הקב"ה און כנסת ישראל ווערען אָנגערופען איש ואשה, און פון דעם ענין הנישואין למעלה נעמען זיך נישואין למטה.

דערפאַר זאָגט מען אין די ברכות אירוסין, מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין. כפה עליהם הר כגיגית, דאָס איז די חופה, און ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש — איז כנוסת הקידושין, מקודשת לי.

און ווייל יעדע נישואין למטה נעמט זיך פון די נישואין שלמעלה,

ע"ד ווי ער זאָגט אין תניא אויף יעדער נשמה, כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן,

דערפאַר איז דאָס דאָ למטה אַ בנין עדי עד. אַזוי איז דאָך דאָס אין נישואין למעלה, וואָס דער אויבערשטער איז אַ נצחי, דערפאַר איז אויך למטה קומט דאָס אַראָפּ אין אַ בנין עדי עד.

אַזוי ווי דאָס איז אין כללות הנישואין, אַזוי איז דאָס אויך אין דעם פרט פון נישואין וואָס מען האָט געדעדט פריער, אַז דער בעל גיט באַר די הכנות, אָבער דער עצם ופועל קומט פון דער אשה, איז אויך דער פרט אין די נישואין למטה — קומט דאָס, ווייל אַזוי איז דאָס בנישואין שלמעלה פון קוב"ה און כנסת ישראל.

עס שטייט למעשה ידיך תכסוף, אַז דער אויבערשטער איז כביכול כוסף צו נשמות ישראל, זיי זאָלען מאָכען פאַר איהם אַ דירה און אויספוצען די דירה מיט כלים נאים.

דער אויבערשטער איז דאָך אַ כל יכול, און האָט ריבוא רבבות מלאכים עד אין קץ, און למעלה פעלט דאָך קיין זאַך ניט, פונדעסטוועגען איז למעשה ידיך תכסוף. דער אויבערשטער בעט זיך ביי נשמות ישראל, ובחרת בחיים, אם בחוקותי תלכו, אם לשון בקשה, אַז די אידען זאָלען מאַכען אַ דירה לו ית'.

הגם אַז דאָס וואָס עס שטייט אין דער תורה ובחרת בחיים, איז דאָס גופא א נתינת כח מען זאָל בוחר זיין בחיים אמיתים, דער אויבערשטער גיט כחות אויף עבודה, אהבה ויראה און אַלע ענינים וואָס עס פאַדערט זיך צו לימוד התורה וקיום המצוות, ווי עס שטייט מי הקדימני ואשלם,

פונדעסטוועגען איז דאָך דאָס אַלץ — מער ניט ווי אַ נתינת כח און הכנה צו עבודה. עס איז דאָך אַבער לא המדרש עיקר אלא המעשה, און די מעשה בפועל, דאָס טוען דאָך אידען דוקא. און אָהן זייער מעשה האָט כביכול דער אויבערשטער קיין דירה ניט.

ווי עס ברייגט זיך אין מדרש דער משל פון אַ מלך וואָס האָט חתונה געמאַכט זיין בת יחידה, האָט ער געבעטען ביי זיין איידים, אַז וואו ער וועט ניט זיין זאָל ער מאַכען אַן אָרט פאַר איהם. אַזוי בעט דער אויבערשטער ביי אידען, אַז זיי זאָלען מאַכען אַן אָרט פאַר איהם, דער ביהמ"ק, די ד' אמות של תורה ותפלה.

דאָס איז אויך וואָס שטייט אין שיר השירים לשלמה, למלך שהשלום שלו, — קול דודי דופק פתחי לי. דער אויבערשטער כביכול שטייט הינטערן טיר און קלאַפט אין טיר פון אַ אידישע האַרץ, פתחי לי, עפענען מיר אויף די טיר, כחודו של מחט, עכ"פ, זאָג איך דיר צו, — ואני אפתח לך כפתחו של אולם.

דער אויבערשטער זאָגט איהם צו אַלצדינג, אַבי ער זאָל איהם אַרייגלאָזען און מאַכען פאַר איהם אַ דירה כחודו של מחט עכ"פ.

בשעת אַבער ער האָט איהם ח"ו ניט אַריינגעלאָזען בשעתו, איז — דודי חמק עבר. די מלאכים וואָס זעהן בקלונא דשכינתא, ווי א"ס ב"ה שטייט הינטער דער טיר און קלאַפט און בעט זיך פתחי לי, און ער שלאָפט, הגם אויך שלאָפענדיגערהייט האָט ער געהערט דעם קלאַפען און רופען און ער שלאָפט ווייטער און וויל ניט אויפהויבען זיך און עפענען די טיר, איז די מלאכים הכוני פצעוני.

עס איז דאָך אַבער, בל ידח ממנו נדח, איז סוכ"ס כאָפט ער זיך וואָס ער האָט אָפגעטאָן, און ער ווערט נתעורר אויף זוכען דעם אויבערשטען, דעם דודי וואָס חמק עבר.

וואָרום באמת איז דאָך די כוונה פון דעם העלם והסתר, ניט צוליעב דעם העלם, די כוונה איז דאָך אַז מען זאָל זוכען דעם אויבערשטען, וואָס דאָס איז זייער טייער למעלה, און צוליעב דעם איז דער גאַנצער ענין ההעלם והסתר.

און אַז אַ איד זוכט מיט אַן אמת פון פנימיות נקודת נפשו, איז סוכ"ס געפינט ער דעם אויבערשטען, — מצאתי את שאהבה נפשי. וואָרום אָפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו ית'.

אין זמני השנה איז דאָס דער סדר עבודה פון ר"ח אלול ביז שמח"ת, וואָס דאָמאָלסט בכלל איז די עבודה פון בקשו פני, וואָס דורך דעם קומט ער צו צו פניך הוי' אבקש.

ר"ח אלול הויבט זיך אן די הכנה פון דעם ענין פון דרשו הוי' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. בהמצאו ובהיותו קרוב, מיינט דער גילוי מלמעלה למטה, קירוב המאור אל הניצוץ. ניט קירוב הניצוץ אל המאור, נאר קירוב המאור אל הניצוץ, און מצד דעם קירוב המאור אל הניצוץ, בעט מען ביי אידען, דרשו און קראוהו, וואָרום די עבודה בפועל דאַרפען טאָן אידען.

און אַזוי גייט דער סדר פון גאַנץ חודש אלול, ר"ה, עשי"ת ביז יוכ"פ צו נעילה, וואָס דאַמאָלסט איז דער תכלית העילוי פון מצאתי את שאהבה נפשי. בזמן הבית איז דאָס געווען די עבודת הקטורת ביוהכ"פ — דקה מן הדקה, כה"ג בבגדי בד ולפני ולפנים. משחרב ביהמ"ק איז דאָס אין דער עבודה פון נעילה. דאַמאָלסט איז — מצאתי את שאהבה נפשי, עס ווערען בטל אָלע העלמות והסתרים און — מלכא וישראל בלחודוהי.

דערפאַר איז באָלד נאָך נעילה זאָגט מען לשנה הבאה בירושלים. עס איז מער ניטאָ קיינע מניעות און מען קען באָלד גיין לירושלים, ירא שלם, שלימות היראה, און במילא אויך אין ירושלים הגשמי.

דער פשט פון לשנה הבאה — איז ניט אַז מען וועט גיין אַהין איבער אַ יאָהר, נאָר מען מיינט, אַז מען זאָל גיין קיין ירושלים באָלד, במילא — — יוהכ"פ בשנה הבאה וועט מען זיך געפינען דאָרטן.

דערפאַר איז אויך דער גודל השמחה פון שמיני עצרת און שמחת תורה. בוא ונגלגל אני ואתה, קיינער איז ניטאָ נאָר דער אויבערשטער מיט אידען, ע"ד ווי צו נעילה איז מלכא וישראל בלחודוהי.

וואָס דאָס איז די שמחה פון אַ בן חכם, אַז ער איז ניט נתפעל געווארען פון דעם העלם והסתר און האָט געוואוסט, אַז די כוונת ההעלם איז אַז ער זאָל דעם מסתתר זוכען — און פון דעם איז דער גודל השמחה, וועו מצאתי את שאהבה נפשי. כמשל הבן מלך, וואָס איז געווען במרחקים ובשבי' און ער איז געקומען צוריק צום מלך, וואָס דאָס איז גורם תענוג ושמחה גדולה ביותר.

דאָס איז אויך דער ענין וואָס מען בענטשט גשם בשמיני עצרת. ע"ד ווי מען האָט געדעדט פריער * בענין אבא חלקי' ואשתו, אַז זייער תפלה האָט ג'פועל'ט גשמים, ובהקדם איז דאָס געווען מצד דער תפלה פון זיין פרוי. אַזוי איז אויך בענין הנישואין שלמעלה פון קוב"ה ונש"י, אַז מצד דער עבודת האשה, זו כנס"י, איז פאַראַן דער מצאתי את שאהבה נפשי. דאַמאָלסט פועל'ט מען דעם ענין פון גשם.

וואָס גשם איז כולל אין זיך אָלע ברכות, נאָר מען דערמאָנט גשם,

---

*) נדפס בלקו"ש ח"ב ע' 580-1. המו"ל.

ווייל דאָס איז תחלת כל הברכות, כמ"ש אם בחוקותי תלכו — ונתתי גשמיכם בעתם וגו' — די אַלע ברכות וואָס ער רעכענט אויס נאָכדעם.

בשעת עס איז דאָ די עבודה פון כנס"י בכלל און אין יעדער אידישער הויז בפרט, די עבודה פון עקרת הבית אין חינוך הבנים והנהגת הבית בכלל, דאַמאָלסט האָט מען אַלע ברכות, אַז אשתך כגפן פוריי, בניך כשתילי זיתים סביב לשלחניך וכו'.

אַז מען וועט אויפשטעלען זרע ברך הויי, די צבאות הוי' וואָס וועלען גיין אַנטקעגען משיח"ן, והם הכירוהו תחלה, און עס וועט זיין הנה אלקינו זה גו' זה הוי' גו' נגילה ונשמחה בישועתו.

(משיחת ש"ק בראשית, מבה"ח מ"ח, התועדות שני', בהמשך להתועדות שמח"ת תש"ז)

. . . והרי מתאים להכרזה הנהוגה בליובאוויטש מלפנים בשילהי שמחת תורה — הנה מתחיל עתה הסדר — ויעקב הלך לדרכו. והרי קרוב לודאי אשר בהכרזה זו היתה הכוונה גם לסיום הענין: ויפגעו בו מלאכי אלקים (וכדרז"ל תנחומא ס"פ משפטים. זהר ח"ג רח"צ, א. עיי"ש).

ולהעיר אשר במדרש תנחומא,

שלגבי הזהר* הרי זה נגלה דתורה, ובפרט ע"פ השייכות דתנחומא ומדרש ילמדנו, אשר כשמו כן הוא — לימוד הלכות,

נתפרש הענין דויפגעו בו מלאכי אלקים — במלאכים, ובזהר, פנימיות התורה — על הקב"ה, ודו"ק.

(ממכ' כ"ג מ"ח תשכ"א)

*) ראה לקו"ת ויקרא (ה, ד). הל' ת"ת לרבנו הזקן רפ"ב.

וזאת הברכה

. . . אודה בעד איווי הצלחה בעבודתנו להפיץ מעינות חב"ד חוצה, ויה"ר שתקוים ברכתו, שבודאי יוצאת מקול"ע, וכת"ר, כהן, נוטל חלק — בעבודה — ובמילא גם בשכר הבא עי"ז. ובכיון הנני כותב "בעבודתנו" כי עבודה זו שלו היא בעיקרה, ובעבודה זו בטוח הוא אשר שלו היא ובחלקו נפלה,

כי הנה, בכלל, הרי בבחור האדם דרכו בחיים ועסקיו, אינו יודע בבירור אם כיון אל חלקו בבחירתו — וכמארז"ל (פסחים נד, ב) ז' דברים מכוסים מבנ"א ואלו הן כו' ואין אדם יודע במה משתכר — לא כן ענינים שאינם תלוים בבחירה וניתנו לו מלמעלה, שבודאי אליו הם שייכים ובהם צריך הוא לשמש את קונו, שזהו תכלית בריאת האדם עלי אדמות וכמרז"ל (משנה סוף קדושין) אני נבראתי לשמש את קוני. ובפרט ענינים אלו הם כל הדברים הניתנים לאדם מלידה. ולדוגמא אם הוא ישראל, לוי או כהן.

והחילוק בין סוגים אלו בכלל — אף שכאו"א מהם כלול מכולם — כתוב בתנ"ך שנוי ברז"ל ונפסק להלכה למעשה ביד להרמב"ם: א) בחלוק בין לוי לשאר ישראל וז"ל (סוף הל' שמטה ויובל): (שבט) לוי . . שהובדל לעבוד את ד' ולשרתו (הכונה על עבודת המקדש, וכמ"ש בהל' בהמ"ק רפ"ג), ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים — (ומפני שכל סוג מכהן לו"י כלול מכולם לכן מסיים שם: ולא שבט לוי בלבד אלא כל כו' ועייג"כ יומא כו, א).

— ובזה נכללו גם כהנים, ב) מוסיף הכהן על הלוי, אשר (הל' כהמ"ק רפ"ד) הובדלו מכלל הלוים לעבודת הקרבנות — כמש"נ (דברים לג, יוד) יורו משפטיך — דקאי על כל השבט וגם הכהנים בכלל — ישימו קטורה גו' דקאי רק על הכהנים.

והנה קיום הציווי דיורו משפטיך ותורתך — יכול להיות בת"ת לרבים איזה לימוד שיהי', ישימו קטורה וכליל, אשר עתה הוא התפלה שכנגד תמידין תקנו, וריה"ו אמר, מנחה כנגד קטורת תקנוה (תוד"ה עד ברכות כו, ב, ועייג"כ לח"מ בהל' תפלה פ"ג ה"ב) — יכול להיות ע"י שמעורר את חברו לעבודת התפלה והדבקות בבורא באיזה אופן שיהי',

אבל ב' הענינים יחד, יורו תורתך וגם כליל, תורה ותפלה, ששניהם מוטלים על הכהן כנ"ל, זהו דוקא ע"י תורת חסידות חב"ד, שהיא הכוללת גם שתיהם: תורה בי"ש ועבודת התפלה ע"י חב"ד . . .

(ממכ' יב אלול תש"ה)

מכתבים כלליים
לראש השנה

מכתבים כלליים לראש השנה

ח"י אלול השי"ת (באידית) 403
ח"י אלול השי"ת (בלה"ק) 404
ג' דסליחות ה'תשי"א (באידית) 406
ג' דסליחות ה'תשי"א (בלה"ק) 407
ח"י אלול ה'תשי"ב (באידית) 408
ח"י אלול ה'תשי"ב (בלה"ק) 409
ראשון דסליחות ה'תשי"ג (באידית) 410
ראשון דסליחות ה'תשי"ג (בלה"ק) 412
ימי הסליחות ה'תשי"ד 414
ימי הסליחות ה'תשט"ו 415
סליחות טעג ה'תשט"ז 417
סליחות טעג ה'תשי"ז 419
כ"ה אלול ה'תשי"ח 423
כ"ה אלול ה'תשי"ט 425
ימי הסליחות ה'תש"כ 427
ערש"ק פ' אתם נצבים ה'תשכ"א 429
כ"ה אלול ה'תשכ"ב 431
ימי הסליחות ה'תשכ"ג 434
ימי הסליחות ה'תשכ"ד 438
ימי הסליחות ה'תשכ"ה 441
ימי הסליחות ה'תשכ"ו 444
ימי הסליחות ה'תשכ"ז 447
ימי הסליחות ה'תשכ"ח 450
ימי הסליחות ה'תשכ"ט 453
מוצש"ק ח"י אלול, ה'תש"ל 457
ימי הסליחות ה'תשל"א 462
בין כסה לעשור, ה'תשל"ב 467
ח"י אלול ה'תשל"ב 471
וא"ו תשרי ה'תשל"ג 475
מוצש"ק ח"י אלול ה'תשל"ג 479
וא"ו תשרי ה'תשל"ד 484
ימי הסליחות ה'תשל"ד 489

מכתבים כלליים לראש השנה*

ב"ה, ח"י אלול, השי"ת

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

שטייענדיק אויפן שוועל פון דעם נייעז יאָר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, דערוועקט זיך יעדער איינער פון אונז צו מאַכן אַ חשבון הנפש פון אַלעס וואָס האָט מיט עם פאַסירט אין דעם פאַרגאַנגענעם יאָר. יעדער איינער נעמט אַן דעם באַשלוס, אַז דער נייער יאָר זאָל זיין בעסער און העכער אין אַלע הינזיכטן, און ער וועגדט זיך מיט אַ תפלה צו אונזער פאַטער אין הימל צו געבן עם אַ כתיבה וחתימה טובה, אַ גוטן און זיסן יאָר בגשמיות וברוחניות.

אונזערע חכמים זכרונם לברכה זאָגן, אַז דורך געבן צדקה ווערט די תפלה אָנגענומען און זי פועל"ט, אַז ג־ט זאָל אונז געבן געזונט, פרנסה, און גליק.

אָבער ווי דער מענטש באַשטייט פון אַ גוף און אַ נשמה, במילא איז ווען מיר ריידן פון אָרימקייט, איז דאָס סיי אין קערפערליכן זין — די באַדערפענישן וואָס זיינען שייך צום גוף, און סיי אין אַ גייסטיקן זין — די באַדערפענישן וואָס זיינען שייך צו דער נשמה. אָבער אויך אין צדקה, איז פאָראַן צדקה פאַרן גוף און צדקה פאַר דער נשמה. זאָגן אונזערע חכמים (תדבא"ר פכ"ז) כי תראה ערום וכסיתו, ווען דו זעסט אַ נאַקעטן, זאָלסטו עם באַקליידן — וואָס מיינט דער נביא דערמיט? ער מיינט, אַז ווען דו זעסט אַ מענטשן אָן תורה, זאָלסטו עם לערנען קריאת־שמע און תפלה, און דערמוטיקן צו טאָן מצות, לערנען תורה, אאַ"וו.

אין די טעג פון חשבון הנפש, דאַרף זיך יעדער איינער, מאָן אָדער פרוי, אָפגעבן אַ חשבון, וויפל צדקה ער האָט געגעבן פאַר די מאַטעריעלע נויט באַדערפיקע און וויפל צדקה ער האָט געגעבן פאַר די גייסטיקע נויט באַדערפיקע, אַ חשבון אויך צי דאָס איז געווגעזן לויט דער גרויס פון זיין פאַרמעגן, גייסטיקן און מאַטעריעלן. און איצט איז נאָך אַ צייט צו פאַריכטן וואָס מען האָט פאַרפעלט.

און פונקט אַזוי ווי אָפילו אָן אָרימאָן קען און מוז העלפן זיין אָרימען חבר מיט וואָס ער האָט, אַזוי קען און מוז יעדער איד, אָפילו אויב אָרעם

---

*) כמה מהמכתבים נכתבו ע"י כ"ק אדמו"ר שליט"א הן בלה"ק והן באידיש (בשינויים), ומשנה לא זזה ממקומה. המו"ל.

גייסטיק, העלפן אַ צווייטן גייסטיקן אַרימאַן מיט וואָס ער באַזיצט אין גייס־טיקן זין, אויסאיבן אַ גוטע השפּעה אויף די אַרומיקע צו מקרב זיין זיי צו תורה און מצות.

און די וועלכע זיינען רייך מאַטעריעלישׁ, ווי אויך די וועלכע האָבן גייסטיקע אוצרות — די בעלי תורה, בני הישיבה, אד״ג — מוזן געבן מיט אַ ברייטער האַנט פון זייער געלט און זייערע גייסטיקע אוצרות, צו ראַטע־וועז, היילן, און שטאַרקן די נשמה און דעם גוף פון זייערע ברידער און שוועסטער.

איך פאַרענדיק מיט אַ וואונש אַז ברכה, אַז אונזער פאַטער אין הימל, דער אב הרחמים, זאָל אונז אַלעמען געבן אַ כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות, און שיקן אונז די גאולה האמיתית ושלימה דורך משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה
מנחם מענדל בן חנה שניאורסאהן
חתנא דבי נשיאה כבוד קדושת אדוננו
מורנו ורבנו (מליובאוויטש) זצוקללה״ה
נבג״מ זי״ע הכ״מ

ב״ה, ח״י אלול, השי״ת
ברוקלין, נ. י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה:

בעמדינו על סף השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל בני ובנות ישראל לטובה ולברכה, הנה כל אחד ואחת מאתנו מתעורר ועושה חשבון מכל הקורות אותו במשך שנה העברה, את אשר עשה הוא ואשר נעשה אתו, מחליט להיטיב דרכיו ופונה בתפלה אל אבינו שבשמים, אשר יכתבנו ויחתמנו, אותו אותה ואת כל אשר להם, לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

אמרו רבותינו ז״ל, אשר על ידי נתינת צדקה לעני — התפלה פועלת וממשכת חיים טובים גאולה וישועה פרנסה וכלכלה.

בגשמיות וברוחניות: להעיר מהגמי״י הל׳ תשובה פ״ג ה״ג. לקו״ת דברים גו, א.
על ידי נתינת צדקה: ב״ב יו״ד, א. נתבאר בארוכה באגה״ק, בהקדמה לסידור ועוד.

והנה האדם, כמו כל הנבראים ואפילו מלאכי עליון בעל גוף ונפש הוא, וכמו שיש עני בגוף וצרכי הגוף, כך יש עני בנפש וצרכי הנפש, לכן גם בצדקה ישנה צדקה בגשם וצדקה ברוח, וכמרז"ל (תדב"א רבה פכ"ז) כי תראה ערום וכסיתו כיצד אלא אם ראית אדם שאין בו דברי תורה הכניסהו לביתך ולמדהו קריאת שמע ותפלה ולמדהו כו' וזרזהו במצות.

וכמו שבצדקה בגשם גם עני בגשם מחוייב בה, כי אין לך עני שאינו יכול למצוא אופן איך לעזור לעני חברו.

כך בצדקה ברוח גם העני ברוח מחוייב בה, כי אין לך איש ואשה בישראל שאינו יכול להשפיע על בני ובנות ישראל לקרבם ליראת שמים תורה ומצות.

וכמו שבקשת כל אחד ואחת מאתנו היא לכתיבה וחתימה טובה בגשמיות וברוחניות, כך על כל אחד ואחת מאתנו להשתדל בצדקה הגשמית וצדקה הרוחנית גם יחד, ובפרט בימי אלול ותשרי.

ובבואנו בימים האלו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, יהי' בידי כל אחד ואחת מאתנו כולנו — חשבון גדול, לפי מאודו שלו, של צדקה שעשה להושיע את העני בגשם, ושל צדקה שעשה להושיע את העני ברוח.

ולפום גמלא שיחנא, אשר העשירים בגשם והעשירים ברוח — בעלי תורה יושבי אהל ובני הישיבות — צריכים לבזבז ביד רחבה ממונם ומידיעותיהם להצלת, רפואת והבראת נפש וגוף אחיהם ואחיותיהם שיחיו.

ואבינו אב הרחמים יכתוב ויחתום את כל אחד ואחת מאתנו בתוך כלל ישראל לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה, בגשמיות וברוחניות, ויביא לנו, במהרה בימינו ממש, את הגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו, אמן.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה

והנה האדם וכו': בארוכה בהמשך ר"ה השי"ת.

מלאכי עליון: אפילו דאצילות (אגה"ק ס"ך). ראה ע"ח ש"נ פ"ח. וראה ג"כ פרדס שער כד פי"א פט"ו. וכמש"כ הרמב"ן — (הובא בתו"א ד, ב. לקו"ת ברכה צח, א). ומש"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ב ה"ג (הובא ברמב"ן סוף שער הגמול) ובמו"נ ח"א פמ"ט, עכצ"ל ששולל גוף גשמי. וראה מורה נבוכים ח"ב פ"ו ובפרדס שער ו' פ"ו. ועדיין צ"ע.

וכמו שבצדקה: שו"ע יו"ד סרמ"ח. וש"נ.

חשבון גדול: ב"ב ט, ב. ראה אגה"ק ס"ג.

לפום גמלא: דוקא. וראה גחל העונש ע"ז כתובות סו, ב. ושם.

אב הרחמים: ראה לקו"ת ד"ה שיר המעלות ממעמקים רפ"ב. באור ע"פ שחורה רפ"ו.

ב״ה, ג׳ דסליחות ה׳תיש״א
ברוקלין, נ. י.

צו בני ובנות ישראל,
איבעראל,
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה מרובה:

אין די טעג וועז מיר שטייען אויפן שיידוועג צווישן דעם אַלטן אוז דעם נייעז יאָר, הבא עלינו ועל כל בני ובנות ישראל לטובה ולברכה, אין די טעג פון גייסטיקער אויפלעבונג אוז חשבון,

שאָפט זיך בא יעדן איינעם דער באַשלוס, אַז דער צוקונפטיקער יאָר זאָל זיין אַ בעסערער אוז מער געהויבענער — אין טאָג־טעגליכן לעבן אוז ממשות׳דיקע אויפטואונגען פאַר זיך אוז פאַר דעם צווייטן.

אויב אַלע יאָר איז דאָס אַזוי, איז היינטיקס יאָר פון באַזונדערער באַדייטונג, וואָרום דער קומענדיקער יאָר תשי״ב — איז דער יאָר פון ש מ י ט ה.

דער יאָר פון שמיטה איז, אין מאַנכע באַציאונגען, אַ ספעציעלער. ענליך ווי שבת איז דער הייליקער טאָג אין די זיבן טעג פון דער וואָך, אַזוי איז דער יאָר פון שמיטה דער הייליקער יאָר אין דעם זיבן־יאָרן־גאַנג. די תורה גיט אַ באַזונדערע פראַגראַם פאַר דעם שמיטה יאָר: ושבתה הארץ — די ערד דאַרף רוען, שבת להוי׳ — אַ רו געהייליקט צו ג־ט.

דאָס אַלץ אין מאַטעריעלן, פיזישן זין.

אין אַ טיפערן, גייסטיקן זין, מיינט דאָס, אַז דער יאָר דאַרף דער־מאנען אויף: ושבתה הארץ — אַפרייסן זיך פון „ערדישקייט" אוז גראַב־קייט; ווערן רוחניות׳דיקער. שבת להוי׳ — אַפטרייסלען זיך פון די פאַלשע אידעאַלן אוז כלומר׳שטע רוחניות, וועלכע פירן, סוף סוף, צו נאָך נידעריקערע מעשים אוז גראַבקייט, אוז הויבן זיך צו אמת׳ער אידלקייט אוז רוחניות דורך תורה אוז מצות געגעבן פון ג־ט. אוז די אידלקייט אוז רוחניות דאַרף דורכדרינגען דעם לעבן אין אַלע פרטים, אויך אין עסן, טרינקען, האַנדל, אַא״וו. אַפילו זאָכן, ווועלכע זיינען פאַרבונדן מיט פיזישן אוז מאַטעריעלן טאָג־טעגליכן לעבן דאַרפן אויך זיין אַנגעפילט מיט דער ליכט פון ג־טליכקייט.

דורכגעדרונגען פון דעם געדאַנק פון אַ שבת אוז שמיטה אין אונזער טאָג־טעגליכן לעבן, אוז ענטשלאָסן צו האַלטן זיך בא דעם וועג פון תורה אוז מצוות מיט מסירת נפש, וואָס אונזער פאַלק האָט זיך אויסדערווייל

און אויסגעטראטן שוין איבער דריי טויזנט יאר, וועלן מיר זיכער זוכה זיין צו א כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה
מנחם מענדל בן חנה שניאורסאהן

ב"ה, ג' דסליחות ה'תיש"א
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

באחרית השנה, כאשר אנחנו מתכוננים לראשית שנה, הבאה עלינו ועל כל בני ובנות ישראל לטובה ולברכה,

הנה כל אחד ואחת מעריך לעצמו תכנית, כללית על כל פנים, מהנהגותיו ופעולותיו לימים יבואו, בקבלה טובה והחלטה לעלות מעלה מעלה.

שנת ה'תשי"ב הממשמשת ובאה היא שנת השמיטה, שנה אשר "שבת שבתון יהי' לארץ שבת להוי' (לשם הוי') . . והיתה שבת הארץ לכם לאכלה . . ולבהמתך וגו'".

אין מקרא יוצא מידי פשוטו.

אבל נוסף על זה, הנה רמז גדול רמזה תורתנו הקדושה, ותכנית מפורטת לשנה הבע"ל הכינה לנו:

שבת שבתון יהי' לארץ — שביתה מכל ארציות וחומריות אשר בחיינו היום־יומיים ובפעולתינו

שבת להוי', לשם הוי' — ולא לשם דעות כוזבות והשקפות זרות, מטעות ומדיחות את האיש הישראלי מדרכו המקוריית והעצמיית, היא דרך הוי', אשר עלי' מסר נפשו אבינו הראשון — אברהם, והוא ציווה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור דרך זו, וכן עשו, ובדרך זו חי עמינו עם ישראל זה יותר משלשת אלפי שנה.

והיתה שבת הארץ לכם לאכלה . . ולבהמתך — שביתת החומריות והשגת הרוחניות אין תכליתן שתהיינה רק בעת התפלה ולמוד התורה, ואחר זה, הנה יאמר בלבבו: בעסקי, באכילתי וכיו"ב הנה ככל הגויים בית ישראל,

— לא זוהי דרכנו.

א־ל אחד ותורה אחת לעם ישראל, גוי אחד בארץ, אחדות ושלמות

מוכרחה להיות בחיינו, חיים אחידיים, מיוסדים וחדורים רעיון אחד, והוא: ישראל אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד.

שבת הארץ שבת להוי' מוכרחת להיות בכל ענינינו, גם לאכלה גם לבהמתך.

אך ורק באופן חיים כאלה הי' קיומנו עד עתה, ועל ידי החלטה להביא הנהגה זו בפועל בחיים היום־יומיים גם להבא, נזכה לכתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הגראה והגלה.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה

ב"ה, ח"י אלול, ה'תשי"ב
ברוקלין, נ. י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו,

שלום וברכה:

אויפן שוועל פון נייען יאָר, שנת תשי"ג הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה, שיק איך מיין ברכה לשנה טובה ומתוקה לכל אחינו ואחיותינו בני ובנות ישראל באשר הם שם, ה' עליהם יחיו.

דער יאָר תשי"ב, דער יאָר פון שמיטה, גייט אַוועק, און די טעג דער־מאָנען אונז וועגן דער גרויסער מצווה, וואָס איז „אַ פעסטער זייל און אַ גרויסער יסוד פאַר אונזער דת", די מצוה פון הקהל, וועז דאָס גאַנץ פאָלק, מענער, פרויען און קינדער, פלעגן זיך פאַרזאַמלען חול המועד סוכות אין דעם געהייליקטן אָרט, דעם בית המקדש, שיבנה במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו, צו הערן אַ ריי פרשיות פון דער תורה, פרשיות וועלכע ריידן וועגן קבלת מלכות שמים, קבלת עול מצות און בפרט די מצוה פון צדקה (עשר תעשר).

און כאָטש תמיד אין אַלע צייטן זיינען אידן אָנגעוואָגט צו דערציען אידישע קינדער אין דעם וועג פון תורה ומצות, דערוועקט אונז און דערמאָנט אונז וועגן דעם די מצוה פון הקהל מיט אַ באַזונדערער שטאַרקייט.

אין די דאָזיקע טעג, ענדע פון פאַריקן יאָר און אָנפאַנג פון שנה הבאה, זאָל יעדער פאָטער און מוטער בישראל, יעדער רב ומנהיג, יעדער עסקן און בעל השפעה, אָננעמען דעם ערנסטן באַשלוס אין דעם גייסט פון מצות הקהל, ניט נאָר אויף די קומענדיקע טעג פון ימים נוראים און סוכות, די טעג פון הקהל, נאָר אויף אַ גאַנץ יאָר — צו פאַרזאַמלען אין אַריינבאַטייליגען אידישע קינדער מאַסנווייז אין די ישיבות, תלמוד־תורות און מוסדות חינוך על טהרת הקדש; און דורך צדקה מיט אַ ברייטער האַנט פאַרפעסטיקן און פאַרזיכערן

דעם קיום פון די מוסדות חינוך הכשר פון אידישע קינדער, אינגלעך און מיידלעך, אומעטום.

אויף דערציען זיי אין גייסט פון יראת שמים, אהבת השם, אהבת התורה והמצות און אהבת ישראל.

בזכות זה וועט אונז השם יתברך מזכה זיין מיר זאלן גאר אינגיכן קענען מקיים זיין די מצוה פון הקהל אין בית המקדש בירושלים הבנוי, על ידי משיח צדקנו, בב"א.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות



ב"ה, ח"י אלול, ה'תשי"ב
ברוקלין, נ.י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו,

שלום וברכה:

לקראת השנה החדשה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני שולח לכל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל, באשר הם שם, ה' עליהם יחיו, ברכה חמה להכתב ולהחתם לשנה טובה ומתוקה.

מקץ ובמועד שנת השמיטה, האי שתא, נזכרים אנו בזאת המצוה עמוד חזק ויסוד גדול בדת, מצות הקהל, אשר כל העם האנשים והנשים והטף היו נקהלים במקום המקודש, שיבנה בב"א, לשמוע פרשת קבלת מלכות שמים, קבלת עול מצות, קבלת בריתות של תורה ומשמיע לרבים עשר תעשר.

ואף על פי שבכל עת ובכל שעה מצווים אנו בחינוך הבנים והבנות לשמור דרך ה', הנה מקץ ובמועד שנת השמיטה מצווים אנו בזה ביתר שאת ובתוספות התעוררות. וכמו שנאמר: ובניהם גו' ישמעו ולמדו ליראה את ה'.

ובטח אשר בימים הנוראים ובימי חג הסוכות, ימי הקהל, הבע"ל,

עמוד . . בדת: תינוך סוף מצות ברי"ת.
פרשת קבלת . . תעשר: רש"י סוטה מא, א. וברמב"ם הל' חגיגה רם"ג: פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת.

יתעורר כל רב, כל מנהיג, כל עוסק בצרכי ציבור, כל אחד אשר דבריו נשמעין —

ודברים היוצאים מן הלב לב ער שישנו לכל אחד ואחת מישראל, נכנסים אל לב השומעים —

לעורר את בני עדתו וסביבתו לתורה ויראת שמים ביתר שאת וביתר עז, ובפרט לתמוך לחזק ולהרחיב את מוסדות החינוך הכשר, חינוך של לימוד תורה ביראת שמים, ולהקהיל ולהביא את הבנים והבנות להתחנך בהם, להיות נצר מטעי הוי' מעשה ידיו להתפאר.

ואני תקוה אשר התעוררות והשפעה זו תהא נמשכת ופועלת על כל השנה כולה.

ובגלל זאת יזכנו השם יתברך לגאולה השלימה על ידי משיח צדקנו, לעשות ולקיים מצות הקהל בזבול בית תפארתנו, במהרה בימינו, אכי"ר.

המברך ומתברך בכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות
מנחם מענדל בן חנה שניאורסאהן

כל מנהיג: להעיר, אשר י"א שבאם אין מלך בישראל הגדול שבדור הי' קורא פרשת הקהל. ובאזהרות רב סעדי' גאון (דיבור לא תשא): רב מהיר יקרא ספר במועד שמיטת (מנחת חינוך שם. ביאור הרב פערלא על ס' המצות לרס"ג, עשה ט"ז ופ' יו"ד). ואכ"מ.

אחד ואחת: כידוע, גם נשים חייבות במצות הקהל.

ב"ה, ראשון דסליחות, ה'תשי"ג
ברוקלין, נ. י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו,

שלום וברכה:

צום נייען יאָר הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, דריק איך דערמיט אויס מיין ברכה לכל אחינו ואחיותינו בני ובנות ישראל באשר הם שם, לשנה טובה ומתוקה.

ראש השנה, דער אָנהויב פון אַ נייען יאָר — ה' אלפים תשי"ד לבריאת העולם — איז ניט אין ערשטן טאָג פון דער וועלט באַשאַפונג, נאָר דער טאָג וועו אדם הראשון, דער ערשטער מענטש, איז באַשאַפן געוואָרן — דער זעקסטער טאָג פון מעשה בראשית. די וועלט פון דומם (אומבאָוועגלעכע זאַכן,

מינעראַלן אד״ג), צומח (פלאַנצונגען), חי (לעבעדיקע באַשעפענישן) איז באַ־ שאַפן געוואָרן פריער, ווי די תורה דערציילט אונז. פונדעסטוועגן ווערט ראש השנה געפייערט אין דעם טאָג ווען דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן, און פון דעם טאָג דוקא הויבט זיך אָן דער נייער יאָר פאַר דער גאַנצער וועלט — חי, צומח און דומם אַריינגערעכנט; דעם טאָג זאָגן מיר ״זה היום תחילת מעשיך״ — דאָס איז דער טאָג פון דעם אָנהויב פון דיינע ווערק!

דאָ ליגט אָ טיפע לערע און מוסר השכל, וואָס יעדערער מוז זיך אַריינטראַכטן אין דעם ובפרט — אין די איצטיקע טעג פון חשבון הנפש:

די וועלט, אַלע טיילן פון דער וועלט, זיינען געוואָרן דאָס וואָס זיי דאַרפן זיין ערשט דאָן ווען דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן, וואָס ער איז תכלית הבריאה (דער צוועק פון דער באַשאַפונג).

דער מענטש איז אַ ״עולם קטן״; אין אים שפיגלט זיך אָפ די גאַנצע בריאה. פונקט ווי אין כללות הבריאה, אַזוי אין דעם מענטשן בפרט, זיינען פאַראַן אַלע דרגות פון דער בריאה. אין פאַרלויף פון זיין לעבנס־וועג מאַכט דער מענטש דורך אָ צייט ווען ער לעבט ווי אָ דומם, אָ צייט ווען ער איז ווי אָ צומח, דערנאָך ווי — חי און — מדבר. אָבער אויך דאָן ווען דער מענטש קומט צום מענטשלעכן שכל און גייסט, זיינען פאַראַן אין זיין לעבן און מעשים די אַלע מדריגות: אין געוויסע צייטן פון טאָג קען זיין אַז דער מענטש אונטערשיידט זיך ניט פון אָ דומם; אין אַנדערע צייטן איז ער אין דער דרגא פון אָ צומח אָדער אָ חי, און עס זיינען פאַראַן די צייטן פון מעשים און טעטיקייטן וואָס זאָגן עדות, אַז ער איז אָ אדם — אָ שכלי ורוחני.

דער מוסר השכל פון ראש השנה פאַר יעדן מענטשן איז:

דער אָנהויב, ראש השנה, איז ערשט דאָן ווען דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן, די גאַנצע פריערדיקע בריאה פון דומם, צומח, חי, באַרעכטיקט נאָך ניט די פייערונג פון בריאת העולם; ערשט דאָן ווען אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן און האָט געפונען די גאַנצע בריאה: ״בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו״ (קומט, לאָמיר זיך בוקן, קניען און דינען ג־ט אונזער באַשעפער) און האָט עס דורכגעזעצט אַז אַזוי איז דאָס געווען (זהר חלק א׳ רכא, ב. פרקי דרבי אליעזר פרק יא׳); אַז ער האָט פאַרבונדן די בריאה מיט דעם בורא און געמאַכט די וועלט פאַר אָ משכן און מקדש פאַר דער ג־טלעכער שכינה — דאָן ווערט דערפילט די כוונה און תכלית פון דער גאַנצער בריאה און פון יעדער טייל פון איר, און דאָן ערשט איז — ראש השנה, אָ נייע צייט

אַזוי באַ יעדן מענטשן, סיי אין פאַרלויף פון לעבן בכלל, סיי יעדן טאָג בפרט, איז די פנימיות און עצמיות פון מענטשן באַשטייט אין דעם, אַז דער חלק האדם וואָס איז אין אים זאָל באַווירקן און דורכדרינגען דעם חלק החי, דעם חלק הצומח און דעם חלק הדומם באַ אים. ערשט דאָן איז דער נאָמען ״אדם״ ריכטיק צוגעפאַסט און נאָר דאָן, ווען אויך די טיילן פון זיין

לעבן און טעטיקייטן אין וועלכע ער גלייכט זיך אויס מיט אַ חי, צומח און אפילו דומם, ווערן פון אים אויסגעלייטערט, אויסגעאיידלט און דערהויבן ביז זיי ווערן אויך דורכגעדרונגען מיט דער היכקייט פון מדבר, אַזוי אַז דער גאַנצער אדם, דער גוף און נשמה, זאָל דורכפירן דעם רוף: „בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו!", דאָס קען מען נאָר דערגרייכן דורך פירן אַ לעבן לויט די אַנווייזונגען פון בורא, אַ לעבן על פי תורה ומצוה פון ה' עושנו.

שטייענדיק אויפן שוועל פון דעם נייעז יאָר, אַנהויבנדיק אַ נייעז יאָר און אַ נייע תקופה אין לעבן, דאַרף יעדער מענטש נאָכאַמאָל אַרויינטראַכטן זיך און אייגקריצן אין זיין זכרון, אַז „זה היום תחילת מעשיך", דאָס איז דער אַנהויב, דער יסוד און תכלית פון דער גאַנצער בריאה, קבלת עול מלכות שמים, וועז די גאַנצע בריאה רופט אויס: „ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד".

בברכת שנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות

ב"ה, ראשון דסליחות, ה'תשי"ג
ברוקלין, נ. י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
די בכל אתר ואתר,
ה' עליהם יחיו,

שלום וברכה:

לקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע ברכתי לכל אחינו ואחיותינו בני ובנות ישראל באשר הם שם, ברכת כתיבה וחתימה טובה.

ראש השנה, ראש ותחילת השנה החדשה — שנת ה' אלפים תשי"ד לבריאת העולם — הנה, כידוע, אין זמנו וקביעותו ביום ראשון למעשה בראשית, אלא ביום ברוא אלקים אדם על הארץ. והגם אשר כל חלקי הבריאה — דומם, צומח, חי — קדמו לאדם, כמספר בתורה, בכל זאת עושים אנו זכרון לבריאה דוקא ביום בריאת האדם. ביום זה דוקא מתחילה תקופה חדשה לכל התבל כולו — חי, צומח ודומם בכלל, וביום זה אנו אומרים: „זה היום תחילת מעשיך!"

מכאן הוראה ומוסר השכל לכל אחד ואחת מאתנו, להתבונן ולהסתכל בו, ובפרט בימי חשבון הנפש אלו:

זה היום: ראה ר"ן לר"ה טז, א. תרא"ג מהרש"א שם כו, א. ד"ה זה היום ה'תש"ד (לכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע).

השמים והארץ וכל צבאם באים לתכליתם וצביונם רק — כשנברא האדם, תכלית הבריאה.

האדם הוא עולם קטן. כמו בכללות הבריאה, כן באדם עצמו ישנן כל המדריגות — דומם, צומח, חי ומדבר. במשך ימי חייו עובר האדם מדרגא לדרגא. בתחילה הוא במדריגת דומם, אח"כ — במדריגת צומח, במדריגת חי, ולאחרונה, כשעומד על דעתו ושכלו והרוחניות שלו מגיע הוא למדריגת אדם. אבל גם אז, כשמגיע למעלת אדם, הנה באורח חייו ומעשיו ג"כ ישנן כל מדריגות אלו. חלק מזמנו — משתווה הוא לדומם, כמה שעות ביום — פעולותיו בדוגמת פעולות הצומח והחי. וחלק ממעשיו מעיד על מעלת האדם, נברא שכלי ורוחני, גוף ונשמה שהיא חלק אלקה ממעל ממש.

ראש השנה מלמדנו: תחילה וראש כל הבריאה — הוא האדם. רק כשנברא אדם הראשון, אשר תיכף לבריאתו הודיע והכריז לכל: "בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו", ופעל זה בהם, ועל ידי זה עשה את העולם ומלואו מקדש ומשכן לשכינתו ית', אז נתמלאה הכוונה והתכלית של הבריאה, ואז הוא — ראש השנה, ראש לתקופה חדשה.

וכן הוא גם בחייו של כל אחד ואחת: עצם האדם בא לידי ביטוי רק אז — כאשר האדם אשר בו משפיע ומחדיר את חלק החי, חלק הצומח וחלק הדומם שלו. יתר על כן: רק כאשר גם חלקי חייו ופעולותיו שבהם משתווה לחי, צומח ואפילו דומם, מזככם מגבי' אותם ומקדשם עד שגם הם חדורים רוחניות וקדושה, אז רק אז הוא אדם באמת, נברא אשר כולו אומר: "בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו", על ידי אורח חיים בדרך התורה והמצוה אשר ה' עושנו נתן לנו, ואשר ביכלתו ותכלית בריאתו היא לפעול אשר כל הבריאה תכריז: "ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד!"

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות

עולם קטן: תנחומא פקודי ג. ת"ז סט (ק, ב). וראה אדר"נ פל"א. תורה אור (לרבנו הזקן) ס' בראשית ד"ה להבין הטעם שנשתנה.

הודיע והכריז: זהר ח"א רכ"א, ב. פדר"א פי"א. פיה"מ סוף תמיד.

ואפילו דומם: ראה משנה ספ"ב תב"ק.

מלך, מלך, ימלוך: ראה ילקוט שה"ש תתקפ"ז: קשחתם כתר מלכות כו' ובפיה"מ להצ"צ ריז, א: כנגד מלכיות, זכרונות, שופרות.

---

*) אוה"ת סדור (תפלה) ע' פז. המו"ל.

ב"ה, ימי הסליחות ה'תשי"ד
ברוקלין, נ. י.

אל אחינו ואחיותינו, בני ובנות ישראל,
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

אין לעבן, און ספעציעל אין גייסטיגען לעבן, פאדערט דער אריבער־גאנג פון איין יאהר צום צווייטן א חשבון און סך־הכל פון דעם אלטן יאהר, כדי צו וויסן ווי דער נייער יאהר דארף איינגעשטעלט ווערן.

איינער פון די חשוב'סטע מאמענטען פון דעם יאהר ה'תשי"ד פון אידישען חשבון הנפש שטאנדפונקט, איז — וואס אין דעם יאהר איז נאך מעהר בולט געווארען די איבערצייגונג אין דער פאלשקייט פון געוויסע „אידע־אלן" און האפנונגען, און אז אידן קענען זיך ניט פארלאזען אויף זיי. די אידעאלן און „איזמען" און די יעניגע גרופן וועלכע פארטרעטן זיי, האבן געבראכט ווידער אמאל א ביטערע אנטוישונג פאר די וועלכע האבן אויף זיי געלייגט זייערע האפנונגען.

דאס יאהר תשי"ד האט פארשטארקט די איבערצייגונג אפילו אין אף־געפרעמדטע קרייזן, אז דער קיום פון אידישען פאלק קען געזיכערט ווערן נאר און אינציג דורך אנהאלטן זיך פעסט אין דער תורה און דעם לעבנס שטייגער וואס זי ווייזט אן. אויך די פשרה־שיטה, אז אידן דארפן זיך האלטן אויף צוויי אדער דריי גלייך וויכטיגע יסודות, וואס איינע פון זיי איז תורה, האט דער אוועקגייענדער יאהר ווידער אמאל באוויזן אז די פשרה דינט אלץ בריק צו פארפירן אידן פון רעכטס אויף לינקס און וויטער מאכן זיי פון עכטער און אמת'ער אידישקייט, אידישקייט פון מצות מעשיות בפועל אין טאג טעגליכן לעבן,

וואס נאר דאס האט אויפגעהאלטן אידן זינט זיי זיינען געווארען א פאלק ביים בארג סיני אננעמענדיג די תורה.

עס איז א נארישער און נאכמער געפערליכער טעות, אז מען קאן יוצא זיין מיט שיינע רייד און „ספיטשעס" און דערביי פירן זיך ככל הגוים, אדער אז עס איז גענוג באקומען אידישקייט־„איינשפריצונגען" אין געוויסע טעג פון יאהר אדער געוויסע מאמענטען פון לעבן,

וואהרום תורה און מצות־אידישקייט איז א לעבנס־ארט וואס מוז ארום־נעמען און דורכדרינגען דעם טאג טעגליכן לעבן. פונקט ווי א געזונטער מענטש איז א מענטש וואס איז שטענדיג געזונט, און נישט בלויז געזונט פון צייט צו צייט אדער עטליכע טעג אין יאהר, אזוי איז דער גייסטיג געזונטער איד — דער איד וואס לעבט מיט תורה און מצוות יעדן טאג און אלע טאג,

פונקט ווי אַ מענטש וויל נישט איינגיין אויף פשרות אין זיין פיזישן צושטאַנד — אויף אַ „פיפטי־פיפטי״ — געזונטהייט, האַלב געזונט און האַלב נישט, ח״ו, — אַזוי אויך אין רוחניות׳דיגן לעבן קאָן אַ איד נישט איינגיין אויף אַ פיפטי־פיפטי־אידישקייט.

און פונקט ווי אַ געזונטער מענטש דאַרף זעהן צו געפינען זיך אין אַ געזונטער אומגעבונג און טאָן אַלעס מעגליכעס, אַז די אומגעבונג זאָל זיין געזינטער, אַזוי אויך אין רוחניות׳דיגן לעבן האָט יעדער איד אַ פליכט צו זיך און זיין פאַמיליע, און צו דער סביבה אַרום — צו פאַרשפרייטן די ליכטיגקייט און ווארימקייט פון תורה און מצוות און געזונטער מאָכן אַרום זיך.

דער אויבערשטער זאָל געבן, אַז דער חשבון וואָס מען מאַכט אין דער דאָזיגער צייט זאָל פירן צו דעם פעסטן באַשלוס, און דערזען דעם אמת, אַז אונזער תורת־חיים אין טאָג־טעגליכן פראַקטישן לעבן, איז דער אינציגער דרך־החיים פאַר איידן אַלס יחידים און פאַר איידן אַלס כלל, און נישט נאָר פאַר׳ן לעבן בעולם הבא, נאָר פשוט אויך פאַר אַ גליקליכן לעבן בעולם הזה.

און דער באַשלוס און זיין דורכפירונג אין לעבן זאָל ברייגן און וועט ברייגן יעדערן און יעדערער — אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשט״ו
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

צום אָנקומען פון דעם נייעם יאָהר, וויל איך ווינשען יעדערען און יעדערע בתוך כלל ישראל — לויט דעם אור־אַלטען נוסח — אַ שנה טובה ומתוקה.

ראש־השנה, אָנהויבס יאָהר, איז באַשטימט געווארען, דורך אונזער תורה, אויף דער צייט אין יאָהר אין וועלכער די וועלט איז באַשאַפן געווארען, אָבער ניט אויף דעם ערשטען טאָג פון דער באַשאַפונג, נאָר אויף דעם זעקסטען טאָג וועו עס איז באַשאַפען געווארען דער מענטש.

די גרויסקייט פון דעם טאָג און דער באַשאַפונג, באַשטייט ניט אין דעם וואָס עס איז צוגעקומען נאָך אַ באַשעפעניש און אַ באַשעפעניש מיט אַ שטופע העכער פון די פריערדיקע, אַזוי ווי חי (לעבעדיקע באַשעפעניש) איז העכער פון צומח (געווויקסען) און צומח איז העכער פון דומם (שטיינער, ערד א.ז.ו.),

נאָר אין דעם וואָס עס איז צוגעקומען אַ באַשעפּעניש וואָס איז שלא־בערך אַנדערש פון די פריערדיקע,

וואָרום עד האָט דערקענט דעם באַשעפער אין דער בריאה, און נאָך מער, ער האָט אויפגעהויבן די גאַנצע בריאה צו דעם געפיל, און מיט דעם, צו איר מדריגה פון שלימות.

וואָרום דערפילען און דערזעהן ג־טליכקייט אין בריאה — איז דער ענד־ציל פון דער גאַנצער באַשאַפונג.

* * *

איינע פון די הויבט שטריכען מיט וועלכע דער מענטש אונטערשיידט זיך פון אַלע אַנדערע באַשעפענישען — איז די בחירה חפשית (פרייער אויס־וואָהל) וואָס דער באַשעפער האָט עם געגעבען,

וואָס דער מענטש קען זי אויסניצען אין צוויי געגענזייטיגע ריכטונגען: אַדער, רחמנא ליצלן, גיין אויפן וועג וואָס בריינגט צום צושטערען זיך און בריינגען אַרום זיך חורבן. אַדער, פאַרקערט — אויסצוקלייבן דעם ריכטיגען וועג אין לעבען, און דורכדעם דערהויבען זיך און די בריאה צו איר העכסט מעגליכער מדריגה.

און אויף צו דערקענען דעם וועג און געפינען די לעבענס אויפפירונג וואָס פירט צו דעם ענד־ציל, איז אונז געגעבען געוואָרען די תורה,

וואָס די תורה איז אַ ג־טליכע און אייביקע און אירע אָנווייזונגען זיינען אויף אַלע צייטען און אין אַלע ערטער.

* * *

מיט דעם אייגענעם שכל קען אַ מענטש דערצו ניט דערגרייכען, וואָרום זיין שכל איז דאָך אַ באַגרענעצטער.

דער שכל קען עם בלויז דינען — אויף ענטדעקען און אַרויסבריינגען אין עם די אינערע אַבסאָליוטע געוויסהייט וואָס עד האָט און די אמונה פשוטה אין די זאַכען וואָס זיינען העכער פונם שכל, און דערמיט באַלעבען זיין גאַנצען וועזען און געפינען דעם ריכטיגען וועג אין טאָג טעגליכען לעבען, וואָס דאָס איז דער דרך התורה והמצוה.

* * *

ראש השנה שטעלט זיך דער מענטש ניט בלויז פאַרן ג־טלעכען משפט, נאָר אויך פאַר אַ משפט איבער זיך אַליין.

ער דאַרף באַשליסען — אַז ער נעמט אויף זיך צו דערפילען זיין אויפ־גאַבע און פליכט, צו דערהויבען זיך און די וועלט אַרום זיך צו דער אינערקענונג

פון דעם אַנזאַג „בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו״ (לאַמיר זיך בויגען, קניען און אונטערוואַרפן זיך פאַר דעם אויבערשטען אונזער באַשעפער).

ווי דער ערשטער מענטש, אדם הראשון, האָט עס געטאָן אין דעם ערשטען טאָג פון זיין באַשאַפונג, דעם ערשטען ראש השנה,

וואָס דאָס מיינט אַ טאָג־טעגליכען לעבען על פי התורה.

און ניט, חס ושלום, נעמען דעם וועג וואָס פירט צום אָפגרונט, צו צושטערונג און פאַרניכטונג.

* * *

און זאָל אַ מענטש ניט טראַכטען: וואָס בין איך און ווער בין איך, צו האָבען אַזאַ געוואַלדיקען כח.

וואָרום מיר האָבען, ליידער, געזען וואָס גאָר אַ קליינע מאַטעריעלע כמות קען „אויפטאָן״ אין צושטערען שטעט און לענדער דורך אַטאָמישע קראַפט.

און אויב אויף צושטערונג האָט אַ קליינע כמות אַזאַ געוואַלדיגע קראַפט, וואָס צושטערונג איז דאָך געגען דער כוונה און תכלית פון דער באַשאַפונג,

איז אויף בויען און שטייגען העכער — אַ ודאי און נאָך פילפאָך גרעסער, דאָ די נויטיגע קראַפט באַ יעדען אינצעלנעם מענטשען, אויף דעם גיט עם דער באַשעפער ספעציעלע כחות און מעגליכקייטען, כדי צו קענען דערהויבען זיך אַליין צו דער נויטיקער הויך, העלפען אויך אַנדערע דאָס טאָן, און דערהויבען די בריאה אַלץ נעענטער צו שלימות.

ביז מען וועט צוקומען, סוף כל סוף, צום צושטאַנד אַז „וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויאמר כל אשר נשמה באפו ה׳ אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה״.

בברכת כתיבה וחתימה טובה



ב״ה, סליחות טעג, ה׳תשט״ז
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

דערנענטערענדיק זיך צום סוף פון דעם אַלטען יאָר און שטייענדיג אויפן שוועל פון דעם נייעם יאָר, מאַכט יעדער ערנסט־דענקענדער מענטש אַ סך־הכל פון דעם פאַרגאַנגענעם יאָר און, אויף דעם יסוד דערפון, נעמט ער אָן באַשלוסען צום נייעם יאָר.

בכדי אז דער חשבון ווי אויך די החלטות, זאלן זיין ריכטיגע, דארף מען זיך היטען פון איבערצושאצען די אייגענע מעלות און אויפטואונגען, אבער, אין דער זעלבער צייט, דארף מען אויך ניט פארגרעסערן די חסרונות און דורכפאלען,

וואס אן שטימונג פון אראפגעפאלנקייט, ווער רעדט נאך — יאוש, חס ושלום, איז איינע פון די זאכען וואס שוואכען אפ די ענטשלאסענקייט צו פארבעסערן זיך.

עס קען אבער ליידער זיין, אז אפילו ווען מ׳פארגרעסערט ניט די חסרונות, און מען מאכט א חשבון־צדק — ווייזט זיך ארויס די לינקע נעגאטיוו ניט גוטע זייט צו זיין א גאנץ גרויסע, און אמאהל אפילו א גרעסערע און איבערוועגדע פון דער רעכטער פאזיטיווער גוטער זייט.

אבער אויך אין דעם פאל, טאר מען ניט צולאזען דעם געפיל פון יאוש,

וואס צוזאמען מיט דער טיפער חרטה אויפן עבר און א פעסטען באשלוס ענדערען זיך פון איצט אן און וויטער — וואס דער חשבון־צדק דארף ארויסרופען,

מוז מען שטענדיג געדיינקען אז דאס גוטע, טוב און קדושה — און ווי אונזער תורה, תורת חיים, ערקלערט וואס גוט און היליג איז — זיינען אומצושטערבאר און אייביג,

וואס זיי שטאמען און קומען פון דער נשמה, פון דעם ניצוץ אלקי (ג־טליכען פונק) וואס איז אין מענשען,

אבער די ניט גוטע נעגאטיוועס מעשים, זיינען פארבונדען און קומען פון דעם נפש הבהמית (דער בהמה וואס אין מענשען) און יצר הרע, זיי זיינען בעצם באגרענעצט, און קענען אינגאנצען בטל און אפגעווישט ווערען.

דאס שלעכטע, די ניט גוטע מעשים זיינען בלויז צייטווייליג, און זיי קענען — דורך אמת׳ע און אויפריכטיגע תשובה — פאריכט און אפגעווישט ווערן.

דאס אויבענגעזאגטע מוז ארויסרופען בא יעדען אייגענעם, ניט־קוקענדיג וואס זיין חשבון־צדק פון פארגאנגענעם יאר ברענגט ארויס, א געפיל פון דערמוטיגונג און שטארקער האפנונג אין דעם עתיד (צוקונפט),

וויסענדיג אז זיינע גוטע מעשים אין פארגאנגענעם יאר זיינען אייביק, און האבען ארייגעבראכט ליכטיקייט אין זיין לעבען, אין זיין משפחה און אין כלל ישראל,

וואס כל ישראל ערבים זה בזה (אלע אידען זיינען פארבונדען צווישען זיך, זיי זיינען איין גאנצע).

שיינונגען, וועלכע ווייזען אויף אַ ירידה, ניט אַלע וועלן קליגער און ניט אַלע וועלן פרימער,

איז אָבער אין אמת'ן ובפנימיות — וועלט דאָס גוטע אין וועלט מיט יעדן יאָהר, יעדען טאָג און יעדע רגע שטאַרקער און גרעסער,

וואָרעם יעדע רגע קומען־צו גוטע פעולות.

און אפילו דאָמאָלסט וועלן דאָס ניט גוטע שיינט צו האָבען די אויבער־געווויכט, איז דאָס אָבער בלויז צייטווייליג. סוף כל סוף מוז דאָס גוטע נעמען די אויבערהאַנט און דאָס ניט גוטע אינגאַנצען בטל וועלן,

וואָרעם דער בורא עולם ומנהיגו האָט אָנגעזאָגט אַז אַלע וועלען תשובה טאָן, און דער אויבערשטער, וואָס איז אַ מרבה לסלוח אפילו אויף עבירות וועלכע זיינען מערערע מאָל איבערגע׳חזר׳ט געוואָרן, וועט אָננעמען די תשובה, כי לא ידח ממנו נדח (קיינער וועט ניט פאַרשטויסען וועלן).

און דאָס איז באַ יעדען איינעם אין האָנט צו מאַכען דעם קומענדען יאָר — אַ יאָר פון גאָר אַ גוטען סך־הכל פון זיינע פעולות — דורך איבערשטעלען זיך און ענדערען זיך, און דער אויבערשטער הרוצה בתשובה העלפט אויך אין דעם.

און דער פעסטער בעשלוס אַזוי צו טאָן מאַכט נאָך זיכערער, אַז מען וועט האָבען אַ שנה טובה ומתוקה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה



ב״ה, סליחות טעג, ה׳תשי״ז
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

שטייענדיק אויפן שוועל פונם נייען יאָר, אין די טעג פון חשבון־הנפש פון דעם יחיד אַלס יחיד און אַלס אַ טייל פון דעם כלל, איז די אַריינטראַכטונג אין דעם עולם קטן זה האדם קען פיל באַלויכטן דעם צוועק און תכלית פונם מענטשן אין דעם עולם גדול:

אין דעם מענטשליכן קערפער זיינען פאַראַן שותפות׳דיקע פונקציעס, מיט דער באַטיילונג פון פילע אברים, און ספעציעלע פונקציעס פאַר יעדן אבר באַזונדער. פאַר דער ספעציעלער אויפגאַבע פון אַן אבר פאַדערט זיך, נאַטירלעך, אַ ספעציעלע אָנשטרענגונג, אין דער צייט וועט די געמיינזאַמע

וואָס וואָלט פֿאַסירט וועז אַן אבר הערט אויף צו פונקציאָנערן אַלס אַ יחיד, נאָר וועגדט אַן זיין גאַנצע ענערגיע פֿאַר דער אַרבעט בשותפות מיט אַנדערע אברים?

אויף דעם ערשטן אויגנבליק קען זיך אויסווייזן, אַז דאָס וואָלט געווען אַ געווינס סיי פֿאַר דער באַטרעפנדן אבר — איינשפֿאַרנדיק ספּעציעלע מי, און סיי פֿאַר דעם גוף — דורך דעם וואָס דער אבר וועט קענען פֿאַרגרעסערן זיין חלק אין דער בשותפות׳דיקער אַרבעט און ניט זיין אויסגעטיילט פון די אַנדערע אברים.

פֿאַקטיש אָבער, וואָלט דאָס געווען קאַטאַסטראָפֿאַל פֿאַר ביידען: דער אבר וואָס הערט אויף דורכצופירן זיין באַזונדערע פונקציע, פֿאַרלירט זיין גאַנצן מהות וואָס איז פֿאַרבונדן דווקא מיט זיין באַזונדערע אויפגאַבע. נאָכמער, דאָס אָפּשטעלען די נאָרמאַלע פונקציע, שוואַכט אָפּ דעם אבר ביז ער ווערט אינגאַנצן נוצלאָז ניט נאָר פֿאַר דעם דורכפירן פון זיינע אייגענע פונקציעס, נאָר אפילו פֿאַרן בייטראָג צום גוף בכלל. דער חסרון אין דעם באַטרעפנדן אבר מוז זיך אָפּרופן און שעדיקן דעם גאַנצן גוף, און די רעזולטאַטן קענען זיין גאָר ערנסטע אויב דער באַטרעפנדער אבר איז אַ לעבנסוויכטיקער.

וואָס עס איז דאָ געזאָגט געוואָרען אין באַצוג צו די אברים פון קערפּער איז ריכטיג אויך אין באַצוג צו דעם מצב פון יעדער יחיד אין זיין גרופּע; אַ גרופּע — אין אַ פֿאַלק; צו אַ פֿאַלק אין דער אַלגעמיינער מענטשהייט. זיכער איז דאָס אָזוי אין אונזער אייגענעם פֿאַל, אין שייכות מיט אַ אידן, אַ אידישן קיבוץ, און דעם כלל ישראל צווישן די פּעלקער פון דער וועלט.

דער אידישער פֿאַלק, וואָס איז שוין פון לאַנג באַצייכנט געווארן אַז ער איז „המעט מכל העמים״, איז אַ קליינע מינאָריטעט צווישן די פּעלקער. דער איד, אַלס יחיד, איז אַ מיעוט אין זיין סביבה; אפילו צווישן אייגענע ברידער פֿאַסירט לייַדער אַז דער איד וואָס לעבט ווי אַ איד דאַרף לעבן, דאָס הייסט אין איינקלאַנג מיט דער תורה און מצוות, איז ער אויך, צום באַדויערן און צער, ניט אין דער מערהייט, ווייל די מערהייט האָט זיך נאָך ניט אַריענטירט וואָס איהר אמת׳ע אויפגאַבע איז.

עס איז נאַטירלעך לייכטער צו באַשטימען די ספּעציפישע פונקציע פון אַן אבר אין גוף ווי פון אַ פֿאַלק צווישן פּעלקער. אָבער אין פֿאַל פון אונזער פֿאַלק ישראל, איז דאָס גאָר ניט שווער, נעמענדיק אין אַכט, אַז אידן זיינען איין־און־איינציק אין דער וועלט מיט זייערע פֿאַרשידנאַרטיקע עקסטרעמע איבערלעבונגען און פיל־טויזנט־יעריקע געשיכטע. דורך אַן אינפֿאַכע בעט־ראַכטונג, קען מען גאַנץ לייכט געפינען דעם צד השוה, דעם כאַראַקטעריסטישן שטריך וואָס איז שטענדיק בייגעווען באַ אידן אין די פֿאַרשידענע תקופות און איבערלעבונגען, וואָס דערמיט איז פֿאַרבונדן דער עצם מהות און קיום פון אונזער פֿאַלק.

אַן אַביעקטיוועך איבערבליק, אַז פֿאַראורטייל, איבער דער לאַנגער אידישער געשיכטע, מוז ברייגען צו דעם שלוס, אַז דער קיום פון אונזער פֿאָלק, איז זיכער ניט פֿאַרבונדען מיט מאַטעריעלן וואוילזיין, אַדער פיזישער מאַכט. אפילו אין די בעסטע צייטן אונטער דער פֿאַראיניקטער מלוכה פון שלמה המלך, איז דאָס אידיש פֿאָלק און מלוכה — פֿאָליטיש און עקאָנאָמיש — געווען קליין אין פֿאַרגלייך מיט די וועלט מלוכות פון יענער צייט, מצרים, אשור און בבל. אויך איז קלאָר, אַז ניט מלוכה׳שאַפט אַדער געאָגראָפישער באַדן האָט פֿאַרזיכערט אונזער עקזיסטענץ, וואָרום אונזער געשיכטע אָלס אַ פֿאָלק מיט אַ מדינה אויף אייגענעם לאַנד איז גאָר אַ קורצע אין פֿאַרגלייך מיט אונזער גלות־געשיכטע, אַן אַ מלוכה און אַן אַ לאַנד. דאָס גלייכן קען די שפֿראַך ניט באַטראַכט ווערן אָלס לעבנס־וויכטיקער עלעמענט פון אונזער קיום, וואָרום נאָך גאָר אין די אוראַלטע צייטן־האָט אַראַמיש פֿאַרנומען דעם אָרט פון דער פֿאָלקס־שפֿראַך; טיילן פון תנ״ך, כמעט דער גאַנצער תלמוד בבלי, דער זוהר א״א זיינען געשריבען געוואָרען אין דער אַראַמישער שפֿראַך. אין די צייטן פון ר׳ סעדי׳ גאון און רמב״ם איז אַראַביש געווען די שפֿראַך פון די גרעסטע פֿאָלקס־מאַסן, און שפּעטער אידיש און אַנדערע שפֿראַכן. אויך קען מען ניט זאָגן, אַז אַ געוויסע אָלגעמיינע קולטור אַדער וויסנשאַפט האָט פֿאַר־זיכערט דאָס עקזיסטענץ פון אונזער פֿאָלק, ווייל דאָס האָט זיך ראַדיקאַל געענדערט פון איין תקופה צו דער צווייטער.

עס בלייבט בלויז אין זאָך, וואָס איז אַ צד השוה פֿאַר אָלע צייטן, אָלע לענדער און אָלע אומשטענדן פון אונזער געשיכטע — די תורה און מצוות וואָס אידן האָבן אָפּגעהיט אין טאָג־טעגליכן לעבן מיט דער גרעסטער מסירות נפש.

אָודאי זיינען געווען, פון צייט צו צייט, אייניצעלנע אַדער גרופּען, וועלכע האָבן אָפּגענויט פון דעם דרך התורה והמצוה. אין די צייטן פון בית־ראשון זיינען געווען די עבודה זרה׳ניקעס פון בעל א.א.; אין דער צייט פון בית־שני — די מתיוונים (העלעניסטן); די אַסימילאַטאָרן פון אלעקסאַנדריע; די קאַראַימער א.א. אָבער די אָלע זיינען אינגאַנצען פֿאַרשוואונדען געוואָרען פון אידישן פֿאָלק (נאָר דעם פֿאַרשאַפּען פּיין און צרות ניט נאָר זיך נאָר אויך דעם כלל ישראל). בלויז די גאָלדענע קייט פון תורה און מצוות איז ניט אונטערבראָכן געוואָרען, און מיט תורה און מצוות האָט אונזער פֿאָלק דורכ־געמאַכט דעם לאַנגען וועג פון דעם באַרג סיני ביז היינטיקן טאָג. יעדער איינער מיט אַ שכל הישר, וואָס איז מודה על האמת, מוז קומען צום באַשלוס, אַז דער קיום און עצם מהות פון אונזער פֿאָלק איז פֿאַרבונדן מיט אַ תורה ומצוות לעבן, כי הם חיינו ואורך ימינו.

דערפון קומט דער לאָגישער אויספֿיר:

די שיטה פון נהי׳ ככל הגוים (זיין ווי אָלע פעלקער), איז ניט נאָר וואָס זי קען ניט העלפן פֿאַרזיכערן אונזער עקזיסטענץ, נאָר זי שטעלט דעם

עצם קיום פון עם ישראל אין סכנה ח"ו. מיט נאכמאכן די ניט־אידישע וועלט וועט מען זיך ניט אינקויפן זייער פריינטשאפט, און פאַרקערט, נאָך פאַר־גרעסערן זייער שנאה.

דאָס גלייכן, די אידן אַדער אידישע קריזן, וועלכע זוכן נושא־חן צו זיין בא די חפשים (פרייע) דורך פשרות און נאכגעבן אין עניני תורה ומצות — ניט נאָר שוואכן זיי דערמיט אָפּ זייערע אייגענע פאָזיציעס און פאַרשטאַרקן די כוחות פון די חפשים, און שטעלן אין סכנה ח"ו דעם עצם קיום פון כלל ישראל, נאָר אפילו די דערוואַרטעטע „פאַרדינסטען" זיינען ניט מער ווי אינבילדונגען און איינרעדענישען, וואָרום אנשטאָט דערנענטערונג און כבוד רופט אָפּ שיטה אַרויס בלויז פאַראַכטונג און שפּאָט און מיט רעכט. וואָרום אַ קליינע פשרה היינט, ברענגט צו אַ גרעסערער פשרה מאָרגן, און אַ פשרה היינט אין מצות וואָס זיינען בין אדם למקום, ברענגט צו אַ פשרה מאָרגן אין מצות וואָס זיינען בין אדם לחבירו, די פעסטקייט אין דעם אָננעמען פון אנכי ה' אלקיך און זכור את יום השבת לקדשו — האַלט אויך פעסט דעם אָפּהיטען פון לא תרצח און לא תגנוב.

אין דער איצטיקער צייט פון חשבון הנפש, וועלן געווים, אחינו בני ישראל בכל מקום שהם, ה' עליהם יחיו, סיי יחידים, סיי קיבוצים און באַוועגונגען (און וואָס גרעסער דער קיבוץ, אַלץ גרעסער זיינע מעגלעכקייטען און צוגלייך זיין פאַראַנטוואָרטלעכקייט), זיך ערנסט אַריינטראַכטן און אָפּגעבן זיך אַ חשבון־צדק, מיט דער פולער אנערקענונג פון דער מציאות און אמת'ן אמת:

אַז דער קיום פון אונזער פאָלק העכט אָפּ אינגאַנצען אין נאָר פון קיום התורה והמצות אין טאָג־טעגליכען לעבן, פון יחיד און פון ציבור.

דער סוד פון אונזער קיום אַלס פאָלק איז „הן עם לבדד ישכון", אַז יעדער יחיד, מאַן, פרוי און קינד, דינט בלויז ה' אחד, לויט אונזער תורה אחת, וואָס איז אייביג און קען ניט געענדערט ווערן ח"ו. אונזער „אַנדערשקייט" איז ניט אונזער שוואכקייט, נאָר אונזער שטאַרקייט. בלויז אין דעם וועג פון תורה און מצות קענען מיר דערפילן אונזער עקריות'דיקע און מהות'דיקע אויפגאַבע וואָס דאָס איז לויט דעם אָנזאָג פון דעם באַשעפער פון דער גאַנצער וועלט — זיין אַ „ממלכת כהנים וגוי קדוש" און דורכדעם אויך „סגולה" פאַר דער גאַנצער מענטשהייט.

מיט אַ האַרציגען וואונש פון אַ כתיבה וחתימה טובה פאַר אַ שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד

ב״ה, כ״ה אלול ה׳תשי״ח
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

חדש אלול און ספעציעל די סליחות טעג און עשרת ימי תשובה — איז די צייט פון מאכען אַ חשבון צדק, ניט קיין אפגענארטען חשבון, פון דעם יאָר וואָס גייט אַוועק, און דערפון ציען די ריכטיגע בעשלוסען ווי איינצושטעלען, זיך די הויז און אלע זיינע ענינים, אין דעם אנקומענדען יאָהר.

צוזאמען מיט דעם זיינען דאָס ימי סגולה, טעג וואָס רופען און מאנען

— לויט דעם הויך פונקט פון דעם מזמור תהלים וואָס מען זאגט דאמאלס צווישן מאל טעגליך:

בקשו פני את פניך ה׳ אבקש,

זוכט דעם אינהאלט, דאָס אינווייניגסטע און פנימיות אין זיך, זוכט דאָס פנימיות פון דעם אָרום, דאָס פנימיות פון דער נשמה פון דער וועלט, געפינט און אנטפלעקט די ג־טליכקייט וואָס זי באלעבט און פילט אָן די וועלט.

ביידע ענינים — דער חשבון צדק און דאָס בקשו פני — זיינען פארבונדען צווישען זיך און אפהיינגיג אייגער פון דעם צווייטען.

מאכענדיג אַ חשבון פון דעם עבר (פארגאנגענהייט) — האָט מען אפט, גאָר אפט, אַ טעות, דורך דעם וואָס מען נעמט אין באטראכט נאָר דאָס אויבנ־אופיגע, דאָס אויסווייניגסטע וואָס עס איז דאָ בא זיך און וואָס מען זעהט אין דעם אָרום.

דאָס זעלבע אויך ביים אויסשטעלן דעם פלאַן און סדר החיים אויפן נעקסטען יאָהר.

און דאָס איז דער רוף און די אויפפאדערונג פון די טעג:

אונטערשאצט ניט די אייגענע כחות און מעגליכקייטן.

וויפיל איר זאלט ניט האבען „אין מזומן" — אפענע מעגליכקייטען אויף פירען זיך אין טאג טעגליכען לעבען לויט די אנווייזונגען פון תורתנו תורת חיים (די תורה פון לעבען), ווי גרויס עס זאל זיין די מאָס און שטאר־קייט פון חאראקטער, אויף ניט נתפעל ווערן פון דעם ניט־פריינדליכען אָרום און גיין אין ווענ פון תורה ומצוה,

---

חדש אלול . . איז די צייט: ראה טור אורח חיים ר״ס תקפ״א.
מען וואָס רופען: ראה לקוטי תורה ראה (לר, ב)

פיל גרעסער און מער האָט איר אין „רעזערוו״ — מעגליכקייטן וואָס איר קענט שאַפֿן דורך דער פֿאַרגרעסערונג פֿון אַנשטרענגונג, אינוויניגסטע גאָר גרויסע כחות פון זעלבסטשטענדיקייט און שטאַרקייט אויף דורכצועצן אין לעבן דאָס וואָס גוט און אמת איז.

אָבער דערצו פֿאַדערט זיך: בקשו — זוכט און בריינגט אַרויס אייערע כחות און מעגליכקייטן, און דאָמאָלס וועט זיין: ומצאת — כי תדרשנו, דו וועסט געפֿינען — וואָרעם דו וועסט זוכען און פֿאַדערן.

* * *

דאָס אויבענגעזאָגטע באַציט זיך ספעציעל, און נאָך אין אַ גרעסערער מאָס אויף משפּיעים, גייסטיגע פירער: אויף רבנים, א.א.ו.ו. ביז אַף דעם פֿאַטער און דעם טאַן־געבער אין דעם גייסטיגן לעבן פון דער הויז און פֿאַמיליע.

אויף טריט און שריט זעהט מען אַז זיי שטייען אין ספקות און מורא: אפשר זיינען די רייד צו שטרענג, אפשר פֿאַרלאָזט מען צו פיל, אפשר פֿאַרטרייבט מען דורך דעם א.א.ו.ו.

צו זיי איז דער רוף פון די טעג און די אויספֿאַדערונג:

בקשו פני — קוקט זיך אין, זוכט און בריינגט אַרויס די פנימיות פון אייערע מושפּעים, שאַצט זיי לויט זייער אינוויניגסטער רייכטום, לויט דעם נשמה־פֿאַרנעם, וואָס זי איז אַ חלק אלקה ממעל ממש,

— ווייל דורך אַ צוגעפֿאַסטן צוגאַנג און אונערמידלעכער אַרבעט מיט זיי, קען מען באַ יעדען אַרויסבריינגען דאָס באַהאַלטענע רייכטום און כחות אַז זיי זאָלען אַנהויבען ווירקען ביז אין דעם טאָג טעגליכען לעבען —

האָט פֿאַרטרויען צו אידען, און גיט זיי דאָס וואָס זיי, אידען, ער־וואַרטן באמת צו באַקומען: אַ תורה תמימה, אַ גאַנצע תורה מיט אַלע אירע מצוות און מיט דעם גרונד געדאַנק: התורה היא נצחיית — די תורה איז אַ אייביגע, פאַר אַלע צייטען און פאַר אומעדום.

* * *

און דוקא דורך דעם צוגאַנג קומט מען צו צו אַ חשבון צדק — אין אַפּשאַצען זיך און אין אַפּשאַצען די וועלכע מען וויל פירען אין דעם ריכטיגען וועג,

---

חלק אלקה: איוב לא, ב. ובתניא רפ״ב — ממש.

בא יעדען ארויסבריינגען: ראה רמב״ם הל׳ גירושין פ״ב בסופו: הוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות.

באהאלטענע רייכטום: תורת הבעש״ט: כי תהיו אתם ארץ חפץ . . די גרעסטע חכמים . . קען קיינער ניט דערגיין די גרויסע אוצרות וואָס ליגען אין איידען . . דעם אויבערשטענ׳ס ב״ה ארץ חפץ (כתבי כ״ק מו״ח אדמו״ר, הוצאת ב״היום יום״ ע׳ נד).

אַ חשבון צדק פון דעם עבר און אַ חשבון צדק ווי אויסצושטעלען דעם עתיד (די צוקונפט), עס זאָל זיין אַ „פולער" יאָהר — פול מיט דעם ריכטיגען אינהאַלט אין אַלעם דעם וואָס היינגט אַפּ פון דעם מענשען,

און דאָס ברייגט אויך עס זאָל זיין אַ יאָהר — פול, אָנגעפילט מיט דעם אויבערשטענ׳ס ברכות אין אַלעם, סיי בגשמיות סיי ברוחניות.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

ב״ה, כ״ה אלול ה׳תשי״ט, שנת השבע
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

די איצטיקע טעג, דער סוף פון דעם אַלטן יאָהר און שטייענדיק ביים אָנהויב פון דעם נייעם יאָהר, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, איז אַ צייט פון חשבון הנפש פאַר דעם פאַרגאַנגענעם יאָהר, און, אין אײנ־קלאַנג מיט דעם סך הכל פון חשבון, אָננעמען די געהעריגע באַשלוסען אויף דעם נייעם יאָהר.

דער חשבון קען זיין ריכטיג בלויז דאַן, אויב אויך די אָפּשאַצונג פון די אייגענע כוחות און מעגלעכקייטען איז אַ ריכטיגע. וואָס גרעסער די מעג־לעכקייטען וועלכע מען האָט געהאַט אָבער ניט אויסגענוצט, אַלץ גרעסער איז דער פאַרדרוס, די עבירה פון ניט אויסניצען זיי און אַלץ שטאַרקער דאַרף זיין די אָנטשלאָסענקייט — פון איצטער אָן און ווייטער אויסצונוצען די מעג־לעכקייטען אין דער פולסטער מאָס.

די צייט פאַר ראש השנה און ראש השנה זעלבסט — איז ניט נאָר די געלעגנהייט וואָס פאַדערט אַ חשבון הנפש אין אַלגעמיין, נאָר אויך דערמאָנט זי און מאָנט אַ טיף אינערלעכע אָפּשאַצונג פון די אייגענע אונגעהויערע כוחות וואָס מען פאַרמאָגט — אַלס מענטש, דער בחיר הנבראים און אַלס איד וואָס דער בורא יתברך האָט עם געגעבען די ג־טליכע תורת־חיים — וואָרום ראש השנה איז דער טאָג וועו דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרען.

* * *

וועו דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרען, האָט אים דער באַשעפער גלייך

די עבירה פון ניט אויסניצען: זע אויך כתובות סז, א.

אַנגעוויזען וואָס זיינע כחות זיינען און וואָס איז זיין אויפגאַבע אין וועלט:

מלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חי׳ הרומשת על הארץ (פילט אַן די ערד און נעמט איר איין און געווען־טיקט איבער די פיש פון ים און די פויגעל פון די הימלען און אַלע חיות וואָס גייען אויף דער ערד).

דעם מענטש׳ן האָט מען געגעבען כחות אויף אויסצונעמען די גאַנצע וועלט און באַהערשען זי אויף דער יבשה, אויפן ים און אין דער לופטען, און מען האָט עם אַנגעזאָגט אַז ער דאַרף עס טאָן, דאָס איז זיין אויפגאַבע.

וואָס איז די וועג צו דער וועלט באַהערשונג און וואָס איז איר צווועק און אינהאַלט? דערציילען חז״ל און לערנען אונז:

וען דער אויבערשטער האָט באַשאַפען אדם הראשון — האָט זיין נשמה — דער צלם אלקים, דורכגעדרונגען און געלויכטען בא עם, און דאָס און דורך דעם — האָט ער באַהערשט די גאַנצע בריאה (באַשאַפונג). אַלע באַשעפענישען האָבן זיך פאַרזאַמלט אים צו קרוינען אַלס זייער באַשעפער. האָט זיי אדם הראשון אויפגעוויזען זייער טעות און האָט צו זיי געזאָגט: בואו נשתחוה — לפני ה׳ עושנו (לאָמיר אַלע גייען דינען ג־ט, אונזער באַשעפער).

* * *

די וועלט באַהערשונג וואָס איז געגעבען געווארען צום מענטשן אַלס זיין אויפגאַבע און שליחות, איז אויפצוהייבען דעם אָרום, די גאַנצע וועלט אויך די חיות און בהמות צום נוצען פון אמת׳ע מענטשליכקייט, מענטשליכקייט וואָס איז דורכגעדרונגען און באַלויכטען מיט דעם צלם אלקים, מיט דער נשמה, חלק אלקה ממעל ממש — וואָס דאָס בריינגט די גאַנצע בריאה צו דער אנערקענונג אַז — ה׳ עושנו.

זעלבסטפאַרשטענדליך, אַז איידער דער מענטש פאַרנעמט זיך מיט באַהערשן די וועלט, מוז ער פריער באַהערשן זיך אַליין, באַהערשן דאָס ערדישע און חי׳שע אין זיין נאַטור. וואָס דאָס ווערט דערגרייכט דורך אויס־פירען די אַנווייזונגען פון דער תורה, תורת חיים — וועג־ווייזער אין טאָג־טעגלעכען לעבן, אַזוי אַז דאָס מאַטעריעלע און חומריות׳דיקע ווערט דורכ־געדרונגען און באַלויכטען פון דער ליכטיקייט פון — ה׳ אלקינו ה׳ אחד.

דער אויבערשטער האָט באַשאַפען אין מענטש און האָט דעם אין אין אינציגען מענטשן געגעבען די אויבענדערמאנטע פליכט און אויפגאַבע. דאָ

דערציילען חז״ל: זע תיקוני זוהר תיקון נו. פרקי דר׳ אליעזר סי״א.
ממעל ממש: זע תניא פרק ב. הגהות ה״צמח צדק״ דאָרט (בס׳ קיצורים והערות ע׳ עב).
ה׳ אחד: זע סמ״ק געבראכט אין בית יוסף (טור אורח חיים סי׳ סא).

ליגט די טיפע אַבער קלאָרע אַנדייטונג, אַז אין מענטש — יעדער מענטש — איז בכוח צו „באַהערשען די וועלט״.

אויב אַ מענטש דערפילט ניט זיין אויפגאַבע, ער ניצט ניט אויס זיינע אונשאַצבאַרע ג־טליכע כחות — איז דאָס ניט נאָר אַ פֿערזענלעכער אונגלי־הויערער פֿאַרלוסט און דורכפֿאַל, נאָר עס רירט אָן דעם גורל פון דער גאַנצער וועלט.

* * *

און די טעג פון חשבון הנפש, וועלן מען באַטראַכט זיך, אַז יעדער איינער פון אונז — דורך אויספֿאָלגען די אַנווייזונגען פון בורא העולם אין זיין תורה — האָט די מעגלעכקייט איינצונעמען וועלטן, דאַרף יעדערער שטעלן זיך די פֿראַגע, ווי וויים ער האָט אין דעם פֿאַרגאַנגענעם יאָהר געטאָן אין דער ריכטונג — וואָס דאָס איז די ג־טליכע שליחות און דעם צוועק פון זיין לעבן, און וואָס ער איז שולדיק געבליבען, און אַננעמען די געהעריגע באַשלוסען אויף דעם נייעם יאָהר.

וה׳ הרואה ללבב, זאָל מען זען אין דער פּוסטקייט פון די גוטע באַשלוסען אין דעם, וועט געבען זיין ברכה אַז מען זאָל זיי דורכפירען אין דער פּולסטער מאָס — בשמחה ובטוב לבב, אין הרחבה בגשמיות וברוחניות.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

איז בכוח: זע סנהדרין פ״ד משנה ה. קדושין מ, ב.



ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תש״כ,
שנת המאתים להסתלקות
הבעל שם טוב ז״ל.
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

די טעג פון סליחות צום אַבשלוס פון יאָהר, און די טעג פון די עשרת ימי תשובה אַנהויבט יאָהר, אונטערשטרייכן דעם גרויסן ענין פון תשובה, מיט וואָס דער יאָהר לאָזט זיך אויס און מיט וואָס דער יאָהר הויבט זיך אָן.

תשובה, ווי באַוואוסט, אַנטהאַלט צוויי עיקר טיילען: חרטה על העבר — אַן אינערלעכע חרטה אויף דאָס פאַרגאַנגענע, און קבלה על להבא — אַ טיפע אַנטשלאָסנקייט אויף דער צוקונפט.

דער תכלית פון תשובה אַבער איז תשובה — אומקערן זיך צום פריערדיקן צושטאַנד — שיהי׳ לרצון לפני ה׳ ומרוצה וחביב לפניו ית׳ כמו קודם החטא (ווערן צוריק באַווילליגט און באַליבט פון דעם אויבערשטן ווי ער איז געווען פאַר דעם טאַן די עבירה).

דאָס מיינט, ערשטנס, אַז תשובה דאַרף דורכגעפירט ווערן אין אַן אופן וואָס לאָזט ניט איבער קיין רושם אויף דער צוקונפט, ניט נאָר אין זיין טאַן און אויפפירונג (מעשה) נאָר אויך אין זיין רעדן און טראַכטן (דיבור ומחשבה).

צווייטנס — און דאָ ליגט דער חידוש פון תשובה — אַז תשובה נעמט אַראָפּ אַלע פלעקן אויך פון דער פאַרגאַנגענהייט. כאָטש די פאַרגאַנגענהייט איז דאָך אַרויס פון דעם רשות פון דעם מענטשן, האָט דער אויבערשטער,

וואָס ער איז אינגאַנצען ניט אין דעם גדר (קאַטעגאָריע) פון זמן (צייט) וואָס דערפאַר איז דאָך בא עם הי׳ הוה ויהי׳ ברגע אחד (די פערגאַנגענהייט, דער איצט און די צוקונפט פאַראייניצט),

אַריינגעגעבען אַ ספעציעלן כח און אייגנשאַפט אין תשובה, אַז דער מענטש זאָל דורך תשובה ווערן דער „בעל־הבית״ אויך איבער דער פאַרגאַנגענהייט, ער זאָל אויך די פאַרגאַנגענהייט קענען ענדערן; און ניט נאָר נייטראַליזירן איר, נאָר אויך פאַרריכטן זי און פאַרוואַנדלען אין גוט, ווי חז״ל זאָגן: זדונות נעשו לו כזכיות.

* * *

דער דאָזיקער כח פון תשובה — דורך וועלכן עס ווערט דעם מענטשן געגעבען אַ שליטה איבער דער פאַרגאַנגענהייט, איז מעגלעך דערפאַר, וואָס, פון אײַן זייט, ווי געזאָגט אויבן, ציט תשובה איר קראַפט פון אַ „קוואַל״ וואָס איז העכער פון צייט.

און פון דער צווייטער זייט, דאַרף דער איד אויסנוצן די דאָזיקע קראַפט אין אַן אופן וואָס נעמט דורך זיין גאַנצע מציאות, וואָס דרינגט דורך

צוויי עיקר טיילען: רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ב. אגרת התשובה לרבנו הזקן פ״א. אלא שחרטה על העבר צ״ל לא רק במחשבה, כ״א גם בדיבור — וידוי דברים (ועיין מצות וידוי ותשובה בספר המצות להצ״צ. מנחת חנוך מצוה שס״ד). ובנוגע מכאן ולהבא — מצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד (וע״כ צריך לפרש כן בל׳ הרמב״ם שם רס״א, בשע״ת לר׳ יונה אות יט. ועוד). וכדמוכח בחו״מ סו״ס לד ובכ״מ. וראה ב״כ קדושין (מט, ב). וצ״ע.

שיהי׳ לרצון: אגרת התשובה פ״ב. ועיין רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ד.

הי׳ הוה ויהי׳: זהר ח״ג דנו, ב. שו״ע או״ח ס״ה. שער היחוד והאמונה פ״ו.

און דערגרייכט ביז דעם טייל פון זיין נשמה וואס איז אויך העכער פון צייט און אירע ענדערונגען — די פנימיות הנפש אין עצם הנפש, נפש האלקית (די ג־טליכע נשמה) וואס איז שטענדיג באמנה אתו (טריי צו עם — צום אוי־בערשטן), וויל ס׳איז חלק אלקה ממעל ממש (א טייל פון ג־טליכקייט ממש).

— וואס אויף דעם גרונט פון דעם דאזיקן צוזאמענבונד צווישן אן אידן און דעם באשעפער, האט דער אלטער רבי, דער בעל התניא והשלחן־ערוך, זיך אויסגעדריקט, אז א אידי, ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אפגעריסן פון אלקות (ג־טליכקייט).

— און אזוי זאגט דער אויבערשטער אהבתי אתכם אמר ה׳ (איך האב אייך ליב) און קיין זאך קען עס ניט ענדערן.

* * *

און פונקט ווי תשובה נעמט ארום און דרינגט דורך דעם מענטשן אינגאנצן — פון זיין עצם הנפש ביז זיין אויספירונג אין טאג טעגליכן וואכענ־דיגן לעבן, אזוי אויך מדה כנגד מדה — ברייגט זי דעם אידן דאס העכסטע און טיפסטע — הוא מודבק בשכינה, אהוב ונחמד קרוב וידיד (וועלט באהעפט מיט דעם אויבערשטן, געליבט פון עם), ביז צו א כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, אין בני חיי ומזוני רוויחי, אין אלע באדערפענישן פון טאג טעגליכן לעבן.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה בגשמיות
וברוחניות גם יחד

באמנה אתו: תניא ספכ״ד. וראה ג״כ רמב״ם הל׳ גירושין ספ״ב.
אהבתי . . און קיין זאך: מלאכי א, ב. וכפירוש רז״ל (ויקרא רבא רפ״ז).
מדה כנגד מדה: להעיר מתורת הבעש״ט ז״ל עה״פ הוי׳ צלך (שיחות כ״ק מו״ח אדמו״ר — הועתק בתוכן ענינים פ׳ האזינו *).
הוא מודבק . . וידיד: רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז הל׳ ו׳ז. וראה ברכות לד, ב.

---

*) נדפס בלקו״ש ח״ב ע׳ 421. המו״ל.

ב״ה, ערב שבת קדש פרשת אתם נצבים היום,
ה׳תשכ״א. ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה מרובה!

מיר געפינען זיך אין די טעג פון צוגרייטונג צום נייעם יאהר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

אויב אין יעדער זאַך איז תורתנו תורת־חיים, די לערערין און וועג וויזערין פון אַ אידן,

איז דאָס דאָך זיכער אַזוי און פון ספעציעלער וויכטיקייט — וועז עס רעדט זיך וועגן צוגרייטען זיך צו אַ נייעם יאָהר,

אַ יאָהר וואָס מען בעט און מען האָפט אַז ער וועט אַנהייבען אַ נייעם פיל בעסערען לעבן, בעסערען אין אַלע הינזיכטען.

* * *

די סדרה פון תורה פון הייבטיגע טעג — אתם נצבים היום — וואָס „ווערט אַלעמאָל געלייענט פאַר ראש השנה און דאָס ווערט אויך אַנגעדייטעט אין דעם וואָרט היום — וואָס גייט אויף ראש השנה״ — גיט גלייך אין אַנהייב סדרה די אַנווייזונג אין דאָס אויבענדערמאנטע.

אתם נצבים היום כולכם לפני הוי׳ אלקיכם (איר שטייט פעסט היינט אַלע צוזאַמען פאַר דעם אויבערשטן אייער ג־ט),

אתם נצבים — אידן דאַרפן שטייען פעסט און אונבויגזאַם — ניט קוקענדיג וואָס זיי זיינען המעט מכל העמים (די ווייניגסטע צווישן אַלע פעלקער),

און דאָס קאָן זיין דאָן, וועז זיי זיינען פאַרבונדן און פאַראייניקט צוזאַמען — כולכם.

ווי איז אַבער מעגלעך צו שאַפן אַן אמת׳ע און שטענדיקע פאַראייניקונג פון פאַרשידענע מענטשן, מיט באַזונדערע געדאַנקען, אינטערעסן און שטרע־בונגען ?

דער ענטפער איז — לפני ה׳ אלקיכם. די פאַראייניקונג פון אַלע אידן איז מעגלעך דערפאַר וואָס אייגנטליך זיינען זיי שוין פאַרבונדן דורך זייער נשמה, די נפש האלקית, וואָס זי איז אַ חלק אלק׳ ממעל ממש, וואָס געפינט זיך בא יעדן אידן, אַן אויסנאַם. און דער טיפער אַריינטראַכטען זיך אַז מען שטייט לפני ה׳ וואָס ער איז אלקיכם, אייער כח און לעבן — ברענגט אַרויס און פאַרווירקליכט די פאַרבינדונג פון איין אידן מיט אַ צווייטן, און פון דעם יחיד מיט דעם כלל, אין דער פולסטער מאָס.

וואָס איז דער ציל און צוועק פון דער פאַראייניגונג ? ערקלערט ער גלייך : לעברך בברית ה׳ אלקיך ובאלתו אשר ה׳ אלקיך כורת עמך היום — כדי דו זאָלסט אַריין אין אַ בונד מיט׳ן אויבערשטן אַננעמענדיק זיין שבועה

ווערט אַלעמאָל כו׳ : לקוטי תורה (פון אַלטן רבי׳ן) אַנהייבט פ׳ נצבים, היום . . גייט אויף ראש השנה: זע זוהר ח״ג רלא, א.
דאָס קען זיין כו׳ : מדרש תנחומא ר״פ נצבים.
מעגלעך דערפאַר כו׳ : זע תניא פרק לב.
אלקיכם אייער כו׳ : זע שולחן ערוך אורח חיים סימן ה׳.

— אַ בונד וואָס דער אויבערשטער שליסט מיט דיר היינט — פון דאָס נײַ. אַ בונד וואָס איז געמאַכט למען הקים אותך היום לו לעם — אַז דו זאָלסט אויפגעשטעלט ווערן אַלס דעם אויבערשטען׳ס פאָלק —

אַ פאָלק וואָס פירט זיך, ביז אין טאָג טעגליכען לעבן — לויט דעם אויבערשטען׳ס תורה און עדפילט אַלע זיינע אַנזאָגען.

* * *

ויהי רצון, אַז די אויבענדערמאנטע צוגרייטונג זאָל דורכגעפירט ווערן פון יעדערן און יעדערע אין אַ גוטן אופן און אין דער פולסטער מאָס,

און דער נייער אַנקומענדער יאָר זאָל זיין אַ שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה בטוב
הנראה והנגלה

היינט — פון דאָס נײַ: זע ראש השנה טז, א: בראש השנה . . שתמליכוני עליכם. אגרת הקודש (פון אַלטן רבי׳ן) סימן יד.



ב״ה, כ״ה אלול, ה׳תשכ״ב
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

דער יאָהר ה׳תשכ״ב וועלכער קומט באַלד צום שלוס, איז געווען אַ יאָהר פון ערנסטע געשעענישן אין דער וועלט בכלל און אין דער אידישער וועלט בפרט:

די שרעק פאָר דער מאַכט פון די אַטאָמישע וואָפען; די אַנגעשטרענג־קייט און צערודערונג פון די צווישען־פעלקער באַציאונגען; דער וועלט געלויף אין פעלקער באַוואָפנונג א.ז.וו.

אין דער אידישער לאָגע ספעציעל — זיינען אידישע ישובים אין געוויסע טיילן פון דער וועלט ערנסט אויפגעטרייסלט געוואָרען.

אַזוי אויך בנוגע צום יחיד, ביז אין זיין טאָג טעגליכען לעבן, איז

כ״ה אלול: נברא העולם (ויק״ר רפכ״ט. פדר״א פ״ח. ראה ר״ן ר״ה טז, א). ההמשכה על כל השנה שביום כה׳ באלול ומעלתו — נתבאר בד״ה יו״ט שר״ה תרל״ב.

חאטש עס האָט זיך געמערקט אַ התעוררות (אַ דערוועקונג), דורשט און אומקערן זיך צו אונזערע אייביגע קוואַלען פון אמונה פאַראייניצונג מיט תורה ומצות — איז דאָך אָבער, ליידער (ניט אין סליחות טעג נערעדט) די געוואַלטיגע שעת הכושר (גינסטיגע צייט) ניט אויסגענוצט געוואָרען אין דער געהעריגער מאָס.

* * *

אין אָנבליק פון דעם נייעם יאָהר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה, דאַרף זיך יעדער איד שטעלן די פראָגע: וואָס קען איך טאָן צו פאַרבעסערן און פאַרזיכערן די לאַגע אין דעם קומענדיגען יאָהר? וואָס קען איך טאָן פאַרן יחיד, פאַר זיך, פאַר כלל ישראל און פאַר דער וועלט אָרום?

און ראש־השנה גיט דעם ענטפער; גיט אויך די מעגליכקייט:

ראש־השנה, דער יום־המשפט פון דעם יחיד, פון דעם כלל און פון דער גאַנצער וועלט — איז דער אריינפיר אין דעם נייעם יאָהר, און דער ראש (קאָפּ) פון דעם אָנקומענדען יאָהר.

די נקודה פון ראש השנה איז הכתרה — פון דאָס נייַ קרוינען דעם אויבערשטען פאַר אַ מלך — דורך מלכותו ברצון קבלו עליהם.

מיט אַ גרויסער שמחה, שטאַרקען ביטול און גרויסער יראה קרוינען און אויפנעמען דעם אויבערשטען אַלס מלך, און אונטערוואַרפן זיך צו זיין ווילען.

יעדער איד ערפילט אין דעם טאָג פון ראש השנה דעם אָנזאָג שתמליכוני עליכם — קרוינט מיך אַלס קעניג איבער אייך — דאָס אָנזאָג צו יעדן איינעם און איינער פון אונז. פון דער הכתרה פון די יחידים, וואָס יעדערער פון זיי איז דאָך אַ בעשטאַנד טייל פון כלל ישראל, ווערט די הכתרה פון דעם אויבערשטען אַלס מלך ישראל וגואלו. די קבלת מלכותו פונם יחיד, בתוך כלל ישראל, ווירקט אויף דעם גאַנצן אָרום, אויף דער גאַנצער וועלט, און

א התעוררות: להעיר ממאמר הבעש״ט ז״ל על הב״ק שמכרזת (לקו״ת שלח מו, סע״ב).

ניט אויסגענוצט: ראה לקו״ת ויקרא רד״ה אדם כי יקריב.

געהעריגער מאָס: ראה כתובות סז, רע״א.

פאַר דער וועלט: כתוכן כמה בקשות דר״ה ועד לתפלה וידע כל פעול (שבעולם העשי׳ — סי׳ האריז״ל) כו׳.

יום־המשפט . . פון דער גאַנצער וועלט: כל באי עולם (ר״ה פ״א מ״ב. ז״ח ר״פ נח).

דער ראש: ראה עטרת ראש בתחלתו.

איז הכתרה . . מיט א גרויסער: ד״ה יו״ט שר״ה, תש״ב.

דעם אָנזאָג: ר״ה טז, א.

ווירקט . . אויף דער גאַנצער וועלט: ראה פדר״א פי״א: אמר להם כו׳ ונמליך עלינו כו׳.

עס ווערט ערפילט די בקשה: מלוך על כל העולם כולו (קיניג אויף דער גאַנצער וועלט).

קבלת מלכותו דריקט זיך אויס, אין איינשטעלן די טאָג־טעגלעכע אויפפירונג אין פולן אינקלאַנג מיט דעם מלך׳ס ווילן און זיינע געבאָטן, וועלכע זיינען אונז געגעבען געוואָרען פון דעם אויבערשטען, דעם מלך חפץ בחיים (וואָס וויל געבן אמת־ריכטיגן לעבן) אין דער תורה, תורת חיים, און די מצות אויף וועלכע עס שטייט וחי בהם.

אַזאַ אויפפירונג פאַרזיכערט אַ רוהיגן און גליקלעכן לעבן פאַר דעם יחיד, פאַר דעם כלל און פאַר כל העולם כולו — גליקלאַך סיי אין רוחניות סיי אין גשמיות.

וואָרום אין דער אמת׳ן — זיינען רוחניות און גשמיות ניט צוויי באַזונדערע וועלטן,

שמע ישראל (אַז אַ איד פאַרשטייט און דערהערט, אַז) ה׳ (איז) אלקינו (סיי פון איינצעלנעם ישראל, סיי פון כלל ישראל. אַז) ה׳ (איז) אחד (איינציג איבעראַל און אומעטום — לעולם ועד) — ברייגט ער די איינציקייט און אַנטפלעקט איר אין כל העולם כולו און זעט אַז ג־טליכקייט און רוחניות פירט אַן מיט די גשמיות און אַ פאַרבעסערונג אין גייסטיקן לעבן ברענגט אַ פאַרבעסערונג אין מאַטעריעלן לעבן.

* * *

די פאַרבעסערונג אין גייסטיקן לעבן, אין דער ערפילונג פון די מצות המלך מוז קומען אין ביידע געביטן: מצות וועלכע זיינען בין אדם למקום און מצות וועלכע זיינען בין אדם לחבירו, און דאָס וועט אונטערשטראַכן אין דעם אויסגעשריי פון ראש־השנה: תשובה, תפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה.

תשובה, דער פעסטער באַשלוס אומקערן זיך צום מלך, מיט אַ חרטה גמורה איפ׳ן עבר און אַ קבלה טובה אויף להבא, סיי אין תפילה, אין דעם געביט פון בין אדם למקום, און סיי אין צדקה, אין דעם געביט פון בין אדם לחבירו,

---

קבלת מלכותו: ראה ג״כ קונטרס התפלה פט״ו.

בחיים . . ריכטיגן לעבן: ראה מחצה״ש לשו״ע או״ח סתקפ״ב סק״ד.

שמע ישראל . . אחד: מלכות דברי ר׳ יוסי (ר״ה לב, ב. ונתבאר בהמשך וככה תרל״ז פ״ס).

אחד . . אומעטום: ראה שו״ע רבנו הזקן סס״א ס״ו.

די איינציקייט . . אין כל: ראה אגה״ק ס״ט.

תפילה . . למקום: עייג״כ אור תורה להה״מ בסופו ד״ה אל תעש . . לפני המקום.

דאָס אַלעס נעמט אַראָפּ את רוע הגזירה

און בריינגט פאַר׳ן יחיד, פאַר׳ן כלל און פאַר כל העולם כולו

אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
בטוב הנראה והנגלה

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשכ״ג*
— שנת המאה וחמישים להסתלקות —
הילולא של רבנו הזקן —
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

די טעג פון ראש השנה — ימים נוראים מיט וועלכע דער נייער יאָהר — הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה — הויבט זיך אָן, פילן אָן יעדע אידישע האַרץ מיט אַ הייליקן געפיל.

דער דאָזיגער געפיל פון די „פאַרכטיגע טעג״ איז אַ פיל טיפערער ווי יראת העונש (מורא פאַר אַ שטראָף ח״ו), אד״ג. די יראה וואָס דערוועקט זיך אין די „ימים נוראים״ — איז יראת הרוממות, דער געפיל פון מורא וואָס קומט פון דעם באַוואוסטזיין אַז עס קומט פאַר אוֹן אַז מען באַטייליגט זיך פערזענליך אין דער הכתרה („קרוינונג״) פון דעם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא; וואָס דאָס איז דער אינהאַלט פון ראש השנה.

די הכתרה פון דעם באַשעפער פון דער וועלט אַלס מלך על כל הארץ (קעניג פון דער וועלט) וואָס אידן בעטן און פירן אויס אין ראש השנה — באַנייט דעם פערזענלעכן פאַרבונד פון יעדן אידן מיט דעם אויבערשטן;

---

*) נדפס ב״כ בלקו״ש כרך ד׳ ע׳ 1354 ואילך. המו״ל.
ימים נוראים . . יראת הרוממות: בדרגא היותר נעלית כיון שנגלה כבוד הדר מלכותו בחי׳ מל׳ דא״ס (ראה לקו״ת דברים מח, ב. מח, ד. מט, ד).
הכתרה . . דער אינהאלט פון ראש השנה: כדמוכח מהבקשה בכל תפלות ר״ה (משא״כ זכרונות ושופרות) מלוך על העולם, והתימה (וכן בקידוש) מלך על כל הארץ. ובפירש״י (במחזור ויטרי) דאומרים המלך הקדוש (וגם בערבית) לפי שאמר הקב״ה תמליכוני עליכם בר״ה כדכתיב אני ה״א וסמיך לי׳ בחודש הז׳, ולכן גם תק״ש שהיא מצות היום „הענין הראשון״ שבזה הוא ש„אנו ממליכין עלינו את הבורא״ (רמ״א הובא באר״ח

דעם דירעקטן און פנימיות'דיקן פאַרבונד פון יעדן יחיד אַלס יחיד, און ניט נאָר אַלס אַ טייל פון דעם ציבור און כלל. די הכתרה וועלט אויסגעפירט דורך דער פערזענלעכער בקשה פון יעדן איינעם און איינער פון אונז, אַז דער אויבערשטער זאָל אָננעמען די הכתרה, און דורכדעם וועלט געשאַפן דער צוזאַמענבונד פון "אנו עמך ואתה מלכנו" (מיר זיינען דיין פאָלק און דו ביסט אונזער קעניג).

דער באַגריף און געפיל פון דער הכתרה קומט ספעציעל צום אויסדרוק אין דער תפילה: אלקינו ואלקי אבותינו, מלוך על העולם כולו בכבודך והנשא . . וידע כל פעול כי אתה פעלתו . . ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה — דער גאַנצער באַשאַף, און בפרט דער מענטש מיט אַ נשמה, אַנערקענט און אונטערוואַרפט זיך צו דער קעניגלעכער הערשאַפט פון דעם אויבערשטן. די תפילה אונטערשטרייכט דעם געפיל פון יראת הרוממות, און גלייכצייטיג די אומפאַרמיידבאַרע קאַנסעקווענץ דערפון — די גרייטקייט און באַגער צו מקיים זיין די געבאָטן פון דעם קעניג.

און דעריבער, ניט קוקנדיג וואָס ראש השנה איז דער אַריינפיר אין די עשרת ימי תשובה און איז דער אָנהויב פון די דאָזיגע טעג, וועלט אין די טעג פון ראש השנה ניט געזאָגט קיין תחנון און קיין וידוי אויף הטאים. וואָרום דער געפיל פון פאַראייניקונג מיט דעם אויבערשטן דורך דער הכתרה נעמט אַזוי דורך דעם מענטשן, אַז ווי גרויס עס זאָל ניט זיין דער צער פון די מעשים פון דעם עבר, וועלט עס בטל אין דעם באַהערשנדן געפיל פון יראת הרוממות.

אייגנטלעך איז אויך תשובה — אין דעם טיפערן באַגריף פון דעם, דאָס "אומקערן זיך (צום מקור)" — אין פולן אייניקלאַנג מיט דעם אינער-

---

יחיד אלס יחיד: להעיר מפדר"א פי"א: הלך אדם לעצמו והמליך אותו ראשון ואחריו כו'. ובמשנה סנה' ספ"ד: לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך כו'.

דער גאַנצער באַשאַף: וכל העולמות כולם: עשי' יצירה בריאה אצילות (סי' האריז"ל).

ניט געזאָגט . . וידוי: שו"ע רבנו הזקן סתקפ"ד ס"ב (מזוהר, כל בו, ב"י שם) וראה שע"ת שם.

וועלט עס בטל: דאף דתק"ש רמז שלו תשובה (רמב"ם הל' תשובה ג, ד. נתבאר בארוכה במאמר ד"ה תש"י) וימי ר"ה ג"כ מעש"ת הם — הרי בתפלות ובקשות העקריות ד"ה לא נזכר זה כלל, ואין בר"ה וידוי דברים (שהוא חיוב ומ"ע בתשובה (רמב"ם ריש הל' תשובה) ופשיטא ד"שלא ליתן פ"פ למקטרג" — לא יבטל מ"ע), ואין בו קרבנות תשובה וכו'. — אלא שכל ענין התשובה בר"ה הוא בכדי שתתקבל ההכתרה (המשך ר"ה תש"ג: ד"ה שהמ"מ, סד"ה טו"ט) ולכן אין עניגה בוידוים ולא לתקן החסר (המשך ר"ה תרצ"ה פ"י, כד) והתיקון בא "בעש"ת הבאים לאחר ר"ה" (לקו"ת דברים מט, ד). ואדרבה "לכאורה מה ענין בכי' אל ר"ה, אך הבכי' . . בעינן למיהוי קדם מלכא" (לקו"ת שם נה, ד). וה"יתחדה בלחש" הוא ג"כ ענין מעגועים (לקו"ד ע' 102). ואכ"מ.

תשובה . . אומקערן זיך (צום מקור): לקו"ת ר"פ האזינו.

לעכן אינהאַלט פון ראש השנה, וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם געדאַנק פון הכתרה.

ערשט נאָך ראש השנה הויבן זיך אָן די וויטערדיקע ענינים פון תשובה, חרטה על העבר און קבלה על להבא, מיט וידויים און סליחות וכו׳ — אָלס מוכרח׳דיגער אויספיר פון דער הכתרה פון ראש השנה: די באַוואוסטזיניקייט פון דעם באַנייטן און פאַרשטאַרקטן פאַרבונד און פאַר־אייניקונג מיט דעם מלך — מוז דערוועקן דעם רצון און באַשלוס צו זיין ראוי דערצו, און דאָס פאַרפליכטעט דעם מענטשן צו באַזייטיגן אַלעס וואָס שטערט דעם פאַרבונד: די פשעים, עוונות און אָפילו חטאים (בשוגג).

* * *

ליידער מוז געזאָגט ווערן, אַז צוליב פאַרשידענע סיבות זיינען געווען יאָרן און ערטער וואָס די גייסטיגע דערהויבונג פון ראש השנה און עשרת ימי תשובה איז ניט אויסגענוצט געווארען אין דער געהעריגער מאָס. די ימים נוראים זיינען אַוועק, און אין מאַנכע קהילות און באַ כמה יחידים איז די באַגייסטערונג אויסגעוועפט געווארן און עס האָט זיך ניט געמערקט די ענדערונג און אויסבעסערונג אין דעם פערזענלעכן טאָג־טעגליכן לעבן וואָס מ׳האָט געדאַרפט דערווארטן באַ יעדן אידן מאָן אָדער פרוי, ובמילא האָט געפעלט אויך די פאַרבעסערונג אין דעם געזעלשאַפטלעכן לעבן.

איינע פון די הויפט סיבות דערפון איז, וואָס מ׳נוצט ניט אויס די דערהויבנקייט און די באַגייסטערונג פון די ימים נוראים אין אַן אופן וואָס זאָל אָנרירן דעם זיך אַליין, נאָר אויף ענינים וועלכע זיינען בוגע אַנדערע. ניט זעלטן ווערן די דאָזיקע טעג אויסגענוצט אויף אַלגעמיינע לאָזונגען און וועלט־פראַבלעמען: „מעסעדזשעס״ וועלכע פאַרפליכטן קיינעם ניט בכלל, און זיכער קיינעם ניט אין די אייגענע ד׳ אמות. דאָס „באַפרידיגט״ אַלעמען און מען האָט אויך די „בארעכטיגונג״ אויף דעם, וואָרם ראש השנה נעמט דאָך אָרום די גאַנצע בריאה, און עס פעלן ניט אויס אין דער וועלט, אַלגעמיינע „גרויסע״ ענינים וועלכע פאַדערן אַ פאַרבעסערונג אַדער ענדערונג.

און דער רעדן, קאָכן זיך און אַננעמען פעסטע באַשלוסן אין אַזעלכע הויכע וועלט־פראַבלעמען (וואָס אין די מיינסטע פאַלען — קענען די באַ־שליסער סיי ווי גאָר ניט אויפטאָן אין זיי) — איז דאָך אַ באַקוועמער און „שיינער״ אויסרייד פאַר ניט אָפגעבן די גוטיקע און לעבענסוויכטיקע פולע אויפמערקזאַמקייט צו זיין פערזענליכן חשבון הנפש און צו זיין טאָג טעג־ליכן לעבן (וואָס דוקא אין דעם האָט זיין באַשלוס די פולע ווירקונג).

ערשט נאָך ראש השנה: ראה תורת הבעש״ט עה״פ כי לולא התמהמנו (קובץ מכ׳ תהלים*).

אויפמערקזאַמקייט .. טאָג טעגליכן לעבן: להעיר גם מקונטרס העבודה פ״ה ואילך.

*) בתוך תהלים אהלי י״י. אגרות קודש אדמו״ר מהורי״צ ג׳ע חי״ד ע׳ קלא. המו״ל.

די באַוואַרענונג קעגן דעם ווערט אונטערשטראַכן אויך אין דער מצוה פון תקיעת שופר — די אינציקע און ספעציעלע מצוה וואָס איז חובת היום פון ראש השנה. די מצוה פון תקיעת שופר איז ניט אַ צו־זאַמענשטעל פון אַ סך כלי זמר, נאָר דוקא איין כלי, און דאָס אויך — ניט אַ קאָמפליצירטן מוזיקאַלישן אינסטרומענט וואָס זאָל אַרויסברענגען אויסערגעווייגלעכע מוזיקאַלישע קאָמפאָזיציעס. דער שופר איז דוקא אַ פשוט׳ער האָרן פון אַ בהמה, און ״כל הקולות כשרים בשופר״. דער שופר אונטערשטרייכט אַז די אַריענטירונג דאַרף זיין, קודם כל, אויף דעם יחיד אויף דעם זיך אַליין, און אַז דער טראָפּ מוז געשטעלט ווערן אויף אַריינ־ברענגען קדושה אָפילו אין די פשוט׳ע און געווייגלעכע ענינים פון דעם טאָג־טעגלעכן לעבן פון דעם יחיד, און דערנאָך אין דעם געזעלשאַפטלעכן לעבן פון דעם יחיד אַלס אַ טייל פון דעם ציבור אַז״וו.

* * *

ויהי רצון — דער אויבערשטער זאָל העלפן אַז יעדער איד, מאָן אַדער פרוי, און בפרט די גייסטיגע פירער, זאָלן אויסנוצן די הייליגע מאָמענטן און די אינערע נשמה התעוררות פון די ימים נוראים ניט אויף אַלגעמיינע וועלט אַדער מדינה פראָבלעמען, (וואָס ווי וויכטיג די דאָזיגע פראָבלעמען זאָלן ניט זיין, זיינען ניט זיי דער ענין פון ראש השנה און עשרת ימי תשובה, ניט פאַר דעם יחיד און ניט פאַר דער קהילה), נאָר אויף דעם דרינגגענדעם רוף פון די טעג — דעם רוף צום תמליכוני עליכם אַננעמען דעם אויבערשטן אַלס מלך, זיין פערזענלעכן מלך — און די קאָנסעקווענץ דערפון — דעם רוף צו תשובה, תפילה, צדקה, וואָס דאָס אַלעס מוז זיך אָנהויבן באַ זיך אין פון זיך, און דערנאָך אַרום זיך, אין דער קהילה און ווייטער.

און די גייסטיגע דערוואַכונג און אויפלעבונג פון די דאָזיגע טעג זאָלן באַלייכטן און דורכדרינגען אַלע טעג פון יאָר. און זאָלן ברענגן צו אַ טיפערן פאַרבונד פון יעדן אידן מיט דעם אויבערשטן, אַ פאַרבונד וואָס וועט זיך אויסדריקן אין דעם טאָג טעגליכן לעבן לויט און אין אייג־קלאַנג מיט דער ג־טלעכער תורה און ג־טלעכע מצוות. און די ענדערונג

דוקא איין כלי: שו״ע או״ח סתקפ״ו (ראה שם שו״ע אדה״ז ס״י).

כל הקולות כשרים: ר״ה כז, ב.

די גייסטיגע פירער זאָלן אויסנוצן: ראה שו״ע אדה״ז סתכ״ט סוס״ב.

די דאָזיגע טעג . . אַלע טעג פון יאָר: וכמו ראש (השנה) המחי׳ ומנהיג את כל האברים (ימי השנה) (עטרת ראש בתחלתו).

צום גוטן אין גייסטיקן לעבן וועט זיכער ברענגן אַן ענדערונג צום גוטן אין מאַטעריעלן לעבן, אַז עס זאָל זיין אַ געבענטשט יאָר אין אַלע הינזיכטן.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה בטוב
הנראה והנגלה

אין מאַטעריעלן לעבן: כי הדין ברה״ה לעניני עוה״ז (הרמב״ן הובא בהגמי״י פ״ג מהל׳ תשובה. לקו״ת דברים נט, ב). וג״ז תלוי בההכתרה וכו׳ כי ע״ז נמתקים כל הדינין ובאור פני מלך חיים (לקו״ת במדבר עב, ב).

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשכ״ד
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

ראש השנה איז באַשטימט דורך דעם בורא (באַשעפער) — ניט אין דעם טאָג וועלכן די וועלט אין אַלגעמיין איז באַשאַפן געוואָרן, נאָר אין דעם טאָג וועלכן אדם הראשון — דער מענטש — איז באַשאַפן געוואָרן.

די ערקלערונג פון דעם:

מיט דער באַשאַפונג פון דעם מענטשן איז די גאַנצע בריאה פון אַלע זעקס ימי בראשית ניט נאָר פאַרענדיגט געוואָרן, נאָר זי איז אויך דערגענצט און פאַרפולקאַמט געוואָרן.

דערמיט איז דערגרייכט געוואָרן די שלימות פון דער בריאה — ניט נאָר מצד דעם וואָס דער מענטש איז די העכסטע באַשעפענישׂ, נאָר צוזאַמען דערמיט אויך דערפאַר וואָס דער מענטש איז די באַשעפענישׂ וואָס קען אין דאַרף און וועט, סוף כל סוף, ברענגען אַלע אַנדערע טיילן פון דעם באַשאַף צו זייער שלימות,

---

די ערקלערונג: בקצרה ובאופן אחר קצת — ראה מכתב לר״ה תשי״ד, תשט״ז *.
אויך דערגענצט: בחדא״ג מהרש״א (ר״ה כז, א): כאילו לא נברא שום דבר קודם בריאת אדם. ועיין המשך זה היום דשנות תש״ד, תש״ט.
ברענגען אַלע אַנדערע: ראה ב״ר (פי״א, ו): כל מה שנברא כו׳ צריכין עשי׳. בלקו״ת נשא כו, ב.

---

*) נדפסו לעיל ע׳ 414, 417. המו״ל.

וואס דאס ווערט דערגרייכט ווען דער מענטש ניצט אויס און אין דער פולער מאס אלע זיינע אייגענע כוחות און אלע כוחות פון דער נאטור — סיי אין דער וועלט פון דומם (אומבאוועגלעכע זאכן: ערד, מינעראלן, אד״ג), סיי אין דער וועלט פון צומח (פלאנצן), סיי אין דער וועלט פון חי (לעבעדיגע באשעפענישן) — פאר טוב און קדושה.

ווייל דורכדעם ווערט יעדער נברא און די גאנצע בריאה אין אלגעמיין — געבראכט אין איינקלאנג מיט דעם רצון פון בורא.

* * *

די באשאפונג פונם מענטשן טיילט זיך אויס, צווישן אנדערע זאכן, ספעציעל אין דעם וואס נברא יחידי (ער איז באשאפן געווארן אן איינצעלנער), ניט ווי אנדערע באשעפענישן וועלכע זיינען באשאפן געווארן אין א גרויסער צאל.

דאס ווייזט אונז און אונטערשטרייכט, אז אין איינצעלנער מענטש האט די מעגלעכקייט צו ברענגען די גאנצע בריאה צו איר תכלית און שלימות, ווי דער ערשטער מענטש — אדם הראשון — האט עס געטאן. אדם הראשון האט באלד נאך זיין באשאפונג, דעם ערשטן ראש השנה — אויפגעאדערט און אויסגעפירט אז אלע באשעפענישן פון דער וועלט זאלן אנערקענען די הערשאפט פון דעם באשעפער, אויסרופנדיג:

בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו —

(קומט, לאמיר זיך בוקן און בויגען, לאמיר קניען פאר ג־ט אונזער באשעפער), וואס דורך נשתחווה, דורך זעלבסט־ביטול און נאר דורך דעם קען א נברא זיך פאראייניגען און פאראינצ׳יגן מיט דעם בורא, און אזוי ארום דערגרייכן די העכסטע שלימות.

און אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, לערנען אונז, אז פון אדם הראשון לערנט מען אפ און מען ווייס בנוגע יעדער מענטשן: לפיכך נברא האדם יחידי ללמדך — נפש אחת כאילו עולם מלא.

דאס מיינט: יעדער איד, אויך אין אונזער צייט — אין וואס פאר אן ארט און צושטאנד ער זאל זיך ניט געפינען, האט ער די פולסטע מעג־לעכקייט (ובמילא אויך די פליכט) שטייגן און דערגרייכן די העכסטע מדרגה פון שלימות און אויפטאן דאס זעלבע אין דעם עולם מלא — אין דעם גאנצן באשאף.

* * *

ראש השנה — דער טאג פון דער באשאפונג פון דעם ערשטן און

אין איינקלאנג מיט דעם רצון: ראה אבות ספ״ו, יומא לח, א.
נברא יחידי: משנה סנהדרין ספ״ד.
אדם הראשון האט: זח״ג ס״פ אמור, וראה ג״כ פדר״א פי״א.

אינצלנעם מענטשן — דערמאנט יעדן אידן וועגן דער דאָזיגער פליכט,

ראש השנה — באַווייזט די ניט ריכטיקייט פון די תירוצים פון די וועלכע ערפילן ניט זייער פליכט, אַז ס׳איז אוממעגלעך איבערצומאַכן די וועלט, אַדער אַז זייערע עלטערן האָבן זיי ניט געגעבן דעם נויטיגען חינוך און צוגרייטונג, אַדער אַז די וועלט איז אַ גרויסע און ער איז אַליין איז ווי קען ער עפּעס אויפטאָן?

ראש השנה — גיט די כוחות אויף צו דערפילן די פליכט, וואָרום אין דעם טאָג וועלט די גאַנצע בריאה באַנייט. עס הויבט זיך אָן אַ ניי יאָהר, מיט פרישע כוחות, ווי אין דעם טאָג פון ערשטן ראש השנה,

און ווי דער אינהאַלט און סדר פון דער תפלה פון ראש השנה — וואָס דער עצם בעטן באַווייזט דאָך, אַז עס קען ערפילט ווערן די בקשה, און אַז די תפלה קען דאָס אויפטאָן — אַז יעדער יחיד בעט אין יעדער תפלה פון ראש השנה:

מלוך על העולם כולו . . וידע כל פעול כי אתה פעלתו — אַז דעם אייבערשטענס הערשאַפט זאָל אנערקענט ווערן איבער דער גאַנצער וועלט, ביז אַז יעדער זאָך וועט ווי־סן אַז ג־ט איז זיין באַשעפער.

* * *

געווען צייטן ווען דער אויבנדערמאנטער געדאַנק אַז איין מענטש קען „איבערמאַכן״ די וועלט — האָט אַרויסגערופן ספיקות און עס האָט זיך גע־פאַדערט ברענגן אויף דעם ראיות און באַווייזן א.ז.ו.

גראַדע אין אונזער תקופה, דאַרף מען ליידער ניט זוכן אַ סאָך ראיות צו איבערצייגען, אַז וועגן ניט דער איבערשטער וואָס ער איז דער מלך העולם און ה׳ מלך — תכון תבל בל תמוט (ער קיניגט אין אַ וועג, אַז די וועלט איז באַפעסטיגט און וועט ניט פאַלן) — קען איין מענטש צעשטערן ר״ל די גאַנצע וועלט.

אויב דאָס איז אזוי אין דעם צד פון פאַרקערט פון גוט — איז דאָך זיכער, אַז אין צד הטוב קען איין מענטש אויפטאָן פיל, פיל מער. וואָרום

ניט ריכטיגקייט: להעיר ג״כ מרמב״ם הל׳ תשובה פ״ה, וא״ו. קונטרס ומעין מי״ג ואילך.

וידע: ראה תניא ספ״ג.

כל פעול: עולם העשי׳ (סי׳ האריז״ל).

ה׳ מלך: אמרו אדם ביום שנברא כשהמליך אותו וכל הבריות אחריו (פדר״א פי״א).

קען איין מענטש: להעיר מקידושין מ, ב.

פיל מער: ראה יומא לח, ב.

באמת — איז דאָך די בריאה גוט בפנימיות, און דערפאַר מער געניגט צו גוט ווי צום היפך.

* * *

זאָל דער אויבערשטער העלפן יעדער איינער און איינע אַנצונעמען אין דעם טאָג פון ראש השנה פעסטע החלטות (באַשלוסן) אין דעם גייסט פון ראש השנה, ווי אויבנדערמאנט; און די דאָזיגע החלטות זאָלן זיי מקיים זיין בפועל אַלע טאָג און יעדן טאָג פון דעם קומענדן יאָהר,

דעם נשתחווה פאַרן אויבערשטן, וואָס דריקט זיך אויס אין אַלע ענינים פון דעם טאָג טעגלעכן לעבן, דורך מקיים זיין די מצות פון דעם אויבערשטן, ביז אַז — בכל דרכיך דעהו (אין אַלע דייגע וועגען זאָלסטו אים דערקענען).

און אויפטאָן דאָס זעלבע אין דער וועלט אַרום זיך,

לויט דעם אינהאַלט פון ראש השנה, וואָס ער איז ניט נאָר דער אַנהייבס פון יאָהר, נאָר בעיקר — דער „ראש" (קאָפּ) פונ'ם יאָהר,

וואָס אַזוי ווי די קאָפּ פירט אַן מיט יעדער אבר פון דעם גאַנצן גוף, אַזוי דאַרף דער חיות און די החלטות פון ראש השנה אַנפילן און אַנפירן מיט די טעג פון יאָהר,

און דאָמאָלס איז דער גאַנצער גוף — (יאָהר) — אַ געזונטער אין אַלע הינזיכטן.

בברכה לכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

די בריאה גוט: בראשית א, לא. וראה מו"ג ח"ג פכ"ה (ופי"ג).
בכל דרכיך דעהו: ראה טושו"ע או"ח סרל"א.
„ראש" (קאָפּ): עטרת ראש בתחלתו.



ב"ה, ימי הסליחות, התשכ"ה
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

מיר שטייען אויפן שוועל פון אַ שמיטה יאָר (זיבעטער און געהיליגטער יאָר אין דעם יאָרן־קרייז) — שנת ה'תשכ"ו — הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה.

שמיטה יאָר . . ה'תשכ"ו: טושו"ע חו"מ ר"ס ס"ו. שו"ע אדה"ז סוף הל' הלואה.

אייגע פון די צענטראַלע אָפּלערנונגען פון שמיטה וועלט אָנגעדייטעט אין דעם סדר אין דער תורה פון די פסוקים און וועלטער וועלכע דריקן אויס דעם ענין פון שמיטה: כי תבואו אל הארץ . . ושבתה הארץ שבת לה׳, שש שנים תזרע שדך וגו׳. (וועז איר וועט קומען אינם לאַנד . . . זאָל די ערד רוען אַ שבת צו ג׳׳ט. זעקס יאָר מעגסטו זייען די פעלד, וגו׳).

אייגענטלעך איז ניט פאַרשטאַנדיג: דער סדר אין דעם איז דאָך, אַז די ערשטע זעקס יאָר באַאַרבעט מען די פעלדער און נאָכדעם ערשט קומט שמיטה, דער זיבעטער רו־יאָר. האָט אין דער תורה אויך געדאַרפט שטיין פריער שש שנים תזרע שדך גו׳ און דערנאָך ושבתה הארץ.

נאָר — סדר אין תורה איז אויך תורה (אַנווייזונג), דער דערמאָנטער סדר בנוגע שמיטה לערנט אונז ווי דער צוגאַנג צום לעבן דאַרף זיין:

וועז מען קומט אין אַ לאַנד און מען דאַרף זיך איינאַרדנען אין לעבן, און עס איז אומפאַרמיידלעך צו פאַרגעסען זיך מיט „ערד־אַרבעט״, דאַרף מען וויסן, אַז דאָס ערשטע און וויכטיגסטע אין געדאַנק און אָלס ציל, איז „שבת לה״״: ניט דאָס ערדישע און מאַטעריעלע זאָכן. נאָר דאָס גייסטיגע און הייליגע. דער דאָזיגער צוגאַנג וועט פאַרזיכערן, אַז ער זאָל ניט פאַרזונקען וועלט אין ערדישע און מאַטעריעלע זאָכן. נאָכמער — האָבנדיג שטענדיג דעם געדאַנק פאָר די אויגן — וועלט די זעקס וואָכעדיגע און גרויע יאָרן אַנדערש: זיי פאַרלירן אַ גרויסן טייל פון זייער וואָכעדיקייט און וועלט ליכטיגער און אינהאַלטספולער. און נאָכמער — די ענדערונג און דערהויבנקייט פון די שש שנים דערהויבן אויך די שנה השביעית, אַז אַנשטאָט „ושבתה . . שבת לה׳״, וועלט זי — „שבת שבתון . . שבת לה׳״.

* * *

דאָס זעלבע אין טאָג־טעגלעכן לעבן איז פאַראַן דער ענין פון „ערד אַרבעט״ (פרנסה) און „וואָכעדיקייט״ בכלל, ווי ענינים פון עסן, טרינקען, אא״ו — די אָלע זאָכן פון ומותר האדם מן הבהמה אין (אין וועלכע אַ מענטש האָט ניט קיין פאַרצוג איבער אַ בהמה, להבדיל). און עס איז פאַראַן דער ענין פון „ושבתה הארץ״ — אַפּרייסן זיך פון ערדישקייט, און

די פסוקים: ויקרא כה, ב׳׳ד.

ניט פאַרשטאַנדיג: ראה ד״ה ושבתה בלקו״ת (וכן בס׳ תקס״ב, סו״ס דרך מצותיך ועוד).

סדר אין תורה: ראה פסחים ו, ב. של״ה חלק תשבע״פ כלל לשונות.

וועלט זי זעקס: להעיר מביצה (טו, א): כל ימיו הי׳ אוכל לכבוד שבת. וראה צ״צ לתהלים סח, כ סק״ו.

שבת שבתון: ראה רש״י ד״ה שבתון (יומא עד, א). פרש״י עה״ת שמות (לא, טו). אור התורה להצ״צ בהר ד״ה שבת שבתון. וש״נ.

ומותר האדם: קהלת ג, יט. ראה רשימות הצ״צ (שם). חגיגה (טז, א).

„שבת לה׳״ — פאַרנעמען זיך מיט ענינים פון קדושה און ג־טלעכקייט, דאָס זיינען די צייטן פון תפילה, תלמוד תורה און קיום המצות.

איז די הוראה פון שמיטה, אַז מען דאַרף אַנהויבן דעם טאָג־טעגלעכן לעבן מיט דעם געדאַנק און צוגאַנג, אַז כאָטש שפעטער וועט ער דאַרפן טאָן „וואָכעדיקע״ זאַכן, איז אָבער זייער עיקר און תכלית — „שבת לה׳״. דאָן וועלן די „וואָכעדיגע״ זאַכן און טואונגען זיין ליכטיגער און אינהאַלטספולער, און די ענינים פון קדושה און ג־טלעכקייט וועלן אויך דערהויבן ווערן אויף אַ העכערע מדריגה. דאָס איז דער וועג צו דערגרייכן אַ פולן און האַרמאָנישן לעבן.

* * *

שטייענדיג אויפן שוועל פונם שמיטה־יאָר, זאָל דער אויבערשטער העלפן, אַז יעדער איינער און אינע זאָל אָנהויבן דעם יאָר מיט דעם דערמאָנטן צוגאַנג: אַז דער עיקר און ציל אין לעבן איז ניט דאָס מאטעריעלע נאָר דוקא דאָס גייסטיגע; אַז דאָס מאַטעריעלע קען באַרעכטיגט ווערן נאָר דאָן ווען דאָס איז דורכגעדרונגען מיט דעם געדאַנק פון „ושבתה הארץ שבת לה׳״ — ווען דאָס מאַטעריעלע דינט און באַפרידיגט די העכערע שטרעבונגען פון קדושה און ג־טלעכקייט. דאָן וועלן אַלע טעג אין יאָר, און אַלע פעולות פון יעדן טאָג, אָפשפיגלען דעם מותר האדם מן הבהמה, און באַשטעטיקן אַז ער איז באַשאַפן געוואָרן בצלמנו כדמותנו (אין ג־טלעכן „געשטאַלט״) און לעבט אַזוי, און די צייטן און מאָמענטן אין יאָר וועלכע זיינען אין דער בחינה פון „שבת״ וועלן דערהויבן ווערן צו אַ העכערע מדריגה צו „שבת שבתון״.

דאָן וועט זיכער אויך מקויים ווערן די ג־טלעכע ברכה פון שמיטה — וצויתי את ברכתי לכם — „איך וועל אייך שיקן מיין ברכה״ — אין אַן איבערנאַטירלעכן אופן.

און דער פאַסענדסטער טאָג אין יאָר אויף אַ פעסטן און אמת׳ן באַשלוס אויף אַלעם דעם, אַ בר קיימא (דויערהאַפטן) באַשלוס — איז ראש השנה.

דער טאָג ווען אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן בצלמנו כדמותנו, האָט באַהערשט די גאַנצע בריאה (באַשאַף) און איר אויפגעהויבן צו דער אַנערקענונג פון נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו (פולשטענדיגע אונטערטעניקייט צו ג־ט, דעם באַשעפער),

דער טאָג ווען מען בעט און מען בעט אויס: מלוך על העולם כולו

תפלה . . המצות: ראה מפרשים לאבות פ״א, מ״ב.

האַרמאָנישן לעבן: ראה לקו״ת ס״פ מטות בפי׳ מרז״ל העוסק בתורה כו׳ שלום בפמליא של מטה (סנה׳ צט, ב).

וצויתי את ברכתי: ויקרא כה, כא.

האָט באַהערשט . . עושנו: זהר ס״פ אמור. וראה ג״כ סדר״א פי״א.

מען בעט אויס: ראה אגרת התשובה פי״א.

בכבודך . . ויאמר כל אשר נשמה באפו ה׳ אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה (שפרייט אויס דיין מלוכה איבער דער גאַנצער וועלט דורך דיין כבוד . . און זאָל יעדער אייגער וואָס אַטעמט דערקענען און זאָגן אַז ג־ט דער ג־ט פון אידן, איז קעניג, און זיין קעניגרייך הערשט איבער אַלעם).

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בבני חיי ומזוני רוויחי

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשכ״ו
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין צוגאָב צו די יאָר יערלעכע ענינים, ענינים וועלכע יעדער יום טוב, אויך ראש השנה בכלל, ברענגט מיט זיך פון יאָר צו יאָר —

וואָס אויך די דאָזיגע ענינים דאַרפן באַטראַכט ווערן און דורכגעלעבט ווערן כחדשים (ווי נייע), אַזוי ווי אַלע ענינים פון תורה און מצוות, וואָס זיינען דער לעבן און די לעבנסקראַפט פון אַ אידן (כי הם חיינו ואורך ימינו), וואָס דער עצם לעבן איז דאָך שטענדיג ניי און פריש, אויך בא אַ מענטש וואָס האָט שוין געלעבט מערערע יאָרן —

זיינען אויך פאַראַן ספעציעלע ענינים, וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט געוויסע יאָרן, און זיינען דעריבער פון באַזונדערע באַדייטונג אין דעם באַטרעפענדן יאָר.

דער אָנקומענדער יאָר ה׳תשכ״ז, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, איז אַ נאָך־שמיטה־יאָר, וועגן עס קומט צו אַ ספעציעלער ענין — די מצוה פון הקהל (פאַרזאַמלען), וועלכע איז „אַ פעסטער זייל און אַ גרויסער כבוד פאַר אונזער דת״.

אין דער צייט פון בית־המקדש האָט מען אין דעם נאָך־שמיטה־יאָר געדאַרפט פאַרזאַמלען דעם פאָלק — מענער, פרויען און קינדער אויך גאָר

דורכגעלעבט וועלן כחדשים: ספרי דברים (ו, ו) — יותר מזה ברש״י שם (יא, יג. כו, טז) „חדשים״.

הקהל . . דת: וילך לא, יב. ס׳ החינוך שם. וברמב״ם סוף הל׳ חגיגה ש„קריאה זו . . לחזק דת האמת״.

נאר קלייגן: ראה רמב״ן שה״מ שם. ריטב״א (על התורה) שם. [illegible]

קלייגע קינדער, אין דעם בית־המקדש, צו הערן אַ רייַ געקליבענע פרשיות פון דער תורה, וועלכע זיינען געלייענט געווארן דורך דעם מלך, און דאָס דאָרף געטאָן ווערן בא דער ערשטער געלעגנהייט אין דעם יאָר וואָס מען קען זיי פאַרזאַמלען (סוכות — וועו אידן קומען קיין ירושלים).

און כאָטש זינט דער בית־המקדש איז חרוב געווארען איז די מצוה פון הקהל — ביז דער בית־המקדש וועט ווידער אויפגעריכט ווערן, במהרה בימינו — ניט נוהג, זיינען דאָך אָבער תורה און מצוות נצחיות'דיגע, אַזוי אַז אויך די יעניגע מצוות וועלכע זיינען נוהג נאָר בזמן הבית האָט זייער רוחניות'דיגער גייסטיגער אינהאַלט — אַ ספעציעלע באַדייטונג (אין דער באַשטימטער צייט פון טאָג אָדער יאָר) אין אָלע צייטן און ערטער, און דאָס דאָרף אויסגעדריקט ווערן, מען דאַרף עס מקיים זיין אויף אַן ענטשפרעכענדן אופן (תפלות — אין דער צייט פון טאָג וועו מען האָט געבראַכט די קרבנות א.ז.ו.).

* * *

די מצוה פון הקהל האָט געהאָט צוויי נקודות וואָס, אויבערפלעכלעך, שיינען זיי צו זיין אין אַ ווידערשפרוך: פון איין זייט האָט זיך געפאָדערט הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך — אַ פאַרזאַמלונג פון די העכסטע ביז די נידעריגסטע פון אידישן פאָלק, וואָס באַווייזט, אַז יעדער איינער אין איינע, ניט קוקנדיג וואָס זייער מעמד ומצב איז, האָבן אַ שייכות דערצו; און פון דער אַנדער זייט, האָט זיך געפאָדערט צו לייענען פאַר די פאַרזאַמלטע געקליבענע פרשיות פון דער תורה, דורך דעם העכסטען באַ אידן, דעם מלך.

איינע פון די דערקלערונגען דערפון:

תורה דאַרף באַלעבן אַ אידן — אָלע אידן אָן אויסנאַם — אנשים נשים טף גרים — דורכנעמען אים דורך און דורך, יעדן איינעם זיין גאַנצע מציאות, אין דער פולסטער מאָס און אין אָלע פרטים, ביז אָלע זיינע חושים און געפילן ווערן דורכגעדרונגען מיט תורה און מצוות, מיט ג־טלעכקייט.

און כדי צו דערגרייכן דאָס אויבנדערמאנטע אָם טיפסטן און אין דער פולער מאָס ווערט די תורה דאַמאָלסט געלייענט דורכ'ן מלך, וואָס „אימתו

(שם) „נראה דהיכף שיצאו מכלל נסל"! (ועפ"ז גם בספק צריך להביא — שה"ז מ"ע מה"ת) ועד"ז הוא בכלי יקר.

בא דער ערשטער: כפשוטו של מקרא „בבוא כל ישראל וגו'" — שמוסיף ומבאר הטעם.

תפלות — אין דער צייט כו': ברכות כו, ב.

דעם העכסטן . . מלך: להעיר מסוף תענית. וברמב"ם (שם) „ויראה . . כאילו . . מפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא־ל".

תורה דאַרף . . דורכנעמען כו': כי היא חייגו ובדוגמת חיות האדם כפשוטו.

אימתו עליך: קדושין לב, ב.

עליך״, ער דערוועקט דעם געפיל פון אימה און קבלת־עול וואס איז מבטל דעם „איך״ און ישות פון דעם הערער.

* * *

די באַדייטונג און אַנווייזונג פון דער מצוה פון הקהל פאַר יעדן איינעם און אייניע פון אונז איז, און מ׳דאַרף אויסנוצן די התעוררות טעג פון חודש תשרי, און פאַרזאַמלען אידן — מענער, פרויען און קינדער ביז — גאַר קליינע קינדער — פאַרזאַמלען זיי אין א הייליגע׳ן „ארט״, אין א הייליגער שטימונג און אויסנוצן עס פאַר דעם צוועק וואס איז דער יסוד פון דער מצות הקהל: למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה׳ אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת — כדי זיי זאלן הערן און זאלן לערנען און מורא האבן פאַר דעם אויבערשטן, און היטן צו טאָן אַלע רייד פון דער תורה.

עס איז ספעציעל די פליכט פון יעדן איינעם וואס איז א „מלך״, א גדול אין זיין סביבה — א רב אין זיין קהילה, א מחנך אין זיין כיתה, א פאַטער אין זיין משפחה — צו לאָזן הערן דעם וואָרט פון תורה און מצוות אין זיין קרייז, מיט א שטאַרקייט און ערנסטקייט, וואס זאל שאַפן א טיפן איינדרוק און דויערנדע השפעה אויף די צוהערער, וואס זאל זיך פילן ניט נאָר אין דעם חודש תשרי, און ניט נאָר אין דעם גאַנצן יאָר, נאָר במשך די אַלע זיבן יאָרן פון איין הקהל ביז דעם קומענדיגען; א השפעה וואס זאל זיך אויסדריקן אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אין אַן אויספירונג על־פי־תורה ומצוות מיט יראת־שמים און צוטאַמען מיט דעם — בשמחה ובטוב לבב.

* * *

ויהי רצון אז דער אויבערשטער — ווען מען אידן קרוינען ראש־השנה אַלס מלך ישראל און אַלס מלך על כל הארץ, זאל באַגליקן יעדן איינעם און איינער דורכצופירן דאָס אויבנדערמאנטע אין דער פולסטער מאָס.

מבטל דעם „איך״ כו׳: ראה תניגה ה, ב: יחוי קמי מלכא. סהמ״צ לאדמו״ר הצמח צדק (שהשנה שנת המאה להסתלקות הילולא שלו) מצות מינוי מלך.

א מלך, א גדול: להעיר אשר לכמה דעות באם אין מלך בישראל הגדול שבדור הי׳ קורא פרשת הקהל. ובאזהרות רב סעדי׳ גאון (דיבור לא תשא): רב מהיר יקרא ספר במועד שמיטת (מנחת חינוך שם. ביאור להרב פערלא על ס׳ המצות לרס״ג, עשה ט״ז ופ׳ יו״ד).

צוזאַמען מיט דעם: להעיר מספרי ואתחנן (ו, ה) ואין אהבה במקום יראה כו׳ אלא כו׳.

קרוינען ראש השנה: ראש השנה טז, א. וראה לקו״ת נצבים נא, ב. ד״ה תקעו התש״א. ובכ״מ.

און דאָס וועט אויך מקרב זיין און צואיילען די צייט וועט מען וועט מקיים זיין די מצוה פון הקהל, מיט אַלע פרטים, אין בית־המקדש, בביאת משיח צדקנו, בב"א.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

צואיילען די צייט: כמחז"ל (סנה' צח, א. זח"א קיז, ב): זכו אחישנה.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשכ"ז
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מיר שטייען ביים אָפשלוס פון ה'תשכ"ז, אַ יאָר פון הקהל — די ספעציעלע מצוה וואָס איז דורכגעפירט געוואָרן איין מאָל אין זיבן יאָר, אין דעם נאָך־שמיטה יאָר, צו פאַרזאַמלען ("הקהל") דאָס פאָלק, מענער, פרויען, און קינדער, אין בית־המקדש, מיטן צווועק צו שטאַרקן און דערמוטיגען זיי אין תורה און מצוות מיט יראת־שמים.

ווי אַלע ענינים פון תורה, תורת חיים ("אַנווייזונג אין לעבן"), שפיגלט זיך אָפ אויך דער ענין פון הקהל אין פאַרשידענע זאַכען פון טאָג־טעגלעכן לעבן. אויף איין אַספעקט דערפון וועלן מיר זיך דאָ אָפשטעלן — אין צוזאַמענ־האַנג מיט די איצטיגע טעג פון חשבון־הנפש מיט די געהעריגע אויספירן און באַשלוסן, וועלכע דינען אַלס צוגרייטונג צו אַ נייעם און בעסערן יאָר אין אַלע הינזיכטן. אָבער צוערשט אַ הקדמה:

* * *

דאָס מענטשלעך לעבן דריקט זיך אויס אין דריי אַלגעמיינע טעטיקייטן: מחשבה, דיבור און מעשה (געדאַנק, וואָרט און טאָט).

אין איינקלאַנג מיט דעם אַנגעבאָרענעם כלל, אַז קיין זאַך גייט ניט פאָרפאַלן, איז דאָס אַזוי אויך בנוגע מענטשלעכע מחשבה, דיבור ומעשה,

---

שטאַרקען . . שמים: ראה וילך (לא, יב): הקהל גו' ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות גו'. וברמב"ם (הל' חגיגה רפ"ג): מ"ע להקהיל כו' ולקרות כו' פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת.

דריקט זיך אויס . . מעשה: ראה תניא רפ"ד ורפ"ו.

בנוגע . . ומעשה: ראה תניא פכ"ט (לו, ב ושם) אגרת התשובה פ"ו. ובכ"מ. ובזח"ג (לא, ב. קכא, ב) שהזכיר רק עובדא ומלה, י"ל ע"פ מש"כ בריש קו"א לתניא

ד. ה. אז א געדאנק, וואָרט און טאָט פון נעכטן און אייערנעכטן און נאָך פריער זיינען ניט פאַרלאָרן געגאַנגען, נאָר האָבן זייער השפעה אויך אויף דעם היינט און מאָרגן, ווי מען זעט עס גאַנץ פשוט אין פאַקטישע רעזולטאַטן, סיי בנוגע זיך און סיי בנוגע דער סביבה.

נאָך א נקודה אין דעם איז, וואָס כאָטש אויבערפלעכלעך ווייזט זיך אויס, אז אַן אָפגעטאַנענע זאַך איז שוין אַרויס פון דעם מענטשלעכן רשות: וואָס געווען איז געווען, און דער מענטש קען ניט צוריקציען און ענדערן דעם עבר — איז אָבער באמת ניט אזוי, וואָרום דער אויבערשטער האָט דעם מענטשן געגעבן א ג־טלעכן כוח — דורך תשובה — איבערצואַנדערשן אויך דעם עבר. דאָס הייסט, אז תשובה מיינט, ניט נאָר די מעגלעכקייט צו ענדערן דעם גאַנג פון דער צוקונפט, נאָר האָט אויך דעם כוח דירעקט ווירקן אויפן עבר: איבעראַנדערשן אים ביז — אים איבערצומאַכן אינגאַנצן; ביז אפילו בייזוויליגע מעשים פאַרלירן זייער האַרבע שולד (זדונות נעשות לו כשגגות), און נאָך מער — זיי קענען אפילו פאַרוואַנדלט ווערן אין פאָזיטיווע דערגרייכונגען (זדונות נעשות לו כזכיות).

און א וויטערדיגע נקודה: עס זיינען פאַראַן זאַכן וועלכע קומען צום אויסדרוק — אין ספעציעלע צייטן — מיט מער לעבעדיקייט און געפיל ווי אין אַנדערע צייטן. און דאָס ברענגט אונז צו דער ספעציעלער באַדייטונג פון הקהל אין דעם איצטיגען מאָמענט:

* * *

אויב יעדן יאָר, אין דער דאָזיגער צייט, דאַרף א מענטש מאַכן א חשבון און סך־הכל פון זיינע מחשבות, דיבורים ומעשים אין פאַרגאַנגענעם יאָר, אויך אַלס א הכנה צו ראש השנה, וועלן יעדע נעמט אויף זיך די אַבסאָלוטע סואוועריניטעט פון דעם בורא עולם און מלך העולם, דאַרף דאָס דורכגעפירט ווערן מיט נאָך מער איבערגעבנקייט און געפיל ביים אָפשלוס פון הקהל־יאָר. וואָרום דער ענין פון הקהל, אין א גייסטיגען זין, דערמאָנט און פאַדערט צונויפזאַמלען אַלע זיינע מחשבות, דיבורים און מעשים און זיי אַריינשטעלן אין זיין אינערלעכן „בית־המקדש", מיט א פולשטענדיגער איבערגעבנקייט צו אונטערוואַרפן זיך צום דבר המלך — צום אויבערשטן.

זדונות . . כשגגות . . כזכיות: יומא פו, ב. וברש״י ד״ה כאן (שם פו, א): נעקר עונו מתחלתו. וכפס״ד דהלכה אחר קידושין אצל חכם והתירה מקודשת למפרע (כתובות עד, ב).

צונויפזאַמלען . . מעשים: ראה לקו״ת תצא (לו, א. לז, א).

אינערלעכן „בית המקדש": כמש״נ ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (ראה של״ה ש׳ האותיות אות ל׳. ובכ״מ). ירמי׳ ז, ד (לקו״ת ר״פ פקודי).

דבר המלך — צום אויבערשטן: להעיר שמצות הקהל היא לשמוע קריאת המלך „ויראה עצמו כאילו . . מפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא־ל״ (רמב״ם סוף הל׳ חגיגה).

הייי־יאר, צום אפשלוס פון הקהל־יאר, דאַרף אַ איד מאַכן אַ ספעציעלן חשבון־הנפש אין דעם גייסט פון ״הקהל״ מיט אַ פעסטן באַשלוס:

צו ענדערן די מחשבות, דיבורים און מעשים אין טאָג־טעגלעכן לעבן, וועלכע פאַדערן אַן ענדערונג;

צו פאַריכטן און פאַרבעסערן די וועלכע פאַדערן מער שלימות;

און אַריינברענגען מער התלהבות און לעבעדיקייט אין די ענינים וועלכע זיינען אפילו אָפגעטאָן געוואָרן בשלימות, אַבער נאָר לפי ערך פון אַ גייסטיגען צושטאַנד אין וואָכעדיגע חדשים, כדי זיי צו באַלעבן מיט דעם גייסט פון דעם איצטיגען מאָמענט פון ערב די הכתרה (קרוינונג) פון המלך, וועלכע איז נישט נאָר אַ ענדערונג פון מחשבה, דיבור ומעשה מוזן זיין גאָר אין אַן אַנדער אופן פון דערהויבנקייט,

ביז צו דער פולער אַנטפלעקונג פון ג־טלעכקייט אין פערזענלעכן לעבן, אין זיין אומגעבונג, און אין דער גאַנצער וועלט,

אין איינקלאַנג מיט דער תפילה: מלוך על העולם כולו כו׳ וידע כו׳ ויבין כו׳ ויאמר כל אשר נשמה באפו ה׳ אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה (זאָל דיין קעניגלעכע הערשאַפט זיך אויסשפרייטן איבער דער גאַנצער וועלט . . און זאָל וויסן . . פאַרשטיין . . און זאָגן יעדער איינער וואָס אָטעמט: ג־ט, דער ג־ט פון ישראל, איז קעניג, און זיין קעניגטום הערשט אין אַלץ).

אַריינטראַכטענדיג זיך אַז קיין זאַך וועלט ניט פאַרפאַלן, זעט מען אַז עס איז ניטאָ קיין גרונט פאַר עצבות און מוטלאָזיקייט, ניט נאָר בנוגע דער צוקונפט, נאָר אויך ניט בנוגע דעם עבר. פאַרקערט, אין דער פולער זיכערקייט, אַז דער אויבערשטער איז משגיח אויף יעדן איינעם און איינע און העלפט יעדע גוטע תנועה און פעולה, קען דער מענטש צוגיין צו די הכנות צום נייעם יאָר מיט פולשטענדיגער שמחה. און אויב אפילו געוויסע ענינים אין דעם פאַרגאַנגענעם יאָר רופן אַרויס אַ טיפן באַדויער, איז אָבער אין דער זעלבער צייט דאָ די איבערוועגענדע שמחה וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן די מעגלעכקייט צו פאַרוואָנדלען אפילו זדונות ר״ל, אין זכיות. עס איז אויך פאַרשטענדלעך, אַז ווען אַ זאַך וועלט געטאָן מיט שמחה און זיכערקייט, וועלט עס אָפגעטאָן אויך מיט מער הצלחה.

הכתרה . . המלך: שזהו בר״ה (ר״ה טז, סע״א) וכנו שהי׳ בר״ה הראשון (שם לא, רע״א. פדר״א פי״א).

אין דער גאַנצער וועלט: כל העולמות -- עשי׳ יצירה בריאה אצילות וגם בקליפות להכניעם (משנת חסידים מס׳ ליל ר״ה פ״ח מ״ב).

עצבות . . פאַרקערט . . שמחה: ראה תניא פכ״ו ואילך.

העלפט יעדע גוטע תנועה: יומא לח, סע״ב: בא לטהר מסייעין אותו.

פולשטענדיגער שמחה: להעיר שמצות הקהל זמנה בחג זמן שמחתנו. ובל׳ החינוך (מצוה תריב): משרשי המצוה . . שיקהלו . . ויזכו לטובה וישמח הש״י במעשיו.

השם יתברך זאל העלפן יעדן איינעם און איינע, בתוככי כלל ישראל, אויסצונוצן די דאזיגע מעגלעכקייט אין דער פולסטער מאס ובשמחה ובטוב לבב.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשכ״ח
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

איינע פון די עיקר־ענינים פון ראש־השנה איז — ווי עס איז שוין מערערע מאל אונטערשטראכן געווארן — וואס דאס איז די צייט פון דער הכתרה („קרוינונג״) פון דעם אויבערשטן, דעם מלך ישראל (קעניג פון די אידן) און מלך העולם (קעניג פון דער וועלט), וואס דאס איז פארבונדן מיט אונזער טיפער תפלה און פנימיות׳דיקער בקשה (געבעט): מלוך על העולם כולו — „זיי א קעניג אויף דער גאנצער וועלט!״

אזא געבעט מיינט — א פולשטענדיגע גרייטקייט צו שטעלן זיך אין א צושטאנד אין אינקלאנג מיט דער ג־טלעכער קרוינונג. דאס הייסט: אינגאנצן צו אונטערוואַרפן זיך און איבערגעבן זיך צום מלך; ביז אז די עצם מציאות פון דעם מענטשן און אלץ וואס ער האט איז נאר דעם מלך׳ס.

עיקר־ענינים פון ראש־השנה . . הכתרה: כדמוכח מהבקשה בכל תפלות ר״ה (משא״כ זכרונות ושופרות) מלוך על העולם, והחתימה (וכן בקידוש) מלך על כל הארץ. ובפירש״י (במחזור ויטרי) דאומרים המלך הקדוש (וגם בערבית) לפי שאמר הקב״ה תמליכוני עליכם בר״ה כדכתיב אני ה״א וסמיך לי׳ בחודש הז׳. ולכן גם תק״ש שהיא מצות היום „הענין הראשון״ שבזה הוא ש„אנו ממליכין עליו את הבורא״ (רס״ב. הובא באבודרהם). וראה סי׳ האריז״ל, פע״ח וכו׳ בענין ר״ה.

מלך ישראל; וכנ״ל שתמליכוני עליכם, ועל ידם (ותפלתם מלוך על העולם כולו) מלך העולם (עיין לקו״ת דברים מא, ד. נו, ג. ועוד).

דאס איז פארבונדן מיט אונזער . . בקשה: להעיר גם מר״ה (טז, א): אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. לקו״ת דברים נו, ג. ובכ״מ.

טיפער . . פנימיות׳דיקער: כמבואר בכ״מ בענין שה״מ ממעמקים נו׳ ובענין בקשו פני נו׳ — ושייכותם לר״ה (ולפני׳ ולאחרי׳).

די עצם מציאות . . דעם מלך׳ס: ועפ״ז מובנים כמה מדיני המלך — עיין רמב״ם הל׳ מלכים (פ״ג ה״ח — פ״ד). ושם (פ״ג, ה״ו): לבו הוא לב כל קהל ישראל — ולהעיר מזח״ג רכא, ב. אגה״ק סל״א. שו״ת חכם צבי סע״ד (אבל בפסקי דינים להצ״צ חיו״ד סוס״מ הכריע כדעת החולקים עליו). ונסמן בדרכי תשובה ובניצוצי זוהר שם —

דאָס איז דער ענין פון קבלת עול מלכותו יתברך — „נעמען אויף זיך דעם יאָך פון ג־טלעכער מלכות", וואָס דריקט זיך אויס אין אַלע איינצל־הייטן פון טאָג־טעגלעכן לעבן.

* * *

באמת איז יעדן טאָג דאַרף זיין און איז דאָ דער ענין פון קבלת עול מלכות שמים, ובפרט וועָן מיר זאָגן קריאת־שמע. אָבער עס איז פאַראַן אָ גרונט־אונטערשייד: אַלע טאָג איז דער ענין פון קבלת־עול דער אָנהייב און דער אונטערליגענדער יסוד פאַר דער אויפפירונג במשך פון דעם טאָג, אָן אַלע זיינע ענינים זאָלן געבויט ווערן אויף קבלת עול. אָבער ראש השנה איז די צייט וועָן קבלת עול מלכותו איז דער ענין און אינהאַלט פון טאָג, זי ווערט אָנטפלעקט און נעמט דורך די גאַנצע מציאות פונם מענטשן, אָזוי אָז ער ווערט אינגאַנצן בטל צו ג־טלעכקייט.

כדי אָז די קבלת עול זאָל זיין אָ פולשטענדיקע און אָן אמת'ע — מוז דער מענטש פריער מאַכן אָ חשבון צדק (אָ ריכטיגן חשבון) פון זיין אויפפירונג ביז יעצט — מיט אָ טיפן געפיל פון חרטה און תשובה אויף די זאַכן וואָס האָבן ניט געטויגט. און אָן אמת'ע תשובה וואָשט אַראָפ דאָס ניט גוטע און מאַכט עם אהוב ונחמד קרוב וידיד (באַליבט — באַם אויבערשטן — און אויסגעצייכנט אָ קרוב און אָ פרייגד), ער איז ראוי און עס איז זיכער אָז דער אויבערשטער וועט אָננעמען זיין הכתרה און עדפילן זיין בקשה פון מלוך על העולם כולו.

* * *

יעדע תקופה און יעדער ארט האָבן זייערע ספעציעלע מעלות און ספעציעלע שווערקייטן,

אין אונזער תקופה הערשט אין פאַרשידענע קרייזן אָ דראַנג צו זעלבסט־שטענדיקייט און אומאָפהענגיקייט, ניט נאָר אין מאַטעריעלע הינזיכטן נאָר אויך אין אידעאָלאָגישע: אָ דראַנג פון ניט וועלן זיך אונטערוואַרפן צו דער איינגעשטעלטער אָרדענונג, פון ניט אנערקענען זאָכן איידער מען פאַרשטייט

אלע איינצלהייטן: לקעיר מרמ"א ושו"ע רבנו הזקן תאו"ח ר"ס א': אין ישיבת האדם כו'.

ובפרט . . שמע: ברכות הפ"ב. וראה טושו"ע או"ח ר"ס סא.

אָ גרונט־אונטערשייד: עיין ד"ה עלה, תרצ"ט ס"ב. סד"ה שופר של, תש"ב. ובכ"מ. תניא רפמ"א.

כדי . . אן אמת'ע . . תשובה: ראה רד"ה שה"מ ממעמקים, תש"ג; סד"ה טו"ט, תש"ג, ועוד.

אהוב ונחמד קרוב וידיד: רמב"ם הל' תשובה פ"ז, ה"ו. ועיין שם ה"ז דחשיב ב"כ ד' ענינים. ואכ"מ.

עס איז זיכער: ברמב"ם שם: צועק ונעגה מיד שנאמר והי' טרם יקראו ואני אענה.

זיי פולשטענדיג מיטן אייגענעם שכל, אד״ג. דאָס איז לכאורה אַ שטער צו דעם ענין פון קבלת עול.

באַוונדערס אין אַזוינע מדינות וועלכע זיינען נאָך (פאַרהעלטניסמעסיג) יונג און זיינען אויפגעבוירט געווארן אויף דעם גרונט פון און דורך אייגן־איניציאַטיוו און ענערגיע, און וואו דער דאָזיגער גייסט כאַראַקטעריזירט די גאַנצע איינשטעלונג פונם פּערזענלעכן און געזעלשאַפטלעכן אָרט לעבן — מאַכט דאָס נאָך שווערער צו איינפאַסן זיך אין די ראַמען פון קבלת עול.

ניט קוקנדיג אויף דעם אַלעם, האָבן מיר דאָך דעם כלל, אַז דער אויבערשטער פּאָדערט ניט פון אַ מענטשן זאָכן וואָס זיינען איבער זיינע כוחות. איז וויבאַלד אַז קבלת עול מלכותו יתברך איז דער אינערלעכער אינהאַלט פון ראש השנה (און דער גרונט פאַר אַלע מעשים פון אַ גאַנץ יאָר) און דאָס איז גילטיג פאַר אַלע צייטן און ערטער, איז דאָך זיכער, אַז אויך אין אונזערע צייטן און אין די דערמאַנטע מדינות איז מעגלעך און מען מוז צוקומען צו אַ פולשטענדיגער קבלת עול מלכותו.

אין דער אמת׳ן איז אויך דאָ אַ ספּעציעלע מעלה אין דעם — דוקא אין אונזער צייט און אין די דערמאַנטע מדינות: אַ מענטש וואָס איז ניט איינגעשטעלט אויסשליסלעך אויף זעלבסטשטענדיקייט, נאָר אַמאָל אַזוי און אַמאָל — פאַרקערט, איז ווען ער נעמט אָן אַן ענין פון קבלת עול, איז דאָס באַ אים ניט אַזוי גרינטלעך אָפּגעלעגט, וואָרום עס איז באַ אים קיין נייעס ניט חרטה צו האָבן און צו בייטן זיין שטעלונג. דאָגעגן אָבער אַזאַ וואָס איז ניט געוואוינט צו אונטערוואַרפן זיך און איז אומאָפּהענגיק אין זיין געדאַנקן־גאַנג, איז ווען ער קומט צו דער איבערצייגונג אַז ער מוז אנערקענען אַ העכערע אויטאָריטעט, נעמט עס אים דורך טיפער און גרינטלעכער, און ער געפינט די שטאַרקייט צו איבערשטעלן זיך אינגאַנצן און אויף שטענדיג,

און דאָס דריקט זיך אויס באַ אים ניט נאָר אין געפיל און פאַרשטאַנד, נאָר אויך אין זיין מחשבה, דיבור און מעשה (טראַכטן, רייד און טאַט), ביז צום קלענסטן פרט. וואדרבה, וויבאַלד אַז דער גרעסטער טייל פון טאָג איז אָנגענפילט מיט מעשים און דיבורים, דריקט זיך דער קבלת עול מלכותו אויס בעיקר אין זיין רייד און טאָן, אין דעם קיום פון די מצוות מעשיות און אין אַלע פרטים פון זיין טאָג־טעגלעכער אויפפירונג.

גלייכצייטיג ברענגט עס אים צו אַ מער ערנסטן און ענערגישן מקיים זיין די מצוה פון ואהבת לרעך כמוך, ספּעציעל בנוגע קבלת עול מלכותו

דעם כלל: איני מבקש אלא לפי כחן (תנחומא נשא יא. במדב״ר פי״ב, ג). ולהעיר ג״כ מע״ז (ג, א): אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו. וסברא היא. ראה רמב״ם הל׳ תשובה רפ״ה.

א ספּעציעלע מעלה: להעיר מביצה (כה, ב) מפני כו׳ עזין (בחדא״נ שם). ב״מ (פו, א) חילך לאורייתא.

מער . . כמוך: ע״ד משנ״ת באה״ק ר״ס יב.

יתברך: צו ווירקן אויף אַ צווייטן אידן, אויף מערער אידן אַז זיי זאָלן מקבל זיין עול מלכותו און אַז אויך בא זיי זאָל עס ניט בלייבן בלויז אין שכל און געפיל, נאָר זאָל זיך אויך אויסדריקן אין מחשבה, דיבור און מעשה אין טאָג־טעגלעכן לעבן.

* * *

ויהי רצון אַז די קבלת עול מלכותו יתברך זאָל גלייך בריינגן דעם קבל ברחמים וברצון את תפלתנו (אַננעמען מיט רחמים און ווילליג אונזערע תפילות) און אבינו מלכנו זאָל געבן יעדן איינעם און איינע, בתוך כלל ישראל, אַ שנה טובה ומתוקה אין אַלע הינזיכטן, בטוב הנראה והנגלה — מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה

אויף מערער אידן: שהרי השפעה וקיום עוד נפש אחת מישראל — ה״ז השפעה וקיום עוד עולם מלא (סנה׳ פ״ד, מ״ה), ובזח״א (רח, סע״ב): כל מאן דקיים נפשא בעלמא זכי לי׳ חיים.

ב״ה, ימי הסליחות, ה׳תשכ״ט
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

עס איז שוין מערערע מאָל אונטערשטראָכן געוואָרן, אַז אַלע ענינים אין תורה — וואָס תורה איז פון לשון הוראה, אַפּלערנונג — דינגן אַלס אַנווייזונג אין טאָג טעגלעכן לעבן. די ימים טובים האָבן, פאַרשטייט זיך, גאָר וויכטיגע און כללות׳דיגע אַנווייזונגען, יעדער יום טוב לויט זיין אינהאַלט: פסח — זמן חירותנו — גיט אַ הוראה וואָס אמת׳ע חירות (פרייהייט) איז; שבועות — זמן מתן תורתנו — לערנט אונז, הויפּטזעכלעך, צו פאַרשטיין וואָס תורה איז; סוכות — זמן שמחתנו — גיט אונז אַ טיפערן געפיל און פאַרשטאַנד וואָס שמחה איז.

ראש השנה — וואָס באַצייכנט די צייט פון וועלט באַשאַף: זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון (דאָס איז דער טאָג פון דעם אָנהויב פון דיינע טוואונגען, אַן אָנדענק צום ערשטן טאָג) — גיט אַן אַלגעמיינע אַנווייזונג וועגן דער בריאה און וועגן תכלית פון דעם גאַנצן וועלט באַשאַף.

* * *

מען שטעלט זיך אויף דעם וואָס ראש השנה וועלט באַצייכנט אַלס „זה

זה היום . . ראשון: תפלת ר״ה (ר״ה כז, א).

היום תחלת מעשיך״, אין דער צייט וואָס אייגענטלעך איז ראש השנה אין דעם זעקסטן טאָג פון מעשה בראשית.

די ערקלערונג איז געגעבן געוואָרען פון אונזערע חכמים זכרונם לברכה: וויבאַלד אַז דער מענטש איז דער תכלית און אינערלעכע כוונה פון אַלע טיילן פון דער בריאה, וויבאַלד אַז מיט דעם מענטשן איז דער גאַנצער באַשאַף דערגענצט און פאַרפאַלקאָמט געוואָרען — איז גלייך ווי דער מענטש שטעלט מיט זיך פאָר די גאַנצע בריאה און איידער ער איז באַשאַפן געוואָרען איז, אַזוי צו זאָגן, קיין בריאה ניט געווען.

עס שטעלט זיך אָבער די פראַגע, ווי קען מען אַזוי זאָגן — בשעת עס איז דאָ אַזאַ גרויסע וועלט אַ חוץ דעם מענטשן — ווי געזאָגט: מה רבו מעשיך ה׳ (ווי פילע זיינען דיינע מעשים), מה גדלו מעשיך ה׳ (ווי גרויס זיינען דיינע מעשים)? ואדרבא, באַטראַכטענדיג די גאַנצע בריאה, שוין מיט די מענטשן, איז דאָך דער מין המדבר (דער מענטש) פיל וויניקער פון די בעלי חיים (לעבעדיקע באַשעפענישן), און נאָך וויניקער — פון צומח (פלאַנצן), און נאָך וויניקער — פון דומם (אומבאַוועגליכע זאַכן, ווי ערד, שטיינער, אד״ג)?

איז דער ענטפער אויף דעם

— און אין דעם באַשטייט איינע פון די הויפּט הוראות פון ראש השנה וועגען דער גאַנצער בריאה:

דער סדר אַז מער פון אַלעמען איז דאָ — דומם, און דאַן קומט — צומח, נאָכדעם — חי און ערשט דערנאָך — מדבר — איז דאָס וועג מ׳רעכנט זיך מיט כמות (קוואַנטיטעט); אָבער וועג מ׳קוקט אויף איכות (קוואַליטעט) איז דער סדר אַ פאַרקערטער: דומם, וואָס האָט ניט קיין סימנים פון לעבן און וואַקסן, פאַרנעמט דעם נידעריגסטן אָרט; העכער פון דעם שטייט — צומח, וואָס וואַקסט, אָבער האָט ניט די אייגנשאַפטן פון לעבעדיקייט און באַוועגלעכקייט פון בעלי חיים; נאָך העכער איז די וועלט פון בעלי חיים, וועלכע זיינען אָבער נידעריגער פון דעם מענטשן, וויל זיי האָבן ניט דעם שכל פון אַ מענטשן, דער העכסטער פון אַלע נבראים. וואָרום כאָטש אַ בעל־חי האָט

די ערקלערונג: ראה בחיי בראשית א, ג. ר״ן לר״ה טז, א. חדא״ג מהרש״א שם כו, א. ד״ה זה היום תש״ד, תש״ט ועוד.

דער גאַנצער באַשאַף דערגענצט: ראה ב״ר (פי״א, ו): כל מה שנברא כו׳ צריכין עשי׳.

מה רבו . . מה גדלו: תהלים קד, כד. שם צב, ו. וראה תו״א נו, ב.

איינע פון די הויפּט הוראות: עוד הוראות בזה — ראה מכתב דימי הסליחות דשנת תש״ג, תשט״ו, תשכ״ד *.

וועג מ׳קוקט אויף איכות: להעיר מהענין דמצד האור כל מה שלמעלה יותר הוא בבחי׳ ריבוי יותר והיפכו מצד הכלים (ביום השמע״צ תער״ב. וראה תו״ח ואוה״ת ר״פ ח״ש ובכ״מ).

אַ בעל־חי האָט שכל: ראה ברכות סא, ב. ובכ״מ.

שכל, איז אַבער דער שכל ביים בעל־חי ניט אַן ענין פאַר זיך, נאָר ער איז אַ משרת און דינט די נאַטירלעכע באַדערפענישן פון דעם בעל־חי. אַבער דער מענטשלעכער שכל — אויב דער מענטש פירט זיך ווי אַ מענטש און ניט ווי אַ בעל־חי — איז ניט כדי צו זיין אַ משרת באַ זיינע נאַטירלעכע באַדערפענישן, ווי עסן, טרינקען אד״ג. נאָר — דער שכל איז אַ תכלית פאַר זיך. און נאָכ־מער: דער ציל און שלימות פון שכל האדם איז, אַז ניט נאָר וועט דער שכל ניט באַנוצט בלויז אַלס אינסטרומענט צו באַפרידיגען די פיזישע באַדער־פענישן, נאָר, פאַרקערט ווי בא בעלי חיים, ווערן באַם מענטשן אַלע ענינים פון עסן און טרינקען אד״ג — משרתים פונם שכל, כדי אַז דער מענטש זאָל קענען שטייגען אין שכל־דיגע און גייסטיגע ענינים העכער און העכער.

דאָס איז אַבער נאָך ניט די אמת׳ע שלימות פון דעם מענטשן. די אמת׳ע שלימות וועט דערגרייכט ווען דער שכל ברענגט דעם מענטשן צו דער אנערקענונג, אַז עס איז דאָ דער וואָס איז העכער פון שכל, ביז אַז דער שכל וועט בטל צו דעם וואָס איז העכער פון שכל.

קלאָרער געזאָגט: די שלימות פון מענטשן איז ווען דער שכל אנערקענט, אַז דער מענטש, און צוזאַמען מיט עם די גאַנצע וועלט, דאַרף שטרעבן צו ווערן בטל און זיי ווערן בטל צום אויבערשטן, דער באַשעפער פון דער גאַנצער וועלט און דער אַנפירער פון אַלץ און אַלעם אין דער וועלט.

דעם ערשטן ראש השנה איז די דאָזיגע שלימות דערגרייכט געוואָרען דורך דעם ערשטן מענטשן, דורך אדם הראשון, אדם הראשון האָט גערופען (און אויסגעפירט) אין דער גאַנצער וועלט אַרום: בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה׳ עושנו („קומט, מיר וועלן זיך בוקן, נויגען און קניען פאַר ג־ט אונזער באַשעפער״).

די דאָזיגע אויספאָרשונג איז אַקטועל און דאַרף דורכדרינגען אונזער טאָג טעגלעכן לעבן ווי מען זעט עס פון דער באַשטימונג פון „שיר של יום״ פון יעדער וואָך אַ גאַנץ יאָהר: דעם זעקסטן טאָג אין וואָך (דער טאָג פון אדם הראשון׳ס באַשאַפונג) איז דער שיר: ה׳ מלך גאות לבש — דער אויבערשטער טוט קיניגען, ער האָט זיך מיט גרויסקייט באַקליידט — ווייל דאָס איז געווען דער אויפטו פון אדם הראשון, וואָס ער האָט באַלד אנערקענט די ג־טלעכע הערשאַפט און האָט זיך און די גאַנצע בריאה אויפגעהויבן צו בטל זיין פאַר ה׳ עושנו, צו מלך כל הארץ.

* * *

די אַלגעמיינע אַפּלערנונג פון דאָס אויבנגעזאָגטע איז קורצען:

אמת׳ע שלימות: ראה שיחת יט״כ דשנת תר״ח. ס׳ העיקרים מ״ג פ״א (בס׳ תורת שלום ע׳ 243).

האָט געוויפען: זח״ג ס״פ אמור. וראה ג״כ סדר״א פי״א.

איז דער שיר: סוף מס׳ תמיד ובפיה״מ שם.

ווען אַ מענטש באַטראַכט זיך, זעט ער אַז ס׳רוב פון זיין לעבן און ס׳רוב פון זיינע ענינים גייען אַוועק אויף זאַכן וועלכע זיינען, אויפ׳ן ערשטן קוק, גשמיות׳דיקע און וועלטלעכע, ווי עסן, טרינקען, שלאָפן אד״ג, מיט אַלע צוגרייטונגען דערצו. מען זעט אויך, אַז צווישן דעם מין המדבר איז די זאַל פון „וועלטלעכע״ מענטשן פיל מער פון די „גייסטיגע״, און בכלל זעט מען אַרום זיך אַ גרויסע מאַטעריעלע און פיזישע וועלט אַריינגעטאָן אין גשמיות׳־דיקע ענינים. קען דאָס אַמאָל פירן צו אַ ספק און אַ פאַלשן געדאַנק, אַז אפשר זיינען די מאַטעריעלע און פיזישע ענינים דער עיקר אין דער וועלט.

קומט ראש השנה און לערנט אונז, אַז דער אמת איז פונקט פאַרקערט: עס זיינען טאַקע דורך פינף טעג און אַ טייל פון דעם זעקסטן טאָג פון מעשה בראשית אויף אַלעדליי באַשעפענישן. פונדעסטוועגן איז דוקא דער מענטש — וואָס אין כמות, אין צייט און אָרט, איז ער גאָר אַ קליינע טייל פון דער בריאה — דער עיקר און תכלית פון דעם גאַנצן באַשאַף. און אין מענטשן גופא, איז ניט דער גוף וואָס איז עפר מן האדמה (שטויב פון דער ערד) דער עיקר, נאָר די נשמה וואָס דער אויבערשטער האָט אין עם איינגעאָטעמט אין איין רגע (ויפח באפיו נשמת חיים), אַ נשמה וועלכע איז — חלק אלקה ממעל ממש. און ערשט נאָכדעם ווי עס איז באַשאַפן געוואָרען דער מענטש מיט דעם ג־טלעכן ניצוץ האָט די גאַנצע בריאה באַקומען אַ ווערט און אַ שלימות, אַזוי אַז דער מענטש ווערט מיט רעכט באַצייכנט אַלס דער „אַנהויב״ פון דער בריאה, פון אַלע טיילן פון דער בריאה — זה היום תחלת מעשיך.

דערפון קומט נאָך אַ נעענטערע הוראה: אַז מ׳רעדט מיט אַ אידן אַז מ׳מוז לערנען תורה און מקיים זיין מצוות אין טאָג־טעגלעכן לעבן, לויט דעם אַנזאָג פון דעם אויבערשטן, דעם באַשעפער פון דער וועלט, וואָס פאַסט אויף אויף יעדן איינעם און איינע אומעטום און אין יעדע רגע — זיינען פאַראַן אייניגע וועלכע פרעגן: אויב דאָס איז באמת דער תכלית פון דער בריאה, ווי קומט עס אַז די שומרי תורה און מצוות מיט אַלע דקדוקים זיינען דערווייל נאָך ניט אין אַן איבערוועגענדער צאָל? און ווי קומט עס וואָס אידן זיינען בכלל אַ קליינע מינדערהייט צווישן די פעלקער? קומט ראש השנה און לערנט און אונטערשטרייכט: זה היום תחלת מעשיך — דער עיקר איז ניט כמות נאָר איכות, יעדער מענטש קען אויפטאָן אין זיין חלק אין וועלט, ביז — אַז איין מענטש קען אויפהויבן די גאַנצע וועלט. אַז ניט נאָר ער נאָר אַלץ אַרום

ווען אַ מענטש באַטראַכט: ראה הקדמת הרמב״ם לפיהמ״ש (קרוב לסופה): ד״ה דע כי הקדמונים חקרו.

אַ טייל: ראה רמב״ן בראשית ב, ג. חדא״ג מהרש״א לסנה׳ (לח, ב) ד״ה שעה. ניט דער גוף: שיצירתו ארכה כמה שעות (סנה׳ שם).

עפר . . חיים: בראשית ב, ז.

חלק אלקה ממעל ממש: תניא רפ״ב. וראה איוב לא, ב.

איין מענטש קען: ראה משנה סנה׳ ספ״ד דמאדה״ר למדים כמה ענינים לכאו״א. ואדרבא — מדיוק הל׳ לפיכך כו׳ ללמוד — משמע דבשביל ללמדן — הי׳ כן.

עם זאל דערפילן דעם ה' מלך גאות לבש, צו קרוינען דעם אויבערשטן אלס מלך כל העולם כולו.

וואס דאס איז אויך דער ערשטער ענין פון תקיעת שופר — אלס אן אויסדרוק פון דער „קרוינונג" פון דעם באשעפער און קעניג פון דער גאנצער וועלט.

* * *

ויהי רצון, אז יעדער איינער און איינע, בתוככי כלל ישראל, זאל אויפטאן דאס אויבנדערמאנטע אין זיין חלק אין וועלט, אזוי אז דורך דער פאראייניקונג פון אלע חלקים, וועט די גאנצע וועלט אנערקענען די ג־טלעכע מלוכה און עס וועט פארווירקלעכט ווערן און מקויים ווערן בקרוב ממש די תפלה, צוזאמען מיט אלע אונזערע תפלות: מלוך על העולם כולו כו' וידע כל פעול כי אתה פעלתו כו' ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה — „קיניג אויף דער גאנצער וועלט . . און זאל יעדע באשעפעניש וויסן אז דו האסט עס באשאפן . . און זאל יעדער וואס האט א נשמה אין זיך זאגן: ג־ט דער ג־ט פון אידן, קיניגט, און זיין מלוכה הערשט אומעטום".

בברכה לכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

דער ערשטער ענין: ר' סעדי' גאון הובא באבודרהם — ומש"כ הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג ה"ד) תק"ש כו' רמז יש בו כלומר עורו ישנים כו' — הביא כענין שני, ופשוט שיש לחלק בין „ענין" ל„רמז". והרי ברמב"ם הובא זה בהל' תשובה ולא בהל' שופר. וראה בהל' שופר פ"א ה"ב. ובכל אופן — הרמב"ם חולק על הרס"ג, שהרי כתב בהל' תשובה (שם) דתק"ש גזה"כ הוא. ואכ"מ.

פאראייניקונג פון אלע חלקים: להעיר מתניא פל"ז.

כל פעול: בעולם העשי' (סי' האריז"ל).

אלקי ישראל: ואח"כ וע"י שישראל ממליכים אותו עליהם (ר"ה טז, סע"א) מלך ומלכותו בכל משלה (עיין תו"א ו, ב).

ב"ה, מוצאי שבת־קודש ח"י אלול, ה'תש"ל
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

דער חודש אלול, דער אפשלוס פון יאר, איז, ווי באקאנט, א צייט פון

ווי באקאנט: ראה ליקוטי מהר"ל במקומו. טואו"ח ר"ס תקפ"א. ל"ת להאריז"ל ר"פ תצא עה"פ ובכתה גו' יהי 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

חשבון־הנפש פאר דעם פאַרגאַנגענעם יאָר, און אַ צייט פון צוגרייטונג צו דעם נייעם יאָר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה; וואָס אויך צוליב דעם — כדי די צוגרייטונג זאָל זיין אַ ריכטיגע — מוז זיין פריער דער חשבון־הנפש פון דעם עבר.

פאַרשטייט זיך, אַז עס דאַרף זיין אַ חשבון־צדק, אַ דיכטיגע אָפשאַצונג; וואָס האָט מען געטאָן ניט ריכטיג, וואָס האָט מען ניט דערטאָן, און וואָס האָט מען אויפגעטאָן,

מיט אַ פעסטע החלטה צו פאַרריכטן דאָס וואָס פאַדערט אַ תיקון, משלים זיין (ערגענצן) דאָס וואָס מען האָט ניט דערטאָן — אויסנוצענדיג אַלע כחות און מעגלעכקייטן — און צו שטייגן, צו דערהויבן זיך צו אַ העכערע מדריגה לגבי פאַריגן יאָר, גיין מחיל אל חיל אין אַלע ענינים פון גוט און היליקייט.

* * *

אויף ווי וויים נויטוועגדיג עס איז צו מאַכן אַ חשבון־צדק ביים איבערגיין פון איין יאָר צום צווייטן — איז צו זען אויך דערפון וואָס עס זיינען אויף דעם געגעבן געווארן מערערע געלעגנהייטן, צייטן, צום אָפשלוס פון יאָר:

— דער חודש אלול, ווי אויבנגעזאָגט;

— די צוועלף טעג, פון ח"י אלול ביז ראש־השנה, וואָס ווי באַוואוסט זיינען זיי אַנטקעגן די חדשים פון יאָר, יום לחודש — צו מתקן זיין יעדן חדש;

— ראש־השנה גופא, וואָס איר ספעציעלע מצוה איז תקיעת־שופר, וואָס דער רמז און ענין פון תקיעת שופר איז, ווי עס לערנט אונז המורה הגדול דער רמב"ם, צו וועקן אידן צו אַ חשבון־הנפש;

חשבון הנפש: וזה נותנ לא רק להאדם, כ"א לכל הבריאה כולה, כי „אדם אינו פרט א' כמו שאר הבראים אלא הוא כולל כל הנבראים כו'" לכן אודעזו כל עילאין ותתאין כד בעא קוב"ה למברי אדם כו' (ליקוטי לוי יצחק — לאאמו"ר — ע' זח"א לד, ב. ע"ש).

שלא . . מעגלעכקייטן: ע"פ מחז"ל כדבעי לי' למיעבד לא עבד (כתובות סו, א); לא יגעתי ומצאתי אל תאמן (מגילה ו, ב). וראה קונטרס ומעין מאמר טז, ס"ב.

גיין מחיל אל חיל: ראה ברכות בסופה. תו"א ס"פ וישב. ובאוה"ת להצ"צ בראשית (כד, ב): וזהו (עירובין נד, א) האי עלמא דאזלינן מיני כו' ע"י עוה"ז דוקא.

מערערע געלעגנהייטן: בנוגע ימי הסליחות — הרי כמה מנהגים בזה (ראה בסוף סתקפ"א. ובאבודרהם: נהגו כל ישראל להקדים מטו' יום באלול כו' ויש מקומות כו' מר"ח אלול). ולגונהגין לאומרם כל חודש אלול או בעשי"ת ה"ז הענין דאלול ועשי"ת. ולהאומרים מר"ח אלול עד לאחרי עשי"ת (ס' המנהגות דרושי ר"ה — וי"ל דזהו היסוד למש"כ בלקו"ת עקב (יד, א) בפשטות דמר"ח אלול ואילך אומרים סליחות, אף שאין מנהגינו כן) ה"ז צד השווה דכל זמנים אלה. וראה קובץ מכתבים — תהלים ע' 204 (תהלים אהל יוסף יצחק הקצרי").

וי בַאוואוסט: ראה ס' השיחות ה'תש"ג ע' 177 בסופו.

דער רמב"ם: הל' תשובה פ"ג ה"ד: וחפשו במעשיכם כו'. וראה גם „ענין הב'"

— די עשרת־ימי תשובה בכלל, און בפרט די זיבן טעג צווישן ראש־השנה און יום־כפור, אַנטקעגן די זיבן טעג פון דער וואָך: דער זונטאָג פון די זיבן טעג — אַ תיקון (לויט דעם חשבון) פון אַלע זונטאָגס פון יאָר; מאָנטאָג — פון די אַלע מאָנטאָגס, אא״וו; ביז עס ווערט דערגרייכט דער הויכפונקט אין דעם

— יום הקדוש, יום־כיפור.

* * *

ווי געזאָגט, דאַרף דער חשבון־הנפש ברענגען צו אַ ריכטיגע אָפשאַצונג פון אַלע אָפגעטאָנענע מעשים און פון די פאַרפעלטע. דער מענטש איז אַבער אַ נוגע בדבר; ער איז דאָך פערזענלעך אַריינגעמישט אין דעם און דערפאַר צו סוביעקטיוו צו אורטיילן וועגן זיך אַליין און דערבי קיינמאָל ניט מאַכן אַ טעות; עס מישט זיך דאָך אַריין דער אייגענער שכל, דער געפיל פון אהבת עצמו, וואָס דאָס שאָפט אַ גטי׳ (נייגונג) צו אַ ניט־ריכטיגע אָפשאַצונג.

נאָכמער: בכלל איז דער מענטשלעכער שכל — וואָס איז דאָך באַגרענעצט — ניט אַלעמאָל פאַרלאָסלעך צו אורטיילן וואָס איז גוט און וואָס איז פאַרקערט. האָט דער אויבערשטער, דער באַשעפער פון דער וועלט און פון דעם מענטשן, וואָס וויס די מענטשלעכע הגבלות (באַגרענעצונגען) און שוועריקייטן, געגעבן אונז די תורה, וואָס ווערט אָנגערופן תורה אור — צו באַלייכטן אונזער וועג אין לעבן. ווען אַ איד נעמט אָן תורה ומצוות מיט קבלת־עול (אָן דער אַריינמישונג פונם מענטשלעכן שכל), פאַראיינציגט ער זיך מיט

בתק״ש (הרס״ג הובא באבודרהם). התעוררות לתשובה (בשו״ע להאריז״ל בחנות לר״ה), ועיקב״כ המשך וככה תרל״ז פ״ע משל הבעש״ט ז״ל ומשל מהרלי״צ ז״ל מבארדיטשוב.

בפרט די זיבן . . וואָך: בסי׳ האריז״ל מסיים בזה: וזה ודאי בלי ספק.

דער הויכפונקט: בנוגע לד׳ ימים שבין יוהכ״פ לחה״ס (שאז יש ג״כ ענין התשובה — ראה לעיל שיחה א׳ לפ׳ האזינו (ע׳ 206) הערה 16, 72, ושנ״ב) ועד שמע״צ — חתימת ונתינת הפתקין (זח״א רכ, א. ח״ב קמב, סע״א. ח״ג לב, א) שעד שמע״צ אומרים לדוד אורי — צ״ע אם גם אז הענין דחשבון הנפש (והרי אין מתודין אז, וגם לא בלחש; כן — לכל הדעות אין אומרים אז סליחות).

יום־כיפור: ובו עצמו פעם אחר פעם עד להוידוי בעת החתימה — בתפלת נעילה. ועיין שו״ע אדה״ז ר״ס תר״ז.

שכל כו׳ גוט כו׳ פאַרקערט: וכידוע הדוגמא בזה אשר שאול שהי׳ משיח ה׳ וכבן שנה שלא טעם טעם תטא (יומא כב, ב) אמר הקימותי (יותר מ״עשיתי״ בלבד) את דבר ה׳ ושמואל אמר ותעש גו׳ ה׳ (יותר מהעדר עשיית הטוב) וביאר כי ״שמוע״ ו״להקשיב״ — הם העיקר (ש״א טו, יג־כב).

פאַראיינצינג ער זיך: ראה תניא פ״ה. וע״פ המבואר שם י״ל שע״י התמדה בלימוד התורה נעשה שכלו — שכל דתורה (ע״ד הרגל נעשה טבע) ויש לסמוך עליו. אלא שמצד שכל דתורה — אפ״ל כמה סברות ואלו ואלו דא״ח (עירובין יג, ב) ואדרבא מעלת התורה שלא ניתנה חתוכה (ירוש׳ סנה׳ פ״ד ה״ב): ולבוא לפס״ד — ה״ז ע״י והוי׳ עמו (סנה׳ צג, ב) וראה אוה״ת להצ״צ יתרו ע׳ תתצ ואילך.

דעם ג־טלעכן שכל פון תורה אור, און עס ווערט אים ליכטיג און קלאָר, וואָס ער דאַרף טאָן און וואָס ער דאַרף ניט טאָן.

דאָס איז דער אינהאַלט פון די ווערטער ה' אורי („ג־ט איז מיין ליכטיקייט") אין דעם אָנהויב פון מזמור כ"ז פון תהלים, וואָס מ'הויבט אָן זאָגן צוויי מאָל טעגלעך פון ראש־חודש אלול.

אָבער אפילו מ'ווייס קלאָר וואָס ס'איז גוט און וואָס ניט, איז ניט אַלעמאָל לייכט צו טאָן בפועל די גוטע און ריכטיגע זאַך אין דער פולסטער מאָס, בפרט אַז דאָס פאַדערט אָמאָל אַ האַנדלונג קעגן אייגענעם (באַגרענעצטן) שכל, אָדער קעגן אייגענעם שטאַרקן רצון און תאווה. עס זיינען דאָ אָדער עס ווייזט זיך אויס אַז עס זיינען דאָ פאַרשידענע שוועריקייטן און נסיונות — וואָס דעריבער בעט דאָך יעדער איד, אפילו אַ צדיק, יעדן אינדערפרי ביים אָנהויב פון טאָג: אל תביאנו לידי נסיון וכו'. אויך אין דעם קומט דער אויבערשטער צו הילף — אויב מ'נעמט אָן אַ פעסטע החלטה בייצושטיין דעם נסיון.

און דאָס איז דער אינהאַלט פון . . . וישע („ג־ט איז מיין הילף"), דער המשך נאָך ה' אורי אין דעם דערמאָנטן פסוק.

דאָס אַריבערגיין פון אַיר צום צווייטן איז דאָך ניט סתם אַ „קאַלענדאַרישע" געשעעניש: מען האָט אַ יאָר מערער. די כוונה און תכלית זיינען דאָך צו האָבן מער אין טוב וקדושה, זיך דערהויבן צו אַ „מערערע" און אַ העכערע מדריגה, אַז עס זאָל צוקומען אין ענינים פון תורה ומצוות, און אין אַן אַלץ שטייגענדער מאָס. וואָרום ווי גוט עס איז געווען פריער — אפילו בא גרויסע מענטשן און צדיקים — איז דאָס ניט גוט גענוג אויב מ'שטייט אויף אַן אָרט; נאָר מ'מוז זיך אָנשטרענגען צו גיין מחיל אל חיל, אַלץ העכער און העכער. אין דעם דאַרף מען ווידער אָנקומען צום אויבערשטן, ער זאָל העלפן און געבן די נויטיגע שטאַרקייט צו שטייגן אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אַז דער היינט זאָל זיין בעסער ווי דער נעכטן, און דער מאָרגן זאָל זיין בעסער ווי דער היינט.

און דאָס איז די באַדייטונג פון די ווערטער . . . ה' מעוז חיי

צוויי מאָל טעגלעך: להעיר ממחז"ל דשנים ליום (התמידים) — מכפרים שאין עון (במדב"ר כא, כא. תנחומא שם). וי"ל דמזה סמך למנהגנו לומר בשני' בתפלת המנחה (ראה שער הכולל פי"א ס"ק כח).

עס ווייזט זיך אויס: להעיר מסוכה (נב, א) נדמה להם כהר גבוה. וצ"ע ששם נאמר זה בצדיקים.

אפילו אַ צדיק: וכידוע הדוגמא כשאמר דוד בחנני ה' ונסני (סנה' קו, א. זח"א פב, א).

דער אויבערשטער צו הילף — אויב מ'נעמט כו': וכמחז"ל שהקב"ה עוזרו; הבא לטהר מסייעין אותו (סוכה נב, ב. יומא לח, סע"ב).

אַ העכערע מדריגה: ראה אבה"ק סי"ד: ובכל שנה ושנה יורד כו' אור חדש כו'

(„ג־ט איז די שטאַרקייט פון מיין לעבן") — דער משך אין דעם דערמאנטן פסוק.

* * *

דער אויבערשטער זאָל העלפן, אַז קומענדיג פון דעם ליכטיגן טאָג ח״י אלול דער געבורטסטאָג פון די שני המאורות הגדולים, גדולי ישראל אין זייערע דורות און אין די קומענדיגע דורות — דער בעל־שם־טוב, מייסד תורת החסידות הכללית, און דער אַלטער רבי בעל התניא והשלחן־ערוך — וועלכע האָבן געווידמעט זייער לעבן צו פאַרשטאַרקן דעם ענין פון אהבת השם, אהבת התורה, און אהבת ישראל, וואָס איז כולל אפילו אַ „פרעמדן" אידן וועמען מ׳האָט קיינמאָל ניט געטראָפן, אַז אויך צו אים זאָל די אהבת ישראל, דער „ואהבת לרעך", זיין „כמוך", ווי צו זיך אַליין —

זאָל יעדער איינער און אייניע טאָן אין די אויבנדערמאנטע ענינים, סיי לטובת זיך און סיי לטובת דעם צווייטן, אין אַ שטייגענדער מאָס, און דאָס וועט זיכער אַרויסרופן און ממשיך זיין במדתו של הקדוש ברוך הוא וואָס איז מדה כנגד מדה (אָבער פיל גרעסער און מערער — מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה),

עס זאָל מקויים ווערן בפועל ממש ה׳ אורי וישעי גו׳ ה׳ מעוז חיי און מ׳זאָל דורכפירן אַלע ענינים מתוך הרחבה בשמחה ובטוב לבב,

און דאָס וועט אויך צואיילען די ערפילונג פון דער ג־טלעכער הבטחה (ווי דער משך אין דעם מזמור): לחזות בנועם ה׳ ולבקר בהיכלו . . ואזבחה באהלו זבחי תרועה —

אין דעם בית המקדש וואָס וועט געבויט ווערן במקומו דורך דעם מלך מבית דוד — משיח צדקנו בגאולתנו האמתית והשלימה בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה לכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

ח״י אלול . . הגדולים: ראה ס׳ השיחות ה׳תש״ג ע׳ 141.

מדה כנגד מדה: סוטה ט, ב. ובכ״מ. וידוע פי׳ הבעש״ט עה״פ ה׳ צלך (קדושת לוי עה״ת — קדושה שני׳ קרוב לסופה). ובאור תורה להה״מ רמזי תהלים עה״פ ה׳ צלך ע״י ימינך שזהו „ע״י אהבה לבנים (בני ישראל) וזהו ע״י ימינך והוא ע״ד אברהם אוהבי״.

גרעסער און מערער: היינו באיכות ובכמות. ולהעיר ממחז״ל דמדה טובה מרובה כו׳ ת״ק פעמים (תוספתא סוטה רפ״ד). אגה״ק ס״ח: דלכאורה זו אינה מן המדה כו׳.

במקומו . . דוד: רמב״ם הל׳ מלכים ספי״א ומסיים: שיקבץ „נדחי ישראל כו׳ ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה׳ ביחד". ובסיום הפרק שלאחריו (והוא גם סיום ספרו יד החזקה): ובאותו הזמן כו׳ יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים כו׳ כי מלאה הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים.

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשל"א
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין די דאָזיגע טעג, טעג פון צוגרייטונג צו ראש השנה, איז פון ערשטער וויכטיקייט צו וויסן קלאָר די באַדייטונג פון ראש השנה, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה. מען קען אין דעם פיל לערנען אויך פון די ענינים וועלכע תורה האָט באַשטימט אַז זיי זאָלן קומען פאַר ראש השנה, דינען אַלס אַ צוגרייטונג צו ראש השנה,

וואָרום תורה איז תורה אור — אירע הוראות (אַנווייזונגען) בעלייכטן און מאַכן ליכטיג קלאָר דעם אידישן לעבנס וועג אין אַלע פרטים.

* * *

צווישן די ענינים וועלכע זיינען דירעקט פאַרבונדן מיט ראש השנה און דינען אַלס הכנה צו ראש השנה, איז די שטענדיגע קביעות, אַז פאַר ראש השנה (דעם שבת פאַר ראש השנה) זאָל מען "לייענען" וואָס תורה זאָגט און וויזט אַן יעדער אידן: אתם נצבים גו' — די סדרה נצבים.

די סדרה הויבט זיך אָן מיט דער דערקלערונג: אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם גו' עד שואב מימיך, לעברך בברית ה' אלקיך גו' — "איר שטייט פעסט, היינט, אַלע צוזאַמען, פאַר ג-ט אייער ג-ט: די הויפטן . . ביז דעם וואַסער-שעפער, כדי אַרייינצופירן דיר אין דעם בונד מיט ג-ט דיין ג-ט . . .".

לכאורה איז אין דער דערקלערונג פאַראַן אַ סתירה: צוערשט ווערט געזאָגט נצבים . . כולכם (אַלע צוזאַמען, אָן אונטערשייד) און באַלד דערנאָך ווערן אויסגערעכנט די פאַרשידענע סוגים (קאַטעגאָריעס) יעדערער באַזונדער.

טעג פון צוגרייטונג: דבהתחלתם אומרים: במוצאי מנוחה . . זוחלים ורועדים מיום בואך (ר"ה), וביותר עפמש"כ בעטז"ק (לשו"ע או"ח רסתקפ"א) שהם ימי ביקור עצמו (דוגמת קרבן) דר"ה: (וכדי שיהי' לעולם יום קבוע — מקוימים ליום א. לבוש שם).
תורה אור . . אלע פרטים: ראה דרז"ל למשלי ו, כג. זח"ג (נג, ב): איקרי תורה בגין דאורי וגלי במאי דהוי סתים. ומשנה ברורה: הפך בה דכלא בה * ובה תחזי (אבות ספ"ה ובפיה"מ שם).
פאַר ראש השנה . . נצבים: טושו"ע או"ח סתכ"ח.
א סתירה: ראה ג"כ אור החיים כאן.

---

*) כמו שבמכ' לא קאי בדיוק הכפל הפך כו' הפך ולכן לא הועתקה התחלת הענין כן לא הועתקה התחלת התיבה השייכת להכפל (מתיבת [illegible]

און בכלל, צו וואָס רעכנט די תורה אויס די פֿאַרשידענע מדריגות אידן, פון העכסטן ביזן נידעריגסטן, בשעת דער וואָרט כולכם נעמט שוין אַלעמען אַריין?

נאָר — דאָס גופא אַנטהאַלט אַן עיקר׳דיקע אַנווייזונג, אַז עס דאַרף זיין ביידע זאַכן צוזאַמען: (א) כולכם — וואָס מיינט לאחדים כאחד, אַלע ווי איינער, און (ב) צוגלייך האָט אַבער יעדער איינער איינע זייער באַזונדערע אויפגאַבע און שליחות, איטלעכער לויט זיין מעמד ומצב.

דאָס ערוועקט אַבער די פראַגע: וויבאַלד אַז ס׳איז נויטיג אַ פאַנאַנדער־טיילונג און גאָר אַן עקסטרעמע: פון „ראשיכם״ ביז „שואב מימיך״ — ווי ווערט דערגרייכט — און צו דער זעלבער צייט — אַ פאַראייניקונג און פאַר־אייניקונג, און ביז אַז עס ווערט כולכם — כאחד?

איז דער ענטפער: אתם נצבים היום כולכם — לפני ה׳ אלקיכם, „נצבים״ איז מער ווי „עומדים״, און מיינט אַ פעסטע שטעלונג, מיט אַ טיפן באַוואוסטזיין, אַז מען שטייט פאַר דעם אויבערשטן וואָס ער איז אלקיכם — אייער קראַפט און אייער גאַנצער וועזן, וואָס אין דעם זיינען אַלע אידן גלייך און דאָס מאַכט זיי אַלעמען — איינס, כולכם כאחד.

וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך אַ פשוט׳ן פאַרגלייך: ווען אַ גרופע מענטשן פאַראייניגען זיך צו שאַפן אַ געוויסע געזעלשאַפט, צי דאָס איז אַ פינאַנציעלע אונטערנעמונג, אַדער אַ וויסענשאַפטלעכע, אַדער אַן אַנדער צווועק, וועלן די מיטגלידער פאַראייניגט אויף אַ געוויסע צייט און פאַר אַ געוויסן צווועק, וואָס פאַדערט פון יעדערן פון זיי אַ בייטראָג פון זיינע געלט און מי, אַדער פון זיינע ידיעות אין וויסענשאַפט אד״ג. אין אַלע זיינע אַנדערע אייגענשאַפטן איז יעדער מיטגליד אַ „וועלט״ פאַר זיך.

אַבער בשעת די פאַראייניגונג פון אידן איז, ווי די תורה פאַדערט, לפני ה׳ אלקיכם, ווי אויבן געזאָגט, און מיט דעם צווועק פון לעברך בברית ה׳ אלקיך ובאלתו, אשר ה׳ אלקיך כורת עמך היום — „אַריינצופירן דיר אין דעם ברית און שבועה וואָס דער אויבערשטער, דיין ג־ט, שליסט מיט דיר היינט״, וואָס דער ברית בעמט אַרום דעם גאַנצן מענטשן, מיט אַלע זיינע כחות (דער כולכם פון יעדען יחיד פאַר זיך) — איז דאָס אַן אייביגע און

עיקר׳דיקע אַנווייזונג: עיין בכ״ז לקו״ת ר״פ נצבים.

ביידע זאַכן צוזאַמען: להעיר מדוגמתו בבריאת העולם — ע״פ משנ״ת בליקוטי לוי יצחק — לתניא פכ״א.

נצבים . . „עומדים״: ראה אור התורה להצ״צ עה״פ ע׳ א׳רא ואילך.

אלקיכם . . וועזן: ראה טושו״ע או״ח ס״ה.

יעדער . . אַ „וועלט״ פאַר זיך: סנה׳ לז, א. לת, א.

כולכם פון יעדן: ראה אור תורה להה״מ פ׳ תרומה: שכולו נקרא איש כו׳ (נת׳ באוה״ת להצ״צ שם ע׳ א׳רז), ובפס״ד בטושו״ע (או״ח סרל״א): בכל דרכיך דעהו כו׳ כל מעשיך יהיו לשם שמים. יתרה מזה ברמב״ם הל׳ דעות רפ״ה: כשם שהחכם ניכר בחכמתו . . כך צריך כו׳.

פולשטענדיגע פאַראייניקונג פון כולכם כאחד (און דער כולכם — מיט ה׳ אלקיך).

און תורה ערקלערט ווייטער אין דעם: דער כולכם איז איינגעטיילט אין ראשיכם . . עד שואב מימיך און יעדערער פון זיי אין זיין באַזונדערער אייגענשאַפט (און זיינע ספעציעלע פעולות) ווערט אַריינגעפירט אין דעם ברית מיט דעם אויבערשטן. יעדער אינצעלנע פעולה פון איינעם פון ראשיכם אַלס ראש, אַדער פון שואב מימיך אַלס אַזעלכער — אַ פעולה לויט די אַנווייזונגען פון ה׳ אלקיך (אין זיין תורה) — איז אַן אויסדרוק פון דעם טאַטאַלען ברית פון כולכם — מיט ה׳ אלקיך. יעדער אינער האָט זיין ספעציעלע ג־טלעכע שליחות לויט זיין מעמד ומצב. און אויף דעם אופן — בשעת יעדער אינער דערפילט זיין שליחות — ווערט דערפילט די פאַראייניקונג פון כלל ישראל, כולכם — כאחד.

* * *

דאָס ברענגט אונז צו אַ נקודה וואָס מוז ווידעראַמאָל אונטערשטראָכן ווערן אַלס דבר בעתו, און דאָס איז בנוגע די וועלכע זיינען אין דער בחינה פון ״ראשיכם (ל)שבטיכם״ — גייסטיגע פירער אין זייערע קהילות, אַדער בעלי השפעה אין זייערע קרייזן, ביז צו יעדן אינעם אַלס ראש פון זיין פאַמיליע.

עס איז זעלבסטפאַרשטענדלעך, אַז די פליכט און אויפגאַבע פון גייסטיגע פירער, בפרט אין דער צייט פון ימים נוראים, די טעג פון התעוררות אין חשבון הנפש, איז צו פאַרשטאַרקן אַלע ענינים פון תורה אין מצוות צווישן זייערע מושפעים, במעשה בפועל, אין טאָג־טעגלעכן לעבן, און באַ די וועלכע זיינען צוליב פאַרשידענע סיבות דערווייטערט, לעת עתה, פון אידישקייט — אַרויסרופן באַ זיי אַ געפיל פון תשובה, אומצוקערן זיך צו זייער מקור אין אַנהויבן לעבן אַלס גאַנצע אידן מיט אַ גאַנצער אידעשקייט אַ גאַנץ יאָהר.

ליידער ווערט אַמאָל פאַרלאָרן די דאָזיגע בעסטע געלעגנהייט פון יאָר — דורך רעדעס און רעפעראַטן אויף וועלט־פראָבלעמען און טעמעס, וואָס ווי וויכטיג זיי זאָלן ניט זיין, זיינען זיי אָבער לגמרי ניט אונטערן קאַנטראָל פון די רעדנער אַדער צוהערער, זיי קענען גאָר ניט טאָן צו לייזען זיי. עס איז

יעדערער . . באַזונדערער אייגענשאַפט: לקו״ת שם. טעמי המצות להאריז״ל ונת׳ בסהמ״צ להצ״צ מצות אהבת ישראל.

ווידעראַמאָל אונטערשטראָכן: בארוכה במכתב לימי הסליחות ה׳תשכ״ג (לקו״ש כרך ד׳ ע׳ 1356) *).

ראשיכם (ל)שבטיכם: רש״י עה״פ וכ״מ בירושלמי סוף הוריות. אבל ראה תיב״ע עה״פ. זח״ב (פב, א). לקו״ת שם.

קהילות . . קרייזן . . פאַמיליע: ראה שבת נד, סע״ב.

טעג פון התעוררות . . תשובה כו׳: ראה דרך חיים שער התשובה פ״כ ובתחלתו.

---

*) נדפס ג״כ לעיל ע׳ 436. המו״ל.

העכסט באַדויערנסווערט און מצער, וועז אנשטאָט צו אויסנוצן די מאַמענטן פון גייסטיגער אידישער התעוררות צו שטאַרקן און מעודד זיין אידן אַז זיי שטייען אין אַן אייביגען טאַטאַלען ברית מיט ה׳ אלקיך און ער אַליין האָט זיי געגעבן — יעדערן פון זיי באַזונדער, פון ראשיכם ביז שואב מימיך — אַ שליחות און מבאר זיין די פליכטן פון יעדן אידן אין טאָג־טעגלעכן לעבן — וועלט די צייט און די אויפמערקזאַמקייט אָפּגענעבן אויף אַן אַלוועלטלעכער פּראָבלעם, אויף מלוכה פּאליטיק אַדער בכלל אויף ענינים וואָס באַלאַנגען לגמרי ניט צו דעם אָרט און צו דער צייט.

* * *

און אויב אימיצער וועט טענה׳ן, אַז אין די איצטיגע צייטן און אומ־שטענדן איז שווער פאַר אַ אידן אָפּצוהיטן אַ גאַנצע אידישקייט אַן פּשרות, אַ גאַנצן יאָר און מיט זיין גאַנצן וועזן,

זאָגט תורה: אתם נצבים היום גו׳ — איר שטייט פּעסט היינט א.ז.וו. — ניט אין אַ לשון פון אַ ציווי (באַפעל), אַדער — הבטחה אויף דער צוקונפט, נאָר אַלס — אַ פאַקט. אידן דאַרפן וויסן, אַז זיי שטייען פעסט פאַר ג־ט, וואָס ער איז זייער חיות און כח. עס איז נאָר נויטיג, אַז יעדער איינער און איינע זאָל עס אַרויסברענגען מן ההעלם אל הגילוי (אַנטפּלעקן דאָס פאַרבאָרגענע אין אים) ומן הכח אל הפועל (דורכצופירן בפועל וואָס ער האָט בכח).

און מיט אָט דער פאַזיכערונג פון „נצבים״ קומען אידן — יעדער איד און אַלע אידן אַן אויסנאַם, פון ראשיכם ביז שואב מימיך — צו דער הכתרה (קרוינען, כביכול) פון דעם אויבערשטן אין די טעג פון ראש השנה, ומלכותו ברצון קבלו עליהם — אידן זיינען מקבל מלכותו מיטן גאַנצן האַרצן און מיט דער גרעסטער באַגייסטערונג, און פּראָקלאַמירן דעם אויבערשטן אַלס מלך ישראל וגואלו — דער קעניג פון אידן און זייער אויסלייזער און מלך על כל הארץ — קעניג איבער דער גאַנצער וועלט.

* * *

ויהי רצון אַז יעדער איד — מאַן, פרוי און קינד — זאָל אין די קומענדיגע טעג דורכגעדרונגען ווערן מיט דעם גייסט פון ראש השנה און אַנהויבן דעם נייעם יאָר אין אַן אופן פון נצבים, פעסטקייט און זיכערקייט דורכצופירן די ג־טלעכע שליחות וואָס דער אויבערשטער גיט יעדן אידן לויט זיין מעמד ומצב.

הכתרה . . ראש השנה: שלכן בכל תפלות ר״ה (גם בערבית) הבקשה מלוך על העולם כו׳. בארוכה במכ׳ הנ״ל.

ומלכותו ברצון . . באגייסטערונג: ראה ד״ה מן המיצר תר״ס. יו״ט שר״ה תש״ג.

מלך ישראל: ועי״ז ואח״כ מלך על כל הארץ (ראה המשך וככה ספ״א־ספ. חייב אדם לברך פ״ט, פי״ג).

דורכפירן איר אין די טעג פון ראש השנה, נאָך ראש השנה און אין אַלע טעג פונם יאָר — היום, יעדער טאָג.

און דער אויבערשטער וועט זיכער מקיים זיין זיין הבטחה, ווי עס שטייט גלייך נאָכדעם: למען הקים אותך היום לו לעם — „צו דערהויבן דיר הינט (יעדער טאָג) פאָר זיין פאָלק".

און אויך לויט דעם פירוש פון חכמינו ז"ל, היום — אַזוי ווי דער טאָג וואָס איז פריער טונקל און דערנאָך ווערט ער ליכטיג, אַזוי וועט באַ יעדן אידן בפרט, און באַ כלל ישראל, ווערן באמת ליכטיג,

ביז אַז עס וועט מקויים ווערן די הבטחה: עתיד להאיר לכם אור עולם — ליכטיג אַלעמאָל, אויף אייביג, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

און לויט דער תפלה פון דוד, נעים זמירות ישראל: אלקים להצילני הוי' לעזרתי חושה — במהרה בימינו ממש.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

זיין הבטחה . . ליכטיג: וידוע תורת הבעש"ט: אתם נצבים היום . . ראש השנה . . נצבים קיימים ועומדים והיינו שזוכים בדין („היום יום" — כ"ה אלול).
חכמינו ז"ל . . אור עולם: תנחומא בפרשתנו.
אור עולם: ומסיים בתנחומא שנאמר והי' לך הוי' לאור עולם. וי"ל שאור עולם זה יהי' ע"ך: הוי' אורי.
נעים זמירות ישראל: מנעים זמירותיהם של ישראל (שהש"ר ד, ד).
אלקים . . חושה: תהלים ע, כ.
הוי' לעזרתי חושה: להעיר מהבטחת הוי' (ישעי' ס, כב): אני ה' בעתה אחישנה.

במענה להשאלה: אם זה מש"כ בסוף הקטע איז דער ענטפער, „ואם אין דעם זיינען אַלע אידן גלייך און דאָס מאַכט זיי אַלעמען — איינס", הוא כולכם כאחד — מלמעלמ"ט, ומש"כ בהקטע און תורה ערקלערט „יעדער איינער האָט זיין . . לויט זיין מעמד ומצב", הוא כולכם כאחד — מלמטלמ"ע, ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א:

מצד הבריאה דחלק ממש — חסץ חסד (— מלמעלמ"ט) ואח"כ מצד העבודה (— מלמטלמ"ע).

על השאלה אם הפי' ב„לעברך" (שבקטע המתחיל: „די סדרה") הוא כפי' רש"י, ענה כ"ק אדמו"ר שליט"א:

אדמו"ר הזקן בלקו"ת (מד, ב): עשה לנו ה"א כו'. וראה תרגום אונקלוס.
וי"ל דהא דבקיצור לד"ה אתם נצבים ס"ב הל': והיינו כדי כו' — מרמז לפי' הרמב"ן שגם הוא מפרש כן.

ב"ה, בין כסה לעשור, ה'תשל"ב
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

קומענדיג פון די טעג פון ראש השנה, ווען אלע אידן ווי אייגער האבן אויפגענומען אויף זיך מלכותו יתברך ברצון, און אין אן אפענעם אופן אין טאג־טעגלעכן לעבן, אין איינקלאנג מיט דער בקשה "גלה כבוד מלכותך עלינו" —

וואס, ווי געשריבן אין פריערדיגען בריוו, איז אין דעם דא ביידע זאכן (א) אתם נצבים היום כולכם — אז אלע אידן שטייען פעסט און צוזאמען אין דעם טאג פון ראש השנה, כולכם כאחד, און גלייכצייטיג (ב) אין א פאנאנ־דערטיילונג פון "ראשיכם" ביז "שואב מימיך", און ווי דערקלערט אין דעם פריערדיגען בריוו בפרטיות, אז ביידע זאכן זיינען פארבונדן און אפהענגיג איינע פון דער צווייטער, וואס דאמאלסט איז דאס א קומה שלימה וואס ענטהאלט אלע טיילן בשלימות, פון דעם "קאפ" ביז דער "פיאטע" —

וויל איך זיך דא אפשטעלן אויף נאך א נקודה, וואס דער אלטער רבי ברענגט ארויס, ארומריידנדיג דעם דערמאנטן ענין, און דאס איז, אז אין געוויסע הינזיכטן שפילט די "פיאטע" די ראלע פון א "קאפ", און דער קאפ גייט איר נאך — ווי מ'זעט דאס אויך אין גשמיות, אז כאטש דער קאפ פירט אן מיט דעם גאנצן קערפער, האבן די פיס אין די פיאטעס א מעלה וואס זיי מאכען דעם גאנצן קערפער צוזאמען מיטן קאפ גיין פון איין ארט צום צווייטן.

דארף מען פארשטיין ווי אזוי אויך אין נמשל (אין רוחניות) קען זיין, אז דער "שואב מימיך" זאל זיך דערהויבן צו דער מדריגה פון "ראש" און ווערן א מוסטער פאר די "ראשיכם", אז אויך זיי זאלן באווירקט ווערן פון "שואב מימיך". אין רוחניות מיינט דאך "ראשיכם" שכל, הבנה והעמקה,

---

בין כסה לעשור: י"ל שכל ימים אלה הם — בכמה דברים — ענין אחד ממש (נקודה אחת). ולכן מזכירים נשמות (רק) ביוהכ"פ, משא"כ בחה"פ וחה"ש, אף שגם הם המשך וענין אחד (ראה תנחומא ס"פ פנחס). וגם יוהכ"פ נק' ר"ה (יחזקאל מ, א. תוד"ה ואת (נדרים כג, ב). ובירוש' (ר"ה בתחלתה) פליג אפשטי' דקרא אבל לא על הענין. ועיין לקו"ת ר"ה (נח, א. סד. א)). ועבדים יוצאים לחירות — בשנת היובל — בר"ה ויוהכ"פ (ראה ר"ה ח, ב). וראה ג"כ זח"ג (ק, ב). ואכ"מ.

פריערדיגען בריף: דימי הסליחות, ה'תשל"א.

צוזאמען . . פאנאנדערטיילונג: ראה תניא פ' לב והערות לתניא בלקוטי לוי יצחק שם.

אלטער רבי ברענגט: לקו"ת ר"פ נצבים.

גיין . . צווייטן: בלקו"ת שם: יתרון ומעלה להרגלים שצריך להלך בהם. וי"ל שהכוונה לאמתית ענין ההליכה שהיא בלי גבול (ד"ה אם בחוקותי, ש"ת. ובכ"מ).

בשעת „שואב מימיך" באציט זיך אויף דעם וועמענס צוגאנג צו רוחניות (קיום המצוות) איז אפט ניט מער ווי א מעכאנישער, ווי דאס איז אין דעם משל פון א „שואב מים", וואס אין דעם פאדערט זיך ניט קיין אריינטראכטונג און ספעציעלער פארשטאנד וכו', נאר טאן די זאך באמונה. איז ווי אזוי איז מעגלעך, אז דער „שואב מימיך" זאל גאר זיין דער „ראש" און די „ראשיכם" זאלן אים נאכגיין?

נאכמער: אין דער קאטעגאריע פון „שואב מימיך" אין דעם לעצטן סוג איידן — זיינען דאך אויך פאראן חילוקים, ביז אז זי נעמט אריין אויך די וואס, ווי א וואסער טרעגער אין פשוט'ן זין — ער איז געבארן געווארן מיט די איינפאכסטע כשרונות אן קיין פעאיגייט צו א שכל'דיגע באשעפטיגונג און אויסגעוואקסן אין ארימקייט ניט האבענדיק קיין מעגליכקייט צו לערנען איז ער געווארן א שואב מימיך,

אבער וויבאלד אז זיין אבסאליוטע עם־הארצות און פשוט'קייט איז לגמרי ניט זיין שולד, אנוס הוא — ווערט אויך ער איינגעשלאסן און פאר־איינציקט מיט כולכם.

אבער ווי אזוי קען אויך דער סוג זיך דערהויבן צו דער מדריגה פון „ראש", ווי אויבנדערמאנט?

* * *

דאס ברענגט צו נאך א פראגע: וויבאלד דער אויבערשטער אליין האט אנגעווייזן און אויפגעפאדערט יעדן איידן ווי אזוי ער זאל זיך פירן אין טאג־טעגלעכן לעבן, איז ווי איז בכלל מעגלעך אז עס זאל זיין א מצב וואו א איד זאל ניט האבן די מעגלעכקייט אויפצופירן זיך אין אלע פרטים לויטן רצון פון דעם אויבערשטן — דעם בעל־הבית פון דער גאנצער וועלט? און דאך, ווי מיר ווייסן און זעהן, איז פאראן אזא מצב, וואו איידן, אפילו ביים בעסטן ווילן, און אפילו מיט מסירת־נפש, זיינען באמת ניט אמשטאנד צו מקיים זיין דעם רצון פון השי״ת אין אלע פרטים, צוליב זייטיקע אומשטענדן איבער וועלכע זיי האבן קיין שליטה ניט. און ווי דער משל אין דעם אז מסירת־נפש העלפט אראפצושפרינגען פון א דאך, פון אויבן ארא, אבער עס העלפט ניט ארויפצושפרינגען פון דער ערד אויפן דאך.

* * *

ניט זיין שולד: וע״ד לפי פרש״י (מתנחומא) עה״פ שזהו כנענים שנתגיירו — הרי סורם (טבעם) רע (ככנענים) בתולדתם. ומש״כ בראים וכו' שלא קבלם משה — צע״ג שהרי מפורש שהכניסם בברית גו'.

דעם בעל־חבית כו': להעיר מדבר המרגלים שאמרו אין בעה״ב יכול להוציא כו' (סוטה לה, א).

איז דער ענטפער אויף די אויבנבאַרירטע פראַגען — אין קורצן, על כל פנים:

אמת טאַקע, המעשה — עיקר, דער עיקר איז דער טאַן בפועל, אָבער פון דער אַנדער זייט איז אויך פון דער העכסטער וויכטיקייט געפיל און כוונה. איז בשעת עס איז אַמאָל אַ מצב, וועלן עס איז אוממעגלעך פאַר אַ אידן, אפילו מיט מסירת־נפש, מקיים צו זיין אַן אַנזאַג פון דעם אויבערשטן במעשה בפועל, ברענגט עס אַרויס בא אַ דעם אידן אַ וויטאַג און צער פאַרוואָס ער קען ניט מקיים זיין די באַשטימטע מצוה — אַן אמת׳דיגער און טיפער צער וואָס נעמט דורך דעם מענטשן דורך און דורך, ביז עס רירט אַן זיין עצם הנשמה. און דאָס ברענגט אים צו אַ טיפער פאַרבינדונג מיט דעם אויבערשטן און מיט תורה ומצוות אין אידישקייט בכלל, וואָס אַן דער צער׳דיגער איבער־לעבונג וואָלט ער דערצו ניט צוגעקומען. אין אַזאַ פאַל, איז ניט נאָר וואָס ער באַקומט ניט קיין ענש ח״ו פאַר ניט מקיים זיין די מצוה בפועל, וואָרום ער איז דאָך אַן אנוס, נאָר פאַרקערט, ער באַקומט אַ שכר פאַר דעם וואָס ער האָט באמת געוואָלט מקיים זיין די מצוה, און וואָס ס׳איז נאָך וויכטיגער: דורך דער טיפער איבערלעבונג באַקומט פון איצט אַן און וועט זיין נשמה־לעבן אַ טיפקייט און שלימות צו וועלכע (קען זיין) ער קען אַנדערש ניט צוקומען.

נאָכמער: אויך אין באַזוג צו מעשה בפועל זעט מען, אַז ווען דער איבערשטער העלפט דערנאָך און נעמט אים אַרויס פון יענעם מצב און שטעלט אים אַוועק אין אַ סדר חיים, אַז ער זאָל קענען מקיים זיין אויך די מצוה, אַדער מצוות, וואָס ער האָט ניט געקענט מקיים זיין אין דעם פריערדיקן מצב, איז ער איצט מקיים די מצוות מיט אַ טיפקייט און ליכטיקייט און האַרציקייט, וואָס ביז דאָן האָט ער דאָס ניט געהאַט.

אַזוי אַרום וועט דער „שואב מימיך" אַ „ראש" אין קיום המצוות אויפן שלימות׳דיגסטן אופן, מיטן גאַנצן האַרצן און גענפיל, און די וועלכע זיינען ניט דורכגעאַנגען דעם לייטערונג־פּראָצעס פון „כור הברזל", קענען זיך פון אים לערנען און באַגייסטערט ווערן, און נאָכגיין עם.

* * *

דערביי מוז אָבער באַוואָרנט ווערן אַ גאָר וויכטיגער פונקט:

דער יצר־הרע איז אַן אומן במלאכתו, אַ גרויסער ספּעציאַליסט, בפרט אַז ער מישט אַריין דעם גרעסטן סאָרט שוחד — אהבת עצמו. און אייגער פון זיינע מיטלען איז אייגנצושמועסן אַ מענטשן ניט צו טאָן אַ מצוה מיטן אויסרייד אַז ער איז אין דעם אַן „אנוס", אוז ער געפינט אויף דעם פאַרשידענע

עצם הנשמה . . צו מעשה בפועל: להעיר מקונטרס העבודה ס״ה.
ער האָט באמת געוואָלט: קדושין מ, א.
פון . . וויסער: ע״ד מש״כ בתניא פ״ז בנוגע לבעל תשובה: כי עד הנה הייתה כו׳. טיפקייט און שלימות: להעיר ממאמר אדמו״ר האמצעי „להבין ענין לקיחת אנשי חיל״.

ערקלערונגען אין „באווייזן", און לאזט ניט רוען און טומלט אין דעם אן אויפהער.

איז וויבאלד אז „אדם קרוב אצל עצמו" און עס איז עם זייער שווער זיין אביעקטיוו אין אן ענין וואס איז אים אליין נוגע, דארף ער וויסן, אז דאס וואס עס דאכט זיך אים או ער איז אן אנוס, איז נאך גאר קיין ראי' ניט אז דאס איז באמת אזוי. דערויבער, כדי אויפצוקלערן דעם מצב, מוז ער זיך וועגדן צו איינעם וואס איז ניט משוחד אין דעם, אויך ניט משוחד דורך וועלן נושא־חן זיין בא א צוזייטן, נאר דוקא צו איינעם וואס שטייט אינגאנצן אין דער השקפה פון תורת אמת, וואס אמת מיינט — אן פשרות, און נאר ער קען אים באלייכטן די לאגע און אויפקלערן, צי דאס איז טאקע א פאל פון אונס, אדער — די איינרייד־ענישן פון דעם זקן וכסיל, דער יצר־הרע.

* * *

דער אויבערשטער זאל העלפן, אז שטייענדיג אין די טעג וואס התשובה יפה ביותר ומתקבלת היא מיד — א גאר גינסטיגע צייט פאר תשובה, וואס ווערט באלד אנגענומען, זאל מען אויסנוצן די צייט ווי דער אויבערשטער בעט און זאגט אן אידן: דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב — זוכט דעם אויבערשטן ווען ער געפינט זיך, רופט (ציט זיך) צו עם ווען ער איז נאענט; און אז דער ענין התשובה — דאס אומקערן זיך פון יעדן איינעם און איינע צו זיין אמת'ן „איך", וואס יעדער איד, מאן און פרוי, איז א חלק אלוק' ממעל ממש — זאל זיך אויסדריקן אין אלע פרטים פון טאג־טעגלעכן לעבן, במחשבה דיבור ומעשה, אין דער שלימות'דיגער מאס, ווי אויבן געשריבן.

און דער אויבערשטער זאל געבן, און ווען געבן, יעדן איינעם און איינע די פולסטע מעגלעכקייט, אז אין א געזונטן אופן און אין א פריילעכן אופן זאל מען לערנען תורה און מקיים זיי די מצוות — כמצוות רצונך — אין דעם פולן זין.

בברכה לכל אחד ואחת בתוככי כלל ישראל
לחתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה
ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד

זקן וכסיל, דער יצר־הרע: זח"א ר"פ וישב.

יפה ביותר ומתקבלת היא מיד: רמב"ם הל' תשובה פ"ב הי"ו. ומסיים שנאמר דרשו ה' בהמצאו. ובכו"כ כת"י הרמב"ם מובא גם סיום הכתוב: קראוהו בהיותו קרוב. ופס"ז תובן ראייתו במילואה: יפה ביותר — ממש"נ בהמצאו, מתקבלת מיד — ממש"נ בהיותו קרוב.

בעט און זאגט אן: שוהו גם נחינת כח — שהרי הקב"ה עוזרו לקיים המצוה עליו.

צו זיין אמת'ן „איך": ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב. להעיר מלקו"ת ר"פ האזינו.

חלק . . ממש: תניא רפ"ב. ולהעיר מהערות הצ"צ שם.

כמצות רצונך: ראה המשך וככה פי"ז ואילך.

ב"ה, ח"י אלול, ה'תשל"ב
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

די צייט פון צוגרייטונג צו ראש השנה, דעם טאָג וועלכן דער אויבערשטער האָט פאַרענדיקט בריאת העולם (די וועלט באַשאַפונג) מיט דער באַשאַפונג פון דעם בחיר הנבראים, דעם מענטשן, איז אויך די צייט אַרייננצוטראַכטן זיך וועגן דער בריאה און דעם אופן הבריאה און — ווי פון יעדער זאַך — אַרויסנעמען דערפון אַנווייזונגען, ביז — בהנוגע צום טאָג טעגליכן לעבן, והמעשה הוא העיקר.

לויט דעם רצון פון באַשעפער, אַז עס זאָל זיין מה רבו מעשיך, באַשטייט די וועלט פון אומצאָליגע, באַזונדערע און פאַרשידענע זאַכן. אָבער גלייכצייטיג האָבן אָלע זאַכן געוויסע אינערלעכע שטריכן וועלכע פאַרבינדן און פאַראייניגען זיי אָלע אין איין אייניקייט.

דאָס איז אויך פאַרשטענדלעך, נעמענדיג אין אַכט, אַז אָלע זאַכן אין וועלט זיינען באַשאַפן געוואָרן דורך דעם איין און אייניגען באַשעפער, דורך ה' אחד; דערפאַר איז אויך דאָ אַן אינערלעכע און אמת'ע אחדות אין אָלע זאַכן וואָס ער האָט באַשאַפן, פון דעם דומם ביז דעם מדבר. עס פאַרשטייט זיך אַז די אחדות איז מער מערקבאַר אין זאַכן וועלכע געהערן צום זעלבן סוג: דומם, צומח, חי, אָדער מדבר.

ח"י אלול: י"ב ימים האחרונים דחדש (אלול) החשבון דשנה העוברת — מתאימים לי"ב חדשי השנה — וח"י אלול לחשבון דחדש תשרי העבר (ס' השיחות, ה'תש"ב ע' קעז, קעט).

פאַרענדיקט . . מיט . . בחיר הנבראים, דעם מענטשן: כמחז"ל אחור למעשה בראשית (ברכות סא, א) כדי שיכנס לסעודה מיד, שימצא הכל כו' (סנה' לח, א ובפרש"י).

בחיר הנבראים: ראה זח"ג (מח, א). ובזח"א (לד, ב) דכד בעא קוב"ה למברי אדם אזדעזעו כל עילאין ותתאין (ראה לקוטי לוי יצחק לזהר שם) וראה עבודת הקודש ח"ג פנ"ר.

ווי פון יעדער זאַך: להעיר מתורת הבעש"ט שבכל דבר שהאדם רואה או שומע יש בזה הוראה בעבודתו לקונו (היום יום ט' אייר).

מה רבו מעשיך: ראה תו"א וארא (נו, ב). וברשימות הצ"צ לתהלים (קה, סד) מה רבו שלבד ריבוי הנבראים עוד זאת כל נברא יש בו ריבוי בחי' שהוא ביבשה ובים כו' — ועפ"ז מובנת דחז"ל בזה בחולין (קכו, א). — בארוכה — ד"ה שבחי ירושלים — השני (תורת שמואל — תרכ"ו).

אלע אין איין אייניים: להעיר מאבות ספ"ו: כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו כו' ובמד"ש שם בכל הארבעה עולמות. ובד"ה כי חלק תרצ"ט — מוכח דהכוונה גם לאבי"ע הכלליים.

חוי אחד: חוי' (גם) לי' מהוה. וכנ"ל מה רבו מעשיך — חוי'. ושם אלקים (לי' רבים) — הוא רק נרתק (שער היחוד והאמונה פ"ד ואילך).

דעם דאזיגען געדאנק האבן אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, ספעציעל ארויסגעבראכט אין צוזאמענהאנג מיט דעם מין האדם. זאגן אונזערע חכמים, אז דער באשעפער האט אלע מענטשן אויסגעפורמט אין דעם זעלבן חותם («שטעמפל»), אין דעם חותם פון אדם הראשון, צוזאמען דערמיט אבער זיינען אלע מענטשן פארשידנארטיק, אזוי אז עס זיינען ניטא צוויי מענטשן אויף דער וועלט וואס זאלן זיין גלייך אין אלע הינזיכטן: אין פרצופיהן דומין (זייערע געזיכט־שטריכן זיינען ניט ענליך), און — אין דריי זאכן אונטערשיידן זיך מענטשן איינער פון צווייטן: בקול (אין שטימע), במראה (אויסזען), ובדעות (פארשטאנד).

* * *

דער פרינציפ פון פארשידנארטיקייט צוגלייך מיט איניקייט אין אלע זאכן פון דער וועלט איז גילטיק אויך בנוגע זמן — צייט. די צייט איז איינגעטיילט אין טאג און נאכט, וואכן־טעג און שבת און יום טוב וכו׳, וואס יעדער צייט־אפשניט האט זיינע איגנארטיקע סגולות און באדייטונגען בכלל און פאר דעם מענטשן בפרט. אבער גלייכצייטיק זיינען פארן ענינים וועלכע פארבינדן און פאראיניגען אלע צייטן אין איין המשך.

אזוי אויך בנוגע ראש השנה: אלע ראש־השנה׳ס זיינען גלייך אין פילע ענינים, ווי — אין די אלגעמיינע הוראות פאר דער שנה חדשה (נייעם יאר), און ווי עס איז אפט דערמאנט געווארן, אז ראש השנה איז דער «קאפ» פון יאר. צוזאמען דערמיט איז יעדער ראש השנה א נייע זאך און איגנארטיק — ער ברייגט אן אייגענארטיקע באנייאונג אין וועלט, נייע כוחות און סגולות.

ספעציעל בולט איז די אייגנארטיקייט פון ראש השנה לגבי די מערהייט פון ראש השנה׳ס ווען יום טוב של ראש השנה חל להיות בשבת — ווען דער ערשטער טאג ראש השנה פאלט אויס בשבת, ווי די קביעות איז הייַ־יאר. אין דעם פאל פאראיניגט זיך די קדושה פון ראש השנה מיט דער קדושה פון שבת, און גיט דעם ראש השנה א נייע באדייטונג און אינהאלט, וואס אלס «קאפ» פון יאר, ווי אויבנדערמאנט, מוז דאס זיך אפשפיגלען אין טאג טעגלעכן לעבן פונם גאנצן יאר.

* * *

זאגען אונזערע חכמים . . ובדעות: סנהדרין לח, א.

אלע צייטן אין איין המשך: יתרה מזו ראה ר״ה (יח, סע״א) נסקרין כסקירה אחת. ובעטרת ראש שער ר״ה פ״ד ואילך (בפי׳ צופה ומביט עד סוף כל הדורות).

איין המשך: להעיר מעניגא דר״ה דב׳ הימים «נחשבים כיום א׳ ארוך» (שו״ע אדה״ז או״ח סתר״ר).

א נייע זאך: ראה אגה״ק סי״ד.

יום . . בשבת: ראה ד״ה יו״ט של ר״ה, תרס״ו. ובכ״מ.

דער אלגעמיינער אונטערשייד צווישן די וואכן־טעג און שבת, ובפרט — בנוגע א מענטשן, איז, וואס די וואכנטעג זיינען ארבעטס־טעג (ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך) און שבת איז אן ארבעטסלאזער טאג (לא תעשה כל מלאכה), א רו־טאג.

לכאורה איז ניט פארשטענדלעך: פון געבורט אן איז, ווי די תורה וועיזט אן: אדם לעמל יולד — "דער מענטש איז צו הארעוואניע געבארן" (מיט א הפסק (איבעררייס) פון רו, שלאפן א.ז.ו.ו. כדי צו קאנען אנגיין מיט דעם עמל). לויט דעם קומט אויס, אז ראש השנה וואס פאלט אויס שבת, וואס דאן אונטערשטרייכט ראש השנה אויך אלס "קאפ" און אנפירער פון אלע און פון יעדער טאג פון קומענדן יאר, דעם ענין פון לא תעשה כל מלאכה, איז דאס אין וויידערשפרוך צום פרינציפ פון אדם לעמל יולד?

איינע פון די ערקלערונגען, וואס פארענטפערן די דערמאנטע סתירה, איז: א מענטש איז צוזאמענגעשטעלט פון אלערליי פארשידענע זאכן אן אייגענשאפטן, און בכללות — פון גוף און נפש. במילא איז אויך אין אלע זיינע ענינים און טעטיקייטן דא דער צוזאמענשטעל פון גוף און נפש; אין אנדערע ווערטער — רוחניות און גשמיות. אויך אין דעם ענין פון אדם לעמל יולד זיינען דא עמל גשמי און עמל רוחני, אדער ווי חכמינו זכרונם לברכה רופן דאס אן: עמל מלאכה און עמל תורה. מער בפרטיות: די פאנאנדער־טיילונג פון גשמיות און רוחניות איז פאראן אין ביידע סארטן עמל; אין עמל מלאכה (ווי אויך — אין עמל תורה) איז פאראן עמל גשמי און עמל רוחני און אין יעדערן פון זיי — די רוחניות'דיגע זייט דערפון און די גשמיות'דיגע,

און בדוגמא ווי שבת איז א אידן'ס אדם לעמל יולד אין עמל תורה — אזוי איז די ספעציעלע אנווייזונג פון יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת אז אין די אלע טעג פון אנקומענדן יאר זאל זיין דער עיקר עמל אין עמל תורה (און מצות), און אויך אין דעם עמל מלאכה זאל ארויסגעבראכט ווערן און אונטערשטראכן ווערן די רוחניות וואס אין דעם.

אין אנדערע ווערטער: מען ערווארט פון יעדער אידן, מאן אדער פרוי, יונג אדער אלט, אז ער זאל אריינברענגען "שבת'דיקייט" אין זיין

ששת . . מלאכה: שמות כ, ט־י.

אדם לעמל יולד: איוב ה, ז. וראה סנה' צט, ב. ובב"ר (פי"ג, ז): לא נברא אדם אלא לעמל. וראה מכתב דר"ח ויו"א ניסן תשל"ב *.

און בדוגמא ווי שבת . . תורה: להעיר מב"ר ספי"א: ממלאכת עולמו שבת ולא שבת כו', ממלאכת הצדיקים כו' שכרן של צדיקים.

שבת . . עמל תורה: ירוש' שבת (פט"ו, ה"ג), טושו"ע או"ח סרצ"ג.

עמל תורה: עמל תורה בנוגע לשבת אולי י"ל ע"פ מרז"ל (הובא בסו"ס היראה לר"י ונתבאר בהוספות לתו"א ס"פ כי תשא): בקושי התירו כו'.

---

*) נדפסו בהגש"פ עם ביאורים (בהוצאת תשמ"ו ושלאח"ז — ע' תרלו ואילך). המו"ל.

גאַנצען עמל — אויך אין די וואַכעדיגע מלאכות: אַריינברענגען רוחניות און קדושה אויך אין די געווייגלעכע און וואַכעדיגע ענינים פון טאָג־טעגלעכן לעבן, ביז אַז זיי זאָלען אינגאַנצען דורכגעדרונגען ווערן מיט שבת־דיקייט.

צו בריינגען אַן איינפאַכן ביישפיל: וועז איינער האָט אַ שטעלע, מסחר א.ז.ו. איז די כוונה אין דעם — דער פּאַרדינסט, פרנסה. עס מוז אָבער זיין די רוחניות און נשמה פון דעם, דער כל מעשיך לשם שמים (אָלע דייגע טואונגען צוליב הייליגע צוועקען): מען דאַרף דאָך געבן צדקה, האָבן אַ רוהיגע קאָפּ אויף לערנען תורה, צאָלן שכר־לימוד פאַר קינדער צו לערנען תורה, אד״ג, פאַרנעמט ער זיך דערפאַר מיט זיין עמל, כדי דורכדעם צו דערגרייכן די אויבענדערמאַנטע צילן.

און אַז ער ווערט דורכגעדרונגען מיט דער רוחניות׳דיגער כוונה — איז דאָך זעלבסטפאַרשטענדליך אַז זיין עמל שטערט עם ניט צום לערנען תורה און מקיים זיין מצות, אַז ער וועט געבן אויף צדקה פון די בעסטע און שענסטע א.ז.ו.

* * *

קען מען דאָך פרעגן, ווי קען יעדער אינער און נאָכדערצו — יעדן טאָג פון אַ גאַנץ יאָר קומען צו אַזאַ מדריגה? איז דער ענטפער — פאַרשטאַנדיג פאַר יעדן אינעם: וויבאַלד דער אויבערשטער, דער באַשעפער פון מענטשן, האָט עם געגעבן די אַנווייזונג, איז זיכער, אַז יעדערער, ניט קוקענדיג אויף זיין דערציאונג און מדריגה, האָט פריער באַקומען די כוחות צו קענען דורכפירן דאָס אין לעבן און נאָכמער — בשמחה ובטוב לבב,

און ווי מען זאָגט: (וויבאַלד) בך הוי׳ חסיתי — (איז זיכער אַז) אל אבושה לעולם.

כל מעשיך לשם שמים: טושו״ע או״ח סרל״א. וראה ג״כ פ״ה מח׳ פרקים להרמב״ם.

דורכגעדרונגען מיט דער רוחניות׳דיקער: להעיר מאור תורה להה״מ בסופו ד״ה גדולים מעשי צדיקים.

איז זיכער: כמחז״ל איני מבקש אלא לפי כחן (במדב״ר פי״ב, ג).

בשמחה ובטוב לבב: ראה שער המצות להאריז״ל בהקדמתו. וראה תניא פכ״ו. וראה תו״א תולדות (כ, ב) האריז״ל הי׳ „שמח מאד בעשיית המצות ולכך זכה לרוה״ק״. השייכות לרוה״ק — ראה ירוש׳ סוכה רפ״ה ונת׳ בלק״א להה״מ ד״ה וסוכה תהי׳. ביאור שייכותם דשמחה וטוב לבב — ראה אוה״ת תבוא (ע׳ תתשו ואילך). ד״ה אלקים א״לי, תש״ב.

בך . . לעולם: תהלים עא, א.

ובפרט אז דאס הייבט זיך אן פון ראש השנה — וועז אידן קרוינען דעם אויבערשטן, ומלכותו ברצון קבלו עליהם, איז דאך יעדער איד — עבד מלך — מלך.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

עבד מלך — מלך: רש״י עה״ת לך (טו, יח).
מלך: ראה הקדמת תקו״ז בתחלתה (א, ב) אתקריאו ישראל מלכים. בהוריות (יג, א) כל ישראל ראוים למלכות. בברכות (ג, ב) שכן דרך מלכים. וראה רמב״ם הל׳ מלכים רפ״ב: כבוד גדול נוהגין במלך כו׳.



ב״ה, וא״ו תשרי, ה׳תשל״ג
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך צום פריערדיגען בריוו, צום נייעם יאר, אין וועלכן עס איז באַרירט געוואָרען די ספעציעלע באַדייטונג און אָנווייזונג פון ראש־השנה שחל בשבת, אין צוזאַמענהאַנג מיט דער קביעות פון היינטיגען יאר,

וויל איך דאָ אָפשטעלן זיך אויף נאָך אַ ספעציעלער נקודה, מיט וועלכער היינטיגער יאר, און במילא אויך דער ראש השנה פון היינטיגען יאר, טיילן זיך אויס פון ס׳רוב יאָרן און ראש השנה׳ס, און דאָס איז וואָס היי־יאָר איז ראש השנה דער אָנהויב פון אַ שמיטה־יאָר (שביעית). און ווי דערמאָנט אין דעם פריערדיגען בריוו, אַז ראש השנה איז דער „קאָפּ״ (ראש) פונם גאַנצן יאָר, דאַרף אויך דער ענין זיך אויסדריקן אין אַלע טעג פונם יאָר, אויך אין די טעג וועז עס זיינען ניטאָ קיין זאַכן פאַרבונדן מיט די מצות פון שמיטה (פעלד אַרבעט א.זו.ו., ווי ערקלערט ווייטער).

* * *

קביעות פון היינטיגען יאר: עוד ענין מיוחד בשנה זו שהיא מעוברת (וחסרה — מ״ח וכסלו שניהם חסרים), אבל כיון ש„אני מאמין בביאת המשיח . . אחכה לו בכל יום שיבוא״ ועד — בנוגע להלכה למעשה (עירובין מג, א) ואז יקדשו ב״ד ע״פ הראי׳ — אין מוחלט שתהי׳ מעוברת (וחסרה) עד בוא חודש אדר (ומ״ח וכסלו).

ואפילו לדעת הרס״ג (אוצה״ג ביצה ה, ב. יסוד עולם מ״ד פ״ו. ובכ״מ) ור״ח (בחיי שמות יב, ב) ועוד — שלעולם מקדשים ע״פ החשבון הרי לא מצינו שיחלוקו על דרז״ל „אתם אפילו שוגגים כו׳״ (ר״ה כה, א).

דער שמיטה יאָר איז, ווי באַקאַנט, דער „שבת" פון די זיבן יאָר. בנוגע צו מלאכה בפרט — איז פונקט ווי שבת איז דער הייליגער רו־טאָג פון די טעג פון דער וואָך, אַזוי איז שמיטה דער רו יאָר פון די יאָרן, מיטן אונטערשייד, וואָס שבת זיינען אַלע מלאכות אסור, אָן אין יאָר פון שביעית זיינען פֿאַרבאָטן בלויז די מלאכות וועלכע זיינען פֿאַרבונדן מיט ערד־אַרבעט, ווי די תורה זאָגט: ושבתה הארץ שבת לה' גו', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור („די ערד זאָל רוען אַ שבת צו ג־ט... דיין פעלד זאָלסטו ניט פֿאַרזייען אָן דיין גאָרטן ניט שניידן").

כאָטש אין פיל הינזיכטן זיינען די אַנווייזונגען פון יום השביעי אָן שנת השבע ענלעך, איז אָבער פֿאַראַן אַן אונטערשייד אין די הויפּט־געדאַנקען וועלכע זיי אונטערשטרייכן:

שבת אונטערשטרייכט בעיקר אַז דער אויבערשטער איז דער באַשעפער פון דער וועלט (כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ); שמיטה אונטערשטרייכט בעיקר אַז דער אויבערשטער איז — איצט אָן אַלעמאָל — דער בעל־הבית פון דער וועלט. דעם מענטשענס מעשים דאַרפן באַווייזן אַז „אין דבר מיוחד ברשותו רק שהכל ברשות אדון הכל" (קיין זאָך איז ניט אין זיין רשות נאָר אַלעס איז אין רשות פון דעם האַר פון אַלעם).

אין יאָר פון שביעית ווערט דער אייגענטימער פון אַ פעלד און גאָרטן אויס בעל הבית פון זיי, אין אייגנקלאַנג מיט דעם אָנזאָג פון תורה: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך גו' („אָון דאָס רוען פון דער ערד זאָל זיין פֿאַר דיר צו עסן (גלייך מיט) דיין קנעכט, דיין דינסט א.ז.ו.ו."), אָן ווי רש"י ערקלערט דאָס: לא באכילה ולא בהנאה אסרתים, אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית, אלא הכל יהיו שווים בה („איך האָב דיר ניט פֿאַרבאָטן צו עסן אָן הנאה האָבן פון זיי, נאָר דו זאָלסט זיך ניט פירן אין זיי ווי אַ בעל־הבית; אַלע זיין גלייך אין דעם").

אין אַנדערע וועגן: שביעית אונטערשטרייכט דעם באַגריף, אַז כאָטש דער באַשעפער האָט אויבערגעגעבן די ערד צום מענטשן, פֿאַר אכילה

בנוגע צו מלאכה: כי יש עוד ענינים שדומים בהם כמו בהוספה בלימוד התורה (ספורנו בהר כה, ד. ועוד). וראה ג"כ חינוך מצוה סד.

פונקט ווי שבת . . אַזוי איז שמיטה: ויקרא רבה ספכ"ט. וראה רמב"ן בהר כה, ב.

אַלע מלאכות . . בלויז . . ערד ארבעט: הטעם ע"פ קבלה וחסידות ראה לקוטי תורה (טעמי מצות) להאריז"ל פ' בהר, שער המצות שם ועוד. לקו"ת בהר ד"ה את שבתותי ועוד.

תורה זאָגט: בהר כה, ב־ד.

כי . . הארץ: יתרו כ, יא.

אין דבר . . הכל: חינוך מצוה שכח.

שהכל ברשות אדון הכל: זמראה זה בשדהו כו' — עיקר גכסיו של אדם. וראה יבמות סג, א.

והיתה . . ולאמתך: בהר כה, ו. וראה ספר טעמי המצות להצ"צ סוף מצות שביעית: אדם ובהמה שוים כו'. ועייג"כ סוד"ה כי תבואו גו' ושבתה — תרס"ו.

און הנאה, דאַרף ער געדענקען, אַז דער אמת׳ער בעל־הבית אין אַלע צייטן איז דער אויבערשטער, ווי דער פסוק זאָגט לה׳ הארץ ומלואה תבל ויושבי בה („צום אויבערשטן געהערט די ערד און אַלץ וואָס איז אין איר, די וועלט און אירע איינוואוינער״). און כדי צו אונטערשרייבן און פֿאַרשטאַרקן דעם דאָזיגען זכרון אין אַלע צייטן, אַז עס זאָל פֿאַרווירקלעכט ווערן אין טאָג־טעגלעכן לעבן, האָט דער אויבערשטער באַשטימט דעם זיבעטן יאָר אלס א „שבת׳דיגען״ יאָר, וועלכן אַלע אַרבעט אין פעלד און גאָרטן וועלט אָפּגעשטעלט במשך פון א גאַנצן יאָר, און דער אייגענטימער וועלט אויס בעל־הבית, נאָר גלייך מיט זיין קנעכט, דינסט א.ז.וו. און ווי דער מדרש דריקט זיך אויס: שדהו מופקרת, ואילנותיו מופקרים, והסייגים מפורצים ורואה פירותיו נאכלים כו׳ („זיין פעלד איז הפקר, זיינע ביימער זיינען הפקר, די צוימען דורכגעבראָכן, און ער זעט ווי זיינע פֿירות ווערן אויפגעגעסן״) — און ער נעמט דאָס אָן — דערמיט זאָגט א איד עדות, אַז דער אמת׳ער בעל הבית פון דער וועלט איז דער אויבערשטער.

דער באַגריף, אַז דער אויבערשטער איז דער בעל הבית פון דער וועלט מיט אַלע איהרע פרטים (אייגנצעלהייטן) איז א געדאַנק וואָס א איד ברענגט אַרויס יעדן טאָג פון יעדען יאָר און דריקט דאָס אויס בפועל דורך דעם וואָס איידער ער האָט הנאה אָדער אכילה (לויט רש״י׳ס אויסדרוק) — מאַכט ער א ברכה — א דערקלערונג אַז דער אויבערשטער איז מלך העולם; אַז ער האָט באַשאַפן אַלעס א.ז.ו. — אָבער אין יאָר פון שמיטה ווערט דער ענין אונטער־שטראָכן מיט דער גרעסטער שאַרפקייט, ווי אויבן דערמאָנט.

* * *

און דאָס איז אייגע פון די הויפּט אַנווייזונגען פון הייַ־יאָר׳דיגן ראש־השנה: עס איז ניט גענוג צו געדענקען, אַז דער אויבערשטער איז דער באַשאַפער פון דער וועלט; מען מוז אויך געדענקען דעם אויספיר דערפון, אַז דער אויבערשטער איז אויך אַלעמאָל און שטענדיג דער בעל הבית פון דער וועלט, און דאָס דאַרף זיך אויסדריקן אין דער טאָג־טעגלעכער הנהגה יעדן טאָג פונם יאָר.

און כאָטש די דינים פון שביעית זיינען ניט נוהג אין חוץ לארץ, איז

לה׳ הארץ . . בה: תהלים כד, א. ואפילו לאחר ברכה שאז „והארץ נתן לבנ״א״ (ברכות לה, סע״א ושם), הייגו שאינו כנהנה מן ההקדש, וכאמרינו: ברוך שאכלנו משלו, ולכן לא קיצר בהתירוץ שם לומר „לא קשיא על ידי ברכה״. ועפ״ז י״ל כוונת רש״י שם ד״ה לאחר״.

דער מדרש: תנחומא ר״פ ויקרא. ויק״ר שם.

יעדן טאָג . . א ברכה: ראה טושו״ע או״ח סמ״ו ס״ג ושו״ע אדה״ז שם. ברכות (לה, סע״א).

ניט נוהג אין חוץ לארץ: הביאור ע״פ קבלה ראה ליקוטי לוי יצחק — אגרות ע׳ רמז.

אָבער דער רוחניות׳דיגער אינהאַלט און די אָפּלערנונג דערפון גילטיק אין אַלע ערטער.

* * *

דער באַגריף, אַז דער אויבערשטער איז דער שטענדיגער בעל הבית פון דער וועלט מיט אַלע זאַכן וואָס אין איר, ווי דאָס ווערט אויסגעדריקט אין יאָר פון שביעית, קומט אַמ׳בולט׳סטן אַראָפּ לפועל אין דעם ענין פון צדקה, וואָס צדקה איז אַ כללית׳דיגע מצוה וואָס ווערט געפּאַדערט פון יעדן אידן: ער דאַרף אָפּגעבן פון זיין אָנגעהאַרעוועטע געלט צו אַן אַרעמאַן וואָס האָט אויף דעם ניט געהאַרעוועט, צו אַ תורה־מוסד אָדער צדקה־מוסד וואָס גיט זיך אָפּ מיט די באַדערפענישן פון נויטבאַדערפיגע א.ז.ו. קומט דער יאָר פון שביעית און לערנט אַ ספּעציעלן צוגאַנג אין געבן צדקה: א) ער גיט ניט זייגע אייגענע, נאָר דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אים צייטווייליג אָנגעפֿאַר־טרויט און געמאַכט פּאַר אַ שליח איבערגעבן דעם ענין; ב) דורך טיילן זיך מיט אָנדערע — באַרעכטיקט ער דאָס וואָס ער האָלט פּאַר זיך.

זעלבסטפֿאַרשטענדלעך, איז דער ענין פון צדקה ניט באַגרענעצט צו געלט, נאָר ווי דער באַוואוסטער לשון: בממון בגוף בחכמה (בנפשו) („מיט געלט מיט׳ן גוף מיט דער נשמה״), צדקה אין רחניות, וואָס פֿאַרפֿליכטעט יעדן אידן העלפֿן אַ צווייטן אידן וואָס איז „אַרעם״ אין תורה און מצוות. ניט קוקנדיג ווי טייער עס איז באַ עם זיין צייט און זייגע כחות — אויסצוניצן זיי אויף זיין אייגענעם לימוד התורה און קיום המצות, זאָגט מען אים אַז ער טאָר זיך ניט פּירן אין דעם ווי אַ גאַנצער בעל הבית, נאָר מוז איינטיילן פון זיין צייט און מי צו פּאַרשפּרייטן תורה און מצוות צווישן די וועלכע זיינען „אַרעמעלייט״ אין דעם.

דאָס איז אויך אייגע פון די הויפּט־ענינים און החלטות (באַשלוסען) פון יום הכיפּורים: תשובה ותפלה וצדקה, ווי עס איז אויך אַרויסגעבראַכט אין דער הפטורה פון יום־כיפּור: זה צום אבחרהו גו׳ פרוס לרעב לחמך גו׳ כי תראה ערום וכסיתו גו׳ — („דאָס איז דער פּאַסטן וואָס איך קלייב אויס (וועלכע ברענגט אַז . . אויך) אַז דו וועסט איינטיילן דעם הונגעריגען פון דיין ברויט . . אַז דו וועסט זען אַ נאַקעטען וועסט עם באַקלײדן״) — וואָס אין צוגאָב צום אינפֿאַכן מיין פון די וועלטער, זאָגן חז״ל אַז דאָס מיינט

דער שטענדיגער בעל הבית: יומתק ביותר ע״פ תורת הבעש״ט אשר העולם ומלואו דבר ה׳, „מהווה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש לישׁ״ (שער היחוה״א פ״א, ג).

אַ כללית׳דיגע מצוה: ראה וירא (יא, יט) יצוה . . לעשות צדקה ומשפט. ו„בכל תלמוד ירושלמי היא (צדקה) נק׳ בשם מצוה סתם, כי כך הי׳ הרגל הלשון לקרוא צדקה בשם מצוה סתם״ (תניא פל״ז — מח, ב). וראה ג״כ סד״ה אני בצדק (סי׳ עם דא״ח).

געפּאַדערט פון יעדן: אפילו עני המתפרנס מן הצדקה (טושו״ע יו״ד ר״ס רמח).

געמאַכט פּאַר אַ שליח: חינוך מצוה סו. ועיין ד״ה תקעו בחדש (בסו״ס תורת שמואל תרכ״ז).

באַוואוסטער לשון: אורחות צדיקים פי״ז. בארוכה — ראה ד״ה אשר ברא ואילך תרפ״ט (ס׳ הקונטרסים).

זה צום . . וכיסיתו . . זאָגן חז״ל: ישעי׳ נח, ז׳. תנדב״א רבא פכ״ז.

אויך צדקה אין רוחניות: צו שפייזן דעם „הונגעריגען" אין גייסטיגע שפייז, תורה, און צו באַקליידן מיט מצוות דעם „נאַקעטן" פון מצוות.

אין עס איז דאָ די ג־טלעכע הבטחה: עשר תעשר (די קריאה פון שמיני־עצרת), ווי חז״ל לערנען עס: דורך געבן מעשרות און צדקה, איז ניט נאָר אַז עס וועט ניט פעלן באַ דעם געבער, נאָר אדרבה, עס וועט באַ אים נאָך צוקומען פיל מער, ביז אין אַן אופן פון עשירות. אין כאָטש אַז מצוות אין אַלגעמיין (אויך — צדקה) דאַרף מען טאָן ניט צוליבן שכר, נאָר וויייל דער אויבערשטער, דער באַשעפער און בעל הבית פון דער וועלט, האָט אַזוי געהייסן, האָט אַבער דער אויבערשטער פאַרזיכערט, אַז עס וועט זיין עשר — תעשר, סיי אין גשמיות און סיי אין רוחניות.

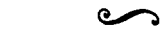
בברכת חתימה וגמר חתימה טובה

עשר תעשר . . חז״ל לערנען: ראה יד, כב. תענית ט. א.

דורך געבן . . צוקומען פיל מער: להעיר מתורת הה״מ במאמר הזהר (נשא קכ) אית חסד ואית חסד (לקו״א קרוב לסופו ד״ה במדרש ואהרן מה הוא).

מצוות . . ניט צוליבן שכר: אבות פ״א, מ״ג.

אויך — צדקה: ואף שנאמר ובחנוני נא בזאת (ראה שו״ע יו״ד סו״ס רמז) פשוט שמובחר נתינתה שלא עמלק״פ — ראה רמב״ם הל׳ תשובה בסופן.



ב״ה, מוצאי שבת־קודש ח״י אלול, ה׳תשל״ג
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין דער צייט פון צוגרייטונג צו ראש השנה —

דעם טאָג וועז אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן, וואָס דערמיט איז די גאַנצע בריאה (באַשאַף) פאַרענדיקט און פאַרפולקאָמט געוואָרן;

דעם טאָג וואָס איז דער אָנהייב און „קאָפּ" פון דעם גאַנצן יאָר, וואָס דאָס מיינט דאָך, אַז ראש השנה לערנט און גיט אָנווייזונגען און ריכטונג פאַר אַלע טעג פונם יאָר —

ח״י אלול: יום השייך בפרט לתשבון הנפש בנוגע לחדש תשרי העבר (ס׳ השיחות ה׳תש״ג ע׳ 177).

פאַרפולקאָמט געוואָרן: שהרי הי׳ גמר חלתו של עולם (ב״ר רפ״ד), דמו של עולם, נרו של עולם (ירוש׳ שבת פ״ב, ה״ו). יתרה מזה בחרא״ג מהרש״א (ר״ה כו, א): כאילו לא נברא שום דבר קודם בריאת אדם.

וואָס דאָס מיינט: עטרת ראש בתחלתו,

וויל איך זיך דאָ אָפּשטעלן אויף אין לימוד און הוראה — און דאָס איז וועגן דעם צענטראַלן אָרט וואָס דער מענטש פאַרנעמט אָלס „קרוין״ פון דער גאַנצער בריאה, און אַז פון עם איז אָפּהענגיק די שלימות פון דער גאַנצער בריאה, ווי אויבן דערמאָנט.

* * *

ראש השנה לערנט און דערמאָנט יעדן וועגן די אונגעהויערע כחות וועלכע זיינען אין עם אַריינגעלייגט געוואָרן, כחות וועלכע געבן עם די מעגליכקייט ניט נאָר בריינגען זיך צו דער פולסטער שלימות, נאָר אויך ווירקן און אָנפירען, איבערמאַכן אויב נייטיג — די וועלט אַרום זיך,

וואָס צוזאַמען דערמיט קומט אויך די געוואָלדיקע אחריות ניט אונטערשאַצן די כחות וואָס מ׳האָט אים געגעבן און אויסניצן זיי אין דער פולסטער מאָס בנוגע זיך און בנוגע דער וועלט אַרום זיך.

שוין דאָס אַליין וואָס ראש השנה און דער טאָג פון משפט פון דער גאַנצער בריאה איז באַשטימט געוואָרן ניט אין דעם ערשטן טאָג פון דער בריאה ווען אָלעס איז באַשאַפן געוואָרן מאין ליש נאָר אין דעם טאָג ווען דער מענטש איז באַשאַפן געוואָרן, באַוויזט אַז אין עם היינגט אָפ דער משפט פון דער גאַנצער בריאה,

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז מען האָט אים געגעבן די כחות אויף ווירקען און אָנפירען מיט דער בריאה.

דאָס אָלעס וועלט קלאָר אַרויסגעברענגט און נאָכמער אונטערשטראָכן דורך חכמינו זכרונם לברכה אין זייער דערציילונג (וועלכע איז אַ חלק פון

אלס „קרוין״: קדם לכל מעשה בראשית, ראשון במעלה (ויק״ר ר״פ תזריע. בחיי שם). וראה לקו״ת רד״ה ביום השמיני שלח.

„קרוין . . פון עם איז אָפּהענגיק: ובכל זה אינו בא לגאוה כלל ואפילו לא להחזיק טובה לעצמו (גם כשמביא זה לפועל) „וכל גיא שוטה כי . . אין זה משלו כלל כו׳ (ואם מתגאה בזה ה״ה) עוד גרוע כו׳״ (קונטרס ומעין פט״ז בארוכה).

אונגעהויערע כחות: להעיר מב״ר פכ״א. זח״ג מח, א. לקוטי לוי יצחק לזח״א לה, ב.

איבערמאַכען אויב נייטיג: להעיר ממש״נ (בראשית א, כח) מלאו את הארץ וכבשוה ורדו גו׳. לקו״ת אמור (לח, ב).

דער פולסטער מאָס: ראה כתובות (סז, א): כדבעי לי׳ למיעבד.

טאָג פון משפט: פסיקתא כג — הובאה ר״ן לר״ה פ״א מ״ב. ובפיוט ונתנה תוקף שזהו דין גם דצבא מרום. ובכתהאריז״ל בכוונות יום א׳ דר״ה (בס׳ הכוונות. סע״ח וכו׳).

אלעס . . מאין ליש: גם העפר ממנו נברא האדם.

אָנפירען מיט דער בריאה: וי״ל שמרומז גם במש״נ: משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך (שכל ישראל מלכים ובני מלכים (זח״ב כו, ב. תקו״ז בהקדמה א, ב. שבת סז, א)) גו׳ וירד מים גו׳ עד אפסי ארץ (תהלים עב, א-ח).

זייער דערציילונג: פדר״א פי״א. תנחומא פקודי ג. תקו״ז תנ״ו.

דערציילונג . . אַ הוראה: ראה זח״ג (קנב, א): האי סיפור דאורייתא כו׳.

תורה — אַ הוראה) וועגן דעם ערשטן מענטשן — אדם הראשון — אין דעם ערשטן ראש השנה, דעם טאָג פון זיין באַשאַפונג: באַלד ווי אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרען האָט ער זיך אַרום געקוקט און אַריינגעטראַכט אין דער בריאה און דערקענט אַז דאָס איז מעשיך הוי' — די באַשאַפונג פון דעם אויבערשטן און גלייך נאָכדעם גערופן (און אויפגעטאָן אין אַלע באַשעפענישן) בואו אני ואתם נלך . . ונמליך עלינו מי שבראנו (קומט איך און איר וועלן גיין . . און אויפנעמען אויף זיך אַלס קעניג דעם וואָס אונז באַשאַפן). דאָס מיינט אַז גלייך בא זיין באַשאַפונג איז דעם מענטשן געגעבן געוואָרען דער אומגעהויערער כוח צו דערהייבן זיך און די גאַנצע באַשאַפונג צו דער העכסטער מדריגה פון שלימות — צו פֿאַרבינדן זיך מיט דעם באַשעפער, דורך דער אַנערקענונג אַז דער אויבערשטער איז באַשעפער און דער מלך העולם, דער קעניג פון דער וועלט; אַז אַנערקענונג וואָס דריקט זיך באַלד אויס אין אַן עיקר־דיקען און קאַנקרעטן אופן.

און ווי ערקלערט אין מערערע ערטער בתורתנו — איז לויט דעם באַשאַף פון אדם הראשון און די פרטים אין דעם — אַזוי איז אויך בא יעדער אידן.

* * *

פון דאָס אויבנגעזאָגטע פאַלגט אַ העכסט וויכטיגער פונקט, וואָס איז אייגענטליך זעלבסטפֿאַרשטענדלעך, אָבער מוז אונטערשטראָכן ווערן, ספּעציעל אין דער היינטיקער צייט, און דאָס איז, אַז די דערמאָנטע אויפֿפאָסונג בכלל, און די פאַלגלעכע אויספירונג דערפון וועגן די גאָר גרויסע זכות און אחריות, איז דאָס ניט אַ „פֿריוואָטער" ענין וואָס איז נוגע דעם יחיד אַליין. וואָרום, ווי געזאָגט, איז די אויפגאָבע פון יעדן יחיד ניט נאָר זיך אַליין צו דערהויבן צו דער נויטיגער הויך, נאָר צו דערהויבן אויך דעם גאַנצן אָרום, ביז צו פֿאַרווירקלעכן די שלימות פון דער גאַנצער בריאה, וואָס צוליב דעם איז ער באַשאַפן געוואָרן און מען האָט אים געגעבן אונגעהויערע כחות.

און בנוגע דעם אויסרייד אַז ווירקען און אויפטאָן אין דעם אָרום קען דאָך געטאָן ווערן דורך אַנדערע און אויסנוצן זיינע כחות איז דאָך נאָר זיינער אַ פֿריוואָטער ענין — דערציילט תורה אַז אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן יחידי (אַן אייניציגער) כדי אַנצוזאָגן אַז יעדער אינער איז ווי (אדם הראשון אַן אייניציגער, ער איז) די גאַנצע וועלט —

מערערע ערטער: סנה' לז, א. שם לח, א. תנחומא שם ועוד.
די פרטים: אף שלא כולם. וי"ל דבפנימיות כולם ישנם בכאו"א כיון שהקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר. וע"ד דו פרצופין נברא (ברכות סא, א) וכאו"א דכר בלא נוקבא פלג גופא איקרי (זח"ג ז, ב).
דערציילט תורה: סנה' שם. ועוד.

איז דערפון אויך פאַרשטאַנדיק אַז אַזוי ווי אדם הראשון האָט ניט געהאַט וועמען איבערצוגעבן זיין שליחות אויפטאָן אין דער וועלט דעם „בואו ונמליך עלינו מי שבראנו״ — אַזוי אויכעט בנוגע יעדערן אין זיין שליחות.

אין אַז מ׳קומט צו דער אַנערקענונג פון דער דאָזיגער אחריות און זכות, ווערן נישטיק קליין, די אַלע שטערונגען און שווערקייטן וועלכע מ׳באַגעגנט אין וועג. וואָרום בשעת מ׳באַטראַכט זיך ווי וויים עס איז נוגע יעדע פעולה פון יעדן יחיד, ניט נאָר פאַר זיך אַליין, נאָר פאַר דעם גאַנצן כלל, ביז צום גאַנצן ענד־ציל פון דער בריאה — איז וואָס פאַר א באַטרעף האָבן אַלע שווערקייטן לגבי דעם!

* * *

ווי פיל אַנדערע ענינים אין תורה, וועלכע ווערן אַרויסגעגעבן אין א גאָר קורצן לשון, ווערט אויך דאָס אויבנגעזאָגטע אַרויסגעבראַכט אין גע־ציילטע ווערטער אין תורה שבכתב צוזאַמען מיט א קורצער דערקלערונג אין תורה שבעל פה.

גלייך אויף דעם ערשטן פסוק אין דער תורה, וואָס שליסט אין אין זיך דעם גאַנצן באַשאַף: בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ — „אין אָנהייב האָט דער אויבערשטער באַשאַפן דעם הימל (איינשליסענדיק אַלע הימלשע באַשעפענישן) און די ערד (איינשליסענדיק אַלע ערדישע באַשעפענישן)״ — דערקלערט תורה שבעל פה, אַז דער ערשטער וואָרט בראשית אָנטהאַלט די אַנדייטונג: בשביל התורה שנקראת ראשית ובשביל ישראל שנקראו ראשית — „צוליב דער תורה וואָס וועט אָנגערופן ראשית און צוליב אידן וואָס וועלן אָנגערופן ראשית״. דאָס מיינט צו זאָגן, אַז די גאַנצע וועלט איז באַשאַפן געוואָרן און וועט שטענדיק באַנייט און באַלעבט אין פאַרפולקאָמט דורכדעם וואָס א איד פירט זיך לויט דער תורה.

* * *

דאָס איז, ווי אויבענדערמאָנט, אייגע פון די עיקר־דיקע אָנווייזונגען פון ראש השנה אַלס „קאָפּ״ פון דעם גאַנצן יאָר — אין דעם זין פון אָנפירן

בראשית . . ראשית: בראשית א, א. פרש״י שם.

איינשליסענדיק אַלע . . באַשעפענישען: ב״ר פ״א, יד. ובוחו״א (לא, ב) דמרמז לכל הע״ס.

שטענדיג באַנייט: כי חידוש הבריאה הוא בכל יום תמיד וכתורת הבעש״ט (תניא ח״ב בתחלתו).

מיט אַלע טעג פון יאָר ווי דער קאָפּ פירט אַן מיט אַלע איברים פון גוף — אַז אַ איד דאַרף יעדן טאָג זיין דורכגעדרונגען מיט דעם באַוואוסטזיין, אַז זיין יעדע מעשה (טאָט), און אפילו דיבור (רייד), און אפילו מחשבה (געדאַנק), איז נוגע ניט נאָר זיך און דער נאָענטער סביבה, נאָר אויך דעם גאַנצן פאַרנעם פון דער וועלט, ביז צו די העכסטע עולמות. דערביי דאַרף ער אויך געדענקען, אַז אַלס נצר מטעי מעשה ידי — ״דער צווייג פון מיין פלאַנצונג, דאָס ווערק פון מיינע הענט״, באַקומט ער די פולסטע מעגלעכקייט צו דערפילן זיין אויפגאַבע ווי זי איז געגעבן געוואָרן צו אדם הראשון, יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא (וועמען ג״ט האָט אויסגעפורמט מיט די אייגענע הענט, כביכול) — די אויפגאַבע צו ברענגען זיך און די וועלט אַרום צום תכלית פון זייער שלימות.

און באַקומט די מעגליכקייט ווי דער אויבערשטער גיט בכלל וביחוד אין דעם טאָג און אין דער צייט וואָס וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (דער אויבערשטער האָט געזען אַלעס וואָס ער האָט באַשאַפן אַז עס איז גוט ביז גאָר) — פון זיין פולער אָפענער הייליגער און ברייטער האַנד.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

יעדע מעשה . . דער וועלט: ראה רמב״ם הל׳ תשובה (פ״ג ה״ד): צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כו׳.

ביז . . עולמות: וכתורת הה״מ: דע מה למעלה ממך פי׳ דע כל מה שלמעלה הוא ממך (אור תורה קרוב לסופו). וראה ד״ה את ה׳ האמרת (אוה״ת תבוא. ס׳ המאמרים תר״ל. ועוד).

נצר . . ידי: ישעי׳ (ס, כא). ובזוח״א (להלן, ב) דריש זה על אדם וחוה.

יציר כפיו: קה״ר עה״פ ג, יא.

וירא . . מאד: בראשית א, לא. ולהעיר מדרז״ל סוב מאד זה אדם (ב״ר פ״ח, ה).

פולער . . ברייטער: כן הוא ברוב הנוסחאות דברכה ג׳ דברהמ״ז.

ב"ה, ו' תשרי, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

אין המשך צום בריוו אויף ראש־השנה —

אין וועלכן עס רעדט זיך וועגן דער שליחות וואס דער באשעפער האט געגעבן דעם מענטשן אלס דעם אויסדערוויילטן פון אלע באשעפענישן, צוואמען מיט אומגעהויערע כוחות דורכצופירן די שליחות אין לעבן —

ווייל איך דא אונטערשטרייכן נאך א נקודה: אז פונקט ווי דאס געזאגטע באציט זיך אויף יעדן אידן, אלס יחיד, באציט זיך דאס אויך און נאך אין א שטארקערן אופן אויף דעם אידישן פאלק, דעם אתה בחרתנו (אויסדער־וויילטן) פאלק, וועמען דער באשעפער האט געגעבן א ספעציעלע שליחות אלס פאלק צווישן די פעלקער פון דער וועלט, ווי דער נביא זאגט: כה אמר הא־ל הוי' בורא השמים גו' הארץ וצאצאי' גו' ואצרך ואתנך לברית עם לאור גויים (אזוי האט געזאגט ג־ט דער באשעפער פון הימל . . ערד און אירע באשעפענישן . . איך וועל דיר היטן און מאכן א בונד־פאלק, א ליכט פון די פעלקער).

און פונקט ווי דער איד אלס יחיד טאר ניט פארגעסן אויף זיין שליחות, נאר אדרבא — ער מוז אלעמאל זיין דורכגעדרונגען מיט זיין אחריות אין דעם און ניט אונטערשאצן זיינע כוחות, אזוי דארף אויך דער אידישער פאלק אלס פאלק — שטענדיג געדענקן זיין ספעציעלע אויפגאבע

אתה בחרתנו: כמש"נ דברים (ז, ו־ז) ובכ"מ. וראה תניא פמ"ט. להעיר מפרש"י לדברים יד, ב.

כה . . גויים: ישעי' מב, ה־ו (כפי' הרד"ק ועוד שם). וראה רמב"ם הל' מלכים (פ"ח ה"י): וכן צוה כו' כל באי העולם.

פאר ניט . . אחריות: להעיר מתורת הבעש"ט עה"פ יצא אדם (ספה"מ אידיש ע' ר ואילך) ומובן במכש"כ בנוגע לרבים וכלל.

און ניט אונטערשאַצן זיינע כוחות און וואדאי ניט נאַכלויפן אַדער נאַכמאַכן אַנדערע פעלקער.

דאָס זעלבע באַציט זיך אין אַ קלענערן פאַרנעם און אין מער קאַנקרעטע ביישפילען אויף יעדער אידישער קהלה, יעדער אידישער אַרגאַניזאַציע וואָס עס זאָל ניט זיין דער פאַרמעלער צוועק פון איר גרינדונג, ביז אפילו אויף אַן אינצעלנעם אידן אויב ער געפינט זיך אין אַ מצב וואָס ער ווערט באַטראַכט אַלס אַ ביישפיל אַדער פאַרשטעער פונם גאַנצן אידישען פאַלק.

* * *

די דאָזיגע באַוואַרנונג איז נויטיג, פאַרשטייט זיך, ניט אין דעם געביט וואו די אייגענאַרטיקייט פון אידישן פאַלק איז קלאָר פאַר אַלעמען, אין דעם געביט פון ריין רוחניות׳דיגען לעבן, פון אמת׳ע אידישקייט: תורה און מצות, נאָר ספעציעל אין דעם געביט פון ענינים אין וועלכע אַלע פעלקער גלייכן זיך אויס מער־וויניגער אויסערליך, ד.ה. אין דעם געביט פון די אַזוי גערופענע אַלגעמיינע און וועלטלעכע זאַכן, די באַציאונג פון די קהלות אַדער אַרגאַניזאַציעס צו דער אויסווייניגסטער וועלט אַדער צווישן זיך, וואָס דאַרף זיין די שטרעבונג פון אַ קהלה אַדער אַרגאַניזאַציע אין די געביטן פון באַשטימען זייער פירערשאַפט, וועלכע פונקטען פון זייער פראַגראַם קומען פריער, ווי פאַנאַנדערטיילען זייערע מיטלען א.ז.ו.ו.

עס טרעפט אַז אין דעם אַלעם וויל מען באַשליסען לויט כח און כמות מער ווי לויט רוח און איכות. וועלט אויך אין דעם געביט באַוואַרענט, אַז לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ה׳ צבאות (ניט מיט מאַכט און ניט מיט כח נאָר מיט מיין גייסט זאָגט דער אויבערשטער). דעם אידישן פאַלק, דעם אידישן כלל (אפילו אַן אידן אַלס אַ יחיד) זיינען געגעבן געוואָרען ספעציעלע ג־טליכע (רוחי) כוחות דורכצופירן זיין שליחות אין דער פולסטער מאָס. וואָרום בא אידן זיינען די פיזישע כוחות פאַרבונדן און אונטערוואָרפען צו זיינע גייסטיגע כוחות, וועלכע זיינען אומבאַגרענעצט.

אַלס ביישפיל אין דעם דינט די צייט פון שלמה המלך, ווען אידן אַלס פאַלק צווישן די פעלקער זיינען געשטאַנען אין דער העכסטער מדריגה פון זייער שלימות, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה באַמערקן אויף דעם, אַז

נאַכלויפען . . נאַכמאַכען: ראה יחזקאל כ, לב־לג. שו״ת הצ״צ חיו״ד סצ״א ובהשמטות סוף שער המילואים. קונטרס ומעין מ״א בסופו. ולהעיר מביאור מרז״ל אגא נסיב מלכא (ס׳ המאמרים תר״ל ע׳ רצג ואילך).

אַזוי גערופענע: כי באמת גם בהם נאמר בכל דרכיך דעהו וכל מעשיך יהיו לשם שמים (טושו״ע או״ח סרל״א. וצ״ע שבשו״ע אדה״ז סקנ״ו ס״ב לא העתיק כל מעשיך כו׳). לא . . צבאות: זכרי׳ ד, ו.

זיי זיינען געווען אין א מצב פון קיימא סיהרא באשלמותא (די לבנה איז געווען אין איר שלימות — א פולע לבנה) —

וואָרום, ווי באַקאַנט, איז דער אידישער פאָלק געגליכן צו דער לבנה און זיי "ציילן" זייער צייט (די חדשים פון לוח) לויט דער לבנה, וואָס פון די טעמים אין דעם איז, אַז אַזוי ווי די לבנה מאַכט דורך ענדערונגען לויט איר מצב לגבי דער זון, וועמענס ליכט זי שפיגלט אַפּ, אַזוי שטייט דער אידישער פאָלק אין ענדערונגען לויט ווי אידן שפיגלען אַפּ די ליכט פון דעם אויבערשטן, ווי עס שטייט געשריבן כי שמש ומגן הוי' אלקים (א זון און באַשיצונג איז הוי' ג־ט).

האָט זיך די דאָזיגע שלימות אין דער צייט פון שלמה המלך (ניט קוקנדיג וואָס אויך דאָן זיינען אידן געווען אין כמות, גשמיות — המעט מכל העמים) אויסגעדריקט אין א גאַנץ אינגאַרטיקען אופן אין די פאַרבינדונגען פונם אידישען פאָלק מיט די אַנדערע פעלקער פון דער וועלט. דער רום פון שלמה המל"ך חכמה האָט דערגרייכט די וויימסטע מדינות און האָט דערוועקט א שטאַרקן באַגער בא מלכים און פירער צו קומען זען זיין אויפפירונג און לערנען פון זיין חכמה, וועלכע ער האָט געבעטן און באַקומען דורך זיין תפלה צום אויבערשטען און באַזירט אויף ג־טליכקייט.

און וועג זיי זיינען געקומען האָבן זיי אויך געזען ווי אונטער זיין הערשאַפט לעבט א פאָלק אויך זיין גשמיות'דיקען פיזישען לעבן לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו (אין זיכערקייט יעדערער אונטער זיין וויינ־טרויבען־בוים און אונטער זיין פייגען־בוים), אין א לאַנד וואָס תמיד עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה (וואו ג־טליכקייט, די ג־טלעכע השגחה פרטית זעט זיך אַן שטענדיג, פון אַנהויב יאָר ביז ענדע יאָר), און דאָס האָט געבראַכט שלום צווישן אידן און אַלע פעלקער אַרום.

עס איז דורכדעם קלאָר אַרויסגעבראַכט געווארען, אַז וועג אידן פירן זיך על פי תורה דערגרייכט מען אמת'ן שלום און זיי זיינען א וועגווייזער

קיימא סיהרא באשלמותא: זח"ב פה, א. וראה ב"כ שמו"ר פט"ו, כו.
אידישער פאָלק . . לבנה: סוכה כט, א. תו"א יתרו סו, ג.
כי . . אלקים: תהלים פד, יב.
א נאַנץ איינגאַרטיקען אופן: ועד"ז הי' כו"כ פעמים בדברי ימי עם ישראל (ע"י כי להוי' מצוקי ארץ גו'), וכנבואת חנה (הפטורת יום א' דר"ה) — "שירה 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.
דער רום . . חכמה: מלכים א יו"ד. דה"ב ט. תהלים עב י' ואילך.
געבעטן און באַקומען: מ"א ג, ט ואילך. דה"ב א, י' ואילך. ובקה"ר בתחלתו: מכאן . . תורה.
לבטח . . תאנתו: מ"א ה, ה. וראה ס' הליקוטים להאריז"ל לזכרי' ד, ז.
תמיד . . שנה: דברים יא, יב. וראה אור תורה להה"מ עה"פ. אוה"ת להצ"צ שם.

פאר די פעלקער, והלכו גוים לאורך (די פעלקער וועלן גיין לויט דיין ליכט) — די ליכטיקייט פון נר מצוה ותורה אור.

* * *

די דאזיגע שליחות פון אידן און אידישן כלל איז ניט באשרענקט צו דער צייט וועו אידן געפינען זיך אין א מצב פון קיימא סיהרא באשלמותא, נאר אויך וועו אידן זיינען אין גלות, מפוזר ומפורד בין העמים (צעשפרייט און צעטיילט צווישן די פעלקער), וואראום אויך דאן זיינען זיי עם אחד וואס דתיהם שונות מכל עם (איין פאלק, וועמענס געזעצען זיינען אנדערש פון אלע אנדערע פעלקער), און דאס ווייסן און אנערקענען אלע פעלקער פון דער וועלט

וואראום אפילו וועו אידן זיינען אין גלות, איז בלויז דער אידישער גוף אין גלות, אבער די אידישע נשמה איז קיינמאל ניט אין גלות און גויים האבן אויף איר קיין שליטה ניט. במילא, אויך זייענדיק אין גלות טארן אידן ניט פארגעסן זייער שליחות און ניט אונטערשאצן זייערע כוחות, ווי קליין זייערע נשמיות׳דיגע כוחות זאלן ניט זיין. ווייל, ווי געזאגט, זיינען די נשמיות׳דיגע כוחות בא אידן פארבונדן מיט רוחניות, און רוחניות שטייט ניט אונטער קייניע הגבלות (באגרענעצונגען) אויך אין צייט פון גלות.

אין איינפאכע אותיות: וואו נאר אידן געפינען זיך, אין חוץ לארץ אדער אין ארץ ישראל, אפילו איין איד אין א פארוואלפענעם ווינקל אין עק וועלט, דארף יעדער כלל אדער פרט געדענקען, אז ער איז א טייל פון גאנצן אידישן פאלק און א פארשטייער פון דעם גאנצן אידישן פאלק, פון דעם עם אחד, איין פאלק זינט מתן תורה ביז אחרית הימים (ענדע פון דער צייט).

* * *

דאס אויבנגעזאגטע האט אויך א ספעציעלע שייכות צום נייעם יאר אין וועלכן מיר זיינען איצט אריינגעגאנגען, דער יאר פון הקהל את העם האנשים והנשים והטף (פארזאמעל דעם פאלק, די מענער און די פרויען און די קינדער), וואס דערמאנט אונז וועגן דער מצוה וואס איז דורכגעפירט געווארן אין דער צייט פון בית־המקדש, באלד נאך דעם יאר פון שמיטה, אין דעם יום־טוב סוכות, וועו אלע אידן, מענער, פרויען און אפילו גאר קלייניע קינדער, זיינען פארזאמלט געווארן אין בית־המקדש, און דער מלך

והלכו גוים לאורך: ישעי׳ ס, ג. ושם לפני זה: כי הנה החושך גו׳.
נר . . אור: משלי ו, כג. ולהעיר כי כן קרא אדהאמ״צ לספרו שער האמונה ושער היחוד.
מפוזר . . עם: מגלת אסתר ג, ח. וראה ד״ה בלילה ההוא, ש״ת ס״ר.
נשמה . . גלות: ראה רשימה בהקדמת קונטרס יד (ס׳ הקונטרסים כרך א׳ ע׳ שנ).
הקהל . . הזאת: דברים לא, יב.
דער מצוה . . ג׳ט״: ראה בכ״ז רמב״ם סוף הל׳ חגיגה.
נאר קליינע קינדער: להמנחת חינוך — משנולד. וראה רמב״ן עה״ת. חגיגה ג, א בחדא״ג מהרש״א. ומירוש׳ ריש חגיגה: ואין קטן גדול מסף (בתמי׳) משמע דעכ״פ בלא הגיעו לחינוך קאי.

האָט פאַר זיי פאַרגעלייענט פון דער תורה געוויסע פרשיות, און אַלע "האָבן זיך צוגעהערט מיט גרויס כוונה און מיט ערפורכט און יראה און פריידיגען ציטער, ווי אין דעם טאָג וועלן די תורה איז געגעבן געווארן אין סיני . . און זיי האָבן זיך פאַרגעשטעלט אַז זיי באַקומען איצט די תורה צום ערשטן מאָל און הערן דאָס מפי הגבורה (פון דעם אויבערשטן אַליין), ווארום דער מלך איז דער שליח צו מאַכן הערן די רייד פון ג־ט".

און חאָטש די מצוה פון הקהל — אין איר פשוט'ן און טאַטזאָכלעכן אופן — איז פאַרבונדן מיט דער צייט פון בית־המקדש און קען איצט ניט דורכגעפירט ווערן בפועל, איז זי אָבער — גלייך מיט אַלע אַנדערע מצוות פון דעם סוג — דאָ און גילטיג ברוחניות אויך בזמן הגלות, און אומעטום, ווארום די תורה איז דאָך אַ נצחיות'דיגע אויך אין אירע פרטים און איז ניט באַגרענעצט אין צייט און אין אָרט.

דערמאָנט אונז די מצוה פון הקהל, אַז וואו נאָר אידן געפינען זיך, און ווי צעשפרייט זיי זאָלן ניט זיין, איז יעדערער פון זיי אַ טייל פון הקהל את העם, פון דעם עם אחד, דורכדעם וואָס זיי פאַרקערפערן אין זיך און אין זייער טאָג־טעגלעכן לעבן די תורה אחת, פונקט ווי אין דעם טאָג וועלן זי איז זיי געגעבן געווארן בסיני מפי הגבורה, פון ה' אחד, און יעדערער אַן קיין אויסנאַם האָט אַ ג־טלעכע שליחות: ישמעו ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת (זיי זאָלן הערן און זאָלן לערנען און מורא האָבן פאַר ג־ט אייער ג־ט, און היטן צו טאָן אַלע רייד פון דער דאָזיגער תורה).

און דאָס איז אויך דער ענד ציל און דער פאַקטאָר וואָס דאַרף באַלעבן און אָנפירן מיט אַלע באַשלוסען פון יעדער אידישער קערפערשאַפט, אַרגאַניזאַציע, קהלה א.ז.ו.ו.

און דורכדעם וועט מען אויך מקרב זיין די גאולה האמתית והשלימה דורך משיח צדקנו, וועלכער וועט בנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל (בויען דעם בית המקדש און נאָכדעם צוזאַמען קלייבן די פאַרוואָגלטע אידן) און עס וועט זיין אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד (איבערמאַכן בא די פעלקער אַ קלאָרע שפראַך, אַז זיי זאָלן אַלע רופן אין נאָמען פון ג־ט און אים דינען ווי איין מענטש) און ברענגען די גאָנצע וועלט צו דער העכסטער שלימות פון מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (די ערד וועט פול ווערן מיט ג־טלעכן וויסן, ווי וואָסער וואָס באַדעקט דעם ים).

בברכת חתימה וגמר חתימה טובה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

בנה . . אחד: רמב"ם הל' מלכים ספי"א.
ולעבדו: כן הוא בדפוסי רמב"ם שראיתי. ובקרא (צפני' ג, ט): לעבדו (בלא ואי"ו).
מכסים . . מכסים: ישעי' יא, ט. רמב"ם סוף הל' מלכים וסיום ספרו. וראה לקוטי לוי"צ לזח"ג (ע' רט־דיא).

ב"ה, ימי הסליחות, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

איינער פון די הויפט ענינים פון ראש־השנה, איז — וואס דאס איז דער טאג ווען דער מענטש איז באשאפן געווארן. דערפאר איז ראש השנה אויך דער טאג פון משפט פון דעם מענטשן, ווי אויך דער משפט איבער דער גאנצער וועלט, וועלכע איז באשאפן געווארן צוליב דעם מענטשן, און אין אן אופן אז דער מענטש זאל איר איינעמען און אנפירן מיט איר.

דאס איז אויך דער טעם פארוואס ראש־השנה איז די הכתרה („קאראנ־נאציע"), וואס אידן קרוינען דעם אויבערשטן — אלס מלך ישראל און אלס מלך העולם, און בעטן עם — אין אלע תפלות פון ראש השנה: מלוך על העולם כולו (קיניג אויף דער גאנצער וועלט) — מיט דער פולסטער זיכערקייט אז ער וועט ערפילען די בקשה און וועט אננעמען די הכתרה.

ימי הסליחות: פעולת ימים אלה לאחרי העבודה בימי אלול הקודמים — ראה תורת הבעש"ט (בסה"מ אידיש סד"ה אני לדודי (הא')). ולהעיר שבשנה זו (שר"ה חל ביום ג' בשבוע) — הוא מספר הכי גדול דימי הסליחות.

ראש־השנה . . באשאפן געווארן: יל"ש פנחס רמז תשפב (מפסיקתא דר"כ וכחדש השביעי). ויק"ר רפכ"ט. ועוד. ד"ה זה היום, תש"ט. ועוד.

דערפאר . . גאנצער וועלט: ראה ז"ח בראשית יד, ג.

משפט . . גאנצער וועלט: כל באי עולם (ר"ה פ"א, מ"ב). ובירוש' שם פ"א, ה"ג: ועל המריונות בו יאמר כו'. ז"ח ר"ם נח.

צוליב דעם מענטשן: ראה סנה' לח, סע"א. פרש"י ס"פ בראשית. ובאו"ת להה"מ בראשית: ויברא אלקים את האדם כו' קודם הוויות כל העולמות כו' ובשבילם ברא כו' וזהו שכתוב בע"ח כשעלה ברצונו לברוא כו'. ולהעיר מלקוטי לוי"צ לזח"א לד, ב (ע' ח).

איר איינעמען און אנפירן: בראשית א, כח.

דאס איז אויך דער טעם: כי אין מלך בלא עם (תניא ח"ב פ"ז. לקו"ת ר"ה נה, סע"ב).

הכתרה: ר"ה טז, א (תמליכוני עליכם), בתפילת העמידה דר"ה (על העולם כולו). — וראה ד"ה יו"ט שר"ה, תש"ב.

מלך ישראל . . מלך העולם: עיין לקו"ת חברים נו, ג. ועוד.

אלע תפלות: וחתימת הברכות — גם דקידוש והפטורה: מלך על כל הארץ (אלא שזה נמשך גם ביוהכ"פ).

פולסטער זיכערקייט: שהרי מברכין: ברוך אתה ה' מלך על כל הארץ „והרי ספק ברכות להקל משום חשש ברכה לבטלה אלא אין כאן שום ספק כלל" (אגה"ת פי"א).

עס איז זעלבסטפֿאַרשטאַנדיק אַז די הכתרה דאַרף זיין מיט דעם גאַנצן האַרצן און אַ פולשטענדיקע — ד. ה.: צוזאַמען מיט דעם געפיל פון יראת הרוממות (עהרפורכט פֿאַר דער ערהויבנקייט) פון מלך העולם און מיט טיפער פרייד וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגענומען די הכתרה.

צוזאַמען מיט אַ פעסטער החלטה (באַשלוס) פון טריישאַפט און געהאָרכזאַמקייט צו זיינע געבאָטן, מקיים זיין (ערפילען) זיי יעדן טאָג, אַלע טעג פונם יאָר אין וועלכע מ׳גייט איצט אַריין און אויך נאָכדעם.

די כללות׳דיקע (אַלגעמיינע) און עיקר׳דיגע החלטה איז — אופּפירן זיך — בכלל און אין יעדן פרט פון זיין טאָג טעגלעכן לעבן — אין אינקלאַנג מיט׳ן תכלית (צוועק) פון זיין באַשאַפונג, וואָס דאָס איז, ווי חכמינו ז״ל האָבן אויסגעדריקט אין אַ קורצן זאַץ: אני נבראתי לשמש את קוני (איך בין באַשאַפן געוואָרן צו דינען מיין האַר (באַשעפער)), דינען בשמחה — ווי אָנגעזאָגט עבדו את ה׳ בשמחה (דינט דעם אויבערשטן מיט פרייד).

און דער אינהאַלט, עיקר און ענדציל פון דער דאָזיגער דינסט איז: לעשות לו יתברך דירה בתחתונים (צו מאַכן פֿאַר ג־ט ברוך הוא אַ דירה אין דער נידעריגער וועלט). דאָס מיינט, צו פירן זיך אָזוי — אַז יעדער פרט אין דער אָרומיגער וועלט, ועל אחת כמה וכמה יעדער פרט אין דעם מענטש׳נס לעבן, ווערט אַ ״דירה״ פֿאַר ג־טלעכקייט.

וואָס דאָס ווערט — דורך תורה־ומצות־טאָג־טעגלעכן־לעבן.

דאָס אַלעס ווערט פֿאַרלאַנגט פון יעדן אידן, מאַן אָדער פרוי, יונג אָדער אַלט, ניט קוקנדיג אין וואָס פֿאַר אַ מצב און מעמד (צושטאַנד) מען גפֿינט זיך, ווי דאָס ווערט אויך אָנגעדייטעט אין דעם פסוק, וואָס איז פֿאַרבונדן מיט ראש־השנה: אתם נצבים היום כולכם לפני הוי׳ אלקיכם, ראשיכם . . עד שואב מימיך (איר שטייט פעסט אַלע צוזאַמען היינט, פֿאַר ג־ט אייער ג־ט אייערע גרעסטע . . ביז דיין וואַסער שעפֿער). פון יעדן אידן אַן אויסנאַם ווערט פערלאַנגט און ערוואַרטעט, אַז ער זאָל צוקומען צו דער

טיפער פרייד: ראה ד״ה יו״ט שר״ה, תש״ג.
אַלע טעג פונם יאָר: ובפרט שכולם נכללים ביום הר״ה ואח״כ צ״ל מודרכים ממנו שלכן נקרא ראש (ולא — תחלת השנה. עטרת ראש בתחלתו).
יעדן פרט . . לעבן: כמ״ש בכל דרכיך הדעהו (טושו״ע או״ח סרל״א).
אני נבראתי . . קוני: קדושין פב, א.
עבדו . . בשמחה: תהלים ק, ב. וראה רמב״ם סוף הל׳ לולב.
און דער אינהאַלט כו׳: ראה תניא רפל״ו. לקו״ת ר״פ פקודי. תקעו, תרס״ז.
לעשות לו יתברך דירה בתחתונים: תנחומא נשא טז. ב״ר פס״ג. במדב״ר פי״ג, ו.
ראש השנה אתם נצבים: לקו״ת ד״ה אתם נצבים. וראה טושו״ע או״ח סתכ״ח.
אתם נצבים . . שואב מימיך: דברים כט, ט. וראה לקו״ת שם.
שטייט פעסט: נצבים מל׳ נצב מלך (אוה״ת להצ״צ ר״פ נצבים ע׳ א׳רא. זעוד).

מדריגה (צושטאַנד) פון „אתם נצבים לפני הוי' אלקיכם", — ניט קוקנדיג ווי דער פאַרגאַנגענער יאָר איז געווען.

* * *

דאָ שטעלט זיך די פראַגע: ווי קען מען פאַרלאַנגען פון יעדן אידן צו דערגרייכן צו אַזאַ מדריגה, און נאָך מיט אַן אמת און שמחה דערצו, בפרט ווען מ'נעמט אין אַכט, פון איין זייט אַז דאָס רעדט זיך וועגן אַ דירה בתחתונים, אין אַ וועלט וועלכע איז נידעריג אין רוחניות, זי איז מאַטער־יאַליסטיש און גשמיות'דיק, אַ וועלט אין וועלכע אידן זיינען — בגשמיות — המעט מכל העמים (די וויניגסטע — בגשמיות — פון אַלע פעלקער) — און פון דער אַנדער זייט — דאָס ווערט פערלאַנגט פון דעם אידן ווי ער געפינט זיך אין אַ מצב וואָס די מאַטעריעלע באַדערפענישן אָן וועלכע ער קען ניט אויסקומען ווי עסן, טרינקען, שלאָפען, עסק פרנסה וכו', פאַרנעמען אַ גאַר גרויסע טייל פון זיין צייט און מי, איבערלאַזנדיג ווייניג צייט פאַר ענינים פון רוחניות און קדושה?

איז די ערקלערונג דערפון — אַן ערקלערונג וועלכע איז פאַרשטענדליך פאַר יעדן איינעם און איינע, ווי אויבן געזאָגט — אין דעם ענין פון בטחון אין דעם אויבערשטן,

וואָס דאָס איז אַ יסוד אין דער תורה, תורת חיים, הוראה בחיים (אַנווייזונג אין טאָג טעגלעכן לעבן).

ווי דאָס ווערט אויך אונטערשטראָכן אין דעם מזמור וואָס ווערט געזאָגט צווישן מאָל טעגליך דעם גאַנצן חודש אלול — דער חודש פון צוגרייטונג צום נייעם יאָר — און אויך אין אַנהייבס פון דעם יאָר, אין דעם גרעסטן טייל פון חודש תשרי: לדוד ה' אורי וישעי ממי אירא גו' (דוד זאָגט: ג־ט איז מיין ליכט און מיין הילף, פאַר וועמען זאָל איך מורא האָבן?).

דער בטחון אין ג־ט, וואָס דוד המלך דריקט אויס אין נאָמען פון יעדן אידן, דאָס פולשטענדיגע פאַרלאָזן זיך אויף דעם אויבערשטן'ס הילף, נעמט אַרום סיי די מאַטעריעלע ענינים פון לעבן און סיי די גייסטיגע, ביז צו דער דערגרייכונג פון דער העכסטער מדריגה אין עבודת ה', ווי דאָס איז אויך צו זען פון די וויטערדיגע פסוקים אין דעם דערמאנטען מזמור, ביז צום לעצטן פסוק: קוה אל הוי' חזק ויאמץ לבך וקוה אל הוי' (האָף צו ג־ט, זיי שטאַרק און זאָל פעסט זיין דיין האַרץ, און האָף צו ג־ט).

* * *

בתחתונים, אין אַ וועלט: שאין תחתון למטה ממנו (תניא פל"ו. וראה שם ספ"ו מע"ח שמ"ב פ"ד. לקו"ת פקודי שם).

המעט מכל העמים: דברים ז, ז.

בטחון . . יסוד אין דער תורה: ראה חובת הלבבות שער הבטחון.

לדוד . . אירא: תהלים כז, א.

קוה . . הוי': תהלים שם, יד. וראה ברכות לב, ב.

דער ענין פון בטחון איז — צו פילן בא זיך געזיכערט און איבערצייגט, אז דער אויבערשטער וועט העלפן איבערקומען אלע שוועריקייטן אין לעבן, סיי מאטעריעלע סיי גייסטיגע, וויבאלד אז דער אויבערשטער איז ״מיין ליכט און מיין הילף״, און געווים איז זיכער אז יעדער איינער און אינע וועלן קענען דורכפירן זייער שליחות אין דער וועלט, און מיט שמחה, גאר א גרויסע שמחה — ארייניטראכטענדיג זיך אין דעם וואס דער אויבערשטער אליין האט עם אויסגעקליבן צו זיין זיין שליח אין דער וועלט לעשות לו דירה בתחתונים מיט דער פארזיכערונג אז ער האט ג־ט׳ס ״ליכט, הילף און שטאר־קייט״ דורכצופירן די דאזיגע שליחות.

די שמחה אין דעם וועלט נאך גרעסער, ווען ער באטראכט זיך, אז די הילף וואס ג־ט גיט אים — איז אין אן אופן פון אני לדודי ודודי לי (איך קער זיך צו דעם (אויבערשטן) וואס האט מיר ליב און ער וואס האט מיר ליב קערט זיך צו מיר) — מיט אן אויסערגעווייגלעכער, ג־טלעכער ליבשאפט.

וואס בעיקר הייבט זיך דאס אן אין דער צייט פון ראש חודש אלול ביז נאך יום כפור, ווי ערקלערט דורך חכמינו ז״ל,

און דערפאר איז — אין דער צייט און אויך א גאנץ יאר — דארף דאס ארויסרופן בא עם אן אומבאגרענעצטע אהבה (ליבשאפט) צום אויבערשטן, ווי דאס וועלט אויסגעדריקט אין פסוק: מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, כלה שארי ולבבי גו׳ (וועמען האב איך אין הימל? און צו דיר באגער איך אבער ניט צו קיין זאך אויף דער ערד; מיין לייב און מיין הארץ גייט אויס (צו דיר ג־ט)).

אויך דא וועלט אונטערשטראכן די אהבה און דער בטחון אין ג־ט אין אלע ענינים, סיי ״אין הימל״ — וואס האט דא אויך די בעדייטונג — רוחניות׳־דיקע ענינים, און סיי ״אויף דער ערד״ — גשמיות׳דיקע ענינים.

בטחון אין ג־ט איז בא יעדן אידן א ירושה פון אונזערע אבות, ווי עס שטייט בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו (אין דיר האבן זיך פארזיכערט אונזערע עלטערן; זיך פארזיכערט און דו האסט זיי געראטעוועט). עס פאדערט

סיי גייסטיגע: וכמרז״ל בזה דהקב״ה עזרו (סוכה גב, ב. וראה תניא פי״ג).
געווים איז זיכער . . שליחות: ראה או״ת להה״מ תהלים ד״ה ברוך הגבר (פ, ד).
אני . . לי: שה״ש (ו, ג).
חכמינו ז״ל: ב״ת לטוא״ח סתקפ״א ד״ה והעבירו, כתבי האריז״ל וכו׳ שאני לדודי ודודי לי ר״ת אלול וס״ת ד׳ ידדין — מ׳ ימים שמר״ת אלול ועד יוהכ״פ.
מי לי . . ולבבי: תהלים עג, כה־כו. וראה סד״ה משכני (הא׳ והב׳) תר״ל.
סהמ״צ להצ״צ שרש מצות התפלה סס״מ.
בך בטחו . . ותפלטמו: תהלים כב, ה.
בטחו ותפלטמו: להעיר מכתר ש״ט (סר״ל וכ״כ באו״ת להה״מ תהלים (סח, ג)): והבוטח בה׳ חסד יסובבנהו כו׳ שבכל מקום שאדם הוא חושב הוא מתדבק כו׳ וכשהוא בוטח בחסד שם יתבק נשמתו והחסד יסובבנהו ותמיד יטמין א״ע כולו בשם ית׳ (ומש״כ באו״ת תהלים ד״ה ברוך הגבר — הנ״ל, י״ל).

זיך נאָר אַרויסצוברענגען דעם דאָזיגען בטחון בפועל, אַזוי אַז דאָס זאָל דורכנעמען דעם טאָג־טעגלעכן לעבן אין אַלע זיינע פרטים.

און לויט דעם כלל פון די חכמים זכרונם לברכה, אַז במידה שאדם מודד מודדין לו (מיט דער מאָס וואָס אַ מענטש מעסט, באַקומט ער זיין מאָס), איז פאַרשטאַנדיק, אַז וואָס שטאַרקער און מער אומפאַסנד זיין בטחון איז, אַלץ מער בגילוי און מער אומפאַסנד וועלט מקויים (ערפילט) זיין בטחון, דורך דעם אויבערשטנס ברכות בגשמיות וברוחניות.

* * *

דער אויבערשטער זאָל העלפן, אַז דאָס אַלעס אויבנדערמאנטע — דער ערפילן די ג־טלעכע שליחות פון לעשות לו דירה בתחתונים, דער בטחון אין דעם אויבערשטן, דעם אויבערשטענס ברכות בגשמיות וברוחניות — זאָל בא יעדן אידן זיין אין דער פולסטער מאָס,

און דאָס וועט אויך פאַרשנעלערן די דערפילונג פון דער כללות׳דיקער ברכה צו כלל ישראל — די גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

בברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

במידה . . מודדין לו: משנה סס״א דסוטה. ובחוה״ל סוף ש׳ הבטחון דיש עשר מדריגות בבטחון, וראה ביאוה״ז פ׳ וארא. אוה״ת להצ״צ לישעי׳ (ע׳ רז ואילך).

וואָס שטאַרקער . . בטחון איז, אַלץ מער כו׳: ראה אור המאיר פ׳ בהעלותך.

לזכות

כ״ק אדמו״ר שליט״א

מלך המשיח

*

לרפואה קרובה ושלימה תיכף ומיד ממש
בכל רמ״ח אבריו ושס״ה גידיו הקדושים
בבריאות הנכונה וחיים נצחיים
ויוליכנו קוממיות לארצנו הקדושה
ויבנה מקדש במקומו
ותיכף ומיד ממש

*

ספר זה נדפס
ע"י

הנגיד והנדיב ר' **זאב שלום** הלוי שיחי'
וזוגי מרת **שרה** תחי'

בניהם:
מישאל בן, דניאל, אריאל ורון
שיחיו
אמו מרת **שרה דבורה** תחי'

למשפחת הורביץ
- פאלו בראזיל -


הוצאת ספרים
כתבי הוד תורה
לובאוויטש