ספרי׳ — אוצר החסידים — ליובאוויטש

קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— י״ב —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

●

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר רביעי — כרך שלישי

ויקרא

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני׳

הוצאת ספרים
כולל הור תורה
קה״ת
ליובאוויטש

יוצא לאור על ידי מערכת
״אוצר החסידים״

770 איסטערן פארקווי ברוקלין, נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות ארבעים וארבע לבריאה

מפתח כללי:

הקדמת המו"ל III
לוח המפתחות VII
לקוטי שיחות — ע"ס ויקרא 1

הוספות:

שיחות ומכתבים 141

LIKKUTEI SICHOS

VOL. 12

VAYIKRO

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Fourth Printing: 5758 - 1998

יום הבהיר ה' טבת ה'תשנ"ח

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902 --

Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 12) Bereishis.

(Sifriy.–Otsar ha-Ḥasidim-Lyubaviṭsh) (Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3)
In Hebrew or Yiddish
Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 12)
1. Hasidism--Sermons. 2. Bible. O.T. Pentateuch--Sermons. 3. Jewish sermons--United States. 4. Sermons, Hebrew--United States. 5. Sermons, Yiddish-United States. 6. Habad-Addresses, essays, lectures. 7. Festival-day sermons, Jewish. I. Title. II. Title: Likutei sichois. III. Series: Sifriyat Otsar ha-Ḥasidim Lyubaviṭsh. IV. Series: Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr
ISBN 0-8266-5718-4 (set)
ISBN 0-8266-5730-3 (vol. 12)
Library of Congress Catalog Card # 61-57983

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

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס"
ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה
Empire Press
550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. 11225

ב"ה.

פתח דבר

בתודה ושבח להשי"ת הננו מוציאים לאור – בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[1] – את הכרך השלישי בספר הרביעי של לקוטי שיחות (חלק יב) על ספר ויקרא.

חלק גדול מהשיחות שבכרך זה הוא (בדומה להכרכים שבספר השלישי של לקו"ש) ליקוט ביאורים לפרש"י עה"ת שביסודם הוא הכלל הידוע של רש"י[2]: „ואני לא באתי לפרש אלא פשוטו של מקרא"; וכמבואר בפרטיות בהקדמה לחלק ה' – ספר בראשית.

* * *

כמו שאר ספרי לקו"ש, כן גם הספר הזה הוא קובץ של שיחות שכבר הופיעו, במתכונתן הנוכחית, בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ג (שנת השבעים שנה לכ"ק אדמו"ר שליט"א) – תשל"ד, ואחדים בשנת תשל"ה.

אמנם שונה הוא כרך זה מקודמיו (וכשאר כרכים שבספר זה) בצורתו הלשונית: עפ"י בקשת רבים ולתועלתם של חוגי לומדים, הוחלט להעלותן על הכתב ולהוציאן בלשון הקודש.

* * *

בתור הוספה להנ"ל בכרך זה מופיעים גם כו"כ מכתבים ושיחות קודש מכ"ק אדמו"ר שליט"א שיש בתוכנן שייכות וקשר לעניני פרשיות השבוע, המועדים ויו"ט (וחגים)[3] הכלולים בספר.

וכגון דא צריך לאודועי: חלק גדול מהמכתבים הועתקו מהעתקות שונות ואפשר שנפלו בהן שגיאות וכדומה.

* * *

---

1) 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). ספר שלישי: חלק ה' – בראשית (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). חלק ט' – דברים (יו"ד כסלו תשל"ה). ספר רביעי: חלק יו"ד – בראשית (י"א ניסן תשל"ה). חלק י"א – שמות (יו"ד שבט תשל"ו).

2) בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

3) כמה מכתבים ושיחות קודש השייכים לחגה"פ נכנסו בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים וביאורים (קה"ת תשל"ו) – ולכן לא נדפסו בספר זה.

רוב המכריע של ההוספות הם מכתבים לאנשים פרטים שהואילו בטובם למסור העתק המכתבים ע"מ לזכות את הרבים,

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

* * *

ויה"ר שנזכה בקרוב להוציא לאור עוד שיחות ומאמרים של כ"ק אדמו"ר שליט"א, שבנ"י מכל רחבי תבל מצפים ומחכים אליהם.

ועד להפצת שיחות

מוצש"ק יו"ד שבט ה'תשל"ז, ברוקלין, נ.י.

ב"ה.

להוצאה החדשה

באשר הוצאה הקודמת של ספר לקוטי שיחות חלק י"ב אזלה מן השוק,

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

ועד להפצת שיחות

עשק"מ אדר ראשון, תהי' שנת דברי משיח
ברוקלין, נ.י.

מ פ ת ח

ויקרא

שיחה א (תשל"ד) 1
פרש"י א, ב ד"ה אדם כי יקריב מכם וד"ה אדם. „הכל הי' שלו" ע"ד ההלכה.

שיחה ב (תשל"ג) 10
סיום מס' מנחות

צו (תשל"ג) 20
פרש"י ז, יב ד"ה אם על תודה יקריבנו. גדר אמירת מזמור לתודה לשיטת אדה"ז. פלוגתת הרא"ש והמרדכי (סוף פסחים) בעשיית ג' מצות מעשרון א' זכר ללחמי תודה

שבת הגדול (תשל"ד) 33
שבת הגדול – לפי שנעשה בו נס גדול . . למכה מצרים בבכוריהם (שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תל). שייכותה לפ' צו.

חג הפסח (תשל"ה) 39
בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כו' (רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ו). ביאור ל' הרמב"ם בהלכה הנ"ל והשינויים בשו"ע אדה"ז סתע"ב ס"ז.

שמיני

שיחה א (תשל"ד) 49
פרש"י י, ב ד"ה ותצא אש

שיחה ב (תשל"ג) 57
השייכות דפ' שמיני – שמיני למלואים – לפ' החודש (וז' ימי המלואים לפ' פרה). ביאור ב' התירוצים בתוס' שבת (פז, ב) למה לא חשיב ראשון להקמת המשכן

תזריע

שיחה א (תשל"ג) 64
קא מיפלגי במתיבתא דרקיע אם בהרת קודמת לשער לבן . . מאן נוכח . . רבה בר נחמני (ב"מ פו, א)

שיחה ב (תשל"ד) 70
אשה מזרעת תחלה יולדת זכר איש מוריע תחלה יולדת נקבה (נדה לא, ס"א). תיווך פי' הפלוסופים ופי' אדה"ז בזה (לקו"ת ריש פרשתנו)

מצורע (תשל"ד) 78
פרש"י ריש הפרשה ד"ה זאת תהי' תורת וגו'

אחרי (תשל"ד) 83
פרש"י יח, ב ד"ה אני ה"א

קדושים (תשל"ד) 91
תיווך ב' הפירושים ב„קדושים": קדוש ומובדל לגמרי; קדושה בדברים פשוטים. הקשר בין פ' אחרי ופ' קדושים

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

אמור

שיחה א (תשל"ג) 96
שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי בזמן שאין ישוע ושכני' ביניהם (קה"ר פ"א, ג)

שיחה ב (תשל"ד) 103
פרש"י כג, כד ד"ה זכרון תרועה

בהר

שיחה א (תשל"ד) 108
שבת לה' – כשם שנאמר בשבת בראשית (תו"כ כה, ד) או „**לשם** ה' כשם שנאמר בשבת בראשית" (רש"י שם)

שיחה ב (תשל"ג) 115
מצות עשה להשיך לעכו"ם (רמב"ם הל' מלוה ולוה רפ"ה). ביאור פלוגתת הפוסקים אם מועלת מחילה בריבית

בחוקותי

שיחה א (תשל"ג) 120
סיום מס' בכורות (והוריות) – פלוגתת ר"מ ור"י בדין קדושתו של אחד עשר שקראו עשירי

שיחה ב (תשל"ד) 129
פרש"י כז, לג ד"ה לא יבקר וגו'

הוספות

שיחות ומכתבים

ויקרא 141
שו"ב צ"ל יר"ש, אין ושחט אלא ומשך / שחיטה – העלאת נפש הבהמית לדרגת נה"א / דרישת יר"ש משו"ב – יותר מרב

ניסן 143
פלוגתת ר"א ור"י אי בניסן נגאלין או בתשרי תלוי' בפלוגתתם אם נגאלין ע"י תשובה דוקא / בניסן עתידין להגאל ע"י הבנה הדומה לזו שביצי"מ / חודש הגאולה מכל ענינים המבלבלים

ב' ניסן 146
הילולא דאדמו"ר רש"ב ויום התחלת נשיאות אדמו"ר ריי"צ, זמן לחיזוק ההתקשרות / בהמשך באתי לגני פי"ט, בענין עבודת שרים ופקידים ועבודת אנשי החיל – ב' אופני עבודה הנדרשים מכאו"א / שלוחי אדמו"ר רש"ב – ג' דרגות בשליחות / פתגמו שצ"ל „גרות להאיר" / פתגמו שבזמננו אין לעשות חשבונות אלא לחטוף מכל הבא

צו 152
ברכת הגומל ותפלת הדרך בטס באוירון

י"א ניסן 153
ברכה לאנ"ש תשל"ו / מכתב ברכה

שבת הגדול 154
התחזקות במבצע נש"ק

חג הפסח 155
חייב אדם לראות עצמו כו' בעבודה / נחיצות טיהור האויר מחולי המתדבק, כמו ביצי"מ כי ברח העם / מעלת ענין החינוך והקשר לפסח / מבצע חלוקת מצה שמורה ובהוספה / שיעור המצה שמורה שיש לחלק; בין הזמנים יש להרבות בשיעורי רא"ח / ההוראה מ„זמן חרותנו" בפרט בזמננו, חרות רוחנית, מבצע פסח / מכתב כללי תשל"ו: פסח, דילוג וקפיצה, מעברות לחרות / החילוק במדריגה בין יצי"מ וקריי"ס ע"פ ד"ה וספרתם תער"ג; התעוררות עם ישראל מהתעלפות גם ע"י האריי", בחי' ריח חוק / בכל יום חייב אדם לראות כו' – לא בעה"ב'שע הנחות / ההוראה משש"פ, קריי"ס

ימי הספירה 167
ענין ימי הספירה ול"ג בעומר, המשכת מוחין במדות, גילוי פני' התורה / ספירה אין לה תשלומין בעבודה; ספה"ע בעובר את קו התאריך / ענין ספה"ע בעבודה, תיקון המדות, בפרט עתה אחר מ"ת / קשר דספה"ע לנשים שבזכותן יצאו ישראל ממצרים / ההוראה מספה"ע: מצוה שבכל יום ויום, העלאה בקודש / בין.פסח לשבועות – זמן שמחה, כאיש חיל היוצא במארש של נצחון / ההפרש בין תפארת והוד (אף שפירוש שניהם יופי) / נוסח הספירה „לעומר" (ולא „בעומר")

שמיני 175
אחר המאורע בכפר חב"ד (בשנת תשט"ז) – וידום אהרן / עתיד חזיר להטהר: מראי מקומות / ביאור בשו"ע אדה"ז סקנ"ז ס"ז (בענין חלות דבש אימתי נעשות משקין) / בלקו"ת שמיני – פגימת הסכין בשחיטה; משל הקניגיא

תזריע 178
לע"ל תלד אשה בכל יום מביאה אחת אף שאיסור טומאתה לא ישתנה / לא לפרסם ההריון עד אחר חודש החמישי / מנהג טבילה בחודש התשיעי להריון / העיכוב בזוחו"ק מחסרון זהירות בטה"מ / סגולה לבנים זכרים – אהבת ישראל / היתר בדיקת זרע האיש באופנים מסויימים / אופני הרדמה במילה למי שאחרי גיל מצוות / נתינת שם לבת מיד בקריה"ת הראשונה / שמות ילדים ברוה"ק מלמעלה

מצורע 183
איסור לשון הרע, הכרח אהבת חינם / הכרח עמידה בתוקף על בניית מקוה לפי תקנת אדמו"ר רש"ב / מעלת התמיכה במקוה / תיקון לעון הידוע

ב' אייר 186
ההוראה ע"ד לכתחילה אריבער / מהר"ש הי' כותב רצפטים בשפת הרופאים

אחרי 188
ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג: א) „אחר שהקריב קרבנו". ב) „עבודתו מחנכתו"; בתפילת כהן גדול – שחונה גשומה / טעם שלא נזכר סדר נשיאת כפים בעבודת כה"ג / ברמב"ם הל' פסוה"מ פ"א הט"ו (בדין שחטה והיא כולה בפנים ואח"כ הוציאה רגלה לחוץ) / פירוש „פקוח נפש" שבתניא פכ"ד / פירוש מארז"ל „אם ברור לך כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו" / בענין אימוץ ילדים / בלקו"ת אחרי – בכל פרק במשנה נזכר רשב"י

קדושים 196
לימוד בספרי עבודה זרה דהרמב"ם; פירוש מ"ש בתניא (פ"ח) בענין לימוד חכמות האומות דהרמב"ם והרמב"ן; שש אופנים בהיתר לימוד חכמות חיצוניות / המשך, שייכות רצח"מ לק"נ או גקה"ט ואופן בירורם / בזמננו אסור לברוח ממערכת עסקות ציבור, הוכח תוכיח גו' / הכרח העסק בעסקנות / ההפרש בין שיטת חב"ד לקרב הבריות לתורה והשיטה כו' לקרב התורה לבריות / הכרח שילוח מכתבים לכאן, מצד אהבת ישראל / הבאת דבר ה' לאחב"י הוא הוא מצות אהבת ישראל / שלום מתוך אהבת ישראל / הכרח גירול הזקן לכל הדעות, וההסברה גם לאשה

אמור 209
להזהיר גדולים על הקטנים, חינוך / הזכות שבפעולות בחינוך / הליכת כהנים על קברי צדיקים / ניתוח הפרוסטטה / ההפרש בין מס"נ לשאר המצוות; ב' ענינים במס"נ / אי קציצת לולב ואתרוג דומה לעשיית סוכה / מעלת אתרוגי קלברה / בריאות הגוף; לע"ל יהיו הלויים כהנים כו'

פסח שני 216
תשל"ה – שינוי המצב לגבי יציאה מירושלים בפסח שני / שקו"ט בענין יציאה מירושלים בי"ד בניסן ואייר / ההוראה – ניטא קיין פארפאלן, לנשי ובנות ישראל / כנ"ל בחינוך הילדים

ל"ג בעומר 227
מעלת היום וסגולתו ללימוד פני' התורה ועבודה פנימית / טעמי ל"ג בעומר, תורה ואהבת ישראל / רשב"י הטיב לישראל בב' הקצוות – פני' התורה וגשמיות, וכן אדמו"ר הזקן שני אור / ההוראה מטעמי ל"ג בעומר לנשי ובנות ישראל / התעוררות על חמשת המבצעים – בשנת תשל"ה / מנהג ההדלקה בל"ג בעומר / כוונת השליחות לאוסטרליא (תשל"ה)

בהר 244
כי תבואו ושבתה – שבת מיד, השייכות לנשי ובנות ישראל / הליכה מחיל אל חיל כסדר הפסוקים בריש הפרשה / זמן עשיית פרוזבול / שיחה ע"ד השלוחים לכפר חב"ד בשנת תשט"ז

בחוקותי 261
פרנסה – אם בחוקותי גו' ונתתי גו' / השתדלות במצב בית כנסת / שלום בבית כנסת / היתר אסיפת בנות בבית כנסת / קרא לשֶׁמֶשׁ ויזרח אור / פירוש כל ישראל ערבין זה בזה / ברכת רפואה

ויקרא

א. עה"פ [1] "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' גו'", מפרש רש"י לאחרי שמעתיק את התיבות "אדם כי יקריב מכם": "כשיקריב, בקרבנות נדבה דבר הענין" [2], ולכאורה ר"ל דמל' הכתוב "כי יקריב" — שפירושו אם יקריב [3] היינו שהקרבת הקרבן תלוי' ברצונו של אדם; — מוכח שהמדובר כאן (בהענין) הוא בקרבנות נדבה. שהבאתם תלוי' ברצונו של האדם [4], ולא בקרבנות שיש עליו חובה להביאם.

אמנם לפי"ז צלה"ב: מאחר שהכוכחה היא מהתיבות "כי יקריב" [5], למה מעתיק רש"י גם את התיבות "אדם . . מכם" [6]?

אח"כ מעתיק רש"י מן הכתוב תיבת "אדם" בפ"ע, ומפרש: "למה נאמר, מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל שהכל הי' שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל".

והנה אין לומר שבהשאלה "למה נאמר" כוונת רש"י שתיבת "אדם" היא מיותרת — כי הרי מצינו בכ"מ [7] שהכתוב מקדים "אדם" או "איש",

---

1) פרשתנו א, ב.

2) ומדייק לכתוב "דיבר הענין" ולא "דיבר הכתוב" כלשון הרגיל, כי לא רק כתוב זה בלבד איירי בקרבנות נדבה, כ"א כל הענין.

3) בראי"ם הקשה, דמנ"ל ד"כי יקריב" פירושו "אם יקריב", אולי פירושו "כאשר יקריב" שאז אין מוכרח שאיירי בקרבנות נדבה. ומה שתירץ הרא"ם, וכן מה שתירץ הגו"א — כבר הקשה ע"ז בלבוש האורה. ומה שתירץ הלבוש שהרא"י היא ממ"ש "מכם" שפירושו "מרצונכם" [ועפ"ז גם בטלה הקושיא דלהלן — למה מעתיק רש"י תיבת "מכם"] ג"כ דוחק לומר בפשש"מ, שהרי פשטות פי' הכתוב הוא ש"מכם" נמשך לתיבת "אדם", וכאלו כתוב "אדם מכם כי יקריב", ולא ש"מכם" פירושו מכם (מתוכו — רצונו) דהאדם *. ולמה לרש"י להוציא הכתוב מפשוטו. וראה לקמן הערה 12 (וראה צדה לדרך שהקשה ג"כ על הלבוש — אבל ע"פ דרך ההלכה).

וי"ל ע"פ משנ"ת (בלקו"ש חי"ד ע' 78) שממ"ש רש"י (ויק"ר יח, טו) "כי משמש בד' לשונות אי דילמא אלא דהא" — מהסדר משמע (אף שאינו מוכרח כיון שמקדים שיש ד' לשונות) דפי' הכי פשוט של "כי" הוא "אי" (אם), היינו שספק הוא אם יבוא הדבר, שזהו פירושו הכי

---

*) ולהעיר מראב"ע שפי' תיבת מכם בב' האופנים. (ופי' הראשון (והעיקרי) הוא כהפי' שבפנים).

פשוט של "אם" (עיי"ש בהערות 3, 4). וגם בגדו"ד פי' הפשוט הוא "אם (ספק) יקריב" [וראה בדבק טוב: כי משמע ספק לכן פי' בקרבנות נדבה].

4) וראה פרש"י ביצה (כ, א): ובשל נדבה דבר הכתוב דכתיב אדם כי יקריב מכם משמע לכשירצה יקריב. וראה תו"כ עה"פ: אדם כי יקריב יכול גזירה ת"ל כי יקריב אינה אלא רשות.

5) משא"כ לפי פי' הלבוש דלעיל הע' 3.

6) כ"ה ברוב הדפוסים, וכן הובא ב' מפרשים. אבל בדפוס שני וברש"י כת"י: "אדם כי יקריב — כשיקריב וגו'" (בלי תיבת "מכם").

7) תשא ל, לג. לח. תזריע יג, ב. חוקת יט, יד. ועוד.

ועכצ"ל שכן דרך המקראות [8]. ואף שיש לחלק ולומר דשאני נדו"ד שבהכתוב נאמר ג"כ (לאח"ז) "מכם" ואחד מהם מיותר — אבל עפי"ז היתה צ"ל ה־קושיא (לא "אדם למה נאמר" מאחר שזהו אורחא דקרא, כ"א) "מכם למה נאמר" [9], כי רק כאשר מגיעים לתיבת "מכם" מתעוררת התמי' "מכם למה נאמר" לאחרי שכבר נאמר "אדם" — ומל' רש"י "אדם למה נאמר" מוכח שהקושיא היא על תיבת "אדם" [10].

ולכן צל"פ לכאו' כפי' המפרשים [11] שכוונתו של רש"י להקשות למה נאמר "אדם" ולא "איש". וע"ז מתרץ שנקט הל' אדם ללמדנו: ש"מה אדם הראשון וכו' " [12].

---

8) וצ"ע בדבק טוב (בפי' הב') וב־באר מים חיים (על פרש"י) שכתבו שהפי' ברש"י הוא שלא לכתוב "אדם" כלל, מ־טעם דפשיטא שהמצוות לאדם נאמרו ולא להמה (ודוחק גדול לומר שקושיא זו מתעוררת רק לפי שכתוב אח"כ "מכם", כדלקמן).

9) ראה אוה"ח עה"פ: למה הוצרך לומר מכם. וראה גם ספורנו. ועוד.

10) ועפ"ז מובן שאין לומר כמ"ש בדב־רי דוד להט"ז (הובא גם בש"ח) שקושיית רש"י "אדם למה נאמר" הוא מפני הכפל ד"אדם" ו"מכם", דהי' סגי לומר "אדם כי יקריב" לחוד, או "כי יקריב מכם" לחוד [ומתרץ עפ"ז הקושיא דלקמן — למה פרש"י זה אחר הפי' על התיבות "כי יקריב" — כי קושיא זו היא מפני הכפל ד"מכם" הכתוב לאחרי "כי יקריב"] —

כי מלשון רש"י "אדם למה נאמר" לא משמע כן, כבפנים.

11) רא"ם, גו"א ודבק טוב (בפי' הא').

12) במשכיל לדוד כתב: דהול"ל אדם מכם כי יקריב. ולכן תירץ דאדם לא קאי על מכם. אבל אי"מ: א) הרי קושיית רש"י היא "אדם למה נאמר", ולפירושו הול"ל (עכ"פ) "למה נאמר אדם כי יקריב מכם". ב) גם לפי התירוץ, שברש"י: מה אדם כו' קאי "אדם" על "מכם", אלא שרמז הכתוב בזה לאדה"ר, אבל אין רש"י מוציא את הכתוב מפירושו הפשוט.

13) כמצוין בקונקורדנציא ערך אדם וערך איש. וראה גו"א (שמות כא, טז): דמאי שנא איש מאדם.

14) ואף שגם בדבור הקודם מעתיק רש"י תיבת "אדם" — הרי אינו מפרשו (אף שמוכרח לומר שזה נוגע לפירושו שם, מ"מ מובן שזה רק מוסיף הבנה בפי' "כי יקריב". אבל לא שמפרש תיבה זו).

15) כמו שהקשו המפרשים (וראה לעיל הערה 10).

בגו"א תירץ (וכ"ה בדבק טוב) שרש"י מביא ראי' לדבריו הראשונים שבקרבן נדבה איירי — דלכאו' למה נאמר "אדם" (ולא "איש"), ומוכרח לומר שכוונת הכתוב לומר שלא תקריבו מן הגזל, וא"כ מובן שאיירי בקרבן נדבה, דאי בחובה, פשיטא שאין להקריב (היינו לפרוע חובו) מן הגזל שאינו שלו. וגם: מכיון שמקישו לאדה"ר מוכח שאיירי בקרבן נדבה, שהרי אדה"ר לא נצ־טווה להקריב קרבן.

אבל [נוסף לזה שלפי פירושו אין זה הכרח מספיק דמיירי בנדבה כי בפשש"מ גם בנדבה פשוט שאין לנדב דבר שאינו שלו, וא"כ גם על זה אי"צ תיבת אדם, הרי] לפי הסברתו קשה עוד יותר: הו"ל להתחיל פירושו בביאור תיבת "אדם", ואח"כ לפרש ש"בקרבנות נדבה דבר העניין", כי

אבל צלה"ב הקס"ד דצ"ל דוקא "איש" ולא "אדם" — והרי שניהם רגילים בקרא [13]?

גם צלה"ב למה פרש"י תחלה את התיבות "אדם כי יקריב" ואח"כ תיבת "אדם" [14] — הלא הסדר בכתוב הוא "אדם (ואח"כ — צירופו להמשך) כי יקריב מכם" [15]?

והנה יש מפרשים[16] שקושיא חדא מתורצת בחברתה: קודם שמכריחין שהכתוב איירי בקרבנות נדבה, הי' אפ"ל שמיירי כאן בקרבנות חובה ואשר ע"כ נאמר "אדם" ולא "איש" בכדי למעט עכו"ם, וכמרז"ל[17] "אדם אתם קרויין — אתם קרויים אדם ולא או"ה קרויין אדם"; אבל לאחר שדייקינן מ"כי יקריב" שהמדובר בקרבנות נדבה

הפי' דמה אדם כו' מכרית דבקרבנות נדבה דבר כו'.

במשכיל לדוד (וראה גם רא"ם וחזקוני כאן. ועוד) כתב שרש"י מתרץ דלא תקשה למה לא פי' כדרשת התו"כ (עה"פ. ירושלמי שקלים פ"א ה"ד) "אדם לרבות את הגרים", לכן הקדים שב"קרבנות נדבה דבר הענין" שגם עכו"ם נודרים נדרים ונדבות (אבל ראה לקמן הערה 23. וראה לקמן סוף סעי' ב), וא"כ פשוט שאי"צ לרבות גרים. ולכן מוכרח לומר ש"אדם" בא למעט גזול (וראה תו"ת עה"פ).

אבל אאפ"ל כן, כי לפרש"י בלאה"כ פשוט שגרים מקריבים — ממש"נ (בא יב, מט) "תורה אחת יהי' לאזרח ולגר גו'" ופרש"י: "להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה".

בפי' המהרי"ק עה"ת וברע"ב כתבו ש־לכן הקדים רש"י לפרש "כי יקריב", כי אם הי' מדבר בקרבן חובה הבא על החטא, הי' אפ"ל שלכן נקט לשון "אדם" המורה על פחיתות (וראה מלבי"ם עה"פ. ועוד)*, אבל לאחר ש"בקרבנות נדבה דבר הענין" מוכרח לפרש "אדם" באופן אחר — אבל פשוט שאין זה ע"ד הפשט.

16) דברי דוד בשם מהר"ן (הובא גם בש"ח).

17) יבמות סא, רע"א. וראה זח"ב פו, א.

*) אבל ראה זח"ג מח, א. לקו"ת שה"ש כה, א ש"אדם" הוא שם המעלה. וראה לקמן הערה 17. וראה תו"ת כאן.

שגם עכו"ם מותרים להביאם כדאי' בחולין[18], הרי מתעוררת הקושיא למה נאמר "אדם" דממעט לכאו' את ה־עכו"ם? (והי' מתאים יותר תואר "איש" שאינו שולל עכו"ם).

אבל לשיטת רש"י בפי' על התורה אאפ"ל כן, כי[19]: (א) מנ"ל בפשש"מ שרק בנ"י קרויין "אדם"? ואדרבה: מצינו כמ"פ בכתוב[20] (גם לפני פ' ויקרא) "אדם" וכולל גם עכו"ם; וב־פרט שעה"פ[21] "אדם כי ימות באהל וגו'", שעליו דרשו רז"ל "אתם קרויין

18) יג, ב.

19) אבל מה שהקשה הר"ד עצמו ["ד־א"כ בפרשת תזריע (יג, ב) דכתיב אדם כי יהי' בעור בשרו מאי קאמרת בי' למה לא נאמר איש"] אי"מ כלל — דהרי דין נגעים הוא רק בבנ"י לא בעכו"ם, ולכן כתוב "אדם", משא"כ קרבנות נדבה דשייך גם בעכו"ם.

20) ראה בקונ'. ומצינו כן גם כשכתוב "אדם" (סתם). ולא רק כשכתוב "האדם" בה"א (ראה תוס' יבמות שם ד"ה ואין דקאי על כללות מין האדם. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו) או כשהאות שלפני' משמ־שת במקום ה"א הידיעה (כשמנוקדת בקמץ וכיו"ב*) — וגם לא רק כשכתוב בניגוד לבהמה (שאז ישנם הסוברים (ראה יבמות שם וברש"י. כריתות ו, ב וברש"י) שקאי על כללות מין האדם — וכמ"ש (בראשית ב, ה) "ואדם אין לעבוד את האדמה").

21) חוקת יט, יד. ובפרט דשם לפנ"ז עה"פ (יג) "כל הנוגע במת בנפש האדם וגו'" דורשו רש"י "להוציא נפש בהמה", וכאן אינו כותב "למעוטי עכו"ם".

*) ועפ"ז מתורצת קושיית גליון הש"ס שם מירמי' (לב, כ "ובישראל ובאדם") — כי שם כתוב בקמץ תחת הבי"ת. שהכוונה היא כמו "בהאדם" — מין האדם.

אדם וכו׳״, לא הביא רש״י דרשה זו — ומוכח שלדעת רש״י בלימוד פשש״מ אין במשמעותו של ״אדם״ למעט את העכו״ם.

(ב) מהיכא ידעינן — בפשטות הכתובים דפרשתנו [ובפרט את״ל ש־ ״אדם״ בא למעוטי עכו״ם] שעכו״ם מביא קרבנות נדבה? — ואדרבא — דין זה נלמד מריבוי מיוחד שבא בפ׳ שלאחרי פרשתינו, וכפירש״י להלן בפ׳ אמור[22]: ״ומיד בן נכר לא תקריבו וגו׳״ — ״אבל תמימה תקבלו מהם, לכך נאמר למעלה איש איש לרבות את הנכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל״ (דמדאיצטריך קרא לרבות, ש״מ שלולא ריבוי זה אין להתירם) — ומכיון שכן, גם לאחר דדייקינן ש״בקרבנות נדבה דבר הענין״ אין להקשות בפסוק דידן ״אדם (שממעט עכו״ם) למה נאמר״, כי טרם[23] ידעינן שמביאין קרבן נדבה[24].

(ג) עפהנ״ל — אין הקושיא ״למה נאמר אדם״ — כ״א ״איך נאמר אדם״ (דממעט עכו״ם — היפך הדין).

גם צלה״ב: א) מאחר שתיבת ״מכם״ מיותרת לכו״ע, כנ״ל, הו״ל לרש״י ליישב זה בפירושו?

ב) מקור תירוצו של רש״י הוא במד״ר[25] ובתנחומא[26] — אלא שיש שינויים מזל״ז, ומהם: בתנחומא הל׳ ״שלא הי׳ גוזל מאחרים שהוא הי׳ יחידי בעולם״, ובמד״ר — ״שהי׳ הכל ברשותו ולא הקריב מן הגזילות ומן החמסים״, ומלשונו של רש״י ״שהכל הי׳ שלו״ משמע שהוא מתכוון לדברי המד״ר ״שהי׳ הכל ברשותו״[27] — וצלה״ב הנפק״מ דהלשונות וטעמו דרש״י שבחר בהמד״ר.

---

22) כב, כה.

23) ואין לומר שקושיתו היא זה גופא: מכיון שסו״ס כתב להלן (כב, יח) ״איש איש גו׳״ המרבה עכו״ם — א״כ למה גם כאן אינו כותב במקום ״אדם״ — ״איש״ לרבות עכו״ם [וגדע מכאן שעכו״ם נודרים נדרים ונדבות] — כי גם אם הי׳ כתוב ״איש״ לא היינו מרבים עכו״ם, כי בפשטות הרא׳ שם היא ממ״ש ״איש איש״ (ב׳ פעמים)*, ויתירה מזו: גם זה לא כתב רש״י במקומו עה״פ ״איש איש מבית ישראל וגו׳ אשר יקריב קרבנו גו׳״, ומוכח מזה שגם ״איש איש״ עדיין אין מוכרח שבא לרבות (את העכו״ם **) — ובכ״מ נאמר ״איש איש״ ואין רש״י מפרש הכפל, אלא מזה שמודיע הכתוב אח״כ שבן נכר אסור להקריב בעל מום, מובן (— למפרע) שמ״ש לפנ״ז ״איש איש״ ה״ז מרבה עכו״ם. ובמילא בנדו״ד גם אם הי׳ כתוב ״איש״ (ואפילו איש איש) לא הי׳ מרבה עכו״ם (אף שבדוחק י״ל שבכלל ״איש״ פי׳ גדול (— גבור. רש״י בשלח טו, ג) ואין נפק״מ מבנ״י או עכו״ם, אלא דשם אין לפרש כן, כי הכתוב מוסיף ״מבית ישראל״. ולהעיר מאוה״ח שבהערה 29 בנוגע לפסוק דילן).

24) ראה לקמן הערה 30.

25) ויק״ר פ״ב, ז.

26) פ׳ צו פיסקא א.

27) להעיר מפרש״י פסחים ו, ב: ״דלא ברשותו הוא — אינו שלו״. וי״ל התילוק

---

*) ואין להקשות דהו״ל להוסיף כאן ולכפול ״איש איש״ — דע״ד הפשט (וגם ע״ד הש״ס) מצינו בכ״מ דנכפלה פרשה מפני פרט אחד שניתוסף בה (ראה משפטים כג, י״ט ותשא לד, יז־כו. ויתרה מזו — בפרש״י ראה יד, ז: למה נשנו כו׳).

**) אבל ראה בתי״ע שם, ובכ״מ.

ב. והביאור בכ"ז:

בפשטות הענין, מכיון שפרשתנו היא התחלת תורת הקרבנות, מסתבר לומר, שמשתעי בקרבנות חובה — שהם הסוג העיקרי (והמוכרח) בקרבנות, ולא בקרבנות נדבה [28]. ולכן כל כמה שאפשר יש להעמיס ולדחוק בכתוב שהמדובר הוא בקרבנות חובה — אע"כ יש ראי' והכרח גמור שבקרבנות נדבה דבר הענין. והכרח זה מרומז בפרש"י במה שמעתיק גם תיבות "אדם (כי יקריב) מכם" — היינו שמ"כי יקריב" לחודי' אין עדיין הוכחה מספיקה שבקרבנות נדבה דבר הכתוב:

נת"ל שבפשש"מ אין התואר "אדם" ממעט את הנכרים; ואדרבה, הוא כולל גם אותם. ומכיון שכן הרי ע"פ סברא הנ"ל, צריך לפרש דבקרבנות חובה דבר הענין, ומה שנא' "כי [אם] יקריב" הוא מפני שגם נכרים נכללו בפרשת "אדם" המקריב קרבנות [29] — ולגביהם הרי אי"ז בתור חיוב וציווי, כ"א רשות והיתר. ולכן נאמר "כי יקריב" לשון רשות המתאימה גם לקרבנות נכרים.

ולזאת מעתיק רש"י גם תיבת "מכם", להדגיש שאי אפשר לפרש הכתוב (גם) בקרבנות נכרים — שהרי הדיוק "מכם" פי' מבנ"י ולא מן ה־נכרים [30]. וא"כ מש"כ "כי יקריב" מכריח לומר ש"בקרבנות נדבה דבר הענין".

אמנם עדיין יש מקום לומר שאין זה מוכרח לגמרי: גם כשהמדובר הוא בקרבנות הבאים "מכם", יש לדחוק (מטעם הנ"ל) שבקרבנות חובה דבר הכתוב, אלא דנקט "כי יקריב" מפני שהכתוב מיירי גם בקרבנות "חובה" כאלו שעם היותם מסוג של "חובה" מ"מ אין מחויב להקריבם כ"א תלוי ברצונו — היינו שמעשה העבירה מחייבת קרבן אבל את החוטא אין לחייב להקריבו, כי המדובר הוא שחטא בקטנותו וקטן אפילו כשהרג נפש אין מענישין ומחייבין אותו [31]. ו(בדוחק עכ"פ, כנ"ל) נפרש שהכתוב מלמדינו שכשיגדל ויחוייב במצות (כולל גם הקרבת קרבנות) — באם רוצה [32]

בין ב' הל' (ולכן מפרש"י דבנדו"ד — שאני וה"ה) דברשותו י"ל גם בהפקר עפ־משנ"ת בפנים ס"ד.

28) ובפרט שלאח"ז נאמר שע"י הקרבן "ונרצה לו" תמורת עונש על חטאו, כפרש"י — הרי צ"ל מחוייב בזה.

29) באוה"ח כאן: "כי מאמרו דבר אל בנ"י הרי אין הכתוב מדבר אלא בישראל", אבל בפשש"מ אין זה ראי' כי מובן בפשטות שהתורה נאמרה לבנ"י דוקא (גם הדינים ששייכים גם לעכו"ם).

30) ואלה"ק, דלמה שוללת התורה מ־תחלה את העכו"ם מקרבנות נדבה, ואח"כ מחדשת התורה שגם עכו"ם מביאים נדרים ונדבות (ולכאו' הו"ל לרבות עכו"ם מע־קרא) — כי י"ל בפשטות: בפרשתנו מסיים (כ"פ) "אשה ריח ניחוח לה'" ופרש"י (א, ט): "נח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני", וזה אינו שייך בעכו"ם, ולכן בפרשתנו מדובר רק בישראל, ואין מדובר בעכו"ם; משא"כ בפ' אמור שאיירי בהקרבת הקרבן לחוד, נאמר שגם עכו"ם יכול (רק) להביא קרבן (אבל אינו פועל את הנח"ר וכו').

31) רש"י משפטים כא, יב. יז.

32) להעיר משו"ע או"ח סו"ס שמג: לתשובה ולכפרה. ובשו"ת הרדב"ז ב"א צד: קטן נמי כפרה בעי. וראה רמב"ם הל' שגגות פ"ט ה"ג: בא על שפחה חרופה . .

„יקריב גו' ונרצה לו לכפר עליו".

אבל עפ"ז דיוק הכתוב „כי יקריב" — רשות — הוא מפני החילוק בגיל (והחיובים של) המקריב בין זמן עש־ייתו העבירה להזמן שמקריב הקרבן. וא"כ הו"ל להדגיש בכתוב ענין הגיל (והחיוב), היינו לכתוב: איש (— כיון שכבר גדול הוא ושייך לקרבנות) כי (אם) יקריב גו' ונרצה לו (על עשה וכו' שעבר לפני זה).

אבל כיון שנאמר „אדם כי יקריב", שאין מודגש כלל ענין הגיל — שהרי „אדם" בכ"מ כולל קטן וגדול *[32] (אלא שבכלל — מובן שציוויי התורה נאמרו לגדולים)

עכצ"ל שאין (הכתוב מדגיש השינוי בגיל ש)המדובר בקטן שהגדיל, וב־מילא זה מכריח שבקרבנות נדבה דיבר הענין —

ולכן מעתיק רש"י גם תיבת „אדם".

אמנם עפ"ז מובן שבכדי לדעת שב־קרבנות נדבה דיבר הענין [33] צ"ל כתוב „מכם" שממעט את הנכרים, וכנ"ל, אבל קשה: „אדם" למה נאמר:

א) לימד הנ"ל מוכרח ע"ז שלא נאמר „איש" — ולא ע"י אמירתו „אדם". ב) אין לפרש שכן דרך ה־מקראות להקדים „אדם" או „איש" וכו', כי בנדו"ד שנא' „אדם — מכם" ו„מכם" מוכרח לומר כנ"ל — הרי „אדם" מיותר הוא.

ג. ומתרץ רש"י שבא ללמדנו „מה אדה"ר לא הקריב מן הגזל שהכל הי' שלו אף אתם לא תקריבו מן הגזל", ומדייק רש"י ואינו מעתיק „שהוא הי' יחידי בעולם" — והטעם ע"ז:

ההפרש בין הל' (שבתנחומא) „שלא הי' גוזל מאחרים שהוא הי' יחידי בעולם" להלשון (שנקט רש"י) „לא הקריב מן הגזל שהכל הי' שלו": לפי הלשון הא' הטעם „שלא הי' גוזל מ־אחרים" הוא מפני שלא הי' לו ממי לגזול, כיון „שהוא הי' יחידי בעולם"; משא"כ לפי לשון הב' הטעם הוא שלא הי' לו מה לגזול לפי „שהכל הי' שלו".

והנה לא מצינו בתורה, לפי דרך הפשט [34], שאדה"ר הקריב קרבן, ולכן צ"ל שכוונת רש"י (לא שהקריב אדה"ר קרבן בפועל שלא מן הגזל, כי"א) שלא היתה לו אפשרות להקריב מן הגזל לפי „שהכל הי' שלו" [ועפי"ז יומתק ל' רש"י „לא הקריב מן הגזל" ולא „הקריב שלא מן הגזל"].

מביא קרבן ויראה לי* שאינו מביא עד שיגדיל ויהי' בן דעת.

*32) ראה פרש"י שם. בית האוצר מע־רכת א־ד כלל יא. אנציקלופדיא תלמודית בערכו.

33) והטעם ע"ז שהתחילה התורה פרשת הקרבנות בקרבנות נדבה, נתבאר בלקו"ש חי"ז ע' 9 ואילך.

---

*) וכאן להעיר: ממש"כ הרמב"ם בכו"כ מקומות (ראה מבוא לרמב"ם צילום דפוס רומי ר"מ — ירושלים תשט"ו. ע"ו) „יראה לי" ראי' להכלל שאין דרך הרמב"ם לחדש דינים (יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ה וש"נ) — כיון שכשמחדש מפרש על אתר יראה לי.

34) משא"כ ע"ד הדרש והרמז — ראה: שבת (כח, ב). ע"ז (ח, א). חולין (ס, א). ב"ר פל"ד, ט. ועוד.

ואם נאמר שהטעם שלא הקריב אדה"ר מן הגזל הוא מפני ש"הי' יחידי בעולם" ובמילא לא הי' ממי לגזול — יש להקשות הרי לא הי' "יחידי בעולם" כ"א זמן מועט ביותר, כי (באותו יום[35] שנברא אדם) נבראה חוה, ו(בו ביום[36]) נולדו קין והבל בנים ובנות וכו' — וא"כ פשוט הדבר שבמשך רוב רובן של שנותיו היו כו"כ בנ"א שהי' יכול לגזול מהם (ודוחק גדול לומר ע"ד הפשט שכוונת הרמז ב"אדם" לאותה שעה קלה של חייו דאדה"ר שהי' רק אדם בעולם!).

וא"כ לפרש"י שהכוונה היא שלא הי' אפשר להקריב מן הגזל, א"א להביא ראי' מזה שהי' "יחידי בעולם" [ולדעת התנחומא אפ"ל שס"ל שאדה"ר הקריב קרבן בפועל — ובעת שהי' עדיין "יחידי בעולם"[37], ולזה מרמז הכתוב].

ואפילו את"ל שגם ע"פ דרך הפשט מובן שאדה"ר הקריב קרבן בפועל[38] — וכן משמע קצת מזה שקין והבל הקריבו קרבנות[39], שבפשטות ידעו מזה ממעשה אביהם, מ"מ מסתבר שהקרבן הי' בתור כפרה על חטא עה"ד (ע"ד נח שהקריב קרבן אחר המבול[40]), שאז כבר לא הי' "יחידי בעולם".

[ובפרט שקודם שנבראה חוה, בשעה קצרה זו, היו הרבה דברים: קריאת שמות "לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה"[41], "בא אדם על כל בהמה וחי' וכו' "[42], "ויפל ה"א תרדמה על האדם וגו' "[43]].

לכן פרש"י שלא הי' אפשר להקריב מן הגזל לפי "שהכל הי' שלו"[44] — היינו שתיכף כשנברא נעשה הכל שלו, ובמילא גם אח"כ כשנבראה חוה וגולדו בנים ובנות שוב לא פקע קנינו ו"הכל שלו", ואתי שפיר שלא הי' אפשר להקריב מן הגזל כל משך ימי חייו.

ואף שבהכרח לומר שגם לשאר בנ"א היו כו"כ דברים "משלהם" (שהיו ב־רשותם וקנינם הם) גם בחיי אדה"ר,

---

35) פרש"י בראשית א, כו.

36) פרש"י שם ד, א. וראה סנה' לח, ב.

37) וחולק על הסוגיא בע"ז (שם) ש־הקריב קרבנו לאחרי שכבר שקעה חמה וזרחה עוה"פ. וי"ל שלדעת התנחומא היתה הקרבת הקרבן כעין הודאה על זה שנברא וכיו"ב.

38) ומה שלא סיפרה תושב"כ אודות קרבן זה — כי למאי נפק"מ, משא"כ קרבנם של קין והבל, שגרם להריגת קין להבל, לידת וקריאת שם "שת" (בראשית ד, כה) וכו'.

39) בראשית ד, ג־ד.

40) נח ח, כ. ואף שי"ל שקרבן נח הי' כהודאה על שניצלו מן המבול — הרי גם בנדו"ד י"ל (גם בפשש"מ) שזה הי' כהודאה על שרק גורש מג"ע ולא יותר. כמפורש בע"ז שם.

41) בראשית ב, כ.

42) פרש"י שם, כג.

43) שם, כא.

44) וי"ל שלכן שינה רש"י מלשון ה־ויק"ר, "שהי' הכל ברשותו", כי אז הי' אפ־שר לטעות שהכוונה כבתנחומא שלא הי' לו ממי לגזול שהרי הכל הי' ברשותו (ביכלתו) ליקח, לפי שלא היו עוד בנ"א (וכמו שפי' בשו"ת מחנה חיים (להר"ח סופר) ח"ב חו"מ סמ"א), משא"כ "שהכל הי' שלו" מדגיש שלא הי' לו מה לגזול, וראה לקמן בפנים.

ואמר הכתוב שקין והבל הי' להם צאן[45] וכו' — ה"ז כעין "בנים הי' סמוכים על שלחן אביהם".

[ואולי זהו דיוקו של רש"י "שהכל הי' שלו" בשינוי ל' ממקור פירושו — ל' המד"ר: "שהכל הי' ברשותו" — היינו שהי' שלו, אלא שנתון ומונח ברשות אחרים].

וגם אם נאמר שאדה"ר נתן להם חלק במתנה גמורה, הרי מכיון שהי' נתינה היתה בבחירתו ומרצונו הטוב, והם בניו ובני בניו כו' בודאי לא יגזול מחלקם.

ד. אמנם צלה"ב:

איך נעשה מעיקרא "הכל שלו" (של אדה"ר)? והרי פשוט שבכדי לקנות דבר צ"ל קנין, ודוחק גדול הוא ולא מצינו שעשה אדה"ר בכל דבר שבעולם קנין המועיל וכ"ז במשך אותה שעה קלה קודם שנבראה חוה וכו'. ומדכתב רש"י בפשטות "שהכל הי' שלו" בלי שום הסברה נוספת, מוכרח לומר ש־פשוט הוא עד כ"כ שאין רש"י צריך לפרשו.

והנה ישנם המביאים ראי' מזה ("שהכל הי' שלו" (של אדה"ר) — אף שלא עשה קנין)[46] שכשישנו דבר שאין לו בעלים ורק אדם אחד בעולם יכול לקנותו (מאיזה טעם שיהי'[46]) אי"צ אותו אחד לעשות קנין, אלא נעשה שלו בד"מ.

[ויובן זה באם נאמר שגדר הפקר הוא[47] (לא שאינו שייך לשום אדם בעולם, כ"א) ששייך לכאו"א בעולם[48], ועפ"ז הקנין שצריכים לעשות בהפקר הוא רק בכדי להפקיע זכותם של שאר בנ"א, ולכן בנדון שאין לשאר בנ"א שום זכות בזה, אי"צ קנין].

אבל [נוסף ע"ז שגם ע"ד ההלכה

---

45) הרא"ז סופר (מחנה חיים שם בריש הסימן. ספר המקנה ח"א כלל ב' פרט יו"ד).

46) ראה כמה דוגמאות במקומות ש־בהערה הקודמת.

47) שקו"ט בזה בצפע"נ הל' נדרים פ"ב הי"ד (י, ג). הל' מתנות עניים פ"ב (לא, ג). ופ"ד (נט, ג). וראה לקו"ש חט"ז ע' 136 ואילך.

48) ולהעיר ממ"ש אדמוה"ז בשלחנו (הל' הפקר ס"ב): "המדברות הימים והנהרות ויערים וכל מה שבהם הם מופקרים ועומ־דים מאליהם כו' לפי שעדיין לא החזיק בהם אדם בחזקה המועלת ע"פ התורה לקנות בה מן ההפקר שהיו מופקרים ועומ־דים מששת ימי בראשית וכו'". ולכאורה, הרי כתב רש"י שהכל הי' של אדה"ר — הרי שהוא החזיק בה חזקה המועלת (באיזה אופן שנפרשו — ובפרט ע"פ משנ"ת לקמן, הרי בודאי שגם ע"פ ההלכה נעשה שלו), ואולי י"ל כוונת אדה"ז [ע"פ הכלל גס־מן בלקו"ש חי"א ע' 56 שוה"ג להערה 13) שלא להרבות במחלוקת] שאף שאדה"ר קנה הכל, מ"מ מכיון שאח"כ "החל האדם לרוב ע"פ האדמה גו'" — אין לך יאוש גדול מזה ולאח"ז "עדיין לא החזיק בהם אדם בחזקה המועלת ע"פ התורה".

אבל אמרו "שהיו מופקרים ועומדים מששת ימי בראשית" לא משמע כן. ואין לומר שכוונתו שמכיון שהכל הי' מופקר משמת ימי בראשית, לכן קנה אדה"ר הכל תומ"י כשנברא וכו' כנ"ל, שהרי מפרש "לקנות בה מן ההפקר שהיו מופקרים ועומ־דים מששת ימי בראשית".

ולכן י"ל שאדה"ז ס"ל כהתנחומא שאא"פ שיגזול מפני שהי' יחידי בעולם, אבל לא הי' הכל שלו כ"א רק זה שהחזיק בו, משא"כ מה שביערים וכו' — הפקר הי'.

צע"ג בזה ואין זה פשוט [49], הרי] זהו חידוש גדול, והי' רש"י צריך לפרשו.

ויובן בהקדים מ"ש אדמוה"ז בשל-חנו [50]: "מלך אפי' נכרי שכבש איזו מדינה במלחמה קונה אותה עם כל הנהרות והערים שבה כו' שכל הארץ כולה, עם הנהרות והיערים, היא ב-רשות המלך בין מדינתו בין מדינה שכובש במלחמה וכו'".

— ומזה מובן בנוגע לאדה"ר ד-בהיותו יחידי בעולם, ושולט על ה-כל [51], נכבש כל העולם תחתו, ונעשה שלו. וה"ז בדוגמת מלך [52] הכובש מדינה שנכנסת תחת ממשלתו ונעשית שלו [53]. ובפרט שכל הבע"ח (שאודותם מדובר בפ' הקרבנות) נכבשו תחת ממשלתו בפו"מ, כמו שפרש"י [54].

וקנין כבוש הרי הוא גם מצד פש-ש"מ [55], וכדמוכח גם מזה שפרש"י [56] שנא' "אל תצר את מואב וכו' שסיחון לקחה מהם ועל ידו טיהרה לישראל", היינו שע"י שכבש סיחון ארצו של מואב נעשה שלו והותרה לבנ"י לקח-תה (ומדלא ביאר רש"י שם עצם הענין שע"י כיבוש נעשו שלו וכו' מובן שאי"ז חידוש של הפרשה שם, כ"א שזהו מובן בפשטות, והחידוש שם הוא רק שכן הי' בנוגע למואב).

ובמילא מובן בפשטות איך "שהכל הי' שלו" מבלי שיצטרך רש"י לפרשו.

(משיחת ש"פ ויקרא תשל"ב)

---

49) וראה גם במחנה חיים שם.

50) הל' הפקר סעי' ג. וראה שם סי' תרמט סעי' יו"ד.

51) להעיר מלקו"ש ח"י ע' 139 ס"ו.

52) וצע"ק דלא חשיב לי' (בפדר"א פי"א) במלכים שמלכו מסוף העולם ועד סופו. וי"ל מפני דאין מלך בלא עם, אבל לא שייך בנוגע לבנים וב"ב לבד.

53) ואף שלפועל לא הי' מי שהמליכו ולא הי' בזה כבוש מלחמה הרי זה שמלך זקוק לכבוש מלחמה לקנות מדינה הוא מכיון שהמדינה היא של (מלך) אחר ונלחמים נגדו. וע"כ צריך כבוש להוציא מבעלות הקודמת שיכנס תחת בעלותו ושליטתו, אבל אדה"ר מכיון שלא הי' מי שילחם נגדו ולא הי' קנוי לשום אדם לא הוצרך לכבוש מלחמה, כ"א ע"י איזה קנין שיהי' (ע"ד "נעל וגדר כו'" שקונה כולה — שו"ע חו"מ סי' קצב). וי"ל שע"י ויניחהו בג"ע לעבדה ולשמרה (ועאכו"כ ע"י דלעבדה ולשמרה גופא) — קה"ג ועי"ז כל העולם כולו (ולהעיר מכיבוש יריחו — בתור מנעולה של א"י ויושבת על הספר) — מה שרצה לקנות (משא"כ "המדברות הימים כו'" — שבשו"ע אדה"ז (הובא לעיל הערה 48) — שהיו מופקרים כו').

ועפ"ז יומתק הדיוק במרז"ל (ברכות לא, א): ארץ שגזר עלי' אדה"ר לישוב נתיישבה וכל ארץ שלא גזר עלי' אדה"ר לישוב לא נתיישבה — ולא "שגזר עלי' שלא תתיישב". ואכ"מ.

54) בראשית ב, יט.

55) להעיר מפרש"י בראשית יב, ו. כג, יז. וארא ו, ט.

56) חוקת כא, כו. וראה פרש"י לך יד, כא. וראה גם פרש"י דברים (ב, כג): "עוים מפלישתים הם כו' לא יכלו ישראל להוציא ארצם מידם כו' והשמידום וישבו תחתם ועכשיו אתם מותרים לקחתה מידם" (וגם שם כותב רש"י כן בפשטות מבלי להקדים ולפרש שע"י כיבוש קונים וכו'). וראה לקו"ש ח"ה ע' 8 ואילך. לקו"ש ח"י ע' 62 ס"ו **ובהערה 24.**

ויקרא ב

א. תנן בסיום מסכת מנחות: „נאמר בעולת בהמה אשה ריח ניחוח ובעולת העוף אשה ריח ניחוח ובמנחה אשה ריח ניחוח[1], לומר לך אחד הקרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים"[2].

פי' המשנה בפשטות: מזה שאותו הלשון „אשה ריח ניחוח" נאמר בכל א' מג' סוגי הקרבנות דבהמה ועוף ומנחה אעפ"י שאינם שווים כלל — דעולת בהמה מרובה משל עוף ועולת העוף משל מנחה — הרי מוכח ש„אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים": שאם הממעיט מכוין לבו לשמים כמו המרבה[3], אז חשוב המועט שלו — כמו המרובה.

---

1) פרשתנו א, ט. א, יז. ב, ד.

2) ההסברה דיהי' השכר וכו' שוה אף שזה מרבה וכו' — יש להעיר מהמבואר בענין דר"א בן דורדיא (לקו"ת להאריז"ל תהלים סי' לב. ויל"ע בלקו"ת ד"ה כי ביום הזה הא' ס"ד ותקעו הא' ס"ב) וממ"ש בתו"א ד"ה חייב אינש הב' (צח, ג).

3) ומיירי שהממעיט לא הי' ביכלתו להרבות* (מג"א או"ח ס"א סק"ו (וראה פרמ"ג במשב"ז שם סק"ג שגם הט"ז שם לא כליג ע"ז). תוי"ט אבות ספ"ב. ועוד), דאם הי' ביכלתו ומ"מ אינו מרבה הרי אינו שוה בכוונת לבו לשמים — כמו המרבה**.

---

*) או שהוא בדבר שאין הריבוי בו ענין. וזוהי קושיית תוד"ה ללמדך — שבועות סו, א. — דאין שייך שם ענין דא' המרבה וכו' כיון ששני תנאים הנ"ל אינם: דהריבוי שם מצוה וגם הי' ביכלתו להרבות. (ומשני דמאחד המרבה וכו' ידעינן דאין להתפאר כו'). משא"כ כשמצוה בריבוי ויש ביכלתו אז צ"ל דוקא „לפום גמלא שיחנא" (כתובות סז, א).

לכאורה י"ל דבקרבנות צ"ל המובחר שבמין שרוצה להביא (מנחות פג, ב) אבל אין חיוב ברבוי מספר הקרבנות — אף שמקבל שכר על הרבוי. — ורק ראי' וחגיגה שנאמר בהם כמתנת ידו צ"ל כפי עשרו (חגיגה ח, ב) — ועד שיכול להביא עוף אף שעשיר הוא (עי' לח"מ הל' מעה"ק פט"ז ה"ג) — וזהו דיוק יתור לשון הש"ס במנחות (קד, ב) מי דרכו כו' היינו שכן הוא הדרך, אבל אפשר להיות שעשיר ג"כ יביא מנחה*.

ובזה יש לפרש: 1) כונת פרש"י במנחות (ק', א) ד"ה אחד המרבה שהוסיף תיבות „להביא קרבנות" היינו שמרבה במספר, ולא כבסוגיא דשבועות דקאי ברבוי באיכות. 2) יתור ל' רש"י בברכות (ה, ב. יז, א) שכ' דאחד המרבה כו' בקרבנות נאמר. והיינו כי ל' אחד הממעיט משמע לרש"י דפי' דבידו להרבות וממעיט אפשריותו. וכיון דבברכות קאי בת"ת, לכן מדגיש רש"י דבקרבנות — דוקא שנוי'. והטעם כנ"ל שאין חיוב כו' משא"כ ת"ת.

והא דהש"ס בברכות מביא ראי' מזה, היינו מהא דאם אין הממעט ממעט בכונת לבו לשמים (ובת"ת אפשרי הוא רק אם אין ביכלתו, כמובן. דאם לאו, הרי עליו נאמר כי דבר ה' בזה — סנה' צט, א) הרי אחד המרבה כו' ובמילא בת"ת היכא דהמעיט מפני שלא הי' ביכלתו, הרי שכרו כזה המרבה. וק"ל.

**) עיי' ברכות ה, ב. דהובא מרז"ל זה בנוגע ר"א דבכה על שלא למד כרצונו —

---

*) ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פכ"ב, ה. הובא בפרש"י בראשית ד, ג) דקין הביא מפרי האדמה מן הגרוע והבל מבכורות צאנו ומחלביהן. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ס"ע 23 ואילך.

של חבירו.

וצריך להבין: הל' אחד המרבה כו' (ולא "לומר לך שאפילו (או גם) ה־ ממעיט ובלבד כו' ") — משמע שגם בהמרבה יש חידוש ששווה להממעיט.

בגמ' שם איתא על משנה זו: "אמר ר"ז מאי קראה? (ומשיב) מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל[4]. רב אדא בר אהבה אמר מהכא, ברבות הטובה רבו אוכלי' ומה כשרון ל־ בעליה"[5]. והיינו שהכלל הזה ד"א' המרבה וא' הממעיט ובלבד שיכוין כו' " ילפינן מאלו הכתובים שהביאו ר"ז וראב"א.

וצריך להבין:

מהי שאלתו של ר"ז ("מאי קראה") וגם מהי תשובתם של ר"ז וראב"א (דהילפותא היא ממ"ש "מתוקה גו' " או "ברבות גו' ") — הלא מפורש במשנה עצמה ד"אחד המרבה כו' " ילפינן מזה ש"נאמר כו' אשה ריח ניחוח כו' "?

ואם מפני איזה טעם אין הוכחת המשנה מספיקה* — קשה לאידך גיסא: למה לא הובאו כתובים אלו ד"מתוקה גו' ", "ברבות גו' " בה־ משנה — כיון שהם הוכחות מספיקות משא"כ הכתוב "אשה ריח ניחוח"[7].

ב. בהמשך לענין הנ"ל בגמרא הובאה ברייתא, המבארת ג' ענינים בקרבנות שיש בהם משום חידוש: "תניא אמר ר"ש בן עזאי בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות שלא נאמר בהם לא א־ל ולא אלקים אלא ה', שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק (פירש"י: "לאומרים רשויות הרבה הן, והדבר מוכיח, שזה ששמו כך ציום להקריב לו מנחה וזה ששמו כך ציום להקריב לו פרים וזה אילים, לכך נאמר בכולם ריח ניחוח לה' "). ונאמר בשור הגס אשה ריח ניחוח ובעוף הדק אשה ריח ניחוח ובמנחה אשה ריח ניחוח, לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו ל־ שמים. ושמא תאמר לאכילה הוא צריך ת"ל אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה, ונאמר כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף וגו' האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה* כו' לא לרצוני אתם זובחים אלא ל־ רצונכם אתם זובחים שנאמר** ל־ רצונכם תזבחהו".

וצריך להבין:

א) מהו הקישור בין ג' ענינים אלו ועד כ"כ שרשב"ע כוללם במאמר

---

4) קהלת ה, יא.

5) קהלת שם, י. וכ"ה הגירסא בע"י. אבל בש"ס שלפנינו: "לבעליו".

6) ראה בעיון יעקב כאן: "כי הא דכתיב בכולהו ריח ניחח אין הוכחה כ"כ ד"ל דמ"מ כל אחד לפי מעלתו ומדרגתו הוא לריח ניחח זו למעלה מזו". אבל אאפל"כ כבפנים.

לפי הקס"ד — וגם אמרו על ר"א — עירובין נד, ב. — באהבתה תשגה תמיד. וברכות יז, א. בפרש"י ד"ה ושמא: לא ה' לו לב פתוח כו'.

7) וגם מזה שהכתובים הובאו במשנה בתחלה ואח"כ הלימוד ד"אחד המרבה כו' " ולא בסדר הפוך — משמע שהכתובים הם המכריחים לומר ש"א' המרבה כו' " ופשיטא שהם הוכחה מספיקה.

8) תהלים נ, יב. י, יא.

*8) ויקרא יט, ה.

אחד [9] (ובפרט שהענינים האחרונים נאמרו ב„וא״ו המוסיף״ על הענין הראשון) [10] ?

ב) מה יועיל זה שבקרבנות נאמר רק שם ה׳, למנוע מ„ליתן פתחון פה לבע״ד לחלוק״ — והלא מצינו כו״כ מצוות שנאמר בהן גם שם אלקים וגם שם א־ל (ויש שנאמר בהן שם ה׳ כמו במצות הקרבנות), וא״כ הרי יש „פתחון פה לבע״ד לחלוק״ ולומר ש־„רשויות הרבה הן״, אף שבקרבנות נאמר רק שם ה׳ ?

ג) איך זה נקרא האומר „רשויות הרבה הן״ בשם „בע״ד״, דמתואר זה משמע דלבעל הנחה זו גדר המחייב לבוא עמו בדין ודברים — והרי הוא כופר באחדות הוי׳ ?

ד) הענין השני שבדברי רשב״ע הרי הוא, לכאורה, אותו הענין ממש האמור במשנתנו !

ה) עפ״ז למה שינה מלשון המשנה, ובמקום „עולת בהמה״ ו„עולת העוף״ אמר „שור הגס״ ו„עוף הדק״ ?

ו) האיך יעלה על דעתו של מישהו לאמר ש„לאכילה הוא (הקב״ה) צריך״ ח״ו, עד שהוזקק רשב״ע להוציא מ־טעות זו, וע״י הוכחות מכמה כתובים וכו׳ ?

ז) באם כן צריך לשלול אמירה זו — הרי צ״ל זה כהקדמה להל׳ קרבנות — בתחלת מס׳ זבחים ולא בסיום מסכת מנחות.

ח) בשלילת רשב״ע את הקס״ד (ד„לאכילה הוא צריך״) אינו אומר שלמעלה אין שייך ענין של אכילה, אלא ש„אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל וגו׳״ [11] — היינו שכן שייך ענין של „רעבון״, כביכול, למעלה, אלא שאז לא אומר לך (והטעם) כי לי כו׳.

ג. והביאור בכ״ז :

ההבדל שבין ה„מרבה״ וה„ממעיט״

---

9) ואין לתרץ שזהו לפי שג׳ ענינים אלו יש בהם משום חידוש בענין הקרבנות — שהרי ודאי שישנם עוד כו״כ ענינים בענין הקרבנות שיש בהם חידוש ולמה דוקא ג׳ אלה באו בברייתא זו.

10) בחדא״ג מהרש״א כאן מפרש המשך הבבות : זה שא׳ המרבה כו׳, הוא הוכחה שהקרבנות הם לשם ה׳ „אבל אלקים אחרים בודאי דיבחרו במרובה באכילה יותר. ואמר ושמא תאמר גם הוא לאכילה צריך, ה״ז מפורש בראיות דאינו וכו׳ ״.

אבל לפענ״ד אינו מובן, מהו ההכרח שמי שאומר ששתי רשויות הן ח״ו יאמר „בודאי דיבחרו במרובה באכילה יותר״. וגם אינו מובן מה שממשיך : ושמא תאמר גם הוא לאכילה צריך כו׳. שהרי כבר הוכית דא׳ המרבה וכו׳ משא״כ באלקים אחרים „דיבחרו במרובה באכילה יותר״, וא״כ איך אפשר לומר אח״כ : ושמא תאמר גם הוא לאכילה צריך.

וראה בעיון יעקב שמפרש ב׳ הבבות הראשונות כאלו הם בבא אחת — ולא משמע כן מל׳ הברייתא. ומה שמפרש המשך הבבא הג׳ „כלומר כיון שהכל שוה לך רב או מעט תאמר שכן דרכו של רעב ותאב לאכול כו׳ להכי מביא הכתוב אם ארעב וגו׳ שהוא רק לעשות רצונו״ — אינו מובן שהרי ההוכחה מ„אם ארעב גו׳ ״ אינו שלא שייך ענין הרעבון למעלה, כ״א אדרבה שישנו — ורק ש„לא אומר לך״, וכדלקמן בפנים.

11) וגם לפי מ״ש הראב״ע (ועוד) בפי׳ „אם ארעב גו׳ ״ : אילו הייתי כאדם שיש לו צורך כו׳, ושבאמת אינו שייך רעבון למעלה, הרי עכ״פ אין ראי׳ מהכתוב שאין שייך רעבון.

בקרבן שענין הקרבן הוא: אדם כי יקריב גו' לה' — הוא בשני צדדים: מצד האדם המקריב — האם הובא הקרבן ע"י האדם באופן של שלימות הראוי' מצד המקריב, או שהוא "ממעיט בו; מצד הקב"ה — אם הקרבן נתקבל לרצון למעלה בשלימות — וע"ד שישנו אופן דכיפר ולא כיפר [12], חילוק דריצוי חטאת ועולה [13] ועוד.

ובזה החילוק בין המשנה והגמ': במשנה המדובר בענינו (ופעולתו) ה־עיקרי של הקרבן — כפי שנתקבל למעלה — ולכן באה הוכחת המשנה ממה שנאמר "אשה ריח ניחוח" בכל א' מג' סוגי הקרבנות, אף שזה מרבה וזה ממעיט, "לומר לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים" — והיינו שלענין ה"ריח ניחוח" שבהקרבן וקבלתו לרצון למעלה, כולם שווים [14].

והנה בהקרבת הקרבן צ"ל גם "הקרבת האדם" [15], עדמש"נ "לרצונכם".

— כפשוטו שמביא מכספו כו' וכן, בל' הרמב"ן [16], "דמו (דהקרבן) תחת דמו נפש תחת נפש כו'".

ובהקרבת האדם — הרי דוקא ב־קרבן מנחה נאמר נפש כי תקריב — כאילו הקריב נפשו [17], ומחדש קרא שגם מקרבן בהמה ועוף הוא ריח ניחוח כמו הממעיט.

ואח"כ, בתור הוספה לזה, באה השאלה בגמ': "מאי קראה? "היינו היכן מלמדנו הכתוב עוד פרט בענין ד"א' המרבה כו' " שאינו מוכח מה־כתוב המובא במשנה [18], והוא: שגם בהבאת הקרבן שמצד האדם (המביא הקרבן) אין הפרש בין המרבה וה־ממעיט.

ופשיטא לי' שכן הוא ושאלתו היא רק "מאי קראה" — כי מאחר שעיקר ענינו של קרבן מצד האדם הוא "שיכוין את לבו לשמים" [19] הרי הסברא נותנת דבאם הכוונה היתה ב־שלימות, גם ההבאה של הקרבן שמצד האדם "הממעיט" — שלימה היא.

---

12) זבחים ו, א.

13) שם ז, ב. וראה אגה"ת פ"ב.

14) וי"ל שזהו גם דיוק ל' המשנה "(ובלבד שיכוין לבו) לשמים" דלכאורה מיותר, אלא דכוונת המשנה להדגיש שה־שיוין הוא לפי שמכוין לבו לשמים, ומצד הקב"ה (שבזה קאי במשנה, כבפנים) הנה אחד המרבה כו'. וראה בתדא"ג מהר"ל מפראג (כאן): כי אצל השי"ת הכל אחד, הרבה ומעט, ולפיכך אם אינו מכוין לבו לשמים בזה יש הפרש בין הרבה למעט, אבל לא כאשר מכוין לבו לש"ש, ומצד השי"ת הכל אחד. ולהעיר משבועות (טו, א): "מי איכא חשיבותא קמי שמיא והתניא כו' א' המרבה וכו' ".

15) וכידוע תורת אדה"ז: אדם כי יקריב — מכם קרבן לה' (לקו"ת ויקרא ב, ג. וראה ד"ה באתי לגני תש"י פ"ב. ד"ה באתי לגני תשי"ב).

16) ויקרא א, ט.

17) מנחות קד, ב. הובא בפירש"י ב־מקומו (ב, א).

18) בצ"ק כתב ד"מאי קראה" בא להו־סיף שגם עשיר שביכלתו להרבות וממעט — המ"מ כו' ובלבד שיכוין לבו לשמים, אבל ראה לעיל הערה 3 דאם ביכלתו להרבות הרי אינו שייך לומר ובלבד שיכוין כו' שהרי אז אינו שוה בכוונתו — להמרבה.

19) ראה בארוכה במפרשי התורה ר"פ ויקרא. ובתו"ש מילואים לפ' ויקרא בתחלתו. וכמובן גם מזה שישנם פסולים רבים בקר־בנות הבאים מחמת חסרון במחשבה וכוונה.

וקרא בנוגע להאדם, מביא ר"ז (בגמ') מהכתוב „מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל", ש„העובד" קאי על האדם המביא קרבנו (כמו שפרש"י), אשר שנתו (של העובד) „מתוקה", „אם מעט ואם הרבה" (בדמה שוה, בין שהקרבן „מעט" בין „הרבה"), „יאכל — מתן שכרו". הרי שמכתוב זה ילפינן ש(גם) מצד „העובד" אין חילוק בין „מרבה" ל„ממעיט".

ורב אדא בר אהבה אומר הכתוב „ברבות הטובה רבו אוכלי' ומה כשרון לבעליה" — שאין כשרון ויתרון ל„בעליה" של (הטובה — היינו) הקרבן[20] ע"י „רבות הטובה", שמרבה בקרבנו. כלומר, שגם מצד בעל הקרבן („בעליה") הנה א' המרבה וא' הממעיט כו'[21].

ובזה יתבאר גם הקישור שבין סיומה (הנ"ל) של המסכת והתחלתה — „כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה" — והיינו שגם המשנה הראשונה דנה ומחלקת בין שני ענינים אלו: כשרות הקרבן מצד עצמו, היינו שיהי' כפי רצונו ולרצונו ית' (בדוגמת ענין „ריח ניחוח לה'"); וחובת הבעלים בהבאת הקרבן, ובשייכות לזה באה המסקנא בסיום המסכת: דעם היותם שני ענינים בהקרבת קרבן, הצד השוה שבשניהם (הן לגבי „ריח ניחוח" לה', והן לגבי אדם המקריב): „א' המרבה וא' הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים" — וכנ"ל דמהמשנה מובן בפשטות דעם מצד האדם הרי אחד המרבה כו'.

ד. ובהמשך לזה הובאה הברייתא להלן בגמ' (בשילהי המס'): „אמר רשב"ע בא וראה . . בפרשת קרבנות שלא נאמר בהם לא א־ל ולא אלקים אלא ה'" — חידושו של רשב"ע הוא, דעם היות שכמה סוגים בקרבנות[22]: ישנם הבאים לכפרה כמו חטאת, אשם כו', שהם באים לרצות את מדת הדין של מעלה, אשר ע"כ הי' מתאים ש־ייאמר בהם שם אלקים; וישנם קרבנות הבאים בתור הודאה על החסד הנעשה עם האדם, כקרבן תודה, וכמ"כ קרבנות שמביאים בקשר לענין של שמחה, כמו שלמי שמחה וכו' — ובהם הלא מתאים השם א־ל המורה על החסד, כמ"ש[23] „חסד א־ל כל

---

20) כ"כ בתוא"ג מהרש"א כאן. אמנם בפרש"י כאן שקאי על הקב"ה. וי"ל שזהו לפי הגירסא בגמ' שמביא גם סיום הפסוק „כ"א ראות עיניו" (כבע"י כאן. וראה ב־מהרש"א בסיומו שגם לענין תיבת „אלא (כדי שתאמר כו')" גריס רש"י כבע"י. וברש"י כאן צ"ל ד"ה חדש בתיבות „כ"א ראות עיניו" כברש"י שבע"י) שקאי על הקב"ה. משא"כ לפי גירסתנו בש"ס שאינו מביא המשך הכתוב (וגם אינו נרמז ב־„וגו'") יש לפרש ש„בעליה" קאי על בעל הקרבן. ובמהרש"א כתב ש„בעליה" קאי על בעל הקרבן גם לפי הגירסא בגמ' שמביא סיום הפסוק.

21) החילוק בין ב' כתובים אלו: הפסוק „מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל" מדגיש הענין מצד הממעיט, שגם הממעיט — יאכל מתן שכרו. והפסוק „ברבות הטובה גו' ומה כשרון לבעליה" מדגיש הענין מצד המרבה — שאין לו יתרון על הממעיט.

22) ראה פרטי סוגי הקרבנות בפיה"מ להרמב"ם בהקדמה לסדר קדשים.

23) תהלים נב, ג.

היום"[24] — ועכ"ז לא מצינו בכל הקרבנות אלא שם ה'[25].

ומבאר טעם הדבר: "שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק". ואין הכוונה למי שאומר ש"רשויות הרבה הן" בפשוטו של הענין[26] — כי אז לא הי' נק' "בעל דין"; אלא כוונתו לזה הסובר דבודאי בורא אחד הוא ואין שני לו ח"ו, ורק שכלולים בו "רשויות הרבה": החסד שבו הוא ענין בפ"ע והדין — בפ"ע (כמו האדם, להבדיל, הכלול מכמה מדות מחול־קות). ולכן אם הי' הכתוב מיחס סוג מסוים של קרבנות לשם א־ל (סוג "המתאים" לשם זה, כנ"ל) וסוג אחר לשם אלקים, הרי ניתן "פתחון פה" להנחתו של ה"בעל דין" לומר, כי "רשויות הרבה הן" בה"אחד" דלמע־לה וכי כל קרבן נקרב ומשתייך רק ל"רשות" ו"חלק" מסוים ונפרד ח"ו במציאות הבורא ית', שהוא באמת בתכלית האחדות הפשוטה. ומרומז זה בדיוק הל': "פתחון פה לבעל דין לחלוק". היינו שעיקר "טענתו" של ה"בע"ד"[27] הוא בזה שיש ח"ו ענין של התחלקות ופירוד למעלה.

ובכדי שלא ליתן פתחון פה לבע"ד לומר שיש התחלקות של "רשויות" ח"ו למעלה, נזכר בכל הקרבנות (אף שהם מחולקים זה מזה בתכלית) רק שם אחד ודוקא שם ה', כי שם ה' הוא שם המפורש[28] ושם העצם[29] ושם המיוחד*[29], המורה שהשי"ת הוא למעלה מכל ענין של שינוי והתחל־קות; וזה גופא מלמדנו דמה שמצינו התחלקות בהשמות הוא רק מפני ש־"לפי מעשי אני נקרא"[30], היינו כפי שהבורא ב"ה נראה לנו לפי מעשיו, הנהגתו והשפעתו בעולם, אבל לא שיש ח"ו התחלקות במציאותו.

והטעם שדוקא בקרבנות הוצרך ה־כתוב להוציא מה"פתחון פה" של ה־"בע"ד", הוא מפני שטעות זו ("לחלוק") עלולה יותר לבא בענין הקרבנות: ענינם של הקרבנות הוא לפעול שינוי (ותוספת) רצון, כביכול, למעלה, ש־זהו"ע ה"ריח ניחוח"[31]. ובפרט בקר־

---

24) זח"א צה, א. תקו"ז תכ"ב (סז, א). וראה בהערה הבאה.

25) ראה עד"ז בחדא"ג מהרש"א. אלא שכ' דשם א־ל הוא מדת הדין. וראה זח"ג ל, ב: וזמנין הוא דינא וזמנין הוא... חסד. וראה בניצוצי אורות שם. וראה בזח"ג ה, א. ובניצוצי זהר שם.

26) וי"ל שזהו גם כוונת רש"י כאן (וי"ל שזהו החילוק בין גירסא שלנו ברש"י "לאומרים רשויות הרבה כו' " — להגירסא ברש"י שבע"י: "למינין לומר רשויות הרבה כו' ". וראה בספרי פנחס כח, ח הגירסא בברייתא דרשב"ע: שלא ליתן פתחון פה למינים כו' (משא"כ כאן הגירסא: לבע"ד)). וראה סנהדרין לח, א.

27) ע"פ המבואר בזח"ג שם מובן דיוק ל' "בעל דין". וגם לפי המבואר כאן י"ל כי ענין ההתחלקות בא מחמת גבורה ודין כמבואר בשהיוה"א (ספ"ד). ובכ"מ.

28) סוטה לח, א. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ב.

29) פרדס שי"ט. מו"נ ח"א פס"א ואילך. עיקרים מאמר ב' פכ"ח.

*29) סוטה שם. סנה' ס, א. והוא ה־מיוחד כו' וכל השמות כלולים בו (בארוכה בכהנ"ל — פרדס שם. שערי אורה (להר"י גיקטליא) ש"ה. תו"א ס"פ נח. ועוד).

30) שמו"ר פ"ג, ו. וראה ספהמ"צ לה־צ"צ שרש מצות התפלה פ"ה. ובכ"מ.

31) ראה סידור אדה"ז ע' 66. תו"א

בנות הבאים לכפר על חטא האדם, שבחטאו עבר על רצונו ית' — ותכ־ליתו של הקרבן הוא שיהי' מרוצה לפניו יתברך. וכמ"ש בתחלת פר־שת הקרבנות[32]: "ונרצה לו לכפר". ויתירה מזה מצינו: "ויעל (נח) עלת במזבח. וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי"[33] — הביא המבול, שינוי בענין (בטעם) זה עצמו.

ומכיון שכן הרי מובן ששינוי רצון זה, הנעשה ע"י הקרבנות, יש בו משום נתינת מקום ("פתחון פה") לה־טועים ואומרים שישנה ח"ו "התחל־קות" של "רשויות הרבה" במציאות הבורא ב"ה — כי השינוי ברצון מדין לחסד לכאורה סיבתה ה"הת־חלקות" דמדת החסד ומדת הגבורה — א־ל ואלקים.

ומעתה יובן הטעם למה דוקא בפ־רשת הקרבנות חשש הכתוב ליתן פת־תון פה לבע"ד; ולכן "לא נאמר בה . . שם א־ל וכו' אלא ה'" — שהוא שם העצם ושם המפורש המורה על פשיטותו ואחדותו של הקב"ה — בכדי להורות שכל הקרבת הקרבן הוא לשם הוי', שלמעלה מעניני התחלקות ושי־נויים.

ה. ועפ"ז יובן תוכן הקישור שבין הבבא הראשונה בברייתא והשני' שבה נאמר "א' המרבה וא' הממעיט ובלבד שיכוין את לבו לשמים" (כדברי ה־משנה): כי לאחר שבבא הראשונה מבארת שאין התחלקות ושינוי במקום שהקרבנות מגיעים ועולים למעלה, מכיון שכולם הם לשם ה' (ו"לא נאמר בפרשת קרבנות כו' אלא ה'") — באה הבבא השני' לשלול גם סוג שני של התחלקות בענין הקרבנות מצד האדם המקריב למטה, שאין הפ־רש בין המרבה והממעיט בכמות ה־קרבן — "ובלבד שיכוין את לבו לשמים".

וע"ד הנת"ל בנוגע לשאלת הגמ' "מאי קראה" שהכוונה היא: מנ"ל בקרא שגם מצד האדם המקריב אין הבדל בין המרבה והממעיט, כך גם בברייתא (שענינה לבאר את השנוי במשנה בל' קצרה או ברמז[34]) עיקר ההדגשה היא (בהוספה על המשנה) שגם מצד האדם המקריב אין לחלק בין המרבה והממעיט.

ולכן מדייק בברייתא "ונאמר בשור הגם כו' ובעוף הדק כו' ובמנחה כו'" בשינוי מל' המשנה: נאמר בעולת בהמה כו' ובעולת העוף כו' ובמנחה — היות והמשנה מבארת את השווין בין המרבה והממעיט כפי שהוא מת־בטא בהקרבתו ועלייתו של הקרבן להוי', וע"כ נאמר במשנה "עולת בה־מה", "עולת העוף", שהעולה היא כולה כליל על המזבח — כולה ל־הקב"ה, והיינו ששיעורם של הריבוי והמיעוט הוא בכמות ההקרבה על המזבח — דבין עולת בהמה שהיא "כליל" בכמותה המרובה, בין עולת

וישלח כה, ד. אוה"ת פנחס ע' א'עט בסופו.

32) ויקרא א, ד.

33) נח ח, כ־כא.

34) בראשית ו, ה. תו"א בראשית יג, ד. וירא קא, ג.

35) הקדמת הרמב"ם לפיה"מ.

העוף שה"כליל" שלה פתוחה הרבה בכמותה, ובין מנחה (שהיא תכלית המיעוט בכמות ההקרבה להוי', מכיון שאינה כליל, אלא) שרק הקומץ ממנה נקטר על המזבח[36] — בכל א' מהן נאמר "אשה ריח ניחוח, לומר לך א' המרבה וכו' ובלבד שיכוין וכו'".

אבל בברייתא קאי שאחד המרבה ואחד הממעיט לגבי האדם המקריב, ולכן שינתה מלשון "עולה" (דביחס להמקריב אין הבדל בין עולה או חטאת וכו') ללשון המתארת את גודלו (וגסותו) של הקרבן עצמו: "נאמר בשור הגס כו' ובעוף הדק כו'"; דמכיון שההדגשה היא מצד המקריב, הרי מתאים בו השיעור בגסות ודקות של הקרבן גופא.

ו. אמנם זה שהברייתא מדגישה השווין לגבי האדם המקריב אי"ז רק לפי שבאה להוסיף עוד פרט על האמור במשנה אלא לפי שלדעתו של רשב"ע זהו פירוש וביאור המשנה עצמה: דעם היות שיש בקרבן שני הענינים — כפי שהוא מצד הקב"ה וכפי שהוא מצד האדם המקריב, כנ"ל — הרי לאמיתתו של דבר גם ענין ה"ריח ניחוח" שמצד הקב"ה הרי תכליתו ומטרתו הוא בשביל האדם המקריב, כי הוא המתבפר ומתרצה ע"י הקרבן, ולכן מסתבר שיש לדון על כל ענייניו של הקרבן כפי שהוא לגבי האדם[37].

וזהו הטעם שהברייתא מביאה את ההוכחה מהכתוב "אשה ריח ניחוח" כפי (שהקרבן מקובל למעלה) אעפ"י שבה מודגש ענין הקרבן כפי שהוא לגבי האדם המקריב (ולפ"ז הרי מתאים לכאו' להוכיח מהכתובים המובאים בגמ', כנ"ל) — כי, אדרבה, זה שבענין ה"ריח ניחוח" הושוו המרבה והממעיט, זה גופא מכריח ששווים הם גם לגבי האדם המקריב, להיות שכל הענין ד"ריח ניחוח" תלוי בהאדם המקריב ובא כולו בשבילו.

ויתבאר בזה גם קישור ההמשך של הברייתא בבבא השלישית (לזו שלפני'): "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך" — דאין הכוונה לשלול בזה ענין האכילה למעלה[38] (כי אין ה' מדובר באכילה גשמית (כ"א כמש"נ לחם אלקיו*[38]), כדלקמן, וגם פשיטא שאין צורך לשלול אכילה גשמית, כנ"ל) — אלא באה להסביר שעם שישנו ענין ה"אכילה" למעלה, הרי אין זה מה ש"הוא צריך" ל"אכילה" והקרבה זו של הקרבן, והיינו בהמשך להמרומז לעיל מינה שכל ענין הקרבן אינו אלא בשביל (ולכן גם דנים בו בשייכות אל) האדם המקריב.

ויובן בהקדים ביאור ענין האכילה למעלה.

ז. אי' בספרי[39] — בטעם סמיכותה של פ' התמיד לבקשת משה "פקוד ה' גו' איש על העדה אשר יצא

---

36) וכההמשך בפרשה: והנותרת מן המנחה לאהרן גו'.

37) משא"כ במימרות ר"ז וראב"א שבאו רק להוסיף פרט על המבואר במשנה, לפי שדבריהם באו רק כתירוץ על הקושיא "מאי קראה", שהכוונה בזה, כבפנים, מנ"ל פרט זה הנוסף שכ"ה גם מצד האדם.

38) ראה שינויי הגירסאות בספרי שם. והמבואר בפנים הוא ע"פ הגירסא בש"ס כאן.

*38) ויקרא כא, יז.

39) פנחס כח, א.

לפניהם ואשר יבא לפניהם"[40]: "משל למה"ד למלך שהיתה אשתו נפטרת מן העולם, והיתה מפקדתו על בני' כו' אמר לה עד שאתה מפקדתני על בני פקדי בני עלי שלא ימרדו בי כו', כך א"ל הקב"ה, עד שאתה מפקדני על בני פקוד בני עלי שלא ינהגו בי מנהג בזיון כו'".

מדברי המדרש מובן שפ' וענין ה־תמיד יש לו קישור ודמיון לתוכן בקשת משה "יפקוד ה' וגו'", מכיון שהמענה לבקשה זו (וכמובן, שזהו גם מילוי הבקשה) הוא פרשת התמיד (שהוא "פקוד בני עלי" שדרש הקב"ה ממשה במקום "שאתה מפקדני על בני").

והנה תוכן בקשתו של משה הוא — כפשוטו: היות שבנ"י נכנסים לארץ יש צורך שיתמנה "איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם גו'" — שיעמוד בראשם במלחמה ב־כיבוש הארץ, וינהיגם אח"כ בכל ענ־יניהם — "ולא תהי' עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה"[41].

מזה מובן שדוגמת הדבר הוא גם בענין התמיד (וכללות ענין ה־קרבנות), שתכליתו שלילת הטעות ש"אין רועה" בעולם ו"עולם כמנ־הגו נוהג"[42] ועד "שהבירה זו בלא מנהיג"[43] — ועל ידי התמיד וכו' יהי' ניכר ונגלה אשר הקב"ה הוא "אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפנ־הם", שכל עניני העולם כולו מתנ־הגים ע"פ השגחתו הפרטית של הקב"ה — שגם לפי ראות עיני האדם, לא יהי' העולם "כצאן אשר אין להם רועה".

וזהו גם הטעם[44] שהקרבנות נק' "לחם"[45], ו"אכילה" כלפי מעלה, כמ"ש[46] "קרבני לחמי גו'":

כי אמרז"ל[47] "הנפש הזו ממלאה את הגוף והקב"ה ממלא את עולמו" — וכשם שאכילת האדם (וכל צרכיו ה־נכללים בזה[48]), היא הפועלת שתהי' "הנפש ממלאה את הגוף" — חיבור הנשמה והגוף באופן שכחותי' של הנשמה וחיותה יתגלו בגוף וינהיגו אותו בכל ענייניו; עד"ז הוא גם בענין "הקב"ה ממלא את עולמו", שהקרבנות נקראים "לחם" ו"אכילה", כי הם ה־פועלים לגלות בעולם שהקב"ה הוא ה"בעה"ב לבירה זו", והיינו שתהי' התחברות גלוי' של אור וחיות אלקי בהעולם, כנ"ל.

ח. וזהו מה שאומר רשב"ע [בהמ־שך לשיטתו אשר כל ענין הקרבן, גם ענין ה"ריח ניחוח", הוא בשביל האדם ולטובתו — ושלא להקשות עלי':] "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך" — היינו מכיון ש"נתאוה הקב"ה

40) שם כז, יז.

41) ע"ז נד, ב. וראה רמב"ם הל' תענית פ"א ה"ב.

42) ב"ר רפל"ט.

43) ראה בכוזרי מאמר ב' פכ"ו. לקו"ת פנחס עז, א. סידור אדה"ז לו, א. אוה"ת פנחס ע' א'עב ואילך ובהנסמן שם. ובכ"מ.

44) ראה תו"כ עה"פ (אמור כא, כא) "לחם אלקיו", שכל הקרבנות נק' בשם לחם (ולא רק תמידים).

45) פנחס כח, ב.

46) ויק"ר ספ"ד. וראה ברכות י, א בסדר הפוך.

47) ראה סנהדרין לח, א.

להיות לו ית' דירה בתחתונים"[48], שיהי' גילוי אלקותו ית' בעולם הזה התחתון, באופן של דירה, וא"כ הרי זה מחייב שישנו ענין ה"אכילה" למעלה שעל ידה "הקב"ה ממלא את העולם" באופן של "חיבור" וגילוי — והרי לכאורה (ש"אכילת") הקרבנות יש בהם גם "צורך" כביכול למעלה — ת"ל "אם ארעב לא אומר לך", היינו שאין הכרח, כביכול, בשביל ענין ה"אכילה" למעלה ש"אומר לך — כי לי תבל ומלואה", ואין הכרח שענין ה"אכילה" יבא דוקא ע"י עבודת הקרבנות של בנ"י[49], אלא שענין ה"אכילה" שע"י הקרבנות הוא לטובת ולתועלת האדם.

וזהו שממשיך ומסיים "לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים שנאמר לרצונכם תזבחוהו" — מבאר ומדגיש הנקודה הכללית (וה"המשך) שבדבריו. שמזה ש"אחד הקרבה ואחד הממעיט" לענין ה"ריח ניחוח" שבקרבן ודאי שכן הוא גם לגבי האדם (שכל תועלת ה"ריח ניחוח" שבקרבנות היא בשבילו) בין שהביא "שור הגס" ובין שהביא מנחה, כי לא "לאכילה (של הקרבנות) הוא צריך" ("לרצוני"), וכל תכליתם של הקרבנות היא "לרצונכם" של האדם.

ט. אמנם עם היות שיש להקב"ה, כביכול, "בירה" של "תבל ומלואה כו'", הרי מ"מ צוה דוקא לבנ"י שהם יקריבו "קרבני לחמי", ואף שקודם הציווי — "אם ארעב לא אומר לך", שאינו מוכרח כביכול בזה, מ"מ לאחרי הציווי לבנ"י (שזה עצמו מורה על חשיבותם לפניו — שדוקא להם ציוה) הרי "למעשה ידיך תכסוף"[50], ש"הקב"ה מבקש (ע"י משה — "פקוד בני עלי") שבנ"י יקיימו התומ"צ שכללותם הוא ענין הקרבנות[51] — לעשות מכל עניני העולם קרבן לו ית' — שעי"ז נעשה העולם דירה לו ית'.

(משיחת ו' תשרי, תש"ב)

---

48) תנחומא נשא פט"ז.

49) ראה לקו"ת במדבר (יח, ד) ש"תבל" בגימט' ב"פ ארי' — וקאי על הארי' דאופנים וארי' דחיות. ובמאו"א ע' חיות, דחיתו יער קאי על מלאכים דעשי', ועוף קאי ג"כ על מלאכים (ב"ר פ"א, ג. וש"נ. וראה זח"א מו, ב). וראה לקו"ת שה"ש (סז, א) שבהמות בהררי אלף קאי על מל' שבמל' שיורדת ומסתרת בבי"ע. וי"ל הכוונה שהי' יכול להיות המשכת אלקות בעולם ע"י עבודת המלאכים וכו'.

50) איוב (יד, טו) דעבודה צורך גבוה יעד לאופן ד"תכסוף", נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וראה של"ה שער הגדול (כט, ב ואילך) בארוכה. וראה שמו"ר (פל"ו, ד): למעשה כו' בד' דברים נתאווה כו' — ואולי לכן לא הובא בכ"מ כתוב זה לראי' ד(כל) עבודה צורך גבוה.

51) ראה סידור אדה"ז לג, א.

צו

א. רש"י בפרשתנו מעתיק מן הכתוב[1] את התיבות "אם על תודה יקריבנו" ומפרש: "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו, כגון יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא שהם צריכים להודות שכתוב בהן[2] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם ויזבחו זבחי תודה, אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וטעונות לחם האמור בענין ואינן נאכלין אלא ליום ולילה כמו שמפורש כאן".

וצריך להבין:

א) הלא "תודה" פירושה הודאה סתם — ומנ"ל לרש"י לדייק ש"(אם על) תודה" הכתוב כאן היינו "הודאה על נס" דוקא?

ב) אפילו אם יש לו לרש"י איזה הכרח שאין הכוונה אלא להודאה על נס — מאין דיוקו שנכללים בזה רק ד' נסים אלו ולא יותר? ואם נאמר שהוכחתו מהכתוב בתהילים (שרש"י מביא תומ"י בפירושו) "יודו לה' חסדו" וקחשיב רק ד' סוגי נס — מנ"ל, בפשוטו של מקרא, שכוונת הפסוק דרק על נסים אלו חייבים קרבן תודה — הרי אפ"ל שחייבים על כל הנסים והכתוב מביא דוגמאות מסוגים שונים — דהרי א"א שימנה הכתוב את כל הנסים האפשרים?

ג) גם אם מן הכתוב מוכח שרק על ד' נסים אלו חייבים בקרבן תודה, למה הוצרך רש"י בפירושו כאן (שאינו ס' הלכות) לפרט את כולם, והרי מספיק להבנת פשוטו של מקרא שיביא א' מהם בתור דוגמא (ולרמוז לשאר ג' הנסים בתיבת "וכו'" ולסיים "שכתוב בהן וכו'"), כפי הרגיל בכגון דא בכו"כ מקומות בפרש"י עה"ת?

ד) מהי כוונת רש"י בהוסיפו, לאחר שמפרט את הד' נסים: "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וכו'" — הרי כל זה הוא פשטות פירוש התיבות "אם על תודה יקריבנו גו'"?

ה) ארבעה אלו שצריכין להודות, מביאם רש"י בסדר: "יורדי הים והולכי מדבריות וחבושי בית האסורים וחולה שנתרפא" — ואי"מ: למה שינה רש"י מהסדר "שכתוב בהן" — כלשון רש"י — בתהלים: הולכי מדבריות, חובשי בית האסורים, חולה שנתרפא ויורדי הים?

ואין לומר ששינוי זה בפירש"י הוא מפני שע"פ סברא הפשוטה צ"ל סידור הנסים (או כיו"ב) באופן להקדים מילתא דשכיחא יותר[3], משא"כ בקרא — כי מצינו שאין זה הסדר דשכיח

---

1) ז, יב.

2) תהלים קז, ח. טו. כא-כב. לא.

3) ולהעיר מהכלל שכתבו רש"י כ"פ לפני פ' צו (משפטים כא, כח. כב, יז. כא. כב, ל) "דיבר הכתוב בהווה" (שעד"ז מסתבר לומר גם בנוגע לקדימה בסדר — ובתהלים עכצ"ל שישנו טעם מיוחד שנקטם בסדר אחר. ויתרה מזו מצינו בתהלים (עח) — שמשנה סדר המכות. ועוד).

יותר: דהנה בגמ' הובאו בסדר שונה (מבתהלים וגם מבפירש"י של־פנינו): "יורדי הים הולכי מדבריות ומי שהי' חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא" והקשו ע"ז בתוס'[5]: "ובתהלים לא חשיב כזה הסדר אלא חשיב הולכי המדבר ראשון — (ותירצו) דקרא נקט סדר המסוכנין יותר תחלה וגמרא נקט המצויין תחלה" — הרי שסידורן בר־ש"י אינו בסדר ד"מצויין תחלה" ה־נאמר בגמרא[6].

ולפי"ז יוקשה עוד יותר הסדר בפי־רש"י, מכיון דאינו לא כסדר ה"מסו־כנין יותר תחלה" דבקרא ולא כסדר ה"מצויין תחלה" שבגמרא[7]!

ו) למה נקט רש"י "חולה שנת־רפא" בלשון יחיד, ושאר הג' סוגים — בלשון רבים? נוסף לזה, הרי גם שינה בזה מלשון הגמ': "יורדי הים, הולכי מדבריות (בלשון רבים) ומי שהי' חולה ונתרפא ומי שהי' חבוש בבית האסורים ויצא" (בלשון יחיד). ואדרבא בפשטות מובן דוקא הל' ש־בגמ': מהנוהג שבעולם דאין אדם הולך במדבר יחידי, אלא בשיירא, וכן הוא ב"יורדי הים באניות" שלא יתכן אלא בקבוצת אנשים דוקא[8] — לכן נקטם בלשון רבים; משא"כ חולה וחבוש שע"ד הרגיל — היא צרה הבאה על היחיד, לכן נאמר בלשון יחיד. וא"כ הרי כש"כ שדוקא נוסח זה צ"ל בפירש"י, שהוא לפי פשוטו של מקרא?

ב. הביאור בכהנ"ל: בפ' צו המ־דובר בקרבנות כאלו, שבעיקרם כבר נתפרשו בפ' ויקרא, אלא שבפרשתנו נתוספו בכל קרבן וקרבן עוד פרטים שלא נתבארו קודם; ומה שכתוב בכאו"א "וזאת תורת וגו'" המכוון הוא רק לפרטים נוספים אלו. ע"ד המפורש בפירש"י בתחלת פ' זו עה"פ "וזאת תורת העולה וגו'" — "הרי הענין הזה בא ללמד על הקטר חל־בים ואיברים וכו'", היינו שבשביל פרטים אלו חזר הכתוב לומר "וזאת תורת העולה וגו'"; וכן הוא בשאר הקרבנות, שכוונת הפרשה היא להוסיף בהם פרטים בלתי ידועים עדיין, כ־מפורש בפירש"י בכמה מהם.

אמנם בנוגע לקרבן שלמים איננו מוצאים לכאורה שום פרט נוסף בפ' זו, שהרי לאחר הכתוב "וזאת תורת זבח השלמים אשר יקריב להי'" נאמר מיד: "אם על תודה יקריבנו וגו'" — וא"כ הרי מ"ש "וזאת תורת זבח השלמים וגו'" מיותר הוא לכאורה, והו"ל להתחיל "אם על תודה יקריב וגו'", או כיו"ב.

ושולל רש"י תמי' זו ומפרש "אם על דבר הודאה . . נדר שלמים הללו

---

4) ברכות נד, ב.

5) ד"ה ארבעה.

6) ובדבר שבמציאות פשוט שאין לומר שע"פ פשוטו של מקרא הוא באופן שונה — מכפי שהוא ע"פ הלכה.

7) ולהעיר שגם אי"ז כפי הסדר ברמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ח), ולא כפי הסדר בטור ושו"ע (או"ח רישׁ סי' ריט) וסדר ברה"נ של אדה"ז (פי"ג ה"ב).

8) ולהעיר שהתירו להתפלל קודם זמנו בכדי שלא יצטרך לילך בעצמו בלא שיירא (שו"ע אדה"ז האו"ח סי' פט סעי' ט) וכן התירו לחלל שבת כדי שלא ישאר במדבר יחידי (שם סי' רמח סי"ג־יד). ועוד.

שלמי תודה הן וטעונות וכו'" — כוונתו לומר ש"אם על תודה" בא בהמשך למ"ש "וזאת תורת זבח השלמים", היינו שבפרשה זו בא הכתוב להוסיף עוד סוג ופרט ב"זבח השלמים" עליו דובר בפ' ויקרא — קרבן תודה, שישנם בו כמה פרטי דינים שאינם בשאר שלמים: "טעונות° לחם ה־ אמור בענין ואינן נאכלין אלא ליום ולילה כמו שמפורש כאן"[10].

ופירוש זה מוכח ממ"ש "אם על תודה יקריבנו גו'" (ולא "יקריב" סתם), שפירושו יקריב אותו — "זבח השלמים" האמור בכתוב לפני זה, וכאלו כתוב "אם על תודה יקריב את זבח השלמים", דינו כך וכך.

ומכיון שההוכחה לפירושו היא מ־ תיבת "יקריבנו", וגם הקושיא הנ"ל אינה מתעוררת (על הפסוק "וזאת תורת זבח השלמים") אלא לאחר ש־ באים ל(פסוק שלאחריו) "אם על תודה יקריבנו וגו'" — (כי אז משמע לפום ריהטא שהכתוב מתחיל לבאר קרבן אחר, לא של שלמים) — לכן מפרש רש"י את פירושו (לא על הפסוק "וזאת תורת . . השלמים", אלא) על הפסוק "אם על תודה וגו'"[11].

ג. והנה אף שענין זה הוא עיקר החידוש בפירושו על הכתוב, מ"מ מפרש רש"י בדרך אגב[12] (בתוך דברי הפירוש הנ"ל) גם דבר המובן בפש־ טות בלא פירושו[13] (מצד ההכרח המבואר בדברי רש"י גופא, וכדלהלן), והוא: שהחיוב להביא קרבן תודה הוא רק על ד' נסים אלו [ומטעם זה אין רש"י מפרשו בדיבור בפ"ע (כה־ כלל (המדובר כ"פ) שבמקום שמפרש בתיבה אחת ב' ענינים נפרדים, מעתיק רש"י אותה התיבה פעם נוספת כדי לחלק בין ענין לענין) — כי באמת מובן הוא מעצמו, ורק בדרך אגב מפרשו[14]].

---

9) ומפרט רש"י דינים אלו בתחלת הענין — ע"ד פי' בשאר הקרבנות שבפ' זו — שמפרט בתחלת הפ' הדינים שניתוספו בהפרשה.

10) ומ"ש רש"י "נדר שלמים הללו" אף שחובה היא — י"ל: החיוב הוא לאחרי שנעשה הנס — אבל מצינו שיעקב אבינו נדר להביא קרבן (בתור הודאה) עוד בהיותו בהעת צרה, כמ"ש (ויצא כח, כ) "וידר יעקב נדר לאמר אם וגו' והאבן הזאת אשר שמתי יהי' בית אלקים" (וכ"ה ביונה (ב, י): "ואני בקול תודה אזבחה לך אשר נדרתי אשלמה וגו'" — ובכ"מ) — לכן (מכיון ש־ע"ד הרגיל כן הוא) כותב רש"י "נדר" כי בודאי נדר הקרבן עוד לפני זה. [ועפ"ז יש להוסיף רמז בהתיבה "יקריבנו" (ולא "יקריב" סתם) — אותו שכבר נדר].

11) ומה שחוזר עוה"פ "אם על אחת מאלה" [דלכאו' הרי כבר כתב בתחלת דבריו "אם על דבר הודאה וכו'" והול"ל "... תודה — נדר שלמים הללו כו'"], הוא ע"פ פרש"י בכ"מ אפילו בנוגע ללשון הכתוב (ראה וארא ו, כט. וכ"ה בר"פ ויצא ובכ"מ) "הוא הדבור עצמו האמור למעלה כו' אלא מתוך שהפסיק הענין כו' חזר הענין עליו להתחיל בו".

12) וגם בכדי שלא לטעות בכמה מה־ פרטים — כדלהלן בפנים.

13) וכדמוכח מלשון רש"י: "אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון . . שהם צריכין להודות וכו' " — היינו שזהו דין הידוע כבר (דאל"כ הול"ל בלשון חידוש "הם צריכין להודות" (בלא ש"ן)).

14) וע"ד המבואר בלקו"ש חי"א ע' 29 סעי' ה' בנוגע לפרש"י (וארא ח, יז) "כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא".

וההכרח לזה: מובן בפשטות (וכ"ה ע"ד ההלכה והדרש [15]) שתמיד צריכים להודות להקב"ה על כל הטוב שהוא גומל לכל יחיד ויחיד, כי כאו"א מבנ"י מאמין בה', ויודע שכל מה שיש לו, גם אם בא לו בדרך הטבע, הרי זה בא מהקב"ה [16] — וכדברי אברהם אבינו לכל העולם "ברכו למי ש־אכלתם משלו סבורים אתם שמש־לי אכלתם — משל מי שאמר והי' העולם אכלתם" [17]. וכמו שיש להודות לכל נותן מתנה טובה יהי' מי שיהי', על אחת כו"כ שחייבים להודות ל־ממה"מ הקב"ה על מתנותיו הרבות לכל או"א בכל יום תמיד. ולכן סידרו חז"ל להודות ולהלל ולשבח להקב"ה בכל יום ויום בתפלות וברכות וכו'. ודבר זה מצינו בסיפורי התורה כמה וכמה פעמים (גם לפני פ' צו) אפילו רק על הבשורה שייטיב, כגון: "ויבן שם מזבח לה' וגו'" [18], ופרש"י: "על בשורת הזרע ועל בשורת ארץ ישראל"; וכן "ויאמן העם וגו' ויקדו וישתחוו" [19]. וכיו"ב עוד רבות פעמים.

עפ"ז נמצא, לכאורה, שכל אחד מבנ"י יתחייב להביא קרבן תודה בכל יום ויום (או כ"פ ביום) — והרי זה דבר בלתי מתקבל על הדעת, ואפילו

15) כמארז"ל (ב"ר פי"ד, ט): "על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך לקלס לבורא כו'".

16) ראה תוס' (ד"ה אמונת — שבת לא, א) בשם הירוש' שיהודי "מאמין בחי העולמים וזורע" (וראה לקו"ש ח"א ע' 216, 240).

17) פרש"י וירא כא, לד.

18) לך יב, ז.

19) שמות ד, לא.

את"ל שמספיק אחת בשנה על כל השנה — ג"ז הוא חידוש גדול ש־היתה התורה צריכה לפרשו.

לכן גם בפשוטו של מקרא מוכרח לומר שלא על כל הודאה חייבים קרבן תודה, כ"א על הודאה שאינה רגילה (ולכן גם אינו יוצא בברכה — כמו שיוצא בנוגע לאכילה (הבאה ע"י שנתברך בפרנסה וכו')) — היינו ש־התודה באה רק "על דבר הודאה על נס שנעשה לו".

אבל עדיין אינו מובן: הרי כבר מסופר לפני זה שבמשך הארבעים שנה [20] שהיו ישראל במדבר נתן להם הקב"ה בכל יום לחם מן השמים באופן נס', כמ"ש [21] "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו'"; כן הי' להם בארה של מרים, כמפורש [22] "והכית בצור ויצא ממנו מים ושתה העם"; וכן הי' להם ענן תמיד לשמרם מכל העינים הבלתי רצוים, כמ"ש רש"י [23] "צא והלחם — צא מן הענן והלחם בו"

20) בשלח טז, לה.

21) שם, ד.

22) שם יז, ו. ובפשטות שתו ממים אלו כל ימי היותם במדבר, כי לא מצינו שילונו בנ"י בשביל מים (עד מיתת מרים) אף שלפנ"ז התלוננו ע"ז ב' פעמים (שם טו, כד. יז, ב). וגם: הרי מפורש ברש"י (חוקת כ, ב) "מכאן שכל מ' שנה הי' להם הבאר בזכות מרים" [ומל' זה מובן שהחידוש בפרש"י שם הוא שהי' להם הבאר בזכות מרים, אבל על עצם מציאות הבאר במשך הארבעים שנה כבר ידוע. וכמובן גם מדיוקו של רש"י "הבאר" (בה"א הידיעה): שהבאר ש־ידוע כבר שהי' להם במשך מ' שנה — באה להם בזכות מרים].

23) שם, ט.

— שכל אלו ה"ה נס[24]. ואם על כל נס מחוייבים להביא קרבן, נמצא שכל אחד ואחד מיותר דס' ריבוא מישראל בהיותם במדבר — נתחייבו (ובמילא — גם הקריבו) קרבן תודה בכל יום ויום — דבר שאין לאומרו כלל.

לכן מוכרח לומר שלא על כל נס חייבים בקרבן תודה, כ"א על נסים מסוימים — ומכיון שבכתובים "יודו להי' חסדו וגו'" שבתהלים מובאים כמה סוגי נסים, ומפרש שם "ויזבחו זבחי תודה", הרי מובן שזהו בדוקא — שקרבן תודה מביאים רק על ה־נסים המפורשים שם.

ז. א. מאחר שמוכרח לומר שלא על כל נס מביאים קרבן תודה, כ"א רק על נס מיוחד; ואף שבכתובי החומש לא נתבאר על איזה נס מבי־אים את הקרבן — הרי מכיון שב־תהלים נתפרשו כמה נסים, מסתבר לומר (שאינם רק בתור דוגמא בעלמא, אלא) שהם בדוקא, שרק על נסים הללו מביאים קרבן תודה [ובפרט שנקט ארבעה נסים — ולא א' או ב' לדוגמא].

ואעפ"כ אין רש"י מסתפק בהביאו הכתוב מבלי פירוט הדברים, כי כתוב זה "ויזבחו זבחי תודה" נאמר בפירוש אצל חולה שנתרפא, והי' מקום לומר שקאי רק על חולה שנתרפא — לכן מפרט רש"י שבכל הד' המובאים שם חייבים קרבן תודה[25]. וגם לא די שיכתוב "חולה שנתרפא וכו'"[26], כי מזה היינו למדים להוסיף רק מה שכתוב לאח"ז, היינו יורדי הים ולא יותר — ובמילא הרי צריך להוסיף גם זה שלפניו "הולכי מדבריות וכו'", א"כ הרי בכל אופן יצטרך להזכיר כל הד' ("הולכי מדבריות וכו' חולה שנתרפא וכו'") — לכן כותב רש"י בפירוש כל הד' שצריכים להודות[27].

ד. והנה מאחר שרש"י מפרט כל הד' נסים, הנה צריך הוא לפרטם דוקא בסדר שמביאם:

בפשטות מובן שכאשר מטילים על האדם איזה חיוב בקשר למאורע מ־סוים, הנה אם "בדידי' הוי עובדא", נקל לו ביותר להבין פרטי הענין, טעם החיוב וכו'[28]. עפ"ז מובן שכאשר הגידו לבנ"י החיוב להביא קרבן תודה

---

24) ואפילו את"ל (בדוחק עכ"פ) בנוגע להענן והבאר שמכיון שהיו לבנ"י כל הזמן בלי הפסק, אין לחייבם בקרבן תודה כ"א בההתחלה (אף שהבאר והענן היו הולכים עמהם — שג"ז נס) — הרי במן ראו כמה נסים בכל יום.

25) וההכרח לזה — דאין טעם וסברא לחלק בין הנסים המובאים שם כיון שעל כולם נאמר: הודו להי' גו' גאולי ה' גו' (אבל רש"י בפירושו — מפרטם כדי שלא ליתן מקום לטעות).

26) ומובן שאין לכתוב "חולה שנתרפא וכיו"ב" — כי אז אפ"ל שהפי' הוא כיו"ב דחולה ד"כל אוכל תתעב נפשם".

27) ועו"ל: אחר פרשה זו כתוב (פסוק טז) "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו גו'" ופרש"י: "שלא הביאה על הודאה של נס". ולכאורה למה הקדימה תורה פ' תודה לפ' זו — והרי כלל הוא בפרש"י (נסמן לעיל הערה 3) "דיבר הכתוב בהווה", ובפשטות הרי הודאה על נס אינו "הווה" כ"כ כמו אם מביא סתם נדר או נדבה? לכן מפרט רש"י שבההודאה על נס נכללים כל ד' סוגים אלו, ולכן י"ל דשכית יותר מנדר או נדבה סתם.

28) ראה פרש"י שלח יג, כט.

על נסים מסוימים, הנה מסתבר לומר שלראשונה אמרו ע"ד החיוב על אותו הנס שאירע להם בעצמם. כן מובן שאם נעשו להם כמה מהנסים שעליהם חייבים קרבן תודה — צריך להזכירם ע"פ הסדר שנעשו להם, ורק אח"כ להגיד חיוב קרבן על נכ ש(עדיין) לא נעשה אתם.

והנה מהד' נסים שעליהם חייבים קרבן תודה נעשו לבנ"י שלשה — ובהסדר שמונה אותם רש"י:

עברו את הים, אח"כ הלכו במד־בר *[28] ואח"כ גזר הקב"ה עליהם להיות סגורים במדבר

[(רק בניהם יצאו ממנו לאחרי) ארבעים שנה. [וידעו מזה — ע"פ פרש"י [29] עה"פ *[29] „תביאמו ותטעמו וגו'". ואף שאומר „נתנבא משה שלא יכנס (ולא „יכנסו") לארץ", הרי אח"ז שרו כן כל בנ"י כנאמר ישיר משה ובנ"י. אבל כ"ז הוא לפלפולא ולחי־דודא, כי מסתבר לומר בפרש"י שם (כדמשמע מפשטות הכתובים) שאף שנתנבא משה „לא ידע מה ניבא" [30].

*28) כי איתם הי' בקצה המדבר (בשלח יג, כ). וראה מסעי (לג, ח).

29) אאפ"ל שידעו זה ממש"נ בבשלח (טו, לה): מ' שנה עד בואם אל ארץ נושבת — כי עכצ"ל דמשפרש"י (משפטים כד, ז) דבספר הברית הי' כתוב „מבראשית ועד מ"ת", אין כוונתו לכתובים כגון הג"ל, שהרי מפורש בהתחלתו: ובנ"י אכלו (ל' עבר) את המן מ' שנה גו' — דמוכח שנכתב בסוף מ' שנה (אלא שהעמידו משה אז בפרשה שלו — פ' המן. וע"ד וישלח לב, לג. שם לו, לא. ועוד. ואכ"מ).

*29) בשלח טו, יז.

30) ראה מפרשי רש"י שם. והוא ע"ד פרש"י מקץ (מב, א). ולהעיר ג"כ מפרש"י בא (י, י).

31) עפ"ז יומתק* למה לא כתב רש"י „יזרדי הים באניות" כלשון הכתוב, כי הרמז והכוונה בזה היא לקרי"ס, שלא עברו את הים באניות.

32) עד"ז יש לבאר למה נקט כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה ברוך הגומל (ב') תרפ"ז (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א ע' 368) הד' שצריכים להודות לא כסדרם בגמ' ופוסקים ולא כפ־רש"י, כ"א מתחיל ב„חולה שנתרפא וחבוש שיצא מבית האסורים" — כי מונה אותם כפי הסדר שאירעו לו אז.

33) והטעם למה ב„חולה" מוסיף רש"י „שנתרפא", דלא כבשאר הג' שאינו כותב „שעלו" וכיו"ב — כי כאן איירי בהקרבת קרבן תודה שצ"ל בביהמ"ק, ומובן מעצמו שא"א להביא קרבן בהיותו בים וכו', משא"כ בחולה מקום לומר שתיכף שישנה קצת הטבה מביא קרבן תודה — לכן מוסיף

*) אבל אינה קושיא, כי מובן שיורדים בים ע"י אניות — ולכן אין צריך רש"י לפרשו.

וא"צ לכ"ז כי פשוט] — שכאשר נאמר לבנ"י שיתעכבו במדבר סיני מ' יום עד רדת משה מן ההר — הרי הרגישו בעצמם מעין „חבוש בחשך וצלמות" כו'].

ולכן מובן שנאמרו לבנ"י בהסדר: „יורדי הים [31] והולכי מדבריות וח־בושי בית האסורים" ואח"כ אמר להם הסוג הד' — שלא אירע להם: „וחולה שנתרפא", שגם על זה חייבים בקרבן תודה [32].

עפ"ז מובן ג"כ למה כותב רש"י ג' הענינים הראשונים בלשון רבים, והרביעי בלשון יחיד — כי ג' הנסים הראשונים אירעו לכל בנ"י, משא"כ הסוג הרביעי [33].

אולם אין הכוונה בזה שהם בעצמם נתחייבו להביא קרבן תודה על נסים אלו שאירעו להם, דהרי בהמאורעות האלו כפי שהיו אצל בנ"י אז, לא הי' בהם שום חשש סכנה, דהרי הלכו "ע"פ הוי' " — "והוי' הולך לפניהם גו' לנחותם הדרך" *[33], ובודאי שא"א שתהי' בזה איזו סכנה — אלא שע"י המאורעות שאירעו להם, מובן הי' להם שבדרך הטבע במצב דומה — יש בזה סכנה, ולכן היציאה ממצב זה מחייבת קרבן תודה.

ה. אמנם לכאורה אינו מובן: הרי היותם במצרים הי' כעין "חבושי בית האסורים" [34], ועל פי זה הול"ל לרש"י "חבושי בית האסורים" בראשונה, כי יציאת מצרים הרי היתה תחלה לכל, לפני קרי"ס.

[ואף שעל יציאתם ממצרים לא היו חייבים קרבן תודה גם אם היתה ארץ מצרים בית האסורים, כי משם יצאו עוד לפני הציווי דהבאת קרבן תודה*[35], ובמילא עדיין לא חל עליהם חיוב [36] קרבן תודה (וכן בקרי"ס) [37], מ"מ הרי כאמור, אין הכוונה כאן שעל מה שאירע להם חייבים הם בקרבן תודה, כנ"ל, כ"א רק להבינם בנקל המצב וכו'].

ויובן בהקדם להמתיק [38] לשון רש"י "(וחבושי) בית האסורים" — דלכאו' הי' מספיק אם הי' כותב "חבושים"

רש"י "שנתרפא" (וכדמוכח בקרא "ישלח דברו וירפאם"), שרק אז חייב בקרבן תודה; משא"כ בגמ' ובפוסקים שאירי בנוגע לברכת הגומל, הרי גם בחבוש צריכים לפרש "שיצא", דאל"כ יש מקום לומר שגם בהיותו בבית האסורים, אם הקילו משפטו מעליו קצת, צריך לברך ברכת הגומל, משא"כ ביורדי הים והולכי מדבריות גם בנוגע לברכת הגומל אין צריך לפרש, כי בד"כ נמצאים באותה הסכנה כל משך זמן היותם במדבר ובים. ואכמ"ל.

*33) בשלח יג, כא.

34) להעיר מפרש"י עה"פ מוציא אסירים (תהלים סח, ז. וכן בפרש"י בא יג, ד. והוא ממכילתא ותנחומא שם) דקאי על בנ"י במצרים.

*34) ומובן שאי"ז שייך להשאלה דאם א' בסכנה בזמן שאינו במצות ויצא מהסכנה בזמן שמתחייב במצות (נתגדל או נתגייר וכו') אם הולכים בתר זמן הסכנה ופטור מקרבן תודה, או בתר זמן היציאה וחייב בק"ת — כי בנדו"ד גם היציאה היתה בזמן הפטור.

35) מה שצוה הקב"ה לנח (נח ז, ב) "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה וגו'" ופרש"י "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו" (וכ"ה בפרש"י שם ח, כ) אינו מוכרח לומר שזהו ציווי דקרבן תודה — וי"ל שבעיקר הי' בזה היתר נטילת נשמה דבהמה בשביל קרבן (ואעפ"כ הי' צריך להההיתר ד"לכם יהי' לאכלה" (נח ט, ג), כי היתר זה הי' רק להקרבה ולא לאכילה). ועוד (ועיקר): לא מצינו שזה יהי' ציווי לדורות. — ועפ"ז מובן הא ד"לא הקריב (אברהם) לפניך פר אחד כו' " (רש"י וירא כב, א).

36) בנוגע להיציאה משאר הגליות (וכן גלות זה האחרון) י"ל דבכלל אין שייך חיוב דקרבן תודה (כחבוש בביהא"ס) — כי רק כלל ישראל (כצבור) חבושים בגלות, משא"כ כל יחיד בפ"ע. ועצ"ע בנוגע ליציאה מבבל (כתובות קי, סע"ב) — ואולי שאני דחבוש מפני העשה. וראה בפנים שבלא"ה י"ל דאין חיוב כי אינו באופן של "יושבי חושך וצלמות". ולהעיר מעזרא ח, לה. הוריות ו, א. ואכ"מ.

37) קושיא ממש אינה — כי גם בש"ס מצינו: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים (ברכות ה, ב).

סתם[38], ומעצמו הי' מובן שהכוונה לחבושי בית האסורים?

אמנם רצונו של רש"י בזה לדייק שדוקא חבוש בבית האסורים מחוייב להביא קרבן תודה, משא"כ חבוש בבית וכיו"ב. ומקורו מפשטות הפסוק בתהלים שם — שמזכיר כאן: "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל" — דמפורש שרק חבושים במקום "חושך וצלמות"[39] חייבים בקרבן תודה.

עפ"ז מובן שא"א למנות "חבושי בית האסורים" בתחלה וירמוז למצרים, כי היותם במצרים לא נחשב כ"בית האסורים" לחייבם בקרבן תודה, כי לא היתה ישיבתם שם באופן של "יושבי חושך וצלמות"; אדרבא ישבו בארץ גושן "טוב ארץ מצרים"[40] וכו', ומה שעבדו בהם בפרך, הרי זהו ענין לעצמו [ואינו מהד' שעליהם צריכים להודות], ולא נעשית עי"ז ישיבתם במצרים כחבושים בבית האסורים (מקום של "חושך וצלמות"). משא"כ המדבר, הרי הוא מקום סכנה, כמ"ש[40] "במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים"[40*],

ולכן מובן שהסגור במדבר ואינו יכול לצאת ממנו ה"ה מה"יושבי חושך וצלמות"[41].

ו. אמנם יש להקשות על הנ"ל ממ"ש אדמוה"ז בשלחנו*[42]: "נוהגין במדינות אלו שהג' מצות של מצוה הן נעשין מעשרון א' קמח כעין לחמי תודה שהיו ג' חלות נעשות מעשרון א' וכו' לפיכך אנו עושין ג"כ ג' מצות לעשרון זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורין חייב להביא תודה ואנו בפסח יצאנו מבית האסורין משעבוד מצרים לפיכך אנו עושין זכר ללחמי תודה" — הרי שגם מצרים נחשבת כבית האסורים המחייב קרבן תודה[43]?

אבל באמת כד דייקת שפיר הקושיא היא לאידך גיסא: הרי אדמוה"ז פוסקי' ש"מי שהי' חבוש בבית האסורים על ידי עסקי נפשות ויצא או על עסקי ממון אם הי' מעונה בכבלי ברזל" חייב בברכת הגומל [וכן הוא בחיוב קרבן תודה, כי המקור לחייב ד' אלו

---

38) משא"כ בפרש"י שבתהלים (קז, י) דנקט ל' דקרא שם "אסורים" — מוכרח להוסיף "בבית הסוהר" — דאי לאו הכי יל"פ אסירי כבלי ברזל — כסיום הכתוב שם.

39) וצ"ע (להלכה למעשה) בדין חבוש על עסקי נפשות במאסר בייתי — דאולי אפ"ל דלהיותו נוגע בנפש ה"ה יושב ב"צלמות". ועיי"ש שער הכולל פכ"ב.

*39) ויגש מה, יח. ובפרש"י.

40) עקב ח, טו.

*40) ואף שפסוק זה כתוב לאחר פ' צו — מ"מ מובן בפשטות שעד"ז הוא במדבר.

41) ומובן שלא הי' אפשר להביא דוגמא לחבושי בית האסורים מזה ש"גבוכים הם בארץ סגר עליהם המדבר" (בשלח יד, ג) שהכוונה בזה היא "כלואים ומושקעים" (פ' רש"י שם) מל' בית הכלא* — כי זו היתה טעותו של פרעה, אבל באמת לא היו כלואים כלל.

*41) סי' תנח סעי' ה. וכ"ה ברמ"א סי' תעה סעי' ז.

42) וע"ד הנ"ל הערה 6 שבדבר שבמציאות אין לחלק בין פשוטו של מקרא לדרך ההלכה — אף שאינו דומה לגמרי.

43) סדר ברכת הנהנין סי"ג ה"ב.

---

*) ההכרח לפי' זה הוא מסיום הכתוב "סגר עליהם המדבר".

בברכת הגומל הוא מזה שאלו הם החייבים בקרבן תודה [44] — וא"כ איך אפ"ל שמצרים היתה בית האסורים והרי ישבו בארץ גושן וכו', וכנ"ל?

ז. וי"ל בזה בהקדים עוד קושיא: אדמוה"ז כותב [45]: "ונוהגין במדינות אלו שלא לאומרה (מזמור לתודה) ב־שבת ויו"ט מפני שאין תודה קריבה בהן, וכן בימי הפסח אין תודה קריבה משום חמץ שבה וכן בע"פ וכו'", הרי מפורש שאין לעשות זכר לקרבן תודה בפסח אפילו ע"י דיבור וכו', וא"כ איך "נוהגים במדינות אלו" לעשות פעולה זכר לקרבן תודה ב־ליל פסח?

והרי הדברים ק"ו: טעם הדעה שצריכים לומר מזמור לתודה גם ב־שבת ויו"ט ופסח וכו' מפורש בטור [46]: "דליכא למיחש דילמא אתו להקריבה כשיבנה ביהמ"ק, דלא טעו אינשי בהכי", ומפרש בב"י [47]: "משום דמזמור זה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא בשם הודאה", ובב"ח שם: "וניתקנה משום דארז"ל [48] כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה, על כן אין צריך למנעו" — הרי משמע שהסוברים שאין אומרים אותו בשבת ויו"ט ופסח וכו' דעתם שניתקנה לשם קרבן תודה

— וכן משמע לכאורה דעת אדמוה"ז, דהוא כותב [49]: "צריך לומר פ' הקרבנות מעומד וכן מזמור לתודה דוגמת הקרבתן שהיתה מעומד"; ובנוגע לפ' הקרבנות מפרש [50]: "אמרו חכמים [51] כל העוסק בתורת עולה כאלו הקריב עולה וכו' לפיכך טוב לומר בכל יום פ' העולה ומנחה ושלמים ותודה [52] וחטאת ואשם ודאי ואשם תלוי וקרבן עולה ויורד וכו'". הרי משמע שגם אמירת מזמור לתודה היא לפי ש"כל העוסק בתורת עולה וכו'"; ולפי זה

---

44) רא"ש פ"ט דברכות ס"ג.

45) סי' נא ס"א. סתכ"ט סי"ג.

46) סי' נא.

47) סי' רפא.

48) נסמן בביאור הגר"א סי' נא סעי' ט.

49) מהדו"ק סי' א סעי' יד.

50) שם סעי' יא.

51) סוף מנחות.

52) ואין הכוונה בפ' תודה למזמור לתודה (כי אין זו פרשת תודה) — כ"א הכוונה להפרשה דילן. וכדמוכח עוד יותר מזה ש־במהדו"ב (שם ס"ט) קורא בשם "פ' הקרבנות" גם לפ' תודה. וכאן הרי כותב "פ' הקרבנות" ואח"כ מוסיף "וכן מזמור לתודה". [ודוחק לומר שגם זה א' מהחילוקים בין מהדו"ק ומהדו"ב]. ועפ"ז (שבפ' תודה אין הכוונה למזמור לתודה) י"ל שמ"ש במהדו"ב (שם) "אבל אצ"ל מעומד כמו הכהן שהי' עובד מעומד מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן", וחזר בו ממ"ש במהדו"ק שצריך לומר פ' הקרבנות מעומד — הרי זה רק בנוגע לפ' הקרבנות, אבל לא בנוגע למזמור לתודה, כי ע"פ הנ"ל לא הוזכר שם במהדו"ב מזמור לתודה כלל. ואף שלכאורה הטעם שייך גם בנוגע למזמור לתודה, מ"מ ע"פ מש"כ לקמן בפנים שאין טעם אמירת מזמור לתודה כדי שיהי' כאילו הקריב קרבן תודה, כ"א "לפי שכל השירות וכו'", ורק לפי שזה עכ"פ מזכיר על הקרבן תודה לכן צריכים לאומרה מעומד (להמהדו"ק), א"כ אין לדייק בזה "אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב לו הכהן", דהרי גם מה שהוא אומר מזכיר על (כללות הקרבן, ובמילא גם על) הקרבת הכהן.

מובן הטעם שפוסק שאין אומרים אותו בשבת ויו"ט ופסח וכו'.

אבל באמת אינו כן, כי מפורש כותב אדמו"ז [53]: "ויש מקומות שנוהגין להוסיף וכו' מזמור לתודה לפי שכל השירות עתידין להיבטל חוץ ממזמור לתודה, ולכן יש למשוך אותה בנגינה" — הרי שגם הוא דעתו שלא ניתקנה לשם קרבן תודה, כ"א "לפי שכל השירות וכו' " — וא"כ למה פוסק שאין לאומרה בשבת ויו"ט ופסח וכו' [54]?

ומוכרח לומר סברתו שאף שאין אומרים את המזמור לשם קרבן, מ"מ מכיון שמזכירים ע"י האמירה את ה"קרבן תודה [55], אין לאומרו בזמן שלא הקריבו קרבן תודה בזמן שביהמ"ק הי' קיים — ומטעם זה סובר ג"כ (במהדו"ק עכ"פ [56]) שצריכים לאומרו מעומד, מכיון שמזכיר עכ"פ את קרבן התודה —

וא"כ, אם אין לומר בפסח בדיבור מזמור כזה המזכיר בדרך אגב את הקרבן תודה [אף שלא ניתקן בשביל

---

53) סי' נא סעי' א.

54) בנוגע להמחבר, שגם הוא מביא (סי' נא ס"ט) המארז"ל "שכל השירות וכו'" יש לומר שאע"פ כן סובר שאין לאמרו בשבת ויו"ט ופסח וכו' (ואין מן ההכרח לומר שהרמ"א חולק עליו בזה), כי הוא כותב: "מזמור לתודה יש לאומרו בנגינה שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה", היינו שזהו טעם למה צריכים לאומרו בנגינה, ולא איירי בטעם אמירת מזמור לתודה בכלל — ואולי סובר שהוא לשם קרבן תודה, ולכן אין לאומרה בשבת ויו"ט ופסח וכו'. וכ"מ קצת ממש"כ בב"י שם: "כתוב בספר א"ח שמזמור לתודה מצוה למשוך אותו בנגינה ולנגן כדאמרינן כל השירות וכו' ", היינו שזהו רק טעם לזה ש"מצוה למשוך אותו בנגינה". ומוכח כן מההמשך שם בב"י דכתב עוד בא"ח דבשבת אומר מזמור שיר ליוה"ש כו'. — אלא שבשו"ע לא רצה להכריע בזה ויל"ע בכללי השו"ע.

— משא"כ בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן הרי ענין זה שצריכים "למשוך אותה בנגינה" הוא באופן של "עוד ענין" הנמשך מזה "שכל השירות וכו'", אבל עיקר טעם הבאת מארז"ל זה הוא כטעם לאמירת מזמור לתודה בכלל *.

*) ומוכרח לומר כן, כי זהו כל המשך הסעי' שם: מתחיל ש"תקנו לומר פסוקי דזמרה בכל יום וכו'" ואח"כ מפרש "ולמה בחרו במזמורים אלו וכו'" והולך ומפרש טעם אמירת כל המזמורים, וכשמביא שיש מקומות שמוסיפים מזמור לתודה, צריך הוא לפרש גם טעם אמירת מזמור זה — הנה הוא מפרשו ע"פ המארז"ל "כל השירות וכו'" (ורק מוסיף שמטעם זה צריכים ג"כ "למשוך אותה בנגינה").

---

55) בפרט לפרש"י תהלים (ק, א): "מזמור לתודה — להודי, לאומרו על זבחי התודה" [וכ"ה בתוד"ה מזמורא (ע"ז כד, ב). תנחומא ס"פ נח. וראה פרש"י שבועות (טו, ב). אבל ראה ירושלמי שבועות (פ"א סה"ה) שהוא ע"ש "והתודה עליו"] — הרי בודאי ש(אף שאין זה במקום קרבן תודה, מ"מ הרי) זה מזכיר עליו, מכיון שעל קרבן זה אמרו מזמור זה.

וי"ל שזוהי כוונת האבודרהם (בסדר שחרית של שבת) במ"ש "בצרפת נהגו שלא לומר בשבתות וימים טובים מזמור לתודה לפי שאין מביאין קרבן תודה בשבת, ואמרינן בשבועות כי על קרבן תודה היו אומרין אותו וכו'" — היינו (שאין זה במקום קרבן תודה, כ"א) שמכיון שאמרו זה על קרבן תודה ה"ז מזכיר עליו. וראה מגן גבורים סי' נא ס"ק יו"ד.

56) אבל ראה לעיל הערה 52.

זה], על אכו"כ שאין לעשות פעולה שהיא זכר הקרבן תודה ממש — וא"כ איך עושים הג' מצות בליל פסח מ־עשרון אחד, זכר לקרבן תודה[57]?

ח. ויובן כ"ז בהקדים דמקור דין זה לעשות השלש מצות מעשרון א' הוא בכלל מהרא"ש[58] והמרדכי[59]. אמנם טעמם של הרא"ש והמרדכי שונה זמ"ז:

בהרא"ש — שצריכים ג' מצות בליל פסח כדי שתהיינה ב' שלימות כבכל יו"ט ומוסיף עליהם פרוסה כדי ש־תהי' לחם עוני, ואח"כ מוסיף: "ונהגו באשכנז ובצרפת לעשות מעשרון אחד זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית ה־אסורין מביא לחמי תודה ולחמי תודה באין ג' מינין של מצה (חלות) רקיקין ורבוכה, ושלש חלות עושין מעשרון א' וכו'".

אולם המרדכי כותב: "לכן צריך שלש מצות זכר ללחמי תודה כדאמרי' ד' צריכין להודות כו' ובלחמי תודה היו ג' מיני מצה, ואע"ג דבלחמי תודה היו ארבעים חלות, מ"מ אם אפאן בדיעבד ד' חלות יצא, והשלשה היא ממצה והד' מחמץ".

הרי שחילוק בין הרא"ש ומרדכי: על דין שלוקחים ג' מצות כותב ה־רא"ש טעם אחר, וטעם זכר לתודה הוא רק על זה שג' אלו עושים מ־עשרון אחד. משא"כ להמרדכי הרי זהו הטעם לג' מצות[60].

ועפ"ז לפענ"ד אין לומר כמ"ש ה־קרבן נתנאל על הרא"ש, דמקשה על הרא"ש, "ואע"ג דבלחמי תודה יש ארבעים חלות ולמצה מגיע שלשים", ומתרץ, "מ"מ אם אפאן בדיעבד ד' יצא, כדאיתא בנדרים דף יב, נמצא על שלשה מיני מצה שלש חלות" ומציין להמרדכי.

אמנם עפ"י הנ"ל — מעיקרא לא קשה על הרא"ש, כי לדעתו צ"ל ג' מצות מטעם אחר, אלא שג' אלו עושים מעשרון אחד כמו שהיו עושים ג' לחמי תודה. וגם אם הדין של שלשים למצה הי' מעכב בדיעבד — ג"כ מובנים דברי הרא"ש, כי לדעתו הזכר לקרבן תודה אינו במספר המצות, אלא בכמות הקמח, היינו שכמות הקמח (ש־ממנו עושים ג' המצות בפסח) שוה הוא לכמות הקמח (שממנו עושים ג' מצות) בקרבן תודה אבל אין הזכר למספר המצות של קרבן תודה. משא"כ להמרדכי שהזכר לקרבן תודה הוא במספר הג' מצות, הרי אם בדיעבד מעכב דין שלשים, אין מקום למספר

---

57) ואין לתרץ שמכיון שהזכר הוא רק להמצות שבזה לכן מותר, דהרי מבואר ב־פנים שאם זה מזכיר את הקרבן תודה אין לאומרו אז. ועוד: א"כ למה לא נאמר גם מזמור לתודה זכר להמצות שבזה.

58) ערכי פסחים סי' ל.

59) סוף פסחים.

60) וכן מוכח ג"כ מהגהות מיימוני (הל' חו"מ פ"ח ה"ו), שגם הוא כותב שהזכר לקרבן תודה הוא מה שעושים הג' מצות מעשרון א', ובנוגע לטעם ג' מצות בכלל, כותב טעם אחר: לפי שנותנים אחד מכל מין לכהן (הרי נותנים לכהן ג' מצות). [אבל מובן שההפרש שבין טעם הרא"ש לטעם המרדכי שנתבאר לקמן, אין שייך למ"ש להגה"מ, כי אף שסובר כהרא"ש, מ"מ גם לטעמו בנוגע לג' מצות, עושים הזכר לקרבן תודה בגלוי].

ג' מצות.

ועוד: איך אפ"ל שלהרא"ש הטעם שעושים הג' מצות מעשרון אחד הוא לפי שאם אפאן בדיעבד ארבעה יצא, דהרי דין זה הוא דוקא אם אפה את הג' מצות מעשרה עשרונים [61], ובנדו"ד הרי עושים את הג' מצות מעשרון אחד. (משא"כ להמרדכי ש־זהו רק טעם ע"ז שצ"ל ג' מצות, ובהזכר ללחמי תודה לא נחתינן ל־כמות הקמח, לא איכפת לן מה שצרי־כים לאפות הג' מצות מעשרה עשרו־נים, כי נוגע רק מספר המצות).

ט. עפ"י הנ"ל מובן שחילוק גדול בין טעם הרא"ש וטעם המרדכי (בנו־גע לענייננו): להמרדכי מספר המצות הוא הזכר לקרבן תודה, הרי עושים בפועל ובגלוי זכר לקרבן תודה, מש־א"כ להרא"ש מספר המצות הוא מטעם אחר, אלא שעושים ג' אלו מכמות מסוימת של קמח, הרי בגלוי אין ניכר שום זכר לקרבן תודה, כי בגלוי אינה ניכרת הכמות שממנה נעשו הג' מצות.

והנה אדמוה"ז הרי כותב [62] בטעם לקיחת ג' מצות כהרא"ש — "ש־מלבד ב' מצות שלימות שצריך לבצוע עליהן כמו בשאר יו"ט צריך להיות עוד פרוסה אחת משום לחם עני", וא"כ לא ס"ל טעם המרדכי בזה, ולדעתו הזכר לקרבן תודה הוא רק בזה שעושין ג' מצות אלו מעשרון קמח אחד. נמצא שגם שיטת אדמוה"ז היא שאין עושים זכר גלוי לקרבן תודה.

ועפ"ז מובן שאין סתירה לזה מה־פס"ד שאין אומרים מזמור לתודה בפסח, כי מזמור לתודה מזכיר בגלוי את הקרבן תודה, לכן נמנעים מל־אומרו ביום שאין מקריבים קרבן תודה, משא"כ בנדו"ד, מכיון שאין נראה הזכר, לא איכפת לן מה שנרמז בזה בהעלם זכר לקרבן תודה [63].

י. ע"פ הנ"ל, שלדעת אדמוה"ז (הרא"ש) אין הזכר ללחמי תודה זכר גמור — י"ל שמ"ש "ואנו בפסח יצאנו מבית האסורין" הוא ג"כ עד"ז: מצרים ה"ה רק כעין בית האסורים [64] ולא בית האסורים המחייב קרבן תו־דה; ופי' דבריו: "לפיכך אנו עושין ג"כ ג' מצות לעשרון זכר (— רמז בלבד) ללחמי תודה . . ואנו בפסח יצאנו מבית האסורין" (שהוא רק כעין בית האסורים — רמז בלבד ולא ממש בית האסורים המחייב להביא תודה).

ותומתק עפ"ז הוספת אדמוה"ז "משעבוד מצרים" — דלכאו' מכיון שכותב "ואנו בפסח יצאנו מבית ה־אסורין", מהי כוונת ההוספה "משעבוד מצרים"? אלא שרוצה בזה לפרש שאין הכוונה שמצרים היתה בית האסורים ממש, כ"א רק שהיו תחת שעבוד מצרים [65].

---

61) רש"י ד"ה שאפאן — נדה ו, ב.

62) סי' תעה ס"ג.

63) וי"ל (ברוחק עכ"פ) שזהו הטעם מה שמוסיף אדה"ז בסוף הסעיף עוה"פ "לפיכך אנו עושין זכר ללחמי תודה" — דלכאו' מיותר הוא — כי רצונו להדגיש שלפיכך מותרים לעשות זכר ללחמי תודה.

64) ע"ד הפי' במוציא אסירים — ראה הערה 34.

65) ואף שבר"ה בטלה עבודה מאבותינו

יא. ההוראה מהנ"ל:

כל זמן שנמצא אדם מישראל ב־„שעבוד מצרים", בגלות, הנק' בשם „מצרים" [66], הנה למרות כל הטוב וכו' שיש לו, עדיין חבוש הוא בבית האסורים, עד שיש לדמותו (בדרך דוגמא עכ"פ) לבית האסורים של „יושבי חושך וצלמות" המחייב להביא קרבן תודה.

כי באמת כל זמן שהוא נמצא עדיין בגלות, שאז אינו מאיר אלקות בגלוי, הרי האלקות שאצלו הוא כביכול ב־בית האסורים [67] אצל ה„חושך" וה־קליפה שנק' „(צל)מות" [68].

ובמילא מובן שתמיד בכל יום אחכה [69] לו שיבוא ויוציאנו מבית האסורים הרוחני ומבית האסורים הגשמי, ויוליכנו קוממיות לארצנו.

(משיחות חודש ניסן, תשכ"ח)

במצרים (ר"ה יא, ב) — השעבוד לא בטל עד טו ניסן שאז הוציאם „משעבוד לגאולה" (פסחים פ"י, מ"ה).

66) כמארז"ל (ב"ר פט"ז, ה) „כל המל־כיות נק' ע"ש מצרים ע"ש שהם מצירות לישראל".

67) ראה זח"ג (רמז, א).

68) וכמארז"ל (ברכות יח, ב. ב"ר פל"ט, ז. תנחומא ר"פ יתרו. ס"פ ברכה. זח"ב קו, ב) „רשעים שבחייהם קרויין מתים".

69) וע"ד הפי' ביעשה למחכה לו (יש־ע' סד, ג): אינון דדחקין למלה דחכמתא ודייקין לה ומחכאן לה למגדע ברירו דמלה ואשתמודע למאריהון (זח"א קל, ב. נת' בר"ה ואברהם זקן תרס"ו ואילך).

שבת הגדול

א. ידועים דברי השל"ה[1], שפרשיות התורה שייכות הן לעניני הזמן בשנה שקוראין אותן. ועפ"ז גם בנדו"ד — פרשת צו — שבכמה וכמה שנים[2] קוראין אותה בשבת הגדול, יש קשר ושייכות ביניהם.

ויובן זה בהקדים דברי רבינו הזקן בשלחנו[3] בביאור הטעם שהשבת שלפני הפסח נק' שבת הגדול, וזה לשונו:

„שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול, שפסח מצרים הי' מקחו מבעשור לחדש . . ואותו היום שבת הי' . . וכשלקחו ישראל פסחיהם באותו שבת נתקבצו בכורי מצרים אצל ישראל ושאלום למה זה הם עושין כך, אמרו להם זבח פסח הוא לה' שיהרוג בכורי מצרים, הלכו בכוריהם אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש מהם שישלחו את ישראל, ולא רצו, ועשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם, וז"ש למכה מצרים בבכוריהם, וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת, וקראוהו שבת הגדול. ולמה לא קבעוהו בעשירי לחדש סתם בין שחל בשבת בין שחל בחול כדרך שנקבעו כל המועדים, לפי שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית כשחל בחול כמ"ש בסי' תק"פ ע"ש".

וצריך להבין:

א) אדה"ז מדייק „שנעשה בו נס גדול"[4] — היינו שעפ"ז יומתק[5] למה „קורין אותו שבת הגדול". אבל דבר זה גופא דורש ביאור: מהו גודלו של

---

1) ר"פ וישב. וראה ג"כ זח"ב רו, ב.

2) ראה שו"ע או"ח סי' תכח ס"ד: לעולם קורין צו את אהרן קודם פסח בפשוטה.

3) או"ח ריש סי' תל.

4) תהלים קלו, י. וראה מדרש תהלים שם; רש"י ומצו"ד שם.

5) וכ"ה בתוס' (ד"ה ואותו — שבת פז, ב), בטור ר"ס תל (אלא שתוכן הנס — מבארו באו"א — ראה הערה 7)*; משא"כ בשו"ע שם: „מפני הנס (סתם) שנעשה בו". וי"ל: בשו"ע המחבר — מכיון שאין דרכו לבאר טעמי ההלכות, לכן גם בנדו"ד אף שמבאר מדוע „שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול" מסתפק בביאור כללי — „מפני הנס שנעשה בו", משא"כ בטור ושו"ע אדה"ז שדרכם לכתוב ההלכות בטעמיהן (ראה הקדמת „בני הגאון המחבר" לשו"ע אדה"ז). אבל להעיר כי בב"י (שם) כשמביא דברי התוס' מעתיק הלשון „לפי שנעשה בו נס" (סתם). ואולי היתה לפניו גירסא אחרת בתוס'. וצ"ע בדפוסים הקודמים דה"תוס' והטור. — וראה הערה הבאה.

6) דגם אם הי' רק נס סתם יש עילוי בשבת זה לגבי שבת סתם. וראה לקו"א להה"מ (סקכ"ד בהוצאת קהת) ובאו"ת (עה"פ) ד"ה משכו וקחו. וראה ג"כ עבודת הלוי (להרה"צ כו' מהר"א הלוי מסטאראשעלי) ד"ה להבין ענין שבת הגדול.

*) ולהעיר אשר גם בנוגע לחנוכה אמרי אינשי בטעם המנהג שבסביבון חרותות האותיות נ' ג' ה' ש' — כי הם ר"ת: נס גדול הי' שם.

הנס? וגם התועלת שבנס זה לבנ"י לא היתה בזה "גדלות" כלל, שהרי גם לאחרי ש"הרגו הרבה מהם" לא הי' אפשר לישראל (ע"פ טבע) לצאת ממצרים והוזקקו להנס דמכת בכורות וכו', היינו שלא רק שלא היתה בהנס תועלת גדולה לבנ"י, אלא שלכאורה, לא היתה להם בזה[7] שום תועלת[8]?

ב) זה שהתענית שנקבעה ביום דמיתת מרים בכוחה לדחות את קביעותו של זכרון הנס ליום השבת [היינו, אף אם נאמר שקביעות יום הזכרון היתה כמו בקביעות דזכר ליציאת מצרים*[8], בעת שאירע הנס, שבמילא קבעוהו מתחילה בעשירי בניסן[9], ואח"כ (לאחרי מיתת מרים וקביעת התענית) דחוהו ליום השבת] — מובן: מצינו שגדול כחן של התעניות הנזכרות במגלת תענית לדחות אפילו איסור התענית בר"ח[10], שאסור להתענות בו מן ה־

---

7) בהנס ד"למכה מצרים בבכוריהם". משא"כ לדעת הטור שהנס הי' "ולקחו . . מה . . לשחטו לשם פסח . . והיו שיניהם קהות על ששוחטין את אלהיהן ולא היו רשאין לומר להם (לישראל) דבר" — הרי הי' בזה תועלת לישראל.

ומה שלא ניחא לי' לאדה"ז בטעמו של הטור (ובחר בטעם התוספות) — י"ל ש־זהו מפני קושיות הב"י והב"ח שם.

8) אין לומר, שכוונת התוס' ואדה"ז ב"הלכו בכוריהם כו'" היא בדרך "לא זו אף זו", היינו: ע"פ טבע היו צריכים לעשות מלחמה עם ישראל, והנס הי' שלא רק שלא עשו מלחמה עם ישראל אלא אדרבה עשו מלחמה עם המצריים — כי [נוסף על הדוחק בזה — כי אם האמינו בדברי ישראל שהוי' יהרוג אותם על שאין משלחין את ישראל* — פשיטא שלא ילחמו להכות את ישראל, הנה] בל' הכתוב "למכה מצרים בבכוריהם" לא נרמז זה כלל, וכן לא נזכר ענין זה בדברי התוס' ואדה"ז שם.

*8) ועד"ז הוא גם בפורים וחנוכה.

---

*) ודוחק גדול לומר שזה גופא הנס והתועלת — שהאמינו לדברי ישראל ש־הקב"ה יהרוג אותם, שהרי כבר ראו אותות ומופתים, הט' מכות שהביא הקב"ה עליהם.

9) כי דוחק גדול לומר, שמכיון ש־הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום (ר"ה יא, א, וש"נ), ידעו ישראל שמיתת מרים תהי' בעשירי בניסן, ולכן קבעו מלכתחילה את זכרון הנס בשבת דוקא — ע"ש העתיד.

10) שו"ע או"ח ריש סי' תקפ. ורק ש"טוב שלא להשלים בר"ח" (רמ"א שם).

ויש לומר, שזהו מה שמוסיף אדה"ז בסוף הסעיף "(כמ"ש בסי' תק"פ) ע"ש" — דלכאורה: הרי כבר כתב כאן "שבעשרה בניסן מתה מרים וקבעו בו תענית", ומה יתוסף ע"י ה"עיין שם" (בסימן תקפ) — אלא שכוונתו היא להחומר שבתעניות אלו, כבפנים.

ועפ"ז יומתק גם מ"ש אדה"ז "וקבעו בו תענית כשחל בחול", דמלשון זה משמע שקביעות התענית מלכתחילה היתה רק כשחל בחול (ולא שהתענית נדחית בשבת) — שכוונתו בזה, להדגיש חומר התענית. שבאם מלכתחילה הי' נקבע לעשירי בניסן סתם, לא הי' נדחה מפני השבת דוגמת יו"כ שמתענין אפילו בשבת (ראה ב"ח שם) ודוגמת עשרה בטבת שאף שאינו מה"ת דוחה שבת (לדעת האבודרהם הובא בב"י או"ח סתק"נ — ודלא כרש"י מגילה ה, א ד"ה אבל) ולהעיר מתענית חלום, שמתענין בשבת (שו"ע או"ח סי' רפח ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ג).

ויל"פ חומרת מיתת מרים לגבי מיתת השאר דשלשת הרועים (תענית ט, א) משה ואהרן — מפני שזה גרם למיתתם (במדבר) — כמפורש בקרא (חוקת כ, א־יב).

דין [11], ומכ"ש בנידון דידן (זכרון הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם") שאינו אלא "מנהג" [12]. [ובפרט שיש לומר (בדוחק עכ"פ) שמאיזה טעם שיהי', הייתה קביעת זכרון הנס לאחרי מיתת מרים וקביעת התענית, ובמילא — נקבע מלכתחילה ליום השבת] [13].

אבל עדיין צריך ביאור (בפנימיות הענינים): מכיון דזכרון הנס מצד עצמו (לולי הענין דמיתת מרים) צריך לקבעו בעשירי לחדש "כדרך שנקבעו כל המועדים", היאך יתכן לשנות *[13] אופן קביעות זכרון זה מקביעות כל המועדים, לדחות לגמרי הזכרון מיום זה ולקבעו ביום אחר מפני ענין צדדי (ובפרט שמיתת מרים היתה ל"ט שנה לאחרי הנס)?

ב. והביאור בכל זה:

ניסים רבים נעשו לבנ"י במשך הדורות, אשר בהם וע"י ניצולו מידי שונאיהם, ובלשון ההגדה "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם"; ובהם כו"כ — שנהרגו כמה משונאיהם (בנס דקי"ס, פורים, חנוכה וכו').

אמנם, גודל הנס ד"שבת הגדול" הי' בזה שהריגתם היתה ע"י בכורי מצרים, וכהדגשת הכתוב "למכה מצרים בבכוריהם". וענין זה, אשר בעת גלות מצרים [14], ופרעה בתקפו עד כ"כ — שאפילו משה רבינו ובעת היותו בחרי אף עליו חלק לו כבוד מלכות [15] ופרעה ומצרים מאנו (בכל תוקף [16]) לשלח את ישראל — בו בזמן בקשו בכורי מצרים (התוקף [17] דמצרים) "שישלחו את ישראל", ודרי־שתם היתה מאבותיהם ומפרעה ובתקיפות כזו עד ש"עשו עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם" — הוא "נס גדול" שלא הי' כמוהו בשארי ניסים [18]. הצ־

---

11) טושו"ע סתי"ח. וראה שו"ע אדה"ז סתכ"ט ס"י.

12) וכלשון ה"כותרת" בשו"ע אדה"ז לסימן תל [שמן הסתם כתבה אדה"ז. וב־פרט שבשו"ע המחבר אין "כותרת" לסימן זה] "מנהג שבת הגדול" (ולא כבלבוש "דין שבת הגדול").

13) ועפ"ז יומתק לשון אדה"ז "וקבעו נס זה לזכרון לדורות בשבת", שמלשון זה משמע שקבעוהו מלכתחילה בשבת.

*13) להעיר מתענית ועש"ק חוקת — שלא קבעוהו לימי החודש מפני שאלת חלום וכו' דוקא (מג"א סו"ס תק"פ).

14) משא"כ בעת אמירת פרעה "קומו צאו מתוך עמי גו'" (בא יב, לא) — הותחל כבר ביטול הגלות (אף שהי' עדיין לפני ה"קץ" — ראה רש"י שם יב, מא), ועד שנאמר (ראה טז, א. וראה ברכות ט, א. רש"י עה"ת שם) על זמן זה "הר־ציאך גו' ממצרים".

15) בא יא, ח ובפרש"י.

16) ועד שלא הועיל גם מה "שעשו הבכורות עמהם מלחמה והרגו הרבה מהם".

17) ראה תרגום אונקלוס ויחי מט, ג: חילי וריש תקפי.

18) וגם בהנס דפורים, אשר "אותו הפה עצמו שאמר והעם לעשות בו כטוב בעיניך הוא עצמו אמר ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם, שהו"ע אתהפכא חשוכא ל־נהורא" (תו"א צד, ב) — הרי "אתהפכא" זו היתה רק בנוגע לדבור אחשורוש, ודי־בורו הי' לאסתר ומרדכי "ואתם כתבו גו' כטוב בעיניכם". משא"כ בנדו"ד, ש־בכורי מצרים היכו את מצרים והרגו את אלו שלא רצו לשלח את ישראל *.

ונוסף לזה: בקשתם של בכורי מצרים

*) בתו"א שם: "לאכפיא לסט"א בל־בד . . למכה מצרים בבכוריהם . . (משא"כ)

לת ישראל מידי שונאיהם בנס דק־י״ס, פורים וכו׳, היתה באופן אשר שונאי ישראל נטבעו בים סוף, נהרגו, או ששלטו היהודים בהם, משא״כ ה־נס ד״למכה מצרים בבכוריהם״ הי׳ באופן שבכורי מצרים עצמם ובהיותם בתקפם (ובתוקף דקליפת מצרים[19]) נלחמו ״שישלחו את ישראל״ — (דוג־מת) ״אתהפכא חשוכא לנהורא״.

ג. ולתוספות ביאור (מה שנס זה נקרא ״נס גדול״):

ענינו של נס הוא — שינוי הטבע. ומזה מובן, שכשהשינוי הוא לא רק ב״טבע״ הנהגת העולם אלא בענין ש־הוא ״טבעי״ מצד הנהגה דתורה (ש־״טבע״ זה הוא תקיף יותר) — הרי זה נס גדול ביותר.

ובנדו״ד — הנס ד״למכה מצרים בבכוריהם״: הסדר שנטבע ונקבע ב־עבודת הבירורים על ידי התורה הוא, שהניצוצות שבג׳ קליפות הטמ־אות א״א לבררם כ״א צריך לדחותם כו׳[20] — עפ״ז בקשת בכורי מצרים שישלחו את ישראל ומלחמתם עם המצרים עבור זה (אף שהי׳ לזה מקום בטבע כפשוטו — שיראו לנפשם כו׳) הוא שינוי בה״טבע״ דקדושה, ולכן הוא ״נס גדול״[21].

ד. עפ״י הנ״ל יש לומר, שב׳ ה־מאורעות שאירעו בעשירי בניסן — הנס ד״למכה מצרים בבכוריהם״, ומי־תת מרים — יש שייכות ביניהם מצד תוכן ענינם:

איתא באגה״ק[22] בביאור מרז״ל[23]: ״למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה מכפרת אף מיתתן של צדיקים מכפרת״, שכשם שענינם של מי חטאת הוא לטהר טומ־את מת ״אף שהוא אבי אבות וכו׳ ולמטה מטה מנוגה״, כך מיתת צדיקים ״פועל ישועות בקרב הארץ לכפר על עון הדור אף גם על הזדונות שלמטה מנוגה״.

ולפי מה שנת״ל (סעיף ב), שהענין ד״למכה מצרים בבכוריהם״ הוא ש־תוקף הקליפה דמצרים בקש ובתוקף (שישלחו את ישראל — היינו) שיעשו

ו״למכה מצרים״ על ידם לא היתה ע״פ בקשת ישראל (שהרי לא מצינו שישראל יבקשו מהם דבר כ״א רק סיפרו להם ״ש־יהרוג את בכורי מצרים״), כי אם מצד עצמם.

19) שהרי גם לאחרי ״למכה מצרים בבכוריהם״ מתו במכת בכורי מצרים.

20) ראה תניא פ״ד־ח. לקו״ת שה״ש ו, ד. ועוד.

הנס של פורים כו׳״. וי״ל שמדרשות חלו־קות הם ובתו״א מבאר רק להפי׳ (ראה מכילתא בא פרשה יג, ראב״ע לתהלים שם) ד״למכה מצרים בבכוריהם״ קאי על מכת בכורות, כמפורש שם (צד, א).

21) ראה עד״ז לקו״ש ח״ו ע׳ 50 ואי־לך בענין ב׳ הפירושים שברש״י ס״פ וארא ב״ומטר לא נתך ארצה״ — אם המטר נשאר באויר ורק שלא הגיע לארץ, או שנתבטלה כל מציאותו — שמכיון שמ־שמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי, לכן ביטולו של המטר שהוא שינוי בה״טבע״ ד״שמיא״ הוא נס (ופלא) גדול יותר מש־ישאר מציאותו באויר, אף שבפשטות הש־ארת המטר באויר הוא פלא גדול יותר מאשר ביטולו.

22) סי׳ כח.

23) מו״ק כח, א (הובא בפרש״י חוקת כ, א).

ציווי ה', ה"ז בדוגמת מיתת מרים — "מיתתן של צדיקים" — שענינה ל"אהפכא חשוכא לנהורא", "לכפר אף גם על הזדונות שהן מג' קליפות ה־טמאות" [22].

ה. עפ"י הנ"ל, יש לבאר גם (פני־מיות) הטעם שלא קבעו זכרון הנס ד־"למכה מצרים בבכוריהם" ביו"ד ניסן — מפני מיתת מרים:

מבואר [24] בנוגע ליו"ט של ר"ה ש־חל להיות בשבת שאין תוקעין במדי־נה משום גזירה דרבה, שמא יעבירנו (להשופר) ד"א ברה"ר [25] — דלכאו־רה: "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דשופר כו' משום גזירה דרבה בעלמא, והלא החשש הוא להדיוטים וקלי הדעת, ואיך מנעו המצוה לגמרי מכמה צדי־קים גדולים וטובים" — שההסבר בזה (בפנימיות הענינים), דמה שאין תוק־עין בר"ה שחל בשבת אין זה דיחוי של (תוקף) מצות תקיעת שופר, אלא שאז אין צורך (כ"כ) בתקיעת שופר, כי ההמשכות שנמשכות ע"י תק"ש נמ־שכות הן ביום השבת מצ"ע בלא תקיעת שופר.

ועד"ז בנוגע לזכרון הנס ד"למכה מצרים בבכוריהם" ומיתת מרים, ש־ביום מיתת מרים אין צורך (כ"כ) בזכרון הנס. כי הפעולה שנעשית ע"י זכרון (ע"י מנהגי שבת הגדול) הנס דאתהפכא חשוכא לנהורא דלמכה מצ־רים בבכוריהם, נעשית (בכללות [26]) ע"י זכרון (ע"י התענית) דאתהפכא חשוכא לנהורא שע"י מיתת מרים.

ו. עפ"י כהנ"ל תתבאר גם השיי־כות דפרשת צו לשבת הגדול:

ענין שבעת ימי המילואים — או־דותם מסופר בארוכה בפרשתנו, מבו־אר בלקו"ת [27] ד"ע"כ נק' ז' ימי ה־מלואים לשון מילוי ושלימות כי הנה לע"ל כשיהי' תכלית השלימות כתיב [28] "והי' אור הלבנה (כאור החמה)" ש־יתמלא פגימת הלבנה . . ומעין זה הי' ג"כ ע"י שהוקם המשכן שעי"ז נעשה עליות המלכות".

והנה ביאור הענין ד"והי' אור ה־לבנה כאור החמה" מבואר בחסידות [29], דעכשיו מקבלת הלבנה אורה מן ה־שמש, ולע"ל "יהי' לה אור עצמי כמו אור החמה" [30]; והיינו, שהלבנה שעני־נה (עכשיו) "מקבל", תתהפך להיות בחי' אור וגילוי מצד עצמה. ועד"ז בספירות העליונות: ספי' המלכות, שענינה דלית לה מגרמה כלום, תת־הפך ותהא אור וגילוי, ובאופן שתאיר

---

24) לקו"ת דרושי ר"ה ד"ה להבין ה־משנה יו"ט של ר"ה (נו, א). סדור שער התקיעות בתחלתו. ובכמה דרושים ד"ה יו"ט של ר"ה שלאח"ז. וראה לקו"ש ח"ז בשיחה לחגה"פ.

25) ר"ה כט, ב.

26) אבל לא אותו הענין ממש, שלכן נקבע זכרון הנס בשבת עכ"פ, אבל דיו במנהג (וא"צ דין — כתענית מיתת מרים) — בדוגמת הטעם המבואר בחסידות (המ־שך תרס"ו בסופו. ובכ"מ) על זה שגם בר"ה שחל בשבת צריך לאמירת פסוקי שופרות — שהיא מדרבנן (אבל לא לתק"ש — שהיא מה"ת).

27) פרשתנו י, ד.

28) ישעי' ל, כו.

29) לקו"ת שם, א. תו"ח שמות תע, ב.

30) לקו"ת שם.

מצד עצמה — אתהפכא לנהורא[31].

כן עד"ז בנוגע לשם כל הפרשה כולה "צו": אמרז"ל[32] "אין צו אלא ע"ז" וביחד עם פי' "זירוז מיד ולדורות ואף שיש בו חסרון כיס"[33] למלאות רצון ה' ובגימט' א-ל אד'[34] — אתהפכא חשוכא לנהורא.

31) ראה תו"ח שם: חשך דלילה עצמו יאיר כיום לפי שאור הלבנה יהי' כאור החמה ממש. וראה שמו"ר (בא יח, יא — הובא בלקו"ת שם, ג): לע"ל הלילה נעשה יום שנא' והי' אור הלבנה כאור החמה. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 47. לקו"ש ח"ט ע' 64.

32) ראה סנה' נו, ב. זח"א כז, ב. לה, ב.

33) תו"כ (הובא בפרש"י) כאן.

34) עיין בכ"ז סהמ"צ (להצ"צ) מצות תגלחת בסופה קונטרס ומעין מכ"ד פ"ב.

תדוגמת ענין זה בעבודת האדם היא עבודת התשובה[35], שע"י מתהפכים הן(חשך של ה)זדונות עצמן לזכיות (אור)[36].

וזהו גם הצד השוה שבין פרשת צו לשבת הגדול: אתהפכא חשוכא לנהורא.

(משיחות שבת הגדול תשכ"ז, תשכ"ט, תשל"א)

35) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט שם (ע' 66). וראה לקו"ש ח"ז שם ש(מ)הקרבנות דימי המלואים באו לכפר על חטא העגל, ובאופן דזדונות נעשו לו כזכיות ע"י"ש — ע"ד מיתת צדיקים ש"פועל ישועות בקרב הארץ לכפר על עון הדור" (כנ"ל ס"ד).

36) יומא פו, ב. וראה בארוכה זרמ"צ קצא, א.

חג הפסח

א. כתב הרמב"ם [1] וז"ל: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. (ומביא ראי' לזה ממ"ש ואותנו הוציא משם וממ"ש וזכרת כי עבד היית, כדלקמן ס"ג).

והנה מקור דין זה ("בכל דור ודור חייב כו'") הוא (כמו שמציין במגיד משנה) מהמשנה בפסחים [2]. וצריך ביאור: נוסח המשנה (לפי הגירסא שלפנינו. וכ"ה גם הגירסא בהמשנה של כת"י הרמב"ם [3]) הוא "חייב אדם לראות [4] כו'". וה"ז גם נפק"מ לדינא, כי לשון הרמב"ם "חייב אדם להראות [5] כו'", פירושו שאינו מספיק שהאדם יראה (בעצמו) כאילו הוא יצא משעבוד מצרים, אלא שחייב להראות זה גם לאחרים?

1) הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו.

2) קטז, ב.

3) הו"ל ע"י הרב קאפאח — ירושלים תשכ"ב. וכן מוכרח גם מנוסח ההגדה ש־ברמב"ם שהועתק מהמשנה — ראה לקמן סעיף ב', שבנוסח ההגדה לא שינה הרמב"ם מהנוסח שבמשנה.

4) במ"מ כאן (וראה גם גירסא זו בד"ס פסחים שם) משמע, שגורס במשנה "להר־אות". אבל במשנה שבכת"י הרמב"ם [וכן מוכרח מנוסח ההגדה שלו, כבהערה הקו־דמת] לראות.

5) בכמה כת"י של הרמב"ם (ראה רמב"ם מהדורת פרנקל — ירושלים תשל"ה) — "לראות". אבל מהא שאדה"ז בשלחנו כותב "להראות" — מוכרח שגורס כן ברמב"ם (שהרי מקור הדין שבשו"ע אדה"ז שם הוא מהרמב"ם).

וביותר אינו מובן, דלכאו' דברי הרמב"ם עצמו סותרין זא"ז: בנוסח ההגדה שלו כותב "בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כו'", ואילו בהלכות חמץ ומצה כותב כנ"ל "חייב אדם להראות כו'"?

ואותה הקושיא היא גם בדברי אדמו"ר הזקן: בנוסח ההגדה שלו (וכן בתניא [6]) כותב "חייב אדם לראות כו'", ואילו בשולחנו [7] כותב "חייב אדם להראות כו'"?

ב. עוד שינוי בלשון הרמב"ם ואדה"ז מל' המשנה (וההגדה שלהם): במשנה (ובהגדה) איתא "כאילו הוא יצא ממצרים", ולשון הרמב"ם ואדה"ז היא "כאילו הוא בעצמו [8] יצא [9] עתה משעבוד מצרים". ולכאורה:

הוספת התיבות "בעצמו" ו"עתה" — עכ"פ אינה שינוי בעיקר הענין, ורק תוספת הדגשה ב"כאילו הוא יצא", שהפירוש בזה הוא: "כאילו הוא בעצמו יצא עתה".

[והא שאין מוסיפים הדגשה זו גם בנוסח ההגדה שלהם — הוא כי הפיסקא "בכל דור ודור כו'" שבההגדה היא (העתקת) ל' המשנה (וכהפיסקא לפיכך אנחנו חייבים כו' שלאחרי'), ובמילא אין מקום לשנות].

6) ריש פמ"ז.

7) סימן תע"ב ס"ז.

8) בשו"ע אדה"ז ליתא תיבת "בעצמו".

9) בשו"ע אדה"ז, הלשון: יוצא (בוא"ו).

אבל בהא דכתבו „יצא עתה משעבוד מצרים", צ"ע: לשון המשנה „חייב אדם לראות כו' כאילו הוא יצא מ־מצרים" משמעותה היא שצריך לראות את עצמו כאילו יצא מארץ מצרים, משא"כ שעבוד מצרים הרי אפ"ל וגם הי' [10] גם מחוץ לארץ מצרים?

ג. בהרמב"ם שם „בכל דור ודור כו' משעבוד מצרים", מסיים וז"ל: „שנאמר [11] ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה [12] וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית". ואינו מובן:

א) הראי' במשנה (לפי הגירסא שלפנינו) על „בכל דור ודור כו'" היא „שנא' [13] והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצ־רים".

ואף שבהמשנה של כת"י הרמב"ם (הנ"ל), וכן בנוסח ההגדה שלו שהעתיק מהמשנה [14], לא הובאה בכלל ראי' לדין זה, מ"מ צריך ביאור: מהו טעמו של הרמב"ם שהראי' לדין זה היא (דוקא) מהכתוב ואותנו הוציא משם, ולא מה־כתוב „והגדת גו' עשה ה' לי גו'" (כגירסתנו בהמשנה)?

ב) מדוע אינו מסתפק הרמב"ם בהוכחתו מהכתוב „ואותנו הוציא משם וגו'" ומביא גם „וזכרת כי עבד היית"?

ג) ההלכה „בכל דור ודור כו'" שברמב"ם שם היא (ככל ההלכות שב־פרק זה) בנוגע להחיוב דליל חמשה עשר בניסן [וכמו שממשיך [15]: „לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה כו'"]. ואינו מובן: הציווי „וזכרת כי עבד היית . . כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" אין לו זמן מיוחד בשנה (שהוא טעם על שמירת שבת [16] או על „הענק תעניק לו גו'" [17]), משא"כ החיוב ד„להראות כו' כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" הוא בליל ט"ו בניסן דוקא?

ד. והנה דין הנ"ל שברמב"ם, שב־כל דור ודור חייב אדם (לא רק לראות אלא גם) להראות כו', מביא גם רבינו הזקן בשולחנו (כהובא לעיל סוס"א). אלא שבנוגע להמקור של הלכה זו בתורה (היינו: הכתוב שממנו נלמד דין זה) — משנה רבינו הזקן ממש"כ הרמב"ם (אף ש(כללות) הלכה זו העתיק רבינו הזקן מהרמב"ם, כמצויין בגליון שם): הרמב"ם כותב (מובא לעיל ס"ג) שמקור הלכה זו הוא מהכתוב „ואותנו הוציא משם וגו'"; ואילו רבינו הזקן כותב: „שנאמר [18] בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

והנה הטעם לשינוי זה — מובן

10) כי פרעה הי' שולט מסוף העולם ועד סופו והיו לו שלטונים כו' (מכילתא לבשלח יד, ה).

11) ואתחנן ו, כג.

12) ואתחנן ה, טו. ראה טז, טו. תצא כד, כב. ובראה (טז, יב) ותצא (שם, יח) בהשמטת תיבת ארץ. ועוד יש לחלק בפי' הכתובים (עיין במפרשים שם). ואכ"מ.

13) בא יג, ח.

14) ומכיון שבנוסח ההגדה לא שינה מלשון המשנה (כנ"ל ס"ב), מוכח שכ"ה גירסתו בהמשנה.

15) בהלכה ז.

16) ואתחנן שם.

17) ראה שם.

בפשטות: רבינו הזקן סובר (וכמו ש־מעתיק בנוסח ההגדה שלו [17]) שהגירסא (העיקרית) במשנה (הנ"ל) היא כה־גירסא שברוב הספרים "בכל דור ודור כו' שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (ודלא כגירסת הרמב"ם, ש־במשנה לא הובאה ראי' לדין זה), ולכן כותב גם בשולחנו שהלכה זו נלמדת מהכתוב "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים".

אבל — זה גופא (שמחולקים בנוגע לגירסא) טעמא בעי.

ועוד צ"ע: מדוע מביא אדה"ז רק "בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ומשמיט התיבות "והגדת לבנך ביום ההוא [18] לאמר" שהובאו במשנה?

ואין לומר שהראי' דאדה"ז היא (לא להחיוב להראות בכל דור ודור, כ"א) רק על זה שהמציאות דיצי"מ ישנה בכל דור ודור, ולכן משמיט "והגדת לבנך" — כי (נוסף על זה שאינו מובן: מדוע אינו מביא גם הראי' על החיוב, הרי) לפי"ז הו"ל להביא רק "עשה ה' לי בצאתי ממצרים", ולהש־מיט גם התיבות "בעבור זה"?

ה. עוד שינוי בשו"ע אדה"ז לגבי הרמב"ם: לשון הרמב"ם היא "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד כו'"; ואילו לשון אדה"ז היא: "ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים, כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד כו'".

18) ובפרט, שההוכחה על ש"עשה ה' לי גו'" מדבר גם בדורות הבאים היא מ"ביום ההוא" (מהרש"א פסחים שם).

וע"פ הידוע שרבינו הזקן דייק בלשונו הזהב בכל תיבה ותיבה — נראה ברור, שבזה שרבינו הזקן (משנה מל' הרמב"ם, ו)מוסיף תיבת "במצרים" (הן בהעתקת לשון הכתוב וזכרת גו' והן בהפירוש "כאילו כו'"), כוונתו בזה [19] היא להשמיענו, שהחיוב ד"ל־הראות את עצמו" הוא (לא רק שיראה "כאילו אתה בעצמך היית עבד" סתם, כי אם) שיראה "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", שהעבדות דמצרים היא עבדות מיוחדת — בפרך וכו'. [ויש לומר, שפרט זה (לדעת רבינו הזקן) הוא גם לעיכובא, שבאם יצייר בעצמו שנגאל מעבדות סתם — לא יצא ידי חובתו].

וצ"ע מנ"ל לרבינו הזקן לחלוק על הרמב"ם ולחדש שהאדם מחוייב להר־אות את עצמו כאילו נגאל מעבדות מיוחדת דמצרים [20]?

גם צריך להבין: לשון הרמב"ם היא "ויצאת לחירות ונפדית" [21], ואילו רבינו הזקן משנה מלשון הרמב"ם וכותב "ונפדית ויצאת לחירות"?

19) אבל הא שאדה"ז משמיט תיבת "בתורה" ותיבת "כלומר" — יש לומר, שזה שינוי רק בסגנון. ועוד י"ל בזה ואכ"מ.

20) ואין לומר שאדה"ז מפרש כן כוונת הרמב"ם — כי מכיון שבכתוב (ואתחנן וראה שם) נאמר "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים", והרמב"ם מעתיק מהכתוב רק "וז־כרת כי עבד היית" ומשמיט "במצרים" (אף שזה בא בהמשך למ"ש לפנ"ז "כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים"), מוכח, שכוונת הרמב"ם בזה היא לרמז, שהחיוב לראות הוא רק שנגאל מעבדות סתם.

21) אף ששם פ"ז ה"ב כתב: פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות.

ו. והביאור בכל הנ"ל:

בהדין (שברמב"ם ובשו"ע אדה"ז) „בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" — מחדש כמה ענינים:

א) המציאות. והוא — שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת „בכל דור ודור". כי „אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים": זה מה שאנו נמצאים עתה במצב דחירות — הוא מפני שהגאולה דיצי"מ נמשכת[22] גם עכשיו.

ב) החיוב. והוא, אשר [נוסף למצות זכירת יצי"מ שבכל יום (ביום ובלילה)[23], שמצוה זו הוא מקיים גם כשהוא מזכיר (רק) יציאת מצרים שהיתה לאבותינו[24]] — יש חיוב על האדם לראות (להרגיש) „כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים".

ג) החיוב ד„להראות". והוא, שאין מספיק שהאדם יראה (ירגיש) בעצמו „כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים", אלא שחייב הוא גם להראות (הרגש) זה.

ד) החיוב „להראות כו' כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" הוא לא רק בעת אמירת ההגדה, אלא גם ב„כל מעשה לילה זה". והיינו דהגם שאומר בהגדה „בכל דור ודור כו' כאילו הוא יצא ממצרים" [וגם לפנ"ז הוא אומר „ואילו לא הוציא כו' הרי אנו כו' משועבדים היינו כו'"], מ"מ אינו יוצא עדיין החיוב ד„להראות" [אף שגם אמירת ההגדה היא הגדה לאחר, כדלקמן סעיף ח'], כי אם צריך גם „לאכול ולשתות . . דרך חירות", בכדי לבטא ולהראות הרגש זה ד„כאילו הוא בעצמו כו'" ב„כל מעשה לילה זה".

ז. ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם ואדה"ז הוצרכו להביא גם „וזכרת כי עבד היית" — ואין מסתפקים בהראי' מהכתוב „ואותנו הוציא משם וגו'", או מהכתוב „בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" — כי ההוכחה מכתובים אלו היא רק על המציאות, שהגאולה דיצי"מ היא פעולה נמשכת בכל דור ודור. אבל אין מזה הוכחה שיש חיוב על האדם לראות „כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים". כי אף שהמציאות דיצי"מ היא בכל דור, מ"מ יש לומר שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא רק לזכור יצי"מ כמו שהיתה בפשטות — לאבותינו

[ואף שהתיבות „עשה ה' לי גו'" באות בהמשך ל„והגדת לבנך", וכן „ואותנו הוציא משם וגו'" בא בהמשך

---

22) ראה בארוכה בהגש"פ (עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים) ע' שעא ואילך (בהוצאת תשל"ט).

23) רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע אדה"ז ר"ס ס"ז.

24) לפי מה שפירש בתניא (רפמ"ז) כוונת המשנה — הרי גם החיוב ד„לראות א"ע כו'" הוא „בכל יום ויום", כדלקמן ס"י והערה 31. ועפ"ז מסתבר דכן ס"ל לאדה"ז גם בשו"ע — דמהו ההכרח לחדש מחלוקת בין המפורש בתניא ובפשטות — לגבי הסתום בשו"ע (וברמב"ם)?!

ומ"ש בפנים הוא ליתר שאת — די"ל דג"ז חידוש — באם ימצא הכרח למחלוקת הנ"ל; ואז יומתק גם מה שלא הובא ברמב"ם ושו"ע אדה"ז שם החיוב דלראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים.

למ"ש לפנ"ז [25] "ואמרת לבנך" — הרי זהו רק בנוגע להגדה ואמירה, שבה־סיפור דיצי"מ צריך לומר גם "לי" ו"אותנו". אבל אין מזה הוכחה שהאדם חייב לראות את עצמו (להרגיש) כאילו יצא עתה משעבוד מצרים, וכ"ש — שאין מזה הוכחה שיש חיוב על האדם לראות "כאילו יצא עתה משעבוד מצרים" גם בשאר מעשה לילה זה, שלא בעת אמירת הגדה].

ולכן מוסיפים הרמב"ם ואדה"ז "ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כו' כאילו אתה בעצמך כו'", שהציווי (ובפרט שבא עוה"פ) "וזכרת גו'" הוא (לא רק לזכור יצי"מ שהיתה לאבותינו, אלא גם) "על דבר זה", על הענין ד"ואותנו הוציא גו'" ו"עשה ה' לי גו'",

ולאחרי שאנו יודעים מהכתוב "וזכרת גו'" שחייב אדם לזכור (ולראות את עצמו) "כאילו אתה בעצמך כו'" — למדים אנו מזה, אשר חיוב זה בליל הפסח צריך להיות לא רק "לראות" אלא גם "להראות", ואשר חיוב זה הוא (לא רק בעת אמירת ההגדה, אלא) גם "כשסועד אדם בלילה הזה", כדלקמן.

ח. מההוספות שבמצות סיפור ב־יצי"מ בליל ט"ו בניסן על מצות זכירת יצי"מ שבכל יום, הוא — "והגדת לבנך", היינו: שאין מספיק שיזכיר יצי"מ לעצמו, אלא צריך לומר גם (לבנו או) לאחר [26].

[וזהו הטעם למה שאמרו [27], שבאם אין לו בן או אשה כו' שישאלו אותו "הוא שואל לעצמו" — כי מכיון שה־חיוב בליל הפסח הוא לספר יצי"מ לאחר, לכן (כשאין מי שישאל אותו) צריך הוא לשאול את עצמו, כי ע"י שהוא שואל את עצמו נעשה "אחר" לגבי עצמו, וע"י שמשיב על שאלתו ומספר לה"אחר" שבעצמו [28], הוא מקיים בזה מצות "והגדת גו'"].

ומכיון שמצינו בפרט אחד מכללות עניני זכרון יצי"מ (הסיפור) — שליל יצי"מ מוסיף בו החיוב ד"לאחר" דוקא, למדין מזה (להרמב"ם ואדה"ז) על הכלל כולו, גם על הפרט שצ"ל רואה א"ע כאילו הוא יצא כו', שצ"ל לאחר דוקא — להראות; וכן ב"כל מעשה לילה זה" [29].

ט. ע"פ הנ"ל יובן גם דיוק לשונו הזהב של רבינו הזקן במה שכותב "שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים"

---

25) ואתחנן שם, כא.

26) ראה מנ"ח מצוה כא. ובמקומות שצויינו בהגש"פ הנ"ל ע' טו.

27) פסחים קטז, א. רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ג. שו"ע אדה"ז סתע"ג ס"מ.

28) ועי"ז באה גם הוספה עקרית בהב־נת הדברים לבוריים ולעומקם וע"ד מחז"ל במעלת הסדרן שהוא גם פלפלן (ירוש' סוף הוריות), ולהעיר גם מספרי (לדברים א, יג. הובא בפרש"י שם): מה בין נבונים לחכמים כו' נבון כו' כשאין מביאים לו לראות מביא משלו ורואה. ועפ"ז יומתק המובא בכ"מ (שבת קמה, א ובכ"מ): הוא מותיב לה והוא מפרק (משני) לה.

29) ולהעיר מהשקו"ט האם ההסיבה היא פרט ותנאי באכילת מצה וכיו"ב, או להיפך: האכילה פרט בדין הסיבה. וי"ל נפק"מ באם לאחרי שאכל בלא הסיבה בא רבו שא"א לו להסיב וכיו"ב. — ראה לקו"ש חי"א ע' 14 ואילך.

— אף שלכאורה כנ"ל: באם הראי' היא על המציאות (שיצי"מ היא בכל דור ודור), הו"ל להעתיק רק "עשה ה' לי בצאתי ממצרים" ולא התיבות "בעבור זה"; ובאם הראי' על החיוב ד"להראות כו'", הו"ל להעתיק גם התיבות "והגדת לבנך" (שהרי הא שה־חיוב בליל הפסח הוא לא רק "לראות" אלא גם "להראות", אנו יודעים ממ"ש "והגדת לבנך", כנ"ל) —

כי עי"ז הוא מדגיש ששייכות ה־חיוב "להראות" להכתוב "והגדת גו' ממצרים" הוא לא להציווי (והפרט) ד"והגדת", כ"א ל"בעבור זה" — ל־כללות הזמן (עליו נאמר "והגדת לבנך" — לאחר) — "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"[30] צריך להיות כל מעשה דווכרת דיצי"מ באופן ד"לאחר".

ו. ע"פ הנ"ל שהחיוב "להראות כו'" הוא רק בליל הפסח, אבל החיוב שבכל השנה (שנלמד מהציווי "וזכרת גו'") הוא רק "לראות" — יתורץ זה שבמשנה ובמילא בנוסח ההגדה של הרמב"ם ואדה"ז כי "חייב אדם לראות כו'" (אף שהחיוב הוא גם "להראות"), כי הכוונה בפיסקא זו היא — הקדמה וטעם לפיסקא שלאחרי': לפיכך (דה־מבואר לפני זה) אנחנו חייבים להודות כו' (בלילה זה); לא לבאר חיובי הלילה, כ"א גודל הענין דיצי"מ — דיציאה זו היא "בכל דור ודור" — מבלי הבדל ובכל ימי דור ודור — שלכן "חייב אדם לראות את עצמו" (תמיד[31]) "כאילו הוא יצא ממצ־רים"[32].

ומה שאין מזכירים ב"הגדה" החיוב ד"להראות" שבליל הפסח — הוא בדוגמא שאין מזכירים החיוב דארבעה כוסות וכו'. והטעם בפשטות מפני ש־עושים זה בפועל, והוא הטעם בנוגע להחיוב ד"להראות" — כי האמירה וההגדה וכו' לאחר (כנ"ל ס"ח) ה"ז הבפועל ד"להראות"[33].

יא. ועדיין אינו מובן: הרי מקור הדין ש"בכל דור ודור חייב אדם כו'" הוא מהמשנה, ומכיון שלשון המשנה (לפי גירסת הרמב"ם ואדה"ז) היא "חייב אדם לראות כו'", מנא להו להּ־רמב"ם ואדה"ז מהש"ס שיש חיוב גם להראות?

והביאור בזה:

בגמרא שם: "אמר רבא צריך ש־יאמר ואותנו הוציא משם". ולכאורה מה מוסיף בזה על אמירתו — שבמשנה

---

30) מכילתא פרשת בא. שו"ע אדה"ז סתע"ג ס"ג.

31) וזהו שבתניא (שם) פירש כוונת המשנה ומוסיף "וכל יום ויום" ובמילא כ' "לראות" החיוב שבכל יום.

ומה שלא הביאו הרמב"ם ואדה"ז הדין "לראות א"ע כו'" רק בהל' פסח ולא (בה־חיוב דכל השנה) בהל' ק"ש — כי כך נמצא בש"ס (וכמו בכ"מ עד"ז). וראה לעיל הערה 24.

32) ובדוגמת המשנה אראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה כו' שסידרו בנוסח ההגדה — אף שהמשנה מדברת בענין זכירת יצי"מ בכל יום.

33) אותם הגורסים במשנה (ובמילא גם בהעתקתה שבנוסח ההגדה) "להראות" (כנ"ל הערה 3) — ועפ"ז לדעתם הפי' בכל דור ודור הוא — בליל טו בניסן — ה"ז בדוגמת החיוב דאמירת הלל וכו' שאומר הדין דחייבים להלל ולאח"ז: ונאמר לפנינו כו'.

— „בכל דור כו' לראות א"ע כאילו הוא יצא ממצרים".

והביאור בזה: הלשון „ואותנו" (לי' רבים) מורה שבעת אמירתו יש עוד מי שהוא. וזהו „צריך שיאמר ואותנו הוציא משם" — כפי' הרשב"ם: צריך להראות א"ע כאילו יצא משם.

ומובן, שהדין „צריך שיאמר ואותנו (לשון רבים) כו'", הוא לא פרט ב־ „והגדת לבנך" — כי ב„והגדת לבנך", גם כשאומר בלשון יחיד (ואותי הוציא) יש עוד מי שהוא, כי אם — הוא ענין בפני עצמו.

ומזה למדים הרמב"ם ואדה"ז החיוב ד„להראות", ושחיוב זה הוא בנוגע ל„כל מעשה לילה זה".

יב. הביאור בזה שהרמב"ם ואדה"ז כותבים שהחיוב הוא כאילו יצא (רק) „משעבוד מצרים" — אף של' המשנה היא (וכן העתיקו בנוסח ההגדה) „יצא ממצרים":

מכיון שכוונת המשנה ב„חייב אדם לראות כאילו הוא יצא ממצרים" היא (כמו שמפרשים הרמב"ם ואדה"ז) ש־ יראה כאילו יצא עתה (היינו דרגע לפנ"ז הי' במצרים, ורק עתה יצא משם) — אי אפשר לומר, שהכוונה ב„יצא ממצרים" היא שיצא (עתה) מהמקום דארץ מצרים[34], כי זהו היפך המוחש[35]. [ובפרט שנצטווינו „לא תוסיפו לראותם עד עולם"[36] — שלא לחזור למצרים — הרי מצד ציווי זה אין שייך (ומכ"ש שאין מקום לחיוב) שיראה א"ע רגע לפנ"ז במצרים[37]]. ולכן צ"ל, שהכוונה ב„יצא ממצרים" היא להיציאה משעבוד מצרים[38].

יג. הטעם להשינויים (דלעיל ס"ד וה') בין לשון אדה"ז בשולחנו ללשון הרמב"ם

— (א) הרמב"ם מביא הפסוק ואותנו הוציא גו', ואדה"ז מביא הפסוק בעבור זה גו'; (ב) הרמב"ם כותב „עבד" סתם, ואדה"ז מוסיף „במצרים עבד"; (ג) הרמב"ם כותב „ויצאת לחירות ונפדית" ואדה"ז כותב „ונפדית ויצאת לחירות" —

יש לומר, כי שינויים אלו הם

---

34) והא שבמשנה נאמר „ממצרים" — כי לשון המשנה היא „לשון קצרה" (הקדמת הרמב"ם לפיה"מ), אבל גם כוונת המשנה היא לשעבוד מצרים, כבפנים. ומכיון שבנוסח ההגדה של הרמב"ם ואדה"ז נעתקה פיסקא זו מהמשנה (כצורתה), לכן גם הלשון בנוסח ההגדה היא „ממצרים".

והא שגם בתניא שם כותב אדה"ז „מ־ מצרים" — אף שבתניא שם מוסיף התיבות „וכל יום ויום", וגם תיבת „היום" — הוא, לפי שהענין דיציי"מ שבכל יום שמבאר שם, שהיא ברוחניות, „יציאת נפש האלקית ממאסר הגוף", היא (לא „משעבוד מצרים", כ"א) „ממצרים" (לשון מצרים וגבולים).

35) משא"כ „שעבוד" — שתלוי בהר־ גש, ויכול לשעבד א"ע בכו"כ ענינים וכו'.

36) בשלח יד, יג. מכילתא שם.

37) ואף שהציווי „לא תוסיפו גו'" הוא מצד זה שהי' יציאת מצרים, והחיוב לראות כאילו שיצא עתה ממצרים הוא מצד זה ש„אילו לא הוציא כו'" — מ"מ: הציווי לא תוסיפו גו' שולל ההרגש שברגע לפנ"ז הי' במצרים (מכיון שיש בזה איסור).

38) ובזה יובן מה שאדה"ז מביא הכתוב (ראה טו, יב. תצא כד, יח) „וזכרת כי עבד היית במצרים" ולא הכתוב הקודמו (ואתחנן ה, טו. ראה טו, טו) „וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים". ועוד י"ל ואכ"מ.

בהתאם להחילוק שביניהם בגירסת המשנה:

לפי גירסת הרמב"ם — לא הובאה במשנה הראי' על "בכל דור ודור חייב אדם כו'" מהכתוב "עשה ה' לי בצאתי ממצרים". וי"ל טעמו — כי יש לומר, שהפסוק הוא כפשוטו, שנאמר להדור של יוצאי מצרים.

ולכן גם בספרו מביא הרמב"ם ה' פסוק "ואותנו הוציא משם וגו'", כי בו מפורש (ואומרים זה ג"כ בההגדה) "למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ גו'", והרי רובם ככולם של באי הארץ לא היו מיוצאי מצרים.

אמנם לפי גירסת אדה"ז במשנה "שנאמר והגדת לבנך כו' " — הרי מפורש במשנה שגם מהכתוב "עשה ה' לי גו'" יש ראי' ל"בכל דור ודור". ולכן מביא אדה"ז בשולחנו פסוק זה (שהובא במשנה).

יד. והנה חילוק זה — אם הענין ד"בכל דור ודור כו'" נלמד מהכתוב "עשה ה' לי גו'", או שנלמד מהכתוב "ואותנו הוציא משם גו' " — י"ל דנוגע גם לדינא.

והביאור בזה: מהכתוב "ואותנו הוציא משם" יודעים רק שהענין ד"הוציא משם" (בכללות) הוא גם בדורות שלאח"ז — "אותנו". אבל אין מזה הוכחה, שזה מה "שאותנו הוציא משם" הוא באותו האופן שהוציא את אבותינו.

משא"כ מהכתוב "עשה ה' לי בצאתי ממצרים" — מכיון שאומר "לי" ולא "לנו" [39], היינו: שהכתוב מדגיש ש־מדבר בענין כזה שרק האב [שהי' ב־מצרים [40]] יכול להרגיש ולא הבן, מוכח שהכוונה היא לאותה היציאה ממצרים שהיתה לאבותינו. ומכיון ש־הכתוב מדבר גם בדורות הבאים (כאמרו "ביום ההוא" [41]) — הרי מוכח, שהיציאה ממצרים שבכל דור ודור היא כמו "שעשה ה' לי", באותו האופן כמו שהיתה בפעם הראשונה.

ועפ"ז מובן מה שלפי דעת הרמב"ם — החיוב לראות הוא רק "כאילו אתה בעצמך היית עבד", עבד סתם; משא"כ

---

39) ואף שדיוק הלשון "לי" הוא "לי ולא לו" — הרי דיוק זה הוא בנוגע לבן רשע, ומכיון שהכתוב מדבר (בעיקר) בבן שאינו יודע לשאול (מכילתא שם. שו"ע אדה"ז סתע"ג סמ"ב) [אלא שבכתוב יש גם "רמז תשובה לבן רשע" — לשון רש"י עה"פ] — מוכח מזה, שפשוטו של "לי" הוא כבפנים.

40) ואף שלפי גירסת אדה"ז במשנה "שנאמר והגדת גו' " [שמהכתוב "עשה ה' לי גו' " מוכח שיצי"מ היא בכל דור] מוכרח לומר שהכתוב מדבר גם בדורות הבאים, [ושכוונת הלשון "לי" היא (לא רק שאומר בהלשון שאמר מרע"ה, כי אם, שהכוונה בזה היא) לזה ש"הוא יצא ממצרים"].

אעפ"כ: מהא דקאמר בכתוב "לי" (ולא "לנו"), הנה מדיוק זה למדים, שהכוונה בזה היא להדגיש (נוסף על ההדגשה "לי" ולא לאבותינו — גם לי ולא "לנו", היינו: ענין השייך רק להאב ולא להבן. ומכיון שחילוק זה שייך רק בהדור שיצאו ממצרים — שבדור זה, הרגיש האב (שהי' במצרים. משא"כ הבן) שיצא מהעבדות דמצרים — מזה למדים, ההדגשה ד"לי" (ולא "לנו") גם בנוגע לדורות הבאים, שגם אז יש הענין הנרמז בהדגשה זו, היינו: שיראו את עצמם כאילו יצאו (לא רק מעבדות סתם, אלא) מעבדות המיוחדת דמצרים.

41) מהרש"א פסחים שם.

לדעת אדה"ז — החיוב לראות הוא „כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", עבדות מיוחדת דמצרים — כי מהכתוב „ואותנו הוציא משם גו' " (המובא ברמב"ם) מוכח רק שבכל דור ודור יש הענין ד„הוציא משם" ב־כללות, משא"כ מהכתוב „עשה ה' לי גו' " (המובא בשו"ע אדה"ז, ממשנה) מוכח גם שהיציאה מצרים שבכל דור ודור היא בשוה להיציאה שהיתה ב־פעם הראשונה.

טו. ע"פ הנ"ל יובן גם זה שה־רמב"ם כותב „ויצאת לחירות ונפדית", ואילו אדה"ז — „ונפדית ויצאת ל־חירות". והביאור בזה:

ברמב"ם הל' שמיטה ויובל[43] ז"ל: מר"ה עד יום הכפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדו־ניהן . . כיון שהגיע יום הכפורים תקעו ב"ד בשופר נפטרו עבדים ל־בתיהן.

ומזה נראה, שגם בכל יציאה מעבדות — ישנם שני ענינים: (א) יציאה משעבוד (מלאכה וכיו"ב). (ב) חזרה למקומו ורשותו בכל; אלא שביובל — שני ענינים אלו, חלוקים הם גם בזמן; ובגאולה מעבדות שע"י גט שחרור וכיו"ב — שני הענינים הם בבת אחת. וי"ל שבכל שחרור כן הוא — אלא שאינו דין, משא"כ ביובל — והתורה על הרוב תדבר: תחלה משתחרר ואח"כ יוצא מבית האדון וחוזר לביתו.

וזהו שהרמב"ם (בהל' חמץ ומצה שם) לאחר „ויצאת לחירות" מוסיף „ונפדית" (שהרי מצוה לספר ולבאר ביצי"מ) — כי „ויצאת לחירות" מפורש (רק) שאינו משועבד לאדונו, ומוסיף „ונפדית" — ש(גם) נפטר לביתו, כי „פדות" פי' הוא הבדלה[44], ובנדו"ד: הבדלה ממקומו ורשותו של האדון (היינו: שנפטר לביתו).

טז. והנה מהענינים שהעבדות ב־מצרים שונה משאר עבדות הוא — שכל זמן שהעבד הי' נמצא בארץ מצרים לא הי' אפשר שישתחרר וייעשה בן חורין. ורק כאשר העבד הי' בורח ממצרים ומגיע ל„פי החירות" — אז נעשה בן חורין[44].

ועפ"ז נמצא, שהסדר של „יציאה לחירות", ו„פדות" בגאולה מעבדות במצרים, הייתה באופן הפוך מאשר בגאולה מעבדות סתם: בגאולה מעב־דות סתם — בתחילה היא ה„יציאה לחירות" („לא משתעבדין לאדוניהן") ואח"כ — ה„פדות" („נפטרים לבתי־הן"); משא"כ בהגאולה מעבדות מצרים — מכיון שכל זמן שהעבד הי' נמצא במצרים לא הי' אפשר שייעשה בן חורין, הרי נמצא, אשר בתחילה הוא ה„פדות", היינו: היציאה ממקומו ור־שותו של האדון, ורק לאחרי זה נעשה ה„יציאה לחירות".

ועפ"ז מובן השינוי שבין לשון אדה"ז ללשון הרמב"ם — מה שה־רמב"ם כותב „ויצאת לחירות (ואח"כ) ונפדית", ואדה"ז כותב „ונפדית (ואח"כ)

---

42) פ"י הי"ד.

43) ראה וארא ח, יט: ושמתי פדות, וברש"י שם: שיבדיל כו'.

44) מדרש לק"ט ושכ"ט בשלח (יד, ב).

ויצאת לחירות" — כי לפי"ד הרמב"ם, החיוב ד"וזכרת גו'" הוא "כאילו אתה בעצמך היית עבד" (עבד סתם), וב־יציאה מעבדות סתם — בתחילה היא ה"יציאה לחירות" ואח"כ — ה"פדות"; משא"כ לדעת אדה"ז שהחיוב ד"וזכרת גו'" הוא "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד", לכן הסדר "ונפדית (ואח"כ) ויצאת לחירות" — כי בה־יציאה מעבדות מצרים, בתחילה — "פדות" ואח"כ "יציאה לחירות".

* * *

ויה"ר שבקרוב ממש נזכה להחרות דגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחות י"א ניסן ואחש"פ תשל"ה)

ש מ י נ י

א. בפירושו עה"פ [1] "ותצא אש מ־לפני ה' ותאכל אותם וגו'" — מעתיק רש"י התיבות: "ותצא אש" — ומפ־רש: "ר' אליעזר אומר לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן. ר' ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש, תדע [2], שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש, משל למלך שהי' לו בן בית וכו' כדאיתא בויקרא רבה" [3].

וצריך להבין:

א) סיבת מיתתם של בני אהרן הרי מפורשת היא — בפשוטו של מקרא בכתוב (בפסוק שלפני זה): "ויקריבו לפני ה' אש זרה אשר לא ציוה אותם. (ולכן) ותצא אש וגו' וימותו וגו'" — ואין צורך בפירוש כלל,

ב) אעפ"כ מבארה רש"י, אבל לא כפשוטו של מקרא, כ"א ביאור שאין לו כל שייכות, לכאורה, למשמעות הכתובים [4]?

ג) כיון שרש"י בא לפרש הטעם למה "מתו בני אהרן", הי' לו להעתיק בפירושו תיבת "וימותו" [5], דעלה קאי — ולא "ותצא אש" [6]?

ד) ידוע הכלל, שכאשר רש"י מביא

---

1) פרשתנו י, ב.

2) בדפוס ראשון ליתא מכאן עד סוף הדיבור, והד"ה שלאח"ז "בקרובי — בבחירי" מסיים ב"משל למלך כו'", אבל בשאר ה־דפוסים הוא כבפנים.

3) פי"ב, א.

4) בגו"א כאן (בפי' הב') כתב — שזה ודאי שמתו מחמת שהקריבו אש זרה אלא דקשה למה מתו מיתה פתאומית, וע"ז נת־לקו ר"א ור"י. דלר"א הי' העונש פתאומי על שהורו הלכה בפני רבם וע"ז באה מיתה פתאומית כפי מידתם שקפצו ומיהרו להשיב בפני רבם, ולר"י — כי אין המקדש סובל השכרות שהוא היפך הקדושה. אבל קשה (נוסף על שאר הקושיות שבפנים):

א) ברש"י מפורש: לא מתו בנ"א אלא כו', ולא מחמת ענין אחר. ואם כוונת רש"י רק להפתאומיות של המיתה הרי העיקר חסר מן הספר.

ב) אין הכרח בפשוטו של מקרא שאין המקדש סובל השכרות ובפרט — עד לה־עניש במיתה.

במשכיל לדוד כתב שקשה לי' לרש"י למה מתו דוקא ע"י אש, וע"ז תירץ "שהם חטאו באש שבו הורו ההלכה כו'".

וצ"ע, שהרי לפי פשטות הכתובים, ש־מתו על שהקריבו "אש זרה" כפשוטו, מובן בפשטות מה שמתו ע"י אש.

גם מה שכתב שזה שרש"י מביא דעת ר"י הוא לפי שעפ"ז מובן סמיכות פרשת "יין ושכר גו'" למיתת בני אהרן, קשה דא"כ הי' לו לרש"י להביא פי' ר"י בתחלת הפרשה ההיא — כדרכו בכ"מ, ולומר "למה נסמכה כו'".

5) ואין לפרש (בדוחק) שכוונת רש"י לכל הכתוב, אלא שמעתיק התיבות שב־תחלת העונש, דא"כ הו"ל עכ"פ לרמז לכל הפסוק ב"וגו'" (כבד"ה שלאח"ז. וב־כ"מ).

6) ועפ"ז מובן שאעפ"פ שדיוקו של רש"י הוא ממ"ש "וימותו גו'" — דלכאו־רה מובן מעצמו מאחר שכבר נאמר "ותאכל אותם". כבדברי דוד כאן — כי [נוסף שלפ"ז עדיין אינו מובן מנ"ל שלא מתו אלא וכו'], א"כ ודאי שהי' לרש"י להעתיק — "וימותו", או לרמזו עכ"פ ב"וגו'".

ב' פירושים בענין אחד, ה"ז מפני שכ"א מהם אין בו ליישב המקרא לפי פשוטו בכל הפרטים, כי יש קושי (או קושיים) בא' מה שאין בהשני (אלא שהפירוש שמביאו לראשונה הוא הקרוב יותר לפשש"מ). וצריך ביאור: מה הן הקושיות שבפי' הנ"ל ובמה עדיף הפי' הראשון לגבי השני?

ה) כאמור כמה פעמים — באם רש"י בפירושו מביא דבר בשם אומרו (שלא כדרכו ברובא דרובא של פי־רושיו) הרי"ז לתוספת הסברה בפירושו — וצריך להבין בנדו"ד, מה מלמדנו זה שר"א ור"י הם שפירשו כ"א את פירושו הנ"ל[7]?

ו) פרש"י, כידוע, מדויק הוא ב־תכלית — וצריך ביאור — בהעתקתו מדברי המדרש "משל למלך שהי' לו בן בית וכו' כדאיתא בויק"ר" — דממ"נ, אם כוונתו רק לציין לאיזה מדרש הוא מתכוון, ועל הלומד לעיין בפנים המדרש, הו"ל לקצר ולומר (לכל היותר): "משל למלך[8] וכו' כד־אי' בויק"ר"; ואם ברצונו להודיע גם תוכנו של המשל — הרי אין די תחלת המשל שהביא.

וע"כ צ"ל, דהוספת רש"י בהעתקתו "(משל למלך) שהי' לו בן בית", ה"ז פרט עיקרי בהסברת פירושו. וצריך להבין: מה אינו מובן כ"א ע"י פרט המשל "(למלך) שהי' לו בן בית".

ב. והביאור בכ"ז:

מכיון שפירושו של רש"י הוא על התיבות "ותצא אש", מובן שבהן ה־קושי שהכריחו לפרש ש"לא מתו בני אהרן אלא ע"י כו"":

אופן מיתתם של בני אהרן בכלל — מובן, שה"ז "מדה כנגד מדה" — העונש ד"ותצא אש וגו'" כנגד ה־חטא דהקרבת "אש זרה"[9]. אבל קשה: איך יתכן לומר בפשש"מ שבל' "ותצא אש" כאן יתאר הכתוב עונש הכי חמור, בעוד שב' פסוקים לפנ"ז תיאר הכתוב באותה הלשון ממש — "ותצא אש" — שכר הכי גדול, השראת השכינה שניכרת ע"י שיצאה "האש מלפני ה'"[10].

[וכמו שפרש"י[11]: "שכל ז' ימי

---

7) ובפרט שבויק"ר שם (שממנו מביא רש"י "משל למלך כו'") נאמר הפי' השני בשם ר' שמעון (אלא שלהלן בויק"ר (ספי"ב) מביאו בשם ר' ישמעאל), הרי עכצ"ל שלפירוש רש"י נוגע מה שדוקא ר' יש־מעאל אמר פי' זה.

8) ואף שבויק"ר (על אתר) לא נמצא משל אחר והי' דיו להעתיק רק "משל כו'" — י"ל (בדוחק) שהוצרך להעתיק גם תיבת "למלך" לפי שזהו סגנון הרגיל בכגון זה, כי אינו מתאים כ"כ לומר "משל וכו' (סתם)", אבל ודאי — "שהי' לו בן בית" מיותר בציון להמשל.

9) כברבנו בחיי וחזקוני, ועוד, כאן. וראה פירש"י נח ז, יא. יתרו יח, יא. נשא ה, כד. ועוד.

10) ראה בפי' הרשב"ם (ועד"ז במושב זקנים וחזקוני) ש"ותצא אש" האמור במי־תת בני אהרן "הוא ותצא אש של פסוק ראשון . . ב' הפסוקים אחד הם". ואף שלפרש"י אין הוכחה לומר כן (ובפרט ש־מל' "ותצא אש מלפני ה'" משמע שהי' יציאה של אש מחדש) אבל עכ"פ קשה לומר שהם ענינים הפכיים, כבפנים.

11) פרשתנו ט, כג.

המילואים . . לא שרתה בו (במשכן) שכינה והיו ישראל נכלמים . . אמר להם (משה) . . אהרן אחי כדאי . . שע"י קרבנותיו ועבודתו תשרה שכינה בכם כו'" — "ותצא אש וגו'", ואז "וירא כל העם וירנו ויפלו על פניהם"].

וזהו שהכריחו לרש"י לפרש שגם "ותצא אש" האמור במיתת בני אהרן הוא ענין של (מעין) השראת השכינה, גילוי של קדושה: כשם שע"י עבודת אהרן בא הגילוי ד"ותצא אש וגו' על המזבח", כמו"כ ע"י עבודת הקטרת של בני אהרן בא הגילוי ד"ותצא אש" — אלא משום שהי' חסרון (לפי ערכם ומעלתם) באופן הנהגתם בעבודה זו, לכן: "ותאכל אותם וימותו וגו'", אבל העבודה כשלעצמה, היתה עבודה קדושה.

וזהו שכתב רש"י: "לא מתו בני אהרן (ע"י העבודה) אלא ע"י שהורו הלכה (זו דהקרבת האש) בפני משה רבן". ואין זה סותר למש"נ "אש זרה אשר לא ציוה אותם", כי אדרבה, מלשון זו משמע שהקרבתם היתה אש זרה (רק מפני ש)"לא ציוה אותם" (את בני אהרן) — כ"א הם ציוו זה לעצמם[12] אבל עצם הענין לא הי' היפך הציווי. ומ"מ נק' "אש זרה" על דרך מש"נ[13] קטורת זרה — זרות לו.

אך קשה קצת לומר שבשביל זה יגיע עונש חמור כ"כ — ומרמז רש"י התירוץ באמרו שבעל הפירוש הוא ר' אליעזר:

שבחים נעלים ונפלאים נאמרו על ר' אליעזר המתארים את גודל כחו וחכמתו בתורה[14] — ובכ"ז אמר ר"א[15]: "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל", שמזה מובן במכש"כ וק"ו חומר הענין כ(אשר לא לבד ש"אומר דבר שלא שמע מפי רבו" אלא) שאומרו בפני רבו. ועפ"ז מובן למה נענשו בני אהרן בעונש חמור כ"כ.

ג. אמנם עדיין אין פירוש זה מיושב לגמרי, כי קשה לאידך גיסא: מכיון שבהקרבת הקטרת הורו הלכה בפני רבן, וגרמו לשכינה שתסתלק כנ"ל, איך יתכן שע"ז "ותצא אש" (מעין) השראת השכינה כנ"ל?

ומשום קושי זה מביא רש"י פירוש שני: "שתויי יין נכנסו למקדש", שלפי"ז מיירי באזהרה שלא נצטוו עלי', עדיין, וא"כ הרי הקרבת הקטרת היתה בשלימות, בלי עבירה על ציווי ה' — ומובן מה שע"י הקרבה זו "ותצא אש" — (מעין) השראת השכינה, כנ"ל.

וזהו שרש"י ממשיך בפירושו ואו־

---

12) ראה בספורנו ולבוש האורה כאן. דאל"כ "אותם" מיותר.

13) תצוה ל, ט. וכפרש"י.

14) ראה פדר"א (פ"ב): יכול אתה לומר דברי תורה יותר ממה שקבלו בסיני. וב־ שהש"ר (עה"פ לריח שמניך טובים — א, ג): האבן הזאת (שישב עלי' ר"א) דומה להר סיני, וזה (ר"א) שישב עלי' דומה לארון הברית. ובאבות (פ"ב מ"ט): בור סוד שאינו מאבד טפה. ועוד.

15) ברכות כז, ב. וראה יומא סו, ב. סוכה כו, ב.

מר: „תדע שאחר מיתתן הזהיר ה־ נותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש": כוונתו בזה [לא רק לדייק דמזה ש־ באמצע הסיפור של העבודה דיום השמיני, מיד אחר מיתת בני אהרן, הפסיק הכתוב באזהרת „יין ושכר גו'" — משמע שסיבת עונשם יש בה מענין האזהרה — אלא גם] לבאר את ה־ יתרון שבפי' זה (על הפי' הראשון), וכנ"ל, שלדעת ר"י לא עברו בני אהרן על ציווי ה' בהקרבתם, כי לא נצטוו עדיין ע"ז, ורק „אחר מיתתן הזהיר הנותרים כו'".

ולא יוקשה מש"נ בהקדמה להעונש „אשר לא ציוה אותם", כי „אותם" מדגיש — משא"כ אחרים. וכיון ש־ פשוט שנדב ואביהו בניו הגדולים של אהרן נתחנכו ונמשחו ביחד עמו בודאי הם היותר קרובים במעלה אליו וכמ־ ש"נ[16]: עלה אל ה' אתה (משה) ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל — עכצ"ל שבאותה שעה הי' גרעון במעלתם — שהיו שתויי יין.

אמנם לפי פי' זה, הרי קשה: מדוע נענשו (ובפרט בעונש חמור כ"כ) הרי לא נצטוו ע"ז? ומתרץ רש"י: „משל למלך שהי' לו בן בית וכו' כדאי' בויק"ר".

וז"ל המדרש שם: „משל למלך שהי' לו בן בית נאמן*[16] מצאו עומד על פתח חנויות, והתיז את ראשו בשתיקה, ומינה בן בית אחר תחתיו, ואין אנו יודעים מפני מה הרג את הראשון, אלא ממה שמצוה את השני ואמר לא תכנס בפתח חנויות אנו יודעים שמתוך כך הרג הראשון".

מדברי המדרש מובן דעם היות ש־ הראשון לא נצטווה ע"ז, מ"מ להיותו „בן בית" של מלך הי' צריך להבין מעצמו, גם בלי אזהרה מפורשת, ש־ דבר זה הוא היפך רצונו של המלך.

ולזה מרמז רש"י כאן בהעתיקו התחלת דברי המדרש — „משל למלך שהי' לו בן בית", כי בזה מתורצת הקושיא למה נענשו בני אהרן על דבר שלא נצטוו עליו, כנ"ל — כי הם היו „בני ביתו" של הקב"ה (וכמ"ש „בקרובי אקדש"[17]) ומעצמם יודעים הנהגות ביתו גם כשלא נצטוו ע"ז בפירוש.

אמנם בכ"ז אין מיושב עדיין לגמרי לומר שבני אהרן יענשו במיתה חמו־ רה על דבר שלא נצטוו עליו — ולכן מוסיף רש"י שר' ישמעאל הוא שפי' כן.

דהנה אמרו חז"ל על ר' ישמעאל[18]: „כהנא (כי ר"י הי' כהן (גדול)[19] מסייע כהני" (פרש"י: „תמיד הוא עתרן ומקיל להם"), ולשיטתו אזיל בנדו"ד: ניחא לי' לר"י ל„סייע כהני"

---

16) משפטים כד, א.

*16) בפשוטו של לשון — סתם „בן בית" ה"ז בן בית כדבעי — ולכן לא העתיק רש"י תיבת „נאמן". ובויק"ר הרי גם בא לחלק בין ב"ב הא' להב'.

17) פרשתנו י, ג. ולהעיר ממשפטים כד, יא: ויחזו גו' (אלא שבדרגא זו היו ג"כ הזקנים).

18) חולין מט, א.

19) ראה לקו"ש חי"א ע' 107 ובהנסמן שם.

ול„הקיל" בחטא בני אהרן הכהנים, גם אם זה דחוק קצת בפי' הכתובים, מלפרש את הכתובים באופן (המתיישב יותר, אבל) המגדיל את חטאם, היינו לומר שעברו על ציווי הקב"ה — והורו הלכה בפני רבן.

ד. אולם, לאחרי כל הנ"ל, יש להקשות על פי' זה (של ר"י):

א) מל' הכתוב „ויקריבו גו' אש זרה" משמע שבההקרבה עצמה היתה ה„זרות", החטא, ולא רק מצד המקריבים, שהם היו שתויי יין בהקרבם[20];

ב) מכיון שלא הי' החטא בההקרבה שע"י האש, למה (ובמילא — למאי נפ"מ אמר קרא כי) נענשו ע"י ש„ותצא אש"[21].

ולכן אין רש"י מסתפק בפי' זה, ואדרבה, מביאור כפי' שני, לומר שה־פי' הראשון — אף שגם הוא אינו מתיישב לגמרי — ה"ה קרוב יותר לפשט הכתובים (מחמת קושיות הנ"ל), ולכן הוא הראשון והעיקרי.

ה. מעניני הלכה שבפרש"י זה:

מדייק רש"י ואומר (וכ"ה בגמרא[22]):

„שהורו הלכה בפני משה רבן", ולכאורה מאי נפקא מינה שהוראת ה־הלכה היתה בפני משה, והי' מספיק לומר: „שהורו הלכה בפני רבן"?

וביותר קשה: לכאורה הי' בזה עון חמור יותר מהוראת הלכה בפני משה רבן — מה שהורו הלכה בפני אהרן שהי' רבן*[22] וגם אביהם[23] שפגעו ע"ז בכבודו[24]. ובפרט דמעשה הקטרת הי' שייך לאהרן, וכמו שפרש"י לפנ"ז עה"פ[25]: „ויבא משה ואהרן וגו'": „נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת". ונמצא דזה שהם הקטירו קטרת בעצמם, הרי זה ענין של פגיעה

---

20) משא"כ לפי פי' הא' שהי' החטא בעצם ההקרבה כי הוראת ההלכה בפני משה היתה (לא רק ע"י הוראה בדבור כ"א) ע"י הקרבת האש עצמו; משא"כ לפי פי' הב' אין החטא בהקרבה עצמה, כ"א (כל' רש"י) „נכנסו למקדש", וכ"ה בהציוי אח"כ (י, ט) „אל תשת . . בבאכם גו'". וראה פרש"י שם.

21) משא"כ לפי' הא' שהחטא הי' בההקרבה ה"ז מדה כנגד מדה, כדלעיל ס"ב.

22) עירובין סג, א.

*22) ראה שם נד, ב (והובא תחלת הענין בפרש"י תשא לה, לב. ומסיים „וכו' כדאי' בעירובין"): כיצד סדר המשנה כו' נסתלק משה ושנה להן אהרן פירקו. וראה תוד"ה בפני — פסחים קח, א.

23) ואף שנקראו „תולדות משה" — ה"ז מפני שלמדם תורה — שהי' רבן (במדבר ג, א. ובפרש"י שם).

24) ראה במשנה ב"מ לג, א. רמב"ם הל' ת"ת רפ"ה ובנו"כ. ואכ"מ.

ואין לתרץ דמכיון שאהרן הי' תלמידו של משה כמובן מסדר משנה הנ"ל, הרי אין חולקין כבוד לתלמיד בפני רבו (שו"ע יו"ד סכ"ב. וראה יו"ד סרמ"ב סכ"א. וראה בש"ך שם סק"מ שה"ה דיש לדחות כבוד רבו בפני רבו דרבו כשלמד קצת גם לפני רבו דרבו) כי שאני במקום שרבו חולק לו (לתלמידו) כבוד (שו"ע שם), ובנדו"ד הרי הי' משה חולק כבוד לאהרן כמו שפירש רש"י (בא יב, ג — מנזכילתא שם). ועוד — פשוט דמ"מ אסור לזלזל בכבודו (ראה שו"ע שם סר"מ ס"ח. מכתב אדה"ז במאה שערים ד, א), ובנדו"ד הרי הי' בזה זלזול בכבודו של אהרן מה שלקחו ועשו מעשה הקטרת.

25) פרשתנו ט, כג.

בעבודת אהרן באותו היום, פגיעה בציווי מפורש בפששי"מ (ובעשי"ד) כבד את אביך — ועפי"ז קשה לא רק יתור הלשון דתיבת "משה" (כנ"ל — למאי נפ"מ), כי"א שעי"ז שולל ענין חמור יותר דפגיעה בכבודו של אהרן.

והביאור בזה:

מצינו בדיני הסיבה[26], שתלמיד הי אוכל לפני רבו, אפילו אם אינו רבו מובהק, אינו רשאי להסב לפניו משום מורא וכבוד הרב אע"כ נתן לו הרב רשות להסב בפניו, אבל אין חיוב על הרב ליתן לו רשות ולמחול על כבודו. משא"כ בן האוכל אצל אביו, אפילו אם אביו הוא רבו מובהק, צריך הסיבה לפי שמן הסתם אב מוחל על כבודו לבנו. והיינו שאפילו באופן שכיבוד אביו (שהוא רבו) הוא חמור יותר מכיבוד רבו, הדין הוא שמן הסתם האב מוחל לבנו משא"כ ברב ותלמידו.

ולפי"ז גם בנדון דבני אהרן[27], עם שעצם המצוה והחיוב בכבוד רבם וא"ביהם (אהרן) הוא גדול מהחיוב בכבוד רבם (משה), בכ"ז הדין נותן, שהבן (והתלמיד) המורה הלכה בפני אביו (ורבו) אין זה חמור כמו תלמיד המורה הלכה בפני רבו, מאחר שמן הסתם האב מוחל לבנו[28], משא"כ רב לתלמידו.

עפ"ז מובן דיוקו של רש"י (ע"ד ההלכה): "בפני משה רבן", משא"כ זה שהי' בפני אהרן לא נענשו ע"ז, מאחר שמן הסתם האב מוחל לבנו.

ועפ"ז יש להמתיק מה שרש"י מעתיק גם התיבות "(לא מתו) בני אהרן", דלכאורה מפורש הוא בכתוב כאן,

אלא שרצונו להדגיש דמכיון שאנו דנים ב"בני אהרן", מובן זה ש"לא מתו כו' אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן", ולא בפני אהרן רבן, כי האב מן הסתם מוחל לבנו, וכנ"ל.

ו. מ"יינה של תורה" וההוראה לכו"א שבפרש"י שלפנינו:

עם היות שמדרגתם של נדב ואביהוא היתה נעלית ביותר, ועד כ"כ שאמר משה לאהרן: "שהם גדולים ממני וממך", והקב"ה קראם "בקרובי —

---

26) שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ב סי"א.

27) ואין לחלק בין הסיבה שהיא מצוה חיובית (והאב יודע מזה גם מקודם) ולכן האב מוחל לבנו, משא"כ בדבר שאינו מצוה — ד[נוסף ע"ז — דאם משום הא — גם רבו מן הסתם צריך למחול לו] הרי כתב הש"ך (יו"ד סרמ"ב סק"א) סברא זו (דהאב מוחל לבנו) גם לענין לקרות לאביו (שהוא רבו) בשם "אב", שאינו מצוה. אף שיש לחלק דבגדו"ד שאני כי הי' בזה גם זלזול — ראה הערה הבאה.

28) ולפי שיטת התוס' וכו' (הובא לפס"ד ברמ"א יו"ד שם ס"ד. ראה בש"ך שם סק"ד שיש חולקים) דגטילת רשות לא מהני תוך ג' פרסאות, לכאורה לא מהני המחילה דאהרן לענין שהורו הלכה בפניו, אבל י"ל דמהני עכ"פ לענין חומר החטא.

ובזה יובן ב"כ דאף שכאן הי' בזה זלזול בכבודו של אהרן כבהערה 24, והרי גם ברב שמחל לתלמידו "מצוה על ה' התלמיד להדרו ואסור לבזותו" (שו"ע ור"מ"א יו"ד שם סל"ב), מ"מ מובן שאין בזה חומר הענין כבהוראת הלכה בפני משה רבן.

בבדירי"[29], בכ"ז נענשו בעזנש חמור ביותר בגלל העדר ה"ביטול" הראוי לרבם — שהורו הלכה בפניו.

ור' אליעזר — למרות כחו הרב בתורה כנ"ל — הוא האומר ש"האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל", שהביטול לרבו הוא דבר הנוגע לגילוי השכינה לכללות ישראל.

ומזה, שאל יאמר אדם מישראל: למדן אני ות"ח הנני, ואיך אהי' בטל לרב ולחכות שיורה לי ההלכה בתורה, וכן בהליכות עולם[30], והדרך אשר אלך בה בעבודת ה', והלא בכחי להורות לעצמי!

— כי מי לנו גדול כנדב ואביהו, ובכ"ז זה הי' כל חטאם, "לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן", ועד כדי כך — שזה נוגע לא רק להם[31], כ"א שגורם להיפך הענין של גילוי השכינה בישראל.

לאידך גיסא: דורשים מכאו"א שלימוד התורה שלו יהי' דוקא בהבנה והשגה בשכלו הוא — ועד שכל כולו יהי' חדור בהבנת התורה.

— וזהו שממשיך רש"י ואומר "ר"י אומר שתויי יין נכנסו למקדש": יין הוא בחי' בינה[32] — הבנה והשגה, ו"שתויי יין" היינו מלאים וחדורים הבנה והשגה, והחטא הוא — שנכנסו למקדש בציור זה; החסרון של "שתויי יין" אינו אלא בעת הכנס למקדש — אבל עבודת האדם לקונו כשאינו במקדש, הרי אדרבה, צריכה להיות בהבנה והשגה;

מקדש הוא ענין התפלה[33], שאז עומד האדם לפני ממה"מ הקב"ה, ומאן דמחוי במחוג קמי מלכא וכו'[34] — שצריך להיות בתכלית הביטול "כעבדא קמי' מרי'"[35], אבל עבודתו ויגיעתו בתורה צ"ל באופן ד"שתויי יין" שכל מציאותו ממולאת וחדורה בשכל התורה.

— וכמו שמצינו בר' יהודא ב"ר אילעי'[36] שאמרה לו מטרוניתא שפניו היו דומים לפני שתוי יין ואמר לה ר"י שזהו לפי שתלמודו מצוי בידו — והיינו דזה שבגשמיות הי' נראה כשתוי יין ה"ז מפני שהגשמיות הי' כפי הרוחניות שלו וברוחניות הי' "שתוי יין" — חדור בהבנת התורה — והנה זה שבזמן התפלה (במקדש), מתבטל האדם ממציאותו לגמרי כנ"ל — ה"ז נותן כח ופועל שגם עבודתו

---

29) פרש"י פרשתנו י, ב.

30) ראה תו"א משפטים עה, ג. אוה"ת משפטים א'קכ. ראה נדה בסיומה.

31) להעיר גם מתניא פ"ב.

32) לקו"ת סוכות עט, ד. סידור אדה"ז קטז, א. ובכ"מ.

33) ראה מגילה כט, א. לקו"ת ברכה צח, ב. סידור אדה"ז רעו, ד. ועוד.

34) חגיגה ה, ב. ומה דמסיים שם גברא דלא ידע כו' — היינו שבאם הי' יודע כו' וראוי לויכוח זה — הי' בה"מחוי במחוג" — ענין המלך ושירות לו [וכידוע בסיפורי חז"ל ששאל לריב"ח כמה פעמים בעניני אמונה וכו']. וק"ל. ובזה מתורץ ג"כ מה שלא ענשו לריב"ח על דמחוי.

35) שבת י, א. ובשו"ע אדה"ז סו"ס צה: כעבד לפני רבו באימה ביראה בפחד.

36) ירושלמי פסחים פ"י סוף ה"א. וראה נדרים מט, ב.

אח"כ בלימוד התורה בשכלו הוא, תהי' בביטול הראוי [37] עם שהיא גם בהבנה והשגה כדבעי [38].

אמנם נשאלת השאלה: איך יתכן החיבור של שני הפכים בלימוד ה־תורה: הרגש שכלו והבנתו של ה־לומד, וביטול מציאותו וכו'? — ה־תשובה ניתנת בהמשך פרש"י להלן: "משל למלך שהי' לו בן בית וכו'" — מכיון שהמדובר בבנ"י שהם "בן בית" של ממה"מ הקב"ה, הרי הוא

37) וכידוע בענין תפלתי סמוכה למ־טתי (ברכות ה, ב) — לקו"ת ברכה צו, ב. ובכ"מ.

38) ראה המשך יו"ט של ר"ה תרס"ו ע' תו"ז. וראה לקו"ש ח"א ע' 277. ח"ג ע' 792 בהערה 23. ח"ד ע' 1175 ואילך. ובכ"מ.

ית' נותן להם הכח לחבר ב' ההפ־כים [39], שיוכלו ללמוד בהבנה והשגה וביחד עם זה להיות בביטול המתאים וכו'; עד שעי"ז יפעלו ההתחברות (דב' ההפכים) של עולם ואלקות, ה־עולם מתנהג ע"פ פס"ד של הלומד ומסקנתו בלימודו וכדרז"ל עה"פ לא־ל גומר עלי [40] ומקרב עי"ז קיום היעוד "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר" [41], בביאת משיח צדקנו.

(משיחת ש"פ שמיני, מבה"ח אייר תשכ"ו)

39) ראה לקו"ש ח"א שם.

40) ירושלמי נדרים פ"ו ה"ח. ועוד.

41) ישעי' מ, ה.

שמיני ב

א. פרשת שמיני קוראים בכמה שנים (וכקביעות שנה זו) בשבת שלפני ר"ח ניסן, ולשבת זו שייכות גלוי' (וקשורה בברכות וכו') לר"ח ניסן [1] — שהרי בה קוראים פרשת החדש הזה לכם *[1].

וע"פ הידוע [2] אשר בכל המועדים „יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן" — הרי מובן, שישנה שייכות בין ר"ח ניסן (ופרשת החדש) לפרשת שמיני.

והנה השייכות הפשוטה שבין ר"ח ניסן (ופרשת החדש) לפרשת ויהי ביום השמיני היא — ש„יום השמיני" (למילואים) הי' בר"ח ניסן [3]. אמנם מכיון שהענין דר"ח ניסן לא נזכר בפירוש בהפרשה [ולשון הכתוב „ויהי ביום השמיני" יש לפרשו — שמיני בניסן [4]], ומה שנאמר בה בפירוש הוא רק „ויהי ביום השמיני" — לכן מסתבר לומר, שעיקר השייכות שבין פרשה זו לר"ח ניסן (ולפרשת החדש) היא מצד הענין דשמיני למילואים.

והיינו שהמעלה דיום השמיני למילואים על שבעת ימי המילואים של פניו, היא דוגמת המעלה דר"ח ניסן על שאר ימים שלכאורה דומים לו.

ב. והנה בקביעות כזו, שפרשת החדש קוראים בש"פ שמיני — קריאת פרשת פרה (שהיא תמיד בשבת שלפני פרשת החדש) היא בשבת פרשת צו, בה מדובר [5] ע"ד שבעת ימי המילואים.

ומכיון שקריאת פרשת פרה באה בתור הקדמה לקריאת פרשת החדש (וכדאיתא בירושלמי [6] „ולמה פרה קודמת (להחדש) שהיא טהרתן של כל ישראל"), וכן שבעת ימי המילואים היו הקדמה והכנה ליום השמיני — לכן יש לומר, שהמעלה דפרשת החדש על פרשת פרה („טהרתן של כל ישראל"), היא דוגמת מעלת יום השמיני למילואים *[6] על ז' ימה"מ שלפניו.

ג. ויובן זה בהקדים מה שאמרו רז"ל [7]: „אותו יום (יום השמיני למילואים [8]) נטל עשר עטרות". וכתבו

---

1) נוסף על זה ששבת מיני' מתברכין כולהו יומין (זח"ב סג, ב) שלאחרי' — כולל יום ר"ח ניסן.

*1) משא"כ בשאר שבת מברכים החדש — שנזכר רק בקשה בעלמא. וכל ענינו — זכר לקדה"ח בר"ח, אלא שהעתיקוהו לשבת שלפניו (ראה שבה"ל. אבודרהם הל' ר"ח. ועוד).

2) של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

3) פרש"י בריש פרשתנו מסדר עולם. וכ"ה בשבת (פז, ב). תיב"ע כאן. ובכ"מ.

4) וכפי' הראב"ע וראה תו"כ כאן.

5) ח, א ואילך.

6) מגילה פ"ג ה"ה.

*6) להעיר גם ממה שמשמע בירושלמי (הובא לקמן סעיף ט') שהענין דפרשת החדש הוא הענין דהקמת המשכן באחד בניסן — והרי מעלת יום השמיני למילואים (על ז' ימה"מ שלפניו) הוא בענין הקמת המשכן (ראה לקמן ס"ג ואילך).

7) תו"כ כאן. שבת שם. ועוד.

8) בשבת שם קאי על ר"ח ניסן. אבל בתו"כ כאן „אותו היום" קאי על „ויהי

התוספות[9]: "הא דלא חשיב ראשון להקמת המשכן, משום דאמרינן במד־רש[10] שכל ז' ימי המילואים הי' משה מעמיד המשכן ומפרקו. אי נמי משום דעלי' דהקמת המשכן קאי, וה"ק אותו היום של הקמת המשכן נטל עשר עטרות אחרות".

והנה ב' תירוצים אלו שבתוספות, הפכיים הם: לפי התירוץ הראשון — ענין דראשון להקמת המשכן פחות הוא ממעלת עשר העטרות, ועד שאינו נמנה כלל ביניהם; ואילו לתירוץ ה־שני — עיקר מעלתו של "אותו יום" הוא שבו הוקם המשכן ועד ש"אותו יום (של הקמת המשכן) נטל עשר עטרות (אחרות)".

ד. ויובן זה בהקדים השאלה: למה העמיד משה את המשכן בז' ימי המי־לואים, והרי הקב"ה צוה אותו "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד"[11], ובודאי לא עשה כן משה מדעת עצמו ח"ו?

והנה הרמב"ן[12] פירש, שהטעם שהקים משה את המשכן בז' ימה"מ, הוא "כי (הקב"ה) אמר לו מתחלה והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראית בהר"[13], היינו שצריך להקימו מיד לאחרי גמר מלאכת המשכן. אלא שלאחרי שאמר לו הקב"ה "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים גו' ", והיינו ש"ביום החדש הראשון תהי' הקמתו לעמדה, הנה ידע כי בעת ימי המילו־אים יצטרך להקים ולהוריד כו' ".

אמנם, פירוש הפשוט ד"ביום החדש הראשון גו' תקים את משכן גו' " הוא (לא שביום זה "תהי' הקמתו לעמדה", אלא) שכל עיקר הקמתו תהי' ביום זה. (ומזה שרש"י בפירושו עה"ת אינו מפ־רש שהכוונה ב"תקים" היא "תקים לעמדה" ולא "תקים" כפשוטו — מוכח דס"ל לרש"י, שהפירוש ד"תקים" הוא כפשוטו).

ולפי"ז, הציווי "ביום החדש הראשון גו' תקים את משכן גו' " אינו (ציווי נוסף על הציווי "והקמות את המשכן גו' ", כפירוש הרמב"ן) אלא גילוי מילתא ופירוש דהציווי ד"והקמות" — שזמן קיומו של ציווי זה הוא "ביום החדש הראשון באחד לחדש".

ומה שהעמיד משה את המשכן לפני ר"ח ניסן, לא נצטווה על זה בפירוש, אלא שלמד כן מציווים אחרים:

מזה שנצטווה לחנך את אהרן ובניו בעבודתם (והחינוך בעבודה צריך להיות במקום בו תיעשה העבודה בקביעות) ועוד ועיקר — מפורש נצטווה שכל ז' ימי המילואים יהיו "אל פתח אהל מועד גו' "[14] — הרי שצריך להקים את המשכן.

ביום השמיני". ולהעיר גם מאוה"ת שמיני ע' כה (וראה גם כלי יקר ריש פרשתנו) שזה מה שנטל עשר עטרות הוא להיותו יום השמיני. ע"ש.

9) שבת שם.

10) ספרי נשא (עה"פ ז, א). הובא ב־פרש"י בפרשתנו (ט, כג). וראה לקמן הערה 20.

11) תקודי מ, ב.

12) תרומה כו, ל.

13) תצוה כט, ד. שם כט, לה.

ה. והנה מה שנת"ל שהטעם שהע־מיד משה את המשכן לפני ר"ח ניסן לא הי' מצד הציווי „והקמות את המשכן גו' " (כפירוש הרמב"ן), מוכרח הוא גם לפירוש רש"י על הש"ס:

אחת העטרות שנטל אותו יום היא — „ראשון לשכון שכינה"[13]. ומפרש רש"י: „שכינה שרתה שם כדכתיב[14] ושכנתי בתוכם, מכלל דעד השתא לא שרתה"[15]. והנה ממש"כ רש"י „שרתה שם" — (ולא אז) — משמע ש(עיקר) כוונתו לשלול המזבחות וכיו"ב שקודם המשכן. ולכאורה אינו מובן: ממש"נ „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" משמע שהשראת השכינה („ושכנתי בתוכם") תלוי', אך ורק בעשיית וה־קמת המשכן („ועשו לי מקדש"), ומכיון שגם בז' ימי המילואים קיימו הציווי „ועשו לי מקדש" (שהרי משה העמיד אז את המשכן), מהו ההכרח מהכתוב „ושכנתי בתוכם" דיום ה־שמיני הוא ראשון לשכון „דעד השתא לא שרתה"?

ומזה מוכרח, שס"ל לרש"י שזה שמשה העמיד את המשכן[16] לפני ר"ח ניסן לא הי' בזה ענין של „והקמות את המשכן" שבא בהמשך להציווי „ועשו לי מקדש" — אלא רק קיום פרט ותנאי במילוי ציוויים אחרים (כנ"ל סוף סעיף ד'). (וע"ד ויבן מזבח תחת ההר[17]). ואין בהקמה זו קיומו של „ועשו לי מקדש". ולכן פי' רש"י „דעד השתא לא שרתה"[18], כי דוקא לאחרי „ועשו לי מקדש" (היינו הקמת המשכן מצד ענינו הוא) אז יהי' „ושכנתי בתוכם"[19].

ו. ועפ"ז יש לומר, שב' התירוצים של התוספות מחולקים הם בפלוגתת רש"י ורמב"ן: התירוץ הראשון של התוס', אזיל בשיטת הרמב"ן שגם ה־קמת המשכן בז' ימה"מ הי' מצד ציווי „והקמות את המשכן" — ולפי"ז הרי יום השמיני אינו „ראשון להקמת ה־משכן", כי המשכן כבר הוקם בז' ימי המילואים; ותירוץ השני של התוס' אזיל בשיטת רש"י שהקמת המשכן בז' ימה"מ הי' פרט בחינוך אהרן ובניו וכו' ויום השמיני למילואים הוא „ראשון להקמת המשכן".

ז. עוד י"ל בההפרש שבין שני התירוצים שבתוס' — בהקדים ביאור תוכן החילוק שבין הקמת המשכן בז' ימה"מ להקמתו ביום השמיני — שבכ"א מהם מעלה לגבי חבירו:

המעלה שבהקמת המשכן שביום השמיני למילואים היא — מעלה של „איכות", כי הקמתו היתה: (א) באופן של קביעות (משא"כ בז' ימה"מ הי'

---

14) תרומה כה, ח.

15) וכ"כ בפרש"י בפרשתנו ט, כג.

16) להעיר דאפילו בביהמ"ק יש ב' ענינים: א) בית מוכן לקרבנות ב) לחגוג אליו ג"פ בשנה (רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"א. סהמ"צ מ"ע כ', שם שורש י"ב).

17) משפטים כד, ד.

18) אף שגם לאחרי „ויבן מזבח" הנ"ל — ראו „את אלקי ישראל גו' ". וראה ויצא כו, כב. ואכ"מ.

19) ומה שרש"י מביא רק „ושכנתי בתוכם" (ואינו מביא התיבות „ועשו לי מקדש") — הוא מפני שבא בהמשך להתיבות „שרתה שם".

מעמידו ומפרקו). (ב) באופן שהי' מוכן ל"ושכנתי בתוכם" (משא"כ המשכן שהעמיד בז' ימה"מ לא שרתה בו שכינה, כנ"ל); והמעלה דהקמת המשכן שבז' ימה"מ היא — מעלה של "כמות". בז' ימה"מ הקימו את המשכן שבע פעמים (שהרי הקימוהו בכל יום ויום) ויתרה מזו להדיעות שבכל יום מז' ימה"מ הקימוהו ב' או ג' פעמים[20], היינו שכל יום דז' ימה"מ בפ"ע — הי' מרובה בכמות יותר מיום הח'.

ועפ"ז יש לומר שהחילוק שבין ב' התירוצים שבתוספות תלוי בה־דעות[21]: אם ריבוי הכמות עדיף, או גודל האיכות עדיף: לתירוץ הראשון ריבוי הכמות עדיף, ולכן "לא חשיב ראשון להקמת המשכן" — כי אדרבה, הקמת המשכן שבז' ימה"מ עדיף מ־הקמתו שביום השמיני; ולתירוץ השני גודל האיכות מכריע את הכמות — ולפי"ז הקמת המשכן שביום הח' למי־לואים היא נעלית יותר מההקמה שבז' ימה"מ (ועד, שמעלה זו היא מעלתו העיקרית של אותו יום, כנ"ל).

ח. עפ"י הנ"ל יומתק מ"ש התוס' בתירוצם הראשון "שכל ז' ימה"מ הי' משה מעמיד המשכן ומפרקו"

— דלכאורה: בכדי לבאר הטעם ד"הא דלא חשיב ראשון להקמת ה־משכן" נוגע רק זה שכל ז' ימה"מ הי' "מעמיד המשכן", אבל מה שייך לכאן "ומפרקו"? ובפרט ש"ומפרקו" גורע, לכאורה, את מעלת הקמת ה־משכן שבז' ימה"מ —

הכוונה בזה, להדגיש דמכיון שהי' "מפרקו", הרי היתה הקמת המשכן בכל יום ויום של ז' ימה"מ, וממילא היתה הקמתו עכ"פ *21 שבע פעמים — ריבוי הכמות.

ט. ע"פ כל הנ"ל תובן השייכות שבין שבעת ימי המילואים (שבפרשת צו) ויום השמיני למילואים (שבפר־שתנו) לפרשת פרה ופרשת החדש.

דהנה איתא בירושלמי[22]: "בדין הוא שתקדים החודש לפרה, שבאחד בניסן הוקם המשכן ובשני נשרפה הפרה, ולמה פרה קודמת, שהיא טהרתן של כל ישראל". ולכאורה אינו מובן: מכיון שענינה של פרשת החדש באה דוקא לאחרי ההקדמה דפרשת פרה — איך היתה הקמת המשכן באחד בניסן [ענינו של פרשת החדש] לפני שריפת הפרה? ואף שצ"ל הזיית דם הפרה נוכח פני אהל מועד[23] — הרי כל עבודות ז' ימה"מ — היו ג"כ פתח אוה"מ גו'.

והגם שזה מה ש"החדש" צריכה לפרה הוא [לא מחמת ענין הקמת המשכן, שב"החדש", אלא] בגלל ענין קרבן הפסח שבו[23] — מ"מ, הרי כל

---

20) ירושלמי יומא פ"א ה"א. תנחומא תשא סוף פיסקא לה. פקודי פיסקא יא. במדב"ר פי"ב, ט. טו.

21) ראה לקח טוב להר"י ענגל סי' טו־טז. וראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 64 ס"ב ואילך.

*21) כי דברי התוס' וכן רש"י שב־פרשתנו יל"פ שמדגישים שבכל יום הי' מעמידו ומפרקו — אבל לא נחתי להפלוגתא כמה פעמים ביום (כי אין זה נוגע כ"כ לנדו"ד).

22) חוקת יט, ד.

23) וכמפורש ברש"י (מגילה כט, א —

הקושיא „בדין הוא שתקדים" הוא רק מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן כו'", מוכח שהקמת המשכן שבאחד בניסן הוא ג"כ הענין דפרשת החדש, וגם ע"ז בא התירוץ „שהיא טהרתן" כו' — ולפ"ז הדרא קושיא לדוכתא: למה לא הוקדמה שריפת הפרה להקמת המשכן?

ויובן זה בהקדים ההפרש בין פסח (עיקר פ' החדש) לפרה, בעבודת האדם: פסח שאז כל בנ"י ע"ד שהי' בפעם הא' — גר שנתגייר כקטן שנולד דמי — הוא ע"ד עבודת הצדיקים, ופרה דחטאת קריא רחמנא ומכפרת על ה־עגל *[23] — היא עבודת התשובה [24]. וזהו מה דאיתא במדרש [25] „בזה נאמר זאת חקת הפסח ובזה נאמר זאת חקת ה־תורה ואי אתה יודע איזו חוקה גדולה מזו" — לפי שיש מעלה בעבודת ה־צדיקים שאינה בעבודת התשובה, ויש מעלה בעבודת התשובה שאינה ב־עבודת הצדיקים [26].

המעלה שבעבודת הצדיקים היא — בכלל בענין המשכת האור שמלמעלה, והמעלה שבעבודת התשובה היא — בעבודה שמצד המטה (ומה שמסיים במדרש „ומי גדולה הפרה, שאוכלי פסח צריכים לה" — הוא „כי גם הצדיקים צריכים לעשות תשובה" [27]).

ועפ"ז יובן מה שהקמת המשכן באחד בניסן (מענינה של פרשת החדש, כנ"ל) היתה לפני שריפת הפרה — כי:

א) מובן שבזמן ובקביעות — עבודת הצדיקים קודמת לעבודת ה־תשובה (הבאה רק באם „נפש כי תח־טא גו'"), ב) המעלה שישנה בעבודה שמצד המטה, עבודת התשובה [שמצד מעלה זו צריכים להקדים (קדימה ב־מעלה) פרשת פרה לפרשת החדש], היא מצד גודל ההמשכה שעי"ז מלמעלה [28], ולכן הקמת המשכן היתה לפני שריפת הפרה, כי גם המעלה שבשריפת הפרה (עבודה שמצד המטה) היא לאחרי ומצד ההמשכה שמלמעלה („ושכנתי בתוכם") שבהקמת המשכן.

וזהו מה שאמרו „בדין הוא שתקדים החדש לפרה", היינו שגם עכשיו ראוי להקדים החדש לפרה — כי המעלה דפרה (עבודה שמצד המטה) באה היא ע"י הקמת המשכן שנעשה ושכנתי בתוכם, ע"י האתעדל"ע ד„החדש הזה לכם ראש חדשים גו'". אלא שהקדמה זו היא רק „בדין" (אבל בפועל קור־

ד"ה פרה) „שיעשו פסחיהן בטהרה".

*23) ע"ז כג, ב. (ובאגה"ק סכ"ח: . . פרה מכפרת כו' בפטירתם כו' לכפר כו' גם על הזדונות). תנחומא חוקת ח. פרש"י חוקת יט, כב.

24) אוה"ת חקת ריש ע' תשעד. ס"ע תשצו ואילך. ד"ה זאת חוקת התורה (הא') תרכ"ט.

25) שמו"ר פי"ט, ב.

26) ראה ברכות לה, ב. (ולהעיר ג"כ מח' פרקים להרמב"ם פ"ו). ד"ה מלכא ומל־כתא תרצ"ז. ובכ"מ.

27) ד"ה זאת חקת שם בסופו.

28) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ז: צועק ונענה מיד שנאמר והי' טרם יקראו ואני אענה. היינו שעוד טרם אלא שמחכים להקריאה בכדי שיהי' בתור „מענה" (וכמ"ש דתפלה שואל צרכיו) ואכ"מ. ועפ"ז מתורצת הסתירה מרישא לסיפא וכו' — בהרמב"ם ועוד.

אים פ' החודש אחרי פרשת פרה) — כי ע"י פרשת החדש והקמת המשכן אז, כבר ישנה המשכת ענין זה בעולם, ולכן אפשר שתבא פ' פרה בלא הקדמת קריאת פ' החדש. משא"כ לפני הקמת המשכן, כאשר לא נמשכה עדיין המשכה זו בעולם (באופן ד"ושכנתי בתוכם" — בפנימיות), לא הי' אפשר להיות שריפת הפרה בלא הקדמת הקמת המשכן.

יו"ד. עפ"ז נמצא שההפרש שבין פרשת פרה לפרשת החדש היא דוגמת ההפרש שבין שבעת ימי המילואים ליום השמיני — והצד השוה הוא בשתים:

א) נתבאר לעיל (סעיף ז') שהמעלה שבהקמת המשכן שבז' ימי המילואים היא מעלה של כמות, והמעלה שב־הקמת המשכן שביום השמיני היא מעלה של איכות;

ועד"ז הוא גם בנוגע לפרשת פרה ופרשת החדש: המעלה דפרשת פרה (תשובה) היא בענין העבודה שמצד המטה — זיכוך המטה (הכלים), ש־מעלת המטה (הכלים) היא דוגמת[29] מעלת ריבוי הכמות; והמעלה דפרשת החדש (עבודת הצדיקים) היא בענין ההמשכה שמלמעלה — המשכת אור, שמעלת ה"אורות" היא דוגמת[29] מעלת גודל האיכות.

ב) לדעת רש"י שהקמת המשכן בז' ימה"מ נלמד מהציווי דחינוך אהרן ובניו ונכלל בחינוך זה, משא"כ הקמתו ביום השמיני שאז הי' ושכנתי בתוכם.

ואף שגם לשיטת רש"י יש מעלה לכאורה בהקמת המשכן שבז' ימה"מ על הקמתו שביום השמיני, שהרי בז' ימי המילואים הקימו אותו (עכ"פ) שבע פעמים

ועוד י"ל: מכיון שההקמה שבז' ימה"מ (לשיטת רש"י) לא היתה בציווי מפורש, כ"א שמשה למד זה מכללא, הרי יש גם "חביבות" בהקמה זו (וע"ד כיון דאתיא מדרשא חביבא לי'[30]),

מ"מ — הרי מובן בפשטות, שאין לדמות כלל הקמה זו להקמה דיום השמיני, מכיון שהמשכן שהוקם בז' ימה"מ אינו ענין המשכן.

ועד"ז הוא גם בנוגע לפ' פרה ופ' החדש:

המעלה שבפ' פרה (זיכוך המטה) על פ' החדש (המשכת האור) היא דוקא לאחרי שהיתה כבר ההמשכה מלמעלה ע"י הקמת המשכן, כי חשיבותו ומעלתו של זיכוך ועבודת ה־מטה אינה אלא כשהיא לאחרי (ומצד)

---

29) להעיר ממה שדובר פעם בארוכה, שהענין ד"מה רבו מעשיך" (ריבוי הכמות) הוא מצד הכלים, והענין ד"מה גדלו מעשיך" (איכות) הוא מצד האורות. ומבואר בכ"מ (דרושי ח"ש בתו"ח, ביאוה"ז בהוספות. ועוד) דהריבוי למטה בכלים הוא "בחלקים רבים", והריבוי למעלה באורות הוא "עומק הגדולה והרחבה מצד עצם האור".

30) יבמות ב, ב. וש"נ.

ההמשכה שמלמעלה כנ"ל סעיף ט', משא"כ קודם ההמשכה שמלמעלה, הנה שריפת הפרה (שעניגו זיכוך ועבודת המטה) כשלעצמו (— למרות המעלה שבזיכוך המטה, והחביבות ש־מצד ה"חידוש"[31]) אין בו כדי להק־

דימו להקמת המשכן (פרשת החדש), ועיקר המעלה הוא בפרשת החדש.

(משיחות ש"פ שמיני תשכ"ד ותשכ"ה)

31) להעיר מלקו"ת ס"פ במדבר. ולהעיר מלקו"ש ח"ו ס"ע 22 ואילך.

תזריע

א. תנן במס' נגעים [1]: „אם בהרת קדמה לשער לבן טמא, ואם שער לבן קדם לבהרת טהור. ואם ספק טמא, ור' יהושע כיהה" [2]. ומפרש בגמרא [3]: „מאי כיהה" — „כיהה וטהור". וטעמו של ר"י מבאר בגמרא שם: „אמר קרא [4] לטהרו או לטמאו, הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחלה".

ובמס' ב"מ [5] איתא: „קא מיפלגי במתיבתא דרקיעא, אם בהרת קודמת לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור. ספק, הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא. ואמרי מאן נוכח: נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד ב־נגעים אני יחיד באהלות. שדרו שליחא בתרי' כו' אמר טהור טהור".

ולכאורה — תמוה: איך שייך שה־מתיבתא דרקיעא יפלגו על הקב"ה? ומהי ההסברה שרבה בר נחמני יכריע ביניהם [6]?

ב. והנה ידוע [7] בענין ההכרעה בין ב' דיעות המנגדות זל"ז, אשר אין פירושה שהמכריע „מסכים לאחת מב' הדיעות" (הסברות), כ"א היא דיעה שלישית „הסובלת" וכוללת ב' הדיעות. וזהו הטעם ש„הלכה כדברי המכריע" [8] — מכיון שדעת המכריע כוללת ב' הדיעות (גם את דעתו של זה החולק עליו במסקנת הענין), במילא הסברא החולקת אינה הפכית מסברת המכריע, ולכן הלכה כמותו.

ובדוגמא למה שמצינו דמדה השלי־שית, מדת הרחמים (ת"ת) שהיא כוללת ומכרעת בין מדת החסד למדת הדין (גבורה) [9] — אף שגם מדה"ר (כמו מדת החסד) „אומרת" שצריך להשפיע טוב לכולם, בכ"ז כוללת גם מדת

---

1) ספ"ד.

2) כן הובא בגמרא שבהערה הבאה (כיהה בכ"ף). ובמשנה שבמשניות (וראה בפירוש הרמב"ם והרע"ב שם): קיהה (ב־קו"ף). וברש"י ד"ה כהה (כתובות עה, ב. נדה יט, א) מביא ב' הגירסות. וראה מפרשי המשנה נגעים שם.

3) נזיר סה, ב.

4) סוף פרשתנו.

5) פו, א.

6) לקו"ת בפרשתנו ד"ה בגמרא דב"מ כו' קא מפלגי במתיבתא דרקיע (וראה הגהות הצ"צ לד"ה זה — אוה"ת פרשתנו כרך ב' ע' תקלא ואילך. וראה גם ד"ה שער לבן (בספר „מאמרי אדמו"ר הזקן — הנחות הר"פ ז"ל"). ספהמ"צ להצ"צ מצות טומאת המצורע סעיף ג').

ויש להסביר ולהמתיק דבשלמא במתיבתא דארעא — הרי בנ"א גברו באופן, דאין דעותיהן שוות זל"ז (ברכות נח, א. סנה' לח, א) ותורה לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול (ב"מ נט, ב), משא"כ במתיבתא דרקיעא.

7) ד"ה וידבר אלקים תרכ"ז (סעיף ו'). ביום השני (הב') שם (סעיף ב'). אם בחקותי תרס"ז (בהמשך תרס"ו).

8) שבת לט, סע"ב.

9) של"ה חלק תושב"כ פ' ויצא (רצא, ב) (הובא בד"ה כל המרחם שבהערה הבאה). אגה"ק סי"ב. ועוה. וראה גם לקו"ת פרשתנו כג, ג.

הגבורה. והביאור בזה: מדת החסד רואה טוב בכל אדם, ובמילא הרי כולם ראויים להשפעת טוב וחסד — ולזה מנגדת מדת הגבורה, שעניינה לדקדק ביותר עד שגם שמים לא זכו בעיניו. משא"כ ההשפעה ע"י מדת הרחמים שהיא (לא משום שהם ראויים לזה, כי בזה מסכמת היא למדת הגבורה, שאין השפעת הטוב מגיעה להם — ובכ"ז צריך להשפיע להם) מצד הרחמנות שעליהם, ועל זה אין ההתנגדות דמדת הגבורה [10].

ג. מזה יובן בעניננו — בהכרעתו של רבה בר נחמני בין דעת הקב"ה ודעת המתיבתא דרקיעא — שדעת רבה "טהור טהור" (אינה מצד אותה הסברא שמטעמה "הקב"ה אומר טהור", אלא) היא סברא שלישית (הכוללת את ב' הסברות), אשר גם סברת ה' מתיבתא דרקיעא אינה מנגדת לה.

והטעם שרבה בר נחמני הי' יכול להכריע בין הקב"ה ומתיבתא דרקיעא, הוא — כדאיתא בגמרא שם: "נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות". והיינו, שמצד זה שרבה הי' "יחיד בנגעים" ו"יחיד באהלות", לכן ביכלתו לחדש סברא הכוללת את ב' הסברות ולהכריע ביניהן.

ד. ויובן זה, בהקדים המבואר בלקו"ת דפרשתנו [11] בענין "הקדוש ברוך הוא" ו"מתיבתא דרקיעא", אשר "הקדוש ברוך הוא" הוא בחי' האלקות שלמעלה מעולמות — בחי' "סובב כל עלמין", שלכן נקרא בשם "קדוש ברוך הוא" — לפי שהוא קדוש ומובדל מעולמות [12]; והאור שמאיר ב"מתיבתא דרקיעא" הוא מבחי' ה' אלקות שבערך העולמות — בחינת "ממלא כל עלמין".

וזהו "ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיעא אמרי טמא":

ענין הטומאה בא מצד הישות (וט' הרתה בטבילה — אותיות ביטול [13]). ולכן, כשיש ספק אם לטהר או לטמא (היינו, אם הישות של האדם יש בה כדי לטמאו, אם לאו), מתיבתא דרקיעא אמרי שהוא טמא — כי האור המתלבש בעולמות (האור המושג ב' מתיבתא דרקיעא) נותן מקום למציאות וישות, והביטול שבעולמות שמצד אור זה הוא רק "ביטול היש" [14], לכן, כשישנו ספק וחשש שהאדם נטמא [אשר זה גופא, שיש חשש שהוא נטמא, הר"ז הוכחה שאינו כדבעי [15]]

---

10) ראה בהנסמן בהערה 7. ובארוכה — ד"ה כל המרחם תש"ט.

11) כב, ג כד, ב. וראה הערה 6.

12) בלקו"ת שם (כב, ג): "קדוש הוא בחי' סוכ"ע וברוך הוא בחי' ממכ"ע". אבל ממ"ש בלקו"ת שם (כד, ב) משמע, שלגבי האור המתגלה במתיבתא דרקיע — כללות בחינת "הקדוש ברוך הוא" היא בחינת "סובב".

13) סידור סוף כוונת המקוה (קנט, סע"ד). ושם: אלא שנתחלף הוי"ו בה"א. ולהעיר מרמב"ם סוף הל' מקואות: כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהור כו' כך כו' כיון שהסכים בלבו לפרוש כו' והביא נפשו במי הדעת הטהור.

14) ראה ד"ה ושבתה תרס"ו. ובכ"מ.

15) ראה מו"ק יח, ב: אין אדם נחשד בדבר אלא א"כ כו'.

— הוא טמא (מספק עכ"פ [16]); ו־הקב"ה אמר, שהוא טהור — כי בחי' האור שלמעלה מעולמות אינו נותן מקום לישות, והביטול שמצד אור זה הוא בחי' „ביטול במציאות" [17], ולכן, כל שלא נודע בבירור שהאדם נטמא — הוא טהור.

ה. והנה ידוע שגם „אור הסובב כל עלמין", יש לו שייכות לעולמות, שהרי הוא „סובב" לעלמין [17]. ומטעם זה נקרא אור הסובב בשם „הקדוש ברוך הוא", שפי' „קדוש" הוא מובדל כנ"ל — כי מזה שצריך „להודיע" [18] שהוא מובדל מעולמות, הרי מוכח שהמדובר בבחי' דאלקות שיש לה איזו שייכות אליהם; דבאם הוא למעלה מכל שייכות לעולמות, אין שייך גם לומר עליו שהוא מובדל מהם [19].

ומזה מובן, שגם הביטול דעולמות שמצד בחינת אור זה, עם היות שהוא „ביטול במציאות", כנ"ל, אין זה באופן השולל לגמרי מציאות העולמות מ־עיקרה, כי אם שישנה איזו „מציאות" שהיא בטילה אליו ית' (והביטול הוא באופן של „ביטול במציאות").

אמנם [20] למעלה מבחינת ביטול זו היא בחינת ביטול העולמות שמצד „עצמותו ומהותו ית'" „שאינו בגדר עלמין כלל". כי ביטול זה הוא באופן השולל מעיקרו כל מציאות זולתו ית' (משא"כ הביטול שמצד בחי' אור ה־סובב, שהוא באופן הנותן מקום ל־„מציאות" העולמות אלא שמציאות זו בטילה אליו ית', כנ"ל).

ולכן מבואר, שלגבי עצמותו ית' „לא שייך עליו מלת אחד" — כי „אחד" אינו מורה על שלילת מציאות העולמות מכל וכל (שהרי יש גם „אחד המנוי" שיש שני לו), וענין האחדות שב„הוי' אחד" הוא שמציאות העולמות מיוחדת עמו יתברך [והיינו שישנם ז' רקיעים וארץ (המרומזים באות ח' ד„אחד") וד' רוחות העולם (המרומזים בהד' ד„אחד"), ומיוחדים הם עם הקב"ה אלופו של עולם (ה־מרומז בהא' ד„אחד") [21]] — וענין (האחדות שבאופן) זה שייך רק בבחי' האור שבגדר העולמות. משא"כ היחוד שמצד עצמותו ית' הוא (לא באופן ד„אחד", אלא) באופן ד„יחיד", היינו „שהוא לבדו הוא ואפס זולתו".

---

16) ראה רמב"ם הל' טומאת צרעת ספ"ב. ובכסו"מ שם. וראה גם פס"ד להצ"צ יו"ד סי' נ' (קלג, ב). ודלא כמש"כ בתוס' אנשי שם (נגעים ספ"ד). אבל ראה תויו"ט נגעים שם. מל"מ רמב"ם שם — ע"פ תוד"ה ורש־ב"ל סנה' פז, א. — ולהעיר מכמה פוסקים וס"ל דעדות גטין וקדושין א"צ חקו"ד אע"פ שתומ"י נכנס בגדר ד"ג — ראה שו"ת צ"צ אה"ע סקכ"ב. ס' החקירה להצ"צ ד"ה עדות ס"ב. ואכ"מ.

17) תו"א צח, ב. ובכ"מ.

18) וע"ד מחז"ל אם אין דעה הבדלה מגין (ירוש' ברכות פ"ה, ה"ב).

19) וע"ד היידוע (ד"ה לך לך תרס"ו. תכלית חכמה תרפ"ט פ"ב), שבעצמות אוא"ס שאינו שייך לעולמות כלל, אינו שייך גם השגת השלילה. ולהעיר משעהיוה"א פ"ט.

20) בהבא לקמן (עד סוף הסעיף) — ראה תו"א נה, סע"ב ואילך. ספהמ"צ להצ"צ שרש מצות התפלה פי"ח.

21) סמ"ק הובא בב"י או"ח סס"א.

ו. עפ"י הנ"ל יש לבאר — בדא"פ — החידוש במה שאמר רבה „טהור טהור" שאינו אותו הענין ד„הקב"ה אמר טהור", ולכן דוקא דעתו של רבה הכריעה את דעת ה„מתיבתא דרקיעא":

לגבי בחינת „הקדוש ב"ה", שה־ ביטול והיחוד של העולמות שמצד בחינה זו הוא בבחי' „אחד", היינו שישנם עולמות (אלא שהם בטלים, כנ"ל) — הנה לגבי בחי' זו יש תפיסת מקום לעולמות (ולהשגת ה־ עולם והבנתו).

ולכן „כולהו מתיבתא דרקיע — שענינה (ע"ד לימוד התורה למטה) הבנה והשגה דוקא — אמרי טמא" — אף שידעו שהקב"ה אומר טהור — כי הגילוי דבחינת „הקדוש ברוך הוא" (היינו הביטול ד„אחד" שמצד בחי' הסובב) שהאיר בהם, הי' בבחי' מקיף[22], אבל אינו מושג בשכלם ש־ נשאר במציאותו, כנ"ל[23], ומצד מד־ רגתם הם (בחי' ממכ"ע) הסברא נותנת שהוא טמא, כנ"ל סעיף ד';

משא"כ רבה בר נחמני שהי' „יחיד בנגעים", היינו שהאיר בו מבחינת „יחיד"[24] שאינו בגדר עלמין כלל — לגבי בחינה זו אין העולמות (והשכל שבהם) תופסים מקום כלל, ולכן סב־ רתו של רבה הכריעה דעת ה„מתיבתא דרקיעא", כי להיות שהי' מבחינת „יחיד", לכן המשיך בחינה זו גם בעולמות (ובשכל שבהם) — והוא ע"ד פס"ד רב[25] שכששאלוהו הטעם שתק (ולא הסבירו באותיות דהשגה) אבל לא חזר בו מפס"ד זה[26].

[וזהו מה שרבה הי' „יחיד בנגעים" — שאצל רבה האיר בחינת „יחיד" (לא רק בעולמות סתם, אלא) גם בה־ ענין ד„נגעים"].

ועפ"ז יובן זה שהקב"ה אמר „טהור" (פעם אחת) משא"כ רבה אמר „טהור טהור" (שתי פעמים) — כי מה ש־ הקב"ה אמר „טהור" ה"ז (רק) ענין הטהרה שמצד בחי' האור שלמעלה מעולמות — ולכן „טהור" פעם אחת; משא"כ ההכרעה דרבה היא שגם מצד העולמות הוא „טהור" — ולכן אמר „טהור טהור" שתי פעמים: „טהור" מצד בחי' האור שלמעלה מעולמות, ו„טהור" מצד העולמות.

ז. והנה דין זה ש„ספק (אם בהרת קדמה או שער לבן קדם) טהור", נלמד (כנ"ל בתחלת השיחה) מהכתוב „לטהרו או לטמאו" שבסוף פרשתנו.

וע"פ הכלל „נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן"[27] — יש לקשר ענין

---

22) לקו"ת שם (כד, ב). הנחות הר"פ שם (ע' קנו). ספהמ"צ שם (ע' קד).

23) להעיר מעירובין (יג, ב הובא ב־ לקו"ת שם) שלא קבעו הלכה כר"מ מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו.

24) ספהמ"צ שם. יראה גם לקו"ת שם.

25) ביצה ו, א לפי השיטות (נסמן בהערה לד"ה כי מנסה תש"ח ספ"ז) שלא חזר בו. נתבאר בד"ה כי מנסה שם ובכ"מ.

26) ראה בלקו"ת שם (כד, ב) ובהנחות הר"פ שם (ע' קנו), שגם המתיבתא דרקיע ידעו (לאחרי שאמר הקב"ה) שהדין הוא שטהור, ורק שלא ידעו את טעם הדין ופי־ רוש „מאן נוכח הוא — שיבא להתאמת אצלם . . בהשגה (ספהמ"צ שם קד, א).

27) ספר יצירה פ"א.

הנ"ל (הכרעתו של רבה בר נחמני [28]) עם מ"ש בתחלת פרשתנו "אשה כי תזריע וילדה זכר", שממנו למדו רז"ל [29]: "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר (איש מזריע תחלה יולדת נקבה)".

והביאור בזה:

כל הענינים הגשמיים משתלשלים הם מענינם (ושרשם) ברוחניות. ובנוגע לענין זה: זה שבאיש ואשה (כפשוטו) יש יתרון ומעלה ב"אשה מזרעת תחלה" (על "איש מזריע תחלה") אשר דוקא אז — "יולדת זכר", הרי זה לפי שכן הוא ב"איש" ו"אשה" הרוחניים, כביכול — הקב"ה וכנס"י. ז.א. שיש יתרון ומעלה בעבודה דכנס"י ("אשה מזרעת תחלה"), על המשכת אלקות שנמשכת באתערותא דלעילא ("איש מזריע תחלה" [30]). וכמרז"ל [31]: גדולים מעשה צדיקים (עבודה דכנס"י) יותר ממעשה שמים וארץ (מעשה הקב"ה).

וזהו הקישור שבין תחלת הסדרה (המעלה שב"אשה מזרעת") וסופה (הכרעתו של רבה בר נחמני [28]):

ע"ד ההלכה שאין משגיחין בבת קול ותורה לא בשמים — אין לפסוק הדין שטהור מפני שקוב"ה אומר טהור, ולכן פוסק הרמב"ם [32] שטמא, וזהו שאמרו דנוכח רבה כו' שהוא יחיד בנגעים כו' — וכי הוא יחיד יותר מקוב"ה,

אלא — שתורה ניתנה למטה דוקא והקב"ה חייך ואמר נצחוני בני [33] ולכן רבה דלמטה [34] נוכח ואמר [35] שטהור.

ועד"ז בפנימיות הענינים: תורתו של רבה ואמירתו "טהור טהור" ("מעשה צדיקים" — "אשה מזרעת") גדולה יותר כביכול ממה שהקב"ה אמר טהור ("איש מזריע") ואמירתו של רבה (המשיכה מבחי' "יחיד") — היא שהכריעה את דעת המתיבתא דרקיעא.

וכמו שהיתרון בענין "אשה מזרעת תחלה" (כפשוטו) הוא — "יולדת זכר", שמעלת הזכר היא שיש לו דעת חזקה שאינה משתנית, משא"כ נשים דעתן

---

28) ראה לקו"ת (שם כד, סע"ב ואילך) וסהמ"צ שם, שטעמו של רבה לטהר הוא מפסוק זה.

29) נדה לא, א. וש"נ.

30) ראה לקו"ת פרשתנו כ, א ואילך. וראה גם לקו"ת ויקרא ב, ג. ובכ"מ.

31) כתובות ה, א — הובא באוה"ת פרשתנו (ע' ע') לענין המעלה ד"אשה מזרעת תחלה".

32) הל' טומאת צרעת ספ"ב. ובכס"מ שם.

33) ב"מ נט, ב.

34) ואפילו להכס"מ דבשעת יציאת נשמה כו' — הרי כשנאמר דרבה נוכח — לא נודע שיהי' בשעת יציאת נשמה.

35) ראה ר"ש ספ"ד דנגעים. והנה בלקו"ת (שם) כתב דטהור משום דקוב"ה אומר טהור כו'.

אבל שם הוא בא בנוגע להכרעה בפלוגתת התנאים ושעדיין לא הי' בזה פס"ד (ולכן ל"ק מנצחוני בני). כן י"ל שבלקו"ת עיקר ענינו לבאר ע"פ סוד, חכמת האמת. וככתבו לפני זה: רבה שהי' יחיד כו' מבחי' המקיף דחי' יחידה. ועפ"ז יומתק ג"כ מה שהקדים: ומ"מ באמת י"ל כו'. ואכ"מ.

קלות[36]:

עד"ז הוא בנדו"ד: בזה שהקב"ה אמר טהור — לא נשללה האפשריות שיחלקו ע"ז במתיבתא דרקיעא. וא"כ נמצא, שבבחי' ה"טהרה" שנמשכה מצד הקב"ה — "איש מזריע (תחלה)" — שייך בה "שינויים" כביכול. מ־שא"כ זה שרבה אמר "טהור טהור", היינו בבחינת ה"טהרה" שנמשכה ע"י לימוד תורתו ופסק דינו של רבה — "אשה מזרעת תחלה" — הנה זה הכריע את דעת המתיבתא דרקי־עא[37] (וכנ"ל שרבה המשיך בחי' (ה־יחוד ו)הטהרה גם בעולם) — "יולדת זכר"[38].

(משיחת ש"פ תזריע, תשכ"ה)

---

36) קדושין פ, ב. וש"נ.

37) להעיר מהמבואר בלקו"ת פרשתנו (כ, סע"ג), שבחי' "זכר" (בעבודת ה') היא בחי' אהבה רבה שאין בה שינויים — והטעם שבאה"ר אין שייך שינויים הוא להיותה מבחי' יחידה (לקו"ת תצא לז, ג) — בדוגמת הכרעתו של רבה, לפי שהאיר בו מבחי' "יחיד" (כנ"ל סעיף ו').

38) ראה עד"ז לקו"ש ח"ד ע' 1335 בענין המעלה שב"וידעת" (עבודה מלמט־למ"ע) על "אתה הראת" (גילוי מלמעלמ"ט), שדוקא בפסוק "וידעת" נאמרה תיבת "היום" שמורה על שלילת השינוי. ע"ש.

תזריע ב

א. עה"פ "אשה כי תזריע וילדה זכר" ארז"ל [1] "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר איש מזריע תחלה יולדת נקבה", ומביא אדה"ז [2] פי' "הפילסופים" ע"ז "לפי שאשה מזרעת תחלה הרי טיפת הזכר באה באחרונה ועילאה גבר משא"כ אם האיש מזריע תחלה כו' ".

אמנם אדה"ז כותב על פי' זה ש"באמת הוא דוחק גדול בפי' לשון אשה מזרעת תחלה דמשמע שממנה דוקא בא הזרעת הזכר ולא ע"י שהזכר מזריע לבסוף כו'. ועוד דארז"ל ספ"ג דנדה גבי דינה כתיב [3] בתו, בתו של יעקב וגבי השבטים כתיב [3] בני לאה כי אשה מזרעת תחלה כו' א"כ משמע שמזרע האשה דוקא נולד הזכר (וכ"ה במד"ר תזריע ס"פ י"ד הזכר מן ה־אשה כו' ע"ש)". ולכן מפרש "כפשוטו שאשה כי תזריע תלד היא ממש עי"ז זכר ולא כפי' הפילסופים מחמת שזרע הזכר בא לבסוף כו' ". עיי"ש.

והנה כיון שפי' הפילסופים הובא ע"י גדולי ישראל [4] (שהובאו כמ"פ בחסידות ו)אשר נתפשטו ברוב תפוצות ישראל [5], ובפרט שאדה"ז כאן גופא מביא פירושם (אף שמפרש אח"כ באו"א), צ"ל ש(גם לדעת אדה"ז) יש מקום לפי' זה במרז"ל אשה מזרעת תחלה כו' (דאל"כ לא הי' מביא פי־רושם כלל) — אלא שהפי' העיקרי ד"אשה מזרעת תחלה יולדת זכר" הוא "כפשוטו".

ב. ויובן זה בהקדים: זה ד"אשה מזרעת תחלה יולדת זכר" כו' משתלשל הוא (כמו כל ענייני עוה"ז) מענינו ב־רוחניות: "איש ואשה" זהו, כביכול, הקב"ה וכנס"י, וכאשר האשה מזרעת תחלה, היינו שבתחלה קדמה אתעדל"ת מלמטה למעלה ואח"כ נמשכת אתע־דל"ע, אזי "יולדת זכר", היינו אהבה רבה בחי' מי לי בשמים ועמך לא חפצתי [6] (משא"כ כאשר איש מזריע תחלה, היינו כשההתעוררות בנש"י נמשכת מבחי' אתעדל"ע בלי קדימת אתעדל"ת, אזי "יולדת נקבה", שהוא "קטנות האהבה — אהבה זוטא", ד־"נשים [7] דעתן קלה" [8]) [9].

---

1) נדה לא, סע"א. וש"נ.

2) לקו"ת ריש פרשתנו. אוה"ת כאן(: א) שיש עוד פי' ע"ד חכ' הטבע (מעין פילסופים) — הובא בבחיי כאן — וגם הוא מבואר ע"פ דא"ח. ב) ביאור מרז"ל (נדה עא, א. תקו"ז תכ"א) דאשה מזרעת תחלה — הוא ע"י שמשהא עצמו כו', עבודתו (עד שמקבל שכר ע"ז) ונאמר ע"ז לעשות בניו זכרים. — ולכאורה זהו ענין חדש (שנולד זכר — בתור שכר)).

3) בראשית מו, טו.

4) רבינו בחיי פרשתנו עה"פ.

5) ראה "היום יום" ו' שבט בשם אדה"ז. וכן הוא בס' שארית ישראל (להרה"צ כו' מוילדניק) דרוש לסוכות "בשם הריב"ש".

6) תהלים עג, כה.

7) קדושין פ, ב (בנוגע לפס"ד). וש"נ.

8) כ"ה בכ"מ *. ולכאורה כצ"ל, שהרי "דעתן" ל' יחיד. אבל בכ"מ הגירסא "קלות".

9) לקו"ת פרשתנו ד"ה שוש תשיש.

*) וראה בד"ה שברש"י קדושין שם

והטעם לזה הוא, לפי שהאתעדל"ע הנמשכת מצ"ע בלי אתעדל"ת הוא "רק מבחי' חיצוניות האור והחיות שמאיר א"ס ב"ה"[10], משא"כ כאשר האתעדל"ת קדמה תחלה "אזי נמשך האתעדל"ע מבחי' ומדרי' גבוה, מפנימית האור והחיות שמאיר א"ס ב"ה בכנס"י, ועי"ז יולדת זכר שיערה עליו רוח ממרום להיות האהבה בבחי' אהבה רבה כו' "[10].

ולכאורה: מכיון שהולדת האהבה שבבחי' "זכר" באה בפועל מן האתערותא דלעילא, וקדימת האתעדל"ת היא רק בכדי שתומשך אתעדל"ע זו מבחי' פנימיות האור, הרי נמצא לכאו' שהולדת הזכר באה לא מזרע האשה (כנס"י), כ"א מזרע האיש (אתערותא דלעילא שמהקב"ה), כשיטת הפילסופים, ואיך זה מתאים עם פי' אדה"ז דהולדת הזכר היא מזרע האשה עצמה?

והנה בפשטות יש לחלק דלפי' הפילסופים אין הולדת הזכר שייכת להאשה, אלא להאיש ד"עילאה גבר", משא"כ לפי הביאור בעבודת ה', הרי הולדת הזכר שהיא בחי' אהבה רבה הבאה מלמעלה, באה מצד אתערותא דלתתא שהיא היא המעוררת שיומשך מבחי' פנימיות האור, ועי"ז נולד בחי' אהבה רבה כנ"ל.

שה"ש ד"ה להבין ענין הטעם (כב, ב-ג). שרש מצות התפלה פ"מ (דרמ"צ קלו, ב ואילך).

10) לקו"ת פרשתנו שם (כ, ב).

(שלא שלטו בזה כ"כ ידים). וק"ל.

אמנם אי"ז מספיק[11], שהרי סו"ס הולדת ה"זכר" אינה מצד האשה (אתעדל"ת), עצמה אלא מהאיש (אתעדל"ע), כי האתעדל"ת היא רק סיבה בלבד שתהי' האתעדל"ע מבחי' פנימיות האור. אבל ההולדה היא מהאתעדל"ע, וכלשון הלקו"ת שם "ועי"ז יולדת זכר שיערה עליו רוח ממרום כו' " כנ"ל. והרי מדייק אדה"ז כמ"פ[12] בפי' (הפשוט ד)המרז"ל ש"מזרע האשה דוקא נולד הזכר" וכל' המדרש "הזכר מן האשה", וכפי שמסיים דלפי פירושו "לשון הפסוק ניחא כפשוטו שאשה כי תזריע תלד היא עי"ז ממש זכר".

ג. והנה דוגמת הפי' שבלקו"ת [אשר הולדת הזכר היא מהגילוי של"מעלה אלא שגילוי זה בא בסיבת קדימת האתעדל"ת] מפרש לכאו' גם בעוה"ח הקדוש[13] עה"פ וז"ל: "כנסת ישראל..נקראת אשה..אשה כי תזריע פי' הזרעת מצות ומעש"ט..וילדה זכר..היא בחי' עליונה מבחי' הנקבה..והודיע הכתוב כי אם כנס"י תזריע ודאי שתוליד הדרגות עליונות והוא מאמר רז"ל עוצם הפלגת הפלאות אשר

---

11) ראה אוה"ת פרשתנו (ח"ג) ע' תתיג: כשהנוקבא מזרעת תחלה נמשך יותר הטפה מעצמיות המוחין מכשאיש מזריע תחלה. ולפ"ז אולי הי' מקום לומר ש"אשה מזרעת תחלה" הוא רק סיבה ל"יולדת זכר", אבל מהמבואר בלקו"ת פרשתנו (יט, ד) "שהרי השפעתה (של האשה) הוא מבחי' חסד דוקא, לכן יולדת זכר שהוא מחסד" מובן כמ"ש בפנים.

12) בתחלת הפרשה.

13) הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו (ח"ב) ע' תצא ואילך. (ח"ג) ע' תתט ואילך.

יפליא ד' בביאת הגואל . . ויכוין להבדיל בין הגאולה העתידה לגאולה ש־עבר' של מצרים שהיו ישראל ערום וערי' . . ואותה גאולה . . לא עמד כי נחרב הבית וגלו . . ואין טובה זו בבחי' זכר אבל הגאולה העתידה לצד שעכ"פ תהי' באמצעות זכות ישראל . . תהי' הגאולה בבחי' זכר [14] ועמדה לנצח". והרי הגאולה העתידה תהי' מהקב"ה, ורק שתבוא בסיבת ו"באמצעות זכות ישראל" — דוגמת הפי' שבלקו"ת.

אמנם באמת ב' פי' אלו שבאוה"ח ושבלקו"ת הם ביאורים שונים. דהנה אי' בלקו"ת [15], שבחי' האתעדל"ע, ה־באה ע"י אתעדל"ת, עם היותה נעלית מבחי' האתעדל"ע הבאה מצד עצמה (שהאתעדל"ע שמצד עצמה היא מבחי' חיצוניות האור והבאה ע"י אתעדל"ת היא מבחי' פנימיות האור, כנ"ל), בכ"ז יש מעלה גם בהאתעדל"ע שמצ"ע על האתעדל"ע הבאה ע"י אתעדל"ת, שה־באה מלמעלה מצ"ע היא נמשכת מבחי' נעלית יותר, מבחי' כזו שאין את־עדל"ת מגעת שם, משא"כ האתעדל"ע הנמשכת ע"י קדימת האתעדל"ת, היא רק מבחי' כזו שהאתעדל"ת מגעת שם [אלא שיש בה מעלה, כי בבחי' זו עצמה היא מבחי' פנימיות כנ"ל, ולכן דוקא מצד זה יולדת זכר כנ"ל, משא"כ אתעדל"ע הא' אף שהיא מבחי' עליונה יותר, היא מבחי' חיצוניות].

ובהמשך הענין שם מבואר שיש בחינה ג' באתעדל"ע "והוא ג"כ האת־עדל"ע שלמעלה מאתעדל"ת דהיינו שאין אתעדל"ת מגעת שם כלל . . אלא שאעפ"כ אינה שורה ומתגלה אלא כשיש שלימות במעשה התחתונים ש־כבר נשפע עליהם אתעדל"ע שלפי"ע אתעדל"ת אזי שורה ומתגלה ג"כ האת־עדל"ע שלמעלה מעלה מערך האת־עדל"ת כלל".

ומסיים שם [16] שג' בחינות אלו הן "קרוב" לענין ג' הזמנים דפסח ספה"ע ושבועות ד"פסח הי' בחי' דילוג וגילוי אתעדל"ע מעצמו . . ספה"ע הוא המ־שכת אתעדל"ע ע"י אתעדל"ת דזיכוך נה"ב . . ואח"כ ביום החמישים הוא גילוי שער הנ' שלמע' מאתעדל"ת, וזהו ביום השלישי בהיות הבקר . . שזהו ענין ביום השלישי יקימנו".

הרי מובן דהפי' שבאוה"ח והפי' שבלקו"ת הם פירושים שונים. לפי המבואר בלקו"ת — "יולדת זכר" היא בחי' אתעדל"ע הבאה ע"י אתעדל"ת הנמשכת בספה"ע; ואילו לפירוש ה־אוה"ח ש"יולדת זכר" קאי על הגאולה העתידה — הבחינה ד"זכר", שייכת לאתעדל"ע הג' [17] בחי' "ביום השלישי" [בחגה"ש [18] ובעיקר לעתיד].

ד. העולה מכל הנ"ל, שבמרז"ל "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר" מצינו

---

14) ראה גם אוה"ת שם (ח"א) ע' ע, ש"וילדה זכר קאי על משיח".

15) שה"ש כג, ד ואילך. וראה לקוטי לוי"צ למאמרז"ל ס"ע קח ואילך.

16) כה, ג.

17) ראה אוה"ת שם (ע' ע. תצה. ס"ע תתט) ש"וילדה זכר" (לפי פירוש זה) הוא המשכה מבחי' פנימיות עתיק.

18) ראה גם אוה"ת פרשתנו (ע' עב) ש"וילדה זכר" קאי על הגילוי דחגה"ש.

שני פירושים ובשניהם, ביאורים סותרים לכאו':

(א) במה ש"האשה מזרעת תחלה" (שאז יולדת זכר): אם ההולדה באה מזרע האשה, או שזרע האשה (את-עדל"ת) היא רק סיבה אשר האתעדל"ע תהי' מבחי' נעלית יותר.

(ב) בהבחינה ד"זכר" הנולד ע"י שה"אשה מזרעת תחלה": אם קאי על בחי' השייכת לנבראים, הגילוי הנמשך במ"ט ימי ספירה שהם מ"ט שערי בינה; או דקאי על בחי' שלמעלה משייכות לעולמות, גילוי שער הנו"ן שיתגלה בחגה"ש ובעיקר לע"ל.

וי"ל שב' ענינים אלו שייכים זל"ז: להביאור שהאתעדל"ת היא רק סיבה — עילוי בחי' ה"זכר" הוא רק מה שהוא מבחי' פנימיות, אבל יש לה ערך ושייכות לנבראים; אמנם כאשר כנס"י מתעלית למדרי' נעלית יותר, עד אשר ההולדה היא מזרע האשה — אזי "נולדת" מזה בחי' נעלית יותר, הפנימיות דבחי' שלמעלה משייכות לנבראים, וכדלקמן.

ה. ויובן כל זה בהקדים המעלה שבענין העבודה ("אשה מזרעת תחלה"), שא' הביאורים בזה הוא[19] לפי שע"י העבודה דוקא נשלמת הכוונה ד"נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"[20].

ופירוש הדבר: הכוונה ב"דירה ב-תחתונים" היא[21] ש"התחתונים" מצד ענינם הם יהיו דירה לו ית'[22], ולכן צריך שה"דירה" תיעשה ע"י העבודה דנש"י המלובשות בגופים, כי דוקא אז נעשים ה"תחתונים" דירה לו ית'. משא"כ אם ה"דירה" הייתה נעשית מצד הגילוי שמלמעלה הרי אז, התחתונים עצמם, מצד ענינם הם, לא נעשו דירה לו ית'[23].

ומאחר ש"הדירה בתחתונים" צריכה ליעשות ע"י עבודה דוקא, מוכרח לומר, שגם גילויים הכי נעלים, גם בחי' האור שלמעלה משייכות לנבראים, שאין בכח האתעדל"ת להגיע לשם, נמשכות הן ע"י עבודה[24]. שהרי ידוע[24] שפירוש דירה לו ית' היא

---

19) ראה ד"ה תקעו תרס"ז (בהמשך תרס"ו).

20) תנחומא נשא טז.

21) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 63 ס"ד בפי' הכתוב "וראו כל בשר גו' כי פי הוי' דיבר", ש"וראו כל בשר" יהי' לא (רק) מצד הגילוי דבחי' "פי הוי'" כ"א מצד הבשר גופא.

22) ועי"ז דוקא מתבטאת אמיתית הענין דאחדותו ית'. כי כל זמן שביטול הנבראים לאלקות הוא מצד שנרגש בהם אחדותו של הקב"ה ולא מצד הנבראים גופא, הרי אז — אף שהענין דאחדותו ית' נרגש בהנבראים, מ"מ, מכוון שהרגש זה אינו מצד הנבראים, הרי ענין הנבראים גופא הוא כעין סתירה לאחדותו ית'. משא"כ כשהביטול הוא מצד הנבראים גופא — בזה דוקא מתבטאת אמיתית הענין דאחדותו ית' (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1335 (ובהערה). וראה גם לקמן הערה 25. וראה לקמן הערה 30).

23) ראה גם לקו"ש ח"ד פ' תבא, שבאם הבחינה שלמעלה משייכות לנבראים (שהיא העיקר) לא היתה נמשכת ע"י עבודה — הרי זה "נהמא דכסופא".

24) המשך תרס"ו בתחלתו (ס"ע ג).

דירה לעצמותו[25]. ואם נאמר שהנמשך ע"י העבודה היא רק בחי' שאתעדל"ת מגעת לשם, ואילו המשכת הבחינה שלמעלה מזה היא רק בדרך מתנה — יצא מזה, שכל ענין העבודה הוא רק הכנה וסיבה להמ"דירה", ואילו הדירה עצמה נעשית ע"י הגילוי מלמעלה. ומכיון שהדירה צריכה להיעשות ע"י עבודה — מוכרח, שהעבודה גם ממשכת הענינים שהאתעדל"ת אין בכחה להגיע לשם, עד להמשכת העצמות.

וכן מוכח גם מהמבואר בתניא[26] שהגילויים דלעתיד תלויים "במעשינו ועבודתינו כו' כי הגורם שכר המצוה היא המצוה בעצמה כי בעשייתה ממשיך כו' ". ומכיון שהגילויים דלעתיד הם הבחינה ד"ביום השלישי יקימנו", הרי מובן, שגם המשכת וגילוי בחינה זו נעשה ע"י עבודה.

ולכאו' אינו מובן: איך זה מתאים עם המובא לעיל מלקו"ת שע"י העבודה נמשך רק מבחי' שאתעדל"ת מגעת לשם, ואילו בחי' העליונה יותר נמשכה בדרך מתנה מלמעלה?

ו. והביאור בזה:

עוה"ז התחתון הוא "מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש"[27]. שמזה מובן, שעשיית הדירה בתחתונים היא [לא רק גילוי ההעלם שבעוה"ז, היינו שנאמר כי ע"י העבודה דתומ"צ מגלים את הטוב שבעוה"ז ועי"ז הוא נעשה דירה לו ית' — שהרי אין זה מספיק כלל, כיון שעוה"ז הוא מלא (היינו שהוא "כלי" ל)קליפות כנ"ל, כי אם] בדרך התחדשות בעוה"ז[28].

ומכיון שכח ההתחדשות הוא בעצמותו ית'*[28], ע"ד וכמו שהוא לבדו בכחו ויכלתו לחדש יש מאין[29] — מובן, דזה שישראל עושים דירה בתחתונים (בדרך התחדשות), הוא לפי שישראל וקוב"ה כולא חד. ולכן יש בהם כח העצמות[30] [אלא שכח זה כפי שהוא

---

25) ושני ענינים אלו — "דירה" [היינו לעצמותו], ו"בתחתונים" [היינו שהתחתונים יהיו דירה לו ית' מצד ענין התחתונים גופא] — הם תלויים זב"ז, כי כל בחי' גילוי מכיון שהוא מוגדר בגדר "אור", הרי מציאות ה"תחתונים" [שבהם "חשך כפול ומכופל" (תניא פל"ו)] היא הפכו. ובכדי שגם התחתונים יהיו דירה לו ית', הוא דוקא ע"י שהם נעשים דירה לעצמותו ית', שהוא כל יכול ונושא הפכים (ראה לקו"ש שבהערה 22).

26) רפל"ו.

27) תניא פל"ו.

28) ראה בכ"ז בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך ובהנסמן שם.

*28) עדמש"נ: אין כל חדש תחת השמש (קהלת א, ט). וראה אוה"ת בראשית ע' 20, תתרס. ובכ"מ.

29) אגה"ק סימן כ (קל, ב) והטעם ע"ז מפני ש"אינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו ולכן הוא לבדו כו' " — והרי כל חידוש אמתי — אין לו עילה כו'.

30) ועד"ז הוא גם בנוגע להעולם, ש-בכדי שהעולם [מצד ענינו גופא] ייעשה דירה לו ית', הוא ע"י שמתגלה כח העצמות שבו, מה שאמתית מציאותו של יש הנברא הוא יש האמיתי — ראה ביאוה"ז בשלח ד"ה כגונא דלעילא קרוב לסופו (מג, ג ואילך). ובכ"מ. ובד"ה ולקחתם לכם תרס"א

נמשך בנשמות, הוא (בעיקר) לא לחדש יש מאין, אלא לעשות מה"יש" "אין").

ועפ"ז מובן מה שהעבודה דנש"י פועלת המשכת העצמות — אף ש־עבודת הנבראים מגעת רק עד בחי' שרש הנבראים — כי היות שבישראל ישנו כח העצמות, המתבטא בזה שב־כוחם להפוך את עוה"ז ה"מלא קליפות וסט"א" לקדושה, "התחדשות", לכן ע"י עבודה זו מתגלה כח העצמות שבהם, ומצד גילוי כח זה נעשית על ידם המשכת העצמות [31].

שאמיתית "מציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות דא"ס ממש" *.

ומ"מ, ע"ז שהעולם נעשה דירה לו ית' מתבטאה אחדותו ית' הבלתי מוגבלת (ראה לעיל הערה 22) — כי זה גופא ש"מציאות היש דעולמות ונבראים הוא בחי' העצמות" הוא [לא לפי שענין ודרגת העולמות שייך לזה, כי אם] לפי שעצמותו ית' הוא כל יכול וגם הפכים, שלכן: ענין האחדות כמו שהוא מצד עצמותו ית' הוא, שגם מציאות היש דעולמות [שמצד ענין ה"גדרים" (דבחי' הגילויים) הוא מציאות הפכית מ־אלקות] הוא מיוחד עמו ית'.

31) ראה גם ד"ה תקען שם (ע' שנה): שהנשמות מושרשות בבחי' עצמות אוא"ס

---

*) אלא ש(גילוי) כח העצמות שבעולם אינו ככח העצמות שבישראל (שלכן גם לע"ל כשתושלם הכוונה ד"דירה בתחתונים" יהיו ישראל מובדלים מן (אומות) העולם, וכמ"ש ועמדו זרים וגו', וראה תניא ספל"ו. אוה"ת סוכות ע' א'תשסז. המשך תרס"ו ריש ע' ע), כי זה מה שהמציאות דעולמות הוא העצמות — הכוונה בזה היא, שהעצמות "הוא המהוה אותם . . ומבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" (ד"ה ולקחתם שם), משא"כ בישראל — מציאותם גופא הוא, כביכול, העצמות. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 177 ואילך.

בסגנון אחר: ענין זה שהאתעדל"ת מגעת רק עד בחי' השייכת לנבראים, הוא מצד ענין הנבראים, אתערותא דלתתא

[וזהו שמבואר בלקו"ת, שבחי' את־עדל"ע הג' היא בדרך מתנה — כי "אתעדל"ת" כמו שהיא בבחי' "תתא" [הנבדל מ"עילא"], אינה מגיעה רק עד שרש הנבראים, והבחינות שלמעלה מזה, המשכתן היא רק בדרך מתנה],

אבל מצד כח העצמות שבישראל, המתגלה ע"י עבודתם בבירור וזיכוך עוה"ז החומרי — גם המשכת הבחי' שלמעלה משייכות לעולמות, ועד ל־המשכת העצמות, היא מצד עבודתם גופא. דמכיון שע"י עבודתם בבירור העולם מתגלה כח העצמות שבהם, הרי ע"ז גופא נעשה העולם דירה לו ית', לו לעצמותו.

ז. והנה אע"פ שעשיית הדירה היא מצד כח העצמות שיש בישראל, מ"מ היות כי הכוונה דדירה בתחתונים היא שהתחתונים יהפכו לדירה לו ית' מצד ענינם הם, לכן מוכרח שעשיית הדירה תהי' באופן כזה שיורגש שהיא נעשית [לא מצד כח העצמות שבישראל, אלא] מצד כחם של הנשמות גופא, עבודה בכח עצמו.

ולכן: תחילת ההמשכה הבאה ע"י העבודה היא מבחי' שרש הנבראים, מקום שאתעדל"ת מגעת לשם. אבל

כו' ומשם נמשך הכח כו' לחדש דבר בענין הבירורים, וכמו"כ בחי' התחדשות להמשיך בחי' אור חדש מבחי' עצמות א"ס להיות לו ית' לעצומ"ה מש"ש כבי' דירה בתחתונים.

לאחרי קדימת האתעדל"ת והאתעדל"ע שבאה על ידה, היינו: לאחרי שנשלם כל השייך לעבודת הנבראים (הן ה־עבודה והן ההמשכה שע"י), אזי מת־גלה ה"פנימיות" שבעבודה זו, היינו: כח העצמות שישנו בהעבודה דישראל (מצד זה שישראל וקוב"ה כולא חד) [32], ובמילא נמשך אז גם בחי' האור שאין אתעדל"ת מגעת לשם [33], עד להמשכת העצמות.

ח. עפ"י כהנ"ל יובנו ב' הביאורים בבחי' ה"זכר" הנולד ע"י ש"אשה מז־רעת תחלה" (אם זכר הוא בחי' ה־שייכת לנבראים, אתעדל"ע הב' — כהמבואר בלקו"ת; או דקאי על הבחי' שלמעלה מעולמות, שבעיקר יתגלה לעת"ל — כמבואר באוה"ח); ושייכותם להענין — איך היא ההולדה הנעשית ע"י ש"אשה מזרעת תחלה" (אם היא באה מזרע האשה גופא; או שזהו רק סיבה):

כאשר זרע האשה היא רק סיבה וכפירוש הפילסופים,

וברוחניות הוא: שהעבודה דכנס"י וההמשכה מלמעלה הם כאילו שני דברים [כי עדיין לא נתגלה הענין דישראל וקוב"ה כולא חד], ורק שה־עבודה דכנס"י היא סיבה שהאתעדל"ע תהי' (בתגבורת [34], היינו) מבחי' פני־מיות האור,

אזי, הבחינה הנולדת מזה היא בחינה כזו שבערך הנבראים, כי אחרי שעבודה דכנס"י היא ענין של "את־ערותא דלתתא" (היינו: "תתא" שהוא נבדל מ"לעילא"), הרי א"א לנבראים להגיע רק עד שרשם ומקורם — בחי' אתעדל"ע הנמשכת בספה"ע;

אבל לאחרי גמר העבודה, כאשר מתגלה בכנס"י שישראל וקוב"ה כולא חד, אשר אז גם ההמשכה שלמעלה מתייחסת לישראל עצמם, שמזה מש־תלשל גם למטה באיש ואשה גשמיים — כפי' אדה"ז,

אזי, ההמשכה שלמעלה היא בחי' אתעדל"ע הג' שלמעלה משייכות ל־נבראים, הגילוי דשער הנו"ן, בחינת ביום השלישי יקימנו.

ט. עפ"י כהנ"ל תתבאר גם השיי־

---

32) ומ"מ יש בזה העילוי שבעבודה בכח עצמו — לפי שענין זה [מה ש"ישראל וקוב"ה כולא חד"] הוא בהעלם מצד עצמו וגילוי כח העצמות שבישראל בא ע"י שלי־מות עבודתם — אתערותא דלתתא והאת־עדל"ע שעל ידה.

[ובדוגמת המבואר לעיל הערה 30, שע"ז שהעולם נעשה דירה לו ית' מתבטאת אחדותו ית' הבלתי מוגבלת — אף שזה נעשה ע"י גילוי כח העצמות שבעולם — שזהו דוקא, לפי שהעולם מצד עצמו (טרם העבודה) הוא בחי' העלם, וגילוי כח העצמות שבו נעשה אח"כ ע"י העבודה]. ולהעיר מהמבואר ב־המשך תרס"ו ס"ע שפ ואילך.

33) עפ"ז י"ל שהמבואר בנוגע לאת־עדל"ע הג' שהיא בדרך מתנה (לקו"ת שה"ש שם) דאי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא יהיב לי' מתנתא (המשך תרס"ו ע' קלא. ד"ה ועתה אם תש"ה פ"כ) — הכוונה בזה שע"י שעביד "נייחא לנפשי'" (של הנותן), הוא מתעלה להיות במדרי' הנותן, והיינו גילוי כח העצמות שבנשמות.

34) וכדוגמת "עילאה (זרע האיש) גבר־שע"י קדימת האשה.

כות דפרשת תזריע לענין „ספה"ע"[35] (אשר ברוב השנים קוראין אותה בזמן זה):

והביאור בזה: בספה"ע נאמר[36] „תספרו חמישים יום", ומבואר ב־לקו"ת[37] דאף ש„אין סופרין רק מ"ט ימים שהם המשכות מ"ט שערי בינה . . ויום החמישים אין סופרין בשבו־עות והיינו כי לשם אין מגיע כלל מעשה התחתונים ואין בנו כח להמשיכו ע"י ספירה אלא הוא נמשך מאליו וממילא בלי ספירה שלנו . . עכ"ז אינו נמשך אלא בהקדים תחלה ספירת העומר מ"ט ימים . . ולכן נאמר תספרו חמישים יום כו' שמעלה עלינו הכתוב כאלו המשכנו יום החמישים". וזוהי השייכות של „אשה כי תזריע וילדה זכר" לימי הספירה — כי ב־„ילדה זכר" שני ענינים אלו: בתחלה — בחי' הזכר הנולד מ„אשה כי תז־ריע" היא בחי' מ"ט שערי בינה; ואח"כ — הולדת הזכר שהיא בחינה נעלית יותר, שער הנו"ן. וגם הולדה זו באה מ„אשה כי תזריע", וכנ"ל מלקו"ת „שמעלה עלינו הכתוב כאילו המשכנו יום החמישים", כי ישראל וקוב"ה כולא חד[38].

(משיחת ש"פ תזריע, תשכ"ה)

---

35) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

36) אמור כג, טז.

37) שה"ש לה, ג.

38) **להעיר מהמבואר בלקו"ש חי"ו שם** הערה 73 בפירוש מחז"ל „מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במע"ב", שהפי' ד„שותף במע"ב" הוא מה שישראל מחדש במע"ב, ומה שאמרו (רק) „מעלה עליו הכתוב" הוא לפי שהכת לחידוש זה בא מעצמותו ית'.

מצורע

א. מן הכתוב (בתחלת פרשתנו) „זאת תהי' תורת המצורע ביום טהרתו גו' " מעתיק רש"י את התיבות „זאת תהי' תורת המצורע וגו' " ומפרש: מלמד שאין מטהרין אותו בלילה.

ופירשו המפרשים[1] שכוונתו של רש"י[2] היא: „ביום (טהרתו)" שב־הכתיב — שרש"י מרמזה ב„וגו' " — מיותרת היא, ולכן מפרש שתיבה זו באה „ללמד שאין מטהרין אותו ב־לילה".

אבל קשה לפרש כן: א) רש"י מעתיק מן הכתוב „זאת תהי' תורת המצורע" שאינן שייכות כלל לפירוש זה[3]. ב) דוקא תיבת „ביום" ש(רק) אותה מפרש, מרמזה ב„וגו'"[3]!

ועכצ"ל שלדעתו של רש"י, עיקר הלימוד הוא מן התיבות „זאת תהי' תורת המצורע", אלא שאין בתיבות אלו לבדן כדי להכריח פירושו, ולכן מוסיף „וגו' " לרמז גם על סיום ה־כתוב „ביום טהרתו", והיינו שהתיבות שמעתיקן בצירוף (משנ"נ בהמשך ה־כתוב הנרמז ב)ה„וגו' " מלמדין „שאין מטהרין אותו בלילה".

וצלה"ב:

א) למה לא פרש"י בפשטות — שהלימוד דאין מטהרין אותו בלילה הוא מ„ביום טהרתו", ובפרט שכן הוא בתו"כ[4] (וכ"ה משמעות הגמרא[5])?

ב) לאידך: איך נלמד זה מן התיבות „זאת תהי' תורת המצורע"[6]?

---

1) רא"ם, באר מים חיים (על פרש"י), ועוד.

2) לכאו' אפ"ל שמעתיקן לציין התחלת הסדרה — אבל אינו, כי

[נוסף לזה שבגדו"ד: א) לפי פרש"י * שם פרשתנו הוא „זאת תהי' " (פרש"י תזריע יג, ח), ולא הו"ל להעתיק גם „תורת המצורע", ב) ועיקר: הקושיא במקומה עו־מדת — למה לא מעתיק תיבת „ביום" שעלי' קאי פירושו?]

כמדובר כמ"פ, מזה שבכו"כ פרשיות (כבפ' וארא וקדושים) לא כתב רש"י שם הסדרה בתחלתה מוכח דלא נחית לציין מקום התחלת הסדרות בפירושו עה"ת.

3) משא"כ בתו"כ כאן שמעתיקה. וכ"ה פשטות כוונת הגמרא במגילה (כא, א) — ומ"ש שמובא שם גם התחלת הכתוב „זאת תהי' תורת המצורע" (וכן בתו"כ התיבות „תורת המצורע") — י"ל שמרמז גם לה־גז"ש „תורה — תורה" שבמגילה שם לעניין השקיית סוטה (כדרך הש"ס בכ"מ להביא יותר מלימוד אחד להלכה אחת).

ולהעיר: עפ"י זה מוכח דגם מילתא דאתיא בגז"ש טרח וכתב לה קרא (ראה השקו"ט בזה — הובא בשד"ח כללים מערכת מ"ם כלל כו).

4) כאן.

5) מגילה שם — ראה לעיל הערה 3.

6) ופשוט שאין לומר דכוונת רש"י היא להגז"ש „תורה — תורה" (כנ"ל הערה 3) — כי (נוסף דלפ"ז לא הו"ל להעתיק רק תיבת „תורת", הרי) לא נזכרה כלל בפרש"י.

גם: ע"ד הפשט יתור דתיבת „תורת" — „לרבות הוא בא לומר תורה אחת לכל כו' " (פרש"י ר"פ צו). ועד"ז בנדו"ד „תורת המצורע" פירושה „תורה אחת לכל המצו־רעין" *.

---

*) וכ"ה להרס"ג והרמב"ם — נסמן בלקו"ש ח"ז שיחה א' לפ' מצורע בתחלתה.

*) כבתו"כ עה"פ. ורש"י א"צ להביאו כי סומך על מה שפירש לעיל (ר"פ צו) „שכל תורה לרבות כו' ".

ג) למה דייק רש"י והוסיף "מלמד (שאין מטהרין כו')"?

ב. והביאור בזה:

מה שקשה לרש"י בכתוב הוא: לכאו' תיבות "זאת תהי' תורת המצורע" מיותרות הן[7], דהרי מובן מעצמו שהמדובר יהי' במצורע, מכיון דפרשה זו באה בהמשך לפרשה הקודמת ש־נאמרו בה דיני טומאת המצורע, וע"ז קאי — בפרשתנו — "ביום טהרתו"?

ולתרץ קושיא זו מעתיק רש"י תיבות "זאת תהי' תורת המצורע וגו'" ומפרש: מלמד שאין מטהרין אותו בלילה. והיינו, שתיבות אלו באו ללמד דין זה (כדלקמן ס"ד).

ג. ולמה אינו מוכיח מ"ביום טהרתו" שאין טהרתו בלילה:

בפשוטו של מקרא "יום" (כשלא נכתב ביחד — בניגוד ל"לילה") אין מובנו שולל לילה, כי אם פי' כל המעל"ע, היום והלילה[8], כמפורש[9] "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד . . הששי"; וכן נאמר[10] "ששת ימים גו' וביום השביעי תשבת", שפירושו, דכל המעל"ע של השבת אסור במלאכה.

ויתירה מזו: מצינו "יום" בנוגע למאורע שהי' בלילה, כמ"ש[11] "ביום הכותי כל בכור בארמ"צ" — ומכת בכורות הרי היתה "בחצי הלילה"[12].

מוכח מזה דתיבת "יום" [ואפילו במקום שלכאו' מיותרת היא — כבנדו"ד, וכבפסוק "ביום הכותי גו'", דהול"ל "בהכותי כל בכור גו'"] אינה שוללת לילה, כי פירושה כל המעל"ע.

ד. אולם (יתור) תיבות "זאת תהי' תורת המצורע" מלמדנו ד"ביום טהרתו" הנאמר לאח"ז מובנו ביום דוקא ולא בלילה:

תיבות אלו כולן לשונות של דיוק הן, מדגישות (פרטי) הענין שבו הן מדברות, ושוללות את הפכם:

"זאת" (או "זה") — מציין דבר מבורר ומדויק, וכפרש"י עה"פ[13] "זאת אות הברית": הראהו הקשת; עה"פ[14] "החדש הזה" פרש"י: הראהו לבנה. ועד"ז בכ"מ[15].

"תהי'" — משמעותה (כבכ"מ[16]) "בהוויתה תהא".

"תורת" פירושה הוראת דינים — "תורת" הענין והלכותיו, האופן שבו דוקא צריך לקיימו[17].

---

7) ראה גם אלשיך ואוה"ח כאן.

8) ע"ד ההלכה — להעיר מהסלוגתא בשבת (קיו, סע"ב). וראה צפע"נ לכי תשא לא, יז. מלבי"ם צו סק"מ. וש"נ.

9) בראשית א, ה־לא.

10) משפטים כג, יב. תשא לד, כא.

11) במדבר ג, יג. בהעלותך ח, יז.

12) בא יב, כט.

13) נח ט, יז.

14) בא יב, ב.

15) ראה פרש"י בשלח טו, ב. שמיני יא, ב. ועוד.

16) ובענין זה עצמו — ראה מנחות (ה, א. יט, א. כז, א) אבל ברש"י כאן לא העתיק דרשה זו — וראה רש"י בהר כה (יא־יב) דמדייק ופי' "תהי'" השני, אבל לא הראשון. ואכ"מ. וראה לקמן ע' 133 הערה 23.

17) להעיר ממש"נ (ס"פ שמיני) "זאת תורת הבהמה גו' להבדיל בין הטמא ובין הטהור" ופרש"י: בין נשחט חציו של קנה ונשחט רובו — די"ל אשר לכן מקדים

שמזה מובן כי הנאמר לאח"ז — הוא בדיוק ובדוקא, ובמילא גם "ביום טהרתו" מדויק — ביום דוקא — "שאין מטהרין אותו בלילה".

ה. עפ"ז מובן דיוקו של רש"י (א) להעתיק התיבות "זאת תהי' תורת המצורע", (ב) לרמז תיבת "ביום" רק ב"וגו' ", (ג) דיוק לשונו "מלמד שאין מטהרין כו' ":

רש"י מדגיש דהא "שאין מטהרין אותו בלילה" מלמד אותנו (לא הנאמר בכתוב "ביום טהרתו" — כי ע"ד הפשט אין תיבת ביום שוללת לילה, כנ"ל בארוכה — כ"א) הנאמו' [18] "זאת תהי' תורת המצורע (שמזה למדים אשר ה)וגו' ", "ביום", הוא מדויק — ובמילא "מלמד שאין מטהרין אותו בלילה".

ו. עפ"ז תתורץ בפשטות קושיית המפרשים [19] על פרש"י דילן: ל"ל לימוד מיוחד "שאין מטהרין אותו ב־לילה", הרי אא"פ שתהא טהרתו של מצורע בלילה מכיון שא' מעניני טה־רתו הוא הבאת קרבן, ואין הלילה כשר להקרבת קרבן, כהדרשא בתו"כ [20] עה"פ [21] "ביום צותו" — למדנו לכל הקרבנות שאין כשרים אלא ביום?

אבל עפ"י הנ"ל, דבפשש"מ אין תיבת "יום" שוללת לילה, קושייתם מעיקרא ליתא: לפי פרש"י עה"ת — לימוד ע"ד הפשט — אין להוכיח ממש"נ "ביום צותו" דאין מביאים קרבנות אלא ביום *[21] (נוסף על העיקר — דבפשש"מ הפי' הוא ביום שנצטווה להביא הקרבנות, ולא הבאתם בפועל — ולכן לא הביא רש"י בפירושו דרשת התו"כ הנ"ל) ואיצטריך לימוד מיוחד "שאין מטהרין אותו בלילה".

ז. ועפ"ז יתבאר מה שבגמרא [22] (כשלמדו דטהרת המצורע כשרה כל היום דכתיב "זאת תהי' תורת המצורע ביום טהרתו") פרש"י: "לטהרת ה־מצורע — בצפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת" — דלכאו' א"מ: א) מאי קמ"ל, הרי מפורש בקרא מהי "טהרת המצורע", ב) למה משמיט ה־קרבנות שחייב להביא לטהרתו, ג) הו"ל לרש"י לפרשו תיכף על המשנה שם: כל היום כשר . . ולטהרת ה־מצורע?

אלא דבא לתרץ קושיא הנ"ל: לכאו' למה צריך לימוד מיוחד "דביום טה־רתו" ביום דוקא, הרי (ע"ד ההלכה) אין מקריבין קרבן בלילה כמ"ש "ביום צותו"* [22] — ולכן מפרש ומדייק דהלי־

הכתוב "זאת תורת" כיון שדיני' תלויין בחוט השערה (פרש"י קדושים כ, כה). ולהעיר מקס"ד דגמרא (מנחות יט, א): כל מקום שנאמרה תורה בו' לעכב.

18) ומעתיק גם תיבת "המצורע" — היינו שעניני "המצורע" מדוייקים.

19) ש"ח כאן (וכותב ע"ז "מצאתי").

20) יהובא בזבחים צח, א. וש"נ וכן במגילה כ, ב.

21) צו ז, לח.

*21) וצע"ק מפרש"י בא יב, ב ד"ה "הזה": וכיצד הראהו והלא לא הי' נדבר עמו אלא ביום שנאמר ויהי ביום דיבר ה', ביום צותו, מן היום אשר צוה ה' וכו'.

22) מגילה כא, א.

*22) ומ"ביום השמיני" (שבת קלב, א). וגם להגירסא בר"ג גאון שם "קשיא" — יתוע הכלל (ראה בהנסמן שד"ח כללים מערכת קו"ף כלל ל) שקשיא אינה תיובתא.

מוד מפסוק דילן דטהרת המצורע ביום, הוא (לא לענין הקרבנות שמביא לטהרתו, אלא) רק לענין ה"צפרים ועץ ארז ואזוב ושני תולעת" שא"א ללמוד מ"ביום צותו".

ח. מהענינים מופלאים ע"ד ההלכה שבפרש"י זה:

הלימוד דטהרת המצורע צ"ל ביום דוקא, נדרש בגמרא ותו"כ בצד ה"חיובי: "כל היום כשר.. ולטהרת המצורע", "מלמד.. וטהרתו ביום"; ואילו רש"י בפרשתנו משנה ומדייק לכתוב בצד השלילי: מלמד שאין מטהרין אותו בלילה.

ונפ"מ לדינא, כאשר נמשכה טהרתו (פרט המעכב בה) בזמן שאינו לא יום ולא לילה — בין השמשות[22]:

מפשטות לשון הגמ' והתו"כ משמע שהדיוק הוא שהטהרה צ"ל ביום דוקא, ולכן אם נמשכה טהרתו בזמן שאינו יום, לא עלתה לו טהרה מאחר שלא היתה ביום; לרש"י שכותב "שאין מטהרין אותו בלילה" אם תימשך טהרתו בזמן ביהש"מ כשירה כיון שלא היתה בלילה.

והטעם י"ל: נת"ל דע"ד ההלכה, "יום" בכ"מ — עכ"פ ברובו (כולל נדו"ד) משמעותו יום דוקא (ולא לילה), ולכן ממש"נ "ביום טהרתו" מובן ש־הטהרה צ"ל ביום דוקא. משא"כ ע"ד הפשט, דתיבת "ביום" עצמה משמעותה כל המעל"ע (גם לילה), אלא שיתור התיבות בהכתוב "מלמד שאין מטהרין אותו בלילה", לכן די למיעוטי רק לילה (ולא למעט גם הזמן דביהש"מ).

ט. בפנימיות הענינים, הביאור לי־הקדמת התיבות "זאת תהי' תורת ה־מצורע" לפרשת טהרת המצורע:

מבואר בלקו"ת[24] דמצורע ענינו מוציא שם רע, שמוציא וממשיך שמות (— אותיות וכלים) דקליפה. ולכן תי־קונו הוא ע"י עסק התורה, שהיא בחי'

---

23) הנפ"מ שבפנים הוא להסברא דבי־הש"מ הוא מציאות בפ"ע — לא יום ולא לילה. ועד"ז להסברא שהוא מורכב משניהם; לפי הסברא* שהוא ספק יום ספק לילה (ראה בכ"ז לקו"ש ח"ד ע' 1223 ובהנסמן שם), ה"ז ספיקא דאורייתא ותלוי בהדיעות אם אזלינן לחומרא מה"ת או מד"ס (נסמנו בשד"ח כללים מע' ס כלל ט' ויו"ד. ועוד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 71 ואילך בדעת רש"י — דאזלינן לחומרא מה"ת).

או י"ל ע"פ המבואר בלקו"ת (תזריע כד, א) דבנגעים "בידיעה תליא מילתא"

---

*) ואולי י"ל ג"כ עוד סברא דכולהו איתנהו בי', דבביהש"מ יש ג' ענינים: א) לא יום ולא לילה, ב) יום ולילה, ג) ספק יום ספק לילה. להעיר מצפע"נ כללי התוהמ"צ מע' ביה"ש וש"נ.

ולהעיר מכוי ואנדרוגינוס (בכורים פ"ב, שם פ"ד). ואכ"מ.

(ולכן "ספק הקב"ה אומר טהור" (ב"מ פו, א) — אף דספיקא דאורייתא לחומרא, ע"ש) — את"ל דגם לאפוקי מטומאתו צ"ל ידועה דוקא (וי"ל ע"ב ברמב"ם הל' טומאת צרעת ספ"ב. ובנ"כ שם. ובפ"ו ה"ה ואילך. וראה ר"ש ספ"ד דנגעים. מל"מ פ"ב שם בתחלתו) דכמו דלא אמרינן בזה הכלל דספיקא ל־חומרא — כך ל"נ גם ענין דחזקה — הרי כיון שאין ידיעה שלא עשה כדין טהור.

24) פרשתנו כה, סע"ד ואילך.

שמות דקדושה כמרז"ל [25] "כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה".

וזהו הטעם למש"נ בתחלת פרשת טהרת המצורע "זאת תהי' תורת ה' מצורע", כי עיקר תיקונו של המצורע הוא (לא ע"י "והובא אל הכהן גו'", כ"א) ע"י (עסק ה)תורה ("תורת ה' מצורע"), שהיא היא המהפכת בחי' "שם רע" לבחי' "שם טוב" — שמות ואותיות דקדושה.

אלא שבכדי ש"תורת המצורע" תהי' כדבעי למיהוי, שתורתו תהי' בביטול — דדוקא עסק התורה באופן זה פועל תיקון להמצורע — צ"ל "והובא אל הכהן", כי הוא הממשיך "אור אבא" — ענין הביטול.

(משיחת ש"פ מצורע, תשכ"ה)

---

25) רמב"ן בהקדמתו עה"ת ע"פ זח"ב פז, א.

א ח ר י

א. רש"י בפירושו על הפסוקים[1] „דבר אל בנ"י ואמרת אליהם אני ה' אלקיכם, כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו' " מעתיק את התיבות „אני ה"א" ומפרש: „אני הוא שאמרתי בסיני[2] אנכי ה"א וקבלתם עליכם מלכותי מעתה קבלו גזרותי. רבי אומר גלוי וידוע לפניו[3] שסופן לנתק בעריות בימי עזרא לפיכך בא עליהם בגזירה, אני ה"א, דעו מי גוזר עליכם, דיין להפרע ונאמן לשלם שכר".

הביאור הפשוט בפרש"י הוא: לכאורה אי"מ מהי הכוונה בציווי זה שמשה ידבר אל בנ"י ויודיעם כי „אני ה' אלקיכם" — מה החידוש בזה לאחר שהוציאם הקב"ה ממצרים, ונתן להם את התורה וכו' ומבאר רש"י שלא נאמר זה כענין בפ"ע, כ"א בתור הקדמה למה שכתוב אח"כ — שמכיון שקבלתם מלכותי במ"ת, עליכם לקבל הציווים גזירות האמורים להלן. ומוסיף רש"י פירוש שני[4]: שמכיון שסופן לנתק בעריות, לכן בא עליהם בגזירה וכו'.

אמנם יש להבין בזה:

א) בתחילת פ' וארא (עה"פ „וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו — אני ה' ", שגם בו יש להקשות כנ"ל, מהו החידוש באמרו „אני ה' ") כבר פרש"י „ויאמר אליו אני ה' — נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפניו וכו' ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות אני ה' נאמן ליפרע וכו' נאמן ליתן שכר" — וא"כ, מובן שככה יש לפרש גם בפסוק דילן: „אני ה' — נאמן ליפרע" ו„נאמן לשלם שכר", ובפרט שרש"י[5] בעצמו מדגיש שם „ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות" — אעפ"כ: א) מדייק רש"י בזה כאן עוה"פ, ב) ועיקר: מפרשו

1) פרשתנו יח, ב־ג.

2) יתרו כ, ב.

3) מה שרש"י דייק לכתוב (להעתיק*) גם „לפניו" — כי (גם לפי פשטות הענינים) מובן שאם הי' ידוע דבר זה גם לבנ"י (בכל הזמנים), הרי זה סותר ענין הבחירה, ולכן מוכרח לכתוב „לפניו". ואף שלא למדנו עדיין מ"ש (נצבים ל, יט) „ובחרת בחיים", מ"מ הרי מכללות הענין דשכר ועונש שנאמרו הרבה פעמים לפני פרשת אחרי, מובן שישנו ענין הבחירה, דאם אינו עושה בבחירתו למה יתנו לו שכר או עונש.

*) גירסתנו בתו"כ: לפני מי שאמר והי' העולם.

4) כדמוכח מהלשון „רבי אומר וכו' " ולא „אמר רבי".

5) ומה שבכ"מ מפרש רש"י פי' „אני ה' " (— פעם נאמן לשלם שכר ולהפרע; ופעם פירוש אחר) — הרי מובן שצ"ל הכרח בכל מקום ומקום לזה (היינו או לשלול אפשריות פי' אחר; או שיש הכרח לפרש באופן אחר).

6) ואין לתרץ שמכיון שכאן מוסיף „אלקיכם", אינו דומה למ"ש בתחלת פ' וארא, כי בפשטות גם או אפשר לפרש כן. ומה שפעם מוסיף „אלקיכם" — כ"ה דרך הכתובים. ומוכרח לומר כן, כי בב' פסוקים שלאח"ז ג"כ מסיים „אני ה' אלקיכם", ולא פרש"י מאומה, ועד"ז בס"פ אחרי, ועוד

באופן אחר[7]?

ב) מהו (בפשטות הענינים[8]) ענין קבלת מלכותי זולת קבלת הגזירות והמצות? הרי תוכן קבלת מלכות הוא שמקבל ע"ע כל אשר יצוה המלך, וכ־ דמשמע מפרש"י גופא עה"פ (שרש"י מביאו כאן) "אנכי ה"א וגו'": "אשר הוצאתיך מארמ"צ — כדאי היא ההו־ צאה שתהיו משועבדים לי", היינו שמפרש "אנכי ה"א" (שתוכנו קבלת המלכות) — "שתהיו משועבדים לי", לעבוד את ה' בקיום מצותיו בפועל[9] (כדמוכח גם מפרש"י לפנ"ז[10]: "לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר וא"ל אינו מקבל פורעניות, יכול אף עשה"ד כן ת"ל וכו'") — וכאן מחלקם "וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי"[11]?

ג) ולאידך גיסא: אם קבלת המצות הוא ענין בפ"ע וקבלת המלכות לחוד — א"כ הי' צ"ל בא הציווי לקבלת המצות קודם שנצטוו בנ"י במצוה ה־ ראשונה?

ד) מהו דיוק לשון רש"י "מעתה קבלו גזרותי"*[11] ולא "מצותי" וכיו"ב כרגיל בפרש"י ברוב המקומות?

ה) מדובר כמה פעמים שכאשר רש"י מפרש ב' פירושים (או יותר) בענין אחד ה"ז הוכחה שבכל אחד מהפירו־ שים יש איזה קושי שאינו בהשני ולכן מביא שניהם (כי לא ראי זה כראי זה) — ולכאורה בנדו"ד הרי כ"א מב' הפירושים מובן בפשש"מ, ומה הכריחו להביא ב' פירושים?

ו) כן מדובר כמ"פ שבכלל אין רש"י בפי' מזכיר שם בעל המימרא של הפירוש המובא (וטעמו פשוט — אין זה נוגע לפשוטו ש"מ) — ומזה, שבמקום שמזכירו, ה"ז הוכחה שגם השם של בעל המימרא נוגע בהבנת הפי' בהכתוב — וצ"ל מה נתוסף ב־ הבנת הפי' (השני) בזה שאמרו "רבי"?

ז) הלשון הרגיל בשייכות ל"עבירה" הוא "לעבור", "ליכשל" וכיו"ב —

בכו"כ מקומות.

7) דהרי אף לפי' הב' אין הכוונה ב־ פירש"י שטעם אמירת תיבות אלו הוא להגיד שהוא דיין להפרע ונאמן לשלם שכר — כ"א לפי ש"גלוי וידוע לפניו שסופן לנתק בעריות וכו' לפיכך בא עליהם כו'", ומ"ש רש"י "דיין להפרע ונאמן לשלם שכר" ה"ז רק פי' התיבות ולא תירוץ ל"מאי קמ"ל". משא"כ בפי' וארא ה"ז גם הטעם לאמירתו תיבות אלו.

8) משא"כ ע"ד הדרוש הרמז והסוד, הם ב' ענינים נפרדים, כדמוכח במכילתא יתרו שם. ועוד. ונת' בכמה מדרשי רז"ל, דרושי חסידות וכו'.

9) ואף שלשון שעבוד, פירושו הכנעה וכיו"ב — אין הכוונה שבלשון שעבוד אין נכלל ענין העבודה בפועל — כ"א ששעבוד שייך גם בנוגע להכנעה בלבד (כמו "שע־ בודא דר"נ", "שעבוד קרקעות" וכו'), אבל בכו"כ מקומות כלול עבודה בהשעבוד, כמו "ועבדום" (לך טו, יג) תרגם יונתן "ויש־ **עבדון בהון**", וכן "**היתה משעבדת בה** בקושי" (פרש"י שם טז, ו), וכן "ורב יעבוד צעיר" (תולדות כה, כג) ותרגם אונ־ קלוס "ורבא ישתעביד לזעירא". ועוד.

10) כ, א.

---

11) דאין כוונת רש"י, שמכיון שקבלתם מלכותי במ"ת צריכים אתם לקיים מצותי — דא"כ הו"ל לרש"י לכתוב "מעתה קיימו גזרותי" (ולא "קבלו גזרותי").

*11) אף שכן הוא במכילתא שם.

וכאן שינה רש"י לכתוב "לנתק (ב־ עריות)"?

ח) פירושו של רש"י מקורו בתו"כ עה"פ, אבל שם מבאר: "וכן מצינו שניתקו בעריות שנא' [12] וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו. וכן מלאכי אמר להם [13] וזאת שנית תעשו כסות דמעה וגו' " — ורש"י מעתיק רק זה שמצינו "בימי עזרא" (שהוא מלאכי [14]) ולא בימי משה [15]; וביותר יקשה ש־ רש"י עצמו מפרש עה"פ "בכה למש־ פחותיו" — "ורבותינו אמרו למשפחו־ תיו על עסקי משפחות, על עריות הנאסרות להם"? ושביק רש"י הדוגמא מה שאירע באותו הדור, זמן הקרוב לאמירת הפרשה [16], ומביא "שסופן לנתק בעריות בימי עזרא", כאלף שנים לאח"ז.

ב. והביאור בכ"ז:

אף שכבר פרש"י בר"פ וארא ב־ כוונת הכתוב "אני ה' ", "נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני וכו' ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות וכו' " — אעפ"כ שאני הכא בנדו"ד:

פירוש זה יתכן רק במקום שהלשון "אני ה' " נאמר בסיומו של ציווי, או בקשר לענין האמור לפנ"ז, שבכדי להדגיש חומר הציווי ה"ה מסיים ומז־ היר: ודע כי "אני ה' ", כלומר, נאמן אני לשלם שכר ונאמן אני ליפרע; ואמנם כן הוא בהציווים שאליהם מכוון רש"י בכללו "ובלשון הזה מצינו ש־ נדרש בכמה מקומות וכו' " — וכד־ מוכח מהכתובים שמביא רש"י.

וכמו"כ הוא בכתוב "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ה'", שמפר־ שו רש"י שאינו התחלת ענין חדש [17] (כפי שנראה לכאורה), אלא "דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם הזה" (בפרשה הקודמת), ובהמשך לזה אמר לו "אני ה'", כלומר: למה הרהרת אחר מדותי — והלא נאמן אני לשלם שכר טוב למתהלכים

---

12) בהעלותך יא, י.

13) מלאכי ב, יג.

14) מגילה טו, א.

15) אבל אין להקשות דהו"ל לרש"י להביא מה שנתקו בעריות ב"שטים" ד"ויחל העם לזנות אל בנות מואב" — דס"פ בלק (ובפרט ששם הי' עם נשים נכריות — ראה לקמן ס"ד) — כי שם: א) לפרש"י (עיקר) התוספות הי' רק משבט שמעון (פנחס כו, יג). ב) לא נתקו (מעצמם) בעריות, כ"א שהכשילם בזמה (פרש"י שם כה, יד) והפ־ קירו בנותיהם לזנות כדי להחטיאם (פרש"י פנחס כה, טו. יח). וראה לקו"ש חי"ד ע' 5 ובהערה 32.

16) ואף שזהו פי' שני שם — מ"מ מכיון שרש"י מביאו מוכח שזהו ע"פ פשוטו של מקרא.

ואין לתרץ שמכיון שלא עברו או על איסור עריות, כ"א בכו על האיסור, לא יתכן לומר שבשביל זה יבוא עליהם בגזירה וכו' — דהרי מוכח שגם זהו ענין חמור ביותר, דהרי בשביל זה "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע" (ולהפי' שבכו "על עריות הנאסרות להם", מוכרח לומר שהחרון אף וכו' היתה בשביל בכי' זו).

ולכה"פ הו"ל להביא שניהם, כבתו"כ.

17) ואף שמסיים (פסוק וא"ו) "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' " (ואף את"ל שזהו ציווי חדש, ולא חזרה ע"ז שציווהו כבר) — הרי עכ"פ הפסוק הראשון הוא המשך למ"ש לפנ"ז, ולא ציווי, גם לפירוש הא' שפרש"י שם.

לפני. ועד"ז במ"ש אח"כ: "לכן אמור לבנ"י אני ה' וגו'", פרש"י: "הנאמן בהבטחתי", והיינו, לבאר שגם הכא לא בא הכתוב בענין חדש (כפי שי"ל לכאורה), אלא כסיום וחיזוק לדברי ההבטחה האמורים לפנ"ז — "אני ה'" הוא המבטיח והוא נאמן לקיים הבטחתו.

משא"כ במקום ש"אני ה'" נאמר בתחלת הדיבור — וכמו שהוא בכתוב שלפנינו "דבר אל בנ"י ואמרת אליהם אני ה'" — שא"א לפרש[18] דהכוונה בזה היא לשם הזהרה או הדגשה ש־נאמן לשלם שכר או ליפרע, כי עדיין לא נאמר[19] שום ציווי או ענין שתחול עליו הזהרה או הדגשה הלזו, ואם כן — מהי כוונת הכתוב ב"(ואמרת אלי־הם) אני ה' אלקיכם"?

וע"כ צ"ל ש"אני ה"א" לא נאמר כאן בתור התחלה להפסוקים שלאח"ז[20], אלא שהוא ציווי וענין בפ"ע — היינו שדיבור זה עצמו הוא ציווי; ולשון זה במובן של ציווי בפ"ע כבר מצינו בעשה"ד, שבהתחלתם אמר הקב"ה "אנכי ה"א וגו'", והפירוש שיקבלו עליהם מלכותו יתברך. ועד"ז הוא בנדו"ד.

אמנם מובן שאפ"ל שכאן הוא ציווי על קבלת מלכותו, שהרי כבר קבלו עליהם מלכותו בסיני; וגם אפ"ל שהכוונה היא לקבלת המצות בכללות, כי הרי זה פרט בקבלת המלכות כנ"ל [וגם, כאמור, שלפי"ז אין מקומו של ציווי זה כאן, אלא לפני המצוה הרא־שונה] — וא"כ בהכרח לומר שזהו ציווי חדש בקבלת המלכות והמצוות: ציווי לקבלת סוג מיוחד של מצות שעדיין לא נצטוו עליהם, וגם לא נכ־ללה קבלה זו בכלל קבלת כל המצות.

והנה המצוה הבאה לאחר ציווי חדש זה הוא איסור עריות, שהוא בגדר "גזירה" (כדלהלן) — ומזה הוכחה שהציווי ד"ואמרת אליהם, אני ה"א" היא אזהרה לקבלת מצות שהן מסוג חדש, של "גזירות".

ז.א. עם היות שבמעמד הר סיני קבלו בנ"י ע"ע לקיים מצות הקב"ה, מ"מ יש מקום לומר שלא קבלו אז אלא מצות כאלו שהן בגדר שהשכל סובלם, היינו אותן המובנות בשכל ואותן שאינן מובנות, אבל עכ"פ אין להם סתירה מצד השכל; משא"כ ה־מצות שהשכל (אפילו דקדושה) מנגד להם, הרי אפשר שיאמרו שמצות כאלו לא נכללו בקבלת מלכותו ומצותיו.

ולכן טרם שצווה הקב"ה פרשת המצות שהן בגדר גזירה[21] (עריות (כדלהלן)), ה"ה מקדים תחלה להזהירם על קבלת ה"גזירות" בכללות (ולאו דוקא גזירת עריות ביחוד), ש"אני הוא שאמרתי בסיני אנכי ה"א וקבלתם

---

18) וכדיוק לשון רש"י: "ובלשון הזה מצינו שהוא נדרש בכמה מקומות" — כי כלל זה אינו בכל המקומות. ולכן מפרשו רש"י בוארא (ו, כט): כדאי אני וכו'.

19) משא"כ אם כוונתו להגיד מי מדבר (כמו בויצא (כח, יג) — ע"ד שמות (ג, ו), או בפ' לך (טו, ז) שמוסיף "אשר הוצאתיך וגו'").

20) נוסף לזה: אם הכוונה רק לומר שצריכים לקיים הציווים הכתובים לאח"ז כי נאמן הוא ליפרע ולשלם שכר — הרי נאמר זה במקומו הראוי — בסוף ב' הפסוקים הבאים.

21) ראה פרש"י תולדות כו, ה ד"ה חוקותי.

עליכם מלכותי", היינו שקבלתם על עצמכם לקיים המצות, כך "מעתה קבלו גזירותי", גם המצות שהן בגדר "גזירות" [22].

ג. והטעם דהציווי על העריות נק' "גזירה":

דבר מובן הוא, שבנוגע לנישואין מעלת היוחסין תופסת מקום חשוב ועיקרי, ובפרט כשהבא להשתדך הוא בר יחוס נעלה, וכמו שלמדנו וראינו שהתורה האריכה ביחוסה של אשת אהרן, שנשא את "אלישבע בת עמינדב אחות נחשון" *[22] — לבאר שהייתה מצויינת ביחוסה, בהיותה (בת עמינדב וגם) אחות נחשון [וכדפרש"י: "מכאן למדנו הנושא אשה צריך לבדוק באחי"]; וכן אברהם כששלח את אליעזר לקחת אשה לבנו ליצחק אמר לו [23] "כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק", כי בנות ארצו ומולדתו מיוחסות הן, בהיותן ממשפחת אברהם.

ולפי"ז, הסברא נותנת שהשידוך הכי טוב לאיש המיוחס הוא — ממשפחתו וכל הקרוב אליו יותר, הגון ומתאים יותר לענין השידוך.

ובכלל ועיקר: תכלית הנישואין ה"ה פרו ורבו, ונעשו ל"בשר אחד" — בילדיהם, הרי מובן שזהו בשלימות יותר כשהאשה היא שאר בשרו של האיש [24], ובדיני עריות נהפוך הוא והתחלתם: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו גו'!

ועוד: ברא הקב"ה העולם באופן שקיומו הי' תלוי בזה שבני אדה"ר ישאו אחיות שלהם [25], יעקב נשא אחיות והייתה מטתו דוקא שלימה, עמרם נשא דודתו ונולדו מרים אהרן ומשה, שע"פ כ"ז — האיסור ד"כל שאר בשרו" ה"ה ע"ד פרש"י בענין העקידה [26] "אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע וחזרת ואמרת קח נא את בנך עכשיו אתה אומר לי אל תשלח ידך אל הנער". לכן בא ציווי מיוחד על קבלת ה"גזירות" בכללות, ואח"כ בא הציווי על ה"גזירה" הפרטית, על העריות.

ד. אמנם אין פי' זה מחוור לגמרי: א) אף שרק עכשיו התחיל לצוותם על ה"גזירות", ולכן לא הי' הכרח שיקבלו את הגזירות ע"ע, מ"מ בפשטות הי' מתאים יותר שבעת צוותו על קבלת מלכותו ומצוותיו בכלל יצוה על כל

---

22) וצע"ק ממש"נ ושמרת כל חוקיו (בשלח טו, כו. ובפרש"י), אבל שם המדובר במצות ד"בלא שום טעם" — ובגדו"ד — באותן שהן ביפ הטעם.

*22) וארא ו, כג.

23) חי"ש כד, ד.

24) אלא שרוה"ק אסרה לב"נ קצת* עריות. ראה רש"י בראשית ב, כד. לט, ט.

25) ראה פרש"י קדושים כ, יז.
ועפ"ז יש להמתיק הא דאף "שהאומות גדרו עצמן מן העריות" (רש"י וישלח לד, ז) לא אסרו גם אחותו מאביו.

26) וירא כב, יב.

*) ולא כולם — שלכן האמינו לאברהם וליצחק כשאמרו "אחותי היא" (רש"י וירא כ, יב).
ע"ד ההלכה בכ"ז — ראה סנה' נז, ב ואילך.

סוגי המצות גם הגזירות. ולמה מחלקם לב' ציווים ובזמנים שונים — בעת מ"ת על המצות בכלל, ואח"כ על הגזירות?

ב) הרי גם לפני מ"ת ואפילו לב"נ נאסרו עריות[27] — עכ"פ הקרובות ביותר (אבל לא שתי אחיות ודודתו) — שג"ז "גזירה" היא (ובמ"ת נתוספו להם מצות) ועל כולם אמרו נעשה *[27*].

לכן מפרש רש"י פירוש שני, ש"אני ה"א" ה"ז הקדמה לפרשה הבאה אחרי'; ופירושו הוא "כמו שהוא נדרש בכמה מקומות" — "אני ה' וכו'". וזה ש־שינה הכתוב לכתוב זה בתחלת הדבור, הוא להדגשה יתירה בחומר הציווי — שמתחלה "בא עליהם בגזירה"[28], מכיון "שסופן לנתק בעריות". ולכן הזהירם קודם לציוויי העריות: "דעו מי גוזר עליכם — דיין להפרע ונאמן לשלם שכר".

והטעם למה דוקא בעריות באה אזהרה מיוחדת שאינה בכל האיסורים שבתורה, מפרשה רש"י בשינוי הלשון "לנתק בעריות", בעריות אפשרי (וגלוי לפניו שבסופן יהי' כן) פגם גדול של ניתוק:

"לנתק" פירושו — לתלוש[29] ולהפ־ריד. ומובנו כאן — להפריד בין יש־ראל לאביהם שבשמים. וכמבואר ב־דברי עזרא באריכות — ה"ניתוק" שנעשה אז.

ובפרט ע"ד ההלכה וכמש"כ ה־רמב"ם[30]: "ענין זה (של הבועל גוי') אעפ"י שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך, אלא שיש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נח־שב, אעפ"י שהוא ממזר, והבן מן ה־נכרית אינו בנו, שנאמר[31] כי יסיר את בנך מאחרי, מסיר אותו מלהיות אחרי ה'".

וגם ע"פ פשש"מ כן הוא, וכפרש"י עה"פ: "למדנו שבן בתך הבא מן ה־נכרי קרוי בנך אבל בן בנך הבא מן הנכרית אינו קרוי בנך אלא בנה".

ומפני חומר הדבר ובידעו שסופן לעבור ולנתק בימי עזרא, כמסופר ב־כתובים, הוצרך להזהיר ע"ז ביתר שאת.

ולכן לא הביא רש"י שמצינו שעברו על חטא העריות מהא ד"וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו", כי אין שם ענין של "לנתק"; משא"כ בימי עזרא, כנ"ל.

ואף שבפ' זו לא נצטוו עדיין על איסור בעילת נכרית — מ"מ מאחר

---

27) ראה לעיל הערה 24.

27) פרש"י משפטים כד, ג.

28) דלכאורה הלשון "בא עליהם בגזי־רה" אינו מובן: הול"ל "גזר עליהם ב־גזירה" וכיו"ב — אלא שעי"ז מתרץ למה התחיל ב"אני ה' אלקיכם", כי מפני חומר הדבר "בא עליהם (שפירושו: שמתחלה נכנס לענין) בגזירה". וגם: הלשון "בא עליהם" מורה על ענין המפתו וכיו"ב, המתאים לענין חמור ביותר.

29) ראה רש"י אמור כב, כד.

30) הל' איסו"ב פי"ב ה"ז. וראה צפע"נ ר"פ פנחס. ושם: דמאביד נפשות מישראל ע"י דאזיל זרעם בתרה עיין יבמות דף ק ע"ב וקידושין דף סח.

31) ואתחנן ז, ד.

שכאן מתחיל לצוות על איסור עריות הכולל גם עבירה זו המנתקת מהקב"ה (אף שעליו יצטוו אח"כ ביחוד), לכן מדגיש את חומר הדבר מיד בתחילת פ' עריות כנ"ל [32].

ה. אולם פי' זה אינו חד וחלק ועוד יותר מן הראשון — כי קשה לומר בפשש"מ שכוונת הקדמת הכתוב כאן היא מפני מאורע [33] שיארע זמן רב אח"כ [34] ולציווי שיתפרש בפרשה אחרת — לכן מוכרח רש"י לפי' ה־ראשון, ואדרבה, הוא העיקרי.

ואעפ"כ, בכדי להסיר, במקצת עכ"פ, את התימא: שהתורה תדבר בדבר שלא יבוא אלא לאחרי שנים רבות — מד־גיש רש"י שפי' זה אמרו רבי:

רבי סידר וכתב המשניות [35]. ואף ש„דברים שבע"פ אי אתה רשאי ל־

---

32) וי"ל שלכן מוסיף כאן גם תיבת „אלקיכם", אף שלהודיע ב' הדברים — שהוא נאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע מספיק שיכתוב „אני ה' " בלבד [כדמשמע מפרש"י ר"פ וארא — ואת"ל ששם הכוונה או לשכר (כשאמור אצל קיום מצות) או לעונש (כש־אמור אצל עונש) כמ"ש במשכיל לדוד — הרי מפורש כן בפרש"י לקמן * (קדושים יט, טז): „אני ה' — נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע" — ומ"ש המפרשים צ"ע] — כי זה מוסיף בחומר האזהרה.

ועוי"ל: שהג' ענינים שכותב רש"י: א) דעו מי גוזר עליכם, ב) דיין להפרע, ג) ונאמן לשלם שכר, מרומזים בהג' תיבות: א) אני, ב) הוי', ג) אלקיכם (ראה גם מפרשים כאן) — ואעפ"כ מהפך רש"י הסדר וכותב תחלה „דיין להפרע" ואח"כ „נאמן לשלם שכר" (אף שעונש שייך לשם אלקים שהוא מדת הדין (פרש"י ר"פ בראשית), ושכר שייך לשם הוי' שהוא מדת הרחמים (פרש"י שם)) — כי בנוגע לאזהרה — ובפרט חמורה ביותר — נוגע יותר להודיע העונש (אבל בכתוב מוכרח לכתוב „הוי' אלקיכם" כי אין רגיל כלל לכתוב „אני אלקיכם הוי' " — ורש"י מפרש כוונת ה־כתוב).

והטעם שמרמז לג' ענינים אלו, הוא לפי שזהו סדר של אזהרה: מתחלה צריכים להודיע שהגוזר הוא הקב"ה, בוראו ואדונו, ומוסיף שגם יענוש אותו, ולאידך אם יקיים הציווי יקבל שכר.

---

*) ואף שעדיין לא למדנו פסוק זה — מ"מ מזה ששם פרש"י כן בלי שום הוכחה וכו', מובן שבפשטות ה"ז פי' תיבות אלו. (ובמילא במקום שפי' „אני ה' — נאמן לשלם שכר. אלקיכם — נאמן להפרע" (שלח טו, מא) שם צריך פירוש מיוחד).

---

33) פירכא גמורה אינה וגם בפשטות — כי כיון שהיצר בזה גדול כ"כ עד שגם לאחרי ההזהרה „סופן לנתק" — מובן ש־לולא אזהרה חמורה זו הי' עלולים „לנתק" בזמן קרוב („בוכה למשפחותיו" — יוכיח).

34) ואף שגם בפ' בשלח (טז, לב) פרש"י שכוונת הכתוב היא לימי ירמי' — הרי שם מפורש בכתוב „לדורותיכם" היינו שכוונתו בשביל מאורע בדורות הבאים.

35) רמב"ם בהקדמתו ליד החזקה. מבוא התלמוד לר"ש הנגיד בתחלתו. תוס' רי"ד גיטין ס, א. מאירי לאבות. ועוד —

והנה י"א שלרש"י (שבת יג, ב. סוכה כח, ב. ועוד) רבינו רק סידר המשניות אבל לא כתבם * (וידוע השקו"ט בדעת רש"ג באגרתו — בב' הנוסחאות בה) — ועפ"ז: מחולק רש"י על כהג"ל, לא אשתמיט רש"י בשום מקום לבאר (לרמז, עכ"פ) מי כתבה (וכן — הגמרא), כמה מהראשונים המדב־רים בכתיבת הש"ס ולא זכרו שרש"י מחולק, ועוד כהגה שצ"ע.

ולכן י"ל לפענ"ד (בדוחק עכ"פ — להסיר תמיהות הנ"ל) שסמך רש"י על מש"כ

---

*) וכן היא דעת ר"י חגיז בהקדמת פי' עת"ח על המשניות.

אומרן בכתב״ [39], מ״מ התירו [40] לכותבן משום ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״ [41]

בב״מ (פו, רע״א) בפי׳ סוף משנה כו׳ הוראה (אף שלגירסתנו לא הזכיר ״כתב״), ומתאים זה לפרש״י (גטין ס, ב ד״ה ודברים) ולמחז״ל (גטין נט, א) דברבי ור׳ אשי הוי תורה וגדולה במק״א.

ובהנ״ל ברש״י (שבת וסוכה) — מדובר בשם (מגלת תענית) ובלשון שב״ת״ר״ — היינו בזמן שקודם חתימת המשנה ע״י רבי. ואף שבעירובין (סב, ב) קאי בזמן האמוראים — י״ל (בדוחק עכ״פ) שהוא אגב גררא דת״ר שבשבת שם. ובכתובות (יט, ב) וב״מ (לג, א) — י״ל דכיון שהי׳ בימי רבי נקט מילתא דפשיטא, שהי׳ כבר ודאי כתוב. או שהלימוד בביהמ״ד הי׳ בע״פ — כי כיון דאפשר שוב חלה דרז״ל דברים שבע״פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב, וכשחל ספק יצאו לראות בספר. וכמש״כ באחרונים. ואכ״מ.

36) גיטין ס, ב. תמורה יד, ב.

37) גיטין שם א. תמורה שם. וראה תוד״ה אליבא — שבת קטו, א. נו״כ השו״ע סשל״ד סע׳ יב. ובשו״ע אדה״ז שם.

38) תהלים קיט, קכו.

ד״כיון דלא אפשר מליכתב שנתמעט הלב והתורה משתכחת״ [42] לכן ״הפרו דברי תורה לשעה הצריכה״ [43] — הרי שרבי מפרש פסוק הנאמר ע״י דוד שקאי על כתיבת המשנה, שלא יהי׳ עד לאחרי זמן רב [44] — וה״נ אזיל לשיטתי׳ גם בנדו״ד ומפרש שכוונת הכתוב היא לזמן עזרא, שאז סופן לנתק בעריות — ״לפיכך בא עליהם בגזירה אני ה׳ אלקיכם וכו׳ ונאמן לשלם שכר״.

(משיחת ש״פ אחו״ק, תשל״א)

---

39) פרש״י ד״ה כיון — גיטין שם.

40) שם ד״ה עת.

41) ואף שמפסוק זה למדו עוד דינים, כפרש״י עה״פ: ״ורבותינו דרשו ממנו שעוברין על דברי תורה כדי לעשות סיג וגדר לישראל כגון גדעון ואלי׳ בהר הכרמל שהקריבו בבמה״ — הרי בעיקר קאי על כתיבת תורה (שבע״פ), כדיוק לשון הכתוב ״(הפרו) תורתך״ (ולא ״מצותיך״ וכיו״ב).

קדושים

א. בתוכן הציווי ד„קדושים תהיו וגו' " מצינו ב' פירושים הרחוקים זמ"ז מן הקצה אל הקצה: א) בפשטות — קדוש מופרש ומובדל [1]. ולא רק מובדל מעניני העולם הזה [2], כ"א „קדושים תהיו" בקדושה נעלית כזו שיש לה דמיון וקשר לקדושת השם. שלכן „קדוש אני" הוא הטעם וההסברה ל„קדושים תהיו"; עלי' בעילוי אחר עילוי עד לתכלית הקדושה [3] שלמעלה מכל עניני הבריאה וכל סדר ההשתלשלות [4]. ב) ע"ד פירוש הגמרא [5] בכתוב הדומה [6] לנדו"ד [7]: „והתקדשתם — אלו מים ראשונים, והייתם קדושים — אלו מים אחרונים", היינו שה־קדושה היא בדברים פשוטים וגשמיים — בנוגע לאכו"ש [8] — שגם בכתוב זה מפרש טעם הציווי „כי קדוש אני" *[9].

ב. וביאור הענין:

פרשיות „אחרי" ו„קדושים" יש ביניהן (בתוכנן) שייכות מיוחדת (כנראה גם מזה שברוב השנים [10] הן מחוברות) ומובן ששייכות זו יש בה (כמו בכל ענין שבתורה [11]) הוראה מיוחדת לכאו"א בעבודתו; ובפרט ע"פ פתגמו הידוע של כ"ק אדמו"ר הזקן [12], שכל אחד מבנ"י „דארף לעבן מיט דער צייט", היינו — בפרשת השבוע.

ונקודה משותפת זו שבב' פרשיות אלו ניכרת ומובנת בפשטות — ש־

---

1) ראה תניא פמ"ו (סו, א): וקדושה הוא לשון הבדלה.

2) ראה רמב"ן כאן.

3) ראה תניא שם: אשר קדשנו במצותיו שהעלנו למעלת קודש העליון ב"ה שהוא קדושתו של הקב"ה בכבודו ובעצמו כו' והיו לאחוים ממש וז"ש והייתם לי קדושים כי קדוש אני כו'. עיי"ש.

4) ראה מאור עינים (מז, ב) עה"פ בפי' מחז"ל (ויק"ר פכ"ד, ט) „יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתי למעלה מקדושתכם", ד„יכול כמוני" הוא בניחותא. וראה אוה"ת עה"פ.

5) ברכות נג, סע"ב.

*5) ראה אוה"ת קדושים ע' קיד.

6) שמיני יא, מד. וראה פרשתנו כ, ז. חדא"ג מהרש"א שם. תו"ת שמיני שם.

7) ולהעיר שגם בנדו"ד „קדושים תהיו" שלכאורה פשש"מ הוא, כנ"ל בפנים, תכלית העילוי בקדושה, פירש"י „הוו פרושים מן הערוות ומן העבירה". ובויק"ר (פכ"ד, ו) מזכיר רק „גדר ערוה" וראה מפרשי רש"י כאן.

*7) אף שבש"ס שם: „כי קדוש זה שמן טוב (ערב)" — הרי הפי' הוא שטעם זה מוסיף עוד ענין — שמן.

ועפ"ז יומתק הא דאין המברך מברך על מים אחרונים מפני שאין שמן ערב (ראה שו"ע אדה"ז או"ח רסקפ"א), כי הטעם הרי קאי אלפניו ולכן ב' הענינים תקנה ומנהג אחד הוא.

8) בכל שנה פשוטה (שבכל מחזור (קטן) של יט שנה — יב שנים פשוטות ושבע — מעוברות (רמב"ם הל' קדה"ח פ"י ה"י־יא)).

9) מל' הוראה — זח"ג נג, ב.

10) סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

מזה הוכחה שגם ההוראה שבזה מכוונת ומתאימה לכאו"א:

פ' "אחרי" התחלתה בענין שהוא תכלית הקדושה במקום ובזמן ובבנ"א, בסגנון הידוע: בעולם שנה נפש [11]: עבודה בקדה"ק, ביום הקדוש ע"י כה"ג; וענין הקדושה הוא גם העיקר בתוכנה של פ' קדושים — התחלתה "קדושים תהיו כי קדוש אני", וגם (קרוב ל)סיומה [12]: "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ". (ונכפל בתוך הפ' "והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ה' אלקיכם" [13]) — ועד שכל הפרשה על כל ענינ' והכתובים שבה נקראת "קדושים".

והנה מכיון דקדושה זו שעלי' הוז' הרו כאו"א מבנ"י היא במדרי' גבוהה כזו, שיש לה ערך ויחס להקדושה ד"קדוש אני", כנ"ל, מתעוררת השאלה: איך אפשר לאדם להגיע ולעלות ל"קדושה דלמעלה שהיא שלא בערך ה" ענינים דלמטה? — ומפרש הכתוב: "קדושים" (עד כדי קדושה אלקית) "תהיו (גם לשון הבטחה *) כי קדוש אני" — מכיון שהוא ית' קדוש, לכן גם כאו"א מבנ"י [14], שהוא "חלק אלקה ממעל ממש" [15], יכול ולכן גם צריך (תהיו — ל' ציווי) להתעלות בתכלית העלי' דקדושה.

אמנם קדושה נעלית זו דפרשת "קדושים" דורשת הכנה והקדמה — והיא נרמזת ונלמדת בפ' "אחרי": העבודה דיוהכ"פ ביום הקדוש ובמקום שהוא קודש הקדשים, שעל ידה באה כפרתם וטהרתם של בנ"י עד אשר "לפני הוי' תטהרו" [16] — הם "מגיעים" בטהרתם למדריגה ש"לפני (למעלה משם) הוי' " [17] — זהו הנותן להם כח ויכולת בהעבודה ד"קדושים תהיו", שיעלו ויגיעו להתאחד בתכלית ה" קדושה ד"קדוש אני".

ג. והנה מדובר כבר ששם הפרשה מרמז על תוכן ענינה [18]. עפ"ז גם ה" הכנה והנתינת כח לעלות בקדש, שעלי' בא הכתוב ללמדנו בתחלת פ' אחרי, הרי היא מרומזת בשמה — "אחרי מות".

וביאור הדבר: "אחרי מות", פשוטו כמשמעו, מתייחס לכל המדובר בפר" שה, היינו להאזהרות והציווים הבאים לאחרי מות נדב ואביהו "בקרבתם לפני הוי' ". וידוע הפירוש בזה [19]:

---

11) אשר על ענין ג' בחי' אלו הוא היסוד של ס' יצירה (אוה"ת יתרו ע' תתטז ואילך).

12) כ, כו.

13) שם, ז.

*13) ראה מאור עינים מז, א. אוה"ת קדושים ע' קט.

14) ראה לעיל הערה 4.

15) תניא רפ"ב.

16) אחרי טז, ל.

17) לקו"ת אחרי כו, ג. כז, ד.

18) ראה לקו"ש ח"ה ע' 58.

19) ראה אוה"ח עה"פ באריכות * (נת" באר בביכל. "להבין ענין הנסירה" — יור"

*) בס' נר למאור (מרגלית) ציין לכמה ס' המבארים אוה"ח זה.

„בקרבתם לפני הוי׳", שהגיעו לקירוב גדול מאד להוי׳, לאהבה ותשוקה עצומה להקב״ה, עד שגופם לא הי׳ יכול להכיל גודל חפצה ותשוקתה של ה־נשמה ובאו ל„כלות הנפש" ממש.

ובכ״ז באה תורה בציווים ואזהרות גם ל„אחרי (מות שני בני אהרן)", היינו שגם המדריגה ד„קרבתם לפני הוי׳" אינה תכלית העבודה, אלא שיש לה „אחרי" — להתעלות עוד בעבודה גם לאחרי שהגיע לתשוקה העצומה דכלות הנפש. והיינו שאין הגבלה ב־ההתעלות מדרגא לדרגא בעבודת הוי׳; ובהגיע האדם גם למדריגה נעלית מאד, הוא יכול ו(לכן) צריך לעלות עוד יותר.

וזהו הכלל וההקדמה וההכנה ב־עבודת הקודש שבא ברמז בהשם „אחרי" — שאין להסתפק בעבודתו ועלייתו בקדושה ע״ע, אלא שצ״ל „אחרי" זה עלי׳ בעילוי על העילוי הקודם.

אמנם העבודה עצמה והכח ע״ז שיכול לעלות בעלי׳ בלתי מוגבלת בא בהדגשה בפ׳ „קדושים": הטעם אשר „קדושים תהיו" עד לקדושה הבלתי מוגבלת, כנ״ל, הוא „כי קדוש אני — קדושתי למעלה מקדושתכם"[20], שכל עלי׳ שלכם בקדושה — עדיין „קדושתי למעלה", היא למעלה מכל הגבלה ובבחי׳ א״ס ממש, ולכן גם „קדושתכם" (שסיבתה וטעמה היא) „קדושתי" — עליכם להתעלות בה יותר ויותר.

ד. וזוהי ההוראה לכל אחד ואחת מבני ובנות ישראל: אין להסתפק בזה שפעל בנפשו והגיע לדרגא נעלית בעבודתו עבודת השם, כ״א להשתדל תמיד לעלות בדרגות הקדושה. וגם אם אומר בנפשו שכבר הגיע להדרגא ד„קרבתם לפני הוי׳", ואפילו אם באמת הגיע לזה, עליו לדעת שעתה מתחלת פרשת „אחרי" — לאחרי עבודתו ומדריגתו הקודמת צ״ל עבודה ביתר שאת וביתר עוז, היא העבודה ד„קדושים תהיו כי קדוש אני", לעלות למעלה מעלה בהררי קודש.

ויתירה מזו: לא רק עלי׳ באופן של הילוך מדרגא לדרגא, עלי׳ מסו־דרת ובמילא מוגבלת; שעם היות ש־מתעלה לדרגא גבוהה יותר מהקודמת, בכ״ז מכיון שכל המדריגות הן בערך זל״ז, הרי גם בעלייתו בעילוי אחר עילוי למדריגה רמה ונשאה, עדיין לא יצא לגמרי מ(שייכותו ל)מצבו ומדרי־גתו הראשונה. וה״ז בדוגמא לשליבות הסולם, או לטבעות שלשלת — שאין זה אלא סולם אחד ושלשלת אחת, שהטבעת העליונה קשורה בזו שתחתי׳ ולכן יש לה קישור ושייכות גם ל־טבעת הכי תחתונה ועד״ז בשליבות הסולם —

הציווי וההוראה ד„קדושים תהיו" הוא שהעליות בקדושה צ״ל באופן בלתי מוגבלת בכמות העליות ובאיכות העלי׳: להתעלות בעילוי כזה שהיא

שלים רעא, א. וצ״ע למי הוא). ד״ה כתוב באוה״ח (לאדה״ז אתהלך — ליאוזא). ד״ה וכל הלבבות (אוה״ת אחרי ע׳ תקלח ואילך). ד״ה אחרי מות תרמ״ט. ובכ״מ.

20) ויק״ר שם.

בבחי' „אחרי" [21] לגמרי לגבי מדריגה שלפני' — שמדריגתו לאחר העלי' היא באין ערוך ואין לה שייכות ל־מעמדו ומצבו הקודם [22].

ה. עפ"י הנ"ל תובן השייכות דה־פרשיות „אחרי" ו„קדושים" להענין ד־יציאת מצרים אשר (ע"פ רוב [23]) נקראות הן בהשבתות שבין פסח ל־שבועות [24], היינו בהזמן הנמשך וקשור ליציאת מצרים [25]:

יציאת מצרים ענינה יציאה ועלי' (כמש"נ [26] — המעלך מארמ"צ) ממצב למצב אחר שאין כל ערך ביניהם — הן בגשמיות „מעבדות לחירות" [27] והן ברוחניות „מאפילה לאור גדול" [28].

---

21) „מות" — ביסול דרגא הקודמת. וע"ד דר"ז צם מ' תעניות דלישכח תלמוד בבלי (ב"מ פה, א (כגי' הרש"ל)). ועד"ז עלי' בנהר דינור ובין ג"ע לג"ע דלישכח חיזו דדרמתו הקודמת (תו"א לב, ד. סט, ג. צו, א. בס' אתהלך — ליאוניא ע' קכו. שם ע' קסח. ובכ"מ).

22) ראה בביאור ההפרש בין עבודת המלאכים שאף שגם הם עולים ממדרי' למדרי' נק' „עומדים" והגשמות דוקא נק' „מהלכים" (לקו"ת שלח לח, ד. ד"ה צאינה וראינה תר"ס. ד"ה שובה ישראל תרס"ו. ועוד).

23) פ' קדושים — תמיד לאחרי תה"פ. ופ' אחרי — לפעמים (ראה טוא"ח סתכ"ח) בשבת הגדול שלפני הפסח.

24) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

25) ראה שמות ג, יב וברש"י שם.

26) שופטים כ, א.

27) הגש"פ ברכת אשר גאלנו.

28) אור גדול הוא הארת ע"ק שע"י באים אור המוהין דגדלות (סי' האריז"ל — קול יעקב).

וידוע [29] ש„בכל דור ודור וכל יום ויום חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא היום ממצרים" — היינו שבעבודתו היום הוא יוצא ממדריגתו של אתמול, הנחשבת כ„מצרים" ו„הג־בלות" לגבי יכולתו היום.

ז. ועפ"ז יש לתווך ב' הפירושים הנ"ל ב„קדושים תהיו": א) קדוש ומובדל בתכלית, יציאה והתעלות בלתי־מוגבלת ועד — לקדושתי ש־למעלה; ב) דוגמת פעולת „מים ראשונים" ו„מים אחרונים", שהם מפני הטומאה והזוהמא וסכנת מלח סדו־מית [30] — והיינו להדגיש ולהורות שהעבודה ד„קדושים תהיו" במעלתה הכי נעלה כנ"ל שייכת לכל בנ"י מן הקצה אל הקצה: אלו שהם קדושים ומופשטים מכל שייכות לעניני עוה"ז עד לאלו שעדיין עסוקים בהם ממש באופן פשוט [31].

וע"פ הוראת אדמוה"ז בפתגמו: „לעבן מיט דער צייט": בזמן ש־קוראים ולומדים פרשיות „אחרי־קדושים" יש בהן הוראה בחיים לכל אדם מישראל — לבעלי מדריגה גבו־הה, שלא יאמרו די להתעלות בעבו־דתם; ולאלו הרחוקים מאד מדרגא זו, שאל יפלו ברוחם שלא יוכלו לעלות בקדש כ"כ וישארו במדריגתם התח־

---

29) תניא רפמ"ז (וראה פסחים קטז, ב).

30) ראה טושו"ע אדה"ז או"ח רסקנ"ת ורסקפ"א.

31) ועד גם לאלו שצריך להזהירם ש־יהיו פרושים מן הערות ומן העבירה — כנ"ל הערה 7.

תונה, אלא שגם הם יכולים לעלות בעילוי אחר עילוי ועד לאין ערוך,

ועד להדרגא ש„קדושתי למעלה — (היא) מקדושתכם" — כפירוש הידוע בזה [32],

וע"ד הפי': דע מה למעלה ממך פי' דע כל מה שלמעלה הכל הוא ממך [33].

(משיחת ש"פ אחו"ק, תשל"א)

---

32) מאור עינים קדושים מו, סע"ד. שם מז, ב. מז, ד. אוה"ת ר"פ קדושים.

33) לקו"א להה"מ סקצ"ח. וכן בשם אדה"ז (ס' השיחות תש"ד ע' 23).

אמור

א. עה"פ „וספרתם לכם ממחרת השבת גו' שבע שבתות תמימות תהיינה" [1] איתא במדרש [2]: „תני ר' חייא כתיב שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי [הן תמימות [3]] בזמן שאין ישוע ושכני' ביניהם". ופירש במ"כ (בשם הרוקח): „כשבא ר"ח ניסן בשבת, יבא פסח בשבת ויתחילו בספור במוצאי שבת, ואז הן השבתות תמימות כששת ימי בראשית". ומ"ש „בזמן שאין ישוע ושכני' ביניהם" — „לסימן נקט". כי כשחל פסח בשבת אזי המשמרות „ישוע ושכני'" לא עבדו בביהמ"ק בין פסח לעצרת (כמבואר בארוכה במ"כ שם).

וצריך להבין: פירוש הכתוב ב„ממחרת השבת" היא לכל הדיעות [לא „ממחרת שבת בראשית", כ"א] „ממחרת יו"ט" [4]. והיינו שגם כשחל פסח באחד משאר ימי השבוע, התחלת הספירה היא ממחרת הפסח ולא מ־מחרת השבת שלאחר הפסח (כדעת הבייתוסים [5]). ומזה מובן [6], שהבא תיכף לאח"ז [7] „שבע שבתות תמימות" פירושו שבע שבועות שלימות במנינם [8] ובמעל"ע וכמרז"ל [9] „אימתי

---

1) פרשתנו כג, טו.

2) קה"ר פ"א, ג.

3) מ"כ שם.

4) תו"כ (ורש"י) עה"פ. מנחות סה, ב.

5) מנחות שם, סע"א. פרש"י — תגיגה יז, א; ר"ה כב, ב.

6) במס' מנחות סה, ב הוכיח ריב"ז נגד דעת הבייתוסים: „כתוב אחד אומר תספרו חמשים יום וכתוב אחד אומר שבע שבתות תמימות תהיינה הא כיצד כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות באמצע השבת". והיינו (ראה פירוש רבינו גרשום ופירש"י שם), שהפירוש ד„שבע שבתות תמימות" הוא „אותן המתחילות באחד בשבת ומסתיימות בשבת" (כפירוש המדרש), וזה מה שבהשנים שחל יו"ט באמצע השבת מתחילים לספור ממחרת השבת (אף שאז אינן „תמימות") הוא לפי שמהכתוב „תספרו חמשים יום" למדים „דלא בעינן שבע שבתות תמימות מאחד בשבת ועד שבת אלא בחמשים בעלמא באיזה יום שישלימו".

אבל שם אפ"ל שדחם בקש ולי' לא ס"ל, וכמפורש בזה דרכו של ריב"ז בנוגע לצדוקי ש„לא הי' חפץ לגלות לו טעמו של דבר דאסור לגלות להם טעמי תורה" * — דמזה מובן שבאם אפשרי ** אסור שלא לדחותם בקש. ועפ"ז (דזהו רק דחי' בקש וטעם האמתי הוא כשאר הטעמים שהובאו שם) יתורץ: א) פשיטות ריב"ז „מנין לכם" (דממחרת השבת — כפשוטו), ב) הרי גם לריב"ז י"ל ד„שבת" כפשוטו והמשך הכתוב הוא: וספרתם לכם (כשחל יו"ט בשבת) ממחרת השבת גו' (כשחל באמצע השבת) תספרו חמשים יום. ג) הא דבתו"כ לא הובאו כלל דברי ריב"ז (אף דהובאו גם במגלת תענית). וראה לקו"ש חי"ט ע' 4 ובהערה 26 שם.

7) ובפרט שרוב השנים אין היו"ט (דפסח) חל בשבת.

8) משא"כ אם חיסר ע"י שלא ספר ומנה פעם אחת (ראה שו"ע או"ח סתפ"ט ס"ח ובמג"א שם (ראה מחה"ש שם). שו"ע אדה"ז שם סכ"ג).

9) מנחות סו, א. וכ"ה בתו"כ ורש"י שם.

---

*) רשב"ם ב"ב קמז, רע"א.

**) משא"כ כשאי אפשר שאז צריך לנוחתו (שבת ל, ב) ולכן בב"ב (שם) רק מעיקרא לא גילה כו'.

אתה. מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל לימנות מבערב", וכיו"ב — ואיך אפשר לפרש שאי־מתי השבתות "תמימות" — רק בזמן שחל פסח בשבת, משום שאז הן "תמימות" בסדר ספירתן "כמו ששת ימי בראשית"*[9]?

ועוד תמוה: אם כוונתו של המדרש להסביר (כפי הנראה) כפשוטו, שאי אתה מוצא את הענין ד"תמימות" אלא באופן שמתחילים לספור במוצ"ש, הול"ל בלשון קצרה וברורה ומובנת לכל "בזמן שחל פסח בשבת" (וכיו"ב) — ומה צורך בסימן, ולמה להשמיענו זה ע"י סימן כזה ("בזמן שאין ישוע ושכניו ביניהם"), המובן רק לאחרי ידיעת סדר המשמרות, ושנתקנו ע"י שמואל ודוד[10] כו"כ דורות לאחרי התחלת קיום מצות ספה"ע?

ב. ועכצ"ל בדברי המדרש, שבה־פירוש ד"אימתי הן תמימות" (כשהן "כמו ששת ימי בראשית") אין כוונתו להענין דספה"ע כפשוטו [שהרי הציווי "שבע שבתות תמימות תהיינה" חל זמתקיים כל אימת שמתחילין לספור, כנ"ל], כי אם להמדרש שבזה ול"רמז משרשי המצוה"[11], דמצות ספה"ע; שכאשר פסח הוא בשבת והמנין של ימי הספירה הוא כפי הסדר ד"ששת ימי בראשית", הרי אז ה"שבע שב־תות" דספה"ע הן "תמימות" גם ב־פנימיות ענינם — מעלה נוספת על ה"תמימות" שישנה בהן בשאר ה־שנים[12].

וזהו הטעם שהמדרש אינו אומר בפירוש "אימתי הן תמימות בזמן שחל פסח בשבת" — כי אז הי' מקום לומר שכל הענין ד"תמימות" הוא רק כשחל פסח בשבת. ולכן אומר ענין זה (בזמן שחל פסח בשבת) רק ע"י סימן[13] — בכדי לרמז [ע"י אי־אמירתו בפירוש "בזמן שחל פסח בשבת"], שזה מה שתולה ענין ה־

---

*9) ראה גם לקו"ש חכ"ב ס"ע 143 ואילך.

10) כ"ד משמרות (תענית כז, א. רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד, ה"ג).

11) בלשון ס' החינוך בסוף הקדמתו.

12) כי ב"תמימות" ישנם שני ענינים: א) "תמימות" כפשוטה. היינו: שלימות מבלי שום חסרון ("תמים" — בניגוד לבעל מום). ב) תמימות המוסיפה מעלה יתירה בהרבר (אף שאינו חסר, גם כשאין בו מעלה זו). וע"ד דרז"ל (ערכין לא, א), שמ"ש "שנה תמימה" הוא "להביא את חדש העיבור", שגם בלי חדש הנוסף נקראת שנה (ראה ר"ן נדרים סג, א. שו"ת נו"ב מהדו"ק אה"ע ס"כ), אלא שע"י חדש העיבור מיתוסף בה ענין ה־"תמימות". וראה אוה"ת להצ"צ לתהלים (יהל אור) יט, ח* (ס"ד, ח).

ועפ"ז יש לומר גם בגדון דידן — ב"שבע שבתות תמימות" — ב' ענינים אלה: (א) השלימות של "שבע שבתות" עצמם, שלא יחסר בהם מאומה (שלא שכח לספור ו"מתחיל למנות מבערב"). (ב) שבקביעות שנה מסויימת, ישנה "תמימות" בה"שבע שבתות" המוסיפה בהם מעלה יתירה על השלימות שמצד עצמם. (וראה המשך תרס"ו ע' ריח (וראה גם אוה"ת לתהלים שם סוס"א), ש"שבע שבתות תמימות" הם דוגמת "שנה תמימה" שבערכין שם. וראה לקמן הערה 35).

13) ומה שבחר בהסימן "שאין ישוע ושכניו ביניהם" דוקא — ראה לקמן סעיף ח'.

---

*) הובא באוה"ת פרשתנו ע' קסח לענין פירוש המדרש ב"תמימות".

„תמימות" בהקביעות דפסח אינו בכל הפרטים. כי „תמימות" כפשוטו[14] מת־קיים בכל השנים, אלא שכשאין (הרמז ד)ישוע ושכניו ביניהם (שזהו כשכל בשבת), מיתוסף עוד ענין ב„תמימות", כנ"ל.

ג. והנה במדרש רבה (פרשתנו[15]) מצינו עוד בענין ד„תמימות": „תני ר' חייא שבע שבתות תמימות תהיינה אימתי הן תמימות בזמן שישראל עושין רצונו של מקום". ומבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ[16], שב' מאמרים אלו במדרש יש להם שייכות זל"ז בתוכן ענינם[17]. והיינו, שהמעלה ד„תמימות" הבאה מצ"ע בשנה שחל בה פסח בשבת (כשימי הספירה מתאימים לה־סדר דימי השבוע), אפשר לבוא ול־הגיע אלי' גם בהשנים שחל פסח באמצע השבת — ע"י העבודה ד־„עושין רצונו של מקום".

ומכיון שמעלת ה„תמימות" נפעלת ע"י „עושין רצונו של מקום", הרי מובן שביאור מהות ה„תמימות" יובן ע"י הקדמת ביאור הענין ד„עושין רצונו של מקום".

ד. איתא בגמרא[18] דזה שאמר ה־כתוב „ואספת דגנך גו'" (שנאמר בפרשה שני' דק"ש) הוא „בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום". ולכ־אורה תמוה: „ואספת דגנך" היא הבטחת הברכה הבאה כתוצאה ממ"ש לעיל מיני' „והי' אם שמוע תשמעו אל מצותי גו' ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם" — ואיך אפ"ל שהכתוב קאי בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום? ומבואר בלקו"ת[19] בישוב הענין: „דבפרשה זו (השני') לא נזכר בכל מאדכם כמ"ש בפ' שמע, ולכן נק' עדיין אין עושין רצונו של מקום כו'".

וביאור ענין זה ש„עושין רצונו של מקום" הוא דוקא ע"י האהבה ד„בכל מאדך"[20]: ידוע הטעם שהקב"ה נק' „מקום" — כי „הוא מקומו של עולם"[21]. והיינו ש„מקום" הוא בחי' ששייכת למקום, אור הממלא כל על־

14) וראה לקמן סעיף ג', שגם ענין הפנימי ד„תמימות" יכול להיות בכל השנים. אלא שכשחל פסח בשבת ישנו ענין זה מצד עצמו.

15) פכ"ח, ג.

16) אוה"ת פרשתנו ע' קסו־ח.

17) להעיר מהמבואר בלקו"ש ח"ג ע' 782, שכל הפירושים שבפסוק אחד שייכים זל"ז. ובפרט בנדו"ד — ששתי הדרשות הן „תני ר' חייא". ולהעיר גם מילקוט (מובא במ"כ לויק"ר שם), שהענין ד„רצונו של מקום" והענין ד„ישוע ושכניו" באים בהמשך אחד.

18) ברכות לה, ב.

19) שלח מב, ג. וכ"ה בחדא"ג מהרש"א לברכות שם. או"ת (להמגיד. פ' עקב ד"ה מפני מה). וראה גם הנסמן בהערות הבאות.

20) ראה בכ"ז בד"ה והתהלכתי בתו־ככם* בספר מאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ז"ל (ע' קנז), באוה"ת ויקרא (כרך ב' ע' תרמד ואילך, תרנז ואילך, תרפג) ובסה"מ תרכ"ט (ע' קעט ואילך). וראה גם לקו"ת שלח מג, א. אמרי בינה שבהערה 23.

21) ב"ר פס"ח, ט. וש"נ.

*) באוה"ת (ע' קסז) שבהערה 16: יש להעיר . . מענין פי' עושין רצונו של מקום בד"ה והתהלכתי בתוככם.

מין [22], שמתלבש בעולמות המוגבלים בגדר מקום. אבל „רצונו של מקום" קאי על אוא"ס הסוכ"ע שלמע' מגדר מקום של העולמות.

וזהו ש(המשכת) עשיית [23] „רצונו של מקום" הוא ע"י האהבה ד„בכל מאדך" דוקא, כי כל עבודה ופעולה להמשיך האור מלמע' צ"ל בדוגמא להאור הנמשך על ידה [24]; ולכן, המ־שכת „רצונו של מקום" — הבלי גבול שלמעלה, באה דוקא ע"י האהבה ד־„ובכל מאדך" — בל"ג שבאדם [25].

ואף שאור הסוכ"ע, שהוא רצונו ית', פועל תמיד בעולמות להוותם מאין ליש ולהחיותם [26] — הרי מה שמאיר ומורגש בעולם הוא בחי' אור הממלא, אבל בחי' הרצון אינו מאיר בגילוי בעולם, כ"א בבחי' מקיף והעלם; וע"י האהבה דבכל מאדך ממשיכים בחי' הרצון שיהי' בגילוי בעולם *[26].

וזהו הדיוק „עושין רצונו של מקום" [27], שרצונו ית' (אוא"ס הבל"ג שלמע' מגדר מקום) יאיר בגילוי גם בבחי' „מקום" (יתרה מזו „מקום ארון אינו מן המדה" [28], מקום ולמעלה מה־מקום ביחד — נמנע הנמנעות [29]).

ה. והנה השייכות המיוחדת של הענין ד„עושין רצונו של מקום" ל־מצות ספה"ע, ועד שעל ידו דוקא נפעלת מעלת ה„תמימות" שבמצות ספה"ע:

ה„עומר" הי' משעורים [30], מאכל בהמה [31]. וענינה של „ספירת העומר" (ספירה גם מלשון אבן ספיר — זכות ובהירות [32]) הוא בירור וזיכוך (ה־מדות [33]) דנפש הבהמית [34]. והכח ל־

---

22) ראה הדעות בזה: לקו"ת ויקרא רד"ה להבין מ"ש באוצ"ח (נא, ב). (וראה גם אוה"ת שם ע' תרנט. המשך תרס"ו שבהערה 27). בארוכה — בסו"ס החקירה (להצ"צ) מע' מקום (עה, א).

23) לפעמים מבואר (ראה אמ"ב שער הק"ש פפ"ו. חינוך (שבשער התשובה — ח"ב) פמ"ט. וראה גם לקו"ת ברכה צט, ג), שהדיוק „עוש"ן רצונו כו'" הוא שישראל עושים רצון חדש. כי האהבה דכל מאדך שעניגה הוא ביטול הרצון (לקו"ת שם), היא מגעת בבחי' בעל הרצון, ולכן על ידה נתהווה הרצון.

24) ראה סוטה (ח, ב) במדה שאדם מודד בה מודדין לו. וראה הנסמן בהערה הבאה שגם המשכת בחי' אור הבל"ג היא דוקא ע"י עבודה שמעין האור ובדוגמתו.

25) וכידוע (תו"א לט, ד. דרמ"צ קכג, ב. קמ, ב. קס, ב) שבחי' „מאדך", אף שהיא רק „מאד שלך", היא ממשכת בחי' „מאד" שלמעלה, בל"ג האמיתי.

26) תניא ס"פ מת.

*26) ראה גם המשך תרס"ו ע' לב.

27) ראה גם המשך הנ"ל ע' לו.

28) יומא כא, א. וש"נ.

29) ראה שו"ת הרשב"א ח"א ס"ט. ס' החקירה (לה, ב ואילך).

30) מנחות סח, ב. פה, א. סוטה יד, א (במשנה).

31) פסחים ג, סע"ב. סוטה שם.

32) לקו"ת אמור לה, ב. המשך הנ"ל ע' ריח־ט. ובכ"מ.

33) שהן עיקר נפה"ב (ראה בארוכה ד"ה ועשית ציץ עת"ר ובהמאמרים של־אחריו. וראה גם תניא רפ"ו (ובהגהות אדמו"ר נ"ע לשם (בקיצורים והערות לתניא ע' קיד). קיצורים שם ע' פג. לקלוי"צ לתניא שם) ורפ"ט).

34) בסוטה שם (לענין מנחת קנאות):

בירור זה הוא מבחי' שלמעלה מהש־תלשלות. וכמבואר בחסידות בפירוש הכתוב „וספרתם לכם ממחרת השבת", שהכח על העבודה של בירור נה"ב — „וספרתם לכם", היא „ממחרת השבת" מבחי' אוא"ס שלמעלה מאצי־לות, שנעלה יותר גם מבחי' שבת [35].

ולכן, שלימות העבודה דספה"ע היא כאשר „עושין רצונו של מקום" — היינו המשכת בחי' הרצון שלמעלה מהשתלשלות בהגבלה ד„מקום", ועד בהמדות דנפש הבהמית.

ו. ע"פ כהנ"ל יובן גם מאמר ה־מדרש, שענין ה„תמימות" דספה"ע הוא כאשר ימי הספירה הם בהסדר דימי בראשית.

דהנה הזמן מתחלק, בכלל, לג' סוגי תקופות הימים: ימי השבוע, ימי ה־חדש וימי השנה. אמנם יש חילוק בין היקף הימים של שבוע ובין ההיקף של ימי החדש והשנה:

א) ימי החדש וימי השנה משונים זמ"ז באופן נראה ונגלה, גם בגשמיות. בימי החודש: בתחלת החדש הלבנה היא רק נקודה בלבד, ואח"כ הולכת ומתגדלת מיום ליום עד שבאמצע ה־חדש קיימא [36] סיהרא בשלימותא, ומאז ואילך היא הולכת ומתמעטת עד שב־סוף החדש היא מתעלמת לגמרי; בימי השנה: מלבד זאת שמחולקים לתקופות של „זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף" [37], הרי עוד זאת, שגם בכל תקופה עצמה, אין יום א' דומה לשאר ימים (שהרי התקופה משתנית מתחי־לתה ועד סופה כמובן). משא"כ בימי השבוע, שאין בהם חילוק נראה, ב־גשמיות [38], בין יום א' לחבירו.

ב) בכללות חילוק בין שבוע — לחודש ושנה: הוקבע מנין סידורי בחדשים ושנים: הא', הב' — משא"כ בשבועות.

והביאור: כל שנה שונה היא משאר השנים בהחיות הנמשך בהן ומוסיפה עליהן. כי בכל ר"ה נמשך חיות חדש ששונה מהחיות שנמשך בהשנים של־פניו [39]. ועד"ז הוא בנוגע להחדשים

כשם שמעשי' מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה — ומזה מובן גם לענין מנחת העומר ששייכת לענין בהמה (שבאדם — נפש ה־בהמית). ולהעיר מזח"ג צו, סע"א ואילך. ביאוה"ז לאהאמ"צ (עט, א) ולהצ"צ (ע' שפז ואילך) לזהר שם.

35) המשך הנ"ל שם. וראה גם לקו"ת שם לה, ד. ובכ"מ.

וראה המשך תרס"ו שם, שענין „שבתות תמימות" (ראה לעיל סיום הערה 12) הוא אותו הענין דבחי' „ממחרת השבת". ע"ש. וראה גם לקמן הערה 45.

36) ראה זח"א רכה, סע"ב.

37) נח ח, כב. ב"מ קו, ב.

38) משא"כ ברוחניות — הרי יום השבת הוא שונה משאר ימי החול. וגם בהו' ימים עצמם — כל יום הוא שונה מזולתו, כי החילוק שבין ששת ימי בראשית מה ש„כל יומא ויומא עביד עבידתי'" (זח"ג צד, ב), יש דוגמתו בכל שבוע כדמוכח (גם בנגלה) ממס' ר"ה לא, רע"א. תענית כו, א. שם כז, ב (וברש"י שם). מדיני הפלגה בספינה והכנה לשבת, הבדלה וכו'.

39) אגה"ק סי"ד. לקו"ת ר"ה נג, ד. עט"ר ג, א. ועוד.

שבאותה השנה, בכל ר"ח נמשך חיות חדש [40]. משא"כ בנוגע לשבוע, אין חילוק בין החיות דשבוע לשבוע [41]. שבכל שבוע ושבוע "אנו מונים תמיד יום ראשון יום שני ושלישי וכו' " — אף ש"מברה"ע עד עתה כבר יש אלפים ורבבות ימים" — כי הם אותם "ימי ההיקף שחוזרין חלילה" [42].

וחילוק זה שבין ימי החדש וימי השנה לימי השבוע מתבטא גם במספר הימים: בימי החדש — הרי יש חדש מלא וחדש חסר. וכן גם בהשנה — שישנה שנה חסירה, כסדרה ושלימה; שנה פשוטה ושנה מעוברת. משא"כ בימי השבוע — הרי בכל שבוע ושבוע הוא אותו מספר הימים.

ז. וזהו גם הטעם שבשנה שחל פסח בשבת וימי הספירה הם באותו הסדר ד"ימי בראשית" נמשך אז ענין ה"תמימות" בדרך ממילא, מה שבשאר השנים אינו נמשך כ"א ע"י העבודה ד"עושין רצונו של מקום":

---

40) לקו"ת שם. עט"ר שם ע"ב. אוה"ת בראשית י, א ואילך. ועוד.

41) לכאורה יש לקשר זה עם המבואר באוה"ת ברכה ע' א'תתצא, שהחיות הנמשך בר"ח ור"ה הוא "שייך לבחי' חיים, שבלעדי החיות הזה הי' כלא הי' לגמרי". משא"כ מה שנמשך בשבת "הוא תוספות אור . . על בחי' החיים". ומכיון שביום השבת (המפסיק בין שבוע לשבוע) אין נמשך חיות זה ש־מבלעדו "הי' כלא הי' לגמרי", הרי נמצא שבענין החיות המוכרח לקיום העולמות מצ"ע — לא הי' הפסק, כל השבועות הם בהמשך אחד, בשוה. וצ"ע.

42) ד"ה ויהי ביום השמיני תש"ד (סעיף יו"ד). וראה גם לקו"ת שה"ש כה, א.

העבודה ד"עושין רצונו של מקום" ענינה המשכת בחי' הרצון (אור הב') בההגבלה ד"מקום" (כנ"ל סעיף ד') — וכאשר ימי הספירה הם בהסדר ד"ימי בראשית" (ימי השבוע) — אזי יש בהם מעלה זו מצד עצמם. כי גם ב"ימי השבוע" ישנו החיבור דגבול ובל"ג: ה"זמן" איזו שיהי' (גם של ימי השבוע) ענינו התחלקות ושינוי (עבר הוה ועתיד), וביחד עם זה הרי בימי השבוע יש בהם ענין שלמעלה משינויים [43].

ולכן, כאשר ימי הספירה מתחילים מיום ראשון בשבוע, שאז המנין דימי הספירה הוא באותו הסדר ד"ימי בראשית", הרי אותה ה"תמימות" [החיבור דגבול ובל"ג] שישנה ב"ימי בראשית" היא מועלת גם על ימי הספירה [44], שגם בה"שבע שבתות" דספה"ע ישנו

---

43) להעיר מאוה"ת ברכה ע' א'תתצ, שגלגל היומי שרשו מבחי' סוכ"ע, רצון העליון, ולכן "כל הימים שוים". ושם, ש־העלי' דשבת "דלמעלה מן הזמן" הוא לפי "שבא אחר בחי' ו' הקפות דגלגל היומי . . בחי' רצון העליון".

ועפ"ז תומתק יותר השייכות של העדר השינוי שבימי השבוע ל"עושין רצונו של מקום" — שהרי הטעם על מה שבכל שבוע חוזרים אותם ימי ההיקף הוא לפי שבשבת היא העלי' בלמעלה מן הזמן (ראה הנסמן בהערה הקודמת ואוה"ת שם).

44) אף ששייכים לימי החדש והשנה. ובדוגמת יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין כו' (ר"ה כט, ב). שהטעם ב־פנימיות הוא מפני ששבת פועלת גם בהענין דר"ה (ראה לקו"ת ר"ה נז, רע"ב. ובכ"מ).

ועד"ז הוא לאידך גיסא, שימי החדש והשנה פועלים גם על הענינים דימי השבוע ועד לפס"ד כהלכה (ראה זבחים צא, א).

ענין ה"תמימות" (מה שבשאר השנים נמשך ע"י העבודה ד"עושין רצונו של מקום") [45].

ח. עפ"י כל הנ"ל יובן גם מה שהקביעות דשנה כזו, שפסח חל ב־שבת, סימנו (כבמדרש) בהענין "שאין ישוע ושכניו ביניהם", כי הסימן מסמן ומרמז [46] המשכת רצונו ית' בעולמות — "עושין רצונו של מקום" [47]:

ישוע הוא מל' "יושיעך", שכניו — "ושכנתי".

ובלשון החסידות (ובנוגע לגילוי אלקות): "ישועה הוא מלשון וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, והוא ירידת האור והשפע דש"ע נהורין שבזוה"ק". והוא מה שנמשך "מבחי' אור א"ס המאציל העליון ב"ה" שלמעלה מבחי' "ההארה וההשפעה שבתחילת האצילות וההשתלשלות" [48]. והיינו, ש"ישוע" (מ־לשון ישועה) מורה על בחי' האור שלמעלה מהשתלשלות.

ו"שכניו", שעיקרו הוא "שכן", הוא כמו "שכינה" שמורה על בחי' האלקות "ששוכנת ומתלבשת תוך כל עלמין" [49] — בחי' ממלא כל עלמין.

ונמצא, שצירוף "ישוע ושכניו" — היינו יחוד בחי' האור שלמעלה מהש־תל' ("ישוע") ואור הממלא ("שכניו") — הוא דוגמת המשכת רצונו ית' בבחי' מקום.

ועפ"ז יש לומר שהטעם מה שה־מדרש מסמן הקביעות דשנה כזו ש־פסח חל בשבת בהענין "שאין ישוע ושכניו ביניהם" — כי כוונת המדרש ד"אימתי הן תמימות" היא שבקביעות כזו, ה"שבע שבתות" הן תמימות מצד עצמם, גם כאשר לא ישנה העבודה ד"עושין רצונו של מקום" המרומזת ב"ישוע ושכניו". ולכן אומר "אימתי הן תמימות בזמן שאין ישוע ושכניו ביניהם", שבקביעות כזו שלא ישנם המשמרות ישוע ושכניו, גם כאשר לא ישנה העבודה המרומזת ב"ישוע ושכניו", ה"שבע שבתות" דספה"ע הן תמימות מצד עצמם.

(משיחות אחש"פ וש"מ אייר, תשל"א)

---

45) ראה גם אוה"ת שבהערה 16, ש־מקשר פירוש המדרש ב"תמימות" (תמימות כששת ימי בראשית) עם הפירוש ב"ממחרת השבת", "מבחי' שלמעלה משבת" — והרי הבחי' ד"ממחרת השבת" היא דוגמת בחי' "רצונו של מקום", כנ"ל ס"ה.

46) ע"ד דרז"ל בפי' השמות — בכ"מ.

47) ראה לעיל ס"ב. אבל: א) כמה סימנים פשוטים יותר יכול לאומרם, ב) מכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריך לומר שהענין ד"שאין ישוע ושכניו ביניהם" שייך לענין ה"תמימות", כבפנים.

48) אגה"ק ס"ב.

49) תניא פמ"א (נז, ב) וראה גם פנ"ב. ד"ה שמח תשמח ת"ו ע' 25. ובכ"מ.

א מ ו ר ב

א. מן הפסוק בפרשתנו [1] "דבר אל בנ"י לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהי' לכם שבתון זכרון תרועה גו' " מעתיק רש"י התיבות "זכרון תרועה" ומפרש: "זכרון [2] פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות [3] לזכור [4] לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל".

וצלה"ב: תיבות "זכרון תרועה" ה"ה רגילות בלה"ק ואינן זקוקות לפירוש [5]?

יש מפרשים [6] דקשה לי' לרש"י בתיבות אלו (שלכן מפרשם): להלן בפ' פינחס [7] נאמר "יום תרועה" וכאן שינה הכתוב וכתב "זכרון תרועה" [8]? ולכן מפרש רש"י, שכוונת הכתוב כאן היא לפסוקי זכרונות ופסוקי שופרות [9].

אבל קשה לפרש כן, שהרי [נוסף לזה שלפ"ז הו"ל לרש"י לפרט הקושיא בפירושו: זכרון תרועה ובפ' פינחס נאמר יום תרועה כו', מכיון שעדיין לא למדנו הפסוק דפ' פינחס, הנה] כמדובר כמה פעמים — דרכו של רש"י לפרש קושי' המתעוררת בלי־מוד פשטות הכתוב על אתר, או ליישב סתירה המתעוררת אצל הלומד מפסוק שלמדו כבר לפנ"ז — ובנדו"ד,

---

1) כג, כד.

2) ברש"י כת"י, בדפוס שני, ורש"י שברמב"ן התחלת פרש"י היא: פסוקי זכרונות כו' (וליתא תיבת זכרון) אבל ברוב הדפוסים (כולל דפוס ראשון) הוא כבפנים.

3) ר"ה לב, א. תו"כ עה"פ.

בכמה דפוסי רש"י (ראה גו"א ודברי דוד) מובא גם "מלכיות", אבל ברוב הדפוסים הוא כבפנים. וראה גו"א: שהגירסא מלכיות... לא יתכן דלא מכאן אנו לומדים מלכיות (וראה רש"י בהעלותך י, י).

ברמב"ן הקשה (על גירסתנו): והי' צריך הרב להביא גם פסוקי המלכיות מן המדרש שלא יתכן שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות כו' ולא יזכיר המלכיות — אבל לפענ"ד — רש"י לשיטתי' ואינה קושיא, כי אין ענינו של פרש"י עה"ת להודיע דינים כ"א לפרש פשש"מ — ראה רא"ם כאן, גו"א.

4) ראה ר"ה טז, א. וראה רא"ם כאן.

5) ואף שכן דרז"ל בגמרא ובתו"כ (נסמן לעיל הערה 3) הרי אין ענינו של רש"י להעתיק דרשות רז"ל על הכתובים. וכמו שלא הביא בענין זה עצמו — דרשת הגמרא (ר"ה כט, ב) "כאן ביו"ט כו' " (וראה רא"ם) ולא הביא דרשת התו"כ על "שבתון" ו"מקרא קדש" שבכתוב זה עצמו.

---

6) רא"ם, דבק טוב, ועוד. וראה גו"א. רמב"ן בדרשה לר"ה (כתבי רמב"ן (שעוועל) ע' ריח).

7) כט, א.

8) וכקושיית הגמרא ר"ה כט, ב.

9) המפרשים (רמב"ן, גו"א, ועוד) הקשו דדרשה זו אינה אלא אסמכתא כדמוכח במס' ר"ה (לב, ב) ואמירת הפסוקים היא תקנת חכמים. וראה גו"א שתירץ: "הכתוב ר"ל כי על ידי התרועה יהיו ישראל נזכרים לכך כתיב זכרון תרועה ובשביל זה תקנו חכמים ברכות... כך פירושו ולא שפירש הברייתא כי זכרון תרועה ר"ל שיאמר פסוקי כו' ".

— אבל מפשטות לשון רש"י משמע דמפרש את הכתוב (בפשש"מ) שזהו ציוי (מפורש) שיאמרו פסוקי כו'. וראה דברי דוד שתירץ הקושיא (גם ע"ד ההלכה): "ודאי דאו' שצריך לזכור עכ"פ קצת מאלו אלא שחכמים סדרום כו' ".

אם כוונתו של רש"י לתרץ קושיא מהגאמר בפ' פינחס הו"ל לפרשו שם, שהרי אז דוקא תתעורר הסתירה ממה שנאמר לע"ל (בפרשתנו)[10].

לאידך צלה"ב: בפשוטו של מקרא מנ"ל לרש"י שהזכרון תרועה הוא ע"י שיאמרו[11] פסוקי זכרונות ושופרות וכו'?

ב. בעצם פירושו של רש"י צלה"ב:

פי' הפשוט ברש"י הוא ש"זכרון" פירושו "פסוקי זכרונות" ו"תרועה" פירושו "פסוקי שופרות"[12], ואי"מ: א) פשטות הלשון "זכרון (הכ"פ בנקוד שבא — סמיכות ל)תרועה" משמע "זכרון" של תרועה, והיינו ש"זכרון" סמוך ושייך ל"תרועה", ואין כאן אלא ציווי להזכיר "תרועה" — פסוקי שופרות, ורש"י מפרש ש"זכרון" הוא ציווי אחד בפ"ע — "פסוקי זכרונות", ו"תרועה" ציווי בפ"ע — "פסוקי שופרות".

ב) לאחרי שמעתיק מהכתוב התיבות זכרון תרועה למה מעתיק רש"י עוה"פ (בפנים פירושו) תיבת "זכרון", לפרש שזהו "פסוקי זכרונות" ואם מעתיקה להודיע שנלמד זה מתיבת "זכרון" הו"ל להעתיק לאח"ז תיבת "תרועה" להודיע שממנה נלמד "פסוקי שופרות"?

ג) רש"י ממשיך ומבאר טעם[13] אמירת פסוקים אלו "לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל" — ולכאורה אין דרכו של רש"י בפשש"מ לבאר טעמי דיני וציוויי התורה (— כי בדרך הפשט אין הכרח שיהי' טעם לציווי התורה[14])?

ג. והביאור בכ"ז:

עיקר כוונת רש"י אינו לפרש התיבות "זכרון תרועה", אלא לבאר ולהבהיר תוכן וענין ד"יהי' לכם גו' זכרון תרועה" הדורש ביאור:

לשון הכתוב "יהי' לכם (שבתון) זכרון תרועה (מקרא קודש)" משמע שזהו ציווי לבנ"י שיהי' אצלם "(שבתון) זכרון תרועה וגו'" — שהם יזכרו תרועה[15]. ובפשטות — ציווי זה סתום הוא, דהרי אינו מבאר מהו תוכנה וענינה של זכירה זאת[16]?

ולכן מבאר רש"י: זכרון (פסוקי

---

10) ואין לפרש דהוקשה לו לרש"י דהול"ל "יום תרועה" (וכהלשון בפרשה זו עצמה (כג, כח) בעשור לחדש הזה יום כפורים גו' ") — כי עדיין לא למדנו הציווי דתקיעת שופר בר"ה, והו"ל לרש"י להקדים ולהודיע עד"ז.

11) ענין הזכירה הוא (גם) במחשבה ובלב — ראה רש"י יתרו (כ, ח — הובא לקמן בפנים) "תנו לב לזכור". ולהעיר ע"ד ההלכה — מרמב"ם בסה"מ (מ"ע קפט): זכור את אשר עשה גו' יכול בלבבך, כשהוא אומר לא תשכח כו'.

12) ראה רמב"ן (בדרשה שם): והזכיר זכרונות לזכרון ושופרות לתרועה.

13) ראה רא"ם וש"ח כאן.

14) ראה לקו"ש חי"א ע' 91, 95.

15) וזהו הכרחו של רש"י לפרש דקאי על אמירת (בנ"י) הפסוקים, ודלא כפי' הרשב"ם (ש"ע"י התרועה תזכרו למקום").

16) ואין לתרץ (בדוחק עכ"פ) שהכוונה שיזכרו זכות קיום מצות תק"ש בר"ה — שהרי עדיין לא נצטוו ע"ז.

זכרונות) ופסוקי שופרות כו'. וכוונתו: ציווי זה אינו ציווי זכרון בעלמא, כ"א ציווי על ענין מסוים אמירת פסוקי (זכרונות ו)שופרות. ומרומז זה בפי' תיבות "זכרון תרועה"; ד"זכרון" ענינו שימת לב מיוחדת, וכפרש"י עה"פ [17] "זכור את יום השבת" "תנו לב לזכור תמיד [18] את יום השבת שאם נזדמן לך כו'" — היינו שאי"ז ציווי זכרון בעלמא, שיהי' זכרון יום השבת בלבו, כ"א ציווי לנתינת לב לזכירת יום השבת המתבטאת בענין מיוחד, בפעולה מסויימת — "אם נזדמן לך כו'", ועד"ז הוא בנדו"ד "יהי' לכם גו' זכרון תרועה גו'" פירושו שתהי' נתינת לב בזכירת ה"תרועה" — שתביא לפעולה — אמירת פסוקי שופרות.

ד. אבל עדיין צריך ביאור למה כתבה תורה הציווי דאמירת פסוקי שופרות בל' זכירה, זכרון תרועה:

ציווי על "זכרון" יתכן במקום ש־שייך הפכו — שכחה, ולכן צריכים אזהרה שיתנו לב לזכור הענין.

ולכן צ"ל הציווי "זכור את יום השבת": מכיון שתוכן ציווי זה הוא "לזכור תמיד (גם בימי החול) את יום השבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת", הרי אפשר שבימי החול ישכח האדם ע"ז, ולכן הזהירה התורה "זכור את יום השבת" (ואל תשכחהו) גם בימי החול, "שאם נזדמן לך כו'".

[ועד"ז בבקשתו של יוסף לשר המשקים (שכבר למדה התלמיד) [19]: "כי אם זכרתני אתך גו'" — מכיון שהבקשה היא על לאחר זמן (לאחרי שיצא מבית האסורים וכשתהי' לו הזדמנות מתאימה לדבר עם המלך [20]) לאחרי מאורע ושינוי גדול בחייו [21], שכ"ז מטריד את האדם וגורם לו שישכח; — לכן צריך שיזרזוהו ל־זכירה, לנתינת לב מיוחדת "כי אם זכרתני"].

---

17) יתרו כ, ח.

18) מ"ש רש"י "תמיד" אי"ז בתור פירוש ענין "זכירה" בכלל — ש"זכור" בכלל משמעו לזכור תמיד, כ"א רק בנוגע לזכירת שבת — דמכיון שלא נאמר בזה הגבלה בזמן — ה"ה לזכור תמיד.

אבל בשר המשקים (דלהלן בפנים), וב־פרשתנו יש זמן מוגבל; בשר המשקים "כאשר ייטב לך", ובנדו"ד "בחדש הז' בא' לחדש".

19) וישב מ, יד.

20) ברש"י (שם): מאחר שייטב לך כפתרוני. ובש"ח: והוסיף הרב מאחר כו' מפני שאין מדרך המוסר שיזכירהו מיד בעת שייטיב לו רק אח"כ בעת שעומד ומשרת לפניו. ולפ"ז הכרח מפורש בכתוב (מהתיבות "כאשר ייטב לך") להמבואר בפנים שה"זכרתני" הוא לאחר זמן. אבל פי' הש"ח בכוונת רש"י אינו, דא"כ הו"ל לרש"י לכתוב (לא "מאחר", כ"א) "לאחרי". וגם "כפתרוני", מיותר.

אלא כוונת רש"י היא לתרץ דלכאו' הי' צריך לכתוב בכתוב "(כי אם זכרתני) אז" — בהמשך למ"ש לפנ"ז (בפסוק הקודם) "כשישא פרעה את ראשך", וע"ז מתרץ רש"י ד"כאשר ייטב לך" זהו טעם לבקשת יוסף "מאחר שייטב לך כפתרוני".

21) ויתירה מזו בגדו"ד: שר המשקים לא הי' צ"ל רוצה לדבר ע"ז שהרי עי"ז יצטרך להזכיר חטאו, וכמבואר בכתוב (מקץ מא, ט): את חטאי אני מזכיר היום גו'.

אבל בנדו"ד הרי אין צורך כלל לזכרון ונתינת לב מיוחדת דהרי אין הציווי אלא למשך יום אחד („בחדש השביעי באחד לחדש") — ועפ"ז הו"ל לכתוב בפירוש „אמירת תרועה"?

ה. ולתרץ זה פרש"י דדיוק הכתוב „זכרון תרועה" הוא להדגיש ולרבות (נוסף על ענין השופרות) גם ענין של „זכרון" — „זכרונות"; היינו, „זכרון" (אינה רק סמיכות — וביאור ל„תרועה" שלאחרי', כ"א — השינוי מ„אמירת" ל„זכרון") יש בו לימוד בפ"ע, שצריך להיות גם „זכרון" — „פסוקי זכרונות"[22].

ועדיין חסר ביאור: „זכרון" צריך להיות קשור לענין מסוים — שע"י הפעולה דהזכרון יזכור הענין (כנ"ל בנוגע לשבת), ומהו ענינו של הזכרון באמירת „פסוקי זכרונות"?

ולזה מוסיף ומבאר רש"י: „כדי לזכור לכם עקידת יצחק". היינו, ענין הזכרון (שיבוא ע"י אמירת פסוקי זכרונות של בנ"י — אינו לעורר זכרון ונתינת לבן של בנ"י, אלא) הוא לעורר זכרון של הקב"ה — „לזכור לכם (זכות ד)עקידת יצחק".

ו. וכתב רש"י „לזכור לכם עקידת יצחק" אחר „פסוקי שופרות" אף דשייך לכאורה לפסוקי זכרונות, כי גם אמירת פסוקי שופרות הוא לעורר זכרון הקב"ה לזכיות בנ"י, וזהו שמסיים „לזכור לכם כו' שקרב תחתיו איל" — מדגיש הקישור שבין שופר ל־עקידתו של יצחק „שקרב תחתיו איל" (שמקרנו עושים שופר)[23].

והביאור בזה: נת"ל דניקוד תיבת „זכרון" מורה שהיא בסמיכות לתיבת „תרועה" שלאחרי' (זכרון של תרועה), ומזה מובן, דעם היות שיש בתיבת „זכרון" (גם) ענין ולימוד מיוחד בפ"ע — הוראה דאמירת פסוקי זכרונות, מ"מ פשוט שהיא „סמוכה" — שייכת (גם) להנאמר אחרי'. והיינו, שגם ב־„תרועה" — (פסוקי שופרות) יש ענין של „זכרון".

וזהו הכרחו של רש"י לפרש ש(גם) אמירת פסוקי שופרות היא „לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל" — ו„זכרון" (פסוקי זכרונות) בא לעורר זכרונו של הקב"ה ל„תרועה" (פסוקי שופרות) — זכרון „עקידת יצחק ש־קרב תחתיו איל".

ז. עפ"י כהנ"ל יובן טעמו של רש"י בהעתקתו עוה"פ (בפנים פירושו) תיבת „זכרון" ומפרש „פסוקי זכרונות כו' " — דמלמדנו בזה, דההכרח לפירושו ד„זכרון" הוא ענין בפ"ע ואינו רק מוסב ל„תרועה" שלאחריו, הוא

---

22) ועפ"ז י"ל ג"כ טעם נוסף ע"ז שלא פירש"י כבגמרא (ר"ה כט, ב) „כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כו' " — כי ע"ז לא יתורץ דיוק „זכרון" וכבפנים.

23) ראה רא"ם: „ומה שמסיים לזכור כו' שקרב תחתיו איל שהוא לקוח מפ"ק דר"ה דא"ר אבהו למה תוקעין בשופר של איל כו' כדי שאזכור לכם עקידת יצחק הוצרך לזה מפני שיש לטעון . . . פסוקי שופרות למה, ולולא הטעם הזה הנזכר בפ"ק דר"ה לא הי' המדרש הזה מקובל". (אמנם מ"ש הרא"ם „מפני שיש לטעון כו' " ראה לעיל ס"ב ובהערה 14, דאין זו קושיא בפשש"מ, והביאור הוא כבפנים).

מדיוק לשון הכתוב „זכרון" ולא „אמירת" (כנ"ל ס"ד) ולכן צריך לפרש „פסוקי זכרונות". [משא"כ פסוקי שופרות — נלמדו מפי' הפשוט של תיבת „(זכרון) תרועה", וא"צ להעתיקה עוה"פ בפירושו].

וממשיך רש"י: „(פסוקי זכרונות) ופסוקי שופרות לזכור לכם כו'": דמזה שנאמר „זכרון תרועה" מוכח דגם בתרועה יש ענין של „זכרון" (כנ"ל ס"ו), ומזה מובן דשניהם — פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות — נאמרים לתכלית אחת — „לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל".

ועפ"ז י"ל ביאור נוסף ע"ז שהקדים רש"י לפירושו תיבת „זכרון" וממשיך „פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות" ולא הפסיק להעתיק תיבת „תרועה" ביניהם, דבזה מדגיש דגם אמירת פסוקי שופרות הם לתכלית ד„זכרון" — „שיזכור לכם עקידת יצחק שהקריב תחתיו איל"[24].

(משיחת ש"פ בהעלותך, תשכ"ז)

---

24) להעיר מהגירסא ברש"י (שבגו"א): זכרון פסוקי זכרונות וזכרון פסוקי שופרות דעפ"ז מודגש המבואר שגם פסוקי שופרות ענינם לעורר הזכרון, כבפנים.

בהר

א. עה"פ [1] "שבת שבתון יהי' לארץ שבת לה' " דרשו בתו"כ: "שבת לה' — כשם שנאמר [2] בשבת בראשית שבת לה' כך נאמר בשביעית שבת לה' "; ובפירש"י הובאה ג"כ דרשה זו, אבל בשינוי לשון: "שבת לה' — לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית".

והנה בהשקפה ראשונה נראה שב' הדרשות תוכנם חד הוא [3]. אבל לפ"ז צלה"ב טעם השינויים שביניהם:

א) רש"י בפירושו מפרש תוכן ה־דרשה "שבת לה' " — "לשם ה' " ואח"כ מביא ראי' "כשם שנאמר בשבת בראשית", ואילו בתו"כ ציין הגז"ש, שבשניהם נאמר שבת לה', אבל סתם ולא פירש תוכן הענין הנלמד מזה — "לשם ה' ".

ב) לאידך — קיצר רש"י וכתב סתם "כשם שנאמר בשבת בראשית", וב־תו"כ מאריך: (כשם שנאמר בשבת בראשית) שבת לה' כך נאמר בשביעית שבת לה'.

ג) בתו"כ הדרש הוא על פעם הב' שנאמר בהפרשה "שבת לה' ", ורש"י מפרש כן על פעם הראשונה [4] שנאמר "שבת לה' ".

ב. והביאור: דובר כמ"פ, דענינו של רש"י בפירושו עה"ת אינו לדרוש הלכות אלא לפרש פשטות הכתובים, ובלשונו בפירושו בפ' בראשית [5]: אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא. לאידך, התו"כ, חלק ההלכה והדרש שבתורה, ענינו דרשת הכתובים ולימוד ההלכות אשר בהם —

חילוק יסודי זה מסביר השינויים שבין התו"כ לפירש"י בנדו"ד: נקודת החילוק בין התו"כ לפירש"י הוא: בתו"כ דורש זה לענין של הלכה, משא"כ כוונתו של רש"י היא לפרש פשט הכתוב "שבת לה' " — ומזה פרטי השינויים שבין התו"כ לפירש"י, כדלקמן.

ג. יש מפרשים [6] כוונת רש"י ב־"לשם ה' ": הכתוב מלמדנו שהשביתה ממלאכות השדה בשנת השמיטה אינה בשביל מנוחת האדם, או בשביל התו־עלת להשדה מזה, כדרך עובדי אדמה שמשביתים השדה שנה אחת כדי שיהי' לה כח בשנים הבאות [7], אלא "לשם ה' " — לשם קיום מצות הקב"ה. וע"ז מביא ראי' משבת בראשית, שגם שם צ"ל השביתה "לשם ה' " [8].

אבל קשה לפרש כן ברש"י:

א) אם הפירוש "לשם ה' " אינו משמעות הפשוטה של התיבות "שבת

---

1) פרשתנו כה, ד.
2) יתרו כ, י.
3) ראה רמב"ן כאן, מלבי"ם, ועוד.
4) פסוק ב.
5) ג, ח. ועוד.
6) חזקוני, באר מים חיים (על פרש"י), ועוד.
7) ראה ב"ב כט, א.
8) להעיר ממרש"י תשא לא, טו.

לה' " (ולכן צריך ראי' ע"ז), הו"ל לרש"י לפרשו (קודם לזה) עה"פ "שבת לה' " הנאמר בשבת בראשית? ובפרט שרש"י עצמו כותב כאן "כשם שנאמר בשבת בראשית" — ושם לא פירש מידי?

ב) את"ל שפירוש זה הוא משמעותו הפשוטה של "שבת לה' " (שלכן לא פרש"י מידי בשבת בראשית), אלא שבגדו"ד מוכרח לפרשו כי כאן יש מקום לטעות שפירושו באופן אחר — אינו מובן: למה צריך ראי' ע"ז ("כשם שנאמר בשבת בראשית")[9] — והרי מצינו כעין זה בפי' רש"י עה"פ[10] ויקחו לי תרומה — "לי לשמי", ולא הביא ראי' לפירושו? ועד"ז עה"פ[11] קדש לה' — "שמירת קדושתה (דשבת) לשמי ובמצותי".

ג) למה מעתיק רש"י מן הכתוב תיבת "שבת" — הרי ע"פ הנ"ל אינו מפרש רק תיבת "לה' — לשם ה' "?

הביאור בזה:

רש"י מעתיק מן הכתוב גם תיבת "שבת" כי בה הקושי שבהכתוב: תיבת "שבת" לכאו' מיותרת היא, שהרי מתחיל "ושבתה הארץ", והול"ל "ושבתה הארץ לה' "?

ולכן מפרש רש"י "לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית", וכוונתו (לא לפרש דתיבת "לה' " פירושה "לשם ה' " — כי זה מובן בפשטות ואינו צריך לפירוש, אלא) דמיתור תיבת "שבת" למדים דהשביתה "לשם ה' " דשמיטה צ"ל באופן מסוים: "כשם שנאמר בשבת בראשית" — באותו האופן דשביתת "שבת בראשית" (כד-לקמן ס"ו).

ד. ובא פרש"י זה בפעם הראשונה שנאמרו תיבות אלו בפרשה — דהרי קושיא זו מתעוררת תיכף כשנאמר "ושבתה הארץ שבת לה' "; ובפעם הב' לא פרש"י כלום כי סומך על מה שפירש לפנ"ז; ובפשש"מ — דרך הכתובים בהרבה מקומות לחזור על ענין א' כמה פעמים באם נתחדש בו איזה דבר (את ספיח גו')[12].

אולם בתו"כ דלא נחית לפרש פשט הכתובים, כנ"ל, אלא לדרוש מהכתוב ענין בהלכה, לכן דורש דוקא פעם הב' שנאמר "שבת לה' ", כי פעם הראשונה שנאמר "שבת לה' " לא לדרשה אתי אלא ללמד על השביתה שתהא "לשם ה' " (וכפירש"י); אבל יתור התיבות "שבת לה' " כשנאמרו בפעם הב'[13] — לדרשה קאתו "כשם שנאמר וכו' ".

---

9) בפשטות מה שסיים רש"י "כשם שנאמר בשבת בראשית" הוא פירוש הכתוב "שבת לה' " (ראה מפרשי רש"י. ובדברי דוד: ומה שסיים כשם כו' זהו פי' על יתור לשון שבת כו'. (ועפ"ז סרה קושיא הג' שבפנים)) — אבל עדיין אי"מ: אם כוונת הכתוב רק לומר שהשביתה דשביעית צ"ל "לשם ה' " מה ניתוסף בזה ע"י ה-דוגמא משבת בראשית?

10) תרומה כה, ב.

11) תשא לא, טו.

12) ובמכ"ש מהא דנשנית פרשה בשביל דבר שנתחדש בה (פרש"י בא יג, ה. ועוד).

13) כי בהלימוד ע"ד הלכה — הכפלת ענין ה"א לשם דרש כו'.

ה. והנה מכיון שבתו"כ לא פירש איזה ענין והלכה נלמד מההיקש משבת אלא דורש באופן סתמי "כשם שנאמר בשבת כו', כך נאמר כו'", יל"פ ש־חידושו של התו"כ הוא (לא (רק) הלכה מסויימת שנלמדת משבת, כ"א) דכללות הענין של שבת מלמד על שביעית, ולא להיפך.

והיינו: בשניהם — שבת בראשית ושביעית — נאמר אותו הלשון "שבת לה'", שזה מורה על צד ודין השוה בשניהם, אבל לא נתפרש מי נלמד ממי? ומבאר התו"כ: "כשם שנאמר בשבת כו' כך נאמר בשביעית כו'". היינו, ששבת מלמד על שביעית ולא להיפך.

ויובן זה ע"פ מה שפירש הראב"ד [14], דדרשת התו"כ היא בענין תוספת שבי־עית, וז"ל: וי"מ להקל כדאמרינן ב־מועד קטן [15] מה שבת בראשית אסורה, לפני' ולאחרי' מותרין, אף שביעית, היא אסורה לפני' ולאחרי' מותרין. והיינו דכשם שאין (מה"ת) דין תוספת בשבת בראשית [16], כמו"כ אין דין תוס־פת בשביעית (ומותר לזרוע וכו' בסוף ששית [17]).

עפ"ז יש לבאר הדרשה בתו"כ — כי פשטות הסברא (בלי הלימוד משבת בראשית) מחייבת ששביעית מחוייבת בתוספת:

בכתוב נאמר "ושבתה הארץ שבת לה'", "שבת שבתון יהי' לארץ". היינו דענינה של שמיטה הוא לא רק שביתת האדם ממלאכות השדה, אלא גם שבי־תת הארץ [18]; היינו, שה"ארץ" מצ"ע צריכה להיות במצב של שביתה, ולא רק שהאדם ישבות ממלאכתה.

ולפ"ז מסתבר שאסור לזרוע בסוף ששית, דאז ("מוכרח" ש)השדה מגדלת הזרע ומצמיחה אותו ועד שעומדת

---

14) בפירושו הב'.

בפירושו הא' כ': "יש מפרשים להחמיר על איסור שביעית שהרי הוקשה לשבת בראשית". (וראה מדרש הגדול כאן: כשם שנאמר כו' כך נאמר כו' כשם שהשבת צריך להוסיף מחול על הקדש כך השביעית) — אבל סתמא דגמרא * מו"ק (ד, א) והירו־שלמי שביעית (פ"א ה"א) הוא כפי' הב' דהלימוד משבת אשביעית הוא שאין חיוב תוספת.

15) שם.

*) ע"פ המבואר לקמן בפנים דע"פ סברא חיצונית — שביעית מחוייבת בתוספת, י"ל שגם לפי מסקנת הגמ' במו"ק שם דר"ג וב"ד התירו משום ד"כי גמירא הילכתא בזמן שביהמ"ק קיים" — מ"מ אי לאו גז"ש ד"שבת — שבת" הי' מחוייב בתוספת שביעית גם בזמן שאין ביהמ"ק קיים (אלא שלא משמע כן בתוס' שם ד"ה אלא א"ר אשי'). וראה ראב"ד לתו"כ שם: ומן הטעם הזה נמנו כו' והתירום.

16) וצע"ק מהא דהביא התו"כ בפ' אמור (פי"ד, ה ואילך) הדרשה עה"פ (שם כג, לב) "ועניתם נו' תשבתו שבתכם" ד"כל שביתה כו' אתה מוסיף כו'". וי"ל כתי' התוס' (מו"ק שם ד"ה מה להלן) דההוא פורתא לא קא חשיב כו' ע"ש. וראה לקמן שוה"ג להערה 20.

17) כדעת ר"ג וב"ד שנמנו על ב' פרקים הללו וביטלום (מו"ק ג, ב. ירושלמי שביעית שם).

18) ראה ע"ז טו, ב. תוס' רי"ד שם. מנ"ח מצוה קיב. ביאור רי"פ פערלא (ל־סהמ"צ רס"ג) מ"ע סא. וראה בס' לאור ההלכה — להגרש"י [ז"ל] זוין — ע' צד.

בקמי' בשביעית, ואף אם לא יקצור האדם מה שגדל בזריעתו — הרי ע"י עשייתו לא הייתה הארץ כלל במצב של שביתה[19].

וע"פ הלימוד כשם כו' — אפשר לטעות ד"שבת לה' " הנאמר בשביעית מלמדנו[20] אשבת בראשית — שגם בה מחוייבים בתוספת. ולזה מדייק התו"כ ודורש: כשם שנאמר בשבת כו' כך נאמר כו'. היינו, הלשון "שבת לה' " (הנכפל פה) מדגיש ומלמדנו שהשביתה של שנה השביעית היא בדוגמת ה־"שבת לה' " — "שבת בראשית", ויש ללמוד אופני ודיני השביתה שלה משבת בראשית, ולא להיפך.

ו. אמנם כ"ז הוא דרשת הפסוק ע"ד ההלכה, אבל ע"ד הפשט — דרכו של רש"י בפירושו עה"ת — כוונת הכתוב "שבת לה' " הוא ללמד שה־שביתה צ"ל "לשם ה' " בדוגמת "שבת בראשית" (כנ"ל ס"ג).

ויובן זה בהקדים ביאור דיוק הלשון "שבת בראשית", ולא "שבת ימים" (ע"ד הלשון[21] בנוגע לשמיטה — "שבת שנים")?

והנה עה"פ[22] "ממחרת השבת יניפנו הכהן" פירש"י: "ממחרת יו"ט הראשון של פסח שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע איזהו". והיינו דה־לשון "שבת" שייך גם איו"ט, ו"שבת בראשית" שולל יו"ט.

והביאור: בהציווי על שביתת האדם בשבת (שע"ש זה נק' "שבת") נאמרו ב' טעמים[23]: א) זכר למעשה בראשית — דמכיון ד"ששת ימים עשה ה' את השמים גו' וינח ביום השביעי" לכן נצטווה האדם "ששת ימים תעבוד גו'

---

19) ראה עד"ז בביאור פערלא שם דאם נקלט הזריעה בשביעית (אף שזרע מקמי שביעית) עבר על עשה דשביתת הארץ, ומה"ט אין נוטעין כו' ערב שביעית כו'. עיי"ש. (אבל ראה מנ"ת (מצוה שכו בסופה) שקו"ט בכעין זה).

20) לכאו' אפשר ללמוד במכש"כ מ־שביעית — וא"צ להלימוד ד"שבת — שבת" (וראה מכילתא דרשב"י משפטים כג, יב. תוס' ר"ה ט, א ד"ה ורבי ישמעאל. ד"ה ור"ע. רשב"א וריטב"א שם).

— אבל י"ל דמצד הסברא אין מקום לתוספת שבת כי קדושתה "מיקדשא וקיימא" (ביצה יז, א) ע"י ששבת הקב"ה — ושביתת הקב"ה הי' רק המעל"ע דשבת, וכמרז"ל (ב"ר פ"י, ט — הובא בפרש"י בראשית ב, ב) בו"ד שאינו יודע לא עתיו כו' מוסיף מחול על הקדש אבל הקב"ה שהוא יודע כו' נכנס בו כחוט השערה*.

*) ועוד: ע"פ מרז"ל זה כל הענין דתוס' שבת הוא מצד הספק "שאינו יודע עתיו כו' ". וראה לקו"ש ח"ה ע' 31 הערה 22 דז"ל דגם המדרש ס"ל להדרשה "תשבתו שבתכם" (ראה לעיל הערה 16), אלא שמבאר הטעם שצריך להוסיף מחול על הקדש — לפי שבו"ד אינו יודע כו'. עיי"ש. וספק זה אינו בנדו"ד דתוספת שביעית — ראה הערה הנ"ל.

21) ירושלמי שביעית שם.

22) אמור כג, יא.

23) ראה מו"ג (ח"ב פל"א — הובא ברמב"ן ואתחנן ה, טו). מט"מ סתל"ז. וראה שער הכולל (להרא"ד לאוהאוט — פי"ז סכ"ט) שזהו החילוק בין תפלת ערבית ושחרית דש"ק — לענין אמירת "זכר למעשה בראשית".

ויום השביעי שבת גו׳ ״ (כמבואר ב־עשה״ד שבפ׳ יתרו [24]). ב) זכר ליציאת מצרים, וכמש״נ (בעשה״ד דפ׳ ואתחנן [25]) ״וזכרת כי עבד היית בארמ״צ גו׳ על כן צוך ה״א לעשות את יום השבת״.

וזהו דיוק הלשון ״שבת בראשית״: שביתה לזכר מעשה ״בראשית״ — בריאת העולם. ושונה בזה [26] השביתה דיו״ט, דיש בה זכר ליצי״מ [27] (ושווה בזה להשביתה דשבת), אבל אין בה זכר למעשה בראשית [28].

וזוהי כוונתו של רש״י בפירושו ״לשם ה׳ כשם שנאמר בשבת בראשית״: הכוונה ״לשם ה׳ ״ בהשביתה דשנת השבע היא אותה הכוונה שבשבת בראשית — זכר למעשה בראשית, בריאת העולם בששת ימים וביום ה־שביעי שבת כו׳ [29].

ז. ע״פ הנ״ל (בביאור הלשון ״שבת בראשית״) יש לבאר רש״י תמוה בפ׳ משפטים [30]: עה״פ ״וביום השביעי תשבת״ פרש״י (ממכילתא): ״אף בשנה השביעית לא תעקר שבת בראשית ממקומה שלא תאמר הואיל וכל השנה קרוי׳ שבת לא תנהוג בה שבת בראשית״. ולכאו׳ תמוה: מהו הקס״ד ש־״תעקר שבת בראשית״ מפני ש״כל השנה קרוי׳ שבת״?

והביאור בזה: נת״ל דבטעם השביתה בשבת יש ב׳ ענינים: א) זכר למעשה בראשית (שע״ש זה נק׳ ״שבת בראשית״), ב) זכר ליציאת מצרים ופ־רש״י [31] השייכות דיצי״מ לשבת: ע״מ כן פדאך שתהי׳ לו עבד ותשמור מצ־ותיו — היינו שהטעם לציווי שמירת שבת הוא — כנאמר בעשה״ד הרא־שונות [32] ״זכר למע״ב״ ו״זכר ליצי״מ״ — הוא טעם לקיום המצוה שנצטווה משום זכר למע״ב. ולכן קס״ד שבשנה השביעית תעקר שבת בראשית — דכיון ש״כל השנה קרוי׳ שבת״, הרי כל השנה גם ימות החול הם זכר למע״ב [33]. ומה צורך ומה מוסיף הזכר דיוה״ש?

ומלמד הכתוב דגם בשביעית נוהג ״שבת בראשית״. והטעם: עם היות ד״כל השנה קרוי׳ שבת״, אבל בפועל אין השביתה אלא ממלאכות השדה (ובמילא — הזכר בפועל ע״י השביתה הוא רק בזמן דמלאכות אלו ורק באדם עובד אדמתו), משא״כ השביתה (ובמילא

---

24) כ, ט — יא.

25) ה, טו.

26) משא״כ ״שבת ימים״ כולל גם יו״ט, שהרי גם יו״ט קשור ב״ימים״ וכמ״ש (אמור כג — ז, כד, לט): ביום הראשון גו׳ כל מלאכת עבודה לא תעשו; באחד לחדש יהי׳ לכם שבתון גו׳ ביום הראשון שבתון גו׳. ועוד.

27) שהרי כל המועדים קשורים ביצי״מ (ראה שמות ג, יב. פרש״י יתרו כ, ב. ועוד. אמור כג, מג).

28) בלשון הגמ״א: שבת ״מיקדשא וקיימא״ — מצד הבריאה (ביצה שם), ויו״ט ״ישראל דקדשינהו לזמנים״ (ברכות מט, א).

29) ראה עד״ז ברא״ם כאן. רע״ב כאן. ועוד.

30) כג, יב.

31) ואתחנן ה, טו.

32) ויש ליישב פי׳ זה גם בהנסמן בהערה 23.

33) ראה עד״ז תו״ת שם.

— „זכר למעשה בראשית") דיום ה־שבת ה"ה בכל משך כ"ד שעות המעת־לעת, שהרי כאו"א אסור בכל מלאכה. ועוד שיש בשבת גם מצות חיוביות.

ח. מ„ייגה של תורה" שבפרש"י:

שביתת וקדושת השבת מקפת ומח־דירה כל מציאות האדם, כל פרטיו ועניניו, גם עניניו וצרכיו הגשמיים, וכהציווי והמצוה ד„קראת לשבת עו־נג" [34], כולל תענוג — דאכילה ושתי' כו',

— עם היות שבימות החול עניני העולם ודברי רשות צ"ל רק כפי ה־הכרח, ואם מתעסק בהם לשם עונג הו"ע של מותרות ואסור הוא כו' [35] —

כי קדושת השבת נמשכת גם בעניניו הגשמיים של האדם, וצריך להתענג בהם, וזה גופא הו"ע של מצוה וקדושה.

ומרמז בפרש"י „שבת לה' — לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית כו' כך נאמר בשביעית" [36] — השביתה דשביעית היא לא רק שלילה — שבי־תה ממלאכה — להפריש א"ע מעניני (עבודת ה)ארץ, אלא לשבות „כשם שנאמר בשבת בראשית" — להמשיך קדושת שביעית בפירות [37] (בעניני הארץ, ע"ד העבודה ד„בכל דרכיך דעהו" [38].

ט. עפ"ז מובן שכשם שיש מעלה בשבת לגבי שביעית כך יש מעלה ב־שביעית לגבי שבת [39]:

ביום השבת מתעלה האדם וכל ה־עולם — וסמבטיון יוכיח [40] — וכל העולמות [41], בשבת נאסרו כל המלא־כות, גם כל צרכיו הגשמיים הם ענין של עונג, עונג שהוא מצוה, כנ"ל.

יתירה מזה בשביעית, דעניינה „ושב־תה הארץ שבת לה'", להמשיך ה„שבת לה'" בעניינים ארציים שלו [42], כפי שהם בדרגא ד„ארץ" [43] (ארציות) — שהרי רק להפסד ולסחורה וכו' נאסרו.

---

34) ישעי' נח, יג. טור ושו"ע אדה"ז או"ח סרמ"ב.

35) תניא פ"ו. ובכ"מ.

36) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 356 ואילך.

37) ברמב"ם פ"ד מהל' שמיטה ויובל ה"י: אוכלין אותן בקדושת שביעית. שם פ"ו ה"ו: הפירות עצמן לא נתחללו כו' לפי שנקראת קודש. ובפרש"י לקמן (כה, יב — בקרא דיובל *): קדש כו' כהקדש כו' לחולין.

38) משלי ג, ו. רמב"ם הל' דעות פ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז סקנ"ז ס"ב.

39) ראה עד"ז לקו"ש ח"א ע' 275.

40) סנה' סה, ב. ב"ר פי"א, ה.

41) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות קדושת שנת הז'.

42) ראה תולדות יעקב יוסף ר"פ בהר. כתר שם טוב (קהת. תשל"ג) הוספות ע' 20.

43) ולכן נוהגת רק באי"י — שיש בה קדושה גם מצ"ע. וי"ל שזהו הטעם (ב־פנימיות העניינים) להדעות (נסמנו בס' לאור ההלכה — להגרש"י [ז"ל] זוין — ע' קה ואילך) דס"ל ששמיטה בזמן הזה היא רק דרבנן — כי בכדי להמשיך (גילוי ה)קדושה גם בארץ, צ"ל סיוע מהגילוי אלקות שהי' מאיר בביהמ"ק שבארץ.

*) ראה תו"ת בהר סקס"א.

עוד זאת: לא רק במאכל (עניני) אדם כן הוא, אלא גם במאכל בהמה[44]. ועד שנעשה "לכם לאכלה גו' ולבהמה גו' וולחי' גו'" כשכלה לחי' — כלה לאדם כו'[45], אדם ובהמה שווין מפני גודל גילוי אלקות גם למטה[46].

וזוהי מההוראות דמצות שביעית בעבודתו הרוחנית של כאו"א מבנ"י (גם בחו"ל ובזמן הגלות): קדושת האדם ודביקותו להקב"ה צ"ל לא רק בהזמנים דתורה ותפלה, כשהוא קדוש ומובדל מעניני העולם, אלא גם בעת התעסקותו בעובדין דחול בעניינים ארציים שלו —

כמו ששמת השנים מקבלים משנה השביעית, כמו ששופכים תחלה לכלי גדול וממנו לכלים קטנים[47] — צריך להמשיך השבת לה' (קדושה אלקית) בכל — "בכל דרכיך דעהו".

(משיחות ש"פ בהו"ב, תשכ"ו)

---

44) שביעית רפ"ז. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ז הי"ג.

45) ראה רמב"ם שם רפ"ז.

46) ראה סהמ"צ שם.

47) ראה ענים יפות כאן. אוה"ת בהר ע' תרד.

בהר [ב]

א. כתוב בפרשתנו [1]: "וכי ימוך אחיך גו' גר ותושב וחי עמך, אל תקח מאתו נשך ותרבית גו'". ופירשו חז"ל בגמרא [2], שמה שנאמר "אל תקח מאתו נשך ותרבית" קאי רק על "אחיך" ולא על "גר ותושב" [שלכן נאמר "אל תקח מאתו" בלשון יחיד, ולא "אל תקח מאתם" בלשון רבים]. ומה שנאמר "גר ותושב" הוא רק לענין "וחי עמך" — "שאתה מצווה להחיותו" [3], אבל לא לענין "אל תקח מאתו נשך ותרבית".

וכתב הרמב"ם [4]: "העכו"ם וגר תושב לוין מהם ומלוין אותן בריבית . . לאחיך אסור ולשאר העולם מותר. ומצות עשה להשיך לעכו"ם [5] שנאמר [6] לנכרי תשיך, מפי השמועה למדו שזו מצות עשה".

והיינו שישנם ג' דינים בהלואה בריבית: ישראל — אסור להלוותו בריבית, גר תושב — מותר להלוותו בריבית, עכו"ם — מצוה לקחת ממנו ריבית.

והנה מה שהתירה התורה לקחת ריבית מעכו"ם (ומגר תושב) — אף ש"אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי" [7] וגם "אסור (מדאורייתא [8]) לרמות את בני אדם במקח וממכר . . ואחד עכו"ם ואחד ישראל שוים בדבר זה" [9] —

מובן הוא, כי שאני [10] ריבית מגזל ואונאה, וכדאי' בגמרא [11] (שגם בישראל לא מצינו למילף האיסור דלקיחת ריבית מאיסורי גזל ואונאה, כי) "מה להנך (גזל ואונאה) שכן שלא מדעת ["אונאה — לא ידעי בי', גזל — על כרחי' שקל" [12]], תאמר בריבית דמדעתי' [נותן לו [13]]".

ומכיון שהריבית שאני מגזל ואונאה, דלקיחת הממון הוא "מדעתי'" דהלוה, לכן אתי שפיר שלא אסרה התורה לקחת ריבית (הקלה מגזל ואונאה)

---

1) כה, להו"ו.
2) ב"מ ע"א, ס"ע"א.
3) רש"י שם.
4) הל' מלוה ולוה רפ"ה.
5) וכ"כ בסהמ"צ מ"ע קצת, וכן פסק אדה"ז ביו"ד הל' ריבית סע"ה, שהוא מ"ע. וראה בנו"כ הרמב"ם שם. מפרשים לסהמ"צ להרמב"ם שרש ו. ב"ח ליו"ד ר"ס קנט.
6) תצא כג, כא.
7) לשון אדה"ז — בשולחנו ריש הל' גזילה וגניבה, מרמב"ם ריש הל' גניבה. טושו"ע חו"מ ריש סי' שמח. ובנוגע לגזילה ראה רמב"ם ריש הל' גזילה ואבידה. טושו"ע שם ר"ס שנט (ראה ש"ך שם סק"ב בשם המהרש"ל, שהרמב"ם והסמ"ג ס"ל שהוא מדאורייתא).
8) שו"ע אדה"ז הל' אונאה וגניבת דעת סי"א.
9) רמב"ם הל' מכירה רפי"ח. וראה טושו"ע חו"מ סרכ"ח ס"ו.
10) ראה בכ"ז רמב"ן תצא שם, כ'. אברבנאל תצא שם ד"ה והתשובה הד'. שו"ת צ"צ יו"ד ספ"ב.
11) ב"מ סא, א.
12) רש"י שם.

אלא מ"אחיך" אבל לא מעכו"ם (וגר תושב).

אמנם זה שיש גם "מצות עשה להשיך לעכו"ם", צריך ביאור: אף שהלוה נותן את הריבית מדעתו ומרצונו — אבל הרי התורה קראה בשם "נשך"[12] וסו"ס יש "בכולן (גזל אונאה וריבית) חסרון ממון שמחסר את חבירו"[13] — וא"כ מהו הטעם שנצטווינו לחסר ממונו של העכו"ם ע"י נשך?

ב. ויובן זה בהקדים ביאור פלוגתת הפוסקים אם מועלת מחילה בריבית: דעת הגאונים[14], שגם אם המלוה כבר גבה את הריבית, אין מחילת הלוה מועלת לפטור את המלוה מלהחזירה ללוה, והטעם לזה: "כל ריבית שבעולם מחילה היא, אבל התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו, לפיכך אין המחילה מועלת בריבית". אבל דעת הרא"ש[15] (וכן נפסקה ההלכה בטור ושו"ע[16]), שאין מחילה מועלת להתיר את לקיחת הריבית מעיקרא (כי כל ריבית שבעולם מחילה היא והתורה אסרה מחילה זו), אבל "אם (כבר) לקח ממנו ריבית וצריך להחזירה לו, מועלת מחילה לפוטרו כמו בכל גזל"[17].

והנה טעמם של הגאונים שאין מחילה מועלת כלל בריבית גם לאחרי שנתנה הלוה מדעתי להמלוה

[אף שחידוש זה, ש"התורה לא מחלה ואסרה מחילה זו" הוא, לכאורה, רק בנידון מחילת הלוה והסכמתו לתת את הריבית, אבל לאחרי נתינת הריבית לא מצינו שהתורה אסרה ה' מחילה]

מבאר הריטב"א[18], וז"ל: "תביעת ריבית לא הויא כשאר תביעות בגזל ואונאה וכיוצא בהן דאית לי' על חברי' שעבוד ממון, אלא חיוב הוא שחייב הכתוב להחזיר איסור שבלע . . דחיובא דרמא עלי' רחמנא הוא, וכענין חוב למ"ד פריעת בע"ח מצוה ושעבודא לאו דאורייתא, אלא דהתם איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה, אבל הכא לשמים הוא חייב, וכיון שכן לא תועיל לו מחילת חבירו".

והיינו, שכוונת הגאונים בההוכחה ש"כל ריבית שבעולם מחילה כו'" היא*[19]:

---

13) ראה פרש"י משפטים כב, כד: כנשיכת נחש שנושך חבורה קטנה ברגלו ואינו מרגיש . . עד שהריבית עולה ומחסרו ממון הרבה. וראה תנחומא משפטים ט. שמו"ר פל"א, ו.

14) לשון רש"י ב"מ שם (ד"ה למה לי).

15) הובא ברמב"ם הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ב. וברא"ש וחידושי הריטב"א החדשים (והובא בשיטמ"ק) לב"מ שם.

16) ב"מ שם. וכ"ה דעת הרמב"ם (לפי פי' המ"מ והריטב"א הנ"ל) שם.

17) יו"ד סי' קס ס"ה. וכ"ה בשו"ע אדה"ז הל' ריבית ס"ה.

18) ל' הטושו"ע שם.

19) ב"מ שם.

*19) בשו"ת אבנ"ז (יו"ד (ח"א) סקמ"ו סק"ג), שסברת הגאונים "כל רבית שבעולם מחילה היא והתורה לא מחלה כו'" וסברת הריטב"א "לשמים הוא חייב" ב' טעמים הם. אבל ע"פ מ"ש לעיל בפנים שהחידוש ש"התורה לא מחלה" מצינו רק בנידון המחילה לתת את הריבית ולא בנוגע לה"

מכיון ש„כל ריבית שבעולם מחילה היא" אלא ש„התורה לא מחלה ואסרה", הרי מזה מוכח שהאיסור דלקיחת ריבית והיוב החזרתה אינו בגדר דין ממון שהוא חייב לחבירו (מאחר שהלה מחל את הריבית), אלא שהוא ענין ואיסור שהתורה הטילה על המלוה בגדר מצוה וחיוב לשמים (ובחיוב החזרתו ללוה הוא משועבד לגבוה) — ולכן „אין המחילה מועלת בריבית" גם אחרי שקבלה המלוה, כי אינו יוצא ידי חובתו לשמים עד שיחזיר את ה„איסור שבלע".

ג. והנה עפי"ז צ"ל דסברתו של הרא"ש (והטור והשו"ע) דמהני מחילה בריבית (לאחרי שבא לידי המלוה):

ע"ה שחיוב החזרת הריבית הוא חיובא דרמא רחמנא עלי', ואינו מטעם שעבוד ממון (כמו שהוכיח הריטב"א שם[20]), בכ"ז, חיוב זה שחייבתו התורה איז זה ד„לשמים הוא חייב", אלא דרמא רחמנא חיובא עלי' להחזיר את הממון שחיסר את חבירו שלא כדין,

והיינו שנתחייב (מצד מצוה זו) בחיוב לחבירו, וע"ז מהני מחילה.

וכמבואר בדברי הריטב"א הנ"ל (לשיטת הגאונים) שענין החזרת הריבית מפאת חיובא דרמא רחמנא עלי' (ולא מטעם שעבוד ממון) ה„כענין פריעת בע"ח מצוה", אלא שהריטב"א חילק (לדעת הגאונים) בין פריעת בע"ח להחזרת ריבית, דבפריעת בע"ח „איכא דין ממון לחבירו ומהניא מחילה אבל הכא לשמים הוא חייב", ושיטת הרא"ש היא שגם ענינה של מצות החזרת ריבית הוא שחייבתו התורה להחזיר את הממון שחיסר את חבירו, ואינו בגדר „חיוב לשמים"[21].

ונמצא שבין לשיטת הגאונים ובין לשיטת הרא"ש (והטושו"ע)[22] נחשב

מחילה שלאחרי נתינת הרבית — הרי מובן, שהסברא „התורה לא מחלה כו'" (כש־לעצמה) אינה מספקת שמשו"ז לא תועיל מחילה גם אח"כ [ולהעיר גם משו"ע אדה"ז (הל' רבית שם) שכותב „כל רבית שבעולם מחילה כו' והתורה לא מחלה ואסרה מחילה זו", ומ"מ פוסק כהרא"ש שהמחילה שלאחר נטילת הריבית מועלת],

ולכן צריך לומר, שהסברת הריטב"א ד„לשמים הוא חייב" היא הסברה בדברי הגאונים „התורה לא מחלה כו'", כבפנים.

20) מהא ד„רבי יוחנן סבר (ב"מ סא, ב) דריבית קצוצה אינה יוצאה בדיינין וגם לד"ה אם מת בניו פטורין אלא בדבר המסויים מפני כבוד אביהן בלבד" (שם סב, א).

21) וההוכחות שבריטב"א שם (הובאו בהערה הקודמת) ה"ה רק שאינו שעבוד ממון אלא חיובא דרמא רחמנא עלי' ולא כבגזל ואונאה שישנו שעבוד ממון, עיי"ש. אבל לא לענין זה ש„לשמים הוא חייב".

22) אבל ראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע יז (במנין המצות שלו). ובמג"א שם.

העירני ח"א: דבשו"ת אבני נזר (סימן קס"ח סק"א) כתב שס"ל להרמב"ם (לפי ביאור המג"א שהטעם מה שלא מנה הרמב"ם מצות החזרת ריבית הוא „לפי שהיא נכללת במצות השבת הגזילה") שהוא „חיובא דממונא"*. ושם סק"ב שאלו ה־סוברים דמהני מחילה סבירא להו כשיטה

*) וי"ל (בדוחק עכ"פ) שגם המג"א סובר שממון הרבית הוא נחשב לממונו של המלוה והחיוב להחזירו הוא רק מצוה, ומה שהיא נחשבת במצות השבת הגזילה הוא רק מצד זה שענינה של מצות החזרת רבית הוא להחזיר את הממון שחיסר את חבירו (כבפנים), דוגמת השבת הגזילה.

ממון הריבית לממונו של מלוה [**] ואין עליו חיוב להחזירו מצד דין ממון

זו.

אבל ** ראה ב"י (יו"ד סק"ס ד"ה ומ"ש רבינו. שם סקס"א ד"ה ורבית דאורייתא (מהגמק"י (פרק א"נ) בשט הרשב"א והר"ן). וכן פסק בשו"ע שם ס"ה): "דהא דר"ק יוצאה בדיינים, היינו לומר דכופין אותו . . כדי שיקיים המצוה, אבל אין ב"ד יורדין לנכסיו" *** — הרי משמע שס"ל להמחבר שהרבית הוא ממונו של המלוה. ומכיון שגם המחבר (יו"ד סי' קס ס"ה) פוסק כהרא"ש ש"מועלת מחילה לפטרו" [וראה אבני נזר שם: "ודברי המחבר לפענ"ד סותרין זא"ז וצ"ע"] — על כרחך צ"ל שהטעם לזה הוא לפי שעניגה של מצוה זו היא להחזיר את הממון שחיסר את חבירו, כנ"ל בפנים. וראה בהנסמן לקמן הערה 23.

23) ראה חידושי הריטב"א קדושין ו, ב. חידושי הריטב"א החדשים ב"מ סה, א בשם הרמב"ן (הובא בשטמ"ק שם).

במחנ"א (הל' מלוה ולוה דיני ריבית ס"ב) רוצה להוכיח מכ"מ (דלא כהריטב"א) דכשהריבית הוא בעין לא קנה המלוה את הריבית. אבל ראה שעה"מ (פ"ח מהל' אישות הל' טו) שהשיג עליו. וראה גם אבני מילואים סי' כח סקכ"ב. פנ"י ב"מ סא, ב. חי' רעק"א שם, א"ב. ועוד.

**) וכן מוכח מזה שלא הובא בטור וכו' (ענין זה שכ' הרמב"ן או המג"א) שצריך להחזיר ריבית כמו שצריך להחזיר הגזילה כו'. (ומובן שאין זה דומה למ"ש הטור (בשם הרא"ש) שמועלת מחילה כו' כמו בכל גזל. וראה מחנ"א (הל' מלוה ולוה דיני רבית סימן יו"ד) מש"כ בהרא"ש).

***) במחנ"א (שם סי' א') כתב דלדעת הרא"ש יורדין לנכסיו, אבל עי"ש שאי"ז מטעם שעבוד ממון כ"א דנחתינן לנכסיו כדי שיקיים המצוה דכמו שכופין אותו בגופו כופין אותו בממונו. וראה פס"ד להצ"צ חידושים על הרמב"ם בתחלתו (ע' שלט). קצה"ח סל"ם סק"א. סי' ר"צ סק"ג.

כשלעצמו, אלא מצד חיובא דרחמנא.

ד. ועפ"ז יש לבאר, בפנימיות הענינים, פרט בדין החזרת ריבית:

המלוה בריבית אם בא לעשות תשובה ולהחזיר הריבית אין מקבלים ממנו [24], ואע"פ שאין מקבלים ממנו חייב להחזיר לצאת ידי שמים ומ"מ מדת חסידות שלא לקבל ממנו [25]. והביאור בזה:

ארז"ל [26] "התורה חסה על ממונן של ישראל", והטעם לזה י"ל:

פס"ד הוא "כל מעשיך לשם שמים" ו"בכל דרכיך דעהו" [27] — במילא כיון שזהו ממונו עליו לקיים פס"ד זה גם בכל ממונו [28], ובל' הרמב"ם [29] "לא יהי' בלבו לקיבוץ ממון בלבד אלא כו'".

בסגנון תורת החסידות — בממונם של ישראל ישנן "ניצוצין קדושים השייכים לשרש נשמתו" [30].

24) ב"ק צד, ב. רמב"ם פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ה. טושו"ע יו"ד סי' קסא ס"ז.

25) שו"ת הריב"ש סי' תיז. הובא בב"י יו"ד סי' קסא ד"ה והיכא. משא"כ בגזילה — ראה טושו"ע חו"מ ר"ס שסו ובחכמת שלמה (למהרש"ק) שם.

26) ר"ה כז, א. וש"נ.

27) אבות פ"ב, מי"ב. משלי ג, ו. וראה לקו"ש ח"ג ע' 907, 932.

28) להעיר מהציוני דלא תשחית גו' (אלא כיון שזהו היזק — ולא רק מניעת ריוח — הזהירה תורה אפילו משל הפקר (ואפילו על של נכרים שנלחמים עמהם) — הל' שמירת גוף כו' — לאדה"ז — סי"ד).

29) הל' דיעות פ"ג ה"ב (וסיום הענין בה"ג שם).

30) כתר שם טוב סי' ריח (בהוצאת

והנה מכיון שהטביע הקב"ה את עולמו באופן וסדר זה, שהאדם יכול להרויח בכספו ע"י שילוה אותו ברי־בית [32] ויתירה מזו ש"אגר נטר לי' "[33] השכל מחייב זה [34] — הרי מובן, שגם הניצוצות שבהריבית יש להם איזו שייכות לשרש נשמתו. אולם מאחר שהתורה אסרה את הריבית, לא ניתן לו לברר ניצוצות אלו וסדר עבודתו בהם הוא בדרך דחי' (כמו בניצוצות שבכל דברים האסורים [35]).

אמנם לאחרי שלקח המלוה את דמי הריבית וכבר נעשו חלק מממונו ואין עליו חיוב להחזירה מצד דין ממון כשלעצמו, אלא מצד חיובא דרמא רחמנא עלי' כנ"ל — הנה אף שעבר איסור בזה וחייב להחזיר את הריבית, מ"מ, כל היכא שישנה דרך אחרת המאפשרת שלא יצטרך להחזירה — צריך להשתדל שתשאר הריבית בידו,

מכיון שהניצוצות שבה שייכים לשרש נשמתו.

וזהו הטעם (הפנימי) שמדת חסידות היא שלא לקבל החזרת הריבית מהבא לצאת ידי שמים, כי הניצוצות שבדמי הריבית, שייכים לשרש נשמתו של המלוה.

ה. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם הטעם שנצטוינו ליקח הריבית מן הגוי — אף שאסור לחסר ממונו ע"י גזל ואונאה — כי ניצוצות אלו שבדמי הריבית של הגוי הלוה מ־ישראל, שייכים הם להמלוה, ועליו לברר את הניצוצות מרשות הקליפה ולהעלותם לקדושה [36].

ועפ"ז יובן גם מה שיש אומרים [37] דהמצוה ד"לנכרי תשיך" היא (לא רק ליקח ממנו ריבית, אלא גם) מצוה להלוות את הנכרי בכדי לקחת ממנו ריבית — כי מזה שהנכרי זקוק לה־ישראל שילוה לו מעות, מוכח, שה־ניצוצות הנמצאים במעותיו של נכרי זה שייכים הם לישראל. ולכן מצוה להלוותו בכדי לקחת ממנו ריבית בכדי להעלות את ניצוצות אלו לקדושה.

(משיחת ש"פ משפטים, תשכ"ג)

קה"ת). אור תורה להה"מ קא, ד (בהוצאת קה"ת).

31) ראה אברבנאל שבהערה 10. וגם לאחר שהתורה אסרה ריבית הנה "הריבית חוב הוא שנתחייב הלוה וחייב לשלם אלא שהתורה גזרה שאף שנתחייב שלא יקח" (מל"מ פ"ת מהל' מלוה ולוה ה"א ד"ה מי שהי'). וראה צפע"נ עה"ת תצא כג, כ (ע' ריז): "שבאמת הוא חייב לו ריבית כו' רק שהתורה אסרה זה".

32) ב"מ סג, ב.

33) ועד כדי כך דתמשין דעבדין טבין מן מאתים דלא עבדין (ירוש' פאה פ"ח ה"ח).

34) ראה לקו"ת שה"ש ו, ד.

35) ראה אוה"ת דברים ד"ה לנכרי תשיך (ע' תתרח): "ולכן יש ליקח ממנו (מהנכרי) רבית". וראה גם אוה"ת (יהל אור) לתהלים טו, א סק"ד: "אמנם לעכו"ם הותר הנשך . . שתתמלא מל' דאצילות מחורבנם של ג' קליפות".

36) ראה כנה"ג ליו"ד סי' קנט.

בחוקותי*

א. בסיום פרשתנו[1] כתוב "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי' קודש לה'", זוהי מצות מעשר בהמה: כל בהמה עשירית בבקר ובצאן שיש לו לאדם מישראל הרי היא "קודש לה'". "כיצד מעשרן כונסן לדיר ועושה להן פתח קטן וכו' ומונה בשבט אחד שנים וכו' והיוצא עשירי סוקרו בסקרא ואומר הרי זה מעשר"[2].

מפסוק זה למדנו עוד דין פרטי בהפרשת מעשר בהמה, והוא מה שנינו במשנה האחרונה של מס' בכורות: "קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי שלשתן מקודשין", ובגמ' שם[3]: "מנין שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי ששלשתן מקודשין ת"ל וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי' קודש (לרבות את כולן)".

אמנם בדין קדושתו של זה האחד-עשר שקראו עשירי, נחלקו ר"מ ור' יהודה במשנה הנ"ל: "ואחד עשר קרב שלמים ועושה תמורה דברי ר"מ, אמר ר"י וכי יש תמורה עושה תמורה, אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב". היינו שר"י סובר שקדושתו של האחד עשר היא רק בגדר קדושה של תמורת מעשר, כי בזה שקראו עשירי, ובאמת הוא האחד-עשר, הרי זה כאילו אמר "יהא תמורתו של העשירי"*3, ולכן אומר שאין האחד-עשר עושה תמורה (היינו שאם יאמר על בהמת חולין אחרת שתהי' תמורת זה האחד-עשר, לא תחול עלי' קדושת מעשר), כי "אין תמורה עושה תמורה"[4].

ור"מ סובר שאין קדושתו של האחד עשר בתור תמורת מעשר, אלא שע"י שקרא לו עשירי הרי הוא מקודש מעיקרי' בקדושת מעשר, ולכן גם עושה תמורה.

ומביא ר"מ ראי' לשיטתו מהא דהאחד עשר קרב ע"ג המזבח, ואילו הי' לו דין תמורה לא הי' קרב; כי לדעת ר"מ, אין תמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח[5]. אמנם דעת ר"י מבוארת בגמ'*5, שתמורת מעשר קרבה ע"ג המזבח, ובמילא אין הקרבתו זו מוכיחה שאינו בגדר תמורה.

ב. והנה בסברת הפלוגתא דר"מ ור"י אם יש לאחד עשר קדושת מעשר או רק קדושה של תמורת מעשר, י"ל שר"י ס"ל שקריאת עשירי לאחד עשר אין בכחה לחדש קדושה בבהמה,

---

*) וסיום דמס' בכורות (והוריות).

1) כז, לב.

2) בכורות פ"ט כ"ז. וכ"ה בפרש"י עה"פ.

3) ס, רע"ב.

*3) ראה הרע"ב במשנה.

4) תמורה יב, א. ובגמ' שם (יג, א): "אמר קרא ותמורתו ולא תמורת תמורתו".

5) כדילפינן בתמורה (כא, א) מ"קדש הם, הם קריבין ואין תמורתן קריבה".

*5) בכורות סא, א.

ז. א. עצם הקדושה של מעשר — כי אין קדושה זו חלה אלא על שהוא עשירי באמת; וזה שגם האחד־עשר מקודש כשקרא לו עשירי — היינו שע"י קריאה זו ("עשירי") נמשכת ומתפשטת וחלה עליו קדושתו של העשירי. ומכיון שלא חלה על האחד־עשר אלא רק התפשטות הקדושה של העשירי, על כן דינו כדין תמורה — שענינה גם כן התפשטות קדושת הקרבן על החולין, ולא קדושה עצמית. וזהו טעמו של ר"י שאין אחד עשר עושה תמורה, כי מכיון שקדושתו היא רק כקדושת תמורה המתפשטת מקדושת העשירי, אינה בתוקף כ"כ כבעשירי עצמו, כי רק בכוח קדושתו (העצמית) להתפשט בזולתו — משא"כ בהתפשטות אין בכח קדושתה להתפשט עוד ממנו והלאה[5], והוא הטעם שאין תמורה עושה תמורה.

אמנם ר"מ ס"ל שהתורה חידשה בזה דין ב"גזירת מלך"*[6]: קריאה זו שקרא לו עשירי (בטעות) בכחה לחדש קדושה, והיינו שקדושת האחד־עשר אינה התפשטות (ותמורה), כ"א קדושה עצמית[7].

ומביא ר"מ ראי' לשיטתו שטעות מעשר אינה בגדר דתמורה והתפשטות, מזה שהוא קרב ע"ג המזבח — דאם קדושת טעות מעשר כקדושת תמורה, הרי כשם שתמורתו של מעשר אינה קריבה (לדעת ר"מ) ע"ג המזבח מפני שאין קדושתה ("התפשטות") בתוקף הראוי להקרבה, הוא הדין בטעות מעשר שלא הו"ל ליקרב ע"ג המזבח; ומאחר שהוא קרב מוכחא מילתא שיש בה קדושה עצמית.

וצריך להבין:

מה מכריח את ר"י לומר שקדושת הי"א היא רק התפשטות קדושת העשירי? הרי בפשטות נראה כוונת הילפותא מהפסוק "וכל מעשר בקר וצאן וגו'" היא לומר שכל מעשר שווה זל"ז[8], היינו שיש לטעות מעשר דין מעשר גמור — וה"ז דין מחודש כמו כו"כ דינים בקדשים — ומנ"ל לר"י לחלק בין מעשר למעשר ד"וכל מעשר" ולומר דאינו אלא תמורת מעשר?

וי"ל בהסבר הוכחת שיטת ר"י: הדין הוא שקדושת טעות מעשר חלה רק על התשיעי ואחד עשר (ולא על שמיני ושנים עשר וכו'). והטעם ע"ז מבואר בגמ'*[8]: "מה הוא (עשירי) אינו מקודש אלא בסמוך (פרש"י: "שאין לך סמוך בו יותר מגופו") אף טעותו אינה

---

6) וע"ד החילוק בין אב הטומאה ל־ראשון וכו' (ראה רמב"ם הל' טומאת מת פ"ה הלכה ז־ח).

*6) רש"י כת"י. הרע"ב.

7) והא דתשיעי שקראו עשירי רק באכל במומו — הוא כי "לפניו" דעשירי אין עדיין קדושת מעשר דמנין זה בעולם — וע"ד דכשקרא לעשירי עשירי פקעה קדושת מעשר ממנין זה ואין יא מקודש. וב־מלבי"ם (ויקרא ג, א ס"ק קנז) שהוא מפני דרחמנא מעטי' מ"העשירי" (תמורה כא, א).

ולפענ"ד דוחק שהרי לא נזכר זה כלל על אתר בבכורות.

8) ושאני ט' שקראו עשירי דאאפ"ל ד"הקדש לפניו מקדש" (סא, א), או — דמעטי קרא (ראה לעיל הערה 7).

*8) שם ס, ב. וראה נזיר לא, סע"ב.

מתקדשת אלא בסמוך" (פרש"י: "כגון תשיעי ואחד עשר שהן סמוכין לו"). הרי מוכח מזה שקדושת טעות מעשר אינו חידוש דין מיוחד (היינו שקריאת "עשירי" עצמה פועלת קדושה בהת־שיעי ובהאחד עשר) — דא"כ מאי שנא שמיני ושנים עשר שאינו מקודש כש־קראו "עשירי"? אלא ע"כ שקריאת "עשירי" לתשיעי או לאחד עשר אין בכוחה (לפעול בו קדושה עצמית) אלא רק להמשיך עליו התפשטות קדושת העשירי, ובהיותה בגדר התפשטות מהעשירי "אינה מתקדשת אלא בס־מוך": אין ביכלתה של הקדושה להת־פשט אלא בהסמוך לעשירי.

ג. והנה בביאור ראייתו של ר"מ, מזה שקרב ע"ג המזבח, י"ל דאזיל לשיטתו במ"א: איתא בסוף מס' הו־ריות: שר"מ ור' נתן רצו להעביר את רשב"ג מנשיאותו ע"י ש"נימא לי' גלי עוקצים (פרש"י: ידרוש לן מס' עוקצין) דלית לי', וכיון דלא גמר, נימא לי' מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו[10], למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו". ולא עלה בידם, כי באותו הלילה למד רשב"ג מס' עוקצין, ולמחר כשבקשו אותו לדרוש במס' עוקצין מיד דרש בה וכו'; ולבסוף קנסו לר"מ ולר"נ "דלא נימרו שמעתא משמייהו — אסי־קו לר"מ אחרים ולר"נ יש אומרים".

ובהמשך לזה איתא שם בגמרא: "מתני לי' רבי לר"ש ברי' אחרים אומרים אילו הי' תמורה לא הי' קרב, א"ל מי הם הללו שמימיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים, א"ל בני אדם שבקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך, א"ל גם אהבתם גם שנאתם גם קנאתם כבר אבדה[11] וכו' הדר אתני לי' אמרו משום ר"מ אילו הי' תמורה לא הי' קרב".

ואח"כ מובא בגמ': "פליגו בה רש־ב"ג ורבנן, חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף וכו', שלחו לתמן איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא".

וצריך להבין, מהי השייכות של מחלוקת זו בין רשב"ג ורבנן (אי סיני עדיף או עוקר הרים עדיף) לה־שקו"ט דרשב"ג ור"מ ור"נ בהסוגיא שלפנ"ז? ומבאר ע"ז בספר באר שבע: "מייתי לה הכא אעובדא דר"מ ור' נתן שעלה על דעתם להעביר רשב"ג מנשיאותו מחמת שלא הי' סיני כמו־תם, וכתיב מי ימלל גבורות ה', כלו־מר למי נאה למלל גבורות ה' מי שיכול להשמיע כל תהלותיו, ופליגי רשב"ג ורבנן אם סיני עדיף להיות נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו או עוקר הרים נקרא שיכול להשמיע כל תהלותיו והוא קודם". היינו, שר"מ ור"נ היו במעלת התואר "סיני", כי הרי היו בקיאים גם במס' עוקצין, ורשב"ג הי' "עוקר הרים", ועל יסוד חילוק זה הי' המו"מ שביניהם — ולכן מו־באת בהמשך לזה המחלוקת בין רשב"ג ורבנן (שהם, לפי' הב"ש, ר"מ ור"נ[12])

9) יג, ב.
10) תהלים קו, ב.
11) קהלת ט, ו.
12) וקורא אותם "רבנן" סתם כי קנסו

מי עדיף סיני או עוקר הרים.

אבל לפי' זה קשה מהא דאיתא בסנה' [11]: "כל הרואה ר"מ בביהמ"ד כאלו עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז", הרי אדרבא מפורש שר"מ הי' עוקר הרי הרים [12]. גם אמרו רז"ל בעירובין [13]: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שאין בדורו של ר"מ כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו שלא יכלו חביריו לעמוד על סוף דעתו". ועוד שם: "תלמיד הי' לו לר"מ וסומכוס שמו שהי' אומר על כל דבר ודבר של טומאה מ"ח טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה מ"ח טעמי טהרה" — הרי שאפילו תלמידו של ר"מ הי' "עוקר הרים". ומצינו גם בסוטה [14] "מעיקרא אתא (ר"מ)

אותם "דלא נימרו שמעתא משמייהו".

13) כד, א. וראה תוס' (ד"ה חכם — ביטין סז, א): "ר"מ חריף ומקשה ור"י מתון ומסיק", וראה ספה"מ תש"ח ע' 123 הערה סז, שחריף ומקשה הוא "עוקר הרים".

14) אין להביא ראי' שר"מ הי' עוקר הרים יותר מרשב"ג מסוגיא דידן "הוו כתבי קושייתא בפתקא וכו' דלא הוו מיפריק כתבי פירוקי ושדו", וענין הקושיות ופירוקים שייך לעוקר הרים (והרי אאמ"ל דאשתמיטתי' להב"ש עיקר הכתוב באותה סוגיא עצמה) — כי בפשטות היו הקושיות ותירוצים במס' עוקצין (דהרי כותבם בזה היתה להראות שהוא אינו יודע כמותם), והרי מס' עוקצין למד רשב"ג רק לילה א', ובמילא אין מזה שום ראי' שבכלל היו "עוקר הרים" יותר מרשב"ג.

15) יג, ב.

16) כ, סע"א. ולהעיר שעל ר' עקיבא אמרו (שם מט, ב): "משמת ר"ע בטלו זרועי תורה", ופרש"י: "עומק סב"א ולסמוך טעמי תושבע"פ וכו'". ולהעיר גם מסנהדרין (פו,

לקמי' דר"ע כיון דלא מצי קם אליבי' אתא לקמי' דר"י וגמר גמרא (פרש"י: המשניות סתומות כמו שהן כו') הדר אתא לקמי' דר"ע סבר סברא" (פר"ש"י: לעמוד על עיקר טעמי המשנה . . ולהבין דבר מתוך דבר וכו'), הרי שאף בהיותו עדיין תלמידו של ר"ע כבר עמד ר"מ על עיקר טעמי ה"משניות וכו', היינו ענין [15] של חרי"פות ו"עוקר הרים" [16].

על פי זה צריך ביאור: מהי ה"שייכות והסמיכות דהפלוגתא אם סיני עדיף, או עוקר הרים, להעובדא הנ"ל שלפני'?

א): "מתני' . . תוספתא . . ספרא . . ספרי . . וכולהו אליבא דר"ע", ור"מ הי' תלמידו מובהק דר"ע וכבירושלמי (ברכות פ"ב ה"א): "ר"מ יתיב דרש ואמר שמועתא מן שמי' דרבי ישמעאל ולא אמר שמועתא מן שמי' דר' עקיבא כו' כל עלמא ידעין דר"מ תלמידו דר"ע" — "הרי מובן שעיקר שיטתי' דר"מ היתה כאופן לימודו אצל ר"ע.

17) כמובן ממ"ש התוס' בעירובין (מ, א ד"ה אדעתא) דרב חסדא הי' "עוקר הרים" שהרי אמרו (שם סז, א) "רב ששת מירתע כולי' גופי' מפלפולי' דרב חסדא", ושם הרי פרש"י (ד"ה מפלפולי'): "חריף וסבר הי' ביותר ועמוק בשאילותיו", וביומא (לג, סע"א) פרש"י: "סברא לא ידענא — לתת טעם לדבר מדעתי", וכן בסוכה (כט, ר"ע"א) פרש"י: "והדר מעיינינן בסברא — מה טעמו של דבר ואם יש להשיב כלום". וראה עירובין (עב, ר"ע"ב) ובפרש"י שם (ד"ה הסברי). סנה' (מב, א) ובפרש"י שם (ד"ה מלחמתה). ע"ז (יט, סע"א) ובפרש"י שם (ד"ה סברא). וראה הלכות תלמוד תורה לאדמו"ז פ"ב ה"א-ב.

18) ולהעיר גם בנוגע לר' נתן מב"ק (נג, א) וב"מ (קיז, ב): "ר"נ דיינא הוא ונחית לעומקא דדינא".

ד. נוסף על זה, כמה ענינים ודיוקים בהסוגיא דורשים ביאור:

א) כשקנסו לר"מ ולר"נ "דלא נימרו משמייהו" — למה בחרו דוקא את הכינוי "אחרים" לר"מ[19] ו"יש אומרים" לר"נ?

ב) מצינו הרבה משניות שבהן נזכר שמו של ר"מ בפירוש — ואיך זה מתאים עם הקנס "דלא נימרו.. משמייהו"? ודוחק לומר שכל אלו המשניות המרובות, שבהן הוזכר שמו, הוקבעה נוסחתן קודם העובדא הנ"ל[20]; ואילו לאחר שקנסוהו לא נאמרו אלא אלו ההלכות המועטות שבהן נזכר בשם "אחרים"[21].

ג) בהסוגיא מובאה העובדה ד"מתני לי' רבי לר"ש ברי'", נראה בפשטות שהמכוון בזה הוא השקו"ט שבין רבי ובנו באופן הזכרת דבר בשם ר"מ (בשם "אחרים" או "משום ר"מ"), אבל לא בתוכן הענין הנאמר בשמו, מכיון שאין לו שייכות לנדו"ד — וא"כ למה הובא גם גוף הענין? ולא עוד, אלא לאחר שמסיים בגמ' "הדר אתני לי' אמרו משום ר"מ" — חוזר ושונה עוה"פ: "אילו הי' תמורה לא הי' קרב"?

ה. הביאור בכל הנ"ל: הפי' בהמשך הסוגיא הוא ע"פ הבאר שבע, היינו שגם העובדא דר"מ ור"נ היא מצד פלוגתתם עם רשב"ג אי "סיני" עדיף או "עוקר הרים"; אבל מי מהם "סיני" ומי "עוקר הרים", נלפענ"ד שמוחלפת השיטה: ר"מ (כדמוכח לעיל) ור"נ היו במעלת "עוקר הרים", ורשב"ג — "סיני". וכפי שמשמע גם מהלשון "פליגו בה רשב"ג ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף", וידוע[22] דבסגנון זה, דלא נתפרש מי הוא ה"חד אמר" הראשון ומי השני, נקטינן דזה ששמו נזכר לראשונה הוא בעל הדיעה הראשונה, ולפ"ז בנדו"ד רשב"ג הוא שאמר "סיני עדיף"[23] ור"מ ור"נ אומרים "עוקר

---

19) מובא מס' כריתות ח"ד (ימות עולם) שער ראשון (סי' יט) ובסדר תו"א ס"ד דבהלכות שאמר ר"מ בשם אלישע אחר נקרא אחרים. אבל ראה לקמן הערה 21.

20) ובפרט שבמשנה זו עצמה המובאת בסוגיא דילן, בתחילה איתא "דברי ר"מ" ואח"כ "אמרו משום ר"מ".

21) בתוס' (סוטה יב, א ד"ה אחרים): "שמועות שקיבל מאלישע בן אבוי' קבעום בשם אחרים מפני שהי' שמו אחר אבל שאר שמועות קבעום בשמו, ולא מסתברא וכו' אלא נראה דלאחר דאסקוהו אחרים חזר בו וכו'". ובס' כריתות ח"ה לשון למודים (שער א' סוף סי' ל — הובא גם בסדה"ד) כותב (בנוגע לזה שבר"ה (ח, א) דריש ר"מ עשר תעשר, ובכריתות (יא, א) אמרו אחרים דברה תורה כלשון בני אדם) ש"ואולי יתכן לפרש דלבסוף ימיו כשקראוהו אחרים מההיא מעשה דהוריות חזר בו מעשר תעשר". ועפ"ז הי' מקום לומר דעד"ז הוא בנוגע כל השמועות, דנקרא אחרים רק באותן שאמר אחר מעשה ההיא — אמנם ה"ז דוחק כמ"ש בפנים. וכן הקשה בסדה"ד.

וראה באר שבע כאן ומה שהקשה עליו בסדה"ד.

22) ראה רדב"ז הל' מע"ש (פ"ו ה"ג).

23) עפ"ז (שרשב"ג הוא סיני) יומתק מה שאמרו חז"ל (גיטין לח, א. וש"נ) "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ וכו'" — כי הרי המסקנא היא "סיני

הרים" עדיף. ואף שרשב"ג "לא גמר" מס' עוקצין, אין הפי' שלא למדה כלל[24]

— דא"כ איך למד כל עניני עוקצין בלילה אחד (ובפרט שלא משמע בהסוגיא שלמד מפי חכם הבקי בדיני עוקצין; וגם הוא דבר שאינו לפי כבודו של הנשיא אשר מישהו יצטרך ללמדו ענין מתחלתו) — אלא הפי' הוא ש"לא גמר" עוקצין בדקדוק ועמקי טעמי המשניות שבמס' זו[25].

ובזה יומתק מה שבחרו בעוקצין דוקא, כי אמרו בברכות[26] על רב יהודה "כולי תנויי בנזיקין[27] הוה כו' וכי הוה מטי ר"י בעוקצין כו' אמר הויות דרב ושמואל קא חזינא הכא", ופרש"י: "כלומר טעם המשניות הללו קשה עלי וכו'", ולכן כשרצו ר"מ ור"נ להראות חריפותם בעמקי טעמי המשניות וכו' שאלו את רשב"ג בעוקצין[28].

עדיף". וראה בההערה שבסה"מ תש"ח (הובא בהערה 13) שאף שלא קבלו הא דשלחו סיני עדיף, ולכן איבעיא להו אח"כ, מ"מ מוכח ממקומות אחרים שסיני עדיף.

24) ואף שאמרו "גלי עוקצין דלית לי', הפי' הוא שלית לי' התירפות והטעמים בזה שיוכל לתרץ הקושיות שהקשו אח"כ. וגם ב"לא גמר" הפי' כאן הוא כן [כי בענין "גמר" כמה דרגות כדמוכח בכו"כ מקומות, ומהם בב"ב (קמה, ב) דהתואר "גמרא" הוא בניגוד ל"בעל שמועות", אף שבד"כ "גמרא" הוא "בעל השמועות". וראה הל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ה"א) שדוקא "לסבור סברות בעומק עיון טעמי ההלכות וכו'" נקרא "ליסבר", אבל ידיעת "הטעמים בדרך קצרה" נכלל ב"ליגמר"]. ועיי' צפנת פענח להוריות. (וכן י"ל במ"ש "וגרסה למחר").

ומה שפרש"י "דלית לי' — שאין סדור לו", ובד"ה סיני עדיף (ועוד שם) פי' "מי ששנה משנה וברייתא סדורין לו כנתינתן מהר סיני" — י"ל, שבענין ה"סידור" גופא — ב' מדריגות: "סדורין לו (מפי השמועה)" — ומעלה זו ישנה במרי חטיא וסיני, ו"סדור לו" באופן שעומד על עומק טעמי הדבר — ומעלה זו היא רק בעוק"ה.

ואף שהביאו ע"ז הכתוב "מי ימלל וגו'" ודרשו "למי נאה למלל גבורות ה', מי שיכול להשמיע כל תהלותיו", ובמכות (י, א) פרש"י (ד"ה שכל): "בקי במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות", מ"מ הם סברו שכוונת הכתוב היא שצ"ל "עוקר הרים" ב"כל תהלתו". ובזה גופא הי' מחלקותם, דרשב"ג לא סבר כן, כ"א שכוונת הכתוב היא לסיני (ע"ד פי' הב"ש). ועפ"ז אין לידחוק ולהרבות במחלוקת ולומר (כמ"ש בחדא"ג מהרש"א) שרשב"ג סבר שהכתוב קאי על סיפור שבחו של מקום כבמגילה (יח, א), אלא שלשניהם קאי על לימוד התורה, ורק נחלקו אם קאי על סיני או על עוקר הרים. אבל ראה ד"ה מי ימלל באוה"ת בראשית (כרך ב') תכא, ב. (הובא גם במילואים ליהל אור לתהלים ע' תרמט-ג [649]). וצ"ע.

25) וראה עירובין נג, סע"א: "דגלו מסכתא" ופרש"י (ד"ה דגלו) בפי' הב': "מפרשין שמועותיהן ומדקדקים בטעמו של דבר", והרי כאן בקשו "גלי עוקצין".

26) כ, א. תענית כד, סע"א ואילך. ושם, שרבה למד עוקצין "תליסר מתיבתא" (ובברכות פרש"י (ד"ה בתליסר): ביי"ג פ' גים), והרי הוא הי' עוקר הרים, כמבואר בסוגיא זו דסוף הוריות.

27) והרי אמרו (ב"ב קעה, ב) "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות".

28) עפ"ז יומתק גם למה לא מסיק בגמרא "תסתיים דרשב"ג אמר סיני עדיף ורבנן אמרי עוק"ה עדיף" מהסוגיא דלפנ"ז, כי מסיפור זה עצמו אין הוכחה מה הי' חסר לרשב"ג בעוקצין, הבקיאות או החריפות, ורק ע"י הוכחות ממק"א (דר"מ הי' "עוקר הרי הרים וטחנן זב"ז", ושבעוקצין ישנם כמה ענינים קשים וכו') מובן שהי'

ועפ"ז יובן זה ד"אסיקו לר"מ אחרים", וגם סברת ר"מ בדין "אילו הי' תמורה לא הי' קרב", וכן הטעם למה הובאה הלכה זו כאן — כי בזה מתבאר ענינו ושיטתו של ר"מ, וכדלקמן.

ו. והנה כללות המחלוקת אם "סיני" עדיף או "עוקר הרים עדיף" י"ל שיסודה בחקירה הידועה[29] אי הכמות מכריעה את האיכות, או להיפך; היינו, כשדבר א' גדול בכמות ומועט באיכות, ולעומתו דבר שהוא רב האיכות ומעט הכמות — איזה מהם חשוב יותר?

עד"ז י"ל בנדו"ד: סיני, "ששנה משנה ובריית' סדורין לו כנתינתן מהר סיני", גדולתו בלימוד התורה היא בכמות, אף שבאיכות אינו עומד כ"כ על עמקי טעמי ההלכות ופלפולן; ו"עוקר הרים" הוא חריף בטעמי ההלכות וכו', גדולתו בלימוד התורה היא באיכות, אף שבכמות אינו בקי כל כך כ"סיני". והמחלוקת היא מי עדיף: ריבוי הכמות, או ריבוי האיכות. רשב"ג סובר דהכמות היא העיקר, ור"מ ור"נ סברי דהעיקר היא האיכות.

לפי זה מובן למה "אסיקו לר"מ אחרים", כלומר, שהוא סוג אחר לגמרי — איכות אחרת. ולכן גם בעת שבאו לקונטו "דלא נימרו שמעתא משמי'",

---

חסר לרשב"ג בהחריפות; בלי הוכחות אלו, הרי אדרבה מפשטות הסיפור משמע כפי הבאר שבע.

29) ראה לקח טוב להגר"י עגנל כלל טו בארוכה. וראה לקו"ש חי"א ע' 65 ואילך.

בכ"ז רצו לקרותו בכינוי כזה שבו תתבטא גם מעלתו, "עוקר הרים", לכן קראו אותו "אחרים". משא"כ הכינוי "יש אומרים" דאינו מדגיש שהוא מסוג אחר, אלא ש"יש" לו שיטה אחרת.

ואף שגם ר"נ הי' עוקר הרים, מ"מ מובן שכמה דרגות בזה, ור"מ הי' "עוקר הרים" יותר[30] [וכדיוק הלשון שר"מ "עוקר הרי הרים וטוחנן זב"ז"], ולכן כינו לר"מ בשם המורה יותר על גודל חריפותו — סוג מיוחד[31].

ז. עפ"ז יש לבאר סברת ר"מ בדין תמורה — ובזה יובן ג"כ הטעם ש"מובא כאן (בנוגע להשקו"ט דרבי ור"ש ברי' איך לקרוא לר"מ) מה שאמר ר"מ "אילו הי' תמורה לא הי' קרב", כי בסברא זו ר"מ אזיל לשיטתו ב"מעלת האיכות:

מכיון שר"מ סובר שהאיכות עיקר, לכן לדידי' (אף שיש להביא הוכחה מהא ד"אינה מתקדשת אלא בסמוך", שהיא רק התפשטות (תמורה), מ"מ) עדיפא יותר הרא' שיש לו קדושה עצמית — מהא דקרב ע"ג המזבח:

---

30) ולפ"ז יתורץ גם למה נמנה ר"מ קודם ר"ג בכל הסוגיא, אף שר"מ הי' החכם ור"נ האב"ד, והרי האב"ד קודם לחכם (כד' מוכח מהסוגיא שלפנ"ז: "כשהנשיא נכנס וכו' כשאב"ד נכנס וכו' כשחכם נכנס וכו'"), כי הי' חריף יותר. והא דלא נעשה הוא האב"ד הוא לפי שאהני לר"נ "קמרא דאבוך" (ופרש"י: כלומר . . . חשיבותא דאבוך), משא"כ ר"מ הי' בן גרים (גיטין גו, א).

31) וכהלשון "שלא יכלו חבירו לעמוד על סוף דעתו".

דהנה ההוכחה מהדין ש"טעותו אינה מתקדשת אלא בסמוך" היא מצד ענין הכמות, שהרי ההפרש בין תשיעי ואחד עשר לשמיני ושנים עשר וכו' הוא בכמות (דהסמיכות), שהתשיעי ואחד עשר הם סמוכים יותר להעשירי. מ־שא"כ ההוכחה מהא דקרב ע"ג המזבח היא ראי' מאיכות (הקדושה), שהרי ענין הקרבת קרבן הוא איכות מיו־חדת.

ולכן ר"מ דס"ל שהאיכות עיקר, סובר שאינו תמורה, כיון שמצד ה־איכות (מהא דקרב כו') מוכח שיש לו קדושה עצמית*[31]. [ומה ש"טעותו אינו מתקדשת אלא בסמוך" — צ"ל לר"מ ש"סמוך" הוא רק סימן[32] על איזו בהמה חלה הקדושה עצמית, היינו שהמעלה ד"סמוך" היא רק להורות שבהמה זו ראוי' שתחול עלי' קדושת מעשר; אבל הקדושה גופא שחלה עלי' ע"י קריאת שם עשירי היא (לא שמתפשטת בה הקדושה דעשירי (כדעת ר"י), אלא שקריאת שם עשירי פועלת בה) קדושה עצמית].

ולכן כשמביא בגמרא שרבי אמר לר"ש ברי' שקראו לר"מ "אחרים", מביא גם את הענין שבקשר אליו אמר לו זאת — כי בהלכה זו באה לידי ביטוי שיטתו של ר"מ שאיכות עדיפא, והרי זהו הטעם מה "דאסיקו לר"מ אחרים", כנ"ל. ולכן גם לאחר שאמר רבי שאינו מזכיר שמו של ר"מ מטעם שהוא מן "בני אדם ש־בקשו לעקור כבודך וכבוד בית אביך" ור"ש ענה לו שאעפי"כ יש להזכיר את שמו, כופל עוה"פ הענין ד"אילו הי' תמורה לא הי' קרב" — בא לרמז, כי אעפ"י שבהסברא אשר בה־לכה זו דאילו הי' כו' (דאיכות עיקר כו') אפשר לעקור כבודך וכבוד בית אביך, בכ"ז מזכיר שם בעל המימרא משום טעמו של ר"ש; ולאידך גיסא מראה שמפני כבוד בית אב כו' מוכ־רח לשנות ולומר "אמרו משום ר"מ", ולא "ר"מ אומר", כי בהסברא שב"אילו הי' תמורה לא הי' קרב" ביקשו לעקור כבוד בית אביו.

ועפי"ז ניחא בפשטות מה שבמקומות רבים במשנה נאמר "דברי ר"מ", אף ד"אסיקו לר"מ אחרים" — כי רק באותן המשניות בהן דברי ר"מ תלו־יין בשיטתו הכללית דאיכות עדיפא ונאמרו לאחר עובדא הנ"ל[33] נאמר

---

*31) ואף שבלא"ה י"ל ש"ראי' מהא דקרב כו' עדיפא לי', מכיון שזה"י ראי' מעצם מדריגת הקדושה של הבהמה עצמה, משא"כ הראי' מזה ש"אינה מתקדשת אלא בסמוך" היא ראי' מדבר שחוץ הימנה (שאין הקדושה יכולה להתפשט ממנה והלאה) — מ"מ מובן שלפי הדעה שכמות עדיפא צ"ל עדיפות בהראי' מזה ש"אינה מתקדשת אלא בסמוך" מצד מעלת הכמות שבו, ומכיון שלר"מ עדיף הראי' מהא דקרב וכו' מוכח שלדעתו איכות עדיפא.

32) להעיר מהחקירה בנוגע לסימני בהמה טהורה, אם הם סימנים המבררים או הגורמים (עיין בארוכה בצפע"נ (להרגצובי) על הרמב"ם ריש הלכות מאכלות אסורות. וראה לקו"ש ח"א ע' 222. ולהעיר ממורה נבוכים ח"ב פמ"ח).

33) וצ"ע ובירור אם צ"ל שני התנאים או אחד דיו. וראה בס' תולדות תו"א (הימאן)

„אחרים אומרים", משא"כ בשאר ה־משניות[33] מזכירים את ר"מ בשמו[34].

(משיחת י"ט כסלו, תשל"ב)

שר"מ נזכר בשם אחרים: ברכות כט, ב. שבת ה, א. עירובין נח, ב. סוכה ז, ב. נד, ב. מגילה לא, ב. חגיגה ד, א. יבמות מח, ב. נדרים כ, א. סוטה מו, ב. גיטין כג, ב. ב"ב צו, ב. קו, א. סנהדרין סג, א. שבועות לה, ב. ע"ז ל, ב. הוריות ט, א. זבחים כט, א. מג, ב. צד, א. מנחות סז, ב. לז, א. חולין סה, א. קיט, א. כריתות יא, א.

34) וכדמוכח גם מזה שבמשנה זו עצמה הרי בנוגע עצם הדין „עושה תמורה" איתא הלשון „דברי ר"מ" — כי בלא הטעם „אילו כו' " אין שיטת ר"מ מבוארת.

35) כי אי"ז קנס צדדי, כ"א שלא יהי' מודגש שאפשר לעקור כבוד רשב"ב.

בחוקותי ב

א. בדיני מעשר בהמה שבסוף פרשתנו עה"פ [1] "לא יבקר בין טוב לרע" פרש"י [2]: "לא יבקר וגו' — לפי שנאמר [3] וכל מבחר נדריכם יכול יהא בורר ומוציא את היפה ת"ל לא יבקר בין טוב לרע בין תם בין בע"מ חלה עליו קדושה ולא שיקריב בעל מום אלא יאכל בתורת מעשר ואסור ליגזז ולי־עבד".

והנה תחלת פירושו של רש"י "לפי שנאמר . . ת"ל לא יבקר בין טוב לרע" מקורו בתו"כ [4]. אמנם ידוע שאין דרכו של רש"י להעתיק דרשת רז"ל אא"כ מוכרחת היא להבנת פשוטן של כתובים; ומה שבנדו"ד מביא רש"י דרשת התו"כ י"ל בפשטות:

בפשוטן של כתובים אי"מ למה הוצרך הכתוב להזהיר [5] "לא יבקר בין טוב לרע": דין מעשר בהמה מפורש בכתוב הקודם "כל אשר יעבור תחת השבט העשירי יהי' קודש לה'", ש־פשוטו — שהסדר צ"ל שהבהמות עוברות תחת השבט והעשירית קדושה — ולא שבורר ומוציא אחת מתוך עשר (ונוסף ע"ז — יעבור (ולא יעבירנו) מעצמו משמע) [6], הרי כבר ידוע שאין להאדם לבקר ולברור איזו תהי' קודש — ולמה צריך הכתוב להזהיר "לא יבקר גו'"? לכן פרש"י "לפי שנאמר וכל מבחר נדריכם", ולכן אפשר הקס"ד ש"יהא בורר ומוציא את (העשירי שיהי') היפה — ת"ל לא יבקר בין טוב לרע".

אמנם עפי"ז אי"מ סיומו "(ת"ל לא יבקר בין טוב לרע) בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה", הרי לאו סיפא רישא וכו':

א) הקס"ד הוא רק דעליו לברור ולהוציא את היפה ולכן נאמר "לא יבקר", אבל מנא לן לומר ד"וכל מבחר נדריכם" [7], הוא לעיכובא ולא חלה קדושה (כלל) באם לא הוציא את היפה — שלשלול זה מסיים "בין תם בין בע"מ חלה עליו קדושה"?

ב) פתח ב"יפה" ומסיים ב"תם"?

---

1) כז, לג.

2) ראה יב, יא.

3) משא"כ סיומו "בין תם בין בע"מ חלה עליו קדושה" — ראה בכורות יד, ב (ובפרש"י שם ע"א (במשנה) ד"ה חוץ) נז, א. ירושלמי ר"ה פ"א ה"א. וראה לקמן הערה 18, 22.

4) ראה לקמן הערה 18, 22.

5) אף שרש"י לא הביא דרשת הגמ' (בכורות נח, ב) "אמותיהן מבחוץ כו' וגועות ויוצאות לקראת אמם ולפקינהו אינהו יעבור כתיב ולא שיעבירוהו". וכמו שהקשה במשכיל לדוד על ד' רש"י "מוציאן בפתח". אבל בפשטות — "מוציאן" הוא לאו דוקא "מוציאן" בידים ואפ"ל רק גרם הוצאתן (תו"ת כאן). ובפרט שרש"י לא מפיק פי' תיבת ד"(כל אשר) יעבור" (שמשמעות: מעצמו) מפשוטו, ובכלל לא עסיק בפירושו (שלכן לא העתיק תיבת "יעבור") ורק מפרש תיבות "תחת השבט".

6) להעיר מפרש"י שם "מלמד שיביאו מן המובחר" (ולא שצריך להביא וכיו"ב).

דהנה עכצ"ל שבהקס"ד ש"יהא בורר ומוציא את היפה" דוקא — אין ה־כוונה לשלול בעל מום, שהרי בע"מ לא תיסק אדעתן למעטי' מטעם "כל מבחר נדריכם", כי שם המדובר מבין אלו "אשר תדירו לה'", ובע"מ אסור להקדישו ולהקריבו לה' [7] — אינו בסוג "נדריכם" בכלל; אלא הכוונה בזה: היא שיקח בהמה יפה כפשוטו (שמינה) ולא פחותה ורעת: מראה

7) אמור כב, יט ואילך. ובפרש"י שם כב "ב' פעמים להזהיר על הקדשן כו'".

8) וכן פי' הר"ש משאנץ בתו"כ. וב־ביאור הרי"ם פערלא (בסהמ"צ להרס"ג) ח"א עשה סו בסופו (שיח, ג). וראה לקמן הערה 22.

אבל להעיר מלשון הרמב"ם ריש הל' איסורי מזבח "מ"ע להיות כל הקרבנות תמימין ומובחרין שנא' תמים יהי' לרצון כו'" (ועד"ז בריש פ"ו שם). ואולי גם "מובחרין" נכלל ב"תמים יהי'". או שזהו פרט נוסף, ובתיבת "מובחרין" כוונתו עד־מ"ש בפ"ב ה"ח (שם) "ד' חוליים אחרים כו' אין מקריבין אותה לפי שאינה מן המובחר והכתוב אומר מבחר נדריך" (ואין לומר שזהו בע"מ, כי הרי מסיים שם "ואם הקריבן יראה לי שהורצו" ואילו בבע"מ נא' "תמים יהי' לרצון, לא לרצון יהי' לכם" — אמור שם, כ־כא). ורפ"ז שם "לא יביא שה כחוש וכעור ויאמר הרי אין בו מום כו' אלא כל שיביא כו' מן המובחר". וכדומכח (ש"מבחר" ו"בע"מ" הם בב' סוגים נפרדים) גם מפ"ב הי"א (שם): "האסורין למזבח הרי הן י"ד כו' בע"מ, ושאינה מן המובחר". וראה ברי"ם פערלא שם (שיז, ג ואילך). ובהערה 11.

9) היינו בעיקר שאינה יפה (שמינה) ולא שיש בה איזה צד שלילי, כי זקן ותולה ומוזהם נתמעטו מקרבן (פרש"י ויקרא א, יו"ד. מבכורות מא, א. תו"כ עה"פ).

(על דרך כחושה [10]) [11] — וא"כ —

10) להעיר (בדרך ההלכה) מפרש"י מנחות (סד, א ד"ה אפי' נמצאת) דבכחושה יש איסור ד"הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א, ח). וראה בהערה הבאה.

11) ומפרש"י זה* משמע דלפי האמת בלא לימוד ד"לא יבקר" הי' צריך ליקח מן המובחר היינו בהמה יפה (— שמנה), ועד"ז בשאר קרבנות (ולא נאמר בהם מיעוט). אבל ראה גו"א בפרש"י (פרשתנו כז, יו"ד): "ולגבי הקרבה אין חילוק בין כחוש ושמן". וראה רמב"ם שבהערה 8. ובסוף הל' איסורי מזבח "ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר כו' יקדיש מן היפה" (וראה שו"ע יו"ד סו"ס רמח). וראה שו"ת צפע"נ (נ. י. תשי"ד) סי' רעד (חלקו נעתק בצפע"נ עה"ת שם). ביאור הרי"ם שם. ציונים לתורה כלל יג.

אבל להעיר שברמב"ם (ובשו"ע) שם א) מתחיל "הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו הרע כו'" שבזה יש לפרש שאם מכוין לבו לשמים (ואינו יכול להביא יותר) מצוה בזה כמו בזה — ראה מנחות בסופו. תוס' שבועות טו, א ד"ה ללמדך (וראה בארוכה לעיל ע' 10 הערה 3, וע' 13 ואילך). ב) מסיים "וכן הוא אומר כל חלב לה'" ולא הביא הכתוב "מבחר נדריכם". אך י"ל שבנוגע לקרבנות סמך ע"ז שכבר הביא "מבחר" בפ"ב ה"ח שם (וברפ"ז שם). וכאן הביא "כל חלב לה'", לפי שמדבר ב"כל דבר שהוא לשם הא־ל". או י"ל (שלדעת הרמב"ם) "מבחר נדריכם" שולל רק "שה כחוש וכעור" (רפ"ז שם) ו"חוליים אחרים" (שבפ"ב שם)** וכי"ב (היינו היפך היפה והמובחר). ו"כל חלב לה'" מרבה גם "מן היפה המשובח

*) ובפרש"י ראה שם כתב "שיביאו מן המובחר" אבל לא פירש מהו מובחר.

**) אבל זקן חולה ומזוהם הם בכלל בע"מ (רמב"ם ספ"ז מהל' ביאת מקדש).

א) מהו הסיום „בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה" — „תם" „בעל מום" מאן דכר שמי'. ב) מכיון דפי' הכתוב „לא יבקר בין טוב לרע" הוא שלא יבקר את היפה מתוך השאר שבעדרו שאינם יפים (אבל שניהם ראויים להקרבה) — מנלן מכתוב זה כי „בין תם בין בעל מום חלה עליו קדושה".

ג) גם צלה"ב: בתחילת פירושו, מעתיק רק התיבות „לא יבקר", ותיבות „בין טוב לרע" מרמז ב„וגו'", ובאמצע פירושו מעתיק גם „בין טוב לרע"?

ד) כן צלה"ב בסיום דברי רש"י:

אריכות לשונו „ולא שיקריב בעל מום" לכאורה מיותרת היא, שהרי כבר מפורש בתורה לפנ"ז „כל אשר בו מום לא תקריבו גו'"[12].

ה) מנ"ל לרש"י בפשש"מ ב' הפרטים שבפירושו ש„יאכל בתורת מעשר ואסור לגזוז וליעבד"[13].

ב. והביאור בזה:

תיבת „(לא) יבקר" אפשר בה ב' פירושים:

א) בירור, ובנדו"ד — לבקר ולהוציא בהמה א' מתוך העשר שבעדרו.

ב) מל' „בקורת"[14], ובנדו"ד פירושה (לא שיברר אחד מתוך השאר, אלא) לעשות בקורת בכל עדרו. והיינו שכל אחת מהעדר של עשר בהמות (שממנו יהי' העשירי קודש) תהי' מבוקרת.

וע"פ דרך ההלכה מותר לעשות בקורת בתוך עדרו, היינו שיכול „לשדי בי' מומא בכולי עדרי"[15] (ובמילא יהי' העשירי בע"מ). ומזה מובן (בפשטות) גם לאידך גיסא שיכול לבקר

ביותר" *** (לא רק שלילת האינו יפה ומובחר כו').

12) בפשטות י"ל שמכיון שכ' שגם בע"מ „חלה עליו קדושה" אף שבכלל אסור להקדיש בע"מ כנ"ל הערה 7, הי' קס"ד שבע"מ זה אפשר גם להקריבו (וכבגמרא שם יז, ב), ולכן פירש „ולא שיקריב בע"מ". אבל יומתק ביותר ע"פ המבואר לקמן.

***) וי"ל דזב"ז תלוי: בנוגע להקרבן עצמו (ראה לעיל שם) מוכרח דק שיהי' „מבחר נדריכם" היינו לא „כחוש וכעור" וכיו"ב, דאל"כ הוי כמו בזיון קדשים (וראה בהמובא בסוף הערה 8 „אסורין למזבח . . שאינה מן המובחר"). ובנוגע להאדם „הרוצה לזכות עצמו יכוף יצרו ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר".

13) ואין לומר שמה שרש"י מביא ב' פרטים אלו הוא (לא לפי שמרומזים ב־פשש"מ, אלא) כי זה הדין במעשר בע"מ (לפי האמת), ומכיון שכ' ש„חלה עליו קדושה" (ולכן הוצרך לשלול „ולא שיקריב בע"מ" כנ"ל בהערה הקודמת) מסיים „שיאכל בתורת מעשר ואסרו לגזוז כו'" כי אלה הדברים שבקדושת מעשר שישנם בבע"מ כמו בתם —

כי עפי"ז לא הי' צריך להביאו כלל, כי"א לכתוב „חלה עליו קדושה אבל לא שיקריבו בע"מ" והי' מובן ששאר הדברים שבקדושת מעשר ישנם בו (שהרי גם במעשר תם לא הביא (בפרש"י הקודמו) כל פרטי דיניו).

14) ל' הכתוב קדושים (יט, כ). וראה פרש"י שם „לבקר את הדבר".

15) בכורות לו, ב. וש"נ.

את עדרו שתהיינה כולן יפות (ובמילא תהי' העשירית בהמה יפה).

והנה בפשטות הכתובים באם "לא יבקר בין טוב לרע" פירושו מלשון בירור, היינו שמזהיר שלא יברר אחת מהעשר שתהי' היא טובה וקודש, הרי כבר נאמר "כל אשר יעבור תחת ה' שבט העשירי יהי' קודש" דמזה מובן, כנ"ל, שאין לברר בהמה אחת מן השאר שבעדרו.

ולכן מסתבר יותר ש"לא יבקר" הוא מל' בקורת, היינו ש"לא יבקר" את כל הבהמות שבעדרו קודם שיעשרן — שתהיינה כולן כפי רצונו.

אולם רש"י בא לפרש כי לא יבקר הוא מל' בירור ולא בקורת. ולכן מעתיק בפירושו "לא יבקר" ותו לא, שהרי בעיקר מפרש תיבות אלו אלא שההכרח לפירושו — הוא מהנאמר אחרי זה — "בין טוב לרע", וזאת הוא מרמז ב"וגו'":

לפנ"ז כשמדבר בהפרשת בהמה לקרבן נאמר[16] "לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב". ועפ"ז, בפסוק דידן, אם נפרש "לא יבקר", שלא יעשה בקורת בעדרו — למה נאמר רק "לא יבקר בין טוב לרע", הי' לו להוסיף כבלפנ"ז גם "בין רע לטוב", שהרי כמו שאין לבקר את עדרו שתהיינה כל הבהמות יפות, כמו"כ צריך להזהיר שלא יבקר שתהיינה כולן רעות[17],

וכיון שנאמר רק "לא יבקר בין טוב לרע" ותו לא — מוכח ש"לא יבקר" פירושו הוא לא יברר. ואם תאמר, מהיכא תיתי לומר שאפשר לברר ולהוציא את היפה שיהא הוא העשירי, מפרש רש"י "לפי שנאמר וכל מבחר נדריכם, יכול יהא בורר ומוציא את היפה — ת"ל לא יבקר"[18].

ולכן אין הכתוב מוסיף "בין רע לטוב", כי מאחר שנאמר "כל אשר יעבור גו' העשירי יהי' קודש גו'" אין מקום לומר שאפשר לברר ולהוציא את העשירי שיהא קודש כנ"ל, אם לא מפני שכתוב, "כל מבחר נדריכם" שפירושו (לברר ולהוציא את ה)יפה, לכן צ"ל (רק) "לא יבקר בין טוב לרע", שלא יהא בורר ומוציא את היפה.

ג. אמנם עדיין קשה: כיון ש"לא יבקר בין טוב לרע" נאמר רק לשלול שלא נלמד מ"וכל מבחר נדריכם" שצריך לבקר — הרי הי' מספיק לכתוב "לא יבקר" ותו לא, שגם אז הי' מיכרח לפרש שהמדובר הוא בביקור היפה[19]

---

16) כז, יו"ד.

17) ואף שזה הי' מובן במכש"כ — הרי הי' קס"ד שמעכב בדיעבד, וצריך להשמיענו שאם עבר ועשה כל העדר בהמות רעות שחל ע"ז קדושת מעשר, ועדמש"כ בלבוש האורה בפרש"י פסוק יו"ד.

18) ומזה שהכתוב בא לשלול הקס"ד שצריך לברר את היפה — לכאורה שוב אין מקום לומר (לדעת רש"י) שלא יבקר הוא לאו, כי זהו רק שלילה, שאינו מחויב לבקר. וראה לקמן הערה 22.

19) אבל אין לומר שאז הי' קס"ד דפי' "לא יבקר" הוא מל' בקורת, ובא הכתוב לומר דלא יעשה שום בקורת בעדרו, דהרי מובן דלא כל הבהמות נכנסים לדיר להתעשר (ראה בכורות נג, א), וא"כ מוכרח שיעשה

(כי בלעדי הכתוב „וכל מבחר נדריכם", שכוונתו על היפה, אין צורך לשלול שלא יברור את העשירי, מאחר שכבר נאמר „כל אשר יעבור גו' ", כנ"ל). וא"כ תיבות „בין טוב לרע" מיותרות הן.

ומזה מכריח רש"י ש„בין טוב לרע" מרבה עוד ענין[20] — „תם ובע"מ". ובא הכתוב לומר[21] „בין תם בין בע"מ חלה עליו קדושה". ואף שאין בע"מ קרב לגבי המזבח, וקדושת ה־ מעשר היא „ליקרב למזבח כו' ", מ"מ למדנו ממה שנאמר „לא יבקר בין טוב לרע" (שפי' גם תם ובע"מ, כנ"ל) שגם בע"מ „חלה עליו קדושה"[22],

אלא שקדושתו היא „לא שיקרב בע"מ אלא יאכל בתורת מעשר ואסור ליגזז וליעבד", כדלקמן.

ד. והביאור בזה: בקדושת העשירי (בין תם ובין בע"מ) נאמר — „יהי' קודש". וכן בכתוב לפנ"ז „העשירי יהי' קודש לה' " (בהוספת תיבת „יהי' ") מזה משמע דנוסף על עצם חלות הקדושה על הבהמה צריך ש־ „יהי' קודש" — צ"ל החלות ביחד עם הוי' דקדושה, היינו שתיכף כש־ נתקדשה הבהמה תיעשה בה פעולת[23] קדושה*[23a].

וכמו שפרש"י על „יהי' קודש" (הנאמר לפנ"ז בתם) — „נקרב למזבח

הבקורת דלהוציא מן העדר הפסולין הנ"ל, ואף שלא הובא הנ"ל (דבכורות) בפרש"י, הרי א) גם בפשש"מ נתמעטו כמה בהמות מהקרבה (ראה פרש"י ויקרא א, ב. ג. י) ב) באם לא הי' הלימוד דגם בע"מ חלה עליו קדושה וכו' הרי הי' נשאר האיסור להקדיש ולהקריב בכל הפסולין שבפ' אמור שם.

20) ואי"ז דרשה אחת עם התחלת הפי־ רוש כמו שצירפו כמה מפרשי התו"כ כל דברי רש"י לפי' התו"כ (ששם הובא רק לא יבקר בבירור היפה — כתחלת דברי רש"י).

21) ותיבות „בין טוב לרע" — הן העתקת ל' הכתוב בפנים פרש"י — כבכ"מ בפרש"י עה"ת (ראה לקו"ש חי"א ע' 58 ס"ג ובהערה 22 שם).

22) ועפ"ז נמצא דלפרש"י (בפירושו עה"ת) אין בהכתוב „לא יבקר בין טוב לרע" איסור לאו. בנוגע להוציא את היפה הוא רק שלילה שא"צ לבקר ובנוגע לבע"מ בא הכתוב לומר ש„חלה עליו קדושה".

ולא כמ"ש בביאור הרי"פ פערלא שם (שיח, ד) דמתיבת „בין תם בין בע"מ" ואילך הוא פי' אחר וכמו „דבר אחר" בפרש"י,

---

ולהתחלת פירושו שבא לשלול להוציא את היפה אי"ז לאו. ולפי' השני שקאי על תם ובע"מ היא לאו, עיי"ש שקו"ט בארוכה בזה שלדעתו זהו מחלוקת, דהתו"כ כאן ס"ל דטוב פי' יפה, הוא רק שלילה (לומר דלא קפיד להיות ממבחר). וגמ' דילן (בכורות לו, ב. נג, ב) ס"ל דהוי אזהרת לאו, ופי' טוב ורע הוא תם ובע"מ, וכ"ה דעת הספרי ראה (יב, יא). ועיי"ג כצפע"נ (מהדו"ת עז, ב. השמטות להל' ערכין ע' 83. נעתקו בצפע"נ עה"ת כאן, ובפ' ראה שם). ושם: מחלוקת רש"י ותוס' (בכורות נח, רע"ב) בבירר את היפה, אם עבר על „לא יבקר".

23) עפ"ז יש לתרץ פרש"י בבהר (כה, יב): תהי' בהויתה תהא, ול"ק זה בתהי' שבכתוב שלפניו —

אלא — בפעם הא' שנאמר „תהי'" הוא כפשוטו, שצ"ל פעולה (וקדשתם — בב"ד ואומרים כו', שם פרש"י כה, י) וכשנשנה עוה"פ — ה"ז לדרשה דבהוויתה תהא.

*23) ובפרט שרש"י לא הביא על „יהי' קודש" דרשת התו"כ כאן „מלמד שמעשר בהמה בעמוד ועשר", ועד"ז שאר הדרשות שבגמרא (בכורות גג, ב. נח, ב).

דמו ואמוריו כו' והבשר נאכל לבעלים", שזוהי פעולת הקדושה החיובית — שחל על האדם לעשותה משנת קדשה הבהמה.

אולם בנוגע לבע"מ א"מ, איך שייך לומר בזה "יהי' קודש", היינו איך אפשר לעשות בה פעולה חיובית של קדושה — הרי אין מקריבין בע"מ ע"ג המזבח.

לכן מוסיף רש"י "ולא שיקרב בעל מום (שהיא פעולה חיובית של קדושה עיקרית, בפשטות) אלא יאכל בתורת מעשר", שגם זאת היא פעולה חיובית של קדושה — "יהי' קודש".

אבל אין זה מספיק, כי לאכלו "בתורת מעשר" אפשר רק לאחר שחיטה (והשחיטה בבע"מ אינה חלק מפעולת הקדושה של מעשר) — ולא מיד כש"חלה עליו קדושה".

ולכן מוסיף רש"י "אסור ליגזז וליעבד", שבקדושה זו צריך ליזהר תיכף משנתקדשה.

אמנם מובן שאין זה מספיק — כי אינה פעולה חיובית אלא שלילית "אסור ליגזז וליעבד". ולכן ענין הראשון הוא "יאכל בתורת מעשר", כנ"ל.

ה. מענינים מופלאים בהלכה שבפרש"י דילן:

עדיין צלה"ב קדושה זו בבע"מ אשר "יאכל בתורת מעשר" מה ענינה: נאכל ל"שני ימים ולילה אחד" [24], הוא רק בתם ולא בבע"מ; נאכל רק בכל העיר (ירושלים) [25], ג"ז הוא רק בתם, אבל בע"מ "נאכל בכל מקום" [26], גם בחו"ל.

ואיזה דין מיוחד באכילת מעשר בעל מום שעל ידו תיקרא אכילה זו — אכילה "בתורת מעשר" [27]?

[ואין לומר שהכוונה היא מה "שאין נמכרין באטליז ואין שוקלין בליטרא" [28] כי (נוסף שלכמה דיעות הוא מדרבנן (בבע"מ) [29], הרי) (א) זהו רק ענין שלילי (ב) ועיקר — אי"ז דין באכילת מעשר [30], ומל' רש"י [31] "שיאכל בתורת

---

24) זבחים פ"ה מ"ח.

25) רמב"ם הל' בכורות פ"ו ה"ד.

26) ואין לומר שיש מצוה באכילתו כמו בקק"ל שהנאכלים לישראל יש מ"ע באכילתן לבעלים (רש"י פסחים נט, א ד"ה בשאר ימות השנה. רמב"ן בסהמ"צ בהשלמות מ"ע א) — שהרי פסוקים המובאים בהנ"ל הוא רק בקק"ל כאלו שנקרבים ע"ג המזבח. וכדמוכח (שאין מצוה באכילת בע"מ שאינו נקרב) גם מהברכה שהיא לאכול את הזבח (רש"י ברכות שם. תוספתא ספ"י דפסחים. וראה רש"י פסחים קכא, א במשנה).

27) בכורות לא, א. תמורה ח, א.

28) רמב"ן הל' בכורות רפ"ה. רא"ש שם ס"א, חנוך מצוה שסא. וראה פרש"י זבחים עה, ב ד"ה ופרכינן. וראה ברמב"ם הל' בכורות שם ה"ו, לענין איסור מכירה בכלל במעשר בע"מ.

29) בדוחק הי' אפ"ל ש"יאכל בתורת מעשר" כוונתו שאין למוכרו לאחר, כ"א לאכלו בעצמו, אבל (נוסף ע"ז שלפי"ז הוא רק ענין שלילי ו"יהי' קודש" משמעותו ענין חיובי כנ"ל בפנים, הנה): א) אין זה רמז שיבינו בן חמש למקרא, ב) הול"ל בפשטות — בעליו יאכלנו (ע"ד פרש"י בתם) או כיו"ב. ג) עפי"ז — לדעת רש"י — איסור מכירה בבע"מ בין חי בין שחוט הוא מדאורייתא, וחידוש דלא כמשמעות סוגי' הגמרא (בכורות לא, ב ואילך) וראה בהנסמן בהערה הקודמת

— הו"ל לרש"י לפרשו ולא — לרמזו.

30) וגם אם לזה הי' כוונת רש"י הו"ל

מעשר" משמע שיש ענין חיובי ב־אכילתו [31]

ובהכרח לומר שפרש"י הוא כפשוטו ממש — שהאכילה צ"ל "בתורת מעשר" — שמדאורייתא צריך לכוון שהוא אוכל מעשר. ולכאורה חידוש גדול הוא, ולא אשתמיט במק"א.

ו. מיעוט של תורה שבפרש"י:

מבואר בחסידות [32] שבהזיכוך שב־דברים הגשמיים ועלייתם לקדושה ישנן כמה מדרי', ומהן:

דברים גשמיים ש(רק) הוכנו לעשיית מצוה טרם שנעשית בהם המצוה, כגון צמר שהוכן לציצית, קלף לתפילין, וכו'; למעלה מזה — הדברים הגשמיים אחרי שנעשית בהם המצוה, אשר הזי־כוך הנעשה בהם בעת קיום המצוה ע"י קיום המצוה (שאז הוא הזיכוך הכי נעלה) רישומו נשאר בהדבר גם אחרי קיום המצוה.

ובזה גופא חילוק: אינו דומה רושם הזיכוך שנשאר בדברים אשר לאחר עשיית המצוה הם "תשמישי קדושה" [33], לאלו שאין בהם קדושה לאחר עשיית המצוה, וכמו "תשמישי מצוה" [34] וכו'.

[ויתירה מזה, גם בדברים שאין המצוה נעשית בהם עצמם אלא שעל ידם נעשית מצוה, כגון: ממון הניתן לצדקה, הנה אף שאין במעות אלו שום קדושה (הם חולין כמקודם), מ"מ אינו דומה ממון זה לאחר שקיימו בו מצות צדקה, לכמו שהי' קודם שנתנוהו לצדקה. ועוד פעולה נפלאה שנעשית ע"י — שממון צדקה זה מעלה כל הממון שממנו נתרם [35].

ולכאורה עפ"ז — בנדו"ד העשירי מעלה עמו כל התשעה. ועצ"ע].

והטעם בזה: זהו החידוש שבמ"ת "העליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים" [36]. והיינו שהזיכוך הנעשה בדבר הגשמי בעת עשיית ה־מצוה נקבע בו (רישומו) גם לאחר עשיית המצוה [37].

וענין זה מרומז בפרש"י: מעשר

לרש"י לפורטו, ובפרט שמפרט איסור גיזה ועבודה.

31) ואף שבש"ס (בתמורה שם) נאמר הל' "נאכל בתורת מעשר" לענין ש"אין נמכרין באטליז ונשקלין בליטרא" כו' הרי קשה לפרש כן בפירוש רש"י עה"ת (גם ע"ד ההלכה בפרש"י) שבא לפרש ולא לסתום. ועיי' בפרש"י סנה' (קיב, ב) ד"ה לעולם בבעלי מומין שכ' "שיש להם שם ליתי . . בהמת בכור ומעשר" (משא"כ לדעת התוס' בכורות לא, א ד"ה חוץ שגרס הא ד"אין נמכרין" גם בסנה').

ויש לפרש בחילוק הסוגיות: בתמורה ס"ל דזה ש"אין שוקלין בליטרא וכו'" הוא מה"ת, משא"כ בסנה' דס"ל דאיסור אין נמכרין כו' ואין שוקלין כו' הוא רק מדרבנן (ולכן (לגירסת רש"י) לא הובא שם).

32) ראה שערי אורה נו, א ואילך. עז, ב. תו"ש ע' 4. וראה ספה"מ תש"ט ע' 148 הערה 4.

33) מגילה כו, ב.

34) עיין תניא פל"ד.

35) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

36) ראה לקו"ש ח"ה ע' 88. ח"ח ע' 59 ובהערות שם.

בהמה תמימה שנאמר ע"ז "יהי' קודש", הנה הקדושה הנעשית בה נראית בה בגלוי אח"כ — קריבה ע"ג המזבח, דמה ואימורי' וכו'. אמנם בבהמה בעלת מום, שאין מקריבין אותה ע"ג המזבח, לכאורה לא נראה בה קדושה אחר שחלה עלי' קדושת מעשר, ורק שאסור לגוזזה ולעבוד בה (שזהו רק ע"ד אסור לבזות וכו'), אבל באופן חיובי לא נראית בה קדושה. משא"כ לפירש"י — מכיון שנתקיימה בה מצות מעשר ו"חלה עליו קדושה", נשארה בה קדושה שבאה לידי ביטוי בגלוי גם לאח"ז, "יאכל בתורת מעשר", שכשאוכלו — עליו לכוין שהוא אוכל מעשר, כנ"ל.

ז. עוד ענין ביינה של תורה שב־ פרש"י דילן:

ידוע[37] בענין "סור מרע" ו"עשה טוב" שעיקר המשכת קדושת אלקות הוא ע"י "ועשה טוב" — מצות עשה דוקא, אלא שבכדי להמשיך אלקות ע"י מצות עשה, צ"ל תחלה "סור מרע", ו"כמשל המלך ב"ו שרוצים לעשות לו דירה נאה שצריכין לפנות ההיכל מכל לכלוך וכו' ואח"כ לסדר שם כלים נאים כו' "[38].

וזהו שמרמז[39] רש"י בסדר הענינים:

"שיאכל בתורת מעשר (ואח"כ) אסור ליגזז וליעבד". מתחלה מבאר עיקר המכוון שבעבודה — "יאכל בתורת מעשר", שהוא ענין חיובי — ועשה טוב, שבזה מתבטאת בחי' הקדושה בגלוי כנ"ל; ואח"כ מדבר ע"ד "סור מרע", שהוא הקדמה וטפל להמשכת אלקות — "אסור ליגזז וליעבד".

והיינו, אף שסדר הדברים בפועל הרי תחלה צ"ל הזהירות ב"סור מרע" שלא יהיו דברים בלתי רצויים, ואח"כ העבודה ב"עשה טוב", אבל בפרש"י — "יינה של תורה", שבו מודגשת הפנימיות שבכל דבר, מדגיש העיקר והמכוון שבעבודה[40] — לעשות לו ית' דירה בתחתונים ע"י ועשה טוב, ואח"כ מבאר אשר קודם לזה צ"ל העבודה ד"סור מרע".

עוד י"ל (ע"פ פשט שברמז זה): מקדים הודאי — יאכל, ואח"כ הספק — שבאם יהי' צמר הראוי להגזז ועבודה הראוי' להיעשות ע"י בהמה זו — אסור ליגזז וליעבד.

והנה אף ש"סור מרע" — "איסור גיזה וכו'", הוא רק הקדמה והכנה להמשכת הקדושה בגילוי ע"י ו"עשה

---

37) לקו"ת בלק ע, ג. וראה לקו"ת פרשתנו מה, ג. שלח לו, ד. ובכ"מ.

38) לקו"ת בלק שם. וראה שם פ' צו סז, סע"א ואילך.

39) בפשטות צריך להקדים "שיאכל כו'"

— כי "יהי' קודש" משמעותו ענין חיובי, בזה ש"יהי" לקודמו (תם) שפרש"י (גם) בענין דאכילה.

40) להעיר גם מלקו"ש ח"ה ע' 120, בשינוי ל' רש"י "יעקב (ואח"כ) ועשו האמורים בפרשה" ללשון הרמב"ן "עשו (ואח"כ) ויעקב האמורים למטה".

טוב" — "יאכל בתורת מעשר", מ"מ צ"ל הזהירות ד"סור מרע", דוקא בכל הפרטים. ומבאר רש"י שזה בב' ה־ עניינים: איסור גיזה ואיסור עבודה, הזהירות צ"ל הן ב"עבודה" הנעשית בגוף הבהמה — דהיינו בעניינים עק־ ריים; והן ב"גיזה" שהיא בשערות, שהשערות הן את בשרו הטפל ל־ בשרו[41] — דהיינו הזהירות גם ב־ עניינים (שנראים לכאורה כ)טפלים.

וע"י עבודה בסדר זה תהי' אח"כ כדבעי ההמשכה שע"י ועשה טוב, לעשות לו ית' דירה בתחתונים.

(משיחת ש"פ בחקותי, תשכ"ה)

---

41) עירובין ד, ב.

הוספות

שיחות ומכתבים

תוספות:

ויקרא 141
ניסן 143
ב' ניסן 146
צו 152
י"א ניסן 153
שבת הגדול 154
חג הפסח 155
ימי הספירה 167
שמיני 175
תזריע 178
מצורע 183
ב' אייר 186
אחרי 188
קדושים 196
אמור 209
פסח שני 216
ל"ג בעומר 227
בהר 244
בחוקותי 261

ו י ק ר א

. . . בנועם קבלתי מכתבו בו מודיע אשר קבל הקבלה בתור שו"ב, ויה"ר מהשי"ת אשר יצליח במלאכתו מלאכת שמים, ובטח ידוע לו מפסק נשיאינו רבוה"ק ובפרט רבינו אדמו"ר הזקן ואדמו"ר הצ"צ בשו"ע ושו"ת שלהם אשר שו"ב צריך להיות ירא שמים ביותר, וכיון שהכל הוא בהשגחה פרטית הנה ניתנו לו הכוחות ע"ז, ואין הדבר תלוי אלא בו, וביגיעת נפש ויגיעת בשר המתאימה יצליח גם בזה, ומתאים למ"ש תנא דבי ר' ישמעאל אין ושחט אלא ומשך, הנה כשם שמתפקידו של השו"ב הוא — בגשמיות — למשוך בשר הבהמה והעוף ממדריגת בעל חי שיוכל להיות דם ובשר כבשר המדבר, הנה יצליח ג"כ למשוך להחיות את נפש הבהמית, הן שלו והן של אחרים, שתתבטל ותתכלל בנפש האלקית הנקרא א' דם אדמה לעליון . . .

(ממכתב י"ח תמוז, תשי"ב)

. . . נהניתי מההתעניינות שלו במצב ענין השו"ב במחנו, אף שנצטערתי במאד, על המאורעות והענינים שלא כדבעי, שמזכירם במכתבו. וכנראה שכוונתו בזה הוא לשו"ע. ובטח ימים אלו תהי' הזדמנות לדבר עם עוד אחדים מאנ"ש אשר יכולים להתערב בזה, ותקותי שיעלה סו"ס לתקן את המצב לאט לאט. מובן מעצמו שלא אזכיר שההודעה הראשונה באה מכת"ר שי'. והשי"ת יזכהו להצליח בלימוד ובמלאכת הקדש בלי שום מכשול ח"ו. וידוע ג"כ הפירוש במרז"ל אין ושחט אלא ומשך, שהוא, כמו שע"פ פשוט, ענין השחיטה היא להכשיר את בשר הבהמה והעוף להעלותם ממדריגת חי למדריגת מדבר (כיון שנעשה דם ובשר של האדם) הרי יֵעָשה ג"כ ענין זה ברוחניות, להמשיך ולהעלות את הנפש הבהמית למדריגת אדם שהוא מל' אדמה לעליון, וכמ"ש בשל"ה דף ז' ע"ב, והוא בס' עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי חלק ב' סימן ל"ג.

(ממכתב ז' אלול תשי"ב)

. . . טוב הדבר אשר התדברו בענין השו"ב אשר אלו שהתאמנו ושלא התאמנו עדיין כראוי במלאכת הקדש זו — הן בעצם העבודה והן בידיעת ההלכות על בוריים. הנה יחזרו וימשיכו הלימוד בזה — אף שכבר מהם שממלאים משרות זביחה — שרבני אנ"ש ישגיחו ע"ז וידוע הדבר אשר נוסף על ידיעת ההלכות ואומנות הזביחה הנה עיקר הדבר היראת שמים שדורשים משו"ב עוד יותר מרב, ונזכה להמיועד יום בוא השוחט הגדול הוא הקב"ה כמרז"ל (סוכה נב, א) ואתענג לשמוע בשורות טובות מכלם שיחי' בגשמיות, ואשר כולם כאחד ממלאים ומרגישים תפקידם אשר הם נשיהם ובניהם ובנותיהם כולם אחוזים וקשורים בנשיא הדור הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר ראש ומוחין של דור זה ואשר הם כולם הם חלק מקומת דור זה. והרי בטוח הדבר אשר הראש מבטיח אשר כל החלק (לא רק מילוי של אחד מצרכיו הפרטים) הרוחני וה־גשמי גם יחד . . .

(ממכתב ז' אדר א', תשי"א)

ניסן

. . . ולסיים מענין החדש *:

אמרז"ל (ר"ה י, ב) תניא רא"א כו' בתשרי עתידין להגאל ריי"א כו' בניסן עתידין להגאל (ועיי"ש כז, א בתוס' סד"ה כמאן) ומפרש טעמייהו דר"א יליף שופר משופר דר"ה, תקעו בחדש שופר. ולר"י יליף מליל שימורים, הנאמר ביצי"מ, ליל המשומר ובא מויימ"ב.

וי"ל דפלוגתתם בגאולה לעניו הזמן, מתאמת לפלוגתתם בגאולה במצב נפש בנ"י אז בקיום התומ"צ והוא בסנה' (צז, ב) דרא"א דישראל נגאלין ע"י שמעצמן עושין תשובה — שזהו ג"כ רמז שופר דר"ה, וכמו שהאריך הרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ד, ובכלל הוא ענין חדש תשרי וכמרז"ל (ויק"ר פכ"ט) תקעו בחדש שופר אם שפרתם מעשיכם כו' במאונים לעלות כו' תשרי, תשרי ותשבוק ותכפר על חובי עמך.

וריי"א דאפי' אין עושין תשובה מעצמן נגאלין, כי הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן כו' ומחזירן למוטב — והוא כמו ביצי"מ שנגאלו בזכות קבלת התורה (שמ"ר פ"ב) ואמרז"ל (שבת פ"ח, א) שכפה עליהם הקב"ה כו' מכאן מודעה כו'.

וי"ל דזהו דיוק הל' בר"ה (שם) משומר ובא מששת ימי בראשית שג' תיבות אלו הם לכאורה שפת יתר, אלא שהוא לרמז שאינו תלוי בעבודת האדם מצ"ע.

ויש להעיר ממש"נ אלה תולדות השוה"א בהבראם גו' ואדם אין גו' ואמרז"ל (ב"ר פי"ג) ואדם אין להעביד את הבריות להקב"ה.

והנה בכ"ז חילוק גדול מאז ועד עתה, כי במ"ת עדיין לא היו מצווין, ולכן יש להם טענת אונס ומודעה רבה, משא"כ עתה דמצווין, הנה גם כשבאה התשובה ע"י מלך קשה, כיון שהוא ע"י שהקב"ה מעמידו עליהן, ע"ז אמרו דבודאי בלב שלם עושה, וכמו שביאר הרמב"ם (הל' גרושין פ"ב ה"כ) הטעם: מי שתקפו יצה"ר לבטל מצוה כו' והוכה עד שעשה כו' אין זה אנוס כו' מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות כו'.

(ממכתב יום א' ו' לחודש ניסן תשנ"ה)

---

*) ראה עד"ז בלקו"ש ח"ד ס"ע 1292 ואילך. המו"ל.

ב"ה, ערב שבת קדש מברכים,
פרשת החודש, ה'תשל"ה
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דער יערלעכער מסיבה פון די „נציבי הישיבה" תומכי־תמימים ליובאַוויטש אין מאַנטרעאַל,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס איז פאַראַן אַ ספּעציעלע באַדייטונג און שייכות אין דעם וואָס די יערלעכע מסיבה קומט הייַאָר פאַר ערב ראש חודש ניסן, דער „תודש הגאולה".

אונזערע חכמים זכרונם לברכה זאָגן, אַז פונקט ווי די אידן זיינען אויסגעלייזט געווארן פון מצרים אין חודש ניסן, אַזוי וועלן די אידן אין ניסן אויך אויסגעלייזט ווערן פון איצטיגען גלות. (בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל).

דערמיט האָבן אונזערע חכמים אָנגעדייטעט, אַז ניט נאָר איז די צוקונפט פון אונזער פאָלק פאַרבונדן מיט אונזער פאַרגאַנגענהייט, נאָר אויך אַז די זעלבע באַדינגונגען וועלכע האָבן געדינט אַלס יסוד פאַר דער גאולה פון גלות מצרים, זיינען דער יסוד אויך פון דער צוקינפטיגער גאולה.

די תורה דערציילט אונז, אַז ניט געקוקט אויף פרעה'ס גרויזאַמע גזירות, געצילט הויפּטזעכלעך געגען די אידישע קינדער, האָט משה רבינו געקענט דערקלערן: „מיט אונזערע יונגע און אַלטע וועלן מיר אַרויסגיין, מיט אונזערע זין און טעכטער" (בנערינו ובזקנינו נלך, בבנינו ובבנותינו, גו'). אַזוי אויך דערציילן אונז די חכמים ז"ל, אַז בּאַ די נסים פון קריעת ים־סוף זיינען די קינדער געווען די ערשטע וועלכע האָבן דערקענט ג־ט (הם הכירוהו תחילה) אויסרופנדיג: „דאָס איז מיין ג־ט!" (זה א־לי!)

דאָס איז געווען דער פּועל־יוצא דערפון וואָס אידישע עלטערן, אַפילו אין אַנבליק פון אַלע גזירות און רדיפות, האָבן זיך מוסר־נפש געווען אויפצוהאַדעווען אַ דור קינדער וועלכע זאָלן וויסן פון דעם אויבערשטן און זיין דורכגעדרונגען מיט אהבת־השם און אהבת ישראל און וועלכע וועלן זיין גרייט און דורשטיג צו גיין מקבל זיין די תורה און מצוות ביים באַרג סיני. דאַרף דאָך אַזוי זיין און אין אַפיל גרעסערע מאָס וועט מען קען עס טאָן פריי אָפען און מיט שטאָלץ.

די יערלעכע מסיבה ערב ראש חודש ניסן וועט זיכער זיין אַ צייטיגע געלעגענהייט אַרייַנצוטראַכטן זיך וועגן דער לעבנסנויטוועניקייט צו פאַר־

שטאַרקען תורה-חינוך בכלל אוּן די ישיבה תומכי תמימים בפרט. אוּן זיכער זועט מען אויך טיפער אָפשאַצן דעם גרויסן זכות וואָס מ׳פאַרדינט דורך שטיצן דעם דאָזיגען גרויסן תורה־מוסד, סיי אין אַ פּערזענלעכן אופן — אַלס אַ קוואַל פון ברכות פאַר די שטיצער אוּן זייערע פאַמיליעס שיחיו, אוּן אויך פאַר דעם כלל ישראל — דורך מקרב זיין די פאַרווירקלעכונג פון דער נבואה: כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות — „ווי אין די טעג פון דיין אַרויסגיין פון לאַנד מצרים, וועל איך דיר וייזן וואונדער", דורך משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

. . . וזכות התעסקותו בישיבת הערב ובכלל בהפצת המעינות תעמוד לו מתאים להבטחה ברורה מכ״ק רבנו הזקן, שנעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ומתחזקת הבטחה זו ע״י סגולת ימים אלו, שכל החדש הוא בבחי׳ ראש החדש כמובא בשל״ה ונתבאר בדא״ח, וכללות החדש הוא חדש הגאולה והנסים מכל ענינים המבלבלים מעלימים ומסתירים, וחירות אמיתי ה״ה הקשורה בתורתנו, ובפרט פנימיות התורה, השייכת יותר לאותיות החקיקה חרות על הלוחות, ויה״ר שיראה כל זה במוחש ממש, ויבשר טוב בכל הענינים הן הכללים והן הפרטים . . .

(ממכתב י״ג ניסן, תש״ז)

ב׳ ניסן

. . . שני ענינים ביום ב׳ ניסן: א) יום ההילולא של כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, ובמילא: ב) יום בו נעשה בנו יחידו הוא כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע הכ״מ — נשיא ומנהיג דורנו.

והנה בכל שנה ושנה מתעוררים הענינים בזמניהם שלהם[1]. ודעת לנבון נקל אשר ויהי בשלושים שנה שעברו עד עתה, שלושים ב׳ ניסן (תר״פ—תש״ט), הנה עלה עלה, בעילוי אחר עילוי, שלושים מעלות[2]. ומבואר ע״פ דברי רז״ל, אשר גם אחרי ההסתלקות הרי צדיקים ילכו מחיל אל חיל, וצדיקא דאתפטר דאשתכח בכולהו עלמין, וגם בעולם הזה, יתיר מבחיוהי, לכן גם השפעותיו לכל השייכים אליו מתעלות יותר ויותר. וכדי שיתקבלו בפנימיות צריכים גם ה„כלים״ של השייכים אליו להיות מזוככים יותר.

ובפרט לתקופת השנה, ביום ב׳ ניסן הבע״ל, על כל אחד ואחד מהשייכים לכ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ לחזק ההתקשרות שלו אליו, ע״פ הדרכים אשר הורנו במכתביו שיחותיו ואמרותיו, ביתר שאת ויתר עז,

ולהתבונן ולקבוע במוחו ולבו אשר לא עזב ח״ו הרועה, הוא נשיאנו כ״ק מו״ח אדמו״ר הכ״מ, את צאן מרעיתו וגם עתה עומד הוא ומשמש בקודש להגן עליהם ולהשפיע להם את כל הנצרך להם בגשמיות וברוחניות . . .

(ממכתב כ״ח אדר השי״ת)

---

1) ראה רמב״ם הל׳ מלכים פ״א ה״ז: שהמלכות ירושה כו׳ ולא המלכות בלבד אלא כל השרשות. — ובספרי (דברים יז, כ) איתא: כל פרנסי ישראל.

2) ולא רק ברוחניות בלבד, אלא גם בטבעיות ובשמיות הדברים מתעוררים לתקופת השנה. וכמובא בדא״ח הרא׳ ממשנה סט״ב דנטין: בודקין את היין . . ובהוצאת סמדר כו׳.

3) ראה קיצורים והערות לתניא לאדמו״ר הצ״צ ע׳ עו: מל׳ נקנית בשלושים מעלות ביחזקאל ויהי בשלושים שנה כו׳ עי״ש. ולהעיר מזח״ג רמו, ב. עבודת הקודש ח״ד פי״ט.



. . . מוסג״פ הקונטרס לשני בניסן הבע״ל* והוא לזכות בו את הרבים, ובטח זיכה אותם גם בקונטרס פורים הנשלח מכבר, וזכות הרבים תלוי בו.

ועל דרך המבואר במאמר שבקונטרס פי״ט, אשר „מסירת האוצר הוא ע״י שרים ופקידים דוקא, אבל הכוונה פנימית הם אנשי החיל אשר בהם ועל ידם בא הנצחון בפועל״.

---

*) קונ׳ עו. נדפס בסה״מ תש״י. המו״ל.

ונוסף בעניננו, אשר מלבד זה שהשר מוסר האוצר לאנשי החיל, הרי גם הוא בעצמו יכול וצריך להיות איש חיל.

כי הנה במשל הם שני אנשים נפרדים, ועוד יותר מזה, שהם גם בסוגים שונים, שר — (מצד עצמו ג"כ מסוגל לזה) ופקיד (נתעלה ע"י התמנות) — או איש חיל,

אבל בנמשל — וע"פ מש"כ שם פ"ב — אפשר שאיש אחד יהי' שר ופקיד וגם איש חיל פשוט ולא עוד אלא שמוכרח הדבר, אשר כל אחד ואחת מבנ"י הנה סוף סוף יגיעו לזה שיהיו בהם שתי התכונות גם יחד, הן דשר ופקיד (הבנה והתפשטות), הן דאיש חיל (קבלת עול וביטול), וכמבואר הענין בכ"מ.

ואל יאמר אדם איך אפשרי הדבר וזהו שני הפכים בנושא אחד,

כי כשם שהבורא הרי במקום גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו, הנה גם בנברא נפסק הדין אשר במקום ההתנשאות היותר גדולה — מלך — ולפי ערך ההתנשאות צריך להיות תכלית הביטול. וכלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ב ה"ו): כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול וחייב הכל בכבודו, כך ציוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל כר.

וארז"ל (ברכות לד.) הדיוט כורע תחילה וסוף כה"ג תחלת כל ברכה המלך כיון שכרע שוב אינו זוקף.

ובמוחש, גם לעיני בשר, נראה זאת בנשיאי החסידות. מן הבעל שם טוב ורבנו הזקן מנהיגי עם ישראל המייסדים תורת החסידות הכללית ותורת חסידות חב"ד ומפיצים אותם, וביחד עם זה משתדלים בגמילות חסדים בממונם בגופם ובנפשם גם עם אנשים פשוטים — ועד נשיא דורנו, הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, המפיץ מעינות תורת החסידות חוצה ביתר שאת וביתר עז, ומתענין ומשתדל ומתעסק בטובת קטן וקטנה בישראל.

ודוגמת מה שהנשיאים עושים, מצווים ודורשים מאת כל אחד ואחת מהשייכים אליהם לעשות: להיות שר ופקיד, — להתעמק בתורת החסידות ולהפיצה, ולהשפיע על סביבתו בחזוק התורה והיהדות — וביחד עם זה להיות איש חיל, איש המעשה בענינים של קבלת עול בפועל.

וביום ב' ניסן, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ויום הכנסו בנשיאות של כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, הוא הוא היום המסוגל לכל אחד ואחת לקבל על עצמו ועצמה ללכת בדרכיהם אשר הורו, בקבלה בר קיימא, על כל השנה כולה. וע"פ הבטחת הנשיאים, בכתב ובעל פה, הרי זה כלי לקבל ברכתם בגשמיות וברוחניות.

(ממכתב כ"ה אדר, תש"י)

מוסג"פ הקונטרס ליום ב' ניסן הבע"ל *, יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, ובטח יזכה בו את הרבים ללמוד בו, וביחוד ביום השבת קודש פ' החודש ר"ח ניסן, ולמחרתו ביום ההילולא. כי כאמור בשיחה הנדפסת בקונטרס זה,

תלמידי בעל ההילולא, בניהם ובני בניהם, יש בהם כחו — כח המלמד את בן חברו תורה, ובמילא ישנה עליהם אחריות אל המלמד, בעל ההילולא. ולא עוד אלא גם

אלו שרק ראו אותו — גם בהם יש כחו, כח המלמד. ואפילו

אלו שלא ראו אותו, כחו זה בהם — על ידי כח המשלח, אשר על ידי כח זה שלוחו של אדם נעשה כמותו.

וכמה דרגות בזה:

נתינת רשות וכח לשליח לעשות כמותו של המשלח, אבל העשי' עשית השליח היא, כי השליח מציאות בפני עצמו הוא בכל ענייניו, אלא שהוא רוצה למלאות את השליחות.

נתינת כח מהמשלח לשליח לעשות, עד שהעשי' עשית המשלח היא, כי אין פעולות השליח (בענין השליחות) מציאות בפ"ע, ואינם אלא כח המשלח.

נתינת כח מהמשלח וביטול השליח להמשלח, עד שהשליח עצמו אינו אלא המשלח.

וכל אחד ואחד הנהו אחד מסוגים הנ"ל ואחריות המתאמת לסוג זה עליו.

ובהתאם לדברי כ"ק מו"ח אדמו"ר בסיום שיחתו הנ"ל, הנה „מען דאַרף וויסן די כחות וואָס מיר האָבען, און דער אויבערשטער זאָל העלפן" להביא את הכחות לידי פועל, ולהגיע להתכלית — להעשות, כדרישת בעל ההילולא, נר המאיר בכל הפרטים המבוארים בהקדמת הקונטרס **.

(ממכתב כ"ה אד"ש, התיש"א)

---

*) קונ' צ. נדפס בסה"מ תשי"א. המו"ל.

אלו שרק ראו: ראה עירובין יג, ב. וביר'שלמי ביצה פ"ה ה"ב: שלא זכיתי לאורייתא אלא בגין שראיתי כו'.

וכמה דרגות בזה: מתאים ליש ובטל או בטל במציאות. מדות נה"ב בבינוני (רק אתכפיין. תניא פל"ה), חב"ד שלו (שם פל"ז). צדיק. — דוגמאות בנגלה יעויין גטין כט, ב. קדושין מג, א. ועוד. וראה לקח טוב למהר"י ענגיל כלל א בארוכה.

**) ראה מכתב הבא. המו"ל.

. . . ידוע פתגם בעל ההילולא שאמר על תלמידיו, אשר תפקידם הוא להיות "נרות להאיר".

דברי צדיקים בכלל, וביחוד דברי נשיאי ישראל אודות תלמידיהם והמקושרים אליהם — מדויקים המה, ובפרטיהם גם כן. וגם בהתואר "נרות להאיר" — כן הוא, אשר מורה דרך הוא למקושריו בכמה וכמה ענינים עקריים.

ואחדים מהם:

כמה תכונות בנר המאיר: הנר עצמו הוא מקור לאור — מאור, אף כי זעיר אנפין.

כלול הנר משמן ופתילה — וענינם בנמשל: שמן — תורה ומצות[1]. פתילה — האדם, היינו הגוף[2], יותר נכון חלק נשמתו נפש דאיהי שתופא דגופא[3], ובפנימיות יותר — נפש האלקית המלובשת בנפש הבהמית[4].

כשמדליקין הפתילה והיא והשמן מתאחדין זו עם זה, מאיר הנר בהרבה מאורות[5]. וכללותם שני[6] מיני אור: בהורא אוכמא ונהורא חיורא — העלאה והמשכה.

ומעלה יתירה באור הנר, אשר דוקא הוא יפה לבדיקה וחיפוש במחבואות בחורים וסדקים — חופש הוא כל חדרי בטן[7].

כל ענינים אלו בהנמשל — מובנים ומבוארים הם למדי.

ועשי' לעילא — אשר על ידי קיום כל הנ"ל כפי הוראות בעל ההילולא, מאיר הנר את חלק העולם השייך לו ועל אחת כמה וכמה את הנה"ב ונפה"א שלו — אשר זהו תכלית ירידת הנשמה לעוה"ז ובזה תלוי תכלית ימות המשיח ותחיית המתים[8], שיהי' במהרה בימינו, אמן.

(ממכתב כ"ה אד"ש, ה' תיש"א)

---

1) זח"ג קפ"ז, א. וראה תניא פל"ה ואילך.
2) זוהר ותניא שם. וראה ג"כ בראשית רבה פס"ב, ב.
3) תקונים בהקדמה יד, ב. שם תי' כא (מט, ב).
4) תורה אור ד"ה ת"ר מצות נ"ח פ"ה. ועי"ב"כ שם רד"ה כי אתה נרי. ובכ"מ.
5) ברכות נב, ב. תיקונים ת"ז (נ, א). זח"א מא, ב. זח"ב רטז, א. ובכ"מ.
6) זח"א נא, רע"א. ובתורה אור שם בארוכה.
7) שו"ע רבנו הזקן ר"ס תל"ב. פסחים ח, א.
8) ראה תניא פל"ז בארוכה.

. . . ידוע פתגם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אז תמימים זיינען נרות להאיר, ומשמע מסתימת דברים אלו שזהו מהותם, ומזה למדנו כמה דברים, ושנים מהם: א) המדליק נר מנר אינו חסר עי"ז בנר שממנו הדליקו, ב) כיון שתפקיד נר זה הוא להאיר, וממלא תפקידו שמאיר, הרי זה עילוי שלו היותר גדול שיכול להיות, שממלא מצות הבורא אשר עי"ז מתחבר אתו, שזה פירוש מצוה — צוותא וחיבור, וכמבואר בדא"ח בכמה מקומות . . .

(ממכתב ח' אלול, השי"ת)

ב"ה, כ"ז אדר, תשכ"ד
ברוקלין, נ. י.

צו דער יערלעכער מסיבה פון די
„נציבי הישיבה" תומכי תמימים
ליובאַוויטש אין מאַנטרעאל,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

די יערלעכע מסיבה קומט היי-יאָר פאָר באַלד נאָך דעם יאָרצייט פון כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, דער גרינדער פון דער ערשטער ישיבה „תומכי־תמימים" אין ליובאַוויטש, צוזאַמען מיט זיין זון, מיין שוועער כ"ק אדמו"ר נ"ע, דער מיט-גרינדער און מנהל פועל פון דער ישיבה אין ליובאַוויטש און דער גרינדער פון דער ליובאַוויטשער ישיבה אין מאַנטרעאל.

איינע פון די אַנווייזונגען פון דעם בעל־ההילולא, וואָס איז ספּעציעל וויכטיג פאָר אונזער צייט, איז:

אין דער איצטיגער צייט, קען מען ניט, און מען טאָר ניט, מאַכן חשבונות וואָס עס לאָזט זיך אַפּטאָן און וואָס ניט; נאָר דאָס וואָס עס פאַדערט אן אויסבעסערונג — מוז מען זיך גלייך פארנעמען דערמיט מיט אַנגעשטרענגטע כוחות, און דאַן העלפט דער אויבערשטער.

(קונטרס ומעין, ע' 22)

די דאָזיגע הוראה איז באַזונדערס נוגע דעם געביט פון חינוך. אויב מיט יאָרן צוריק האָט מען נאָך געקענט טראכטן אין געוויסע פאראנטוואָרטלעכע קרייזן, וואָס מען קען און וואָס מען קען ניט פאַרלאַנגען פון דעם נייעם דור, און ווי אַזוי „צוצוציען" זיי אד"נ. איז אַבער איצט גאַנץ קלאָר, אַז דער איינציגער צוגאַנג צו חינוך איז אַוועקצושטעלן דעם חינוך אויף די פעסטע יסודות פון תורה און מצוות, אַן פשרות און אַן פאַרוואַסערונגען, נאָר מיט

דעם ענטגילטיגען באַשלוס, אַז מ׳דאַרף אוּן מ׳מוז אין דעם טאָן מיט אַנ-געשטרענגטע כוחות. דאָן איז מען געזיכערט, אַז מען פירט אויס מיט ג־ט׳ס הילף אין דער פולסטער מאָס.

בפרט אַז אונזער דור שרעקט זיך ניט פאַר אַן אַרויספאַדערונג („טשאַלענדזש") אוּן איז שטענדיג מער גרייט אויפצונעמען דעם פולן אמת ווי אַ האַלבן־אמת, אַדער אַ פערטל־אמת.

אוּן דאָס איז דער צוגאַנג פון „תומכי־תמימים", וואָס דער נאָמען אַליין ווייזט שוין אויף תורת ה׳ תמימה — די ג־טלעכע תורה, סיי נגלה דתורה אוּן סיי פנימיות התורה, תורת החסידות — איז איינע אוּן אַ גאַנצע; אוּן די תלמידים תמימים — זיינען גאַנצע, גאַנצע אין זייערע השקפה אוּן גאַנצע אין זייערע הנהגה.

די הצלחה, בעזרת ה׳, פון דער ליובאַוויטשער ישיבה תומכי־תמימים אין מאַנטרעאל האָט באַשטעטיגט ווי ריכטיג דער צוגאַנג איז. עס איז צו האָפן, אַז די חשובע בעלי־בתים, וועלכע האָבן דערמעגלעכט דעם כסדר׳דיגען וואוקס, אין כמות אוּן אין איכות, פון דער ישיבה אין פאַרלויף פון די אַלע יאָרן, וועלן אויך ווייטער אַנשטרענגען אַלע כוחות צו דערהאַלטן אוּן נאָך מער אויסברייטערן אַלע טעטיקייטן פון דער ישיבה. דער זכות פון החזקת התורה אוּן הפצת התורה והמצוות וועט זיכער אַלעמען ביישטיין, יעדן איינעם אוּן אייגער שי׳, אין אַלץ וואָס מען נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות

צ ו

. . . האם צריך לברך ברכת הגומל — הנוסע באוירון.

ולדעתי תלוי זה בשתי השיטות, האם הד' שמעו חכמים שחייבים להודות, בדוקא הוא או גם מעין ד' אלו. ופסק רבנו הזקן בסדר ברכת הנהנין שלו פרק יג סעיף ז', דנהגו כדיעה אחרונה, והוא הדין בנדון דידן.

ולהערה בעלמא להוסיף דאפילו לדיעה הראשונה, אוירון הנוסע מעבר לים ה"ה ג"כ בסוג יורדי הים דמאי נפק"מ, ואף שישנה שמועה שגדול א' דייק הלשון יורדי הים, משא"כ בנסיעה מעל לים, אין אנו אחראים לשמועות, ובפרט לדעת אלו (הובאו בשד"ח כללי הפוסקים כלל טז ס"נ) שאין לנו ללמוד מהכתובים דרשות שלא הוזכרו ברז"ל. אף שכמובן יש לחלק קצת בין סכנת הים בהנוגע לאני' הנמצאת בין הגלים משא"כ באוירון הנמצא באויר, וכנ"ל כ"ז לפלפולא שהרי נהגו לברך גם מעין ד' החייבים שבכתוב.

ומענין לענין באותו ענין: האם צריך להתפלל תפלת הדרך בנסיעה באוירון, ובשם הגאון הרוגאצבי לשלילה, כיון דלא איקרי דרך (חולין קלט, ב. הובא באישים ושיטות להרה"ג וכו' זוין שי' ע' צז). וצע"ג — כיון שלכאורה בתפלה זו לא הענין "דרך" העיקר, כ"א העקירה ממקומו וההליכה שלא בעיר, באופן שאפ"ל אויב וכו' "מקום סכנה".

ועוד שברובא דרובא צ"ל הולך בדרך עד שמגיע לאוירון (וכן בהגיעו למחוז חפצו) — אלא שלולא הנסיעה באוירון, כ"א הי' חוזר לביתו ממקום נסיעת האוירון, דבר רגיל הוא וכו', משא"כ כשנוסע אח"כ באיזה אופן שיהי', יש לברך על הדרך עד להאוירון. ואכ"מ.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

הוספה לאחר זמן:

זה עתה ראיתי בס' טהרת יו"ט ח"ח (עצ"ז ואילך) ובשו"ת ציץ אליעזר ח"א סי"ד כמה דעות בזה.

י"א ניסן

אמן כן יהי רצון. וכבר מילתייהו אמורה, וכל המברך מתברך בברכתו של הקב"ה שתוספתו מרובה על העיקר,

ובענין שהזמן גרמא — זאלן זיין די הכנות צו פסח, חג המצות חג הפסח, זמן חירותינו, אין אַן אופן פון חירות, חירות אמתית, חג הגאולה.

און פון דער גאולה צו דער גאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

וואס בניסן נגאלו ובניסן (דידן) עתידין להגאל בעגלא דידן ובקרוב ממש.

חג כשר ושמח.

(ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי', שברכו אותו — י"א ניסן ה'תשל"ו, אחרי תפלת מנחה)

. . . וברך לקחתי ואשיבנו, שיתברך בברכתו של הקב"ה, שתוספתה מרובה על העיקר וכמ"ש ואברכה מברכך.

ובפרט בסגולת ימים אלו דזמן חירותנו, יהי רצון שיושפע חירות אמיתית, חירות מדאגות בגשם ומדאגות ברוח — מכל דבר המעכב עבודת ה' בשמחה ובטוב לבב

ולהמשיך מחירות ומשמחה זו בימי כל השנה,

ובפרט שעבודת השם, כמצווה עלינו בתורתנו תורת חיים, הרי היא בכל עניני האדם ובמשך כל היום וכל הלילה, וכמו שנאמר בכל דרכיך דעהו, ועיין רפ"ה מח"פ להרמב"ם.

(ממכתב ח"י ניסן, תש"ז)

שבת הגדול

ב"ה, עש"ק הגדול, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ. י.

לנשי ובנות ישראל
בכל מקום שהן,
ה' עליהן תחייגה

ברכה ושלום!

במענה לשאלת רבות —

כיון שהשבת הבא הוא שבת הגדול, מובן שגם הערב-שבת גדול הוא, בכל עניניו — כולל גם סיומו וחותמו: הדלקת נר שבת קודש,

ואדרבא עיקר הוא, שהרי הוא שייך וקשור וסיבה לכל התורה ומצותי', וכמחז"ל, ע"פ מש"נ כי נר מצוה ותורה אור,

ולכן בודאי שכל המשתדלים והמשתדלות במבצע נש"ק — ישתדלו בו בקשר לשבת הגדול זה ביתר שאת וביתר עז,

וכן בקשר לנרות יו"ט הבא לאחר זה, כמובן.

והשי"ת יאיר מזלן של כאו"א בכל המצטרך להן, לבני ביתן ולהוריהן — שליט"א.

ומענינא דיומא

תתברכנה, בתוככי כלל ישראל, בחג הפסח כשר ושמח.

בברכת הצלחה גדולה בכל האמור
ולחג הפסח כשר ושמח

חג הפסח

. . . ידוע ענין יציאת אבותינו ממצרים, אשר אז היתה יציאתם מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה[1], התחלת היציאה או היציאה לגמרי[2], שלכן למדו רז"ל דיני גרות משם. מובן, אשר זה מורה גם כן על מצבם הרוחני שהרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי . . רק מגמתם וחפצם היתה לצאת נפשם האלהית מגלות הס"א היא טומאת מצרים ולדבקה בו ית'[3].

וכן הוא בכל יום ויום, שחייב אדם לראות עצמו כאלו יצא היום ממצרים — וכמובא במאמר שבקונטרס* — וביחוד בימי הפסח

שעניני כל חג ומועד מתעוררים בכל שנה ושנה בזמניהם שלהם כידוע[4].

צריך כל או"א, ובפרט אלו שלא הגיעו עדיין למעלה ממדרי' הבינונים שהיא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך

להוציא ולהעלות את נפשם האלקית מגלות הגוף ונפש הבהמית, ואדרבה להעלות הנפה"א על הגוף ונפה"ב מעלה מעלה, ולדבקה בו ית' ע"י תורה ומצות שלומד ומקיים.

ונשתנו למעליותא[5] כל ימי הפסח (וכ"ש ליל א' דפסח) משאר ימות השנה וגם משארי היו"ט, כי אז ניזונים ישראל מאכילת מצה, שבה מעין בחי' מהות גדלות אבא[6], מהות האלקות, היינו שגופו הגשמי מתקשר בו חיות נפשו שיחי' גם חיים גשמיים מאכילת מזון שבו הוא מהות האלקות, ולכן מלבד שפועל בנפה"א פועל בנפה"ב שהוא היצה"ר שלא יסית כ"כ ושיתחיל להתברר ויניח הנפה"א להאמין באמונה שלימה גם במה שאינו משיג ע"פ השכל.

* * *

---

1) רש"י ד"ה באבותינו יבמות מו, א.
2) ראה פי' ר' נתנאל בתוספות ישנים שם מו, ב.
3) תניא פל"א.
4) ידועה הראי' ע"ז ממשנה ספ"ג דנטין: בודקים את היין . . ובהוצאת סמדר כו'.
5) ראה המשך וככה תרל"ז פ"ס.
6) בארוכה ענינם ראה שער האמונה לאדמו"ר האמצעי.
*) קונ' צא. נדפס בסה"מ תשי"א. המו"ל.

ובלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיחתו שבקונטרס: עס איז דאָך טייער די שעות!

(ממכתב יא ניסן, ה'תיש"א)

. . . בשיחת אחרון של פסח המודפסת בסוף קונטרס זה* מכריז כ"ק מו"ח אדמו"ר, על דבר ההכרחיות לטהר את האויר, על ידי אותיות התורה, כי באויר תלוי' בריאותו של האדם. באויר של תורה ומצות — החיים בריאים הם. באויר של כפירה, ר"ל — ישנה סכנה [1] של חולי המתדבק מכמה סוגים. עכ"ל.

אם באיש הבריא כך, על אחת כמה וכמה באיש החלוש. וגדולה הסכנה עוד יותר בחולה אף אם רק בחולי קל, ומכל שכן בחולי שיש בו סכנה.

ארז"ל [2] חולי זה יצר הרע, אשר רק לעתיד לבוא [3] הקב"ה שוחטו, והוא המקור לחולה שיש בו סכנה — תאות איסור — ולחולה שאין בו סכנה — תאות היתר [4].

ומזכיר ומעורר ביחוד עד"ז — ענין יציאת מצרים, אכילת מצה ואיסור חמץ בפסח, אשר ברח העם, כי הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו בחלל השמאלי [5] (כי לא פסקה זוהמתן עד מתן תורה ובחטא העגל חזרה [6]) ודמי ישראל אז, לבר יחידאי דמלכא דחלש, דאמרו ייכול מיכלא דאסוותא ולא ישתכח מיכלא ומזונא אחרא בביתא [7].

ובמילא גם הכרח נחיצות טהרת האויר נזכר ומתעוררים על זה בתוקף,

---

*) קונטרס קב. המו"ל.

1) להעיר מרמב"ם הל' דעות רפ"ו.

2) ויקרא רבה פט"ז, ח. וראה סידור שמו"ע דחול ד"ה מי כמוך. ד"ה ויחל משה להצ"צ (נדפס בס' דרך מצותיך ח"ב*). קונטרס עץ החיים פ"ג.

3) סוכה נב, א. וצדיקים שאין להם יצה"ר — מועטים הם, וכמו שנתבאר בתניא פ"א וי"ד.

4) יעויין המשך וככה — תרל"ז פס"ב.

5) תניא פל"א.

6) כן הוא בזהר ח"א נב, ב. קכו, ב. שם ח"ג קצג ב ועוד. ומה דמשמע בשבת (קמו, א) ובע"ז (כב, ב) דלא חזרה וכן הוא בזח"ג (יד, ב) — מבואר בניצוצי אורות שם דלא כל הזוהמא חזרה. ועיין ג"כ חדא"ג מהרש"א יבמות קג, ב. תורה אור משפטים רד"ה ויראו גו' לבנת הספיר. ואכמ"ל.

7) זהר ח"ב קפג, ב ובמקדש מלך שם.

---

*) נדפס ג"כ באוה"ת תשא ע' ב'י ואילך. המו"ל.

טהרה על ידי מחשבה, ודבור באותיות החומש, תהלים משניות ותניא — כמבואר בארוכה בהשיחה.

ועל ידי כל זה מקרבין ג"כ קץ הגאולה, דאז חמץ לא יכיל לשלטאה ולנזקא לון לישראל, ויותר מזה — יצה"ר הנקרא חמץ נשרף בכח הארת המל' ; ואז יקויים היעוד : לא ס בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון כי הולך לפניכם הוי' — במהרה בימינו ממש.

(ממכתב יא ניסן, ה'תשי"ב)

---

8) ראה של"ה מס' פסחים דרוש שלישי. וככה הנ"ל בתחילתו.

. . . כותב אודות התעסקותו בשדה חינוך הכשר על טהרת הקדש נוסף על התעסקותו בתור מלמד בת"ת . . . הרי ערך ג"כ חוברות עזר ללימוד ספר ויקרא מיוסד על הנסיונות שהיו לו בעבודתו בקדש הנ"ל. והשי"ת יזכהו ויצליחו לקרב לבן של בני ישראל לאבינו שבשמים ברוח ישראל סבא לימוד התורה וקיום המצות מיוסדים על אהבת השם ויראת השם וגדול זכות זה להמשיך ברכות השי"ת לו ולב"ב שיחיו בהמצטרך להם. ומסוגלים להנ"ל ימים אלו דקודם חג המצות וימי חג המצות שהתחלתם הוא בהענין דוהגדת לבנך כל הארבעה בנים שכנגדם דברה תורה אשר סו"ס מקבצים אותם אל הסדר המתחיל בהא לחמא עניא ומסיימים בלשנה הבאה בירושלים (יראה שלם שלימות היראה כמבואר בכ"מ) ת"ו במהרה בימינו ע"י משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלמה.

(ממכתב ו' ניסן תשי"ד)

. . . בודאי מתכוננים למבצע חלוקת מצה שמורה, ולא כבכל שנה אלא בהוספה, שהרי נתרבה מספר אלה שמכירים בהם ונתוסף ג"כ בההתעוררות דלבן של ישראל, אשר גם בגלותא כשישנה היא — בכ"ז הלב ער להקב"ה ולגאולה, וגאולה ענינה לכל לראש מיצר הרע . . .

(ממכתב ו' ניסן, תשי"ז)

. . . נעם לי לקרות במכתבו אודות חלוקת השמורה, אף שלפלא קצת שלא חלקו כמות יותר גדולה. ואף שבפנימיות הדברים הכמות בכגון דא אינה נוגעת כ"כ, ובפרט בעניני פסח, אשר מרובה מדה טובה וכו' שהחמץ הוא

במשהו, ומזה מובן שאפילו משהו טוב מועיל. בכ"ז בהנוגע להסדרים, הרי השיעור הוא עכ"פ כזית, ובפרט כשהמקבל עדיין אינו יודע ע"ד האיכות הבלתי תלוי בכמות.

לפלא מ"ש שכיון שזהו בין הזמנים בישיבות לכן נתמעט מספר המש־תתפים בשיעורי דא"ח. כי הרי אדרבה, כשהוא בין הזמנים פנוים הם יותר, וביכולתם להרבות בשיעורים אלו, אם במקום דעד עתה או במקום שלשם נוסעים — ע"י שיקשרום שם עם אנשים המתאימים. והרי כמו דמשהו דימים אלו נוגע ביותר, שכן הוא בגשמיות מפני שכן הוא בענינים הרוחנים. במילא מובן עד כמה נוגע הנ"ל, היינו שינצלו ימי הפסח בלימוד המחזק את כח האמונה, ואף שלכאורה אין הענין נוגע עתה, בכ"ז יש עד"ז מזמן לזמן ביומא דפגרא וכו'. והדברים האמורים הנ"ל יכולים לשמש לימוד גם אז, אפילו קודם חג הפסח הבע"ל.

בודאי עושים הכנות הכי נמרצות ליום ל"ג בעומר הבע"ל, לנצלו במדה המקסימלית, ואעורר את אנ"ש להשתתף בהוצאות הכרוכות בזה במדה מסוימת.

(ממכתב ד' אייר, תשט"ז)

ב"ה, ערב שבת הגדול, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבו, ות"ח על הבשורה הטובה מפעולותיו למען אחינו בני ישראל שי' הנמצאים בבתי האסורים, בקשר עם מבצע משלוח מנות ומתנות לאביונים, ובחיזוק היהדות בכלל.

וגודל הזכות שבזה — בודאי לדכותי' אין צריך ביאור.

ואביע תקותי חזקה שהצלחתו בעבר תעודד אותו להרבות בפעולות כיוצא בהן בימים יבואו.

שהרי אחב"י יהודים הם בכל יום ובכל מקום, והיהדות היא העצם שלהם והחיות שלהם, לימוד התורה וקיום מצוותי' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מתאים להוראות השם בתורתו, תורת חיים, הוראה בחיי היום־יום.

והוראות אלו בתקפן הן בכל זמן ובכל מקום, גם לאלו הנמצאים בגלות בתוך גלות, הנמצאים בבית האסורים.

ושייכות מיוחדת להאמור — לימים אלו הסמוכים לחג המצות, שהוא

„זמן חרותנו" — על פי נוסח המקודש בתפלות ובברכות דמועד זה.

ומההוראות האמורות בקשר עם חג המצות היא ההדגשה „זמן חרותנו", שמזכירים וחוזרים על נוסח זה כמה פעמים בכל יום מימי הפסח. ולא עוד אלא שמקדימים לזה „מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון" —

אף שנמצאים אנו בגלות המר, אשר סיבת מציאות זו היא, בנוסח התפלה, „מפני חטאינו גלינו מארצנו". ואף על פי כן, גם בתוך הגלות, עת שמרצה החטא, אפשר ליהודי לחוג באמתיות „זמן חרותנו", חרות אמתית, בפרט בשטח הרוחני, שהוא עיקר מציאות ומהות האדם — מלשון „אדמה לעליון", ולא עוד אלא שחוגג הוא אותו מתוך שמחה וששון, כאמור לעיל.

ומן הכלל אל הפרט: אדם פרטי הנמצא בבית האסורים בתור עונש פרטי על חטאו הפרטי — גם בו כל הדברים אמורים כפשוטם וכמשמעם, כלומר, אשר יכול הוא להיות במצב של חרות רוחנית על ידי שיתקשר עם תורתנו ומצוותי', שהם הנותנים לאדם חרות אמתית — אפילו בשעה שבגופו כלוא הוא בבית האסורים. ולא עוד אלא שההתבוננות בזה יש בה לעורר שמחה אמתית, לקיים מה שנאמר „עבדו את ה' בשמחה".

על פי מאמר חכמינו ז"ל אשר מעשה הוא העיקר, הרי עיקר כוונת מכתבי זה — מבצעי פסח, להביאם למעשה בפועל, וביתר שאת וביתר עוז, לחוגים הכי רחבים של בני ובנות ישראל בכלל, ובפרט לאלו הנמצאים, לעת עתה, בבית האסורים,

אשר במדה גדולה וחשובה תלויים הם בעזרת הנמצאים מבחוץ, לאפשר להם לקיים מצוות חג הפסח — כולל ימי חול המועד — במילואן ומתוך שמחה.

ובודאי אשר בכל כגון זה ישנה ההבטחה יגעת ומצאת, ולא עוד אלא שבמדתו של הקב"ה, מדה כנגד מדה, הרי על ידי העזר המוגש במיוחד לאלו הנמצאים בגלות בתוך גלות, בבית האסורים, להעמידם במצב של חרות (במדה האפשרית, גם בתוך כותלי בית מאסרם),

ממשיכים ברכות ה' וכמה פעמים ככה — בגאולה הפרטית של כל אחד ואחת מאחינו בני ישראל העושים והמעשים במבצע זה, במדת חרות האפשרית בתוך הגלות,

ומגאולה הפרטית לגאולה הכללית — לקרב הגאולה האמתית והשלימה של כל אחינו עם בני ישראל בכל מקום שהם, על ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

בכבוד ובברכה להצלחה רבה במבצע פסח
ובכל האמור
ולחג הפסח כשר ושמח

/ מקום החתימה /

ב"ה, ראש חודש ניסן, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
אשר בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

דער נאָמען בלשון הקודש פון אַ יום־טוב, אָדער פון אַ פֿאַסירונג און אַ זאַך אין אַלגעמיין, וואָס איז געגעבן געוואָרן דורך תורה, אָדער איז באַשטימט געוואָרן דורך מנהג ישראל, וואָס אויך מנהג ישראל תורה היא — גיט אַרויס אַן עיקר־דיגען אינהאַלט פון דעם יום־טוב, אָדער פון דער זאַך, ווי ערקלערט אין מערערע ערטער.

דאָס זעלבע בנוגע דעם נאָמען חג הפסח — דער יום טוב פון דעם חודש, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

אין דעם פֿאַל איז דאָס נאָך מער אונטערשטראָכן דערמיט וואָס, אין תנ"ך, ווי אויך אין די תפילות וברכות ווערט דער יום טוב אָנגערופן "חג המצות"; און פונדעסטוועגן איז אָנגענומען און בעיקר פאַרשפרייט אומעטום, אַלס מנהג ישראל, דער נאָמען חג הפסח, פסח.

נעמענדיג אין אַכט, אַז דער יום טוב פסח איז דער "ראש לרגלים" — דער הויפּט פון אַלע ימים טובים, און דער חודש ניסן, אין וועלכן פסח

ראש חודש ניסן: חל ביום שחל בו (יום הא' ד)פסח, יום יצי"מ.

מנהג ישראל תורה היא: ראה תוד"ה נפסל מנחות כ, ב. ירושלמי יבמות רפי"ב. רמב"ם הל' ממרים פ"א ה"ב.

מערערע ערטער: ראה: תניא ח"ב פ"א: ופי' הבעש"ט כו'. אור תורה ס"פ בראשית. ועוד.

חג המצות: כן נקרא בכל התורה, ואנו קורין אותו פסח — כי השי"ת מספר שבחן של ישראל שלא התמהמהו ולא אמרו היאך נצא למדבר אנו מספרים שבחו של השי"ת אשר פסח גו' (קדושת לוי, פ' בא). וי"ל שהנהיגו השם חה"פ — וכר למקדש (עטרת זקנים), אבל ראה שמות (לד, כה): זבח חג הפסח — ובת"א שם (אלא שבתיב"ע (ולא משמע כן תע"י כיון שלא פירש כלום) שם: תרבי נכסת פיסחא*), ובת"י שם: יו"ט קדמיא דפסחא. ולהעיר דברמב"ם וכו' השם הוא "הלכות חמץ ומצה", אבל בטושו"ע וכו' — "הלכות פסח".

ראש לרגלים: ר"ה ד, א. וראה רש"י שם ד"ה רגל "הנכנס באחד בניסן".

---

*) אלא שצ"ע וחיפוש הזוהי גירסא הנכונה, שהרי כן מתרגם קרא "חלב חגי" (משפטים כג, יח) וכאן כתוב "זבח חג הפסח".

קומט פאַר און ער איז זיין צענטראַלער פונקט, איז „ראש חדשים" — דער הויפט פון אַלע חדשים — אונטערשטרייכט דאָס נאָך מער די באַדייטונג און אינהאַלט פון דעם נאָמען „פסח" פאַר אַלע ימים טובים און פאַר דעם גאַנצען יאָר.

ובפרט אַז מיר האָבן דעם אַנזאָג צו דערמאָנען יציאת מצרים, וואָס איז די נקודה פון זמן-חירותנו — פסח, יעדן טאָג, און סיי באַטאָג און סיי באַנאַכט.

איז פון דעם פאַרשטאַנדיג, אַז דער יום טוב און במילא אויך זיין נאָמען פסח איז פון גרויסער וויכטיקייט פאַר יעדן אידן און יעדן טאָג.

* * *

דער טייטש פון דעם וואָרט „פסח" איז, ווי עס ווערט געזאָגט אין תורה: ופסח הוי' — דער אויבערשטער וועט אַריבערשפרינגען,

און ווי דאָס ווערט נאָך דייטלעכער ערקלערט אין רש"י: פסח על שם הדילוג . . ואתם עשו כל עבודותיו . . דרך דילוג וקפיצה — „פסח" אויפן נאָמען פון דעם אַריבערשפרינגען . . און איר זאָלט טאָן אַלע זיינע עבודות (פון קרבן פסח) אין אַן אופן פון אַריבערשפרינגען און שפרינגען.

פאַרוואָס איז יציאת מצרים פאַרבונדן דוקא מיט שפרינגען און אי"ה בערשפרינגען?

איינע פון די ערקלערונגען איז:

יציאת מצרים קומט נאָך גלות מצרים — אַלס אויסלייזונג און אַרויסגיין פון מצרים.

ראש חדשים: בא יב, א. וראה ד"ה החדש תרכ"ו פ"ד ופ"ט — ושם מזח"ב ע, א. אוה"ת שם.

ראש חדשים: — סתם, וגם ראשון לחו"שי השנה (נת' בד"ה החודש הזה — ה'ש"ת).

נאָך מער: ובפרט ע"פ פירוש הדיוק „ראש" (ולא „תחלת" וכיו"ב) בעטרת ראש בתחלתו.

דערמאָנען . . באַנאַכט: ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס סז. ועוד.

אָפטייטש . . פסח: ע"פ קבלה: ג' טעמים (אופנים) — „פה סח" „טעם ד' לפי שפסח לשון דילוג" (סי' האריז"ל. ועוד). וראה ליקוטי לוי יצחק לוח"ג אחרי (רעח ואילך).

ופסח הוי': בא יב, כג. וראה טעם ד' הנ"ל.

אין רש"י: בא יב, יא.

דילוג וקפיצה: חילוקם ע"ד ההלכה וע"ד החסידות ראה: אהלות פ"ח מ"ה. וירושלמי ביצה פ"ה ה"ב. לקו"ת שה"ש טו, ב. אוה"ת שם.

במשך פון פילע דורות האָבן אידן געלעבט אין מצרים, ביז זיי זיינען געקומען צו אַ צושטאַנד פון עבדות (קנעכטשאַפט), און די עבדות האָט דער־גרייכט אַזאַ מאָס, אַז, ווי חכמינו ז"ל דערציילן, זיינען געווען אידן וואָס האָבן ניט געוואָלט אַרויסגיין פון מצרים — אַזוי פאַרזונקען איז מען געווען אין קנעכטשאַפט.

מצרים, אין יענע צייטן, איז געווען דאָס העכסט אַנטוויקלטע לאַנד אין דער הינזיכט פון וויסנשאַפט, טעכנאָלאָגיע, פילאָזאָפיע א.ז.ו. — די אַלע זאַכן וואָס די וועלט רופט אָן „קולטור" און „ציווילִיזאַציע".

זי האָט אויך געהערשט איבער דער גאַנצער וועלט —

אָבער צוזאַמען דערמיט איז דאָס לאַנד געווען איינגעזונקען אין דער טיפסטער מאָראַלישער געפאַלנקייט, ווי באַוואוסט פון פאַרשידענע מקורות, ביז אַז זי ווערט אָנגערופן ערות הארץ.

און פון אָט דעם גלות מצרים — און מצרים בכלל — האָבן אידן גע־דאַרפט באַפרייען זיך און אַרויסגיין ביד רמה, פולקאָמענע פרייהיט, סיי פיזיש סיי גייסטיג,

און גלייך נאָכדעם — אין אַ גאָר קורצע צייט — דערהייבן זיך צו דער העכסטער גייסטיגער מדריגה — צו באַקומען די תורה,

וואָס דאָס איז געווען דער ציל פון יציאת מצרים, ווי די תורה זאָגט: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה — (דער אויבער־שטער האָט געזאָגט צו משה'ן) ווען דו וועסט אַרויספירן דעם פאָלק פון מצרים, וועט איר דינען דעם אויבערשטן אויף דעם באַרג (סיני), מקבל זיין תורה מיט אַלע אירע מצוות, אַנהייבענדיג פון די עשרת הדברות,

---

חכמינו ז"ל דערציילן: שמו"ר פי"ד, ג. תנחומא וארא סי"ד. ועוד (הובא ברש"י בא י, כב).

העכסט אַנטוויקעלטע: ראה מרו"ל ע"ד חכמת מצרים (מ"א ה, יו"ד).

געהערשט . . וועלט: מכילתא בשלח יד, ה. זח"ב ו, א. (ומגילה יא, א — שלשה מלכו כו' — י"ל דשאני פרעה דלא מלך אלא לכבודם של ישראל, ראה זח"ב (יז, א), או משום דלא כתיב להדיא שמלך בכל העולם, וע"ד תוס' שם).

דאָס לאַנד . . טיפסטער: יותר מכל הארצות (ואפילו מארץ כנען — ראה תו"כ אחרי יח, ג ובפרש"י ורמב"ן שם. ומש"כ בראי"ם שם וכו', אולי י"ל דכנען נתקלקלו לאחר זמן גלות מצרים).

ערות הארץ: מקץ מב, יב. ראה ערכי הכינוים לבעהמ"ס סה"ד מע' ערוה.

ביד רמה: בשלח יד, ח.

בהוציאך . . הזה: שמות ג, יב. ובפרש"י שם שבזכות תעבדון גו' נגאלו.

וואָס די ערשטע דברות זיינען אנכי ה' אלקיך און לא יהי' לך אלקים אחרים — אַז דער אויבערשטער איז איינער און איינציגער ג־ט, און עס קאָן גאָר ניט זיין קיין אלקים אחרים;

און דער צענטער געבאָט איז לא תחמוד גו' כל אשר לרעך — (ניט נאָר מ'טאָר ניט צונעמען עפעס וואָס איז יענעמס, נאָר) מ'טאָר אפילו ניט גלוסטן ד'ערצו —

וואָס אין די דאָזיקע צווויי נקודות — אחדות הבורא און די העכסטע מדריגה אין די באַציאונגען בין אדם לחברו ליגט דער פולשטענדיגער און אַבסאָלוטער קעגנזאַץ צו, להבדיל, דער אַזוי־גערופענער „קולטור" פון מצרים (דאָמאָלס, און פון אַלע צייטן).

דערפון איז קלאָר, אַז אַרויסגיין פון אַזאַ עקסטרעמען מצב פון גלות מצרים ביז צו דערגרייכן דעם קעגנעז עקסטרעם פון חירות — אמת'ע (און אויך אינערלעכע) באַפרייאונג — ביז צו מקבל זיין די תורה מיט דער פול־סטער גרייטקייט פון נעשה (און דערנאָך) ונשמע, ד.ה. אַז מ'נעמט אַן דעם אויבערשטנ'ס תורה און מצוות נאָך איידער מ'פאָרשטייט זיי אין דער פולסטער מאָס — מוז דערביי זיין און עס איז געווען דער גרעסטער „שפרונג" וואָס קען זיין, פסח — דרך דילוג וקפיצה.

און דאָס איז געווען נאָך זייענדיג אין מצרים: ראש חודש ניסן האָט דער אויבערשטער געהייסן זאָגן צו כל עדת ישראל (אַלע אידן) וועגן פסח מיט אַלע פרטים, איינגעשלאָסן, ווי געבראַכט פריער, אַז כל עבודותיו זאָלן זיין דרך דלוג וקפיצה.

ביז אַז אין דער נאַכט פון פסח חמשה עשר בניסן, איז ופסח הוי' און דער אויבערשטער בכבודו ובעצמו האָט זיך אַנטפלעקט צו זיי נאָך זייענדיג אין מצרים, און האָט זיי אויסגעלייזט מעבדות לחירות.

* * *

אנכי . . לרעך: יתרו כ, ב־יד. ולהעיר ממרז"ל שבעשה"ד נכללה כל התורה כולה.

ניט גלוסטן: דג"ז אסור מה"ת, ואדרבא זהו עיקר המצוה (ראב"ע, בחיי ועוד) אלא שגמר העבירה שאז עובר על הלאו: משעה שנפתה בלבו — עובר בלא תתאוה (שנאמר בדברות האחרונות), וכשלקח החפץ עובר גם בלא תחמוד — אדה"ז בשו"ע הל' גזילה ס"ה, מרמב"ם שם פ"א ה"י־יב, טושו"ע חו"מ סשנ"ט ס"י — והוא ממכילתא עה"פ, זח"ג רסא, א (ומשם בארה לשקו"ט דהסמ"ע שם ס"ק י"ח). וי"א אשר גם בלא לקח החפץ עובר גם בלא תחמוד (ראה ההעות בזה — שד"ח כללים מע' לא תחמוד, תו"ש עה"פ), ואכ"מ.

נעשה ונשמע: משפטים כד, ז. שבת פח, סע"א.

בכבודו ובעצמו: (כן הוא בסי' האריז"ל (בהגש"פ) אבודרהם, ז"פ, סי' של"ה, יעבץ) — מלכות דאין סוף ועצמות דא"ס שלפני הצמצום (כתבי כ"ק אדמו"ר נ"ע).

אין דערויף באַשטייט אויך דער גרונט-געדאַנק פון אידן און אידישקייט אין אַלע צייטן און אין אַלע ערטער: כאָטש מ'געפינט זיך אין גלות, גלות אין אַ גשמיות'דיגער וועלט, און צום טייל אויך אַ חומריות'דיגע (פאַרגרעבטע), און מ'איז „מעט מכל העמים" אין כמות;

אַזוי אויך אין פערזענלעכן לעבן, איז די צייט וואָס מ'גיט אַפּ אויף גשמיות'דיגע זאַכן (עסן, טרינקען, שלאָפן, פרנסה וכו') — מער אין כמות ווי די צייט וואָס מ'גיט אַפּ אויף רוחניות'דיגע ענינים: תורה, תפלה און מצוות —

וועלט אַבער דערוואַרט פון יעדן אידן, אַז ער זאָל אַרויסגיין פון אַלע ענינים פון גלות און אַריבערשפרינגען און צוקומען צו אַן אמת'ער חירות, צו דער העכסטער שטופע פון גאולה, אַפילו ווען אויסערלעך איז ער נאָך אין גלות,

און יעדער איינער און איינע האָט די פאַרזיכערונג, אַז מ'האָט זיי געגעבן די נויטיגע כוחות צו מאַכן דעם שפרונג און איבערשפרונג — כוחות וואָס דער אויבערשטער בכבודו ובעצמו גיט.

* * *

די אויבנדערמאָנטע אָפּלערנונג איז, ווי געזאָגט, סיי ווען עס איז „טאָג" און סיי ווען עס איז „נאַכט" — סיי פאַר דעם וואָס געפינט זיך אין דעם מצב פון אמת'ער ליכטיקייט, און סיי פאַר דעם וואָס, צוליב פאַרשידענע סיבות, געפינט ער זיך נאָך אין אַ מצב פון פאַרטונקלקייט.

אין דעם ערשטן פאָל, דערמאָנט פסח, און מאָנט, אַז אַפילו ווען מ'געפינט זיך אויף אַ גאָר ליכטיגער שטופע, טאָר מען ניט בלייבן שטייען אויף אַן אָרט, נאָר מ'דאַרף גיין העכער ביז אין אַן אופן פון שפרינגען צו אַ נאָך העכערע שטופע. און דער וואָס געפינט זיך אין אַ גאַנץ נידעריגע מדריגה, וועלט פון אים געפאָדערט ניט צו בלייבן אין דעם מצב אַפילו אַ רגע, נאָר גלייך אַרויס-שפרינגען פון זיין מצב, דערגרייכן צו גאולה און אמת'ע חירות,

און באַ ביידען — און באַ די אַלע וואָס זיינען צווישען די ביידע מדריגות — וועלט דאָס דערגרייכט דורך תעבדון את האלקים על ההר הזה, דורך נעשה ונשמע, דורך לערנען תורה און מקיים זיין די מצוות אין טאָג טעגלעכן לעבן. און, ווי געזאָגט, האָט יעדערער אין דעם הילף פון דעם אויבערשטן — וואָס

מעט מכל העמים: ואתחנן ז, ז.

האָט די פאַרזיכערונג: כהודעת חז"ל (במדב"ר פי"ב, ג) שאינו מבקש אלא לפי כחן.

טאָר מען ניט בלייבן: כי צ"ל דוקא כדבעי לי' למיעבד (כתובות סז, א).

אפילו אַ רגע: להעיר שביצי"מ לא עכבן המקום כהרף עין (מכילתא הובא בפרש"י בא יב, מא).

ער איז פועל ישועות בקרב הארץ — ער טוט אויף ישועות אין דעם ארץ (און — אינווייניג פון ערדישן מצב).

* * *

ויהי רצון, אז דער „פּסח, דילוג וקפיצה" זאל דורכגעפירט ווערן און אויסגעפירט ווערן אין א מצב פון חירות, וואס חירות שליסט אין באפרייאונג פון אלע זאכן וואס שטערן צום אויספירן דעם תכלית פון מענטשליכען לעבן,

עס זאל זיין א לעבן ווי עס באדארף צו זיין, א לעבן אין איינקלאנג מיט דער ג-טלעכער כוונה,

און דער חירות פון יעדערן אלס פרט, גאולה הפרטית נאך זייענדיג אין גלות, ווערט צואיילן די פארווירקליכונג פון חירות פון אלע אידן אומעטום, און ברענגען די ערפילונג פון דער הבטחה: תרוממנה קרנות צדיק — עשר קרנות כו' קרן מלך המשיח כו' — די גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו ובקרוב ממש.

בברכה לחג הפסח כשר ושמח

פועל . . הארץ: תהלים עד, ב.

און — אינווייניג: ראה רש"י ואורא ח, יח.

גאולה הפרטית: ראה אגה"ק ס"ד.

תרוממנה קרנות צדיק: תהלים עה, יא. וראה כתר ש"ט (סי' שה — בהוצאת קה"ת).

קרנות: ראה רשב"א לע"י חולין ס, א. לקו"ת שמיני (יט, ב). אוה"ת לישעי' (ע' קלו ואילך).

עשר . . מלך המשיח: מדרש תהלים שם.

. . . ומה דשאילנא קדמיכון, מהו החילוק במדרי' הגילוי דיצי"מ וקרי"ס — מבואר הענין בד"ה וספרתם לכם, תער"ג ובאשר אינו מצוי — העתקתי בזה השייך לנדו"ז. וז"ל „המניח" את המאמר (כתי"ק לא מצאתי, ואולי גם לא נכתב מעיקרא): ביצי"מ עיקר הגילוי מבחי' מל' וכמ"ש עד שנגלה עליהם מלך מה"מ כו', הגם שהי' בחי' גילוי דז"א ג"כ שזהו בחי' הקב"ה, ועל הפתח הוא בחי' מל' וכה"א ובמורא גדול זו גילוי שכינה כו'. בקי"ס הי' עיקר הגילוי מבחי' ז"א כו' היד הגדולה כו' בחי' ז"א. דביצ"מ הוא אומר אצבע אלקים, שהוא בחי' מל' עכ"ל.

. . . ת"ח ת"ח בעד האי מרגניתא ע"ד אפמינטערן ע"י הארי' ג"כ. וי"ל עפמשנ"ת בדא"ח שבכתובים, דבהתעלפות קלה לפי ערך מעוררים ע"י

ריח חזק, בהתעלפות קשה אינו מספיק, וצ"ל לחישת השם באזניו. וגילוי תורת האריז"ל — ה"ז כמו ריח חזק. ואף שתורה בכלל נק' לחם, הנה פנימיות התורה, שאין משיגין מהות העניבים שבהם דנים (יעויין קונטרס לימוד החסידות פי"א ואילך), ובפרט קודם שנתגלו ההסברים שבתורת החסידות, הרי בתורה גופא ה"ז בדוגמת ריח וק"ל.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

. . . ומזכירני זה פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר — שסיפר שבעת התחילו בעניני מסחר, בקש — בתור פ"נ — מכ"ק אביו אדמו"ר „עֶר זאל ניט האבען די בעלי בתעשע הנחות", והוסיף בסיפורו לי, בע"ב-הנחות מזוהמות הן, כמובן בדקות, שהרי הדברים אמורים בבע"ב שומרי תורה ומצוה במילואם, אלא שכביאור החסידות — נמצאים במצרים, מצרים וגבולים, כל משך חייהם, דכל משך חייהם היום הוא כהאתמול, והמחר — כהיום, ואפילו המחר שלאחר זמן, ולא עוד אלא ששאיפה לשינוי — הרי זה ענינו של משוגע בעיניהם, ז.א. חוץ למסגרת שכל הבריא.

וכמה מאירים דברי רבנו הזקן בספר התניא שלו, שבלשון המשנה בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, הוסיף רבנו הזקן המלות „ובכל יום ויום".

(ממכתב צום העשירי יהפך בקרוב לששון ולשמחה, ה'תשכ"א)

. . . שביעי של פסח, יום קריעת ים סוף, שסגולה יום זה הוא לחזק בכל אחד, בתוך כללות עמנו, ההכרח שיהודים אינם מתרשמים ממניעות ועכובים גשמיים טבעיים, כשהולכים לקבל התורה, וכמו אז, גם עתה ימים נבקעים לפניהם.

(ממכתב י"א אייר תשי"ז)

ימי הספירה

. . . פון די פיעלע פערל וואס זיינען פראַנען אין דער דאָ געדרוקטער שיחה *, איז אייגע פון די עיקרית׳דיקע — (זע אות טו):

אַמאָל האָט מען געוואוסט, אַז מ׳דאַרף זיין — (זיין) אַ איד אַ ירא שמים, אַ חסיד. היינט דאַרף מען קענען לערנען, חסידות. ער מיט דער זאַך זיינען צווי ענינים (עכ״ל בקיצור קצת).

דאָס איז אויך אייגע פון די ענינים דספירת העומר — המשכת המוחין במדות [1], אַז מען זאָל זיך אויפפירען לויט דער הוראת המוחין והשכל — אָט דאָס וואס ער קען (במוחו) לערנען (נגלה דתורה), חסידות (פנימיות התורה) — זאָל ער זיין אין טאָג טעגליכען לעבען. אַז ער און זייגע ידיעות זאָלן זיין איין זאַך.

און, אייגענטליך, איז דאָס אויך מהענינים פון פנימיות התורה — וואס דער גילוי פון דעם איז לג בעומר (לקמן אות כא) — צו פאַראייניגען און בעווייזען אַז אַלץ איז אחדות: חומריות איז מער ניט ווי אַנאויסווייניגסטע זאַך וואס מ׳דאַרף מזכך זיין, און מאַכען דאָס פאַר אויס חומריות, און אין גשמיות — אַרויסבריינגען די פנימיות דערפון, וואס פאַראייגיגט זיך מיט רוחניות ונשמת הדבר.

און דאָמאָלס ווערט דער מענטש — זיין נשמה זיין גוף און אַלע זייגע ענינים — איין זאַך.

און דער וועג דערצו איז דורך פנימיות התורה. וואס בעווייזט אין תורה גופא, אַז אַלץ איז איינס. פנימיות התורה בעווייזט [2] ווי אין תורה איז רזי תורה און תורה הנגלית — לבושא דאורייתא, גופא דאורייתא, נשמתא דאורייתא ונשמתא לנשמתא דאורייתא [3] — איין זאַך. ובפרט בלג בעומר, וואס די גילויים פון לג בעומר זיינען, וואס דער בעל ההילולא — רבי שמעון בן יוחאי — האָט מגלה געווען רזי דרזין. „מלין [4] קדישין דלא גליאן עד השתא . . . דהוא (קוב״ה) וכל סייעתי׳ קדישא דילי׳ אתו למשמע בחדוה מלין סתימין״.

(ממכתב ב׳ אייר ה׳תש״א)

---

*) ל״ג בעומר, ה׳תש״ד. — נדפס בסה״ש ה׳תש״ד ע׳ 116 ואילך. המו״ל.

1) ערקלערט אין דרושי ספירת העומר בארוכה. זע אויך ד״ה אני לדודי (קונטרס גו — לג בעומר תש״ח).

2) זע קונטרס לימוד החסידות פי״א.

3) זע זוהר ח״ג קנב, א.

4) זוהר ח״ג רפז, ב.

א. ספי׳ אין לה תשלומין, אויב מען האָט איינמאָל פאַרפעלט צו ציילען ספירה קען מען דאָס ניט משלים זיין, און עס איז נתבטל געווארן דער גאַנצער ענין הספירה, וואָס דערפאַר מאַכט מען ניט מאַרגן קיין ברכה.

דער טעם פאַרוואָס ספירה אין לה תשלומין איז על דרך ווי תלמוד תורה אין לה תשלומין, וויילע תלמוד תורה איז מען מחויב יעדער טאָג, במילא איז אויב ער האָט הייַנט פאַרפעלט קען ער מאַרגן ניט משלים זיין, וויילע מאַרגען איז ער מחויב מצד עצמו, — שבועות יש לה תשלומין, כל שבעה, וויילע נאָך שבועות איז ניטאָ קיין חיוב צו מקריב זיין קרבנות, דער גאַנצער ענין איז אַ ענין פון תשלומין, במילא איז אויב ער האָט ניט מקריב געווען קען ער מקריב זיין מאַרגען, מה שאין כן תלמוד תורה וואָס מ׳איז מחויב יעדער טאָג, קען מען ניט משלים זיין, וויילע יעדער מינוט וואָס ער וועט לערנען איז מחויב מצד דער מינוט גופא.

אַזוי איז אויך ספירת העומר, וויבאַלד אַז חיוב ספירת העומר איז יעדער טאָג, פאַסט ניט אין דעם קיין תשלומין, וויילע יעדער טאָג איז ער מחויב מצד עצמו.

— און אַזוי איז אויך אין חוב וואָס דער רבי האָט אַרויפגעלייגט אויף יעדען איינעם אויספירען דעם שליחות, און אין דעם איז ניטאָ קיין תשלומין, אויב ער פאַרפעלט איין טאָג אין דעם חוב המוטל עליו, קען ער דאָס ניט משלים זיין אין אַן אַנדער זמן, וואָרום דער אַנדער זמן וועט ער זיין מחויב מצד עצמו —.

ב. אַזוי איז אויך אין ספירת העומר בעבודה הרוחניות, וואָס דער ענין פון ספירת העומר אין עבודה איז בירור המדות, אין לה תשלומין, — אויב ער האָט ניט משלים געווען הייַנט קען ער עס ניט מאַרגן משלים זיין, וויילע אויב ער וואָלט געטאָן די עבודה הייַנט, וואָלט די עבודה פון מאַרגען זיין אויף אַ העכערען אופן, ווי רג״ד פלעגט זאָגן יעדער נאַכט, מאַרגען דאַרף מען אויפשטיין גאָר אַן אַנדערער. דאָס הייסט אַז יעדער טאָג דאַרף מען ווערען העכער, במילא אויב ער וואָלט נעכטען זיין אַנדערש, וואָלט אויך דער מאַרגען זיין אַ העכערער, דערפאַר איז עבודה פון ספירת העומר בירור המדות, אין לה תשלומין.

* * *

ג. עס איז מיר אַנגעקומען אַ שאלה פון איינעם וואָס איז געפאָרן אין מיטן וועג . . . אוסטראליא *, וואָס דאָרטן בייט זיך די טעג . . . ווי

---

*) ראה בארוכה לקו״ש ח״ז ע׳ 285 ואילך. המו״ל.

זאל ער טאן מיט ספירה.

ספירת העומר איז אַ חוב צו ציילען אויף יעדען איינעם, די מצוה איז ניט נאָר אויף בית דין אַז זיי זאלן ציילן, נאָר עס איז אַ חוב אויף יעדן איינעם, די שאלה איז אַבער ווי איז דער אופן הספירה, צי יעדער איינער דאַרף ציילען וויפיל טעג עס איז דורך באַ אים, אַדער ציילן וויפיל טעג עס איז דורך פון הקרבת העומר באַ בית דין.

ד. אַזוי איז אויך אין רוחניות — דאָס איז אַ דבר פשוט אַז מקריב זיין אַ קרבן פאַר כלל ישראל, דאָס קען נאָר אַ נשמה כללית, דאָס איז הקרבת העומר, באַ אים מאַנט מען ניט ער זאָל ברייגען אַ קרבן מיט יין און שמן כו', וואָס דאָס האָט ער ניט בכח, מען מאַנט נאָר ספירת העומר, ער זאָל ציילן טעג, פירן אַ חשבון און ציילן די טעג, צי ער האָט דורכגעפירט יעדער טאָג זיין שליחות.

אין ספירת העומר גופא אַבער קען זיין צוויי אופנים. א) מאַכן זיין אייגענעם חשבון, וואָס ער האָט אויפגעטאָן בתורה ובעבודה. ב) ציילן די טעג פון בית דין, דאָס הייסט, ער קוקט בעיקר צי ער האָט געטאָן דאָס וואָס מען האָט געהייסן. הגם ער ווייסט ניט וואָס וועט זיין מיט זיין איגענער נשמה, אויך אַפילו אין דער שליחות גופא זעט ער אויך ניט אַז ער זאָל מצליח זיין, פונדעסטוועגן רעכנט ער זיך ניט מיט דעם און ציילט די טעג פון בית דין.

און דאָן אַז ער וועט ניט מאַכן זיינע אייגענע חשבונות און איבערגעבן זיך אינגאַנצן צום רבי'ן, וועט ער האָבן די הבטחה וואָס דער רבי האָט צו־געזאָגט, רועי ישראל לא יפרדו מעל צאן מרעיתם . . .

(משיחת ל"ג בעומר, ה'ש"ת)

. . . ויהי רצון — שכיון שנמצאים אנו בימי הספירה, וכמבואר בדא"ח שסופרים לא במספר סדורי, יום ראשון ושני אלא יום אחד ושני ימים, ז.א. שגם העבודה דאתמול בשלימותה היא אלא שנתוסף עוד עבודה נוספת על העניינים דיום אחד וכו' — הרי יתעורר כאו"א מאתנו בתכ"י, אַז עס אַליין מיינט מען טאַקע, און ניט נאָר דעם אַנדערן, והדרישה היא באופן דחרמש בקמה, וכלשון הלקו"ת (במדבר טו', ד): המדות הטבעיות הן חזקות בגוף בטבען ובתולדותן וצריך להכניען ולהשפילן בבחי' אתכפיא ואתהפכא ולהניף עליהם חרמש להכריתן ולכלותן ולהפכן ממש לאין וכו' שתהיינה בטלות ונכללות במדות עליונות, עי"ש. ובאו הדברים בדרוש המתחיל בענין נתינת התורה

עשה"ד ואלו אשר מפי הגבורה שמענום עיי"ש. אלא שיפה ירושתנו, שעתה קלה היא עבודה זו יותר מאשר בפעם הראשונה — ע"ד המבואר במעלת מצה דעתה שלפני חצות — לאחר מ"ת — לגבי מצה דלפני חצות שלפני מ"ת. שמזה מובן ג"כ החילוק לפני התגלות תורת החסידות ולאחרי התגלות תורה זו — בהנוגע לבירור וזיכוך המדות בדרכי החסידות . . .

(ממכתב ח' אייר תש"ח)

ב"ה, אין די טעג פון ספירה, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ. י.

צו דער 21טער יערלעכער קאָנוועגשאָן
פון נשי ובנות חב"ד
ה' עליהן תחייגה

ברכה ושלום:

לעצטנס האָט זיך מערערע מאָל געריידט וועגן דעם ענין פון חינוך, און אין צוזאַמענהאַנג דערמיט אויך וועגן די ספעציעלע כוחות, זכות און אחריות וואָס פרויען האָבן אין דעם דאָזיגען לעבנסוויכטיגען ענין.

אַזוי ווי די קאָנוועגשאָן קומט פאָר אין די טעג פון ספירה, איז אויך אין דעם פאַראַן אַ ספעציעלע שייכות פאַר פרויען אין דעם געביט פון חינוך.

די טעג פון ספירה פאַרבינדן דעם יום-טוב פון יציאת-מצרים מיט דעם יום־טוב פון מתן־תורה. דערמיט ווערט אונטערשטראָכן, אַז דער צוועק פון יציאת־מצרים איז קבלת־התורה, ווי דער אויבערשטער האָט באַלד פון אָנהויב געזאָגט צו משה רבנו, אַז ווען ער וועט אַרויספירן די אידן פון מצרים וועלן די אידן באַקומען די תורה אויף דעם באַרג סיני (בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה). דערמיט ווערט אונטערשטראָכן, אַז די אמת'ע פרייהייט (זמן חרותנו) ווערט ערשט דערגרייכט דורך תורה (חרות על הלוחות).

אין ביידע פאַלן, סיי באַ יציאת-מצרים און סיי באַ מתן-תורה, האָבן פרויען געהאַט גאָר אַ חשוב'ן חלק, ווי באַוואוסט פון חכמינו ז"ל, אַז בזכות נשים צדקניות זיינען די אידן אויסגעלייזט געווארן פון מצרים, און אַז, אַלס הקדמה צו מתן-תורה, האָט דער אויבערשטער געהייסן משה רבנו צו רעדן פריער צו די פרויען ("בית יעקב") און דערנאָך צו די מענער ("בני־ישראל").

דער ענין פון תורה (מלשון הוראה, אַנווייזונג) איז, אַז זי וויזט אַ אידן ווי צו פירן זיך אין טעגלעכן לעבן, פון קינדווייז אָן ביז דעם טיפסטן עלטער. וואָס דאָס איז דאָך דער ענין פון חינוך.

און פונקט ווי אין מצרים איז געווען צו פאַרדאַנקען הויפטזעכלעך די אידישע פרויען און מאַמעס וואָס זיי האָבן אויפגעשטעלט אַ יונגען דור, וואָס האָט זיך דערהויבן צו דער מדריגה מקבל צו זיין די תורה מיט „נעשה ונשמע", אַזוי אויך אין אַלע צייטן, און בפרט אין דער איצטיגער צייט, האָבן אידישע פרויען און מאַמעס גאָר אַ גרויסן חלק אין דעם חינוך פון די קינדער, סיי די אייגענע און סיי אין דעם גאַנצן אָרום.

דעריבער האָף איך און איך בין זיכער, אַז די קאַנווענשאַן וועט אויסנוצן די געלעגנהייט צו באַהאַנדלען די פראַגע פון חינוך, און די פראַקטישע וועגן ווי אַזוי צו פאַרשטאַרקן און אויסברייטערן דעם חינוך, סיי אין כמות — אַריינציען אין דעם וואָס מער קינדער, און סיי אין איכות — צו געבן זיי אַ תורה-טרייען חינוך אין דער פולסטער מאָס, וואָס זאָל זיך אויסדריקן אין אַ שטאַרקע צוגעבונדנקייט און געטריישאַפט צו דער תורה, תורת חיים, און אירע מצוות, אויף וועלכע עס שטייט וחי בהם — זיי זיינען דאָס עצם לעבן פון אַ אידן.

השם יתברך זאָל מצליח זיין, אַז די קאַנווענשאַן זאָל דערפילן אַלע דערוואַרטונגען, און נאָך מער, ברוחניות ובגשמיות.

בברכה להצלחה
ולבשורות טובות

. . . דער חודש אייר, ווי עס איז שוין וועגן דעם געדעדט געווארן, טיילט זיך אויס פון די אַנדערע חדשים פון יאָר דערמיט וואָס יעדער טאָג פון דעם חודש האָט אַ ספּעציעלע מצוה — די מצוה פון ספירת העומר.

אין צוזאַמענהאַנג דערמיט איז כדאי צו אונטערשטרייכן צוויי נקודות:

ערשטנס, אַז כאָטש אָפילו אין געווויסע הינזיכטן איז פאַראַן אַן אונטערשייד אין די טעג פון דער וואָך און פון חודש — וואָכנטעג, שבת, ערב ראש-חודש, ראש-חודש וכו' — זיינען זיי אָבער אַלע גלייך אין דעם וואָס אַלע טעג, אַן אויסנאַם, דאַרפן זיין אָנגעפילט מיט קדושה — די קדושה פון תורה און מצוות אין אַלע פּרטים פון טאָג-טעגלעכן לעבן. דאָס ווערט אונטערגעשטראָכן אין דער ברכה פון ספירת העומר יעדן טאָג פון דעם חודש: אשר קדשנו במצוותיו וצונו.

צווייטנס, כאָטש מ'האָט שוין מקיים געווען די מצוה דעם פריערדיגן טאָג, איז מען מקיים די מצוה דעם צווייטן טאָג, און דריטן טאָג, און יעדן טאָג — מיט דער זעלבער טייערקייט און לעבעדיקייט, ווי צום ערשטן מאָל,

און אדרבה, יעדן טאָג דאַרף גאָר צוקומען אַ הוספה אין דער לעבעדיקייט און באַגייסטערונג פונם קיום המצוה. און אַזוי איז דאָס אין אַלע ענינים פון תורה און מצוות, אין אינקלאָנג מיט דעם ציווי: בכל יום יהיו בעיניך כחדשים — יעדן טאָג דאַרף אַ איד זיי אויפנעמען ווי זיי זיינען ערשט געגעבן געוואָרן ביים באַרג סיני.

אין אַנדערע ווערטער, דאָס מקיים זיין די מצוות אין טעגלעכן לעבן, טאָג-אין-טאָג-אויס, טאָר ניט ווערן אַ מצות אנשים מלומדה, אַ געוואוינהייט אָן חיות און באַגייסטערונג. פאַרקערט, יעדן טאָג דאַרף מען דאָס דורכלעבן טיפער און העכער, לויט דעם ציווי: מעלין בקדש.

פאַרשטייט זיך, אַז כדי צו דערגרייכן די דאָזיגע מדריגה, דאַרף אַ קינד באַקומען זיין תורה־טרייען חינוך פון דער פריסטער קינדווייז אָן, אין אַ מוסד חינוך און סביבה וועלכע זיינען דורכגעדרונגען מיט יראת השם און אהבת השם, וואָס דאָן ווערט מקויים די הבטחה: חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה — דערצי דעם אינגל אויף זיין ריכטיגען וועג, אַפילו ווען ער וועט אַלט ווערן וועט ער זיך ניט אַפקערן דערפון . . .

(ממכתב ראש חודש אייר, ה'תשל"ב)

. . . כותב אודות פעולותיו בקדש ובנקודה הפנימית הפצת המעינות חוצה דעי"ז קאָתי מר, ויהי רצון שמזמן לזמן יתוסף בפעולותיו אלה ובהצלחתן, ויבשר טוב בטוב הנראה והנגלה מתוך הרחבת הדעת אמיתית.

וכיון שנכנסנו לחדש זיו, שכל יום ויום מצוה מיוחדת בו, מצות הספירה, וענין המצות ה"ה כלשון הכתוב כי נר מצוה, להאיר חשך העולם, הנה יגביר האור דתורה ומצות על חשכת העולם, להביא הגאולה האמיתית והשלימה בעגלא דידן עד כי לילה כיום יאיר.

(ממכתב ד' אייר תשי"ח)

לפעמים העדר הכתיבה בא מפני חוסר השלימות בהענין דשמחה וטוב לבב שצ"ל כל משך חיי האדם. וכמדובר זה כמה פעמים, שהציווי בכל דרכיך דעהו הוא על כל כ"ד שעות היום, ובמילא חלים על כל הכ"ד שעות היום דברי הרמב"ם סוף הל' לולב, שהענינים צריכים להעשות מתוך שמחה, וק"ל.

וביחוד עתה, שנמצאים אנו בין ימי הפסח זמן חירותנו, ושבועות קבלת התורה בשמחה, חל ציווי האמור עוד ביותר, ואף שלפעמים מצדיקים

עצמם על חסרון שלימות השמחה בכו"כ טעמים, ומהם גם כאלו שיש להם אחיזה לא רק בשכל סתם אלא גם בשכל דקדושה, הנה, סו"ס — ע"י העדר השמחה לא יעשה דבר ולא יתוקן דבר, משא"כ בהנהגה ההפכית, וכידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר חיל היוצא למלחמה, תחלת יציאתו הוא בשיר (מארש) של נצחון, וזה עצמו מקרב הנצחון ומגדילו, והרי כל אחד מאתנו, לא בודד הוא (ניט עלענד) ועזרתו של הקב"ה אתו, והבא לטהר מסייעין אותו, לשון רבים הרבה מסייעים . . .

(ממכתב י"א אייר תשי"ח)

. . . מהו החילוק בין תפארת — שיינקייט — והוד — שיינקייט —, ואיזה שייכות ישנה בין שיינקייט דהוד לענין כליות יועצות.

הנה ברוב המכריע של דרושי דא"ח שראיתי, מפרשים הוד ל' הודאה ולא מל' הוד והדר, ורק במקומות ספורים הובא פי' האחרון, ומהם באגה"ק סט"ו שהובאו ב' הפי' ומשם מובן החילוק בין השבח דתפארת והשבח דהוד. שבתפארת הוא יופי המובן ומושג בשכל (שרואה שיש כאן תערובות כמה גוונים ומדות וכיו"ב), משא"כ בהוד, שמבין שיש בזה איזה ענין של נוי אבל אינו מבין מהו הנוי, כי הוא למעלה מערכו והבנתו כלל,

ולא מצאתי לע"ע שישתמשו במדת ההוד בל' תפארת ויופי, כי לכאורה אין יופי שייך אלא בהתכללות גוונים ומדות, עיין באגה"ק שם, בד קדש פ"ג, ועוד.

וגם זה גופא נוי הוא, אשר ענין עמוק ביותר ובכ"ז מתגלה להמקבל (אף שהמקבל אינו מבינו גם אחרי שנתגלה לו), מובן שבאופן כזה יכול להתגלות להמקבל גם ענין פנימי יותר של המשפיע, כיון שאין הענין מתלבש בהבנתו של המקבל, אבל כיון שהענין הוא פנימי ביותר, אין יכולה להתגלות אלא המדרי' התחתונה ביותר שבו, והעיקר הנוי הוא בזה שמסדר הענין באופן כזה שגם מקבל תחתון ביותר יוכל לקבלו (כליות יועצות) אף שאינו משיגו, (דלא כתפארת), ולפעמים גם אין לו שייכות כלל להענין עד שאינו מעורר בו אפילו מדת ההודאה אלא רק שמודה שצריך להודות (הוד שבהוד). וי"ל דוגמא לזה: איש כפרי שאין לו הבנה כלל במהות המלך, אלא שרואה שראש הכפר שלו, שגדולתו משיג איש הכפרי, משתחוה לשר המלוכה, במילא נתעורר אצל הכפרי הודאה להשר, כי איש מופלא הוא בעיניו כיון שראש הכפר משתחוה לפניו, ושוב כשיראה את שר המלוכה משתחוה לפני המלך, הרי מעלת המלך נתגלית בהודאה שבהודאה של הכפרי, ויעויין בדרושי ל"ג בעומר (בסידור, ועוד) ע"ד הוד שבהוד, שהנ"ל מיוסד ע"ז, ובפי' תהלים

להצ״צ קאַפּ׳ ק״ד סק״ז שכתב וז״ל: יש עצם החכמה שהוא משכיל השכל בפ״ע ואינו מגלהו . . ויש כשיבאר לזולתו השכל . . זהו הנק׳ הוד, משא״כ כשאינו משפיע אין בהשכל בחי׳ הוד, וכמו השמש כשלא יאיר . . א״כ לפי״ז בחי׳ נו״ה אין הפי׳ . . לשון הודאה . . הגם שבחי׳ זו היא נק׳ ג״כ הוד, אמנם ל׳ הוד הוא הזיו שהוא מה שמאירים כו׳, עכ״ל בהנוגע לענינינו. ויש להאריך בכ״ז . . .

(ממכתב ב׳ דר״ח אד״ר, תש״ח)

. . . נתקבל מכתבו מי״ט לעומר (שכן הוא הנוסחא של רבנו הזקן בסידורו הק׳. וידועה השקו״ט בזה. ויעוין ג״כ אגה״ק סו״ס י״ג) . . .

(ממכ׳ י״ג אייר תשט״ז)

ש מ י נ י

. . . הנני מאשר קבלת מכתבו מי"ג סיון והקודם לו, ונתעכב המענה כי קשה לי לכתוב לאחרי המאורע בכפר חב"ד, אשר אחדים רצו להסבירו עפ"י הכתוב בקרובי אקדש. אבל גם שם הענין סתום, ורק שלמדנו משם שיש לפעמים הנהגה כזו וכיון שגם שם אינו מובן הרי אינו ענין של ביאור אלא גזירה שוה, ולכן בא הזמן של וידום אהרן.

במה דברים אמורים בהנוגע להסברת המאורע, אבל בהתוצאות שהמאורע מכריחן אין מקום לספק, וכמו שאירע לאבותינו על ידי המצריים כמה אלפים שנה לפני זה, אשר כל ענין של עינוי וגזרה תשובתו בצדו: וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ.

— ולהעיר בהמובא בספרי קבלה, אשר הדור דעקבתא דמשיחא הוא גלגול דור יוצאי מצרים שזכו לגאולה הראשונה על ידי גואל ראשון הוא משה רבינו, ויזכו כלשון רז"ל על ידי תשובה לגאולה האחרונה האמתית על ידי גואל אחרון הוא משה רבינו —

ותקותי חזקה אשר לא רק אנשי חב"ד במובן המצומצם יגיבו כך וישתתפו במענה הנ"ל, אלא שגם אלו שרעיונות חסידות חב"ד יקרים להם וקרובים לרוחם ואפילו כל אלה שרק לפעמים משתתפים בעניני חב"ד, גם הם יתנו יד לביסוס פעולות חב"ד באה"ק ת"ו על ידי משיח צדקנו, ולהת-פשטותן והרחבתן . . .

(ממכתב ד' תמוז ה'תשט"ז)



עתיד חזיר ליטהר

מרז"ל בלשון זה הובא: בשל"ה פ' חיי שרה. מדרש תלפיות ענף חזיר בשם ר' בחיי. ס' הקנה (?). לקו"ת ד"ה וכל בניך ס"ג. קהלת יעקב מע' חזיר. בס' הברית ח"א מ"כ דרך אמונה פל"א בשם מדרש תנחומא (כ"כ בס' נפש חיים). — (וראה ג"כ עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ד פי"ג. אור החיים פ' שמיני). —

בלשון: שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל (לנו): בחיי שמיני י"א, ז' (לנו). שו"ת הרדב"ז ח"ב תתכ"ח ומגן דוד להרדב"ז ט' (לישראל). אור יקרות (לישראל להיתרו הראשון). ראש אמנה למהר"י אברבנאל פי"ג. ריטב"א קידושין מט, א. רקנטי פ' שמיני. ישועות משיחו בשם בראשית רבה (כ"כ בשד"ח). תורת משה להחת"ס פ' שמיני.

כמה פי' במרז"ל אלו נקבצו בשדי חמד: כללים אות ג' עו'. פאת השדה

ג' ז' ואות ח' ח' שיורי הפאה ג' ז'.

ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה — תמוה דעת היפ"ת ויק"ר פי"ג ג' — הובא בס' ערה"כ לבעהמ"ס סה"ד — שמאמר זה לא הי' ולא נברא!

(מרשימת שנת ה'תש"ו)

. . . במה שהעיר כת"ר בשו"ע לרבנו הזקן סי' קנ"ח סוף סעיף ז'*, והקשה בזה כמבואר במכתב כת"ר, הנה לדעתי הפירוש הוא:

וז"ל רבנו הזקן שם: ויש חולקין בזה ולכן יש להקל כו'. שמזה מובן אשר היש חולקין — מקיל לגבי הדיעה שלפני זה, היינו דעת המגן אברהם כפי שמפרשו רבנו הזקן. ונמצאת דיעה זו בט"ז, וכמצוין במראה-מקומות. והוא כי לדעת המג"א צריכה להיות מחשבה לאוכלין בשעת יציאת הדבש מהשעוה, ושתי דיעות חולקות על זה: דיעה אחת המקילה ביותר, והיא שהובאה בט"ז בשם "שמעתי" שאפילו אם חשב למשקין יכול לשנות אח"כ לאוכלין ע"י מעשה. ודעת שני' שעכ"פ כשרודה הדבש סתם — מעשה שאח"כ משוהו למאכל, וא"צ להיות מחשבה לאוכלין בפירוש דוקא בתחלת הרדי' וזוהי דעת הט"ז עצמו. וכיון שדעת השמעתי דחה הט"ז בשתי ידים וכדי שלא לאפושי פלוגתא — קרוב לודאי לומר שכוונת רבנו הזקן הוא לדעת הט"ז עצמו. ולכאורה, יש מקום גם לסברא דשמעתי באם בעל הכוורת הוא עכו"ם, שאז י"ל שמחשבתו אין פועלת לקביעות הדבש למשקה או לאוכלין. ואפילו אם בעל הכוורת הוא ישראל — הרי אם רודה למכירה י"ל שקובע מעשה הקונה, ובפרט כשהמוכר עצמו יודע בעת הרדי' שימכרנו לאחר זמן ויש דוגמאות רבות לזה בש"ס, ואכ"מ.

(ממכתב ו' אייר תשט"ו)

---

*) כשריסק החלות של דבש כו' וחישב עליו לאוכלין בלבד כו' אם נעשה אוכל ע"י מחשבה זו כו'. ראה פרשתנו יא, לד. המו"ל.

* * *

. . . במש"כ במכתבי הקודם, ע"ד מש"כ שו"ע או"ח סקנ"ח: א) שהט"ז (ולא רק ה"שמעתי אומרים" שבט"ז) מקיל יותר מהמג"א (כפי שמפרש דעתו אדה"ז — שם בשו"ע שלו ס"ז) — מוכח ממה שמדגיש וכ"פ — כיון דעביד מעשה למשקין כו' נעשה מעשה שהוא משקה כו' — משא"כ להמג"א שצ"ל "כשריסק . . חישב עליו לאוכלין בלבד".

וא"כ מחולקים הט"ז ומג"א בכל האופנים שבין ב' קצוות אלו,

וכמו כשחישב לאוכלין וגם למשקין (שעי"ז אין כאן מעשה מוכיח, ובמילא תלוי בהמעשה שאח"כ) ועוד.

ב) מנא ליה לאדמו"ר הזקן לפרש כן דברי המגן אברהם — אין זה נוגע להנ"ל, כי איך שיהי' דעת הט"ז, פליג המגן אברהם — לפי פי' אדה"ז — על השמעתי אומרים. ועכצ"ל שיש לאדה"ז ראי' לפי' זה ולא מפני שא"א לומר אחרת. — ואפ"ל ראיתו מפני שהמג"א מביא סיוע לפסקו כאן בנט"י משבת יט: דבש מעיקרא אוכלא והשתא אוכלא. ג) מה שהעיר בל' אדה"ז "להקל גם בזה" — פשוט שקאי על מש"כ קודם לזה "ומ"מ כו' יכול לאכול בכף או בסכין" ומסיים באותו ל' ממש "יש להקל גם בזה ע"י כף או סכין". ד) הסברא שלא תועיל מח' עכו"ם בשעת הרסיקה (ולא הבאתי' אלא לסניף) — הוא משום שאין בזה — שיהי' בעתיד אוכל או משקה — כל נפק"מ להעכו"ם. משא"כ בכ"א שציין כת"ר. וכאלו עדיין אין מציאות להשאלה והספק, ובמילא אין עדיין מקום לקבוע ולהחליט. וכמה דוגמאות יש עד"ז.

כן י"ל — דמח' מועלת כתוצאה מהבעלות של החושב, ולכן בכמה ענינים אין מח' לעכו"ם, וע"פ מש"כ בצפע"נ השלמה לח"ד ע' יד. ואכ"מ.

(ממכתב ב' תמוז תשט"ו)

. . . מ"ש במכ' ע"ד האמור בלקו"ת שמיני ד"ה לויתן זה, שרוצה ללמוד הפשט ששחיטה בסכין פסולה מפני ההפסק, ובמילא קשה ע"ז שהרי פסול סכין הפגום הוא משום דנקיב, כדאי' בחולין די"ז ע"ב (הובא ג"כ בשו"ת צ"צ יו"ד סימן ט"ז, שער המלואים סי' ס"ג. עיין שם),

הנה זה לשון הלקו"ת: שחיטה כזו פגומה גמורה היא מחמת ההפסק כו'. ולדידי הפירוש מתאים לשטחיות הלשון, שאף שבענין הפגימה יש כמה חילוקים כמובא בגמרא שם, אוגרת, מסוכסכת, עולה ויורד וכו' — ולזה אומר בלקו"ת אשר השחיטה בסנפיריו היא פגומה גמורה מחמת ההפסק (שיש בין חלקי הסנפירים), ואינו מדבר מטעם פסול הפגימה אלא באיכות הפגימה.

הערה דא"ג, מרז"ל דעשיית קניגיא מבואר ג"כ בתו"ח פ' תולדות ד"ה ויתן לך, והוא באופן אחר ממ"ש בלקו"ת. כן מובא מאמר זה — בקצור הביאור — בס' שני המאורות עמוד יו"ד, (שכתוב על השער שזהו מאדמו"ר האמצעי, — וכן נרשם ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר בשלשלת החסידות שנדפס בתחלת הלוח היום יום — אבל כנראה מסגנון המאמרים — זהו מאמרים קצרים של רבינו הזקן שרשמם אדהאמ"צ).

(ממכתב י' אייר, תש"ב)

תזריע

. . להערתו איך אפ"ל תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישתנה (אגה"ק סכ"ו) — הרי באַווארענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועיין עוד פי' בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) — ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל, ב).

(ממכתב ר"ח כסלו, ה'תשכ"ה)

. . . השי"ת ימלא ימי הריונה כשורה ובנקל ותלד זחו"ק בעתה ובזמנה כשורה ובנקל.

ידועה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שעד שתכנס לחודש החמישי להריונה לא תפרסם עד"ז . . .

(ממכתב כ"ז מ"ח תשכ"ב)

. . . בטח יודע הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר ש"עד שתכנס לחודש החמישי לא תפרסם עד"ז". וכמובן הדיוק בהנוגע לפרסום, משא"כ באמירה לקרובים ביותר ולא דרך פרסום . . .

(ממכתב ז' ניסן תשכ"א)

. . . ובשאלתו במנהג משפחת זוגתו שתליט"א, שלאחרי הכניסה לחדש התשיעי, טובלת במקוה טהרה, אף שלא שמעתי בתוככי חסידי חב"ד ע"ד מנהג האמור, הנה לאידך גיסא, כיון שמשפחת זוגתו נוהגת בזה, מובן שאין למנעה מלעשות האמור, כמובן ברשיון הרופא . . .

(ממכתב יב' מ"ח תשי"ט)

. . . מכתב הפ"נ שלו . . . נתקבל, ויקרא בעת רצון על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אלא שיכתוב גם שם זוג' תי' — בצירוף שם האם דשניהם.

וכיון שלפעמים העכוב בברכת ה' לזרעא חייא וקימא בא מחסרון דיוק וזהירות בקיום חוקי ודיני טהרת המשפחה (נדה, הפסק טהרה, טבילה במקוה כשרה וכו') וכיון שחסרון ידיעה מביא לחסרון בקיום עליהם לברר אצל רב מורה הוראה כל הפרטים בזה ועל מנת לשמור עליהם מכאן ולהבא ככל הדרוש.

מהנכון לבדוק התפלין וכן המזוזות בדירתם שתהיינה כולן כשירות כדין.

(ממכתב ער"ח סיון תשל"ד)

. . . במענה על מכתבו, בו מודיע בקשת . . להתברך בבנים זכרים חו״ק:

הנה מהנכון שיוסיף הנ״ל אומץ באהבת ישראל, אהבת התורה ואהבת השי״ת, וכידוע בספרי הקבלה והחסידות, אשר הולדת אהבה ברוחניות ה״ה סגולה להולדת בן בגשמיות, ובמילא מובן אשר קיום וחיזוק האהבה ברוחניות, והוא ע״י התבוננות בגדולתו ית׳ כלשון הרמב״ם הל׳ יסוה״ת רפ״ב, ה״ז ממשיך חיים ארוכים לאורך ימים ושנים טובות לבנים זכרים בגשמיות. ולכן, בלי נדר, עד אחר שתלד זוגתו תחי׳ בן זכר, יתן בכל יום מימות החול קודם תפלת שחרית פרנק או שנים לצדקה. ומהנכון שתהי׳ צדקה הקשורה באכילה ושתי׳ של תלמידים עניים. וכשיולד לו בן זכר יתן לו שם ע״ש כ״ק מו״ח אדמו״ר וצוקללה״ה נבג״מ זי״ע יסו״ע, שהוא יוסף יצחק, והשי״ת יזכה את כת״ר לבשר בשו״ט בכל הנ״ל . . .

(ממכתב אדר״ח כסלו תשי״ג)

. . . ומה ששואל באשה שלפ״ד הרופאים סכנה לה שתתעבר, אם מותרת האשה לעשות תחבולות בזה:

הנה רבותינו נשיאינו ז״ל המה המקילים, והתירו באופנים ידועים בשעת תשמיש או לאח״ז. ראה שו״ת צ״צ אהע״ז סי׳ פ״ט שמתיר, ויש ג״כ גוף כי״ק מבנו מהרי״נ להתיר. (שוב מצאתי גם כן שאלות ותשובות הרש״ם ח״א סי׳ נח שדעתו ג״כ להתיר) ודלא כרבני וכו׳ המחמירים בזה (הובא בשדי חמד אסיפת דינים מערכת אישות ס״ק א׳ ובפאת השדה שם). ואנו אין לנו אלא הוראת רבותינו נשיאינו, ושמעתי ג״כ בשם כ״ק מו״ח אדמו״ר שבאיזה אופנים התיר. ויפנה אל רב מזקני אנ״ש בעל הוראה היודע איך נוהגים בזה. וכמובן כל תחבולות הנ״ל המה במה שהאשה עושה ולא בהבעל.

(ממכתב ד׳ מנ״א, תשי״א)

. . . והנה בטח פונים אליו בשאלה איך להתנהג כשמאיזה טעם האשה יראה להתעבר, ואף שכמה משו״ת מחמירים בזה, אבל בכמה מקרים — עיי״ש, לא כן הוא דעת כ״ק אדמו״ר הצ״צ בשו״ת אבן העזר סימן פ״ט שמיקל ואפי׳ בהנחת מוך וכיו״ב קודם התשמיש, אם יש הוראה מרופא בזה. ומאחר שעיקר הענין בזה הוא בהנוגע להשמר מעון הידוע, הנה אם הנשאל מורה לפרישות, הרי ברובא דרובא ובעוה״ר בדורנו זה אפשר עוד יותר — מביא לשז״ל ר״ל, היינו היפך הכוונה של המחמירים בזה. ואף שלולא הי׳ היתר בדבר — הרי אין ברירה, אבל בהיות שו״ת הנ״ל לנגד עינינו, לפע״ד אין להחמיר שהרופא יאמר דוקא בפה מלא — שזהו סכנה ממש וכו׳. ובפרט שבדורנו

חלוש זה הנה הפרישות עושה רושם על הניערווין ועל הבריאות בכלל, הן של הבעל והן של האשה. ואם יסבירו להרופא אשר לא כמצרים העברים ואפילו אלו הנכשלים בהוצאת שז"ל הנה לאח"ז מתחרטים ובאים למרירות ועוד יותר לעצבות וכו' וכו' ואין ידוע התוצאות הסופיות מזה, בטח יאמר דעתו בדיבורים חמורים יותר. ולכן י"ל שהמיקל בהוראה בזה למרות חומר הענין מצ"ע וכמבואר בנגלה ובחסידות, הרי לא לבד שלא הפסיד להשואל כיון שבלא"ה הי' ע"פ רוב השואל עובר אלא שבאופן אחר הגרוע יותר (גם מצד שאין בזה מעצור והגבלה מאדם שני, משא"כ בהנחת מוך שאין הדבר תלוי רק בו, וכמה ימים בלתי טהורים בינתים וכו') אלא שעוד מועיל בבריאות בגשמיות וגם בבריאות ברוחניות, ולדכותי' בודאי יספיק הנ"ל . . .

(ממכתב כ' תמוז תשט"ו)

. . . אפשר שתפנה אליו מרת . . תחי' בשאלה, שמצב בריאותה אינו כדבעי וישנם מעוררים חשש בהנוגע אם הבריאות מרשה לה להתעבר, (כתבתי לה — שאם הרופא יאמר כהנ"ל, תפנה אליו בשאלה איך להתנהג).

ובודאי ידוע לו פסק דין כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בזה (שו"ת אבן העזר סימן פט) המקיל בזה. וכבר אמרתי בזה להמחמירים כו' — שנוסף על הנ"ל, אשר באתרא דרב הלכה כרב ואנו בכל מקום באתר דנשיאינו הק' אנן, הנה קרוב לודאי, שאלו שהחמירו בדורות שלפנינו שבמילא אמרו להתנהג בפרישות — מפני החשש הידוע, הנה בידעם המצב בדורנו דור יתום זה, קרוב לאמר שמפני חשש זה עצמו, אדרבה, היו פוסקים בפירוש שלא להתנהג בפרישות. וכיון שצריך הסכם שני הצדדים בזה — היו אוחזים בפרט בהיתר הצמח צדק. וד"ל . . .

(ממכתב יד' טבת, תשט"ז)

. . . נתקבל המברק שלו מבקש מענה על שאלתו, וכנראה הכוונה להשאלה אם מותר לקחת הזרע לאח"ת לבחינה, בכדי לדעת אופני הטפול המועיל ללידת זחו"ק.

והנה בכלל אין מעניני לפסוק שאלות ובפרט בכגון דא. ויצאתי מגדרי בזה, מפני ההוראה שישנה מכ"ק מו"ח אדמו"ר, ששאלו אחד ע"ד בחינת הזרע בכלל ע"פ דרישת הרופא כהנ"ל, וענהו, צוליב האָבען קינדער דאַרפמען זיך מוסר נפש זיין. שאיך שלא ילמדו פירוש הדברים, בכ"ז מובן שהפסק הוא — להַבחַן. ובעניינים כאלו — אם מחמירים, ה"ז נעשה לא בענין של רשות אלא בשל חובה, ז.א. שאלו המחמירים על עצמם — בלי יסוד חזק למדי —

בכגון דא שלא ליתן הזרע לבחינה, עליהם להביא ראי'. אף שמפני הפרוצים שבדור צ"ע אם יש לפרסם הוראה זו בחצוצרות וקול תרועה.

והנה באופן לקיחת הזרע כמה סוגים: א) מהבעל. ב) מהאשה ע"י שתשים מוך באותו מקום קודם הביאה, ואח"כ יביאו המוך להרופא. ג) שלא תשים מוך, אלא שלאח"ת יקחו אח"כ הזרע מן הרחם. וע"פ המובא בשו"ת צ"צ לשו"ע אבה"ע ספ"ט, מובן שהאופן השלישי כדאי יותר ע"פ דין מהאופן הא' ואפילו מאופן הב' (שישנו קס"ד דהוא כמטיל על העצים וכו'. נוסף על הענין שכמה רופאים אין דעתם נוחה כשלוקחים הזרע מן המוך) שלכן נשלח לו מברק, הסכם על הסברא שבשאלתו שבמכתבו — לקחת לבחינה מהרחם לאחרי התשמיש כדרכו.

והנה ידוע, אשר ישנם אחרונים שמחמירים בכלל בהאמור, וגם בהשאלה שבשו"ת הצ"צ שם. אבל (נוסף על הענין שבכללות בימינו אלה שפחתה מדת היראת שמים, חומרא בכגון דא, שמטרתה להוסיף טהרה ולמנוע מאיסור הוצאת ז"ל, עלולה לגרום לענינים היפך כוונה זו, כי רבו הפרוצים ר"ל, שלכן אפילו המחמירים בדורות הכי אחרונים החלו להקל בזה, ובכ"א) אנו אין לנו אלא דבר אדמו"ר הצמח צדק אשר מימיו אנו שותים ולאורו אנו הולכים.

ועוד להעיר, אשר יש נוטים, שבאם נדרש להתיר בכגון דא — להלביש על האבר שק של גומי וכיו"ב, והנוטים לזה הם דוקא מראשי ההוראה וכו'. אבל לפע"ד ולאחרי מחכת"ר, אין נראית לי סברא זו כלל, כיון שאין זה דרך תשמיש, ונהניתי כשמצאתי סברא זו בשו"ת *.

בברכה אשר בורא עולם ומנהיגו יברכו ואת זוגתו תחי' במילוי משאלות לבבם לזחו"ק בקרוב ממש, ובאופן הכי טוב, ויגדלום להיות חסידים יראי שמים ולומדים . . .

(ממכתב כ"ט ניסן תשי"ז)

---

*) כמה מהם הובאו באוצר הפוסקים כרך ט קיד, א. עיי"ש בזה ובכהנ"ל (פו, א ואילך. קג, ב ואילך).

. . . כיון שהזכיר במכתבו הקודם ע"ד התעסקות בין עולים החדשים שהם כבר לאחרי עונת הבר מצוה, מועתק בזה מ"ש לאחד בזה, וכדאי שיברר חוו"ד הרבנים על אתר.

. . . שכותב שלהנמול שהוא כבר לאחרי הבר מצוה נתנו לו קודם המילה שלאף געטראנק *, שפירוש הדבר בזה היא הרדמה כללית, צריכים

---

*) ראה לקו"ש ח"י ע' 48. המו"ל.

לברר אצל רב מורה הוראה עד"ז, כיון שיש מקום לומר שיש אפשריות לזריקה במקום הסמוך (ע"פ רוב עושים זה בגב וחוט השדרה) שפעולתה רק נטילת הרגשת כאב למשך זמן, אבל אינה הרדמה, והאדם שולט בכל חושיו ז.א. מחוייב בכל המצוות, ומובן — החילוקים שבין שני האופנים.

(ממכתב כ"ג מנ"א תשי"ז)

. . . נהניתי מה שהודיעני שקרא לבתו תחי' שם ביום ה', ועל פי מה שסיפר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ שפעם בהוולד אחת מבנותיו של כ"ק אדמו"ר האמצעי, קראו אדה"ז ואמר לו שאף שיש טעם הנותן מקום לומר לחכות בקריאת השם עד קריאת התורה דש"ק, בכ"ז מפני טעמים ידועים אין לעשות כן, ויקרא שם לבתו ביום הקריאה הקרוב ליום הלידה.

ומזה שסיפר לי כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ ענין זה בנוגע לאיש פרטי כאן, הרי זה הוכחה שזוהי הוראה כללית לכל * . . .

(ממכתב כ"ו מרחשון, ה'תשי"א)

*) בס' טעמי המנהגים ח"ד ע"ה * הביא „שמעתי בשם הרה"צ כו' מבעלז" לקרות שם לבת לאחר ה' ימים כו' עיי"ש — ומי יודע אם שמועה אמתית היא. ובכל אופן, אנו אין לנו אלא הוראות נשיאנו.

*) בדפוס ירות"ו, תשי"ז ע' שצו. המו"ל.

. . . ומ"ש שאלת עצה כיצד לקרות שם לילד הנולד שי'

הרי ידוע מענה כ"ק מו"ח אדמו"ר בכגון דא שאינו מתערב באלו ענינים והוא מובן ע"פ מ"ש בכתבי האר"י ז"ל (בשער הגלגולים הק' כג. וראה עמה"מ ש"א ספ"ד) הובא גם באו"ת ס"פ בראשית (ובלק"א להה"מ) אשר מלמעלה ניתן להורים הרעיון איך לכוון לשם הבן או הבת הנולדים, שם השייך לנשמה זו, אשר אותיות השם שייכים לחיות הנשמה והגוף . . . ולהעיר מס' חסידים סרמ"ד. חפץ ה' לברכות (יג, א) . . .

(ממכתב כ"ז סיון, תשי"ד)

מ צ ו ר ע

. . . בטח נודע לו אשר תיכף אחר חג הגאולה כתבו לי באריכות גדולה עד״ז בביטוים דוקרים כו׳ וכו׳ ובמילא איני מבין מה שבא להוסיף במכתבו זה וידוע מרז״ל אשר לשון הרע שייך לשלשה היינו להמדבר למי שמדברים עליו ואפילו להשומע. וידוע ג״כ בפוסקים יד הל׳ דעות פ״ז ה״ב ובכ״מ אשר מוציא שם רע זהו דוקא אם שקר הדבר לגמרי משא״כ להר״ר — במילא אפי׳ אם נניח שצדקו כל הדברים שבמכתבו ואין בהם אף קורטוב של גוזמא ואפי׳ לא של נגיעה קלה בכבוד הכותב הנה אחרי כ״ז תמיהני, מהו מטרת הכתיבה ובשלמא אני אין לי ברירה כי מוכרח אנכי לקרוא את המכתבים המתקבלים כן גם הרה״ח . . גם לו לא היתה הברירה בכתיבת המכ׳ בזה. אבל כת״ר כיון שבעל בחירה חפשית הוא וכידוע בלקו״ת פ׳ אמור (לח׳ ע״ב) ומבואר ג״כ בקונטרס כ״ק מו״ח אדמו״ר הנדפס לח״י אלול הבע״ל. שאיש הישראלי מצד זה שהוא קשר בעצמות ומהות א״ס ב״ה הרי הוא בעל בחירה חפשית. ובמילא אתפלא על כת״ר כי לו הלא ניתנה הברירה אם לכתוב או למנוע מזה ובחר דוקא בכתיבה ובאריכות — מבלי שאראה בזה כל תועלת לבד ההיזק הנ״ל של להר״ר ובטח יודיעני כוונתו בכתבו הוא, לאחר שכבר כתבו אחרים קודם לו כל הפרטים.

. . ויה״ר באשר קרב קץ גלותנו שבא כמרז״ל (יומא ט׳ ע״ב) ע״י עון דשנאת חנם. הנה תמורת זה יתן השי״ת בלב כאו״א מאתנו הענין דאהבת חנם. היינו שלפי דעתו דעת נה״ב שלו הרי זה אהבת חנם. כיון שאין מחויב לרעהו כלל וגם מפני הציווי של ואהבת לרעך כמוך שזהו כלל גדול בתורה כו׳ אינו מוצא מקום לחיוב על המדובר כי אינו חפץ להכירו לרעהו ואדרבה רואה בו כל וכו׳ ובכ״ז אוהבו, זבאותה המדה לכה״פ שהיתה השנאה שגרמה להתורבן. ובימי הרחמים והרצון האלו יזכנו השי״ת לעבדו כולנו שכם אחד וכמ״ש ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך, ועיין תניא פל״ב בס׳ דרך מצותיך מצות אהבת ישראל. והעיקר בקונטרס החלצו . . .

(ממכתב ג׳ אלול, תש״א)

. . . וכנראה ממ״ש במכ׳ בנוגע לענין המקוה הנה ההוכחה על פי דין והפלפול והשקו״ט אינו נוגע להצד הב׳ וחוששני לומר שזה נכנס בגדר של נצחון. כי בלא״ה הרי אינו מובן הדבר כלל וכלל. לערער על אופן עשיית מקוה של גדולי ישראל מכמה חוגים בדורות שעברו שבטוח אשר גם הם ידעו פרק בלימוד הש״ס, ראשונים ואחרונים וגדולי ישראל, וקבעו את הוראותיהם עפ״ז, וחבל אשר באנ״ש אין תוקף מעין זה כלל וכלל. ואפילו אחרי הוראה בזה גופא, על תוקף שצ״ל אצל יהודי בהתקרבותו לאיש הטוב בעיניו ועאכו״כ

לרבי ונשיא שלו, זצ"ל. והרי רואה הוא גם בעיני בשר, שלא מונעים עצמם מכל דבר בכדי למלאות דעת איש שבו רואים מעלות אנושיות ובכל זה אינו פועל לעשות כל מה שיכולים בכדי שיהי' לפ"ד איש שברור כשמש שהי' איש אלקי — פי' שהי' לו שכל אלקי. ונתקבל ע"י עשיריות אלפים מישראל למורה דרך בתורה ומצות בכל הפרטים. והנמשל בזה בנוגע לענייננו מובן.

ומה ששואל אם להראות הטעל' שלי כו' — הנה ידוע בזה כמה סיפורים שבבטחון חזק פועל הענין. וגם בענין זה — בטוח הנני שאם בקבלת המברק הי' הולך בהרחבה מבלי הכנס בענינים של מורא בנ"א המדומה, הנה בטח הוראת כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) היה שוברת כל הענגים והי' בא בפועל, אבל מכיון שאלו יעצו להיפך ובמילא גם הוא נופל בספיקות וצריכים סיוע ושאלה ובירור בזה, מסופקני ביותר אם יוכל ללכת בהרחבה (מיט ברייטקייט) זו. ובמילא הרי זה עלול להזיק, וכידוע, אשר הפוסח על שתי הסעיפים הנה אפילו בענינים גדולים, הוא מקלקל יותר אפילו מנוטה לצד השני.

אין רצוני ח"ו להטיף מוסר בזה, אלא שלבי עלי דוי שאחר שכל אחד מאתנו ראה כמה ענינים מופתיים, בעיני בשר, מעשיאינו, וסמך עליהם אפי' בענינים שנוגעים בנפש, הן בגשמיות והן ברוחניות, ובכ"ז הנה לפעמים — ולדאבוני ה"ז לפעמים תכופות, לפ"ע — הן כשבא לידי נסיון על ידי התנגדות מצד השני — פאַרלירט מען זיך ומתחילים לחפש דרכים עצות ועניינים און מען ווערט דיפלאַמאַטן וכו' וכו'. וגם מזה ראי' נוספת שעדיין חסר הרבה בענין הפצת המעיינות, וכמבואר בדא"ח באריכות שבכדי להיות חוצה אפילו במעט צ"ל בפנים בשופי. והשי"ת יעזור לכאו"א מאתנו למלאות שליחותו בעלמא דין מתוך הרחבה, והוא ית' יוציאנו מן המיצר אל המרחב האמיתי.

(ממכתב אדר"ח אדר תשי"ב)

. . . בנועם נודעתי ע"ד פעולתם לתמוך בבנין המקוה אשר בכפר חב"ד, מיסודו ובהנהלתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, למען יוכלו לבנות ולשכלל הבנין ככל הדרוש ולמהר בהקדם האפשרי.

ובודאי אשר כל תובבי תורה ומצוה, אין זקוקים לביאור גודל הענין וחשיבותו, ומה לנו הוכחה גדולה מפסק דין הידוע, אשר מוכרים ספר תורה לצרכי בנין מקוה טהרה.

ולא נצרכה אלא להעדפה ולזריזות בעזר האמור, וביחוד ע"פ המבואר באגה"ק לרבנו הזקן סי' כא' גודל מעלת הזריזות בכל המצות, ובפרט מצוה האמורה, אשר גם בה יש מעין הצדקה ועשיית חסד המבואר באגה"ק שם. וידוע עד כמה הפליגו רז"ל בענין זה אפילו בקדימת יום אחד (ערובין סג' ב). וביחוד בדורנו עקבתא דמשיחא אשר מתקרב קץ גלותנו (וכידוע ביאורי כ"ק

מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע כ"פ), אשר טהרה מביאה כו' אלי' הנביא, מבשר גאולתנו. ובאתעדל"ת אתעדל"ע וקיום היעוד ולקחתי אתכם וגו' וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם וגו' וישבתם בארץ וגו' והייתם לי לעם ואנכי אהי' לכם לאלקים.

(ממכתב ששי בטבת תשי"ח)

. . . במ"ש אודות תיקון לעון הידוע, כבר מובא בספרים — שצריך להרבות באותיות התורה והתפלה ושכמה מהם יהיו חקוקים בזכרונו, אשר אז אפילו בעת שחושבים בענין אחר גם זה נמצא במוח הזכרון. ומזה שידע אתם בע"פ — יהי' ג"כ מאמר והדרת פני זקן בלקו"ת סוף פרשת קדושים. ובמיוחד — השפעה על הנוער לקרבם לתורה ומצות וכידוע מרז"ל כל המלמד את בן חבירו תורה כו' כאילו ילדו, ונתינה לצדקה בכל יום חול לפני תפלת הבקר ולפעמים גם לפני תפלת מנחה . . .

(ממכתב א' טבת תשי"ז)

. . . במענה על מכתבו, הנה בכלל הענין שאודותו כותב — לפעמים רבות סיבתו העדר שמירת קדושת הלשון. ולפעמים רבות חלישות הגוף, ולפעמים שה-תפילין או המזוזות צריכים בדיקה וחילוף. יתקן את כל הנ"ל ויוסיף אומץ בלימוד תורת הנגלה ותורת החסידות, בעבודת התפלה וקיום המצות בהידור, והשי"ת יצליחו . . .

(ממכתב ג' אלול תשי"ד)

ב' אייר

ב"ה. ערש"ק מברכים חודש אייר, ה'תשל"ו
ברוקלין, נ. י.

צו אַלע אנטיילנעמער אין דעם
יערלעכן דינער פאַר דעם מוסד־חינוך
„אהלי תורה",
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

דער הייַיאַרדיגער דינער קומט־פאַר ב' אייר — דער יום־הולדת פון דעם רבי'ן מהר"ש, און אַזוי ווי אַלץ איז דאָך בהשגחה פרטית, איז דאָס אַ „דבר בעתו" מיט אַ ספּעציעלע אַנווייזונג.

בכלל איז ידוע, אַז אין צוגאַב צו דעם וואָס אַלע רביים, נשיאי חב"ד, האָבן אַ בשותפות'דיגען ענין אַלס נשיאי חב"ד, האָט יעדערער פון זיי באַזונדערע ענינים אין וועלכע זיי זיינען אויסגעטיילט, סיי בנוגע דעם דרך און אַנפירונג פון די נשיאות, סיי אין ספּעציעלע אַנווייזונגען וואָס זיי האָבן געגעבן.

אַ ספּעציעלע נקודה אין דעם דרך פון רבי'ן מהר"ש דריקט זיך אויס אין דעם באַקאַנטן וואָרט וואָס ער האָט געזאָגט אַלס אַן אַלגעמיינע אַנווייזונג:

„די וועלט זאָגט, אַז מ'קען ניט אַרונטער דאַרף מען אַריבער, און איך זאָג — אַז מ'דאַרף לכתחילה אַריבער!"

צו אַלעם ערשטן איז דאָס אַן אַנווייזונג וואָס איז פאַרבונדן מיט אַלע ענינים פון עבודת־השם, ווי אויך אין די ענינים וועלכע זיינען אַ פאַסנדע צוגאַרייטונג צו עבודת־השם — אַנהייבנדיג מיט לערנען תורה און קיום המצוות. דאָס מיינט, אַז יעדער איינער און אייניע דאַרף פאַרלאַנגען פון זיך דעם ענין פון „לכתחילה אַריבער" — צו דערגרייכן אַ העכערע מדריגה אין לימוד התורה און קיום המצוות, סיי אין איכות און סיי אין כמות.

און ווי געזאָגט, איז דאָס נוגע אויך — און ספּעציעל — די ענינים וועלכע זיינען אַ פאַסנדע צוגרייטונג צו תורה און מצוות, על אחת כמה וכמה אין דער דערציאונג פון קינדער, וואָס זייער גאַנצער חינוך איז אַ צוגרייטונג אויפן גאַנצן לעבן, אין אַן אופן פון „גם כי יזקין לא יסור ממנה" — אַז ער וועט ניט אָפּטרעטן פון דרך־השם אויך אין די עלטערע יאָרן.

דער מוסד „אהלי תורה" איז ידוע ומפורסם אלס מוסד־חינוך על טהרת הקודש, וואס האט באוויזן, אז ער גייט אין דעם דרך פון דער דערמאנטער אנווייזונג „אז מ׳דארף לכתחילה אריבער", ווי אויבן דערקלערט.

עס פאדירט זיך אבער, אז אויך די פרייגד און שטיצער פון „אהלי תורה" שליט״א זאלן, פון זייער זייט, ארויסווייזן דעם „לכתחילה אריבער" אין זייער איבערגעבנקייט און שטיצע צו דעם מוסד. און ווי גוט די הילף איז געווען ביז איצט, דארף יעדער איינער און איינע פאדערן פון זיך — און אנשטרענגען זיך, אויב נויטיג — צו טאן אין דעם איז א פארגרעסערטע מאס.

און בזכות זה וועט השם יתברך אראפשיקן זיינע ברכות, מידה כנגד מידה, אין דער פולסטער מאס, „אריבער און אריבער", צו אלע אנטיילנעמער און שטיצער אין אלע וואס מ׳נויטיגט זיך בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

. . . חומר ע״ד אדמו״ר מהר״ש, נמצא בספר תולדות מהר״ש, הנמצא אצל כמה מאנ״ש ובספריות אשר באה״ק ת״ו. וידוע אשר כתב — בלשון החסידים ומסורת משפחתית — „רעצעפטין", כמובן לטינית בסגנון רופאים וכו׳. אף שפשיטא שלא למד באוניברסיטות וכיו״ב. וכן הי׳ בהספרי׳ שלו כמה ספרים בחכמת הרפואה ומהם גם שלא בלה״ק. . .

(ממכתב י״ט אד״ש, תשי״ט)

א ח ר י

. . . וע"פ מחז"ל: אטו לא ידענא דשפיר קאמינא (ואדרבא — דוקא ע"י ד)הוה מקשי לי כו' רווחא שמעתא (ב"מ פד, סע"א), באתי בהערות הנ"ל, ובודאי יקויים מחז"ל עה"פ את והב בסופה — וע"ד הצחות — בנדו"ד ה"ז כפשוטה "מלחמה שע"י ספר" — שבא לידי (רש"י ד"ה את, קדושין ל, ב):

א) ברמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ג: ומתקינין לו כה"ג אחר שאם יארע לזה פיסול: יעבוד האחר תחתיו, בין שאירע בו פיסול קודם תמיד של שחר בין שאירע בו פיסול אחר שהקריב קרבנו זה שנכנס תחתיו אינו צריך חינוך אלא עבודתו מחנכתו ומתחיל מעבודה שפסק בה הראשון, עכ"ל.

[תמה מר, "אחר שהקריב קרבנו" (דפי' — קרבנו דכה"ג, היינו פר כה"ג) — מהו הדיוק והחידוש באחר הקרבת פרו דוקא —

[ויש לחפש בס' אולי נמצאת גירסא "קרבנו זה" (וקאי על התמיד שהוכירו לפני זה) זה שנכנס כו' (ומעתיק שלא הבחין — השמיט תיבה "זה" אחר שלפנ"ד הייתה כפולה) — ועפ"ז בטלה גם התמי' למה שינה הרמב"ם הענין מהש"ס דאיתא שם (יומא יב, א) אחר תמיד של שחר.

ומכבר העירותי עד"ז ברמב"ם הל' מקואות: במי הדעת טהור ה"ה כו' — שלכאורה צ"ל: במי הדעת טהור (היפך דעות הרעות — שלפנ"ז) טהור ה"ה כו').

ומביא כת"ר גירסא עתיקתא (ברמב"ם דפוס רומי): אחר שהקריב קרבנות. — דרך אגב בס' קרית מלך מביא גירסא זו בשם "דפו"י".

ועצ"ע: "קרבנות" — מאי קמ"ל? ואדרבא, בהשמטת תיבה זו, כ"א "אחר שהקריב" ותו לא — אז ה"ז קאי על התמיד וע"ד כמו שהוא בש"ס, כנ"ל.

ואולי י"ל דקמ"ל דאפילו "לאחר שהקריב קרבנות" וצריך לעשות דבר שאינו הקרבת קרבן כלל (גם לא אבי זרייהו) — נקרא זה עבודה דמחנכתו. וכגון הוצאת הכף ומחתה מקדה"ק. וע"ד מש"כ בתוד"ה ואי (יומא לב, א): הוצאת כומ"ח מנלן דעבודה היא להצריך לה טבילה בפ"ע י"ל כו' — הי' מקום לספק אם מחנכת.

---

1) כ"ה בדפוסים הנפוצים. ומעולם תמהתי על היו"ד — עד שמצאתי בדפוס רומי — בלתי יו"ד.

2) וקרי לי' "קרבנו" — להדגיש עוה"פ שאף שהמדובר בקרבן שהוא תמיד בכל יום, הנה התמיד שביוהכ"פ נעשה קרבנו דכה"ג (בנוגע להקרבתו, וראה נ"כ הרמב"ם ריש הל' יוהכ"פ שקו"ט בדעתו בזה).

וצ"ע בנוגע לקרה"ת דכה"ג (שגם היא מה"ת) — דלאו עבודה היא (יומא סח, ב, וברמב"ם), וא"כ באם אירע פיסול בסמוך להקריאה מה מחנכו להאחר?

ואולי י"ל ממנ"פ: באם (כפשטות הל') קרה"ת צ"ל דוקא בכה"ג — ה"ז גופא עושה את הקריאה ענין דמחנכתו [ועבודתו מתנכתו — לאו דוקא (עיין רש"י יומא יב, רע"ב)]. ובאם כה"ג ל"ד — הרי שוב א"צ חינוך. ואת"ל דצ"ל כה"ג דוקא ועבודה דוקא (או עכ"פ סילוק עבודה — כהוצאת כומ"ח) עוד אפשריות בקרה"ת — לדחות הקריאה לאחרי העבודה הא' שיפגע בה. ויהי' עוד שינוי שיקרא בבגדי זהב (כיון שהעבודה הסמוכה היא — שעיר הנעשה בחוץ כו'), או לדחותה לאחרי הוצאת הכף ומחתה בכדי שיקרא בבגדי בוץ כבכל שנה. ויל"ע בירושל' (שם רפ"ז): לקריאת הפרשה כו' שיירי עבודות כו' רצה עובדה בבגדי זהב עובדה בבגדי לבן ונחלקו המפרשים בפירוש כ"ז. ואכ"מ.

ב) מביא ביאור הלח"מ בפי' דברי הרמב"ם ש"עבודתו מחנכתו", אף דלשיטתו אבנטו דכהן הדיוט דכלאים הוא — אבנטו מחנכו,

[שזהו קודם להעבודה, ובמילא כבר מחונך הוא, וגם — אצ"ל דהעבודה (שצ"ל בכה"ג דוקא) וחינוכו באים בב"א[3]. ועפ"ז צ"ע בדברי הלחם משנה ובהשקו"ט דמר] —

ולפענ"ד ביאור הרמב"ם הוא ע"פ הידוע (יד מלאכי, כללי הרמב"ם ס"ד — מהלח"מ ועוד) דדרכו של הרמב"ם ליקח הדרשה היותר פשוטה אע"ג דאתדחי' כו' פסוק שלא נזכר בגמרא כלל מאחר שהוא מבואר יותר — שעפ"ז מובן ובמכש"כ ועאכו"כ שיביא טעם המפורש — מפני פשיטותו ומפני שהוא לד"ה וכו', אף שאינו טעם העיקרי.

ולהעיר: כלל הנ"ל, לפענ"ד, זקוק לביאור נוסף בכל מקום ומקום, כוונתי — כיון שהרמב"ם מביא טעם שלא הוזכר בש"ס — מפני פשיטותו וכיון שלא נפק"מ מידי לענין דינא — א"כ קשה דגם הש"ס הו"ל לומר כן ומצד סברא זו עצמה.

והסבר כללי י"ל בזה: סדר הרמב"ם ה"ה ביאור פס"ד והלכות וכאו"א במדור בפ"ע. סדר הש"ס — בלול לא רק ממקרא וכו' אלא גם 1) דין בדין והלכה בהלכה והלכה באגדה וכו', 2) פס"ד והסברת ענינים וכו'.

וא"כ טעם חדש שאין בו נפק"מ לדינא באותה הלכה או עכ"פ בהלכה בכלל, אלא שיש נפק"מ באגדה וכו'

---

3) עיין ס' המדות לחקר ההלכה (להרב עמיאל) מדה שני' סק"ז. וש"נ. מפענח צפונות פ"י.

דרכו וצריך להביאו ברמב"ם, ואא"פ להביאו בש"ס [וע"פ אותו הכלל — שאצ"ל נפק"מ מידי].

ב. בתפלת כה"ג ביוהכ"פ שהגירסא ברמב"ם דפוס רומי "שאם הייתה שנה זו שחונה תהי' גשומה" — ולא "שאם תהי'" כהגירסא בכ"מ

ורוצה כת"ר לפרש שהכוונה שהייתה שחונה בקיץ שעבר, ולכן "הייתה" — דוקא ל' עבר.

אבל עפ"ז — אין מקום תיבות אלו בנוסח התפלה, כ"א בהצעת הדברים שלפני' (שאם הייתה כו' — אזי מתפלל כו'), שונה חלק תפלה זו משאר התפלה — שלא הי' אומרה כ"א כשהקיץ שלפניו הי' שחון, ועוד ועיקר:

תוכן התפלה מפורש בפיה"מ בכדי שיהי' האויר שווה במזגו ויבריאו גופות בנ"א (ועד"ז בהעתקת קאפח),

ומובן שאא"פ שווה במזגו וכו' כ"א כששחונה וגשומה הם בב"א, ולא בהפסק כמה חדשים.

והל' "הייתה" שברמב"ם הוא ע"פ הגירסא בירוש' על אתר (יומא פ"ה, ה"ב): ואם יצאה עלינו גלות כו' חסרון כו',

והפירוש כבמפרשים שם, שיצא גז"ד מלפניו שהיא שחונה — תהא גשומה.

(ממכתב ד' כסלו תשל"ה)

. . . ומה שהעיר במכתבו הקודם להנ"ל, על מה שלא נזכר בסדר עבודת יוהכ"פ נ"כ, וכן לא נכנסו שמות הוי' שבברכת כהנים במנין הזכרת שם המפורש ע"י כה"ג ביוהכ"פ — לפענ"ד, פשוט מפני שבזה לא הי' כל שנוי משאר הימים. (וכל הכהנים שבמקדש נ"כ ביוהכ"פ, משא"כ מנחת חביתין) ומטעם זה לא הובאה ג"כ אמירת ק"ש תפלה וכו' דרפ"ה דתמיד. — ואין הזמן גרמא להאריך.

(ממכתב יום השלשים אחר הסתלקות כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הכ"מ)

לרמב"ם הל' פסוה"מ פ"א הט"ו *), מפרש דהרמב"ם ס"ל דיוצא טמא הוא ומטמא, אבל בטומאת ידים אינו.

*) בדין "שחטה והיא כולה בפנים ואח"כ הוציאה רגלה לחוץ וכו'". המו"ל.

ובמחכ"ת לא נ"ל לייחס להרמב"ם חידוש שאינו מוכרח בהחלט, ובפרט שלא נרמז עליו בשו"מ ברמב"ם (דאם הי' רומז ע"ז — ודאי שלא הי' נעלם הרמז מהכס"מ, לח"מ, משל"מ וכו' כאן בהל' פסוה"מ). ויותר ע"ז — דהו"ל להרמב"ם לכתבו בפי'. ואין לומר שהטעם להשמטה — מפני שאין דרכו להעתיק אלא דין מפורש — שהרי לפי' כת"ר מפורש הדין בירושלמי.

וגם — לפירושו יוקשה מש"כ בהל' אבוה"ט פ"ח ה"ג: הפיגול כו' ה"ה כראשון כו' לפיכך מטמאין את הידים כו' — שהרי יוצא ג"כ ה"ה כראשון ובכ"ז אינו בטומאת ידים.

וכנראה הכריחו לכת"ר לפרש כנ"ל: א) לתרץ קושית המל"מ בהל' אבוה"ט שם, לאיזה תכלית כתב הרמב"ם שם במיוחד דין בשר פסח היוצא דטהור — אבל הרי תירצוה במל"מ דכוונת הרמב"ם לחלק בין ספק לודאי. וע"כ גם לכת"ר מוכרחת כוונה זו ברמב"ם, דאלתה"כ אינה מובנת כלל אריכות לשונו שם "ה"ה ספק כו' לפיכך אינו מטמא שספק טה"י טהור".

ב) לתרץ איך יתכן שהראב"ד כאן אשתימטתי' דהרמב"ם פסק (באבוה"ט שם) דבעיא דכיצד צולין איפשטי' לקולא (וגם — למה לא השיג עליו שם).

אבל גם לטעמך אינו מתורץ, דל"ל להראב"ד להעמיס חידוש ברמב"ם ולהקשות עליו, דל חידושי' ודל הקושיא, והרי ג"כ אין הכרח לומר דס"ל להרמב"ם דמשום חומרא דקדשים כל הבעיות צ"ל לחומרא. (ומה שלא השיג הראב"ד בהל' אבוה"ט עוה"פ — הרי גם לכת"ר לא השיג בהל' ק"פ עוה"פ).

ועוד נ"ל: בהקדם הצ"ע בראב"ד, דל"ל להאריך להוכיח דהלכה כרבינא, והרי דעת הרמב"ם דכל העומד לחתוך כחתוך דמי, וא"כ מטמא היוצא אפילו לא ס"ל כרבינא — וכמו שהעיר כת"ר על הלח"מ —

ולדעתי — הראב"ד בהשגותיו ליד גם מודיע דעתו בדין. ואם הרמב"ם לשיטתי' במק"א אזיל בפס"ד שמשיג עליו, אי"ז משנה פס"ד הראב"ד כמובן. ואדרבה השגתו במקום זה מתפשטת ושייכת לשיטה זו דהרמב"ם בכל סניפי'. ובקבלת כלל זה בכוונת הראב"ד — בטלות כמה קושיות שהקשו עליו והערות שהעירו — בכ"מ. ובזה גם הערות הלח"מ כאן, ויסוד ב' הנ"ל. וכן מובן מה שהאריך הראב"ד להוכיח דהל' כרבינא — בכדי לברר שהדין דמטמא — אפילו את"ל דכל העומד לחתוך לאו כחתוך דמי.

(ממכתב ימי הסליחות תשי"ח)

. . . במענה למכתבו מב' מ"ח בהערותיו על הנדפס בקובץ ליובאוויטש שנה ה' חוברת א' מחלקת תשובות וביאורים*), במ"ש בתניא פרק כ"ד מענין פקוח נפש,

ואינו מבואר כל הצורך במכתבו — במה שרוצה לפרש פקוח נפש דהיינו ענין יסורים, באם כוונתו ליסורים שסופם מיתה או לאו דוקא. ובכל אופן, הנה נוסף על שעצם הביטוי פקוח נפש במשמעותו רק ענין קיום נפש והעדרה, הנה מוכח זה בפירוש בכמה סוגיות בש"ס, ובנין אב לכולם (יומא פ"ה ע"א) ובשני הקצוות, דבספק מיתה דוחה את השבת, אף אם אין שם יסורים. ובמקום יסורים בלא מיתה, אין נדון כלל באותה הסוגיא, וכדמסיים — חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ועד"ז בשאר מקומות בש"ס.

---

*) נדפס גם בלקו"ש חי"ז ע' 489. המו"ל.

(ממכתב יב' מ"ח תשי"ח)

. . . בחידושים עה"ת. (רד, א) בפי' מרז"ל אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך אומרהו (סנה' ז, ב) אחותך דוקא כו'. וראה מרגלית הים (להר"ר מרגלית שם) עוד כמה פי'. ולפענ"ד בכמה מהם צע"ג כי: א) יש דוגמתם עוד בכו"כ איסורים (כולל הפי' דכיון דילפינן מזה דין — מוכח דברור הוא. ובזה גופא דאין עונשין מה"ד, הרי הביא בספרו המכילתא דגם מכריית בור ילפינן זה). ב) מדמוסיף "שהיא אסורה לך" ומזה דל"ק בקיצור "כאיסור אחותך" משמע שצ"ל כהברירות א) שהיא אחותך (וכפי' הר"ח) ב) שאחות אסורה,

אבל לא נאמר כאן נפק"מ האסורה מן הדין או מקרא וכה"ג.

כן יש לדייק בלשונו כאן ברור (משא"כ בקדושין ל, סע"א ובספרי דברים ו, ז. וראה בתורה תמימה שם). — ולהעיר ממרז"ל שקדמו ברור כו' כבוקר שגם בוקר הוא מל' בקרו כו'.

ולכן ב"ל וע"ד פי' החדא"ג: ברור (מל' ברירה — בין סברא לסברא ושתיהן חזקות דוקא) ודוקא באיסור אחותו "מברר" קרא ופוסל סברא הכי חזקה: גישואי איש ואשה הרי צ"ל בדוגמת יצירך בג"ע מקדם אשר "מאיש לוקחה זאת" ולכן קדימה דוקא לנישואי אחותו שהיא חצי בשרו.

אלא שהדוגמא בשלימותה כשהיא אחותו מן (האם ו)האב ובזה צ"ל ברור.

והנה עוד סברא ע"ד הנ"ל שהעולם נברא באופן כזה שהי' מוכרח להיות נישואי אחותו (ירוש' יבמות פי"א ה"א) או נישואי אמו (חוה).

כן גם בנוגע לאמו — ה"ה (עובר) ירך אמו אלא שנפרד לאח"ז וכעצם מעצמי דאדה"ר.

אבל אינו דומה לגמרי לאחות — כי בפועל הי' קיום העולם ע"י נישואי אחות, אחות היא חצי בשרו דהאח כדוגמת אדם וחוה, משא"כ באם שהוא בהיפך.

ולהעיר ג"כ מפרש"י יבמות (סב, סע"ב) ומסנה' (קג, סע"ב) כלום יש לך הנאה כו'.

וע"פ כהנ"ל יובן שיש מקום לומר ג"כ ברור כאמו — וכהשאילתא משפטים (הובא במרגה"י שם).

ולהעיר מברכות (נח, א) הבא על אמו כו' אחותו כו'.

ואין להאריך עוד *.

ועיין ס' המצות לאדמו"ר הצ"צ מצות עריות — דברים נפלאים.

(ממכתב כ"ו תמוז, תשל"ג)

---

*) לאחז"מ: צע"ק בהנ"ל מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ג.

. . . בשאלת אימוץ ילדים. מספר המשתדלים לאמץ ילדים הולך ורב, וכפי שראיתי בכמה וכמה מקרים של זוגות המקפידים אפילו בדקדוק קל של דברי סופרים, לא שמו לב שכל עניני איסור יחוד חיבוק ונישוק וכו' וכו' קיימים בתקפם בנוגע לילדים המאומצים. ראיתי בכמה ספרים וחוברות שמטפלים בבעי' איך להבטיח שלא ישא אח את אחותו וכו', וכן יש שדנים בנוגע לשאלת ירושה וכו': אבל הרי כל זה בא לאחרי כמה שנות אימוץ, והם בגדר ספק, ובעניני ממונות, משא"כ איסורים הנ"ל (יחוד וכו') הם בגדר ודאי ומתחילים כו"כ שנים לפני שמגיעים הילדים לפרקם.

פשוט שאין האמור לעיל דומה לענין גידול יתום ויתומה שהי' נפוץ בין בנ"י, כיון שבשנים אלו כוונת המאמצים היא להעלים מהילד המאומץ שאינם הוריו האמתיים, ומשתדלים ומדייקים בזה שלא להראות כל תנועה

וענין שיעוררו חשד בלב הילד המאומץ שהיחס אליו אינו דומה להיחס לחבריו מצד הוריהם הם. ולא עוד אלא שכמה מהמוסדות המחלקים ילדים לאימוץ מקבלים הבטחה מראש שהילד יגדל ללא כל סיבוכים והפרעות, זאת אומרת שיהי' היחס אליו בכל הפרטים כמו לבן ובת מבטן ומלידה. ובאים ומוסיפים רופאים ופסיכולוגים שמוכרח יחס כזה כדי שיהי' החינוך בלי תקלות. ובודאי לדכוותייהו האריכות אך למותר. ורק להוסיף אשר מספר הילדים המאומצים הוא כמה פעמים ככה מאשר משערים או מודיעים בעלי הסטטיסטיקה, כיון שכמה מהמאמצים ועוד יותר כמה מהמוסרים ילדיהם לאימוץ אינם רוצים כלל בפירסום מכו"כ טעמים.

לכן כל הפרטים וכל האזהרות על דבר חומר הענין וכו' הלואי שיספיקו להביא התיקון המוכרח סו"ס לבוא בענין האמור . . בהדגשה מתאימה על האיסור אשר נשנה בכל יום ויום, ובתנאי תקופתנו כמעט שאי אפשר להזהר ממנו, כי אם על ידי השתדלות קפדנית ומתמידה, ואפילו אם יהיו מאמצי הילדים יראי השם . . .

(ממכתב כ"ג טבת, תשכ"ה)



בכל פרק מפרקי המסכתות שבש"ס נזכר ר"ש ואפילו בכלים ובנגעים ועוקצין * לכאורה, כמה פרקים ישנם שלא נזכר בהם — אלא הכוונה לאו דוקא במשנה, כ"א גם בתוספתא וגמרא.

ומה שלא נזכר ר"ש בכל פרק שבמס' תמיד מדות קנים, אין למדים מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בהם חוץ, ואם יחסרון מפרקי הש"ס פרקים אחדים — בכ"ז ראית הלקו"ת חזקה היא.

ועוד: בלקו"ת מדבר עד"ז שעסק ר"ש בנגלה בקושיות ופירוקים כו' ומס' הנ"ל אין ענינם הלכות, כי אם מדות בנ"א וכיו"ב, שלכן לכמה מפרשים אין אבות נכנסת במנין סמ"ך מסכתות הש"ס. וכן תמיד ומדות — אינם אלא סיפור כו' וכמ"ש בהקדמת פיה"מ. (ועפ"ז מתורץ ג"כ שלא יחלוק הסמ"ג שמונה ס"ג מס' על שהש"ר (ו, ט) שמונה ס' מס' של הלכות).

ומה שמוסיף שנזכר ר"ש ואפילו „בכלים ובנגעים ועוקצין" — במה נשתנו מס' אלו, אשר, לכאורה, בהם לא הי' צ"ל נזכר ר"ש, ומחדש דאפילו

---

*) ל' אדה"ז בלקו"ת אחרי כת, א. וראה לקו"ש ח"ז ע' 346. המו"ל.

בהם נזכר.

י"ל דהחידוש בכלים הוא, כי היא כבר היתה סדורה מקודם לזמן ר' יוסי בן דורו של ר' שמעון, וכדמוכח מדברי ר"י (סוף כלים): אשריך כלים כו'.

ונגעים (והראשון דל' המורגל בש"ס „נגעים ואהלות" נקט. וגם לאהלות כוונתו, ואטו כי רוכלא ליזל וליחשוב) — שהוא לימוד קשה ביותר. וכדמשמע בב"מ (נט, א). ועייג"כ חגיגה (יא, א. יד, א) סנה' (פז, א).

ועוקצין — מסכת שלימודה אינו מצוי. וכדמשמע בהוריות (יג, ב). ועייג"כ ברכות (כ, א). ועצ"ע בכ"ז.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

קדושים

. . . ומה שהעיר בדברי המגדל עוז (יד הל' ע"ז רפ"ב) שהרמב"ם לא קרא בספרי מירוס וכיו"ב — דמוכח להיפך ממש"כ במו"נ ח"ג פכ"ט ופ"ל ובאגרתו לחכמי מרשיליא.

כן גם דעתי נותנת. ואף שבפרקים הנ"ל יש לדחוק שכוונת הרמב"ם היא שקיבל שכך כתוב בספרי הע"ז וכו' וכדעת המג"ע, אבל א"א לומר כך בספמ"ט שם. ולהעיר מפתיחת הח' פרקים.

ודברי המג"ע לא זכיתי להבין ופליאה הם בעיני, ובפרט דמביא את המו"נ ח"ג בפירושו (הל' יסוה"ת פ"א ה"י). ואולי י"ל דכיוון דלשון המו"נ הוא העתק מערבית, אפשר דאינו מדויק כ"כ בזה, לדעת המג"ע, והכוונה היא שהרמב"ם קיבל כל הכתוב בפ' הנ"ל. ואגרת הנ"ל אולי לא ראה המג"ע.

ועדיין צ"ע, שעכ"פ הו"ל — להמג"ע — להזכיר את המו"נ הנ"ל.

וצע"ג גם ברמב"ם למה לא הביא בידו הדין דלהבין ולהורות מותר, ואפילו במעשה, דאין זה נשמע ממש"כ בהל' ע"ז פ"ג ה"ב ובהל' סנהדרין רפ"ב. שוב ראיתי דעמד ע"ז במנחת חנוך מצוה תקי"א, והניח בצ"ע.

* * *

ומה שהעיר במש"כ בתניא ספ"ח: בחכמת האומות

— „עו"ג" אינו בדפוס הראשון וכו', והיא הוספה מאוחרת מיראת הצנזור. ובקצת הוצאות שינו ל„חכמות אחרות" (לעמבערג תרט"ז ועוד). ולא הסתפקו בזה (ווילנא תרל"ב. ועוד), והעירו בשולי הגליון: ומוציא אותן לדברי הבאי וחקירת מינות! —

הוא מלביש ומטמא כו' בטומאת ק"נ כו' אלא א"כ כו' וזהו טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל וסיעתן שעסקו בהן,

ושקו"ט במכתבו איך הוא בחכמות ע"ז. דלכאורה הן מג"ק הטמאות שהרי הלימוד בהן נאסר באל תפנו אל האלילים, אבל מוכרח לומר שגם הן מק"נ, שהרי להבין ולהורות מותר, וזהו טעמו של הרמב"ם שעסק בהן. וא"כ גם הן נכללו במש"כ בתניא שם. — כמדומה שזה כוונתו במכתבו אלי.

ולפענ"ד א"א לומר כן. וממנ"פ: אם לומד חכמות ע"ז שלא ע"מ להורות — מטמא בחי' חב"ד שבנפשו בטומאת ג"ק הטמאות לגמרי, וכמו

בשאר איסורים. ואם לומד ע"מ להבין ולחורות — ה"ז נכלל בקדושה, במכש"כ וק"ו ממילתא דבדיחותא שבתניא פ"ז שאינו אלא לפקח דעתו וכאן הוא הקדמה וחלק מלימוד התורה.

— אופן עדמ"ש במכתבו יש למצוא במאכלות אסורות, שהן מג"ק הטמאות, אבל אם אוכלן לפקוח נפש, שהתירו רז"ל ונעשה היתר (גמור) — ראה אגה"ק סכ"ו — וכוונתו אינה לש"ש כדי לעבוד את הוי' עי"ז — ה"ז שייך לק"נ (פ"ז שם). —

והטעם שיכול להעלות חכמות ע"ז שמג"ק הטמאות, אף שהם אסורים וקשורים, לקדושה הוא כדוגמת האופן שזדונות נעשו לו כזכיות הואיל ועל ידי זה בא כו' (שם פ"ז), וגם בנדו"ד כן הוא הואיל ועל ידיהן מברר ד"ת וכו'.

* * *

ומדי דברי במרז"ל בתניא שם: וזהו טעמו של הרמב"ם כו' — אציע ג"כ תמי' גדולה שיש בזה בהשקפה ראשונה. והיא:

לכאורה בא רבינו הזקן בזה לתרץ איך עסקו הרמב"ם וכו' בחכמות אלו. ומבאר שהוא מפני שידעו להשתמש בהן לתומ"צ.

ואינו מובן כלל למה תפס את הרמב"ם וכו' — הרי התורה ציותה ורפא ירפא, ומצוה לחשוב תקופות ומזלות (שבת עה, א), ובעיר שאין בה רופא אסור ת"ח לדור שם (סנהדרין ספ"ק), ובן אחי' ממונה על חולי מעים (שקלים רפ"ה), ור"י בן חנני' אמרו עליו כל כך יש בידך (הוריות י, א), ור"ש בן חלפתא עסקן בדברים הי' (חולין נז, ב), וכו' וכו'.

והביאור בזה, לפענ"ד, בהקדם דכמה אופנים ישנם בלימוד וידיעת חכמות או"ה. וסדרן מלמעלה למטה: א) ידיעת חכמות אלו מן התורה. וכמו חכם כשמראין לו מפה יודע ממנה כל פרטי הבנין, כן הוא בתורה שהיא המפה ודיפתרא שע"פ תכניתה נבה"ע (ב"ר רפ"א). וכמסופר בבכורות (ח, א) שר' יהושע בן חנניא למד זמן עבור נחש מן הכתוב. ובמדרש תהלים י"ט, על שמואל ועל ר' הושעיא ע"י שהי' יגע בחכמתה של תורה למד מתוכה כל מה שיש ברקיע. ואצ"ל מה שנאמר בפירוש בתושב"כ ותושבע"פ — שכל זה הוא תורה ממש, שהיא חכמתו כו' וכמאמר הרמב"ם הידוע שאין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים כו' ובין אנכי ה"א (פיהמ' חלק יסוד ה),

ב) בלימוד חכמות אלו כשהתורה מצווה ע"ז באופן ישר. וכמו המ"ע על בי"ד שיחשבו (רמב"ם הל' קדה"ח פ"א ה"ז) וצריכין לידע דרכי ע"ז וכישוף וכו' כנ"ל, והתירו לבית ר"ג ללמוד חכמת יונית מפני צורך הצבור (ראה תוד"ה ארור מנחות סד, ב. קו"א להל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"א) וכה"ג.

שאין לימוד זה לימוד תורה, אבל מצוה היא — וגם קודם שנשתמש בהלימוד לקדש החדש וכו' וכשאר מצוות דאורייתא או דרבנן.

ג) כשאנוס לחשוב דבר חכמה והוא במקום שאסור בד"ת שדינו להרהר בחשבונות וכו' (עיין אחרונים שו"ע או"ח רספ"ה). וי"ל שזה נכלל ג"כ בכוונת המדרש (דברים רבה פ"ח, ו) ששאלו את שמואל והלא אתה אסטרולוגי א"ל לא הייתי מביט אלא בשעה שהייתי נפנה לבית המים. — אשר ג"ז הוא מצוה אבל באופן שלילי,

ד) כשלומד תורה או שחפץ לקיים מצוה וא"א לו מפני חסרון ידיעה בחכמות אלו ואז ממלא חסרונו זה, וכמאמר רב שגדל י"ח חדשים אצל רועה (סנה' ה, ב) לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר. — לימוד זה אינו לא תורה ולא מצוה, אבל הכשר והכנה לתומ"צ. ואולי גם לימוד הל' ע"ז וכשוף ע"י בי"ד מסוג זה.

ה) ההתחכמות — במדה הדרושה ולא יותר — בעסקיו כדי למצוא פרנסתו (ראה דרך מצותיך להצ"צ קד, ב), או כשעושה מהחכמות עצמן אומנות וקרדום לחתוך בהן — ה"ז הכשר והכנה לדבר היתר.

* * *

והנה כל מה שמצינו בתורה ובמרז"ל בכמה בנ"י שהתעסקו בחכמות או"ה, בכולם י"ל שהי' באחד מאופנים הנ"ל. ואין שייך בזה להקשות איך עסקו ולתרץ שהוא מטעמים שנתבארו לעיל — כי פשוט הוא, אי בעית אימא קרא אב"א מרז"ל אב"א מעשים בכ"י.

ומה שמקשה רבינו הוא מלימוד הרמב"ם וכו' שכותב בפירוש שלמד מספרי או"ה וכו' (וא"כ אינו כאופן הא'). ואין עיקר קושיתו ממה שלמד ספרי ע"ז (כמ"ש במו"נ שם), או ממה שלמד ספרי התוכנים היונים (במ"ש בהל' קדה"ח ספי"ז), כי עי"ז ביאר טעמי המצוות חשבון קדה"ח וכו', וא"כ הוא אופן הב' — ותוקף הקושיא הוא מלימוד חכמות האחרות וכמו רפואה מספרי גאלינוס וכו'. וא"א לומר שהי' לעשותם קרדום לחתוך בהן, שהרי למדם בעת שהיתה פרנסתו מצוי' ע"י אחיו שהחזיק אותו ואת ב"ב, כידוע במכ' הרמב"ם. וכן הרמב"ן הי' בקי בכמה חכמות ולא עשה כל החכמות קרדום לחתוך.

ובתירוץ לזה בא אופן ששי

* * *

ו) שמותר ללמוד חכמות או"ה גם קודם שמנעו חסרון ידיעתו בהם מהבנת התורה, אם רק יודע להשתמש בהן אח"כ לעבודת ה' או לתורתו.

ועפ"ז יומתק גם דיוק הל' בתניא: וזהו טעמו — לשון יחיד, אף דמביא מקודם שני טעמי היתר הלימוד. כי טעמו של הרמב"ם וכו' בעת הלימוד הי' רק טעם אחד, אף שאח"כ נתהפך הגלגל ובמות עליו אחיו, הוכרח לעשות החכמות קרדום לחתוך בהן*.

* * *

עוד יש להעיר למה שהביא את הרמב"ם והרמב"ן ממ"ש בשער הגילגולים (הקדמה לו ועייג"כ שה"ג לחיד"א בערכם) ששניהם לא זכו לחכמת הקבלה, עכ"פ עד סוף ימיהם. ושייכות חכמת סדר ההשתלשלות שבקבלה ועניני קבלה מעשית לחכמות הטבע וכו' מובנת.

(ממכתב י"ט סיון תש"ט)

---

*) באגרת הרמב"ם (פאר הדור סמ"א?) שגלקחו נשים נכריות כו' והא"ל יודע שלא גלקחו מתחלה אלא לרקחות כו' מ"מ נתמעטה עונתה כו'. — שמכ"ז ראי' למש"כ למעלה.

ואולי גם מפ"ז פורש שם הרמב"ם בתניא — כי הוא ביאר טעמו בפירוש, וממנו נלמוד על הכלל.

וצל"ע בכתבי הרמב"ן ובפרט במש"כ ע"ד הרמב"ם שאם העתיק הנ"ל — מבוארת במילא הזכרת הרמב"ן בתניא שם.

* * *

במענה על מכתבו מי"ד תמוז

א) כמה מקושיותיו על מש"כ במכתבי יסורו מאליהם על ידי הקדמה כללית, והיא:

במש"כ בתניא פ"ו ואילך בשייכות הדצח"ם לק"נ או לגקה"ט — יש שתי חלוקות: שייכות הדבר מצ"ע, או שייכותו ע"י הפעולה שנעשית בו.

מובן מאליו ששייכות זו השני' אינה אלא בחלק הדבר שהפעולה תופסת בו, ולמקום שהפעולה מקורה משם.

דוגמא לדבר: מאכל היתר — ניצוץ האלקי המקיים ומחי' אותו הוא

מסוג הניצוצות המתלבשים בק"נ. וכן הוא תמיד וגם ביוהכ"פ. דפשיטא דאין מאכל יורד במדריגתו מפני קדושת יוהכ"פ.

ולהיפך: מאכל האסור — ניצוץ המקיים ומחי' אותו הוא מהניצוצות המתלבשים בגקה"ט. וכן הוא תמיד וגם בשעת הסכנה.

ושני חילוקים עקריים בין ניצוצות אלו: א. ניצוץ שבק"נ יש בו "הרגש" שהוא ניצוץ אלקי, אף שהוא מצומצם, משא"כ ניצוץ שבגקה"ט נחשך לגמרי עד שנעשה ע"ד חתיכה עצמה נעשית נבלה (בלשון זה הוא בדרושי כ"ק אדנ"ע, אלא שלא רציתי להעתיק תיבות אלו בספר קצורים והערות לתניא ע' קמ"ג. ע"י"ש, ועייג"כ תניא פ"מ וקיצור לתניא פ"ו).

ב. ניצוץ שבגקה"ט נלקח ממקום גבוה ביותר, זאת אומרת, שנמצא בו כח תקיף יותר (היינו מסוג תקיפות יותר גדולה, וכמו תוקף הארי והשור ששונים באיכותם ולא במיעוט וריבוי) מכמו כח הניצוץ המתלבש בק"נ (וראה בסו"ס דרך מצותיך להצ"צ ד"ה אחרי וביאורו).

והנה יהודי האוכל מאכל היתר ביוהכ"פ, אין ביכולת פעולה מוגבלת זו לשנות סדר הבריאה, להוציא מהמאכל הניצוץ שבק"נ ולהכניס בהמאכל ניצוץ שבגקה"ט (עיין בהגהות אדנ"ע לתניא פ"ו — נדפסו בס' הקיצורים הנ"ל ע' קט"ו — שלכן לא נאמר בערלה וכלאי הכרם "וקיום גופם"). ופעולתו היא — דכמו שמוריד עצמו לגקה"ט, כך מוריד את המאכל והניצוץ שבתוכו לשם. וכמו שכחו שהשקיע בהאכילה נאסר ונקשר ע"י החיצונים כך פועל גם בהמאכל והניצוץ.

ולפיכך — כשאוכל מאכל אסור לפקו"נ — אין הענין שמחליף הניצוצות, אלא שבמקרה זה התירו רז"ל את קשר הניצוץ שהי' מקושר ע"י החיצונים ואשר זה החשיך אורו וההרגש שלו, ובמילא יכול הוא להעלותו וכו' (ראה ג"כ דרמ"צ להצ"צ מצות תשובה ספ"ג ובכ"מ).

אבל לעולם הם הן הניצוצות שהיו במאכל קודם אכילת יוהכ"פ או אכילת חולה מסוכן ולאח"ז.

(ועצ"ע ובירור איך הוא בגר, יפת תואר, עבד כנעני, קדלי דחזירי כשהותרו וכיו"ב, ואכ"מ).

ועוד מובן: במקום שע"י הפעולה צ"ל שינוי השייכות למקום אחר, צריך שהפעולה תבוא ממקום ההוא, וכנ"ל.

דוגמא: יהודי (גוף ונפש החיונית שלו הם מק"נ בעצמה) אוכל מאכל היתר (ק"נ בעצמה) סתם (לא לש"ש וגם לא למלאות תאוה) אין נעשה שום שינוי בשייכות ומקום הניצוץ והמאכל — (רק זה שנתעלה למעלת מדבר כיון שנעשה דם ובשר כבשרו. אבל אין זה מענינגו).

מעין דוגמא לכהנ"ל בתורת הנגלה: איסור חפצא ואיסור גברא, בסתם מוקמינן אחזקה וכו'.

ועתה אבוא בקצרה, על הסדר במכתבו, במה שהקשה עלי:

(ב) איך כתבתי באופן ב' שהלימוד הוא מצוה גם קודם שקידש החדש, והלא עד שיקדש החדש הוא לימוד סתמי.

ואינו מובן. כי זה לשוני שם: כשהתורה מצווה ע"ז באופן ישר. וליתר שאת, הדגשתי מלת מצווה. והלזה יקרא לימוד סתמי?

ופשיטא שאין כוונת הציווי שהלימוד יהי' ע"ד לימוד ריב"ח (בבכורות ח, א) — היינו אופן הא' שבמכתבי — כי אין זה שייך אלא ליחידי סגולה, והתורה על הרוב תדבר. גם אין נפ"מ אם ילמוד מספרי היונים או מספרי חכמת החשבון וכו' שהיו באומתנו ונאבדו — כל' הרמב"ם — כי אין הלשון הסיבה אלא התוכן.

(ג) מהו החילוק בין אופן הב' והד', הלא שניהם הם רק הכשר והכנה למצוה.

אופן הב' כתבתי במכתבי, וכנ"ל, שהוא כשציותה התורה ע"ז באופן ישר, משא"כ באופן ד'. וכלום קלה היא מה שיש מונים חשבון תקופות ומזלות במנין המצות. וכלום עלה בלב אדם למנות לימוד מומי בהמה אם קבועים הם או עוברים למ"ע?!

וראה מש"כ ומה שהביא ממק"א בס' המועדים בהלכה לענין העילוי דהכנה דעשית הסוכה.

והארכתי בהתועדות דשבת זה במה שאמר משה מצוה שבאת לידי אקיימנה (מכות י, א) על הבדלת ג' ערי מקלט בעבר הירדן, אף שידע שיקלטו רק לאחר זמן.

(ד) אופן הה' — ההתחכמות, ורק כפי הדרוש, בעניני פרנסה — ה"ז צ"ל קדושה גמורה.

ולא הבנתי. דהעסק במו"מ עצמו ומציאת הפרנסה הוא ק"נ ואיך תהי' ההכנה לזה קדושה גמורה? אלא כהנ"ל הוא ק"נ עצמה. וכן נשאר בחזקתו כשעושה בסתם. ועיין אדר"נ פי"א, אגה"ק ס"ט.

(ה) מהו סו"ס החילוק בין אופן הד' והוא"ו כיון שבשניהם כוונתו לש"ש בעת הלימוד?

החילוק פשוט. בלימוד חכמות האומות סתם ה"ז מטמא חב"ד שבנפה"א,

היינו שמורידה מקדושה לקליפה. והנה ירידת מצוה למדרי' השני' שבקליפות, היינו גקה"ט, הותרה באופן שבעת הירידה נעשית העלי' ולא רק ההכנה לזה. עשה דוחה ל"ת אם בעידנא דמיעקר לאו מקיים עשה (שבת קלב, ב. וראה ג"כ משל"מ הל' ק"פ רפ"י. ובמלא הרועים ח"א מע' עשה דוחה ל"ת בתחלתו).

ולכאורה — היתר הירידה למדרי' הראשונה שבקליפות, היינו ק"נ, ג"כ צ"ל בתנאי כזה, היינו באופן הד'. — וזה מחדש האופן הששי, שבק"נ הותרה הירידה אף שאז אינה אלא הכנה לש"ש.

(ו) אופן השלישי הוא לימוד לש"ש ולא מצוה — באופן שלילי. היינו זהירות בשמירת איסור — כמו שכתבתי אני.

ולא פירש טעמו בזה. דהרי כיון דאסור לחשוב ד"ת במבואות המטונפות, ורק ע"י חשבונות של חכמות האומות יכול להשמר מזה, ה"ז קיום ענין דל"ת, ולא רק עשי' לש"ש. וכחילוק דבכל דרכיך דעהו או קיום מצוה בפו"מ. והן הן שני הסוגים שבתניא פ"ז: א. האוכל כו' כדי להרחיב דעתו כו'. ב. לקיים מצות עונג שויו"ט. וראה ג"כ שם ספל"ד: החומש מעלה עמו כל הארבע ידות כו' ומלבד זה הרי בשעת כו' — שזהו עילוי נוסף, כמובן.

(ז) בק"נ יש שני אופנים: לש"ש — עולה לקדושה, שלא לש"ש — יורד לגקה"ט.

כנ"ל — אינו לפענ"ד. דשלא לש"ש אם אינו למלאות תאוה, אלא סתם — ה"ז ק"נ עצמה ובמקומה נשארת. איב"א סברא — כנ"ל סוף סק"א. איב"א מעשים בכ"י — דקטן באכילתו אינו מוריד ואינו יורד לגקה"ט. ואב"א מרז"ל, שדייק בפ"ז: אך מי שהוא בזולי כו' למלאות תאות כו'. ומפורש הדבר בקיצור לפ"ז ולפ"י.

(ח) מפני מה כתב אדה"ז בספ"ז טעמו של הרמב"ם ורמב"ן ז"ל — ולא „טעמם".

סגנון נפוץ הוא ביותר שהתיבה „מושכת אחרת עמה". דוגמא בפרשת השבוע: למען ינוח עבדך ואמתך כמוך — ולא „ינוחו". ולכן ת"א, שמתרגם קרוב ללשון, ינוח. ותיב"ע, שהוא קרוב לכוונה, ינוחון.

(ט) סו"ס מהו החילוק דחכמת ע"ז מחכמת החשבון וכיו"ב?

ע"פ הנ"ל מבואר: חכמת ע"ז נאסרה באל תפנו גו' — ה"ה מגקה"ט, היינו שבה ניצוצות מגקה"ט. וזה מקומה מצ"ע ובלימוד סתם. — אם לומד להבין ולהורות — התירו רז"ל הקשר והאיסור והניצוצות הנ"ל עולים ממקומם כו'.

חכמת החשבון וכיו"ב — ה"ה מק"נ, וזה מקומה מצ"ע ובלימוד סתם.

חכמת ע"ז וחכמת החשבון וכיו"ב הנמצאות בתורה — הן קדושה גמורה כשאר חלקי התורה, וזהו מקומם מצ"ע ובלימוד סתם.

(י) זה עתה ראיתי בצפנת פענח על הרמב"ם הל' ע"ז רפ"ב דאיסור קריאה בספרי ע"ז הוא רק בזמן קיום הע"ז ולא כשנעזבה (ועפמ"ש בירוש' פ"ג דע"ז) ולכן קרא הרמב"ם ספרי ע"ז.

וצע"ג דהרי בפירוש כתב במו"נ ח"ג פכ"ט דעדיין ישנם בקצה הצפון ובהודו, ודוחק גדול לומר דבעינן נעבד בכרך גדול דוקא — וכל' הירוש', עיי"ש בנ"כ, ובפרט, שכנודע, גם בימינו אלו ישנם בהודו בכרכים גדולים כמה כתות עוע"ז הנ"ל, במקצת ענינ' עכ"פ, ואכ"מ.

(ממכתב י"ג מנ"א תש"ט)

. . . ע"פ השמועות המגיעות לכאן, נראה שזה זמן רב ביותר אשר כ' משך ידיו מעסקנות בצ"צ, כהרגלו מאז (מלבד הו"ל של ספרים). ומובנת הפליאה מתופעה הכי מצערת ומכאיבה זו. האומנם לדעת כ' עתה היא שעת הכושר לנוס מן המערכה? או שלדעתו אכשר דרא? וקס"ד שעסקנות רצוי' אין מצליחה עתה, וכן לא תעמולה ליר"ש לתומ"צ — מופרכת בהחלט ע"י המציאות. ובפרט אשר מי מאתנו תוכן לבות בנ"י, אשר ח"ו לא ישמעו לקול מוכיח ע"פ דרך התורה, גם אם ידבר אליהם השכם והערב, וכמרז"ל הוכח תוכיח עד מאה פעמים, ובדברים יוצאים מן הלב. מה שכן ברור, אשר העדר העסקנות בודאי שלא תוסיף דבר להטבת המצב ביהדות ותומ"צ.

הי' מצב איום וגורא ר"ל בימי יחזקאל (קאפ' ח־ט) שמאו אנשי כנה"ג לא הי' עוד כמוהו (יומא סט, ב). ובכ"ז ידוע טיפור חז"ל (שבת נה, א), אשר אפילו בהתבוננות קלה בו, תסמרנה שערות ראש איש הישראלי.

אולי אין הסגנון דיפלומטי או מנומס כדי צרכו — אבל בודאי שאין החריפות מספיקה כלל בערך הצרה ומצוקה בה עניני יהדות נמצאים בכ"מ.

(ממכ' י"א ניסן תש"ז)

. . . הנה אף שמובן ופשוט שהדפסת ספרי קדש ובפרט כאלו שיש בם תועלת להפצת התורה, גדול ערכה במאד, אבל הרי כמו שבצדקה כפשוטה צ"ל כדבעי למהוי, ז.א. כשממצה כל אפשרתו ויכולתו, עד"ז בודאי שהוא גם בהנוגע לצדקה רוחנית. והיאומן, גם לפי השערתו של כת"ר, שזהו ניצול כל כחו במילואו ע"י הדפסת ספרים וכו', ואין נשמע כלל מלקחו חלק ע"י דבור ותעמולה ובפרט בהבעיות שבעולם היהודים בכלל ובאה"ק ת"ו ובעיר הקדש ירושלים ת"ו בפרט. ולא אפילו בבעיות הבוערות.

והנה יש מקום לומר, שאינו שבע רצון ממה שאחרים פועלים באופן מסוים או מה שאין אחרים פועלים כלל. אבל מובן וגם פשוט, שאין זה תירוץ להוסיף עוד ענין שאינו כדבעי על מה שאחרים עושים שלא כדבעי.

עוד יש טענה ששמענוה, מה אני שאפעול ומה יועיל, ומי אני וכו' — הנה על כיו"ב אמרו ענותנותו של ר' זכרי' כו'.

ובנדון דידן שכל אחד מאתנו מקוה להיות מתאים להשם דצבאות ה', שהוא מעניני חג הפסח, הרי כל ענין קיום הצבא הוא לא על הבנה שכלית כ"א שמיעת הפקודה ומילואה, ופקודת תורתנו הק' תורת חיים היא — הוכח תוכיח את וגו' ובהקדמה לזה לא תשנא את אחיך בלבבך ובסיום ובחותם לא תקום וגו' ואהבת לרעך כמוך אני ה'. והרי הציווי הוא, כפסק התורה, עד מאה פעמים. ואין להאריך בדבר הפשוט.

כמדומה כבר כתבתי לכת"ר בהאמור. וטובים השנים מן האחד. ואשמח לקבל מכת"ר בשו"ט בהנ"ל.

(ממכ' ו' ניסן תש"כ)

. . . במש"כ ע"ד הטענות על צאגו"ח וכיו"ב — כלך משקו"ט בזה, כי חלק הטוענים היו טוענים בלאה"כ. והשאר — אינם מבחינים בהחילוק היסודי שבין שיטת קירוב חב"ד להשיטה של כו'. חב"ד נוהגין כציווי רז"ל, הובא בענין זה ע"י אדה"ז בתניא פל"ב, אוהב את הבריות ומקרבן (את הבריות) לתורה. והשיטה של הנ"ל הפכית ל"קרב" את התורה אל הבריות. ומי שאינו מבחין בין שתי קצוות הפכיות — האם הוא יפס"ד בזה?! והטוענים על שיטת חב"ד בהנ"ל — אינם שמים לב לחלקו הראשון של ציווי רז"ל הנ"ל. והמתבונן בגודל ענין דלהוציא יקר מזולל (עיין היטב ב"מ פה, א) יקבל בניחותא הזלזולים וכו'.

(ממכ' נ' מנ"א תשט"ז)

. . . ולפלא שהיפך הנהוג המובן וגם פשוט, שלאחרי הביקור כאן צריכים להיות בקישור מכתבים יותר תכוף מאשר לפני זה, ואצלו הוא בכיוון הפכי — שמעת חזרתו מכאן כותב בנדירות הרבה יותר מאשר לפני זה, ומכתביו קצרים הרבה יותר. והרי הטעם שבטח יודיעו אחרים — הי' גם אז, והרי ידוע גם פתגם כ"ק אדמו"ר מוהר"ש, דאס וועט זיין ממקום אחר אבער איר וועט אנווערען דעם זכות, וסיים בנו כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב), פון זוכה זיין, צו זיין א שליח מהקב"ה טאן א אידן א טובה. והרי בשורה טובה ה"ז בכלל דהכלל גדול בתורה ואהבת לרעך כמוך.

(ממכ' י"ט תמוז תשי"ח)

. . . ויהי רצון שחפץ הוי' בידו יצליח להפיץ היהדות המסורתית בלי פשרות וכו', בכל האופנים ובפרט על ידי חיבוריו, ויעשה זה מתוך בריאות ושמחה וטוב לבב.

והרי הבאת דבר ה' לאחינו בני ישראל הוא הביטוי הכי נעלה דאהבת ישראל, קיום מצות ואהבת לרעך כמוך, אשר כלל גדול הוא בתורה, ובפרט על פי פתגם רבנו הזקן בעל התניא והשלחן ערוך, שואהבת לרעך כמוך ואהבת את ה' אלקיך קשורים ותלויים זה בזה, וכמבואר כל זה בדרושיו ובמאמריו ובשיחות רבותינו נשיאינו בכלל, אשר כמה מהם כבר נדפסו, ובודאי לדכוותי' האריכות אך למותר.

(ממכ' כ' מרחשון תשכ"ט)

. . . ובודאי למותר להכפיל הדברים ולא באתי אלא לזרז למזורזין, אשר א) לא זוהי הדרך להתפטר מעבודתו בעניני בית המדרש ובית הכנסת, אלא אדרבה צריך להוסיף אומץ בזה. ב) כיון שהשי"ת דורש מכל אחד ואחד מאתנו ענין השלום בהענין דאהבת ישראל ובאופן דואהבת לרעך כמוך, הנה מזה מובן שכמו בהנוגע לעצמו הנה על כל פשעים תכסה אהבה הרי עכ"פ מעין ענין זה צריך להיות בקיום הציווי דואהבת לרעך. ובפרט שאי אפשר לאדם להיות בטוח בטענות עצמו בכל המאה אחוז, כיון שעפ"י תורה תורת חיים אין אדם מעיד על עצמו. ויהי רצון שיבשרני בקרוב ממש אשר השלום בבית הכנסת ובמילא גם השמחה בגבולם...

(ממכתב ג' סיון, תשט"ו)

. . . בנוגע לענין גידול הזקן, הרי פשוט הוא לכל הדיעות שיש ענין בזה, וכל החילוקי דיעות הם, האם יש להתיר כשמוכרחים כביכול בהאמור, ואם זהו איסור דרבנן או דאורייתא, אבל, כנ"ל, פשוט הוא בנגלה דתורה וביחוד וביתר שאת בפנימיות התורה, אשר בתקוני-דיקנא, (כפי שהם נקראים בזהר ובספרי הקבלה, המקובלים בכל תוקף תורה שבע"פ על כ"א מבנ"י) קדושה נעלית ביותר וביותר, ומדתו של הקב"ה מדה כנגד מדה, מדת (תקו"ד של) האדם (התחתון) תמשיך במדה זו מלמעלה כביכול.

ובודאי מילתא היא, אשר כולי עלמא מודים וקורים להנ"ל "צלם אלקים".

לדעת אדמו"ר הצמח צדק וכו"כ פוסקים לפניו וגם לאחריו, הוא איסור ברור מן התורה, כמבואר בשו"ת שלו, ובהוספה עליהם — בפסקי דינים שלו. ועיין ג"כ בדרכי תשובה על היו"ד. ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סמ"ח. וקבץ כמה דיעות בהנ"ל ובארוכה הן ע"פ נגלה והן ע"פ פנימיות התורה בספר עמודי ארזים להרב מרגלית שי' מירושלים עיה"ק ת"ו, שהעתיק דברים נפלאים וגם מבהילים בנוגע לגידול הזקן ולהפכו. — ושם גם מכתב הגאון הרגצובי (הר"י רוזין) שזהו איסור גמור.

הסיבות לשלילה שכותבם ועל הסדר:

א) חשש שע"י גידול הזקן יעלה בדעתו שזהו פוטרו משאר עניני תורה ומצוה.

מובנת השלילה דטענה זו, שא"כ אין לדבר סוף, ויש לבטל כל הידור מצוה ועאכו"כ עניני מהדרין מן המהדרין ואת"ל — גם ציוויי דרבנן וכו' וכו'. ואדרבה ע"פ הודעת והבטחת חז"ל אשר מצוה גוררת מצוה, כל הוספה (אפי') בהידור מצוה סופה להוסיף גם במצות עצמן, וק"ל.

אולי כוונתו בהנ"ל להענין דמחזי כיוהרא, אבל, ת"ל, בזמן האחרון הרי לא מחזי כיוהרא כלל וכלל. ולא זו בלבד, אלא עוד כו"כ הנהגות, ומהן שהציציות נראות מבחוץ, שפשט הענין אפילו בישיבות הליטאות, ופשוט שאפילו לדעת המתירין בנדון דידן, אין זה דומה לענין שיהיו הציציות מבחוץ.

ב) לכתבו שהלן בעומקא דהלכתא, יש לו הכלי זיין להלחם נגד העולם, וכאשר הי' עד הלום.

פליאה גדולה כל כתבו האמור, שהרי בסמיכות למתן תורה — הי' ענין ההפכי דאנכי ולא יהי' לך, וביניהם — גם אלו שראו מעשה מרכבה (ולא רק למדו ענין זה, כמסופר במדרש). ומעגל הזהב הראשון — למה שקרה בסמיכות לבנין מקדש ראשון, כמובא הפלאת חכמתם בעניני התורה, שכל

ת"ח דומין לפניהן כו' (סנהדרין קב, א) ועד"ז במקדש שני, צדוק וביתוס ועד לימינו אלה, אפילו בעיר זו עצמה, שהעומדים בראשם של תנועות שונות שנגד היהדות המסורתית, למדו לפני זה ולנו בעומקא דהלכתא, וכו'.

ג) לכתבו שאפשר שהסברא לגדל הזקן היא לא על טהרת הקדש כ"א משום פני' וכו'.

הנה פסק דין הוא, לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף ע"פ כו', שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

ד) בהנוגע לזוגתו תחי',

הנה בהכירי אחדים ממשפחתה, תקותי חזקה שסו"ס לא רק שלא תהי' כל התנגדות מצדה, אלא אדרבה תסייע, ולא עוד אלא שעוד יתעלה כ' בעיני' ויתקבלו דבריו — בנוגע ליראת שמים זתומ"צ — להבא יותר, שהרי קרוב לומר שעתה כששומעת ממנו תביעה בזה, מתעורר רעיון במוחה (בסגנון חז"ל) שהטופח ע"מ להטפיח ה"ה צריך להיות בהרבה יותר מאשר זה שמטפיחו.

מובן ופשוט שלא נעלם ממני שבכמה מדינות ובמדינה זו, יראי ה' באמת, התירו את הנ"ל ובכו"כ הסברים וכו' ובמילא בדור שלאחרי זה היו גם יראים וחרדים שקיימו זה בעצמם, אבל בודאי לא נעלם גם ממנו השינוי שחל בינתיים, שאז במדינות מסוימות וזמנים מסוימים נראה הי' להמתירים שרק זו הדרך להצלת כו"כ מבנ"י מקצה השני, ועמלו ויגעו למצוא היתר כו'. וד"ל. והרי גם באיסורים ברורים וגדולים מן התורה — נמצאים ענינים כאלו, ולא עוד אלא גם בתורה שבכתב — כל הענין דיפת תואר אשר היתר ברור ניתן מן התורה בזה, וביארו חז"ל גם הטעם. ואל תדין את חברך עד וכו', ואולי במדינות ההם ובימים ההם מי יודע וכו'.

אבל כנ"ל, ת"ל אין זה המצב כלל בזמננו זה. וכל הרוצה באמת — היכולת בידו (והלואי — וינצלה במילואה) הפצת היהדות בלי פשרות בכל מקום שידו מגעת; ובזה — גם נדון דידן.

בשיחתי עם אחד אשר ביקר אצלי בטענות דומות להנ"ל, ורצה להראות חריפות ובקיאות להיתר, שאלתיו (בהקדמת — בקשה שיענה מסיח לפי תומו מבלי כוונה): מהי הסיבה שכמציירים פני משה רבינו או אהרון הכהן, הן מבנ"י והן להבדיל מאוה"ע — מציירים דוקא בזקן גדול. ואם בנוגע לאהרן מסתמכים על הכתוב בתהלים שזקן אהרן יורד ע"פ מדותיו, למה כן מציירים

בנוגע למשה רבנו, והרי הוא קבל תורה מסיני, וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתנו למשה מסיני, והרי כח דהיתירא עדיף.

ובהיותו איש ישר, ענני, שגם בדעתו כשמצייר לעצמו ולא רק דמשה רבינו אלא אפילו למי שהוא בדורות אחריו שומר תומ"צ, פשוט בעיניו שהי' לו זקן יורד ע"פ מדותיו מבלי שנגע בו כלל וכלל.

ולסיים מענינא דיומא, שמתחיל מחדש אלול, מובא בספרי קבלה והובאו הדברים בספר לקוטי תורה (חלק דברים לב, ב) לרבנו הזקן, — אשר השנה שנת המאה וחמשים להסתלקות הילולא שלו — מאירים י"ג מדות הרחמים תקו"ד דלמעלה, והלואי שלא יגע בכלי קבלתה, י"ג תקו"ד של האדם התחתון.

(ממכתב א' אלול תשכ"ג)

א מ ו ר

ב"ה, ערש"ק פ' אחרי-קדושים, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

צו דער 19טער יערלעכער קאַנוועגשאַן
פון נשי ובנות חב"ד
ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

אין צוזאַמענהאַנג מיט דער בעפאַרשטייענדער יערלעכער קאַנוועגשאַן, וואָס איז פאַרבונדן מיט שבת־קודש פ' אמור, דריק איך אויס מיין אינערלעכן וואונש און ברכה, אַז די קאַנוועגשאַן זאָל דורכגעפירט ווערן מיט הצלחה אין אַלע הינזיכטן און אין דער פולסטער מאָס.

דער נאָמען פון דער סדרה — "אמור" — אונטערשטרייכט תיכף דעם ענין פון אַן "אָנזאָג" בכלל, און פון אַן אָנזאָג אויף הנהגה בפועל, בפרט. און כאָטש די סדרה הויבט זיך אַן מיט ענינים וועלכע זיינען נוגע די "כהנים, בני אהרון", איז דאָס אָבער גילטיג בנוגע צו אַלע "בני ישראל", בפרט אַז אין אַ בריי־טערן זיך זיינען אַלע אידן אַ "ממלכת כהנים".

די וויכטיקייט פון דעם אָנזאָג ווערט נאָך מער אונטערשטראָכן דורך דעם כפל לשון — אמור . . ואמרת, וואָס, ווי אונזערע חכמים זכרונם לברכה באַמערקן, מיינט דאָס להזהיר גדולים על הקטנים, "צו אָנזאָגן די דערוואַקסענע בנוגע (זייער פליכט) צו די קינדער" — וואָס דאָס איז דאָך דער יסוד פון חינוך.

דער חינוך פון אידישע קינדער הויבט זיך אַן אין שויס פון דער משפחה. און כדי דער חינוך זאָל זיין ווי עס באַדאַרף צו זיין, איז דאָס דורכדעם וואָס די משפחה אין אַן איינהייט, פאַראייניגט דורך דעם גייסט פון תורה און מצוות אין טאָג־טעגלעכן לעבן, בפרט די מצוות וועלכע ווערן אָפגעהיט אין קרייז פון דער גאַנצער משפחה צוזאַמען, ד.ה. אין די טעג פון שבת און יום טוב.

וואָס שבת און די ימים־טובים פאַרנעמען אַ צענטראַלן אָרט אין דער סדרה אמור.

און בשעת די עלטערן טוען אַלץ וואָס עס איז פון זיי אָפהענגיג צו פאַרשטאַרקען די משפחה־איינהייט, און פאָלגען נאָך און ווייסן וואָס טוט זיך מיט די קינדער, סיי אין די וואַכנטעג און ספעציעל אין די געהייליגטע

טעג פון שבת און יום־טוב, קענען זיי געבן די קינדער די אמתע הדרכה, און די קינדער ווערן דורכגעדרונגען מיט אמתע ליבשאפט און יראת הכבוד צו די עלטערן און נעמען גערן אן זייערע אנזאגן און אנווייזונגען.

דאס ברענגט אונז צו דער ספעציעלער ראלע פון דער פרוי, אם הבנים און עקרת הבית. ווארום דער חינוך פון די קינדער הויבט זיך דאך אן פון די פריסטע יארן, וואס דאן זיינען זיי איבגאנצן אין די הענט פון דער מוטער; און אויך שפעטער האט די מוטער א גאר וויכטיגע ראלע אין דעם חינוך פון די קינדער, ווי דאס איז שוין מערערע מאל אונטערשטראכן געווארן.

עס איז צו האפן, אז דער דאזיגער ענין — דער פארבונד פון חינוך מיט דער משפחה־איינהייט בכלל, און מוטערלעכע פליכטן בפרט, וואס דאס איז דאך אויך איינע פון די הויפט־טעמעס פון דער קאנוועגשאן — וועט קומען צום פולן אויסדרוק, און וועט דערמוטיגען אלע אנטיילנעמער צו טאן אין דער דערמאנטער ריכטונג מיט דער גאנצער לעבעדיקייט און התלהבות, אין דעם גייסט און דרך פון חסידות.

בפרט אז די קאנוועגשאן הויבט זיך אן ערב־שבת, ל"ג בעומר, ווען עס קומט צו אויך די נקודה פון דעם טאג, מיט דער הדגשה אויף דעם ענין פון אחדות בא אידן, ווי עס ווערט דערציילט וועגן די תלמידים פון רבי עקיבא, דער גרויסער זייל פון תורה (— שבעל־פה), ביז אן אחדות וואס דריקט זיך אויס אין אומבאגרענצטע אהבת ישראל אין דעם גייסט פון רבי שמעון בן יוחאי (וואס ל"ג בעומר איז זיין טאג פון שמחה), לויט זיין באריימטן מאמר, אז ער נעמט אויף זיך אלע אידן, וואו זיי זאלן זיין, און ווי זיי זאלן זיין.

דער אויבערשטער זאל העלפן, אז די קאנוועגשאן זאל געקרוינט זיין מיט הצלחה אין דער גרעסטער מאס, באגרינדעט אויף אומבאגרענצטע אהבת ישראל, וואס איז פארבונדן מיט אומבאגרענצטע אהבת השם, לויט דעם אויסדרוק פון דוד המלך, נעים זמירות ישראל, אין נאמען פון אלע אידן:

מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ; כלה שארי ולבבי, צור לבבי וחלקי אלקים לעולם — „וועמען נאך האב איך אין הימל, און אין צוגאב צו דיר באגער איך קיין זאך ניט אויף דער ערד; מיין לייב און מיין הארץ גייען אויס צו דיר, ג־ט, דער פעלז פון מיין הארץ און מיין חלק אויף אייביג".

בברכה להצלחה ברוחניות ובגשמיות
ולבשורות טובות בכל האמור

לאחרי שזה רבות שמעתי אודותיו ואודות פעולותיו בכלל ובשטח החינוך בפרט, נעם לי עצם העובדא לקבל מכתבו ובו ראשי פרקים מאשר עבר עליו והסתדרותו עתה.

אף שתמהתי וגם נצטערתי קצת לתוכנו, ובעיקר לרוחו החדור עצבות ועוד יותר מזה. וכותב הנני שגם תמי׳ בעיני, וטעמי ונימוקי בזה, אשר כיון שההשגחה העליונה העמידתו בקרן אורה, שניתנה לו האפשריות לעבוד בחינוכם הכשר של בני ישראל, הרי זוהי הוכחה ברורה שניתנו לו הכחות למלאות תפקיד הכי נעלה זה, כי אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו. ובמילא אין הדבר תלוי אלא ברצונו, ואם רק ירצה באמת ובהחלט — בודאי יתגבר על המכשולים והמניעות וגם על ההעלמות וההסתרים. ואפילו את״ל שהעצבות יסודה במה שלעת עתה לא עלתה בידו לשפר החינוך האמור ככל הדרוש, הרי נוסף על המבואר בתניא ובכמה מקומות שבכל אופן העצבות מופרכת ואינה אלא מזיקה, הרי ידועה הוראת נשיאנו הק׳ טובה פעולה אחת מאלף אנחות. ובפרט שבטבע האדם שכשהוא מתאנח — מרגיש קצת שביעת רצון שמצטער על הדבר ואין זה מוסיף מרץ בפעולות למלאות הגרעון.

מובן שבכל האמור לא לדרשא קאתינא, אלא להביע דעתי ברורה ומוחלטת, שזכות גדול ביותר הוא מה שפעולותיו הן בשטח החינוך, כי לא כל אדם זוכה לזה, ובפרט בתקופתנו זו. אלא, כי בכל הענינים דתורה ומצות, שנותנים מלמעלה היכולת והכחות ומצוים ג״כ ובחרת בחיים, אבל סו״ס על האדם להיות הבוחר מרצונו הטוב ובבחירתו החפשית. אלא שכל אלו שהיו בכתלי ישיבת תומכי תמימים נאמר עליהם, אַ חסידישער שטיקל ברויט — לחם — גייט ניט פאַרלאָרען ח״ו, ונותנים להם תוספת התעוררות וגם אי-שביעת רצון מהעדר הפעולות, ומעודדים ומחזקים אותם מזמן לזמן ע״י רמזים ולפעמים גם הוראה באצבע ובודאי כשיתבונן במה שקרה לו במשך הזמן האחרון — ימצא כמה הוראות ורמזים אלו. ותקותי שבמקצת עכ״פ כבר גרמו לפעולות ממשיות, ועוד יוסיף בהם — הלוך והוסיף. . .

(ממכתב כ׳ סיון, תשט״ז)

. . . ובמ״ש בענין הליכת כהנים על קברי צדיקים, הרי ידוע מכתב מוהרי״ל מיאנאוויטש, אחיו של רבנו הזקן — בענין הגדר סביבות הציון בהאַדיטש, אשר נדפס בהתמים, אשר מזה מובנת גם ההוראה בהנ״ל. ומ״ש בענין מערה פרטית ומהשמועה עד״ז שהיא בקבלה, מובן שזה צריך בירור

על אתר ומאנשים נאמנים. ובכ"א פשוט שחילוק יש בין הענין שמטמא לנשיא ולצדיק בזמן הקבורה לדין הליכה על הציון לאחר זמן. וכבר דשו בה רבים . . .

(ממכתב ג' תמוז תשט"ו)

בנוגע לניתוח הפרוסטטה, רובם ככולם של הרופאים כורתים (או מנתקים באופן אחר) כמה משבילי הזרע, ולא עוד אלא שמתחילים בזה (ניתוק השבילים) עוד קודם להניתוח עצמו . . .

צריך עיון אם רוב הרופאים המנתחים יסכימו שלא לנתק כלל את שבילי הזרע, אבל בודאי רובם יסכימו שיבוא הניתוק בסיום הטיפול . . .

ועוד להוסיף, שבאם יבואו רופאים מנתחים בעדות ובפרסום שעשו הטיפול האמור בלי ניתוק שבילי הזרע והצליחו, קרוב לומר שזה ישפיע על כמה רופאים אחרים שלא ינתקו כלל. והרי אפילו משום ספק ספקא כדאי הפרסום.

מעין האמור ובהמשך לזה, כמה וכמה מקרים ישנם שביצה אחת נמצאת שלא במקומה והרופאים מטפלים בהורדתה לכיס, ויש עוד טיפול לבחון איפה נמצאת הביצה השני' וכו', אשר לפעמים גם במקרים אלו מנתחים ואופן הניתוח לפעמים תכופות קשור באיסור דאורייתא דכרות ונתוק וכו', אף שהטיפול אפשר שייעשה באופן אחר, ובכמה מקרים באופן המותר גם לכתחילה. אלא שאין ההורים יודעים שיש כאן מקום לספק ולשאלת רב. ומה שנוגע עוד יותר הוא שכמה רבנים מורי הוראה אינם יודעים הפרטים האמורים. וגם בזה פרסום באופן מתאים בודאי שיועיל למנוע מכשול.

כל האמור הוא גם בנוגע לטיפול בשבר שבכיס, בהוספה שזה נוגע לא רק לקטנים אלא גם לגדולים וכו'.

(ממכתב כ"ג טבת, תשכ"ה)

לא נאמר ענין המס"נ מפורש בתושב"כ להיות תורה שבכתב הוא בחינת חכמה * לכאורה צע"ג דהרי מס"נ על קידוש השם הוא מ"ע מן התורה מדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל (ויקרא כב, לב) ונכנסה בחשבון כל מוני המצות (ס' המצות להרמב"ם מ"ע ט. סמ"ג עשין ח. סמ"ק סי' מד. ס' החינוך רצו. ועוד) — ודוחק גדול לחדש שיטה ולומר, דלרעיא מהימנא (זהר ח"ג צג, רע"א. ועייג"כ זח"ב צו, א) דמפרש ונקדשתי בתוך בנ"י פקודא דא לקדשא לי' בכל יומא (אמירת קדושה בכל יום), אין לימוד מפורש בתושב"כ למס"נ, ולפי סברא

*) כ"ה בספה"מ ה'תש"ט ע' 121. המו"ל.

זו מדבר כאן. — ועוד דהצ"צ בס' המצות שלו מפרש מצות קידוש השם, וכדעת כל מוני המצות הנ"ל, ואחרי ביאורו איסור חילול השם, מביא ומבאר מצות אמירת קדושה לדעת הרע"מ. משמע קצת דאין זה סותר למה שמונין קידוש השם במ"ע מה"ת. ועייג"כ רא"ש ברכות פ"ז ס"ב בהא דר"א שיחרר עבדו להשלים לעשרה משום דהוי מצוה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בנ"י דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה ברכו כו', דמזה יש ללמוד דגם למ"ד דאמירת קדושה היא מה"ת (בשו"ת צפנת פענח סק"מ ר"ל דזהו מחלוקת בתוספתא ברכות פ"א, י"א. ואכ"מ) אינה אלא פרט מכללות הציווי ונקדשתי. ועייג"כ בשערי קדושה להרח"ו ח"א שער ד' שכתב: מ"ע של תורה כו' לקדש את שמו יתברך במסירת נפש כו' מ"ע של תורה כשאר מפרשים וס' הזהר כו' לקדש את שמו ית' במס"נ בפסוק שמע ישראל כו' לקדש את שמו בנקדישך — הרי בפירוש דשניהם נחשבים למ"ע מן התורה לדעת הזהר.

והנה בדוחק גדול אפשר הי' לתרץ לבאר כאן המלות "מפורש בתושב"כ" — מפורש בטעמה, וכמש"כ בתו"א ד"ה חייב איניש (השני צ"ט, ב) בפירוש וז"ל: ולכן לא נזכר בתורה טעם על מסירת נפש כו'. וכן הוא בלקו"ת פ' ויקרא ביאור ולא תשבית פ"ב. אבל מלבד שאז אין הביאור הכתוב בפנים "דלהיות דתורה שבכתב הוא בחינת חכמה כו'" מתאים כלל, הנה בפירוש כתב בשערי אורה ד"ה וקבל היהודים פ"ח "ולזאת אין מס"נ נכתב בתורה בשם ציווי כי ירושה היא", ובגוף כתי"ק של ד"ה יחיינו מיומים תרנ"ט: בתורה לא נאמר ציווי על מס"נ להיות כי אורייתא מחכמה נפקת כו'.

ולכן נ"ל, דהנה במסירת נפש, ובמצות בכלל, ישנם הציווי וטעם הציווי. ובשניהם נשתנית מצות מסירת נפש משאר המצות: הטעם על מסירת נפש לא נאמר כלל לא בתנ"ך ולא בש"ס. הציווי על מסירת נפש לא נאמר בתושב"כ כציווי בפירוש, וכמוש"נ בפסוקים שלפניו: ושמרתם גו' ועשיתם גו' ולא תחללו גו', אלא כסיפור ענין שיבוא בדרך ממילא, דע"י עשייתכם — ונקדשתי בתוך בני ישראל גו'. ובתו"א ולקו"ת מפרש שינוי הראשון, וכאן בש"א וד"ה יחיינו מיומים מפרש שינוי השני.

עוד י"ל, בהקדים דע"פ המבואר בדא"ח במקומות הנ"ל, הנה מחולקת מ"ע דמס"נ משאר התומ"צ, דשאר התומ"צ הם ע"פ טו"ד ומס"נ היא למעלה מן הטו"ד, ובמילא — מס"נ היא מעצמיות הנפש הבטלה לעצמיות א"ס ב"ה וירושה לנו מאבותינו משא"כ שאר התומ"צ שדי בבחינת השכל שבנפש האלקית. וא"כ קשה: א) ע"פ ביאור זה פשיטא דאין מס"נ שייך לבן נח, ובסנהדרין עד, ב. איבעיא היא ולפי פרש"י וכו' גם לא איפשטא. ב) ע"פ הנ"ל, הציווי על תומ"צ אין מספיק לחייבו למס"נ עליהם ומל' הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"א משמע דלולא הכתוב וחי בהם היו כל המצות ביהרג ואל יעבור. ועייג"כ תוד"ה בן (סנהדרין עד, ב), מנחת חנוך מצוה רצו ופרשת

דרכים דרוש דרך האתרים.

ולכן נ"ל דיש במס"נ שני ענינים: א) מה שהיא פרט במצות אחרות, היינו שמקיים מצות ע"ז ג"ע וכו' וגם אם א"ל שיהרג עי"ז, בכ"ז מקיימם. — וכיון שבכלל, ע"ז וג"ע וכו' הם ע"פ טו"ד, שייכים הם גם לב"נ. ואין להוציא ב"נ מחיוב קיומם במקרים בודדים, אשר כתוצאה משמירת המצוה יהרג. ובזה היא בעית הסוגיא בסנהדרין שם. ב) מה שהיא מצוה בפ"ע למס"נ על קדה"ש, וכמה אופנים בקיומה ע"י ערקתא דמסאנא, ע"י שלא תספר עמו מאחורי הגדר, או ע"ז וג"ע ממש וכו'. וזה אין שייך כלל בב"נ. — ואפשר יש נפ"מ בין שני הענינים לענין חיוב ברכה לקדש שמו ברבים. ואכ"מ.

— כמה סוגים במס"נ: בשביל השכר לעוה"ב או לשמה, הגוף או גם הנפש, דנה"ב דנה"א, מלמעלמ"ט או מלמטלמ"ע, אבל בכהנ"ל בדא"ח משמע דאין לתרץ בחילוקי סוגים אלו הקושיא שבתחלת הערה זו.

(מרשימת שנת תש"ט)



מאשר הגני קבלת המכ' — בהמשך לשקו"ט בגדר קציצת אתרוג* ולולב מאילנו ע"מ לקיים בו מצות ד"מ, דלכאורה דומה הוא לעשיית סוכה,

וכדמשמע גם מהרמב"ם הל' ברכות (פי"א ה"ח) דמשווה אותם, וז"ל: כל מצוה כו' כיצד העושה סוכה או לולב או שופר כו' אינו מברך בשעת עשי' אקב"ו לעשות סוכה או לולב כו', ולהירוש' דמברכין לעשות סוכה הרי מסיים שם (ברכות פ"ט ה"ג) בנוגע ללולב: אקב"ו לעשות לולב. ומזה נלמד גם להבבלי דמצוה עושה בעשייתה, אלא שברכת המצות זמנה בגמר כל מצוה. (ראה רמב"ם שם. שו"ע אדה"ז חאו"ח סתרמ"א). וברמב"ם שם (ה"ט) דשהחיינו מברך בעשיית הסוכה והלולב (ודלא כטוש"ע).

ואף דבסוכה ישנו ציווי: חה"ס תעשה לך (וכמה הלכתי ילפינן מיני'), הרי בכהנ"ל משווי לולב לסוכה. (ואפילו אם ימצא מ"ד דיחלק ביניהם מפני הציווי בסוכה תעשה לך — טעמא בעי מאי שנא לולב (שהרי אי"ז גזה"כ), וע"מ ללמוד מזה למק"א.

ולההערות: א) דלאחר הקציצה ה"ה עץ בעלמא ואיך יברך — כמדומה צייניתי במכ' הקודם לשבת (קל, א) דכריתת עצים לעשות פחמין לעשות ברזל לעשות איזמל למילה — ה"ז מכשירי מילה, ושם (קלא, א) לולב וכל מכשיריו

*) ספקי במכתבי הקודם היש מקום לברך על נטילת אתרוג (כשלוקח זא"ז) — ולהנ"ל על עשיית אתרוג — מצאתי לאחי"ז דמברך בנו"כ השו"ע בסו"ס תרנ"א. וידוע השקו"ט בברכת הנותן ליעף כח, ויש לחלק.

ופרש"י כגון לקוצצו מן המחובר (וראה פרש"י סוכה מג, א).

ב) הדין דאף דלולב א"צ אגד בכ"ז צ"ל שאר המינים לפניו בעת נטילתו (שו"ע סתרנ"א סי"ב) — אינו משנה בנדו"ד, דאת"ל שזהו מה"ת (ולאפושי מחלוקת על הרמב"ן (הובא בב"י שם)) — הרי גם בקציצתו יהי' דין זה.

ג) דרך אגב: להשמועה בשם כו' דאף דלולב א"צ אגד — האנוהו שע"י אגד לולב (סוכה לג, א) ה"ז "חלק מהמצוה" — בכיו"ב ע"י שינוי תיבה אחת במסירת שמועה מא' לב', אפ"ל שינוי תוכני. ואם אמתית כללות השמועה, לפענ"ד צ"ל דפי' חלק מנטילת הלולב (ולא חלק מהלולב — דאז הקושיא לקנוי' בשינוי מעשה (סוכה ל, ב) בעינה עומדת).

(ממכתב סוף מרחשון תשל"ו)

. . . הנה מה שכתבתי אודות אתרוגי קלברה, הרי ידוע שההידור בזה הוא מה שעוד מימי בעלי התוספות לקחו אתרוגים משם, וכמובא בשו"ת חת"ס הועתק בשער הכולל (מובן שהטעמים ע"פ נסתר הוא ענין בפני עצמו), ולכן צריך להשתדל לקחת השתילים ויחורים מאותו המחוז ומה טוב מאיתה השדה משם לוקחים האתרוגים כל השנים. ומה טוב שיהי' לא מפרדס היינו חלקה הנמצאת בטפול בני אדם אלא ביער. ובודאי יש למצוא שטחים כאלו . . .

(ממכתב א' טבת, תשט"ו)

מקבל הנני ידיעות ממצב בריאותו ותקותי שנראית הטבה היום לגבי אתמול ותהי' הטבה מחר לגבי היום וכו' שהרי ציווי הקב"ה מעלין בקודש וגוף הישראלי קדוש הוא, וידועים גם כן דברי רבינו הזקן בספר תניא קדישא פרק מ"ט ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא הגוף החומרי,

ובפרט שנמצאים אנו בימים שבין פסח לעצרת זמן מסוגל לרפואת הגוף ובריאותו, כמבואר בספרים.

בברכת שבתא טבא ואשר במהרה נזכה כולנו לקיום היעוד בהפטרת פ' שבוע זו והכהנים הלוים וכו' שפירש האריז"ל אשר בגאולה העתידה במהרה בימינו ממש ולעתיד לבא יטלו הלוים עבודת ומעלות הכהנים באופן שהכהנים יהיו לוים והלוים יהיו כהנים. (עיין לקו"ת להאריז"ל יחזקאל ובכ"מ).

(ממכתב ב' אייר, תשי"ז)

פסח שני

ב"ה, י"ג אייר ה'תשל"ה

שלום וברכה!

בהמשך להשקו"ט מאז עדמש"כ ונאמר בשיחות אחש"פ, תשכ"ח, בעוה"ר (כולל שמתחיל מביום הז' (ממש — מכריזים) אחי הוא . . ויעלהו גו' (מ"א כ, לב-לג))

נשתנה המצב ואין עתה היכולת והאפשריות לשנות (ולבנות) כפי הדרוש להקרבת ק"פ וכו' —

ולכן גם אין מקום שלא להיות בער"פ או בי"ד באייר קרוב לירות"נ.

ויה"ר שיקויים בעגלא דידן בלשון הרמב"ם (תשובה פ"ז, ה"ה) ישראל עושין תשובה ומיד הן נגאלין — וגם עשיית התשובה מיד — ויבנה ביהמ"ק במקומו ויקבץ נדחי ישראל כו' (הל' מלכים ספי"א).

בברכה

●

בס"ד, משיחת אחש"פ, תשכ"ח

א. ענין מיוחד בפסח — שאינו בכל המצות התלויות בזמן — שמי שלא עשה את הפסח במועדו — ארבעה עשר לחודש הראשון, יכול לעשותו בארבעה עשר לחודש השני.

והנה ענינו ברוחניות הוא עבודת התשובה. וכמ"ש כ"ק מו"ח אדמו"ר [1]:

„פסח שני ענינו איז — עס איז ניטא קיין „פארפאלען", מען קען אלע מאל פאריכטן. אפילו מי שהי' טמא, מי שהי' בדרך רחוקה, און אפילו „לכם", אז דאס איז געווען ברצונו, פונדעסטוועגן קען מען מתקן זיין".

והנה אף שבדרך הפשט תיבת „לכם" שבכתוב קאי אדלעיל מיני' — „טמא גו' או בדרך רחוקה", והוא אשר זדונו היתה בזה שהי' טמא או בדרך רחוקה (וכלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר „אז דאס איז געווען ברצונו"), הנה לפי ההלכה, גם כשזדונו הי' בענין הקרבת הפסח גופא (דגם כשהי' טהור ובדרך לא הי' ומ"מ חדל לעשות הפסח), כשעושה פסח בי"ד אייר, נפטר הוא

---

1) היום יום ע' נג.

מן הכרת[2]. ולא עוד — אלא דלא מצינו בשום מקום דאם אינו מקריב קה"פ וסומך על זה שפסח שני יפטרנו — לא יועיל לו.

ועפי"ז, מעלה בפסח שני על כללות ענין התשובה, דהאומר אחטא ואשוב כו' אין מספיקים בידו לעשות תשובה [וי"א אשר זה דגם מה שלדעת רבי אשר עצומו של יום מכפר גם לשאינם שבים — אכרת דיו"כ גופי' לא מכפר[3], הוא לפי שאין קטיגור נעשה סניגור[4]], ופסח שני משלים ומתקן גם איסור כרת של אי הקרבת הפסח גופא[5].

ב. והנה הטעם מה שענין התשובה אַז "עס איז ניטאָ קיין פּאַרפּאַלען" נרמז בענין הפסח דוקא אשר דוקא פסח יש לו תשלומין הוא לפי שיציאת מצרים היא לידתם של בני ישראל, כמבואר בנבואת יחזקאל[6]. ולכן רצה הקב"ה אשר כל אחד ואחד — גם מי שהזיד בראשון — יוכל לעשות את הפסח, כי באם יחסר לו ענין הלידה[7], הרי יחסר אז כל מציאותו.

---

2) רמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ב. (ואף דבסהמ"צ מ"ע נז כותב שלדעת רבי לא נפטר מחיוב כרת, עיין בביאור הריי"ף פערלא מ"ע נז (רמ, ג), שהרמב"ם חזר בו).

ברש"י פסחים צג, א ד"ה תשלומין דראשון: "חייב כרת על הראשון ואפילו עשה את השני". ובצל"ח שם, שרש"י ס"ל כן גם אליבא דרבי. אבל באור חדש שם, שרש"י כתב כן אליבא דר"נ דוקא, ולא אליבא דרבי.

3) שבועות יג, א. כריתות ז, א.

4) ראה צפנת פענח — להרגצובי — הל' יבום פ"ד ה"כ.

וגם בענין יצי"מ (השייך לפסח — ראה להלן הערה 7) מצינו כן, שאותם הרשעים שלא היו רוצים לצאת ממצרים, מתו בשלשת ימי אפלה (שמו"ר פי"ד, ג. רש"י שמות יו"ד, כב) — אף ששאר הרשעים, ואפילו עובדי ע"ז (ראה ילקוט ראובני שמות יד, כו. זח"ב קע, ב. תנחומא תשא יד) יצאו ממצרים (והרי הרצון לא לצאת ממצרים אינו בערך כלל לחטא ע"ז) — כי הרצון לא לצאת ממצרים הוא בענין זה גופא ואין קטיגור נעשה סניגור.

5) דוגמא לזה מצינו גם בענין "אחטא ואשוב", דאף שאין מספיקין בידו לעשות תשובה — "הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא" (אגה"ת פי"א (ק, ב). וראה תניא פכ"ה (לב, סע"א)), ואין קטיגור נעשה סניגור — מ"מ, אם דחק כו' מקבלין תשובתו (אגה"ת שם). וראה לקו"ש (כרך ד') ע' 1153 הערה 16, שי"ל דתשובה דדחק היא נעלית יותר מיו"כ. ואפשר שעד"ז הוא גם בנוגע לפסח שני (ובאופן נעלה יותר, שלכן אין בזה מלכתחילה כל הענין ד"אין מספיקין").

וגם בענין גאולת הרשעים שאינם רוצים ליגאל (ראה בהערה שלפ"ז) — כן הוא. וכמו שדובר כמה פעמים (וראה בארוכה לקו"ש (כרך א') ע' 252) בפירוש "אילו הי' שם לא הי' נגאל", שדוקא "שם", במצרים (קודם מ"ת) לא הי' נגאל, אבל בגאולה העתידה (מכיון שעכשיו הוא כבר אחרי מ"ת), יגאלו כולם, גם אותם הרשעים שלא נגאלו ממצרים. וראה בכ"ז בארוכה לקו"ש חי"א שיחה א' לפ' שמות.

6) יחזקאל טז. עי"ש.

7) כי כללות הענין דיצי"מ, קשור הוא עם ענין עשיית הפסח. ולכן כללות

ועפ"ז יובן מה שהחיוב דפסח שני הוא גם על גר שנתגייר וקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני [8] — אף שאין שייך בהם הטעם דתשובה, שהרי לא הוזקקו לראשון — כי מכיון שפסח הו"ע הלידה, זיכתה התורה גם את הגר והקטן במצוה זו, שע"י שיעשו את פסח השני ישלימו את ענין (פסח ראשון [9], ענין) הלידה,

ג. אמרו רז"ל בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל [10]. ושאלה הלכה למעשה: כשנבנה בית המקדש בין פסח ראשון לשני [11], אם נתחייבו בעשיית פסח שני.

והנה פלוגתא דתנאי היא בירושלמי [12]: "ניתן לישראל לבנות בית הבחירה (בין פ"ר לפ"ש) כו'", ולדעת ר' יודא — עושין פסח שני,

ולהעיר דרך אגב, דלכאורה הי' צ"ל "ניתן לישראל ביהב"ח" — כי הרי בית השלישי "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים" [13], ועד"ז במדרש תנחומא [14], בזהר [15] ועוד,

אלא דהירושלמי לשיטתי' במגלה [16] דהגליות יבואו ויבנוהו. ועוד מפורש בויקרא רבא [17] דמשיח יבנהו. וכ"פ הרמב"ם הל' מלכים [18].

ד. והנה ידוע ד"במה שאנו יכולין להשוותם (בבלי וירושלמי) יש לנו

החג דיצי"מ נקרא בלשון חכמים על שמו — חג הפסח. ולפי פירוש התיב"ע (במדבר ט, יב) — גם בלשון התורה נקרא כן.

8) דעת רבי פסחים צג, א. רמב"ם הל' ק"פ פ"ה ה"ז.

9) ואף שהטעם מה שגר שנתגייר וקטן שהגדיל חייבין בפסח שני הוא לפי שרגל בפני עצמו הוא (פסחים שם), מ"מ, הרי ענינו הוא תשלומין לראשון. שהרי כל שעשה את הראשון אי אפשר לו להתחייב בשני (עיין ביאור הרי"ף פערלא ריש מ"ע ג"ז), ולא עוד, אלא שגם בלא עשה את הראשון, החיוב דפסח שני הוא היכא דעבדי ציבור בראשון. ועיין להלן.

10) כן סתם בשמו"ר פט"ו, י"א. ובזוח"ג (רמט, א) דכן אוקמוה מרי מתניתין.

11) ראה ר"ה ל, א: דאיבנא בחמיסר.

12) פסחים פ"ט ה"א [לגירסת ופי' המנ"ח נכוזה שפ]. תוספתא פסחים פ"ח ה"ב.

13) רש"י ד"ה אי נמי (סוכה מא, סע"א). ועד"ז בר"ה שם.

14) הובא בתוד"ה אין (שבועות טו, ב. וראה תנחומא ס"פ פקודי).

15) ח"א כח, סע"א. ובכ"מ.

16) פ"א הי"א. ומש"כ בברכות (פ"ד ה"ג) ובאש אתה עתיד לבנותה — מדבר בירושלים.

17) פ"ט, ו.

18) פי"א בתחלתו ובסופו. וראה לקו"ש חי"א שיחה ג' לפ' פקודי ס"ז ובהנסמן שם.

להשוותם" אפילו בענין דפליגי [19], ואפילו בפי' שיהי' רחוק קצת [20] — וגם בנדו"ד י"ל דגם הבבלי ס"ל כהירושלמי *[20],

אף שנפסק הדין לענין רובן זבין ומיעוטן טמאי מתים (וכן לענין שליש טהורים שליש זבין ושליש טמאי מתים [21]) ש"הואיל ולא עשה רוב הקהל בראשון, לא יעשו אלו המיעוט הטמאים למת את השני" [22]. — ומסתייע אני בכמה מהבא לקמן — בדברי המנ"ח (מצוה שפ). עיי"ש.

דהנה לשון הגמרא "איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחה לפסח שני" [23] "ורובא לא מדחו לפסח שני" [24] (ולא "לא עבדי פסח שני"), משמע שהדיוק בזה הוא, דהא דליכא פסח שני בציבור, אינו דין בפסח שני (שהתורה לא נתנה לצבור ענין פסח שני), כי אם, דין הוא בפסח ראשון [25] (בדחיתו).

— ונפק"מ ג"כ באם בזמן פסח ראשון היו הנדחים מעוט ולזמן פסח שני — נעשו רוב (ע"י גרים שנתגיירו בנתיים וכיו"ב) —

ועוד דזה שנדחה — היינו שהתורה דוחה (ואוסרת) את עשיית הפסח מראשון לשני — כ"ז הוא ב"איש" דוקא ולא בציבור. והוא בשני פנים: כאשר הם טמאי מתים, אין נדחים לפסח שני, ועושים את הפסח בראשון (בטומאה) [26]. וכאשר הם טמאי זבים וכו', נדחים הן לגמרי מעשיית הפסח

---

19) תוד"ה והאמר יומא (פז, ב).

20) ראה יד מלאכי כללי שני התלמודים ס"ו. וש"נ.

*20) ראה לקמן בהמכתב דסיון תשכ"ת.

21) פסחים פ, ב. רמב"ם הל' ק"פ פ"ז ה"ו.

22) רמב"ם שם ה"ד (כדעת רב פסחים פ, א).

23) פסחים סז, א. ודלא כל' הספרי בהעלתך (ט, יג): היחיד עושה כו' עושים כו'. וראה צפנת פענח שם (בהעלתך ע' צח). עיי"ש.

24) פסחים פ, ב. וממ"ש הרמב"ם שם ה"ו "שהרי מיעוט עשו בראשון, כמו שבארנו" — שכוונתו ב"כמו שבארנו" היא להלכה ד' (וראה בארוכה בביאור הרי"ף פערלא מ"ע נז (רמז, א ואילך)) — מוכרח שהדין "רובא לא מדחו כו'" הו"ע אחד עם הדין (פסחים פ, א) "כל היכא דלא עבדי צבור בראשון, לא עביד יחיד בשני". (ודלא כפרש"י "הואיל וטהרו זבין עכשיו כו'". שלדעתו הם שני דינים שונים, כמובן). ומזה מוכח שפירוש "כל היכא דלא עבדי כו'" הוא שלא עשו מפני שנדחו, כדלהלן בפנים.

25) ועפ"ז תובן פשטות ל' הש"ס בפסחים (בכ"מ) דחשבון רוב ומיעוט תלוי בהמצב בזמן פסח ראשון. וכ"פ במנ"ח. ואף שבמחצה טמאין ומחצה טהורין ונשים עודפות על הטהורים, אין הטמאים עושים גם את השני (רמב"ם שם ה"ג) מפני שהנשים בשני רשות ונמצאו הטמאים מחצה ואין מחצה עושין את השני — עכצ"ל הפי' — ובהקדם דהדחי' בפ"ר יש בה ב' פרטים: נדחה מפ"ר, נדחה ונתחייב אז לפ"ש, ופרט השני אינו (בזמן פ"ר) בנשים — "שהנשים בשני רשות", והא דמסיים "ואין מחצה עושין את השני" ולא "נדחין" (כבתחלת הפרק) — הוא כל' פל הלכה זו "עושין".

26) פסחים סו, סע"ב.

ואין להם תקנה בפסח שני, כי בצבור לא ישנו בפסח ראשון ענין הדחי' לפסח שני.

ואם כנים הדברים הנ"ל שההפרש בין יחיד לצבור הוא בענין דחי' התורה, שאין התורה דוחה צבור לפסח שני — י"ל שאם לא עשו הצבור את הפסח מצד סיבה צדדית [27], וכמו בנדון דידן שאי עשיית הפסח בראשון הוא מפני יד האומות ולא מצד עיכוב התורה, חייבים הם בפסח שני. כי בעצם הענין דפ"ש לא מצאנו מפורש חילוק בין יחיד לצבור רק בזה שאינן נדחין בפסח ראשון לפסח שני, כנ"ל. ועפ"ז — אין מחלוקת בין מסקנת הבבלי והירושלמי (ואפילו לדעת ר' יודא). ועפ"ז יומתק ג"כ מה ש"היכא דלא עבדי צבור בראשון לא עביד יחיד בשני", נקט הגמרא ברובן זבין דוקא, ולא כשאי עשייתן הפסח היתה מצד סיבה אחרת.

ה. והנה לדעת הר"ח (וי"ג — ר' יחיאל) דפריש [28], דמקריבין קרבנות (פסח) בזמה"ז [29], החיוב דפסח שני הוא גם אם יתמהמה ח"ו. כי אף שכולנו טמאי מתים — לדעת ר' יודא פסח שני דוחה את הטומאה. וגם ע"פ הפס"ד דפסח שני אינו דוחה את הטומאה [30], ע"ד הנ"ל יש לומר, שבנדו"ד מקריבין פסח שני גם בטומאה. כי [נוסף שלכמה דיעות, הא דפסח שני אינו דוחה טומאה הוא לפי שבא ביחיד (שהרי אין צבור נדחה לפסח שני) והיחיד אין טומאה נדחית מפניו גם בפסח ראשון [31]] מכיון שהטעם מה שפסח שני אינו דוחה את הטומאה הוא "מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה", ויש לומר, שזהו דוקא כשהתורה דחתו וכהל' "התורה חזרה עליו לעשותו בטהרה" (אף שיל"פ — דכל ענין פסח שני ניתן מפני שהתורה חזרה כו'). אבל היכא שלא הקריב פסח ראשון מצד סיבה צדדית עושה פסח שני גם בטומאה [32].

והנה אף שעצ"ע בכמה מהנ"ל, ובמיוחד שרבו האוסרין להקריב פסח בזמה"ז [33] ודחו ראיות המתירין — לפענ"ד יש להמנע ולא להיות בי"ד באייר

---

27) להעיר מהחילוק שבין נאנס בפ"ר למי שהי' טמא (רמב"ם שם פ"ה ה"ב). גדרי דיחוי וכו'.

28) כפתור ופרח פ"ו. וראה שו"ת חתם סופר יו"ד סרל"ו.

29) פסחים צה, ב. רמב"ם סוף הל' ק"פ.

30) מאירי פסחים שם. וראה גם תוס' יומא נא, א ד"ה דוחה. — אבל מל' הרמב"ם שם "מה בין פ"ר לפסח שני", משמע קצת שהדין דפ"ש אינו בא בטומאה הוא גדר בפסח שני מצד עצמו (ולא מפני שבא ביחיד).

31) ודלא כמ"ש המנ"ח מצוה שפ קרוב לסופו. וראה לקמן בהמכתב וסיון תשכ"ח.

32) וכ"מ בירוש' הנ"ל דהקרבת ק"פ תלוי' בבנית ביהב"ח. השקו"ט בזה ראה בס' שנסמנו בשד"ח כללים סוף מע' ק'. תו"ש בא (חי"ב, ע' קנ"ה).

בתוך ט"ו מיל סמוך לירושלים *[32] כיון שלדעת הר"ח מפריש ישנו החיוב דפסח גם עכשיו, כנ"ל, ולדעת רבי — שהרמב"ם פסק הלכה כמותו — פסח שני הוא רגל בפני עצמו וחייבין עליו כרת [33], ולשיטת הראב"ד [34] גם מי שהי' בי"ד בניסן בדרך רחוקה חייב כרת כשהזיד בשני אליבא דרבי. ומכש"כ שלא לנסוע לירות"ו לי"ד אייר *[34]. ואפילו את"ל שאינו אלא ספק וספק ספיקא וכו' *[35]. וכו"כ זמן לפני פסח שני ולאחריו לראות בטוב ירושלים עיר קדשנו ומקום בית מקדשינו.

ו. עפ"י הנ"ל שפסח שני הו"ע התשובה, יובן הטעם מה שאלו שנדחו מפסח ראשון לשני, יש להם הוספה על אלו שהקריבו את הפסח בי"ד בניסן, שהרי גם הם מחזייבים בט"ו בניסן בכל הדברים שבפסח ראשון, ועוד נתוסף להם הפסח שבחודש אייר. כי מכיון שבמקום שבע"ת עומדים אין צ"ג יכולים לעמוד בו [36], לכן ישנה הוספה באלו שנדחו מפסח ראשון לשני — בעלי תשובה — על אלו שהקריבו את הפסח במועדו — צדיקים.

ויתן השי"ת, שבקרוב נזכה להנחמה ד"אנכי אנכי הוא מנחמכם" [37], ב' פעמים אנכי, שלמעלה מ"אנכי הוי' אלקיך" דמ"ת (אנכי פעם אחת) — כמעלת הבעלי תשובה (על צדיקים) שנאמר [37] בהם אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך (אנכי אנכי ב' פעמים) — בגאולה האמיתית והשלימה, ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, בקרוב ממש בעגלא דידן.

---

33) רמב"ם שם פ"ה ה"א.

34) שם ה"ב.

*34) וכ"ש וק"ו שכ"ה בנוגע לפסח ראשון כדלקמן בהמכתב הנ"ל.

35) פסק הרמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד. (וראה סה"מ תש"ט ע' 183 בהערה).

36) ישעי' נא, יב.

37) ישעי' מג, כה. וראה לקו"ת נצבים מה, ד. דרושי ש"ש סה, ג.

* * *

. . . להערות כת"ר במכ' מג' סיון (בנוגע לפ"ש בשנה זו וכיו"ב — היש ענין להיות בדרך רחוקה, כמש"כ ברשימתי), ובהקדמה ויסוד הוא בשקו"ט שלי — שכיון שהמדובר: 1) בענין דשייך בו כרת, 2) לאידך גיסא — שהזכרים מבני יג"ש ומעלה יהיו משך שעות אחדות בד"ר מירות"ו לאו מילתא רברבא הוא (ועאכו"כ — שאלה שהם בלאה"כ בד"ר לא ידחקו את השעה ליכנס לירות"ו דוקא בשעות אלו),

מסקנתי שיש ספק וס"ס וכו' בגדו"ד, ולכן אלו שבד"ר לא יעלו ומה טוב שהנמצאים בפנים — יצאו.

— דיון בפני עצמו בנוגע לאלה שמעולם לא יצאו מירועה"ק —

ועוד להקדים — שכש"כ וק"ו שכן הוא בנוגע לפסח ראשון (ובהוספת — נשים), וכמו שאמרתי לאלה ששאלוני אז.

וע"ס מכ' כת"ר: 1) ראשית דבר הרי ממנ"פ כו' — המענה: (כנ"ל) בפ"ר מכש"כ שיש חשש הנ"ל, ומי שלא הי' בד"ר אז — לתא דמזיד בזה. ובכ"ז: פשוט שאפילו למ"ד דאפילו הי' בד"ר בפ"ש בכ"ז חייב כרת על שלא עשה פ"ר (כשבמזיד), אעפ"כ אל לו להוסיף פשע בפ"ש — ולהיות מזיד גם אז, אף שאין נפק"מ לכרת דפ"ר. 2) כשיהי' בד"ר בפ"ש — יפטר מכרת ג"כ עכ"פ לדעת מד"א דהזיד בראשון ובד"ר בפ"ש פטור. 3) ועיקר — כל אלו שהיו בד"ר בפ"ר (ובהם — רוב האורחים) ירויחו הכל ע"י שיהיו בד"ר בפ"ש (להספק הנ"ל).

שאלה עצומה על כל הדורות כו' — עד לאחרי המלחמה דאשתקד, הייתה יד האומות תקיפה כו'.

דיוק "שלי" בל' הש"ס שהתורה דחתו, ובפרט הדיוק בענין "מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה" — ומקשה ע"ז שהרי המנ"ח אומר שכ"ז לאו דוקא, במחכ"ת דהמנ"ח איני מחוייב לדחוק לתרץ דבריו 1) במקום דלתא דכרת 2) כשהם היפך הפי' הפשוט בש"ס. ועוד להוסיף — שע"פ החילוק (כפשטות הל' והענין בש"ס) בין דחי' דטומאה (וד"ר) לשאר אונס, יובן מה שבכל הדוגמאות שבש"ס מפרט טמאין כו', אף שבכו"כ הי' אפ"ל אונסין וכיו"ב. ולא נצטרך לומר שכיון שבאחדים צ"ל טמאין — נקט כן בכולהו.

כוונתי בל"השוות הבבלי והירושלמי" היינו שלא נאמר דסתמי' דהבבלי פוסק דלא כר"י. ובירוש' נשאר במחלוקת (אלא שצריך ללמוד מהכלל דיוה"ך, שכמה יוצאים מכלל זה).

הלכה פסוקה ברמב"ם כו' סתימיות לשונו כו'. הרי ידוע בכללי הרמב"ם דאינו מביא דברים הנלמדים מדיוקא וכו'. וחידוש גדול יותר ממה שכתבתי — עיין בצפע"נ (המלוקט) עה"ת בהעלותך (בענין צבור ודחיית שבת).

ואת רובע דאין בגכ"ה ומזבח בער"פ כו' — הרי לדעת ר"י מפריש קיימינן, שלא הי' בימיו נביא לקבוע מקום המזבח וכו' — ובכ"ז רצה להקריב כו', וכבר האריכו בזה האחרונים. וז"ע אתי לידי קונטרס מיוחד לזה קרנות המזבח (ורשה, תרפ"ח) שקיבץ כל הקושיות הנ"ל וכיו"ב ומתרצם (אף שקצת דבריו — צע"ג).

ולהעיר — (לכאורה) בנין המזבח (הל' ביהב"ח ספ"ב) אפ"ל במשך זמן חיוב הקרבת ק"פ ועדיין שהות להקריבו.

שאלת תם: היכן מצינו דין ד"ר בפ"ש?

מענה תם: במשנה (פסחים צה, א) מה בין פה"ר לשני כו'. וברמב"ם (סוף הל' ק"פ) ולא אשתמיט בשום מקום (שראיתי) לומר דתני ושייר ד"ר. וראה תוד"ה מה שם.

(ממכתב סיון, תשכ"ח)

* * *

בסוף מכ' כת"ר סליחה כו' — ג"ז לפענ"ד פשוט שאין כל מקום לבקשה זו כו', ואדרבא. וע"ד ב"מ (פד, סע"א) ורגילני לפרש מחז"ל את והב (ביתר ו לרבות) — (ע"י שתחלתם בסופה) בסופה.

ובכמה מקומות (בכל מקום?) נמצא שהלימוד ד"אל תקרי" (קדושין ל, ב) אינו שולל הקרי שבפי', כ"א מוסיף, ותרווייהו איתנהו למסקנתו . . .

(ממכתב (תמוז ?), תשכ"ח)

. . . בהמשך להשקו"ט מאז — בנוגע פסח ראשון ופסח שני וכו' נזדמן לידי ספר יוסף אומץ — שו"ת להחיד"א, בו מובא שו"ת מחתנו וכותב בפשיטות — ובכמה ראיות — שלפעמים הי' צבור נדחה ועושה פסח שני, ולתוס' — בא גם בטומאה וכו', אבל לא להרמב"ם. עיי"ש (סימן וא"ו).

(ממכתב כסלו, תשכ"ט)

ב"ה, ערב שבת־קודש, ראש חודש אייר, ה'תשל"ה

צו דער 20־טער יערלעכער קאַנוועגשאַן
פון נשי ובנות חב"ד

ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

צו דער בעפאַרשטייענדער יערלעכער קאַנוועגשאַן, אין די טעג פון י"ד אייר (פסח־שני) — ט"ז אייר, שיק איך מיין באַגריסונג און ברכה, השי"ת

זאָל העלפן, אַז די קאָנוועגשאָן זאָל געקרוינט ווערן מיט הצלחה אין דער גרעסטער מאָס.

עס איז באַקאַנט דער וואָרט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אַז איינע פון די הוראות פון פסח־שני איז, אַז עס איז קיינמאָל ניט פאַרפאַלן, און ס'איז קיינמאָל ניט צו שפּעט צו פאַריכטן דאָס וואָס מ'האָט פאַרפעלט.

דאָס איז אייגנטלעך אויך איינע פון די יסודות פון דער לעבנסוויכטיגער אַרבעט מיט וועלכע די רביים־נשיאים זי"ע האָבן זיך אָפּגעגעבן מיט אַזוי פיל מסירת־נפש, צו מקרב זיין אידן צו תורה און מצוות, ניט קוקנדיג אין וואָס פאַר אַ מצב זיי זיינען, און ניט מייאש זיין זיך פון קיין אידן.

די אַרבעט פון מקרב זיין אידן צו אידישקייט האָט אַ ספעציעלע שייכות צו פרויען, וואָרום עס איז דאָך פאַרשטענדלעך, אַז די דאָזיגע אַרבעט פאָדערט אַ ספעציעלן צוגאַנג פון מיטגעפיל, גוטהאַרציקייט, צערטלעכקייט אד"ג, וואָס די דאָזיגע אייגנשאַפטן געפינט מען בא פרויען אין אַ גרעסערע מאָס נאָך מער ווי בא מענער, וואָס בכלל זיינען דאָך אַלע אידן אָן אונטערשייד רחמנים און גומלי־חסדים.

די לאָזונג פון דער קאָנוועגשאָן: „די אידישע טאָכטער באַלייכט איר היים, איר סביבה, די וועלט" איז ספעציעל צוגעפאַסט אויך אין דעם וואָס איינער פון די פרטים פון אור — ליכטיקייט — איז אַז עס באַלייכט די סביבה ניט רעכענענדיג זיך אין וואָס פאַראַ מצב די זאַכן געפינען זיך — דאָס ליכט באַלייכט אַלע זאַכן אָן אונטערשייד, און טוט עס אין אַ פרידלעכן און פריינט־לעכן אופן. און דאָס איז דער אופן ווי תורה־אור באַלייכט אַלעס און אַלעמען, ווי עס שטייט אין פסוק: דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום — „אירע ווענען זיינען וועגן פון ליבלעכקייט און אַלע אירע שטעגן זיינען שלום".

דער אויבערשטער זאָל געבן, אַז די קאָנוועגשאָן זאָל דורכגעפירט ווערן מיט הצלחה, און זאָל באַגייסטערן אַלע אַנטיילנעמער אָנצוגיין מיט זייער לעבנסוויכטיגער אַרבעט, מיט ליכטיקייט און לעבעדיקייט, אין אַ שטייגנדער מאָס.

בברכה להצלחה ברוחניות ובגשמיות
ולבשורות טובות בכל האמור /מקום החתימה/

ב"ה, ראש חודש אייר, ה'תשל"ד
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם
יערלעכן דינער פאַר דעם מוסד
חינוך „אהלי תורה"
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס איז אַ מינהג, כידוע, צו פאַרבינדן געשעענישן אין טעגלעכן לעבן מיט ענינים פון תורה וועלכע מ'לערנט אין דער באַטרעפנדער צייט פון אונזער אידישן לוח, כדי צו באַלייכטן די געשעענישן מיט דער ליכטיקייט און הוראות פון „תורה (— הוראה) — אור".

דער דינער קומט הייאָר פאַר אור לי"ד אייר, פסח שני.

איינע פון די הוראות פון פסח-שני איז, אַז מ'קען אַלעמאָל פאַריכטן וואָס מ'האָט פאַרפעלט (זע היום־יום).

די דאָזיגע יסודות'דיגע הוראה איז, פאַרשטייט זיך, גילטיג סיי אין פֿערזונלעכן לעבן פון דעם יחיד און סיי אין דעם בריטערן פאַרנעם פון דעם כלל, וואָס אין דעם לעצטן פאַל — ווען איינער האָט פאַרפעלט צו דערפילן זיין פליכט צום כלל אין דער פולסטער מאָס — איז די נויטוועניקייט צו פאַריכטן דאָס נאָך וויכטיגער און דרינגענדער.

מען דאַרף ווייט ניט זוכן צו זען, אַז איינע פון די סאַמע באַדויערנדסטע און קריטישע פאַרנאַכלעסונגען אין די לעצטע יאָרן איז אין געביט פון תורה־חינוך פון אידישע קינדער און יוגנד. די טרויעריגע פאַלגען פון דער דאָזיגער פאַרנאַכלעסונג זיינען גוט באַקאַנט.

דאָס דאַרף אַרויסרופן בא יעדן איינעם וואָס איז באַזאָרגט וועגן דער צוקונפט פון דער אידישער יוגנד, וואָס מיט דעם איז פאַרבונדן די צוקונפט פון אידישן פאָלק, אַ ספּעציעלע אַנטשלאָסנקייט צו טאָן מיט דער גרעסטער ענערגיע און התלהבות צו פאַריכטן דעם מצב.

די אויפגאַבע אין דעם איז אַ צווייאיגע:

געבן דרינגנדע הילף צו די פאַרנאַכלעסיגטע, פאַרבלאָנדזשעטע און אָפּגעפרעמדטע יוגנד און העלפן זיי אומצוקערן זיך צו זייער אידישן מקור, צו תורה און צום אידישן פאָלק.

גלייכצייטיג, און לויט דעם באַקאַנטן וואַרט, אַז „אַ ביסעלע באַוואַרעניש איז ווערט מער ווי פיל רפואות", איז נאָך וויכטיגער צו באַווארענען, אַז אידישע קינדער זאָלן לכתחילה ניט פאַרבלאַנדזשען און ניט אָפּגעפרעמדט ווערן — דורך געבן זיי אַ מעגלעכקייט צו באַקומען אַ תורה-טרייען חינוך אין מוסדות חינוך וואָס זאָלן זיך ניט דאַרפן ראַנגלען מיט פינאַנציעלע פראָבלעמען.

דאָס ברענגט אונז צו דעם העכסט וויכטיגען מוסד חינוך „אהלי תורה", וואו די קינדער באַקומען אַ תורה חינוך על טהרת הקודש, דורכגעדרונגען מיט אהבת השם, אהבת התורה און אהבת ישראל.

דער דינער גיט די געלעגנהייט יעדן איינעם פון די אַנטיילנעמער, אויך די וועלכע זיינען ביז איצט געווען „בדרך רחוקה", צו פאַריכטן, אויב עס איז דאָ וואָס צו פאַריכטן, דאָס וואָס מ'האָט פאַרפעלט בנוגע צו „אהלי תורה", און יעדנפאַלס צו פאַרגרעסערן די שטיצע אין איינקלאַנג מיט דעם אַנזאָג „מעלין בקודש". עס איז ווייט ניט גענוג בלויז צו העלפן דעם מוסד חינוך אַנצוגיין מיט זיין אַרבעט; מ'מוז שאָפן די מעגלעכקייט אַז דער מוסד זאָל פאַרשטאַרקט און אויסגעבריטעט ווערן לויט די דרינגענדע פאָדערונגען פון דעם איצטיגען מצב.

און אַזוי ווי פסח — און פסח-שני בכלל — איז „זמן חירותנו", זאָל דער אויבערשטער העלפן, אַז אַלע פריינד און שטיצער פון דעם מוסד חינוך אהלי תורה זאָלן טאָן אין דעם אַלץ וואָס עס איז פון זיי אָפהענגיג אין אַן אופן פון חירות (באַפרייאונג) פון אַלע שטערונגען. און דער אויבערשטער וועט באַגליקן יעדן איינעם און איינע אין אַלע וואָס מ'נויטיגט זיך, ממלא זיין וואָס עס פעלט און באַזאָרגן אויך להבא, מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה

ל"ג בעומר

. . . איתא בזהר (ח"ג רפח, א) אשר ביום ההילולא שלו, הוא יום הל"ג בעומר, פתח ר' שמעון ואמר אני לדודי ועלי תשוקתו כל יומין דאתקטרנא בהאי עלמא בחד קטירא אתקטרנא בי' בקוב"ה ובגין כך השתא ועלי תשוקתו.

וידוע הפי' [1] בלשון המורגל בזהר פתח — דהיינו שפתח את צינור ההשפעה בענין זה, ואז גם אחר ביכולתו להגיע לזה. וכמו בדרא דרשב"י אפילו ינוקי גילו סתרי תורה מפני שרשב"י ע"ה פתח את צינור ההשפעה דפנימיות התורה.

ואף כי מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת למדריגת רשב"י, אבל חשף [2] הוי' את זרוע קדשו ויאר לנו ע"י מורנו הבעש"ט ותלמידיו הק' כ"ק אבותינו רבותינו הק' זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע עד, ועד בכלל, כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע הכ"מ, את תורת החסידות . . . הפותחת שערי היכלי חכמה ובינה . . . ומורה דרך אשר כל אחד ואחד לפום שיעורא דילי' יכול לגשת אל הקודש לעבוד את הוי' במוחו ולבו.

וביום הילולא דרשב"י, ל"ג בעומר, שבכל שנה, שאז נתעורר ענין הפתיחה יום זה הוא ביחוד יום המוכשר להתחזק ולהוסיף אימץ בלימוד פנימיות התורה ובעבודה פנימית, אשר, כמו שכתב [3] כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, צנורות אלו נפתחו ע"י בעל ההילולא עד ביאת הגואל צדק במהרה בימינו אמן . . .

(ממכתב פסח שני השי"ת)

---

1) ד"ה כי כאשר השמים, תרע"ח.
2) קונטרס תורת החסידות בתחילתו.
3) סד"ה אני לדודי, ל"ג בעומר תש"ח (קונטרס נז).

ב"ה, ערב ל"ג בעומר ועש"ק,
ה'תשל"ד. ברוקלין, נ. י.

הוו"ח אי"א נו"מ עוסקי בצ"צ

ובמיוחד בהענין שהזמ"ג —
מבצע ל"ג בעומר —

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

ידועים ומבוארים בכ"מ הטעמים ליחוד יום הל"ג בעומר וחשיבותו ומעלתו,

אשר עליהם י"ל הכלל בדרז"ל דאלו ואלו דא"ח אפילו כשיש פלוגתא ביניהם, עאכו"כ בענין שיש לומר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי,

מתחיל מהטעם המובא בשו"ע (שהוא ספר פס"ד הלכה למעשה) דבו פסקו תלמידי רע"ק מלמות (טעם שלילי, אין בו מעשה, מניעת היזק) ועד — שהוא יום שמחתו גדולה של רשב"י: הסתלקותו ועליתו למרום, ובלשונו:

ומבוארים בכ"מ: ראה שד"ח אסיפת דינים מע' ארץ ישראל סק"ו וש"נ. ולהעיר אשר בשו"ת חת"ס חיו"ד סרל"ג מוסיף טעם ע"פ מדרש (המחולק עם ש"ס פר"ע (וראה ג"כ פרש"י בשלח טז, א)) שביום ח"י אייר התחיל המן לירד. ולכאורה עפ"ז הו"ל לחוג יום זה מני אז. ולדברי החת"ס עצמו הותחל בזה רק בימי רע"ק (שו"ת חאו"ח סו"ס קס"ג. על הסתירה במסקנת ב' התשובות — כבר העיר בשד"ח שם), אבל גדולה מזה מצינו במנהגי שבת הגדול (טושו"ע או"ח סת"ל) שטעמם מאורעות שקודם יצי"מ ולא מצינו בש"ס ומדרשים שיזכירום. ועוד שפשטות הטעם שקבעום בשבת ולא ביו"ד ניסן מפני מיתת מרים — משמע שבנתיים עכ"פ לא נהגו בהם. ולחומר הדבר י"ל שטעמים הנ"ל (לבדם) אין מספיקים "להבדיל" היום ולציינו במנהג מיוחד וכו', אבל כשבא (עוד) מאורע חשוב (יותר) נתעורר ונזכר גם זה שקודמו (ולהעיר ממגלגלין זכות ליום זכאי (תענית כט, א)). ומעין זה מצינו בהלכה ומדאורייתא בגלגול שבועה (קדושין כז, ב). ואכ"מ.

ליחוד יום הל"ג בעומר: כמה ממנהגי אדה"ז ושאר נשיאי חב"ד ביום זה — ראה שיחת לג"ב תש"ד. לקוטי דבורים לל"ג בעומר תש"ט. ע"ד העלי' למירון ביום זה וכו' — ראה ס' הילולא דרשב"י (להריא"ז מרגלית, ירות"ו) וש"נ.

הכלל בדחז"ל: עירובין יג, ב. ולהעיר ממפרשי המשנה (אבות פ"ה, מי"ז) דמחלוקת הלל ושמאי סופה להתקיים. וראה לקו"א ואור תורה להה"מ ד"ה זה.

המובא בשו"ע: או"ח סתצ"ג. ולהעיר אשר בשו"ע אדה"ז שם יש אולי השמטת הדפוס (דבסעיף ה' מתחיל: לג ימים כו' — מבלי להזכיר עד"ז מקודם).

שהוא יום . . הסתלקותו: פע"ח שער ספה"ע פ"ז (ובדפוס קאריץ נשמט!). סידור (דעם דא"ח) שער הל"ג בעומר. דרושי חסידות דלג"ב (בארוכה). ועוד.

ובלשונו: זח"ג רצב, א. וראה ד"ה ויכולו — בהמשך רס"ו ע' מד ושם ע' ריט. לקוטי לוי יצחק לזח"ג שם.

האידנא (ביום הסתלקותו) אתקיים כו' נשמתי בי' אחידא בי' להטא בי' אתדבקת ואשתדלת כו',

שמחה גדולה כ"כ עד שנעשה יום שמחה לכל בנ"י ש"מצוה לשמוח שמחת רשב"י", שאין בו תחנון ונפילת אפים וכו',

ושייכות וקשר גלוי בין שני הענינים שהרי לאחר שמתו תלמידי רע"ק, הי' רשב"י אחד מאלה שקיימו העולם לאחר שהי' שמם, אחד המיוחד ביניהם, וכעדות רע"ק — רבם דכל תלמידים אלה — "דיך שאני ובוראך מכירים כוחך",

ואמר יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה — היפך ותיקון להנהגת אלה התלמידים שלא נהגו כבוד זה לזה.

והנה כבכל ימי זכרון שבתוה"ק תורת חיים (הוראה בחיים) — צ"ל התבוננות בענינם באופן דלימוד המביא לידי מעשה, ומענינו דרשב"י ה"ה: א) תורתו אומנתו, ב) אהבת ישראל ד"בכל העולם כולו", איך שיהי' מצבו, אף שמדת הדין מתוחה עליו וזקוק "לפטור" מזה,

ואף דרק רשב"י וחבריו — תורתן אומנתן, הרי אפשר לכאו"א לקבוע עתים בתורה באופן שבעת ההיא יהי' לימודו באופן דתורתו אומנתו. ואמרה תורה: קבוע לא בטיל.

שמחה . . רשב"י: משנת חסידים מס' אייר וסיון ספ"א (והמ"ח לא העתיק רק ד' האריז"ל — פס"ד להצ"צ ליו"ד סקי"א).

שקיימו . . שמם: יבמות סב, ב.

אחד המיוחד: להעיר מל' המ"ח שם: ה' תלמידים כו' ועל ידם וע"י רשב"י שהי' אף הוא תלמידו נתקיים העולם.

דיך . . כוחך: ירוש' סנה' פ"א ה"ב.

יכול . . עתה: סוכה מה, ב. וראה ג"כ ירושלמי ברכות פ"ט סוף ה"ב.

שלא . . לזה: יבמות שם.

ומענינו דרשב"י . . תורתו כו': בזח"א רנה, סע"א דא"ל רשב"י למלאכא דאי לית זכאין בעלמא "הא אית חד ואנא הוא דכתיב וצדיק יסוד עולם", ובסוכה (מה, ב) ראיתי בני עלי' כו' אם שנים הן אני ובני — אבל עיין במאמרי לג"ב הנ"ל דתורתו אומנתו הוא עסק התורה באופן דתען לשוני אמרתך כו' ביטול כו' ע"י המסנ"פ שהמשיך עליו בק"ש (דלק"ש מפסיקין) כו'. ועיין תניא ספ"י. ועד"ז י"ל בנוגע שאר עניני רשב"י המבוארים במאמרים הנ"ל ובכ"מ.

תורתו אומנתו . . דרק רשב"י וחבריו: שבת יא, א. טושו"ע או"ח סו"ס קו.

רשב"י וחבריו: עיין סד"ה בזהר כו' זימנא חדא — אוה"ת לויקרא ובס' תרכ"ו.

קבוע לא בטיל: להעיר ממפרשי המשנה עשה תורתך קבע (אבות פ"א, מט"ו) ומלאכתך עראי. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ב. ולהעיר מצוואת הריב"ש ד"ה מכת התורה.

ז. א. אשר מיום סגולה זה ובכח יום סגולה זה לקבוע עתים בתורה בכל יום באופן דתורתו אומנתו. וזה שכבר יש לו קביעות עתים זו — יוסיף עלי' בכפלים לתושי' וכמחז"ל מי שיש לו מנה רוצה מאתים כו' — קב"ע בתורה לעצמו וכן קב"ע בתורה ברבים.

ומתוך אהבת ישראל שבלי הגבלה — ישתדל ככל התלוי בו שבנ"י הנמצאים בכל העולם כולו יעשו ג"כ ככל הנ"ל: קב"ע בתורה לעצמם, ולהשפיע בסביבתם שיעשו כן.

* * *

ענין מיוחד לכהנ"ל בתקופתנו זו רבת הבלבולים וכו' ועד כדי כך שאף שרואים במוחש בעיני בשר קושי השעבוד והחושך כפול ומכופל דימי הגלות — יש שמים חושך לאור וכו'

ואין לנו שיור רק התורה הזאת, תורת אמת ותורה אור — להאיר את חשכת הגלות המר באור אמתי, הלוך והוסיף ואור,

תורת הנגלה — שהי' רשב"י מפרק בה כ"ד פירוקי וכו'

ופנימיות התורה — שהיא "חבורא דילך" — דרשב"י, כדברי אליהו ע"י התעוררות משה רבינו רעיא מהימנא דכאו"א בכל הדורות כולם, ד"יתפרנסון (פירוש אמתית מאמריו) מהאי חיבורא דילך כד אתגליא לתתא בסוף יומיא ובגיני' וקראתם דרור בארץ", כדברי אליהו הנביא להרשב"י.

ועד"ז בעבודת רשב"י בכלל — דבי' אחידא כו', דאף כי מי הוא זה

יום סגולה: להעיר ממלאכי (ג, יז): ליום אשר אני עושה סגולה וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו. ושמו"ר פי"ח, ז.

כפליים לתושי': כפליים ע"ד דרז"ל בשמו"ר רפמ"ו.

מי . . מאתים: ראה קה"ר א, יג. בחיי ס"פ ח"ש.

בתקופתנו זו: להעיר מקביעות לג"ב בשנה זו שהיא בועש"ק — שבשית אלפי שני דהוי עלמא ה"ז אלף הששי (להעיר מרמב"ן לבראשית ב, ג). וראה זח"א קיז, א.

ואין לנו . . הזאת: פזמון זכור ברית אברהם לר"ג (מאור הגולה?) ע"פ ספרא פ' בחוקותי (ח, י): אילולא ס"ת שנשתייר להם לא היו משונים מאו"ה כלום.

תורת הנגלה . . ופנימיות: שרשב"י חיבר סתים וגליא דתורה (סד"ה בזהר כו' זימנא חדא הנ"ל).

רשב"י . . פירוקי: שבת לג, ב. וראה אגה"ק סכ"ו (קמג, א).

חבורא דילך: זח"ג (קכד, ב) וראה אגה"ק שם.

דיתפרנסון . . בארץ: תקו"ז סוף ת"ו. וראה מקדש מלך על הזהר בהקדמה.

דאף . . אפס קצהו: ראה תניא פמ"ד (סג, א).

ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להדמות אליו, הרי לאחרי ש"פתח ר"ש" דרך זו ונמסר זה ונתגלה בתורה, הרי עכ"פ אפס קצהו אפשרי ושייך לכאו"א ובפרט ע"פ מה שאמר דוד נעים זמירות ישראל בשם כל ישראל: מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ, כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלקים לעולם.

ויקוים הרמז הידוע בפי' מחז"ל כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק — שבעת דחק לאיש ישראל ולעם ישראל (ואין לך שעת דחק כו' — כתקופה זו) כדאי הוא רשב"י לסמוך עליו לפטור את כל העולם כולו מן הדין — וסומכין עליו,

גאולת וחירות הפרט — שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת —

ומגאולת הפרט לגאולה האמתית והשלימה דכל בנ"י — דיפקון מן גלותא ברחמים ע"י משיח צדקנו,

ויה"ר שיהא כל הנ"ל "בשמחה גדולה" ובעגלא דידן ובלי הידוע: מיד הן נגאלין.

בברכה להצלחה רבה בכהנ"ל
ובברכה לבשו"ט

ש"פתח ר"ש": ראה ד"ה כי כאשה, תרע"ח.

שאמר דוד . . לעולם: תהלים עג, כה־כו. ובפרש"י עתאוה בשרי. ועיין יהל אור שם.

הרמז הידוע: הובא ג"כ בשער יושר סוף המאמר ללג"ב.

כדאי . . הדחק: ברכות ט, א. וש"נ.

דחק לאיש ישראל: ראה יל"ש שמואל א רמז צב: תניא רשב"י אומר כו' צרת יחיד מנין ת"ל יקראני ואענהו.

שאין . . בת"ת: אבות פ"ו מ"ב.

דיפקון . . ברחמים: זח"ג קכד, ב. אגה"ק שם.

ובלשון הידוע: רמב"ם הל' תשובה פ"ז, ה"ה. וראה אגה"ת לאדה"ז פי"א.

. . . ויהי רצון שכל העניין יתנהל באופן הכי טוב, וכהדגשת תורת החסידות שצריך להיות בטוב הנראה והנגלה גם לעיני בשר, ויחד עם זה — שיסודו באין טוב אלא תורה, ובמובן החב"די — לא רק נגלה דתורה אלא גם פנימיות התורה.

וכמנהג וטבע ישראל לקשר כל ענין ודבר יום־ביומו, ובפרט על פי

תורת ההשגחה פרטית כהדגשת הבעש"ט, יש להעיר במעלת הרשב"י — של"ג בעומר הוא יום ההילולא שלו — על מעלת גדולי התנאים שבדורו ואפילו בדורות שלפניו. שכשהי' צורך לבקש על צרכים גשמיים, שהסמל לזה והעיקר הוא דרישה לגשמים (ובזה מעלת ארץ ישראל — למטר השמים תשתה מים), הרי הסדר הי' ואפילו אצל גדולי התנאים — שהיו מתפללים, ואם לא נענו תיכף היו גוזרים תענית ציבור וכו' וכו'. וסדר רשב"י הי' — שכשבאו והגידו לו שיש צורך בגשמים כפשוטם, הי' מגלה רזין דאורייתא והתחילו גשמי ברכה לרדת, כמסופר בזהר ח"ג נט, ע"ב ואילך. ומודגש שם בפרט אשר על מה דרש ואמר גילויי רזין דאורייתא — על הכתוב מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, הוא ענין אהבת ישראל המודגש כל כך בתורת מורנו הבעש"ט ואדמו"ר הזקן.

"דרך אגב", ובהמשך להנ"ל — ידוע פירוש שמו של רבינו הזקן — שניאור זלמן, בנוסח הרגיל — שני אור, אור דחסידות ואור דנגלה, אבל חסידים מפרשים ג"כ שני אור — ברוחניות וגשמיות, וע"ד פתגמו של הברדיטשבי — זלמן אותיות לזמן, שממשיך כ"ז בזמן ומקום מסויים . . .

(ממכתב כ"ה אייר, תשכ"ג)

ב"ה, ל"ג בעומר, ה'תשל"ג
ברוקלין, נ. י.

צו דער 18טער יערלעכער קאַנוועגשאַן
פון נשי ובנות חב"ד
ה' עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

אין דעם דאָזיגען סגולה-טאָג, ל"ג בעומר, שיק איך מיין באַגריסונג און ברכה צו אַלע אַנטיילנעמער אין דער קאַנוועגשאַן. ויהי רצון, אַז עס זאָל זיין מיט הצלחה אין דער פולסטער מאָס.

עס איז מערערע מאָל אויסגעקומען צו אונטערשטרייכן, אַז אין אַלע וויכטיגע היסטאָרישע געשעענישן וועלכע זיינען פאַראייביגט געוואָרן אין אונזער לוח, האָבן אידישע פרויען געהאַט אַ דעצידירענדע ראָלע, אַזוי אויך בנוגע ל"ג בעומר.

ל"ג בעומר, ווי באַקאַנט, דערמאָנט אונז די פּאַסירונג מיט די תלמידים פון רבי עקיבא, ספעציעל די וועלכע האָבן איבערגעלעבט די מגיפה ר"ל און

האָבן צוזאַמען מיט זייער רבי'ן אויפגעלעבט און פאַרזיכערט דעם המשך פון דער תורה שבעל פה. צוישן זיי איז געווען דער תנא רבי שמעון בן יוחאי (רשב"י), דער מחבר פון זוהר, וועמענס הילולא איז ל"ג בעומר. צוזאַמען מיט זיין חלק אין נגלה דתורה, איז אַדאַנק אים אויך פאַרזיכערט געווארן דער המשך פון פנימיות התורה, תורת הקבלה.

און אַט די דאָזיגע תלמידים פון רבי עקיבא — זאָגן אונזערע חכמים זכרונם לברכה — האָבן געראַטעוועט די תורה אין יענער צייט (יבמות סב, ב).

אין וואָס באַשטייט די ראָלע פון דער אידישער פרוי אין דעם דאָזיגען קריטישן מאָמענט אין דער געשיכטע פון אונזער פאָלק?

דאָס האָבן אונזערע חכמים ז"ל קלאָר אַרויסגעבראַכט אין דער דער־ציילונג וועגן רבי עקיבא. די גמרא דערציילט אויספירלעך, ווי אַזוי דער אויפשטייג פון רבי עקיבא, פון דעם מצב פון אַן אומוויסנדן פאָסטוך ביז צו דער מדריגה פון דעם גרעסטן תנא פון זיין דור, איז געווען צו פאַרדאַנקען אַ פרוי — זיין געטרייע און מוטיגע פרוי רחל. און רבי עקיבא אַליין האָט דאָס עפענטלעך באַשטעטיגט ברבים, זאָגנדיק צו זיינע תלמידים: שלי ושלכם שלה הוא "אַלץ וואָס איך האָב גע'לערנט, און וואָס איר האָט געלערנט, איז דאָס אַדאַנק איר" (כתובות סג, א).

דאָס מיינט, אַז דער גאַנצער בנין פון תורה שבעל פה, וואָס דאָס איז דער יסוד און קיום פון אידישן פאָלק, איז אייגנטלעך צו פאַרדאַנקען אַ אידישער פרוי!

וויבאַלד אַז די דאָזיגע געשיכטע, מיט אַלע פרטים, איז דערציילט און פאַראייביגט געוואָרן אין דער גמרא, איז דאָס אַ קלאָרע און דייטלעכע אַנווייזונג פאַר אַלע אידישע פרויען אין אַלע דורות. די פראַקטישע אָפּלערנונג דערפון איז, אַז יעדע אידישע פרוי באַקומט פון דעם אויבערשטן אומגעהויער גרויסע כוחות, מיט וויט־גרייכענדע מעגלעכקייטן, ניט נאָר פאַר זיך און פאַר איר מאַן אין קינדער, נאָר אויך פאַר דעם גאַנצן אידישן פאָלק.

פאַררופנדיג זיך אויף דער הויפט־טעמע פון דער הייַרידיגער קאַנווענ־שאַן: והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם — "דערנעענטערן די הערצער פון עלטערן צו די קינדער, און די הערצער פון קינדער צו זייערע עלטערן", אַדער, ווי עס ווערט איצט באַנוצט דער אויסדרוק, צו שאַפן אַ בריק צווישן דעם יונגן און אַלטן דור — איז קלאָר, און אויך פאַרשטאַנדיג, אַז די פרוי פאַרנעמט אין דעם אַ גאָר וויכטיגען אָרט. בפרט, אַז אין דעם ענין פון קירוב הלבבות, וואָס דאָס איז דאָך אין דעם געביט פון רגש (געפיל), איז די פרוי באַשאַנקען געוואָרן מיט אַ גאָר גרויסע מאָס פון פילבאַרקייט און פראַשטענדעניש, שוין אָפּגערעדט דערפון וואָס אין דעם חינוך און כאַראַקטער־

בילדונג פון די קינדער, פון זייער פריסטער יוגנט אן, האט די פרוי און מוטער, די עקרת הבית, א גאר גרויסע און עיקר'דיגע השפעה.

דער אויבערשטער זאל געבן, אז אין גייסט פון דער דערמאנטער טעמע פון דער קאנוועגשאן, און דער עיקר דורך די פארגרעסערטע פעולות וועלכע וועלן דערפון ארויסוואקסן, צוזאמען מיט די פעולות פון אלע אידן, מעגער און פרויען, יונג און אלט, זאלן מיר בקרוב זוכה זיין צו דער פארווירקלעכונג פון דער דערמאנטער נבואה, וועלכע הויבט זיך אן מיט די ווערטער: זכרו תורת משה עבדי — "געדענקט די תורה פון משה מיין קנעכט" — אין אן אופן אז דער זכרון זאל זיך אויסדריקן אין טאג־טעגלעכן לעבן און הנהגה בפועל; וואס וועט מקרב זיין דעם המשך פון דער נבואה: הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא — "אט באלד שיק איך אייך אליהו הנביא", דער מבשר (אנזאגער) פון דער גאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו; וואס דאן וועט דערפילט ווערן דער אויספיר: והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.

דאן וועט אויך דערפילט ווערן די נבואה פון דוד המלך, נעים זמירות ישראל: וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן — "דער כבוד (שכינה) פון דעם אויבערשטן וועט אנפילן די גאנצע ערד" — דורכדעם וואס דער כבוד ה' וועט פריער דורכדרינגען און אנפילן די הערצער פון אלע קינדער און אלע עלטערן, אלע זין און טעכטער פון פאלק ישראל.

בברכה להצלחה ברוחניות ובגשמיות
ולבשורות טובות בכל האמור

ב"ה, י"ג אייר ה'תשל"ה
ברוקלין, נ. י.

חברים השלוחים
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

... מצו"ב המכתב דיום השלישי שהוכפל בו כי טוב פ' וספרתם לכם גו' שבע שבתות,

ויה"ר שיפעול בי ובמקבלי המכתב — ופעולה נמשכת,

וזכות הרבים מסייעת,

וכדאי הוא ר"ש — בעל ההילולא והשמחה — לסמוך עליו בשעת הדחק — דוחק עקבתא דמשיחא,

ולצאת אל המרחב בכל ג' הקווין דתורה עבודה וגמ"ח

ובאופן כהוראת כ"ק אדמו"ר המהר"ש — שנמסרה (וכו"כ פעמים) ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר —

מלכתחילה אריבער.

בברכת הצלחה בשליחותם
ולבשו"ט ומשמחות

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' וספרתם לכם גו' שבע שבתות,
ה'תשל"ה. ברוקלין, נ. י.

לכל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

לקראת יום הסגולה, ל"ג בעומר הבע"ל, יום שמחת רבי שמעון בן יוחאי, עליו נאמר: ביום זה כו' מצוה לשמוח שמחת רשב"י ואם דר בא"י ילך לשמוח על קברו ושם ישמח שמחה גדולה,

אשר בשנה זו חל הוא ביום שהוכפל בו כי טוב — טוב לשמים וטוב לבריות,

בודאי אשר הזמן גרמא — ביום זה עצמו ובהכנה לזה ותוצאה מזה בימים הסמוכים לו לפניו ולאחריו — להרבות (בכמות ובאיכות) בשמחה של

וספרתם . . שבע שבתות: לכאורה אף שמברכים בכל לילה כי כל לילה היא מצוה בפ"ע וי"א שגם אינן תלויות זב"ז — המצוה דכל לילה היא לא רק לספור ולדעת שהוא יום א' וכו' לעומר, אלא גם לדעת (לכוון — כחלק מקיום המצוה, ע"ד הידיעה שזהו יום א' וכו' לעומר) שזהו חלק מ(ספירת) ז' שבועות. וראה ס' החינוך מצוה שו: משרשי המצוה כו'. — אבל לע"ע לא מצאתי זה בשום מקום. וראה ר"ן סוף פסחים: וזה ודאי דרך מדרש כו'.

עליו נאמר: משנת חסידים מס' אייר פ"א מ"ז. והמ"ח לא העתיק רק דברי האריז"ל (אדמו"ר הזקן — הובא בפס"ד לאדמו"ר הצ"צ ליו"ד סקט"ז). — וראה שדי חמד אס"ד מע' א"י ס"ו. פאת השדה שם. וש"נ.

שהוכפל . . לבריות: ראה אור התורה להצ"צ בראשית לד, א ואילך.

מצוה, ובפרט במצוות שהן טוב לשמים ולבריות גם יחד, כולל הפצת המצוות, היינו השפעה על הזולת שיקיים המצוה (או שיוסיף בהידור קיומה), שהפצת מצוה איזו שתהי' ה"ז גמילות חסדים.

ואם כרגיל (ומוכרח) בהשפעה האמורה — מביא ראי' לדבריו מדברי תורה, או מודיע מדיני המצוה — ה"ז ג"כ מצות תלמוד תורה.

אשר שתיהם — הם מצות דטוב לבריות.

וכאן המקום לעורר עוה"פ ועוה"פ ע"ד הנדבר זה משך זמן אודות כמה מבצעים, הערה והארה גם בשייכות להרשב"י בעל ההילולא דל"ג בעומר במיוחד:

מבצע תורה — שהרי התורה היא אומנתו של הרשב"י וחבריו.

מבצע תפלין — עליהן נאמר בחיבורא דילי' — דהרשב"י — דאיהו ספר הזוהר: כל מאן דאתעטר בעטרא קדישא עילאה דא איקרי מלך בארעא וקוב"ה מלך ברקיע.

מבצע מזוזה — עלי' נאמר בזוהר: כד בר נש אתקין מזוזא לפתחא דביתא . . אתעטר בעטרוי דמארי' ולא קרבין לפתחא דביתי' זינין בישין.

מבצע צדקה — עלי' נאמר שם: כל מאן דחס על מסכנא ברעותא דליבא . . שליט על כל בריין דעלמא.

במצוות . . גמילות חסדים . . תלמוד תורה: פאה בתחלתה. פיה"מ שם. ד"ה כל המרחם (תרמ"ט) ומכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר בס' המאמרים תש"ט.

בעל ההילולא דל"ג בעומר: סי' שער הל"ג בעומר. ובשו"ת דברי נחמי' (לתלמיד אדה"ז) חאו"ח סל"ד ס"ז: כבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר.

התורה . . וחבריו: שבת יא, א. וראה ירוש' ברכות פ"א ה"ב. זח"ג רלח, ב. ובתו"א מקץ (לח, ד) שזהו בחי' מלך.

וחבריו: להעיר ממקדש מלך בשם הרמ"ז לזח"ג (קצט, ב): טעם נכון למה שקראם תמיד* חברייא שכן החסדים הם מיוחדים בתכלית היחוד כו' אי נמי כו' לרמוז למ"ש בס' הגלגולים כו' את והב בסופה.

בחיבורא . . הזוהר: זח"ג קכד, ב.

כל . . ברקיע: זח"ג רסט, ב.

כד . . בישין: זח"ג רסה, ב.

כל . . דעלמא: זח"א יג, ב.

---

*) בפרס בזהר.

מבצע בית מלא ספרים — דתורה ותפלה — דכל מאן דאשתדל באורייתא ובפולחנא דקוב"ה דחלתי' ואימתי' הוא על כלא, כדאיתא בזוהר.

מבצע נרות שבת קודש — אשר אמר ר"ש . . יקרא עילאה היא לה (למדלקת הנר) . . למזכי לבנין . . (אשר) יסגון שלמא בארעא כו'.

ויה"ר אשר ע"י הפעולות כמתאים בכל האמור, בתוככי כל עניני התורה ומצותי',

מתחיל ממבצע תורה (הנגלה והפנימית) — היפך ביטול תורה, אשר עי"ז אתאריך יומא דמשיחא מן גלותא דא,

וכפי שנאמר: ואלקים מלכי מקדם פועל ישועות בקרב הארץ

נזכה בקרוב ממש לגאולה האמתית והשלימה ע"י מלך המשיח, אשר אז,

לא ילמדו עוד איש את רעהו גו' כי טולם ידעו אותי וכביאור הרשב"י: דהא רוחא דילהון כו' ידיע כלא חכמה ובינה עצה וגבורה (רוח) דעת ויראת הוי'.

בכבוד ובברכה / מקום החתימה /

דתורה ותפלה: שייכות דתפלה לתורתו אומנתו דוקא — ראה או"ת להה"מ ד"ה הבנים יוצאים (קיג, ד).

כדאיתא בזוהר: זח"א קצא, א.

אמר ר"ש . . בארעא: זח"א מח, א ואילך.

הנגלה והפנימית: ראה מאמר ל"ג בעומר ושלאחריו בהמשך והחרים דרשב"י הי' הממוצע להמשיך בהתנאים שפע הפנימיות, להמשיך אור התורה להתנאים בבחי' סתים וגליא. וראה ד"ה הילולא דרשב"י תרע"ח. סד"ה שאו מרום תרפ"ח. וראה כתר ש"ט סד"ה המכיר את מקומו (יא, ב).

אתאריך . . דא: ז"ח בראשית ח, ד.

ואלקים . . הארץ: תהלים עד, יב. וראה פרש"י שם (עד, ב): עמך קנית קדם לפני בריית העולם.

לא ילמדו . . אותי: ירמי' לא, לג. רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. ליקוטי לוי יצחק לזח"ג ע' רט.

וכביאור הרשב"י: זח"ג קל, ב.

חכמה . . הוי': ראה אוה"ת להצ"צ עה"פ ישעי' יא, ב. וש"נ. וראה ד"ה והניף . . ונחה . . והריחו גו' ה'תשי"א.

. . . בהנוגע לל"ג בעומר, ולהדלקה שהיו נוהגים בה בירושלים עיה"ק ת"ו — קשה לדון בריחוק מקום ע"ד מנהג שנקבע בעיר ובפרט בעיר ירושלים ת"ו. וידוע עד כמה צריכים להיות זהיר במנהג ישראל. ולכן על אנ"ש שבירושלים עיה"ק להתדבר בזה . . .

(ממכתב י"ב אד"ש, תשי"ט)

בכלל האָט מען שוין געריידט וועגן דעם ענין פון פאָרן אין אויסטראליא — פונדעסטוועגען וועט מען איצט איבער'חזר'ן ומכמה טעמים, כולל — מצד די הוספות ושינוים

און געבן עס בכתב, וואָס דאָמאָלס איז דאָס מער בדיוק אזן פועל'ט מער בנוגע למעשה, וואָס דאָס איז דאָך דער תכלית המכוון:

א. די כוונה פון דער שליחות איז, איר זאָלט זיין — בלשון פון היינטיגען שיעור בתורה — יוצא צבא בישראל, מיט אַלע דריי פירושים הידועים: אין דעם: טאָן ווי אַ איש חיל ובהידור ויופי און אויסניצענדיג די צייט כדבעי — וכמדובר אויף צו „איינעמען" אוסטראליא, און ניט נאָר „איינעמען", נאָר אויך צוגעבן (בכמות ובאיכות) אין דער אמת'ער ליכטיקייט דאָרט; ע"י לימוד התורה, סיי נגלה און סיי חסידות, און דער לימוד זאָל זיין אַ „לימוד המביא לידי מעשה"[1], ווי דער אַלטער רבי ברענגט אַראָפּ אין הל' ת"ת[2]; ובפרט ווי חסידות[3] טייטשט דעם לשון „מעשה" מל' „מעשין על הצדקה"[4] — די עבודה פון אתכפיא וואָס דאָס ברענגט צו אתהפכא, איבערמאַכן זיך (און דעם אָרום), וואָס דאָס איז די עבודה פון ספירת העומר[5].

און חסידות קלייבט אויס במיוחד[6] די דוגמא „מעשין על הצדקה",

---

1) סד"ה היושבת בגנים, ה'שי"ת.

2) והרי אפילו בגשמיות ואפילו כשיש אורה מרובה — „כל מה שניתוספה אורה בבית יש בה שלום בית ושמחה יתרה להנאת אורה בכל זוית" (שו"ע אדה"ז סרס"ג ס"י).

3) ראה ב"ק יז, א. קדושין מ, ב. ובהל' ת"ת לאדה"ז בפ"ד ה"ב שלכן הוא שקול כנגד כל המצות כולן וקודם למעשה בכל מקום.

4) פ"ב ה"ט.

5) ד"ה ועבדי דוד תרצ"ט, ובלקו"ת בחוקותי (מח, א) מל' גדול המעשה (בצדקה) כו' (ב"ב ט, א).

6) ראה ב"י לטור יו"ד סרמ"ח.

7) ראה לקו"ת במדבר טז, ד. ובכ"מ.

8) אף שלפני זה הביא הגמא מל' משנה מפורשת גם המעושה (גטין פח, ב).

ווייל דורך דער עבודה טוט ער אַ צדקה[9] מיט זיך, און צדקה מיט דער גאַנצער וועלט, אויך אַ צדקה להקב"ה, כביכול, וואָרום "למעשה ידיך תכסוף"[10], ובפרט ע"י הדרגא ד"אבירי לב הרחוקים מצדקה"[11].

ב. וויבאַלד אַז אַ איד באַקומט אַ שליחות — וואָס אַלץ איז דאָך בהשגחה"פ — און "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו"[12], איז דאָך זיכער אַז מען גיט אים מלמעלה די כחות ער זאָל קענען דורכפירן די שליחות במילואה ובהצלחה — און ווי חסידות מאַנט — בשמחה ובטוב לבב, בפרט ביי אַזאַ ענין וואָס איז נוגע לרבים און זכות הרבים מסייעתם.

און בשעת דער אופן העבודה איז ע"י לימוד התורה [וואָס דאָס דאַרף איצטער זיין די עבודה, ווי מ'האָט אַנגעהויבן רעדן וועגן דעם פון ט"ו בשבט תשל"א אַן[13]], איז דאָס דעמאָלט ווי דער רבי מהר"ש [וואָס אין דעם חודש איז זיין יום הולדת (ב' אייר, תפארת שבתפארת)] האָט געזאָגט[14], "איך האָלט אַז מ'דאַרף מלכתחילה אַריבער", וואָס דאָס איז דאָך דער אויפטו פון דער עבודה פון תורה לגבי די עבודה פון תפלה — אַז מ'גייט "מלכתחילה אַריבער".

ובדוגמא די עבודה פון רשב"י [וואָס זיין הילולא איז אין חודש אייר (ל"ג בעומר)], אַז הענינים שלו האָט ער אויפגעטאָן ע"י התורה, ער איז געגאַנגען "מלכתחילה אַריבער", ווי דערציילט אין זהר[15], אַז ער האָט געפּועל'ט ירידת גשמים ע"י אמירת תורה אויפן פסוק[16] "הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (וואָס דאָס איז אַ פסוק וואָס איז מדגיש דעם ענין פון קירוב כל ישראל, ביז אַז עס ווערט "גם יחד", ווי ס'איז מבואר דער דיוק

— וב' הדוגמאות (גט וצדקה), כי כצ"ל בסו"מ ובע"ט. וראה תניא ספמ"א: לשמה . . וכמו בגט וס"ת. וראה ליקוטי לוי יצחק לשם.

9) כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל כו' (ע"ח שכ"ו, הובא בתניא פל"ז (מח, ב)).

10) איוב (יד, טו) דעבודה צורך גבוה ועד לאופן ד"תכסוף", נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים. וראה של"ה שער הגדול (כט, ב ואילך) בארוכה. וראה שמו"ר (פל"ו, ד): למעשה כו' בד' דברים נתאווה כו' — ואולי לכן לא הובא בכ"מ כתוב זה לראי' ד(כל) עבודה צורך גבוה.

11) ישעי' מו, יב. וראה ברכות (יז, ב) דכל העולם ניזון בזכותם כו'. וראה באוה"ת עה"פ.

12) ע"ז ג, א.

13) ראה לקו"ש ח"ו ע' 312. ח"ז ע' 266 ואילך.

14) ראה לקו"ש ח"א ע' 124.

15) ח"ג נט, ב. וראה מאמר אדה"ז בס' אתהלך — ליאונא ע' רי. אוה"ת ויקרא ד"ה דעלמא הוה צריך כו' — ע' רנד.

16) תהלים קלג, א.

בזה בכ"מ [17]).

ג. מ'האָט געריעדט כמה פעמים [18] בנוגע עניני תורה וקדושה, כולל אויך אַ נסיעה — אַז דאָס איז ניט נאָר וואָס מ'פאָרט פון איין אָרט צו אַ צווייטן אָרט און מ'נעמט מיט די ענינים טובים וואָס איז דאָ אין דעם אָרט פון וואַנעט מען פאָרט, און מ'נוצט אויס די ענינים טובים אין דעם אָרט וואו מען קומט צופאָרן, נאָר — אויך אין די מקומות וענינים שביניהם, ויבאָלד אַז ס'איז "מה' מצעדי גבר כוננו" [19], מאַכט ער דאָרט אויף אַז ס'זאָל זיין "דרכו יחפץ" — אַ דרך ה' אויך אין די מקומות וענינים [20].

דערפאַר איז אויך אין די ערטער וואו איר וועט דורכפאָרן [ווי מ'וועט זיך צוזאַמען ריידן די תכנית מיט דער מזכירות], וועט איר אויך דאָרטן אויפטאָן בהנוגע צו תורה, און דורך תורה (ווי געריעדט פריער אַז לימוד מביא לידי מעשה און מען גייט "מלכתחילה אַריבער") וועט זיך אויך אויפטאָן בהנוגע צו מצות, ביז אין "בכל דרכיך דעהו" [21].

וכידוע בהנוגע מסעי בני ישראל, אַז כאָטש מ'איז געפאָרן פון ארץ מצרים צו "ארץ טובה ורחבה" [22], פונדעסטוועגן שטייט אויך ביי די מסעות און חניות וואָס אין צווישן — "על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו" [23], אַז אויך די ענינים דאָרט זיינען "על פי ה'" [24]. [ס'איז דאָ אין דעם אַן אריכות בנגלה [25], ווי געריעדט אַמאָל [18], אַז אויך די ענינים וואָס קומען בלויז מצד ההכרח, ויבאָלד אָבער אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט קדושה וועט דאָס אויך אַן ענין בפני עצמו, ביז אַז דאָס וועט לפעמים אויך אַ מצוה בפני עצמה].

* * *

ד. די התחלה בזה זאָל זיין אה"ק, וואָס דאָס האָט דאָך אויך אַ שייכות צו כללות הענין בהנוגע צו תורה — וויל פאַר תורה דאַרף דאָך

---

17) ראה ג"כ מפרשי הזהר שם. ליקוטי לוי יצחק שם.

18) ראה בארוכה שיחת יום ב' דחה"ש תשכ"ח.

19) תהלים לג, כג. וראה מאמר הבעש"ט ב"מפתחות והערות" ללקו"ת (בסו"ס לקו"ת) יח, ד. היום יום ע' סט (עה"פ). וראה ד"ה ויחלום תש"ח פ"ו.

20) ראה יוסיף תהלות לתהלים (מהחיד"א) מב, ה.

21) משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סרל"א.

22) שמות ג, ח.

23) בהעלותך ט, כ. כג. וראה עירובין נה, ב.

24) ראה צפע"נ ר"פ מסעי.

25) ראה צפע"נ (שם. הל' נדרים דף טו טור ג (נעתק בצפע"נ כללי התורה והמצות ע' קנד). מהדו"ת ע' 45 (נעתק בצפע"נ דברים ח"ב ע' תיז)). וראה גם מפענח צפונות רפ"ו.

זיין דער ענין התפלה [26]

און דער ענין התפלה איז דורך אה״ק און ביהמ״ק, ווי ער זאגט אין שו״ע [27], דערפאַר זאָלט איר אַלע צוזאַמען זיין בײַם כותל המערבי, דאַוונען דאָרט אַ תפלה (בציבור) און דערנאָך, ווי מ׳איז זיך נוהג דאָרטן — דערלאַנגען צעטלעך (פתקאות) און איר זאָלט אין זיי אַריינשרייבן אייערע נעמען און אויך די נעמען פון די שלוחים וועלכע זיינען געווען פאַר אייך — ביז פון אַנהייבס, ווייל ס׳איז דאָך אַ פעולה נמשכת והמשך אחד פון אייך מיט די שלוחים שלפניכם, און אין די בקשות — אַ בקשה עיקרית — אויף הצלחה אין אייער שליחות און אין זייער שליחות, אין אַן אופן פון הולך ומוסיף ואור, ביז ״לילה כיום יאיר״ [28].

ה. כדי דער ענין התפלה זאָל זיין כדבעי און בהצלחה דאָרף פריער זיין דער ״יהיב פרוטה לעני״ [29] — ענין הצדקה.

אויך — לערנען דאָרט אַן ענין בתורה — וועט זיין אַלע שלשה דברים אויף וועלכע העולם עומד (אויך דער עולם קטן זה האדם [30]),

און ווי געזאָגט לקמן בפרטיות.

ואו. זייענדיק אין אה״ק — איז אעפ״י וואָס כאמור איז אַן ענין עקרי דער ענין התפלה ביים כותל המערבי, זאָלט איר אויך אַזוי טאָן במערת המכפלה. אויך, כמובן ופשוט, זיין אין די ישיבות חב״ד און די מוסדות פון חב״ד: כפר חב״ד, נחלת הר חב״ד, קרית חב״ד אין צפת וכו׳, ועאכו״כ — בביהכנ״ס וביהמ״ד צ״צ אין ירושלים העתיקה.

ובכל מקומות הנ״ל איז נוסף אויפן ענין התפלה זאָל אויך זיין דער ענין התורה — לערנען אַן ענין אין נגלה און אַן ענין אין נסתר — אין פנימיות התורה.

און אויך געבן אויף צדקה, כנ״ל.

---

26) ראה ברכות ה, סע״ב ופירש״י ותוס׳ שם. לקו״ת ברכה צו, ב.

27) ראה שו״ע או״ח רסצ״ד. שו״ע אדה״ז שם.

28) תהלים קלט, יב.

29) ב״ב י, א. שו״ע או״ח סצ״ב ס״ה. שו״ע אדה״ז שם. שו״ע יו״ד סרמ״ט סי״ד. הקדמת אדה״ז לסידור התפלה. ובכ״מ.

30) תנחומא ר״פ פקודי. ובכ״מ.

אויך, כמובן ופשוט — משתתף זיין זיך, באופן המתאים, אין די מבצעים דאָרט: מבצע תורה, מבצע תפלין, מבצע מזוזה, מבצע צדקה, מבצע בית מלא ספרים; ובערב שבת קודש — אין דעם מבצע נרות שבת קודש.

ז. מסתם וועט זיין אַ „ויחנו" אויך צווישען אה״ק און אוסטרליא — איז כדאי, כפי האפשרי, אויך דאָרט זאָלן זיין פעולות אין די ג׳ קווין פין תורה ועבודה וגמ״ח.

ח. אע״פ אַז כללות ענין הנסיעה והשליחות איז לשם מצוה, כנ״ל — וועט איר געבן לצדקה, וואָס „נקראת מצוה סתם" [31], אַנקומענדיק אין מעלבורן אוסטרליא.

* * *

ט. אויף צו מקשר זיין די רייד מיט אַ התחלה בפועל — איז דאָ — נתינה לכאו״א במיוחד: אויף די ענינים בכלל באה״ק, אויף די מבצעים בכלל — דאָרט, אויף מבצע נש״ק בפרט — דאָרט. לצדקה באה״ק. ככל הנ״ל — פאַר אוסטרליא. אויך לצדקה. — אין דעם „ויחנו" וואָס צווישן.

מ׳האָט געדעדט אַז דאָס איז אַ פעולה נמשכת און אויך — פון די פריערדיקע שלוחים — איז אויך אין דעם בפועל פון איצט אַזוי. — אַ נתינה לכאו״א מהם אשר ישנו פה.

יו״ד. דער אויבערשטער זאָל בענשען און העלפן אייך אַז אייער החלטה בזה — במילא אויך די נסיעה און די עבודה בזה — זאָל זיין בהצלחה רבה ומופלגה.

ויהי רצון אַז דאָס אַלעס זאָל זיין בהצלחה רבה ומופלגה ו„לתהלה ולשם ולתפארת" [32] כמבואר אין לקו״ת [33] אויף דעם פסוק, אַז די דריי לשונות איז דאָס דער ענין פון חב״ד,

און ס׳זאָלן זיין בשורות טובות תמיד כל הימים, ובמיוחד — בהנוגע

---

31) בכל תלמוד ירושלמי (תניא פל״ז מח, ב). וראה ג״כ אגה״ק סי״ז.

32) תבוא כו, יט.

33) תבוא מב, ב.

צו דער שליחות הקדושה אין וועלכע איר פאָרט — לפרטי׳.

— אויסקלייבן פון צווישן זיך אחראים אויף מודיע זיין עדכ"ז —

* * *

פאָרט געזונטערהייט און עס זאָל זיין כהנ"ל בהצלחה רבה און נאָך יותר ממה שכתוב כאן.

און גרייטן זיך כדבעי צו קבלת התורה און מקבל זיין התורה בשמחה ובפנימיות.

(רשימת יום א׳ פ׳ במדבר — תפארת שביסוד — כ"ג אייר, ה׳תשל"ה
להשלוחים לאוסטרליא שיחיו)

ב ה ר

א. מ׳הויבט אָן, געווייגלעך, מיט אַן ענין וואָס איז פֿאַרבונדן מיט דער סדרה פון דער וואָך [1]; און היות מ׳געפינט זיך איצט אין די טעג פון ספירה, וואָס איז אַ הכנה צו קבלת התורה, צו שבועות (וואָרום שבועות ווערט דאָך באַשטימט ניט ווי די אַנדערע יום־טובים לויט דעם טאָג אין חודש, נאָר דורך אָפּציילן ניין־און־פערציג טעג, „שבעה שבועות", און דער פופציקסטער טאָג איז שבועות [2], זמן מתן תורתנו [3]), איז עס דערִיבער אויך אַ פּאַסנדע צייט צו פֿאַרבינדן די רייד מיט אַן ענין וואָס איז נוגע צו מתן תורה.

און דאָס האָט אַ באַזונדער חשיבות אין צוזאַמענהאַנג מיט אידישע פרויען (סיי פֿאַרהייראָטע און סיי פֿאַר דער חתונה): עס ווערט דערציילט אין דער תורה, אַז ביי קבלת־התורה האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט משה רבינו ער זאָל ריידן מיט די אידן — זיי אויפקלערן וואָס תורה באַדייט און זיי צוגרייטן אויפצונעמען די תורה בשמחה — און דער סדר פון משה׳ס ריידן מיט די אידן זאָל זיין: צום ערשטן „כה תאמר לבית יעקב" [4] — צו די אידישע פרויען (ווי רש״י טייטשט אָפּ [5] אויפן אָרט), און דערנאָך „ותגיד לבני ישראל" [6] — צו די אידישע מענער.

דאָס איז אַן אייביגע אָנווייזונג פון תורה (— הוראה [7]) צו אַלע דורות און אַלע ערטער, אַז אין צייט פון ספירה, ווען מ׳ציילט די טעג און מען בענקט צום אנקום פון זמן מתן תורתנו [8], איז וויכטיג צו וויסן אַז אידישע פרויען דאַרפן טאָן וואָס עס היינגט אָפּ אין זיי, אַז מתן־תורה און קבלת התורה זאָל זיין ווי ס׳דאַרף זיין, און דאָס איז די „הקדמה" וואָס העלפט פֿאַרזיכערן די קבלת התורה אויך פון די „בני ישראל" [9].

---

1) ראה פתגם אדמו״ר הזקן בספר השיחות תש״ב ע׳ 29.

2) שו״ע אדה״ז ר״ס תצ״ד.

3) דלפי החשבון שלנו יהי׳ חגה״ש לעולם בששי בסיון שבו ניתנה תורה לישראל (שו״ע שם). וראה ס׳ החינוך מצוה שו: משרשי המצוה כו׳. ובירושלמי ר״ה פ״ד ה״ח: בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא אמר להן הקב״ה מכיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם.

4) יתרו יט, ג.

5) ממכילתא עה״פ. שמו״ר פכ״ח, ב.

6) זח״ג נג, ב. גו״א ר״פ בראשית בשם הרד״ק.

7) ראה ר״ן סוף פסחים בשם אגדה. ס׳ החינוך שם.

8) ראה שמו״ר שם. פדר״א פמ״ט.

און וויבאַלד דער אויבערשטער האָט זיי געגעבן אָט־די שליחות פון צוגרייטן סיי זיך און סיי די מענער צו קבלת התורה, איז עס דאָך אַ זיכערע זאַך, אַז ער האָט זיי פריער געגעבן די כוחות און מעגלעכקייטן אויף דורכצופירן די שליחות און צו מקיים זיין דאָס מיט שמחה ובטוב לבב — ווי עס דאַרף געטאָן ווערן יעדע זאַך וואָס איז פאַרבונדן מיט אידישקייט און עבודת הוי', ווי געזאָגט[9] "עבדו את הוי' בשמחה" — און דעמאָלט ווערט דאָס אויך דורכ־געפירט מיט גרויס הצלחה און ברכה.

ב. די היינטיקע סדרה און פרשה הויבן זיך אָן און עס רעדט זיך אין זיי וועגן "כי תבואו אל הארץ . . ושבתה הארץ וגו'", וואָס דער איינפאַכער פשט דערפון איז, אַז אַזוי ווי די אידן האָבן זיך דעמאָלט געפונען אין מדבר, האָט זיי דער אויבערשטער, דורך משה רבינו, געזאָגט און אָנגעוויזן ווי אַזוי עס זאָל זיין זייער סדר החיים בעת זיי וועלן אַריינקומען אין ארץ־ישראל.

מ'דאַרף אָבער פאַרשטיין: ווי יעדער פרט און טייל פון תורה, איז עס דאָך אַ הוראה און אָנווייזונג אויף אַלע דורות און אַלע ערטער — אויך פאַר אונז וואָס מיר געפינען זיך אין אַמעריקע; איז אמת טאַקע, אַז "כי תבואו אל הארץ" מיינט אויך אַן אָנווייזונג פאַר אונז אויף דער צייט ווען משיח צדקנו וועט אונז אויסלייזן און ברענגען אין ארץ־ישראל — דאָס איז דאָך אָבער אויך אַ הוראה און אַ לערע פאַר אונזער היינטיקער צייט, פאַר די איצטיקע וואָכן — פאַדערט זיך אַ ביאור: אין וואָס באַשטייט די הוראה פון אָט־דעם אָנזאָג "כי תבואו אל הארץ" פאַר די איצטיקע טעג? וואָס קען פון אָט־דער מצוה אָפּלערנען אַ איד וואָס געפינט זיך היינט אין דער שטאָט אָדער אין אַ צווייטער, אין דער לאַנד אָדער אפילו אין ארץ־ישראל אָבער ער האָט ניט קיין פעלד אָדער גאָרטן*[9]?

דער אַלגעמיינער אינהאַלט פון דער מצוה איז, ווי די פרשה לערנט אונז: בשעת די אידן וועלן אַריינקומען אין ארץ־ישראל, וואו די פרנסה־קוואַלן זיינען הויפּטזעכלעך געווען פאַרבונדן מיט ערד־אַרבעט ביי פעלדער און גערטנער, דאַרף זיין ביי אידן דער סדר אַז זעקס יאָר זאָלען זיי באַאַרבעטן די פעלדער און גערטנער; "ובשנה השביעית . . שבת לה'" — דעם זיבעטן יאָר דאַרף מען לאָזן די ערד רוען — און דאָס, אין אַן אופן פון רוען וואָס ווערט אָנגערופן שבת לה' (ווי רש"י[10] פאַרטייטשט עס); ענליך*[10] צום שבת'דיקן טאָג:

---

9) תהלים ק, ב. וראה רמב"ם סוף הל' לולב.

*9) ובפרט להדעות דשמיטה בזמן הזה אינה מן התורה (גטין לו, סע"א ובמפרשים שם ובפוסקים).

10) כה, ב. וראה רמב"ן שם.

*10) וראה משפטים (כג, י־יב): ושש שנים גו' והשביעית גו' ששת ימים גו' וביום השביעי גו'.

כשם ווי אידן פירן זיך אויף אין דעם שבת׳דיקן טאָג מיט פיל מער און באַוונדערע קדושה ווי אין די וואָכן־טעג — וואָרום אידן ווערן דאָך אויך אין די וואָכן־טעג באַצייכנט אַלס „גוי קדוש״ [11] און פירן אַ הייליק לעבן — ווען עס קומט אָבער דער טאָג פון שבת, שבת קודש, ווען מ׳גייט אַרויס פֿון די וואָכן־טעג, דאַרף זייער קדושה זיין נאָך גרעסער, פולשטענדיקער און מער פולקאָם — בשלימות,

אָט אַזוי דאַרף עס אויך זיין „בשנה השביעית״, אין זיבעטן שמיטה־יאָר, ווען מ׳ווערט באַפרייט פון דער פֿאַרנומענקייט מיט ערד־אַרבעט — דאַרף מען די באַפרייטע צייט אַוועקגעבן אויף ענינים פון קדושה, אויף הייליק־ג־טלעכע זאַכן פון תורה ומצוות [12] — שבת לה׳.

ג. דערמיט ווערט פֿאַרשטאַנדיק ווי אַזוי אָט דער אָנזאָג פון אויבערשטן און תורה צום כלל ישראל איז אַ הוראה צו יעדן אידן אַלעמאָל און אומעטום:

דער אויבערשטער, וואָס ווערט אָנגערופן ה׳ אחד, האָט געגעבן די תורה, וואָס רופט זיך תורה אחת, צום אידישן פאָלק וואָס ווערט באַצייכנט ווי גוי אחד — און איינע פון די אָפּטייטשונגען פון אָט דער אחדות איז [13]: הגם דער אויבערשטער האָט דאָך באַשאַפן אַזויפיל וועלטן, איז ער דאָך די אמת׳ע פולשטענדיקע איין־איינציקייט — אחדות הפשוטה [14]; און כאָטש די תורה אָנטהאָלט די לערע און ערקלערונג פון זעקס הונדערט און דרייצן מצוות, איז זי פונדעסטוועגן אַן אייניק־געאיינציקטע תורה [15]; און הגם אידן באַשטייען פון פֿאַרשידענערליי סוגים פון מענטשן — ווי דער פסוק רעכנט זיי אויס [16]: פון „ראשיכם שבטיכם״ (די אָנפירער פון פאָלק) ביז „שואב מימיך״ (וואַסער־טרעגער) — האָבן זיי דאָך אַלע אין זיך איין געמיינזאַמקייט [17], וואָס פאַר־אייניקט זיי אַלע צוזאַמען אין אַ „גוי אחד בארץ״, אין אַן איין־אַין־איינציקן פאָלק.

---

11) יתרו יט, ו.

12) ראה ספורנו פרשתנו כה, ד. ועוד.

13) ראה תניא ג, א ושם ב (ובאוה״ת תבוא דרושים עה״פ את ה׳ האמרת גו׳. רשימות לנ״ך ש״ב ז, כג). תניא פ״כ־כ״א. שם ח״ב פ״ב.

14) להעיר ממרז״ל לית אתר פנוי מיניה (תקו״ז תיקון נ״ז (צא, סע״ב). וראה שמו״ר פ״ב, ה. וש״נ).

15) שלכן התורה היא בדוגמת הדם שבאברים וגידים ששוה הוא בכולם (לקו״ת במדבר יג, א).

16) ר״פ נצבים.

17) שלכן יכול כאו״א לקיים באמיתית הציווי ואהבת לרעך כמוך. וראה תניא פ׳ לב.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז פונקט[18] ווי דער גאַנצער פאַלק שפיגלט אפ יעדער אידן — אַט אַזוי געפינט דאָס גאַנצע פאַלק זיין אָפשפיגלונג אין יעדן אידן; ביז אַז וועט מ'גיט אַ קוק אויף אַ אידן און זיין אויפפירונג דערקענט מען אַז ער געהערט צום „גוי אחד".

אַזוי אויך אין דער אַנווייזונג צום גאַנצעם פאַלק „כי תבואו אל הארץ גו'" וואָס דאָס מיינט — אין ארץ־ישראל, אין „ארץ זבת חלב ודבש" — איז דערין פאַראַן אויך אַ פנימיות'דיקער, אַ האַרציקער אָפטייטש: די הוראה איז געווענדעט (אויך) צו יעדן איינצלנעם אידן פאַר זיך, אַז וועט ער קומט אין דעם אָרט וואָס איז זיין „ארץ" — זיין בעל־הבית־שקייט; זיין אידיש היז און הויז־געזינד מיטן גאַנצן האָב־און־גוטס — גיט דער אויבערשטער די אַנווייזונג ווי אַזוי ס'דאַרף זיין דער סדר־החיים אין הויז און אַרום הויז, אַז דאָס ערשטע דאַרף זיין: „ושבתה הארץ שבת לה'", אַז אין זיין גאַנצען הויז־לעבן („ארץ") דאַרף הערשן דער שבת לה'.

ד. דאָ פרעגן מפרשי התורה[19]: וועט די אידן זיינען אַריין אין א"י, האָט דאָך דער סדר על־פי תורה געדאַרפט זיין און געווען (ווי ס'שטייט וויטער אין פסוק): „שש שנים תזרע שדך גו' תזמור כרמך", פריער די זעקס יאָרן פון באַארבעטן פעלד אין גאָרטן, און ערשט דערנאָך „ובשנה השביעית שבת שבתון": דאָס זיבעטע יאָר איז דאָס שבת'דיקע שמיטה־יאָר — טאָ פאַרוואָס זעען מיר אין פסוק, אַז תיכף*[19] נאָך „כי תבואו אל הארץ" קומט דער אָנזאָג: „ושבתה הארץ שבת לה'"[20]?

פאַרענטפערט דער אַלטער רבי[21] און ערקלערט: הגם דער סדר איז געווען, אַז נאָך דעם קומען אין א"י האָבן די אידן זיך פאַרנומען פריער זעקס יאָר מיט פעלד־און־גאָרטן באַארבעטונג און ערשט דאָס זיבעטע יאָר איז געווען שבת לה', איז אָבער אָט דער געדאַנק און אינהאַלט פון שבת־יאָר, געווען דער אַריינפיר און אַ תנאי צו די אַלע זעקס אַרבעטס־יאָרן: די זעקס וואָכעדיקע אַרבעטס־יאָרן זיינען דורכגעדרונגען מיטן געדאַנק, אַז דער תכלית און ציל פון „תבואו אל הארץ" איז ניט די אַרבעט פון די וואָכעדיקע יאָרן, נאָר דאָס

---

18) להעיר משני הפי' בזה דמתן תורה (עשה"ד) הוא בל' יחיד: א) כל בנ"י — מציאות אחת, ב) לכאו"א בפ"ע ניתנה כל התורה. וראה גם פרש"י דל' יחיד — (רק) משה רבינו (יתרו כ, ב סד"ה אשר הוצאתיך).

19) פנ"י ר"פ בהר. לקו"ת ר"פ בהר. אוה"ת שם. ד"ה ושבתה תקס"ב, תרכ"ז, תר"ל, תרס"ו. ועוד.

*19) כי „אשר אני נותן לכם" — הוא כעין מאמר המוסגר.

20) ובפרט שמנין השמיטה הותחל לאחרי שכבשו וחלקו (קדושין מ, ב. ערכין יב, ב. וראה פרש"י שלח טו, יח).

21) לקו"ת שם (מ, ד). ועוד.

צוקומען צו „ושבתה הארץ שבת לה'" — דאָס הייליקע שבת־יאָר. און דער שבת־געדאַנק און ציל ביים ערשטן אַריינטריט אין די וואָכעדיקע יאָרן (אין במילא באַגלייט עס אַלעס — במשך פון די אַלע זעקס יאָר), דאָס גיט דעם אידן דעם געהעריקן כוח, אַז אויך זייערדיק באַשעפטיקט און פאַרהאַרעוועט אין דער ערד־אַרבעט, זאָל די אַרבעט געטאָן ווערן אויף אַן ערלעכן ריינעם אופן, אויף אַ הצלחה'דיקן אופן און אויף אַ פריילעכן אופן; און דאָס האָט אויך דערפירט און דערמעגלעכט אַז דאָס זיבעטע יאָר זאָל זיין אינגאַנצן אַ הייליק־שבת'דיקער יאָר און מ'ווערט געבענטשט נאָך פאַר דעם מיט איבערנאַטירלעכער געראַטענישׂ אויך אין גשמיות (ווי אַנגעזאָגט וועיטער אין דער פרשה, אַז הגם אין שמיטה־יאָר ווערט ניט געזייט און ניט געשניטן, איז אָבער די ג־טלעכע ברכה אין דער געראַטענישׂ פון זעקסטן יאָר געווען געוואָלט אויך פאַרן גאַנצן זיבעטן יאָר און פאַר אַן ערך העלפט פון אַכטן יאָר — ביז דעם תבואה־שניט פון אַכטן יאָר[22]).

ה. און אין זעלבן זינען איז אויך די אָנווייזונג צו יעדן אידן אין זיין („ארץ") הויז און בעל־הבית־שקייט — און באַזונדערס פאַר דער עקרת הבית, וואָס פון איר איז אָפהענגיק די איינשטעלונג, דער רוח (די אַטמאָספער) פון דער גאַנצער הויז: לויטן סדר החיים פאָדערט זיך מ'זאָל אין דער אידישער הויז אַריינטאָן כוחות, ענערגיע און האַראָוואַניע, אויף זאָכן וואָס מיט די פליישיקע אויגן זעט מען ניט אין זיי קיין הייליקייט: די שטוב דאַרף זיין ריין אין פשוט'ן באַגריף; די הויז ווירטשאַפט דאַרף זיך פירן מיט אָרדענונג; די הויז־חפצים דאַרפן שטיין אויף זייער געהעריקן אָרט אא"וו זאָכן וואָס האָבן צו טאָן מיט בעל־הבית־שקייט — אַ הויז־פירונג וואָס אויבנאויפיק זעט מען דאָ ניט קיין אונטערשייד צווישן דער אידישער און דער ניט־אידישער הויז;

פאַרלאַנגט מען פון אַ אידן, יעדער אידן — אַז זיין הויז זאָל זיין אינגאַנצען אַנדערש פון דער ניט־אידישער הויז — ניט בלויז שבת און יום־טוב נאָר אויך אין די וואָכעדיגע טעג און די וואָכעדיגע זאָכן.

דורך דעם דערגרייכט מען אויך אַז דער שבת זאָל זיין שבת (און דער יום־טוב זאָל זיין יום־טוב) מיט דער פולער אידישקייט און הייליקייט — אַז די זעקס וואָכן־טעג זיינען צוגרייט־טעג צו שבת, דורכגעדרונגען מיטן געדאַנק פון „ושבתה הארץ שבת לה'", אַז דער ציל און תכלית פון דער הויז איז, זי זאָל ווערן צום זיבעטן טאָג אַ שבת'דיק הייליק הויז. ס'איז דאָך ניט מעגלעך אַ סדר אַז אין אַ קורצן צייט־אָפשניט זאָל מען איבערגיין פון איין (וואָכעדיקן) קצה (עקסטרים) צום צווייטן (שבת'דיקן), דאַרף'ן דערויבער די זעקס וואָכן־טעג

---

22) ויתרה מזה — עד חג הסוכות של תשיעית — ראה לקמן כה (כא. כב) ובפרש"י.

זיין אויסגעשטעלט אין אַן אופן פון „טרח בערב שבת“ [23], אַז די אַלע וואָכעדיקע טרחות, האַרוואַניע און דערגרייכונגען (חאָטש אויסערלעך זעען זיי אויס ניט אַנדערש ווי אין אַ ניט־אידיש הויז) זיינען ערב־שבת־דיק, זיינען דורכגענומען מיט דער הייליקייט פון זיבעטן טאָג [24]. און אַז ס׳קומט דער ערב־שבת פאַרנאַכט, ווערט דאָס אידישע הויז אָנגעפילט מיט באַזונדערער גייסטיקער דערהויבונג און ליכטיקייט;

און דאָס ברענגט אויך די ספעציעלע ברכות פון אויבערשטן, אַז דער זונטיק ווערט אַן אַן ערך אַנדערש, הייליקער ווי דער זונטיק פון אַ ניט־איד, און אַזוי אַלע ווייטערדיקע טעג, און זיכער איז שוין דער ערב־שבת גאָר אויף אַן אַנדער אופן.

דאָס, ווי געזאָגט, איז אָפהענגיק הויפטזעכלעך אין דער עקרת הבית, אין דעם אופן ווי זי שטעלט־אויף און פירט די הויז: באַלד ביים אָנהויב פון די וואָכן־טעג, מוצאי־שבת און זונטיק — די צייט פון „תבואו אל הארץ“, ווען זי קומט אַריין אין איר בעל־הביתישקייט („ארץ“) — דאַרף זי שוין האָבן אין געדאַנק, אַז דער צווועק און תכלית פון די זעקס טעג איז „ושבתה הארץ שבת לה׳׳; אַז דער אויבערשטער האָט איר אָנפאַרטרויט די הויז־פירונג [25] אין אַן אופן אַז די אַלע זעקס טעג זאָלן זיין דורכגענומען מיט הכנה צו שבת און במילא אויך — מיט שבת־דיקייט.

און ביז אַז דאָס קומט אין אַ שטאַרקערן אופן, איז אַן אָנטפלעקטן אופן — אַז אַלע זעען עס אָפן און קלאָר — ביים אָפשלוס פון זעקסטן טאָג, פרייטיק פאַרנאַכט, ווען זי צינדט אָן די נרות שבת און די אידישע הויז (און טיש) ווערט באַלויכטן מיט דער ליכטיקייט און הייליקייט פון אַ מצוה פונעם אויבערשטן — דער מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

ו. אַזוי ווי דאָס איז בנוגע צו „ארץ“ אין זין פון שטח און (לאָנד:) אָרט — הויז און בעל־הביתישקייט — אַזוי איז עס אויך בשייכות צו „ארץ“ אין זין פון משפחה־שטח, פון הויז־געזינט, וואָס באַשטייט פון מאַן און פרוי, פון עלטערן וועמען דער אויבערשטער בענטשט מיט קינדער און מיט דער צייט מיט קינדס־קינדער; זיי „בויען אַ לאַנד“, אַ „באָדן“ און „גאָרטן“, וואָס עס וואַקסן אידישע קינדער און קינדס־קינדער.

---

23) ראה ע״ז ג, א.

24) אין זה שייך לחילוק הנהגת שמאי והלל (ביצה טז, א) — כי שם הכוונה לעצם האכילה וכאן מדובר באופן אכילת (ופעולות) כל יום. ולהעיר מיהל אור להצ״צ לתהלים סח, כ סק״ו.

25) ראה שו״ע אדה״ז הל׳ שבת סרס״ג ס״ה.

קומט דאָ די תורה־אַנווייזונג: „כי תבואו אל הארץ" — וועַן מ׳הויבט אָן אַריינגיין אין פאַמיליע לעבן (חתונה), על כל פנים וועַן מ׳הויבט אָן דערציען קינדער, ד. ה. באַלד ביים געבורט פונעם קינד (וואָס דעמאָלט הויבט זיך שוין אָן זיין דערציאונג [26]), דאַרף מען שוין וויסן און שטרעבן צום ציל פון „ושבתה הארץ שבת לה׳", אַז דאָס קינד זאָל זיין אַ שבת׳דיק קינד, אַ קינד וואָס איז באַפרייט פון וואָכעדיקע דאגות און וואָס וואַקסט, שטייגט אין אידישקייט און קדושה — אין שבת׳דיקייט. דאָס איז אויך כולל (נעמט אַריין) גוט און גליק אויך אין אינפאַכן זין — וואָרם שבת איז דאָך כל מלאכתך עשוי׳ [27] און אינגאַנצען — פערגעניגען, וקראת לשבת עונג [28].

אויך דאָ, ביי די ערשטע שריט פון האַדעוועון און דערציען קינדער, זעט זיך לכאורה ניט אָן קיין אונטערשייד צווישן דער באַשעפטיקונג מיטן אידישן קינד און, להבדיל, דעם ניט־אידישן — צי דאָס איז דאָס וואַשן אים, וויקלען אים אא״וו.

זאָגט אָן תורה: „כי תבואו אל הארץ" — באַלד ווי די מוטער (בעיקר, ווי אויך דער פאָטער) קומט אַריין אין „ארץ", אין איר „לאַנד", „בית" [וואָס אַ משפחה וועלכע וועלן גערופן „בית" [29] ובפרט בא אידן — „בתי כהונה", „בתי מלוכה" [30], „בית ישראל . . בית אהרן . . בית הלוי" [31] אא״וו], וועַן זי הויבט אָן בויען איר הויז־געזינד דורך דערציען איר ערשטן קינד (און אַזוי די קינדער וואָס קומען נאָכדעם) דאַרפן שוין די ערשטע „געווינלעכע" דערציאונג־פעולות מיטן קינד געטאָן ווערן אַזוי, אַז זיי זאָלן פירן צום ציל און זיין דורכגעדרונגען מיט דער כוונה פון „ושבתה הארץ שבת לה׳"; אַז מ׳זאָל זען אַז דער קינד איז „זרע ברך ה׳", ער איז געבענטשט פון אויבערשטן וואָרום ער איז פאַרבונדן מיטן אויבערשטן; ער איז שבת׳דיק אויך אין זיינע וואָכעדיקע טעג, פון דער ערשטער רגע וואָכעדיקייט; און וואָס נענטער צו שבת — אַלץ מער און מער.

ז. אין די אויבנגעזאָגטע ענינים פון „ארץ" — זאָגט תורה — זיינען דאָ צוויי סוגים: „שש שנים תזרע שדך" — פעלד־באַארבעטונג, און „שש שנים תזמור כרמך" — באַארבעטונג פון גערטנער. דער אַלגעמיינער אונטערשייד צווישן זיי: אין פעלד בכלל וואָקסט תבואה (וויץ, קאָרן אא״וו) — ברויט, אַ שפּייז וואָס אַ מענטש קען אָן דעם גיט אויסקומען. „לחם לבב אנוש יסעד" [32]

---

26) ראה לקו״ש ח״ז ע׳ 151 הערה 24 ובשוה״נ.

27) מכילתא יתרו כ, ט. טושו״ע (ואדה״ז) סש״ו ס״ח (כא).

28) ישעי׳ נח, יג.

29) כל׳ הכתוב איש וביתו (שמות א, א).

30) פרש״י שמות א, כא. מסוטה יא, סע״ב.

31) תהלים קלה, יט־כ.

32) תהלים קד, טו.

(דערפאַר ווערן אַלע שפּייזן באַצייכנט מיטן אַלגעמיינעם נאָמען "לחם" [33]). אין אַ גאָרטן וואָקסן פּירות, אַזוינס וואָס איז ניט אומבאַדינגט נויטיק פאַרן מענטשנס אויסקומעניש; זיי גיבן אָבער צו געשמאַק און פאַרגענוגן אינעם עסן, זיי מאַכן שענער דעם שפּייז־טיש א.ז.ו.ו.

כשם ווי אין גשמיות'דיקן אינהאַלט פון "כי תבואו אל הארץ", וויבאַלד אידן ווערן געזופן בנים למקום — "בנים אתם לה' אלקיכם" [34] — זיי זיינען ניט סתם בני־מלכים [35], נאָר כביכול קינדער פון מלך מלכי המלכים, דאַרפן זיי דעריבער ווערן באַזאָרגט ניט בלויז מיט דאָס אומבאַדינגט נויטיקע (ברויט פון "שדך"), נאָר אויך מיט זאַכן וואָס גיבן צו געשמאַק און שיינקייט, פשיט אין גשמיות [36] ווי מיר זאָגן און דאַנקען און לויבן דעם איבערשטן: בורא נפשות רבות וחסרונן . . (און אויך) להחיות כו' [37]; אַזוי איז עס אויך — און אין אַ גרעסערער מאָס — בנוגע אַ אידיש הויז ("ארץ") אין רוחניות, אין אידישקייט: ס'איז ניט genug אַ אידיש־גייסטיק לעבן וואָס איז אַן אומבאַדינגטער מינימום, וואָס אַן דעם קען אַ איד ניט אויסקומען אין לעבן פון תורה ומצות, נאָר מ'דאַרף אַן מ'מוז אין לעבן פון יעדער אידן אַריינגעבן לפנים משורת הדין [38] — זאַכן וואָס גיבן צו אין אידישקייט, וואָס מאַכן עס נאָך מער געשמאַקער, הייליקער. מ'דאַרף לערנען תורה מיט אַ קאַך [39], מקיים זיין אַ מצוה מיט לעבעדיקייט און שיינקייט [40], מיט הידור, ביז צו מהדרין מן המהדרין — אויפן שענסטן און בעסטן וועג.

און אַזוי אויך ביים אויבנגעזאָגטן אָפּטייטש פון "כי תבואו אל הארץ" אין פאַרבונד מיט דערציען אַ אידיש קינד: מ'זעט דאָך אין טבע פון מענטשן, אַז עלטערן באַפרידיקן זיך ניט מיט באַזאָרגן זייערע קינדער מיטן מינימום פון זייערע באַדערפענישן, אפילו ניט מיט מער ווי אַ מינימום, נאָר באַמיען זיך צו געבן זיי דעם מאַקסימום פון וואויליזיין, פון גוט און געשמאַק,

אַוודאי און אַוודאי דאַרף אַזוי זיין אין רוחנית'דיקער דערציאונג פון קינדער. מ'טאָר זיך ניט באַנוגענען מיט מחנך זיין דאָס קינד מיט מינימאַלער אידישקייט, וואָס אַן דעם קען ער ח"ו קיין איד ניט זיין; נאָר אין צוגאָב צו

---

33) פירש"י ויצא לא, נד. ויקרא ג, יא. אמור כא, יז.
34) ראה יד, א.
35) שבת סז, א.
36) ראה ב"מ פג, א.
37) טור או"ח סר"ו.
38) ב"ק צט, סע"ב ואילך. ב"מ ל, ב.
39) ראה עירובין נד, א ושם. ובפוסקים. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ט.
40) כמרז"ל זה א־לי ואנוהו התנאה לפניו במצות (שבת קלג, ב. וש"נ).

„תזרע שדך", צום אומבאדינגטן יהדות־שפייז דאַרף און מוז אויך זיין „תזמור כרמך" — דערציען דאָס קינד ער זאָל אויסוואַקסן אין רוחניות אַן אמת'ער גדול (זה הקטן גדול יהי' — אַ אינגעלע אַדער אַ מיידעלע): וואָס גרעסער, אייִדעלער אין הייליקער. און דאָס, ווי געזאָגט, הויבט זיך אָן באַלד ביים „תבואו אל הארץ", ביי די ערשטע שריט און פעולות פון בויען די הויז, פון עלטערנס דערציען דאָס קינד, און איבערהויפט די מוטער. אַ אידישע מוטער, ביי איר סאָמע ערשטער באַשעפטיקונג מיטן קינד, דאַרף זי באַלד שטרעבן מיטן גאַנצן האַרץ און געדאַנק צו דערציען אַ שבת'דיק קינד און דאָס — דאַרף איר אָנפילן מיט גליק און שטאָלץ וואָס דער אויבערשטער גיט איר דעם זכות צו דערציען אַ אידיש קינד ווי ס'דאַרף צו זיין.

ח. דאָס זעלבע אויך בנוגע צו אידישע טעכטער: זיי גרייטן זיך דאָך מיט דעם אויבערשטנס הילף און ברכות צו בויען אייגענע הייזער, זיין אַן עקרת הבית פון איר אידישער הויז: בתי כהונה און בתי מלכות" — ווי אַ קעניגלעכע הויז וואָס איז פריי פון דאגות און זאָרגן און אַ כהונה הויז אַ הייליקע הויז — דאַרף די אידישע טאָכטער זיין פול מיט בטחון אין דעם אויבערשטן, אין דעם גרויסן מלך וואָס איז משגיח אויף יעדן און יעדער מיט השגחה פרטית אַז ער וועט ממלא זיין איר וואונש; אַז מ'פאַרלאָזט זיך אויפן אמת'ן בעל־הבית פון דער וועלט, „השלך על ה' יהבך" — איז דעמאָלט אינגאַנצן קיין אָרט ניטאָ פאַר דאגות. אמת טאָקע, עס דאַרף זיין עשי' אין דרך הטבע, עס פאַדערט זיך דער צוגאַנג פון „יגיע כפיך" — מיט די גשמיות'דיקע אברים", וויבאַלד אָבער מ'פילט אַז דער אויבערשטער פירט אַן מיט יעדער אינצעלהייט פון לעבן, ברענגט עס צו אמת'ער מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, אַן אמת רואיק און גוט לעבן פשוט אין גשמיות; ס'איז „אשריך בעולם הזה" — און מ'קען זיך דאָן אָפגעבן מיט אמת'דיק־אידישע זאַכן און טאָן עס מיט אַ רואיק האַרץ און גוטן געוויסן, בשמחה ובטוב לבב. און דאָס אַלץ ברענגט דערצו, אַז די הצלחה איז אָן אַן ערך מער און גרעסער, ווי ס'איז צו דערוואַרטן פון דער אַריינגעטאַנענער מי און האַרעוואַניע.

ט. דער אויבערשטער זאָל בענטשן און מצליח זיין יעדערער פון אייך בתוככי כללות בנות ישראל וואו נאָר זיי געפינען זיך, צו דערזען און דערפילן די הייליקע אויפגאַבע און שליחות וואָס דער אויבערשטער האָט אייך און זיי

---

41) כנאמר לכאו"א מישראל: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים (יתרו יט, ו).
42) תהלים נה, כג.
43) תהלים קכח, ב.
44) לקו"ת שלח מב, ד. ועוד.
45) אבות פ"ד מ"א. ברכות ח, א.

געגעבן — ווי אויך די וואס גרייטן זיך דערצו — זיי זאלן אויפבויען זייער בית אין אן אופן אז דאס וועלן בית ה', אזא אידישע הויז וואס זאל זיין קענטיק אז אויף איר זאגט דער אויבערשטער "ושכנתי בתוכם"[46] — א הויז וואו עס רוט ג־טלעכקייט.

און אז באלד אין דער ערשטער רגע "כי תבואו אל הארץ", פון אריינ־טריט אין פאמיליע־לעבן — אדער פון גרייטן זיך דערצו — זאל דאס זיין מיטן געדאנק פון "ושבתה הארץ שבת לה'", אז ס'איז א שבת'דיקע הויז, און דאן האט מען שוין קיין דאגות ניט אויך ביים ערשטן אריינקום אין די וואכעדיקע טעג — וואס שבת איז דאך "כל מלאכתך עשוי"[47] — עס הערשט שוין א שבת־שטימונג און אויך די מעשה־חול ווערן געטאן אין א רואיקן הצלחה'דיקן אופן און אין אן אופן פון צוגרייטן זיך צו דער הייליקייט פון שבת.

ו. עס קומט צו נאך א הוראה: פונקט ווי דאס ארויסנפירן דעם שבת הויבט זיך אן דערמיט וואס א אידישע מוטער, און א אידישע טאכטער בכלל, צינדט אן די נרות שבת קודש און ברייגט אריין ליכטיקייט אין הויז; א ליכטיקייט וואס אפילו א ניט־איד זעט און דערקענט אז שבת ברייגט אריין אין א אידישער שטוב ליכט און דערהויבנקייט;

אזוי ווערן אויך די וואכן־טעג אנגעהייבן מיט (הבדלה וואס איז פארבונדן מיט) ליכט, מיט "מאורי האש"; ס'איז די ליכט — אויף א וויילע, אלס א התחלה און אגווייזונג[48] — וואס טיילט אפ דעם שבת'דיקן טאג פון די קומענדיקע וואכן־טעג — און די ליכטיקייט פון "המבדיל בין קודש לחול" אין דעם ערשטן מאמענט פון די וואכן־טעג, ווייזט אן און ווירקט אף דער נאכט פון מוצאי שבת און די אלע וואכן־טעג נאכדעם. ביי אידן לייכט דער געדאנק, אז די הבדלה צווישן שבת קודש און די זעקס וואכן־טעג, איז עס אויך נאר דערפאר וויל דער אויבערשטער האט עס געגעבן אלס מצוה; דערפאר וואס דער אויבערשטער האט אנגעזאגט, אז אין די וואכן־טעג זאל זיין דער סדר פון אקערן און זייען די פעלדער און גערטנער (און טאן הויז־מלאכות) — פירט ער אויס אויך דערמיט דעם אויבערשטנס רצון און שליחות.

אין דעם איז אויך א עיקר אונטערשייד פון א אידן און, להבדיל, א ניט־אידן: ביי א אידן איז: "בכל דרכיך דעהו"[49], אין אלעם וואס ער טוט, ביי ארבעטן, עסן און שלאפן א.א.וו. האט ער אין זינען צו דינען דערמיט דעם

---

46) תרומה כה, ה.

47) משא"כ ער שבת קודש שהוא למשך זמן להאיר את הבית שלא יכשל בעץ או באבן, להאיר השלחן וכו' — שלום בית (שו"ע אדה"ז ר"ס רסג. שם סעי' יו"ד, יג).

48) ראה טושו"ע או"ח סרל"א.

אויבערשטן און דערפילן זיין ציווי (ווי דער רמב"ם [49] ערקלערט אויספירלעך), פונקט ווי לדוגמא, שלאָפן שבת איז אַ מצוה [50], ווייל "שינה בשבת תענוג" [51] און ס'איז "מצוה לענגו" [52] — אָט אַזוי איז ער אויך ממלא דעם אויבערשטנס ציווי אויך דורך שלאָפן אין אַ וואַכעדיקער נאַכט: דער אויבערשטער האָט דאָך מבדיל געווען "בין קודש לחול" און דעריבער איז זיין שלאָפן איצט אין אַ וואַכעדיקן אופן, אָבער דערביי האָט ער אין זינען, אַז פונקט ווי דער שבת'דיקער שלאָף איז אַ מצוה, אַזוי איז ער אויסן מיט זיין וואַכעדיקן שלאָף צו מקיים זיין דעם אָנזאָג פון תורה אַז אַ אידישער גוף דאַרף מען היטן אַז ער זאָל זיין אין אַ געזונטן צושטאַנד, דאַרף זיין דער געהעריקער שלאָף־רו, בכדי צו האָבן כח דורכצופירן זיין שליחות אין וועלט דורך באַלייכטן איר מיט "נר מצוה ותורה אור".

יא. אומקערן'דיק זיך צו דעם וואָס מען האָט געערעדט אין אָנהויבס (אַז מ'שטייט איצט אין די הכנה־טעג צו קבלת התורה): דער אויבערשטער זאָל בענטשן יעדערע פון אייך און אַלעמען צוזאַמען בתוכני אַלע אידישע טעכטער וואו נאָר זיי געפינען זיך — איר זאָלט זיך גרייטן צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות, און דורכדעם אויך אַרויסהעלפן די מענער, די ברידער און די קינדער, צו מקבל זיין די תורה בשמחה ובפנימיות; און אַז די טעג ביז זמן מתן תורתנו זאָלן אויך זיין אידישע תורה'דיקע טעג, וואָס דעמאָלט וועלן זיי זיין רואיקע טעג און הצלחה'דיקע טעג;

און דאָס זאָל צואיילן דעם אַרויסגיין פון דער גלות־וואַכעדיקייט, וואָס אין גלות האָבן דאָך אידן אַ ספּעציעלע שליחות: צו באַלייכטן דעם גלות מיט

---

49) רפ"ה מהל' דעות.

50) יתרה מזה מצינו בנוגע ליום שהאריז"ל אמר "כי הוא מצוה לישן שינת הצהריים בשבת כו' משא"כ בחול אשר שינת הצהריים מזיק לנשמה כו' בצדיקים אבל ברשעים כו'" (עמק המלך הקדמה הנ' פ"ב. ובסי' האריז"ל (דהרש"ר) ד"טוב לישן ביום (דשבת) שינת צהריים כו' ומעונג שבת הוא" ובסי' קול יעקב "אחר הסעודה (דשחרית) טוב לישן כי שינה בשבת תענוג לגוף ולנשמה". וראה מג"א ושע"ת לשו"ע או"ח ס"ד סט"ו), אבל לא משמע כן בשו"ע אדה"ז סר"צ ס"ב. וראה שם סרמ"ב ס"ב: במה מענגו כו', וי"ל דבשו"ע הרי בכו"כ מקומות לא הביא דעת המקובלים. וראה שער הכולל בתחלתו. ובסי' פסקי הסידור — להרר"ח נאה — בהקדמה. ובכל אופן צ"ע במש"כ בצוואת הריב"ש ד"ה יהא זהיר (סי' כו־כז. בהוצאת קה"ת ובליקוטים יקרים סקפ"ט): ויישן ביום כמה שעות כו'. ואולי קאי כשהוא מוכרח ל"קימת חצות" שלפני זה (וכההמשך: כדי שיספיק לו מעט שינה בלילה) או ללימוד תורה בלילה, שהוא העיקרי (שו"ע יו"ד סרמ"ו סכ"ג. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ח). וצ"ע. ואכ"מ.

51) סי' קול יעקב כנ"ל. ילקוט ראובני ואתחנן עה"פ ופן תשא.

52) רמב"ם הל' שבת פ"ל. שו"ע אדה"ז ריש הל' שבת.

דער ליכטיקייט פון אידישקייט (ע"ד ווי געוועדט פריער, בנוגע צו מאַכן ליכטיק וואַכעדיקע טעג מיט דער ליכטיקייט פון שבת — אַזוי אויך, בשעת אַ איד איז מקיים אַ שליחות פון דעם אויבערשטן אין גלות, באַלייכט ער דערמיט דעם גלות) און דאָס גופא נעמט אים אַרויס פון גלות, וואָרום ער איז דעמאָלט פאַרבונדן מיטן אויבערשטן, און דאָס זאָל צובריינגען אַז מ'זאָל גאָר אין גיכן אַרויסגיין ממש, בפשטות, אין איינפאַכן זין פון גלות.

יב. יעדער איד וועט אין זיין טאָג־טעגלעכען לעבן צוגעבן אין "נר מצוה", אין דער ליכטיקייט פון מצות, און דאָס וועט מקדים זיין דעם "תבואו אל הארץ" אין דעם איינפאַכסטן און עיקר־דיקן זין, אַז יעדערער פון אונז, מיטן גאַנצן אידישן פאַלק, וועלן בקרוב ממש קומען אין ארץ הקדושה, אין ארץ ישראל, וואָס זינט דעם "ברית בין הבתרים", זינט דער אויבערשטער האָט געמאַכט דעם ברית מיט אברהם אבינו, געהערט זי אַלעמאָל לזרעו אחריו עד עולם — אַן אייביקע נחלה צום אידישן פאַלק: "מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת"[53], מיט אַלע שטחים וואָס אין צווישן;

מען זאָל דאָס זען בעיני בשר, אַז ס'וועט קומען משיח צדקנו, און וועט אַרויסגעמען יעדער אידן, און אַלע אידן צוזאַמען, און וועט זיי פירן קוממיות לארצנו הקדושה —

און מען גרייט צו דעם וועג, דערמיט וואָס מען מאַכט פון יעדער אידישער הויז אַן ארץ הקודש, אַ הייליקע הויז — און דאָס אַלעס זאָל זיין בשמחה ובטוב לבב, אין אַ פרייליכן און אַ גוטן אופן, אויך אין די לעצטע טעג פון גלות.

און זוכה זיין צו זען ומקבל זיין פני משיח צדקנו בקרוב ממש, און גיין אין ארץ ישראל בנערינו ובזקנינו בבניינו ובבנותינו — "קהל גדול ישובו הנה"[54]; גאָר אַ גרויסער קהל וועט אָנקומען גאָר אין גיכן אין א"י, אידן פון אַלע עקן וועלט, סיי פון די מדינות וואָס געפינען זיך הינטער דעם אַזוי־גערופענעם "אייזערנעם פאָרהאַנג" (אָבער צווישן אַ איד מיט אידישקייט איז קיין פאָרהאַנג ניטאָ, פונקט ווי אפילו אַ מחיצה של ברזל איז ניט קיין פאָרהאַנג (הפסק) צווישן אידן מיטן אויבערשטן[55]),

סיי די וואָס געפינען זיך אין גלות אין אַנדערע לענדער, און אויך די וואָס געפינען זיך אין גלות אין ארץ הקודש[56];

---

53) לך טו, יח. וראה יהושע א, ד. ואכ"מ.
54) ירמי' לא, ז.
55) פסחים פה, ב.
56) באמרם גם הם: ומפני חטאנו גלינו מארצנו כו'. וע"י ביטול הסיבה (חטאנו) במילא ומיד בטל המסובב, "ומיד הן נגאלין" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה).

און יעדערער פון די אַלע זאָל און וועט האָבן חירות, די באַפרייאונג פון אַלע דאגות אין די לעצטע טעג פון גלות, ביז צו דער אמת'ער באַפרייאונג בגאולה האמיתית והשלימה דורך משיח צדקנו בקרוב ממש.

* * *

עס זאָל זיין אַ הצלחה'דיקער זומער, און אַ הצלחה'דיקער תמיד, און גרייטן זיך צו קבלת התורה בשמחה ובפנימיות, ווי געוועדט פריער, יונג אין אַלט, אינגעלעך און מיידעלעך, אין אַן אופן פון "קהל גדול", ובשמחה ובטוב לבב.

(שיחות יום א' פ' בהר־בחוקותי, ט"ז אייר, ה'תשל"ה —
בהכינוס העשרים של אגודת נשי ובנות חב"ד)

. . . מאשר הנני קבלת מכתבו ר"פ מפעולות במשך השבועות האחרונים, ויהי רצון שתצליחנה הפעולות באופן דמוסיף והולך מוסיף ואור, ובודאי למותר להאריך בגודל הזכות של המשתדלים בזה, ויהי רצון שיקוים בהם שכר מצוה מצוה ומצוה גוררת מצוה, שילכו מחיל אל חיל בפעולות האמורות, עד לופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה ועד לנחלה בלי מצרים. והרי השנה הזאת שבת היא לה' וכשפועלים בה ברוחניות הענינים הנרמזים בשש שנים תזרע, כידוע שכללות ענייניהם תורה ולמודה, שלימוד מביא לידי מעשה, אז מתקרבים למדריגה עוד נעלית יותר, משבת לה' — לשבת שבתון, וכסדר הפסוקים בריש פרשה בהר. עיין ג"כ לקו"ת בהר ד"ה ושבתה, ספר מאמרי אדמו"ר מוהר"ש דשנת תרכ"ז ד"ה ושבתה ובסופו — שבת שבתון זהו כמו לעתיד לבוא ליום שכולו שבת. וכמבואר בהמשך של ר"ה תרס"ו שגם בלע"ל זהו הדרגא הכי ראשונה במעלה . . .

(ממכתב ט"ז אייר תשי"ט)

אלו • שקבעו זמן לפרעון אין שביעית משמטת (באם הזמן באמצע השנה — ה"ז תנאי מפורש ע"מ שלא ישמיט, כשו"ע אדה"ז סל"ה), ושבלי קביעות זמן ולוה יותר משלשים יום לפני סוף שנת השמיטה — יעשה פרוזבול בז'. וצל"ע לדעת הרא"ש והטור — הלוואות אלו מאי תקנתן, כיון שלדידהו אין כותבין פרוזבול בז' . . .

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

•) מענה על השאלה: כשעושין פרוזבול בתחילת שנת השביעית כדעת אדה"ז (שו"ע הל' הלואה סל"ו), מה עם ההלואות של שנת השביעית? המו"ל.

עס שטייט אין תורת כהנים*, אַז אויב אייגער האָט אַ נחלה זאָל ער דאָס ניט פאַרקויפן,

וכל שכן אין ארץ ישראל.

— באמת האָט יעדער איד אַ נחלה אין א"י פון אברהם אבינו אָן. ווי מען האָט שוין אַמאָל גערעדט, וועגן ארבע מאות שקל כסף וואָס אברהם אבינו האָט געגעבן צו עפרון'ן, שטייט אין ספר פענח רזא, אַז לויט'ן חשבון זרע חומר שעורים בחמישים שקלי כסף, מאַכט אויס דער חשבון אַז פאַר ארבע מאות שקל כסף, האָט יעדער פון די שישים ריבוא אידן, אַן אמה על אמה אין ארץ ישראל.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס יעדער איד קען שרייבן אַ פרוזבל ווייל ער האָט אַן אמה על אמה אין א"י. —

אָבער דאָ רעדט מען וועגן דעם וואָס איינער האָט אַ נחלה פרטית אין ארץ ישראל, דאַרף ער דאָס זעהן איינהאַלטן מיט אַלע כוחות. און וויבאַלד תורה פסקנ"ט אַזוי, איז אַ ראי' אַז מען קען דאָס אויספירן, און בשעת מען גייט מיט אַ שטאַרקייט ווערט בטל אַלע העלמות והסתרים.

און די העלמות והסתרים וואָס זיינען שוין פאַראַן, איז אַזוי ווי עס שטייט אין כתבי האריז"ל ע"פ יתן למכהו לחי ישבע בחרפה, אַז דערמיט וואָס יתן לחי למכהו, וואָס ער שטעלט אויס די באַק, איז ער יוצא מיט דער חרפה אַליין, און וועט פאַרשפאַרן די ענינים בלתי רצוים פון דעם מכהו.

אויב אין אַלע ענינים איז אַזוי, מכ"ש ווען עס רעדט זיך וועגן ארץ אשר עיני הוי' אלקיך בה, אַז די חרפה איז געגנג, און אַז מען וועט גיין מיט אַ שטאַרקייט וועט מען אַנהאַלטן די נחלה וואָס מען האָט אין א"י.

הגם אַז מען האָט שוין געררעדט אין דעם כמה פעמים, אַז מצד דעם וואָס א"י איז פלטין של מלך, דאַרף מען טראַכטן צי מען האָט אַהין אַ "וויזע" פון אויבערשטן ב"ה, וואָרום זיין אין א"י איז אַ גרויסע אחריות.

אויך אין פשטות איז דאָך אין א"י פאַראַן כמה חיובים וואָס אין חו"ל זיינען זיי ניטאָ. דערפאַר שטייט דאָך אין תשב"ץ, אַז אויב מען איז ניט זי-כער באַ זיך, אַז מען וועט זיך אויסהיטן אין מצוות, זאָל מען ניט פאָרן קיין ארץ ישראל.

אָבער דאָס אַלץ איז בנוגע נייע ענינים. בשעת עס רעדט זיך וועגן ענינים וועלכע זיינען שוין דאָ, ובאופן אַז זיי זיינען ניט מנגד צו תורה ומצוות,

---

*) לויקרא כה, כה. ראה ג"כ רמב"ם הל' דעות פ"ה הי"ב.

דאַרף מען דאָך געווייס מחזק זיין דאָס בכל מיני השתדלות, וואָס על פי תורה.

* * *

כ״ק מו״ח אדמו״ר האָט מייסד געווען אין א״י אַ כפר חסידי חב״ד, און דברי צדיקים קיימים לעד, ומכ״ש מעשה צדיקים. און פון דאַמאָלסט אָן האָבן חסידי חב״ד אַ כפר נחלה אין אה״ק ת״ו.

דאַרף מען ניט נתפעל ווערן פון קלייניע נסיונות און פון גרויסע נסיונות ובפרט דעם נסיון היותר אחרון*).

עס זיינען פאַראַן אַזעלכע וואָס ווילן דאָס מבאר זיין מיט דעם ענין פון ובקרובי אקדש. באמת, איז דאָס קיין ביאור ניט, און ווי עס שטייט דארט גופא — וידום אהרן. די הבנה פון ובקרובי אקדש ווייס מען אויך ניט. איז מסביר זיין איין ענין הבלתי מובן מיט נאָך אַ ענין הבלתי מובן, איז דאָס תנחומין של הבל. וידום אהרן.

אַודאי אָסור להרהר אחרי מדותיו של הקב״ה, אָבער דאָס מיינט ניט אַז דער ענין אַליין איז מובן בשכל. לעת עתה האָב איך ניט געפונען קיין ביאור אויף דעם, אָבער געווייס איז, אַז פון דעם וועט זיין — כפלים לתושי׳.

ביז אַז מען זאָל פאַרשטיין אויך מיט׳ן שכל אנושי, אַז אודך הוי׳ כי אנפת בי, עס וועט זיין דער אודך אויף דעם כי אנפת גופא, ווייל מען וועט זהען אויך בעיני בשר, אַז דאָס איז טוב הנראה והנגלה.

בהנוגע לפועל: אַזוי ווי עס דאַרף זיין דער כפלים לתושי׳, זאָלן אויך די וואָס זיינען דאָ אין חו״ל זיך משתתף זיין בהחזקת הכפר חב״ד. און די וואָס האָבן זיך ביז איצטער אויך משתתף געווען, זאָלן זיי פון איצטער אָן משתתף זיין זיך ביתר שאת.

און די השתתפות דאַרף זיין ניט נאָר בממונו, נאָר אויך בגופו ובנשמתו. כ״ק מו״ח אדמו״ר האָט אַמאָל געזאָגט בנוגע די אידן וואָס געפינען זיך אין רוסלאַנד, אַז דורך דער החזקת התורה פון אידן וואָס געפינען זיך אין די פרייע מדינות, וועט זיין אַ חיזוק אויך צו די אידן וואָס געפינען זיך אין רוסלאַנד.

במילא דאַרף מען זיך משתתף זיין אויך בגופו ובנשמתו, אַז מען זאָל מוסיף זיין דאָ בלימוד התורה, ובפרט בלמוד פנימיות התורה, ובקיום המצות בהידור, וועט דאָס זיין אַ סיוע אויך צו זיי.

וואָרום אַלע אידן זיינען דאָך אחים ממש, ווי ער איז מבאר אין תניא,

---

*) ראה קובץ ליובאַוויטש חו׳ יד ע׳ 230.

ואב אחד לכולנה, ועאכו"כ אַז מען איז פאַראייניקט אַלע צוזאַמען דורך דעם לימוד און הנהגה פון תורת והנהגת משה שבדורנו, כ"ק מו"ח אדמו"ר.

מען דאַרף דאָך יעדער ענין אויסטייטשן בפרטיות:

יעדער איינער דאַרף זיך משתתף זיין בהחזקת הכפר בממונו, בגופו ובנשמתו.

בנשמתו, אַז יעדער איינער זאָל מוסיף זיין בלימוד תורת החסידות והנהגה בדרכי החסידות, וואָס דאָס וועט געבן אַ נתינת כח אויך צו זיי. און דער עיקר — עס זאָל זיין קירוב הלבבות, כאיש אחד חברים.

בגופו, מען זאָל פועל'ן אויף נאָך איינעם אַז ער זאָל אויך כהנ"ל זיך משתתף זיין בהחזקת הכפר, און פועל'ן על הזולת איז דאָך דאָס דורך — בגופו.

בממונו כפשוטו, מען זאָל מחזק זיין די אַלע מוסדות הקיימים מכבר, און אויך אויף בויען נייע כפי דרישת השעה.

ביז אַז דער כפר חב"ד זאָל זיין דער אָרט אין ארץ ישראל, וואָס פון אים וועט במשך וועלן די מעיינות פון בעל שם טוב מיט אַלע רביים ביז כ"ק מו"ח אדמו"ר — חוצה.

און דורך די השתתפות דורכגעדרונגען באהבת ישראל, וועט דעמאָלסט זיין דער כפליים לתושי',

אַנשטאָט דעם וואָס גוים שלאָגן אידן, וועט נתגלה וועלן אין ארץ ישראל אויך אין גשמיות, ארץ אשר אבני' ברזל וגו', מיט די אַלע מעלות וואָס מ'רעכנט אויף א"י, ביז עס וועט זיין דער וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר, אַז מען וועט אָנזעהן במוחש בעיני בשר דעם כח הפועל בנפעל, און מען וועט ממשיך זיין דעם בית המקדש השלישי — וואָס ער איז שוין בנוי ועומד למעלה — למטה במהרה בימינו ממש.

* * *

איינער פון די אופני השתתפות איז, אַז עס זאָלן פאַרן צען אַדער עלף באי כח קיין א"י, בעיקר זאָלן זיי זיין אין כפר חב"ד און אין דער ישיבת תומכי תמימים אין לוד, וואָס זי איז דאָך פאַרבונדן מיט'ן כפר, אויך לבקר על המקומות הקדושים, און שפעטער קומענדיק אי"ה צוריק, מיטברייגען מיט זיך אוירא דא"י אין חו"ל און ממשיך זיין דאָס למטה מעשרה טפחים, און אַזוי אויך דאָרטן וועט עס בריינגען אַ תוספת סיי אין דער ישיבה און סיי אין דער גאַנצער סביבה.

דער אַלטער רבי האָט געזאָגט, אַז אַ חסידישער פאַרבריינגען קען אויפטאָן דאָס וואָס מלאך מיכאל קען ניט אויפטאָן,

ובפרט — אַז דאָ איז פאַראַן כמה וכמה עשיריות מאנ"ש.

זאָל דער אויבערשטער געבן, עס זאָל דאָרטן זיין דער צוה הוי' את הברכה ואת השלום,

עס זאָל זיין והוא יכלכלך. דער אויבערשטער זאָל געבן די כלי מחזיק ברכה זה השלום און דערנאָך זאָל זיין דער צוה הוי' את הברכה אין דער כלי, וועט דאָמאָלסט זיין ווי מרגלי בפומי ומבואר מקדושי עליון, אַז נאָך אַ שריפה וועלט מען רייך, ווייל נאָך מדת הדין קומט מדת הרחמים, וואָס מדת הרחמים איז בקו האמצעי, מבריח מן הקצה אל הקצה.

דער אויבערשטער זאָל געבן אַז דאָס זאָל גיין פון עומק תחת ביז עומק רום, און עס זאָל אַלץ נתגלה וועלן בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות.

אַזוי ווי אַ חסידישער פאַרבריינגען איז פאַרבונדן מיט אַ מאמר חסידות, וועל איך איצטער זאָגן אַ מאמר, וואָס דאָס — (היינו אמירת ב' מאמרים בהתועדות אחת) — איז שלא כפי סדר הרגיל, וועט דאָס זיין די השתתפות לכפר חב"ד פון מיין זייט.

(כ"ק אדמו"ר שליט"א ציוה לנגן ניגון מכ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, ואח"כ אמר המאמר ד"ה איהו וחיוהי חד — המשך למאמר הקודם).

(משיחת חה"ש תשט"ז)

בחוקותי

. . . במענה על מכתבו, בו מודיע שלומד הוא סופרות ובישיבת תורת אמת ומבקש חוות דעתי מה לעשות בכדי להצליח במעשיו:

והנה ידוע הכתוב בתורתנו הקדושה, אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו וגו' ונתנה הארץ יבולה וגו', ופירש רש"י אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתודה ואם כי ברורה דרכו, אשר כיון שזיכהו השי"ת להעמידו בקרן אורה זו תורה, הנה עליו להיות עמל בתורה, היינו יותר מרגילותו וטבעו, שלכן זהו נקרא בשם עמל, ואף אם לומד הוא — כמו שכותב במכתבו — סופרות* נקרא בשם זה בודאי נשאר די זמן פנוי להיות עמל בתורה, ובודאי הנה בכל הבטחתו ונתתי גשמיכם בעתו וגו' מובן אשר דבר הכרחי הוא, ובפרט לאלו שזכו ללמוד בישיבה מיסודם והנהגתם של נשיאינו צדיקי יסודי עולם הוא כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) וכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, הרי מוכרח שילמוד תורתם זוהי תורת החסידות דברי אלקים חיים אשר על ידי זה מתקשרים בתוספת קישור באילנא דחיי ובמילא נמשך לו תוספת ברכה והצלחה גם בחיי עולם, היינו גם בחיים בעולם הזה הגשמי . . .

(ממכתב כ"ד אדר, תש"ג)

*) כאן חסר בההעתקה. המו"ל.

. . . באַשטעטיג די ערהאַלטונג פון אייער בריף, אין וועלכן איר שרייבט ראשי פרקים וועגען דעם בית הכנסת* . . און די שוועריקייטען בנוגע דעם מנין וכו', און אַז מען דאַרף רחמים רבים.

והנה ברור, אַז דער ענין פון רחמים רבים איז פראַן, און ווי מיר זאָגען דאָס אין דאַוונען אַלע טאָג, ברחמיך הרבים רחם עלינו, מען דאַרף נאָר פאַרשטאַרקען דעם צנור וכלים אויף צו אויפנעמען זיי אין ענינים של פועל דא למטה. און וואָס איז נאָך אַ בעסערע כלי ווי אַ שול, וואו מען לערנט תורה, וואָס פאַראייניגט תורה און תפלה. נמצא אַז דאָס וועגדעט זיך נאָר אין די עסקנים פון בית הכנסת ומדרש, אַז זיי פון זייער זייט זאָלען טאָן אַביסעל, און דענסטמאָל וועט די זאַך זיין בסדר. ועל דרך ווי עס ווערט דערציילט אין אַנהויב פון מדרש שיר השירים וקהלת, בנוגע דעם אַרויפברייגען אַ גרויסען שטיין צום בית המקדש, וועלכעס איז ניט געווען בערך אַז איין מענטש זאָל

*) בהמשך להכ' פרשתנו כו, לא ומדרו"ל מגילה כח, א ועוד מובאים כאן מכתבים ע"ד קדושת בי"כנ"ס, בנינו, מנהגיו וכו'. המו"ל.

עס בריינגען, און דאָך האָט זיך געפאָדערט פון דעם מענשן ער זאָל העלפען מיט איין פינגער, אזן דאָס איבעריגע איז שוין געטאָן געוואָרען מלמעלה דורך מלאכיו עושי דברו. ועל דרך זה איז דאָס בכל מקום ובכל זמן, אויב אַפילו דאָס וועלט געטאָן דורך אַ אַנדער לבוש. און ווי באַוואוסט אַז אַ מלאך מוז דאָס ניט זיין דוקא אזאָך וואָס קומט מיט צווייי וועיסע פליגלעך, נאָר עס קען אויך זיין אַ מלאך כמשמעו, אַ שליח, והרבה שלוחים למקום. און בפרט אין אַ ענין טוב וואָס זכות הרבים תלוי בו. און ווייבאַלד איר האָט זוכה געווען צו זיין פון די ראשי עסקנים אין דעם ביהכ"נ והמדרש — איז דאָך זיכער אַז ניט נאָר וועט איר אַליין טאָן אין דעם, נאָר וועט אויך זעהען אַז אַלע וואָס קענען טאָן אין דעם, זאָלען טאָן. והשם יתברך יצליחו . . .

(ממכתב אדר"ח אלול, תשי"ז)

מיט פאַרגעניגען האָב איך באַקומען אייער בריף פון א' וירא אין וועלכען איר שרייבט לפי ערך בפרטיות וועגען דעם מצב פון בית הכנסת . . און חאָטש אין זייניגע פרטים דאַרפמען נאָך תיקון לויט ווי איר שרייבט, אָבער מיר ווייסין די הבטחת השם יתברך פתחי לי כחודה של מחט ואני אפתח לך כפתחו של אולם, און אַז דער גבאי און די מתפללים וועלען פון זייער זייט משתדל זיין זיך, וועט השם יתברך זיכער געבען הצלחה, און בפרט אַז אויך יעדער אידן איז געזאָגט געוואָרען: ונפש השנית בישראל היא חלק אלקה ממעל ממש וואָס דער לשון הכתוב איז חלק אלקה ממעל און רבנו הזקן איז מוסיף דעם וואָרט ממש, אַז דאָס זאָל אַראָפקומען אין פועל ממש, ניט נאָר אין מחשבה ודבור נאָר במעשה אין טאָג טעגליכען לעבען, און אין אַלע ענינים וועגען וועלכע איר שרייבט אין ראשי תיבות. און ווי עס שטייט אין ספרים און רבנו הזקן האָט דאָס אַריינגעשטעלט אין סידור, אַז די הקדמה צו תפלה איז ואהבת לרעך כמוך, איז אַז דער גבאי קוקט אויף די מתפללים מיט דער הקדמה און די מתפללים קוקען אויפן גבאי לויט דער הקדמה הנ"ל, איז דאָס אַ זיכערע וועג אַז עס וועט זיין ברכנו אבינו (וואָרום) כולנו כאחד, און ווי עס איז מרומז אין תניא פרק ל"ב, און עס זאָל זיין, דוקא ווי ער איז מסיים דאַרטען באור פניך. וואָס די כוונה אין דעם איז אויך אַז מען מאַנט הארת פנים פון איינעם צו דעם אַנדערן, שהרי כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם.

ולהוסיף עכ"פ בתור הערה אין די ענינים פון בית הכנסת חב"ד, האָב איך געבעטען צו געבען זיי בתור מתנה פון קה"ת, אייניגע ספרי חסידות, און תהלים וועלכע זיינען אָפגעדרוקט געוואָרען בשם אהל יוסף יצחק על שם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ולחדש כסלו הוא חדש הגאולה הבע"ל ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנה בתור גבאי ימסור לכל המתפללים וב"ב וכל אשר להם, יה"ר שיהי' פדה בשלום נפשו, וכמ"ש הטעם כי ברבים היו עמדי, שאפילו גם כשמתקוטטים בחיצוניות הנה בפנימיות ובאמת היו עמדי (וכמרומז בירושלמי סוטה פ"ק ח') כולם שלמים בדיעה אחת לתורה אחת ולד' אחד. וכמבואר בתורת החסידות בכו"כ מקומות . . .

(ממכתב כ' מ"ח, תשט"ו)

. . . לצערי מוכרח הנני עוה"פ לתמי' במחילה בהנוגע להמעשה שקרה . . והוא:

במענה לשאלתי לתכנית ואופן סידור כנוס תלמידים־ות הרשת ביום ההילולא . . ענו לי, לתמהוני הכי גדול, שאף שהתלמידים הנה תיכף לבואם הכניסום למחסן והתועדו אתם וכו', הנה התלמידות הסתובבו ממקום למקום משך כמה שעות, ובמילא הרי לא לבד שלא ניצלו הזמן לפעול עליהן ולקרבן יותר ליהדות לתורה ומצותי', אלא אדרבה נשאר רושם בלתי רצוי, וד"ל.

ולשאלתי איך לא הכינו מקום מתאים בשבילן מראש, ענו לי שהקס"ד הי' שיתאספו בבית הכנסת, אלא שלפתע פתאום קמו אחדים בקול צעקה ותרועה שבשום אופן לא יניחו להתלמידות להתאסף שם מטעמי . . . יראת שמים! ומטובו לברר . . אצל הנ"ל: א) איפוא נמצא מקור בנגלה או בחסידות להנהגה מבהילה זו. ב) מאין יש להם "כתפים רחבים" — ברייטע פלייצעס — לבטל מאה תלמידות מלשמוע דברי התעוררות ויראת שמים, כיון שאין הם רבנים מורי הוראה בישראל. ואין להם אלא להציע טענותיהם ולהניח הפס"ד להרב שבמקום. ג) הרי ידע אינש בנפשי' מצבו ביראת שמים, שלא תמיד בשוה הוא, והאומנם כשמרגישים בעצמם לפעמים ירידה, האם גם אז נזהרים מלהכנס במקום קדוש עד שיחזור בתשובה שלימה וכלשון הרמב"ם שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלה עוד, או כמבואר בתניא באגה"ת לרבנו הזקן. ד) גמרא מפורשת, סוכה נא' ב', שנשים היו נכנסות לעזרה, ולא עוד אלא שבראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, ומה שתקנו גזוזטרא בשבילן הי' מפני שלא יבואו לידי קלות ראש, כיון שהשתתפו אנשים ונשים בעזרה זו עצמה, אבל לא מפני שבנות ישראל פוגעות בקדושת העזרה, ח"ו. וממ"נ: אם ידעו הנ"ל מגמרא זו איך עשו ההיפך. ואם לא ידעו מזה, הרי אנשים שחוסר ידיעה זו בהם, אין להם להורות הנהגה בפרסום ובתוקף, והנהגה שנוגעת למאה מבנות ישראל.

בבית הכנסת שבו התפלל כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל, ערכו איזה פעמים כנוס של תלמידות, וגם בחיי כ"ק מו"ח אדמו"ר בעלמא דין. וכנ"ל בסעיף שלפני זה, שאם אין הנ"ל יודעים מנהגי החסידים, עליהם לשאול, ולא להורות, ואם יודעים איך הורו לעשות ההיפך . . .

(ממכתב ב' אדר, תשט"ז)

. . . עס איז באַוואוסט דער וואַרט פון כ"ק אדמו"ר הצמח צדק: קרא לשמש ויזרח אור — קרא לשֶׁמש ויזרח אור. וביאר כ"ק מו"ח אדמו"ר: אַ שמש דאַרף מאַכן ליכטיג — געמיינט רוחניות'דיקע ליכט — די גאַנצע שול. און אַז מען טוט איז סוף סוף טוט מען אויף . . .

(ממכתב כ"ד טבת, תשט"ז)

. . . די גמרא זאָגט (שבועות לט, א) כל ישראל ערבין זה בזה *. האָט דער רבי (שליט"א) אויף דערויף געזאָגט **: „ערב" האָט דריי טייטשן — זיס, צוזאַמענגעמישט, ערב. אַ איד אַ איד איז זיס, אַ איד מיט אַ איד איז אויסגעמישט, און אַ איד איז ערב פאַרן צווייטן אידן, עכ"ל.

דורך תורה אחת וועלן אידן אַ גוי אחד, וואָס איז פאַראייניקט מיט ד' אלקינו ד' אחד.

מיר האָפן, אַז איר וועט זיך ניט באַגענוגענען מיט עינו טובה בשלו, און וועט זיין פון די מזכי הרבים, און איר וועט אַנטייל נעמען מיט אַלעס מעגליכעס אין דער ברייט פאַרצווייגטער אַרבעט פון מחנה ישראל.

ווי כ"ק אדמו"ר (שליט"א) האָט שוין מער מאָל געוואָרנט, געפינען מיר זיך יעצט אין די לעצטע צייט פון גלות, און תורה און תשובה זיינען דער אינציקער מיטל צו פאַרלייכטערן די חבלי משיח.

די אהבה וועלכע יעדער איד דאַרף פילן צו אַ צווייטן אידן, רופט אַרויס אין זיין האַרצן דעם גרעסטן רחמנות אויף דעם וועלכער טוט ניט קיין תשובה אין היינטיקער צייט.

---

*) ראה פרש"י פרשתנו כו, לז. המו"ל.

**) ראה ספה"ש ה'תש"א ע' 144. המו"ל.

פון דעם צייטונגס אויסשניט וועלכן מיר לייגן דאָ ביי, וועט איר זען אויף וועלכן געביט, לויט די אומשטענדן, ס׳איז אייך לייכטער אָנצופאַנגען צו אַרבעטן. בעפאָר מען הויבט אָן די אַרבעט דוכט זיך אפשר אָז ס׳איז שווער, אָבער אָז מען טרעט שוין צו צו דער אַרבעט זעט מען, אָז מיט דעם אויבערשטנס הילף טוט מען אויף . . .

(ממכתב ד׳ דחנוכה, תש״ג)

. . . נצטערתי להשמועה אשר מצב בריאות כת״ר אינו כדבעי, ויהי רצון שתהי׳ רפואתו קרובה וגם שלימה ויבשר טוב בזה.

מצו״ב העתק רשימת אדמו״ר הצ״צ (על תנ״ך) על הפסוק רפאני ה׳ וארפא — סיום וחותם הפטרת שבת זו בחוקותי תלכו גו׳ ונתתי גשמיכם בעתם גו׳ וכל הברכות המנויות בפרשה, בכלל ובפרט: וישבתם לבטח בארצכם ונתתי שלום בארץ גו׳ והייתי לכם לאלוקים ואתם תהיו לי לעם, מעתה ועד עולם, וכנאמר ביום סגולה זה, הילולא דרשב״י (זוהר ח״ג רצו, ב) כי שם ציוה ה׳ את הברכה חיים עד העולם, אורך ימים ושנות חיים (וגו׳ — היינו) ושלום יוסיפו לך . . .

(ממכתב ל״ג בעומר, תשכ״ז)

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר מה"מ

*

נדפס ע"י
הרוצה בעילום שמו
להצלחה רבה ומופלגה בעסקיו


הוצאת ספרים
קרני הוד תורה
ליובאוויטש