קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

- ט״ז -

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר חמישי - כרך שני

שמות

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

הוצאה שני׳

יוצא לאור על ידי מערכת
„אוצר החסידים״
770 איסטערן פארקווייי ברוקלין, נ. י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות וחמשים לבריאה
הי׳ תהא שנת ניסים
מאתיים שנה להולדת כ״ק אדמו״ר הצ״צ
שנת הארבעים לנשיאות כ״ק אדמו״ר שליט״א

מפתח כללי:

הקדמת המו"ל V

לוח המפתחות VII

לקוטי שיחות – ע"ס שמות 1

הוספות:

שיחות ומכתבים 491

LIKKUTEI SICHOS

VOL. 16

SHEMOIS

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Third Edition: 5757 • 1997

Printed in U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902 --

Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 16) Shemois

(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. 16)

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 0-8266-5735-4 (vol. 16)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נדפס בדפוס

שמחה ובנו גרשון גלוקאוו

Bookmart Press, Inc.

N. Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס "עמפייער פרעסס"

ע"י צבי הירש בן דאבע ומרדכי ליב בן פינא

Empire Press

550 Empire Blvd. • Brooklyn, N.Y. • (718) 756-1473

Fax (718) 604-7633

ב"ה

פתח דבר

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

חלק גדול מהשיחות שבכרך זה הוא (בדומה להכרכים שבספר השלישי והרביעי של הלקו"ש) ביאורים לפרש"י עה"ת, שביסודם הוא הכלל העיקרי דפירש"י זה, שהודיעו רש"י בתחלת פירושו וחזר והודיעו כמה פעמים[2] "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא"; וכמבואר בפרטיות בהקדמה ללקוטי שיחות חלק ה'[3] — ספר בראשית.

* * *

בכרך זה באים: א) השיחות לספר שמות שנדפסו בקונטרסים בודדים מדי שבוע בשבוע, במשך שנות תשל"ו-תש"מ.

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

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

* * *

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

---

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

ספר שני: (ב' כרכים כנ"ל) תשכ"ד (הוצאה ב', תשכ"ח. הוצאה ג', תשל"ה. הוצאה ד', תשל"ט).

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

ספר רביעי: חלק יו"ד — בראשית (י"א ניסן תשל"ה). חלק י"א — שמות (יו"ד שבט תשל"ו). חלק י"ב — ויקרא (יו"ד שבט תשל"ז). חלק י"ג — במדבר (פורים קטן תשל"ח). חלק י"ד — דברים (ימי הסליחות תשל"ח).

ספר חמישי: חלק ט"ו — בראשית (יו"ד שבט תש"מ).

2) בראשית ג, ח. ג, כד. ועוד.

3) ז"ע יצא לאור ספר "כללי רש"י" (שנזכר בההקדמה שם) בעריכת הרב טובי' ש' בלוי (קה"ת, כפר חב"ד, תש"מ).

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

* * *

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

ועד להפצת שיחות

עש״ק, ח״י אלול ה׳תש״מ. ברוקלין, נ. י.
שלשים שנה לנשיאות כ״ק אדמו״ר שליט״א



להוצאה שני׳

באשר הוצאה הקודמת של לקוטי שיחות חלק טז אזלה מן השוק,

הננו מוציאים לאור בזה הוצאה חדשה, ונתתקנו בה כמה מטעויות הדפוס שנפלו בהוצאה הקודמת, וכן נערך מפתח יותר מפורט של השיחות והמכתבים הכלולים בספר.

ועד להפצת שיחות

ועש״ק ג׳ כסלו, תהא שנת גסים
מאתיים שנה להולדת כ״ק אדמו״ר הצ״צ
שנת הארבעים לנשיאות כ״ק אדמו״ר שליט״א
ברוקלין, נ. י.



מפתח

שמות

שיחה א (תשל"ז) 1
פרש"י א, ח ד"ה ויקם מלך חדש; לשיטתייהו דרב ושמואל בכמה מקומות בש"ס מה מכריע בפירוש הכתובים: פירוש התיבות בדיוק או התאמת תוכן הכתוב; שיטת רש"י בזה בפירושו עה"ת

שיחה ב (תשל"ח) 13
ב' הענינים שנפעלו ע"י שימת משה על שפת היאור — (א) ביטול ע"ז של נילוס (צפע"נ עה"ת ב, ג), (ב) ביטול גזירת „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמו"ר פ"א, כא)

שיחה ג (תשל"ט) 20
פרש"י ב, יא ד"ה ויגדל משה; „הראשון לקומה והשני לגדולה" — ע"ד הפשט וע"פ פנימיות הענינים

שיחה ד (תש"מ) 29
ההוראה מטענת פרעה „לכו לסבלותיכם" (ה, ד. שמו"ר פ"ה, טז) — שבני שבט לוי יתעסקו רק בהוראת חכמת התורה לבנ"י ולא יתערבו בסדרי המדינה

שמות — כ"ד טבת (תשל"ז) 33
הרמז בפ' שמות על מעשיו ותורתו של אדמו"ר הזקן (גילוי תורת חסידות חב"ד); הקשר בין קושי השעבוד דבני ישראל לתוכן ענין ה„שם"

כ"ד טבת (תש"מ) 41
ביאור בשתי אגרות קדש שכתב אדה"ז לפני הסתלקותו — (א) אגה"ק (סימן כ') ד"ה איהו וחיוהי חד, (ב) רשימת „נפש השפלה" — שבשתיהן מבוארת המעלה שבעשי' וגשמיות העולם

וארא

שיחה א (תשל"ח) 47
פרש"י ו, ט ד"ה מקוצר רוח, והשינויים לגבי פירושו בס"פ שמות (ו, א); ההפרש ב„מעשה אבות" בין חלק האגדה שבתורה (מצד הנשמה) וחלק הפשט (מצד הגוף), והנפק"מ בפירוש „וארא אל האבות" (פרש"י ו, ג); הקשר לכ"ד טבת — הילולא דאדה"ז

שיחה ב (תש"מ) 58
פרש"י ו, כו-כז ד"ה הוא אהרן ומשה, הם המדברים, הוא משה ואהרן; החילוק בין „הוא אהרן ומשה" או „הוא משה ואהרן" ע"ד החסידות

שיחה ג (תשל"ז) 69
פרש"י ז, ב ד"ה אתה תדבר — פעולת דיבורו של משה לפרעה (אף שהי' ערל שפתים); כחו של משה „לרדותו במכות ויסורין" (רש"י ז, א) ע"פ פנימיות הענינים

שיחה ד (תשל"ו) 79
פרש"י ח, ב ד"ה ותעל הצפרדע; הוראה בענין המתחיל במצוה אומרים לו גמור (סוטה יג, ב ועוד)

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

שיחה ה (תשל"ט) 87
הנפק"מ מפלוגתת ר' אליעזר ור' עקיבא (הגדה של פסח. מכילתא בשלח יד, לא) אם כל מכה היתה של ארבע או של חמש (אם המכות היו רק בד' יסודות או גם בחומר היולי (כלבו ועוד)) — בהלכה, לענין איסור חמץ, והביאור בעבודת האדם

בא

שיחה א (תשל"ט)* 94
ביאור בדברי הרמב"ם (ריש הל' קדה"ח) „חדשי השנה הם חדשי הלבנה . . והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה"; יישוב קושיית המפרש על דברי הרמב"ם (פ"ו ה"י) שבסיום המחזור נשאר עודף של א'תפה חלקים — שא"כ אחר שנים רבות תהי' תקופת ניסן בחודש אייר; הטעם שנקטינן להלכה כתקופת שמואל (אף שחשבון ר' אדא „אמת יותר" (רמב"ם שם פ"ו ה"י))

שיחה ב (תשל"ו) 102
הטעם שמנה הרמב"ם (ספר המצות מ"ע נה־נו) שחיטת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות; הטעם שאכילת פסח שני לא נכללת במצות אכילת פסח ראשון; הנפק"מ בדין אמירת הלל בין פ"ר ופ"ש (פסחים צה, ב)

שיחה ג (תש"מ) 114
פרש"י יב, ו ד"ה והי' לכם „הקדים לקיחתו לשחיטתו כו' הי' ר' מתיא בן חרש אומר כו' נתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה"; הטעם שנתן ב' מצות אלו דוקא; עבודתו המיוחדת של ר' מתיא בן חרש והההוראה לדורנו

שיחה ד (תשל"ח) 122
הטעם שבפסח מצרים הי' אפשר לקיים מצות אכילת מצה גם במצה עשירה, אבל הי' צ"ל מצה „שיכולה לבוא לידי חימוץ"; מצה עשירה ולחם עוני בעבודה רוחנית

בא — יו"ד שבט (תשל"ז) 129
שקו"ט ע"ד ההלכה בסיפורו של אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (סה"ש תש"א ע' 30), שאדמו"ר הצ"צ צוה לאביו (אדמו"ר מהורש"ב נ"ע) בהיותו ילד לאכול את הסוכריות של חמץ שקיבל ממנו — קודם פסח — ולא למוכרם לנכרי, או להפקירם

יו"ד שבט (תש"מ) 139
ביאור בתחלת וסיום מאמר ההילולא (ד"ה באתי לגני תש"י) ע"ד הוריזות בעבודת ה', ועשיית דירה לו ית'; ביאור ג' הפרטים (א) דירה, (ב) לו ית', (ג) בתחתונים — וענינם בחייו של בעל ההילולא; הוראות מעשיות מהנ"ל — חיזוק לימוד הלכה למעשה וחינוך על טהרת הקודש (בלי תערובת לימודי חול)

בשלח

שיחה א (תשל"ו) 148
פרש"י יד, ז ד"ה וכל רכב מצרים „מכאן הי' ר"ש אומר כשר שבמצרים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ את מוחו"; שקו"ט בביאורים שונים במחז"ל זה, וביאור כוונת רש"י כאן במאמר זה

שיחה ב (תשל"ט) 161
פרש"י טז, ו־ח ד"ה וידעתם כו', ובקר וראיתם, בשר לאכול — ביאור הכפל, האריכות והשינויים בפרש"י; החלוק בין „מן" ו„שליו" ע"פ פנימיות הענינים — ב' דרגות בפנימיות התורה, והטעם ששאלת הבשר היתה „שלא כהוגן"

*) מהד"ב של שיחה זו — בלה"ק עם כמה הוספות — נדפסה בלקו"ש חכ"ב ע' 229.

שיחה ג (תשל"ח) 173
הנקודה המשותפת בין „מן" ו„שבת"; ג' הפרטים במעלת לחם מן השמים על לחם מן הארץ, ודוגמתם בשבת, בפרטי הדין ד„לוו עלי . . ואני פורע" (ביצה טו, ב)

שיחה ד (תשל"ז) 183
מנהג המהרי"ל (הל' עירובי תבשילין בסופן. הל' עירובי חצירות) להניח עירוב תבשילין ועירוב חצירות עד סעודה שלישית — והטעם שאדה"ז הביאו רק בעירוב תבשילין (סתקכ"ז סט"ז); שקו"ט בשני הטעמים לעירוב תבשילין (ביצה טו, ב) והחילוק ביניהם בפנימיות הענינים

יתרו

שיחה א (תשל"ז) 192
„מה שמועה שמע ובא כו'" (מכילתא ורש"י ריש פרשתנו); ביאור בדברי הרמב"ם (בהקדמה לפיה"מ) ש„ד' אמות של הלכה" קאי על שלימות „החכמה והמעשה"; דברי הזהר (ח"ב סז, ב) שביאת יתרו היתה הכנה למ"ת

שיחה ב (תש"מ) 203
הטעם שמשה רבינו שפט את העם בעצמו מערב ועד בקר ולא מינה שופטים (כעצת יתרו)

שיחה ג (תשל"ז) 211
„אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא" (פסחים סח, ב) — גדר החידוש של מ"ת והשייכות לר' יוסף דוקא; ביאור ג' הסברות במכילתא (בא יג, ח) „יכול מר"ח כו' יכול מבעוד יום כו' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך"

שיחה ד (תשל"ח) 223
פרש"י יט, כ ד"ה וירד ה' על ה"ס, והשינויים לגבי פרש"י כ, יט ד"ה כי מן השמים דברתי; ההפרש בין תוכן ב' פירושי רש"י הנ"ל בפנימיות ענינים והרמז במספר הפרק והפסוק (יט, כ או כ, יט)

שיחה ה (תשל"ט) 231
„זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן שמוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" (מכילתא כ, ז); ג' אופנים בהוספה מחול על הקודש; ביאור השייכות לדרשת המכילתא שלפנ"ז „זכור ושמור נאמרו בדיבור אחד"; משל הזאב ושייכותו לענין המזבח שהוא בחלקו של טורף (זבחים נג, ב)

משפטים

שיחה א (תשל"ז) 242
שייכות שם הפרשה „משפטים", מצות שכליות, לכל פרטי הפרשה; ביאור ב' הדיעות אם משפטים במרה נאמרו או אף אלו מסיני (רש"י ר"פ); החילוק בין אמונה וידיעה (ע"פ ביאור השל"ה בפסוק (בשלח טו, ב) זה א-לי גו')

שיחה ב (תשל"ח) 251
פרש"י כא, ב ד"ה כי תקנה עבד עברי; הטעם שהתחלת „ואלה המשפטים" היא בדיני עבד עברי

שיחה ג (תשל"ז) 258
פרש"י כא, לז ד"ה חמשה בקר וגו' — ההפרש בין שני הטעמים על החילוק בין תשלומי ארבעה וחמשה, והשייכות לבעלי המאמר (ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר); ביאור מאמרי ר' יוחנן בן זכאי ור' מאיר (ב"ק עט, ב) בחילוק בין גנב וגזלן

שיחה ד (תשל"ט) 269
„אין נזקקין אלא לתובע תחלה" (ב"ק מו, ב) והנפק"מ לגבי מודה במקצת (ש"ך חו"מ סכ"ד) — בעבודה רוחנית; ביאור דברי ר' יוחנן בן זכאי (ברכות כח, ב) „איני יודע באיזו (דרך) מוליכין אותי"

שיחה ה (תש"מ) 275
פרש"י סוף פרשתנו ד"ה בתוך הענן — ההכרח שענן זה „כמין עשן"; הטעם ע"פ פנימיות הענינים שלא נקרא „עשן" אלא „ענן" — וההוראה לכל הדורות

תרומה

שיחה א (תשל"ט) 284
פרש"י ריש פרשתנו „לי — לשמי"; גדר כוונת „לשמי" לשיטת רש"י בפירושו עה"ת, ובפירושו לש"ס (תמורה לב, א)

שיחה ב (תש"מ) 292
ההבדל בין ג' התרומות — תרומת אדנים, תרומת שקלים ותרומת המשכן (פרש"י ריש פרשתנו ד"ה תקחו את תרומתי) — בעבודה רוחנית (תורה, עבודה וגמ"ח)

שיחה ג (תשל"ט) 298
יישוב הסתירה ברמב"ם (ריש הל' בית הבחירה וריש הל' מלכים) אם מצות בנין ביהב"ח נלמדת מ„ועשו לי מקדש" (כה, ח) או „כי לא באתם גו'" (פ' ראה יב, ט); שקו"ט באריכות לשון הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ב (אדות גלגל, שילה ונוב וגבעון); גדר שייכות ג' המצות דמינוי מלך, הכרתת עמלק ובנין ביהב"ח זל"ז והביאור בפנימיות הענינים

שיחה ד (תשל"ו) 309
סיום מס' חגיגה: פלוגתת ר"א וחכמים (בטעם שהמזבחות אינם מיטמאים) „מפני שהן כקרקע" או מפני „שהן מצופין"; ביאור פלוגתת רש"י והרמב"ם בזה; לשיטתייהו דבית שמאי ובית הלל בכ"מ אם התוכן הכללי קובע או פרטי הדבר, ודוגמאות ע"ז מכ"א משש סדרי משנה

שיחה ה (תשל"ח) 322
שקו"ט בשיטת רש"י עה"ת אם גם נרות המנורה היו מ„ככר זהב" וכן אם צ"ל „מקשה"; הסברת דברי רש"י (כה, לא) „שלא יעשנה חוליות כו'"; יישוב ל' רש"י בפ' ויקהל (לה, יד)

תצוה

שיחה א (תשל"ו) 328
פרש"י כח, לב ד"ה לא יקרע והשינוי לגבי ל' הש"ס (יומא עב, א); פלוגתת רש"י והרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג) בגדר הלאו ד„לא יקרע"

שיחה ב (תשל"ט) 336
ביאור בלשון הרמב"ן (כח, לא), דלפרש"י „לא היו הרמונים משמשים כלום . . למה היו עשויים כרמונים חלולים יעשם כמין תפוחי זהב" — ההבדל בין „רמונים" ו„תפוחים" בעבודת ה'; הטעם שצ"ל „ונשמע קולו בבואו אל הקודש" (כח, לה) וההוראה לדורותינו

תצוה — ז' אדר (תשל"ח) 342
ביאור ענינו של ז' אדר (כיום לידת משה רבינו) והקשר לפ' תצוה; ביאור ל' רש"י (תענית כט, א) „משנכנס אדר — ימי נסים היו לישראל פורים **ופסח**"

פורים

שיחה א (תשל"ח) 352
תיווך הבבלי (מגילה ז, א) והירושלמי (שם פ"א ה"ה) אם רק אסתר שלחה לחכמים כתבוני כו' או מרדכי ואסתר שלחו כו'; ההפרש בין מרדכי ואסתר בנס פורים, ושייכות כתיבת המגילה לאסתר דוקא; ביאור הגמ' (יומא כט, א) „מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים" ע"פ פנימיות הענינים, והרמז בשינויי הלשון בין מהד"ק ומהד"ת בשו"ע אדה"ז (או"ח ס"א) בדין „תהא אתה מעורר השחר כו'"

שיחה ב (תשמ"ו) 365
ביטוי קבלת התורה של בנ"י („קיימו מה שקבלו כבר" (שבת פח, א)) במצוות דפורים; שייכות מצוות דפורים לשמחת פורים וביאור בדברי הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ז) „כיצד חובת סעודה זו כו' עד שישתכר וירדם בשכרותו", „מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים כו' שאין שם שמחה מפוארה כו' דומה לשכינה כו'" (שם הי"ז)

שיחה ג (תשל"ז) 373
לרוב אחיו ולא לכל אחיו מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין (סוף אסתר. מגילה טז, ב); חילוקי השיטות בין רוב חברי הסנהדרין ומקצתן אם חבר סנהדרין צריך להתעסק בהצלת נפשות; סיפור אודות הגאון הרגוצוב'י בזה והוראת אדמו"ר מהוריי"צ למעשה

תשא

שיחה א (תשל"ט) 381
„כמין מטבע של אש . . הראהו למשה וא"ל זה יתנו" (ל, יג. ירושלמי שקלים פ"א ה"ד) — הטעם שהוצרך הקב"ה להראות למשה מטבע של אש; ביאור דברי התוס' (חולין מב, א) שמשה תמה „מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו"; דיוק ל' רש"י (על התורה שם) „מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל" — חיבור „אש" ו„משקל"

שיחה ב (תשל"ו) 394
פרש"י ל, כד ד"ה הין; לשיטתייהו דר' מאיר ור' יהודה בכ"מ בש"ס מה מכריע — הוה או עתיד, והצריכותא לשנות הפלוגתא בכ"מ

שיחה ג (תשל"ז) 402
פרש"י לב, יא ד"ה למה ה' וגו'; ההפרש בין העונש ד„ואכלם" (לב, י) ושאר עונשי התורה

שיחה ד (תשל"ח) 408
פרש"י לג, א ד"ה אתה והעם — החילוק בין הערב רב לשאר בנ"י בחטא העגל; פרטי העילוי בעבודת בעלי תשובה על עבודת הצדיקים; ביאור במחז"ל (במדב"ר פכ"ג, ט) בסיפור אליהו בהר הכרמל (הפטרת פרשתנו) בנוגע להפר "שעלה לשם הבעל", ד„כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי, כך מתקדש על ידך"

פ' פרה (תשמ"ו) 417
„ולמה פרה קודמת (להחודש) שהיא טהרתן של כל ישראל" (ירושלמי מגילה פ"ג ה"ה); ביאור ל' הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע קיג) „לעשות פרה אדומה כדי שיהי' אפרה מזומן כו'", ולשון הרס"ג (בספר המצות שלו) „ופרה למשמרת בתרר"; ענין אפר פרה והצורך התמידי בו — בעבודה רוחנית

ויקהל

שיחה א (תשל"ח) 424
פרש"י לה, כז ד"ה והנשיאים הביאו; ביאור הקס"ד של הנשיאים שלא להתנדב תחלה במלאכת המשכן; הטעם שנחסרה אות יו"ד דוקא (מתיבת „הנשיאים") וההוראה בעבודת כאו"א

שיחה ב (תשל"ז) 434
ב' ענינים במשכן — „השראת השכינה" ו„מקום תורה" (שמו"ר פ"נ, ב); סיום מס' חגיגה: א"ר אבהו ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן כו' אמר ריש לקיש אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל כו'; ביאור ההפרש בין גדר תורה וגדר מצות

שיחה ג (תשל"ז) 443
פרש"י סוף פרשתנו ד"ה לעומת קלעי החצר — גדר „מסך שער החצר" ע"פ פשוטו של מקרא; פלוגתת הרמב"ם והראב"ד (הל' מזוזה רפ"ו) אם בית שאין לו דלתות חייב במזוזה; שני אופנים ב„דלת" ע"פ פנימיות הענינים

ויקהל-פקודי (תש"מ) 449
פרש"י (ויקהל) לה, כו ד"ה טוו את העזים שהנשים „מעל גבי העזים טווין אותן" ודיוק לשון רש"י „**אומנות** יתירה" (ולא „חכמה יתירה" כבש"ס — שבת עד, ב); מדוע עשו יריעות (גג) תחלה ואח"כ הקרשים — היפך „מנהג עולם" (ע"ד רש"י פקודי לח, כב); שיטת רש"י בנוגע לחיוב נשים בבנין המשכן; ההוראה לדורות

פקודי

שיחה א (תשל"ז) 458
הטעם ע"פ פשוטו של מקרא שמעשה המשכן נכפל בתורה; שיטת ר' אחא שיש מעלה ב„שיחה" על תורה (רש"י חיי שרה כד, מב: יפה שיחתן כו'), ושקו"ט בברייתא (יומא יט, ב) „ודברת בם בם ולא בתפלה כו' ר' אחא אומר כו'"

שיחה ב (תשל"ז) 465
„המשכן משכן שני פעמים רמז למקדש שנתמשכן כו'" (רש"י ריש פרשתנו); מעלת נצחיות המשכן על המקדשות (ספורנו ריש פרשתנו), ומעלת נצחיות קדושת מקום המקדש (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ג); ההפרש בין גדר „מנוחה" וגדר „נחלה" (זבחים קיט, א); השייכות בין ענין הנצחיות להארון דוקא

שיחה ג (תשל"ח) 475
הטעם שסיום ספר שמות הוא ע"ד סדר המסעות („בהעלות הענן גו' יסעו גו'"); השייכות בין מנין בנ"י („ואלה שמות גו'" — ר"פ שמות) לענין הגאולה; ביאור שני גדרים בכוונת הבריאה — „דירה בתחתונים" — והרמז עליהם בתחלת ספר שמות וסיומו

פ' החודש (תשל"ט) 481
ההוראה משבת פ' החודש שחלה בכ"ה אדר — יום בריאת העולם (במחשבה); ביאור ל' רש"י ר"פ בראשית „לא הי' צריך להתחיל את התורה כו'"

הוספות
מכתבים ושיחות

שמות 491

שקו"ט אי משיח גדול ממשה / ביאור בדברי ס' „מערכת האלקות" שהאין־סוף איננו רמוז בתורה וכו' / ההפרש בין שמות ע"ב ס"ג מ"ה ושם ב"ן

כ"ד טבת 494

לימוד מהוראות בעל ההילולא לבנות חב"ד

וארא 495

ביאור פרש"י „וארא — אל האבות" וההוראה בענין החינוך ובמיוחד חינוך הבנות

בא 497

תירוץ על קושיית מהר"י קורקוס על הכסף משנה (הל' בכורים פי"ב ה"ו) בגדר זמן שלשים יום דפדיון הבן / שיעור אצבעיים על אצבעיים בתפילין / חציצת האויר שבין תש"ר והראש / ביאור מעלת מצות תפילין בס' אלה המצות להר"מ חגיז (מצוה שע"ח) / טעם הכרח „מבצע תפילין" גם לאחר גמר המלחמה באה"ק / הכרח ומעלת „מבצע תפילין" / מעלת מצות תפילין ובפרט בצבא / שקו"ט בציור אותיות כתב חב"ד, כגון ט' וצ' / אופן בדיקת התפילין כדבעי / מורות בבתי ספר לבנות — בדוגמת משה ואהרן

יו"ד שבט 503

מסירת נפשו של בעל ההילולא על חינוך והפצת היהדות / „אשתכח בהאי עלמא יתיר מבחיוהי" / סידור ציון יום היאצ"ט במוסד חינוך לפי ערך התלמידים / תחנון ביום הסתלקות צדיקים; מעלת אהל צדיק הדור / הכנות כדבעי ליום ההילולא ובפרט כשחל בשבת שירה / זכות בעל ההילולא עומד לעוסקים בעניניו / „הנוטל פרוטה מאיוב מתברך"; שיעורי חת"ת ותורת בעל ההילולא / ברכות בעל ההילולא בקשר לכפר חב"ד / זמן ההתבוננות בעבודת בעל ההילולא והחלטה לעסוק בזה / הקשר דבעל ההילולא ועבודתו עם ענין פורים / זמן סגולה בקשר ללימוד וחינוך / מעלת מוסד „בית רבקה" / מעלת בי"ס ליובאוויטש (בלונדון) / מברקים ליו"ד שבט — תשל"ח־תש"מ

בשלח 513

שקו"ט במארז"ל „אין מרובע משמש ימי בראשית" וביאור המכילתא ר"פ בשלח על פסוק „וישובו ויחנו לפני פי החירות" / מעלת ענין השירה ואופן פיתוח ועיבוד שירי חב"ד בזמננו / הערות לרשימת הצ"צ (אוה"ת נ"ך ע' שס) על הפסוק „כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך גו'" — כמה דרגות ברפואה / ענין אכילה ושתי' שבעולם הבא; מצב הגוף כשיקום בתחה"מ / נשמות שנתגלגלו כמה פעמים — איזה גוף יקום בתחה"מ / איסור קביעת טיפול רפואי ג' ימים לפני השבת / גדר חיוב „לחם משנה" / שבת זמן עונג ולא זמן שמחה / מצות תיקון עירובין / כ"ו שעות דשבת / הכרח אכילת סעודת יום שבת עם בני הבית (נוסף על ההתוועדות בביהכנ"ס) / סידור „סעודה שלישית" עבור תלמידי בית־ספר תיכון / ברכה למסדרי סעודה שלישית דתו"ת מאנטרעאל / מעלת מסיבות

שבת / מעלת סעודת „מלוה מלכה" ופעולתה על ימות השבוע / שמירת שבת במקומות שהיום (והלילה) הוא יותר מכ"ד שעות / שקו"ט בשו"ע אדמו"ר הזקן הל' שבת (ססנ"ז ס"א) אודות שפיכת מים ברה"י שיוצאים לרה"ר

ט"ו בשבט 529

לימוד כללי מג' הענינים שבאילן — צמיחה, עשיית פירות, פירות שעושין פירות — לגבי אדם שנמשל לאילן (שקו"ט בשיטת הרמב"ם אודות המשלים שב־תורה) / „לשיטתו" דב"ה וב"ש אי „בכח" עדיף או „בפועל" עדיף אינה **בכל** דיני התורה

יתרו 533

סיום מס' קידושין: ההפרש בין לשון מאמר ר' נהוראי („מניח אני כל אומנות כו'") במשנה ובברייתא; ג' אופנים בלימוד התורה: בשביל להתפרנס — אסור; לשמה וגם מתפרנס — מותר; לשמה ומלאכתו ע"י אחרים — יחידי סגולה; ביאור בפנימיות הענינים / ידיעת מציאות ה' באופן חיובי או שלילי; ההפרש בין הקבלה דתורה ושל — להבדיל — שאר דתות; טעם שאי אפשר לשנות תקנות חז"ל; הקדושה שבאותיות התורה / כל ישראל מאמינים / מעלת ציוני מקורות בספר; החלק הקשור עם הרגש בא ע"י שהכותב חי בהתאם לרוח התורה / זה שהרבה „שומרי מסורה" אינם בשלימות צריך להביא התעוררות כחות נעלמים; מעשה עיקר (בזמננו צ"ל הליכה מיהדות הגוף ליהדות הנפש דוקא) / מעלת עריכת ספר דערכי חסידות חב"ד ע"ס הא"ב ובטח פועל על הכותב שיתנהג בהתאם / הכרח המחאה נגד התופעות הבלתי רצויות בארה"ק הנובעות מנצחנות בעלמא / מעלת ציוני מקורות; זהירות שלא להסמיך בס' תולדות גדולי ישראל אישים המנגדים זל"ז; זהירות מהדפסת אותיות סת"ם / הבחינה לדעת מה בא מה „יצר" — אם יש רגש חרטה אח"כ; כל אלו שסטו מהדרך המקובלת במשך תולדות ישראל סופם שלא נשאר מהם שריד ופליט / שלילת דרך הפשרות; אם יחס אוה"ע לע' שרים שלהם הוא כמו השותפות דאב ואם / עיקר עם ישראל — רוחניות; החושבים שהאמצעי לזה הוא עיקר ותחליף גורמים לתוצאות הרסניות / נערים פני זקנים ילבינו — יש לנצלו למעליותא / ביטול ספיקות באמונה / סיפור הצ"צ ע"ד ספיקות באמונה / הדרך להתנהג עם מחרפי עניני יהדות / היחס למיסיונרים / העולם אינו הפקר ולכן צ"ל בטחון וכו', וראי' מהמדע / אף שיש להתרחק ממחלוקת — יש להזהר מציטוט והזכרת מי שיכול לגרום ל„שתיית מים הרעים"; במסית לא שייך ענין הכרת טובה על שלימדו / אופן התגובה למלחמה נגד הדת בארה"ק; מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים דוחה תלמוד תורה / המושג „תודעה ישראלית" והסכנה שבו / חיזוק לבעל תשובה / תפקיד הרבנים בזמננו / היחס לנסיונות וקשיים / „מדוע דרך רשעים צלחה" / ביטול העלמות והסתרים ע"י מסירה ונתינה וכו' / הפצת היהדות במדינת ספרד / „קהילה קדישא" — קשורה עם קדושת התורה / הכלי וצנור לברכות — תומ"צ, ובפרט במי שבא מארץ הקודש / מדת הבטחון / סיום ספר תורדה דישיבה / שיטת לימוד תורה שבע"פ / שלילת הביטוי „הכרח" כלפי מעלה / הטעמים שבתנ"ך / ענין הנקודות ע"פ קבלה / בחירה דאומות העולם / כתיבת תאריך למספרם / בנישואין ותלמוד תורה אין חיוב לשמוע בקול אביו / נסח „כי בנו בחרת" בקידוש / קידוש על יין בשעה שביעית / צדקה לפני הדלקת נרות שבת / זמן הדלקת נש"ק; ההדלקה ע"י בנות לפני החתונה; נוסח הברכה — „של שבת קודש" / תפילה לפני הדלקת נש"ק / כשעושים ציור של נרות שבת — להוסיף נר קטן של בת

משפטים 580

„ורפא ירפא" יחד עם בטחון וכו' / בריאות הגוף קשורה עם בריאות הנשמה / הוספה בלימוד התורה — סגולה לרפואה / הרופאים רק שלוחים וצ"ל שמירת טה"מ וכו' / „רשות לרופא לרפאות" אבל לא להכביד על הלב / הבא לבית הרפואה צריך לנצל זה להפצת היהדות וכו' / בריאות ברוחניות משפיעה על בריאות הגוף / החולה אינו צריך להעסיק שכלו בעניני רפואה ורק לקיים הוראת הרופא / ברכה לבריאות; שיעורי חת"ת / שלילת ענין התעניות / שלילת שבירת הרוח ועצבות / קיום הוראות הרופא בדיוק / השתתפות בעבודת צא"ח תוסיף בבריאות הגוף / חינוך מוסדות — סגולה לבריאות / הבטחה שעשו במצב של חולי יש לקיימה / ברכה לבריאות; שיעורי חת"ת; אמירת ה' מזמורי תהלים על הסדר לטובת בריאות האם / סגולה לבריאות הרגליים — ידיעת שער היחוד והאמונה בע"פ ונתינת צדקה / דחיית טפול תלוי' ברופא; זהירות לעשות טיפולים באופן המותר ע"פ שו"ע / בדיקת אשה שלא נכנסה להריון / קרני „רענטגען" / טפול קרני „רדיום" בקטנים / לימוד לענין גמ"ח משנת העיבור שהיא שלימה / גמ"ח וחודש אדר / גמ"ח בשנת העיבור שהיא סיום מחזור קטן ושתחלתה ביום ג' שהוכפל בו כי טוב (שקו"ט במקור לשון אגה"ק סוס"ט „אין ישראל נגאלין אלא בצדקה") / מעלת גמ"ח / יסוד קרן גמ"ח בנחלת הר חב"ד לעולי רוסי' / מברק לשלוחים בארה"ק — תשל"ז

אדר 602

לימוד משנת העיבור בקשר לאופן החינוך בישיבה / זמן בר מצוה במי שנולד בחודש העיבור הושמט בשו"ע אדה"ז / לימוד משנת העיבור בקשר לאופן החינוך בישיבה / שמחה ואמונה בהשגחה פרטית

תרומה 606

מעלת נשי ובנות ישראל בבנין המשכן והלימוד לענין מוסד חינוך לבנות / „החי נושא את עצמו" — הרמז בזה / הנחת אבן הפינה לשיכון חב"ד בירושלים (שקו"ט בענין „הנחת אבן פינה") / מעלת בית כנסת שבו כולם „אגודה אחת" / בית כנסת „נוסח האר"י" „צמח צדק" ו„ליובאוויטש" / מעלת השלום בין מתפללי ביהכנ"ס / אופן הנהגת גבאי בביכנ"ס חב"ד / שלילת „ועידה עולמית מבתי כנסיות" / מחיצה בביכנ"ס / הכרח בימה באמצע ביכנ"ס ושקו"ט בזה / כניסת כלב (של סומא) לבית כנסת / הכח והזכות של גבאי / אחרי מאורע בלתי רצוי בבנין ישיבה — „אחרי שריפה מתעשרים"

תצוה 618

ביאור פתגם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע „דעם כהן גדול מאַכט דער רבי"

פורים 619

התעוררות על „מבצע פורים" / הוספה דילדים בלימוד תורה וצדקה לקראת פורים / כנ"ל; יסוד קרנות גמ"ח ע"י תלמידי בתי הספר / ענין מחיית זכר עמלק בעבודת האדם / הכנות ל„מבצע פורים"; כינוסי תורה תפלה וצדקה / הוראה מימי הפורים ע"ד הכרח חינוך הכשר / הוראה מהנהגת מרדכי לענין המסירת נפש / מעלת עבודת הצדקה („מתנות לאביונים") בדורנו / מעלת והכרח ענין השמחה / קירוב הנוער / לימוד לנשי ישראל ממאמר אסתר למרדכי „לך כנס גו'" / מברקים לפורים — תשל"ה־תש"מ

ויקהל 639

הוראה מפ' ויקהל-פקודי לאופן הנהלת ישיבה: ידיעת הוראות ה', קיומם, מסירת דין וחשבון / איסור נסיעה באני' ישראלית בשבת / שאלות בכתוב ויקהל לה,יב (ואת פרוכת המסך) ופרש"י ע"ז

פקודי 645

לימוד מפ' פקודי לענין מעלת מוסד „בית רבקה"

שמות

א. אויפן פּסוק׳ „ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „ויקם מלך חדש" און איז מפרש „רב ושמואל חד אמר חדש ממש וחד אמר שנתחדשו גזרותיו".

דער מקור פון דעם פי׳ רש״י איז אין גמרא[2] — און די גמרא איז דאָרט מסביר דעם הכרח (און די מעלה) פון יעדן פון די צוויי פירושים: „מאן דאמר חדש ממש דכתיב חדש ומ״ד שנתחדשו גזרותיו דלא כתיב וימת וימלוך". און כאָטש רש״י איז מפרש נאָר פשוטו של מקרא — פונדעסטוועגן ברענגט ער ביידע פירושים, ווייל דער הכרח פון יעדערן פון זיי איז פון פשט: דערמיט איז אויך מובן פאַרוואָס רש״י איז מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער „ויקם מלך״[3], הגם אַז ער טייטשט אַפּ נאָר „חדש", וואָרום אינעם וואָרט „ויקם" באַשטייט דער הכרח פון דעם צווייטן פירוש („דלא כתיב וימלוך״[4]), און אין דעם וואָרט „מלך" — דער הכרח פון ערשטן פירוש.

לאידך, כאָטש אַז אין יעדן פון בייידע פירושים איז דאָ אַ יתרון, ובמילא אויך אַ שוועריקייט לגבי דעם צווייטן פירוש — איז אַבער ווי געוויינטלעך כמה פעמים, דער ערשטער פירוש מער קרוב לפשוטו של מקרא[5] — ווייל:

א) בפשטות איז מער מסתבר זאָגן אַז „חדש" מיינט „חדש ממש" (און ניט אַז וויבאַלד „גזירות" איז ענינו ד„מלך"[5*] — איז חידוש דגזירות חידוש דמלך).

ב) לויטן צווייטן פירוש — „נתחדשו גזרותיו", מוז מען טייטשן „אשר לא ידע" — „עשה עצמו כאלו לא ידע", ווי די גמרא איז מסביר[6], און ווי רש״י איז דאָ מדייק צו שרייבן „ואשר[7] לא ידע, עשה עצמו כאלו לא ידע" [וואָס רש״י איז מוסיף (אַ ו׳ החיבור) אויפן לשון הכתוב „ואשר לא ידע", בכדי צו מדגיש זיין, אַז דער פירוש „עשה עצמו כאלו לא ידע" איז בהמשך צום צווייטן פירוש „שנתחדשו גזרותיו" וואָס שטייט בסמיכות פאַר דעם]; משא״כ לויטן ערשטן פירוש איז (אויך) דער טייטש פון „אשר לא ידע" כפשוטו (ניט „עשה עצמו כו׳").

ג) אויך די שוועריקייט לויטן ערשטן

---

1) פרשתנו א, ח.

2) עירובין נג, א. סוטה יא, א. וראה שמו״ר פ״א, ח. ועוד.

3) ועפ״ז מובן שאין לפרש כבמשכיל לדוד כאן, שתרווייהו מדייקים ל׳ חדש שהול״ל מלך אחר כו׳.

4) אבל בפשש״מ לא קשה שהול״ל „וימת (וימלוך)", דלמאי נפק״מ. וגם אם הי׳ נאמר „וימלוך" הי׳ מובן שמלך „מלך חדש". ולא דמי להכתובים בוישלח לו, לג ואילך „וימת גו׳ וימלוך" כי שם מונה המלכים זה אחר זה „וימת גו׳ וימלוך תחתיו". ולהעיר שבפרשתנו לפנ״ז (פסוק ו׳) נאמר „וימת יוסף גו׳ וכל הדור ההוא".

5) כי פשוט שמה שמביא רש״י בסדר כזה הוא לא לפי שכן הוא סדרם בגמרא, שהרי רש״י מפרש (ע״פ הסדר ד)פשוטן של כתובים, ובפרט בנדו״ד שאינו כותב שמקורו מרז״ל וכיו״ב.

גם אין לומר ששני הפירושים שוים בפשוטו של מקרא ורק שאא״פ לכותבם כאחת, כי אז הו״ל לרש״י להתחיל (כמו בכ״מ) פליגי בה רב ושמואל, וכיו״ב.

5*) ראה פרש״י מקץ מא, מד.

6) בסוטה הוא בסתמא „אשר לא ידע את יוסף דהוה דמי כמאן דלא ידע לי׳ כלל", אבל בעירובין ובשמו״ר מפורש שהוא רק להמ״ד „שנתחדשו גזירותיו". וראה לקמן בפנים ס״ט.

7) כגי׳ ופי׳ הרא״ם.

פירוש, „דלא כתיב וימלוך", קען מען פאַרענטפערן: די תורה קומט דאָ ניט צו דערציילן די דברי הימים פון מלכי מצרים, נאָר בלויז דאָס וואָס האָט אַ שייכות צו אידן — אַז זיי האָבן געליטן פון נייע שוועריקייטן גזירות — זיינען דאָך דאָ ניט נוגע די פרטים פון „וימת וימלוך", נאָר די תוצאה דערפון בשייכות צו אידן — דאָס וואָס אַ מלך האָט זיך אויפגעשטעלט קעגן אידן מיט נייע גזירות[8] („ויקם מלך חדש")[9].

און דעריבער איז דער ערשטער פירוש נענטער צו פשוטו של מקרא.

ב. עפ"ז וואָלט מען אויך געקענט מבאר זיין דעם טעם וואָס רש"י ברענגט אַראָפ די נעמען פון די מאן דאמר'ס — רב ושמואל [וואָס, ווי געריקט שוין פיל מאָל, ברייגט רש"י אַראָפ דעם נאָמען פון בעל המאמר נאָר אויב דאָס פאַרענטפערט אַ שווערישקייט בפירושו וואָס דערוועקט זיך ביי אַ תלמיד ממולח], וואָרום דערמיט איז מוסבר דער טעם פון זייער מחלוקת.

[ובהקדים, אַז בפשטות דאַרף מען אָנ־נעמען אַז אין די מחלוקת'ן וואו די גמרא זאָגט פריער שמות בעלי המאמר און דערנאָך „חד אמר כו' וחד אמר כו'", איז (בכלל) דער ערשטער „חד אמר" — דער וואָס די גמרא זאָגט פריער[10], און דער צווייטער — וואָס וועלכער מאָנט שפּעטער[11]].

אין כמה מחלוקת'ן דרב ושמואל בפירוש הכתובים וואָס די גמרא ברייגט — ובמיוחד אין דעם סגנון פון „חד אמר" „וחד אמר" — זעט מען אַ לשיטתו פון יעדערן פון זיי:

דער ערשטער — רב — נעמט אַלס עיקר דעם וואָרט (**אַדער וועלכער**), **הגם אַז לפי"ז איז ניט גלאַט דער** תוכן הענין: **דער צווייטער — שמואל — איז מכריע לויט** תוכן הענין[12] **פון די פסו־**

---

8) להעיר שבחזקוני כאן ובחדא"ג סוטה שם מפרש כן למ"ד שנתחדשו גזרותיו (שקם עליהם לחדש גזירות כו').

9) אבל מ"מ אי"ז פשוט כ"כ (שלכן הוצרך רש"י להביא פי' השני) שהרי להפי' „חדש ממש" סו"ס מתאים יותר ע"פ פשט"מ הל' „וימלוך מלך חדש". ובפרט שממשיך בהכתוב „על מצרים" ולא „על ישראל".

10) ראה רדב"ז לרמב"ם הל' מעשר שני (פ"ו ה"ג): ב„פ"ק דביצה ר"י ור"א ח"א בשני כיסים כו' ופסק רבנו כמ"ד בשני כיסים מחלוקת חדא דסתמא דמילתא כיון שהתלמוד הקדימו דברי ר"י הם". וראה שם עולם (להר"ר מרגליות) בפתיחה פ"ח. ויש לתרץ.

11) לכאורה יש להקשות ע"ז ממחלוקת הא' דעירובין שם: רב ושמואל חד תני מעברין (בע"ז) וחד תני מאברין (באל"ף), ובירושלמי שם (פ"ה ה"א) מפורש: רב אמר מאברין ושמואל אמר מעבריז. ומכיון שאפושי מחלוקת לא מפשינן בין הבבלי והירושלמי (ובפרט בנדו"ד שבירושלמי מפורש הוא, משא"כ בבבלי), הרי צ"ל שגם להבבלי רב הוא האומר מאברין כו'. אבל ע' ר"ח עירובין שם שמביא מירושלמי: רב תני מעברין ושמואל תני מאברין — ולפי"ז מתאים להסדר שבבבלי*.

12) ויש לקשר זה עם דעתם וסדרם בלימוד בכלל: ראה ב"ב (קמה, ב): אמר רב כו' כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. ולאידך שמואל אמר אין שלום (זכרי' ח, יוד) זה הפורש מתלמוד למשנה (חגיגה יו"ד, א. ובפרש"י שם: טעם למשניות להבין כו' ואם יצא מהן ונתן עסקו לגירסת המשנה כו' עי"ש). ועל שמואל אמרו „טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי" (חגיגה שם. יומא פה, ב). וראה שו"ת חות יאיר סי' צד ד"ה והא דק"ל כרב, דמשמע שחילוקם הוא דרב סיני ושמואל עוקר הרים (חריף ומקשה).

*) ואף שבירושלמי שם מביא עוד ב' פלוגתות דרב ושמואל דרב תני באלף ושמואל בעין „רב אמר יאותו ושמואל אמר יעותו רב (ראה שינויי נוסחאות לירושלמי שם) תני אידיהן ושמואל תני עידיהן" — הרי בירושלמי ברכות (פ"ח ה"ו. ע"ז פ"א ה"ב) שגם שם מביא ג' פלוגתות הנ"ל, מביא דרב אמר עידיהן (בעין) ושמואל אידיהן (באלף).

קים[13], כאטש אז לפי"ז איז ניט גלאטיג דער טייטש פון דעם ווארט (אדער ווערטער).

לדוגמא[14]:

(א) אויפן פסוק[15] „ויבא הביתה לעשות מלאכתו", וואס שטייט ביי יוסף'ן, זאגט די גמרא[16]: „רב ושמואל חד אמר לעשות מלאכתו ממש וחד אמר לעשות צרכיו נכנס":

דער ערשטער טייטשט „מלאכתו ממש" — לויטן פירוש הפשוט פון ווארט. אבער פון המשך הענין, וואס דער פסוק איז נאכדעם מוסיף „ואין איש מאנשי הבית שם בבית" איז משמע, אז די תורה קומט דערמיט אויפקלערן וואס ס'מיינט „מלאכתו"[17] אזא מלאכה וואס פארלאנגט „ואין איש גו" — דעריבער וחד אמר אז „מלאכתו" מיינט „לעשות צרכיו"; באופן אחר — אויב ניט וואלט ניט געווען „ויבא הביתה" וועז „אין איש מאנשי הבית", נאכדעם וואס זי האט אים שוין פריער געזאגט „שכבה עמי", און „דברה אל יוסף יום יום גו' לשכב אצלה גו'", איז דאך מובן אז ער איז אריין „לעשות צרכיו"[18].

ג. (ב) אויפן פסוק (אין מגילת אסתר) „מהודו ועד כוש" זאגט די גמרא[19]: „רב ושמואל חד אמר הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם וחד אמר הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו[20]. כיוצא בדבר אתה אומר כי הוא רודה בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה[21] רב ושמואל כו'"[22].

חד איז מפרש ומדגיש דעם ווארט „עד" — כפשוטו, אַ מרחק אין שטח ובמילא איז דער פשט והפלאה פון „מהודו ועד כוש" — פון איין קצה (עולם) ביז דעם צווייטן קצה. אבער פון דעם וואס עס שטייט אין פסוק נאכדעם „שבע ועשרים ומאה מדינה" וואס דאס איז שוין כולל „כל העולם כולו" דארף מען זאגן אז „מהודו ועד כוש" מיינט ניט כפירוש הפשוט פון איין קצה ביז'ן צווייטן[23] (וואס דעמאלס איז דאס כופל

---

13) בשם עולם (אות ג' לח) מפרש שרב נקט בכ"מ פשוטו של מקרא, ושמואל דורש, אבל ע"פ המבואר לקמן בפנים (ס"ח) לכאורה אין לפרש כן. ראה לקמן הערה 58.

14) הובאו כאן (בפנים) רק מהפלוגתות שהביא רש"י בפירושו עה"ת (ומג"א) דעת שניהם או דיעה אחת (כדלקמן בפנים ס"ח). אמנם ככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים. ראה בהמובא בשם עולם שם אות לח.

15) וישב לט, יא.

16) סוטה לו, ב.

17) שבכתוב זה, ולא רק בכדי לבאר המשך הסיפור בהכתובים. ולהעיר מפרש"י שם ד"ה „ויהי כהיום הזה", ולא הביא בהד"ה גם התיבות „ואין איש גו".

18) להעיר מתוד"ה לעשות סוטה שם. אבל גם לפירוש התוס' היתרון ב„מלאכתו ממש" הוא בפי' התיבה מלאכתו גופא (שהוא כפשוטו), ולהפי' „לעשות צרכיו כו'", הוא משום דהוציאו בל' ביאה „ויבא הביתה", שההכרח אינו מפי' תיבת מלאכתו עצמה. וראה חדא"ג שם. וראה באר יצחק בפרש"י וישב שם, שגם מדבריו מוכח שההכרח לפי' „לעשות צרכיו כו'" הוא מתוכן הכתובים.

19) מגילה יא, א.

20) כ"ה בגמרא. ובע"י „חד אמר הודו בתחלת העולם וכוש בסוף העולם כו' כשם כו' כך מלך בכל העולם כולו".

21) מ"א ה, ד. ופלוגתא זו הובאה ג"כ בסנהדרין כ, ב.

22) ראה מנות הלוי בתחילתו שהביא מהר"ר משה ן' תיבון ומדרש לקח טוב, דלא פליגי במציאות ולכו"ע הודו וכוש כו' בהדי הדדי הוו. וראה הגהת היעב"ץ מגילה שם.

23) ראה חדא"ג מגילה שם (ולדבריו הפלוגתא הוא לא מצד פירוש הכתובים עצמם, ורק כיון

דעם זעלבן ענין צוויי מאָל[24]) דערפאַר איז וחד אמר אַז דער פּסוק קומט מדגיש זיין אַז „כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוף העולם ועד סופו" — מדגיש זיין דעם גודל ותוקף המלוכה שלו[25].

ד. (ג) די צוויי מחלוקת'ן וואָס די גמרא ברייגט[26] פריער (פאַר דער מחלוקת פון אונזער פּסוק „ויקם מלך חדש"): „ויהי בימי אמרפל[27] רב ושמואל חד אמר נמרוד שמו ולמה נקרא שמו אמרפל שאמר והפיל לאברהם אבינו בתוך כבשן האש וחד אמר אמרפל שמו ולמה נקרא שמו נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו במלכותו".

לויטן פירוש הפשוט פון די וועלט „וכוש ילד את נמרוד"[28], איז נמרוד ווי רובא דרובא פון די נעמען אין דעם קאַפּיטל און אין תורה בכלל — אַ נאָמען אויף וועלכע מ'דאַרף ניט זוכן קיין טעם[29] —

בשעת מ'קומט דערנאָך צו „ויהי בימי אמרפל" און וויסענדיק אַז דאָ רעדט זיך וועגן נמרוד און דאָך רופט אים אַן די תורה מיט אַן אַנדער נאָמען[30] — מוז מען זאָגן, אַז דער שינוי השם איז צוליב אַ טעם וועלכער איז מרומז אין דעם געענדערטן נאָמען — און דעריבער חד אמר „למה נקרא שמו אמרפל — שאמר והפיל לאברהם כו'".

בשעת מען איז אַבער מדייק אין תוכן וענין הכתובים, אַז נאָך „וכוש ילד את נמרוד" איז די תורה גלייך ממשיך ומבאר זיין מרידה קעגן דעם אויבּערשטן[31] — „הוא החל להיות גבור בארץ הוא היו גבור ציד לפני ה' על כן יאמר כנמרוד גבור ציד לפני ה'"[32] — איז וחד אמר, אַז די אריכות הסיפור קומט מבאר זיין פאַרוואָס ער הייסט

שלמ"ד השני הודו וכוש גבי הדדי, א"כ ע"כ לאו כמשמעו קאמר כו'). וראה טו"א מגילה שם ד"ה מכדי כתיב דלמ"ד גבי הדדי קיימא וכשם שמלך כו' ודאי צ"ל קכז מדינה. וראה לקמן סוף הערה 25.

24) אבל ראה טו"א שם דמאמר ר"ח בהמשך הגמרא שם „מכדי כתיב מהודו ועד כוש שבע ועשרים ומאה מדינה ל"ל ש"מ לדרשא" הוא כי ס"ל כמ"ד הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם כו'. אבל מ"מ מ"ד הנ"ל (רב) בעצמו לא אמר זה.

25) היינו שגודל ותוקף המלוכה שלו בכל העולם הי' כמו התוקף שעל ב' מדינות זו אצל זו. וי"ל שזוהי כוונת רש"י בפירושו במגילה וסנהדרין שם ד"ה „כשם שמלך כו'". וראה חדא"ג סנהדרין שם „דנקט אלו ב' מקומות כו'".

בהגהת הב"ח למגילה שם „דהא דלא פרש"י כלום על כשם שמלך מהודו ועד כוש משום דלשם הוזכר מהודו ועד כוש תחלה ולא זו אף זו קאמר אבל הכא הזכיר תפסח ועזה בסופי כו'".

אבל — א) אי"ז כפי' פשטות הגמרא „כשם שמלך מהודו כו' כך מלך", ב) בגמרא מפורש „כיוצא בדבר אתה אומר" ובאותה הלשון „כשם שמלך כו' כך מלך כו'". והטעם שפירש רש"י רק הפלוגתא הב' י"ל בפשטות: כיון שבהכתוב במלכים נאמר „(כי הוא רודה בכל עבר הנהר) מתפסח ועד עזה", שמשמעו שזהו הפי' דעבר הנהר (משא"כ בנדו"ד). וראה לשון רש"י מגילה שם „וה"ק כו' כמו מתפסח ועד עזה" (ובסנהדרין: „וה"ק קרא .. כמתפסח כו'") שמפרש זה בלשון הכתוב.

אבל להעיר (ע"ד כהנ"ל) שבמחלוקת דהודו וכוש לא הובא בגמ' המשך הכתוב „שבע ועשרים ומאה מדינה" (משא"כ בהכתוב „כי הוא רודה גו'"). וראה מנות הלוי בתחילתו ד"ה „והנראה אלי". ושם, דלכו"ע שבע ועשרים ומאה מדינה לא הוו כל העולם.

26) בעירובין שם.

27) לך יד, א.

28) נח יוד, ח.

29) ראה ראב"ע נח שם: אל תבקש טעם לכל השמות כו'. ולהעיר שדרך הפשט של הראב"ע הוא שמפרש פירוש הפשוט של המלות.

30) ראה ראי"ם בפרש"י לך שם.

31) וגם דמנאו בכ' בפ"ע ובאריכות, לא עם שאר אחיו (חזקוני נח שם).

32) ראה פרש"י שם. וראה חדא"ג עירובין שם. אבל ראה ראב"ע שם.

נמרוד: דאָקעגן ביים פסוק „ויהי בימי אמרפל" וואו די תורה איז גאָרניט ממשיך ומסביר וועגן אים בפרט (וואָס זאָל קענען אויסגעטייטשט ווערן ווי אַ טעם אויפן נאָמען „אמרפל") איז דאָס „שמו".

ה. (ד) „מערת המכפלה[33] רב ושמואל חד אמר שני בתים זה לפנים מזה וחד אמר בית ועלי' על גביו בשלמא למ"ד זה על גב זה היינו מכפלה אלא למ"ד ב' בתים זה לפנים מזה מאי מכפלה שכפולה בזוגות".

אויך דאָ גייען זיי לשיטתם: מצד דעם פשוטן טייטש פון ווָארט „מערת המכפלה" — איין מערה וואָס אַנט־האָלט אין זיך אַ טאָפלטקייט — איז דער פירוש „כפולה בזוגות" (אַז זי באָשטייט פון „טאָפעלטע" קברים[34]) מער מתאים ווי דער פירוש „בית ועלי' על גביו" [ובפרט אַז צוויי מערות, איינע אויף דער צווייטער, געפינענדיק זיך אין דער ערד, איז די אויבערשטע מערה ניט אָפּ־הענגיק פון דער אונטערשטער ווי אַן „עלי'" אויף אַ „בית"]. דעריבער חד אמר „שני בתים זה לפנים מזה[35]) שכפולה בזוגות".

אָבער מצד המשך ותוכן הכתובים איז שווער צו איינטייטשן אָט דעם פירוש „(בתים זה לפנים מזה[36]) כפולה בזוגות" — וואָרום אברהם'ס רייד איז געווען בנוסח פון בקשה[37]: „וישתחו לעם הארץ וגו' וידבר וגו' אם יש את נפשכם (און וואָס ער בעט איז) לקבור את מתי (לשון יחיד) מלפני" (צו פאָרלייכטערן דער־מיט זיין צער גדול), איז ווי שטימט עס אַז ער זאָל דערפאָר בעטן „ויתן לי גו' המכפלה" אָבט קברים[38]!

ו. ע"פ כהנ"ל קען מען מסביר זיין אויך בנדו"ד: לכאורה דאָרף מען פאָר־שטיין פאָרוואָס האָט דער פסוק מקדים געווען דעם פרט פון „ויקם מלך חדש על מצרים גו'" און ניט אָנגעהייבן (באָלד נאָך „ובנ"י פרו וישרצו וירבו ויעצמו גו'" (אַז דעריבער)) „ויאמר (מלך מצרים) אל עמו הנה עם בנ"י רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו" — למאי נפק"מ צי דאָס איז געווען אַ „מלך חדש וגו'" אָדער ניט?

איז דער ביאור בפשטות: דער פסוק קומט באַווָארענען אַ תמי' — ווי איז עס שייך אַז פרעה זאָל גוזר זיין אַזעלכע גזירות אויף עם יוסף ובפרט — בני יוסף, נאָך די אַלע טובות וואָס יוסף האָט געטאָן צו אים און צו ארץ מצרים[39]?

---

(33) ח"ש כג, ט.

(34) כפי' הגר"א בפרש"י ח"ש שם.

(35) אבל בכ"ז הפי' „בית ועלי' ע"ג הולם יותר, בתוכנה של „מכפלה", מהפי' (שה„כפולה" הוא רק מטעם) „בית לפנים מבית", כפרש"י עירובין שם.

(36) להעיר שהראב"ע בחיי שרה שם (שמפרש פי' המלות — ראה לעיל הערה 29) פי' „מערה בתוך מערה" (כפי' הא' זה לפנים מזה). וראה לקו"ש ח"ה ע' 105 שע"ד הפשט לכאורה מתאים יותר לפרש שמכפלה (היינו דבר אחד שיש בו כפילות) הוא „זה לפנים מזה" שאז שייכים הם אחד להשני בזה שא"א להכנס להמערה הפנימית כ"א ע"י החיצונית, משא"כ במערה ע"ג מערה (כנ"ל בפנים).

אבל ראה גירסת הרא"ם בח"ש שם ובתו"ח עירובין שם „אלא שכפולה בזוגות" והיינו שהדר בי' מהפי' „שני בתים זה לפנים מזה".

(37) כג, ז. ח.

(38) ולהעיר שגם להפי' „ב' בתים זה לפנים מזה" קשה המשך הכתוב „אשר בקצה שדהו", כי — א) א"א ששניהם יהיו בקצה השדה, ב) מדגיש שטח גדול היפך כוונת אברהם להקטין ערך המערה.

ולאידך: אם נפרש שכפולה בזוגות כפשוטו (לא קברים הראויים לזוגות, כ"א) אדם וחוה כו' (כהמשך הגמרא בעירובין שם, וכ"מ מפרש"י שם ד"ה שכפולה) קשה, שהרי בני חת כו' לא ידעו מזה.

וראה בכל הנ"ל (ע"ד ב' הפירושים וכו' במערת המכפלה) לקו"ש שם ע' 105 ואילך, ביאור הפרש"י.

(39) להעיר מדעת רבנן בשמו"ר כאן (אמר להם שוטים אתם כו').

דעריבער דערציילט די תורה „ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף", ובמילא איז שוין ניט אזא חידוש ווי אזוי ער האָט געקענט גוזר זיין אַט די אלע גזירות אויף אידן.

און בשייכות דערמיט ברייגט רש"י די שמות בעלי המאמר, רב ושמואל, וואָרום דאָס גיט צו הסברה אין דעם חילוק און יתרון פון יעדן פירוש, ווי זיי גייען לשיטתם:

חד אמר לשיטתו און איז מפרש די וועדטער „ויקם מלך חדש גו' אשר לא ידע את יוסף" כפשוטם: עס איז אויפגעשטאַנען א נייער מלך וואָס האָט יוסף'ן ניט געקענט און דעריבער האָט ער גוזר געווען די אלע גזירות.

אין כללות תוכן וענין הכתובים איז דאָס אבער ניט פארשטאַנדיק: אפילו זייענדיק א נייער מלך, האָט ער זיכער געוואוסט וועגן מעשי יוסף, וואָס האָט גערַאטעוועט גאַנץ מצרים און וואָס האָט פאַסירט מיט איין דור לפנ"ז[40];

ובפרט נאָך אז די גזירה האָט ער אַנגענומען צוזאַמען מיט עם מצרים — „ויאמר אל עמו .. הבה נתחכמה לו" — וואָס צווישן זיי האָבן זיך זיכער געפונען אזעלכע וואָס זיינען געווען בייַ מעשי יוסף און זיינען ניצל געווארן על ידו — מוז מען דאָך בכל אופן — למ"ד זה — טייטשען, אז „לא ידע" מיינט „עשה עצמו כאילו לא ידע".

דעריבער איז וחד אמר, אז דער פסוק איז ניט בלויז כעין מאמר המוסגר (ווי דאָס איז לשיטת חד אמר, אז דער פסוק פאַרענטפערט ווי אזוי פרעה האָט געקענט גוזר זיין די גזירות) נאָר דער פסוק איז דערמיט אויסן אַרויסצוברייגען די גרויסע רשעות פון פרעה (בהתאם צום תוכן הענין פון די ווייטערדיקע פסוקים) וואָס די תורה הויבט אָן דערציילן — ומהאי טעמא איז וחד אמר אז דאָס איז דער זעלבער מלך נאָר „עשה עצמו כאילו לא ידע", היות אז אין דעם אופן איז בולט ביותר די רשעות פון פרעה (כאָטש אז לפ"ז איז ניט גלאַט פירוש המלות פון „מלך חדש" אז דאָס מיינט „שנתחדשו גזרותיו").

ז. עפ"ז קען מען מבאר זיין נאָך א מחלוקת וואָס רש"י ברייגט אַראָפ בפירושו עה"ת אין נאָמען פון רב ושמואל (כאָטש אז לפי גרסתנו אין גמרא[41] און מדרש[42] איז דאָס א מחלוקת צווישן אַנדערע חכמים[43]):

אויפן פסוק[44] „ויטע אשל בבאר שבע" איז רש"י מפרש דעם וואָרט „אשל" — „רב ושמואל חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל[45] ומצינו לשון נטיעה באהלים שנאמר כו'".

מצד פירוש הפשוט פון די וועדטער „ויטע אשל" דאַרף מען לערנען אז דאָס

---

40) ועוד: כמה דברים שהיו גם בזמן לאחז"ז — ראה ויגש מז, כ ואילך: ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה גו' ואת העם העביר גו' לחק עד היום הזה גו' לפרעה לחומש גו'.

41) סוטה יוד, סע"א.

42) ב"ר ספנ"ד.

43) ר' יהודה ור' נחמי'. וראה לקמן הערה 51.

44) וירא כא, לג.

45) בדפוסים שלפנינו „כל מיני פירות". וכ"ה בחדא"ג סוטה שם מפרש"י. אבל בדפוס ראשון ושני וכו"כ מכת"י רש"י „מאכל". ומש"כ בחדא"ג שלפי פרש"י כאן „ובו כל מיני פירות .. ניחא טפי דאין אשל יוצא ממשמעו שהוא לשון אילן", צ"ע, דהרי ממשיך ברש"י „ומצינו לשון נטיעה באוהלים" וא"כ אין צורך לפרש שאשל הוא אילן כפשוטו.

איז געווען א פרדס פון פירות[46] — און דאָס איז שיטת חד אמר. אָבער וחד אמר גייט לשיטתו אַז מצד תוכן ומשמעות הכתוב „ויטע אשל בבאר שבע ויקרא בשם ה' א־ל עולם" (ווי רש"י טייטשט „על ידי אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה כו'"[47]), איז מער מסתבר צו לערנען אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן בוימער פון פירות נאָר וועגן א „פונדק לאכסניא" (וואָס דאָרטן איז מען איינגע־שטאָנען א משך זמן[48]) מיט „כל מיני מאכל"[49], וואָס איז מתאים צו מעורר זיין די עוברים ושבים צו בענטשן דעם אויבערשטן[50] אויף כל הטובות הללו[51]

(כאָטש אַז לפי"ז איז דער וואָרט „ויטע" ניט גלאָטיק און מען דאַרף אַנקומען צו א הוכחה אַז עס פאַסט אויך אויף „אהל" — „מצינו לשון נטיעה באוהלים כו'")[52].

ח. עד כאן — בנוגע צו גמרא ומדרש — בלשיטתי' פון רב ושמואל. — בנוגע לפרש"י על התורה אָבער איז שווער צו זאָגן אַז דאָס איז דער טעם וואָס רש"י ברענגט דאָ די נעמען פון רב ושמואל (בכדי צו מסביר זיין אַז זיי גייען דאָ לשיטתם), וואָרום לפי"ז האָט רש"י געדאַרפט דערמאָנען זייערע נעמען אין יעדן אָרט וואו ער ברייַנגט איינע פון זייערע שיטות:

מען געפינט אָבער אַז נאָר אין א טייל ערטער מהנ"ל ברייַנגט רש"י רב ושמואל חד אמר .. וחד אמר: אין פסוק „ויבא הביתה לעשות מלאכתו" און בפרשתנו; משא"כ אין אַנדערע ערטער — ברייַנגט רש"י

א) אין פרשת נח ביי נמרוד'ן אויפן פסוק „להיות גבור", וואו ער איז מפרש „להמריד כל העולם על הקב"ה" [וואָס דער חידוש (דלא כפשוטו ש"מ בכ"מ אין וואָס גבורה דריקט זיך אויס) אַז גבור דאָ מיינט „להמריד" איז מקורו*[52]

---

46) בת"א: ונציב אילנא, ועד"ז בראב"ע. ובתיב"ע (ועד"ז הוא בת"י) „ונציב פרדסא וכו' ואתקין בגוי' מיכלא ומשקיא וכו'".

47) דמשמע שזהו לכל הפירושים. וכ"מ בסוטה שם, ראה חדא"ג שם. ובב"ר שם „על דעתי' דר"נ דאמר אשל פונדוק אברהם הי' מקבל כו'". אבל ביפ"ת שם „גם לדעת דאמר פרדס כו' רק ע"ד ר"נ .. יכונו הדברים טפי כו'", וכן מוכח בסוטה שם כמ"ש ביפ"ת.

48) בסוטה שם בפרש"י „פונדק — ללון שם אורחים (וממשיך) ולשון אשל נוטריקון הוא אכילה שתי' לוי' כו'".

49) בב"ר שם: אשל פונדק שאל מה תשאל עיגולא קופר חמר ביעין. וראה לשון רש"י שבהערה שלפנ"ז.

50) אף שגם להמ"ד פרדס כתב רש"י „להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה", הרי פרש"י „ע"י אותו אשל נקרא שמו של הקב"ה כו'", ולמ"ד פרדס פי' „ויטע אשל" הוא שנטע פרדס כו'.

51) ביאור הנ"ל י"ל גם בגמרא. אבל עפ"ז צ"ע השייכות לבעלי המאמר ר"י ור"נ (ובפרט שבב"ר שם מפורש שר"י אמר פרדס ור"נ אמר פונדק), שהרי נתבאר כמ"פ (בביאור פרש"י עקב יא, ו. האזינו לב, מג) שזהו גם חילוק השיטות דר"י ור"נ, אלא בהיפך שר"נ מפרש פשוטן של המלות, ור"י — בהתאמה לכללות תוכן המדובר. ראה לקו"ש ח"ה ע' 264.

ועפ"ז י"ל שלכן הביא רש"י בהפסוק ויטע אשל רב ושמואל ולא הגירסא הנפוצה בגמרא שלפנינו ובב"ר ר"י ור"נ, כי לפ"ז הרי מוחלפת שיטתם בפי' הכתובים. וראה לקו"ש שם ע' 267 (ובהערה 28) עוד שיטה במחלוקת ר"י ור"נ.

52) עפ"ז יש לבאר גם המחלוקת (ב"ב ג, סע"א) בהכתוב (חגי ב, ט) „גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון רב ושמואל ואמרי לה ר"י ור"א חד אמר בבנין וח"א בשנים": ד„בנין" הרי זה פירוש הפשוט דתיבת „גדול" דקרא. אבל מצד תוכן הכתוב „כבוד הבית הזה גו' אמר ה' צבאות וגו'" הרי „גדול" בשנים הוא ענין של כבוד (בשייכות ל„ה' צבאות") יותר מגדלות הבנין. ועפ"ז מובן מה שבחר רש"י (בחגי שם) בהדיעה רב ושמואל חד אמר כו'.

*52) ובבראשית ו, ד, דפרש"י „הגבורים, להמריד במקום" כי בא בקשר ל„הנפילים", „וגם אח"כ „אנשי השם" — עיי"ש בפרש"י.

פון דעם נאָמען נמרוד[53]], און אין פ׳ לך ביי „אמרפל״ זאָגט ער „הוא נמרוד שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש״[54] (איז משמע אַז „נמרוד שמו״)[55] — און דערמאָנט ניט דערביי אַז דאָס האָט געזאָגט רב און דאָס — שמואל.

ב) אויף דעם פסוק „מערת המכפלה״ בריינגט ער ביידע דיעות ביחד „בית ועלי׳ על גביו ד״א שכפולה בזוגות״[56] און זאָגט ניט „רב ושמואל חד אמר כו׳״[57].

ג) אַזוי אויך בפירושו אויף מגילת אסתר טייטשט ער אין פשוטו של מקרא ווי וחד אמר[58], און בריינגט כלל ניט די דיעה פון חד אמר[59], און אויך ניט שמו של בעל המימרא — שמואל[60].

מוז מען זאָגן אַז אין די ערטער וואו רש״י בריינגט יאָ די נעמען פון רב ושמואל איז דאָס ניט בכדי צו מסביר זיין אַז זיי גייען לשיטתם הנ״ל, נאָר אַז דאָס איז אַ לשיטתי׳ השייכת נאָר אין די ערטער, אָדער בכדי צו פאַרענטפערן אַ קושיא פון אַ תלמיד ממולח במקום זה.

ט. דער ביאור בנדו״ד:

ויקם מלך חדש גו׳ — בפשטות — קומט אַרויסבריינגען אַז די סיבה פון „הבה נתחכמה לו גו״ איז די רשעות פון מלך מצרים (ועמו), וואָרום אויך למ״ד „חדש ממש״ קען מען ניט זאָגן אַז „לא ידע את יוסף״ מיינט אַז ער האָט ניט געווואוסט און ער האָט ניט געהערט פון מעשה יוסף[61], וואָס האָט געראַטעוועט גאַנץ מצרים, כנ״ל[62].

און זיין חשש „הנה עם בני ישראל גו׳ פן ירבה גו׳ ונלחם בנו גו״, פאַרשטייט אויך אַ בן חמש למקרא אַז דאָס האָט ניט קיין יסוד, וואָרום ס׳איז אין טבע בנ״א[63] אַז פאַר אַ טובה צאָלט מען ניט אַפ מיט קיין רעה.

---

53) ובפסוק ט׳ שם פרש״י „ומטען למרוד במקום כו״, „ומתכוון למרוד בו כו״.

54) וראה מפרשי רש״י בפ׳ נח ולך שם.

55) ואין להקשות דלפ״ז פי׳ רש״י דלא כב׳ הדיעות בפשש״מ (שב׳ השמות יש עליהם טעם) — כי מצינו עד״ז בכ״מ בפשש״מ, ולדוגמא: בשם יעקב, שהוא מטעם ע״ש וידו אוחזת בעקב עשו גו׳ (תולדות כה, כו ובפרש״י. ובפרש״י וישלח לב, כט: יעקב כו׳ שהברכות באו לך בעקבה ורמי׳); ישראל כי שרית עם אלקים ואנשים (וישלח שם ובפרש״י. וראה פרש״י וישלח לה, יוד). וראה לך יז, ה ובפרש״י (בשם אברם ואברהם). שם, טו ובפרש״י (בשם שרי שרה).

56) ביאור פרש״י זה ע״ד הפשט ראה בארוכה לקו״ש ח״ה שיחה ב׳ לפ׳ ח״ש.

57) אבל ע״פ מה שנתבאר בלקו״ש שם שכוונת רש״י „בית ועלי׳ ע״ג״ הוא לא כפי׳ הגמרא, מובן שאין זה שייך כ״כ לשיטה הנ״ל דרב ושמואל בדרשת הכתוב. וראה שם ע׳ 110 דהפי׳ הפשוט ד„מכפלה״ אינו מתאים להפי׳ „כפולה בזוגות״.

58) שמזה מובן דלכאורה אין לפרש מחלוקת רב ושמואל (כב,שם עולם׳ שבהערה 13) שרב מפרש פשוטן של כתובים ושמואל דורש, דהרי רש״י מפרש לכל לראש פשוטו של מקרא (כדברי רש״י בכ״מ) והביא שם בפשש״מ רק דיעה הב׳ (של שמואל) מבלי להקדים „רבותינו דרשו וכיו״ב. וכן הביא הפי׳ בנמרוד בפשש״מ. משא״כ ע״פ המבואר לעיל בפנים הרי גם אופן הלימוד דשמואל — פשטות תוכן הכתוב (או של הענין) — הוא גם בפשש״מ דרש״י.

59) דפשיטא שאין לומר דרש״י פי׳ כדיעה זו במג״א כיון דסתם כוותי׳ באסתר רבה (פ״א, ד) כמו שכתב בש״ח למג״א שם — דהרי רש״י מפרש פשש״מ ולא מעתיק דברי רז״ל.

60) בדוחק י״ל שרש״י לא העתיק במקומות הנ״ל רב ושמואל, כי ס״ל שמחלוקתם בהנ״ל אינה שייכות לשיטתם בדרך לימוד הכתובים וכו׳.

61) ראה משכיל לדוד כאן בפי׳ השני שמלשון רש״י משמע שעשה עצמו כאילו לא ידע אתי׳ גם לפי׳ הא׳, אבל ההסברה שלו בתיבת „חדש״ בפרש״י אינה ע״ד הפשט. וראה עץ יוסף לע״י סוטה שם.

62) ראה שמו״ר שם (תנחומא כאן ה) עד עכשיו משלהם אנו אוכלים והאיך נזדווג להם אילולי יוסף לא היינו חיים. וראה זח״ב (ז, א) אשר לא ידע את יוסף כו׳. לק״ט ומדרש הגדול כאן.

63) ראה מקץ מד, ד. ולהעיר מפרש״י נח יא, ה.

ווי מען האָט שוין פריער געלערנט ביי אברהם ואבימלך[64], אז צוליב דער טובה וואָס אבימלך האָט געטאָן צו אברהמ'ן (זאָגענדיק „הנה ארצי לפניך"[65]) האָט אברהם געשוואוירן אז ער וועט טאָן חסד וטוב און ניט נאָר צו אבימלך'ן אליין, נאָר אויך „לניני ולנכדי .. ועם הארץ".

אזוי אויך בנדו"ד: וויבאלד אידן האָבן געוואוסט וועגן דער גוטער הנהגה פון פרעה מלך מצרים מיט יוסף און בנ"י — פרעה האָט ארויסגענומען יוסף'ן פון בית הסוהר, אים געמאכט פאָר א משנה למלך און אין אן אופן פון „ובלעדיך לא ירים איש את ידו ואת רגלו"[66], און דער־נאָך לויט פרעה'ס אנזאג באזעצט די בנ"י במיטב הארץ אין ארץ גושן[67] — איז פשוט אז מלך מצרים און עמו האָבן פאָרשטאָנען אז די אידן, אפילו א דור שפעטער, וועלן דערפאָר ניט אפּצאָלן מיט א רעה. ובמילא איז קלאָר אז זיין חשש און מורא „פן ירבה גו" איז געווען אן אויסרייד און די סיבת הגזירה איז געווען מצד רשעות.

נאָר אין דעם וועלט די שאלה: אין וואָס איז באָשטאָנען דער עיקר רשעות פון פרעה, צי בין אדם למקום — לגבי דעם אויבערשטן, אדער (בעיקר) בין אדם לחבירו — לגבי אידן? און דאָס וועלט מבואר (ברמז) דורך דעם וואָס רש"י איז מודיע אז די צוויי דיעות זיינען פון רב ושמואל. וכדלקמן.

יו"ד. די גמרא[68] זאָגט: הלכתא „כרב באיסורי וכשמואל בדיני (בממונא)", זיינען ראשונים[69] מבאר דעם טעם שבדבר: הגם אז אויך רב האָט געפסק'נט אין ענייני ממונות, און אויך שמואל האָט זיך עוסק געווען באיסור והיתר, איז אבער „שמואל הי' רגיל תמיד לפסוק דינין ולכן הי' מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת, וכן רב הי' רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לעניני איסור והיתר"; ד.ה. אז רב האָט זיך בעיקר עוסק געווען און דערפאָר מער מדקדק געווען באיסור והיתר, און ביי שמואל איז דאָס בעיקר געווען אין ענינים פון דיני ממונות[70].

דער חילוק צווישן „איסורי" און „דיני" (ממונא) איז — „איסור והיתר" איז אן ענין פון „בין אדם למקום"; דיני ממונות נעמען ארום (בעיקר) די ענינים פון „בין אדם לחבירו".

און דעריבער וועט ס'רעדט זיך וועגן אן ענין וואָס קען האָבן א שייכות סיי צו בין אדם למקום און סיי צו בין אדם לחבירו — האָט רב נוטה געווען אויסצוטייטשן ווי דאָס איז מצד איסורי — בין אדם למקום, און שמואל — ווי דאָס איז מצד ממונא, בין אדם לחבירו.

יא. ובנדו"ד: לויטן פירוש אז „מלך חדש" מיינט ניט „חדש ממש", נאָר עס איז געווען דער זעלבער מלך, איז די רשעות בין אדם למקום ניט אזוי גרויס [האָבענדיק אן אמתלא כלפי שמיא — וויבאלד יעקב אבינו האָט אים אפּ־געגעבן כבוד מלכות (סיי בכניסתו סיי ביציאתו[71]), זיך באַצויגן צו אים ווי צו א

64) וירא כא, כג.
65) פרש"י שם.
66) מקץ מא, מד.
67) ויגש מז, ו. יא.
68) בכורות מט, ב. וש"נ.
69) ראָ"ש ב"ק פ"ד ס"ד.
70) ראה שו"ת חות יאיר ס' צד.
71) ויגש מז, ז (ובפרש"י). יו"ד (ובפרש"י).

מלך, און אַנגענומען זיין שליטה[72], במילא האָט ער משמים רעכט, לפי דעתו, שולט זיין ווי ער ווייל].

משא"כ מצד בין אדם לחבירו — בשייכות צו בנ"י און בני יוסף בפרט — קען די אמתלא הנ"ל ניט פאַרענטפערן די גזירות, וויבאַלד אַז דאָס איז דער זעלבער מלך וואָס חברו (יוסף) האָט אים געטאָן אַזויפיל טוב וחסד[73], ובמילא איז די רשעות בין אדם לחבירו, אין אַ גרעסערער מאָס[74].

אָבער „מלך חדש — חדש ממש", וואָס ניט אים האָט יעקב אַרויסגעוויזן כבוד מלכות, און ניט זיין מלוכה ושליטה האָבן די בנ"י אַנגענומען אויף זיך קומענדיק אין מצרים (מערניט וואָס ער איז געווארן מלך בשעת אידן זיינען נאָך געווען אין מצרים, זיי זיינען אָבער ניט געקומען לגבולו ומלכותו און מקבל געווען מלכותו ושליטתו), האָט ער דאָך ניט קיין אמתלא כלפי שמיא צו באַרעכטיקן זיינע גזירות אויף בנ"י.

דאַקעגן כלפי בנ"י, בין אדם לחבירו, איז די רשעות ניט אַזוי גרויס, וויבאַלד ער איז אַ „מלך חדש" און האָט ניט מקבל געווען קיין טובות פון יוסף'ן.

לפי"ז איז מובן, אַז וויבאַלד די תורה איז מדגיש די רשעות פון פרעה — איז רב, וואָס מצד ענינו (כנ"ל) טייטשט ער אויס די רשעות אין „בין אדם למקום", דאַרף דאָ לערנען „חדש ממש", ובמילא אַ גרעסערע רשעות כלפי המקום, שמואל אַבער וואָס עיקר עסקיו איז געווען אין דיני ממונות — „בין אדם לחבירו" — לערנט אַז דאָס איז געווען דער זעלבער מלך נאָר „נתחדשו גזרותיו", כנ"ל.

יב. ע"פ הנ"ל וועט זיין פאַר־שטאַנדיק וואָס רש"י ברייענגט אַראָפ די נעמען פון רב ושמואל אויך אין די פריערדיקע צוויי מחלוקתן:

אין פרשת וישב איז כוונת הכתוב אַרויסצובריינגען צדקת יוסף, הן פאַר דעם פסוק („ויבא הביתה גו'") אין המשך הסיפור[75]: „ויפקדהו על ביתו וכל יש לו נתן בידו גו' ויעזוב כל אשר לו ביד יוסף ולא ידע אתו מאומה גו'"; „ותשא אשת אדוניו גו' וימאן ויאמר גו' ואיך אעשה הרעה הגדולה גו' ויהי כדברה גו' יום יום ולא שמע אליו גו'"; און הן נאָכדעם וועז די תורה דער־ציילט ווי יוסף האָט זיך אַרויסגעריסן און אַנטלאָפן פון אשת פוטיפר — איז אין דעם דאָ אַ מחלוקת אין פשט פון „ויבוא הביתה לעשות מלאכתו", צי ס'איז געווען „מלאכתו ממש" אַדער „לעשות צרכיו עמה":

לויט רב, וויבאַלד אַז עיקר ענינו איז צו מדגיש זיין און באַוואַרענען דעם פרט פון בין אדם למקום דאַרף אויס־קומען אַז דאָס מיינט „מלאכתו ממש" — און ניט „לעשות צרכיו עמה" (ווי ס'איז משמע פון הוספת הכתוב „ואין איש מאנשי הבית וגו'"), וואָרום דאָמאָלט וואָלט עס געמיינט אַן איסור כלפי שמיא[76]:

---

72) ונהנו ממנו שנתן להם לישב בארץ גושן טוב ארץ מצרים.

73) ובפרט הנ"ל דס"פ ויגש (הובא בהערה 40).

74) ראה בהמצויין בהערה 62. וראה מדרש שהובא בכתיי כאן „אשר לא ידע את יוסף כל הכופר בטובתו של חבירו כו'" (וראה תו"ש כאן אות פח), ומסיים בכתיי „והמדרש הזה נוטה למי שאומר נתחדשו גזרותיו".

75) לט, ד ואילך.

76) וגם לפנ"ז אמר „ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלקים". וראה אברבנאל כאן.

לויט שמואל אַבער, וואָס זיין ענין איז בעיקר צו מדגיש זיין דעם צד ממונא — בין אדם לחבירו, איז יומתק וואָס „ויבא .. לעשות צרכיו עמה" דוקא ווען „אין איש מאנשי הבית שם בבית", וואָרום דעמאָלט האָט דאָס ניט אַנגערירט „בין אדם לחבירו" — זיין שעבוד צו פוטיפר אין „ויפקדהו על ביתו".

יג. „אשל רב ושמואל חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל כו'":

מצד „בין אדם לחבירו" איז פשוט אַז „פונדק לאכסניא ובו כל מיני מאכל" איז אַ גרעסערע טובה ומעלה ווי אַ „פרדס" פון בלויז „פירות"[77]:

לאידך איז אין דעם פירוש „ויטע כו' פרדס להביא ממנו פירות כו'" מער מודגש „בין אדם למקום", וואָרום דאָ איז דאָך צוגעקומען דער בין אדם למקום אויך פון אברהם אַליין — במכש"כ פון ויבא[78] קין מפרי האדמה מנחה להוי'.

און דעריבער בריינגט דאָרטן רש"י די נעמען פון די בעלי המימרות און קלייבט אויס דוקא די גירסא „רב ושמואל", ניט ווי די גירסא (לפנינו) אין גמרא ר' יהודה ור' נחמי'[79], וואָרום דאָס גיט אַ הסברה אין דעם טעם און יתרון פון יעדן פון די פירושים[80].

יד. די הוראה פון דעם פירוש רש"י בימינו אלה:

ס'זיינען דאָ אַזוינע וואָס טענה'ן, אַז „אחות לנו בבית המלך", אַ נייער פריינט אַדער אַן אַלטער פריינט, ובמילא אויב ער מאַכט אַ גזירה, ח"ו, דאַרפן זיך אידן ניט שרעקן, חאָטש דאָס איז היפך התורה דאַרפן איר מקיים זיין — איי מ'איז עבדים לפרעה אויף בויען פיתום און רעמסס — אַנשטאָט צו זיין עבדי הוי' דורך לערנען תורה בהתמדה ושקידה און מקיים זיין מצוות בהידור ובכל דרכיך דעהו —

לעבט מען דאָך אין מצרים ובמיטב הארץ — דאַרף מען נאָכגעבן.

דאַרף מען וויסן, אַז ס'איז קיין נפק"מ ניט צי ס'האַנדלט זיך וועגן אַ „מלך חדש" אַדער ס'איז אַן אַלטער מלך, צי ער רעדט אין אַזאָ סגנון אַדער אַן אַנדערען — אויב נאָר ער איז אַ מלך פון מצרים — שמצירין לישראל[81] (מ'מאַכט איינגט און צרות אידישקייט) — איז דאָס אַ „הבה נתחכמה לו" פון יצר הרע — און „חסד לאומים — חטאת"[82].

עס דאַרף און מוז זיין די הנהגה פון די „מילדות העבריות" אין גלות מצרים: היפך גזירת פרעה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו וכל הבת תחיון"[83], וואָס דאָס מיינט, ווי פיל מאָל געראַטעוועט[84], אַריינוואַרפן זיי אין די ענינים וואָס זיינען די ע"ז פון מצרים (כידוע[85], אַז דער יאור איז געווען די ע"ז פון מצרים) געלט שטעלעס א.א.וו. ביז אַז, ר"ל, זיי

77) להעיר שגם בהפסוקים לפנ"ז בין אברהם ואבימלך מודגש החסד והטוב — שבין אדם לחבירו, וכנ"ל.

78) בראשית ד, ג.

79) וראה לעיל הערה 51.

80) כעין זה יש לבאר בהפלוגתא (דלעיל הערה 52) ד„גדול יהי' כבוד הבית הזה" „בבנין" או „בשנים": גודל הבנין מורה יותר על גודל התפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה; בשנים: שהי' נמצא זמן ארוך יותר אצל בנ"י. ועצ"ע.

81) ב"ר פט"ז, ד.

82) משלי יד, לד. ב"ב י, ב. תניא פ"א.

83) פרשתנו א, כב.

84) ראה לקו"ש ח"א ע' 111 ואילך. לקמן ע' 14.

85) פרש"י וארא ז, יז.

דערטרינקען איז דעם ניט נאָר דעם אידישן גוף נאָר אויך די אידישע נשמה: אַזוי אויך „וכל הבת תחיון", וואָס דאָס איז געווען אַ חלק פון דער גזירה: זיי באַלעבן און דערציען אין דעם גייסט און לעבנסוועג פון מצרים — מצירין לישראל —

איז די „מילדות העבריות" האָבן זיך אַנטקעגנגעשטעלט די גזירה און געטאָן אַלץ וואָס איז נויטיק אַז עס זאָלן געבאָרן ווערן אידישע קינדער און אַז זיי זאָלן קריגן דעם געהעריקן אידישן חינוך.

און דאָס וואָס מען דאַרף טאָן אין דרך הטבע — זיך משתדל זיין און ריידן מיט גויים וכד', דאַרף עס זיין לויטן דרך ווי משה רבינו האָט געערעט צו פרעה: טאַקע אָפּגעגעבן כבוד וועלכער ס'קומט עם[86] אָבער „מטה האלקים בידו"[87], מיט אידישן ג־טליכן שטאָלץ און תוקף, ניט אַראָפּפאַלן בא זיך פאַר דעם גוי און אַ פשיטא ניט וועלן באַהאַלטן די אידישקייט.

און דורך דעם וואָס מען רעכנט זיך ניט מיט די גזירות המדינה וועלכע זיינען ניט בהתאם צו אידישקייט, און מען גיט זיך אָפּ אינגאַנצן אויף חנוך הקדוש פון אַלע אידישע קינדער, שטעלט מען אויף צבאות ה', געזונטע אידן בגשמיות וברוחניות גם יחד, וואָס דאָס בריינגט די גאולה[88] האמיתית והשלימה פון כלל ישראל ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ שמות תשל"ו)

---

86) פרש"י וארא ו, יג. בא יא, ח.
87) פרשתנו ד, כ.
88) וכמו בגלות מצרים שבשכר נשים צדקניות כו' נגאלו ישראל ממצרים (סוטה יא, ב).

שמות ב

א. אויפן פסוק[1] „ותשם בסוף על שפת היאור" זאגט דער תרגום[2]: על כיף נהרא. פון דעם איז מוכח, אז יוכבד האָט די „תיבת גמא" מיט משה'ן אַוועק־געלייגט (ניט אין דעם יאור גופא, נאָר) אויף דער יבשה־ברעג[3] לעבן דעם יאור[4];

אָבער פון דעם משך הסיפור אין פסוק איז משמע, אז די תיבה האָט זיך געפונען ניט אויפן „שפת היאור", נאָר אין דעם „סוף" וואָס אין דעם יאור[5]; און ווי דער פסוק[6] זאגט וויטער „ותקרא שמו משה גו' כי מן המים משיתיהו".

איז עס מסביר דער ראַגאַטשאָווער[7]: וויבאַלד אז „הם היו עובדים לנילוס"[8] האָט יוכבד ניט געטאָרט מציל זיין משה'ן דורך אַריינלייגן די תיבה אין דעם יאור (ווי דער דין[9], אז מ'טאָר זיך ניט באַנוצן מיט ע"ז אפילו צוליב הצלה) — און דערפאַר „ותשם בסוף על שפת היאור": אָבער נאָכדעם ווי „ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור"[10], וואָס מיינט „שירדה לרחוץ מגלולי אביה"[11], האָט זי דערמיט מבטל געווען די ע"ז[12], „ושוב באתה התבה בתוך היאור".

ב. דער מדרש[13] זאגט: „ולמה השליכו אותו ביאור כדי שיהיו חושבין האסטרולוגין שכבר הושלך למים ולא יחפשו אחריו" — די גזירה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"[14] איז געקומען דורך דעם וואָס די אסטרולוגין האָבן געזען אז „מושיען של ישראל במים הוא נדון"[15], דערפאַר[16] האָט יוכבד „אריינגעוואַרפן" משה'ן אין יאור[17], ווייל „כיון שהושלך משה למים אמרו כבר מושלך מושיען במים („ולא יחפשו אחריו"[13]) מיד בטלו הגזירה"[18], אז עס איז בטל געווארן דורכדעם די

---

1) פרשתנו ב, ג.

2) אונקלוס. ובתיב"ע: גיף נהרא (ומשנה מתרגומו למקץ מא, ג. שם, יז (ועוד) — כיף נהרא). ובת"י: באפרה על גב נהרא. ועיין פרש"י, רשב"ם, אברבנאל, ראב"ע (ולקמן פסוק ה') ועוד.

3) ראה מקץ שם — עמידה „על שפת היאור". וארא ז, טו. ועוד.

4) ועפ"ז מתורצת בפשטות הקושיא (אברבנאל ועוד): האיך השליכה יוכבד את משה ביאור שהוא מקום סכנה.

5) שלכן לקחה יוכבד „תיבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד" — להגין מן המים. וראה פרש"י וארא ז, יט. נח ו, יד.

6) פרשתנו שם, י.

7) צפע"נ עה"ת עה"פ.

8) ראה תנחומא וארא יג. שמו"ר פ"ט, ט. פרש"י וארא ז, יז.

9) ראה פסחים כה, א. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ה ה"ז. טושו"ע יו"ד סקנ"ה.

לכאורה נדו"ד דומה ל„מי שנתחייב מיתה (ש)מותר לברוח לבית עבודת כוכבים ולהציל את עצמו" (טושו"ע שם סו"ס קנז). ואוי"ס ל"ל כהדיעות שאסור (ראה ב"ח וט"ז שם). או שהוא בדוגמת „שעת הגזרה (ש)אסור" (רמ"א שם) — ראה לקמן בפנים ס"ג־ד.

10) פרשתנו שם, ה.

11) סוטה יב, ריש ע"ב. וש"נ. תנחומא פרשתנו ז. שמו"ר עה"פ.

12) ראה גם ש"ך עה"ת עה"פ.

13) שמו"ר פ"א, כא.

14) פרשתנו א, כב.

15) שמו"ר שם, כד. סוטה יב, ב.

16) ראה גם בחיי ואלשיך כאן. פי' מהרז"ו לשמו"ר פ"א, כא.

17) ופלי"ג על התרגום וכו' ד„שפת היאור" הוא „כיף נהרא" (ועיין מפרשים דלעיל הערה 2. ועוד). או ל"ל שיוכבד היתה נביאה וידעה שסוף התיבה לבוא ביאור עצמו (וראה לעיל הערה 5).

18) שמו"ר שם, כד. וראה גם סוטה שם.

גזירה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו".

אלע ענינים פון תורה זיינען בתכלית הדיוק. איז פארשטאנדיק, אז די צוויי עניני ביטול וואס האבן זיך אויפגעטאן בשייכות צום „אריינוואַרפן" משה'ן אין יאור — (א) דער ביטול הע"ז פון נילוס, (ב) ביטול הגזירה פון „כל הבן גו'" — האבן א שייכות צווישן זיך; און ביידע זיינען פארבונדן מיט משה — מושיען של ישראל.

ג. וועט מען דאס פארשטיין דורך מסביר זיין דעם תוכן פנימי אין דער גזירה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו": פון דעם וואס די תורה דער־ציילט ניט נאר וועגן דער כללות הגזי־רה פון פרעה — „אם בן הוא והמיתן אותו"[19] — נאר אויך וועגן דעם אופן ווי די גזירה זאל דורכגעפירט ווערן[20], „היאורה תשליכוהו", איז מובן, אז דאס איז

[ניט סתם א פרט בנוגע גזירת פרעה, אדער (נאכמער) א פרט המבאר הטעם — אז דורך דעם וואס „ראו שמושיען של ישראל במים הוא נדון"[21], האט ער דערפאר גוזר געווען „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" — וואַרום, סו"ס, מאי נפק"מ פון וויסן דעם פרט (וואס דאמאלס ערשט פרעגט זיך מאי טעמי) — נאר דאס איז]

אן ענין עיקרי אין גלות מצרים; ביז אז אין דעם דריקט זיך אויס דער תוכן כללי פון גלות מצרים.

דער ביאור אין דעם: דער תכלית ומכוון פון גזירת פרעה איז באשטאנען אין „היאורה תשליכוהו", אין נילוס[22] — די ע"ז פון מצרים. ד. ה. פרעה האט געווואלט אז אידן זאלן ווערן „אריינגע־ווארפן" און „דערטרונקען" אין דער ע"ז פון מצרים[23].

ד. דאס וואס די מצריים האבן געדינט צום נילוס איז, בפשטות, געווען דערפאר, וואס אט דער טייך איז געווען (בדרך הטבע) דער מקור פון זייער פרנסה: כידוע[24], איז מצרים א לאנד וואו עס גייען ניט קיין רעגנס און די צמיחה פון תבואה וכו' איז פארבונדן מיט דעם וואס דער נילוס איז „עולה" און „משקה" די פעלדער.

און דעריבער גיט עס אן ארט צו סו"ס[25] מיינען און איינרייד זיך, אז די פרנסה און חיונה פון מצרים קומט ח"ו ניט פון אויבערשטן

[וואַרום בעת מ'דארף אנקומען צו גשמים, איז „הכל תולין עיניהם כלפי מעלה"[26], מ'פילט אז דאס איז תלוי אין דעם אויבערשטן; משא"כ ווען דער נילוס איז „עולה ומשקה", איז ניט ניכר די אפהענגיקייט פון דעם אויבערשטן]

נאר דאס איז תלוי אין (טבע פון) נילוס[27]. און דערפאר איז דאס גענוארן די ע"ז פון מצרים.

---

19) פרשתנו שם, טז.

20) ואף שהיא גזירה אחרת — הרי לכאורה עיקר החידוש בגזירה זו הוא „ויצו גו' לכל עמו גו'" (לא רק „למילדות העבריות").

21) שמו"ר שם. שם, יח. סוטה שם. פרש"י שם, כב. ועוד.

22) להעיר מפרש"י ר"פ מקץ.

23) ראה גם לקו"ש ת"א ע' 111.

24) פרש"י ר"פ מקץ. ויגש מז, י. וארא שם (ושם, יט). סוטה יג, א ד"ה כדי. וראה ספרי (וילי"ש) עקב יא, י. פרש"י שם. ב"ר שבהערה 26. ועוד.

25) ראה גם רמב"ם הל' ע"ז רפ"א ורפ"ב. וביאורו בסהמ"צ להצ"צ מצות מילה פ"ג.

26) ב"ר פי"ג, ט. וראה גם ירושלמי תענית פ"ג ה"ג.

27) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 30. — ובלקח טוב (וארא ז, יג) שהי' פרעה „אומר הואיל וזה

און דאָס איז געווען די גזירה פון פרעה — „היאורה תשליכוהו", אַז אויך אידן זאָלן זיך, ח"ו, אונטערוואַרפן צו דעם, צו די גדרי הטבע והנהגתה.

ה. כדי אַז די גזירה „היאורה תשליכוהו" זאָל קענען האָבן אַ שליטה אויף אידן, איז דאָס דורכדעם וואָס בייַ זיי איז פריער געווען די ירידה אין מצרים: כל זמן זיי זיינען געווען אין ארץ ישראל, „ארץ אשר גו' עיני ה' אלקיך בה" [28] — מ'זעט בגילוי ווי דער אויבערשטער איז משגיח על כל פרט ופרט

[וואָס דאָס דריקט זיך אויס אויך אין דעם, וואָס ארץ ישראל איז אַלעמאָל *[28] געווען אַ לאַנד וואָס „למטר השמים תשתה מים" [29], ובפרט ווי חז"ל [30] זאָגן „א"י משקה אותה הקב"ה בעצמו"],

איז ניטאָ קיין ארט פאַר אַ טעות אַז „כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" [31] ער האָט אַזעלכע זאַכן ניט, ווייל מ'זעט בנקל אַז „הוא הנותן לך כח לעשות חיל" [32];

נאָכמער: כל זמן יעקב ובניו האָבן געלעבט, איז אויך אין מצרים ניט שייך ביי זיי די גזירה פון פרעה [33]. וואָרום וויבאַלד אַז זייענדיק אין א"י האָבן זיי געזען בגלוי אַז ס'איז אַפהענגיק אין אויבערשטן, דערפאַר איז אפילו וועו זיי זיינען געקומען אין אַרט וואו עס זעט זיך אַן נאָר די הנהגת הטבע, האָט עס באַ זיי ניט געמאַכט פאַרגעסן, מעלים ומסתיר זיין — די פריערדיקע ראי' אין אלקות און זי האָט ביי זיי פועל געווען, אַז אויך אין מצרים זאָל ביי זיי זיין די ידיעה (עכ"פ אין אַן אופן פון הבנה והשגה) אַז טבע וועלט אַנגעפירט פון אויבערשטן [34]

[ע"ד ווי דער ענין פון נס — לשון הרמה [35] — אַז נס „הויבט אויף" די (ידיעה אין) טבע: עס גיט אַ הכרה אַז אויך טבע וועלט געפירט פון דעם אויבערשטן].

נאָר נאָכדעם ווי „וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא" [36] — עס זיינען ניט געבליבן פון די וואָס זיינען געווען אין א"י [37], ובמילא איז געווארן אַ

משקה שדותנו וכרמנו ואנו נזונין ממנו ודאי הוא אלוקה".

28) עקב שם, יב.

*28) גם קודם גלות ויצ"מ.

29) עקב שם, יא. וראה הנסמן בלקו"ש שם הערה 41.

30) תענית י, א. וראה הנסמן בלקו"ש שם הערה 40.

31) עקב ח, יז.

32) שם, יח.

33) ראה שמו"ר פ"א, ח. פרש"י וארא ו, טז

34) ומכ"ש אצל יעקב (ובחיי יעקב), ש„מברכתו של יעקב ואילך ה' פרעה בא אל הנילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ" (פרש"י ויגש שם) — היינו, שזה שהנילוס משקה את הארץ תלוי בברכתו של יעקב (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 31). ולהעיר מפרש"י ר"פ ויחי.

35) סדור מד, סע"ב. אוה"ת בשלח ד"ה ויבן. שה"ש ע' כט. ועוד. וראה סה"מ תרע"ח ע' פט.

36) פרשתנו א, ו.

37) ראה שמו"ר שם: כ"ז שהי' אחד מהם קיים מאותן שירדו למצרים כו' (וברשב"ם (וספורנו) עה"פ: (כל) שבעים נפש).

— וצ"ע שהרי הייתה שרח בת אשר • (סדר עולם

•) כן יש להעיר מעוד יורדי מצרים שהיו בחיים בעת התחלת השעבוד: (א) שאול בן הכנענית — הוא זמרי (סנהדרין פב, ב. תיב"ע ויגש מו, י. וארא ו, טו) כדקלמן בפנים ההערה. (ב) קהת שהי' חי בעת לידת משה (סדר הדורות ב"א שסח"ט). ובתיב"ע וארא (שם, יח) ד„חמא ית פינחס" (וראה פי' יונתן שם, טז. סדר הדורות שם). (ג) חצרון — שהוא יפונה (סוטה יא, סע"ב) אבי כלב, וכלב הי' בן מ'

פולשטענדיקע „ירידה" אין מצרים און הנהגת הטבע — האָט געקענט זיין די גזירה „היאורה תשליכוהו".

ו. דער ענין פון משה איז — מושיען של ישראל — ווייל ער איז דער רעיא מהימנא, וואָס איז ממשיך אמונה אין אידן, עס זאָל פועל זיין במעשה בפועל, אַז אויך דאָרט וואו קיין ראי' אין אלקות איז ניט געווען, און אפילו ניט קיין הבנה

פ"ט. וראה סוטה יג, א. מכילתא בשלח יג, יט. פרש"י פינחס כו, מו. ועוד). ואולי קטנה ביותר •• הייתה באותה שעה •••.

ובמדרש לקח טוב פינחס (כו, יב): שאול בן הכנענית הוא זמרי .. ואל תתמה שהרי שאול בן הכנענית הי' מיורדי מצרים וחי' עד סוף מ' שנה של מדבר, והא כתיב וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא, תשובתך שהרי סרח בת אשר היתה מיורדי מצרים והיית והיא נחשבת בערבות יריחו ואין למדין מן הכללות כו' [ועד"ז הוא לקמן שם, מו. ושם: אין שנים או שלשה מן החשבון. וראה שוה"ג הא'].

ועכצ"ל דמדרשות חלוקות הן. והרשב"ם והספורנו — הם אליבא דשמו"ר, או (ויותר נכון) ע"ד הפשט. ומה שהזכיר שרח בפ' פנחס — ראה רמב"ן שם.

ולהמדובר בפנים יותר נ"ל לומר דקאי לכל מדרז"ל הנ"ל — דלשלול האפשריות דגזירת „היאורה תשליכוהו" מרובו ככולו דבנ"י אז — צ"ל השפעה של כו"כ מהחשובים שביניהם, ואין מספיקה זכירה של מתי מספר. וק"ל.

שחצרון (אביו) הי' בחיים (מ' שנה קודם שילוח המרגלים, ועאכו"כ) בעת התחלת השעבוד. (ד) לדעת תיב"ע (וארא שם, טז) לוי „חמי ית משה כו'" (ובפי' יונתן שם תמה ע"ז).

ולהעיר לכהנ"ל מב"ב קכא, ב.

••) עד"ז יש לחדץ בנוגע לקהת וחצרון שהיו בערך בני ב' שנים בעת הירידה למצרים (ראה סדר הדורות ב"א רלה, רלט).

•••) אבל ראה תיב"ע (ויגש מו, יז) דהיא „בשרה ליעקב דיוסף קיים". ובסדר הדורות (ב"א ריז) דסרח היתה בת ג' שנים קודם לידת בני אשר (ימנה ישוה ישוי וברי'ה. וברי'ה ילד ב' בנים קודם הירידה למצרים — ויגש שם).

והשגה[38] — האָט ער אויפגעטאָן אַז ביי אידן זאָל לייכטן די אמונה בה', און מיט דעם האָבן זיי זיך קעגנגעשטעלט די גזירה פון פרעה.

און הגם אַז דער כח האמונה איז ביי זיי געווען אויך פריער, ווייל אידן זיינען בטבע „מאמינים בני מאמינים"[39], איז אַבער סתם אמונה (אין אַן אופן מקיף) ניט גענוג אויף דעם[40]. כדי די אמונה זאָל האָבן אַ ווירקונג אין לעבן און הנהגה פון מענטשן, מוז זיין — „ורעה אמונה"[41], ממשיך זיין די אמונה אין אַ פנימיות. און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך משה, רעיא מהימנא[42].

ז. דערמיט ווערט מען פאָרשטיין וואָס דער פסוק[43] איז מדייק אַז „ומשה הי' רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין" —

דלכאורה: בשלמא דאָס וואָס די תורה דערציילט אַז ער איז געווען אַ רועה צאן איז מובן, ווייל, כידוע[44], איז דאָס געווען די הכנה (און דער אויספרואוו) פון משה רבינו אָלס רועה ישראל; אַבער וואָס איז נוגע די הדגשה אַז ער איז געווען דער רועה פון „צאן יתרו", און אָלס כהן מדין דוקא?

נאָר דער ענין פנימי אין דעם: אין

---

38) להעיר ממרז"ל שמצרים מלאה גילולים (שמו"ר ופרש"י עה"פ בא יב, כט. מכילתא תנחומא ופרש"י עה"פ בא יב, א).

39) שבת צז, א (בשייכות לבנ"י בהיותם במצרים). וראה פרש"י עה"ת שמות ד, ב.

40) עד שיכול להיות גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרייא (ברכות סג, א. כגירסת הע"י).

41) תהלים לז, ג. תו"א בהוספות ד"ה כי תשא. לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת (הא') וביאוריו. ועיי"ש ד"ה להבין בתוס' ביאור פ"ג.

42) ראה תניא רפמ"ב.

43) פרשתנו ג, א.

44) תנחומא פרשתנו ז. שמו"ר פ"ב, ב. ועוד.

„צאן יתרו" זיינען געווען „חיילי דקדושה" און משה האָט אין זיי אויפגעטאָן „לאקרבא לקדושה"[45]. און דאָס איז דער דיוק „צאן יתרו גו' כהן מדין": אפילו אָט די ניצוצות וואָס האָבן זיך געפונען ביים „כהן מדין" — אַ כומר לע"ז, ביז „לא הניח ע"ז שלא עבדה"[46] — אויך אין זיי[47] האָט משה אויפגעטאָן „לאקרבא לקדושה".

און דערפאַר איז דאָס געווען די הכנה פון משה רבינו צו זיין אַ רועה פון אידן[48] אין מצרים[49] — אַז אפילו זייענדיק אין אַ מצב וואָס ס'איז ניטאָ קיין ראי' און אפילו ניט קיין השגה אין אלקות — עס איז נראה בגלוי נאָר די הנהגת הטבע — איז משה געווען דער רעיא מהימנא וואָס האָט אין זיי מעורר וממשיך געווען די אמונה בה' איז אַ פנימיות.

ח. דאָס איז דער קשר צווישן די צוויי ענינים — ביטול הע"ז פון נילוס און ביטול הגזירה „כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" — ווייל זיי זיינען (בפנימיות) דער זעלבער ענין: די גזירה „היאורה תשליכוהו" איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס דער יאור איז די ע"ז פון מצרים; און דורך דעם וואָס משה, רעיא מהימנא, איז נולד •[49] און נמשך געווארן צו די אידן אין גלות מצרים, ביז צום עיקר הגלות והשעבוד — אינעם „יאור" — האָט ער געגעבן דעם כח צו מלחמה האָבן געגען די ע"ז פון נילוס, און במילא איז אויך בטל געווארן די גזירה[50].

ט. דער ענין פון יציאת מצרים איז פאַראַן בכל יום ויום[51]. דערפון איז פארשטאַנדיק, אַז די אלע ענינים כלליים הנ"ל — די ראי' אין אלקות פאַר דער ירידה למצרים, די ירידה און גלות מצרים און דערנאָך גאולת מצרים — זיינען אויך דאָ אין עבודת כאו"א בכל יום ויום:

דער סדר העבודה בכל יום ויום איז — בית הכנסת, מבית הכנסת לבית המדרש[52], און פון בית המדרש צו „הנהג בהם מנהג דרך ארץ"[53]: בתחלה[54] קומט עבודת התפלה, דער־נאָך[55] — לימוד התורה, און דערנאָך די התעסקות אין צרכי פרנסה.

דורך עבודת התפלה איז אַ איד ממשיך גילוי אלקות בנפשו, ביז אין דעם אופן פון ראי' באלקות. נאָך די הכנות פון פאַרן דאַוונען און די התבוננות אין פסוקי דזמרה וכו', קומט מען צו קריאת שמע, וואָס שמע איז ר"ת „שאו[56] מרום עיניכם (וראו)"[57] — גילוי אלקות בבחי' ראי' [בדוגמת ארץ ישראל

---

45) ילקוט ראובני ויצא לא, ט.

46) פרש"י יתרו יח, יא. ממכילתא ותנחומא (ז) שם. נת' בלקו"ש חי"א ע' 75.

47) להעיר מזהר פרשתנו (כא, א): כהן מדין כו' אע"ג שהי' עובד כו"ם כו' הי' רועה צאנו כו'.

48) ויומתק ע"פ תורת הבעש"ט (תולדות י"ל לך. בן פורת יוסף בסופו) שבצאן יתרו נתגלגלו אותם שאח"כ נתן להם התורה ונעשו תלמידיו.

49) ולהעיר ממרז"ל (ראה מכילתא בשלח יד, כח. שמו"ר פמ"ג, ח. זח"ב קע, ב. ועוד) דהללו ע"ז והללו כו'.

•49) ד„מחחלת" ברייתו נתקן לגאולת ישראל (שמו"ר פ"ב, ד).

50) ולהעיר ממכילתא (בשלח יד, לא) דבשכר האמונה נגאלו אבותינו ממצרים.

51) תניא רפמ"ז.

52) ברכות בסופה. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ה (וש"נ).

53) ברכות לה, ב. וראה שו"ע אדה"ז שם.

54) כמרז"ל שאסור לעשות חפציו קודם שיתפלל (ברכות יד, א).

55) ראה לקו"ת ברכה צו, ב.

56) ישע' מ, כו.

57) תקו"ז תמ"ט.

— כנ"ל ס"ה]. און נאָכדעם תפלת העמידה, כעבדא קמי' מרי'[58], ביטול גמור — ביז אַז בתחלתה וכהקדמה זאָגט ער: אד' שפתי תפתח ופי (איז נאָר) יגיד (וימשיך) תהלתך[59].

נאָך עבודת התפלה „גייט מען אַפ" פון דער דרגת הראי' באלקות והביטול הגמור הנ"ל, און אין דעם זיינען פאַראַן צוויי „ירידות"[60]:

(א) מבית הכנסת לבית המדרש — לימוד התורה[61], וואָס דאָס איז (ווי חכמתו ית' וועזרט געזומען) דורך הבנת והשגת האדם[62], לויט זיין פאַר־שטאַנד[63]. אַבער כאָטש די דרגא פון הבנה והשגה איז אַ ירידה לגבי דעם גילוי פון ראי' באלקות וביטול הגמור בשעת התפלה — דאָך, איז אין דעם פאַרט ניכר די פעולת התפלה: דער גילוי אלקות בנפשו בשעת התפלה ווירקט אַז די השגה זאָל זיין כדבעי [ע"ד די ירידה למצרים בחיי יעקב ובניו].

(ב) וועז אַ איד גייט דערנאָך לעסקיו, וואָס דאָן איז מצד דעם העלם והסתר פון הנהגת הטבע קען מען גאָר פאַר־געסן ח"ו אויף אלקות: און כדי ער זאָל דעמאָלט געדענקען כסדר אַז „הוא הנותן לך כח לעשות חיל" און דער עסק זאָל זיין ע"פ שו"ע, כפי רצונו ית', איז דאָס מיטן כח פון אמונה בה', וועלכע ער איז מעורר וממשיך אין אַ פנימיות.

יוד. דאָס איז די הוראה וואָס אַ איד דאַרף אַרויסנעמען פון כהנ"ל אין עבודת ה':

(א) ער דאַרף וויסן, אַז דער אַוועק־גיין פון דאָונען — פון ראי' אין אלקות ביטול הגמור צו אלקות — איז שוין אַן ענין פון ירידה. אמת טאָקע, אַז די ירידה איז אַ זאָך וואָס איז ע"פ שו"ע — כנ"ל בשו"ע הנהג בהם מנהג דרך ארץ — אַבער ער דאַרף עס טאָן בלויז ווייל ער איז (כמארז"ל בנוגע ירידה למצרים — בפשטות) „אנוס על פי הדיבור"[64]: ער טוט עס נאָר ווייל אַזוי איז דער רצון ה':

(ב) לאידך, האָט ער זיך ניט וואָס צו שרעקן פאַר דער ירידה, ווייל כאָטש עס איז אַ ירידה גדולה ביותר — ניט ער האָט ראי' אין אלקות, און (בשעת העסק) אפילו ניט הבנה והשגה באלקות (ער באַטראַכט בשעת עסקיו די עניני העסק) — איז אַבער דורך דעם וואָס ער איז מעורר בחי' משה שבנפשו[65], וועזרט נתגלה זיין אמונה בה' אין אַן אופן פון „ורעה אמונה", און דאָס נעמט אים

58) שבת י, א. טושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח סו"ס צה. ועיין ברכות לג, רע"א: עומד לפני ממה"מ כו'. ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' קד ס"ב: עומד לפני המלך — אין לזוז ממקומו [משא"כ בק"ש דשו"מ מפני הכבוד כו' ומותר לקרוץ בעיניו וכמעשה דרב (יומא יט, ב). ומ"ש בשו"ע או"ח סי' סג ס"ו (ושו"ע אדה"ז שם ס"ז): הקורא ק"ש לא ירמוז כו' — הרי מפורש הטעם (ארעי ולא קבע — ולא ביטול), ואפילו בזה איתא שם דבפרשה שני' מותר לצורך מצוה קצת ולצורך מלאכה].

59) ראה ד"ה אד' שפתי תפתח תרכ"ח (נדפס בסה"מ תרכ"ז ע' תלו ואילך). ובכ"מ.

60) ע"ד ב' הירידות למצרים — ראה תו"א ריש פרשתנו. וראה תו"ח שם (כו, א ואילך), דירידה הא' היא לבינה (מצר מ"י, צמצום דהשג' בינה), וירידה הב' — במיצר מ"י ד(מח' ו)דיבור (מלכות).

61) שצ"ל בהבנה והשגה שכלו דוקא ובאופן דכל עצמותי תאמרנה (עירובין נד, רע"א. וראה תניא פל"ז (מז, א)) וכו'.

62) שלכן צ"ל ברכת התורה, ברכו בתורה תחילה — להזכיר ולהדגיש נותן התורה (ראה נדרים פא, א. ב"ח לטאו"ח סי' מז).

63) שלכן בתושבע"פ (בית המדרש) צ"ל הבנה דוקא (שו"ע אדה"ז ס"נ ס"ב (ממג"א שם). הל' ת"ת לאדה"ז ספ"ב).

64) נוסח הגדה של פסח.

65) תניא רפמ"ב.

אַרויס פון גלות הפרטי — ביז אַז ער זעט בכל עניניו אַז תמיד .. עיני ה״א מראשית השנה ועד אחרית שנה — השגחה פרטית בעניני עסקיו —

ומגאולה לגאולה — צו דער גאולה הכללית ע״י משיח צדקנו [66] — שיוליכנו לארצנו הקדושה, בקרוב ממש.

(משיחות ש״פ שמות תשכ״ב, תשכ״ג)

---

66) להעיר ממרז״ל שמשה גואל ראשון הוא גואל אחרון (ראה שמו״ר פ״ב, ד. זח״א רנג, א. שה״פ פ׳ ויחי. תו״א ר״פ משפטים).

שמות ג

א. פון פסוק[1] „ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא גו׳ ויך את המצרי גו״ איז רש״י מעתיק די וועדטער „ויגדל משה״ און איז מפרש „והלא כבר כתיב ויגדל הילד אמר רבי יהודה ברבי אלעאי[2] הראשון לקומה והשני לגדולה, שמינהו פרעה על ביתו״.

לערנענדיק בפשטות איז ביי רש״י קשה — די זעלבע קשיא ווי אין מדרש[3] — עס שטייט שוין פריער אין פסוק (ביי משה׳ן) „ויגדל הילד״ — פארוואס זאגט דאָ דער פסוק „ויגדל משה״ אַ צווייטן מאָל? אויף דעם ענטפערט רש״י „אמר רבי יהודה כו׳ הראשון לקומה והשני לגדולה כו׳״.

דער פירוש איז אַבער, לכאורה, אינ־גאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק:

דער פריערדיקער פסוק „ויגדל הילד וגו״ שטייט באַלד (ובהמשך) נאָך די וועדטער „ותקח האשה הילד ותניקהו״, וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, בפשטות, אַז דאָ רעדט זיך וועגן „ויגדל״ בערך דעם זמן פון „ותניקהו״ (ביז כ״ד חודש[4]), אַז דערנאָך איז „ויגדל הילד[5] (און דאַרף מער ניט אַנקומען צו יניקה און דערפאַר —) ותביאהו לבת פרעה״.

אַבער „ויגדל משה״ אין דעם פסוק רעדט וועגן אַ גידול וואָס בריינגט צו אַ מעגליכקייט פון „ויך את המצרי״ — אַ פיל שפעטערדיקן זמן[6] אפילו נאָכדעם ווי ער האָט זיך שוין געפונען אַ לענגערע צייט בא בת פרעה — היינט וואָס איז דאָ שוועך דער כפל פון „ויגדל״?

ב. אין דעם פירוש רש״י גופא דאַרף מען פאַרשטיין:

א) דער דרך פון רש״י בפירושו איז (ווי געוויינטלעך פיל מאָל) ניט צו אויס־טייטשן פריער די שוועריקייט אין פסוק און דערנאָך פאַרענטפערן, נאָר ער איז באַלד מבאר דעם פסוק און בדרך ממילא וועט פאַרענטפערט די שאלה אין פסוק — טאָ פאַרוואָס דאָ הויבט רש״י אָן מיט דער שאלה „והלא כבר כתיב ויגדל הילד״?

ב) ווי פאַסט דאָ דער לשון „(הראשון) לקומה״? פון דעם זמן ווען אַ קינד ווערט נגמל פון יניקה קומט אים צו אין דער התפתחות פון זיינע חיצוניות־דיקע אברים, עס קומט צו וואָג און מאָס, עס אַנטוויקלט זיך זיין חוש הדיבור, השכל וכיו״ב — וואָס איז דאָ די הדגשה — פון די אַלע זאָכן אַרויס־בריינגען גידול „בקומה״[7]?

---

1) פרשתנו ב, יא.

2) כ״ה בדפוס ראשון וברש״י כת״י. ובדפוס שני „ב״ר אלעזר״, ובכמה דפוסים „בר״א״. ובמדרש שבהערה הבאה איתא „רבי יהודה״ סתם.

3) תנחומא באבער וארא יו. ועד״ז בילק״ש פרשתנו (רמז קסו בסופו). משלי רמז תתקס. וראה לקמן הערה 7. 26.

4) ראה פרש״י ויר״א כא, ח.

5) ראה רמב״ן עה״פ. שמו״ר פ״א, כו. ומפרשי המדרש שם.

6) ראה רמב״ן שם. שמו״ר שם, כז. יפ״ת ומפרשי המדרש שם. תנחומא פרשתנו ח.

7) לכאורה י״ל שכוונת רש״י היא [ע״ד מ״ש בשמו״ר (שם, כו) „כ״ד חודש הניקתהו ואתה אומר ויגדל הילד אלא שהי׳ גדל שלא כדרך כל הארץ״ (וראה יפ״ת הנ״ל), והיינו] שבמשך זמן היניקה הי׳ הגידול בקומה שלא ע״ד הרגיל. ולכאורה כן הוא פירוש הפשוט בתנחומא וילק״ש [המקור לרש״י זה,

ג) פון וואַנעט איז דער הכרח, אין פשוטו של מקרא (פון דעם פסוק[8]) אַז די גדלות וחשיבות פון משה איז באַשטאַנען אין דעם וואָס „מינהו פרעה על ביתו"? ובפרט אַז פון המשך הפסוק „ויצא אל אחיו" איז משמע אַז ס'איז געווען אַ גדלות בשייכות צו „אחיו", צו די אידן (און ווי דער מדרש[9] זאָגט)?

ד) וויבאַלד די תמי' פון רש"י'ן איז מצד דעם כפל פון „ויגדל"[10] — פאַר־וואָס איז ער מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „(ויגדל) משה"[11]?

ה) כמדובר כמה פעמים, ברענגט רש"י דעם נאַמען פון בעל המאמר כדי דערמיט פאַרענטפערן (אַדער מאַכן גלאַטער) אַ קשיא וואָס ווערט נתעורר בא אַ תלמיד ממולח — דאַרף מען פאַר־שטיין: וואָס ווערט דאָ פאַרענטפערט דורך דער ידיעה אַז דאָס האָט געזאָגט „רבי יהודה ברבי אלעאי"?

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז רש"י וויל דאָ באַווײַזן, אַז דער „ויגדל" אין אונזער פסוק מיינט ניט דעם זעלבן סוג פון גידול — אין זמן, אַז עס איז עם צוגעקומען נאָך (אַ סך) יאָרן — וויל עס איז שווער צו זאָגן אַז דער פסוק זאָל זאָגן „ויגדל" סתם און דער־מיט מיינען אַ הוספה פון אַ געוויסן זמן (ניט אויסטייטשנדיק דערביי[12] וויפל זמן דאָס איז[13]) — נאָר אַ גדלות אין חשיבות, „לגדולה כו'".

אָבער דאָס איז ניט מספיק, וויל:

כנ"ל] בהערה 3, שמאמר זה „מה כתיב ויגדל שני פעמים למעלה בקומה כו'" הוא בהמשך למאמר רבי יהודה „כל הבנים אינן גדילין שהוא אומר ויגדל אלא שהי' בן ה' שנים ונמצא כבן י"א" (וראה לקמן הערה 26, 30).

אבל מכיון שרש"י אינו מזכיר כלל שגדל שלא ע"ד הרגיל (כבמדרשים הנ"ל), דוחק לומר שפירוש הנ"ל מובן מעצמו מתיבת „לקומה" שבפרש"י. וראה רע"ב בפרש"י.

8) אין לומר שזהו מפני שאומר (ב, יד) מי שמך .. עלינו — כי אין זה שייך לביתו פרעה, כ"א לעבודת הלבנים (פרש"י שם) בפיתום ורעמסס.

9) תנחומא וארא ויל"ש פרשתנו שם: מה היתה גדולתו שיצא אל אחיו.

10) וביל"ש שם: „מה אמר ויגדל שני פעמים". ובתנחומא וארא שם: מה כתיב ויגדל משה שני פעמים. וראה בהערות שם מכת"י.

11) אבל יש לומר, שרש"י מעתיק תיבת „משה" כי ע"פ פירושו ש„הראשון לקומה והשני לגדולה" יומתק השינוי •: ב„ויגדל" הראשון נאמר „הילד" (כי המדובר בגידול כפשוטו — בגיל וכו'), וב„ויגדל" השני נאמר „משה" (כי מדבר ע"ד גדולה בחשיבות). [ומתורץ ג"כ מה שמביא בפירושו מהכתוב לפנ"ז גם תיבת „(ויגדל) הילד"•• — ולא כתב בקיצור

•) להעיר מפרש"י בראשית (ד, כד): שהי' איש בקומה וילד בשנים.

•) אף שבלאה"כ מובן השינוי, כי בהכתוב שלפנ"ז מוכרח לומר „ויגדל הילד" כי עדיין לא נאמר „ותקרא שמו משה"; משא"כ כאן קוראו בשמו.

••) כי פשוט שאינו בשביל לציין לאיזה „ויגדל" כבמדרשים (שבהערה הקודמת) „ויגדל שני פעמים"]. אבל צריך ביאור, כי לפ"ז הול"ל „ויגדל האיש" (עדמ"ש ביצחק תולדות כו, יג — הובא לקמן בפנים).

12) גם בלימוד ע"ד המדרש מצינו כמה דיעות בן כמה שנה הי' אז — שמו"ר שם, כז. וש"נ. פ"ה, ב. (ראה רמב"ן פרשתנו שם, כג. בחיי שם, יד). ועוד.

13) ברמב"ן עה"פ „ואחרי כן גדל ויהי לאיש דעת", אבל בפששמ"מ מהתיבות „ויגדל משה" לבד לכאורה לא היינו יודעים זה, והול"ל „ויגדל הנער" וכיו"ב שמדגיש שגדל מהמצב (דעת) דנער• וכמ"ש בתולדות (כה, כו) „ויגדלו הנערים", ראה פרש"י שם „כיון שנעשו בני שלש עשרה שנה". ולהעיר מוירא (כא, כ): ויהי אלקים את הנער ויגדל, וכבר הי' בן טז שנה לכה"פ, שהרי „י"ד שנה הי' גדול ישמעאל מיצחק" (רש"י תולדות כח, ט) ושילוח ישמעאל והגר הי' אחרי „ויגדל יצחק ויגמל" (וירא שם, ח ואילך).

מתכוין — שהרי נאמר בכתוב שלפנ"ז. ובדפוס שני דרש"י ליתא תיבת „הילד".

•) ולהעיר מושב לח, יא „עד יגדל שלה בנ'", שם יד „גדל שלה", והמדובר שם בנוגע לנישואין.

א) פאַרוואָס זאָגט רש"י „והלא כבר כתיב ויגדל הילד" — בשעת ער קומט מפרש זיין (ניט דעם כפל פון „ויגדל" נאָר) דעם פשט פון „ויגדל (משה)" אין אונזער פסוק?

ב) דער ביאור אויפן ערשטן „ויגדל (הילד)" — אַז דאָס מיינט „לקומה" — איז איבעריק; ער האָט נאָר געדאַרפט מבאר זיין דעם אויפטו אין צווייטן „ויגדל (משה)" פון דעם פסוק, אַז דאָס מיינט „לגדולה, שמינהו פרעה על ביתו"?

ג) אַז דער צווייטער „ויגדל" איז בנוגע חשיבות וגדלות („לגדולה") וואָלט מען געקענט פאַרשטיין אויך אַן פירוש רש"י, ע"ד ווי די צוויי מאָל „ויגדל" וואָס שטייען פריער בא יצחק'ן — „ויגדל הילד ויגמל"[14], „ויגדל האיש וילך הלוך וגדל עד כי גדל מאד"[15] — וואָס דער ערשטער „ויגדל" איז אין זמן — ביז אַז „ויגמל" און דער צווייטער „ויגדל" איז אין מובן פון גדלות בנכסים (וכיו"ב), ווי דער המשך הכתוב „ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה"[16] — „שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך"[17].

און אַזוי איז דאָך אויך בענינו, בא משה'ן, כנ"ל.

ד. דער ביאור בכל זה:

דער פסוק זאָגט „ויהי בימים ההם[18] ויגדל משה", וואָס ווייבאַלד דאָס שטייט באַלד נאָכן פסוק „ויגדל הילד גו'", מיינט עס אַז דער „ויגדל משה" איז גע־ווען „בימים ההם" פון פריער[19] — נאָענט צום זמן פון „ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן".

קען מען דעריבער[20] לכאורה ניט לערנען אַז דער פירוש פון „ויגדל משה" איז גדולה בחשיבות, ווייל ס'האָט קיין אָרט ניט צו זאָגן אַז אין די „ימים ההם" פון „ויגדל הילד" (נאָך די טעג פון סיום זמן היניקה) איז „ויגדל משה" — לגדולה[21]!

דעריבער איז רש"י מפרש „הראשון לקומה והשני לגדולה", דער (עיקר) חידוש אין דעם איז ניט בנוגע דעם „ויגדל" פון אונזער פסוק („והשני לגדולה"), נאָר אַז דער „ויגדל" פון פריערדיקן פסוק מיינט „לקומה": „ויגדל הילד" מיינט ניט דעם גידול וואָס נאָכן זמן היניקה, ווי עס זעט אויס בהשקפה ראשונה, נאָר „לקומה" — ווען אַ קינד וואָקסט אויס און ווערט אַ גדול „בקומה" כפשוטו, וואָס דאָס איז מיט אַ משך יאָרן נאָך דעם זמן פון „ויגמל".

[און דאָס וואָס ער ווערט נאָך אַלץ אַנגערופן „ילד" איז קיין תמי' ניט, ווייל מ'גענפינט שוין פריער אַז ראובן האָט

---

14) וירא כא, ח.
15) תולדות כו, יג.
16) שם, יד.
17) פרש"י שם, יג.
18) ולא „בימים הרבים ההם" כבפרשתנו לקמן ב, כג.

19) ראה רמב"ן עה"פ שם.
20) ומצד זה מושלל בפשטות הפי' שויגדל משה הוא גידול כפשוטו, שאינו מתאים כלל ל„בימים ההם" בזמן שנגמל.
21) באם מפרשים „ויגדל משה" — גדלות בדעת (כהרמב"ן עה"פ), אפ"ל שבזה מודיע הכתוב ש„בימים ההם" — בהיותו בגיל רך בסמוך לסוף זמן היניקה — כבר הי' גדול בדעת, וכמו שמצינו ברבקה שבהיותה בת ג' (כפרש"י תולדות כה, כ) כבר היתה גדולה בדעת*, שהרי אליעזר דקדק במעשי' ועוד (ח"ש כד, יד ואילך) — אבל כבר נתבאר (בהערה 13) דאז הול"ל „ויגדל הנער" וכיו"ב.

*) וראה גם לקמן הערה 36.

געזאגט „הילד איננו״[22], „אל תחטאו בילד״[23] מיינענדיק יוסף׳ן וואס איז דאן אלט געווען זיבעצן יאר[24]).

און ווי׳באלד אז „הראשון לקומה״, איז שוין פארשטאנדיק וואס בסמיכות צו דעם זמן (וועו ער איז שוין אויסגע־וואקסן „בקומה״)[25] קען אויך זיין „ויגדל משה״ אין גדולה בחשיבות („והשני לגדולה״).

דערמיט איז אויך מובן וואס רש״י איז מפרט די שאלה „והלא כבר כתיב ויגדל הילד״ — וואס דער עיקר חידוש בפירושו איז, אז מצד דעם וואס דא שטייט נאכאמאל „ויגדל משה״[26], בייט זיך דער טייטש פון „ויגדל הילד״ אין פריערדיקן פסוק[27].

ה. לכאורה קען מען פרעגן: ווי־באלד אז בת פרעה האט דעם ילד געגעבן נאר צוליב „הניקהו לי״, איז ווי קומט עס וואס זי האט דערלאזט מען זאל אים צוריקברענגען ערשט נאכדעם ווי ער איז אויסגעוואקסן בקומה (וואס איז, כנ״ל, א משך יארן נאך דעם זמן היניקה)?

איז די הסברה גאר בפשטות:

ווי׳באלד די מוטער, יוכבד, האט שוין באקומען איר ילד, משה, האט זי אים ניט צוריקגעגעבן צו בת פרעה תיכף נאך דעם זמן היניקה, נאר זי האט זיך זיכער משתדל געווען צו האלטן אים ביי זיך וואס לענגער (נאך דעם זמן היניקה) דורך פארשידענע הסברות ונימוקים המתקבלים על הלב (היות דער ילד איז צו איר צוגעוואוינט און צוגעבונדן איז ניט גוט מ׳זאל אים אפריסן[28] און אוועקנעמען פון איר וכיו״ב):

אבער וועו ער איז שוין געווארן גרויס בקומה, האט זי ניט געהאט קיין ברירה און אים געמוזט אפגעבן צו בת פרעה.

ו. מען דארף נאך אבער פארשטיין:

ווי׳באלד אז בת פרעה האט געוואלט האבן משה׳ן בא זיך, איז מובן, אז יוכבד האט אים געקענט פארהאלטן נאר ביז וואנען עס קען זיין גילטיק דער טעם ואמתלא הנ״ל (אז פארן ילד איז וויכטיק צו בלייבן ביי דער מינקת וכו׳ זייענדיק שטארק צוגעבונדן און כרוך צו איר) וכיו״ב, וואס דאס איז ביזן גיל פון א בן־חמש ושש ולכל היותר (בהשתדלות יתירה) ביז צום גיל פון י״א וי״ב שנה[29] — און אויב אזוי, ווי איז שייך צו זאגן אז באלד נאכדעם זאל משה אין אזא

---

22) וישב לז, ל.

23) מקץ מב, כב.

24) ובפ׳ וירא (כא, יד) „ואת הילד״ והי׳ ישמעאל אז כבן טז שנה. וראה ויגש (מד, כ) „וילד זקונים קטן״ על בנימין שהי׳ אז בערך ל׳ שנה.

25) וי״ל שלכן מדייק רש״י וכותב „הראשון לקומה והשני לגדולה״ שמדגיש יותר דשייכים זל״ז, ולא כבתנחומא וארא (יל״ש) שם „למעלה בקומה, למטה בגדולה״.

26) ע״פ הנ״ל י״ל שזוהי גם הכוונה בתנחומא וארא ויל״ש שם „מה כתיב ויגדל שני פעמים״ — מכיון שנאמר „ויהי בימים ההם״. וע״ז מתרץ „למעלה בקומה למטה בגדולה״, שהכתוב „ויגדל הילד״ הכוונה „שהי׳ בן ה׳ שנים ונמצא כבן י״א״ (כלשון המדרש לפנ״ז) — „בקומה״: והכתוב „ויגדל משה״ הכוונה „שהי׳ בן ה׳ ונמצא כבן י״א״ — בגדולה (ראה שם בתנחומא ויל״ש דדרשי הנ״ל („שהי׳ בן ה׳ כו״) על „ויגדל משה״ דפסוק זה).

27) ועפ״ז מובן מה שלא פירשו רש״י בכתוב שלפנ״ז ד„ויגדל הילד״ לקומה.

28) ולהעיר מעירובין (פב, רע״ב) בשיעור תינוק הצריך לאמו. שו״ע אדה״ז או״ח סי׳ תרמ ס״ג. וש״נ. קו״א להל׳ ת״ת סק״א (קרוב לסופו). והבן חמש מרגיש זה בעצמו ויודע מזה.

29) ראה שמו״ר פ״ה, ב: בן יב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו. וראה רמב״ן הנ״ל וביפ״ת שם.

יונגן עלטער[30] צוקומען צו גדולה בחשיבות („והשני לגדולה")?

דערפאר איז רש"י ממשיך, אז די גדולה באשטייט אין דעם וואס „מינהו פרעה על ביתו": ס'איז ניט א חשיבות וגדולה כללית אין עניני פרעה — מלוכה, נאר א מינוי פרטי אויף די עניני־בית פון פרעה, וואס אזא „גדולה" (ומינוי) קען זיין אויך באַ אזא וואס איז נאך זייער יונג (אויב עס איז דא א סיבה מיוחדת אויף דעם), ווי מען געפינט ביי יוסף'ן, אז צו זיבעצן־אכצן יאר איז ער שוין געווען א ממונה על בית פוטי־פר[31].

ז. וואס איז טאקע דער טעם וואס פרעה האט ממנה געווען משה'ן „על ביתו" אין אזא יונגן גיל? — איז דאס רש"י מרמז דורך מעתיק זיין פון פסוק דעם וואַרט „(ויגדל) משה", און דער־מיט באַוואַרנט רש"י נאך א שאלה בנוגע דעם וואַרט:

לכאורה איז דער וואַרט „משה" דא אין פסוק[32] איבעריק. וועז ס'וואלט געשטאַנען נאר „ויגדל" וואלט מען פון פריערדיקן פסוק געווואוסט אז דא רעדט זיך וועגן משה'ן.

דאַרף מען דעריבער זאגן, אז דער טעם וואס דער פסוק איז דא מפרט דעם נאַמען „משה" איז ווייל די הדגשה והוספה פון א נאַמען (וועז דאס איז ניט מוכרח) ווייזט בכלל אויף אין ענין פון חביבות וחשיבות*[32] ובפרט דער נאַמען „משה" וואס דערמאַנט אז בת פרעה „מן המים משיתיהו" און „נשתרבבה אמתה אמות הרבה"[33] א.ז.וו.

און דאס מיינט „ויגדל משה" — דאס איז א „גדלות" וואס איז געקומען מצד חביבות: צוליב משה'ס חביבות ונשיאת חן ביי בת פרעה (ביז אז „ויהי לה לבן") האט זי געפועלט ביי פרעה'ן „שמינהו כו' על ביתו"[34].

און ע"ד ווי מען געפינט ביי יוסף'ן, אז ווייל ער האט נושא חן געווען ביי פוטיפר'ן האט ער יוסף'ן ממנה געווען על ביתו, ניט קוקנדיק וואס ער איז געווען א „נער עברי" און אן „עבד"[35].

ח. און כדי עס זאל זיך אפלייגן נאך בעסער דער ענין, אז צוליב נשיאות חן גיט מען א מינוי צו איינעם וואס איז לכאורה ניט ראוי דערצו[36] [ובפרט אז די

---

30) ולפי התנחומא וארא הנ"ל משמע שהי' בן ה' שנים לגדולה (כנ"ל הערה 26). וי"ל שלכן מסיים שם „מה היתה גדולתו (רק זה) שיצא אל אחיו".

31) וישב לט, ד.

32) ראה משכיל לדוד כאן. יפ"ת הנ"ל.

•32) ראה פרש"י ריש פרשתנו: מנאן בחייהן בשמותן כו' להודיע חיבתן כו'. וראה לקו"ש ח"ו שיחה א' לפ' שמות ובס"ח שם (ע' 6 ואילך).

33) פרשתנו ב, ה ובפרש"י שם.

34) קשה לומר שמצד החביבות ימנה אותו לגדולה בכלל (או בנוגע לבנ"י אחיו — ע"ד מ"ש בתנחומא), כי הרי שריו וכו' יתבעו ממנו שממנה צעיר עליהם (או שיאמרו — דכל עצמו הוא בא לגזור גזירות על בנ"י ולשעבד אותם, ועתה מעלה לגדולה אחד מבנ"י — באם ת"ל שנתפרסם זה). משא"כ בבית עצמו דשם נשמע קולה דבת פרעה (ד„ויהי לה לבן") שפרעה ימנהו על ביתו.

35) ראה מקץ מא, יב. ופרש"י שם.

36) אף שאפשר להיות ראוי לזה מצד דעת, כמו שמצינו דעת בגיל ג' שנה ברבקה (וכנ"ל הערה 21). או במרים שהייתה מילדת (פועה ומדברת והגה לולד כדרך הנשים כו'), ומספקות להילדים מים ומזון (פרשתנו א, טו. יז ובפרש"י), והייתה בגיל ה בערך• [ולהעיר ממנשה שהי' מליץ דיוסף (פרש"י מקץ מב, כג), ולא הי' יותר מגיל שבע]. אבל מינוי קטן לגדולה הוא לכאורה ענין של בזיון שרים אחרים. [ולהעיר מהגירסא בדפוס שני דרש"י „שמינהו פרעה שר על ביתו". ובקה"ר פ"ט, יא: ויגדל משה

•) ובגיל זה נראתה חכמתה — דעמרם חזר ולקח יוכבד בעצת בתו (פרש"י שם ב, א).

דוגמא הנ"ל פון יוסף'ן איז ניט דומה לנדו"ד: יוסף איז עכ"פ אֵלט געווען זיבעצן־אַכצן יאָר, משא"כ משה ווָאס איז בפשטות געווען ניט מער ווי אַ בן י"א או י"ב, כנ"ל] — איז רש"י מעתיק אַז דער בעל המאמר איז „רבי יהודה ברבי אלעאי"[37]:

ויצא אל אחיו מהו ויגדל שהייתה גדולתו להכניס ולהוציא].

וצע"ק מבצלאל שהי' בן יג שנה כשהי' ממונה על מלאכת המשכן („ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה גו' לחשוב מחשבות גו' נתתי אתו אהליאב גו" — תשא לא, ג ואילך) — סדר הדורות (ב"א תלו. תמח ד"ה דורות). ומוכרח גם ע"פ פשוטו של מקרא שלא הי' למעלה מגיל זה.

ובכל אופן (גם אח"ל שאי"ז דומה למינוי על צבור וכיו"ב) צ"ע ממלכים ב (יב, א. דהי"ב כד, א) „בן שבע שנים יהואש במלכו": מלכים שם (כב, א) ודה"י שם (לד, א־ג) „בן שמונה שנה יאשי' במלכו" (וראה פדר"א פי"ז (יל"ש מלכים א רמז רא בתחלתו) „וכי נער בן שמונה שנה מה הוא דעתו אלא כו'"); וראה שבת נו, סע"ב. ס"ח סי' תרצ"ב ובנ"כ. נ"כ: שו"ע או"ח סו"ס שמג ושו"ע חו"מ שמ"ט•• ס"ג. ועוד.

ובנוגע לשלמה: „בן י"ב שנה הי' שלמה במלכו" (סדר עולם רבה פי"ד. רש"י דהי"א כב, ה. וראה סה"ד ב"א תתקכג).

אלא דשאני, שהנ"ל הם בני מלך ודבית דוד, ויהוידע השתתף בהנהלת המלוכה דיהואש (ראה מלכים שם קאפיטל יא. דה"י שם קאפיטל כג) ושלמה הוא החכם מכל אדם (מ"א ה, יא) ובוצין מקטפי' ידיע (ברכות מח, א) ומקודם הובטח לבת שבע (מלכים שם א, יג. יז. ל), וגם בנבואה (דה"א כב, ט־יוד. וראה רד"ק למ"א שם, יג). ועוד.

37) ע"פ הנ"ל בהערה שלפנ"ז מובן שאין לומר שרש"י הביא את רבי יהודה ברבי אלעאי כי לשיטתו אזיל, דקטן שלא הביא ב' שערות תרומתו תרומה (תרומות פ"א, מ"ג)• וא"כ לכאורה נראה דיש לו דעת לכמה דברים, וא"כ ראוי גם למינוי, כי [נוסף ע"ז שלדעת הר"ש תרומות (ראה תויו"ט וראה משנה

וועגן רבי יהודה[38] וועלט אין גמרא[39], אַז ער איז געווען אַ גרוי־סער ענין, ביז אַז ער און זיין פרוי האָבן געהאַט נאָר איין בגד (און בשעת ר' שמעון בן גמליאל האָט גוזר תענית געווען האָט רבי יהודה מהאי טעמא ניט געקענט קומען — ניט האָבענדיק קיין בגד אַנצוטאָן אויף זיך).

פונדעסטוועגן געפינט מען[40], אַז דער קיסר האָט אים דערהויבן צו זיין דער „ראש המדברים בכל מקום", ביז אַז „מוריינא דבי נשיאה הוה"[41] — „מינהו קיסר ראש על בית נשיא"[42].

וואָרום הגם אַז רבי יהודה איז, מצד זיין אויסערליכן[43] חיצוניות'דיקן מצב ותנאי חייו, געווען אין אַ ציור וואָס איז ניט מתאים פאָר אַ מינוי פון אַ ראש אין די אויגן פון מלכות, וכנ"ל אַז ער איז געווען אַ גרויסער אָרימאָן אפילו אין פאַרגלייך מיט אַנדערע עניים — אָבער מצד דער מעלה ונשיאת חן בעיני המלכות• האָט דוקא אים דער קיסר געמאַכט אלס ראש המדברים און „מינהו קיסר ראש על בית נשיא".

עד"ז איז מובן בענינו: אע"פ אַז משה

•• בשו"ע אדה"ז חאו"ח סו"ס שמג נדפס בטעות שנט.

• וראה גם מגילה (יט, ב. במשנה) דס"ל דכשר לקרות את המגילה, וראה פרה פ"ה מ"ד (וראה תויו"ט שם)

אחרונה) שם כל קטן קאמר ואפילו לא הגיע לחינוך, והיינו שאין צריך דעת כלל, הרי] א) ע"ז אין צריך להביא שם רבי יהודה ברבי אלעאי, שהרי יודעים זה מהמסופר בתורה גבי רבקה מרים וכו'. ב) העיקר כאן אינו מצד דעת אלא שזהו היפך הכבוד כבהערה שלפנ"ז.

38) דסתם ר' יהודא הוא ר"י בר אלעאי (פרש"י ביצה כו, א ד"ה ר' יהודה).

39) נדרים מט, סע"ב.

40) שבת לג, ב. וש"נ.

41) מנחות קד, רע"א.

42) תוד"ה מעשה שם קג, ב. אבל מסיים שם: בקונטרס פירוש משום דאיירי בשיעורין. וראה פרש"י שם קד, רע"א.

43) להעיר ממש"נ לפנ"ז (מקץ מא, יד): ויחלף שמלותיו ויבוא אל פרעה.

43•) בשבת שם שדיבר בשבח המלכות.

איז נאָך געווען יונג (אַ „נער“[44]), איז אַבער מצד זיין מעלה, זייענדיק אַזוי חביב באַ בת פרעה, וואָס האָט אים אַרויסגענומען מן המים און „ויהי לה לבן“, האָט ער זיך קונה געווען חשיבות בבית פרעה, ביז אַז „מינהו פרעה על ביתו“.

ט. פון יינה של תורה אין דעם פרש״י:

אַלע ענינים וואָס מען געפינט (ביי משה רבינו) בגשמיות קומען און ווערן נשתלשל פון די זעלבע ענינים ווי זיי זיינען ברוחניות, ובמיוחד ביי משה רבינו, וואָס איז געווען למטה פונקט ווי ער איז געווען למעלה[45] — אַ נשמה דאצילות.

וואָס אַזוי איז אויך מובן בענינגו, אַז אין די צוויי ענינים גדולה, „הראשון לקומה והשני לגדולה שמינהו פרעה על ביתו“, זאָגן זיך אַרויס די צוויי ענינים אין מדריגת משה ברוחניות.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס אויפן פסוק[46] (בנוגע לידת משה) „ותהר האשה ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא“ וועט געבראַכט אין זהר[47] אַ מחלוקת צווישן רבי חייא און רבי יוסי. רבי חייא זאָגט „דאתיליד מהול“[48], און „רבי יוסי אומר נהירו דשכינתא דנהיר בי׳ חמאת דבשעתא דאתיליד אתמליא כל ביתא נהורא[49] כו׳ ועל דא כי טוב הוא כתיב וכלא הוה“. איז מבואר אין אור החמה, אַז די מחלוקת פון רבי חייא און רבי יוסי איז ניט אין מציאות — ביידע האַלטן אַז ביי משה׳ן זיינען געווען ביידע ענינים, נולד מהול און נהירו דשכינתא; די מחלוקת איז נאָר — וואָס האָט יוכבד געזען (מדגיש געווען).

פאַרוואָס האָלט רבי חייא אַז „דאתיליד מהול“, און רבי יוסי אַז „נהירו דשכינתא דנהיר בי׳ חמאת“? — איז דער טאַטע מבאר אין זיינע הערות אויף זהר[50], אַז יעדער איינער איז דורש לפי מדריגתו:

רבי חייא, וואָס ער איז בחי׳ יסוד, „דורש שנולד מהול שקאי על רזא דברית יסוד“, און רבי יוסי, בחי׳ מלכות, „דורש שנהירו דשכינתא נהיר בי״ שכינתא — בחי׳ מלכות.

[און דער סיום הענין אין זהר — „ועל דא כי טוב הוא כתיב וכלא הוה“ — איז ניט פון דברי רבי יוסי[51], נאָר דער סתמא פון זהר פירט אויס אַז ס׳זיינען געווען ביי אים ביידע ענינים (כנ״ל), וכדלקמן].

יו״ד. די הסברה אין אותיות פשוטות איז: בנוגע די מעלות ומדריגות פון משה געפינט מען צוויי ענינים: זיין מעלה ושלימות בנוגע לעצמו, ער איז געווען דער „נבחר מכל מין האדם“[52], העכער אינגאַנצן פאַר וועלט, און כל כולו דבוק ומיוחד מיט אלקות[53]. ב) זיין שלימות אַלס „רועה“, וואָס ער האָט ממשיך און משפיע געווען אַלע ענינים

---

44) פרש״י פרשתנו ב, יד. בחיי שם.

45) ראה זח״ג (אד״ר) קלת, א. קפז, ב. תר״א עו, ג. אוה״ת פרשתנו ע׳ נט ואילך. וראה לקו״ת נצבים מט, ב.

46) פרשתנו ב, ב.

47) פרשתנו יא, ב.

48) בגמרא (סוטה יב, א) הוא דעת אחרים.

49) בגמרא שם „וחכ״א בשעה שנולד נתמלא הבית כולו אור״ (הובא בפרש״י פרשתנו עה״פ). רבי יהודה אומר טובי׳ שמו. וראה חדא״ג שם: טוב י״ה.

50) לקוטי לוי יצחק הערות לזהר — ע׳ לג.

51) כ״ה בלקולוי״צ שם. ולפי׳ הרא״ג באוה״ח שם הוא מדברי ר״י.

52) פיה״מ להרמב״ם פ׳ חלק היסוד השביעי.

53) ראה רמב״ם שם. ובפ׳ ז׳ מהלכות יסוה״ת ה״ו.

גשמיים ורוחניים צו אידן, און דורך זיי לכל העולם כולו. [וואָס דאָס איז פאַר־בונדן, בכלל, מיט אַ תנועה פון ירידה פון זיין מעמד ומצב נעלה וואָס איז העכער פון וועלט].

און די ביידע סוגי מעלות זיינען ביי אים געווען בגילוי תיכף משנולד (און ווי דער מדרש[54] זאָגט אויפן פסוק „ומשה הי' רועה" — „הי' מתוקן לכך"), וואָס דאָס זיינען די צוויי ענינים הנ"ל:

נולד מהול ווייזט אויף זיין אייגענער מעלה ושלימות, ובאופן פון העכער פון וועלט[55], וואָס דאָס איז דער ענין פון נולד מהול (ניט כסדר טבע העולם), אַז ביי אים לייכט בגלוי דער נפש האלקית[56] ווי ער איז אַן דער ערלה און דעם העלם פון יצר הרע[57]; און דאָס וואָס „נהירו דשכינתא דנהיר בי', כו' אתמליא כל ביתא", איז די מעלה ושלימות פון זיין השפעה והארה צו אידן (און וועלט).

און דעריבער: מצד בחי' יסוד וואָס איז באצילות[58], העכער פאַר נבראים, איז עס אויך למטה בעבודת ה' אין אַן אופן אַז דער עיקר המעלה איז דביקות והתקשרות באלקות (שלימות עצמו), דאָס וואָס מ'איז אויסגעטאָן און העכער פון וועלט — דעריבער זאָגט רבי חייא, בחי' יסוד, אַז די מעלה פון משה'ן וואָס די תורה ברענגט אַרויס, איז דאָס וואָס „דאתייליד מהול" — משה'ס מעלה ושלימות לעצמו.

מצד בחי' מלכות אַבער[59], וואָס איז מהוה נבראים ומשפיע אין עולמות בי"ע, קומט אַזוי אויך בעבודת ה', אַז דער עיקר מעלה ושלימות איז אין השפעה וירידה צו אַ זולת:

און דעריבער זאָגט רבי יוסי, בחי' מלכות, אַז די מעלה פון משה'ן האָט זיך אַנגעזען אין דעם וואָס „נהירו דשכינתא דנהיר בי' כו' אתמליא כל ביתא" „נתמלא הבית כולו אור"[60].

ואדרבה: כשם ווי דער ענין איז למעלה, אַז דער כח האין סוף, שמציאותו מעצמותו, זאָגט זיך אַרויס דוקא אין ספירת המלכות — אין דער התהוות פון יש ודבר נפרד, פון עולמות בי"ע און ניט אין די ספירות שלמעלה ממנה[61] — עד"ז איז אויך למטה, אַז די אמת'ע מעלה ופשיטות זאָגט זיך אויס דוקא אין דער השפעה און המשכה צו אַ זולת[62], וואָס בגילוי איז דאָס פאַרבונדן מיט אַ ירידה והשפלה אין זיין מדריגה.

יא. און דאָס איז רש"י מרמז „אמר רבי יהודה ברבי אלעאי הראשון לקומה והשני לגדולה שמינהו פרעה על ביתו" — מצד מדריגת רבי יהודה ברבי אלעאי דערהערט זיך די מעלה אין ביידע ענינים; סיי אין דעם גילוי פון שלימות עצמו — „לקומה"[63], סיי אין דעם ענין

54) שמו"ר פ"ב, ד.
55) ראה אוה"ת שם ע' ס.
56) ראה שו"ע אדה"ז מהדו"ב סי' ד' בסופו.
57) שנקרא ערל — סוכה נב, א. וראה חדא"ג סוטה שם.
58) ראה כו"ק אדמו"ר נ"ע תו"א ס"פ תרומה.
59) ראה תו"א שם.
60) וצ"ע מאוה"ת שם ע' סא.
61) אגה"ק ס"כ (קל, ב).
62) להעיר מלקו"ש ח"ו ע' 116 ואילך דאמיתית פשיטות הנפש מתגלה דוקא בכח הדיבור לזולת.
63) להעיר משבת צב, א דלמדין ממשה ד„אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה"*. וע"פ הנ"ל דנהירו דשכינתא הו"ע הגילוי

*) בנדרים לח, א. ליתא בעל קומה. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ס"ע תא ואילך בהשינויים שבין מס' נדרים שבת ורמב"ם רפ"ז שם. וראה לקו"ש חכ"ג ע' 82 ואילך.

ההשפעה על הזולת — „לגדולה שמינהו פרעה על ביתו"[64].

דער ביאור אין דעם בפנימיות העניינים:

דער חילוק צווישן רבי יהודה (ברבי אילעאי) און רבי יוסי[65] איז — ביידע איז ענינם ומדריגתם ספירת המלכות: (רבי) יוסי איז בגימטריא אלקים[66], וואס שם אלקים גייט אויף מלכות, און (רבי) יהודה איז מלשון הודאה וביטול וואס דאס איז ענינה פון ספירת המלכות[67].

איז אבער דא א חילוק צווישן זיי: רבי יוסי איז ווי ספירת המלכות איז יורדת אין בי"ע, און רבי יהודה איז ווי ספירת המלכות איז נאך אין אצילות. [וואס דער חילוק איז אויך מרומז אין זייערע נעמען: רבי יוסי איז בגימטריא אלקים, דאס הייסט: (א) ס'איז נאר שם אלקים, און ניט שם הוי'. (ב) און אין דעם גופא — ניט ווי „אלקים" שטייט בגילוי, נאר ווי עס שטייט אין א „גימטריא" (בהעלם והסתר)[68]. משא"כ יהודה, וואס אין דעם ווארט שטייען די אותיות פון שם הוי' און בגילוי[69]].

און דערפון קומט אויך דער חילוק בענינם: מצד רבי יוסי — ווי מלכות קומט ארא אין בי"ע — הערט זיך אן די מעלה אין השפעה ומלוכה על עם:

משא"כ רבי יהודה ברבי אלעאי — שם הוי' בגלוי, ווי מלכות שטייט אין אצילות — מצד די דרגא הערן זיך אן ביידע ענינים ומעלות: פון איין זייט איז מלכות פארבונדן און מיוחד מיט די ספירות שלמעלה ממנה[70], לאידך איז זי א שרש ומקור אויף התהוות העולמות, ארא פקומען אויך אין נבראים נפרדים.

[בסגנון אחר: ס'איז דא דער ביטול אין ספירת המלכות, ועד"ז במלך למטה וואס ער דארף זיין בתכלית הביטול, „כיון שכרע שוב אינו זוקף"[71], און לאידך — די התנשאות פון מלך אויפן עם].

און דעריבער ברייננט ארויס רבי יהודה ברבי אלעאי ביידע מעלות: סיי די שלימות עצמו, דער יחוד און דביקות מיט אלקות, העכער פון האבן צו טאן מיט"ז זולת, „הראשון לקומה"; און אויך די שלימות אין השפעה והתנשאות אויף א זולת, „השני לגדולה שמינהו פרעה על ביתו".

(משיחת ש"פ שמות תשל"ז)

וההשפעה להזולת (וראה רמב"ם הלכות יסוה"ת פ"ט ה"ב. ולהעיר מפ"ז ה"ז הנביא אפשר שתהי' כו'), י"ל דבענין הנבואה ישנם ב' הענינים, שלימות דמציאותו הוא, דביקות לאלקות (ראה רמב"ם שם רפ"ז ובפ' חלק שם), שלימות דגילוי אל הזולת. ולהעיר דבשמו"ר פ"א, כ איתא דעת ר"י ד„ותרא אותו כי טוב הוא" — „הגון לנביאות". משא"כ בסוטה שם הוא דעת רבי נחמי', וראה פי' מהרז"ו ויפ"ת שם.

64) „בית פרעה דא הוא סימניך לעילא, ביתא דאתפרעו ואתגליין מנ' כל נהורין וכל בוצינין כל מה דהוה סתים מתמן אתגלי" (זח"א רי, א).

65) ראה המשך וככה תרל"ז ספ"פ. לקו"ש ח"ד ע' 1106 ובהערה 18. ח"ה ע' 211 הערה 43.

66) זח"ג רכג, א. פרש"י סנהדרין נו, ר"א.

67) ראה תרא ויגש מד, א. ויחי מו, א. ובכ"מ.

68) ראה שער היחוד והאמונה פ"א, פ"ז (פד, ב).

69) ראה סוטה יוד, ב.

---

70) וי"ל שלכן כתב רש"י גם „ברבי אלעאי", „שהוא מלשון העלאה" (תורת לוי"צ ע' קצד) להדגיש ענין העלאה ועלי' המלכות (ושייכותה לספירות שלמעלה ממנה).

ועפמ"ש בתורת לוי"צ שם, דר' אלעאי הוא בחי' בינה — יומתק ביותר, כי „מה שאמר (בזהר שהובא לעיל בפנים) וכלא הוה, רומז על בינה כו' והוא הב' בחי' דפירוש ר' יוסי ור' חייא" (לקוטי לוי"צ לזהר הנ"ל).

71) ברכות לד, ב. וראה דרמ"צ מצות מינוי מלך.

שמות ד

א. אין פסוק[1] „ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלותיכם" זיינען חז"ל[2] מדייק: וויבאלד ער איז מוסיף „לכו לסבלותיכם" און עס שטייט „לסבלותיכם"[3] — צו אייער (משה ואהרן'ס) אייגענער ארבעט, ניט צו „מעשיו", און ניט „סבלותם" (פון פסוק גלייך נאכדעם) ניט צו דער עבודת פרך פון אלע אידן — איז מוכח אז זיי זיינען געווען פריי פון דעם, אז „שבטו של לוי פנוי הי' מעבודת פרך".

דער רמב"ן[4] איז מבאר, אז ס'איז „מנהג בכל עם להיות להם חכמים מורי תורתם", און דערפאר האט פרעה אויס־געטיילט דעם שבט לוי און זיי באפרייט פון דעם שעבוד, ווייל זיי זיינען די „חכמיהם וזקניהם" פון אידן[5]; און דאס האט פרעה געמיינט מיט „לכו לסבלו־תיכם — לישראל"[6], צו דער ארבעט פון לערנען[7] און זיין „מורי תורתם" צו אידן[8].

דאס הייסט, אז פרעה האט גע־טענה'ט צו משה ואהרן: ס'איז געווג וואס איר זייט פריי פון שעבוד מצרים און איר קענט אליין לערנען תורה און לערנען תורה אויך מיט אידן — וואס דארפט איר זיך (אויך) ארויפמישן אין (כללות'דיקן) סדר החיים און מעשים פון די אנדערע אידן, אז זיי זאלן זיך ניט פירן לויטן ציווי וסדר המדינה, ס'איז גענוג אייך וואס איר לערנט מיט זיי פון צייט צו צייט תורה!

ב. עס שטייט אין זהר[9] אז חכמת מצרים איז געווען „יותר מכל העולם", און דערצו — איז פרעה אליין געווען א חכם גדול[10]. די טענה פון פרעה איז גע־ווען א טענה וואס האט אן ארט אין שכל העולם:

ע"פ טבע האבן אידן זיך ניט געקענט באפרייען פון גלות מצרים, כמאמר רז"ל[11], אז „לא הי' עבד יכול לברוח ממצרים"; נאכמער, דאס איז געווען מתאים מיט דעם סדר ההנהגה מלמע־לה, ווייל דעם אויבערשטן'ס גזירה פון גלות מצרים איז געווען אויף „ארבע מאות שנה"[12].

און דאס האט פרעה געטענה'ט: וואס גייט איר משנה זיין טבע און דעם אוי־בערשטן'ס דרכים[13]? „לכו לסבלותיכם" — גייט לערנען (די שיעורי) תורה, און לאזט אידן פירן זיך ווי עס פאדערט זיך מצד דעם סדר הנהגת העולם.

זאגט מען אויף דעם, אז הגם עס איז

---

1) פרשתנו ה, ד.

2) שמו"ר פ"ה, טז. פרש"י עה"פ. וראה תנחומא וארא ו.

3) ראה רא"ם ומשכיל לדוד לפרש"י כאן.

4) עה"פ. ועד"ז בבחיי עה"פ.

5) ראה גם חזקוני עה"פ.

6) ברמב"ן ובחיי הובאה תיבה זו („לישראל") משמו"ר הנ"ל, ובשמו"ר לפנינו ליתא. ולהעיר שברמב"ן גריס בשמו"ר עוד פירוש שליתא בשמו"ר לפנינו.

7) ראה חזקוני שם: רק בתורה הי' כל עסקיהם.

8) אבל בפרש"י: לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבית. וראה רמב"ן כאן. וע"פ המבואר בפנים (שקאי על עבודת שבט לוי) יומתק יותר הלשון „לסבלותיכם". ולהעיר מראב"ע עה"פ.

9) ח"א קכה, סע"א. ולהעיר ממ"א ה, י ובמפרשים שם.

10) ראה זח"ב נב, ב.

11) מכילתא יתרו יח, יא. פרש"י שם, ט.

12) לך טו, יג.

13) ע"ד טענת טורנוסרופוס הרשע „אלקיכם אוהב עניים כו'" (ב"ב י, ע"א).

לכאורה אַ טענה צודקת — איז דאָס אַבער טענת פרעה. און אויב מען וואָלט אַננעמען זיין טענה, וואָלט מען ח"ו פאַרשפילט דעם גאַנצן ענין הגאולה. וכידוע[14] אַז די גאולה האָט געמוזט זיין „בחפזון", ווייל אויב די אידן וואָלטן זיך פאַרהאַלטן אין גלות מצרים אפילו נאָר אויף נאָך אַ „הרף עין"[15], וואָלט ניט געקענט זיין די גאולה. דוקא דורך דעם וואָס מ'האָט זיך ניט צוגעהערט צו פרעה'ס רייד איז געקומען די גאולה.

אמת טאָקע, אַז ע"פ חכמה ושכל האָט זיין טענה אַן אָרט; אידן זיינען אַבער ניט געבונדן דורך די הגבלות פון שכל וסדר העולמות. און דעריבער, ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס גזירת הגלות איז געווען אויף „ארבע מאות שנה", איז די גאולה געווען אַ סך פריער, אין אַן אופן פון „דילג על הקץ"[16].

ג. די הוראה דערפון איז, אַז אַ איד זאָל ניט טראָכטן: איך לערן דאָך תורה, איז „אני את נפשי הצלתי", ובפרט אַז איך גיב נאָך פון צייט צו צייט אַ שיעור בתורה צו אַנדערע, וואָס איז מיר אויף אַזוי פיל נוגע ווי עס פירט זיך אַ צווייטער איד — צי ער איז מקיים מצות, אָדער ח"ו ניט. צי ער גיט אַפּ זיינע כוחות צום אויבערשטן, אָדער להבדיל צו „פרעה מלך מצרים" — אויף ענינים גשמיים?

[גשמיות מצד עצמה, אַן דעם חיות אלקי וואָס אין איר, איז עס ווי בויען פיתום ורעמסס „ערי פרעה" — ווי חז"ל[17] זיינען דאָס מפרש: רעמסס, שראשון ראשון מתרוסס... פיתום, שראשון ראשון פי תהום בולעו — עס האָט קיין קיום ניט].

דאָרף מען וויסן זיין, אַז דאָס איז (געווען) די השקפה פון פרעה מלך מצרים, וואָס האָט געזאָגט „לכו לסבלותיכם", פאַר דיר איז געגוג וואָס דו לערנסט תורה; וואָס איז דיר אַזויפיל נוגע די אויפפירונג פון אַ צווייטן אידן? דאָס איז אָבער ניט קיין סדר ההנהגה פון אַ אידן, וואָס דערפאַר האָבן משה ואהרן ניט אָנגענומען פרעה'ס טענה.

כשם ווי, בעת מען זעט אַז עס ברענט אַ פייער ר"ל אין אַ אידישער הויז, וועט דאָך קיינער ניט אָוועקזעצן זיך מיישב זיין, צי ער זאָל עפעס טאָן אויף צו ראָטעווען דעם צווייטן פון פייער; אָדער מאָכן אַ חשבון: ווי קען איך און וואָס דאָרף איך זיך מישן אין דעם צווייטנס ענינים? יעדער מענטש האָט דאָך זיין סדר החיים וואָס איז אויסגעשטעלט פון דער השגחה עליונה — איז וואָס זאָל איך זיך אָריינמישן אין דעם אויבערשטנ'ס דרכים?

ס'איז פשוט, אַז יעדער איינער וואָס זעט אָזאַ פאַסירונג וועט זיך ניט אָריינלאָזן אין אַ שקלא וטריא, צי דאָס איז אויסגעהאָלטן לויט דער שיטה, אָדער אַ צווייטער שיטה, נאָר ער וועט באָלד לויפן ראָטעווען דעם צווייטן.

אויב דאָס איז אָזוי בעת עס האָנדלט זיך נאָר וועגן חיי עולם הזה, איז כל־שכן וק"ו ווען עס רעדט זיך וועגן חיי עוה"ב און חיי עוה"ז צוזאַמען[18], אַז עס

14) סי' האריז"ל (ר' שבתי וקול יעקב) הגש"פ פי' מצה זו. צרור המור — הובא בשל"ה מס' פסחים פי' עבדים היינו. ועוד.

15) לשון המכילתא (ורש"י) בא יב, מא־מב. — וע"פ המבואר בס' שבהערה הקודמת מובנת הדגשת חז"ל בזה.

16) ראה פסיקתא דר"כ ופסיקתא רבתי פ' החודש. שהש"ר פ"ב, ח (א).

17) סוטה יא, סע"א. שמו"ר פ"א, י.

18) ראה ספרי תצא כג, ח (ורש"י שם, ט). ב"מ לג, א (במשנה).

האָט קיין אָרט ניט צו מאַכן חשבונות — נאָר טאָן אַלץ וואָס מ׳קען צו ראַטעוועז יענעם מבאר שחת.

ד. כ״ק מו״ח אדמו״ר האָט געזאָגט בשם הבעש״ט[19], אַז דער חיוב פון אהבת ישראל באַציט זיך ניט נאָר צו אַ אידן וואָס ער איז מיט אים באַקאַנט, נאָר די אהבה דאַרף זיין אויך צו אַ אידן וואָס געפינט זיך ערגעץ בקצוי תבל; און די אהבה דאַרף זיין (ניט סתם „ואהבת״, מיט אַ הגבלה, נאָר) „כמוך״: אַזוי ווי מען האָט האַלט זיך אַן הגבלות, אָט אַזוי דאַרף זיין די אהבה צו אַ צווייטן אידן[20].

— דער רבי האָט דערציילט[21] אַז דער מעזריטשער מגיד האָט זיך געוואונטשן אַז הלואי וואָלט ער געקושט די ס״ת מיט דער זעלבער אהבה וחיבה וואָס דער רבי (דער בעש״ט) האָט געהאַט צו אַ אידן; און דער רבי האָט מוסיף געווען (בשם ההי״מ)[22]: אויב דער בעש״ט וואָלט זייענדיק בעלמא דין געוואוסט וויפל ער טוט אויף מיט זיין קירוב צו אידן, אַזוי ווי ער ווייס דאָס איצטער, וואָלט עס געווען גאָר באופן אחר לגמרי —

און דער „ואהבת לרעך כמוך״ דאַרף זיך אויסדריקן אין דעם, אַז כשם ווי באַ אים אַליין — „כמוך״ — איז דאָ דער „לכו לסבלותיכם״, אַז ער געפינט זיך באהלה של תורה ובאהלה של תפלה ומצות, אַזוי דאַרף ער עס פּועל׳ן אויך באַ אַ צווייטן אידן.

און וויבאַלד אַז אין הקב״ה בא בטרוניא עם בריותיו[23], איז זיכער אַז מען האָט געגעבן אַלעס נויטיגע אויף דאָס אויסצופירן — מען דאַרף נאָר וויסן אַז מען טאָר ניט אַפּלייגן די ארבעט אויף נאָך אַ וואָך, אַ טאָג, אַדער אפילו אויף אַ „הרף עין״. ווייל עס איז רעכט, אַז דער הרף עין איז מכריע צי מען זאָל בלייבן אין גלות ח״ו אַדער מען זאָל אויסגעלייזט ווערן און ביז — בגאולה שלימה.

ה. און דאָס איז די הוראה וואָס איז נוגע צו די אַלע וואָס זיינען באהלה של תורה, כולל תלמידי הישיבות, און אויך צו אַלע אידן וואָס זיינען בקרן אורה: בשעת מ׳זעט אַז ביי אַ צווייטן אידן איז דער מצב הרוחני ניט כדבעי, ניט געניג ליכטיג זאָל מען זיך ניט איינריידן אַז „אני את נפשי הצלתי״, ובפרט אַז מצד דעם וואָס אַלע אידן זיינען אַ קומה אחת שלימה[24], איז בשעת אַז עס פעלט שלימות אין תומ״צ באַ אַ צווייטן אידן — פעלט עס באַ אים און באַ אַלע אידן.

תורה זאָגט וועגן אידן: „אתם נצבים היום כולכם לפני ה׳ אלקיכם ראשיכם שבטיכם גו׳ מחוטב עציך עד שואב מימיך״[25]. וועז מען שטעלט אויס סאָל־דאַטן אין אַ פאַראַד פאַר דעם מלך, איז דער סדר, אַז אויב איינער פון די פשוט׳ע סאָלדאַטן האָט ניט ווי גע־העריק אויסגעפוצט די קנעפּ פון זיין מונדיר, מאַנט מען ניט (נאָר) באַ דעם סאָלדאַט, נאָר מען מאַנט בעיקר באַ

---

19) ראה בפרטיות ס׳ הערכים־חב״ד ע׳ אהבת ישראל ע׳ תרכג ואילך, וש״נ. קונטרס אהבת ישראל ס״ט ואילך.

20) ראה ס׳ הערכים שם ערך הנ״ל סעיף ה, וש״נ.

21) ספר השיחות תש״א ע׳ 32. תש״ד ע׳ 163. סה״מ תש״ט ע׳ 87. היום יום ע׳ עא.

22) שיחת יום ב׳ דחגה״ש תרצ״ו — נעתקה גם בהוספות לרחר שם טוב ס׳ רלג.

23) ע״ז ג, א.

24) לקו״ת ר״פ נצבים. ובכ״מ.

25) ר״פ נצבים.

דעם מפקד ראשי, פאַרוואָס האָט ער ניט אויסגעלערנט זיינע סאָלדאַטן, זיי זאָלן וויסן צוצוגרייטן זיך ווי צו שטיין פאַר אַ מלך.

מען דאַרף וויסן, אַז וועַן „אתם נצבים היום כולכם לפני ה״א״, מאַנט מען ניט (נאָר) באַ דעם חוטב עציך ושואב מימיך, נאָר אדרבא דער עיקר מאַנט מען בא „ראשיכם שבטיכם״[26]; און זיי וועלן ניט קענען זיך פאַרענטפערן דערמיט וואָס זיי זיינען געווען פאַרנומען מיט זיך.

און בשעת אַז אידן וועלן זיך פירן ווי אַ קומה אחת שלימה, אַלע אידן צוזאַמען, פון ראשיכם שבטיכם ביז חוטב עציך ושואב מימיך, ס׳איז דאָ דער „ויעשו כולם אגודה אחת״[27],

וועט מען דעמאָלט אַלע זוכה זיין צו דער „לעשות רצונך בלבב שלם״[27], און עס וועט זיין „ה׳ אחד ושמו אחד״[28].

(משיחת שמחת ביה״ש תשי״ז)

---

26) כמחז״ל (ספרי ורש״י) עה״פ (דברים א, יג) „ואשימם בראשיכם״.

27) נוסח תפלת ימים נוראים.

28) זכרי׳ יד, ט.

שמות

— כ"ד טבת —

א. דער צמח־צדק שרייבט[1] וועגן דער הסתלקות פון אלטן רבי'ן (נאכן באשרייבן בקיצור[2] די טלטולים וואס דער אלטער רבי האט דורכגעמאכט — אנטלויפנדיק פון די „צרפתים" — ביז צו זיין אנקומען אין (דארף) פיענא, „ע"ש וישלח תקע"ג"), אז „במוש"ק דשמות כ"ג אור לכ"ד טבת כחצות שעה י"א נשבה ארון הקדש מאור ישראל משיח ה'[3] וכו'".

ס'איז ידוע[4] אז אלע מועדי השנה (וי"ל שעד"ז אויך ימי צדיקים[5] — במילא אויך ימי־הולדת און ימי־הילולא פון צדיקים, וכיו"ב) האבן א שייכות צום תוכן פון דער פרשה איז תורה וואס מ'לייענט דעמאלט;

ועד"ז איז אויך פארשטאנדיק פון דעם תורה וואס ארט פון דעם בעל ההילולא, פון דעם אלטן רבי'ן, אז „מען דארף לעבן מיט דער צייט" מיט דער פרשת השבוע[6].

ובענינינו: הגם אז די הסתלקות פון אלטן רבי'ן איז געווען „אור לכ"ד טבת", וואס איז אויסגעפאלן אין יום א' פון פרשת וארא[7] — דערפון אבער וואס דער צ"צ האט זיך ניט באגנוגנט מיט אנצייכענען בלויז דעם זמן פון „אור לכ"ד טבת" (און אפילו ניט מיט מוסיף זיין דעם טאג פון וואך[8] —

---

1) נדפס במענה לשון (ווילנא, תער"ב. הוצאת קה"ת, תש"י. תשכ"ז) בתחילתו. פסקי דינים להצ"צ בסופו (קה"ת, תשל"ב — קג, א [תמב, א]. בהוצאת תשנ"ב — תיא, ב).

2) בארוכה — במכתב כ"ק אדמו"ר האמצעי (נדפס בבית רבי ח"א פכ"ב. ס' התולדות אדה"ז (קה"ת, תשכ"ו. תשל"ו) ע' רסד (בהוצאת תשמ"ו — ח"ד ע' 1031)).

3) ראה בארוכה שיחת כ"ד טבת תשל"ב, דיש לומר שג' לשונות אלו — „ארון הקדש מאור ישראל משיח ה'" — הן כנגד ג' הספירות חב"ד [בינה (ארון הקדש), חכמה (מאור ישראל), (כתר) דעת (משיח ה')] — ע"י"ש בארוכה] — שהיא (גילוי תורת חסידות חב"ד) „פעולתו אשר עבד בה'" ו„מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" של בעל ההילולא, ש„מתעלה בעילוי אחר עילוי" בעת ההסתלקות (אגה"ק סי' זך וביאורו).

4) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב.

5) להעיר ממש"נ (תהלים לז, יח): יודע ה' ימי תמימים גו', וראה ב"ר ר"פ ח"ש. לקו"ד ח"א לה, א.

---

*) ל' אגה"ק שם — ע"פ יחזקאל כט, כ — מההפטורה דפ' וארא, פ' השבוע דיום ההילולא, כדלקמן בפנים (וראה בהערה 7) — נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"א ע' 50-51; ע' 52 ואילך.

6) ספר השיחות ה'תש"ב ע' 30-29.

7) וראה בארוכה לקו"ש ח"ו שיחה לכ"ד טבת השייכות של הילולא דאדה"ז לפ' וארא.

8) וי"ל טעם ההוספה * — ובהקדים תמי': הרי, לכאורה, ה"ז הדגשה לגריעותא — ע"פ מרז"ל (כתובות קג, ב) „מת בע"ש סימן יפה לו במו"ש סימן רע לו"? אך הדיוק בזה הוא — „בע"ש סימן יפה לו", וכדפרש"י: „שיכנס למנוחה מיד"; אבל עבור „צאן מרעיתו" של נשיא ישראל — הרי אדרבה: מכיון ש„בעת פטירת צדיקי עליון כו" הוא „עת רצון המתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלמ"ט ש„מאיר חסד ה' מעולם עד עולם על יראיו ופועל ישועות בקרב הארץ כו'" (אגה"ק סי' כח. וראה שם סי' זך וביאורו) — לכן דוקא במוצאי שבת, כשמתחילה העבודה דימות החול („בקרב הארץ"), זקוקים ביותר להשפעה וגילוי זה.

ולכן נשיאי ישראל, שבעיקר חושבים לא ע"ד

---

*) ולהעיר, שגם בנוגע להסתלקות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר הוא „במוצש"ק ויקרא אור ליום א' שני בניסן תר"ף בשעה כו'" (חנוך לנער ע' 16). וג"כ לא מזכיר פ' שלאחרי — צו.

„מוש״ק״[9], נאָר ער גיט אויך צו אַז ס׳איז געווען „במוש״ק דשמות״[10] [און נאָכ־מער: ער איז דערצו נאָך מוסיף אַז ש״ק שמות איז געווען „כ״ג (טבת)״] — איז דערפון פֿאַרשטאַנדיק, אַז די הסתלקות האָט אַ שייכות אויך (ובעיקר[11]) צו פ׳ שמות[12].

ובפרט, אַז דער געניעיר זמן ההס־תלקות איז געווען (ווי דער צ״צ שרייבט) „כחצות שעה י״א״, וואָס בנוגע כמה דינים וענינים, האָבן דאָך, כידוע[13], די שעות פון מוצש״ק פֿאַר חצות הלילה אַ שייכות צו שבת — איז עס במילא אַ באַזונדער באַווייז אויף דער שייכות פון דער הסתלקות צו פ׳ שמות דוקא.

ב. דער תוכן פון פ׳ שמות איז — גלות ושעבוד מצרים[14]; אין די פרשיות וואָס פֿאַר פ׳ שמות — ויגש און ויחי — רעדט זיך וועגן דעם זמן פון פֿאַר שעבוד מצרים (הגם ס׳איז שוין געווען די יריד‌ה אין מצרים[15], וכמרז״ל[16] „כל זמן שהי׳ אחד מהם קיים כו׳ לא שעבדו המצרים בישראל״; לאידך, אין די פרשיות וואָס נאָך שמות — פ׳ וארא און בא — הגם אַז אויך אין זיי ווערט גע־רעדט וועגן די תקופת השעבוד פון די אידן אין מצרים, פונדעסטוועגן זעען זיך שוין אָן אין פ׳ וארא די צייכנס אויף דעם אַנהויב פון דער גאולה: די אותות און מופתים וואָס דער אויבערשטער האָט באַווּיזן און די מכות וואָס ער האָט געבראַכט אויף די מצריים; אויך דער שעבוד גופא איז דאָך געווארן גרינגער; און נאָכמער: חז״ל זאָגן[17], אַז „בר־ה[18] בטלה עבודה מאבותינו במצרים״. און עאכו״כ אין פ׳ בא, וואו עס ווערט שוין דערציילט וועגן דער גאולה בפועל.

דאָקעגן אין פ׳ שמות, וואו דער תוכן פון דער גאַנצער סדרה באַשטייט פון פרטים אינעם גודל וקושי השעבוד, ביז, צום דערציילן אין סוף פון דער סדרה, אַז פרעה האָט גוזר געווען „לא תאספון

עליות שלהם כ״א דואגים על מצבם של בנ״י •• ובפרט במוצאי שבת, שזקוקים לבשמים (מפני עזיבת הנשמה יתרה •••) ולאמירת אל תירא עבדי יעקב (לקו״ת בלק עב, ב), וגם בעת הסתלקותם לא יעזבו צאן מרעיתם — ניחא להם יותר •••• שה„מוצאי שבת״ של צאן מרעיתם יהי׳ בתכלית העילוי — מאשר העילוי שלהם („שיכנס למנוחה מיד״) — בע״ש.

9) וכלשון „הקדמת הרבנים בני המחבר״ לשו״ע אדה״ז: „במוצאי ש״ק כ״ד טבת וכו׳״.

10) ועד״ז במכתב אדמו״ר האמצעי (דלעיל הערה 2).

11) שהרי „וארא״ אין מוזכר.

12) נוסף לזה דשבת שייכת גם לשבוע הבא כי מינ׳ מתברכין כולי׳ יומי (זח״ב סג, ב. פת, א).

13) ראה שע״ת לשו״ע או״ח סי׳ ש (בשם האריז״ל).

••) להעיר מתורה השביעית (מז׳ התורות שאמר מורנו הבעש״ט ש״פ כי תבוא, ח״י אלול, תרנ״ב בג״ע — כפי ששמען כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע — נעתקו בהוספות לכתר שם טוב ס״ג (ע״פ שיחת כ״ק מו״ח אדמו״ר שמע״צ תרצ״ז): „. אחם נשי׳ ישראל וואָס איר לייגט אַוועק אייער תורה ועבודה בשביל טובת הרבים וכו׳״.

•••) תר״י במשנה רפ״ח דברכות. שו״ע אדה״ז ר״ס רצז.

••••) אבל קביעות הזמן (ע״ש, או מוצ״ש וכיו״ב) הוא ע״פ מרז״ל (שבת ל, סע״א) טוב יום כו׳, אין מלכות נוגעת בחברתה כו׳

ולכן ל״ק מזה דגם בכתובות מדובר (גם) בר״י הנשיא.

---

14) להעיר מצוואת הריב״ש סי׳ קכד.

15) וראה תו״א ר״פ שמות. וראה לקו״ש חט״ו ע׳ 405 ואילך.

16) שמו״ר פ״א, ח. פרש״י וארא ו, טז.

17) ר״ה יא, רע״א.

18) היינו מעת שהתחילה מכת כנים (פ׳ וארא ח, יב ואילך) — עפמ״ש בבחיי בא י, ה (הובא בסדר הדורות (וארא שם, יז ואילך) — ע״פ הדיעה דמכת דם בניסן (ראה סה״ד שם). ולפמ״ש בשמו״ר (פ״ה, יט) ד„עשה (משה במדין) ששה חדשים״ — הרי ר״ה הי׳ בעת מכת דם — ראה מהרז״ו (ורש״ש) לשמו״ר שם. ואכ״מ.

לתת . . תכבד העבודה על האנשים"[19], און ביז אפילו משה רבינו האָט גע־טענה'ט צום אויבערשטן: „מאז באתי אל פרעה . . הרע לעם הזה"[20].

און דערמיט קען מען מבאר זיין בדרך אפשר די שייכות פון דער הסתלקות פון אַלטן רבי'ן צו פ' שמות: ווי דערמאָנט פריער איז די הסתלקות פון אַלטן רבי'ן געווען בעת'ן געפינען זיך אין גלות, וכלשון הצ"צ כש„ברחו מצרפתים והי' מטולטל עד ביאתן לפיענא כו'", און ווי די אַלע פרטי הטלטול והיסורים ווערן באשריבען אין א בריוו פון מיטעלן רבי'ן[21].

ג. ס'איז ידוע וואָס דער בעל ההי־לולא שרייבט וועגן דעם ענין פון הילולא והסתלקות, אַז דעמאָלט זיינען עולה למעלה „כל מעשיו ותורתו ועבו־דתו אשר עבד כל ימי חייו"[22], און דאָס ווערט „מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה בעת פטירתו"[23].

וויבאַלד אַז יעדער געשעעניש איז דאָך בהשגחה פרטית, און עאכו"כ א זאָך וואָס פאַסירט מיט א צדיק ונשיא הדור — איז דערפון פאָרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס דעם אַלטן רבי'נס הסתלקות איז געווען אין גלות, איז דאָס א באַווייז אויף דעם קשר און פנימיות'דיקער שייכות צווישן „מעשיו ותורתו ועבודתו" פונעם בעל ההילולא (וועלכע זיינען „עולה" און „מתגלה ומאיר" בעת די הסתלקות) מיט דער מעלה פון דער עבודה אין זמן הגלות דוקא (און דער־פון איז אויך „נשתלשל" געווארן אין גשמיות — אַז זיין הסתלקות איז געווען אין גלות כפשוטו).

וי"ל אַז דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער לעצטער חג הגאולה פון י"ט כסלו, וואָס דער אַלטער רבי האָט געפראָווען בחיים חיותו בעלמא דין, איז געווען אין דעם גלות־אַרט פון זיין הסתלקות (וואָרום, ווי דערמאָנט פריער (דברי הצ"צ), איז „ביאתן לפיענא" געווען „ע"ש וישלח", וואָס דאָס איז געווען פאַר י"ט כסלו[24]).

וואָרום וויבאַלד י"ט כסלו, דער „ר"ה לחסידות"[25], איז די נקודה התיכונה פון „מעשיו ותורתו ועבודתו" פונעם בעל ההילולא[26] — וואָס דאָס האָט א פאַר־בונד מיט מעלת העבודה אין זמן הגלות, כנ"ל — דערפאַר איז אויך זיין לעצטער י"ט כסלו (וואָס דאָס מיינט במילא דער העכסטער עילוי פון דעם יום נעלה בתקופת חייו בעלמא דין, וויבאַלד אַז „בכל שנה ושנה יורד ומאיר . . אור חדש ומחודש שלא הי' מאיר עדיין מעולם"[27]) געווען אין גלות; און נאָכ־מער — אין דעם זעלבן גלות־אַרט וואו ס'איז געווען זיין הסתלקות — ווייל דעמאָלט שטייען אַלע זיינע „מעשיו ותורתו ועבודתו" בתכלית השלימות, כנ"ל.

---

19) ה, ז־ט.

20) שם, כג.

21) דלעיל הערה 2.

22) אגה"ק סי' זך (בביאור).

23) שם סי' כח. וראה גם סי' זך שם. סידור שער הל"ג בעומר (דש, ב־ג).

24) וצ"ע ברשימות כ"ק מו"ח אדמו"ר (נעתקו בס' התולדות — אדה"ז ע' רסג (בהוצאת תשמ"ו ע' 1030)) דבאו לכפר פיענא „ביום הששי ח' טבת" (ואולי הוא טעות המעתיק). אבל גם עפ"ז הי' בגלותו ממקומו — ליאַדי.

25) אגה"ק של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע — נדפסה במבוא לקונטרס ומעין ע' 17 (אג"ק שלו ח"א ע' רסה).

26) ובפרט עפ"י הידוע (תורת שלום ס"ע 112 ואילך) דעיקר הענין דיפוצו מעינותיך חוצה הותחל לאחרי הגאולה די"ט כסלו.

27) אגה"ק סי' יד.

ד. וועט מען עס פֿארשטיין לאחר מ׳וועט מבאר זיין דעם ענין הנ״ל, אז דער תוכן פון פ׳ שמות איז — גלות ושעבוד מצרים:

שוין גערעדט פיל מאל[28], אז דער נאמען פון א סדרה דריקט אויס מיט זיך דעם אינהאלט פון דער גאנצער סדרה. איז עס ניט פארשטאנדיק אין אונזער ענין: דאס וואס דער ווארט „שמות״ אנטהאלט אין זיך איז, לכאורה, היפך פון דעם ענין פון גלות מצרים — ווייל:

א) חז״ל זאגן (ווי פריער דערמאנט) אז „כל זמן שהי׳ אחד מהם קיים מאותן שירדו למצרים לא שעבדו המצרים בישראל״ — קומט דאך אויס, אז דער ענין פון „שמות בנ״י הבאים מצרימה״ האט גאר ניט דערלאזן דעם שעבוד פון מצרים.

ב) אויך די באזונדערע הדגשה פון־נעם ווארט שמות גופא (דאס וואס דער אויבערשטער האט זיי נאכאמאל גע־ציילט „בשמותן״) איז דאך געווען — ווי רש״י זאגט — „להודיע חבתן״, וואס איז דער היפך פון גלות וקושי השעבוד פון די אידן (וועגן וועלכן ס׳דערציילט זיך אין דער פרשה).

ג) די שמות זיינען גאר, כמחז״ל[29] „ע״ש גאולת ישראל נזכרו כאן״!

ה. וביאור הענין: ס׳איז ידוע[30] אז דער עילוי אין דער עבודה פון זמן הגלות באשטייט דערין, וואס דוקא דעמאלט ווערט אנטפלעקט דער כח המסירת נפש פון א אידן, וואס נעמט זיך פון בחי׳ יחידה שבנפש, עצם הנשמה. ווארום דער כח פון יחידה שבנפש, עצם הנשמה, דריקט זיך אויס (בעיקר) דארט (און אין דעם מצב) וואו עס פעלט דער באנעם און הרגש אין אלקות מצד די כחות הגלויים פון דער נשמה, און די התקשרות באלקות איז דעמאלט ניט אזוי דורך די כחות הגלויים, נאר מצד דעם עצם פון א אידן.

און דערפאר, אינעם זמן ווען דער ביהמ״ק איז קיים און אלקות איז מאיר בגילוי, איז אויך די (עיקר) עבודה פון אידן געווען מצד די כחות הגלויים — זיי האבן דערהערט אלקותו ית׳ אין די כחות פנימיים וגלויים פון שכל ומדות, און וויבאלד דאס איז אן עבודה שע״פ טעם ודעת והרגש, איז דעריבער ניט נרגש אין דער עבודה דער כח פון יחידה[31];

דוקא אין זמן הגלות, ווען דער אור אלקי איז בהעלם והסתר, ד״אותותינו לא ראינו גו׳ ולא אתנו יודע עד מה״[32], און עס זיינען דא העלמות והסתרים ונסיו־נות אויף דער עבודה פון תומ״צ — דוקא דאן, ווען (און ווייל) ס׳פעלט די ווירקונג פון די גילוי׳דיקע כוחות הנשמה, ווערט נתעורר דער כח פון יחידה שבנפש, צו שטארקן זיך אויף די שווערי׳קייטן און נסיונות אויף קיום התומ״צ מצד דעם עצם ההתקשרות פון אידן צום אויבערשטן[33].

---

28) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 57 ואילך ובהנסמן שם.

29) שמו״ר פ״א, ה.

30) ראה בארוכה סה״מ אידיש בתחילתו. ד״ה אני ישנה תש״ט. ובכ״מ.

31) ראה סה״מ שם. ד״ה קול דודי תש״ט פ״ב. אני ישנה שם פי״ד. ובכ״מ.

32) תהלים עד, ט.

33) ועד״ז הוא בכללות ירידת הנשמה למטה שהי״א „בחי׳ גלות ממש״ (תניא פל״ז — מח, א) שדוקא ע״י עבודתה בגלות הגוף ונה״ב מתגלה שרשה העצמי — ראה תו״א ר״פ וישב. תו״ח שם. אוה״ת שם (רנג, ב ואילך). ובכ״מ.

און דאָס איז געווען דער ענין פון גלות מצרים (און גלות בכלל), וואָס דוקא דורכדעם איז געקומען צום אויס־דרוק די עצמיות׳דיקע התקשרות פון אידן צום אויבערשטן: און דאָס איז געווען די הכנה צו מתן תורה[34], וואָס אויך דער תכלית פון מ״ת איז צו ממשיך זיין אלקות אין דברים גשמיים וועלכע זיינען „תחתונים״, און דורך תומ״צ זאָלן אויך זיי ווערן א דירה לו ית׳ — ווייל דוקא אין דעם דריקט זיך אויס דער עצם פון תורה[35].

ו. דער אויבנגעזאָגטער ביאור אין דער מעלה פון עבודה אין זמן הגלות — אז הגם ס׳לייכט ניט דער אור אלקי בגילוי, און דאָך ווערט דוקא דעמאָלט נתגלה דער עצם הנשמה — איז מרומז אין דעם ענין פון „שמות״:

אין דער שייכות פון א נאָמען צום מענטשן, וואָס טראָגט דעם נאָמען, געפינט מען צוויי קצוות[36]: פון איין זייט זעט מען, אז דער בעל־השם צוליב זיך אַליין — נויטיקט זיך אינגאָנצן ניט אינעם נאָמען; מ׳נוצט עס נאָר ווי א מיטל אז דער צווייטער זאָל אים קענען רופן. ד. ה. אז דער נאָמען איז, לכאורה, בלויז אן אויסערלעכע זאַך בערך פונעם מענטשן. און דערפאָר קען מען פון א נאָמען ניט האָבן קיין באַגריף אינעם מהות פון דעם מענטשן וואָס רופט זיך מיט דעם נאָמען — והא ראי׳: עס זיינען פאָראָן מערערע מענטשן מיטן זעלבן נאָמען בעת אין זייער מהות קענען זיי זיין הפכיות׳דיק מן הקצה אל הקצה (ווייל דער שם שפיגלט ניט אָפּ דעם מהות פון בעל־השם, ניט ווי דאָס איז אינעם ענין פון אור וואָס שפיגלט אָפּ דעם מאור און פון מציאות האור קען מען האָבן א השגה אינעם מאור).

פון דער צווייטער זייט אָבער, איז ידוע, אז דער נאָמען פון א מענטשן האָט א שייכות צום עצם האדם, ווי ער איז העכער פון די כחות הגלויים שלו — און די הוכחה דערויף: בשעת מ׳רופט א מענטשן ביי זיין נאָמען גיט ער זיך א וועגד און א קער „בכל עצמו־תו״; און נאָכמער: ווען א מענטש חלש׳ט ר״ל — וואָס דאָס מיינט אז דער חיות הנפש איז אין א מצב פון התעלמות און איז אָפּגעטראָגן פון גילוי בגוף — ווערט דער מענטש דערמינטערט דורך דעם וואָס מען רופט אים ביי זיין נאָמען; וואָס דאָס איז א באַווייז, אז דער שם האָט א קשר און רירט אָן אין עצם חיות הנפש, און דערפאָר האָט ער בכח צו ממשיך זיין דעם חיות צוריק אין די כחות הגוף (און דערין איז דאָ א מעלה אין „שם״ לגבי „אור״ — ווייל כאָטש פון אור קען מען וויסן דעם מאור, פונדעסטוועגן איז אור ניט ממשיך דעם עצם המאור).

ד. ה. אז דער עצם פון דעם אדם דריקט זיך אויס דווקא דאָרט וואו עס זעט זיך ניט קיין גילוי׳דיקע שייכות צום מענטשן — בדוגמא ווי געוויסע פריער אין דער מעלת העבודה פון זמן הגלות, אז דער עצם פון א אידן ווערט נתגלה דוקא אין דעם העלם והסתר פון זמן הגלות.

ז. עפ״י כהנ״ל איז מובן דער קשר צווישן „מעשיו ותורתו ועבודתו״ פון

---

34) ראה ד״ה אני ישנה שם (בתחילתו): ומצד זה הכח (דמסנ״פ שמצד יחידה) שיש בנש״י נותן להם התומ״צ . . ובכח זה עמדו ישראל נאמנים להוי׳ בגלות מצרים וכו׳.

35) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות ס״ט.

36) בהבא לקמן — ראה ד״ה אתה אחד (ועתידין צדיקים) תש״ב. מן המיצר תש״ט פ״א. זה היום ה׳ש״ת פ״ב. ובכ״מ.

בעל ההילולא מיט דער פ׳ שמות[37] — דער ענין פון גלות:

ס׳איז ידוע[38], אַז כשם ווי ס׳איז דאָ די בחי׳ „יחידה״ אין נפש האדם, אַזוי איז אויך פאַראַן בחי׳ „יחידה״ אין תורה — תורת החסידות: און דער עיקר גילוי פון בחי׳ „יחידה״ פון תורה איז אין חסידות חב״ד — ווי דער בעל ההילולא האָט מגלה געווען און אַראָפגעטראָגן תורת החסידות אין הבנה והשגה בכדי דורכ־דעם צו קענען פועל זיין אויך אויפן נפה״ב און חלקו בעולם, ביז צו מהפך זיין זייער מציאות מן הקצה אל הקצה — ווייל דוקא אין דעם דריקט זיך אויס דעם עצם פון פנימיות התורה[39].

ד.ה. כשם ווי ס׳האָט זיך פריער געַ־רעדט ביים מעגטשן, אַז די התגלות פון יחידה, עצם הנשמה, איז דוקא ווען די כחות הגלויים זיינען אין אַ מצב פון העלם והסתר: אַזוי איז בנוגע בחי׳ יחידה אין תורה, אַז זי ווערט נתגלה דוקא דאָן ווען זי דאַרף אויפטאָן אין די מדריגות תחתונות פון נפה״ב וחלקו בעולם; און ווי דער פתגם פון בעל ההילולא[40]: „כל ענין החסידות לשנות טבעי׳ מדותיו״.

און דאָס איז די נקודה משותפת פון „מעשיו ותורתו ועבודתו״ פון בעל ההילולא און מעלת העבודה אין זמן הגלות: אין ביידע טוט זיך אויף די התגלות פון בחי׳ יחידה דוקא אינעם אָרט וואָס איז מושלל פון גילוי אור[41].

ח. ס׳איז ידוע[42] אַז די דרגא און עבודה פון בעל ההילולא איז מרומז אין זיין נאָמען — שניאור זלמן[43]: שניאו״ר איז מל׳ „שני אור״, און זלמ״ן איז אותיות „לזמן״; און ביידע נעמען צוזאַ־מען דריקן אויס דעם חיבור פון „שני־אור״ מיט „זמן״.

דער ביאור אין דעם: „שני־אור״ מיינט (ווי דער בעש״ט האָט געזאָגט[44] וועגן דעם אַלטן רבי׳ן, אַז ער וועט באַלייכטן די וועלט מיט) די צוויי ליכטיקייטן — די ליכט פון תורת הנגלה און ליכט פון תורת הנסתר.

---

37) ולהעיר מלקו״ש ח״ו ע׳ 257 ביאור השייכות של הילולא דאתי״ז לחודש טבת (ירח שנהנה גוף מן הגוף), ע״ש. וראה גם לקו״ש חט״ו ע׳ 386.

38) ראה קונטרס הנ״ל ס״ו ובהערה 43 שם.

39) כי ע״י התלבשות של תורת החסידות בהשגה נמשך עצם פנימיות התורה (ד״ה פדה בשלום תרפ״ה, בשם אביו כ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע — י״ט כסלו עטר״ת).

והיינו, דנוסף על המבואר לקמן (ס״ח ובהערה 45) שהכח לחבר נסתר ונגלה — שנסתר דתורה גופא יהי׳ מושג בנגלה — הוא מצד עצם התורה,

הנה מכיון שהירידה והשפלה למטה יותר נמשך מכח עליון יותר (ראה תורת שלום ע׳ 115 — לענין התלבשות אור החסידות בשכל), ואדרבה — נעוץ תחלתן בסופו דוקא, הרי מובן, שאמיתית גילוי וביטוי של עצם פנימיות התורה הוא דוקא כשנמשכת בבחי׳ תחתונה ביותר, עד להפיכת טבע נפש הבהמית, כבפנים. וראה בארוכה קונטרס ענינה של תורת החסידות סי״ח. סי״ס כ. וראה שוה״ג להערה 78 שם. וראה ד״ה פדה בשלום שם בסופו: וכוונה העצמית שהטבע ממש יהי׳ אלקות והענינים שלמטה יהיו כלים לאלקות דזה בא ע״י רבנו בהתלבשות בהשגה דוקא כו׳.

40) לקו״ד ח״א נו, א־ב. וראה אגה״ק דכ״ק אדמו״ר נ״ע (דלעיל הערה 25): להמשיך בחי׳ עומק ופנימיות תורת ה׳ . . מבחי׳ פנימיות ועצמות אוא״ס ב״ה . . לגרש מאתנו כל מדה רעה ומגונה מהמדות הטבעיות כו׳ — נתבאר בשיחת ש״פ וישב תשכ״א.

41) להעיר מתורת שלום ע׳ 168: המקום שבחר לו למושב . . פנה שממה . . ולא ידעו ממציאות אור כלל כו׳.

42) ראה בארוכה לקו״ש ח״ו ע׳ 35 ובהערות שם. וש״נ.

43) בהבא לקמן — ראה לקו״ש שם ע׳ 35, וע׳ 40 ואילך (ובהנסמן שם). לקוטי לוי״צ — אגרות ע׳ ריח ואילך.

44) לקו״ד ח״א פג, א.

און דער אויפטו פון „שני־אור" (אין איין ווארט) איז, אז ביים אלטן רבין איז געווען דער שלימות'דיקער חיבור פון נגלה און נסתר ביז זיי זיינען געווארן לאחדים ממש.

וואס דער כח אויף דעם איז געקומען דערפאר וואס ער האט ממשיך און מגלה געווען דעם עצם מהות התורה, יחידה שבתורה, וואס איז העכער פון אלע גדרים פון העלם וגילוי, און דער־פאר האט זי בכח צו מחבר זיין די ביידע אורות פון נגלה ונסתר דתורה[45].

און דאס האט ער ממשיך געווען „לזמן", וואס איז פארבונדן מיט „עולם"[46] אויך — ל' העלם[47], ד.ה. אויך אין דער נידעריקער וועלט זאל לייכטן „שני־אור" — דער חיבור פון ביידע אורות[48] — און דעמאלט דוקא קומט דער גילוי פון בחי' יחידה שבתורה (ווי געריידט פריער, אז דער גילוי בחי' יחידה איז דוקא במדריגה הכי תחתונה, אין אן ארט וואס איז ניט קיין כלי צו „גילויים"[49]).

ט. ווי געריידט פיל מאל[50], איז דער תכלית הכוונה, אז אויך די ענינים שלמעלה מהשתלשלות און פון כחות האדם, זאלן קומען בגלוי און אין אז פנימיות אויך אין כחות פון מענטשן, ניט נאר אין א העלם'דיקן אופן ווי אין זמן הגלות.

ווארום כאטש ס'איז דא א מעלה אין דער עבודה אין זמן הגלות, וואס דע־מאלט ווערט נתעורר און נתגלה בחי' יחידה שבנפש (כנ"ל), איז דאך אבער דער תכלית פון גלות — די גאולה וואס קומט נאכדעם[51] (און דורכדעם[52]): ד.ה. אז דער גילוי בחי' יחידה פון זמן הגלות זאל מאיר זיין אויך אין די כחות פנימיים פון מענטשן, אז אויך זיי זאלן זיין דורכ־געדרונגען פון עצם הנפש.

וי"ל בדרך אפשר, אז דאס איז דער אויפטו פון בעל ההילולא אין תורת חסידות חב"ד, אז עצם פנימיות התורה, וואס איז העכער פון השתל' און טעם ודעת און וואס קען לכאורה געגומען ווערן בלויז בקבלה ואמונה, זאל אויך

---

45) ראה לקוטי לוי"צ שם (ע' רכג) ד„גילוי אור החסידות הוא בחי' יותר גבוה מקבלה (נסתר) • ונגלה שלכן בכחה לחבר ב' הבחי' גם יחד שהנסתר והרז גופא יהי' מושג בנגלה". וראה קונטרס הנ"ל הערה 40.

46) ראה שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א).

47) לקו"ת שלח לז, ד. ובכ"מ.

48) ראה לקוטי לוי"צ שם.

•) בלקוטי לוי"צ שם (ע' רכד), שגילוי חסידות גבוה יותר „מגילוי פנימיות התורה, בחי' טעמי תורה, ישקני מנשיקות פיהו שיתגלו ע"י מ"צ בב"א" — וכוונתו בזה ובהקדם

פשוט שתורתו של משיח תהי': נגלה, קבלה (נסתר), וחסידות

וכמו שמצינו ברשב"י: נגלה (ולהעיר משבת לג, סע"ב. אגה"ק סכ"ו (קמג, א)), נסתר (זהר ותיקונים כו') ואיחוד שניהם (ראה והחרים תרל"א ע' נב ואילך ולהעיר שגם ברשב"י — ענין המערה הי' ע"י הסתר א' מישראל — שבת שם. וראה לקלוי"צ שם) ליחידי סגולה ובהצענע לכת (אגה"ק שם קמב, ב)

— וכולם (גם נגלה וחסידות) באופן נעלה מאשר עתה (שה"ז לימוד ע"ד ראי' — עיין ש' האמונה פ"ם). וראה לקמן ע' 199 הערה 56 ובשוה"ג לשם.

49) כי אף שהכח לחבר נסתר ונגלה הוא מצד עצם התורה כנ"ל — מ"מ, אמיתית גילוי וביטוי דיחידה (עצם פנימיות התורה) הוא כשנמשכת בבחי' תחתונה ביותר, כנ"ל הערה 39.

50) ראה לקו"ש חי"ט ע' 75 ובהנסמן שם. ובכ"מ.

51) ולהעיר מהמסופר במכ' אדהאמ"צ (דלעיל הערה 2) ד„ב"ט כסלו שמענו שהי' מפלה גדולה להשונא כו'".

52) להעיר מב' הפי' בגולה על ראשה — גלות, גאולה (ראה ויק"ר ספל"ב. לקו"ת בהעלותך לה, א־ג. אוה"ת לשם ע' תכג ואילך).

דאָס אַראָפקומען בנגלה ובהשגה אין חב״ד שבנפש האדם, און דורך דעם פועל זיין אויך אויף זיינע מדות, ער זאָל נתעורר ווערן מיט אהבה ויראה.

און דאָס איז מרומז אין דעם וואָס די הסתלקות איז געווען מוש״ק אור ליום א׳ דפ׳ וארא[53] (אַבער „וארא״ שטייט ניט בגילוי), וואָס דעמאָלט האָט זיך שוין אַנגעהויבן רעדן וועגן דעם גילוי פון „אני הו״״ — בחי׳ עצמות א״ס[54], וואָס איז ביז דעמאָלט ניט געקומען לידי גילוי („לא נכרתי להם במדת אמיתית שלי״[55]); און „וארא״ אליין איז דאָך פון ל׳ ראי׳[56] וגילוי, ד.ה. אַז די בחי׳ ומדרי׳ וואָס איז העכער פון השתל׳ איז אַראָפּ־געקומען לידי ראי׳ וגילוי באופן פנימי.

(משיחת ומאמר ש״פ שמות תשכ״ו)

---

53) ראה גם לקמן ע׳ 56.

54) ראה תו״א וארא (נו, א. ג). אוה״ת שם (ע׳ קכז. קלב. קמד ואילך).

55) פרש״י ר״פ וארא.

56) ראה זהר ר״פ וארא (כג, א).

כ"ד טבת*

א. עס זיינען דאָ צוויי ענינים תורה (וועלכע זיינען צו אונז דערגאַנגען) וואָס מען ווייס אַז דער אַלטער רבי האָט זיי געשריבן קרוב לזמן הסתלקותו:

(א) די אגרת וואָס הויבט זיך אָן „איהו וחיוהי חד"[1],

(ב) די רשימה „נפש השפלה"[2]. וז"ל[3]:

נפש השפלה באמת לאמתו בשרשה עבודתה היא תורה גשמי' בין לה ובין (להבין) לאחרים ובין גמ"ח גשמיים ע"י קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל ענייני ב"ב אף כי רובם ככולם הם דברי שקר א"א בענין[4] אחר שיעשו חסד של אמת כי אין אמת אלא תורה[5] ואמת[6] אמר אל יברא (שכולו מלא שקרים) כו' וחסד אמר יברא שכולו מלא חסדים[7] ותשלך אמת ארצה ועולם בחסד שאינו של אמת יבנה, ובדורות הראשונים שעיקר העבודה הי' התורה[8] הי' רוב החסד נכלל באמת דהיינו בגדול המעשה דכופין וממשכנין כו' ע"פ תוקף תורת אמת האמוראים. משא"כ בעקבות משיחא שנפלה סוכת דוד הנופלת עד עפר בבחי' עשי' והעבודה העקרית בבחי' עקביים לבד[8] בלי תורת אמת משניות ובריייתות שהן גדפין וירכין אזי רוב החסד ככולו הוא שלא ע"פ תורת אמת בגדול המעשה כ"א בהתקרב הדעת העושה ורצונו הטוב הרחוק באמת באשר הוא סוף מעשה במח' תחלה. (ונעוץ תחלתן בסופן) וגם אם אין רק דרך אחת והיא שפלה אזי לנחמו[9] לקבל באהבה או לעורר ולפשפש במעשיו ולשוב עד הוי' בצר לו וירווח לו.

דער תוכן פון די ביידע תורות איז — די מעלה פון עשי' (גשמיות):

אין דער אגרת „איהו וחיוהי חד" רעדט זיך וועגן דעם „גודל מעלת המצות מעשיות אשר הן תכלית ירידת הנשמות לעוה"ז הגשמי"[10], ווייל „נעוץ תחלתן בסופן": דוקא אין דעם „סופן" — עשי', עוה"ז הגשמי, איז דאָ „תחלתן" — דער כח הא"ס פון „מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה" [ועד"ז איז אין עוה"ז גופא (כההמשך באגה"ק שם) — דוקא אין יסוד הכי תחתון — העפר איז דאָ דער כח הצמיחה „מעין בחי' א"ס"];

און דער תוכן פון דער רשימה „נפש השפלה" איז, ווי עס דאַרף זיין „גמ"ח

---

*) יום הסתלקות אדמו"ר הזקן (בשנת תקע"ג) — במוצש"ק פ' שמות (כבקביעות שנה זו (תש"מ)). — ברשימת אדמו"ר הצ"צ (נדפסה בהקדמת מענה לשון, הוצאת „קהתי") „כחצות שעה י"א".

— שייכות היום (בשבוע ובחודש), החודש והשנה להסתלקות — ראה אגרות לוי יצחק (ע' רמט ואילך) — ע"ד הקבלה — בארוכה.

וכן דריש שם (וראה ג"כ שם עמוד ריח ואילך. ס"ע שלג) בשמא: שניאור, זלמן.

1) אגה"ק סי' כ — שכתבה אדמו"ר הזקן „בימים שלפני הסתלקותו בכפר פייענא" (דרמ"צ קע, א).

2) נדפסה במאה שערים ה, ס"א ואילך. לקוטי דבורים ח"ד (תקצז, א). אג"ק אדה"ז ח"א (ע' קנא-ב) — ובספר שבחי הרב כותב, כי כתב זה „אחר הבדלה איזה רגעים אחדים קודם אשר מסר נשמתו בטהרה לחי העולמים".

3) כנדפס בלקו"ד שם. המוקף בחצאי עיגול אינו בס' מאה שערים.

4) במאה שערים: א"א שיעשו בענין.

5) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח.

6) ב"ר פ"ח, ה.

8) ראה גם אגה"ק סי' ט.

9) במאה שערים: לנחמו לעורר ולפשפש במעשיו לנחמו לקבל באהבה ולשוב.

גשמיים״, און די עבודה דוקא איז דער „סוף מעשה (וואס איז עלה) במחשבה תחלה״[11].

וויבאלד דער אלטער רבי האט געשריבן די צוויי תורות סמוך להסתלקותו, איז פארשטאנדיק, אז זייער תוכן דריקט אויס תורתו ועבודתו פון אלטן רבי׳ן[12] אין יענעם זמן (בעת הכנה להסתלקותו מעלמא דין). דארף מען פארשטיין: וואס איז די שייכות פון מעלת העש׳ צום ענין ההסתלקות? דלכאורה, אדרבה: הסתלקות איז דאך דער סילוק ועלי׳ פון ענינים עולם הזה הגשמי[13]!

ב. נאך מער איז דורש ביאור: אין דעם תוכן פון דער רשימה „נפש השפלה״, כאמור, איז דער אלטער רבי מסביר ווי עס דארף זיין „גמ״ח גשמיים״ וואס „רובם ככולם הם דברי שקר״. איז תמוה: חיי הצדיק בכלל זיינען דאך ניט קיין „חיים בשרים כ״א חיים רוחניים״[14]. דער אינהאלט פון ענינים גשמיות ביי א צדיק איז נאר דאס וואס דורך זיי פירט ער דורך ענינים הנשמה; אזוי איז עס במשך זיין גאנצן לעבן בעלמא דין, און על אחת כמה וכמה איז עס אזוי קרוב צום זמן ההסתלקות אז גשמיות מצ״ע פארנעמט ביי א צדיק לגמרי קיין ארט ניט[15].

11) בדוגמת הנ״ל במעלת עש׳ גשמית בכלל מצד זה דנוגע תחלתן בסופן.

12) כי בטח לא כתב זה רק בשביל אחרים, כ״א (גם) בנוגע לעבודת עצמו. ע״ד לשון הידוע (בפ״נ דנשיא חב״ד בנוגע למאמריו-דא״ח) „יהי רצון שיפעלו הדברים בי ובהשומעים״.

13) וכסיום לשון האגה״ק סי׳ כ — „כמ״ש היום לעשותם וריפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה״ז מכל חיי עוה״ב״.

14) אגה״ק ביאור לסי׳ ז״ך.

15) להעיר ממה שאמר אדה״ז קודם הסתלקותו שאינו רואה הקורה כ״א הכח האלקי שמחייהו (בית רבי ח״א פכ״ב).

און דאס מאנט דער אלטער רבי דוקא בסמיכות לזמן הסתלקותו, אז מ׳זאל טאן אין „גמ״ח גשמיים״ אין אן אופן פון צוטראגן זיך צו „ענינים ב״ב״ (ניט ווי זיי ווערן געטאן נאר אלס מטרה צום אויספירן אן ענין פון „תורת אמת״, נאר) כפשוטם, אן עצה גשמית צוליב דעם ענין הגשמי אליין (וואס דערפאר זעען זיי זיך אן אלס „דברי שקר״)[16]?

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים א תוספת ביאור אין דעם ענין הנ״ל אז „חיי הצדיק אינם חיים בשרים כ״א חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה״ — איז ניט פארשטאנדיק: די עבודה פון מעשה המצות קען דאך געטאן ווערן נאר מיטן גוף און מיט די דברים גשמיים, ואדרבה — „לא המדרש עיקר אלא המעשה״[17]; היינט ווי זאגט מען אז חיי הצדיק זיינען „חיים רוחניים שהם אמונה ויראה ואהבה״?

איז דער ביאור אין דעם: ביי א צדיק איז די עבודה פון מעשה המצות ניט אן אנדער זאך פון זיין עבודה רוחנית — „אמונה ויראה ואהבה״. זיין מקיים זיין מצות עשה איז א תוצאה וסיום פון זיין אהבת ה׳[18], זיין קיום מצות לא תעשה — א תוצאה וסיום פון יראת ה׳[18], און דאס אליין איז מיוסד אויף אמונת ה׳[19].

און דאס וואס המעשה הוא העיקר —

16) ובפרט ע״פ האריכות באגה״ק סכ״ב שהשואלים „בעצה גשמיות כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי״ הוא „מרוב אהבתם לחיי הגוף״, ועליהם „לשוב אליו ברוח נמוכה והכנעת הגוף״.

ולהעיר ממה שמוסיף שם, שגם כש„אהבתם לחיי הגוף (היא) לש״ש לעבוד בו ה׳ כו׳״ — אין צ״ל ה„חרה להם בצער הגוף״.

17) אבות פ״א מי״ז.

18) ראה תניא פ״ד. חינוך קטן בתחלתו. ובכ״מ.

19) ראה מכות בסופה. חדא״ג מהרש״א שם. תניא פל״ג.

דאָס ברייגט אַרויס בגלוי זיין עבודה רוחנית:

היות אַז ער איז „אוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פקודין שהם רמ"ח אברין דמלכא"[20] — און ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[21], אַז די דביקות בה' דורך קיום התורה והמצות (וואָס זיי זיינען רצונו ית') איז אַן ענין פון „השראת השכינה", וואָס איז באיין ערוך העכער פון דער דביקות מצד דעם הרגש האהבה פון אַ מענטש (אַ נברא) — דעריבער פאַדערט זיין אהבה אַז ער זאָל טאָן אין קיום התורה והמצוות;

און דערפאַר, איז אויך זיין עבודה אין „מצות מעשיות הנעשות ע"י הגוף ממש"[21] — צו אויספירן די כוונה עליונה פון „נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"[22] — אין אַן אופן, אַז ער איז ממשיך „אור והארת השכינה גם על גופו"[21], ער מאַכט זיין גוף אַ כלי צו (רוחניות) „אור והארת השכינה".

ביז אַז די כלי (וועלכע מען מוז האָבן) ווערט אויס מציאות פאַר זיך[23].

ד. צו דעם קומט צו אין אגרת „איהו וחיוהי חד", אַז אין מצות מעשיות איז דאָ נאָך אַ העכערער ענין, אַז „גודל מעלת המצות מעשיות" איז מצד דעם וואָס דער כח הא"ס איז דאָ דוקא אין גשמיות[24]:

דער ענין איז ניט מצד דעם וואָס דער דבר גשמי מיט וועלכן מ'טוט אַ מצוה (און אַזוי אויך דער גוף האדם) ווערט אַ כלי צו רוחניות און „השראת השכינה", נאָר אדרבה: דער ביאור אין דער אגרת איז, אַז דוקא אין דעם יש הנברא, וואו דער הרגש פון זיין אייגענער מציאות איז בתכלית ביז ער פילט ווי ס'איז ח"ו ניט פאַראַן קיין „שום עילה וסיבה אחרת קודמת" צו אים — דוקא אין דעם שטייט „מהותו ועצמותו של המאציל ב"ה שמציאותו מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו".

דאָס הייסט, אַז אמיתית העילוי פון מצות מעשיות איז מצד דעם גשם גופא: און דערפון קומט אַרויס אין עבודת האדם, אַז אפילו ווען אַ איד איז אין אַ מצב ווען ער פילט ניט קיין הרגש רוחני באָם קיום המצות, ער פילט ניט ווי ער וועט דורך דעם קיום המצוה דבוק לה', ביז אַז זיין קיום המצוה איז דורכ־אויס אַן עשי' גשמית — אויך דאָן איז מיט דער פשוט'ער עשי' דוקא פאַר־בינדט ער זיך מיט „מהותו ועצמותו של המאציל".

ה. דאָס גיט אויך אַ הסברה אין דעם תוכן פון דער רשימה „נפש השפלה", וואו עס רעדט זיך ווי עס דאַרף זיין „גמ"ח גשמיים . . אף כי רובם ככולם הם דברי שקר", און ווי ער איז מסביר, אַז „עולם בחסד שאינו של אמת יבנה", ד„אמת אמר אל יברא שכולו מלא שקרים":

וי"ל אַז ס'איז ניט דער פשט, ווי עס זעט אויס בהשקפה ראשונה, אַז „חסד אמר (אז) יברא" אַ זאָך וואָס איז שקר — דאדרבה: „כל הנמצאים (ד. ה. נבראים ווי זיי זיינען נמצא למטה) . . לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"[25];

20) תניא פ"ד.
21) תניא פל"ה.
22) תניא פל"ו ואילך.
23) וכידוע הפס"ד ד(באין שיעור בדבר הנמצא בהכלי) אין הוצאת הכלי הוצאה (שבת צג, ס"ב).
24) להעיר גם מתו"א ד"ה יביאו לבוש מלכות (צ, א ואילך).
25) לשון הרמב"ם ריש הלכות יסודי התורה.

נאָר דער ביאור איז: דאָס וואָס „אמת אמר אל יברא" איז דאָס נאָר מצד מדת האמת, דער אמת פון אלקות דסדר השתלשלות, וואָס איז מיט אַ מדה, אַ מדידה והגבלה. דער אמת דערגרייכט נאָר דאָרט וואו מען דערקענט זיין (הוי') אמת: און ווי‌באָלד אַז עוה"ז איז אַן עלמא דשיקרא, וואו ס'איז ניט ניכר דער „אמת ה'", איז „אמת אמר אל יברא".

אָבער דער אמת פון עצמותו ית' האָט ניט קיין הגבלה. דער אמת איז ניט באַגרענעצט אַז מען מוז דערקענען אמיתתו ית'. ווייל אויך אין אַן אָרט פון העלם והסתר, ביז אַזאַ הסתר וואָס זעט אויס ווי אַ שקר (און מצד סדר השתלשלות האָט זיין מציאות אַן אָרט נאָר מצד מדת החסד) — איז באמיתית ובפנימיות, איז זיין גאַנצע פאָראַנענקייט — „(לא נמצאו אלא מ)אמתת המצאו"[26], דער אמת פון עצמות[27].

און דערפאָר, איז אפילו „עניני ב"ב" פון אַ אידן, וואָס ער איז אין זיי אויסן זייער „גשמיות" (וואָס דערפאָר זען זיי אויס ווי „דברי שקר" וואָס האָבן קיין שייכות ניט צו „אמת ה'") — אויך די גשמיות איז פאַרבונדן מיט „אמתת המצאו"; און דאָס דריקט זיך אויס אין דעם, אַז כאָטש דער איד פילט נאָר די גשמיות פון זיינע ענינים עוה"ז, נוצט ער זיי בפועל פאָר ענינים טוב וקדושה[28].

און דערפון קומט אַרויס דעם אַלטן רבינ'ס הוראה בנוגע לפועל, אַז מען דאַרף טאָן אין „גמ"ח גשמיים" און געבן „עצות מרחוק בכל ענייני ב"ב" — ניט אַריינלאָזנדיק זיך אין די „כוונות" פון דעם צווייטן אידן — ווייל אויך די גשמיות וואָס זעען אויס ווי „דברי שקר" זיינען פאַרבונדן מיט „אמתת המצאו".

ו. דער ענין — אַז אויך שקר פון עוה"ז נעמט זיך פון „אמתת המצאו" — ווערט אַרויסגעברַאכט (בעיקר) אין עבודת התשובה:

דער עיקר „שקר" פון עוה"ז איז אין די זאַכן פון ג' קליפות הטמאות, וואָס זייער חיות אלקי — דער „אמת" וואָס אין זיי — איז בתכלית ההעלם והסתר, וואָס דערפאָר קען מען זיי ניט מברר זיין[29].

דורך תשובה אָבער ווערט אויפגעטאָן אַז זדונות נעשות לו כזכיות[30] — מ'איז מגלה די ניצוצות קדושה וואָס זיינען דאָ אין אַזעלכע זאַכן וואָס זיינען היפך רצון העליון לגמרי (תכלית השקר), וואָס דורך דעם ווערן זיי „זכיות": און דאָס ווערט אויפגעטאָן ע"י התשובה וואָס דערלאַנגט אין עצמות, און מצד עצמותו ית' ווערט דערהערט די אמיתת המציאות פון יעדער נמצא (אויך פון זדונות), וואָס דערפאָר ווערן

26) עפ"ז יש לפרש (בפנימיות הענינים) המשך דברי הרמב"ם שם (בהלכה שלאח"ז) „ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי כו" • — שמרמז בזה, שמצד „אמתת המצאו" הוא נמצא גם במקום ההסתר •• שאפשר לעלות על הדעת שהוא אינו נמצא ח"ו. ע"ד מרז"ל (יל"ש נחמי' רמז תתרעא. וראה יומא סט, ב) „הן הן גבורותיו". וראה לקו"ש ח"ו ע' 126 הערה 35.

27) ראה המשך תרס"ו ע' שמג. ע' תלא־ב. סד"ה יחיינו תרצ"ד (תשי"א). ועוד.

*) ראה ביאור (באופן אחר) — הדרן על הרמב"ם (קה"ת תשמ"ה) ס"ח־ט.

**) וי"ל, שבלשונו (הלכה א') „לידע שיש שם מצוי ראשון" — שלכאורה תיבת „שם" מיותרת (ראה מפרשי הרמב"ם שם) — מרמז, ש„מצוי ראשון" נמצא גם בבחי' „שם" המורה על „מקום ומשכן הקליפות" (לקו"ת ראה לב, רע"ג).

28) ראה לקו"ש ח"כ ע' 334־5 והערה 100 שם.

29) תניא פ"ז. ובכ"מ.

30) יומא פו, ב. וראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 22 ואילך (וש"נ). ובכ"מ.

אויך די ניצוצות שבזדונות נתעלה אין קדושה[31].

[ועד"ז אין דעם בעל תשובה עצמו: אע"פ אז בגלוי איז ער געווען אפגע־ריסן פון אלקות (דורך זיינע חטאים), איז אבער אויך בשעת החטא פארבליבן זיין עצמית'דיקער פארבונד מיט אלקות, וואס קומט צום אויסדרוק בגלוי אין זיין אומקערן זיך צו דעם אויבערשטן נאר דעם ווי ער איז געווען אפגעריסן].

ומהאי טעמא, איז אויך דער עילוי הנ"ל אין דעם יש הנברא, פון גשמיות עוה"ז (וואס דער אלטער רבי איז מבאר אין אגרת איהו וחיוהי חד) ווערט דער־הערט (בעיקר) ביי אַ בעל תשובה[32].

ז. ועפ"ז וועט ווערן פארשטאנדיק די שייכות פון דער אגרת איהו וחיוהי חד מיט דער רשימה „נפש השפלה" צום זמן ההסתלקות פון אלטן רבי'ן:

דער עילוי וואס ווערט ארויסגע־בראכט אין עבודת התשובה (על זדונות) איז (בעיקר) ניטאַ ביי אַ צדיק מצד עצמו[33]; אבער דורך דעם וואס ער ברענגט אַ צווייטן צו תשובה, באקומט ער אויך דעם עילוי[34] (וויבאלד אז ער האט געבראכט דעם צווייטן[35] צו טאן תשובה).

נאר דער עיקר הגילוי פון מעלת התשובה איז דוקא סמוך להסתלקותו[36] ווען עס קומען זיך צוזאמען „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"[37]. ובפרט, אז וויבאלד ער שטייט דאן אין דער תנועה פון תשובה — והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה — ביתר שאת ויתר עז, ווערט ביי אַ צדיק, (ובפרט בא אזא) וואס האט עוסק גע־ווען אין מאכן בעלי תשובה, נתגלה אין זיין תנועת התשובה, אויך דער עילוי וואס אין דער עבודת התשובה שעל זדונות.

ועד"ז בעניננו: ס'איז ידוע[38] וואס דער אלטער רבי האט געזאגט דעם מיטל'ן רבי'ן, אז זיין, דעם אלטן רבינ'ס אויפטו (לגבי המגיד) באשטייט אין דעם וואס ער איז געלעגן אין מאכן בעלי תשובה (און ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר איז מאריך ווען דעם אין זיין שיחה[39]).

און דעריבער, דוקא סמוך להסתל־קותו, ווען ביי אים איז צוגעקומען דער גילוי פון כל מעשיו כו' ובאופן פון תשובה, איז תורתו גילוי המעלה פון גשמיות, און ווי עס דארף זיין „גמ"ח גשמיים" — ווייל דוקא מיט דעם נעמט מען „מהותו ועצמותו של המאציל".

---

31) ראה לקו"ש שנסמן בהערה 26. ובארוכה לקמן ע' 412 ואילך, ושנ"נ.

32) להעיר מד"ה ולקחתם לכם תרס"א שהביטול דאין עוד שבנבראים שלמטה דוקא (שכל מציאותם הוא בחי' העצמות דא"ס) הוא בחי' שם ב"ן — והרי שם ב"ן הו"ע עבודת התשובה, כמבואר בד"ה תקעו (תרס"א) שם.

33) כי אף שגם בצדיקים ישנה עבודת התשובה דהרוח תשוב אל האלקים גו' (ראה לקו"ת ש"ש סו, ג. ר"פ האזינו. ובכ"מ) — אי"ז כהעילוי דעבודת התשובה שעל זדונות (ראה שעה"ת לאדמו"ר האמצעי ח"ב חינוך פמ"ח. לקו"ש חי"ח ע' 5-124).

34) ראה גם לקו"ש ח"י ע' 164, 166.

35) ע"ד (ולא ממש) תורת הבעש"ט (הוספות לכתר שם טוב ספ"ג) בפי' „שנים אוחזין בטלית".

36) עייג"כ תורת חיים ס"פ תולדות (כא, ד. וראה לקו"ת שמ"ע צב, ב) — בנוגע למשה רבינו.

ולהעיר מהמבואר שם (וראה שם לפנ"ז ספ"ט. פ"כ) דענין התשובה שמטהר גם לטומאה גמורה דעוונות גמורים שאין להם תיקון ע"פ חכמה דתורה (שהרע עצמו נהפך לטוב) נעשה ע"י התשובה דצ"ג דוקא — לאחבא צדיקייא בתיובתא.

37) אגה"ק סי' ז"ך וביאורו. וראה שם סי' כח. סידור דש, סע"ב ואילך.

38) תורת שלום ע' 86.

39) הובא בשיחת י"ט כסלו תרצ"ב — לקו"ד ח"ד תשנה, סע"א ואילך.

ח. כ״ד טבת איז אַלעמאָל חל אין דער וואָך פון שבת[40] מברכים החודש שבט אַדער גלייך במוצאי ש״ק זה — ווי בקביעות שנה זו. וואָס אין דעם חודש, ביום העשירי בו, איז דער יום ההילולא פון כ״ק מו״ח אדמו״ר.

זעט מען, אַז אויך אין די דברי תורה וואָס ער האָט אַרויסגעגעבן ליום הסתלקותו — דער מאמר ד״ה באתי לגני — איז מודגש דער תוכן הנ״ל:

ער הויבט אָן דעם מאמר דערמיט וואָס די וועלט איז „גני״ של הקב״ה[41] (ווייל „עיקר שכינה בתחתונים היתה״[41]) — וואָס „גן״ איז אַן אָרט (ניט נאָר פון „דירה״ פאַר ענינים המוכרחים, נאָר ס׳איז אַן אָרט) פון תענוג;

און די סיבה לזה איז, ווייל „נתאוה הקב״ה להיות לו ית׳ דירה בתחתונים״: דער „נתאווה״ און תענוג פון עצמות, איז דוקא אין תחתונים, אין דער עבודה אין עולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו און דאָרט גופא — איז המעשה הוא העיקר; אָז מ׳זאָל זיך אַראָפלאָזן אין עולם, און דאָרט אין שטות דלעו״ז, אויפטאָן (דורך דער עבודה פון שטות דקדושה, למעלה מטעם ודעת) אָז פון שקר העולם זאָלן אויפגעשטעלט ווערן קרשים למשכן (פון „שקר״ זאָל מען מאַכן „קרש״[42]), אַ משכן ודירה לו ית׳.

(משיחות ש״פ שמות תשל״ג, תשל״ו)

---

40) ד„יאכל בשבת״ הוא מזה „שטרח בע״ש״ (ע״ז ג, א), דהכוונה בזה היא (גם) מתחיל מ„יום ראשון בשבת״ (ראה רמב״ן יתרו כ, ח).

41) שהש״ר רפ״ה, ושו״נ.

42) כמבואר בארוכה בההמשך דבאתי לגני ה׳תש״י (פ״ו ואילך).

וארא*

א. שוין געוועדט פיל מאל אז כאטש רש"י איז (לכל לראש) מפרש פשוטו של מקרא, אנטהאלט זיין פירוש אויך „ענינים מופלאים"[1] אין שאר חלקי התורה און אויך „יינה של תורה"[2]; נאר בכדי ארויסצונעמען די ענינים (בשאר חלקי התורה) דארף מען פריער אפלערנען פרש"י ע"ד הפשט.

נאכדעם ווי רש"י איז מפרש דעם פירוש הפשוט פון די פסוקים אין אנפאנג פון דער סדרה — „וארא אל אברהם גו' וגם הקימותי גו'", איז רש"י ממשיך[3]: „ורבותינו דרשוהו[4] (דער תוכן פון די פסוקים) לענין של מעלה שאמר משה למה הרעותה[5] אמר לו הקב"ה חבל על דאבדין ולא משתכחין יש לי להתאונן על מיתת האבות הרבה פעמים נגליתי עליהם בא-ל ש-ד-י ולא אמרו לי מה שמך ואתה אמרת[6] מה שמו מה אומר אליהם, וגם הקימותי וגו' וכשבקש אברהם לקבור את שרה לא מצא קרקע עד שקנה בדמים מרובים וכן ביצחק ערערו עליו על הבארות אשר חפר וכן ביעקב כו' ולא הרהרו אחר מדותי ואתה אמרת למה הרעותה" (און איז מסיים „אין המדרש מתיישב אחר המקרא כו'");

אין ס"פ שמות[7] אויפן פסוק „עתה תראה וגו'" (וואס איז דער ענטפער פון הקב"ה — בכתוב — אויף „למה הרעותה") זאגט רש"י „ההרהת על מדותי לא כאברהם שאמרתי לו[8] כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי לו[9] העלהו לעולה ולא הרהר אחר מדותי כו'"[10].

דארף מען פארשטיין: א) פארוואס איז פרשת וארא אינעם פירוש פון „ורבותינו דרשוהו" הנ"ל ברענגט רש"י (פון רבותינו) א ראי' אז אלע אבות „לא הרהרו אחר מדותי" און אין ס"פ שמות ברענגט ער א ראי' נאר פון אברהם?

ב) אויך בנוגע אברהם גופא איז רש"י בפרשתנו מפרש דעם ענין פון „לא הרהרו אחר מדותי" מיט אן אנדער מאורע (כשבקש אברהם לקבור את שרה כו') — ווי אין ס"פ שמות („שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע")[11].

ג) ועיקר: בס"פ שמות ברייגט רש"י דעם פי' לא הרהר סתם ד.ה. אלס זיין פירוש — פשוטו של מקרא, משא"כ בפרשתנו — מיט דער התחלה

•) וכ"ד טבת — ראה סיום השיחה (ס"ב).

1) של"ה במס' שבועות שלו (קפא, א).

2) היום יום ע' כד.

3) ו, ט.

4) ראה סנהדרין קיא, א. שמו"ר פ"ו, ד. תנחומא פרשתנו בתחלתו.

5) שמות ה, כב.

6) שמות ג, יג.

7) ו, א.

8) וירא כא, יב.

9) שם כב, ב.

10) ראה פרש"י וירא כב, יב: „אפרש לפניך את שיחתי כו'".

11) בפשטות החילוק: להפי' ד„רבותינו דרשוהו" שמפרש הכתוב „וגם הקימותי גו'" שהמדובר בנוגע לירושת הארץ, מביא שהאבות לא הרהרו בזה, משא"כ בס"פ שמות. אבל עדיין חסר ביאור מדוע משנה בפ' שמות. ובפרט שדוגמא זו מאברהם לא הובאה במרז"ל.

„ורבותינו דרשוהו" — אַ דרש, ויתרה מזה, אַזאַ דרש וועלכער איז זיך ניט „מתיישב אחר המקרא" — היפך הכלל ברש"י אַז ווען ער ברייגט אַן אגדה איז עס „המיישבת דברי המקרא"*[11].

ב. וי"ל אַז דער לעצטער דיוק פֿאַרענטפערט כהנ"ל: אין ס"פ שמות איז רש"י מפרש פשוטו של מקרא על אתר[12], ובפשוטו איז דער פסוק „ויאמר ה' אל משה עתה תראה גו'" אַן ענטפער (כנ"ל) אויף טענת משה אין די פסוקים לפנ"ז „למה הרעותה לעם הזה גו' ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה":

ניט נאָר האָט די שליחות פון אוי־ בערשטן ניט ג'פועל'ט די הצלה פון די אידן („הצל לא הצלת את עמך"), נאָר אדרבה „הרע לעם הזה", און דערפֿאַר „עתה תראה, העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות", וויבאַלד אַז ער האָט מהרהר געווען „אחר מדותי",

ניט ווי די הנהגה (דאַרף זיין און) איז געווען בנידון דומה ביי אברהם, וואָס „לא הרהר אחר מדותי", הגם אַז פריער „אמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי לו העלהו לעולה", וואָס די הבטחה האָט גורם געווען (ווי אין אונזער פאַל) אַ צער נוסף[13] — (ע"ד ווי „מאז באתי לדבר בשמך הרע גו'")[14],

ווי מ'זעט במוחש, אַז דער צער פון ניט האָבן קיין קינדער איז ניט בדומה צו די יסורים וואָס מען האָט ווען דער אויבערשטער האָט שוין געבענטשט מיט אַ בן יחיד ולעת זקנתו און ער ווערט דערנאָך צוגעגומען, ובפרט נאָך אַז דער טאָטע אַליין דאַרף עס טאָן[15].

ועפ"ז איז אויך מובן, אַז עס האָט ניט קיין אַרט אַז רש"י זאָל ברענגען די ראי' אַז אברהם „לא הרהר אחר מדותי" פון דעם וואָס „כשבקש לקבור את שרה לא מצא קרקע (וכן ביצחק ערערו עליו כו' וכן ביעקב ויקן את חלקת השדה כו')[16]", וואָרום דאַרטן איז ניט געווען אין אופן אַז די הבטחה גופא („לתת להם את ארץ") האָט גורם געווען ער זאָל קויפן די קרקע בדמים מרובים:

דער הרהור האָט נאָר געקענט זיין, אַז האָבענדיק די הבטחה אויף נתינת הארץ, האָט עס אברהם'ן ניט געדאַרפט קאָסטן קיין (סאָך) געלט[17] (ועד"ז ביי יצחק ויעקב) — און במילא איז אַזאַ הרהור ניט קיין דוגמא מכוונת צו דעם וואָס משה האָט מהרהר געווען, אַז דעם אויבערשטנ'ס שליחות גופא האָט „גורם" געווען דעם מצב פון „הרע לעם הזה".

אָבער לויט דעם וואָס „רבותינו דרשוהו" אַז דער גאַנצער תוכן הכתובים

---

*11) בראשית ג, ח. ועוד.

12) ולא כתב רש"י ע"ז „ורבותינו דרשוהו" וכיו"ב, אף שהמשך הפירוש „לפיכך עתה תראה העשוי לפרעה כו'" אי' בגמרא ותנחומא שם בהמשך להדרש חבל על דאבדין כו' שהאבות לא הרהרו — שהביא בפ' וארא. משא"כ בשמו"ר ס"פ שמות הוא ענין בפ"ע.

13) משא"כ בנוגע לרעב בארץ (לך יב, יוד ובפרש"י שם).

14) ולכן דוקא אחר נסיון העקדה אמר הקב"ה (וירא כב, יב) „עתה ידעתי — מעתה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך כו' עכשיו שרואים" (פרש"י שם) — אף שגם לפנ"ז עמד בנסיון דמס"נ באור כשדים (פרש"י נח יא, כח).

15) אף „כי ביצחק יקרא לך זרע" נאמר לאחר לידת יצחק — הרי זה שייך להצער והיסורים המובא בפנים, כי הצער ויסורים כשאין בנים הוא גם מהעדר המשך משפחתו, ולאחר שמבטיח לו שמיצחק יראה זרע „ואח"כ אמר לו העלהו לעולה" הרי זה ביטול התכלית דהולדת בן.

16) וישלח לג, יט.

17) ראה פרש"י ח"ש כג, ט.

(אויך „וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב״ [18]) קומט בהמשך „לענין של מעלה״ און איז א טייל פון דעם אויבערשטנ׳ס מענה [19] בנוגע די שאלות און דיבורים והרהורים פון משה בכלל [20] (ניט מצד א צער נוסף דוקא), וואס האבן זיך אנגעהייבן פון „ואתה אמרת מה שמו מה אומר אליהם״ [21] — איז מובן פאר־

18) בסנהדרין קאי על הכתוב „ומאז באתי אל פרעה גו״ ולא הובא מפורש הכתוב „וארא אל אברהם גו״. אבל בשמו״ר (פ״ו, ד) קאי על הכתוב „וארא אל אברהם גו״. ובתנחומא מסיים „לכך כתב וארא כו״.

19) משא״כ לפרש״י בפשוטו של מקרא בתחלת הפרשה, רק (תחלת) הכתוב „וידבר אלקים אל משה, דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעותה לעם הזה״, משא״כ ההמשך „וארא אל אברהם וגו״ אינו המשך הטענה למשה ע״ז ש„הקשה לדבר ולומר למה הרעותה כו״ (ובפשטות פשש״מ דס״פ שמות „עתה תראה״ הוא באותה השיטה בפשש״מ בריש פרשתנו). ולכן אינו נוגע כאן שכל האבות אברהם יצחק ויעקב לא הרהרו (כנ״ל בפנים). משא״כ לפי „רבותינו דרשוהו״ (ראה רא״ם ריש פרשתנו ד״ה על שהקשה. גו״א. דברי דוד (להט״ז) ו, ט. ובכמה מפרשים).

20) ברא״ם כאן (ו, ט) מפרש „ולא אל למה זה שלחתני הסמוך לו כפי מה שפירש לפי פשוטו של מקרא״. וצ״ע דהרי בגמרא ותנחומא בתחלת הענין מובא (גם) הכתוב שלאחז״ל „ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך״ (ובשמו״ר מסיים „ולבסוף אמרת ומאז באתי אל פרעה״. ועד״ז בתנחומא), ובסופו (בגמרא) מביא סיום הכתוב „(ועכשיו אתה אומר לי) והצל לא הצלת את עמך״ הכתוב שלאחר „למה זה שלחתני״. וברש״י שמביא „למה הרעותה״ — כי מביא התחלת הענין. ראה חדא״ג סנהדרין שם.

21) ועפ״ז י״ל לכאורה שזהו הטעם שהביא רש״י בכלל „ורבותינו דרשוהו לענין של מעלה״ אף שממשיך „ואין המדרש מתיישב אחר המקרא״, והרי רש״י כותב כמ״פ „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא כו״ (ראה לעיל הערה 11) — כי לפי הא׳ קשה למה לא הוכיחו הקב״ה ע״ז שהקשה מה שמו מה אומר אליהם, ולכן מביא רש״י שלפי „רבותינו״ הוכיחו הקב״ה ע״ז אלא שהוכיחו לאחר שאמר משה „למה הרעותה״.

וי״ל דלפי פשוטו השאלה „מה שמו״ אינה שאלה

וואס רש״י ברייענגט דרשת רז״ל און פון אלע דריי אבות אז זיי אלע „לא הרהרו (בכלל [22]) אחר מדותי״.

ג. עוד י״ל: דאס וואס משה רבינו האט געזאגט „למה הרעותה לעם הזה גו״ איז דאך ניט א ענין פרטי, וואס איז בנוגע צו אים אליין, נאר בשייכות „לעם הזה״, צו כלל ישראל — ובמילא קען רש״י (אין דרך הפשט) ניט ברענגען א דוגמא פון אברהם וואס האט ניט מהרהר געווען בנוגע דער מערת המכפלה און עד״ז פון יצחק ביי די בארות און פון יעקב „ויקן את חלקת השדה״, ווארום דאס אלעס זיינען ענינים וואס זיינען געווען נוגע זיי אליין אלס א פרט, און דעריבער קען מען מחלק זיין אז דערפאר האבן זיי נישט

וקושיא — הרהר, אלא שאלה, כמפורש בכתוב „ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם״ (וכן מצינו גם במדרש שמו״ר פ״ג ה. פ״ד א), משא״כ לפי „רבותינו דרשוהו״ בא בעקמומית (כדעת הויק״ר פי״א, ה). **וכ״כ ביפ״ת לשמו״ר כאן (פ״ו, ד). ולהעיר שגם לפי׳ „רבותינו״ הנה בשמו״ר „ועתה תחלת שליחותי אמרת לי מה שמ״ (שאינו לשון הכתוב ומשמיט התחלת הכתוב „ואמרו לי״ וסיומו „מה אומר אליהם״). ועד״ז בסנהדרין ותנחומא שם (ושם „מה שמך״). משא״כ בפרש״י „מה שמו מה אומר אליהם״.** וראה חדא״ג שם.

בנוגע לשאר הדיוקים שבפרש״י זה — נת׳ בארוכה בההתועדות. ואכ״מ.

22) אף שמפרש״י משמע שמחלקו לב׳ פסוקים „הרבה פעמים נגליתי .. ולא אמרו לי מה שמך ואתה אמרת״ הוא פי׳ הכתוב „וארא גו״, „וכשבקש אברהם כו׳ ולא הרהרו אחר מדותי ואתה אמרת למה הרעותה״ הוא פי׳ הכתוב „וגם הקימותי וגו׳״.

הרי מזה שמתחיל „שאמר משה למה הרעותה אמר לו הקב״ה חבל על דאבדין כו׳ יש לי להתאונן כו״ (וכן בסיומו), משמע דלא הרהרו שייך גם להשאלה דמה שמו. ובסנהדרין (ועד״ז בתנחומא ושמו״ר) שם מסיים בסופו „ולא הרהר (כ״א מהאבות) אחר מדותי ולא אמרו לי מה שמך ואתה אמרת לי מה שמך כו׳ ועכשיו כו׳ והצל לא הצלת גו״. וראה פרש״י שם ד״ה בתחלה.

מהרהר געווען ווייל זיי האָבן געטראַכט אַז ביי זיי איז די הבטחה ניט מקויים געווארן, דערפאַר וואָס „גרם החטא" (ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען ביי יעקב'ן [23]).

משא"כ טענת משה וואָס איז געווען בנוגע רעת כלל ישראל, קען דאָך ניט זיין אַז חטא משה זאָל גורם זיין „הרעותה לעם הזה" [24].

און דעריבער ברענגט רש"י (ע"פ פשוטו) אין ס"פ שמות „לא כאברהם שאמרתי לו כי ביצחק יקרא לך זרע ואח"כ אמרתי לו העלהו לעולה", ווייל אויך דאָ איז עס געווען נוגע (ניט בלויז צו אברהם'ן אַליין, נאָר) להמשך כל הדורות אחריו, ובמילא איז אויך דאָ ניט שייך דער חשש שמא גרם החטא — ואעפ"כ איז „לא הרהר אחר מדותי", משא"כ ביי יצחק ויעקב וואָס ביי זיי געפינט מען ניט אַזאַ פאַסירונג והנהגה.

דאָס אַלץ איז מצד פשוטו של מקרא, אָבער לויט „רבותינו דרשוהו" ע"פ מדרש (אגדה) שבתורה וועלכע איז פאַרבונדן מיט נשמתא דאורייתא [25] (ד„רוב סודות התורה גנוזין בה" [26]) — איז דאָך „האבות הן הן המרכבה" [27] אַז אויך למטה אין עוה"ז זיינען זיי אין דער דרגא פון מרכבה, ווי למעלה [28] —

איז לפי"ז ביי זיי בכלל ניט שייך צו זאָגן דעם ענין פון „נתלכלכתי בחטא" [29], און דעריבער קען מען בריינגען אַז „לא הרהרו אחר מדותי" אויך פון ענינים וואָס, לכאורה, זיינען זיי פרטיים, וועלכע זיינען שייך צו זיי אַלס אַ פרט — מערת המכפלה ביי אברהם, ביי יצחק ענין הבארות, ביי יעקב „ויקן את חלקת השדה" — וויבאַלד אַז זיי זיינען געווען „מרכבה רק לרצון העליון כל ימיהם" [30].

ד. פון „יינה של תורה" אין דעם פרש"י: "ל אַז דאָס איז מרומז אין דער שייכות צווישן די ביידע הסברות בפרש"י הנ"ל:

שוין געריידט אמאל בארוכה [31] בנוגע די „מעשה אבות" פון אברהם יצחק ויעקב, אַז אין דעם זיינען פאַראַן צוויי אופנים: א) ווי „מעשה אבות" האָט זיך געטאָן ביי די אבות מצד גופם — און אין דעם איז שייך אַז אברהם זאָל דאָגהן „שמא קבלתי שכר על צדקותי", ער זאָל בעטן אַן „אות על ירושת הארץ" [32] ועד"ז בא יעקב [33]

[ווי מיר געפינען עס אינעם סיפור פון מעזריטשער מגיד [34] — אַז ער האָט געזען ווי משה רבינו לערנט מיט

---

23) וישלח לב, יא.

24) אף ש"ל דחטא ישראל גרם (ראה דברי דוד (ס"פ שמות. פרשתנו ו, ב ואילך) דמפרש שבזה הי' שאלת משה (למה זה שלחתני) ותשובת הקב"ה בכל המשך הפרשה).

הרי מדגיש רש"י (שמות ב, יד) שזהו רק מדרש, ובפרט שנאמר לו „לך שוב מצרים כי מתו כל האנשים גו" — עליהם מדובר בשמות (ב, יד) — דפששט הוא, שכיון שהם מתו — אין מקום וחשש כלל ללה"ר וכו'.

25) זח"ג קנב, א.

26) אגה"ק סכ"ג. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ג. ובאגה"ק שם: פנימיות התורה שהיא אגדה.

27) ב"ר פמ"ז, ו. פפ"ב, ו. ובפרש"י (לך יז, כב) „ולמדנו (מאברהם) שהצדיקים מרכבתו של מקום".

28) שכל אבריהם כולם היו קדושים ומובדלים מעניני עוה"ז כו' כל ימיהם (תניא פכ"ג).

29) להעיר מאגה"ק שם: „אגדה שבתורה .. ומכפרת עונותיו של אדם".

30) תניא שם.

31) לקו"ש ח"ה ע' 298 ואילך.

32) לך (טו, א. שם טו, ו) בפרש"י.

33) וישלח (לב, ט) בפרש"י.

34) התמים (ח"ב ע' עא) פג, ב. קובץ מכתבים לתהלים ע' 197. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' תנד. ה. ולהעיר שסיפור זה סיפר כ"ק אדה"ז לכ"ק אדמו"ר הצ"צ „בשבוע שקודם הסתלקותו" — ראה בסוף השיחה.

תינוקות של בית רבן דעם פסוק[35] „ויפול אברהם על פניו ויצחק ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד" און איז זיי מסביר, אז „אין מקרא יוצא מידי פשוטו"[36]

ב) מעשה אבות ווי דאס האט זיך אויפגעטאן מצד נשמתם, וואס אין דעם איז כלל ניט שייך קיין „הרהרו אחרי מדותי" וכו'.

און מ'האט מבאר געווען, אז די פירושים אין פרש"י ע"ד הפשט (גוף התורה) ריידן וועגן „מעשה אבות" ווי זיי זיינען מצד הגוף; און די פירושים ע"ד המדרש — אגדה שבתורה — ווי די „מעשה אבות" זיינען מצד הנשמה[37].

ועד"ז בעניננו: אין פרש"י ס"פ שמות, וואס איז ע"ד הפשט, רעדט זיך וועגן „מעשה אבות" ווי זיי זיינען מצד הגוף: דעריבער קען מען ניט ברענגען א ראי' צו משה'ס שאלה בנוגע „לעם הזה" — פון דעם וואס לא הרהרו בנוגע ענינים הפרטים, ווייאזלד עס קען זיין אז אברהם טראכט שמא קבלתי שכר כו', ועד"ז בא יעקב.

משא"כ לויט „רבותינו דרשוהו" — אגדה שבתורה (וואס רוב סודות התורה גנוזין בה) — איז דער ענין פון „מעשה אבות" מצד הנשמה, איז א ראי' אויך פון דעם וואס די אבות לא הרהרו בנוגע זייערע ענינים פרטיים.

עד"ז קען מען מסביר זיין אויך בשייכות צו משה רבינו: דאס וואס משה האט געטענה'ט (אין ס"פ שמות) „למה הרעותה לעם הזה גו' ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה גו'" לויט פשוטו של מקרא, איז דאס געווען מצד אופן הא', איז שייך צו זאגן אז דאס איז אן ענין פון „הרהרת על מדותי" (און „קובל אני על ששלחתני"[38]), א טענה כלפי דעם אויבערשטן כביכול, אז זיין שליחות האט גורם געווען דעם מצב פון „הרע" פאר אידן [און דעריבער איז דער עונש — „לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה ולא כו'"].

משא"כ ע"פ „רבותינו דרשוהו" רעדט זיך ווי דער ענין איז מצד אופן הב', קען מען ניט זאגן אז די טענה צו משה איז געווען אויף „הרהר על מדותי" כפשוטו (און אז ער האט באקומען אן עונש דער־פאר[29]), נאר די טענה איז באשטאנען דערין וואס „הרבה פעמים נגליתי עליהם בא־ל ש־ד־י ולא אמרו לי מה שמך ואתה אמרת מה שמו", היינו וואס ער האט געוואלט וויסן שמך הגדול והקדוש כו' סוד שם „המפורש"[39] — צו־קומען צו א העכערע ידיעת אלקות*[39] — שם הוי', מדת אמתית שלי, שם העצם[40]. און אפילו דאס וואס ער האט געזאגט „למה הרעותה לעם הזה" איז ניט קיין ענין פון „הרהרת על מדותי" כפשו־טו, נאר אויך אין דעם האט ער גע־וואלט און געבעטן צו פארשטיין אויך בשכלו[41] אלע פרטים און דרכים פון

35) לך יז, יז. ופ"ה ההמ"מ הוא ע"פ תיב"ע שם (דגם אברהם „תמה" — וכ"ה בהראב"ע, שהוא ע"ד הפשט — משא"כ פרש"י הוא (כהדגשתו) ע"פ ת"א דאברהם „חדי").

36) שבת סג, א.

37) ראה לקו"ש שם כמה דוגמאות בזה.

38) פרש"י שמות ה, כב.

39) פדר"א ספ"מ. וראה דרז"ל עה"כ (שמות ג, יד הובאו בתו"ש שם), (שינוי הנוסחאות ונ"כ ה)רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ו ה"ב. שו"ע יו"ד סרע"ו, ס"ט. פרדס ש' השמות. ועוד.

*39) וכמו שביקש „הודיעני נא את דרכיך" „הראני נא את כבודך" (תשא לג, יג. שם יח).

40) כהמשך הכתובים בפרשתנו.

41) ראה בחיי ס"פ שמות. פנ"י ר"פ וארא. ועוד.

אויבערשטנ׳ס שליחות (און עפ״ז איז מדוייק וואס רש״י זאגט ניט ביי „רבותינו דרשוהו״ דעם לשון „הרהרת על מדותי״ בנוגע למשה[42], ווי ער זאגט אין זיין פירוש [ס״פ שמות] ע״ד הפשט).

ה. מ׳קען נאך אלץ פרעגן: ווי איז שייך זאגן „הרהרת על מדותי״ כפשוטו, אפילו מצד אופן הא׳, וויבאלד אז דאס רעדט זיך ווען משה, וואס גלייך ביים געבאָרן ווערן ווערט אויף אים געזאגט „ותרא אותו כי טוב הוא״[43] — „נתמלא הבית כולו אורה״[44]; ובפרט אז מ׳זאל נאך דערביי מדגיש זיין אז די אבות האבן ניט מהרהר געווען און משה, וואס ער איז געווען „נבחר מכל מין האדם״[45] (אויך פון די אבות*[45]), האט יע מהרהר געווען?

אויך דאָרף מען פארשטיין: וויבאלד אז אפילו „בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב״[46], איז דאך פשיטא בנוגע א אידן ועאכו״כ בנוגע משה רבינו, היינט פארוואס דערציילט תורה אז משה „הרהר על מדותי״? [וואס פאר א הוראה איז דא אין דעם פאר אן אידן בעבודתו לקונו? לכאורה איז שווער צו

42) וכן בסנהדרין ושמו״ר ותנחומא שם. אבל ראה פרש״י ד״ה ועל דבר וד״ה בתחילה סנהדרין שם.

43) שמות ב, ב (וראה אוה״ת שם). ראה סה״מ תש״י ע׳ 182. וש״נ.

44) פרש״י שם. מסוטה יב, א. וזה הי׳ גם מצד הגוף כמו לדעת „אחרים״ — ש„נולד כשהוא מהולי׳, וכמבואר בכ״מ.

45) פיה״מ להרמב״ם סנהדרין פ׳ חלק ביסוד הז׳. ולהעיר גם משו״ע יו״ד סו״ס רמ״ב. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 254.

*45) וכמרז״ל „כל השביעין חביבין .. באבות שביעי חביב אברהם .. משה״ — ויק״ר פכ״ט, יא. וראה ד״ה החודש ה׳ש״ת פ״ט.

46) ב״ב קכג, א.

זאגן אז דערפון דארף א איד אפלערנען אויף וויפל מען מוז זיין אויסגעהיט פון מהרהר זיין אחר מדותיו של הקב״ה, און אז מ׳דארף זיך פירן לויט די הנהגה פון די אבות וואס „לא הרהרו״ — וואָרום וויבאלד אז משה רבינו איז צו דעם ניט צוגעקומען, איז ווי מאנט מען עס ביי יעדן אידן ובכל זמן][47].

ו. וועט מען דאס פארשטיין ע״י הביאור וואס רש״י שטעלט זיך אויפן וואָרט „וארא״ און איז מפרש: „אל האבות״, איז ידוע די קושיא (ווי מפרשי רש״י פרעגן): דער פסוק אליין טייטשט דאס אויס גלייך „(וארא) אל אברהם אל יצחק ואל יעקב״, איז וואס גיט דא רש״י צו?

איז די הסברה אין דעם[48]: רש״י איז דערמיט אויסן צו מסביר זיין, אז דער ענין ועילוי פון „וארא אל אברהם גו״ — ראי׳ אין אלקות — בודאות און מוחשית (ווי די וודאות שע״י ראי׳ גשמית[49]), וואס דערפאר איז ביי זיי ניט געווען שייך „הרהר אחר מדותי״ — האבן זיי געהאט אלס אבות פון די בנ״י; ד. ה. אז „וארא״ איז געגעבן געווארן צו זיי אין אופן אז דאס זאל אראפקומען בירושה (פון די אבות) צו די בנים נאך זיי, וואָרום „האב זוכה לבן בנוי וכו׳ בחכמה״[50].

און ווי ס׳איז מבואר אין תו״א (פון דער פרשה) אינעם ענין אז „אין קורין

47) ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 855 ואילך.

48) ראה רא״ם ועוד. לקו״ש שם ע׳ 860.

49) שאינו דומה שמיעה לראי׳, שלכן „אין עד נעשה דיין כו׳ כיון דחזיוהו כו׳ לא מצו חזו ליה זכותא״ (ר״ה כה, ס״ע ואילך), שאינו שייך בזה שום „הרהר״, משא״כ כששומעים מעדים. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 121 ואילך. וש״נ.

50) עדיות פ״ב מ״ט.

אבות אלא לשלשה״ [51], אז „בחי׳ האבות היא ירושה לבניהם אחריהם בכל דור .. בחי׳ האבות צ״ל בכל אדם״.

און דאס איז דער טעם אויף דער טענה וואס דער אויבערשטער האט געהאט צו משה רבינו: „חבל על דאבדין ולא משתכחין״. וויבאלד אז „וארא אל אברהם גו׳״ איז געווען אלס צו „אבות״, איז ניטא קיין ארט פארענטפערן אז אברהם גו׳ זיינען אנדערש — וויבאלד אז דא רעדט זיך אלס „אבות״ איז „בכל אדם״ אלס „בן״, דארף זיין און זיך אנהערן די בחי׳ „וארא״, האבענדיק דאס בירושה.

ז. לכאורה קען מען נאך אלץ מחלק זיין און זאגן: הגם אז דער אב גיט איבער זיינע ענינים בירושה צום בן, פונדעסטוועגן איז מובן, אז נאכדעם ווי די ענינים קומען אראפ צום יורש קומען זיי ניט צו דער מעלה וואס זיי האבן געהאט זייענדיק ביים אב [52].

און וויבאלד אזוי, קען מען דאך פארענטפערן, אז די דרגת „וארא״ וואס דער בן האט בירושה קומט ניט צו דער (העכערער) דרגא פון „וארא״ ווי זי איז געווען ביי די אבות.

איז דער ביאור אין דעם אויך מרומז אין פרש״י: „וארא — אל האבות״ — דער גאנצער גילוי פון וארא איז געווען צו די „אבות״ — דהיינו, אז דער גילוי איז ניט מצד (און לויט) זייער מדרגה מיוחדת אין עבודת ה׳ (אברהם אוהבי — אין קו האהבה (פחד) יצחק — בקו הגבורה וכו׳), נאר אינגאנצן פארבונדן מיט׳ן ענין וואס זיי זיינען אבות (צו בנים — וואס הבן יורש הכל). ובמילא איז מובן אז אין דעם „וארא״ איז ניטא קיין חילוק צווישן אבות און בנים:

דער יתרון און מעלה וואס איז דא אין דעם אב לגבי דעם בן איז שייך אין ענינים וואס דער אב האט זיי געהאט מצד מעלת ועבודת עצמו; אלס עובד ה׳ וכו׳; וואס הגם אז אויך אזעלכע ענינים קומען אראפ בירושה צו קינדער כנ״ל במשנה האב מוריש כו׳, קענען זיי אבער זיין ביים יורש ניט אויף דער זעלבער הויכער דרגא ווי ביים מוריש.

משא״כ בנדו״ד, וואס דער עילוי פון „וארא״ (הקב״ה מצד עצמו) איז צו אבות — וואס דעם תואר און מציאות מאכט אויף דער בן — איז מובן, אז דער עילוי כמו שהוא ביים אב, קומט בירושה צו די קינדער.

און ע״פ כהנ״ל איז נאכמער ניט פארשטאנדיק: וויבאלד אז יעדער איד און כל שכן משה רבינו האט דעם ענין פון וארא בירושה מהאבות, היינט ווי קומט עס וואס דאס האט ניט אפגעהאלטן משה רבינו פון „הרהר אחר מדותי״ ?

ח. וי״ל דער ביאור בזה: רז״ל זאגן [53]: לא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר האמונה *[53], ד. ה. אז ביי זיי איז נתגלה געווארן די נקודת היהדות, דער פארבונד פון אידן מיט׳ן אויבערשטן,

---

51) ברכות טז, ב.

52) וכלשון רז״ל יורש כרעא דאבוה הוא (עירובין ע, ב). ובל׳ הרגיל בכ״מ — „ברא כרעא דאבוה״ (יונת אלם רפ״ב. וראה תוד״ה מקמי — יבמות ג, א. רש״י כתובות צב, א ד״ה כבעל). ובלקו״ת ברכה (צו, ב) ד„היינו נה״י דאו״א״. וצריך לימוד מיוחד שהיורש עומד במקום המוריש — ראה ב״ב קנט, א. צפע״נ מילואים יג, א. מהד״ת יט, א. שו״ת צפע״נ (נ. י.) ח״א סקי״ח. וראה לקו״ש ח״ח ע׳ 348. ולהעיר מההקדמה לשערי אורה.

53) מכילתא בשלח יד, לא.

*53) ובילקוט (שם רמז רמ): שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בזכות אמונה.

וואָס דאָס דריקט זיך אויס אין דער אמונה פון אידן אין דעם אויבערשטן — דאָס האָט זיי געמאַכט ראוי אַז זיי זאָלן אויסגעלייזט ווערן פון מצרים.

כאָטש אַז אויך פריער, זייענדיק נאָך אין קושי הגלות פון מצרים, זיינען אידן געווען „מאמינים" [54] איז דאָס אַבער פאַרבונדן מיט דעם וואָס זיי זיינען [55] „בני מאמינים" [54] — זיי האָבן עס געהאַט בירושה אין וועלכן מצב די בנים זאָלן ניט זיין בגילוי; אַבער מצד ענינם ועבודתם פון די אידן, מצד תכונת הבנים עצמם, איז ביי זיי נאָך ניט געווען דער „ורעה אמונה", שלימות הגילוי פון אמונה.

און בכדי אַז די אידן זאָלן אויסגעלייזט ווערן פון מצרים מצד זייער אייגענעם זכות [56], דאָס זאָל זיין זייער שכר, האָט די ירושה'דיקע אמונה און התקשרות פון אידן מיט'ן אויבערשטן געדאַרפט ביי זיי ווערן זייערס אַן אייגענער ענין [57].

ט. און דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך משה רבינו. וואָרום אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן דער המשכה שע"י האבות און ע"י משה: מצד בחי' האבות, כנ"ל, איז די נקודת היהדות והאמונה ביי יעדן אידן אין אַן אופן של ירושה, ער האָט עס בטבע ומצד ההולדה, זייענדיק אַ בן אברהם יצחק ויעקב [58].

אַבער משה רבינו ע"ה, וואָס נוסף אויף דעם וואָס ער איז פון די „שבעה רועים הממשיכים חיות ואלקות לכללות נשמות ישראל", איז ער „כללות כולם ונקרא רעיא מהימנא" [59] — ער איז זן ומפרנס ומשפיע אַז די אמונה וואָס איז דאָ ביי אידן זאָל זיין „ורעה אמונה", ב„בחי' פנימיות" — „שתהא אמונה שלימה וחזקה ונגעה עד פנימיות הנפש" [60], וואָס דעמאָלט ווען די אמונה דורכנעמען זיין גאַנצן מהות אין כל ענינין ביז אין מעשה בפועל.

יו"ד. ע"פ הנ"ל ווען מען פאַרשטיין דעם תוכן הענין פון שאלת משה רבינו „למה הרעותה גו'" (וואָס די תורה דערציילט וועגן דעם, הגם אַז „אברהם כו' לא הרהר") און תשובת הקב"ה „וארא אל האבות":

וויבאַלד אַז עס האָט שוין געהאַלטן נאָענט צו דער גאולה און משה איז געגאַנגען בשליחות הקב"ה אויסצולייזן די אידן, האָט געדאַרפט דער פאַרבונד פון אידן מיט'ן אויבערשטן שע"י אמונה זיין ביי זיי ניט בלויז מצד האבות, „מאמינים" מצד „בני מאמינים", נאָר אויך אַז די אמונה זאָל זיי דורכנעמען מצד ענינם ותוכנם.

און דאָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך שאלת והרהור משה *[60] „למה הרעותה

---

54) שמות ד, לא. שבת צז, א. וראה פרש"י עה"ת שמות ד, ב.

55) ראה אוה"ת שבהערה 60.

56) להעיר שגם במכילתא הובא הכתוב „ויאמן העם" שנאמר בהיותם במצרים. וי"ל שלכן ממשיך שם ומביא עוד כתוב „וכה"א אמונים נוצר ה'" (תהלים לא, כד) — ראה ברכות ומכות בסופן (ועוד) — מאי ואומר.

57) להעיר מלקו"ש חי"א שיחה א' לפ' שמות.

58) ראה תניא פי"ח־יט. ועוד.

59) תניא פמ"ב.

60) תו"א בהוספות ד"ה כי תשא. וראה אוה"ת הגהות לתו"א הנ"ל (תשא ע' א'תתעט ואילך). שם ע' א'תתלה ואילך. וראה לקו"ת ואתחנן ד"ה וידעת הא' וביאוריו. ועוד.

*60) להעיר ממרז"ל (שמו"ר פמ"ג, ו): אמר (משה) רבה"ע עשו לך סיוע כו' אמר הקב"ה אף

גו׳ ומאז באתי אל פרעה גו׳ הרע גו׳״, וואָס אויף דעם איז געקומען דברי הקב״ה „וארא גו׳״, דהיינו, אַז בחי׳ „וארא״ — דער תכלית התאמתות (בדרך ראי׳) און די התקשרות פון אידן מיט אלקות שע״י האמונה — איז געווארן אויך מצד דער מציאות פון אידן, וואָס מצ״ע איז דאָ שייך דער ענין פון „הרהר אחר מדותי״, האָט זיך אין איר אויפגע־טאָן דער עילוי פון „וארא״, די שלימות האמונה בה׳, ובמילא אויך די שלילה גמורה פון „הרהר אחר מדותי״

און דעריבער זאָגט רש״י בס״פ שמות „הרהרת על מדותי״ — „לא כאברהם״ וואָס „לא הרהר אחר מדותי״: דערמיט איז ער מדגיש אַז די בחי׳ פון „לא הרהר״ וואָס איז דאָ ביי משה און ביי אַלע אידן מצד אברהם (האבות), איז ניט מספיק (וויבאַלד אַז (מצ״ע) בגלוי „הרהרת וכו׳״), וואָרום דאָס איז אַן ענין וואָס קומט בירושה, אַבער מצד טבעו ומציאותו פונעם בן גופא קען זיין אַז ער איז מהרהר, און דער אויפטו פון משה איז געווען, אַז אויך אָט דער „הרהרת״ זאָל קיין אָרט ניט האָבן — דורך דיבור הקב״ה — גילוי פון „וארא״, כנ״ל [61].

יא. לויט דעם איז נאָכמער מדוייק דער איינטיילן פון די פירושים אין רש״י — ע״ד הפשט (בס״פ שמות) און ע״פ „רבותינו דרשוהו״ (בפרשתנו): דאָס וואָס ס׳איז מבואר לעיל, אַז די פירושים ע״ד הפשט בפרש״י זיינען ווי די ענינים זיינען מצד הגוף, איז ניט דער פשט אַז מצד גופו של משה איז שייך אַן ענין פון „הרהרת על מדותי״ כפשוטו ח״ו, וואָרום וויבאַלד אַז „טוב הוא״, כנ״ל, גיט עס ניט קיין אָרט אויף „הרהרת על מדותי״; נאָר דער פירוש בזה איז, אַז דער ענין ווערט געטאָן אין אַן אופן וואָס ער קען (אין פשטות וחיצוניות) אויסגיטייטשט ווערן ווי „הרהר״ (חטא) כפשוטו [62].

און דעריבער, ע״ד הפשט, גוף התורה, וואָס איז שייך צו יעדן אידן באיזה מצב שהוא, ווערט דאָס אויסגע־טייטשט אַלס „הרהרת על מדותי״ כפשוטו — היות אַז מ׳דאַרף אויפטאָן דעם גילוי פון „וארא״ (ענין האמונה) בא אַלע אידן, אויך ביי די וואָס ביי זיי איז דער גוף (לעת עתה נאָך) מסתיר אויף דער נשמה, אַזוי אַז ס׳איז ניט מאיר בגלוי די אמונה מצד הנשמה, און דער גוף מצ״ע איז שייך צו פרעגן „למה הרעותה גו׳״, און ל„הרהר אחר מדותי״ כפשוטו —

און אויך ביי זיי ווערט אויפגעטאָן ע״י משה [63], וואָס ער איז כולל כל ישראל [64], דער גילוי פון „וארא״, די גילוי התאמתות והתקשרות שע״י אמונה, שלילה פון דעם הרהור והיפך ההרהור.

משא״כ ע״פ „רבותינו דרשוהו״, „נשמתא דאורייתא״, זעט מען ווי ביי אידן לייכט די נשמה, וואָס מצד זה איז

אתה טועה כו׳ — ועי״ז שכלל עצמו עם בנ״י הציל אותם מעונש. וי״ל שעד״ז הוא כאן.

61) להעיר (ע״ד הנגלה) מצפע״נ עה״ת בראשית (ע׳ מח ואילך) החילוק דאברהם ומשה, „דאברהם אבינו לא יגע בתורה כו׳ עצם החכמה, שכל הפועל, וכל התורה גלוי׳ לו׳, „כל התורה נתגלה לו בלא דוחק וכו׳ רק בגדר קנין שלא בגדר עצם ולא שיעבוד הגוף״ (שם ע׳ נא). משא״כ משה רבינו יגע בתורה כו׳.

62) כמו שנתבאר בנוגע להאבות — לקו״ש ח״ה ע׳ 64.

63) להעיר מירושלמי הוריות פ״ג ה״ה: כל כך למה בשביל להחזיר את הטיפשים (ראה פי׳ פני משה שם).

64) שער רוה״ק להאריז״ל קח, ד (הוצאת ת״א תשכ״ג). שער הגלגולים הקדמה יז. ועוד.

ניט שייך „הרהרת על מדותיי" כפשוטו, נאָר בלויז וועלן פאַרשטיין „מה שמו" און פאַרשטיין „למה הרעותה", אויך בשכל; און ע"י משה האָט זיך אויפגעטאָן „ורעה אמונה" אז אויך אין שכל זאָל זיך אָנהערן די אמונה און התאמתות אין אלקות בבחי' „וארא", ווי ס'איז העכער פאַר חכמה וטעם[65].

יב. עפהנ"ל וועט מען פאַרשטיין די שייכות פון כ"ד טבת — יום ההילולא פון אַלטן רבי'ן — צו פרשת וארא (וכדברי השל"ה הידועים[66]), וואָס בשנה זו (ווי בכו"כ שנים)[67] איז עס חל אין דער וואָך פון פ' וארא[68]:

דער חידוש פון תורת החסידות חב"ד, וואָס איז נתגלה געווארן דורך דעם אַלטן רבי'ן [וואָס ביום ההילולא זיינען עולה „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"[69] און עס איז דאָן „מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה"[70]] אויף תורת החסידות ווי זי איז נתגלה געווארן דורכן בעש"ט און מעזריטשער מגיד[71], י"ל אז (איין ענין בזה איז, אז) עס איז אין דעם, וואָס יתפרנסון[72] מיני' — פון פנימיות התורה און די אמונה אין אלקות ווערט נתגלה דורך תורת החסידות חב"ד באופן אז עס זאָל דורכנעמען דעם גאַנצן מענטשן, אָנהויבענדיק פון מוחין שבראש, חב"ד — ביז אז דאָס זאָל בייאים זיין ניט בלויז א גילוי פון נקודת האמונה המסותרת, נאָר אַן ענין וקומה שלימה וואָס קומט מצד עבודתו וכוחות שלו, אע"פ וואָס לפני זה, מצד עצמם זיינען זיי דערצו ניט שייך[73].

און דאָס האָט דער אַלטער רבי אויפגעטאָן דורך דעם וואָס ער האָט אַראָפגעטראָגן תורת החסידות אויך אין חב"ד שבנפש, ביז אין „חוצה", וואָס איז, לעיני בשר, א מציאות בפני עצמו, און מצד עצמו איז ער מסתיר דעם גילוי האמונה בה.

וע"ד ווי דער גילוי האמונה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן ע"י שאלת משה „למה הרעותה", איז דאָך דאָס געווען ע"י דיבור הקב"ה „וארא אל האבות", אז אַט די ראי' (התאמתות) ואמונה אין אלקות וואָס אידן האָבן בירושה זאָל דאָס ווערן בייזייי אויך מצד תכונתם וענינם הם, כנ"ל בארוכה[74],

---

65) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 39 ואילך.

66) חלק תושב"כ ר"פ וישב.

67) וגם בשנת ההסתלקות תקע"ג היתה הקביעות דכ"ד טבת יום א' פ' וארא. וההסתלקות היתה במוצש"ק אחר שהתפלל תפלת ערבית והבדלה (הקדמת בני המחבר לשו"ע אדה"ז). הרי אחר תפלת ערבית והבדלה הוא כבר נבדל משבוע שעבר ונכנס בשבוע שאחר השבת.

68) ראה גם לקו"ש ח"ו שם.

69) ביאור לאגה"ק סי' זך.

70) שם סי' כח. וראה סידור שער הל"ג בעומר (ד"ש, ב-ג).

71) להעיר משיחת ליל ש"ק פ' תשא תפר"ח, שענין גילוי הבעש"ט וההמ"מ היו הכנה לגילוי עצם פנימיות התורה שנתגלה ע"י רבינו הזקן — בדוגמת עבודת האבות שהי' הכנה לגילוי העצמות דמ"ת (ע"י משה). — נעתק בלקו"ש ח"ד ע' 1139 הערה 22. וראה שם לפנ"ז הערה 15.

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

73) להעיר מלעיל ע' 39 ואילך. וש"נ.

74) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1136 שאדה"ז הי' קורא להבעש"ט „זיידע", והביאור בזה.

און פונקט ווי דאָס איז געווען בגאולת מצרים, אַז אין שכר פון דער אמונה זיינען זיי נגאל געוואָרן,

אַזוי איז אויך בגאולה האמיתית והשלימה — דורך „יפוצו מעינותיך חוצה", דורך די אמונה[75] באופן אַז יתפרנסון מיני', ווי זי ווערט נתגלה דורך תורת חסידות חב"ד[76], און נעמט דורך ביז דער „חוצה" ממש, ווערט זיין „אתי מר"[77] — דא מלכא משיחא, אַז אַלע אידן און יעדער איד וועלן זוכה זיין צו דער גאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ וארא תשל"א)

---

75) ראה מכילתא שם בסופו: וכן אתה מוצא שאין הגליות מתכנסות אלא בשכר אמונה כו'.

76) ובעיקר אחר פ"ב (הגאולה דיט"כ) — תו"ש ס"ע 112 ואילך. לקו"ד ח"א כב, א ואילך. וראה לקו"ש ח"י ע' 102 ואילך.

77) מכתב הבעש"ט (נדפס בסוף ספר בן פורת יוסף. ובכ"מ).

וארא ב

א. אויפן פסוק[1] „הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בנ"י", וואו עס שטייט פריער אהרן און דערנאך משה, זאגט רש"י „יש מקומות שמקדים אהרן למשה, ויש מקומות שמקדים משה לאהרן לומר לך ששקולין כאחד"[2].

דער ענין וועט באוואַרנט אויך אין תוספתא[3] און אין מדרש[4], אַבער דאָרטן איז דער לשון „בכל מקום הקדים משה לאהרן, במקום אחד הוא אומר הוא אהרן ומשה מלמד ששקולין[5] זה כזה".

דער טעם וואָס רש"י מוז זאָגן „יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן" — ניט ווי אין תוספתא ומדרש „בכל מקום הקדים משה לאהרן במקום אחד הוא אומר[6] כו'" — איז מובן בפשטות, ווייל ע"פ דרך הפשט לייגט זיך ניט צו זאָגן, אַז פון דעם וואָס דער פסוק איז משנה „במקום אחד" אַנדערש ווי דער סדר איז „בכל מקום"[7], זאָל מען אַפלערנען א חידוש עיקרי בכל המקומות („שקולין כאחד")[8],

[דערמיט וועט אויך פאַרענטפערט וואָס רש"י ברענגט ניט דעם ענין פון „שקולין כאחד" אין די אַנדערע ערטער וואָס וועלן אויסגעלערנט אין תוספתא און מדרש הנ"ל, וואו מיר געפינען[9] אַז „במקום אחד" איז דער פסוק מהפך דעם סדר פון צוויי זאַכן, און דערפון לערנט מען אַרויס אַז זיי זיינען שקולים],

נאָר מ'דאַרף זאָגן אַז דער שינוי במקום אחד איז צוליב אַ טעם, וואָס איז דאָ נאָר בא דעם מקום אחד; וע"ד ווי רש"י איז מפרש[10] דעם

1) פרשתנו ו, כו.

2) כ"ה בדפוסים שלפנינו. ובדפוס ראשון ושני „ששקולין שניהם כאחד". ובכו"כ כת"י רש"י „ששניהם שקולין כאחד".

3) סוף כריתות.

4) ב"ר ספ"א. ויק"ר פל"ו, א. ועד"ז במדרש שמואל פ"ה. יל"ש בראשית רמז ד. וראה גם מכילתא בתחלתו. תנחומא (באבער) בראשית יד. ועוד.

5) כ"ה בתוספתא. ובב"ר מכילתא מד"ש ויל"ש (תנחומא) שם „ששניהן שקולין". ובויק"ר „ששניהם שוין זה כזה".

6) אבל במכילתא (ועד"ז בתנחומא שם) אף שמביא הרא"ז רק מכתוב זה „הוא משה ואהרן" אינו מקדים „במקום אחד הוא אומר", כבתוספתא ומדרשים הנ"ל.

7) ובפרט שהסדר כמו שהוא „בכל מקום" מובן גם בשכל — וכמו בנדו"ד דמשה הוא גדול מאהרן. וראה לקמן בפנים.

8) ומה שפרש"י בפ' פינחס (כז, א): ולהלן הוא אומר ותהיינה מחלה תרצה מגיד שכולן שקולות זו כזו (היינו שהלימוד ששקולות זו כזו הוא משינוי הסדר במקום אחד) — ראה לקו"ש ח"ח ע' 203 (ושם הערה 20) שהלימוד הוא (לא משינוי הסדר לחוד, כ"א) מיתור הכתוב. ועד"ז בנוגע לפרש"י ס"פ מסעי „מגיד ששקולות זו כזו", אינו משינוי הסדר לחוד (ראה שם ע' 204-5).

9) שברובם מאלו שנאמרו שם מובן גם בשכל הסדר כפי שנמנו „בכל מקום", כי הראשון הוא למעלה או קדום להשני (שמים וארץ", אברהם יצחק ויעקב, משה ואהרן, אב ואם).

10) ועד"ז בפ' בחוקותי כו, מב [שג"ז אחד המקומות שהובא בתוספתא ומדרשים הנ"ל: בכ"מ הקדים אברהם לאבות במקום אחד הוא אומר וזכרתי את בריתי יעקב כו'] פרש"י: למה נמנו אחורנית כלומר כדאי הוא יעקב הקטן לכך ואם אינו כדאי הרי יצחק כו'.

ולכאורה י"ל עד"ז בהשינוי „ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" (שבתוספתא ומדרשים הנ"ל), דמובן בפששט שהשינוי בסדרם הוא משום שהכתוב משנה לומר „(ביום) עשות" (לא כבכ"מ לפנ"ז שנאמר „בראשית ברא", „ואלה תולדות השמים

*) אבל ראה לקמן סוף הערה 10.

פסוק[11] „איש אמו ואביו תיראו" [איינע פון די ערטער וואָס ווערן געריבנט אין מדרש הנ"ל — „בכ"מ הוא מקדים כיבוד אב לאם ובמקום אחד הוא אומר איש אמו ואביו תיראו מגיד ששניהם שקולין זה כזה"] — „כאן הקדים אם לאב לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ובכבוד הקדים אב לאם לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו מפני שמשדלתו בדברים".

און דעריבער זאָגט רש"י בנדו"ד „יש מקומות כו' ויש מקומות כו'" — לשון רבים — ווייל דוקא פון דעם וואָס דער שינוי הסדר איז אין כמה מקומות[12] קען מען אפֿלערנען אז „שקולין כאחד"[13].

ב. מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין: ס'איז מובן, אז דאָס וואָס אין רש"י איז דער לשון „יש מקומות", אז ס'איז דאָ מער ווי איין אָרט וואו דער פסוק איז מקדים אהרן פֿאַר משה, און אין תוספֿתא און מדרש תא ומדרש שטייט אז דאָס איז נאָר „במקום אחד" — איז עס ניט קיין פלוג־תא אין מציאות (צי דאָס געפינט מען אין תורה איין מאָל אָדער מערערע מאָל — אין דעם איז דאָך ניט שייך קיין מחלוקת), נאָר דער חילוק ביניהם איז — צי אין די אָנדערע ערטער וואו דער פסוק איז מקדים אהרן פֿאַר משה (חוץ דעם פסוק „הוא אהרן ומשה"), איז עס כדי אפֿלערנען אז זיי זיינען „שקולין כאחד" אָדער דאָרט מוז שטייען בסדר זה דוקא.

די אָנדערע מקומות אין תורה וואו דער פסוק דערמאָנט פריער אהרן פֿאַר משה, זיינען: א) אין דער פרשה, מיט עטלעכע פסוקים פריער[14] — „ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה"; ב) אין פ' במד־בר[15] — „ואלה תולדות אהרן ומשה"; ג) אין פ' פינחס[16] „ותלד לעמרם את אהרן ואת משה"

— איז פֿאַרשטאָנדיק בפשטות דער טעם פֿאַרוואָס די תוספֿתא און מדרש נעמען אָן אז פון די פסוקים קען מען ניט מדייק זיין אז „שקולין זה כזה", היות אז אין זיי רעדט זיך וועגן לידת אהרן ומשה (אָדער זייערע תולדות), דערי־בער מוז דער פסוק מקדים זיין אהרן פֿאַר משה — לויטן סדר לידתם[17].

והארץ בהבראם") שפירושו כמו שפרש"י לפנ"ז (שם א, כה): „תקנם בצביונם בתקונם ובקומתם" (וע"ד פי' ר"י ורבי תנחומא בב"ר שם, וש"נ), ועניין זה שייך יותר ב„ארץ" מבשמים. [אבל להעיר שבשמים וארץ מצינו בב"ר שם (וש"נ) דעת ר"א ב"ר שמעון „פעמים שהוא מקדים כו' אלא מלמד ששניהם שקולין זה כזה". וראה מפרשים שם].

ועד"ז צ"ל בשאר דוגמאות שבתוספתא ומדרש שם, שמובן מעצמו בפשש"מ.

11) קדושים יט, ג.

12) להעיר מדעת ר"א בר"ש (הנ"ל הערה 10).

13) ואולי י"ל שבתוספתא ומדרש „מלמד ששקולין זה כזה" הוא מהלשון „הוא אהרן ומשה", שמשמע שהם מציאות והוי' אחת, ע"ד דעת ר"י (ב"ב קכ, א) בבנות צלפחד (אבל ראה רשב"ם ב"ב שם ד"ה שקולות)*.

ועפ"ז יומתק הלשון „במקום אחד הוא אומר הוא אהרן ומשה", ולא במקום אחד הוא מקדים. אבל צ"ע אם אפשר לפרש כן בשאר המקומות.

---

*) וראה לקו"ש שם הערה 22.

14) ו, כ.

15) ג, א.

16) כו, נט.

17) כבראב"ע פרשתנו ו, כז בסופו. וצ"ע במה שהראב"ע מקדים את הכתוב „ואלה תולדות אהרן ומשה" (דס' במדבר) לפני הפסוק „ותלד לו את אהרן ואת משה" (שבפרשתנו לעיל). ואולי צ"ל • „ותלד לעמרם" והיינו הכתוב דס' פינחס. ובפרט

*) ולהעיר מטור הארוך כאן שהביא בלשון הראב"ע „ומותלד את אהרן ואת משה".

עס איז אבער ניט מובן: וואס איז די סברא פון רש"י וואס רעכנט אויך די מקומות אלס א הוכחה „ששקולין כאחד", ובפרט אז דוקא רש"י איז לימודו בדרך הפשט?

ג. לכאורה י"ל אז כוונת רש"י איז ניט די פסוקים — „ותלד לו את אהרן ואת משה" (בפרשתנו) און „ותלד לעמרם את אהרן ואת משה" (בפ' פינחס) — ער מיינט נאר דעם פסוק „ואלה תולדות אהרן ומשה" וואס דארטן רעדט זיך ניט ווען דער לידה פון משה ואהרן עצמם, נאר ווען זיי־ ערע תולדות — און וואס נאכמער: די תולדות פון משה ווערן דארט אינ־ גאנצן ניט דערמאנט (וואס דערפאר זאגט רש"י[18] אז „מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" און דעריבער ווערן „בני אהרן" אנגערופן „תולדות משה לפי שלמדן תורה")

ובמילא האט דארט געדארפט זיין דער סדר הרגיל בכל מקום (משה ואהרן) ואדרבה: דארט דארף שטיין משה פריער נאך ביתר שאת ווי בכל מקום, ווייל ער איז געווען דער וואס „למדם תורה" (און אויך צו אהרן), וואס ווען דעם רעדט זיך דארט אין פסוק[19].

שהראב"ע שם מקדים „על כן לא תמצא בכל התורה מתחלת זה הפסוק שלא יקדים משה לאהרן". א"כ אין מקום להקשות מפרשתנו הנאמר לפני פסוק זה.

ועפ"ז יובן מה שהקדים גם בסוף הדיבור „והעד תולדות גם ותלד" — אף שלכאורה קדימת אהרן למשה מיושבת יותר כשהמדובר הוא בלידתם עצמם — „ותלד", מכשהמדובר הוא ע"ד תולדותם — ראה לקמן בפנים.

18) ראה בפרש"י זה לקרש חכ"ג ע' 8 ואילך. חט"ו ע' 181 ס"ח. תי"ג ע' 9 הערה 1.

19) וכההמשך בהכתוב „ביום דבר ה' את משה", ופרש"י „נעשו אלו התולדות שלו שלמדן מה שלמד

און היות אז דארטן אויך הקדים אהרן למשה — („יש מקומות", לשון רבים — צוזאמען מיטן פסוק „הוא אהרן ומשה") איז דאס — ללמדך ששקולין כאחד.

אבער עס איז שווער צו זאגן אז דאס איז כוונתו של רש"י, ווייל אויב ער וואלט געמיינט נאר דעם פסוק בספר במדבר, אויסשליסנדיק דעם פסוק בפר־ שתנו — וואלט ער דאס געזאגט במפו־ רש; פונעם לשון „יש מקומות" סתם איז משמע אז דאס זיינען מקומות וואס מ'וויים שוין פון זיי[20] (אדער עכ"פ אזעלכע וואס שטייען אין דעם המשך פון די פרשיות).

ד. עס איז אויך קשה אין דעם פרש"י לויט התחלתו. וז"ל: „הוא אהרן ומשה, אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם", דאס מיינט, אז דער פסוק קומט בהמשך צום ענין פון לידת אהרן ומשה וואס שטייט למעלה („שילדה יוכבד") — איז דאך מובן בפשטות אז דער פסוק מוז מקדים זיין אהרן פאר משה[21] — היינט ווי אזוי קען מען פון דעם סדר בהפסוק ארויסלערנען אז „שקולין כאחד"?

ואפילו את"ל אז פונעם המשך פון דעם פסוק, „(הוא אהרן ומשה) אשר אמר ה' להם הוציאו את בנ"י מארץ מצרים", איז מוכח אז דאס איז ניט נוגע

מפי הגבורה". ורק בפסוק שלאחז"ז נאמר „ואלה שמות בני אהרן". וראה סנה' יט, ב.

20) וכה"יש מקומות שמקדים משה לאהרן", שידועים הם להבן חמש וגם לפני כתוב זה.

21) כמ"ש במפרשים עה"פ — רשב"ם, חזקוני, תוספת (הדר זקנים), ועד"ז בראב"ע עה"פ (כי הוא גדול בשנים), רבינו בחיי, אברבנאל עה"פ. אלא שבראב"ע ואברבנאל מוסיפים: ועוד כי הוא התנבא לישראל קודם שבא משה [ולהעיר שב' ענינים הנ"ל כבר הובאו בפרש"י לפנ"ז (שמות ד, יו"ד)].

(סדר) לידתם, נאָר — זייער תפקיד אין אויספירן דעם ציווי ה' בקשר צו יציאת בנ"י ממצרים — איז ניט מובן:

— ער האָט געדאַרפט מפרש זיין דאָ ע"ד ווי זיין פירוש אויף „איש אמו ואביו תיראו", אז דער טעם וואָס דער פסוק איז משנה דעם סדר הקדימה איז ווייל עס פאַדערט זיך אַ הדגשה מיוחדת בנוגע איינעם פון די פרטים — ועד"ז בנדו"ד: דאָס וואָס דער פסוק זאָגט דאָ „הוא אהרן ומשה" (אהרן פריער), איז ווייל מיט מקדים זיין אהרן פריער איז די תורה אויסן צו מדגיש זיין און באַווערענען[22]: היות אז דאָס רעדט זיך וועגן זייער שליחות אַרויסצונעמען אידן פון מצרים, וואָס פון פשטות הכתובים איז משמע אז אין דעם איז משה געווען דער גאָנצער עיקר, וועמען דער אויבערשטער האָט אויסגעקליבן און אים אַנפאַרטרויט די שליחות — דעריבער איז דער פסוק דאָ משנה ומקדים „הוא אהרן (פריער) ומשה", צו מדגיש זיין אז אהרן איז ניט געווען אינגאַנצן טפל צו משה אין דער שליחות[23].

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין דורך מסביר זיין נאָך כמה דיוקים אין פרש"י:

רש"י שטעלט זיך אויף „הוא אהרן ומשה" און איז מפרש „אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם" (און לויט"ן נוסח פון כמה דפוסים[24] איז ער ממשיך) „הוא אהרן ומשה אשר אמר ה'[25] יש מקומות שמקדים כו'". ולכאורה:

א) וואָס פאַר א שייכות בתוכן האָט דער ענין אז „יש מקומות שמקדים כו' לומר לך ששקולין כאחד" צו התחלת הדיבור „אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם"?

ב) אויב אז כוונתו איז צו באַווײַרענען דעם שינוי ההקדמה (בסדר שמותיהם) פון איין מקום לגבי א צווייטן וואָלט דאָך (אַמבעסטן) מתאים געווען צו ברענגען דעם שינוי וואָס מ'גיפינט — גלייך אין סיום פון פסוק שלאחרי זה אין זעלבן ענין און מיט די זעלבע ווערטער — „הוא משה ואהרן"[26]?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

ג) וואָס טוט אויף רש"י מיט דעם וואָס ער איז מוסיף בתחלת פירושו „(אלו שהוזכרו למעלה) שילדה יוכבד לעמרם" — צי דען וואָלט מען געקענט מיינען אז דאָס זיינען ניט די וואָס „הוזכרו למעלה"?

ד) פאַרוואָס זאָגט רש"י „ששקולין כאחד" — ניט ווי דער לשון וואָס שטייט

22) וכמו שפי' בביאורי מהרא"י, ועד"ז בכלי יקר כאן בפי' הא'. פנים יפות כאן. ושם מפרשים עד"ז גם ב„הוא משה ואהרן" שבפסוק שלאח"ז.

23) בכלי יקר שם מפרש שמזה מוכח „שקולים המה בכל דבר". אבל בביאורי מהרא"י שם, „חלק הכתוב כבוד לאהרן כו'" ומציין „ועל דרך זה פי' בפ"ק דקדושין (ל, סע"ב ואילך) גבי איש אמו ואביו תיראו", והוא כהפי' ברש"י ר"פ קדושים.

ומה שבסו"פ מסעי כתב רש"י טעם לשינוי הסדר ואעפ"כ מסיים „מגיד ששקולות כו'" — ראה לקו"ש ח"ח שם ע' 205 (הובא לעיל הערה 8).

24) וכן הוא בדפוס ראשון. בדפוס שני וכמה כת"י רש"י במקום „הוא אהרן ומשה" אי' „הוא משה ואהרן" ומתחיל ד"ה בפ"ע.

25) בכמה כת"י ליתא התיבות „הוא אהרן ומשה" והמשך פרש"י „יש מקומות כו'" בא תיכף לאחרי התיבות „שילדה יוכבד לעמרם".

26) וכבכמה מפרשי התורה (הנ"ל הערה 22. ועוד).

ולהעיר מלשון השל"ה שט, ב: ויהי' מתורץ ג"כ מ"ש בזה הפרשה הוא אהרן ומשה הוא משה ואהרן ופרש"י ללמד ששניהם שקולין. וראה לקמן הערה 63.

אין תוספתא און מדרש[27]: ששקולין זה כזה[28]?

ה) ועיקר: ווי אזוי קען מען בכלל זאגן בנוגע צו משה ואהרן אז „שקולין כאחד", בשעת אז אפילו א בן חמש למקרא ווייס אז ס'איז ניטא קיין גלייכן צו משה רבינו[29], ובפרט אז ער ווייס שוין פון פרש"י פריער[30] אז „כשנולד נתמלא הבית כולו אורה", און ער איז געווען מושיעם של ישראל[31], וכו'[32] — און רש"י באוואַרנט דאס אלס ניט[33].

וא"ו. אין פסוק שלאחרי זה שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „הם המדברים וגו'" און איז מפרש „הם שנצטוו הם שקיימו". בפשטות איז רש"י אויסן דערמיט באוואַרענען (ווי מפרשים[34] זיינען מסביר) די שאלה: צוליב וואס דארף דער פסוק זאגן „הם המדברים"? ס'איז דאך א זאך וואס מ'וויים שוין! דערי־בער איז רש"י מפרש „הם שנצטוו הם שקיימו". אבער — מאי קמ"ל? איז דען א חידוש אז משה ואהרן האבן מקיים געווען דעם ציווי ה'[35]?

דערנאך שטעלט זיך רש"י אויף „הוא משה ואהרן" און איז מפרש: „הם בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף" — איז ניט מובן:

א) וואס איז דא נוגע די מעלה וואס זיי זיינען געבליבן גאנץ „בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף"?

ב) וואס זיינען די ביידע פרטים „בשליחותם ובצדקתם": מיינט רש"י זייער כללות'דיקע שליחות און צדקות[36], און ווי עס שטייט אין גמרא[37], האט ער געדארפט זאגן (כלשון הגמרא) בלויז „הן בצדקתם מתחלה ועד סוף"; וואס איז ער מוסיף „בשליחותם"? און אויב ער מיינט אלס המשך ופירוש צום תוכן פון התחלת הכתוב, „הם שנצטוו הם שקיימו", איז דאך דא (בעיקר) נוגע דאס וואס זיי זיינען געווען גאנץ „בשלי־חותם מתחלה ועד סוף" (און ניט זייער צדקות בכלל)?

ג) וואס איז רש"י מקדים בתחלת פירושו דעם וואַרט „הם", און הויבט ניט

---

27) בויק"ר יש גירסאות „שקולין כאחד" (ראה ויק"ר הוצאת מרגליות). בגמ' (פסחים נז, ב. כריתות בסופה) — הלשון „שקולין כאחד" (כאחת) לענין כבשים ועזים.

28) וכן הוא לשון רש"י בפ' פנחס ופ' מסעי בענין בנות צלפחד (כנ"ל הערה 8).

29) וראה ראב"ע עה"פ. של"ה שם. ובכ"מ.

30) שמות ב, ב.

31) פרש"י שם א, כב.

32) וככל הפרשה דשמות ג, א ואילך. שאליו נגלה ה', והוא הי' שליח ה' וכו'.

33) ומ"ש במשכיל לדוד כאן באותה שעה קאמר כו' א"נ במעשים קאמר — אין זה בפרש"י אפילו לא ברמז, כי"א כותב סתם „לומר לך ששקולין כאחד". ועד"ז בנוגע לשאר הפירושים שבפרש"י (בראש"ם ס"פ מסעי. צידה לדרך כאן. ועוד), שאין להם שום רמז בלשון רש"י.

34) ראה דבק טוב כאן. וראה ראש"ם, גור"א ובאר יצחק כאן.

---

*) וראה גם ראב"ע, אברבנאל, אלשיך עה"פ. ועוד.

35) ודוחק לומר שהוצרך להשמיענו כיון שמשה שאל (שמות ג, יא) „מי אנכי כי אלך אל פרעה", וגם לא רצה לקבל השליחות (שם ד, יו"ד. יג): טען (שם ה, כב) „למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני" — „קובל אני על ששלחתני" — כי כל הנ"ל לא מצינו בנוגע לאהרן, וכאן כוללם יחד „הם המדברים", „הם שנצטוו הם שקיימו". ועוד ועיקר: גם בנוגע למשה פשיטא שלאחרי שקבל השליחות „קיימו", ועניין הזריזות בקיום הציווי (לשלול — ההתרשלות דשמות ד, כד כפרש"י שם) — הרי אינו מודגש בלשון רש"י „הם שקיימו".

36) כדמשמע בראש"ם ובאר יצחק.

37) מגילה יא, א. וראה חדא"ג מהרש"א שם.

אַן גלייך (בהמשך צום לשון הכתוב „הוא משה ואהרן") — „בשליחותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף"?

ז. דער ביאור בכל זה:

די קשיא וואָס רש"י קומט דאָ באַ־וואַרענען איז: לכאורה זיינען די צוויי פסוקים בכלל איבעריק. עס שטייט דאָך שוין פריער[38] „וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצוום גו"; ס'איז נאָר — ווי רש"י איז מפרש פריער[39] — וואָס אין מיטן פון דעם ענין האָט דער פסוק מפסיק געווען צו דערציילן „האיך נולדו משה ואהרן ובמי נתיחסו". און וועז דער פסוק פאַרענדיקט דעם ענין פון זייער יחוס, הויבט ער אָן נאָכאַמאָל „וידבר ה' גו"[40], אַזוי אַז דאָס איז (בלשון רש"י) „הוא הדיבור עצמו האמור למעלה". דאָס איז אַבער נאָר מסביר פאַרוואָס דער פסוק דאַרף נאָכאַמאָל זאָגן „וידבר גו". עס איז אַבער ניט פאַרשטאַנדיק די אריכות אין די צוויי פסוקים — „הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם גו", ווי־באַלד זייער תוכן איז שוין באַוואוסט פון פריער?

און דאָס באַוואַרנט רש"י מיט זיין פירוש „אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם" — און דאָס פאַרענט־פערט אויך פאַרוואָס דער פסוק דאַרף מפסיק זיין אין מיטן אַ דיבור וענין צו דערציילן דעם יחוס פון משה ואהרן, וכדלקמן.

ח. די הסברה אין דעם: מ'האָט שוין פריער געלערנט וועגן דער מוטער פון משה ואהרן, יוכבד[41], אַז זי האָט ניט אויסגעפירט גזירת פרעה „אם בן הוא והמתן אותו"[42], נאָר „ותיראנה המיל־דות את האלקים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים"; און ניט בלויז האָבן זיי ניט מקיים געווען דעם „והמתן אותו", נאָר נאָכמער: „ותחיין את הילדים" — „מספקות להם מים ומזון כו"[43]. זי האָט זיך משתדל געווען צו טאָן אַלץ וואָס זי קען אויף צו מבטל זיין די גזירה פון פרעה און נאָך געטאָן דעם היפך פון דעם; ועד"ז געפינט מען בנוגע צו זייער פאַטער, עמרם, אַז ניט קוקנדיק אויף גזירת פרעה איז „החזירה ועשה בה ליקוחין שניים"[44].

און דאָס איז דאָ די תורה מטעים ומדגיש: דער טעם וסיבה פון דעם וואָס „וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצוום אל בנ"י ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בנ"י מארץ מצרים", וואָס דער אויבערשטער האָט זיי אויסגעקליבן צו אַרויספירן די אידן פון מצרים — איז דאָס ווייל „הוא אהרן ומשה — שילדה יוכבד לעמרם", צוליב דעם זכות[45] און מעלה פון זייער אב ואם[46] אין אויפ־האַלטן און אויפלעבן (ותחיין) די אידן אין מצרים, זיינען זיי געוואָרן די וואָס „אמר ה' להם הוציאו את בנ"י מארץ מצרים".

ט. עפ"ז וועט אַבער שווער: דאָס וואָס עמרם „החזירה ועשה בה ליקוחין שניים" איז געווען נאָר צוליב לידת

38) ו, יג.
39) שם.
40) ו, כט.
41) שמות א, טו ואילך ובפרש"י.
42) שם א, טז.
43) שם א, יז וברש"י.
44) פרש"י שם ב, א.
45) להעיר שמצינו כבר לפנ"ז בתורה, פעולה ותגמול (וכיו"ב) לבנים בזכות האבות — ראה לדוגמא תולדות כו, ד־ה. שם, כד. פרש"י נח ט, כג.
46) ועפ"ז יומתק לשון רש"י שם (ו, יג) „ללמדנו היאך נולדו משה ואהרן ובמי נתיחסו" — ולא כתב בקיצור „ללמדנו יחוס משה ואהרן". ובפרט שהכתוב אינו מפרש „היאך נולדו".

משה — אהרן איז דאָך געבאָרן נעך־ווארן פאַר די ליקוחין שניים; ועד״ז אויך דאָס וואָס יוכבד האָט זיך נעך־דאַרפט איינשטעלן כו׳ איז עס געווען נאַך לידת אהרן, נאַר בא (לידתו של) משה[47], „ותצפנהו גו׳״[48] א.א.וו.: און עד״ז איז משה געווען דער עיקר אינעם צוגרייטן און אויפטאָן דעם ענין הגאולה — האָט דאָך דער פסוק געדאַרפט מקדים זיין משה פאַר אהרן?

און ניט נאַר אין דעם פסוק („הוא אהרן ומשה״), נאַר אויך פריער, ווען עס רעדט זיך וועגן זייער יחוס[49] — ווי־באַלד אז די גאַנצע כוונה דערביי, כנ״ל, איז (ניט סתם צו דערציילן סדר תול־דות כו׳[50], נאַר) צו מבאר זיין דעם טעם הזכות פון משה ואהרן צו זיין די שלוחים אויף דורכפירן די גאולה — האָט אויך דאַרט געדאַרפט שטיין „ותלד לו את משה ואת אהרן״[51] (היות אז אויך אין דעם מכוון פון סיפור לידתם איז משה דער עיקר)[52]?

דעריבער איז רש״י גלייך ממשיך „יש מקומות שמקדים אהרן למשה וכו׳״ — וואָס מיט „יש מקומות״ מיינט טאַקע רש״י דעם פסוק וואָס דאָ פריער[53] בסמיכות „ותלד לו את אהרן ואת משה״

---

47) ובפרט ע״פ הדגשת רש״י (כבהערה שלפנ״ז) „היאך נולדו״.

48) שם ב, ב ואילך.

49) ולהעיר שמצינו במ״א (בראשית ה, לב) „ויולד נח את שם את חם ואת יפת״: א) שהכתוב מספר ע״ד לידתם, ב) נזכרים בפעם הראשונה — ואעפ״כ לא נמנו כסדר תולדותם • כ״א מקדים „שם״ החשוב שבכולם כפרש״י שם ••, ועאכו״כ בנדו״ד ••• אשר: א) הוזכרו כאן לא בשביל סיפור תולדות עמרם ויוכבד כשלעצמם, כ״א — באיזה זכות נאמר למשה ואהרן „ויצום גו׳ להוציא גו׳״, ב) כבר הוזכרו (וידועים) לפנ״ז בתורה.

•) וכן בנוגע בנות צלפחד, שגם בפעם הא׳ (פינחס כו, לג) שנאמר „וצלפחד גו׳ לא היו לו בנים כי אם בנות״, לא נמנו כסדר תולדותם, כפרש״י ס״פ מסעי. אבל ראה לקו״ש ח״ח שם.

••) אבל ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 115 ואילך ובהערות שם.

•••) אף שיש לחלק בפשטות, דב„שם״ מעלתו היא שלא בערך כיון „שהוא צדיק ונולד כשהוא מהול ושאברהם יצא ממנו כו׳״, כפרש״י שם; משא״כ במשה ואהרן הרי (עכ״פ בנוגע להענין המדובר להוציא את בנ״י ממצרים), בזה נוגע משה שהוא העיקר בהשליחות.

---

50) ולכן גם הוסיף הכתוב (ו, כ) „דודתו״, כפרש״י „אחת אבוהי בת לוי אחות קהת״ — שמדגיש יחוסה. ועפ״ז תובן גם הדגשת רש״י בפסוק כג ופסוק כה שם, כי כל עיקר הכתובים הוא (מעלת ה)יחוס — ראה לקו״ש ח״ו ע׳ 44 ואילך.

51) וכמו שמקדים רש״י (שם ו, יג): היאך נולדו משה ואהרן.

52) ואין לומר שהכתוב מקדים אהרן להדגיש שגם לאהרן חלק בהשליחות (וע״ד פרש״י ר״פ קדושים, כנ״ל סוף סעיף ד ובהמקומות שבהערה 22) — כי אף שנזכרו כאן רק בשביל ליחסם בנוגע להשליחות, מ״מ, מכיון שהלשון הוא „ותלד לו את אהרן גו׳״, לא היינו למדין מזה שהכתוב בא לחזק חלק אהרן בהשליחות. ובפרט שבפסוקים אחדים לאח״ז (ז, ז) נאמר שאהרן הוא גדול בשנים ממשה (וראה לעיל פ׳ שמות ד, יו״ד).

משא״כ בנוגע למשה, כיון שמקדים תיכף לפנ״ז (וכמ״פ) „אל משה ואל אהרן״ בנוגע ציווי ה׳ והשליחות, ונזכרו כאן בשביל ליחסם, הי׳ מובן שהוא לפי שבענין זה משה הוא העיקר, וכמו לקמן (שם) שהכתוב בא לומר מנין שנותם, ואשר אהרן גדול ממשה „ואהרן הוא בן שלש ושמונים שנה״ — מקדים „ומשה בן שמונים שנה״.

53) וכה„יש מקומות שמקדים משה לאהרן״, שהם מפורשים לפנ״ז — שמות ד, כט. ה, א. שם כ •. וארא ו, יג.

•) לכאורה יש לומר שבזה נכלל גם הפסוק (שם ה, ד) „ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן״. אבל י״ל שפרעה הקדימו כיון שהוא הי׳ יודע וחשוב יותר בבית פרעה, שנתגדל בביתו.

(צוזאמען מיטן פסוק „הוא אהרן ומשה") — „לומר לך ששקולין כאחד".

און דער דיוק אין דעם איז — „שקולין כאחד": ס'איז ניט דער פשט אז משה ואהרן זיינען גלייך איינער צום צווייטן, אז זיי האָבן ביידע די זעלבע דרגא פון גדלות וכיו"ב — נאָר אז אין דער שליחות צו אַרויסנעמען אידן פון מצרים זיינען זיי ביידע ווי איינער: (די גלייכקייט איז אין דעם וואָס) ביידע זיינען א טייל פון איינער און דער זעלבער שליחות[54] —

„יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן", ווייל ביי זיי ביידן איז איין שליחות[55].

יו"ד. פון דעם וואָס דער פסוק איז דאָ מוסיף „הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא גו'" אַלס אַן ענין בפ"ע, איז מוכח, אז אויך אין דעם פרט פון זייער ריידן צו פרעה מלך מצרים איז נוגע זייער מעלת היחוס אז זיי זיינען „אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם" — איז ניט פאַרשטאַנדיק וואָס איז די שייכות פון זייער יחוס צו זייער זיין די „מדברים אל פרעה מלך מצרים"?

דעריבער איז רש"י מפרש „הם שנצטוו הם שקיימו", אז זייער מילוי השליחות מיט זייער דיבור אל פרעה האָט זיך אויפגעטאָן דערפאַר וואָס זיי זיינען די — „הם" — „שילדה יוכבד לעמרם":

כשם ווי בא יוכבד איז איר ניט פאַלגן און קעגנשטעלן זיך גזירת פרעה גע־וען פאַרבונדן מיט שוועריקייטן, ביז מסנ"פ, ווייל פרעה האָט געוואָלט די מילדות און בא זיי געמאַנט „מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים" — און דעריבער איז דער פסוק מדגיש אז דאָס וואָס „לא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיין את הילדים" איז גע־וען דערפאַר וואָס „ותיראן המילדות את האלקים" — און מהאי טעמא האָבן זיי געהאָט א ספעציעלן שכר[56]: „וייטב אלקים למילדות גו' ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים".

ועד"ז ביי עמרם אין דעם וואָס „עשה בה ליקוחין שניים", אז דאָס איז געווען פאַרבונדן מיט שוועריקייטן און נסים — כפרש"י —

עד"ז איז געווען די הנהגה פון אהרן ומשה אין זייער דיבור מיט פרעה מלך מצרים — אז כאטש דאָס איז געווען פאַרבונדן מיט שוועריקייטן, ווי די תורה דערציילט פריער אז פרעה האָט זיי גע־זאָגט[57] „למה משה ואהרן תפריעו את העם גו' לכו לסבלותיכם" וכו';

און דעריבער איז דער פסוק מוסיף „הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא גו'", אז אויך אין זייער ריידן צו פרעה, און זייער אופן פון טאָן זייער שליחות, האָט זיך אַרויסגעזאָגט אז דאָס זיינען „אלו שהוזכרו למעלה שילדה יוכבד לעמרם". ד.ה. אז דאָס וואָס „אמר

54) להעיר מאוה"ח כאן ו, כח: ומעתה הושוו אהרן ומשה במצוה זו. ולהעיר מפי' מהרז"ו הארוך בב"ר שם *.

55) ורש"י אינו צריך לפרשו, כי פירושו הוא בפרשה זו דיצי"מ. משא"כ בתוספתא ומדרשים הנ"ל שמדובר ע"ד משה ואהרן וגדלותם בכלל — וראה שהש"ר פ"ד, ה, ובמפרשים.

*) אבל מה שפי' כן במדרש „נקראו שקולין אף שאינם שוים" — יש להעיר שבויק"ר שם איתא „שוין זה כזה".

56) שם א, כ־כא.

57) שם ה, ב ואילך.

ה' להם הוציאו את בנ"י", איז געווען ווייל זיי האָבן איבערגענומען[58] און געהאַלטן ביי דער מעלה פון עמרם און יוכבד, צו וועלן אויספירן בכל כוחם[59] דעם רצון וציווי ה'[60] — ווי מ'האָט דאָס געזען אין דעם וואָס „הם שנצטוו הם שקיימו"[61].

יא. וועז דער פסוק איז דערנאָך מוסיף „הוא משה ואהרן" — שטעלן זיך די שאלות:

א) וואָס איז די כוונה אין דעם וואָס די תורה חזר"ט איבער דאָ נאָכאָמאָל דעם לשון[62]?

ב) פאַרוואָס איז דער פסוק דאָ משנה ומקדים משה פאַר אהרן [וואָרום מיט די „יש מקומות" וואָס רש"י ברענגט שמקדים משה לאהרן מיינט ער ניט (בדוקא) דעם פסוק[63], כנ"ל (אַז פון דעם ווייס מען אַז שקולין כאחד), נאָר די כמה פסוקים פריער אין וועלכע מ'איז מקדים משה פאַר אהרן[64]].

ג) דער פסוק הויבט אָן בלשון רבים „הם המדברים" און איז מסיים (ניט „הם משה ואהרן", נאָר) „הוא משה ואהרן", בלשון יחיד[65].

דערויף איז רש"י מפרש „הם בשלי־חותם ובצדקתם מתחלה ועד סוף": דער ענין פון „הוא משה ואהרן" דאָ איז ניט ווי „הוא אהרן ומשה" אין פריערדיקן פסוק, וואָס דאָרט איז די הדגשה אַז „שקולין כאחד", נאָר דאָ איז די כוונה אַז „הם בשליחותם" (רבים — צוויי), יע־דער איינער איז בפ"ע;

ד.ה. זייער זיין „שקולין כאחד" — אין דער שליחות זיינען זיי ווי „אחד" כנ"ל — איז נאָר ווי דער ענין איז מצד „אמר ה' להם", מצד דעם ציווי פון דעם אויבערשטן, אָבער דער מילוי השליחות בפועל איז געווען ניט באופן אחד, נאָר אין צוויי, באָ יעדן איינעם פון זיי באופן שונה:

משה האָט זיך „געדונגען" מיטן אויבערשטן, האָט געזאָגט „שלח נא ביד תשלח"[66] (מצד צדקת משה „שלא הי' רוצה ליטול גדולה על אהרן"[67]) וכו', משא"כ ביי אהרן'ען איז דאָס געווען אין אָן אופן פון „וראך ושמח בלבו", און „לא כשאתה סבור שיהא מקפיד עליך שאתה עולה לגדולה"[68]; ולאידך, אין דער שליחות בפועל איז משה געווען דער ראש ועיקר און אהרן איז ביי אים געווען „לפה ולמליץ"[69] — סיי בנוגע דעם דיבור צו אידן און אַזוי אויך בנוגע דעם דיבור צו פרעה. משה איז געווען „אלקים לפרעה" — „שופט ורודה

58) להעיר מעדיות (פ"ב מ"ט) „האב זוכה לבן כו'". וברע"ב שם: שקרוב טבע הבן להיות דומה לטבע האב. והרי זה מובן גם בפששט"מ. ולכאורה זוהי הכוונה בפשטות ד„ובמי נתיחסו". וראה לקו"ש ח"ח ע' 162 ואילך.

59) ולהעיר, דגם בנוגע לישראל איתא במדרש (שמו"ר פ"ו, ג) א"ל הקב"ה בני סרבנים הן רגזנין הן טרחנין הן ע"מ כן תהיו מקבלין עליכם שיהיו מקללין אתכם שיהיו מסקלין אתכם באבנים. ובאוה"ת פרשתנו ע' קצא: ויזהו שפירש"י בחומש (שם) ציוה עליהם להנהיגם בנחת ולסבול אותם.

60) וראה פרש"י פרשתנו שם, יג „צום עליו לחלוק לו כבוד בדבריהם".

61) להעיר מפרש"י (ג, יב) „ואינך ניזוק".

62) ראה מפרשי רש"י (הנ"ל הערה 34).

63) ראה מפרשים הנ"ל (הערה 26). ולהעיר שכן משמע גם מהגירסא בדפוס שני (אל חג"ירא רל"ו — הוגה ע"י ר"ש אלקבץ, זקנו של בעל „לכה דודי") וכת"י רש"י (שנעתק לעיל הערה 24) שמעתיק „הוא משה ואהרן" לפני הפי' „יש מקומות שמקדים כו'".

64) נסמן לעיל הערה 53.

65) ראה זח"ב כו, ב. אוה"ח עה"פ.

66) שם ד, יג.

67) פרש"י שם ד, יו"ד.

68) שם ד, יד ובפרש"י.

69) פרש"י פרשתנו ו, יג.

לרדותו במכות ויסורין", און „אהרן אחיך יהי' נביאך"[70] — „ימליצנו ויטעי־מנו באזני פרעה"[71].

און דאָס איז רש"י מוסיף בפירושו ומדגיש „הם בשליחותם ובצדקתם", אַז דער לשון „הוא" דאַ, וואו דער פסוק איז מקדים משה פאַר אהרן, באַציט זיך אויף משה בפ"ע און אהרן בפ"ע (כאילו ווי עס וואָלט געשטאַנען „הוא משה והוא אהרן"), און דאָס איז מסביר אַז „הם בשליחותם ובצדקתם": בנוגע דעם מילוי השליחות בפועל זיינען זיי „הם", רבים, צוויי באַזונדערע אופנים „בשליחותם (וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט זייערע באַזונדערע מעלות אויך) ובצדקתם".

יב. פון יינה של תורה אין פירוש רש"י:

ס'איז מבואר אין חסידות[72] אַז משה ואהרן זיינען בדוגמת השמות הוי' און אלקים, און „הוא אהרן ומשה", „הוא משה ואהרן" (און ניט „הם אהרן ומשה גו") וואָס דערמיט וועלט געמיינט אַז זיי זיינען איין זאַך, איז דער ענין פון „הוי' הוא האלקים" יחוד הוי' ואלקים.

און דאָס זיינען די צוויי ענינים פון „הוא אהרן ומשה" און „הוא משה ואהרן": אין דעם יחוד הוי' ואלקים זיינען דאַ צוויי אופנים און מדריגות, וועלכע זיינען מרומז אין די צוויי מאַל[73] „ה' הוא האלקים" און — "ל בדרך אפשר — וועלכע שטייען אין די צוויי פסוקים: „אתה[74] הראית לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו", און „וידעת[75] היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד".

וי"ל אַז „הוא אהרן ומשה" איז מרמז אויף דער בחי' פון „ה' הוא האלקים" ווי ס'איז מצד „אתה הראית", און „הוא משה ואהרן" — בחי' ה' הוא האלקים מצד „וידעת היום"[76].

יג. דער ביאור בזה[77]: דער יחוד ה' הוא האלקים פון „אתה הראית" איז בדרך גילוי מלמעלה למטה, ווי דער אַלטער רבי האָט געטייטשט[78]: „אתה — דו עצמות א"ס ב"ה, הראית — האָסט זיך באַוויזן, לדעת — אַז מען זאָל דיך וויסן". און דעריבער שטייט ניט אין דעם פסוק „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", ווייל מצד דעם גילוי מלמעלה, זעט זיך אין יעדער זאַך זיין שורש, זיין „למעלה", (אין שמות), און „שמים" און „ארץ" זעען זיך ניט אַן אַלס מציאות בפ"ע;

משא"כ „ה' הוא האלקים" מצד „וידעת היום גו' והשבות" איז בדרך מלמטה למעלה. די ידיעה והכרה אַז ה' הוא האלקים זאָל בייַ דעם אדם זיין ע"י עבודתו. און דעריבער איז דאַ „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" — שמים און ארץ זיינען באַזונדער און אַפגעטיילט. מצד דעם יחוד מלמטה למעלה הערט

---

70) ז, א ובפרש"י.

71) פרש"י שם, ב. וראה בארוכה לקמן ע' 69 ואילך.

72) אוה"ת פרשתנו ע' קמה. ע' רכו ואילך. ע"פ זח"ב שם. וראה ספר הערכים־חב"ד כרך ב' ע' אהרן — ביחס למשה סעיף יא, ושנ"נ.

73) מלכים א יח, לט.

74) ואתחנן ד, לה.

75) שם, לט.

76) כן משמע קצת באוה"ת שם ע' רכז, שממשיך „גם בלקו"ת בד"ה וידעת היום כו'", ע"ש.

77) בהבא לקמן ראה ד"ה וידבר אלקים (הב') תש"ד פ"ד. לקו"ש ח"ד ע' 1334 ואילך. וע"פ המבואר לקמן (בסוף הסעיף) יש לתווך ביאור הנ"ל עם המבואר בלקו"ת ואתחנן שם — דהם ב' הבחי' דממלא וסובב (ועם המבואר באוה"ת שם). ואכ"מ.

78) הובא בד"ה וידבר שם.

זיך אַן די התחלקות אין נבראים, און מ׳דאַרף אין זיי פועל זיין דעם ענין היחוד והאחדות בגילוי.

אַבער לאידך, דוקא אין דעם יחוד פון ה׳ הוא האלקים בדרך מלמטה למעלה, מצד דעם וידעת, דריקט זיך אויס אחדותו ית׳ מער ווי אין ה׳ הוא האלקים מצד דעם גילוי מלמעלה (אתה הראית), אַז כאַטש די וועלט זעט זיך ווי אַ מציאות פאַר זיך, אעפ״כ איז דער עולם מיוחד עמו ית׳ בתכלית היחוד, וואַס דאַס נעמט זיך מצד העצמות דוקא, וואַס ער איז כל יכול ונושא הפכים.

יד. און דאַס זיינען די צוויי אופנים פון „הוא אהרן ומשה״ און „הוא משה ואהרן״, וואַס רש״י איז מפרש ומגלה:

„הוא אהרן ומשה״ איז „אלו שהוזכרו למעלה שילדה כו׳״: דאַס איז די מדריגת היחוד פון „ה׳ הוא האלקים״ ווי זי ווערט נמשך בדרך גילוי (והולדה) מלמעלה, וואַרום דאַ רעדט זיך (כפירוש הפשוט אין פסוק) „אשר אמר ה׳ להם״, ווי דאַס איז מצד האמירה מלמעלה:

און מצד דעם גילוי מלמעלה, איז — „שקולין כאחד״, ס׳איז מלכתחילה ניטאַ קיין אַרט אויף התחלקות ופירוד, ס׳איז איין מדריגה, אחדות.

אין צווייטן פסוק וואו עס שטייט „הוא משה ואהרן״ וואַס פון דעם וואַס דאַס שטייט נאַך דעם פריערדיקן פסוק און איז דאַ מקדים משה פאַר אהרן, איז מוכח אַז דאַס איז נאַך אַ העכערע מדריגה — איז רש״י מפרש ומגלה אַז דאַס קומט מצד דער עבודה ופעולת המטה: „הם בשליחותם ובצדקתם״, בהמשך צו התחלת הכתוב „הם המדברים אל פרעה״, „הם שקיימו״, וואַס מצד עבודת האדם איז דאַ אַן ענין פון התחלקות ופירוד איז נבראים.

און דוקא מצד דעם אופן, אַז דער יחוד קומט מצד עבודת האדם, דע־מאַלט איז אין דעם ניטאַ קיינע שינויים „מתחלה ועד סוף״, ווייל דאַס איז פאַר־בונדן מיט דעם יחוד ווי דאַס איז מצד עצמותו ית׳ כנ״ל[79], וואַס איז העכער פון גדר השינוי וההתחלקות וכו׳.

וואַס בגלוי וועט דער אופן זיין לעת״ל[80], וועו „מלאה הארץ דעה את ה׳״[81], וואַס דעמאַלט וועט מען זוכה זיין אַז „משה ואהרן יהא עמנו״[82], בביאת משיח צדקנו.

(משיחת מוצאי ש״ק וארא תשל״ט)

---

79) ראה לקו״ש שם ע׳ 1335, שתיבת „היום״ שמורה על העדר השינוי נאמרה בפסוק וידעת דוקא, כי בהיחוד מלמטלמ״ע דוקא מתגלה מהותו ועצמותו ית׳ שלמעלה מכל ענין השינוים.

80) ראה לקו״ת שם ד, ד. ו, א.

81) ישע׳ יא, ט. רמב״ם בפיה״מ הקדמה לפ׳ חלק (קודם לביאור היסודות), בספרו הל׳ תשובה ספ״ט, שם סוף הל׳ מלכים.

82) תוד״ה אחד — פסחים קיד, סע״ב. ולהעיר מיומא ה, ב. וע״פ הנ״ל בפנים י״ל שזהו ב׳ מדריגות היחוד הנ״ל.

וארא ג

א. בהמשך צו דער טענה פון משה רבינו צום אויבערשטן „הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה"[1], שטייט אין פסוק[2]: „ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה ואהרן אחיך יהי' נביאך. אתה תדבר את כל אשר אצוך ואהרן אחיך ידבר אל פרעה גו'". איז רש"י מעתיק די התחלה, די וועדטער[3] „אתה תדבר" און איז מפרש: „פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי[4] ששמעת מפי ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה".

ד.ה. רש"י לערנט אז „אתה תדבר גו' ואהרן אחיך ידבר אל פרעה גו'" מיינט ניט אַז משה זאָל ריידן (בלויז) צו אהרן און נאָר אהרן זאָל ריידן מיט פרעה

— ע"ד ווי מ'האָט פריער געלערנט אין פ' שמות, אַז נאָכדעם וואָס משה האָט געטענה'ט צום אויבערשטן „כבד פה וכבד לשון אנכי"[5], „שלח נא ביד תשלח"[6], האָט אים דער אויבערשטער געזאָגט „ודברת אליו (צו אהרן) .. ודבר הוא לך אל העם גו'"[7]—

נאָר אַז (אויך) משה זאָל ריידן צו פרעה: און דער חילוק צווישן משה'ס דיבור און אהרן'ס איז נאָר אין דעם, וואָס משה האָט געדאַרפט ריידן בלויז „פעם אחת", און אהרן האָט עס געדאַרפט „ממליץ" זיין און „מטעים" זיין „באזני פרעה", ביז צו ווירקן אויף אים אַז — „ושלח את בני ישראל מארצו".

[דערפאַר איז רש"י מוסיף דעם וואָרט „(ויטעימנו) באזני (פרעה)" — הגם אַז אין פסוק שטייט סתם „אל פרעה" — וואָס דאָס מיינט ווי רש"י טייטשט אין אַנהויב פ' ויגש: „דבר באזני אדוני — יכנסו דברי באזנך"].

דער הכרח צו לערנען אַז „אתה תדבר" (פון משה) מיינט צו פרעה און ניט צו אהרן (אַנדערש ווי דער סדר אין פ' שמות כנ"ל, און ווי כמה פשטנים[8] לערנען איין אַזוי אויך דאָ)[9]: א) עס שטייט דאָך שוין אין פריערדיקן פסוק אַז „ואהרן אחיך יהי' נביאך" — איז וואָס דאַרף עס דער פסוק דאָ איבערחזרן נאָכאַמאָל („אתה תדבר גו' ואהרן אחיך ידבר גו'")? ב) עס שטייט בפירוש אין פסוק (פריער[10]) „הם המדברים אל

---

1) פרשתנו ו, ל.

2) ז, א־ב.

3) אף שרש"י מפרש כאן כל הכתוב (ולא רק התיבות „אתה תדבר")

— „את כל אשר אצוך" — „פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי" (ראה ש"ח כאן); „ואהרן אחיך ידבר אל פרעה" — „ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה" (וראה יריעות שלמה (מהרש"ל) כאן); „ושלח את בני ישראל מארצו" — שדיבור אהרן הוא באופן כזה שיפעול על פרעה, שלכן מדייק רש"י „באזני פרעה", כדלקמן בפנים—

מ"מ מעתיק רש"י רק תיבות אלו, כדרכו בכ"מ להעתיק רק התחלת הכתוב (או הענין) אף שכוונתו לכל הכתוב (או הענין). ראה לקו"ש חי"ז ע' 242.

4) בדפוס ראשון ושני דרש"י ובכמה כת"י דרש"י: לפי. וכן נעתק בטור הארוך פרשתנו ו, יב (ודפוסים אחדים דהרמב"ן שם, יג). וראה לקמן הערה 35.

5) ד, י.

6) שם, יג.

7) שם, טו־טז.

8) תיב"ע וראב"ע כאן. רמב"ן (לעיל ו, יג). ועוד.

9) וראה ג"כ מפרשי רש"י (ראי"ם, גו"א, דבק טוב, משכיל לדוד ועוד).

10) ו, כז. וכן מוכח מעוד כמה פסוקים — ראה גו"א ומשכיל לדוד.

פרעה גו״ — אז אויך משה האט געערעדט צו פרעה:

דעריבער לערנט רש״י, אז דער פסוק „אתה תדבר גו״ קומט זאגן, אז אויך משה זאל ריידן צו פרעה, אבער ער זאל עס טאן נאר „פעם אחת .. ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו וכו״.

ב. מ׳דארף אבער פארשטיין:

א) פריער, אין פ׳ שמות[11] ווערט דער־ציילט אז נאכדעם וואס משה ואהרן האבן צונויפגעקליבן די זקני ישראל וכו׳, „באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה גו׳ ויאמרו אלקי העברים גו״. און פון דעם וואס (אויך) דארט שטייט א לשון רבים איז מוכח, אז אויך דעמאלט האבן ביידע געערעדט צו פרעה[12] (ובפרט אז דער פסוק איז משנה פון פריער: בנוגע צו „כל זקני בני ישראל״ שטייט[13] „וידבר אהרן גו׳ אשר דבר ה׳ אל משה״, און ביי פרעה שטייט „ויאמרו״)

— און בפשטות איז מסתבר, אז היות משה איז געווען א „כבד פה וכבד לשון״ — וואס מהאי טעמא האט דער אויבער־שטער מסכים געווען אז אהרן „יהי׳ לך לפה״[14] — האט ער ניט געערעדט באריכות ובפרטיות וכמה פעמים, נאר ער האט געזאגט דעם עיקר והמוכרח און האט זיך סומך געווען אויף אהרן׳ען אז ער וועט „מטעים״ זיין זיינע רייד — ד.ה. ווי אנגעזאגט בפרשתנו

וויבאלד אזוי, שטעלט זיך די שאלה: אויב ס׳איז נויטיק צו באווארענען דעם סדר פון „אתה תדבר גו׳ ואהרן אחיך ידבר גו״, אז משה רעדט „פעם אחת .. ואהרן כו׳ ימליצנו ויטעימנו כו״ — האט עס דער פסוק געדארפט זאגן דארט וואו זיי האבן צום ערשטן מאל געערעדט צו פרעה (אין פ׳ שמות)[15]; און אויב ס׳איז א דבר המובן מעצמו (אז ווען ביידע האבן געערעדט, האט משה געערעדט בקיצור, זייענדיק א „כבד פה גו״, און אהרן האט מטעים געווען זיינע רייד) — פארוואס דארף עס דער פסוק מפרט זיין דא? עס וואלט געווען גענוג צו זאגן בקיצור אז משה זאל מצרף זיין צו זיך אהרן׳ען (ע״ד ווי (דער פסוק און) רש״י זאגט פריער[16] אויף „וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן״ — „לפי שאמר משה ואני ערל שפתים צירף לו הקב״ה את אהרן כו״)?

---

11) ה, א. ג.

12) ברמב״ן (ו, יב) כתב: „מתחילה לא צוה אותו שידבר הוא אל פרעה רק אמר ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו והי׳ אפשר שידברו הזקנים והוא יחריש״, ומשמע שמפרש כן גם הכתוב „ויאמרו״ שבפ׳ שמות (שרק האחד דיבר) — אבל מפשטות הלשון „ויאמרו״ (וכן הלשון „המדברים״ שבפרשתנו) משמע, שגם משה דיבר אל פרעה (וראה גם רמב״ן שמות ד, טו). ולהעיר ג״כ, שברמב״ן ו, יג כ׳ (בטעם הכפלת טענת משה): „והקב״ה צוה את שניהם לדבר אל העם ואל פרעה וחשב משה כי שניהם יתנבאו כו׳ ושניהם יבואו כו׳ ואל פרעה ודי שידבר האחד כו״ — והרי רש״י פליג ע״ז וס״ל ש„הוא הדיבור עצמו האמור למעלה כו״.

13) ד, ל.

14) שם, טז. — ואף שזהו בנוגע הדיבור „אל העם״, הרי (נוסף על המבואר לקמן, שבפשטות זה תשובה גם ע״ד השליחות לפרעה. הרי) מכיון שבפועל הי׳ „כבד פה גו״ מובן שדיבר בקיצור כו׳, כבפנים.

15) ואף שבשליחות זו לא הי׳ ציווי מיוחד למשה לדבר לפרעה, כ״א „ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם גו״ (שמות ג, יח) [אלא ש„הזקנים נשמטו אחד אחד כו״ (פרש״י שם ה, א) ונשארו רק משה ואהרן], משא״כ כאן שנצטווה „דבר אל פרעה גו״ — מ״מ, מכיון שגם בפ׳ שמות מפורש „ויאמרו״, שגם משה דיבר לפרעה (עם היותו „כבד פה גו״), הו״ל להכתוב לפרש סדר הדיבור, כבפנים.

16) ו, יג. וראה פרש״י שם, כט־ל: „הוא הדיבור עצמו האמור למעלה .. היא אמירה שאמר למעלה כו״.

ב) אַ גרעסערע תמי'[17]: וואָס איז בכלל געווען די טענה פון משה רבינו דאָ „הן אני ערל שפתים" — ער האָט דאָך שוין פריער געטענה'ט „כבד פֶּה וכבד לשון אנכי" און דערויף האָט דער אויבערשטער אים געענטפערט „הוא יהי' לך לפֶה" — היינט פאַרוואָס איז ער איצט ווידער אַמאָל געקומען מיט (לכאורה) דער זעלבער טענה „הן אני ערל שפתים"?

ולאידך, אויב עס איז דאָ צוגעקומען אַ חידוש אין דער צווייטער טענה, וואָס דעריבער איז ניט מספיק די עצה אַז אהרן „יהי' לך לפֶה" — איז ווי ווערט זי פאַרענטפערט דערמיט וואָס „אהרן אחיך יהי' נביאך", וואָס איז לכאורה דער זעלבער ענטפער ווי אין פ' שמות?

ג. מפרשים[18] ענטפערן (אויף דער צווייטער שאלה) אַז פריער רעדט זיך נאָר וועגן דעם דיבור „אל העם" (ווי דער פסוק איז דאָרט מדגיש „ודבר הוא לך אל העם"), און דאָ איז נתחדש גע־וואָרן די שליחות הדיבור אויך צו פרעה; און דערפאַר האָט משה דאָ ווידער געטענה'ט „אני ערל שפתים", און דער אויבערשטער האָט געענט־פערט אַז אויך ביי דער שליחות צו פרעה — „ואהרן אחיך יהי' נביאך".

אָבער עס איז שווער אַזוי צו זאָגן — ווייל:

א) באַלד איז המשך פון די ערשטע רייד וואו דער אויבערשטער האָט אָנגע־זאָגט אַז משה זאָל ווערן דער שליח ה', ווערן שוין דערמאָנט ביידע שליחות'ן: „לך ואספת את זקני ישראל גו'"[19], און אויך „ואשלחך אל פרעה גו'"[20] — איז דערפון מובן, אַז די תשובה פון אויבערשטן „הוא יהי' לך לפֶה" באַציט זיך אויף ביידע שליחות'ן[21].

ב) ועיקר: מיט עטלעכע פסוקים ווייטער — נאָכן דערציילן אַז דער אויבערשטער האָט מסכים געווען „הוא יהי' לך לפֶה" — דערציילט דער פסוק[22] אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה בפירוש „(בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המופתים גו' ועשיתם לפני פרעה גו') ואמרת אל פרעה גו'", און מ'געפינט ניט אַז משה זאָל אויף דעם טענה'ן צום אויבערשטן „כבד פֶּה גו'" וכיו"ב[23];

מוז מען זאָגן, אַז ער האָט אָנגע־נומען, אַז (כאָטש דאָ וועט (אויך) ער מוזן ריידן צו פרעה („ואמרת")[24] — ניט ווי ביים דיבור צו די בנ"י וואו אהרן אַליין האָט צו זיי געזאָגט — פונדעסט־ווענִיגער) קען ער מיטנעמען אהרן[25] „לפֶה"[26].

---

17) כמו שהקשה הרמב"ן (ו, יב), אברבנאל ואלשיך כאן. ועוד.

18) רמב"ן שם (ושמות ד, טז). אברבנאל שם. ועוד. וראה אלשיך שם בארא.

19) שמות ג, טז.

20) שם, י. וראה פרש"י שם: יועילו דבריך כו'. פרש"י שם, יא: לדבר עם המלכים.

21) ומש"נ „ודבר הוא לך אל העם" — כי עיקר השליחות אז הי' ל„העם", כמבואר בהמשך הכתובים שם (וגם השליחות לפרעה אז הי' צ"ל עם זקני ישראל כנ"ל הערה 15), והשליחות של משה לפרעה הי' על לאח"ז (ראה פרש"י שבהערה 23).

22) שמות ד, כא־כב.

23) ודוחק לומר שמכיון שציווי זה הי' על לאחר זמן (כפרש"י שם: „מופתים שאני עתיד לשום בידך כו'", עי"ש) לכן לא טען משה כו'.

24) ועד"ז כאן שנצטווה משה (ו, יא. כט) „דבר אל פרעה מלך מצרים".

25) אבל אין להוכיח זה מ„ויאמרו אל פרעה" (שמות ה, א), שהרי שם הי' הציווי „ואמרתם", כנ"ל הערה 15.

26) ועפ"ז יומתק לשון רש"י עה"פ „יהי' לך לפה" — „למליץ לפי שאתה כבד פה", דלכאורה: תיבות אלו מיותרות — אלא שבזה מוסיף בפי'

ד. נוסף על הנ"ל זיינען דאָ כמה דיוקים אין לשון רש"י, ומהם:

א) ס'איז מובן אַז משה האָט געַרעדט בצמצום ובקיצור (און אהרן האָט אין דעם מאריך ומטעים געווען), אָבער וואָס איז דער הכרח צו זאָגן אַז משה האָט געַרעדט דוקא „פעם אחת" און ניט מער?

ב) וואָס איז דער דיוק הלשון „(פעם אחת) כל שליחות ושליחות כו'" — לכאורה וואָלט דאָ מער מתאים געווען דער לשון „כל ציווי וציווי" — בהתאם צו לשון הכתוב „את כל אשר אצוך"?

ג) „(כל שליחות ושליחות) כפי ששמעת מפי", וואָס איז לכאורה אַ יתור לשון — צי דען וועט משה זאָגן פרעה'ן ניט ווי ער האָט עס געהערט פון אויבערשטן?!

ד) וואָס איז דער כפל הלשון „ימליצנו ויטעימנו"?

ה. דער ביאור אין דעם וועט זיין פאַרשטאַנדיק בהקדים להסביר וואָס משה האָט אין זיין טענה דאָ משנה געווען פון זיין פריערדיקער טענה: אין פ' שמות[29] האָט ער געזאָגט „כבד פה וכבד לשון אנכי", און דאָ[27] — „אני ערל שפתים", ובפרט אַז לויט פרש"י איז עס אַ שינוי ניט נאָר אין לשון, נאָר אויך אין תוכן הענין[28]:

„כבד פה וכבד לשון אנכי" איז רש"י מפרש: „בכבידות אני מדבר", ד.ה. אַז ער קען ריידן, נאָר דאָס קומט אים אָן „בכבידות": משא"כ „ערל שפתים" טייטשט רש"י[29] „אטום שפתים": זיינע ליפן זיינען „פאַרשטאָפּט" — ס'איז אַ שטערונג צום ריידן.

און דאָס איז דער חידוש אין זיין צווייטער טענה: פריער האָט ער גע־מיינט אַז ער איז (בלויז) „כבד פה וכבד לשון" — ער קען ריידן עכ"פ „בכבידות", און דעריבער האָט דערצו מספיק געווען מיטצונעמען אהרן'ן, וואָס וועט מאריך ו„מטעים" זיין דאָס וואָס משה וועט זאָגן בקיצור צו פרעה;

אָבער איצט איז ער געקומען צו דער הכרה אַז „אני ערל שפתים": זיין ריידן איז ניט נאָר ניט „בקלות" נאָר אינ־גאַנצן ניט מעגלעך, כאילו ער וואָלט געווען „אטום" — ובמילא האָט דאָך ניט קיין אָרט זיין שליחות צו פרעה [ואדרבה: זיין קומען צו פרעה באופן אַז ער וועט דאָרט שווייגן וועט ניט בלויז ניט ברענגען קיין תועלת, נאָר פאַר־קערט, גורם זיין אַ קלקול[30]: פרעה קען דאָך אָננעמען זיין שתיקה אָלס הסכמה אַז עס דאַרף זיין „תכבד העבודה"[31] וכיו"ב].

אויף דעם האָט אים דער אויב־ערשטער געענטפערט „אתה תדבר גו'": דאָס איז ניט נאָר אַ ציווי (דו זאָלסט ריידן), נאָר (צוזאַמען דערמיט) אַ הבטחה — דו וועסט ריידן: אַז כאָטש ער איז אָן „ערל שפתים" וועט דער אויבערשטער אים געבן די יכולת צו ריידן[32].

הכתוב, שאהרן נתמנה „לך לפה" בכלל, וגם כאשר משה צריך לדבר, מ"מ, אהרן „יהי' לך לפה — למליץ כו'". אבל ראה לקמן הערה 32.

27) ו, יב. ל.

28) ראה ש"ך עה"ת עה"פ ערל שפתים.

29) ו, יב.

30) ראה מדרש שכל טוב כאן. אברבנאל כאן.

31) שמות ה, ט.

32) וצע"ק דלעיל (ו, יג) נאמר רק (כתשובה על הטענה „ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים") „וידבר ה' אל משה ואל אהרן" ופרש"י: „לפי שאמר משה ואני ערל שפתים צירף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ", דמזה משמע שעיקר

און דעריבער איז רש"י מדייק „כל שליחות ושליחות וכו'", צו מדגיש זיין אז דאָס וואָס משה האָט געקענט ריידן איז טאקע געווען ניט מכח עצמו, נאָר דערפאַר וואָס ער איז געגאַנגען בשליחותו של הקב"ה, און דאָס האָט אים געגעבן כח ויכולת צו ריידן; און דאָס קומט בהמשך צו דעם וואָס רש"י איז מפרש מיט עטלעכע פסוקים פריער[33]: „אני ה', כדאי אני לשלחך ולקיים דברי שליחותי" — אַז ס'איז גענוג דאָס וואָס „אני" איז דער משלח בכדי צו קענען מקיים זיין „דברי שליחותי". — עד"ז בנוגע צום עצם איבערגעבן (זאָגן) דברי השליחות.

ו. עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק די אריכות אין לשון רש"י — „פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי": די כוונה פון משה'ס גיין ריידן צו פרעה איז ניט געווען צו איינרייַדן פרעה מיט הסברות וטעמים, נאָר צו איבערגעבן די שליחות פון אויבערשטן; משה איז געווען דער שליח ה' וואָס האָט גערעדט צו פרעה במקום (ובכח) המשלח — הקב"ה. ובמילא האָט משה גערעדט איבערגעבן דעם ענינען לשון פון דעם משלח[34] (אַן הכפלה והסברה): ער האָט עס געדאַרפט זאָגן בלויז „פעם אחת" (פונקט ווי דער אויבערשטער האָט עס געזאָגט „פעם אחת"), און „כפי ששמעת מפי" — מיט דעם זעלבן לשון בדיוק ווי ער האָט עס געהערט פון אויבערשטן[35].

דערביי שטעלט זיך אָבער די שאלה: דער דיבור פון אויבערשטן צו משה'ן איז דאָך געווען בלשון הקודש[36], ובמילא איז אויך דיבורו של משה צו פרעה געווען בלשון הקודש[37] („כפי ששמעת מפי") — איז ניט מובן: רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען אין פ' ויחי[38] אַז פרעה האָט ניט „מכיר" געווען בלשון הקודש[39], היינט ווי אַזוי האָט ער

התשובה הוא בזה ש„צירף לו הקב"ה את אהרן". ודוחק לתרץ דשם נאמר הענין רק בקיצור — כי סוף סוף אין חידוש בזה ש„צירף לו כו' אהרן" (כנ"ל בפנים).

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ), שלכן מוסיף רש"י „להיות לו לפה ולמליץ", היינו שלא רק „יטעים" דברי משה, כ"א צריך להמליץ אותם • לפרעה (מכיון ש„אתה תדבר גו'" הוא באופן שפרעה לא יבין, כדלקמן בפנים); וע"ד לשון הכתוב בפ' שמות „הוא יהי' לך לפה" (וברש"י שם: למליץ כו') שנאמר בדיבור אהרן אל העם, שאז לא דיבר משה אליהם כלל. ולהעיר מפרש"י כאן ד"ה יהי' נביאר. תרגום שמות ד, טז. ואכ"מ.

33) ו, כט.

•) אבל קשה לפרש „ולמליץ" כדלקמן בפנים (תרגום מלשון הקודש ללשון מצרי) — כי בפשטות נקט רש"י לשון הכתוב דפ' שמות עם פירושו, כדלקמן בפנים ההערה.

34) להעיר מס' בעלי ברית אברם (להמר"א אזולאי — זקנו של החיד"א) פרשתנו ו, יא־יב (בפ' הכתוב (שם, כט) „דבר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דובר אליך"): „שלא תוסיף כלום מעצמך אבל תאמר הדברים כסדר שאסדר אני לך ובוודאי בסייעתא דשמיא".

35) ויש להתאים המבואר בפנים גם עם הגירסא (דלעיל הערה 4) „לפי כו'" — היינו, שהטעם שמשה צריך לדבר רק „פעם אחת כל שליחות כו'" הוא „לפי ששמעת מפי", שהוא השליח ששמע ישר מפי הקב"ה (ע"מ למסור דברי ה' לפרעה). וראה גו"א בא יב, ג.

36) להעיר מפרש"י בראשית ב, כג.

37) ראה גם לבוש האורה לפרש"י פרשתנו ו, יב. וראה מכילתא דרשב"י כאן: „אתה תדבר בלשון הקודש כמלאך ואהרן אחיך ידבר בלשון מצרי כו'". צפע"נ (להרצובי) שמות ד, י.

38) ג, ו. — וצ"ע במ"ש בלבוש הנ"ל „ואם פרעה זה הוא פרעה הראשון כבר ידעת שלמד לשון הקודש מיוסף כמו שפרש"י בפרשת ויחי".

39) וגם להמ"ד ד„ויקם מלך חדש — חדש ממש" (פרש"י שמות א, ח (בפי' הראשון)) — דוחק לומר שה' מכיר בלשון הקודש, והרי פרעה לא למד

געקענט פֿאַרשטיין וואָס משה האָט געזאָגט בלה"ק?

דעריבער איז רש"י ממשיך: „ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו וכו'", וואָס „ימליצנו" האָט אין זיך (אויך[40]) דעם טייטש פון איבערזעצן פון איין שפּראַך אויף אַ צווייטער, ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען (אין פ' מקץ[41]) אויפן פסוק „כי המליץ בינותם": „כשהיו מדברים עמו ה' המליץ ביניהם היודע לשון עברי ולשון מצרי והי' מליץ דבריהם".

ד.ה. אהרן וועט האָבן אַ צווייענדיקן תפקיד: א) „ימליצנו" — איבערזעצן פון דער שפּראַך פון דברי משה, ב) „ויטעימנו כו'" — מסביר ומטעים זיין דעם תוכן פון זיינע רייד, באופן אַז זיי זאָלן נתקבל ווערן „באזני פרעה".

ז. לכאורה איז נאָך אַלץ ניט גלאַטיק: וויבאַלד אַז פרעה האָט סיי ווי ניט פֿאַרשטאַנען וואָס משה האָט מיט אים גערעדט, טאָ וואָס איז געווען די תועלת פון משה'ס דיבור? ועד כדי כך, אַז אויף דעם איז געווען אַ ספּעציעלע נתינת יכולת, כנ"ל.

איז דער ביאור: דאָס קומט בהמשך צו פרש"י אין פריערדיקן פסוק: „נתתיך אלקים לפרעה — שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ד.ה. משה'ס ענין אין זיינע רייד צו פרעה, איז ניט געווען אים אויפצוקלערן מיט דברי טעם וכו' (דאָס איז געווען אהרן'ס תפקיד — „ואהרן אחיך יהי' נביאך", כנ"ל), נאָר אים צו „שופט" זיין — אין אַן אופן ווי „ורודה" וואָס דאָס איז „לרדותו במכות ויסורין".

און עד"ז בעניננו: משה רבינו האָט געדאַרפט זאָגן צו פרעה „שלח את עמי" מיט אַ שטרענגקייט און בייזערן זיך אויף אים, אַז פונעם אופן הדיבור (און פונעם אויסדרוק פון משה'ס פנים בשעת מעשה וכו'[42]) זאָל פרעה פֿאַרשטיין אַז דאָס איז „קשות" — בדוגמא פון מכות ויסורין.

ח. פון יינה של תורה אין דעם פרש"י:

אין דעם ענין פון „ראה נתתיך אלקים לפרעה" („שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין"), איז חסידות[43] מבאר: בשעת קליפות זיינען בעוצם תקפן (וואָס דאָס איז דאָך מחמת יניקתן וכו'), האָט אפילו[44] אַ צדיק קיין כח ניט זיי אַראָפּצוואַרפן און צעברעכן (ע"ד מחז"ל[45]: „אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו"); דאָס איז נאָר ב„יכלתו יתי' שהוא כל יכול", אַז אפילו אַ רשע וואָס איז „כל גאה", זאָל זיין — „והשפילהו .. הכניעהו והדך רשעים תחתם"[46].

און דאָס מיינט „ראה (ל' חידוש

לשון הקודש כל זמן היות יוסף משנה למלך (בערך שמונים שנה!). וראה פנ"י פרשתנו ו, יב.

ומ"ש בלבוש שם „ואם הוא פרעה אחר כבר ידעת מאמרם ז"ל שאין ממנין מלך מצרים עד שיוכל לדבר בכל שבעים לשון" — צ"ע, שהרי מפורש ברש"י ויחי שם „על לשון הקודש שאני מכיר עודף על ע' לשון כו'". וראה גם רש"י האזינו לב, ח.

40) אבל אי"ז פירושו בדוקא בכל מקום — ראה (בענינו) פרש"י שמות ד, טז (כנ"ל הערה 32).

41) מב, כג.

42) ראה פרש"י בשלח טו, ח.

43) אוה"ת פרשתנו ע' רלא. ד"ה ראה נתתיך תרל"א, תרע"ז, תשט"ו. פלח הרמון פרשתנו ע' סד.

44) באוה"ת שם „אלא לצדיק". ואולי צ"ל „גם לצדיק" (כבד"ה ראה נתתיך תרל"א: גם לצדיקים מופלגים. ועד"ז בד"ה זה דתרע"ז).

45) ברכות ז, ב. מגילה ו, ב. אבל צ"ע אם זוהי אותה הדרגא ממש בתוקף. וראה לקמן הערה 55.

46) איוב מ, יא־יב. וראה גם יהל אור ע' שסו.

ופליאה) נתתיך אלקים לפרעה": הגם אז פרעה איז נאך געווען בתקפו, ביז אפילו „לא הי' עבד יכול לברוח ממצרים"[47], האט דער אויבערשטער געגעבן משה'ן „ממשלה זרוע כא-ל[48] ממש על פרעה"[49], ביז צו רודה זיין אים „במכות ויסורין"[50].

און דער כח איז געגעבן געווארן דוקא צו משה'ן[51]: ווארום זייענדיק דער נשיא הדור, דער „אנכי עומד בין ה' וביניכם גו' להגיד לכם את דבר ה'"[52] — א ממוצע דורך וועמען עס ווערט נמשך „דבר ה' ממש"[53] — דעריבער ווערט דורך אים נתגלה כוחו ויכלתו ית' „לרדותו במכות ויסורין". [און דערמיט איז מובן פאראואס ר' שמעון בן יוחי האלט אז „מותר להתגרות ברשעים"[54] (אויך וועז „השעה משחקת להם"[55]) —

וויייל דאס איז געווען דער טעם פנימי פאר-וואס משה רבינו האט געמוזט ריידן צו פרעה'ן (א) און ס'איז ניט געווען גענוג דיבורו של אהרן — (ב) כאטש אז דער דיבור איז געווען אין א שפראך וואס פרעה האט ניט פארשטאנען —

וויייל דא האט זיך געמוזט אויפטאן די שבירה פון פרעה'ן וועז ער איז נאך בתקפו, און דעריבער (א) איז עס נאר בכחו של משה; (ב) עס איז ניט אן ענין פון בירור, נאר שבירה[58] (לרדותו כו'), און ס'איז דערפאר ניט נוגע אז פרעה זאל פארשטיין דעם דיבור.

ט. עפ"י הנ"ל איז אויך מובן דאס וואס רש"י זאגט אז משה האט געמוזט איבערגעבן דברי הקב"ה „כפי ששמעת

וויייל רשב"י איז א ניצוץ פון משה רבינו, כידוע[56], וואס האט דעם כח צו „מכניע" זיין די רשעים — אויך וועז זיי זיינען בתקפם[57]].

47) פרש"י יתרו יח, ט. מכילתא שם, יא.

48) איוב שם, ט („זרוע כא-ל").

49) ל' אוה"ת שם. ד"ה ראה נתתיך תרל"א.

50) וראה בארוכה תו"ח פרשתנו בפסוק הוא אהרן ומשה (קיט, ב ואילך) דפרעה הו"ע קשה עורף דקליפה, תוקף הישות והגסות, והכנעתו היא רק ע"י משה כו', ע"י"ש. וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' רכט-רל.

51) ראה אוה"ת שצויין בהערה 43 „לפי שמשה הי' משם מ"ה דא"ק .. שהוא למעלה מהתהו ותיקון כו'". ובהדרושים ד"ה ראה נתתיך הנ"ל מקשר זה עם הא שמשה הוא נשמה דאצילות. וראה גם תו"ח שם (קכ, ב ואילך). אוה"ת שבהערה הקודמת.

52) ראה בארוכה סד"ה פנים בפנים תרנ"ט (ע' קצד-ה). וראה תו"ח פרשתנו קטז, א ואילך. ועוד.

53) ברכות ומגילה שם.

54) ראה מקומות שצויינו בהערה 43 (שגם „כל גאה והשפילהו גר").

55) ראה מקומות שצויינו בהערה 43 (שגם „כל גאה והשפילהו גר").

וצע"ק מסוגיית הגמרא שם, דלתירוץ א' (וראה טו"א מגילה שם. ריי"ף ועץ יוסף לע"י ברכות שם) גם רשב"י מודה דשעה משחקת לו שאני. ובכל אופן צ"ע מהמבואר בסוגיא שם שאין פלוגתא בין רשב"י והמ"ד „אל תתגרה בו" (כמו שמתרץ בגמרא בכמה אופנים. ולתי' א' דלכו"ע כל צ"ג מותר להתגרות כו', לאו דוקא רשב"י (משה) וכיו"ב). וראה חדושי גאונים לע"י ברכות שם (בשם הצל"ח)*.

ואולי הכוונה, דזה שרשב"י אמר באופן סתמי „מותר להתגרות כו'" (מבלי לחלק כו'), הוא מכיון שמצד דרגתו הוא מותר להתגרות בכל אופן. ועצ"ע.

56) סידור שער הל"ג בעומר בסופו (בשם כתבי האריז"ל וכו').

57) באוה"ת (שבהערה 43): „ואפשר רשב"י דפ"ק דברכות הי' ג"כ מבחי' זו כו'". אבל במאמרים ד"ה ראה נתתיך הנ"ל מבואר זה בפשטות, כנפנים.

58) ראה תו"ח שם (קכא, סע"א): „אתה תדבר כו' פי' תדבר לשון הכנעה כו' להכניעם ולהשפילם בתכלית כו'".

*) שם מבואר „שאין הכוונה בסוגיות הללו להקשות מרשב"י ור"ד על ר"י דאולי פליגי ומ"ס שמותר להתגרות ומ"ס שאסור להתגרות כו' כל הקושיות של הגמ' כו' הוא למירמי קראי אהדדי". אבל לכאורה אין לתרץ בהמאמרים עפ"ז, שהרי מסיק שם שהתי' האחרון בגמ' (ברכות) שעה שמשחקת שאני הוא לשיטת רשב"י.

מפי" דוקא: אֶט דעם כח, צו קענען צע־ ברעכן קליפות וועו זיי זיינען נאָך בתקפן, האָט משה רבינו געהאָט מצד דעם וואָס ער איז געווען דער שליח ה', דורך וועמען עס איז נתגלה געווארן כחו ית' („זרוע כא־ל"); און דעריבער איז דער דיבור געווען אין אָן אופן פון „אתה תדבר .. כפי ששמעת מפי": ע"ד „שכינה מדברת מתוך גרונו של משה"[59].

דערמיט קען מען אויך מבאר זיין וואָס דער סדר פון „אתה תדבר, פּעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפי כו'" האָט זיך אָנגעהויבן ערשט נאָך דעם ווי משה האָט געטענה'ט „אני ערל שפתים":

ס'איז מבואר אין חסידות[60], אַז דאָס וואָס משה איז געווען „כבד פּה וכבד לשון" האָט זיך עס געגנומען מצד זיין ביטול צו אלקות — אַז צוליב זיין גודל הביטול האָט ער ניט געקענט משפּיע זיין, ע"ד ווי „איידי דטריד למבלע לא פליט"[61].

דערפון איז מובן, אַז אויך דער ענין פון „ערל שפתים" ווייזט אויפן גודל הביטול פון משה רבינו; און נאָך אויף אַ גרעסערן ביטול ווי „כבד פּה וכבד לשון" — וואָרום „כבד פּה וכבד לשון" מיינט אַז עס איז נאָך געבליבן דיבור (השפּעה), נאָר ס'איז „בכבידות", נאָך ניט ביטול לגמרי; „ערל שפתים" אָבער ווייזט אויף ביטול בתכלית, וואָס דער־ פאָר קען ער אינגאַנצן ניט ריידן.

---

59) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1087. וראה ד"ה פנים בפנים שם. ובכ"מ.

60) תו"א כג, סע"א. לקו"ת עקב יד, סע"ב. שם, ד ואילך. סידור קי, ב (ועוד). אוה"ת פרשתנו ע' רו. ביאוה"ז להצ"צ ע' תמז. ועוד.

61) כן הובא בכ"מ בדא"ח (ראה בענינו סידור וביאוה"ז שם). וראה חולין קח, ב.

און דעריבער איז דוקא אָט דער ביטול פון „ערל שפתים" געווען די אתדל"ת, הכנה והקדמה צו „ראה נתתיך אלקים לפרעה גו'" — דורכן ביטול אין אָן אופן פון „בלי שום הרגש כלל"[62] קען דערנאָך זיין (ע"ד פון „שכינה מדברת מתוך גרונו של משה") — „דבר ה' ממש"[63] — וואָס פאָדערט זיך צו דער שבירה פון פרעה'ן.

יו"ד. לכאורה קען מען נאָך אַלץ פרעגן: ווי קומט עס, וואָס דוקא פרעה האָט געהערט די שליחות ה' (אויך) פון משה'ן אַליין, און בנ"י האָבן עס געהערט בלויז פון אהרן'ן („ודבר הוא לך אל העם")?

אמת טאָקע, אַז בנ"י האָבן ניט געדאָרפט אָנקומען צו דעם, משא"כ די שבירה פון פרעה (קליפה בתקפה) האָט געמוזט זיין נאָר דורך כחו של משה[64]

[און עד"ז איז עס אויך אין פשטות הענין: אידן זיינען מאמינים בני מאמינים[65], דעריבער איז פאָר זיי געניג אַז אהרן גיט זיי איבער, אָלס שלוחו של משה, וואָס משה האָט געהערט פון אויבערשטן — איז „ויאמן העם גו'"[66]; ביי פרעה אָבער וואָלט דאָס ניט מספּיק

---

62) ד"ה פנים בפנים שם. וראה תו"ח שם (קכ, ריש ע"ב) דלפי שמשה הי' „בחי' הביטול במציאות ממש בהעדר הרגשת עצמו מכל וכל כו' הי' יכול להכניע .. קליפה תקיפה דפרעה וכו'", ע"ש.

63) להעיר ממדרש הגדול כאן: „ובשביל שאמר אני ערל שפתים זכה לבסוף אנכי עומד בין ה' וביניכם".

64) כמבואר בארוכה בתו"ח שם. אוה"ת שבהערה 50.

אבל להעיר מדיבור משה אל בנ"י ריש פרשתנו (ו, ט): פרש"י בא יב, ג (ושקו"ט במפרשי רש"י שם). ואכ"מ.

65) שבת צז, א.

66) שמות ד, לא.

געווען און דעריבער האָט משה אַליין געמוזט רעידן]:

פונדעסטוועגן איז עס ניט גאָר גלאַטיק: פֿאַרוואָס זאָל בייַ אידן פעלן אָט דער ענין נעלה פון דיבורו של משה?

דער ביאור אין דעם: וועז אהרן גיט איבער דברי משה צו די אידן איז עס דאָן בייַ אים נאָר בדרך „מעבר"[67], די אידן נעמען דעם דיבור של משה אָן קיין שינוי וירידה (במעלתו) מצד דעם ממוצע; ע"ד ווי „משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'"[68], וואָס הגם אָז עס איז דורכגעגאַנגען כו"כ ממוצעים, פונדעסטוועגן איז עס אַלץ די „תורה מסיני", כמחז"ל[69] כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני.

דאָקעגן בייַ פרעה, אויב דיבורו של משה וואָלט צו אים געקומען (נאָר) דורך אהרן'ען, וואָלט עס געמוזט זיין אין אָן אופן פון התלבשות (ושינויים) וכו', ובמילא וואָלט אינעם דיבור געפעלט פון כחו של משה וואָס פאַדערט זיך לשבירת פרעה כנ"ל.

דערמיט איז אויך מובן דער שינוי הלשון אין די פסוקים — בייַ בנ"י שטייט אָז אהרן „יהי' לך לפה", און בייַ פרעה — „ואהרן אחיך יהי' נביאך": בייַ אידן איז אהרן געווען פיו של משה („לך לפה")[70], אהרן'ס דיבור איז געווען אין דער זעלבער דרגא ווי וועז ער קומט פון פה של משה — בדרך מעבר: משא"כ בייַ פרעה איז אהרן בלויז געווען „נביאך", וואָס דאָס מיינט (כפרש"י) „מתורגמנך" — און וועז אָ דבר השפעה ווערט איבערגעגעבן דורך אָ מתורגמן קומט זי אַראָפּ בדרך ירידה ושינוי לפ"ע המקבלים, כמבואר בכ"מ[71].

יא. די הוראה פון דעם איז עבודה פּרטית פון כאו"א:

ס'איז דאָ אַמאָל אָז די נפש האלקית געפינט זיך אין גלות אין נפש הבהמית, ביז אין אָן אופן וואָס „השעה משחקת לה" — די קליפּה איז אין אָ מצב פון „גסות .. שמגבי' עצמה על אור קדושת נפש האלקית כו'"[72].

איז די עצה אויף דעם — „נתתיך אלקים לפרעה .. לרדותו במכות ויסורין": עס דאַרף זיין דער „ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר כו'"[73], „ירעים עלי' בקול רעש ורוגז להשפילה .. לומר לו אתה רע וכו'"[74], און דאָס גופא ברעכט די גסות הקליפּה פון נפש הבהמית, כמבואר בארוכה אין תניא[75].

וי"ל בדא"פ עכ"פ, אָז דעם כח אויף דעם האָט מען פון משה רבינו, וואָס אים האָט דער אויבערשטער געזאָגט „ראה נתתיך אלקים לפרעה, שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין"; און דעריבער איז אָט דער כח פאַראַן בייַ יעדן אידן,

---

67) ראה חילוק מעבר והתלבשות — קו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח (קנת, א). לקו"ת מסעי פט, ג. ד"ה פנים בפנים שם. ובכ"מ.

68) אבות בתחילתה.

69) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088. ועוד.

70) בתו"ח שם (קיט, ב) מוכיח מזה ד„לגבי זקני ישראל יהי' אהרן עיקר המדבר" (משא"כ „לגבי פרעה .. יהי' נביאך .. ולא שיהי' לפה ממש") — אבל מובן שיש בזה גם הפירוש שהוא פיו דמשה. וכמובן מתו"ח שם קטז, ב ואילך (עי"ש).

71) ד"ה פנים בפנים שם. המשך תרס"ו ע' קב. ובכ"מ.

72) תניא פכ"ט (לו, א).

73) ברכות ה, א.

74) ל' התניא שם (לז, א).

75) שם (לז, א ואילך). וראה ג"כ תניא פל"א (לט, ב ואילך).

וואָרום „כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משרע"ה"[76].

און על אחת כמה וכמה אַז אַזוי איז עס ביי אידן אַלס כלל און באַם נשיא הכלל, וואָס הנשיא הוא הכל[77]: כשם ווי משה רבינו אין זיין צייט האָט געהאָט דעם כח צו רודה זיין פרעה „במכות ויסורין" אפילו ווען „השעה משחקת לו", אַזוי איז עס בכל דור ודור, אַז דער נשיא הדור, דער „אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא"[78], האָט דעם כח דורכצוברעכן אַלע העלמות והסתרים וואָס זיינען דאָ אויף קדושה, אויך וועט זיי זיינען בתקפם.

יב. דאָס איז אויך דער ענטפער צו די וואָס טענה'ן: וויבאַלד אַז מ'גענפינט זיך אין דעם חושך כפול ומכופל פון דרא דעקבתא דמשיחא מיט אַזויפיל גרויסע העלמות והסתרים וכו' וכו' — היינט ווי קען מען דורכפירן די תביעה פון רבותינו נשיאינו צו מפיץ זיין דעם לימוד תורת החסידות און די הליכה בדרכי החסידות בכל מקום ומקום, ובפרט אין די ערטער וואָס זייער מצב איז אַזוי נידעריק, אַז זיי זיינען גאָר מונע ומעכב וכו'?

דאָרף מען וויסן, אַז אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא, אויך אין דרא דעקבתא דמשיחא

— ואדרבה: וויבאַלד די נשמות פון היינטיקן דור, דרא דעקבתא דמשיחא, זיינען בבחי' „גלגול" פון די נשמות פונעם דור המדבר כידוע[79], איז זיכער, אַז די זעלבע ענינים וואָס זיינען געווען ביים דור המדבר זיינען פאָראַן אויך איצט —

און דורכדעם וואָס מ'פאַרבינד זיך מיטן נשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, האָט מען ניט וואָס צו נתפעל ווערן פון די העלמות והסתרים, וואָרום מ'האָט דעם כח פון משה רבינו זיי צו צעברעכן — „לרדותו במכות ויסורין".

— אַוודאי דאַרף מען גיין בדרכי נועם ובדרכי שלום, אַזוי איז דער רצון פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, און ווי ער האָט געבעטן ביי זיין פאָטער כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע אַז זיין נשיאות זאָל זיין בחסד וברחמים[80]:

אָבער וויסן דאַרף מען, אַז בשעת מען איז צוגעבונדן צום נשיא הדור — וואָס די התקשרות איז דורך לימוד תורתו, היטן זיינע תקנות[81] והליכה באורחותיו נס"ו[82] — דעמאָלט האָט מען ניט וואָס צו נתפעל ווערן פון קיינע העלמות והסתרים,

און אַזוי ווי דעמאָלט האָט משה רבינו צעבראָכן קליפת פרעה און אַרויס־געפירט אַלע אידן פון גלות מצרים „ביד רמה"[83], אַזוי וועט זיין אויך איצטער, אַז ניט קוקנדיק אויף קושי הגלות, וועט דער משה שבדור[84] אַרויסנעמען אונז אַלעמען פונעם גלות צו דער גאולה האמיתית והשלימה „ביד רמה" ובקרוב ממש.

(משיחות ש"פ וארא תשכ"ט, תשט"ו)

---

76) תניא רפמ"ב. וראה ג"כ ביאור לאגה"ק סי' זך בסופו.

77) פרש"י חוקת כא, כא. וראה רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ו.

78) תקו"ז תס"ט (קיד, א). וראה ב"ר פנ"ו, ז.

79) לקו"ת וס' הליקוטים להאריז"ל שמות ג, ד. שער הגלגולים הקדמה כ.

80) לקו"ש ח"ב ע' 502.

81) היום יום ע' סה.

82) ראה אגה"ק סי' זך וביאורו.

83) בשלח יד, ח.

84) דמשה גואל ראשון הוא גואל אחרון — נסמן ונתבאר בלקו"ש ח"א ע' 8 ואילך.

וארא ד

א. פון פסוק[1] „ויט אהרן את ידו גו׳ ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים״ איז רש״י מעתיק די ווערטער „ותעל הצפרדע״, און איז מפרש: „צפרדע אחת היתה והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים וכו׳״.

אין פשטות איז דאָ רש״י אויסן צו באַווארענען, פאַרוואָאס עס שטייט דאָ „ותעל הצפרדע״ — לשון יחיד, בשעת ס׳איז געווען אַ ריבוי צפרדעים — דערפאַר איז רש״י מפרש, אַז לכתחילה איז טאַקע געווען בלויז איין צפרדע, נאָר דורכדעם וואָס „היו מכין אותה״ האָט זי פון זיך אַרויסגעגעבן „נחילים נחילים״.

אויך די גמרא[2] (און שמו״ר[3]) שטעלט זיך אויף דעם וואָס שטייט „ותעל הצפרדע״ בלשון יחיד, און ברענגט דערויף צוויי דיעות: „ר׳ עקיבא אומר צפרדע אחת היתה (והיא השריצה) ומלאה כל ארץ מצרים. א״ל ראב״ע כו׳ צפרדע אחת היתה שרקה להם והם באו״.

דאָרף מען פאַרשטיין: פירוש רש״י איז דאָך, כידוע, מיוסד לפי פשוטו של מקרא, און וויבאַלד אַז קוב״ה לא עביד ניסא למגנא[4] איז אַ כלל וואָס איז מסתבר אויך אין דרך הפשט (ווי געדעט אַמאָל בארוכה[5]), איז במילא דער שכל מחייב, אַז אויך ביי אַ נס וואָס האָט פאַסירט, איז אויף וויפל מ׳קען זאָגן און מפרש זיין אַז דער נס האָט אַן אַנדער האַלט אין דרכי הטבע, דאָרף מען ניט אַנגעמען אַז ס׳איז אין אַן אופן וואָס דער נס ברעכט לגמרי די חוקי הטבע, ווייל די הוספה איז דאָך „למגנא״[6] —

היינט פאַרוואָאס ברענגט רש״י דעם פירוש (פון מדרש[7]) אַז „היו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים״, וואָס אַזאַ נס (אַז דורך הכאה זאָלן פון איר אַרויסקומען ניי־באַשאַפענע „נחילים נחילים״) האָט לגמרי ניט קיין אַנהאַלט אין דרכי הטבע, בעת ער האָט געקענט מפרש זיין לויט (גמ׳ און שמו״ר ווי) דעת ראב״ע אַז די צפרדע „שרקה להם והם באו״ (ווי רש״י טייטשט עס אַפֿ דאָרט אַז „שמעו קולה כל הצפרדעים שבעולם והם באו״), וואָס דערין איז ניט געווען דער נס מופלא פון אַ בריאה חדשה[8]; אַדער עכ״פ ווי דעת ר״ע אַז „השריצה[9] ומלאה כל ארץ מצרים״ — וואָס הגם אויך דאָס האָט געמוזט זיין אַ בריאה באופן נסי —

---

1) פרשתנו ח, ב.

2) סנהדרין סז, סע״ב.

3) פרשתנו פ״ו, ד.

4) ראה דרשות הר״ן דרוש ח — נעתק בלקו״ש ח״ג ע׳ 966, ע״י״ש.

5) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 124 ואילך. ח״ו ע׳ 49. ועוד.

6) להעיר מפרש״י בפרשתנו (ט, לב): אפילות . . פלאי פלאות. ושם (ט, כד): נס בתוך נס.

7) ע״ד ל׳ רש״י נמצא בתנחומא כאן (יד). תדבא״ר פ״ז. אבל שם: א) שהמצרים היו מכין כר׳. וראה לקמן הערה 27. ב) לא נאמר הלשון „נחילים נחילים״ שברש״י. וראה הלשון במדרש אגדה (באבער) כאן.

8) אף שע״פ פירש״י גם בזה הי׳ נס נוסף ד„שמעו קולה כל הצפרדעים שבעולם והם באו״.

9) בגמ׳ לא גריס תיבת „השריצה״ בדברי רע״ק (כ״א בדעת ר״א לפנ״ז). אבל מובן שזוהי כוונת רע״ק, כל׳ הש״ס „כתנאי רע״ק אומר כו״, וכמפורש בשמו״ר שם, יל״ש פרשתנו (רמז קפג) ומדרש הגדול כאן. ובדק״ס לסנה׳ הובאה גירסא כזו בגמ׳. וראה הערה הבאה.

איז עס אַבער פאַרט געווען געבונדן מיט אַ גדר פון טבע ההולדה — „השרי־צה״[10] (ווי רש״י טייטשט[11]: „ממעי׳ ויצאו ולדות״)?

ב. דערנאָך איז רש״י ממשיך „זהו מדרשו. ופשוטו יש לומר שרוץ הצפר־דעים קורא ל׳ יחידות. וכן ותהי הכנם[12] הרחישה (און כדי דער בן חמש למקרא זאָל עס קלערער פאַרשטיין, פאַר־טייטשט עס רש״י אויך בלע״ז[13]) גדו־ליר״א[14] בלע״ז ואף ותעל הצפרדע גרינוליר״א בלע״ז״.

דאָרף מען פאַרשטיין: לכל לראש איז דאָך רש״י אויסן צו מפרש זיין פשוטו של מקרא, און נאָר דאָן ווען דער פשט הכתוב איז ניט גלאַטיק ברענגט רש״י אַן „אגדה המיישבת דברי המקרא״[15] — איז ווי קומט עס וואָס דאָ איז רש״י מקדים דעם פירוש וואָס (ער אַליין שרייבט אַז עס) איז „מדרשו״ פאַר דעם פירוש וואָס איז (ווי רש״י שרייבט) „פשוטו״?

אויך איז ניט מובן:

בשלמא דאָס וואָס רש״י דאָרף אַנ־קומען צו אַ ראי׳ אַז „הצפרדע״ מיינט „שרוץ הצפרדעים״ (און דערפאַר שטייט עס „בל׳ יחידות״), איז מובן בפשטות: ס׳איז שווער צו זאָגן אַז דער נאָמען „צפרדע״ זאָל מיינען די זאָך פון שרוץ (הצפרדעים) — וואָס שטייט ניט אין פסוק און ער איז אַ באַגריף וואָס לייגט זיך אויף אַלערלייַ שרצים און ניט דוקא אויפן מין צפרדע: דערפאַר ברענגט רש״י אַ ראי׳ פון „ותהי הכנם״, וואָס דער טייטש פון „כנם״ איז „רחישה״ — כאָטש אויך „רחישה״ האָט ניט קיין שייכות דוקא צום מין פון „כנים״,

אין אַנדערע ווערטער: וואָלט שירוץ הצפרדעים געווען אַנדערש ווי באַ אַנ־דערע שרצים וכו׳, איז דאָמאָלס גלאַ־טיקער צו זאָגן אַז „צפרדע״ (פונקט ווי עס מיינט דעם שרץ — אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע שרצים: אין אויסזען, אויפפירונג א.ז.וו., אַזוי) מיינט עס אויך זיין אויסגעטיילקייט — זיין ספעציעלן שירוץ,

חאָטש אינגאַנצן גלאַטיק איז עס ניט, ווייל עס האָט געדאַרפט זיין אַ שינוי אין וואָרט (אַנדערש מנוקד וכיו״ב), ע״ד ווי באַ כינים — שטייט כנם — כדלקמן.

וויבאַלד אַבער אַז דער פסוק זאָגט דעמזעלבן לשון שירוץ סיי באַ צפרדעים סיי ביי אַלע „שרץ נפש חי״״[15]* — איז לכאורה שווער צו זאָגן אַז צפרדע מיינט אַזאַך וואָס איז דאָס זעלבע באַ אַלע שרץ נפש חי׳ — דערפאַר איז די ראי׳ — „ותהי הכנם״, כנ״ל.

ס׳איז אַבער ניט מובן, פאַרוואָס איז באַ רש״י פשוט אַז „ותהי הכנם״ מיינט „הרחישה״ (וואָס דערפאַר באַנוגנט זיך דאָרט רש״י מיטן טייטש פון „רחישה״ און ברענגט ניט קיין ראי׳ אויף דעם, און ברענגט ניט קיין צווייטן פירוש) — און ביי „ותעל הצפרדע״ זאָגט ער (און נאָר אַלס צווייטן פירוש) אַז „יש לומר שרוץ הצפרדעים קורא ל׳ יחידות״?

10) בתנחומא ותדבא״ר שם, שדעת רע״ק ש„היו כו׳ מכין אותה ומתזת צפרדעים הרבה״ — אבל בש״ס (ובמקומות שבהערה הקודמת) הוא כבפנים.

11) וראה זהר פרשתנו (כט, ב): חדא הות ואולידת כו׳.

12) שם פסוק יג.

13) בדפוס ראשון ושני דרש״י (וברש״י כת״י) ליתא סיום זה.

14) בכמה דפוסים: פדוליר״א. וכ״ה בפרש״י לקמן פסוק יג.

15) ל׳ רש״י בראשית ג, ח.

*15) פרשתנו ז, כח. בראשית א, כ (ובפרש״י שם).

ג. מפרשים[16] זיינען מסביר, אז רש"י'ס הכרח צו טייטשן „ותהי הכנם — הרחישה", איז פון דעם וואס דער לשון איז „כנם" (גרי' קמוצה), וואס איז ניט ל' רבים („כנים") און ניט ל' יחיד (— „כנה"). **און דעריבער מוז מען זאגן אז דאָ מיינט עס ניט דעם שם פון כנים,** נאר — דער באדייט פון „רחישת" הכנים.

און לויט דעם איז מובן, אז דערפאר איז דאס אויך ניט קיין פולע ראי' אז אויך „צפרדע" מיינט „שרוץ הצפרדעים", וויבאלד אז פון לשון „(ותעל ה)צפרדע" איז ניטא קיין הוכחה אז דאס מיינט עפעס אנדערש ווי דער נאמען פון צפרדע בלשון יחיד[17];

און דאס איז אויך דער דיוק אין רש"י: וכן ותהי הכנם כו' ואף ותעל הצפרדע — און אויף וואס ער איז מוסיף „גרינוליר בלע"ז" — חאטש ער ברייגט ניט קיין בלע"ז אויף „צפרדעים" וואס שטייט פריער וכמה פעמים — איז דאך פאר־שטאנדיק אז פי' צפרדעים איז באווסט, איז נאך דעם ווי רש"י זאגט „שירוץ הצפרדעים" (און פי' שירוץ ווייס מען פון פריער — ושרץ היאור צפרדעים) — איז וואס טוט אויף דער בלע"ז?

נאר די באווארעניש אין דעם: „צפרדע" בלע"ז איז „גרינולי"

וואס דאס ווייס דאך דער בן חמש, וויבאלד דאס איז דאך זיין לע"ז (פראנ־צוזיש — אויך בימינו)

16) ס' זכרון (לר"א בקראט הלוי) כאן (ושם: „והוא שם לשריצת הכנים". וראה גם מלבי"ם פסוק יג. אבל בדקדוקי רש"י (באר רחובות) שם מפרש באר"א. וראה גם ראב"ע שם).

17) ראה גם משכיל לדוד כאן.

און „שירוץ הצפרדעים" בלע"ז — ווערט א שינוי „גרינולירא" — וע"ד ווי דער שינוי „כנם" אנשטאט „כנים" (ועד"ז אין זיין בלע"ז) — פונדעסט־ווענען „ואף ותעל הצפרדע" — חאטש עס איז ניטא קיין שינוי, איז דער פי' „גרינולירא בלע"ז" (ניט גרינולי).

אבער וויבאלד אז די תורה רופט פארט אן די רחישת הכנים מיטן נאמען „כנם" — ניט קוקנדיק וואס רחישה האט צו טאן ניט בלויז מיטן מין פון כנים (וואס דאס איז דער עיקר שווערייקייט אינעם אפטייטש פון „כנם" (און פון „צפרדע") אלס „רחישה" (און „שרוץ")) — איז דערפאר „יש לומר" אז אויך „צפרדע" ביי אונז מיינט „שרוץ הצפרדעים".

— לויט דעם וואלט מען לכאו' אויך געקענט מסביר זיין[17], פארוואס רש"י איז מקדים דעם פירוש המדרש פאר דעם פירוש ע"פ „פשוטו" — ווייל דער „פשוטו" בנדו"ד איז ניט אזוי גלאטיק און מוכרח, כנ"ל.

ד. אבער אין אמת'ן קען מען ניט זאגן, אז (נאר) צוליב דעם איז רש"י מקדים דעם פירוש המדרש פאר דעם פירוש „שרוץ הצפרדעים" — ובהקדים:

אויף צו מדגיש זיין אז א פירוש איז אויסגעהאלטן לויטן דרך הפשט (און ניט ע"פ דרש) באנוצט זיך רש"י מיט די ביטויים: א) ווי אין אונזער פאל — „ופשוטו"; ב) „ופשוטו של מקרא"[18]. דער חילוק צווישן זיי איז מובן אין פשטות: דער אויסדרוק „ופשוטו של מקרא" מיינט, אז דער פירוש איז לויטן פשט פון דעם „מקרא" — פון דעם

18) ראה לדוגמא: בראשית א, כו. ג, ח. ד, ח („ישנו של מקרא"). נח ז, טז. לך יב, ה. יב, יא.

כלליות'דיקן תוכן הכתוב: דאקעגן דער לשון „ופשוטו" (אן דעם סיום „של מקרא") מיינט, אז דאס איז דער פירוש הפשוט (בלויז) פון דעם וואָרט (אדער ענין) אויף וועלכן רש"י שטעלט זיך (הגם עס קען זיין אז ס'איז ניט מתאים צו פשטות פון כלליות'דיקן אינהאלט).

דאָרף לפי זה אויסקומען בנדו"ד: אויב מ'זאל אננעמען, אז דאס וואס רש"י איז מקדים דעם פירוש המדרש פאַרן פירוש ע"פ „פשוטו" איז עס דערפאַר ווייל דער טייטש „שרוץ הצפרדעים" ליגט ניט אין וואָרט „צפרדע" (משא"כ לויטן פי' המדרש, וואס דער טייטש פון „צפרדע" איז כפשוטו — איין צפרדע) — האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן ניט „ופשוטו (סתם — פון וואָרט) . . שרוץ הצפרדעים כו'", נאָר „ופשוטו של מקרא כו'"; ד.ה. וויבאַלד ס'איז ניטאָ קיין רמז, לכאורה, אין המשך הפסוק אויפן נס ש„היו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים", דערפאַר איז אָט דער (ערשטער) פירוש לויט „מדרשו" (אָ נס וואס ווערט אַרויסגעלערנט לויטן דרך הדרש שבתורה), און לפי פשוטו של מקרא דאָרף אויסקומען אז דער פשט פון „ותעל הצפרדע" איז „שרוץ הצפרדעים".

ה. נאָך אַ תמי' אין פירש"י: רש"י אַליין טייטשט אין אַנהויב פ' וישלח, אז „דרך ארץ לומר על שוורים הרבה שור" — אז מ'קען רופן אַ סך פון איין מין בל' יחיד, ע"ש המין; האָט דאָך רש"י אויך דאָ געקענט טייטשן בפשטות, אז „ותעל הצפרדע" מיינט הרבה צפרדעים, און דאס וואס עס שטייט בל' יחיד איז דאס ע"ש המין[19]?

זיינען מפרשים[20] מסביר, אז ביי רש"י איז דאָ שווער דער שינוי הלשון אין פסוק: אין המשך פון דער פרשה ווערט די מכה דערמאַנט גאַנצע צען מאָל בלשון רבים — „צפרדעים" — טאָ פאַר־וואס איז דער פסוק פונקט דאָ משנה און שרייבט בל' יחיד: „ותעל הצפרדע"? איז דערפון געדרונגען, אז (דאס מיינט ניט ע"ש המין, נאָר) דער פסוק מיינט דאָ מדגיש זיין דעם ל' יחיד בכדי דערמיט מרמז זיין אויף אַ זאַך וואס האָט נאָר דאָ[21] פאַסירט — און דערפאַר טייטשט רש"י „צפרדע אחת היתה וכו'".

---

19) וכמו שפי' בפס"ז (לקח טוב) כאן. — בבאר יצחק (וראה דקדוקי רש"י שבהערה 16) דכוונת רש"י ב„שרוץ הצפרדעים קורא ל' יחידות" הוא ע"ש המין. וצע"ג — שהרי מפורש ברש"י „שרוץ הצפרדעים", גם מביא הוכחה מ„ותהי הכנם" ולא מר"פ וישלח (כבפס"ז שם).

20) יפה תואר לשמו"ר שם. משכיל לדוד כאן. תרית כאן.

21) ראה משכיל לדוד כאן, דהחרטומים „לא יכלו אלא לאסוף ולכנוס הצפרדעים . . ולכך כתיב ויעלו את הצפרדעים" • — וכדעת ר"פ בסנה' שם (ובשמו"ר שם, ז — רבנן) דאפי' כגמלא לא מצו מיברו אלא האי מכניף להו והאי לא מכניף.

אבל ממש"כ רש"י (לקמן פסוק יד) „לבראותם כו'"• משמע דמפרש כדעת ר"א (בסנה' (ושמו"ר) שם) דאין השד יכול לברוא••• ברי' פחותה מכשעורה (וכמ"ש במשכיל לדוד פסוק יד). ועפ"ז י"ל — דאדרבה: גם החרטומים העלו הצפרדעים מצפרדע אחת (ודלא כמ"ש במשכיל לדוד שם, דגם לדעת ר"א לא מצו לברוא אלא ברי' כפי הטבע). ומש"נ באופן העשי' דהחרטומים והעלי' „ויעשו גו'

•) ומה שדוקא במכת כנים אמרו „אצבע אלקים היא" (כמו שהקשה ברמב"ן פסוק טו. חדא"ג לסנה' שם) — מתרץ (במשכיל לדוד) שם: הואיל וס"ס גם הם העלו צפרדעים לא הוכרחו לומר אצבע אלקים היא משא"כ גבי כנים שלא יכלו לפעול כלל.

••) כ"ה ברוב הגירסאות. ובכמה גירסאות: לבראותם ולהוציאם כו'. וראה מפרשי רש"י שם. ובארוכה — שם אפרים (להרא"ז מרגליות) לפרש"י שם.

•••) אבל ממש"כ רש"י „שאין השד שולט על כו'" (ולא „לברוא") — משמע כדעת ר"פ דבפחות מכשעורה לא יכלו אפי' מיכניף להו — ראה רמב"ן ובחיי שם. וראה בארוכה שם אפרים שם. ואכ"מ.

לויט דעם איז מובן, אז דער פירוש המדרש — כאטש ס'איז א דרש — האט עס אבער א יתרון אויפן פי' „שרוץ הצפרדעים" מצד דעם תוכן הכתובים („פשוטו של מקרא"): דוקא לויטן פי' המדרש איז פארשטאנדיק פארוואס דא שטייט „ותעל הצפרדע" בל' יחיד; משא"כ לויטן פי' „שרוץ הצפרדעים" — הגם אז אויך לויט דעם פירוש וועלט פארענטפערט פארוואס עס שטייט ניט אומעטום אין פרשה בל' יחיד[22] (וואלם דער ל' יחיד פאסט נאר דאן ווען עס רעדט זיך ווען „שרוץ הצפרדעים"[23]) — איז אבער די שוועריקייט פארקערט: עס האט אומעטום (אויך דא) געדארפט זיין בל' רבים, דער ל' יחיד דא איז ניט גלאטיק[24], וויבאלד עס שטייט גלייך נאכדעם „ויעשו כן החרטומים . . . ויעלו את הצפרדעים"?

און דערפאר ברענגט עס רש"י אלס צווייטן פשט, אז דער פירוש המדרש איז דער ערשטער און עיקר פירוש לפי פשוטו של מקרא.

ס'איז אבער נאך אלץ ניט פארענטפערט: מיט וואס איז דער צווייטער פירוש מער „פשוטו", אין טייטש פון די ווערטער „ותעל הצפרדע", ווי דער פירוש המדרש?

ו. איז דער ביאור אין דעם: דאס וואס רש"י איז אויסן צו באוואלענען איז ניט בלויז די שוועריקייט מצד דעם שינוי לשון, נאר נאכמער — דער לשון „ותעל הצפרדע" (בל' יחיד) איז אויך אין סתירה צום אנזאג פון דעם אויבערשטן צו אהרן (אין פריערדיקן פסוק) „נטה את ידך במטך גו' והעל את הצפרדעים גו'". ווארום פון דעם הדגשה „והעל את הצפרדעים גו'" (ניט ווי ביי מכת ארבה וואו עס שטייט[25] „נטה ידך על ארץ מצרים ב(שביל מכת ה)ארבה ויעל גו'", און עד"ז ביי די אנדערע מכות[26]) איז מובן, אז דער ציווי צו אהרן איז ניט באגרענעצט בלויז צו דער הכנה און התחלה פון „נטה את ידך במטך גו'", נאר ער דארף עס אויספירן ביז צום אויפברענגען די צפרדעים בפו"מ און אין א ריבוי — „והעל את הצפרדעים" — טא ווי האט ער עס מקיים געווען בעת לפועל איז עס געווען אין אן אופן פון „ותעל הצפרדע" (איין צפרדע)?

דערפאר איז רש"י מפרש „והיו מכין אותה והיא מתזת נחילים נחילים": הגם אז לכתחילה האט ער אויפגעבראכט (דורך „ויט אהרן את ידו גו") בלויז איין צפרדע, עס איז אבער געווען אזא צפרדע וואס מתזת נחילים נחילים — זי שפריצט — ע"ד ווי אז מ'קלאפט „על מימי מצרים" שפריצט וואסער (ניט עס ווערט באשאפן נאך וואסער מאין ליש), אזוי איז געווען מיט דער צפרדע וואס איז געקומען פון די „מימי מצרים" — און עס איז קיין נפק"מ ניט ווער עס קלאפט — דערפאר איז רש"י משמיט[27] דעם ווארט (היו) מצרים.

ויעלו את הצפרדעים" ולא „ויעשו גו' ותעל הצפרדע" — כי כיון שכותב: ויעשו כן החרטומים — פירושו כאופן עשיית אהרן. ואכ"מ.

22) דאל"כ — למה מפרש רש"י ד„פשוטו" הוא „שרוץ הצפרדעים" (שאינו פירוש מוכרח), ולא כבכמה מקומות — ע"ש המין?

23) היינו — ה„שרוץ" בפועל (וכמו ב„כנים").

24) אבל אינה קשיא חזקה (ככפי' ע"ש המין) — כי השינוי הוא רק במקום א'.

25) בא י, יב ובפרש"י.

26) דם — „ונטה ידך גו' ויהיו דם גו'" (פרשתנו ז, יט); כנים — „והך את עפר הארץ והי' לכנים גו'" (ח, יב); שחין — „קחו גו' וזרקו גו' והי' לאבק גו' והי' גו' לשחין גו'" (ט, ח־ט); ברד — „נטה את ידך גו' ויהי ברד גו'" (ט, כב); חשך — „נטה ידך גו' ויהי חשך גו'" (בא, י, כא).

27) דלא כבתנחומא ותדבא"ר (נסמן בהערה 7)

עפ״ז איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש״י קען דאָ ניט איינטייטשן, ווי אין גמ׳ און שמו״ר, אַז „שרקה להם והם באו״ אַדער „השריצה ומלאה כל ארמ״צ״, ווייל לויט דעם ווען אויס־קומען אַז אהרן האָט בפועל אויפ־געבראַכט ניט מער ווי איין צפרדע — און דער ריבוי הצפרדעים האָט זיך אויפגעטאָן דורך „שרקה״ אַדער „השריצה״ — ובמילא האָט ער מיט דעם ניט מקיים געווען דעם ציווי „והעל את הצפרדעים״. דערפאַר מוז רש״י ברענגען דעם פירוש אַז מתוך נחילים.

ז. וויבאַלד דער פסוק זאָגט בפירוש אַז דער ציווי צו אהרן איז געווען „והעל את הצפרדעים״ (ל׳ רבים), מוז אין פסוק אויך זיין (נרמז עכ״פ) ווי אַזוי ער האָט דעם ציווי מקיים געווען.

איז דער ביאור אין דעם: „ותעל הצפרדע״ קען געטייטשט ווערן אויף צוויי אופנים: א) די צפרדע איז אויפ־געגאַנגען: ב) אַלס מפעיל — די צפרדע האָט געמאַכט אויפגיין (אַנדערע צפרדעים)[28].

און די צוויי פרטים אין פי׳ המדרש — (א) אַז אהרן האָט אויפגעבראַכט איין צפרדע, (ב) אַז די צפרדע האָט מעלה געווען אַנדערע — ווערן אַנגעדייטעט אין די צוויי טייטשן: א) „ותעל הצפרדע״ „צפרדע אחת היתה״; ב) „ותעל (הצפרדע)״ „מתוך נחילים״.

דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש״י ברענגט דעם „דרש״ — „והיא מתוך נחילים״ אויף די ווערטער „ותעל הצפרדע״ און ניט אויף „ותכס את ארץ מצרים״.

ח. הגם דער פירוש האָט אַן אַנ־האַלט אין ל׳ הפסוק כנ״ל, דאָך זאָגט רש״י אויף דעם אַז „זהו מדרשו״ — ווייל לויט דעם פירוש מוז מען זאָגען אַז די צוויי פאַרשידענע טייטשן — אופנים פון „ותעל הצפרדע״ האָבן ביידע פאַסירט, וואָס דאָס איז ניט אויס־געהאַלטן לויט דרך הפשט פון לערנען מקרא, ס׳איז דער דרך פון „מדרשו״[29]; לויט „פשוטו״ דאַרף עס געטייטשט ווערן אויף איין אופן: „ותעל״ ווי דער המשך „ותכס״, מוז מען לערנען אַז מיט „צפרדע״ (בל׳ יחיד) ווערט געמיינט „שרוץ הצפרדעים״.

פונדעסטוועגן ברענגט עס רש״י אַלס צווייטן פירוש (און דער פירוש העיקרי איז „מדרשו״) — ווייל: א) מצד תוכן הכתובים איז דער פירוש המדרש מער מתאים צו פשוטו של מקרא (כנ״ל ס״ה); ב) אויך דער עצם אָפטייטש פון וואָרט „צפרדע״ איז מער גלאַטיק לויטן פי׳ פון מדרש ווי לויטן פי׳ אַז דאָס מיינט „שרוץ הצפרדעים״[30] (כנ״ל ס״ג).

ט. פון „יינה של תורה״ אין פרש״י:

עס איז פאַראַן אַ כלל[31] אַז המתחיל

ד) „היו המצריים מכין אותה״. ובמדרש אגדה (באבער) ליתא תיבת „מצריים״.

28) ראה מלבי״ם כאן.

29) להעיר מפרש״י אסתר (ה, ד): רבותינו אמרו טעמים הרבה (ומביא טעם אחד בלבד — ומסיים) ועוד טעמים רבים — ובגמרא שם (מגילה טו, ב): עִבדה כו׳ ככולהי תנאי וככולהו אמוראי. ואכ״מ. אבל שם אין זה שייך לפי׳ תיבות הכתוב, כ״א טעם ולכללות המאורע. ואכ״מ.

30) ואעפ״כ רק הפי׳ הב׳ הוא „פשוטו״ — כי הקושי בפירוש „שרוץ הצפרדעים״ הוא רק שאין ע״ז ראי׳ מכריחה, אבל פי׳ המדרש (שצריך לפרש „ותעל הצפרדע״ בב׳ אופנים (פועל ומפעיל) בחדא מחתא) — הוא היפך פירוש ע״פ פשוטו.

31) פרש״י עקב ח, א — מתנחומא שם ו (וסוטה יג, ב). ירושלמי פסחים פ״י ה״ה. ר״ה ספ״א. מגילה ספ״ב.

במצוה אומרים לו גמור, און ווי חז״ל[32] ווארענען וועגן די שטרענגע עונשים ר״ל וואס קומען צוליב דעם וואס מען קען גומר זיין און מ׳איז ניט גומר אַ מצוה.

ויתרה מזו ובפרט באַ לערנען תורה מיט אַ צווייטן דאַרף זיין תשים לפניהם כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם[33].

אָבער לאידך, אויב אַ איד ווייס, אַז צוליב געוויסע אומפאַרמיידלעכע סיבות, וועט ער די אָנגעהויבענע מצוה ניט קענען גומר זיין, טאָר ער זיך אָבער ניט אָפהאַלטן ח״ו פון צו זיין אַ מתחיל במצוה און צו מקיים זיין דעם טייל פון דער מצוה וואס איז פאַר אים מעגלעך — און ווי מיר געפינען ביי משה רבינו, אַז ער האָט מבדיל געווען די ג׳ ערי מקלט אין עבר הירדן[34], כאָטש אַז ״אינן קולטות עד שיבדלו אותן שבארץ כנען״[35], ווייל ״מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה״[36].

ומובן אַז אַ ספק אין דעם — וואס איז גמר ושלימות המצוה — איז במצות ע״ד פון צדקה — איז כל המרבה ה״ז משובח, אָבער במצות ע״ד פון מלקות איז לא יוסיף פן יוסיף[37] ביז וואַנעט לדעת כמה איז בצרי רבנן חדא[38] — מצד דעם חשש פן יוסיף[39].

---

32) סוטה ותנחומא שם.

33) משפטים (כא, א) ובפרש״י. וראה הל׳ ת״ת לאדה״ז (פ״ד ס״ח).

34) ואתחנן ד, מא.

35) פרש״י ואתחנן שם. מסעי לה, יג (מספרי שם).

36) פרש״י ואתחנן שם (ממכות י, א).

37) תצא כה, ג.

38) מכות כב, ב.

39) תיב״ע תצא שם. פיה״מ להרמב״ם מכות פ״ג מ״י. רמב״ם הל׳ סנהדרין רפ״ז (וראה נ״כ שם). חינוך מצוה תקצה. וראה במדב״ר פי״ח, כא. וכבר

עד״ז איז דער אונטערשייד צווישן די צוויי פירושים אין רש״י:

לויטן ערשטן פירוש קומט אויס, אַז אהרן האָט אויפגעטאָן דעם ״העל את הצפרדעים״, אָבער ״ותכס את ארץ מצרים״ איז געקומען שפעטער דורך די וואָס ״היו מכין״:

אָבער לויטן צווייטן פירוש קומט אויס, אַז אהרן האָט אויפגעטאָן דעם גאַנצן שרוץ הצפרדעים, וואָס האָט מכסה געווען ארמ״צ.

— וואָרעם די צפרדעים זיינען געוען: א) בפשטות — מכה ונגוף למצרים, דערפאַר בפשוטו — האָט אהרן אָפגעטאָן אַלעס. ב) אַ פעולה כדי פרעה זאָל דערפון דרשנ״ן און לערנען אַז עס דאַרף זיין דערנאָך ״ואשלחה את העם״ האָט אהרן אויך געטאָן — לויט מדרשו — באופן אַז עס איז געווען דערנאָך ״מכין אותה״ כו׳.

אין אַנדערע ווערטער: לויט״ן מפרש זיין תורה בדרך (המדרש) הדרש, איז דאָס אַזוי אויך בנוגע דעם פירוש פון דעם ציווי ״והעל את הצפרדעים״ — לאו דוקא הצפרדעים כפשוטו (רבים), ס׳קען אויך מיינען צפרדע אחת כו׳, און וויבאַלד אַז דאָס איז אַן ענין (ע״ד) פון מלקות, איז ״בצרי״, און אַנגענומען אַז דער ציווי האָט געמיינט ״אחת כו״ — איז ניטאָ דער חשש ״פן יוסיף״.

יו״ד. די הוראה פון די ביידע פירושים איז:

פון דעם ערשטן פירוש (אַז אהרן האָט אויפגעבראַכט נאָר ״צפרדע אחת״) לערנט מען אָפּ, אַז אויב במדת פורעניות (מכה למצרים) כך במדה טובה על אחת

העירו באחרונים שעפ״ז מצינו ענין סייג מן התורה (וראה לקח טוב כלל ח).

כו״כ[40], אז מען מוז באַווארענען דעם חשש „פן יגרע״.

און פון צווייטן פירוש (פון וועלכן עס קומט אויס, אַז אהרן האָט „גומר״ גע־ווען די מצוה) האָט מען די הוראה, אַז מ׳דאַרף זיך משתדל זיין צו טאָן אַ מצוה בשלימותה, מתחילתה ועד סופה וגמרה: און ווען ס׳האָנדלט זיך, לדוגמא אין דער מצוה צו מקרב זיין אַ צווייטן אידן צו תומ״צ ות״ת כנגד כולם — דאַרף מען זיך ניט באַגוגענען מיט התחלת הקירוב, נאָר מ׳דאַרף גומר זיין ביזן סוף: טאָן מיט אים ביז עס זאָל זיין כשולחן הערוך, תכלית העילוי;

אויך אַבער ער איז אַ מצב וואָס ער קען נאָר אַנהויבן די מצוה, ער וועט נאָר קענען מאַכן די „התחלה״ אין דעם קירוב הזולת צו תומ״צ — קען ער דאָך זיך טראַכטן: וואָס איז די פעולה אַז ער וועט אַנהויבן צו „טאָן״ מיט יענעם, בעת ער וויס ניט צי ער וועט דערמיט אויפ־טאָן — און ווער וויס מיט וואָס עס וועט זיך ענדיקן שפעטער?

אויך דעם קומט די הוראה האמורה, אַז „מצוה שאפשר לקיימה אקיימנה״.

ובכלל: מ׳דאַרף זיך ניט אַריינלאָזן אין חשבונות — „בהדי כבשא דרחמנא למה לך״[41]; דאָס איז ניט זיין „עסק״. ער דאַרף אַנהויבן און טאָן, וויפל נאָר ער קען, אויף צו מקרב זיין אַ צווייטן אידן;

און נאָכמער — בשעת ער טוט כל התלוי בו, איז „מחשבה טובה הקב״ה מצרפה למעשה״[42] — דער אויבערש־טער איז מצרף און ברענגט אַראָפּ זיין מחשבה טובה לידי מעשה[43];

און בשעת דער אויבערשטער איז „גו־מר״ די „מצוה״, וועט דאָס אָפּגעטאָן אָן קיינע מדידות והגבלות, ביז אין תכלית העילוי והשלימות.

(משיחת ש״פ וארא תשכ״ז)

40) ראה פרש״י יתרו כ, ו. תשא לא, ז.

41) ברכות י, סע״א.

42) קדושין מ, א.

43) ס׳ המאמרים תש״ב ע׳ 87. וראה פי׳ אדה״ז — תניא פט״ז.

וארא ה

א. בנוגע די מכות וואָס דער אויבערשטער האָט געבראַכט אויף די מצרים, איז דאָ אַ פלוגתא[1] צווישן רבי אליעזר און רבי עקיבא[2]: רבי אליעזר אומר .. כל מכה .. היתה של ארבע מכות כו' רבי עקיבא אומר .. של חמש מכות כו'.

וואָס איז דער תוכן פון די צוויי דיעות „של ארבע" און „של חמש"? —

איז מבואר אין כלבו[3] בשם „בעל המלמד", אַז די פלוגתא איז:

רבי אליעזר האָלט, אַז די מכות האָבן דורכגענומען אַלע ד' יסודות פון יעדער זאַך*[3] אין וועלכער ס'זיינען געווען די מכות. דאָס הייסט, די מכה איז געווען ניט נאָר אין דער זאַך וויַ זי איז שוין אַ מורכב פון אַלע פיר יסודות, נאָר זי האָט דערגרייכט נאָך טיפער, אויך אין דעם עצם פון יעדן יסוד, וואָס איז אין דער זאַך — און דעריבער איז יעדער מכה „של ארבע".

ולדוגמא: מיט דער מכת דם איז געשלאָגן געוואָרן ניט נאָר די וואַסער וויַ דאָס זעט זיך אַלס מציאות פון מים, נאָר אויך דער אש רוח ועפר שבמים.

רבי עקיבא טוט אויף נאָכמער, אַז די מכה איז אויך געווען אין דעם „חומר היולי"[4] פון דער זאַך, וואָס איז פשוט (אויסגעטאָן) פון (דעם ציור פון) די ד' יסודות — קומט אויס, אַז יעדער מכה איז געווען „של חמש": אין די ד' יסודות און אין „חומר היולי".

ב. דער מכוון אין די מכות איז געווען, כשמן, צו שלאָגן און צעברעכן מצרים. דערפון איז פאָרשטאָנדיק, אַז דער ענין הנ"ל, דאָס וואָס די מכות האָבן דורכגעדרונגען די דברים המוכים, איז

— (א) לויט ביידע דיעות איז דאָס געווען ניט נאָר אין דעם „גילוי" (אין דער זאַך וויַ זי זעט זיך אָן), נאָר אויך אין דעם „העלם" און עצם הדבר; (ב) די צוויי דיעות הנ"ל, צי דאָס איז געווען (אויך) אין דעם חומר היולי, אַדער נאָר אין דעם חומר ווי ער האָט שוין אַ ציור (פון די ד' יסודות) —

איז דאָס תלוי — אויף וויפל טומאת מצרים האָט עס דורכגענומען[5], וואָס

---

1) הגדה של פסח. ממכילתא בשלח יד, לא. מדרש תהלים מזמור עח. ובשמו"ר (פכ"ג, ט) הובאה רק דעת רבי אליעזר.

2) בנוגע לדעת רבי יוסי הגלילי שהובאה שם לפנ"ז — ראה לקמן בפנים ס"ה ובהערה 21.

3) בפירוש ההגדה. הובא ג"כ בארחות חיים (פירוש ההגדה), אבודרהם (סדר ההגדה ופירושה), ועוד. וכ"ה בריטב"א להגש"פ (והובא בעקידה פ' בשלח שער מ'). רשב"ץ (מאמר חמץ. פירוש ההגדה). ועוד. וראה הערה 4.

*3) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ד. מו"נ ח"א פע"ב ובכ"מ שם.

4) כ"ה בריטב"א שם („מכת ההיולי הוא יסוד הכולל"). ובא"ח וכלבו (ועד"ז באבודרהם) שם „יסוד הגלגלים שהוא יסוד חמישי". וברשב"ץ: היסוד החמישי הוא הגלגל השתיית היסודות. [ולהעיר מד"ה החודש ה'ש"ת פ"ב, דבהמכות כו' הי' שינוי לא רק בהיש כ"א בהכח האלקי, עיי"ש].

בעקידה שם פליג על שיטה זו (כי „ההיולי הוא משותף ושוה אצל כל הצורות כו'"), ומפרש שר"ע חושב גם „טבע המורכב וצורתו" (וראה גם אברבנאל (בזבח פסח)) — משא"כ לשאר הדעות צ"ע למה לא חשיב מכה בהדבר בגמרו — בהרכבו וצורתו.

5) וע"ד שמסביר הגאון הרגצ'ובי שיש איסורים שהם רק בצורת (תואר) דבר הנאסר ויש — שהם גם בהחומר שלו (ראה מפצ"פ פ"א) וראה לקמן בפנים.

בהתאם לשיעור זה זיינען געקומען די מכות צו מבטל זיין די טומאה.

ג. דער ענין הנ"ל — אַז טומאת מצרים האָט דערגרייכט דעם עצם פון מציאות הדברים און די אויבנגעבראַכטע פלוגתא אין דעם — שפיגלט זיך אָפּ, ווי אַלע עניני אגדה (און פנימיות התורה), אויך אין נגלה דתורה, ביז אין הלכה — אין דעם תוכן ואופן האיסור חמץ (וואָס איז אַ מסובב פון טומאת מצרים):

דער איסור חמץ איז ניט נאָר באכילה ובהנאה, נאָר אויך בבל יראה ובבל ימצא (און בריינגט אויך דעם חיוב ומצוה פון ביעור חמץ).

דער חילוק צווישן די דריי ענינים הנ"ל (איסור אכילה, איסור הנאה און בל יראה ובל ימצא (וביעור)) איז:

די שייכות פון אכילה (ואיסורה) מיטן דבר הנאכל איז מיט זיין „צורה", ווי ער (דער דבר הנאכל) שטייט אין אַ ציור גמור (ביז צו זיין ראוי לאכילה), און ניט מיט זיין „חומר" ווי ער איז בפ"ע, מיטן עצם המציאות פון דבר מאכל; די הנאה (ואיסורה) פון אַ זאַך איז פאַרבונדן (אויך) מיט דעם עצם פון דער זאַך.

[וואָס דאָס איז איינער פון די ביאורים[6] ווי קען זיין אַז אַ זאַך זאָל זיין אסור באכילה און מותר בהנאה — דלכ־אורה: אויב די זאַך האָט אין זיך רע און איסור, ווי אַזוי מעג מען הנאה האָבן פון דער אסור/דיקע זאַך?

נאָר דער ביאור אין דעם איז, כנ"ל: איסור אכילה מיינט אַז דער רע איז נאָר אין צורת וחיצוניות הדבר (דאָס וואָס מאַכט עם ראוי לאכילה), און דעריבער איז עס מותר בהנאה, ווייל אין דעם חומר ועצם הדבר (וואָס איז שייך צו הנאה) איז ניטאָ קיין רע].

אַבער אויך הנאה (ואיסורה), וויבאַלד דער פאַרבונד איז דורך באַנוצן זיך מיט דער זאַך, וואָס דאָס איז דוקא וועז עס איז חומר בצורה מסוימת, איז דאָס גופא אַ באַווייז, אַז דאָס איז ווי די זאַך האָט שוין אַ ציור.

ביי חמץ אַבער קומט צו דער איסור, אַז ער טאָר זיך ניט געפינען אין רשות פון אַ אידן, אפילו אַן וועלכען ס'איז שימוש מיטן חמץ — ד.ה. אַז דער איסור האָט דורכגענומען דעם חומר ועצם הדבר ווי ער איז אויסגעטאָן פון איזה צורה שתהי', וואָס דערפאַר, איז דער „ימצא", די עצם פאַראַנענקייט פון דעם חמץ אין זיין רשות אסור[7].

ד. אין דער מצוה פון ביעור חמץ איז דאָ אַ פלוגתא[8] צווישן רבי יהודה און די חכמים: רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

איז דער ראַאַטשאַוועל[9] מסביר דעם טעם הפלוגתא: לויט רבי יהודה דאַרף

---

6) ראה עוד ביאור (באופן אחר) — שיחת ש"פ אחרי תשל"ו. לקו"ש ח"ז ע' 299.

7) להעיר מהצד השווה דחמץ וע"ז, דשניהם מצוה לבערם, אסורים במשהו ועוד (ומאן דאכיל חמץ בפסח כמאן דפלח לעכו"ם — זח"ב קפב, א) — ראה תו"ש ח"ט מילואים סימן כ', וש"נ.

וראה שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תתקעז. הובא בשמחת הרגל להחיד"א „לימוד א'"), שהטעם שהחמירה תורה בחמץ יותר משאר כל איסורים (גם ע"ז) הוא מפני שחמץ בפסח רמז ליצה"ר, עי"ש (ובשמחת הרגל שם), ובטעהמ"צ שלו מצוה קז.

8) משנה פסחים רפ"ב. וש"נ.

9) צפע"נ עה"ת בחקותי כו, ו. מפענח צפונות שם ס"ט, וש"נ. וראה לקו"ש ח"ז ע' 189. לקמן ע' 134 ואילך.

מען משבית זיין דעם עצם מציאות פונעם חמץ, ובמילא דאַרף מען אים פאַרברענען, ווייל וועו מ׳איז נאָר „מפרר וזורה לרוח כו׳״, בלייבט איבער דער עצם מציאות פונעם חמץ; משא״כ די חכמים האַלטן, אַז ס׳איז געניג וועו מ׳איז מבטל ומשבית דעם „תואר״ פון דעם חמץ — מ׳נעמט צו די אפשריות אַז אַ מענטש זאָל קענען עסן אַדער הנאה האָבן פון דעם חמץ — אוו דאָס ווערט אויפגעטאָן אויך וועו מ׳איז „מפרר וזורה לרוח כו׳״.

ומובן, אַז דאָס גופא, דער „שיעור״ פון השבתה, איז תלוי אויף וויפל דער איסור חמץ נעמט דורך דעם דבר איסור: אויב דער איסור דערגרייכט אויך די עצם מציאות, דאַרף די השבתה זיין עד כדי כך אַז די עצם מציאות פונעם חמץ זאָל בטל ווערן; אוו אויב דער איסור רירט אַן נאָר דעם תואר וצורה — איז געניג צו משבית זיין (די צורה —) די אפשריות אויף אכילה והנאה, אוו ניט דעם עצם, ווייל אין אים איז ניטאָ קיין איסור[10].

ויש לומר, אַז די צוויי דיעות זיינען בהתאם מיט די צוויי שיטות פון רבי אליעזר ורבי עקיבא בענין המכות:

רבי אליעזר וואָס זאָגט אַז „כל מכה כו׳ של ארבע מכות״ — אַז די מכות זיינען נאָר געווען אין דער זאָך ווי עס האָט שוין דעם ציור פון ד׳ יסודות — איז כשיטת חכמים „אף מפרר וזורה לרוח כו׳״, אַז מען דאַרף נאָר מבער זיין די מציאות פונעם חמץ ווי עס איז פאַר־בונדן מיטן תואר (וצורה) פון חמץ (די אפשריות אויף אכילה והנאה);

אוו דעת רבי עקיבא וועלכער זאָגט אַז „כל מכה כו׳ של חמש מכות״ — די מכות זיינען אויך געווען אין חומר ההיולי — איז דאָס ווייל ער האָלט[11] (כשיטת רבי יהודה) „אין ביעור חמץ אלא שריפה״.

ה. בדוגמא צו די צוויי אופנים אין ביעור חמץ, בנוגע דעם עצם (מציאות) פון חמץ — צי תורה האָט גע׳אסר׳ט די עצם מציאות (ווי ס׳איז אויסגעטאָן פון וועלכער־עס־איז צורה), אַדער נאָר די מציאות ווי עס איז פאַרבונדן מיטן „תואר״ (דאָס וואָס די זאָך איז ראוי להנאה כו׳) — זיינען אויך דאָ צוויי אופנים אין דעם איסור הנאה גופא (וואָס ווייזט אויך, כנ״ל, צי דער רע איז „טיפער״ ווי אין דעם תואר הדבר):

א) אַ הנאה וואָס איז „מביא לידי שום אכילה״[12], ווייל „סתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל״[12] — וואָס אין אַ בריטערן זין איז דאָס כולל יעדע הנאה וואָס דער מענטש האָט דערביי אַ פאַרדינסט[13] (ובמילא איז עס „מביא לידי שום אכילה .. שלוקח בדמים דבר מאכל״[12]).

ב) אַ השתמשות וואָס דער מענטש האָט ניט דערפון קיין שום פאַרדינסט

10) וראה מפצ״פ שם, שזהו ג״כ הביאור בפלוגתת ר״י ור״ש (פסחים כח, סע״א ואילך) בחמץ שעבר עליו הפסח.

11) פסחים ה, ריש ע״ב.

12) לשון רש״י — פסחים כא, ב ד״ה לא יאכל [בדעת חזקי׳ (שיליף איסור הנאה בחמץ מ„לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה״). וראה שד״ח (כללים מערכת כ״ף כלל קיט ד״ה ואנא בסופו) שגם לרב אבהו (ד„לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע״), גדר ההנאה שאסרה תורה הוא „שלא יהא בו היתר אכילה״. אבל להעיר מסהמ״צ להרמב״ם מל״ת קפז. חינוך מצוה קיג. ואכ״מ].

13) ראה מהר״ם חלואה לפסחים כא, ב.

*) שלכן צריך לימוד מיוחד לאסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר, כדלקמן בפנים.

— לדוגמא: מאכיל זיין דעם דבר איסור לכלבי הפקר — וואָס אין דעם איז ניט שייך צו זאָגן אַז די הנאה ברענגט לידי אכילה.

אין ירושלמי[14] איז דאָ אַ פלוגתא וועגן מאכיל זיין חמץ לכלבי הפקר: איין מ"ד האָלט ס'איז מותר[15], און אַ צוויי־טער מ"ד האָלט אַז דער פסוק[16] „ולא יאכל חמץ" איז מרבה, אסר"ט אויך (די השתמשות פון) מאכיל זיין דעם חמץ לכלבי הפקר.

קען מען זאָגן, אַז אויך די פלוגתא איז פאַרבונדן מיט דער שאלה (אויף וויפל איז דער איסור חמץ[17] פאַרבונדן מיט חומר ועצם הדבר)[18]:

אויב דער איסור איז שורה אויף דעם עצם זאָך נאָר אויף וויפל עס האָט אַ שייכות צום תואר וציור — דאָן איז דער איסור הנאה (וואָס איז פאַרבונדן מיטן עצם הדבר כנ"ל) מובלב בלויז צו די הנאות וואָס האָבן אַ שייכות צו איסור אכילה („מביא לידי שום אכילה")[19];

אָבער אויב דער איסור איז שורה אויף עצם הדבר (ווי ער האָט קיין שייכות ניט צום תואר וציור) — דעמאָלט איז דער איסור הנאה אָן איסור מצד עצמו וואָס איז כולל יעדער אופן פון השתמשות, אויך אָזאָ וואָס איז ניט „מביא לידי שום אכילה".

[ועפ"ז יש לומר, אַז דאָס וואָס רבי יוסי הגלילי זאָגט (וואָס זיין דיעה וועט געבראַכט אין מכילתא[20] גלייך פאַר די צוויי דיעות הנ"ל פון רבי אליעזר און רבי עקיבא): „מנין .. שלקו המצרים במצרים (נאָר[21] עשר מכות ועל הים לקו חמשים מכות וכו'", איז ווייל לשיטתו[22] איז חמץ מותר בהנאה[23], דאָס באַווייזט, כנ"ל, אַז דער איסור חמץ איז נאָר אין תואר הדבר[24] — ובנוגע צו

14) פסחים רפ"ב.

15) וכבר האריכו (נ"כ הירושלמי שם, ועוד) בדעת רש"י (פסחים ה, ריש ע"ב ד"ה ש"מ): יאכילנו לכלבים. ובגליוני הש"ס (להר"י ענגל) פסחים (כא, א) מביא מספר הפרנס סי' נב: ואם מצא .. מיני איסורי חמץ .. ואסור בהנאה ולכלב תשליכון אותו. וראה פרמ"ג (אשל אברהם) או"ח סתמ"ח סק"ט.

16) בא יג, ג.

17) ראה מקור חיים או"ח שם סק"י — דאיסור זה הוא רק בחמץ ולא בשאר איסורי הנאה (וראה גם ביאורי הגר"א או"ח שם. פרמ"ג הנ"ל).

אבל רוב הפוסקים ס"ל דאיסור זה הוא גם בשאר איסורי הנאה (ראה שד"ח כללים מערכת אל"ף כלל רכג. פאת השדה כללים שם כלל לח. וש"נ. וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם סתמ"ז קו"א סק"ב). ולהעיר, שלדעת כמה הטעם הוא רק משום דבעי קבורה (ולא מצד עצם איסור הנאה) — ראה שד"ח שם.

18) אבל מובן שיש לחלק בין פלוגתא זו להפלוגתא בביעור חמץ — כי כללות איסור הנאה אינו בעצם מציאות הדבר כמו ב"י וב"י וביעור, וכנ"ל בפנים.

וראה שו"ע או"ח ר"ס תמה (ושו"ע אדה"ז שם סעיף ד, ז) שהלכה כחכמים דמפרר וזורה לרוח כו', ובסי' תמח ס"ו (ושו"ע אדה"ז סתמ"ג ס"ג. תמה ס"ה. תמח בסופו) נפסקה ההלכה דאסור להאכיל חמצו לבהמות של הפקר.

19) ואף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) — יש לומר, שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת*) שלא יבא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ט'.

20) נסמן לעיל הערה 1. וכ"ה בשאר מקומות שבהערה הנ"ל.

21) ע"פ המבואר בפנים יומתק הלשון „רבי אליעזר אומר כו'" (דמשמע שחולק על ריה"ג) — אף שאינו מוכרח (ראה זבח פסח. הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים (קה"ת תשל"ג ושלאח"ז) ע' כז).

22) פסחים כג, א. וש"נ.

23) אבל להעיר, שבשמו"ר (צויין לעיל הערה 1) גריס „ר' יהושע", ודעת ר' יהושע היא דחמץ אסור בהנאה (ראה מלא הרועים ע' חמץ בהנאה אות כא).

24) ואיסור ב"י כו' — ראה לעיל הערה 19.

*) כמה דוגמאות לזה — ראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ח. שד"ח כללים מערכת אל"ף כלל קכא. פאת השדה כללים שם כלל לז.

טומאת מצרים וויזט עס אז עס האָט אַנגעריירט נאָר דעם תואר וחיצוניות הדברים — ובמילא איז יעדע מכה גע־ווען נאָר אין דער מציאות הדברים ווי זיי זיינען שוין מורכב פון ד' יסודות].

ו. ע"פ האמור לעיל (סעיף ב'), אז די פלוגתא פון רבי אליעזר און רבי עקיבא איז תלוי אויף וויפל טומאת מצרים האָט דורכגענומען ארץ מצרים ואת אשר בה, קען מען מסביר זיין דעם טעם פון די מדרשות חלוקות בנוגע די ד' גליות:

ברוב המקומות[25] ווערט גלות מצרים ניט געערכנט צווישן די ד' מלכיות וגליות, און ווי עס שטייט דערויף דער טעם[26], ווייל זי איז „שקול ככולם ויותר מהם .. ולכן לא הוזכר בכללם כי הוא בחינה גדולה מכולם"; לאידך אָבער זיינען דאָ ערטער[27] ווואו מצרים ווערט יע געערכנט צווישן (און אַלס די ערשטע פון) די ד' מלכיות וגליות.

ויש לומר, אז אויך די צוויי שיטות זיינען פאַרבונדן מיט דעם חילוק הנ"ל — אויף וויפל האָט טומאת מצרים דורכגענומען ארץ מצרים.

דער ביאור בזה:

דער טעם וואָס מצרים ווערט (ברוב המקומות) ניט דערמאָנט צווישן די ד' מלכיות וגליות, איז ווייל די ד' מלכיות וגליות זיינען „נגד ד' אותיות הוי"ה און גלות מצרים איז „נגד קוצו של יו"ד"[26]; וע"פ הידוע אז די ד' יסודות „הם ד' אותיות הוי"ה"[28] און „קוצו של יו"ד" (כתר) איז „דוגמת החומר הקדום הנקרא היולי"[29] — קומט אויס, אז די ד' גליות זיינען נגד די ד' יסודות[30], און גלות מצרים האָט אַנגעריירט אויך דעם חומר היולי;

און די מרז"ל וואו מצרים ווערט דערמאָנט צווישן די (ד') מלכיות, איז דאָס למ"ד אז מצרים איז נגד בחי' חכמה[31]; און אע"פ אז אויך לויט דער דיעה איז מצרים דער שורש פון אַלע גליות[32] — איז עס אָבער א שורש וואָס איז כולל די אַלע גליות[33]; און לויט דער דיעה, האָט קליפת מצרים אַנגעריירט נאָר אין דעם חומר וואָס האָט שוין דעם ציור פון ד' יסודות.

ז. דער ענין פון גלות ויציאת מצרים איז אויך דאָ אין עבודה רוחנית: מצרים איז פון לשון מיצרים וגבולים; גלות מצרים מיינט, אז די עבודה פון א אידן

---

25) ראה לדוגמא: ב"ר פ"ב, ד. פט"ז, ד. פמ"ד, טו. שם, יז. ויק"ר ס"פ שמיני.

26) ל"ת להאריז"ל ר"פ תצא. ס' הליקוטים שם.

27) מגילה (כט, א — בעין יעקב. וראה דק"ס שם): גלו למצרים כו' לעילם כו' לבבל• כו' לאדום. וראה זח"א (פא, ב. קכה, סע"א (במדרש הנעלם). וראה רש"י בראשית ב, יא) דנהר הראשון מד' נהרות „פישון" (בראשית שם) שייך למצרים. וראה לקו"ת ס"פ צו. אוה"ת פרשתנו (כרך ז) ע' ב'תרז („גלו ישראל לשם ד' גליות והראשון הי' גלות מצרים כו'"). ועוד.

•) בירוש' תענית (פ"א סה"א) מקדים בבל לעילם (ומוסיף יון). וראה דק"ס מגילה שם.

28) ע"ח שער דרושי אבי"ע בתחילתו. מאו"א אות ד' סכ"ד. הובאו בלקו"ת במדבר ה, רע"ב.

29) ע"ח שם (בהמשך הפרק).

30) ראה אוה"ת שם: ובזהר נד' שהם ד' יסודות ארמ"ע והכל ענין אחד.

31) ראה מדרש הנעלם ולקו"ת שצויינו בהערה 27.

32) שלכן כל המלכיות נק' ע"ש מצרים (ב"ר פט"ז, ד).

ולהעיר מאוה"ת שם „שר של מצרים ושל בבל", וכן באוה"ת בראשית (כרך ג' — תקס, ב) „ברבות בראשית פט"ז פי' ג'כ ענין ד' נהרות על מצרים בבל כו'". וראה ש' המצות להאריז"ל פ' ראה. זהר הרקיע לוח"ב רנח, א.

33) להעיר מב' הביאורים ברד"ה קול דודי תש"ט בענין כל המלכיות נק' ע"ש מצרים.

איז מיט אַ גבול — מדידה והגבלה, און יציאת מצרים איז וואָס ער גייט אַרויס בעבודתו פון אַלע מדידות והגבלות (אויך פון די הגבלות פון נפש האלקית).

און אין דעם איז די פלוגתא צווישן רבי אליעזר ורבי עקיבא צי די מכות זיינען געווען נאָר אין די ד' יסודות אַדער אויך אין חומר היולי — וואָס אין רוחניות מיינט עס: צי עס פאַדערט זיך די עבודה פון יציאת מצרים נאָר אין די עשר כחות הנפש, וואָס טיילן זיך אין פיר סוגים (כנגד ד' אותיות שם הוי'*[33])

— (א) עבודה בפועל במחשבה דיבור ומעשה (מלכות), (ב) במדות (ז"א), (ג) בשכל (בינה), און (ד) מסירת נפש (חכמה)—

אַדער אויך אין יחידה שבנפש (וואָס איז בדוגמא צו חומר היולי[29]):

רבי אליעזר האָלט אַז „כל מכה כו' של ארבע מכות" — עס דאַרף זיין די עבודה פון יציאת מצרים אין אַלע פיר סוגים פון כחות הנפש, אַרויסגיין פון די הגבלות פון יעדן פון זיי:

דער נידעריקסטער אופן איז, די מדידה והגבלה אין זיין מלחמת היצר — וואָס ברענגט אים צו עובר זיין ר"ל במעשה (ובדיבור ובמחשבה[34]) בפועל; עכ"פ אויף איסורים וואָס פאַרלאַנגען אַ מלחמה גדולה ועצומה וכו'.[35]

אַ מער דקות'דיקער אופן אין „מצרים" איז, אַז כאָטש ער איז נזהר בתכלית פון עובר זיין אַ דבר איסור (אפילו אַ דקדוק קל של ד"ס), איז אַבער זיין הנהגה (אין עניני היתר) אין אַן אופן

וואָס איז צוגעפאַסט צו „הנחות העולם" — אַז ביי יעדער זאַך וואָס ער טוט פאַרנעמט ביי אים אַן אָרט „מה יאמרו הבריות"; וואָס אַזאַ הנהגה נעמט זיך דערפון וואָס ער איז מדוד ומגבל לויט זיין הרגש פון דער וועלט אַרום עם, אין זיינע „מדות" (וואָס פילן און רעכענען זיך מיט דעם „אַרום"[36]).

אפילו ווען ער גייט שוין אַרויס פון די מדידות והגבלות פון דער וועלט אַרום זיך — קען ער אַבער נאָך אַלץ בלייבן צוגעבונדן צו די הגבלות פון זיין אייגענער נער מציאות: זיין עבודה איז נאָר ע"פ טעם ודעת, מיט דער קרירות פון זיין שכל.

די העכסטע דרגא וואו מען דאַרף באַוואָרענען די עבודה פון יציאת מצרים, לדעת רבי אליעזר, איז — אין דער עבודה פון מסירת נפש (חכמה שבנפש): ער איז טאַקע עובד ה' למעלה מטעם ודעת, אַבער נאָך אַלץ מיט אַ מדידה והגבלה,

ע"ד ווי דער רבי האָט דערציילט ווען איינעם וואָס האָט ביים לייענען ק"ש מאריך געווען אין „אחד", זיך מתבונן געווען אין „אחד" און האָט שפעטער געזאָגט אַז די התבוננות האָט זיך געצויגן „באַלד איינע מינוטע": ער האָט זיך פאַרטיפט אין דער התבוננות פון „אחד", וואָס ענינה איז מסירת נפש, און בה בשעה האָט ער געקענט קוקן אויף אַ זייגער און אויסרעכענען די צייט וואָס ער איז געשטאַנען אין דער תנועה פון מסירת נפש.

אַדער בדקות יותר: ביי אים איז נאָך דאָ דער הרגש אַז ער פראַווען מסירת

---

*33) אגה"ת פ"ד, ובכ"מ.

34) כי המהרהר ברצון נק' רשע באותה שעה כו' (תניא ספי"ב).

35) ראה תניא פ"ל.

36) ראה סה"מ תש"ח (ע' 273) ובכ"מ — בההפרש בין מוחין ומדות.

נפש, וואס דאס באווייזט אז ער איז נאך ניט לגמרי ארויס פון די מדידות והגבלות פון זיין מציאות[37].

ח. אויף דעם טוט אויף רבי עקיבא, אז „כל מכה כו' של חמש מכות":

(רבי) אליעזר איז על שם „אלקי אבי בעזרי"[38], ער איז געווען בן הורקנוס[39] און בן אברהם יצחק ויעקב[40] וואס האט געהאט דעם עזר פון „אלקי אבי", וואס דערפאר האט זיך ביי אים ניט אפגעלייגט אז עפעס קען אנרירן דעם עצם פון א אידן, וואס אפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו[41].

רבי עקיבא אבער האט געשטאמט פון גרים[42], האט ער געזעט און באוואנט די וועלכע מ'דארף ערשט ברייגען תחת כנפי השכינה, בדקות יותר — די עבודה פון מכפירים יחידתי[43], די עבודה צו מתקן זיין דעם עצם הנפש[44].

אבער מצד דעם גופא קומט ארויס אז עילוי אין צווייטן קצה — אז דוקא דורך דעם ווערט די יציאת מצרים אויך פון דער דרגא, מען גייט ארויס פון די מדידות והגבלות וואס קענען זיין אויך אויף עצם הנפש — דורך דערלאנגען אין דעם עצם פון נפש האלקית[45] וואס האט ניט קיינע הגבלות[46],

און דאס ברענגט צו יציאת מצרים אין אלע דרגות, ולגמרה — צו יציאת „מצרים" פון מצרים דגלות זה האחרון בגשמיות, כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות[47].

(משיחות ליל ב' דפסח תשי"ד, אחש"פ תשח"י)

---

37) ראה המשך תער"ב פרק ריד.

38) יתרו יח, ד. וראה פסיקתא פ' פרה ובמדב"ר פ' חוקת (פי"ט, ז)• שאמר הק' למשה חייך שיצא מחלציך שנאמר ושם האחד אליעזר. והאריך בזה במבוא הרד"ל לפדר"א.

39) שהוא סתם ר"א — ראה סה"ד בערכו, ובמבוא הרד"ל לפדר"א אם הי' כהן, לוי כו'.

40) ראה בכורים פ"א מ"ד. תשובות הרמב"ם (ירושלים תש"כ) כרך ב' סי' רצג.

41) תניא ספכ"ד (לא, א).

42) ראה סה"ד בערכו.

43) נתבאר בלקו"ת ראה כה, א ואילך.

44) להעיר מהידוע בענין מאמר ריב"ז (ברכות כח, ב) איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי, שזהו מפני שלא ידע אם עובד ה' גם מצד עצם נפשו כו'.

45) להעיר מהידוע (שע"ת חינוך פמ"ח) במעלת „בכל מאדך" דבע"ת לגבי צדיקים.

46) להעיר מד"ה אור ליי"ד ה'ש"ת רפ"ו, דבהתקשרות עצמי דנפה"א א"צ בדיקה כו', ע"ש.

47) מיכה ז, טו.

•) וכ"ה בפסיקתא דר"כ שם ובתנחומא חוקת ח.

ב א

א. אין אַנפאַנג הלכות קדוש החדש זאָגט דער רמב"ם: „חדשי השנה הם חדשי הלבנה שנאמר[1] עולת חודש בחדשו ונאמר[2] החודש הזה לכם ראש חדשים .. והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר[3] שמור את חודש האביב".

דער פירוש דערפון: „חדש הלבנה" באַשטייט פון לערך ניין און צוואַנציק מיט אַ האַלב טעג[4], אַזויפיל דויערט דער סיבוב פון דער לבנה; „שנת חמה" באַשטייט לערך פון דריי הונדערט מיט פינף און זעכציק און אַ פערטל טעג[5], דאָס איז דער זמן פונעם סיבוב (שנתי) פון דער זון.

— און דער רמב"ם אין דער הלכה הנ"ל זאָגט צוויי דינים[6]:

א) אַז די „חדשי השנה" דאַרפן גע־רעכנט ווערן לויטן סיבוב הלבנה: דאָס הייסט, אַז אַ חודש איז ניט אַ צוועלפטל פון שנת החמה [ווי עס רעכענען די רוב האומות, וואָס צעטיילן דעם יאָר (פון מהלך חמה) אויף צוועלף חלקים — חדשים], נאָר „חדשי הלבנה".

ב) אעפ"כ, וויבאַלד אַז פסח מוז זיין בזמן האביב[7], און די תקופות השנה זיינען באַשטימט דורך (מהלך ה)חמה (וואָס אַ שנת חמה איז מיט לערך עלף טעג לענגער ווי אַ שנת לבנה[8]) — רעכנט מען די יאָרן לויטן מהלך החמה. און דערפאַר, איז יעדערע צוויי־דריי יאָר מאַכט ב"ד אַן עיבור־יאָר, „כדי שיהי' הפסח בזמן האביב"[9].

און דער רמב"ם איז ממשיך אין די וויטערדיקע פרקים, אַז אויך דער חשבון וועלכן מיר נוצן היינט [וואָס רבי הלל הנשיא האָט מסדר געווען[10]] איז אויסגעשטעלט אין אַזאַ אופן, אַז יעדער מחזור (19 יאָר) גלייכן זיך אויס (לערך) די שנות הלבנה מיט די שנות החמה, ביז אַז „לא ישאר ממנין ימי החמה בכל תשע עשרה שנה חוץ משעה אחת וארבע מאות ושמונים וחמשה חלק־ים"[11].

פרעגט אויף דעם דער „פירוש"[12], אַז „אחר שנים רבות" (ווען עס וועט זיך צונויפקלייבן אַ גרויסע צאָל פון די יתרונות פון דער שעה מיט תפ"ה חלקים) וועט אויסקומען תקופת ניסן (ניט בחודש האביב, נאָר) אין חודש אייר? און ענטפערט: „יבוא מורה צדק ויודיענו".

[ולהעיר: ביז צום לעצטן יאָר פון שית

---

1) פנחס כח, יד.
2) פרשתנו יב, ב.
3) ראה טז, א.
4) במהלכם האמצעי תשעה ועשרים יום י"ב שעות .. תשצ"ג חלקים (רמב"ם שם פ"ו ה"ג).
5) ראה רמב"ם שם רפ"י. לקמן בפנים השיחה.
6) ראה ב„פירוש" לרמב"ם הל' קדה"ח בתחלתן. וראה ראב"ע פרשתנו שם. ובכ"מ.
7) ר"ה כא, א. סנהדרין יג, ב. רמב"ם שם רפ"ד.
8) רמב"ם שם פ"א ה"ב.
9) לשון הרמב"ם שם פ"ד ה"ב.
10) ראה בעל המאור ר"ה (כ, ב). רמב"ן גיטין לו, א. השגות הרמב"ן לסהמ"צ מ"ע קנג. חי' הר"ן סנהדרין יא, א־ב. חינוך מצוה ד'. ובכ"מ. וצע"ק שברמב"ם בהל' קדה"ח אינו. וראה שם פ"ה ה"ג. הי"ג. סהמ"צ שם. וראה סה"ד ד"א קי"ח. ועוד. תו"ש בא חי"ג פ"ב ואילך, ושו"נ.
11) רמב"ם שם פ"ו ה"י.
12) בפ"ט ה"ג שם.

אלפי שנין דהוה עלמא וועט די תקופה אויספאלן נאך אלץ[13] בחודש ניסן[14].

וצריך להבין: דער דין פון „שמור את חודש האביב" איז (ניט נאר אז ניסן דארף זיין בזמן האביב, נאר) אז פסח זאל זיין בזמן האביב [און ווי דער רמב"ם פסק'נט, כנ"ל, אז בשעת ב"ד האט אויסגערעכנט אז תקופת ניסן וועט אויספאלן „בששה עשר בניסן" פלעגט מען מעבר זיין דעם יאר „כדי שיהי' הפסח בזמן האביב"] — איז ניט מובן:

מצד דער פילמאליקער צונויפזאמלונג פון שארית המחזור (א שעה מיט תפ"ה חלקים) ביז איצט [און אפילו בזמן הרמב"ם (און נאך פריער)] איז שוין תקופת ניסן פיל מאל[15] אויסגעפאלן א צאל טעג נאך ט"ו ניסן[16] — איז ווי שטימט עס מיטן דין פון „שמור את חודש האביב", אז פסח דארף זיין בזמן האביב?

ב. לכאורה האט מען געקענט פארענטפערן דערמיט וואס דער רמב"ם זאגט וויטער[17], אז דער איבערבלייב פון א שעה מיט תפ"ה חלקים נאך יעדן מחזור איז נאר לויטן חשבון (וואס ווערט אנגערופן „תקופת שמואל") אז שנת החמה איז „שס"ה יום ורביע יום". אבער לויט דעם חשבון („תקופת רב אדא") אז שנת החמה איז שס"ה יום ו„פחות מרביע יום" — איז „לא תמצא תוספת במחזור של י"ט שנה כלל".

ועפ"ז שטימט דער חשבון השנים וואס מיר רעכענען איצטער מיטן דין פון „שמור את חודש האביב" — ווייל מיר נעמען אן (ניט דעם חשבון פון תקופת שמואל נאר) דעם חשבון פון תקופת רב אדא [וואס „חשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון"[18]] ווי עס שטייט אין כמה ראשונים[19], און לויט „חשבון זה" פאלט אויס פסח אלעמאל בתקופת האביב.

ס'איז אבער ניט מובן: דער טעם פארוואס אזא מ'דארף משווה זיין שנות הלבנה מיט שנות החמה איז צוליב „שמור את חודש האביב", און ווייאלד אז לויטן חשבון פון תקופת שמואל איז נאך יעדער מחזור דא א איבערבלייב — טא ווי זאגט דער רמב"ם[20] „ולמה סמכנו על מנין זה .. (וויבאלד אז) לא ישאר ממנין ימי החמה .. חוץ משעה אחת וכו'": ווי איז שייך צו סומך זיין אויף דעם „מנין", וויבאלד אז די השתוות איז ניט (אינגאנצן) בהתאם מיטן דין פון „שמור את חודש האביב"?

ג. ויש לומר הביאור בזה: פון לשון הרמב"ם „והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חודש האביב", איז מובן, אז דער לימוד פון „שמור את

---

13) ראה ספר עתים לבינה מאמר יב.

14) ראה בעתים לבינה שם שמפרש שזוהי הכוונה בתירוץ ה„פירוש" „יבוא מורה צדק ויודיענו".

15) בהשנים שבאמצע המחזור, כבהערה הבאה.

16) ראה בספר העבור לראב"ח הנשיא (מאמר ג' שער ה') דבזמנו („אשר חי בשנת ארבעת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושלש ליצירה" — נוסח השער), „מועד הפסח כולו נופל בתקופת טבת כגון שנה חמשית ושנת שלשה עשרה ושנת י"ו שאתה מוצא בכולם תקופת ניסן נופלת אחר כ"ב יום מניסן כו'". וראה גם ספר העבור להראב"ע (סוד העבור „העד האחד" ושם בסופו „העד השביעי"). יד רמ"ה לסנהדרין (יג, ב ד"ה ואיכא דקשיא). יסוד עולם מאמר ד' (פ"ב, פי"ד ועוד). ובכמה מפרשים וספרי חשבון העיבור.

17) רפ"ט שם.

18) לשון הרמב"ם שם פ"י ה"ו.

19) שנסמנו בהערה 16. ועוד.

20) בפי"ו ה"י שם.

חודש האביב" איז ניט נאָר אַז פסח דאַרף זיין בזמן האביב, נאָר אויך אַז אַלעמאָל דאַרף אויסקומען פסח אומגע־פער אין זעלבן זמן (פון שנת החמה)[21].

און אין דעם דין פון „שמור את חודש האביב" בשייכות צו די שנים איז געזאגט „שיהי' חודש זה (ניסן) בזמן האביב"[22] — אַז דער חודש ניסן זאָל אין זיך האָבן דעם זמן האביב[23]. ובמילא איז בנוגע דעם דין געזאגט אַז די תקופת האביב זאָל זיין בחודש ניסן אפילו ווען זי איז בסוף החודש.

וואָס עפ"ז קומט אויס, אַז אויך לויטן חשבון פון תקופת שמואל, אַז אין יעדער מחזור בלייבט אַ קליינע שארית, איז דורכן אויסשטעלן פון שנות המחזור באַווּאַרנט געווּאָרן דער דין פון „שמור את חודש האביב" בנוגע צו שנה (עכ"פ), היות אַז אויך לויט דעם חשבון ווען די תקופה זיך קיין מאָל ניט פאַרציען נאָך חודש ניסן.

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס דער רמב"ם זאָגט דעם טעם פאַר־וואָס „סמכנו על מנין זה" (דער מנין פון שנות המחזור) — ווייל לויט דעם חשבון „לא ישאר ממנין ימי החמה חוץ משעה אחת כו'": „סמכנו על מנין זה" (פון שנות המחזור) ווייל דורך „מנין זה" ווערט באַווּאַרנט דער דין אַז די שנים דאַרפן זיין „שני החמה"[24]; און אין דעם איז אויך דער חשבון אַז „לא ישאר כו' חוץ משעה אחת כו'" אַ טעם מספיק אויף „סמכנו על מנין זה", כנ"ל.

---

21) ועפ"ז יובן מ"ש הרמב"ם (שם פ"ד סה"א) „מפני מה מוסיפין חדש זה מפני זמן האביב כדי שיהא הפסח באותו זמן .. ולולא הוספת החודש הזה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים" — ולכאורה א"מ: (א) מה מוסיף הרמב"ם במ"ש „ולולא הוספת החודש הזה כו'", על מה שכתב לפנ"ז „מוסיפין חודש זה מפני זמן האביב"? (ב) מהו אומרו „פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים", שמלשון זה משמע שהדיוק הוא לא — בזמן האביב, כ"א — שלא יהי' „פעמים בימות החמה פעמים בימות הגשמים"?

וי"ל שב' לשונות אלו הם ב' דינים: „ומפני מה מוסיפין כו'" הוא דין בשנה שתקופת ניסן מתאחרת אחרי ט"ו ניסן; ו„ולולא הוספת החדש הזה כו'" הוא דין בנוגע כללות השנים, שמזמן לזמן צריך לעבר את השנה בכדי שהפסח שבכל השנים יהי' בזמן אחד (ושלא יהי' „פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים").

22) לשון הרמב"ם שם פ"ד ה"א. וראה הערה הבאה.

23) ויש לומר, דמה שמעברין על התקופה, היא „כדי שיהי' הפסח בזמן האביב" (רמב"ם שם פ"ד ה"ב), משא"כ מה שמעברין על האביב ועל פירות האילן הוא „כדי שיהיו השנים שני החמה" (רמב"ם שם סוף ה"ד •). ועפ"ז יובן גם מ"ש הרמב"ם שם ה"ג

•) ומזה שבהלכה זו (ה"ד) מביא הרמב"ם רק ב' הסימנים דאביב ופירות האילן — משמע קצת, שכוונתו ב„ואלו הן הדברים" היא (בעיקר) לענין ב' סימנים אלו. משא"כ מה שמעברין על התקופה הוא לא רק „כדי שיהיו השנים שני החמה" אלא גם „כדי שיהי' הפסח בזמן האביב".

ויש לומר, שב' הלשונות שברמב"ם שם ה"א „שיהא הפסח באותו זמן", „שיהי' חודש זה בזמן האביב" — הם הקדמה לב' הענינים שב)ב' הלכות

„כדי שיהי' האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן" — דלכאורה: הרי מה שמעברין על כל ג' הסימנים הוא מצד „שמור את חודש האביב" שנוגע לפסח, ולמה אומר „כדי שיהי' .. להקריב ממנו עומר"? וי"ל בזה, כי אלולי טעם זה (כדי שיהי' כו' להקריב ממנו עומר) הי' מספיק גם כשהאביב הוא בסוף חודש ניסן (מכיון שגם אז היא שנת החמה, כבפנים).

24) להעיר מחמרא וחיי סנהדרין שם בשם הרא"ש.

שלאח"ז: עיבור מפני התקופה (שבהלכה ב') — הוא „כדי שיהא הפסח באותו זמן" (אביב); מפני האביב ופירות האילן (שבהלכה ג') הוא כדי „שיהי' חודש זה בזמן האביב".

ד. מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: ווי־באַלד אַז צוליב דעם דין פון „שמור את חודש האביב" בנוגע פסח מוז מען פאַרט אַנקומען צום אמתן חשבון (פון תקופת[25] רב אדא)[26], וואָס דווקא דאָן איז „לא תמצא תוספת במחזור .. כלל" — טאָ צוליב וואָס דאַרף דער רמב"ם זאָגן אַז בנוגע דעם ענין פון „שנה" איז דאָס אויסגעהאַלטן אויך לויטן חשבון פון תקופת שמואל — וואָס איז ניט כפי האמת?

איז נקודת הביאור אין דעם:

פון דעם גופא, וואָס דער רמב"ם ברענגט אויך תקופת שמואל אין הלכות קדוש החודש, איז מוכח אַז אויך די תקופה איז (ניט נאָר אַ דיעה אין תורת אמת, נאָר אויך אַז זי איז) אויסגעהאַלטן אין פסק ההלכה (וואָס הלכה איז אַן ענין פון „אמת לאמיתו"[27]).

[און ווי דער רמב"ם איז מרמז מיטן לשון[28] „שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון": אויך דער חשבון „הראשון" (תקופת שמואל) — איז אמת; אַבער „חשבון זה" (תקופת רב אדא) איז „אמת יותר"][29].

אַ ראי' אויף דעם (אַז אויך דער חשבון פון תקופת שמואל איז אַנגענומען לפסק הלכה): אין כמה הלכות וואָס זיינען פאַרבונדן מיט תקופת החמה רעכנט מען זיך נאָר מיט תקופת שמואל; אַזוי ווי ברכת החמה, לדוגמא — די ברכה וואָס מען מאַכט ווען מ'זעט די חמה אין טאָג פון תקופת ניסן ביים אַנהויב פון יעדן מחזור גדול (28 יאָר) ווען די תקופה איז „בתחילת ליל רביעי"[30] — וואָס דאָן איז די תקופה לויטן חשבון פון שמואל און ניט לויטן חשבון פון תקופת רב אדא[31].

[און דאָס זעלבע איז אויך בנוגע צו שאלת גשמים[32], און זהירות אין שתיית

---

25) ביד רמ"ה (סנהדרין שם ד"ה ואיכא) מקשה שגם לפי תקופת רב אדא נופלת (לפעמים) תקופת ניסן (בשנת ט"ז למחזור) ביום ט"ז. אבל עפמ"ש הרמב"ם שם ספ"י: וחשבון שתי התקופות האלו שביארנו (דשמואל ורב אדא) דרכם הכל בקירוב הוא ובמהלך השמש האמצעי לא במקומה האמתי, אבל במקום השמש האמתי תהי' תקופת ניסן בזמן אלו בכמו שני ימים קודם שתי התקופות, נמצא לכאורה דחגה"פ הוא לאחר התקופה•• (ראה יסוד עולם שם. הון עשיר לערכין פ"ב מ"ב. ועוד). וראה הערה הבאה.

26) או י"ל, מדלא הזכיר הרמב"ם בפירוש דסמכינן על חשבון תקופת ר"א בנוגע לפסח• (והזכיר רק ש„סמכנו על מנין זה"), דס"ל כהדיעות דעכשיו אין חוששין להדין דפסח יהי' אחר התקופה דוקא (ראה פנ"י ר"ה כא, א ד"ה „בתוס' בד"ה עברה". פי' ר"ח שם. חמרא וחיי שם בשם הרא"ש).

•) ביד רמ"ה שם מתרץ דמש"כ בגמרא (ר"ה כא, א) כד חזיא דמשכא תקופת טבת עד **שיתסר** בניסן עברה, היינו „עד אורתא דשיתסר **נגהי שיבסר**". אבל ברמב"ם מפורש שם (ה"ב) „אם תהי' תקופת ניסן **בששה** עשר".

••) והאיחור דתקופת תשרי בנוגע לחג, אולי ס"ל להרמב"ם דלא איכפת ולא מעברין בשביל זה. מדלא הביאו ברפ"ד שם. וראה צפע"נ שם ה"ב (וראה שם ה"ג). מנ"מ מצוה ד' סקי"ו. ערוך לנר סנהדרין יג, א ד"ה רבי יוסי. ועוד.

•) ולכאורה דוחק לומר דסמיך עמ"ש בפ"י ה"ו. וראה הון עשיר שם.

27) ראה המשך תרס"ו ע' תלא ואילך.

28) בפ"י ה"ו.

29) ובפרט להפי' ברמב"ם (פ"ה ה"ב, וראה ספר המצות שם) ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא כו' ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון הזה (המבואר בפ"ו שם) שגם החשבון עצמו הוא הלל"מ — וידוע השקו"ט בזה.

30) ברכות נט, ב. רמב"ם הלכות ברכות פ"י הי"ח. טושו"ע או"ח סי' רכט ס"ב.

31) ראה שו"ת משאת בנימין סי' קא. שיירי כה"ג לטור שם. שו"ת חת"ס או"ח סנ"ו.

32) תענית י', א. טושו"ע או"ח (ואדה"ז) סי' קיז ס"א.

מים בשעת התקופה[33], וואס אין די הלכות רעכנט מען זיך נאָר מיט תקופת שמואל[34].

ה. וועט מען דאס פאָרשטיין בהקדים נאָך אַן ענין וואס איז, לכאורה, ניט מובן אין קדוש החודש: „ב״ד[35] שקדשו את החודש, בין שוגגין בין מוטעין בין אנוסים [לויט אַ צווייטער גירסא[36]: מזידין] הרי זה מקודש וחייבין הכל לתקן המועדות על היום שקדשו בו״.

ולכאורה: דער תוכן וענין פון ראש־חודש (מלשון חידוש) איז פאַרבונדן מיט חידוש (מולד) הלבנה — טאָ ווי איז שייך אַז דער טאָג אין וועלכן ס׳איז ניט געווען דער מולד זאָל ווערן ר״ח מצד דעם וואס ב״ד האָבן אים מקדש געווען?

דער רמב״ם[37] איז מסביר דעם טעם פון דעם פסק הלכה, אַז „חייבין הכל לתקן המועדות על היום כשקדשו בו״, ווייל „מי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם״. אָבער דאס איז לכאורה נאָר אַ טעם מספיק פאַרוואס מ׳איז מחויב צו פאַרלאָזן זיך אויפן קידוש החודש פון ב״ד, ס׳בלייבט אָבער ניט מובן דער עצם הענין: ווי אַזוי ווערט דער טאָג „ראש חודש״, אויב דער מולד איז אין אַן אַנדער טאָג?

ו. דער ביאור אין דעם (בדרך אפשר):

חמה ולבנה און ענייהם דאָ למטה (אַזוי ווי אַלץ וואס איז דאָ למטה) ווערן נשתלשל פון בחי׳ חמה ולבנה וענייהם למעלה. ובמילא, דאס וואס דער טאָג פון מולד הלבנה ווערט באַשטימט אַלס ר״ח, נעמט זיך עס בעיקר מצד דעם מולד הלבנה שלמעלה.

אָבער וויבאַלד אַז אונזער דערוויסן זיך און אונזער השגה איז די ענינים שלמעלה איז דורך די ענינים ווי זיי ווערן נמשך דאָ למטה — דערפאַר האָט אונז די תורה אַנגעזאָגט אַז מיר זאָלן קובע זיין ר״ח לויטן מולד הלבנה שלמטה (ע״פ הראי׳, אַדער ע״פ חשבון) ווייל פון דעם ווייסן מיר אַז דעמאָלט איז דער מולד הלבנה שלמעלה.

אין פאַל אָבער ווען ב״ד האָט באַשטימט ר״ח אין אַן אַנדער טאָג און די תורה הייסט אונז „לסמוך עליהם״, איז דאס גופא אַ הוכחה, אַז דוקא אין דעם טאָג, וועלכן תורת אמת איז קובע אַלס „ראש חודש״, איז דער מולד הלבנה (העיקרי—) שלמעלה.

[און דאס וואס למטה איז דעמאָלט דער מולד אין אַן אַנדער טאָג, איז עס דערפאַר וואס דער עולם הזה התחתון איז (צוליב סיבות שונות) דעמאָלט[38] ניט ראוי[39], אַז די המשכה פון בחי׳ לבנה שלמעלה זאָל אַראָפקומען אין דער לבנה שלמטה אין זעלבן זמן].

---

33) ראה ב״י או״ח סו״ס תנה. רמ״א שם ס״א (שו״ע אדה״ז שם סט״ז־טז. סר״ז סי״ד). יו״ד סקט״ז ס״ה. ובכ״מ.

34) ראה יסוד עולם מאמר ד׳ פי״ב בסופו ועוד. תשובות התוי״ט (בשו״ת הצ״צ (הישן) סי״ד). וראה ספר העבור להראב״ע שם והעד השביעי (הובא בט״ז יו״ד שם). וראה בכל הנ״ל ישועות יעקב או״ח סי׳ קיז בתשובה לנכד המחבר.

35) רמב״ם ספ״ב שם. מתו״כ אמור כג, ד. ר״ה כה, א.

36) ר״ה שם, וראה הגהות מיימוניות שם.

37) ספ״ב שם.

38) להעיר מהשייך לנדו״ד, לכאורה, ונת׳ באופן אחר לגמרי (בנוגע החילוק בזמנים ומועדים שישנו תמיד) — שו״ע אדה״ז מהד״ת ס״א ס״ח. תורת חיים (לאדהאמ״צ) שמות שמט, ב ואילך. — וי״ל.

39) עד״ז מצינו (ויתרה מזה): ויהי הגשם גו׳ הורידן ברחמים כו׳ גשמי ברכה כשלא חזרו היו למבול (ז״ח נח כב, א. רש״י נח ז, יב).

ועד"ז איז אויך בנוגע צו די אויבנ־דערמאָנטע דינים וואָס זיינען פאַר־בונדן מיט תקופת החמה [ברכת החמה וכו']: די דינים פון תורת אמת זיינען (בעיקרם) פאַרבונדן מיט תקופת החמה שלמעלה. דערייבער איז קיין קשיא ניט וואָס ביי די דינים וועלט אָנגענומען דער חשבון פון תקופת שמואל — כאָטש אָז דער חשבון האמיתי פון דער תקופה למטה איז לויט תקופת רב אדא — וואָרום וויבאַלד תורת אמת זאָגט, אָז נאָך יעדע 28 יאָר איז די הלכה כך וכך און זי איז פאַרבונדן מיט דער תקופה, איז דערפון גופא מוכח, אָז אין דעם זמן איז די תקופה שלמעלה. ס'איז נאָר וואָס צוליב געוויסע סיבות קומט אַראָפּ די תקופה דאָ למטה אין אַן אַנדער זמן (תקופת רב אדא)[40].

ז. לאחרי כהנ"ל פאַדערט זיך נאָך ביאור:

אָלע ענינים וואָס שטייען אין תורה, ובפרט אָזעלכע וואָס זיינען להלכה במעשה בפועל — איז אין מקרא (דהפס"ד) יוצא מידי פשוטו, און מ'דאַרף מקיים זיין די הלכה כפשוטה. כאָטש אָז יעדער ענין (אין עולם ובפרט אין תורה) איז זיין שורש למעלה ורוחני.

[און דאָס איז ניט נאָר בנוגע לקיום המצות, אָז דוקא דורך זייער קיום כפשוטן „נעמט מען" אויך די ענינים הרוחניים פון מצות [אָזוי ווי מצות תפילין, לדוגמא, וואָס דוקא דורך קיום מצות תפילין כפשוטה איז מען ממשיך דעם ענין פון ד' מוחין וכו'], נאָר אויך בנוגע אָלע זאָכן און ענינים וואָס וועלן געבראַכט און אָנגעזאָגט אין תורה, איז, כנ"ל, אין מקרא יוצא מידי פשוטו[41].

ועפ"ז איז שוועך צו פאַרשטיין: דער ענין פון „הרואה חמה בתקופתה" מיינט דאָך די תקופת החמה בגשמיות — איז ווי איז שייך אָז מען זאָל מאַכן אַ ברכה „עושה מעשה בראשית"[42] אויף דער תקופה שלמעלה, בשעת אָז דאָ למטה איז (אין דעם זמן) ניטאָ קיין תקופה (בגשמיות)[43]?

ח. ואע"פ אָז אויך ביי קידוש החודש איז דאָ אַ הכרח אָזוי צו זאָגן (כנ"ל סעיף ו) — אָז דער קידוש וקביעות פון ר"ח איז ניט אָפהענגיק אין זמן פון מולד הלבנה שלמטה — איז אָבער דאָ אַ חילוק צווישן דעם ענין פון ר"ח און תקופת החמה:

כאָטש ר"ח איז פאַרבונדן מיט מולד הלבנה — איז ער אָבער בעצם מהותו (ניט קיין מציאות פון וועלט, נאָר) אַ תורה'דיקע מציאות[44]. דאָס וואָס עס איז אַ יום קדוש, קרבנות ר"ח וכו', וואָס ב"ד האָט מקדש געווען[45] אַדער

40) להעיר מספר הזכרונות (להרה"צ ר' צדוק הכהן) קונטרס משיב הטענה על חשבון העבור והתקופה. ספר העבור לראב"ע שם בסופו.

41) ולכן כאשר חכמי האומות אומרים ע"ד מאורע ועניין בעולם שהוא שונה ממש"נ בתורה — אא"פ לתרץ שבתורה מדובר רק ברוחניות הענינים. וכמדובר כמ"פ ההכרח לזה מסיפור הש"ס (בכורות ח, ב) שגם כאשר אמרו חכמי אוה"ע שהבחינו שנחש מתעבר לתלת שנה ענה להם ר"י בודאות שאינו, והביא הוכחה מפסוק וקו"ו שהוא „לשב שני" (והמדובר הי' בעיבור דנחש כפשוטו).

42) ב' גי' בהברכה — הובאו באנצקלופדי' תלמודית בערכו. וראה לקו"ש ח"י ע' 187.

43) ראה שו"ת חת"ס שם דנשאר בצע"ג דדברי הרמב"ם סתרי אהדדי. (ועיי"ש שכתב „איך נברך וע"פ אמת אין כאן שום תקופה").

44) בפרט לביאור הרגצובי בנוגע למולד הלבנה (צפע"נ לרמב"ם ריש הל' קדה"ח) שמדגיש הרמב"ם „במראה הנבואה".

45) ולדעת הרמב"ם אמירת ב"ד מקודש — מעכב — שם פ"ב ה"ח (ושם „שאין הרא"י קובעת אלא ב"ד שאמרו מקודש הם שקובעין"). וראה ספהמ"צ שם. (וראה השגות הרמב"ן שם. ולהעיר

„קדשוהו שמים"[46]. דעריבער איז לייכטער צו פאַרשטיין, ווי די מציאות פון ר"ח איז פאַרבונדן מיט מולד שלמעלה, אויך ווען דער מולד שלמטה איז אין אַן אַנדער זמן:

משא"כ „חמה בתקופתה", וואָס איר מציאות שאַפט זיך (ניט פון די דיני התורה וואָס זיינען פאַרבונדן דערמיט, נאָר) פון דעם מהלך החמה — דאָס וואָס די זון געפינט זיך אין דעם זעלבן זמן אויפן זעלבן אָרט ווי זי איז געווען בעת זי איז באַשאַפן געווארן.

איז דאָך ניט מובן: וויבאַלד אַז אין דין תורה גופא איז נוגע די מציאות ווי זי איז דאָ למטה (כנ"ל ס"ז) — טאָ ווי איז שייך צו מאַכן ברכת החמה אויף דער „חמה בתקופתה" שלמעלה?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: דער דין פון ברכת החמה איז ווען מ'זיט „רואה חמה בתקופתה", און בשעת מען זעט ניט די חמה בגשמיות טאָר מען קיין ברכה ניט מאַכן[47]:

די ברכה איז פאַרבונדן מיט זען די גשמיות'דיקע זון, כאָטש זי איז ניט (ווי) בתקופתה (און מען מאַכט די ברכה צוליב דעם וואָס די חמה רוחנית איז בתקופתה)[48]?

ט. וי"ל בזה. ובהקדים, וואָס דער חשבון התקופות (סיי לויט תקופת שמואל, סיי לויט תקופת רב אדא) הייבט זיך אָן ניט פון דער ערשטער תקופה פון נאָך בריאת העולם, נאָר פון דער תקופה אין „שנת תוהו", איידער די וועלט איז באַשאַפן געווארן[49].

און די הסברה אין דעם איז:

וועגן דער פלוגתא[50] צווישן ר"א און ר"י, צי בתשרי נברא העולם אָדער בניסן נברא העולם, איז מבואר[51] בכ"מ [וי"ג[52] אָזוי אין תוספות[53]], אַז ביידע דיעות זיינען אמת: בניסן איז עלה במחשבה לברוא את העולם און די בריאה בפועל איז געווען בתשרי.

און וויבאַלד אַז לתקופות קיי"ל ווי ר' יהושע, אַז בניסן נברא העולם, וואָס דעריבער רעכנט מען תקופת ניסן ד„שנת תוהו" (שלפני תשרי) ווען עלה במחשבה לברוא,

דעריבער איז בנוגע צו ברכת החמה, רעכנט מען זיך מיט דער תקופה שלמעלה (אע"פ אַז די תקופה איז אין אַן אַנדער זמן). ועד"ז איז מובן בנוגע די אַנדערע דינים וועלכע זיינען פאַר־

שגם לדעת הרמב"ן שם שאין קידוש ב"ד מעכב, הרי צריכים ב"ד עכ"פ לחשוב בהן ולהסכים בהן).

„וזה שאנו מחשבין בזמן הזה כר' אנו מחשבין לידע יום שקבעו בו בני ארץ ישראל איזה יום הוא, וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהי' ר"ח או יו"ט לא מפני החשבון שאנו מחשבין" (שם ספ"ה). ובאריכות יותר בספר המצות שם „אבל מפני שב"ד הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ר"ח או יו"ט ומפני אמרם כו' כמו שבא בפירוש אלה מועדי ה' .. שיאמרו הם כו'".

46) ר"ה כד, א (במשנה). סנהדרין יוד, ב, בחודש שלא נראה בזמנו, וכ"ה דעת הרמב"ם שם פ"ב ה"ח. ראה פירוש שם. וראה צפע"נ הל' קדה"ח שם. פ"ב ה"ח. פ"ה ה"א. מכתבי תורה מכ' סג.

47) ראה שו"ת חת"ס שם בתחלתו. שע"ת או"ח שם סק"ג. שד"ח אס"ד מערכת ברכות ס"ב אות יח. פאת השדה סל"ג.

48) להעיר מהסברא ד„ת"ח אחד" בשו"ת חת"ס שם לברך אפילו לא תראה החמה. וראה שד"ח שם. בשו"ת כתב סופר (או"ח סל"ד) פוסק כהפמ"א (הובא בשד"ח שם). וראה קונטרס תקופת החמה וברכתה (להרי"מ טוקצינסקי) פ"ד ס"ד וה'.

49) ראה תוד"ה לתקופות (ר"ה ח, א ואילך), פירוש להרמב"ם הל' קדה"ח פ"ט ה"ג. ופ"י. ועוד.

50) ר"ה י, ב.

51) ראה נהר שלום סדר כוונת ר"ה קרוב לסופו.

52) הובא בשו"ת בני ציון ח"א ס"ד אות טז.

53) ד"ה כמאן (ר"ה כז, א). ולפנינו הגי' להיפוך. וראה לקמן ע' 483 ובהערות שם.

בונדן מיט דער תקופה, וואס איז נאר לויט תקופת שמואל, די תקופה שלמעלה, וויבאלד אז דער אנהייב און יסוד פון גאנצן חשבון התקופות איז אן ענין פון תקופת תוהו[54], פון עלה במחשבה[55] לברוא, און דעריבער איז דא ניט נוגע אז אויך די תקופה שבמעשה זאל זיין אין דעם זעלבן זמן.

אבער פונדעסטוועגן איז מובן, אז די תקופה שלמעלה פועל'ט אויך (ברוח־ניות ובפנימיות) אויף דער חמה למטה (וואס דערפאר איז ברכת החמה פאר־בונדן מיט ראיית החמה הגשמית).

יו"ד. עפ"ז דארף מען פארשטיין, לאידך גיסא: וויבאלד אז דער ענין התקופה שלמעלה איז דוקא לויט דעם חשבון פון תקופת שמואל — און ניט פון תקופת רב אדא, וואס זיין חשבון איז נאר בשייכות צו דער תקופה שלמטה,

איז ווי איז שייך צו זאגן, אז דער ציווי פון תורה אז פסח מוז זיין דוקא בזמן האביב [וואס דאס קען געמאלט זיין נאר לויט תקופת רב אדא און ניט לויט תקופת שמואל (כנ"ל ס"ד)] איז פאר־בונדן נאר מיט דער תקופה שלמטה?

איז דער ביאור אין דעם:

דער טעם הדבר, וואס די תקופה שלמטה איז אין אן אנדער זמן פון דער תקופה שלמעלה, איז ווייל עולם איז (כנ"ל) דאמאלס ניט ראוי צו אויפ־נעמען די תקופה שלמעלה (וואס איז העכער פון וועלט און איר סדר הזמנים).

במה דברים אמורים, ווען דאס איז א מציאות פון וועלט, אבער דער ענין פון פסח („שיהי' הפסח בזמן האביב") — וויבאלד אז פסח איז א תורה'דיקע מציאות, ווערט נמשך די תקופה למטה אין זעלבן זמן ווי זי איז למעלה, ד.ה. אז דאס וואס פסח איז בזמן האביב אלע־מאל, איז עס (אויך) לויט דער תקופה שלמעלה.

משא"כ בנוגע עניני העולם, איז די המשכת בחי' תקופה שלמעלה אין אן אנדער זמן, לויטן חשבון פון תקופת שמואל.

יא. עפ"ז וועט מען פארשטיין וואס דער רמב"ם זאגט אז דאס וואס „סמכנו על מנין זה" (בנוגע צום דין פון שנה, אז די שנה דארף זיין אזא יאר וואס איר חודש איז בזמן האביב) איז אויסגע־האלטן אויך לויטן חשבון פון תקופת שמואל — אע"פ אז בנוגע צום דין פון פסח (אז פסח דארף זיין בזמן האביב) מוז מען (סיי־ווי) אנקומען צום חשבון פון תקופת רב אדא:

היות אז בנוגע עניני העולם איז די המשכת התקופה שלמעלה לויטן חשבון פון תקופת שמואל (כנ"ל), דעריבער איז דער דין בנוגע „שנה" (וואס איז א מציאות פון עולם), אז עס דארף זיין אויסגעהאלטן (אויך) לויט תקופת שמואל.

(משיחת אחש"פ תשי"ג)

---

54) משא"כ חשבון המולדות והשנים אף שג"ז מונין ממולד תהו — בהר"ד (רמב"ם שם פ"ו ה"ח. תוס' שם. ובכ"מ), הרי זהו בעיקר כיון שיום אחד בשנה חשוב שנה, וכ"ש חמשה ימים (ראה תוס' שם. פירוש לרמב"ם שם. ובכ"מ. נסמנו באנציקלופדי' תלמודית ערך בהר"ד), היינו מצד מציאות הבריאה והמולד בפועל. ועוד ועיקר: הרי בזה אין נפק"מ בפועל לחשבון המולדות, משא"כ בנוגע חשבון התקופות. עיי' תוס' שם. וראה בפירוש שם (פ"ט ה"ג. פ"י ה"א). יסוד עולם שם (פי"ד). ועוד.

55) וכו"כ מצוות דינים ופס"ד תלוים במחשבה דוקא.

בא ב

א. אין דער היינטיקער סדרה, ביים ציווי אויפן קרבן פסח וואָס דער אוי־ בערשטער אָנגעזאָגט צו משה רבינו, זאָגט דער פסוק[1]: „בעשור לחודש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית", און אין די ווייטער־ דיקע פסוקים[2]: „והי' לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחודש הזה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים . . ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו".

דער רמב"ם אין ספר המצות רע־ כענט די מצוה פון קרבן פסח פאַר צוויי מצוות[3]: איין מצוה — „לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים והוא אמרו יתעלה ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים"[4], און די צווייטע — „לאכול כבש הפסח בליל חמשה עשר מניסן בתנאיו הנזכרים . . והוא אמרו ואכלו את הבשר בלילה הזה גו'".

פרעגט מען דערויף די קשיא[5]: דער רמב"ם האָט אַליין געגעבן דעם כלל[6] אַז „כל מה שבא לחכמים בו מאמר כי הענין פלוני ופלוני מעכבין זא"ז הדבר ברור כי הוא מצוה אחת . . וכן כל אשר יתבאר לך כי התכלית המבוקש לא יגיע בחלק אחד מאלו החלקים אז ג"כ הדבר ברור כי קבוצם הוא הענין אשר ימנה"[7]. היינט וויבאַלד אַז בא קרבן פסח פסק'נט דער רמב"ם אַז אַן אכילת הפסח איז ניט שייך די מצוה פון ק"פ [— „נמנו עליו (אויפן קרבן פסח וואָס „אינו נאכל אלא למנויו"[8]) וחזרו אחרים ונמנו עליו ראשונים שיש להם כזית אוכלים ופטורים מעשות פסח שני ואחרונים שרבו עד שלא נמצא בו כזית לכל אחד אינן אוכלין וחייבים לעשות פסח שני"[9] —] — דאַרף דאָך אויסקומען אַז שחיטת און אכילת הפסח זיינען „מצוה אחת" — היינט פאַרוואָס טיילט ער זיי אין צוויי באַזונדערע מצות?

נאָכמער: אפי' לויט די דיעות[10] אַז אכילת הפסח איז ניט מעכב די הקרבה איז דאָך אַבער דער תוכן, דער תכלית פון מצות הקרבת הפסח פאַרבונדן מיט

---

1) יב, ג.
2) שם, ו. ח.
3) מ"ע נה־נו. וכ"ה בחינוך מצוה ה־ו. וכן מנו כל מוני המצות (מלבד הרס"ג — לדעת הרי"ף פערלא מ"ע מז).
— בהבא לקמן עייג"כ צל"ח לפסחים (על אתר כמסומן לקמן) וכן בשיטה מקובצת (להרר"י גרשוני).
4) בסהמ"צ שלפנינו ליתא התיבות „והוא אמרו . . ושחטו כו'"*, אבל כ"ה בהוצאת העליר וקאפאח (וכן הובא בהמקור בל' ערבי). וכן מסתבר שהרי בכל המצות הביא הרמב"ם המקור מהכתוב. וכן הביאו במנין המצות שבראש ספר היד.

*) ואולי נגרמה ההשמטה (בטעות?) ע"ז שבריש הל' ק"פ לא הביא הכ' „ושחטו". וראה בברית משה לסמ"ג (מ"ע רכג סוסק"א) שהניח זה בצ"ע.

5) ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים ס' ה. ועד"ז הקשה במעין החכמה — ראה לקמן הערה 23.
6) סהמ"צ שורש יא.
7) כן הובא בס' מעשה נסים שם. ובסהמ"צ שלפנינו הוא בשינוי ל' קצת.
8) משנה זבחים נו, ב.
9) רמב"ם הל' ק"פ פ"ב הי"ד. כדעת חכמים פסחים עח, ב. ר"ד הבבלי הביא שם דין הנ"ל, וגם מה שפסק הרמב"ם (שם פ"ד ה"ב) דבנטמא בשר וזרק את הדם לא הורצה (וחייב בפסח שני כדעת חכמים שם). וראה לקמן הערה 16.
10) ר"ן ור"י בפסחים שם ואילך.

אכילת הפסח, וואָרום פסח „לא בא מתחילתו אלא לאכילה״[11] — און דער־פאַר איז „הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה״[11], וואָרום „כשנצטווה עיקר פסח לאכילה נצטווה״[12] — איז פאַר־וואָס זאָלן זיי ניט נצטרף ווערן אַלס איין מצוה?

פאַרענטפערט אויף דעם ר״א בן הרמב״ם[13], אַז דער איינטיילן אין צוויי מצות איז צוליב דעם וואָס די שחיטה איז „אַפּהענגיק״ אין איין זמן און די אכילה — אין אַן אַנדער זמן: מצות השחיטה איז ביום ארבעה עשר, און מצות האכילה איז בליל חמשה עשר[14]; און נאָך וואָס טיילט זיי פאַנאַנדער: שחיטת הפסח איז אַ „מצוה שיש בה כרת״, דאָקעגן איז אכילתו גלייך צו אַנ־דערע מצות עשה, וואָס זיינען ניט געבונדן מיטן עונש פון כרת: אויב ער האָט מקריב געווען דעם קרבן פסח בזמנו און ער האָט אים ניט געגעסן בליל ט״ו, האָט ער מקיים געווען די מצוה פון שחיטת הפסח און ער איז פטור פון כרת[15], און דאָרף אויך ניט ברענגן קיין קרבן פסח שני[16].

ב. עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק: לפי הר״א בן הרמב״ם איז מבואר (בעיקר) אַז לויט דעת הרמב״ם איז אכילת הפסח בפועל — ניט מעכב, וויבאַלד אַבער די אכילה איז דאָך פאַרט דער תכלית פון שחיטת הפסח (און דעריבער דאַרף ער זיין ראוי לאכילה בשעת הקרבתו), האָבן זיי געדאַרפט פאַררעכנט ווערן ווי איין מצוה, ווי דער רמב״ם אַליין שרייבט אין שרשי המצות[17] „שאפי׳ החלקים שאינן מעכבין זא״ז פעמים יהיו מצוה אחת כשיה׳ הענין אחד״.

אויך דעם טעם אַז שחיטת הפסח ואכילתו זיינען באַזונדערע מצות — ווייל יעדע פון זיי האָט איר באַזונדער זמן, פאַדערט הסברה, וואָרום מ׳געפינט

---

11) משנה פסחים עו, ב.

12) פרש״י שם. ובפרש״י שם (עח, ב. במשנה): דעיקר פסח לאכילת אדם קאתי. ול׳ הרמב״ם שם: שאין הפסח בא אלא לאכילה.

13) בספר מעשה נסים שם.

14) ועיין ביראים סי׳ תה (בהשלם — סי׳ תטו) שמדגיש שזמנם אינם שווין. וכ׳ המפרשים (ברית משה לסמ״ג שם. ועוד) שכוון לתרץ קושיא זו (וראה תוספות ראם שם. ועוד).

15) וכן מבואר מלשון הרמב״ם שבמ״ע נה, ובהל׳ ק״פ פ״א ה״ב כ׳ דין כרת בפסח, ומי שעובר על ציווי זה ולא יקריבוהו בזמנו כו׳. משא״כ במ״ע נו, וברפ״ח שם. וכן מוכח מכ״מ בדברי הרמב״ם.

16) ולפי״ז צ״ל שס״ל שהדין שנמנו עליו וחזרו אחרים ונמנו — זה שאחרונים שלא נמצא בו כזית לכ״א אינן אוכלים כו׳ הוא דין בשחיטתו, היינו דאם בעת שחיטתו אינם ראויים לאכול בו כזית* לא חל מתחילה המינוי שלהם (דאין שוחטין אלא למנויו — רמב״ם שם רפ״ב). וגם הדין שבפ״ד ה״ב שם, בנטמא בשר הפסח דאם זרק לא הורצה הוא לפי שנוסף על דעת ר׳ נתן (אליבא דרב) שם דבעינן שיהי׳ גברי דחזי לאכילה בשעת שחיטה וזריקה, ס״ל להרמב״ם (אליבא דרבנן שם) דבעינן שגם הבשר יהי׳ חזי לאכילה, אבל האכילה בפועל לא מעכבא. וכ״כ גם בלחם משנה שם פ״ג ה״ד. וראה צפע״נ הל׳ מתנות עניים פ״ב הי״א (לז, ב).

ולפי״ז צ״ל, או שר״ד הבבלי לא ס״ל כן בפירוש דברי (רבנן ו)הרמב״ם, וכמו שהאריך בזה בביאור הרי״פ פערלא בסהמ״צ לרס״ג מ״ע מז (שלדעתו הר״ד הבבלי ורש״י והרי״ף ס״ל דאכילת פסח מעכבא, ואם לא הי׳ אנוס בזה גם חייב כרת), או שס״ל דגם עיכוב כזה (שהבפועל אין מעכב) מורה שהיא מצוה אחת (כדלקמן בפנים).

17) סהמ״צ שורש יא. וכמ״ש ר״ד הבבלי שם, שגם לדעת ר״נ כו׳ שאכילתו אינו מעכב מוכח שהיא מצוה א׳.

---

*) וכיודע דעת הרמב״ם (שם פ״ב ה״ג) דאם אין כ״א יכול לאכול כזית אין שוחטין ולא כדעת רש״י פסחים צא, א (במשנה): לאכול כזית בין כולם. כהובא בכ״מ שם.

דאָך כמה מצוות[18] וואָס די פרטי המצוות האָבן באַזונדערע צייטן פון חיוב (און זיי זיינען ניט מעכב איינער דעם צווייטן)[19], און פונדעסטוועגן רעכנט זיי דער רמב"ם אַלס איין מצוה[20].

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים נאָך אַ שאלה וואָס מ'קען פרעגן אין דעם: באַ קרבן חטאת שטייט אין פסוק[21] „תשחט החטאת גו' הכהן המחטא אותה יאכלנה", פונדעסטוועגן רעכנט ניט דער רמב"ם אכילת החטאת אַלס אַ מ"ע בחטאת בפ"ע, נאָר ער איז דאָס כולל צוזאַמען מיט אכילת שאר קדשים[22] [— „שצוה הכהנים לאכול בשר קדשים כלומר החטאת והאשם שהם קדשי קדשים כו' ושאר קדשים כלומר קדשים קלים . . אכילתם גם כן נגררת אחר המצוה"][23] — איז ניט פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רעכנט דער רמב"ם אכילת פסח אַלס מ"ע בפ"ע און ניט אַלס אַ פרט פון דער כללות'דיקער מצוה פון אכילת קדשים[24] [וואָס פסח איז אויך קדשים (קלים)][25]?

---

18) כמו בק"ש שחרית וערבית, תמידים בבוקר ובין ערביים, קטורת כו'.

19) ל' הרמב"ן בסוף סהמ"צ: „. . שהן מצות אינן מעכבות זו את זו וזמנה של זו לא זמנה של זו". ולכן מנאן לשתי מצות.

20) בסהמ"צ: ק"ש • — מ"ע יוד. קטורת — מ"ע כח. תמידין — מ"ע לט.

21) צו ו, יח־יט. כתובים אלה הביא המעיה"ח (כבהערה 23).

22) מ"ע פט.

23) לכאו' כן צריך לפרש גם בדברי מעין החכמה „ובחטאת נמי כתיב תשחט החטאת וכתיב הכהן המחטא אותה יאכלנה וכן באשם ובשלמים ואפ"ה לא נחשבו השחיטה והאכילה לשני מצות". ותמוה: דהרי הרמב"ם מנה במ"ע בפ"ע (מ"ע סד) שיה' מעשה קרבן חטאת על התואר הנזכר כו' (ובחינוך מצוה קלח). וכן באשם ובשלמים (מ"ע סה־סו. ובחינוך מצוה קמ, קמא), ומנה במ"ע בפ"ע (מצוה פט. ובחינוך קב) אכילתם•, ועכצ"ל כוונתו שלא מנה אכילת כ"א מצוה בפ"ע, או שבזה לא קאי לדעת הרמב"ם (והחינוך).

אמנם קושייתו היא (לא שגם אכילת פסח תוכלל במ"ע דאכילת קדשים כהקושיא בפנים, כ"א ע"ד קושיית הר"ד הבבלי): „וצריך טעם לפי דעתי למה יש למנות שחיטת הפסח ואכילתו לשני מצות אחרי שאנו מצווים על אכילתו א"א לכזית בשר בלא שחיטה ובחטאת נמי כו' (כנ"ל)". ומל' זה (א"א לכזית בשר כו') משמע שקושייתו היא בנוגע לשחיטתו, משא"כ בחטאת כו' נמנה מעשה החטאת ולא שחיטתו (ראה מהר"ם שיק רמ"ע ה').

24) ואף שדעת הרמב"ם בזה צ"ע: אם מצות אכילת קדשים היא רק זה שנאכלת לכהנים, וכדמוכח מלשונו בהל' מעה"ק רפ"י („הקדשים שאוכלין אותן הכהנים") או גם זה שנאכלת לבעלים (כדעת רש"י פסחים נט, א ד"ה בשאר. וברמב"ן בהשלמות לסהמ"צ מ"ע א) — ראה בזה מנ"ח מצוה קב. בית האוצר מ"ע א כלל קנח. קסב. צפע"נ נדרים ט, ב. (ולהעיר מל' שם: וע' משכ"כ רבינו בסהמ"צ דאכילת זרים בקדשים קלים כו'). חמד"י מ"ע פט. ועוד — הרי בכל אופן מובן שאכילת פסח היא מצוה ומכיון שהיא ק"ל למה לא נכלל במ"ע הכללית דאכילת קדשים (דאף שיש ע"ז ציווי בפ"ע הרי גם בחטאת ואשם יש בכ"א ציווי בפ"ע).

25) קושיא זו יש להקשות בין אם נאמר דמצות אכילת ק"פ היא פרט בהקרבתו (כסברת ר"ד הבבלי), דהרי גם בחטאת וכו' אף דבאכילת כהנים

•) ראה שאג"א סי' יב. ושם: דאפי' את"ל דק"ש של יום זמנה כל היום וק"ש של לילה זמנה כל הלילה, מ"מ כיון דשל יום אין זמנה בלילה ושל לילה אין זמנה ביום ה"ל מ"ע **שהז"ג**.

•) ועפ"ז צ"ע במש"כ (בדעת הרמב"ם (והחינוך) עכ"פ) בבית הלוי (ח"א ס"ב) שתפס בקושייתו מעיה"ח שבחטאת מנה הכל (עשייתו ואכילתו) במצוה אחת (וכן בברית משה שם שכ': כיון דשחיטה ואכילה בזמן א' ע"כ נמנה לאחת) וע"ז תירץ דבכל הקרבנות לא הוי מצוה רק שיהי' הקרבן נאכל ולא על האדם ומש"ה הוי אכילתו פרט א' **ממצות שבאותו קרבן** וכמו הקטרת אימורין (אבל בפסח הוי החיוב על האדם) — שהרי להרמב"ם (והחינוך) מצות אכילתו לכהנים אינו פרט ממעשה הקרבן, אלא מ"ע כללית בפ"ע.

איז דער ביאור אין דעם: דער רמב"ם אַליין איז דאָס מסביר בדיוק לשונו „שצונו לאכול בשר הפסח בליל חמשה עשר מניסן בתנאי הנזכרים והוא שיהי' צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל על מצות ומרורים והוא אמרו ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו"[26]. ד.ה. דערמיט וואָס די תורה זאָגט אַן אַ צאָל תנאים און גדרים אין דער מצוה פון אכילת הפסח (ניט ווי באַ קרבן חטאת וואו ס'שטייט סתם „הכהן המחטא אותה יאכלנה", וכיו"ב באַ אַנדערע קרבנות), מיט דעם טיילט די תורה אויס דעם חיוב פון אכילת פסח אַלס אַ באַזונדערע מצוה. און אַזוי איז עס אויך בנוגע דער שחיטה[27] פון ק"פ[28].

בסגנון אחר קצת (ובהתאם צום תוכן פון דברי הר"א בן הרמב"ם): וויבאַלד די מצות השחיטה איז אַנגעזאָגט געוואָרן צוזאַמען (און אין פאַרבינדונג) מיט איר באַשטימטן זמן, און די מצות האכילה איז אַפהענגיק און אַנגעזאָגט געוואָרן צוזאַמען מיט אַן אַנדער פאַר איר באַשטימטן זמן און מיט נאָך אופני הא־כילה[29], איז מובן אַז אָט דער אונטער־שייד אין זמן צווישן שחיטת הפסח ואכילת הפסח איז ניט קיין כללות־דיקער ענין פון אכילת קדשים וואָס במילא איז דאָס אויך דאָ אין דער מצוה (ע"ד ווי מ'געפינט באַ קרבנות וואָס זייער הקרבה דאַרף זיין דוקא ביום[30] וכיו"ב), נאָר דאָס קומט אַלס אַ גדר אין דער מצוה — מצות שחיטת הפסח באַ־שטייט אין דעם וואָס מ'דאַרף עס

נשלמה הכפרה (כמ"ש בסהמ"צ שם) נכלל במ"ע דאכילת קדשים ולא כחלק ממעשה הקרבה כו' כנ"ל הערה 23. וגם לפי דעת ר"א בן הרמב"ם שאינו חלק ממצות הקרבת הפסח, מכיון שהיא אכילת קדשים אפשר שתוכלל במ"ע דאכילת קדשים (לא רק כנגרר אחר המצוה כקק"ל).

26) וכן ברפ"ח מהל' ק"פ „אכילת בשר הפסח בליל חמשה עשר מצות עשה" הביא כל המשך הכתוב שנאמר „ואכלו את הבשר . . יאכלוהו". וכן כשמנאן לפני הל' ק"פ (שג"ז מהרמב"ם) כ' „לאכול בשר הפסח על מצה ומרור בליל חמשה עשר". וגם במנין המצות שבראש ס' היד (אף שנכתב בקיצור הכי נמרץ, דייק וכ'): „לאכול בשר הפסח צלי בליל חמשה עשר שנאמר ואכלו את הבשר וגו'". ופשוט שכוונתו גם לסיום הכתוב „ומצות על מרורים יאכלוהו'. וצע"ק מה שלפני הל' ק"פ השמיט „צלי" ובמנין המצות שם לא כ' מצות ומרורים בפירוש.

27) וכן בריש הל' ק"פ „מ"ע לשחוט את הפסח בארבעה עשר לחודש ניסן אחר חצות". ובמנין המצות שלפנ"ז „לשחוט את הפסח בזמנו". אבל במנין המצות שלפני ס' היד כ' „לשחוט הפסח שנאמר ושחטו אותו כל קהל גו'". ולא כ' זמנו. וכנראה סמך על סיום הכ'.

28) ראה עד"ז בביאור הרי"פ פערלא שם בתחילתו.

29) והיינו שזמן כ"א נאמר ביחד עם עצם המצוה — משא"כ בהמצות שהובאו לעיל (הערה 18, 20) מכיון שתוכן א' להם בב' הזמנים (ראה חמד"י במ"ע נו) נאמר הציווי שלהם בציווי א' ואח"כ מפרט הזמנים, ראה בסהמ"צ במקומן (בק"ש: ודברת בם, ואח"כ בשכבך ובקומך; קטורת: והקטיר עליו אהרן קטורת (ואח"כ) בבקר גו'; בתמידין: את קרבני לחמי . . תשמרו להקריב (ואח"כ) את הכבש אחד תעשה בבוקר גו'. וגם לפי סהמ"צ שם שהביאו מהכ' „שנים ליום", הרי מתחילה נאמר שהמצוה היא שנים ליום ואח"כ **מפרש ומנם „את הכבש אחד גו'". ראה לב שמח בסהמ"צ שורש יא. קנאת סופרים סוף שורש ט' ובמ"ע לט. ביאור הרי"פ מ"ע ג־ד בסופו.**

30) רמב"ם רפ"ד מהל' מעה"ק. ומה שפרש"י בנוגע לק"פ (רפ"ו דפסחים — סה, ב) ד"ה שחיטתו וזריקת דמו — „אי אפשר אלא ביום דכתיב ביום צוותו כו'", הוצרך לזה בשביל זריקת דמו שלכן העתיקו בהתחלת פירושו, כי הזמן די"ד בין הערבים נאמר רק ב„ושחטו אותו". וגם מש"כ (בהעלותך ט, ג) „בארבעה עשר יום בחודש הזה בין הערבים תעשו אותו", הרי קאי על הנאמר בתורה לפנ"ז. ובתורה מפורש בפרשתנו רק השחיטה. וראה רמב"ן כאן דהכ' בזמן הקרבת קרבן פסח מדובר בזמן שחיטה. ראה בארוכה שאג"א סי' יז ד"ה ועתה אבאר.

שחט'ן[31] „ביום ארבעה עשר בניסן בין הערביים"[32], **און במצות אכילת פסח באַ־**

שטייט איר „ציוונו" (איר תוכן וגדר) אַז מ'דאַרף עם עסן בליל **חמשה עשר בניסן און די אַנדערע תנאים הנ"ל; און מצד דערויף[33] רעכענען זיי זיך אַלס באַזונ־דערע מצות.**

ד. אויך ביים חיוב פון ק"פ אין פסח שני (וואָס לדעת הרמב"ם איז דאָס אַ

---

31) ועפ"ז מובן בפשטות מה שהרמב"ם הביא דוקא הכ' דפרשתנו „ושחטו אותו גו'" כמ"ע על שחיטתו, ולא הכ' דבהעלותך (ס, ב) ויעשו בנ"י את הפסח במועדו, כהיראים (שם), כמו שהקשה בברית משה שם, כי דוקא מכתוב דילן — דביחד עם השחיטה נאמר זמנו ולאח"ז נאמר הציווי על אכילתו — ידעינן דמצוה בפ"ע היא וגדרה, משא"כ בפ' בהעלותך שלא מפורש שחיטתו וגם לא נזכר שם בכלל (בנוגע לפ"ר) הציווי על אכילתו (כ"א ציווי כללי „ויעשו בנ"י . . תעשו אותו").

אלא שלדעת היראים (והבה"ג) מצות ק"פ של ישראל היא כל מעשה הפסח — שחיטתו זריקת דמו והקטרת אימוריו — כמ"ש שם, ולכן לא הביא הכ' ושחטו כ"א „ויעשו". ולדעת הרמב"ם המצוה על כ"א מישראל היא שחיטתו, ולכן הביא דוקא הכ' „ושחטו" (אלא שאם לא גמרו להקריבו לא נתקיים מצות „ושחטו" של ישראל, ולא נפטר מחיוב כרת) — וראה הערה שלפנ"ז ובהערה הבאה.

ומה שהקשה ד„ושחטו" לא נאמר בפסח דורות אלא בפסח מצרים — הרי כו"כ מצות בפסח למדין רק מהנאמר בפרשה זו בנוגע לפסח מצרים. וראה פרשתנו יב, יד (ובמכילתא ופרש"י שם). שם, יז (ובפרש"י). שם, כד־כה. מכילתא ופרש"י עה"פ יב, מז. רמב"ן שם יב, ט. ראב"ע שם יב, מג.

32) ועפ"ז מובן גם מה שבפסח מנה מ"ע דשחיטת הפסח, ולא כבחטאת כו' שמנה המצוה ד(כל) מעשה החטאת כו' (ראה לעיל הערה 23) — כי

[נוסף על הפשוט, שרק השחיטה מפורשת בתורה בק"פ ולא פרטי מעשי הקרבתו כבחטאת כו' שמפורשים פרטי מעשיהם, וע"פ מ"ש הרמב"ם (סהמ"צ שורש ב') דהגלמד בי"ג מדות לא מנה במנין המצות, הרי]

בפסח מצות שחיטתו היא על כ"א מישראל (חובת גברא), כל' הכתוב „ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" (ראה מכילתא (הובא ברש"י) עה"פ. קדושין מא, ב. ושי"נ. ולהעיר ממשנה פסחים סד, א: שחט ישראל וקבל הכהן כו'. ובפרש"י ושפ"א שם). משא"כ בחטאת כו' שמצוה על הבעלים היא הבאת הקרבן כו' „שצונו שיקריב כו'" (סהמ"צ מ"ע סט ואילך), והשחיטה כו' ושאר הפרטים נאמרו כפרטים במעשה הקרבתו ולכן נחשב הכל ביחד כמצות מעשה הקרבן (סהמ"צ מ"ע סד ואילך). אבל ראה רש"י פסחים ז, ב

ד"ה פסח וקדשים (וראה מנ"ח מצוה ה' בסופו (ובהמובא שם)).

או אפ"ל (ויתאים לפרש"י הנ"ל) דהשחיטה בשאר הקרבנות נכללת במצות הקרבתו שעל הבעלים (מ"ע סט ואילך). ומצות מעשה הקרבן עצמו שייכת למצות כהונה שהיא מקבלה ואילך, משא"כ שחיטה — **כשרה בזר (רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט ה"ו.** רפ"א מהל' פסולי המוקדשין•, וראה מפרשי סהמ"צ (לב שמח, מרגניתא טבא, קנאת סופרים) בשורש יב. אבל לא משמע כן מלשונו בהל' מעה"ק (רפ"ו. רפ"ז. רפ"ט) שבכל הקרבנות מנה שחיטתו במעשה הקרבן עצמו. וגם מלשונו בסהמ"צ שם (מ"ע סד ואילך) משמע שהיא ממצות מעשה הקרבן (שצונו שיהי' מעשה קרבן כו') ולא שייך למצות כהונה (משא"כ בחינוך מצוה קלח. קמ. קמא). ולהעיר מדברי הרמב"ם (לאחר שמנה מעשה קרבן עולה חטאת אשם ושלמים כ' במ"ע סו): „אלו הארבעה . . הם מעשה הקרבנות כולם כי כל קרבנות בהמה יקריבו יחיד או צבור". ואולי נכלל בזה גם מעשה הפסח.

33) ומלבד זה יש באכילת פסח גם מצות אכילת קדשים כמ"ש בכמה אחרונים — בית הלוי ח"ג סנ"א. שו"ת צפע"נ ח"ב סכ"ד (הובא בכללי התוה"מ ח"ב ע' ר). או"ש הל' חו"מ פ"ו ה"א. ובכ"מ. וראה צפע"נ הל' ערכין פ"ג הי"ג (לד, סע"ג ואילך).

•) לכאו' הי' אפ"ל דבפסח להיות שהציווי הי' קודם מ"ת שאז לא היו מצווים במצות שחיטה, נחשבת השחיטה למצוה בפ"ע, משא"כ בשאר קרבנות שנצטוו אחר שניתנה תורה וגם חולין צריכין שחיטה ונמנה למצוה בפ"ע (מ"ע קמו) אין שחיטת קדשים נחשבת למצוה בפ"ע (וראה תוד"ה שחיטה זבחים יד, ב (ועוד) בשם הר"י מאורליינש) — אבל הרי הרמב"ם ס"ל (הל' שחיטה פ"ד הי"ו) דבמדבר (בכלל) לא נצטוו בשחיטת חולין. וראה לשונו בסהמ"צ שם מספרי: **מה מוקדשין בשחיטה אף חולין כו'**. ואכ"מ.

רגל בפני עצמו (פון ראשון)[34] טיילט דער רמב״ם פאַנאַנדער זיין שחיטה און זיין אכילה און ציילט זיי אַלס צוויי באַזונדערע מצות[35].

דאָס איז אויך מובן לויטן זעלבן טעם ווי געזאָגט ביים קרבן פון פסח ראשון: די אכילה דאַרף זיין „על מצות ומרורים״[36] און דערין באַשטייט דער „ציוונו״ און תוכן פון מצות אכילת פ״ש[37].

ס׳איז אָבער ניט מובן, פֿאַרוואָס וועלן מצות אכילת פסח שני ניט נכלל זיין דער מצוה פון אכילת פסח בליל חמשה עשר בניסן?

און כאָטש זיי זיינען איינגעטיילט אין באַזונדערע זמנים, זיינען זיי דאָך אָבער אין זייער תוכן די זעלבע מצוה: אַ חיוב צו עסן דעם קרבן פסח „על מצות ומרורים״ אין דער נאַכט נאָך דער הקרבה[38] (ובמילא קומט די זעלבע מצוה אין צוויי זמנים): אויב די הקרבה איז געווען ביי״ד בניסן דאַרף זיין די אכילה בליל ט״ו בניסן, און אויב די הקרבה איז געווען ביי״ד באייר, דאַרף זיין די אכילה בליל ט״ו באייר[39].

נאָר דער ביאור אין דעם:

הגם ווי מ׳האָט פריער געזעט זיינען שחיטת הפסח און אכילתו ביידע געבונדן מיט זייער זמן, באופן אַז דאָס מאַכט זיי צוויי באַזונדערע מצוות — איז דאָך אַן אונטערשייד צווישן זיי אין דעם אופן ווי די געבונדנקייט מיטן זמן ווירקט און דריקט זיך אויס[40]:

דער יום י״ד בניסן איז אַ יום־טוב טאָג נאַך צוליב דעם וואָס דעמאָלט איז שחיטת הפסח[41], אָבער מצד עצמו האָט ער ניט קיין מציאות מיוחדת: דאָקעגן דער ליל חמשה עשר בניסן איז אויס־געטיילט אויך (ואדרבה — בעיקר) אַלס יום־טוב מצד עצמו, דאָס איז דער זמן פון יצי״מ — און ווי דאָס איז געווען צום ערשטן מאָל[42]: „ועברתי בארמ״צ בלילה הזה והכיתי כל בכור . . ופסחתי עליכם״[43], און „ליל שמורים הוא לה׳ להוציאם מארמ״צ״[44] (און דער פסוק זאָגט[45] „הוציאך ה״א ממצרים לילה״)[46] — און צוליב דעם, צוליב דער חשיבות הזמן[47], איז דאָך דעמאָלט די מצוה פון

---

34) שלכן נמנה למ״ע בפ״ע — רפ״ה מהל׳ ק״פ. סהמ״צ מ״ע נז.

35) מ״ע נז־נח. חינוך מצוה שפ־שפא.

36) בהעלותך שם, יא.

37) בסהמ״צ שם „שצונו לאכול בשר פסח שני בליל חמשה עשר מאייר על מצה ומרור והוא אמרו כו״. ועי׳ לשונו במנין המצות בראש ס׳ היד: לפני הל׳ ק״פ; ובהל׳ ק״פ פ״ח ה״ג.

38) ובפרט שבמצות אכילתו אין מפורש זמן ורק „על מצות ומרורים יאכלוהו״. וזמנו נאמר בתחילת הכתוב בנוגע לעשייתו „בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו כו״. ובמנין המצות שם: „לאכול את בשר פסח שני על מצה ומרור שנא׳ גו״. ולא כ׳ זמנו כמו בפ״ר. וכ״ה בחינוך מצוה שפא.

39) עד״ז הקשה גם בריי״ם פערלא מ״ע נז (קרוב לסופו).

40) להעיר משינוי ל׳ הרמב״ם במנין המצות שלפני הל׳ ק״פ (בנוגע לפ״ר) שבשחיטה כ׳ „לשחוט את הפסח בזמנו״, ובאכילה: „לאכול בשר הפסח . . בליל חמשה עשר״.

41) ראה תוד״ה שמונה — ערכין י׳, א. ירושלמי רפ״ד דפסחים (הובא בתוס׳ שם נ, א). רמב״ם הל׳ יו״ט פ״ח הי״ז־יח. ובצל״ח שם: דיו״ט של תורה היא בעת הקרבת הקרבן . . שקבעה התורה יו״ט ביום ההוא לרוב ישראל העושים הפסח.

42) ראה שהש״ר פ״א, יב (ג).

43) פרשתנו יב, יב. יג.

44) שם, מב. וראה רש״י שם ד״ה הוא הלילה.

45) ראה טז, א ובפרש״י שם. וראה ברכות ט, א.

46) להעיר שלכמה דיעות גם בליל ט״ו במצרים היו אסורים במלאכה (ראה ר״ן לפסחים קסז, ב. פרש״י פרשתנו יב, יז. ועוד. וראה שו״ת תורת חסד או״ח סכ״ה אות ז). וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 126 ואילך.

47) וכמו שאומרים בהגדה „פסח שהיו אבותינו אוכלים . . על שום שפסח המקום כו׳ שנאמר . . ואת בתינו הציל גו״.

אכילת פסח[48] (וע"ז — שחיטת הפסח בי"ד בניסן).

אַנדערש איז אַבער ביי פסח שני: אכילתו בליל ט"ו באייר איז ניט פאַר־בונדן דערמיט וואָס ס'איז ט"ו באייר — אַ זמן פון יום־טוב[49] וכיו"ב, נאָר בלויז דערפאַר וויל דאָס איז די נאַכט וואָס נאָך (דער הקרבה פון) י"ד אייר[50]. און דעריבער קען אָט די אכילה ניט גע־רעכנט ווערן אַלס די זעלבע מצוה ווי די אכילה פון פסח ראשון: ביי פסח ראשון איז דער זמן אַליין אַ פרט און חלק אין דער מצוה, אָבער ביי פסח שני האָט דער זמן אַליין קיין שייכות ניט צום תוכן פון דער אכילה[51].

ה. מיט דעם וועט מען אויך פאַר־שטיין דעם דין הלל באַ פסח ראשון, און דער חילוק בזה צווישן פסח ראשון ופסח שני:

פון די חילוקים צווישן פסח ראשון און פסח שני, רעכנט די משנה[52]: „הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו (און פירט אויס) זה וזה טעונין הלל בעשייתן". אויף דער הלכה „הראשון טעון הלל באכילתו וכו'" שטעלט זיך די גמרא[53]: „מנה"מ, א"ר יוחנן . . השיר יהי' לכם כליל התקדש חג[54], לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל". דערנאָך זאָגט די גמרא אויף „זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו': מאי טעמא, איבעית אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט ואיבעית אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל".

פון דעם וואָס אויף „טעונין הלל בעשייתן" פרעגט די גמרא מיטן לשון „מאי טעמא" (און ניט בלשון „מנה"מ" ווי זי פרעגט אויף „הראשון טעון הלל באכילתו וכו'") און דערפון וואָס די גמרא ענטפערט אויף דעם (אין ערשטן תירוץ) „לילה קא ממעט יום לא קא ממעט" — איז מוכח אַז מיט דער שקלא וטריא זוכט די גמרא צו מסביר זיין (ניט

---

48) ועד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים (ברכות שם). וכ"פ הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ח הט"ו) שמדאורייתא אוכלים כל הלילה. וגם לדעת ראב"ע שאוכלים רק עד חצות מדאורייתא — זמן שריפה הוא רק בבוקר שאז נעשה נותר — ראה פרש"י שם ד"ה שם תזבח. וראה בהמובא בצפע"נ עה"ת פרשתנו ע' לז. הל' ערכין שם. או"ש שם.

49) ראה פרש"י בהעלותך ט, י. פסחים צה, ב ד"ה שאין.

50) ועפ"ז יומתק ל' החינוך (מצוה שפא): „שכל המחוייב בפסח שני שיאכל בשר הפסח על מצות ומרורים שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו", שלא כתב זמנו ולא פירש להדיא מצוה דעצם אכילתו כמו בפ"ר (ע' ר"פ פערלא (שם בסופו) שהקשה עליו•) — כי בתורה לא נאמר מפורש לא זמן אכילתו ולא ציווי על עצם אכילתו בל' „ואכלו את הבשר גו'" (כבפ"ר), כ"א „על מצות ומרורים יאכלוהו", ולכן מפרט רק „שיאכל כו' על מצות ומרורים כו'" שעפ"ז מבואר מה שלא נמנה ביחד עם שחיטתו.

וצ"ע בל' הרמב"ם במנין המצות לפני הל' ק"פ שבשחיטה כ': לשחוט פסח שני (ולא כ' זמנו), ובאכילה: „לאכול פ"ש כו' בליל חמשה עשר לחודש השני" (ולא כבמנין המצות לפני ספר היד, כנ"ל הערה 38).

•) ומה שהקשה דממש"כ החינוך „ועובר ע"ז ואכל פסח שני מבלי מצה ומרור בטל עשה", מבואר דלא מנה עשה **אלא** לענין מצה ומרור, ונטה מדברי הרמב"ם — ראה מנ"ח שם שאי"ז פירוש דברי החינוך וכן מה שכ' דבפ"ר לא הזכיר אלא מצות אכילת הפסח בלבד, הרי כתב שם בפירוש „לאכול בשר הפסח **בליל** טו עפ"י **תנאים שבכתוב**".

51) וחילוק זה עושה אותם מצות בגדרים שונים, אבל זה שבפ"ר גם נשים חייבות ובשני אינן חייבות, אי"ז שינוי בעצם גדר ותוכן המצוה.

52) פסחים צה, א.

53) שם, ב.

54) ישעי' ל, כט.

דעם מקור וטעם פאַרוואָס „זה וזה טעונין הלל בעשייתן" פאַר זיך[55], נאָר) אין וואָס עס באַשטייט דער חילוק צווישן שחיטת פסח שני וואָס דאַרף האָבן הלל, און אכילתו וואָס דאַרף ניט האָבן קיין הלל.

דאַרף מען פאַרשטיין: א) פאַרוואָס פרעגט טאָקע ניט די גמרא „מנה"מ" (וכיו"ב) אויף דער עצם הלכה פון „טעונין הלל בעשייתן", פונקט ווי אויף דער הלכה פון „הראשון טעון הלל באכילתו וכו'"[56]? ב) וויבאַלד די גאַנצע שאלה פון דער גמרא איז נאָר בנוגע דעם טעם פונעם אונטערשייד צווישן אכילתו ושחיטתו, איז וואָס ענטפערט די גמרא אין צווייטן תירוץ „אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן . . ואין אומרים הלל" — אין דעם הסבר געפינט מען ניט קיין חילוק צווישן שחיטת הפסח ואכילתו, די זעלבע סברא קען מען זאָגן (לולי דעם מיעוט) אויך בנוגע אכילתו (אפשר ישראל אוכלין[57] וכו')[58]?

ו. איז דער ביאור אין דעם: פון פסוק „השיר יהי' לכם כליל התקדש חג" לערנט מען אַרויס ניט בלויז דעם מיעוט פון „לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל", נאָר דעם עצם גדר החיוב פון הלל בשעת אכילת פסח — אַז דאָס איז ניט, בעיקר, צוליב עצם אכילת הפסח, נאָר צוליב דעם וואָס די אכילה איז אין „ליל התקדש חג" — דער זמן הגאולה און די נסים פון יצי"מ, און דערפאַר דאַרף מען זאָגן הלל[59];

ד.ה. וויבאַלד אכילת פסח בליל ט"ו בניסן איז דאָך בפועל (געווען) פאַרבונדן מיט דער גאולה און נסים פון אָט דער נאַכט, וואָרום מהאי טעמא איז דאָס דער באַשטימטער זמן פאַר דער מצוה פון אכילת הפסח, כנ"ל, איז דערפאַר מחובר דער זמן מיט דער מצוה מיוחדת שבו און אמירת הלל איז בשעת אכילת הפסח[60].

דערפון*[60] איז פאַרשטאַנדיק בנוגע צו פסח שני, וויבאַלד אַז „אין מקודש לחג" — ליל ט"ן אייר איז דאָך ניט געווען

---

55) ועפ"ז צ"ע מה שהוצרך רש"י לפרש בד"ה לילה „ולקמן אמרינן נביאים שביניהן תקנו כו'" — דלכאורה: א) למה צריך לפרש טעם הלל בשחיטתו כאן, ב) מנין שלטעם הא' „יום לא קא ממעט" טעם ההלל שונה מלטעם הב'.

56) כדמוכח מפרש"י שם שהגמ' בא לפרש (גם) הטעם שהראשון טעון הלל באכילתו.

57) אף ש"ל שאין צריך לאומרו עוה"פ באכילתו מטעם זה, כיון שכבר אמרו בשחיטתו. וכמ"ש בשפ"א כאן.

58) גם צלהנ"ב בעצם הענין: מהי הסברת ההכרח, בל' הברייתא „אפשר ישראל שוחטין כו'" שיחייב אמירת הלל. ומה שפרש"י „כיון שדבר מצוה הוא טעון הלל" — הרי אינו מרומז בגמ', ולכאו' י"ל שרמזו בזה שהביא גם „נוטלין את לולביהן" אבל לא משמע כן מפרש"י ד"ה „נוטלין את לולביהן".

59) והרי פ' הכתוב „השיר יהי' לכם" הוא „ביום שתגאלו מן הגלות" (פרש"י פסחים שם). וראה טו"א מגילה יד, א ד"ה יצי"מ. וכ"מ ממדרש תהלים (קיג) שאמרו הלל בשעת הנסים כו' דיצי"מ. וראה ירושלמי פסחים פ"ה ה"ה. פרקי דר"א ספמ"ח וברד"ל שם.

60) וכ"מ בירושלמי שם פ"ט ה"ג, שבפסוק זה למדין ליל פסח ממפלת סנחריב (וראה קה"ע ופ"מ שם). ועד"ז בפרש"י ישע' שם. וברמב"ן לסהמ"צ שורש א' ד"ה והפליאה (דס"ל דהלל הוא מה"ת) כ' כי ישירו לא"ל המושיע אותם מיד סנחרב כאשר הם משוררים בליל התקדש חג והוא ליל אכילת חג הפסח שהיו משוררים בקול גדול כמו שאמרו (פסחים פה, סע"ב). וברמב"ן פסחים (קיו, א ד"ה ותמה): שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהיא שעת גאולה וכן שנינו זה וזה טעון הלל באכילתם (? — כנראה הוא ט"ס) וסמכוהו על המקרא דכתיב השיר יהי' לכם כו' (וראה שו"ת תר"ח שבהערה 46). אבל מרמב"ן (שם ד"ה עוד) לפנ"ז וברז"ן (פסחים שם קיח, א) משמע, שהלל בלילה הוא הלל שעל עשיית מצוה (אכילת הפסח עצמה).

*60) ועפ"ז מתורץ דיוק השפ"א כאן.

קיין זמן פון נסים און דערפאַר פאַר־מאַגט ער ניט קיין חג[49] תוכן — דערי־בער איז די אכילה פון פ״ש „אין טעון הלל״, וויבאַלד די אכילה כשלעצמה איז ניט געגוג סיבה צו אמירת הלל, כנ״ל.

ז. נאָכן תירוץ פון דער גמרא (ובהמשך צום ביאור הנ״ל) שטעלט זיך די גמרא אויף „זה וזה טעונין הלל בעשייתן כו״ און פרעגט „מאי טעמא״: וואָס איז דער טעם החילוק צווישן שחיטת הפסח (מיט הלל) און אכילתו (אָן הלל — פאַרוואָס זאָל שחיטתו פון פ״ש זיין אַנדערש פון אכילתו): די גמרא פרעגט דאָ ניט דעם טעם פאַרוואָס שחיטה בכלל איז „טעון הלל״, וואָרום דער אָרט אויף אָזאַ שאלה איז ניט ביי דער משנה, נאָר ביים ערשטן מאָל זאָגן דעם דין פון הלל ביי שחיטה — אין אַ פריערדיקער משנה[61]: אין דער משנה ווערן אויסגערעכנט נאָר די פרטי דינים איז וועלכע פסח ראשון און פסח שני טיילן זיך פאַנאַנדער און בדרך ממילא אויך אין וואָס זיי גלייכן זיך — אין הלל ביי שחיטה (א.אָ.וו.) — וואָס אויף דעם קומט די שאלה „מאי טעמא״.

און די גמרא איז מבאר אָז דער גדר פון אמירת הלל בשחיטתו איז אָן אַנ־דערער ווי אמירת הלל באכילתו (בלילה):

דער ערשטער תירוץ „לילה קא ממעט יום לא קא ממעט״ אמירת הלל בלילה איז פאַרבונדן מיטן טעם פון „התקדש חג״, און דערפאַר איז מען ממעט „לילה״ פון פסח שני: אָבער אמירת הלל ביום איז ניט פאַרבונדן מיטן זמן מצ״ע, און דערפאַר איז לא אימעיט. ד.ה. דער ערשטער תירוץ איז

61) פסחים סד, א.

בעיקר מדגיש דעם שינוי פון אמירת הלל ביום לגבי אמירתו בלילה דורכן טעם לאמירתו בלילה און במילא איז מובן (בדרך שלילה) אָז אמירתו ביום איז ניט מטעם „התקדש חג״ און דערפאַר איז ניטאָ קיין חילוק צווישן יום פון י״ד ניסן (פ״ר) און יום י״ד אייר (פ״ש).

דער צווייטער תירוץ, „אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן . . ואין אומרים הלל״, איז מדגיש דעם טעם פון אמירתו ביום (אָז אמירת הלל ביום איז פאַר־בונדן מיט שחיטת הפסח („אפשר ישראל שוחטין . . ואין אומרים וכו״)), און דערפאַר איז פאַרשטאַנדיק אָז מען דאַרף זאָגן הלל ביי שחיטת פסח שני פונקט ווי ביי שחיטת פסח ראשון.

אַנדערש איז אָבער אמירת הלל ביי אכילת הפסח (ראשון) וואָס (די אכילה גופא איז ניט מספיק דערצו כנ״ל, נאָר) דאָס איז מטעם „התקדש חג״ כנ״ל, און דערפאַר איז ביי אכילת הפסח בליל ט״ו אייר ניט שייך קיין אמירת הלל.

ויש לומר, אָז דער חילוק צווישן ביידע תירוצים איז: לויטן ערשטן תירוץ איז אויך אמירת הלל בעת שחיטה פאַר־בונדן מיט זמן, מיט „יום״, על דרך ווי דאָס איז באכילתו — מיטן אונטער־שייד, וואָס ביי אכילתו איז דער זמן גופא אָ סיבה, דאַקעגן ביי שחיטתו מאַכט די מצות שחיטה דעם זמן: דורך דער מצוה פון שחיטת הפסח אין דעם „יום״ ווערט דער זמן גופא[62] אָזאָ וואָס

62) ראה תוס׳ ערכין שבהערה 41. ולהעיר מירוש׳ ורמב״ם וצל״ח שבהערה שם. וראה מכתבי תורה (מכ׳ ג׳) דלפי פי׳ התוס׳ ברכות (יד, א ד״ה ימים) צ״ל דכוונת התוס׳ בערכין — ד„אז הוו להו יו״ט״ — הוא ל„פסח שני״.

איז טעון הלל[63]: און לויטן צווייטן תירוץ איז אמירת הלל נאָר מצד שחיטת הפסח — „אפשר ישראל שוחטין את פסחיהם כו' וא"א הלל"[64].

עכ"פ איז פאַרשטאַנדיק לויט ביידע תירוצים, היות אַז דער טעם וואָס פסח ראשון בעשייתו איז טעון הלל איז ניט דערפאַר וואָס דער זמן מצ"ע איז אַזוֹ וואָס מאַכט דעם חיוב האמירה, נאָר מצד שחיטת הפסח (שבו), איז מובן, אַז אין דעם גלייכן זיך פסח ראשון ופסח שני און ביידע זיינען טעונים הלל בעשייתן.

ח. דער ביאור בכל הנ"ל בפנימיות הענינים:

יצי"מ איז פון די עיקר/דיקע און כלליות/דיקע געשעענישן אין דעם לעבן פון אידן; ס'איז דעמאָלט געווען דער אָנהויב, דער „געבורט"[65] פון עם ישראל, וועלכן זיי זיינען פון עבדי פרעה געווארן „עבדי ה'"[66] — ווי דער פסוק זאָגט[67] „כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים".

און וויבאַלד אַז דער אינהאַלט פון קרבן פסח איז דאָס צוגרייטן און צו־ברענגען צום כלליות/דיקן ענין פון יצי"מ[68], צו ווערן עבדי ה' — איז פאַר־שטאַנדיק, אַז אויך אַלע איינצלנע ענינים וואָס די תורה זאָגט אָן דערביי, זיינען ניט סתם פרטים, נאָר יעדער ענין איז אַ כלל פאַר זיך.

[און דאָס גופא איז דער טעם וואָס דוקא ביים ציווי אויפן קרבן פסח געפינט מען אין תורה אַזוי פיל פרטים און פרטי פרטים — ווי מען דאַרף אים צוגרייטן און ווי ער דאַרף געגעסן וועלן וכו' (וואָס מען געפינט ניט אַזוינס באַ אַנדערע קרבנות), דערמיט איז מודגש די באַזונדערע חשיבות פון די פרטים ביי קרבן פסח].

וי"ל אַז דאָס איז דער טעם, בפנימיות הענינים, וואָס די הקרבה און אכילה פון קרבן פסח וועלן געריכטעט יעדערע אַלס

---

63) ועפ"ז יש לבאר מה שפרש"י בתו' הא' „ולקמן אמרינן נביאים שביניהן תקנו" (ראה לעיל הערה 55) — כי מהגמ' מוכח שהלל שייך ליום — להזמן, וע"ז מתאים יותר מה ש„נביאים שביניהן תקנו כו' על כל פרק ופרק כו'" שהם ענינים השייכים להזמן (מצד איזה דבר שאירע בו וכיו"ב) לא מצד הפעולה עצמה כו'.

64) ולכן פירש"י „דדבר מצוה הוא טעון הלל", היינו מצד מצות שחיטת הפסח עצמה. ועד"ז מובן מרמב"ן ור"ן לפסחים קיז, א.

וגם עפ"ז יש לבאר מה שלדעת רש"י (לעיל סד, א. ד"ה אם גמרו וד"ה ואם שנו) היו קוראים את ההלל רק בשעת שחיטה, כי [נוסף להמבואר בתוס' שם, דכשאין נסכין אין הלוים אומרים שירה בשעת הקרבה כ"א בשעת שחיטה — והרי גם לדעת רש"י הלוים היו אומרים את ההלל כמשנ"ת פעם בארוכה (**ראה המכתבים שנדפסו בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים** (קה"ת תשמ"ו-ז) ע' סג ואילך)* — הרי] המצוה בק"פ שעל ישראל היא השחיטה, וכנ"ל בהערה 31. 32.

---

*) וראה שקו"ט בזה בס' האחרונים — במכתבי תורה (מכתב ב־ה). בהמובא בצפע"נ עה"ת פרשתנו ע' מג ואילך. תו"ש מילואים לחלק יב סי"ב. ובכ"מ. וע"פ המבואר בהמכתבים שנסמנו בפנים ההערה אי"צ לכל הנ"ל.

65) ראה יחזקאל טז ובמפרשים שם.

66) ראה מגילה (יד, א. וש"נ): בשלמא התם כו'. ובירוש' ומדרש תהלים שבהערה 59, שהיינו עבדים לפרעה ונעשו עבדים לך . . עבדיו של הקב"ה שנאמר הללוי' הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

67) בהר כה, נה. ראב"ע שם, מב.

68) ראה גם מכילתא פרשתנו (הובא בפרש"י יב, ו. שם, כז. שמו"ר פט"ז, ב (בסופו). ועד שכל היו"ט דיצי"מ נק' בל' חכמים ע"ש קרבן פסח, ולפי פי' הת"י שמות (לד, כה) בהעלותך (ט, יב) כ"ה גם בלשון התורה.

אַ מצוה פאַר זיך — וואָרום יעדערע פון זיי פאַר זיך איז אַ כלל און אַן עיקר אין דער צוגרייטונג צום כלליות׳דיקן ענין פון יציאת מצרים (וכדלקמן ס״י).

ט. לויט דעם וועט מען אויך פאַר־שטיין וואָס דוקא בא קרבן פסח געפינט מען אַז די טמאים לנפש אדם זיינען גע־קומען מיט דער טענה „למה נגרע״: הגם ס׳איז דאָ דער כלל פון „עבר זמנו בטל קרבנו״[69] — איז אָבער דער ענין פון קרבן פסח אַנדערש: אויב מ׳האָט פאַרפעלט מקריב זיין אַ קרבן פון אַנדערע קרבנות, פעלט דורך דעם אַן ענין פרטי׳, אָבער קרבן פסח, היות אַז דורך אים ווערט אויפגעטאָן דער אַריבערגאַנג פון „עבדי פרעה״ צו דער דרגא פון עבדי ה׳ — אַזאַ כלליות־דיקער ענין קען ניט געמאָלט זיין ער זאָל פעלן בא אַ אידן.

און דערפאַר האָט מען די „טמאים לנפש אדם״ געגעבן אַ געלעגנהייט דאָס צו מתקן און משלים זיין בפסח שני. נאָכמער: אָט דער ענין איז אויף אַזוי־פיל נוגע, אַז דאָס ווערט באַוואָרענט (בעיקר) בשייכות צו יחידים וכמרז״ל[70]: איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני — וואָרום אַ ציבור (וואָס זיינען טמאי מת) דאַרף דאָך ניט אַנ־קומען צו פסח שני, זיי זיינען מקריב דעם קרבן פסח בראשון; בכדי דער ענין זאָל ניט פעלן אויך ביי אַ יחיד, אַז אויך אַן איינציקער איד זאָל צוקומען צו וועלן אַן עבד ה׳, האָט מען געגעבן שפעטער אַ טאָג אויף מקריב זיין דעם קרבן פסח — מיטן גאַנצן סדר העבודה פון כהנים לויים וכו׳ וואָס איז דערמיט פאַרבונדן; ביז צום נעמען דערפון די כלליות׳דיקע הוראה פאַר אידן לדורות, אַז „עס איז ניטאָ קיין „פאַרפאַלן״ מען קען אַלעמאָל פאַריכטן״[71].

יוד. עפ״ז קען מען אויך מסביר זיין (בפנימיות הענינים) דאָס וואָס פסח שני קען נאָר משלים זיין הקרבת (שחיטת) הפסח און אכילתו, און ניט די אמירת הלל וואָס מ׳זאָגט ביי אכילת ק״פ אין ט״ו ניסן — ווייל נאָר די הקרבה און אכילה פון קרבן פסח זיינען ענינים כלליים אין דער צוגרייטונג צו וועלן עבדי ה׳, אָבער ניט אמירת הלל (בשעת׳ן אכילה).

דער ביאור אין דעם:

אין דער הכנה פון אידן צו וועלן עבדי ה׳ האָט זיך געפאָדערט צוויי זאָכן: א) שחט׳ן, אָפּוואַרפן די עבודה זרה פון מצרים[72], און די עבדות צו פרעה, וואָס דאָס האָט געקענט קומען נאָר דורך מסירת־נפש׳דיקער איבערגעבנקייט צום אויבערשטן (וואָרום דאָס נעמען דעם „שה״ (די עבודה זרה פון מצרים) אָפּענעראַהייט פאַר די אויגן פון די מצריים איז געווען פאַרבונדן מיט מס״נ[73]); ב) אָט דעם קרבן פסח האָבן אידן געדאַרפט עשן, ד.ה. אָט די מסירת נפש אויף זיין אַן עבד ה׳ דאַרף וועלן דם ובשר כבשרו[74], עס דאַרף דורכ־דרינגען, דורכנעמען דעם גאַנצן מהות

---

69) ראה ברכות כו, סע״א (ג׳ התוס׳ ד״ה טעה). ספרי (ופרש״י) פינחס כח, י. יד. ועוד.

70) פסחים סו, סע״ב ואילך. וראה משנה פסחים עט, א. רמב״ם רפ״ז מהל׳ ק״פ.

71) היום יום ע׳ נג.

72) מכילתא יב, כא. ת״י שם. שמו״ר שם. וראה מו״נ ח״ג פמ״ו, ובהנסמן בהערה הבאה.

73) ראה שמו״ר פט״ז, ג. טאו״ח ר״ס תל. וראה מכתבים כלליים לחגה״פ שנדפסו בהגש״פ (קה״ת, תשמ״ו־ז) ע׳ תרי ואילך. תרכט. תרלח־ט. ועוד.

74) תניא פ״ה.

פון אַ אידן, און אויך אַלע זיינע ענינים, ביז צו די עניני אכילה — די גשמיות־דיקע זאַכן פון דעם אידן[75].

און וויבאַלד שחיטת והקרבת הפסח און אכילתו (מיט אַלע זייערע תנאים) זיינען ענינים כלליים, דערפאַר איז פאַראַן — און מוז זיין — אַ געלעגנ־הייט זיי צו מתקן זיין.

משא"כ דאָס זאָגן הלל בשעת אכילת קרבן פסח — וואָס איז (ווי דער־קלערט פריער בארוכה) ניט אַ זאַך וואָס איז נוגע און געבונדן מיט עצם האכילה, נאָר מיט קדושת היום פון ט"ו ניסן, וואָס פועל'ט אין אכילת הפסח מ'זאָל זאָגן דערביי הלל — איז דאָס ניט קיין ענין כללי אין דער צוגרייטונג צו עבדי ה', און דערפאַר איז אין דעם ניטאָ דער הכרח צו משלים זיין.

דאָקעגן דער הלל וואָס מ'זאָגט בשעת שחיטת הפסח, וואָס דאָס איז מצד דער שחיטה אַליין, דאָס איז אַ חלק פון דער עבודה פון שחיטה — דערפאַר איז דאָס אויך אַ חלק פון דער כלליות'דיקער עבודה פון פסח וואָס מ'מוז (מ'קען) אַלעמאָל פאַרריכטן.

(משיחת אחש"פ תשכ"ו)

---

75) ראה גם לקו"ש ח"ג ע' 870.

בא ג

א. איינע פון די זאַכן אין וועלכע פסח מצרים איז אַנדערש פון פסח דורות איז, וואָס ביי פסח מצרים איז „הקדים לקיחתו לשחיטתו ד' ימים"[1], „בעשור לחודש"[2] — „מה שלא ציווה כן בפסח דורות"[3] (כאָטש אויך ער דאַרף האָבן „ביקור (ממום) ארבעה ימים קודם שחיטה"[4], דאַרף די לקיחת השה ניט זיין „בעשור לחודש"[5]).

פאַרוואָס האָט די לקיחה פון פסח מצרים געדאַרפט זיין קודם „לשחיטתו ארבעה ימים"[1] — ניט ווי פסח דורות — ברענגט רש"י[6] (פון מכילתא[7]): „הי' ר' מתיא בן חרש אומר הרי הוא אומר[8] ואעבור עליך . . הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו שנאמר[9] ואת ערום וערי' ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה שמלו[10] באותו הלילה כו'".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) ר' מתיא בן חרש איז נאָר מסביר פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט זיי געגעבן די מצוה פון קרבן פסח (אַז דאָס איז כדי זיי זאָלן האָבן „מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו") — אָבער די שאלה: „מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו" און „ארבעה ימים" דוקא, ניט מער און ניטווינציקער? — איז במקומה עומדת[11].

ב) נאָך מערער: ר' מתיא בן חרש רעדט בכלל ניט וועגן לקיחת השה, נאָר וועגן „דם פסח" — וואָס בפשטות מיינט

---

1) פרש"י פרשתנו יב, ו. ממכילתא עה"פ.
2) פרשתנו שם, ג.
3) לשון רש"י שם. וראה הערה 6.
4) פסחים צו, א. מכילתא ופרש"י פרשתנו שם (ומסתימת לשון רש"י משמע, שהוא דין גם בפסח דורות). וראה אנציקלופדי' תלמודית ע' בקור מומים (ע' קסג), וש"נ. תורה שלמה פרשתנו מילואים לכרך י"א סי' יב.
5) פרש"י שם, ג ד"ה הזה. ממכילתא ותיב"ע עה"פ. פסחים שם.
6) שם, ו — לאחרי שמפרש „והי' לכם למשמרת, זה לשון בקור כו'". וראה מפרשי רש"י (גו"א, דברי דוד, משכיל לדוד ועוד) ביאור המשך ב' הענינים שבפרש"י [ובפרט שהשאלה „מפני מה הקדים לקיחתו כו'" הי' לכאורה צ"ל מקומה לעיל בפסוק ג (כקושיית הרא"ם ועוד)] —
דמכיון שהענין דבקור ממום ד' ימים הוא גם בפסח דורות (כנ"ל הערה 4), א"כ עכצ"ל דזה שהלקיחה היא בעשור לחודש אינה בשביל בקור ממום, שהרי בפסח דורות אין צ"ל הלקיחה בעשור לחודש; וא"כ קשה „מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים מה שלא צוה כן בפסח דורות",
[ומתורצת עפ"ז גם הוספת רש"י (על לשון המכילתא) „מה שלא צוה כן בפסח דורות" — כי זהו יסוד השאלה „מפני מה הקדים כו'", כנ"ל (ראה דברי דוד שם)].
7) עה"פ.
8) יחזקאל טז, ח.
9) שם, ז.
10) תיבות אלו ליתא במכילתא שלפנינו. וראה משכיל לדוד כאן. לקמן בפנים סעיף ב' והערה 15, 18.
11) בגו"א כאן מפרש' דמכיון שפסח טעון התעסקות דבקור מום ד' ימים לכן הקדים גם לקיחתו ד' ימים כדי שיעסקו בו ד' ימים — אבל ביאור זה לא נרמז כלל בדברי רמב"ן (כי רמב"ן מבאר רק הצורך שיהיו עסוקים במצות בכלל).

---

*) במכילתא שם מסיים „והי' לכם למשמרת להוציא פסח דורות .. מקחו כל זמן". וראה מפרש' המכילתא. תו"ש שם.

*) וצ"ע ברבינו בחיי (לעיל פסוק ג): „הי' נלקח בעשור ונשחט בי"ד, למדך הכתוב שהוא טעון בקור ארבעה ימים וכך הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים". וראה תו"ש שם.

*) בתי' הא' תירוצו הב' (וכן התי' שבצידה לדרך כאן) אינו ע"ד הפשט, ע"ש.

דאָס דעם ציווי[12] „ולקחו מן הדם ונתנו על שתי המזוזות גו״" — און די התעסקות מיט „דם פסח״ איז גאָר געוען לאחרי שחיטה, בי״ד ניסן בין הערביים.

ג) אפילו מ׳זאָל זאָגן (בדוחק עכ״פ), אַז אין דער התעסקות בדם פסח ווערט נכלל אויך לקיחת השה (ווייל דאָס איז אַ הקדמה צו שחיטת הפסח וכו׳) — איז אָבער נאָך אַלס ניט גלאָטיק וואָס רמב״ח דערמאָנט דאָ — אין דעם ענין פון „מפני מה הקדים לקיחתו כו׳״ — (אויך) „דם מילה״, אַז דער אויבערשטער האָט דעמאָלט אָנגעזאָגט די אידן אויך אויף „דם מילה״?

ד) יתרה מזה — „דם מילה״ איז אויך „ציווה בפסח דורות״. און דער וואָס איז געוען געמל׳ט פון פריער איז אויך באַ פסח מצרים ניט נצטווה געווארן.

ב. מפרשים[13] זיינען מסביר, אַז דורך דברי רמב״ח אַז „נתן להם שתי מצות״ — דם פסח צוזאַמען מיט דם מילה — ווערט פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס לקיחת השה האָט געמוזט זיין „ארבעה ימים״ פאַר דער שחיטה:

נאָכן ברית מילה דאַרף מען איבערוואַרטן דריי טעג אידער מ׳גייט אַרויס לדרך (מפני הסכנה) — ווי רש״י האָט שוין געבראַכט אין פ׳ שמות[14] — און דעריבער איז מילת בנ״י געווען בעשור לחודש, כדי זיי זאָלן זיין גרייט אַרויס־צוגיין פון מצרים (און „מלו באותו הלילה״ מיינט רש״י — לילה של לקיחת הפסח);

און דערפאַר האָט מען אויך מקדים געווען לקיחת הפסח צו „בעשור לחודש״, כדי אַז אידן זאָלן האָבן ביידע מצות — דם פסח ודם מילה — צוזאַמען.

אָבער דער פירוש (אַז „מלו באותו הלילה״ מיינט רש״י דעם לילה פון לקיחת הפסח[15]) איז צע״ג — וויל רש״י זאָגט דאָך דאָ בפירוש[16], אַז דער דם מילה איז געווען צוזאַמען מיט דם פסח, „מתבוססת בדמיך[17], בשני דמים״, וואָס דאָס איז געווען אור לט״ו ניסן[18].

---

12) פרשתנו שם, ז. שם, כב.

13) רבותינו בעה״ת (דעת זקנים פסוק ג. הדר זקנים פסוק ו). ועד״ז בריב״א ורע״ב כאן (בפי׳ האחרון). וראה גם אלשיך ומשכיל לדוד כאן באו״א קצת (וראה לקמן הערה 15).

בריב״א ורע״ב שם לפנ״ז מפרשים שטעמו של רש״י למה הקדים ד׳ ימים קודם שחיטה הוא „כדי להיות הלקיחה בשעת משיכת ידם (הפרשתן) מע״ז שהיא בעשור .. משכו וקחו״ — אבל (נוסף לזה שלא ביארו למה הביא רש״י בפירושו מאמרו של רמב״ח) עדיין חסר ביאור, מהו הענין בזה שהלקיחה תהי׳ בשעת משיכת ידם מע״ז (ולאידך — הדיבור הי׳ בר״ח והציווי דמשכו כו׳ מע״ז בפועל דחו ל„בעשור לחודש״?).

14) ד, כד.

15) במשכיל לדוד מפרש, דהקב״ה ציווה שימולו בעשור לחודש אלא שקצתם לא מלו אז ומלו א״ע בליל טו (ואליהם כוונת רש״י ב„מלו באותו הלילה״), ע״ש — אבל (נוסף על מה שיש להקשות בגוף פירושו, כדלקמן הערה 18, הרי) ענין זה לא נמצא בפרש״י, אפילו לא ברמז. ומסתימת לשונו „מלו באותו הלילה .. מתבוססת בדמיך״ משמע, שמדבר רק ע״ד מילת בנ״י בליל טו.

16) בהמשך לשונו — ובמכילתא הובא רק לשון הכתוב „מתבוססת בדמיך״.

17) יחזקאל שם, ו.

18) וכן מפורש בשמו״ר פי״ט, ה. שהש״ר פ״א, יב (ג). וכן מוכח לפי דחז״ל (פדר״א פכ״ט. תיב״ע פרשתנו שם, יג. ועוד) דגם מדם מילה נתנו לאות על הבתים.

ולהעיר, שלפרש״י (לקמן פסוק מג) האזהרה ד„כל ערל לא יאכל בו״ (שם, מח) נאמרה בי״ד בניסן [ועפ״ז צ״ע במ״ש במשכיל לדוד כאן, דמה שהקדים לקיחתו לעשור בחודש הוא „כדי שיתרצו למול א״ל ויקחו .. להזכירם שהם צריכים לעשות הפסח וכל בן נכר לא יאכל בו כו׳״ — שהרי אזהרה זו נאמרה לאחרי זה בי״ד].

ג. ווייטער איז רש"י ממשיך: „ושהיו שטופים באלילים אמר להם משכו וקחו לכם[19], משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה".

דער ענין איז ניט דער סיום המאמר פון רמב"ח. דאָס איז גאָר די דיעה פון רבי אליעזר הקפר[20] (אין מכילתא דאָרט), בר פלוגתי' דרמב"ח (וואָס ר"א האלט אז אידן האבן יע געהאט מצות, ואדרבא „ארבעה מצות שאין כל העולם כדאי בהם").

איז תמוה: וויבאלד אז דאָס זיינען דיעות מחולקות, האט דאך רש"י געדארפט זאגן „דבר אחר", אדער „יש אומרים" (וכיו"ב) — פארוואָס זאגט ער „ושהיו שטופים כו'", מיט א ו"ו המוסיף, אז דאָס איז גאָר א המשך צום מאמר פון רמב"ח?

ד. פון דעם פירוש רש"י האט מען אויך א דוגמא בולטת צום כלל (וועלכן מ'האט שוין מדגיש געווען כמה פעמים), אז בשעת רש"י ברענגט בפירושו א מאמר חז"ל בשם אומרו, איז עס מצד א טעם מיוחד, דערפאר וואָס דורך דער ידיעה וועט ס'איז דער בעל המאמר, קומט צו א תוספת ביאור אין דעם מאמר, וועלכער איז נוגע לפירוש רש"י.

בנדו"ד ברענגט רש"י פון מכילתא צוויי פירושים, איינער גלייך נאָכן צווייטן: איז ביים ערשטן איז ער מעתיק דעם שם פון בעל המאמר — ר' מתיא בן חרש — אבער ביים צווייטן איז ער משמיט שם אומרו[21]!

מוז מען זאָגן, אז מיטן מעתיק זיין דעם שם פון ר' מתיא בן חרש איז רש"י (ניט אויסן סתם צו זאָגן דבר בשם אומרו, נאָר ער איז) דערמיט מוסיף אין הבנת הפירוש (משא"כ בנוגע דעם טעם פון „ושהיו שטופים כו'").

אויך דאָרף מען פאָרשטיין: רש"י באָנוגנט זיך ניט מיט סתם ברענגען דעם נאָמען ר' מתיא בן חרש, נאָר ער איז מעתיק דעם לשון המכילתא — „הי' ר' מתיא בן חרש אומר" (אז ער פלעגט (כסדר) אזוי זאָגן) — וואָס גיט צו אט דער פרט אין דער הבנה פון דעם פירוש[22]?

ה. דער ביאור בכל זה:

דאָס וואָס רש"י זאָגט „ושהיו שטופים כו'" (ניט „ד"א" וכיו"ב) — איז עס ווייל ע"ד הפשט — וואָס דאָס איז דרך פרש"י — איז אין די ווערטער פון ר' מתיא בן חרש ניטא קיין תירוץ וביאור אויף דער שאלה „מפני מה הקדים לקיחתו לשחיטתו ארבעה ימים" (וכנ"ל, אז אין זיין מאמר דערמאָנט ער בכלל ניט וועגן לקיחת השה)[23];

דער תירוץ (ע"ד הפשט) אויף דער שאלה איז אין דעם סיום פון רש"י „שהיו שטופים באלילים א"ל משכו וקחו לכם כו'",

וואָס דאָס מיינט (ניט נאָר אז בכדי זיי זאָלן זיין ראוי צו „קחו לכם צאן של מצוה", דאָרפן זיי פריער דורכגיין דעם „משכו ידיכם מאלילים", ווייל אַנדערש

---

19) פרשתנו שם, כא.

20) ראה ר"ם (ועוד) כאן.

21) ובפרט שנותן מקום לטעות שזהו המשך דברי רמב"ח.

22) להעיר שבדפוס שני דרש"י לא העתיק תיבת „הי'".

23) ראה גם ש"ך עה"ת כאן (ושם, שזהו הדיוק „הי' רמב"ח אומר כו'", כי רמב"ח לא בא לתרץ למה קדמה לקיחתו כו' אלא שבעל המכילתא מביא ש„הי' רמב"ח אומר כו'" כי ע"פ דרשתו מתורצת גם שאלה זו, ע"ש. וראה גם אלשיך כאן).

טאָר מען ניט עסן פון קרבן פסח[24], נאָר)

אַז דערמיט גופא וואָס זיי וועלן נעמען דעם „צאן של מצוה", וועלן זיי מבטל זיין דאָס וואָס „היו שטופים באלילים" (כדלקמן סעיף ז'), און דערצו פאָדערט זיך אַז דער שה זאָל זיין אין זייער רשות במשך פון פיר טעג פאָר דער שחיטה (כדלקמן שם).

נאָר עס פאָדערט זיך (לויט רש"י) אַ הקדמה צו דעם: דער עיקר מטרה פון קרבן פסח (מצרים), לויט פשטות הכתובים, איז כשמו — „פסח על שם הדלוג והפסיחה"[25], אַז דער דם הפסח איז געווען אַ סימן וואו וועט „הקב"ה מדלג כו' וקופץ כו'"[25] זיין.

וואָס פאָר אַ שייכות האָט דאָס מיטן מבטל זיין דעם „היו שטופים באלילים"?

איז רש"י מקדים דעם מאמר פון רמב"ח, אַז דער עיקר מטרה פון די מצות וואָס דער אויבערשטער האָט געבן אידן פאָר דער גאולה, איז געווען צו מבטל זיין דעם מצב פון „ואת ערום וערי", זיי זאָלן האָבן „מצות להתעסק בהם (און דאָס איז) כדי שיגאלו";

און וויבאַלד אַז „נתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה", איז פאָרשטאַנדיק, אַז עיקר מטרת הפסח (בנוגע דעם אַראָפנעמען דעם „ערום וערי") איז (ניט דער ענין חיובי שבו — זיין שחיטה ואכילה וכו', נאָר) אַז ענין שלילי, צו אַראָפנעמען אַז ענין בלתי רצוי, כדלקמן.

ו. לערנענדיק דעם מאמר פון רמב"ח, אַז „נתן להם שתי מצות כו'" — ווייל אידן זיינען געווען אין אַ מצב פון „ואת ערום וערי" — ווערט שווער:

וואָס איז דער חשבון פון „שתי מצות" — ממה נפשך: צו אַראָפנעמען דעם חסרון פון „ערום" (מן המצות) איז גענוג איין מצוה; און אויב — לויט דער הנהגה פון כי תראה ערום וכסיתו[26] — האָט דער אויבערשטער געוואָלט זיי געבן מער „לבושים", זכיות — מצות — איז פאָרוואָס גענוג[27] צוויי מצות[28]?

דער ביאור אין דעם: יעדע פון די צוויי מצות האָט אַראָפגענומען אַן אַנדער פרט פון דעם מצב פון „ערום וערי" (ממצות). ביי אידן איז דאָן גענוג אַ צווייענדיקער חסרון[29]:

א) זיי האָט געפעלט דער עשה טוב, קיום פון מצות, ובמילא האָבן זיי ניט געהאָט מיט וואָס צו גיין צום „תעבדון את האלקים על ההר הזה"[30] (וואָס אין דעם זכות איז געווען דער „הוציאך את העם ממצרים"[30]):

ב) זיי האָט געפעלט אין סור מרע, צו זיי האָט זיך צוגעקלעפט פון דעם רע של ארץ מצרים, ערות הארץ — ובמילא, אפילו ווען זיי האָבן שוין „מצות להתעסק בהם", איז אויב מ'זאָל פון זיך ניט אַראָפנעמען דעם רע פון מצרים, קען ניט זיין „שיגאלו" — אינגאַנצן אַרויס פון מצרים — מ'גייט אַרויס פון ארץ מצרים און דער רע של מצרים איז אין זיי[31]!

---

24) פרשתנו שם, מג ובפרש"י.

25) פרש"י שם, יא.

26) ישע' נח, ז. וראה לקמן סעיף יוד ובהערה 61, 62.

27) להעיר ממרז"ל (מכות כג, ב במשנה) רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תומ"צ.

28) ראה — ע"ד הדרוש — גו"א כאן. גבורות ה' פל"ה.

29) וכבי' הלשונות „ערום וערי". וראה ריטב"א להגש"פ, שמפרש „ערום" — ערומים מן המצות, „ומהו ערי . . שלא קיימו מצות מילה".

30) שמות ג, יב וברש"י.

31) ע"פ המבואר בפנים יש לבאר זה שהעתיק

האָט מען זיי דעריבער געגעבן צוויי מצות[32]: איין מצוה וואָס טוט אויף „עשה טוב" — און דאָס איז דם מילה[33], וואָס ברענגט אַריין די אידן בברית מיטן אויבערשטן[34]; און איין מצוה וואָס טוט אויף אין זיי „סור מרע" (אַראָפנעמען דעם רע פון מצרים) — און דאָס איז דם פסח[33] (כדלקמן סעיף ז).

[דערמיט ווערט בעסער פאַרשטאַנדיק וואָס מ'איז מדגיש אַז מען האָט זיי געגעבן דם פסח אַלס אַ מצוה להתעסק בה כדי שיגאלו — דלכאורה: דער עיקר מצוה פון קרבן פסח (אויך אין פשוטו של מקרא), איז — די אכילת הפסח[35].

(ווי מ'זעט עס גלייך ביי לקיחת השה, אַז עס דאַרף זיין „שה לבית" אין אַן אופן פון „מכסת נפשות איש לפי אכלו גו'"[36], דוקא איינער וואָס איז „ראוי לאכילה, פרט לחולה כו'"[37])?

וע"פ הנ"ל איז עס פאַרשטאַנדיק. ווייל דם הפסח איז מדגיש די שלילה*[37] — מבטל זיין דעם רע פון מצרים].

ז. ווי אַזוי איז דם פסח פאַרבונדן מיט „סור מרע"?

אויך: וויבאַלד אַז „לא היו בידם מצות", איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מצות וואָס „נתן להם" זיינען מצות כלליות[38]; וע"ד מצות מילה וואָס איז (ניט נאָר אַ מצוה פרטית, נאָר) אַ מצוה כללית, ס'איז דער „אות ברית ביני וביניכם"*[38] — דאַרף מען זאָגן, אַז אויך דם פסח טוט אויף אַן ענין עיקרי וכללי (אין „סור מרע"). וואו זעט מען דעם ענין כללי בזה?

איז רש"י ממשיך „ושהיו שטופים באלילים א"ל משכו וקחו לכם, משכו ידיכם מאלילים וקחו לכם צאן של מצוה" — דער פסח האָט מבטל געווען דאָס וואָס אידן זיינען געווען „שטופים

רש"י (בראי' הב' — מזכרי' ט, יא) גם סיום הכתוב „(גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך) מבור אין מים בו" — דלכאורה אין זה מוסיף כלום בהראי' —

כי בתיבות אלו מרמז רש"י לפירושו בפ' וישב עה"פ (לז, כד) „והבור רק אין בו מים" — „מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו", היינו דכאשר „מים אין בו" באים בו במילא נחשים ועקרבים (ראה לקו"ש חט"ו ע' 324 ואילך); ועד"ז בעניננו, דמכיון ש„לא היו בידם מצות" בדרך ממילא נעשו „שטופים באלילים" (נתדבק בהם הרע של מצרים).

32) ראה גם גבורות ה' שם (אלא ששם מפרש, דמילה היא הסרת הערלה והפסח הוא עבודתו לו ית'. וראה הערה הבאה).

33) ראה עד"ז אלשיך כאן. וראה אוה"ת יתרו (כרך ז' ע' ב'תרצז): פסח הוא מל' . . ובה מל"ח . . ז"א שבו מ"ע והיינו ע"י מילה• יסוד ז"א (וראה שם ע' ב'תרחצ). ובאוה"ת שה"ש (ע' תפז): במצרים בשתי מצות בדם הפסח ובדם המילה . . דם פסח ה' גבורות שבמלכות ודם מילה ה' חסדים שביסוד.

ועפ"ז מתורץ מה שהקדים (רמב"ח ו)רש"י דם פסח לדם מילה — מתאים להסדר (כבקרא) סור מרע (ואח"כ) ועשה טוב (ראה אלשיך שם); וכן הי' גם אצל בנ"י במצרים (גם לרש"י), שהרי פסח הי' בין הערביים, ומילה — „באותו הלילה".

34) וגם: מכיון שהי' צ"ל תיקון ע"ז שלא קיימו מצות, הי' צ"ל ע"י מצוה שהיו מחוייבים בה מכבר, ולא מצוה שנתחדשה רק עתה.

•) להעיר דמצות מילה היא (לא רק שלא יהא ערל, כ"א גם) שיהא מהול (ראה צפע"נ לרמב"ם ריש הל' מילה, ובכ"מ. לקו"ש חי"ג ע' 759 ואילך. וראה ע"ד החסידות סהמ"צ להצ"צ מצות מילה. אוה"ת בראשית כרך ד' ס"פ לך).

35) בלשון המשנה (פסחים עו, ב) — הפסח „לא בא מתחילתו אלא לאכילה".

36) פרשתנו שם, ג-ד.

37) רש"י שם.

•37) עפ"ז יש לתרץ ג"כ מ"ש במשכיל לדוד ש„מצות הפסח (לחוד) אין בה כדאי שהיא מצוה שאין בה שום צערא דגופא אדרבה הנאה וטעמא" — כי העיקר במצות הפסח כאן הוא „דם פסח", שלילת הרע, כבפנים.

38) להעיר ממחז"ל (כריתות בתחלתה): לי' כריתות בתורה כו' הפסח והמילה במצות עשה. וראה אוה"ת יתרו שם.

•38) לך יז, יא. וראה גו"א כאן.

(ניט סתם רגיל) באלילים" (ניט אין אן ענין בלתי רצוי סתם):

מ'האָט שוין געלערנט אין פ' וארא[39], אַז צאן איז געווען די עבודה זרה פון מצרים. קומט אויס, אַז דאָס עצם נעמען פון אַ שה — "יראת מצרים"[40] — צוליב "ושחטו אותו", דאָס גופא האָט זיי אַפּגעריסן פון ע"ז[41], ויתרה מזה — באופן פון לשחטו, היפך לגמרי פון "שטופים באלילים". וכדלקמן.

דערמיט וועט מען אויך פֿאַרשטיין פֿאַרוואָס די לקיחת השה האָט געמוזט זיין ארבעה ימים פֿאַר דער שחיטה:

וויבאַלד אַז אידן (האָבן ניט בלויז איין מאָל געדינט ע"ז, נאָר זיי) זיינען געווען "שטופים באלילים" — האָט געדאַרפט זיין אַ פעולה וואָס זאָל עוקר זיין דעם "שטופים". וועג מ'וואָלט געמוען דעם שה און גלייך געשחט'ן — אַז איין מאָליקע פעולה — וואָלט עס נאָך ניט געווען גענוג זיי אַפּצורייסן פון זייער שטוף זיין אין ע"ז; דוקא דורך דעם וואָס זיי האָבן געהאָט ביי זיך דעם שה (יראת מצרים) אַ משך זמן, על מנת צו שחט'ן אים[42], דאָס האָט געקענט מבטל זיין זייער פריערדיקע "שטופים באלילים".

און דערפֿאַר האָט עס געמוזט געדויערן פיר טעג — ווי רש"י האָט שוין פֿריער מפֿרש געווען, ביי דער עקידה[43], אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט באַווייזן אברהם'ן דעם מקום העקידה ערשט "ביום השלישי", איז עס געווען "כדי שלא יאמרו הממו וערבבו פתאום וטרד דעתו ואילו הי' לו שהות להמלך אל לבו לא הי' עושה".

דאָס הייסט, אַז אַ סימן אויף אַ געוויסע זאַך אַז זי איז געטאָן געוואָרן מיט ישוב הדעת וכו', איז ערשט ווען מ'וואַרט איבער פיר טעג[44] — כשם ווי ביי אברהם'ן, וואָס דער "יום השלישי" איז געווען דער פערטער טאָג[45] נאָכן ציווי "קח נא את בנך גו'"[46] (ווארום דער "ויקם וילך אל המקום גו'" איז געווען "בבקר"[47] נאָכן ציווי).

ח. בכדי אַז ביי אַ בן חמש למקרא זאָל זיך בעסער אַפּלייגן מאמרו של רמב"ח, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס עס איז דאָ אַ "שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו", דאַרפן אידן אַנקומען צו "מצות להתעסק בהם כדי שיגאלו"[48],

ברענגט רש"י אַז דער בעל המאמר איז ר' מתיא בן חרש, און אָט דעם מאמר — "הי' רמב"ח אומר", ער פלעגט עס כסדר איבערזאָגן צו זיינע תלמידים — ווייל דאָס איז געווען אַ ביאור אויף זיין הנהגה נמשכת:

---

39) ח, כב וברש"י.

40) לשון רש"י שם.

41) ראה גם אלשיך ואוה"ח כאן. — ועפ"ז מתורצת קושיית הבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן ד"א"כ יה' להם ג' מצות" (גם פרישת ע"ז) — כי פסח ופרישת ע"ז תוכנם ותועלתם בנדו"ד היינו הך.

42) ובפרט שהי' קשור עם מסנ"פ, וכמש"נ (וארא שם) "הן נזבח גו' ולא יסקלונו". וראה מדרש שהובא בבעה"ת (דלעיל הערה 13). טור או"ח סי' תל ובב"ח שם. וראה גם תיב"ע כאן.

43) וירא כב, ד.

44) להעיר מרש"י יתרו יט, טז: הוא יום ד'.

45) כי בפשטות, "ביום השלישי" היינו משיצא מביתו (כמ"ש הראב"ע שם. רמב"ן שם, ג (בכמה דפוסי הרמב"ן נשמטה תיבת "והולכים")).

46) שם, ב.

47) שם, ג.

48) ובפרט שכבר פרש"י לעיל (שמות ג, יב): ששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים . . עתידים לקבל התורה.

די גמרא[49] דערציילט אין סנהדרין אז די ישיבה פון רמב"ח איז געווען אין רומי. בימיו זיינען געווען נאך ישיבות, אויך אין א"י, אבער זיין ישיבה (וב"ד) — די גרעסטע בימיו[50] — איז געווען אין רומי דוקא.

ולכאורה: פארוואס האט ער גע־מאכט זיין ישיבה אין רומי[51], א זאך וואס האט גורם געווען אז מ'זאל דארפן גיין פון אנדערע ערטער קיין רומי צו זיין ישיבה — ווי די גמרא זאגט דארט „צדק צדק תרדוף, הלך אחר חכמים לישי־בה... אחר ר' מתיא לרומי", און ניט גע־מאכט זיין ישיבה אין א"י[52] (ע"ד ווי ר' עקיבא וואס „אחר רבי עקיבא לבני ברק"[49] וכיו"ב)?

דערויף זאגט מען „הי' רמב"ח אומר כו'" — ער פלעגט כסדר מנחם זיין זיינע תלמידים אויף זייער געפינען זיך אין רומי, אז די גאולה איז אפהענגיק אין דעם אז מ'זאל אין (א מצב פון) רומי מאכן א ישיבה — געפינען א איד וואס איז אין א מצב פון רומי („ערום וערי") און אים מאכן אויס „רומי" נאר א יושב בישיבה, און אין אן אופן פון „להת־עסק[54] בהם", דאס ווערט זיין עסק. און פאר דעם צווינק געפינט זיך זיין ישיבה אין רומי, אין מקום הגלות[54], צו העלפן יענעם אידן און דורך דעם ברענגען די גאולה.

ט. פון דעם האט מען אויך — די הוראה לימינו אלה:

זייענדיק אין דער טיפענישן פון גלות זה האחרון, גלות רומי, און וויסנדיק דעם פסק חז"ל אז שוין בזמנם „כלו כל הקיצין"[55] — טענה'ן איידן: מ'איז שוין אין גלות באלד צוויי טויזנט יאר — וויפל איז דער שיעור צו מאטערן איידן אין גלות?!

אויף דעם זאגט רש"י, אויב מ'וואלט געדארפט ניט מער ווי ארויסגיין פון גלות, וואלט מען שוין לאנג פטור גע־ווארן פון גלות; אבער דער אויבער־שטער וויל אז דער ארויסגיין פון יעדער איידן זאל ניט זיין אין אן אופן פון „ערום וערי", ער וויל אז מ'זאל האבן מצות וכו'.

וע"ד ווי ביי יצי"מ, וואו ס'איז געווען די הבטחה „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"[56] — האבן איידן געטענה'ט, אז זיי זיינען גרייט צו מוותר זיין אויפן רכוש גדול אבי וואס גיכער ארויסגיין פון גלות[57]; אבער דער אויבערשטער האט געוואלט אז מ'זאל ארויסגיין ברכוש גדול מיט אלע פירושים שבזה[58].

ועד"ז ביי דער גאולה העתידה בק־רוב, וואס — כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות[59] — וויל דער אויבער־שטער אז מ'זאל ארויסגיין „ברכוש גדול", מיט אלע פירושים שבזה.

---

49) לב, ב.

50) הגהות מיימוניות הל' סנהדרין ספ"ו.

51) ובפרט ע"פ פרש"י ס"פ וישלח.

52) ובפרט שכשיצא רמב"ח לחו"ל קרע בגדיו (ספרי ראה יב, כט).

53) ראה ב"ח לטאו"ח סמ"ז ד"ה ונוסחא. סד"ה אריב"ל כו' נכסיו, תרפ"ח.

54) להעיר שר' מתיא ניצוץ יוסף הצדיק (הובא בסה"ד בערכו) — והרי ענינו של יוסף שכלכל את בנ"י במצרים, וממנו בא הכח לעבודת הבירורים ו(במילא) גאולת מצרים (ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 831 ואילך).

55) סנהדרין צז, ב.

56) לך טו, יד.

57) ברכות ט, ריש ע"ב.

58) מתחיל בונצלתם את מצרים כפשוטו ועד — לכל ניצוצי קדושה שהיו שם. וראה תו"א (פרשתנו ס, ג) שהעלו משם ר"ב ניצוצים מהרפ"ח שנפלו כו'.

59) מיכה ז, טו.

יו"ד. און דאָס איז אויך איינער פון די רמזים אין דער פרשה אויפ'ן יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר — יו"ד שבט — וואָס זיין הסתלקות איז געווען בשבת פ' בא[60]:

דער רבי האָט זיך אַליין משתדל געווען בהפצת התורה ומצותי' ביז צו מסירת נפש, און ביז צו פֿאַרשפּרייטן קיום מצות מעשיות צווישן יעדער סוג אידן, ביז צו מתעסק זיין זיך בזה מיט אַן איינצעלנעם אידן, כמפורסם כו"כ סיפורים אין דעם,

און אין אַן אופן — ווי ער האָט געטיטשט אין אַ שיחה[61] — "כי תראה ערום וכסיתו ומבשרך לא תתעלם, אַז מיא זעהט אַ אידן אַ נאַקעטען אָהן ציצית און אָהן תפילין, וכסיתו" [ע"ד ווי ר' מתיא בן חרש זאָגט — "ואת ערום וערי' ונתן להם שתי מצות"[62]]:

און צוליב דער עבודה האָט ער געהאָט זיין ישיבה דוקא אין חוץ לארץ, בתוך הגולה[63], און דאָרט גופא — בתוך העיר, אין "קול המונה של רומי"[64], אַז דאָרט זאָל מען אויפזוכן אידן וואָס זיינען אין אַ מצב פון "ערום וערי" און געבן זיי איין מצוה, צוויי מצות וכו' "להתעסק בהם" והולך ומוסיף ואור.

— וואָרום וויבאַלד אַז אין דער גאולה פון גלות זה האחרון וועט קיין איין איינציקער איד ניט בלייבן אין גלות[65], דאָרף מען אויפזוכן יעדן אידן, וואו ער זאָל זיך נאָר געפינען, און באַוואָרענען אַז ער זאָל האָבן לכל הפחות איין[66] מצוה, ער זאָל ניט זיין קיין "ערום"[67] — ווייל אין דעם הענגט אַפּ די גאולה פון גאַנץ כלל ישראל.

און דורך דעם וואָס "נלכה באורחותיו נס"ו"[68] אין אָט דעם אופן, וועט דאָס פועל זיין ומיד[69] דעם — "(כדי ש)יגאלו", והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם, במהרה בימינו ממש.

(משיחת ש"פ בא תשל"ז)

---

60) לפני שלשים שנה• — שנת ה'שי"ת — ראה לקו"ש (חי"ב ע' 591 ואילך. חי"ד ע' 1323 ואילך) ביאור ענין דשלשים שנה. וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רעז.

61) פורים תרצ"א (לקו"ד חי"ד תשכט, א). והוא ע"פ תדבא"ר פכ"ז.

62) כההמשך בתדבא"ר שם — "וכן אתה מוצא . . שבמצרים . . ואת ערום וערי' . . שנתרוקנים מן המצות ואין בך אלא שתי מצות אחת דם פסח ואחת דם מילה".

63) להעיר ממשנ"ת (לקו"ש חי"ג ע' 835) ע"ד כ"ק מו"ח אדמו"ר וויסף הצדיק (ראה לעיל הערה 54).

64) לשון הש"ס — מכות בסופה.

65) ראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 2 ואילך, וש"נ.

66) להעיר שבפרטיות יש בקיום דכל מצוה: סור מרע (— עבירה על רצון ה'), עשה טוב (— רצון ה').

67) ובפרט שמצוה גוררת מצוה (אבות פ"ד מ"ב). וגם המצוה ש"נגררה" גוררת מצוה וכו'.

68) לשון אגה"ק סי' זך.

69) ראה רמב"ם הל' תשובה (פ"ז ה"ה) ומיד הן נגאלין.

•) שיחה זו י"ל בשנת תש"מ. המו"ל.

בא ד

א. בנוגע צום ציווי[1] „ואכלו גו׳ בלילה הזה גו׳ ומצות גו״ — אז אין דער נאכט פון ט״ו ניסן, זייענדיק נאך אין מצרים, האבן אידן געדארפט עסן מצה — געפינט מען א דבר פלא, לכאורה:

ביי דעם ציווי אויף אכילת מצות לדורות (אין פ׳ ראה[2]) זאגט די תורה: „שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים״, און פון דעם לערנט מען אפ[3], אז די מצה מוז זיין „לחם עוני״ דוקא — ניט קיין מצה עשירה; איז ווייאלד אז ביי פסח מצרים, בפרשתנו, ווערט „לחם עוני״ ניט דערמאנט, איז משמע[4], אז דעמאלט האבן אידן געקענט יוצא זיין דעם חיוב פון אכילת מצה אויך מיט מצה עשירה[5].

1) פרשתנו יב, ח. וראה שם, יח.

2) טז, ג.

3) פסחים לה, א. שם לו, א. רמב״ם הל׳ חו״מ פ״ה ה״כ. פ״ו ה״ה. טושו״ע או״ח סתס״ב ס״א. שו״ע אדה״ז שם ס״א, ס״ו. סתנ״ד ס״ד.

4) כי אף את״ל שהציווי דלחם עוני נאמר בסיני (ראה חגיגה ו, ריש ע״ב (ושי״נ). ועוד) — הרי מובן שציווי זה (וכל הציווים) דפ׳ ראה כו׳ לא נאמרו לפני הדיבור — במצרים.

5) ולדעת המהר״ל (גבורות ה׳ פמ״ח) גם בפסח דורות — ב׳ הציווים [„בערב תאכלו מצות״ ו„לחם עוני״] הם ב׳ מצות. ומי שיש לו רק מצה עשירה [שיש בה גם מים ויכולה לבא לידי חימוץ] יאכלנה בליל פסח לקיים עכ״פ מצות בערב תאכלו מצות, אף שלא יקיים מצות לחם עוני (וכ״כ בב״ח לטאו״ח סתע״א. וראה אלי׳ רבה שם סק״ח. פמ״ג שם א״א סק״ה),

אבל במג״א (שם סק״ה. וכ״ה בח״י שם סק״ה. סתס״ב סק״ב) לא ס״ל כן. וכ״ה להלכה בשו״ע אדה״ז סתנ״ה סל״ג. סתע״א ס״ד־ה*.

*) לכאורה הי׳ אפשר לדחוק, שכוונתו במש״ש (סעיף ד) „מצה עשירה דהיינו שעירב בה מי פירות״ היא לעיסה שנילושה **רק** במי פירות (בלי מים), שאז גם להמהר״ל מותר לאכלה בערב פסח מפני שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ,

אבל **אינו**. כי

(נוסף לזה שא״כ: (א) הול״ל „היינו **שנילושה** במי פירות״ ולא „**שעירב** בה מי פירות״ (שמשמע שיש בה גם מים), ובפרט **שמשנה** מלשון הטור (וכדיוק הב״ח) שם „**שנילושה** כו״ (אבל ראה לשון אדה״ז בסי׳ תמד ס״ב: **שנילושה** כו׳ — ואולי לא רצה לשנות שם מלשון הטור, וסמיך על מה שיפרש **במקומו** בסי׳ תעא (**שמציין שם**) „דהיינו **שעירב** כו״). (ב) ועיקר: לא הול״ל להזכיר כלל התיבות „מצה עשירה״ (שהרי הטעם שמותר לאכלה הוא (**לא** מפני שהיא „מצה עשירה״, כ״א) מפני שאינה יכולה לבוא לידי חימוץ). אלא שבזה י״ל דקאי על ריש סימנא, שהוא לשון הרא״ש, טור וכו׳ (ובלאה״כ צ״ל כן — לחרץ **כפל** הלשון: **עשירה, דהיינו** כו׳))

ממ״ש בסעיף ה׳ „ואסור לאכלה בערב פסח״ מוכח שקאי במצה שיש בה גם מים, ומסעיף זה נלמד על הקודמו (אף שבדוחק י״ל — דלצדדין קתני).

ובכל אופן — הרי מפורש בסימן תנה סל״ג: קמח **ומים** (עי״ש).

•) וידועה השקו״ט והפירושים בזה — כו״כ מהם הובאו בתו״ש מילואים לכרך כב סימן ה׳ פרק א׳. וראה לקמן הערה 39.

עפ״ז איז פארשטאנדיק, אז כאטש ביי פסח דורות מוז די מצה זיין „לחם עוני״ דוקא, איז אבער ביי גאולת מצרים גופא געווען אן ארט אויך פאר מצה עשירה: אבער דאס גופא — ניט בעת דער יציאה פון מצרים (וואס דאן האבן אידן געגעסן „לחם עוני״[6]), נאר פאר דער יציאה (און אלס הכנה דערצו).

6) ראה גבורות ה׳ (פנ״א) דמש״נ בהגדה „לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים״, הכוונה בזה • להמצות שאכלו בעת יציאתם ממצרים, עי״ש. ובאוה״ת רד״ה הא לחמא (ויקרא כרך ב׳ ע׳ תנג) דהמצה שנק׳ לחם עוני היינו מה שאכלו כשיצאו ממצרים (אבל עי״ש בסוף המאמר).

ומכיון שלחם עוני שולל מצה עשירה, הרי מובן, שלא אכלו אז מצה עשירה.

ב. פסח מצרים איז דער מקור ושורש אויף פסח (ומצה של) דורות — איז מובן, אז דער ענין הנ"ל ביי פסח מצרים (אז אלס הכנה צו יצי"מ איז דא נתינת מקום אויף מצה עשירה) דארף זיין (דוגמתו) אויך אין פסח דורות:

עס שטייט אין מרדכי [7], אז „בזמן שביהמ"ק קיים היו עושין כל הסדר אחר הסעודה ולא היו אוכלין מצת מצוה אלא לאחר שמלאו כריסן כו'", און „בימיהם היו אוכלין מצה עשירה על סעודתן" [8] (כדי אז די ברכת המוציא פון דער סעודה זאל ניט זיין אויף א מצה מיט וועלכער מ'זועט שפעטער — ביים סדר — מקיים זיין מצות אכילת מצה [9]).

און כעין זה געפינט מען אויך בזמן הזה (כאטש מ'פראוועט דעם סדר פאר דער סעודה): דער דין איז, אז ערב פסח (קודם שעה עשירית), הגם מ'טאר ניט עסן קיין מצה [10], איז אבער „מותר לאכול מצה עשירה" [11]. וי"ל, אז דאס גופא וואס שו"ע (תורה) איז מתיר לכתחילה בפשטות [12] צו עסן דאן מצה עשירה, באווייזט, אז ערב פסח (ווען מ'מאכט די הכנות צו פסח ויצי"מ) האט תורה געגעבן אן ארט אויף מצה עשירה.

ג. אין דעם ציווי פון אכילת לחם עוני (הנ"ל), איז דער פסוק מסביר דעם טעם הציווי — „כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" (ובמילא — „לא הספיק בצק להחמיץ" [13]):

און ווייאלד אז „לחם עוני" איז שולל ניט נאר חמץ [14], נאר אויך מצה עשירה (כנ"ל), איז מסתבר, אז „כי בחפזון יצאת גו'" איז אויך דער טעם פארוואס מ'קען ניט יוצא זיין מיט מצה עשירה.

דארף מען פארשטיין: מיט וואס איז „בחפזון יצאת גו'" א טעם אויף דעם וואס מ'איז ניט יוצא מיט מצה עשירה?

ד. פון דעם זעלבן פסוק הנ"ל (מהתחלתו) — „לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות גו'" — לערנט מען אפ [15], אז מ'קען יוצא זיין חובת מצה נאר מיט „דברים הבאים לידי חימוץ".

[און די שייכות וטעם פון „כי בחפזון יצאת גו'" אויף דעם דין — קען מען זאגן בפשטות: ווייאלד אז ביי פסח מצרים איז געווען א בצק וואס האט געקענט ווערן חמץ און נאר מצד דעם „חפזון" איז „לא הספיק .. להחמיץ" — דארף אויך די מצה וואס מ'עסט אלס זכר ליצי"מ זיין פון „דברים הבאים לידי חימוץ", און ס'מוז זיין [16] א סיבה צו מונע זיין דאס, מ'דארף עס היטן פון חימוץ, זכר ליצי"מ — אויפן פרט פון „בחפזון יצאת גו'"].

און היות אז אויף די ביידע דינים — (א) מצה עשירה, (ב) דברים שאין באים

---

7) סוף פסחים בדיני הסדר בשם רבינו מאיר. ופליג בזה על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח.

8) שם בסוף המס' (קיט, ב).

9) ראה פסחים קטו, רע"א (לענין מרור).

10) ירושלמי פסחים ר"פ ערבי פסחים (הובא בתוד"ה לא יאכל — פסחים צט, ב). רמב"ם הל' חו"מ ספ"ו. טושו"ע או"ח סתע"א ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

11) טושו"ע שם. שו"ע אדה"ז שם.

12) ראה תוד"ה לא יאכל שם (בסופו): אבל מצה עשירה שריא וכן הי' נוהג ר"ת. הג"מ הל' חו"מ ספ"ו. ועוד.

13) רש"י עה"פ.

14) ראה ריטב"א להגש"פ פי' הא לחמא. גבורות ה' רפנ"א. ועוד.

15) פסחים לה, א. רמב"ם שם פ"ו ה"ד. שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תנג.

16) וכמש"נ ושמרתם את המצות. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סתנ"ג, סי"ד. וראה לקמן בפנים ובהערה 20.

לידי חימוץ — זאגט דער פסוק דעם זעלבן טעם („כי בחפזון יצאת גו״), איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די צוויי סוגי מצה הנ״ל, האָבן, בכללות, דעם זעלבן חסרון לגבי יוצא זיין מיט זיי דעם חיוב פון אכילת מצה.

לאידך גיסא געפינט מען, אז כאָטש דער דין פון מצה עשירה איז געזאָגט געווארן ערשט ביי פסח דורות (כנ״ל סעיף א'), איז אָבער אויך ביי פסח מצרים שוין געווען דער (כללות ה)דין, אַז די מצה פון ליל פסח מוז זיין (פון אַזאַ בצק וואָס) „יכולה לבוא לידי חימוץ״ [17] — ווי מען לערנט עס אַפ (אין ירושלמי [18]) פון פסוק [19] „ושמרתם את המצות״, אַז מ׳איז יוצא נאָר מיט „מצה שצריכה שימור״ [20]. ד. ה. אַז כאָטש ביי פסח מצרים האָט מען געקענט יוצא זיין אכילת מצה מיט מצה עשירה — האָט עס אָבער געדאַרפט זיין אַזאַ, וואָס „צריכה שימור״ [לדוגמא: דורך אַריין־מישן וואַסער מיט די מי פירות, וואָס דאַן איז די עיסה באַה לידי חימוץ, ואדרבה — ממהרת להחמיץ [21]].

ה. דער ביאור בכל זה (ע״פ פנימיות הענינים) וועט זיין פאַרשטאַנדיק דורך הסברת החילוק צווישן „לחם עוני״ און מצה עשירה בעבודה:

„לחם עוני״ איז פון אַ טייג וואָס האָט בלויז קמח ומים — וואָס מים האָבן ניט (און גיבן ניט) קיין טעם; מצה עשירה איז פון אַן עיסה וואָס ווערט געקנאָטן מיט יין, שמן, דבש [22] (אָדער אַנדערע מי פירות [23]), וואָס גיבן אַ טעם אין דער עיסה.

דער ענין אין עבודה [24]: „לחם עוני״ איז די עבודה פון קבלת עול (ניט מצד „געשמאַק״): כאָטש ער האָט ניט קיין הסברה בשכלו און (במילא) ניט קיין געשמאַק אין עניני אלקות, פונדעסטו־ווענען דינט ער דעם אויבערשטן מצד קבלת עול; „מצה עשירה״ איז די עבודה מצד טעם ודעת, וואָס אין דער עבודה איז פאַראַן אַ „טעם״, אַ געשמאַק.

---

17) לשון אדה״ז שו״ע סתס״ב סוס״א. — והיינו, לא רק שהדגן צ״ל „מדברים הבאים לידי חימוץ״ (שזה נלמד מ„לא תאכל עליו גו״ כנ״ל בפנים), אלא שגם העיסה צ״ל — זו שיכולה לבוא לידי חימוץ וצריכה שימור״, כמשנ״ת בארוכה בהגש״פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה״ת תשמ״ו־ז) ע׳ שצז ואילך (וש״נ).

18) פסחים פ״ב ה״ד.

19) פרשתנו יב, יז (היינו שנצטוו ע״ז עוד בהיותם במצרים).

20) עיין רמב״ן במלחמת ה׳ פסחים פ״ב (לו, א). וראה מ״מ הל׳ חו״מ פ״ו ה״ה (הובא בב״י לטאו״ח סתס״ב ד״ה ומ״ש ואם לש). שו״ע אדה״ז הנ״ל.

וראה בארוכה שו״ת צ״צ תאו״ח סנ״ז אות ב׳ — שגם הבבלי (פסחים מ, א. הובא בשו״ע אדה״ז סתנ״ג ס״ד) ס״ל דרשה זו דירושלמי. וראה בארוכה הגש״פ הנ״ל שם.

21) ראה בכ״ז טושו״ע או״ח סי׳ תסב ס״ב. שו״ע אדה״ז שם ס״ג.

22) לשון הגמרא — פסחים לה, א. לו, א. וברמב״ם שם (פ״ה ה״כ. פ״ו ה״ה) מוסיף „חלב״. והוא ע״פ עובדא דריב״ל (פסחים לה, א) — ב״י סתס״ב שם.

23) ברמב״ם שם (פ״ו ה״ה) דבשאר מי פירות יוצאין י״ח (וראה כס״מ שם פ״ה ה״ב). אבל ראה ב״י לטאו״ח סתס״ב שם: לא ראיתי לשום אחד מהפוסקים שחילק בין יין ושמן ודבש וחלב לשאר מי משקין. וראה פר״ח או״ח ר״ס תסב.

24) בהבא לקמן — עיין תו״א ס״פ ויקהל ד״ה קחו (פט, ג. צ, ב), וביאוריו בתו״א שם בהוספות (קיד, ג ואילך. קטו, ד. קטז, ב). אוה״ת שם (ע׳ ב׳קסג ואילך. ב׳קעא ואילך. ב׳קפא). אוה״ת ד״ה הא לחמא (דלעיל הערה 6) ע׳ תנח ואילך. וראה ג״כ לקו״ת ויקרא ו, סע״ג ואילך.

•) ומ״מ צריך גם הלימוד ד„לא תאכל גו״ — שאין יוצאין במצה של טבל אף שצריכה שימור — ראה הגש״פ הנ״ל שם. ועוד י״ל. ואכ״מ.

בשעת די עבודה פון א אידן איז נאר מצד קבלת עול אן דעם „טעם" פון שכל ומדות, איז ער דאך אין א מצב אז מצד שכל ומדות איז ביי אים דא אן ארט אויף ניט טאן אזוי, אויף רע, נאר מיטן כח פון קבלת עול איז ער כופה דעם רע (אתכפיא) און איז עובד הוי'; ווען די עבודה איז אבער מצד טעם ודעת (ובשלימותה), זיינען שכל ומדות שולל די אפשריות צו טאן היפך רצון העליון — ס'איז ניטא קיין רע (אתהפכא).

און דאס איז דער קשר צווישן די צוויי סוגי מצה [(א) מצה עשירה (ב) פון דברים שאין באים לידי חימוץ] — ווייל, בפנימיות הענינים, איז איין פרט א תוצאה פון צווייטן: עבודה אין אן אופן פון „מצה עשירה" (בשלימותה) — מצד שכל ומדות — איז שולל בדרך ממילא די אפשריות אויף חימוץ ורע [25] [ווי מצה עשירה כפשוטה, וואס (ע"ד הרגיל [26]) קען זי ניט קומען לידי חימוץ]:

דוקא (די עבודה פון) „לחם עוני" — קבלת עול — גיט אן ארט אויף חמץ ורע (יכול לבוא לידי חימוץ), נאר מ'איז כופה דעם רע און מ'דערלאזט ניט צו התפשטות הגבהה וחימוץ — דורך „ושמרתם", עבודה והתעסקות.

ו. די צוויי אופני עבודה זאגן זיך ארויס, בכללות, אויך אין די צוויי אופנים כלליים פון גאולה — גאולת מצרים און גאולה העתידה:

ביי יציאת מצרים שטייט [27] „כי ברח העם" (חפזון), ווייל „הרע שבנפשות ישראל עדיין הי' בתקפו" [28], און דעריבער האט מען געמוזט אנטלויפן פון רע („טומאת מצרים" [28]) — וואס דאס איז דער ענין פון „לחם עוני", די עבודה פון אתכפיא: משא"כ לעתיד לבא ווען זיין „לא בחפזון תלכו" [29], „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" [30], א מצב פון אתהפכא — מצה עשירה.

און דאס איז דער ביאור וואס „בחפזון יצאת גו'" איז א טעם פארוואס די מצה פון ליל פסח קען ניט זיין קיין מצה עשירה (און ניט פון דברים שאין באים לידי חימוץ): וויבאלד אז „בחפזון יצאת גו'", ווייל דער רע איז נאך געווען בתקפו (כנ"ל) [31], דעריבער פאדערט זיך די עבודה פון קבלת עול ואתכפיא — „לחם עוני" דוקא [32].

ז. דאס וואס מ'איז פסח ניט יוצא מיט מצה עשירה, איז ניט נאר ווייל איר ענין איז ניט בדומה צו גאולת מצרים, וואס איז געווען אין אן אופן פון „ברח העם" [קבלת עול ואתכפיא כנ"ל] — נאר אויך דערפאר וואס אין לחם עוני (און אזוי אויך — בגאולת מצרים) איז פאראן א יתרון לגבי מצה עשירה (והגאולה דלעת"ל):

כאטש [33] אז ביי אתהפכא (מצה עשירה) ווערט דער רע אינגאנצן בטל, איז אבער דא א מעלה אין אתכפיא, וואס

---

25) ראה תו"א ס"פ ויקהל (ועד"ז — בשאר המקומות דלעיל הערה הקודמת): מצה עשירה .. שאינה באה לידי חימוץ כלל.

26) דכשאין מערבין בה מים — מי פירות (לבד) אין מחמיצין (פסחים לה, ריש ע"ב. ושו"נ. רמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ב. טושו"ע (ושו"ע אדה"ז) סי' תסב).

27) בשלח יד, ה.

28) תניא פל"א.

29) ישעי' נב, יב. וראה המשך וככה דלקמן הערה 31.

30) זכרי' יג, ב.

31) ראה בענין דה„חפזון" — לקו"ת אמור לה, ב. במדבר א, ג. ובארוכה — אוה"ת בא ע' רצא ואילך. וככה תרל"ז בתחילתו, שם פקכ"ט. ד"ה כי בחפזון תש"ח (והמשכו). ועוד.

32) ראה עד"ז אוה"ת סד"ה הא לחמא הנ"ל.

33) ראה בכ"ז במקומות שנסמנו בהערה 24.

דוקא די עבודה איז פֿאַרבונדן מיט יגיעת האדם, צו לוחם זיין מיטן מנגד און נייטען דעם רע.

איז אַן אַנדער סגנון: דער ענין פון אתהפכא דריקט אויס ווי דער מענטש ווערט מיוחד מיט אלקות דורך דעם וואָס ער איז זיך מזכך ביז אַז זיין מציאות לאַזט ניט קיין אַרט אויף רע; אין אתכפיא דריקט זיך אויס דער ביטול און אַוועקלייג צו אלקות — אַז כאַטש מצד זיין שכל ומדות איז דאָ אַן אַרט אויף רע, נייט ער זיך, ער טוט היפך ווי עס מאַנט זיך מצד זיין מציאות, און איז מקיים דעם רצון העליון.

און דאָס איז איינער פון די ביאורים וואָס אויך ביי דער גאולה העתידה וועט זיין דער זכר פון יציאת מצרים[34] — ווייל דער תכלית הכוונה איז, אַז עס זאָלן זיין ביידע מעלות: אויך ווען מ׳האַלט ביי אתהפכא — דער זיכוך פון דער מציאות האדם בתכלית ביז ס׳איז אינגאַנצן ניטאָ קיין אַרט אויף רע — זאָל אויך זיין די מעלה פון אתכפיא[35] (גאולת מצרים), דער ביטול פון דעם אדם, וואָס דריקט זיך אויס אין עבודה ויגיעה.

ח. דער אַלטער רבי איז מסביר אין תו״א[36], אַז דאָס וואָס עס שטייט ביי גאולת מצרים „ואנכי אעלך גם עלה״[37] — צווויי עליות — מיינט דאָס אויך די צווייטע עלי׳ וואָס וועט זיין בגאולה העתידה:

במילא מובן, אַז (פונקט ווי דער ענין פון גאולת מצרים וועט מען „דער־מאַנען״ — ער וועט ווירקען — ביי דער גאולה העתידה, אַזוי איז אויך לאידך גיסא, אַז אויך) ביי גאולת מצרים דאַרף זיך אַנהערן די (הבטחת ודיבור[38] הקב״ה בנוגע דער) גאולה העתידה.

די הסברה אין דעם: ווי אַזוי קען מען פועל׳ן ביי זיך, אַז אויך ווען דער רע איז בתקפו [און אפילו נאָכן ברעכן זיך בלייבט ווייטער דער רע בתקפו (ווי ביי יצי״מ, וואָס עס האָט געדאַרפט זיין „ברח העם״)] — זאָל מען האָבן די שטאַרקייט צו לוחם זיין מיטן רע (ולנצחו) — איז מסייע בזה די הכרה והרגשה, אַז סו״ס וועט די עבודה פון אתכפיא ברענגן צו אתהפכא.

און דעריבער, נאָך איידער עס הויבט זיך אַן גאולת מצרים, איז געווען דער דיבור והודעה וועגן ביידע עליות — „אעלך גם עלה״ — אויך די גאולה העתידה.

ט. דאָס וואָס מ׳דערמאָנט די גאולה העתידה ביי גאולת מצרים מיינט ניט נאָר אַז מ׳איז מודיע אַן ענין וואָס וועט זיין בעתיד, נאָר ס׳איז אויך אַ נתינת כח אַראָפצוטראָגן דאָס אין עבודת האדם בהווה — אַז גלייך בתחילת העבודה (גלות מצרים) זאָל זיין אַ „מעין״ פון גאולה העתידה.

לכאורה קען מען פרעגן: וויבאַלד מ׳האַלט נאָך בתחילת העבודה און דער רע איז נאָך בתקפו — ווי קען זיין (אפילו) אַ „מעין״ פון גאולה העתידה,

---

34) משנה ברכות ספ״א. ונאמר „כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות״ (מיכה ז, טו), „כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים״ (ישעי׳ יא, טז).

35) ראה סד״ה כימי צאתך תש״ח: בחפזון יצאת למען תזכר כו׳, ועד״מ ענג המלך בנצחון דוקא .. כד אתכפיא סט״א כו׳.

36) ר״פ שמות.

37) ויגש מו, ד. ובתו״א הנ״ל: וכן בשמות ג׳ פסוק י״ד א״ל ענין הגאולה האחרונה כו׳.

38) דחשיב מעשה (ב״ר פמ״ד, כב. ועוד).

וואָס ענינה איז אתהפכא (אַז ס׳איז ניטאָ קיין רע) ?

איז דער ביאור אין דעם: כאָטש אַז בתחילת העבודה איז ניטאָ דער ענין פון ביטול (מציאות) הרע, וואָס דערפאַר איז די עבודה בדרך מלחמה וקבלת עול (כנ״ל סעיף ה׳) — דאַרף אָבער דער ביטול וקב״ע זיין ניט (נאָר) בדרך הכרח, נאָר מ׳דאַרף דעם ביטול גופא „פאַר־בינדן״ מיט „מציאות״ האדם — אַז אויך זיין שכל ומדות זאָלן „מסכים״ זיין אויף דעם ביטול וקב״ע, וואָס דאָן איז זיין עבודה פון קבלת עול מיט אַ געשמאַק.

ד. ה. אַז די גאולה העתידה שבגאולת מצרים איז ניט די עבודה פון שכל ומדות בפ״ע [וואָס ברענגט סו״ס צו אתהפכא, כנ״ל ס״ה] — נאָר אַ פרט איז עבודת האתכפיא (דגאולת מצרים), אַז די עבודה פון קב״ע איז מתוך תענוג.

[און עד״ז אויך דער ענין פון גאולת מצרים וואָס וועט דערמאָנט ווערן לעתיד לבא — איז עס אַ „פרט״ אין דער גאולה העתידה: דער עיקר העילוי לעתיד איז — זיכוך מציאות האדם (אתהפכא); נאָר דער זיכוך וועט זיין ניט מדוד ומוגבל בלויז אויף אַזויפיל וויפל ער (מצד זיין „מציאות״) איז זיך מזכך, נאָר מער פון די מדידות פון זיין מציאות (מעלת הביטול)].

יוד. דאָס איז אויך די הסברה פאַר־וואָס די מצה וואָס אידן האָבן געגעסן אין מצרים (אָלס הכנה צו יציאת מצרים) האָט געקענט זיין מצה עשירה [39], אָבער, לאידך גיסא, האָט עס געמוזט זיין אַ „מצה שצריכה שימור״:

מצד דער התכללות פון גאולה העתידה אין גאולת מצרים, איז דאָ אַן אָרט פאַר מצה עשירה אויך אין מצרים: אָבער דאָס וואָס אין מצרים קען זיין אַ „מעין״ דלעתיד, איז נאָר אין דעם פרט פון „עשירה״ — אַז די קבלת עול גופא זאָל זיין מיט אַ „טעם״ און געשמאַק: אָבער ניט דער ענין פון אינה „יכולה לבוא לידי חימוץ״ (אתהפכא), וואָס דאָס קען ניט זיין וועז דער רע איז נאָך בתקפו.

יא. דאָס איז אָבער שייך נאָר וועז מ׳איז נאָך געווען אין מצרים, פאַר דער גאולה; אָבער אַרויסגייענדיק פון מצרים נאָך דער גאולה [און אַזוי אויך די מצה וואָס מיר עסן בליל פסח, זכר ליציאת מצרים] מוז זיין „לחם עוני״ דוקא [40].

די הסברה בזה: דורך יציאת מצרים האָט זיך אויפגעטאָן אַז אידן זיינען געווארן אויס „עבדי פרעה״ און זיינען

---

39) באוה״ת סד״ה הא לחמא הנ״ל איתא, דה„לחם עוני״ הוא המצה שאכלו לפני חצות, עי״ש [ועפ״ז מבאר מש״נ בהגדה „לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים״], וכן מוכח בתו״א שבהערה 24 (פט, ג. קיד, ג. עי״ש),
וי״ל ד„לחם עוני״ יש בו כו״כ ענינים (כולל ג״כ שעונים עליו דברים הרבה — פסחים לו, א. קטו, סע״ב) ומצה עשירה כזו שצריכה שימור נק׳ ג״כ (בכללות) „לחם עוני״ (מכיון שענינה אתכפיא — ענין עיקרי בלחם עוני). וראה הערה הבאה.

40) ויל״ע איך לתווך זה עם הידוע (לקו״ת צו ד״ה להבין מ״ש בהגדה. ד״ה ששת ימים (הא׳). סדור ד״ה והגדת. ובכ״מ) דמצה [שלפני חצות היתה צריכה שימור ו]שלאחרי חצות (ואילך) לא היתה יכולה לבוא לידי חימוץ (מצד זה שנגלה עליהם ממה״מ כו׳), ובהמשך תער״ב (ח״ב ע׳ תתקלג) ש„היא בחי׳ מצה עשירה כו׳״.
ואולי י״ל ע״פ המבואר באוה״ת ויקהל (ס״ע ב׳קסא־ב) דגם זה שלא הספיק כו׳ הוא „כמו בחי׳ אתכפיא רק שזהו בפנימיות״ (ראה לקמן בפנים, דיציאת מצרים ענינה קבלת מלכות שמים, ביטול בתכלית), ולכן נק׳ ג״כ — מצד ענין עיקרי זה — „לחם עוני״, מכיון שהוא רק אתכפיא ולא אתהפכא [שזה נעשה רק בספה״ע כו׳], כבהערה הקודמת.

געווארן „עבדי ה׳״ [41]. ד. ה. זיי האבן דעמאלט געהאלטן ביי קבלת מלכותו ית׳ [42], וואס קומט פריער פאר דעם קבלת עול אויף צו מקיים זיין די ציווי ה׳ [וכלשון חז״ל [43]: יקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח״כ יקבל עליו עול מצות].

און אין דעם טאר זיך ניט ארריינמישן אן ענין פון „מציאות״ האדם — ע״ד ווי חז״ל [44] זאגן אז מאן דמחוי במחוג קמי׳ מלכא איז זיין עונש דער היפך החיים: און דערפאר טאר אין דעם ניט זיין דער „טעם״ און געשמאק פון מצה עשירה, ווייל קבלת מלכותו של הקב״ה (וועלן עבדי ה׳) איז נאר דורך „לחם עוני״ [45], ביטול בתכלית.

(משיחות אחש״פ וש״פ שמיני תשכ״ו)

---

41) ראה בהר כה, מב. שם, נה. מגילה יד, א.
42) ראה ד״ה הא לחמא הנ״ל ע׳ תנג ואילך.
43) משנה ברכות פ״ב מ״ב. וראה מכילתא יתרו כ, ג. ועוד.
44) חגיגה ה, ב. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1050 ובהערה 13 שם.
45) ראה גם לקו״ת שבהערה 24.

בא

— יו"ד שבט —

א. כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא (פון היינטיקן שבת)[1] האָט דערציילט[2] אז וועז זיין פאָטער כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע „האָט אַנגעהויבן גיין אין חדר האָט נאָך דער רבי „צמח צדק" געלעבט און האָט אים דאָן (ביים אַריינ־פירן אין חדר) צוגעווארפן צוקערקעס און דערביי געזאָגט, אַז מלאך מיכאל האָט אים דאָס געווארפן. איז דאָס ביי אים זייער נתקבל געווארן און ער האָט ניט געווואָלט אויפעסן די צוקערקעס, ווייל זיי זיינען ביי אים געווען זייער טייער. ערב פסח איז געווען דער מנהג[3] בודק צו זיין די קעשענעס פון די קליינע קינדער, האָט דער „צמח צדק" געזופן דעם טאַטן און האָט אים געפרעגט וואו ער האָט די צוקערקעס, האָט ער זיי דעמאָלט געמוזט אויפעסן".

פון אָט דעם סיפור — ווי פון אַלע סיפורים פון רבותינו נשיאינו, ובפרט א סיפור וועגן דעם וואָס ס'האָט פאָסירט ביי זיי אַליין — קען מען אַרויסנעמען כמה הוראות: און ניט נאָר אין ענין החינוך (ווי ער איז דאָרט מסיים „אָט אַזא חינוך דאַרפן מיר האָבן"), וואָס איז מודגש בפרשתינו (בנוגע לפסח) „והגדת לבנך גו'"[4], „והי' כי ישאלך בנך גו'"[5], נאָר אויך כמה עניני הלכות אין איסור חמץ (וכיו"ב) וואָס אויך וועגן דעם לערנט מען בפרשתינו[6].

ב. לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין וויבאַלד די „צוקערקעס" זיינען ביי אים (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע) געווען אַזוי טייער אַז ער האָט זיי ניט געוואָלט אויפעסן — און זיי זיינען דאָך טאַקע געווען אַ דבר יקר, וויבאַלד זיי זיינען געגעבן געווארן פון צמח צדק — פאַר־וואָס האָט דער צמח צדק געוואָלט בדווקא אַז ער זאָל זיי אויפעסן פאַר פסח, און ער האָט אים ניט געלאָזט זיי אָפהיטן אויף וויייטער דורך פאַרקויפן זיי צוזאַמען מיט כל החמץ?

ובפרט, אַז מען געפינט אַזאַ הנהגה ביי גדולי ישראל בשייכות צו שריים וואָס זיי פלעגן באַקומען פון אַ צדיק, אַז אויב עס איז געווען אַ זאָך וואָס האָט געהאַט חמץ, האָבן זיי דאָס פאַרקויפט במכירת חמץ[7].

וויבאַלד אַז דער „צמח צדק" האָט אים דאָס ניט געהייסן טאָן, וואָלט מען לכאורה געקענט מדייק זיין אַז ער האָט געהאַלטן אַז אין דעם פאַל: א) איז דאָס אסור היות ער וויל דאָך די זאָך צוריק־באַקומען לאחר הפסח און ער איז רוצה בקיומו פון דעם חמץ[8], ב) עס העלפט

---

1) שבת פ' בא, יו"ד שבט, ה'שי"ת. ולהעיר שהקביעות בשנה זו (תשל"ז) היא כבשנת ההסתלקות.

2) סה"ש תש"א ע' 30.

3) ראה שו"ע אדמוה"ז סי' תלג סמ"ב.

4) יג, ח. וראה מכילתא ופרש"י שם.

5) שם, יד. מכילתא ופרש"י שם. וראה לקו"ש ח"ו ע' 268 ואילך.

6) יב, טו. יט. כ. יג, ג ואילך.

7) „רבינו הקדוש מראהטין זי"ע הי' מוכר פ"א גלוסקא יפהפי' מלחם הפנים של ההי"ק מה"ר יצחק אייזיק מזידיטשוב זי"ע. וכן שמעתי כמה מהחסידים כשיש להם שירי מנחות מי"ב חלות של צדיק כו' מוכרין אותו עד אחר פסח כו'" (הובא בטעמי המנהגים עניני פסח ע' ריז בקו"א).

8) ראה טור או"ח סו"ס תנ. וראה מנח"י כלל פה סקט"ו. אסר מטעם זה בשו"ת ערוגת הבושם או"ח

ניט קיין מכירה לעכו"ם וואָרום מכירת חמץ איז מותר כאָטש דאָס איז כהערמה [און מען האָט בדיעה צוריקבאָקומען דעם פאַרקויפטן חמץ לאחר הפסח — און מען מעג לכתחילה פאַרקויפן „לנכרי המכירו ומיודעו .. אע"פ שהוא יודע בהנכרי שלא יגע בחמצו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ואז יחזירנו לו"[9] ווייל דאָס איז מדרבנן[10], בנדו"ד אָבער איז די מכירה אָן ענין פון הערמה ניכרת[11], ובמילא אין אזא פאַל האָבן די חכמים ניט מתיר געווען ע"י מכירה[12].

באמת אָבער קען מען אזוי ניט זאָגן, וואָרום א) דער אָלטער רבי דערמאָנט ניט אין שו"ע[13] דעם איסור „רוצה בקיומו" ביי חמץ בפסח, ב) לדעת רוב הפוסקים ובפרט לדעת אדמו"ר הזקן איז מכירת חמץ א מכירה גמורה באופן אז זי פאַרהיט אויך פון צו עובר זיין אויף ב"י וב"י (אויך) דאורייתא (וואָרום דעם חמץ וואָס מען פאַרקויפט איז ניט בכלל ביטול והפקר)[14].

ג. לכאורה וואָלט מען אינעם דער־ציילטן פאַל געקענט געפינען אן אָנדער עצה ווי צו האָלטן גאַנץ דעם חמץ, ניט אָנקומענדיק צו מכירת חמץ לאינו יהודי: מפקיר זיין דעם חמץ (קודם זמן איסורו).

און כאָטש אז (ביטול ו)הפקר ביי חמץ העלפט נאָר מה"ת אויף ניט צו עובר זיין בב"י וב"י, ווי מען לערנט עס אַרויס פון ולא יראה לך „שלך אי אתה רואה אבל

סי' קיב בשאלה הנ"ל („אחת מי"ב חלות שהי' מונח על שלחן הטהור של כ"ק אדמו"ר הרה"ק ר"י מבעלזא זי"ע וניתן לו והוא חביב בעיניו וכו' אם רשאי למכרו עם החמץ בשטר מכירה כו'").

9) שו"ע אדה"ז סי' תמח ס"ו משו"ע שם ס"ג. וראה שם ס"ד ואדה"ז (סי"ז). ט"ז שם סק"ו (ואדה"ז סכ"ג) „ונראה שכל אדם יאמר כן לעכו"ם בפירוש ויועיל בזה ששום אדם לא יכול לקנות מהעכו"ם".

10) ראה בכור שור לפסחים כא, א. הובא במק"ח סי' תמ סק"ג. וראה שו"ת צ"צ או"ח סמ"ח (נדפס בהוספות לשו"ע אדה"ז ע' 42 [1348]), דלדעת אדה"ז וכו' אי"ז הערמה האסורה וכו', אבל הכא שזהו דרך מקח וממכר אין הערמה ניכרת. וראה פס"ד להצ"צ או"ח לסי' תמח (לב, ב. נדפס בהוספות שם ע' 44 [1350]) דאף שכ' המ"א דבדיעבד מהני אפי' לא מסר לו המפתח מ"מ „כשהוא בעירו ואינו מוסר לו המפתח גרע טפי דהוה הערמה ניכרת". ובפס"ד (לב, ד. נדפס בהוספות שם כג, א [תרעו]) דהמכירה היא רק לצורך הפקעת איסור ב"י וב"י. ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' תמח סוס"ח.

11) עד"ז פירש דברי הערוה"ב בשו"ת אבני זכרון ח"ג סכ"ה (אות ד').

12) ראה בכור שור ושאר המקומות שנסמנו בהערה 10.

13) בסי' תנ סי"ב בהדין ד„אסור להשכיר לגוי כלי שמבשלין בו ע"ג האור" (שע"ז כתב הטור הא דרוצה בקיומו (כנ"ל הערה 8)), כ"א כ' שם „יגיע לישראל הנאה מהחמץ" (אף שכן פי' במג"א שם (סקי"א) דברי הטור „רוצה בקיומו", אבל עכ"פ מוכח מדברי אדה"ז שהאיסור הוא מצד ההנאה)*. וכן דעת כמה פוסקים דלא אסרינן חמץ בפסח משום רוצה בקיומו — ראה פר"ח סי' ת"נ סק"ז. משא"כ דעת המנח"י (הנ"ל בהערה 8) וישוו"ע הובא בשו"ת ערוה"ב שם. וראה שו"ת חת"ס או"ח סקט"ז בסופו. סי' קיט בתחלתו. מקו"ח סי' תנ סק"ז. וראה שו"ת אבני זכרון שם אות ב' ואילך. שד"ח מערכת חו"מ ס"ח אות כה (א'קיד, א ואילך).

14) ראה הלכות מכירת חמץ (בסוף הל' פסח) לאדה"ז. וראה לשון אדה"ז בשו"ע סתמ"ח סכ"ג. ובסכ"ה „שהרי כבר נמכר לו לחלוטין". ובסכ"ג כ' „אין שום אדם יכול לקנותו מן הנכרי", ולא הביא מ"ש המג"א שם סוסק"ד „שאם קנה ישראל אחר החמץ מן העכו"ם .. צריך להחזיר לבעלים" ועד"ז בט"ז שם. ובח"י סקי"ד: ואם לקח צריך לחזור ולמכור לבעלים ראשונים (וראה מחה"ש שם). ואכ"מ (וראה מק"ח סתמ"ח סקי"א). ובשו"ת צ"צ שם בסופו: ועוי"ל ועיקר דאחר שאזמר"ר .. הצריך יהודי ערב קבלן .. אין זה הערמה.

וראה שד"ח מערכת חו"מ ס' ט' אות טו (כרך ה' א'קנב) דמשמע מהפוסקים דהוי מכירה גמורה ולא הערמה ואשר כן ס"ל גם להתבו"ש.

---

*) וראה בקו"א סתמ"ו סק"ב מה שמבאר לדעת המנח"י.

אתה רואה של אחרים ושל הפקר"[15], אָבער די חכמים האָבן גוזר געווען אַז (ביטול ו)הפקר איז ניט מספיק און מ'דאַרף דעם חמץ מבער זיין[16] בפועל ממש — איז אָבער אויך אויף דעם פאַראַן אַן עצה:

מען קען דאָך מפקיר זיין דעם חמץ ניט נאָר בלב (און עס זאָל פאַרבלייבן אין זיין רשות) נאָר ביים מפקיר זיין דעם חמץ זאָל ער עס אַרויסנעמען פון זיין רשות און אַוועקלייגן ברה"ר במקום הפקר ממש, אין אַן אָרט וואו עס גייען ניט קיין מענטשן (און דערנאָך זוכה זיין דערין נאָך פסח)—

וואָס לכאורה דערמיט איז מען באַוואָרנט לויט ביידע טעמים צוליב וועלכע די חכמים האָבן מתקן געווען אַז ביטול והפקר אליין זאָל ניט זיין געגנוג: א) ביטול והפקר איז "תלוי במחשבתו של האדם", איז מען חושש אַז ער וועט דאָס מפקיר זיין ניט "בלב שלם"[17], דעריבער דאַרף ער דאָס אַרויסראַמען פון זיין רשות[18]; אָדער ב) מצד דעם טעם ווייל "האדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ו (אויב דאָס וועט זיין "בגבולו"[19]) יאכל ממנו".

און מ'גייפינט מפורש אַז מען קען אַזוי טאָן לכתחלה: אַרויסנעמען דעם חמץ מרשותו און אים מפקיר זיין, און אַוועקלייגן במקום הפקר לכל און לאחר הפסח זוכה זיין אין דעם[20] (וכמדומה

15) כן הוא בשו"ע אדה"ז סתל"א סוס"ב. ובמ"מ על הגליון "ספרי תוס' שם ועיין ברא"ש פ"ק ס"ד", בספרי לפנינו (ראה טו, ד) אין מפורש "הפקר". וברמב"ן ריש פסחים "שוב מצאתי בספרי .. לא יראה לך שאור אתה רואה בפלטיא" (ולפנ"ז ברמב"ן שם הביא מירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) אבל אתה רואה בפלטיא), וכ"ה במהר"ם חלאוה פסחים ו, ב. — ו"בפלטיא" הרי תוכנו שהפקירו. ובתוס' (ד, ב סד"ה מדאורייתא) "מאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה כו'".

16) משנה ריש פסחים ובגמרא ד, ב.

17) ר"ן ריש פסחים ד"ה אלא כך. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

18) לשון אדה"ז שם "עד שיוציא את החמץ מכל גבולו", ולא כתב "לבערו" (ע"ד ל' הר"ן "והצריכוהו בדיקה וביעור"), ובפשטות כיון שאין כאן מקומו וציין במוסגר "עיין ס' תמה" דשם מבואר בס"א דקודם שעה ששית די לו במה שמבערו מרשותו דהיינו שימכרנו לנכרי כו' או להפקירו ולהניחו במקום הפקר.

19) ל' אדה"ז שם. והוא טעם התוס' ריש פסחים. ר"ז שם. הובא גם בטור שם. ומסיים אדה"ז "לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציא מכל גבולו", ועד"ז בטור "להוציא מן הבית", אבל בתוס' לבדוק ולבערו. וראה הערה שלפנ"ז.

20) או"ז בתשובה (סוף ח"א) ס' תשמח. ח"ב — הלכות פסחים סרמ"ו* (הובא בהג"א פסחים פ"ב ס"ד). מהר"ם ריקאנטי ס' קנז הובא בעו"ש סר"ס תמז (ובאו"ז ובריקאנטי דמותר אף באכילה. ובעו"ש שם "ונראה דהאי הפקר אין צריך לא לפני ב"ד ולא לפני שלשה כו'". ובשו"ת פנ"י ח"א סי"ד קרוב לסופו, דהרקאנטי איירי "שמפקירו לגמרי לכל אדם ומוציאו לשוק . . וזה ממש כמו מכירה שלנו לגוי המכירו ויודע שישמור לו חמצו עד אחר החג ויחזור לו"). שיירי כנה"ג הובא בפר"ח סתמ"ח סק"ה (ולדעתו בהפקיר חמצו לפני עדים דוקא ואז מותר גם באכילה). ברכי יוסף סתמ"ח סק"ה בשם מגלת ספר (יכול להפקירו בפני ג'). ומדבריהם (שכנה"ג וברכ"י) מבואר שדי להפקירו אבל אי"צ להוציאו מרשותו**. וראה פמ"ג (א"א) סתמ"ח סק"ח דכשהוציא החמץ מרשותו ואומר בכיון בפה שמפקיר הפקר גמור הוא אע"פ שבלב חושב להיפוך בתר פיו אזלינן. ועוד.

ולפי כל הנ"ל הפי' בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב) הבקיר חמצו בי"ג לאחר הפסח מהו ר"י אמר אסור

*) בד"מ ס' תמה סק"א כ' "שאף הא"ז בעצמו כ' לבסוף וז"ל ומותבינן כו'". אבל בהג"א (שבפנים ההערה) "והא"ז כתב שמותר כו'". וכ"ה בפס"ד להצ"צ (לב, ד) "והא"ז מתיר".

**) וראה ד"מ שם "ומשמע שם (מדברי האו"ז) .. יכול להפקירו בפני אוהביו שבטוח בהן שלא יטלו כו' או שיפקירו ויניחו בשוק בזמן שאין ב"א שם".

שנמצא בספורי חיי כמה חסידים הנוהגים בקבלת שיריים (וכיו"ב) שנהגו כן).

דער טעם בפשטות וואס דער צ"צ האָט אַזוי ניט געהייסן טאָן: הגם מען גיט אַזוי פֿיל לויט כמה דיעות[20] מעג מען מפקיר זיין פאַר זמן איסורו (ובפרט במקום הפקר) מיט דער דיעה צו זוכה זיין אין דעם לאחר הפסח, אָבער מ„שאר הפוסקים"[21] איז משמע אַז דאָס העלפט ניט[22]; און אַזוי פּסק'נט דער אַלטער רבי[23] „אפילו הניחו במקום המופקר לכל צריך שיפקירנו לגמרי בפיו ובלבו ולא יהי' בדעתו בשעת ההפקר לחזור ולזכות בו לאחר הפסח אם לא יקדמנו אחר שאם יש בדעתו כן אינו הפקר גמור והרי הוא כשלו ממש".

נאָכמער: „אפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בע"פ כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י בפסח .. שמותר לעשות כן לכתחלה מכל מקום לאחר הפסח

כו' חשש להערמה, שיערים לומר שהפקירו אע"פ שלא הפקירו, וכמ"ש ברא"ש פ"ב דפסחים ס"ד. טור סי' תמח.

ובמק"ח שם בחידושים סקי"ד, ואם הפקיר חמצו והניח במקום הפסד מותר אח"פ, אבל אם העמידו במקום מוצנע ברה"ר אסור (וראה ביאורים שם ססק"ט).

21) ראה ד"מ שם „מדלא כתבו שאר הפוסקים".

22) אף שס"ל שמותר לכתחלה להפקירו ולהניחו במקום הפקר קודם זמן איסורו (שלא ע"מ לזכות בו) — ראה מ"א סתמ"ה ס"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"א (וראה שם סתל"ו סוס"כ). ובשו"ע אדה"ז סתמ"ח סכ"ט „שמותר לעשות כן לכתחלה".

23) סי' תמה ס"ב. וראה המקורות וכו' בקו"א שם. ושם, דלדעת הרא"ם „עובר עליו בב"י מן התורה".

וראה באריכות בכהנ"ל ובפי' דברי הירושלמי בשד"ח מערכת חו"מ ס"ח אות יז (ע' 2098 ואילך).

אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו"[24].

ד. ס'איז אָבער שוועך צו זאָגן אַז דאָס איז דער טעם בנדו"ד: ראשית רעדט זיך דאָ וועגן „צוקערקעס" וואָס איז בכלל ניט ברור אויב ס'איז פאַראַן אין דעם חמץ; און אפילו אויב ס'איז דאָ,

24) שו"ע אדה"ז סתמ"ח סכ"ט. ובקו"א סתל"ו סק"ו מ„שהניח חמצו ברה"ר והפקירו קודם הפסח שהוא אסור בהנאה לאחר הפסח כדאיתא בירושלמי פ"ב ה"ב לפי פירוש האמיתי של המ"א והפר"ח וכמו שנת' בסי' תמח". וגם מדבריו משמע (וכן מ"ש בסי' תמח שם „שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו ליהנות ממנו") שבירושלמי מדובר בחמץ שנמצא אחר הפסח• והערמה שבירושלמי אינו שיפקיר ע"מ לזכות בו, המבואר בסי' תמה ס"ב, כ"א „הפר"ח הוציא זה מתשובות הרשב"א (סי' ע') כו' וכ"כ בעל ח"י בספר תורת השלמים כו'" — קו"א סתמ"ה שם. ולהלן בקו"א שם מפרש כן ע"פ הבבלי נדרים ומפרשים שם. ומשמע שזהו מדיני וגדרי הפקר.

וצ"ע ממ"ש בהל' מכירת חמץ בתחילתו „חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח כמבואר בתשובת הרשב"א בשם הירושלמי (פ"ב ה"ב)". וכ"כ מפורש בשו"ת פנ"י שם דהרשב"א מפרש הערמה בירושלמי (דלא כהטור כו') שיכוין לחזור ולזכות בו אחר הפסח••. ובמקו"ח שם סק"ט ד"ה לכן. שו"ת תו"ח או"ח סכ"ב בתחלתו. וראה נוב"י מהד"ק או"ח סי"ת. שו"ת חת"ס או"ח סקי"ד (ומסיים „והמעיין בתשו' רשב"א .. יראה להדיא שנתכוון לכל מה שכתבתי"). וראה שו"ת תו"ח שם (וס"ט ואילך). שד"ח שם. ואכ"מ.

•) גם ברה"ר והפקירו בפני עדים כמו"ש בסי' תמה שם. משא"כ בטור ושו"ע ס"ה הלשון „חמץ שנמצא **בבית ישראל** כו'", ולפי"ז כשנמצא ברה"ר לכאורה מותר. וכ"מ בשו"ת פנ"י שם (ומקו"ח שם) דגם לפי' הרשב"א בירושלמי במניחו במקום הפקר כו' מותר כנ"ל הערה 20. וכ"כ בביאורי הגר"א סי' תלג ס"ו (וכ' דאף באכילה מותר).

••) וכ"מ במאירי פסחים ט, א. מגן אבות (להמאירי) ענין הי"ח ד"ה „וכן מה שהקשה בשמירת כו'".

איז דאָס נאָר תערובות חמץ פון קודם הפסח וואָס ווערט דאָן בטל ברוב (אָדער בס')[25] און ס'איז ניטאָ אין דעם קיין ב"י וב"י (מדאורייתא עכ"פ)[26].

ועוד: דאָס וואָס אָזא הפקר העלפט ניט איז דאָך צוליב"ן טעם וואָס יעדער מענטש וועט אָזוי טאָן כדי צו קענען הנאה האָבן פון דעם חמץ לאחר הפסח[27]; בנדו"ד אָבער, וויבאַלד ער האָט סיי ווי ניט בדיעה צו הנאה האָבן פון די „צוקערקעס" באיזה אופן שהוא, אפילו ניט דורך מכירה, ער האָט זיי נאָר געוואָלט האַלטן גאַנץ[28] — און בצירוף לזה וואָס דאָס איז נאָר אַ ספק דרבנן כנ"ל, צי דער (תערובות) חמץ דאַרף בכלל האָבן הפקר וביעור[29], ובפרט אַז ס'איז אַן ענין דלא שכיח — קען זיין אַז אין דעם פאַל האָבן די רבנן מלכתחלה ניט גוזר געווען[30] אַז אָט דער הפקר זאָל ניט מספיק זיין[31].

[און מ'קען ניט פרעגן אויף דער כללות השקו"ט הנ"ל, אַז דער גאַנצער ענין פון מכירה והפקר איז ניט שייך בנדו"ד, וויבאַלד אַז עס רעדט זיך דאָ וועגן אַ חפץ פון אַ קטן וואָס קען נאָר קונה זיין (בדעת אחרת), אָבער ניט

---

25) וראה שו"ע אדה"ז סתמ"ז סי"ח.

26) להעיר מדין חמץ נוקשה כיון שלא עבר עליו בב"י וב"י מה"ת אפילו באכילה שרי (שו"ע סו"ס תמז ובמג"א שם). וע' מה שהביא במג"א שם מהר"ן. וראה שד"ח שם סימן ח' אות יוד. ומ"ש בפר"ח סתס"ז סק"ט ובקו"א סי' תלו (שהובא לעיל הערה 24) אף שלא עבר אפילו מד"ס אסור בהנאה — ראה לקמן בפנים.

27) בנוגע לחמץ לאחר הפסח וכמפורש בשו"ע אדה"ז סתמ"ח סכ"ט „שאם יהא מותר בהנאה יש לחוש שמא יניח כו' כדי שנתיר לו לייהנות ממנו". (וראה שו"ת חת"ס או"ח סקי"ד, אלא ששם מבאר זה לענין ביטול כשנשאר ברשותו). אבל כצ"ל לענין לכתחלה בהפקר לפני הפסח המבואר בס' תמה**. וכן משמע מל' אדה"ז סתל"ו סי"ח בדין דשו"ת הרשב"א „אבל חטים הללו כו' הי' בדעתו לחזור ולזכות בהם לאחר הפסח כשיפנה את האוצר (אם היינו מתירין לו לייהנות מהן לאחר הפסח) והרי זה דומה למבער את החמץ ומכוין לחזור ולזכות .. שאין זה ביעור גמור כמו שית' בס' תמה לפיכך אסרו חכמים להנות מהן לאחר הפסח". וראה קו"א שם סק"ט. ובפרט עפ"י מ"ש בהל' מכירת חמץ בתחילתו (נעתק לעיל הערה 24).

---

*) ועד"ז הוא ברמב"ם הל' חו"מ פ"א ה"ד. ובשו"ת פנ"י סי"ג (ועוד) כ' שמקורו מהירושלמי הנ"ל. וראה נו"כ שם. ואכ"מ.

**) וכמ"ש בקו"א שם ד„גזרי חכמים לענין מעשר שבת וחמץ" במקום שיכול להיות הערמה. אף „שגזרו עליו חכמים אף במטלטלין דליכא הפקעת מעשר כו'", הרי בנדו"ד הוא מילתא דלא שכיחא כדלקמן בפנים.

---

28) משא"כ בנדון הפר"ח סי' תסז שם „שנהנים מראות ידי אומן".

29) ולפ"ז י"ל שזהו בדוגמת הנידון ברשב"א שם, שכ' דגם לכתחלה ב„ביטול בעלמא סגי .. מפני שאין נודע ממש שיש שם חטים שנתבקעו .. ושמא אין שם כלל ואם נתבקעו שמא נפסדו לגמרי כו' והר"ל ספק ספיקא (ואילו הי' ברור שיש שם חטים מבוקעות ונתיר אותו בביטול לכשיפנה אפשר שהי' צריך לבער כו' דהרי זה כמבטל ומתכוין לחזור ולמכרו לאחר הפסח כו')". וע"ש להלן „אלא שאפשר להתיר מן הצד שאמרתי כו'". וראה פר"ח שם שצידד להקל בנידון החיטה כיון שהוא ספק דרבנן. ובשו"ע אדה"ז סתל"ו סי"ט, ומסיים „וכל ספק חמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה" (אלא שבהנ"ל מדובר לאחר הפסח).

30) ראה פסקי דינים להצ"צ ח"א לב, ד: עיקר דינו שכל שדעתו לחזור ולזכות בו אינו ביטול נראה שהוא רק מדרבנן. וראה מחנה אפרים הלכות זכי' מהפקר סי' ח', דלדעת הרא"ש בסוגיא דנדרים דכל הפקר דעלמא תקנו שיוכל לחזור בו תוך ג' (ימים) כו' הא דשרי במודר הנאה דהוי מילתא דלא שכיח לא תקנו בי' רבנן כו'.

31) וגם הרי אפשר להפקירו בפני ג'. וראה פסקי דינים להצ"צ (כ, ג) שלפי המסקנא בנדרים בפני ג' הוי הפקר מיד (ושם „מ"ש רבנו דלפי' הרא"ם למסקנא אפי' מדאורייתא לא הוי הפקר צ"ע דז"א אלא לר"י כו'").

מקנה זיין[32] אָדער מפקיר זיין[33] — וואָרום ביי אַ קטן „הסומך על שלחן אביו" איז דער דין אַז די (מציאה וואָס ער געפינט און) מתנה וואָס ער קריגט איז עס „של אביו"[34], ובמילא ליגט אויפן פאָטער דער חיוב צו פאַרקויפן עס צו אַ גוי אָדער מפקיר זיין.

מהאי טעמא איז מובן אַז פון דעם סיפור הנ"ל קען מען ניט מדייק זיין אַז לויט דעת הצ"צ איז אַ קטן מוזהר אין ב"י וב"י און חייב להפרישו מזה, און חמץ של קטן שעבר עליו הפסח איז אסור בהנאה[35], וואָרום (נוסף אויף דעם וואָס דאָ איז ניט געווען וודאי חמץ) ע"פ דין איז דאָס שייך צום טאַטן — אַ גדול].

ובכלל צ"ע צי מען קען פון תוכן סיפור הנ"ל אַרויסלערנען הלכות אינעם דין ואיסור חמץ ובנוגע לכל אדם — היות אַז דאָ רעדט זיך וועגן חמץ דרבנן, אפשר — נאָר ספק חמץ, אָן ענין מיוחד דלא שכיח, וועגן אַ שטוב וואָס מ'האָט מהדר געווען בתכלית וכו'.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים אַז — ע"פ השמועה מחסידים[36] — איז די הנהגה פון חסידי רבותינו נשיאינו געווען ע"ד הנ"ל: בשעת זיי האָבן געהאַט אַ דבר מאכל ומשקה וואָס מ'האָט באַקומען פון רבי'ן און מ'האָט דאָס ניט געקענט האַלטן בפסח — האָט מען דאָס ניט פאַרקויפט אין חמץ, נאָר מ'האָט דאָס אויפגעגעסן, אָדער אויסגע־טרונקען פאָר פסח.

און דער טעם דערפון י"ל בפשטות: ס'איז היפך כבוד רבו צו נעמען זיינע שיריים וכיו"ב (ובפרט וואָס ער האָט אים געגעבן) און זיי אַוועקגעבן אָדער פאַרקויפן צו אַ אינו יהודי.

נאָכמער, אין פאַל וועז דער מאכל וכד' ווערט פאַרקויפט און גייט איבער אין רשות פון אינו יהודי, איז צ"ע: נאָכ־דעם וועז דער איד קויפט דאָס אָפּ צוריק, צי עס בלייבט דאָן אין דעם מאכל די פריערדיקע קדושה פון צדיק?

ו. לכאורה יש לומר אַז דער ענטפער אויף דער שאלה הנ"ל איז תלוי אין בירור מהות האיסור פון חמץ בפסח. און בלשון פון ראָאַטשאָוער[37]: צי דער איסור חמץ איז אַ „תואר" (ד.ה. דאָס וואָס דער מאכל (וכיו"ב) איז חמץ'דיק), אָדער דער איסור איז „חל על העצם": און ווי ער איז מבאר אַז דאָס איז תלוי אין דער מחלוקת פון ר"י ור"ש[38] אויב חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה „דמאן דס"ל אסור ס"ל דהאיסור חל על העצם ומאן דס"ל מותר ס"ל דלא הוה רק תואר וכשהלך הזמן בטל התואר".

און דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט דער מחלוקת פון ר' יהודה מיט די חכמים[39]: „ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל

---

32) ראה שו"ע חו"מ סרמ"ג סט"ז. ובנו"כ.

33) ראה ב"מ כב, ב. ובפרש"י שם ד"ה יתמי.

34) רמ"א חו"מ סע"ר ס"ב. שו"ע אדה"ז הל' הפקר ס"ט. הל' שבת סי' שסו ס"ג.

35) ראה פרמ"ג פתיחה כוללת ח"ב אות ב. שד"ח שם ס"ח אות מג (ע' א'כקח ואילך). אות עז (א'קלו). שו"ת חלקת יואב או"ח סי' יט. ובשו"ע אדה"ז (סי' שמג ס"ב) דאביו מחויב מד"ס לגעור בהם ולהפרישם מלעבור על ל"ת ואפילו על איסור של ד"ס. ובס"ג שם „החינוך בל"ת כו' הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה כו'". ולהעיר ממ"ש בהל' שבת סרס"ט ס"ג „שלא אסרו להאכילו איסור בידים אלא כשהמאכל אסור מצד עצמו כגון טריפה וכיוצא בה אבל כשהמאכל מותר מחמת עצמו אלא שהוא זמן האסור באכילה מותר וכו' שהרי מאכילים הקטנים ביוה"כ כו'" (ושם סי' קו ס"ג. סי' תעא ס"י).

36) מכ"ק מו"ח אדמו"ר — לא שמעתי בכ"ז.

37) קונטרס השלמה ע' 65.

38) פסחים כח, סע"א ואילך.

39) פסחים רפ"ב.

לים": די חכמים האַלטן אַז דער איסור חמץ איז ב„תואר" פון דער זאַך, איז דעריבער געניג „מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", וואָס דעמאָלט ווערט בטל דער „תואר" פון חמץ (און במילא דער ענין פון אכילה והנאה), הגם אַז עס פאַרבלייבט דער עצם החמץ; דאָקעגן ר"י האַלט אַז דער איסור חמץ איז „חל על העצם" און דעריבער דאַרף מען דעם חמץ פאַרברענען — עס זאָל בטל ווערן זיין עצם מציאות[40], ניט נאָר דער „תואר" און אפשריות פון אכילה און הנאה[41].

לפ"ז י"ל אַז מיט דעם איז אויך פאַר־בונדן די שאלה הנ"ל: אויב מען האַלט אַז דער איסור איז „חל על העצם" און דערפאַר מוז די מכירה צום גוי כולל זיין אויך דעם עצם פון דעם חמץ, במילא בלייבט ניט אין דעם חפץ קיין מציאות וואו די קדושה הקודמת זאָל האָבן אַן אחיזה.

אויב מ'לערנט אַבער אַז דער איסור חמץ „הוה רק תואר" וואָס איז אַ דבר נוסף אויף עצם הדבר[42], וואָס דעריבער איז דאָ אַ מקום צו זאָגן אַז ביי מכירת חמץ (כדי ניט עובר זיין אויף ב"י וב"ל[43]) ווערט פאַרקויפט נאָר דער דבר נוסף על העצם, וואָס איז געבונדן מיט'ן „תואר"[44] ובמילא בלייבט אין דעם די קדושה הקודמת (די בעלות על העצם[45] — פון דעם נותן) וואָס רירט אַן דעם עצם פון דער זאַך.

ולפ"ז וויבאַלד אַז די הלכה איז ווי ר"ש*[45] אַז חמץ לאחר הפסח איז מותר בהנאה, און דער איסור איז נאָר אַלס קנס, און אַזוי אויך בנוגע ביעור חמץ איז דאָך נאָר „המנהג לשורפו"[46], אַבער די הלכה איז דאָך ווי די חכמים[47] אַז ס'איז געניג „מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" — קומט במילא אויס אַז עס מאַכט ניט אויס צו פאַרקויפן די שיריים פון אַ צדיק (וכד') צום אינו יהודי, ווייל אויך

---

40) בשו"ת צפע"נ ווארשא ס' נ (הובא בצפע"נ עה"ת ר"פ בחוקתי. לקו"ש ח"ז ע' 189) מבאר המחלוקת בפ' תיבת תשביתו. אבל מובן מדבריו שזה שייך להשאלה במהות האיסור. וראה מכתבי תורה מכתב קט. כולם הובאו במפענ"צ פ"א ס"ט. וראה לעיל ע' 88 ואילך.

41) לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' (ראה פרש"י פסחים ד, ב. רמב"ם פ"ב מהל' חו"מ ה"ב. וראה רמב"ן פסחים שם) או שהוא מחמת הפקר (תוס' שם. ר"ן ריש פסחים): ביטל הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר (ראה רמב"ן שם: „שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה". וראה צפע"נ (השלמה שם. ושם ע' 46 בתחילתו. ועוד. הובא במפענ"צ שם ס"ח) לענין ביטול ע"ז), משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו. ודעת אדה"ז דענינו הפקר — ראה סתל"א ס"ב. וכן בס"ג־ד מדייק „ביטול והפקר" „ולא יפקירנו כו'" (וראה סתל"ד ס"ו־ח). וראה צפע"נ הל' חו"מ פ"ב ה"ב. ובהשמטות שם פ"ג ה"י. — ולהעיר מחיוב שריפת קדשים (האם תלוי בהנ"ל או שזהו דין נוסף). ובכל אופן אינו שייך לענש מיתת שריפה שהרי אופנו — דהגוף קיים (סנה' נב, א), משא"כ בשריפה דעיר הנדחת שהיא כליל. ואכ"מ.

42) ולהעיר מב' הדיעות בשו"ע אדה"ז סתמ"ז סמ"ה, סתנ"א ס"ג ובהגהה שם. ובס' תמז שם „ה' שמו חמץ ועכשיו שמו חמץ אלא שעד עכשיו לא אסרו הכתוב ועכשיו הוא כחתיכת נבילה".

43) ראה פסקי דינים להצ"צ ושו"ע אדה"ז שבסוף הערה 10. וראה שד"ח שבהערה 14.

44) ומצינו עד"ז בכמה ענייני קנינים ובעלות. ולהעיר מצפע"נ מהד"ת לא, ב (הובא במפענ"צ פ"א סכ"ט).

45) מעין דוגמא לדבר: קודם ברכה לה' הארץ ומלואה לאחר ברכה והארץ נתן לבנ"א (ברכות לה, סע"א) — אף שגם אז הוא לה', אבל כחילוק דקדשים וחולין. — וראה לקו"ש חל"ד ע' 107 ואילך.

*45) רמב"ם פ"א מהל' חו"מ ה"ד. שו"ע אדה"ז רסתמ"ח.

46) רמ"א סתמ"ה ס"א. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.

47) רמב"ם שם פ"ג ה"א. שו"ע אדה"ז שם.

נאכדעם קען פארבלייבן אין דעם די קדושת הצדיק[48].

ז. באמת קען מען אזוי ניט זאגן, וואָרום הגם אז די מכירה איז בכדי ניט עובר זיין אויף ב״י וב״י, איז דאך אבער דעת רוב הפוסקים אז דאס איז א מכירה גמורה, כנ״ל, ד.ה. אז דער עצם החמץ איז קנוי צום גוי בקנין גמור ומדאו־ רייתא[49] (ובפרט לויט תקנת אדמו״ר הזקן אז מ׳מאכט אן ערב קבלן), ביז אז דער נכרי קען דאס פארקויפן צו א צווייטן לאחר הפסח[50]. ד.ה. אז ער האט ניט בלויז א זכות השתמשות אדער א קנין בלויז אינעם „תואר״ פון דער זאך, נאר די עצם זאך באלאנגט צו אים[51].

ועפ״ז איז מובן וואס חסידים האבן ניט געוואלט פארקויפן א דבר מאכל וואס מ׳האט מקבל געווען פון רבי׳ן צו א אינו יהודי, וואָרום דאס איז ניט נאר אן ענין פון היפך כבוד רבו — אז מ׳זאל די שריים (וכיו״ב) וואס מ׳האט באַ־ קומען פון צדיק איבערגעבן אין רשות פון אן אינו יהודי (וואס איז מקבל חיות פון ג׳ קליפות הטמאות)[52] — דורך דעם איז מען בידים מפקיע ח״ו די בעלות הקדושה וואס איז פריער געווען אויף דעם[53].

ח. לפי״ז קען מען מבאר זיין פאר־ וואס עס איז ניט געווען די הנהגה צו מפקיר זיין די שריים וכו׳ פון א צדיק:

דער גדר פון הפקר, זאגט דער ראַ־ גאַטשאָווער[54], קען מען אויסטייטשן אויף צוויי אופנים: צי דער אויפטו פון הפקר איז אז דער בעה״ב איז זיך מסלק פון דער זאך וואס ער איז מפקיר און עס געהערט ניט צו קיינעם, אדער אז דורך דעם מפקיר זיין „באקומען״ אלע מענטשן א (זכות ו)קנין אין דבר הנפקר.

און דערמיט איז דער ראַגאַטשאָווער מבאר פלוגתת אמוראים[55]:

ווען איינער האט אַנגעשעפט וואסער פון א בור של הפקר[56] אום יו״ט צוליב זיין חבר, זאגט ר׳ נחמן אז דער תחום ווערט גערעכנט „כרגלי מי שנתמלאו לו״, ד.ה. אז די אלפים אמה (פון מקום שביתה) ווערט גערעכנט פון דעם ארט וואו עס געפינט זיך דער פאר וועמען ער האט געשעפט די וואסער. רב ששת זאגט אז מ׳רעכנט עס „כרגלי הממלא״, אז מ׳רעכנט די אלפים אמה פון דעם

48) להעיר מגדרי חלות הדין דבאו בה פריצים וחללוה (ע״ז נב, ב (ומלחמות שם). נדרים סב, א. וראה צפע״נ עה״ת הפטורת פ׳ בהר (ע׳ רמז)), דין כלי המקדש (בהיותם אצל אחשורוש — ראה מגילה יא, ב), אבל ביאת פריצים וכו׳ אסורה, משא״כ בנדו״ד. ואכ״מ.

49) ראה לעיל הערה 14.

50) ראה לעיל (בהערה הנ״ל) שאדה״ז כ׳ ששום אדם .. לא יוכל לקנות .. אחר הפסח, ולא כל׳ המג״א והח״י. וראה ט״ז שם „ואל דלא מכר לעכו״ם רק כדי להפקיע איסור חמץ ולא להפקיענו מרשותו דז״א דא״כ הו״ל חמץ של ישראל״.

51) ולהעיר מהדיעות שלא ימכרו הכלים להנכרי שלא יצטרכו טבילה כשיצאו מרשות העכו״ם (שו״ת שיבת ציון סי״א. שו״ת חת״ס או״ח סק״ט. הובא בשד״ח שם ס״ט אות כז). ומה שלא כתבו אדה״ז — ראה לקו״ש חי״ח ע׳ 368 ואילך ודלא כבשד״ח שם).

52) להעיר מלקו״ד תשנג, א דכללות הענין שכתב יד קדשו של רבינו הזקן ימצא אצל אינו יהודי היא אחת מפליאות תמים דעים יתברך ויתעלה.

53) וצ״ע אם י״ל שבנדון הנ״ל הערה 7 שאני.

54) הלכות נדרים פ״ב הי״ד (י, ד). הלכות מתנות עניים פ״ב (לא, ג) ופ״ד (נט, ג).

55) ביצה לט, א.

56) בגמרא קאי פלוגתא בבורות של עולי בבל, אבל בצפע״נ נדרים שם ובמת״ע (לא, ג) גבי „מעיינות הנובעיך״, ואולי כ׳ כן כי של עולי בבל לא שייך עתה, משא״כ מעיינות הנובעין גם כשהם של יחיד ה״ה כמו בור של הפקר כבגמרא שם לפנ״ז. וראה השגת הראב״ד הל׳ יו״ט פ״ה ה״י (בסופה).

ממלא: און די גמרא זאָגט „במאי קא מיפלגי — מר סבר בירא דהפקרא הוא ומר סבר בירא דשותפי הוא״. איז דער ראָגאַטשאָוער מבאר (אַז ביידע האַלטן אַז דער בור איז הפקר, נאָר): רב נחמן האַלט, אַז דער גדר פון הפקר איז אַז אַלע האָבן אין אים אַ זכות וחלק — אויך דער פאָר וועמען ער האָט געשעפט די וואַסער, דערפאַר האָט ער דעם דין פון „בירא דשותפי הוא״. רב ששת האַלט: הפקר מיינט אַז דאָס געהערט ניט צו קיינעם, ובמילא קען דער ממלא (זוכה זיין פאָר זיך — עי״ש — אָבער) ניט זוכה זיין די וואַסער פאַרן צווייטן און דערפאַר קען מען ניט רעכענען די אלפים אמה פונעם צווייטן, נאָר „כרגלי הממלא״.[57]

און לויט ביידע סברות אין הפקר איז מובן בנדו״ד, כדלקמן.

ט. לויט דער סברא אַז הפקר פועל׳ט אַז דאָס געהערט צו אַלעמען[58] איז מובן בפשטות פאַרוואָס מ׳האָט ניט געווואָלט מפקיר זיין די שיריים הנ״ל — און מצד דעם זעלבן טעם ווי ביי מכירה צו אַ אינו יהודי — ווארום דעמאָלט וואָלט דאָס באַלאַנגט צו אַלע גוים פון דער וועלט [ובפרט אַז בפשטות זיינען זיך אידן, ואָס אין רצונם בחמץ בפסח, מסלק פון באַקומען דעם זכות אין דעם הפקר[59]] און דאָס איז היפך כבוד רבו, כנ״ל.

און אין איין פרט איז דאָס מפקיר זיין נאָר ערגער ווי פאַרקויפן עס צו אַן אינו יהודי: בשעת ער פאַרקויפט צו אַן אינו יהודי קען ער אויפזוכן אַזאַ גוי וועלכער איז מחסידי אומות העולם וואָס דער רמב״ם פסק׳נט[60] וועגן אים, אַז יש להם חלק לעוה״ב[61] ובפרט נאָר אַז דער גוי איז מציל דעם אידן פון עובר זיין אויף איסור חמץ בפסח; משא״כ בשעת דאָס וועט „הפקר לכל״ — געהערט דאָס צו אַלע גוים, אויך ניט חסידי אומות העולם, און דערמיט אויך נאָך מער בסתירה צו כבוד רבו.

יו״ד. אויך לויט דער סברא אַז הפקר איז ניט אַ זאַך וואָס האָט אַ שייכות צו אַלעמען, איז מובן: נעמען אַ דבר יקר, אַ דבר שבקדושה וואָס מ׳האָט עס באַקומען מרבו, און דאָס בלב שלם מבטל זיין און איבערלאָזן דאָס במקום הפקר, איז אויך אַן ענין פון היפך הכבוד, ווייל דאָס ווייזט אויף היפך החשיבות[62].

ומהאי טעמא האָט אויך דער „צמח צדק״ זיך משתדל געווען אַז אַנשטאָט

---

57) אבל להעיר שבגמרא שם (לט, ב) מסיים דפלוגתי׳ הוא לא אם בירא דשותפא אלא דכולא עלמא בירא דהפקירא היא אלא הכא במגבי׳ מציאה לחברי׳ כו׳ וכהפי׳ בזה בפרש״י תוס׳ וכו׳. וכן הוא להלכה במג״א או״ח סשצ״ז סקי״ד ושו״ע אדה״ז שם סי״ח.

58) ולהעיר מל׳ אדה״ז סתרל״ז סי״א „שהרי יש לכל העולם הילוך בו כו׳ והגוים אינן מוחלין״. ובהל׳ גזילה וגניבה סוסי״ז.

59) ובלא״ה אינו ברשותו של אדם ורק שעשאו הכתוב כאילו ברשותו (פסחים ו, סע״ב); וראה ר״ן (פסחים בתחלתו) דמה״ט מהני גילוי דעת׳ בעלמא דלא ניחא לי׳ ליהוי זכותא בגוי׳ כלל סגי׳. וראה שו״ע אדה״ז סתל״ד ס״ז.

60) הלכות מלכים ספ״ח. וראה ירושלמי מגילה פ״ג ה״ב.

61) ובליקוטי ביאורים (מז, ד — להרה״צ כו׳ ר״ה מפאריטש. מאמרי אדהאמ״צ קונטרסים ע׳ קמד) שחסידי או״ה הם מק״נ, ומציין שם לשער חהמ״צ בסידור.

62) דא״א לארבבי׳ אתרי רכשי (ע״ד כתובות נה, ב) דכל הטעם שמפקירו כיון שרוצה שיתקיים אצלו גם לאחר הפסח דהרי ביטול והפקר צ״ל בלב שלם כו׳.

דעם אז די „צוקערקעס" זאלן געהערן צו א אינו יהודי אדער זיין הפקר זאל זיי זיין אייניקל (כ"ק אדמו"ר מהורש"ב) אויפעסן און זיי זאלן ווערן דם ובשר כבשרו[63].

יא. פון כהנ"ל קומט ארויס נאך מער בהפלאה די הוראה אין גודל ההשתדלות ואופן החינוך:

וויבאלד אז די „צוקערקעס" זיינען געווען ביים רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע אזוי טייער, אז צוליב דעם האט ער זיי געהאלטן גאנץ ביי זיך ברשותו — אפילו מוותר געווען אויף דעם עס זאל ווערן דם ובשר כבשרו — און ס'איז דערביי ניט דא קיין איסור זיי צו מפקיר זיין אדער פארקויפן וכו' — האט מען דאך לכאורה בעסער געדארפט אים צוליב טאן וואלט ער זיי געהאט תמיד (אויך נאך פסח), דאס וואלט עם תמיד מזכיר און מעורר געווען אויף דער קדושה, כניסה לחדר וכו' — איי וואס י"ל אז — בפנימיותו — נעקרה הקדושה און לפי שעה איז דאס געווען ברשות האינו יהודי וכו', איז ער דאך געווען א קינד בן שלש[64] און ניט געוואוסט דער־פון וכו'.

נאר דא זעט מען גודל ההשתדלות אין ענין החינוך, ניט נאר אין ענייני דאורייתא ודרבנן, אפילו אין א הידור מצוה, נאר אויך אין מנהגים וענינים פון חסידים — און אז יעדער זאך זאל זיין לאמתתו.

און דאס דארף מען טאן ניט נאר דאן ווען דאס קומט אן גרינג, נאר אויך בשעת ס'איז פארבונדן מיט א תנועה וואס לפי"ע המחונך איז עס אן ענין פון מס"נ (מסירת הרצון). און ווי די כמה סיפורים וואס מ'געפינט אויך בנוגע דעם חינוך פון כ"ק מו"ח אדמו"ר בעצמו.

וואס דעמאלט געוואוינט מען איין דעם קינד ניט נאר „לשנות מדותיו ה־טבעיים", נאר אויך „טבעי' מדותיו"[65].

און כאטש דאס איז א דרך אין חינוך וואס מען דערציילט בנוגע יחידי סגולה — נשיאי ישראל, וויבאלד מ'האט דאס מגלה געווען יעדן איינעם, איז דאס א הוראה פאר יעדערן, און ווי ער זאגט אין דער שיחה „אט אזא חינוך דארפן מיר האבן" —

און דעם כח אויף דערויף האט מען פון רבותינו נשיאינו וואס בתר רישא גופא אזיל[66], צו גיין באורחותיהם ובדרכיהם אשר הורונו נס"ו.

(משיחת ש"פ בלק תשל"ג)

---

63) בשו"ת ערוגת הבושם שם דאיידי דחביבא הואיל והי' מונח על השלחן גבוה של מרן ז"ל נכון לקיים בו מצות שריפת חמץ כהאי דאמרינן בברכות לט, ב. .. כי הוי מתרמי להו ריפתא דערובא .. הואיל ואתעביד בי' מצוה חדא נעביד בי' מצוה אחריתא. אבל ראה שו"ת אבני זכרון שם אות ה' דלא מצינו ענין בשריפת חמץ הואיל ואתעביד בה מצוה חדא כו' רק בהושענא דלא מידי דאכילה הוא (וראה לקמן ע' 183 ואילך).

64) ראה חנוך לנער ע' 8.

65) לקו"ד ח"א נו, א.

66) עירובין מא, א.

יו"ד שבט

א. דער תוכן פון אַ יאָרצייט פון יום הסתלקות פון אַ צדיק, ווען עס זיינען עולה „כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"[1], איז (פאַר אונז) בעיקר אויף צו מתבונן זיין זיך אין „מעשיו ותורתו ועבודתו" פון בעל ההילולא, כדי אַרויסצונעמען פון דעם די הוראה אין חיי יום יום פאַר יעדערן פון ההולכים בעקבותיו אין מעשיו תורתו ועבודתו של האדם[2].

וויבאַלד אַז בא יעדער אידן איז מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו אַ ריבוי ענינים, ועאכו"כ בא אַ נשיא ישראל, איז דעריבער ניט אַלע־מאָל ברור וגלוי וואָס עס איז די נקודה עיקרית פון עבודתו וואָס פון דעם דאַרף מען אַרויסנעמען די עיקר הוראה. בנדו"ד אַבער — דער יאָרצייט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר — האָט מען דאָך די קלאָרע הוראה — די תורה (אויך פון לשון הוראה[3]) פון בעל ההילולא, דער מאמר ד"ה באתי לגני וואָס דער רבי בעל ההילולא אַליין האָט אַרויסגעגעבן צו זיין יום ההסתלקות, וואָס פון דער תורה ווייס מען אין וואָס עס דאַרף זיין דער עיקר התבוננות ביום ההילולא שלו, און וואָס מ'דאַרף דערפון מיט־נעמען בעבודת האדם בפועל.

ב. בסיום המאמר רעדט דער רבי וועגן גודל ונחיצות ענין הזריזות אין עבודת ה' בקיום התורה והמצות, וואָרום „מי הוא היודע עתו וזמנו", ווי ער זאָגט אין מדרש[4] „אין אדם שליט לומר המתינו לי עד שאעשה חשבונותי ועד שאצוה לביתי".

וואָס מיט דעם ווערט אַרויסגע־בראַכט[5], אַז דער ענין הזריזות בעבודת ה' איז ניט נאָר אַ פרט אין דער עבודה, וכפשטות מחז"ל[6] „אין מחמיצין את המצות", נאָר דאָס איז נוגע צו כללות העבודה, ער קען פאַרלירן די גאַנצע זאַך. און די הוראה „אין אדם שליט לומר כו'" איז בכל יום ורגע פון כל משך ימי חייו עלי אדמות, מאה ועשרים שנה.

און נאָך מער שטייט ברמז אין מאמר רז"ל הנ"ל „אין מחמיצין את המצות .. אם באת מצוה לידך עשה אותה מיד"; בשעת מ'לייגט אַפּ די מצוה, איז אַנ־שטאָט „ושמרתם את המצות" — „את המצוות" — ווערט דאָס „חמץ", היפך המצוה[7].

און אין תחילת המאמר רעדט ער אין

---

1) אגה"ק סי' זך (קמז, א־ב). ושם מבואר שכן הוא בשעת ההסתלקות, אבל מזה מובן שכ"ה גם בנוגע ליום השנה, שהרי בכל שנה ושנה חוזרות וניעורות ההארות וההמשכות שבפעם הראשונה, כידוע (ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט). וראה אגה"ק סי' יד (קכ, ב) „בכל שנה ושנה יורד כו'".

2) ראה אגה"ק שם (קמז, ב): והארת אורות עליונים אלו מאירה על כל תלמידיו שנעשו עובְדי ה' על ידי תורתו ועבודתו כו'. וראה גם סי' כח שם (קמח, א) „שכל עמל האדם שעמלה נפשו בחייו למעלה כו' מתגלה ומאיר בבחי' גילוי מלמעלה למטה כו'". וראה סידור שער הל"ג בעומר (דש, ב־ג).

3) זח"ג נג, ב.

4) דב"ר פ"ט, ג.

5) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 85.

6) מכילתא ופרש"י בא יב, יז.

7) ראה שם „כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם באת מצוה לידך עשה אותה מיד".

וואָס עס דאַרף זיין די עבודה, אין וועלכן ענין דאַרף זיין די זריזות, אין דעם וואָס „נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים"[8] — מאַכן אַ דירה בתחתונים.

ג. אע"פ אַז דורך יעדער פעולה פון אַ אידן בקיום התורה והמצות, און עד"ז אין „כל מעשיך יהיו לשם שמים"[9] ו„בכל דרכיך דעהו"[10], ווערט אויפ־גענטאָן אַ דירה לו ית' בתחתונים און עס פירט זיך דורך דער „נתאווה" פון אוי־בערשטן[11] —

איז אָבער פאַרשטאַנדיק, אַז די הוראה אין דעם ענין פון „נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים" וואָס מ'דאַרף אַרויסנעמען פון יום ההילולא, איז (ניט נאָר אַ זירוז כללי אויף כללות העבודה פון תורה ומצותי', נאָר) אַ הוראה מיוחדת[12] — אין וועלכן ענין עס דאַרף זיין דער עיקר עבודת האדם בימינו אלה,

מתאים צו „מעשיו ותורתו ועבודתו" פון דעם בעל ההילולא.

ויובן בהקדם הביאור אין דיוק הלשון וואָס דער רבי ברענגט אין מאמר „נתאווה הקב"ה להיות לו ית'[13] דירה בתחתונים", וואָס אין דעם נתאווה זיינען דאַ דריי פרטים: א) לו ית', ב) דירה, ג) בתחתונים.

א) „לו ית" — די דירה איז לעצמותו[14] ית', ניט (נאָר) צו מדריגות פון אורות וגילויים, ב) „דירה" — דער אופן ווי עצמותו ית' געפינט זיך למטה איז ניט באופן עראי, נאָר באופן של „דירה" — בקביעות[15]. ג) „בתחתונים" — די דירה לעצמותו איז דוקא „בתחתונים", ניט בעולמות עליונים[16].

די דריי ענינים זיינען תלוי זה בזה: מצד בחי' הגילויים אפילו גילויים הכי נעלים, וויבאַלד אַז מציאותם איז ניט מעצמותם, ובפרט אַז זייער גילוי איז ברצון, איז ניט שייך ביי זיי דער ענין פון „דירה" — קביעות, היות מציאותם איז ניט קיין מציאות אמיתית מצד עצמם[17].

און וויבאַלד אַז ס'איז דאָ אַ געוויסע הגדרה למציאותו[18] איז מובן אַז זייער גילוי איז בלויז דאָרט וואו עס איז שייך דער ענין פון אַ כלי צו גילוי אלקות. משא"כ אין תחתונים, וואָס זיינען ניט קיין כלי צו אלקות, קען דאָרט, כביכול, ניט נתגלה ווערן אלקות.

משא"כ מצד עצמות, וואָס ער איז ניט בגדר העלם וגילוי, און איז למעלה פון

---

8) תנחומא נשא טז. שם בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו.

9) אבות פ"ב מי"ב.

10) משלי ג, ו. טושו"ע או"ח סי' רלא.

11) ראה תניא פל"ו־לז.

12) ראה קונטרס התפלה פי"ג. קונטרס העבודה פי"ו. ועוד.

13) בתניא שם (ובכמה מקומות בדא"ח) הלשון „נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" — ההוספה דתיבת „ית" — ראה לקו"ש חי"ט ע' 27 ואילך.

14) אוה"ת בלק ריש ע' תתקצז. המשך תרס"ו בתחלתו (ס"ע ג). ובכ"מ.

15) בפרטיות יותר, בלשון „דירה" יש ב' פרטים (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1054. ועוד. וראה הנסמן בהערה שלפנ"ז): א) שנמצא בה כל העצם, ב) ושהעצם נמצא בה בגילוי — ומתאימים ב' ענינים אלו (שב„דירה") לב' הענינים („לו ית" ו„דירה") שבפנים.

16) תניא שם. וראה בהבא לקמן גם לקו"ש חי"ו ע' 21 ואילך ובהערות שם. וראה לקמן בפנים.

17) ראה המשך תרס"ו ע' קסט ואילך. ע' תלב ואילך. ד"ה בסוכות תרס"ד. וראה ד"ה ביום שמחתכם תרנ"ו. הגהות לד"ה פתח אליהו תרנ"ח. ובכ"מ. וראה ספר הערכים־חב"ד ע' אוא"ס(א) סעיף ג־ד, וש"נ.

18) ראה המשך שם ע' קסח.

גדר השינויים, היות אז מציאותו מעצמותו[19], איז המשכתו (אין דעם אופן וואס עס איז שייך צו זאגן המשכה אין עצמות[20]), באופן של „דירה", קביעות[21],

און בתחתונים דוקא, וואס עולמות עליונים — גילויים, וויבאלד אז זיי זיינען ירידה מאור פניו ית'*[21], זיינען זיי ניט קיין „כלי" צו עצמותו ית': דוקא אין תחתונים, וואו ס'איז ניטאָ דער ענין פון גילויים, דאָ וועלט אָ דירה לעצמותו ית'[22].

ד. לפ"ז איז אויך מובן בנוגע עבודת האדם, אז די עבודה צו מאַכן „לו ית' דירה בתחתונים", דאַרף געטאָן ווערן באופן כזה וואס זאָל מתאים זיין צו דער דירה לעצמותו ית' וואס וועלט געמאַכט בתחתונים.

א) „לו ית'" — די עבודה דאַרף געטאָן ווערן בלויז „לו ית'", אז עס זאָל זיך אויספירן זיין רצון, דער נתאווה פון עצמותו ית', ניט על מנת לקבל פרס[23], אפילו ניט צוליב ווערן דבוק מיט אלקות, אדער אפילו אז דער אדם העובד זאָל דורכפירן דעם אויבערשטנ'ס כוונה[24], נאָר עס זאָל זיך אויספירן דעם אויבערשטנ'ס „נתאווה"[25].

ב) „דירה" — די עבודה דאַרף זיין באופן של קביעות. ד.ה. ניט אז דער אדם העובד שטייט בעבודתו אין שינויים, ער איז ניט אין דעם זעלבן תוקף בתמידיות כל הזמן, וואס דאָס באַווייזט אז זיין עבודה איז ניט באופן של דירה — קביעות, נאָר באופן „עראי".

ג) „בתחתונים" — די עבודה דאַרף זיין (בעיקר) אין ענינים תחתונים, סיי בנוגע צו תורה, סיי בנוגע צו מצות, ועד"ז בנוגע אידן (כדלקמן).

און אויך די דריי ענינים בעבודת האדם זיינען אפהענגיק איינער אין דעם צווייטן:

ווען עבודתו של האדם איז צוליב זיין אייגענער מציאות, אפילו — צו וועלן ווערן דבוק צו אלקות (אדער אפילו אין אָ העכערע דרגא: ער וויל מקיים זיין רצון הבורא, אבער אין זיין עבודה איז אריינגעמישט דער הרגש אז ער פירט דורך דעם רצון השם) — דעמאָלט קענען זיין שינויים בעבודתו, מתאים צו זיין הרגש האהבה והדביקות באותה שעה, ס'איז ניט קיין קביעות — דירה. און ס'איז אויך דאָ אָ חילוק אין וואס די עבודה איז, צי אין ענינים נעלים אדער אין ענינים תחתונים, וואו ער פילט ניט (אין דער עבודה) אזא חיות ותענוג.

דוקא ווען עבודתו איז „לו ית'", עס זאָל זיך אויספירן דעם אויבערשטנ'ס

---

19) אגה"ק סי' כ (קל, ב). ובארוכה בהנסמן בהערה 17.

20) ראה המשך תער"ב ח"ב ע' א'קמא. ד"ה תקעו תרצ"ד (תשי"א) פ"ב.

21) ולכן עיקר ענין ה„דירה" — קביעות, תה"ב בביהמ"ק השלישי דוקא, כיון שהוא „בנינא דקוב"ה" — מבחי' עצמותו, ולכן יהי' קיים בקיום נצחי, משא"כ בית ראשון וב' שהם „בנינא דבר נש" — מבחי' הגילויים „לית בי' קיומא כלל" (זח"ג רכא, א. (בפי' הכתוב דפרשתנו (בשלח טו, יז) „מכון לשבתך פעלת הוי' מקדש אדני כוננו ידיך"). ח"א כח, א). וראה פרש"י עה"פ: ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד לעתיד לבוא כו'. ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 26 ואילך. ש"נ.

*21) תניא פל"ו.

22) ראה גם ד"ה מצותה משתשקע החמה תרע"ח. ספר המאמרים באתי לגני ע' לב ואילך. וש"נ.

23) אבות פ"א מ"ג.

24) ראה ד"ה ואתם תהיו לי תר"ס. ד"ה וזאת התרומה עת"ר. וראה שם סד"ה תקעו, ד"ה בסוכות.

25) להעיר מבחי' בני עלי' (תניא ספי"ו).

כוונה, דאָן זיינען אַלע ענינים וואָס פירן צו דער השלמה פון דער כוונה בא אים גלייך, ובמילא איז זיין עבודה באופן של קביעות בתמידות — „דירה", און ווי־באַלד אַז דער נתאווה פון אויבערשטן איז „להיות לו ית' דירה בתחתונים", איז זיין עבודה (בעיקר) אין ענינים תחתונים.

ה. די הנהגה הנ"ל, אין די אַלע דריי פרטים, האָט מען געזען בגלוי בא דעם בעל ההילולא אַליין:

כידוע — און ווי שוין פיל מאָל גערעדט[26] — איז די עבודה פון בעל ההילולא בהרבצת התורה וחיזוק היהדות געווען איין המשך פון מסירת נפש, וכלשון פון דעם בעל ההילולא אין סיום המאמר הנ"ל[27] — „למעלה מטעם ודעת". וואָס די עבודה פון מסנ"פ בא־וויזט דאָך אַז ער טוט דאָס ניט צוליב שכר רוחני וכיו"ב, צוליב שלימות מציאותו, אפילו ניט כדי לדבקה בו ית', נאָר בלויז „לו ית'", און זיין אייגענע מציאות איז אין דעם כלל ניטאָ[28]. ובפרט — מעין פון דעם אופן ווי עס איז געווען בא דעם בעל ההילולא, „שהשליך חייו מנגדו"[29], כפשוטו, אויף הרבצת התורה וחיזוק היהדות[30].

און דער תוקף ואופן המסנ"פ איז בא אים געווען שטענדיק כל משך זמן נשיאותו, וואָס האָט זיך אויסגעדריקט בכל האופנים פון מסנ"פ.

ווי געוועדט בארוכה[26], דער חילוק פון די דריי תקופות פון „עשר שנים" במשך זיינע נשיאות־יאָרן בעלמא דין, אַז אין די אַלע גאָר פאַרשידענע אופני עבודה איז בא אים געווען דער זעלבער תוקף המסנ"פ.

וואָס נוסף אויף דעם וואָס די עצם עבודה פון מסירת נפש איז דאָך ניט קיין עבודה באופן של עראי, נאָר קביעות בלי שינויים, היות אַז די עבודה איז מצד עצם הנשמה, וואָס איז העכער פון שינויים — האָט זיך דאָס אויסגעדריקט אויך אין דעם אופן גלוי פון מסנ"פ, אַז אין די אַלע פאַרשידענע סאָרטן עבודות איז בא אים געווען דער זעלבער תוקף פון מסירת נפש.

ואע"פ אַז די הרבצת התורה וחיזוק היהדות אַרבעט ביז צו הפצת המעינות איז בא אים געווען אויף אַלע געביטן, האָט מען אַבער געזען בא אים אַ השתדלות יתירה אין א) מסדר זיין כיתות ושיעורים וכדומה אויף צו לערנען הלכה למעשה אויף רבנות, בכדי צו אויפשטעלן מורי הוראה בפועל, שיקן רבנים אין פאַרשידענע קהילות און מושבים אא"וו. ב) אין דער הפצה פון קיום מצות מעשיות צווישן יעדער סוג אידן, דורך מעשה בפועל (שיקן שלוחים צו בויען מקוואות, שיקן מוהלים וכיו"ב), ג) אין דעם ענין פון חינוך על טהרת הקודש פון תינוקות של בית רבן, מייסד זיין חדרים, שיקן מלמדים כו'.

וואָס די אַלע ענינים איז בחי' „תחתונים" אין תומ"צ גופא, כדלקמן.

---

26) ראה לקו"ש חי"ח ע' 302 ואילך, ושי"נ. ובכ"מ.

27) פ"ה.

28) להעיר מתניא רפי"ט.

29) תו"א צט, ב (וראה לקו"ת ויקרא ד, ג) — לענין מסנ"פ.

30) שזה גם למעלה מענין המסנ"פ על קדוש השם (המבואר בהנ"ל הערה הקודמת). וראה המשך ההילולא פי"א שבשביל ניצוח המלחמה „גם חייו משליך המלך מנגד". ולהעיר מההפרש בין מסנ"פ דאברהם ומסנ"פ דרע"ק (סה"מ ה'ש"ת ע' טו. 30. וראה סה"מ באתי לגני ע' לא).

ו. די הסברה אין דעם: אין לימוד התורה זיינען דאָ כמה אופנים, אַנ־הויבנדיק פון לימוד התורה ווי דאָס איז למעלה אין מתיבתא דקוב"ה ומתיבתא דרקיע[31], ביז ווי זי ווערט געלערנט למטה, וואָס אויך למטה זיינען דאָ כו"כ דרגות, ובהן — דער לימוד פון דרוש וקבל שכר, יגדיל תורה ויאדיר[32], און דער לימוד „לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא"[33].

וואָס בכללות איז דאָס דער חילוק צווישן „עליונים" אין לימוד התורה און „תחתונים" אין תורה: ווען ער קאָכט זיך אין דעם אופן הלימוד פון „יגדיל תורה ויאדיר" (ועכ"פ ניט צוליב הלכה למעשה), איז ער בעיקר פאַרקאָכט אין דער שקו"ט פון תורה, און זיין תענוג וחיות איז אין השגת התורה; משא"כ ווען ער לערנט „אסוקי שמעתא אליבא דהילכתא", ליגט ער בעיקר (ניט אין דער שקו"ט און שכל התורה, נאָר) צו וויסן די הוראה דערפון במעשה בפועל.

עד"ז איז אויך בנוגע צום קיום מצות מעשיות: נוסף לזה וואָס דאָס איז בחי' תחתונים לגבי לימוד התורה בכלל[34], איז דאָ ווי ענין המצות איז דאָ „מצד" תורה, וע"ד כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה כו'[35], ס'דאָ כמ"פ וואָס במקום וואו מ'קען ניט מקיים זיין די מצוה במעשה בפועל, איז מען עוסק בתורה פון דער מצוה — אעפ"כ זאָגט מען נאָר אַז דאָס איז כאילו הקריב;

עס איז דאָ כוונת המצות א.ז.וו.

משא"כ (בזמן שבית המקדש קיים) אַ איד וואָס האָט ניט קיין ידיעה אין הלכות קרבנות נאָר ער פאַרלאָזט זיך אויפן כהן המקריב את הקרבן (ולוי בדוכנו וישראל במעמדו)[36], איז ער מקיים די מצוה און דעם חיוב הקרבת הקרבנות שעליו.

ובפרטיות יותר: דער ענין פון קיום המצוות במעשה איז בחי' „תחתונים" לגבי דעם דיבור המצוה, און נאָך מער, לגבי כוונת המצוה במחשבה ולב.

עד"ז איז אויך מובן בנוגע צו אידן, מיט וועמען מ'לערנט תורה: דער לימוד פון תינוקות של בית רבן, ובפרט בהתחלת הלימוד — דער לימוד פון אל"ף בי"ת כו' — איז דער ענין פון „תחתונים" בסוגי התלמידים מיט וועל־כע מ'לערנט.

ז. ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק ווי די התעסקות אין די ג' בחי' תחתונים האמורות קומט דוקא ווען זיין עבודה איז באופן כזה אַז ער זוכט ניט קיין תועלת ושלימות פאַר זיך, נאָר בלויז „לו יתי".

בשעת מ'איז עפעס אַ מציאות לעצמו, דעמאָלט איז דער עיקר קאָך און חיות אין בחי' עליונים פון תורה, אין דעם שכל, און נאָכמער אין דעם אור אלקי וואָס לייכט אין תורה. און במילא איז ער גרייט צו לערנען אויך מיט אַזעלכע אידן וואָס זיינען כלים ראויים צו אַזאַ סאָרט לימוד הן בנגלה שבתורה ועאכו"כ בפנימיות וסודות התורה. וואָס

31) ראה ב"מ פו, א. זח"ג רג, ב. לקו"ת תזריע ד"ה בגמ' ב"מ (כב, סע"ב ואילך) ושם בסוף המאמר (כד, ד). וראה לקוטי דיבורים ח"א ט, א.

32) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב.

33) יומא כו, א.

34) ראה בארוכה תניא פל"ז.

35) ראה מנחות קי, א. שו"ע אדה"ז או"ח

36) ואף מי שלא הי' בלבו לשם אחד מכל אלו („ששה דברים הזבח נזבח") כשר שהוא תנאי ב"ד

דעמאלט זעט זיך ווי אלקות ווערט נתפשט און נתגלה אין וועלט.

אבער אין דעם לימוד לאסוקי מעתא אליבא דהילכתא, ועד"ז אין דעם לימוד פון אל"ף בי"ת מיט תינוקות של בית רבן — אין דעם האט ער ניט קיין קאר, ער זעט אין דעם ניט די „רייכקייט" וגילוי שמו ית'.

ועד"ז בנוגע לקיום המצות, איז דער עיקר חיות זיינער אין כוונת המצוה, ביז לדבקה בו ית', ניט אזוי אין דעם מעשה המצוה, אין דעם קיום רצון העליון.

דוקא ווען זיין עבודה איז „לו ית'", עס זאל זיך אויספירן די כוונה פון דעם אויבערשטן, ווען דער עובד אליין איז ניט קיין מציאות לעצמו, דעמאלט איז זיין עבודה בעיקר אין די בחי' תחתונים, וואס דוקא עי"ז פירט זיך דורך דער „נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים".

ח. היינט דארף מען יעדער ענין „אפטייטשן" אין פשוט'ע ווערטער: פון די פילע הוראות הנ"ל זיינען דא צוויי ענינים וואס בתקופתנו זו איז געווארן אין זיי א חלישות:

דער ערשטער ענין איז — לימוד הלכה למעשה. מ'זעט אז בעזרת השי"ת איז דער לימוד התורה (בכלל) הולך ומתרבה, סיי בכמות און סיי באיכות. אבער דער לימוד אין אן אופן פון לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא — אז פון דעם לימוד זאלן ארויסקומען רבנים וואס קענען פסק'נען א שאלה אין אלע פיר חלקי השו"ע (ובפרט אין אורח חיים) — איז מדור לדור ומשנה לשנה ומחודש לחודש, איז דאס הולך ופוחת ר"ל.

דאס וואס מ'קען ניט די דינים פון חו"מ, איז מצד מצב והנהגת המדינה

דארף מען האפן אז דערפון וועלן ניט ארויסקומען קיין גרויסע קלקולים; אבער בנוגע צו אבן העזר, יורה דעה, ואאכו"כ בנוגע צו אורח חיים [די הלכות וואס זיינען נוגע בפועל ממש, ניט נאר אין זמנים קבועים, נאר אין טאג טעג־לעכן לעבן, כשמו — „אורח חיים"], האט מען כמעט ניט ביי וועמען צו פרעגן.

בשעת מ'קומט צו איינעם, וואס גיט אפ זיין גאנצע צייט אויף לימוד התורה, און מ'פרעגט ביי אים א הלכה, ענט־פערט ער: איך בין פארנומען מיט לימוד התורה אין אן אופן פון „יגדיל תורה ויאדיר", און הולך ומוסיף ואור; אבער פסק'נען א דין אין הל' ברכות הנהנין, אין הל' תפלה, אדער הל' ק"ש — די הלכות האט ער ניט געלערנט!

בנוגע צו אורח חיים איז דא א צווייענדיקער חסרון: נוסף לזה וואס עס פעלן אויס רבנים וואס זאלן קענען פסק'נען אין די דינים, קומט צו די סכנה אז יעדער איינער זאל ווערן א „פוסק" פאר זיך:

א בעה"ב א סוחר, ניט קיין רב (אויב נאר ער איז א ירא שמים), וועט זיך ניט איינרייידן אז ער קען אליין פסק'נען א שאלה אין הל' גיטין, און אפילו ניט א שאלה אין יורה דעה. וועט עס מאכט זיך בא אים א שאלה וועט ער אויפזוכן א רב ומורה הוראה בפועל. משא"כ אין אורח חיים קען ער זיך איינרייידן אז ער קען אליין ווערן א „פוסק" — ער וועט א קוק טאן אין קיצור שולחן ערוך [אויף לשון קודש, און אויב ער פארשטייט ניט לשון קודש — אויף ענגליש, פראנצויז וכיו"ב] און טאן ווי ביי אים קומט אויס דער פשט אין קצש"ע!

אויב בנוגע צום שו"ע פון ב"י איז געווען א גאנצע שקו"ט ווי מ'קען פון

דאַרט פסק'נען אַ הלכה ניט וויסנדיק די מקורות וטעמים[37] — פאַרשטייט מען שוין וואָס עס קען אַרויסקומען דערפון וואָס מ'גיט אַפּ די תורה בידו של כאו"א, אַז ער זאָל אַליין פסק'נען פון קיצור שו"ע!

און אין דעם דאַרף זיין דער „והחי יתן אל לבו"[38] — פון דער עבודה פון בעל ההילולא, וואָס ער האָט זיך איינגע־ שטעלט אפילו וועז ס'איז געווען פאַר־ בונדן מיט סכנת נפשות ממש, צו מייסד זיין (דאָס וואָס וועלט איצטער אַנגע־ רופן) בתי מדרש לרבנים —

נעמט מען אַרויס די הוראה, אַז די אַלע וואָס זיינען ראויים לזה (און אפילו אויב ס'איז דאָ אַ ספק צי זיי זיינען ראויים, איז ווי דער מצב איז איצטער, דאַרף מען זיכער גיין לחומרא), זאָלן לערנען אין אַן אופן פון לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא.

און זכות הרבים מסייעתם, ובפרט אַז דאָס איז נוגע ניט נאָר צו אַ רבים פון איין שטאָט, נאָר לויט דעם מצב בהווה, איז דאָס נוגע צו הונדערטער קהילות אין ארצות הברית און אַנדערע לענ־ דער, וועלכע זיינען געבליבן כפשוטו, אַן רבנים מורי הוראה אין שו"ע. ועד"ז הונדערטער מושבים אין ארץ הקודש — „ארץ אשר גו' עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[39], וואָס האבן ניט קיין רבנים — אַז עס וועט זיין סייעתא דשמיא וועלכע מ'דאַרף האָבן אויף מכוון זיין להלכה[40], מ'זאָל זיין „דן דין אמת לאמתו", וואָס דורך דעם וועלט מען אַ שותף להקב"ה במעשה בראשית[41].

ט. די צווייטע נקודה וואָס איז נוגע בפרט אין היינטיקער תקופה — דעם אופן החינוך פון תינוקות של בית רבן:

מצד די חוקי המדינה פון מדינה זו והדומות לה, איז געוואָרן אַ מצב מבהיל. ס'איז איינגעשטעלט געוואָרן אַז ביי אַ קינד — ניט נאָר אַ בן חמש למקרא, נאָר אפילו שוין אין עלטער פון בן עשר למשנה און בן י"ג למצות און בן חמש עשרה לגמרא — קען ניט דורכ־ גיין אַ טאָג פון שנת וימי הלימודים וואָס ער זאָל ניט לערנען קיין לימודי חול.

און אויף דעם דאַרף מען אַרויס־ נעמען די הוראה פון דעם בעל ההילולא, וואָס ער האָט זיך מוסר נפש געווען בפועל — און אויך געשיקט אַנדערע אידן אויף מסנ"פ — צוליב איינשטעלן חדרים פאַר אידישע קינדער, און אַז דער לימוד איז די חדרים זאָל זיין על טהרת הקודש, און ניט משנה זיין ח"ו די דרכי החינוך ווי זיי זיינען געווען איינגעפירט ביי אידן במשך כל הדורות,

איז דאָך על אחת כמה וכמה בימינו אלה, און אין דער מדינה וכיו"ב, וואָס עס איז ניט ח"ו אַ מצב של סכנה בגוף, דאַרף מען לייגן די גרעסטע השתד־ לות, אַז דער חינוך פון אידישע קינדער זאָל זיין אינגאַנצן על טהרת הקודש, ניט אַריינמישן אין דעם קיין לימודי חול, נאָר וועז דער חוק לאָזט ניט קיין מעג־ ליכקייט אויף ניט לערנען און — נאָר אין דער כמות.

יו"ד. אפילו די וואָס קענען ניט ביי־ שטיין דעם נסיון — איז אַבער דער

37) ראה יד מלאכי כללי השו"ע אות א'. וראה קו"א להל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב.
38) קהלת ז, ב. וראה תרגום שם.
39) עקב יא, יב.
40) סנהדרין צג, ב. וראה יומא שם.
41) שבת י', א.

אמת אז בכמה וכמה אופנים קען מען יוצא זיין מיט א פרט שבפרט און אין א פאַרנעם הכי קטן. ס'איז לגמרי קיין הכרח ניט אז די לימודי חול זאַלן זיין אין דער כמות ואיכות ווי זיי זיינען איצטער איינגעפירט אין בתי ספר וועלכע געפינען זיך אונטער די הנהלה פון אנשים (או נשים) יר"ש.

מ'דאַרף זיי נאָר מעורר זיין און מעודד זיין, אַז זייער השתדלות דאַרף זיין ניט אַזוי אויף מדייק זיין אין מקיים זיין חוקי המדינה, נאָר מקיים זיין די מצות וחוקים פון, להבדיל, דעם אוי־ בערשטן, וואָס מ'איז "מושבע ועומד מהר סיני"[42] נאָך איידער עס זיינען גע־ ווען חוקי המדינה.

אמת טאַקע, אַז "דינא דמלכותא דינא"[43] איז אַבער (נוסף לזה וואָס אין ענינים פון אידישקייט "האָבן מיר אידן אויף זיך ניט קיין דעה זאָגער"[44], איז אפילו אַזאַ וואָס קען ניט ביישטיין דעם נסיון פון לערנען נאָר לימודי קודש, איז) אין דער מסגרת וואָס חוקי המדינה ערלויבן, דאַרף זיין די השתדלות אַז מערער צייט פון די תלמידים ותלמידות, ועאכו"כ מערער שימת לב, זאַל זיין פאַרבונדן מיט לימודי קודש, און בלויז דאָס וואָס איז מוכרח לכל הדעות זאַל מען אָפגעבן אויף לימודי חול.

(דאָס איז אין צוגאָב צו דעם אַז דאָס לערנען לימודי חול זאַל ניט זיין אינ־ דערפרי בתחילת הלימוד — "ראשית עריסותיכם"[45],

עס איז לגמרי ניט נגד החוק, אַז "ראשית עריסותיכם" זאַל זיין "תרימו תרומה לה'" — מ'זאַל אויפהויבן דעם קינד צום אויבערשטן, דורך לימוד תורתו של הקב"ה[46], און ערשט דער־ נאָך, בשעת דער קינד איז שוין פאַר־ מאַטערט, און מ'האָט ניט קיין ברירה, גיט מען אָ משך זמן הכי מצומצם אויף לימודי חול).

און וויבאַלד אַז "איני מבקש כו' אלא לפי כחן"[47], איז אַ זיכערע זאַך, אַז מיט אַ השתדלות הכי קלה ובשימת לב המתאימה קען מען גלייך מקטין זיין דעם זמן וואָס אידישע קינדער לערנען לימודי חול, און אָפגעבן שלא בערך מערער זמן, סיי בכמות סיי באיכות, אויף לימודי קודש — די החלטה דאַרף נאָר זיין אין אָן אופן וואָס מ'פילט אַז דער ענין איז אַ דבר המוכרח וואָרום אַזוי איז דער פסק דין אין הל' ת"ת[48], און דעמאָלט איז אַ דבר ברור אַז מ'וועט דאָס דורכפירן.

און כשם ווי מ'האָט געזען ביים בעל ההילולא, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס בימיו האָט זיך ניט געזען קיין אויסזיכט אין דרך הטבע אַז זיין הש־ תדלות אין חינוך על טהרת הקודש במדינה ההיא זאַל מצליח זיין — זעט מען איצטער די פירות פון דער השתד־ לות בעיני בשר

— אַז מ'גייט אַרויס אין גאָס אין די

---

42) שבועות כא, ב. וש"נ.

43) גיטין י, ב. וש"נ.

44) לשון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע כשה־ מלוכה דרשה מהרבנים לעשות שינוים בחינוך כו' — וחזר עליו כ"ק מו"ח אדמו"ר בצאתו ממאסרו לנסוע לעיר מקלטו קאסטראמא — נדפס בסה"מ קונטרסים ח"א ע' 350. לקו"ד ח"ד תרצב, א. ועי"ש המשך הדיבור.

45) שלח טו, כ. וראה סה"מ קונטרסים שם קסה, א.

46) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 319. ח"ח ע' 307 ואילך.

47) במדב"ר פי"ג, ב.

48) לאדה"ז פ"ג ס"ז, וש"נ.

גרויסע שטעט אין ארצות הברית אדער ערגעץ אנדערש און מ'טרעפט איינעק־לער וואס שטאמען פון עלטערן וואס זיינען געווען מיט צוואנציק אדער פערציק יאר צוריק במדינה ההיא, און מ'זעט אז דער אייניקל פירט זיך בדרך התורה והמצוה, און מ'פרעגט: וווי האט מען זיך געקענט האלטן ביי אידיש־קייט?!

איז בשעת מ'איז חוקר ודורש געפינט מען אויס, אז דער פאטער, זיין מדריך, אדער זיין זיידע וכו' האבן געהאט א קשר צי א מגע ומשא מיט איינעם פון די שלוחים פון דעם בעל ההילולא וועל־כער האט אים מעורר געווען אויף ענינים פון אידישקייט און האט גע־לערנט מיט אים און האט זיך באהאלטן מיט אים צוזאמען אויפן בוידעם אדער אין א קעלער כדי צו לערנען וכו' — און דערפאר איז ער געבליבן ביי אידיש־קייט —

איז עד"ז ביי די אלע וואס „הולכים באורחותיו נס"ו"[49], אז דורך דער השתדלות אין דער עבודה הנ"ל פון מחזק זיין דעם חינוך על טהרת הקודש, וועט מען זיכער מצליח זיין צו אויפ־שטעלן די „צבאות ה'"[50] וואס וועלן בקרוב ממש ארויסגיין פון גלות זה האחרון, אין דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, ובעגלא דידן.

(משיחת יו"ד שבט תשל"ז)

---

49) אגה"ק סי' זך (קמו, א).

50) ראה תו"א ס, ג. המשך מאמרי ההילולא סעיף יו"ד ואילך.

בשלח

א. אויפן פסוק[1] „ויקח שש מאות רכב בחור וגו׳" זאָגן חז״ל אין מכילתא[2] אַז די „בהמות" וואָס פרעה האָט געגנוצט פאַר די „שש מאות רכב" זיינען געווען פון די „מקנה שהניס הירא את דבר ה׳" — און „מכאן הי׳ ר׳ שמעון אומר טוב שבגוים הרוג טוב שבנחשים רצוץ את מוחו".

ס׳איז ידוע די קשיא וואָס מ׳פרעגט אויף דעם מאמר: היתכן צו זאָגן, אַז די תורה זאָל פסקנ׳ען מ׳זאָל הרג׳נען אפי׳ אַ „טוב שבגוים" — ס׳איז דאָך היפך הצדק והיושר[3]?

אויף דער קשיא זיינען געזאָגט גע־וואָרן כמה וכמה תירוצים[4] (וואָס אייניקע פון זיי וועלן דאָ ווייטער דער־מאָנט ווערן) — ובפרט אין די וויכוחים וואָס גדולי ישראל האָבן געפירט מיט שונאי ישראל במשך הדורות (די וויכוחים וואָס ס׳האָט געפירט ר׳ יחיאל מפריז — פון די גדולי בעלי התוספות — ביז דורותינו האחרונים).

ב. אויך רש״י בפירושו עה״ת שטעלט זיך אויף דעם פסוק, איז מע־תיק די ווערטער „וכל רכב מצרים"[5] און איז מפרש[6] (ווי אין מכילתא): „ומהיכן

---

1) פרשתנו יד, ז.

2) כאן. ועד״ז בתנחומא כאן (ח). תנחומא באבער וארא כ. יל״ש שם רמז קפו (אבל שם ובכמה דפוסי ירושלמי — דלקמן — נשמט „טוב שבגוים הרוג״! — ואולי זהו מפני הצענזאָר). ועוד. ובתוס׳ ע״ז (כו, ב ד״ה ולא) גריס כן בירושלמי קידושין (פ״ד ה״א). וראה שינויי נוסחאות שם.

3) וגם ע״ד ההלכה — ראה רע״ב, לבוש האורה* וצידה לדרך בפירש״י כאן. וש״נ.

4) כמה מהם הובאו בתורה שלמה מילואים לפ׳ וארא (סי״ט). באוצר הוויכוחים (אייזנשטיין). ועוד.

---

5) במכילתא (וכן בתנחומא, תנחומא באבער וילי״ש שם. וראה רש״י וארא ט, י) הקושיא „משל מי היו הבהמות כו׳" היא על התיבות „ויקח שש מאות רכב בחור גו׳". ומה שרש״י (משנה ו)מקשה רק על „וכל רכב מצרים" — אף שלכאו׳ גם ב„שש מאות רכב גו׳" קשה „משל מי היו הבהמות כו׳" — יש לומר:

ב„שש מאות רכב גו׳" אפשר לומר שקנו מתגרי האומות (כמובן בפשטות דסחרו עמהם. וראה גם בראשית לו, כה. מקץ מא, נז. ועוד): משא״כ „וכל רכב מצרים" דמדגיש מצרים, ועוד שעכצ״ל שהי׳ ריבוי מופלג — דאל״כ, למה יראו בנ״י כשראו „מצרים נוסע אחריהם" (פרשתנו שם, י), והרי היו „שש מאות אלף גו׳ לבד מטף וגם ערב רב גו׳" (בא יב, לז־לח)? ובפרט אח״כ שכל המצריים היו רוכבים, ולא רגלי (ראה לקמן יד, כג. שם, כה ובפרש״י. שם, כח (וברש״י). טו, א. אבל ראה ראב״ע כאן פסוק ט). וראה גם הערה הבאה. וראה דבק טוב באו״א קצת.

ובזה מתורץ בפשטות למה השמיט רש״י בבא הג׳ שבמכילתא — „וא״ת משל פרעה היו והלא כבר נאמר כו״"* — כי ע״ד הפשט, אין מסתבר לומר אפילו בקס״ד שהי׳ ריבוי בהמות כ״כ של פרעה (ולהעיר מויגש מז, יז. מ״א ה, ו. שם י, כו).

6) לאחרי שמפרש „וכל רכב מצרים — ועמהם כל שאר הרכב". ויל״ד דכוונתו בזה לשלול הפי׳ (כבפס״ז (לקח טוב) ומדרש שכל טוב כאן) דה„רכב בחור" לא הי׳ ממצרים אלא ממקומות אחרים, וכדמשמע ממש״נ „וכל רכב מצרים" — לכן פרש״י דמש״נ „וכל רכב מצרים" פירושו „ועמהם כל שאר

---

*) בהנדפס באוצר פירושים (וואַרשא תרכ״ב. וכמ״פ לאח״ז) השמיטו ההתחלה והסיום של פירושו כאן.

*) לכאו׳ הי׳ אפשר לומר, דזה נכלל (ע״ד הפשט) במ״ש „א״ת משל מצרים" — אבל אינו, כי גם ע״ד הפשט יש מקום לומר שבהמות פרעה לא לקו (וראה לעיל בא י, כה), וכמו שפרעה לא לקה במכת בכורות, אף שגם פרעה בכור הי׳ (פרש״י בא יב, כט). וראה לקמן הערה 52. ולהעיר מפרש״י וארא ו, יג: צום עליו כו׳.

היו הבהמות הללו, א"ת משל מצרים הרי נאמר[7] וימת כל מקנה מצרים וא"ת משל ישראל והלא נאמר[8] וגם מקננו ילך עמנו, משל מי היו מהיירא את דבר ה'[9]. מכאן הי' ר' שמעון אומר כשר[10] שבמצרים[11] הרוג טוב שבנחשים רצוץ את מוחו".

איז לכאורה אינגאנצן ניט פאר־שטאנדיק: חאטש פרש"י איז געמיינט און עס דארף צו עם אנקומען אפילו א גדול בישראל, וואס דערפאר איז דער פסק דין בנוגע שנים מקרא ואחד תרגום אז "ירא שמים יקרא תרגום וגם פירש"י[12], איז, ווי געוועדט פיל מאל, פירוש רש"י אויף חומש צוגעפאסט און פארשטאנדיק אויך פאר א בן חמש (למקרא), און אין אן אופן אז צו פאר־שטיין פשוטו של מקרא[13] לאמתתו — דארף ער ניט אנקומען צו נאך מפרשים א.ז.ו. — רש"י גיט עם אלס בפשטות פירושו, לא חסר דבר (ולא יתור) — על אתר, אדער אין די פירושי רש"י וואס ער האט געלערנט פריער,

עפ"ז, וויבאלד די אויבנדערמאנטע תמי' איז א אויבנאויפיקע אז זי דער־וועקט זיך אויך ביי א בן חמש — טא ווי ברענגט רש"י ארא"פ דעם מאמר פון ר' שמעון "כשר שבמצרים הרוג" ניט צוגעבנדיק דערביי קיין שום ביאור ותירוץ אויף דער תמי'?

הרכב", אבל גם ה"שש מאות רכב בחור" שלפנ"ז היו ממצרים•.

ועפ"ז מובן מה שרש"י מביא הקושיא "ומהיכן היו הבהמות הללו" רק לאחרי שמפרש הנ"ל: בלי פרש"י הנ"ל אין מקום לשאול "מהיכן היו כו'" על ה"שש מאות גו'", שהרי אפשר לומר שקנו מאומות העולם, וכנ"ל בהערה הקודמת (וראה בשכל טוב שם, שמקשה (רק) על "וכל רכב מצרים" — "ומהיכן הי' הרכב במצרים"); אבל ע"פ הנ"ל דגם ה"שש מאות גו'" היו ממצרים — הרי שוב קשה גם עליהם "ומהיכן היו הבהמות הללו". וראה דבק טוב שבהערה הקודמת.

7) וארא ט, ו.

8) בא י, כו.

9) ל' הכתוב וארא שם, כ. וראה רש"י שם, י. ראש"ם וס' זכרון בפרש"י כאן.

10) במכילתא שלפנינו (וכן בכמה מקומות. וכן בדפוס שני דרש"י): טוב. אבל בירושלמי• קדושין (פ"ד ה"א), מכילתא דרשב"י כאן, תנחומא באבער שם, ס' והזהיר (עה"פ היירא את דבר ה'), פס"ז וארא ט, כ (משא"כ כאן), ומדרש הגדול כאן (וכן הוא גירסת התוס' (ע"ז כו, ב ד"ה ולא) במס' סופרים (ספט"ו)): כשר. וראה לקמן הערה 34.

11) במכילתא שלפנינו (וכן בכמה מקומות. וכן בדפוס שני וכמה כת"י דרש"י): שבגוים. אבל בתנחומא כאן. תנחומא באבער, ופס"ז וארא שם (וכן גריס הבחיי במס' סופרים (שם). וכ"ה בבעה"ט• וארא שם): שבמצרים. ולכאורה כ"ה הגירסא הנכונה (עכ"פ ברש"י) — שהרי נלמד "מכאן", שהמדובר במצרים. אבל גם בכמה מפרשי רש"י הובא "שבגוים" (וכיו"ב). ואין מסתבר שהבחור הזעצער שינה מ"שבמצרים" ל"שבגוים" — כי מה "תיקון" בזה? (משא"כ בשינוי מ"שבגוים" ל"שבמצרים", כמובן).

12) שו"ע (ואדה"ז) חאו"ח סרפ"ה ס"ב.

13) פרש"י בראשית ג, ח. ובכ"מ.

•) ומה שנפרטו בפ"ע — מפני שהיו "רכב בחור". ולכן מדייק רש"י "ועמהם כו'", כלומר שהיו טפלים להם, וכמ"ש במפרשי רש"י (גו"א. דבק טוב. נח"י (הובא במשכיל לדוד). ועוד) כאן.

בראש"ם כ' דכוונת רש"י ב"ועמהם כל כו'" שהם "הלכו **מעצמם** כו' לא שהם מהלקוחים" — אבל (נוסף לזה, דבפשטות קאי תיבת "ויקח" גם על "וכל רכב מצרים". וראה נח"י שם — הרי) לפי' זה העיקר חסר בפירש"י, והול"ל "ועמהם הלכו" וכיו"ב.

ומ"ש במשכיל לדוד, דממש"א ר"ש "כשר שבמצרים הרוג" הוי ראי' להראש"ם דהלכו מרצונם הטוב — אי"ז סתירה שגם הם "מהלקוחים" — ראה לקמן הערה 42 ובשוה"ג שם.

•) בכמה דפוסי ירושלמי נשמטה בבא זו, כנ"ל.

•) אבל בהוצאה חדשה (א"י, תשל"א): "שבגוים", ומציין דכ"ה בדפו"י (ובכת"י חסרה מלה זו).

נאָר שוועֶרער איז: דער בן חמש האָט שוין פֿריער געלערנט[14], אַז וועֶן אברהם אבינו איז געווען אין מצרים, האָט פֿרעה מטיב געווען צו אברהם'ען און אים אַוועקגעשיקט פון דאָרט מיט דער כוונה צו פֿאַרהיטן אים און שרה פון שלעכטס;

נאָר מער דערפון האָט ער געלערנט: בשעת יעקב ובניו זיינען געקומען זיך צו באַזעצן אין מצרים, האָט פֿרעה אַליין מיט זיין אייגענעם ווילן, פֿאַרגעלייגט צו באַזעצן זיי אין „מיטב הארץ"[15], ביז אַז דער באַזעצן זיך איז געווען אין אַן אופן (ווי דער פסוק[16] דערציילט) פון „ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד"[17] —

היינט ווי איז שייך צו זאָגן אַז „כשר שבמצרים הרוג", בשעת מ'געפינט אַז עס זיינען געווען אַזעלכע מצרים וואָס האָבן זיך באַציגן צו אידן ווי עס דאָרף צו זיין, מיט זיי געלעבט בשלום ושלוה, ואדרבא — מטיב געווען וכו'?

ביים בן חמש וועט די סתירה זיין נאָר שאַרפער וועֶן ער וועט לערנען פ' תצא[18], וואו עס קומט אַ ציווי מפורש: „לא תתעב מצרי גו" — אַז ס'איז אַן איסור צו נאָר אפילו „מתעב" זיין אַ מצרי, און אַוודאי ניט צו הרג'נען אים!

ועוד: אויב „כשר שבמצרים הרוג", ווי קען מען מקיים זיין (דעם המשך הכתוב, דאָרט[19]) „דור שלישי יבוא להם בקהל ה'"? — אמת אַז דאָס וואָס ער קומט זיך מגייר זיין, איז אַ סימן אַז ער איז אַ „כשר שבמצרים" — זאָגט דאָך אַבער ר' שמעון אַז אפילו „כשר שבמצרים הרוג"!

און וויבאַלד אַזוי, האָט עס רש"י עכ"פ געדאַרפט באַווײַזענען אין פ' תצא.

ג. איינער פון די תירוצים וואָס מ'געפינט אין אַ סך ספרים[20] איז: אין מס' סופרים[21] איז די גירסא „הטוב שבעכו"ם בשעת מלחמה הרוג", אַז דאָס וואָס מען מעג (אַדער מ'דאַרף) הרג'נען אפילו אַ „טוב שבעכו"ם", איז דאָס געזאָגט געווָארן נאָר בשעת מלחמה מיט אידן, אַבער ניט אין אַן אַנדער מצב — פון ניט־מלחמה, ומכל שכן בשעת שלום.

עד"ז וואָלט מען לכאורה געקענט אינעלערנען אויך אין פירוש רש"י[22]: ער מיינט נאָר בשעת מצרים קומען מלחמה האַלטן מיט אידן — וואָרום דאָס וואָס דער „ירא את דבר ה'" איז דעמאָלט נענש געווָארן, איז עס פֿאַרגעקומען וועֶן די מצרים האָבן נאָכגעיאָגט די אידן מלחמה צו האַלטן מיט זיי ביים ים סוף.

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען אין פירוש רש"י (דרך הפשט) — ווייל „מכאן הי' ר"ש אומר כשר שבמצרים הרוג" מיינט: א) אַז פון דאָנעט לערנט אַפֿ אויף אַנדערש וואו, ב) מכאן — פון

14) לך יב, טז. שם, כ ובפרש"י (יט־כ).

15) ויגש מה, יח ובפרש"י. שם מז, ו.

16) ס"פ ויגש.

17) ואף להפירוש ב„ויקם מלך חדש" (שמות א, ח וברש"י) „שנתחדשו גזירותיו" — הרי ממש"נ „ויקם מלך חדש" („נתחדשו גזירותיו") מובן שה"ענין של חידוש.

18) כג, ח.

19) פסוק ט.

20) ראה בספרים שבהערה 4. לקמן הערה 22. תוס' ע"ז שבהערה 2. כס"מ הל' רוצח פ"ד הי"א. ב"י וב"ח יו"ד סקנ"ח. ש"ך שם. סמ"ע חו"מ סתכ"ה סקי"ח.

21) ספט"ו. ובתוס' ע"ז שם לא גריס כן במס' סופרים, כ"א בירושלמי קדושין (שם). אבל בירושלמי שלפנינו ליתא תיבות „בשעת מלחמה", וכמ"ש בצידה לדרך כאן.

22) כדפי' בגו"א כאן. וראה בחיי וצידה לדרך כאן. ובלבוש האורה: עכשיו נהפך לבם לשונאים ולהרוג ולאבד רדפו.

דעם „ויקח גו' רכב מצרים" — פון דער פאַסירונג פון דעם נעמען, וויבאַלד אַז דער „ירא את דבר ה'" פון די מצרים האָט געגעבן זיינע בהמות צו פרעה, איז צוליב דעם איז ער ווערט געווען דעם ענוש וואָס דער אויבערשטער האָט אויף אים געבראַכט בשעת קרי"ס — „הרוג"[23]; ד.ה. אַז ענוש מיתה האָט אים געקומט ניט מצד זיין מלחמה בפועל מיט אידן, נאָר צוליב דעם אַליין וואָס ער האָט געגעבן די בהמות צו פרעה מיט דער שלעכטער כוונה — נאָך פאַר דער „שעת מלחמה", נאָך איידער פרעה און די מצרים זיינען אַריין אין מלחמה בפועל מיט אידן.

ד. אפילו מ'זאָל זאָגען אַז אויך דאָס (ויקח — צוליב שפּעטער מלחמה האָבן) ווערט געמיינט מיט „בשעת מלחמה" — קען מען אָבער מצד אַן עיקר־דיקן טעם ניט זאָגן אַז רש"י מיינט „בשעת מלחמה הרוג": ווי געזאָגט, האָט רש"י געשריבן זיין פירוש אויך פאַר א בן חמש — און דעריבער איז, כנ"ל, אַלץ וואָס ס'איז נויטיק אין פשש"מ האָט רש"י געשריבן פשוט און קלאָר — ובמילא, אויב רש"י וואָלט געמיינט „בשעת מלחמה הרוג", וואָלט ער אָט די ווערטער געבראַכט בפירוש אין זיין פירוש (און וואָלט זיך ניט פאַרלאָזט, אַז דער בן חמש וועט זוכען ביז ער וועט אויסגעפינען זיין — רש"י'ס — כוונה . . אין מס' סופרים).

ובפרט אַז לויט דעם תירוץ איז דאָך „שעת מלחמה" — אַ תנאי עיקרי!

און מהאי טעמא, איז אויך שווער איינצולערנען די אַנדערע תירוצים וואָס ווערן געבראַכט אין ספרים —

[לדוגמא: א) אַז דער פירוש פון ר' שמעון'ס כלל מיינט (ניט אַז דער „כשר שבמצרים" איז ווערט דעם עונש פון „הרוג", נאָר): אפילו אַ „כשר שבמצרים" [איז אַזא — וואָס זאָגט] „הרוג" — בשעת ס'האַנדלט זיך וועגן משפט'ן אַ חוטא וואָס איז פאַרדעכטיקט אין רציחה, איז אויך דער „כשר שבמצרים" גרייט אים צו פאַר'משפט'ן צום טויט („הרוג") אויפן סמך פון בלויז אַן אומדנא, אַן געהעריקער חקירה און אַן צו זוכן זכותים[24]; משא"כ באַ אידן איז דער סדר „ושפטו העדה גו' והצילו העדה"[25], אַז עס פאַדערן זיך עדים און התראה וכו' און מ'דאַרף זוכן זכותים אויפן גע'משפט'ן.

ב) אַז דאָס איז געזאָגט געווארן בלויז בדרך גוזמא, און ס'איז על דרך ווי דער פירוש אין דעם המשך פון ר' שמעון'ס מאמר (ווי ער איז אין מס' סופרים[26]): „הכשירה שבנשים בעלת כשפים" — וואָס, ח"ו צו זאָגן אויף אַ בת שרה רבקה רחל ולאה, און נאָך „הכשירה שבהן", אַז זי איז אַ „בעלת כשפים"! — נאָר ס'איז געזאָגט געווארן בדרך גוזמא צו מדגיש זיין אויף וויפל מ'דאַרף אין דעם זיין גע־וואָרנט אפילו בשייכות צו „כשירה שבנ־שים"[27]; און עד"ז ביי „כשר שבמצרים"

23) בלבוש שם פי' המשך דברי רש"י: „מכיון שכל הבהמות הללו הי' משל הירא דבר ה' בלי ספק כל מי שהי' לו בהמה משלו הי' הוא בעצמו ראשון מן הרודפים כו'" (וראה לקמן הערה 42), ולכן נהרגו להיותם מן הרודפים (וכנ"ל בהערה הקודמת) — אבל מפשטות המשך דברי רש"י — „משל הירא את דבר ה' מכאן הי' רש"א כו'" — משמע, שרק משו"ז שנתנו בהמתם צ"ל — „הרוג".

24) בוויכוח דון שמואל אברבנאל ודון שלמה הלוי — נדפס בס' שבט יהודה (נעתק בס' שבהערה 4. והובא בסמ"ע חו"מ שם).

25) מסעי לה, כד־כה. ראה ר"ה כו, א. ועוד.

26) שם. וכן בירושלמי קדושין שם. ועוד.

27) ראה פני משה לירושלמי קדושין שם.

הרוג", אַז דאָס מיינט ניט כפשוטו, נאָר מיט אַ גוזמא'דיקער שטאַרקער הדגשה ווי ווייט מ'קען זיך אויף זיי ניט פאַר־לאָזן.

ג) אין דער צייט פון ר' שמעון האָבן אידן געליטן אַ סך צרות וגזירות פון שונאי ישראל — און זיי האָט ר' שמעון געמיינט מיט זיין מאמר „כשר שבמצרים הרוג", ווייל זיי האָבן אַרויסגעוויזן אַן אָפענע שנאה צו אידן (בדוגמא ווי אַ „נחש" — וואָס ווערט דערמאָנט גלייך נאָכדעם — וואָס איז פול מיט גיפט); אָבער ער מיינט ניט גוים בכלל, און אפילו ניט די מצריים. והא ראי', מען געפינט דאָך כמה מאמרי רז"ל וואָס זיינען מדגיש ווי דער אויבערשטער האָט רחמנות געהאַט אויף די מצריים, און נאָכמער איז דאָס בולט אין דעם (טעם אויפן) ציווי „לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו"[28] —

אָט די פירושים וכל כיוצא בהם איז שווער אייַנצוטייטשן אין פירוש רש"י, ווייל וויבאָלד זיי ליגן ניט אין פשטות המשמעות פון די ווערטער וואָס רש"י ברייַנגט „כשר שבמצרים הרוג", האָט רש"י געדאַרפט צולייגן ווערטער צו מבאר זיין דעם מיין פון „כשר שבמצרים הרוג";

היות אַז רש"י טוט עס ניט, נאָר איז מעתיק נאָר די געציילטע ווערטער פון ר' שמעון ווי זיי שטייען אין מכילתא, מוז מען אַנעמען, אַז דער ביאור פון דעם ליגט אין ר' שמעון'ס ווערטער גופא, אַזוי אַז רש"י דאַרף גאָרניט צוגעבן אויף צו פאַרענטפערן די קשיא, אפילו ניט צוליב אַ בן חמש.

ה. פון דעם אַלעם קומט מען צו דער גרעסטער תמי' אין דעם ענין: נניח אַז מ'וועט פאַרענטפערן רש"י מכל צד ופינה; מ'וועט מבאר זיין פאַרוואָס ביים בן חמש איז מלכתחילה לגמרי פאַר־שטאַנדיק און גלאַט דער מאמר „כשר שבמצרים הרוג" — ווערט קשה לאידך גיסא: ווי קומט עס, אַז במשך דורות האָבן גדולי ישראל זיך געמאַטערט צו פאַרענטפערן די קשיא און האָבן זיך ניט באַגנוגנט מיט אָט דער אויפקלערונג וואָס רש"י האָט פאַר אַ בן חמש?

וואָרום עס איז זיכער, אַז דאָ ווערט ניט געמיינט צו פאַרענטפערן די שאלה פון אַ בן חמש מיט אַ הסבר לפי השגתו, וואָס איז אַבער ניט דער אמת'ער טעם וביאור (וועלכען ער וועט ערשט געפינען בספרים הנ"ל וועז ער וועט גרעסער ווערן) — ח"ו צו זאָגן אַז רש"י לערנט מיט אַ בן חמש שלא אליבא דאמת — נאָר געווייס איז דאָ רש"י אויסן דעם טעם וביאור האמיתי, וועלכער איז אַזויפיל פשוט אַז רש"י דאַרף גאָרניט מוסיף זיין אויפן לשון המכילתא — אפילו צוליב דעם בן חמש; און לאידך, האָט מען זיך ניט באַנוצט מיט אָט דעם ביאור אין די אַלע וויכוחים!

ו. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

א) פירוש רש"י איז ניט קיין ספר צו פסק'נען הלכות, נאָר צו מפרש זיין דעם פשט פון די כתובים — טאָ וואָס איז בכלל נוגע אין פירוש הכתובים צו אַראָפּברענגען „מכאן הי' ר"ש אומר כו"? — אויף צו פאַרענטפערן די קשיא „מהיכן היו הבהמות הללו" איז דאָך גענוג צו זאָגן אַז זיי זיינען געווען „מהירא את דבר ה'" — און ניט מער.

ב) אויב אפילו רש"י דאַרף דאָס באַ־וואָרענען אַז אויך דער „ירא את דבר ה'" האָט ניט געטויגט — כדי צו פאַר־ענטפערן די שאלה: ווי קומט אַ „ירא את

28) וראה גם גו"א כאן.

דבר ה״ גיענט זיינע בהמות צו פירן א מלחמה מיט אידן — איז אַבער נאָך אלץ ניט גלאַטיק: וואָס איז נוגע דער אויס־פיר אַז ער איז ווערט דעם עונש פון „הרוג״?

ג) דער המשך וסיום „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו״ האָט, לכאורה, לגמרי קיין שייכות ניט צום פירוש פון אונזער פסוק[29]?

ד) וואָס דאַרף׳ן אֶפלערנען „מכאן״ אַז „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו״[30] — ס׳איז דאָך מקרא מלא דיבר הכתוב[31]: „ואיבה אשית בינך גו׳ הוא ישופך ראש״[32]?

ז. אויך זיינען דאָ נאָך דיוקים אין דעם פירוש רש״י:

א) צוליב וועלכן טעם ברענגט דאָ רש״י אויך דעם נאָמען פון בעל המימ־רא — ר׳ שמעון[33]? — וואָרום (ווי געזעדט כמה פעמים) דערמאָנט עס רש״י נאָר דאָן וועו דאָס איז מוסיף ביאור אין זיין פירוש.

ב) ביי „כשר שבמצרים״ זאָגט ער דעם לשון „הרוג״ און ביי „טוב שבנחשים״ — „רצוץ את מוחו״[34]?

ג) באַם לשון „רצוץ״, וואָלט רש״י לכאורה געדאַרפט זאָגן „רצוץ את ראשו״[35], בהתאם צום לשון הכתוב: „הוא ישופך ראש״, „רצצת ראשי לו־יתן״*[35]?

ד) וואָס איז דער דיוק „מכאן הי׳ ר׳ שמעון אומר כו׳״, וואָס קומט שולל צו זיין אַז מ׳קען עס ניט אֶפלערנען ממקום אחר, נאָר דוקא „מכאן״?

ח. בכדי צו מבאר זיין דעם ענין דאַרף מען מקדים זיין נאָך אַ כלליות־דיקע שאלה וואָס מ׳קען פרעגן אין דעם פירוש רש״י:

לכאורה, איז דאָך די גירסא ווי זי שטייט אין מס׳ סופרים — „הטוב שבעכו״ם בשעת מלחמה הרוג״ — אויסגעהאַלטן אויך אין פשש״מ: היות די מצרים זיינען געקומען מלחמה האַלטן מיט אידן [און אויך דאָס וואָס דער אוי־בערשטער האָט מעניש געווען די מצרים איז געווען אין אַן אופן פון

---

29) וראה רא״ם כאן: לאו מהכא דייק לה אלא אגב כו׳.

30) ראה רא״ם שבהערה הקודמת ד״לאו מהכא דייק לה״ (וראה ריב״א כאן ע״ד הדרש) — אבל ראה גור״א ולבוש כאן.

31) בראשית ג, טו.

32) ואין לומר דהחידוש הוא „טוב שבנחשים כו׳״, דאין לסמוך גם על נחש שהוא בן תרבות (ראה גור״א ולבוש כאן. פני משה ירושלמי קדושין שם) — שהרי גם בפסוק „ואיבה אשית גו׳ הוא ישופך ראש״ נאמר באופן סתמי — על כל הנחשים, והרי כולם בכלל „זרעך״.

33) בל׳ רש״י שבריב״א (וכן בדפוס שני דרש״י): ר׳ ישמעאל. אבל בשאר דפוסי רש״י, וכן במקומות שבהערה 2 (לבד מתנחומא. ושם: מכאן אמרו כו׳). פס״ז ושכל טוב וארא ט, כ. פס״ז כאן. ועוד (וכן בירושלמי ומס׳ סופרים שם) הוא — ר׳ שמעון (סתם — בן יוחאי).

34) ואף שכ״ה במכילתא (ושאר המקומות שבהערה הקודמת) — הרי כמדובר כמ״פ, רש״י אינו מעתיק בפירושו לשונות של רז״ל שאינם שייכים לפשש״מ ופירוש הכתובים על אתר (ולפעמים גם משנה בלשון רז״ל או אפילו בלשון הכתוב שיתאים לפשש״מ, כמדובר כמ״פ), ובמילא מובן שהלשון „רצוץ את מוחו״ שייך לפירוש הכתובים כאן.

ומה שרש״י בוחר בהגירסא „כשר שבמצרים״ (ראה לעיל הערה 10) — אף שבנחש כ׳ „טוב״ — י״ל, דבא לרמז דאף שהמצרי „כשר״ וראוי להיות (או שיהי׳ ממנו) גר, בכ״ז — „הרוג״. ראה גור״א כאן. וראה לקמן הערה 54.

35) כבמדרש שכל טוב וארא שם.

*35) תהלים עד, יד. וראה שינויי נוסחאות בירושלמי שם.

„מלחמה", ווי דער פסוק זאָגט[36]: „ה' ילחם לכם גו", „ה' נלחם להם גו"] פאַר־שטייט אויך אַ בן חמש אַז וועט מ'פירט אַ מלחמה מיט אַ שונא קען מען ניט אויס־טיילן די „כשרים" פון דעם צד שכנגד (בשעת דער מלחמה גופא) —

און אויב אַזוי — איז זי, אדרבא, גלאַטער פון דער גירסא וואָס רש"י ברייַנגט — פון דער מכילתא, וואו עס שטייט סתם — „כשר שבמצרים הרוג" [וואָס: א) דאָס מיינט צו יעדער צייט און ביי אַלע אומשטענדן — וואָס דאָס איז לגמרי היפך הצדק והיושר; ב) דאָס איז מדגיש אַז דעם „ירא את דבר ה'" האָט געקומט מיתה בלויז דערפאַר וואָס ער האָט געגעבן זיינע בהמות צו פרעה (כנ"ל ס"ג)]?

נאָר אין דער אמת'ן איז דאָס קיין קושיא ניט: אין דרך הפשט איז פאַר־שטאַנדיק, אַז דער נס פון קרי"ס און פאַרטיליקונג פון די נאָכיאָגנדיקע מצרים, איז ניט געקומען בלויז מחמת דעם וואָס די מצרים האָבן נאָכגעיאָגט די אידן און מיט זיי מלחמה געהאַט — וואָרום עס שטייט פריער אין פסוק[37] אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן: „וחזקתי את לב פרעה ורדף גו", און אַזוי אויך אין פסוק שפּעטער[38] „ויחזק ה' את לב פרעה גו' וירדף גו", און וויבאַלד דאָס נאָכיאָגן איז געקומען דערפאַר וואָס דער אויבערשטער האָט גע־שטאַרקט פרעה'ס האַרץ, קומט דאָך ניט קיין עונש דערפאַר![39] — נאָר ס'איז געווען אַ המשך פון די אַלע פריער־דיקע מכות וואָס דער אויבערשטער האָט געבראַכט אויף די מצרים צוליב דעם וואָס זיי האָבן די אידן געפיניקט און משעבד געווען במשך אַזויפיל יאָרן[40]; און אַלס אַפּשלוס[41] פון די אַלע מכות האָט דער אויבערשטער גע־בראַכט דעם גרעסטן עונש — דעם נס פון קרי"ס וואָס דורך דעם „לא נשאר בהם עד אחד".

און דערפאַר קען רש"י ניט ברענגען די גירסא פון מס' סופרים אַז (נאָר) „בשעת מלחמה" דאַרף מען הרג'נען אפי' אַ „טוב שבעכו"ם" — היות דער פסוק מיינט ניט צו זאָגן אַז די רדיפה ומלחמה פון די מצרים איז געווען די סיבה פון זייער אומקום בים סוף.

ט. לויט דעם איז מובן פאַרוואָס רש"י מוז אַראָפּברענגען „מכאן הי' ר"ש אומר כו'" (הגם פרש"י איז ניט קיין ספר הלכות): פון דעם וואָס רש"י זאָגט אַז די וואָס זיינען געווען „ירא את דבר ה'" האָבן געגעבן זייערע בהמות צו פרעה, איז מובן אַז אויך זיי זיינען געווען קרי"ס[42] און במילא, אַז אויך זיי זיינען

---

36) פרשתנו יד, יד. שם, כה.

37) שם, ד.

38) שם, ח.

39) להעיר מפרש"י וארא ז, ג. וראה לקו"ש ח"ו ס"ע 62 ואילך.

40) ראה פרש"י לקמן (יד, כה): שכשם שאלו כו' כך לוקים אותם שנשארו במצרים. אבל להעיר מפרש"י לך (טו, יד): „דן אנכי — בעשר מכות".

41) וראה לקו"ש ח"ג (ע' 878 ואילך. וש"נ) דקרי"ס הי' הגמר דיצי"מ, עיי"ש.

42) כמ"ש בלבוש כאן (נעתק לעיל הערה 23). ויובן יותר ע"פ פרש"י לעיל (פסוק ו) ד"לקח עמו" — „משכם בדברים כו' אני אשוה עמכם בחלק כו'", ומזה מובן שגם לקיחת הבהמות היתה באופן כזה ע"י ש„משכם בדברים" • [אף שהפירוש ב„ויקח" כאן

•) ובזה מתורצת בפשטות קושיית המשכיל לדוד כאן (וכן קושיית הלבוש שבהערה 46) „דילמא לעולם כשרים היו אלא דבאונס המלך לקח כל הבהמות שלהם" (ובפרט שע"כ צריך לפרש כן הס"ד „וא"ת משל ישראל היו" — שהרי פשוט שבנ"י לא נתנו בהמתם לפרעה מעצמם) — כי כבר פרש"י לעיל דאופן הלקיחה הי' ע"י ש„משכם בדברים".

באַשטראָפט געוואָרן צוזאַמען מיט די אַנדערע מצרים — פאַדערט זיך אַ הסברה[43]: ווי קומט עס וואָס אויך דער „ירא את דבר ה״ איז אומגעקומען בייַ קרי״ס צוגלייך״ מיט די וואָס זיינען ניט געווען „ירא גו״ (ווי דער פסוק זאָגט[45]: „לא נשאר בהם עד אחד״) בלויז צוליב דעם וואָס זיי האָבן געגעבן זייערע בהמות?

(אויב מ׳וואָלט געזאָגט אַז זייער אומקומען איז געווען צוליב זייער רדיפה לשם מלחמה וואָלט געווען רעכט פאַרוואָס עס קומט זיי אָט דער עונש (און רש״י דאַרף עס גאָרניט באַווײַזען[46]); וויבאַלד אָבער אַז ניט דער נאָכיאָגן איז געווען די סיבה, איז שווער צו פאַרשטיין, פאַרוואָס דער עונש איז געווען אויך אויף די וואָס זיינען געווען „ירא את דבר ה״)

ובפרט, אַז דער בן חמש האָט שוין געלערנט אין דער פרשה פון סדום ועמורה[47], אַז אויב דאַרטן וואָלטן זיך געפונען בלויז (ניין) צען צדיקים, וואָלטן זיי ניט נאָר אַליין געראַטעוועט געווארן, נאָר זייער זכות וואָלט מגין געווען אויף אַלע איינוואוינער פון זייער שטאָט; און דאָ איז געווען פונקט דער היפך: ניט נאָר האָבן זיי (פונעם סוג פון „ירא את דבר ה״) ניט מגין געווען צו ראַטעווען די אַנדערע מצרים פון כלי, נאָר אויך זיי אַליין זיינען ניט ניצל געוואָרן.

דערפאַר ברענגט רש״י דעם מאמר פון ר״ש „מכאן כו׳ כשר שבמצרים הרוג טוב שבנחשים כו״, בכדי צו מסביר זיין, אַז דער עונש פון דעם „ירא״ איז ניט געווען צוליב דעם אַליין וואָס ער האָט געגעבן זיינע בהמות צו פרעה״ן: נאָר דער האַרבער עונש פונעם „ירא״ איז אַ הוכחה, אַז זיין געבן די בהמות איז אַ תוצאה פון זיין שנאה צו אידן, אין וועלכער ער איז גלייך מיט די אַנדערע מצרים[48] — אָט די גיפטיקע שנאה (בדוגמא פון אַ נחש) וואָס האָט באַוויגן אַלע מצרים צו פייניקן די אידן אַזוי שטאַרק און אַזויפיל יאָרן, און וואָס דערפאַר איז אויף זיי אַלע נגזר געוואָרן (אויך אויף דעם „ירא״), דער עונש פון „הרוג״ — „לא נשאר בהם עד אחד״.

י. דערמיט איז אויך[49] מובן די הדגשה „מכאן כו׳ כשר שבמצרים הרוג״ — ווייל ביז דעם עונש פון קרי״ס איז נאָך ניטאָ קיין קלאָרער באַווייז אַז אויך ביים „ירא את דבר ה״ איז געווען די

הוא כפשוטו — פעולת הלקיחה — שהרי קאי על „רכב״] — ובמילא פשוט ש(לא רק שנתנו בהמתם, אלא) גם הם רדפו „בשביל ממונם שהשאילום״ (פרש״י לעיל פסוק ה׳).

(אבל לולי זה אפ״ל ש„הירא את דבר ה״ נשארו במצרים, שהרי גם לאחרי קרי״ס נשארה אומה במצרים, וכדמוכח ממש״נ (שלח יד, ד) „נתנה ראש ונשובה מצרימה״ (וראה תשא לב, יב. פרש״י לקמן יד, כה. ועוד), וכמובן גם בפשטות הדברים שלא כל האומה יוצא לצבא).

43) וע״ד מ״ש בלבוש כאן.

44) בענין המיתה — וראה פרש״י לקמן טו, ה (ד״ה כמו אבן).

45) יד, כח.

46) וראה צידה לדרך כאן. — בלבוש שם כ׳ דאפ״ל „שלא הלכו להרוג את ישראל רק הלכו לכבוד פרעה כו״, ולכן מביא רש״י „כשר שבמצרים הרוג״, כלומר „ודאי הש״י הבוחן כל לבות כו׳ יודע כו׳ עכשיו נהפך לבם לשונאים ולהרוג ולאבד רדפו כו״ — אבל (נוסף על המבואר לעיל ס״ג ובהערה 23, דכוונת רש״י היא שנהרגו (לא משום שרדפו אחרי בנ״י, כ״א) משום שנתנו בהמתם לפרעה — הרי) מפרש״י לעיל (פסוק ו) מוכח שהלכו מרצונם הטוב, וכנ״ל הערה 42.

47) וירא יח, כג ואילך.

48) ולא רק כמ״ש בלבוש ד„עכשיו נהפך לבם לשונאים כו׳״.

שנאה און רשעות צו אידן אין אזא גרויסער מאס אז אים זאל קומען דערפאר דער עונש „הרוג" צוגלייך מיט אלע מצרים:

דאס וואס ביי די מכות (אויסער דבר[49] און ברד[50]) געפינען מיר ניט אז דער „ירא" זאל זיין אויסגעטיילט פון די אנדערע מצרים, איז נאך קיין ירא' ניט אז ער איז פון זיי ניט אפגעשטאנען אין זיין שנאה און רשעות צו אידן, ווייל וויבאלד יענע מכות זיינען ניט געווען דער גרעסטער, פולער עונש, פון מיתה[51], פאדערט זיך ניט די גרעסטע פולע מאס רשעות פון די מצרים, ער קען קומען אלס עונש אויף א קלענערע מאס שנאה און רשעות וואס דאס האט אויך געהאט דער „ירא את דבר ה'", און דערפאר איז ער אויך ווערט געווען דעם עונש פון די מכות[52];

און אפילו מכת בכורות, וואס איז שוין געווען אן עונש מיתה („הרוג") — האט דאך שוין רש"י פריער[53] מפרש געווען אז „למה לקו בני השפחות שאף הם היו משעבדים בהם ושמחים בצרתם", ד.ה. אז אויך אט דער עונש מיתה, זייענדיק אבער ניט אויף דער גאנצער משפחה — נאר אויף א קליינע טייל פון דער משפחה — אויף די בכורות, איז ניט דוקא פאר דער פולסטער רשעות פון די מצרים, און דערפאר זיינען אויך די „בני השפחות" געווען בכלל די מכה;

דוקא „מכאן" — וואו די פארניכטונג פון די מצרים (ביי קרי"ס) איז געווען אין אן אופן פון „לא נשאר בהם עד אחד"[54] — איז א ראי' אז אויך דער „ירא את דבר ה'" („כשר שבמצרים") פון יענעם דור, איז געווען בשווה ממש מיט אלע אנדערע מצרים אין זיין פולסטע שנאה ורשעות צו אידן, און דערפאר אויך אין דעם עונש פון „הרוג".

יא. לויט דעם איז אויך פארשטאנדיק פארוואס „כשר שבמצרים הרוג" — רש"י ברענגט עס בכדי צו פארענטפערן די שוערקייט אין דעם פסוק, פארשטייט מען בפשטות אז „כשר שבמצרים כו'" מיינט די מצרים (פון

---

49) פרש"י וארא ט, י.

50) וארא שם, כ.

51) וגם מכת ערוב — לא נאמרה בה מיתה. ועיין בפרש"י (וארא ח, יז): „והיו משחיתים בהם" — שהוא ע"ד „תשחת הארץ" (שם, כ).

52) ומה שלא לקו במכת דבר וברד — מפני שהי' צ"ל בזה מיתה, וכמש"נ (ט, טו): כי עתה גו' ותכחד מן הארץ (אלא שבעבור זאת כו' — פרש"י שם).

וי"ל (ע"ד ההלכה) דגם בפועל הרי ה' בהן מיתת בהמתם — ראה מרז"ל (מכילתא, שמו"ר ויל"ש — עה"פ פרשתנו יז, ג. והובא ברמב"ן שם) דבהמתו של אדם היא חייו כו'. וראה להלכה שו"ע אדה"ז תאו"ח סרמ"ח סי"ג (ממג"א שם). ולהעיר מרשב"א ב"ק (קיב, א): דדיני השור כדיני נפשות דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. וראה לקו"ש ח"ו ס"ע 330 ואילך.

53) בא יא, ה. וראה גם פרש"י שם יב, כט (לענין „בכור השביי"): שהיו שמחין כו' (אבל ראה פרש"י שם יא, ה — ד"ה עד בכור השביי). ולהעיר מזה דגם „בכורות אחרים והם במצרים" נהרגו (פרש"י שם יב, יב. שם, כט).

54) וי"ל (ע"ד הרמז): במכת בכורות ד„וה' הכה כל בכור גו'", אפ"ל דגלוי לפניו שבין המוכים לא היו כאלה שעתידים להיות מהם גרים, ולכן אא"פ ללמוד מכאן (הוראה לבני) „כשר שבמצרים הרוג" — שהרי אולי יהיו ממנו גרים (ראה לעיל הערה 34): משא"כ קרי"ס ד„ה' יחתם לכם" („בשבילכם" — פרש"י) — שלחם עם מצרים במקום מלחמת בני' ובדוגמת מלחמת בוז"ד כביכול [וראה לקו"ש ח"ה ע' 256, שמטעם זה מדגיש הכתוב (יד, כג) „סוס פרעה" — ל' יחיד — להגיד ש(אעפ"כ) „אין כולם חשובין לפני המקום אלא כסוס אחד" (פרש"י שם)] שהם אין יכולים להבחין כו', ובכ"ז לחם באופן ד„לא נשאר בהם עד אחד" — למדים „מכאן" דגם „כשר (וראוי להיות ממנו גרים) שבמצרים הרוג".

יענעם דור) וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין פסוק — אז יענע מצרים (אפי' דער „כשר" פון זיי) קומט דער עונש פון „הרוג" — ומטעם הנ"ל:

וועגן די מצרים פון אנדערע דורות, סיי כשרים סיי רשעים, רעדט רש"י בכלל ניט.

פרעגט אבער דער בן חמש: פונעם לשון „מכאן הי' ר"ש אומר כו'", איז דאך משמע אז דער ענין איז אויך נוגע פאר אנדערש וואו, פאר די שפעטערדיקע דורות — למאי נפקא מינה פאר די אנדערע דורות דאס וואס דער „כשר שבמצרים (אין יענעם דור איז) הרוג"?

דערפאר ברענגט רש"י דעם המשך פון ר"ש מאמר „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו", וואס דערמיט דייטעט ער אז אז די נפק"מ לדורות איז ניט דער ענין פון „כשר שבמצרים הרוג" גופא, נאר אויף וויפל אט דער ענין לערנט אונז בנוגע דעם כלל „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו".

ועוד להוסיף: דערפון („מכאן") וויים מען אויך אז אויב עס וועט זיין איינער וואס זיין באציאונג לדעה צו אידן וועט זיין אזא וואס מ'וועט עס קענען אנרופן „נחש", ער איז מוחזק אין דעם — ע"ד ווי מען געפינט למעליותא אז שמשון ווערט אנגערופן נחש[55] — גייט אויף דעם דער כלל: טוב שבנחשים כו'[56].

ולהעיר אז אין רש"י"ס (און זיינע תלמידים'ס) צייטען — איז געווען אסך וואס זיינען געווען צו אידן בדוגמת „נחש" — ווי מ'זעט עס אויך אין די קינות געשריבן פון רש"י ותלמידיו.

יב. דערמיט איז אויך פארשטאנדיק דער אויפטו אין „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו" (כאטש ס'איז א מקרא מפורש „הוא ישופך ראש"): פונעם פסוק „הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" ווייס מען נאר אז „ישופך ראש" איז פאר־בונדן און איז א באווארעניש צו „אתה תשופנו עקב" — צעשמעטערן דעם „ראש" פון נחש דאן ווען ער איז במצב פון „ואתה תשופנו עקב"[57];

אויף דעם איז ר' שמעון מחדש: פונקט ווי מ'געפינט אז אפילו די כשרים שבמצרים איז הרוג צוליב זייער גיפ־טיקער שנאה צו אידן [און ניט צוליב זייער מלחמה־אנפאל אויף אידן, כנ"ל] — אט אזוי אויך ביי א נחש, וואס דער אויבערשטער האט גוזר געווען „ואיבה אשית בינך ובין גו'", דארף מען ניט ווארטן ביז דער נחש פאלט אן אויפן מענטשן (און דאמאלס „ישופך ראש"), נאר גלייך ווי מ'דערזעט א נחש — „רצוץ את מוחו" — ווייל אויך א „טוב שבנחשים" איז אזוי ווי א כשר שבמצרים פון דער פרשה (פון יענעם דור) — דיין סכנות'דיקער שונא („ואיבה אשית גו'")[58].

און בא ללמד ונמצא למד[59]: דורך דעם וואס רש"י ברענגט אויך דעם סיום פון דברי ר"ש „טוב שבנחשים רצוץ את

---

55) ויחי מט, יז ובפרש"י.

56) ולהעיר ממצות מחיית עמלק (ס"פ תצא). ובפרש"י פרשתנו (בסופה): מלחמה ואיבה בעמלק עולמית כו'. וראה לקו"ש ח"ו ס"ע 103 ואילך. וראה קה"י (ערך המן): „המן משורש נחש יצא צפע .. עמלק .. ע"כ המן ר"ת הוא משורש נחש", עיי"ש.

57) כמ"ש בלבוש כאן: מיד שתראה שהיא מתרגזת כו'.

58) ראה גם גו"א כאן.

59) ולהעיר מהגירסא (תנחומא באבער ופס"ז לוארא ט, כ. ס' והזהיר שם. ועד"ז הובאה גם במכילתא — מהדורת האראוויטץ־רבין) שמקדים „טוב שבנחשים כו'" ל„כשר שבמצרים כו'".

מוחו", ווערט קלערער אויך דער אַנהויב פון מאמר „כשר שבמצרים הרוג" — אַז דאָס מיינט נאָר דעם דור פון מצרים וואָס מיט זייער שנאה צו אידן זיינען זיי געווען אין דער דוגמא צו דער שנאה פון אַ נחש צום מענטשן („ואיבה אשית וגו'").

יג. וואָס איז טאַקע די סיבה וואָס פונקט דעמאָלט איז געווען אַזאַ אויס־נאָם־דור? — אויף דעם איז רש"י מדייק אַראָפצובערענגען דעם לשון (פון מכילתא) „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו" (ע"ד ווי געזאָגט פריער, אז בא ללמד ונמצא למד):

כשם ווי ביים נחש, איז די סיבה צו דער גזירה „ואיבה אשית גו" איז געווען דאָס וואָס „והנחש הי' ערום גו"[60] — „מוחו" — וואָס אַלס תוצאה דערפון איז געקומען דער חטא עה"ד וכו' — אַזוי האָט אויך די שנאה פון די מצרים גע־האָט איר באַזונדערע סיבה (און דערפאַר אַזאַ אומפאַרגלייכבאַרע שנאה) אין דעם וואָס פרעה האָט געזאָגט „הבה נתחכמה לו גו"[61] — אַלע מצרים זאָלן זיין נתחכמה — ערום — וואָס דאָס האָט געפירט צום קושי השעבוד ועינוי פון בני ישראל.

און דאָס איז רש"י מרמז אינעם וואָרט „מוחו" (און ניט „ראשו"): דעם נחש דאַרף מען אומברענגען צוליב זיין „מוח" („והנחש הי' ערום") וואָס האָט דערפירט צו „ואיבה אשית גו"; און אַזוי איז אויך דער „כשר שבמצרים הרוג" געקומען צוליב זייער התחכמות, דער „הבה נתחכמה לו", וואָס האָט דער־פירט צום קושי השעבוד ועינוי מצרים.

יד. עס שטעלט זיך אָבער אַ שאלה אויפן כללות הביאור: פון וואַנעט איז די ראי' אַז דאָס וואָס מ'האָט געהרג'ט אויך דעם „כשר שבמצרים" איז געווען צוליב זייער יעדערענס שנאה און רשעות, אפשר איז דאָס געווען ווי אַ גזירה*[61] פון אויבערשטן אַן אַ טעם גלוי?

דערפאַר ברענגט רש"י אַראָפּ דעם נאָמען פון בעל המימרא — ר' שמעון — ווייל ר' שמעון איז דער וואָס איז „דריש טעמא דקרא"[62], און ער גייט אויך דאָ לשיטתו.

טו. לויט דעם איז מובן פאַרוואָס אין די אַלע וויכוחים בשייכות דעם מאמר פון ר"ש (ווי דערמאָנט) האָט מען זיך ניט געקענט באַנוצן מיט דער הסברה: דער ביאור האמור איז פשוט בהחלט, ער איז אָבער מתאים נאָר אין פירוש רש"י, ווייל — א) רש"י איז אויסן צו מפרש זיין נאָר „פשוטו של מקרא", נאָר דעם פסוק אויף וועלכן ער שטעלט זיך, און דערפאַר איז (אין פרש"י) דער טייטש פון „כשר שבמצרים" — די מצרים וועגן וועלכן עס רעדט זיך אין דעם פסוק; ב) אין פרש"י קומט „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו" אַלס המשך צו „כשר שבמצרים הרוג" („וואָס דער־פאַר וועלט אויך „טוב שבנחשים כו"

---

60) בראשית ג, א.

61) שמות א, י. ולהעיר מחי"פ להרמב"ם (פ"ח): „פרעה וסיעתו מרו בבחירתם כו' ויאמר אל עמו גו' הבה נתחכמה לו וזאת הפעולה כו'". ועד"ז בהל' תשובה (פ"ו ה"ג): „לפי שחטא מעצמו תחלה כו' שנאמר הבה נתחכמה לו'. וראה לקו"ש ח"ו ע' 63 הערה 37.

*61) להעיר מפרש"י שמות (ב, יד): ישראל כו' ראויים לכך — שעפ"י, לכאורה, אין טעם להעניש המצריים.

62) גיטין מט, ב. וש"נ. וראה לקו"ש חלק ח' ע' 179 (הערה 43) דלשיטת רש"י פליגי ר"ש ורבנן גם בדליכא נפקותא לדינא (אבל ע"פ המבואר לקמן בפנים סט"ז, יש גם נפקותא לדינא — גבי נחש).

אָפגעלערנט „מכאן"), ובמילא איז דאָס אויך אַ הוכחה און גילוי דעת אַז „כשר שבמצרים הרוג" מיינט בלויז די מצרים פון יענעם דור, כנ"ל.

אָבער וועז ס׳רעדט זיך וועגן ר' שמעון'ס מאמר ווי ער ווערט געבראַכט אין מס' סופרים[63] וכיו"ב, וואו דער נוסח איז אין אַ סגנון סתמי: „תני רשב"י הטוב שבעכו"ם כו' הרוג הטוב שבנחשים רצוץ את מוחו הכשירה שבנשים בעלת כשפים" — קען מען אַזוי ניט מבאר זיין, ווייל עס רעדט זיך דאָ ניט וועגן אַ געווייסן דור אָדער סוג[64] פון „גוים" (אָדער מצרים[65]);

אויך — וויבאַלד אַז דאָ (במס' סופרים וכו') קומט צו אַ דריטער פאַל „הכשירה שבנשים בעלת כשפים", וואָס האָט קיין שייכות ניט צו „הטוב שבעכו"ם כו'"[66] — דאַרף מען זאָגן, אַז יעדע איינע פון די דריי בבות איז אַ באַזונדער ענין פאַר זיך: „הכשירה שבנשים כו'" — אַ הוראה אין שייכות מיט דעם טבע פון נשים; „הטוב שבנחשים כו'" — וועגן דעם טבע פון נחשים,

— און ביידע — ניט פאַרבונדן מיט אַ באַשטימטען דור —

אַזוי איז אויך „הטוב שבעכו"ם כו'" — אַ הוראה (פאַר אַלע צייטן) אין שייכות מיט דעם טבע פון אַ גוי.

טז. ווי געזאגט כמה פעמים, קען מען פון רש"י על התורה אַרויסלערנען בכו"כ מקומות אויך ענינים וואָס זיינען נוגע דעם חלק ההלכה שבתורה:

וועגן אַ „זאב וכו' והנחש" זאָגט ר' אליעזר אין סנהדרין[67]: „כל הקודם להורגן זכה", און מ'דאַרף ניט קיין ב"ד של כ"ג (כדעת הת"ק); און אין דעם איז דאָ אַ פלוגתא[68] צווישן ר' יוחנן און ריש לקיש: ר"ל האָלט אַז דאָס איז געזאָגט געווארן נאָר וועז דער נחש האָט געטויט אַ מענטשן — וואָס דעמאָלט קומט אים מיתה — דאַרף מען ניט אויף דעם קיין ב"ד (ווי עס פאַדערט זיך ביי אַ שור וכו'); אויב אָבער דער נחש האָט קיין מענטשן ניט ממית געווען, טאָר מען דעם נחש ניט הרג'נען; אָבער ר' יוחנן האָלט, אַז „אע"פ שלא המיתו" זאָגט מען אויך „כל הקודם להורגן זכה", ווייל „אין להם תרבות".

לויט ווי רש"י טייטשט (אין פשש"מ), אַז „טוב שבנחשים כו'" ווערט אַרויס־געלערנט פון „כשר שבמצרים הרוג" (און דברי רש"י על התורה דאַרפן דאָך געטייטשט ווערן לכל לראש — כפשוטם), דאַרף אויסקומען:

א) אַז מ'דאַרף ניט האָבן קיין משפט בב"ד אויף צו הרג'נען דעם נחש, פונקט ווי מ'האָט ניט געמשפט יעדער מצרי באַזונדער [וואָס דעמאָלט איז דאָך דער סדר „ושפטו העדה גו' והצילו העדה"*[68] — מ'דאַרף זוכן אַ זכות — און דאָ זיינען געהרג'ט געווארן אויך די וואָס „ירא את דבר ה'" ביז — „עד אחד"[69]],

63) וכן בירושלמי קידושין שם.

64) ואף שבמס' סופרים מוסיף „בשעת מלחמה" — הרי בירושלמי קידושין שם (וכן במדרש הגדול כאן) — שגם שם כל הג' בבות — ליתא תיבות אלו.

65) ובפרט שלרוב הגי' (ראה לעיל הערה 11) ל"נ „שבמצרים", כ"א „שבגוים" (סתם).

66) אבל להעיר ממדרש הגדול כאן: מכאן הי' רשב"י אומר הכשר שבגוים כו' היפה שבנחשים כו' כשרה שבנשים כו'.

67) בתחלתה (במשנה).

68) שם טו, ב.

*68) נסמן לעיל הערה 25.

69) דהיתכן דבחיפוש לא הי' נמצא זכות אפילו על אחד מהם?!

נאָר די גזירת כלי׳ האָט אַרומגענומען אַלע מצרים ובבת (ובגדר ובמדה) אחת.

ב) אַז מ׳דאַרף הרג׳נען אַ נחש אפי׳ „כשלא המיתו״ — וואָרום אפי׳ אַ „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו״ [ע״ד ווי ביי „כשר שבמצרים הרוג״, וואָס איז גע־ווען (ניט צוליב זייער מלחמה מיט אידן, נאָר) מצד דעם עצם שנאה זייערע צו אידן].

ג) אַז דאָס אַלץ איז נאָר בשייכות צו אַ נחש[70], וואָס אויף אים איז דאָ די גזירה „ואיבה אשית בינך ובין גו׳״, משא״כ ביי אַנדערע בע״ח קען מען זאָגן אַז „יש להם תרבות״[71].

יז. די הוראה פון דעם פאָר יעדערן אין זיין עבודה הפרטית:

חז״ל[72] זאָגן אַז נחש „דא יצה״ר״. און אמאָל איז דאָ אַ „פרומער״ יצה״ר — אַ „טוב שבנחשים״: ער טענה׳ט, אַז ער וויל מאַכן „שלום״ מיטן יצר טוב, נאָר מ׳זאָל מאַכן אַ פשרה — ער וועט לאָזן דעם אידן לערנען תורה וכו׳ בזמן תורה וכו׳, און דער יצ״ט זאָל אים לאָזן זיך נאָכגעבן „אביסל״ אין זיינע תאוות וכו׳ בזמן האכילה וכו׳.

זאָגט דערויף ר״ש „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו״: מ׳טאָר ניט מאַכן קיין „שלום״ מיטן יצה״ר, ווייל ער איז אַ „נחש״ און האָט דיר פיינט ווי ער זאָל זיך ניט פאַרשטעלן[73]; און דאָס וואָס ער איז גרייט דיר נאָכצוגעבן אין אייניקע זאַכן, איז דאָס מתחבולות היצר, וואָס „היום אומר לו עשה כך ולמחר אומר לו כו׳ עבוד ע״ז כו׳״[74] — און דערפאַר איז די עצה דערצו: „רצוץ את מוחו״ — מ׳דאַרף צעשמעטערן זיין „מוח״, די ערמומיות ותחבולות פון דעם יצה״ר.

נאָר אַן ענין אין דעם: ס׳איז ידוע[75] דער דיוק אין דעם וואָס ס׳שטייט[76] „יגיע כפך כי תאכל״ — אַז די יגיעה פון אַ אידן אין עסקי הפרנסה דאַרף זיין בלויז מיט „כפך״, מיטן כח המעשה שלו, אָבער זיין קאָפּ („ראשך״ — שכל שבמוח) דאַרף אַלעמאָל זיין פול מיט תורה וכו׳.

און דאָס מיינט „רצוץ את מוחו״: מ׳דאַרף צעברעכן דעם מוח פונעם יצה״ר, כדי דער מוח זאָל זיין אינגאַנצן איבערגעגעבן צו תורה וקדושה.

און דורך דעם וואָס אידן זיינען מקיים הוראת רז״ל „טוב שבנחשים רצוץ את מוחו״ אין משך זמן הגלות, איז מען זוכה צו דעם קיום היעוד פון „גם אויביו ישלים אתו״[77], און ווי חז״ל[78] טייטשן „זה הנחש״ — אַז אויך דער „נחש״ וועט נתהפך ווערן, ביז אַז „ישלים אתו״.

(משיחות ש״פ בשלח, פורים, וש״פ תשא תשכ״ט)

---

70) וראה ב״ק (טו, ב): והנחש מועד לעולם. וראה פרש״י ותוס׳ שבהערה הבאה.

71) וראה דעת רע״ק בסנה׳ שם, ד(רק) בנחש ס״ל כר״א. ומזה שהביא רש״י שם (ד״ה איכא) מב״ק (שם) ד„נחש מועד לעולם״, משמע קצת דמפרש דאתי כר״י דאין להם תרבות ואין להם בעלים — אבל ראה תוס׳ ב״ק (טז, ב — ד״ה ר״א), וסנה׳ שם (ד״ה ור״י). ואכ״מ.

72) זח״א לה, ב.

73) ראה ב״ר רפנ״ד. מדרש תהלים מזמור לד.

74) שבת קה, ב.

75) לקו״ת שלח מב, ד. ועוד. וראה לקו״ש ח״א ע׳ 62. ועוד.

76) תהלים קכח, ב.

77) משלי טז, ז.

78) ירושלמי תרומות פ״א ה״ג. ב״ר שם. וראה אוה״ת בראשית מז, סע״ב ואילך.

בשלח ב

א. אין פירוש רש"י אין דער היינטיקער סדרה געפינט מען אַ דבר פלא: רש"י שטעלט זיך אַפֿ אויפן זעלבן ענין צוויי מאָל, חזר"ט איבער נאָכאַמאָל אַ טייל פון דעם פריערדיקן פירוש מיט אַלע פרטים — און אין צוגאָב צו דעם — אין צוויי פסוקים וועלכע שטייען גלייך איינער נאָכן צווייטן!

אין ענטפער אויף די תלונות פון אידן (נאָכדעם ווי „כלה הלחם"[1]) — „מי יתן מותנו גו' בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע גו'"[2] — זאָגט דער פסוק[3]: ויאמר משה ואהרן אל כל בנ"י ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים. ובקר וראיתם את כבוד ה' בשמעו את תלונותיכם על ה' גו'.

איז רש"י מסביר[4]: „...כך אמר להם, ערב וידעתם כי היכולת בידו ליתן תאותכם ובשר יתן אך לא בפנים מאירות יתננה לכם כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה, והלחם ששאלתם לצורך בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו שיורידהו לכם דרך חיבה בבקר שיש שהות[5] להכינו וטל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא[6]".

1) לשון רש"י פרשתנו טז, ב.
2) שם, ג.
3) שם, ו-ז.
4) ע"פ מכילתא עה"פ (וראה ג"כ שם פסוק ח, יב, יג). וראה יומא עה, סע"א ואילך וברש"י שם.
5) בכמה דפוסים: שעות [ובדפוס א' ליתא התיבות „בבקר שיש שהות להכינו"]. אבל בדפוס ב', רוב כת"י וכמה דפוסים לפנינו הוא כבפנים. וכן נעתק ברמב"ן פסוק ו'.
6) בכמה כת"י רש"י: בחפיסה. וראה רש"י לקמן פסוק יג-יד.

אין דעם פסוק גלייך נאָכדעם שטייט: ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע בשמוע ה' את תלונותיכם אשר אתם מלינים עליו גו'.

פרעגט רש"י (נאָכן מפרש זיין „בשר לאכול, ולא לשובע למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע"[7]): „ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב (און פאַרענטפערט) לפי שהלחם שאלו

7) הטעם שרש"י מקשה „ומה ראה כו'" לאחרי ובהמשך ל„למדה תורה ד"א כו'" — ראה לקמן הערה 36 (וראה גו"א שהובא לקמן הערה 9)•.
ואין להקשות: מנ"ל לרש"י דזה שניתן בשר רק „לאכול" (ולא לשובע) הוא משום ד"א, דילמא זהו מפני ששאלו בשר שלא כהוגן ולכן ניתן להם רק מעט בשר••?
כי מכיון ש„תעל השליו וחכס את המחנה" (לקמן פסוק יג), מובן שהנתינה היתה בריבוי מופלג (וראה אברבנאל שם), ועכצ"ל דזה שנאמר „בשר לאכול ולחם גו' לשובע" הוא רק ללימוד — „למדה תורה דרך ארץ שאין אוכלין בשר לשובע".

•) בדברי דוד מתרץ, כי בלא הקדמה זו (שאין אוכלין בשר לשובע) הו"א שכ"ה דרך העולם, שבבקר אוכלים לחם לשובע ובערב אוכלים בשר לשובע (וראה יומא שם), ולכן הוריד הלחם בבקר ובשר בערב; אבל מאחר שאין אוכלין בשר לשובע, עכצ"ל ש(גם) בערב השביעו עצמם עם לחם, וא"כ קשה „מה ראה כו'".
אבל פירושו אינו מובן. כי מכיון שעיקר זמן אכילת לחם הוא בבקר, ואכילת בשר הוא בערב (אלא שמוסיפים גם לחם כדי לשבוע) — שוב אין מקום לשאול „ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב".

••) כפי' החדא"ג יומא שם. — בלבוש כאן משמע, דמה שניתן להם בשר שלא בפנים מאירות היינו שה' רק לאכול (ולא לשובע) הוא משום דרך ארץ (ולא עונש).

כהוגן .. אבל בשר שאלו שלא כהוגן .. לפיכך נתן להם בשעת טורח שלא כהוגן".

איז תמוה: פאַרוואָס חזר"ט עס רש"י איבער א צווייטן מאָל[8]?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז די צוויי פירושי רש"י ריידן וועגן באַזונדערע ענינים[9]:

דעם ערשטן מאָל — קומט רש"י פאַרענטפערן פאַרוואָס ביי נתינת לחם (בקר) שטייט „וראיתם גו"" און ביי בשר (ערב) שטייט „וידעתם גו"" — און איז מסביר דעם חילוק אין דעם אופן הנתינה: דער בשר איז געגעבן געוואָרן „לא בפנים מאירות" (ס'איז דערביי ניטא ראיית „כבוד ה'"), און דער לחם איז געגעבן געוואָרן אין אַן אופן אַז „בירידתו .. תראו את כבוד אור פניו .. דרך חיבה כו'":

דעם צווייטן מאָל — קומט ער מסביר זיין דעם טעם החילוק אין זמן הנתינה[10] [„מה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב"] — אַז דער לחם (וואָס „שאלו כהוגן") וועט זיין בבקר דערפאַר וואָס דאָס איז א זמן „הגון", און דער בשר (וואָס „שאלו שלא כהוגן") וועט זיין בערב — „בשעת טורח שלא כהוגן".

אָבער דאָס איז ניט מספיק. ווייל

[נוסף אויפן עיקר, אַז דאָס פאַרענטפערט ניט פאַרוואָס רש"י דאַרף איבערחזר'ן די פרטים וואָס ער האָט שוין געזאָגט אין ערשטן פירוש (אַז די שאלת לחם איז געווען כהוגן און די שאלת בשר שלא כהוגן וכו') — איז]

פון דעם וואָס רש"י זאָגט (גלייך אין ערשטן פירוש) אַז „והלחם ששאלתם לצורך .. (ש)יורידהו לכם דרך חיבה בבקר שיש שהות להכינו[11] כו'", איז מוכח, אַז שוין אין ערשטן פירוש איז דאָ אָ טעם פאַרוואָס „הוריד לחם בבקר (ובשר בערב)"; און [ניט נאָר ווייל „ערב" איז מרמז אויף „פנים חשיכות" („לא בפנים מאירות") און „בקר" — אויף „פנים מאירות"[12] — נאָר] טאָקע צוליבן זעלבן ענין וואָס רש"י זאָגט אין צווייטן פירוש, אַז „בקר" איז אָ זמן וואָס „יש שהות להכינו" (און פון דעם איז שוין במילא פאַרשטאַנדיק, אַז דער געבן בשר בערב איז ווייל (אַלס תוצאה פון „לא בפנים מאירות יתננה לכם", איז דער זמן הנתינה אַזאָ וואָס) דעמאָלט איז ניטאָ קיין „שהות להכינו")—

און וויבאַלד אַז אויך דער חילוק צווישן בשר ולחם (צי ס'איז געגעבן געוואָרן בשעת טורח אָדער ניט) איז שוין נכלל אין ערשטן פירוש רש"י, איז הדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס דאַרף רש"י דאָס איבערחזר'ן? און נאָך מער: ער הויבט אָן דעם צווייטן פירוש בלשון שאלה „ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב": אפילו ווען ס'איז נויטיק

---

8) ולהעיר, שגם במכילתא נשנה ענין זה כמ"פ (כנ"ל הערה 4).

9) דברי דוד. וראה עד"ז בלבוש.

ומה שתירץ בגו"א [דהוקשה לי' לרש"י „מנ"ל דלמדך ד"א שמא בשביל שלא הי' להם פנאי בערב לטרוח הרבה בו", ולכן מבאר רש"י שנתינת הבשר בערב הי' עונש, ע"ש] — לא זכיתי להבין איך תתורץ האריכות שברש"י, ובפרט השאלה „ומה ראה כו'" (נוסף על מה שצ"ע בגוף פירושו. ואכ"מ).

10) שלכן לא הובא כאן „טל מלמעלה כו'" שאינו נוגע כ"כ לזמן הנתינה.

11) מלשון הלבוש (שהביא רק זה שהמן הי' מונח בקופסא) משמע קצת, שלא גריס תיבות אלו ברש"י (כבדפוס א', וכנ"ל הערה 5). אבל נמצא הוא בשאר כל הדפוסים וכת"י.

12) כפשטות לשון המכילתא. וכמפורש זה ברמב"ן כאן (פסוק ו').

צו איבער׳חזר׳ן דעם פירוש נאַכאַמאַל — איז אַבער ניט מתאים צו פֿרעגן „ומה ראה כו״, נאַכדעם ווי ער האָט דאָס ערשט מסביר געווען אין דעם פֿריער־דיקן פסוק?

ג. אין די צוויי פירושי רש״י, זיינען אויך דאָ כו״כ שינויי ודיוקי לשונות, איז די שאלה כללית: וואָס איז דער טעם פון די שינויים ודיוקים? און נאַכמער: בהשקפה ראשונה איז די סברא מחייב, אַז בכמה מהם האָט בדוקא געדאַרפט שטיין בהיפך:

א) וויבאַלד רש״י טייטשט אויס אין ערשטן דיבור אַז די „פנים מאירות״ ביים געבן דעם לחם איז אין דעם וואָס דאָס וועט געגעבן ווערן „בבקר שיש שהות להכינו״ — האָט ער דאַרט געדאַרפט זאָגן בנוגע דעם בשר, אַז דער „לא בפנים מאירות״ איז אין דעם וואָס עס וועט זיין נתינתו בערב „בשעת טורח״ — פאַרוואָס זאָגט רש״י דעם ענין ערשט אין צווייטן דיבור?

ב) בפשטות איז דער סדר, אַז פריער דערציילט מען אַ זאַך מיט אַלע נייטיגע פרטים, און ביים איבער׳חזר׳ן באַנוגנט מען זיך מיט אַ קיצור פון דעם: בנדו״ד אַבער, בנוגע דער הסברה פון „לחם שאלו כהוגן״ און „בשר שאלו שלא כהוגן״, זעט מען אין די פירושי רש״י אַ פאַרקערטן סדר:

אין ערשטן דיבור זאָגט ער בקיצור, אַז „הלחם ששאלתם לצורך .. ובשר שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה״; און אין צווייטן דיבור איז רש״י מאריך ומסביר: שהלחם שאלו כהוגן שאי אפשר לו לאדם בלא לחם[13] .. בשר שאלו שלא כהוגן שהרבה בהמות היו להם ועוד שהי׳ אפשר להם בלא בשר.

13) מכילתא שם, יב.

ג) אין ערשטן דיבור איז רש״י מסביר פריער ווענען בשר און דערנאָך ווענען לחם — מתאים צום סדר אין פסוק „ערב וידעתם גו׳ ובקר וראיתם גו״ — משא״כ אין צווייטן דיבור איז רש״י מהפך דעם סדר „ומה ראה להוריד לחם בבקר (און דערנאָך) ובשר בערב״ [און אַזוי אויך אין אויספיר „לפי שהלחם שאלו כהוגן כו׳ (און דערנאָך) אבל בשר כו״][14]; וביותר קשה: דאָס איז היפך פון דעם סדר אין דעם פסוק גופא: בתת ה׳ לכם בערב בשר לאכול (און דערנאָך) ולחם בבקר לשבוע גו׳.

ד. נוסף אויף דעם וואָס אין צווייטן דיבור איז רש״י מער מאריך ווי אין ערשטן, זיינען אויך דאָ אין זיי (בנוגע דער הסברה בענין הבשר) שינויים אין לשון (ומשמעות):

א) פון לשון רש״י (אין ערשטן דיבור) „כי שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה״ — איז מוכח[15], אַז „ומכרס מלאה״ איז ניט קיין נתינת טעם פאַראַוואָס זייער שאלה איז „שלא כהוגן״, נאָר אַ טעם נוסף פאַרוואָס די שאלת בשר האָט ניט געטויגט: און ווי מפרשים[16] זיינען מסביר, אַז מיט „שלא כהוגן״ מיינט רש״י אַז די שאלה איז געווען „שלא לצורך״, ווייל „הי׳ אפשר להם בלא בשר״ (ווי רש״י זאָגט אין צווייטן דיבור), „ומכרס מלאה״ מיינט (ווי רש״י זאָגט אין צווייטן דיבור) „שהרבה בהמות היו להם״[17] —

14) כ״ה גם ביומא שם — לפי גירסת רש״י (וכ״ה גירסת הע״י שם. וראה עיון יעקב לע״י שם). אבל פשוט שאא״פ לומר שהסדר בפרש״י עה״ת הוא לא כפש״מ, כ״א מפני שכ״ה סדרם בגמרא.

15) משא״כ ברש״י יומא שם: בשר שאלו שלא כהוגן, מתוך כרס מלאה כו׳. ובדפוס א׳ דרש״י: שהרי ממלא מעיים שאלתם אותו שלא כהוגן.

16) שפ״ח.

17) וכמפורש ברש״י יומא שם.

דאַרף מען פאַרשטיין: אין ערשטן דיבור פון רש"י איז „שלא כהוגן" (וואָס מיינט „הי' אפשר להם בלא בשר" כנ"ל) פריער פון „ומכרס מלאה", און אין צווייטן דיבור איז ער מהפך דעם סדר — פריער „שהרבה בהמות היו להם" און דערנאָך „שהי' אפשר להם בלא בשר"?

ב) אין ערשטן דיבור זאָגט רש"י „ומכרס מלאה" — מיט א ו"ו המוסיף (אַז דאָס איז אויך אַן עיקר טעם), און אין צווייטן דיבור זאָגט ער „שהרבה בהמות היו להם ועוד שהי' אפשר להם כו'" — וואָס איז מדגיש אַז דאָס קומט ווי א טפל צום עיקר טעם („שהרבה בהמות היו להם").

ג) אין ערשטן דיבור איז דער לשון „ומכרס מלאה" סתם — ניט דער־מאָנענדיק מיט וואָס ס'איז „מלאה"[18] — משא"כ אין צווייטן דיבור איז דאָס מפורט „שהרבה בהמות היו להם".

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים א תמי' כללית אין די עטלעכע פסוקים — פריער שטייט אין פסוק[3] „ויאמר משה ואהרן .. ערב וידעתם גו' ובקר וראיתם גו'" און גלייך נאָכדעם שטייט „ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע גו'":

פאַרוואָס איז דער ענין פאַנאַנדער־געטיילט אין צוויי באַזונדערע אמירות — פריער אַן אַנזאָג סתם „ערב וידעתם גו' ובקר וראיתם גו'" (ניט אויסטייטשנ־דיק דורך וואָס וועט זיין דער „וידעתם גו' וראיתם גו'"), און דערנאָך אין א באַזונדערער אמירה — באופן מפורט „בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע גו'"[19] —

און ניט ביידע צוזאַמען אין איין דיבור: „בתת ה' לכם בערב בשר לאכול וידעתם גו' ולחם בבקר לשבוע וראיתם גו'"?

אע"פ אַז מ'געפינט בכמה מקומות אַז פריער זאָגט מען אַן ענין בכללות און דערנאָך איז מען עם מפרט לפרטיו — איז אַבער דאָ שווער אַזוי צו לערנען, וויייל

[נוסף אויף דעם, וואָס בנדו"ד (א) וואָלט מען פאַרשפּאַרט די גאַנצע צווייטע אמירה דורך צוגעבן בלויז עטלעכע ווערטער אין ערשטער אמירה. (ב) דאָס פאַרענטפערט ניט פאַרוואָס עס ווערט איבער'גע'חזר'ט דער צווייטער טייל פסוק („בשמוע ה' את תלונותיכם גו' ונחנו מה גו'") וואָס שטייט שוין בפירוש אין פריערדיקן פסוק („בשמעו את תלונותיכם גו' ונחנו מה גו'") — איז]

פון דעם וואָס אין ערשטער אמירה שטייט „ויאמר משה ואהרן" און אין צווייטער אמירה „ויאמר משה" (אַליין) איז מוכח, אַז דאָס זיינען צוויי באַזונ־דערע ענינים: די ערשטע אמירה איז אַן ענין וואָס האָט א שייכות צו משה און צו אהרן, און די צווייטע — נאָר צו משה'ן[20], כדלקמן.

ו. איז דער ביאור בכל זה:

אין דער כללות'דיקער התלוננות פון די אידן (צוליב דעם וואָס „כלה הלחם") זיינען דאָ צוויי ענינים אויף וועלכע דער אויבערשטער האָט געענטפערט:

18) ולהעיר, שבמכילתא (שם, יב) הלשון „ממלא מעיים" הוא הניגוד ל„אי אפשר לבו"ד בלא לחם" (ומשמע, שהכוונה בזה שאפשר לאדם בלחם בלי בשר).

19) ראה רא"ע, רמב"ן, אברבנאל, אוה"ח ועוד.

20) ראה גם אלשיך כאן.

א) וועגן באַזאַרגן די צרכים (גשמים) פון אידן — דורך קובע זיין וואָס ס׳איז נויטיק פאַר זיי און וואָס ס׳איז ניט נויטיק [וואָס דאָס איז דער חילוק צווישן לחם ובשר, כדלקמן סעיף ט׳];

ב) וועגן באַוואַרענען און מתקן זיין די הנהגה פון אידן בנידון זה — היות אַז די תלונות פון אידן האָבן באַוויזן אַז זיי זיינען אין אַ מצב רוחני וואָס פאַדערט תיקון[21].

און דאָס איז דער חילוק כללי צווישן די צוויי אמירות (ופירושי רש״י):

אין ערשטער אמירה האָבן משה ואהרן איבערגעגעבן אידן ווי דער אויבערשטער וועט זיך פירן מיט זיי אויף צו פאַרבעסערן זייער הנהגה, וואָס דער ענין איז שייך צו משה און צו אהרן, היות אַז צו זיי ביידע האָט דער אויבערשטער געזאָגט הוציאו את בנ״י מארץ מצרים על צבאותם[22] און זיי ביידע האָבן געהאָט דעם תפקיד צו מדריך זיין אידן בדרך הישר;

אין צווייטער אמירה אַבער רעדט זיך וועגן דעם ווי דער אויבערשטער וועט געבן אידן זייערע צרכים — „בערב בשר לאכול ולחם בבקר לשבוע״; און דער ענין איז שייך צו משה׳ן, ער איז דער רועה ישראל וואָס באַזאַרגט אידן מיט זייערע צרכים — „כאשר ישא האומן את היונק״[23].

און דערפאַר האָט ניט קיין אַרט, אַז דער ענין פון „בתת ה׳ גו׳ בשר גו׳ ולחם גו׳״ זאָל שטיין אין ערשטער אמירה, ווייל דאָרט ווערט ניט גערעדט וועגן די צרכים וואָס אידן וועלן באַקומען, נאָר אַן ענין פון הוראה ומוסר וועגן דער הנהגה פון אידן.

ז. די תלונות פון אידן האָבן באַוויזן אויף אַ דבר והיפוכו:

פון איין זייט, איז זייער בעטן לחם ובשר געווען אין אַן אופן פון תלונה[24], וואָס דאָס איז אַ באַווייז אויף אַ מצב שלא כדבעי.

לאידך אַבער, איז מודגש אין תוכן התלונות — אין זייער מאַנען ביים אויבערשטן זייערע צרכים — אַז זיי גלויבן אַז דער אויבערשטער קען זיי דאָס געבן און אַז ער איז דער זן ומפרנס לכל, ביי וועמען מ׳דאַרף דאָס בעטן און מאַנען[25].

און בהתאם צו די צוויי ענינים (וואָס די תלונות ברענגען אַרויס) זיינען געקומען די צוויי אמירות, וואָס זאָגן אַן

---

21) ולהעיר, שגם גבי ב׳ התלונות דבנ״י בנוגע למים שבפרשתנו — במרה (טו, כד ואילך) ורפידים (יז, א ואילך) — מצינו [לא רק שהקב״ה נתן להם מים — שהרי בקשה צודקת היא (ראה אוה״ח טו, כד. רש״י שם, כה), כ״א גם] ענין של מוסר כו׳ על אופן הבקשה (תלונה כו׳):

לאחרי התלונה במרה — „שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו״ (טו, כה), וכפי׳ הרשב״ם ש„התחיל להוכיחם שיקבלו עליהם את החוקים וכו׳ והוא יעשה צרכיהם״ (וראה רש״י שם ד״ה ושם נסהו ובמפרשים שם); והתלונה ברפידים גרמה ל„ויבא עמלק גו״ (שם, ח), וכפרש״י שם: סמך .. לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם ואתם אומרים .. חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים כו׳.

ועפ״ז נמצא, שהמוסר כו׳ על ג׳ התלונות (מרה, מדבר סין ורפידים) היו מן הקל אל הכבד: במרה — ע״י נתינת חוקים כו׳; בנדו״ד — ע״י אמירת דברי תוכחה („ערב וידעתם גו״) נגד תלונתם (כפרש״י עה״פ); ברפידים — נענשו כו׳ (כלב בא ונושך כו׳).

22) וארא ו, כו.

23) לשון הכתוב — בהעלותך יא, יב.

24) ראה רש״י לעיל טו, כד־כה. — ובפרט בנדו״ד שהי׳ באופן ד„תלינו״ (ראה רש״י טז, ז־ח).

25) ראה אברבנאל לעיל פסוק ג׳. מלבי״ם פסוק ז׳. — ולכן הטענה לבנ״י הוא רק על אופן השאלה (כפרש״י לעיל (טו, כה) גבי התלונות דמרה), ולא על עצם השאלה.

צוויי אופני הנהגה פון אויבערשטן מיט אידן:

אויף זייער תלונה וטענה „מי יתן מותנו גו׳ בארץ מצרים גו׳ כי הוצאתם אותנו אל המדבר גו׳״, איז געווען דער ענטפער אז „ערב וידעתם כי ה׳ הוציא אתכם מארץ מצרים״: דער אויבער־שטער וועט (שולל זיין די תלונה הנ״ל און וועט) באַווייזן „כי ה׳ הוציא אתכם מארמ״צ״[26] (און אז ער פירט זיי אין מדבר):

און אלס ענטפער אויף זייער תלונה ותביעה, אז דער אויבערשטער דאַרף זיי זן ומפרנס זיין, וואַס דאַס דריקט אויס זייער אמונה אין אים — וועט זיין די הנהגה (מדה כנגד מדה) פון „וראיתם את כבוד ה״: דער אויבערשטער וועט זיי באַווייזן „כבוד ה״.

[דערמיט איז פאַרענטפערט וואַס די וועלטער „בשמעו את תלונותיכם על ה׳ גו״ שטייען בהמשך צו „ובקר וראיתם את כבוד ה״ — דלכאורה איז דאַס („בשמעו את תלונותיכם גו״) אַ טעם אויף להיפך[27]:

נאָר ווייל מיט די וועלטער האָבן משה ואהרן (בעיקר) געמיינט צו מדגיש זיין די צופרידנקייט פון אויבערשטן ביים „הערן״ אין זייערע תביעות („בשמעו את תלונותיכם (אשר[28]) על ה״״) זייער אמונה אז ער איז דער זן ומפרנס לכל וואַס דאַרף זיי צושטעלן זייערע צרכים, און דערפאַר — „וראיתם את כבוד ה״״[29].

ח. ע״פ כהנ״ל וועט ווערן פאַר־שטאַנדיק דער חילוק צווישן די צוויי פירושי רש״י הנ״ל — בהתאם צום חילוק הנ״ל צווישן די צוויי אמירות:

אין ערשטער אמירה איז רש״י אויסן צו מבאר זיין די שייכות פון „וידעתם גו׳ וראיתם גו״ [די צוויי אופני הנהגה פון אויבערשטן מיט אידן] צו די צוויי נתינות פון בשר און לחם [וואַס דער־פאַר איז „ערב (דוקא) וידעתם גו״ — דורך נתינת הבשר, „ובקר (דוקא) וראיתם גו״ — דורך נתינת הלחם]:

די תלונות פון אידן („מי יתן מותנו גו״) — וואַס האָבן אַרויסגערופן דעם ענטפער וענין פון „וידעתם כי ה׳ הוציא אתכם מארמ״צ״ — האָבן זיך אויסגע־דריקט אין זייער בעטן בשר, וואַס „שלא כהוגן שאלתם אותו כו״, און דעריבער איז די נתינה געווען אין אַן אופן פון „לא בפנים מאירות״:

און זייער בקשת לחם וואַס איז געווען „לצורך״, איז אַ תוצאה פון זייער אמונה (אז דער אויבערשטער איז מספיק זייערע צרכים)[30], און דעריבער — „בירידתו לבקר תראו את כבוד אור פניו״.

[און היות אַז עס איז אַ חידוש צו זאָגן אַז דער מילוי פון בקשת לחם (נתינת המן) איז געווען „בפנים מאירות״ — וואָרום כללות הבקשה פון די אידן (אויך אויף לחם) איז געווען אין אַן אופן פון „וילונו גו״ — דעריבער איז רש״י מפרש ומסביר אין וואַס עס האָט זיך

26) כפרש״י עה״פ.
27) כקושיית הרמב״ן פסוק ו׳.
28) רש״י עה״פ. וראה מפרשי רש״י.
29) ראה בארוכה מלבי״ם הנ״ל.

30) ויומתק עפ״ז דיוק לשון רש״י „לצורך״ — ולא „כהוגן״ (כלשונו כאן בנוגע לבשר. והוא מיומא שם) או „כהלכה״ (מכילתא עה״פ). [ובא׳ מכת״י רש״י גם כאן הלשון „כהוגן״. וברמב״ן פסוק ו׳: לצורך כהוגן].

אַנגעזען די חיבה פון אויבערשטן בירידת המן: (א) בבקר שיש שהות להכינו און (ב) טל מלמעלה וטל מלמטה כמונח בקופסא.

משא"כ בנוגע „בשר" זאגט רש"י סתם „לא בפנים מאירות יתננה לכם" — ניט אויסטייטשנדיק דערביי ווי אַזוי דאָס האָט זיך אויסגעדריקט אין פועל ממש (ביי נתינת הבשר) — ווייל אין דעם פסוק איז ניט נוגע צו ריידן וועגן דעם אופן פון נתינת הבשר, נאָר בלויז אַרויסברענגען דעם פרט אַז די נתינה איז געווען פאַרבונדן מיט ניט־צופרידנקייט[31] („לא בפנים מאירות")].

משא"כ אין פירוש רש"י אויפן פסוק „בתת ה' לכם גו'" — וואו עס רעדט זיך ווי דער אויבערשטער וועט באַזאָרגן די צרכים פון אידן — איז כוונתו צו מבאר זיין ווי דער חילוק צווישן נתינת לחם בבקר און בשר בערב איז נוגע אויך אין דעם ענין, אַז לויט דער נויטיקייט פון זייערע בקשות, איז געווען דער חילוק אין דעם אופן ווי מ'האָט זיי ממלא געווען:

דער לחם וואָס „שאלו כהוגן" האָט דער אויבערשטער געגעבן בבקר (אין אַ באַקוועמער צייט „שיש שהות להכינו"[32]), און דעם בשר וואָס „שאלו שלא כהוגן" — „נתן להם בשעת טורח".

ט. עפ"ז וועט ווערן פאַרשטאַנדיק בפשטות די חילוקי לשונות אין רש"י:

אין ערשטן דיבור איז רש"י סותם אַז בשר „שלא כהוגן שאלתם אותו ומכרס מלאה .. והלחם (ש)שאלתם לצורך", ווייל ער מיינט ניט צו מבאר זיין די טעמים פאַרוואָס די בקשה איז געווען לצורך אַדער ניט — דאָ איז נאָר נוגע דער גדר הבקשה: די שאלת לחם איז געווען אַן ענין רצוי (ווי באַלד עס איז „לצורך"), און דערפאַר האָט עס געבראַכט „וראיתם את כבוד ה'"; און די שאלת בשר איז געווען (א) שלא כהוגן (מיט תלונות כו'), און (ב) „מכרס מלאה" — וואָס בעטן בשר בשעת מ'האָט אַ „כרס מלאה" ווייזט אויף אַ שפל המצב[33] — און דעריבער האָט דאָס געבראַכט צו „לא בפנים מאירות כו'".

משא"כ אין צווייטן דיבור איז רש"י מבאר דעם חילוק צווישן בשר ולחם בשייכות צו זייער נויטיקייט פאַר אידן: די שאלת לחם איז געווען „כהוגן" ווייל „א"א לו לאדם בלא לחם" (דאָס מוזן זיי האָבן); און די שאלת בשר איז געווען „שלא כהוגן", ווייל „הרבה בהמות היו להם": ס'איז ניטאָ קיין סיבה צו געבן זיי בשר, אַ זאָך וואָס זיי האָבן שוין;

און דערנאָך איז רש"י מוסיף „ועוד שהי' אפשר להם בלא בשר": אפילו ווען זיי וואָלטן ניט געהאַט קיין בהמות, איז אויך זייער שאלת בשר ניט אַזוי „כהוגן" ווי שאלת לחם[34], ווייל בשר איז ניט אַזאַ נויטיקייט וואָס אַן דעם קען מען ניט אויסקומען — „אפשר להם בלא בשר".

יו"ד. דער טעם אויף די צוויי סוגי נתינה — „בערב בשר" (אין אַ „שעת

---

31) בסגנון אחר קצת: עצם הדבר שהבשר ניתן להודיע „כי ה' הוציא אתכם גו'" (כדי לשלול תלונתם כו') הו"ע של העדר שביעת רצון („לא בפנים מאירות"). ובפרט את"ל שזהו טעם נתינתו בערב (כנ"ל בפנים סעיף ב' והערה 12).

32) ואין רש"י צריך לכתבו בפירוש, כי סומך על פירושו בפסוק שלפנ"ז.

33) ראה ברכות לב, א.

34) אף שיש מקום לשאלת בשר (שלכן הוא רק ענין נוסף — „ועוד". וברש"י יומא שם לא הובא ענין זה כלל). וראה רש"י ראה יב, כ. רמב"ם הל' דיעות פ"ה ה"י.

טורח") „ולחם בבקר" — איז מודגש אין המשך הפסוק „בשמוע ה' את תלונו־תיכם אשר אתם מלינים עליו":

„בשמוע ה' את תלונותיכם" — אז די נקודת הבקשה פון אידן איז אזא וואס דער אויבערשטער הערט און נעמט אן (כנ"ל ס"ז) — איז א נתינת טעם אויף „בתת ה' גו' ולחם בבקר"; און „אשר אתם מלינים עליו — את האחרים"[35], וואס ברענגט ארויס דער הנהגה לא טובה פון אידן — איז דער טעם אויף „בערב בשר", אין א שעת טורח[36].

ועפ"ז קען מען זאגן, אז דערפאר איז רש"י מהפך דעם סדר אין צווייטן דיבור („מה ראה להוריד לחם בבקר (און דער־נאך) ובשר בערב") — ווייל דאס איז בהתאם צום סדר בפסוק אין טעם החילוק: פריער „בשמוע ה' גו" — דער טעם אויף „לחם בבקר": און דערנאך „אשר אתם מלינים עליו" — דער טעם אויף „בשר בערב".

און דערמיט (מיטן היפך הסדר) מיינט רש"י צו קלאר מאכן, אז „ומה ראה כו" איז ניט א שאלה וואס ווערט ביי רש"י [וואס רש"י האט שוין פארענטפערט די שאלה אין פריערדיקן פסוק (כנ"ל ס"ב)], נאר כאילו ווי די שאלה איז א טייל פון פסוק:

נאכן זאגן „בתת ה' גו' בערב בשר גו' ולחם בבקר גו'", ווערט שווער „ומה ראה להוריד לחם בבקר ובשר בערב"? און די קושיא (בעיקרה) איז: ווי־באלד אז דער אויבערשטער האט נאכגעגעבן די תלונות בנ"י ווען „כלה הלחם", און דערפאר געזאגט הנני ממטיר לכם לחם גו'*[36] (ניט דערמאנענדיק בכלל דאס־מאלס בשר) האט ער עס געדארפט גלייך טאן, ניט ווארטנדיק ביז אינדער־פרי „ומה ראה להוריד להם לחם בבוקר (און ווי־באלד אז עס איז געווען איין סיבה — די תלונות — פארוואס איז דער צווייטער מסובב) ובשר בערב" (ניט צוזאמען)?

איז דער פסוק מבאר: „בשמוע ה' את תלונותיכם" — דאס מיינט (ווי רש"י איז מסביר) אז די שאלת לחם איז געווען כהוגן און איז דעריבער געגעבן גע־וואָרן בבקר: „אשר אתם מלינים עליו" — די שאלת בשר איז געווען שלא כהוגן, און איז דעריבער געגעבן גע־וואָרן בערב „בשעת טורח".

יא. פון יענה של תורה וואס איז מרומז אין דעם פירוש רש"י:

דער חילוק צווישן לחם און בשר (שליו) בפנימיות איז: לחם איז נגלה

---

35) רש"י עה"פ. וראה רש"י לעיל פסוק ז' (ד"ה כי תלינו עלינו).

וע"פ המבואר בפנים יומתק השינוי בב' הכתובים: כאן (פסוק ח') נאמר ב' ענינים (בנוגע תלונתם על ה'): (א) בשמוע ה' את תלונותיכם, (ב) אשר אתם מלינים עליו — כי בא בהמשך לב' הענינים שבכתוב: (א) בערב בשר לאכול (ב) ולחם בבקר לשבוע: משא"כ לעיל (פסוק ז') נאמר רק „בשמעו את תלונותיכם על ה'" [„כי תלינו" (ראה רש"י שם) הוא „עלינו" (משה ואהרן), בהמשך ל„ונחנו מה"] — כי בפסוק זה נאמר לפנ"ז רק (ענין אחד) „ובקר וראיתם גו'" (וכנ"ל בפנים סעיף ז').

36) ועפ"ז מתורץ בפשטות זה שקושיית רש"י „ומה ראה כו'" היא בהמשך ל„למדה תורה ד"א כו'": הי' אפ"ל דב' הענינים שבכתוב [(א) בשמוע גו' (ב) אשר אתם מלינים עליו] הם טעם על החילוק בנתינת בשר ולחם — הלחם לשבוע (כי שאלו כהוגן) ובשר רק לאכול (כי שאלו שלא כהוגן), וכנ"ל הערה 7:

אבל מאחר שחילוק זה הוא רק משום ד"א, עכצ"ל שב' ענינים הנ"ל הם טעם על חילוק הב' שבין בשר ולחם (זמן הנתינה — ערב או בקר), וא"כ קשה „ומה ראה כו'".

*36) טז, ד.

דתורה[37], און שליו — וואס איז „(מין עוף) ושמן מאד"[38], בחי' שמן[39] — „שמן" שבתורה, פנימיות התורה, און אין דעם גופא — רזי דרזין דאוריי־תא[40]. און דער ענין פון „שמן" ווי ער איז אין בחי' „בשר" מיינט, אז די רזי דרזין דאורייתא קומען אראפ אין (א אופן דאכילה—) הבנה והשגה[41] (וואס דאן האט עס א טעם און געשמאק).

און אע"פ אז אויך דער מן, זייענדיק לחם מן השמים, איז מרמז אויף פנימיות התורה[42] — איז דאך א חילוק צווישן דעם מן און שליו:

דער מן וואס איז אראפגעקומען אלס לחם (וואס ווייזט, כנ"ל, אויף נגלה דתורה) איז דאס די דרגא אין פנימיות התורה וואס איז מלובש אין נגלה דתורה[43]; משא"כ דער שליו, וואס (אויך) קומענדיק למטה איז ער געווען בגילוי אין א ציור פון „שמן" (שמן מאד), איז עס פנימיות התורה מצד עצמה.

דערמיט וועט מען פארשטיין די חילוקים צווישן מן און שליו:

א) אע"פ אז דער מן איז אויך בהמשכתו למטה פארבליבן א מהות, וואס איז ניט אזוי געבונדן מיט גדר מקום וגבול (און דערפאר — „לא[44] העדיף המרבה והממעיט לא החסיר")[45], איז ער אבער געגעבן געווארן מיט א מידה — „עומר לגולגולת גו'"[46], דא־קענן ביים שליו געפינט מען ניט אז עס זאל זיין א מידה וויפל יעדער האט גע־קענט נעמען[47] —

ווי‌באלד אז נגלה דתורה „היא בבחי' מדידה והגבלה"[48], איז מובן, אז אויך די דרגא פון פנימיות התורה וואס איז מלובש אין נגלה האט אין זיך א מידה וגבול; משא"כ בפנימיות התורה בפ"ע איז דאך דער „בלי גבול" שבתורה[48].

ב) אע"פ אז אויך השפעת המן האט זיך אויפגעטאן ביום השבת[49] (דערפאר וואס שבת האט א שייכות צו פנימיות התורה[50]) — איז עס נאר וואס זיין המשכה למעלה איז געווען בשבת,

---

37) אמרי בינה שער הק"ש פנ"ג. וראה לקמן הערה 43.

38) לשון רש"י לקמן פסוק יג. וראה יומא עה, ב.

39) לקו"ת בהעלותך לב, א. שם, ב ואילך. ע"ש.

40) ראה בארוכה אמרי בינה שם (פנ"ד ואילך) בהחילוק דיין ושמן שבתורה. וי"ל ד„שמן מאד" היינו שב„שמן" גופא הוא דרגא הכי נעלית שבו.

41) עדמ"ש בלקו"ת שם, שהשליו הוא החיבור דביטול (דחכמה) ויש (דבשר), ע"ש.

42) מאמרי אדה"ז — הנחות הר"פ ע' עז־עח. סה"מ תקס"ח ע' מ. ועוד. ובתו"ח פרשתנו (שה, ב): וע"כ גם בירידתו למטה הי' טעמו כטעם לשד השמן וכצפיחית בדבש שזהו .. פנימי' התורה ברזין וסודות הטעמים כו', ע"ש. וראה זח"ב קפג, ב.

43) ע"ד המבואר בכ"מ (לקו"ת עקב יד, ג־ד. סדור קט, א. קי, ג. תו"ח שם שיב, א. שיג, ב) שירידת המן (למטה) היא בכדי ליתן כח בעבודת הבירורים (דלחם מן הארץ). [ולהעיר, דמה שהתורה נק' „לחם" (שגם המן נק' לחם כנ"ל) הוא מצד זה שנותנת כח ועוז להתגבר על הגוף ונה"ב כו' (קונט' עה"ח פ"ד. ושם, ד„לחם" הוא מלשון מלחמה. ע"ש)].

ובלקו"ת וסדור שם, שהוא ע"ד מה שמיחו"ע נמשך הכח ועוז ליחו"ת — והרי זהו דוגמת פעולת פנימיות התורה בנגלה דתורה (כמשנ"ת בארוכה בקונט' עה"ח פי"א ואילך).

---

44) פרשתנו טז, יח.

45) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 17 ואילך, וש"נ.

46) פרשתנו שם, טז.

47) ולהעיר ממש"נ גבי שליו דפ' בהעלותך — יא, לב.

48) סד"ה ביום השני תרפ"ה (בסה"מ קונט' ח"ב בסופו). ועוד.

וי"ל שזהו ג"כ טעם הפנימי לזה שלחם ניתן לשובע ובשר רק לאכול — כי מכיון שפנימיות התורה היא למעלה ממדוה"ג אא"פ להיות בזה שביעה.

49) זח"ב סג, ב. פח, א.

50) ראה תו"ח שם שיא, ב.

אבער זיין ירידה למטה (אלס „לחם" כנ"ל) איז געווען דוקא בימות החול[51].

משא"כ שליו, וואס זיין השפעה והמשכה למטה אט זיך אנגעהויבן (לדעת רש"י[52]) ביום השבת[53]; און נאכ־מער — שבת בין הערביים[54], דער זמן פון רעווא דרעווין, וואס אין שבת גופא, איז דער זמן פון שבת שייך באופן מיוחד צו פנימיות התורה.

יב. אויף דעם זאגט רש"י, אז די שאלת לחם איז געווען „לצורך" ו„כהוגן", ווייל „א"א לו לאדם בלא לחם" — אן נגלה דתורה, לידע את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תיעשנה, קען מען ניט אויסקומען; און וויבאלד אז כדי נגלה דתורה זאל זיין כדבעי דארף מען אנקומען צו פנימיות התורה — האט מען זיי געגעבן מן, לחם מן השמים.

אבער די שאלת בשר איז געווען „שלא כהוגן", און מצד צוויי טעמים:

א) „שהרבה בהמות היו להם", וואס פון דעם איז מוכרח אז לויט פרש"י האבן אידן געבעטן בשר בהמה[55], וואס איז חומרי ביותר (און ניט אזוי קיין כלי צו בחי' „שמן", וואס ווייזט אויף ביטול) — ובנוגע תורה מיינט עס, אז אידן האבן געוואלט „נעמען" פנימיות התורה ווי זי קומט אראפ אין השגה פון נפש הבהמית, וואו עס הערט זיך ניט אן אזוי דער אור אלקי פון דער השגה,

[און דערפאר האט מען זיי געגעבן שליו — „מין עוף", ווייל בשר עוף איז ניט אזא חומרי ווי בשר בהמה און איז דעריבער א כלי צו בחי' שמן; ובנפש האדם איז „עוף" און שליו בפרט ווי נפש האלקית טוט זיך אן אין נפש השכלית[56], דער שליו איז ווי פנימיות התורה קומט אראפ אין השגה פון נפש האלקית און דורך איר אין נפש השכלית].

(ב) „ועוד שהי' אפשר להם[57] בלא בשר": זיי, זייענדיק דאן פאר מ"ת, איז ניט געווען קיין הכרח מגלה זיין די חמדה גנוזה[58] — הבנה והשגה אין פנימיות התורה. נאכמער: וויבאלד עס איז געווען פאר דעם ביטול הגזירה צווישן „עליונים" ו„תחתונים", האט דאן ניט געקענט זיין דער חיבור פון „עליון"

---

51) כי ירידתו למטה היא בשביל עבודת הבירורים (כנ"ל הערה 43), ולכן היא בששת ימי החול, זמן עבודת הבירורים (ראה לקו"ת שם טז, רע"א. סדור ותו"ח שם).

52) ראה רש"י פרשתנו (טז, א) „וירד להם מן בט"ז אייר ויום א' בשבת הי' כדאיתא במס' שבת" (פז, ב*). והרי השליו התחיל לירד בערב שלפנ"ז (ראה פסוק יג). אבל בבחיי שם: השליו והמן התחילו לבא באחד בשבת.

53) ולכאורה הוא חידוש גדול. וראה מפרשי רש"י (טז, א) ועוד. וצ"ע וחיפוש. וגם בירור — מתי אספו אותו. ועוד שנאמר „בין הערבים תאכלו בשר". וגם — לאחר מ"ת הרי נאמרו בכל מלאכות שבת (משא"כ במרה — שלפרש"י (טו, כה) (רק) נתן להם כו' פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת כו'. וראה לקו"ש חל"א ס"ע 86 ואילך). ואכ"מ.

54) פרשתנו טז, יב [ומזה מובת, ד„ערב" כאן (פסוק ו, ח, יג) פירושו (לא לילה, כ"א) זמן מנחה (ראה רש"י בא יב, ו)].

*) משא"כ לדעת הסדר עולם רבה (פ"ה. וראה שבת פח, רע"א) שט"ז באייר א' בשבת הי'.

55) וי"ל שזהו ההכרח (ע"ד הפשט) לפירוש רש"י שהשליו הי' „שמן מאד" — כי מכיון שבקשו בשר בהמה, ניתן להם בשר שמן (שדומה עכ"פ לבשר בהמה). ולהעיר מרש"י בהעלותך יא, כג.

56) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1295.

57) ע"פ המבואר בפנים יומתק מה שבנוגע ללחם לשון רש"י הוא „א"א לו לאדם", ואילו בבשר אומר „הי' אפשר להם" [אלא שבאחדים מכת"י רש"י איתא „אפשר לחיות בלא בשר". ובא' מכת"י רש"י: אפשר להם לחם בלא בשר].

58) שבת פח, סע"ב.

ו„תחתון", אַז פנימיות התורה (בחי' „עליונים" שבתורה) זאָל אַראָפקומען כמו שהיא אין השגה, ובפרט אין השגה פון נפש הבהמית (בחי' „תחתונים").

[און דערפאַר איז דער שליו געגעבן געוואָרן ש„לא בפנים מאירות" — די פנימיות שלמעלה האָט ניט מאיר געווען אין בשר השליו].

עפ"ז קומט אויס, אַז דער ענין השליו (אַראָפטראָגן בחי' „שמן" שבתורה אין „בשר" — השגה) איז דעמאָלט געווען פאַרבונדן מיט אַן ענין של ירידה.

משא"כ נאָך מתן תורה, ובפרט נאָכן גילוי האריז"ל ואמירתו אַז „מצוה לגלות זאת החכמה"[59], ובפרטי פרטיות נאָך גילוי (תורת החסידות, ובמיוחד) תורת חסידות חב"ד — זיינען רזי דרזין דאורייתא געגעבן געוואָרן אין אַן אופן אַז יעדערער זאָל זיי קענען פאַרשטיין מיט חב"ד שבנפשו[60].

יג. דער ביאור — אַז „הי' אפשר להם בלא בשר" איז מצד דערויף וואָס זיי זיינען דאָן געווען פאַר מ"ת — איז נאָר לויט דער דיעה[61] (ואת"ל) אַז דער שליו וועגן וועלכן עס רעדט זיך אין אונזער סדרה, איז געווען פאַר זייער א קורצן זמן (בלויז פאַר מ"ת).

פון דעם אַבער וואָס רש"י דערמאָנט ניט דעם חילוק צווישן מן ושליו (אַז דער שליו בערב איז געווען ווען לחם בבוקר נאָר דריי וואָכן), אע"פ אַז דער לחם האָט אַנגעהאַלטן במשך ארבעים שנה), איז משמע, אַז רש"י (בפירושו על התורה[62]) נעמט אָן, אַז דער חילוק צווישן זיי איז נאָר בנוגע זמן הנתינה (בערב אַדער בבקר) — אַבער אויך דער שליו איז געווען די גאַנצע צייט וואָס דער מן האָט יורד געווען (און אַזוי איז אויך לרוב הדיעות[63])

— איז דער ביאור אין „הי' אפשר להם בלא בשר" לויט די דיעות (כולל פרש"י):

כשם ווי משה איז דרגתו — ראי'[64] אין אלקות, און ער האָט געפרעגט מיט אַ תמי' „מאין לי בשר"[65] (ווייל ער איז העכער פון בחי' בשר[66]) — אַזוי אויך ביים דור המדבר, דור דעה[67], דורו של משה[68]: ביי זיי איז געווען ראי'[69] אין אלקות, זיי זיינען געווען אַרומגעריגלט פון די ענני הכבוד, זיינען געווען דור המדבר (בחי' מחשבה[70]) וכו'; איז ביי זיי, דער ענין פון בשר (כולל בשר השליו) — הבנה והשגה אין אלקות — אַן ענין של ירידה[71].

---

59) אגה"ק סכ"ו (קמב, ב).

60) ראה לעיל בפנים, ד„שליו" הוא רזין דאורייתא כפי שבאים בהשגה.

61) סדר אליהו רבה פי"ג (פי"ב) ועוד.

62) וראה ג"כ בפירושו על הש"ס (ערכין טו, ריש ע"ב), הרמב"ן כאן ועוד.

63) נקבצו בתו"ש עה"פ טז, יג.

64) ראה לקו"ת ואתחנן ג, א ואילך.

65) בהעלותך יא, יג.

66) ראה לקו"ת בהעלותך (לא, ד. לג, ב) שזהו למטה ממדרגתו לגמרי.

67) ראה ויק"ר פ"ט, א. במדב"ר פי"ט, ג. וש"נ.

68) ראה ע"ח שער הכללים פי"א. ס' הפסוקים ר"פ שמות. ובכ"מ. לקו"ת שנעתק לקמן הערה 71.

69) ראה לקו"ת ואתחנן (שם, ד) דבחי' ראי' דמשה היא מצד זה שדרגתו יסוד אבא — ודור המדבר שייכים ליסו"א (כדלקמן הערה 71).

70) לקו"ת שלח לז, ב. לח, ב.

71) ראה לקו"ת בהעלותך (לא, ד): שש מאות אלף רגלי דור המדבר היו תלמידיו שהיו ג"כ מבחי' יסוד אבא .. וא"כ איך אפשר להיות (הבשר) למאכל להם שהם מיסוד אבא וכו'.

[און דאָס איז אויך וואָס מ׳זאָגט אַז דער שליו איז געגעבן געוואָרן „בשעת טורח״ — לגבי ראי׳ אין אלקות, איז השגה אַן ענין פון „טירחא״].

משא״כ אין שפּעטערדיקע דורות, ובפרט בדורותינו אלה, דעקבתא דמשיחא, איז די „שאלת בשר״ כהוגן וכהוגן, ואדרבה — דוקא דורך יפוצו מעינותיך חוצה, די מעינות שבתורה, איז אתי מר[72] דא מלכא משיחא, ובלשון הרעיא מהימנא[73]: בהאי חבורא דילך .. ספר הזהר יפקון בי׳ מן גלותא ברחמי.

(משיחות ש״פ בשלח תשל״ד, תשכ״ו)

---

72) אגה״ק הידועה דהבעש״ט (נדפסה בס׳ בן פורת יוסף בסופו. כתר שם טוב בתחלתו. ועוד).

73) זח״ג קכד, ב.

בשלח ג

א. דעם ערשטן מאַל וואָס אין דער תורה ווערן אָנגעזאָגט די ציווּיס און דינים פון שבת[1], איז אין אונזער פרשה בשייכות צום מן[2]. און וויבאַלד אַז אַלע עניני התורה זיינען בתכלית הדיוק, איז מובן, אַז דער ענין פון מן און שבת האָבן אַ שייכות (אין תוכן);

און ווי דאָס איז אויך משמע פון דעם וואָס ס'ווערט געבראַכט בשם הרס"ג[3], אַז בשעת מען גיסט זיך בשבת (אין אַ וויטץ וועג[4]) און מען ווייס (דאַרט) ניט וועלכע פרשה מ'דאַרף לייענען דעם שבת, זאָל מען לייענען פרשת המן.

נאָכמער: טראָץ דעם וואָס בשבת איז דער מן ניט געקומען, שטייט אָבער אין זהר[5], אַז אדרבא די ברכה למעלה אויף יריד המן אין די ששת ימי השבוע איז געווען בשבת; און ווי עס שטייט אויך אין מכילתא[6] — „ברכו במן"[7].

דאָרף מען פאַרשטיין: אין וואָס באַשטייט דער קשר*[7] צווישן מן און שבת[8]? לכאורה: ניט נאָר איז ניט ניכר קיין שייכות צווישן זיי, נאָר זיי זיינען ענינים וואָס זיינען אינגאַנצן אַנדערש איינער פון צווייטן — די מצות און ענינים פון שבת זיינען פאַראַן אין אַלע זמנים ומקומות, ירידת המן אָבער איז געווען נאָר אין אַ זמן מסוים און מקום מוגבל — אין די פערציג יאָר און נאָר במחנה ישראל במדבר?

ב. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן בפשטות, אַז די נקודה משותפת פון מן און שבת איז אין דעם, וואָס אין ביידע איז ניטאָ קיין טירחא און עבודה: דער מן איז געווען „לחם מן השמים", מען האָט ניט געדאַרפט אָקערן, זייען וכו' אויף צו באַקומען אים; און עד"ז איז ביי שבת, אַז נוסף אויף דעם איסור צו טאָן מלאכה בשבת, איז — „משום עונג שבת" — אַ „מצוה שלא להרהר כלל בעסקיו אלא יהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשוי"[9].

דאָס איז אָבער לכאורה ניט מספיק, ווייל:

---

1) משא"כ הסיפור דשבת — שהוא בפ' בראשית.

2) משא"כ לפני זה בהכתוב (טו, כה) „שם שם לו" — שלא נאמר מפורש בכתוב שבת כ"א במדרז"ל — ראה סנהדרין נו, ב. מכילתא ופרש"י עה"פ. ועוד. וגם בזה להעיר: א) בגמרא שם למדין דשבת במרה נצטוו מהכתוב בואתחנן (ה, יב) „כאשר צוך" (הובא בפרש"י שם). ב) נתבאר במ"א (לקו"ש חל"א ס"ע 86 ואילך) שע"פ פשש"מ מדייק רש"י (בפרשתנו שם) „פרשיות של תורה (כולל — שבת) שיתעסקו בהם", ולא קיום מצות אלו. ואכ"מ.

3) ספר העתים הל' ברכת ועונג שבת סקפ"ד (בסופו).

4) כ"פ בספר העתים שם דברי הרס"ג.

5) ח"ב סג, ב. פח, א.

6) יתרו כ, יא.

7) כ"פ בכ"מ בדא"ח (ראה אוה"ת פרשתנו ע' תרלח-ט, המשך תער"ב ח"ב ע' א'סא, א'פו ועוד) שפי' המכילתא והמדרש (ב"ר פי"א, ב) ברכו במן הוא שהמשכתו (למעלה) היא בשבת. אף שבב"ר שם מפרש דהברכה היא דבערב שבת ירד שני עומרים

(ועד"ז בפרש"י בראשית ב, ג. יתרו שם). ואולי המובא בדא"ח הוא פי' המכילתא וב"ר ע"ד הרמז. ואכ"מ.

*7) זה שלא ירד בשבת — מובן בפשטות, כי כיון שאסור ללקטו — וכל כיו"ב — ה"ז בדרך ממילא שולל יריתו.

8) ראה ע"ד החסידות — תו"א פרשתנו סה, ג. תו"ח ד"ה ויאמר ה' (שב, א ואילך). אוה"ת ד"ה ויאמר משה אכלוהו גו' וביאורו (ושם ע' תרלט: וזהו שנסמכה פ' שבת לפ' המן ובב"א נאמרו). המשך תער"ב שם. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1037.

9) שו"ע אדה"ז סש"ו סכ"א. ממכילתא יתרו כ, ט (פרש"י שם). טושו"ע שם ס"ח.

א) ביי דעם מן געפינט מען דאָך געוויסע טירחות, ווי די גמרא זאָגט[10]: „צדיקים לחם, בינונים עוגות, רשעים טחנו בריחים או דכו במדוכה", און אַזוי אויך: „צדיקים ירד על פתח בתיהם בינונים יצאו ללקוט רשעים שטו ולקטו" — ניט ווי דער ענין פון „כל מלאכתו עשוי" ביי שבת, אַז אַ איד דאַרף אפילו ניט מהרהר זיין אין זיינע עסקים[11].

ב) ולאידך גיסא: די שלילת העבודה בשבת נעמט אַרום אַלע סוגי מלאכה — „כאילו כל מלאכתו עשוי", משא"כ ביי מן איז דאָך ענינו נאָר שלילת הטירחא בשייכות צו מזון האדם.

דערפאַר איז מסתבר, אַז די שייכות צווישן מן און שבת איז אין דעם פרט פון צוגרייטן די עניני מזון ואכילה פון שבת.

און ווי דאָס איז אויך מובן פון דעם וואָס דער חיוב פון ג' סעודות פון שבת, און אויך פון לחם משנה, לערנט מען[12] אַפ פון די פסוקים[13] בנוגע צום מן — „ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה", „לחם משנה" — ד.ה. אַז די עניני אכילה[14] פון שבת לערנט מען אַרויס[15] פון מן[16].

ג. אויפן פסוק[17] „הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא" זאָגט רש"י [אויף „למען אנסנו"]: „אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט", אַז דער טעם און מכוון אין ירידת המן איז צו אויספּראוון „אם ישמרו מצות התלויות בו", וואָס די מצות זיינען: שלא יותירו ממנו ולא יצאו בשבת ללקוט.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן די צוויי מצות (א) „שלא יותירו ממנו (ב) ולא יצאו בשבת ללקוט", וואָס זיי ביידע זיינען דער „למען", דער טעם פון ירידת המן.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים לבאר דעם חידוש פון מן, וואָס איז „לחם מן השמים", אויף „לחם מן הארץ":

„לחם מן הארץ" איז פאַרבונדן מיט עבודת האדם: דורך דעם וואָס ער גרייט צו אַ כלי אין דרך הטבע (חרישה, זריעה כו'), איז דער אויבערשטער משפיע „לחם" (וואָס איז אויך מרמז וכולל — אַלע צרכי האדם) דורך דעם כלי און לבוש.

משא"כ לחם מן השמים איז ניט תלוי אין אַ כלי פון דרכי הטבע — ס'איז אין דעם ניטאָ קיין עבודת האדם.

---

10) יומא עה, א.

11) ואין בשביתת שבת חילוקים דצדיקים, בינונים כו'. אבל להעיר מירושלמי שבת פט"ו ה"ג: מעשה בחסיד אחד כו'. ראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 80 וע' 87 ואילך.

12) שבת קיז, ב.

13) טז, כב. כה.

14) ולהעיר מרמ"א או"ח סרמ"ב (ממהרי"ל) יש שכתבו שבקצת מקומות נהגו לאכול כו' בליל שבת זכר למן שהי' מכוסה למעלה. אלא שבזה מסיים „ולא ראיתי לחוש לזה". אבל בנוגע לפריסת מפה כו' כתב בשו"ע אדה"ז סי' רעא סי"ז (מהגמי"ר הל' שבת פכ"ט אות ק' (בשם סה"ת). טור שם. ט"ז שם סק"ב (ושם: וכן אנו נוהגין גם במקדש על הפת (על פי טעם זה). ובשו"ע אדה"ז שם הביא רק טעם זה)) „וצריך שתהא כו' כדי שתהא הפת בין שתי מפות זכר למן שהי' טליז טל כו'".

15) ובשו"ע אדה"ז ס' ער"ד ס"א „ורמז לזה" (ג' סעודות). ובס"ב „וסמך לזה" (לחם משנה). וידוע השקו"ט בזה. ואכ"מ.

16) אלא שלימוד זה (ג' סעודות ולחם משנה) הוא מענין המן בשבת ויתירה מזו בהנ"ל (שבהערה 14) שבזה עושין זכר בשבת לירידת המן בכלל (בו' ימי החול).

17) טז, ד.

ומובן, אז בהתאם לזה איז אויך די פעולה אויפן רגש האדם:

„לחם מן הארץ", וואס די ברכת ה' איז אנגעטאן אין דער טבע'דיקער כלי וואס דער מענטש גרייט צו, איז

— כאטש ער ווייס אז זיין הכנה־ארבעט איז ניט מער ווי א כלי און א „לבוש" צו דער ברכת ה'[18]: און נאכ־מער — אויך דעם „לבוש" און די „כלי" אין טבע מאכט ער ניט דערפאר וואס טבע פארנעמט ביי אים אן ארט, נאר בלויז ווייל אזוי איז דער רצון וציווי ה'[19], אז „וברכך ה'א" איז דווקא „בכל אשר תעשה"[20] (ניט דורך זיין א „יושב ובטל"[21]), פונדעסטוועגן —

וויבאלד אז לפועל קומט דער „לחם — מן הארץ", דורך דעם „לבוש" פון (ארציות ו)טבע, וואס דער מענטש טוט אויף דורך זיין עבודה און מלאכה — גיט עס א ארט צו מחשיב זיין דעם מענטשנ'ס „אויפטו" פאר זיין פרנסה.

משא"כ לחם מן השמים, וואו ס'איז ניט פאראן קיין ארויינמישונג פון פעולת האדם[22], דערוועקט עס ביי אים די תנועה פון פארלאזן זיך אינגאנצן אויפן אויבערשטן.

עפ"ז איז מובן, אז דער נסיון „אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו" איז דער טעם — דער מכוון פון ירידת המן, „לחם מן השמים": כדי ארויסצובריינגען (און דורך דעם „אויס־פרואוון") ביי אידן דעם שלימות'דיקן בטחון אין דעם אויבערשטן, אז זיין גאנצער לחם (און אלע הצטרכיות) קומט בלויז פון דעם אויבערשטן אליין, אן קיין שום „לבוש" און „פארמיטלונג" פון מלאכת האדם — טאר ניט זיין קיין ארט אז דער מענטש זאל זיך אליין בא־זארגן מיט לחם אויף מארגן („שלא יותירו ממנו"). און ווי ער זאגט אין תנחומא[23] „דבר יום ביומו, מי שברא יום ברא פרנסתו מכאן הי' ר"א המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמונה"[24].

ה. הגם אז לחם מן השמים איז בעיקרו ובכללותו ניט אפהענגיק אין עבודת האדם — וואס דערפאר איז די יריד המן געווען צוזאמען מיט יריד הטל[25], וואס „טל לא מיעצר"[26] (היות ס'איז ניט תלוי אין עבודת האדם, כידוע[27]) — געפינט מען אבער, אז אויך דער מן איז געווען פארבונדן מיט טירחת האדם, ווי געזאגט פריער (סעיף

18) ראה ספר המצות להצ"צ מצות תגלחת מצורע בסופו. קונטרס ומעין מאמר יז, מאמר כה פ"ב. ד"ה וידעת תרנ"ז. ועוד.

19) ראה בארוכה לקו"ש חי"ח ע' 294 ואילך. וש"נ.

20) ראה טו, יח.

21) ספרי עה"פ. וראה לקו"ש שם הערה 19.

22) ויתירה מזו: פעולת האדם אינה פועלת כלום בזה וכמש"נ (פרשתנו טז, יח) „ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר".

23) פרשתנו כ. וראה גם יומא עו, א: נמצאו כולן מכוונים את לבם לאביהן שבשמים. וראה זח"ב סב, ב. כלי יקר פרשתנו טז, ד. ועוד. — וראה שו"ע אדה"ז או"ח (מהד"ת) ס"א ס"ט. לקו"ש חכ"ו ע' 95 ואילך.

24) במכילתא עה"פ מתחיל בדעת ר"י „כדי שילקוט אדם וכו'", ו„כדי שלא ילקט אדם מהיום למחר" הוא דעת ר"א המודעי. אבל ראה פי' „זה ינחמנו" למכילתא דגם לר"י אין ללקוט מיום א' לחבירו. וכ"ה לרוב הגירסאות ופירושים בדעת ר"י במכילתא. ראה מכילתא הוצאת האראוויץ־רבין. ועוד.

25) פרשתנו טז, יד. תו"א סה, ג. לקו"ת עקב יד, א־ב. ובכ"מ.

26) תענית ג, א.

27) ראה תו"א שם. לקו"ת שם (יד, ב). ובכ"מ. וכידוע החילוק בין טל למטר — בדרושי האזינו בלקו"ת (עג, ב ואילך) נסמן בלקו"ת עקב (שם, א).

ב'); און דאָס איז ניט נאָר ביי רשעים און בינונים (וואָס האָבן געדאָרפט אַרויס־גיין אין דרויסן קלייבן), נאָר אפילו ביי צדיקים, וואָס דער מן איז „ירד על פתח בתיהם", האָבן זיי עכ"פ געמוזט האָבן די טרחא פון צונויפקלייבן דעם מן פון „פתח בתיהם".

נאָכמער: דאָס גופא, וואָס עס זיינען פאַראַן חילוקים אין דער טירחא צווישן די דריי דרגות פון אידן, איז אַ באַווייז אַז די ברכה פון מן איז ניט געווען אינ־גאַנצן ניט פאַרבונדן מיט עבודת האדם המקבל (ניט אַזוי ווי „טל", וואו ס'איז לחלוטין קיין חילוק ניט צו וועמען ער קומט אַן — עס איז ביי אַלעמען גלייך), נאָר עס וועגדט זיך, אין אַ געוויסער מאָס, אויף וויפל דער „מקבל" האָט זיך צוגעגרייט און איז ראוי צו דעם (ביי צדיקים — ווינציקער טירחא, ביי בינונים — מערער, און ביי רשעים — נאָך מער).

[דערמיט איז אויך מובן דער דיוק הלשון אין פסוק „הנני ממטיר לכם לחם מן השמים" ניט ווי ער זאָגט בפרשת המן (אין במדבר*[27]) בנוגע צו טל „ורדת הטל" — און לכאורה איז דאָ גאָר אַ סתירה (בפנימיות הענינים): מטר ווייזט אויף אַ השפעה מלמעלה וואָס קומט דורך עבודה דלמטה (ע"ד ווי מטר כפשוטו, וואָס ווערט פון „ואד יעלה מן הארץ"[28]), היינט ווי אַזוי איז מתאים דער לשון „ממטיר" ביי „לחם מן השמים", וואָס איז ניט תלוי אין דער עבודה פון אתערותא דלתתא?

נאָר די הסברה איז, כנ"ל: הגם אַז „לחם מן השמים" איז בעיקרו אַ השפעה וואָס איז העכער פון עבודת המקבל (ע"ד הטל), קומט עס אַבער אַראָפּ למטה אין אַן אופן (פון „ממטיר", מטר) וואָס האָט (אויך) אַ געוויסע פאַרבונדנ־קייט מיט עבודת המקבל[29].

ו. דער ביאור אין דעם: דער ענין פון מן, „לחם מן השמים", איז געווען אַ הכנה צו דער כניסה פון אידן אין ארץ ישראל, וואָס דאָרט איז געווען דער סדר פון „לחם מן הארץ" — ווייל דורכ־דעם וואָס מען האָט באַווייזן אידן בגלוי ווי זייער פרנסה און הצטרכות וועט זיי געגעבן נאָר פון דעם אויבערשטן אליין, האָט דאָס זיי צוגעגרייט און געגעבן דעם כח, אַז אויך קומענדיק אין „ארץ נושבת" און אַריבערגייענדיק צום סדר פון „לחם מן הארץ", זאָל מען ניט פאַר־געסן ח"ו אַז „הוא הנותן לך כח לעשות חיל"[30].

נאָך מער: דער „לחם מן השמים" איז ניט בלויז אַ הכנה און נתינת כח, נאָר ער ווערט נמשך און נרגש אויך אין „ארץ נושבת" — וויבאַלד אַז אידן זיינען בעצם העכער פון וועלט און טבע, איז דער אמת, אַז אפילו ווען זיי „קומען אַראָפּ" אין וועלט, אין אַ סדר העבודה פון „ארץ נושבת" — איז זייער השפעת הפרנסה באמיתית ובפנימיות ניט פאַר־בונדן מיט די דרכי הטבע פון „לחם מן הארץ"

•27) בהעלותך יא, ט. הובא בפרש"י כאן טז, יג.

28) בראשית ב, ו. ולהעיר מפרש"י שם, ה. ראה לקו"ת (האזינו שם, א. עד, ב).

29) והי' צ"ל אכילה כפשוטה (כלחם מן הארץ) וגם (לכמה ראשונים) ברכה לפני' המוציא לחם מן השמים או בנוסח אחר (הרמ"ע מפאנו בס' מאמר שבתות ה' ח"ב בתחלתו שכן יברכו לעת"ל על המן השמור בצנצנת. ובס' חסידים (הוצאת מק"נ) סי' תתתת"מ על המן היו מברכים הנותן לחם מן השמים. וראה אוה"ח לזח"ב (סב, ב) שהרמ"ק מפרש בזהר שהיו מברכין ברכת המוציא, ולאחריו ברכת המזון). ואכ"מ.

30) עקב ח, יח.

[אפי' ניט אין אן אופן וואס טבע בפני עצמו האט קיין באטרעף ניט, עס איז ניט מער ווי א „לבוש" צו „ברכת ה'"; און דער לבוש גופא מאכט ער נאר דערפאר וואס אזוי איז דער ציווי ה' כנ"ל — אבער דאך איז די השפעה פארבונדן מיט טבע, די ברכת ה' קומט אן צום מענטש דורך דער כלי וואס ער האט צוגעגרייט],

נאר אז אויך דער „לחם", די פרנסה „מן הארץ", איז אין אן אופן פון „לחם מן השמים", וואס איז איבערהויפט ניט געבונדן מיט דרכי הטבע.

און דאס איז די אמת'ע שלימות הבטחון פון א איד אין אויבערשטן:

ניט נאר אין פאל ווען ער זעט ניט קיין אויסזיכט אין דרכי הטבע[31] צו באקומען פרנסה, ובמילא איז כאילו קיין ברירה ניטא און ער פארלאזט זיך אויפן אויבערשטן אז ער וועט אים באזארגן זיין פרנסה באופן נסי[32], ווי ירידת המן אין מדבר —

נאר אפילו ווען ער מאכט יא א כלי אין טבע (ווייל אזוי האט דער אויבערשטער געהייסן), איז ביי אים אפגעלייגט אז זיין פרנסה איז (בעיקרה) „לחם מן השמים"[33] — ניט געבונדן מיט דרכי הטבע; און אז די הבטחה פון „וברכך ה"א בכל אשר תעשה" מיינט ניט בלויז אז דאס וואס דער אויבערשטער בענטשט אים איז בערך צו (די מדידות והגבלות פון) דער „כלי" („תעשה") וואס ער האט צוגעגרייט (אפילו ווען ס'איז אין אן אופן פון „וברכך" — ברכה והצלחה) — נאר ס'איז באין ערוך[34], אזוי, אז די כלי איז ניט תופס מקום[35].

ז. און דאס איז די הסברה פארוואס דער מן האט געדארפט זיין פארבונדן מיט (עכ"פ קצת) עבודת וטירחת האדם:

ווען דער „לחם מן השמים" וואלט אינגאנצן ניט געווען פארבונדן מיט עבודת האדם, וואלט עס ניט געהאט קיין פארבונד און ענליכקייט מיט „לחם מן הארץ" ובמילא וואלט געבליבן א מקום לטעות: ביי „לחם מן השמים" וואס איז אינגאנצן ניט תלוי אין דער הכנה ועבודה מצד דעם מקבל, פאדערט זיך דער פולער בטחון און פארלאזן זיך איף דעם אויבערשטן: משא"כ „לחם מן הארץ", וויבאלד אז תורה אליין זאגט[36] אז שש שנים תזרע שדך גו' — דא איז נויטיג די עבודה פונעם מענטשן, איז דערפון גופא א הוכחה אז צוגרייטן די כלי אין טבע האט א „תפיסת מקום" אין דער השפעת הפרנסה.

---

31) שאז הוא אמתית ענין הבטחון — ראה בארוכה המשך תער"ב ח"א פרק פב. וראה לקו"ש ח"ג ע' 883 ובמכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר שנעתק בהערה 30 שם. ד"ה ובבואה לפני המלך תרנ"ד (נעתק בלקו"ש חט"ו ע' 286 הערה 47).

32) ראה המשך תער"ב שם: כאשר רואין שההנהגה צ"ל באופן כזה אין זה בכלל אין סומכין על הנס כו'.

33) וזהו החידוש והעילוי על הבטחון הגמור שיש לו כאשר אין שום מראה מקום גשמי להעזר, שגם כאשר הוא צריך ע"פ תורה לעשות כלי בטבע, מ"מ הבטחון שלו בה' הוא אותו הבטחון הגמור בה' כמו אם לא הי' לו כלי בטבע.

34) ראה דרך חיים בהקדמה (ג, א).

35) ראה אוה"ת פרשתנו ע' תרמד: האמת האמיתי הוא שאין לאדם לדאוג כלל מה יהי' למחר ומה יהי' פרנסתו .. כדרך זה יום ביומו .. מי שאינו רוצה בזה יוכל להיות שיכין מזונו על כל השנה או על כמה שנים אבל באמת הרצון לזה הוא מפני התרחקותו מה' ע"י כמה השתלשלות עד שנמשך ומתלבש בלבוש הטבע .. בלחם מן הארץ .. הרוצה לדבקה בו יתברך יוכל להמשיך בבחינה זו גם כן גילוי יומין עילאין להיות ברוך ה' יום יום כו'. עי"ש בארוכה.

36) בהר כה, ג.

און דערפאר איז אויך דער „לחם מן השמים" געווען אין אן אופן פון „ממטיר", אז עס זאל זיין דורך טירחה (הנ"ל, עכ"פ) ועבודת האדם — וואס דאס באווייזט, אז אויך דארט וואו עס איז פאראן עבודת האדם, זאל דער־הערט ווערן, אז די השפעה מלמעלה איז (כלל ניט געבונדן מיט דער עבודה פון אדם, נאר ס'איז) לחם מן השמים[37].

און דאס איז די נתינת כח אז אויך אריינקומענדיק אין ארץ נושבת, זאל זיך אפלייגן ביי א אידן[38], אז אויך דער דארטיקער סדר העבודה, פון „לחם מן הארץ" איז בפנימיותו — לחם מן השמים[39].

ח. דערמיט ווען ווערן פאר־שטאנדיק א דבר פלא וואס מען געפינט ביי ברכת המזון:

די ערשטע ברכה, ברכת „הזן" האט משה רבינו מתקן געווען „בשעה שירד להם המן"; די צווייטע ברכה, ברכת הארץ — „יהושע תיקן להם", ווען מ'איז אריין אין ארץ ישראל[40]. ולכאורה שטעלט זיך די שאלה: „ברכת המזון" איז ענינה וואס א איד דאנקט און לויבט דעם אויבערשטן פאר דעם מזון וואס ער האט אים איצט געגעבן — ווי קומט עס אז ברכת הזן וואס מיר מאכן אויף דעם (וואס איז — לחם מן הארץ) איז דער נוסח וואס משה האט מתקן געווען אויף ירידת המן — „לחם מן השמים"[41].

---

37) להעיר מלקו"ת עקב יד, ד. ושם: כי עיקר המשכה דברכת הזן ג"כ בשביל ברכת הארץ כו' גם בימי משה קודם שנכנסו לארץ הזכירו ברכת הארץ .. אלא שאז היתה כו' וגם נכללת תוך ברכת הזן שעל המן. ראה הערה הבאה. ולקמן בפנים ס"ח.

38) וידועים דברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש (סה"מ תש"ט ע' 21) שפרנסה בזמן הזה (בזמן הגלות) הוא באופן דהשפעת המן, לחם מן השמים. והנה ע"פ המדובר בפנים צ"ל כן בכל הזמנים, אבל הרי בא"י שהיו איש תחת גפנו כו' אי"ז ניכר כ"כ, משא"כ בצוק העתים הללו דזמן הגלות, נראה שאין ההשפעה באה ע"י ולפי"ע מעשי ידיו. וראה דרמ"צ קו, סע"א: בעסקו במו"מ יכוין שמאמין שהשפע ברכת ה' היא כשארי הנסים הגלויים כמו שהוריד המן כו'.

39) עפ"י כהנ"ל יובן הטעם שבפ' עקב (ח, ג) אמר משה „ויאכילך את המן גו' למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי ה' יחי' האדם" — שלכאורה הוא טעם שונה מהנאמר בפרשתנו „למען אנסנו גו', אם ישמרו מצות התלויות בו שלא יותירו ממנו כו'".

אלא שבפרשתנו הטעם הוא לעצם ירידת המן — שיהי' אצל ישראל האמונה והבטחון הגמור בה', שרק ממנו בא מזונו כו'.

משא"כ במשנה תורה, בסוף ארבעים שנה לפני כניסתם לא"י אמר להם משה ענינו ופעולתו של המן בשייכות ללחם מן הארץ (סדר העבודה שצ"ל בארץ).

ולכן אמר שע"י המן יודעים ש„לא על הלחם לבדו יחי' האדם", שי"ל פירושו שחיות האדם הוא לא (רק) מחיות האלקי המלובש בהלחם גשמי', „כי על כל מוצא פי ה' יחי' האדם" (מוצא לשון מקור ושורש), היינו שחיותו הוא ממקור פי ה' (ראה לקו"ת צו יג, רע"ג. מסעי צו, א. ועוד) שלמעלה מהתלבשות בלחם גשמי ודרכי הטבע [בלשון החסידות: „יחי' האדם" הוא לא רק מבחי' ממכ"ע שמתלבש בהבריאה, שמצד בחי' זו יש תפיסת מקום לדרכי הטבע, כ"א מבחי' סוכ"ע שלמעלה מהתלבשות, ומצד בחי' זו אין תפיסת מקום להנהגת ודרכי הטבע].

40) ברכות מח, ב. טור או"ח סקפ"ז. שו"ע אדה"ז שם ס"ג.

41) כן הקשה בלקו"ת עקב (יד, ב. וראה סדור קו, ג ואילך. קט, א), עפמ"ש הרשב"א ברכות (הובא בב"י לטוא"ח שם) „דמטבע הוא שטבעו להן כו'", עיי"ש.

---

*) דאם הכוונה לשלול שחיות האדם הוא לא מהלחם הגשמי כפשוטו, הרי אין צריך ע"ז הידיעה מהמן, שהרי זה באמונה פשוטה בכ"א מישראל שמציאות כל דבר הוא החיות האלקי שבו (שעהיה"א בתחילתו). ובפרט שירידת המן הי' לאחר שאכלו המצה ביציאתם ממצרים שהיא מיכלא דמהימנותא — שנקבע בהם האמונה באלקות שמחי' את הלחם כו' (ראה לקו"ת צו יג, ג ואילך. ובכ"מ בדרושי חגה"פ). וראה ל"ת להאריז"ל פ' עקב. לקו"ת עקב יד, ב. סידור קו, א ואילך.

נאָכמער: די ערשטע ברכה לערנט מען אַפּ[42] פון פסוק[43] „ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזן שהיא על אכילה ושביעה"[44], און די צווייטע ברכה „על הארץ זו ברכת הארץ"[44]; וואָס דאָס מיינט בפשטות אַז די הודאה ביי דער צווייטער ברכה „על הארץ ועל המזון", איז ניט אויף אכילה ושביעה (ווייל דאָס איז דאָך שייך צו ברכת הזן: „על אכילה ושביעה"), נאָר אויפן ארץ — מיר דאָנקען דעם אויבערשטן וואָס די ארץ איז אַזאַ וואָס איז „מפקא מזון"[45] [וע"ד ווי ביי דער ברכה שלישית, בונה ירושלים].

איז דאָך תמוה ביותר: ווי קומט עס, וואָס די הודאה אויף (אונזער) „אכילה ושביעה" ווערט נכלל דוקא אין דער (ערשטער) ברכה, וואָס איר יסוד און תוכן איז לחם מן השמים (מן)?

אָבער לויט ווי ס'האָט זיך פריער געזעדט, איז עס מובן[46]: דער לחם מן הארץ — כולל דאָס וואָס דער אויבערשטער בענטשט דעם ארץ אַז עס זאָל זיין „ארץ דמפקא מזון" — איז אין דער אמת'ן בלויז אַ לבוש צו דעם שרש ומקור פון זייער מזון (פרנסה), וואָס דאָס איז „לחם מן השמים";

און וויבאַלד אַז אַ איד אַנערקענט דעם אמת אַז (דער שרש פון) זיין מזון איז ניט אָפהענגיק פון זיין הכנה און מלאכה, אפילו ניט פון די לבושי הטבע אַלס כלי צו ברכת ה' — עס איז דורכאויס לחם מן השמים — איז מובן אַז דער נוסח פון ברכת הזן אויף זיין אכילה ושביעה איז דער נוסח פון דער ברכה אויף „לחם מן השמים", וואָרום דאָס איז דער אמת'ער מקור פון זיין אכילה ושביעה; און ערשט דערנאָך דאָנקט ער דעם אויבערשטן אויף דעם וואָס ער „בענטשט" די כלי און לבוש אין טבע („וברכך ה"א בכל אשר תעשה") — ברכת הארץ, ארץ דמפקא מזון.

ט. ע"פ כהנ"ל וועט מען אויך פאָרשטיין די שייכות צווישן מן און שבת:

די אַלע פרטים הנ"ל אין מן: (א) ער איז „לחם מן השמים" בגילוי — עס ווייזט אָפן־קלאָר אַז מען דאַרף זיך פאָרלאָזן אינגאַנצן אויף דעם אויבערשטן, ווייל אַלץ ווערט געגעבן פון דעם אויבערשטן אַליין; (ב) עס איז אָבער פאַרבונדן אויך מיט טירחת האדם, עבודת המקבל; און (ג) דאָס גיט אַ כח אַז אויך אינעם סדר פון לחם מן הארץ (וואו בגילוי איז עס פאַרבונדן מיט „ארץ" און „טבע") זאָל מען וויסן אַז בשרשו ובפנימיותו איז עס לחם מן השמים —

זיינען זיי אויך פאַראַן אינעם תוכן הענין פון שבת:

---

42) ברכות שם.

43) עקב ח, יוד.

44) כ"ה בשו"ע אדה"ז שם ס"א. והוא כגירסתנו בגמרא שם. מכילתא בא יג, ג. וכן הובא בתו"א סה, ד (ושם: זו ברכת הזן משה תיקן). לקו"ת עקב שם, סע"א. סדור קו, סע"ג. ובכ"מ. אבל בירושלמי ברכות (פ"ז ה"א), תוספתא ברכות (רפ"ו), וכן הביא בתוד"ה עד (שם מו, א. מ„לקמן בפירקין"), רא"ש פ"ז סי"ב (ועוד) „ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזימון את ה' אלקיך זו הזן כו'". וראה דק"ס ברכות שם. ואכ"מ.

45) ברכות מט, א. כ"ה פירוש הפשוט שהברכה היא רק על הארץ (דמפקא מזון). וראה ב"ח לטור שם. לבוש או"ח שם ס"א. שו"ע אדה"ז שם. אבל בלקו"ת עקב (שם, ב) סידור שם (קט, א) דמזון בברכת הארץ קאי על לחם מן הארץ. ולהעיר מברכ"י או"ח סי' רח סק"י שהביא מכפתור ופרח ואגודה דחותם בא"י „על הארץ ועל מזונה".

46) ראה לקו"ת עקב שם (יד, ג ואילך), סדור שם — בלשון ע"ד החסידות.

(א) וועגן די צרכים פון שבת[47] זאגן חז"ל[48] „לוו עלי .. והאמינו בי ואני פורע", ד.ה. אז אויך וועגן מ'האט ניט, ח"ו, מיט וואס צו קויפן די צרכי השבת, און אפילו ניט קיין אויסזיכטן שפעטער צו פארדינען און באצאלן די הלואה[49] — דארף מען זיך אינגאנצן פארלאזן אויפן אויבערשטן, „לוו עלי .. ואני פורע"[50]. ווייל די צרכי השבת קומען על דרך „לחם מן השמים" — בלי עבודת המקבל.

(ב) לאידך, איז עס דאך בפשטות פארבונדן מיט דער טירחא פון „לוו"; און נאכמער: דער דין איז געזאגט געווארן דווקא ווען ער האט חפצים, וואס דעמאלט „משכנם וילוה עליהם"; אויב אבער „אין לו משלו" איז „לא ילוה ושהקב"ה יפרע"[51], ד.ה. כאטש אז אויך ווען ער האט חפצים צו פארן/משכון־נען, איז ניט זיין כוונה צו באצאלן דעם חוב מיט'ן משכון, נאר, ווי דער לשון חז"ל „לוו עלי ואני פורע"[52] — אז „הקב"ה ימציא לו לפרוע"[53] — פונדעסטוועגן, פאדערט זיך פארט א באשטימטע (טירחא און) „כלי" מצד דעם אדם, ער מוז האבן עכ"פ „חפצים" וואס „ילוה עליהם"[54].

---

47) להעיר משבת קיז, ב: „לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר (בפרשתנו — במן — טז, ה) והי' ביום הששי והכינו כו'". וכ"ה בשבלי הלקט הובא בב"י לטאו"ח סי' רנ. ובטור ושו"ע אדה"ז (ס"א) „להכין צרכי שבת כו'".

48) ביצה טו, סע"ב.

49) ראה לקמן הערה 51, 52.

50) להעיר מסוטה מח, סע"ב: „אלו בנ"א שהן מאמינין בהקב"ה כדתניא ר"א הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו כו'" (כמאמר ר"א הנ"ל (ס"ד) שבתנחומא בנוגע למן), ובפרש"י שם „שמאמינים בהקב"ה לוותר ממונם כו' ולהוצאות שבתות כו'".

51) שו"ע אדה"ז סי' רמב ס"ג (ע"פ תוד"ה לוו (לגירסת המהרש"ל), והגהות אשר"י ביצה שם). אבל בב"ח לטאו"ח שם מפרש הספק דהטור שהוא רק באם אין לו משכון*. אבל מסקנתו (דהטור) דילוה היא לא מצד מאמר הגמרא „לוו עלי ואני פורע" כ"א מפני ש„צריך אדם לזרז עצמו בנמר וכנשר לכבד שבתות ביותר" [אלא שמסיים: וכיון שכן (דלוו עלי ואני פורע) אל ידאג כי נאמן הוא בעל חובו לפרוע לו חובו]. וראה או"ת להה"מ קיד, ג: „וז"ש לוו עלי כי זה מדבר בעני בעת שביתו ריקם ואין כל בבית כו' ע"י"ש.

*) ולהעיר מהגהת הגר"א בתוס' (ושו"ע) שם, דגרים בתוס' שם: כשאין לו ממי ללוות.

52) וי"ל שמזה מקור לדברי אדה"ז דמ"ש בתוס' לוו עלי (והגהות אשר"י) שם „הכא מיירי שיש לו משכונות כדי לפרוע ואין לו מעות", אין הכוונה בזה שילוה ע"מ לפרוע עם המשכון גופא, כ"א ש„הקב"ה ימציא לו לפרוע" (והמשכון הוא רק שיוכל „ללות עליהם") — כי דוקא אז מתאים לומר „והאמינו בי ואני פורע".

(ומש"כ בסוף הסעיף „למשכנם ולפרוע בהם" הרי כתבו רק בהשלילה „אם אין לו חפצים", וכונתו לבאר מטרת המשכון (שפורע בזה באם אין לו במה לשלם). וכדמוכח גם מהמשך לשונו „לא ילוה ושהקב"ה יפרע". ועצ"ע).

וע"פ הנ"ל בפנים ש„לוו עלי ואני פורע" הוא דוגמת „לחם מן השמים" מובן שלא איירי (דוקא) כשיש לו עסק ולוה בכוונה שירויח מן העסק (כמ"ש בערה"ש או"ח שם) — כי אז אי"ז הענין ד„האמינו בי ואני פורע". וראה או"ת שם.

ומובכרח הוא גם מהמשך הסוגיא שם: כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה חוץ מהוצאת שבתות כו' ואם הוסיף מוסיפין לו (כמ"ש אדה"ז שם „כלומר (שזהו פי' לוו עלי) שאין הוצאת שבת כו'" ראה תוד"ה כל שם „נפקי מקראי דלעיל") ראה פרש"י שם ד"ה חוץ „אותה לא פסקו לו מה ישתכר לו לצרכה ומהיכן תבואהו" דמשמע דמוסיפין לו גם אם אין לו עסק כו'.

53) שו"ע אדה"ז שם.

ויומתק ע"ד החסידות ע"פ פי' אדה"ז שזהו"ע כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה כו', שהוצאות שבתות בא מבחי' אלקות שלמעלה מהתלבשות בהבריאה (שמצד בחי' המתלבשת בהבריאה ה„הוצאות קצובים לו"), ולכן בא בדרך מציאה מן השמים, בלי עבודת האדם, דוגמת ענין המן כמשנת"ל בארוכה.

54) ראה ר"ח ביצה שם „אזמין לכם ברכה במעשה ידיכם כדי שתפרעו". ולכאורה מוכח מדבריו שהמדובר ביש לו עסק (כפי' הערוה"ש

(ג) דער עילוי פון שבת טוט אויף און איז משפיע אין די ששת ימי החול: דורך דעם וואָס אַ איד האָט דעם פולן בטחון בה', אַז „הקב"ה ימציא לו לפרוע" און ער זעט ווי דער אויבערשטער בענטשט זיין „טירחא" פון „לוו עלי" (דורך דער „כלי"— די „חפצים") ניט ע"פ דרכי הטבע — איז אויך זיין עסק בששת ימי החול אין אַן אופן וואָס ער אַנערקענט, אַז די פרנסה וואָס ער באַקומט דורך זיין אויסהאַרעווען אַ כלי אין טבע, איז עס אין דער אמת'ן אַן ענין פון „אני פורע" — דער אויבערשטער איז אים ממציא (בדרך מציאה) זיין פרנסה אין אַן אופן פון למעלה מדרך הטבע (מער ניט וואָס די ברכה שלמעלה מהטבע איז אַנגעטאָן אין אַ לבוש פון טבע[55]).

יו"ד. לויט דעם קען מען מסביר זיין דאָס וואָס עס איז פאַרשטאַנדיק פון זהר[56] אויפן פסוק „אל יותר ממנו עד בקר", אַז אַלע ששת ימי השבוע ווערן געבענטשט מיט מן פון שבת „בגין דלא יהיב ולא יוזיף יומא דא לחברי".

ולכאורה: וואָס איז די שייכות צווישן די ביידע ענינים, אַז וויבאַלד די השפעת המן איז בשבת, דעריבער טאָר מען ניט ניט איבערלאָזן פון איין טאָג אויפן צווייטן[57]?

וע"פ הנ"ל איז דאָס מובן: דאָס וואָס די ברכה מלמעלה אויף השפעת המן ווערט אויפגעטאָן בשבת, איז ווייל ענינו פון מן איז אַ השפעה פון אויבערשטן וואָס איז ניט מלובש אין די כלים ולבושים פון טבע, פונקט ווי דאָס איז ענינו פון שבת, כנ"ל בארוכה (ובמילא איז אויך זמנו למעלה כפשוטו אויך בשבת).

און דעריבער דאַרף דאָס זיין באופן כזה אויך וועז די השפעת המן קומט אַראָפּ למטה: אין דער השפעה דאַרף ניט זיין אַריינגעמישט די חשבונות פון דעם מענטשן ע"פ טבע, וואָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס מ'לאָזט איבער פון איין טאָג אויפן צווייטן.

יא. אעפ"כ איז בשבת געווען די ברכה והשפעת המן בלויז למעלה, משא"כ למטה איז לא ירד המן — וואָרום דאָס וואָס מען געפינט ביי מן דעם ענין פון „מטר" (ניט ווי „טל"), אַז עס איז פאַרבונדן מיטן מקבל (כנ"ל דער חילוק פון צדיקים, בינונים כו'), איז דאָס ווי דער מן איז „יורד" ממדריגתו און ווערט נשפע למטה: אַבער ווי דער ענין פון מן איז „במקומו" (בבחי' שבת) איז ער אינגאַנצן העכער פון שייכות מיט וועלכער עס איז פעולה פון מקבל.

הנ"ל). ועפי"ז יובן המשך הגמרא „ואמר ר' יוחנן משום ר"א בר"ש הרוצה שיתקיימו נכסיו כו'", שא"ז רק שמביא אגב גררא עוד מאמר מר"י משום ר"א בר"ש, כ"א המשך בגוף הענין, שגם „לוו עלי" מדובר בשיש לו נכסים כו' עסק.

אבל ע"פ הנ"ל בפנים י"ל דגם לדעת אדה"ז „אני פורע" הוא ע"י „ברכה במעשה ידיכם" (איזה שיהי') אלא שבא לא לפי"ע „המעשה ידיכם" עד שנראה במוחש ש„ואני פורע". וגם עפ"ז המשך הגמרא „הרוצה שיתקיימו נכסיו כו'" הוא בגוף הענין. אלא שמתחלה מביא הגמרא „הרוצה שיתקיימו נכסיו כו'" שע"ז מובן ש„ואני פורע" הוא כאשר יש לו חפצים כו', ואח"כ „כל מזונותיו של אדם קצובין לו כו'", שע"ז מובן שבאמת „(האמינו ב') ואני פורע". וראה לשון הטור שהובא בהערה 51. וע' או"ת שם.

55) ראה לעיל הערה 33.

וראה אוה"ת שבהערה 35 בביאור מחלוקת שמאי והלל ביצה שם, ושם: לעשות הגילוי ביחו"ת כמו ביחו"ע, וע"פ הנ"ל יומתק ביותר ההמשך בביצה שם דהלל ושמאי ללפנ"ז.

56) הנ"ל הערה 5.

57) ראה גם המשך תער"ב ח"ב ע' אפו.

ועד"ז בשבת כפשוטו: דאָס וואָס מ'דאַרף האָבן א משכון כדי עס זאָל זיין „לוו עלי כו' והאמינו בי ואני פורע" איז דאָס פאַר שבת (אויף די צרכי השבת), אָבער בשבת עצמו דאַרף זיין „כל מלאכתו עשוי", און אפי' „שלא להרהר כלל בעסקיו".

און דעריבער איז דער ענין פון „ולא יצאו בשבת ללקוט" איינע פון די „מצות התלויות בו", וועלכן דריקט אויס דעם טעם ותוכן פון ירידת המן — וואָרום ביום השבת איז אויך דאָ למטה מאיר די בחי' פון „מן" ווי דאָס איז „במקומו", און דעריבער דאַרף זיך אָנהערן בא יעדן איינעם אַז אין דעם קען ניט זיין קיין שום אַריינמישונג פון דעם מענטשן, אפילו ניט א תנועה פון „קבלה" (ליקוט) ווי בששת ימי החול — „ולא יצאו בשבת ללקוט".

(משיחות (ומאמר*) ט"ו בשבט תשל"ז, ש"פ בראשית תשל"ג)

---

*) נדפס בשלימותו בסה"מ מלוקט ח"א ע' רלה. המו"ל.

בשלח ד

א. ביי עירוב תבשילין איז דער דין[1], אז באַלד נאָכדעם ווי מ׳ענדיקט צו־גרייטן אַלע צרכי שבת מעג מען אויפ־עסן דעם עירוב (נאָר אינעם טאָג פון יו״ט) — שטייט אָבער אין מהרי״ל[2], אז ער האָט איינגעפירט „להניח ככר העירוב (תבשילין) ללחם משנה בליל שבת ובשחריתו ובסעודה שלישית הי׳ בוצע עליו״. און אַזוי ברענגט אויך דער מהרש״ל[3]: „(ומאחר שצ״ל העירוב קיים אין ראוי לאוכלה עד ליל שבת, ומ״מ) הי׳ מנהג מהר״ם להניחה הככר תחת הלחם משנה בליל שבת ולמחרתו ובסעודה ג׳ הי׳ בוצע עליו מאחר דאיתעביד בי׳ מצוה א׳ ראוי לעשות עליו מצות אחרות״.

אויך דער אַלטער רבי ברענגט אַראָפּ אָט דעם מנהג אין שו״ע[4], וז״ל: „לכתחילה צריך שיהיו הפת והתבשיל שמורים אצלו עד לאחר שתיקן כל צרכי שבת .. ומ״מ מצוה מן המובחר להמתין מלאכול הפת של ע״ת עד א׳ מג׳ סעודות השבת כדי לבצוע עליו .. שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת ויש נוהגין שלא לבצוע עליו עד סעודה ג׳ של שבת כדי לעשות בו מצות הרבה שמניחין זה הככר ללחם משנה בסעודה הראשונה ובסעודה שני׳ של שבת ובסעודה שלישית בוצעין עליו״.

ב. דער מקור פון דער סברא — אַז ווי באַלד מיט דער זאַך איז געטאָן געוואָרן איין מצוה (עירוב תבשילין), איז ראוי צו טאָן דערמיט נאָך א מצוה (לחם משנה וסעודת שבת) — איז אין גמרא[5] ביי עירובי חצירות[6]: „רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דערובא („שערבו בו אתמול ערובי חצירות״[7]) מברכין עלי׳ המוציא לחם מן הארץ אמרי הואיל ואתעביד בי׳ מצוה חדא נעביד בי׳ מצוה אחריתי״.

און אויך ביי עירובי חצרות שטייט אין מהרי״ל[8]: „ובליל שבת ובשחריתו אני מניחו ללחם משנה .. ואמר דגם בליל שבת יכולין לאוכלו .. רק חביב עליו להרבות בו מצוה״, „בסעודה שלישית בשבת .. הי׳ בוצע על ככר .. אותו שעירב בו עירובי חצרות כו״[9]; און אַזוי ברענגט דער מהרש״ל[10]: „וכן נהגו בעירובי חצרות״ (אַז מ׳עסט עס ערשט ביי דער סעודה שלישית, נאָכדעם ווי מ׳לייגט עס צו לחם משנה ביי די צוויי ערשטע סעודות, ווי ביי עירוב תבשילין).

אָבער ביי דעם דין ברענגט אַראָפּ

---

1) ביצה יז, ב. רמב״ם הל׳ יו״ט פ״ו ה״ה. טושו״ע או״ח סתקכ״ז סט״ז. שו״ע אדה״ז שם סכ״ה.

2) הל׳ עירובי תבשילין בסופו. הובא בבאר היטב סתקכ״ז סק״ב.

3) יש״ש ביצה פ״ב סו״ס יח. הובא בב״ח סתקכ״ז שם. ט״ז שם סק״ד. מג״א שם סקט״ז.

4) דלעיל הערה 1.

5) ברכות לט, סע״ב. שבת קיז, סע״ב (בשינוי לשון קצת).

6) ולפי׳ א׳ בראַ״ה ברכות שם — עירובי תחומין. אבל במאירי ברכות ושבת שם מפרשו על עירוב תבשילין (ובברכות שם שולל הפי׳ דקאי על עירובי תחומין או עירובי חצירות „אא״כ נפרש בה שהי׳ בוצע בה למחר״. וראה ראַ״ה שם. חי׳ הר״ן שבת שם). וכ״ה באוצר הגאונים שבת שם (מרב יוסף גאון).

7) פרש״י ברכות שם.

8) הל׳ עירובי חצירות.

9) שם הל׳ שבת.

10) ביצה שם. הובא בב״ח וט״ז שם.

דער אַלטער רבי[11] נאָר דעם פסק הלכה (פון רמ"א[12]): „ויש לבצוע עליו בשבת שחרית[13] .. דהואיל ונעשית בו מצוה אחת יש לעשות בו ג"כ מצוה אחרת" — און ער ברענגט ניט אַראָפּ דעם מנהג הנ"ל צו בוצע זיין אויפן עירוב ערשט ביי דער סעודה שלישית (כדי „להרבות בו מצוה").

דאָרף מען פֿאַרשטיין: וויבאַלד אַז דער מהרי"ל און דער מהרש"ל דער־מאָנען דעם מנהג סיי ביי עירוב תבשילין און סיי ביי עירובי חצרות — היינט פֿאַרוואָס ברענגט דער אַלטער רבי דעם מנהג נאָר ביי עירוב תבשילין[14] (ובפרט, אַז די סברא „הואיל ואתעביד בי' מצוה חדא נעביד בי' מצוה אחריתי" האָט איר מקור ביי עירובי חצרות[15], כנ"ל)?

ג. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין נאָכ־דעם ווי מ'וועט באַוואָרענען אַ שוועריקייט אין דעם עצם מנהג צו בוצע זיין אויפן עירוב (תבשילין) ביי „סעודה ג' של שבת כדי לעשות בו מצות הרבה כו'":

אין די ערשטע צוויי סעודות פון שבת איז דאָך דאָ אַ גרעסערע חשיבות ווי אין דער סעודה שלישית[16]: לויט כמה דיעות דאַרף מען ניט האָבן קיין לחם משנה ביי דער סעודה שלישית; נאָכ־מער: אַנדערע האַלטן אַז די סעודה שלישית דאַרף בכלל ניט האָבן קיין פּת (און ס'איז גענוג אַ מאכל מחמשת המינים כו'), ביז אַז עס זיינען פֿאַראַן דיעות אַז מ'איז יוצא די סעודה מיט פּירות וכו'—

איז ניט גלאַטיק: פֿאַרוואָס זאָל מען אָפּלייגן צו „בוצע" זיין אויפן ככר העירוב ביז דער סעודה שלישית ווען די אכילה (פון פּת דוקא) איז ניט אַזוי חשוב אַדער אינגאַנצן רשות — ס'וואָלט דאָך לכאורה מער מתאים געווען צו „בוצע" זיין אויפן עירוב בסעודת שחרית, וואָס דעמאָלט וואָלט מען מיטן עירוב געטאָן ניט בלויז (צוויי מאָל) די מצוה פון לחם משנה, נאָר מ'וואָלט אויך פֿאַרבונדן אכילת העירוב גופא מיט דער מצוה וחיוב פון סעודת שבת (אַ סעודה וואָס מ'איז לכו"ע מחויב צו עסן פּת[17])?

מ'קען ניט זאָגן, אַז דאָס איז צוליב דעם וואָס דעמאָלט טוט מען ביים ככר אַ דריטע מצוה — ברכת המוציא ביי דער סעודה שלישית — וואָרום וויבאַלד אַז ביי דער סעודה שלישית איז (לכמה דיעות) ניטאָ דער חיוב פון פּת, איז אין דעם בלויז דאָ ברכת המוציא אַלס ברכת הנהנין — איז דאָך דאָס פֿאַראַן אויך ווען מ'איז בוצע ביי דער סעודת שחרית (נוסף אויף דער מצוה פון לחם משנה).

---

11) או"ח סי' שצג ס"ג.

12) שסצ"ד ס"ב. ממנהגים מהר"א טירנא (הובא בדרכי משה שם). ובמנהגים הנ"ל לפנינו הובא זה ב„דין עירוב תבשילין" (ובערובי חצרות כ' „וישמור העירוב כל השנה").

13) בחצ"ג מוסיף „או בסעודת הלילה אם סועד משחשיכה ודאי". והוא כמנהג מהר"ם שהובא בב"י סשצ"ד. דרכי משה (ורמ"א) שם. וכן מפורש בירושלמי עירובין (פ"ו סה"ז) „מברך עלוי בלילי שובתא כו'". וכ"ה במאירי ואוצה"ג שבת שם (לענין עירוב תבשילין — כנ"ל הערה 6).

ובביאור הגר"א שם ד„במנהגים חששו בערבית שלא יאכל קודם חשיכה". וראה לקמן הערה 41.

14) ועד"ז במג"א (סתקכ"ז שם) שמביא מי"ש המנהג בע"ת, אבל משמיט הסיום שביש"ש „וכן נהגו בע"ח", ורק מסיים „עסי' שצ"ד".

15) אבל ראה לעיל הערה 6.

16) בהבא לקמן — ראה טושו"ע או"ח סר"ס רצא ונ"כ שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.

17) ראה טושו"ע או"ח סו"ס רעד. שו"ע אדה"ז שם ס"ה. פסקי דינים להצ"צ ח"ב יט, ג [שנז, ג]. אבל להעיר משו"ע אדה"ז או"ח סקפ"ח ס"י בהגה"ה.

ד. דער ביאור אין דעם:

אין גמרא[18] ווערן געבראַכט צוויי טעמים[19] אויף דער תקנה פון עירוב תבשילין: (א) רבא זאָגט „כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו״ט״, ופרש״י: „מתוך שמערב זוכר את השבת ואינה מכלה את הכל ליו״ט וכו״ — וואָס לפי זה איז די תקנה פון עירוב תבשילין „כדי להרבות בכבוד שבת״[20]. (ב) „רב אשי אמר כדי שיאמרו אין אופין מיו״ט לשבת ק״ו מיו״ט לחול״ — און לויט אים איז דער טעם „כדי להרבות בכבוד יו״ט״[20].

פון די נפק״מ להלכה צווישן די צוויי טעמים זאָגט דער רא״ש[21]: לויטן טעם פון רבא „כדי שיברור מנה יפה לשבת״ מוז מען מאַכן דעם עירוב דוקא ערב יו״ט, אינעם טאָג ווען ער גרייט די מאכלים לכבוד יו״ט און דער עירוב ווערט אים דערמאָנען אין די צרכי שבת (ווייל אויב מ׳ווערט עס מאַכן אין אַ פריערדיקן טאָג, ווערט עס אים ניט געווג העלפן צו געדענקן זיינע צרכי שבת אינעם טאָג פון ערב יו״ט[22]); משא״כ לויטן טעם פון רב אשי „כדי שיאמרו אין אופין מיו״ט לחול״ איז געווג בלויז דאָס וואָס דער עירוב איז „קיים״ ערב יו״ט, אַבער עשיית העירוב קען זיין אויך פאַר ערב יו״ט.

דער אַלטער רבי ברענגט אַראָפּ ביידע טעמים אין שו״ע[23] (נאָר אין אַ פאַרקערטן סדר[24] — „א׳ כדי להרבות בכבוד יו״ט כו׳ הב׳ כדי להרבות בכבוד שבת כו״), מיט דער אויבנדערמאָנטער נפק״מ צווישן זיי להלכה, און פירט אויס: „לענין מעשה אין לערב לכתחלה אלא בעי״ט ממש לי״ט זה בלבד כמו שנתבאר לפי טעם הב׳ אבל בדיעבד שכבר עירב ימים רבים קודם יו״ט ובעיו״ט ממש שכח כו׳ ולא עירב מותר לסמוך על עירובו כו״ — ד.ה. אַז לכתחילה דאַרף מען זיך נוהג זיין צו באַווארענען (אויך) דעם טעם „כדי שיברור מנה יפה לשבת כו״[25].

ה. דער חילוק צווישן די צוויי טעמים איז ניט נאָר צי די תקנה איז צוליב יו״ט אַדער צוליב שבת, נאָר נאָכּ־מער — אין תוכן התקנה:

לויטן טעם פון רב אשי, איז דער תוכן התקנה שלילה — און אין צוויי פרטים: (א) צו באַווארענען אַז ענין (אסור), שלילי — מ׳זאָל ניט נכשל ווערן אינעם איסור פון בישול ביו״ט לצורך חול; און דערפאַר (ב) קומט די תקנה צו (שולל זיין, צו) אסר״ן דעם בישול מיו״ט לשבת „אא״כ התחיל לבשל תבשיל אחד מעי״ט״[26];

משא״כ לויטן טעם פון רבא, איז תוכן התקנה חיוב — און אין די ביידע פרטים הנ״ל: (א) דורך דער תקנה ווערט באַווארנט אַז די הכנה צו שבת זאָל זיין כדבעי (מען זאָל בורר זיין „מנה יפה לשבת״); ובמילא (ב) אַז דער עיקר

18) ביצה רפ״ב (טו, ב).

19) מסגנון לשון אדה״ז (סתקכ״ז ס״ב) „ומפני ב׳ דברים תיקנו חכמים דבר זה כו״ משמע לכאורה, שאי״ז פלוגתא כ״א ב׳ טעמים. וראה פני״ יצל״ח ביצה שם.

20) ל׳ אדה״ז שם. וראה רש״י ביצה שם ד״ה רב אשי.

21) ביצה שם.

22) וראה הגמי״י הל׳ יו״ט פ״ו סק״ב. ב״י סתקכ״ז ד״ה ומ״ש ויכול להניח.

23) שם.

24) ראה לקמן ס״א הביאור (עפ״י פנימיות הענינים).

25) כשו״ע סתקכ״ז סי״ד. ובמג״א סוסקי״ג.

26) ל׳ אדה״ז שם.

התקנה איז דאָס אַוועקלייגן דעם עירוב וואָס דערמאָנט דעם חיוב צו מכין זיין די צרכי שבת (און אדרבה: דער איסור פון בישול מיו"ט לשבת סיידן מ'מאַכט פריער דעם עירוב, איז נאָר צו פאַר־ שטאַרקן די תקנה פון הכנה לשבת כדבעי[27]).

ו. עפ"ז וועט זיין פאַרשטאַנדיק נאָך אַן ענין: די גמרא ברענגט צוויי אסמכתות פון פסוק אויפן דין פון עירוב תבשילין: (א) „אמר שמואל דאמר קרא[28] זכור את יום השבת לקדשו זכרהו מאחר שבא להשכיחו". (ב) „ותנא מייתי לה מהכא את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו (וואָס שטייט בפרשתנו[29]) מכאן אר"א אין אופין אלא על האפוי וכו' מכאן סמכו חכמים לעירובי תבשילין מן התורה".

אויף „זכרהו מאחר שבא להשכיחו" איז רש"י מפרש: „כשבא יו"ט בערב שבת קרוב שבת להשתכח מחמת יו"ט שמרבה בסעודת היום ואינו מניח לשבת כדי כבודו והזהירך הכתוב לזכרו וכשמערב ערובי תבשילין נמצא שזוכרו וכו'" — וואָס פון פירוש רש"י איז מובן, אַז די אסמכתא פון פסוק „זכור את יום השבת לקדשו" — „זכרהו מאחר שבא להשכיחו" — איז (נאָר) לויטן טעם פון רבא[30].

ולכאורה איז ניט מובן: די גמרא ברענגט ביידע טעמים (פון רבא און רב אשי) בהמשך צו דער אסמכתא פון פסוק „זכור את יום השבת לקדשו" (און די צווייטע אסמכתא ברענגט די גמרא ערשט נאָכן אַראָפברענגן ביידע טעמים, פון רבא און רב אשי) — היינט פאַר־ וואָס נעמט אַן רש"י אַז די אסמכתא פון פסוק „זכור את יום השבת לקדשו" איז לויטן טעם פון רבא[31]?

ועפ"י הנ"ל איז מובן: דער לימוד פון דער צווייטער אסמכתא דריקט אויס די תקנה אין אַן אופן שלילי — „אין אופין אלא על האפוי כו": מ'האָט געאַנדערט דעם בישול יו"ט סיידן עס איז דאָ „האפוי" „בחמישי בשבת"[32]; משא"כ דער לימוד פון פסוק „זכור את יום השבת לקדשו" דריקט עס אויס אין אַן אופן חיובי — עס מוז זיין דער „זכרהו".

און דעריבער נעמט אַן רש"י אַז די אסמכתא פון „זכור את יום השבת לקדשו" איז לויטן טעם פון רבא אַז די תקנה פון עירוב תבשילין איז אַן ענין חיובי — „כדי שיברור מנה יפה לשבת כו'".

ז. עפ"י הנ"ל — אַז לויט רבא איז די תקנה פון עירוב תבשילין אַן ענין חיובי פון „זכרהו מאחר שבא להשכיחו" — קען מען זאָגן, אַז עס האָט אַן אָרט (לויט

---

27) וראה ביצה שם: „אלא לרבא .. אפי' ביו"ט נמי .. גזירה שמא יפשע".

28) יתרו כ, ח.

29) טז, כג.

30) כמ"ש בשיטת ריב"ב לרי"ף שם. מהרש"א ומהר"ם ש"ף שם. אבל בחי' המאירי מפרש הסוגיא כפרש"י („כך נראה פי' סוגיא זו מתוך פי' רש"י") וכותב בפירוש (ועד"ז בבית הבחירה) „והני אמוראי כולהו מיהא ס"ל דערובי תבשילין אסמכתא דילי' מזכור וכו'" (וראה הערה הבאה).

— אבל גם לפירושו, מזה שרש"י (ועד"ז במאירי) מפרש על „זכרהו וכו'" — „קרוב שבת להשתכח מחמת יו"ט שמרבה בסעודת היום ואינו מניח לשבת כדי כבודו כו'", מובן, שפירוש הפשוט בהאסמכתא הוא כטעמו דרבא.

31) וראה ר"ן דמפרשו אליבא דר"א („זכרהו מיו"ט שבא לאסור עליך שלא תבשל לו וכו'"). וברי"ף וראש מביא רק האסמכתא ד„זכור וכו'" ומ"מ מביא ב' הטעמים דרבא ור"א. וראה מאירי שבהערה הקודמת. ובצל"ח שם: „דרבא מפרש כפירש"י ור"א מפרש כפירוש הר"ן וכו'".

32) ל' רש"י שם ד"ה אלא על האפוי.

דעם טעם) צו האַלטן גאַנץ דעם עירוב תבשילין אויך אינעם טאָג פון שבת גופא;

וואָרום הגם אַז ווען מ׳ענדיקט צו־גרייטן אַלע צרכי שבת איז מען שוין באַוואָרנט פונעם חשש פון „קרוב שבת להשתכח .. ואינו מניח לשבת כדי כבודו״ „ואינו מכלה את הכל ליו״ט כו״ (און מהאי טעמא מעג מען שוין דאָן עסן דעם עירוב[33]), פונדעסטוועגן, וויבאַלד דער עירוב באַוואָרנט דעם (ענין חיובי) „זכרהו״, איז מסתבר אַז דער זכרון מצד העירוב זאָל דויערן אויך אין שבת גופא — ווי דער פשטות המכוון פון „זכור את יום השבת לקדשו״, אַז מ׳דאַרף געדענקן שבת אינעם טאָג פון שבת גופא[34].

בסגנון אחר: וויבאַלד דאָס איז אַ שבת „שבא להשכיחו״, איז דער „זכור את יום השבת לקדשו״ פון דעם שבת מיט אַ תוספת הדגשה (אַז דאָס זאָל אויך זיין — דורכן עירוב תבשילין — בשבת).

וי״ל אַז דאָס איז דער טעם וואָס שטייט אין מהרי״ל (ביי עירוב תבשילין) „וטוב להותיר מי״ט לשבת״ (צו האַלטן דעם עירוב „לשבת״) — וואָס פון סתימת לשונו איז משמע אַז דאָס איז ניט (נאָר) מצד דעם טעם פון „הואיל ואתעביד ביי מצוה חדא כו״[35]; און נאָך מער איז עס מובן ממש״כ במנהגים (פון מהר״א טירנא[36]) „וישמור העירוב עד שיכנס השבת״ — ווייל לויט טעמו של רבא איז דאָס האַלטן דעם עירוב אויף שבת אַ הוספה איז דעם „זכרהו״ פון עירוב תבשילין[37].

ח. דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק דער דיוק הלשון פון אַלטן רבי״ן אין שו״ע:

ביי עירובי חצרות שרייבט ער: „העירוב אצ״ל קיים אלא ביה״ש וכו׳ ויש לבצוע עליו בשבת שחרית .. דהואיל ונעשית בו מצוה אחת יש לעשות בו ג״כ מצוה אחרת״ — וואָס פון דעם המשך הלשון איז מובן, אַז דער הידור פון „לבצוע עליו בשבת שחרית״ האָט ניט קיין שייכות צום ענין וגדר פון עירובי חצרות, נאָר ס׳איז אַ זייטיקער ענין אין דער זאָך, וואָס מ׳האָט דערמיט געטאָן אַ מצוה („הואיל ונעשית בו מצוה כו״).

משא״כ דאָ ביי עירוב תבשילין איז ער מדייק: „לכתחלה צריך שיהיו הפת והתבשיל שמורים אצלו עד לאחר שתיקן כל צרכי שבת שאז רשאי לאכלם מעיקר הדין ומ״מ מצוה מן המובחר להמתין מלאכול הפת של ע״ת עד אחד מג׳ סעודות השבת כדי לבצוע עליו .. שכל דבר שנעשה בו מצוה אחת ראוי לעשות בו מצוה אחרת כו״ — וואָס פון דעם דיוק וקישור הלשון איז מובן, אַז די הנהגה פון „להמתין מלאכול הפת עד א׳ מג׳ סעודות השבת כו״ איז (ניט נאָר אַ זייטיקער ענין, כנ״ל, נאָר אויך) אַ „מובחר״ אין דער „מצוה״, אין דעם ענין פון עירוב תבשילין.

ועפ״י הנ״ל איז עס מובן, ווייל דורכ־דעם וואָס מ׳נוצט דעם עירוב בפועל פאַר צרכי וסעודת שבת איז מען מקיים דעם „זכרהו״ אין אָן אופן פון „מצוה מן

---

33) נסמן בתחילת השיחה.

34) ולהעיר מפרש״י ביצה שם ד״ה מ״ט: וכי אתא קרא לקדוש היום כו׳.

35) כי רק אח״כ ממשיך „ורשאי לאכול העירוב בליל שבת לבצוע כו׳ אך הנהיג מהרי״ל כו״, עיי״ש.

36) „דין עירוב תבשילין״.

37) וראה לשון אדה״ז בסידודו (סדר עירוב תבשילין): יקח בעי״ט הפת משבת כו׳.

המובחר״; און דערפאַר זאָגט דער אַלטער רבי „ומ״מ מצוה מן המובחר להמתין כו״, ווייל ער פסק׳נט דאָך אַז לכתחילה דאַרף מען זיך נוהג זיין (אויך) ווי דער צווייטער טעם („להרבות בכבוד שבת״)[38], כנ״ל ס״ד.

ט. לפי ביאור הנ״ל וועט אויך זיין פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס דער אַלטער רבי ברענגט די הנהגה פון „בוצע״ זיין אויפן עירוב ביי דער סעודה שלישית נאָר ביי עירוב תבשילין און ניט ביי עירובי חצרות:

ווי ס׳איז מוסבר לעיל, אַז לויט דעם טעם אַז עירוב תבשילין איז „כדי להרבות בכבוד שבת״, איז אויך דאָס נוצן דעם עירוב לצרכי שבת אַן ענין פון „זכרהו״ — קומט אויס, אַז וואָס מער און לענגער מ׳נוצט דעם עירוב ביי די סעודות שבת (ביי די ערשטע צוויי — ללחם משנה, און ביי דער דריטער — „לבצוע עליו״), איז אַלץ מער הדגשה ויתרון אין דעם „זכרהו״: יעדער מאָל וואָס מ׳עסט די מאכלי שבת וואָס מ׳האָט צוגעגרייט יו״ט (דורכן עירוב), איז מען מוסיף אין דעם „זכרהו״ דורך משתף זיין צו דער סעודה דעם עירוב תבשילין.

אין אַנדערע ווערטער: וועג מ׳האָלט דעם עירוב ביי יעדער סעודה, אויך ביי דער לעצטער סעודה — דער סעודה שלישית, פאַרבינדט מען דעם „זכרהו״ פון דעם עירוב תבשילין מיט „כל צרכי שבת״ ביז די סאָמע לעצטע צרכים, אויך מיט דער לעצטער סעודה.

במה דברים אמורים — ביי עירוב תבשילין, וואָס מצד דעם עצם גדר פון („זכרהו״ ביי) עירוב תבשילין איז דאָ אַ סברא צו האַלטן דעם עירוב ביז דער סעודה שלישית[39];

משא״כ ביי עירובי חצרות וואו ס׳איז ניטאָ אַט דער טעם וגדר — איז (לדעת אדמו״ר הזקן[40]) ניטאָ קיין סברא צו לאָזן דעם עירוב אויף סעודה שלישית, ווייל אדרבה, ס׳איז בעסער „לבצוע עליו בשבת שחרית״ וועג מ׳האָט דערביי דעם קיום מצות אכילת סעודת שבת — אַ סעודה וואָס מוז האָבן פת לכו״ע, כנ״ל ס״ג[41].

---

38) אלא שמ״מ, גם לטעמו דרבא אי״ז חיוב כיון שגם אם לא יאכלוהו בשבת אין מקום להחשש ד„להשכיחו״, כנ״ל בפנים.

39) אלא מכיון שסברא זו לא נזכרה בגמ׳ וראשונים כו׳ לא כתב אדה״ז בפירוש כ״א טעם המפורש „לעשות בו מצות הרבה כו״ — ע״ד משנ״ת בלקו״ש ח״ד (ע׳ 1126 ואילך) שכנראה אדה״ז בשו״ע שלו — ע״ד הרמב״ם בספרו — אינו מביא דינים מחודשים כו׳ — רק רמזה בסגנון לשונו, שאכילת (והשתמשות) העירוב בסעודת שבת היא גם גדר בעי׳ת גופא (כנ״ל ס״ח).

40) וי״ל שטעם המהרי״ל הוא (לא מפני שפליג על סברא זו — ראה לעיל בפנים ס״ז בדברי המהרי״ל — כ״א) מפני שס״ל שברכת המוציא נוספת דסעודה שלישית (עם אכילת פת אז) מכריעה המעלה דאכילת פת דסעודת שבת (דלא כנ״ל ס״ג), כיון שגם לדעת אלו שאין חיוב פת בסעודה שלישית, באם אכיל אז פת — מצוה קעביד. וע״ד כשנוסף על ג׳ התפלות מתפלל כל היום (ברכות כא, א), נתינת צדקה לאחרי שכבר נתן חומש, ועד כו״כ.

באופן אחר: שני ענינים בזה: ענין וחיוב סעודות שבת (ב, ג, או ד (שבת קיז, סע״ב)), ענין וחיוב עונג שבת (בדברים ו)במאכלים שהם חשובים עונג ואין בזה שיעור דאפילו „דבר מועט ולכבוד שבת עשאוי״, ולאידך גיסא „יש להרבות כו׳ כפי יכלתם והשגת ידם. וכל המרבה כו׳ ובתיקון מאכלים רבים וטובים ה״ז משובח״ (שבת קיח, ב. רמב״ם הל׳ שבת פ״ל ה״ז. שו״ע אדה״ז ר״ס רמב).

41) אלא שעצ״ע למה מוסיף אדה״ז בחצ״ג (ראה לעיל הערה 13) „או בסעודת הלילה אם סועד משחשכה ודאי״ — דלכאורה טוב יותר להמתין עד סעודת שחרית דאז עושים בו „מצות הרבה״ (ב״פ

יו"ד. די הוראה פון דעם ענין הנ"ל אין עבודת ה':

דער חילוק צווישן שבת און יו"ט איז מבואר אין זוהר[42], אז שבת ווערט אָנגעזאגט רופו „קדש"[43] און יו"ט „מקראי קדש"[44], ווייל יו"ט איז מען בלויז „קורא", „מזמין"[45] די בחי' פון „קודש" (ד.ה. מען איז מזמין דעם „קודש" אין אָן „אָרט" (זמן) פון חול), משא"כ שבת איז די בחי' פון קדש אליין[46].

ד.ה.[47]: זמן היו"ט מצ"ע — איז שייך עניני חול — און די עבודה פון (מועדי ה' אשר תקראו אותם, אתם[48] — אידן דוקא) באשטייט אין „מזמין" זיין אין דעם די בחי' פון קדש, אז די אכילה וכו' זאָל זיין אין אָן אופן פון „קדש" — „צדיק אוכל לשובע נפשו"[49]; ולכן שבת ווּאָס איז מיקדשא וקיימא[50] מצ"ע איז כולו קדש, „אין בו פסולת כלל"[51]. משא"כ יו"ט — איז אויב עס פעלט בעבודתו פון דעם אידן (אפילו באם יחיד, אע"פ וואָס דער „תקראו אתם" (פון בי"ד) איז געווען בשלמות) איז דאָ „פרש חגיכם" („פרש חגיכם קאמר ולא פרש שבתכם"[52] — די עבודה איז אין טאָג וואָס מצ"ע איז ניטאָ קיין „פרש" ובמילא נאָר „צדיק אוכל לשובע נפשו").

וע"ד דער חילוק צווישן דעם אופן פון מתקן זיין דעם רע, ע"ד מעדנים „מדברים חריפים או חמוצים רק שהם מתובלים ומתוקנים כו'"[53], און דעם אופן — אז ס'איז איבערהויפט ניטאָ קיין רע, ע"ד מעדנים „ממאכלים ערבים ומתוקים"[53].

און דאָס איז דער חילוק (בפנימיות הענינים) צווישן די צוויי טעמים אויף עירוב תבשילין: לויטן טעם אז עס איז „כדי להרבות בכבוד יו"ט" איז תוכן התקנה שלילה, און לויטן טעם „להרבות בכבוד שבת" — חיוב (כנ"ל ס"ה בארוכה):

וויבאָלד אז אין דער עבודה פון יו"ט דאַרף מען מברר און מתקן זיין עניני (וזמן) חול, איז אויך די תקנה „להרבות

לחם משנה וסעודת שחרית•).

ואולי טעם המנהג „לאכול העירוב משחשיכה מיד" (מנהג מהר"ם — נסמן בהערה הנ"ל) הוא לאשמעינן ד„בבין השמשות סגי" (ראה ב"י שבהערה הנ"ל), ע"ד מאמר ר' זירא ברכות לח, ס"א ואילך.

ולהעיר ממ"ש המהרי"ל (אחי אדה"ז) בשארית יהודה (חאו"ח סי' ו'. נעתק בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח ח"א ע' 52 [356]): שמעתי מפי קדשו [רבינו הזקן] פעמים רבות דכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצ"ג ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו. וראה קונטרס השלחן (להרראי"ח נאה) מבוא ס"ח. ואכ"מ.

42) ח"ג צד, א.

43) תשא לא, יד.

44) אמור כג, ב. ד.

45) ראה גם זהר שם צג, ב: זמינין דקדש.

46) וראה זהר שם צה, א.

47) בהבא לקמן — ראה תו"א ר"פ חיי שרה. סידור ר, ג־ד. רג, ג ואילך. ועוד.

48) ר"ה כד, א.

49) משלי יג, כה. — בתו"א וסידור (רג, א ואילך) מבואר ד„צדיק אוכל כו'" הו"ע אכילת שבת. אבל בסידור (ר, ג) מובא כתוב זה לענין אכילת יו"ט,

---

•) ולהעיר ג"כ דכבוד יום קודם לכבוד לילה — שו"ע אדה"ז סרע"א סוס"ח. רסרפ"ט.

ע"י"ש. וכן משמע גם מזה שיו"ט נק' „מקראי קדש". ועי"ג"כ אוה"ת בא ע' שט.

50) ביצה יז, א.

51) ל' התו"א שם. וראה (נוסף על הנסמן בהערה 47): תו"א בשלח ד"ה ויאמר משה (סה, סע"ב ואילך). ד"ה הנ"ל סה"מ הנחות הר"פ (ע' עד ואילך). סה"מ תקס"ח (ע' לב). סהמ"צ להצ"צ מצות לא תבערו אש (צ, א ואילך). מצות אכילת ק"ק (צב, סע"א ואילך). ד"ה והוא עומד תרס"ג. לקוטי לוי"צ לזח"ג ע' רג.

52) מלאכי ב, ג. זח"ב פח, ב.

53) תניא פכ"ז.

בכבוד יו"ט בדוגמא לזה — צו באָווּאָ־רענען אָן ענין פון (חול —) שלילה; משא"כ לויטן טעם „להרבות בכבוד שבת" — וואָס שבת איז מצ"ע מיקדשא וקיימא, העכער פון עניני חול, מצ"ע איז ניטאָ וואָס צו שולל זיין (סיידן ער ברייגט עס אַריין, ר"ל, ע"י מעשה שלו — דחילוק (גם מל' חול[54]) שבת) — איז די זאָך פון דער תקנה: להוסיף אור, אויפטאָן אָן ענין חיובי.

יא. עפ"ז קען מען אויך מבאר זיין (עפ"י פנימיות הענינים), פאַרוואָס דער אַלטער רבי ברענגט די צוויי טעמים אין אָ פאַרקערטן סדר ווי זיי ווערן געבראַכט אין גמרא — פריער דעם טעם „להרבות בכבוד יו"ט", און דער־נאָך — „להרבות בכבוד שבת":

התחלת העבודה (טעם הא') איז די עבודה פון סור מרע (כולל — בזמן דיו"ט — מחול), „להרבות בכבוד יו"ט", און ערשט דערנאָך קען מען צוקומען צו דעם העכערן אופן העבודה (טעם הב') „להרבות בכבוד שבת" — ועשה טוב, כנ"ל.

און דאָס איז אויך די הסברה פאַר־וואָס לכתחלה דאַרף מען זיך נוהג זיין „לפי טעם הב'", אָבער עס איז ניט לעיכובא, ווי דאָס איז לפי טעם הא' (כנ"ל ס"ד):

דאָס וואָס עס מאָנט זיך פון יעדערן ולעיכובא בכל מקום ובכל זמן ובכל ענין איז סור מרע — די עבודה מוז זיין ביי יעדער איינעם: משא"כ די עבודה פון שלילת מציאות הרע (ניט נאָר בנוגע זיין מחדו"מ בפועל), איז ניט יעדער קען עס אויספירן, און דעריבער איז אין איר ניטאָ דער ענין פון לעיכובא. וע"ד החילוק בין צדיק ובינוני (שכל אדם יכול להיות בינוני[55]) וע"ד החילוק דאתכפיא ואתהפכא.

פונדעסטוועגן דאַרף מען „לכתחלה" זיך נוהג זיין „לפי טעם הב'" — וע"ד המבואר בכ"מ אַז כדי די עבודה פון אתכפיא זאָל זיין כדבעי ובאמיתית, מוז מען האָבן אויך די עבודה פון אתהפכא[56] (עכ"פ מזמן לזמן):

וע"ד המבואר אין קונטרס עה"ח[57] לגבי דעם ענין פון יחו"ע און יחו"ת [וואָס די עבודה שמצד יחו"ע איז אתהפכא[58], און מצד יחו"ת — אתכפיא], אַז כדי די עבודה פון יחו"ת זאָל זיין כדבעי ובאמיתית, מוז מען האָבן דער־צו די עבודה פון יחו"ע — אפילו די ביי וועלכע די עבודה פון יחו"ע קען ניט זיין באמיתית אין אָן אופן תמידי.

יב. דערצו איז מען מוסיף נאָך אָן ענין, אַז ניט נאָר דאַרף מען זיך נוהג זיין לכתחילה „לפי טעם הב'", נאָר מ'דאַרף (עכ"פ אַלס „ויש נוהגין", וואָס וועלט אָבער געבראַכט אין שו"ע) נוצן דעם עירוב תבשילין ביי דער סעודה שלישית — וואָס אין דעם זיינען דאָ צוויי קצוות:

דער עירוב גרייט מען צו ערב יו"ט, גאָר אין תחילת העבודה ווען מ'האָלט נאָך אפילו פאַר דער עבודה פון יו"ט;

---

54) ראב"ע קדושים יט, ח.

55) ד"מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך וכו'" (תניא רפי"ד), ועבודת הבינוני היא רק באתכפיא (תניא פכ"ז. פי"ג. ועוד).

56) נוסף על המבואר בתניא פי"ד: אך אעפ"כ וכו'.

57) פ"ז ואילך.

58) וראה קונטרס עה"ח פ"ח (ס"ע 33), דהעבודה דיחו"ע היא ע"ד הענין ד„שבת מצוה לעגנו באכו"ש .. וזהו"ע צדיק אוכל לשובע נפשו", עיי"ש.

אָבער לאידך, האָט יעדער איד דעם כח, שוין בתחילת (**וההכשר ל**)**העבודה, צו גרייטן זיך (ניט נאָר צו דרגת שבת בכלל, נאָר) אפילו צו דער סעודה שלישית, וואָס איז, כידוע**[59]**, די דרגא הכי עליונה אין שבת—**

וואָרום הגם אַז ער האָלט נאָך גאָר בתחילת העבודה, איז אָבער דורך דעם וואָס ער טראָכט און טוט אַ מעשה וואָס איז פאָרבונדן מיט שבת, ביז — דער סעודה שלישית, וועט דאָס ביי אים פועל'ן אַז די עבודה, בא וועלכע ער האָלט, זאָל געטאָן ווערן כדבעי ובאמיתית, און דערנאָך ברייגעזן צו אַ נאָך העכערע עבודה.

(משיחת שבת בראשית
(התועדות ב' — המשך לשמח"ת) תשח"י)

---

59) **ראה סידור סדר סעודת שבת בתחילתו. המשך תרס"ו בסופו (ע' תקמד ואילך).** ובכ"מ.

•) שחל אז ביום ו' עש"ק. וראה לעיל בפנים השייכות דעירוב תבשילין לסעודה שלישית דוקא. ונת' בארוכה בההתועדות, שזהו טעם בפשטות להתועדות בתור המשך לשמח"ת — בזמן דסעודה שלישית דשבת בראשית הסמוך לשמח"ת (שחל ביום ועש"ק).

יתרו

א. אויפן פסוק „וישמע יתרו כהן מדין גו״ פרעגן חז״ל[1]: „מה שמועה שמע ובא״, און אין דעם ענטפער אויף דער שאלה זיינען פאראן עטלעכע דיעות: איין דיעה זאגט „מלחמת עמלק שמע ובא״, א צווייטע דיעה „מ״ת שמע ובא״, און די דריטע דיעה „קרי״ס שמע ובא״.

איז ידוע[2] די קושיא וואס מ׳פרעגט אויף דעם: וואס פרעגן חז״ל „מה שמועה שמע״ און זוכן אן ענטפער אויף דעם, בשעת דער פסוק אליין איז ממשיך (אז געהערט האט ער) „את כל אשר עשה[3] אלקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה׳ את ישראל ממצרים״[4]?

נאכמער: דאס וואס חז״ל זאגן, אז יתרו האט געהערט וועגן „מלחמת עמלק״ אדער וועגן „מ״ת״ וכו׳, איז, לכאורה, קשה פון דעם וואס עס שטייט אין פסוק אז געהערט האט ער „את כל אשר עשה גו׳ כי הוציא גו״.

נאך שווערער איז צו פארשטיין, וואס אויך רש״י — וואס איז לכל לראש מפרש לפי פשוטו של מקרא — א) פרעגט דא, אין זיין פירוש אויפן פסוק, די זעלבע שאלה און ב) אין זיין ענטפער איז ער מחבר צוויי (פון די דריי) דיעות: „קרי״ס ומלחמת עמלק״.

מוז מען זאגן, אז חז״ל און רש״י, מיט זייער שאלה און ענטפערס, זיינען אויסן צו באווארענען אן ענין אין תוכן הכתוב; וואס פאדערט הסברה און וואס איז ניט מוסבר דורך המשך הכתוב „את כל אשר עשה וגו״. דארף מען פארשטיין: וואס איז דא ניט פארשטאנדיק אין פשט הכתובים[5]?

נאך דארף מען פארשטיין: דער נאמען יתרו (איינער פון די זיבן נעמען[6]) איז צוגעקומען אין דער צייט וועז ער האט זיך מגייר געווען — „כשנתגייר וקיים המצוות הוסיפו לו אות אחת על שמו״[7] — היינט ווי אזוי רופט אים דא דער פסוק מיט אט דעם נאמען („וישמע יתרו״), וויבאלד דא רעדט זיך וועגן דעם זמן וועז ער איז נאך געווען „כהן מדין״ — נאך איידער ער האט זיך מגייר געווען[8]?

ב. בכדי דאס אליין צו פארשטיין דארף מען פריער מבאר זיין א פירוש

---

1) מכילתא כאן. זבחים קטז, א. ירושלמי מגילה פ״א ה״א. וראה לקמן הערה 75 השינוי׳ בלשונם.

2) ראה מפרשי רש״י ריש פרשתנו. חדא״ג מהרש״א זבחים שם. כלי יקר כאן. ועוד.

3) ובפרש״י: בירידת המן ובבאר ובעמלק.

4) ובפרש״י: זו גדולה על כולם.

5) הכרחו של רש״י — ע״ד הפשט — לפרש שדוקא ב׳ ענינים אלה „שמע ובא״ — ראה לקו״ש ח״א ע׳ 77 הערה 32. וראה לקמן בפנים סי״ב ובהערה 75.

6) מכילתא ופרש״י כאן. ופרש״י שמות ד, יח. שמו״ר פכ״ז, ח. תנחומא כאן ד.

7) פרש״י כאן. עד״ז בשמו״ר שם (לפי׳ הא׳). ובמכילתא כאן: שייתר במע״ט.

8) ודוחק לומר, כמו שכ׳ אחדים מהמפרשים (ראה רע״ב, וט״ז כאן — לענין שם יתר) שהתורה קראו ע״ש העתיד וכמו בשם הנהר השלישי גו׳ קדמת אשור (בראשית ב, יד ובפרש״י), כי (ע״ד הפשט עכ״פ) זהו שייך לומר כשאין שם אחר, אבל יתרו הרי הי׳ לו ז׳ שמות כו׳. ועד״ז צ״ל בהכ׳ שמות ג, א. ד, יח. וראה מפרשי רש״י כאן. ואכ״מ.

המשניות פון רמב"ם, וואס איז זייער תמוה בהשקפה ראשונה.

דער רמב"ם[9] בריינגט דעם מאמר חז"ל[10] „(מיום שחרב ביהמ"ק) אין (לו) להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד", און זאגט אז לערנענדיק דעם מאמר רז"ל כפשוטו קען עס אויסקומען צו זיין רחוק מאד מן האמת: ווייל צי איז דען „ד' אמות של הלכה" דער אויסשליסליכער תכלית און אלעס איבעריקע „פארוואס" („מושלכת אחר גויו")?

און איז מבאר באריכות, אז דער תכלית פון כל עניני העולם איז דער מענטש, און דער תכלית פון א מענטש איז ער זאל צוקומען צו ווערן א איש השלם, און זיין שלימות באשטייט אין „החכמה[11] והמעשה". ד. ה. אז ער זאל שטייגן אין חכמה און השגה ביז צום תכלית: „החכמה אלקית" — „לצייר לנפשו אחדות הקב"ה"[12], און אלע איבעריקע חכמות זיינען נאר א צוגרייטונג בכדי מ'זאל שפעטער צוקומען צו ידיעה אלקית; און „המעשה" — ניט זיין שטוף בתענוגים — סור מרע, און מתקן זיין די מדות וכו' זיי זאלן זיין ווי עס דארף צו זיין — ועשה טוב.

און נאך דעם אריכות הביאור אין דערויף, פירט אויס דער רמב"ם, אז בשעת מ'וועט זיך מתבונן זיין און לערנען פון דברי חז"ל די צוויי אויבנדערמאנטע ענינים „חכמה ומעשה", דעמאלט וועט מען וויסן די ריכטיקייט פון מרז"ל „אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה"[13].

דארף מען פארשטיין:

א) ווי אזוי ווערט אויפגעקלערט די מעלה מיוחדת פון „ד' אמות של הלכה" דורך די צוויי ענינים פון „חכמה ומעשה"? דער קישור פון „הלכה" מיט „מעשה" איז מובן ווייל דער תוכן פון הלכה איז בכדי לידע „את המעשה אשר יעשון" ואלה „אשר לא תיעשנה", און „תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה"[14]; אבער וואס פאר א שייכות האט דער ענין פון חכמה — ביז צו לידע „אחדות הקב"ה" — צום ענין פון הלכה[15]?

---

9) בהקדמתו לפיה"מ ד"ה אחר כן. ולהעיר שהנדפס בש"ס שלנו שזוהי הקדמה „מסדר זרעים" — צ"ע שה"ז הקדמת כללות פיה"מ. ואם מפני שסמכו לו — ה"ז סמוך למס' ברכות. וראה תרגומו של קאפאח.

10) ברכות ח, א.

11) כמה פעמים לפני זה מובא הל' „דעת" (ולא „חכמה") — וצ"ע אם דייק המתרגם בזה.

12) גם מרמב"ם זה מובן גודל הכרח לימוד פנימיות התורה שהיא חכמה האלקית, שע"י דוקא אפשר „לצייר לנפשו אחדות הקב"ה" (נוסף על המפורש בספר היד החזקה (הל' יסוה"ת פ"ב ה"ב): והאיך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן וכו').

13) בתרגומו של קאפאח: „וכיון שמדבריהם ע"ה אנו לומדים שני הדברים הללו כלומר החכמה והמעשה ממה שביארו וממה שרמזו בצדק אמרו אין לו להקב"ה בעולמו כו'". ולפי פשוטו הכוונה שמלימוד תושבע"פ מגיעים לב' ענינים אלו. אבל עדיין חסר ביאור איך מגיעים ואיפה נרמז תכלית החכמה ידיעת אלקות ואחדות הבורא וכו', וכדלקמן בפנים.

14) קדושין מ, ב. ב"ק יז, א.

15) גם צלה"ב מה שמקשה בהתחלת דבריו „ובזמן שם ועבר ואחריו שלא היתה שם הלכה הנוכל לומר שאין להקב"ה חלק בעולם כלל" — והרי בזמן שם ועבר הי' „בימד"ר של שם ובימד"ר של עבר" וכמדרז"ל עה"פ (תולדות כה, כז) „יושב אהלים". ובע"ז (לו, ב): בב"ד של שם גזרו כו'. — ולהעיר מרמב"ם הל' ע"ז פ"א ה"ב. מו"נ ח"ב פל"ט. וארז"ל (יומא כח, ב) מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה כו' אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה כו' יצחק אבינו זקן כו'.

ב) אפילו מ׳זאל געפינען א רמז ואופן ווי אייגנצוטייטשן אז דאס וואָרט „הלכה״ האָט דעם באַדייט פון „חכמה״, איז נאָך אלץ ניט מובן: דאס וואָרט „הלכה״ וועלט דאָך פיל מאל דערמאָנט אין ש״ס און וועלט געטייטשט כפשוטו[16]: א דין ווי אזוי צו פירן זיך ע״פ תורה[17] — און דער טייטש פון „הלכה״ איז אויך נוגע לדינא (פון „אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה״[18], וכיו״ב). היינט פון וואָנען נעמט מען אז אין דעם מרז״ל איז דער באַדייט פון וואָרט „הלכה״ אַנדערש ווי אומעטום[19]?

ג. מ׳וואָלט געקענט מסביר זיין אז דאס וואס דער רמב״ם פאַרבינדט דא „ד״א של הלכה״ מיט חכמה פון ידיעת אלקות, האָט ער אויף דעם א הכרח פון התחלת מרז״ל „מיום שחרב ביהמ״ק״, וואס דאס מיינט, אז די ד׳ אמות של הלכה פאַרבייטן דאס וואס דער ביהמ״ק האָט אויפגעטאָן —

און היות אז אין ביהמ״ק בחוץ — אין לשכת הגזית — האָט זיך געפונען דער ב״ד הגדול — דער עיקר פון תושבע״פ און הלכה[20]; און גלייכצייטיק איז אויך דאַרט אבער לפני ולפנים — אין ארון בקדה״ק — געווען באַהאַלטן די לוחות (און ספר תורה[21]) וואס דאס אַלץ באַ־ווייזט אויף דער בחי׳ פון פנימיות התורה און רזין דאורייתא —

איז פון דעם מובן[22], אז די „ד״א של הלכה״ וואס פאַרבייטן דעם ביהמ״ק (לאחר חורבנו) מיינט ניט בלויז הלכות בנוגע למעשה, נאָר אויך די רזין דאורייתא, וואס דאס איז די חכמה ודעת אין אחדות הבורא.

אָבער לויט דעם וועלט נאָר פאַר־ענטפערט די צווייטע שאלה — פון וואָנען איז די הוכחה אז מיט „הלכה״ דאָ וועלט געמיינט אויך ידיעת אלקות כו׳. עס בלייבט נאָך אָבער ניט פאַרשטאַנ־דיק פאַרוואס זאָלן די חכמים זיך באַנוצן דאָ מיטן לשון הלכה, וואס אומעטום וועלט געטייטשט אַנדערש? און בכלל: וואו איז אָט דער גאַנצער תוכן מרומז אין דעם ענין פון „ד׳ אמות של הלכה״?

ד. נקודת ביאור הענין: בפשטות — זיינען אויך די מצות פון אחדות השם, אהבת השם א. ז. וו. הלכות (און אין זיי זיינען דאָ כמה וכמה הלכות פסוקות*[22]).

---

16) ראה אַנציקלופדיא תלמודית ערך הלכה בתחלתו.

17) וגם מהמשך הגמ׳ ברכות שם: ואמר אביי..כיון דשמענא להא..לא הוה מצלינא אלא היכא דגריסנא.

18) ברכות לא, א. וראה רמב״ם הל׳ תפלה פ״ד הי״ח, ובכ״מ.

19) ובפרט שמשטחיות לשונו משמע שהכוונה באיש השלם הכולל חכמה ומעשה וכו׳ אינה רק לבני׳ אלא גם — להבדיל — באוה״ע, ומפורש בדבריו „חכמי האומות החולפים ואשר לא ראו הנביאים ולא שמעו חכמתם כבר ידעו גם הם שאין האדם שלם אלא כשיהי׳ כולל הדעת והמעשה״. ואיזו שייכות יש להם לד״א של הלכה?

20) סנהדרין פו, סע״ב (במשנה). ספרי שופטים (יז, ח). רמב״ם הל׳ ממרים בתחילתן. ובהל׳ סנהדרין פ״א ה״ג: קובעין בתחילה בי״ד הגדול במקדש כו׳ ומעמידין בכל עיר כו׳.

21) לדעת ר״מ הס״ת הי׳ מונח בארון, ולדעת ר״י בצד הארון (ב״ב יד, א. פרש״י וילך לא, כו).

22) אבל דוחק הוא, שהרי הרמב״ם שם לא הביא כלל התחלת מארז״ל „מיום שחרב ביהמ״ק״.

*22) ולכאורה עפ״ז צ״ע — כיון ש„דע לפני מי אתה עומד״ או כיר״ב (רמב״ם הל׳ תפלה פ״ד. שו״ע אדה״ז תארח סצ״ח) וכוונת פסוק א׳ דק״ש מעכבות בתפלה והלכות פסוקות הן, כנ״ל — הי׳ צ״ל פתיחת התפלה בזה, ולמה „נהגו העם כו׳ ארז״ ב׳נות כו״ (רמב״ם סדר תפלות בתחלתו).

יתרה מזו — מקרא מלא דיבר הכתוב שויתי ה׳ לנגדי תמיד (ראה טושו״ע ריש או״ח) וגם בזה כמה הל׳ פסוקות —

וי״ל אולי מפני שהידיעה לפני מי והכוונות הנ״ל,

און דער רמב"ם איז נאָך מדגיש אין אַנהייבס פון זיין ספר, וואָס איז ספר ההלכות און פסקי דינים דוקא — אַז זיי זיינען יסודי התורה און די מצות באָשטיין אין „לידע (וואָס קומט דורך „חכמת אלקית") שיש שם מצוי כו" און „אלוקה זה אחד" (אחדות השם) וכו'.

— ביז אַז אפילו בא אַ קטן איז זיין ערשטע הלכה און אַנהייבס טאָג זאָגען „מודה אני לפניך מלך כו" ברכות וכו' —

און וויבאַלד אַז עס דאַרף זיין „כל מעשיך יהיו לשם שמים", „ואפילו בשעה שהוא ישן וכו" — ווי ער איז מאריך בהלי' דעות[23] און מקומו של אדם איז ד' אמות — כדלקמן בארוכה — דאַרף אויך „הלכה" זיין „ד' אמות".

תרי"ג מצות, ובפרט — דער ציווי פון כל מעשיך יהיו לשם שמים זיינען דאָך געגעבן געוואָרן פון מתן תורה אַן — איז פאַרשטאַנדיק אַז ביז דאָמאָלס, כולל אויך „בימי שם ועבר" איז דאָס אַלעס ניט שייך[24], ווי דער רמב"ם שרייבט דאָרט.

ה. דער ביאור אין דעם (בפנימיות): מ'געפינט בנוגע צו כמה ענינים, אַז יעדער מענטש האָט פאַר זיך צוגע־ טיילט ארבע אמות[25], און מ'לערנט עס

צ"ל בכוא"א לפי כחו דוקא, ורצו לתקן נוסח השווה לכל, שתקנו בהתפלה עצמה, בכל הברכות והתפלות (ראה רמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ד).

23) פ"ג. וראה תוספתא ברכות רפ"ד. טושו"ע או"ח סרל"א.

24) ויומתק ביותר ע"פ דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פל"ט, עי"ש.

25) חוץ לתחום בשבת (מכילתא (ופרש"י) בשלח טז, כט. עירובין מה, סע"א במשנה). וראה המאור לשבת צו, ב (לענין המעביר ד"א ברה"ר בשבת). תר"י ברכות כז, ב (לענין איסור התפלה אחורי רבו). שיטה למו"ק טז, א. ועוד. וכן תקנו שיהיו ארבע אמות של אדם קונות לו (ב"מ י, א), שלדעת כמה (ר"ן גיטין עח, א. ריטב"א שם (בתי' הב'). שו"ת הר"י מיגש סי' קו) הקנו את הד"א עצמם. ועוד.

26) לענין תחומין — מכילתא (ופרש"י) שם. עירובין מח, א. נא, א. ירושלמי שם פ"ד ה"א.

27) בשלח טז, כט.

28) ראה ספרי זוטא (שלח טו, לב): אל יצא איש ממקומו יהא לו מקום וכמה אמרו ד' אמות. וראה שיטה למו"ק שם. ב"י יו"ד סי' שלד ד"ה וזה דין בשם קונדריסים. ובאמ"ב (שער הק"ש פמ"ב): דמקומו של אדם הוא ד"א .. לכך אסור להוציא מד"א בשבת .. וכן כשלא עירב כו'. וראה תו"ח בשלח רנד, סע"ב ואילך.

29) עירובין מח, א. ובפס"ז בשלח שם מסיים בהמשך לזה „מכאן אמרו חכמים . . המעביר חפץ ברה"ר כו". וראה אוצה"ג קדושין כו, ב סקנ"ג שגם ד"א של מציאה שייך לזה.

30) בעירובין שם בדעת ר"י „גופו שלש אמות ואמה כדי שיטול חפץ מתחת מרגלותיו ומניח תחת מראשותיו". ור"מ סי"ל: כדי לפשוט ידיו ורגליו. ובתוספתא (שם פ"ג ה"י): מלא קומתו ופישוט ידיו הרי ד'. ומוכח שגם לדעת ר"מ הכוונה לפישוט ידיו למעלה מהראש.

31) ע"פ דעת הרשב"ם ורמב"ן (ב"ב ק, ב) שג' אמות הוא ביחד עם הראש. אבל גם לפי התוס' (ב"ב ועירובין שם. ובכ"מ) דגופו של אדם ג' אמות היינו בלא ראשו — הרי עכ"פ אינו מגיע בראשו לד' אלא בצירוף ידיו.

אָפּ[26] פון דעם וואָס עס שטייט[27] „שבו איש תחתיו" — און דאָס ווערט אָנגע־ רופן „מקומו של אדם"[28].

פון די טעמים דערויף, זאָגט די גמרא[29] — ווייל דער גוף פון אַ מענטשן פאַרנעמט שלש אמות, און נאָך אַן אמה ווערט צוגעגעבן אַז ער זאָל קענען אויפ־ הויבן די הענט העכער פאַר'ן קאָפּ[30].

לכאורה פאַדערט זיך ביאור אין דעם: וויבאַלד אַז פאַר דעם גוף — כולל אויך די הענט (במצב הרגיל) — איז גענוג שלש אמות[31], טאָ פאַרוואָס זאָל „מקומו" אַלעמאָל געראַכנט ווערן ד' אמות צוליב דעם וואָס אמאָל טרעפט אַז ער הויבט אויף די הענט אין אַ כלל ניט רגיל־

דיקען מצב[32] — העכער פון׳ם קאָפּ — און פֿאַרנעמט דאָן מער ווי דעם נאָר־מאָלן אָרט?

ו. איז דער ענין בזה: די וועלט האָט דער אויבערשטער באַשאפן אין אַ שלימות׳דיקן אופן, עולם על מילואו נברא[33]; פונדעסטוועגן זאָגן רז״ל[34] אַז דאָס וואָס „ברא אלקים״ איז „לעשות״ — לתקן: דער תכלית פון דער בריאה איז, אַז דער אדם זאָל אין איר ווירקן און אויפטאָן מער ווי זי האָט אין זיך מצד הבריאה,

— אפילו אין ג״ע און נאָך לפני החטא (פון עץ הדעת), וואָס איז די העכסטע שלימות אין דער בריאה, האָט זיך געפֿאַדערט „לעבדה ולשמרה״[35] — דורך אדם הראשון.

אַזוי ווי דאָס איז לגבי כללות הבריאה, אַזוי איז דאָס אויך בנוגע דעם מענטשן.

און דאָס דריקט זיך אויס אויך אין מקומו הגשמי, אין דעם ענין (הפנימי) פון די „ד׳ אמות״ הנ״ל: דער מענטש (ראשו, גופו ורגליו) מצד זיין בריאה פֿאַרנעמט ג׳ אמות (וואָס די ג׳ אמות זיינען כנגד ומרמז אויף די כלליות־דיקע ג׳ מדריגות פון ראש, גוף, רגל); און מצד הבריאה איז דער ראש — כשמו — די העכסטע מדריגה און מקום ביים מענטשן, נידעריקער דערפון איז דער גוף, און די נידעריקסטע דרגא און מקום זיינען די רגליים. ד. ה. — מצד הבריאה זיינען די ידים, ביי ביידע זייטן פון גוף, נידעריקער פון ראש.

די עבודה פון דעם אדם באַשטייט אין דעם, ער זאָל זיך אויפהויבן העכער ווי (די ג׳*[35] אמות וואָס) מצד הבריאה, העכער ווי די העכסטע מדריגה אין זיין בריאה, וואָס דאָס איז דער ראש, דער מקום השכל; ד. ה. ער זאָל מיט זיין הבנה והשגה (ניט בלייבן ביים גדר והגבלה פון זיין „ראש״ ושכל, נאָר) זיין אַריינגעטאָן אין ענינים וואָס זיינען העכער פון זיין „ראש״ מצ״ע.

די דערהויבונג איז פֿאַרבונדן דוקא מיט „ידיו״, וואָס באַצייכנט די בחי׳ פון מעשה, וע״ד מרז״ל[36] אַז דורך צדקה — נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה. ד. ה. אַז אויך זיין עלי׳ אין די כוחות נעלים פון השגה, ביז צום אויפהויבן זיי העכער פון זיין שכל (ווי מצד הבריאה), איז פֿאַרבונדן מיט „מעשה״ בפועל. אין אַנדערע ווערטער (ולאידך גיסא): אַלע עילויים צו וועלכע ער דערהויבט זיך דאַרפן האָבן אַ השפעה און פועל׳ן אַ שינוי אויך אין מעשה בפועל*[36].

און צוליב די צוויי ענינים „החכמה והמעשה״, איז אים געגעבן געווארן דער מקום פון „ד׳ אמות״ (מער[37] ווי די ג׳ אמות שמצד הבריאה)*[37].

---

32) להעיר מרמב״ן (ובחיי) בשלח (יז, יא): אמרו במדרש כו׳ (בס׳ הבהיר סקל״ח). וראה תו״ש עה״פ. וש״נ לבאר שבע בשו״ת.

33) ב״ר פי״ד, ז. וראה שם פי״ג, ג.

34) ב״ר פי״א, ו. וברש״י שם.

35) בראשית ב, טו.

*35) ולהעיר מלקו״ת ר״פ קדושים (ש״נ. דרוש ג׳ בחי׳ אדם (אוה״ת במדבר ע׳ תתקסב ואילך).

36) תו״א בתחלתו. ונת׳ באוה״ת שם.

*36) ועפ״ז יומתקו דברי ר״י (עירובין שם) כדי שיטול חפץ מתחת מרגלותיו ומניח תחת מראשותיו, כי הכוונה היא דבחי׳ הכי תחתונות (במעשה) „מתחת מרגלותיו׳ תתעלנה לדרגת „מראשותיו׳.

37) מובן שאין לזה סתירה ממה שמצינו בכ״מ מעלה בג׳ לגבי ד׳ (שבת קד, א. פרדס ש׳ ערכי הכינוים מע׳ גד. לקו״ת במדבר עט, ב. ובכ״מ). ולהעיר מצפע״נ עה״ת ר״פ ויצא.

*37) ועפ״ז יובן מה שפשטות לשון הרמב״ם משמע שמדבר בנוגע לכל אדם, גם בנוגע לאוה״ע (כנ״ל הערה 19), כי כל אדם לעמל נברא (סנהדרין צט, ב. וראה ב״ר פל״ט, ח (בסופו)). ואכ״מ.

ז. כשם ווי דאָס איז אין דער בריאה פון כללות העולם והאדם, אזוי וועט עס אויך זיין פאַרשטאַנדיק בשייכות צו תורה [וואָרום כל עניני העולם והאדם נעמען זיך פון תורה[38]]:

די תורה איז אוריין תליתאי[39] איינגע־טיילט אין ג׳ בחינות, וואָס בכללות איז דאָס דער איינטייל פון תורה נביאים וכתובים [און דאָס איז דער מקור וסיבה וואָס די גאַנצע בריאה איז איינגעטיילט אין דריי דרגות וחילוקים, כידוע[40]].

און דורך דער עבודת התשובה, וואָס איז העכער פון גדר הבריאה, האָבן אידן דערגרייכט אַז ס׳זאָל אין תורה צוקומען אויך די פערטע מדרי׳[41], די „כפלים לתושי״ אין תורה, וואָס דאָס איז צוגעקומען דורך די לוחות שניות[42].

ובפרטיות איז דאָס אַזוי בכל חלקי התורה: ס׳זיינען דאָ די „ג׳ אמות״ (ג׳ מדרי׳) אין תורה ווי זי איז בגדר הבריאה, און דאָס זיינען — פשט רמז דרוש[43], וואָס דאָס איז דער גוף פון תורה[44]; דער תכלית איז אַבער אַז דער אדם ע״י יגיעתו זאָל צוקומען צו „ד׳ אמות״ — אויך צו דער פערטער „אמה״ און מדרי׳ אין תורה, וואָס איז העכער פונעם ציור קומה פון גוף התורה — און דאָס איז בחי׳ סוד שבתורה[45], „נשמתא דאורייתא״[46]. און אָט די דרגא אין תורה רופט אָן דער רמב״ם (שם): „נכבד שבמושכלות״, וואָס דורכדעם דער־גרייכט דער מענטש צום תכלית — „לצייר לנפשו אחדות הקב״ה״[47].

אעפ״כ ווערן די אַלע ד׳ אמות אין תורה אָנגערופן „ד׳ אמות של הלכה״ [ובדוגמא ווי גערעדט פריער בנוגע ד׳ אמות של האדם, אַז דאָס איז צוליב

---

38) ראה ב״ר בתחילתו.

39) ראה שבת פח, א. זח״ג רמו, א.

40) ראה ד״ה צעקו תרפ״ח פ״ו. סה״מ תרצ״ט ע׳ 223 ואילך. ובכ״מ.

41) להעיר מזהר שם, דבחי׳ הד׳ בתורה היא מלכות, ה׳, רביעית. ויובן עפ״ז מה שההוספה דמדרש הלכות כו׳ תושבע״פ, שנתוסף ע״י לוחות שניות (ראה בהנסמן בהערה הבאה) נק׳ בחי׳ ד׳ בתורה, כי מלכות פה תושבע״פ קרינן לה (הקדמת תקו״ז).

42) שמו״ר פמ״ו, א (בסופו). פמ״ז, ז. ומשמע שגם לפנ״ז ה׳ תורה נביאים כתובים. וכן מובן ממדרשי רז״ל עה״פ (תשא לא, יח) „ככלותו״ (תנחומא תשא טז. שמו״ר פמ״א, ה. פרש״י שם). אבל ראה נדרים כב, ב. ויתירה מכ״ז אמרז״ל דאפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני ודקדוקי ואותיותי של תורה היו כתובים בלוחות ראשונות וע״כ צריך לחלק באופן ד„כתובים״ דתושב״כ או דתושבע״פ וכו״ ובאופן דהאמירות למשה המפורשות — לאופן דאמירת מה שתלמיד ותיק יחדש — ועד״ז י״ל גם בנדו״ד.

---

43) כנגד ג׳ עולמות בי״ע — ע״ח ומ״ח (הובאו בלקו״ד ח״ד תשעא, א). וראה הקדמת הרח״ו לשער ההקדמות (נעתק בקונט׳ עה״ח (הוספה הא׳) ע׳ 62 ואילך). רמ״ז לזח״א ד, סע״ב.

44) זח״ג קנב, א.

45) כנגד עולם האצילות — נסמן בהערה 43. ובאוה״ת בלק (ע׳ תתקלה): ופי׳ ד׳ אמות של הלכה היינו שיהי׳ שורה בהם ד׳ אותיות הוי׳, עיי״ש.

46) זח״ג שם. ולכן נחלק בכללות לב׳ מדרי׳: פשט רמז דרוש — גופא דאורייתא, תורה שבבריאה (בי״ע); סוד — נשמתא דאורייתא, שלמעלה מהבריאה (אצי׳). וראה בהקדמת הרח״ו שם. רמ״ז שם. קונט׳ עה״ח פי״ג-טו. ובכ״מ.

ולפעמים מבואר שה׳ מדרגות בתורה: ד׳ חלקים פרד״ס כנגד נרנ״ח, ובחי׳ יחידה. אבל זהו בפרטיות ע״פ תורת החסידות, ובכללות מבואר כבפנים (ראה קונט׳ ענינה של תורת החסידות סי״א ובהנסמן שם. לקו״ש ח״ה ע׳ 14 ואילך. ח״ו ע׳ 109 וע׳ 117 ואילך לענין שהתורה ניתנה בה׳ קולות). ואכ״מ.

47) ובכללות יותר: ג׳ דרגות ראש גוף ורגל בגוף התורה: תושב״כ תושבע״פ ופנימיות התורה: נשמת התורה — בחי׳ אלקות שבתורה (ד״ה משכני (הא׳) תש״א פ״ו).

---

*) להעיר מגטין (ס, ב): אר״א תורה רוב בכתב (ובמפרשים שם). ירוש׳ פאה פ״ב ה״ד.

הגבהת הידים למעלה מהראש], וואָרום וועז איז דאָ די הוכחה אז ער האָט דער־גרייכט אויך די פערטע „אמה", סוד שבתורה — בשעת אז אויך בחי' התורה וואָס איז למעלה מגדר הבריאה קומט אַראָפּ און איז פאַרבונדן מיט הלכה, וואָס מיינט (כפשוטו) אַ דין בנוגע לפועל;

ואדרבה[48]: ווייל אָט די פערטע בחי', די נשמה פון תורה, איז למעלה מגדר הבריאה — דוקא דערפאַר איז עס נאָך מער נוגע אז זי זאָל אַראָפקומען אין הלכה, זי זאָל פועל'ן אויך אויף מעשה.

ח. לויט דעם וועט מען אויך פאַר־שטיין דאָס וואָס מ'פאַרבינדט ד' אמות של הלכה מיט „מיום שחרב ביהמ"ק":

כאָטש אז ס'איז לית אתר פנוי מיני' ומלא כל הארץ כבודו, איז אָבער דער גילוי און השראת השכינה געווען דוקא אין ביהמ"ק[49], און פון דאָרט איז דאָס נמשך געוואָרן אין דער גאַנצער וועלט. אין ביהמ"ק בכללות איז געווען דריי דיורין: חצר אה"מ, אהל מועד והוא ההיכל און דער קדה"ק[50]. איז הגם אַז השראת השכינה איז געווען אין גאַנצן ביהמ"ק, איז אָבער עיקר ההשראה געווען אין קדה"ק, און אין קדה"ק גופא איז דאָס געווען דורכן ארון[49].

און דערפאַר רעכנט זיך דער ארון אַלס אַ פערטע מדריגה, כאָטש ער איז געשטאַנען אין קדה"ק (די דריטע מדרי'), ווייל דורכן ארון האָט זיך אַנט־פלעקט די בחינה פון תורה ווי זי איז העכער פון גדר הבריאה — דער „מקום הארון" ווי ער איז „אינו מן המדה"[51] — און דערין האָט זיך געזען „אחדות הקב"ה" בגילוי[52].

און צוזאַמען דערמיט איז אויך אָט די העכסטע דרגא געווען פאַרבונדן מיט „מעשה": נוסף אויף דעם וואָס דער בנין ביהמ"ק וכליו איז געווען ע"י מעשה ידי אדם, איז דאָך אויך אזוי געווען דער סדר העבודות פון די כהנים אין ביהמ"ק גופא[53], ביז צום ארון אין קדה"ק — די הזיות ביוהכ"פ.

ט. אעפ"י אַז בכללות איז די הוספה אין תורה געקומען בלוחות שניות, דורך הקדמת עבודת התשובה פון אידן [און אַזוי אויך דורך יגיעה „דדחקין למלה דחכמתא ודייקין לה ומחכאן לה למנדע ברירא דמלה"[54], קען יעדער איד דער־גרייכן צום העלם העצמי פון תורה[55],

און אַזוי אויך בנוגע לכל חלקי התורה, איז דער גילוי פון בחי' הד', סוד

---

48) דכמו שבעולמות עולם האצילות הנרמז בתיבת „אף" נסמך ל„עשיתיו" דוקא (ראה לקו"ת בלק סט, סע"ג), כן גם בד' חלקי התורה פרד"ס, חלק הסוד שבתורה (אצי') שייך לחלק השייך לעשי' דוקא (ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 3 — לענין יינה של תורה שבפרש"י). וראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם אביו כ"ק אדנ"ע) אודות ניגון אדה"ז בן ד' בבות (נדפס בהתמים ח"ה ע' סג [רמד]. אג"ק שלו ח"ב ע' ריז) שבבא הד' שהוא מכוון כנגד עולם האצילות מובדל בעצם מהותו מבבא הג' (שהוא כנגד עולם הבריאה), ולהלן שם (ע' סד [488]. אג"ק שם ע' ריח. ובתורת שלום ע' 23. 25): ששייכת דוקא לבבא הא' שכנגד עולם העשי'.

49) ראה תניא פנ"א ואילך. סידור צח, ד. (ובכ"מ). ושם גם לענין ד"א של הלכה.

50) חצר אוה"מ כנגד בי"ע, אהל מועד — היכל, כנגד אצילות, קה"ק כנגד עולמות א"ס שלמעלה מאצילות — אוה"ת ויקהל ע' ב'קצה. ד"ה והוא עומד תרס"ג פ"ב (סה"מ תרס"ג ע' נא). ד"ה כי הוא יברך ה'ש"ת בתחילתו.

51) יומא כא, א. ב"ב צט, ב. וראה יומא שם שהיא במדרי' אחרת מהי' נסים שבביהמ"ק.

52) ראה המשך תרס"ו ע' רכז. ושם ע' רכח, שהו"ע יחוד הוי' ואלקים מלמעלה למטה. ד"ה והוא עומד שם (ע' נח).

53) להעיר מלקו"ש ח"א ע' 125.

54) זח"א קל, ב.

55) נת' בארוכה בד"ה ואברהם זקן (ולאח"ז) תרס"ו. וראה שם ע' תה ואילך. ועוד.

שבתורה, בעיקר נתגלה געווארן בדורות האחרונים[56], און דער תכלית השלימות בזה וועט ערשט זיין לעת"ל בגילוי תורתו של משיח, ע"י עבודת ויגיעת בנ"י במשך זמן הגלות —

איז אבער ידוע אז נאכאמאל מ"ת וועט ניט זיין, וואָרום אלעס איז „געגעבן געווארן" במ"ת[57], נאר די המשכה וגילוי דערפון קומט שפעטער ע"י עבודה ויגיעה.

און כאטש אז בכללות זיינען כל חלקי התורה געגעבן געווארן במ"ת בעשה"ד, בפרטיות אבער איז בחי' סוד שבתורה נשמתא דאורייתא נמשך ונתגלה געווארן ע"י „וירד ה' על הר סיני"[58]. ד.ה. אז המשכת והתגלות בחי' התורה ווי זי איז העכער פון גדרי הבריאה איז פארבונדן ניט נאר מיט"ן דיבור פון עשה"ד, נאר מיט מעשה הקב"ה כביכול, „וירד ה' על הר סיני". ובפרט אז אויך כפשוטו — איז דער פירוש פון דעם ירידה וגילוי מעשה מרכבה — סוד שבתורה.

ובסגנון הרמב"ם הנ"ל: במ"ת זיינען געווען ביידע ענינים — „חכמה" פון תורה אין אלע אירע חלקים ביז צו בחי' סוד שבתורה, גילוי בחי' אחדות הבורא[59]; און דאס איז פארבונדן מיט „מעשה" (נוסף לזה וואס רובם פון עשה"ד זיינען ציוויים אויף מעשה בפועל) — „וירד ה' על ה"ס".

די הקדמה לזה האט געמוזט זיין „ואל משה אמר עלה אל ה'"[60], נבראים זאלן ארויסגיין פון זייערע גדרים, גדר התחתונים, ובלשון חז"ל[61]: „תחתונים יעלו לעליונים".

יו"ד. עפ"י כל הנ"ל וועט מען פארשטיין די אויבענדערמאנטע שאלות (ס"א):

---

56) כי אף שעיקר גילוי סודות התורה יהי' לע"ל ע"י משיח, ישנקי מנשיקות פיהו (שה"ש א, ב ובפרש"י) — הרי כבר נתגלה בימי רשב"י וכו' באופן של „הבל" עכ"פ (ראה קה"ר ספי"א. רפ"ב), ובדוגמת מה שגם לפני מ"ת (אצל האבות כו') הי' לימוד התורה באופן של „ריחות" (שהש"ר פ"א, ג (א)).

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בלקוטי לוי"צ (אגרות ע' רכד) שגילוי החסידות שבי"ט כסלו הוא גבוה יותר מגילוי פנימיות התורה כו' שתתגלה ע"י מ"צ (ולכן כהקדמה לזה הי' העלם גדול ביותר), ד.לתורת הנגלה הי' מקודם קרי"ס שנקרע לי"ב קרעים, ולנסתר דתורה שע"י מ"צ יהי' מקודם קריעת הנהר לז' נחלים", וגילוי אור החסידות שלמעלה משניהם הי' הגאולה בי"ט כסלו, שכולל ב' הבחי' די"ב וז' —

דלכאורה: א) איך אפ"ל חיבור ב' הבחי' די"ב וז' (גילוי תורת החסידות בי"ט כסלו), קודם שתהי' הבקיעה לז' עצמה (שזו תהי' רק לע"ל)? ב) הרי נסתר דתורה ישנו גם לפני הבקיעה לז' נחלים (דלעתיד) — אצל רשב"י כו' ומזמן האריז"ל ואילך וכו'?

אלא שגילוי בחי' נסתר שע"י מ"צ נתגלתה כבר באופן של הבל (עכ"פ) בזמן רשב"י וכו', ומזה מובן שברוחניות (עכ"פ) כבר היתה הקריעה לז' נחלים*.

---

*) ועד"ז הוא בנוגע איחוד נגלה ונסתר שהי' אצל רשב"י (ראה הנסמן לעיל ע' 39 הערה 45 בשוה"ג). אבל עפ"ז שמשווה (בלקוטי"צ שם) הגילוי די"ט כסלו לקריעה לז' נחלים דלעתיד, אולי אפ"ל שגילוי תורת החסידות בי"ט כסלו הוא לא רק באופן של „הבל" (כרשב"י כו'), כ"א שכבר „ניתן" ונמשך למטה ע"י אדמו"ר הזקן (אף שגם תורת החסידות שבתורתו של משיח תהי' באופן נעלה מאשר עתה — שה"ז לימוד ע"ד ראי' (עיין ש' האמונה פ"ס)). ולכן לע"ל יש צורך בההקדמה (דבקיעה בפועל — שהיא הקדמה) רק לנסתר דתורה (שבתורתו של משיח) — בקיעה לז' נחלים — ולא לתורת החסידות (ענין של „י"ט") — כי תורת החסידות כבר נמשכה ע"י אדה"ז.

---

57) ד"ה ויאמר משה תש"ט פ"ו.
58) פרשתנו יט, כ.
59) ראה תניא פל"ו. ובכ"מ.
60) משפטים כד, א.
61) תנחומא וארא טו. שמו"ר פ"ב, ג.

ס'איז ידוע — דעת הזוהר[62] — אַז די תורה איז געגעבן געווארן דוקא לאחר שבא יתרו ונתגייר. און ביאת יתרו איז געווען אַ הכנה צו מ"ת.

און דערפאַר רופט אים אַן די תורה דאַ מיטן נאָמען „יתרו" (און אויך די גאַנצע סדרה ווערט געפרופן על שמו און ניט „שבת מ"ת" אפילו ניט ווי אַ שם נוסף. ווי לדוגמא שבת שירה וכיו"ב), ווייל אין אָט דעם שם יתרו „געפינט זיך" דער תוכן און דער תכלית פון מ"ת:

דער נאָמען „יתרו" איז דאָך כולל ביידע נעמען, סיי דעם נאָמען יתר ע"ש שיתר פרשה אחת בתורה[63], און די הוספה פון „וא"ו" אין זיין נאָמען יתרו ווען ער איז צוגעקומען צום קיום המצות.

און ווי געוויסע פריער דאָס זיינען די צוויי ענינים שלימות פון „חכמה" און „מעשה", וואָס האָבן זיך אויפגעטאָן במ"ת, און די הכנה והקדמה לזה איז געווען דאָס וואָס אָט די צוויי שלימות"ן האָט יתרו פריער אויפגעטאָן[64] ביי זיך אַליין[65].

יא. ועפ"ז איז מובן וואָס דער פסוק איז גלייך ממשיך „(וישמע יתרו) כהן מדין" — וואָס פירושו איז דאָך דאָס „כהן לע"ז"[66]. ולכאורה איז דאָך דאָס בסתירה צו דעם שבח פון יתרו[67]?

נאָר דער ביאור אין דעם:

דער תואר אין „כהן מדין" האָט צוויי אָפטייטשן: א) כהן מלשון שר[68], ב) כהן — כומר לע"ז.

די צוויי פירושים זיינען בכללות די צוויי ענינים וואָס זיינען געווען אין יתרו (קודם שנתגייר): א) „כהן" מלשון שר — ער איז געווען אַ נכבד וחשוב ביי די אוה"ע, וואָס עיקר ענין השר איז בהנהגת המדינה און אויספירן פקודת המלך, מעלות המעשה (פון מדין), ב) „כהן" מלשון כומר לע"ז, וואָס באַ־צייכנט גדלות וחשיבות אין ידיעה והשגה, וכמאמר[69] (און ווי רש"י ברייגט עס אַראָפּ) שהי' מכיר בכל ע"ז שבעולם.

וואָס דער ענין פון מכיר בע"ז ובכלל בנדו"ד — איז (כמבואר בזהר) מעלות החכמה (פון מדין). ס'איז געקומען מחמת זייער טעות אין הבנה והשגה, ע"ד ווי דער רמב"ם[70] איז מאריך בזה אַז בימי אנוש וכו' האָבן זיי געמיינט אַז דערפאַר וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די כוכבים ומזלות וגלגלים און זיי געגעבן דעם כח להנהיג את העולם,

---

62) זהר פרשתנו סז, ב. סח, א. וראה ד"ה ויאמר משה שם. לקו"ש חי"א ע' 75 ואילך.

63) מכילתא תנחומא (ד) ופרש"י ר"פ. ובשמר"ר פכ"ז, ח (לפי' הד"א). ובספרי (בהעלותך י, כט) הוא נשם יתרו.

64) ראה ד"ה ויאמר משה שם, שזה שיתרו הוסיף פ' אחת בתורה (פ' ואתה תחזה), וקודם מ"ת הי' צ"ל הודאת יתרו דוקא — בכדי שבמ"ת תהי' גם בחי' התורה שתתגלה לעתיד, ובכדי שבכללות נש"י תהי' בחי' ראיית המהות במ"ת. ועפ"ז תומתק ביותר שייכות יתרו לבחי' הד', סוד שבתורה, שזוהי תורתו של משיח דלעתיד וגם ראיית המהות דמ"ת, ע"י"ש.

65) ולהעיר שבפרשתנו (פרש"י יח, יג) מדובר גם ע"ד מוצאי יוהכ"פ — יום שניתנו לוחות שניות (משנה תענית (כו, ב) ובפרש"י שם), ולאחר זה הוסיף יתרו פ' אחת בתורה (ראה לעיל בפנים שהוספה בתורה באה בלוחות שניות). ובסיום הסדרה נאמר (כ, כא) „מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך וגו'" — שהוא התכלית דמצות בנין ביהמ"ק (רמב"ם ריש הל' ביהב"ח), וע"י הקרבת הקרבנות כו' נעשה השראת השכינה (ראה לקו"ש חי"א ע' 125 ואילך).

66) מכילתא כאן. שמו"ר פ"א, לב.

67) ראה עד"ז קושיית אוה"ח כאן. אבל ראה פ' הא' בפי' יונתן כאן.

68) מכילתא כאן. תנחומא שמות יא. פרש"י ויגש מז, כב. שמות ב, טז. וראה ת"א ות"י כאן.

69) מכילתא יח, יא. זהר שם סט, א.

70) הל' ע"ז בתחילתן.

דאַרף מען די כוכבים ומזלות משבח ומפאר זיין און אָפגעבן זיי כבוד.

און דאָס מיינט[71] וואָס יתרו „הי׳ מכיר בכל ע״ז שבעולם״, ער האָט געהאַט אַ ידיעה והכרה אין אַלע ממוצעים פון אַלע עולמות, זיין טעות זייענדיג נאָך כהן מדין איז געווען וואָס ער האָט ניט געווואוסט און אנערקענט אַז זיי זיינען ניט קיין מציאות לעצמם כלל, און מ׳טאָר זיי ניט מחשיב זיין אַלס מציאות פאַר זיך אליין.

און דאָס איז דער פסוק מדגיש „וישמע יתרו כהן מדין״, אַז אין ביידע ענינים פון „חכמה ומעשה״ איז יתרו געווען — אין לעומת זה — בתכלית השלימות, און פונדעסטוועגן האָט ער דערהערט און איז געקומען און זיך מגייר געווען, און ביידע שלימות׳ן זיינע האָט ער מהפך געווען לקדושה[72]: „יתר״ — שיתר פרשה אחת בתורה, שלימות בענין החכמה ביז צו דער ידיעה אַז „גדול הוי׳ מכל האלקים״ — די שלימות אין אחדות הבורא, אז „כל האלקים״ אַלע ממוצעים האָבן ניט קיין שליטה וכח[73],

71) ראה בכ״ז לקו״ש חי״א ע׳ 74 ואילך.

72) להעיר גם מאוה״ח כאן.

73) וזה הכריח יתרו ממה ש„בדבר אשר זדו עליהם״: באם איבוד מצרים הי׳ ע״י אופן אחר, הי׳ מקום לטעות ולומר שגם לכחות הטבע ישנו כח ושליטה אלא שהוי׳ גדול מהם ושליט עליהם. אבל מזה שנאבדו בכח זה עצמו שדימו לאבד את ישראל — לא שאיבודם הי׳ ע״י איבוד ושבירת הכח שלהם, כ״א אדרבה, כח זה עצמו גרם איבודם — מוכרח שכל ענינו של הכח הוא רק כפי רצונו ית׳ (וראה ד״ה כי תראה חמור תש״ד ס״ד). וע״ד מ״ש בתו״א (מא, ד) בפירוש הכתוב כי גדול הוי׳ ואדוננו מכל האלקים (ובחצע״ג שם מביא גם הפסוק עתה ידעתי שאמר יתרו) „ומושל על כולם להיות היש בטל .. שכולם יש להם ציור ותמונה מבחי׳ חפץ ורצון הוי׳״, והיינו שציור הנבראים עצמם (לא רק נס שהוי׳׳ע שידוד הטבע) הוא מרצון הוי׳. וראה כלי יקר כאן ד״ה את כל אשר עשה.

זיי זיינען בלויז „כגרזן ביד החוצב בו״[74]; „יתרו״ — קיום המצות: תכלית השלימות אין מעשה.

יב. היות אַז דער ענין פון מ״ת איז (ווי ערקלערט במק״א באריכה) דער ביטול הגזירה ביז אַז „תחתונים יעלו לעליונים״ — נבראים זאָלן אַרויסגיין פון זייער גדר אַלס נבראים און אויפ־הייבן זיך העכער, לעליונים — איז דער־פון פאַרשטאַנדיק, אַז אויך ביי יתרו (וואָס ביאתו איז געווען אַ הכנה צו מ״ת) איז געווען אָט די עבודה מיט זיך אַליין: אַרויסגיין פון זיינע מדידות והגבלות.

און דאָס איז דער דיוק אין לשון רש״י „מה שמועה שמע ובא״ (און ניט בא ונתגייר): דער פסוק רעדט וועגן דעם וואָס האָט געבראַכט יתרו׳ן צו דעם אַז דערנאָך זאָל ער זיך מגייר זיין, און איז אין דערויף מסביר „את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו גו״: די שאלה פון רש״י איז אָבער „מה שמועה שמע ובא״[75]: די אויבנדערמאָנטע שמועות האָט ער געהערט אין מדין, האָט ער געקענט בלייבן אין מדין און דאָרטן זיך מגייר זיין — וואָס האָט אים אָבער געבראַכט ער זאָל קומען: ער זאָל אַרויסגיין פון זיינע הגבלות ביז צום קומען אין אַ מדבר שמם, אַ מקום תהו[76]?

אויף דעם איז רש״י מסביר: „קרי״ס ומלחמת עמלק״: קרי״ס — וואָס איז געקומען דורך „ויסעו״[77] — „מעשה״;

74) ראה בארוכה ד״ה מים רבים תשי״ז ובהנסמן שם (סה״מ מלוקט ח״א ע׳ נא ואילך).

75) ומובכרח הוא גם מזה שרש״י בוחר הגירסא שבמכילתא „ובא״ ולא כבובחים „ובא ונתגייר״ ולא כבירושלמי „מה שמועה שמע״ (ותו לא). ועפ״ז מתורץ גם בדרך הפשט דפרש״י.

76) ראה מכילתא ופרש״י עה״פ יח, ה.

77) בשלח יד, טו.

מלחמת עמלק — וואָס איז געקומען דורך חסרון „בחכמה", מ׳פרעגט היש הו׳ בקרבנו אם[78] אין און דער נצחון דורך נושאים עיניהם למעלה[79] — חכמה[80]. און אין די ביידע זאַכן האָט יתרו דער־הערט אַז עס פאַדערט זיך די הכנה, די עבודה פון אַרויסגיין פון הגבלות[81].

קרי״ס: ס׳איז ידוע אַז דער ענין פון קרי״ס, הפך ים ליבשה, איז דאָס דער ביטול פון די הגבלות ומחיצות צווישן העלם (ים) און גילוי (יבשה), ווי דער־קלערט בארוכה במ״א[82] — וואָס אין דעם איז באַשטאַנען די הכנה צו מ״ת וואָס ענינה איז „תחתונים יעלו לעליונים כו׳".

מלחמת עמלק: קליפת עמלק איז דער ענין פון קרירות, אשר קרך בדרך[83]; וואָס דער ענין פון קרירות איז מנגד בעיקר אויף די עבודה פון למעלה מטו״ד — בדקות איז קליפת עמלק מסכים אַז מ׳דארף דינען דעם אויבערשטן. ער קען אַבער ניט דערלאַנגן צום אַרויסגיין ממדידות והגבלות, למעלה מטו״ד[84]. און דאָס איז דער ענין פון מלחמת עמלק — ברעכן די קליפה פון קרירות צו דער עבודה שלמעלה מטו״ד.

און די שמועה פון אָט די צוויי ענינים — קריעת ים סוף ומלחמת עמלק — האָט באַווירקט יתרו׳ן ער זאָל קומען — „ובא" — ער זאָל אַרויס פון זיינע הגבלות, אַוועקגיין פון זיין כבוד אַלס „כהן מדין", און קומען אין א מדבר שמם כו׳ להתגייר; און אָט דאָס איז געווען די הכנה צו מ״ת, וועז ביטל הגזירה כו׳ און — תחתונים יעלו לעליונים.

(משיחות יו״ד שבט, וש״פ יתרו תשכ״ד)

---

78) שם יז, ז.

79) ראה ר״ה כט, א (במשנה).

80) להעיר שקרי״ס — בס׳פא דכל דרגין מלכות (מעשה), עמלק — ראשית גוים — מליקה (תו״א פה, א ואילך).

81) עפ״ז למ״ד (במכילתא כו׳) „מ״ת שמע ובא" צ״ל דס״ל דמאופן נתינת התורה בפועל ידע הענין דיציאה מהגבלות.

82) ראה תו״א ולקו״ת (כמסומן במפתח ערך קרי״ס). וראה שער האמונה פנ״ד. המשך והחרים תרל״א ע׳ ה.

83) תצא כה, יח. וכדרז״ל (תנחומא שם ט. ובפרש״י) ל׳ קור כו׳. הקרה מפני אחרים. וראה ד״ה והי׳ כאשר ירים תר״פ אות ג׳ ואילך. ד״ה זכור ודי״ה והי׳ כאשר יריס תרצ״ד (סה״מ קונטרסים ח״ב ע׳ 570 ואילך). לקו״ש ח״א ע׳ 209 ואילך. ובכ״מ.

84) ובפרט שמצד קרירות דעמלק הי׳ יכול לטעון שמספיק יציאתו מהגבלותיו בזה שפירש עצמו מע״ז בהיותו במדין, שאז נידוהו מאצלם (תנחומא שמות יא. שמו״ר פ״א, לב. פרש״י שמות שם).

יתרו ב

א. אין דער היינטיקער סדרה[1] ווערט דערציילט, אז ווען יתרו האָט געזען ווי משה רבינו זיצט „לשפוט את העם . . מן הבקר עד הערב", האָט ער צו אים געטענה'ט — „מדוע אתה יושב לבדך וכל העם נצב עליך מן בקר עד ערב . . נבול תבול גם אתה גם העם גו"; און ער האָט אים געגעבן די עצה „ואתה תחזה גו"[2], אז משה זאָל אויס־קלייבן שרי אלפים וגו' וואָס וועלן משפט'ן „בכל עת" און בלויז „הדבר הגדול יביאו אליך", און דורך אזא הנהגה, איז — „ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום".

איז ידוע די תמי' אין דעם*[2]: ווי קומט עס, אז משה רבינו, רעיא מהימנא של ישראל, האָט אַליין ניט חושש געווען אז זיין אופן הנהגה קען דערפירן צו „נבול תבול גו' העם גו"", און עס איז אים ניט איינגעפאַלן די עצה הכי פשוטה צו ממנה זיין שופטים וואָס זאָלן ארויס־העלפן „לשפוט את העם" — און דוקא יתרו כהן מדין, וואָס איז געקומען אויף א קורצן זמן, האָט דאָס פאַרשטאַנען און אויסגעפירט?

[עס איז דאָ א מאמר העולם ועמא דבר[3]: „א גאַסט פאַר א ווייל, זעט אויף א מייל" (און דוקא איינער וואָס איז דאָ אויפן ארט קען אמאל פאַרזען אפילו אן איינפאַכע זאַך) — איז אבער ח"ו צו זאָגן ווען משה רבינו, וועמען דער אויבערשטער אַליין האָט אויסגעקליבן אלס רועה ישראל מרגע הוולדו[4] — און ער איז שוין געווען דער רועה נאמן פון אידן בפועל א משך זמן[5] — אז ער האָט דאָס ניט געוואוסט ביז יתרו איז געקומען און אים מעורר געווען וועגן דעם].

איז דערפון גופא פאַרשטאַנדיק, אז ביי משה'ן איז אויסגעקומען — און מצד מדריגת משה איז עס אזוי באמת — אז ער אַליין קען (און נאָכמער — ער אַליין דאַרף) זיך פאַרנעמען מיט משפט'ן דעם עם[6], סיי „דבר הגדול" און סיי „דבר הקטן", און פונדעסטוועגן וועט דאָס ניט שאַטן, ניט אים און ניט די בני ישראל, ביז אז „ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום".

א הוכחה נוספת אויף דעם — אז משה'ס הנהגה „לשפוט את העם . . מן הבקר עד הערב" איז א דרך אמיתי ע"פ תורה (ובמילא, וועט עס געווינס פאַר־היטן דעם „נבול תבול גו") — קען מען ארויסלערנען פון דעם מאמר חז"ל[7] אז דער נאָמען „יתר" (אדער — „יתרו"[8])

1) יח, יג ואילך.
2) שם, כא ואילך.
*2) ראה עקידה, אברבנאל, ש"ך עה"ת ועוד כאן.
3) ראה ברכות מה, א. סוגיית ב"ק (צב, א ושם).
4) ראה דחז"ל עה"פ (שמות ג, א) ומשה הי' רועה — שמו"ר פ"א, יח. שם, כא־כב. כד.
5) להעיר משמות ב, יא: ויגדל גו' ויצא אל אחיו גו'. וראה הדיעות בשמו"ר (שם, כז. ש"נ) בן כמה שנים הי' או.
6) ראה פרש"י דברים (א, ט. מספרי שם. וראה דב"ר פ"א, י־יא): אפשר שלא הי' משה יכול לדון את ישראל בר'.
7) פרש"י ריש פרשתנו. ממכילתא שם. שמו"ר (פכ"ז, ח). תנחומא פרשתנו ד. ספרי ופרש"י בהעלותך י, כט. ועוד.
8) כ"ה בספרי ושמו"ר שם. פרש"י בהעלותך שם*.

ואולי יש לתוון, שמקודם נקרא „יתר" (ע"ש

*) בכמה דפוסים לפנינו איתא „יתר" (וכן גריס

איז „על שם שיתר פרשה אחת בתורה ואתה תחזה".

פון דעם וואס חז"ל זיינען דא מדייק „שיתר פרשה אחת בתורה" — ניט אז ער האט זוכה געווען אז די פרשה „נאמרה (אדער „נכתבה") על ידו" (ווי דער לשון וואס מ'געפינט[9] בנוגע אנדערע פרשיות אין תורה) — איז פארשטאנדיק, אז ניט נאר איז דורך יתרו נתגלה געווארן די פרשה פון „ואתה תחזה", נאר נאכמער: יתרו האט אויפגעטאן כביכול א יתרון (והוספה) אין תורה — דורך אים איז אין תורה צוגעקומען די פרשה פון „ואתה תחזה" (וואס אין תורה מצד עצמה איז זי פריער ניט געווען)[10].

ובמילא איז מובן, אז איידער יתרו האט אויפגעטאן אז אין תורה זאל צוקומען אט די פרשה, איז מצד תורת אמת גופא ניט געווען דער סדר הנהגה פון „ואתה תחזה", נאר אז משה אליין דארף משפט'ן דעם עם בכל דבר[11]. און דאס איז דער טעם וואס משה רבינו — וואס כל ענינו איז תורה — האט זיך אזוי גע־פירט דאמאלסט.

עפ"ז בלייבט אבער ניט פארשטאנדיק לאידך גיסא: וויבאלד אז אויך דורך הנהגת משה איז „ויכלת עמוד וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום" — טאפון וואנען איז נתחדש געווארן אן ארט אויף דעם חשש פון יתרו, אז הנהגת משה קען דערפירן צו „נבול תבול גו" און אז ס'איז „כבד ממך הדבר"[11]?

ב. אט דער ענין בשייכות צו טענת יתרו — נאך (די לוחות שניות פון) יום הכיפורים[12] — אז משה רבינו האט אפגעשאצט (זיך און) די אידן ניט ווי דאס קומט אויס מצד טענת יתרו, כנ"ל, אז זיי קענען און דארפן גע'משפט ווערן פון אים אליין און לערנען פון אים אליין נאר „חוקי האלקים ואת תורותיו"[13] און משפט פון דבר הגדול —

איז ענלעך צו דעם וואס מ'געפינט פריער — גלייך נאך די עשרת הדברות (לוחות הראשונות), אין שייכות צו דעם וואס אידן האבן גע'טענה'ט אז זיי קענען ניט אויסהאלטן הערן נאך „קול ה' אלקינו עוד"[14] און האבן געבעטן ביי משה'ן „ואת תדבר אלינו"[15] — אז משה האט גע'טענה'ט (ווי רש"י איז מפרש), אז („ואת" — לשון נקבה — מיינט)

העתיד — ראה רע"ב, לבוש האורה, דברי דוד ועוד לפרש"י ריש פרשתנו), ולאחרי עצתו בפועל כו', הוסיפו לו אות וא"ו, ע"ש (הר"ת של) הפרשה „ואתה תחזה".

9) ספרי ופרש"י בהעלותך ט, ז (ח). פינחס כז, ה. ב"ב קיט, א. סנהדרין ח, א.

10) בספרי (שבהערה 7) „והלא אף בידי משה היו מסיני . . ולמה נתעלם מעיני משה . . כדי שיתלה הדבר ביתרו" — אבל מזה שבנד"ז נקט הלשון „שיתר פרשה כו'" משמע שבפרשתנו הי' ענין של יתרון בתורה, כבפנים. וראה לקמן הערה 50.

וראה בארוכה — ע"ד החסידות — אוה"ת ריש פרשתנו, ד"ה ויאמר משה תש"ט פ"ז — שיתרו פעל בתורה הענין דיתרון האור שבא מן החשך דוקא, וזהו"ע שיתר פרשה כו'.

11) להעיר מהפס"ד: לעולם יהי דין אלף מנה גם ברבעה"ת (הדר זקנים. וראה גם דעת זקנים) וריב"א ריש פרשתנו). אבל בדפוסים הראשונים ורוב כת"י רש"י, וכן בכו"כ מפרשי רש"י (רע"ב, ראם, דברי דוד ריש פרשתנו) הגירסא — „יתרו".

ודין פרוטה אחת שווין בעיניך לכל דבר (רמב"ם הל' סנה' פ"כ ה"י).

*11) פרשתנו שם, יח.

12) מכילתא ופרש"י פרשתנו שם, יג (ומשם מוכח, שכ"ה גם למ"ד יתרו קודם מ"ת בא — ראה בארוכה ראם ועוד שם. אבל בבעה"ת שם (ועוד) ס"ל שה"י לפני מ"ת. ואכ"מ).

13) פרשתנו שם, טז.

14) ואתחנן ה, כב. וראה פרשתנו כ, טז וברמב"ן שם (טו).

15) שם, כד.

„התשתם את כוחי כנקבה שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי . . וכי לא הי׳ יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני״.

דאָס הייסט: לויט ווי משה האָט אָפגעשאָצט אידן, האָבן זיי געדאַרפט וועלן און זיי זיינען געווען ביכולת צו לערנען תורה „מפי הגבורה״, אָבער דער אויבערשטער האָט אָנגענומען די טענה פון אידן — „היטיבו כל אשר דברו״[16] [ע״ד ווי דאָ, אַז דער אויבערשטער[17] האָט מסכים געווען צו עצת יתרו, ביז אַז דאָס איז געווארן אַ פרשה אין תורה].

איז אויך דאָ שווער צו פאַרשטיין: דער חילוק צווישן דער מדריגה פון אידן ווי משה האָט משער געווען (אַז זיי קענען לערנען מפי הגבורה) און דער דרגא פון זייער מצב בפועל (אַז זיי דאַרפן לערנען פון משה), איז דאָך מן הקצה אל הקצה

[ווי פאַרשטאַנדיק פון דעם, וואָס די ידיעה וועגן זייער מצב האָט ביי משה׳ן פועל געווען „התשתם את כוחי כנקבה״]

— ווי איז שייך צו זאָגן, אַז משה רבינו, דער רועה ומפרנס פון כלל ישראל, האָט כאילו ניט מכוון געווען (און — עד כדי כך) אין דער אָפשאַצונג פון צאָל מרעיתו?

ג. איינער פון די ביאורים וואָס מען קען זאָגן אין דעם:

עס איז ניט דער פשט, אַז משה רבינו האָט זיך טועה געווען ח״ו אין אָפשאַצן דעם מצב פון אידן, נאָר די כוונה אין דעם איז — בשעת משה רבינו קוקט אויף אידן (בשעת זיי שטייען צוזאַמען מיט משה׳ן[18]), זיינען זיי טאַקע באמת אין אַ (העכערן) מעמד ומצב באופן אַז זיי קענען דאָן לערנען און מקבל זיין תורה מפי הגבורה, ווייל משה הויבט זיי אויף און איז זיי מקרב צו זיין מדריגה[19] (און דעריבער, כשם ווי ער האָט געלערנט תורה מפי הגבורה, אַזוי איז ער אויך פועל אויף אידן אַז זיי זאָלן קענען לערנען מפי הגבורה).

אידן האָבן אָבער געטענה׳ט: דאָס וואָס זיי קענען לערנען תורה מפי הגבורה איז עס דאָך דערפאַר וואָס משה הויבט זיי אויף צו אַזאַ דרגא — און דעריבער איז זייער מבוקש: זיי ווילן „נעמען״ תורה מיט זייערע כלי השגה, מיט די אייגענע כחות*[19] אין דעם מעמד ומצב ווי זיי זיינען מצד עצמם. און אויף דעם האָט דער אויבערשטער געזאָגט „היטיבו כל אשר דברו״, ווייל אין דעם אופן וועט די תורה ביי זיי נתקבל און נקלט ווערן אין זייער פנימיות[20].

ד. דערמיט וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דער דיוק הלשון „התשתם את כוחי כנקבה״, וואָס (ווייזט ניט נאָר אויף אַ הרגש פון צער — „נצטערתי עליכם״ — נאָר) איז בעיקר מדגיש דעם ענין פון חלישות („ורפיתם את ידי״). דלכאורה, ווי פאַסט דאָ חלישות כחו של משה?

---

16) שם, כה.

17) ראה פרש״י (ממכילתא) פרשתנו (שם, יט. שם, כג) „המלך בגבורה״. וראה פרש״י דברים (שם, ט. שם, יב. מספרי שם): לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב״ה.

18) להעיר ממחז״ל (ברכות ח, סע״א) לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן כר׳.

19) ראה בנוגע לדורו של משה — ע״ד הקבלה: ע״ח ש׳ הכללים פי״א. ש׳ הפסוקים ר״פ שמות. ועוד. וראה לקו״ת בהעלותך לא, ד.

*19) להעיר ממחז״ל רוצה אדם בקב שלו מט׳ קבין של חבירו (ב״מ לח, א).

20) להעיר ממחז״ל לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ (ע״ז יט, א).

די הסברה איז: כדי משה רבינו זאל לערנען תורה מיט אידן כפי רצונם — „ואת תדבר אלינו" — האט ער געמוזט זיך אראפלאזן פון זיין מדריגה*[20]. וואס אויב אז דעמאלט זאל מאיר זיין „משה" בגילוי מיטן גאנצן תוקף, וועלן אידן אויפגעהויבן צו אזא מדריגה (דרגת משה) אז זיי דארפן לערנען ניט „ממני", פון משה, נאר „מפי הגבורה".

דעריבער האט פריער געמוזט זיין תש כוחו של משה כנקבה — א חלישות וירידה אין מדריגת משה*[20] — און דורך דעם האט ער דערנאך געקענט זיין א ממוצע צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן איבערצוגעבן זיי דבר ה'.

ה. וועו עס איז געקומען דער זמן אז משה זאל אנהויבן לערנען תורה מיט אידן — נאך דעם ווי ער האט מקבל געווען תורה מפי הגבורה בהר סיני און נאך נתינת לוחות שניות ביום הכיפורים — האט ער גערעכנט, אז אלע ענינים פון תורה דארפן אידן הערן באופן ישר פון אים אליין[21].

וואס ווייאלד אז משה איז דער וואס האט געלערנט תורה „מפי הגבורה" עצמו, קען דאך קיינער אויסער אים ניט איבערגעבן דבר ה' מיט דעם גאנצן אור וכו'[22]; און נאכמער: ווי־

*20) ראה סה"מ תרכ"ח ע' סו. ובארוכה לקו"ש ח"ח שיחה ב' לפ' בהעלותך.

21) ראה ספרי ורש"י דברים (שם, יד) — בנוגע למינוי השרי אלפים כו' — „ממי נאה ללמוד תורה ממך או מתלמידך כו' ממך שנצטערת עלי' כו'". ולהעיר מ„סדר תורה" (עירובין נד, ב. פרש"י תשא לד, לב) שגם „ביד כל העם (הי' עכ"פ פעם) אחד" ממשה עצמו.

22) ראה עירובין שם: כיון דמשה מפי הגבורה גמר מסתייע מילתי'.

ולהעיר מפרש"י במדבר (ג, א) „נעשו אלו התולדות שלו שלמדן מה שלמד מפי הגבורה". וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 11 ואילך, ש(גם)

באלד אז ער איז דער „אנכי עומד בין ה' וביניכם גו' להגיד לכם את דבר ה'"[23], ובפרט אז ס'איז שכינה מדברת מתוך גרונו של משה*[23] — קומט אויס, אז ווען אידן הערן תורה מפי משה איז עס אזוי ווי זיי הערן דאס „מפי הגבורה"[24],

[וואס דאס איז דער דיוק הלשון אין דעם ענטפער פון משה אויף דער טענה פון יתרו (פארוואס ער אליין איז שופט דעם עם) — „כי יבא אלי העם לדרוש אלקים"[25], ווי רש"י טייטשט עס אפ „לשאול תלמוד מפי הגבורה", ד.ה. אז דאס וואס זיי לערנען פון משה'ן איז עס ווי „תלמוד מפי הגבורה"[26]].

זאת ועוד: ווייאלד אז משה הויבט אויף אידן און איז זיי מקרב צו זיין דרגא, וועלן זיי איבערנעמען די תורה פון אים ע"ד ווי ער האט עס מקבל געווען מפי הגבורה.

בלשון החסידות: משה'ס דרגא איז „ראי'"[27] — ער האט מקבל געווען תורה מפי הגבורה אין אן אופן פון ראי'[28]. איז נוסף דערצו, וואס מען קען ניט צו־

מטעם זה, הענין ד„כל המלמד כו' ילדו" הוא בעיקר גבי משה [שלכן כותב רש"י „נעשה אלו התולדות שלו", ולא רק (כמ"ש לפנ"ז) „כאילו ילדו"] — כי ענין הלידה (מציאות חדשה) שנעשה ע"י „מלמד בן חבירו תורה" הוא מצד „פי הגבורה" שבתורה, וזה הי' בעיקר גבי משה „שלמד מפי הגבורה". וראה לקו"ש חט"ו ע' 180.

23) ואתחנן ה, ה.

*23) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1087 הערה 5. ועוד.

24) ראה רמב"ם הל' חגיגה פ"ג ה"ז בסופה.

25) פרשתנו שם, טו.

26) ראה גם מרכבת המשנה למכילתא שם. ולהעיר ממחז"ל (סנהדרין יט, סע"א. הובא באלשיך כאן) „לא לפנינו אתה עומד כו'".

27) ראה לקו"ת ואתחנן ב, ד ואילך.

28) להעיר ממחז"ל שבעת מ"ת היו כל ישראל רואים את (הקולות —) הנשמע (פרש"י פרשתנו כ, טו — ממכילתא שם).

גלייכן דעם איבערנעמען אַ זאַך פון איינעם וואָס האָט עס אליין געזען צו אַ זאַך וואָס מ'נעמט פון איינעם וואָס האָט עס בלויז געהערט (כמחז"ל*[28] אינה דומה ראי' לשמיעה) — האָט משה פועל געווען, דורך אויפהויבן אידן, אַז אויך זייער אופן הקבלה (פון משה'ן)[29] זאָל זיין אין אַ דרגא פון ראי'[30].

און מהאי טעמא, וואָס אידן נעמען די השפעת התורה פון משה אין אַן אופן פון ראי', קען (און דאַרף) נאָר משה אַליין לערנען תורה מיט אידן, ביז צו אַליין זיי משפט'ן אין אַלע זייערע ענינים, און — „ויכלת עמוד[31] וגם כל העם הזה על מקומו יבוא בשלום".

וא"ו. און דאָס איז דער אופֿפטו פון יתרו:

יתרו איז געקומען מארצו, ער איז געווען אַ גר וכו', האָט ער געזען אידן ווי זיי שטייען (ניט אין אַ מצב ווי משה הויבט זיי אויף צו זיין דרגא, נאָר ווי זיי שטייען) במצבם מצד עצמם; און דערפאַר האָט ער ג'טענה'ט אַז דער ענין פון משפט'ן אידן קען ניט זיין דורך משה אַליין:

בענין פון לימוד התורה — דאָס וואָס אידן קומען לערנען „את החוקים ואת התורות גו' את הדרך ילכו בה ואת המעשה גו'"[32] — איז שייך צו זאָגן, אַז דאָס גופא פועל'ט און דעמאָלט ווערן אידן אויפגעהויבן צו דרגת משה, און לערנען בדרגתו, און דערפאַר „והזהרתה (משה) אתהם את החוקים גו'"[32].

בשעת אַבער זיי קומען וועגן אַ משפט בנוגע זייערע עסקים, ביז צו אויס־גלייכן „דברי ריבותם"[33], זיינען זיי דאָך דאָן ניט אין „עולמו" של משה, ובמילא קענען זיי בשעת מעשה ניט אויפ־געהויבן ווערן צו מקבל זיין און לערנען[34] דעם משפט התורה באופנו של משה[35].

דער מצב איז אַבער, אַז וועז די בעלי דינים שטייען פאַר משה רבינו, האָט דאָס גופא זיי אויפגעהויבן פון זייער התלבשות אין זייערע געשעפטן

[ווי עס פאַרשטייט אפילו אַ בן חמש למקרא, אַז וועז ער איז אין דעם זעלבן חדר ווי זיין מלמד, איז ער אַנדערש ווי וועז ער איז פאַר זיך און איז פאַרנומען מיט זיינע זאכן]

ביז צו קענען פון אים נעמען און לערנען[34] דעם משפט התורה אין אַן אופן פון משה'ס דרגא.

פונדעסטוועגן האָט דער אויבער־שטער מסכים געווען צו עצת יתרו, ווייל מען דאַרף באַוואַרענען (אויך) דעם

---

*28) ראה מכילתא פרשתנו יט, ט.

29) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ח: נבואת משה רבנו כו' שראית בעיניך כו'.

30) ראה לקו"ת שם (ג, ד) דבחי' ראי' דמשה היא מצד זה שדרגתו יסוד אבא — ודור המדבר שייכים ליסו"א (ראה מקומות שנסמנו בהערה 19).

31) ע"ד זה שילמד משיח תורה את כל העם כולו אף שיהיו „ריבוא רבבות אנשים וכו'" כי יהי' לימוד באופן של ראי' (לקו"ת צו יז, א־ב (וראה שם: ועד"ז ביקש משה כו'. וראה לקו"ת ואתחנן שם, ג). ד"ה וידבר אלקים (הב') תרצ"ט בתחלתו וסופו).

32) פרשתנו שם, כ. וראה לעיל הערה 21.

33) רש"י שם, יט.

34) כלשון חז"ל (כנ"ל הערה 21) „ממי נאה ללמוד תורה". ולהעיר מברכות (ו, א. הובא בש"ך עה"ת פרשתנו כאן) „דדינא נמי היינו תורה" (ו„אתיא שכינה").

35) וגם מצד דרגת התורה — מכיון שענין המשפט הוא כמו שהתורה „יורדת" לדון בעניני העולם (ולא כמו"ש מצד עצמה, למעלה מן העולם), היא למטה מבחי' משה (וענין הראי').

מצב פון אידן ווי זיי וועלן זיין נאָך דעם ווי זיי וועלן אַרײַנגיין אין ארץ ישראל[36], ווען „הנך שוכב גו׳ וקם העם הזה גו׳״[37] — אַז כאָטש זיי וועלן ניט לערנען תורה מפי משה און דערהויבן וועלן דורך אים, זאָל תורה (וואָס זיי איז שטענדיג דבר ה׳) אויך דעמאָלט אַנקומען צו זיי דורך די ראשי אלפי ישראל פון דעם דור.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַר־וואָס משה האָט ניט געהאָלטן אַז ער אַליין דאַרף דאָס טאָן, ווייל [נוסף לזה, אַז דער ענין — אַז אַ רועה ישראל זאָל משנה זיין סדר הנהגתו צו באַוואַרענען דעם מצב פון לאחר הסתלקותו — איז אַ דבר חידוש; איז דאָך דאָן ניט געווען קיין קס״ד אויף אַנאַנדער מצב, ווייל — לולא החטא שלאחר זה] משה האָט גע־דאַרפט אַריינפירן אידן אין ארץ ישראל און עס וואָלט געווען די גאולה שלימה שאין אחרי גלות[38], וואָס דאָמאָלס לערנען אידן אין אַ דרגא פון ראי׳[39].

ז. אָט דער ענין גופא דאַרף אַבער באַוואַרנט ווערן דורך משה רבינו. וואָרום אַלע ענינים פון תורה — אפילו די ענינים וועלכע זיינען נוגע צו די שפּעטערדיקע דורות — מוזן דורכגיין דורך משה׳ן; וכמחז״ל[40] „כל מה שתל־מיד ותיק עתיד לחדש בתורה הכל ניתן למשה מסיני״ — דאָס הייסט: אפילו דאָס וואָס אַ תלמיד ותיק אין אַ שפּעטערדיקן דור איז מחדש — דאָס איז אַ חידוש פון דעם תלמיד ותיק, איז אויך דאָס „ניתן למשה מסיני״.

וואָרום וויבאַלד אַז דער חידוש פון תלמיד ותיק האָט ער אויסגעהאָרעוועט מיט זיין שכל — דעריבער קען דער חידוש ניט זיין קיין חלק פון תורת משה נאָר סיידן ער גייט דורך משה, וואָס דעמאָלט איז עס דבר ה׳ ממש[41].

און דאָס איז וואָס יתרו האָט געזאָגט צו משה רבינו „ואתה תחזה — ברוה״ק שעליך״[42]: משה דאַרף אויסקלייבן און איינשטעלן, מיט זיין רוה״ק[43], די שרי אלפים וגו׳ וואָס וועלן שופט זיין דעם עם, און דורך דעם ווערט באַוואַרנט לכל הדורות, אַז דאָס וואָס חכמי ישראל (סמוכין איש מפי איש עד משה רבנו) זיינען שופט אידן לויטן פסק דין וואָס זיי זיינען מסיק מיט זייער שכל — איז דאָס דער משפט פון תורת אמת (תורת משה).

ח. דערמיט ווערט מען אויך פאַר־שטיין דעם דיוק — „ואתה תחזה״ (ניט „ואתה תראה״):

---

36) שאז מתחיל הסדר דארץ נושבת — „שש שנים תזרע שדך וגו׳״ (ר״פ בהר).

37) וילך לא, טז.

38) ראה שעה״ת לאדהאמ״צ ח״ב (חינוך) בתחלתו. אוה״ת ואתחנן ע׳ סה. ע׳ צג. וש״נ.

39) ראה לקו״ת ואתחנן שם (ובארוכה אוה״ת שם מאמרי ד״ה ואתחנן), דזה שמשה רצה להכניס בנ״י לארץ הוא, כי אז הי׳ בהם ענין הרא״ [ומכיון שלא פעל זה, אמר (לדור שנכנסו לארץ) „ועתה ישראל שמע גו׳״, בחי׳ שמיעה. וי״ל שמטעם זה אמר אז משנה תורה שהיא התלבשות התורה בבחי׳ השגת משה כו׳, כדלקמן הערה 41].

40) נסמן בלקו״ש ח״ד ע׳ 1088 הערה 11.

41) ראה גם בארוכה לקו״ש (ח״ד ע׳ 1087 ואילך. חי״ט ע׳ 12 ואילך) — בנוגע למשנה תורה, שעי״ז שהתורה נתלבשה ברוה״ק דמשה (דמשה מפי עצמו אמרה — מגילה לא, ב), זה „פתח״ שגם לימוד התורה של תלמיד ותיק (מצד השגתו הוא) עד סוף כל הדורות הוא דבר ה׳ ממש. ולהעיר גם ממשנ״ת (לקו״ש ח״ד ע׳ 1093 ואילך) בענין „קול גדול ולא יסף״.

42) פרש״י עה״פ. וראה ב׳ הדיעות במכילתא שם „בנבואה . . באספקלריא כו׳״.

43) להעיר, דגם בנוגע למשנה תורה (שאמרה משה מפי עצמו) ה״ז „ברוה״ק״ (תוד״ה משה מעצמו מגילה שם).

אויב משה זאל קוקן מיט זיין רוה"ק באופן של ראי' — דרגת משה במילואה ובתקפה — דאַרף מען דערצו (צו שרי אלפים וגו') ניט אַנקומען. אלע ענינים גייען דורך משה באופן גלוי און ער אליין איז שופט אלעמען, דעם גאַנצן עם אין אַלע זייערע ענינים (סיי "דבר הגדול" און סיי "דבר הקטן");

דוקא דורך דעם וואַס ביי משה'ן איז דאָ א ירידה ממדריגתו (ע"ד ווי "התשתם את כוחי", כנ"ל סעיף ד) — אַז אַנשטאַט ראי' איז ביי אים (נאַר "תחזה", וואַס איז בלויז) דער תרגום פון ראי'[44], דאַס הייסט: ווי דער ענין פון ראי' (דרגת משה) ווערט "אַפגעטייטשט" (און נמשך) אין תרגום־לשון (אין לשון ארמי, פון וועלט[45]), ובלשון החסידות[46]: "אחורי־ריים של בחי' ראי'"[47] — זעט ער אידן ווי זיי זיינען מצד עצמם, ובמילא דאַרף זיין דער ענין פון אויסקלייבן שרי אלפים וגו'[48].

און דערפאַר ווערט די פרשה אַנגעהויבן על שם יתרו — "על שם שיתר פרשה אחת בתורה": ווייל מצד דרגת משה איז אַן אַנדער סדר[49]; און נאַכמער — אין תורה מצד עצמה, גילוי חכמתו ית' (וואַס ווערט נתגלה דורך משה) איז אַן אַנדער סדר: יתרו האָט אַבער אויפגעטאָן א יתרון אין תורה, אַז אויך דער סדר פון "ואתה תחזה" — ווערט א סדר הנהגה ע"פ תורה[50].

ט. עפ"ז קומט לכאורה אויס, אַז דער סדר פון "ואתה תחזה" איז בלויז אַן ענין פון ירידה, ח"ו — כדי צו באַוואַרענען אידן וואַס דאַרפן אַנקומען צו א ממוצע צווישן זיי און משה'ן (כשם ווי אידן האָבן געדאַרפט אַנקומען צו משה'ן אלס א ממוצע צווישן זיי מיט "פי הגבורה"):

בפנימיות הענינים אַבער איז — אדרבה: דוקא דורך דעם וואַס מ'באַוואַרנט און מ'הויבט אויף א איד וואַס געפינט זיך למטה מטה ביותר, "נעמט" מען דעם גבוה גבוה ביותר[51]

[ע"ד ווי דער רבי איז מאריך אין די מאמרי ההילולא שלו[52], אַז דוקא צוליב

---

44) תו"א משפטים עח, ג. לקו"ת ואתחנן ז, רע"א. שער האמונה פכ"ה. ועוד. וראה זח"א (ס"ת) פח, סע"ב.

45) ראה תו"א שם בריש העמוד. שם עז, ד ואילך.

46) לקו"ת (ועד"ז תו"א ושער האמונה) שם.

47) וצ"ע בזית רענן ליל"ש פרשתנו (רמז ער) שמפרש דהמ"ד שס"ל דואתה תחזה היינו באספקלריא — "פי' בנבואה באספקלריא המאירה". וכבר הקשה עליו במרכבת המשנה למכילתא שם. ועוד.

48) עפ"ז יש לבאר ג"כ הא שבפ' דברים (א, ט ואילך) תלה משה הענין דמינוי שופטים בעצמו ולא ביתרו (ראה אברבנאל פרשתנו כאן. ועוד) — כי מכיון שמשנה תורה אמרה משה מפי עצמו, היינו כפי שהתורה נתלבשה ברוה"ק שבמשה (ולא כמו"ש בגלוי "מפי הגבורה") — לכן, גם מצד בחי' משה ורוש שי"ל שופטים.

49) ובפרט ע"פ הכלל (ראה ע"ח שער ד' פ"ג. של"ד פ"ג. של"ה פ"א. אגה"ק ביאור לסי' זך) דקדושה לא זזה ממקומה — הרי ישנה (גם עתה) בחי' משה שמצדה צ"ל "ראי'" (ולא — "תחזה").

50) ומכיון שהוא חלק בתורה מובן שניתן למשה מסיני, וכנ"ל (הערה 10) מספרי "אף בידי משה היו מסיני". וע"פ משנ"ת בלקו"ש חי"ט ע' 387 הערה 54, דזה שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (היינו שהוא חידוש) כבר ניתן למשה מסיני, היינו לפי שבמ"ת "ניתנה" התורה כמו"ש מושרשת ב"העלם העצמי דא"ס" (שלמעלה מהתורה כמו שבאה בבחי' המשכה וגילוי) — יש לומר, דמ"ש בספרי ש"נתעלם מעיני משה", הפירוש בזה הוא, שענין זה ניתן למשה באופן של העלם (שלמעלה מהתורה כמו שבאה בבחי' גילוי אצל משה). — מעין הביאור (והתירוץ) שלמשה ניתן הכלל שממנו ועל פיו חידש התלמיד ותיק הפרט — חידושו. וראה לקו"ש שם ע' 252 ואילך.

51) שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך. פל"ג ואילך. ובכ"מ.

52) באתי לגני השי"ת פרק יא. פרק ב.

דער עבודה דא למטה, וואו מען דאַרף אַנקומען צו אַ מלחמה עצומה מיטן גוף ונפש הבהמית, איז מען מבזבז די אוצרות הכי יקרים (וואָס ביז דער מלחמה באַווייזט מען זיי אפילו ניט), און דער עיקר מכוון פון דעם בזבוז האוצרות איז אַז זיי זאָלן אַנקומען (ניט נאָר צו די פקידי החיל, נאָר) צו די אנשי החיל, וואָס פירן דורך די מלחמה בפועל];

און דורך דעם פירט זיך אויס די כוונה עליונה פון „נתאווה הקב״ה להיות לו דירה בתחתונים״[53], אין דעם עולם הזה התחתון, שאין תחתון למטה ממנו[53], וואָס דאָס וועט זיין בשלימות ובגלוי בביאת משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ט״ו בשבט תשל״ה)

---

53) תניא פל״ו. וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 197 ואילך.

יתרו ג

א. איינער פון די מאמרז"ל וועלכע ברייגעז ארויס די מעלה נפלאה פון מ"ת, איז אין מסכת פסחים[1]: "רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא".

פון די שאלות וואס שטעלן זיך אין דער מאמר: וואס ווערט געמיינט מיטן לשון "האי יומא"? די כוונה פון ר"י במאמרו איז, אז דאס וואס ער האט זיך אויסגעטיילט פון אנדערע איז דאס צוליב דעם וואס ער האט געלערנט תורה (ווי רש"י איז מפרש) — איז פאר־וואס זאגט ער דאס פארשטעלט ("אי לאו האי יומא") און ניט ברור: "אי לאו תורה"[2] וכיו"ב?

נאכמער: וויבאלד אז ר"י מיינט די מעלה פון לימוד התורה איז דאך דאס ניט פארבונדן מיט "האי יומא" — דעם טאג פון נתינת התורה, ווארום לימוד התורה איז געווען אויך פאר מ"ת (ו' בסיון), וכמרז"ל[3] "מימיהן של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם היו במצרים ישיבה עמהם כו' א"א זקן ויושב בישיבה וכו'" — היינט פארוואס פארבינדט ער דאס מיט "האי יומא"?

אויך דארף מען פארשטיין: וואס איז מוסיף "דקא גרים" — עס וואלט דאך מספיק געווען ווען ער זאגט בלויז "אי לאו האי יומא"?

ב. לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז מיט "האי יומא" האט ר"י געמיינט ניט די מעלה פון טאג אלס מ"ת־טאג, נאר דאס וואס ב"האי יומא" איז געווארן "והייתם לי סגולה מכל העמים"[4], דער אויבערשטער האט בוחר געווען אידן מכל עם ולשון[5] — און מצד דעם איז ר"י אויסגעטיילט פון די "כמה יוסף בשוקא". און דעריבער זאגט ער ניט בלשון "אי לאו תורה" נאר דווקא "האי יומא" און איז מוסיף "דקא גרים", ווארום דערמיט איז ער מדגיש אז ער מיינט ניט נתינת התורה, נאר אז אנדער ענין וואס דער טאג האט גורם געווען.

עס איז אבער שווער זאגן אז דאס איז דער איינציקער טעם[6], ווארום רש"י וואס איז ראש הפשטנים, טייטשט בפירוש: "שלמדתי תורה", און ווי דאס איז אויך מובן פון תוכן הסוגיא לפנ"ז[7] און לאח"ז[8] וואו ס'רעדט זיך וועגן מעלת התורה ולימודה. ועוד ועיקר: לפי"ז איז דאך דאס אן מעלה בא אלע אידן (לגבי "כל העמים"), און פון מאמר ר"י איז משמע[9] אז ער רעדט וועגן א

---

1) סח, ב.

2) וע"ד מאמר ר"נ בקדושין (לג, סע"א).

3) יומא כח, ב. וראה תנחומא ס"פ ויגש. פרש"י שם. מו, כח.

4) פרשתנו יט, ה. וראה פרש"י שם: אם עתה תקבלו כו'.

5) ראה מ"א בשו"ע או"ח סי' ס' סק"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ד.

6) נוסף על הדוחק שג"ז הוא מצד נתינת התורה, כבמ"מ שבהערה שלפנ"ז.

7) "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה" — "להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו" (פרש"י שם).

8) "רב ששת כל תלתין יומין מהדר לי' תלמודי' ואמר כו'".

9) וכמאמר רע"ק במו"ק כא, ב: כמה עקיבא בשוק. ר"נ בקדושין שם: כמה נחמן בר אבא איכא בשוקא.

מעלה מיוחדת בו (לגבי אַנדערע אידן)[10].

ג. נאָך כמה דיוקים אין דעם מאמר פון רב יוסף:

א) פאַרוואָס זאָגט ער „כמה יוסף איכא" און ניט סתם „כמה אינשי" — וואָס איז דאָ נוגע (במעלתו פון ר"י) דער נאָמען יוסף, און ווי רש"י איז נאָך מדגיש „הרי אנשים הרבה בשוק ששמן יוסף"?

ב) וואָס איז ער אויסן צו מוסיף זיין מיט'ן צוגעבן „בשוקא" און ניט סתם „כמה יוסף איכא"?

מען קען ניט זאָגן, אַז דערמיט וויל ער מדגיש זיין די אַנדערשקייט פון די „כמה יוסף", וואָס זיי געפינען זיך „בשוקא", און ניט בביהמ"ד וואו ר"י געפינט זיך — וואָרום דאָס איז פאַר־שטאַנדיק אויך אָן דעם וואָרט „בשוקא": וועָן ניט (מתן) תורה וואָלט דאָך בכלל ניט געווען קיין ביהמ"ד, עס וואָלט אומעטום געווען הפכו פון ביהמ"ד — „שוקא".

ד. דער ביאור בזה:

בפשטות איז דער חילוק צווישן לימוד התורה וקיום המצות פון פאַר מ"ת [ווי רז"ל דערציילן בנוגע לימוד התורה לפני מ"ת, כנ"ל, ועד"ז בנוגע קיום המצות[11] „קיים אברהם אבינו כל התורה כולה עד שלא ניתנה"] און נאָך מ"ת — אַז פאַר מ"ת איז דער קיום המצות געווען אין אָן אופן פון „אינו מצווה ועושה" און לאחר מ"ת איז עס געווארן (ביי אידן) באופן ד„מצוה ועושה".

וואָס דער אויפטו פון „מצווה ועושה" (לאחר מ"ת) איז ניט נאָר אין דעם גברא פון דער מצוה (ער האָט אַ גרעסערן שכר[12] וכיו"ב), נאָר ס'איז אויך (און בעיקר) אָן עילוי אין חפצא פון דער מצוה:

פאַר מ"ת, וויבאַלד אַז דער קיום המצות איז געווען נאָר מצד ובכח האדם, ניט מצד ציווי פון דעם בורא, האָט זיין מעשה (המצוה) ניט געקענט אויפטאָן אין דער חפצא מיט וועלכע ער האָט מקיים געווען די מצוה אַ שינוי במהותו ואיכותו מבריאתו — אַז עס זאָל ווערן אַ חפצא של מצוה; דער שינוי (און אויפטו) איז געווען נאָר בשייכות צום גברא[13] וויבאַלד ס'איז זיין עשי'[14].

---

10) אף ש(בדוחק עכ"פ) י"ל, ד„והייתם לי סגולה מכה"ע תלוי בהתנאים „אם שמוע גו' ושמרתם גו'" ובזה מעלת רב יוסף לגבי „יוסף בשוקא".

11) יומא שם. קדושין פב, א. בפרש"י תולדות כו, ה (בנוגע לאברהם). שם כו, יב. כו, ג. כז, ט (בנוגע ליצחק). וישלח לב, ה (ביעקב). וירא יט, ג ובפרש"י (בלוט).

12) ראה קדושין לא, א. ב"ק לח, א. פז, א. ובכ"מ. וכפי' התוס' קדושין שם ד"ה גדול • (ועוד) שהוא במעלת פעולת הגברא. ולהעיר מפירוש המשניות להרמב"ם שצויין בסוף הערה 17.

13) להעיר מהדיעות דאיסורי דרבנן הם רק איסורי גברא וההסברה בזה, ועד"ז במצות דרבנן. ראה אתוון דאורייתא כלל יו"ד. ועוד. לקו"ש ח"ח ע' 55.

14) וע"פ מרז"ל שעד מ"ת הייתה הגזירה דתחתונים לא יעלו למעלה כו' (שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו) י"ל שכן הוא גם בד' מצות בני נח לפני מ"ת אף שנצטוו עליהם. והטעם כי תוכנם הרי הוא — ישוב העולם, בין אדם לחבירו•• — וא"ז שייך להחפצא. וראה לקו"ש חי"ז ע' 317 שוה"ג להעירה 21, שע"פ פששי"מ משמע דרק בזה שמפורש (נח ט, ד ואילך) נצטוו ב"נ בפירוש. ואכ"מ.

•) ביאור התוס' — ראה אוה"ת מסעי ע' תיג.

••) וגם ע"ז — ה"ז אדרבה **יסוד** ישובו של עולם וכמש"נ אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני ע"ד אשתי (וירא כ, יא).

אָבער לאחרי מ״ת, ווען מ׳איז נצטווה געוואָרן פון דעם אויבערשטן במ״ע ומצות לא תעשה, איז נתחדש געוואָרן די פעולת המצוה אויך אין דער חפצא; דורך דעם ציווי הבורא להאדם — קען ער משנה זיין די חפצא מיט וועלכע ער טוט די מצוה (אָדער די עבירה, ר״ל)[15].

בשעת אַ איד איז מקיים אַ מ״ע מיינט דאָס אַז ער, דער גברא, טוט אַ מצוה, און עס ווערט אויך אויפגעטאָן אין גוף החפצא, אַז די זאַך ווערט אַ חפצא של מצוה כו׳[16]. ועד״ז אין מל״ת: בשעת מען טוט ר״ל אַן עבירה, איז פעולת העבירה ניט נאָר אין גברא, נאָר דאָס פועל׳ט אויך אין דעם חפצא, אַז דער חפצא ווערט נשתנה, אַ דבר מתועב[17].

ה. דערמיט איז אויך מובן — כמבואר באריכות במ״א[18] — וואָס ווען אברהם אבינו האָט געוואָלט באַשוווערן אליעזר׳ן בנקיטת חפץ של מצוה[19], האָט ער אים געזאָגט[20] „שים נא ידך תחת ירכי״ — וואָס לכאורה איז עס היפך הצניעות — ויבאַלד אברהם האָט מקיים געווען כל התורה כולה האָט ער דאָך געהאַט כמה חפצי מצוה מיט וועלכע ער האָט געקענט באַשווערן אליעזר׳ן?

וההסברה כנ״ל, ויבאַלד אַז דער קיום המצות ביי אברהם איז ניט געווען מצד ציווי הבורא, נאָר מצד עצמו, האָט ער ניט געקענט משנה זיין דעם חפץ עס זאָל ווערן אַ חפצא של מצוה[21], אַ חוץ מצות מילה, וואָס ער איז אויף דעם נצטווה געוואָרן איז דאָס געוואָרן אַ חפץ קדוש[22].

פונדעסטוועגן זאָגט דער רמב״ם[23]: „אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע״ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב״ה ציווה אותנו ע״י משה רבֵּינו שנימול״, כאָטש דער ציווי הקב״ה לאברהם איז געווען „אתה וזרעך אחריך לדורותם״[24] — ווייל דער שלימות הענין פון קדושת חפצא (אויך ביי מצות מילה) איז דוקא לאחר מ״ת. ואחד הטעמים י״ל — עס איז ניט בדומה אַ ציווי בנבואה לאברהם, פון אַ מצוה פרטית צו אַן איש פרטי, צו די ציווים

15) ועפ״ז יומתק זה שמ״ת דוקא פעל קיום העולם, כדר״ל (שבת פח, א. וש״נ. וראה המשך הגמרא פסחים שם „והא״ר אליעזר כר״), אף שלפני זה קיימו האבות כל התורה, כי רק התורה שלאחרי מ״ת פועלת בחפצא דהעולם, משא״כ דלפני מ״ת. וראה צל״ח פסחים שם.

16) וכמה דרגות בזה: תשמישי מצוה, תשמישי קדושה, קדושה כר׳ — ראה מגילה כו, ב. רמב״ם הל׳ ס״ת פ״י ה״ג ואילך. טושו״ע או״ח ס׳ קנד. יו״ד סרפ״ב. וראה שו״ע אדה״ז ס׳ מב ס״ו.

17) ולהעיר מדין מהב״ע. (ועיין תניא פל״ז שלאחרי שמביא הדוגמא בזה „אתרוג שאינו ערלה״ מוסיף „ומעות הצדקה שאינן גזל״. ובהגהה שם מדמה „כל מצוה הבאה בעבירה״ לאתרוג דערלה!). וראה לקח טוב כלל י״ב. בית האוצר מערכת א׳ כלל קכה. וראה צפע״נ הל׳ מאכא״ס והל׳ תרומות שנסמנו לקמן הערה 49.

וע״פ הנ״ל בפנים י״ל שגם ז׳ מצות ב״נ (ראה לעיל הערה 14) — נתחדש לאחר מ״ת שמשנים החפצא (ראה רמב״ם ספ״ח מהל׳ מלכים).

ולהעיר מפי׳ המשניות להרמב״ם ספ״ג דתרומות. וראה לקמן בפנים סי״א. ואכ״מ.

18) לקו״ש ח״א ע׳ 38 ואילך. ח״ג 760.

*) וראה בצד החיובי (שם פל״ד) „החומש מעלה עמו כל הארבע ידות״. ראה לקו״ש חי״ב ע׳ 135.

19) שבועות לח, ב. שו״ע חו״מ ספ״ז ס״ג־טו.

20) חיי שרה כד, ב.

21) וצ״ע בגדרו של יצחק לאחרי העקידה — שנקרא „עולה תמימה״ (פרש״י תולדות כו, ג. מב״ר פ׳ סד, ג). וראה לקו״ש חט״ו ע׳ 205 הערה 44 ובשוה״ג שם.

22) ראה תוד״ה האי דיינא (שבועות שם). ועי׳ לשון רש״י עה״פ שם. ובמפרשי רש״י. ואכ״מ.

23) פיה״מ ספ״ז דחולין. וראה סנהדרין נט, ב. וצפע״נ שם.

24) לך יז, ט.

פון אויבערשטן במ״ת*[24] ע״י משה רבינו, וועז ס׳זיינען געגעבן געווארן אלע תרי״ג מצות צו אלע אידן[25].

ו. און דאס איז דער פירוש דברי ר״י „אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא״: „אי לאו האי יומא״ פון מ״ת האט מען אויך געלערנט תורה און מקיים געווען מצות, כנ״ל, וואס כללות ענין התורה ומצוה איז „יוסף״*[25] — א הוספה דקדושה אויף ענין העולם מצ״ע, אבער די „כמה יוסף״ די פעולת ההוספה פון תורה ומצות לפני מ״ת איז אין אן אופן אז דער עולם איז „בשוקא״ — ער בלייבט א שוק ווי קודם הלימוד והקיום, א רה״ר ווי ער איז געווען לפני קיום המצות,

וואס דורם די פעולה איז נאר אין דעם גברא און עס פועל׳ט ניט אין ענינ׳י העולם, אז זיי זאלן ווערן א חפצא דקדושה, כנ״ל.

דוקא מצד „האי יומא״, ווען עס איז געווען דער ציווי פון אויבערשטן אויף תומ״צ, טוט אויף „יוסף״ א הוספה (ושינוי) אז עולם בלייבט ניט „בשוקא״ — די פעולת ההוספה פון לימוד התורה וקיום המצות איז ניט נאר אינעם גברא (און דער „שוקא״ בלייבט ווי פריער), נאר די מציאות פון „שוקא״ ווערט נתהפך אין א חפצא דמצוה, אין א מקום קדוש וכו׳.

ז. עפ״ז איז מובן וואס רש״י איז מוסיף „(שלמדתי תורה) ונתרוממתי״ —

*24) ראה בארוכה לקו״ש חי״ט (ע׳ 177; ע׳ 182 ואילך). ועוד.

25) ראה לקמן בפנים ס״א החילוק בפשטות.

*25) וברע״ק ובר״נ (ראה לעיל הערה 9) — גם בהיותם „בשוק״ (לולא תורתם) — צניע ומעלי (רע״ק — כתובות סב, ב), יראת חטא (ר״נ — שלהי סוטה. וראה שבת קנו, ב).

דלכאורה: ווי אזוי לערנט רש״י ארויס פון לשון ר״י אז ער מיינט אויך דעם ענין פון „נתרוממתי״? דער פירוש הפשוט איז דאך, אז דערמיט וואס ער לערנט תורה איז ער אנדערש פון אלע בנ״א שבשוק וואס לערנען ניט קיין תורה.

נאר ע״פ הנ״ל איז מובן: פונקט ווי דער אויפטו פון „האי יומא״ (כאטש אז אויך פריער האט מען מקיים געווען מצות) איז אין דעם וואס דער קיום המצות איז משנה די חפצא פון דער מצוה; אזוי אויך אין לימוד התורה, הגם אז דורך לימוד התורה לפני מ״ת האט מען משיג געווען חכמת התורה און קונה געווען דברי תורה — האט דאס אבער ניט ג׳פועל׳ט א שינוי אין דעם „חפצא״ פון דעם לומד התורה. משא״כ דורך לימוד התורה לאחר מ״ת ווערט א שינוי חפצא פון דעם גברא אליין — „ונתרוממתי״[26], דער לומד ווערט א העכערע חפצא.

ח. ע״פ הנ״ל ווערט מען פארשטיין דעם לשון „(האי יומא) דקא גרים״:

אין דעם אויפטו פון „האי יומא״ פון מ״ת איז דא נאך אן ענין:

קודם מ״ת איז ניט געווען דער גדר פון איסור אדער מצוה אין דעם חפצא, אין ענינ׳י העולם — נאר א ציווי אויפ׳ן גברא עשה אדער לא תעשה. משא״כ לאחר מ״ת (אפילו איידער דער מענטש טוט די מצוה אדער דעם איסור ח״ו), איז דא אין (חפצא פון) וועלט דער גדר פון מצוה אדער פונעם איסור.

26) משא״כ ר״נ קדושין (לג, סע״א) דקאמר „אי לאו תורה״ דלא קאי ברוממות ובמעלת עצמו אלא „בשביל תורה״. ולהעיר מדעת רב יוסף (שם לב, סע״א) „אפילו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול״. וי״ל כיון דנתרוממתי הוא שינוי חפצא בו הרי יכול למחול. וראה שם „תורה דילי׳ היא״. ואכ״מ.

מעין דוגמא לדבר געפינט מען קודם מ"ת גופא:

פון די ביאורים אויף דעם וואס אברהם אבינו האט ניט מקיים געווען מצות מילה איידער ער איז דערויף נצטווה געווארן (הגם אז „קיים א"א כל התורה כולה עד שלא ניתנה"): היות אז ס'איז דאן ניט געווען קיין מצוה פון מילה, איז במילא ניט געווען — אין דער מציאות פון תורה — דער גאנ־צער גדר פון ערלה, און במילא איז דאס אויך ניט געווען א מציאות פון מל זיין אן ערלה, עס וואלט געווען א חותך בעלמא.

הגם אז עד"ז איז אויך באכילת מצה וכיו"ב, אז עס איז דאן ניט געווען דער גדר מצה, און כמה עניני מצות כיו"ב — און פונדעסטוועגן געפינט מען אכילת מצה און קיום כל המצות באברהם (ובניו אחריו)[27], איז די הסברה אין דעם, אז עס איז געווען עכ"פ דער גדר פון אכילת מצוה, און חילוקים אין דער אכילה „פת לחם", „בן הבקר" וכו' (כמו בהכנסת אורחים דאברהם) ובכללות — „לעשות צדקה" (שכולל אויך לבוש ובית). [ועוד: ביים קיום פון אנדערע מצות האט ער ניט מבטל געווען דעם קיום כדבעי; משא"כ ביי מילה, אויב ער וואלט זיך מל געווען וען דער ענין פון ערלה איז נאך ניט געווען, וואלט ער דורכדעם מבטל געווען קיום פון מצות מילת ערלה[28] פון אויבערשטן[29]].

אזוי איז אויך לאחר מ"ת גופא:

פונקט ווי אין איסורים זיינען דאך די ציוויים פון תורה ניט נאר א חלות איסור אויפן גברא, נאר דער חפצא אליין איז א דבר המתועב, אזוי איז עס אויך אין עניני המצות, אז אויך קודם מעשה המצוה של האדם איז מצד דעם ציווי אליין נתחדש געווארן די מציאות פון קדושה־חלות אויפן חפצא וואס מיט אים איז מען מקיים א מצוה, וואס פאר מ"ת איז דאס ניט געווען.

עס איז אבער מובן אז א חפץ דקדושה ווערט ער בעת קיום הציווי, בשעת מען איז מקיים בפועל מצות תפלין מיט די תפלין[30], מצות נטילת ד' מינים מיט"ן אתרוג וכו' א.א.וו.

ט. ע"פ הנ"ל וועט מען פארשטיין א מאמר אין מכילתא וואס איז לכאורה תמוה:

אויפן פסוק[31] „והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" — דער חיוב לספר ביציאת מצרים — שטייט אין מכילתא[32]: „יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

לערנען מפרשים[33] פארווואס איז געווען די הוי אמינא, אז דער חיוב „והגדת לבנך" (סיפור יצי"מ) זאל זיין

27) ראה תוד"ה אלא ר"ה יא, א. פרש"י וירא יט, ג. פדר"א פל"ב הובא בפרש"י תולדות כו, ט. תיב"ע שם. צפע"נ וירא יח, ו. תולדות כו, ג ואילך. ובכ"מ.

28) וע"ד מה שהובא בריב"א ס"פ לך בשם הר"ח.

29) אף שהי' יכול להטיף דם ברית הרי מ"מ הי' חסר ענין עיקרי — העברת ערלה.

30) ולהעיר אשר תפלה של ראש אחר שכבר לבשן אסור לשנותן לשל יד, משא"כ באם לא לבשן אדם (אף שגם אז אסור לשנותה לדבר חול). ראה מנחות לד, ב. רמב"ם הל' תפלין פ"ג הי"ז. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סי' מב ס"א. וכמה דינים כיו"ב.

31) בא יג, ח.

32) הלשון בפנים הוא כהגירסא בהגש"פ. ובמכילתא הוא בשינוי לשון.

33) ראה ספר האורה לרש"י ע' קה. ריטב"א להגש"פ. שבלי הלקט סדר פסח (ריח). אבודרהם. ועוד.

מר״ח, ווייל כשם ווי משה האָט געזעדט (אַנגעזאָגט) בר״ח אויף דיני פּסח און מצות אכילתו ומצות על מרורים יאכלוהו[34] (וואָס דאָס האָט געבראַכט די גאולה ביצי״מ), אַזוי וואָלט אויך דער רעדן בזה פון די אידן, „והגדת לבנך״ (דער סיפור ביצי״מ) געדאַרפט זיך אַנהייבן „מראש חודש״ — נאָר מ׳לערנט אַפּ פון פּסוק, אַז עס דאַרף זיין „ביום ההוא וכו״ און „בשעה שיש מצה ומרור וכו״.

דאַרף מען פאַרשטיין: פון פּשטות ל׳ המכילתא איז משמע, אַז דאָס וואָס מען לערנט אַפּ במסקנא אַז דער חיוב סיפור יצי״מ איז דוקא „בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך״, איז ניט ווייל מ׳איז מחדש אַז סיפור יצי״מ האָט אַן אַנדער גדר ותוכן: נאָר אויך לפי ההו״א במכילתא לערנט מען דעם „והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים״ אַז סיפור יצי״מ איז פאַרבונדן און מען דאַרף דער־מאָנען[35] (פסח[36]) מצה ומרור, נאָר פון יתור ודיוק הכתוב לערנט מען אַפּ נאָר בנוגע דעם זמן הקיום, אַז דאָס דאַרף זיין דוקא „בשעה שיש (פסח) מצה ומרור מונחים לפניך״.

איז ניט מובן, וואָס פאַר אַ שייכות האָבן פּסח מצה ומרור — וואָס זייער גאַנצער מציאות איז געווארן ערשט בליל ט״ו בניסן — צו „ר״ח״ (אַדער צו „ביום ההוא״ — „מבעוד יום״)?

יו״ד. איז דער ביאור בזה כנ״ל: וויבאַלד אַז בר״ח איז געווען דער ציווי הקב״ה אויף עשיית ואכילת הפּסח און מצה ומרור, איז שוין דעמאָלט מצד הציווי נתחדש געווארן דער גדר החפּצא פון פּסח מצה ומרור, וואָס בא דעם קיום פון די מצות ע״י האבות (און די אידן קודם ר״ח) איז דאָס ניט געווען.

[ולהוסיף: י״א אַז דער חיוב פון „שואלין ודורשין״ אין הל׳ פּסח וכו׳ „קודם הפּסח״ איז צוויי וואָכן לפנ״ז[37], קומט אויס אַז בר״ח איז דאָ אַ התחלת גדר חפּצא פון פּסח און מצה ומרור, מצד הלכות וציווי התורה],

ובמילא וואָלט מען געקענט זאָגן אַז ס׳איז שוין דעמאָלט דאָ דער חיוב צו מקיים זיין מצות „והגדת לבנך״[38] — דער דבור וסיפור וועגן פּסח מצה ומרור און יציאת מצרים (שבא ע״י), היות אַז מצד ציווי התורה האָט עס שוין אַ מציאות[39].

---

34) בא יב, ח.

35) וכמאמר ר״ג (פסחים קטז, סע״א במשנה) „כל שלא אמר ג׳ דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כו׳ פסח מצה ומרור״. וברמב״ם הל׳ חו״מ פ״ז ה״ה. ומסיים: ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה. ומשמע דזה דלא יצא ידי חובתו היינו מצות סיפור ביציאת מצרים, וכ״ה בקרית ספר לרמב״ם שם. וכ״כ במאירי פסחים שם. וראה פמ״ג או״ח (א״א) סתע״ט סק״ב. סתפ״ה סק״א. ולהעיר דמצינו יתירה מזו דאכילת פסח ומצה היינו זכירת יצי״מ — פרש״י ראה טז, ג. שו״ת הרא״ש כלל כד סי׳ ב. וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 79 הערה 20.

36) ראה שבלי הלקט שם, ד„בזמן שביהמ״ק קיים הי׳ אומר בשעה שפסח ומצה ומרור מונחים כו׳״.

37) רשב״ג — תוספתא מגילה פ״ג, ב. פסחים ו, סע״א ואילך.

כן הובא בספר האורה לרש״י שם. ובכל בו (בפ׳ הב׳). אבל בפרש״י להגש״פ „הואיל ואנו שואלין בהל׳ הפסח קודם לפסח ל׳ יום כו׳״. ובשבלי הלקט בסתמא „בהל׳ המועד קודם המועד״ אבל ממשיך „שהרי עזמד (משה) בר״ח ומזהיר כו׳״.

38) להעיר מטושו״ע סתס״א ס״ב (ואדה״ז שם ס״א) „חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ובנפלאות כו״ שמשמע (קצת) שהעסק בהל׳ פסח יש בו צד השווה לעסק ביצי״מ וסיפור ביצי״מ. וראה מכילתא ס״פ בא. גבורות ה׳ להמהר״ל ספ״ב. צל״ח ברכות יב, ב ד״ה מזכירין.

39) וע״פ הנ״ל מובנים דברי הגמרא (פסחים שם) דמצד הדין ד„שואלין ודורשין בהל׳ הפסח

דער צווייטער ס"ד אין מכילתא איז, אז מצד דעם וואס עס שטייט „ביום ההוא" לערנט מען אפ אז עס איז ניט מספיק דער גדר החפצא וואס טוט זיך אויף בר"ח, אבער ס'איז געזגט „מבעוד יום", וואס דעמאלט איז שוין דאָ דער גדר החפצא פון פסח (וואס דאס איז דער עיקר זאך וואס האט געבראכט די גאולה) ניט נאר מצד ציווי התורה, נאר אויך מצד דעם זמן וחיוב גברא[40] — אין דעם זמן איז דער חיוב בפועל אויף דעם גברא[41] צו מקריב זיין דעם קרבן פסח[42].

אבער די מסקנא איז, אז מען דארף האבן „(בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש) מצה ומרור מונחים לפניך": וועז איז שייך צו דערמאנען די מצוה פון (פסח) מצה ומרור, און מקיים זיין די מצוה פון סיפור ביצי"מ וואס איז דערמיט פארבונדן — נאר בשעת ס'איז

קודם לפסח כו"י חל חיוב ביעור חמץ בתוך שלושים יום, לא לפנ"ז.

40) בספר האורה „יכול מבעוד יום משעת זמן הפסח", ובפרש"י להגש"פ „שאתה שוחט וכו'". ועד"ז הוא בשבלי הלקט. אבודרהם. כל בו. ועוד.

41) בזמן דמבעוד יום יש כמה דרגות זו למעלה מזו: א) קודם חצות אף שאסור להקריב אז מצד לא תזבח על חמץ גו' (משפטים כג, יח) הרי לדעת בן בתירא כשר כשהקריבו (בדיעבד). וכל היום מקרי זמנו (ראה פסחים קח, א. זבחים יא, ב). ב) לאחר חצות אבל קודם הקרבת התמיד דאף שאסור אז להקריבו, מקרי זמן שחיטה, ראה פסחים ה, א תוד"ה לא תשחט. ג) בין הערביים הזמן דחייב להקריבו בפועל. וראה לשון השבלי הלקט דלקמן הערה 48.

42) וגם במצה ומרור י"ל שנתוסף בגדר חפצא ב„ביום ההוא" (ע"ז שבר"ח שהוא רק מצד ציווי והלכות), כי:

א) מצה ומרור הם מצוה אחת עם הפסח והם מכשירי פסח (ראה פסחים צ, א. מכילתא הובא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע נו. וראה צפע"נ השלמה יד, ד. ל, ד. מהד"ת עד, א), וא"כ כמו שניתוסף בגדר החפצא דפסח „ביום ההוא", כן י"ל גם במצה ומרור.

ב) גם בזמן הזה אסור לאכול מצה ער"פ (ירושלמי פסחים פ"י ה"א. רמב"ם ספ"ו מהל' חו"מ. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סתע"א ס"ב (ס"ד)*) וכן יש נוהגין

במרור (רמ"א ואדה"ז שם (סי"א)), וא"כ איסורו חישובו (כבכורות י, א. פרש"י ביצה כז, ב ד"ה חלה)**.

ג) „נהגו כל ישראל שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בע"פ שהוא זמן הקרבת הפסח שמצות מצוה הוקשה למצות הפסח כו'" (שו"ע אדה"ז ר"ס תנח מטושו"ע שם). ולכמה דיעות אסור באם אפה קודם, ראה טור שם. ובנו"כ.

ובספר הפרדס (והאורה. מחו"ז. ועוד) לרש"י „מצינו איסורא דאורייתא (לאפות מצה בערב שבת — בע"פ שחל בשבת) דהא הוקשו מצות לפסח כו' מה עשיית הפסח משבע שעות ומחצה ואילך אף עשיית מצה כן כו'". ובספר האורה שם מסיים „מיכן סמכו רבותינו שלא לעסוק בבצק לצורך מצה קודם ביעור חמץ שנאמר לא תשחט על חמץ כו' לא תשחט הפסח כו' ואם לש קודם ביעור הרי הוא כיוצא בפסח שנשחט קודם ביעור חמץ".

וגם לדעת הגאונים (רבינו אליעזר ור' שמואל הכהן) שבדיעבד כשר כשאפה קודם חצות „לכתחילה יש לייזהר משום חביבה מצוה בשעתה" (טור שם. שבה"ל סרי"ג. ועוד). ולהעיר מל' השבה"ל שם „וראי' לדבר מיוצאי מצרים שלא אפו המצות מראש חודש אע"פ שנצטוו על פסח מצה ומרור מאז אלא המתינו עד שיצאו ממצרים דכתיב כו'".

בפסח) דהו"ל לאו הבא מכלל עשה כו'". וראה פמ"ג (משב"ז) סתע"ב סק"א. הגהות „טוב ירושלים" לירושלמי שם. אבל דעת אדה"ז (שבפנים ההערה) שהוא רק מדרבנן.

**) ולהעיר שמצינו כמה דיעות בזמן התחלת איסור אכילת מצה בע"פ: מליל יד (מלחמת ה' ס"פ ג דפסחים. ובח"י שם סק"ז שכ"ה משמעות המ"א); כל היום מעמוד השחר (רמ"א ושו"ע אדה"ז שם. ובמ"מ לרמב"ם שם שכן נראה מדברי הרמב"ם. ועוד); מזמן איסור חמץ ואילך. מד' שעות, משש שעות ולמעלה (ראה המאור שם. רא"ש שם ס"ז. ר"ן שם. ריטב"א פסחים נ, א, ועוד), וכמה טעמים בזה. ואכ"מ.

*) וראה לקח טוב (להר"י ענגל) כלל ד. בית האוצר מערכת א' כלל קכא.

דאָ דער חיוב בפועל פון מצה ומרור, בלילה[43], ווען דער מענטש האָלט ביים טאָן מעשה המצוה[44] און ס'ווערט דער חלות המצוה אין דער חפצא בפועל[45], ניט לפנ"ז[46].

[און דאָס איז ניט נאָר בנוגע צו מצה ומרור, נאָר אויך בשייכות צום קרבן פסח, כאָטש אז מען האָט אים שוין מקריב געווען בין הערביים, און ס'איז שוין געווארן א חפצא דקדשים (פון קרבן פסח), וויבאָלד אָבער אז פסח "לא בא מתחלתו אלא לאכילה"[47], קומט אויס אז שלימות ענין ומצות החפצא פון קרבן פסח ווערט ערשט בלילה ווען ס'ווערט דער חיוב האכילה[48] צוזאַמען מיט מצה ומרור[49].

יא. און דאָס האָט ר"י געזאָגט "האי יומא דקא גרים": דער פירוש הפשוט פון "גרים" איז, אז דער אויפטו פון דער פעולה קומט ניט באופן ישר, נאָר באופן של גרם.

אָזוי אויך בנדו"ד: ווי געראַדט פריער, ווערט די חלות ושינוי חפצא ("ונתרוממתי") אויפגעטאָן בפועל דורך לימוד התורה און קיום המצות בפועל; "האי יומא" האָט גורם געווען אז דער לימוד התורה וקיום המצות זאָל משנה זיין די חפצא — און דאָס איז אין צוויי ענינים[50]:

א) ס'איז נתחדש געווארן דער גדר פון חפצא דמצוה (ועבירה) אין די עניני העולם, א כלי מוכשר צו מקיים זיין א מצוה מיט זיי און דורך זיי;

ב) דעמאָלט איז געווען דער שינוי חפצא פון די אידן עצמם — ס'איז געווען דער גמר הגירות (און נכנסו תחת כנפי השכינה)[51], וואָס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי[52]; ד.ה. אז אידן, זייער גוף כפשוטו, זיינען געווארן א "גוי קדוש"[53] —

וואָס מצד דעם האָט א איד די יכולת און דעם כח[54], אז בשעת ער נעמט א זאַך פון וועלט און איז מקיים דערמיט א ציווי פון דעם אויבערשטן, קומט ארויס בפועל די חלות חפצא דמצוה (או קדושה) — דער יוסף — הוספה, כנ"ל, אז פון "שוקא" זאָל ווערן א מקום קדוש א חפצא דקדושה. און אזוי אויך ביים אידן גופא, אז בשעת ער לערנט תורה בפועל, טוט זיך אויף א שינוי ועילוי אין

43) ראה שו"ת תרומת הדשן סקל"ז. ובשו"ע אדה"ז סתע"ג ס"ג: "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובה".

44) וכן משמע להגירסא כמו"ש במכילתא "לפניך על שלחנך", משא"כ להגי' המובאה בהגש"פ (וראה שינוי הל' דתרוה"ד ואדה"ז שבהערה הקודמת). וראה הגש"פ קה"ת על הפסקא "יכול מר"ח".

45) ראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג עשה לג (קפז, ד).

46) להעיר בכהנ"ל מהשקו"ט הידוע האם יש חיוב המצוה על האדם גם לפני זמן המצוה. וראה צפע"נ על הרמב"ם הל' שבועות (פ"ה הט"ו) שמחלק בין סוכה ומצה. וראה לקח טוב כלל ו (לא, א ואילך). שד"ח אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י. לקו"ש ח"ח ע' 63 בהערה. חל"ב ס"ע 129 ואילך.

47) פסחים עו, ב.

48) ראה שבלי הלקט שבהערה 33: למדת שמצות ההגדה בשעת אכילתו של פסח ולא בשעת אזהרתו ולא בשעת לקיחתו ולא בשעת שחיטתו.

49) ולהעיר בכהנ"ל מצפע"נ מהד"ת (מ, א. עז, א) דמחלק בין מצה ומרור (וכמה מצות) אם נעשה חפצא דמצוה לפני מעשה המצוה או שנעשה בעת קיום המצוה. ועד"ז באיסורים — ראה צפע"נ הל' מאכלות אסורות פ"ב הכ"ה. הל' תרומות (ל, א).

50) להעיר מאוה"ת מסעי ריש ע' א'שס.

51) ראה יבמות מו, ב. כריתות ט, א. רמב"ם הל' איסו"ב פי"ג בתחלתו. פרש"י משפטים כד, ו.

52) יבמות כב, א. וש"נ.

53) פרשתנו יט, ו. ונאמר כמ"פ (ואתחנן ז, ו. ראה יד, ב) "כי עם קדוש אתה".

54) ועפ"ז מובן שבעכו"ם אין שייך זה. וראה לעיל הערה 17. וראה שבת קמו, ע"א.

עם גופא („ונתרוממתי") נוסף אויף דעם וואָס ער איז קדוש בלא"ה[55].

מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין: ווי קומט עס אַז די מעלה פון מ"ת האָט געזאָגט ערשט ר"י? (בשייכות צו האמוראים וואָס נאָך ר"י איז עס קיין קשיא ניט — וויבאַלד ר"י האָט עס שוין געזאָגט און מגלה געווען, אָבער), ס'זיינען דאָך געווען כו"כ אמוראים פֿאַר ר"י, און נאָך פריער — די אַלע דורות פון תנאים, און מען גיפינט ניט אַז אימעצער פון זיי זאָל מדגיש זיין דעם ענין פון „אי לאו האי יומא"?

יב. איז דער ביאור בזה: אין דעם אויפטו פון „האי יומא", וואָס מצד ציווי הקב"ה איז נתחדש געווארן ענין המצות (ועד"ז אין די איסורים) אויך בחפצא, קען זיך שטעלן די שאלה: צי די חלות בחפצא וועלט אויפגעטאָן דוקא דורך א מצווה ועושה, ד.ה. אַז נאָר מצד דעם ציווי וואָס ליגט אויף אים צו מקיים זיין די מצוה (אָדער ניט עובר זיין אַן עבירה) וועלט אַ חלות דמצוה וקדושה אין דעם חפץ, אָבער דער וואָס האָט ניט דעם ציווי קען דאָס ניט פועל זיין;

אָדער וויבאַלד אַז בא מ"ת איז יעדער איד נתקדש געווארן בקדושת הגוף, און ס'זיינען נתחדש געווארן די גדרים פון קדושה דחפצא (ועד"ז איסורי חפצא) בעולם, קען זיך אויפטאָן די חלות דמצוה אין דעם חפץ אויך דורך אַזא וואָס איז ניט מצווה ועושה.

ולדוגמא: נשים וואָס זיינען פטורות ממ"ע שהזמ"ג[56], פונדעסטוועגן זיינען דאָך דא כמה מצות וואָס זיי מעגן טאָן[57] — איז די שאלה: צי אָט די מצות וואָס זיי טוען איז נאָר א פעולת האדם, אָדער עס ווערט אויפגעטאָן אויך[58] אין דער חפצא[59].

און ס'איז א נפק"מ להלכה בכמה ענינים, ומהם:

אינעם דין ביי אתרוג אַז אתקצאי לכולי יומא און מען טאָר אים ניט עסן (וכיו"ב) כל שבעה[60] — איז די שאלה צי ביי א אתרוג של אשה איז אויך דאָ דער דין פון אתקצאי ווייל עס ווערט א פעולה אויך אין חפצא פון אתרוג, אָדער ניט[61].

און עד"ז איז די שאלה ביי א סומא, ר"ל, לדעת ר' יהודא[62] אַז ער איז פטור מכל המצות האמורות בתורה[63]. צי זיין

---

55) ועפ"ז יומתק מה שהוסיף רש"י פסחים שם „שלמדתי תורה (ונתרוממתי)", וי"ל שמקורו הוא מל' הגמרא „קא גרים" ולא רק „האי יומא".

56) משנה קדושין כט, א. רמב"ם הלכות ע"ז פי"ב ה"ג. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סי' יז, ס"ב (א).

57) וכ"ה להלכה שכל המצות רשות ביזן לקיים, תוד"ה דלמא (עירובין צו, א), תוד"ה הא (ר"ה לג, א). רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ט. ראו"ש ר"ן לר"ה שם. המחבר בשו"ע או"ח סתקפ"ט ס"ו.

58) ובפרט לפי דעת ר"ת (תוס' עירובין ור"ה שם. ובכ"מ. ראו"ש ר"ה פ"ד ס"ז. ר"ן ר"ה שם. ראב"ד הלכות ציצית שם. וכן הוא המנהג — רמ"א (ואדה"ז) או"ח ס"ז ס"ב (ס"ג), סתקפ"ט ס"ו (ס"ב)) שמברכות על כל מ"ע שהז"ג „וצונו". וראה לקמן הערה 66. שו"ת צ"צ או"ח ס"ג.

59) ולהעיר משו"ע אדה"ז סתפ"ט ס"ב (ממ"א שם סוסק"א) „שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה". וראה מנ"ח מצוה שו.

60) סוכה מו, ב. רמב"ם ספ"ז מהל' לולב. טושו"ע או"ח ס' תרסה ס"א. ולהעיר מל' רש"י שם ד"ה תינוקת דוקא.

61) ולדעת הט"ז (ובאר היטב) שם סק"א השאלה היא אם אפילו ביום ראשון קודם שנטלה למיפק בה יש איסור מוקצה. אבל ראה מחה"ש שם סק"א. פמ"ג לט"ז שם. וראה בכורי יעקב שם סק"א.

62) ב"ק פז, א.

63) ומשמע דפטור גם ממצות ל"ת, כדמוכח ממ"ש התוס' (ב"ק שם ד"ה וכן הי' הב'. ד"ה דילמא עירובין צו, סע"א. ד"ה מי מגילה כד, סע"א) „ה"ל כמו נכרי שאין נוהג בתורת ישראל כלל". וראה

קיום המצוה פּועל׳ט אינעם חפצא, וויבאלד ער איז אינו מצווה ועושה[64].

והנה, מיר געפינען אין גמרא[62]: „אמר ר׳ יוסף מריש הוה אמינא מאן דאמר הלכה כר׳ יהודה דאמר סומא פטור מן המצות קא עבדינא יומא טבא לרבנן מ״ט דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות והשתא דשמעית להא דר׳ חנינא דא״ר חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מאן דאמר לי אין הלכה כר״י עבדינא יומא טבא לרבנן מ״ט דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי״.

פון דעם מאמר איז מוכח (א) אז ביי ר׳ יוסף איז געווען אַ ספק צי די הלכה איז ווי די רבנן אַז סומא חייב במצות, אַדער ווי ר״י, אַז פטור מכל המצות; (ב) פון פשטות הלשון „מאן דאמר לי הלכה כר׳ יהודה .. עבדינא .. דלא מפקדינא וקא עבדינא״, איז משמע אַז רב יוסף האָלט אַז לדעת ר״י איז ער ניט מחוייב כלל — אפילו ניט מדרבנן (וואָס דערמיט וועט אויך זיין מובן גודל שמחתו וועז ס׳וואָלט געווען הלכה כר׳ יהודה)[65].

און עפ״ז איז מובן וואָס דוקא ר׳ יוסף האָט געזאָגט „אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא״, און דער חידוש שבדבר:

דער אויפטו פון „האי יומא״, אַז אידן זיינען נתקדש געווארן בקדושת הגוף און עס איז געווארן דער גדר פון חפצא מצד ציווי הקב״ה, האָט דאָס גורם געווען אַז אפילו וועז אַ סומא, ווי ר׳ יוסף, לערנט תורה פּועל׳ט דאָס „ונתרוממתי״ אַ שינוי חפצא, און אַזוי אויך וועז ער איז מקיים מצות, כאָטש אַז ער איז אינו מצווה, פּועל׳ט דאָס אויך אין דער חפצא. וויבאָלד אַז לאחרי מ״ת איז דאָס אַ מעשה מצוה[66].

יג. עס איז אַבער ניט גלאָטיק: וויבאָלד אַז דער גדר פון חפצא וואָס מען פּועל׳ט איז דאָס סו״ס מצד ציווי הקב״ה, איז מסתבר לכאורה אַז אינעם לימוד התורה וקיום המצות פון אַ מצווה ועושה איז דער גדר וחלות החפצא מערער און שטאַרקער ווי ביי אַ ניט מצווה ועושה[67] — און פון מאמר ר״י איז משמע אַז ער וויל מפליא ומגדיל זיין לימוד התורה שלו (וקיום המצות) — בשייכות צום חפצא — ניט אַז אויך ער קען דאָס אויפטאָן (כאָטש ניט בשלימותו).

שד״ח קונט׳ הכללים מערכת סמך כלל סו. דברי חכמים סס״ט. וש״נ.

64) וסומא גרוע מאשה שהרי פטור גם ממ״ע שאין הזמ״ג ולדעת התוס׳ שבהערה שלפנ״ז גם מלאוין.

65) בתוס׳ (במקומות שנסמנו בהערה 63 ור״ה לג, א ד״ה הא) דצ״ל דסומא חייב מדרבנן. אבל (נוסף ע״ז שלדעת כמה (ראה אתוון דאורייתא כלל יו״ד) אין דרבנן שייכת להחפצא) — דעת חידושי הרשב״א ב״ק שם דלר׳ יהודא פטור לגמרי מכל המצות ואפ״ מדרבנן והיינו דרב יוסף דקאמר דאנא לא מפקידנא ועבידנא. וגם ההוכחה מפסחים קטז, ב דחי בתוס׳ (עירובין ר״ה שם) דאפילו רשות יכול להוציא. וראה ריטב״א קדושין (לא, א) ד״ה ויש דוחין דלעולם.

66) וכן משמע לכאורה מדברי ר״י בב״ק „מריש הו״א מאן דאמר כו׳ דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות״. דאת״ל דאי״ז מצוה כלל היאך ס״ד דגדול אינו מצווה ועושה, וכ״מ גם ממ״ש „דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי״. וראה לשון הרי״ן ר״ה שם (הובא בב״י או״ח סי״ז. סתקפ״ט) בהראי׳ לדברי ר״ת דנשים מברכות במ״ע שהז״ג „מדאמר כו׳ גדול המצווה ועושה כו׳ דמדקאמר גדול אלמא דמי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר. הלכך בכלל מצוה הוי״. ובהמשך לשונו שם (בנשים) „דכיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר״. וראה לשון אדה״ז בשו״ע שם סי״ז.

67) ראה שו״ת הצ״צ או״ח ס״ג אות יו״ד „ל״ד לנטילת לולב שהאשה נוטלת שלא נתקיים שום מצוה גמורה ע״ז״.

אויך בלייבט ניט אינגאַנצן פאַר־ענטפערט די קושיא הנ"ל (סו"ס יא): אפילו אויב מאמר ר"י „אי לאו האי יומא דקא גרים" — איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס ער איז געווען אַ סומא, קען מען דאָך נאָך אַלץ פרעגן: ר"י איז דאָך ניט געווען דער ערשטער סומא צווישן תנאים און אמוראים (און ווי מען געפינט אַז אויך בבא בן בוטא איז געווען אַ סומא[68]) — היינט פאַרוואָס געפינט מען ניט אַז אַ תנא אָדער אַ פריערדיקער אמורא (אַ סומא) זאָל זאָגן „אי לאו האי יומא" (הגם אַז מען קען פאַרענטפערן (בדוחק), אַז זיי האָבן געהאַלטן ווי די רבנן אַז סומא חייב במצות).

יד. והביאור:

ר' יוסף איז געווען אַ „סיני"[69], „קרי' ר"י אנפשי' ורב תבואות בכח שור"[70], וואָס „משניות ובריייתות סדורות לו כנתינתן מהר סיני"[71], און דעריבער שלחו מתמן אַז „סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא"[69] און מען האָט אים ממנה געווען אַלס ראש ישיבה וכו'.

און דעריבער איז לויט דער דיעה אַז „סומא פטור מן המצות" (וואָס ביי ר"י איז דאָס געווען בגדר ספק כנ"ל) האָט ר"י געזאָגט „אי לאו האי יומא דקא גרים":

וויבאַלד אַז מציאותו איז געווען „סיני" איז הגם אַז זייענדיג אַן אינו מצווה ועושה איז מסתבר אַז ער מצ"ע פועל'ט ניט (אַזויפיל אינעם) חלות וגדר חפצא ווי אַ מצווה ועושה, וויבאַלד אָבער אַז „הכל צריכין למרי חטיא" — אַלע האָבן געדאַרפט אַנקומען צו זיין תורה און האָבן זיך געפירט לפי פסקיו והוראותיו, כולל די וואָס זיינען געווען מצווה און זייער פעולת המצוה איז געווען אין אַן אופן פון שינוי חפצא בשלימות — איז דורך דעם אויפגעטאָן געווארן דער „ונתרוממתי" און שינוי חפצא בשלימות אויך ביי ר"י [משא"כ ביי בבא בן בוטא (אָדער אַנדערע תנאים ואמוראים לפני רב יוסף) געפינט מען ניט דעם ענין אַז ער איז געווען דער „סיני" פון זיין דור, אַז „הכל צריכין למרי חטיא"[72]].

און דעריבער האָט דוקא ר"י געזאָגט „אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא", ווייל דוקא דער חידוש פון „האי יומא" — וואָס האָט אויפ־געטאָן דער גדר חפצא אין מצות (אָדער עבירות) בעולם — האָט גורם געווען אַז רב יוסף (אפילו ווען ער איז אינו מצווה, נאָר וויבאַלד ער איז געווען דער „סיני" פון דורו) זאָל צוקומען צו „ונתרוממתי", צום תכלית השלימות פון שינוי חפצא.

טו. איז דעם אויבנדערמאַנטן ענין זעט מען ווי פנימיות התורה און נגלה דתורה זיינען „תורה אחת" ממש:

די הסברה הנ"ל עפ"י נגלה איז עולה בקנה אחד מיט דעם וואָס עס איז מבואר אין חסידות[73], אַז עבודת האבות האָט אויפגעטאָן המשכות ויחודים עליונים נאָר למעלה, און ביי מ"ת, ווען ס'איז נתבטל געווארן די גזירה אַז „העליונים ירדו לתחתונים וכו'"[74], איז געגעבן

68) ב"ב ד, רע"א.
69) ברכות סד, א. הוריות בסופה.
70) סנהדרין מב, א. ראה תוד"ה ורב תבואות שם.
71) פרש"י הוריות שם.
72) אף שהי' דיין (ראה סדר הדורות בערכו).
73) ראה תו"א פרשתנו סח, א ואילך, תו"ח שם. ומבאר (בתו"א ותו"ח) המרז"ל „אי לאו האי יומא דקא גרים כו'". תו"א ותו"ח ר"פ לך. וראה ספר הערכים חב"ד כרך א' ע' אבות ס"ד. ושו"נ.
74) שמו"ר פ"ב, ג. תנחומא ואתא טו.

געווארן דער כח צו ממשיך זיין אלקות אויך למטה אין (דעם חפצא פון) דברים גשמיים[75].

און אין דער המשכה גופא זיינען פאראן דרגות[76]. ובכללות: דרגת ההמשכה וואס איז דא אין דברים גשמיים מיט וועלכע מען קען מקיים זיין א מצוה: די העכערע דרגא פון המשכה וואס ווערט אין דעם חפץ וואס מ'האט צוגעגרייט און קובע געווען אויף מקיים זיין א מצוה, און נאך א העכערע דרגת המשכה וואס דער איד איז ממשיך בשעת ער איז מקיים בפועל די מצוה[77], ווי דאס אלץ איז מבואר בארוכה ובפרטיות אין תורת החסידות.

(משיחות אחש"פ ויום ב' דחגה"ש תשל"ו)

---

75) וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 79 ואילך. ע' 88 ואילך. וראה בהנ"ל ובהמובא בס' הערכים שם, כמה פרטים, ובסגנון תורת החסידות (שעבודת האבות היתה רק בכח עצמם, במ"ת הי' כבר הזדככות ישראל ואז נזדכך גם העולם כו'. החילוק דמצות מילה כו') שמבואר לעיל בנגלה.

76) ראה תו"א צ, סע"ב ואילך. שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פ"ה ואילך, ופע"ג ובקיצורים לשם. וראה תו"ש ע' 4. המשך תער"ב פקע"ט. סה"מ תש"ט ע' 148 בהערה. וראה לקו"ש חי"ט ע' 357 ואילך.

77) מה שא"כ עכו"ם אפילו אם מקיימין תו"מ אין ממשיכין כלום — תו"א פרשתנו שם (סח, ב). שמות נג, ד.

יתרו[1]

א. אויף „וירד ה' על הר סיני"[1] איז רש"י מפרש: יכול ירד עליו ממש ת"ל[2] כי מן השמים דברתי עמכם מלמד כו' (כדלקמן סעיף ג').

אין פשטות לערנט מען, אז רש"י קומט פאַרענטפערן די סתירה פון די פסוקים: דאָ שטייט „וירד ה' על הר סיני", וואָס בפשטות מיינט עס „ירד עליו ממש", און שפעטער שטייט „כי מן השמים דברתי עמכם". און אויף דעם ענטפערט רש"י „מלמד כו'".

מען קען אָבער ניט לערנען אז דאָס איז כוונת רש"י דאָ — ווייל:

(א) צוליב וואָס דאַרף רש"י מקדים זיין די ווערטער „יכול ירד עליו ממש" — ער האָט געדאַרפט גלייך אַנהויבן מיט דער קשיא[3] „וכתוב אחד אומר כי מן השמים גו'" (וכיו"ב)?

(ב) ועיקר: די סתירה צווישן די צוויי פסוקים ווערט ערשט ביים ווייטערדיקן פסוק „כי מן השמים גו'" — פאַרוואָס שטעלט זיך רש"י אויף דער סתירה שוין אין אונזער פסוק[4]?

[ובפרט אז אויפן פסוק „כי מן השמים גו'" שטעלט זיך טאָקע רש"י אויף דער סתירה — „וכתוב אחד אומר וירד ה' על ה"ס", כדלקמן סעיף ד'].

מוז מען זאָגען, אז רש"י קומט דאָ ניט צו פאַרענטפערן די סתירה פון די צוויי פסוקים, נאָר אז אין דעם פסוק דאָ (נאָך איידער מ'ווייס פון דעם וויטערדיקן פסוק „כי מן השמים גו'") איז פאַראַן א ספק („יכול") צי „ירד עליו ממש" צי ניט: און ויבאַלד אז פון דאָנעט קען מען ניט מכריע זיין אָט דעם ספק, ברענגט דעריבער רש"י א ראי' פון א ווייטער־דיקן פסוק — „ת"ל כי מן השמים דברתי עמכם".

דאַרף מען פאַרשטיין: פון וואָנען נעמט זיך דאָ דער מקום לספק צי „ירד עליו ממש".

ב. דער ביאור אין דעם: אין א פריערדיקן פסוק[5] שטייט „והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש" — אז דער בארג האָט (נאָר) געוויכערט, אָבער ניט אז דער בארג (און וואָס געפינט זיך אויף אים) האָט געברענט — ולכאורה: אויב דער „אש" — „ירד עליו ממש", האָט דאָך דער הר געדאַרפט ברענען[6] [ובפרט די געוויקסן כו' וואָס געפינען זיך אויף אים — ווי עס שטייט

---

1) פרשתנו יט, כ.

2) פרשתנו כ, יט.

3) וכפרש"י בענין זה עצמו — בכתוב השני (הובא לקמן בפנים).

4) במשכיל לדוד (וראה גם רע"ב) כתב, דבפירושו „מלמד שהרכין כו' מתרץ רש"י מש"נ „אל ראש ההר" (עי"ש) — אבל מזה שרש"י לא העתיק תיבות אלו („אל ראש ההר") בהדבור המתחיל (ואפילו לא רמזן ב„וגו'"), מוכח, שבפירושו בא לפרש רק התיבות „וירד ה' על הר סיני".

5) יט, יח. ועד"ז לקמן כ, טו: ואת הלפידים גו' ואת ההר (רק) עשן גו'. ולהעיר ממשפטים כד, יז: כאש אוכלת בראש ההר. ואכ"מ.

6) וכמו בסנה שנאמר (שמות ג, ב) „הסנה בוער באש".

ואף שגם בהר סיני נאמר (ואתחנן ד, יא (הובא בפרש"י פרשתנו יט, שם ד"ה הכבשן). שם ה, כ) „וההר בוער באש גו'" — מ"מ, מכיון שנאמר כאן שההר רק „עשן", מסתבר, ד„בוער" (בנדו"ד) אין פירושו שנראית אש, כ"א שהוא חם ביותר, עשן

בפירוש אין פסוק[7] אז אויפן הר סיני איז געווען א סנה, ובפשטות איז דאס ניט געווען דער איינציקער סנה[8] אדער צמח אויפן הר סיני[9]?

מען קען זאגן אז דאס וואס דער בארג האט ניט געברענט נאר ערויבערט איז געווען א נס, אבער צוליב וואס מאכען ספעציעל דעם נס?

ובפרט אז שוין פריער באם סנה בהר סיני — שטייט אז ער האט געברענט. דערפאר איז גלאטער צו לערנען אז אזוי איז עס געווען ע"פ טבע: וויבאלד דער אש ה' איז ניט „ירד עליו ממש", נאר ער איז געבליבן העכער פונעם בארג, דעריבער האט דער הר ניט געברענט און נאר „עשן כולו" מצד דעם אש וואס איז געווען (בלויז) נאענט צו אים[10] [ווי דער טבע פון אש, אז ווען עס איז גענוג נאענט צו א זאך גייט ארויס פון דער זאך אן „עשן"].

און דערפאר זאגט רש"י גלייך דא „'כול ירד עליו ממש" — פון די פסוקים דא[11] ווערט א מקום לספק צי „ירד עליו ממש".

עפ"ז דארף מען אבער פארשטיין לאידך גיסא: פארוואס איז עס בלויז א ספק און רש"י דארף אנקומען צו דער ראי' פון דעם ווייטערדיקן פסוק „כי מן השמים גו'" אז לא „ירד עליו ממש" — בעת מען ווייס דאס שוין פון דעם פריערדיקן פסוק „והר סיני עשן כולו", כנ"ל?

ג. ווייטער איז רש"י ממשיך: מלמד שהרכין שמים העליונים ותחתונים והציען על גבי ההר כמצע על המטה וירד כסא הכבוד עליהם.

דער מקור פון דעם פירוש איז אין מכילתא•[11]. אבער, ווי געוויסט שוין פיל

(וכיר"ב), וכמש"נ (אסתר א, יב) „וחמתו בערה". וראה רש"י בשלח טו, ח: כועס .. עלה עשן .. שריפה.

ושאני בסיפור דסנה דנאמר (שמות שם) שתמה ש„הסנה איננו אוכל".

7) שמות שם, א־ב.

8) ראה רמב"ן דברים א, ו.

9) ראה שמות שם: וינהג את הצאן גו' (כדי לרעות — ראה רש"י שם). ונאמר (תשא לד, ג) „אל ירעו אל מול ההר ההוא". ולהעיר מפרש"י שמות (שם, ב): ולא אילן אחר כו'.

ולהוסיף: את"ל שאין שם אילנות ועשבים רק הר של אבנים — הרי ע"פ טבע גם עשן אינו שייך•. [ואף שזה שהעשן הי' „עד לב השמים" (ראה פרש"י פרשתנו שבהערה 6) זהו לכאורה ענין ניסי — הרי אין הכרח ע"ד הפשט•• להגדיל הנס ולומר שגם עצם התהוות העשן הי' שלא ע"פ טבע. ולהעיר מרד"ה וכל העם תש"ד]. וראה לקמן ע' 279 (ס"ז).

ומ"ש באוה"ח עה"פ והי"ס עשן: ששלט האש בגופו של הר ונשרפו אבניו כו' — הרי פי' עשן — שנשרפו, אינו ע"ד הפשט.

•) באלשיך כאן הקשה: „בהר סיני אין בו אילנות ועצים כי מדבר הוא ואיך יהי' עשן כולו מפני האש" (וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' תתכט. רד"ה והי"ס עשן תרכ"ח, תרס"ב, תש"א, תש"ח. ועוד) — אבל ע"ד הפשט אינה קושיא כבפנים. ואולי כוונת האלשיך היא, שהר סיני הוא ברובו של אבנים ואין שייך לומר כ"כ „והר סיני עשן כולו" (אבל בד"ה והי"ס תרס"ב: שלא היו בה אילנות ועצים כלל).

ומחוורתא לומר שמדרשות חלוקות הן וכבשמ"ר ספ"ב דלחד מ"ד הסנה הוא הפחות בכל הצומח (וכהלשון „אפילו סנה") ולחד מ"ד הסנה עושה קוצין ועושה ורדין. ואכ"מ.

••) משא"כ ע"ד הדרוש והסוד — ראה במקומות שנסמנו בשוה"ג הקודם.

---

10) מצד הפסק השמים — כדלקמן בפרש"י כאן „שהרכין שמים כו'".

11) ולא כתב רש"י פירושו לפנ"ז עה"פ „וה"ס עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש" (שהוא המטיל הספק), כ"א עה"פ וירד גו' שהוא עיקר הסיפור בזה — כבכמה מקומות עד"ז שמחכה עד שידעו כל הפרטים (אולי ימצא בהם תירוץ).

•11) עה"פ.

מאַל, איז רש״י מעתיק אין זיין פירוש נאָר די מדרשי חז״ל וואָס זיינען ע״ד הפשט און נוגע צו פשוטו של מקרא: און בפרט אין אונזער פאַל, וואָס רש״י צייכנט ניט אָן (ווי ער טוט אין מערע־רע[12] ערטער) אַ מקור צו זיין פירוש — איז מוכח, אַז דעם פי׳ מיט אַלע זיינע פרטים, נעמט ער אַרויס (ניט פון מכילתא, נאָר) פון פשוטו ש״מ[13].

דאָרף מען פאַרשטיין: צוליב מסביר זיין ווי אַזוי ביידע זאַכן [(א) וירד ה׳ על ה״ס, (ב) מן השמים דברתי עמכם] קענען זיין צוזאַמען, איז לכאורה געניג צו זאָגן בקיצור „מלמד שהרכין שמים על גבי ההר וירד עליהם״[14],

וואו נעמט רש״י אין פשוטו של מקרא, אַז (א) „הרכין שמים העליונים ותחתונים״, (ב) ניט נאָר „הרכין כו״ נאָר אויך „והצינעו כו״. (ג) אין דעם גופא — „כמצע על המטה״. (ד) „וירד (ניט „ה״ — כלשון הפסוק — נאָר) כסא הכבוד עליהם״[15]?

ד. נוסף צו די דיוקים אין דעם פירוש רש״י על אתר — דאָרף מען אויך פאַרשטיין ווי שטימט דער פירוש רש״י דאָ מיט זיין פירוש אויף דעם צווייטן פסוק „כי מן השמים דברתי עמכם״, וואו ער איז מפרש[16]: „וכתוב אחד אומר וירד ה׳ על הר סיני בא הכתוב[17] השלישי והכריע ביניהם מן השמים השמיעך את קולו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה כבודו בשמים ואשו וגבורתו על הארץ. ד״א הרכין שמים ושמי השמים והציען על ההר וכן הוא אומר[18] ויט שמים וירד״.

איז תמוה: אין אונזער פסוק ברענגט רש״י נאָר דעם פי׳ „הרכין שמים כו״, און אויפן פסוק „כי מן השמים גו״ זאָגט רש״י (א) נאָך אַ פירוש, און (ב) דער איינציגער פירוש דאָ „הרכין שמים כו״ קומט דאָרט אַלס צווייטער פירוש (ד.ה. ער איז ניט דער פירוש העיקרי לויט פשוטו של מקרא)?

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: בשלמא וואָס דאָרטן איז רש״י משמיט (אין דעם צווייטן פי׳) די פרטים „כמצע על המטה״ און „וירד כסא הכבוד עליהם״ (וואָס ער זאָגט דאָ) — קען מען זאָגן, אַז ער פאַרלאָזט זיך אויף זיין פריערדיקן פירוש (און ברענגט נאָר דעם כללות הפירוש):

מ׳דאַרף אָבער פאַרשטיין די שינויים דאָרט און די הוספות[19]:

---

12) הכוונה להציון שבתוך פרש״י, משא״כ הציונים שבפרש״י שבחצע״ג — שהם הוספה מאוחרת, ואינם בכת״י ודפוסי רש״י הראשונים.

13) וכדמוכח גם מזה שיש כו״כ שינויים בין לשון רש״י ולשון המכילתא. ואכ״מ.

14) ראה תיב״ע לעיל פסוק יח: דארכין לי׳ שמיא.

15) ובמכילתא לפנינו: וירד הכבוד (ותיבת „כסא״ — ליתא).

16) ממכילתא עה״פ. וראה תו״כ ברייתא דיג מדות בסופה. מדרש תהלים מזמור יח.

17) ואתחנן ד, לו.

18) ש״ב כב, י. תהלים יח, י.

19) ואף שגם במכילתא יש שינויים בין ב׳ הדרשות על ב׳ הכתובים — הרי

[נוסף על העיקר שרש״י מעתיק רק מדרשי חז״ל שהם ע״ד הפשט, ובפרט שכאן לא ציין רש״י המקור (וכנ״ל בפנים) — הרי]

במכילתא אפשר לומר שהם ב׳ דרשות של ב׳ תנאים [ולהעיר שהדרשה עה״פ וירד נאמרה סתם, ועה״פ כי מן השמים הוא דעת רע״ק (ור׳ ישמעאל•

•) וצ״ע, שהרי בתו״כ דלעיל הערה 16 — שהתחלת הברייתא היא ר׳ ישמעאל אומר — הובא הפירוש „מלמד שהרכין הקב״ה כו״ סתם. והלשון שם הוא ע״ד לשון (רע״ק שב)במכילתא עה״פ כי מן

(א) דאָ זאָגט ער „שמים העליונים ותחתונים" און דאָרטן — „שמים ושמי השמים"[20]?

(ב) דאָרטן איז ער מוסיף אָ ראי' פון פסוק — „וכה"א ויט שמים וירד" — דלכאורה: אויב דער פירוש פאָדערט אָ ראי' פון אָ פסוק, האָט דאָך רש"י געדאָרפט ברענגען די ראי' דעם ערשטן מאָל ווען ער ברענגט דעם פירוש?

(ג) וויבאָלד אָז ער ברענגט אַראָפּ דאָרט נאָר דעם כללות הפירוש אָן אָלע פרטים, כנ"ל, צוליב וואָס ברענגט ער אַראָפּ דעם פרט „והציען על ההר"[21]? ובפרט אָז אין דעם פסוק וואָס ער ברענגט לראי' שטייט נאָר „ויט שמים" — וואָס מיינט „הרכין"[22] — און ניט דעם פרט פון „והציען כו'".

ה. דער ביאור בכל זה:

די חילוקים צווישן די צוויי פירושי רש"י זיינען מצד דעם חילוק כללי צווישן די פסוקים דאָ און אין דער פרשה „אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם":

דער המשך פון די פסוקים דאָ ברענגט אַרויס ווי דער אויבערשטער האָט אַראָפּגענידערט אויפן הר סיני אין אָן אופן גלוי לעין כל, ביז אָז דער הר אַליין האָט באַקומען אָ קדושה און דער־פאַר — „השמרו לכם עלות בהר גו' לא תגע בו יד גו' לא יוכל העם לעלות אל ה"ס גו' הגבל את ההר וקדשתו"[23].

[און דערפאַר דאָרף רש"י אָנקומען צו אָ ראי' פון פסוק „כי מן השמים גו'" אָז לא „ירד עליו ממש" — כאָטש עס שטייט „והר סיני (בלויז) עשן כולו" (כנ"ל סעיף ב') — ווייל פון גאָנצן המשך הפרשה דאָ קומט אויס, אָז „ירד עליו ממש"; און דעריבער איז דער פסוק „והר סיני עשן כולו" ניט מער ווי „מטיל ספק" („יכול") צי „ירד עליו ממש"].

משא"כ די פרשה „אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" קומט מדגיש זיין דעם היפך — ווי דער אויבערשטער איז הויך און ווייט פון ארץ, און דעריבער „לא תעשון אתי, לא תעשון דמות שמשי המשמשים לפני במרום"[24].

און דערפאַר איז דער פירוש הראשון (והעיקר) דאָרטן, בפשש"מ, אָז „כבודו בשמים (רק) אשו וגבורתו על הארץ" — ווייל לויט דעם פירוש איז מודגש די העכערקייט פון דעם אויבערשטן מן הארץ („כבודו" איז ניט אַראָפּ על הר סיני נאָר געבליבן „בשמים");

משא"כ לויטן פי' אָז „הרכין שמים כו'", איז ניט גלאַטיק די הדגשה „אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"[25] (אָז דער אויבערשטער האָט געוועדט

ס"ל „הכריע השלישי מן השמים השמיעך גו'" — פי' הא' שברש"י)]:

אבל בפרש"י מסתבר לומר שהם אותו הפירוש, וכדמוכח גם מזה שבפירושו עה"פ כי מן השמים מוסיף „והציען על ההר", שבמכילתא שם ליתא. וראה גם מדרש לקח טוב על ב' הכתובים.

20) ולשון המכילתא עה"פ וירד: שמים התחתונים ושמי שמים העליונים. וראה לקמן הערה 28.

21) ובפרט שבמכילתא שם ליתא, כנ"ל הערה 19.

22) כתרגום עה"פ — ש"ב ותהלים שם.

השמים גו' (לא — ע"ד לשון הדרשה עה"פ וירד גו').

23) פרשתנו יט, יב־יג. שם, כג.

24) פרשתנו כ, כ וברש"י.

25) ראה גם משכיל לדוד שם: דלשון מן השמים לא דייק כ"כ לפי' זה.

פון אַ הויכן און ווייטן אָרט — „שמים") בעת אַז די שמים זיינען גאָר געוואָרן אַראָפגענידערט על הארץ, אויפן הר סיני[26].

ו. דערמיט איז אויך מובן פאַרוואָס דאָ זאָגט רש"י „הרכין שמים העליונים ותחתונים", און דאָרטן — „הרכין שמים ושמי השמים":

די כוונה פון פירוש רש"י דאָ איז צו מסביר זיין (דעם תוכן פון דער פרשה) די ירידה פון אויבערשטן אויפן הר, נאָר — אין אַן אופן וואָס איז ניט בסתירה צו „כי מן השמים גו'" (און „והר סיני עשן גו'");

און וויבאַלד אַז פון די פסוקים דאָ קומט אויס, אַז (א) דער אויבערשטער אַליין, (ב) האָט אַראָפגענידערט אויף הר סיני — קען מען דאָך ניט זאָגן אַז „הרכין (בלויז איין) שמים" סתם [אַז צוויישן ה' און הר סיני (ארץ) איז דאָ בלויז איין „שמים"]: און דעריבער מוז רש"י צולייגן אַז „שמים" דאָ מיינט אַלע „שמים" — „העליונים ותחתונים".

און היות אַז דאָ רעדט זיך וועגן ירידה, נוצט רש"י [ניט דעם לשון הכתוב[27] „שמים ושמי השמים", נאָר] אַ לשון וואָס איז מתאים צום ענין פון ירידה[28] — „העליונים ותחתונים".

משא"כ דאָרטן קומט רש"י צו מסביר זיין די הדגשה פון „כי מן השמים גו'" (נאָר איז אַן אופן אַז עס זאָל ניט זיין בסתירה צו „וירד ה' על ה"ס"): און דעריבער לייגט רש"י צו, אַז [כאָטש „הרכין שמים כו'" — וואָס דאָס איז ממעט אין דער הדגשה פון „מן השמים גו'" (כנ"ל סעיף ה') — אָבער] דער „הרכין שמים" איז כולל אויך „(שמים ו)שמי השמים", וואָס דאָס איז מגדיל די העכערקייט פון דעם אָרט, אַז דער אויבערשטער האָט גערעדט פון על גבי „שמי השמים"[29] (נאָר — ווי זיי האָבן זיך געפונען על ההר).

ז. וויבאַלד אַז פון דעם המשך הפרשה דאָ קומט אויס, אַז „וירד ה' גו'" איז געווען אין אַן אופן וואָס די קדושת השכינה איז געווען אויפן הר ביז אַז דער הר — וקדשתו, כנ"ל, איז ניט מספיק וואָס „הרכין שמים כו'" — ווייל דאָס דערציילט נאָר ווי ס'איז געווען דער „וירד גו'" בכלל, אָבער ניט דעם אופן הירידה, אַז דער אויבערשטער איז אַראָפּ אויפן ה"ס ביז אַז דער הר האָט באָקומען אַ קדושה:

דעריבער מוז רש"י דאָ מוסיף זיין „והציען על גבי ההר" — עס איז געווען אַוועק געלייגט אויפן הר; און נאָכמער: „כמצע על המטה" — וואָס דער „מצע" איז ניט אַ באַזונדערע חשובע זאַך פאַר זיך נאָר ס'איז ווי אַ טייל פון דער „מטה" — און אַזוי אויך בענינו: די „שמים" זיינען ניט געבליבען אַ באַזונדער זאַך פון דעם הר, נאָר זיי זיינען געוואָרן דער „מצע" פונעם הר, און דערפאַר איז די קדושת השכינה געווען אויך אויפן הר גופא.

אָבער אין פסוק „כי מן השמים גו'", וואו די הדגשה איז ווי דער אוי־

26) ומ"מ צריך גם לפירוש הב' — כי לפי' הא' קשה: (א) „וירד ה' על הר סיני" משמע שגם „כבודו" ירד. (ב) בשביל קדושת ההר אין מספיק „אשו וגבורתו" וצ"ל גם „כבודו" על ההר.

27) עקב י, יד. ועוד.

28) ובפרט שלשון הכתוב „שמים ושמי השמים" צריך פי' (שמים תחתונים ועליונים).

29) ובמכילתא שם: הרכין שמים העליונים (ולא נזכר — תחתונים). ועד"ז הוא בתו"כ שבהערה 16.

בערשטער האָט געריידט מן השמים (ניט פון ארץ) — קען רש"י ניט זאָגן אַז דער פסוק מיינט מדגיש זיין „(והציען כו') כמצע על המטה", ווייל דאָס איז אַ הדגשה אויף להיפך — אַז די שמים זיינען געווען „בטל" צום הר (ארץ).

רש"י מוז אָבער אויך דאָרטן צולייגן „והציען", ווייל מיט „הרכין שמים כו" אַליין ווערט ניט פאַרענטפערט די סתירה פון „וירד ה' על ה"ס" וואָס איז כולל אַז עס איז געווען קדושה אויפן הר גופא: און דעריבער מוז רש"י זאָגן „והציען" — אַז די שמים זיינען ניט געבליבן העכער פון ה"ס, נאָר „הציען על ההר".

דערמיט איז אויך מובן וואָס רש"י דאָרף דאָרטן צולייגן די ראי' פון פסוק „ויט שמים וירד": די ראי' פון פסוק איז אויף דעם, אַז מער ווי „ויט שמים" — וואָס מיינט „הרכין"[22] — איז דער פסוק ניט מדגיש — איז אַזוי אויך בפסוק כי מן השמים. די פסוקים רעדן ניט וועגן „כמצע על המטה"[30] וואָס דאָן ווערט „אויס שמים" — די „שמים" (מצע) ווערט אַ „טייל" פון דעם הר („מטה"), נאָר „הציען" איז בלויז אַ המשך פון „הרכין" (עס ווערט נכלל אין דעם „ויט") — ער האָט אַראָפגעבויגן די שמים ביז צום הר, אָבער ניט מער ווי דאָס, אויך דאָן זיינען זיי געבליבן „שמים" פאַר זיך (וואָס דערפאַר פאַסט די הדגשה „אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם").

ח. ע"פ הנ"ל, אַז דאָס איז רש"י אויסן צו מסביר זיין די פרטי ואופני הירידה פון דעם אויבערשטן אויף הר סיני, איז אויך מובן פאַרוואָס רש"י זאָגט „(וירד) כסא הכבוד עליהם":

ביי יצי"מ שטייט[31] „ועברתי בארמ"צ גו'", אַז דער אויבערשטער אַליין בכבודו ובעצמו[32] איז אַראָפגעקומען[33] אין מצרים און „והכיתי כל בכור". און פונדעסטוועגן געפינט מען ניט אַז ביי יצי"מ[34] זאָל זיין דער עשן וכו' ווי ביי „וירד ה' על הר סיני"[35];

בכדי צו מסביר זיין דעם חילוק צווישן „וירד ה' על ה"ס" און „וארד להצילו מיד מצרים"[36], איז רש"י מדייק „וירד כסא הכבוד עליהם" — וואָס „כסא" וויזט אויף התיישבות (קביעות) און גדלות (ובפרט — „הכבוד") ומלוכה[37], ד.ה. אַז ביי מ"ת איז דער אויבערשטער געווען בהתיישבות וקביעות אויף ה"ס, און מיט'ן כבוד ומלוכה[38]. און דערפאַר האָט „וירד ה' על ה"ס" מיטגעבראַכט די אַלע פרטים וואָס ווערן דערציילט אין פרשה.

ט. פון די „ענינים מופלאים"[39] ע"ד הרמז והסוד אין פירוש רש"י:

---

30) ב' הפירושים ברש"י אינם סותרים זל"ז — אלא שבכל מקום מפרש רש"י מה מדגיש פשש"מ דפסוק זה: בכתוב „וירד ה' על ה"ס" שבו מודגשת קדושת ההר, הרי בפרט זה השמים הם „כמצע על ההר": בכתוב „כי מן השמים גו'" מודגש שמים בפ"ע, מעתיק רש"י רק „והציען".

31) בא יב, יב. וראה שם יא, ד.

32) ראה פרש"י שם (ד"ה אעשה שפטים אני ה'): אני בעצמי ולא ע"י שליח.

33) להעיר גם מנח יא, ה וברש"י. וירא יח, כא וברש"י.

34) ועד"ז בקרי"ס ד„בכבודו נגלה עליהם" (פרש"י בשלח טו, ב ד"ה זה א־לי) ומ"מ לא היו בזה כל הפרטים שבמ"ת.

35) ולהעיר ד„ויט שמים וירד" קאי בפשטות על המכות דמצרים — ראה פרש"י ש"ב ותהלים שם. ועוד.

36) שמות ג, ח.

37) פרש"י מקץ מא, מ.

38) להעיר מפרש"י בראשית א, ב.

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

דער חילוק הנ"ל צווישן די צוויי (פסוקים — ובמילא) פירושי רש"י הנ"ל

— אז דאָ איז מודגש די ירידה, נאָר די ירידה איז באופן פון „הרכין שמים כו'" (אז אויך די שמים זיינען אַראָפגע־נידערט), און דאָרטן איז די הדגשה אז „מן השמים דברתי עמכם", העכער פון ארץ, נאָר ווי שמים זיינען אין אַ מצב פון „הרכין כו'" —

איז מרומז אין דעם, וואָס דער פסוק „וירד ה' על ה"ס" איז אין קאַפּיטל יט פסוק כ, און דער פסוק „כי מן השמים גו'" אין קאפיטל כ פסוק יט[40]:

יט (שטייט אין ספרים) איז די גימטריא פון דעם מילוי פון שם הוי' (שם מ"ה)[41] — וואָס דער ענין המילוי איז, ווי מען זאָגט אַרויס דעם אות בדיבור[42] („גילוי ההעלם"), און אין ספירות איז דאָס ספירת המלכות[43]; כ' איז (ר"ת) כתר[44], וואָס כתר איז מקיף און העכער פון סדר השתלשלות.

וויבאַלד אַז אַלע ספירות זיינען כלולות זו מזו, איז אין כתר פאַראַן מלכות שבכתר — ד.ה. ווי כתר, וואָס איז העכער פון וועלט, שטייט אין אַ תנועה פון גילוי למטה (מלכות): און אַזוי אויך איז אין מלכות פאַראַן כתר שבמלכות — אַז אין מלכות, עלמין דאתגליין[45], ווערט נתגלה „כתר".

און דאָס איז דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים:

קאַפּיטל יט פסוק כ — אַז דער „כ" איז אַ פרט אין דעם „יט" — ווייזט אויף כתר שבמלכות; און דערפאַר איז זיין (דעם קאַפּיטלס) כללות־דיקער תוכן — ירידה (מלכות); נאָר רש"י, יינה של תורה[46], איז מגלה, אַז וואָס שטייט אין אַט דער ירידה — „הרכין שמים כו'", כתר שבמלכות.

אַבער קאַפּיטל כ פסוק יט — אַז „יט" איז אַ פרט אין „כ" — ווייזט אויף מלכות שבכתר; און דערפאַר איז זיין תוכן כללי — „מן השמים גו'", ווי דער אויבערשטער איז אַפּגעטראָגן פון וועלט (כתר); און אויך דאָ איז רש"י מגלה, אַז דאָס איז ניט ווי כתר איז לעצמו ובהעלם, נאָר „הרכין שמים כו'" — מלכות שבכתר.

יוד. דאָס איז אויך דער ביאור פנימי אין דעם, וואָס אין זיין פירוש אויפן פסוק „וירד גו'" זאָגט רש"י „כמצע על המטה", און אויפן פסוק „כי מן השמים גו'" איז ער דאָס משמיט:

וויבאַלד אַז כתר שבמלכות איז אַ פרט אין ספירת המלכות, וואָס ענינה איז ירידה למטה, איז אויך אין דעם „כתר" שבה שייך אַ ירידה און התלבשות

---

40) ידועה השקו"ט בנוגע לחלוקה זו לקאַפּיט־לאך ומקורה — אבל בכל אופן הרי נמצאת חלוקה זו בכל הספרים דכל תפוצות ישראל (וגדולי ישראל) ומאז כו"כ דורות, ומנהג ישראל תורה היא. ולהעיר מהרמב"ם הל' ממרים (פ"א ה"ב-ג. פ"ב ה"ב) בנוגע למנהגות ומנהג שפשט בכל ישראל. — וראה לקו"ש ח"ה (ע' 57 ואילך. ע' 337 ואילך) בענין שמות הסדרות.

41) ל"ת להאריז"ל בראשית ב, כג. שה"פ ול"ת שם ג, כ. ס' הליקוטים שם ב, ז. תו"א ו, ד. סידור קטו, ב.

42) ראה סדור שם. קנט, ב. קצב, ב. ועוד.

43) סדור שבהערה 41.

44) לקו"ת שה"ש לה, ג. ושם: וכן עשרים הוא גימט' כתר. וראה פרדס שער טו פ"א. שכ"ז פי"ד (מהקדמת תקו"ז).

45) ראה תו"א שם, סע"ד.

46) היום יום ע' כד.

למטה, ביז „כמצע על המטה"[47] (כנ"ל סעיף ז'):

משא"כ מלכות שבכתר — אֶט דאָס וואָס כתר איז מאיר למטה — ווי‌באַלד אַז כתר איז בעצם אַן אור וואָס איז העכער **פון עולמות, איז אויך ווען עס איז מאיר למטה** (מלכות **שבכתר), איז עס ניט אין אַן אופן וואָס ער איז זיך** מתלבש **אין זיי, נאָר ער בלייבט בבחי' מקיף**[48] **— „שמים".**

(משיחות ש"פ יתרו וש"פ משפטים תשל"ו)

---

47) ולהוסיף: **מלכות נקראת** מטה (**פרדס שער כ"ג ערך מטה. מאו"א ע' מטה. וראה זח"ב קלג, א. הגהות הרח"ו לזח"ג ס, א): העליון שבה, המקיף וכו' — כתר שבמלכות, הוא כ(דוגמת) מצע על המטה (שהוא ביחד עם זה — חלק מהמטה).**

48) ראה תו"א ס"פ ויקהל (בפי' „אסתלק יקרא דקוב"ה").

יתרו ח

א. אויפן פסוק[1] „זכור את יום השבת לקדשו" שטייט אין מכילתא[2]: זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד, מחללי' מות יומת[3] וביום השבת שני כבשים[4] שניהם נאמרו בדיבור אחד, ערות אשת אחיך[5] יבמה יבוא עלי'[6] שניהם נאמרו בדיבור אחד[7], לא תלבש שעטנז וגדילים תעשה לך[8] שניהם נאמרו בדיבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן שנאמר וכו'.

ווייטער איז ער ממשיך אין מכילתא „זכור ושמור זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש משל לזאב שהוא טורף*[8] מלפניו ומלאחריו".

דאַרף מען פאַרשטיין: ס'איז ידוע אַז אַלע פירושים אויפן זעלבן וואַרט אַדער ענין האָבן צווישן זיך אַ שייכות; ובפרט בנדו"ד, וואָס די צוויי דרשות קומען בהמשך אחד —

וואָס איז די שייכות פון דעם ערשטן מאמר המכילתא (וועגן די אַלע ענינים וואָס „נאמרו בדיבור אחד") מיט דעם מאמר „זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן אמרו מוסיפין מחול על הקודש כו'"?

ב. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין דרשת המכילתא „זכור מלפניו ושמור מלאחריו כו'": פון דעם וואָס די מכילתא לערנט אַרויס דעם דין „מוסיפין מחול על הקודש" פון פסוק „זכור את יום השבת גו'" איז משמע, אַז דאָס איז אַ דין (בעיקר) בא שבת — דאַרף מען פאַרשטיין: דער דין „מוסיפין מחול על הקודש" איז דאָך גלייך אַזוי אויך ביי יום הכפורים און יו"ט, ובלשון הברייתא בגמרא[9] „כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש"[10].

מ'קען ניט זאָגן אַז דער לימוד איז נאָר אַן אסמכתא בעלמא פון פסוק[11],

---

1) פרשתנו כ, ח.

2) הובא בפרש"י עה"פ (בשינוי סדר). וכ"ה בספרי תצא כב, יב (ומוסיף עוד ענין שבדיבור אחד נאמרו). ירושלמי נדרים פ"ג ה"ב (ומוסיף עוד ב' ענינים). שבועות פ"ג ה"ח (כנ"ל בנדרים. וליתא „זכור ושמור בדיבור אחד"). וראה שמו"ר פכ"ח, ד.

3) תשא לא, יד.

4) פינחס כח, ט.

5) אחרי יח, טז.

6) תצא כה, ה.

7) בשמו"ר שם „וכן דבור זכור את יום השבת לקדשו. ואומר וביום השבת שני כבשים בני שנה. דבור ערות אשת אחיך לא תגלה כי ישבו אחים יחדיו. וכולן אמרן בבת אחת".

8) תצא כב, יא־יב.

*8) וכ"ה גם בילש"ש עה"פ. וי"ג „טורד" (ראה מכילתא הוצאת האראוויטץ. וראה שם עוד גירסא „לאב שהי' טרוד").

9) ר"ה ט, א. יומא פא, ב. תו"כ אמור כג, כז.

10) כ"ה ביומא שם. (וראה דק"ס שם). ובשו"ע אדה"ז סרס"א ס"ד. ובר"ה שם: כל מקום שיש בו שבות מוסיפין כו' (אבל בתוד"ה כל נעתק „שנאמר" — כביומא שם. וכ"ה בר"ח ודק"ס שם). בתו"כ שם (ועד"ז בר"ף וראש (פ"ח ס"ח) יומא שם ובשו"ע אדה"ז ר"ס תרח): כל שביתה שאתה שובת אתה מוסיף לה בין מלפני' בין מלאחרי'. וראה לקמן הערה 37.

11) או ש"ל (למעט הפלוגתא עם הש"ס — ראה בפנים ס"ג) שבנוגע ליו"ט ס"ל להמכילתא שלימוד הש"ס הוא אסמכתא בעלמא

— וג"ז דוחק גדול, כי עפ"ז צ"ל דהלימוד בש"ס בנוגע לתוספת שבת הובא דרך גרירא, כי הוא מדאורייתא (אלא שנלמד מזכור ושמור כו').

כן דוחק גדול לומר דלהמכילתא כל הלימוד בש"ס (גם בנוגע ליוהכ"פ) הוא אסמכתא בעלמא. וראה לקמן בפנים ס"ז.

וואָרום די דרשא אין מכילתא וועלט געבראַכט צווישן אַנדערע דרשות וועלכע זיינען ניט קיין אסמכתא, נאָר פון וועלכע מ'לערנט אָפּ דינים מן התורה —

[פון דעם וואָס „זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" לערנט מען אָפּ*[11] אַז נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה (ווייל כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה); **פון דעם וואָס מחללי' מות יומת וביום השבת שני כבשים, ערות אשת אחיך יבמה יבוא עלי', לא תלבש שעטנז וגדילים תעשה לך — בדיבור אחד נאמרו, לערנט מען אָפּ: הקרבת תמיד בשבת, יבום, און כלאים בציצית[12]; און די דרשה שלאח"ז (אין מכילתא) — „תהא זוכרו באחד בשבת שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת"** (—**כדעת שמאי[13]**), **און נאָכדעם די** דרשה פון ר' יצחק אַז „לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת" — וואָס דער דין, אַז זכירת שבת דאַרף זיין (ניט נאָר ביום השבת, נאָר) אויך אַ גאַנצע וואָך, איז (לדעת הרמב"ן) אַ מ"ע מה"ת[14]]

איז אַ דוחק גדול צו זאָגן, אַז די דרשה „זכור מלפניו ושמור מלאחריו כו'" (וואָס קומט אַריין צווישן די דרשות הנ"ל) זאָל זיין אַן אסמכתא בעלמא.

ג. לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז אין דעם איז טאַקע אַ מחלוקת צווישן דער מכילתא און דער ברייתא, און די מכילתא האָלט ניט[15] אַז „כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש".

וויבאָלד אָבער אַז ס'איז אַ כלל אַז לאפושי פלוגתא לא מפשינן[16] איז ניט מסתבר מחדש זיין אַז די מכילתא איז מחולק מיט דער ברייתא בנוגע הדין — צי דער דין פון תוספת איז נאָר ביי שבת אַדער אויך ביי יו"ט ויוהכ"פ[17] — נאָר דער חילוק צווישן זיי איז נאָר משמעות דורשין: לויט דער ברייתא לערנט מען אָפּ דין תוספת ביי שבת פון זעלבן פסוק ווי יוהכ"פ ויו"ט; משא"כ לויט דער מכילתא איז אין תוספת שבת פאַראַן אַן אויפטו וואָס איז ניטאָ ביי יוהכ"פ ויו"ט[18], און דעם חידוש לערנט מען אָפּ

---

*11) שבועות כ, ב.

12) ראה מפרשי המכילתא וירושלמי שם — הובאו לקמן בפנים סעיף ח' ובהערה 38.

13) ביצה טז, א. הובא בפרש"י פרשתנו שם. וראה בארוכה רמב"ן עה"פ. ובמפרשי רש"י. שו"ע אדה"ז או"ח ס' רמב ס"י.

14) ראה רמב"ן עה"פ. שו"ע אדה"ז ס"ס ס"ד. וראה מרכבת המשנה למכילתא.

15) כ"כ במרכבת המשנה למכילתא: האי תנא ס"ל כר' ישמעאל פ"ק דשביעית דס"ל מה חריש רשות וכו' וס"ל כר' חייא מדיפתי פ"ק דר"ה דף ט' דמוקי ועניתם את נפשותיכם (שממנו למדין בגמ' שם הדין דתוס' יוהכ"פ שבת ויו"ט) לאוכל ושותה בתשיעי.

16) ובפרט שבנוגע ליוהכ"פ כו"ע מודי „דתוס' יוהכ"פ מדאורייתא" — שבת קמח, ב. ביצה ל, א (ראה תוד"ה ור"ע ר"ה שם).

17) אף שבלאה"כ צריך לומר שתרי תנאי אליבא דרבי ישמעאל — דהרי בר"ה שם א' דרבי ישמעאל נפקא לי' דמוסיפין מחול על הקודש ביוהכ"פ שבת ויו"ט מדתניא ועניתם (הנאמר ביוהכ"פ), והרי (גם) המכילתא הוא דרבי ישמעאל — מ"מ, דיו לומר שתרי תנאי פליגי (רק) בנוגע למקור הלימוד, אבל לא בנוגע לעצם הדין.

18) ואין לומר שלהמכילתא ילפינן תוס' ביוהכ"פ ויו"ט מ(זכור ושמור הנאמר ב)שבת — כמו לר"ע (ר"ה שם) דלדעת התוס' (שם ד"ה ור"ע) ועוד, יליף כולהו (שבת יו"ט ויוהכ"פ) משביעית — כי בשלמא לר"ע שיליף תוס' שביעית מהלשון „תשבות", אפשר לגמור מיני' גם בנוגע לשבת ויוהכ"פ כו' שגם בהם נאמר שביתה. ועוד: שבת ויוהכ"פ כו' חמורים משביעית שהיא רק בלאו.

משא"כ להמכילתא שילפינן תוספת מזכור ושמור, אינו שייך לכאורה ליוהכ"פ ויו"ט. ועוד: שבת חמורה מהם שהיא בסקילה.

פון פסוק „זכור את יום השבת לקדשו". [משא"כ די ברייתא האלט ניט אז ביי שבת איז דאָ א חידוש מיוחד[19], און דאס איז פאַרבונדן דערמיט וואס מען לערנט אפ דעם דין ביי שבת פון יוהכ"פ].

ויש לומר, אז אט דעם חידוש אין תוספת שבת איז די מכילתא מרמז מיטן „משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" — דלכאורה איז ניט מובן (און ווי מפרשים פרעגן*[19]): וואס גיט צו דער משל אין דער הבנה פון דעם ענין אז „מוסיפין מחול על הקודש"[20]? — וכדלקמן.

ד. די הסברה בזה: דער דין „מוסיפין מחול על הקודש" קען מען לערנען אויף דריי אופנים[21]:

א) ס'איז דאָ א מצוה אויף דעם אדם אז ער דאַרף אויף זיך מקבל זיין א תוספת לשבת, ניט צו טאָן דאָן קיין מלאכה: אויב אַבער ער האָט עובר געווען אויף דעם ציווי און האָט ניט מקבל געווען אויף זיך אַ תוספת, מעג ער טאָן מלאכה ביז צום אַנהויב פון זמן השבת (בין השמשות).

ב) אפילו ווען דער מענטש איז ניט מקבל אויף זיך תוספת שבת, איז אויף אים חל דער איסור פון מלאכת שבת (אין זמן התוספת) בעל כרחו; ד.ה. תורה האָט געזאגט צו טאָן מלאכה אַ זמן (מסויים[22]) פאַר שבת[23].

— און דער צד השווה אין די צוויי אופנים איז וואס ביידע זיינען חיוב גברא, נאָר אין דעם גופא קענען זיין צוויי אופנים: א) דער איסור אויפן גברא איז מצד זיין קבלה, ב) ס'איז חל אויף אים דער איסור אפילו ווען ער איז ניט מקבל.

אַ דריטער אופן:

ג) די הוספה מחול על הקודש קומט פון שבת אליין, ובסגנון הידוע: די „חפצא" פון שבת איז מוסיף מלפניו ומלאחריו; די קדושת שבת ווערט נתפשט מלפניו ומלאחריו ובמילא איז דער אדם דעמאָלט אסור בעשיית מלאכה[24].

---

19) ופליג אמכילתא, כהלשון „שבתות מניין".

*19) ראה זית רענן ליל"ש: לא ידעתי למה משל אותו לזאב. ועוד (נקבצו בתו"ש חט"ו מילואים סי"ג).

20) במגורת המאור לר"י אלנקאוה (פרק ח'): וגרסי' במכילתא זכור ושמור זכור מלפניו ושמור מאחוריו משל למה הדבר דומה, לארי' שהי' בשדה, וכל בני אדם מתפחדין ממנו ונשמרים ממנו מלפניו ומלאחוריו. ומה אם הארי שאינו ממית כו', בני אדם נזהרין מלפניו ומאחריו, שבת כו' (ועד"ז הוא במדרש הגדול תשא לא, טז. ושם, משל לארי שהוא עורר מלפניו ומאחוריו ומה אם הארי כו'). ומביא (וכן במדה"ג) עוד משלים, למי שהוא שומר את הפרדס כו' אם משמר מבחוץ הרי זה משתמר כו', ויש אומ' מה החרב הזו אין שמירתה אלא כו' אף שבתות ויו"ט אין שמירתן אלא בחול שהוא מוסיף עליהם. ריי"א ומה אם הלוים כו' צריכים מגרש כו' חוצה להם כו' ק"ו לשבתות ויו"ט שצריכים מגרש כו'.

אבל מובן שהיא גירסא (תוכן וענין?) אחר. וראה לקמן הערה *24.

21) בב' אופנים דלקמן — ראה ס' תוספת שבת סרס"א סקי"ג. ביאור הריי"ס פערלא עשה לד (קצט, ג ואילך). וש"נ (ולדעתו רוב הראשונים ס"ל דצריך לקבל ע"ע התוספת). שו"ת חלקת יואב או"ח סי' ל'.

22) ראה תוד"ה ור"ע ר"ה שם. תוס' ור"ן ביצה ל, א. ועוד. וראה דרכי משה סרס"א. שד"ח כללים מע' תיו כלל נד. ובהמצויין בהערה הבאה.

23) להעיר דבשו"ע אדה"ז סרס"א קר"א סק"ג מחלק בין סמוך לחשיכה ממש דאף שלא קבלו הרי מקובל ועומד הוא מהר סיני, דביה"ש הוא בכלל התוספת בעל כרחו אף אם הוא יום. משא"כ לפנ"ז תלוי בקבלת האדם.

24) ב' אופנים הראשונים דלעיל יש לומר גם בסגנון אחר: תוספת שבת היא (לא רק מצוה או איסור (מלאכה) על האדם*, כ"א גם) גדר קדושה;

*) כפשטות הלשון בשו"ע (או"ח סרס"א ס"ב. ר"ס תרח) „שצריך להוסיף מחול על הקודש", וכן

ה. און דאָס איז דער חידוש פון מכילתא:

דער דין פון „מוסיפין מחול על הקודש" לשיטת הברייתא (הש"ס), איז נאָר אַ ציווי אויפן אדם — „כ"מ שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש", ס'איז אַ דין אין שביתת האדם: ער דאַרף שובת זיין פון מלאכה אויך אין דעם חול הסמוך לקודש;

לויט דער מכילתא, איז ביי שבת דאָ אַ טיפערער ענין אין דעם תוספת, אַז שבת גופא איז מוסיף מלפניו ומלאחריו; און דאָס איז מוסבר אין דעם משל וואָס ווערט געבראַכט אין מכילתא „משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו": פונקט ווי אַ זאב, וואָס ער איז טורף מלפניו ומלאחריו, אַזוי איז אויך די הוספה מחול על הקודש אין אַן אופן אַז דער שבת גופא איז „טורף"* מלפניו ומלאחריו[25].

[וי"ל אַז אויך דאָס איז מודגש אין דרשת המכילתא, וואָס לערנט אַרויס דעם דין פון „זכור" ו„שמור" — אַ מ"ע[26] ומל"ת מדאורייתא אין שבת גופא. משא"כ לויט דער גמרא, וואָס מ'לערנט זיי אַלע אַפ פון יוהכ"פ, איז דער לימוד (אַז מתחיל ומתענה מבעוד יום כו') פון „ועניתם את נפשותיכם בתשעה", וואו ס'איז מודגש אַז דאָס איז ניט דער זמן פון עיצומו של יום[27].

דער טעם פאַרוואָס דער דין איז (לדעת המכילתא) דוקא ביי שבת און ניט ביי (יוהכ"פ ו)יו"ט, איז ווייל דאָס איז בהתאם צום כללות'דיקן חילוק צווישן קדושת שבת וקדושת (יוהכ"פ ו)יו"ט: שבת איז מיקדשא וקיימא[28] — ס'איז אַ קדושה בעצם דורך דער „חפצא" פון שבת, און דערפאַר איז אויך תוספת שבת אַז ענין וואָס קומט פון דער חפצא (איז ניט תלוי אין „גברא"); משא"כ (יוהכ"פ ו)יו"ט איז „ישראל

אלא שבזה גופא יש ב' אופנים: אם צריך לקבל ע"ע הקדושה, או שמאלי' חלה (וראה בהנסמן בהערה 21).

אבל גם לאופן זה י"ל שיש חידוש באופן הג' שבפנים. כי לב' אופנים הנ"ל אינו התפשטות דקדושת שבת, כ"א דין תורה שיש קדושה (אם ע"י קבלת האדם או ממילא) על זמן הסמוך לשבת. משא"כ לאופן הג' שבפנים. וראה לקמן הערה 31.

ולהעיר מצפע"נ לרמב"ם הל' שביתת עשור פ"א ה"ו. שו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סוסל"ב.

*24) עפ"ז יובן החידוש במשל זה על המשלים הנ"ל הערה 20 (ועד"ז על הגירסא לאב שה' טרוד — הנ"ל הערה *8), כי שם מדגישים הזהירות והחיוב על האדם, בנ"א נזהרין, כהברייתא (וכההתחלה במדרש הגדול שם „שצריך להוסיף מחול על הקודש") וכו'.

25) להעיר מצפע"נ עה"ת פרשתנו עה"פ. אבל מדבריו משמע שמדבר בזמן בין השמשות. משא"כ המבואר בפנים.

לשון אדה"ז (סרס"א ס"ד. ועד"ז ר"ס תרח) „מצות עשה מן התורה להוסיף מחול על הקודש באיסור עשיית מלאכה" (וראה מג"א ושו"ע אדה"ז סוסרס"א)

26) וראה גם המשך המכילתא שם: לקדשו בברכה מקדשין על היין כו'.

27) ומה שגם לפי הפס"ד (ריי"ף ורא"ש (פ"ח ס"ח) יומא שם. שו"ע אדה"ז שם) כהברייתא, יש קס"ד „(יכול) יהא ענוש כרת על התוספות כו" — אולי י"ל, כי פשטות לשון הברייתא „הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום" משמע, שהתורה כללו (בנוגע להחיוב) בעיקר היום. אבל לאחר שממעטינן עונש מ„עצם היום הזה", מוכח שהוא גדר וענין בפ"ע.

ולהעיר שבתו"כ (אמור שם) כל הלימוד ד„עצם עצם" (למעט תוס' מעונש ואזהרה כו') הוא בהמשך ללימוד תוס' מועניתם [משא"כ ביומא שם ע"ב (וראה הה"מ ולח"מ לרמב"ם שם. ב"ח טאו"ח סתר"ד ד"ה „ומ"ש כאילו". ובכ"מ)].

28) ביצה יז, א.

— ע"פ הברייתא דיומא (ולהעיר מלשון השו"ע סרס"א ס"ב (וכן אדה"ז שם ס"ה ובסתר"ח ס"ג): רצה לעשותו כולו **תוספות** כו' (ולא — „קודש כו'")).

דקדשינהו לזמני"[29], ובמילא איז אויך תוספת (יוהכ"פ ו)יו"ט ניט קיין ענין וואָס ווערט פון זיך אַליין, מצד „חפצא" פון (יוהכ"פ ו)יו"ט, נאָר דאָס איז אַ דין וואָס איז פאַרבונדן מיט „גברא".

ו. דער חילוק אין דעם לימוד הנ"ל צווישן דער מכילתא און דער גמרא איז נוגע להלכה — און פון די נפק"מ צווישן זיי למעשה:

לויט דער גמרא איז דער חיוב צו מוסיף זיין מחול על הקודש דער זעלבער ב„כל מקום שנאמר שבות" — ס'איז איין ציווי על האדם, אַז „בכל מקום שנאמר שבות" זאָל ער מוסיף זיין אין דער שביתה מחול על הקודש [וואָס דערפאַר ווערט דער דין מוסיפין מחול על הקודש ביי יוהכ"פ און שבת און יו"ט אַפגעלערנט פון איין פסוק, היות אַז דאָס איז דער זעלבער ציווי][30].

משא"כ לויט דער מכילתא איז דער דין תוספת ביי שבת אַן ענין אין שבת, משא"כ תוספות (יוהכ"פ ו)יו"ט איז באופן אחר.

דערפון קומט אַרויס אַ נפקא מינה להלכה[31]: לויט שיטת הש"ס איז תוספת שבת נאָר אַ מ"ע. דאָס הייסט, אויב דער מענטש טוט אַ מלאכה אין זמן התוספת (צי נאָר זיין קבלת תוספת שבת, אַדער אויך אַן דער קבלה — לויט די צוויי סברות הנ"ל) איז ער נאָר עובר אויף אַן עשה[32] — די מצוה פון „תשבתו", „שבתכם" — „כ"מ שנאמר שבות מוסיפין כו'";

משא"כ לויט דער מכילתא, אַז שבת גופא ווערט נתפשט מלפניו ומלאחריו, קומט אויס אַז דער איסור מלאכה אין זמן התוספת איז פאַרבונדן אויך מיטן לאו „לא תעשה כל מלאכה" וואָס איז דאָ•[32] מצד קדושת שבת[33].

---

29) ברכות מט, א.

30) כ"ה דעת הרשב"ץ בזהר הרקיע עשין טז (הובא ברי"פ פערלא שם קצח, א ואילך). וגם להאופן דלעיל הערה 24, י"ל שהוא מצוה וקדושה אחת ביוהכ"פ שבת ויו"ט, דכן הוא דין התורה דבכל זמן הסמוך לזמן קדוש נתוספה (אם ע"י קבלת האדם או שהתורה מוסיפה בע"כ) קדושה בזמן זה. וראה צפע"נ שבהערה 24. וראה הערה הבאה.

31) לכאורה י"ל הנפק"מ בפועל: אם אפשר לקיים מצוות השייכות ליום השבת כקידוש ואכילת שבת (וכיו"ב) בזמן התוס' (ראה גאונים הובאו ברשב"א ברכות (כז, ב), ב"י לטאו"ח סו"ס רסז. ט"ז או"ח סו"ס רצא וסו"ס תרסח. שו"ע אדה"ז סרס"ז ס"ג. ועוד). דלכאורה, לב' אופנים דלעיל שהוא חובת גברא בשביתת מלאכה (כפשטות לשון הש"ס) אינו שייך להמצות דיום השבת [ועד"ז לאופן הנ"ל הערה 24 והערה 30], משא"כ לחידוש המכילתא.

אבל מזה שנפסקה ההלכה בשו"ע אדה"ז כברייתא דיומא ומ"מ הובאה הדיעה שמותר לקדש ולקיים מצות סעודת שבת בזמן התוס' — מוכח, שאי"ז תלוי בפלוגתת הש"ס והמכילתא.

ואולי יש לומר, דלפי הנ"ל הערה 24 שבתוס' יש גם גדר קדושה — דין התורה הוא שאפשר להאדם לקבל ע"ע קדושת שבת, או שהתורה הוסיפה בקדושת שבת (ודלא כנ"ל הערה הקודמת). וראה לקו"ש חי"ט ע' 9-58. ושו"נ.

32) כן מוכח בפשטות ע"פ הברייתא דיומא, שלמדין מתשבתו שבתכם. וראה רי"פ פערלא שם. וצע"ק מה שברי"ף וראש שם ובשו"ע אדה"ז ר"ס תרח הביאו בהמשך להברייתא „יכול יהא ענוש כרת על התוספות כו' ת"ל בעצם", ולא הביאו גם „יכול כו' יהא מוזהר על תוספת מלאכה כו'".

ואולי כי לאחר שלמדין שאינו ענוש כרת מהלשון „בעצם היום הזה" (אמור כג, כט-ל) אי"צ לשלול גם אזהרה כי גם בזה נאמר (שם, כח) „לא תעשו בעצם היום הזה" (וראה שו"ע אדה"ז שם ס"ד „אם לא הי' הכתוב מזהיר").

•32) ועניין בפ"ע — היש עונש ואזהרה• בתוס' שבת וכו'. וראה מכילתא עה"פ (כ, יד). ולהעיר מתו"י יומא פא, א ד"ה חד, ואכ"מ.

33) להעיר שמצינו עד"ז גם ע"י קבלת האדם — ראה קו"א (סרס"א סק"ג) דישנו קבלת עיצומו של יום (ולא תוספת). ואז אסור אף בשבותים (משא"כ

•) אין הכוונה האם יש בו איסור ל"ת ועונש (שהרי ע"פ ההסברה שבפנים לדעת המכילתא, פשוט שישנו) כ"א (כפירושו בש"ם בכיו"ב) האם מפורשים הם בתורה.

ז. ע"פ הנ"ל, אז לא מפשינן פלוגתא, וואלט מען לכאורה געדארפט זאגן, אז אויך די גמרא האלט ווי די מכילתא אז שבת עצמו איז טורף מלפניו ומלאחריו; די גמרא איז נאר מוסיף נאך א לימוד אז בשבת איז אויך דא א מצוה וחיוב אויפן מענטשן מקבל זיין די הוספה מחול על הקודש.

און כאטש אז דאס איז א דוחק, וואהרום וויבאלד דאס איז א דין אין שבת עצמה, אז שבת גופא איז „טורף" — וואס איז דא מוסיף דער גברא*[33]? אעפ"כ וואלט מען געקענט מסביר זיין אז ס'איז ע"ד ווי מען געפינט בשבת גופא, וואס איז מיקדשא וקיימא, און אעפ"כ איז דא א מצוה „זכור את יום השבת לקדשו" — עד"ז איז בנדו"ד: הגם אז תוספת שבת איז א זמן קדוש מעצמו, פונדעסטוועגן איז אויך דא א חיוב אויפן אדם צו מקדש זיין דעם זמן[34] —

מ'קען אבער אזוי ניט איינלערנען, וואהרום די גמרא איז מדגיש כנ"ל „כ"מ שנאמר שבות", וואס פון דעם איז משמע:

א) אז די הוספה מחול על הקודש באשטייט אין שביתה ממלאכה און ניט אין דעם „לקדשו" פונעם תוספת;

ב) אז דאס איז אן ענין וואס איז גלייך ב„כל מקום", בשבת ביוהכ"פ וביו"ט — און ניט ווי ע"פ הנ"ל, אז דער דין תוספת מחול על הקודש איז באא שבת אנדערש ווי ביי יוהכ"פ ויו"ט (שבת איז די מצוה נאר צו מקדש זיין די הוספה, און באא יו"ט איז דער גאנצער ענין בלויז חובת גברא);

ג) ועיקר: פון דעם וואס פוסקים (כולל שו"ע)[35] פסק'נען ווי די ברייתא הנ"ל „מ"ע מן התורה להוסיף מחול על הקודש" — און עס שטייט ניט אז ס'איז דא אן איסור ולאו אין טאן מלאכה אין זמן פון תוספת שבת מצד דעם וואס דאס איז קדוש מצ"ע — פון דעם איז מוכח אז די גמרא האלט ניט ווי די מכילתא און דער דין תוספת איז (ווי די פשטות הלשון בגמרא „שבתות מניין") נאר[36] א גדר ודין אין גברא[37].

ח. לויט דער הסברה הנ"ל אין מכילתא וועט מען אויך פארשטיין די שייכות פון דער דרשה אין מכילתא צו די דרשות שלפנ"ז — „מחללי' מות יומת וביום השבת שני כבשים שניהם בדיבור אחד נאמרו, ערות אשת אחיך יבמה יבוא עלי' שניהם נאמרו בדיבור אחד, לא תלבש שעטנז וגדילים תעשה

בין השמשות, או כשקיבל תוס' שבת, ע"ש). וראה צפע"נ הל' שביתת עשור שם. וראה לקו"ש שם ע' 58.

*33) כי אין לומר שהגמרא בא ללמד שיש מצוה על האדם להוסיף מחול על הקודש — נוסף על הזמן שהשבת טורף מצ"ע ונתקדש בלעדו (ולהעיר מקו"א שבהערה 23), כמו שמוכרח לומר ד„הקודש" כולל גם ביהש"מ — כי כל הכתוב מדבר בהוספה על העיקר, ולא בהוספה על התוספת.

34) לכאורה י"ל שזוהי כוונת הריטב"א ר"ה שם (ד"ה יכול קרוב לסופו). ודלא כמו שהכריחו האחרונים מדבריו (חלקת יואב ור"פ פערלא שם) דתוס' שבת היא דוקא בקבלה.

35) ר"ף ורא"ש יומא שם. אדה"ז סרס"א ס"ד ור"ס תרח. וראה ב"י או"ח סרס"א.

36) להעיר מב' הענינים שמצינו בנוגע תוס' מחול על הקודש בשבת: בשר ודם שאינו יודע לא עתיו כו' הוא מוסיף כו' אבל הקב"ה כו' (ב"ר פ"י, ט. פרש"י בראשית ב, ב): „ויהי ערב ויהי בקר יום הששי כו', זה שעה יתירה שמוסיפין מחול על הקודש ובה נגמרה מלאכת העולם" (שם ספ"ט. מפסיקתא רבתי פכ"ג. וראה המשך הפסיקתא שם (וב"ר פ"י, ח). מפרשי המדרש והפסיקתא שם).

37) עפ"ז יומתק מה שבפוסקים ושו"ע אדה"ז (הנ"ל הערה 10) בחרו הגירסא „שאתה שובת אתה מוסיף", ולא כבגמרא לפנינו. אבל להעיר, שבסרס"א ס"ד כתב אדה"ז „כ"מ שנאמר שבות מוסיפים כו'".

לך שניהם נאמרו בדיבור אחד מה שאי אפשר לאדם לומר כן וכו׳״:

אין פירוש המכילתא (בנוגע די ענינים וואס ״בדיבור אחד נאמרו״) זאגן מפרשים[38], אז דער אויפטו איז, אז ווען ס׳איז דא די עשה איז איבערהויפט ניטא דער לאו. לדוגמא: ווען מ׳איז מקריב די שני כבשים ביום השבת איז מלכתחילה ניטא קיין חילול שבת, ס׳איז ווי א תנאי אין דעם לאו[39], אז ער איז ניט חל אין פאל ווען ס׳איז דא די עשה.

אין אנדערע ווערטער: דאס וואס מ׳איז מקריב די כבשים ביום השבת, איז ניט נאר א קיום העשה דקרבנות מוספים (ותמידים•[39]) דשבת — די עשה איז דוחה דעם לאו••[39] (אדער אין אן אופן פון ״הותרה״) — נאר דאס איז (אויך) פארבונדן מיטן לאו[40]: בנוגע הקרבת הכבשים במקדש איז דער לאו מלכתחילה ניט געזאגט געווארן [און דערפאר זיינען די צוויי פסוקים געזאגט געווארן בדיבור אחד — די עשה איז א תנאי אין דעם לאו][41].

ובהמשך לזה ברענגט די מכילתא• די דרשה ״זכור מלפניו ושמור מלאחריו מכאן שמוסיפין כו׳ משל לזאב כו׳״ — דער דין פון תוספת שבת איז ניט (נאר) א דין אין ״גברא״, נאר אין שבת גופא, אז איר קדושה איז זיך מתפשט ״מלפניו ומלאחריו״[42].

---

38) תשובות מהר״ם אל אשקר סי׳ קב מר״ש ורב האי גאון. ר״ן גאון שבת קלג, א. הליכות עולם הובא בשירי קרבן ירושלמי שביעית שם. וראה יפה מראה לירושלמי נדרים שם. מרכבת המשנה למכילתא. ספרי דבי רב לספרי תצא שם.

39) כ״ה בר״נ גאון ובהליכות עולם שם. אבל בתשובות מהר״ם שם ״להודיע שבשעה שהותר זה נאסר זה וללמד שאין זה חילול שבת״ (וראה הלשון בשאר מפרשים הנ״ל הערה הקודמת). ולהעיר מפרש״י ברכות (כ, רע״א ד״ה שב ואל תעשה) במת מצוה לכהן ״דהתם לאו כבוד הבריות הוא דדחי ל״ת דידה דמעיקרא כשנכתב ל״ת דטומאה לא על מת מצוה נכתב״. וראה תורת האדם להרמב״ן ענין הכהנים ד״ה ״תורת כהנים״ בסופו.

•39) כי מסתבר דזה ששניהם בדבור אחד נאמרו הוא לא רק בנוגע להתחלת הענין מוספי יום השבת, כ״א גם בנוגע לסיום הענין, ״על עולת התמיד גו״, תמידים דיום השבת (ראה פסחים סו, סע״א שמכאן למדים דתמיד קרב בשבת).

••39) להעיר מפי׳ הרמב״ן פרשתנו עה״פ: כי העושה מצות אדוניו כו׳ ולכן מ״ע גדולה ממל״ת כמו שהאהבה גדולה מהיראה כי המקיים ועושה כו׳ ולכן אמרו דאתי עשה ודחי ל״ת. וראה אגה״ת רפ״א.

40) להעיר מביאור הצפע״נ בנוגע להקרבה בבמה ע״פ נביא — ראה בארוכה לקו״ש חי״ד ח (ע׳ 74 ואילך). ושי״נ. ואולי שייך (גם) להמבואר בשירי קרבן ירושלמי שביעית שם.

41) ולכאורה י״ל שזהו החידוש במכילתא על המבואר בש״ס: בנוגע לכלאים בציצית• למדין (יבמות ד, א ואילך. וראה פרש״י מנחות מ, רע״א) היתרו מפני שסמכו זל״ז, דבזה י״ל דהלאו קיים ונאמר בפ״ע ובא הכתוב לומר שמצות ציצית דחהו••. וכפשטות הלשון והסוגיא בש״ס דלמדין מכלאים בציצית דעשה דוחה ל״ת (ראה רמב״ן שם ד, ב ד״ה הא דקאמרינן). ואפי׳ לדעת ר״ת (הובא ברמב״ן שם. תוס׳ מנחות מ, ב ד״ה תכלת. ועוד) הרי״ז הותרה.

ועד״ז י״ל החילוק בין המכילתא והש״ס בנוגע ליבום ותמיד (וראה מרכבת המשנה למכילתא כאן. ולהעיר מהאמונות והדעות להרס״ג (מאמר ג׳ פ״ט ״הרביעית״)). ובצפע״נ הל׳ שבת פ״ב ה״ב: לא ר״ל אם דחי׳ או הותרה רק לגבי חולה (שיש ב״ס) אין (כל ענין השבת).

וצ״ע בר״נ גאון שם, שמפרש באופן הנ״ל כל הדין דעשה דוחה ל״ת דיבמות שם.

ויודע השקו״ט במפרשים בכל הנ״ל. ואכ״מ.

•41) ראה גם משכיל לדוד בפרש״י פרשתנו עה״פ. ספרי דבי רב לספרי תצא שם.

42) ע״פ הנ״ל אולי י״ל שגם ב׳ הדרשות שלאח״ז ״תהא זוכרו מאחד בשבת כו׳ מתקנו לשם שבת, תהא מונה לשם שבת״ — הם בהמשך להסברא הנ״ל, שהוא מצד התפשטות דקדושת שבת בכל ימי השבוע (ולא רק חיוב גברא לחודא).

ולהעיר מערכי הכינוים (לבעל סה״ד) ע׳ זאב,

•) ראה מרכבת המשנה למכילתא כאן ״ואפשר לומר דאתי למשרי כלאים בציצית לרבנן ריש יבמות דף, ה׳ ע׳ שם״.

••) ראה גם ספרי דבי רב לספרי שם.

ט. בעומק יותר: מיט ברענגען די דרשה פון „זכור מלפניו ושמור מלאח־ריו וכו׳" בהמשך צו דער דרשה הנ״ל („שניהם בדיבור אחד נאמרו") איז די מכילתא מלמד נאַך אַן ענין איז דעם וואַס „הזאב טורף כו׳", ובהקדים:

לכאורה איז דער פירוש הנ״ל, בנוגע די ענינים וואַס בדיבור אחד נאמרו, נאַך ניט קיין ביאור מספיק: כדי צו לאַזן וויסן דעם לימוד הנ״ל, אַז די עשה איז וויי אַ תנאי אין דער ל״ת, וואַלט געווען געגנוג וועג מען זאַגט זיי בסמיכות איינער צום צווייטן[43] וויי ביי יעדער תנאי; פאַרוואָס מוזן די צוויי ציווים געזאַגט ווערן דווקא „בדיבור אחד"[44], אין אַן אופן „מה שאי אפשר לאדם לומר כן"?

פון דעם (וואַס זיי זיינען געזאַגט געווארן „בדיבור אחד") איז מוכח, אַז ניט נאַר איז די עשה אַ תנאי אין דעם לאו (אַז במקום העשה איז דער לאו לכתחילה ניט געזאַגט געווארן), נאַר נאַך מער: דער לאו און די עשה זיינען איין תוכן[45]. אַזוי ווי קדושת שבת איז איין ענין, וואַס דריקט זיך אויס אין כמה פרטים (כולל אויך די שלילה פון „מחללי"): ניט מחלל זיין שבת איז מקדש), אַזוי אויך איז דורך הקרבת הכבשים איז מען מקיים (שלילת) מחללי כו׳*[45]; ווען מ׳איז ניט מקריב די קרבנות בשבת, פעלט ניט נאַר דער קיום המ״ע דהקרבת מוספים (ותמידים[46]) בשבת, נאַר ס׳איז אַ גדר פון „מחללי" — חילול שבת (און פון דעם איז מובן בא די אַנדערע ענינים)[47].

יו״ד. ועפ״ז יש לומר, אַז מיט דער סמיכות הדרשות מיינט די מכילתא צו מלמד זיין אַז עד״ז איז בנוגע דעם ענין וואַס שבת איז „טורף מלפניו ומלאחריו": ס׳איז ניט דער פשט אַז אין שבת זיינען דאָ צוויי באַוונדערע דינים — די קדושת שבת פון דעם טאָג גופא, און דער טורף, התפשטות הקדושה מלפניו ומלאחריו — נאַר זיי זיינען איין און די זעלבע קדושת שבת, דער גדר פון קדושת שבת באַשטייט פון די

שמביא מש״כ בזית רענן בפי׳ משל לזאב שבמכילתא (וילי״ש) הנ״ל — „משל אותו לזאב אפשר כי שבת חוטף ניצוצי קדושה שנבלעו בימות החול כו״ — ומוסיף: וזה הענין כי מיום ד׳ נקרא קודם שבת שיבא וימשוך עד ג׳ לאחר השבת ומה״ט מבדילין על כוס עד יום ג׳.

43) וגם ע״פ המבואר לעיל הערה 41 — הרי אפשר ללמוד זה מאיזה לימוד שייאמר אצל הלאו (ראה פי׳ שו״ת החוות יאיר (סי׳ צה) בפרש״י ברכות שם).

44) לפי׳ היפה מראה לירושלמי נדרים (פ״ג ה״ב) ש„נאמרו בדיבור אחד״ מלמד דלא תימא דאישתרי לגמרי״, במחללי׳ מות יומת — דגם כהן המקריב בשבת חייב בחילול שבת בחולין, ועירות אשת אחיך — הפוגע ביבמתו לשם נוי כו׳ נשאר הלאו דאשת אח כו׳. אבל בפשטות זה שנאמרו בדיבור אחד מלמד היתר (כמ״ש רוב המפרשים).

---

*) וכ״ה במרכבת המשנה למכילתא. אלא שמפרש הפרטים באופן אחר קצת.

45) ועד״ז י״ל בענין הא׳ שם „זכור ושמור", שזה שלמדין ש„כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה" כנ״ל, הוא כי „בדיבור אחד״ מלמד ששניהם ענין אחד.

*45) להעיר משמו״ר הנ״ל הערה 7.

46) להעיר ממחז״ל דקדושת שבת מוסיפה בקדושת קרבן תמיד שלו (זבחים צא, רע״א), שי״ל שכן הוא גם לאידך גיסא. ולהעיר מהזכרת שבת בתפלת שחרית דשבת דכנגד תמיד תקנוה. וראה זבחים שם: אטו שבת לתפלת מוספין אהני לתפלת מנחה לא אהני.

47) להעיר מפקו״נ שדוחה שבת להדיעה (יומא פה, ב: ר״נ במכילתא תשא לא, יג. טז) שלמדין ממש״נ (תשא שם, טז) „ושמרו בני ישראל את השבת" [וראה אוה״ח שם, יג: עוד ירמזו באומרו את שבתותי לתת טעם למה אני אומר לך שתחלל שבת על החולה אין זה קרוי חילול אדרבה זה קרוי שמירת שבת]. אלא ששם נאמר „חלל עליו שבת אחת כדי כו׳". משא״כ להמבואר בפנים. וראה לקו״ש חכ״ז ע׳ 137 ואילך.

קדושה פון מעל״ע (כ״ד שעות) פון יום השבת צוזאַמען מיט קדושה שלפניו ולאחריו.

[וי״ל די נפק״מ פון די צוויי אופנים: א) צי קען מען יוצא זיין קיום מצות דשבת — בתוספתו (קידוש היום וכו׳)[48]. ב) אויב מ׳זאָל אַנגעמען אַז שבת איז איין נקודה*[48] — מסתבר אַז עס דאַרף לויטן ערשטן אופן אויסקומען, אַז דאָס איז נאָר בנוגע דעם עצם מעת־לעת פון שבת, אָבער ניט תוספת שבת (וואָס האָט אויף זיך אַ באַזונדער גדר); לויטן צווייטן אופן, אַז תוספת שבת איז אַ גדר און חלק פון קדושת שבת (זי האָט אין זיך די זעלבע קדושה פון שבת גופא) — איז אויך תוספת שבת נכלל אין דער נקודה אחת פון דער מעת־לעת פון שבת[49].

און אויך דער ענין איז מרומז אין משל פון זאב שטורף מלפניו ומלאחריו: דער אויפטו אין דעם איז ניט נאָר וואָס דער זאב איז דער וואָס איז טורף מלפניו ומלאחריו (און ניט וואָס אַנדערע גיבן אים) — ובענינו (ביי שבת): אַז די הוספה וועט אויפגעטאָן דורך שבת גופא — נאָר אַז אכילת הזאב איז באופן פון „טורף ואוכל״[50], ובמילא איז ער אויך „טורף ואוכל — מלפניו ומלאחריו״; ועד״ז ביי שבת: גדר הקדושה פון שבת איז אויך בהתוספת „מלפניו ומלאחריו״, וכנ״ל.

יא. דער צ״צ[51] פאַרבינדט דעם „משל לזאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו״ (פון דער מכילתא הנ״ל) בנוגע תוספת שבת, מיטן פסוק[52] „בנימין זאב יטרף״, וואָס די גמרא[53] זאָגט אַז דאָס איז מרמז אויפן מזבח (וואָס איז בחלקו של טורף), און דער מזבח וועט אַנגערופן „זאב״[54] — ווי דער מדרש[55] זאָגט „מה הזאב הזה חוטף כך הי׳ המזבח חוטף את הקרבנות״.

אַלע ענינים שפּיגלען זיך אַפּ אויך אין נגלה. וע״פ הנ״ל יש לומר אַז דער אויפטו אין תוספת שבת, וואָס די מכילתא איז מרמז מיט דעם משל לזאב שטורף מלפניו ומלאחריו, איז אויך דאָס עד״ז באַ מזבח:

כשם ווי שבת איז טורף מלפניו ומל־אחריו — פון זמן פון חול, וואָס מצ״ע איז ער ניט קדוש; עד״ז איז עס בנוגע צו דעם וואָס דער מזבח איז „חוטף את הקרבנות״, אַז אויך אַ קרבן פסול —

---

48) ראה הערה 31.

*48) ראה מפענח צפונות פ״ג ס״י. וש״נ. אבל שם דבשבת כל רגע הוי מציאות בפ״ע. וראה לקו״ש ח״ח (ע׳ 50 ואילך) בפי׳ המכילתא שבהערה הבאה.

49) וי״ל דנפק״מ קודם שנאמר הציווי „מחללי׳ מות יומת״ (שממנו למדין במכילתא תשא עה״פ, שלא יהו ישראל אומרין הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה), דאז גם אם חללו רק תוס׳ שבת הרי״ז בגדר ד„חללנו מקצתה״ — ראה בהמובא במפענח צפונות שם. לקו״ש שם.

50) תענית ח, א.

51) אוה״ת פרשתנו ע׳ תתקכז ואילך. תתקלב ואילך. וראה גם צפע״נ עה״ת ויגש ע׳ קסה. ויחי ע׳ קצא.

52) ויחי מט, כז.

53) זבחים נג, ב ואילך. ושם (נד, א): רב מתרגם באחסנתי׳ יתבני מדבחא, לוי מתרגם באחסנתי׳ יתבני מקדשא מקום מקודש לדמים. ובתיב״ע ויחי שם: **ובאחסנתי׳ יתבני בית מיקדשא. (וראה ת״א ות״י שם).** וי״ל לפי דגם תוכן ענין המקדש הוא „בית לה׳ מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות״ (רמב״ם ריש הל׳ בית הבחירה)*. וראה לקמן הערה 64.

54) זח״א רמז, ב. ובערכי הכינוים שם (ועד״ז בצפע״נ פ׳ ויגש ופ׳ ויחי שם) מציין: ובסוף סוכה לוקוס פרש״י זאב.

55) ב״ר פצ״ט, ג.

*) וראה בכהנ״ל לקו״ש חט״ו ע׳ 447, ע׳ 457 ואילך.

„אם עלה לא ירד"[56].

ויש לומר, אַז ע"ד ווי בנוגע צו שבת, איז מיט דעם צוגלייכן צו „זאב שהוא טורף מלפניו ומלאחריו" טוט אויף די מכילתא, אַז דאָס איז אַ גדר ודין אין שבת גופא (וכנ"ל בארוכה) — אַזוי אויך איז דער דמיון פון „מזבח חוטף" צו „זאב הזה חוטף" מדגיש, אַז „אם עלה לא ירד" איז אַ דין אין מזבח גופא; און ווי די גמרא[57] לערנט אַפּ פון פסוק[58] „(היא העולה על מוקדה) על המזבח" — „מקדש המזבח", „ללמדך דטעמא שלא ירד משום קדושת מזבח הוא"[59], און ווי דער לשון פון רש"י[60] „המזבח מקדש, אפילו דבר פסול שעלה למזבח קדשו המזבח ליעשות לחמו[61] ואין מורידין אותו".

דאָס הייסט: „אם עלה לא ירד" איז ניט אַ דין וחיוב אין מעשה ההקטרה, אַז ווי‌באַלד מ'האָט עס מעלה געווען (אויפן מזבח), ווערט אַ חיוב פון „לא ירד"; אַדער נאַכמער — מ'מוז דאָס מקטיר זיין אויפן מזבח,

און ניט נאָר אַז דער מזבח איז מקדש בלויז אין דעם פרט פון שלילה, אַז מ'זאָל עס ניט טאָרן אַראָפנעמען[62],

נאָר נאַכמער, אַז עס איז אַ דין אין מזבח: דער מזבח איז מקדש בקדושתו („חוטף") אויך דאָס וואָס (מצ"ע) האָט ניט קיין שייכות צו מזבח, און ווי‌באַלד עס ווערט קדוש בקדושת מזבח, איז ממילא „לא ירד" און מ'איז עס מקריב אויפן מזבח.

יב. דאָס איז אַבער ניט מספיק, ווארום: א) סו"ס איז דער דין הנ"ל דוקא „אם עלה (לא ירד)", ס'איז אַבער ניט בדומה ממש צו דעם וואָס מ'האָט געַרעדט פריער, אַז דאָס ווערט מעצמו; ב) מ'זעט דאָ ניט דעם ענין פון טורף מלפניו ומלאחריו; ג) ועיקר: דער ענין אַז אפילו אַ דבר פסול ווערט קדוש אם עלה למזבח איז ניט נאָר ביי דעם מזבח החיצון וואָס איז געגליכן צו „זאב — טורף", נאָר אויך ביי דעם מזבח הפנימי (און אַלע כלי שרת)[63], ואדרבה — דאָרטן איז נאַכמער „מזבח הפנימי מקדש פסולים בין ראויין לו בין שאינן ראויין לו, אבל מזבח החיצון אינו מקדש אלא פסולין הראויין לו".

יג. ויש לומר, אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם וואָס שטייט אין פסוק גופא באַ בנימין — „בבקר יאכל עד ולערב יחלק שלל", וואָס אויף דעם זאָגט דער מדרש (בהמשך להנ"ל „מה הזאב הזה חוטף כך הי' המזבח חוטף את הקרבנות") „בבקר יאכל עד את הכבש אחד תעשה בבקר ולערב יחלק שלל ואת הכבש השני תעשה בין הערבים"[64]:

---

56) זבחים פג, א ואילך. תו"כ צו ו, ב.

57) זבחים שם ע"ב (לדעת ר"י).

58) צו ו, ב.

59) לשון רש"י זבחים שם ד"ה מקדש מזבח. ולדעת ר"ג ש„כל הראוי למזבח (לא רק לאישים כדעת ר"י שם) אם עלה לא ירד", וכן לדעת ריה"ג שם — הרי כל הדין למדין מהכתוב (תצוה כט, לז) „כל הנוגע במזבח יקדש".

60) זבחים שם, א (במשנה).

61) בגמ' שם (ע"ב) איתא „לחמו של מזבח" רק לגבי אימורי קק"ל שהעלו לפני זריקת דמן. וכ"ה ברמב"ם (ראה הל' פסולי המוקדשין פ"ג ה"ג. הי"ב). ואכ"מ.

62) ראה לשון רש"י תצוה שם: שעלה עליו קדשו המזבח להכשירו שלא ירד.

63) רמב"ם הל' פסוהמ"ק שם הי"ח. וש"נ.

64) בת"א ותיב"ע ות"י נכללת הקרבת שני תמידים ב„בבקר יאכל עד". „ולערב יחלק שלל" ת"א „יהון מפלגין מותר חולקהון משאר קודשיא". ובתיב"ע מוסיף „ואכלין גבר חולקי". ולהעיר, שגם בנוגע להתמידים תרגמו „יהון מקרבין כהניא

דער זמן פון עבודת הקרבנות במקדש איז נאָר ביום, ווי מ'לערנט דאָס אפ[65] פון „ביום צוותו"[66], זעט מען אָבער אַז הקטר חלבים ואברים איז מצותן כל הלילה[67] — לאחריו פון „עלי' השלם"[68], פון עבודת המזבח, נאָך דעם תמיד של בין הערביים; און עד"ז איז די עבודה פון תרומת הדשן[69] וואָס איז פאַרבונדן ניט מיט גמר עבודת היום, נאָר מיט התחלת עבודת היום[70] — לפניו.

ועפ"ז י"ל אַז דער דמיון פון מזבח צו זאב הטורף איז מגלה אַז דער הקטר חלבים ואברים לאחריו — כל הלילה, און תרומת הדשן לפניו — איז דאָס אַ גדר אין מזבח, מזבח איז טורף מלפניו ומלאחריו: ד.ה. שלימות אין דעם ענין המזבח [די הקרבת הקרבנות אויף אים במשך היום] איז פאַרבונדן מיט דער עבודה וואָס ס'איז דאָ אויף אים אין דעם זמן שלפניו ולאחריו במשך הלילה; וע"ד ווי עס שטייט אין מפרשים[71] „חייבין להשאיר מן האברים והחלבים להקטיר בלילה לכבוד המקום כדי שלא יהא בטל המזבח לא ביום ולא בלילה"[72].

(משיחות אחש"פ, מוצאי ש"פ אחרי תשל"ח)

קרבניא" (ת"א, ועד"ז בתיב"ע ות"י)*, ולא שהמזבח חוטף. וראה צפע"נ ויחי שם.

ולהעיר מאוה"ת שם, דמפרש בת"א שהענין דזאב יטרף הוא משל על השראת השכינה, ולא על אכילת המזבח שאוכל את הקרבנות, ש„הרי ע"ז נאמר אח"כ בבוקר יאכל עד דת"א על הקרבת התמידין כו'".

65) מגילה כ, ב. תו"כ צו ז, לח. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות רפ"ד.

66) צו שם.

67) משנה מגילה שם. תו"כ שם ו, ב.

68) יומא לג, א. וש"נ.

69) משנה יומא כ, א.

70) ראה יומא כז, ב (וש"נ). תוד"ה איכא שם. תוד"ה אביי שם לג, א.

*) וראה (בהשינוים בין תיב"ע (ת"י) ות"א) לקו"ש שם (ע' 457) ובהערה 78 שם.

71) בכור שור לצו ו, ב. ובק"א לתו"כ שם: ופירוש הפסוק היא העולה כו' שאע"פ שכל הקרבנות קרבין ביום העולה תהי' על המזבח כל הלילה כו' כדי שיהי' כל הלילה על המזבח.

72) וע"ד שמצינו קיץ המזבח גם בנוגע ליום (שבועות יב, א).

משפטים

א. שוין גערעדט מערערע מאל[1], אז דער נאמען פון א סדרה, וואס דאס איז א תורה'דיקער נאמען (עכ"פ — מצד מנהג ישראל תורה הוא), דריקט אויס דעם תוכן[2] פון דער סדרה. און ווי באלד אז דאס איז דער נאמען פון דער גאנצער סדרה, איז פארשטאנדיק, אז אינעם נאמען איז מרומז דער תוכן פנימי פון אלע ענינים וואס שטייען אין דער סדרה, ביז צום לעצטן פסוק.

לפי"ז פאדערט זיך ביאור בנוגע דעם נאמען פון אונזער סדרה — משפטים: אמת טאקע, אז דער גרעסטער טייל פון דער סדרה רעדט וועגן משפטי ודיני[3] התורה; אבער בסיום הסדרה ווערט גאר דערציילט וועגן די הכנות צו מ"ת, און ווי משה האט עולה געווען „אל ההר גו"[5], וואס האט לכאורה קיין שייכות ניט צום ענין פון „משפטים".

נאכמער: מיטן נאמען „משפטים" ווערן אנגערופן די מצוות וואס זייער חיוב איז פארשטאנדיק אין שכל פון מענטשן, כידוע[6] — איז ניט מובן: צווישן די הכנות צו מ"ת, וואס ווערן דערציילט אינעם סיום פון אונזער סדרה, איז געווען דאס וואס איידן האבן געזאגט „נעשה"[7], „נעשה ונשמע"[8] — אז אידן וועלן פאלגן („נעשה") דעם אויבערשטן, און נאך איידער זיי פאר־שטייען („נשמע")[9] — אן אופן וואס איז בהיפך פון תוכן פון „משפטים" (מצוות שכליות).

קומט דאך אויס, אז דער סיום הסדרה איז ניט נאר אן ענין שונה, נאר אויך אן ענין הפכי פון „משפטים".

און די שאלה איז ניט בלויז בנוגע דעם סיפור בסיום הסדרה, נאר אויך בשייכות צו די דינים פון דער סדרה — ווארום צווישן די דינים איז אויך דער ציווי „לא תבשל גדי בחלב אמו"[10], וואס (בשר בחלב) איז ניט קיין מצוה שכלית[11], נאר א חוק[12].

1) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 57 ואילך. וש"נ.
2) ראה שהיוה"א פ"א. ועוד.
3) כלשון רש"י ריש פרשתנו: פרשת דינין.
4) כד, א ואילך (וברש"י שם).
5) שם, יב ואילך (וברש"י שם. וראה רש"י שם, סז).
6) פרש"י אחרי יח, ד. מתו"כ שם. יומא סז, ב. וראה מפרשי התורה לואתחנן ו, כ. מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם.
7) כד, ג.
8) שם, ז.
9) ראה שבת פח, א ואילך.
10) כג, יט.
11) תנחומא פרשתנו ז (בסופו). בה"ג סוף הל' הדיינין. ר"ח יומא שם. שמונה פרקים להרמב"ם פ"ו (הובא בסהמ"צ להצ"צ מצוה אמה עברי' (פד, ב)). ע"פ תו"כ קדושים כ, כו'. רמב"ם סוף הל' מעילה.
ולהעיר ממ"ש החינוך (מצוה צב) לאחרי שמבאר טעם לאיסור בישול בשר בחלב: „ועדיין צריכים אנו למודעי המקובל". וגם לאחרי שמביא טעם הרמב"ם מסיים: „וכל זה איננו שוה לי".
12) וראה פרש"י תשא (לא, יח): החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים [וזה שהקדים „חוקים" ל„והמשפטים" — אולי הוא כסדר חשיבותם. ולהעיר מבשלח (טו, כה) „שם שם לו חוק ומשפט גו"].

*) אבל בתו"כ לפנינו: בשר חזיר. ובאוה"ת פרשתנו ע' א'קלח: „כמבואר ברמב"ם .. באותו הרע שאין הטבע מחמדתו אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר כו' כמארז"ל".

ב. אויף „ואלה המשפטים" ברענגט רש"י די דרשת רז"ל[13] „מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". איז ידוע[14] דער פירוש הפנימי אין דעם מאמר רז"ל, אז „אף אלו" — אויך די משפטים — דאַרף מען מקיים זיין ניט (נאָר ווייל אזוי איז מחייב דער שכל, נאָר ווייל זיי זיינען „מסיני" — ציווים פון אויבערשטן.

לפי"ז וואָלט מען לכאורה געקענט מסביר זיין פאַרוואָס אין אונזער סדרה — משפטים — ווערט געבראַכט דער סיפור אז אידן האָבן געזאָגט „נעשה ונשמע", און אויך דער איסור פון בשר בחלב וואָס איז ניט פון די משפטים: דערמיט איז די תורה מרמז, אז אויך „משפטים" זיינען (בפנימיותם — ווי בשר בחלב) העכער פון שכל — חוקים[15], און דעריבער דאַרפן אויך זיי געטאָן ווערן מיט קבלת עול מלכות שמים („נעשה ונשמע") — ווייל „חקה חקקתי גזירה גזרתי"[16].

ג. אָבער אין אמת'ן קען מען אזוי ניט זאָגן — ווייל:

א) אין מכילתא[17] איז דאָ א צווייטע דיעה (און נאָר די דיעה ווערט געבראַכט אין מדרש רבה[18] אין אונזער פרשה) אז „ואלה המשפטים במרה נאמרו"[19], וואָס לויט דער דיעה קומט אויס, אז דאָ איז ניטאָ די הדגשה אז „משפטים" זיינען „מסיני" — והדרא קושיא לדוכתא.

ב) ועיקר: אפילו לויטן פירוש „אף אלו מסיני", וויבאַלד דער נאָמען פון דער סדרה איז דאָך „משפטים", מוז מען זאָגן אז די הדגשה דאַרף זיין אויף דעם וואָס זיי זיינען מצוות שכליות („משפטים") און ניט דערויף וואָס זיי זיינען ציווים „מסיני" (חוקים);

ד.ה. אז פון דעם וואָס די גאַנצע סדרה ווערט אַנגערופן „משפטים" דאַרף מען מדייק זיין ניט ווי די הסברה הנ"ל (אז „משפטים" זיינען בפנימיותם — חוקים), נאָר פונקט פאַרקערט: אויך דער איסור פון בשר בחלב, און נאָכמער, אויך דער כללות'דיגער ענין פון „נעשה", „נעשה ונשמע", איז זייער פנימיות'דיגער תוכן — „משפטים"*[19].

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין דאָס וואָס די סדרה משפטים קומט גלייך נאָך פ' יתרו, מתן תורה — דלכאורה:

דער עיקר חידוש פון מתן תורה באַשטייט ניט אין די מצוות פונעם סוג „משפטים", נאָר פונעם סוג (עדות ו)חוקים — ווייל: (א) משפטים וואָלט מען געדאַרפט אָפהיטן מצד חיוב שכלי, אויך אָן דעם ציווי ה', ווי די גמרא[20] זאָגט „שאלמלא (לא) נכתבו (איז אויך) דין הוא שיכתבו"; (ב) ובפרט לויט שיטת הרמב"ן[21], אז די „דינין" אויף וועלכע ב"נ זיינען אָנגעזאָגט געווארן, מיינט ניט

13) דעת ר' ישמעאל במכילתא ריש פרשתנו.

14) ראה לקו"ש ח"ג ע' 899 ואילך.

15) וכמשנ"ת כמ"פ במש"נ (ר"פ חוקת) „זאת חוקת התורה" — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1056 ואילך. ח"ח ע' 129 ואילך. ח"ג ע' 67. ח"ח ע' 230 ואילך.

16) במדב"ר ר"פ חוקת. תנחומא שם ג. וראה יומא שם. ועוד.

17) ריש פרשתנו (דעת ר' יהודה).

18) פ"ל, ג (ראה פי' מהרז"ו שם). ועד"ז בתנחומא פרשתנו ג (ראה עץ יוסף שם).

19) במכילתא ליתא תיבת „נאמרו". אבל כ"ה בילק"ש כאן (רמז שט).

*19) ולהעיר מרמב"ם סוף הל' תמורה: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם .. ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. וראה ג'כ מו"נ ח"ג פכ"ו. לקו"ש חל"ב ע' 174 ואילך.

20) יומא שם. וראה תו"כ ופרש"י אחרי שם.

21) עה"ת וישלח לד, יג.

בלויז „להושיב דיינין וכו׳", נאָר אויך „דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיו״ב״ — קומט דאָך אויס, אַז אויף כללות ורוב עניני המשפטים זיינען אידן שוין נצטווה געווארן[22] פריער, אַלס ב״נ[23].

[וואָס דערפאָר איז מ״ת געווען דורך „וירד ה׳ על הר סיני גו׳״[24] און „וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר״[25] אין אַן אופן פון „וכל העם רואים את הקולות גו׳״[26] — „רואין את הנשמע״[27], ד.ה. אַ התגלות אלקית וואָס איז לגמרי העכער פון שכל האדם].

און וויבאַלד אַזוי, וואָלט באַלד נאָך מ״ת געדאַרפט קומען, לכאורה, דער ציווי אויף חוקים (ועדות), אין וועלכע עס דריקט זיך אויס דער חידוש פון מ״ת — איז פאַרוואָס שטעלט גאָר די תורה צום אַלעם ערשטן[28] די משפטים?

אמת טאָקע, אַז לויט דיעה הא׳ פון רז״ל דאַרף די תורה שטעלן די „משפטים״ בכדי צו באַוואָרענען „אף אלו מסיני״ — אָבער דאָס איז דאָך נאָר אַז „אף אלו מסיני״, אָבער לכל לראש האָבן געדאַרפט שטיין די מצוות (חוקים) וואָס זייער ענין איז „סיני״ מעיקרא דדינא.

די תמי׳ וועלט נאָך גרעסער, לפי הנ״ל — אַז אין פ׳ משפטים גופא, ביים סיום הסדרה, רעדט זיך ווידער וועגן דעם זמן בסמיכות פאַר און נאָך מ״ת — בעת אַז די דינים פון התחלת ורוב הסדרה זיינען געזאָגט געווארן צו משה (לויט פרש״י[29]) ערשט שפעטער, אין די מ׳ יום וואָס ער איז געווען אויף הר סיני, קומט אויס — אַז די דינים פון „ואלה המשפטים״ דאָ (גלייך נאָך סיפור מ״ת) שטייען אין דער תורה ניט לויטן סדר הזמנים[30] [ועאכו״כ לויטן פירוש

---

22) והחידוש דמ״ת בהם הוא (בעיקר) בענין פרטי המצות והעונשים וכו׳. וראה משכיל לדוד כאן.

23) אבל זה שנצטוו על הדינין במרה (פרש״י בשלח טו, כה. פרשתנו כד, ג. סנה׳ נו, ב), ולפרש״י [בשלח ופרשתנו שם. וראה השקו״ט במפרשי רש״י, שיחות ש״פ בשלח, משפטים ואתחנן — תשכ״ח] גם על (החוק ד)פרה אדומה — אינו שייך לכאן, שהרי זה הי׳ רק הכנה למ״ת, וכלשון רש״י (בשלח שם) „נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם״.

24) יתרו יט, כ.

25) שם כ, א.

26) שם, טו.

27) רש״י שם. כדעת ר״ע במכילתא שם (וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 121 ואילך).

---

28) לאחרי הציווים דס״פ יתרו (כ, כ ואילך), שהם המשך תיכף למ״ת — ראה שם, יט: אתם ראיתם גו׳. פרש״י שם, כ.

29) תשא לא, יח. דלא כמ״ש הרא״ם ריש פרשתנו (ראה משכיל לדוד כאן). ומ״ש הרא״ם (ועד״ז כ׳ בפ׳ תשא שם), דמה שפי׳ רש״י בפ׳ תשא הוא דלא כר״י ד„אף אלו מסיני״ — קשה (כמדובר כמה פעמים), דאיך אפשר שפשוטו של מקרא אחד יסתור מקרא שני?!

30) ועפ״ז מובן ההמשך בפרש״י „(מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני) ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח וכו״ (וכקושיית המפרשים) — כי בשלמא אם פ׳ דינין „במרה נאמרו״, הי׳ אפשר לומר דזה ש„ואלה המשפטים״ נכתב כאן הוא לא להסמיך פרשה זו „לפרשת מזבח״, כ״א להקדימה למש״נ בסיום הפרשה — שהי׳ לפני מ״ת, וסדר הפרשה: בתחילה „ואלה המשפטים וגו׳״ ש„במרה נאמרו״, אח״כ — „ואל משה אמר גו׳״ שנאמר ד׳ סיון (כד, א וברש״י), ואח״כ — „ויאמר ה׳ אל משה גו׳״ שנאמר

*) ובפרט עפמשנ״ת (בשיחות שנסמנו בפנים ההערה. לקו״ש חל״א ס״ע 86 ואילך) שכוונת רש״י „שיתעסקו בהם״ היא (רק) ללימוד פרשיות הנ״ל.

המדרש אז „ואלה המשפטים במרה נאמרו"].

פון דעם אלעם איז מובן: (א) הגם אז דער גילוי פון מ"ת גופא איז ניט אן ענין פון „משפטים" — וכנ"ל, אז ביי מ"ת איז געווען א התגלות אלקית שלמעלה מן השכל — פונדעסטוועגן דריקט זיך אויס דער ענין פון מ"ת דווקא אין משפטים. (ב) לאידך, נאך דעם ענין פון משפטים קומט מען ווידער צום ענין פון מ"ת, (ג) אבער דאס גופא איז א פרט אין דעם ענין פון (פ') משפטים.

ה. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים דעם ביאור אין פירוש פון של"ה[31] אויפן פסוק[32] „זה א־לי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו" (וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר ברענגט אראפ אין זיינע שיחות[33]), וז"ל: „כשזה א־לי שהוא א־לי מצד השגתי וידיעתי אז ואנוהו מלשון אני והו, ר"ל אני והו דבוקים ביחד כביכול כי הידיעה נתפסת בלב. אמנם כשאין לי הידיעה מצד ההשגה רק מצד הקבלה שהוא אלקי אבי אז וארוממנהו כי הוא רם ונשגב ממני ואני מרוחק מאתו במצפון הלב".

ד.ה. אז אין צוגאב צו אמונה (וואס קומט מצד „אבי" — „הקבלה איש מפי איש"[34]) דארף אויך זיין „הידיעה", ווייל דורך אמונה איז דער הרגש פון מענטשן אין אן אופן ווי דער אויבערשטער איז „רם ונשגב" פון מענטשן („ווארוממנהו") און (במילא) איז דער מענטש „מרוחק מאתו במצפון הלב"; דורך „ידיעה מצד ההשגה", פארשטיין און משיג זיין אלקות („זה[35] א־לי"), ווערט דעמאלט „אני והו דבוקים ביחד" („ואנוהו").

און דאס איז אויך די כוונה פונעם פסוק[36] „דע את אלקי אביך": ס'איז ניט גענוג דאס וואס דער אויבערשטער איז „אלקי אביך", נאר עס מוז זיין „דע" — „אתה בעצמך מצד ההשגה"[37].

איז אין דעם ניט מובן: לויט דעם פירוש פון של"ה, האט דאך דער פסוק געדארפט שטיין אין א פארקערטן סדר — פריער „אלקי אבי וארוממנהו", און דערנאך „זה א־לי ואנוהו", ווייל צום אלעם ערשטן איז די אמונה „מצד אביך .. הקבלה איש מפי איש", און ערשט דערנאך איז די „ידיעה מצד ההשגה" — אז מ'זאל אויך האבן א פארשטאנד אין אלקות (ובלשון השל"ה: „נוסף על מה שהוקבע אמונת האלקות בלבך מצד אביך .. דע אתה בעצמך מצד ההשגה")?

ו. לכאורה וואלט מען עס געקענט מסביר זיין עפ"י הידוע[38], אז אפילו נאכדעם ווי מ'טראגט אראפ די אמונה אין „ידיעה מצד ההשגה", מוז און עס איז דא אלעמאל ארט פאר אמונה וואס איז העכער פון השגה; ווארום ויבאלד דער אויבערשטער איז אין סוף, איז ווי הויך מ'קען דערגרייכן מיט השגה, זיינען אלעמאל פארן מדריגות אין

„לאחר מ"ת" (כד, יב וברש"י);
אבל מאחר ש„אף אלו מסיני" אא"פ לפרש כן, ולכן קשה „ולמה נסמכה כו'" (מכיון שנאמרה במ' יום שהי' משה בהר, כנ"ל בפנים).

31) בעש"מ מאמר ראשון (מ, א).

32) בשלח טו, ב.

33) לקו"ד ח"ב שמא, ב ואילך. וראה ג"כ ד"ה וידעת תרצ"ג (סה"מ קונטרסים ח"א רסד, א). המשך תער"ב פקס"ג.

34) ל' השל"ה שם.

35) ראה לקו"ד וד"ה וידעת שם הדיוק ב„זה".

36) דה"י א כח, ט.

37) של"ה שם.

38) עיין לקו"ת ואתחנן ז, ב ואילך.

אלקות וואס זיינען העכער פון השגה, וועלכע מ'קען „נעמען" נאר מיט אמונה:

און דאס איז די כוונה אינעם סדר פון פסוק „זה א־לי ואנוהו (און דערנאך) אלקי אבי וארוממנהו" — דער חידוש אז אויך נאך דער עבודה פון „זה א־לי ואנוהו" — השגה, מוז זיין דער ענין פון „אלקי אבי וארוממנהו" — אמונה[39].

עס איז אבער נאך אלץ ניט גלאטיק: אמת טאקע, אז ס'איז דא די מדריגה פון אמונה וואס קומט נאך דער „ידיעה מצד ההשגה", פארוואס אבער ווערט ניט דערמאנט די אמונה וואס (קומט פריער און) איז דער יסוד פון דער השגה — די אמונה אין „אלקי אבי" וואס אין אים איז דערנאך דער „דע" („זה א־לי")?

ז. דער ביאור בכל זה:

דער תכלית פון מתן תורה איז דאך דער ביטול הגזירה בנוגע „עליונים" ו„תחתונים", אז עס זאל ווערן „התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים"[40], דער חיבור צווישן „עליון" און „תחתון". און דער דיוק אין דעם איז: ניט אז דער „תחתון" זאל נתבטל ווערן ממציאותו (ווערן אן „עליון"), נאר ווי ער איז אין זיין מציאות, אלס תחתון, זאל ער עולה זיין, נתחבר ווערן מיט די „עליונים"[41].

דאס איז אויך די הסברה פארוואס עס איז ניט מספיק דאס וואס „העליונים ירדו לתחתונים" — „וירד ה' על הר סיני גו" — נאר עס האט אויך געמוזט זיין „התחתונים יעלו לעליונים"; און נאכמער: דער מדרש איז מדייק און מקדים דעם ענין פון „התחתונים יעלו כו" פאר ענין פון „העליונים ירדו כו" (הגם אז לפועל איז עס געווען בסדר הפוך)[42]:

וויבאלד דער ענין פון „העליונים ירדו לתחתונים" ווערט אויפגעטאן (ניט דורך די „תחתונים", נאר) דורך די „עליונים" (און ווי ס'איז מודגש בפירוש אין ל' המדרש אז דער אויבערשטער זאגט „ואני המתחיל"), דעריבער פועל'ט עס אין „תחתונים" ניט דעם חיבור מיט אלקות, נאר דעם ביטול המציאות, פון אידן בפרט — „ויחרד כל העם גו"[43], „וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק"[44], און פון וועלט בכלל — „ויחרד כל ההר גו"[45], ביז אז (אין דער גאנצער וועלט) „צפור לא צווח כו' אלא העולם שותק כו"[46].

כדי עס זאל זיך אויספירן די כוונה פון מ"ת כנ"ל, אז וועלט אלס מציאות פון א „תחתון" זאל זיין מחובר ומיוחד מיט „עליונים" — אט דער חיבור קען אויפגעטאן ווערן נאר דורך דער עבודת התחתון עצמו — „התחתונים יעלו לעליונים".

לאידך גיסא האט געמוזט זיין די הקדמה פון „העליונים ירדו לתחתונים" (וכנ"ל אין ל' המדרש — „ואני המתחיל שנאמר וירד ה' גו"), וויל דער ביטול וואס ווערט דורכדעם אויפגעטאן אין די „תחתונים" איז א נתינת כח, אז זיי זאלן דערנאך קענען בכח עצמם עולה זיין „לעליונים".

ח. די צוויי ענינים הנ"ל („העליונים ירדו לתחתונים" און „התחתונים יעלו

39) עייג"כ ד"ה וידעת שם.
40) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.
41) להעיר ג"כ מביאוה"ז מג, ד.
42) ראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 23 ואילך.
43) יתרו יט, טז.
44) שם כ, טו.
45) שם יט, יח.
46) שמו"ר ספכ"ט.

לעליונים") זיינען בעבודה פרטית די צוויי ענינים פון אמונה און השגת השכל[47]:

אמונה קומט ניט דורך (דער השתדלות און יגיעה פון) דעם אדם גופא, נאָר דאָס גיט מען אים מלמעלה (אָדער בלשון וסגנון השל"ה: "קבלה איש מפי איש"); און דעריבער, אפילו ווען די אמונה לייכט ביים מענטשן און מצד דער אמונה איז ער מקיים רצון ה' וכו', ווערט ער דורכדעם ניט מיוחד מיט אלקות, די מציאות האדם בלייבט "מרוחק מאתו".

דווקא ווען דער מענטש האָרעווט צו פאָרשטיין אלקות, וואָס דאָס קומט פון אים גופא, פון זיין מציאות, דעמאָלט פועלט עס אַז זיין מציאות זאָל ווערן מיוחד מיטן אויבערשטן — "אני והו דבוקים ביחד".

אָבער לאידך, איז אמונה דער יסוד והקדמה צו דער עבודה בשכל והשגה — וכנ"ל, אַז "העליונים ירדו כו'" איז די הקדמה צו "התחתונים יעלו כו'" — ווייל שכל מצ"ע איז עלול צו מאָכן אַ טעות, דער "שוחד" פון אהבת עצמו וכיו"ב קען גורם זיין אַז דער שכל זאָל ניט מכוין זיין אל האמת; און דעריבער מוז עס זיין געבויט אויפן יסוד פון אמונה וקב"ע, וואָס פאָרהיט אַז עס זאָל זיין אַ שכל אמיתי.

ט. דערמיט איז מובן דער סדר הפרשיות: פ' יתרו און (דערנאָך) משפטים:

יתרו איז די פרשה פון מתן תורה, דאָס וואָס איז געגעבן געוואָרן מלמעלה — "העליונים ירדו לתחתונים". און אַזוי האָט זיך דאָן אויך אויפגעטאָן ביי אידן דער גילוי האמונה, וואָס דריקט זיך אויס אין ביטול — "ויחרד גו".

אָבער נאָכן גילוי מלמעלה פון (פ' יתרו און) מ"ת, הויבט זיך אָן (בעיקר) די עבודה פון "התחתונים יעלו לעליונים", אויפטאָן דעם יחוד צווישן מציאות הנבראים מיט אלקות —

און דאָס איז דער ענין פון משפטים, מצות שכליות, אַז חכמתו ית' לייגט זיך אָפ אין שכל הנברא, ביז עס ווערט צווישן זיי אַ "יחוד נפלא"[48], וואָס דורכדעם נעמט דורך חכמתו ית' די גאַנצע מציאות האדם:

און דורכדעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מתן תורה, אַז עס ווערט דער חיבור פון "עליונים" מיט "תחתונים".

יו"ד. דאָס גיט אויך אַ הסברה אינעם חילוק (עפ"י פנימיות הענינים) צווישן דער דרשה "אף אלו מסיני" — וואָס ווי־באָלד עס ווערט געבראַכט אין פרש"י עה"ת איז מוכח אַז דאָס איז אויס־געהאָלטן לויטן לימוד ע"ד הפשט — און דער דיעה אין מדרש אַז "ואלה המשפטים במרה נאמרו":

בשעת מען האָלט ערשט ביים לימוד ע"ד הפשט — ד.ה. התחלת העבודה: ער האָט (נאָך) ניט קיין השגה באלקות, אהוי"ר וכו'[49] — דעמאָלט איז ניט מספיק און סו"ס ווערט אים ניט העלפן וואָס דער שכל זיינער איז מחייב צו מקיים זיין משפטים, וואָרום ביי אים איז נאָך מושל ושולט דער נפש הבהמית:

---

47) להעיר ג'כ ממשנ"ת בארוכה (לקמן ע' 436 ואילך — ס"ד. ס"ז ואילך) בהחילוק דמצות ותורה, ביטול ויחוד.

48) תניא פ"ה.

49) דפשט הוא כנגד עולם העשי' — ע"ח (הובא בנגיד ומצוה בתחילתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו) ומ"ח (מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב) הובאו ונתבארו בלקו"ד ח"ד תשעא, א.

דעריבער מוז ער צום אלעם ערשטן וויסן און פילן אז „אף אלו מסיני", אז אויך משפטים האבן דעם תוקף ווי די עשה"ד וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן מסיני, מיטן גאַנצן שטורעם ב„קולות וברקים"[50] וכו'; וואס דער רעש פון מ"ת האט ג'פועלט דעם „ויחרד כל העם", מ'איז געוואָרן פאַרציטערט און אַנגע־ווארן די אייגענע ישות ומציאות.

ודוגמא לזה בעבודת האדם איז דער ענין פון „לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר"[51], וואס דער געשריי און „רוגזה" פון נה"א אויפן נה"ב נעמט אים דורך און ער ווערט נתבטל[52].

בשעת מען האלט שוין אבער ביי דרוש שבתורה — ד.ה. אין די העכערע דרגות אין עבודה, באהוי"ר והתבוננות וכו'[53] — דעמאלט, איז אדרבה: מען דארף מקיים זיין די מצוות פון משפטים אפילו ניט אנקומענדיק צום „ירגיז", צו די קולות וברקים פון מ"ת, נאר ער דארף זיי קענען מקיים זיין מצד דעם וואס „במרה נאמרו": ד.ה. ווייל אזוי איז מחייב זיין שכל.

און הגם אז אויך לויטן מדרש איז דער סדר הפרשיות — פריער פ' יתרו און דערנאך פ' משפטים, ווייל אויך די השגה מוז זיין געבויט אויף אמונה וקב"ע, כנ"ל ס"ח — איז דאס נאר וואס דער יסוד פון דער השגה איז „סיני", אבער די עבודה פון משפטים גופא, איז (ניט קב"ע ו„סיני", נאר) מיטן כח השכל.

יא. דאס איז אויך אַ תוספת ביאור אין דברי הרמב"ם[54], אז דאס וואס חז"ל[55] זאגן „לא יאמר אדם אי אפשי כו' אלא אפשי ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי" איז עס נאר אין ענינים פון חוקים, אבער אין ענינים פון משפטים דארף ער זאגן „אי אפשי", ווייל אויב ער זאגט „אפשי" איז ער דאן אַ מושחת במדותיו.

ולכאורה: עס רעדט זיך אין חסי־דות[56] אז אויך דער קיום פון משפטים דארף זיין מצד קב"ע פונקט ווי דער קיום פון חוקים?

נאר דער ביאור איז כנ"ל[57]: עס מוז טאקע זיין דער יסוד פון קבלת עול, ווייל מען קען זיך ניט פארלאזן אויפן שכל ורגש האדם. און נאכמער: אויב די משפטים זאל מען מקיים זיין בלויז מצד שכל, וועט אין דעם פעלן דער עיקר — עבודת ה', און בא אַ אידן, בכל ענינו, דארף זיין דער יסוד „אנכי ה' אלקיך":

אבער לאידך, איז די כוונה פון „משפטים" אז אט די מצוות זאלן דורכ־נעמען זיינע כחות פנימיים, ובמילא דארף אויך ער (ניט מצד ביטולו, נאר ווי ער איז במציאותו) זיין אַ מואס ברע און שרייען „אי אפשי".

---

50) ובפרט לפי פ' הרא"ם דלעיל הערה 29.

51) ברכות ה, א.

52) תניא פכ"ט (לז, א ואילך). וראה ג"כ שם פל"א (לט, ב ואילך).

53) דדרוש ורמז הם כנגד בריאה ויצירה (ע"ח ומ"ח שם. וראה לקו"ד שם). וראה תניא רפל"ט, דאהוי"ר — יצירה, והתבוננות — בריאה.

54) שמונה פרקים דלעיל הערה 11 (הובא בסהמ"צ להצ"צ שם).

55) תו"כ קדושים שבהערה הנ"ל.

56) ראה (נוסף על הנסמן לעיל הערות 14, 15): ד"ה למען דעת תר"ץ פ"ה (סה"מ קונט' ח"א פד, א). ד"ה הוי' לי בעוזרי תרצ"א (תרפ"ז) פ"ג (סה"מ שם קפ, א). סה"מ אידיש ע' 46. ועוד.

57) נוסף על משנ"ת בלקו"ש (ח"ח ע' 130 ואילך. ועוד) דזה גופא שצריך לקיים מצות אלו מצד הטעם שכלי שבהם הוא לפי שכן גזר הקב"ה שהרצון שבמצות אלו יתלבש ב„טעם". עיי"ש באורוכה.

יב. הגם אז ס׳איז דא א מעלה אין דער עבודה פון „ידיעה מצד השגה״, וואס דוקא דורכדעם ווערט דער יחוד מיט חכמתו ית׳, וויבאלד אבער אז דער שכל האדם איז מוגבל, איז מובן אז דער יחוד איז שייך נאר אין די מדריגות וועלכע זיינען בערך צו נתפס ווערן אין זיין שכל. די כוונה פון מ״ת, דער חיבור פון „עליון״ און „תחתון״, איז דאך אבער, אז אויך אט די „עליונים״ וועלכע זיינען העכער פון השגת האדם, ביז אפילו די וואס זיינען אינגאנצן ניט בגדר השגה, זאלן אויך זיי קומען לידי חיבור מיט די „תחתונים״ — און אין אן אופן אז זיי ווערן דורך דעם ניט נתבטל, נאר אז (אויך) די „עליונים״ נעמען דורך זייער מציאות.

און דאס איז דער חידוש אין דעם „אלקי אבי וארוממנהו״ וואס קומט נאך „זה א־לי ואנוהו״:

די אמונה וואס מ׳האט ב„קבלה איש מפי איש״ (וואס איז א הקדמה צו „זה א־לי ואנוהו״) איז ניט אן עבודה מצד דעם אדם גופא, ובמילא איז זי ניט פארבונדן מיט דער מציאות האדם, כנ״ל בארוכה: און דעריבער ווערט זי ניט דערמאנט אין שירת בנ״י, ווייל דאס איז ניט דער אויפטו פון זייער עבודה (שירה), נאר א כח וואס קומט מלמעלה.

משא״כ נאכדעם וואס ביים אדם איז דא דער יחוד בתכלית מיט חכמתו ית׳ — „אני והו דבוקים ביחד״, ביידע צוזאמען, ביז — אין איין ווארט („ואנוהו״) — דעמאלט ווערט אויפ־געטאן, אז אויך די מדריגות וועלכע זיינען העכער פון זיין השגה, ביז אז מ׳קען זיי „נעמען״ נאר אין אן אופן פון „ארוממנהו״ ואמונה, זיינען זיי ניט מבטל זיין מציאות, נאר דער „ארוממנהו״ גופא נעמט דורך זיין מציאות[58]. ווארום וויבאלד אז זיין מציאות איז געווארן פאראיינציקט מיט אלקות, ווערט זי ניט נתבטל אפילו פון מדריגות צו וועלכע זיין שכל איז ניט קיין כלי[59].

און דאס איז די הסברה אויף דעם וואס דער סיום פון פ׳ משפטים איז וועגן מ״ת (נעשה ונשמע), און נאך פאר דעם שטייט דער דין פון בשר בחלב (חוקה) וכו׳ — ווייל ווען עס איז דא דער ענין פון „משפטים״, דער יחוד פון שכל האדם מיט חכמתו ית׳, ווערן אויך די „חוקים״ (ביז אויך — דער ענין פון נעשה ונשמע און מ״ת) אין דער בחינה פון משפטים — זיי נעמען דורך די מציאות האדם.

יג. כשם ווי דאס איז בנוגע צו מ״ת בכלל — אז פריער קומט פ׳ יתרו, דער גילוי מלמעלה וואס איז העכער פון מציאות, דערנאך הויבט זיך אן עבודת האדם — פ׳ משפטים: און אין דעם גופא, די צוויי מדריגות: פריער משפטים כפשוטו, מצות שכליות (אבער — מיוסד אויף פ׳ יתרו, אמונה וקב״ע), און דערנאך חוקים און מ״ת (ניט אלס אן ענין וואס איז מבטל זיין מציאות, נאר) וואס נעמען דורך זיין מציאות (משפטים) —

יש לומר אז אזוי איז עס אויך בנוגע צו דער התגלות פון פנימיות התורה, תורת החסידות[60]: פריער איז געווען

---

58) להעיר ג׳כ מד״ה וידעת תרצ״ג שם (ספ״ג): נאר דאס איז קלאר שטארק און ריין און עס שטארקט אים אין אלץ.

59) ע״ד הידוע (ד״ה כבוד מלכותך תרס״א (קרוב לסופו). ועוד) שכלים דאצילות להיותם אלקות ממש יכולים לקבל בתוכם גילוי האור שהוא בבחי׳ בל״ג בעצם כו׳.

60) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 158. ועוד.

דער גילוי פון תורת החסידות הכללית אין אַן אופן וואָס איז ניט מלובש אין שכל — ווי דאָס איז נתגלה געווארן דורכן בעש"ט; דער עיקר הדגשה איז געווען אויפן ענין פון אמונה, „וצדיק באמונתו יחי"[61], כידוע.

דער מכוון אבער איז, אַז תורת החסידות זאָל דורכנעמען די מציאות האדם עצמה — זיין שכל און (דורך אים) די כחות פנימיים של האדם — איז דערנאָך נתגלה געווארן דער ענין פון תורת חסידות חב"ד דורכן אַלטן רבי"ן, וואָס ער האָט אַראָפגעטראָגן חסידות אין חב"ד שבנפש, אַז יעדערער זאָל עס קענען פאַרשטיין, ביז צו דורכנעמען זיין גאַנצע מציאות.

[און דאָס איז די הסברה אינעם וואָרט פון הרב מבאַרדיטשוב[62]: „מיר האָבן אַלע גיגעסן פון איין שיסל, און דער ליטוואָק (דער אַלטער רבי) האָט צוגע־נומען די וועךכושקע (סמעטענע)" — ווייל אין דעם ענין פון תורת חסידות חב"ד, פירט זיך אויס דער מכוון הנ"ל פון גילוי תורת החסידות (ע"ד ווי געךעדט פריער אין דעם ענין פון משפטים)].

און דורך דעם וואָס עס איז דאָ די השגה אין אלקות, ביז אין דעם אופן פון „אני והו דבוקים ביחד" — אָט דעמאָלט, איז אפילו ווען ער קומט צו דערנאָך צו דער הכרה אַז „תכלית הידיעה שלא נדעך"[63], אַז אויך די ענינים אין וועלכע ער האָט יע אַ השגה זיינען באמת העכער פון השגה, און נאָכמער: אפילו די ענינים וועלכע זיינען לכתחילה ניט בגדר השגה — זיינען זיי ביי אים ניט אַן ענין פון מקיף בלבד, נאָר זיי ווערן נרגש אין דעם אדם גופא[64] — „משפטים".

און דורך דעם וואָס מ'האָךעווועט אין השגת התורה בכלל, און אין תורת חסידות חב"ד בפרט, איז מען זוכה צו לערנען תורתו של משיח[65], וואָס דער לימוד וועט זיין אין אַן אופן פון ראי'[66], ביז — „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"[67].

(משיחות ש"פ משפטים תשכ"ה, תשל"ו)

---

61) חבקוק ב, ד.

62) תו"ש ע' 47.

63) ראה בחינות עולם ח"ז פ"ב. ע"קרים מ"ב פ"ל. של"ה קצא, ב.

64) וע"ד פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (סה"ש תש"ה ע' 85. ועד"ז סה"ש תש"ג ע' 63): „אַז מען זיצט ביי זיך אין חדר און מען עפנט דעם לקו"ת פילט מען עצמות א"ס".

ואף שזה שייך רק ביחידי סגולה, מ"מ, מכיון שכ"ק מו"ח אדמו"ר פרסם זה ונדפס וכו', הרי מובן ש„אפס קצהו ושמץ מנהו" (ע"ד משנ"ב בתניא פמ"ד) שייך אצל כאו"א מישראל.

65) ראה פסחים (נ, א. ושנ"ג) „ותלמודו בידו". לקו"ת בהר מ, ב. ועוד. וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפל"ז).

66) שער האמונה פ"ס. סד"ה וידבר אלקים (הב') תרצ"ט.

67) ישעי' מ, ה. וראה שער האמונה פכ"ה ואילך.

משפטים ב

א. פונעם פסוק „כי תקנה וגו׳״ [1] איז רש״י מעתיק די ווערטער „כי תקנה עבד עברי״ און איז מפרש: „עבד שהוא עברי או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני [2] שלקחתו מישראל ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד ומה אני מקיים והתנחלתם אותם [3] בלקוח מן הנכרי אבל בלקוח מישראל יצא בשש ת״ל וכו׳״.

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) דער פירוש איז דאַך נאָר אויף די ווערטער „עבד עברי״ — **פאַרוואָס איז רש״י מעתיק אויך די ווערטער „כי תקנה״**[*3]?

— מ׳קען ניט זאָגן, אַז רש״י איז זיי מעתיק צוליב דעם וואָס פון זיי קען מען זיך מסתייע זיין אַז דאָס רעדט זיך וועגן אַן „עבד שהוא עברי״ [4] — ווי רש״י איז מפרש ווייטער[5] אַז „כי תקנה״ מוז זיך ריידן אין אַן אופן פון „מכרוהו ב״ד״, וואָס דאָס איז שייך נאָר ביי אַן „עבד שהוא עברי״

— ווייל: (א) אַט דער הכרח פון רש״י (אַז דאָס רעדט זיך וועגן „מכרוהו ב״ד״) איז ניט פון די ווערטער „כי תקנה״, נאָר מצד יתורא דקרא, וויבאַלד ס׳שטייט שוין „וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך״ [6]; (ב) אדרבה: אויך אַט דער הכרח (אַז „מכרוהו ב״ד״ — מצד דעם פסוק „וכי ימוך אחיך״) איז שייך דווקא לאחר מ׳האָט שוין אַ הוכחה פון פריער אַז דאָס רעדט זיך וועגן „עבד שהוא עברי״ און ניט „של עברי״ — ווי ס׳איז משמע אויך פון דעם סדר פון די פירושים אין רש״י (וואָס ער איז מקדים דעם פירוש וואָס איז (עכ״פ — בעיקר) אויף „עבד עברי״ פאַרן פירוש אויף „כי תקנה״) [7].

ב) ווי קומט גאָר אַ הוה אמינא אַז דער טייטש פון „עבד עברי״ איז „עבדו של עברי״ ? — **לכאורה איז מער פשוט אַז „עבד עברי״ מיינט „עבד שהוא עברי״**, ווי מ׳זעט עס בכ״מ בתורה (ביי „נער עברי״ [8] וועגן יוסף׳ן; און אויך אין נ״ך — „ולששן עבד מצרי״ [9], וואָס דער

---

1) ריש פרשתנו (כא, ב).

2) כנעני — אף כי כנעני לאו דוקא, כ״א (בל׳ המנ״ח מצוה שמז) „כל א׳ מכל באי העולם חוץ מישראל״ אולי י״ל כי דברו חכמים בהווה, וע״פ מש״נ (נח ט, כה) עבד עבדים יהי׳. אבל עצע״ג כי משנצטוו לא תחי׳ הרי אדרבא „מהם (מהאומות) תקנו ולא מן הגרים (הכנענים ש)בארצכם״, וא״כ הרגיל והווה הוא דוקא משאר האומות, וחידוש דגם בנה של כנענית תקנו באם אביו משאר האומות ומפני שהולך אחר אביו ואינו כנעני (קידושין סז, ב ובפרש״י). וראה הראב״ע לבהר כה, מה.

והנה בחינוך (שם. וכ״ה ברש״י קידושין כב, ב ד״ה שדה. פענח רזא לפרש״י פרשתנו כאן) כתב: „ועבד כנעני נקרא א׳ מכל האומות שקנהו ישראל לעבדות אבל נתיחסו כל העבדים בשם כנען מפני שכנען נתקלל להיות עבד הוא וזרעו לעולם״ — והנה לפענ״ד צ״ג בזה, שהרי התואר עבד כנעני מצינו רק לאחרי הציווי דלא תחי׳ — ואיך נייחס כל העבדים לכנען כשמציאות עבד (ובמילא כל דיניו) — הוא רק כשאינו כנעני!

3) בהר כה, מו.

*3) ובמילא הי׳ ד״ה זה בא בפרש״י לאחרי ד״ה שלאחריו. וראה לקמן בפנים.

4) ראה משכיל לדוד „חדא אמאי כתיב כו״״.

5) בד״ה הב׳ כי תקנה.

6) בהר שם, לט.

7) ראה ספר הזכרון וראי״ם כאן. גו״א ומשכיל לדוד בד״ה כי תקנה (הב׳).

8) מקץ מא, י״ב.

9) דהי״א ב, לד.

פירוש איז אז ער האָט געהאָט אַ מצרי אלס אַן עבד [10].

און אַזוי איז אויך, לאידך גיסא, מוכח פון לשון הכתוב [11] „עבד לאיש עמלקי", אז בשעת דער פסוק מיינט עבדו של עמלקי זאָגט ער ניט „עבד עמלקי" נאָר „עבד לאיש עמלקי" [12].

מפרשים [13] זאָגן אז די הוה אמינא „עבדו של עברי" איז מצד דעם דיוק הלשון „כי תקנה עבד עברי", פון וועלכן ס'איז משמע, אז ער קויפט אזא וואס איז שוין אַן עבד פון פריער, ובמילא איז מסתבר צו טייטשן „עבדו של עברי".

דאָס איז אבער ניט מספיק [14], ווארום אויב פונעם לשון הכתוב, פון פשוטו של מקרא — איז מער משמע אז עס רעדט זיך וועגן „עבדו של עברי", האָט רש"י דערמיט געדאַרפט אנהויבן זיין פירוש (ע"ד דוגמא) „יכול עבדו של עברי" — און דערנאָך עס שולל זיין „ת"ל כו" אַ הכרח אז דאָס מיינט „עבד שהוא עברי" [15].

פון דעם וואָס רש"י הויבט גלייך אַן „עבד שהוא עברי" איז מוכח, אז דאָס איז די ערשטע סברא ווי צו טייטשן דעם פסוק און ערשט דערנאָך וועלט אַ ספק „או אינו אלא עבדו של עברי".

ג) פאַרוואָס דאַרף רש"י באַווארענען דאָ „ומה אני מקיים והתנחלתם אותם" — די קושיא וועט ערשט ווערן אַז מ'וועט קומען צו דעם פסוק — קרוב לסוף ספר ויקרא!

און כאָטש דער מקור פון דעם גאַנצן פירוש רש"י איז פון מכילתא — איז דאָך ידוע (כמדובר כמה פעמים) אַז אלץ וואָס רש"י שרייבט בפירושו עה"ת איז מוכרח פון פשטות הכתובים על אתר (אַדער — צוזאַמען מיט דעם וואָס מ'האָט געלערנט פריער); ובפרט אַז בנדו"ד דערמאָנט ניט רש"י אַז דער מקור פון זיין פירוש איז פון מכילתא.

---

10) אבל מהכתוב „העבד העברי" (וישב לט, יז) אין ראי' לנדו"ד כיון שנאמר העברי — תיאור העבד. וראה מהרש"א ריש כתובות.

11) ש"א ל, יג.

12) בספר זכרון ראי"ם דקדוקי רש"י (ועוד) דמשקל פעל שוה בסמוך ובמוכרת. אבל „קשה כיון דסתם עבד עברי בכל מקום פירושו שהוא עברי למה ומהיכא תיתי לעקם ולומר עבד כנעני" — דברי דוד (להט"ז) כאן. ובכל אופן הי' רש"י מביא מהכתובים שתיבת עבד היא מוכרת.

לכאורה לשון הכתוב „עבד ה'" (ברכה לד, ה. יהושע א, א. ובכ"מ בנ"ך) סותר הנ"ל — אבל כשתיבת עבד בא ביחד עם שם מובן בפשטות שהוא סמוך. וכמו „עבד אברהם" (חיי שרה כד, לד) וכיו"ב. ועד"ז י"ל ב„עבד איש" — בא יב, מד.

ועד"ז (לאידך) „איש עברי" (וישב לט, יד) שאין בזה קס"ד „של עברי" כיון שנאמר „איש", ומהיכא תיתא לייחס אותו ל(איש) אחר „איש של עברי". משא"כ כשנאמר (כבנדו"ד) „עבד" שמדגיש השייכות לאחר, י"ל שהתיבה לאח"ז מפרש למי שייך.

ולהעיר מהשינוי בין מ"א יא, כו. דהי"ב יג, ו (ועוד כיו"ב). ואולי י"ל טעם השינוי — בדוחק עכ"פ: במ"א מאריך ביחוס ירבעם („אפרתי מן הצרדה ושם אמו צרועה אשה אלמנה"), ולכן ממשיך בסגנון של סיפור (שהוא הי') „עבד לשלמה"; בדה"י שמקצר „ויקם ירבעם בן נבט", נאמר רק שם התואר — „עבד שלמה".

13) גו"א משכיל לדוד. וראה אלשיך פרשתנו בתחלתו ד"ה עוד יתכן קושיא ג.

14) ועוד ועיקר: לפי פירושם — אף שרש"י שולל הפירוש עבדו של עברי הרי אינו מתרץ קושייתו איך מתאים הלשון „עבד (עברי)".

15) במשכיל לדוד „ומשני רש"י עבד שהוא עברי כלומר דקמ"ל קרא כדאי' במכילתא דמותר לקרותו עבד דרך בזיון שהרי התורה קראו עבד על כרחו והיינו דכתיב כי תקנה מאחר שקנית אותו הרי הוא בשם עבד לך אע"פ שהוא עברי". אבל כ"ז אינו ברש"י אפילו לא ברמז. ופשיטא דהי' צריך רש"י לפרשו (מכ"ש מזה שמפרשו במכילתא). וראה אוה"ח עה"פ „עוד דקדק לומר כו".

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אַז דער גאַנצער פירוש איז מוכרח ע"פ פשש"מ דאַ.

ב. דער ביאור בזה: עס שטייט פריער אין פסוק [16], אַז באַ יצי"מ האָבן אידן מיטגענומען פון מצרים אַ סך כלי כסף וכלי זהב וכו'; דערנאָך איז ביי זיי צוגעקומען נאָכמער כסף וזהב וכו' פון ביזית הים, ווי רש"י זאָגט אויף "ויסע משה" [17] (נאָך קרי"ס) — "הסיען בעל כרחם שעטרו מצרים סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאין אותם בים וגדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים". ד.ה. אַז באַ אַלע אידן, איז מקויים געווארן די הבטחה אַז זיי וועלן האָבן אַ "רכוש גדול" [18].

פון דעם איז מובן בפשטות, אַז אין אַ מצב פון אַזאַ גרויסער עשירות באַ אידן איז דעמאָלט ניט געווען שייך די מציאות אַז אַ איד זאָל ווערן [18*] אַן עבד (וואָס דאָס קומט מחמת עניות און חוסר ממון [19]) —

און היות אַז די פרשה "ואלה המשפטים" קומט גלייך נאָך מ"ת, אַ זמן קצר נאָך יצי"מ וקרי"ס, איז מסתבר אַז לכל לראש האָט דער אויבערשטער אַנגעזאָגט אידן די משפטים וציווים אויף זאָכן וואָס זיינען געווען נוגע און מצוי גלייך באַ יענעם זמן ומצב, ווי "לא תעשון אתי אלקי כסף ואלקי זהב גו' מזבח אדמה גו' מזבח אבנים תעשה לי" [20] און ניט (אַדער — לאו דוקא) מזבח כסף וזהב — כאָטש יעדערער פון זיי האָט געהאַט אַ ריבוי כסף וזהב *[20], דעריבער, נאָכדעם ווי רש"י איז מקדים "עבד שהוא עברי", אַז דער לשון "עבד עברי" מיינט כפשטות "עבד שהוא עברי", מוז מען אָבער באַוואַרענען "או אינו אלא עבדו של עברי" —

מצד דעם המשך וסדר הכתובים איז די סברא מחייב, אַז דאָס רעדט זיך ווען "עבדו של עברי, עבד כנעני שלקחתו מישראל", וויבאַלד אַז אידן, יעדער עברי האָט דאָן [21] (באָלד נאָך ביזית

16) בא יב, לה־ו.
17) בשלח טו, כב.
18) לך טו, יד.
*18) משא"כ בהיותם במצרים — שדרשו רז"ל שהי' לבנ"י ע"ע (ראה ירמי' לד, יג. ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה). וראה תו"ת לוארא ו, יג (וקדמו בקה"ע בירוש' שם). תו"ש מילואים בס"פ וארא.

— אבל ביצי"מ נשתלחו העבדים עברים, כמובן בירמי' (ע"פ הירוש'). ועוד וג"ז עיקר — כשקיבל הע"ע ביזת מצרים (שזה הי' לפני יצי"מ בפועל — ונצלתם את מצרים) — ודאי שפדה א"ע תומ"י.

*) דציווי שילוח עבדים הי' (ע"פ הירוש') בתחילת חזרת משה למצרים, כשבנ"י בשעבודם. בירמי' מפורש שהעדר קיום השילוח הביא גלות בבל, ועכצ"ל שבגלות מצרים — קיימו הציווי שהרי נגאלו.

ועפ"ז מובן ד"ולא שמעו אבותיכם" (שבירמי' שם) אינו "אבותיכם" במצרים שלפנ"ז, כ"א השהרים אליהם דיבר ירמי'.

19) כהכתוב (שהובא בסיום פרש"י בד"ה (הב') כי תקנה) וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך (בהר כה, לט). וכן במכרוהו ב"ד כבפרש"י שם.

ואף שיכול להיות גם במצב דעשירות — באם עבר על לא תחמוד גו' — לא שכיח דאין לו לשלם (חמשה) בעשירות המופלגה דביזת מצרים והים.

20) ציווים הראשונים לאחרי מ"ת (יתרו כ, כ ואילך).

*20) ראה בכורות ה, ב: שאין לך כאו"א מישראל שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים. ובפרש"י בא יג, יג [בדפוסים לפנינו נמצא בחצ"ג (שאין לך אחד מישראל שלא נטל הרבה חמורים) טעונים מכספם וזהבם של מצרים. אבל בדפוס א' וב' ובכת"י רש"י — תיבות הנ"ל ("שאין לך . . חמורים") אינן בחצ"ג].

21) ובפרט שמתחיל תיכף "כי תקנה" בלי הקדמה, ולא כבפ' בהר "וכי ימוך אחיך עמך (ואז) ונמכר לך". וכיו"ב.

מצרים און ביזת הים כנ"ל) געהאט אַ „רכוש גדול", געהאט אויך עבדים[22] ושפחות — ווי ס'איז געוואָגט געוואָרן לפנ"ז באַ די עשרת הדברות[23] „עבדך ואמתך"[24].

ג. באַ אַ בן חמש למקרא קען זיך אַבער שטעלן די שאלה: מ'האָט געלערנט פריער, אַז אברהם אבינו האָט געהאָט אַן עבד, אליעזר, פון נאָך פאַר דעם ברית בין הבתרים[25] און איז געבליבן „עבד אברהם" אויך צענד־ליקער יאָרן שפעטער, ווי ס'ווערט דער־ציילט ביי זיין שליחות צו משדך זיין יצחק אבינו[26] — און וויבאַלד אברהם האָט מקיים געווען כל התורה כולה עד שלא ניתנה (ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען[27]), איז ווי קומט דאָס אַז אברהם האָט געהאַלטן אַן עבד[28] כנעני[29] (אליעזר) אַזוי פיל יאָרן און האָט ניט מקיים געווען דעם ציווי התורה דאָ אַז „שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" (אויב דאָס מיינט „עבדו של עברי")[30]?

דעריבער מוז רש"י באַוואָרענען בפרשתנו אָט דעם ענין, נאָר אַנשטאָט דער תמי' אויף הנהגת אברהם ברענגט ער די (זעלבע) סתירה נאָר ביתר תוקף — פון פסוק ומצוה מפורשת בתורה — „ומה אני מקיים והתנחלתם אותם

(און פאַרענטפערט) בלקוח מן הנכרי" (וואָס אַזוי איז אויך געווען באַ אליעזר עבד אברהם).

ד. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י ברענגט פון פסוק אויך די ווערטער „כי תקנה" ווייל דאָס איז מחזק דעם פירוש אַז עס מיינט „עבד שהוא עברי":

---

22) ע"ד פרש"י (ויצא ל, מג) מוכר צאנו כו'. וראה יומא (עה, א) דהמן הי' מגיד להם למי שייך העבד.

ואף שלא מצינו שהי' להם עבדים מהמצרים י"ל: א) שקנו מתגרי אומה"ע (גם בין זמן קרי"ס למ"ת), ב) הרי בזמן יצי"מ היו להם עבדים עברים (ראה לעיל הערה 18*), וא"כ מסתבר לומר שגם עבדים כנענים היו להם. וראה בא יב, מד: „וכל עבד איש מקנת כסף גו".

ובכל אופן הרי תיכף לאחר מ"ת היו צריכים ליכנס לא"י (ראה פרש"י דברים א, ב), ושם עבד מאומות העולם הוא דבר הרגיל והמצוי כו'.

23) יתרו כ, יז. ובציווי לא תחמוד (שם, יד) „עבדו ואמתו". ומשמע ד„עבדך" „עבדו" פירושו כפשוטו שהיו להם עבדים אז, כמו השאר שמונה בהכתובים שם „ובנך ובתך .. בהמתך", „אשת רעך .. שורו וחמורו גו", ולא (רק) שנאמר ע"ש העתיד (בכמה מקומות בתורה) לפי שיהי' להם לאח"ז.

24) לכאורה י"ל דקס"ד „או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני כו'", הוא לפי שבמ"ת נעשו בנ"י „משועבדים לי" (פרש"י יתרו כ, ב). ונאמר „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" — שרים (פרש"י שם יט, ו). והפכו בכנען שנאמר בו (נח ט, כה ואילך. פרש"י שם, כז) „עבד עבדים יהי' לאחיו. ויהי כנען עבד למו (לשם)" (וראה תולדות כז, לז. ולהעיר מפרש"י וישב לז, ב), וא"כ פשוט שכאן לאחר מ"ת מדובר בעבד כנעני. אבל — אינו כי מובן שיתכן שא' ירצה להיות עבדו של אדם גדול וכיו"ב (וע"ד הגר שהייתה בת פרעה ונתנה לשפחה (פרש"י לך טז, א), ועבד מלך מלך). ואין בזה חידוש לכאורה.

25) לך יד, יד. ובדברי אברהם בברית בין הבתרים שם טו, ב (אלא שלא נזכר בהנ"ל בפירוש שאליעזר הי' „עבד", וראה שם יד, טו. פרש"י שם, כד).

26) חיי שרה כד, ב ואילך.

27) תולדות כו, ה.

28) בהכתובים בפ' לך לא נזכר שם עבד, כ"א „חניכיו וגו'" „בן משק ביתי" (כנ"ל הערה 25). אבל בפ' חיי שרה נאמר (כד, ב) „עבדו זקן ביתו", ואמר „עבד אברהם" — מילתא גנאה (ב"ק צב, ב).

29) ראה פרש"י חיי שרה כד, לט.

30) ויתירה מזו: הי' עבדו יותר מיובל שנים, שהרי בזמן ברית בין הבתרים הי' אברהם בן ע' שנה (ראה פרש"י בא יב, מ). ונשואי יצחק היו ע' שנה לאחר זה (שהרי יצחק נולד לאברהם כשהי' בן ק' שנה ונשא את רבקה כשהי' בן מ' (תולדות כה, כ)).

— וואָרום לכאורה איז די הקדמת הכתוב „כי תקנה" איבעריק — ער האָט געקענט אָנהויבן מיטן עצם דין: „עבד עברי שש שנים יעבוד גו" (ווי מען געפינט בכמה מקומות בתורה, ע"ד בפרשתנו „מכה איש ומת גו"[31]) —

דער לשון „כי תקנה" מיינט אַ פעולה בעתיד — אָבער בהווה איז נאָך די פעולה ניטא, און נאָכמער בעניננו: זי איז איבערהויפט ניט שייך בהווה — ווי־באָלד אַז זיי האָבן געהאַט ביזת מצרים והים, כנ"ל.

במילא איז פון דעם מוכח, אַז דאָ רעדט זיך וועגן דער קני' פון אַן עבד שהוא עברי, וואָס בהווה דעמאָלט איז עס ניט שייך — און ניט וועגן אַן עבד כנעני („עבדו של עברי"), היות אַז לגבי אים פאָסט ניט (און איז איבעריק) דער „כי תקנה", ווייל מצד רוב עשרם האָבן אידן דעמאָלט זיכער געהאַט עבדים (כנענים), ופשיטא אַז מ'קען ניט זאָגן אַז ס'איז ניט קיין דבר ההווה והרגיל[32].

ה. עפ"ז איז אָבער ניט פאַר־שטאַנדיק: פאַרוואָס טאָקע הויבט אַן די תורה די דינים פון משפטים (תיכף לאחר מ"ת) מיט דעם דין עבד עברי, וואָס איז דעמאָלט געווען אַ מילתא דלא שכיחא כלל, און ניט מיט אַ דבר הרגיל וההווה; ובפרט נאָך אַז „כי תקנה עבד עברי" איז, אַ תוצאה פון אַ פריער־דיקער פעולה פון גניבה, פאַר וועלכער ער איז מחוייב צו צאָלן חמשה אָדער ארבע אָדער שנים*[32] און „אם אין לו ונמכר בגניבתו"[33] — האָט דאָך די תורה לכאורה צום ערשטן געדאַרפט אָנזאָגן די פריערדיקע דינים פון חיוב תשלומי כמה פעמים ככה — ה' ד' ושנים?

און וויבאַלד אַז דאָס איז אַ שווערי־קייט אין פששמ"מ איז ניט מובן, פאַר־וואָס רש"י (וואָס איז מפרש אַלע קושיות בפששמ"מ) פאַרענטפערט דאָס ניט בפירושו (און ווי מיר געפינען טאָקע אַז אָנדערע מפרשי התורה[34] באַוואַרענען דאָס, הגם זייערע פירושים זיינען ניט אינגאַנצן ע"ד הפשט ווי פירוש רש"י).

מען קען ניט זאָגן אַז ע"פ פששמ"מ איז דאָס קיין קשיא ניט, ווייל לויט דרך הפשט איז ניט מוכרח אַ טעם והסברה אויף סמיכת ציווי המצות — וואָרום (נוסף אויף דעם וואָס בריש פרשתנו גופא איז רש"י מדגיש „ואלה כו' מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני ולמה נסמכה כו'") ע"פ הנ"ל איז דאָך דאָס — שנסמכה למצב דביזת מצרים והים — די סברא פונעם קס"ד אין דעם פירש"י אַז דער פסוק רעדט ניט וועגן „עבד עברי" נאָר וועגן אַן עבד כנעני[35], ועוד ועיקר — דאָ קען דאָך ניט זיין כי תקנה ע"ע אַיידער מפסק'נט דעם דין „ונמכר בגניבתו".

ו. וי"ל אַז רש"י האָט דאָס באַ־וואָרנט מיט זיין פירוש אין המשך פרשתנו[36] „ומה ראה אוזן להרצע מכל שאר אברים שבגוף אמר ריב"ז אוזן זאת ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך

---

31) כא, יב.

32) ראה לעיל הערה 22, 23.

*32) פרשתנו לקמן כא, לז. כב, ג.

33) שם, ב.

34) ראב"ע רמב"ן אברבנאל, וראה לק"ט עה"פ (שמו"ר פ"ל, ה). ובלק"ט נג'ארה „ארז"ל ברבה (פ"ל, טו) כו' הרי כאן נרמזו ב' הטעמים שכתב הרמב"ן". ועוד.

35) בראב"ע, רמב"ן ואברבנאל מבארים (בעי־קר) זה שהתחיל המשפט הראשון בעבד עברי. אבל בפרש"י, פששמ"מ י"ל שאין זה קושיא, משא"כ הסמיכות למ"ת — כפירושו בריש פרשתנו. וראה מדרש הגדול וכלי יקר עה"פ.

36) כא, ו.

וגנב תרצע ואם מוכר עצמו אוזן ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו תרצע".

די הסברה בזה: בא אנדערע מצות געפינט מען ניט אז די תורה זאל מדגיש זיין די שייכות פון דעם שכר מצוה צו דער מצוה. ובדוגמא: די מצוה פון כיבוד אב ואם, וואס איר שכר איז „למען יאריכון ימיך גו'" — איז (נוסף אויף דעם וואס דער שכר איז ניט ניכר באלד נאך דער מצוה, נאר לאחר אריכות זמן רב — איז) אין דעם מהות השכר ניט קענטיק די שייכות צו דער מצוה דווקא.

ועד"ז ביי עונשים אויף עבירות, זעט מען ניט אין דעם עונש מלקות אדער כרת וכיו"ב א באזונדערע שייכות צו די עבירות, וואס זיינען מחייב די עונשין.

ביי עבד עברי אבער פארבינדט די תורה דעם עונש מיט זיין סיבה: „ורצע וגו' את אזנו" קומט דערפאר וואס „אוזן ששמעה על הר סיני כו'".

און כאטש אז דער חיוב פון „ורצע אדוניו את אזנו גו'" קומט (ניט באלד ביי די פעולות וואס האבן גורם געווען צו זיין אן „עבד עברי", נאר) ערשט נאכ־דעם ווי „אמר יאמר העבד אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני לא אצא חפשי" [37] — איז עס אבער דאך ניט קיין עונש דערפאר וואס ער האט געזאגט „אהבתי גו'", נאר דערפאר וואס „אוזן ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב", אדער „ששמעה על הר סיני כי לי בנ"י עבדים והלך וקנה אדון לעצמו" — גלייך ווען ער (איז גורם און) ווערט אן „עבד (עברי)" [38].

דערמיט איז מבואר וואס „כי תקנה עבד עברי וגו'" איז דער ערשטער פון די משפטים וואס די תורה זאגט אן תיכף לאחר מ"ת בהר סיני: בא אן עבד עברי זעט זיך אן (אין זיין עונש) באופן גלוי וניכר (אויך אין זיין גוף הגשמי) דער פארבונד פון זיין משפט מיט „הר סיני".

וע"פ הנ"ל (פרש"י אוזן ששמעה כו') איז א חידוש עקרי אין די דינים פון עבד עברי — דער ניט־פאלגן דעם אנזאג בהר סיני, און דער „אין לו ונמכר" (מצד דעם גודל התשלומין) איז א סיבה חיצונית — איז ער סומך דין ע"ע צו „אלו מסיני" ומרמז די שייכות לגניבה אין דעם פרט פון ורצע גו' אזנו.

ז. ע"פ ביאור הנ"ל אין פרש"י אויף „כי תקנה" — קומט צו נאך א תוספת הסברה בזה:

וועז די מציאות פון עבד עברי וואלט דעמאלט, באלד נאך מ"ת, געווען א דבר הרגיל והווה, וואלט מען געקענט זאגן אז דאס גופא איז דער טעם וואס דער דין איז אנגעזאגט געווארן לראשונה — ווייל ס'איז אן ענין וואס איז נוגע תיכף לאחר מ"ת:

וויבאלד אבער אז עבד עברי איז דעמאלט געווען, כנ"ל גאר אן ענין פון עתיד און א זעלטענער פאל — איז דאס מכריח צו זאגן, אז דער טעם וואס דער דין איז אנגעזאגט געווארן בתחילה איז מצד דעם ענין מיוחד פון „עבד עברי" — זיין שייכות מיוחדת צום „הר סיני".

ח. ויומתק ע"פ פנימיות הענינים: וויבאלד דער גאנצער מכוון ותכלית פון מ"ת איז אויפצוטאן דורך תומ"צ דעם בירור וזיכוך אין די ענינים פון וועלט (משא"כ די תומ"צ פון די אבות פאר מ"ת, וועלכע האבן ניט פועל געווען א שינוי אין גשמיות פון וועלט) [39],

37) פרשתנו כא, ה.

38) ראה באורוכה לקו"ש חי"א ע' 90 ואילך.

39) ראה באורוכה לעיל ע' 212 ואילך. וש"נ.

דעריבער איז דער ערשטער פון די משפטים לאחר מ"ת אַזאַ ציווי ודין וואָס אין אים זעט זיך בגילוי ווי מ"ת פועלט אויך אין גשמיות העולם[40].

און אין דעם דריקט זיך אויס די דרגת העבודה פון אַן „עבד עברי" — ווי תורת החסידות[41] איז מבאר די דריי מדריגות עבד כנעני עבד עברי און אמה עברי' אין עבודת השם — בנפש האדם:

„עבד כנעני" איז דער וואָס דער נפש הבהמית איז ביי אים בתקפו עבדא בהפקירא ניחא לי'[42] און ציט זיך למטה צו תאוות עוה"ז, נאָר ער איז כופה עצמו און איז עובד ה' במעשה בפו"מ בסו"מ וע"ט מצד קבלת עול און אימת האדון.

די עבודה פון „עבד עברי" איז אין אַ העכערער דרגא: בא אים זיינען מאיר די מדות פון נפש האלקית אין נפש הבהמית, ביז אַז אויך בא דעם נפש הבהמית איז דאָ אַ תשוקה לה'; ער איז אַבער נאָך ניט נתהפך געוואָרן לקדושה, אַז ער זאָל ניט האָבן קיין חמדה צו תאות עוה"ז (ע"ד ווי אַן עבד וואָס ברענגט אַריין אין הויז אַלע הצטרכיות פאַר די בני בית פון אכילה ושתי'; זיי זיינען אַבער נאָך ניט ראוי לאכילת אדם — זיי זיינען נאָך ניט געקאָכט וכו', ניט געענדערט פון זייער פריערדיקן מהות).

די עבודה פון אַן אמה עברי' איז וואָס די תאוות ומדות פון נפש הבהמית ווערן נתהפך לקדושה ביז אַז זיין תשוקה איז נאָר צו אלקות.

און דערמיט איז מובן, וואָס די התחלה פון די משפטים לאחר מ"ת, וואָס דאָס ברענגט אַרויס די פעולה פון מ"ת אין וועלט, איז מיט די דינים פון עבד עברי, ווייל דאָס (עבד עברי) איז די התחלת העבודה פון אַ אידן לאחר מ"ת — פועל זיין אויפ'ן נפה"ב און ענייני העולם בכלל אַז זיי זאָלן נשתנה ווערן און אַריינקומען אין רשות הקדושה (משא"כ די עבודה פון עבד כנעני איז נאָך ניטאָ קיין שינוי אמתי אין זיינע מדות ועד"ז בחלקו בעולם),

און לאח"ז קומט דער משך בפרשה — דער משך העבודה — ער קומט צו דער עבודה פון אמה עברי', אַז מען איז מהפך די מדות פון נפה"ב און ענייני העולם בכלל, אַז זיי זאָלן ווערן אַ דירה לו ית'.

(משיחת ש"פ משפטים תשל"ו)

---

40) ויומתק ע"פ מה שנתבאר כמה פעמים בהחידוש דפ' משפטים על פ' יתרו, דבפ' יתרו מדובר ע"ד מ"ת, עצם ביטול הגזירה דעליונים ירדו לתחתונים ותחתונים יעלו לעליונים (תנחומא וארא טו). ובפ' משפטים נתחדש ענין דירה בתחתונים, כי הציווים בפרשתנו הם דברים שגם שכלו של אדם מחייבם ואעפ"כ עושה אותם מצד ציווי ה'.

41) תו"א שמות ד"ה וכי ימכור (עא, ב ואילך). דרך חיים שער התפלה פס"ו ואילך. דרמ"צ מצות יעוד או פדיון אמה העברי'. אוה"ת פרשתנו ע' א'קכז ואילך.

42) גיטין יג, א.

משפטים ג

א. אין זיין פירוש אויפן פסוק[1] „כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה", ברענגט רש"י אַראַפּ[2] צוויי טעמים פאַרוואָס די תשלומין פאַר טביחה ומכירה זיינען בא אַ „שור" מער ווי ביי אַ „שה" („חמשה גו' תחת השור וארבע גו' תחת השה"): „אמר ר' יוחנן בן זכאי חס המקום על כבודן של בריות שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם ה' שה שנושאו על כתפו משלם ד' הואיל ונתבזה בו. אמר ר' מאיר בא וראה כמה גדול[3] כחה של מלאכה שור שבטלו ממלאכתו משלם ה' שה שלא בטלו ממלאכתו ד'".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) פאַרוואָס נויטיקט זיך רש"י אין צוויי טעמים?

ב) ווי געראַטן פיל מאַל, איז רש"י מעתיק דעם נאָמען פון בעל־המימרא נאָר דאָן ווען דאָס גיט אַ תוספת ביאור אין זיין פירוש — ובנדו"ד: וואָס ווערט ניתוסף דורך דעם וואָס רש"י זאָגט אַז די טעמים האָט געזאָגט ר' יוחנן בן זכאי און ר' מאיר?

ג) דערפון וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „אמר ר' מאיר" און ניט „ור' מאיר אומר"

[ובפרט אַז אין רוב ערטער[4], וואו אָט די צוויי דיעות ווערן געבראַכט, איז די גירסא „(אמר ר' וכו'[5]) ר' .. אומר וכו" (אַ סגנון פון מחלוקת), און רש"י קלייבט אויס דוקא די צווייטע גירסא[6] אַז ביי ביידע דיעות שטייט „אמר ר' כו"]

איז מובן[7], אַז רש"י נעמט ניט אָן (ע"ד הפשט) אַז ס'איז דאָ אַ פלוגתא צווישן זיי, נאָר מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

איז ניט מובן: לכאורה זיינען ריב"ז און ר"מ מחולק אין זייערע טעמים, וועלכע זיינען פאַרשידן אין תוכן[8]?

נאָכמער: אַז מ'טראַכט זיך אריין אין די צוויי טעמים, זעט מען אַז זיי זיינען ניט בלויז פאַרשיידענע, נאָר אויך הפכיות'דיקע טעמים[9]:

לויטן טעם פון ריב"ז קומט אויס, אַז דער קנס פאַר „וטבחו או מכרו" דאַרף זיין תשלומי „חמשה" סיי פאַר „שור" און סיי פאַר „שה", נאָר ס'ווערט אַראַפּגענומען איין־מאָל תשלומין ביי

1) פרשתנו כא, לז.

2) ממכילתא עה"פ. ב"ק עט, ב. תוספתא שם פ"ז ה"ג. תנחומא נח ד.

3) כ"ה בדפוס שני וברש"י כת"י (וכ"ה בב"ק שם). אבל ברוב דפוסי רש"י (וכן בתנחומא שם): גדולה.

4) מכילתא תוספתא ותנחומא שם.

5) ובתוספתא שם: ר"מ אומר כו' ריב"ז אומר כו'.

6) ב"ק שם.

7) ראה שד"ח כללים (ח"א ע' מט וח"ז ע' א'תעה) וש"נ.

8) אבל מ"ש במשכיל לדוד כאן, דיש נפק"מ לדינא בין ב' הטעמים בשור שה"ע עומד לטביחה דוקא, דלריב"ז משלם ה' ולר"מ (דהכא ליכא ביטול מלאכה) משלם ד', וכן בשה שה"ע עושה מלאכה דלריב"ז משלם ד' ולר"מ ה' — אינו מוכרח, דמובן (גם ע"ד הפשט) דלא פלוג, מכיון שבכלל ביטול מלאכה הוא בשור דוקא (ראה ישׁ"ש ב"ק פ"ז סל"ד. חדא"ג לב"ק שם. עיון יעקב בע"י ב"ק שם).

וביותר שכיון דאינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד (כדלקמן ברש"י) — ה"ז ע"ד ל' שקלים דעבד דגה"כ הוא (רש"י לעיל כא, לב).

9) ראה גם דברי דוד כאן.

„שה" „הואיל ונתבזה בו": דאקעגן לויט דעת ר"מ קומט אויס, אז דער קנס בעצם איז „ארבע", נאר ביי שור וועדט צוגעגעבן נאך איין־מאל תשלומין צוליבן טעם פון „בטלו ממלאכתו".

היינט ווי קען מען זאגן אז זיי זיינען ניט מחולק צווישן זיך („אמר ריב"ז כו' אמר ר' מאיר כו'") — בשעת ס'איז דא א חילוק צווישן די צוויי דיעות אין דער כמות פון דעם חיוב הקנס פאר זיך (— וועו ניט דער טעם אויף צוגעבן און אראפנעמען)?

ב. נאך א תמי' איז אויפן סדר פון די צוויי דעות אין פי' רש"י: אין די ערטער וואו ס'ווערן געבראכט די צוויי טעמים פון ריב"ז און ר"מ, שטייט פריער דעת ר"מ און דערנאך דעת ריב"ז — א סדר פארקערט ווי אין פירוש רש"י — היינט פארוואס איז רש"י משנה דעם סדר און שטעלט אויעק פריער דעם טעם פון ריב"ז?

לכאורה וואלט מען געקענט פארענטפערן — און דאס אויפן יסוד פון פריער־געזאגטן הסבר פון די צוויי דעות, אז לויט ריב"ז איז דער עיקר קנס „חמשה", און לויט ר"מ — „ארבע": ויבאלד אין דער תורה שטייט פריער „חמשה בקר גו" און דערנאך „וארבע צאן גו", איז דער שכל מכריע צו זאגן אז צום ערשטן שטעלט די תורה דעם עיקר־דיקן סכום הקנס („חמשה בקר גו"), און דערנאך, ביי „שה", קומט דער קנס וואס איז צוליב א טעם געמינערט געווארן פון עיקר הסכום — „וארבע צאן גו",

קומט דאך אויס לפי"ז אז די שיטה פון ריב"ז איז מער בהתאם צו משמעות הכתוב, איז במילא מובן פארוואס רש"י (וואס ענינו איז דאך פשוטו של מקרא) איז מקדים דעם טעם פון ריב"ז פאר דעם טעם פון ר' מאיר.

מ'דארף אבער פארשטיין: אויב אזוי, האט דאך רש"י געדארפט אינגאנצן משמיט זיין דעם טעם פון ר"מ, און ברענגען נאר דעם טעם פון ריב"ז[10]?

ג. דער ביאור אין דעם: אויב מ'זאל זאגן אז דער עיקר תשלומי הקנס איז „חמשה", און דאס וואס ביי „שה" צאלט דער גנב בלויז „ארבע" איז עס צוליבן טעם „הואיל ונתבזה בו" — פאדערט זיך א הסברה: אמת טאקע אז דער גנב קומט אפ א „חלק" פון זיין עונש דער־מיט וואס „נתבזה בו", ווי קען דאס אבער פארבייטן דעם סכום פון תשלומי כסף וואס דער גנב דארף באקומען[11] — וואס האט דער גנב דערפון וואס דער גנב איז „נתבזה בו"?

דערפאר ברענגט רש"י דעם טעם וואס ר' מאיר זאגט, אז „שור שבטלו ממלאכתו כו'", וואס לויט דער הסברה קומט אויס אז די תשלומין צום גנב באשטייט מלכתחילה ניט מער ווי „ארבע" (נאר ביי שור, צוליב דעם וואס ס'איז געווען א הוספה אין דער גניבה[12] — „בטלו ממלאכתו" — האט מען מוסיף געווען אין די תשלומין).

---

10) ובדפוס ראשון דרש"י הובא רק טעמא דריב"ז, וטעמא דר"מ לא הובא בכלל.

11) כי אף שדר"ה הוא קנס — מ"מ, לאחרי שמחייבים הגנב מטעם קנס, אמרה תורה שהקנס שייך להגנב דוקא. וראה לקו"ש ח"ז ע' 13 הערה 19.

12) ראה לקמן סי"ג, דהכוונה ב„בטלו ממלאכתו" היא לא מניעת הריווח דביטול מלאכה, כ"א לעצם הענין ד„מלאכה". אבל גם בזה הכוונה שמתוסף בעון הגניבה כלפי הנגנב — ראה לקמן הערה 39.

דאָס מיינט, אַז ריב"ז און ר"מ זייענען ניט מחולק[13] אין דער כמות פון עיקר הקנס, נאָר זייערע רייד זיינען „לצדדין" — עס ווענדט זיך ווען ווען ס'הָאנדלט זיך ווען דער עוולה פון דעם גנב (ובמילא — וויפל ער דאַרף באַצאָלן), איז עס „ווערט" אַן עונש פון „חמשה" — נאָר ביי „שה" רעכנט מען זיך מיט זיין בזיון און מ'נעמט דערפאַר ארונטער פון (זיין עונש — פון) דעם עיקר הקנס: מצד דעם נגנב אַבער, וויפל ער איז געווארן באַעוולה'ט, איז דער קנס „ארבע" — נאָר ביי שור איז דאָ און מען האָט עס גענומען אין חשבון דעם צוגאָב שאָדן פון נגנב[12] — „שבטלו ממלאכתו" — און דערפאַר מוסיף געווען צום עיקר הקנס.

ד. ה. ריב"ז רעדט ווי דאָס איז מצד דעם גנב, און ר' מאיר — מצד דעם נגנב.

ד. לויט דעם קומט צו אַ הסברה פאַרוואָס רש"י איז מקדים די דיעה פון ריב"ז פאַר ר' מאיר'ס דיעה — ווארום אַזוי פירט זיך דורך דער סדר פון די תשלומין: דער אָנהויב איז דאָס ווען דער גנב ווערט מחוייב און באַצאָלט די תשלומין, און במילא באַקומט דערנאָך דער נגנב דאָס ווען אים קומט — און דערפאַר שטעלט רש"י פריער דעם טעם פון ריב"ז ווען רעדט אין שייכות צום חיוב התשלומין מצד דעם גנב, און דערנאָך דעם טעם פון ר' מאיר — אין שייכות צום נגנב.

און דערמיט ווערט אויך רעכט, ווען אין דער תורה איז מער מודגש אַז דער עיקר קנס איז „חמשה" (זייענדיק מוקדם בכתוב, כנ"ל ס"ב), ווייל די תורה איז צום אַלעם ערשטן און בעיקר קובע (ניט וויפל ס'באַקומט דער נגנב, נאָר) וויפל עס דאַרף זיין דער „ישלם" פונעם גנב.

ה. ווי געזאגט פריער בנוגע דעם ווען רש"י ברענגט אַראָפּ בפירושו אויך די נעמען פון די בעלי־המימרות, אַז דאָס איז צוליב תוספות ביאור אין זיין פירוש. ובנדו"ד:

דאָס ווען ריב"ז איז מדגיש דעם קנס ווי ער איז מצד דעם גנב און ער איז דערין מחמיר (אַז דער עיקר הקנס איז „חמשה"); און ר' מאיר רעדט ווען קנס בשייכות צום נגנב און ער איז מקיל אין דעם (דער עיקר הקנס איז בלויז „ארבע") — איז דאָס בהתאם צו זייערע שיטות במקום אחר:

אין מס' ב"ק[14] (און אַזוי אויך אין תנחומא[15]) ווערן געברַאַכט די אויבנ־דערמאָנטע מימרות פון ריב"ז און ר"מ בהמשך צו זייערע מימרות בנוגע דעם טעם החילוק צווישן אַ גנב און גזלן (אַ גנב דאַרף צאָלן כפל און — ד' וה' ביי טביחה ומכירה, און אַ גזלן — אַלעמאָל בלויז דעם קרן):

„שאלו תלמידיו את ריב"ז מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן א"ל זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת שנאמר כו' (און ברענגט דערויף דריי פסוקים!). אמר ר' מאיר משלו משל משום ר"ג למה"ד לב' בנ"א שהיו בעיר ועשו משתה, א' זימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך, וא' לא זימן את בני

13) וראה תיב"ע כאן: חמשא תורא כו' בגלל דבטלי מן רדייה וארבע ענא כו' בגלל דאקטי' בגניבותי' כו'. וראה גם בחיי וחזקוני כאן.

14) שם.

15) שם.

העיר ולא זימן את בני המלך, איזה מהן עונשו מרובה הוי אומר זה שזימן את בני העיר ולא זימן את בני המלך".

וכמה וכמה דיוקים בזה — ווי פאר־שטאנדיק אויך פון דעם ביאור להלן.

דער אונטערשרייב צווישן ר' מאיר'ס משל און דעם הסבר פון ריב"ז — איז מובן אין פשטות:

אין ריב"ז'ס ווערטער איז מודגש דאס וואס ביים גנב פעלט די מורא פארן אויבערשטן, וואס איז נאך וויניקער ווי זיין מורא פאר בני אדם[16], וואס דערפאר דריקט זיך אויס זיין עוולה אין דעם וואס (כסיום דברי ריב"ז) „כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה כו"; אבער לויט דברי ר"מ איז די הדגשה אויף דעם וואס דער גנב (טוענ־דיק זיין פעולה בסתר) ווייזט ארויס א גרעסערע מאס כבוד פארן נגנב ווי, כביכול, פאר דעם אויבערשטן: און בדוגמא ווי אין משל, אז די עוולה באשטייט אין דעם וואס „זימן את בני העיר" אין דער צייט וואס „לא זימן את בני המלך".

און אויך דא זיינען ריב"ז און ר"מ ניט מחולק צווישן זיך (און ווי ס'איז מוכח פון דעם וואס ס'שטייט[17] „אמר ר' מאיר" און ניט „ור' מאיר אומר"), נאר יעדער שטעלט זיך אפ אויף אן אנדער נקודה אין דער הסברה פונעם ענין:

ריב"ז איז מתאר די עוולה (בעיקר) ווי עס איז מצד דעם גנב — און דער „לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו" (וואס עבד — איז דאך געמיינט דער נגנב) איז א הקדמה כדי צו מוכיח זיין אז דער גנב איז כופר אין דער השגחה פון אויב־ערשטן[18] („עשה עין של מטה כו"); דא־קעגן ר' מאיר „נעמט אין חשבון" אויך דעם צד פון נגנב — און דערפון קומט ארויס די מסקנא אז דער גנב גיט כבוד צום נגנב (וואס ער האט ניט פארן אויב־ערשטן).

און דאס איז בהתאם צו אונזער ענין, וואס ריב"ז איז מדגיש ווי דאס איז מצד הגנב, און ר' מאיר — מצד הנגנב.

ו. אט דער חילוק צווישן ריב"ז און ר"מ אין דער הסברה פארוואס „החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן", גיט צו פאר־שטיין (ניט נאר פארוואס ריב"ז רעדט וועגן דעם גנב, און ר' מאיר וועגן נגנב — נאר) אויך דעם טעם החילוק צווישן גנב און נגנב בשייכות צו דעם חיוב פון עיקר הקנס („ארבע" אדער „חמשה"):

לויט ריב"ז, אז דער עיקר עוולה באשטייט אינעם גנב'ס חסרון האמונה אין דער השגחה פון אויבערשטן, וואס „עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו" — דארף במילא אויסקומען אז אויך בנוגע דעם קנס דארף מכריע זיין דער חומר החטא מצד הגנב, ולכן איז דער קנס — „חמשה"; אבער לויט שיטת ר' מאיר, וואס איז מדגיש אז דער חטא פונעם גנב דריקט זיך אויס אין זיין הרגש הכבוד וכו' כלפי דעם נגנב — איז דאס גופא א נתינת־מקום מ'זאל מצד (דעם גנב'ס כבוד־באציאונג צו) דעם נגנב מקיל זיין אין די תשלומי הגנב צום נגנב.

ז. לויט דעם ביאור קומט אויס, אז מיט דערמאנען די נעמען פון ריב"ז און

16) ראה פירש"י ב"ק שם: שהוא ירא מבנ"א ומעין של מעלה לא נזהר.

17) ב"ק שם. וכ"ה בתנחומא שם (משא"כ בתוספתא ב"ק רפ"ז. ובמכילתא (פרשתנו כב, ו) הובא רק טעמא דריב"ז).

18) ראה מאירי וחדא"ג לב"ק שם.

ר״מ איז רש״י בלויז אויסן אָנצודייטן אויף אַ הסברה נוספת, פֿאַרוואָס איינער איז תופס דעם חיוב הקנס ווי ער איז מצד הגנב (און דערפֿאַר איז דער עיקר הקנס „חמשה״) און דער צווייטער — ווי דאָס איז מצד הנגנב (און — עיקר הקנס איז דערפֿאַר — „ארבע״):

ס׳איז אָבער געשמאַקער צו זאָגן, אַז דערמיט וואָס רש״י איז מעתיק די נעמען בפירושו מיינט ער צו מוסיף זיין ביאור אויך אין זייערע הסברות עצמן — ד. ה. דאָס וואָס ריב״ז זאָגט אַז מ׳האָט ממעט געווען אין תשלומי השה צוליבן טעם פון „הואיל ונתבזה בו״ און דאָס וואָס ר״מ נעמט אָן אַז צוליב דעם וואָס „בטלו ממלאכתו״ האָט מען צוגע־ געבן אין די תשלומי השור — איז דאָס תלוי אין זייערע שיטות במקום אחר.

ח. וועט מען עס פֿאַרשטיין (פֿריער — בנוגע דברי ריב״ז) בהקדים השאלות אין דעם טעם פון ריב״ז:

א) פֿאַרוואָס מאַכט תורה דעם חילוק אין די תשלומין צווישן שור און שה נאָר אינעם פאַל ווען „טבחו או מכרו״ — לכאורה איז דער טעם החילוק („הואיל ונתבזה בו״) פֿאַראַן גלייך ביי דער פעולת הגניבה[19]: ביים גנב׳נען אַ שור איז ניטאָ קיין בזיון און ביי אַ שה איז יע פֿאַראַן — האָט דאָך געדאַרפט זיין אַן אונטערשייד צווישן די תשלומי שור און שה אויך ביי די תשלומין פֿאַר גניבה אַליין[20]? (און דער דין איז אַז „משור גו׳ עד שה גו׳ שנים ישלם״[21]).

ב) „בזיון״ איז שייך דאָן ווען דערביי איז דאָ אַ צווייטער, פֿאַר וועמען מ׳וועט פֿאַרשעמט[22] — היינט ווי פֿאַסט צו זאָגן ביי גניבת השה „ונתבזה בו״, וויבאַלד דאָס וועט געטאָן בסתר און קיינער זעט ניט ווי דער גנב טראָגט דעם שה?

ג) צוליב וואָס איז רש״י מקדים „חס המקום על כבודן של בריות״ — ס׳וואָלט דאָך לכאורה מספיק געווען צו אָנהויבן באַלד מיט די וועגטער „שור שהולך ברגליו כו׳״?

ד) אויב יע געבן די הקדמה — וואָלט לכאורה דאָ מער מתאים געווען (ובפרט — ע״פ פשוטו של מקרא) דער לשון לויט דער גירסא אין תנחומא: „שחס הקב״ה אפילו על גנב״, וויבאַלד דער פסוק רעדט דאָ וועגן אַ גנב: משא״כ דער לשון „בריות״, ווי ס׳איז דער לשון אין פירש״י, וואָס מיינט ניט צו מתאר זיין אַן איש פחות וחוטא — אַ גנב וכיו״ב, ס׳איז נאָר אַ תואר וואָס וויזט אויף העדר המעלות: „בריות בעלמא״[23].

ט. איז דער ביאור אין דעם:

אמת טאָקע אַז בשעת הגניבה איז ניטאָ באָם גנב קיין בזיון, וואָרום ער טוט די גניבה בסתר (ווי געזאָגט פריער); בשעת מ׳כאַפּט אָבער דעם גנב און מ׳ברענגט אים אין ב״ד, און אַלע דערוויסן זיך אַז ער האָט גע׳גנב׳עט און דערביי געטראָגן דעם שה „על כתיפו״ — דעמאָלט וועט עס פֿאַר אים אַ בזיון,

און דעריבער איז בא אים דער בזיון נאָר אויב ס׳איז געווען טביחה ומכירה

19) אבל אין להקשות כן גם על הטעם ד„ביטלו ממלאכתו״ — דפשוט ד„בטלו ממלאכתו״ פירושו לגמרי (ע״י טביחה או מכירה), משא״כ ע״י גניבה לחוד שהוא רק לפי שעה (וכמ״ש הרי״ף לע״י שם).

20) כמו שהקשה בשטמ״ק ב״ק שם. הרי״ף לע״י שם. ועוד.

21) פרשתנו כב, ג.

22) ראה גם חדא״ג להמהר״ל ב״ק שם. ולהעיר מרש״י ב״ק שם: וזלזל את עצמו כו׳. תיב״ע (ופי׳ יונתן) כאן.

23) ל׳ אדה״ז — תניא פל״ב. ולהעיר מתענית כ, ע״ב.

אוֹן ניט בײַ גניבה אַליין: בײַ גניבה איז דאָך ניטאָ קיין חילוק וואָס ער האָט גע־גנבֿ׳עט, נאָר וויפל דאָס איז ווערט — מען פרעגט ניט צי דאָס איז אַ כלי, אַדער אַ שה אַדער אַ שור נאָר וויפיל איז די ווערט פון דער גניבה, ווי רש״י שרײַבט שפּעטער[24] „כל דבר בכלל תשלומי כפל בין שיש בו רוח חיים בין כו״; ערשט בײַ טביחה ומכירה, וואָס (ווי רש״י בריינגט[25]) „אין מדת תשלומי ד׳ וה׳ נוהגת אלא בשור ושה בלבד״ — בשעת מ׳ברענגט אים צו ב״ד מיט דער אַנקלאָגע אַז „טבחו או מכרו״ — דאָ מוז קלאָר אַרויסגעבראַכט ווערן אַז ער האָט גע׳גנבֿ׳עט אַ שה, ובמילא — „נתבזה בו״.

י. עפּ״ז איז אַבער ניט גלאַטיק: ווי־באַלד אַז דער בזיון באַשטייט ניט וואָס מ׳זעט עם טראָגן דעם שה נאָר פון דערוויסען זיך דערפון לאחר זמן ווען מען ברענגט דעם גנב אין ב״ד — ווי קומט מען אַראָפּנעמען דעם גאַנצן ווערט פון דעם שה צוליב אַזאַ קליינעם בזיון?

דעריבער איז רש״י מקדים (דעם אַנהויב פון דברי ריב״ז) „חס המקום על כבודן של בריות״: הגם אַז משורת הדין וואָלט מען אפשר ניט געדאַרפט אַראָפּ־נעמען אַזוי פיל צוליב אַזאַ קליינעם בזיון, איז אַבער דער אויבערשטער חס אויף כבודן של בריות, און מצד זיין רחמנות איז ער מקיל[26] אין די תשלומין אויך צוליב אַ קליינעם בזיון.

על פי זה — איז ניט מוכרח (ע״ד הפשט) אַז „חס הקב״ה אפילו על גנב״ (די גירסא פון תנחומא) און דערפאַר איז רש״י משנה — כנ״ל: וואָרום וויבאַלד דער בזיון ווערט ערשט אין ב״ד, לאחר זמן רב נאָך דער גניבה (ס׳געווען — טבחו או מכרו, דערנאָך האָט מען עם געכאַפּט, געבראַכט לב״ד, געפונען עדות א.ז.וו.) — און ניט נאָר האָט ער ניט קיין פאַרדינסט פון דער גניבה, נאָר ער פאַרשטייט אַז ער וועט דאַרפן צאָלן „ארבע צאן גו״ — האָט ער זיכער חרטה באמת אויף דער גניבה, ער איז שוין ווייט פון אַ ריכטיגען גנב. און דערפאַר איז קיין הכרח ניט פון דאָנעט אַז „חס הקב״ה אפילו על גנב״.

יא. אויב אַבער אַ תלמיד ממולח וועט פאַרט פרעגן: סוף־סוף ווי קומט עס אַז „כבודן של בריות״ איז אויף אַזוי־פיל נוגע, אַז צוליב אַ קליינעם בזיון נעמט מען אַראָפּ דעם גאַנצן ווערט פון דער גניבה?

באַוואַרנט רש״י די קשיא דורך מקדים זיין אַז אָט דעם ביאור האָט געזאָגט ר׳ יוחנן בן זכאי. די גמרא זאָגט[27]: „אמרו עליו על ריב״ז שלא הקדימו אדם שלום מעולם ואפילו נכרי בשוק״. זעט מען דערפון, אַז בײַ ריב״ז איז „כבודן של בריות״ געווען אַזוי טייער ביז אַז „לא הקדימו אדם שלום מעולם״, און נאָכ־מער — „ואפילו[28] נכרי (ואפילו) ב־שוק״[29]. איז פאַרשטאַנדיק אַז עאכו״כ

24) פרשתנו שם (מב״ק רפ״ז — במשנה).

25) כאן — בד״ה שלאחז״ן (מב״ק שם).

26) ראה פרש״י ב״ק (שבהערה 22): היקל הקב״ה עליו בתשלומין.

27) ברכות יז, א.

28) ברבותינו בעה״ת (שופטים כ, י. וכ״ה בחדא״ג ברכות ו, ב. וראה ר״ן (ועוד) ספ״ה דגיטין. שו״ע יו״ד סקמ״ח ס״י) דזה שהקדים ריב״ז שלום לעכו״ם הי׳ כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום ואין כופלין שלום לעכו״ם (גיטין שם) — אבל ע״ד הפשט — שזהו דרכו של רש״י גם בפירושו על הש״ס — מורה על גודל יוקר כבוד הבריות שהי׳ אצלו, וכדמוכח גם מזה „שלא הקדימו אדם כו״ — כולל עם הארץ מבנ״י. וראה ט״ז וברכ״י יו״ד שם.

29) ראה יומא (ט, סע״ב) דמשתעי בהדי׳ בשוק.

אין אונזער פאַל, וואָס דער גנב האָט שוין זיכער חרטה געהאַט באמת (געטאָן תשובה?) אויף דער גניבה (כנ"ל), פאַר־נעמט אַ גרויסן אָרט[30] אפילו די קלענסטע מאָס פון זיין בזיון[31].

יב. דעם ביאור וואָס רש"י איז מעתיק ר' מאיר'ס נאָמען בפירושו (אין שייכות מיט דער סברא „שור שביטלו ממלאכתו כו'"), וועט מען פאַרשטיין בהקדים וואָס רש"י איז אויך מעתיק (פאַרן גוף הטעם) „(אר"מ) בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה". לכאורה:

א) וואָס איז נוגע די הקדמה אין פירוש הכתובים?

ב) אין גמרא[32] שטייט אויך ביי דעם טעם פון ריב"ז „בא וראה כמה גדול (כבוד הבריות)" — פאַרוואָס ברענגט רש"י אַראָפּ די ווערטער „בא וראה כמה גדול כו'" נאָר ביי דעם טעם פון ר' מאיר?

ג) ועיקר: וואָס איז אַזוי גרויס דער חידוש ביז אַז ר' מאיר זאָגט מיט אַ שטורעם „בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה" — ס'איז אַ פאַרשטאַנדיקע זאַך אַז מ'דאַרף באַצאָלן פאַר ביטול מלאכה[33]?

נאָכמער: מ'האָט שוין פריער געלערנט (אין דער סדרה[34]) „רק שבתו יתן" און רש"י טייטשט „ביטול מלאכתו מחמת החולי" (און דאָרט זאָגט ניט רש"י „בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה")?

יג. איז דער ביאור בזה: לויטן דרך הפשט[35], לייגט זיך בשכל אַז דער ביטול הריווח פון מלאכת השור ווערט צוגעלעכנט צו די תשלומין פאַר דער גניבה — אַלס דער קרן, כשם ווי „שבתו יתן" אַז דער מזיק צאָלט פאַר „ביטול מלאכה" ביים מזיק זיין אַ מענטשן, כנ"ל. אָזוי איז עס אויך בנוגע ביטול מלאכת כלי אומנות אויב ער האָט זיי געגנבעט וכיו"ב (און רש"י דאַרף עס ניט איבער'חזר'ן ביי גניבה — וואָרום ס'איז דאָך פונקט דער זעלבער טעם); און ס'איז אַזוי ניט נאָר ביי שור וואָס דער ריוח באַשטייט פון „מלאכה", נאָר אויך ביי שה, דאַרף דער גנב צאָלן פאַר מניעת הריווח[36] פון דעם וואָל וואָס וואָקסט צו אויף'ן שה (א. ד. ג.)[37].

דער אויפטו דא איז, אַז צוליב דעם וואָס עס פעלט ביים בעל השור דער ענין פון „מלאכה" — ניט בלויז דער

30) להעיר ממשלי (ו, ל־לא): „לא יבוזו לגנב כי גו' למלא נפשו כי ירעב. ונמצא ישלם שבעתים גו'".

31) ועוד יל"פ בזה (וגם בזה שרש"י מקדים „חס המקום על כבודן של בריות"): לכאו' אפ"ל דזה „שנתבזה בו" הוא טעם להחמיר על הגנב, שלא עמד מלגנוב אף שהי' קשור עם בזיון — ולכן מקדים רש"י: א) „חס המקום כו'" — ולכן נקטינן טעם זה לקולא, ב) שם בעל־המימרא — ר' יוחנן — דלשיטתו אזיל, ד„כבוד הבריות" עדיף וגובר, כבפנים.

32) ב"ק שם (משא"כ במכילתא. ובתוספתא ב"ק: „בא וראה כמה חס כו'". ועד"ז בתנחומא שם).

33) ראה גם דברי דוד כאן.

34) כא, יט.

35) משא"כ ע"ד ההלכה — ראה ב"ק צו, ב. בהנסמן לקמן הערה 37.

36) ידוע השקו"ט אם מניעת הריווח הוי הפסד [ראה בשד"ח כללים מע' ה' אות סט (כרך א' קיא, סע"ב ואילך). פאת השדה לכללים שם אות ב' (כרך ח' א'תרסא, א ואילך)] — אבל ע"ד הפשט גם מניעת הריווח הו"ע של הפסד — אף שאינה דומה להפסד ממש — ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 135. וראה לקו"ש ח"ז (שנסמן בהערה 11) — באו"א — לענין תשלומי ד' וה'.

37) משא"כ ע"ד ההלכה דכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה (משנה רפ"ט דב"ק).

ריווח דערפון[38], נאָר דער עצם המלאכה מיטן שור[39] — דאָרף דער גנב באַצאָלן דעם ווערט פון דעם גאַנצן שור.

און דערפאַר מוז רש"י אַראָפברענגן וואָס ר"מ זאָגט „בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה" — ווייל דאָס איז מסביר דעם חידוש גדול אַז דער גנב דאַרף באַצאָלן נאָך איין מאָל תשלומי כל השור, כאָטש ער האָט שוין באַצאָלט פאַרן גאַנצן הפסד פון בעה"ב (כולל די מניעת הריווח פון ביטול מלאכה): „בא וראה כמה גדול כחה של מלאכה": דאָ רעדט מען וועגן דער חשיבות פון מלאכה — מלאכה איז אַזוי גרויס און וויכטיק[40], אַז צוליב דעם וואָס ס'האָט געפעלט ביים בעל השור דער ענין המלאכה[41], דאָרף דער גנב מוסיף זיין נאָך אַמאָל תשלומי כל השור!

יד. אַ תלמיד ממולח קען אַבער דערויף פרעגן: דאָס טאָן מלאכה מיט אַ שור פאַרנעמט אַ זמן מועט ביותר (סיי לגבי דעם בעה"ב, און מכ"ש בחיי השור): זמן חרישה איז לכל היותר צוויי צייטן אַ יאָר, נאָר געוויסע שעות ביי־טאָג, א. א. וו.

נאָך אַ שאלה: דער קנס פון חמשה איז דאָך אויך אין פאַל פון „וטבחו" (ואדרבה: דאָס שטייט פאַר „ומכרו"), און וויבאַלד דער גנב האָט געשחט'ן דעם שור איז קרוב לומר אַז דער שור איז ניט ראוי „לרדיא" (אַדער מלאכה בכלל), ווייל אַנדערש וואָלט ער אים געהאַלטן (אַדער פאַרקויפט) למלאכה[42] — איז דאָך ניטאָ אין דעם קיין (גרויס־סער?) בטול מלאכה?

דערפאַר ברענגט רש"י אַראָפ דעם נאָמען פון בעל־המימרא — ר' מאיר — ווייל ער גייט לשיטתו אַז „חיישינן למיעוטא"[43], און דערפאַר איז די תורה חושש פאַר דעם מיעוט פון שוורים וואָס מ'שחט, ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס זיי זיינען ראוי ל(מיעוט) מלאכה[44].

טו. אין די אויבנדערמאַנטע (ס"ה) מימרות פון ריב"ז און ר"מ (בנוגע וואָס „החמירה תורה בגנב יותר מבגזלן") איז אויך דאָ אַ ענין ע"פ פנימיות התורה:

אויף דעם וואָס אַ גנב „כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה וכו'", ברענגט ריב"ז דריי פסוקים: „הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והי' במחשך מעשיהם גו'[45] וכתיב[46] ויאמרו לא יראה י־ה ולא יבין אלקי יעקב וכתיב[47] כי

---

38) כבראב"ע וחזקוני כאן. ובס' זכרון (בפרש"י): יפרע הגנב לבעליו מה שבטלו ממלאכתו.

39) ראה עד"ז ש"ך עה"ת כאן (אבל שם כ' דבטלו ממלאכתו — שחסר מלאכה בעולם (ועפ"ז כ' דב„מכרו" ליכא ביטול מלאכה) — אבל לפרש"י משלם עבור בטול מלאכתו של בעל השור בשור זה).

40) ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פל"ט, ח): „בשעה שהי' אברהם מהלך כו' ראה אותן עסוקין בניכוש כו' בעידור כו' אמר הלואי יהא חלקי בארץ הזאת". ובסנהדרין (צט, רע"ב): „כל אדם לעמל נברא .. איני יודע כו' אם לעמל מלאכה כו'". ונתבאר באורוכה בלקו"ש חט"ו ע' 94 ואילך.

41) משא"כ זה שלריב"ז משלם רק „ארבע" בשה הוא משום הבזיון עצמו — ולכן לא מביא רש"י „כמה גדול כבוד הבריות" (וגם לא „בא וראה כמה חס כו'" — כבתוספתא ב"ק, כנ"ל הערה 32).

42) שהרי דמי שור הראוי לרדיא הוא יותר משור לנכסתא (ראה ב"ק מו, א).

43) יבמות סא, ב. וש"נ.

44) אבל פשוט דגם שוורים העומדים לטביחה משלם „חמשה" (אף שליכא בהו ביטול מלאכה) — כיון דדוב שוורים לרדיא, וכמ"ש בעיון יעקב לע"י שם (וכנ"ל הערה 8).

45) ישע' כט, טו.

46) תהלים צד, ז.

47) יחזקאל ט, ט. וראה גם יחזקאל ח, יב.

אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה". שטעלט זיך די פראגע: א) וואס איז מכריח אראפברענגן פסוקים — די הארבקייט פון עשה עין כו' איז א סברא פשוטה ביותר*[47]? ב) ובפרט — דריי פסוקים? ג) שינוי הסדר: דעם פסוק פון יחזקאל נאך דעם פסוק פון תהלים!

איז דער ענין בזה: דא רעדט זיך דאך ווען אזא וואס גלויבט אז ס'איז דא אן „עין" למעלה נאר עשה כאילו כו' — טא ווי קומט א מאמין צו אזא משונה'דיקן טעות צו זאגן „עין של מטה כאילו אינה רואה כו'"?

אויף דעם ברענגט ריב"ז דריי פסוקים — וואס דערמיט באווייזט ער דעם סדר הירידה פון א גנב[48]: דער ערשטער פסוק „הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והי' במחשך מעשיהם גו'". ד. ה. הגם ער ווייס אז ס'איז דא דער „עין" וואס זעט, אבער ער נארט זיך (: וויבאלד אז מלמעלה האט'ן באשאפן אור כדי מ'זאל זען (האט עס אויפגעטאן אומעטום)) אז עין רואה איז נאר ווען ס'איז ליכטיק, אבער ניט אין א מצב פון „מחשך".

ווי פאלט אים איין אזא שטות צו מחלק זיין צווישן ליכטיקייט און פינסטערניש ביים „עין של מעלה"? — קומט דאס פון א פריערדיקן טעות וואס איז אנגעדייטעט אין צווייטן פסוק „ויאמרו לא יראה י־ה גו'": ער האלט אז דער אויבערשטער זעט ניט דא למטה. ער, כביכול, איז אזוי גרויס אז ער לאזט זיך ניט אראפ און האט ניט קיין שייכות צו ראי' גשמית[49]: ער מיינט אז בכדי צו זען גשמיות מוז זיין (די התלבשות אין) אן עין גשמית, און דער אויבערשטער איז דאך „אינו גוף"[50] — איז ער ח"ו ניט בגדר צו זען אין עוה"ז הגשמי.

ווי קומט ער צו אזא טעות, ס'איז דאך (ווי דער פסוק[51] איז דארט ממשיך) „הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט": אויב דער אויבערשטער קען באשאפן עינים גשמיות, פעלט דאך אים געווויס ניט ח"ו קיין ראי' אין גשמיות[52] — אויף דעם ברענגט ריב"ז דעם דריטן פסוק „עזב ה' את הארץ גו'"[53]: ער מיינט אז די וועלט איז צו נידעריק פאר דעם אויבערשטן ער זאל זיך דארט גע־פינען — „רם על כל גוים ה'"[54] — און דערפאר איז ביי אים רעכט אז „עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה".

און דאס איז אויך וואס ר' מאיר איז מרמז אין זיין משל, אז א גנב איז בדוגמא פון איינעם וואס „לא זימן את בני המלך"[55]: ער רעכנט אז ער האט צו טאן מיט „(לא זימן את) בני המלך" און ניט מיטן מלך אליין, ער טראכט אז דער אויבערשטער האט (מצד זיין גרויס־

---

*47) ראה כתובות כב, א. תוד"ה איבעית שבועות כב, ס"ב. וראה שד"ח כללים ס, כלל סג וש"נ.

48) ולהעיר גם מהסדר ביחזקאל ח, יב: עשים בחשך גו' אין ה' רואה גו' עזב ה' את הארץ.

49) כשיטת הפלוסופים שהביא במו"נ ח"ג פי"ט (ומביא שם קרא דלא יראה גו') — הובא ונתבאר בד"ה ועתה שמע וד"ה הטה אלקי תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב — רעו, ב ואילך). סה"מ אידיש ע' 15. ס"ע 25 ואילך.

50) פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"י (היסוד הג'). הל' יסוה"ת פ"א ה"ח.

51) תהלים שם, ט. ושם לפנ"ז: בינו בערים גו' וכסילים גו'.

52) ראה במקומות שצויינו בהערה 49.

53) ראה ד"ה הטה שם: ומדעה זו הם באים לעוד דעה כוזבת כו'.

54) תהלים קיג, ד — וכמבואר בכ"מ (נסמנו בספר הערכים—חב"ד ח"ב ע' רעח).

55) אבל בתוספתא שם: „המלך".

קייט) איבערגעגעבן די הנהגת העולם אין די ענט פון ממוצעים כו'[56] („בני המלך").

טז. און דאָס זיינען די דריי אופנים (זה למטה מזה) ווי דער יצה"ר קומט איינריידן צו מורד זיין בהקב"ה: דער ערשטער אופן איז, וואָס ער רעדט אים איין אַז „עזב ה' את הארץ" — דער אויבערשטער איז מרומם פון וועלט, „על השמים כבודו"[54] און ער גענפנט זיך ניט אין עוה"ז הגשמי — ובמילא קענסט טאָן ככל העולה על רוחך;

דער יצה"ר איז זיך אַבער ניט מסתפק מיט דעם אַליין, ווייל דאָס איז נאָך ניט קיין אמת'ע מרידה[57] אין אויבערשטן — ער זאָגט אַז דער אויבערשטער גענפנט זיך ניט אין וועלט. רעדט ער איין נאָכ־מער, אַז „לא יראה י־ה": דער אויבער־שטער גענפנט זיך טאָקע יע אין וועלט (ווייל ער האָט איר באַשאפן), אַבער „לא יראה" — ער איז ניט משגיח אויף מעשי התחתונים (ווייל זיי זיינען ניט תופס מקום ביי עם)[58].

אַבער אויך דאָס איז נאָך ניט קיין פולע מרידה בהקב"ה — וואָרום דער־מיט איז ער דאָך מרומם דעם אויב־ערשטן; ער זאָגט אַז זיין ראי', כביכול, נידערט ניט אַראָפּ אין ענינים גשמיים (מצד זיין גרויסקייט). רעדט ער איין נאָכמער, אַז באמת זעט דער אויבער־שטער אויך ענינים גשמיים כו', נאָר ס'איז אַ חילוק צווישן „אור" און „חושך"[59]: ענינים פון אור וקדושה „זעט" דער אויבערשטער, ווייל ס'איז אים נוגע; אָבער (טענה'ט דער יצה"ר) וואָס פאָר אַן אָרט האָט עס אַז דער אויבערשטער זאָל זיך צוקוקן צו ענינים פון „חושך" און היפך הקדושה?

און פון דעם חילוק צווישן „אור" און „חושך" אין רוחניות'דיקן זין, ווערט דערנאָך „נשתלשל", אַז דער גנב מאָכט אַ חילוק צווישן „אור" און „חושך" אין גשמיות'דיקן זין — אַז דער אויי־בערשטער זעט ניט, ח"ו, וועז אַ זאָך ווערט געטאָן „במחשך".

יז. נאָך אַן ענין אין דעם משל פון ר' מאיר'ן, אַז ער איז מדמה דעם ענין הגניבה צו אַ „משתה" — און דער ביאור אין דעם:

ר' מאיר רעדט דאָך וועגן דעם זמן וועז מ'האָט שוין געכאַפּט דעם גנב און אים געבראַכט לב"ד, וואָס דעמאָלט האָט ער שוין חרטה אויף דער גניבה (כנ"ל ס"י) — איז דאָס אַן ענין פון אתכפיא סט"א, וואָס דאָס ווערט „מטעמים" („משתה") כביכול, פאָר דעם אויבערשטן, ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא[60]; און אדרבה: דוקא דורך דעם אופן פון „מטעמים" — דעם „וגם רשע ליום רעה[61] .. שישוב מרשעו ויעשה הרע שלו יום ואור למעלה"[62] —

---

56) ראה רמב"ם הל' ע"ז בתחילתן.

57) ע"ד ל' חז"ל (פרש"י נח י, ט. לך יג, יג — מתו"כ לבחוקותי כו, יד): יודע את רבונו ומתכוין למרוד בו.

58) ראה ד"ה הטה שם: לא יראה שאינו משגיח בעלולים התחתונים ולא יבין דמעשה התחתונים אין עולה ונחקק למעלה.

59) כי מצד הטעות (הקודמו) ד„לא יראה גו'" — ה"ז „אלץ וואָס נבראים טועז, הז גוטע און הן שלעכטע זאָכן כו'" (סה"מ אידיש ע' 26. ועד"ז שם ע' 30).

60) פכ"ז (לד, רע"ב).

61) ל' הכתוב משלי טז, ד.

62) תניא שם.

איז דאָ דער „גודל נחת רוח לפניו יתּ״[63].

און דורך דעם „משתה״ וואָס מ׳מאַכט איצטער פאַרן אויבערשטן, דורך דער עבודה פון אתכפיא סט״א[64], איז מען זוכה צו „סעודתו של לויתן״[65] לעתיד לבוא, ובקרוב ממש.

(משיחות ש״פ משפטים תשל״א, תשל״ה)

---

63) תניא שם (שם, א).

64) ראה יהל אור לתהלים קד, כו (ע׳ תו): „יש לויתן דקליפה .. ולשחק בו י״ל ע״ד טוב מאד זה יצה״ר שבו וע״י נמשך הצחוק והתעגוג כו׳״. וראה שם (סוף הע׳): והמשכה זו נמשך ע״י ביטול היש. ובלקו״ת שמיני (יח, ב) מקשר זה שהקב״ה משחק עם לויתן (ע״ז ג, ב) עם צחוק עשה לי אלקים דיצחק, ע״ש.

65) ראה ב״ב עד, ב. תנחומא ראה ו. פדר״א פ״י. ועוד.

משפטים ד

א. פון פסוק[1] „מי בעל דברים יגש אליהם" לערנט אֵפּ די גמרא[2], אז „אין נזקקין אלא לתובע תחלה" — דער „בעל דברים" (תובע) „יגיש דבריו אליהם".

איז מפרש דער ש"ך[3], אז דאָס מיינט — ווי פשטות הלשון[4] — אז ב"ד הערט אויס פריער די טענות פון תובע און נאָכדעם די רייד פון נתבע; און אֵ נפק"מ לפועל (וועמענס טענות מ'הערט אויס פריער) איז אין פאַל פון אֵ מודה במקצת.

דער דין[5] איז, אז וען הייסט דער נתבע אֵ מודה במקצת און איז מחוייב אֵ שבועה דאורייתא — נאָר דעמאָלט וען זיין הודאה (במקצת) קומט נאָכדעם ווי דער תובע האָט ביי אים געמאַנט (דעם גאַנצן סכום); אויב אָבער דער נתבע „הודה בנ' ואח"כ תבעו התובע בק"[6], איז ער ניט קיין מודה במקצת און איז פטור פון אֵ שבועה (דאורייתא);

דער טעם פון דער הלכה איז: דער נתבע האָט געדאַרפט אָפּצאָלן דעם „מקצת" (וואָס ער איז מודה) נאָך איידער מ'האָט אים תובע געווען בב"ד; און וויבאַלד ער האָט ניט געטאָן וואָס ער האָט געדאַרפט טאָן און איז געבליבן אֵ נתבע (בב"ד), איז דערפאַר נזקקין לתובע תחלה (בכדי ער זאָל זיין מחוייב אֵ שבועה דאורייתא).

ווייטער זאָגט די גמרא[2] „פעמים שנזקקין לנתבע תחלה והיכי דמי דקא זילי נכסי". איז דער ש"ך[3] מבאר (בהמשך צו זיין פירוש אין נזקקין לתובע תחלה): אויב די סיבה פאַרווואָס דער נתבע האָט ניט באָצאָלט דעם „מקצת", איז (ניט ווייל ער האָט עס גע־ווואָלט פאַרהאַלטן, נאָר) ווייל אין יענעם זמן זיינען די נכסים געווען „זילי" (ביליג) — אַדער דאָס גופא וואָס ער וויל זיי פאַרקויפן במהירות (כדי צו קענען אָפּצאָלן) וואָלט זיי געמאַכט ביליג — דאָן איז נזקקין לנתבע תחלה.

ב. ווי גערעדט שוין פיל מאָל, זיינען אַלע ענינים אין נגלה דתורה פאַראַן אויך אין עבודה רוחנית, ואדרבה — ווי־באַלד אז תורה איז בתחילה געווען חמדה גנוזה[7] למעלה ומשם נסעה וירדה כו' עד שנתלבשה כו' בעניני עוה"ז[8] — די ענינים ווי זיי זיינען ברוחניות ובפנימיות זיינען דער מקור פון וואָנען זיי ווערן נשתלשל אין „נגלה". און נאָכמער: כמה ענינים פון „נגלה" קען מען פאַרשטיין לתכליתם נאָר דורך זייער ביאור אין רוחניות הענינים[9].

ועד"ז איז בענינו: בפשטות איז דער פירוש פון ש"ך ניט אינגאַנצן גלאָטיק: פון לשון רז"ל „נזקקין .. לתובע תחלה" (תובע סתם) איז משמע, אז דאָס איז אַן

1) פרשתנו כד, יד.
2) ב"ק מו, ב.
3) חו"מ סי' כד סק"א. ובאו"ת (אורים סק"ז), חידושי הפלאה ועוד שם הקשו על פירושו. ואכ"מ.
4) וכמפורש בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ח. תוספתא שם פי"ו, ג. ועוד (ראה ש"ך שם).
5) חו"מ סי' פח סט"ו־טז. ש"ך שם סקל"א.
6) לשון הש"ך סכ"ד שם. ועד"ז ספ"ח שם.
7) שבת פח, סע"ב.
8) תניא פ"ד.
9) ראה לקו"ש חי"ט ע' 209 (והערה 16).

ענין כללי וואָס איז אַ נפק״מ לפועל אין כו״כ אופנים פון תביעה[10], און לויט פירוש הש״ך קומט אויס, אַז די נפק״מ לפועל איז נאָר אין דעם סוג תביעה וואָס דער נתבע איז אַ מודה במקצת?

לויטן ביאור פנימי אין דעם מאמר איז עס אַבער פאַרשטאַנדיק. וואָרום בעבודה רוחנית איז רובם ככולם פון תובע ונתבע פאַרבונדן מיט „מודה במקצת״.

ג. דער „תובע״ פון אַ אידן איז דער יצר הרע, וואָס פריער ברענגט ער אים ער זאָל דורכפאַלן אין אַ חטא ר״ל[11] — אָדער עכ״פ צו אַ מצב פון „חטא״ מלשון חסרון[12] — און דערנאָך איז ער „תובע״[11], אַז וויבאַלד ער האָט דעם אידן מכשיל געווען, דאַרף מען דעם אידן „איבערגעבן״ לרשותו.

אויף דער תביעה פון יצר הרע, איז אַ איד, דער „נתבע״, נאָר „מודה במקצת״: אמת טאָקע אַז ער איז נכשל געווארן ר״ל אין אַ חטא, „הכל״ — כולו איז ער אָבער ניט אַריינגעטאָן אין דעם חטא, ניט מיט זיין גאַנצן מהות ח״ו — זיין עצם הנשמה איז בכלל העכער פון חטא, ווייל גם בשעת החטא היתה באמנה אתו[13]; נאָכמער: אפילו מצד זיינע כוחות — ניט נאָר מצד עצם הנשמה — האָט יעדער איד טוב אין זיך, און נאָך מער — אפילו פושעי ישראל מלאי מצות כרמון[14], וואָס דער אמת׳ער מושג פון „מלאין״ איז דאָך כפשוטו: זיי זיינען אינגאַנצן פול (מיט מצוות). דאָס הייסט, אַז וועגן וואָס פאַר אַ איד עס זאָל זיך נאָר ריידן, איז ביי אים ניט שייך די מציאות פון אינגאַנצן[15] רע ח״ו.

און דער ענין, אַז אַלע דרגות פון אידן, סיי אַ צדיק, וואָס „אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״[16] (עכ״פ חטא מלשון חסרון[17]), סיי אַ רשע, וואָס (אויך) פושעי ישראל מלאין מצות כרמון, זיינען אין דער בחי׳ פון „מודה במקצת״ — איז מרומז אין פסוק פון וואָנעט מ׳לערנט אפ דעם דין פון מודה במקצת, „(על כל דבר פשע גו׳) אשר יאמר כי הוא זה״[18]:

לויטן אויסטייטש פון פסוק אין עבודה רוחנית[19] איז די תביעה, סיי „על כל דבר פשע״ — ווען איינער איז פושע ומועל ר״ל אין זיין שליחות אין עוה״ז, און סיי „על כל אבדה״ — ווען ס׳איז נאָר אין אָן אופן פון „אבדה״ וחסרון, ער

10) להעיר מסמ״ע חו״מ סכ״ד סק״א: וכתבו עליו פירושו זה בכה וזה בכה וכולן אמת לדינא• משום הכי סתם המחבר ללמדינו שבכל ענין קאמרי׳.

11) כמאמר חז״ל (ב״ב טז, א) „יורד ומתעה ועולה ומרגיז כו׳ הוא שטן הוא יצה״ר כו׳״.

12) לקו״ת מטות פב, א. ובארוכה — ד״ה ע״כ יאמרו תרצ״א (סה״מ קונט׳ ח״א). ועוד.

13) תניא ספכ״ד.

•) ראה גם רא״ש ב״ק שם.

14) עירובין יט, א. חגיגה בסופה.

15) וברשע ורע לו (ראה תניא ספי״א) — בכדי שלא יוקשה ממחז״ל דמלאים מצות — יל״פ שאינן פועלות בו. וראה תו״א מו, ג והגהות הצ״צ לשם (אוה״ת ויחי כרך ו׳ — תתשל, ב). דרך חיים קו, ג.

16) קהלת ז, כ. וראה סה״מ קונט׳ ח״ב שכ, סע״ב ואילך. וראה לקו״ת בלק (עד, ב. וש״נ) דחטאים של צדיקים פוגמים יותר כו׳.

17) ראה תניא רפל״ה (מד, סע״א).

18) פרשתנו כב, ח. ב״ק קו, סע״ב ואילך. ב״מ ה, א. שבועות לט, ב. מכילתא• ורש״י עה״פ.

19) ראה בארוכה פירוש פסוק זה בעבודת האדם (מיוסד על מאמר הצ״צ) — לקו״ש ח״א ע׳ 155 ואילך.

•) אבל לכמה נוסחאות (נסמנו במכילתא מהדורת האראוויטץ) — „ממין הטענה״.

דערטוט ניט וויפל ער וואָלט געקענט אויפטאָן אין זיין שליחות, ובמילא וועלט פאַרלאָרן ר"ל אַ טייל פון די כוחות פון נפש האלקית [און די פיר פרטים — „על שור על חמור על שה על שלמה" — זיינען די פיר סוגים אין נפש הבהמית וואָס דערפירן צו „כל דבר פשע .. אבדה"] —

איז אויף די תביעות („על כל דבר פשע .. על כל אבדה") ענטפערט אַ איד („אשר יאמר") „כי הוא זה" — אַז וואָס מ'זאָל ביי אים מאָנען איז עס נאָר „זה" — דער מקצת, ער איז (נאָר) אַ מודה במקצת כנ"ל.

ד. דער פסק דין פון תורה איז, אַז אַ מודה במקצת איז חייב שבועה, דוקא דורך דער שבועה גלויבט מען אים אויף דעם חלק וואָס ער איז ניט מודה — אין עבודה רוחנית מיינט עס:

וויבאַלד ער איז שוין דורכגעפאַלן און אַ „מקצת" אַריין אין רשות היצר, דאַרף ער האָבן אַ תוספת כח צו אָפהיטן זיך אַז ער זאָל מער ניט אַריינפאַלן לרשותו (אויך ניט — דורך ניט וועלן זיין ומודה (ועוזב) ירוחם[20]); און צוליב דעם איז מען אים משביע — שבועה פון לשון שובע[21] — מ'זעטיקט אים אַן מיט נאָר און העכערע[22] כוחות, אַז זיין צווייטער טייל זאָל בלייבן אין רשות הקדושה.

ס'איז אָבער ידוע*[22] חומר הענין פון אַ שבועה — ביים נעמען אויף זיך אַ שְׁבוּעה שטעלט מען זיך איין: אויב מ'נוצט ניט אויס כדבעי די כוחות נוספים, איז ניט בלויז וואָס ביי אים פעלט דאָס וואָס עס דאַרף צוקומען, נאָר עס קומט אים נאָך אַן עונש, וואָס (אויך) העכערע כוחות גייען ביי אים לאיבוד ר"ל; וואָס דאָס איז דער טעם פאַרוואָס חז"ל[23] זיינען שטאַרק מזהיר קעגן געבן אַ שבועה דאַרט וואו מען קען אויסקומען אַן דעם, אפילו ווען מ'איז „נשבע באמת".

דערפאַר איז די גמרא ממשיך, אַז עס איז פאַראַן די עצה (און פאָל וסדר) פון „נזקקין לנתבע תחלה", וואָס דורכדעם וועלט מען פטור פון (דעם אופן העבודה וואָס פאַדערט) אַ שבועה — און דאָס איז ווען מ'טענה'ט „קא זילי נכסי".

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור אין דעם סיפור הגמרא[24] וועגן ר' יוחנן בן זכאי, וואָס האָט געוויינט פאַר זיין פטירה און האָט געזאָגט, אַז די סיבה פון זיין בכי' איז דאָס וואָס — „יש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה (בתמי')".

איז ידוע די קשיא[25]: ווי קומט עס אַז ריב"ז, וואָס ער איז געווען פון די גדולי התנאים — און ווי חז"ל זיינען בכמה

---

20) משלי כח, יג.

21) קיצורים והערות לתניא ס"ע נז ואילך. ובכ"מ. וראה לקו"ש ח"א (ס"ע 41 ואילך) לענין השבועה דמודה במקצת.

22) שזהו גם ענין השבועה כפשוטו, שניתוסף עוד ענין, וענין חמור.

*22) כמו שהאריכו חז"ל — שבועות לט, א. ובכ"מ.

23) גיטין לה, א. תנחומא ויקרא ז'. תנחומא ובמדב"ר ר"פ מטות. ועוד.

24) ברכות כח, ב.

25) לקו"ת ויקרא נ, סע"ד. מסעי צ, ב. מאמר אדה"ז — נעתק באוה"ת ר"פ פינחס ורד"ה אך בגורל תרכ"ז. ד"ה אל תצר לאדמו"ר האמצעי (ע' 73 (מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א ע' עט). וש"נ). קיצורים והערות שם ע' מו'ז. רד"ה אשרנו תרפ"ח ותרצ"ו (בסה"מ קונט' ח"ב). ועוד. וראה מפרשי הע"י שם.

מקומות[26] מפליג אין דער גדלות פון ריב"ז, און ער איז דאך געווים געווען נזהר בתכלית אין סור מרע ועשה טוב — זאל ביי אים זיין אַ ספק צי ער גייט אין גן עדן אדער אין גיהנם?!

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס האָט דאָס אים אזוי דערנומען דוקא סמוך לפטירתו? הן אמת, די „שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם" זיינען פאַרבונדן מיטן שכר ועונש פון דער נשמה נאָך איר פטירה מן העולם — עס איז אַבער שווער צו פאַרשטיין:

ס'איז פשוט, אַז דאָס וואָס עס האָט אים בעיקר געאַרט אין דעם „איני יודע וכו'" איז (ניט בנוגע דעם ענין פון שכר ועונש פאַר זיך, נאָר) בשייכות צו מצבו ומדרגתו — צי ער געפינט זיך אין אַ מצב פון (ראוי לג"ע) קדושה אדער ח"ו להיפך — איז עס דאך אַ זאך וואָס מ'דאַרף זיך דערויף מצטער זיין כל זמן וועט ס'איז אַ ספק בזה — ניט נאָר בשעת הפטירה, נאָר במשך פון גאַנצן לעבן.

ו. איז איינער פון די ביאורים אין דעם[27]:

יעדן אידן איז געגעבן געוואָרן אַ שליחות ותפקיד וואָס ער דאַרף ממלא זיין במשך חיים חיותו בעלמא דין; און כדי צו קענען אויספירן די שליחות האָט מען אים געגעבן די נייטיקע צאָל טעג און באַשטימטע כוחות, וועלכע זיינען נויטיק אויף צו קענען אויספירן די שליחות בדבעי, ניט מער און ניט ווייניגער.

בשעת אַ איד נוצט ניט אויס אַ טאָג, אַ שעה, אַדער אפילו אַ רגע אויף צו ממלא זיין די שליחות זיינע — איז דאָס ניט נאָר אַ חסרון, וואָס ער איז ניט נתעלה געוואָרן אויף וויפל ער האָט געקענט און געדאַרפט, נאָר יעדער רגע ורגע וואָס ער טוט ניט אין זיין שליחות — אפילו וועט ער טוט אַן ענין טוב כו', ס'איז אַבער ניט אַ זאך וואָס איז שייך צו זיין שליחות — פעלט באַ אים די רגע במילוי שליחותו, אויך איז ער משנה, מועל ח"ו בשליחותו של מלך מלכי המלכים הקב"ה[28].

ר' יוחנן בן זכאי איז יעדע רגע געווען אינגאַנצן פאַרנומען און אַרייַנגעטאָן אין זיין עבודה ושליחות — לימוד התורה, קיום המצוות; ער איז געווען אַרייַנגעטאָן מיט אַזאַ התעסקות אין אויספירן זיין שליחות כדבעי בעלמא דין[29], אַז ער האָט ניט געהאַט קיין צייט אויף צו אָפּשטעלן זיך און זיך אַרייַנטראַכטן וואָס טוט זיך מיט אים, וואָס איז זיין מצב בכלל.

וואָרום, ווי אַזוי זאָל ער זיך אָפּשטעלן און טראַכטן וועגן זיך, וועגן זיינע מדריגות — בשעת ער מוז אָט דעם זמן אויסנוצן אויף מילוי שליחותו!

דוקא סמוך לפטירתו, וועט ער האָט געהאַלטן ביים פאַרענדיקן זיין שליחות בעלמא דין[30], האָט ער מפסיק געווען[31]

---

26) ראה לדוגמא: סוכה כח, א. ר"ה לא, סע"ב. ועוד. הובאו כמה מהם ב(רוב ה)מקומות שצויינו בהערה הקודמת.

27) ראה עוד ביאורים במקומות הנ"ל.

28) ראה זהר שצויין לקמן הערה 42.

29) להעיר מקיצורים והערות שם: כשהי' בחיים חיותו בכל יום ויום הי' שמח בתכלית .. גברה בו שמחה של מצוה בהמשכת אוא"ס ב"ה ע"י קיום כל מצוה ומצוה כו'.

30) ראה עד"ז קיצורים והערות שם.

31) להעיר מסיפור חז"ל (שבת ל, ב) ע"ד אופן פטירת דוד, רבה בר נחמני (ב"מ פו, א) — שרק כשהגיע עת פטירתם הי' יכול מלאך המות להפסיקם מגירסתם.

כדי צו מאַכן דעם חשבון צדק (וואָרום אם לא עכשיו אימתי) — און דאָס האָט ביי אים אַרויסגערופן די בכי׳.

ז. אָט דעם אופן אין ממלא זיין די שליחות — אַז מען טראַכט ניט וועגן זיך, נאָר בלויז וועגן דער שליחות — איז אַן ענין עיקרי וכללי אין עבודת ה׳, וואָס ווערט געמאַנט פון יעדער איד. וי״ל אַז דאָס איז אויך מרומז ומודגש אין פנימיות׳דיקן תוכן הפסוקים דלהלן אין דער היינטיקער פרשה: נאָך די וועד־טער „ועבדתם את ה׳ אלקיכם גו״[32], וואָס דערמיט ווערט געמיינט כללות ענין העבודה [סיי די עבודה פון אהבה[33] (דלית פולחנא כפולחנא דרחימותא[34]) סיי די עבודה פון יראה[33] (עבודת עבד[35])], איז דער פסוק[36] ממשיך „לא תהי׳ משכלה ועקרה בארצך את מספר ימיך אמלא״:

„משכלה ועקרה״ אין עבודה רוחנית מיינט, אַז די עבודה (פון אהבה ויראה כו׳) האָט ניט קיין קיום ותולדות, און די סיבה אויף דעם איז — „בארצך״[37] (פון לשון רצון[38]): בשעת אַ איד האָט אַן אייגענעם רצון[39], אַ שבשעת רצון פון זיין עבודה, וואָס דאָס ווייזט אַז ער איז מרגיש זיין מציאות — ער איז עובד ה׳, ער האָט אהבה ויראה כו׳[40] — דאָס קען גורם זיין ער זאָל דערנאָך אַראָפפאַלן ח״ו.

ד.ה. — פריער איז זיין עבודה מיט אַ מדידה והגבלה — (נאָר) אויף וויפל ער האָט פון זיין עבודה אַ שביעת רצון; און נאָכדעם ברענגט עס דערצו אַז ער מאַכט אַ חילוק צווישן איין עבודה און אַ צווייטער: די עבודה איז וועלכער ער האָט אַ חוש איז ער גרייט צו טאָן, אַבער ניט אַן אַנדער סוג עבודה[41], ביז ער איז נופל ממדריגתו כו׳.

איז די עצה אַז לא תהי׳ גו׳ — „את מספר ימיך אמלא״: בשעת ער איז זיך מתבונן אַז „ימים יוצרו״[42], אַז ס׳איז אים באַשטימט געווארן אַ מספר מסוים פון טעג אין וועלכע ער דאַרף אויספירן זיין שליחות בעלמא דין, און יעדער רגע וואָס ער פארנוצט אויף עפעס אַנדערש איז ער משנה און באַגייט אַ מעילה אין דער שליחות פון ממה״מ הקב״ה — גיט ער זיך אַ טרייסל, און ער פאַרלירט דעם הרגש פון זיין מציאות[43]; ער ווערט אַזוי אַריינגענטאָן מיט זיין גאַנצער מציאות אין מילוי שליחותו, אַז ער פילט ניט אפילו אַז ער איז דער ממלא פון דעם אויבערשטנ׳ס שליחות — עס הערט זיך ביי אים נאָר די שליחות גופא.

ואדרבה: בשעת מען פרואווט אים דערמאָנען וועגן „ארצך״ (וועגן זיין

---

32) כג, כה.

33) שכל אדם צ״ל בשתי בחי׳ ומדרגות כו׳ (תניא פמ״א — נז, א).

34) ראה זח״ב נה, ב. ח״ג רסז, א. וראה בארוכה קונט׳ העבודה פ״א, פ״ג ואילך.

35) תניא שם (נו, סע״ב ואילך). וראה קונט׳ העבודה פ״ב.

36) שם, כו. וראה בארוכה (בהבא לקמן) ד״ה לא תהי׳ משכלה — תו״א, תו״ח ואוה״ת בפרשתנו.

37) תו״א שם עט, א. אוה״ת שם ע׳ א׳רנה. — ושם נת׳ באו״א מהמבואר בפנים.

38) ב״ר פ״ה, ח ובמ״כ שם.

39) דלא כמחז״ל (אבות פ״ב מ״ד) בטל רצונן כרצונו, או עכ״פ עשה רצונך כרצונו.

40) ראה תו״א שם עח, סע״ד. תו״ח שם תלא, א. אוה״ת שם (בריש העמוד).

41) ראה תו״א שם עט, א. אוה״ת שם ס״ע א׳רנו.

42) תהלים קלט, טז. וראה זח״א רכד, א. תו״ח שם פ״ז ואילך. וראה תו״א שם, ב־ג. אוה״ת שם ס״ע א׳רסא ואילך. ועוד.

43) להעיר מלקו״ת מסעי שם (ועוד): לא הי׳ יודע ריב״ז אם נתפעל באוי״ר מאחר שלא הרגישם כלל כו׳.

מצב רוחני), ענטפערט ער מיט צע־ברַאַנקייט: וואָס מיר רצון אַדער תענוג[44]! ס׳איז דאָך „ימים יוצרו", דאַרף מען שטיין על המשמר אַז קיין איין רגע זאָל ניט פאַרלאָרן ווערן, און ניט טראַכטן וועגן „מדריגות".

און בשעת אַ איד פועלט ביי זיך די אַוועקגעבנקייט און ביטול בכל מהותו צו דעם אויבערשטן און זיין שליחות, ווערט מקוים „את מספר ימיך אמלא" (לשון הבטחה): אפילו אויב עס זיינען געווען טעג אין וועלכע ער האָט ניט געטאָן זיין שליחות, אַדער אפילו געטאָן ענינים של היפך ר״ל, איז — „את מספר ימיך אמלא" (ולא נאמר מי) — עצמותו ומהותו ית׳ (וואָס איז העכער פון יעדן שם, און פון דעם אַז עס זאָל אַנרירן אַ פגם) איז מבטיח[45] אַז ער וועט ממלא זיין און משלים זיין די פאַרפעלטע טעג, און אַלע זיינע טעג וועלן זיין גאַנץ, בשלימות[46].

ח. דאָס איז אויך דער ביאור פנימי אין דער הלכה, אַז אין פאַל פון „קא זילי נכסי" איז מען פטור פון דער שבועה (דמודה במקצת):

די יאָרן און כוחות וואָס דער אויבערשטער גיט אַ אידן דורכצופירן זיין שליחות בעלמא דין, דאָס זיינען די נכסים פון אַ אידן. איז בשעת אַ איד פועל׳ט ביי זיך דעם ביטול בתכלית, אַז זיין גאַנצע מציאות איז נאָר וואָס ער איז אַ שליח פון אויבערשטן, זיין גאַנצע צייט און אַלע כוחות זיינען פאַרנומען מיט טאָן דעם אויבערשטנ׳ס שליחות — לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים — האָט ער במילא קיין צייט ניט „צו גיין אויף אַ „דין־תורה" מיט׳ן יצר הרע"

— וואָרום אויב ער וועט די צייט און כוחות אויסנוצן אויף אויס׳טענה׳ן זיך מיטן יצה״ר, וועט דאָך זיין „זילי נכסי"[47] — דער זמן וכחות וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן וועלן ווערן „ביליג", ניט אויסגענוצט אויף דברים הכי יקרים (קיום התומ״צ) —

דערפאַר נעמט מען אַן זיין טענה און ער איז פטור פון אַ שבועה. וואָרום ניט נאָר איז מען זיכער אַז ער וועט ניט אַריינפאַלן לרשותו של היצר ח״ו, נאָר אדרבה — עס וועט זיין „את מספר ימיך אמלא", אַז אויך דאָס וואָס ער האָט פריער פאַרפעלט וועט נתמלא ווערן בשלימות.

(משיחת ש״פ משפטים תשט״ו, ד״ה לא תהי׳ משכלה תשי״ב)

---

44) להעיר מהמבואר (ד״ה ויכנעו עמי תרנ״א. החלצו תרנ״ג סי״ג (סה״מ תרנ״ט ע׳ סג־סד)) דלגבי גדולת ורוממות א״ס ב״ה גם העבודה האמיתית דצ״ג היא כלא ממש ואדרבה כחטא יחשב כו׳.

45) ע״ד המבואר באוה״ת (פרשתנו ד״ה ועבדתם — ע׳ א׳ריט ואילך) לענין „והסירותי גו׳" (שנאמר בפסוק שלפנ״ז).

46) להעיר מד״ה ויכנעו שם, שע״י המרירות כו׳ (ע״ז שעבודתו כמו חטא יחשב כו׳) מעורר הרחמים והקירוב שמצד העצמות ממש (שמשם נמשך סליחת עונות כו׳).

47) להעיר מפי׳ הב׳ ברש״י (ב״ק שם) ב„זילי נכסי" — „שקרקעותיו זלות ע״י תביעה זו כו׳".

משפטים ה

א. בסיום הסדרה, אויף די וועכטער „בתוך הענן" זאָגט רש"י „ענן זה כמין[1] עשן הוא וכו'" (כדלקמן סעיף ב').

איז אין דעם ניט מובן:

ענן וועכט, בכלל, געטייטשט — וואלקן, און עשן מיינט — רויך, וואס דאָס זיינען צוויי באַזונדערע זאכן, און נאָך מער, זיי זיינען פֿאַרקערט אייגער פון צווייטן: „ענן" וועכט געשאפן פון מים[2] און „עשן" — פון אש[3]. היינט: א) פון וואנעט נעמט רש"י טייטשן דאָ ענן אנדערש ווי איבעראל? ב) וואס איז דאָ בכלל שווער אין פשוטו של מקרא, וואס רש"י דאַרף עס מפרש זיין?

ב. ווייטער איז רש"י ממשיך „ועשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו".

דער מקור פון דעם ענין איז אין גמרא[4], אַבער דאָרט קומט עס אַלס אַ תירוץ[5] אויף דער סתירה צווישן צוויי פסוקים — „כתיב[6] ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכתיב ויבא משה בתוך הענן כו' דבי רבי ישמעאל תנא נאמר כאן בתוך ונאמר להלן[7] בתוך ויבואו בני ישראל בתוך הים מה להלן שביל דכתיב והמים להם חומה אף כאן שביל".

אַבער אין פירוש רש"י דאָ קען מען ניט לערנען אַז ער איז אויסן דערמיט צו פֿאַרענטפֿערן די סתירה — ווייל די סתירה וועכט ערשט שפּעטער, אין פסוק „ולא יכול משה גו'" (אין פ' פקודי), האָט רש"י געדאַרפט פאַרענטפֿערן די סתירה וועכט זי וועכט — דאַרטן.

מוז מען זאָגן, אז דאָס וואָס רש"י דאַרף באַווײַזן וויי אַזוי האָט משה געקענט אַריין אין דעם ענן („עשה לו הקב"ה למשה שביל כו'") איז ניט דער־פאַר וואָס שפּעטער זאָגט דער פסוק „ולא יכול משה לבוא גו' כי שכן עליו הענן", נאָר ווייל מען פֿאַרשטייט דאָ אַז מען קען ניט אַריינקומען אינעם ענן — איז תמוה:

רש"י איז מפרש פריער[8] די וועכטער „ומשה נגש אל הערפל" אַז דאָס מיינט „לפנים משלש מחיצות חשך ענן וערפל", ד.ה. אַז משה איז דורכגעגאַנ־גען ניט בלויז דורך חשך וענן, נאָר אויך דורך ערפל[9] וואָס איז (ווי רש"י טייטשט דאַרטן) „עב הענן", און פונדעסטוועגן באַווײַזט ניט רש"י[10] ווי אַזוי ער האָט

1) בדפוס שני ובכמה כת"י רש"י: כמו עשן.

2) מלבד כשמפורש אחרת. ולדוגמא באחרי (טז, יג) „וכסה ענן הקטורת".

3) להעיר מפרש"י בשלח יד, כד (ד"ה בעמוד). ובפרש"י שה"ש (ג, ו ד"ה מי): והי' הענן והעשן כו'.

4) יומא ד, ב.

5) כן פי' בעיון יעקב לע"י יומא שם. וכן משמע בחדא"ג מהרש"א שם.

6) פקודי מ, לה.

7) בשלח יד, כב.

8) יתרו כ, יח.

9) אף שבכתוב נאמר רק „נגש אל הערפל". וראה רמב"ן (שם, טו).

10) ודוחק גדול לתרץ שהוא לפי דיעה הא' שהביא רש"י בפירושו לפנ"ז (כד, טז) ד„ויכסהו הענן" — אלו ששה ימים שמר"ח, „ויקרא אל משה ביום השביעי לומר עשה"ד", שלפ"ז י"ל ד„ויבא משה בתוך הענן" הוא אותו המאורע ד„ומשה נגש אל הערפל" שבס"פ יתרו; ולכן אין רש"י מפרשו שם, כמו שמצינו בכו"כ פרטים ע"ד ההכנה למ"ת וכו' שנאמרו דוקא בפרשתנו (כד, א ואילך ובפרש"י), ולא בפ' יתרו — כי.

[נוסף ע"ז שעדיין אינו מיושב לדיעה הב' שבפרש"י הנ"ל, ד„ויכסהו הענן למשה ו' ימים לאחר

דאַרט[11] געקענט דורכגיין[12].

איז דערפון מוכח, אַז ביים בן חמש למקרא איז עס מעיקרא קיין קשיא ניט ווי משה קען דורכגיין דעם ענן — און ווי מ'זעט בפשטות אַז מ'קען דורכגיין אַן ענן אפי' אַז ס'איז נישטאַ קיין שביל — היינט פאַרוואָס דאַרף ער עס באַ־ווארענען ביי ענן אין אונזער פסוק[13]?

ג. והביאור בזה: די קשיא וואָס שטעלט זיך דאָ אין פשוטו של מקרא:

וויבאַלד דער פסוק זאָגט פריער[14] „ויכס הענן את ההר", אַז דער הר איז גלוסטן באַדעקט מיטן ענן, איז דאָך מובן מעצמו אַז וועט „ויעל (משה) אל ההר" איז ער אַריין אינעם ענן — צוליב וואָס דאַרף מען מקדים אוּן מפרט זיין אַז „ויבא משה בתוך הענן"?

[דאָס וואָס דער פסוק חזר"ט דאָ איבער „ויעל אל ההר"[15] (נאָכדעם ווי עס שטייט שוין פריער „ויעל משה אל ההר ויכס הענן") י"ל לויט די ביידע דיעות וואָס רש"י ברענגט אין פריער־דיקן פסוק: לויט דער ערשטער דיעה — וויבאַלד אַז „ויבא משה גו' ויעל גו'" איז געווען אינעם טאָג פון מ"ת[16], דאַרף דער פסוק דאָס איבער־חזר'ן ווייל אינ־מיטן האָט דער פסוק מפסיק געווען מיט דעם זמן פון פאַר מ"ת („ויכסהו גו' ששת ימים (מר"ח) ויקרא גו' ביום

עשה"ד" ולפ"ז „ויבא משה בתוך הענן" לפי פשטות סדר הכתוב הוא ביום השביעי כאשר „ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן" (וצ"ע בחדא"ג יומא שם ד"ה עלה בענן)]

לא יתכן לומר שרש"י לא יתרץ קושיא המתעוררת אצל התלמיד על אתר וסומך על פירושו בס"פ שלאח"ז (משא"כ זה שלא נאמר במקום הא' כל הפרטים כו', ובפרט שמפורש שם בפרש"י (יט, יא): (שעשה משה) כל הענין האמור בפ' ואלה המשפטים ואין מוקדם ומאוחר כו').

11) וכן אין מתרצו בפרשתנו (כד, ב) שפי' „ונגש משה לבדו" — „אל הערפל" [ובזה פשיטא שאין לתרץ כהקס"ד בהערה שלפנ"ז, שהרי מדובר שם בד' סיון, כפרש"י שם לפנ"ז (וצ"ע בראי"ם שם)]. ואף שאין מפורש שם שנכנס בתוך הערפל כבפירושו בס"פ יתרו, מובן הוא שכן היא הכוונה גם בפירושו בפרשתנו, מכיון שכבר פי' כן בפ' יתרו.

12) ויתרה מזו: בפ' יתרו שם לפנ"ז (יט, יח) נאמר „והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש" (ולאח"ז שם, כ) „ויקרא ה' למשה אל ראש ההר" — ואין רש"י מבאר איך נכנס משה לתוך (האש ועכ"פ לתוך) העשן.

13) ודוחק לתרץ דבפרשתנו, מכיון שנאמר „ויבא משה בתוך הענן", משמעו שנכנס בתוכו ונשאר שם ולכן הוצרך רש"י לבאר ש„עשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו" שבו ה' כל משך הארבעים יום (וכן משמע קצת להנ"א שבפרש"י כאן „חופה"••): משא"כ בשאר מקומות הנ"ל שרק עבר דרך הענן, או שעכ"פ ה' שם רק זמן מועט ביותר לשמוע ציווי ה' ע"מ למסור לישראל.

•) להעיר מהגירסא בא' מכת"י רש"י (ה"א דמב) שמעתיק בהדיבור המתחיל גם התיבות „ויבא משה".

••) בא' מכת"י רש"י (ה"א קיב?) איתא בסוף פרש"י „ונכנס בו".

14) כד, טו.

15) ראה אלשיך כאן „או יאמר כו'".

16) שעלה בכדי לקבל הלוחות כהמשך הכתוב ויהי משה בהר גו' — ראה יומא שם (ע"ב) „בשלמא לר' עקיבא" ובפרש"י שם. ב"ח שם אות א' (וראה חדא"ג שבהערה 10).

וצ"ע ברבינו בחיי כאן, שמפרש: ויכסהו הענן ששת ימים זהו מר"ח סיון עד ששי בו (כדעת רע"ק, אבל ממשיך) ואז נתנה התורה (דלא כרע"ק שס"ל בד' ניתנה, כבגמרא שם•) ויקרא אל משה ביום השביעי זהו למחרתו אחר מ"ת כו' (דבפשוטו הוא דלא כמאן (ר"ע וריה"ג). וממשיך) וששת ימים שהי' מכוסה בענן היו בכלל ארבעים כו' (כביאור הגמ' בדעת ריה"ג, וממשיך להקשות) למה הוצרכה קריאה זו, אבל מצינו בזה לרז"ל דעות כו' בפ"ק דיומא: ויקרא וכו' לא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה דברי רבי עקיבא כו' [דכפשוטו פי' (כפרש"י בש"ס ובכתוב כאן) היינו יום הז' באמירת עשה"ד]. ואולי יש לו פי' אחר בכל המשך הגמ'. או שטה"ד בדברי הבחיי, ויש שם השמטת דברים. וצ"ע.

•) אבל עד"ז כתב במאירי יומא שם: ולד"ה בששה בסיון נחנו עשה"ד.

השביעי גו״): ועאכו״כ לויט דער צוויי־טער דיעה, וואס די צוויי מאל „ויעל״ זיינען ניט די זעלבע. דער ערשטער רעדט וועגן עליית משה להר גליך נאך מ״ת, און דער „ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר״ — איז געווען אין דעם „יום השביעי״ נאך מ״ת[17].

איז דערפון[18] משמע, אז מיט „בתוך הענן״ מיינט דער פסוק זאגן — אז דער ענן וואס שטייט דא איז ניט דער זעלבער ענן וואס ווערט דערמאנט אין די פריערדיקע פסוקים[19]. ווערט דאך די שאלה: וואס איז געווען אט דער ענן? זאגט רש״י „ענן זה (פון דעם פסוק) כמין עשן הוא״:

דעם „ענן״ וואס ווערט דערמאנט אין די פריערדיקע פסוקים און פרשיות דארף רש״י ניט מפרש זיין, ווייל ס׳איז מובן בפשטות: ס׳איז געווען אן ענן כפשוטו אין וועלכן ס׳איז געווען אנגעטאן כבוד ה׳; און ווי ס׳איז געווען דער עמוד הענן, אז „וה׳ הולך לפניהם יומם״ מיט אן „עמוד הענן״[20] („ולילה בעמוד אש להאיר להם״) — ענן כפשוטו.

משא״כ דער „ענן״ שבפסוק זה, וואס מ׳מוז זאגן, כנ״ל, אז דאס איז געווען אן אנדער מין ענן, דארף רש״י מפרש זיין אז „(ענן זה) כמין עשן״.

ד. דער הכרח פון רש״י׳ן אז „ענן זה כמין עשן״ איז פון די פסוקים גופא:

צווישן „ויקרא אל משה גו״ און „ויבא משה בתוך הענן״ איז דער פסוק „ומראה כבוד ה׳ כאש אוכלת בראש ההר גו״. איז ניט פארשטאנדיק: דער פסוק האט געדארפט שטיין פאר „ויקרא אל משה״ בהמשך צו „וישכון כבוד ה׳״, אפטייטשנדיק אז דער מראה פון „כבוד ה׳״ איז געווען „כאש אוכלת״ — פאר־וואס שטייט עס ערשט נאך „ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן״?

[לא מיבעי לויט דער דיעה אז „ויקרא אל משה גו״ איז געווען ביום השביעי נאך מ״ת, וועז דער אויבערשטער האט גערופן משה׳ן ער זאל ארויפגיין מקבל זיין די לוחות — און „ויבא משה וגו״ איז געווען דער ענטפער אויף דער

---

17) ראה ע״ד ב׳ הדיעות בהכתובים וביאורם בבאר יצחק לפרש״י כאן (פסוק א׳ וטז).

18) בבאר יצחק שם פסוק א׳ בסופו מבאר (וראה גם גו״א כאן) להדיעה שויכסהו הענן מר״ח לפני מ״ת, דזה שחוזר לספר מפסוק טז ואילך ע״ד הסדר שקודם מ״ת, לאחר שהפרשה (פסוק יב ואילך, כפרש״י שם) מדברת בהעלי׳ כו׳ לאחר מ״ת, ובפסוק האחרון חוזר לענין הא׳ העלי׳ שלאחר מ״ת — כי בג׳ פסוקים אלו (פסוק טז ואילך) מספר מגדולת ההר שעלה בו משה וקדושתו.

וצ״ע שהרי תוכן דפסוק יח אינו בגדולת וקדושת ההר, כ״א ע״ד עליית משה כו׳.

19) ע״פ פי׳ החדא״ג שם ד״ה והא אסתלק הי׳ אפשר לומר, שההכרח שהענן שבכתוב זה אינו הענן שבכתובים שלפנ״ז הוא מפני שלב׳ הדיעות נסתלק הענן לאחרי ששה ימים, למר כדאית לי׳ (לריה״ג לאחר ו׳ ימי פרישה לאחר מ״ת), ולמר כדאית לי׳ (לרע״ק „בז׳ שקבלו התורה נסתלק מלכסות״).

אבל (נוסף לזה שלפי׳ רש״י לדיעה הב׳ (ריה״ג) פי׳ „ויכסהו הענן״ היינו „למשה״, וא״כ אין לנו ראי׳ שנסתלק הענן מההר•, הרי) לכל הדיעות•• מפורש בכתוב שלפנ״ז „ויכס הענן את ההר״ שהמדובר לאחר מ״ת ואינו מפרט בזה זמן מסוים•••.

•) וראה תוס׳ ישנים יומא שם. אברבנאל כאן (השאלה הי״ד בסופה ובהביאור לפסוקים אלו ד״ה ויאמר ה׳). באר יצחק. ועוד.

••) ראה פרש״י תענית כא, ב ד״ה אל מול: לא נסתלקה שכינה עד לוחות האחרונות. אבל בפירש״י עה״ת (יתרו יט, יג) קול ארוך הוא סימן כו׳ הם רשאין לעלות.

•••) כי דוחק לפרש ב„ויכס הענן את ההר״ שזה הי׳ רק בשעה ש„ויעל משה אל ההר״, דאז הול״ל

---

20) בשלח יג, כא.

בסדר הפוך „ויכס הענן את ההר ויעל משה אל ההר״.

קריאה — האָט דאָך קיין אָרט ניט[21] צו מפסיק זיין צווישן „ויקרא אל משה" און „ויבא משה" (זיין אויספאָלגן די קריאה) מיטן פסוק „ומראה כבוד ה'"[22].

נאָר אפילו לויט דער ערשטער דיעה, אַז „ויקרא אל משה" איז געווען „לומר עשרת הדברות ומשה וכל בני ישראל עומדים אלא שחלק וכו'" (ניט אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן אַרויפצוגיין אויפן הר) און „ויבא משה בתוך הענן" איז אַן ענין ניט פאַרבונדן מיט „ויקרא אל משה גו' מתוך הענן" — פונדעסטוועגן איז אויך מער מתאים אַז דער תיאור ענין פון „ומראה כבוד ה' גו'" זאָל שטיין גלייך בהמשך צו „וישכון כבוד ה' על הר סיני"].

דעריבער לערנט רש"י, אַז דער פסוק „ומראה וגו'" איז אַ הקדמה צום פסוק „ויבא משה בתוך הענן גו'": ער איז מרמז מיט וואָס דער ענן איז אַנדערש פון דעם ענן וואָס שטייט פריער אין פסוק (וואָס דערפאַר דאַרף דער פסוק מדגיש זיין „ויבא משה בתוך הענן"): דער ענן איז אַ תוצאה פון דעם „אש אוכלת"; ער איז „כמין עשן" וואָס איז געקומען פון דעם „אש אוכלת" וואָס שטייט אין פריערדיקן פסוק[23].

ה. דערמיט ווערט אויך מובן דער דיוק הפסוק — „כאש אוכלת". דלכאו־רה איז ניט פאַרשטאַנדיק: צו מתאר זיין די מראה פון כבוד ה' איז בלויז נוגע צו זאָגן אַז עס האָט אויסגעזען ווי פייער: צוליב וואָס דאַרף דערביי צוגעגעבן ווערן אַז דאָס איז גענוען ווי אַן אש „אוכלת"[24]?

וע"פ הנ"ל איז דאָס פאַרשטאַנדיק בפשטות: היות אַז דער מכוון איז דעם פסוק דאָ איז צו מסביר זיין דעם פירוש פון דעם פסוק שלאחריו „ויבא משה בתוך הענן" — אַז דער ענן איז געווען אַן עשן וואָס האָט זיך געשאַפן פון דעם וואָס „מראה כבוד ה'" איז געווען „כאש" — דעריבער איז דער פסוק מוסיף ומדגיש „(כאש) אוכלת", ווייל אַן עשן ווערט ניט פון אש אַליין, נאָר פון אַן אש וואָס איז „אוכלת" (מכלה, פאַרברענט) די זאָך אין וועלכער זי איז נאחז.

[ויש להוסיף: בכלל איז דער אש שלמעלה ניט קיין „אש אוכלת"[25], ווי מען האָט שוין געלערנט פריער ביים סנה: „וירא גו' בלבת אש גו' והסנה איננו אוכל"[26]; דערפאַר דאַרף דער פסוק מדייק זיין, אַז דאָ איז יש געווען אַן „אש אוכלת", וואָס דערפאַר האָט זיך

21) כמו שהקשה באלשיך כאן.

22) באברבנאל פקודי בסופו ד"ה וראיתי, מפרש שביום ז' כאשר ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן נבקע הענן ואז ראו ישראל כבוד ה' שהי' כאש אוכלת לעיניהם (ועד"ז הוא במלבי"ם כאן). אבל זהו לפי פירושו שם ד„ויכסהו הענן" היינו שכיסה את ה„כבוד" הנזכר לפניו, אבל לפי פירש"י שהביא (רק) ב' הדיעות (אם קאי על ההר, או על משה) אין מקום לפי' זה.

23) לפי הגירסא שלפנינו בגמ' ובע"י משמע (וכן מפורש במאירי שם) דפלוגתת ריה"ג ורע"ק הוא גם בפסוק „וישכון כבוד ה'", דלדעת ריה"ג „זה הי' מעשה אחר עשה"ד ורע"ק אומר וישכון כבוד ה' מר"ת כו'". אבל בפרש"י עה"ת כאן פי' פלוגתתם רק ב„ויכסהו הענן" וב„ויקרא אל משה ביום השביעי", וא"כ י"ל דלכו"ע ההמשך „וישכון כבוד ה'", „ומראה כבוד ה' כאש אוכלת" הוא בזמן אחד, ונמשך זה כל הזמן לאחר מ"ת (ראה לעיל הערה 19 בשוה"ג הא' והב'). אבל גם את"ל שגם לפרש"י פלוגתתם היא בהזמן ד„וישכון כבוד ה'", הרי מזה שהכתוב מפסיק ב„ומראה כבוד ה' כאש אוכלת" מובן שזוהי הקדמה ל(תאר תוכן) „הענן" שבהכתוב שלאח"ז.

וראה ראב"ע פסוק טז ואילך. אלשיך שם. ועוד.

24) באברבנאל פרשתנו שם (ובארוכה פ' פקודי שם) ועוד — ביאור ע"ד החקירה והדרוש.

25) ראה יומא כא, ב.

26) שמות ג, ב. שמו"ר פ"ב, ה. וראה ד"ה וה"ס עשן תרס"ב. לקמן בפנים.

דערפון געשאפן אז „(ענן . . כמין עשן")].

ו. ע"פ כל הנ"ל וועט ווערן פאר־שטאנדיק פאר־וואס רש"י דארף באווא־רענען „ועשה לו הקב"ה למשה שביל בתוכו" דוקא אין אונזער פסוק (און בהמשך צו זיין פירוש „ענן זה כמין עשן הוא"):

ווען דער ענן דא וואלט געווען דער זעלבער ווי אין די פריערדיקע פסוקים, פאדערט זיך ניט צו באווארענען ווי אזוי משה איז אריין „בתוך הענן" (ואדרבה, ווי געראדט פריער, איז משה „נגש (אפילו) אל הערפל" — „עב הענן")[27];

וויבאלד אבער אז „ענן זה כמין עשן הוא", וואס רויך האט אין זיך די טבע (דורך דעם „פיח"[28] אין אים פונעם דבר הנשרף) צו פארריכערן, שווארץ מאכן דעם וואס געפינט זיך אין אים און זיינע לבושים — ווערט די תמי': היתכן אז אזוי איז דאס געווען ביי משה רבינו און אזוי האט ער אויסגעזען בעת ער איז ארויף אויפ'ן הר צום אויבערשטן אויף צו מקבל זיין די לוחות — היפך הכבוד כו'[29]!

דעריבער איז רש"י ממשיך „ועשה[30] לו הקב"ה שביל בתוכו", און משה איז געגאנגען אין דעם שביל, באופן אז דער עשן האט אים ניט באירירט.

ז. עס בלייבט אבער ניט פאר־שטאנדיק: (א) פארוואס זאגט רש"י „ענן זה כמין עשן הוא" — ולפי הנ"ל איז עס דאך געווען אן עשן פון אש[31], עשן ממש? (ב) פארוואס זאגט דער פסוק „ויבא משה בתוך הענן" און ניט „בתוך העשן"?

איז דער ביאור בזה: דער הר סיני אין מדבר סיני, ובפרט דער „ראש ההר" (וואו עס איז געווען דער „מראה כבוד ה' כאש אוכלת"), איז דאך ניט אן ארט וואו עס וואקסן אילנות ודשאים ועש־בים[32], נאר א מקום פון אבנים ועפר[33]; און סיבת עשן איז דוקא אז דער פייער איז אוכל ומכלה א דבר הנשרף[34] (ווי אילנות וכו'), וואס דאס איז ניט שייך ביי דומם (אבנים ועפר), דעריבער זאגט

---

27) ואין רש"י צריך לפרשו כמו שא"צ לפרש לפנ"ז (יתרו יט, כ) ב„ויקרא ה' אל משה אל ראש ההר (המקום „אשר ירד עליו ה' באש" (שם, יח)) ויעל משה", דבדבר שנוגע לפועל, מובן מעצמו שהקב"ה עשה נס שיוכל לקיים ציווי ה', לעלות, ועד"ז בערפל.

וכ"ה בנדו"ד שאין קושיא איך נכנס משה בפועל בכמין עשן מצד העדר האויר כו'.

28) ראה פרש"י וארא ט, ח.

29) ובמכ"ש מהא ד(שבת ג, ב) „רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו", „לכבוד קונהו דכתיב (נח ט, ו) כי בצלם אלקים עשה וגו'" (פרש"י שם ד"ה בשביל). ובשו"ע אדה"ז או"ח סוס"ד (מהדו"ק): „בשביל כבוד קונו" (כנ"י הע"י).

•) והא שהשמיט אדה"ז שם „ידיו" (וראה ויק"ר פל"ד, ג. חדא"ג שבת שם) — י"ל שהרי כבר הביא

30) בא' מכת"י רש"י (ה"א רל) „שעשה".

31) לכאורה י"ל שאין זה עשן באמת רק „כמין עשן", כי לא הי' אש בפועל (כביתרו שם, יח — אשר ירד עליו ה' באש), כ"א רק „מראה" של אש, כדיוק לשון הכתוב „ומראה כבוד ה' כאש אוכלת גו'" (ועד"ז הוא ע"פ דרוש כו' — ראה אברבנאל אלשיך ועוד). אבל מזה שהכתוב מדגיש „כאש אוכלת" מובן שהי' אש כפשוטו כבפ' יתרו (שהרי זה שאוכלת אינו שייך ל„מראה").

32) **משא"כ בנוגע להר עצמו — ראה לעיל ע' 223־4 והערה 9, ד"ל שע"פ פשש"מ היו שם אילנות ועשבים כו'.**

33) **כבאלשיך יתרו שם. וראה לעיל שם בשוה"נ.**

34) „כי אין אש שלמעלה חלוק בזה מאש שלמטה שנאמר דאש של מעלה הנה הוא בעצמו מעלה עשן" (ד"ה וה"ס עשן תש"ח בתחלתו). וראה בהנסמן שם. ולהעיר מד"ה וה"ס עשן תרס"ב.

לפנ"ז **חיוב** נטילת ידים (שחל עליו **לפני** רחיצת פנים ורגליו), והרי דין זה הוא בסיום דהל' נט"י בשחרית. וראה לקו"ש חל"א ע' 186 ואילך.

רש״י אז דאָ איז ניט געווען עשן ממש, נאָר בלויז „כמין עשן״, דער ענן פון אוכלת (שריפת) הדומם אויפן הר סיני איז געווען אַזוי ווי אַן עשן (סתם וואָס ווערט פון אַ צומח וואָס ווערט פאַר־ברענט פונ׳ם אש).

און מהאי טעמא — ווייל דאָס איז ניט געווען אַן עשן טבעי — רופט עס אַן דער פסוק בשם „ענן״.

ח. מיינה של תורה אין דעם פירוש רש״י:

דער ענין העשן בהר סיני ביי מ״ת שטייט מפורש אין דער תורה בפ׳ יתרו[35], „והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה׳ באש״.

משא״כ בפרשתנו שטייט דער לשון „ענן״.

וי״ל הביאור בזה: אַן[36] עשן כפשוטו נעמט זיך פון דעם דבר הנשרף — מצד דעם וואָס דער דבר הנשרף איז אַ חומר גשמי, און דער אש איז מכלה דעם גשם איז דער כליון גורם — זיינע תוצאות זיינען — עשן.

און דערפאַר זיינען אין עשן פאַראַן חילוקים וועלכע זיינען תלוי אין דעם מהות פון חומר הנשרף: ווען דער דבר הנשרף איז אַ חומר דק (ווערט ער פאַר־ברענט שנעלער און דאָן) איז אויך דער עשן „אייַדעלער״ און שיטערער; משא״כ ווען דער דבר הנשרף איז אַ חומר עב וגס, איז דאָן דער עשן געדיכטער און גרעבער (און גרעסער) —

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין דעם עשן פון יעדער זאַך איז ניכר (זאָגט זיך אַרויס) אויף וויפל דער חומר פון דער זאַך איז גס, דאָס קומט לידי גילוי בכליון הדבר.

אַזוי ווי דאָס איז בגשמיות, אַזוי איז דאָס אויך ברוחניות, אין דעם ביטול וכליון פון דברים דלמטה צו אלקות[37]: דורך דעם גילוי אש שלמעלה ווערט „נאכל״ ונכלה די ישות פון וועלט און עס ווערט אין איר אויפגעטאָן דער ביטול וכליון צו אלקות.

און דאָס איז (ברוחניות) דער ענין העשן, וואָס ווייזט אויף דעם כליון פון ישות און ביטול פון וועלט.

ט. און דאָס איז דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים הנ״ל:

דער פסוק „והר סיני עשן כולו״ רעדט זיך וועגן זמן מ״ת, און היות דער גילוי אלקות פון מ״ת איז געווען בדרך מלמעלה למטה, (ווי דער פסוק איז ממשיך „מפני אשר ירד עליו ה׳ באש״ — דער גילוי איז געווען מצד למע־לה[38]) און דער עולם איז נאָך דאָן געווען אַ גשמי וחומרי וואָס איז ניט מזוכך[39] — דעריבער האָט דער גילוי אלקות דאָן אויפגעטאָן דעם ביטול און כליון פון וועלט אין אַן אופן פון „והר סיני עשן כולו״, וואָס דער ריבוי וגודל ה„עשן״ ווייזט אַז די חומריות העולם איז ניט געווען דק ומזוכך.

---

35) יט, יח.

36) בהבא לקמן — ראה תו״א צד, א. רד״ה וכל העם תש״ד. ועוד.

37) וכידוע בפי׳ עשן ר״ת עולם שנה נפש „במבואר בספרי הקבלה ובפי׳ הראב״ד לספר יצירה״ (אוה״ת יתרו ד״ה והר״ס עשן — ע׳ תתטז), והיינו עליית עולם שנה ונפש. וראה בהמאמר שם בארוכה בפי׳ והר״ס עשן כולו (וכן בד״ה שלאח״ז ע׳ תתכג ואילך. ע׳ תתכט ואילך). ובמקומות שנסמנו בהערה 34. ועוד.

38) ראה גם ד״ה והר״ס תרס״ב שם. ובסוף ההמשך (דתרס״ב) שם.

39) ראה המשך תער״ב ח״ב ע׳ תתקל ואילך. ובכ״מ.

משא"כ בפרשתנו, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם זמן פון נאך מ"ת, נאר דעם ביטול והזדככות וואס מ"ת האט גע־ פועל'ט בעולם, איז שוין דאן די מציאות פון וועלט ניט אזויפיל גס[40].

40) עפ"ז אולי יש לבאר גם השינוי שבפרשתנו מפורש „כאש אוכלת", משא"כ בפ' יתרו נאמר „מפני אשר ירד עליו ה' באש" סתם ואינו מפרט „אוכלת" (שמלשון זה משמע, שהעשן נעשה מהאש עצמו ולא מכליון דבר הנשרף, כהקושיא ברד"ה וה"ס עשן תש"א ותש"ח. ועוד): כי מצב העולם בזמן מ"ת גס כ"כ עד שאינו ראוי גם להיות נכלה ונשרף ע"י אש (בדוגמת הדומם כפשוטו, כבאלשיך ומאמרים הנ"ל) ולכן אין העשן שייך כ"כ לכליון ההר כנ"ל [ולהעיר מד"ה וה"ס תרס"ב שם לענין בחי' דומם שבדומם שאינו עולה ע"י האש].

משא"כ בפרשתנו, שהי' לאחרי ביטול היש והזדככותו במ"ת, הרי נעשה דק יותר וראוי שיהא נאכל ונשרף ע"י האש שלמעלה.

*) וי"ל שזהו גם טעם הפנימי', שדומם אינו כלה בטבעו באש כי הוא בריחוק הערך לגמרי ממהות האש, ואינו שייך לומר גם זה שהוא בניגוד והיפך טבעו לאש, כמו שאומרים בנוגע לצומח כו'.

ועפ"ז אולי יש לומר מה שבד"ה וה"ס תש"ח בסופו מבאר שינוי טבע הבריאה שנעשה בעת מ"ת, דה"ס „אם היתה אבנים ואינו שייך בו הכליון בשריפה להיות עשן בכ"ז עשן כולו היפך טבעו, מפני אשר ירד עליו באש היפך טבעו בטבע העלי'", דמוכח מזה, דשינוי טבע ההר לא הי' מספיק שיפעול ירידת האש, כ"א צריך לעוד ענין בשינוי טבע הבריאה, שינוי טבע האש;

כי מכיון שהדומם מצד עצם מהותו הוא בריחוק הערך ממהות האש (דוגמת דומם ומדבר — ראה תו"ח בראשית יט, ג. המשך תרס"ו ריש ע' קטו (ועוד) דאש הוא בחי' מדבר) לכן גם לאחר שנתחדש בו ענין הכליון, צריך להיות גם שינוי טבע האש, דוגמת הנפש וגוף שעם היות שאברי הגוף בטלים להנפש ואברי הגוף הם בציור שם הוי' כו', צ"ל כח המפליא לעשות לחבר הנפש עם הגוף (ד"ה אחרי מות תרמ"ט בתחלתו. ובכ"מ).

או י"ל ע"פ (וע"ד) המבואר בד"ה אחרי שם (סעיף ו) ובכ"מ דירידת האור היא מצד מעלת שורש הכלים, ומכיון שבנדו"ד) ענין הכליון שנעשה בו הוא היפך טבעו ה"ז דבר נוסף בו (ראה לקו"ש ח"ו ע' 89. תו"ח ע' 242 — ע"ד ב' סוגי ניסים), לכן אין

דעריבער האט דער „מראה כבוד ה' כאש" גורם געווען ניט אן ענין פון עשן ממש, נאר „לרוב דקותו לא נקרא בתורה בשם עשן כ"א בשם ענן"[41], וואס ענן ווייזט ניט אויף דער כליון ועלי' מלמטה למעלה[42].

אויף דעם איז רש"י — ביינה של תורה — מגלה, אז „ענן זה כמין עשן הוא": היות אז ענינו איז ניט דער גילוי אלקות מלמעלה ווי דער ענן וואס ווערט דערמאנט אין די פסוקים פרי־ ער, נאר דאס קומט פון דעם מראה כבוד ה' כאש אוכלת, ווי אלקות פועלט דער ביטול אין מציאות העולם, איז — „כמין עשן הוא":

אויך אין דעם איז דא אן ענין פון עשן — עפרורית ועכרורית (וואס קומט פון דעם כליון החומר). ווארום וויבאלד אז דער מכוון פון ענין התורה איז כדי צו מאכן פון וועלט א דירה לו ית' בתחתו־ נים, איז דערפאר „ענן זה" — דער ענן, אין וועלכן משה האט געדארפט אריינ־ גיין כדי צו מקבל זיין לוחות (ותורה) און אראפבריינגען זיי למטה — איז „כמין עשן הוא", עס איז א גילוי מלמע־ לה וואס פועלט כליון וביטול החומר פון נבראים —

[ס'איז נאר וואס זייענדיג נאך דעם גילוי פון מ"ת וואס האט אויפגעטאן א הזדככות וביטול כללי אין חומר העולם, איז דערפאר ניט געווארן „עשן (כולו)" (ווי בעת דעם התחלת גילוי פון מ"ת), נאר בלויז „כמין עשן" כנ"ל — אבער אן „עשן" מוז זיין].

41) לשון התו"א שם.

42) וראה תו"א טז, א.

מתגלה ע"ז שרש הכלי (כח הגבול), כי אי"ז ביטול הכלי מצד ענינו הוא, ולכן ירידת האש היא חידוש. ואכ"מ.

יו"ד. די הוראה מהנ"ל בעבודתנו:

עס זיינען פאראן אזעלכע וואס טענה'ן, מה לי ולדברים התחתונים? אויב שוין יע אראפלאזן זיך, איז געווג די ירידה אין אזעלכע ענינים וואס זיינען אין דער בחי' פון „חי", אדער אפילו נידעריקער — „צומח": אבער ניט האבן צו טאן אויך מיט די זאכן אין וועלט וואס זיינען אין סוג פון „דומם", א מציאות חומרית ביותר אין וועלכער עס זעט זיך ניט קיין שום חיות, ביז אז אפילו ווען ס'איז מאיר אש הוי', איז ער (מצד טבעו) ניט קיין כלי דערצו און ס'איז אין אים ניט נאחז דער אש[43] (עס דארף זיין פריער דער ענין פון „מבטשין לי"[44]).

זאגט מען זיי, אז מען מוז פועל'ן אז עשן והעלאה אויך אין דעם נידעריקסטן סוג פון „דומם" אין וועלט, ווייל מיט דעם איז פארבונדן דער תכלית פון מ"ת, אז דער ענין ה„עשן", דער כליון און עלי' פון חומר העולם, זאל אויפגעטאן ווערן ניט נאר אינעם צומח, נאר אויך אין „הר" — דומם.

קענען זיי קומען מיט נאך א טענה — ס'איז דאך „המתאבק עם מנוול מתנוול ג'כ"[45], דורך דער עבודה צו פועל זיין אז „עשן" אין דברים תחתונים ווערט דאך גורם זיין מ'זאל זיך „אינריכטן" — איז דאך גלייכער מען זאל זיך ניט פארנעמען מיט זיי? אויף דעם איז דער ענטפער:

א) „עשה לו הקב"ה (למשה) שביל בתוכו": די בחי' „משה" וואס איז דא אין דער נשמה פון יעדן אידן[46], זי וועט זיך ניט „אינריכטן", זי וועט בלייבן ריין, ווייל זי גייט דורך א „שביל" — זי איז אלעמאל באמנה אתו ית'[47].

ב) נאכמער: בפנימיות העניינים, ווערן אויך די כחות הגלויים ניט „פארשמירט" פון דעם „עשן". ווייל אין אמת'ן איז עס גאר ניט קיין עשן, ס'איז בלויז כמין עשן — עס איז אן ענן וואס זעט נאר אויס ווי אן עשן.

ד.ה. דאס וואס די וועלט איז מעלים ומסתיר אויף אלקות איז עס נאר כמין פון א מציאות צוליב דעם ענין פון בחירה. אויב מען וואלט געזען דעם אמת, וואלט דאן ניט געווען קיין ארט אויף בחירה.

און נאכמער: וויבאלד אז דער העלם קומט (צוליב א תכלית) פון קדושה איז עס באמת גאר אן „ענן" (קדושה); ער קוקט טאקע אויס ווי „עשן", ווי א דבר חומרי וואס אפילו נאך זיין כליון ועלי' בלייבט איבער עפרורית — אבער דאס איז בלויז וואס נראה לעיני בשר; בפנימיות איז עס אן „ענן" של קדושה, ווארום דער גאנצער תכלית זיינער איז בשביל תוספת אור בקדושה.

און דאס איז די הוראה, אז מען מוז ארייניגיין און דורכגיין דעם „עשן". דורך דעם איז מען מקבל תורה[48]. משה רבינו — ובכאו"א, בחי' משה בנפשו — האט מקבל געווען די תורה נאך דער הקדמה פון „ויבא משה בתוך הענן", וואס „ענן זה כמין עשן הוא" (און ער מוז אנקומען צו א „שביל בתוכו").

---

43) ראה לעיל הערה 40 בשוה"ג.

44) ראה זהר (ח"ג קסח, א) — הובא ונתבאר בתניא רפכ"ט.

45) תניא תפכ"ח (לה, ב).

46) תניא פמ"ב.

47) תניא ספכ"ד.

48) ראה גם ד"ה ויבא משה תרנ"ד בסופו.

כאָטש דאָס איז לשעה ובחיצוניות אָן ענין פון העלם, אָבער דורך דעם קומט מען צו „ויהי בהר ארבעים יום וארבעים לילה" און מען האָט תורה בשלימותה:

און דערנאָך איז דאָס יעדער ממשיך אין גופו וחלקו בעולם, וואָס דאָס איז דער המשך פון (נאָך) פ' משפטים (אין פ' תרומה) — „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"[49],

פון די דברים גשמיים, זהב וכסף גו', מאָכט מען א מקדש לו ית', וואָס דורך דעם פירט זיך אויס די כוונה פון נת' אווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים.

(משיחת ש"פ משפטים תשכ"ה)

---

49) תרומה כה, ח.

תרומה

א. אין התחלת הסדרה איז רש"י מעתיק פון פסוק די ווערטער „ויקחו לי תרומה" און איז מפרש „לי לשמי".

וואָס איז דאָ שווער אין די ווערטער, וואָס רש"י דאַרף בכלל מפרש זיין? — זאָגן מפרשים[1]:

דער פשוט'ער טייטש פון „ויקחו לי" איז „צו מיר" — ד.ה. צו געבן דאָס דעם אויבערשטן, און דאָס קען מען דאָך ניט זאָגן כלפי דעם אויבערשטן, וואָרום: א) ווי איז שייך זאָגן אַז מ'גיט אים עפעס אַדער אַז ער דאַרף צו דעם אַנקומען[2] — ס'איז דאָך „לה' הארץ ומלואה"[3], אַלץ באַלאַנגט דאָך צו אים און „אם ארעב לא אמר לך"[4]. ב) דער וואָרט „לי" ווייזט אַז די שייכות פון דער זאַך „צו מיר" איז דורך (קיחה) לקרב — און דאָס פאַסט בלויז בנוגע צו אַ דבר גשמי, משא"כ באַ דעם אויבערשטן, וואָס „אינו גוף כו' ואין לו שום דמות וצורה כו'"[5].

און דעריבער דאַרף רש"י מפרש זיין אַז „לי" מיינט „לשמי".

עס איז אַבער שווער אַזוי צו איינ־לערנען, וואָרום [נוסף אויף דעם וואָס דעמאָלט איז ניט פאַרשטאַנדיק פאַר־וואָס רש"י איז מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער[6] „ויקחו" און „תרומה"[7], ווי־באַלד די שווערקייט און דער ביאור פון רש"י איז נאָר אין וואָרט „לי"[8]]

מען גיפינט אַזעלכע לשונות, מיטן זעלבן מכוון (בשייכות צו דעם אויבערשטן) אין פריערדיקע פסוקים „עשר אעשרנו לך"[9], „קדש לי כל בכור"[10] וכיו"ב, און רש"י באַוואָרנט דאָרט ניט[11] אַז דאָס מיינט ניט, כפשוטו, „צו" אַדער „צוליב" דעם אויבערשטן.

פון דעם איז מוכח אַז ניט דאָס איז ביי רש"י שווער אין פשש"מ און ער דאַרף ניט שולל זיין דעם פירוש הנ"ל. און דאָס איז פאַרשטאַנדיק בפשטות, ווייל וועג מ'איז (מעשר) מקדיש אַ זאַך פאַר דעם אויבערשטן מיינט עס ניט אַז דער אויבערשטער דאַרף צו דעם ח"ו אַנ־קומען וכיו"ב.

---

1) ראה רא"ם, ספר זכרון, פי' מהרי"ק, גר"א, באר מים חיים, דבק טוב. ועוד.

2) שני הענינים שבפנים, שאין שייך שיתנו לו, ושאין צריך לשום דבר — הם לכאורה ב' ענינים שתלויים בפי' „ויקחו לי", אם מפני שהנתינה היא לו (אליו) או מפני שהנתינה היא לצרכו כביכול; וע"ז הובאו ב' הפסוקים דלקמן לענין הא' לה' הארץ ומלואה ולענין הב' אם ארעב גו'.

ובמפרשים הנ"ל מדגישים בעיקר ענין ופי' הב' (ספר זכרון, באר מים חיים, פי' מהרי"ק. ועד"ז בדקדוקי רש"י כאן). ובלבוש האורה ושפ"ח הוא בענין הא' דהכל שלו.

ויל"ע בראי"ם „לא כסתם לי שבמקרא המורה להבאת דבר אל העצם" ומביא פסוק הב' (אם ארעב גו'). ובגור"א הביא ב' הפסוקים.

3) תהלים כד, א.

4) תהלים נ, יב.

5) דקדוקי רש"י (באר רחובות) כאן.

6) כי אין לומר שזהו בכדי לציין התחלת הסדרה — כי כמדובר כמ"פ אין דרכו של רש"י בכך (ראה לקו"ש חי"ב ע' 78 הערה 2).

7) ובדפוס א' דרש"י, וא' מכת"י רש"י — לא העתיק תיבת תרומה בהד"ה.

8) וכמודגש גם בזה שמעתיק בפירושו (עוה"פ) „לי לשמי". ולהעיר שבדפוס א' ובאחדים מכת"י רש"י לא העתיק תיבת „לי" עוה"פ בפירושו. אבל בדפוס שני וברוב הדפוסים וכת"י הוא כבפנים.

9) ויצא כח, כב.

10) בא יג, ב.

11) כמו שהקשה במשכיל לדוד עה"פ.

ב. לכאורה קען מען זאגן אז „ויקחו לי״ איז ניט גלייך צום לשון „עשר אעשרנו לך״, „קדש לי״ וכיו״ב, וואָרום אין „ויקחו לי״ שטייט ניט אז מ׳זאל דאָס מקדיש זיין צום אויבערשטן וכיו״ב, נאָר — „נעמען״: און דאָס פֿאַסט ניט[12] מצד די טעמים הנ״ל[13]. דעריבער מוז רש״י זאָגן „לי לשמי״. און דערמיט ווערט אויך פֿאַרשטאַנדיק פֿאַרוואָס רש״י איז מעתיק אויך דעם וואָרט „ויקחו״[14].

אָבער לפ״ז וואָלט געווען גלאָטער ווען רש״י איז מפרש אז „ויקחו לי״ מיינט: זיי זאָלן מקדיש זיין (צו מיר[15]).

ג. אַנדערע מפרשים[16] לערנען אז רש״י׳ן איז דאָ שווער דער לשון „ויקחו לי״: עס האָט געדאַרפט שטיין „ויתנו לי״[17], און אויף דעם זאָגט רש״י „לי לשמי״, און ער מיינט דערמיט צו מרמז זיין אז דורך תרומה נעמט מען דעם אויבערשטן, ע״ד ווי מאמר המדרש[18], אז כאָטש לה׳ הארץ ומלואה, וויל ער משכין זיין שכינתו צווישן אידן, אותי אתם לוקחים[19]. אָבער מ׳קען דאָך ניט זאָגן אז מ׳נעמט דעם אויבערשטן אַליין, וואָרום „השמים ושמי השמים לא יכלכלוך גו״[20], דעריבער זאָגט רש״י „לי לשמי״, אז שמו ית׳ איז חל עליהם דורך דער תרומה ובנין הבית (ע״ד „ושמו את שמי על בני ישראל״[21]).

אָבער ווי געראָדט שוין פיל מאָל איז רש״י׳ס פירוש וביאור געשריבן אין אַ קלאָרן סגנון ביז אז אויך אַ בן חמש (למקרא) זאָל עס קענען פאַרשטיין (פון זיינע ווערטער גופא, און ניט דאַרפן אַריינקוקן אין מפרשי רש״י). אויב רש״י וואָלט געמיינט דעם תוכן הנ״ל, וואָלט ער עס מפרש געווען ברור און ניט דורך אַ רמז מיט׳ן וואָרט „לשמי״[22].

---

12) ואין להקשות מהלשון „קחה לי״ (לך טו, ט) שלא ביארו רש״י איך יתכן לגבי הקב״ה — כי י״ל, שמובן הוא מפרש״י שם „ג׳ עגלים רמז לג׳ פרים פר יוהכ״פ כו״, וכן בפרש״י לפנ״ז „בזכות הקרבנות כו״, שמזה מובן שגם „קחה לי״ הוא בענין של קרבן״. וראה ת״א שם „קריב קדמי״, ולא כמו שתרגם בכ״מ „סב״• וכיו״ב. ובתיב״ע שם „סב לי תקרובתין וקריב קדמי״. ועד״ז בפסוק יו״ד שם. וראה פרש״י שם יוד: ואין המקרא יוצא מידי פשוטו לפי שהי׳ כו׳.

— ובהפסוקים דפ׳ במדבר (ג, יב־יג. מא. מה) שנאמר לשון לקיחה לי על הלוים, כבר מובן ענינו שהרי נאמר שזה תחת כל בכור ש„הקדשתי לי״. וראה פרש״י בפסוקים הנ״ל. וראה הערה הבאה.

13) משא״כ לשון „לי הוא״ — בא שם — שפרש״י „לעצמי קניתים״. ועד״ז במשפטים (כב, ל) „תהיון לי״ ופרש״י „הרי אתם שלי״ — אין רש״י צריך לבאר, כי לא נאמר ענין של קיחה וכיו״ב.

14) להעיר מהגירסא בדפוס א׳ וכת״י רש״י (הנ״ל הערה 7). ובעוד כת״י (ה״א קלא. ה״א קעג) מעתיק רש״י בהד״ה „ויקחו לי תרומה״, ומפרש „ויקחו לי לשמי״.

•) שהוא לה׳ כמפורש כבר בתורה לפנ״ז — מתחיל מקרבן קין כו׳ „מנחה לה״ (בראשית ד, ג). ועוד.

••) בפרשתנו ב„תקחו את תרומתי״ — תסבון, וזאת התרומה אשר תקחו מאתם — תסבון. משא״כ בפעם הא׳ „ויקחו לי תרומה״ תרגם „ויפרשון קדמי״ (וראה הערה 23). אבל בתיב״ע תרגם בכולם „יסבון״, „תסבון״, „תסבון״.

---

15) ראה לעיל הערה 12.

16) משכיל לדוד בפרש״י. וראה בפי׳ מהרי״ק.

17) ראה גם לבוש האורה, באר מים חיים בפרש״י (אלא שלפירושם קאי על ההפרשה לשמי (וראה לקמן הערה 23)).

18) יל״ש עה״פ (רמז שסג) ממדרש אבכיר.

19) וראה שמו״ר פל״ג, א. שם, ו.

20) מלכים א ח, כז.

21) נשא ו, כז.

22) להעיר שבדפוס ב׳ דרש״י (ועד״ז באחדים מכת״י רש״י) בסיום פרש״י ד״ה תרומה איתא: ומדרש אגדה ויקחו תרומה אין כתיב כאן אלא ויקחו לי כביכול אותי אתם לוקחים שאדור ביניכם.

ד. ווי דערמאַנט פריער, איז רש"י דאָ מעתיק פון פסוק אויך דעם וואָרט „תרומה". און דערפון איז מוכח אַז דער הכרח לפירושו „לי לשמי" איז ניט פון די ווערטער „ויקחו לי" אַליין נאָר אויך פון דעם וואָרט „תרומה". ובהקדים, אַז בשעת רש"י'ס הכרח אויף אַ פירוש איז פון זיין פירוש אויף אַ שפּעטערדיקן וואָרט אין פסוק, איז ער דאָן פריער מפרש דעם שפּעטערדיקן וואָרט פאַר זיין פירוש אויפן פריערדיקן וואָרט (ווי־באַלד אַז זיין פירוש המאוחר איז דער יסוד צום פירוש המוקדם).

ולפ"ז: וויבאַלד אַז דער הכרח אויף „לי לשמי" איז (אויך) פון דעם וואָרט „תרומה", און רש"י איז מפרש „תרומה" נאָך זיין פירוש אויפן וואָרט „לי"[23], איז דערפון משמע אַז דער הכרח אויף „לי לשמי" פון דעם וואָרט תרומה איז ניט פאַרבונדן מיט רש"י'ס פירוש אויף אַט דעם וואָרט; ד.ה. ווי מ'זאָל נאָר טייטשן דעם וואָרט תרומה (אפילו ניט ווי פירוש רש"י — „הפרשה") וועט עס מכריח זיין אַז „לי" מיינט „לשמי".

ה. דער ביאור אין דעם:

בפשטות לערנט מען „ויקחו לי", מ'זאָל דאָס מקדיש זיין צום אויבערשטן, ד.ה. אַז עס ווערט הקדש, און דאָס איז רש"י שולל מיטן מעתיק זיין „ויקחו לי תרומה".

„ויקחו" כפשוטו מיינט, אַז אַ זאַך ווערט גענומען פון איין אָרט אין אַ צווייטן אָרט אָדער פון איין רשות אין אַ צווייטן רשות[24].

„תרומה" קען מען טייטשן, ע"פ פשוטו של מקרא, אויף צוויי אופנים[25]:

א) ווי רש"י טייטשט „הפרשה". עס ווערט אָפּגעשיידט פון דעם רשות התורם, פון דעם אידן'ס בעל הבתי'שקייט, און דורך דער הפרשה (פאַר הקדש) באַקומט עס אַ שייכות[26] צו הקדש.

ב) הרמה והגבהה. וואָס בעת אַזאַ לשון ווערט געוענדט ניט בשייכות צו אַ גשמיות'דיקער הרמה, נאָר אין מושג פון בעלות וכיו"ב, הייסט עס אַז די זאַך איז געקומען אין אַ העכערן רשות ובעלות (וע"ד פרש"י[27] אויף „ויקם שדה עפרון" — „תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך"). און בנדו"ד: די זאַך איז פריער געווען אין דער בעלות פון אַ אידן און איז איצט געקומען אין דער בעלות פון הקדש.

---

23) לכאורה י"ל דהפירוש ברש"י „תרומה, הפרשה יפרישו לי כו'" הוא המשך באותו הד"ה „ויקחו לי תרומה". ולכן בתחילה מפרש תיבת „לי — לשמי", ואח"כ מפרש „תרומה — הפרשה". ולאח"ז ממשיך פי' הענין „יפרישו לי כו'" — ע"ד מ"ש בלבוש האורה כאן ע"פ („וה"ק מה היא הלקיחה שנופל עליו לשון לי הוא הפרשה ר"ל בעת שלוקח ומפריש מכיסו מממונו נדבה תהי' אותו הלקיחה וההפרשה מכיסו לשמי כו'").

אבל לפ"ז הוצרך רש"י לומר „יפרישו לשמי". ומזה שכתב רש"י „יפרישו לי כו'" מוכח קצת, שהוא פי' בפ"ע בתיבת תרומה, ופי' „לי — לשמי" בהפסוק הוא ענין בפ"ע, כדלקמן.

24) בריש מס' קידושין „גמר קיחה קיחה משדה עפרון כו' וקיחה איקרי קנין" — אבל לא הובא בפרש"י עה"ת.

25) אף שע"ע לא למד הבן חמש למקרא תיבת „תרומה" בחומש — הרי הובא בפרש"י משפטים כב, כח. ובכלל הרי"ז תיבה רגילה בלשון הקודש.

26) ויתירה מזו (ע"ד ההלכה עכ"פ) שע"י ההפרשה עצמה נעשה הקדש, ו„כל היכא דאיתי' בבי גזא דרחמנא איתא" (ר"ה ו, א. חולין קלט, א). ועד שלדעת ר"ל קדשי „בדק הבית גמרן בהפרשתו ואי משום דלא הביאו ליד גזבר הכל גזברין הן דלה' הארץ" (פרש"י חולין שם ד"ה דמיחסר הקרבה).

27) חיי שרה כג, יז.

עפ"ז איז מובן, אַז מ'קען ניט לערנען אַז מיט דעם וואַרט (ויקחו) לי מיינט די תורה דאָס אַוועקגעבן צו הקדש, וואָרום די שייכות צו הקדש שטייט שוין אין די וועריטער „ויקחו" „תרומה" וואָס מיינען אַז דאָס באַלאַנגט איצט צו הקדש (—תרומה) ס'גענפינט זיך אין רשות פון הקדש (—ויקחו)[28].

[דער חילוק אין דעם בהתאם צו די צוויי פירושים אין תרומה איז נאָר: אויב „תרומה" איז מלשון הרמה והגבהה — דאָן שטייט דער ענין אַז דאָס ווערט אין דער בעלות פון הקדש נאָר אין דעם וואַרט „תרומה" אוֹן „ויקחו" וועט מיינען נאָר דעם ענין פון שינוי רשות, אַז דאָס גענפינט זיך אין רשות פון הקדש; אוֹן אויב דער פירוש „תרומה" איז מלשון הפרשה, דעמאָלט דאַרף מען זאָגן[29] אַז „ויקחו" מיינט ניט נאָר דעם שינוי רשות, נאָר — דורך דעם ווערט אויך די שלימות הבעלות פון הקדש].

און דעריבער זאָגט רש"י אַז „לי" דאָ מיינט ניט אַז עס ווערט דעם אויבערשטנ'ס, הקדש (ע"ד ווי „קדש לי" וכיו"ב), נאָר ס'איז אַ נייער באַזונדער ענין[30] — אַז עס דאַרף זיין „לשמי". דאָס הייסט, אַז נוסף אויף דער נתינה צו הקדש, זאָל זיין נאָך אַן ענין: כוונה לשמה (ע"ד די כוונה לשמה ביי גט, ס"ת וכו') — אַז ביים גענבן צו הקדש זאָל מען מכוון זיין אַז מ'גיט עס „לשמי".

ו. עפ"ז יש לומר — אין די „ענינים מופלאים" ע"ד ההלכה שברש"י — אַז אין דעם ענין הנ"ל (אַז ביי די תרומות הנ"ל איז דאָ אַ דין פון כוונה „לשמי") גייט רש"י לשיטתו בפירושו על הש"ס:

עס שטייט אין משנה[31] „אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית אין משנין אותן מקדושה לקדושה". איז דאָ אין דעם אַ פלוגתא פון רמב"ם מיטן ראב"ד[32]: דער רמב"ם לערנט אַז דער דין איז אויך בנוגע צו בדק הבית גופא — „אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח[33], וכן כל כיוצא בזה"; דער ראב"ד אַבער קריגט אויפן רמב"ם און האַלט — „אין שינוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח", און ער איז מבאר אַז דער דין אין משנה איז נאָר ביי קדשי מזבח, אַז „קדשי מזבח אפילו מקדשים קלים לחמורים אין משנים ואין ממעטים באכילת קדשים, אבל בדק הבית מה יש בין זה לזה".

---

28) ולהעיר מרע"ב וצדה לדרך כאן דקושיית רש"י דמלת לי היא מיותרת, אלא שהרע"ב מפרש (וראה צדה לדרך) „להשמיענו שתהא התרומה לי כלומר מקודשת לשמי", היינו שיהי' בשביל הקדש ולא הפרשה סתם, ועד"ז בלבוש האורה. ועוד. משא"כ להמבואר לקמן בפנים.

29) אבל לא להנ"ל הערה 26.

30) בפי' מהרש"ל (הובא בצדה לדרך כאן): „שקשה לרש"י שאין הלשון ויקחו נופל על לשון דבר אל בני ישראל אלא הול"ל קחו לכן פירש ויקחו לי לשמי כלומר לא על עצם הקיחה הוא רק שיהי' הקיחה לשמו". אבל לפ"ז: א) לא הו"ל לרש"י להעתיק גם תיבת „תרומה". ב) הו"ל לפרש בפירושו „ויקחו לי לשמי", וכהגירסא בהערה 14.

31) תמורה לב, א.

32) הל' תמורה פ"ד הי"א.

33) בגדר קדושת היכל י"ל שלהרמב"ם נכללה גם מחיצת העזרה — ראה רמב"ם הל' בית הבחירה (פ"א ה"ח): „ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה".

דלכאורה מחיצה זו היא בשביל העזרה (מקום שבו עומד המזבח) ולמה קוראו „מחיצה אחרת סביב להיכל" כו', ובפרט שהוא מיותר לכאורה? וי"ל דדינא קמ"ל בזה דמחיצה זו היא בשביל ההיכל וא"כ קדושת היכל לה. ואם הקדיש לבדק היכל נכלל בזה גם מחיצה זו, ועפ"ז גם ע"ז הדין דלא ישנה לבדק המזבח (וראה כס"מ הל' תמורה שם).

רש"י בפירושו על הש"ס איז מפרש די משנה הנ"ל: „(דקדשי בדק הבית שהקדישם למזבח לא עשה כלום) ובקדשי מזבח אין משנין מקדושת עולה לשלמים ומשלמים לעולה" — אבער ניט אין קדושת בדק הבית גופא (כשיטת הראב"ד).

ויש לומר אז דאס איז אויך פאַרבונדן מיטן דין הנ"ל[34] אז די נתינה[35] דאַרף זיין „לשמי"[36]: ווי‌באַלד ער איז מכוון אז ער גיט עס „לשמי" — פאַרן אויבערשטן — איז דאָ ניט (אזוי) נוגע דער ענין פרטי אויף וועלכן ער האָט דאס מקדיש געווען, אבי עס איז „לשמי" עס „קומט אן" צום אויבערשטן. און דערפאַר, אויב ער איז דאס מקדיש פאַר בדק ההיכל, מעג מען דאס משנה זיין צו בדק המזבח וכיו"ב, ווייל די כוונה „לשמי"[37] איז דאס (ניט קיין „לשמי" פרטי פון היכל, נאָר) א כוונה כללית „לשמי" פון בדק הבית.

ז. אויף דעם דין הנ"ל — אז מען דאַרף מכוון זיין ביי דער נתינה „לשמי" — קען מען אַבער פרעגן:

צווישן די תרומות וועגן וועלכע עס רעדט זיך אין דעם פסוק איז דאָך אויך תרומת המזבח לקנות מהן קרבנות צבור (ווי רש"י זאגט אויפן פסוק — „אמרו רבותינו ג' תרומות אמורות כאן"); ולכאורה: בנוגע צו תרומת המזבח איז דער דין[38] אז מ'נעמט עס בעל כרחו און ממשכנין על השקלים, היינט ווי זאָגט מען אויף דעם אז עס דאַרף זיין „לשמי" — א נתינה בע"כ איז דאָך ניט מיט זיין כוונה בכלל, ופשיטא — ניט מיט דער כוונה „לשמי"[39]?

אויך: עס בלייבט נאָך שווער די קושיית המפרשים הנ"ל — פאַרוואָס שטייט דא „ויקחו לי" און ניט „ויתנו לי"?

ויש לומר, אז די קשיות ווערן פאַרענטפערט חדא בחבירתא: דער דין פון „לשמי" (בנוגע צו תרומת המזבח עכ"פ) איז ניט אין דער נתינה — אז דער איד

---

34) דתרומת המשכן (המדובר בפרשתנו) הוא של בדק הבית (ראה מגילה כט, ב).

ואף שבפרשתנו מדובר בתרומת המשכן (בדק הבית) סתמית, משא"כ ברמב"ם שם שאיירי בהקדיש (בפירוש) לבדק ההיכל כו' — מ"מ י"ל דגם בזה מהני לדעת רש"י הכוונה ד„לשמי" כבפנים.

35) ראה לקמן סעיף ז'.

36) ואף שפירש"י להלן (ד"ה תקחו): ג' תרומות אמורות כאן א' תרומת בקע לגולגולת שנעשו מהם האדנים כו' ואחת תרומת המזבח כו' ואחת תרומת המשכן (וא"כ „ויקחו לי" נאמר רק בתרומה הא' — תרומת האדנים) —

הרי (אף אח"ל דרש"י חשבן כפי הסדר שהם כתובים בתורה (כבירוש' שקלים פ"א ה"א) ו„ויקחו לי תרומה" קאי על תרומת האדנים (ראה משכיל לדוד) —) דוחק לומר שהדין ד„לשמי" הוא רק בתרומת האדנים. ועוד ועיקר: הרי כתב רש"י ע"ז (ד„ג' תרומות אמורות כאן") „אמרו רבותינו", אבל בפשוטו, הפרשה כאן מדבר ע"ד תרומת המשכן וע"ז קאי גם „ויקחו לי תרומה". וראה מפרשי רש"י פסוק ג'.

37) בנוגע להשינוי מתרומה א' לב' (כגון: מתרומת המשכן (בדק הבית) ל(שקלים עבור) קרבנות צבור) — י"ל בדעת רש"י בפשש"מ אם גם בזה מהני הדין ד„לשמי" שאפשר לשנות או לא.

ע"ד ההלכה — ראה: רמב"ם וראב"ד הל' שקלים פ"ד ה"י (וצפע"נ שם וה"ח). ספ"ב מהל' ערכין ובמפרשי הרמב"ם שם. צפע"נ שם. מפרשי הירושלמי ספ"ה דשקלים. ועוד. ולהעיר מפרש"י ריש פרשתנו (פסוק ג' בסופו): ושאר הכסף הבא שם בנדבה עשאוה לכלי שרת. וראה כתובות קו, ב ובתוד"ה וכי שם. ע"כ הרמב"ם הל' שקלים שם ה"ב. ואכ"מ.

38) שקלים פ"א מ"ג. מ"ה. אבל לא הובא בפרש"י כאן או בפ' תשא.

39) בפשטות הכתובים אינה קשיא כי הג' תרומות רק נרמזו בהג' לשונות דתרומה. אבל בפשטות מדבר בהתרומה למלאכת המשכן (כנ"ל הערה 36) שבאה בנדיבות לבו של כ"א.

דאַרף עס גענבן „לשמי" — נאָר אין דעם „ויקחו", אין דער „לקיחה" פון די גזברי ההקדש, אַז זיי דאַרפן עס נעמען פון די אידן „לשמי"[40].

[וואָס דאָס זיינען די צוויי לשונות, „דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה מאת כל איש גו": „דבר אל בני ישראל" גייט אויף די וואָס האָבן געמוען די תרומות — די גזברין, און „כל איש גו" אויף אַלע אידן וואָס גיבן כו'].

און דערפאַר איז ניט קיין סתירה וועז די נתינה פון דעם אידן איז בע"כ — ווייל דער „ויקחו" די לקיחה פון די גזברין, איז „לשמי".

ח. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין בפנימיות הענינים:

ווי‌באַלד אַז די תרומה (מחצית השקל) קען זיין אויך בע"כ פון דעם נותן, הייסט עס דאָך, אַז ביי דער תרומה זיינען ניט נוגע קיין כוונות (ניט ווי ביי דער תרומה למלאכת המשכן וואָס ווערט געגעבן בנדיבות הלב), ס'איז בלויז נוגע אַז ס'זאָל אַנקומען צו הקדש, הייסט פאַרוואָס דאַרף מען דערביי דעם „לשמי" פון די גזברים וואָס נעמען די תרומות?

בפשטות י"ל, אַז דאָס איז ע"ד מאמר רז"ל[41] אַז „פרנס אל יטיל אימה על הצבור שלא לשם שמים": ווי‌באַלד אַז זייער אַרבעט איז נעמען ביי די אידן די תרומות (אפילו) בע"כ, איז דערביי במיוחד וויכטיק אַז עס זאָל זיך ביי זיי ניט אַריינמישן קיין שום פני', דאַרף מען דעריבער באַוואַרענען זייער לקיחה אַז זי זאָל זיין „לשמי", פאַר דעם אויבערשטנ'ס וועגן.

דאָס איז אַבער ניט גלאַטיק: לפ"ז איז דער ענין פון „לשמי" ניט נוגע צו (דער לקיחה פון) דער תרומה, נאָר צו די גזברין, אַז ביי זיי דאַרף עס זיין לש"ש: פון פשטות הלשון והענין איז אַבער משמע אַז ס'איז נוגע אין (דער לקיחה פון) דער תרומה אַז זי זאָל זיין „לי — לשמי".

ט. איז דער ביאור אין דעם:

די נתינת התרומה איז געווען פאַר דעם משכן און די קרבנות, אויף מאַכן אין דעם משכן אַ דירה לו ית' ועל ידו — בכל העולם כולו.

אין דער עשי' פון אַ דירה, זי זאָל זיין ראוי פאַר אַ דירת מלך, דאַרפן זיין צוויי ענינים „צריכים לפנות ההיכל מכל לכלוך . . ואח"כ לסדר שם כלים נאים"[42]. וואָס אין עבודת ה' זיינען דאָס די צוויי ענינים פון סור מרע ועשה טוב. דער חילוק צווישן זיי איז: די עבודה פון סור מרע איז (נאָר) אַ הכנה והקדמה צו עשיית הדירה; די עשיית הדירה בפועל — די משכת אלקות אין דברים גשמיים זיי זאָלן ווערן אַ דירה פאַר דעם אויבערשטן — דאָס איז דורך „ועשה טוב"[42].

און דעריבער איז דאָ אַ חילוק צווישן דעם אופן העבודה פון סור מרע ועשה טוב, כמבואר אין חסידות[43]: אין דער עבודה פון סור מרע איז נוגע בעיקר דער בפועל, ס'איז ניט אַזוי נוגע אין וואָס פאַר אַן אופן ער פועל'ט בא זיך

40) ראה אברבנאל, ספורנו עה"פ. וראה העמק שאלה לשאילתות ריש פרשתנו.

41) ר"ה יז, א. ספר חסידים סי' קמה.

42) לקו"ת בלק ע, ג. וראה שם שלח לו, ד. ובכ"מ.

43) ד"ה ויחלום תש"ח פ"ג ואילך.

ניט צו עובר זיין אויפן רצון העליון, אפילו אויב ער טוט עס לגרמי׳ ומיראת העונש וכיו״ב; משא״כ באַ ועשה טוב איז וויכטיק אַז דאָס זאָל זיין לשמה, ער זאָל עס טאָן מיט דער שלימות׳דיקער כוונה פאַר דעם אויבערשטן, ניט צוליב זיך, וויבאַלד אַז דורך דעם איז ער ממשיך אלקות למטה, ער מאַכט אַ דירה לו ית׳ בתחתונים, דאַרף די מעשה זיין ווי עס דאַרף זיין עס זאָל אין דעם שורה זיין אלקות (ובמילא טאַר זיך אין דעם ניט אַריינמישן קיין פני׳ ח״ו).

און דעריבער זאָגט מען[44] „לעולם יעסוק אדם בתומ״צ אע״פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה״, אַז דער טעם וואָס דאַרף זיין דער עסק אפילו שלא לשמה, איז ניט ווייל אויך די עבודה איז מספיק (דהמעשה הוא העיקר[45]), נאָר ווייל ער וועט עי״ז סו״ס קומען צום מכוון ותכלית, עבודה לשמה, וואָס דעמאָלט ווערט די שלימות הדירה בתחתונים[46].

יו״ד. כשם ווי דאָס איז אין עבודת האדם, עד״ז איז דאָס אויך אין ענייני הבריאה וואָס פון זיי מאַכט מען דעם משכן לו ית׳, אַז אין דערויף זיינען דאָ די ביידע ענינים:

א) דער סור, דאָס אַרויסגיין פון רשות פון „וועלט״ וואָס געפינט זיך תחת ממשלת קליפת נוגה[47] — בדוגמת ענין סור מרע, ב) דאָס אַריינגיין אין רשותו של הקב״ה, עס ווערט הקדש, ועי״ז אַ מקום משכן פאַר דעם אויבערשטן — דוגמת ענין ועשה טוב.

און עפ״ז איז מובן, אַז כאָטש ממשכנין על השקלים, די נתינה איז בע״כ של הנותן — ווייל אין דעם ענין פון סור מרע מוז ניט זיין קיין כוונה (לשמי), עס איז בעיקר נוגע דער בפועל, צונעמען פון ממשלת קליפת נוגה — איז אַבער די לקיחה, שע״י הגזבר, וואָס דורכדעם גייט דאָס אַריין אין רשות ההקדש, דאַרף זיין „לשמי״.

יא. די צוויי ענינים זיינען מבואר אין די צוויי טייטשן אין וואַרט „תרומה״ (כנ״ל) — הפרשה און הרמה והגבהה:

הפרשה, וואָס מיינט כפשוטו אַז עס ווערט אָפגעטיילט פון אַן אַנדער חלק מיט וואָס דאָס איז געווען מעורב[48], ווייזט אויף דער פרישה פון עניני חול. און אַזוי איז עס אויך בשייכות להאדם, אַז דאָס ווערט מופרש פון זיין רשות; און דער פירוש פון הרמה והגבהה מיינט כנ״ל, אַז דאָס ווערט אויפגעהויבן, גייט אַריין אין רשות הקדש.

און דאָס איז רש״י מרמז מיטן שרייבן „לי לשמי״ נאָכן מעתיק זיין „ויקחו לי תרומה״, פאַר זיין פירוש „תרומה הפרשה״ (ומובן, אַז פאַר זיין פירוש „תרומה הפרשה״ טייטשט מען תרומה כפשוטה ממש — לשון הרמה) — ווייל דער ענין פון „לשמי״ איז וויכטיק (בעיקר[49]) אין דעם ענין ההרמה, אין דער כניסה לרשות הקדש, און ניט אַזוי איז דעם ענין פון הפרשה פון רשות הדיוט.

יב. די הוראה דערפון אין עבודת ה׳:

בשעת אַ איד גייט באַווירקן אַ צווייטן

---

44) פסחים נ, ב. וש״נ. הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״ד ס״ג.

45) אבות פ״א מי״ז.

46) ראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 245 הערה 37.

47) תניא פ״ז.

48) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 168.

49) אבל טובה גם בההפרשה (שנעשית ע״י הגיזברין בלקיחתם) — שלכן קיים הפי׳ „לי לשמי״ גם לאחרי שפרש״י „תרומה הפרשה״.

אידן, אים מקרב צו זיין צו תורה ומצוות, ער גייט מקיים זיין די מצוה פון הוכח תוכיח את עמיתך[50], קען ער ביי זיך טראכטן: בשלמא וועז עס רעדט זיך וועגן זיין אייגענעם קיום התומ"צ איז וויכטיק אז זיין עבודת ה' זאל זיין כדבעי „לשמה"; בשעת עס רעדט זיך אבער וועגן פועל זיין אויף א צווייטן, איז דאך נוגע בעיקר דער בפועל — אז יענער זאל אנהייבן לייגן תפלין, זיך אפהאלטן פון אן עבירה, וכיו"ב: אבער דער אופן ווי ער פועל"ט דאס אויף יענעם איז לכאורה ניט (אזוי) נוגע. קען זיך אין זיין תוכחה אריינמישן א הרגש היפך פון אהבת ישראל, אדער עכ"פ בדקות דער הרגש אז ער איז דער מוכיח, ער איז שענער פארן צווייטן א.ז.ו.ו.

ער ווייסט טאקע אז דאס איז א חסרון אין זיין עבודת ה', ער איז נאך ניט קיין מבורר און ביי אים איז נאך דא א הרגש פון ישות — אבער וואס האט עס צו טאן מיטן צווייטן? קבל האמת ממי שאמרו[51], ובפרט בנוגע לסור מרע איז דאך זיכער ניט נוגע די כוונה, כנ"ל.

אויף דעם איז די הוראה, אז אט דער חשבון איז נאר פארן צווייטן — ער דארף וועלן אנטלויפן פון רע אויף וועלכן וועג ס'זאל נאר זיין: דער אבער וואס גייט פועל'ן על זולתו איז אויך וועז עס האנדלט זיך וועגן סור מרע, דארף ער עס טאן „לשמה", ווייל זיין פעולה אויף א צווייטן איז ביי אים אלעמאל אן ענין פון „ועשה טוב", אן ענין חיובי וואס דארף זיין „לשמה"; ובפרט נאך אז מ'זעט אז וועז עס פעלט בא אים דער ריינער „לשמה", עס מישט זיך אריין אן אייגענע פני' וכיו"ב, דעמאלט פעלט ניט נאר אין זיין עבודה, נאר עס פעלט אויך אין דער פעולה (כדבעי) אויפן צווייטן.

און דעריבער איז אל יטיל אימה על הצבור שלא לשם שמים אויך בנוגע צו א זהירות אין סור מרע וכיו"ב, ווייל ווי־באלד ס'איז אין דעם אריינגעמישט א הרגש הפכי, וועט זיך דורכדעם ניט אויפטאן דער מכוון כדבעי.

בשעת אבער ער טוט זיין עבודה „לשמי" — אפילו וועז דאס איז בע"כ, פארבונדן מיט א פעולה של כפי' — מעשין על הצדקה וכיו"ב — איז „שכרו גדול משכר הנותן שנאמר והי' מעשה הצדקה שלום ועל גבאי צדקה וכיוצא בהם אומר ומצדיקי הרבים ככוכבים"[52], און „גדולה צדקה (כולל גם צדקה זו) שמקרבת את הגאולה"[53].

(משיחת ש"פ תרומה תשכ"ה)

---

50) קדושים יט, יז.

51) פיה"מ הקדמה לאבות (העתקת קאפח). הרמ"א בהקדמתו למחיר יין.

52) רמב"ם הל' מת"ע פי"ו ה"ו. מב"ב ט, א.

53) ב"ב יוד, א.

תרומה ב

א. דער ציווי צו נעמען „תרומה" פון אידן (פאַר עבודת המשכן) ווערט איבערגעזאָגט דריי מאָל אין אַנהויב פון אונזער סדרה[1]: „ויקחו לי תרומה", „תקחו את תרומתי", „וזאת התרומה אשר תקחו". זאָגן דערויף חז"ל[2]: ג' תרומות נאמרו בפרשה הזאת כו' ויקחו לי תרומה וגו' זו תרומת אדנים, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זו תרומת שקלים, וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זו תרומת המשכן.

עס איז אַבער דאָ אַ חילוק ווי די ג' תרומות שטייען דאָ: די ערשטע צוויי שטייען בלויז בכלל וברמז (און די פרטים וועגן זיי — שטייען ערשט אין שפּעטערדיקע סדרות[3]); אַבער תרומת המשכן ווערט דאָ געזאָגט בפרטיות ובאריכות.

דאָרף מען פאַרשטיין: וויבאַלד אַז אַלע ג' תרומות זיינען געווען צוליב עבודת המשכן

[און אפילו תרומת השקלים וואָס מ'האָט געגעבן אויף קויפן דערמיט די קרבנות ציבור[4] — איז דאָך לויטן פסק הרמב"ם[5], אַז די מצוה פון בנין המקדש איז, אַז עס זאָל זיין (ניט בלויז) אַ „בית לה' (נאָר אַז עס זאָל זיין) מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות", קומט אויס, אַז דער ציווי „ועשו לי מקדש"[6] נעמט אָרום אויך די הכנות וואָס פאַדערן זיך צוליב עבודת הקרבות, כולל אויך דעם נוצן תרומת השקלים אויף צו קויפן די קרבנות ציבור] —

האָבן דאָך אַלע דריי תרומות געדאַרפט שטיין דאָ בפרטיות ובפירוש?

אפילו מ'זאָל וועלן פאַרענטפערן בנוגע תרומת השקלים, אַז וויבאַלד זי איז פאַרט ניט פאַרבונדן מיט בנין המשכן (בפועל), נאָר ס'איז בלויז אַ הכנה צו דער עבודה במשכן, דערפאַר איז ניט דאָ (אין פ' תרומה) דער אָרט אויף צו זאָגן די פרטים וועגן דער תרומה[7] — בלייבט אַבער שווער בנוגע תרומת האדנים, וואָס זיינען אַ טייל פון בנין המשכן: פאַרוואָס שטייט ניט

1) כה, ב־ג.

2) ירושלמי שקלים פ"א ה"א. הובא בפרש"י עה"ת ריש פרשתנו.

3) תרומת האדנים — „כמו שמפורש באלה פקודי" (פרש"י ריש פרשתנו. וראה פקודי לח, כה ואילך); תרומת השקלים — תשא שם, יג ואילך (ובפרש"י שם, טו).

ואף שלפרש"י בפרשתנו (עה"פ), ה„כסף" הנמנה כאן הוא המחצית השקל שנתנו עבור תרומת האדנים — הרי לא נמנה כענין (ותרומה) בפ"ע [נוסף לזה, שלא נתפרש (כבפ' פקודי) שכ"א מבן עשרים שנה ומעלה גו' נתן (רק) מחה"ש ושהי' בשביל האדנים], ואדרבה — נזכר כפרט בכללות תרומת המשכן. ואפילו הפרט „וכסף" — כולל ג"כ הכסף שממנו נעשו כלי שרת וכו' (פרש"י שם). וראה לקמן ע' 429.

4) פרש"י ריש פרשתנו. תשא ל, טו. שקלים רפ"ד. רמב"ם הל' שקלים רפ"ד.

5) ריש הל' בית הבחירה. ועד"ז בספר המצות מ"ע כ. וראה בארוכה לקו"ש חי"א ס"ע 120 ואילך.

6) פרשתנו שם, ח.

7) להעיר מפרש"י ריש פרשתנו (בנוגע לתרומת המשכן) „י"ג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן או לבגדי כהונה", ובאוה"ת פרשתנו (ע' א'שפג. א'שצ. א'תי. א'תיד. וראה עד"ז ברע"ב וש"ך עה"ת כאן): „לא מנה רק הדברים השייכים למלאכת המשכן ולכלי המשכן, משא"כ שמן למאור ובשמים אינו מכלי המשכן כ"א ע"ד הקרבנות שבמשכן".

במפורש ובפרטיות וועגן דער תרומה אין אונזער סדרה?

ב. עס איז דאָ נאָך אַ חילוק אין לשון הכתוב דאָ[8] ביי די ג׳ תרומות:

ביי תרומת האדנים שטייט „ויקחו לי תרומה״; ביי תרומת השקלים — „תקחו את תרומתי״; און ביי תרומת המשכן — „וזאת התרומה אשר תקחו״. דאָס הייסט: ביי דער ערשטער תרומה (האדנים) איז די שייכות פון דער תרומה צום אויבערשטן מודגש אין אַ באַזונדער וואָרט — „לי תרומה״; ביי דער צווייטער תרומה (שקלים) — וועלט די שייכות צום אויבערשטן איינגעשלאָסן אין דעם וואָרט „תרומה״ גופא — „תרומתי״[9]; און ביי דער דריטער תרומה (המשכן) וועלט איבערהויפט ניט דער־מאָנט אַז זי איז תרומה לה׳, עס שטייט סתם „וזאת התרומה״.

ג. אויך אַ דבר פלא וואָס מען געפינט אין מדרש בפרשתנו:

אויפן פסוק „וזאת התרומה אשר תקחו גו׳ זהב וכסף ונחושת״ זאָגן חז״ל[10]: זהב כנגד מלכות בבל כו׳ כסף כנגד מלכות מדי כו׳ נחושת כנגד מלכות יון כו׳ ועורות אלים מאדמים כנגד מלכות אדום כו׳״.

איז תמוה ביותר: וואָס פאַר אַ קשר ושייכות איז דאָ צווישן ד׳ מלכיות און תרומת המשכן? אדרבא — די ד׳ מלכיות האָבן דאָך געבראַכט די ד׳ גליות און חורבן בית המקדש, וואָס דאָס איז דער היפך פון תרומת המשכן, וואָס ענינה איז — ועשו לי מקדש (בנין והקמת המשכן)?

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים, אַז די עבודה רוחנית פון ועשו לי מקדש (דירה לו ית׳ בתחתונים) — איז איינגעטיילט אין דריי סוגים — עמודים: תורה, עבודה וגמילות חסדים[10].

און וויבאַלד אַזוי איז פאַרשטאַנדיק, אַז די דריי סוגים כללים הנ״ל זיינען מרומז אינעם ענין המשכן.

ויש לומר, אַז דאָס איז דער טעם פנימי[11] פאַרוואָס מ׳האָט געמוען דריי באַזונדערע תרומות — און ניט איין תרומה (כוללת) פאַר אַלע צרכי המשכן — ווייל די ג׳ תרומות זיינען כנגד די ג׳ עמודים[12] תורה עבודה וגמ״ח[13]:

דער יסוד ומקור פון אַלע עניני עבודת ה׳ איז (דער עמוד פון) „תורה״. אַלע פרטי מדריגות און אופנים אין דינען דעם אויבערשטן דורך מצות ומעשים טובים זיינען מיוסד און געבויט אויף תורה, יעדער ענין פון אידישקייט און קיום המצות האָט זיין מקור און

---

8) משא״כ בפ׳ תשא, שבג׳ התרומות המרומזות שם (ירושלמי שקלים פ״א שם. פרש״י תשא שם) נאמר בהן „תרומה לה״ או „תרומת ה״.

9) להעיר מתקלין חדתין לירושלמי שם (ועד״ז במשכיל לדוד בפרש״י כאן) דלמדין דתקחו את תרומתי קאי על תרומת השקלים (קרבנות לגבוה) מדכתיב „תרומתי כלומר תרומה שלי״.

10) תנחומא פרשתנו ז. וראה שמו״ר פל״ה, ה. אבות פ״א מ״ב.

11) כי בפשטות מובן שידיעת מנין בנ״י אפשרית רק ע״י תרומה בפ״ע.

12) להעיר מרבנו בחיי פרשתנו כה, ב: „שלש תרומות שהעולם נתרומם (נתרם) בהם .. וגרמז במעשה המשכן לפי שהמשכן שקול כבריאת העולם כו״ — והרי תורה עבודה וגמ״ח הם הדברים שעליהם העולם עומד (אבות שם).

13) המבואר בפנים ע״ד ג׳ התרומות הוא ע״פ המובן מאוה״ת ד״ה ויקחו לי תרומה (ע׳ א׳שנט ואילך) ד„ויקחו לי תרומה״ קאי על תורה, ו„מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי״ קאי על תפלה. ושם (ע׳ א׳תיג) „פי׳ וזאת התרומה לפי מדרש זה (— המדרש שהובא לעיל סעיף ג) קאי על בירור ק״נ .. ע״י מצות מעשיות כו׳״.

אַנהויב אין תורה — און דאָס איז מרומז אין תרומת האדנים, וואָס זיי זיינען דער יסוד פון משכן.

תרומת השקלים, פון וועלכער מ׳האָט געקויפט קרבנות ציבור, איז דער קו פון „עבודה״ (וואָס דאָס איז עבודת הקרבנות[14], און תפלה שבמקום קרבנות תקנום[15]);

און תרומת המשכן, וואָס נעמט אַרום די אַלע דברים גשמיים (זהב וכסף ונחושת וגו׳) פון וועלכע מ׳האָט געבויט דעם משכן, איז כנגד דער עבודה פון מצות (וועלכע מ׳איז מקיים דורך זהב וגו׳) און וואָס כללותם איז גמילות חסדים [כידוע[16], אַז גמילות חסדים איז „כללות המצות״].

לויט דעם ביאור אין די חילוקים צווישן די דריי ענינים עבודה הנ״ל, וועט ווערן פאַרשטאַנדיק דער טעם השינויים הנ״ל (סעיף ב׳) ביי די ג׳ תרומות.

ה. דער אונטערשייד צווישן די דריי קוין — תורה עבודה וגמ״ח — איז:

תורה איז ואהי׳ אצלו אמון גו׳ שעשועים גו׳ לפניו גו׳[17], חמדה גנוזה[18] פון דעם אויבערשטן וקדמה לעולם אלפיים שנה[19], אַיידער דער איד לערנט איר (ניט ווי מצות, וואָס גדר המצוה איז שייך נאָר בצירוף מיט דעם מקיים המצוה; כל ענין המצות (ציווים) איז אַן אַנזאָג צו אַ מענטש). און אויך ווען תורה קומט אַראָפּ למטה און ווערט געלערנט דורך דעם אדם, בלייבט זי (בלשון חז״ל*[19]) „דברי כאש״ (פון אויבערשטן), וואָס ווערט ניט נשתנה דורך דעם וואָס זי ווערט נתלבש אין שכל ודבור האדם; זי בלייבט חכמתו של הקב״ה, וואָס איז באין ערוך העכער פון דעם אדם הלומד.

דער ענין פון „עבודה״ (קרבנות — תפלות) איז — „אדם[20] כי יקריב מכם״ דער אדם איז זיך מקרב צום אויבערשטן; כידוע[21] אַז „קרבן״ איז פון לשון קירוב — „דאמאי אקרי קרבן ע״ש שמקרב״ — „קירוב הכחות והחושים״ צום אויבערשטן. און עבודת התפלה (וואָס במקום קרבנות תקנום) — איז דאָך עבודה שבלב[22], דאָס וואָס דער אדם הויבט זיך אויף (מיט זיינע כחות) צו אלקות, ביז אַז „ראשו מגיע השמימה״[23].

און וויבאַלד אַז דאָס איז די עבודה פון דעם אדם, איז אע״פ אַז ער קען זיך אויפהויבן נאָר וויפל דאָס איז בכחו פון אַ נברא, ווערט ער אַבער מיוחד מיט דעם אור הקדושה צו וועלכער ער דערגרייכט[24].

---

14) רש״י, רע״ב ועוד לאבות שם.

15) ברכות כו, ב. וראה רבנו יונה לאבות שם.

16) לקו״ת ראה כג, ג. וראה אגה״ק סי׳ לב: וכל הנוף נכלל בימין.

17) משלי ח, ל.

18) שבת פח, ב.

19) מדרש תהלים צ, ד. ב״ר פ״ח, ב. תנחומא וישב ד. זח״ב מט, א.

*) ירמ״י כג, כט. ברכות כב, א.

20) ויקרא א, ב. וראה לקו״ת ויקרא ב, ג ואילך.

21) ספר הבהיר סי׳ מו (קט). ועי״ג״כ זח״ג ה, רע״א. של״ה מס׳ תענית (ריא, ב). פע״ח שער התפלה פ״ה. בחיי ויקרא א, ט. וראה רמב״ן שם. ד״ה טעמה תש״ט פ״ב ואילך. ד״ה באתי לגני ה׳ש״ת פ״ב. ובכ״מ.

22) תענית בתחלתה.

23) ויצא כח, יב. וקאי על קרבנות (ב״ר פס״ח, יב) ותפלה (זח״א רסו, ב. זח״ג שו, ב. תקו״ז תי׳ מה).

24) ע״ד המבואר (ד״ה זכור תרס״ה פ״י (סה״מ תרס״ה ע׳ רכא). ועד״ז ד״ה זה תרנ״ד (סה״מ תרנ״ד ע׳ קצו)) יתרון המעלה בקיום המצות דהאבות שהיו בבחי׳ כלים ממש לאלקות, משא״כ בתורה ומצות שלנו גם אם מכוון כו׳ ה״ז רחוק מאד מהביטול דהאבות וההמשכה שע״ז הוא „רק אור מקיף לבד בבחי׳ ריחוק כו׳״. וראה שם שזהו ה„הפרש בין מלמטה למעלה ובין מלמעלה למטה״, והרי — זהו החילוק בין תורה ותפלה.

אין די צוויי עבודות — תורה ועבודה — איז דאָ אַ צד השווה, אַז ביי זיי ביידע איז די התעסקות פון דעם אדם העובד אין און מיט זיך; און אַזוי איז אויך זייער אויפטו נאָר אין דעם אדם (אַז זיין שכל ווערט מיוחד מיט שכל התורה, חכמתו ית'; און אַז ער ווערט דערהויבן ביז „שמימה") — אָבער ס'איז ניטאָ אין דעם אַ התעסקות מיט די דברים גשמיים, אַז אויך זיי זאָלן ווערן תשמישי קדושה, דבר שבקדושה — אַ חפץ גשמי זאָל ווערן אַ חפץ מצוה, דורכגעדרונגען מיטן אור הקדושה.

[אפילו ביי עבודת הקרבנות כפשוטה, וואָס מ'האָט מקריב געווען אַ בהמה גשמית אויפן מזבח, איז דאָס אָבער ניט אין אַן אופן אַז מ'האָט מקריב געווען דעם גשם ווי ער איז אין זיין מצב, נאָר מ'האָט עס פריער געדאָרפט מקדיש זיין, דאָס הייסט (קדושה פון לשון הבדלה[25] —) אָפשיידן און אויפהויבן פון זיין נידעריקייט, און ערשט דאָן ווערט ער ראוי להקרבה אויפן מזבח ה'[26].

און דאָס איז דער יתרון אין דעם דריטן קו — גמילות חסדים, וואָס איז כולל קיום כל המצות — צו אויפטאָן (בעיקר) אין דעם דבר גשמי (מיט וועלכן מ'איז מקיים די מצוה), אַז אַזוי ווי ער איז (בחיצוניות) אין זיין ציור פון דברים תחתונים גשמיים, אין זיין „גשמיות", זאָל ער ווערן אַ חפץ של מצוה.

---

25) תניא פמ"ז.

26) ראה לקו"ת שלח ד"ה בפ' נסכים (ועוד) מביאור מחז"ל (ברכות יד, סע"ב) כל הקורא ק"ש בלא תפלין כאילו הקריב כו' בלא נסכים — דקרבנות הן דוגמת ק"ש — העלאה מלמטה למעלה, וצ"ל תפילין (ובקרבנות — מנחה ונסכים), כלל כל התורה והמצות מעשיות, להמשיך דירתו ית' בתחתונים. עיי"ש באורך.

און מהאי טעמא זיינען מצות במדידה והגבלה דוקא[27] — ניט ווי תורה אויף וועלכער עס שטייט[28] „ארוכה מארץ מדה גו'", און תפלה וואָס איר תכלית השלימות איז וועגן מ'איז עולה דורך איר „השמימה", וואָס דאָס איז די עבודה פון „בכל מאדך" פון מסנ"פ[29]: העכער פון מדידות והגבלות — וואָרום וויבאַלד אַז מצות זיינען אַנגעטאָן אין דברים תחתונים גשמיים [ביז אַז אויך די מצות פון חובת הלבבות דאַרף מען מקיים זיין אין אַן אופן אַז דער לב הגשמי זאָל נתפעל ווערן מיט אַ געפיל פון אהבה ויראה וכו', ביז עס זאָל זיין ניכר אין דעם בשר הלב[30] — האָבן זיי אַ הגבלה.

ו. און דאָס איז אויך דער ביאור אין די אויבנדערמאָנטע שינויים אין לשון הכתוב:

„ויקחו לי תרומה" איז מרמז אויף קו התורה[31] כנ"ל. וואָס מהאי טעמא שטייט דאָ „ויקחו לי תרומה" — ניט „ויתנו לי תרומה" — אַז דער אדם מלמטה גיט להלמעלה, צו לי, כביכול, נאָר ויקחו — דער אדם למטה נעמט דאָס וואָס מ'גיט עם מלמעלה, דעם לי, כביכול,

ווייל די עבודה פון תורה איז (ניט בדרך מלמטה למעלה, נאָר) בדרך מלמעלה למטה — דורך תורה נעמט מען און מען איז ממשיך אלקות (חכמתו ית') מלמעלה למטה:

די עבודה פון תורה איז אין אַן אופן פון „ויקחו" — מען „נעמט" (און מ'איז ממשיך) אלקות מלמעלה למטה:

---

27) אגה"ק סי' יו"ד. ובכ"מ.

28) איוב יא, ט.

29) לקו"ת שה"ש מט, ריש ע"ב ואילך.

30) ד"ה טעמו וראו תרצ"ד (בספר המאמרים קונט' ח"ב) פ"א. ד"ה וכל העם ה'ש"ת פ"ב. ובכ"מ.

31) ראה בכ"ז תניא פמ"ז. אוה"ת פרשתנו ע' א'שנא. א'שנט ואילך.

און וויבאלד אז אורייתא וקוב"ה כולא חד[32], דערפאר איז דער פסוק מדייק „ויקחו לי" — וואס ווייזט אויף עצמותו ומהותו ית'[33] — ווייל דורך תורה „נעמט" מען עצמות ומהות אליין, בלשון חז"ל[34] „אותי אתם לוקחים".

אבער לאידך גיסא, וויבאלד אז דאס וואס א איד „נעמט" עצמות דורך תורה איז (בעיקר — ניט דער אויפטו פונעם אדם הלומד, נאר) דערפאר וואס דער אויבערשטער האט זיך כביכול „אריינ־געשטעלט" אין תורה (אין אן אופן אז תורה איז „דברי כאש"), בלייבט די המשכת העצמות כאילו ווי אפגעטראגן פון דעם אדם הלומד —

[ביז עס קען זיין א מציאות אז די תורה זאל גלעלרנט ווערן דורך אן איש בלתי טהור, וואס אויך דאן איז דא דער „ויקחו לי" — די המשכת העצמות שע"י תורה — אבער דער אדם איז ניט בערך כלל אז דער „לי" זאל ביי אים מאיר זיין בגילוי].

און דאס איז אויך דער טעם וואס עס שטייט „לי תרומה" — אין צוויי באזונ־דערע ווערטער — לרמז אז דער „לי" (די המשכת העצמות שבתורה) און די „תרומה" (די עבודה פון לימוד התורה) זיינען ניט איין ווארט — זאך[35], ווי־באלד די המשכת העצמות בלייבט אפגעטראגן פון דעם אדם הלומד.

משא"כ בתרומת השקלים, ביים קו פון „עבודה" (קרבנות ותפלה), שטייט דער לשון „תרומתי" — ווארום דער קרבן גשמי גופא איז עולה און ווערט נכלל אין זיין מקור ושורש למעלה, אין אלקות; און אזוי אויך דורך עבודת התפלה ווערט דער אדם דערהויבן ביז „שמימה" כנ"ל, דערגרייכט ער צו אזא דרגא וואו דער אור אלקי איז ביי אים מאיר בגילוי — און דערפאר שטייט „תרומתי", וואס ווייזט אז דער פאר־בונד פון „תרומה" (עבודה) מיט „לי" (המשכת אלקות דורך דער עבודה) איז אין אן אופן ניכר ונגלה ונרגש אין דער עבודה[36].

משא"כ ביי דער דריטער תרומה — תרומת המשכן — וואס איז די עבודה מיטן גשם אליין ווי ער איז בגשמיותו, איז די המשכת אלקות אין דער עבודה בהעלם; און דערפאר שטייט „תרומה" סתם, אן דערמאנען בפירוש אז דאס איז תרומה לה', ווייל אין דער עבודה איז ניט קענטיק די שייכות להקב"ה.

ז. אע"פ אז מצות זיינען אנגעטאן בדברים גשמיים, ווערט אבער דוקא דורך דער עבודה אויסגעפירט די כוונה פון בריאת העולם, דער ענין פון „נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"[37], ווי דער אלטער רבי[38] איז מדגיש, אז דאס מיינט א „דירה" לו ית' אין דעם עולם הזה הגשמי התחתון „שאין תחתון למטה ממנו":

---

32) מובא בתניא פ"ד ורפכ"ג בשם הזהר. וראה זח"א כד, א. זח"ב ס, א. ולהעיר מתקו"ז ת"ו ותכ"ב.

33) ראה אוה"ת פרשתנו (ע' א'שפא): ור"ל לי היינו עצמות אוא"ס ולכן ארז"ל (ויק"ר פ"ב, ב) כ"מ שנאמר לי אינו זז לעולם לפי שזהו בחי' אני ה' לא שניתי.

34) תנחומא אמור יז. ויק"ר פ"ל, יג. וראה שמו"ר ריש פרשתנו. פל"ג, ו. תנחומא פרשתנו ג. ילקוט"ש פרשתנו רמז שסד. וראה תניא פמ"ז.

35) אף ששכל האדם מתייחד עם שכל התורה, ואדרבה — ביחוד נפלא שאין יחוד כמוהו כו' (תניא פ"ה).

36) ולאידך, בזה שתיבת „לי" נכללת בתיבת „תרומה" מרומז, שאי"ז בחי' „לי" כמו"ש מצד עצמה, כ"א כמו שמתלבשת ב(תרומת) האדם.

37) תניא פל"ו. ע"פ תנחומא נשא טז. ועוד.

38) תניא שם.

אבער בכדי אז די עבודה זאל זיין כדבעי ובשלימות, מוז ביים אדם זיין אויך דער קו (און יסוד) פון תורה און דער קו פון „עבודה".

און ווי‌באלד אז אלע עניני עבודת ה' זיינען דא אין משכן כנ"ל, איז אויך דער ענין מרומז אין מעשה המשכן — דער־מיט, וואס די תורה רעדט בפירוש אין אונזער פרשה נאר וועגן תרומת המשכן, ווייל דאס איז דער עיקר ותכלית הכוונה; און די אנדערע צוויי תרומות ווערן דערמאנט נאר בכלל ובדרך רמז, ווייל זיי זיינען (בהכוונה העיקרית) בלויז א הכנה והקדמה (והשלמה) צו דער עשיית הדירה.

ח. און דאס איז אויך דער ביאור אין דברי המדרש הנ"ל (סעיף ג) אז „זהב וכסף וגו'" זיינען כנגד די ד' מלכיות[39]:

וויבאלד אז דער ענין פון תרומת המשכן איז צו מאכן א דירה לו ית' בתחתונים (פון די דברים גשמיים מאכן א מקדש ומשכן לה') — איז די שלימות פון דעם ענין (ניט אזוי אין בנין המשכן, אין וועלכן מ'האט געזען בעיני בשר ווי אין זיי איז דא השראת השכינה, נאר) אין דער עבודה בזמן הגלות[40], ווען גשמיות העולם איז בתקפו, און דורך דער עבודה צו איבערמאכן אויך אט דעם גשם, איז מען מברר דעם תחתון „שאין תחתון למטה ממנו":

און דער עילוי פון דער עבודה וועט שטיין בגלוי לעתיד לבא, וואס דאן וועט נתגלה ווערן די מעלה פון „מעשה"[41], כידוע אז דאן וועט זיין „מעשה גדול" [וואס דערפאר איז דער מקדש (וואס „הי' מעין עוה"ב"[42]) געווען בעיקר פון דומם],

און ווי ס'איז מבואר אין דעם ענין פון יוסף ויהודה, אז יהודה ווייזט אויף דער עבודה פון מעשה (יהודה — פון לשון הודאה וביטול, ווי דומם וואס „יש בו בחי' הביטול ביותר"[43]), און לעתיד לבא וועט יהודה זיין העכער פון יוסף — „ודוד[44] עבדי נשיא להם לעולם".

(ממאמר ד"ה ויקחו לי תרומה תשל"ה)

---

39) ראה אוה"ת פרשתנו ע' א'תט ואילך.

40) ראה גם לקמן ע' 479.

41) בכל הבא לקמן ראה בארוכה תו"א, תו"ח ואוה"ת ר"פ ויגש.

42) לשון התו"א שם (מג, ד).

43) לשון התו"א שם (מד, א).

44) יחזקאל לז, כה. וראה לקו"ש חט"ו ע' 413 הערה 12.

תרומה ג

א. פון פסוק[1] „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" לערנט אַרויס דער רמב"ם אין הלכות בית הבחירה[2]: „מצות עשה לעשות בית ליי' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו' שנאמר ועשו לי מקדש, וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'"[3].

אָבער אין הלכות מלכים[4] לערנט עס אַרויס דער רמב"ם פון אַן אַנדער פסוק: „שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ וכו' ולבנות בית הבחירה שנאמר[5] לשכנו תדרשו ובאת שמה". איז ידועה די קושיא: פאַרוואָס בריינגט ער ניט דאָ דעם זעלבן פסוק וואָס ער בריינגט אין אָנפאַנג הל' בית הבחירה?

דער לחם משנה[6] ענטפערט אויף דעם, אַז דער פסוק „ועשו לי מקדש" רעדט וועגן „משכן המדבר", און דער פסוק „לשכנו תדרשו" מיינט דעם „משכן שילה" (ווי רש"י טייטשט[7]), און „כי היכא דבשילה ובמדבר היא מצוה ודאי דבבית הבחירה היא מצוה"[8].

עס איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז בנין „בית ליי'" רעכנט דער רמב"ם אין הלכות ביה"ב אַלס „מצות עשה" — און דאָס מיינט אָ מצוה הנוהגת לדורות — פאַרוואָס בריינגט ער אָ פסוק וואו דער ציווי איז נאָר אויף בנין המשכן?

און ס'איז בכלל קשה להבין, אַז איז הלכות בית הבחירה, וואָס כשמן כן הן, אַז דער גאַנצער תוכן איז די מצות עשה לדורות פון (בנין) ביהמ"ק, זאָל ער בריינגען אָ פסוק וואו דער ציווי איז אויפן משכן המדבר — און אין הלכות מלכים, וואָס כשמן כן הן, אַז עס רעדט זיך בעיקר וועגן מצות (מינוי) מלך, זאָל ער בריינגען דעם פסוק „לשכנו תדרשו" וואָס רעדט וועגן משכן שילה (און בית עולמים[9]).

ב. לכאורה קען מען פאַרענטפערן, אַז דער רמב"ם בריינגט אין הלכות ביה"ב דעם פסוק „ועשו לי מקדש" (ניט אַלס ציווי אויפן משכן, נאָר) ווייל פון אים לערנט מען אָפ די מצוה (כללית) פון בנין ביהמ"ק, ווי מען געפינט עס אין מדרשים[10]. לפי"ז איז אָבער צוריק ניט פאַרשטאַנדיק, וואָס ביי מצות בנין בית הבחירה אין הלכות מלכים בריינגט ער אַן אַנדער פסוק — „לשכנו תדרשו ובאת שמה".

וביותר יוקשה אַז ס'איז משמע מסגנון הלשון וכו', אַז דער מקור פון רמב"ם אין הלכות מלכים איז פון דעם מדרש[11]

---

1) פרשתנו כה, ח.

2) בתחלתו. ובסהמ"צ מ"ע כ. ועד"ז בחינוך מצוה צה.

3) ראה יב, ט.

4) בתחלתו.

5) ראה יב, ה.

6) בהלכות מלכים שם.

7) עה"פ ראה שם. וראה ספרי שם יב, יא. פרש"י שם. אבל בספרי שם לפנ"ז (יב, ה) ולאח"ז (יב, יד) דקאי על ירושלים. וכ"כ ברמב"ן עה"ת קרח טז, כא.

8) וראה שם בסיום דבריו ולפי מ"ש הרא"ם כו'.

9) ראה לעיל הערה 7.

10) סדר עולם רבה ספי"ו. תנחומא תצא יא (תנחומא באבער שם). פסיקתא דר"כ (באבער) פ"ג (עה"פ והי' בהניח גו'). ועוד. ובהנ"ל משמע שקאי רק על בנין בית הבחירה.

11) תנחומא ופסיקתא שם. אבל בנר"כ הרמב"ם שם כ' דמקורו מסנהדרין (כ, ב). וספרי (ראה יב, י), אבל שם לא הובאו הפסוקים כברמב"ם. ולאידך

וואָס בריינגט דעם פסוק „ועשו לי מקדש" אויפן בית המקדש. וז"ל:

„על שלשה דברים נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות עליהם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק למנות עליהם מלך דכתיב שום תשים עליך מלך לבנות להם בית הבחירה דכתיב ועשו לי מקדש להכרית זרעו של עמלק דכתיב והי' בהניח ה"א גו' תמחה את זכר עמלק", זעט מען דאָך אַז ביים זעלבן ענין פון די דריי ציווים איז אין מדרש דער לימוד אויף מצות בנין בית הבחירה פון פסוק „ועשו לי מקדש" — היינט פאַרוואָס איז דער רמב"ם אין הלכות מלכים משנה (פון מדרש און פון הלכות ביה"ב) אוון בריינגט דעם ציווי פון אַז אַנדער פסוק?

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: אויף בנין ביהמ"ק איז דאָך פאַראַן א פסוק אוון ציווי מפורש (ניט ווי „ועשו לי מקדש" וואָס בפשטות רעדט ער וועגן משכן): „והי' המקום אשר יבחר ה"א בו לשכן שמו שם גו'"[12], ווי מ'געפינט עס אין גמרא[13] אוון אין ספרי[14] — איז פאַר־ווואָס בריינגט ניט דער רמב"ם, וואָס רעכנט די מצוה לדורות, אָט דעם פסוק אין אַנהייבּ הלכות בית הבחירה?

דער כסף משנה[15] פאַרענטפערט עס, ווייל דער רמב"ם לערנט אַז דער פסוק „והי' המקום וגו'" איז ניט געזאָגט געווארן אַלס ציווי צו בויען א בית המקדש, נאָר א „סיפור בעלמא הוא" (— אַז מען זאָל בריינגען קרבנות למקום אשר יבחר ה'); אוון דאָס וואָס די גמרא (וספרי) בריינגט יע דעם פסוק, איז דאָס בלויז אַלס ראי' אַז „הכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין בית הבחירה".

לפ"ז אַבער (איז נוסף אַף דער ניט גלאַטקייט מצד הכלל הידוע ברמב"ם[16] אַז ער בריינגט א דרשה הפשוטה ביותר אע"פ שלא נמצאת בש"ס, ועד"ז דאַרף זיין בנדו"ד — אוון דאָ איז לא כן הוא) ווערט די שאלה[17] פאַרוואָס בריינגט עס ניט אויך דער רמב"ם (אין הלכות מלכים[18]) אַלס ראי' אַז הכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין הבית?

ד. אויך פאַדערט זיך הסברה אין דברי הרמב"ם אין הלכות בית הבחירה, וואָס נאָכדעם וואָס ער איז מסיים אין הלכה א' „וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה שנאמר כי לא באתם עד עתה וגו'" — איז ער ממשיך אין הלכה ב': „כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה. ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון ובנו שם מקדש ומגבעון באו לבית העולמים. וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה".

איז שווער צו פאַרשטיין: דער רמב"ם איז דאָך א ספר פון הלכות — איז למאי נפק"מ, להלכה, אָט די אריכות, אַז מ'האָט אויפגעשטעלט דעם משכן בגלגל

במדרשים הנ"ל א' ביהב"ח לפני מלחמת עמלק. וראה קרית ספר (הל' מלכים) שם. סמ"ג מ"ע קיד־קטו.

12) ראה יב, יא.

13) סנהדרין שם.

14) ראה שם. וכ"כ הסמ"ג במ"ע קסג וברמזי מ"ע שם. וראה לקמן הערה 35.

15) ריש הלכות בית הבחירה.

16) לח"מ הל' מלכים שם ה"ב. יד מלאכי כללי הרמב"ם ס"ד.

17) כמו שהקשה בכס"מ ריש הלכות מלכים.

18) שם ה"ב. ועיי"ש בלח"מ.

אוּן דערנאָך אין שילה נוב וגבעון — דאָס איז דאָך לכאורה נאָר א סיפור פון דברי ימי ישראל?

הן אמת, אַז דער מקור פונעם סדר הבנינים וכו׳ פון דעם רמב״ם איז פון דער משנה במס׳ זבחים[19] — אָבער אין משניות זיינען דאָ כמה ענינים וואָס זיינען ניט הלכות[20], משא״כ דער ספר „היד״ פון רמב״ם וואָס באַשטייט נאָר פון הלכות פסוקות[21].

נאָכמער: אויך אין דער משנה וועט ניט דערציילט סתם ווען דער סדר הבנינים, נאָר בצירוף הלכות ודינים וואָס זיינען בזה, אַז „באו לגלגל הותרו הבמות ק״ק נאכלין כו׳ באו לשילה נאסרו הבמות כו׳ באו לנוב וגבעון הותרו הבמות (וואָס דאָס אַלץ איז אויך א הקדמה, אַז נאָר נאָכדעם וואָס) באו לירושלים נאסרו הבמות ולא הי׳ להן היתר והיא היתה נחלה״.

דער רמב״ם אָבער דערמאָנט דאָס אַלעס ניט. און דער טעם איז מובן בפשטות, ווייל „מאי דהוה הוה״; און צום דין אין רמב״ם (ה״ג) „כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית ליי׳ ולהקריב בהן קרבן״ זיינען ניט נוגע אַז „באו לגלגל הותרו הבמות״ און „באו לשילה נאסרו וכו׳״ —

עפכ״ז וועט די תמי׳ נאָך גרעסער, א) וואָס ער ברייננט דעם סדר פון „גלגל וכו׳ ומשם באו לשילה וכו׳״ און ב) איז נאָך מפרט דעם מספר פון די יאָרן וואָס יעדער פון זיי איז געשטאַנען, וואָס דאָס איז דאָך, אפילו בזמן גלגל וכו׳, ניט מער ווי אַן ענין פון דברי ימי ישראל, און ג) וואָס ברייננט זיך אויך ניט אין דער משנה.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים לבאר דעם טעם, וואָס אין הלכות מלכים וואו עס רעדט זיך וועגן דער מצוה פון (מינוי) מלך, ברענגט דער רמב״ם אויך די מצות פון בנין בית הבחירה (און אַלע „ג׳ מצות״).

עד״ז געפינט מען אין ספר המצות: וועז ער רעכנט דאָרט די מצוה פון בנין בית המקדש[22] — „שצונו לעשות בית עבודה כו׳[23] והוא אמרו יתעלה ועשו לי מקדש״, איז ער מוסיף: „ולשון ספרי שלש מצות נצטוו ישראל בעת כניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק״[24]. איז אויך אין דעם ניט מובן: וואָס זיינען די אַנדערע צוויי מצות נוגע בא דעם ברייננען מצות בנין ביהמ״ק[25]?

אויך דאָס וואָס ער הויבט אָן (כל׳ הגמרא והספרי) „שלש מצות״ איז לכאורה א יתור לשון: ער רעכנט דאָך גלייך אויס (ווי אין גמרא און ספרי) די דריי מצות בפרט — צוליב וואָס דאָרף ער פריער מקדים זיין זייער מספר, ובלשון הש״ס[26]: „מנינא למה לי״?*[26]

---

19) קיב, ב. ובגמרא שם קטז, ב ואילך (קיח, ב ואילך). כציון הכס״מ.

20) וכן בגמרא.

21) כמ״ש הרמב״ם בהקדמתו.

22) במ״ע כ׳.

23) כ״ה בסהמ״צ הוצאת קאפח. ועד״ז בהוצאת העליר „לבנות בית עבודה כו׳״. אבל בהוצאה שלפנינו: לבנות בית הבחירה לעבודה. וראה לקמן הערה 34.

24) וכן הביאו במ״ע קפח במצות להכרית זרע עמלק.

25) דבשביל ההמשך „הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה״ הי׳ מספיק שיאמר „שלש מצות נצטוו כו׳. ולבנות להם בית הבחירה״.

26) שבת סט, א. וש״נ.

*26) להעיר מיד מלאכי כללי הרמב״ם סל״ד. אבל יש לחלק בנדו״ד.

מען קען ניט זאָגן אַז דאָס ווערט פאַרענטפערט בפרש"י שם[27]: להכי נקט שלש הללו שהן תלויות זו בזו לעשותן כסדרן כו' מלך ואחרי' עמלק ואחרי' בית הבחירה,

וואָרום דאָס איז מבאר נאָר וואָס „נקט שלש הללו", אַבער ניט די הקדמה — ג' מצות.

ו. דער ביאור בזה: די דריי מצות זיינען (בל' רש"י) „תלויות זו בזו". ד.ה. הגם אַז זיי זיינען דריי באַזונדערע מצות, איז אַבער יעדער מצוה (אויך) אַ פרט, בריינגט שלימות אין די אַנדערע צוויי: שלימות מצות מינוי מלך ווערט דערגרייכט ווען ס'ווערן אויך אויס־געפירט די מצוות פון להכרית זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה*[27], און עד"ז ביי די אַנדערע, ביז אַז שלימות קיום מצות בנין בית הבחירה איז פאַרבונדן מיטן קיום המצוות פון מינוי מלך ומלחמת עמלק[28].

און בהמשך לזה לערנט מען ווייטער אַרויס פון פסוק, אַז די שייכות פון „זו בזו" איז אויך בנוגע דעם סדר: פריער מינוי מלך, דערנאָך להכרית זרעו של עמלק און נאָכדעם דער בנין ביהב"ח.

ד.ה. דאָס איז ניט נאָר אַ סדר אין זמני החיוב וקיום המצות מצד די אידן — „נצטוו ישראל" (מצד דעם גברא), נאָר דאָס איז אַ פרט אין מינוי מלך: מצד דעם גדר פון מלך דאַרף זיין מלחמת עמלק*[28] ובנין ביה"ב, און מצד דעם גדר פון בית המקדש, פאַדערט זיך אַז עס זאָל זיין מינוי מלך[29] ומלחמת עמלק.

---

27) סנהדרין שם ד"ה שלש מצות.

*27) מעין זה (אף שאינו ממש אותו ענין): במינוי מלך — מלך ישראל, מבית דוד, נמשח בקרן, על כל השבטים. ועוד.

בעמלק — באופן דיהושע, שאול, בימי המן, דכל יחיד. ועוד.

בביהב"ח — משכן וכו', בית ראשון, כשחסרו בו ה' דברים, ב"ש. ועוד.

ועד"ז בשאר מצות — ולדוגמא: תש"ר בפ"ע, לאחרי תש"י. ציצית, תכלת בציצית. ואכ"מ.

28) ואפשר שיהי' רק לכתחילה, או גם לעכב — וראה הדוגמאות דבהערה הקודמת. וראה לקו"ש חי"ח (ע' 215) די"ל דמ"ש במשנה (מדות פ"א מ"ג־ד) „חמשה שערים היו כו' — „שבעה שערים היו" (אף שמפרשם לאח"ז) לרמז שכולם הם מציאות אחת וכ"ז שלא ישנם כל השערים אין לא' מהם דין שער (וע"ד מכות ט, ב. שש ערי מקלט כו').

*28) להעיר שכשבקש משה (פנחס כז, טז־יז) „יפקוד ה' אלקי הרוחות גו'", אמר „אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם גו'" ובספרי ובמפרשי התורה שהוא למלחמה, ובפרש"י שם „לא כדרך מלכי האומות כו' משלחין חיילותיהן למלחמה כו', וכדרך שעשה יהושע. וכן בדוד כו'". ולהעיר שבגמרא (סנהדרין שם) ובספרי (ראה) שם הביאו לרא' שמינוי מלך הוא לפני מלחמת עמלק „כשהוא אומר כי יד על כס י־ה מלחמה לה' בעמלק ואין כסא אלא מלך שנאמר כו'", והרי ע"ז דרשו רז"ל (נסמן לקמן הערה 75 וראה הערה 76), שהכסא שלם תלוי במחיית עמלק. וראה רמב"ן ס"פ בשלח. לקמן הערה 31.

29) להעיר מזה ש„אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך כו'" (שבועות יד, א במשנה. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ו הי"א). וגם לפי הדיעה בגמרא שם (טז, א) „באחת מכל אלו", כ' הריטב"א (שבועות שם) ד„למצוה בעי' כולהו". וראה צפע"נ לסנהדרין שם.

בעיון יעקב לע"י סנהדרין שם כ', דמשמעות הש"ס דלא קמסתפק כלל אי לבנות ביהמ"ק תחלה קודם העמדת מלך לפי דמילתא דפשיטא דהעמדת מלך קודם כדאיתא בב"ב (ד, א). ועד"ז הוא בשו"ת בית הלוי ח"ב ס"א סק"ח (בהגהה), דפשיטא לי' דמלך קודם מצד הנ"ל דא"א לקדש העזרה אלא במלך. אבל בהרי"ף לע"י שם, דגם בזה מסתפק לי'. וגם דמשמע מהגמ' (ובפרט מפרש"י הנ"ל) דשייכותם הוא גם: א) מצד קיום המצוה — פועל, ב) מצד הנפעל שישנו מלך והכרתת זרעו של עמלק. ולא רק מצד המציאות דמבלי מלך א"א לקדש העזרה וכיו"ב. וראה לקמן הערה 31, 32. ולהעיר ממו"נ ח"ג פמ"ה.

•) וראה רמב"ם שם פ"א ה"ד. ספ"ד. וראה לקו"ש חי"ח ע' 279 הערה 56.

[און דעריבער בריינגט דאָרט דער רמב"ם (אין הלכה ב') די פסוקים[30] „ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו'", די ראי' פון פסוק איז ניט בלויז אויף דעם סדר פון זמן המצות — אויף דערויף וואָלט געווען געגונג די (ערשטע) פסוקים וואָס די גמרא בריינגט „והניח לכם מכל אויביכם וגו' והי' המקום אשר יבחר ה' גו'" — נאָר (בעיקר) אַז דאָס איז אַן ענין וגדר אין (קיום מצות) „מלך" ומלחמת והכרתת עמלק: „ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב גו' ויאמר המלך גו'"][31].

דערמיט ווערט פאָרשטאָנדיק וואָס דער רמב"ם בריינגט אַלע „ג' מצות" אין הלכות מלכים און אויך אין דער מ"ע אויף בנין המקדש — ווייל זיי זיינען תלוי און געבונדן זב"ז[32].

ז. לפי"ז איז אויך מבואר דער המשך פון די הלכות אין אָנפאָנג הלכות בית הבחירה: „מ"ע לעשות בית ליי' מוכן כו' שנאמר ועשו לי מקדש" און איז ממשיך „וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה כו'", ד.ה. אַז מצות בנין „בית ליי'" גייט (אויך) אויף דעם משכן וואָס משה רבינו האָט געמאַכט[33];

און וויבאַלד אַז מצות בנין בית המקדש איז פאַרבונדן מיט די אַנדערע צוויי מצות, אַז צום גדר (הקיום) פון בנין המקדש איז נוגע דער (פריער־דיקער) קיום פון מינוי מלך און דער „בהניח" פון מלחמת עמלק — דאָרף מען זאָגן אַז אַזוי איז געווען בא אַלע בתי־מקדש;

ד.ה. הגם אַז דאָס זיינען „ג' מצות" וואָס „נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ", איז דאָס נאָר בנוגע דעם ציווי

---

30) ש"ב ז בתחלתו.

31) עפמש"כ הרמב"ם בסהמ"צ סוף חלק המ"ע „שהם חובה על הצבור לא כל איש ואיש כמו בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק" יל"ע אם הצורך במלך במחיית עמלק ובנין בית הבחירה הוא כיון דאז נעשה השלימות דגדר צבור [ויומתק לפי"ז מה שנצטוו בכניסתם לארץ (דוקא) עפמ"ש בצפע"נ (לרמב"ם הל' ברכות פ"י הי"א. מהד"ת צ, ב. שו"ת צפע"נ ווארשא (נ.י. תשי"ד) סקמ"ג) דכשנכנסו לא"י דוקא נעשו גדר צבור] אבל לפי"ז שונה דין צבור במצות מינוי מלך מבהשאר. או דמצות אלו שייכות במיוחד למלך, כפשטות הכתובים שהביא הרמב"ם וכמ"ש ברד"ק (שמואל שם) דעל המלך מוטל לעשות ולצוות את ישראל כו' (וראה צפע"נ לסנהדרין שם). וע"ד דעת הירא"ם סרצ"ט (בהשלם — סתל"ה). רמב"ן ס"פ בשלח — לענין מחיית עמלק דהמלך חייב. ומצד זה נק' מצות **על הצבור**. **וראה לשון הרמב"ם רס"ה מהל' מלכים (ובה"ה שם) לענין מלחמת עמלק.**

32) ולפי כהנ"ל נמצא דהשייכות דג' מצות אלו

---

*) להעיר משו"ת הרשב"א ח"א סקמ"ח „המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלוין בו". וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 165 ואילך.

י"ל בג' אופנים: א) מצד הזמן, דזמן חיוב הכרתת זרעו של עמלק הוא לאחר מינוי מלך. וזמן חיוב בנין בית הבחירה הוא לאחר מלחמת עמלק. ב) מצד קיום המצוה, דקיום מצות בנין בית הבחירה הוא לאחר קיום מצות מינוי מלך ומלחמת עמלק (ועד"ז לאידך, דשלימות קיום מצות מינוי מלך היא כאשר מקיימים לאח"ז גם הכרתת זרעו של עמלק ובנין בית הבחירה). ג) שלימות בהחפצא דבית הבחירה כאשר הוא נעשה לאחר מינוי מלך ומלחמת עמלק (וכן לאידך שלימות גדר מלך כאשר לאח"ז הוא מלחמת עמלק ובנין בית הבחירה). ובפרט לפי משנת"ל הערה 29.

אבל י"ל דשלימות החפצא אינה תלוי' בסדר קיומם, כ"א רק בהמציאות דכל הג'. ודוגמא בתש"ר — שמספיק ש„כל זמן שבין עיניך יהיו שנים", או שצ"ל גם „והי' לאות ע"י (והדר) ולטוטפות בין עיניך". ונפק"מ בהיקדים תש"ר — האם צריך לחלצו ולהניח תש"י ותש"ר. וראה לקו"ש חי"ט ע' 47 ואילך.

בסגנון פשוט יותר ג' אופנים הנ"ל: א) מצד הפועל, ב) פעולה, ג) נפעל.

33) אלא מכיון שהי' לפי שעה מוכח שבזה לא נגמר קיום הציווי ד„ועשו לי מקדש" כפשטות הפי' ברמב"ם.

פון אַלע דריי מצות, ווייבאַלד אַבער אַז מצות בנין „בית ליי״ איז איין ציווי לכל הדורות[34] — „ועשו לי מקדש״ — וואָס איז כולל אַלע (אויך די פריערדיקע) בנינים[35], איז מובן[36], אַז אויך ביי יעדן פריערדיקן בנין המקדש (משכן) איז (דאָס געווען נאָכדעם ווי ס׳איז געווען)

34) ולכן כאן כשמדבר בתוכן המ״ע לדורות כ׳ „לעשות בית ליי כו״•, משא״כ בריש הל׳ מלכים כ׳ „לבנות בית הבחירה״. וראה לקמן הערה 54. ולהעיר שבהמצות שבהכותרת להל׳ ביהב״ח כ׳ „לבנות בית המקדש״. ובמנין המצות בריש ספר היד „לבנות בית הבחירה״. וראה לקו״ש חי״ז ע׳ 91 והערה 93. חי״ט ע׳ 140 ואילך ושם ע׳ 143. וש״נ.

35) ראה עד״ז ספרי דבי רב לספרי ראה (פי׳ יד) דועשו לי מקדש הוא ציווי לאותה שעה ולדורות דמאותה שעה חייבים לעשות מקום מקודש כו׳. ובאוה״ח פרשתנו עה״כ. קרית ספר ריש הל׳ ביהב״ח שם. ואולי זוהי כוונת הכס״מ בריש הל׳ ביהב״ח „שמע דהאי קרא כלל הוא לכל מקום הן למשכן שבמדבר בין לשילה ונוב וגבעון בין לבית עולמים״. וראה הר המור״ הל׳ ביהב״ח שם סק״ב•.

משא״כ דעת הסמ״ג, אף שגם הוא הביא הכתוב „ועשו לי מקדש״ ברמזי מ״ע (קסג) הרי: א) ממשיך שם „ונא׳ והי׳ המקום אשר יבחר גו׳״. וגם בהכתוב „ועשו לי מקדש״ כ׳ „וגו׳ וכן תעשו״ (ראה פרש״י עה״פ). משא״כ ברמב״ם. ב) מלשונו שם בפנים „זמן מצוה זו של בנין ביהב״ח לא הגיעה עד ימי דוד כו״. משמע שלפנ״ז לא הי׳ מצוה (וראה כס״מ שם). אף שיש לתרץ שכוונתו זמן מצות בנין בית הבחירה דוקא, שהרי קאי בהמשך ההתחלה שג׳ מצות נצטוו. אבל מ״מ מזה שבמצות בנין הבית חשיב רק זה (ש״ג׳ מצות נצטוו״) ולא כברמב״ם משמע דלא ס״ל כהרמב״ם.

36) ומכיון דהמ״ע „לעשות בית ליי״ הוא „מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה״ י״ל דגם במשכן, שילה ונוב וגבעון הי׳ מצות עלי׳ לרגל. וידועים דברי הרמב״ן (ראה טז, ט) או שיבאר כאן שלא יתחייבו לעלות לרגל כו׳ (וראה שם יב, ח). וראה הר המור״ הל׳ ביהב״ח בתחילתו סק״א. ועוד. ואכ״מ.

•) וכן בסהמ״צ מ״ע כ׳ „בית עבודה כו״ — ראה הוצאות העליר וקאפח. משא״כ בסהמ״צ לפנינו, כנ״ל הערה 23.

•) להעיר מחזקוני ראה יב, ה.

אַ מלך און „הניח גו׳ מכל אויבֿיך מסביב״, ווייבאַלד אַז „תלויות זו בזו״.

[נאָר כשם ווי די שלימות אין ביהמ״ק עצמו לדורי דורות[37] איז געווען דער בנין בית עולמים כ„שנבנה המקדש בירושלים״, אַזוי אויך אין זיינע תנאים וגדרים (אַלס הקדמה לזה), מינוי מלך ומלחמת עמלק, אַז זייער שלימות[38] האָט זיך אויפגעטאָן דורך דעם בנין המקדש בירושלים דוקא].

און מהאי טעמא בריינגט דער רמב״ם דעם פסוק „ועשו לי מקדש״ און איז גלייך ממשיך „וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי׳ לפי שעה״: דער ציווי כפשוטו איז דאָך געווען אויפן משכן שעשה משה, וואָס אויך דערמיט האָט מען מקיים געווען מצות בנין „בית ליי״ מיט אַלע גדרים שבו — וואָרום „משה רבינו מלך הי״״, ווי דער רמב״ם שרייבט[39], און ס׳איז געווען לאחר מנוחה פון מלחמת עמלק: „ויחלש[40] יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב״[41]; און פון דעמאָלט אָן איז דער חיוב הציווי פון „ועשו לי מקדש״ — געבליבן אויף אַלעמאָל.

37) ראה לשון הרמב״ם בהל׳ ביהב״ח פ״א ה״ג.

38) שאז נצטוו וקיימו מצות אלו — המעלה באופן הב׳ דלעיל הערה 32. משא״כ באופן הא׳ והג׳. אף שמובן שגם בזה תוס׳ שלימות כי נעשה ע״י קיום המצוה כו׳.

39) הל׳ ביהב״ח פ״ו ה״א. פרש״י (ור״ח) שבועות טו, ע״א. ולהעיר שזה שצריכים מלך כו׳ לקדש העזרה נלמד ממ״ש למשה „ככל אשר אני מראה אותך כו״ דמשה רבינו מלך הי׳ כבגמרא ורמב״ם שם.

40) בשלח יז, יג.

41) אף שלא הי׳ הכרתת עמלק, הרי גם לפני מקדש ראשון לא נמחה זרעו של עמלק ראה ש״א כז. ל, יז. ועוד. וראה ב״ב כא, סע״א ואילך. ובחדא״ג סנהדרין. ספרי דבי רב שם. וראה צפע״נ סנהדרין שם עד״ז לענין מלך „אך חטאו בזה ועד ימות המשיח לא הוה״.

ח. לויט דעם איז מובן וואס דער רמב"ם איז מאריך, אנהויבנדיק פון „משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה" און איז ממשיך „כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו" — וואס דערמיט איז ער מבאר אז דער ציווי פון „ועשו לי מקדש" ביי משכן משה איז געווען א ציווי לדורות און אז מ'האט אים מקיים געווען ווען „העמידו משכן וכו'"; דער חילוק איז געווען נאר אין דעם אופן הקיום: דער מקדש שעשה משה, וויבאלד ער איז געווען געבויט אין מדבר און אויפגעשטעלט „ממסע למסע", איז געווען אין אן אופן פון „משכן" (אן „אהל"[42]) — נאר „לפי שעה" — און במילא איז דער אופן החיוב והקיום נמשך געווארן אויך ווען „נכנסו לארץ" כל זמן זיי זיינען דארט געווען אין א סדר פון „לפי שעה" — איידער דעם גמר פון די „ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו". און יהושע איז דאך געווען א מלך[43].

„ומשם באו לשילה": וואס דארט זיינען די אידן געווען אין א מצב פון מנוחה יותר אין ארץ ישראל — ס'איז דאך געווען לאחר שכבשו ושחלקו[44]

42) ראה שמואל ב ז, ו. ובפשטות קאי „אהל" על ה„משכן" ו„משכן" על „שילה". ועי' פרש"י שם. וראה זח"ב רמא, א. ובכ"מ.

43) רמב"ם הלכות מלכים שם ה"ג.

44) ואף שהמצוה היא לאחר מלחמת עמלק, הרי מב' הכתובים שבגמרא (ורמב"ם הל' מלכים) „והניח לכם מכל אויביכם גו' והי' המקום כו'" (ובפרט שבפשטות התחלת הכתוב היא „ועברתם את הירדן וישבתם בארץ גו'". וראה פרש"י סנהדרין שם ד"ה בכניסתם לארץ) „והי' הניח לו מסביב מכל אויביו" מוכח שבנין הבית שייך למצב דמנוחה. וראה חדא"ג סנהדרין שם. ספרי דבי רב שם. ולהעיר מהגי' (הובא בדק"ס שם) והי' בהניח לך ה"א מכל אויביך — הכתוב דפ' תצא במחיית עמלק. ובספרי ראה לפנינו (לא הובא המשך הכתוב „והניח לכם גו' כ"א התיבות לפנ"ז) אשר ה"א מניחל אתכם.

דעמאלט האט מען דארט געבויט בית של אבנים, ניט קיין אהל, (ווי ביז דאמאלס), נאר „שס"ט שנה עמד משכן שילה"[45].

אבער אויך נאכדעם „וכשמת עלי חרב ובאו לנוב ובנו שם מקדש וכשמת שמואל חרב ובאו לגבעון .. וימי נוב וגבעון שבע וחמשים שנה". ד.ה. אז אויך בנוגע נוב וגבעון זאגט דער רמב"ם: „ובנו שם מקדש" (כאטש דער ארון איז דארט ניט געווען און עס ווערט בכ"מ אנגערופן „במה גדולה"[46]), ווייל די מצות בנין המקדש[47] איז אויך דעמאלט געווען[48]; נאר היות אז ס'איז ניט געווען קיין מצב פון מנוחה בחכלית פון מלחמה, דעריבער איז ב„ימי נוב וגבעון" ניט „בית עולמים" — „ומגבעון באו לבית עולמים" (וואס דעמאלט איז געווען דער ענין פון „מלך" בשלימות, ביי דוד ושלמה, און אויך שלימות המנוחה פון מלחמת עמלק)[49].

45) אבל מוסיף „ופרשו יריעות המשכן עליו ולא היתה שם תקרה", היינו שעדיין לא הי' בית קבוע ממש. וראה לקמן הערה 52.

46) מ"א ג, ד. תוספתא זבחים ספי"ג. וראה מאירי מגילה ט, ב. ובכ"מ.

47) ולכן כתב „ובנו שם מקדש" שמשמע שהי' שם בנין אבנים (וכ"כ רש"י פסחים לח, ב), ולא שהקימו שם אוה"מ — המשכן כמ"ש בפיה"מ להרמב"ם במשנה זבחים פי"ד מ"ז. וכדמשמע מכ"מ. וראה תפא"י זבחים שם. הר המור' שם סק"ד.

48) וצ"ע אם גם לזה צריך מלך, ונוב נבנה ע"י שמואל (ראה לשון הגמרא (זבחים קיח, סע"ב וש"נ) שמלך שמואל, ושנה שמלך שאול ושמואל), וגבעון ע"י (שמואל•) שאול או דוד, ראה ס"ע פי"ג. סדר הדורות ב"א תתעא. הר המור' שם סק"ה. ועוד. ואולי תלוי אם „בנו שם מקדש" (כרמב"ם כאן) שאז צריך למלך. או שרק הקימו האה"מ — המשכן.

49) וכ"ה הסדר דג' מצות אלו בבנין בית השלישי כברמב"ם רפי"א מהלכות מלכים המלך המשיח וכו' ובונה המקדש. ובה"ד שם: יעמוד מלך

•) ע"פ הילקוט שמואל א (כח) מס"ע.

ט. ע"פ הנ"ל וועט ווערן פאַר־שטאַנדיק, וואָס אין אַנהייב הלכות מלכים רעדט דער רמב"ם וועגן אַלע „ג' מצות" און פאַרוואָס ער בריינגט דעם פסוק „לשכנו תדרשו ובאת שמה", ניט דעם פסוק „ועשו לי מקדש" און אויך ניט קיין פסוק מפורש בנוגע בית עולמים[50] — היות אַז ער רעדט וועגן זמן „בשעת כניסתן לארץ" (נאָך כיבוש וחילוק), איז שוין דעמאָלט געווען דער קיום פון די אַלע ג' מצות שנצטוו וואָס זיינען „תלוין זב"ז" (הגם אַז זייער תכלית השלימות איז געווען בבנין ביהמ"ק בירושלים)[51]:

ס'איז שוין געווען דער בנין פון אַ בית (ניט קיין אהל ווי לפנ"ז); נאָך די י"ד שנה פון כיבוש וחילוק[52] איז געווען אַ מצב פון מנוחה אין ארץ ישראל: און ס'איז געווען דורך יהושע וואָס ער איז נתמנה געווארן למלך (ע"י משה רבינו ובית דינו, ווי די מצוה פון מינוי מלך דאַרף זיין לדורות) „ע"פ ב"ד של שבעים זקנים ועל פי נביא"[53] [משא"כ דער משכן וואָס איז געווען לפי שעה אין מדבר (וממסע למסע), ניט אין אַ מצב פון מנוחה, און משה"ס מלוכה געפינט מען ניט אַז עס זאָל זיין ע"י מינוי, ווי די פרטי מצות מינוי מלך][54].

יו"ד. עפ"ז קען מען אויך פאַרענטפערן די שאלה בנוגע דער הלכה הנ"ל אין הל' ביה"ב, און וואָס מען קען פון איר ארויסלערנען להלכה בפועל:

דער רמב"ם פסק'נט[55] „ואסור לאדם שיעשה בית תבנית היכל אכסדרא תבנית אולם חצר כנגד העזרה" — איז וויבאַלד אַז אַלע אויסגערעכנטע בנינים האָבן געהאַט אַ דין מקדש און ביי יעדן האָט מען מקיים געווען די מצוה פון „ועשו לי מקדש"

כו' וילחום מלחמות ה' (סתם — כולל מלחמת עמלק ולאחר הכרתת זרעו כו' ומצב דמנוחה —) כו' „אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו" (תיבות אלו נשמטו ע"י הצנזור) — אז — ובנה מקדש במקומו. וראה הר המור" שם סק"ב.

אבל בנוגע לבנין בית שני דלא הי' שם מלך וכו' (רמב"ם פ"ו מהל' ביהב"ח הי"ד, וברמב"ם שם „ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה כו'"), אולי י"ל דאין צריך כיון שהוא המשך דבית המקדש הא'. וראה קונטרס דרישת ציון וירושלים בשו"ת שאילת דוד בתחלתו. ולהעיר מרמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז „כיון שנמשח דוד וכו' והרי המלכות לו ולבניו כו'" ובה"ט שם. וראה צפע"נ סנהדרין שם. ועוד. ואכ"מ.

50) ראה ספרי דבי רב שם בסופו.

51) והיינו אף שהרמב"ם מדבר ב„בית הבחירה", מ"מ לא הביא כתוב מפורש על בית הבחירה, אלא כתוב שבו מרומז משכן שילה. וכדלקמן.

52) ורק כשבאו לשילה נאספו הבמות (משא"כ בגלגל ונוב וגבעון) והיא היתה מנוחה כו' (משנה זבחים קיב, ב) וראה גמרא שם קיט, א ואילך. ושם (ובספרי ראה יב, ט) גם דיעה „דנחלה זו שילה". ובפיה"מ שם „נקרא שילה בית כו'". וראה ספרי תבוא (כו, ב) אל המקום אשר יבחר ה"א זה שילה ובית עולמים. רמב"ן שם. ובכ"מ הושוו שילה ובית עולמים. וראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע פד־פה. ובכ"מ. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 79 ואילך.

53) רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג.

54) עפכהנ"ל מובן שינוי לשון הרמב"ם דבהל' ביהב"ח כ' הרמב"ם „לעשות בית", ובהל' מלכים „לבנות", וכ' הצפע"נ (מהד"ת ג, ב. עז, א) דל' „לעשות" פי' „שיהי" ול' „לבנות" פי' ד„המצוה היא הבנין": בהל' ביהב"ח מבאר התוכן דמצות בנין ביהמ"ק (שבכל הזמנים וכמ"ש „בית ליי" (כנ"ל הערה 34) מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו כו'"), ולכן כ' הלשון „לעשות". (ראה בארוכה לקו"ש חי"א ע' 120 ואילך). משא"כ בהל' מלכים שמדבר ב„ג' מצות שנצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ" כ' „לבנות", כי הוספת המצוה שם היא לא בעצם (תוכן) מצות בנין הבית, כ"א קיום מצות בנין בית הבחירה שלאחר מצות מינוי מלך, והכרתת זרעו של עמלק (אבל להעיר מצפע"נ שם ג, ב בהמשך דבריו, דכתב שזה החילוק דמשכן ומקדש. ואכ"מ).

55) הל' בית הבחירה פ"ז ה"י. מר"ה כד, א. ע"ז מג, א. מנחות כח, ב.

•) וכ"ה בסהמ"צ שם בהוצאת קאפח. משא"כ בדפוסים שלפנינו: „לבנות".

[ביז אז אויך דער ביהמ"ק, הגם אז זיין ציור און די פרטים פון מדת ארכו ורחבו זיינען געווען אנדערש ווי אין משכן, פונדעסטוועגן זיינען די ענינים העקריים שבו געווען בדוגמת המשכן[56]; ווי דער רמב"ם שרייבט[57]: „ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה"[58],

איז י"ל אז דער איסור לעשות „בית תבנית כו'" איז חל אויך אויפן נאכמאכן דעם תבנית פון משכן[59], פון משכן שילה[60] און נוב וגבעון[61].

---

56) ולהעיר ממ"ש שם פ"א הי"ב „והכל חייבים לבנות כו' כמקדש המדבר". ובפ"ו הי"א שם (הובא לעיל הערה 39). פ"ז הי"א. ועוד. ולהעיר מפרש"י פרשתנו כה, ט. וברא"ם שם.

57) שם פ"א ה"ה.

58) ועפ"י הנ"ל צע"ק מ"ש הרמב"ם לפנ"ז „ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית כו' והוא הנקרא אולם" מנין שגם אולם הוא עיקר בבנין הבית כיון שלא הי' במשכן (ואולי מקורו מגמ' הנ"ל לא יעשה אדם בית תבנית — שחשב אולם). וראה קרית ספר שם דהא במשכן לא הי' אולם ואע"ג כו' אפילו הכי לענין קדושת הבית ליכא שינוי בין משכן למקדש דכמו במשכן ליכא אלא ג' קדושות כו' עיי"ש. ולהעיר מעירובין ב, א. ובכ"מ. תוי"ט כלים פ"א מ"ט ד"ה ההיכל מקודש. וראה הר המור" שם סק"י. ואכ"מ.

59) יריעות העליונות הנעשים מעורות תחשים (פרשתנו כו, יד) א"א לעשות שהרי תחש הי' רק בזמן משה (שבת כח, א. פרש"י פרשתנו כה, ה). אבל מוכח בשבת שם דעיקר האהל הוו יריעות התחתונים, ובזה כבר נק' המשכן אהל. וראה צפע"נ (הפלאה בהשמטות נד, א) דאם קפל הרוח את היריעות העליונות המשכן כשר. וראה לקמן ע' 454-5.

60) במנ"ח מצוה רנד סק"ו שקו"ט בזה ורוצה לחדש (דלא כמשמעות הפוסקים ושו"ע) שהאיסור הוא רק בזמנו: בזמן המשכן הי' אסור לעשות כתבנית המשכן כיון שהי' אז משמש לפניו. וכן כשהי' שילה עומד וכן נוב וגבעון וכן ב"ר הי' אסור לעשות בכ"ז מהזמנים איזה תבנית שהי' דוגמת התבנית שהי' משמש אז וכן בבית שני כשל בית שני כו', אבל האידנא כיון דאין משמשין לפניו אפשר דאין בכלל הלאו הזה. אבל הריי"ז נגד דעת הפוסקים טושו"ע יו"ד סקמ"א ס"ח דאסור גם עכשיו (כמו"ש שם בעצמו), וא"כ י"ל דגם דמות המשכן כו' אסור. ובשו"ת בית אפרים או"ח סיו"ד כ' דלדעת רש"י והרמב"ם (למסקנא) האיסור הוא גם בתבנית בית ראשון. וגם עפ"י דבריו י"ל שאסור גם בתבנית משכן.

והנה במנ"ח שם הקשה דא"א לומר שעכשיו אסור כל הבנינים „דהיו מודיעים לנו חז"ל צורת המשכן שילה ג"כ כדי לידע תבניתו". אבל מזה גופא שלא מפורש מדתו מוכח שמדת ארכו ורחבו כו' הי' כמו המשכן וכדמוכח מהיריעות שע"ג. וגם אם לא הי' בדומה ממש הריי"ז (בפשטות) לפי שלא הי' שינוי המעכב. וראה לקו"ת ברכה (צט, ד) „להבין ההפרש שבין בנין המשכן לבין בנין שילה כי לכאורה הם שוין ממש בארכן וברחבן וכל הפרטים כמו צורת המשכן כן נעשה בנין שילה". וראה מאמרי אדה"ז הנחות הר"פ ע' פא.

ולהעיר מסוטה (ט, סע"א) „זה משה ודוד שלא שלטו כו' נגנז אה"מ". וראה יומא עב, א (סוכה מה, ב): „עצי שטים כו' עומדים שעומדין לעולם ולעולמים" (ובפרש"י שם). רבינו בחיי פרשתנו כו, טו'. ולפי"ז ג"כ הוא דמות שמשי שמשמש לפניו ית'. ואף שזהו עפ"י דעת התוס' (ד"ה לא אסרה ר"ה כד, ב. ע"ז מג, ב. ד"ה כרובים — יומא נד, ב. מאירי ע"ז (מב, ב. מג, א). ר"ן ע"ז שם) דגם למסקנא לא חזר בו אביי והאיסור ד„לא יעשה אדם בית תבנית כו'" הוא מטעם דלא תעשון אתי — כדמות שמשי כו' — ראה פנ"י ר"ה שם, א ד"ה אמר אביי. בית אפרים שם ד"ה אך מדברי רש"י,

הרי עפ"י הכלל דאין להרבות במחלוקת י"ל שאסור גם לשיטת הרמב"ם דמשמע מהמשך ההלכות שהוא מדין מורא מקדש (במ"ש בשו"ת בית אפרים ומנ"ח שם). וראה רבותינו בעה"ת (תשא ל, לג): „איש אשר יקח כמוהו, וכן גבי קטורת לפי שאין דרך להשתמש בשרביט של מלך וכן אמרו חז"ל שלא יעשה אדם בית תבנית היכל כו'".

61) עפמש"כ הרמב"ם „ובנו שם מקדש" וע"פ הכלל דילמוד סתום מן המפורש י"ל לכאורה דמקדש דנוב וגבעון הוא כהקודמו — שילה. וע"פ פיה"מ וכו' (בהערה 47) הריי"ז אוהל מועד דהמדבר, וא"כ בין משכן שילה בין האוה"מ בלא"ה אסור.

ועפ"י הנ"ל שלהרמב"ם אסור גם לעשות תבנית משכן וכו' יומתק שזהו בדוגמת הכלים שבהמשך

•) וראה צפע"נ עה"ת ר"פ תשא.

יא. דער ביאור בזה בפנימיות הענינים:

אינעם תוכן און סדר פון די ג׳ מצות איז חסידות[62] מבאר, אז „שום תשים עליך מלך״ איז די בחי׳ פון יראה, וואָרום „מלך״ איז ענינו — ירא את הש״י ביתר שאת, ער איז בטל צום אויב־ערשטן, און דורך דעם מלך וועירט נמשך די יראה און ביטול צום גאָנצן עם[63].

און אז מ׳דערגרייכט שוין צו דער בחינה פון יראה, דער ענין פון אתכפיא, דאָרף דערנאָך זיין מחיית עמלק, דער ענין פון „ובערת הרע״, וואָס דאָס איז דורך אתהפכא: און ערשט דערנאָך קען מען, און מען דאָרף, צוקומען צו דער מדריגה פון יראה עילאה, וואָס דאָס קומט דורך ביהמ״ק — „ומקדשי תיראו״[64], וואָס די מדרגה פון יראה קומט פון בחי׳ חכמה, דער ענין התורה. און אזוי אויך בכל דור ודור, אויך בזמן הגלות משחרב ביהמ״ק — די ד״א של הלכה[65].

און עפ״ז וועט מען פאָרשטיין פאָר־וואָס דער ציווי אויף בנין ביהמ״ק און אויך דער בנין פון (ערשטן מקדש —) משכן בפועל, האָט געדאָרפט זיין דוקא דורך משה רבינו (און ווי דער רמב״ם איז מדייק „וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו״) — וואָרום די משכת הדעת צו יעדער אידן, וואָס דורכדעם קומט מען צו צו יראה, איז ע״י משה[66] (ווי מיר געפינען, אז אויפן פסוק[67] „ועתה ישראל מה ה״א שואל מעמך כי אם ליראה״ פרעגט די גמרא[68]: „אטו יראה[69] מילתא זוטרתא היא?״ און פאָרענטפערט: „אין לגבי משה מילתא זוטרתא היא״), און דעריבער האָט התחלת ענין המלוכה (יראה תתאה) ביז דעם בנין המשכן (יראה עילאה) לאח״ז געדאָרפט קומען ע״י משה רבינו.

[נאָכמער: דער ענין המשכן והמקדש איז דאָך כמרז״ל[70] „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם״ בתוך כאו״א מישראל, אז יעדער איד קען (און דאָרף) אויפטאָן צו זיין אַליין א משכן ומקדש — „ושכנתי בתוכם״ — און דעם כח אויף דעם האָט ער פון בחי׳ משה וואָס איז דאָ ביי אים: און ווי דער אַלטער רבי[66] איז עס מסביר, אז לגבי כל אחד ואחד מישראל איז יראה א „מילתא זוטרתא״, ווי עס שטייט אין פסוק „שואל מעמך״].

אָבער לאידך, איז שלימות פון מצות בנין המקדש געווען בבית עולמים, וואָרום דער ענין המלכות בשלימות ובגלוי האָט זיך אויפגעטאָן דורך דוד המלך[71], ביז צו דעם גילוי פון מלכות בתכלית השלימות, וואָס וועט זיין ווען „יעמוד[72] מלך מבית דוד הוגה בתורה

לזה (בהלכה שם) „שלחן בצורת שלחן ומנורה בצורת מנורה״, שצורתם הוא המפורש בתורה בנוגע למשכן.

והטעם שלא כתבו הרמב״ם בפירוש הוא דמכללי הרמב״ם (יד מלאכי כללי הרמב״ם ס״ה) שאינו מביא דינים מחודשים שלא הוזכרו בש״ס.

62) אוה״ת בשלח ע׳ תרסז.

63) ראה גם דרמ״צ מצות מינוי מלך.

64) קדושים יט, ל. בהר כו, ב.

65) ברכות ח, א.

66) תניא פמ״ב.

67) עקב י, יב.

68) ברכות לג, ב.

69) כ״ה בתניא. וכ״מ בע״י. וכ״ה בחדא״ג. עיין יעקב. ועוד. אבל בגמרא לפנינו: אטו יראת שמים.

70) ר״ח (שער האהבה פ״ו ד״ה ושנ׳). של״ה (שער האותיות אות ל׳). ובכ״מ.

71) ראה בארוכה דרמ״צ שם. אוה״ת שם ע׳ תרסו.

72) רמב״ם ספי״א מהל׳ מלכים.

ועוסק במצות כדוד אביו כו' ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחום מלחמת ה' וכו' ובנה מקדש[73] במקומו",

וואס דעמאלט וועט זיין דער ענין פון מלך בשלימות[74], און הכרתת זרעו של עמלק בשלימות — עס וועט זיין „השם שלם והכסא שלם"[75], דער גילוי מלכותו של הקב"ה[76], און שלימות אין בנין ביהמ"ק[77], אַ בנין נצחי וואס „מקדש[78] אדנ"י כוננו ידיך"[79], במהרה בימינו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ דברים תשל"ו)

---

73) ראה לעיל הערה 49 שזהו הג' ענינים מינוי מלך הכרתת זרעו של עמלק ובנין ביהמ"ק.

74) ראה דרמ"צ שם בסופו.

75) תנחומא (ובאבער) ס"פ תצא. פסיקתא דר"כ ספ"ג. מדרש תהלים ט, ז. פס"ר פי"ב, ט. פרש"י ס"פ בשלח.

76) וראה ברכות נח, סע"א. ובפרש"י שם. חדא"ג שם. מדרש תהלים (באבער) מזמור צז. אוה"ת שם ע' תרסו ואילך (וראה תו"א פה, א: „בסא מלכותו שום תשים עליך מלך כו". צה, ג ואילך. ועוד).

וגם מכהנ"ל מוכח מה שנת"ל ס"ו ובהערות שם דשלימות ענין מלחמת עמלק היא ע"י מלך. ושלימות גדר מלך כאשר הוא לוחם מלחמת עמלק. וראה הערה הבאה בבנין ביהמ"ק.

77) וראה אוה"ת שם (ע' תרסח), תצא (ע' תתרכד) — שכדי שיהי' בנין ביהמ"ק צ"ל השם שלם והכסא שלם. ולכן צ"ל תחלה שימחה זרעו כו'.

78) בשלח טו, יז. ובפרש"י שם. ומסיים: ואימתי יבנה בשתי ידים בזמן שה' ימלוך לעולם ועד.

79) אף שזהו בעיקר לדעת רש"י ותוס' (סוכה מא, סע"א. פרש"י ר"ה ל, סע"א. תוס' שבועות טו, רע"ב ד"ה אין. ובכ"מ בזהר ומדרשים), משא"כ לדעת הרמב"ם הנ"ל שמלך המשיח בונה מקדש — כבר נת' בכ"מ התיווך בזה, שמשיח יבנה השערים והדלתות — ראה בכהנ"ל לקו"ש חי"א ע' 98 והערה 61. וש"נ.

תרומה* ד

א. אין דעם פסוק וואו עס ווערט געזאָגט דער ציווי אויף בנין המשכן והמקדש — „ועשו לי מקדש" [1] ווערט אין זעלבן פסוק גלייך אויסגעפירט, אַז די כוונה און תכלית פון דעם בנין איז: „ושכנתי בתוכם", עס זאָל זיין השראת השכינה במשכן ומקדש.

פון די עיקרי העבודות בביהמ"ק איז געווען די עבודת הקרבנות [2], און ווי דער רמב"ם [3] זאָגט, אַז תכלית מצות בנין המקדש איז דאָס „לעבודה בו יהי' ההקרבה [4] והבערת האש תמיד" [5]. דער־פון איז פאַרשטאַנדיק, אַז פון די עיקר־דיקע כלי המקדש איז געווען דער מזבח החיצון, אויף וועלכן מ'האט מקריב געווען די קרבנות (וואָס וועגן דעם מזבח רעדט זיך אין סוף פון אונזער פרשה [6]),

*) וסיום מס' חגיגה. וראה לקמן סעיף יג ולקמן ס"ע 434 ואילך.

1) פרשתנו כה, ח. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע כ'. רמב"ם ריש הל' ביהב"ח.

2) ראה ד"ה באתי לגני ה'שי"ת רפ"ב ורפ"ג. וראה רמב"ן (דרשת תורת ה' תמימה — כתבי הרמב"ן ח"א ע' קס"ג): ולא שרתה שכינה במשכן אלא ע"י קרבנות .. ובבית המקדש נמי ע"י קרבן נבחר, עי"ש. וראה לקו"ש חי"א ע' 125 ואילך. ובהנסמן שם הערה 63.

3) סהמ"צ שם. ובשורש יב. הל' ביהב"ח שם.

4) ולכן לדעת הרמב"ם מצות בנין ביהמ"ק כוללת גם עשיית כלי המקדש המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש (סהמ"צ שם. ובשורש יב שם) — נתבאר כהנ"ל בלקו"ש שם ע' 116 ואילך.

5) וגם מה שממשיך „ואליו תהי' ההליכה והעלי' לרגל" (סהמ"צ שם) — „וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה" (הל' ביהב"ח שם). הרי גם זה שייך לקרבנות — עולת ראי', שלמי חגיגה כו' (ראה רמב"ם ריש הל' חגיגה. ובפ"ב ה"ד שם).

6) כז, א ואילך.

און אויך דער מזבח הפנימי [7] (וואָס וועגן אים שטייט דער ציווי אין סוף פ' תצוה [8]).

אויף דעם פסוק „ועשו לי מקדש גו'" זאָגן חז"ל [9]: „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם — בתוך כאו"א מישראל" אַז יעדער איד דאַרף זיין אַ מקדש, ובמילא איז מובן אַז יעדער איד דאַרף פועל זיין דורך זיין עבודה אַז די שכינה זאָל שורה זיין כביכול אין דעם „מקדש" וואָס אין אים.

איינער פון די ערטער, וואו חז"ל רעדן וועגן ביידע מזבחות און וואו עס איז מודגש זייער שייכות צום משכן ומקדש וואָס אין יעדן אידן, איז עס אינעם סיום פון מס' חגיגה.

ב. אין (סוף פון) דער לעצטער משנה אין חגיגה ווערט געזאָגט: „כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה (נאָך יעדער רגל האָט מען געדאַרפט טובל זיין די כלי המקדש ווייל זיי זיינען טמא געווארן דורך דעם וואָס עמי הארץ האָבן זיי אַנגערירט [10]) חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי ר"א, וחכ"א מפני שהן מצופין".

7) ראה ד"ה באתי לגני שם רפ"ג: „דלהיות שעיקר העבודה במשכן ומקדש .. שזהו ענין עבודת הקרבנות ובפרט מעשה הקטורת" (שהם על מזבח הזהב). וש"נ.

8) ל, א ואילך. וראה צרור המור ובמפרשי התורה שם.

9) ר"ח (שער האהבה פ"ו ד"ה ושני פסוקים). של"ה (ש' האותיות אות ל'. ועוד). ובכ"מ. נסמן בלקו"ש שם ע' 109 הערה 10.

10) ראה פרש"י במשנה שם כו, א (ד"ה מעבירין).

און די גמרא איז מסביר דעת ר״א: פון וואַנען ווייס מען אַז די מזבחות זיינען ווי קרקע (און דערפאַר איז אויף זיי ניט חל קיין טומאה) — „מזבח הנחושת דכתיב [11] מזבח אדמה תעשה לי, מזבח הזהב דכתיב [12] המנורה והמזבחות איתקוש מזבחות זה לזה״.

דערנאך שטעלט זיך די גמרא אויף „וחכ״א מפני שהן מצופין״ (אַננעמען דיק אַז זיי זאָגן דערמיט אַ טעם פאַר־וואָס די מזבחות ווערן ניט טמא) און פרעגט: „אדרבה, כיון דמצופין נינהו מיטמאו״ (און רש״י איז מפרש: ווערום ווען ניט דער ציפוי וואָלטן זיי דאָך געדאַרפט זיין טהור צוליב דעם וואָס זיי זיינען „כלי עץ העשוי לנחת״[13]); און די גמרא ענטפערט: „אימא וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין (אַז די חכמים זיינען מחולק מיט ר״א און זיי האַלטן אַז אויך די מזבחות זיינען טמא געווואָרן טאַקע צוליב זייער ציפוי. נאָך אַ תירוץ ענטפערט די גמרא:) ואב״א רבנן לר״א קאמרי מאי דעתיך משום דמצופין מיבטל בטיל צפויין גבייהו״[14].

לערנט רש״י: די רבנן זאָגן צו ר״א „מאי דעתיך״, אַז דאָס וואָס ר״א דאַרף אַנקומען צום טעם וואָס די תורה רופט זיי אַן „אדמה״ און נאָר דערפאַר זיינען זיי טהור — און ס׳איז דערויף ניט געניג דער טעם וואָס זיי זיינען „כלי עץ העשוי לנחת״, וויבאַלד זיי זיינען „מצופין״ און דאָס איז זיי מבטל פונעם גדר „עץ״: זאָגן דערויף די רבנן אַז: „מיבטל בטיל צפויין גבייהו״, אַז היות די תורה רופט זיי אַן „עץ״ מיינט עס, אַז דער ציפוי של מתכת ווערט נתבטל לגבי זיי (זיי באַקומען אינגאַנצן דעם גדר פון „עץ״) און במילא זיינען זיי ניט מקבל טומאה.

דער רמב״ם [15] אַבער לערנט, אַז דאָס וואָס די רבנן זאָגן „מפני שהן מצופין״ איז עס (ניט געמיינט ווי אַ טעם לטמא לויט דעת ר״א, נאָר) אַ טעם לטהר לויט זייער שיטה — ס׳איז ווי דער ספרא זאָגט אויפן פסוק [16] „כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם״: „יכול שאני מרבה את חפויי כלים ת״ל בהם פרט

---

11) יתרו כ, כא.

12) במדבר ג, לא.

13) דאיגו מקבל טומאה ד„דומיא לשק בעינן כו״, כבגמ׳ שם לפנ״ז (כו, ב).

14) ולכאורה צ״ע, דהרי מדובר כאן בכלים שהיו במקדש ואעפ״כ קוראו מזבח הנחושת וצריך לטעם דאקרי אדמה או דבטל ציפוי לגבי העץ, הרי רק מזבח דמשכן ה׳ מעצי שטים מחופה נחושת (כנפרשתנו שם), אבל של ביהמ״ק ה׳ מאבנים כו׳ (וראה שבת נה, א ובפרש״י ותוס׳ שם), ו„האי רצפה״ (זבחים כו, ב) ו„בניך״ (שם ס, א. וראה פרש״י ותוס׳ שם) שאין בה דין טומאה. ובתוי״ט כאן תירץ: „אילו ה׳ מזבח הנחושת כבימי מרע״ה א״נ אם לעתיד יעשוהו משל נחושת כו״. וראה תוס׳ כאן ד״ה מזבח. אבל הל׳ במשנה „כל הכלים שהיו במקדש כו״ (ועד״ז כמ״פ לפנ״ז) צע״ק. וברלב״ג (ועד) למ״א (ח, סד) דגם מזבח שעשה שלמה ה׳ מצופה נחושת. וראה רי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג מנין הפרשיות ר״פ נה נו.

אמנם בנוגע למזבח הזהב לדעת הרמב״ם מוכרח לכאורה לפרש (במשנה וגמרא) כאן כמו שתירץ התוי״ט (בתי׳ הא׳), שהרי הרמב״ם (ביהב״ח פ״א הי״ח) כ׳: „ומזבח הקטורת . . אין עושין אותן אלא מן המתכות בלבד״ (וכ״ה באוה״ח פרשתנו כה, ט סד״ה ואני אומר). או י״ל (בדוחק עכ״פ) דאזיל בזה לשיטתו בדין ציפוי כיון שציפם בטלן (ראה לקמן בפנים ובהערות). אבל לכמה דיעות ה׳ מזבח הזהב של משה גם במקדש (ראה פרש״י זבחים כז, סע״ב). או שגם מזבח הזהב של שלמה ה׳ מחופה זהב, כהכ׳ במ״א ו, כ־כא ובמפרשים שם. וראה צפע״נ עה״ת תצוה ל, יוד. תו״ש מילואים לפ׳ תצוה (חכ״ג). ואכ״מ.

15) פיה״מ כלים פי״א מ״ד. וראה רמב״ם הל׳ מטמאי משכב ומושב פי״א הי״א (בסופו).

16) שמיני יא, לב.

לחפויי כלים", אַז אויב דער שימוש איז ניט אינעם גוף הכלי, נאָר דורכן חיפוי (ציפוי) הכלי, איז די כלי ניט מקבל טומאה.

און ווי מ'איז מבאר[17] שיטת הרמב"ם, לערנט ער דעם פשט פון „מיבטל בטיל צפויין גבייהו", אַז, לויט די רבנן איז ציפוי ניט קיין סיבה צו מטמא זיין די כלי (ווי דאָס זאָגט ר"א), נאָר פאַר־קערט, דער ציפוי (פון מתכת) איז אַ טעם צום מטהר זיין — זייענדיק בלויז אַ ציפוי צו דער כלי איז ער במילא בטל צו דער כלי און קען דעריבער ניט אויפ־טאָן אין איר דעם דין פון קבלת טומאה; און די כלי ווידער, מצד זיך אַליין (בשעת זי האָט אַ בית קבול) קען אויך ניט טמא ווערן, וויבאַלד אַז דער שימוש אין איר איז דורך אמצעות הציפוי, און אַ כלי מצופה ומחופה איז נתמעט פון דין טומאה[18].

דערפון קומט אויס אַז רש"י[19] און דער רמב"ם זיינען מחולק אינעם גדר פון דין ציפוי לויט די רבנן. לויט שיטת רש"י קומט אויס, אַז אַ ציפוי פון מתכת ביי כלי עץ איז אַ סיבה צו מטמא זיין די כלי אויך לפי דעת רבנן (נאָר ביי די מזבחות האַלטן די רבנן אַז זיי זיינען טהור דערפאַר וואָס די תורה רופט זיי אָן „עץ"); און לפי דעת הרמב"ם איז ציפוי כלים בכלל אַ טעם צו פאַרמיידן דין טומאה פונעם כלי המצופה כנ"ל[20].

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער טעם וסברא וואָס דער רמב"ם לערנט אַנדערש (די מחלוקת צווישן ר"א מיט די חכמים) ווי רש"י; ובפרט אַז דער לשון הגמרא (ואב"א רבנן לר"א קאמרי כו') איז גלאַטיקער לפי שיטת רש"י, ווי מפרשים זיינען עס מסביר[21].

ג. עס איז נתפשט דער מנהג[22] צו

---

17) כ"מ פ"ד מהל' כלים ה"ד, בשם הר"י קורקס (הובא בתוי"ט בסוף חגיגה).

18) מפיהמ"ש שם מובן שכוונת הדרשא בספרא „פרט לחיפוי כלים ר"ל שזה הכלי לא יגיע השימוש בו בעצמו, אבל באמצעות הכיסוי אשר עליו", שכלי שמצ"ע הי' מקבל טומאה — מצד הציפוי טהור. וכמו שמסיים „כאשר חפה אותן ביטל אותן". אבל בפ"ד מהל' כלים שם הביא דרשת הספרא לענין זה שהחפויין עצמם טהורים. ובהמשך לזה כ' „וכן כלי עץ כו' שיש בהן בית קבול שציפם במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו". אבל גם שם צ"ל דזה שהציפוי מבטל להכלי, הכוונה שמבטל דין טומאתן, וג"ז נלמד מהספרא וכל' — „וכן". ואכ"מ.

19) וכ"ה דעת הראב"ד בהל' כלים שם. ופ' הרא"ש במס' כלים שם. ועוד. וכ"מ דעת המאירי כאן, שכ' בטעם חכמים „הרי כלי בית המקדש אינם בטלים לגבי צפוים אלא צפוים בטל אצלם".

20) לפי פ' מהר"י קורקס שם דהטעם „מפני שהם מצופים" — „מיבטל בטל ציפוי גבייהו", היינו „דציפויין לא מיטמאי דבטלים אגב כלי דלא חשיבי כדי שיטמא הכלי בשבילו והכלי בשביל עצמו ודאי אינו מטמא כיון שמצופה", מובן, שהטעם שהמזבחות טהורין הוא רק מפני שמצופין, ובלא"ה היו המזבחות מקבלין טומאה. וכ"מ מפיה"מ שם. אבל לכאורה א"מ דהרי בלא"ה היו טהורין כיון שהם עשויין לנחת וכו', וכמ"ש ברע"ב כאן „צפויין בטיל לגביהן והוו ככלי עץ העשויין לנחת שאינן מטמאין". (ומסיים „כך פי' הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב"). ראה תויו"ט שהקשה עליו דבריו סותרין זא"ז. וכ"פ במל"מ (כלים שם) ומפרש עפ"ז ל' הגמרא „לר"א קאמרי".

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) דהרמב"ם סמיך על הדרשא דירושלמי (כאן) א"ר הילא טעמא דרבנן . . התורה קראת אותו מיטלטל, עיי"ש. אלא שלפי פ' הקה"ע ופ"מ בא ר' הילא לפרש טעם רבנן שמטמאין ועיי"ש בהמשך הירושלמי. והרמב"ם ס"ל רק עצם הדרשא שהתורה קראן מיטלטל. ולכן צריכים חכמים לפרש דטעם טהרתם מפני שהם מצופים. ואכ"מ.

21) ראה פי' הרא"ש כלים שם, שכ' על דברי הרמב"ם שם „והוא עיין במשנה ולא עיין בגמרא". וראה דברי הר"י קורקס שם „וצריך לדחוק", ובמל"מ שם.

22) וכבר העירו באחרונים מברכות י', רע"א. ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה.

פאַרבינדן — אין אַ הדרן — סיום המסכת מיט איר התחלה[23], וואָס דער טעם דערפון איז ניט לפלפולא ולחדודי בעלמא[24], נאָר ווייל זיי האָבן טאָקע אַ שייכות וקשר אין תוכן ענינם[25] — ועד"ז בנדו"ד — בסיום מס' חגיגה מיט התחלתה, וכדלקמן.

ד. דער ביאור אין דעת הרמב"ם קען מען זאָגן: דער רמב"ם נעמט אָן, אַז די מחלוקת דאָ צווישן רבנן און ר"א — וואָס ר"א שמותי הוא: פון תלמידי ב"ש[26] — איז פאַרבונדן[27] און איז אַ לשיטתי' און סברא כללית וואָס איז אַ יסוד צו פילע אַנדערע פלוגתות צווישן ב"ש און ב"ה[28]. ד. ה. היות אַז אין אַ צאָל פלוגתות פון ב"ש וב"ה געפינט מען אַ צד השווה אין זייערע דיעות — און דאָס איז אַזוי בנוגע פאַרשידענע סוגיות והלכות אין ש"ס[29] — איז מסתבר אַז דער יסוד פון זייערע מחלוקת'ן (אין די ערטער) איז ניט מצד דעם באַזונדערן תוכן פון יעדער מחלוקת בפ"ע, נאָר זיי זיינען אַלע מיוסד אויף איין יסוד — וכמסקנת הש"ס בכ"מ אַז מ'גייט לשיטתי'*[29].

ולדוגמא — עכ"פ איין פלוגתא בכל סדר:

ה. אין סדר זרעים — אין מס' ברכות[30] בנוסח הברכה אויף „אש" במוצש"ק געפינען מיר אַ פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. און די גמרא[31] איז מסביר זייער מחלוקת „דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא" — אין אש איז דאָ בלויז איין (גוון) אור, און דערפאַר דאַרף מען זאָגן „מאור" בל' יחיד. „וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא, תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור (אין אש זיינען דאָ מערערע גוונים: שלהבת אדומה לבנה וירקרקת[32])" — דערפאַר דאַרף מען זאָגן „מאורי" ל' רבים.

עס איז פשוט אַז ב"ש וב"ה קריגן ניט אין אַ מציאות — וואָס במציאות זעט מען אַז עס זיינען דאָ אייניקע גוונים אינעם אור, טאָ ווי זאָגן ב"ש אַז חדא נהורא איכא בנורא[33]?

נאָר דער הסבר דערפון איז: ב"ש האַלטן אַז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באַשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן געזומען באַם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)[34]. (ע"ד

23) וע"ד מתכיפין התחלה להשלמה („רשות לחתן בראשית").

24) שהרי הזהירו עד"ז בתוקף המהר"ל והשל"ה וכו' — הובאו בקונט' עה"ח פל"א.

25) ולהעיר מספר יצירה פ"א מ"ז: נערץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

26) רש"י (ד"ה שמותי) ותוס' (ד"ה דר"א שמותי) — שבת קל, ב. תוד"ה שמותי — נדה ז, ב.

27) ראה תוס' ד"ה ואומר ביצה לד, רע"ב שמקשה בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים, ש„מחלפא שיטתייהו דב"ש וב"ה".

28) ראה לקו"ש ח"ו (ע' 70 ואילך), ח"ז (ע' 114 ואילך), סה"ש תשמ"ח ח"ב (ע' 647 ואילך) — עוד סברא כללית ושיטה במחלוקת ב"ש וב"ה. וראה מפענ"צ פרק א' סי' ג. ועוד.

29) אבל בכ"ז צ"ל צריכותא בכל מחלוקת, שלכן צריך לאשמעינן בכל ענין בפ"ע דפליגי.

*29) ראה שבת לד, ב.

30) נא, ב.

31) שם נב, ב.

32) פרש"י שם.

33) ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלוי' גם במחלקותם דברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה בברא (ובצל"ח שם דהתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)), גם למסקנא דבברא ובורא כ"ע לא פליגי נקט ב"ה בורא דלשון קרא עדיף.

34) ואי"ז מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבא ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א), חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל.

הכלל „אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות״ [35]). די שיטה פון ב״ה איז, אז מ׳דאַרף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאַנאַנדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ׳דאַרף האָבן דרישה וכו׳ — און דווקא דאָס איז מכריע אין דיני התורה [36].

דערמיט איז מובן דער טעם פון זייער מחלוקת: דער דין באַ ברכת הנר איז, אַז „אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו״ [37], דער חיוב פון דער ברכה איז נאָר דאַן ווען מ׳קען [38] הנאה האָבן, אַדער מ׳האָט הנאה בפועל פון דעם אור. די הנאה קומט גלייך ביים דערזען דעם אור בכללות וואָס דאַמאָלסט זעט ער סתם אור, איין ליכט־גוון („חדא נהורא״), דעריבער האַלטן ב״ש אַז אויך די ברכה דאַרף זיין אויף דער בריאה [39] פון כללות האש: „מאור האש״.

דאַקעגן ב״ה נעמען אָן די שיטה, אַז ווי באַאַלד בהתבוננות אינעם אש דער־זעט ער כמה מאורות ובפועל קומט דאָך די הנאת האור פון די אַלע גווני נהורא — דאַרף דעריבער דער נוסח הברכה זיין „בורא מאורי האש״ [40].

ו. אין סדר נשים — אין מס׳ כתובות [41]: „כיצד מרקדין לפני הכלה ב״ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי׳ וחשיבותה מקלסין אותה — פרש״י) וב״ה אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב״ש לב״ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה [42] מדבר שקר תרחק אמרו להם ב״ה לב״ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו״.

עס איז דאָך פשוט, אַז אויך לויט ב״ה איז פאַראַן דער ציווי „מדבר שקר תרחק״ [43], און אַז אויך לויט ב״ש, איז בשעת איינער קויפט אַ „מקח״ דאַרף מען עס פאַר אים משבח זיין [44].

נאָר אויך דאָ איז דער הסבר, אַז זיי גייען לשיטתם: ב״ש האַלט, מ׳דאַרף אַלעמאָל אַנענעמען די זאַך ווי זי זעט אויס גלייך לויטן כלליות׳דיקן „בליק״; און היות אַז ביי אָט דער כלה זיינען אָט

35) סנהדרין ו, סע״ב. וש״נ. וראה שו״ת נו״ב או״ח מהדו״ק סל״ה.

36) בסגנון אחר קצת: לב״ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב״ה — סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו — זהו קובע.

37) ברכות במשנה שם.

38) ראה פרש״י שם. וביר׳שלמי שם ה״ו מחלוקת בגי׳ המשנה. וראה הערה הבאה.

39) ולא על ההנאה (אלא שמברכין בעת ההנאה) — ראה בגמרא שם (נג, ב) ובהערה הבאה.

40) אבל אין לומר שפליגי בפלוגתת האמוראים (שם נג, ב) אם יאותו יאותו ממש או לא יאותו ממש אלא שאילו הי׳ עומד בקירוב ומשתמש לאורה, שלב״ש צריך שיהנה ממש ולכן לדעתם צריך לברך „מאור האש״ כי ההנאה היא מכללות אור האש ולא מפרטי הגוונים. וב״ה ס״ל לא יאותו ממש, ולכן מברכין „מאורי האש״ כי הברכה (בעיקר) היא על עצם בריאת מאור האש, ובאור עצמו יש כמה גוונים.

כי א) אין לומר שפלוגתת ב״ש וב״ה היא פלוגתת האמוראים, ב) ורבא שס״ל יאותו ממש והלכה כמותו (רמב״ם הל׳ שבת פכ״ט הכ״ה. טושו״ע סי׳ רחצ ס״ד שו״ע אדה״ז ס״ו) הוא לפי דעת ב״ש. ג) מפורש בגמרא שבברא ובורא כו״ע לא פליגי דברא משמע לשעבר, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב״ש בפרט מברכין בל׳ ברורה ברא לשעבר. ד) בהשגות הראב״ד להמאור (וכ״כ המאירי) שגם לרבא שיאותו ממש אין הכוונה שישתמש לאורו ואח״כ יברך, אלא שיהי׳ קרוב כ״כ כדי שיוכל להשתמש לאורה. אבל ראה שו״ת צפע״נ (דווינסק) ח״ב סי׳ו (נעתק בכללים בערכו).

41) טז, סע״ב ואילך. דרך ארץ רבה ספ״ו.

42) משפטים כג, ז.

43) אבל ראה תוס׳ ריי״ד „ואע״פ שאומר שקר״. וכן משמע מתוד״ה כלה. וד״ה ישבחנה. ריטב״א ועיין יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ״י.

44) ראה תוד״ה ישבחנה שם.

די מעלות פון „נאה וחסודה" ניט אַנזעענדיק, האָט קיין אַרט ניט איר צו מקלס זיין מיט אָט די מעלות, נאָר ווי מ'זעט גלייך — „כלה כמות שהיא".

און ב"ה האָלטן, לשיטתם, אַז מ'דאַרף נעמען אין באַטראַכט די פרטים, ווי מ'זעט זיי בהתבוננות: היות אַז דער חתן לקח מקח — האָט אויסגעקליבן אָט די כלה, איז אַ פשיטות אַז אין זיינע אויגן איז זי אַ „נאה וחסודה"[44*] [און עפ"ז יומתק דער המשך „מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", ווָאַרום פון דעם זעט מען אַז וויבאַלד אַז „אין דיעותיהן שוות"[45] — מוז מען יעדן איינעם שאָצן לויט זיין באַזונדער דעה, וע"ד אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו[46] (בכל הפירושים שב„מקום") און דורכדעם קומט מען צו אַז מ'וועט מעורב אפילו „עם הבריות"].

במילא איז אויך מובן אַז לדעת ב"ה איז דאָס ניט קיין שקר[47], ווָאַרום נאָך דער התבוננות בפרטיות זעט מען אַז ביחס צו אָט דעם חתן איז זי טאַקע אַ „כלה נאה וחסודה". משא"כ לויט ב"ש, אַז דער כלליות'דיקער גדר וראי' איז קובע, קען מען אויף אַ „חיגרת וסומא" ניט זאָגן „כלה נאה וחסודה", און במילא גייט דאָס אַריין אין גדר פון „מדבר שקר תרחק"[48].

ז. אָט דער לשיטתי' וואָס שפיגלט זיך אַפ אין די פלוגתות פון ב"ש וב"ה, ווערט נאָכמער באַגרינדעט און מובן דורכדעם וואָס מ'געפינט דעם לשיטתי' בא שמאי והלל אליין — און דאָס איז אין צוויי פאַלן וואו דער לשיטתי' איז מודגש במיוחד: אין ערשטן פאַל איז די הדגשה אין דעם וואָס צוליב דעם לשיטתי' איז שמאי לקולא און הלל — לחומרא (בהיפך פון זייער שיטה בכלל)[49], און אין צווייטן איז דאָס מודגש דורך „מעשה רב" — אזוי האָבן זיך שמאי והלל אליין געפירט במעשה בפועל.

אין סדר נזיקין — מס' עדיות[50] לערנען מיר: שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה. שמאי זאָגט אַז אַן

44*) ראה סוטה מז, א: חן אשה על בעלה (ובפרש"י שם).

45) ראה ברכות נח, ע"א. סנה' לח, א. דרך ארץ פ"ט.

46) אבות פ"ב מ"ד („הלל אומר"). וראה תניא פ"ל.

47) עד"ז כתב בחדא"ג כאן. וראה לקו"ש חי"ח מח, ג בהגהה.

48) והחידוש בשיטתם בכ"א ממקומות הנ"ל (שלכן צריכי לומר שניהם): באם הי' מפרש המחלוקת שלהם רק בכלה אפ"ל דבנר גם ב"ש ס"ל כב"ה, כי בכלה, הרי במציאות (רואים ו)ישנן מומין גלויים — חיגרת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא „נאה וחסודה"), אבל בנר הרי במציאות ישנם כמה גוונים באש •. ומטעם הנ"ל אם הי' נאמר מחלקותם רק בנר, אפ"ל דבכלה גם ב"ה מודים לב"ש.

וכן להיפך י"ל — דבכלה גם ב"ש מודי כיון דהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם).

49) ולכן הובא (לקמן בפנים) מחלקותם ממס' עדיות — ראה תוי"ט ריש נדה.

ועד: ד„בחירתא היא" (ברכות כו, א).

50) בתחילת המסכת (ובריש נדה).

•) וגם לדעת ב"ה ישנו חידוש במחלוקת דנר (שלא היו יודעים מדעתם בכלה): שהרי המדובר הוא **בבריאת** האור (מהקב"ה) (גם אם נאמר דל' בורא פי' שהוא בורא תמיד (וראה שנו"א שם) ובפרט שגם לדעת רבא סברי ב"ה בורא נמי **ברא** (לשעבר) משמע — בריאת האור בשימ"ב (ראה פרש"י שם)) וחילוק המאורות שיש באש אי"ז מצד עצם בריאת האש כ"א תלוי בקירובו וריחוקו מהפתילה או מן העץ (וראה מאירי כאן).

אשה וואָס איז רואה דם איז זי מטמא טהרות וואָס זי רירט אַן פון דער ראי׳ און ווייטער, אַבער ניט די וואָס זי האָט אַנגערירט פאַר דער ראי׳. הלל זאָגט אַז זי איז מטמא אויך די טהרות וואָס זי האָט אַנגערירט פון זינט נאָך דער לעצטער טהור׳דיקער בדיקה.

און די גמרא [51] איז מסביר (אין דעם ערשטן טעם): „שמאי קסבר העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהורה עומדת, והלל כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית לי׳ ריעותא מגופי׳ אבל איתתא כיון דמגופא קחזיא לא אמרינן אוקמא אחזקתה״.

וואָס דאָ זעט מען דעם זעלבן קו אין זייערע דעות: שמאי האלט אַז מ׳קוקט אויף אַ זאַך ווי זי זעט זיך (אַדער זעט זיך ניט) גלייך פאַר די אויגן — און דערפאַר איז די׳ שעתה, דער זמן פון ראית דם בפועל און ניט אויף פריער, וועט ס׳ניט געווען קיין ראי׳ (און מ׳שטעלט זי דעריבער אויף דער חזקה). הלל האָלט אַבער אַז מ׳באַנוגענט זיך ניט מיט׳ן עיניו רואות בכלל, נאָר מען דאַרף חוקר זיין פרטי הענין וואָס ראתה דם, אַז דאָס וואָס ראתה איצט (שעתה), איז דאָס אַ מסובב, ווייל ס׳איז דאָ אַ ריעותא בגופא, די זאַך פון דער ראי׳ איז אַן ענין טבעי ביי אַן אשה [52]. און מהאי טעמא קען מען זי ניט שטעלן בחזקת טהרה, און די טהרות זיינען טמא (מספק [53] עכ״פ).

ח. אויך אין סדר מועד — מס׳ שבת [54] זעט מען אָט דעם אונטערשייד אין די שיטות פון שמאי און הלל — אין די דריי פאַלן, וועגן אַ נכרי וואָס איז געקומען זיך מגייר זיין:

אין איין פאַל האָט דער נכרי געזאָגט „גיירני ע״מ שתלמדני (נאָר) תורה שבכתב״: אין צווייטן פאַל האָט ער געזאָגט „גיירני ע״מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת״ און אין דריטן פאַל האָט ער געזאָגט „גיירני ע״מ שתשימני כהן גדול״. און אין די אַלע דריי פאַלן איז שמאי האָט זיי דוחף (דוחה) געווען און הלל האָט זיי מקבל און מגייר געווען.

איז דאָך ניט מובן, ממ״נ: וויבאַלד ס׳איז דאָ דער כלל, אַז מ׳דאַרף זיך אָפּ־האַלטן פון מקבל זיין גרים אין אַ לייכטן אופן — ובפרט אַז דאָ האַנדלט זיך וועגן גרים וואָס זאָגן קלאָר אַז זייער גירות

---

(51) נדה ב, ס״א ואילך.

(52) ראה פרש״י שם, רע״ב ד״ה כיון. וראה פרש״י שם ד״ה תרתי.

(53) ומטעם זה עדיפות במחלקותם דנר, כלה ושבת (דלקמן), כי בנדה: א) זה שלא אוקמינן אחזקתה הוא רק סיג בקדשים, אבל לחולין גם ב״ה מודים דאוקמה לה בחזקת טהרה (ראה תוס׳ ריש נדה. תוד״ה ואב״א — שם ג, א). ב) בגמ׳ שם (ג, א) קאמר עוד טעמים למחלוקת שמאי והלל.

אבל: א) ע״י תוד״ה ואב״א שם דגם לפי הטעם דאשה מרגשת כו׳ נמי צריך לטעמא דהעמד אשה על חזקתה (אבל ראה גליון התוס׳ שם). ב) גם לפי המסקנא — דעת רבא שם (ג, ב) דטעמא דשמאי משום בטול פרי׳ ורבי׳ כו׳ (וכ״פ הרמב״ם בפיה״מ, רע״ב וכו׳) מודגשת שיטתי׳ הנ״ל: לדעת שמאי אם יעשו סיג בטהרות לא יבחין האדם בפרט זה ויהי׳ לבו נוקפו ופורש, והלל ס״ל דלביטול פרי׳ לא חיישינן, כי האדם יבחין בפרטי הדבר ויבין שמטמאינן לה רק לטהרות כו׳. ראה בגמ׳ שם ובל׳ הרע״ב כאן ובעדיות.

אבל להעיר: א) שאין הלכה כהלל, כ״א כחכמים שאומרים „לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעל״ע כו״. ב) ועיקר: דעת שמאי „כל הנשים כו״ הוא (כבגמרא שם ג, א) לאפוקי מר״א דרק ד׳ נשים דיין שעתן, והלכה כמותו לגבי ר״י (שם ז, ס״א ואילך), אף שגם בזה י״ל ע״ד הסברא שבמחלוקת שמאי והלל, דר״א ס״ל דבכל ד׳ נשים אוקמינהו אחזקה. ור״י ס״ל רק בבתולה דאלים חזקתה, ראה משנה אחרונה שם. ואכ״מ.

(54) לא, א.

איז „ע״מ״, וואָס איז אַ תנאי שלא כדבעי [און בשעת איינער קומט זיך מגייר זיין בכדי צו דערגרייכן דורכדעם אַ שררה וכיו״ב, אַדער ער איז ניט מקבל אויף זיך גאַנץ תורה, איז מען אים ניט מקבל] [55] — היינט ווי אַזוי האָט זיי הלל מקבל געווען [56]? און אויב ביי אָט די גרים איז די קבלת גירות יאָ געווען כדבעי, און ווי מ׳זעט טאָקע בפועל אַז זיי זיינען גע־ווארן אמת׳ע גרים — איז ווי קומט עס וואָס שמאי האָט זיי אָפגעשטופט?

די הסברה איז כנ״ל: ביי שמאי, לשיטתו, האָט מכריע געווען דעם עיניו רואות בכלל, די כללות׳דיקע משמעות פון זייערע רייד און אופן קבלת הגירות — און ווי׳באָלד אַז דאָס איז ניט כדבעי, האָט ער דערפאָר זיי דוחה געווען. הלל אַבער, לשיטתו, האָט דן געווען אינעם ענין לויט די פרטים וסיבות הדיבור — און ער האָט געזען בזה אַז די אַלע גרים ווילן זיך מגייר זיין מיט אַן אמת [57] (און דאָס וואָס זייער דבור איז בנוסח הנ״ל — איז עס צוליב אַ זייטיקן טעם — עס פעלט זיי אין ידיעה בגדר דכה״ג וכיו״ב) [58].

ט. אין סדר קדשים — מס׳ חולין [59]: „העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי ב״ש וב״ה אומרים לא עולה ולא נאכל״: ב״ש האַלטן אַז מ׳זעט די זאָך (דאָס אַרויפבריינגען אויפן טיש) כמו שהוא, ווי דאָס איז פאַר זיך — און ס׳איז דאָך ניטאָ קיין חשש איסור צו אַרויפבריינגען אַן עוף אויפן טיש צו־זאַמען מיט גבינה.

בית הלל אָבער האַלט — לשיטתם, אַז מ׳דאַרף זיך מתבונן זיין אין פרטים. ובנדו״ד אַלס סיבה פון אַ מסובב וואָס וועט דערפון אַרויסקומען: דער אַרויפ־בריינגען אויפן טיש איז אַ סיבה צו אַ מסובב, וואָרום (וויבאַלד אַז „יצר לב האדם רע מנעוריו״ *[59], איז) אויב מ׳וועט מתיר זיין אַרויפבריינגען בייַדע צו־זאַמען אויפן טיש איז אַ חשש אַז דורך דעם וועט ער סוף סוף אַנהויבן זיי עסן צוזאַמען [60].

יו״ד. מהפלוגתות בסדר טהרות — איינע פון זיי (און לפי״ז וועט זיין מובן בנדו״ד):

אין מס׳ כלים *[60] איז דאָ אַ מחלוקת: „מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות טמאות כדברי ב״ש. ב״ה אומרים מצויירות טהורות ושאינם מצויירות טמאות״.

איז דער ראַגאַטשאָווער [61] מבאר זיי־ער מחלוקת — על יסוד פון דעם וואָס דער ראב״ד [62] איז מבאר דעם אונטער־

---

55) ראה בכ״ז יבמות כד, ב. מז, א. קט, ב. בכורות ל, ב. רמב״ם הל׳ איסו״ב פי״ג הי״ד.

56) ראה חדא״ג כאן. ושם כ׳ לענין הגר שבא ע״מ שיהי׳ כה״ג, דלא גיירי׳ הלל תיכף אלא עד לבתר הכי. אבל לכאורה מפשטות ל׳ הגמרא דקאמר „גיירי״ כשבאו — בכל הג׳ מאורעות — משמע שהלל גיירם תיכף כשבאו אצלו. וכ״מ מפירש״י ד״ה גיירי׳. וראה תוס׳ שבהערה הבאה.

57) ראה תוס׳ יבמות כד, ב. קט, ב. נסמן בגליון הש״ס שבת שם.

58) ולכאו׳ כן צריך לפרש גם בפרש״י שבת ד״ה גיירי׳, דאל״כ הי׳ מספיק מש״כ „דלא דמיא הא לחרץ מדבר אחד . . הגבורה״.

59) קד, ב (במשנה).

*59) נח ח, כא.

60) לפי פי׳ הרמב״ם פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות ה״כ (עיין לח״מ שם). טושו״ע יו״ד ר״ס פח. וראה פרש״י חולין שם ד״ה אבל הכא. ד״ה גזירה. יד אברהם לשו״ע שם, ועוד.

*60) פכ״ח מ״ד.

61) שו״ת צ״פ נ. י. סי׳ קלו (הובא בצפע״נ עה״ת שמיני ע׳ קו).

62) בפי׳ לתו״כ הנ״ל. ומביא שם המשנה כלים ספט״ז: זה הכלל העשוי לתיק טמא לחפוי טהור.

שייד צווישן „תיק" און „חיפוי", אַז אַ „תיק" (אַ שיידל־צודעק) דינט צום באַשיצן דאָס וואָס געפינט זיך אין דעם תיק, און דערפאַר ווערט דאָס טמא, ווייל דאָס איז בסוג פון „משמשי אדם". אָבער אַ „חיפוי" (צודעק) נוצט ניט צום שיצן די צוגעדעקטע זאַך, נאָר דינט בלויז „לנוי" — דערפאַר איז עס ניט טמא:

און אין דעם באַשטייט די מחלוקת פון ב"ש און ב"ה: מטפחות המצויירות, ווי־באַלד זיי זיינען לנוי פון די ספרים, וואָס זיינען אין זיי איינגעוויקלט, האָבן זיי אַ דין פון חיפוי, און דערפאַר האַלטן ב"ה אַז זיי זיינען טהור; מטפחות שאינן מצויירות וואָס זיינען ניט לנוי ווערן זיי טמא. דאָקעגן ב"ש האַלטן אַז אויך חיפוי כלים איז טמא.

דער הסבר פון זייער מחלוקת איז פאַרשטאַנדיק עפ"י הנ"ל [63]: ב"ש האַלטן, אַז מ'קוקט אויף דער זאַך לויט איר כללות'דיקן גדר, (מטפחות), ניט אַריינ־גייענדיק אין צוגעקומענע פרטים — און מיט'ן כללות'דיקן עיניו רואות זעט מען אַז ביידע מיני „מטפחות" דינען ווי אַ כלי־שימוש צו באַדעקן און באַשיצן די כלים, דעריבער ווערן זיי טמא. לויט ב"ה אָבער דאַרף מען זיך רעכענען מיט די פרטי הדבר — בנדון דידן מיט די פרטים וואָס ווייזן דעם צוועק און תכלית השימוש פון יעדער מין באַ־זונדער: מטפחות המצויירות היות אַז זייער צוועק איז צוליב'ן „נוי" פון די פאַרדעקטע כלים, האָבן זיי אַ דין פון „חיפוי" — וואָס איז בטל צו דער כלי און האָט אויף זיך ניט קיין גדר פון „כלי" [64] — און דערפאַר ווערן זיי ניט טמא. אָבער מטפחות שאינן מצויירות וואָס זייער צוועק איז ניט אויף צו־צוגעבן נוי אין די כלים, נאָר זי[ ]זיינען ווי אַ „תיק" וואָס נוצט צו באַשיצן און פאַרהיטן די כלי, במילא זיי קענען טמא ווערן.

און מען געפינט אַז ר"א האַלט ווי ב"ש, און די חכמים ווי דעת ב"ה [65].

יא. לויט דעם אַלעם וועט אויך זיין מבואר דער טעם הפלוגתא — לשיטתי — אין דער משנה פון סוף חגיגה הנ"ל:

דער רמב"ם האַלט אַז ר"א, וואָס איז אַ תלמיד פון ב"ש, און די רבנן גייען לשיטתם פון ב"ש וב"ה, אין די דער־מאָנטע פלוגתות:

ר"א האַלט אַז אַ ציפוי איז מטמא — וויבאַלד אַז דער כללות'דיקער ענין פון מזבח איז כשמו (אויך פון יעדער פרט זיינעם — „אַ פרט פון מזבח הנחושת") — דאָס איז אַ מזבח הנחושת אָדער פון זהב, וואָס זיינען מקבל טומאה, און ס'איז ניט קובע וואָס אין פרטיות פון מזבח איז דער נחשת וזהב אַ ציפוי און אַ טפל צום מזבח. ובמילא וואָלט עס גע־וען טמא וען ניט דאָס וואָס די תורה זאָגט אַז זיי זיינען פונקט ווי „קרקע" וואָס איז ניט מקבל קיין טומאה.

די חכמים האַלטן אַז מ'דאַרף ניט אַנ־קומען צום לימוד פון קרקע; כאָטש בכללות ובענינו איז דער מזבח — מזבח

63) גם לפי פ' הרמב"ם והרע"ב שם, יש למצוא קו הנ"ל בשיטות ב"ש וב"ה, דב"ה מחלקים לפרטים: דהמטפחות המצוירות ציורן יעיד עליהם שהן מיוחדים לספרים ואינן משמשי אדם כו', וב"ש אין מחלקים (וגם אין מחלקים מהו העיקר השימוש כו'). ובפרט ע"פ פ' משנה אחרונה שם. אבל הבי' שבפנים שייך יותר לנדו"ד דסוף חגיגה.

64) ראה פ' הר"ש שם „אין תכשיט לכלי".

65) ראה בהנסמן בצפע"נ שם (ושם נדפס בטעות ר"מ במקום ר"א).

הנחושת והזהב — אַ כלי פון מתכת, און דערפאַר ווערט ער אַזוי אַנגערופן, אַבער מצד פרטי המזבחות איז דאָך די מתכת אַ ציפּוי[66]; און אַ ציפּוי, וועלכער ער זאָל ניט זיין — פון זהב אַדער נחשת כו' — איז נאָר אַ טפל און במילא בטל צו דער כלי (און במילא קען די כלי אויך ניט טמא ווערן (צוליב דעם ציפּוי)),

און די פרטים זיינען מכריע דעם כלל, כנ"ל.

ולכן דאַרף מען ניט אַנקומען צו אַ לימוד מיוחד פון פסוק אַז די מזבחות קענען ניט טמא ווערן, נאָר ס'איז דערויף געניג דער טעם „מפני שהם מצופים"[67].

יב. עפ"ז ווערט מען אויך פאַרשטיין דעם קשר צווישן דעם סיום און דער התחלה פון מס' חגיגה, וואָס דאָרטן גע־פינט מען אַ מחלוקת פון ב"ש וב"ה, און וואָס אויך איר נקודת ההסברה איז די זעלבע ווי ביי דער מחלוקת פון ר"א וחכמים בסיום המסכת.

אין די ערשטע משנה[68] לערנען מיר: „ב"ש אומרים הראי' שתי כסף והחגיגה מעה כסף וב"ה אומרים הראי' מעה כסף, והחגיגה שתי כסף". ב"ש זאָגן אַז די עולת ראי' וואָס מען דאַרף ברייַנגען ווען מ'איז עולה לרגל, דאַרף זיין ווערט שתי כסף, און די שלמי חגיגה מען זיין ווערט ווייניקער — „מעה כסף". ב"ה זאָגן פאַרקערט, אַז די „שלמי חגיגה" דאַרפן האָבן אַ גרעסערע שווי ווי „עולת הראי'".

איז די גמרא[69] מבאר אַז ב"ש האַלטן „שהראי' עולה כולה לגבוה משא"כ בחגיגה" — אַז עולת ראי' וויבאַלד זי איז אינגאַנצן „לגבוה", דאַרף זי זיין מער ווערט ווי שלמי חגיגה — אכילת בנ"א. ב"ה אָבער זאָגן „אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות"[70].

---

66) והוא דוגמת מחלוקת ב"ש וב"ה (אהלות פי"א מ"ג): הי' אדם נתון שם (תחת הסדק וכלים מצד אחד וטומאה בצד אחר — אם האדם חשוב אהל להביא את הטומאה) בש"א אינו מביא את הטומאה וב"ה אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה (ועד"ז שם מ"ד. וראה מפרשי המשנה): דמצד קביעות כללות הדבר, האדם „כמו שהוא", הרי האדם ברי' אחד ומציאות אחת (גוש אחד). אבל מצד הפרטים הרי הוא „עור ובשר תלבישני", ופנימיותו הוא חלל טפח. ראה משנה אחרונה שם. וראה צפע"נ מהדו"ת נו, סע"ג ואילך, שמבאר מחלקותם אם גופו של האדם נחשב כגוף אחד, או שהוא מורכב מחלקים •. וע"פ הנ"ל י"ל שתלוי בשיטתם הנ"ל.

67) והחידוש בשיטתם כאן: לפי פי' הרמב"ם בפיה"מ כלים שם, ומהר"י קורקס שם (הובא בהערה 20) מובן בפשטות החידוש, כי ביחד עם זה שהציפוי פועל ביטול הכלי שלא יטמא, אומרים שהציפוי בטל לגבי הכלי.

וגם לפי המובן מדבריו בהל' מטמאי משכב ומושב, רע"ב ומל"מ (שבהערה שם), שגם מצ"ע לא היו טמאין כיון שעשויין לנחת, וציפויין בטיל לגביהן שישאר כלי עץ העשוי' לנחת — חידוש בשיטתם כאן, שהרי בנדו"ד הציפוי שלהם הוא מצד ציווי התורה שיה' מצופה נחושת וזהב (דבכ"מ הדין —

•) ועיי"ש בצפע"נ שגם בזה ס"ל לר"א כב"ש.

דמצוות' אחשבי' •). וראה לעיל הערה 14. ומ"מ גם בזה דעתם שקובע העיקר, ואשר גם ציפוי זה בטל וטפל להעיקר.

68) בהמשנה כנדפס בגמרא. ובמשניות הוא מ"ב. וראה לקמן הערה 74.

69) חגיגה ו, א.

70) בטו"א שם כ' דלב"ה אי"ז שחגיגה עדיפא, אלא שמצד טעם זה שווה הוא לעולת ראי', אבל: א) פשטות ל' הגמ' שם לכאורה לא משמע כן (וראה גם בסוף דבריו בטו"א שמוסברת העדיפות בנדו"ד) וראה בית האוצר מע' ב' כלל ב'. ב) ועיקר: לדעת הרמב"ם (שאליבי' קיימינן בפנים השיחה) בפיה"מ

•) ראה בכורות י', א. פרש"י ביצה כז, ב — ד"ה חלה. וראה אנציקלופדיא תלמודית מע' איסורו חשובו.

ד. ה. ווי מען קוקט אויף דעם ענין הקרבנות בכללות דאַרף אויסקומען אַז אַ קרבן וואָס מען ברייַנגט אינגאַנצן לגבוה, דאַרף ער זיין ווערט מער ווי אַ קרבן וואָס איז בלויז טיילווייז לגבוה (שיטת ב"ש). אָבער מצד פרטי הדבר, איז „אדרבא" אַ פאַרקערטע מסקנא: אכילת [71] כהנים (און אויך אכילת בעלים [72]) פונעם קרבן איז אויך אַ מצוה, ובמילא איז אויך זייער אכילה אַן ענין פון „גבוה" [73], קומט אויס אַז „אדרבא חגיגה עדיפא" (שיטת ב"ה) האָבענדיק „שתי אכילות" לגבוה און דערפאַר דאַרף זי ווערט זיין מער ווי „עולת ראי"" [74].

יג. לויט דעם ביאור הנ"ל אין דער סברא פון די רבנן (ע"פ דעת הרמב"ם) איז אויך פאַרשטאַנדיק — בסיום המסכת — דער שייכות וקשר צווישן די צוויי מימרות אין דער גמרא, אַז „אין

(וכ"ה ברע"ב) זהו טעם ב"ה שסוברים דשלמים יהיו הדמים שלהם יותר, ולא קאמר טעם אחר.

ומה שלא פי' הטעם שאיתא בגמ' לב"ה (שחגיגה עדיפא שישנה לפני הדיבור כו' דכתיב ויזבחו זבחים שלמים (משפטים כד, ה)) — אולי י"ל, כי ס"ל שדבר זה אם פרשה זו נאמרה לפני מ"ת (ראה פרש"י חגיגה שם) במחלוקת שנוי במכילתא (כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק א')). וי"ל שסוגיא זו אתיא כמ"ד שקודם מ"ת נאמרה, אבל ההלכה היא שלאחר מ"ת נאמרה, כסדר הפרשיות (כהרמב"ן שם. וראה אברבנאל: נחלקו המפרשים . . חכמי צרפת . . אבל חכמי ספרד קיימו וקבלו שהי' זה אחר מ"ת כסדר הפרשיות), ולכן מפרש טעם ב"ה אליבי' דכ"ע [ולהעיר שבתוס' רי"ד לחגיגה שם מפרש זה „שישנה לפני הדיבור" דהיינו לפני „וידבר ה' אליו מאהל מועד" (דר"פ ויקרא)].

אבל עדיין צע"ק מדוע לא הביא טעם השני שבגמ' (הן לב"ש והן לב"ה) „ועוד מצינו שריבה בהן הכתוב כו'". ואולי כי ס"ל (כדמשמע מפשטות הלשון) שזהו רק טעם נוסף. וראה מה שמסיים שם בפיה"מ „ואלו הראיות והתשובות וטענות יקצר המקום הזה מלהגידם".

ועוד ועיקר — מכללי הרמב"ם שמביא (באם אין נפק"מ לדינא) קרא ודרשה היותר פשוטה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד). ואכ"מ.

71) בפירש"י שם (ו, א) „שתי אכילות — מזבח ואדם". ובפיה"מ להרמב"ם (ועד"ז ברע"ב): לפי שיש בהם חלק לשם וחלק לבעלים וחלק לכהנים.

אבל צע"ק אם אפשר לפרש הביאור שבפנים לפי דעת הרמב"ם (בפיה"מ), שהרי אין מפורש בדעתו אם גם אכילת בעלים מצוה — ראה בהנסמן בהערה הבאה.

72) **ראה הנסמן לעיל ע' 104 בהערה 24.**

73) להעיר דכהנים (ובעלים) משלחן גבוה קא זכו — ביצה כא, א. פרש"י שם ד"ה כהנים (וראה תוס' שם ד"ה אבל. ועוד). ובפרש"י סוכה (ט, א ד"ה על): שלמי חגיגה . . דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה כעבד הנוטל פרס.

74) וי"ל השייכות דסיום המס' גם למחלוקת הא' ב"ש וב"ה במשנה:

איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי ב"ש וב"ה אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית כו'. ובפרש"י: אבל מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. וראה שם תוד"ה איזהו. ובגמ' שם ו, א:

דכללות הענין הוא, שאביו חייב לחנכו במצות — להביאו לעזרה, א"כ אם אא"פ לו לאביו להביאו (כקטן, לא כטף) פשוט שאין חיוב (וזהו השיעור שאינו יכול לרכוב על כתפיו), אבל כשאביו יכול להביאו — באיזה אופן שיהי' — להקטן מחוייב בזה.

אמנם כשמתבונן בפרטי הדבר, הרי תוכן ענין החינוך הוא לא חינוך סתם, אלא — באופן שיקוים המצוה דהקטן בקטנותו — יחנכו וירגילו בעשות מצוה זו בגדלותו, ולכן כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות כו' — דכה"ג בגדלותו פטור — גם מטעם חינוך קטן פטור (כבפרש"י במשנה ד"ה שלש רגלים). אבל אם יכול לאחוז ולהלוך ברגלים שלו מחויב, שהרי אז עושה הקטן המצוה כמו בגדלותו. וראה בגמ' שם ו, א ובפרש"י וטו"א בהסוגיא שם. ואכמ"ל.

•) וידוע השקו"ט אם הקטן נק' מחוייב בדבר או שרק האב חייב לחנכו, בפרש"י ותוס' ברכות מח, א. ועוד. ואכ"מ.

אור של גהינום שולטת" אין „תלמידי חכמים" ו„פושעי ישראל", און זייער המשך ושייכות צום ענין פון ציפוי המזבח:

נאָך דער משנה און גמרא וועגן די מזבחות אין מקדש — וואָס דורך הקרבת הקרבנות אויף זיי ווערט אויפ־געטאָן דער „ושכנתי בתוכם" אין מקדש — און לאחרי ווי די גמרא איז מסביר די דיעה פון די רבנן (לדעת הרמב"ם) אז מ'קוקט זיך איין אין פרטי הדבר זעט מען אַ ציפוי, וואָס איז בטל צום עיקר הכלי, איז בהמשך לזה ברייגט די גמרא די מימרות בנוגע דעם „ושכנתי בתוכם" נתוך כאו"א מישראל (כנ"ל ס"א), וואָס יעדער איד טוט אויף דורך עבודה אין זיין מקדש הפרטי, און דערין איז אויך דאָ סברא הנ"ל:

אז מ'איז זיך מתבונן — כפס"ד בית הלל — אין פרטי הענינים, ווערט קלאָר, אז אפילו די ענינים בלתי רצויים — אפילו דאָס וואָס מען זעט ביי פושעי־ישראל — זיינען זיי ניט דער עיקר פון זיין מהות; דאָס איז ניט מער ווי אַ ציפוי, אַ צוגעגעבענער [75] צודעק [76], וואָס איז טפל ובטל צו זיין עצם מהות, דער עצם ופנימיות פון אַ אידן איז אזוי ווי אַ מזבח [77] — טוב וקדושה, און דער־פאַר איז ניט שייך אז דער „אור של גהינום" זאָל שולט זיין אין זיי [78].

יד. ענין הנ"ל איז אויך מתאים מיט דער כללות'דיקער שיטה פון ב"ה ווי מ'דאַרף קוקן אויף אַ אידן — וכמודגש אין דער אויבענדערמאַנטער מחלוקת פון ב"ש וב"ה, אז ב"ש זאָגט „כלה כמות שהיא" און ב"ה זאָגט „כלה נאה וחסודה" (און ס'איז אויך מרומז אין די נעמען „שמאי" און „הלל"):

ס'איז ידוע [79] אז הקב"ה און כנס"י ווערן אָנגערופן „חתן וכלה". האָלט ב"ש [80] וואָס שמאי איז מל' „השם אורחותיו" — „שם" לויטן אָפטייטש פון שאָצן און מעסטן די דרכים [81] — אז מ'דאַרף מדקדק זיין און אָפשאָצן געניי [82] דעם אופן ההנהגה פון אידן ווי זיי פירן זיך בפועל („כלה כמות שהיא"), און בהתאם דערמיט איז די הנהגה מיט זיי:

אָבער ב"ה — וואָס איז מל' [83] „בהלו נרו", זיי באַלייכטען און דאָס איז קובע אויך בהנוגע לפועל בעוה"ז די פנימיות פון יעדער זאָך — זאָגן ב"ה אז בפנימיות איז יעדער איד טוב, „כלה נאה וחסודה". און די הוכחה והסברה אין דעם: משל לאדם „שלקח מקח . . מן השוק ישבחנו בעיניו כו'" — וויבאַלד דער אויבערשטער האָט געוואָלט דעם „מקח", ער האָט בוחר געווען אין אידן, איז דאָך ברור אז בעצם איז דער מקח טוב וקדושה, איי אין חיצוניות זעט זיך

75) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

76) ראה מאמר ש"פ בראשית תרנ"ט „כמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם . . משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף לבד על העצם כו'".

77) ראה לקו"ש ח"ג ע' 911 ואילך. ושם גם החילוק דמזבח הנחושת והזהב בישראל.

78) עפ"ז יש לבאר כמה דיוקים בהמימרות דר"א ור"ל — נתבארו באורוכה לקמן ע' 435 ואילך.

79) במדרז"ל בכ"מ. וכל שה"ש מיוסד ע"ז.

80) בהבא לקמן במחלוקת ב"ה וב"ש — ראה לקו"ת ד"ה ת"ר כיצד מרקדין (שה"ש מח, ב ואילך). אלא ששם מבואר הוא לענין כלות הנפש דישראל, ע"י"ש.

81) מו"ק ה, סע"א. סוטה ה, ב.

82) דב"ש שרשם מבחי' הגבורות — ראה לקו"ת שם.

83) איוב כט, ג.

עס ניט אַז — ענדערט עס אֲבער ניט זיין אמת'ע מציאות און בפנימיות ובעצם איז ער טוב — וויבאַלד ס'איז זיכער אַז דער „חתן" (זה הקב"ה) האָט אויסגע־קליבן און געזומען דעם מקח איז דאָס געוויס אַ „כלה נאה וחסודה" !

נאָר דערביי פאָדערט זיך דער תנאי (כהמשך הגמרא בכתובות) „מעורבת עם הבריות": בשעת מ'איז מעורב עם הבריות, מ'האָט אַ נאָענטע הכרה און וויסן פון דעם מעמד ומצב אין עוה"ז מיט אַלע זיינע נסיונות וכו', איז דעמאָלט אַ דבר ברור אַז מ'וועט צו־קומען און דערגרייכן צום אמת, אַז ס'איז „כלה נאה וחסודה".

טו. און דאָס איז די הוראה פאַר יעדערן: בשעת מ'זעט אויף אַ צווייטן אידן אַן ענין בלתי רצוי ר"ל, קען מען טראַכטן ביי זיך אַז יענער איז אין אַ מצב און ציור פון „חיגרת או סומא" ר"ל, איז ווי קען ער האָבן מיט אים אַ מגע ומשא ? — זאָגן דערויף ב"ה: פאַרוואָס קוקסטו אויף אים בלויז מיט עיני בשר ? אל תבט אל מראהו ! וויבאַלד דער אויבערשטער האָט אים אויסגעקליבן און אים געזומען אַלס אַ „מקח" איז זיכער אַז ער איז אַ „כלה נאה וחסודה". און וויבאַלד מ'האָט עס דיר באַווויזן דאָרפסטו פאָרשטיין, אַז דאָס איז צוליב „בהלו נרו" — העלפן אַנטפלעקן אין אים זיין פנימיות.

און דורך דער עבודה איז זמן הגלות כשיטת ב"ה דוקא — וואָרום ס'איז דאָך הלכה כב"ה [84], און ס'איז גאָר ניט קיין הו"א צו פירן זיך כשיטת ב"ש [85] — אַז מ'קוקט ניט אויף אַ אידן ווי ער זעט אויס בעיני בשר, נאָר מ'דערזעט די פנימיות פון אַ אידן, אַז ס'איז אַ כלה נאה וחסודה, ובמילא טוט מען מיט יעדן אידן אויף אַרויסברייגען זיין פנימיות בגלוי —

איז מען זוכה צו די נישואין [86] פון אידן מיט'ן אויבערשטן, און דעמאָלט קען שוין זיין און עס וועט זיין הלכה כב"ש [87], וואָרום ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ [88], וועט מען זען אויך בגילוי ובעיני בשר אַז יעדער איד („כלה כמות שהיא") איז אַ „כלה נאה וחסודה".

(משיחת כ"ף מנחם אב, תשל"א)

---

84) עירובין יג, ב.

85) דב"ש במקום ב"ה אינה משנה — ברכות לו, רע"ב. וש"נ.

86) שמו"ר ספט"ו.

87) ראה מד"ש לאבות פ"ה מי"ט. מק"מ לזח"א יז, ב. לקו"ת קרח ד"ה ויקח קרח ספ"ד. תוספות חדשים לאבות בתחלתו.

88) זכרי' יג, ב.

תרומה ה

א. אינעם אופן עשיית „הנרות" פון דער מנורה, איז דאָ אַ מחלוקת אין גמרא[1]: לויט אייך דיעה זיינען די נרות געווען אַ טייל פון דער מנורה, ווייל דאָס וואָס די מנורה דאַרף זיין „מקשה"[2] (און ניט „פרקים (ממש)"[3]) איז כולל אויך די נרות; אַ צווייטע דיעה איז, אַז די „נרות" זיינען געווען אַ באַזונדער זאַך פון דער מנורה, נאָר פאַר דער הדלקה האָט מען זיי אַרויפ־געשטעלט אויף די קני המנורה [און דער סדר פון הטבת (ניקוי) הנרות איז געווען, אַז „מסלקן (פון דער מנורה) ומניחן באוהל ומקנחן כו'"[4]].

און די גמרא פאַרבינדט עס מיט דער פלוגתא, צי דאָס וואָס שטייט ביי דער מנורה[5] „ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה" מיינט אויך די „נרות", אַז אויך זיי „באות מן הככר" (און לפי"ז זיינען זיי געווען „מקשה"); אַדער נאָר די מנורה אַליין איז „באה מן הככר", אָבער ניט די נרות (און לפי"ז זיינען די נרות ניט געווען „מקשה").

דער רמב"ם[6] פסק'נט להלכה: „מנורה הבאה זהב תהי' כולה ככר עם נרותי' ותהי' כולה מקשה .. שהנרות קבועין במנורה והם מכלל הככר".

ב. שוין געריידט פיל מאָל, אַז רש"י בפירושו על התורה איז מפרש ע"ד הפשט, אפילו ווען עס איז ניט מתאים מיט חלק ההלכה שבתורה — און דאָס זעט מען באופן בולט אין שיטת פירושו בנדו"ד.

ווי געזאָגט, פאַרבינדט די גמרא די פלוגתא צי „נרות" דאַרפן זיין „מקשה" (מיט דער מנורה) מיט דער פלוגתא צי זיי זיינען „באות מן הככר". און ווי דער רמב"ן[7] זאָגט: „על דעת כולם לא יבוא במשקל הככר אלא גוף המנורה במה שהוא עמה מקשה" — און דערפאַר איז ער מסביר, אַז לויט דער דיעה (אין ברייתא דמלאכת המשכן[8]) אַז די מלקחים און מחתות „באות מן הככר", זיינען זיי ניט קיין „כלים נפרדים" פון דער מנורה, נאָר אַ טייל פון דער מנורה [מלקחים — „הם שעושין על פי הנרות טס של זהב כו'", און מחתות — „הם ספלים שתחת כל נר ונר כו'"].

רש"י[9] אָבער זאָגט — בפירושו אויף „ככר זהב טהור"[5]: „שלא יהי' משקלה עם כל כלי' אלא ככר כו'", און פאַר דעם[9] טייטשט ער: „ומלקחי', הם הצבתים כו'", „ומחתותי', הם כמין בזיכין קטנים שחותה בהן כו'" — קומט אויס (לדעתו) אַז אויך די כלים הנפר־דים פון דער מנורה זיינען פון דעם ככר[10] —

---

1) מנחות פח, ב. ברייתא דמלאכת המשכן פ"ט. וראה רמב"ן פרשתנו כה, לט. ועוד.
2) פרשתנו כה, לא. לו.
3) ראה פרש"י ורש"י כת"י מנחות שם ד"ה של פרקים. פרש"י ד"ה מסלקן.
4) מנחות שם.
5) פרשתנו שם, לט.
6) הל' ביהב"ח פ"ג ה"ד. שם ה"ז.
7) פרשתנו שם.
8) נסמן לעיל הערה 1.
9) שם, לח.
10) בראש"ם, גו"א ועוד — שכוונת רש"י ב„כל כלי" היא רק ל„נרותי", עי"ש. אבל כמדובר כמה פעמים, רש"י כתב פירושו בסגנון ברור גם לבן חמש

וטעמו י"ל: דער פירוש הפשוט [11] פון: א) מלקחיים און מחתה — בכ"מ אין תנ"ך — איז אַ כלי נפרד פון דער זאך באַ וועלכע מען נוצט עס — לדוגמא באַ דעם מזבח [12]. ב) „ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה" [5] איז, אַז „אותה" — די מנורה — און „כל הכלים האלה" [13] — אַלע כלים וואָס ווערן דערמאַנט אין פסוק [14] — דאַרפן געמאַכט ווערן פון דעם „ככר זהב טהור" [15].

על פי זה, וויבאַלד אַז לויט פרש"י איז דער תנאי פון „מקשה" ניט פאַרבונדן מיטן שיעור פון „ככר זהב טהור", קומט אויס, אַז פון דעם וואָס די „נרות" האָבן געדאַרפט זיין פון דעם „ככר" איז (לשיטתו) ניטאָ קיין הוכחה אַז זיי האָבן געמוזט זיין „מקשה" (מיט דער מנורה).

ג. בהשקפה ראשונה זעט אויס, אַז רש"י האָלט אַז דער ציווי „מקשה" ביי מנורה איז כולל אויך די „נרות": אויף „מקשה תיעשה המנורה" [16] איז רש"י מפרש „שלא יעשנה חוליות ולא יעשה קני' ונרותי' איברים איברים ואח"כ ידביקם [17] .. אלא כולה באה מחתיכה אחת כו' ומפריד הקנים אילך ואילך". און וויבאַלד אַז מ'טאָר ניט מאַכן די נרות „איברים איברים ואח"כ ידביקם", מיינט עס לכאורה, אַז די נרות מוזן מלכתחילה געמאַכט ווערן „מקשה" מיט דער מנורה.

אָבער כד דייקת שפיר, איז דאָס ניט מוכרח: רש"י זאָגט נאָר, אַז „מקשה תיעשה המנורה" איז שולל אַז די מנורה זאָל ניט זיין אין אַן אופן פון „איברים איברים ואח"כ ידביקם" (ד. ה. די מנורה דאַרף ניט זיין צונויפגעקלעפט פון באַזונדערע טיילן) — און אין דעם זאָגט רש"י, אַז פונקט ווי די קני המנורה האָבן ניט געטאָרט זיין „איברים איברים ואח"כ ידביקם", אַזוי טאָר מען אויך ניט מדבק זיין די נרות צו דער מנורה [ווייל דאָן וואָלט די מנורה ניט געווען „מחתיכה אחת"];

אָבער וועגן דעם, צי די נרות קענען זיין און בלייבן באַזונדערע חלקים פון דער מנורה — נאָר מ'שטעלט זיי אַרויף אויף די ראשי הקנים — רעדט ניט רש"י: אין דעם אופן איז דאָך די מנורה „מקשה", זי איז „מחתיכה אחת" [18], ס'איז גאָרניט דבוק צו דער מנורה.

עפ"ז איז אויך פאַרענטפערט פאַר־וואָס באַם סיום פירושו דערמאַנט רש"י נאָר די קנים און ניט די נרות.

ד. וויבאַלד מען געפינט ניט קלאָר [19] אין פרש"י ווי זיין שיטה איז אין דעם,

---

למקרא, מבלי ליתן מקום לטעות מהי כוונתו. ומכיון שכתב „עם כל כליו", הרי פשוטו, כולל הכל — גם מלקחי' ומחתותי'. וכפי' הרמב"ן בכוונת רש"י [ושם, דמ"ש רש"י „כן הוא פשוטו של מקרא". וראה גם ראב"ע לקמן פסוק מ']. וראה נימוקי שמואל לרמב"ן שם.

11) משא"כ בלימוד ע"ד הדרש וההלכה י"ל שרק הפרט ד„זהב טהור" קאי על „את כל הכלים האלה" — ראה מנחות ובריית' דמלאכת המשכן שם. רמב"ן שם.

12) ישע' ו, ו. פרשתנו כז, ג ובפרש"י.

13) ומש"נ „את כל הכלים האלה" הוא כמו „ואת", וכמפורש בויקהל לז, כד.

14) ויל"ע בנוגע ל„כל כלי שמנה" (במדבר ד, ט).

15) וכן מוכח מזה שהציווי ד„ככר" נאמר רק בסוף הפרשה לאחרי הציווי על עשיית הכלים.

16) פרשתנו כה, לא.

17) ראה בריית' דמלאכת המשכן שם. ספרי בהעלותך ח, ד.

18) „וכולה באה מחתיכה אחת" — היינו המנורה עם קני'.

19) דוחק גדול לומר שסומך שיבינו זה מהשמטתו „נרות" בסיום הד"ה.

און ער זאָגט אויך ניט אויף דעם „איני יודע" (ווי ער זאָגט אין אַנדערע ערטער[20], וואו דער פירוש אין פסוק איז ניט קלאָר), דאָרף מען זאָגן, אַז אין לימוד הפשט איז עס אַזוי פשוט, אַז רש"י דאָרף עס ניט אויסטייטשן אין זיין פירוש — מען זעט עס אפן און קלאָר אין די פסוקים אַליין.

איז דער ביאור אין דעם:

דער סדר אין דער פרשה פון מלאכת המנורה איז: פריער[21] קומט דער ציווי „ועשית מנורת זהב גו' מקשה גו' ירכה וקנה גביעי' כפתורי' ופרחי' ממנה יהיו" (דערנאָך איז דער פסוק מפרט ווי מ'מאַכט די קני המנורה גביעי' וכו', און איז מסיים: כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו כולה מקשה אחת זהב טהור). און ערשט דערנאָך שטייט: „ועשית את נרותי' שבעה גו' ומלקחי' ומחתותי' גו' ככר זהב טהור גו'" [און אַזוי אויך אין פ' ויקהל[22], וואו עס ווערט דערציילט ווי מ'האָט געמאַכט די מנורה בפועל, שטייען די אַלע פרטים מיטן זעלבן סדר].

— פון דעם וואָס דער ציווי „ועשית את נרותי' גו'" שטייט נאָך די פרטים ופרטי פרטים פון דער עשי' פון גוף המנורה און נאָכן ציווי „כולה מקשה אחת גו'", איז מובן, אַז לויט פשוטו של מקרא (דרך פירוש רש"י על התורה), זיינען „נרותי'" באַזונדערע זאַכן וואָס געהערן ניט צום גוף המנורה[23] — זיי זיינען אין דעם סוג פון „מלקחי' ומחתותי'" ווענן וועלכע מ'זאָגט אַז גלייך נאָך נרותי'.

ה. נאָך א הוכחה אויף דעם: אין פ' פקודי, וואו עס ווערט דערציילט[24] ווי מען האָט געבראַכט דעם משכן צו משה'ן, שטייט[25]: „את המנורה הטהורה את נרותי' גו'" — איז בשלמא אויב מ'וועט לערנען אַז די נרות זיינען געווען נפרדים פון דער מנורה, איז מובן וואָס דער פסוק טיילט זיי אויס באַזונדער אין דעם סדר ההבאה[26];

אויב אַבער די נרות זיינען געווען „מקשה" מיט דער מנורה, האָט דאָך קיין אַרט ניט צו זאָגן, אַז מ'האָט געבראַכט[27] די מנורה און (אויך) נרותי' — בריינגענדיק די מנורה ווערן במילא געבראַכט אויך די נרות [פונקט ווי עס פאַסט ניט צו זאָגן אַז מ'האָט געבראַכט די מנורה און די קנים, גביעים וכו'].

ו. עפ"י הנ"ל — אַז לויט שיטת רש"י בפירושו עה"ת זיינען די נרות ניט נכלל אינעם ציווי פון „מקשה" — וועט ווערן פאַרענטפערט כמה שינוים (לגבי דא) און תמיהות אין פירוש רש"י אין פ' ויקהל (וואו די תורה רעדט נאָכאַמאָל ווענן מלאכת המשכן):

---

20) תולדות כח, ה. ועוד (נסמנו בלקו"ש ח"ה ע' 1 שוה"ג הא' להערה 2).

21) פרשתנו שם, לא ואילך.

22) לז, יז ואילך.

23) כ"כ גם באוה"ח לעיל פסוק לו [ושם: דלכו"ע (במנחות שם) אין הנרות מקשה, עי"ש. ואכ"מ] ור"פ בהעלותך, ובחזקוני פסוק לז: כתב עשית לנרות ללמדך שהם היו כלים לבדם ונעים ונדים היו מן הקנים.

ולהעיר: כמבואר בפנים [דלפרש"י הנרות לא היו מגופה של מנורה] מפורש הוא בפרש"י דהי"ב (ד, כ. הובא באוה"ח בהעלותך שם) — אבל י"א (שם הגדולים להחיד"א ע' רש"י) שפירוש דהי"ב אינו מרש"י.

24) לט, לג ואילך.

25) שם, לז.

26) והטעם למה מפרט „נרותי'" — מובן מהמבואר לקמן בפנים — בסופו.

27) מה שנפרטו בפ"ע בויקהל (לה, יד) בנוגע לעשייתם — י"ל שהוא מפני חשיבותם כדלקמן בפנים שם. ועד"ז יש לדחוק בנוגע ל„וכסו" (במדבר ד, ט).

אין פסוק[28] „ואת מנורת המאור ואת כלי׳ ואת נרותי״ שטעלט זיך רש״י אויף „נרותי״ און איז מפרש: „לוצינ״ש[29] בלעז בזיכים שהשמן והפתילות נתונין בהן״.

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) אויף די ווערטער „את נרותי״ אין אונזער פרשה[30] (וואו די נרות המנורה ווערן דערמאַנט צום ערשטן מאָל) טייטשט רש״י: כמין בזיכין שנותנין בתוכן השמן והפתילות — היינט ווי־באַלד רש״י האָט שוין אין אונזער פרשה אָפגעטייטשט דעם פירוש פון נרות, פאַרוואָס דאַרף עס רש״י נאָכאָמאָל איבערחזר׳ן אין פ׳ ויקהל[31] ?

(ב) די תמי׳ איז נאָך גרעסער: רש״י אַליין זאָגט (אין פ׳ ויקהל[32]) מיט עטלעכע פסוקים פריער: „כבר פירשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם״

— און מהאי טעמא איז דאַרט רש״י ניט מפרש די (רובא דרובא פון די) ענינים דנדבת ומלאכת המשכן (סיידן אין פאָל ווען דאַרט קומט צו א חידוש וואָס מ׳קען ניט וויסן פון „מקום צוואתם״[33]), ווייל ער פאַרלאָזט זיך אויף דעם וואָס ער האָט שוין פריער מפרש געווען —

---

28) שם.

29) כ״ה בדפוסי רש״י לפנינו. ובדפוסים הראשונים וכת״י רש״י — בכמה שינויים. ובכמה מהם — „לוצי״ש״, כבפרש״י תצוה (ל, ז), במדבר (שם). ועד״ז הוא בפרש״י שבת כב, ב ד״ה נר.

ובפרש״י ביצה (כב, א ד״ה שרגא): נר של חרס קרויזי״ל בלעז. וראה פרש״י מנחות שם ד״ה נר של מקדש. ואכ״מ.

30) כה, לז. וראה פרש״י לעיל פסוק לא (וצ״ע למה כופל רש״י כאן הפירוש דנרותי׳. וכן — טעם השינויים. ואכ״מ).

31) ומה שבפ׳ תצוה (שם) מפרש רש״י „הנרות, לוצי״ש בלעז כו״ — י״ל שאין כוונת רש״י לפרש תיבת „הנרות״, כ״א לתרץ: מזה שנאמר שם „בהטיבו את הנרות״ ותיכף בפסוק שלאח״ז „ובהעלות אהרן את הנרות״, משמע, שקאי על אותם הנרות, וקשה: „בהטיבו את הנרות״ קאי על הכלי ו„בהעלות אהרן את הנרות״ קאי על האור — ע״ד (בהעלותך ח, ב ובפרש״י) בהעלותך את הנרות „ע״ש שהלהב עולה״ — (הפתילות) כו׳ ?? ומבאר רש״י, דזה שהכלי נק׳

---

*) מש״נ בפרשתנו (כה, לז) „ועשית את נרותי׳ גו׳ (ותיכף לאח״ז) והעלה את נרותי״ — אינה קושיא כ״כ, כי אפשר לפרש (בדוחק עכ״פ) „והעלה את נרותי״ (לא — הדלקת הנרות, כ״א) — שימת הנרות על ראשי הקנים שיהי׳ „והאיר על עבר פני״, כפי׳ הרשב״ם וחזקוני שם. ועיין פרש״י (וראֵ״ם) שם.

נרות הוא כמו „לוצי״ש בלעז״ — שתיבה זו פירושה (ושרשה) ענין האור — והיינו שהכלי נק׳ ע״ש האור (השמן והפתילות) שבה, כדלקמן בפנים ס״ט. וראה ד״ה ת״ר נ״ח תרמ״ג פ״א: ושניהם הם כוונה אחת לענין זה שעיקר קיום האור הוא ע״י הנר כו׳, עי״ש.

בפ׳ במדבר שם מפרש רש״י עוה״פ „נרותי׳, לוצי״ש בלע״ז שנותנין בהן השמן והפתילות״. ומפרש שם ג״כ עוה״פ „מלקחי״ ו„מחתותי״ — ובאופן אחר מפירושו בפרשתנו (כה, לח). ואכ״מ.

32) לה, ה.

33) או לתרץ הפסוק, וכמו בפרש״י לה, יד: ואת שמן המאור, אף הוא צריך חכמי לב כו׳.

ומה שמפרש רש״י (שם, יג) „לחם הפנים, כבר פרשתי ע״ש שהיו לו פנים לכאן ולכאן כו״ — דלכאורה: א) הפירוש מיותר *. ב) ובפרט שרש״י עצמו מתחיל ומדגיש „כבר פרשתי״ —

י״ל שכוונת רש״י לשלול הטעות דמש״נ „לחם הפנים״ (בתוספת ה״א **) — דלא כמש״נ „במקום צוואתם״ (פרשתנו כה, ל) „לחם פנים״ (בלי ה״א) — פירושו לחם שמניחים „לפני״ („בפנים״), ע״ד פי׳ תי״ב״ע, ראב״ע וחזקוני תרומה שם.

ולכן מפרש רש״י ד„הפנים״ פירושו „ע״ש שהיו לו פנים כו״, ומ״ש „הפנים״ הוא כי „כבר פרשתי כו״ (היינו שכבר מפורש לעיל — ובמילא ידוע ע״ד זה), ולכן נאמר „הפנים״ בה״א הידיעה.

---

*) במשכיל לדוד (ועד״ז בשפ״ח), דקשה לרש״י למה צריך ע״ז חכמי לב — אבל מזה שרק על הפסוק שלאח״ז כותב רש״י „(ואת שמן המאור) אף הוא צריך חכמי לב כו׳ משמע, דבהכתובים עד שם לא זו היא קושיית רש״י.

**) להעיר מפרש״י ויצא לא, יג.

היינט וויבאלד אז רש"י האט שוין דעם פירוש פון „נרות" געזאגט „במקום צוואתם" — פארוואס חזר"ט ער איבער דעם פירוש דוקא נאכאמאל?

(ג) פארוואס איז רש"י מוסיף ומקדים „לוציני"ש בלע"ז" — דלכאורה, ממנ"פ: אויב דער פירוש „בזיכין וכו'" איז ניט מספיק און עס פאדערט מ'זאל וויסן דעם „לעז", האט דאך רש"י געדארפט עס ברייגען דארט וואו ער זאגט דעם פירוש פון „נרות" צום ערשטן מאל (אין אונזער פרשה)[34]; און אויב מ'דארף דערצו ניט אנקומען, ווייל ס'איז געגוג דער אפטייטש „כמין בזיכין כו'", פאר־וואס דארף ער דעם „בלעז" מוסיף זיין אין פ' ויקהל?

ז. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים נאך א דיוק אין דעם פרש"י — ובהקדם: מ'האט שוין פיל מאל געדעדט וועגן דעם וואס יעדער ווארט (און אות) אין פרש"י על התורה איז בתכלית הדיוק; און אז דאס איז ניט נאר בנוגע די ווער־טער פון גוף הפירוש; אויך די ווער־טער וואס ער איז מעתיק פון פסוק אינעם דבור המתחיל זיינען בדיוק.

איינער פון די ערטער, וואו מען זעט עס אין א בולט'דיקן אופן (ווי מדוייק ס'איז א דבור המתחיל פון רש"י), איז אין דעם אויבנדערמאנטן פירוש רש"י: אין פסוק הנ"ל — „ואת מנורת המאור ואת כלי' ואת נרותי' ואת שמן המאור" — שרייבט רש"י דריי באזונדערע ד"ה: (א) „ואת כלי', מלקחים ומחתות". (ב) „נרותי', לוציני"ש וכו' (כנ"ל)". (ג) „ואת שמן המאור, אף הוא צריך חכמי לב כו'".

זעט מען א שינוי בולט: אין דעם ערשטן און לעצטן דיבור המתחיל איז רש"י מעתיק פון פסוק אויך דעם ווארט „ואת", דאקעגן אין דעם צווייטן ד"ה איז ער מעתיק נאר דעם ווארט „נרותי'" און ניט דעם ווארט „ואת".

ח. ע"פ הנ"ל — אז לויט פרש"י זיינען די נרות ניט געווען אין כלל פון „מקשה" — איז עס מובן:

וויבאלד אז לשיטתו זיינען די „נרות" ניט פון דער מנורה גופא, דארף מען זאגן, אז ווען דער פסוק זאגט „(ככר . . יעשה) אותה את כל הכלים האלה"[35], זיינען די נרות נכלל ניט אין „אותה" (די מנורה) נאר אין „כל הכלים האלה" — די נרות זיינען פון די כלי המנורה.

בשעת מען קומט אבער צו פרשת ויקהל וואו דער פסוק זאגט „ואת מנורת המאור ואת כלי' ואת נרותי'", ווערט לפי"ז שווער: וויבאלד עס שטייט שוין „ואת כלי'" וואס איז כולל אויך די נרות — פארוואס שטייט „ואת נרותי'" באזונדער?

כדי דאס צו פארענטפערן, שטעלט זיך רש"י אויף „ואת כלי'" און איז מפרש — „מלקחים ומחתות", און גלייך דער־נאך איז ער מעתיק פון פסוק „נרותי'" און איז דערביי משמיט דעם ווארט „ואת (נרותי')" — מיט דער כוונה צו מדגיש זיין דערמיט, אז מ'דארף לערנען דעם פסוק כאילו ווי עס וואלט פאר „נרותי'" ניט געשטאנען דער ווארט „ואת" — וויל „נרותי'" איז (אויך) א פרט פון „ואת כלי'"[36], ד.ה. דער פירוש פון פסוק איז: „ואת כלי' (וואס זיי זיינען) מלקחים מחתות נרותי'".

---

34) וכרשב"ם פרשתנו כאן.

35) ועד"ז בפ' תשא ל, כז. לא, ח. ויקהל לז, כד.

36) משא"כ „שמן המאור". שלכן מעתיק רש"י תיבת „ואת" בד"ה שלאח"ז — „ואת שמן המאור" — אף שלגוף פירושו שם אין נוגע תיבת „ואת".

ט. עס בלייבט דאך אבער ניט פאר־שטאנדיק: פארוואס דארף דער פסוק טאקע אויסטיילן „נרותי״ פון צווישן די כלי המנורה ?

אויף דעם זאגט רש״י — „לוצינ״ש בלעז״, וואס דער שרש פון דעם ווארט „בלעז״ — מיינט ליכטיקייט, און דער טעם פארוואס די נרות ווערן אנגערופן ע״ש האור, איז (ווי רש״י איז ממשיך) „בזיכים שהשמן והפתילות נתונין בהן״, ד. ה. ווייל אין זיי דריקט זיך אויס דער מכוון און תכלית פון דעם עצם המנורה — צו שאפן ליכטיקייט [37] [וואס ווערט געשאפן פון (דאס וואס איז אין) די נרות („שהשמן והפתילות נתונין בהן״ [38])].

און וויבאלד אז די נרות זיינען דער עיקר פון דער גאנצער מנורה — איז פארשטאנדיק פארוואס דער פסוק טיילט זיי אויס באזונדער פון די (אנדערע) כלי המנורה [39].

(משיחת ש״פ ויק״פ תשל״ז)

---

37) ואף שאין צריך לאורה (פרש״י בהעלותך ח, ב) — מ״מ מובן, שענינה של המנורה הוא אור וכמש״נ שמן למאור, ושמה מוכיח: מנורת המאור.

38) ובזה מתורץ ג״כ שינוי לשון רש״י בפרשתנו לגבי פ׳ ויקהל: בפרשתנו — „כמין בזיכין שנותנין בתוכן השמן והפתילות״ (שמדבר ע״ד פעולת האדם — „שנותנין כו״), ובפ׳ ויקהל — „בזיכים שהשמן והפתילות נתונין בהן״ (מדבר ע״ד „השמן והפתילות (שהם) נתונין בהן״),

כי בפרשתנו מבאר צורת הנרות ותפקידם („כמין בזיכין כו״), ובפ׳ ויקהל — שהנרות הם מקור ומקום האור (מפני „שהשמן והפתילות נתונין בהן״).

39) ועפ״ז מובן מה שדוקא בפ׳ ויקהל מוסיף רש״י „בזיכים כו״ ולא בפ׳ תצוה שרק מביא ה„לעז״ (כנ״ל הערה 31): בפ׳ תצוה מבאר פירוש התיבה, ולזה די הפירוש דה„לעז״ של נרות שהוא ע״ש האור; משא״כ בפ׳ ויקהל שכוונת רש״י לבאר שהנרות הם עיקר המנורה (שלכן נפרטו בפ״ע), ולכן מסביר איך שהנרות הם ענין האור („שהשמן והפתילות נתונין בהן״).

תצוה

א. ביים ציווי[1] „ועשית את מעיל האפוד וגו'" זאָגט דער פסוק[2]: „שפה יהי' לפיו סביב מעשה ארג כפי תחרא יהי' לו לא יקרע" — שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „לא יקרע" און איז מפרש: „כדי שלא יקרע והקורעו עובר בלאו וכו'" (וכדלקמן ס"ב).

איז ניט פאַרשטאַנדיק: פון דעם וואָס רש"י זאָגט (אין אָנהויב פון זיין פירוש) אַז „לא יקרע" מיינט „כדי שלא יקרע", איז קלאָר אַז רש"י נעמט אָן, אַז „לא יקרע" איז ניט קיין ענין (וציווי) פאַר זיך, נאָר ס'איז אַ נתינת טעם אויף דעם וואָס שטייט פריער אין פסוק — „שפה יהי' לפיו גו' כפי תחרא גו' (כדי ש)לא יקרע" —

היינט ווי איז רש"י מוסיף בהמשך לזה (און מיט אַ וא"ו המוסיף) „והקורעו עובר בלאו", וואָס לויט דעם זיינען די ווערטער „לא יקרע" (ניט אַ נתינת טעם[3], נאָר) אַ ציווי, אַ לאו בפ"ע?

נאָך שטאַרקער איז די תמי': אין גמרא[4] שטייט טאָקע — „אמר רחבא אר"י המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. מתקיף לה ראב"י ודלמא הכי קאמר רחמנא נעביד לי' שפה כי היכי דלא ניקרע. מי כתיב שלא יקרע". ד. ה. אַז דאָס טייטשן „לא יקרע" — „כי היכי דלא ניקרע", איז בסתירה צום זאָגן אַז ס'איז אַ לאו.

[און דערפאַר געפינט מען טאָקע אין מפרשי התורה[5] צוויי שיטות: אַנדערע טייטשן אַז „לא יקרע" איז בלויז אַ נתינת טעם אויף פריער, און אַנדערע טייטשן אַז ס'איז אַ לאו בפ"ע].

איז תמוה: ווי איז עס רש"י מצרף צוויי פאַרקערטע פירושים אין איין און דעם זעלבן פירוש[6]?

ב. דערנאָך איז רש"י ממשיך: „שזה ממנין[7] לאוין שבתורה וכן ולא[8] יזח החושן[9] וכן לא יסורו ממנו[10] הנאמר בבדי הארון"[11].

---

1) פרשתנו כח, לא.

2) שם, לב.

3) שהרי ע"ד הפשט אין מסתבר לומר שטעם המצוה הוא גם ציווי בפ"ע. השקו"ט בזה ע"ד ההלכה — ראה סהמ"צ להרמב"ם שורש ה' ובנ"כ שם. וראה באמ"ח בפירש"י כאן.

4) יומא עב, א.

5) ראה פי' הרס"ג עה"ת. פי' הר"א בן הרמב"ם. מנחה בלולה. ועוד. ובת"א כאן •: „דלא יתבזע", משא"כ בתיב"ע (וכן בתרגום ירושלמי) כאן ••: „לא יתבזע". ועוד.

6) בצידה לדרך כאן כ' „ומה שפרש"י אחר כך והקורעו עובר בלאו כו' או אמר" (ועד"ז כ' בס' זכרון כאן) — אבל קשה לפרש כן כוונת רש"י, דא"כ הול"ל „ד"א" וכיו"ב (כדרכו בכ"מ).

7) בדפוס ב' דרש"י ובכמה כת"י דרש"י (וכ"ה בלב שמח שנסמן בהערה 17): שזה אחד מן הלאוין שבתורה. וראה לקמן הערה 29.

8) בכמה דפוסים (כולל דפוס א' וב') דרש"י: „לא". אבל בכתוב נאמר „ולא".

9) פרשתנו שם, כח.

10) תרומה כה, טו.

11) הטעם שרש"י מקדים הכתוב דפרשתנו

•) אבל עוד גירסא בת"א כאן — „לא יתבזע". וראה בארוכה בנתינה לגר. ועוד. וכן יש ב' גירסאות בתרגום ד„ולא יזח" (וכן לקמן בפקודי לט, כא. כג) — הובאו בחוש"ו — משא"כ ב„לא יסורו" מתרגם „לא יעידון". וראה לקמן בשוה"ג להערה 18.

••) משא"כ בפקודי (שם, כג): „דלא יתבזע" (וראה לקמן הערה 19). אבל ב„לא יזח" (בפרשתנו ובפ' פקודי (שם, כא)): „ולא יתפרק".

אין פשטות קומט אויס, אז מיט דער הוספה „שזה ממנין לאוין שבתורה" איז רש"י אויסן צו ברענגען אַ ראי' אז „לא יקרע" איז אַ לאו — כאטש די משמעות הכתוב איז (ווי רש"י טייטשט בתחילת פירושו) „כדי שלא יקרע".

איז ניט מובן: רש"י'ס פירוש איז דאָך מיוסד אויף פשוטו של מקרא[12] — איז פון וואַנעט נעמט רש"י פון פשטות הכתובים אז „לא יקרע" איז „ממנין לאוין שבתורה"?

[אמת טאַקע, אז דער ענין פון מנין המצות בכלל וועלט שוין געבראַכט אין פירוש רש"י עה"ת[13] — און במילא, האָט דאָס אַן אָרט אין פשוטו של מקרא, אָבער ס'איז לכאורה ניטאָ קיין הכרח אין פשטות הכתובים אז דער לאו •[13] „לא יקרע" גייט אַריין אין דעם מנין[14]].

ג. נאָך מער ניט פאַרשטאַנדיק איז דער סיום פון פירוש רש"י „וכן ולא יזח החושן וכן לא יסורו ממנו הנאמר וכו'". מפרשים[15] זאָגן, אז מיטן אַראָפּ־ברענגען די צוויי פסוקים איז רש"י אויסן צו ברענגען אַ דוגמא לפירושו אז „לא יקרע" איז סיי אַ לאו בפ"ע און סיי אַ נתינת טעם („כדי שלא יקרע") — וואָרום אויך אין יענע פסוקים איז דער פירוש הפשוט אין „ולא יזח" און „לא יסורו" — „כדי שלא יזח", „כדי שלא יסורו", און דאָך זיינען זיי לאוין בפ"ע און וועלן אַריינגערעכנט אין מנין הלאוין.

איז ניט פאַרשטאַנדיק [נוסף אויף דער שאלה (ע"ד הנ"ל ס"ב): אויך דאָרטן, פון וואַנעט נעמט רש"י פון פשטות הכתובים אז זיי זיינען „ממנין לאוין שבתורה"?]:

אויף די פסוקים „ולא יזח" און „לא יסורו" שטעלט זיך ניט רש"י צו אויסטייטשן אז זיי זיינען אַ נתינת טעם און אַ לאו בפ"ע — איז ממ"נ: אויב ס'איז דאָ אַ שווערישקייט אין טייטשן „לא יקרע" סיי אַלס טעם און סיי אַלס לאו, האָט דאָך רש"י געדאַרפט זיך אָפּ־שטעלן אויף „לא יסורו" און „ולא יזח" וואָס שטייען פריער אין חומש[16]; און אויב רש"י האָלט אז אין אָט דעם פירוש איז ניטאָ קיין שווערישקייט [ואדרבה: ס'איז אויף אזויפיל פשוט, אז רש"י דאַרף דאָס גאָרניט מפרש זיין ווייל דער „בן חמש" וועט זיך אַליין כאָפּן אויפן פירוש] — פאַרוואָס דאַרף רש"י דאָס באַווײַזן אין אונזער פסוק (און נאָך ברענגען ראיות לפירושו)?

ד. אויף דער ערשטער שאלה (דלעיל ס"א) פאַרענטפערן מפרשים[17]: לפי פשוטו של מקרא דאַרף אויס־קומען, אז „לא יקרע" (און אזוי אויך „ולא יזח" און „לא יסורו") איז ניט קיין ציווי, נאָר אַ נתינת טעם אויף פריער; אָבער אויב דאָס וואָלט געמיינט בלויז אַ

להכתוב דפ' תרומה (הקודמו) — כי „ולא יזח": א) נאמר על אתר (בהפסק איזה פסוקים). ב) מדובר ג"כ בבגדי כהונה. וראה לקמן בפנים ס"י טעם בפנימיות הענינים.

12) פרש"י בראשית ג, ח. ובכ"מ.

13) וישלח לב, ה. משפטים כד, יב. וראה גם פרש"י שלח טו, לט.

•13) להעיר מתוד"ה רבי (סוטה ג, א).

14) ולהעיר, שלדעת הבה"ג „לא יקרע" אינו ממנין המצות — אף שמנה „לא יסורו" ו„ולא יזח". וראה בהגהה לריטב"א יומא שם. ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מל"ת ריב־ריד (רלח, ג). ועוד.

15) ש"ח (בשם הגרא"). וראה באמ"ח (לאחי המהר"ל) לפירש"י כאן. ועוד.

16) וראה במרגניתא טבא לסהמ"צ שורש ה'.

17) ש"ח (בשם הגרא"). נחלת יעקב (נעתק במרגניתא טבא שם). באר יצחק (בפירש"י כאן). לב שמח לסהמ"צ שם. נתינה לגר כאן. וראה רמב"ן בהשגותיו לסהמ"צ שם.

נתינת טעם, האָט געדאַרפט שטיין „שלא יקרע" (ווי די גמרא פרעגט טאָקע). דערפון וואָס ס'שטייט „לא יקרע" (און אַזוי אויך „ולא יזח"[18] און „לא יסורו") איז געדרונגען, אַז די תורה איז דערמיט מרמז אַ צווייענדיקן באַדייט: א) די פשטות משמעות הכתוב — אַ נתינת טעם אויף פריער; ב) אַ ציווי — „לא יקרע".

עס בלייבט אַבער שווער (כדלעיל ס"ג): פאַרוואָס איז רש"י ניט מפרש אָט דאָס אַלעס פריער אויף „לא יסורו" און „ולא יזח"?

ה. איז דער ביאור אין דעם: על דרך הפשט דאַרף אויסקומען, אַז „לא יסורו" און „ולא יזח" זיינען ניט קיין נתינת טעם, נאָר בלויז אַ ציווי ולאו בפ"ע — וואָרום, ווי געזאָגט פריער, אויב ס'איז אַ נתינת טעם האָט געדאַרפט שטיין „שלא יסורו", „שלא יזח"[19] (וכקושיית הגמרא);

אָן הגם עס שטייט ניט בלשון „לא תסירם" (אַדער „ולא תזיח") — וואָס וואָלט געמיינט אַ ציווי אויפן מענטשן: דו זאָלסט זיי ניט אָפטאָן, נאָר — „לא יסורו", אַז די בדים זאָלן ניט אָפגעטאָן ווערן פון די טבעות (און אַזוי אויך „ולא יזח")[20] —

קען עס געטייטשט ווערן ווי אַ ציווי: דער מענטש דאַרף זיך משתדל זיין אַז די בדים זאָלן ניט אָפגעטאָן ווערן פון די טבעות (ועד"ז בייַ „ולא יזח"); און ע"ד ווי דער ציווי אין אַנהויב פסוק[21] „בטבעות הארון יהיו הבדים" — וואָס איז אַ ציווי, הגם דער פסוק רעדט ניט ווען פעולת האדם, נאָר ווען די בדים („בטבעות הארון יהיו הבדים").

אַ שינוי איז אַבער אין אונזער פסוק, ווו עס שטייט „לא יקרע" (קו"ף קמוצה ור"ש צרוי)[22] — בנין נפעל וואָס דעמאָלט — אויב דאָס איז אַ ציווי ווי „ולא יזח" און „לא יסורו" — דאַרף זיין אַ שינוי און אַ הוספה מער ווי באַ זיי אין דעם ציווי „לא יקרע", ווי רש"י טייטשט (באַ כל מלאכה לא יעשה בהם[23]): אפילו ע"י אחרים[24]. ד"ה אַז „ולא יזח" און „לא

---

18) במרגניתא טבא שם (וראה גם רש"ש ליומא שם) כ' דהוא"ו ד„ולא יזח" משמש כ„שי"ן", ולכן פשוט דהוא נתינת טעם• [וקושיית הגמרא (שם) „מי כתיב שלא יזח" מפרש בא"א, ע"י"ש] — אבל (נוסף לזה דאם כן ס"ל לרש"י הו"ל לפרש (ב„ולא יזח") ולא לסתום — הרי) בפירש"י כאן מפורש „והקורעו עובר בלאו כו' וכן ולא יזח", היינו ש„ולא יזח" הוא לאו, ולפי דבריו למה צריכים לדחוק שהוא (גם) לאו.

19) ואף דבמש"נ לקמן (פקודי לט, כא) „וירכסו גו' להיות על חשב האפוד ולא יזח החושן גו'" מוכרח לפרש שאינו ל' ציווי (כ"א המשך ללפניו), שהרי זהו חלק מהסיפור דעשיית המשכן וכליו — הרי מובן דבמקום שאפשר מתאים יותר לפרש שהוא ל' ציווי (מכיון שלא נאמר „שלא גו'"). ופשוט דאין לפרש (עכ"פ בדרך הפשט) שכוונת הכתוב היא לשני ענינים — הן לאו והן נתינת טעם — כשאין הכרח בדבר.

20) ראה נתינה לגר כאן. תו"ש כאן. וע"ד ההלכה — ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג שם.

21) תרומה שם.

22) ראה דבק טוב כאן.

23) בא יב, טז. וראה רמב"ן שם.

24) החילוק דיקרע יעשה יאכל (ק, ע, א — בקמץ) וכו' (לגבי יזח, יסורו וכו') — שהם מדגישים „באיזה אופן שיהי'" או בל' רש"י (שבפנים) „אפילו ע"י אחרים", „שום אכילה" (רש"י פסחים כא, ב ד"ה לא), משא"כ הנ"ל דאין „מדברים" עד"ז.

---

*) — ועפ"ז לא תהי' סתירה מפרש"י שופטים (יז, טז) „שלא ישיב" משא"כ „לא יסורו" דליכא וא"ו — הוא ציווי (וב„לא יקרע" שפרש"י „כדי שלא יקרע" — אף שליכא וא"ו — יש לחלק ע"פ המבואר לקמן בפנים).

ולהעיר דבפקודי (לט, כא. כג) נאמר „ולא יזח" ו„לא יקרע" בדרך סיפור (ראה הערה הבאה והערה 27), משא"כ אצל הבאת הבדים בטבעות בפ' ויקהל (לז, ה) **לא** נאמר „לא יסורו".

יסורו״ (און נאָך כמה אזהרות במשכן וכליו) — איז ע״י אחרים מאכט ניט אויס ! — ע״ד הפשט [25] לייגט זיך דאָס ניט.

דעריבער טייטשט רש״י ״כדי שלא יקרע״: דער שינוי הלשון אין פסוק דא איז א נתינת טעם, ווייל דאָס איז ניט ווי ביי ״לא יסורו״ און ״ולא יזח״[26].

וויבאלד אבער עס שטייט ניט ״שלא יקרע״, נאָר ״לא יקרע״ — איז דערפון מוכח, אז דאָ איז אויך דא א ציווי ולאו בפ״ע [27] (וכנ״ל ס״ד).

ו. ס׳איז נאָך אבער אלץ ניט מובן: אויב די תורה וויל יע זאגן א ציווי, פאר־וואָס שטייט דער ציווי בלויז ברמז (דורך ניט שרייבן ״שלא יקרע״) ? א ציווי דארף דאָך שטיין קלאָר און בפירוש [28] !

דעריבער איז רש״י ממשיך ״שזה ממנין לאוין שבתורה״: דאָס וואָס ״לא יקרע״ האָט אויך דעם באַדייט פון לאו, איז ניט בכדי צו לאָזן דא וויסן דעם עצם האיסור אז מ׳טאָר ניט רייסן דעם מעיל — דאָס וויסט מען שוין ממקום אחר, כדלקמן — נאָר כדי דאָס זאָל זיין ״ממנין [29] לאוין״: דער פסוק דא וויל דעם איסור הידוע אריינענעמען אין חשבון פון שס״ה לא תעשה, און דערפאָר מוז ער דא האָבן דעם באַדייט פון א לאו. און דאָס — קען שטיין אויך בלויז ברמז.

פון וואָנעט ווייסט מען דעם עצם האיסור אז מ׳טאָר ניט קורע זיין דעם מעיל ? — איז דאָס מובן בפשטות פון א פריערדיקן פסוק [30]: ״ועשית בגדי קדש גו׳ לכבוד ולתפארת״ — א צעריסענער בגד איז ניט ״לכבוד ולתפארת״ [31].

ז. לכאורה קען מען פרעגן אויף דעם: מ׳גיעפינט דאָך בכמה מקומות [32], וואו די תורה איז מוסיף א לאו ״לעבור עליו בשני לאווין״ וכיו״ב, און פונדעסטוועגן שטייען זיי אלע אין א סגנון פון ציווי — האָט לכאורה אויך דא געדארפט שטיין א בפירוש׳ער ציווי אז מ׳טאָר ניט קורע זיין דעם מעיל (כאָטש דער פסוק וויל דא נאָר זאָגן אז דער איסור איז אויך א לאו) ?

באַוואָרענט עס רש״י מיטן שרייבן ״והקורעו עובר בלאו שזה ממנין לאוין שבתורה״ (און ניט ״וזה ממנין לאוין כו׳״). ד. ה. ״שזה ממנין לאוין שבתורה״ איז א טעם פארוואָס ״הקורעו עובר בלאו״ — דאָס וואָס ער איז עובר בלאו איז דאָס בלויז וויל ער איז ״ממנין לאוין שבתורה״:

---

25) להעיר מהמבואר בצפע״נ (נסמן לקמן הערה 41): דגבי מעיל גרמא (אף שהבפועל נעשה באיזה אופן שהוא) אסור ולכן מדויק לשון הפסוק דכתיב לא יקרע.

26) להעיר מדעת הבה״ג (ראה לעיל הערה 14) שמנה הלאוין ד״לא יסורו״ ו״ולא יזח״, ולא הלאו ד״לא יקרע״.

27) עכ״פ כאן — משא״כ ב״לא יקרע״ הנאמר בפקודי (לט, כג) דאא״פ לפרש שהוא ציווי (ראה לעיל הערה 19).

28) להעיר מלקו״ש ח״ה ע׳ 281. ח״י ע׳ 26 ואילך.

29) וגם להגירסא (דלעיל הערה 7) ״שזה אחד מן הלאוין״ — הרי הכוונה בזה (לא שהוא לאו — דא״כ מה מוסיף בזה, ומהו הל׳ אחד מן כו׳ — כ״א) ממנין הלאוין.

30) פרשתנו כח, ב.

31) וראה גם פרש״י על הש״ס (זבחים יח, רע״ב): ״מקורעין — ואפי׳ הן חדשים דלאו בגד . . דבעינן לכבוד ולתפארת״. וכ״ה ברמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ח ה״ד (ובבי׳ הרי״ם שם: הך דרשא דלכבוד ולתפארת כו׳ לא מצאתי מקורה בשום דוכתא).

32) ראה פרש״י תשא לד, כג (״הרבה מצות כו״). צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, לא. ועוד.

אין אַנדערע ערטער וואו די תורה איז מוסיף לאווין, איז עס בכדי דערמיט צו מאַכן דעם איסור האַרבער אין הרגש פון מענטשן [33] מיט דער כוונה ער זאָל זיך לייכטער אָפהאַלטן פון טאָן דעם איסור:

אָבער דאָס וואָס „הקורעו עובר בלאו" איז עס ניט בכדי מאַכן דעם איסור האַרבער ביים מענטשן, נאָר די תורה וויל דאָ איריינרעכענען דעם איסור פון צערייסן דעם מעיל אינעם „מנין הלאוין" — און בלויז ווי אָ תוצאה דערפון איז „הקורעו עובר בלאו"; און וויבאַלד דער לאו איז ניט צוליב מאַכן האַרבער דעם איסור ביים מענטשן, איז גענוג אַז דער לאו זאָל שטיין אין אָ רמז'דיקן אופן.

דערמיט איז אויך מובן פאַרוואָס רש"י איז משנה פון לשון הגמרא [34] — „המקרע (בגדי כהונה) לוקה" — און שרייבט „והקורעו עובר בלאו" [35]: די הדגשה אין רש"י איז ניט צו אַרויסבאַרענגען דעם חומר החטא פון צערייסן דעם מעיל (ביז צום באַקומען מלקות), נאָר אדרבה: דאָס וואָס „לא יקרע" האָט אויך דעם באַדייט פון לאו, איז בלויז אָ תוצאה דערפון וואָס דער איסור איז „(שזה) ממנין לאוין שבתורה".

ח. ס'איז נאָך אַבער אַלץ ניט גלאַטיק: פאַרוואָס עפעס דוקא דאָ איז די תורה מוסיף אָ לאו נאָר בכדי עס זאָל איריינגערעכנט ווערן אין מנין הלאוין[36]? דעריבער ברענגט רש"י ווייטער „וכן לא יזח וכן לא יסורו ממנו הנאמר וכו'" — וואָס אין די לאוין איז ניטאָ קיין חידוש אין דעם עצם האיסור, און דערפון זעט מען אַז ביי מלאכת המשכן כו' וויל דער פסוק מוסיף זיין במנין לאוין:

ביים חושן שטייט [9] „וירכסו את החושן גו' בפתיל תכלת להיות על חשב האפוד", און ווי רש"י טייטשט עס אַפּ: „להיות החושן דבוק אל חשב האפוד" — ווייס מען שוין אַז דער חושן מוז זיין דבוק צום אפוד: אַזוי אויך ביי די בדי הארון שטייט [10] „בטבעות הארון יהיו הבדים" — איז שוין אָ קלאָרער ציווי אַז די בדים מוזן זיין אין די טבעות הארון;

דערפון וואָס די תורה איז מוסיף די לאוין „לא יסורו ממנו" [37] און „ולא יזח", איז אָ הוכחה, אַז ביים משכן און בגדי כהונה איז דער פסוק בכלל אויסן צו מוסיף זיין לאוין; און דעריבער איז שוין גרינגער צו פאַרשטיין בנדו"ד [38] דאָס

---

33) ע"ד פירש"י לעיל (משפטים כג, ט): בהרבה מקומות כו' מפני שסורו רע. ועייג"כ פרש"י תשא שם: לחייב ולענוש כו'.

34) יומא שם.

35) אף שי"ל דכ"ה גירסת רש"י בש"ס שם — וכגירסת הר"ח שם.

36) ובפרט ד"כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי" (פסחים כד, ע"ב). ופשוט דכ"ה גם ע"ד הפשט. וראה פרש"י משפטים כג, יט (ותשא לד, כו) ועוד.

37) אף ששם פירש"י „לא יסורו ממנו — לעולם", וראה ר"ם שם: „דאל"כ הא כתיב לעיל מיני' בטבעות הארון יהיו הבדים" — הרי הול"ל „בטבעות הארון יהיו הבדים לעולם", ול"ל להוסיף לאו?

38) אף שהוספת הלאוין ד„לא תסורי" ו„לא יזח" איננה כבנדו"ד שהיא רק מפני „שזה ממנין לאוין שבתורה", כנ"ל בארוכה בפנים — בכ"ז מוכח מזה שיש כאן הענין דהוספת לאוין בכלל. ויומתק יותר — את"ל שכוונת רש"י במ"ש „וכן ולא יזח ולא יסורו כו'" היא ג"כ (כבנדו"ד) שהפירוש בהכתוב הוא „כדי שלא יסורו", „כדי שלא יזח" [כי אף ששם על אתר מתאים יותר לפרש שהוא רק לשון ציווי (כנ"ל בפנים ס"ה), מ"מ, לאחרי שמוכרחים לפרש כן ב„לא יקרע", הרי אפשר לפרש וכדי שלא לחלק — ע"פ פשט — קרוב לומר שכ"ה הפירוש גם ב„ולא

וואָס די תורה שרייבט „לא יקרע" (און ניט „שלא יקרע") נאָר בכדי מוסיף צו זיין אַ לאו.

ט. פון די „ענינים מופלאים" ע"ד ההלכה אין דעם פירוש רש"י: דער רמב"ם[39] פסקנט „הקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע והוא הדין לכל בגדי כהונה שהקורען דרך השחתה לוקה". פון פשטות לשון הרמב"ם קומט אויס, אַז ס'איז דאָ אַ חילוק צווישן אַלע בגדי כהונה און דעם מעיל: ביי אַלע בגדי כהונה איז מען לוקה נאָר „הקורען דרך השחתה", אָבער „הקורע פי המעיל לוקה" — בכל אופן[40].

זיינען אחרונים[41] מסביר דעת הרמ"ב"ם: דאָס וואָס הקורע כל בגדי כהונה לוקה, איז עס מצד דעם לאו פון „לא[42] תעשון כן גו'"[43] (און דער לאו איז נאָר „דרך השחתה"[44]); משא"כ ביי מעיל, קומט־מלקות מצד דעם לאו „לא יקרע" — און ביי דעם לאו איז מען חייב מלקות בכל ענין.

ווי רש"י לערנט אָבער אין פשטות הכתובים, אַז דער פסוק איז מוסיף דעם לאו „לא יקרע" ניט צוליב מוסיף זיין אַ נייעם איסור, נאָר בכדי דאָס זאָל אַרײַנ־גיין אין „מנין לאוין שבתורה",

דאָרף לפי זה אויסקומען, אַז לשיטת רש"י (בפירושו על התורה) איז ניטאָ קיין חילוק אין דעם אופן הקריעה צווישן דעם מעיל און אַנדערע בגדי כהונה[45].

יוד. פון דעם יינה של תורה אין פירוש רש"י:

לכאורה איז ניט מובן (בפנימיות הענינים[46]): פאַרוואָס ברענגט רש"י די ראי' פון „ולא יזח" וואָס שטייט אין אונזער סדרה פאר דער ראי' פון „לא יסורו" וואָס שטייט אין דער פריערדי־קער סדרה?

אויך: פאַרוואָס איז רש"י מוסיף נאָכאַמאָל דעם וואָרט „וכן[47] לא יסורו כו'" ?

איז דערפון מובן, אַז דער לאו „לא יסורו" איז נאָך אַ חידוש און אַ גרעסערער חידוש ווי דער לאו „ולא יזח", וואָס דעריבער ברענגט אים רש"י

יזח" ו„לא יסורו"], אלא שהם גם לאוין (מכיון שלא נאמר „שלא כו'"). ולפי"ז גם הוספת לאוין אלה הוא רק מפני „שזה ממנין לאוין כו'".

39) הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג. ושם ה"י: וכל המזיח חוטן כו' דרך קלקול לוקה. אבל בבדים כתב סתם „שהמסיר כו' לוקה" (שם ספ"ב).

40) כ"כ בקרבן חגיגה ס' סח (הובא במל"מ שם). אבל לדעת כמה (ראה מל"מ שם. קרית ספר שם. ר"ף פערלא שם. ועוד) כוונת הרמב"ם היא דגם במעיל אינו לוקה כ"א „דרך השחתה". וכן משמע דעת החינוך (מצוה קא), כמ"ש במנ"ח שם.

41) מנ"ח שם (ומפרש כן כוונת הכס"מ). צפע"נ על הרמב"ם — הפלאה בהשמטות (נד, ב). ונעתק בצפע"נ עה"ת כאן.

42) ראה יב, ד.

43) ואף שבזימא שם איתא „המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע" — ראה מנ"ח שם, דלדעת ר"ל בזבחים (צה, א) הלאו דלא יקרע הוא רק במעיל, והרמב"ם פסק כר"ל. ולכאורה כ"ה ע"פ פשט"מ — שיטת רש"י בפירושו עה"ת — שהרי לא נזכר בפרש"י דגם בשאר בגדי כהונה עובר על לא יקרע. וכאן כתב „והקורעו" — המעיל.

44) ראה כס"מ שם. ועוד.

45) אף שאת"ל דע"ד הפשט המקרע בגדי כהונה א"ע משום „לא תעשון גו'", ונמצא דהמקרע בגדי כהונה עובר רק בעשה (דלכבוד ולתפארת), ובמעיל לוקה משום לא יקרע (את"ל דהלאו דלא יקרע הוא רק במעיל, כנ"ל הערה 43) — בכ"ז, י"ל דאין זה הוספה באופן פעולת האיסור כ"א רק בחומר האיסור. ואדרבא ע"ד הפשט, כל קריעה — באיזה אופן שהוא — היא היפך ד„לכבוד ולתפארת".

46) משא"כ ע"ד הפשט — ראה לעיל הערה 11.

47) ובדפוס שני דרש"י וברש"י כת"י — ליתא.

נאָך „ולא יזח", און איז דערפאַר מוסיף נאָכאַמאָל „וכן".

דער ביאור אין דעם: דער לאו „לא יקרע" איז ניט קיין חידוש גדול. ס'איז אַ פאַרשטאַנדיקע זאַך אַז מ'טאָר ניט מקלקל זיין די בגדי כהונה.

דערנאָך זאָגט רש"י „וכן ולא יזח החושן": אויך דאָס אָפרוקן דעם חושן מעל האפוד — כאָטש ס'איז דערין ניטאָ קיין קלקול — איז אויך אַ לאו: אָבער אויך דאָס קען מען פאַרשטיין, ווי דער פסוק אַליין איז דאָרט [48] ממשיך: „ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחושן המשפט על לבו גו' לזכרון לפני ה' תמיד".

ס'איז אָבער לכאורה אינגאַנצן ניט מובן דער טעם פון „בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו": די בדי הארון זיינען געמאַכט געוואָרן בכדי מ'זאָל דעם ארון קענען אַרומטראָגן ממקום למקום — צוליב וואָס דאַרפן די בדים זיין בטבעות הארון אַלעמאָל? אדרבא בפשטות האָט דער סדר געדאַרפט זיין אַז מ'זאָל זיי אַרייַנלייגן אין די טבעות וועז מ'וועט דאַרפן דעם ארון טראָגן?

דעריבער זאָגט רש"י (נאָכאַמאָל) „וכן לא יסורו ממנו הנאמר בבדי הארון": אויך דאָס אַרויסנעמען די בדי הארון פון די טבעות איז אַ לאו, און פונקט אַזאַ לאו, ווי דער לאו פון צעריסן און מקלקל זיין בגדי כהונה.

יא. וואָס איז טאָקע דער טעם וואָס „לא יסורו ממנו"? זאָגט דערויף דער ספר החינוך [49]: „נצטוינו לבל נסיר בדי הארון ממנו פן נהי' צריכים לצאת עם הארון לשום מקום במהירות ואולי מתוך הטרדא וחפזון לא נבדוק יפה להיות בדים חזקים כל הצורך כו' אבל בהיותם בו מוכנים לעולם ולא יסורו ממנו יעשו אותן חזקות כו'".

און דערפון קומט אַרויס אַ הוראה נפלאה אין עבודת כאו"א:

אין דעם ארון זיינען געלעגן די לוחות, וואָס דאָס איז דער ענין התורה, און אין לשון פון חינוך [50]: הארון משכן התורה.

אויך אַ איד וואָס לערנט תורה איז בדוגמת „הארון" — ער איז אַן אָרט און „משכן התורה": קען אַ איד ביי זיך טראָגטן: אין דער צייט וואָס ער דאַרף זיך אָפגעבן מיטן לימוד התורה, ובפרט אויב „תורתו אומנתו", דאַרף ער דאָך זיין אינגאַנצן איבערגעגעבן צום לימוד און זיין מובדל פון אַלעס אַרום זיך — וואָס פאָר אַן אָרט האָט עס דעמאָלט צו טראָגטן וועגן אַ צווייטן אידן?

אויף דעם איז די הוראה פון די בדי הארון: אפילו ווען דער ארון געפינט זיך אין קדשי קדשים — דער מקום הכי מקודש בעולם (וואָס דערפאָר קען אָהין אַרייַנגיין נאָר דער כהן גדול און נאָר ביום הכיפורים) — אויך דאָן מוזן די בדים זיין „מוכנים לעולם", בכדי מ'זאָל מיט זיי קענען ברענגען דעם ארון „במהירות" צו דעם אָרט וואו מ'האָט אים געדאַרפט האָבן. און נאָכמער: דאָס אַרויסנעמען די בדים פון די טבעות פאַרמאָגט אין זיך די זעלבע האַרבקייט ווי צעריסן און מקלקל זיין בגדי כהונה!

און אַזוי איז אויך אין דעם ענין פון

48) כח, כט.

49) מצוה צו. וראה עוד טעמים בד"ז (לבעה"ת) תרומה שם. מרנ"ח ג' ספמ"ה. ועוד.

50) שם.

תורה: וויפל עס זאל זיין אַ אידס אריינגעטאַנקייט אין לימוד התורה, דאַרף ער אַלעמאָל זיין „מוכן" אויף צו ברענגען תורה וועט נאָר און וואו נאָר מ'זאָל דאָס דאַרפן, און דוקא אין אַן אופן פון „מהירות"[51], צו נאָך אידן און נאָך אידן.

(משיחת ש"פ תצוה תשל"ב)

---

51) ראה הפס"ד (שו"ע יו"ד ר"ס רמז) בנוגע לצדקה גשמית: ומאד יש ליזהר כו' אם לא יתן לו מיד כעובדא דנחום איש גם זו. ובפרט ע"פ המבואר במק"א דהבאת עובדא בשו"ע דמרן (ועד"ז בשו"ע או"ח סקי' ס"ו), שהוא ספר פס"ד בלבד, אומר דרשני.

תצוה ב

א. בנוגע דעם מעיל, זאגט דער פסוק[1] „ועשית על שוליו רמוני תכלת וגו׳ על שוליו סביב ופעמוני זהב בתוכם סביב״.

איז רש״י מפרש, אז כאטש די רמונים זיינען געווען „עגולים וחלולים״[2], איז אבער דער פשט פון „ופעמוני זהב בתוכם״ [ניט אז די פעמונים האבן זיך געפונען אינעם חלל פון די רמונים, נאר] „ביניהם[3] סביב, בין שני רמונים פעמון אחד דבוק ותלוי בשולי המעיל״.

פרעגט דערויף דער רמב״ן[4]: לויט רש״י׳ס פשט קומט אויס אז „לא היו הרמונים משמשין כלום״[5]: און אויב זיי זיינען געווען בלויז „לנוי״ — „למה היו עשויים כרמונים חלולים יעשם כמין תפוחי זהב״? ענטפערט דער ראב״ם[6]: לא ידעתי למה בחר התפוחים יותר מן הרמונים.

מפרשים[7] זיינען מבאר, אז די קשיא פון רמב״ן איז בנוגע דעם פרט פון „חלולים״[8]: וויבאלד אז די פעמונים זיינען ניט געהאנגען אינעם חלל פון די רמונים, צוליב וואס האט מען געמאכט רמונים חלולים?

עס בלייבט אבער ניט מובן: אויב אז דעם רמב״ן׳ס קשיא איז נאר וועגן דעם פרט פון „חלולים״ — פארוואס דער־מאנט ער דא בכלל און איז נאך משנה (אנשטאט „רמונים״—) „תפוחים״ („יעשם כמין תפוחי זהב״)[9]?

ב. לכאורה קען מען דאס מסביר זיין: מען געפינט אז אין דער מנורה זיינען געווען — לנוי — גביעים כפתורים ופרחים[10]: און די כפתורים זיינען געווען „כמין תפוחים״[11]; און ווי־באלד אז די רמוני המעיל האבן געגוצט (לדעת רש״י) בלויז „לנוי״ — האבן זיי אויך געדארפט זיין (ניט בדמות רמונים, נאר) „כמין תפוחים״ (בדומה צום נוי (שבדמות פרי) פון דער מנורה).

עס בלייבט אבער ניט פארשטאנדיק:

א) דאס גופא דארף האבן א ביאור — מיט וואס איז „נוי״ פארבונדן דווקא מיט „תפוחים״?

---

1) פרשתנו כח, לג.
2) לשון רש״י ד״ה רמוני.
3) רש״י ד״ה בתוכם סביב (ועד״ז בפרש״י פסוק לד). וכ״ה בת״א כאן*. רשב״ם, ראב״ע (בשם „קדמונינו ז״ל״) ועוד.
4) פסוק לא.
5) כי לדעת רש״י הפעמונים הם „זגין עם ענבלין שבתוכם״ — ולא כדעת התוס׳ (סוף קנים) שאע״פ שהרמונים היו תלויין בשולי המעיל אצל הפעמונים (כדעת רש״י), הקול יצא ע״ז שנוגפים הפעמונים אל הרמונים (ולא מהפעמונים עצמם). וראה חזקוני ומדרש לקח טוב כאן. רשב״ם פסוק לה.
6) בפרש״י כאן.
7) נמוקי שמואל.

*) ובפקודי (לט, כה) תרגם „בגו רמוניא״. ובתי״ע פרשתנו ופקודי שם: במצעיהון, במציעות רומניא. ואכ״מ.

8) ולהעיר שהרא״ם לא העתיק תיבת „חלולים״ שברמב״ן. וראה הערה הבאה.
9) ואולי י״ל כי תכשיטים בדמות רמונים בימיהם היו עשויים חלולים (משא״כ תפוחים). וגם כוונת הרא״ם בקושייתו „למה בחר כו׳״ היא — למה בחר תכשיט מלא (תפוחים) יותר מתכשיט חלל (רמונים). אבל עדיין אינו גלאטיק כל צרכו, כי למה לי׳ להרמב״ן בכלל להוסיף התיבות „יעשם כמין תפוחי זהב״ ולא הסתפק במש״כ „למה היו עשויים כרמונים חלולים״.
10) תרומה כה, לא (וברש״י שם ד״ה גביעים).
11) רש״י שם ד״ה כפתורים.

ב) לדעת רש"י — וואָס איז דער טעם וואָס ביים מעיל זיינען געווען רמונים (לגוי) און ביי דער מנורה תפוחים?

ג. וועגן צווועק פון די פעמוני המעיל זאָגט דער פסוק[12]: „ונשמע קולו בבואו אל הקודש"; און אויף אזויפיל איז דאָס געווען נוגע אין דער עבודה פון כהן גדול, אז דורך דעם („ונשמע קולו"[13]) ווערט ער אויסגעהיט פון „ולא ימות" וואָס „מכלל[14] לאו אתה שומע הן"[15].

דאָרף מען פאָרשטיין: פאָרוואָס איז „ונשמע", דער קלינגען פון די פעמונים אָ הכרח „בבואו אל הקודש"? לכאורה איז אדרבה — „לא ברעש ה'", נאָר ב„קול דממה דקה"[16]; און ווי מ'זעט עס ביים כהן גדול גופא, אז זיין כניסה לפני ולפנים (ביום הכפורים) איז געווען דוקא אָן (די בגדי זהב[17], ובמילא אָן דעם מעיל מיט) דעם קול הפעמונים[18].

דער רמב"ן[19] איז מסביר, אז „הבא בהיכל מלך פתאום חייב מיתה", און דער קול הפעמונים איז אזוי ווי א „נטילת רשות"[20] אריינצוגיין און טאָן די עבודה

[און דאָס וואָס דער כה"ג דאָרף ניט קיין „נטילת רשות" ביים אריינגיין ביוהכ"פ לפני ולפנים — דלכאורה וואָלט זיך עס געפאָדערט במכל שכן וק"ו — איז דער טעם[21], ווייל ביוהכ"פ ווייזט אָרויס דער אויבערשטער די מעלה פון אידן „שלא הצריכן הכתוב לשליח"[22] (זיי דאָרפן ניט אָנקומען צו די פעמונים „להשמיע קול כאדם ששולח שליח להודיע שהוא בא"[23])].

לויט דעם פירוש[24] קומט אויס, אז דער „ונשמע קולו" פון די פעמונים איז ניט קיין חלק פון דער עבודה, נאָר בלויז א הקדמה והכנה צו דער עבודה:

וויבאָלד אָבער אז יעדער פרט בשייכות דער עבודה פון כהן גדול איז בתכלית הדיוק ובמכש"כ אזא וואָס איז פאָרבונדן מיט עונש מיתה, כנ"ל — און די פעמונים האָבן משמיע קול געווען אויך בשעת העבודה גופא[25] — איז

---

12) לקמן פסוק לה.

13) הראב"ע (בפי' הקצר) ובחיי כאן מביא פירוש ד„ונשמע קולו" קאי על קול תפלתו של אהרן. אבל בפשטות קאי על קול הפעמונים (כפי' הרשב"ם, רמב"ן (פסוק מג) וכו' עה"פ). וגם לפרש"י שהתיבות „ולא ימות" קאי על הנכנס מחוסר בגדים — מ"מ, התיבות „ונשמע קולו" הם טעם על הפעמונים, כמ"ש במפרשי רש"י. וראה הערה הבאה.

14) לשון רש"י עה"פ. — ברש"י שם, ש„ולא ימות" קאי על הנכנס מחוסר בגדים. וראה רא"ם (וגו"א) שם, שלרש"י „ולא ימות" דבוק עם מלת לשרת. אבל מזה שנאמרה אזהרה זו גבי המעיל, ובהמשך להפעמונים — מובן, שעיקר החידוש בהציווי הוא בנוגע להמעיל ופעמונים, וכמ"ש בגו"א כאן: ולא תאמר כי אין הפעמונים מעכבים שאינה רק לגוי כו' ואם נכנס במעיל בלא פעמונים חייב מיתה כו'.

15) ראה רמב"ן (לקמן פסוק מג). רקאנטי, בחיי, אוה"ח ועוד עה"פ.

16) מ"א יט, יא-יב.

17) אחרי טז, ד. תו"כ (ורש"י) עה"פ. ר"ה כו, א. ועוד.

18) אבל להעיר מרש"י יומא (מד, סע"ב) דביוהכ"פ הי' „טבעת .. שמקשקש ומשמיע קול משום ונשמע קולו בבואו וגו'". וראה ר"ח, תוס' ותו"י שם.

19) פרשתנו שם. רקאנטי ובחיי שם. וראה ר"ח ותו"י יומא נב, ע"א. וראה ויק"ר פכ"א, ח. ועוד.

20) לשון הרקאנטי ובחיי שם.

21) בחיי שם. והוא ע"פ (פי' הר"ח ותו"י) יומא שם.

22) יומא שם.

23) לשון התו"י (ועד"ז בר"ח) שם.

24) ועד"ז לטעם הב' שברמב"ן וכו' שם. הטעם שבאברבנאל פרשתנו. ועוד.

25) להעיר מגו"א שם, ד„בבואו אל הקודש גו' ובצאתו" פירושו מביאתו עד צאתו, היינו כל זמן העבודה.

מסתבר, אז „ונשמע קולו" איז אז ענין וואס איז נוגע דער עבודה גופא[26].

ד. איינער פון די ביאורים אין דעם:

דער כהן גדול האט געטאן זיין עבודה אלס שליח פון כלל ישראל: און דאס מיינט במילא, אז „בבואו", אין זיין איריגקייט „אל הקודש", „נעמט" ער מיט זיך אריין דעם גאנצן כלל ישראל „אל הקודש".

עס איז פארשטאנדיק און ערקלערט בכמה מקומות בארוכה[27], אז די עבודה פון בעלי תשובה — וואס איז מצד ה„ריחוק", ער אנטלויפט פון רע — איז מיט א רעש, אזוי ווי איינער וואס אנטלויפט פון סכנת מות — מיט געשריי און שטורעם.

ועד"ז איז עס אין דעם סוג עבודה פון יעדן אידן, אפילו פון דעם וואס האט ניט קיין עבירות ר"ל: בשעת ער טראכט זיך אריין ווי אזוי ער איז „רחוק" פון אלקות — צי דערפאר וואס דער נפש הבהמית איז נאך ביי אים בתקפו[28] ובמילא איז ער א יש ודבר נפרד פון אלקות; אדער אפילו מצד דעם הרגש המציאות פון זיין טוב — נפש האלקית (טאקע א מציאות, ניט ביטול*[28]) — ווערט ער נתעורר מיט א קול רעש גדול[29] צו „אנטלויפן" פון דעם מצב

[מ'האט געפרעגט ביים בעש"ט וועגן דעם וואס חסידים מאכן תנועות וכו' ביים דאוונען — האט ער געענט־פערט*[29], אז דאס איז בדוגמא ווי איינער וואס טרינקט זיך אין ים מאכט ער אלערליי תנועות אויף ראטעווען זיך און שרייט בכל כחו אז מען זאל אים ראטעווען, און זיכער לאכט קיינער ניט פון זיינע תנועות און געוואלדן].

ס'איז קיין סתירה ניט פון פסוק „לא ברעש ה'" — ווייל דער דיוק איז דעם איז „לא ברעש הוי"[30]: כדי צו זיין א כלי צום שם הוי' (שלמעלה מן העולמות) דארף די עבודה זיין אין דער בחי' פון „קול דממה דקה" בתכלית הביטול[31]: משא"כ ווען די עבודה איז (נאך) פאר־בונדן מיט אנטלויפען פון „ישות" ו„מציאות" — וואס זי דערגרייכט צו דער בחי' פון שם אלקים[32], וואס גיט אן ארט אויף מציאות — די עבודה איז, כנ"ל, פארבונדן דוקא מיט רעש וכו'[33].

און דאס איז דער טעם וואס די עבודה פון כהן גדול א גאנץ יאר איז געווען אין אופן פון „ונשמע קולו גו'"[34] — ווייל

---

26) להעיר גם מבעה"ט כאן, ד„ונשמע קולו" קאי על (כללות) ענין העבודה.

27) סה"מ תרצ"ט ע' 2 ואילך. סה"מ תש"ב ע' 3 ואילך. סה"מ ה'שי"ת ע' 4 ואילך.

28) ראה תניא פי"ג.

*28) ראה תניא פל"ה (מד, סע"א ואילך). ובארוכה — לקו"ש ח"ט ע' 210 ואילך.

29) להעיר מיל"ש ואתחנן (רמז תתכה): שהמלאכים .. בקול גדול הן מקלסין .. למה שהן רחוקים מן הקב"ה כו'.

*29) ראה גם כתר שם טוב סי' רטו.

30) המשך תער"ב פרק שצט.

31) ראה תקו"ז בהקדמה (ג, ב) — שהו"ע תפלת העמידה, קודש הקדשים. ולהעיר מיל"ש ואתחנן שם.

32) ובשם הוי' עצמו — רק באותיות הו"ה, ולא באות י"ד דעיקר שם הוי' הוא הי"ד (תקו"ז שם. המשך תער"ב שם).

33) ראה סה"מ תש"ח (ע' 22), דגם ביטולו של היש הוא ברעש דוקא.

34) אבל אין לומר שה„ונשמע קולו" דהכה"ג הוא ה„רעש" שעליו איתא „אית רעש דיימי (הוי') תמן" (תקו"ז תי"ח (לה, ב). אוה"ת לנ"ך ע' תא. המשך תער"ב שם) [אלא שעבודת יוהכ"פ בקודש הקדשים היא למעלה (גם) מרעש זה, ולכן היא בקול דממה דקה (ראה הערה 31)] —

כי רעש זה הוא בחי' קלא פנימאה דלא אשתמע (המשך תער"ב שם), וכאן נאמר „ונשמע קולו", בחי' קלא דאשתמע, כמפורש בזהר (ח"ב רלא, א).

ער דאַרף „אַריינגעמען" מיט זיך „אל הקודש" אויך די אידן וואָס זייער סדר העבודה, כניסה לקודש, איז בקול רעש כו'; ווי ס'איז אויך מרומז אין דעם וואָס די פעמונים זיינען געווען בשולי (בתחתית) המעיל — דער ענין פון „ונשמע קולו" איז פאַרבונדן מיט די נידעריקע[35] מדריגות פון אידן, וואָס זייער עבודה איז מצד הריחוק, כנ"ל.

און דערביי איז די אזהרה „ונשמע קולו גו' ולא ימות" — אַז אין דעם איז תלוי דער כללות החיות פון כהן גדול: אויב ביי אים איז ניטאָ דער „ונשמע קולו" — ער וויל ניט כולל זיין אין זיין עבודה אֶת די אידן[36] וועלכע זיינען אין בחי' „שולי המעיל" (אפילו ווען דאָס איז דערפאַר וואָס ער וויל האַלטן ביי דער העכערער עבודה פון „קול דממה דקה") — וועט בטל ר"ל זיין מציאות (מיט זיין עבודה); ווייל די שלימות פון כלל ישראל איז תלוי אין דער עבודה וואָס נעמט אַרום אַלע ששים רבוא ישראל*[36], פון ראשיכם שבטיכם גו' ביז חוטב עציך ושואב מימיך.

ה. דאָס איז אַבער נאָר ביי דער עבודה פון כהן גדול במשך כל השנה, ווען כניסתו און עבודתו איז נאָר אין „קודש" — דאָרט איז פאַראַן אַן אָרט פאַר די חילוקי דרגות אין אידן, פון ראשיכם שבטיכם גו' ביז חוטב עציך ושואב מימיך, און דערפאַר איז ונשמע — עס איז ברעש;

משא"כ די עבודה פון כהן גדול ביום הכפורים אין קדש הקדשים איז אַן אָ רעש[18], ווייל דעמאָלט[37] זיינען די אידן כמלאכים[38], די התגלות פון דער התקשרות עצמית פון אַלע אידן מיטן אויבערשטן*[38]; און וויבאַלד אַז יעדער אידּ, אפילו די „וואָס זיינען שייך צו „שולי המעיל", שטייגן דאָן בתכלית הקירוב וההתאחדות מיט אלקות — יחידה ליחדך — איז אויך זייער כניסה לקודש הקדשים (דורך דעם כהן גדול) ניט ווי אַ רחוק שנעשה קרוב [וואָס דאָן איז עס מיט אַ רעש כו'], נאָר בתכלית הביטול, בקול דממה דקה.

ו. ע"פ כהנ"ל וועט אויך זיין פאַרשטאַנדיק דער חילוק צווישן שיטת הרמב"ן (אַז „אם לנוי .. יעשם כמין תפוחי זהב") און שיטת רש"י (אַז אין דעם פאַל דאַרפן זיין „רמונים" [לנוי]):

אידן זיינען געגליכן סיי צו „תפוח"[39] און סיי צו „רמון". דער חילוק צווישן זיי איז: דער דמיון צו תפוח איז מתאים צו אידן ווי זיי זיינען ברום המעלה[40]; און בחי' „רמון" איז בשייכות צו אידן וואָס געפינען זיך בשפל המצב „כפלח הרמון רקתך — ריקנין שבך"[41], אַבער אויך זיי זיינען אַנגעפילט מיט טוב וקדושה —

---

35) להעיר מזהר שם, דאיצטריך קלא דאשתמע וברכאן ישרון על עלמא. וראה אור החמה לזהר שם.

36) להעיר מרמ"א (או"ח רסתקפ"א): צריך שיוציא כל אדם בתפלתו ואם כו' גם כו'.

*36) ראה דב"ר פ"ז, ח.

37) טאו"ח סתר"ו (מפדר"א פמ"ו). שם (ושו"ע אדה"ז) סתריי"ט, ס"ט (מדב"ר פ"ב, לו). רמ"א ושו"ע אדה"ז שם סו"ס תרי (וראה דב"ר שם — הוצאת ליבערמאן).

38) וגם במלאכים — האופנים וחיות הקודש ברעש גדול כו' משבחים כו' (וראה לעיל הערה 29) — לכן גם ביוהכ"פ ישנה עבודה (בחוץ, שהיא) במעיל ונשמע קולו.

*38) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1153 ואילך.

39) שבת פח, סע"א (אבל בתוס' שם דהיינו אתרוג). שהש"ר פ"ב, ג (א). זח"ב (רע"מ) קכ, ב. ועוד.

40) ראה לקו"ת בחוקותי מט, ד. אוה"ת נח (נח, א'ב. וש"נ). ועוד.

41) שה"ש ד, ג. ברכות נז, א. וש"נ. וראה אוה"ת בראשית (כרך ג') תפג, ב. במדבר ע' קכב. ועוד.

ווי דער המשך וסיום פון דעם מרז"ל „אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון".

אין פירוש רש"י, פשוטו של מקרא — וואו די אידן ווערן געזען ווי זיי זיינען בפשטות (בחיצוניות) — זעט מען די אידן שב„שולי המעיל" אין אַ דרגא פון „ריקנין"; און דעריבער האָבן געדאַרפט זיין דווקא „רמונים"[42] — צו באַווייזן, אַז אויך די „ריקנין" [און אפילו די וואָס זיינען נידעריקער דערפון — „אפילו פושעי ישראל"[43]] זיינען אַריין מיטן כהן גדול „אל הקודש", זיי זיינען אַ טייל פון כלל ישראל, און נאָכמער — מלאים מצות כרמון.

אין פירוש הרמב"ן, וואו עס זיינען דאָ (ניט נאָר „פשטים", נאָר) אויך „דברים נעימים .. ליודעים חן"[44], איז דאָרט מודגש די פנימיות פון אידן, וואָס מצד דעם האָט אַ איד קיין שייכות ניט צו חטא, ועמך כולם צדיקים[45] —

[ומהאי טעמא איז דער רמב"ן מפרש אַז דער „ונשמע קולו" איז נאָר אַ הכנה צו דער עבודה שלאחרי'[46] פון כהן גדול און ניט קיין ענין אין דער עבודה גופא — ווייל זיין כניסה לקודש, אויך אַלס שליח פון כלל ישראל, איז אין אַ דרגא פון עבודת הצדיקים, בקול דממה דקה[47]]

און דאָס איז די קושיא (לויט זיין פירוש): „ואם לנוי .. יעשם כמין תפוחי זהב" — אויב די „רמונים" זיינען (ניט צוליב שמוש, נאָר) אויף אַרויסברענגען די שיינקייט, די מעלה פון בני ישראל („לנוי") — דאַרף מען מדגיש זיין ניט די מעלה וואָס איז מרומז אין „רמון" [„ריקנין שבך מלאים מצות כרמון"][48], נאָר דעם עילוי פון אידן מצד פנימיותם, וואָס יעדער איד איז ווי אַ „תפוח זהב"[49] (און ניט קיין „ריקן" ח"ו),

ע"ד ווי אין דער מנורה — וואָס אירע ז' נרות זיינען מרמז אויף (אידן ווי זיי זיינען) די ז' מדרגות אין עובדי ה'[50] — זיינען געווען אין יעדער נר „כמין תפוחים" (כנ"ל סעיף ב').

ז. אע"פ אַז בפשטות ובחיצוניות איז די עבודה אינעם אופן פון „ונשמע קולו" נידעריקער פון דער עבודה ב„קול דממה דקה" — אעפ"כ איז דאָ אין איר, אין דער עבודה ברעש, אויך אַ מעלה לגבי דער עבודה בביטול:

די עבודה ב„קול דממה דקה" איז מיט אַ הגבלה. אמת, דער עובד שטייט טאָקע מיט אַ ביטול, דאָס איז אַבער אין אַן אופן פון אור בכלי, מיט אַ התיישבות.

משא"כ די עבודה פון „ונשמע קולו", איז דער רעש גדול גופא אַ באַווייז, אַז ער איז אַרויס פון די הגבלות פון „כלים", ער קען ניט מגביל זיין די התפעלות און דעריבער קומט עס אַרויס אין אַ צעקה וקול[51]. און דאָס איז איינער

42) להעיר מתו"א פ, סע"ג.

43) כלשון חז"ל — עירובין יט, א. חגיגה בסופה. וצע"ק מ"ש בתו"א שם ד„ריקנים אין פי' פושעים ומורדים ח"ו". וראה לקמן ע' 437 הערה 25.

44) לשון הרמב"ן בה„פתיחה" לפירושו עה"ת בסופה.

45) ישע' ס, כא.

46) וגם ה„ונשמע קולו" שבאמצע העבודה (דהולכת הדם וכיו"ב), י"ל דכוונתו ההכנה לחלק העבודה שלאח"ז (דההולכה ולהזריקה).

47) או — כנ"ל הערה 34.

48) ומכש"כ שאין מקום לעשותם רמונים חלולים — היפך דמלאים מצות כרמון.

49) עפ"ז תומתק הוספת הרמב"ן „(תפוחי) זהב", וגם בזה משנה מ„(רמוני) תכלת גו'" (ודוחק לומר דנקיט לישנא דקרא משלי (כה, יא)) — להדגיש העילוי וחשיבות דבנ"י.

50) לקו"ת ר"פ בהעלותך.

51) וכמבואר במעלת עבודת האופנים שהיא ברעש גדול לגבי עבודת השרפים, ועד"ז הוא העילוי

פון די טעמים אויף דעם וואס „מקום שבע"ת עומדין אין צד"ג יכולין לעמוד בו"[52] — ווייל דוקא אין דעם „רעש" פון עבודת התשובה זאגט זיך אַרויס דער בל"ג פון נשמה.

ח. פון כל הנ"ל איז דאָ אַ הוראה מיוחדת פאַר דורנו זה — דרא דעקבתא דמשיחא:

עס זיינען פאַראַן אַזעלכע וואס טענה'ן: הן אמת, אַז מצד דעם שפל המצב פון אונזער דור מוז מען זיך פאַר־נעמען מיט הרבצת התורה והחזקת היהדות וכו'; און אַז מ'קען זיך ניט מסתפק זיין מיט זיצן אין די אייגענע ד' אמות (אפילו אין די ד' אמות של תורה) און וואַרטן ביז מ'וועט זיך וועגדן צו אים און בעטן ער זאָל מפיץ זיין תורה וכו', נאָר מ'דאַרף אַרויסגיין אין „דרויסן", אין חוצה און געפינען אידן „נדחים" און פון זיי „מאַכן בעלי תשובה" —

וואָס איז אַבער דער הכרח צו טאָן אַט די אַרבעט מיט אַ קול רעש גדול? פאַר־וואָס איז אַזוי נויטיק צו אַרויסגיין אין גאַס און דאַרט אויסרופן בקול רם, אַז אידן זאָלן לייגן תפילין, אַנקלאַפן מזוזות אויף די טירן, געבן צדקה וכיו"ב — אַ הנהגה וואָס מ'געפינט ניט אַ שטורעם בזה אין די פריערדיקע דורות?!

איז דער ענטפער אויף דעם: לויט אַלע סימנים פון סוף מס' סוטה זעט מען אַז מיר געפינען זיך איצט אין דרא דעקבתא דמשיחא — אין דער דרגא היותר תחתונה — „שולי המעיל"; דאַרף מען וויסן זיין, אַז בשולי המעיל דאַרפן זיין די „פעמונים"[53] — אַז די כניסה פון דעם סוג אידן „אל הקודש", תחת כנפי השכינה איז אויסגעשטעלט אין אַן אופן פון „ונשמע קולו"; ואדרבה — דוקא אין דעם „רעש" פון עבודת התשובה איז דער תכלית העילוי, כנ"ל.

ט. נאָך אַן ענין אין דעם:

בשעת מ'זעט אַז ביי „עוברי רצונו" איז דאָ „קול המונה של רומי"[54] — אַלע ענינים פון לע"ז ווערן געטאָן ניט בחדרי חדרים, נאָר מיט דעם גרעסטן פרסום ורעש —

איז דער וועג צו מבטל זיין דעם שטורעם פון סטרא אחרא — „במינה ודוגמתה .. מיני' ובי' אבא לשדי' בי' נרגא"[55], ד.ה. דורכדעם וואָס אויך די עבודה פון „עושי רצונו" איז אין אַן אופן פון „ונשמע קולו" און דוקא אין דעם אַרט וואו עס געפינט זיך „קול המונה של רומי":

און דאָס וועט ברענגען צו „מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ"[54] — אַז ביי אידן וועט זיין „יושבין בטח והשקט"[54] על אדמתם, דורך „יתקע בשופר גדול"[56] דוקא, דורך דעם „קול מבשר מבשר ואומר" — מבשר הגאולה, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תצוה תשל"ה)

בהאהבה של נה"ב לגבי אהבת נה"א (מצ"ע) — ראה לקו"ת ד"ה האזינו (הג') פ"א־ד (ושם פ"ד, שזהו העילוי דעבודת התשובה). ובכ"מ.

52) ברכות לד, ב. רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד.

53) וראה סה"מ תש"ב (ריש ע' 7): הנרדמים הצריכים הקיצה והוא ע"י רעש וקול כר.

54) לשון הגמרא — סוף מכות.

55) תניא רפל"א.

56) ישעי' כז, יג. וראה לקו"ת ר"ה ד"ה והי' ביום ההוא (נח, א ואילך). עטרת ראש שער ר"ה כב, א ואילך.

תצוה — ז' אדר*

א. ס'איז ידוע אַז ז' אדר, יום פטירת משה רבינו [1], פֿאַלט אויס (ברוב השנים) בסמיכות צו פ' תצוה; און ווי עס שטייט אין ספרים [2] דער רמז אויף דעם אין פ' תצוה, אַז משנולד משה איז דאָס די אייניציקע סדרה אין דער תורה (נאָך פ' שמות [3]) וואו עס ווערט ניט דערמאָנט משה'ס נאָמען [4], און דערין איז מרומז די הסתלקות פון משה בז' אדר.

און דאָס איז אויך מתאים מיט דעם וואָס עס שטייט אין מגן אברהם [5], אַז בשנה מעוברת (כבשנה זו) איז דער תענית ז' אדר באדר ראשון — ווארום ז' אדר ראשון דוקא איז בסביבות פון פרשת תצוה.

דאַרף מען פֿאַרשטיין: ז' אדר איז אויך דער טאָג פון לידת משה [6], ווי די גמרא [7] זאָגט: „הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש" [8] — היינט פֿאַרוואָס איז ניט מרומז אין פרשת תצוה אויך לידתו של משה?

ב. אין פשטות קען מען זאָגן, אַז אויך לידת משה איז מרומז אין דער סדרה — אין דעם וואָס דער נאָמען פון דער סדרה איז „ואתה תצוה" [9], וואָס

---

*) שענינו באדר ראשון — ראה בפנים סעיף א' (ממגן אברהם). וראה לקו"ש חכ"ו ע' 204 בהערה.

1) מגילה יג, ב. וש"נ. מאמר האחרון במגילת תענית. טושו"ע או"ח סי' תקפ ס"ב. וראה לקמן בפנים.

2) מאור עינים פרשתנו (ועוד). וכמובן אין בזה סתירה להטעם (זח"ג רמו, א ועוד — ראה לקמן הערה 4) שזהו מפני שאמר משה מחני נא מספרך — כי עדיין טעמא בעי למה דוקא בפ' תצוה (ואדרבה — לכאורה צ"ל בפרשיות שלאחרי אמירת מחני נא). — וראה לקו"ש חכ"א ע' 173 ואילך.

3) פי' הרא"ש הדר זקנים (משנולד משה עד משנה תורה). בעה"ט ריש פרשתנו („משעה שנולד משה" — ובחצע"ג הוסיפו כבפי' הרא"ש).

4) זח"ג רמו, א. מדרש הנעלם בזהר חדש שה"ש קרוב לתחלתו ד"ה פתח ואמר (הא'). פי' הרא"ש (הדר זקנים), בעה"ט ופענח רזא ריש פרשתנו. רבותינו בעה"ת תשא לב, לב. ועוד. וראה לקו"ש ח"ב ע' 674 ואילך.

5) או"ח שם סק"ח. מתשובת מהרי"ל סל"א. וכ"ה בתה"ד סרצ"ד. וראה שו"ת מהר"י מינץ ס"ס. רמ"א סתקס"ח ס"ז (ובנ"כ שם וש"נ). ובמהרי"ל שם, דאף שמת באדר הסמוך לניסן מתענין באד"ר. אבל במג"א ממשיך „ועיין בילקוט יהושע דף ד' ע"ב דאיכא מ"ד שהיתה מעוברת ומת באד"ר" (והוא בילי"ש שם רמז טו. ממכילתא בשלח טז, לה).

והנה צויין באחרונים דעות אלו שצ"ל באדר שני (החי"צ (בשאילת יעב"ץ ח"א סקי"ז). היעב"ץ בסידורו. פתח עינים (ר"ה, יא). חת"ס חאו"ח סקס"ג. שו"ת ויען יצחק חיו"ד סל"ט. שכיות החמדה לר"ד פארדו. ועוד) — אבל כבר כתבו בערוך השלחן, במשנה ברורה, ארחות חיים החדש (ועוד) דנוהגין להתענות בראשון. והרי במדינות אלו היו רוב מנין דבנ"י בדורם.

6) מגילה שם. וש"נ.

7) קידושין לח, א.

8) ועפ"ז מובן שבשנה מעוברת ענינו דלידת משה הוא באד"ר. וראה סוטה יב, ב דלחד מ"ד נולד בז' אד"ר. וראה שאילת יעב"ץ שם דלמ"ד זה כצ"ל ביום מיתתו שנפטר בז' אד"ר לפי שהקב"ה ממלא שנותיהן של צדיקים כו'. וראה לקמן הערה 63.

9) ראה מגילה כט, סע"ב: „חל להיות באתה תצוה", ושם יש לדחוק שהכוונה להתחלת קריאת היום. אבל בזוה"ג שם מפורש „דלא מדכר בפרשת ואתה תצוה". וכ"ה בז"ח שם (ברוב הדפוסים) „ואיהי פרשת ואתה תצוה". וכ"ה בסדר תפלות להרמב"ם. הל' תפלה פי"ג הכ"ב (אבל ראה לקו"ש ח"ז ע' 100 שוה"ג להערה 3). ובכ"מ בפרש"י — תרומה כה, ו־ז. צו ח, ב. ה.

דאָס גייט [10] אויף משה רבינו [11]. און ווי־באַלד אַז דער שם הסדרה איז מרמז אויפן תוכן פון דער גאַנצער סדרה — קומט אויס, אַז אין דער גאַנצער סדרה איז מרומז דער ענין פון (לידת) משה.

אפילו לויט די דעות און לויט מנהג ישראל (און ווי געדרוקט בחומשים) אַז זי ווערט אַנגערופן „תצוה" — איז דאָס דאָך לשון יחיד לנוכח — בהמשך צו „וידבר [12] ה׳ אל משה לאמר" שבהתחלת הענין, און — אויך גלייך נאָך „תצוה" — „אהרן אחיך".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין, ווי שטימען ביידע רמזים הנ״ל: פון איין זייט, איז אין דער סדרה ווערט אינגאַנצן ניט דערמאָנט משה׳ס נאָמען (וואָס ווייזט, אַז אין דער סדרה איז ניטאָ ענינו של משה); און פון דער צווייטער זייט, איז יעדער וואָרט פון דער סדרה הייסט אָ וואָרט פון פרשת „ואתה תצוה" וואָס גייט אויף משה?

ג. ווען מען דאָס פאַרשטיין בהקדם לבאר ענין התענית פון ז׳ אדר — דלכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: פאַר־וואָס האָט מען קובע געווען ז׳ אדר (בלויז) אַלס יום התענית מצד מיתת משה [13], מען געפינט דאָך אין גמרא [14] די שאלה וועגן איינעם וואָס זאָגט „כמשה בשבעה באדר" צי דאָס איז אָן ענין פון קבלת נזירות, און תוספות [15] איז מסביר די שאלה, אַז „ביום הוולדו דהיינו בז׳ אדר שמחו שמחה גדולה וביום מותו כו׳ רבים נדרו בנדר ורבו נזירים בישראל מחמת צער והוא אמר בסתם אהא היינו כמו שהי׳ בדורו של משה בז׳ באדר ביום מותו ונזירות קבל עלי׳ או כיום הוולדו קאמר ושמחה קבל עלי׳".

זעט מען דאָך אַז ז׳ אדר איז (געווען) אויך אַ יום שמחה [16], היינט פאַרוואָס איז ער נקבע געווארן בלויז אַלס יום תענית?

[מ׳קען ניט זאָגן אַז דער ספק אין גמרא איז צי ער האָט געמיינט ז׳ אדר ווי דאָס איז לאחר מיתת משה און ער האָט מקבל געווען נזירות, אַדער ער האָט געמיינט ז׳ אדר בחיי משה בעלמא דין וואָס דעמאָלט איז דאָס געווען אַ יום שמחה [17] מצד לידתו — אָבער איצטער איז דער טאָג לכל הדיעות אַ יום תענית —

---

10) להעיר מחומת אנך להחיד״א ריש פרשתנו „ולכבוד מרע״ה נאמרה פרשה זו בלשון הזה ואתה תצוה כו׳". מאור עינים שם. לקו״ש ח״ב ע׳ 675. חכ״א וחכ״ו שם.

11) והרי זוהי הסדרה היחידית שמודגש בשמה ענינו של משה. משא״כ פ׳ „כי תשא", „נשא" ועוד — אף שהכוונה למשה אין בזה ההדגשה ד(יתור) התיבה „ואתה תצוה" (ולא „ותצוה").

12) ר״פ תרומה. ראה חומת אנך שבהערה 10.

13) טושו״ע שם.

14) נזיר יד, א.

15) שם ד״ה אמר כמשה. ועד״ז בפי׳ הרא״ש.

16) להעיר שמצינו שמחה ביום הולדת יצחק זמן רב אחר פטירתו (תנחומא ס״פ פקודי). ועד „שחשב הקב״ה לערב שמחת המשכן בשמחת היום שנולד בו יצחק אבינו" (תנחומא שם).

17) כדמשמע לכאורה מלשון התוס׳ „דביום הוולדו דהיינו בז׳ באדר שמחו שמחה גדולה" (ובשטמ״ק בשם הר׳ עזריאל „ביום שנולד משה דאכלו ושתו וחדו") *. וצע״ק הרי „ותצפנהו ג׳ ירחים" ומי ידע אז שישמת, לבד עמרם וב״ב. ולכאורה דוחק לומר שלהם כיוון באמרו „כמשה בשבעה באדר" — ואולי ותצפנהו רק מהמצרים.

---

*) וכמו שמפרש בזה שמת (שאין כוונתו לז׳ אדר עתה לאחר מיתת משה, כ״א) „ביום מותו בז׳ באדר מסתמא רבים נדרו בנדר ורבו נזירים בישראל". ועד״ז בפי׳ הרא״ש „ביום שנפטר כו׳". וכ״ה בשטמ״ק בשם הר׳ עזריאל.

וואָרום בנדרים „הלך אחר לשון בני אדם״ [18], ובלשון בני אדם, אויב אַ מענטש זאָגט „ז׳ אדר״ (אַ זמן רב) לאחרי מיתת משה, מיינט ער געוויס ווי דאָס איז בזמן האמירה — לאחר מיתתו. ואעפ״כ איז דאָ אַ סברא אַז ער מיינט אַ יום שמחה [19].

נאָר שטאַרקער איז די שאלה: די גמרא זאָגט אין מגילה [20], „כיון שנפל פור בחודש אדר שמח (המן) שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה ולא הי׳ יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד״. איז פון דער גמרא משמע אַז דער „בשבעה באדר נולד״ האָט גובר געווען דעם „בשבעה באדר מת״ און עס איז געווען „ונהפוך הוא״ — דער נס פון פורים, שמחה.

זעט מען דאָך אַז יום לידת משה איז אַ (גורם צו אַ) יום שמחה בכל הזמנים, ובפרט ע״פ פירש״י שם [22] „כדאי הוא יום הלידה שיכפר [23] על המיתה״ [24] — איז גאָר משמע אַז ס׳איז נאָר אַ יום שמחה.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם דברי הגמרא [25], „כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה״. ויש לברר: דער ענין פון „מרבין בשמחה״ [26] אין אַ שנה מעוברת — צי עס איז אויך באדר ראשון אַדער נאָר באדר שני [27] ?

לכאורה איז דאָס מבואר ע״פ פירש״י [28], וואָס איז מפרש די גמרא משנכנס אדר „ימי ניסים היו לישראל פורים ופסח״ — וואָס דאָס איז נאָר באדר שני [29]. אָבער י״ל אַז פון דעם פירוש רש״י איז ניט קיין ראי׳, ואדרבה: מען קען גאָר מדייק זיין להיפך.

ובהקדם השאלה הידועה: וואָס איז רש״י דאָ מוסיף „פסח״ — וואָס פאַר אַ שייכות האָט דאָ פסח ?

פאַראַן מפרשים [30] וואָס זאָגן, אַז רש״י איז אויסן דערמיט צו פאַרענטפערן

---

18) נדרים ל, ב. וש״נ.

19) ובפי׳ הרא״ש (ועד״ז בתוספ׳ הרא״ש בשטמ״ק) נזיר שם מפורש „שהרי גם בז׳ באדר נולד וכמו כן הוא יום משתה ושמחה״. ועד״ז בשיטה לחכמי איוורא נזיר שם „והוה יום משתה ושמחה״.

20) במאירי נזיר שם: „הן שיכוין לומר על משה שמת בו ולא שתה יין בכל אותו היום כלומר שיום מותו ודאי לא נתעסק בצרכי גופו כלל״. ועפ״ז לכאורה י״ל גם לאידך, שכוונתו „כמשה בשבעה באדר״ כמו שמצינו „ששמח משה״ ביום מותו — ראה פרש״י תבא כט, ג.

אבל — אינו, כי שמחת משה אז הי׳ מזה שאמרו בנ״י „אף אנו עמדנו בסיני כו״, ופשיטא שאין מקום לומר שיהי׳ יום ז׳ באדר יום שמחה לכל הדורות מפני שאז אמרו בנ״י כו׳ (כמו שלא קבעו יום שמחה ביום דויחן ישראל נגד ההר, כשנדבו דים והותר למשכן בב׳ ימים (במדב״ר פי״ב, טז. וראה רמב״ן ויקהל לו, ג). ועוד זאת — עד כ״כ שזה יבטל הצער שמת אז ! בסגנון אחר: הצער שמת קשור בז׳ אדר. משא״כ אמירת בנ״י הנ״ל — הי״ז גילוי מעמדם שהם דבקים וחפצים במקום. ופשוט.

21) יג, ב.

22) ד״ה ובשבעה.

23) להעיר משייכות פורים לכפרה ע״פ מש״כ בתקו״ז (תכ״א (נז, ב)) ד״כפורים״ הוא „כ־פורים״.

24) כ״ה ברש״י שבע״י. וברש״י שבש״ס — בשינוי לשון קצת.

25) תענית כט, סע״א.

26) הובא במג״א סי׳ תרפ״ו סק״ה. וכבר שקו״ט בהטעם שלא כתבו הרמב״ם ולא בטושו״ע (ראה שו״ת חת״ס או״ח סק״ס. ומה שהקשה על דבריו בנמוקי או״ח סי׳ תרפו). וראה לקו״ש חי״א ע׳ 338 בהערה. ובארוכה — שיחת פורים וש״פ תשא תשל״א. ואכ״מ.

27) ראה שאילת יעב״ץ שבהערה 29. ומזה גופא מוכח שאי״ז פשוט כ״כ.

28) תענית שם ד״ה משנכנס.

29) ראה שו״ת שאילת יעב״ץ ח״ב ספ״ח „וי״ל עוד כו״.

30) א״ר או״ח סי׳ תרפה סק״ח.

פֿאַרוואָס „מרבין בשמחה" איז נאָר אין חודש אדר מצד דעם נס פורים, און ניט אין חודש ניסן מצד די ניסים פון פסח ?

איז דעריבער רש״י מוסיף „ופסח" — אַז אין הכי נמי, אויך בניסן איז מען מרבה בשמחה מצד פסח שבו.

אָבער עס איז מובן, אַז ס׳איז שווער אַזוי אייגצולערנען אין רש״י, וואָרום אויב רש״י וויל זאָגן אַ דבר חדש ובפרט וואָס איז נוגע למעשה (אַז אויך ניסן דאַרף זיין „מרבין בשמחה"), האָט ער דאָס געדאַרפט זאָגן ברור, און ניט פאַר־לאָזן זיך אַז מען וועט עס פאַרשטיין פון אַ רמז פון אַ וואָרט [31].

אויך: לפי״ז האָט מען דאַך געדאַרפט מרבה זיין בשמחה אויך אין חודש כסלו מצד דעם נס חנוכה [32] [ואדרבה: ווי־באַלד אַז חנוכה איז בלויז מדרבנן, וואָס דברי סופרים צריכין חיזוק [33] — האָט מען דאַך דאָן געדאַרפט מרבה זיין בשמחה נאָך מער ווי בניסן (וואָס פסח איז מדברי תורה ואין צריכין חיזוק [33]), און אפילו מער פון אדר — וואָס קריאת המגילה פון פורים איז דאָך (ניט אַ סתם דרבנן, נאָר) מדברי קבלה [34].

אַנדערע לערנען [35], אַז מיטן זאָגן „פורים ופסח" מיינט רש״י, אַז היות ווי בחודש אדר האָבן זיך אַנגעהויבן ימי ניסים רצופים ותכופים זל״ז דעריבער איז דוקא „משנכנס אדר מרבין בשמחה" (משא״כ בכסלו ווען ס׳זיינען ניט געווען ניסים „רצופים ותכופין זל״ז").

אָבער אויך דאָס פאַדערט ביאור: וואָס איז די שייכות (סמיכות בתוכן) צווישן פסח און חודש אדר, אַז צוליב דער סמיכות פון אדר צו פסח זאָל מען שוין אין התחלת אדר מרבה זיין בשמחה [36].

ה. איז דער ביאור אין דעם: די גמרא זאָגט „משנכנס אדר מרבין בשמחה" — אַז גלייך פון התחלת החודש איז מען מרבה בשמחה [און „הלכך בר ישראל דאית לי׳ דינא בהדי

---

31) ולהעיר מהמדובר כמ״פ (ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 281. ח״י ע׳ 26) שהלכה צריך לומר בלשון ברור (ואפילו אם הוא לשון מגונה).

32) בפשטות י״ל כי אי אפשר שיהא בהמסובב מה שאין בהסיבה, כי גם ימי חנוכה עצמם לא קבעום למשתה ושמחה כ״א בהלל והודאה (שבת כא, ב. טושו״ע או״ח סי׳ תר״ע ס״ב), משא״כ פורים שקבעו למשתה ושמחה (וידוע דברי הלבוש וט״ז שם סק״ג בטעם החילוק).

אבל להעיר: א) לדעת הרמב״ם (הל׳ חנוכה פ״ג ה״ג) ועוד — גם חנוכה הם ימי שמחה (ראה הוספות לשו״ע אדה״ז תאו״ח סתר״ע — מבעהמ״ס דברי נחמי׳ (וש״נ). וראה בארוכה לקו״ש ח״י ע׳ 142 ואילך).

ב) ה„מרבין בשמחה" (המדובר בפנים „משנכנס אדר") הוא לא „שמחה ומשתה" (ריבוי סעודות וכיו״ב) כבפורים, כ״א איזו שמחה שתהי׳, גם שמחה בעניני הרשות (ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1274. נמוקי או״ח שם בסופו).

וראה לקמן בפנים מהיעב״ץ.

33) תענית יז, ב. ר״ה יט א (ושם, שלכן הימים הכתובים במגילת תענית שם לפניהם ולאחריהם אסורין, משא״כ שבתות ויו״ט).

34) ראה בעל המאור ספ״א דמגילה, דבפורים (לבני ארביסר) לא נאסר יום שלפניו בתענית דדברי קבלה אין צריכין חיזוק. וראה אחרונים בשו״ע או״ח סתר״ע, שאסור להתענות לפניו בחנוכה. וראה ב״ח או״ח סי׳ תרפ״ו.

35) שו״ת שאילת יעב״ץ ח״ב שם. וראה שו״ת חת״ס שם.

36) בשאילת יעב״ץ שם „דאי משום פורים גרידא א״כ לימא נמי ניסן וכסלו אלא ע״כ משום שהתחילו ימי ניסים רצופים ותכופים זל״ז". ולכאורה י״ל שמפרש „משנכנס אדר" היינו „משנכנס אדר" ואילך — כולל חודש ניסן,

אבל (נוסף על השאלה שבפנים: מהי השייכות ל„משנכנס אדר" — להתחלת אדר — הרי) אי״ז דומה ל„משנכנס אב" שפשיטא שקאי רק על אב (ולא על החודש שלאח״ז). ואם כוונת רש״י דמרבין בשמחה קאי גם על חודש ניסן (דלא כ„משנכנס אב כו׳") הו״ל לפרש זה בלשון ברור, וכנ״ל בפנים.

נכרי לישתמיט מיני׳ באב כו׳ ולימצי נפשי׳ באדר (סתם — אויך אין אנהויב חודש) דבריא מזלי׳״] — ולכאורה: דער נס איז דאך געווען בי״ג אדר, היינט פאראוואס דארף זיין די שמחה שוין פון התחלת אדר ?

און כאטש אז דער ביטול הגזירה פון אחשורוש איז געווען א סך פריער ווי י״ג אדר, וכמש״נ [37] ״בחודש השלישי הוא חודש סיון בשלושה ועשרים בו גו׳ ויכתב בשם המלך אחשורוש ויחתם בטבעת המלך גו׳ אשר נתן המלך ליהודים גו׳ להקהל ולעמוד על נפשם״ — איז אבער ממנ״פ: די כתיבה וחתימה איז געווען נאך בחודש השלישי גו׳ און דער בפועל וואס ביז דאמאלס איז דאס געווען מחוסר מעשה, ומעשה רב — מען האט געדארפט אנקומען צו מלחמה ״להקהל ולעמוד על נפשם״, און ״נקהלו היהודים בעריהם גו׳ לשלוח יד במבקשי רעתם״ [38] — און ערשט בי״ג אדר איז געווען דער נס און בי״ד באדר נחו מאויביהם [39], איז פארוואס תיכף משנכנס אדר, נאך איידער ס׳איז געווען די הצלה, איז מען שוין מרבה בשמחה ?

[און אזוי איז אויך שווער וואס עס שטייט אין דער מגילה [40] ״והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה״, אז דער גאנצער חודש איז נהפך געווארן לשמחה, ומצד דעם זאגט דער ירושלמי [41] אז (אויב איינער קען ניט

37) אסתר ח, ט ואילך.

38) ט, ב. וראה מנות הלוי (למגילת אסתר שם) מכמה מפרשים, דאגרות השניות לא הי׳ ביטול הגזירה שבאגרות הראשונות. וראה תו״א (קכ, ד) שבני ישראל היו בסכנה מפני גזירת המן ״שנמשך הזמן כמעט משך שנה היו כולם בבחי׳ מס״נ ממש״.

39) שם טז, יז.

40) שם כב.

41) מגילה פ״א ה״א.

וואלטן צו לייענען די מגילה בי״ד, קען ער זי לייענען מתחילת החודש ווייל) ״כל החודש כשר לקריאת המגילה״ (און דער רמ״א [42] זאגט אויף דעם ״והכי נהוג״). ולכאורה איז דאך די הצלה געווען ערשט בי״ג ?].

און אט די שוועריקייט ווערט פארענטפערט מיט רש״י׳ס לשון ״ימי נסים היו לישראל פורים ופסח״, כדלקמן.

ו. די הסברה בזה [43]: פון דעם מאמר הגמרא ״כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה״ איז מובן, אז ״מרבין בשמחה״ אין חודש אדר איז דער זעלבער גדר ווי ״ממעטין בשמחה אין חודש אב.

אין דעם אונטערשייד צווישן חודש אב לגבי די אנדערע חדשים ווען עס זיינען פארגעקומען מאורעות בלתי רצויים — וואס דוקא ביי אב זאגט מען ״ממעטין בשמחה״ — געפינט מען צוויי ענינים: (א) ״הוכפלו בו צרות״ [44]. (ב) ס׳איז א ״יום חייב״, ווי די גמרא [45] זאגט אויף דעם אז אויך בשני חרב הבית בט׳ באב ווייל ״מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב״ — וואס י״ל אז דאס איז ניט בלויז מצד דעם חורבן הבית בראשונה באותו יום, נאר אויך נאך פון פריער, כמאמר הגמרא [45] אויף ״ויבכו העם בלילה ההוא״ [46] — ״תשעה באב הי׳ אמר להם הקב״ה אתם בכיתם בכי׳ של חנם ואני קובע לכם בכי׳ לדורות״.

42) או״ח סתרפ״ח ס״ז.

43) להעיר משו״ת חת״ס שם. וראה עיון יעקב לע״י תענית שם.

44) ר״ה יח, ב. משא״כ בשבעה עשר בתמוז כבתוס׳ שם ד״ה הואיל.

45) בתענית שם.

46) שלח יד, א.

לויט דעם קומט אויס, אַז דער „מרבין בשמחה" פון חודש אדר איז אויך עד״ז: ס׳איז הוכפלו בו הניסים און ס׳איז אַ יום זכאי.

וואו געפינט מען אַט די באַזונדער־קייט פון חודש אדר ? איז דאָס אין דער גמרא הנ״ל אין מגילה: „כיון שנפל פור בחודש אדר שמח שמחה גדולה אמר נפל לי פור בירח שמת בו משה ולא הי׳ יודע שבשבעה באדר מת ובשבעה באדר נולד״. זעט מען פון דעם, אַז די סיבה וואָס האָט געבראַכט דעם נס פורים בחודש אדר איז דער טאָג פון ז׳ אדר, ד. ה. דאָס וואָס דער גורל איז אויס־געפאַלן בחודש אדר, דאָס גופא האָט מבטל געווען די גזירת המן אויף דעם חודש, ובמילא איז אין דעם חודש געווען דער נס פורים.

דער אויפטו פון ז׳ אדר איז וואָס נולד „מושיען של ישראל" [47] וואָס האָט אַרויסגענומען אידן פון גלות מצרים.

קומט דאָך אויס, אַז בחודש אדר זיינען דאָ ביידע ענינים הנ״ל: ס׳איז אַ (חודש וואָס האָט א) יום זכאי — ז׳ אדר; און ס׳איז הוכפלו בו הניסים וגאולות — וואָרום דער טאָג ז׳ אדר איז דער מקור וסיבה פון צוויי גאולות: די (ישועה ו)גאולה פון מצרים און די גאולה פון פורים [48].

וי״ל אַז דאָס מיינט רש״י מיטן מוסיף זיין „(פורים ו)פסח״: דער גדר פון „משנכנס אדר מרבין בשמחה״ איז ניט (נאָר) מצד שמחת פורים (יד אדר), נאָר ווייל דער חודש איז אַ חודש זכאי [49] וואָס האָט געבראַכט צו „ימי ניסים היו לישראל״ — אויך צו פסח (וכנ״ל אַז ישועת ישראל בפסח איז לידתה התחלתה וסיבתה ב(ז׳) אדר) [50], און דערפאַר איז תיכף משנכנס אדר מרבין בשמחה [51].

[און דערמיט איז מובן פאַרוואָס מען זאָגט „החודש [52] אשר נהפך להם גו״ (און „כל החודש כשר לקריאת המגילה״) — וואָרום דער נס פורים האָט זיך אַנגעהויבן ניט פון יום י״ג אדר, נאָר גלייך בתחילת הגזירה איז שוין געווען צוגעגרייט דער נס מצד דעם גורל וואָס איז אויסגעפאַלן בחודש אדר וואָס אין אים איז ז׳ אדר] [53].

---

47) וכבסוטה שם: ראו שמושיען של ישראל במים הוא לוקה עמדו וגזרו כל הבן בו׳ כיון דשדיוהו למשה כו׳.

48) וי״ל שעפ״ז הרי זה מתאים לפי׳ הב׳ בתוס׳ ר״ה שם דצרה אחת הוכפלה בו (ראה טו״א שם דפי׳ ב׳ עיקר. וראה חי׳ הריטב״א שם). ועד״ז בנדרי״ד דהיו ב׳ גאולות (ראה מגילה ו, סע״ב „מסמך גאולה לגאולה״).

49) להעיר שגם יום הולדת האבות פעל על כל החודש, שנק׳ „ירח האיתנים״ (ר״ה יא, א).

50) ואין רש״י צריך לפרטו בפירוש כי מאחר שמעתיק תיבת „משנכנס אדר״ „ימי נסים היו לישראל פורים״ ויודעים השייכות דפורים (פרשת הנס דפורים) ל„משנכנס אדר״ — לכל ימי חודש אדר, אותה השייכות יש גם לפסח לה„משנכנס אדר״.

51) להעיר על השייכות דפורים לפסח דביום ב׳ דפסח בסעודת אסתר נתלה המן, ועד שגם עכשיו „טוב לעשות איזה דבר בסעודה ביום ב׳ לזכר״ זה (מג״א או״ח רסת״צ. שו״ע אדה״ז שם ס״ב).

52) כן להעיר מתרגום שני עה״פ דרק הפלת הפור מחודש לחודש עלתה בידו ולא ד„מיום ליום״ דמפרשו יום בשבוע (ולא כפרש״י). וצע״ק דעפ״ז — היום בחודש לא נקבע ע״פ הפור.

53) ע״פ כהנ״ל יומתק המשך הגמרא בתענית שם „אר״פ הכך בר ישראל דאית לי׳ דינא בהדי נכרי לישתמיט מינ׳ באב דריע מזלי׳ ולימצי נפש׳ באדר דבריא מזלי׳״ ובתוס׳ שם ד״ה אמר ר״פ „פירוש משום דאמר לעיל מגלגלין חובה ליום החייב״ (ראה שו״ת חת״ס שם „ונדחקו התוס׳ דקאי אלעיל דמגלגלין כו׳ ורמב״ם ס״ל כפשוטו אדרב קאי״), וע״פ הנ״ל י״ל [נוסף על הפשוט שגם לתוס׳

ז. והנה דעם טעם אויף די ימי התענית וואָס ווערן אויסגערעכנט אין שו״ע [54] „אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו וראוי להתענות בהם״ (וז׳ אדר בתוכם) קען מען מסביר זיין אויף צוויי אופנים:

א) וויבאַלד אַז „אלו הימים שאירעו בהם צרות לאבותינו״ זיינען זיי היפך השמחה, ימים חייבים, ובמילא „ראוי להתענות בהם״ אויף צו באַוואַרענען עס זאָלן ניט זיין קיין ענינים בלתי רצויים [וואַרום כאָטש „אין מזל לישראל״ [55] איז דאָך דער פירוש אַז „ע״י תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה״, ווי רש״י זאָגט [56], ובמילא דאַרף אין די טעג זיין אַ תענית אויף אַראָפנעמען דעם ענין פון „חייב״].

ב) וויבאַלד אַז אין די טעג האָבן געטראָפן ענינים היפך השמחה, ובפרט הסתלקות של צדיקים, דאַרף זיין „והחי יתן אל לבו״ [57], און דעריבער איז מתענין, „כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה״ [58].

די נפק״מ צווישן די ביידע הסברות איז: אין אַ טאָג ווען ס׳זיינען דאָ ביידע ענינים, סיי שמחה און סיי היפך השמחה: לויטן ערשטן טעם — אַז דער תענית איז ווייל ס׳איז אַ יום חייב — דאַרף מען ניט פאַסטן, וואַרום וויבאַלד אַז דאָס איז אויך אַ יום שמחה (עס האָבן געטראָפן ענינים טובים), ווייזט עס דאָך אַז ער איז ניט קיין יום חייב. משא״כ לויטן צווייטן טעם — אַז דער תענית איז צוליב ענין התשובה — דאַרף מען פאַסטן, ווייל עס מוז זיין דער „והחי יתן אל לבו״ — „לפתוח דרכי התשובה״ [וואַרום דאָס וואָס ער איז אויך אַ יום שמחה איז ניט קיין סתירה צום ענין התשובה — ואדרבה, מ׳גענפינט באַ שמחת בית השואבה, וואָס „מי שלא ראה שמחת ביה״ש לא ראה שמחה מימיו״ [59] האָט מען מעורר געווען אויף תשובה „מי שחטא ישוב וימחול לו״ [60]].

עפ״ז איז אויך פאַרשטאַנדיק בנוגע לז׳ אדר: וויבאַלד אַז מען געפינט אַז דאָס איז אַ יום שמחה, ביז אַזאַ יום זכאי וואָס האָט גורם געווען דעם גאַנצן נס פורים, און — ביז אַז דאָס פועלט אַז דער גאַנצער חודש ווערט אַ זמן פון (מרבין ב)שמחה — איז מובן, אַז דער תענית פון ז׳ אדר ווייל בו מת משה רבינו איז ניט מצד דעם וואָס ער איז אַ יום חייב, נאָר „לפתוח בדרכי התשובה״. און דאָס וואָס ביום זה נולד איז אדרבה גאָר מסייע אַז די תשובה זאָל זיין אין אַ העכערן און בעסערן אופן, מתוך שמחה [61], פונקט ווי אַלע מצות דאַרפן געטאָן ווערן מתוך שמחה [62].

קאי „הלכך״ אדרב, אלא שמוסיף בטעם ר״פ „משום דאמר לעיל מגלגלין״ לכן כיון שבאב ממעטין ובאדר מרבין „הלכך״ באב לישתמיט כו׳, אבל זה לגד אינו מספיק כי דוחק לומר שרק מצד הענין דממעטין או מרבין בשמחה יקרא יום זכאי ויום חייב, וע״פ הנ״ל י״ל] שקאי בהמשך לתוכן הסברא דרב, שזה שמרבין בשמחה באדר הוא מצד ימים זכאין כו׳ שנלמד מהפכו באב, ולא רק מצד הדין ד„מרבין בשמחה״. וראה ריטב״א שם.

54) או״ח סי׳ תקפ.

55) שבת קנו, א.

56) שם ד״ה אין מזל. וכ״מ מדברי ר״י אמר רב שם „צא מאיצטגנינות שלך וכו׳ מהדרנא ומוקמינא לי׳ במזרח״ דיש מזל. וכן מוכח מהמשך כל הסוגיא שם.

57) קהלת ז, ב.

58) לשון הרמב״ם רפ״ה מהל׳ תעניות.

59) סוכה נא, א (במשנה).

60) שם נג, ר״א.

61) ראה אגה״ת פי״א. ובכ״מ.

62) ראה רמב״ם סוף הלכות לולב. תניא פכ״ו. ובכ״מ.

און ווי רש״י זאָגט בנוגע לנס פורים, „כדאי הוא יום הלידה שיכפר על המיתה״ ד. ה. אַז אויך דער יום המיתה ווערט באַווירקט פון יום הלידה.

ח. עפ״ז איז מובן בנוגע לשנה מעוברת: היות אַז לויטן מג״א איז דער תענית ז׳ אדר באדר ראשון, וואָס דער־פון איז מובן אַז אויך דער ענין השמחה, וואָס ער איז אַ יום זכאי מצד לידת משה, איז אויך בז׳ אדר ראשון (כנ״ל, אַז הקב״ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום)[63],

קומט דאָך אויס, אַז אויך משנכנס אדר ראשון דאַרף זיין אַן ענין פון מרבין בשמחה[64], מצד דעם ביאור הנ״ל פון רש״י, וויבאַלד אַז אין דעם חודש[65] איז דאָ דער יום זכאי פון ז׳ אדר וואָס האָט געבראַכט די ימי ניסים לישראל פורים ופסח[66], ובפרט אַז די „ימי ניסים לישראל״ זיינען שוין פאַראַן אויך אין חודש אדר ראשון — אין פורים ושושן פורים קטן וואָס „יומי נס והצלה הם״[67] [כאָטש כמובן, אַז דאָס קומט ניט צו דעם „מרבין בשמחה״ פון דעם אדר וועט מ׳פראָווען פורים ממש, וואָס דאָן זיינען דאָ די „ימי ניסים לישראל״ בפועל ממש].

ט. ע״פ הנ״ל אין מעלת יום ז׳ אדר אַלס לידת משה, ווערט לכאורה ערשט ניט פאַרשטאַנדיק: פאַרוואָס גיפינט מען אין שו״ע נאָר דאָס וואָס מתענים בז׳ אדר שבו מת משה, און מען גיפינט ניט קיין שום ענין פון שמחה אַלס זכר צו לידתו בז׳ אדר?

וי״ל אַז היא הנותנת: וויבאַלד אַז דער ענין פון יום זכאי פון דעם טאָג איז אַן ענין נעלה ביותר, קען דאָס ניט אַראָפ־קומען בגילוי למטה אין אַ שמחה גלוי׳, נאָר דאָס בלייבט בהעלמו און עס פועלט בדרך סיבה[68] באופן נבדל.

דוגמא לדבר בהלכה: יו״ט וואָס איז (נאָר) מקרא קודש און מען איז מבדיל

---

63) וגם: הרי הקב״ה מקדים רפואה למכה (ראה מגילה שם) וכדאי הוא יום הלידה שיכפר על המיתה (כפרש״י מגילה שם) שלכן גם יום זכאי דלידה מובן ש(ענינו) הוא באדר א׳.

וע״פ הנ״ל דיום ז׳ אדר הוא בעצם יום זכאי כו׳ (שהביא להניסים), י״ל שזהו כמו שנעשה לו נס באדר בשנה פשוטה וקבל עליו לעשותו יום שמחה בכל שנה — שיעשה אותו באדר ראשון (י״א במג״א סתרפ״ו סק״ה. וכן פסק בפר״ח או״ח סר״ס תרצ״ז), ולהעיר מהוכחת התרומת הדשן שם (הובא במג״א סי׳ תקס״ח סק״כ) בתענית יום שמת בו אביו שהוא באדר א׳ מדאמרינן בגמרא מגילה ו, ב. עיי״ש.

ולפי הנ״ל י״ל דאין שייך בזה הסברא „אקדומי פורענותא לא מקדימין״ ועושין בשני (ראה שו״ת חת״ס שם סי׳ קסג), כיון שהוא יום שמחה וגם התענית אינו מחמת צער וכו׳ כנ״ל.

64) ולא כמ״ש בשאילת יעב״ץ שם ח״ב.

65) ולהעיר דאדר ראשון נקרא אדר סתם לענין שטרות ונדרים משא״כ אדר ב׳ (דעת ר״י בנדרים סג, א. וכ״ה להלכה טור או״ח סי׳ תכח. רמ״א שם סתכ״ז. טושו״ע חו״מ סי׳ מג סכ״ח).

66) ולהעיר מירושלמי מגילה פ״א ה״ה (הובא בשו״ת חת״ס שם) אותה השנה היתה מעוברת וא״כ הנס הי׳ באד״ר. וגם לפי פירוש החת״ס שם שהי׳ מובן שראוי להתעבר ונמלכו ב״ד ולא עברוהו להאי שתא (וראה עד״ז ביערות דבש ח״ב דרשה ב׳ (צד, ג) מירושלמי, דגזירת המן הי׳ על אדר ראשון כו׳, ומרדכי צוה כו׳), הרי ע״פ הנ״ל ממגילה (יג, ב) דז׳ אדר הפך הגזירה תיכף כשהפיל הגורל מיגון לשמחה, נמצא שפעולתו היתה באדר א׳, וראה שו״ת חת״ס שם. ויערות דבש שם.

67) ב״י סו״ס תרצו. וראה ב״י שם דלכמה דיעות הם ימי משתה ושמחה. ובדרכי משה שם ממנהגים וממהרי״ל. וראה חמד משה שם סק״א שאם אמר ועל הניסים ב״ד אד״ר אין מחזירין אותו שהרי מדינא הי׳ ראוי לעשות באדר א׳ כו׳ אלא שמסמך גאולה כו׳ עדיף א״כ מ״מ הוה מעין המאורע.

68) ראה ביאור החילוק דסיבת הסיבות ועילת העילות (מאמרי אדה״ז — הנחות הר״פ ע׳ קלא. אוה״ת יתרו ע׳ תשלה ואילך. ביאוה״ז (להצ״צ) ע׳ לט. המשך תער״ב ספ״ב. ובכ״מ).

בין קודש שלו לקודש דשבת איז מ״ע מה״ת ושמחת בחגך[69], משא״כ בשבת וואס קודש היא (ביז בהבדלה פון קדושת יו״ט ועד כדי כך אז דאס קומט בהמשך צו די אנדערע הבדלות[70]).

יו״ד. די הסברה אין דעם וועט מען פארשטיין בהקדים וואס „הקב״ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום״ — אז מתים ביום שנולדו. וואס דער טעם פנימי בזה י״ל[71], ווייל ביי צדיקים איז זייער שלימות ותכלית ענין הלידה (זייער לידה והתגלות) ביום הסתלקותם. וואס דעמאלט ווערט נתגלה (צו די תלמידים) פון „רוח רבם העצמיות״[72] מערער און העכער ווי בעת נשמתו איז געווען מלובש אין גוף, און דעמאלט איז מאיר נאך אן העכערע הארה, וואס איז מאיר מלמעלה „מעליית רוחו ונשמתו למקור חוצבו כו׳״ און די הארה איז „מאירה על כל תלמידיו שנעשו עובדי ה׳״ און „מכנסת בלבם הרהורי תשובה[73] ומעשים טובים״, נאך די הארה איז „בהעלם והסתר גדול כמו שמש המאיר לכוכבים מתחת לארץ כדאיתא בתיקונים על משה רבינו ע״ה שאחר פטירתו מתפשטת הארתו בכל דרא ודרא לששים רבוא נשמות כמו שמש המאיר מתחת לארץ לששים רבוא כוכבים״[74].

משא״כ בעת הלידה איז דאך ניטא דער גילוי פון דעם צדיק[75], עס איז בלויז בכח, און דעריבער איז די שלימות ענין הלידה וההתגלת פון צדיק ביום הסתלקותו[76].

ועפ״ז איז מובן וואס מען געפינט ניט אין שו״ע וועגן מאכן א שמחה בז׳ אדר יום הולדת משה רבינו[77], וואס די שלימות הגילוי וההמשכה פון יום ההולדת ווערט ביום ההסתלקות און דעמאלט איז דאס א המשכה נעלית ביותר באופן של רוממות[78], און בגילוי אין לבושי עוה״ז זעט זיך נאך דער ענין

---

69) ראה טז, יד.

70) להעיר ממגילה (יז, ב) רש״י ד״ה אתחלתא „כיון דשם גאולה עלה כו׳״.

71) ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 86 (שוה״ג הא׳ להערה 1) מספר רסיסי לילה. אלא דשם הוא לענין עליות הצדיק עצמו משא״כ בהמבואר לקמן בפנים הוא גם לענין השפעתו לצאן מרעיתו.

72) כן הוא בהדפוסים שראיתי — ולכאורה צ״ל „העצמית״ וכמוש״כ תיכף בהמשך הענין.

73) עפ״ז מובן ביותר ביאור הנ״ל בפנים בתענית ז׳ אדר.

74) אדה״ז באגה״ק ביאור לסי׳ ז״ך. וראה דרושי ל״ג בעומר שם סידור (דש, ב־ג). ובכ״מ.

75) אפילו בלידת משה „שנתמלאה כל הבית כולה אור״ (סוטה יג, א (וראה שם יב, א). וראה אוה״ת עה״פ) אין זה בדומה כלל להגילוי שלאח״ז, כמובן.

76) עפ״ז יש לבאר (בפנימיות הענינים) מה שאיתא במגילה שם „ולא הי׳ יודע שבז׳ באדר מת **ובשבעה באדר נולד׳ דלכאורה: א) הרי שבז׳ באדר מת — ידע, והול״ל „ולא הי׳ יודע שבז׳ באדר נולד׳ ב) באמרו ב׳ הענינים הול״ל בסדר הפוך, שהרי הלידה לפני המיתה׳ —**

אלא שהמן לא הי׳ יודע ענינה של מיתת משה (מיתת צדיקים), שבז׳ באדר שמת אז בא לידי שלימות ענין הלידה והגילוי שלו (וזה פעל שהחודש יהפך כו׳). וראה לקו״ש ח״ו ע׳ 362. וראה יערות דבש ח״א דרשה ח (מה, סע״ג ובכ״מ שם). חכ״ו ע׳ 1 ואילך. חת״ס עה״ת פרשתנו (דרוש לז׳ אדר א׳, תקצט ד״ה ותרא אותו ואילך). ובכ״מ.

77) להעיר שגם כפשוטו — יש ללמוד מתוך הכתובים שבז׳ אדר מת (ראה קידושין לח, א), משא״כ לידתו בז׳ אדר, נלמד רק במדרש חכמים כו׳ (חדא״ג מגילה שם), וכן הי׳ בנוגע ללידתו כפשוטה, שהוצרך להיות „ותצפנהו״ (שמות ב, ב. סוטה שם יב, ב), משא״כ מיתתו הי׳ מפורסמת „ויבכו בנ״י״ (ברכה לד, ח. וראה סוטה יג, סע״ב).

78) ראה תו״א פט, ד. ד״ה באתי לגני השי״ת פ״א, דגילוי הסוכ״ע שלמעלה מעולמות נק׳ בשם אסתלק כי הגילוי הוא בבחי׳ רוממות.

•) ו״ג כן (ראה דק״ס שם).

המיתה, און מצד דעם איז דאָס אַ יום תענית[79], והחי יתן אל לבו.

יא. לפי״ז איז מובן דער רמז ושייכות פון עניני ז׳ אדר צו פ׳ „ואתה תצוה״*[79]: בגלוי שטייט טאַקע ניט אין דער סדרה משה׳ס נאָמען, וואָרום דער ענין פון ז׳ אדר ווי דאָס איז בגילוי איז אַן ענין פון יום התענית — הסתלקות.

לאידך, איז בפנימיות דאָס וואָס עס שטייט ניט שמו של משה ווייל עס איז מאיר עצמיות פון משה וואָס איז העכער פון שם (וגילוי), און דאָס דריקט זיך אויס אין דעם נאָמען פון דער סדרה „ואתה תצוה״: דער לשון „ואתה״ ווייזט אויף עצמיות וואָס איז העכער פון שם ותואר[80], „תצוה״ איז (אויך) פון לשון צוותא וחיבור[81], ד. ה. די צוותא וחיבור פון אידן (המצווים) מיט די עצמיות פון משה, וואָס פאַרבינדט אידן מיט עצמות א״ס (המדבר אל ה„ואתה״)[82] —

און דאָס איז דער תוכן הפנימי פון ז׳ אדר, אַז דעמאָלט איז דער תכלית השלימות אין לידת והתגלות משה צו אַלע אידן, העכער פון שם וגילוי, באופן של „ואתה תצוה״.

(משיחות ש״פ תצוה (ז׳ אד״ר), ש״פ תשא (שושן פורים קטן) — תשכ״ז)

---

79) עפ״ז יובן זה שנשיאי חב״ד — לאחרי שקבלו הנשיאות (כידוע סיפור החסידים בחילוק הנהגת כ״ק אדמו״ר מהר״ש בז׳ באדר בעברו לפני התיבה לאחרי פטירת אמו, ולאח״ז — בהסתלקות אביו כ״ק אדמו״ר הצ״צ) לא היו אומרים תחנון בשבעה באדר, כי באתפשטותא דמשה (— נשיא) בכל דרא ודרא (ת״ז תס״ט) — מאיר בחי׳ משה בלי הסתרים וא״כ בהם נמצאת בגילוי שלימות הלידה דבחי׳ משה.

*79) ראה גם בארוכה לקו״ש חכ״ו ע׳ 204 ואילך. וראה לקו״ש חכ״א הנ״ל הערה 2.

80) ראה ד״ה זאת תורת הבית תרפ״ט פי״א (סה״מ קונטרסים — ח״א ע׳ מה). וראה גם כלי יקר ריש פרשתנו „לכך נאמר ואתה תצוה שני נוכחיות לומר ואתה כו׳״.

81) תו״א פרשתנו פב, א. מאור עינים פרשתנו.

82) ד״ה זאת תורת הבית שם. וראה אוה״ת פרשתנו ע׳ א׳תקנא.

פורים

א. די גמרא זאגט אין מגילה[1]: „שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות" — אסתר האָט געבעטן מען זאָל קובע זיין י"ד וט"ו אדר „ליום טוב ולקריי' להיות לי לשם"[2].

דערנאָך ברענגט די גמרא אָ צווייטן מאמר אין דעם: „שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות" — אסתר האָט געבעטן, אָז מען זאָל די מגילה (וואָס איז אויף איר נאָמען) פאָרשרייבן „עם שאר הכתובים"[3].

ד. ה.[4] פריער האָט זי נאָר געבעטן „קבעוני לדורות" — „ליו"ט ולקריי'" — מען זאָל יעדעס יאָר לייענען דעם סיפור פון פורים, עס מוז אָבער ניט געלייענט ווערן מתוך הכתב[5]; דערנאָך האָט זי געבעטן אָז די מגילה זאָל ווערן פאָרשריבן לדורות און זיין אָ חלק פון „כתובים" — וואָס דערפאָר מוז מען לייענען די מגילה מתוך הכתב און „קראה ע"פ לא יצא"[6].

ב. אין ירושלמי[7] זאָגט ער: „מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה כו'" — ד. ה. ביידע, מרדכי ואסתר, האָבן (געשריבן און) געבעטן וועגן זכרון פורים וכו' ניט (ווי אין בבלי וואו עס ווערט דערמאָנט נאָר) אסתר אליין („שלחה להם אסתר .. קבעוני .. כתבוני").

מען קען אָבער זאָגן, אָז דאָס איז ניט אָ פלוגתא (און דערצו נאָך — אין אָ מציאות) צווישן בבלי און ירושלמי (צי די בקשה איז געקומען פון אסתר אליין, אָדער פון ביידע צוזאַמען)[8], נאָר עס רעדט זיך וועגן באָזונדערע[9] ענינים[10]:

אין בבלי — וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה

[וואָס דערפאָר טייטשט אָפ רש"י „קבעוני" — „(ניט נאָר) ליו"ט (נאָר

---

1) ז, א.

2) רש"י שם ד"ה קבעוני.

3) פרש"י מג"א ט, לב. וראה חדא"ג מהרש"א מגילה שם.

4) ראה טו"א מגילה שם. הריי"ף לע"י מגילה שם (ד"ה שלחה כו' כתבוני כו').

5) כ"ה בטו"א שם. ובאו"א קצת י"ל: זה שצ"ל כתיבה הוא רק לצורך קריאתה (אבל לא שניתנה לכתוב להכל ב„כתובים" — כד ספרי קודש) — ראה צפע"נ לרמב"ם ריש הל' מגילה. וראה תוד"ה נאמרה (מגילה ז, א) דגם למ"ד (מגילה שם. וש"נ) דאסתר „לא נאמרה ליכתוב" — „מדרבנן ניתנה ליכתב ולקרות" (וקראה ע"פ לא יצא). ובריטב"א שם: שלא ניתנה כו' לטמא את הידים אבל מ"מ ניתנה ליכתוב שלא תהא ע"פ. ועד"ז הוא בת"י יומא כט, א. וראה קדושת לוי קדושה ראשונה ד"ה לתרץ. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 222 ואילך.

וידועה השקו"ט בזה מהא דדברים שבע"פ אי אתה רשאי לכתבם (גיטין ס, ב. תמורה יד, ב). ואכ"מ.

6) משנה מגילה רפ"ב.

7) מגילה שם (פ"א ה"ה).

8) ובפרט שלגירסת הילי"ש (עה"פ מג"א ט, כט), ע"י מגילה שם, ועוד (ראה דק"ס שם) — בעל המאמר „קבעוני" בבבלי הוא „רב(י) שמואל בר (רב) יצחק" — אותו בעל המאמר בירושלמי שם.

9) במסורת הש"ס לירושלמי שם ציין לבבלי כאן. וראה קה"ע שם ד"ה מקבלים („ליו"ט ולקריי'"). — אבל לפ"ז יש פלוגתא ביניהם. וידוע הכלל שכל מה שאפשר להשוות בבלי וירוש' משווינן (יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י'. שד"ח (כרך ט') כללי הפוסקים סימן ב' אות א'. וש"נ).

10) להעיר מצפע"נ לרמב"ם שם: ג' דברים עשו אז אחד כתיבת המגילה והב' קריאת המגילה והג' עשיית הסעודה, עיי"ש.

אויך) לקרי״, ווייל דער עיקר בקשה פון אסתר „קבעוני״ („להיות לי לשם״), איז געווען בשייכות צו קריאת המגילה (וואס ווערט געפרעגט על שמה)],

און (דערנאך — אויך) פארשרייבן די מגילה אלס איינעם פון די „כתובים״ („כתבוני״) — און די צוויי בקשות זיינען געקומען פון אסתר אליין [11] (אן דער השתתפות פון מרדכי) [12].

אין ירושלמי [13] אבער רעדט זיך נאר ווען דער עצם תקנה פון קובע זיין די ימי הפורים בכל שנה „ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים״ [14] [ווי פשטות לשון הירושלמי „מקבלין .. שני ימים הללו בכל שנה כו׳״] [15], און דאס האבן ביידע צוזאמען געבעטן ביי די חכמים [16].

ג. די דריי ענינים הנ״ל [(א) „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו״, (ב) „קבעוני״, (ג) „כתבוני״] און דער אויבנגעזאגטער חילוק צווישן זיי [דעם ערשטן ענין — האבן געבעטן מרדכי ואסתר, און די לעצטע צוויי — אסתר אליין] — י״ל אז זיי זיינען מרומז בהדגשה אין דער מגילה [17]:

ביים דערציילן ווי אידן האבן אנגענומען [18] „לקים את ימי הפורים האלה״ [19]

---

11) וי״ל שגם מטעם זה נק׳ המגילה רק ע״ש אסתר, ע״ד מחז״ל (מדרש תהלים מזמור א, ב. ועוד) בנוגע לתורה, דלפי שמשה „נתן נפשו עלי׳ לפיכך נקראת על שמו״.

12) ראה עד״ז מגילת סתרים למג״א (ט, כט) ד„מרדכי (באגרת הא׳ — מג״א ט, כב) לא צוה רק על עשיית השמחה בימי הפורים אבל כתיבת וקריאת המגילה היתה רק אסתר העיקר כו׳״.

ושם, שזוהי הוספת אסתר באגרת הב׳ (שם, כט) „ותכתוב אסתר המלכה גו׳״ — כי באגרת זו נתחדשו בקשות אסתר לכתיבת וקריאת המגילה • [ולכן גם מקדים אסתר למרדכי. משא״כ באגרת הא׳ שלא נזכרה אסתר כלל — כי בענין עשיית שמחה בימי פורים (ובפרט בעת אגרת הא׳) היא טפלה למרדכי. שלכן מקדים הכתוב (שם, לא — המדבר בענין ימי שמחה כו׳ דפורים, כדלקמן סעיף ג׳) מרדכי לאסתר. וראה לקמן הערות •21, 61].

13) וצ״ע ליישב המבואר בפנים (ובהערה 15) בלשון המדרש (רות רבה פ״ד, ה) שהוא ע״ד סוגיית הירושלמי, ומ״מ הלשון שם „מגלת אסתר״, ע״ש. אבל להעיר מתשב״ץ דלקמן הערה הנ״ל, שמתר״ץ דברי הרמב״ן (שאיירי בהתקנה דימי משתה ושמחה) שמכוון להירושלמי „וכן הוא במדרש רות רבתי״.

•) וכן משמע מפרש״י שם, לב (נעתק לקמן הערה 24). ולהעיר מפרש״י שם, כ. אבל י״ל שאי״ז ענין כתיבת המגילה בין הכתובים, וגם לא תיקן אז קריאת המגילה (אבל ראה מנות הלוי שם, כג).

אבל אין להקשות מדרז״ל (עה״פ שם, כד־כח ועוד) שקאי על קריאת וכתיבת המגילה — כי פסוקים הנ״ל (מפסוק כג ואילך) אינם מהאגרת (ראה פנ״מ מגילה שם — מטעם אחר).

14) לשון הכתוב מג״א ט, כב.

15) לכאורה יש להקשות ע״ז מהמשך הסוגיא בירושלמי שם: „היו מצטערין על הדבר הזה .. ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר״ — שמהמשך הסוגיא שם משמע לכאורה שקאי על כתיבת המגילה, ובפרט שבבבלי מובא תוכן שקו״ט זו דהחכמים לענין כתיבת המגילה.

אבל ראה ברכ״י או״ח סתרפ״ח סק״א (ועד״ז כתב בשו״ת אבני נזר או״ח סתקט״ז אות כה. וכן מוכח בתשב״ץ ח״ג סרצ״ז) דסוגיית הירושלמי קאי (גם) על עצם התקנה דימי משתה ושמחה (ומפרשים שלזה כיון הרמב״ן ריש מגילה), ע״ש.

16) לכאורה צ״ק שהרי מענה דהחכמים על בקשת מרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא לכאורה אותה המענה שבבבלי על בקשת אסתר „קבעוני״ (ועד״ז מענה דמרדכי ואסתר שבירושלמי שם היא אותה המענה דאסתר שבבבלי).

ואולי י״ל דבקשת אסתר „קבעוני״ היתה יחד עם הבקשה (דשניהם) „מקבלין .. שני ימים הללו״ (ע״ד מ״ש בברכ״י שם). וכן משמע מפרש״י שמפרש „קבעוני״ (לא רק „לקריי״, כ״א) גם „ליו״ט״. ויומתק עפמ״ש במנות הלוי (ט, כט) דאגרת הב׳ היא היא אגרת הא׳ (דלעיל פסוק כ׳), ע״ש. ודלא כדלעיל הערה 12 (ע״פ המגילת סתרים).

17) נוסף על הנ״ל הערה 12.

18) לאחרי אגרת הב׳ שרק אז קבעוה לחובה בכל העולם (מגילה ז, א ובפרש״י).

19) מג״א ט, לא.

זאָגט דער פסוק[19] „כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה", דער־נאָך אַבער שטייט[20] „ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר" — וי"ל אַז די צוויי פסוקים ריידן וועגן די דריי ענינים הנ"ל:

אין ערשטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון ימי הפורים (אָלס טעג פון משתה ושמחה גו')[21] — ווי ס'איז משמע פון לשון „לקים את ימי הפורים האלה" (ע"ד לשון הנ"ל פון ירושלמי „מקבלין .. שני ימים הללו"); און דער־פאָר וועלן דאָ דערמאָנט ביידע*[21]: „מרדכי היהודי ואסתר המלכה", ווייל די תקנה איז געקומען דורך זייער בשותפות־דיקער בקשה, כנ"ל.

דאָקעגן אין צווייטן פסוק רעדט זיך וועגן דער תקנה פון קריאת המגילה[22] און וועגן כתיבת המגילה „ומאמר אסתר קים דברי (הפורים האלה)" מיינט די תקנה פון קריאת המגילה, און דערפאָר שטייט דאָ „דברי הפורים" (ניט „ימי"), וואָס מיינט (ברמז עכ"פ) די ריידן — צו ריידן און דערציילן וועגן נס פורים („לקריי")[23]; „ונכתב בספר" מיינט דאָס וואָס דער סיפור פון פורים, די מגילה, איז פאָרשריבן געוואָרן אָלס איינער פון די „כתובים" („כתובי")[24],

און דערפאָר זאָגט דערביי דער פסוק „ומאמר אסתר" (און עס ווערט דאָ ניט דערמאָנט מרדכי) — ווייל די צוויי ענינים האָט אסתר אליין געבעטן.

ד. מען דאַרף אַבער פאָרשטיין:

א) ווי קומט עס טאָקע, אַז מרדכי האָט געבעטן ביי די חכמים נאָר וועגן דער תקנה פון ימי הפורים, און ניט וועגן קריאת און כתיבת המגילה?

ב) נאָכמער: מרדכי איז דאָך געווען א חבר סנהדרין[25], ובמילא, איז ער געווען פון די חכמים[26] וואָס האָבן מסכים געווען צו די בקשות פון אסתר „קבעוני" און „כתבוני" — האָט ער דאָך אוודאי זיך געדאַרפט אויך משתתף זיין אין דער בקשה צוזאַמען מיט אסתר'ן.

דאַרף מען זאָגן, אַז בא מרדכי גופא זיינען אין דעם געווען צוויי אופנים: (א)

---

20) שם, לב.

21) ולהעיר שכאן נאמר רק „בזמניהם", משא"כ לעיל (ט, כז) נאמר „ככתבם (וכזמנם)", ש(גם) כפשוטו שייך לכתיבת המגילה (כפרש"י שם) — כי כאן נפרטו קריאת וכתיבת המגילה בפסוק שלאח"ז, כדלקמן.

*21) ומקדים מרדכי — כי בזה אסתר טפלה אליו, כנ"ל הערה 12.

22) להעיר אשר קריאת המגילה — היא לאו דוקא ב„ימי הפורים האלה" כי „מגילה נקראת (גם) ביא יב יג' ובירושל' (מגילה פ"א ה"ח — הובא בשו"ע או"ח ס' תרפ"ח ס"ז וברמ"א) — מתחיל מר"ח.

23) ראה עד"ז הר"ף לע"י מגילה ז, א (ד"ה שלחה כר' קבעוני כו').

24) ראה פרש"י מג"א עה"פ: „ומאמר אסתר קים וגו', אסתר בקשה מאת חכמי הדור לקבעה ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים וזהו ונכתב בספר" (וראה ירושלמי מגילה פ"א ה"ה).

וי"ל דמ"ש „לקבעה" הכוונה להענין ד„קבעוני" (וזה נלמד מהתחלת הכתוב), ו„לכתוב ספר" („כתבוני") נלמד מסיום הכתוב, וע"ז מסיים רש"י „וזהו ונכתב בספר".

25) ומהראשים שבהם, וגם לאחרי „שפירשו ממנו מקצת סנהדרין" — רק „מקצת" פירשו משא"כ רובם, ונשאר בסנהדרין, אלא שנמנה „בתר חמשה" (מגילה טז, סע"ב. נת' בארוכה לקמן ע' 373 ואילך).

26) להעיר שסנהדרין בתקפו כשאינו חסר אפילו אחד (הוריות ג, ב) — ואף כי סנה' צ"ל במקומה דוקא וכאן הרי הי' מרדכי בשושן (עם הגולה אשר הגלתה עם יכני', החרש והמסגר וכו' לבבל (מ"ב כד, יד. גיטין פח, סע"א. פרש"י עה"פ)) — הרי אח"כ חזר לירושׁ ולביהמ"ק (עזרא ב, ב. נחמי' ז, ז. שקלים רס"ה) — פעם אחת או פעמיים (ראה רש"י וחדא"ג מגילה טז, ב).

ווי מרדכי איז מצד עצמו — דאַרף ניט זיין דער ענין פון „קבעוני" און „כתבוני", און דערפאַר האָט ער זיך ניט משתתף געווען אין בקשות אסתר; (ב) ווי ער איז אַ חבר סנהדרין, וואָס דאָס גיט אַן אַרט צו ממלא זיין בקשות אסתר „קבעוני" און „כתבוני".

ג) יעדער ענין אין תורה איז בדיוק. דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס די בקשות פון אסתר „קבעוני לדורות" און „כתבוני לדורות" ווערן געבראַכט נאָר אין בבלי (ניט אין ירושלמי), און לאידך, די בקשה פון מרדכי ואסתר „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו" געפינט זיך נאָר אין ירושלמי (און ניט אין בבלי) — איז עס אַלץ בדיוק.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים, אַז דאָס וואָס די מגילה איז פאַרשריבן געוואָרן („כתבוני") איז עס ניט נאָר אַן ענין ופרט נוסף אין נס פורים, נאָר עס איז פאַרבונדן מיטן עצם תוכן הנס;

ווי ס'איז אויך פאַרשטאַנדיק פון דעם וואָס די גמרא זאָגט אין יומא[27]: „למה נמשלה אסתר לשחר לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים", און די גמרא איז מסביר, אַז אע"פ ד„איכא חנוכה" (וואָס דער נס חנוכה איז געשען נאָך נס פורים) — ווערט אַבער אסתר פאַררעכנט אַלס „סוף כל הנסים" וויל אסתר „ניתנה לכתוב" — דער לעצטער נס וואָס איז פאַרשריבן געוואָרן (תורה שבכתב, תנ"ך) — איז אסתר.

ד. ה. די נסים וואָס ניתנו לכתוב זיינען אַ באַזונדער סוג אין נסים, און אסתר איז דער „סוף" פון דעם סוג [און דוקא דערפאַר (וואָס אסתר „ניתנה לכתוב") קען מען איר פאַרגלייכן „לשחר .. סוף כל הלילה" — אַז „אסתר" האָט דעם זעלבן תוכן ווי „שחר"; ווען זי וואָלט ניט געווען פאַר־שריבן, וואָלט מען ניט געקענט מאַכן דעם פאַרגלייך].

ו. דער ביאור בכל זה: דער חילוק בפשטות צווישן מרדכי און אסתר אין זייער אויפטאָן אין דעם מבטל זיין גזירת המן:

מרדכי האָט זיך (בעיקר) פאַרנומען מיט מעורר זיין אידן תשובה צו טאָן[28] אויף די עבירות וואָס האָבן דערפירט צו גזירת המן; אויך דער „כנוס את כל היהודים גו' וצומו גו'"[29] — כאָטש אַז אסתר האָט עס אים געבעטן טאָן, איז אַבער מרדכי געווען דער וואָס האָט דאָס דורכגעפירט בפועל[30];

דאָקאָגן אסתר, וואָס זי איז געווען בבית המלך (ניט צווישן אידן) און „לעת כזאת הגעת למלכות" — „לא הגעת למלכות אלא בעבור העת הזאת שתושיעי את ישראל"[31], האָט זיך משתדל געווען און געטאָן כמה פעולות בדרך הטבע אַז אחשורוש זאָל מבטל זיין גזירת המן: זי איז געקומען צו אחשורוש'ן ניט ערופענערהייט, האָט צוגעגרייט די סעודות פאַר אחשורוש און המן וכו'[32].

---

27) כט, א.

28) ראה תרגום שני למג"א קאפיטל ד'. אסת"ר פ"ח, ז. פ"ט, ד. ועוד.

29) מג"א ד, טז.

30) שם, יז.

31) אסתר ד, יד. ובראב"ע. — וראה ג"כ אסת"ר ופרש"י עה"פ אסתר ב, יא.

32) וי"ל שעד"ז הוא החילוק במלחמת עמלק בין משה ויהושע דמשה מרים ידיו וישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים (משנה ר"ה ספ"ג) ויהושע פעולתו „צא הלחם

אין אַנדערע וועג: מרדכי האָט געטאָן (בעיקר) אין דעם רוחניות'דיקן חלק פון ביטול הגזירה — אויפטאָן דעם ביטול הגזירה למעלה — איז דאָס דאָריבער זיין התעסקות בעוונו מיט (און צווישן) אידן; אסתר האָט געטאָן (בעיקר) אין דער השתדלות אין דרכי הטבע (דורך וועלכע דער ביטול הגזירה למעלה איז דורכגעפירט געוואָרן למטה — זי האָט אַלץ) געטאָן דורך אחשורוש ביז אַז אחשורוש האָט מבטל געווען די גזירה און נאָכמער — „ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" [33].

ז. וי"ל — אין דעם זעלבן אופן ווי מרדכי און אסתר האָבן זיך פאַראַנדערער־געטיילט בנוגע זייערע פעולות צו מבטל זיין די גזירה, אַזוי אויך איז דער חילוק ביניהם בנוגע צו דער הדגשה אין דעם נס פורים, זיין אויפטו:

באָ מרדכי איז די הדגשה בנס פורים דער רוחניות'דיקער „נצחון" פון אידן — דאָס וואָס זיי האָבן תשובה געטאָן און אין אַזאַ אופן, ביז אַז דאָס האָט אויפגעטאָן [34] דעם „קיימו מה שקבלו כבר", דער „הדר קבלוה בימי אחשורוש" האָט אַראָפגענומען די „מודעא רבה לאורייתא" פון מתן תורה [און דערפאַר האָט מרדכי געוואָלט אַז פורים זאָל זיין אסור במלאכה [35] — וע"ד יום הכפורים, יום התשובה ודנתינת לוחות שניות — עס זאָל זיין אַ טאָג אויף צו אָפגעבן זיך מיט עניני הנפש] [36].

משא"כ אסתר האָט מדגיש געווען אין דעם נס די הצלה פון גזירת המן „להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים גו'" [37] — די הצלת הגופים פון אידן, ובלשון הלבוש [38]: שהיתה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות .. ולא את הנפשות .. לכך כשנצלו ממנו כו'.

ח. דערמיט קען מען מסביר זיין וואָס אויך ביים זכרון הנס, איז די בקשה פון „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו" געקומען פון מרדכי און אסתר, און די בקשות „קבעוני" און „כתבוני" נאָר פון אסתר אַליין — ווייל אין די דריי ענינים דריקט זיך אויס דער זכרון פון נס פורים אויף פאַרשידענע אופנים:

ביים מקיים זיין „ימי הפורים" — כאָטש אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט די מצות מעשיות פון „משתה ושמחה ומשלוח מנות גו' ומתנות לאביונים" — איז ענינם בפשטות, אַז דורך זיי זאָלן אידן במחשבתם בנפשם קומען צום זכרון הנס.

דורך דעם ענין פון „קבעוני" — „לקריי", קומט דער זכרון הנס אַראָפ אין דיבור, וואָס „עקימת שפתיו הוי מעשה" —

אָבער פונדעסטוועגן, איז דיבור בלויז אַ „מעשה זוטא" [40]:

בעמלק גו' לפי חרב" (בשלח יז, ט־יג)*, ובלשון הזהר (ח"ב סה, ב): אמר משה אנא אזמין גרמי להוה קרבא דלעילא ואנת יהושע זמין גרמך לקרבא דלתתא.

33) מג"א ט, א.

34) שבת פח, א.

35) ראה מגילה ה, ב. נת' בתו"א מג"א ק, סע"א ואילך.

*) להעיר מהמבואר אשר מרדכי ואסתר הם בדוגמת משה ויהושע. וראה לקמן בפנים ס"ו.

36) ראה בכ"ז מגילת סתרים למג"א ט, יט (בסופו).

37) מג"א ג, יג.

38) אור"ח סעת"ר ס"ב. הובאה דעתו בט"ז שם סק"ג.

39) דעת ר"י — ב"מ צ, סע"ב. סנהדרין סה, ריש ע"ב. וכן קיי"ל. ועיין תניא פל"ז (מז, א). פל"ח (נ, א־ב), פנ"ג.

40) סנהדרין שם, א.

דערנאָך דורך בקשת „כתבוני" ווערט דער זכרון הנס אַראָפגעטראָגן אין „מעשה[40] רבא"[41] — דער נס ווערט פֿאַרשריבן[42] בדין גשמי אויף קלף גשמי וכו'.

און דעריבער: ביי מרדכי, וואָס די הדגשת הנס איז ביי אים דער נצחון רוחני, איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע בעיקר דער זכרון במחשבה (רוחניות פון מענטשן) [וכנ"ל אַז ער האָט אויך געווואָלט אַז פורים זאָל זיין אסור במלאכה]:

דאָקעגן ביי אסתר, וואָס די הדגשת הנס איז די הצלה כפשוטה — הצלת הגוף גשמי, איז דעריבער ניט געגנוג אַז דער זכרון הנס זאָל זיין אין מחשבה, נאָר ער דאַרף בעיקר אַראָפקומען אין „עשי" (אין „מעשה זוטא" און דערנאָך אין „מעשה רבא").

ט. דאָס וואָס מרדכי האָט נאָר געבעטן „מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו" (ניט „קבעוני" און „כתבוני") — איז דאָס ווי מרדכי איז מצד מצב ומעלת עצמו, וואָס דאָן זעט ער אויך זיין דור (וואָס ער איז זייער פרנס וראש ווי זיי שטייען ויונקות וחיות פון עם[43]) ווי זיי זיינען מצד נשמתם ורוחניותם — און מצד זייער רוחניות איז געגנוג אַז דער זכרון הנס זאָל זיין במחשבה, ס'איז ניט אַזוי נוגע אַז עס זאָל אַראָפקומען במעשה, כנ"ל;

בשעת אַבער ער זיצט אין סנהדרין און מען בריינגט אַהין דעם דבר הקשה — און ענין הסנהדרין איז צו פסק'נען דעם דין למעשה, וואָס צוליב דעם דאַרפן זיי זיך אַראָפלאָזן צו אידן און זען זייער מצב אין עולם הגשמי, מצד גופם*[43] (און דער פסק הלכה דאַרף דורכגעפירט ווערן אין מעשה[44]) — דאָן זעט ער אידן מצד גופם, וואָס מצד דעם דאַרף דער זכרון הנס אַראָפקומען אין מעשה ממש, ווייל דוקא דאָס דער־נעמט דעם גוף בתכלית[45].

יוד. דער ענין הנ"ל אין סגנון פון תורת החסידות:

דער חילוק צווישן מדריגת מרדכי און מדריגת אסתר: מרדכי איז ענינו — „יסוד אבא"[46], וואָס מצד „אבא" (ספירת החכמה) איז נוגע דער ענין ה„אור"[47]: אסתר איז ספירת המלכות, און אין דעם גופא — ווי מלכות איז יורדת אין עולמות בי"ע[48] [ווי ס'איז מרומז אין איר נאָמען „אסתר" — פון לשון[49] „ואנכי

---

41) עולם העשי' ממש — עיין תניא פל"ח (נא, א) ד„גוף המצות עצמן ממש הן ב' מדרגות כו'", ע"ש. שם פל"ה (מה, א).

42) אפילו לפי המובא לעיל (הערה 5) שגם לצורך קריאת המגילה („קבעוני") צ"ל כתיבה — הרי א"ז ענין הכתיבה (ועשי') מצ"ע, כ"א הכשר או עכ"פ פרט בהקריאה (דיבור). ובדוגמת המבואר בפנים לענין „ימי הפורים", שהמצות דפורים הן בכדי שעי"ז יבוא זכרון הנס במחשבה.

43) ראה תניא פ"ב. — וע"ד ביאור הענין דרצון יצחק לברך את עשו מפני דרישי' דעשו בעטפוי דיצחק (תו"א תולדות ד"ה ראה ריח בני).

*43) להעיר ממה שאמר דוד (ברכות ד, א) „ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה".

44) להעיר מב"ב קל, ב וברשב"ם. המשך תרס"ו ע' שצ ואילך.

45) וע"ד שבמצות שבמעשה ובדיבור — הרי הם העיקר וכו', כיון שצ"ל בירור הגוף וחלקו בעולם דוקא (תניא פל"ז ורפל"ח).

46) פע"ח שער יט פ"ה.

47) ובפרט ע"פ הידוע שגם הכלי דחכמה הוא בבחי' אור (לקו"ת מטות פז, סע"ד. אוה"ת וארא ע' קנ. ובכ"מ).

48) ראה מאו"א מערכת אל"ף אות קמד. הובא באוה"ת מג"א ד"ה ויהי אומן. וראה ד"ה זה דשנות תרע"ט (קה"ת תשכ"ד. ובסה"מ תרע"ט) ותשכ"ד.

49) וילך לא, יח.

הסתר אסתיר״ [50] — תכלית ההעלם וההסתר [51], וואס מצד ספירת המלכות איז נוגע דער ענין ה״כלים״ *[51].

דער חילוק צווישן דעם אופן ווי נס פורים וועט דערהערט מצד דעם ענין ה״אור״ און ווי ער איז נרגש מצד ה״כלים״:

דער נס פוריים, זייענדיק פון די נסים המלובשים בטבע [52], האָט אין זיך צוויי קצוות: פון איין זייט, וויבאלד אז דער נס איז אנגעטאן אין טבע אין אן אופן ״שלא הי׳ דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע״ [53], איז מובן, אז ער איז פאר־בונדן מיט דעם אור אלקי וואס קומט אראָפּ בהתלבשות אין וועלט [54];

פון דער צווייטער זייט, וויבאלד אז דאס איז אן ענין פון נס וגילוי אלקות (ניט — ״נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע״ [55]), איז מובן, אז דער שורש פון דעם נס איז פון דעם אור אלקי וואס איז העכער פון טבע [56]; און נאכמער: דאס גופא וואס דער נס קען אראפקומען אין טבע איז א באַ־וויז, אז בשרשו איז ער העכער אויך פון די נסים גלויים [57], וואס דעריבער איז ער ניט ״מוגבל״ אין דער הגבלה פון העכער־פון־טבע און וועלט נמשך אין טבע גופא.

און דאס איז דער חילוק צווישן דעם נס פורים ווי ער איז מצד ״אור״ און ווי ער איז מצד ״כלים״: דער ענין ה״אור״ טוט אויף דעם ״גילוי״ ונס — דער נס ווי ער איז מצד שרשו ומקורו; דער ענין פון די ״כלים״ איז צו אראפטראגן דעם נס אין העלם והסתר פון לבושי הטבע, וואס אין דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון נס [58] — צו איבערמאכן דעם העלם פון טבע, אז מ׳זאל זען ווי טבע וועלט געפירט פון אויבערשטן אליין.

יא. און דאס איז דער חילוק צווישן מרדכי און אסתר:

מצד מרדכי, ענין ה״אור״, איז דער עיקר הדגשה פון נס פורים (ניט אין זיכוך הטבע, נאר) אין התגלות האור — דאס וואס דורך דעם נס וועלט נתגלה דער בלי גבול האמתי ית׳ (אז עס דער־גרייכט ביז למטה למטה, אין הנהגת הטבע);

און דעריבער איז אויך אין דעם זכרון הנס ניט אזוי נוגע אז עס זאל אראפ־קומען אין מעשה — עס איז געניג וואס דער זכרון הנס דריקט זיך אויס אין די מצות מעשיות פון פורים, אבער דער זכרון הנס גופא קען בלייבן במחשבה ורוחניות;

---

50) חולין קלט, ב.

51) כידוע פי׳ הבעש״ט (תולדות יי״י ר״פ בראשית) ב״הסתר אסתיר״. נת׳ בלקו״ש ח״ז ע׳ 41 ואילך. ח״ט ע׳ 193 ואילך.

*51) ובפרט שמל׳ מצ״ע כלי — ולית לה מגרמא כלום (זח״א רמט, א. שם בהשמטות רנא, ב. ועוד).

52) ראה בארוכה תו״א מג״א (צג, א. שם, סע״ג. ק, א). ובכ״מ.

53) תו״א צג, סע״ג. ק, א.

54) ראה תו״א מג״א (ק, א) ״שהנסים שבהתלבשות הם ע״י אות ה׳ אחרונה דשם הוי״ה. ובאוה״ת אחרי (ס״ע תקסד) בשם הרמב״ן (לך יז, א. וארא ו, ב) דנסים המלובשים בטבע הם משם שד״י. וראה פי׳׳מ מהדו״ב פקל״ט (צב, ריש ע״ב).

55) תו״א צג, רע״ד. ק, א.

56) ראה אוה״ת אחרי שם — דנסים המלובשים בטבע הם משם שד״י וטבע עצמו משם אלקים.

57) ראה תו״א מג״א צא, א. ק, א. אוה״ת מג״א ב׳שלו. ובכ״מ.

58) כידוע דנס מלשון הרמה (פרש״י יתרו כ, יז. וראה סדור מד, סע״ב. פי׳׳מ מהדו״ב פקל״ט. אוה״ת בשלח ד״ה ויבן. ועוד), רוממות הטבע. וראה סה״מ תרע״ח (ע׳ פט ואילך) שזה נעשה בעיקר ע״י הנסים המלובשים בטבע, ע״י״ש.

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין ירושלמי — וואס אין תורה גופא איז עס דער ענין ה„אור" [59] (מ'געפינט גלייך די ריכטיקע סברא און תירוץ וכו' ווי איינער וואס זעט א זאך אין דער ליכטיקייט)].

מצד אסתר אבער — ענין ה„כלים", „הסתר אסתיר" — איז דער עיקר הדגשה אין נס פורים דאס וואס דורך דעם ווערט איבערגעמאכט דער הסתר און חושך פון טבע [60]: דערפאר איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע, אז עס זאל אראפקומען אין (עולם ה)עשי' [61] — אין קריאה וכתיבה, ווארום דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון דעם נס, אז טבע גופא זאל מאיר זיין [62].

[און דערפאר ווערט דער ענין געבראכט אין בבלי, וואס „במחשכים הושיבני .. זה תלמודה של בבל" [63] — עס איז דער ענין פון „בירור החושך" [59] (אין תורה גופא)].

יב. עפ"י כהנ"ל ווערט מען אויך פארשטיין דעם פארגלייכן פון „אסתר" צו „שחר" — „מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים", און ווי דאס איז פארבונדן מיט דעם וואס אסתר „ניתנה לכתוב":

דאס וואס די גמרא פארגלייכט „סוף כל הלילה" צו „סוף כל הנסים" — דלכאורה זיינען „נס" און „לילה" הפכיים בתכלית (ווי דער מהרש"א *[63] פרעגט) — איז עס ווייל, ווי געוויינטלעך פריער (סוף סעיף יוד), דער תכלית פון א נס איז אז טבע גופא זאל זיך ענדערן, אז אין טבע (וואס מצ"ע [64] איז עס אן ענין פון „לילה" וחושך) זאל זיך אנהערן דער אור וגילוי פון אלקות;

און „אסתר" איז „סוף כל הנסים", זי איז דער סוף און תכלית פון אלע נסים — אראפצוטראגן דעם נס און גילוי אלקות אין העלם והסתר העולם; ווייל זי פועל'ט (ניט נאר אין דעם חושך פון עוה"ז וואס האט א שייכות (— איז „בסמיכות") צו „אור", די אויפלעלע ענינים פון עוה"ז, נאר) אין „סוף כל הלילה" — אין תכלית החושך והעלם והסתר אסתיר פון עוה"ז וואס האט ניט קיין שייכות צו „אור" [אזוי ווי „סוף כל הלילה" כפשוטו, וואס דוקא דאן (פארן

---

59) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה כסלו פנ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' צ ואילך. ד"ה אמר רבא תש"ח פי"א (ושם, דתלמוד ירושלמי הוא בחי' חכמה — ע"ד בחי' מרדכי כנ"ל, ותלמוד בבלי הוא בחי' בינה — שהיא התחלת הכלים (ראה לעיל הערה 47)).

60) ובזה יובן שינוי לשון הכתוב — בנוגע ל„קים את ימי הפורים גו'" נאמר „ואסתר המלכה" אבל בנוגע ל„דברי הפורים גו' ונכתב בספר" נאמר „ומאמר אסתר" (סתם):

הענין ד„ימי הפורים" שייך ל„אור", והשתתפות אסתר בזה היא מצד מלכות כמו"ש במקומה באציליות, ולכן נאמר שם „אסתר המלכה" — דתואר „מלכה" מורה על מלכות בגילוי ולא כשהיא בגלות בעולמות בי"ע.

משא"כ „קבעוני" ו„כתבוני" שייך ל„כלים", ובמלכות גופא — כמו"ש יורדת ומסתתרת בבי"ע, ולכן נאמר „אסתר" (סתם).

61) וגם בנוגע להתקנה ד„ימי הפורים" — הרי ע"י אסתר דוקא נקבע חובה בכל העולם ולכל הדורות [שלכן נאמר באגרת הב' (ט, כט) „ותכתוב אסתר גו'" (ומקדימה למרדכי) • — ראה ראב"ע שם, כח. ל. מנות הלוי עה"פ].

62) עיין תניא פל"ז ורפל"ח שדוקא ע"י דבור ומעשה נשלמת כוונת הבריאה ד„דירה בתחתונים".

---

63) סנהדרין כד, א. ראה ר"ח שם.

*63) חדא"ג יומא שם.

64) ובלשון חז"ל (ב"ר פ"ב, ג) „העולם מתנהג באפלה תבא האורה כו' זה אברהם כו'".

•) נוסף על הנ"ל הערה 12.

עלות השחר) איז דער חושך הלילה מיט מער התגברות ווי במשך דער נאַכט [65].

און עפ"ז איז פֿאַרשטאַנדיק וואָס דוקא די נסים וואָס זיינען אין סוג פון „ניתנה לכתוב" קען מען פֿאַרגלייכן צו „לילה", ובפרט צו „סוף כל הלילה": דאָס וואָס ביי די נסים איז דער זכרון הנס אַראָפּגעטראָגן געווארן אין „כתיבה" ועשי' — וואָס אין עוה"ז גופא, איז עס סוג הדומם [41], סוף כל המדריגות פון עולם העשי' [41] — איז עס ווייל די נסים איז ענינם צו איבערמאַכן דעם „לילה", ובפרט — „סוף כל הלילה" [66].

יג. דאָס איז אויך דער ביאור וואָס „נמשלה אסתר לשחר": דער אור השחר, וואָס איז בוקע דעם חושך פון „סוף כל הלילה", ווייזט אויף דעם אור וואָס וועט „נמשך דוקא מן החושך שקדמו" [דאָס וואָס מ'איז מהפך דעם חושך גופא לאור]; ווי ס'איז אויך מרומז אין וואָרט „שחר", וואָס איז פון „ל' שחרות וקדרות וחושך" [67];

און אַזוי אויך אין ספירות: „(אילת ה)שחר דא כנסת ישראל" [68] — ספירת המלכות, און וויבאַלד אַז „שחר סוף כל הלילה", איז מובן, אַז דאָס איז ספירת המלכות

— ניט ווי זי איז במקומה אין אצילות, אַדער אפילו ווי זי וועט „עתיק לבריאה" — וואו דער ענין המלכות איז בגילוי, נאָר —

ווי זי איז יורדת אין דעם העלם והסתר פון עולמות בי"ע —

אויף איבערמאַכן דעם העלם לאור (ע"ד ווי געראַדט פריער בנוגע צו אסתר [69]).

יד. דאָס וואָס „אסתר" מאַכט איבער דעם העלם והסתר העולם — כאַטש אַז ענינה איז „הסתר אסתיר" — איז עס ניט נאָר בכחו של מרדכי (וואָס ענינו איז אור וגילוי כנ"ל בארוכה), נאָר אויך ווייל אסתר גופא, איז בפנימיותה, העכער לגמרי פון דעם הסתר;

וואָס דאָס איז דער פירוש הפנימי [70] אין פסוק [71] „והדסה היא אסתר": (אויך) אין דער ירידה אין העלם והסתר העולם („אסתר") איז פֿאַראַן די בחי' „הדסה" (אלו הצדיקים *[71]) וואָס ווייזט אויף פנימיות המלכות וואָס איז מיוחד מיט די ספירות שלמעלה ממנה.

און דאָס איז אויך די הוראה בעבודת כאו"א: אויך ווען אַ איד געפינט זיך אין אַ מצב פון „הסתר" וחושך, דאַרף ער דערפון ניט נתפעל ווערן — ואדרבה: וויבאַלד אַז בפנימיותו איז ער העכער פון דעם הסתר, איז בכחו ניט נאָר צו בייקומען דעם הסתר, נאָר נאָכמער — צו איבערמאַכן דעם הסתר גופא לאור.

---

65) סה"מ אתהלך לאוניא ס"ע קג. אוה"ת במדבר ע' מד.

66) וי"ל שזהו הטעם שנס חנוכה לא נכתב — כי נס חנוכה שייך (בעיקר) לנשמה ורוחניות (לבוש וט"ז דלעיל הערה 38).

67) ראה בכ"ז אוה"ת במדבר שם.

68) זח"ג כא, ב. שם כה, ב.

69) במאו"א שבהערה 48 איתא שאסתר בחי' מלכות „המסתתרת בראש הבריאה". ובתו"א מג"א (צב, א) שהוא „עתיק דבריאה" (ועי"ש הדיוק ד„עתיק" דוקא). אבל בד"ה ויהי אומן תרע"ט (קרוב לסופו) ד„הדסה היא בחי' פנימיות המל' כמו שהיא באצי' (וכמו שנעשית עתיק לברי' כו')", ו„אסתר היינו בחי' מל' היורדת בריבוי ההעלמות וההסתרים דבי"ע כו'". ויל"ע בתיווך המאמרים.

70) מאמרי ד"ה ויהי אומן דלעיל הערה 48.

71) מג"א ב, ז.

*71) מגילה יג, א.

טו. ווי געראדט פיל מאל, זיינען אלע ענינים פון פנימיות התורה דא, ברמז עכ"פ, אין נגלה דתורה. און אזוי אויך בעניננו:

דער ענין הנ"ל אין עבודת כאו"א — ווי א איד איז בפנימיות העכער פון „הסתר" [72] — איז דער אלטער רבי מרמז אין זיין שו"ע (במהדורא תניינא) אין אנהויב פון הל' השכמת הבוקר, אין דעם דין פון „אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי" *[72];

און דאס איז פארבונדן מיט א תמי' אין ט"ז און א שינוי אין אלטן רבי'נס שו"ע פון מהדורא קמא צו מהדורא תניינא — וואס וועט ווערן פאר־שטאנדיק לויטן ביאור פנימי (דלעיל סעיף יג) אין מדריגת „שחר".

טז. דער טור ברענגט אראפ (אין ערשטן סימן פון אורח חיים): „צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו .. שתהא אתה מעורר השחר ולא יהא הוא מעירך כמו שאמר דוד ע"ה .. אני מעיר השחר ואין השחר מעיר אותי"; אין שו"ע [73] אבער, ברענגט אראפ דער מחבר נאר דעם אנהויב — „שיהא הוא מעורר השחר", און ניט דעם סיום („ואין השחר מעיר אותי") [74].

איז מסביר דער ט"ז [75]: שחר מיינט כנסת (קדושת) [76] ישראל, די קדושה וואס איז שורה אין אידן [77]; און אין דעם זיינען דא צוויי אופנים: „אני מעיר השחר" — די התעוררות מלמטה אויף צוקומען צו „שחר"; „שחר מעיר אותי" — די התעוררות מלמעלה, פון בחי' „שחר".

און דאס האט געמיינט דוד „ואין השחר מעיר אותי": די „התעוררות שלו מלמטה גדולה כ"כ שא"צ לסיוע התעוררות של מעלה". און וויבאלד עס איז א מדריגה וואס איז שייך נאר „לדוד וכיו"ב" ברענגט עס ניט דער מחבר אין שו"ע.

איז לכאורה תמוה ביותר: ווי קען מען זאגן אז עס איז דא אזא וואס „א"צ לסיוע התעוררות של מעלה" — ס'איז דאך „אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו" [78], און יעדן אידן, אפילו א צדיק גמור זאגט מען „אל תאמין בעצמך" [79] ?

יז. דער אלטער רבי אין מהדו"ק ברענגט אויך אראפ (ווי דער מחבר) נאר דעם ענין פון „שיהא הוא מעורר השחר" — אבער אין מהדורא תניינא זאגט ער: „שיהא הוא מעורר השחר כמ"ש [80] אעירה שחר אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדה בינונית".

איז ניט מובן: וויבאלד אז אויך מהדורא תניינא איז א טייל פון שו"ע — א דבר השווה לכל נפש — פארוואס

---

72) ובל' התניא ספכ"ד: (וגם בשעת החטא) הייתה באמנה אתו (ית') — ע"ד הנאמר באסתר (מג"א ב, כ).

*72) לשון אדה"ז. מטור או"ח סימן א' (ושם: אני מעיר). והוא ע"פ ירושלמי ברכות פ"א ה"א. מדרש תהלים מזמור כב. מזמור קח. ועוד. הובא בפרש"י תהלים נז, ט.

73) שם סעיף א'.

74) ולהעיר גם מיל"ש לתהלים נז שם: „אני מעורר את השחר" (ותו לא). ועד"ז הוא בפרש"י תהלים קח, ג. ברכות ד, א ד"ה אעירה שחר.

75) סק"ב.

76) ראה פרמ"ג שם משבצות זהב סק"ב. יד אפרים שם.

77) ראה יד אפרים שם.

78) קידושין ל, ב. סוכה נב, ריש ע"ב.

79) אבות פ"ב מ"ד. ברכות כט, א.

80) תהלים נז, ט. קח, ג.

ברענגט דאָרט דער אַלטער רבי דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי", וואָס איז שייך נאָר „לדוד וכיו"ב" ?

נאָכמער איז די תמי': פון דעם המשך הלשון פון אַלטן רבי'ן איז משמע, אַז די ווערטער „וזו מדה בינונית" באַציען זיך

[ניט נאָר צום כללות הדין וועגן קימה „קודם אור הבוקר" (וואָס קומט ניט צו דעם וואָס ס'איז „ראוי לכל ירא שמים כו' לקום בחצות הלילה"[81]), נאָר]

אויך צום ענין פון „ואין השחר מעיר אותי". ד. ה. עס איז שייך ניט דוקא צו יחידי סגולה, נאָר אדרבא — „זו מדה בינונית".

יח. ע"פ הנ"ל (סעיף יג) אין מדריגת „שחר" — אַז דאָס איז „כנסת ישראל" (מלכות) ווי זי איז יורד אין דעם העלם והסתר פון עולם — קען מען זאָגן: דאָס וואָס דער ט"ז זאָגט „א"צ לסיוע התעוררות של מעלה" מיינט ער בלויז אַז ער דאַרף ניט אַנקומען צו דעם סיוע וואָס נעמט זיך פון בחי' „שחר", ער דאַרף אָבער אַנקומען צו אַ סיוע פון העכערע מדריגות[82] אין אלקות[83].

דער ביאור בזה: אין דעם סיוע מלמעלה י"ל אַז עס זיינען פאַראַן, בכללות, דריי מדריגות:

א) דער סיוע אַז מען זאָל ניט נכשל ווערן אין תאוות איסור ר"ל — און דער סיוע איז פון בחי' „שחר", ווי מלכות קומט אַראָפּ אין „סוף כל הלילה", דער אָרט פון תכלית ההסתר פון עוה"ז.

ב) דער סיוע אַז מען זאָל זיך אויס־היטן פון תאוות היתר — און דאָס קומט פון מלכות ווי זי ווערט „עתיק לבריאה" [וואָס כאָטש אַז אויך די בחי' איז אַן ענין פון „לילה" (ירידה אין עולמות בי"ע) — און עד"ז אין עבודה, קומט עס דאָך צו פאַרהיטן פון תאוות — איז עס אָבער ניט „סוף כל הלילה"; דער סיוע איז אויף תאוות היתר].

ג) דער סיוע אויף קענען עולה זיין ממדריגה למדריגה אין קדושה גופא — און דאָס קומט פון מלכות דאצילות ווי זי איז במקומה אין אצילות, וואָס דאָן ווערט זי אַנגערופן „יום".

יט. די דריי ענינים הנ"ל זיינען מתאים, בכללות, צו די דריי מדריגות אין עבודה: עבודת הצדיק, הבינוני און — הרשע, ווי מדריגתם ווערט ערקלערט אין תניא:

אַ צדיק איז אינגאַנצן ניט שייך צו ענינים פון תאוות, וואָס נעמען זיך פון נפש הבהמית[84], און זיין עבודה באַ־שטייט אין עלי' אין קדושה גופא; ביי אַ בינוני איז אַפּגעפרעגט צו טאָן אַן עבירה ר"ל („לא עבר עבירה כו' ולא יעבור לעולם"[85]), ער דאַרף אָבער האָבן אַ מלחמה צו אויסהיטן זיך פון תאוות היתר; אַ רשע דאַרף האָבן אַ מלחמה ניט

81) לקמן סעיף ב.

82) כדיוק לשון חז"ל „אלמלא הקב"ה עוזרו כו'". ועיי"ב בארוכה אוה"ת מג"א ד"ה ובהגיע. ולהעיר מתו"ש ע' 86: לפי מעשה זו לא הי' צריך לסיוע כלל כו'.

83) וכמובן בפשטות שאינו דומה הסיוע מלמעלה בקומו משנתו בהתחלת היום — להסיוע לאחרי תפלתו ובקשתו עד"ז בעבודת היום.

84) תניא פ"ו. ועיי"ש פי"ג (יח, סע"ב) „לא נתבטל לגמרי כו' אלא בצדיק כו'".

85) שם רפי"ב. ועיי"ש יז, ריש ע"ב: בדבר איסור אינו עולה בדעתו לעשות האיסור בפועל ממש כו'. ומ"ש ברפי"ג בענין אלמלא הקב"ה עוזרו כו' הוא בעיקר בענין ההרהורים כו', עיי"ש [„להתפשט באברי הגוף כו'" — י"ל שקאי רק על תאוות היתר]. והחילוק בפשטות — כי הרהורים באים מאליו (ובכתניא ספי"ב), משא"כ דיבור ומעשה שהם מרצונו של האדם.

צו דורכפאלן אין איסור — און אויף דעם דאַרף ער אַנקומען צום סיוע מלמעלה פון בחי' „שחר".

וי"ל אַז דאָס איז אויך דער ביאור אין אַלטן רבי'נס שו"ע:

מצד נגלה דתורה, איז אַ בינוני דער וואָס איז „מחצה על מחצה", דער וואָס האָט מער פון מחצה — „רוב זכיות" איז אַ צדיק[86] — און דעריבער, אין מהדורא קמא וואָס איז געשריבן געוואָרן לויט דער הכרעה פון „גמרא" און „פוסקים"[87], ברענגט ניט דער אַלטער רבי דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי" (אַז מ'דאַרף ניט אַנקומען צום סיוע פון „שחר", וואָס היט אַפּ פון עובר זיין אַן עבירה).

משא"כ אין מהדו"ת האָט דער אַלטער רבי מכריע געווען „כהמקובלים"[88] — און מצד וע"פ (הביאור אין) פנימיות התורה איז אויך אַ בינוני ניט שייך צו עובר זיין אַן עבירה (ובמילא דאַרף ער ניט דעם סיוע פון בחי' „שחר"); און דערפאַר ברענגט דער אַלטער רבי דאָרט אויך דעם ענין פון „ואין השחר מעיר אותי" און איז מסיים „וזו מדה בינונית" (וואָס דערמיט איז ער מרמז צו דער בחי' פון בינוני[89]).

---

86) ראה רש"י ותוס' ר"ה טז, סע"ב. וראה תניא פ"א: והא דאמרינן בעלמא כו'.

87) ראה שו"ע אדה"ז או"ח ס' כה סכ"ח.

88) ראה שער הכולל בתחילתו (נדפס גם בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח (קה"ת) ח"א לא, א [קפג, א]. לב, ב [קפד, ב]).

89) ועפ"ז מובן המשך ב' הסעיפים: בסעיף א' מדבר ע"ד מדרי' הבינונים כבפנים, ובסעיף ב' — „ראוי לכל ירא שמים כו' לקום בחצות הלילה כו'" — עבודה שלמעלה מזו המוכרחת בבינונים (ראה קונט' התפלה פי"א). וגם זה מביא בשו"ע, עדמ"ש בתניא ספי"ד: אך אעפ"כ כו' לקיים את השבועה שמשביעים תהי' צדיק כו'. וראה לקמן הערה 97.

און דאָס גופא שטעלט אַריין דער אַלטער רבי אין שו"ע אַלס אַ פסק דין וואָס איז שווה לכל נפש — ווייל נאָכדעם ווי דער אַלטער רבי האָט מגלה געווען אין תניא די אמתית ענין הבינוני, איז דאָך דאָס גענוגן „מדת[90] כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה".

כ. דער ענין הנ"ל מאַנט דער אַלטער רבי גלייך בהשכמת הבוקר, אפילו פאַר אמירת מודה אני. ד. ה. אויך ווען ס'איז נאָך ניטאָ קיין גילוי אור בנפשו, ס'איז ביי אים נאָך אַ מצב פון „חושך", מאַנט זיך פון אים „להתגבר על יצרו כארי"[91] באופן אַז ער דאַרף ניט אַנקומען אפילו צום סיוע מלמעלה אויף ניט עובר זיין אַן עבירה ר"ל („אין השחר מעיר אותי").

ווי קען מען טאָקע מאַנען ביי אַ איד אַזאַ דרגא ומצב? איז דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס אַ איד איז אין אַ מצב פון חושך איז עס נאָר מצד זיין חיצוניות; בפנימיות — איז ער העכער פון דעם הסתר (וכנ"ל סעיף יד בענין „הדסה היא אסתר"):

ואדרבה — דער מצב פון „הסתר" רופט אַרויס די פנימיות הנשמה ביתר שאת ויתר עז, וואָס דריקט זיך אויס אין דעם כח המסנ"פ וואָס איז דאָ בא יעדן איד[92]; און ווי ס'איז געווען בימי אסתר

---

90) תניא רפי"ד. וראה ד"ה ואלה המשפטים תשל"ח פ"ה ובהערה 38 שם (סה"מ — מלוקט ח"א ע' שט).

91) לשון אדה"ז מהדו"ת שם.

92) ראה בארוכה ד"ה ויהי אומן תרע"ט (ותשכ"ד). ושם, דבחי' פנימיות הנפש שמאיר בזמן הבית הוא „אור הנשמה", ובזמן הגלות — „כח הנשמה", שהו"ע המסנ"פ, עיי"ש.

אז במשך „כל השנה כולה״ [93] זיינען אידן געווען „בבחי׳ מסנ״פ ממש בכל יום ובכל עת ובכל שעה״ [94], ווייל מסנ״פ נעמט דורך דעם מענטשן אינגאנצן, אין אלע זיינע כחות און „אפילו בלבושי׳ החיצונים״ [95];

און עד״ז בעבודת כאו״א: דוקא דער מצב פון „חושך״ רופט ארויס פנימיות נפשו נאך מער ווי א מצב פון „גילוי אור״; און דאס דריקט זיך אויס אין קבלת עול פון עצם הנשמה וואס נעמט אים דורך אינגאנצן, וואס מצד דעם [96] — „יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה״ [97].

(משיחות פורים וש״פ תשא תשכ״ד)

---

93) לשון אדה״ז — תו״א צז, א (ושם קכ, ד: כמעט משך שנה). נת׳ בד״ה וקבל היהודים תשל״ח (סה״מ — מלוקט שם ע׳ שיז ואילך) פ״ג.

94) לשון אדה״ז — תו״א שם.

95) תניא ספי״ט. וראה ד״ה וקבל שם.

96) ראה תניא ספכ״ה: תלוי בזה .. מסנ״פ .. בזה יוכל לעמוד נגד יצרו לנצחו תמיד בכל עת ובכל שעה.

97) עפ״ז י״ל ברמז המשך דב׳ הסעיפים בשו״ע אדה״ז שם: בסעיף א׳ מדובר במדרי׳ בינוני (כנ״ל) שמכיון שהוא במצב דחושך צריך לעורר בחי׳ „כח הנשמה״ (כנ״ל הערה 92); ועי״ז בא לסעיף ב׳ — קימה בחצות הלילה שמורה על ענין הגילוי [להעיר מחדא״ג דלעיל הערה 63: הנסים המפורסמים בעוה״ז התחילו בחצות לילה], „אור הנשמה״, עבודה השייכת לדרגת הצדיקים.

פורים ב

א. אויפן פסוק[1] „קיימו וקבלו היהודים" זאגן חז"ל[2]: „קיימו מה שקיבלו כבר", אז די „מודעא רבה לאורייתא" מצד דעם וואס „כפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית וכו'", בשעת מ"ת, איז בטל געווארן בימי הפורים ווייל „הדר קבלוה בימי אחשורוש".

עס איז מובן אז דאס וואס די אידן האבן (דעמאלט) מקבל געווען תורה מדעתם איז אן ענין עקרי. איז ניט מובן לכאורה: פארוואס מ'האט ניט מתקן געווען צו טאן בימי הפורים אן ענין לזכר פון דעם „הדר קבלוה בימי אחשורוש"?

און אע"פ אז דאס וואס זיי האבן דעמאלט מקבל געווען מדעתם איז געווען „מאהבת הנס שנעשה להם"[3], איז אבער פארט שווער צו זאגן אז ס'זאל ניט זיין אפילו א זכר צום ענין הכי עיקרי[4], וואס דער נס האט ארויס־געפופן — דער גמר און שלימות פון מתן תורה, קבלת התורה מדעתם.

ב. ויש לומר, אז אדרבא, דאס ווערט ארויסגעבראכט אין אלע מצוות מיוחדות פון פורים: א) מקרא מגילה, ב) משלוח מנות, ג) מתנות לאביונים,

די מצוות וואס אין זיי איז מודגש דער שינוי פון פורים לגבי אנדערע חגים ויו"ט [משא"כ די אנדערע מצות און ענינים שבפורים — קריאת התורה, אמירת ועל הנסים בתפלה ובברכת המזון, איסור הספד ותענית, סעודה — משתה ושמחה — וועלכע זיינען דאס (דוגמתם) בשאר החגים ויו"ט[5]].

ובהקדים דעם חילוק צווישן א מעשה וואס א מענטש טוט דורך כפי' ואונס, און א מעשה וואס ער טוט ברצון ודעת: וועז דאס איז בעל כרחו ובכפי' טוט ער דאס נאר אויף וויפל ער מוז און עס פאסירט זיך (צו יוצא זיין ידי חובתו); משא"כ וועז ער טוט עס מיט אן אייגענעם חפץ ורצון, באנוגנט ער זיך ניט מיט בלויז יוצא זיין ידי חובתו, נאר ער איז זיך משתדל און זוכט צו מוסיף זיין ומהדר זיין אין דער פעולה, מער ווי עס פאדערט זיך מצד דער פליכט וואס ליגט אויף אים.

און דאס דריקט זיך אויס אין דעם „קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם" — דורך די מצוות (כתיבת[6] ו)קריאת המגילה, משלוח מנות און מתנות לאביונים.

והביאור: פון איין זייט זיינען די דריי ענינים ניט קיין דברים חדשים ממש, און לאידך, האבן זיי אין זיך א הוספה לגבי דעם ווי זיי זיינען פאראן פון פריער:

דער ענין המגילה איז ניט קיין חידוש, (עס זיינען דא פון פריער די ספרי

---

1) אסתר ט, כז.

2) שבת פח, א.

3) פרש"י שבת שם ד"ה בימי. ועד"ז בתוד"ה מודעה שבת שם „קבלו מדעתם מאהבת הנס".

4) להעיר ממגילת סתרים לאסתר (שם, יט בסופו): והא דמרדכי כתב כו'.

5) אבל י"ל דגם חיוב משתה ושמחה הוא מהענינים המיוחדים שבפורים, כי לא נמצא במק"א החיוב באופן כזה, כדלקמן בפנים. משא"כ קריאת התורה וכו'.

6) להעיר מפרש"י עה"פ (מג"א ט, כז) „קיימו וקבלו היהודים גו' ככתבם" „שתהא המגילה כתובה כתב אשורית". וראה לקמן בפנים ובהנסמן בהערה 10.

קודש, תורה נביאים וכתובים — אעפ"כ איז מיט דער מגילה נתוסף געוואָרן נאָך אַ ספר צו די ספרי קודש — דורך אַ בקשה מיוחדת כתבוני לדורות[7], אַז דאָס איז פון די נסים הכתובים[8] עכ"פ דער סיום וסוף זייערער[9]: און עד"ז) קריאתה[10] — איז דאָך סיי דער ענין פון קריאה בתורה שוין געווען, ועד"ז דער ענין סיפור הנס דאָ (בכלל) אין יו"ט, אעפ"כ קומט דאָ צו די קריאה בלילה[11] פון אַ מגילה[12] מתוך הקלף פרסומי ניסא וכו'[13].

משלוח מנות: לויט ווי עס איז מבואר אין מנות הלוי[14], איז ענינה צו מרבה זיין שלום וריעות צווישן איין אידן מיטן צווייטן, וואָס דאָס איז דאָך אַ מצוה וכללית בכל ימות השנה — אהבת ישראל, וועלכע איז אַ כלל גדול בתורה[15]: אָבער מצד מצות אהבת ישראל איז ניטאָ קיין חיוב אַז מ'דאַרף זוכן אַ אידן צו מקיים זיין די מצוה פון „ואהבת לרעך כמוך". דער חידוש אין דער מצוה פון „משלוח מנות איש לרעהו": משתדל זיין זיך געפינען „רעהו" און דורך משלוח מנות צו אַרויסברענגען בפועל און אין אַן אופן אַז מ'זאָל עס קענען גלייך נוצן (ניט — געלט[16]) דעם ואהבת לרעך כמוך.

מתנות לאביונים: דער ענין הצדקה[17] — איז אַ מצוה בכל השנה כולה; אין פורים קומט צו דער יתרון, אַז ס'איז ניט גענוג דאָס וואָס בשעת ער טרעפט אַן עני איז ער מקיים די מצוה פון „פתוח תפתח" און „נתון תתן"[18], נאָר ער דאַרף עס זוכן און געפינען און — צוויי עניים און זיי געבן (באופן פון) „מתנות".

און דאָס איז מודגש אויך אין די וויער־טער „קיימו מה שקבלו כבר": דאָס זיינען ענינים[19] וואָס „קבלו כבר" — וואָס מ'איז אין זיי מחוייב און מ'טוט זיי בלאה"כ: בפורים אָבער קומט אין זיי צו דער ענין פון „קיימו" — דער אויפטו פון קיום וחיזוק — און אין ביידע קוין בין אדם לחבירו און בין אדם למקום: אַ קיום והוספה פון אַן ענין אין תורה כפשוטה, כתיבה וקריאת מגילה, און דורכדעם אויך אין שבח[20] ושירה לה', מער ווי אין אַנדערע ימים טובים (בין אדם למקום),

און אַ הוספה פון פעולה און השתדלות מיוחדת אין דעם ענין פון „ואהבת לרעך כמוך" און מצות הצדקה, דורך משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים (בין אדם לחברו).

---

7) מגילה ז, א.
8) משא"כ נס חנוכה.
9) יומא כט, א.
10) ראה צפע"נ להרמב"ם ריש הלכות מגילה. וראה לעיל ע' 352, ושי"נ.
11) ראה צפע"נ לרמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ג.
12) דק"ו דר"י בן קרחא (מגילה יד, א) „ומה מעבדות לחירות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כ"ש" (וראה טו"א שם) הוא בפשטות לכל הדיעות, אלא שלר"נ יתירה מזו: „קרייתא זו הלילא" (וכ"כ הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ג סה"ו. וכ"ה בבה"ג הל' מגילה בסופו). וראה שו"ת חת"ס יו"ד סו"ס רל"ג.
13) ולהעיר משו"ת צפע"נ דווינסק ח"ב סי' ח אות ג. מהד"ת ט, א.
14) למגילת אסתר ט, טז. כ (ואילך).
15) תו"כ ופרש"י קדושים יט, יח.

16) ראה תענית כג, ב.
17) ראה מג"א ר"ס תרצד משל"ה ומהרי"ל דמתנות לאביונים צ"ל משלו ולא משל מעשר. וראה שו"ת כת"ס או"ח סי' קלט.
18) ראה טו, ח. יו"ד.
19) להעיר שענין ה„שמחה ומשתה ויו"ט ומשלוח מנות איש לרעהו" (אסתר שם, יט) קבלו ע"ע עוד לפני כתיבת ובקשת מרדכי — ראה מנות הלוי שם. מגלת סתרים שם (פסוק יט). ועוד.
20) ע"ד קרבן תודה.

ג. מ׳קען אַבער פרעגן: אויף משלוח מנות און מתנות לאביונים געפינט מען אַנדערע טעמים: באַ משלוח מנות „כדי[21] שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כמשמע בגמ׳ בפ״ק[22] דאביי בר אביי ורב חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי ונפקו בהכי משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא״[23], ועד״ז בנוגע מתנות לאביונים איז משמע בכ״מ אַז דאָס איז כדי זיי זאָלן האָבן (געוגן) אויף סעודת פורים[24] —

ולפי דעות אלו, אַז תוכנן וענינן פון די מצות איז דער קיום פון סעודת פורים און צוליב דעם איז די השתדלות במצות אלו (כאָטש אַז בדרך ממילא איז מען דערמיט מקיים אויך מצות ואהבת לרעך כמוך און מצות צדקה) — איז אין זיי דאָך ניט ניכר ומודגש דער „קיימו מה שקבלו כבר״?

ד. ווען מען דאָס פאַרשטיין ובהקדים אַז אויך דעת הרמב״ם איז משמע כנ״ל — אַז די מצוה פון מתנות לאביונים איז ניט (נאָר) אַלס מצות צדקה (ועד״ז בנוגע משלוח מנות כדלקמן) — וז״ל הרמב״ם[25]: „מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהר־בות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר[26] להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים״.

אויב דער רמב״ם האָלט, אַז דער תוכן המצוה פון מתנות לאביונים בפורים איז דער ענין הצדקה במילא איז דער ענין („במתנות לאביונים . . דומה לשכינה״) אַ מעלה וואָס איז דאָ ביי דער מצוה פון צדקה פון כל ימות השנה — האָט ער דעם ענין (די מעלה „לשמח לב עניים . . דומה לשכינה״) געדאַרפט אַריינ־שטעלן בעיקר במקומו, אין הל׳ מתנות עניים[27], וואו ער רעדט וועגן דער מעלה פון נתינת הצדקה בכלל — וואָס איז די שייכות דערפון דוקא (צו פורים און) הל׳ מגילה?

און אַזוי אויך לאידך גיסא: די מעלות אין נתינת צדקה וואָס ער ברענגט אין הל׳ מת״ע (אין ישראל נגאלין אלא בצדקה[28] וכיו״ב), דערמאָנט ער ניט דאָ אין הל׳ (פורים —) מגילה[29]

מוז מען זאָגן לדעת הרמב״ם, אַז כאָטש מיט געבן „מתנות לאביונים״ בפורים איז מען מקיים (אויך) די מצות הצדקה, איז אַבער תוכנה וענינה (פון מצות מתנות לאביונים בפורים) ניט (נאָר) דער ענין פון צדקה, צו ממלא זיין „די מחסורו״ פון די צרכי העני כפשו־טם, נאָר (בעיקר) דער קיום ענין השמחה[30] פון עני — „לשמח לב עניים״.

---

21) תרומת הדשן סי׳ קיא.

22) מגילה ז, ב.

23) וראה שו״ת חת״ס או״ח סי׳ קצו ע״ד ב׳ הטעמים, ואשר זהו מחלוקת הרמ״א ופר״ח כר.

24) ראה לבושי שרד במג״א שם סתרצ״ה סקי״ג. ובפרמ״ג שם [וראה ב״מ עח, ב. ובפרש״י שם. ע״ז יז, ב (ובפרש״י ותוס׳ שם)]. צפע״נ לרמב״ם הל׳ מגילה פ״ב סהט״ז. וראה בהנסמן לקמן הערה 30.

25) הלכות מגילה פ״ב הי״ז.

26) ישעי׳ נז, טו.

27) פ״י.

28) שם בריש הפרק.

29) וידוע בכללי הרמב״ם שאין סומך בספרו על משי״כ לאחרי זה (יד מלאכי כללי הרמב״ם אות ואו).

30) ראה גם ריטב״א מגילה ז, ב. רמב״ן וחי׳ המיוחס להריטב״א ב״מ שם. ובהנ״ל משמע שזהו גם הטעם במשלוח מנות מצד שמחה. ולהעיר שברמב״ן מתוספתא (מגילה פ״א ה״ה) „והמותר אל יפול לכיס של צדקה״. משא״כ בריטב״א שם, ובמגילה שגריס „יפלו בכיס של צדקה״. וראה שו״ת כתב סופר או״ח שם.

[ומהאי טעמא איז מובן וואס דער רמב"ם איז דאָ כולל אין דער שמחה פון מתנות לאביונים אויך „יתומים ואלמנות וגרים" — דלכאורה: אויב זיי זיינען נצרכים, זיינען זיי דאָך אין כלל פון אב־יונים ועניים, פאַרוואָס טיילט ער זיי אויס באַזונדער? און אויב זיי זיינען ניט נצרכים און דאַרפן ניט אַנקומען צו צדקה — פאַרוואָס רעכנט זיי דער רמב"ם בשייכות צו דער מצוה פון מתנות לאביונים?

ע"פ הנ"ל אָבער, אַז דער גדר ותוכן המצוה פון מתנות לאביונים איז בעיקר „לשמח לב וכו'" האָט עס במילא אַ שייכות צו אַלע „אומללים האלו". וע"ד הצחות — אין דעם פרט פון שמחה זיינען זיי אַלע „עניים" ונצרכים].

נאָכמער: פון לשון הרמב"ם איז מובן אַז אַלע דריי ענינים סיי „סעודתו", סיי „שלוח מנות לרעיו" און סיי „מתנות לאביונים" איז ענינם ותוכנם — שמחה (ניט אַן אַנדער ענין), נאָר היות אַז „אין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים", דעריבער „מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים"

דאַרף מען פאַרשטיין: בנוגע צו דער סעודה איז מובן אַז ענינה איז שמחה — פון וואַנעט נעמט אָבער דער רמב"ם אַז דער תוכן וגדר פון משלוח מנות און מתנות לאביונים איז ענינם שמחה.

[אויך דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז טאָקע די שייכות פון דעם „שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה" דוקא צום תוכן המצוה פון מתנות לאב־יונים? לכאורה איז דאָס שייך בּאַ יעדער נתינת צדקה, ווי ס'איז מובן אויך פון פסוק וואָס דער רמב"ם בריינגט, און פונדעסטוועגן דערמאָנט ניט דער רמב"ם די מעלה „דומה לשכינה" בנוגע צו צדקה בכלל, כנ"ל, כאָטש אַז ער ברענגט דאָרטן[31] דעם פסוק „להחיות רוח שפלים גו"].

ה. בנוגע צו משלוח מנות י"ל אַז דער רמב"ם לערנט אַז טעמו איז, כנ"ל, פאַרזאַרגן אַז אַ צווייטער זאָל האָבן אויף סעודת פורים וואָס דאָס איז אַ טייל פון דעם חיוב פון זיין אייגענער סעודה, ווי דער רמב"ם זאָגט: „כיצד חובת סעודה זו, שיאכל .. (און איז ממשיך אין דער זעלבער[32] הלכה[33]) וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות כו', ואם אין לו מחליף עם חבירו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו", וואָס סעודת פורים איז דאָך אַן ענין פון שמחת מצוה — משתה ושמחה[34],

ועד"ז י"ל איז אויך במתנות לאביונים אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט חיוב משתה ושמחה שעליו, זיין סעודת פורים[35],

ווי דער רמב"ם האָט שוין געזאָגט[36] בנוגע צו שמחה ביו"ט „וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים, אבל מי שנועל דלתות חצירו ואוכל ושותה הוא ובניו אתו ואינו מאכיל

---

31) בהל' מתנות עניים שם.

32) כידוע שחלוקת ההלכות ברמב"ם בדיוק היא ולמדין ממנה וכו' (ראה לדוגמא הל' ת"ת לאדה"ז קו"א לפ"א ס"א [תתכז, א]).

33) כ"ה בדפוסי רמב"ם שלפנינו. ובספרי תימן הוא בהלכה בפ"ע (ראה רמב"ם מהדורת פרענקל).

34) אבל אין מוכרח לומר שהרמב"ם ס"ל כהתה"ד (שבהערה 21), כ"א ע"ד פי' הב"ח או"ח סר"ס תרצה, ע"י"ש.

35) אלא שהחילוק בין משלוח מנות ומתנות לאביונים לפ"ז הוא דמשלוח מנות הוא איש לרעהו, גם לעשירים, ומתנות הוא רק לאביונים עניים הנצרכים. ראה במקומות הנ"ל הערה 30.

36) הל' י"ט פ"ו ה"ח. שו"ע אדה"ז הל' י"ט סתקכ"ט ס"א (בהוספת הרא"י, הפסוק — לאחרי תיבת „האומללים"): שנאמר והלוי והגר והיתום וגו' — דברים טז, יד. וצ"ע שלא העתיק אדה"ז גם תיבת „והאלמנה".

ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו כו״, עיי״ש.

עס איז אבער שווער אזוי לערנען דאָ בנוגע צו מתנות לאביונים, היות דער רמב״ם טיילט אפ דעם דין פון „מתנות לאביונים״ אין אַ באזונדער הלכה: „וחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו״ ניט ווי דער דין פון משלוח מנות וועלכן ער שרייבט בהמשך אין איין הלכה מיט מצות הסעודה[37],

ובפרט אז ער דערמאנט ניט אין דער הלכה און אין דער הלכה שלאח״ז בנוגע צו מתנות לאביונים „וכשהוא אוכל ושותה וכו״ וכיו״ב, ווי אין הל׳ יו״ט.

פון דעם איז מובן אז דאס איז אַ באַזונדער ענין וואס האט ניט צו טאן מיט חיוב סעודתו, משתה ושמחה שעליו.

נאכמער — לפי הנ״ל קומט אויס, אז משלוח מנות און מתנות לאביונים, זיינען ניט קיין באזונדערע ענינים בפורים, נאר — אַ חלק און אַ פרט פון דעם חיוב סעודה שלו, און בשעת ער איז ניט מקיים מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים איז ער ניט יוצא כדבעי במצות סעודת פורים (משתה ושמחה) שעליו, ע״ד ווי בנוגע יו״ט,

וואס דאס איז היפך פשטות הכתוב והמבואר בכ״מ, אז זיי זיינען דריי באַזונדערע מצות. און ווי ס׳איז אויך מוכח פון לשון הרמב״ם בנוגע צו מתנות לאביונים אז מוטב להרבות בזה, וויל „אין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים כו״, ד. ה. אויך אין דעם איז ער מקיים די מצות פון פורים, כולל אויך דעם ענין השמחה, נאר עס איז ניט שמחה גדולה ומפוארה, עס קומט ניט צו דער שמחה פון מתנות לאביונים.

ו. ויש לומר הביאור בכל זה:

דער לשון אין מגילה[38] (פון וואַנען מ׳לערנט ארויס די דריי מצות: משתה — סעודה, משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים), איז: „לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים״. פון דעם וואַרט „ימי״ איז משמע, אז דער חיוב פון משתה ושמחה בפורים איז ניט אַ פעולה וואס מ׳דארף טאן און זמנה איז אין דעם טאג, נאר דאס איז דער גדר (— חובת) היום[39], אַ תוצאה פון דעם וואס דער יום („ימי״) איז ענינו „(משתה ו)שמחה״.

פון דעם איז מובן אז אויך די אַנדערע ענינים וחיובים פון ימי הפורים, עכ״פ די וואס שטייען בהמשך אין זעלבן פסוק „ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים״, קומען אויך אלס תוצאה פון דעם וואס די טעג גופא זיינען[40] ימי משתה ושמחה[41].

---

37) ועד״ז הוא בשו״ע שדין מעות פורים לעניים הוא סי׳ בפ״ע, משא״כ החיוב ופרטי הדינים דמשלוח מנות הוא בהסי׳ ד„דיני סעודת פורים״.

38) ט, כב.

39) וראה לקו״ש ח״ז ע׳ 20 ואילך, שזהו חיוב על כל היום.

40) בסגנון אחר קצת: עשיית ימים אלו („לעשות אותם״ לימי שמחה• היא ע״י ג׳ דברים: משתה — סעודה, משלוח מנות ומתנות לאביונים. וראה פרש״י שם, כח ד״ה „ונעשים, משתה ושמחה ויו״ט לתת מנות ומתנות״.

41) עפ״ז אולי יש לבאר זה דלשון הרמב״ם בהי״ד הוא „שמחה ומשתה״ כסדרן בכתוב לפנ״ז (יט) אע״פ דבפסוק זה לא נאמר התקנה והחיובים דימי הפורים, שהרי נזכר שם יו״ט ולא נאמר שם מתנות לאביונים, ולא כסדרן בהכתוב „ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים״ שבו נאמר (וממנו למדין) החיובים דימי הפורים (וראה מנות הלוי ומגלת סתרים שם (הובאו בהערה

• להעיר מצפע״נ השלמה ע׳ 30.

דעם ענין אז די „ימי" ווערן (ימי) משתה ושמחה, גלעפינט מען ניט אין אַנדערע יו"ט.

און דאָס איז די שייכות צו „קיימו מה שקבלו כבר", אין דעם ענין וואָס דאָס זיינען „ימי משתה ושמחה", דריקט זיך אויס דאָס וואָס „הדר קבלוה בימי אחשורוש"[42], (דער היפוך פון אונס), ווען זיי האָבן מקבל געווען די תורה „מדעתם" ומרצונם[43].

ז. וי"ל אַז דער ענין פון „קיימו מה שקבלו כבר", דריקט זיך אויס בעיקר אין דעם אופן המיוחד פון דער שמחה בפורים וואָס מען גלעפינט ניט בייַ אַנדערע יו"ט וחיובי שמחה:

וועגן מצות הסעודה זאָגט דער רמב"ם[44]: „כיצד חובת סעודה זו שיאכל כו' ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". דער מקור פון דער הלכה איז (ווי מפרשים זאָגן[45]) מאמר רבא[46] „חייב[47] איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

לכאורה איז שכרות ניט קיין הנהגה רצוי', און ווי מפרשים[48] זיינען אין דעם מאריך בשייכות צו דעם דין, און ווי דער רמב"ם אַליין איז עס מסביר בשייכות צו (שאר) יו"ט[49]: „שהשכרות והשחוק כו' אינה שמחה אלא הוללות כו'" — איז ווי קומט עס אַז דאָס איז גאָר „חובת סעודה זו .. שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו".

ח. קען מען דאָס מסביר זיין ע"פ הנ"ל: וויבאַלד אַז בימי הפורים האָט זיך אויפגעטאָן (ווי די גמרא זאָגט) דער ענין פון „קיימו מה שקבלו כבר", די שלימות וגמר פון קבלת התורה, איז ווי־באַלד די תורה איז דאָך גילוי רצונו וחכמתו של הקב"ה, חמדה גנוזה[50] קען דאָס א נברא (א מוגבל אין זיין ידיעה והשגה און אין זיין מציאות) ניט אויפ־נעמען, און דעריבער איז ביי מ"ת על כל דבור ודבור פרחה נשמתן[51],

ועד"ז און ביתר שאת איז בנוגע „הדר קבלוה בימי אחשורוש", בכדי מקבל זיין תורתו של הקב"ה, האָט געדאַרפט זיין דער ביטול השגה ודעת ביז צו הפשטת הגשמיות, וע"ד ווי עס שטייט אין טור און שו"ע (ודאדה"ז)[52] דער אופן התפלה פון חסידים ואנשי מעשה (וואָס „המתפלל[53] צריך שיראה עצמו כאילו שכינה[54] כנגדו") „היו מתבודדים ומכוו־

---

19)) — כי בזה מוסבר שגדר ה„ימי" הוא „שמחה" ומזה מסתעף החיוב דמשתה וכן המשלוח מנות ומתנות כו'.

42) להעיר דבגמ' (פסחים סח, ב) באים בחדא מחתא „הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה" [„שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו" — פרש"י שם ד"ה דבעינן. שו"ע אדה"ז או"ח סתצ"ד ס"ח]. הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מ"ט ימי משתה ושמחה.

43) ראה בה"ג הל' מגילה (קרוב לסופו) „ועדיף יום פורים כיום שנתנה בו תורה". ועד"ז בשאילתות ויקהל שאילתא סז. ובהעמק שאלה שם אות ו' מפרש ע"ד הנ"ל. וראה שו"ת כתב סופר שם ס' קמא.

44) שם הט"ו.

45) מגיד משנה. הגהות מיימוניות.

46) מגילה ז, ב.

47) בש"ס שלנו הגירסא מיחייב. אבל במאור הקטן על הרי"ף, שער הכוונות בסופו, של"ה פ' תצוה ובכל דרושי דא"ח שראיתי הל' הוא חייב איניש. וכן הוא ג"כ בא"ח (הובא בב"י סי' תרצה), שו"ע או"ח סתרצ"ה ס"ב, סי' יעב"ץ ועוד.

48) מאירי מגילה שם. כל בו (סי' מה בסופו). ועוד.

49) הל' יו"ט שם ה"כ.

50) שבת פח, ב.

51) שבת שם. ראה תניא פל"ו. אגה"ק ס"י.

52) או"ח ר"ס צח. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סוס"ה.

53) סנהדרין כב, א.

54) בשו"ע אדה"ז „שכינה שרוי' כנגדו". ובטושו"ע שם: ויחשוב כאילו שכינה כנגדו.

נים בתפלתם עד שהיו מגיעים להתפש־טות הגשמיות ולהתגברות רוח[55] השכליות עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה" —

און בימי הפורים זיינען אידן צו דעם צוגעקומען דורך זייער מסירת נפש במשך כל השנה כולה[56].

ט. ועפ"ז איז מובן אַז דער ענין (עקרי) פון פורים, דער „עיצומו של יום" זאגט זיך אַרויס אין „ימי משתה ושמחה" — אין דער שמחת הסעודה באופן פון „שותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו" —

ווייל דער הדר „קבלוה בימי אחש־ורוש" און „קיימו מה שקבלו כבר" במ"ת, דריקט זיך אויס אין דעם וואָס ער איז מבטל דעתו והשגתו, ביז ער קומט צו „להתפשטות הגשמיות", וע"ד ווי מ'געפינט ביי נבואה — ווי דער רמב"ם זאגט[57] — „כולן אין רואין כו' אלא בחלום בחזיון לילה או ביום אחר שתפול עליהן תרדמה . . וכולן כשמתנבאים אבריהן מזדעזין וכח הגוף כשל ועשתנו־תיהם מתטרפות כו'".

און דעריבער איז אויך דער חיוב השמחה פון ימי משתה ושמחה אין אַזאַ ניט מוגבל'דיקן אופן „עד שישתכר וירדם[58] בשכרותו" ווען עס ווערט נתבטל[59] זיין ציור ועשתנותיהם.

יו"ד. און מהאי טעמא זאגט דער רמב"ם „מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו": כאָטש אַלע דריי מצות איז ענינן שמחה, איז אָבער „אין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים כו'": ווען איז די שמחה אַן אמת'ע און שלימות'דיקע ביז ער גייט אַרויס פון זיין ציור ומציאות און קומט צו אַ מצב פון „לא ידעי" — וואָס דריקט אויס (קיום) קבלת תורתו של הקב"ה — בשעת ער איז מרבה במתנות לאביונים, וואָס דערמיט באַווייזט ער אַז דער ענין פון משמח זיין „לב עניים כו'" רופט בא אים אַרויס מער שמחה ווי זיין אייגענע סעודה ושמחה, אַדער אפילו די סעודה מיט „רעיו" (אנשים כערכו)[60].

משא"כ בנוגע יו"ט, וואָס דער חיוב השמחה ביו"ט איז די מצות — „ושמחת בחגיך"[61]; ס'איז אין דעם ניטאָ דער חיוב לבסומי עד דלא ידע', „עד שישתכר" — ביז צו אַרויסגיין פון זיין מציאות, ואדרבה, ווי מובן פון רמב"ם דאָרטן, כנ"ל, אויב עס זיינען ניטאָ קיין עניים ומרי נפש, איז מספיק זיין שמחה פרטית און עס פעלט ניט אין זיין קיום מצות „ושמחת בחגיך", וואָס האָט אַ הגבלה.

דוקא ווען ער איז „נועל דלתות חצירו", ווען ער טוט אַ פעולה צו שולל זיין די שמחת יו"ט פון די עניים —

---

55) כ"ה בשו"ע אדה"ז ובטור. בשו"ע שם: כח השכלי.

56) ראה תו"א צב, ד. צה, ד ואילך. צז, א. צח, א. ובכ"מ.

57) הל' יסודי התורה פ"ז ה"ב.

58) להעיר משהש"ר פ"א, יב (ב) דלפני קבלת התורה „ישנו להם לישראל כל אותו הלילה". וראה לקו"ש ח"ד ע' 1024, שי"ל שזו היתה ההכנה שלהם לקבלת התורה. ולהעיר מסה"מ תשי"א ע' 11 ואילך.

59) ראה תו"א צה, סע"ד ואילך. ובכ"מ.

60) וי"ל דמשלוח מנות מכיון שזהו „לחבירו", ה"ז רק בחי' „לא ידע" בהאדם עצמו, היינו שלימות בחי' השמחה דלא ידע שבמשתה וסעודה שלו. ולכן כתבו הרמב"ם כהמשך וכסיום ל„כיצד חובת סעודה זו . . וכן חייב אדם לשלוח כו'". משא"כ מתנות לאביונים (שאינם בדרגתו) שהוא למעלה מ„לא ידע" המתבטא אצל האדם בסעודתו הוא, ולכן כתבו הרמב"ם בהלכה בפ"ע.

61) ראה טז, יד.

דעמאלט איז דאס ניט קיין שמחת מצוה נאר שמחת כריסו.

יא. און אין דעם איז דער יתרון פון דער שמחה בחג הפורים, וואס די שמחה דארף זיין עד דלא ידעי, העכער פון זיין ידיעה והגבלות — און אזא שמחה גדולה ומפוארה זאגט זיך ארויס ווען ער איז משמח לב העניים כו'.

און אויף דעם איז דער רמב"ם מוסיף אז ניט נאר דארף ער דעמאלט שטיין אין א שמחה בבחי' „לא ידע", ביז „ישתכר וירדם בשכרותו", וואס דער־מיט וועלט נתקיים „הדר קבלוהו כו'", כנ"ל:

נאר נאכמער: „המשמח לב האומ־ללים האלו דומה לשכינה", ווייל אזא ענין אז די שמחה פון א צווייטן אידן וואס איז אומלל, רופט ביי אים ארויס א שמחה גדולה ומפוארה, איז ניט שייך בא א נברא — וואס איז א מציאות בפ"ע און קרוב אצל עצמו[62] און דערפאר מוז זיין מציאות און (במילא) זיין שמחה ביי אים זיין וויכטיקער ווי שמחתו פון א צווייטן ובפרט של (עני כו') הפחות ממנו — נאר בלויז בא שכינה; און דאס וואס א איד קען שטיין (און שטייט) אין אזא תנועה, איז עס דערפאר וואס ער איז „דומה לשכינה".

און דורך אזא הנהגה איז ער מקיים דעם ענין פון „ימי משתה ושמחה" בשלימות, וואס דעמאלט וועלט אין זיין מעשה בפועל נתגלה במילואו דער גילוי פון „הדר קבלוהו בימי אחשורוש" דער „קיימו מה שקבלו כבר".

(משיחת פורים תשל"ו)

---

62) יבמות כה, ב. וש"נ.

פורים ג

א. אויף דעם וואָס עס שטייט אין סיום וחותם פון דער מגילה — „כי מרדכי היהודי וגו׳ ורצוי לרוב אחיו וגו״ — זאָגן רז״ל אין גמרא[1]: „לרוב אחיו, ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין״ [וואָרום „אחיו״ זיינען „חביריו שהיו מכלל אנשי כנסת הגדולה״[2]] און רש״י איז מפרש דעם טעם פאַרוואָס „מקצת סנהדרין״ האָבן זיך פורש געווען פון מרדכי — „לפי שבטל מדברי תורה ונכנס לשררה״[3].

נאָכדעם איז די גמרא ממשיך: „גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות, דמעיקרא חשיב לי׳ למרדכי בתר ד׳ ולבסוף בתר חמשה, מעיקרא כתיב כו׳ ולבסוף כתיב כו׳״, אז אין א פריערדיקן פסוק (אין עזרא[4]) וועלט מרדכי געדענט אלס דער פינפטער, און אין א ווייטערדיקן פסוק (נחמי׳[5]) — אלס דער זעקסטער: „לפי שנעשה מרדכי שר בינתים ירד מחשיבותו אצל חכמים״[6].

איז ניט מובן: אט דעם כלל, אז „גדול ת״ת יותר מהצלת נפשות״, האָבן דאָך חז״ל געקענט אַרויסלערנען פון פשטות הכתוב און אין דער מגילה גופא: „לרוב אחיו .. מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין״, וואָס דער „פירשו״ איז דאָך געווען דערפאַר וואָס „בטל מדברי תורה״ צוליב הצלת נפשות — טאָ פאַר־וואָס לערנט דאָס די גמרא אַרויס פון א שינוי סדר און פון שלא במקומו און פון צוויי פסוקים אין באַזונדערע ספרי תנ״ך?

עס זיינען דאָ מפרשים[7] וואָס ענטפערן, אז פון לשון אין מגילה קען מען נאָר אַרויסלערנען אז ביי סנהדרין איז ת״ת געווען מער חשוב ווי הצלת נפשות: ס׳איז אָבער ניטאָ קיין באַווייז אז משמים האָט מען דערצו מסכים געווען? דערפאַר ברענגט די גמרא דעם לימוד הנ״ל, וואו די תורה גופא האָט דאָס מרמז געווען אין דעם שינוי הסדר בהפסוקים.

אָבער דער תירוץ איז, ע״ד הפשט, ניט גלאַטיק: די וואָס „פירשו ממנו״ זיינען ניט געווען סתם מענטשן, נאָר אחיו — חברי סנהדרין, וואָס ענינים והנהגתם איז פסק הלכה על פי תורה — איז וואו פעלט דאָ די ראי׳ אז „משמים הסכימו״?

ב. אויך איז שווער צו פאַרשטיין:

א) וויבאַלד אז „גדול ת״ת יותר מהצלת נפשות״, היינט פאַרוואָס איז מרדכי׳ס נאָמען דערפאַר (וואָס „בטל מת״ת״) איבערגעשטעלט געווארן נאָר מיט איין דרגא ווייטער אין סדר פון די נעמען (פון „בתר ד״ צו „בתר ה״) — לכאורה האָט ער דערנאָך איבערהויפט ניט געדאַרפט געראַטן ווערן צווישן די (חברי ה)סנהדרין, וואָס זייער ענין איז פס״ד תורה?

ב) פון משמעות הפסוק איז פאַר־שטאַנדיק, אז מרדכי׳ס שררה אלס „משנה למלך״ האָט געדויערט א משך

1) מגילה טז, ב. הובא בפרש״י עה״פ.
2) חדא״ג מהרש״א שם.
3) ובפרש״י עה״פ בהיפך הסדר — לפי שנעשה קרוב למלכות והי׳ בטל מתלמודו, כפשוטו של הענין.
4) ב, ב.
5) ז, ז.
6) פירש״י מגילה שם.
7) הרי״ף לע״י מגילה שם.

זמן, וואָס דעמאָלט איז ער געווען „רצוי (בלויז) לרוב אחיו" (— אַ מצב פון „פירשו ממנו") — איז ממה־נפשך: אַדער מרדכי האָט זיי באַלד געדאַרפט אויפווייזן אַז זיין הנהגה איז על פי תורה, אַדער, אויב ניט, האָט ער געדאַרפט אַוועקגיין פון זיין „שררה", ובמילא — גלייך צוריק ווערן רצוי לכל אחיו.

ג. דער ביאור אין דעם וועט זיין מובן פון דעם דיוק אין זעלבן לשון המגילה (ודרשת רז"ל): „רצוי לרוב אחיו" — „פירשו ממנו (נאָר) מקצת סנהדרין", וואָס דאָס מיינט אַז רוב „אחיו" אין סנהדרין האָבן יע מסכים געווען צו דער הנהגה פון מרדכי.

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק בפשטות אַז פון דעם וואָס „פירשו ממנו מקצת סנהדרין" איז כלל ניטאָ קיין ראי' אַז ת"ת איז גרעסער פון הצלת נפשות; אדרבה, פון דעם קען מען אַרויס־לערנען פאַרקערט, וויבאַלד אַז צו רוב סנהדרין איז ער געווען רצוי — ד.ה. זיי זיינען מיט אים בדעה אחת[8].

און דערמיט איז אויך מוסבר, וואָס מרדכי'ס נאָמען איז צוליב דעם איבער־געשטעלט געווארן נאָר מיט איין דרגא ווייטער — היות, אַז, אדרבה, רוב חברי הסנהדרין האָבן איינגעשטימט מיט זיין הנהגה.

אָבער לפי זה ווערט שווער לאידך גיסא:

א) וויבאַלד אַז מרדכי'ס הנהגה איז געווען בהסכם מיט דער דיעה פון רוב חברי הסנהדרין, האָט זי דאָך געדאַרפט מכריע זיין די דיעה פון מיעוט („מקצת") — היינט פאַרוואָס „פירשו ממנו" און זיי האָבן ניט מבטל געמאַכט זייער דעת (המיעוט) קעגן דעם רוב?

ב) לויט דעם קומט אויס, אַז די צוויי מאמרי חז"ל הנ"ל וואָס די גמרא ברענגט אין איין המשך („פירשו ממנו (נאָר) מקצת סנהדרין" ו„גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות"), זיינען זיי גאָר סותר איינער דעם צווייטן[9].

ד. איז דער כללות'דיקער ביאור אין דעם בהקדם נאָך אַ דיוק במחז"ל זה: „פירשו ממנו מקצת סנהדרין", און ניט „חלקו עליו" אַדער עכ"פ „אין רוח מקצת חכמים נוחה הימנו"[10] וכדומה — וואָס „פירשו ממנו" מיינט (ניט אַ מחלוקת ווייל לויט זייער דיעה איז מרדכי'ס הנהגה ניט עפ"י תורה, נאָר) אַז זיי האָבן זיך פון אים אַפגעזונדערט, האָבנדיק אַ באַזונדערן און אַנדערן דרך ושיטה אין הנהגת פון חברי סנהדרין (אַדער — ת"ח בכלל), ולא דרכו דרכם — אָבער אויך זיי האָבן מסכים געווען אַז מרדכי'ס הנהגה (בנוגע לעצמו) איז אַ דרך עפ"י תורה.

די הסברה אין דעם וועט זיין פאַר־שטאַנדיק אויך פון אַ סיפור וועגן דעם ראָגאַטשאָווער גאון והנהגתו — והביאור אין דעם:

נאָכדעם ווי כ"ק מו"ח אדמו"ר איז אַרויסגעפאָרן פון רוסלאַנד און אַנגע־קומען אין ריגא, האָט ער דאָרט פאַר־רופן אַן אסיפה פון רבנים, מנהיגים און עסקנים וכו' לטובת די רוסישע אידן, צווישן די איינגעלאַדענע איז אויך געווען דער ראָגאַטשאָווער. ביי דער

8) כ"פ גם בבן יהוידע מגילה שם.

9) ולגירסת הע"י (וכ"ה גירסת הילי"ש עה"פ. הובאה ג"כ בדק"ס מגילה שם) בעל ב' המימרות אחד הוא (רב יוסף)!

10) להעיר ממדרש שמואל לאבות פ"ג מ"י — הובא ביד יוסף לע"י שם.

אסיפה האָט מען געוואָלט באַשטימען אַ ועד וואָס זאָל זיך צוזאַמענקומען מזמן לזמן און זיך מיישב זיין ווי צו פירן די אַרבעט פאַר די רוסישע אידן — און מ׳האָט געבעטן דעם ראַגאַטשאָווער אַז ער זאָל זיך משתתף זיין אין דעם ועד. ער האָט זיך אָבער אָפּגעזאָגט און האָט מסביר געווען, אַז זיין אַריינגיין אין ועד איז תלוי אין אַ פּלוגתא צווישן תלמוד בבלי און ירושלמי:

די גמרא זאָגט אין ברכות[11], אַז „חסידים הראשונים היו שוהים .. תשע שעות ביום בתפלה". פרעגט די גמרא: אויב אַזוי, „תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית (און די גמרא פאַרענטפערט) אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת".

אין ירושלמי[12] ברענגט זיך דער זעלבער ענין, נאָר מיט אַ שינוי: אַנשטאָט „מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת (ומלאכתן מתברכת)", שטייט: „על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן (וברכה ניתנת במלאכתן)".

דער חילוק צווישן „תורתם משתמרת" און „ברכה ניתנת בתורתן" איז מובן: „משתמרת" מיינט נאָר „שאין תלמודם משתכח"[13], אָבער עס קומט ניט צו קיין ניי בתורתן (נאָר וויפל זיי קענען לערנען אין דעם זמן מועט ווען זיי זיינען זיך ניט עוסק אין תפלה);

משא״כ „ברכה ניתנת בתורתן" מיינט: „שהצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו שוהין"[14], ד.ה. אַז (ניט נאָר פאַרגעסן זיי ניט דאָס וואָס זיי לערנען, נאָר ס׳קומט זיי צו אַ הוספה אין הבנת וידיעת התורה:) אין דעם זמן מועט וואָס זיי לערנען זיינען זיי מצליח „להבין ולהשכיל מיד" — דאָס וואָס כרגיל עפ״י זייער טבע וואָלט אויף דעם נויטיק געווען אַ־סך מער זמן בלימוד התורה.

און אַזוי אויך בנדו״ד (האָט דער ראַגאַטשאָווער אויסגעפירט): דורך דעם וואָס ער וועט זיך באַטייליקן אין ועד וועט ער מוזן מבטל זיין מזמנו בלימוד התורה — איז לויטן ירושלמי, וואָס „על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן", וועט אים ניט פעלן אין ידיעת התורה; וויבאָלד אָבער אַז הלכה כבבלי, אַז ס׳איז בלויז „תורתם משתמרת"[15], וועט ביי אים פעלן די הוספה אין לימוד וידיעת התורה וואָס ער וואָלט געקענט האָבן ווען ער לערנט תורה אויך אין די זמנים — און אויף דעם קען ער ניט מוותר זיין.

ה. וי״ל, אַז דער הסבר אין דער מחלוקת הנ״ל צווישן בבלי און ירושלמי, איז פאַרבונדן מיט דעם חילוק אין דעם אופן הלימוד צווישן זיי:

דער אופן הלימוד אין תלמוד בבלי איז מיט אַ ריבוי שקו״ט וכו׳, און ווי די גמרא[16] זאָגט „במחשכים הושיבני[17] .. זה תלמודה של בבל": דער לימוד איז ע״ד ווי איינער זוכט אין דער פינסטער — מ׳דאַרף ריבוי חיפוש ויגיעה, פרעגן

11) לב, ב.
12) שם פ״ה ה״א.
13) פרש״י ברכות שם.
14) פני משה לירושלמי שם.

15) להעיר מהענין שע״י צדקה „נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה" — תו״א א, ב.
ובלקו״ת לג״פ (ג, א. נדפס באוה״ת בראשית כרך ו׳ תתרכו, ב ואילך) מובן שאינו גוזמא כ״א אלף ממש. ובמילא מובן שאין צריך לשהות.
ואולי יש לחלק בין זה ל„ברכה ניתנת בתורתן". ואכ״מ.

16) סנהדרין כד, א. ומשמע דהסיבה היא „בבל" (ש„אין תורה כתורת א״י" — ב״ר פט״ז, ד) — וגם בזמן התנאים, אנשי כנה״ג וכו׳ כן הוא.

17) איכה ג, ו.

קושיות און פאַנאַנדערקלייבן וכו' ביז מ'קומט צו צום אמת'ן פשט ומסקנא; אָבער אין תלמוד ירושלמי איז דער לימוד אין אַן אופן ישר — מ'געפינט גלייך די ריכטיקע סברא און תירוץ וכו', ווי אייגער וואָס זעט אַ זאַך אין דער ליכטיקייט[18].

און דעריבער דאַרף אויסקומען, אַז לויט דער שיטה (און אופן הלימוד) פון בבלי, קען דורכן לימוד מועט (פון חסידים הראשונים) אויפגעטאָן ווערן נאָר דער ענין פון „תורתם משתמרת" — זיי זאָלן ניט פאַרגעסן די דברי תורה וואָס מ'לערנט, אָבער ניט אַז עס זאָל נאָך זיין אין אַן אופן פון „ברכה ניתנה בתורתן", „להבין ולהשכיל מיד", וואָס איז ניט מתאים צום סדר הלימוד פון בבלי;

אָבער לויט דער שיטה (און אופן הלימוד) פון ירושלמי, טוט אויף זייער לימוד אויך דער ענין פון „ברכה ניתנת בתורתן" — „הצליחו להבין ולהשכיל מיד ולא היו שוהין" — בהתאם צום דרך הלימוד אין אַן אופן ישר, אַז מ'קומט באַלד צו צום ענין ווי ער איז לאמיתתו.

ו. עפ"ז י"ל, אַז דער חילוק צווישן הנהגת מרדכי (שרצוי' ל(שיטת) רוב הסנהדרין) און דער שיטה פון „מקצת סנהדרין" איז תלוי אין דער פלוגתא הנ"ל צווישן בבלי און ירושלמי:

די סנהדרין גדולה, וואָס מ'האָט געקליבן פון די סנהדרין קטנה[19] וואָס מקומם בירושלים ועכ"פ בארץ הקודש[20] — איז מסתבר צו זאָגן, אַז זייער לימוד (עכ"פ פון רובם) איז געווען ווי דער סדר לימוד הירושלמי — ובפרט אין זמן המשנה ואנשי כנסת הגדולה:

אָבער אויך דאָן זיינען געווען תנאים פון בבל — ע"ד ווי שפעטער: הלל עלה מבבל[21], ר' נתן הבבלי[22], ועוד — ובפרט אַז ס'איז שוין דורכגעאַנגען מער ווי זיבעציק יאָר פונעם זמן וועו „החרש והמסגר"[23] זיינען אַוועק מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכני' — לבבל[24]. און אנשי כנה"ג זיינען געווען משבי הגולה אשר הגלה נ"נ מלך בבל לבבל וישובו לירושלים ויהודה — בשנת אחת לכורש, פופציג צוויי יאָר זיינען זיי געווען בבבל, אָבער אויך — פון „החרש והמסגר" וואָס נאָך בירושלים זיינען זיי שוין געווען במעלתם זו (און אין דעם אופן הלימוד)[25].

און דעריבער האָט מרדכי (ורוב הסנהדרין) געהאַלטן אַז ער מוז ווערן אַ משנה למלך צוליב הצלת נפשות: אַי, ווי קען ער דערנאָך בלייבן אין סנהדרין ואנשי כנה"ג וואָס זייער ענין איז לימוד התורה והוראה — איז „על ידי שהיו חסידים היתה ברכה ניתנת בתורתן", ובמילא וועט ער האָבן הצלחה (ניט נאָר אין אַן אופן פון „תורתם משתמרת", נאָר אויך) „להבין ולהשכיל מיד" — צו מתברך ווערן און שטייגן אין לערנען מער ווי לויט דעם זמן וואָס עס בלייבט אים אויף לימוד התורה.

---

18) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה בכ"ה בכסלו פנ"ד ואילך. המשך תרס"ו ע' צ ואילך. ד"ה אמר רבא תש"ח פי"א. ועוד.

19) ראה סנהדרין פח, ב. רמב"ם הל' סנהדרין פ"ב ה"ח.

20) שם.

21) פסחים סו, א.

22) דעלה מבבל — פרש"י גיטין (סה, ב), ב"ב (עג, א) ד"ה רבי נתן. ועוד.

23) מ"ב כד, יד. גיטין פח, סע"א. פרש"י עה"פ.

24) ראה סדר הדורות — בזמן דנס פורים.

25) ראה בכ"ז — מפרשי המשניות בתחלת אבות. הקדמת הרמב"ם לפיה"מ. עזרא ב, א-ב. שם א, א. סדה"ד.

עס האָבן זיך אָבער געפונען צווישן די חברי הסנהדרין אויך (אַ „מקצת") אַזעלכע וואָס זייער אופן הלימוד איז געווען בדומה צום דרך הלימוד פון תלמוד בבלי — כנ"ל.

און דעריבער איז ביי זיי געווען דער אופן פון (בלויז) „תורתם משתמרת", וואָס דורך אָפגעבן זיך מיט ענייני עסקנות ו„הצלת נפשות" וועט פעלן אין הוספה בידיעת התורה וואָס פאָדערט זיך פון חברי הסנהדרין. און דערפאַר „פירשו ממנו מקצת סנהדרין": ביי זיי האָט ניט געקענט זיין דער אופן העבודה פון מרדכי (ורוב הסנהדרין) און זיי האָבן זיך פון אים אָפגעזונדערט אין זייער אייגענעם דרך (כנ"ל אין אָנהויב'ס סעיף ד').

ז. הגם אַז לויט דער שיטה פון ירושלמי איז „ברכה ניתנת בתורתן" — און דעריבער האָט מרדכי געהאַט אויך די ברכה וענין פון הוספה אין ידיעת התורה — פונדעסטוועגן, „ירד מחשי־בותו אצל חכמים" צוליב דעם וואָס „בטל מד"ת ונכנס לשררה"—

וואָרום עס איז פאַראַן אַ מעלה מיוחדת אין דעם דרך פון „תורתם אומנתם" — ניט צו מבטל זיין פון לימוד צוליב קיין זאַך[26] (אפילו וועג עס וועט לפועל ניט פעלן אין דער הוספה בידיעת התורה וויייל „ברכה ניתנת בתורתן"); און דאָס איז כוונת חז"ל „גדול ת"ת יותר מהצלת נפשות כו'": עס איז דאָ אַ „גדלות" אינעם אָפגעבן זיך אינגאַנצן אויף לימוד התורה. און וויבאַלד אַז ביי מרדכי איז די „גדלות" נתמעט געווארן, איז אויך געווארן אַ מיעוט (ירידה) אין זיין חשיבות „אצל חכמים", אַז אנשטאָט צו דערמאָנט ווערן „בתר ד'" איז ער דערמאָנט געווארן „בתר חמשה".

אָבער פונדעסטוועגן האָט מרדכי (ורוב הסנהדרין) געהאַלטן אַז ער האָט געדאַרפט ווערן אַ משנה למלך — ווייל אפילו אַז דורכדעם זאָל ביי אים פעלן די „גדלות" פון „גדול ת"ת", איז עס כדאי צוליב דעם ענין פון „הצלת נפשות"*[26], צו זיין אַ „דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו"[27].

ח. לכאורה איז אָבער פאַרט ניט גלאַטיק: אמת טאָקע אַז מחמת דעם וואָס „ברכה ניתנת בתורתן" האָט ביי מרדכי ניט געפעלט אפילו אין דער הוספה בידיעת התורה; און אמת טאָקע אַז עס איז דאָ אַ מעלה אין „הצלת נפשות" וואָס צוליב דעם איז כדאי די ירידה (אַז ער זאָל ניט זיין „תורתו אומנתו") — אָבער ווי אַזוי איז ער פאַרט אויך דערנאָך געבליבן איינער פון די סנהדרין, וואָס לכאורה כל ענינם איז נאָר לימוד התורה און הוראה?

בסגנון אחר: ווי איז שייך אַז אויף סנהדרין גופא (וואָס כל ענינם איז תורה כנ"ל) זאָל זיין אַ חיוב צו מוותר זיין אויף „תורתם אומנתם" צוליב „הצלת נפשות"?

---

26) ראה מג"א (סק"ו סק"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ד): אפילו רגע. ובשו"ע אדה"ז ס"צ ס"ז: ואין מתבטל כלל כ"א לדברים הכרחים לצרכי גופו ולימודו. וראה תניא ספכ"ג. וראה לקמן הערה 32.

27) אבל לולי הענין ד„הצלת נפשות" לא הי' עוסק בצ"צ, מצד מעלת ת"ת.

ועפ"ז יש לקשר מה שפרש"י בתחילת מג"א — „הוא אחשורוש, הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו", עם פירושו בסיום מג"א — „לרוב אחיו, ולא לכל אחיו וכו'" (דנערץ תחלתן בסופן)—

כי הטעם שמרדכי „נעשה קרוב למלכות והי' בטל מתלמודו" גם לאחר נס פורים, הוא לפי ש„הוא אחשורוש, הוא ברשעו מתחלתו ועד סופו", ובמילא ישנו החשש שיחדש הגזירה.

איז דער ביאור אין דעם: עס שטייט אין תנא דבי אליהו[28]: „הי' להם (לסנהדרי גדולה) לילך ולקשור חבלים של ברזל במתניהם ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכובותיהן ויחזרו בכל עיי־רות ישראל כו' וילמדו את ישראל כו'".

דער דין איז, אַז ווען סנהדרין האָט גולה געווען ממקומה בלשכת הגזית קען זי ניט דן זיין דיני נפשות[29]; ד.ה. אַז דורך דעם וואָס „ויחזרו בכל עיירות ישראל כו'" וועלט אַ ירידה אין דעם כח ותוקף פון סנהדרין[30]; און פונדעסט־ווענען איז „הי' להם" — אַ חיוב — „לילך כו' בכל עיירות ישראל כו'"[31].

פון דעם קען מען פאַרשטיין, אַז דער עיקר תפקיד פון די סנהדרין איז — הוראה לרבים (און דורכדעם הצלת רבים), און צוליב דעם דאַרפן זיי יורד זיין פון זייער כח ותוקף אַלס סנהדרין, כדי צו זיין ממזכי הרבים.

און עד"ז איז דער ביאור בעניננו: הגם אַז דורכדעם וואָס מרדכי איז געוואָרן אַ משנה למלך איז געוואָרן אַ ירידה אין זיין חשיבות (אַלס חבר הסנהדרין) פון „בתר ד'' צו „בתר חמשה", עס האָט בייאים געפעלט דער ענין ומעלה פון „תורתם אומנתם" — איז אָבער די ירידה כדאי, אפילו מצד ענינם פון סנהדרין גופא — וויבאַלד דאָס איז צוליב טובת הרבים (ע"ד הנת"ל אין תנא דבי אליהו).

ט. די הנהגה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר איז געווען, אַז ער פלעגט „גזל'נען"[31]* פון זיין צייט וואָס ער וואָלט געקענט אָפּגעבן אויף לימוד התורה לעצמו ועבודת ה' לעצמו, און זיך פאַרנומען דאָן מיט ענייני עסקנות והצלת נפשות.

און ער האָט עס אויך געמאַנט פון אַ חלק חשוב פון זיינע תלמידים און מקושרים, אַז אויך זיי זאָלן זיך פירן אין דעם וועג: און ער האָט איינגעפירט, אַז אפילו תלמידי הישיבה זאָלן — בין הסדרים — אָוועקגעבן אַ געוויסן טייל פון זייער זמן אויף הפצת התורה והיהדות חוצה; און די התעסקות איז צייטענווייז אין אָן אופן, אַז אַ חלק גדול פון דעם זמן ההפצה גייט אַוועק (ניט אויפן עצם לערנען מיטן צווייטן, נאָר) אויף „צרכי ציבור": השתדלות אריינ־צוקריגן תלמידים, מסדר זיין אַן אָרט אויף לערנען, שאָפן די נויטיקע סכומים צו דעקן די הוצאות וכו' וכו'.

ד.ה. אַז אפילו אַזעלכע מקושרים, וואָס זייער מצב ודרגא איז נאָר (כפסק הלכה פון בבלי) אינעם אופן פון „תורתם משתמרת", דאַרפן זיי אָפּגעבן פון זייער

28) רבה פי"א.

29) ע"ז ח, סע"ב. וש"נ. רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"א־יג. ולדעת הרמב"ן (בהשגותיו לסהמ"צ מ"ע קנג) „בטלו כל הדינין (לא רק דיני נפשות) התלויין בב"ד הגדול".

30) ואף שבתדא"ר שם המדובר בזמן „עד שיתישבו ישראל בארצם" שזה קודם לבנין ביהמ"ק — הרי מקומם דסנהדרין הוא „אצל המזבח" (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו. מכילתא ס"פ יתרו". משפטים כא, יד. פרש"י ר"פ משפטים), „סמוך לשכינה" (תוס' ע"ז שם ד"ה מלמד), דזה ישנו גם במשכן וכו'. ומובן שכשאינם „אצל המזבח" חסר בשלימות ענין הסנהדרין. ובתוס' ע"ז (הנ"ל) מוכח דכשאינם (רק) „אצל המזבח" בטלו דיני נפשות כו', ע"ש.

ועוד (ועיקר) — טעם התדבא"ר דזהו „עד שיתיישבו" — כי לאחז"ז הרי יש ב"ד בכ"מ והם עושים כ"ז (במכש"כ מסנהדרין „קודם שיתיישבו", וק"ו מהם — שה"ה מארי דאתרא זה בפרט).

31) בפרט באופן ד„ולהגבי' בגדיהם למעלה מארכובותיהן" — להעיר ממרד"ל חלוק כו' טלית של ת"ח כל שאין חלוקו נראה מתחתיו טפח (ב"ב נז, ב). — ועי"ג כ' תענית כג, ב. רע"ב. מג"א או"ח ר"ס ב.

*) כ"ה בדפוסים לפנינו. ובכמה דפוסים: ר"פ משפטים. ראה מכילתא מהדורת האראוויטץ־רבין.

*31) ראה זח"ב צג, ב: לא תגנוב כו'. דיינא כו'.

זמן, אפילו אין דעם אופן וואָס דורכ־דעם וועט פעלן אין זייער לימוד התורה ועבודת ה', צוליב טובת הרבים;

ווייל די הנהגה הנ"ל פון דעם ראָגאָטשאָווער איז נאָר פאַר יחידי סגולה אין יעדן דור וואָס זיינען בבחי' „תורתם אומנתם", און זייער ענין איז ע"ד ווי דאָס איז געווען ביי מקצת סנהדרין — אַ הוספה בידיעת התורה באופן תמידי;

אָבער דער סדר העבודה פאַר רובא דרובא (אפילו פון בני תורה) איז — כפסק הדין, אַז בזמן הזה איז ניטאָ מענשען וואָס „תורתם אומנתם"[32], און מה־דאָך אַז מ'איז מבטל פון לערנען צוליב אַנדערע ענינים, דאַרף מען אַוודאי דאָס טאָן צוליב „הצלת נפשות" וטובת הרבים.

— ולהעיר אַז בנוגע צו כ"ק מו"ח אדמו"ר אַליין — איז מי יודע אופן עבודתו. ובכלל איז דאָך ידוע די תורה פון בעש"ט[33] אויפן פסוק[34] „קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח": „אתם נשיאי ישראל וואָס איר לייגט אַוועק אייער תורה ועבודה בשביל טובת הרבים וואָס וועט זיין מיט אייך, איז דאָס קומי אורי באור הפרטי להכללי וכו'" — ד.ה. אַז נשיאי ישראל האָבן אַ ברכה מיוחדת, אַז עס זאָל ביי זיי ניט פעלן אין זייער „תורה ועבודה", ואדרבא „בא אורך וכבוד הוי' עליך זרח" — וואָס דאָס איז שלא בערך פון „ברכה ניתנת בתורתן".

יו"ד. דאָס איז די הוראה פון הנהגת מרדכי פאַר אונז בנוגע לפועל — און ווי די תורה הידועה פון בעש"ט[35] אויפן מאמר המשנה[36] „הקורא את המגילה למפרע לא יצא": דער וואָס לייענט די מגילה אָננעמענדיק אַז דאָס וואָס ס'ווערט דערציילט אין מגילה איז אַ זאָך וואָס האָט געטראָפן אינעם עבר („למפרע") און האָט ניט קיין שייכות צום הווה — איז „לא יצא":

עס פאַדערט זיך פון אונז אַ הנהגה — מעין און עכ"פ שמץ מנהו פון הנהגת מרדכי, צו ווערן אַ „משנה למלך", כדי צו זיין אַ „דורש[37] טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו" (אפילו וועו צוליב דעם איז ער „רצוי" בלויז צו „רוב אחיו");

און הגם אַז די הנהגה איז ביי כמה וכמה פאַרבונדן מיט אַ „ירידה"[38], וואָרום מ'דאַרף צוליב דעם מוותר זיין אויף דער אייגענער שלימות — איז כדאי די ירידה צוליב דער תועלת וטובת הרבים.

[און אַזוי גענפינט מען עס אויך ביי יעדערן בחייו אויך אַלס יחיד ופרט: זיין נשמה איז יורד „מאיגרא רמה לבירא עמיקתא"[39] כדי צו ווערן אַ מושל

---

32) בדרגא דרשב"י (שאז „אין מפסיקין לתפלה") — שבת יא, א. טושו"ע (ואדה"ז) או"ח סרס"ט קו [אף שישנו בדרגא פחותה יותר (שאז אי"צ לילך לביהכנ"ס) — רמ"א או"ח ס"צ סי"ח. שו"ע אדה"ז שם סי"ז. וראה לעיל הערה 26].

33) מד' תורות הידועות שאמרן בג"ע ביום חגיגת הולדתו ש"ק פ' תבוא ח"י אלול תרנ"ב — כפי ששמען כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (משיחת שמע"צ תרצ"ז). נדפסו בהוספות לכש"ט (קה"ת) סי' ג' ובסה"ש תרצ"ז.

34) ישע' ס, א (מהפטורה דפ' תבוא).

35) הוספות לכש"ט (קה"ת) סי' עח.

36) מגילה רפ"ב.

37) וכידוע אמתית ענין הדרישה — ע"ד ודרשת וחקרת גו', תדרשנו בכל לבבך גו'. וראה ט"ז לאו"ח ר"ס תכט. — ראה סה"מ עת"ר ע' סא. סה"מ תש"ט ע' 224 ואילך.

38) וכמו מלך כפשוטו, שמצ"ע הוא „משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (ש"א ט, ב), וצ"ל השתדלות מיוחדת לפעול עליו שירצה להיות מלך על עם (ראה ד"ה תקעו תש"א. יו"ט של ר"ה תש"ג. ובכ"מ).

39) ע"ד לשון הש"ס חגיגה ה, ב. ונת' ברשימות הצ"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך כרך ב' ע' א'עב ואילך).

ושולט[40] אויפן גוף, נפה"ב וחלקו בעולם, זיי כובש זיין און פון זיי מאכן אַ „דירה לו ית'";

און דערנאָך אַז ער האָט חתונה — קומט בהוספה על הנ"ל (ובלשון המגילה[41]): „להיות כל איש שורר בביתו" (וכמחז"ל[42] „איזהו אשה כשרה העושה רצון בעלה") — און אויך די „שררה" איז פאַרבונדן מיט אַ ירידה, וכמחז"ל[43] „נחית דרגא נסיב איתתא", ווייל אַ מענטש מוז מוותר זיין אויף זיינע אייגענע ענינים צוליב טובת ביתו[44].

און דאָס איז אויך די הסברה אויף דעם וואָס מ'געפינט אַן עילוי אין עוסקים בצ"צ אפי' אויף די וואָס „תורתם אומנתם"[45]: די וואָס „תורתם אומנתם" דאַרפן מפסיק זיין לק"ש[46], אַבער די וואָס זיינען עוסק בצ"צ זיינען ניט מפסיק אפילו לק"ש[47] —

וואַרום הגם אַז דורך התעסקות בצ"צ באמונה[48] פעלט אין לימוד התורה ושלימות עצמו, ביז אַז חז"ל[49] זאָגן „הטל עליהן צ"צ והן כלין מאיליהן", פונדעסטוועגן, איז דוקא אין דעם און דורכדעם דער עילוי נפלא פון טובת הרבים.

און אויב עס פאַדערט זיך די הנהגה פון מרדכי בנוגע צו דער הצלה פון אידישע גופים[50], על אחת כמה וכמה אַז עס דאַרף אַזוי זיין וועט עס קומט צו דער הצלה פון אידישע נשמות — אַז מ'דאַרף אַפלייגן די אייגענע שלימות צוליב „הצלת נפשות", צו זיין אַ „דובר שלום לכל זרעו", ביז עס וועט ווערן דער ישראל עושין תשובה „ומיד הן נגאלין"[51], בקרוב ממש.

(משיחות פורים תשל"ג,
פורים וש"פ תשא תשל"ה)

---

40) ראה תניא פ"ט.

41) א, כב.

42) ראה תדבא"ר פ"ט. הובא ברמ"א אה"ע סו"ס סט.

43) יבמות סג, א.

44) ודוקא ע"ז „ויברך אותם ויקרא את שמם אדם" (בראשית ה, ב. יבמות שם. המשך שמח תשמח תרנ"ז ע' 5 ואילך). וראה לעיל הערה 15, שע"י צדקה „נעשה מוחו ולבו זכים וכו'".

45) נוסף על החילוק בגדרם — דתורתו אומנתו הוא כשאין מתבטל מלימודו כלל (ראה לעיל הערה 26), ועוסק בצ"צ הוא גם כשעוסק בזה רק בשעה זו [כפשטות לשון הרמב"ם וכו' (דלקמן הערה 47) „הי' עוסק בצרכי רבים וכו'].

46) בהנסמן בתחילת הערה 32. רמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ה (ונ"כ שם).

47) רמב"ם שם. שו"ע (ואדה"ז) או"ח ס"ע ס"ד. שו"ע אדה"ז סרס צג.

וראה לח"מ (הל' ק"ש שם), שאא"ל כמ"ש הב"י (סי' ע) דמקור הרמב"ם הוא מהא דירושלמי ברכות (פ"ה ה"א) „העוסק בצ"צ כעוסק בד"ת", ד„כאן צרכי רבים עדיף מד"ת בתורתו אומנתו כו'", ע"ש. וראה כס"מ הל' ק"ש שם. שו"ע אדה"ז שם.

48) אף שבשו"ע אדה"ז (ס"ע שם) כתב: בד"א בדורות הראשונים שהיו עוסקים עמהם לש"ש כר' — הרי מסיים: „אין מי שישתדל אלא הוא שאז אפי' עוסק בהצלת ממונם לבד כר' ולא יפסיק". וכ"ש בנדו"ד בענין של הצלת נפשות — נשמות — ממש.

49) סנהדרין יז, א. פרש"י בהעלותך יא, כח. ובתנחומא וארא (ה) ושמו"ר (פ"ו, ב): משכח תלמודו.

50) כידוע שפורים הי' ההצלה של גופות בנ"י (משא"כ חנוכה — לבוש או"ח סי' עת"ר ס"ב. ט"ז שם סק"ג).

51) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה. וראה אגה"ת פי"א.

---

*) ודלא כדחיית הכס"מ (הל' ק"ש שם) ד„מ"ש (ה"ר מנוח) ודוקא בדורות הראשונים אין לו טעם".

תשא

א. אויפן פסוק[1] „זה יתנו .. מחצית השקל" זאָגן רז"ל[2] (און רש"י ברענגט עס אַראָפּ בפירושו על התורה[3]) „אמר רבי מאיר כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתחת כסא כבודו והראהו למשה ואמר לו זה יתנו כזה יתנו".

בדומה לזה — וואָס דער אויבערשטער האָט משה"ן געוויזן א דוגמא פון דער זאַך אויף וועלכער ער האָט אים אָנגעזאָגט — געפינט מען בא כמה ענינים[4]: א) „נתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקב"ה מנורה של אש"[5], ב) „נתקשה משה על מולד הלבנה .. והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש"[6], ג) ביים איסור פון שרצים — „וזה לכם הטמא"[7] (און נאָך ענינים[8]).

איז ניט מובן[9]: בשלמא בא אָנדערע זאַכן קען מען פאַרשטיין פאַרוואָס דער אויבערשטער האָט דאָס אים געדאַרפט באַווייזן[10], ווייל זיי אָנטהאַלטן אין זיך פרטים און ציורים מסובכים: די מנורה, לדוגמא, האָט געהאַט אין זיך די גביעים כפתורים ופרחים און זיי אַלע האָבן געדאַרפט זיין „מקשה אחת" און צוזאַמען דערמיט יעדערער אין א באַשטימטן אָרט אין דער מנורה, אין זיין ספע־ציעלער פאָרם וכו'; עד"ז האָט מען ביי מולד הלבנה געמוזט וויסן געוני „באיזו שיעור תראה ותהי' ראוי' לקדש"[11] (און מ'זאָל וויסן מיט א וודאות אַז דאָס איז די לבנה[12] און קענען מתאר זיין אופן עמידתה ברקיע — די אַלע פרטים וואָס די גמרא רעכנט אויס ביי בדיקת העדים[13]) [און אַזוי אויך די שרצים — וואָס ניט אַלע פון זיי האָט מען געוואוסט ווי זיי זעען אויס[14]].

---

1) פרשתנו ל, יג.

2) ירושלמי שקלים פ"א ה"ד. תנחומא פרשתנו ט. נשא יא. במדב"ר פי"ב, ג. פסיקתא דר"כ פ"ב (כי תשא). פסיקתא רבתי פט"ז (בסופו). — ראה תו"ש עה"פ — בכהנ"ל בשינוים קלים. ובפס"ר פ"י (בסופו): מטבע של אש קטן; ושם לפנ"ז: כמין מטבע של שערה של אש. אבל שם לא הובא בשם ר' מאיר. ובתיב"ע עה"פ: דין שיעורא איתחמי למשה בטווירא הי כדינרא דאשא והיכדין א"ל כדין יתנון.

3) אבל ליתא שם „מתחת כסא כבודו" (ככמדרש תהלים מזמור צא. פס"ר הנ"ל), ומוסיף „ומשקלה מחצית השקל". וראה לקמן בפנים.

4) מנחות כט, א. מכילתא בא יב, ב. ספרי בהעלותך ח, ד. שמו"ר פט"ו, כח. ועוד. וראה רא"ם וגו"א בפרש"י פרשתנו, ובפרש"י שמיני יא, ב. בהעלותך שם.

5) לשון רש"י תרומה כה, מ. ובגמ' שם בתנא דבי ר' ישמעאל „עד שהראה לו הקב"ה באצבע" (ועד"ז במכילתא וספרי שם). וכ"ה בפרש"י בהעלותך שם. וראה רא"ם וגו"א תרומה ובהעלותך שם.

6) לשון רש"י בא שם.

7) שמיני יא, כט. וראה רש"י שם יא, ב.

8) במנחות (ומכילתא) שם „אף הלכות שחיטה". וראה תוד"ה שלשה שם. ובשמו"ר שם: ד' דברים .. הראהו שמן המשחה. משא"כ הנאמר לפנ"ז במנחות שם: „ארון של אש ושלחן של אש כו' ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם" — לא נתקשה בהם (ראה גו"א תרומה שם).

9) כמו שהקשה בגו"א בפרש"י פרשתנו. אלשיך עה"פ (קושיא הא'). זית רענן לי"ש פרשתנו. אוה"ח עה"פ.

10) ראה גו"א שמיני שם. חדא"ג מנחות שם.

11) לשון רש"י בא שם. וראה רא"ם וגו"א שם.

12) ובפרט לפי' הראגוצובי (ראה צפע"נ עה"ת בא שם).

13) בפרש"י מנחות שם ד"ה ראש חודש: בשעת מולד לבנה אינה נראית כ"א מעט ואינה ניכרת כדאמרינן בר"ה כזה ראיתם אם כזה ראיתם.

14) בפרש"י שם: שרצים, לא ה' מכיר איזה טמא

משא"כ ביי מחצית השקל[15] וואס איז ניט פארבונדן מיט קיינע שווערקייטן צו וויסן וואס דאס מיינט[16], און מען גע־פינט עס שוין בא אליעזר עבד אברהם[17], וואלט דאך געווען געגוג ווען דער אויבערשטער זאגט אים אן אז מ'זאל געבן א מחצית השקל — פאר־וואס האט דער אויבערשטער אויך דא געוויזן אים א „מטבע של אש"?

תוספות אין מנחות[18] איז מסביר, פארוואס די גמרא דארט רעכנט ניט מחצית השקל צווישן די ענינים וואס נתקשה בהם משה (מנורה, קידוש החודש און שרצים): „דלא שייך התם נתקשה, אלא משום דלא הוה ידע[19] בשום ענין אם לא הי' מראהו". ולכאורה איז דאס אינגאנצן ניט פארשטאנדיק: פארוואס וואלט משה ניט געווואוסט וואס עס איז דער (שיעור פון א) מחצית השקל[20]? און — אפילו אויב ער האט עס ניט געווואוסט, האט דער אויבערשטער אים געקענט מפרט זיין בדיבור וויפל ס'דארף זיין[21] דער שיעור ומשקל[22].

נאכמער: אפילו נניח אז דעם געניעם שיעור פון מחצית השקל קען מען וויסן נאר דורך א דוגמא מוחשית — פאר־וואס האט דאס געדארפט זיין א „מטבע של אש"? אדרבא — עס וואלט געווען געניעיר צו וויזן אים א מחצית השקל[23] וואס מ'דארף געבן בפועל — של כסף, אזוי ווי דער אויבערשטער האט אים באוויזן לבנה ברקיע (ועד"ז די שרצים[24]).

[דאס וואס דער אויבערשטער האט אים באוויזן א „מנורה של אש" איז פאר־שטאנדיק, היות די מציאות פון אזא מנורת זהב איז נאר דאן ניט געווען

ואיזה טהור. הלכות שחיטה, לא הי' מבין מהיכן היא מוגרמת.

15) להעיר מרע"מ בזח"ב (קנז, סע"ב): ומכלא לא אתקשי לך למעבד אלא תלת מלין דרשימין באתוון דשמך מנורה שקלים החודש.

16) ראה דברי דוד (להט"ז) בפרש"י: דשם לא מנו אלא דברים שנתקשה משה להבינם כי יש הרבה פרטים בהם כו' אבל כאן לא הי' קושי במטבע של מחצית השקל.

17) ח"ש כד, כב ובפרש"י.

18) שם ד"ה שלשה.

19) ובשטמ"ק שם: ס"א איזה מטבע יביאו אם לא כו'.

20) וצ"ע בזית רענן שם (שלאחרי שמקשה „בשלמא מנורה לא הי' לו להבין אם לא הי' מראה לו אבל הכא מה הוצרך להראות לו הול"ל שיתנו מחצית השקל", מוסיף): והתוס' במנחות כתבו כיוצא בזה. ואולי צ"ל: והתוס' בחולין (הובא לקמן בפנים. וראה לקמן הערה 29).

21) ועד"ז יש להקשות בתי' (הא') שבגו"א בפרשתנו. וע"פ המבואר לקמן בפנים יש לבאר גם פירושו.

22) ראה משכיל לדוד בפרש"י, שהקשה על פי' התוס' (ולפי פירושו: למאן דדריש דהראהו מטבע של אש .. נתקשה כמו אינך דה"נ יש קושי בדקדוק המשקל). וי"ל כוונת התוס' (ובפרט ע"פ גירסת השטמ"ק) דכל מטבע הוא לא רק שיעור ומשקל, כ"א יש לו גם צורה וציור מסוים, וזה קשה להודי"ע כ"א הוצרך להראותו. ובפרט אם נאמר שעדיין לא הי' מטבע כזו• (ובפרש"י ח"ש שם היינו רק משקל. וכמובן דוחק הוא) (ולהעיר מרמב"ן פרשתנו ריש פסוק יג).

אבל עדיין אינו מובן כי אין לאמר שזה קשה להבין יותר מצורת המנורה והחודש כו' עד „דלא שייך התם נתקשה אלא משום דלא הוה ידע בשום ענין".

23) ראה חלקי אבנים בפרש"י.

24) ראה תי' הב' בגו"א. אלשיך ודברי דוד שם ע"ד הדרוש וכו'.

•) ראה חלקי אבנים (להרב דוד לידא פירדא, שנת תנ"ן. ניו יארק תשל"ג) בפרש"י, צפע"נ הל' שקלים נסמן לקמן הערה 56 ועוד.

בעולם[25]: משא"כ מחצית השקל אַ מטבע מיט אַ שיעור ומשקל גשמי[26].

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: תוס' אין חולין[27] פאַרענטפערט די שאלה הנ"ל פון תוס' אין מנחות (פאַרוואָס ווערט מחצית השקל ניט געריכטעט צוזאַמען מיט די אַנדערע ענינים וואָס "נתקשה משה"): "הני אע"פ שהראהו לא נתקשה בהן אלא שתמה על הדבר מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו[28] הראהו הקב"ה כו'" — ולכאורה זיינען די צוויי תירוצי התוס' סברות הפוכות: לויט תוס' אין מנחות איז במחה"ש מער ווי "נתקשה משה", ווייל "לא הוה ידע בשום ענין אם לא הי' מראהו", משא"כ לויט תוס' אין חולין איז משה מלכתחילה "לא נתקשה בהן", ער וואָלט געווואוסט דעם שיעור בדיוק אויך ווען דער אויבערשטער וואָלט אים ניט באַווייזן; און דאָס וואָס "הראהו" איז צוליב אַן אַנדער טעם[29].

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם לבאר וואָס דער רמב"ם זאָגט[30] ביי דער מצוה פון נתינת מחצית השקל: הצווי שנצטווינו ליתן מחצית השקל בכל שנה והוא אמרו יתעלה ונתנו איש כופר נפשו ואמר זה יתנו[31]. ולכאורה: צוליב וואָס דאַרף ער ברענגען ביידע פסוקים און איז זיך ניט מסתפק מיט דעם פסוק "זה יתנו"[32]? ובפרט אַז דער ציווי אויף נתינת מחצית השקל שטייט דוקא אין דעם פסוק — "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל"[33] (דאָקעגן אין פסוק "ונתנו איש כופר נפשו" ווערט ניט דערמאָנט וועגן דעם עצם מצוה פון נתינת מחצית השקל, נאָר — אַז אויב "תשא את ראש בנ"י" איז "ונתנו" אַ "כופר נפשו" כדי אַז "לא יהי' בהם נגף בפקוד אותם").

ג. איז דער ביאור בזה: אין דער מצוה פון נתינת מחצית השקל זיינען

---

25) ואף שהקב"ה הי' יכול לעשות מנורה זהב להראותו, הרי המנורה שבמשכן צריכה שתיעשה ע"י משה (בנ"י) — ראה גו"א בפרש' תרומה ובהעלותך שם. אבל ראה רא"ם שם —. ולא עביד קוב"ה ניסא למגנא לברוא מנורת זהב ולבטלה אח"כ (שהרי אסור להשתמש בה לבד במשכן). ואולי גם ל"ל דהאיסור לעשות מנורת בת ז' כו' (ר"ה כד, סע"א ואילך. ש"נ) חל גם על למעלה. משא"כ זה במחצית השקל.

ועוד ועיקר: בהמנורה נאמר "אשר אתה מראה בהר" (תרומה שם, ראה פרש' שם. מנחות שם). משא"כ מחה"ש.

26) ובנוגע לגודל וצורת המטבע — נראה בפועל במטבעות דזמן הבית וכו' שלא היו מדייקין בזה.

27) מב, א ד"ה ואת.

28) ועד"ז הוא בשטמ"ק לתוס' מנחות שם: א"נ התם לא נתקשה רק בהא דדבר מועט יכפר על עון העגל.

29) כוונת התוס' בחולין בפשטות היא: הקב"ה עדיין לא אמר לו שיתנו מחצית השקל, ותמיהתו "מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו" היתה ע"ז שאמר לו הקב"ה "ונתנו איש כופר נפשו", [וכדמוכח במדרשים הנ"ל הערה 2, וכן ממ"ש במדרשים הנ"ל (פסיקתא דר"כ שם לפנ"ז, תנחומא פרשתנו יא (ובכ"מ)), שהיו סבורין שצריך ליתן ככר כסף כו']. ואולי מפרש כן הזית רענן גם בתוס' מנחות "דלא הוה ידע בשום ענין" מאמירת הקב"ה "ונתנו איש כופר נפשו" לחוד (וראה צאן קדשים לתוס' מנחות שם). אבל הא גופא צ"ע: למה הוצרך להראות לו מטבע של אש, ולא די באמירה שיתנו מחצית השקל.

30) בסהמ"צ מ"ע קעא.

31) כ"ה בהעתקת קאפח. ובסהמ"צ שלפנינו "ואמרו זה יתנו כל העובר על הפקודים מבן עשרים וגו'" עירוב ב' הפסוקים (יג-יד). ובהעתקת העליר ליתא "מבן עשרים וגו'".

32) משא"כ בכו"כ מקומות בסהמ"צ שמביא יותר מפסוק אחד כותב "וכבר נכפל זה הציווי" (וכיו"ב) ומביא הנאמר במק"א, משא"כ כאן. ואפי' אם רוצה להביא ב' הפסוקים הו"ל להביאו זה אחר זה ולא להפסיק "ואמר" (ואמרו). כאילו שזהו עוד ענין. וראה ברכות ומכות בסופן (ועוד) "מאי ואומר".

33) ורק כתוב זה הביא במנין המצות שבריש ספר היד ובפיה"מ ריש שקלים. וראה תוי"ט שקלים פ"א מ"ד: "ולדברי הרב שכתב כו'".

פאַראַן צוויי דינים: א) עס דאַרף זיין אַן איינמאַליקע נתינה, ווי דער רמב"ם[34] פסק'נט „ואינו נותנו בפעמים רבות היום מעט ולמחר מעט אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת". ב) מ'דאַרף געבן א מטבע פון א „מחצית השקל כסף"[35] (ופשיטא ניט קיין „שוה כסף" אין באַטרעף פון א מחצית השקל[36]).

בנוגע דעם וואָס דער רמב"ם פסק'נט אַז מ'דאַרף דאָס געבן בפעם אחת, איז מסביר דער ראַגאַטשאָווער[37] דעם טעם, אַז די נתינת מחצית השקל האָט א דין פון א קרבן און עס איז א גדר פון כפרה — און ביי כפרה העלפט ניט קיין נתינה לחצאין (ווי די גמרא[38] זאָגט בנוגע גזל הגר „החזירהו (צום כהן) חצאין לא יצא מאי טעמא אשם קריי רחמנא").

אין דעם (אַז דאָס איז אַן ענין פון קרבן וכפרה) קען מען לערנען אויף צוויי אופנים: א) דער גדר הכפרה פון מחצית השקל באַשטייט אין דעם, וואָס דערמיט ווערן געקויפט די קרבנות צבור במשך השנה וועלכע זיינען לכפרה[39]; ב) די עצם נתינה פון מחצית השקל איז אַן ענין פון כפרה — א קרבן יחיד.

ויש לומר, אַז דאָס איז א מחלוקת צווישן רש"י און רמב"ם: רש"י איז מפרש[40] „ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם שהקרבנות לכפרה הם באים", אַז ביי דער תרומה פון מחצית השקל שטייט „לכפר על נפשותיכם" — לשון רבים, ד.ה. א כפרה אויפן צבור, היות אַז דאָס ווערט געגנוצט פאַר קרבנות צבור, וואָס זייער ענין איז כפרה[41].

דער רמב"ם אַבער לערנט דאָס אַרויס כנ"ל פון פסוק „ונתנו איש כופר נפשו", וואָס שטייט בלשון יחיד, עס מיינט ניט די כפרה פון קרבנות צבור, נאָר אַז דאָס האָט דעם דין „קרבן בפני עצמו"[42] — די נתינה גופא איז א גדר כפרה[43].

ויש לומר אַז דאָס איז דער טעם אויף נאָך א חילוק צווישן רש"י און רמב"ם: לדעת רש"י[44] דאַרף מען מכוון זיין

---

34) ריש הל' שקלים.

35) לשון הרמב"ם שם. ובהלכה ה': מחה"ש זו מצותה שיתן מחצית מטבע של אותו הזמן כו'. וראה שם ה"ז. ובפיה"מ להרמב"ם בכורות פ"ח מ"ח: מחצית השקל שהוא צריך להיות כסף צרוף עשרי מטבע* כמו שנתבאר בשקלים. ובפרש"י בכורות שם מט, ב במשנה „אין מביאין שם אלא מטבע של חצי שקלים". ובשו"ת הריב"ש סי' סו: וכן הי' לו לתת מחצית השקל במטבע כסף בעינו. אבל יש סוברין שאפשר ליתן גם פרוטות — ראה חינוך מצוה קה. ובמנ"ח שם סוסק"א. ועוד.

36) משנה בכורות שם.

37) צפע"נ השלמה ג, א ואילך. וראה צפע"נ לרמב"ם ריש הל' שקלים.

38) ב"ק קי, א וברש"י. „ושם דף מ' ע"א גבי כופר" (צפע"נ שם).

---

*) כ"ה בהעתקת קאפח. ולפנינו: כסף מזוקק מצויר מטבע.

39) ראה שבועות בתחלתה.

40) פרשתנו ל, טו. ועד"ז בפרש"י מגילה כט, ב (ד"ה שלש). וראה חזקוני פסוק יב.

41) ראה גם תוספתא שקלים פ"א, ב. וצע"ק במ"ש בצפע"נ השלמה שם „ולכך מבואר בתוספתא ספ"א דשקלים דיש עליהם שם כפרה" בהמשך למש"כ „יש עליו שם קרבן בפ"ע". וראה צפע"נ הל' שקלים פ"א ה"ט.

42) לשון הצפע"נ בהשלמה שם.

43) ולכאורה כן משמע גם ממ"ש הרמב"ן ריש פרשתנו (פסוק יב) באמצע דבריו: ומ"מ אין אדם רשאי לפחות וליתן פחות מחצי סלע בין יחיד בין רבים, כי אין כופר הנפש פחות מכן כדכתיב זה יתנו גו'. אבל בסוף דבריו כתב: שכל הצריך כפרה שהגיע לכלל חיוב המצות יביא מחצית השקל אחד לקרבנות. (וראה רא"ם שם בפרש"י). וראה שקלים פ"ב סה"ג. תנחומא פרשתנו יו"ד, ובכ"מ.

44) ד"ה לרבות (מנחות נב, א) הובא בצפע"נ השלמה שם.

בשעת דער נתינה פון מחצית השקל אז מ׳גיט דאָס צוליב די קרבנות צבור: פון רמב״ם אבער איז משמע אז דאָס איז א באַזונדער ענין, ווי ס׳איז מוכח פון דעם וואָס אין דעם ערשטן פרק אין הלכות שקלים רעדט ער בלויז וועגן דער מצוה און דעם אופן פון נתינת מחצית השקל (און ער זאָגט ניט אַז וויבאַלד מ׳דאַרף מקריב זיין קרבנות צבור מתרומה חדשה, דעריבער[45] איז א ״מ״ע מה״ת ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה״. און נאָכמער — ער דערמאָנט אינגאַנצן ניט אַז מען קויפט מיט די מחצית השקל קרבנות צבור[46]), און אויך אין פרק ד׳ הייבט ער אַן בסגנון פון אַן ענין בפ״ע חדש לגמרי[*46]: תרומת הלשכה מה יעשה בה, לוקחין ממנה תמידין של כל יום והמוספין וכל קרבנות הצבור כו׳. ד.ה. אַז (אין) דעם עצם נתינה פון מחצית השקל איז ניט (נוגע אַז דאָס איז) צוליב קרבנות צבור (נאָר ס׳איז א דין קרבן וכפרה בפ״ע) און דאָס וואָס לפועל קויפט מען די קרבנות צבור פון תרומת הלשכה (מחצית השקל) איז עס א באַזונדער ענין פאַר זיך[47].

ד. עפ״ז איז מובן דער טעם וואָס דער רמב״ם ברענגט אין ספר המצות ביידע פסוקים הנ״ל, ווייל פון ׳יעדערן פון זיי לערנט מען אַפֿ א באַזונדער גדר המצוה פון נתינת מחצית השקל: פון ״ונתנו איש כופר נפשו״ לערנט ער אַפֿ, אַז נתינת מחצית השקל איז אַן ענין פון כפרה ע״ד ווי א קרבן; פון ״זה יתנו״ — וואָס דער לשון ״זה״ באַווייזט אויף א נתינה פון איין זאַך — מ׳גיט עס ניט אַלס א סכום וצירוף פון צען (באַזונ־דערע) גרה (ובמילא האָט אַן אָרט צו זאָגן אז מען קען זיי אויך געבן ניט אַלע מיט אַמאָל), נאָר אַלס איין מחצית השקל — (בלשון הרגצובי[48]) א ״שיעור העצמיי״ ניט קיין ״שיעור מצטרף״.

וואָס פון דעם קומען אַרויס די צוויי דינים: א דין אין דער נתינה בשייכות צום גברא און א דין אין דער ״חפצא״ פון מחצית השקל: פון ״ונתנו איש כופר נפשו״ וויים מען[49] דעם דין אין גברא,

---

45) ראה מגילה כט, ב. וש״נ. שקלים פ״א ה״א. וראה ר״ן מגילה שם ד״ה מאי פרשת שקלים רב אמר. וראה ל׳ המאירי ריש שקלים (והמשנה הראשונה) ״פירוש כבר ידעת כו׳״.

46) גם לא בה״ט שם שכ׳ ״בא׳ באדר משמיעין על השקלים כדי שיכין כל אחד ואחד מחצית השקל שלו ויהי׳ עתיד ליתן כו׳״ (וגם אינו מוסיף למקדש. ראה ל׳ ר״ח מגילה שם). ובפיהמ״ש ריש מס׳ שקלים: ופירוש משמיעין מכריזין עליהם שיכינו בני אדם שקליהם כדי שתהי׳ תרומת הלשכה בזמנה כלומר בר״ח ניסן כו׳.

*46) אף שיש לומר שתפס לשון המשנה רפ״ד דשקלים.

47) עפ״ז (אם שקלים הוא מצוה בפ״ע או בשביל הקרבנות) יש לבאר לכאורה מחלוקת רב ושמואל (מגילה כט, ב) אם פרשת שקלים הוא ״צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי״, או ״כי תשא״. ועיי״ש בקושיות הגמרא: בשלמא למ״ד כי תשא כו׳. וראה ר״ן שם.

אבל לפי תירוץ הגמרא שם טעמא מאי כדר׳ טבי (ראה פרש״י שם) וכן מהמשך הגמרא יש לדחות דאינו שייך לזה. וראה צפע״נ השלמה שם. ואכ״מ.

48) צפע״נ הלכות תשובה פ״ב ה״ב. ומציין ״ע׳ מש״כ פ״א מהל׳ שקלים״. וראה בהנסמן בהערה 51.

49) בקרית ספר ריש הלכות שקלים: ואינו נותנו מעט אלא כולו כאחד בפעם אחד דכתיב לא ימעיט ממחצית השקל דאי למימר שיתן חצי שקל הוה סגי לכתוב יתן חצי שקל וקאמר לא ימעיט דרוצה לומר אפילו בנתינה לא ימעיט ממחצית שקל (וראה עד״ז נחל קדומים להחיד״א פרשתנו עה״פ).

אבל אף שהרמב״ם ריש הלכות שקלים הביא הכתוב ״העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט גו״ הרי הביאו ע״ז ד״אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים כו״. ולא מצינו שיביא הכתוב לעצם חיוב המצוה.

ועוד: לדעתו הרי״ז רק דין פרטי בנתינה דלא ימעיט ומזה שהרמב״ם כתבו תיכף בהלכה א׳ משמע

אַז ער דאַרף עס געבן בבת אחת, ניט לחצאין[50] כנ"ל; און פון „זה יתנו" (די „זאַך" גופא זאָל מען געבן) ווערט אַפגעלערנט דער דין בנוגע „חפצא", אַז דער חיוב איז „זה (יתנו)" — די מציאות[51] פון אַ מחצית השקל — אַ מטבע פון אַ מחצית השקל[52], און ניט כסף לויטן שיעור און משקל פון מחצית השקל.

[ויש לומר, אַז דאָס איז מדוייק און מודגש אין די צוויי לשונות אין רמב"ם „נותנו: א) כולו כאחת ב) בפעם אחת"[53].

ה. עפ"ז ווערט מען פאַרשטיין וואָס דער פירוש פון „זה יתנו" איז, „כמין מטבע של אש הוציא הקב"ה מתחת כסא כבודו והראהו למשה ואמר לו זה יתנו כזה יתנו" און ס'איז מובן דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט אים באַוויזן דווקא אַ מטבע של אש.

דער חילוק צווישן אש און אַנדערע יסודות פון חומר הבריאה*[53] איז: אַנדערע סוגי חומר (רוח מים און עפר) ווערן געמאַסטן לויט זייער כמות, פאַר־נעם אין מקום, אָדער אין ערך ושווי (זייער מאָס אין גשמיות'דיקן שטח אָדער אין כמות השוויות והערך). „אש" ווערט ניט געמאַסטן לויט איר תפיסת מקום און איז ניט מוגבל אין אַ באַ־שטימטן שטח אין מקום, די מציאות פון „אש" איז מער אַן איכות'דיקע[54], און אויך אַ מעט אש איז מתפשט והולך[55].

און דעריבער, ווען דער אויבערשטער וואָלט אים באַווּיזן אַ מחצית השקל כסף, וואָלט נאָך אלץ ניט געווען קלאָר, וואָס דער גדר המצוה איז און וואָס אידן דאַרפן געבן: צי ס'איז אַנגעזאָגט גע־וואָרן און ס'איז געניג די שוויות וכו' פון אַ מחצית השקל כסף. ובמילא קען מען

שזהו מעצם גדר המצוה. וי"ל דנפק"מ גם בפועל אם קיים המצוה אלא שחסר פרט זה, או שלא קיים המצוה כלל. וראה רי"ט אלגזי הלכות בכורות פ"ח אות פא בסופו. רי"פ פערלא לרס"ג מ"ע ז (צב, ג). עשה כ' (קמח, ג ואילך). ועוד.

50) ואף שזה נכלל כבר בהלימוד ד„זה יתנו", דמכיון שצריך ליתן מטבע כסף הרי בדרך ממילא אא"פ להיות נתינה לחצאין (ולהעיר שבמנין המצות וכן בפיה"מ שקלים הביא רק הכתוב זה יתנו, כנ"ל הערה 33), וי"ל דממעט נתינת חתיכות מטבע זה עד שיצטרפו למטבע שלם. או — מכיון שהרמב"ם הביא גם הפסוק „ונתנו איש כופר נפשו" להודיע (גם) גדר מצות נתינת מחצית השקל דהגברא, שהוא כופר נפשו, הרי נמצא דכאשר נותנו בפעמים רבות חסר לא רק בקיום „זה יתנו" (דהחפצא), אלא גם בהקיום ד„יתנו איש כופר נפשו" — הנתינה דהגברא.

51) ראה צפע"נ מהד"ת ב, ג. ע, ג.

52) וזה שמצינו לדעת הרמב"ם (רפ"ג דהל' שקלים) דשנים נותנין שקל אחד על שניהם, הרי א) כתב „שנים שנתנו על שניהם חייבין בקלבון" ולא כ' „שנים נותנין שקל על שניהם"*. ב) ועיקר: וי"ל ד(לדעת הרמב"ם) גם אז נחשב שכ"א נתן מטבע מחצית השקל, וזהו הטעם לחיוב נתינת „קלבון", דלפי שחייבין ליתן מטבע מחצית השקל כסף, לכן כשנותן שקל (על שניהם), בכדי שיקיים מצות נתינת מחצית השקל צריכין (השולחני או הגזבר המקבל) להחליף השקל על ב' חצאי שקלים וזה ניתן להקדש (שרק אז נחשב נתינתו לקיים המצוה ד„זה יתנו") וממילא חייבין ב„קלבון". וראה רמב"ם שם ה"ו.

*) להעיר משו"ת חמדת שלמה יו"ד סי' לב.

53) וצע"ק אריכות לשון הרמב"ם שם בהשלילה „ואינו נותנו בפעמים רבות (ומוסיף) היום מעט ולמחר מעט", ואולי הם ב' ענינים ובסדר ד„זו ואצ"ל זו". ולכאורה כצ"ל (זו ואצ"ל זו) גם במש"כ „כולו כאחת בפעם אחת" אף אם נפרש (דלא כבפנים, אלא) שניהם בהנתינה דגברא. ולהעיר מהגירסא ברמב"ם (פרענקל) „פעם אחת". ואכ"מ.

*53) רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ד.

54) עד"ז יש להסביר גם בפי' הגר"א פרשתנו (בתי' הא') במה שהוצרך להראותו מטבע של אש דוקא. ואכ"מ.

55) להעיר מזית רענן ליל"ש שם.

געבן וואָס מעויל, אַבי דאָס איז ווערט אַ מחצית השקל, אַדער עס דאַרף זיין דוקא כסף לויטן משקל פון אַ מחצית השקל, אַדער דוקא אַ מטבע וואָס משקלה איז מחצית השקל כסף.

און דעריבער האָט ער אים באַוויזן „כמין מטבע של אש" (וואָס „משקלה" איז „מחצית השקל"), אַז די מצוה איז ניט די כמות — די שוויות אַדער אפילו כסף במשקל פון אַ מחצית השקל, נאָר „די זאָך" גופא, די מציאות פון דער מטבע מחצית השקל[56].

— ד.ה. ניט דער גדר המצוה איז געבן אַ משקל כסף אין ערך פון מחצית השקל (ולכל היותר — איז עס אַ תנאי (צדדי) אַז דער כסף דאַרף זיין בצורת מטבע) נאָר דאָס איז דער גדר המצוה: „זה יתנו" געבן די מטבע — מחצית השקל.

און דאָס זאָגט זיך אויס אין „מטבע של אש" דוקא, וואָס אש איז ניט אַן ענין וואָס מעסט זיך מיט ערך ושוויות, כנ"ל. נאָר זיין שיעור איז — די עצם מציאות פון אש,

און עס איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז „מטבע של אש" ממש קען מען ניט געבן — מיינט „זה" — דער ענין מיוחד אין מטבע של אש ווי ער געפינט זיך אין מטבע של כסף.

ו. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין די צוויי תירוצים פון תוס' (הנ"ל ס"א) אַז זיי זיינען ניט מחולק צווישן זיך, נאָר זיי זיינען בהתאם צו די צוויי גדרים הנ"ל אין נתינת מחצית השקל: אין מנחות זאָגט תוס' „משום דלא הוה ידע (איזה מטבע יביאו[57]) בשום ענין אם לא הי' מראהו" —

ווען דער אויבערשטער ווייזט אים ניט אַ מטבע של אש, וואָלט משה ניט געווואוסט (ניט נאָר — נתקשה) דעם דין אַז עס דאַרף זיין „זה יתנו", דער תנאי אין חפצא פון דער מטבע כנ"ל בארוכה.

אין חולין זאָגט תוס', אַז משה"ס תמי' איז געווען אין דער נתינה פון גברא — „מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו" — דאָס איז דאָך ניט קיין קרבן[58].

ז. לויט דעם — אַז די תמי' פון משה"ן (כפי' התוס' אין חולין) איז געוואָרן דערפאַר וואָס ער האָט נאָך ניט געווואוסט אַז מחצית השקל איז אַ קרבן — קומט אויס אַז דאָס וואָס „הראהו מטבע של אש" איז געווען[59] (ניט נאָר צו מודיע זיין דעם גדר המצוה אין חפצא פון מחצית השקל נאָר) אויך אַ הסברה אין דער נתינה פון גברא (אַלס כפרה — קרבן).

דער ביאור בזה:

אין כפרה זיינען דאָ צוויי ענינים: א) כפרה דורך קרבנות, „לכפר על נפשותיכם", ב) „כופר נפשו".

„כפרה" (ע"י הקרבנות) מיינט (ווי

---

56) להעיר מצפע"נ לרמב"ם שם ה"ג וה"ה: וזהו מה דאמרינן בירושלמי דשקלים כר' ר"ל שני דברים אחד דדוקא כזה ר"ל כמשקלו וגם מטבע ונ"מ דאם יפחת כר'. וראה מכתבי תורה מכתב פט.

57) גירסת השיטה מקובצת שם כנ"ל הערה 19.

58) להעיר על חילוקי הסוגיות בהא דר"מ שהראה לו כמין מטבע של אש: בירושלמי שקלים הובא לענין החפצא דמחצית השקל (בחיוב קלבון), איזה מטבע צריך ליתן (ראה קרבן העדה שם ובמפרשים); במדרשים הנ"ל (הערה 2) — לענין הכפרה בהמשך לתמיהת משה מי יוכל ליתן כופר נפשו.

59) לדעת התוס'. משא"כ לדעת רש"י (בפירושו עה"ת), שס"ל שהוא כפשוטו „זה יתנו" להודיעו הדין בהחפצא דמחצית השקל. ולהעיר דעפ"י פי' הא' דרש"י כל המשך הפרשה מדבר רק במחה"ש בשביל מנין בנ"י אלא ש„מהמנין הזה נעשו האדנים". ואכ"מ.

דער טייטש פון כפרה — פֿאַרגעבונג) אַז עס ווערט פֿאַרגעבן און אַראָפּגענומען די טומאת החטא; „כופר נפשו" איז ניט קיין ענין פון אַראָפּנעמען דעם חטא, נאָר כופר: „אויסלייזונג פון נפש", ד.ה. דערמיט ווערט אויפגעטאָן אַז דער נפש ווערט פֿאַרביטן[60] און במילא אויסגעלייזט, ווי אַ נייע מציאות.

וואָס די צוויי ענינים זיינען בכללות די צוויי סוגים וואָס מ'געפינט בא דער טהרה פון טומאה אין פשטות[61].

טבילה במים נעמט אַראָפּ די טומאה; טבילה באש, און ווי די גמרא[62] זאָגט איז „עיקר טבילותא בנורא", איז תוכנה [ניט אַראָפּנעמען די טומאה[63], נאָר] בדוגמת פעולת האש כפשוטה, וואָס איר אופטו איז — „מחזירן לכבשן" ווערט אַ נייע כלי[64] ומציאות.

און דאָס איז דער חילוק צווישן דער כפרה פון קרבנות און „כופר נפשו" וואָס דורך מחצית השקל: די קרבנות זיינען (בכלל) מכפר אויף שגגות[65] (ועכ"פ) ניט אויף כריתות ומיתות ב"ד[66]; די נתינה פון מחצית השקל איז ענינה, ע"ד ווי עס איז געווען צום ערשטן מאָל, צו מכפר זיין אויפן חטא העגל[67] וואָס רירט אַן אין עצם מציאות — ס'איז אַ חיוב מיתה; און דעריבער דאַרף זיין „כופר נפשו", אַז עס זאָל ווערן אַ נייע מציאות.

און (אויך) דאָס האָט דער אויבערשטער מגלה געווען דורך ווייזן אים אַ „מטבע של אש", אַז די כפרה פון מחצית השקל איז תוכנה אַזוי ווי (די טבילה ב)אש — עס איז פועל אַז עס ווערט אַ מציאות חדשה[68].

ח. אע"פ אַז דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט באַווייזן משה'ן „מטבע של אש" איז געווען כדי צו מבאר זיין אַז די נתינה פון מחצית השקל איז ניט אַן ענין פון שווי ומשקל, נאָר — „זה יתנו" (כנ"ל בארוכה) — זאָגט אַבער רש"י אַז די „מטבע של אש" האָט געהאָט אַ משקל[69] דמחצית השקל

---

60) ע"ד „בעליו יומת. אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו גו'" (משפטים כא, כט-ל).

61) להעיר מצפע"נ הל' תשובה שם: ב' ענינים להסיר הטומאה, ולטהרה, וב' ההסברות בזה. ואכ"מ.

62) סנהדרין לט, סע"א.

63) להעיר, דמים עצמם אפשר שיקבלו טומאה, משא"כ אש. וראה ברכות כב, א: מה אש כו'.

64) ראה זבחים צו, א. ובתוד"ה אלא שם. תוד"ה התורה (פסחים ל, ב). רא"ש שם (פ"ב ס"ז). טור או"ח ס' תנא ובב"י שם. שו"ע שם סוס"א, ואדה"ז ס"ט.

65) לא רק קרבנות היחיד חטאת ואשם כו' כ"א גם בקרבנות צבור — ראה שבועות בתחלתה. וראה סהמ"צ להצ"צ (דרך מצותיך) מצות עגלה ערופה (ובציונים לשם).

66) ורק שעיר המשתלח מכפר על כריתות ומיתות ב"ד (שבועות שם בסוף המשנה. רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ב).

67) ראה ירושלמי ותנחומא שבהערה 43. ובמדרשים הנ"ל הערה 2. ולגירסת השטמ"ק מפורש הוא בתוס' מנחות (כנ"ל הערה 28).

68) ועפ"ז יובן מש"כ בתוס' חולין שם „הראהו הקב"ה להבחין היטב ולהודיע לישראל", דלפי פשוטו אינו מובן: מה צריך „להבחין היטב ולהודיע לישראל"•? וע"פ הנ"ל יומתק, שהראהו הקב"ה להבחין היטב גדר ותוכן הכפרה דמחצית השקל, שענינו (מטבע של) אש שנעשה מציאות חדשה.

ועדיין אינו מובן לכאורה: זה שענינו הוא „כופר נפשו" (ולא רק כפרה דקרבנות) הרי ידע גם לפנ"ז „אלא שתמה על הדבר מה יוכל ליתן כופר נפשו", והיינו איך זהו כופר נפשו ומה נתחדש לו בזה ש„הראהו מטבע של אש"? ויובן ע"פ המבואר לקמן בפנים.

69) להעיר גם מתיב"ע עה"פ (הובא לעיל הערה 2).

•) ולפי הנ"ל דהראה הקב"ה מטבע של אש ענינו להראותו גדר החפצא דמחצית השקל מובן בפשטות „להבחין היטב" **במטבע של אש**, כנ"ל בארוכה.

— „הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל".

און פון דעם וואס דער אויבערשטער האט געמאכט א נס בתוך נס — ניט נאר „מטבע של אש", נאר אז די מטבע של אש זאל האבן א משקל — איז מוכח, אז אויך אין דעם פרט פון „משקל" האט דער אויבערשטער מחדש געווען אן ענין ביי משה'ן, וואס ווען ניט „הראה לו .. מטבע של אש ומשקלה כו'" וואלט ער מדעת עצמו עס ניט געווואוסט.

אין אנדערע ווערטער: אין דער נתינה פון מחצית השקל איז נוגע (ניט נאר דער עצם „מטבע של אש", נאר) אויך אז דער מחצית השקל דארף זיין בדוגמא צו א „מטבע של אש" וואס האט א משקל.

ט. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס תמיהת משה — „מה יוכל אדם ליתן כופר נפשו" (ווי געבראכט פריער פון תוס') און דערפאר האט דער אויבערשטער באויזן משה'ן מטבע של אש — איז מקורה אין מדרש[70], און דארט איז מבואר אז דאס („ונתנו .. כופר נפשו") איז געווען איינע פון די דריי זאכן ש„שמע משה מפי הגבורה ונבהל ונרתע לאחוריו" — „בשעה[71] שאמר לו הקב"ה צו את בנ"י את קרבני לחמי לאשי אמר משה מי יוכל להספיק לו קרבנות אם אנו מקריבין לפניו כל חיתו שדי כו' אינו מספיק לו כו', א"ל הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כוחן כו'. בשעה שאמר לו הקב"ה ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם אמר משה מי יוכל לעשות לו מקדש שישרה בתוכו הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך

70) שם הערה 2.

71) לשון במדב"ר שם. ועד"ז (בשינויים קלים) בשאר מקומות הנ"ל.

כו', אמר הקב"ה איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן כו'".

איז ניט מובן: וויבאלד משה האט שוין געהערט פריער *[71], בנוגע צום משכן, אז „איני מבקש לפי כחי אלא לפי כחן", פארוואס איז ער „נבהל" און ס'איז ביי אים געווען א תמי' הערנדיק די ווער־טער „ונתנו איש כופר נפשו"?

לכאורה מען קען ניט זאגן אז דער חידוש ותמי' פון משה'ן איז געווען דערפאר ווייל דאס איז כופר נפשו אויפן חטא העגל, וואס רירט אן דעם עצם מציאות כנ"ל[72] — וואורום אויך דאס געפינט מען, דער אויבערשטער האט געהייסן נעמען א פר בימי המילואים „לכפר[73] על מעשה העגל שהוא פר"*[73].

איז דער ביאור אין דעם:

בא דעם משכן איז פארשטאנדיק אז דאס וואס אידן האבן געטאן איז געווען „לפי כחן", ווייל זייער השתתפות אין דעם איז געווען מיט נדיבות לבם — „כל איש אשר ידבנו לבו"[74], „כל נדיב לבו יביאה"[75]; עד"ז ביי הקרבת הפר — ווייל ביי קרבן איז דער דין, אז „יקריב אותו לרצונו"[76], און דאס אז עס דארף

*71) שהרי הפרשה דמחה"ש דפ' כי תשא „ונתנו איש כופר נפשו" נאמרה לאחרי שנצטוו (בפ' תרומה) „ועשו לי מקדש גו'", וכדמוכח ממש"נ (פרשתנו ל, טז) „ולקחת את כסף הכפורים גו' ונתת אותו על עבודת אהל מועד גו'".

72) ראה לקו"ש ח"ג ע' 923 ואילך. וש"נ.

73) פרש"י תצוה כט, א.

*73) להעיר מפרש"י חוקת יט, כב ד"ה פרה.

74) תרומה כה, ב.

75) ויקהל לה, ה. וכן הי' בפועל „כל נדיב לב הביאו גו'" (שם, כב), ועד — שהמלאכה היתה דים גו' והותר (שם לו, ז).

76) ויקרא א, ג. פרש"י שם מתו"כ. ר"ה ו, א. וש"נ.

זיין דער רצון המנדב ושל בעל הקרבן, איז דאָס מדגיש אַז עס איז „לפי כחן" — אין דעם איז דאָ „כחן של ישראל";

אָבער די מצוה פון מחצית השקל איז אין אַן אופן אַז יעדער האָט געמוזט געבן, צי ער וויל יע אַדער ניט, נאָכ־מער דער דין איז אַז „כופין את מי שלא נתן עד שיתן וכל מי שלא יתן ממשכנין אותו ולוקחין עבוטו בעל כרחו ואפילו כסותו"[77] —

[און אע"פ אַז אויך בּאָ קרבנות איז דאָ דער דין פון „כופין אותו" — איז עס אָבער אין אַן אופן פון „כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"[78], ד.ה. אַז ביי דער הקרבת קרבן מוז דער מענטש זאָגן בדיבור שלו אַז „רוצה אני"; וואָס הגם אַז בחיצוניות איז עס אָ געצוואונגענע אמירה, איז אָבער די אמירה מתאים מיט׳ן אמת, וויבאַלד אַז בפנימיות נפשו וויל יעדער איד מקיים זיין דעם רצון השם (כמבואר ברמב"ם[79]); משא"כ ביי מחצית השקל געפינט מען ניט אַז דער איד דאַרף זאָגן „רוצה אני", ד.ה. אין זיין נתינה מוז ניט זיין רצונו. און ווי־באַלד אַז די נתינה אַליין איז נאָר אָ חיצוניות׳דיקע פעולת היד און דער נפש פון אידן איז ניט קענטיק אין דער עשי׳, איז]

— ווי קען אַזאָ נתינה זיין „כופר נפשו"[80], אין דעם איז דאָך ניטאָ „כחו", „כחן של ישראל"!

אויף דעם האָט דער אויבערשטער באַווויזן משה׳ן „מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל", וואָס ער האָט געזומען (ווי עס שטייט אין מדרש) „מתחת כסא כבודו", כדלקמן.

יו"ד. דער טעם (פנימי) אויף דעם, וואָס ביי מחצית השקל איז ניטאָ דער דין פון „כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (ובפרט קשה לפי הנ"ל, סעיף ג׳, אַז דאָס האָט אָ דין קרבן), י"ל אַז דאָס איז, ווייל מחצית השקל איז געקומען אַלס כפרה אויפן חטא העגל, וואָס האָט אָנגעריכט כנ"ל, דעם עיקר מציאות פון אידן, זיי אָפּגעריסן אויך מצד נפשם ופנימיותם ר"ל, ובמילא קען דאָ ניט העלפן „כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" (אַז דער רצון ופנימיות הנשמה זאָל אַרויסקומען בגלוי).

און דערפאַר „הראה לו מטבע של אש", וואָס „הוציא הקב"ה מתחת כסא כבודו": מצד פנימיות הנשמה ווי זי איז שייך צום גוף האָט די נתינה ניט געקענט זיין מצד כחן של ישראל, כנ"ל. דאָס קען אָבער יע ~~זייַן~~ מצד עצם הנשמה (וואָס איז העכער לגמרי פון גילויים, ווייל עצמיות הנשמה איז דער עצם פון אָלע כחות[81], אויך פון זיין עשי׳ חיצונית).

און דאָס מיינט „הראה לו (הקב"ה)" — דער אויבערשטער האָט מגלה געווען, בדרך מלמעלה למטה אויך ווי די „מטבע של אש" נעמט זיך „מתחת כסא כבודו" — די בחי׳ אש שבנשמה, עצם הנשמה, ווי זי איז מושרש למעלה „תחת כסא כבודו" ווי די חז"ל[82] זאָגן „הנשמות גזורות מתחת כסא הכבוד"[83];

77) רמב"ם הלכות שקלים שם ה"ט. וש"נ.
78) נסמן לעיל הערה 76.
79) ספ"ב דהלכות גירושין.
80) וידוע השקו"ט במש"כ בתוספתא שקלים שם דממשכנין כיון דהוי כפרה, והרי חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותם. וראה בארוכה צפע"נ לרמב"ם שקלים שם ה"ט, וש"נ.
81) ראה לקו"ש ח"ח ע' 131, וש"נ.
82) רע"מ צו כט, רע"ב. נשא קכג, ב. ועוד.
83) ראה אלשיך עה"פ. ועוד.

און דאָס האָט ער מגלה וממשיך געוועזן אין „משקלה" — אז דער עצם הנשמה נעמט דורך די נשמה מיט אירע אלע כחות דאָ למטה ביז אין משקל וכו'; ד.ה. אז די „מטבע של אש" — עצם הנשמה — איז ניט אַ באַזונדער זאַך פון די כחות וואָס זיינען דאָ אין דער נתינה גשמיות, נאָר די מטבע של אש גופא איז „משקלה מחצית השקל" (וכנ"ל, אז דער עצם הנשמה איז דער עצם פון אלע כחות).

און דערפאַר, אפילו ווען די נתינה פון אַ אידן איז אַן דער אמירה פון רוצה אני, ס'איז אין אַן אופן פון „משקל" — אַ נתינה גשמית וחומרית, אַן רצון וחיות, ס'איז „משקל": עס וועגט און שלעפט למטה און מ'דאַרף האָבן טרחא און אפילו כפי' — איז אַבער דער אמת לאמיתו (און דאָס איז דער אויפטו פון מחצית השקל), אז ביי אידן איז אויך די נתינה געבונדן מיט'ן „אש שבנשמה", אז די אמיתיות ופנימיות פון זיין כח העשי' והנתינה איז די התגלות פון „תחת כסא כבודו" וואָס איז „מטבע של אש", עצם נשמתו.

יא. ע"פ כהנ"ל איז פאַרשטאַנדיק די שייכות צווישן די צוויי ענינים הנ"ל אין מחצית השקל — דער דין „ונתנו איש כופר נפשו" (דער דין אין נתינה, אז דאָס איז „כופר נפשו", אַ קרבן) און „זה יתנו" (דער דין אין חפצא, אז דאָס איז ניט אַ גדר שוויות וערך, נאָר אַ מציאות פון אַ מטבע מחצית השקל כסף) — וואָרום ביידע דריקן אויס די זעלבע נקודה, אז די נתינה פון מחצית השקל איז פון „אש" (מתחת כסא כבודו) ועצם הנשמה:

וויבאַלד עצם הנשמה איז העכער פון התפשטות גילויים והתחלקות, איז מובן אז אויך די נתינה שמצד עצם הנשמה איז בדוגמא לזה: בבת אחת — אַן התחלקות, און דער שיעור פון דער מטבע איז ניט אַ כמות'דיקער (וואָס מעסט זיך אין שוויות און משקל), נאָר אַן איכות'דיקע עצם'דיקע נקודה;

און מהאי טעמא איז די כפרה פון מחצית השקל אין אַן אופן פון „אש" (העכער פון דער כפרה פון קרבנות, כנ"ל סעיף ז), וואָס מאַכט איבער דעם מענטשן אין אַ מציאות חדשה, ווייל מצד התגלות פון עצם הנשמה ווערן נשתנה אלע זיינע כחות[84] ביז ער ווערט אַ מציאות חדשה.

יב. אָט דער ענין וואָס „מטבע של אש הוציא הקב"ה .. והראהו למשה", איז אַבער געקומען ערשט נאָכדעם[85] ווי משה „נבהל ונרתע לאחוריו"; דוקא ווען בחי' משה — חכמה[86] דקדושה — ווערט נבהל כו', ניט קענענדיק באַנעמען ווי אַזוי אַן עשי' ופעולה חיצונית קען זיין אַ כפרה, איז דאָס[85] מעורר אז דער אויבערשטער זאָל באַווייזן, מגלה וממשיך זיין מלמעלה למטה, די דרגא פון „אש" שבנשמה ביז אין בחי' „משקל", ד.ה. ווי עצם הנשמה זאָגט זיך אַרויס בגלוי אין די כחות הנשמה ביז אין מעשה המצות פון אַ אידן.

און דאָס איז אויך אַ הוראה אין עבודת כאו"א: עס טרעפט אמאָל אז אַ איד פילט ניט קיין געשמאַק און חיות אין לימוד התורה וקיום המצות, עס איז אַ מצות אנשים מלומדה, כגוף בלי נשמה[87]; ביז נאָכמער, אז דאָס איז ביי אים גאָר אַ טירחא ועול, ער דאַרף זיך

84) ראה קונטרס העבודה פ"ה (ע' 32 ואילך).
85) ראה עד"ז לקו"ש ח"ו ע' 38 ואילך.
86) לקו"ת מסעי פט, ד. צב, רע"א. ועוד.
87) ראה תניא פל"ח.

כופה זיין צו מקיים זיין דעם אויבערשטנ׳ס רצון, און אויך דער נויטן זיך איז ביי אים ניט בדרך עבודת עבד, נאָר ווייל ער האָט ניט קיין ברירה —

דאָרף ער וויסן, אַז דאָס וואָס ער וועט זיך אַריין טראָכטן אין דעם, מיט אַ התבוננות אליבא דנפשי׳, און בחי׳ משה שבו — חכמה שבנפש[88] — „גיט זיך אַ טרייסל״ דערפון וואָס ער האָט ניט קיין חיות און הרגש אין עבודת השם, און אין מקיים זיין דעם אויבערשטנ׳ס רצון — דאָס[89] גופא איז מעורר דעם ענין פון „הראהו מטבע של אש כו׳״, אַז הקב״ה עוזרו, דער אויבערשטער איז ממשיך און באַווייזט בחי׳ „משה״ שבנפשו דעם אש שבנפשו, עצם הנשמה, און דאָס וועירט נמשך אין „משקלה״, אין אַלע כחות הנפש ביז אין מעשה בפועל, און אין אַן אופן גלוי.

יג. לאידך האָט מען פון דעם די הוראה: בשעת ס׳איז דאָ אַ איד, וואָס לעת עתה פירט ער זיך ניט אַזוי ווי עס דאָרף זיך פירן אַ בן אברהם יצחק ויעקב און עס ליגט אַ חיוב אויף יעדן אידן צו מקרב זיין אים צו תומ״צ — זיינען אַבער דאָ אַזעלכע וואָס טענה׳ן: וואָס פאַר אַן אַרט האָט צו זאָגן דעם אידן אַז איצט דאָרף ער לייגן תפילין. אַדער לייענען ק״ש וכיו״ב, בעת ער האָלט נאָך ניט דערביי, ער פאַרשטייט ניט וואָס דאָס מיינט און ער האָט קיין שום רצון ניט דאָס צו טאָן. און וואָס פאַר אַ תועלת איז צו מכריח זיין אים אַנטאָן תפילין, בשעת ער וועט עס טאָן נאָר דערפאַר וואָס ער איז אַן איידעלער מענטש און קען ניט אַפזאָגן — אַבער די מעשה המצוה גופא מיינט ביי אים גאָר־ניט?

דער סדר דאָרף זיין — טענה׳ן זיי — אַז די ערשטע זאַך דאָרף מען אים אויפ־קלערן שריט נאָך שריט, אַ טאָג נאָך אַ טאָג און געבן צו פאַרשטיין ביז אַז ביי אים זאָל זיך אַפלייגן אין זיין שכל אַז ער דאָרף מקיים זיין מצוות, און דעמאָלט וועט ער שוין אַליין אַנהייבן מקיים זיין מצוות, וואָרום ער וועט האָבן אין דעם אַ רצון און געשמאַק.

אויף דעם איז דאָ די הוראה פון מחצית השקל: בשעת אַ איד איז מקיים אַ מצוה אפילו נאָר אין אַן אופן פון „משקלה״, אַן קיין שום תענוג און אַן אַ רצון, און אפילו בדרך כפי׳, באַווייזט דער אויבערשטער אַז באמת׳ן איז דאָס מטבע של אש, דאָס איז מצד דעם „אש״ פון עצם הנשמה, ובמילא איז דאָס זיין אמת׳ער רצון ותענוג.

ואדרבה — דורך דעם וואָס ער וועט פועל׳ן אויפן צווייטן מקיים זיין די מצוה אפילו נאָר בדרך כפי׳, וויבאַלד באמיתית איז דאָס פאַרבונדן מיט׳ן „אש״ שבנשמה, וועט דאָס פועל׳ן אַז סו״ס וועט די מטבע של אש אַראָפקומען בגלוי ביז אין „משקלה״, אין זיין מעשה בפועל, ביז אַז דאָס וועט ווערן זיין רצון ותענוג בגלוי, סוף־סוף וועט ער מקיים זיין די מצוה מיט׳ן גאַנצן ברען און פייער פון דער נשמה.

און וועט אויך צואיילן די הקרבת

---

88) ראה תניא פמ״ב.

89) ויתירה מזו י״ל: זה שהאדם הוא במדרי׳ נמוכה כזו שאינו מרגיש כו׳ ואינו רוצה לקיים רצון העליון, זה גופא בא מלמעלה בכדי• לעורר בחי׳ משה שבו, ועי״ז לבוא ל„הראה .. מטבע של אש״ — גילוי עצם הנשמה, במשקלה — במחדרי״מ שלו.

•) ובמכש״כ מענין החטאים כו׳, כידוע בענין נורא עלילה על בנ״א. ראה לקו״ש ח״ה ע׳ 66 ואילך לקו״ש חי״ח ע׳ 395-6. וש״נ.

הקרבנות (וואָס מ׳האָט געבראַכט[90] פון מחצית השקל) אין דעם ביהמ״ק השלישי אין ירושלים עיר הקודש, וואָס „באש אתה עתיד לבנותה״[91] „ואני אהי׳ לה נאם ה׳ חומת אש סביב״[92], במהרה בימינו ממש.

(משיחות פ׳ שקלים, פ׳ זכור, פ׳ פרה תשל״ג)

90) דלכאורה קרבנות ציבור הראשונים דלעת״ל יהיו ע״י שיחידים ימסרום לציבור יפה יפה (ר״ה ז, סע״א ואילך. רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ח ה״ז) עד שיגבו מחה״ש.

91) נוסח נחם — ירושלמי ברכות פ״ד ה״ג.

92) זכרי׳ ב, ט.

תשא ב

א. בײם ציווי אין אונזער פרשה [1] אויף דער עשיית שמן המשחה שטייט אין פסוק [2] — נאָכן אויסרעכענען די אַלע מיני בשמים וואָס מען האָט געדאַרפט האָבן פאַרן שמן המשחה צוליב זייער „ריח טוב וטעם" [3] — „ושמן זית היץ", איז רש"י מעתיק הין — און איז מפרש: „י"ב לוגין ונחלקו בו חכמי ישראל ר' מאיר אומר בו שלקו את העקרין אמר לו ר' יהודה והלא לסוך את העקרין אינו סיפק אלא שראוי במים שלא יבלעו את השמן ואח"כ הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו לשמן מעל העקרין".

דאַרף מען פאַרשטיין: דרכו של רש"י איז, אַז צוויי באַזונדערע ענינים וואָס ער איז מפרש אויפן זעלבן וואָרט — צו פאַנאַנדערטיילן זיי יעדערן אין אַ באַזונדער דיבור המתחיל [4]; היינט פאַרוואָס דאָ איז רש"י מצרף די צוויי פאַרשידענע ענינים — (א) די מאָס פונעם שמן „י"ב לוגין", (ב) דער אופן ווי מ'האָט געמאַכט דעם שמן המשחה (אַז „בו שלקו כו" אַדער „הציף עליהם השמן כו") — אין דעם זעלבן דיבור? ובפרט אַז רש"י 1) שרייבט „ונחלקו בו כו" מיט א ואו המוסיף, 2) איז מדגיש „בו" — אין דעם הין שמן, ניט „בו שלקו" אַלס פירוש פון „ועשית" וואָס שטייט אין פסוק שלאחריו.

ב. אויך זיינען דאָ כמה דיוקים אין לשון רש"י:

א) איידער רש"י בריינגט די צוויי דיעות פון ר"מ און ר"י איז ער מקדים: „ונחלקו בו חכמי ישראל" — איז בשלמא דאָס וואָס ער איז בכלל מקדים אַז אין דעם ענין איז דאָ אַ פלוגתא, איז עס (ווי געוויינטלעך אין כמה פעמים) מיט דער כוונה צו באַווײַזן אַז די געבראַכטע צוויי פירושים זיינען שקולים אין דרך הפשט [אַן דער הקדמה וואָלט געווען משמע אַז דער ערשטער פירוש וואָס רש"י בריינגט איז דער „ערשטער" אויך במעלה — נעענטער צום דרך פרש"י, דרך הפשט]:

ס'איז אָבער ניט מובן, וואָס רש"י איז דאָ מדגיש „(ונחלקו בו) חכמי ישראל" (צי דען איז דאָ נויטיק צו שולל זיין די חכמי האומות?) און זאָגט ניט „(ונחלקו בו) רבותינו" וכיו"ב (וכדרכו בכ"מ)?

ב) צוליב וואָס איז רש"י מעתיק אויך די נעמען פון ר' מאיר און ר' יהודה, (וואָרום, ווי געוויינטלעך פיל מאָל, בריינגט רש"י דעם נאָמען פון דעם „מאן דאמר" נאָר דאָן וועט דורך דעם קומט צו ביאור אין זיין פירוש)?

ג) נאָך שטאַרקער איז דער דיוק אין דעם: אין בבלי [5] איז די גירסא אַז ר' יהודה זאָגט „שולקים בו את העקרים", און ר' יוסי זאָגט „שורין [6] את העקרים במים ומציף עליו שמן וקולט את הריח וקפחו" — און רש"י קלייבט אויס די

---

1) ל, כב ואילך.
2) שם, כד.
3) ל' רש"י (שם, כג) — לענין „וקנמן בשם". ולהעיר שרש"י כותב גם „טעם" וכן לקמן בפירוש „מרקחת" — ועיין לקו"ת ס"פ נשא. ואכ"מ.
4) ראה לדוגמא פרשתנו ל, יג.
5) הוריות יא, ב. כריתות ה, סע"א.
6) בכריתות שם: ושלקום. אבל ברש"י (וכן בשטמ"ק) שם גריס „ושראן".

גירסא פון ירושלמי [7] אז ר' מאיר זאגט „בו שלקו את העקרין" און ר' יהודה זאגט „שראום [8] במים כו'" [9] ?

ג. אויף דער אויבענדערמאנטער ערשטער שאלה (ס"א) וואלט מען לכאורה געקענט ענטפערן אין פשטות: נאכדעם ווי רש"י זאגט אז ס'זיינען געווען בלויז י"ב לוגין פון שמן, ווערט דאך שווער: אזא מאס שמן איז דאך זייער קליין אין פארגלייך צום ריבוי גדול פון די בשמים וואס זיינען געגוצט געווארן מיט'ן שמן — היינט ווי איז שייך אז נאכדעם זאל בלייבן שמן פאר „משחת קודש" און נאך אזוי פיל אז „ומשחת בו את אהל מועד גו'"? דערפאר מוז רש"י גלייך ממשיך זיין און ברייננגען די דיעות וואס ערקלערן ווי אזוי ס'איז געווען די עשיית שמן המשחה.

ס'איז אבער ניט מובן: אט די קשיא ווערט, לכאורה, פארענטפערט נאר לויט דעת ר' יהודה אז „שראום במים שלא יבלעו את השמן", אבער לויט ר' מאיר בלייבט די קשיא — און ווי רש"י ברייננגט גלייך דעם אפפרעג פון ר' יהודה: „והלא לסוך את העקרין אינו סיפק" ?

און דערפון, צו דער תמי' גדולה אין פרש"י: רש"י ברענגט די שיטה פון ר"מ אז „בו שלקו את העקרין" און תיכף די קושיא פון ר"י אויף אים — „והלא לסוך את העקרין אינו סיפק" — ניט צוגעבנדיק קיין תירוץ אויף ר"י'ס קשיא ? [וואורום, ס'איז דאך פשוט אז רש"י מיינט ניט צו זאגן אז שיטת ר"מ איז אפגעפרעגט, ווייל דעמאלט וואלט ער די שיטה פון ר"מ איבערהויפט ניט געבראכט].

נאכמער איז תמוה, וויבאלד אז רש"י איז מקדים „ונחלקו בו חכמי ישראל", איז רש"י דערמיט מדגיש, כנ"ל, אז (ניט נאר וועדט ר' מאיר'ס דיעה ניט אפגעפרעגט דורך ר"י'ס קשיא — נאר) ביידע דיעות זיינען שקולים אין פשוטו של מקרא !

ד. אין בבלי [10] ווערט טאקע גערעכנט, אז ר"י האט אויף דער קשיא

---

7) שקלים פ"ו ה"א. סוטה פ"ח ה"ג.
ולכאורה משמע דמצא רש"י גירסא כזו בבבלי • (וראה רמב"ן כאן), שהרי: א) בירושלמי אין התיבות „א"ל והלא לסוך את העקרין אינו סיפק" בדברי ר"י (כ"א בתני ר"י בי רבי אילעי שלאח"ז). ב) בירושלמי הגירסא: „שולקן •• ה' במים". ג) ל' רש"י „הציף עליהם השמן עד שקלט הריח וקפחו כו'" הוא ע"ד הלשון שבבבלי.
אבל גם עפ"ז צריך ביאור למה נקט רש"י הגירסא דאינה גירסא הנפוצה בהש"ס שלפנינו ובשני מקומות.

8) **אלא שבירושלמי איתא „שולקן ה' במים",** כנ"ל בהערה הקודמת.

9) במלבי"ם כאן כ' (דהרמב"ם ס"ל) דר' יהודה שבירושלמי ור' יוסי הם ב' דיעות — לר' יהודה שלקו העקרים במים והשמן למעלה [וגם בבבלי — כוונתו ששלקו במים ושמן ע"ג] ור' יוסי ס"ל דלאחר שקלטו המים את הריח העביר את העקרין ונתן השמן על המים לחוד — **אבל** בפרש"י בש"ס (כריתות שם, סע"א. וכ"מ מפירש"י הוריות שם ד"ה ומציף) מפורש דגם לדעת ר' יוסי „קנחו משה לשמן מעל העקרין".

•) ועפ"ז צ"ל שגם אח"כ גרים „א"ל ר"מ וכי נס אחד נעשה כו'". וכן בברייתא שהובאה תיכף לאח"ז („שמן המשחה כו' הרבה נסים נעשה בו כו' כמה יורה בולעת כמה עקרין בולעין כמה האור שורף כו") גרים ר"מ — ובפרט את"ל דרש"י ס"ל, דלשיטת ר"י היתה **רק** שרי' במים, ולא שלוק ע"ג אש (כבשוה"ג הבא). וראה לקמן הערה 10.

••) ברמב"ן כאן, שגם לדעת ר"י „אין השרי' שיהיו במים לבדן אבל נתנו כו' ונתנו על אש כו'", ומביא ראי' מדברי ר"י שבירושלמי, עי"ש (וראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"א ה"ב) — אבל בפרש"י כאן לא נזכר כלל שגם לדעת ר"י שלקו כו'.

10) שם. ואף שבירושלמי לא הובא בפירוש

געענטפערט ר' יוסי'ן: „וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא תחלתו י"ב לוגין וממנו הי' נמשח משכן וכליו אהרן ובניו . . וכולו קיים לעתיד לבוא וכו'", ד. ה. אז ביי דער עשיית השמן איז טאקע געשען א נס און דער שמן איז ניט איינגעזאפט געווארן אין די עקרין.

אין פרש"י אבער קען מען אזוי ניט איינלערנען, ווייל אין רש"י דא ווערט בכלל ניט דערמאנט (אפי' ניט ברמז) אז לשיטת ר"מ איז פארגעקומען א נס:

נאכמער: פון דעם וואס רש"י זאגט שפעטער (אויפן פסוק [11] „שמן גו' לדורותיכם") „מכאן למדו רבותינו שכולו קיים לעתיד לבוא", איז משמע אז אינעם תוכן הכתובים ביזן פסוק „לדורותיכם" דארף מען ניט אנקומען צו אט דעם חידוש אז ביים שמן המשחה איז געווען א נס.

מוז מען זאגן, אז רש"י נעמט אן אז לשיטת ר"מ איז לכתחילה ניט שווער די שאלה פון ר"י „והלא לסוך כו'" — איז ניט מובן: א) לכאורה איז דאס א שטארקע קושיא אין פשטות הדברים? ואדרבא — ע"ד לימוד הש"ס קען מען ענטפערן, כנ"ל, „וכי נס אחד נעשה כו'", אבער ע"ד הפשט איז דאך ניטא קיין רמז אפילו אויף דעם. ב) און לאידך: אויב רש"י האלט אז דער תירוץ אויף דעם איז אזוי פשוט אז ער דארף עס גארניט באווארענען — היינט ווי איז ער מעתיק די קשיא בפירושו?

ה. דער ביאור אין דעם:

לשיטת ר"מ, אז מ'האט די עקרין שולק געווען אינעם שמן, איז (לשיטת רש"י — ע"ד הפשט) מלכתחילה ניטא קיין ארט אויף דער שאלה „והלא לסוך את העקרין אינו סיפק" — ס'מאכט ניט אויס וואס דורך דער שליקת העקרין איז דער שמן נבלע געווארן אין זיי — ווייל ער האלט אז דער שמן המשחה האט ניט געמוזט זיין שמן פאר זיך נאר צוזאמען מיט די עקרין (וואס זיינען געווארן פעט און געגאסן זיך ווי א משקה — דורך דעם שולקן בשמן): און כאטש עס ווערט אנגערופן שמן המשחה, און עס שטייט אויף עם דער לשון „ויצקת" „והזית"[12] — וויבאלד אז די עקרין האט מען געקאכט אין אן אופן פון „שולקן" וואס איז מער ווי בישול — פאנאנדער-געקאכט — איז פארשטאנדיק אז ס'האט ניט געהאט קיין אויסזען פון עקרין, נאר, בלשון רש"י[13] „נימוחין", ווי א משקה.

שר"מ ס"ל דמעשה נסים הי' בו — הרי מביא שם • בהמשך לפלוגתת ר"מ ור"י: „תני ר"י בי רבי אילעי אומר שמן המשחה שעשה משה במדבר מעשה נסים נעשה בו מתחלה . . י"ב לוגין כו' אם לסוך בו את העצים לא הי' מספיק ואכו"כ שהאור בולע והעצים בולעין והיורה בולעת וממנו נמשחו וכו'" — דמפשטות לשונו („שהאור בולע והעצים בולעין והיורה בולעת") משמע דבא לתרץ השיטה (כדעת ר"מ) דבו שלקו את העקרין•• (וכמ"ש בפני משה לירושלמי הוריות פ"ג ה"ב. וראה מראה הפנים לירושלמי סוטה שם. ובפ"מ שם ד"ה חדא. אבל ראה שירי קרבן שם. פ"מ שם ד"ה שולקן). ואכ"מ.

11) שם, לא.

•) הובא גם בתו"כ צו ח, י. ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב. ויק"ר פי"ג, ח. בהוריות וכריתות שם בשינוי לשון.

••) אבל לפי גירסת הירושלמי „שולקן הי' במים" — י"ל דאתי כר"י, כי גם לאחרי שילוק במים בולע שמן (וראה מלבי"ם הנ"ל), והוי נס דכולו קיים.

12) תצוה כט, ז. שם כט, כא.

13) פסחים (לט, א) ד"ה שלוקין. וראה בכורות מה, א: ששלקו כו' — ומדלא פרש"י מאומה מוכח דס"ל שפי' כבכ"מ בש"ס ולא כבמשנה שבסדר זרעים (מעשרות פ"א מ"ה — לדעת מוסף הערוך). ולהעיר מברה"נ (שבסידור) ספ"ז (ובמ"מ שם).

אָבער ר״י וויל אַזוי ניט לערנען, ווייל ער האָלט אַז דער שמן המשחה האָט געמוזט זיין כשמו — שמן, און ניט (רובו) עקרין שנימוחו — וואָס זיינען געווָארן אַ פעטע משקה ווייל מ׳האָט זיי שולק געווען אין שמן. און דערפאַר לערנט ער אַז „שראום במים כו׳ וקפחו לשמן מעל העקרין״.

און דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס רש״י איז מעתיק אויך ר׳ יהודה׳ס קשיא אויף שיטת ר״מ און איז דערביי מדייק צו זאָגן „והלא לסוך את העקרין אינו סיפק״ (הגם לויט שיטת ר״מ ווערט דער שמן נבלע אין די עקרין און איז ניט „לסוך״ את העקרין: במילא זעט ער זיך ניט אַן (בפ״ע) כלל — האָט דאָך געדאַרפט זיין קושיית ר״י אויפ׳ן עיקר: ווי אַזוי רופט מען עס „שמן״, כנ״ל), ווייל „לסוך״ איז מדגיש אַז די זאָך מיט וועלכע מ׳איז סך איז טפל ובטל לגמרי צו דער זאָך וואָס מ׳איז סך (עקרין) — ופשיטא אַז ס׳קען ניט אָנגערופן ווערן ע״ש דבר הבטל (דער שמן).

ו. דער טעם הפלוגתא צווישן ר״מ און ר״י:

אין פסוק[14] שטייט „ועשית אותו שמן משחת קודש רקח מרקחת מעשה רוקח שמן משחת קודש יהי״ — ד. ה. אַז עס זיינען דאָ אין דעם צוויי חלקים, זמנים: א) בשעת מעשה — „ועשית אותו (דעם שמן זית) . . רקח מרקחת מעשה רוקח״, אַן עש׳ אין דעם שמן און אין אַן אופן פון מרקחת גו׳ — ווי רש״י טייטשט עס אַפּ: „וכל דבר המעורב בחבירו עד שזה קופח מזה או ריח או טעם קרוי מרקחת״. ב) נאָך דער עש׳ — עס דאַרף ווערן „שמן משחת קודש יהי״ (אַלעמאָל).

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן ר״מ און ר״י — אין וועלכן פרט פון די צוויי איז דער עיקר הדגשה:

לויט שיטת ר״מ („בו שלקו״) איז דער ענין פון עשי׳ בשמן און פון „מרקחת״ געווען בתכלית השלימות: דער פולסטער אופן צונויפצומישן צוויי זאָכן („דבר המעורב בחבירו״), איז ווען זיי ווערן געקאָכט צוזאַמען[15] — האָלט ר״מ אַז כדי מקיים זיין דעם ציווי „ועשית אותו גו׳ מרקחת גו״ בתכלית השלימות, האָט עס געמוזט זיין אויף דעם אויפן פון „בו שלקו את העקרין״:

כאָטש אַלס תוצאה דערפון לאחר זה, איז דער פרט פון „שמן משחת קודש יהי״ האָט ניט די שלימות פון שמן (בפ״ע) נאָר ווי ער איז צוזאַמען מיט די עקרין.

דאָקעגן לשיטת ר׳ יהודה, הגם אַז דורך „שראום במים כו׳ ואח״כ הציף עליהם השמן עד כו׳ וקפחו כו׳״, איז די עשי׳ בשמן מער ניט ווי „הציף וקפחו״ און „מרקחת״ („דבר המעורב בחבירו״) איז ניט בשלימות — ווָארום די קליטת הריח אינעם שמן איז ניט געקומען דורך קאָכן דעם שמן צוזאַמען מיט די עקרין — איז אָבער די תוצאה דערפון בשלימות: דער „שמן משחת קודש יהי״ קומט בתכלית — ס׳איז ריכטיגער שמן (און לגמרי בפ״ע).

און ווי׳באַלד אַז פון פשטות הכתובים, איז ניטאָ קיין הוכחה וועלכער פון די צוויי איז דאָ מכריע — דער ענין פון „ועשית גו׳ מרקחת גו״ אָדער דער ענין פון „שמן משחת קודש יהי״ — דערפאַר איז רש״י מקדים (פאַרן אַראָפּבריינגען דעם גוף הפלוגתא): „ונחלקו בו כו״,

14) פסוק כה.

15) להעיר ממש״נ בקטורת (פרשתנו ל, לה) „רקח מעשה רקח ממלח גו״ ופרש״י שם.

בכדי דערמיט צו באַוואַרענען אַז ביידע דיעות זיינען שקולים בפשוטו של מקרא.

ז. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין דעם דיוק הלשון אין פרש"י: „ונחלקו בו חכמי ישראל", ווייל די צוויי דיעות פון ר"מ און ר"י אינעם אופן עשיית שמן המשחה, שפיגלען אָפ צוויי פֿאַרשידענע אופנים ווי עס קאָן זיין דער צוגאַנג פון אַ איד צו קיום המצות — ווי דאָ באַם קיום הציווי ועשית שמן גו'; און דערפאַר איז עס אַ פלוגתא פון „חכמי ישראל":

תכלית השלימות בהווה, הגם אַז דורך דעם וועט פעלן אין דער שלימות פון לאחר זמן; אָדער אַז בעיקר איז נוגע די שלימות בגמר הענין לאחר זה (ולתמיד), אפילו ווען דאָס קען דערגרייכט ווערן נאָר דאָן ווען די עשי' בהווה איז ניט בשלימות[16].

אַזוי אויך בנדו"ד: אין דעם ציווי פון דעם אויבערשטן איז „לא פירש מה דינו" פון די פרטי אופני עשיית השמן[17], נאָר בכללות „ועשית גו' מרקחת גו' (און דורכדעם זאָל) שמן משחת קודש יהי'" — און במילא איז עס אָפהייניגיק אין דער דעה פון חכמי ישראל באופן קיום המצות:

ר"מ זאָגט, אַז ווען אידן האָבן געדאַרפט מאַכן דעם שמן, האָבן זיי זיך געדאַרפט בעיקר מיטן שלימות ווי דאָס איז בהווה ביים עשיית השמן — אַז עס דאַרף זיין „ועשית אותו" און „מרקחת גו'", און דערפאַר איז „בו שלקו את העקרין"; כאָטש סיי‌ווי דורך דעם פעלן אין דער שפּעטערדיקער תוצאה פון „שמן משחת קודש יהי'", ווייל עס וועט זיך ניט אַנזען קיין שמן באַזונדער.

דאָקעגן ר"י נעמט אָן אַז עס דאַרף זיין בהווה די הכנה צום שלימות בעתיד — און דערפאַר קען מען ניט זאָגן אַז „בו שלקו את העקרין", ווייל דעמאָלט וועט דאָך שפּעטער פעלן אין דער שלימות פון „שמן משחת קודש יהי'";

דערפאַר זאָגט ר"י אַז „שראום במים כו'", וואָס הגם אַז דער „ועשית אותו" און די „מרקחת" (דער הווה) איז דאָן ניט בשלימות, דערפאַר איז אַבער נאָכדעם דער שמן (בעתיד) בשלימות[18].

ח. עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס רש"י בריינגט די נעמען פון די חכמי ישראל און וואָס רש"י קלייבט אויס די גירסא „ר' מאיר אומר בו שלקו כו' א"ל ר' יהודה כו' שראום במים כו'" (און ניט ר' יהודה ור' יוסי), ווייל רש"י האָט שוין פריער אַראָפגעבראַכט אַ פלוגתא צווישן ר"מ און ר"י, וואָס אויך דאַרטן איז זייער מחלוקת מיוסד אויף דער זעלבער סברא (און אויך דאַרטן איז רש"י מקדים „נחלקו בו חכמי ישראל"):

וועגן דעם דין פון שוכר, שרייבט רש"י אין פ' משפטים[19]: „ולא פירש מה

16) מעין זה — השקו"ט זריזין מקדימין למצות וברוב עם הדרת מלך מאי עדיף (ראה שד"ח כללים מע' ז' כלל ג'). וראה שד"ח אסיפת דינים מע' יו"כ סי' א' סק"י — השקו"ט אם מותר (וצריך) להתענות בצום גדלי', באם ע"ז א"א יהי' לו להתענות ביו"כ שלאחריו. וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 73 ואילך.

17) ועפ"ז יומתק ל' המחלוקת „בו שלקו כו'", „שראום במים כו'" — בסגנון של סיפור (ולא פליגי איך הי' הציווי) — כי לא הי' ציווי מפורט בהעשי', ותלוי בדעת חכמי ישראל, כבפנים.

18) ובפרט בנדו"ד, אשר אף ששני ציווים הם „ועשית", „שמן גו' יהי'" — הרי 1) הראשון הוא הכנה להשני (ובפרט — בפשטות הענין), 2) הראשון הוא לשעתו והשני — לתמיד.

19) כב, יד. מב"מ פ, ב. וש"נ.

ולהעיר, שלדעת רבה בר אבוה שם מוחלפת השיטה.

דינו אם כשומר חנם (און איז מחוייב נאָר אויף פשיעה) או כשומר שכר (און דאָרף באַצאָלן אויך פאַר גניבה ואבידה) לפיכך נחלקו בו חכמי ישראל שוכר כיצד משלם ר' מאיר אומר כשומר חנם ור' יהודה אומר כשומר שכר".

אין פשטות זיינען זייערע טעמים: ר' יהודה האָלט שוכר כשומר שכר .ווייל ער באַנוצט זיך מיט דעם שור, באַקומט ער דאָך שכר פאַר זיין שמירה; ר' מאיר האָלט אָבער, אַז וויבאַלד ער צאָלט פאַר זיין הנאה, קומט דאָך אויס אַז ער באַקומט ניט קיין שכר, ובמילא האָט ער א דין פון שומר חנם[20].

ולכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק ר' יהודה'ס טעם וואָס ער איז מדמה א שוכר צו שומר שכר: דאָס וואָס א שומר שכר איז מחוייב אויף גניבה ואבידה איז דאָס ווייל ער באַקומט שכר פאַר זיין שמירה, ד. ה. דער מפקיד גיט אים שכר ער זאָל היטן דעם חפץ מיט א שמירה מעולה יותר, צו פאַרהיטן דעם חפץ אויך פון גניבה ואבידה; און וויבאַלד אַז דאָס וואָס דער משכיר גיט דעם שוכר רשות צו נוצן דעם שור איז עס (ניט פאַר דער שמירה, נאָר) פאַר דעם שכר וואָס ער באַקומט פאַר דעם נוצן — איז פאַרוואָס זאָל דאָס אַרויפלייגן אויף דעם שוכר א חיוב שמירה (מעולה) פון א שומר שכר אין דער צייט וועו ער באַקומט ניט קיין שכר פאַר זיין שמירה?

ט. איז די הסברה אין דעם: די פלוגתא פון ר"מ און ר"י איז תלוי אין זייער פלוגתא הכללית, וואָס איז מכריע: הווה אדער עתיד*[20].

אַז מען נעמט אַן אַז דער משכיר רעכנט זיך בעיקר מיט „הווה" — דאָס וואָס ער וויל פאַרדינען געלט (דורך פאַרדינגען זיין שור) און דערביי זאָל דער שור אויך זיין געהיט — דאָן דאָרף זיין, אַז דער משכיר באַנוגנט זיך אויך וועו דער שוכר וועט היטן זיין חפץ (ניט מיט דער שמירה מעולה פון א שומר שכר, בכדי צו פאַרהיטן א דבר בלתי רגיל וואָס קען פאַסירן לעתיד, נאָר) מיט דער שמירה רגילה פון א שומר חנם, וויבאַלד אַז אויך דורך דער שמירה איז דער חפץ משומר בהווה וע"ד הרגיל; און דער חשש אַז בעתיד וועט פאַסירן אַן ענין של גניבה ואבידה וועט אים ניט אָפהאַלטן פון צו (פאַרדינגען דעם חפץ און) פאַרדינען געלט גלייך בהווה.

און דעריבער, לשיטת ר"מ אַז „הווה" איז מכריע לגבי „עתיד" — דאָרף אויס־קומען אַז די שמירה אויף וועלכער דער משכיר האָט זיך פאַרלאָזן איז די שמירה רגילה פון א שומר חנם.

משא"כ לשיטת ר"י, אַז דער „עתיד" איז מכריע לגבי „הווה" איז כל זמן דער משכיר איז ניט פאַרזיכערט אַז דער חפץ וועט זיין אָפגעהיט בשמירה מעולה באופן אַז אויך לעתיד זאָל דער חפץ זיין גאַנץ — וועט ער ניט מוותר זיין אויף דעם אפילו צוליב די געלט וואָס ער באַקומט בהווה.

---

20) ראה פרש"י ב"מ שם (ד"ה ר"י אומר וד"ה ר"מ אומר).

*20) במשנה ריש ע"ז: ר' יהודה אומר נפרעין מהן מפני שמיצר הוא לו א"ל אע"פ שמיצר הוא עכשיו שמח הוא לאחר זמן (וראה ב' התירוצים בגמ' שם ו, ב) —

אבל שם, הרי הטעם (כפרש"י על אתר) שביום אידו יודה להעכו"ם ואך זהו כל האיסור לכ"ע.

ועוד להוסיף (וג"ז עיקר) — צער תלוי ברצון ורגש האדם (תענית חלום בשבת (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רפח ס"ג וז"), כיבוד אם דר"י (ירושלמי קדושין פ"א ה"ז. הובא בב"י יו"ד סו"ס ר"מ) וכו'), וכיון ששמח לאח"ז — גם בהווה אינו צער.

און ווּיבאַלד אַז דער שוכר איז ניט קיין שומר חנם וואָס טוט אַ טובת חנם דעם מפקיד, נאָר ער דינגט דעם חפץ און איז זיך משתמש מיט אים, נעמט מען אַז אַז דער משכיר האָט זיך פֿאַרלאָזן אַז ער זאָל היטן דעם חפץ מיט אַ שמירה מעולה[21].

יו"ד. לחיזוק ההסברה אַז דאָס איז אַ לשיטתי' פון ר"מ און ר"י — נעתיק נאָך אַן אָרט וואו מען גענפינט די זעלבע מחלוקת צווישן ר"מ און ר"י: „עד כמה מזמנין (ר"מ האָלט) עד כזית ור"י אומר עד כביצה"[22].

איז די גמרא[23] מסביר זייער מחלוקת, אַז „בקראי פליגי ר"מ סבר ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתי' ואכילה בכזית, ור"י סבר ואכלת ושבעת אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה".

זאָגט אַבער דאָרט תוס'[24], אַז „הני קראי אסמכתא בעלמא נינהו דמדאו־ רייתא בעינן שביעה גמורה" — מוז מען זאָגן אַז דאָס וואָס יעדערער דרש'נט דעם פסוק אין זיין אופן איז דאָס מצד די רבנן, מצד זייער מחלוקת בסברא:

לויט ר"מ, אַז מ'רעכנט זיך מיט דעם „הווה", דאַרף אויסקומען אַז (מדרבנן) בשעת ס'איז דאָ אַן ענין פון אכילה דאַרף מען שוין בהווה מחוייב ווערן בזימון, און ווּיבאַלד אַז שיעור אכילה בכזית[25], דאַרף מען לערנען (באסמכ־ תא) אַז דער „ואכלת" איז אַן ענין בפ"ע, גלייך בהווה בשעת האכילה, וואָס „אכילה בכזית" און מ'איז מחוייב בזימון.

דאָקעגן לויט ר"י, אַז מען דאַרף נעמען אין באַטראַכט דעם עתיד, איז ניט מכריע דער ענין האכילה בהווה — נאָר די פעולת ותוצאות האכילה, וואָס דער תכלית האכילה איז דאָך צו ווערן זאָט, און דאָס ברייגט דעם חיוב וברכת — עס דאַרף זיין „אכילה שיש בה שביעה ואיזו זו כביצה".

יא. שוין גערעדט פיל מאָל — ווען מ'גענפינט אַ מחלוקת צווישן תנאים (און גדולי ישראל בכלל) אין איין און דער זעלבער סברא איז עטליכע ערטער[26], מוז מען זאָגן אַז „וצריכא", ס'איז דאָ אַ חידוש אין יעדן אָרט באַזונדער. ד. ה. אין יעדן אָרט באַזונדער איז דאָ אַ סברה אויף צו מחלק זיין און זאָגן אַז דאָ גייט ניט אַן דער „לשיטתי", און דערפאַר ווערט די מחלוקת איבערגעזחו"ט בא יעדן ענין באַזונדער.

ובנדו"ד:

א) ווּיבאַלד די עשׂיית שמן המשחה איז אַ ציווּוי פון אויבערשטן, וואָס ביי אים איז דאָך הי' הווה ויהי' כאחד[27], איז

---

21) ולהעיר מב' האופנים שי"ל בחיובי השומרים: א) דבשעה שפושע (ועד"ז גניבה ואבידה בשומר שכר וכו') אזי חל החיוב לשלם, ב) משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ומתחייב להחזירו לו, אלא שגניבה ואבידה ואונס הוי פטור לש"ח (ועד"ז אונס בש"ש וכו') — ראה בכ"ז שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ג (קו"א סק"ב). קצוה"ח סש"מ סק"ד.

ולהעיר מהאריכות בפרש"י ב"מ שם (בדעת ר"י): „דאי לא יהיב שכר הוי שואל כו' השתא דיהיב לי' אגרא לא הוי שואל והוי ש"ש" — כי לשיטת ר"י שהעתיד מכריע, שומר מחחייב (לא רק על שמירת החפץ בהווה, אלא) „להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן", אלא ששומר חנם „חסה עליו התורה ופטרתו" מגניבה ואבידה וכו', משא"כ בשוכר.

22) ברכות מה, א (במשנה). וש"נ.

23) שם מט, ב. וש"נ.

24) ד"ה רבי מאיר סבר.

25) בל' ר"מ: „ואכילה בכזית". וכדמצינו בכ"מ.

26) ולהעיר, שבנדו"ד יש דיעה דמוחלפת השיטה בכל ג' המקומות (בשמן המשחה — רק בדעת ר"י) — ראה לעיל בפנים ס"ב. הערה 19. לקמן הערה 32.

27) שער היחוד והאמונה פ"ז (פב, א) — ע"פ זח"ג (ברע"מ) רנז, סע"ב.

דאָך דער עתיד שוין פאַראַן בהווה.

ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא[28] „שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראָגאַצאָווער איז דאָס מפרש[29] אַז דאָס איז „כנקודה", „חלק שאינו מתחלק".

און הגם אַז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן — וויבאַלד אָבער עס האַנדלט זיך וועגן מקיים זיין אַ ציווי פון אויבערשטן, דאַרף מען אים טאָן ווי עס טראָגט אויס מצד אים כביכול, וואָס הי' הווה ויהי' כאחד[30].

ב) ביים פאַל פון שוכר איז דאָך ניטאָ קיין וודאות אַז בעתיד וועט זיין אַ גניבה או אבידה, ובפרט אַז עס איז דאָך דאָ אַ שמירה (באופן פון שומר חנם, עכ"פ) ס'איז בלויז אַ חשש רחוק (ניט ווי ביי „שמן המשחה" און „עד כמה מזמנין" וואו דער „עתיד" איז אַ ודאי), ובמילא האָט אַן אָרט צו זאָגן, אַז דאָרף מען זיך רעכענען נאָר מיטן הווה.

נאָכמער: ביי שוכר איז די גניבה בעתיד און די שכירה בהווה באַזונדערע זאַכן וואָס האָבן ניט קיין שייכות צווישן זיך, וואָלט מען פון דעם ניט געווואוסט בנוגע צו שמן המשחה — און אַזוי אויך אין פאַל פון זימון — וואָס דער עתיד איז דער תכלית און תוצאה פון דער פעולה שבהווה, וואָס דאָרטן קען מען זאָגן אַז אַלע האָלטן אַז מען דאַרף זיך רעכענען בהווה אויך מיט'ן עתיד.

ג) וועט ס'וואָלט געשטאָנען ביים פאַל פון „עד כמה מזמנין", וואָלט מען דער־פון ניט געווואוסט ביי די אַנדערע פאַלן, ווייל דאָ איז די שאלה וואָס איז דער גדר פון אכילה (שבפסוק זה)[31], ובמילא וואָלט מען געקענט זאָגן אַז דאָס האָט בכלל ניט קיין שייכות צו די פלוגתא הנ"ל[32] וואָס איז מכריע „הווה" צי „עתיד".

דעריבער דאַרפן די דיעות דר"מ ור"י געבראַכט ווערן אין די אַלע דריי ערטער.

(משיחת ש"פ תשא תשל"ה)

---

28) עדיות פ"א, יא.

29) מהד"ת ע' 20. תרומות ע' 116. ועוד. ראה מפענ"צ פ"ג סט"ו.

30) אבל לאידך אפ"ל, שמכיון שהשלימות שבעתיד (שמן בפ"ע) היא בניגוד ובסתירה להשלימות שבהווה (מרקחת), הי' אפ"ל שבנדו"ד מכריע ההווה שעל אתר — משא"כ בשוכר וזימון שההווה (שמירה רגילה דש"ח, ושיעור אכילה דכזית) אינה בניגוד להעתיד (שמירה דש"ש, ואכילה בכביצה).

31) ועוד: מכיון שבלא"ה אין כאן שביעה גמורה (שאז מחוייב מה"ת) אפ"ל שלכו"ע מחוייב רק על האכילה, או מכיון שמצינו שכל חיוב זימון מה"ת היא רק בשביעה גמורה, צ"ל שגם החיוב שמדרבנן הוא רק כשיש כדי שביעה (וע"ד כל דתקון רבנן כעין דאורייתא כו').

32) ולהעיר שלדעת ר' יוחנן (ברכות שם. וש"נ) מוחלפת השיטה.

תשא ג

א. אינעם פסוק[1] „ויחל משה את פני ה' אלקיו ויאמר למה ה' יחרה אפך בעמך וגו'", איז רש"י מפרש די ווערטער „למה ה' וגו'": „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור".

בפשטות איז דאָ רש"י אויסן צו באַוואָרענען בפירושו — ווי מפרשים[2] זיינען מבאר: וויבאַלד אַז אידן זיינען באַגאַנגען אַזאַ האַרבן חטא — ע"ז (חטא העגל), איז דאָך מובן פאַרוואָאָס ס'איז געווען דער חרון אף — איז וואָס פרעגט משה רבינו „למה ה' יחרה אפך בעמך"?

און צוליב דער תמי', זאָגן אַנדערע מפרשי התורה[3], אַז דער מיין פון „למה" דאָ איז (ניט „פאַרוואָאָס", נאָר) „לאי"; ד.ה. משה האָט געבעטן בא דעם אויבערשטן „אל יחרה אפך בעמך". רש"י אַבער, וואָס איז מפרש פשש"מ, טייטשט אויך דאָ דעם וואָרט „למה" כפשוטו: פאַר־וואָס; דעריבער איז רש"י מפרש אַז דער טעם הטענה „למה ה' יחרה אפך" איז ווייל „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור".

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: רש"י האָט דאָך מסביר געווען אין פ' יתרו[4],

1) פרשתנו לב, יא.

2) ראי"ם. גור"א. באר מים חיים כאן. ועוד.

3) ראה (עה"פ) דרשות ר"י אבן שועיב „ובשביל זה פי' הגאון". פי' רס"ג עה"ת (קאפח). וראה שם הערה 3. פשיטא — תרגום הסורי. וראה ראב"ע „והנה למה ה' יחרה אפך בעמך כמו אל תשחת עמך כו'". וברמב"ן „כי זאת התפלה היא אשר הזכיר במשנה תורה כו' אל תשחת עמך כו'".

4) כ, ב.

אַז דער טעם וואָס דער אויבערשטער האָט געזאָגט „אנכי ה' אלקיך" — „לשון יחיד" — איז כדי „ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגורי' במעשה העגל וזהו שאמר למה ה' יחרה אפך בעמך לא להם צוית לא יהי' לכם אלקים אחרים אלא לי לבדי" — היינט פאַרוואָאָס זוכט רש"י דאָ אַז אַנדער הסברה אויף משה רבינו'ס טענה „למה ה' יחרה אפך בעמך"?

מען קען ניט זאָגן, אַז רש"י מיינט צו מפרש זיין דעם פסוק לויט ביידע הסברות[5] און ער ברענגט דאָ ניט די הסברה פון פ' יתרו דערפאַר ווייל ער האָט עס שוין געזאָגט פריער — וואָרום עס איז ניט מסתבר אַז רש"י זאָל דאָ בפרשתנו ביים מקור הענין אינגאַנצן ניט דערמאָנען דעם פירוש (אפילו בקיצור בלשון „ד"א" וכיו"ב) און זיך פאַרלאָזן אויף דעם וואָס ער האָט עס מפרש געווען בדרך אגב ושלא במקומו אין פ' יתרו. ובפרט אַז יענע הסברה איז אַ שטאַרקערע — זי איז שולל אינגאַנצן אַ טענה צו אידן — ניט נאָר חרון אף וואָס קומט פון מתקנא.

מוז מען זאָגן אַז די צוויי פירושים פון רש"י זיינען מבאר צוויי באַזונדערע ענינים, כדלקמן.

ב. אויך דאַרף מען פאַרשטיין:

פון פשטות לשון רש"י „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור" איז מובן, אַז דער ענין פון „מתקנא", איז בשייכות

5) בראי"ם כאן „וזה וזה יכשר". ובריב"א „הרי לך פתרון המקרא בשני פנים מפי רש"י".

צו דער ע״ז גופא — און אַז טענה כלפי דעם אויבערשטן איז דאָך היפך הכבוד.

נאָכמער: די טענה „כלום מתקנא וכו׳״ איז די קשיא וואָס אגריפס (א גרי[6]) האָט געפרעגט ביי ר׳ גמליאל׳ן[7] (אויף דעם וואָס דער אויבערשטער ווערט אָנגע־רופן „א־ל קנא״[8]) און ר״ג האָט דערויף געענטפערט (מיט אַ משל) אַז דער „מתקנא״ איז ניט אין דער ע״ז, נאָר אין די עובדי ע״ז[9].

איז דאָך לפי״ז תמוה:

א) נניח אַז רש״י האָט אַ הכרח אַז „כלום מתקנא וכו׳״ איז געווען דער תוכן פון טענת משה — פֿאַרוואָס אָבער לערנט ער אַז די טענה איז געווען בנוגע דער ע״ז גופא (ווי די קשיא הנ״ל פון אגריפס), און ניט ווי דער מדרש[10] (על אתר) טייטשט אויס די טענה פון משה: „אמר רבון העולם עשו לך סיוע ואתה כועס עליהם העגל הזה שעשו יהי׳ מסייעך כו׳. אמר הקב״ה משה אף אתה טועה כמותם והלא אין בו ממש אמר לו א״כ למה אתה כועס על בניך כו׳״ — וואָס דאָס איז: (א) מער אַ לשון של כבוד; (ב) אין דעם איז מודגש נאָר דער כעס „עליהם״, „על בניך״?

ב) וויבאַלד אַז אויף דער טענה פון משה צום אויבערשטן „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור״ געפינט מען ניט, בפשוטו של מקרא, קיין ענטפער, איז ניט גלאַטיק: וואָס איז דער שטורעם פון איסור ע״ז, „לא יהי׳ לך אלקים אחרים גו׳ לא תעשה גו׳״, וויבאַלד אַז זיי זיינען קיין שום מציאות ניט?

ג. אויך איז ניט מובן, פֿאַרוואָס זאָגט רש״י די צוויי ענינים: „(כלום מתקנא אלא) חכם בחכם גבור בגבור״[11]?

מ׳קען ניט זאָגן אַז דאָס איז דערפאַר וואָס אַזוי איז דער לשון אין פסוק[12] („אל יתהלל חכם בחכמתו גו׳ הגבור בגבורתו״) און אַזוי אויך אין דעם סיפור הנ״ל — ווייל:

(א) אין פסוק, און אין דעם סיפור הנ״ל, איז דאָ אויך אַ דריטער ענין „עשיר בעשרו[13] (בעשיר)״, און רש״י איז דאָס משמיט.

---

6) פרש״י במס׳ ע״ז שבהערה הבאה.

7) ע״ז נה, א. ובמכילתא יתרו כ, ה השאלה בשינוי לשון קצת. וראה הערה 9.

8) ואתחנן ד, כד. ומה שלא הקשה עה״פ בעשה״ד יתרו כ, ה — מובן בפשטות ממה שמביא גם התחלת הכתוב כי ה״א אש אוכלה הוא (דלכאורה רק על סיומו „א־ל קנא״ מקשה) — דזהו מגדיל ה„מתקנא״. ועד שקשור ב„אש אוכלה״. ולהוסיף כי ביתרו ממשיך „פוקד עון אבות על בנים גו׳״. שמפורש שה„קנא״ הוא בעובדי׳, משא״כ בואתחנן, שלא נאמר ענש לעובדי׳, ואדרבא, מדבר בגדולת ה׳ „כי ה״א אש אוכלה הוא״. אבל להעיר דגם לפנ״ז בגמרא שם (נד, ב) „שאל פלוספוס אחד את ר״ג כו׳ מפני מה מתקנא בעובדי׳ ואין מתקנא בה״ הביא הכתוב דואתחנן. ולהעיר משינוי לשון רש״י ביתרו ובואתחנן שם. ואכ״מ.

9) כן מובן מפרש״י שם ד״ה אין מתקנא „לשנוא את בעלה״. ובמכילתא מפורש זה בתוכן המענה, ע״ד תשובת ר״ג שהוזכרה בגמרא לפנ״ז „שאל פלוספוס אחד את ר״ג כו׳ מפני מה מתקנא בעובדי׳ ואין מתקנא בה״. ובמכילתא לפנינו בהשאלה „וכי יש כח בע״ז להתקנאות בה״ נזכר „שאל פלוסופוס אחד״. וראה חדא״ג שם.

10) שמו״ר פרשתנו פמ״ג, ו (בסופו). וראה שם, ז (במד״ר פ״ב, טו. פס״ר פי״א, ו). תנחומא פרשתנו כב. וראה הערה הבאה.

---

11) כ״ה ברוב הדפוסים, ובדפוס שני. אבל בדפוס ראשון ובכו״כ כת״י רש״י איתא רק „גבור בגבור״.

בפי׳ תוס׳ (הדר זקנים), ובפי׳ הרא״ש הובא תוכן מדרשים הנ״ל שבהערה שלפנ״ז. ומפרשים „כלום גבור מתקנא אלא בגבור כמוהו״.

12) ירמי׳ ט, כב.

13) וכ״כ בעקידה כאן (שער שלשה וחמשים).

(ב) כידוע באַנוצט רש"י אַ כפל (וראיכות — בכלל) דווקא ווען זיי ביידע (אַדער — די אריכות) זיינען נוגע צום פירוש פון פשוטן של כתובים — און ניט דערפאַר ווייל אַזוי איז דער לשון אין פסוק און מאמרי רז"ל.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס זיינען דאָ די צוויי ענינים נוגע אין פשוטו של מקרא?

ד. דער ביאור בזה:

דער הכרח פון רש"י אויף זיין פירוש „כלום מתקנא וכו" איז פון דעם וואָס אויף די ווערטער „למה ה' וגו" (אַדער, ווי אין אַנדערע דפוסים, „למה ה' יחרה אפך"[14]) וואָס ער איז מעתיק איז ניט גלאַטיק: נאָכדעם אַז דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה „ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם גו", האָט דאָך משה געדאַרפט צום אַלעם ערשטן באַווײַזענען דעם „ואכלם" און טענה"ץ „למה ה' תכלה את עמך" (וכיו"ב) און ערשט דערנאָך „למה ה' יחרה אפך", ובפועל — האָט ער פריער געטענה"ט „למה ה' יחרה" און דערנאָך — געגען „לכלותם"?

די הסברה אין דעם:

אויף דעם עצם חיוב מיתה פאַרן חטא העגל, איז ביי משה רבינו קיין קשיא ניט געווען. עס שטייט שוין פריער אין דער תורה, אַז עס זיינען דאָ כו"כ עבירות פאַר וועלכע ס'קומט דער עונש מיתה ר"ל — און מ'געפינט ניט קיין טענה ותמ" אויף דעם. און דער טעם דערפון איז מובן בפשטות: פאַר אַ האַרבער עבירה קומט אַ האַרבער עונש — מיתה ר"ל.

14) ובדפוס שני „למה ה' יחרה". ובדפוס ראשון ובכמה כתבי יד רש"י נעתק גם „בעמך". וכ"ה בראַ"ם.

די תמי' דאָ איז שייך בנוגע דעם אופן העונש — „ואכלם" — וואָס מוז זיין פאַרבונדן מיט אַ סיבה מיוחדת:

ס'איז אַ כלל אין תורה, אַז דער חיוב ועונש מיתה קען זיין דווקא ווען ס'זיינען גאַווען עדות (נאָכדעם ווי ס'איז געווען התראה) און נאָר דער חקירה ודרישה פון ב"ד[15]. אפילו ווען תורה זאָגט דעם לשון[16] „מכשפה לא תחי", וואָס כפשוטו מיינט דאָס אַז מ'טאָר ניט דערלאַזן די „מכשפה" זאָל לעבן[17], באַווײַזט אַבער רש"י, אַז דאָס מיינט ניט אַז מ'זאָל הרג'ענען יעדע „מכשפה" וואָס מ'זעט, „אלא תומת בב"ד".

נאָכמער: אפילו ביים ערשטן חטא — חטא עץ הדעת, ביי וועלכן דער אויבערשטער האָט בפירוש געזאָגט אין דער אזהרה צו אדם הראשון[18] „לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות", זעט מען פונדעסטוועגן, אַז אדה"ר איז פאַר זיין עובר זיין ניט באַשטראָפט געווארן מיטן עונש מיתה און מיתה תיכף ומיד, נאָר ערשט נאָך דעם וואָס ער האָט געלעבט ניין הונדערט דרייסיג יאָר.

משא"כ דאָ, ביים חטא העגל, האָט דער אויבערשטער געזאָגט „ועתה הניחה לי וגו' ואכלם" — דער עונש איז מיתה און באַלד נאָכן חטא[19]; און נאָכמער: „ואכלם" מיינט אַלע אידן, אויך די וואָס האָבן ניט געדינט דעם עגל[20] —

15) ופשוט הוא עד כ"כ שאין רש"י צריך לפרשו בכל פעם שנאמר עונש מיתה.

16) משפטים כב, יז.

17) ועפ"ז מובן הטעם שהוצרך רש"י לפרש שם. וראה נח ט, ה־ו. פרש"י שם. ובכ"מ.

18) בראשית ב, יז.

19) ראה פרש"י לקמן לב, כ: עדים בלא התראה במגפה כו' לא עדים ולא התראה בהדרוקן כו'.

20) ראה פרש"י לב, כו. — בנוגע לנשים וילדים

ווי ס׳איז אויך מובן פון דעם ווייטער־דיקן המשך הדיבור „ואעשה אותך לגוי גדול״[21] (און ווי רש״י זאגט[22] „אם כסא של ג׳ רגלים אינו עומד לפניך בשעת כעסך ק״ו לכסא של רגל אחד״)—

וואס אזא עונש קען ניט זיין מצד דער עבירה אליין[23], נאר ווייל ס׳איז „ויחר אפי בהם״ (און דערפאר דער חומר העונש — נאכמער ווי דאס קומט פאר דער עצם עבירה).

און דאס איז געווען טענת משה: „למה ה׳ יחרה אפך — כלום מתקנא אלא חכם בחכם וכו״: ס׳לאזט זיך פארשטיין פאר־וואס עס קומט אן עונש חמור פארן הארבן חטא ע״ז, ובפרט אז דאס דינען „אלקים אחרים״ האט קיין ארט ניט אין שכל צו מיינען אז זיי זיינען עפעס א ממשות ח״ו (און אויך ניט קיין ארט אין מידות, צו האבן א תאוה דערצו)[24], ווי רש״י איז פריער מפרש[25]: „שאינן אלקות אלא אחרים עשאום אלקים עליהם״, איז במילא מובן, אז פאר אזא חטא קומט א עונש חמור:

אבער פון דעם וואס דער אויב־ערשטער האט געזאגט „ואכלם״ — (א) אן ב״ד, (ב) תיכף ומיד, (ג) אלע אידן — איז דאך מוכח, אז דאס איז אן עונש וואס ער קומט ניט נאר מצד (ובהתאם צום חטא פון) די עובדי העגל, נאר דאס איז מצד א חרון אף בשייכות צו דער ע״ז גופא[26].

און דעריבער האט משה געטענה׳ט „למה ה׳ יחרה אפך״ — מצד דעם עגל הזהב — „כלום מתקנא אלא חכם בחכם וכו״: דער עגל איז דאך קיין מציאות ניט אז דאס זאל גורם זיין דעם „מתקנא״ (דעם חרון אף) אין דער ע״ז און דאס זאל ארויסרופן דעם עונש „ואכלם״ אויף אלע אידן און תיכף ומיד.

ה. עפ״ז איז מובן פארוואס רש״י ברענגט דא ניט דעם פירוש וואס ער זאגט אין פ׳ יתרו „ליתן פתחון פה למשה .. וזהו שאמר למה ה׳ יחרה אפך בעמך לא להם צוית וכו״:

דארטן איז רש״י מפרש די הדגשה פון משה׳ס טענה (לויטן פירוש וואס איז נוגע דארט על אתר פון ציווי), אז ס׳איז דא א „פתחון פה״ אפילו פאר די עובדי העגל עצמם, אז אויך זיי זיינען ניט מחוייב כלל קיין עונש צוליבן ציווי „לא יהי׳ לך אלקים אחרים גו״. אבער לערנענדיק פשוטו של מקרא דא — בסיפור כל המאורע, איז מוכח פון דעם לשון „למה ה׳ יחרה אפך גו״, אז די טענה איז ניט אויפן עצם עונש פון די עובדי העגל, נאר אויפן ענין פון „יחרה

להעיר מפרש״י פרשתנו שם, ב „אמר אהרן בלבו הנשים והילדים חסים בתכשיטיהן כו׳ והם לא המתינו ופרקו מעל עצמן״ (בדפוס א׳ „ופרקו של עצמם״. ובדפוס ב׳ — „שעל״). ולהעיר מפרש״י שם, ו.

21) לב, י.

22) שם, יג.

23) בעונש עיר הנדחת (ראה פרש״י פרשתנו שם, כ) נאמר (ראה יג, טז) „הכה תכה את יושבי העיר ההוא גו׳ החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה גו׳״. ויל״ע עפ״י פשש״מ איך הדין באנשים נשים וטף שלא הודחו עמה (ע״ד ההלכה — ראה רמב״ן שם. ובכ״מ). אבל גם שם: א) צ״ל „ודרשת וחקרת ושאלת היטב גו׳״ „שבע חקירות״ (שם, טו וברש״י). ב) נאמר (שם, יח) „חרון אפו״. ואכ״מ.

24) להעיר מיומא (סט, ב) ביצרו׳ דע״ז. אבל ע״פ פשש״מ לא מצינו לכאורה שינוי בזה (שאז הי׳ להם יצה״ר לע״ז). וראה לקו״ש חי״א ע׳ 144 ואילך שבקשו ממוצע במקום משה אלא שאח״כ בא מזה חטא ע״ז.

25) יתרו כ, ג.

---

26) להעיר מלקו״ש חי״ז (ע׳ 206 ואילך) בחרון אף דע״ז (ע״ד ההלכה).

אפר״ בשייכות צו דער ע״ז אליין[27], וכנ״ל בארוכה.

ו. עפ״ז איז אויך מובן וואס רש״י זאגט דאָ די צוויי ענינים „חכם בחכם גבור בגבור״: אין דעם אויבערשטנ׳ס דיבור צו משה „לך רד כי שחת עמך גו״ האָט ער געזאגט „סרו מהר מן הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים״ — וואס הגם אז די אידן[28] האָבן דאָס טאקע געזאגט, אָבער צוליב וואס ברייגט עס דער פסוק — וואס איז נוגע צום גודל החטא פון „עשו להם עגל מסכה וישתחוו לו ויזבחו לו״ אז זיי האָבן דערביי געזאגט „אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים״? און עד״ז געפינט מען אויך אין משה׳ס טענה צום אויבערשטן „למה ה׳ יחרה אפך בעמך״ אז ער פירט אויס „אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול וביד חזקה״.

נאָר פון דעם גופא איז אַ הוכחה, אז דער חרון אף (דער ענין פון „מתקנא״) האָט געהאָט אַ שייכות (אויך) מיט דעם וואס זיי האָבן געזאגט „אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים״, און אז אויף דעם איז געווען טענת משה „כלום מתקנא״ אין ביידע פרטים פון „חכם״ און „גבור״.

והביאור: אויף צו ארויספירן די אידן פון מצרים און פירן זיי אין מדבר האָבן זיך געפאָדערט צוויי זאכן — „חכמה״ און „גבורה״, אָבער ניט(אָ קיין הכרח פון) עשירות ווי ס׳איז מובן, אז די פרטים פון יצ״מ וכו׳ מיט די נסים ונפלאות זיינען געווען פאָרבונדן מיט גרויס חכמה (ווי זיי דורכפירן)[29] און גבורה (ביים דורכפירן לפועל).

ועוד: דאָס וואס עובדי העגל האָבן געוואָלט הילף וכו׳ איז ניט בנוגע עשירות ווייל ווי רש״י האָט שוין מודיע געווען האָבן זיי שוין געהאָט אַן עשירות מופלגה פון ביזת מצרים און נאָכמער פון ביזת הים[30].

און דאָס האָט משה רבינו געזאגט: „למה ה׳ יחרה אפך״, דער „מתקנא״ אין דעם עגל האָט דאָך קיין אָרט ניט, וואָרום „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור״ — דער אמת איז דאָך אַז דער אויבערשטער האָט זיי ארויס־געזומען פון „מצרים בכח גדול וביד חזקה״, און ניט דער עגל ח״ו, די ע״ז האָט דאָך ניט קיין חכמה אָדער גבורה, טאָ ווי איז שייך צו „מתקנא״ זיין אין דער ע״ז!

ז. מ„יינה של תורה״ בפרש״י:

לכאורה דאַרף מען נאָך אַלץ פאַר־שטיין: כאָטש אַז בנוגע דער ע״ז האָט קיין אָרט ניט צו זיך „מתקנא״ זיין, וואָרום „כלום מתקנא אלא חכם בחכם גבור בגבור״, אָבער מצד די וואָס האָבן געדינט דעם עגל און געזאגט „אלה אלקיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים״, איז דאָך לכאורה דאָ אַן אָרט

---

27) ועפ״ז מובן גם זה שלא פרש״י שטענת משה היתה „למה ה׳ יחרה אפך בעמך״ — באותם שלא עבדו העגל וכיו״ב, ועפמש״כ לפנ״ז „שחת עמך — ערב רב שקבלת מעצמך כו׳ הם שחתו והשחיתו״, וככמה מפרשי התורה (ראה ספורנו. אברבנאל (אופן הא׳). אוה״ח. ריב״א. ועוד) — כי ע״ז הו״ל לטעון למה ה׳ יכלה גו׳ וכיו״ב.

28) ראה פרש״י לב, ד. ומסיים „ואח״כ הטעו את ישראל אחריהן״.

29) וכן אמרו לפנ״ז (לב, א) „עשה לנו אלקים אשר יכלו לפנינו״.

30) בשלח טו, כב.

ח״ו פאַרן ענין פון „מתקנא״ — „א־ל קנא״ — אין די עובדי העגל, ווײַאַלד אַז זיי האָבן דאָך געמיינט אַז דער עגל איז אַ „חכם״ און אַ „גבור״.

איז דער ביאור אין דעם:

אַ איד מצד עצמו האָט ניט קיין טעות אין ע״ז[31], ער ווייס אַז דאָס איז נאָר אַז עץ ואבן און ער גיט ניט קיין שום חשיבות צו ע״ז, אפילו ביים עובר זיין אויף דעם חטא, ווארום „גם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית״[32], וכמאמר אדמו״ר הזקן: אַ איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אַפּגעריסן פון אלקות[33]. און דאָס וואָס דער עובד ע״ז האָט געזאָגט „אלה אלקיך ישראל״ איז דאָס נאָר דער־פאַר וואָס „נכנס בו רוח שטות״[34] (און דערפון קומען אַזעלכע רייד), וואָס דער רוח שטות איז אַ באַזונדער זאַך פון דעם אידן אַליין (נכנס בו).

און דאָס איז די טענה פון משה „למה ה׳ יחרה אפך בעמך״ — אויך מצד „עמך״[35], מצד די אידן, דאַרף ניט זיין קיין אַרט אויף „מתקנא״, ווייל מצד מהותם איז ביי זיי אינגאַנצן מושלל צו מחשיב זיין ח״ו די ע״ז אַלס „חכם״ אַדער „גבור״ — און דעריבער איז „כלום מתקנא[36] אלא חכם בחכם גבור בגבור״, און דאָס האָט געפּועל׳ט אַז וינחם הוי׳ גו׳.

(משיחת ש״פ תשא תשל״ב)

---

31) תניא פי״ט.

32) תניא פכ״ד.

33) ראה ד״ה באתי לגני ה׳שי״ת פ״ג. היום יום ע׳ עג.

34) ובמכש״כ משאר עבירות — סוטה ג, א. וראה תניא שם ופכ״ה.

ולהעיר מסנה׳ (קו, א. הובא בפרש״י בלק (כה, ב)): וישתחוו לאלהיהן. כשתקף יצרו עליו (דג״ע).

35) גם אלה שהם כמו (גחלים) עוממות (שער היחוד והאמונה פ״ז).

36) ואף שמצד המעשה והבפועל דעובדי ע״ז הי׳ צ״ל קנאה — י״ל ע״פ משנ״ת באוה״ת בראשית (ריט, ב) „הקנאה שנוגע בהעצמות והעצמיות״, וא״כ נוגע בעיקר מה שבפנימיותם ובעצמיותם.

תשא ד

א. אין פסוק [1] „וידבר ה' אל משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים גו'", איז רש"י מפרש (אין דעם צווייטן דבור המתחיל): „אתה והעם, כאן לא אמר ועמך".

בפשטות, קומט דער פירוש רש"י בהמשך צום (צווייטן פירוש אין) פריער-דיקן דבור המתחיל „לך עלה מזה" — „כלפי שא"ל בשעת הכעס לך רד [2] א"ל בשעת רצון לך עלה"; און בהמשך צו דעם זאגט רש"י, אז פונקט ווי בנוגע צו משה'ן האט דער אויבערשטער, דורכן זאגן „לך עלה", „מרפא" געווען דאס וואס ער האט פריער („בשעת הכעס") געזאגט „לך רד" — אזוי אויך בנוגע צו אידן: תמורת זה וואס פריער האט דער אויבערשטער געזאגט „(לך רד) כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים", וואס איז אן אויסשפראך ניט אין דעם שבח פון אידן (ווי רש"י [3] טייטשט דארט „שחת עמך, שחת העם לא נאמר אלא עמך ערב רב שקבלת מעצמך כו' הם שחתו והשחיתו"), האט דער אויבערש-טער איצטער געזאגט „(לך עלה מזה..) אתה והעם גו'" (ניט „ועמך").

מען דארף אבער פארשטיין: בשלמא אין דעם פריערדיקן פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ערב רב, וואס „הם שחתו והשחיתו", איז מובן פארוואס רש"י דארף מפרש זיין דעם דיוק וואס דער פסוק זאגט „עמך" און ניט „העם", ווארום ביז איצט האט מען נאר ניט געלערנט אז נאר ערב רב ווערן אנגע-רופן „עמך"; אבער נאכדעם — אין אונזער פסוק, וואו עס רעדט זיך וועגן דעם ערב רב, וואס „הם שחתו והשחיתו", איז עס רעדט זיך דאך בפשטות וועגן אלע אידן, היינט פארוואס זאל גאר זיין א קס"ד אז עס זאל שטיין „עמך" און רש"י זאל דאס דארפן באווארענען (אז „כאן לא אמר ועמך") ?

ולאידך: אויב עס איז דא א סברא אז אלע אידן זאלן אנגערופן ווערן (אויך) „עמך" און בענין זה זאלן זיי דערמאנט ווערן מיט דעם נאמען דוקא, וואס דער-פאר איז עס א חידוש והדגשה אז „כאן לא אמר ועמך" — האט זיך רש"י געדארפט שטעלן אויף „לך נחה את העם אל אשר דברתי לך" — וואס שטייט (מיט צוויי פסוקים) פריער [4] — און זאגן דארט „כאן לא אמר עמך" [5]?

ב. איז דער ביאור איז דעם: רש"י וויל דא באווארענען (נאך) אז ענין בלתי מובן: בשלמא וואס דער פסוק דארף דא זאגן „לך עלה מזה" בנוגע צו משה'ן („אתה"), איז עס ווייל ביז איצט געפינט

1) פרשתנו לג, א.
2) פרשתנו לב, ז.
3) עה"פ שם.

4) לב, לד.

5) ובפרט שה„שעת רצון" שבפרש"י כאן כבר הותחלה לכאורה מהדיבור „לך נחה גו'" — ראה פרש"י עקב (י, יא), דמשמע, שהדיבור „לך נחה גו'" הי' במ' יום האחרונים •, ע"י"ש (ומתורצת עפ"ז קושיית המשכיל לדוד כאן).

•) ולהעיר שגם הפסוקים לג, ז"יא הם הנהגת משה „מיום הכפורים עד שהוקם המשכן" (פרש"י שם, יא).

מען ניט אַז עס זאָל פון אים אַראָפּ־געגומען ווערן דער „לך רד״;

אָבער בנוגע צו אַלע אידן, צום „עם״: וויבאַלד עס שטייט שוין פריער „לך נחה את העם אל אשר דברתי לך״, וואָס איז מוסיף דער „לך עלה גו׳ אל הארץ גו״ אויף דעם וואָס איז שוין געשטאַנען פריער [6] ? ועד כדי כך — אַז דאָס איז געווען אין אַ באַזונדערן דיבור פון אויבערשטן — „וידבר ה׳ אל משה לך עלה גו״, ובהפסק הסיפור „ויגוף ה׳ את העם גו״ ?

דעריבער לערנט רש״י, אַז די צוויי פסוקים ריידן ווען צוויי באַזונדערע סוגים: „לך נחה את העם גו״ רעדט ווען די בני אברהם יצחק ויעקב (און די אַנדערע „אשר חטא לי — אמחנו מספרי״), און דערנאָך נאָך „ויגוף ה׳ גו׳ (קצת מפרעון) על אשר עשו את העגל״ [*6] קומט אַ חידוש (און דערפאַר — אין אַ באַזונדער דיבור) „לך עלה מזה גו׳ והעם גו״ רעדט נאָר ווען דעם ערב רב [7], וואָס זיי דאַרפן אַ באַזונדער באַוואָרענישׂ (און תיקון), כדלקמן סעיף ה׳.

[עפ״ז איז אויך גלאַטיג וואָס דער פסוק זאָגט דאָ „והעם אשר מארץ מצרים״ (אַז משה האָט זיי אַרויס־געגומען פון מצרים) — דער זעלבער לשון וואָס שטייט פריער „שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים״ (וואָס מיינט דעם „ערב רב שקבלת מעצמך״ כנ״ל) — ווייל אויך דאָ מיינט דער פסוק נאָר דעם ערב רב].

ג. דער חילוק צווישן די צוויי סוגים הנ״ל בשייכות צו די עובדי העגל בפועל — איז מפורש אין פסוק:

רש״י האָט שוין פריער [8] מפרש געווען: „שלש מיתות נדונו שם אם יש עדים והתראה בסייף .. עדים בלא התראה במגפה .. לא עדים ולא התראה בהדרוקן שבדקום המים וצבו בטניהם״.

ביי די „שלש מיתות״ ווי זיי ווערן דערציילט אין פסוק, געפינט מען אַ שינוי בולט: ביי „סייף״ שטייט [9] „ויפול מן העם גו״, אויך ביי דער מגפה שטייט [10] „ויגוף ה׳ את העם״, דאָקעגן ביי די וואָס „בדקום המים וצבו בטניהם״ שטייט [8]: וישק את בני ישראל.

דער חילוק צווישן „עם״ און „בני ישראל״ אין פשטות: „עם״ איז כולל דעם גאַנצן פאָלק — אויך די גרים כו׳, „בני ישראל״ (ווען עס קומט בניגוד צו „עם״) מיינט — בני אברהם יצחק ויעקב [11]; און ווי דאָס איז אויך אין פסוק [12] ביי יצי״מ: „ויסעו בני ישראל גו׳ וגם ערב רב עלה אתם״ — זעט מען אַז דער

---

6) וגם זה ד„ושלחתי לפניך מלאך״ (לג, ב) כבר נאמר לפנ״ז — „הנה מלאכי ילך לפניך״ (וראה גם משפטים כג, כ (וברש״י) ואילך). ועיקר: גם את״ל שנתוסף איזה פרט בהדיבור „לך עלה גו״ — למה נאמר בפ״ע ולא כללו יחד עם הדיבור „לך נחה גו״ ? ואף ש„לך נחה את העם״ קאי על משה ו„לך עלה גו׳ והעם״ מדבר אל בנ״י (שהם יעלו) — מ״מ, מכיון שתוכן הענין אחד הוא (ההליכה אל הארץ גו׳), הו״ל לכללם יחד. ולהעיר מעקב שם ובפרש״י.

*6) וראה רמב״ן לב, לד־לה.

7) אף שעפ״י צע״ק מה שדוקא בפסוק זה ממשיך „נשבעתי לאברהם גו׳ לזרעך אתננה״.

8) לב, כ.

9) שם, כח.

10) שם, לה.

11) ואף שבכ״מ פשוט שקאי על כל ישראל, גם הגרים (וברובם ככולם דהציווים נאמר „דבר אל בנ״י״ וכיו״ב) — מ״מ, במקום שהפסוק משנה מ„עם״ ל„בנ״י״ כבנדו״ד משמע שהתוכן שונה — כבפנים.

12) בא יב, לז־לח.

ערב רב גייט ניט אַריין אין דעם מספר פון (די ס׳ רבוא [13] פון) בנ״י [14].

ועפ״ז קומט אַרויס אַ חידוש גדול: וויבאַלד אַז דער פסוק זאָגט „וישק את בני ישראל״, איז דערפון מוכח, אַז דעם ערב רב האָט מען ניט משקה געווען; ובמילא דאַרף מען זאָגן, אַז די פון ערב רב וואָס האָבן געדינט דעם עגל בלא עדים ובלא התראה זיינען געבליבן לעבן [15],

און דער „אמחנו מספרי״ — איז ניט געווען „לכלותם יחד״ — נאָר „וביום פקדי ופקדתי״ ווי בא בנ״י, וואָרעם אויך אויף דעם ערב רב האָט משה רבנו געבעטן און דער אויבערשטער האָט דאָך געענטפערט „שמעתי אליך״ [16].

ד. פאַרוואָס האָט מען טאָקע דעם ערב רב ניט משקה געווען? איז רש״י דאָס מבאר אין זיין פירוש אויף „וישק את בני ישראל״ [8] און אין זיין פירוש בהמשך הפרשה:

אויף „וישק את בני ישראל״ [8] זאָגט רש״י „נתכוין לבדקם כסוטות״ — ווי פאָסט דאָ דער ענין פון „סוטות״ [16*]? איז עס מובן פון פירוש רש״י אין המשך הפרשה. אויף „פסל לך״ [17] זאָגט רש״י: „משל למלך כו׳ והניח ארוסתו עם השפחות כו׳ כך המלך זה הקב״ה השפחות אלו ערב רב והשושבין זה משה ארוסתו של הקב״ה אלו ישראל״ — ד. ה. אַז דער חטא העגל איז בדוגמת דעם קלקול פון אַן ארוסה [18], און דער־פאַר — „נתכוין לבדקם כסוטות״.

ועפ״ז איז מובן בפשטות פאַרוואָס דעם ערב רב האָט מען ניט משקה געווען — וואָרום וויבאַלד אַז „השפחות אלו ערב רב״, ד. ה. זיי זיינען ניט „ארוסתו של הקב״ה״, איז דאָך ביי זיי ניט שייך דער ענין פון „לבדקם כסוטות״.

ה. ע״פ כהנ״ל איז פאַרשטאַנדיק דער אויפטו אין פסוק „לך עלה גו׳ והעם גו׳״ בהוספה אויף „לך נחה את העם גו׳״:

„לך נחה את העם גו׳״ רעדט זיך דאָך וועגן די אידן וואָס האָבן ניט געדינט דעם עגל [וואָרום די עובדי העגל מבנ״י נדונו בשלש מיתות], און זייער חטא איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן ניט מוחה געווען (וכיו״ב) [19];

דאָקעגן ביים פסוק „לך עלה גו׳״ האָט דער אויבערשטער מודיע געווען משה׳ן אַ דבר חדש, אַז אפילו די פון ערב רב

---

13) וכדמוכח ג״כ מהמנין דפ׳ במדבר ופ׳ פינחס שלא נמנו כ״א בני השבטים.

14) ראה תיב״ע ומכילתא בא שם.

15) ודוחק גדול לומר שלא הי׳ אף א׳ מהערב רב שחטא בלא עדים ובלא התראה (ולא הי׳ מי להשקות).

ולהעיר: מפשטות לשון רש״י „עמך ערב רב .. הם שחטו והשחיתו״ (ועד״ז מפרש״י לעיל לב, ד. לקמן לד, א) משמע לכאו׳, שכל הערב רב חטאו בעגל, ומכיון שמצינו מהערב רב גם לאחרי חטא העגל (פרש״י בהעלותך יא, א. שם, ד), עכצ״ל כבפנים (שלא מתו כולם).

16) אלא שהסדר בזה הוא שתחלה צ״ל „ויגוף גו״ פרעון קצת — ואח״כ דבור (ומחילה) בגלוי „עלה גו׳ והעם״.

*16) ואף שזהו בדרז״ל (ע״ז מד, רע״א) — הרי מכיון שמביאו רש״י בפירושו עה״ת מובן שכ״ה גם ע״ד הפשט.

17) פרשתנו לד, א.

18) להעיר (ע״ד הדרוש) מאהבת יהונתן הפטורת במדבר. חת״ס עה״ת פרשתנו לב, כח.

19) ולשון רש״י (לב, יט) „וכך ישראל משומדים (מומרים)״ — בלאה״כ צ״ל שהוא לאו דוקא, שהרי כל שבט לוי כשר (פרש״י שם, כו. ברכה לג, ט).

וואס האבן חוטא געווען בעגל [און זיינען געבליבן לעבן ווייל עס זיינען דערביי ניט געווען קיין עדים והתראה] זאל אויך ביי זיי זיין „לך גו״, און נאכ־מער — „לך עלה גו״, אז (אויך) ביי זיי וועט זיין אן ענין פון עלי׳:

אין וואס באשטייט זייער עלי׳ — זאגט רש״י „כאן לא אמר ועמך״: זיי האבן תשובה געטאן אויף זייער חטא, ובמילא קען מען זיי איצטער אנרופן (ניט „עמך״, נאר א העכערן נאמען) „העם״.

ו. דערמיט איז אויך פארענטפערט וואס דוקא דא איז דער פסוק מדייק און מוסיף (אויף) פריערדיקען „לך נחה את העם אל אשר דברתי״) „לך עלה מזה אתה והעם גו״, דלכאורה האט גע־דארפט שטיין „לך עלה אתה והעם גו״

דער דיוק דא איז[20] אז דער „עלה״ זאל זיין „מזה״[21] — אוועק (און — העכער) פון דעם חטא העגל [ביי משה׳ן — וואס „לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם״[22], און ביי דעם ערב רב — וואס האבן געדינט דעם עגל].

משא״כ די בני ישראל (וועגן וועלכע מ׳זאגט „לך נחה את העם גו״) וואס האבן ניט געדינט דעם עגל, דארף ניט זיין די הודעה „לך גו׳ מזה״ (פון חטא העגל).

ז. סוף סוף איז אבער פארט ניט גלאטיק: ווי קומט עס פארט אז דוקא פון דעם ערב רב, וואס זיי זיינען געווען דער עיקר החוטאים און עובדי העגל („הם שחתו והשחיתו״) — (א) זיינען ניט אלע נידונו במיתה[23], (ב) ביי זיי שטייט (ניט „נחה״, נאר) „עלה״ ?

וי״ל — בהקדם מחז״ל[24] אז דער משכן איז נצחי ווייל מעשה משה זיינען נצחיים — וואס דער זהב וכסף וגו׳ איז געווען פון אלע אידן, מעשה המשכן וכליו — איז געווען דורך בצלאל וכו׳ ניט דורך משה׳ן[25] — נאר די הקמה איז געווען ע״י משה (און דער ביאור ווי עם צו מאכן — „אשר הראית״*[25]) — אאכו״כ „ערב רב[26] שקבלת מעצמך

20) ראה גם רע״ב כאן.

21) וי״ל שדיוק זה מתורץ גם לפירוש הראשון ברש״י על „לך עלה מזה״ — „ארץ ישראל גבוה מכל הארצות״ — כי דוקא מזה שנאמר „לך עלה מזה גו׳ אל הארץ גו״ ידעינן ש„א״י גבוה מכל הארצות״.

והביאור: מכיון שמשה הי״ז אז בהר •, הרי עלייתו לא״י אינו „מזה״ (מן ההר) שהרי מקודם הוצרך לירד מן ההר; אלא שהפסוק מדגיש „עלה מזה״ ללמדנו שגם ההליכה לא״י ממקום גבוה (כמו הר) נק׳ „עלה״, כי „א״י גבוה מכל הארצות״.

22) פרש״י לעיל לב, ז.

23) ע״ד הפשט אפ״ל שהוא עדמש״נ (עמוס ג, ב) „רק אתכם ידעתי גו׳ על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם״.

24) סוטה ט, סע״א (הובא בי״ש תהלים רמז תש״כ), וראה תדבא״ר פי״ח. צפע״נ עה״ת ר״פ תרומה. ברכה לד, א.

25) פרש״י פקודי לט, לג.

*25) תרומה כו, ל.

26) וראה ע״ח של״ב פ״ב ש„הם ניצוצין של משה בסוד כו׳ שחת עמך כו׳ ע״כ טרח בעבורם כ״כ ומת במדבר בעבורם• כי רצה לתקנם — כנזכר במ״א״ — וראה שער הפסוקים בפ׳ שמות בארוכה.

•) שהרי בפשטות הי׳ דיבור זה באותו הזמן של הדיבור „לך נחה גו״ (וכדמשמע גם מעקב ׳, יא ובפרש״י), שהי׳ כאשר „וישב משה אל ה״ (פרשתנו לב, לא).

•) להעיר מדברים רבה פ״ב, ט. זח״ב קנז, סע״א.

וג׳ירתם״, וואס דאמאלס איז עס „הנפש אשר עשה״ [27].

ח. דער ביאור פנימי בזה י״ל: דער שלימות התיקון פון חטא העגל דריקט זיך אויס אין דעם וואס מ׳האט דעם ערב רב [ניט מאבד געווען, נאר] מתקן און מעלה געווען, כדלקמן.

וועט מען דאס פארשטיין בהקדם וואס חז״ל [28] זאגן בנוגע צום חטא העגל „לא ישראל ראוין לאותו מעשה״ און דער חטא העגל „גזירת מלך היתה כו׳ כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה״.

איז ידוע [29] דער ביאור פנימי אין דעם, אז דער ענין פון „ליתן פתחון פה לבעלי תשובה״ מיינט ניט נאר צוליב שפעטערדיקע בעלי תשובה, נאר (אויך) אז אידן אין יענער צייט זאלן צוקומען צום עילוי פון תשובה. וואס תשובה איז דאך אן עבודה וואס דער מענטש קען זיך ניט אויסקלייבן לכתחילה — אדרבה: האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה [30] — נאר לאחרי ווי איינער איז ר״ל דורכגע־פאלן, גיט מען אים א געלעגנהייט אז ער קען און ער מוז תשובה טאן.

אבער צוזאמען דערמיט, איז פארען אן עילוי גדול אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים, ווי חז״ל [31] זאגן „מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו״.

און דעריבער, בכדי די אידן וואס זיינען געווען ביי מ״ת זאלן צוקומען (אויך) צום עילוי פון תשובה — וואס מצ״ע זיינען זיי ניט געווען שייך צו דער עבודה (וואס „שליטים ביצרם היו״ [32]) — האט געמוזט זיין א „גזירת מלך״ אז דער יצר הרע זאל קענען שולט זיין אויף זיי לפי שעה און דורך דעם זאלן זיי קענען צוקומען צום עילוי פון תשובה.

ט. פון די עילויים אין עבודת התשובה אויף עבודת הצדיקים איז, וואס דוקא דורך תשובה קען מען מברר זיין די ניצוצות קדושה שנפלו און זיי געפינען זיך אין ג׳ קליפות הטמאות [33]:

אן אדם ישר הולך, א צדיק קען מעלה זיין די ניצוצות קדושה וואס געפינען זיך אין עניני רשות ודברי היתר, משא״כ עניני איסור דארף ער דוחה זיין [34] (ער קען ניט מאכן פון דעם דבר איסור א דבר של קדושה);

א בעל תשובה אבער איז דורך תשובה שלימה פועל׳ט ער אז זיינע זדונות זאלן ווערן זכיות [35]; ד. ה. ניט נאר וואס ער איז מבטל דעם רע, נאר נאכמער — ער איז מעלה די ניצוצות קדושה וואס זיינען דא אין זדונות, ביז אז זיי ווערן זכיות (וקדושה).

יוד. דער חילוק הנ״ל צווישן א צדיק און א בעל תשובה — אז דוקא א בעל תשובה איז מעלה די ניצוצות פון ג׳ קליפות הטמאות — איז ניט נאר ווייל א צדיק האט ניט קיין „זדונות״, נאר עס

27) פרש״י לך יב, ה.
28) ע״ז ד, סע״ב ובפרש״י שם ד״ה לא עשו.
29) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 240 ובהערה 28 שם.
30) משנה סוף יומא.
31) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ד — כדעת ר׳ אנהו ברכות לד, ב. וראה לקו״ש שם הערה 29.

32) לשון רש״י ע״ז שם. ולהעיר מד״ה וירד תרמ״ג בסופו: ומה שבמ״ת פסקה זוהמתן אולי י״ל שהוא כמ״ש בסש״ב בבינונים שהרע שבהם ישן כו׳ — והרי ענין השליטה ביצה״ר הוא בבינוני (כשהרע ישן) — כמ״ש בתניא שם לפנ״ז (פי״ג — יח, ב).
33) ראה בכ״ז דרמ״צ קצא, א. ועוד.
34) ראה גם לקו״ת שה״ש ו, ד.
35) יומא פו, ב.

איז אויך פאַרבונדן מיט דעם כללות החילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה.

דער ביאור אין דעם: מצד דער אחדות האמיתית פון דעם אויבערשטן איז דאָך ניט שייך צו זאָגן אַז עס איז דאָ עפעס אַ מציאות וואו עס דערגרייכט ניט ח"ו די אחדות, וכמאמר רז"ל [36] „אין עוד מלבדו .. ואפילו כשפים .. שמכחישין פמליא של מעלה"; נאָר אין דעם — אין דער אחדות — זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) דער רע איז ניט קיין סתירה צו אחדותו ית' — ווייל ער איז ניט קיין מציאות, ס'איז אַן ענין פון „העדר" — און דאָס קומט בגילוי ע"י העבודה פון דוחה זיין דעם רע;

ב) דער ניצוץ קדושה וועלכער איז מחי' דעם רע ווערט מיוחד בגילוי מיט אלקות — כאָטש פריער איז ער „נתרחק ונחשך כ"כ עד שהוא כמו רע" [37] — וואָרום דער תכלית און פנימיות הכוונה פון בריאת הרע [וואָס דאָס איז דער ענין פון דעם ניצוץ קדושה שבו] איז, אַז ער זאָל נתהפך ווערן לטוב און נתעלה ווערן לקדושה — און דאָס קומט דורך עבודת התשובה וואָס דורך דעם איז „זדונות נעשות לו כזכיות", דער ניצוץ ווערט נתעלה אין קדושה.

יא. בכללות איז דאָס דער חילוק צווישן אחדות ה' ווי עס איז מצד אלקות און ווי דאָס ווערט נתגלה אין וועלט [38]:

מצד דער אחדות ה' ווי עס הערט זיך אין וועלט — ד. ה. אַז עולם מצד ענינו הוא איז מיוחד מיט אלקות — וויבאַלד אַז דער תוכן פון רע ווי ער איז מצד וועלט איז דאָס וואָס ער איז אַ מנגד לאלקות, ווערט די אחדות פון אויבערשטן אַנטפלעקט דורכן דוחה זיין דעם רע, וואָס דאָס איז מגלה אַז דער רע איז אַן ענין פון „העדר";

מצד אלקות אַבער, איז דאָך די אמתית המציאות פון אַ זאָך נאָר איר פנימיות וכוונה — דער ניצוץ ודבר ה' וואָס איז איר מחי'; און דעריבער, מצד דעם „דבר ה'" וואָס איז מחי' כביכול רע הערט זיך, אַז די מציאות פון רע איז דאָס וואָס עס ווערט (דורך תשובה) נתעלה אין קדושה.

יב. און דאָס איז דער חילוק צווישן עבודת הצדיקים און עבודת התשובה [39]:

עבודת הצדיקים איז בדרך המשכה [40] מלמעלה למטה — ממשיך זיין אלקות אין וועלט [41]; און אַזוי אויך בנוגע צו רע — זיינען זיי מגלה אחדותו ית' אין רע ווי ס'איז מצד וועלט (עולם — מעלים מסתיר ומנגד צו אלקות), וואָס דאָס איז דורך דחיית הרע כנ"ל;

די עבודה פון בעלי תשובה איז בדרך העלאה [40] מלמטה למעלה — אַרויסגיין פון וועלט, און מצד דעם הערט זיך ביי

---

36) חולין ז, ב.

37) המשך תער"ב פרק שעד. סה"מ עת"ר ע' קג. ובד"ה ויגדלו הנערים תרס"ה: ע"ד חתיכה נעשה נבילה.

38) בהבא לקמן — להעיר מההפרש (תורת שלום ע' 49 ואילך. ע' 184 ואילך. ועוד) בין ב' אופני היחוד, הוי' אחד מלמטה למעלה והוי' אחד מלמעלה למטה.

39) ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 119 ואילך בביאור הפלוגתא דרע"ק ור"י (מכילתא יתרו כ, א) אם אמרו „על הן הן ועל לאו לאו" או „על הן הן ועל לאו הן".

וע"ש בארוכה (ע' 126 הערה 35) ביאור הסיפור דרע"ק ותלמידיו בברכות (סא, ב).

40) ראה ד"ה תקעו תרס"א. ובכ"מ.

41) שלכן דוקא ע"י עבודת הצדיקים נעשה דירה בתחתונים (לקו"ת שה"ש ד"ה מי יתנך. אוה"ת שם. המשך תרס"ו ע' תקלג. ועוד).

זיי ווי דאָס איז מצד „למעלה"; און אזוי אויך בנוגע צום רע — דערהערן זיי די פנימיות און כוונה פון רע, זיין „דבר ה'" וואָס איז מיוחד מיטן אויבערשטן — איז ער מעלה (דורך תשובה) דעם (ניצוץ שב)רע לקדושה.

יג. דערמיט ווערט מען פאַרשטיין וואָס חז"ל [42] זאָגן אַז די סיבה פון חטא העגל איז געקומען דורך דעם וואָס אידן ביי מ"ת האָבן געזען דעם פני שור שבמרכבה. ולכאורה — תמי' הכי גדולה: אמת טאָקע אַז דער חטא העגל „גזירת מלך היתה" (כנ"ל בארוכה) — פאַרוואָס אַבער און ווי איז עס מעגלעך אַז עס זאָל קומען פון זען (פני שור ש)במרכבה און וואָס מ'האָט געזען ביי מ"ת?

וע"פ הנ"ל — אַז דער ענין פון חטא העגל איז געווען בכדי צו צוברענגען אידן לידי מעלת התשובה — איז עס מובן, ווייל די עבודת התשובה פון אידן איז אַ המשך צום גילוי פון מתן תורה:

בשעת מ"ת איז נתגלה געווארן אחדותו ית' ווי דאָס איז מצד „למעלה" [43], און בכדי אַז די אחדות זאָל קומען בגילוי אויך בשייכות צו וועלט למטה, ביז מעשה כשפים, ג' קליפות הטמאות, איז עס דורך (דער „גזירת מלך" און) דער תשובה פון אידן אויף חטא העגל.

יד. דער בירור פון די ניצוצות שברע הכי תחתון דורך דער תשובה אויפן חטא העגל, האָט זיך אויסגע־דריקט אין דעם וואָס די פון ערב רב וועלכע האָבן געדינט דעם עגל און זיינען געבליבן לעבן האָבן (אויך) תשובה געטאָן;

וואָרום דער ערב רב, וואָס „הם שחתו והשחיתו" מסיתים ומדיחים, וואָס תורת אמת זאָגט אַז אסור ללמד זכות עליהם*[43], זיינען פון ג' קליפות הטמאות [44] ורעות לגמרי ואין בהם טוב כלל*[44], און זייער תשובה איז אַן ענין פון „זדונות נעשות לו כזכיות", אתהפכא חשוכא לנהורא.

און דאָס איז דער פירוש הפנימי אין „(לך) עלה מזה (אתה והעם אשר העלית מארמ"צ)": די עליה איז „מזה" — די עלי' וואָס איז אַרויסגעקומען דורך דעם חטא העגל — איז קענטיק אין דעם וואָס דער ערב רב איז נתתקן און נתעלה געווארן לקדושה, אַז פון „עמך" איז געווארן — „העם".

---

42) תנחומא פרשתנו כא. שמו"ר פמ"ב, ה.

43) הכוונה באחדות ה' מצד „למעלה" כאן היא [לא לענין ההעלאה כו' (דלעיל בפנים), כי אם] שכללות הגילוי דמ"ת

[שכולל ב' אופני אחדות דלעיל סי"א — הן גילוי אחדותו ית' מצד („למעלה" — היינו) הפנימיות והכוונה דהעולם, והן גילוי אחדותו ית' מצד („למטה" — היינו) ענינו דהעולם גופא]

הי' לא מצד התחתון כ"א מצד אלקות, בדרך מלמעלה למטה — ראה לקו"ת ראה כח, ב. ד"ה וירד שם. המשך תרס"ו ע' שנג. המשך תער"ב ח"ב ע' תתקל.

*43) סנהדרין כט, א. פרש"י בראשית ג, יד.

44) ובפרט קודם שגיירם משה שהיו מגקה"ט.

ואין זה סותר להמבואר בכ"מ [רמ"ז לזהר פרשתנו קצא, א. מאו"א (וש"נ) וקה"י ע' ערב רב. ולהעיר מאגה"ק סכ"ו (קמד, ב) שהערב רב יונקים מק[ין] — כי זהו בדוגמת הפי' (חיד"א במדבר קדמות מע' ג' אות ג') במחז"ל „גר שנתגייר" — שהמתגייר הוא גר מעיקרא [ובכ"ז קודם שנתגייר הוא מגקה"ט]. ולהעיר מנבוזראדן שהחריב כו' ולבסוף נתגייר (גיטין נז, ב. סנהדרין צו, ב). ועוד.

ואולי החילוק — שזה בחיצונית וזה בהעלם בפנימית.

*44) תניא ספ"ו.

טו. הפטורות זיינען „מענינה של פרשה" [45] — געפינט מען אֶט די נקודה אויך אין דער הפטורה [46] פון פ' תשא, אין דעם סיפור וועגן אליהו בהר הכרמל:

וועגן דעם פר „שעלה לשם הבעל" זאָגן חז"ל [47], אז ער האָט ניט געוואָלט גיין „ואמר לאליהו כו' (ו)הוא (פרו של אליהו) עולה לחלקו של הקב"ה ושמו של הקב"ה מתקדש עליו ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי", האָט אליהו געענטפערט „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך".

אין פשטות מיינט עס: כשם ווי פרו של אליהו האָט מקדש געווען שמו של הקב"ה דורכן נס וואָס האָט פאַסירט ביי זיין הקרבה, וואָס האָט באַוויזן בגלוי דעם אמת פון אליהו'ס נבואה — אַזוי האָט דער פר „שעלה לשם הבעל" מקדש געווען שמו של הקב"ה דורך דעם וואָס „אין קול ואין עונה" [48] בעת זיין הקרבה — וואָס האָט באַוויזן די פאַלשקייט פון די נביאי הבעל (וע"ז — דעם אמת ה').

עס איז אַבער נאָך אַלץ ניט מובן: פון לשון המדרש „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך" איז משמע, אַז דער קידוש שמו של הקב"ה ביי ביידע פרים איז געווען באופן שוה. ולכאורה: דער קידוש השם דורך פר של אליהו איז געווען דורך און אין דעם פר, דער אמת ה' איז נתגלה געווארן אין זיין הקרבה; דאָקעגן ביי דעם פר „שעלה לשם הבעל" איז דאָך דער קידוש „שמו של הקב"ה" ארויס־געקומען באופן שלילי, זיין ניט הקרבה האָט באַוויזן אַז דער בעל איז ניט אמת?

איז דער ביאור אין דעם: דורך עבודת אליהו (און זיין פעולה אַז אידן זאָלן תשובה טאָן [49]) איז נתגלה געווארן למטה די אחדות פון אויבערשטן („ה' הוא האלקים" [50]) ווי דאָס איז מצד „למעלה" [51]; און וויבאַלד אַז מצד דער אחדות שטייט בגילוי דער „דבר ה'", די פנימיות און כוונה פון (יעדער זאָך אין) וועלט אין וועלט —

איז דעריבער „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי כך מתקדש על ידך" — די זעלבע אחדות [52] [וואָרום

---

45) טושו"ע או"ח רסרפ"ד. שו"ע אדה"ז שם (וסרפ"ג).

46) מ"א יח, כ ואילך (ולמנהג האשכנזים — שם, א ואילך).

47) במדב"ר פכ"ג, ט. יל"ש מ"א רמז ריד. הובא ברד"ק (ופרש"י) מלכים שם, כו.

48) מלכים שם (ושם, כט).

49) כאמרם „ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים" (מלכים שם, לט). וראה אוה"ת עה"פ (וראה גם לקו"ש ח"א ע' 186), שב"פ „ה' הוא האלקים" הו"ע התשובה.

50) מלכים שם.

51) להעיר דאליהו ענינו שם ב"ן (ראה המשך תרס"ו ס"ע קנו ואילך. ד"ה והי"ס תש"ח. ועוד), העלאה מלמטה למעלה, בדוגמת עבודת התשובה (ראה הנסמן לעיל הערה 40).

52) וע"ד משנ"ת (לקו"ש שנסמן לעיל סיום הערה 39) בשיטת רע"ק שבנ"י ענו (בעת מ"ת) „על הן הן ו(גם) על לאו הן", עי"ש.

וי"ל, דזה שהפר אמר „הוא עולה לחלקו של הקב"ה כו' ואני עליתי לחלק הבעל להכעיס את בוראי", אין הכוונה (כפשטות הלשון) שלא רצה בזה משום שע"ז הוא נקרב לע"ז

— שא"כ, מהו אריכות הלשון „אני וחברי יצאנו מבטן אחד כו' והוא עולה כו' ואני עליתי כו'", והול"ל רק שלא רצה לילך כו' לעלות „לחלק הבעל להכעיס את בוראי", ולמאי נפק"מ שחברו „עולה לחלקו של הקב"ה"? —

כ"א: אף שגם ע"ז שעולה לבעל מתקדש שמו של הקב"ה (כי בזה מגלה שנביאי הבעל אינם אמת) — מ"מ, למה יוגרע חלקו מ„חברו" (ש„יצאנו מבטן א'

דורך תשובה איז נתגלה געווארן די פנימיות פון דעם פר שעלה לשם הבעל[53] — ווי דער (ניצוץ שב)פר ווערט נתעלה אין קדושה].

טז. דערפון איז אויך די הוראה בנוגע לפועל: עס זיינען פאראן אזוינע וואס קאכן זיך נאר אין די זאכן וואס זיינען לכתחילה קדושה — אין זיי, טענה"ט ער, ווערט נתקדש „שמו של הקב"ה";

אבער באווארענען אז עובר עבירה, ר"ל — וואס ווי דער אלטער רבי איז מסביר[54], איז יעדע עבירה היפך ממש פון רצון העליון און דאס איז בדוגמת איסור השתחואה לע"ז — אין דעם טוט ער ניט. ער טענה"ט אז ער וויל ניט האבן צו טאן מיט „פר של ע"ז".

אויף דעם זאגט מען, אז „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי, כך מתקדש על ידך", אט די אחדות ווערט נתגלה דוקא דורך להוציא יקר מזולל[55] דורך פארנעמען זיך מיט מחזיר זיין בתשובה די וואס נויטיגען זיך בתשובה, וואס דורך דעם — זדונות נעשות להם כזכיות.

ואדרבה: דער סדר פון אליהו איז געווען אז ער האט פריער געגעבן די נביאי הבעל דעם פר „שעלה לשם הבעל" אז זיי זאלן פרוואווען עס מקריב זיין, און ערשט דערנאך האט ער מקריב געווען זיין פר, ד.ה. די עבודה פון מקדש זיין „שמו של הקב"ה" דורך דעם פר „שעלה לשם הבעל" קומט פארן „שמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי".

און אזוי אויך בעבודת כאו"א: אפילו ווען די עבודה פון מקרב זיין א דער־ווייטערטן אידן איז אמאל פארבונדן מיט אוועקנעמען צייט פון זיין לימוד התורה ועבודה („זה שעמי") — דארף מען ווייסן, אז עס דארף זיין דער שם שמים מתקדש דורך מעלה זיין דעם פר „שעלה לשם הבעל" — מקרב זיין א אידן וואס איז ווייט פון אידישקייט, כשם ווי „שמו של הקב"ה מתקדש על יד זה שעמי", זיין אייגענע תורה ועבודה

און די עבודה כפולה בדוגמת פון דעם סיפור התורה וועגן אליהו הנביא מבשר הגאולה, וועט ברענגען די גאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

(משיחות ש"פ תשא תשל"א,
חגה"ש תשכ"ד, ש"פ שמות תשל"ו)

כו"), ששם שמים יתקדש על ידו (לא בו גופא, כ"א) באופן שלילי („על לאו לאו"), שמציאות ד„להכעיס את בוראי" אינה אמיתית (כ"א — העדר), ולא באופן חיובי — שיוקרב לה',

וע"ז ענה לו אליהו „כשם ששמו של הקב"ה מתקדש כו' כך מתקדש כו'" — שמצד עצמותו ית' ה"ה אותה האחדות, באופן חיובי — „על לאו הו", כנפנים.

53) עפמ"ש בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף סו) דהמר"מ בין אליהו והפר היינו עם „שרו וכחו של פר" — יומתק ג"כ מה שגם לאחרי מענה אליהו „כשם כו'" לא רצה הפר לילך כו' ו„א"ל כו' עד שתמסרני בידם" —

כי זה „ששמו של הקב"ה מתקדש כו' על ידך" הוא דוקא מצד ה„כוונה" ו„דבר ה'" של הפר, אבל לא בכחו של הפר כמו"ש למטה ונקרב לבעל; ולכן נרגש זה (ד„כשם כו'") רק ב„שרו וכחו של פר" למעלה, וכדי שהפר למטה ילך כו' הוא דוקא ע"י שאליהו מסרו בידים.

54) תניא פכ"ד.

55) ע"פ ירמי' טו, יט. וראה ב"מ פה, א.

פ' פרה

א. עס שטייט אין ירושלמי[1]: „בדין הוא שתקדים החודש לפרה, שבאחד בניסן הוקם המשכן ובשני נשרפה הפרה, ולמה פרה קודמת שהיא טהרתן של כל ישראל". דאָס הייסט, אז פריער לייענט מען פרשת פרה „להזהיר את ישראל לטהר, שיעשו פסחיהן בטהרה"[2], און דערנאָך — פרשת החודש, „ששם פרשת הפסח"[2].

פון לשון הירושלמי „שהיא טהרתן של כל[3] ישראל" איז מוכח, אז די טהרה פון פרה אדומה איז נוגע צו אַלע אידן. אַזוי איז אויך מובן פון דעם תוכן הענין דאָרט, אז מ'האָט מתקן געווען אז מ'זאָל לייענען פ' פרה — וואָס די תקנת הקריאה איז פאַר אַלע אידן — פריער פון פ' החודש (כאָטש אז „בדין הוא שתקדים החודש לפרה"), מצד דעם טעם „שהיא (פרה) טהרתן של כל ישראל".

וצריך ביאור נוסף והמתקת הענין: אז מען דאַרף זיך מטהר זיין פון טומאת מת איידער מ'ברענגט דעם קרבן פסח, איז נוגע נאָר צו די וואָס זיינען טמאי מת, אָבער ניט צו „כל ישראל"; ואדרבה — ווען רוב אידן זיינען טמאי מתים, דאַרף מען ניט אָנקומען צו פרה (וטהרתן של ישראל) אז זיי זאָלן קענען ברענגען דעם קרבן פסח, ווייל אָ ציבור[4] ברענגט דעם קרבן פסח (אויך[5]) בטומאה — היינט פאַרוואָס דאַרפן אַלע אידן (וואָס נמשכין נאָכ'ן רוב, ניט נאָכ'ן מיעוט) מקדים זיין (קריאת פ') „פרה" פאַר „החודש" מצד דעם וואָס „היא טהרתן של כל ישראל"[6], און ניט החודש פריער פאַר פרה (ווי עס דאַרף זיין „בדין")?

מוז מען זאָגן (בפנימיות הענינים), אז דאָס וואָס פרה איז „טהרתן של כל ישראל" מיינט ניט נאָר די טהרה כפשוטה (פון טומאת מת בפשטות), נאָר אַזאַ טהרה וואָס „כל ישראל" דאַרפן אַנקומען צו איר, אין וואָס פאַר אָ מצב זיי זאָלן נאָר זיין, און דאָס דוקא גרייט זיי צו צום ענין פון „החודש" (ופסח).

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים, אז מען געפינט אָ חידוש אין דער מצוה פון פרה אדומה:

דער רמב"ם זאָגט אין ספר המצות[7], אז די מצוה פון פרה אדומה איז — „לעשות פרה אדומה כדי שיהי' אפרה מזומן למי[8] שיצטרך אליו לטהרת

---

1) מגילה פ"ג ה"ה. הובא בר"ף ורש"י למגילה כט, א. ועוד.

2) פרש"י מגילה שם ד"ה פרה אדומה וד"ה ברביעית. וראה ס' הפרדס לרש"י „סדר פרשיות".

3) בר"ף ורש"י שם (וכן בקה"ע ופני משה לירושלמי שם) ועוד — ליתא תיבת „כל". אבל בדפוסי ירושלמי לפנינו הוא כבפנים. — והעיקר: השאלה שבפנים היא בתוכן הענין, ולאו דוקא בדיוק הל' „כל", כדלקמן.

4) פסחים סו, סע"ב ואילך. שם עט, א ואילך. רמב"ם הל' קרבן פסח רפ"ז.

5) אע"פ שגם אז צריך להשתדל שיעשו בטהרה (כמו בנדו"ד שפרה נקראת קודם ר"ח שדי זמן להטהר) ובפרט למ"ד שטומאה הודחה בצבור (פסחים עז, א. יומא ו, ב. וש"נ).

6) בס' הפרדס שם מקשר זה דפרה קודמת מפני שהיא טהרתן של ישראל עם הא דחייב אדם לטהר את עצמו ברגל (ר"ה טז, ב) — אבל בפשטות, הענין דטהרתן של ישראל דפ' פרה הוא (לא ענין הטהרה (ברגל) בכלל, כ"א) רק טהרה מטומאת מת (וגם: החיוב לטהר עצמו ברגל אינו שייך לפסח דוקא). וראה לקמן בפנים סעיף ב' ובהערה 12. וראה לקו"ש חל"ו ע' 207 ואילך.

7) מ"ע קיג.

8) בתרגום העליר וקאפח שינויים בלשון (ולא

טומאת מת", אז די תכלית המצוה באַ־שטייט ניט (נאָר) אין נוצן דעם אפר בשעת הצורך — וועו אַ איד וועלט טמא מת און דאַרף האָבן די טהרה באפרה — נאָר דער אפר הפרה דאַרף זיין מלכתחילה גרייט פאַר יעדן וואָס וועט עס דאַרפן, אז צו יעדער צייט וואָס אַ איד וועט זיך נויטיקן אין דער טהרה זאָל ער באַלד קענען זיך מטהר זיין מיטן אפר הפרה.

און דער רמב"ם ברענגט דערויף דעם פסוק[9] „והיתה לעדת בני ישראל למש־מרת[10]". וואָס דער פירוש הפשוט איז, אז דער אפר הפרה דאַרף זיין גרייט, משומר, פאַר יעדן פון „עדת בני ישראל", כל ישראל — אפשר וועט ער דאַרפן אַנקומען צו דער טהרה באפר הפרה.

דער חידוש אין דעם איז נאָך מער: אויף אַ טמא מת איז ניטאָ קיין חיוב (דאורייתא) ער זאָל זיך מטהר זיין; אפילו קודם הרגל, וועו ס'איז דאָ דער חיוב „לטהר את עצמו ברגל"[11], איז (נוסף לזה אז אין דעם איז דאָ אַ שקו"ט[12] צי דאָס איז דאורייתא אַדער דרבנן, איז) דאָס חל נאָר אויף דעם וואָס איז מחוייב בעלי' לרגל; לאפוקי אַנדערע — לדוגמא דעם וואָס האָט ניט קיין קרקע באי' (אַדער דער וואָס גע־פינט זיך אין חו"ל) וואָס ער איז פטור פון עלי' לרגל (און פון קרבן פסח)[13], איז ער אויך ניט מחוייב „לטהר את עצמו ברגל".

קומט אויס, אז דאָס וואָס אפר הפרה דאַרף זיין „מזומן למי שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת" איז עס (ניט דוקא פאַר איינעם וואָס די טהרה מטומאתו איז ביי אים אַ חיוב, נאָר אויך) פאַר אזא וואָס זיין טהרה איז תלוי' ברצונו, און וועו ער וועלט נתעורר ברצון לטהר עצמו[14] — מוז (אויך) פאַר אים זיין מזומן דער אפר הפרה, אז ער זאָל זיך קענען מטהר זיין גלייך וועו ער ווייל.

ג. דער ענין איז אויך מודגש אין לשון הרס"ג (אין זיין ספר המצות[15]), וואו ער שרייבט, אז די מצוה פון פרה אדומה איז — „ופרה למשמרת בתדר", אז דער אפר הפרה דאַרף זיין גרייט בתדר (— שטענדיק).

עס זיינען דאָ אחרונים[16] וואָס ווילן מדייק זיין פון לשון הרס"ג „ופרה למש־מרת בתדר", אז ער מיינט דערמיט (ניט דעם חלק האפר ש„היו ישראל מזין הימנו"[17], נאָר) דעם חלק האפר וואָס „נותן בחיל"[18]. ווייל דוקא אויף דעם

בתוכן הכללי). ובחינוך מצוה שצז (שידוע שבכ"מ העתיק לשון הרמב"ם): לשרוף פרה אדומה להיות אפרה מוכן למי שיצטרך אלי' ומטהרה מטומאת מת. ובמנין המצות בריש ספר היד: לעשות פרה אדומה להיות אפרה מוכן. וראה רמב"ם ספר המדע (ירושלים תשכ"ד) שם בשינויי נוסחאות.

9) חוקת יט, ט.

10) כ"ה בתרגום העליר וקאפח (שהועתקה גם תיבת „למשמרת"). וכ"ה בחינוך שם. וראה ס' המדע הנ"ל בש"ג (שם).

11) ר"ה שם. רמב"ם הל' טומאת אוכלין פט"ז ה"י.

12) ראה משנה למלך לרמב"ם שם (ושם שקו"ט בעיקר בנוגע להאזהרה דמגע נבילה בר' קודם הרגל אם הוא איסור תורה או דרבנן). וראה שד"ח כללים מע' חי"ת כלל מז. ושו"נ.

13) ראה פסחים ח, ב. תוד"ה מאלי' — שם ג, ב. שד"ח שם. וראה בכ"ז הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג פרשה מה (קצא, ב).

14) שהרי אין הכוונה ב„למי שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת", שצריך ומחוייב בטהרתו, כי"א שצריך להאפר („אליו") בשביל טהרתו. וכדמוכח ג"כ מהגירסא (ראה תרגום העליר וקאפח) „למה שיצטרך".

15) שם.

16) הרי"פ פערלא שם (קצ, ד).

17) לשון התוספתא — פרה ספ"ג. רמב"ם הל' פרה אדומה ספ"ג (וראה תוי"ט פרה ספ"ג).

18) פרה שם. רמב"ם שם.

חלק האפר (וואס „נותן בחיל״) שטייט דער לשון „והיתה לעדת בני למשמרת״ (ווי לשון הרס״ג „ופרה למשמרת״) — ווי חז״ל[19] לערנען אפ פון דעם, אז מען דארף באהאלטן א טייל פון דעם אפר פון יעדער פרה „למשמרת״ אין „חיל״.

— וואס לפ״ז קומט אויס, אז מצות פרה אדומה בכללותה איז (לפי דעת הרס״ג) אין דעם חלק האפר — דלכאורה, ווי קען מען זאגן, אז דער עיקר ותכלית המצוה איז (ניט אין דעם חלק האפר וואס מ׳נוצט לטהרת טמאי מתים, נאר) אין דעם חלק האפר וואס בלייבט באהאלטן „למשמרת״ — זיינען זיי מסביר[20], לויט, ווי ס׳איז משמע בכמה מקומות, אז מען פלעגט נעמען פון דעם אפר וואס איז געלעגן בחיל אויף צו מזה זיין אויף דעם כהן גדול פאר יום הכיפורים [ועד״ז — ווען דער כהן גדול האט שורף געווען א נייע פרה אדומה[21]];

און דאס איז עיקר מצותה (פון פרה אדומה) — ווייל ביי ישראלים און אפילו כהנים הדיוטים איז ניטא קיין חיוב אז זיי (אלס א יחיד) מוזן זיך מטהר זיין. דוקא א כהן גדול, וואס נאר ער קען טאן די עבודה פון יום הכיפורים, איז ער מחוייב בהזאת האפר (פאר יוהכ״פ) כדי ער זאל קענען טאן די עבודה; קומט אויס, אז הכרח מצותה פון אפר הפרה איז בחלק האפר וואס איז ניתן בחיל — „למשמרת״.

אבער דער פירוש אין דברי הרס״ג איז — צע״ג. וואס

נוסף אויף דעם, אז לפי׳ הנ״ל זיינען די ווערטער „ופרה למשמרת בתדר״ בלויז א סימן צו וויסן מיט וועלכן חלק האפר איז מצותו מוכרחת — אבער זיי זאגן ניט ארויס דעם תוכן המצוה,

וואס דעם חלק) אפילו אין דעם) וואס דער אפר איז „למשמרת בתדר״, נאר) אין דער הזי׳ על הכה״ג [און וואס איז נאר לעתים רחוקות: עטלעכע מאל פאר יום כיפור (— אחת בשנה), און ווען מ׳מאכט א נייע פרה אדומה, וואס מימות משה רבינו איז דאס געווען בלויז אכט מאל[22]],

עס איז דאך א מ״ע אויף כלל הכהנים צו טאן די עבודה בבית המקדש בכל יום ויום, און ווען דער יחיד טוט עס איז ער מקיים די מ״ע, וכהנים זריזין הן[23] און היו רציץ[24] צו דער עבודה ביז צו מסנ״פ, ובמילא איז די טהרה פון פרה אדומה אן ענין הכרחי בא זיי — היינט פארוואס זאל עיקר המצוה פון פרה אדומה זיין אין דעם חלק האפר הניתן בחיל פון וועלכן מ׳איז מזה (בלויז) אויף דעם כהן גדול?

ד. דערפאר איז מסתבר לומר, אז אדרבה — כוונת הרס״ג מיט „ופרה למשמרת בתדר״ איז כדברי הרמב״ם הנ״ל, אז עיקר מצות הפרה איז, אז דער אפר הפרה זאל שטענדיק זיין גרייט „למי שיצטרך אליו לטהרת טומאת מת״ — „למשמרת בתדר״[25].

ס׳איז קיין קשיא ניט פון דעם וואס הרס״ג נוצט דעם לשון „למשמרת״

19) תוספתא ורמב״ם שם. פרש״י חוקת יט, ט.
20) הריי״פ פערלא שם (קצא, א ואילך), וש״נ.
21) להדיעה שצ״ל בכה״ג דוקא (ראה הריי״פ פערלא שם, וש״נ).
22) פרה פ״ג מ״ה. רמב״ם הל׳ פרה אדומה שם.
23) שבת כ, א. וש״נ.
24) תמיד כח, א. משנה יומא רפ״ב (ושם כג, א).
25) ועפ״ז יומתק זה שאין הרס״ג כותב „למשמרת בחיל״.

(וואָס לפי דרשת חז"ל וועלט דערמיט געמיינט דער חלק האפר הניתן בחיל, כנ"ל) — ווייל זיין כוונה איז דעם לשון איז (ניט ע"פ דרשת חז"ל הנ"ל, נאָר) לפי פשוטו של מקרא, אַז „והיתה לעדת בנ"י למשמרת" מיינט (אויך, אַדער גאָר בעיקר) דעם כללות האפר[26] וואָס מען דאַרף האַלטן גרייט „למי שיצטרך אליו",

ובפרט אַז „שיצטרך" איז דאָך אויך כולל דעם כה"ג בזמנים הנ"ל;

און ווי ס'איז מוכח פון דעם, וואָס אויך דער רמב"ם ברענגט אַ ראי' אויף דעם ענין — אַז די מצוה פון פרה אדומה איז „שיהי' אפרה מזומן" — פון דעם פסוק „והיתה לעדת בנ"י למשמרת",

ווייל אויך דער חלק האפר וואָס „ישראל מזין הימנו" איז נכלל אין „והיתה גו' למשמרת" — „מזומן למי שיצטרך אליו".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: פאַר־וואָס איז טאָקע דער ענין פון אפר הפרה אַזוי נוגע, ביז אַז מען איז מדגיש, אַז עס איז ניט געגנוג מען זאָל האָבן דעם אפר בשעת הצורך, נאָר ער דאַרף זיין „למשמרת בתדר" — שטענדיק גרייט — „למי שיצטרך אליו"?

ה. יעדער זאָך אין גשמיות, ווערט נמשך ונשתלשל פון ענינו ברוחניות[27].

---

26) אף שגם רש"י בפירושו עה"ת עה"פ כתב „וזה שבחיל נתון למשמרת מגזה"כ והיתה . . למשמרת" — י"ל שאינו שולל בזה ש„למשמרת" קאי גם על כללות האפר. וראה ראי"ם שם. ואכ"מ.

27) וי"ל שזהו פנימיות תוכן מחז"ל (ב"ר בתחלתה. זח"ב קסא, א־ב) אסתכל באורייתא וברא עלמא. ואדרבא — ידוע מש"כ השל"ה (ראה בהקדמה סוף בית אחרון יד, א) שהתורה מדברת בעליונים ומרמזת בתחתונים.

און אַזוי אויך (וי"ל אַז, אדרבא — על אחת כו"כ) בנוגע תורה ומצות, אַז די פרטים פון יעדער מצוה בגשמיות זיינען אויסגעשטעלט לויט דעם תוכן המצוה ווי די מצוה איז ברוחניות.

ועד"ז בעניננו: דאָס וואָס מצות פרה אדומה איז באופן זה, אַז עס מוז זיין „אפרה מזומן למי שיצטרך אליו", נעמט זיך עס דערפון, וואָס די מצוה פון פרה אדומה בעבודה רוחנית איז אַן ענין וואָס פאַדערט זיך שטענדיק — עס דאַרף זיין „מזומן" לכל אחד ואחד בעבודתו ית'.

דער ביאור אין דעם:

פרה אדומה איז ענינה — תשובה[28]. טומאת מת ברוחניות מיינט[29], דאָס וואָס דורך עוונות ווערט „עוונותיכם היו מבדילים גו'"[30], און אַז ס'איז ניטאָ דער „ואתם הדבקים בה"א"[31] איז אויך ניטאָ, ר"ל, דער „חיים גו'"[31]; און פרה אדומה, דער ענין פון תשובה, איז מטהר דעם אידן און בינדט אים צוריק צו לשרשו ומקורו באלקים חיים.

[וכמאמר חז"ל[32] „תבוא פרה ותכפר על מעשה העגל" — פרה איז מטהר טומאת מת (תוצאת ענין העוונות) — וואָס (יעדערער פון זיי) נעמט זיך פון חטא העגל, וואָס איז דער ראש ושרש לכל החטאים[33] (נאָך מ"ת)].

---

28) אוה"ת חוקת ריש ע' תשסב. תשעד. תשפז. ס"ע תשצז ואילך. ד"ה וידבר ג' זאת חוקת (הא') תרכ"ט. ועוד. וראה לקו"ת חוקת סא, ריש ע"ד.

29) ראה אוה"ת שם ע' תשפא. לקו"ת שם ג־ד.

30) ישעי' נט, ב.

31) ואתחנן ד, ד. אדר"נ ספל"ד.

32) תנחומא חוקת ח בסופו. פרש"י שם יט, כב. וראה ע"ז כג, ב: פרה דחטאת קרי' רחמנא. וראה אגה"ק סי' כח.

33) ראה תשא לב, לד ובפרש"י שם. וראה זהר (ח"א נב, ב. ח"ב קצג, ב) דע"י חטא העגל חזרה זוהמתן.

וואָס דאָס איז דער ביאור אויף דעם וואָס אין פּרה אדומה געפינט מען צוויי קצוות׳דיקע ענינים: פון איין זייט איז כל עשייתה בחוץ דוקא, חוץ לשלש מחנות[34], ניט ווי קרבנות וואָס זייער מקום מוז זיין דוקא אין „פנים״; ולאידך, דאָרף די הזאה זיין דוקא „נוכח פני אהל מועד״[35] „מתכוין ורואה פתחו של היכל בשעת הזאת הדם״[35] — וואָרום אין תשובה זיינען צוויי קצוות עד״ז:

דער אויפטו פון תשובה איז צו מכפר און מברר זיין דעם „חוץ״ (דאָס וואָס איז חוץ לכל המחנות — לקדושה), זי איז מכפר ומטהר (אויך) זדונות, וואָס זיינען פון ג׳ קליפות הטמאות לגמרי (ניט ווי סתם קרבנות וואָס זיינען מכפּך בלויז אויף שגגות)[36]; און דער כח צו קענען מכפר זיין אויף זדונות (חוץ לכל המחנות) נעמט זיך פון אָ מקום עליון („פנים״) ביותר[37] —

דוקא הקב״ה (שלמעלה מתורה) זאָגט דעם ענטפער ועצה וציווי „יעשה תשובה ויתכפר לו״[38] (משא״כ תורה מצ״ע ומדרגתה איז די עצה „יביא אשם״ וואָס איז מכפר אויף שגגות[39]).

ו. קען מען מיינען, אַז דער ענין אין תשובה איז דוקא פאַר איינעם וואָס כבר חטא ופגם ועבר את הדרך; נאָר ער דאָרף אָנקומען צו פרה הנעשית בחוץ. אָבער וועָן אָ איד פירט זיך אין אָן אופן פון „עשה האלקים את האדם ישר״[40] — בדרך הישר, עבודת הצדיקים — וואָס פאַר אָ שייכות האָט ער צו פרה אדומה?

אמת טאָקע, אַז אויך ער דאָרף אָנקומען צו תשובה, ווי דער אַלטער רבי איז מבאר בכמה מקומות[41], אַז תשובה איז ניט דוקא אויף עבירות און אַז אפילו אָ צדיק דאָרף טאָן תשובה — דאָס איז אָבער (ניט קיין תשובה אויף חטאים כו׳) נאָר עבודת התשובה פון „והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה״[42] — זיך אומקערן לשרשו ומקורו ביז „אל האלקים אשר נתנה״. אָבער וואָס פאַר אָ שייכות האָט ער צו דער תשובה פון פרה אדומה, „מחוץ לשלש מחנות״ — ער געפינט זיך דאָך אין „פנים״!

זאָגט מען דערויף, אַז די מצוה פון פרה אדומה איז — „שיהי׳ אפרה מזומן למי שיצטרך אליו״, עס דאָרף ליגן „למשמרת בתדר״. מען דאָרף אַלעמאָל האָבן ביי זיך אויך די תנועת התשובה פון פרה אדומה — „למשמרת בתדר״ — ווייל (בפשוטו של ענין) „אל[43] תאמין בעצמך״ מען קען קיינמאָל ניט זיין זיכער מיט זיך.

ובפרט לויט דעם כלל, אַז „אין[44] צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא״, עכ״פ „חטא״ מלשון חסרון[45] — עס פעלט, ער האָט ניט געטאָן זיין עבודה כדבעי

34) חוקת יט, ג ובפרש״י (מיומא סח, א).

35) חוקת שם, ד ובפרש״י (מספרי עה״פ).

36) ראה אגה״ק שם. דרך מצותיך קיא, א־ב (וראה ציונים והערות שם).

37) ראה דרמ״צ שם: ענינה כמו הקרבנות הנעשים בפנים ואדרבה נעלית מהם ביותר. וראה לקו״ת חוקת נט, ד ואילך.

38) יל״ש תהלים מזמור כה (רמז תשב). וראה ירושלמי מכות פ״ב ה״ו.

39) ובאשם גזילות כו׳ — הקרבן צ״ל עם (ובהקדמת שב מידיעתו — שבועות כו, ב. ושו״נ) התשובה. התשובה עושה ממזיד שוגג ואו מכפר הקרבן (אוה״ת יו״כ ס״ע א׳תקנז ואילך. דרמ״צ וציונים והערות הנ״ל. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1152 בהערה. חי״ג ע׳ 76 ואילך. ועוד).

40) קהלת ז, כט.

41) לקו״ת ר״ה ס, ד ואילך. ש״ש סו, ג. ר״פ האזינו. ועוד.

42) קהלת יב, ז.

43) אבות פ״ב מ״ד.

44) קהלת ז, כ.

45) לקו״ת מטות פב, א. ד״ה ע״כ יאמרו תרצ״א (בסה״מ קונטרסים ח״א) פ״א. ובכ״מ.

למיעבד[46] אדער עכ"פ ניט בשלימות — ובמילא דאַרף ער תשובה טאָן אויף דעם חסרון בעבודתו.

און אפילו וועו ביי אים איז אינגאַנצן ניטאָ קיין חטא, און דאָס וואָס דער ענין המיתה קען אויף אים האָבן אַ שליטה, איז עס נאָר „בעטיו של נחש"[47]

— וכידוע פי' האריז"ל[48] אויפן פסוק[49] „ותלית אותו על עץ", אַז וועו איינער (אַ צדיק) האָט ניט קיין חטא (וואָס דאָס איז גורם מיתה) איז „ותלית אותו על עץ": דאַרף מען ביי אים תולה זיין דעם ענין המיתה אויפן חטא עץ הדעת, וואָס האָט געבראַכט מיתה בעולם —

איז דאָך דאָס גופא, וואָס דער חטא עץ הדעת האָט אויף אים אַ ווירקונג, אַ ראי' אַז צו אים האָט אַ שייכות „עטיו של נחש"[50] —

דאַרף ביי אים זיין דער ענין התשובה אויף דעם. וי"ל אַז וועו ער באַוואָרנט ניט דעם „עטיו של נחש" שבו, איז רעכט אַז ער זאָל דערנאָך ווערן אַ יורד ממדריגתו ר"ל.

ועל אחת כו"כ וועו ער איז זיך מתבונן אין דעם מאמר חז"ל[51] „כל דור שאינו (ביהמ"ק) נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו", און למעליותא — עס איז דאָך אַ פסק דין[52] אַז אַ יחיד וואָס „עשה מצוה אחת, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה" —

און ווי באָלד אַז ער זעט אַז מען גע־פינט זיך נאָך אין גלות, ובפרט אין דעם גלות חשך כפול ומכופל בעקבתא דמשיחא (אַ „חוץ" שאין חוצה הימנו), ועדיין לא נושענו — און עס קען דאָך זיין אַז דאָס איז תלוי אין זיין עבודה, כנ"ל[53], און כל זמן עס קומט ניט די גאולה איז ר"ל „כאילו הוא (הדור שהוא יכול „להכריע" אותו) החריבו" — רופט דאָס ביי אים אַרויס תשובה כפשוטה און אין דעם שטאַרקסטן אופן.

ז. קען מען נאָך אַלץ מיינען: אמת טאָקע אַז די תנועה פון תשובה דאַרף ביי אים זיין גרייט — „למשמרת בתדר" — אָבער זייענדיק אַן איש ישר הולך, איז גענוג אַז דאָס זאָל ביי אים זיין נאָר ווי אַן ענין נוסף בעבודתו.

וואָרום ער מצד עצמו האָט ניט קיין שייכות כלל צו ענינים פון „חוץ לשלש מחנות". און דאָס וואָס אויך ער דאַרף האָבן די תשובה פון פרה אדומה איז (דאָך דאָס ניט אַ זאָך וואָס ער האָט גורם געווען, נאָר) מצד „עטיו של נחש", וואָס איז ניט תלוי ברצונו ובבחירתו. וועט ער דאָס טאָקע באַוואָרענען דורך תשובה טאָן אויף דעם — אָבער ניט מאָכן דערפון אַ יסוד בעבודתו — ער מצד עצמו שטייט העכער פון דעם!

זאָגט מען אויף דעם, אַז פרשת פרה איז — „טהרתן של כל ישראל", יעדער איד דאַרף אָנקומען צו דער טהרה פון פרה אדומה; און נאָכמער — דאָס איז דער יסוד פון כללות עבודתו, וואָרום

---

46) כתובות סז, ר"א.

47) שבת נה, ב. ב"ב יז, א.

48) נחל קדומים עה"פ (תצא כא, כב). של"ה שפד, ב. וראה לקו"ש ח"ז ע' 167 ואילך, וש"נ.

49) תצא שם.

50) ראה תו"א ס"פ משפטים: והוא ענין . . ד' מתו בעטיו של נחש שאע"פ שהם צדיקים גמורים מ"מ נשאר בם עדיין איזה שמץ מזוהמת הנחש . . שרואה א"ע ומכיר חסרונו או יודע שזה טוב לו. וראה לקמן בפנים סעיף ז והערה 56. — וראה לקו"ש חכ"ד ע' 134.

51) ירושלמי יומא פ"א ה"א. מדרש תהלים קלז, ז (ומסיים שם: מאי טעמא לפי שלא עשה תשובה).

53) להעיר מבונה ירושלים ספ"ד מתיקונים, שאם הי' צדיק אחד חוזר בתשובה שלימה בדורו הי'

עס דאַרף זיין ביי אים „החודש" (און פסח), און ווי עס שטייט אין מדרש[54], אַז (די חוקה פון פרה אדומה איז גדולה פון חוקת הפסח, ווייל) „אוכלי הפסח צריכין לה" — וואָס אין עבודה רוחנית מיינט דאָס[55]: אוכלי הפסח איז עבודת הצדיקים, און „אוכלי פסח צריכין לפרה כי גם הצדיקים צריכים לעשות תשובה".

אפילו אַ צדיק[56], איז דאָס וואָס ער איז אַ „יש מי שאוהב"[57], און ער האָט בחירה חפשית ביז צו טאָן ח"ו נגד רצון העליון — ווייזט עס דאָך אַז ער איז אַ מציאות, איז ניט אינגאַנצן מיוחד מיט אלקות; קומט אויס, אַז אויך די עבודה פון אַ צדיק איז אין איר אַריינגעמישט אַ מציאות.

און דערפאַר דאַרף אויך אַ צדיק אַנקומען צו דער טהרה פון פרה אדומה, צו „מטהר" זיין זיך פון הרגש מציאותו דורך דער תנועה פון תשובה — די פאַרביטערטקייט אויף דעם וואָס ער איז אַ מציאות און איז ניט אינגאַנצן בטל צו אלקות — און דוקא דורך דער עבודת התשובה ביז לאופן אַז זי איז מבטל זיין מציאות, קען ביי אים דערנאָך זיין „אוכלי הפסח", די עבודה אין אַן אופן פון פסח ודילוג, ביז אַז ער איז דאָס „אוכל" ונעשה „דם ובשר כבשרו"[58].

ח. דאָס איז געדעדט געוואָרן אפילו ביי אַ צדיק. ועל אחת כמה וכמה אַז עס דאַרף זיין די עבודת התשובה פון פרה אדומה ביי בינונים, וואָס ביי זיי זיינען דאָ הרהורי עבירה כו'[59]. ווייל כאָטש אַז „מיד בעלייתו לשם דוחהו בשתי ידים כו'"[59] — איז אַבער דאָס, וואָס עס פאַלן אים אַריין אזעלכע מחשבות, איז אַ באַוויז אַז ער האָט נאָך ניט מקיים געווען די שבועה „תהי צדיק"[60], ובמילא דאַרף ער אויף דעם תשובה טאָן.

ועל אחת כמה וכמה די וואָס זיינען למטה ממדריגת בינוני — דאע"פ אַז „מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחרי' כל אדם ימשוך"[61], איז דאָך אַבער ידוע[62] דער האַרציגער וואונש וכו' „הלואי בינוני" — דאַרף זיין די תשובה וטהרה אויף חטאים כפשוטם, כדי אַז ער זאָל דערנאָך קענען טאָן אין עבודת ה' כדבעי[63].

און דורך עבודת התשובה דפרשת פרה, קומט מען גלייך צו פרשת החודש — ד„אין מפסיקין בין פרה להחודש"[64] — ווייל פרשת החודש איז ענינו „החודש הזה לכם", חודש הגאולה[65]; און דורך דער עבודת התשובה פון פרשת פרה ווערט „ומיד (אַז קיין הפסק) הן נגאלין"[66], „בניסן עתידין ליגאל"[67], בקרוב ממש.

(משיחת ומאמר מוצש"ק פ' פרה תשל"ח, שיחת ש"פ החודש תשכ"ד)

---

54) שמו"ר פי"ט, ב.
55) סד"ה וידבר גו' זאת חוקת הנ"ל.
56) ראה בכ"ז לקו"ש ח"ט ע' 209 ואילך, וש"נ.
57) ראה תניא פל"ה, לו.
58) תניא פ"ה.
59) תניא ספי"ב.
60) ראה שם פי"ד.
61) שם רפי"ד.
62) בית רבי ח"ב פ"ח הערה א' (הב').
63) ראה תניא פי"ז. תשובות וביאורים (קה"ת תשל"ד) סי' ז'.
64) ירושלמי מגילה שם.
65) ראה שמו"ר פט"ו, יא. ועוד.
66) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.
67) דעת ר"י ר"ה יא, ר"א. וכן סתם בשמו"ר שם. וראה אוה"ת בא ע' רנט. רעא.

*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' פה ואילך. המו"ל.

ויקהל

א. אויפן פסוק [1] „והנשאם הביאו את אבני השהם גו׳״ שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „והנשאם הביאו״ און איז מפרש [2]: „א״ר נתן מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח [3] בתחלה [4] ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה אלא כך אמרו נשיאים יתנדבו צבור מה שמתנדבין ומה שמחסרין אנו משלימין אותו כיון שהשלימו צבור את הכל שנאמר והמלאכה היתה דים אמרו נשיאים מה עלינו לעשות הביאו את אבני השהם וגו׳ לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה [5] ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם והנשאם כתיב״.

בפשטות לערנט מען (ווי מפרשים זאגן [6]) אז רש״י באוואַרנט דאָ: וויבאלד די תורה דערמאָנט די נדבת הנשיאים נאָר אלע אַנדערע נדבות המשכן, דאַרף מען אַננעמען (בפשטות) אז די נשיאים האָבן זיך מתנדב געווען די לעצטע —

מ׳קען ניט זאָגן, אז זייער נדבה ווערט געראַטנט לבסוף נאָר דערפאָר וויל אַזוי איז געווען דער סדר אינעם ציווי פון הקב״ה למשה (אין אַנהויב פ׳ תרומה) און פון משה לישראל (אין אַנהויב פון אונזער סדרה) — אז דער ציווי אויף די נדבות פון אבני שהם אבני מילואים שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטורת הסמים (די פרטים פון די נדבות הנשיאים) שטייט נאָכן ציווי אויף אלע אַנדערע נדבות [7] (צום סוף פון די י״ג דברים) [8] —

---

1) פרשתנו לה, כז.

2) מספרי נשא ז, ג (הובא גם בפרש״י שם). וליתא שם סיום פרש״י „ולפי שנתעצלו כו׳״. ובמדב״ר (פי״ב, טז), תנחומא פקודי (א) הובא גם סיום זה — אלא ששם: א) לא הובא זה בשם ר׳ נתן. ב) הובא בכמה שינויים.

3) בספרי ופרש״י נשא מאמר ר״נ הוא עה״פ „ויקריבו אותו לפני המשכן״ שהמדובר שם הוא בנדבות העגלות והבקר לשאת המשכן, כהמשך הכתובים (ולא נזכר בספרי ופרש״י חנוכת המזבח), וחנוכת המזבח מבואר שם פסוק יוד ואילך (ראה פרש״י שם). ובפשטות י״ל שגם כאן כוונתו גם לנדבות העגלות והבקר. ובדפוס שני ובכו״כ כת״י רש״י „מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המשכן בתחלה״, וכן בסיום פרש״י „לכך התנדבו בחנוכתו תחלה״ (וכ״ה בדפוס ראשון).

4) לכאורה צ״ע פי׳ תיבת „בתחלה״ (ועד״ז הוא בספרי ופרש״י נשא שם) שהרי רק הם התנדבו לחנוכת המזבח. ואולי נק׳ תחלה לא דחנוכתו כ״א מצד עצם ענין המזבח, שהם היו הראשונים להקריב על המזבח ובנ״י הקריבו את קרבנותיהם אחר חנוכת המזבח (דהנשיאים). או י״ל כפשטות הלשון „בתחלה״, שגם בנ״י נדבו לחנוכת המזבח קרבנות נדבה (כיון שהיו נדיבי לב ביותר) אחר הנשיאים. ולהעיר מנשא (ז, פד) „זאת חנוכת המזבח גו׳ מאת נשיאי ישראל״. ואכ״מ.

5) בפרש״י נשא שם — בשינויים (ועד״ז בספרי) מפרש״י כאן: א) ליתא שם „(אנו משלימין) אותו״. ב) מוסיף „(כיון) שראו״. ג) מוסיף „(אמרו) מעתה מה לנו כו׳״. ד) מסיים „והמלואים לאפוד ולחושן״ ואינו מוסיף „וגו׳״, משא״כ בפרש״י כאן „את אבני השהם וגו׳״.

6) משכיל לדוד כאן.

7) ועד״ז הוא סדרם בציווי עשייתם, שהציווי על שמן למאור ובגדי כהונה נאמר בפ׳ תצוה לאחרי הציווי על מלאכת המשכן בפ׳ תרומה (ולהעיר מפרש״י אמור כד, ב), ובשמים לשמן המשחה כו׳ נצטוו בפ׳ תשא.

8) להעיר מאוה״ח תרומה כה, ז בתירוץ הא׳.

•) להעיר מספר עץ הדעת טוב (מהרח״ו) פרשתנו (קיד, ד) שהנשיאים הביאו רק את אבני השהם והמילואים (אבל עה״פ כאן (קטו, ג) כתב שהביאו גם הבושם ושמן כו׳). ולכאורה עפמ״ש באוה״ח תרומה (כה, ז), פנ״י (שם, ב) ועוד — כן הוא לפי׳ הגמרא דלקמן הערה 14. אבל בגמרא שם לפנ״ז שירד להם כו׳ עם המן תכשיטי נשים (בשמים) כו׳. ובתיב״ע פי׳ גם בפסוק כח ענני שמיא בהמשך לפסוק כז. ואכ״מ.

וואָרום [9] אויב אַזוי: א) האָט דער פסוק „והנשאם הביאו" געדאַרפט שטיין באַלד נאָכן פסוק [10] „כל מרים תרומת .. הביאו" און ניט נאָך די פסוקים „וכל אשה חכמת לב בידי' טוו גו' וכל הנשים אשר נשא לבן גו'" (וועלכע ריידן שוין ניט וועגן די פרטי הנדבות אויף וועלכע ס'איז געווען דער ציווי) [11]; ב) פאַרוואָס טיילט דער פסוק בכלל אויס הבאת הנשיאים [12] פון „ויבואו [13] כל איש אשר נשאו לבו גו'" [14] ?

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער פסוק־איז אויסן מדגיש צו זיין אַז די נשיאים האָבן זיך מתנדב געווען און געבראַכט זייער נדבה לבסוף.

איז דאָך ניט מובן (אויך) בפשוטו של מקרא, ווי קומט עס אַז די נשיאי ישראל האָבן זיך אָפגעהאַלטן מיט זייער נדבה ביז נאָך די נדבות פון גאַנצן צבור — אויף דעם ברענגט רש"י, אַז זיי האָבן

---

9) ועוד: בציווי הקב"ה למשה (ר"פ תרומה) ובציווי משה לישראל (ר"פ ויקהל) נאמרו שמן למאור בשמים לשמן המשחה גו' לפני אבני שהם ואבני מילואים.

10) לה, כד.

11) אף שי"ל שג"ז נכלל בנדבת המשכן, אלא שהכתוב מספר איך הביאו. וראה אוה"ח כאן. וראה לקמן ע' 452 ואילך.

12) דזה שמפרט מה שהביאו (אבני שהם ומילואים בושם וכו') מובן בפשטות, כמו שמפרט כל ג' הדברים שבנ"י הביאו. אבל לכאורה לא הוצרך לפרש שהנשיאים הם שהביאום.

לכאורה י"ל שמפרטם מצד חשיבותם — אבל אז הו"ל להקדימם בתחלה לפני נדבת כל ישראל. ודוחק לומר שלא כתבו בתחלה לפי שכן הוא סדר הציווי כו' (כנ"ל בפנים) — כי את"ל שמפרטם מפני חשיבותם, מובן שלא יפרטם לבסוף, שנותן מקום לומר שזהו מצד העדר מעלתם,

[נוסף על הדוחק — שהרי היו כמה אנשים חשובים בבנ"י (הזקנים וכו') שבודאי התנדבו למלאכת המשכן מתאים לחשיבות שלהם ולא נפרטו בפ"ע.

אבל בזה ה"י אפ"ל: א) שכוונת הנשיאים כאן היא לא רק לנשיאי השבטים (כמו שמפרש רש"י. וראה פרש"י נשא ז, ב) כ"א אנשים חשובים ומורמים מעם כמו בכ"מ בתורה לפנ"ז. וראה פרש"י תשא לד, לב „אחר שלמד לזקנים כו'", שלכאורה משמע שזהו פי' „הנשיאים בעדה" שבפסוק שם לפנ"ז. ב) שהם לא נפרטו בפ"ע כי לא הביאו דבר מסוים ומיוחד כמו שהנשיאים הביאו (וראה תוס' הדר זקנים, פי' הרא"ש וחזקוני — שייכות דברים אלו להנשיאים)].

13) לה, כא.

14) ומטעם זה ה"י אפשר לפרש „נשאם" — „עננים" [כבמשלי כה, יד. ועוד (הובא בפרש"י לעיל לך יז, כ). וע"ד פי' הגמרא יומא עה, א. תיב"ע כאן. ת"י (הובא בבעה"ט כאן). שמו"ר פל"ג, ח], שעפ"ז מתורצות ב' קושיות הנ"ל שבפנים (להעיר מחדא"ג יומא שם).

אבל רש"י כאן לא פירש כן, כי אינו ע"ד הפשט. ובפרט שבציווי הקב"ה בר"פ תרומה מפורש „מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו גו'. תקחו מאתם גו'". וגם בפסוקים אלו הרי נאמר תיכף בכתוב שלאח"ז (כט) „כל איש ואשה גו'" שבפשטות הוא הכלל דכל הכתובים שלפנ"ז (ראה ראב"ע כאן).

לכאורה אפשר לומר (כדמשמע בתיב"ע (ראה פי' יונתן). ובשמו"ר שם *) שגם לפי הפירוש ד„נשאם" — „עננים", מ"מ „הניחו נמי לפי פשוטו נשיאי השבטים" ** [אלא שמצד ב' קושיות שבפנים מוכרח שיש בו גם הפירוש ד„עננים" ***] — אבל דוחק לומר בפשש"מ שהכתוב יכתוב „והנשאם הביאו גו'" לאחרי נדבות כל האנשים ונשים וטווית הנשים לרמז שהדרך שבאו להנשיאים הי' ע"י העננים (אבל להעיר מאוה"ח תרומה שם בסופו).

---

*) „והיו הגדולים שבהן" — ראה פי' מהרז"ו שם. אלא שצ"ע שממשיך „תדע שכן הוא שנאמר (פרשתנו לו, ג) והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר" (כביומא שם — וראה שוה"ג שלאח"ז) שבפשטות מדובר בכתוב זה ע"ד נדבת כל ישראל.

**) לפי פי' הגמרא משמע דפי' „נשאם" הוא רק „עננים" (רק שהבאתם למשכן היתה ע"י ישראל (אבל בפי' הרי"ף בע"י שם משמע שמפרש כבתי"ע ושמו"ר), כדמוכח בגמרא לפנ"ז (אבל ברבינו בחיי כאן: הביאום ענני כבוד לתוך אהלו של משה. וכן משמע במדרש הגדול כאן)).

***) וע"ד פרש"י לך שם „נשיאים — כעננים יכלו כו'", שלא בא לשלול פי' הפשוט דנשיאים, כ"א שבזה שנקט לשון נשיאים דוקא (ראה מפרשי רש"י שם) מרמז גם לזה ש„כעננים יכלו כו'".

געזאגט: „יתנדבו צבור מה שמתנדבין ומה שמחסרין כו׳", ד. ה. ס׳איז געווען „לפי שנתעצלו".

ב. מ׳דארף אבער פארשטיין די גרויסע אריכות אין פירוש רש״י:

א) בהקושיא „מה ראו כו׳" — וואס איז דא נוגע אז בא חנוכת המזבח האבן זיי זיך מתנדב געווען „בתחלה" — די קשיא דא איז פארוואס זיי האבן זיך ביי מלאכת המשכן (אין דעם פסוק) ניט מתנדב געווען בתחלה — האט רש״י געדארפט ברייננען פון ר׳ נתן׳ס רייד נאר נשיאים „למה לא התנדבו בתחלה כו׳" [15]?

ב) בהתירוץ וביאור: וואס איז נוגע דא די אריכות ההסברה פון די נשיאים „יתנדבו צבור וכו׳" ? לכאורה האט רש״י געדארפט באווארענען און אויספירן בקיצור, אז דער טעם איז „לפי שנתעצלו".

ג) בעצם הענין: ווי איז שייך זאגן אז דער גאנצער טעם וואס דער פסוק טיילט אויס די נדבות הנשיאים, רעכענענדיק זיי נאך אלע נדבות, אויך נאך טווית הנשים, איז בכדי צו לאזן וויסן אז „נתעצלו" ! ס׳איז דאך אפילו „בגנות בהמה טמאה לא דיבר הכתוב" [16].

ג. אויך זיינען דא כמה דיוקים אין פירוש רש״י ומהן:

א) ס׳איז א סתירה מיני׳ וביני׳: פון דעם וואס רש״י זאגט „כיון שהשלימו צבור את הכל" און זיי האבן עס געבראכט מיט אזא נדבות הלב, ווי דער פסוק איז מעיד [17] „מרבים העם להביא גו׳ דים גו׳ והותר" — איז פארוואס האבן זיי ניט געבראכט אויך די נדבות וואס די נשיאים האבן געדארפט משלים זיין [18] ?

ג) ולאידך: פארוואס האבן זיך די נשיאים מצטער געווען „מה עלינו לעשות" און צוליב דעם האבן זיי בחנוכת המזבח מתנדב געווען בתחלה — זיי האבן דאך לפועל געבראכט כו״כ ענינים עיקריים פאר דעם משכן און פאר די בגדי כהונה [19] ?

ד) וואס גיט צו דער לשון אין רש״י „יתנדבו צבור מה שמתנדבין" — עס וואלט געווען געגוג ווען רש״י זאגט איז קלאר, אז דער צבור האט געבראכט אלץ וואס איז געווען נויטיק פאר מלאכת המשכן — היינט ווי שטימט עס מיט דעם וואס לפועל האבן נאך געפעלט די אבני שהם ואבני מילואים לאפוד ולחושן, הבושם, שמן למאור ולשמן המשחה ולקטורת הסמים ? — ומזה

ב) וויבאלד אז „השלימו צבור את הכל" און זיי האבן עס געבראכט מיט אזא נדבות הלב, ווי דער פסוק איז מעיד [17] „מרבים העם להביא גו׳ דים גו׳ והותר" — איז פארוואס האבן זיי ניט געבראכט אויך די נדבות וואס די נשיאים האבן געדארפט משלים זיין [18] ?

ג) ולאידך: פארוואס האבן זיך די נשיאים מצטער געווען „מה עלינו לעשות" און צוליב דעם האבן זיי בחנוכת המזבח מתנדב געווען בתחלה — זיי האבן דאך לפועל געבראכט כו״כ ענינים עיקריים פאר דעם משכן און פאר די בגדי כהונה [19] ?

ד) וואס גיט צו דער לשון אין רש״י „יתנדבו צבור מה שמתנדבין" — עס וואלט געווען געגוג ווען רש״י זאגט

---

15) ואפילו את״ל שזה (שהתנדבו בחנוכת המזבח תחלה) מחוק הקושיא — הרי עכ״פ הו״ל להקדים הענין שכאן לא התנדבו תחלה.

16) ב״ב קכג, א.

17) לו, ה. ז.

18) ראה בארוכה משכיל לדוד תרומה כה, ב. אבל פירושו (שבנ״י לא נצטוו להביא אבני השהם וכו׳) לא נרמז כלל ברש״י. ובפרט שלפירושו צ״ל (כמ״ש שם בעצמו) שרש״י לא פי׳ דבריו בפ׳ תרומה מפני שסמך על פירושו (אח״כ) בפרשתנו !

19) בבמדב״ר ותנחומא פקודי שם „אמרו הואיל ולא זכינו בתרומת מלאכת המשכן כלום א״כ ניתן בבגדי כהונה" (ובבמדב״ר „בבגדי כה״ג"). וראה אוה״ח תרומה שם („עוד נראה לומר") — אבל בפרש״י בפששי״מ לא מצינו חילוק דבגדי כהונה אינם חשובים כ״כ כמלאכת המשכן. ולהעיר מראב״ע תרומה שם, ג (ועוד) „והשלים בנכבד אבני שוהם כו׳ כי לא נמצאו רק אצל הנשיאים". ולהעיר שלשון רש״י בפרשתנו הוא „במלאכת המשכן".

„אמרו נשיאים מה שמחסרין ישראל אנו משלימין אותו" ?

ה) וואָס איז די הדגשה „ומה שמחסרין כו'" (וואָס מיינט, אַז אידן וועלן מאַכן חסר, אַ חסרון אין אַן ענין וואָס זיי דאַרפן טאָן) — מען האָט געדאַרפט זאָגן „ומה שלא יביאו כו'" וכיו"ב (ובפרט — אַז דאָס איז לשון הכתוב) ?

ו) פאַרוואָס זאָגן זיי „מה עלינו לעשות" (ווי פאַסט דאָ דער לשון „לעשות" ?) און ניט „מה עלינו להביא"[20] (וכיו"ב) ?

ז) פאַרוואָס ברענגט רש"י דעם נאַמען פון בעל המאמר — ר' נתן ? וואָרום, כמדובר כמה פעמים, איז רש"י מעתיק דעם שם פון בעל המאמר נאָר דאַמאָלס ווען דורך דעם ווערט פאַרענטפערט אַ שוועריקייט וואָס קען נתעורר ווערן בא אַ תלמיד ממולח אין פירוש הכתובים, אַדער אין דעם פירוש פון רש"י[21].

ד. וועט עס זיין פאַרשטאַנדיק בהקדם הביאור אין דיוק הסדר והלשון פון שאלת ר' נתן — „מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחלה": די קשיא איז ניט פאַרוואָס זיי האָבן זיך ניט מתנדב געווען בייַ מלאכת המשכן בתחלה, נאָר פאַרקערט: פאַרוואָס זיי האָבן זיך יאָ מתנדב געווען בתחלה בייַ חנוכת המזבח [ווי ס'איז אויך מובן פון דעם לשון התירוץ פון ר' נתן — „לכך התנדבו בחנוכת המזבח תחלה" — דער חידוש איז אין זייער התנדבות בתחלה בייַ חנוכת המזבח].

איז תמוה ביותר: (א) וואָס פאַר אַ קשיא איז דאָ אין דעם וואָס (בייַ חנוכת המזבח) „התנדבו בתחלה" — זייענדיק די נשיאי (ראשי) ישראל האָט דאָך אַזוי געדאַרפט זיין !

(ב) לאידך, אויב די קשיא איז אויפן סדר פון נדבת חנוכת המזבח — אַבער דער סדר פון נדבת המשכן איז מובן — האָט דאָך רש"י ניט געדאַרפט ברענגען די קשיא (אויך) אין אונזער פרשה בייַ מלאכת המשכן, נאָר בלויז אין פ' נשא ?

איז דער ביאור בזה — אַז היא הנותנת: מיט זיין ברענגען (אויך) דאָ די קשיא „מה ראו נשיאים כו'" איז רש"י אויסן (ניט צו פאַרענטפערן אַז דאָס וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט זייער נדבה לבסוף איז געווען מחמת עצלות, נאָר פאַרקערט —) צו מסביר זיין אין דעם פסוק דאָ, אַז דאָס וואָס די נשיאים האָבן געבראַכט זייער נדבה לבסוף איז דער ריכטיקער סדר הנהגה; ואדרבה: די קשיא איז גאָר פאַרוואָס בייַ חנוכת המזבח האָבן זיי יאָ געבראַכט בתחלה. אין אַנדערע ווערטער: דאָס וואָס רש"י זאָגט דאָ „א"ר נתן מה ראו נשיאים כו'" ברענגט ער ניט אַלס קשיא (אין פסוק פון פ' נשא), נאָר צו מסביר זיין דעם תירוץ וביאור אין דעם פסוק דאָ.

ה. פאַרוואָס דאַרפן די נשיאים ברענגען זייער נדבה לבסוף — זאָגט רש"י: „אמרו נשיאים יתנדבו צבור מה שמתנדבין ומה שמחסרין אנו משלימין אותו": דער תפקיד פון אַ נשיא איז, אַז צום אַלעם ערשטן דאַרף ער זיך משתדל זיין אַז אידן זאָלן טאָן דאָס וואָס זיי דאַרפן טאָן, און ערשט דערנאָך טראַכטן וועגן זיך און זיינע ענינים;

---

20) להעיר שכ"ה בדפוס ב' וברש"י כת"י.

21) אף שלשון רש"י מקורו מספרי כנ"ל — הרי כמדובר במ"פ כל המובא בפרש"י עה"ת צ"ל מוכרח ע"פ פשש"מ. ובפרט שבנדו"ד אינו מציין שמקורו מספרי וכיו"ב.

און ווי רש"י האָט שוין פריער מפרש געווען אויפן פסוק[22] „וירד משה מן ההר אל העם" — „מלמד שלא הי' משה פונה לעסקיו אלא מן ההר אל העם" — וואָס לכאורה איז ניט מובן: מאי קמ"ל, אז משה האָט גלייך איבערגעגעבן די שליחות פון אויבערשטן צו אידן און ניט פונה געווען פריער צו זיינע אייגענע עסקים? — נאָר דער ענין וחידוש איז, „לא הי' פונה לעסקיו" [מיינט ניט (נאָר) צו זיינע צרכי הגוף וכו', נאָר אויך] צו זיינע עסקים אין דעם ענין ושליחות גופא — זיינע הכנות צו מתן תורה, כולל אויך (ובפרט) צו זיין ראוי צו „משה קבל תורה מסיני";

און פונדעסטוועגן איז זיין סדר [זייענדיק נשיא ביי אידן, אז צום אָלעם ערשטן קומען די צרכים פון אידן], איבערגעבן אידן די שליחות פון אויבערשטן און זעען אז זיי זאָלן דאָס אויספירן, און ערשט דערנאָך טראָכטן וועגן זיינע רוחניות'דיקע „עסקים" בינו ובין הקב"ה, כולל זיינע הכנות צו מ"ת.

ועד"ז בנדו"ד: דער ערשטער תפקיד פון די נשיאים איז געווען צו זאָרגן אז „יתנדבו צבור וכו'" — אז אידן זאָלן מנדב זיין וויפיל זיי קענען; און דערי־בער האָבן זיי געזאָגט „ומה שמחסרין אנו משלימין אותו" — ניט „ומה שלא יביאו" וכיו"ב — ווייל מצד זייער תפקיד אָלס נשיאי ישראל האָבן זיי געמאָנט אז אידן זאָלן ברענגען לנדבת המשכן אָלץ וואָס איז ביכולתם. ובמילא איז אין דערויף ניט שייך אָן ענין פון „מה שלא יביאו" (וואָס מיינט אז זיי האָבן עס נאָר עס פעלט דער ברענגען, ווייל אויב נאָר זיי וועלן האָבן ביכולת — וועלן די נשיאים זעען אז זיי זאָלן עס ברענגען), נאָר עס קען זיין אַ מציאות פון „ומה שמחסרין כו'" — דאָס וואָס זיי האָבן געמאָכט פעלן בא זיך — (חאָטש זיי האָבן אָלעס פריער זיכער געהאָט פון ביזת מצרים און ביזת הים, ווי רש"י האָט שוין פריער[23] געבראָכט, זיי האָבן דעם רצון און נדבת הלב צו ברענגען, נאָר זיי קענען עס ניט ברענגען ווייל זיי האָבן עס אויסגענוצט פריער*[23] (לצרכי מצוה, ובפרט — שהזמ"ג ועוברת), געמאָכט פעלן בא זיך) — דאָן איז „אנו משלימין אותו".

עפ"ז איז אויך מבואר לשון רש"י „(כיון שהשלימו צבור את הכל כו') אמרו נשיאים מה עלינו לעשות" (און ניט „להביא"): דאָס באָציט זיך [ניט נאָר צו נדבת המשכן, נאָר בעיקר] צו זייער תפקיד אָלס נשיאים: וויבאָלד אז „השלימו צבור את הכל", אידן האָבן משלים געווען צו ברענגען אָלץ וואָס איז ביכולתם, האָבן זיי געזאָגט „מה עלינו לעשות" — וואָס ליגט אויף אונז צו טאָן אָלס נשיאים, וויבאָלד זיי האָבן שוין אויסגעפירט (אין דעם ענין) זייער תפקיד;

און דאָן ערשט האָבן זיי אָנגעהויבן טראָכטן וועגן זייער השתתפות בנדבת המשכן — „הביאו את אבני השהם כו'".

ו. טראָץ דעם וואָס דאָס איז לכאורה געווען דער ריכטיקער סדר ההנהגה פון נשיאים — איז אָבער לפועל בנוגע צו זיי אַליין אַרויסגעקומען אַ חסרון; און דערפון האָבן די נשיאים פאָרשטאָנען אז דאָס וואָס זיי האָבן געווארט מיט זייער נדבת המשכן ביזן סוף איז געווען ניט אינגאָנצן כדבעי, נאָר ס'איז אין דעם געווען אַריינגעמישט אַן ענין פון

22) יתרו יט, יד.

23) בא יג, יג. בשלח טו, כב. תרומה כו, טו.

*23) ע"ד פי' הראב"ע עה"פ.

„שנתעצלו" — און „לכך (כדי דאס צו מתקן זיין) התנדבו בחנוכת המזבח תחלה".

אין וואס איז באשטאנען דער חסרון — איז עס רש"י מדגיש ומסביר מיטן זאגן „השלימו צבור את הכל שנאמר והמלאכה היתה דים", אז דער צבור האט משלים געווען אלץ וואס איז געווען נויטיק פאר דער מלאכה (פון משכן), דים אויף א געוגנדיקן אופן, אזוי, אז די נדבה פון די נשיאים איז ניט געווען מוכרח, כדלקמן.

און וויבאלד די נשיאים האבן געזען אז „השלימו צבור את הכל" און זייער נדבה איז שוין ניט קיין דבר המוכרח [24], הייסט עס דאך, אז זיי האבן ניט קיין חלק שווה אין (הכרחיות — עיקר) נדבת המשכן מיט אלע אידן — האבן זיי דער־פון פארשטאנען אז זייער הנהגה פון „לא התנדבו בתחלה" איז ניט געווען כדבעי, נאר ס'איז אין דעם געווען אריינגעמישט אן ענין פון עצלות כנ"ל [25].

ז. די הסברה אין דעם:

בעת די אידן האבן מנדב געווען „זהב וכסף וגו'" — פון וועלכע מען האט געדארפט מאכן די כלי המשכן ובגדי כהונה — איז זעענדיק אז זיי האבן ניט די אלע י"ג דברים (זיי האבן ניט פאר־מאגט די אבני שהם, אבני מילואים וכו'), האבן זיי מוסיף געווען (כמובן פון דעם לשון „השלימו את הכל", „דים") אין די נדבות פון כסף וזהב וכו' אזוי פיל אז מען זאל מיט דעם יתרון קענען באַ־קומען (קויפן) דאס וואס פעלט, הכל [26].

און דאס איז דער פירוש פון „השלימו צבור את הכל שנאמר והמלאכה היתה דים": אויך די זאכן פון די י"ג דברים וואס ביי זיי איז ניט געווען, האבן די אידן משלים געווען דורך מנדב זיין א ריבוי כסף וכו', ביז צו געבן אויך דעם פולן פרייז פון די אבני שהם, אבני מילואים וכו' [27].

---

24) משא"כ הנשיאים אמרו „מה שמחסרין אנו משלימין אותו" — החסר, מה שיחסר בהמשכן.

25) אפי' את"ל שע"פ פשש"מ • לא היי ציווי על כ"א מישראל לנדבת המשכן כ"א „מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי" (תרומה כה, ב), „קחו מאתכם תרומה לה' כל נדיב לב יביאה" (פרשתנו לה, ה) — הרי מובן, שמכיון שזה הי' דבר הכי חשוב אצל ישראל שהיו טורחים „שתשרה שכינה ביניהם ונדע שנתכפר להם עון העגל" (רש"י שמיני ט, כג), פשוט שהעדר ההשתתפות בזה (כמו כל ישראל) והעדר הזריזות הוא חסרון. ולהעיר מפרש"י (פקודי לט, לג) גם במשה „ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן הניח לו הקב"ה הקמתו". ובתנחומא פקודי יא: שהי' משה מיצר על שלא השתתף (אבל ראה לקו"ש חי"ז ע' 223 הערה 11).

•) משא"כ ע"ד ההלכה — ראה רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ב: הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם אנשים ונשים כמקדש המדבר.

26) ע"ד פרש"י לעיל (תרומה כה, ב) „לקנות מהן קרבנות ציבור".

27) באברבנאל ר"פ תרומה: להגיד שאלו הדברים שיזכור יקחו מהם בתרומה אבל אם ינדבו ויתנו דברים אחרים כאלו תאמר ברזל ועופרת בגדים ודברים אחרים לא יקחו מאתם כי לא רצה יתברך שיתנו איזה דבר כו' שיזדמן ויקחו מאתם כמציל מן הדליקה כו'. וראה ספורנו שם כה, ג: לא יקבלו כל שוה כסף כו' אבל יקבלו תרומה שגופה נכנסת במלאכת המשכן (ולהעיר מלשון רש"י שם, ב: יג דברים האמורים בענין כולם הוצרכו למלאכת המשכן כו').

אבל א) בפרש"י לא נזכר זה. ב) יתכן שכאשר לא הובאו אבני השוהם וכו' עצמם, קבלו הכסף מבנ"י עבור זה. ג) מצינו כסף שהובא לצורך דברים שבמשכן אף שאינו מפורש בכתוב (ראה ראב"ע שם, ג. אוה"ח פרשתנו לו, ה). ד) גם לפרש"י הי' עודף כסף כו' שלא הוצרכו למלאכת המשכן ולא מפורש בכתוב (ראה תרומה שם, ג: עשאוהו לכלי שרת. וראה פרש"י בהערה שלפ"ז, לפקודי לט, א). ה) באוה"ח פרשתנו לה, כא: יודיע הכתוב כי כל צרכי המשכן כו' באו בעצמן בנדבה ולא הוצרכו לקנות

און דערפאר האבן די נשיאים געפילט אז זיי האבן ניט קיין גלייכע השתתפות אין נדבת המשכן מיט אלע אידן: אידן האבן דאך געגעבן דאס וואס איז געווען מוכרח פארן משכן, משא"כ די נדבת הנשיאים איז שוין ניט געווען אין גדר פון הכרחיות, היות אז דער כסף כו' איף קויפען אבני שוהם כו', איז שוין געווען (און זייער השתתפות איז געווען אין דעם וואס זיי האבן בפועל געבראכט די אבני שהם וכו', פארשפארט דעם קויפן).

ח. עס פאדערט זיך אבער נאך אלץ ביאור: וויבאלד אז ביי א נשיא פאדערט זיך דער סדר ההנהגה פון „לא הי' .. פונה לעסקיו", נאר ער דארף פריער טראכטן וועגן משפיע זיין אויף אידן — פארוואס האבן די נשיאים זיך מנדב געווען לחנוכת המזבח תחלה — היפך דעם סדר פון א נשיא [28] ?

[אמת טאקע, אז ביי מלאכת המשכן איז זייער הנהגה געווען ניט באופן היותר נעלה — איז דאך אבער ניט שייך צו זאגן, אז דער תיקון דערויף איז דורך פירן זיך נאכדעם ניט ווי א נשיא דארף זיך פירן].

מוז מען זאגן, אז וויסנדיק אז ביי נדבת המשכן האט זיך ביי זיי אריינ־געמישט א תנועה פון עצלות, האבן זיי פארשטאנען אז זיי האבן זיך געדארפט פירן אנדערש אין דעם ענין פון נדבת המשכן: ד. ה. כאטש אז זייער הנהגה איז אין אלגעמיין א ריכטיגע — איז זי אבער אין דעם פאל ניט געווען כדבעי.

די הסברה אין דעם: דורך נדבת המשכן האט זיך אויפגעטאן דער ענין כללי, פון אלע אידן: „ושכנתי בתוכם", דער באוויזיז אז „נתכפר לנו עון העגל" [29] וכו', און דעריבער האט זיך דא געמאנט — נוסף אויף דעם אז יעדער איד זאל האבן א חלק אין נדבת המשכן — אז דער משכן זאל אויפגעשטעלט ווערן וואס פריער.

און דערפאר, הן אמת אז דער תפקיד פון נשיא העדה או השבט איז צו באוואר־רענען אז אידן זאלן טאן די ענינים המוטלים עליהם, האבן די נשיאים צו־זאמען דערמיט געדארפט באוואהרענען אויך די זריזות אין בנין המשכן, אז עס זאלן גרייט זיין אלע זאכן וואס מ'דארף האבן למלאכת המשכן בפועל ובהקדם.

און דערפאר האט דא ניט מתאים געווען דער סדר ההנהגה פון וואהרטן כו"כ זמן און זען וואס „יתנדבו צבור מה שמתנדבים ומה שמחסרין אנו משלימין אותו" —

מצד זייער תפקיד אלס נשיאים גופא האט זיך געפאדערט, אז מאנענדיק ביי אידן („יתנדבו צבור מה שמתנדבין") דארפן זיי גלייכצייטיק זיך מקדים זיין צו ברענגען זייער נדבה, כדי אז דער משכן זאל אויפגעבויט ווערן בהקדם הכי אפשרי.

און דעריבער, ווען עס איז געקומען צו חנוכת המזבח — וואס אויך דאס איז

דבר מהם בכסף וזהב המובא בתרומה. ומזה גופא מוכח שקבלו גם זה.

28) ואולי י"ל שזהו הטעם (רש"י בפ' נשא (ז, ג)) שלא קיבל משה מידם (ועד"ז שם, יוד) — כי (נוסף ע"ז שלא נצטווה כו', גם) אי"ז סדר הנהגה דנשיא להביא מתחלה *. ועפ"ז יומתק מה שממשיך רש"י באותו הד"ה „א"ר נתן מה ראו כו'" ולא כתבו בד"ה בפ"ע, כדרכו בכ"מ. וראה לקמן הערה 30.

*) וראה מפרשי הספרי ורש"י שם (משכיל לדוד שם פסוק ג' ויו"ד) באופן אחר.

29) פרש"י שמיני ט, כג. וראה פרש"י תשא ל, טז.

אַן ענין כללי און עס איז נוגע עס זאָל זיין בהקדם חנוכת המזבח פאַר אַלע אידן[30] — האָבן זיי מנדב געווען בתחלה.

ט. אַ תלמיד ממולח קען אַבער פרעגן: ווי זאָגט מען אַז ביי די נשיאים האָט געפעלט אין דער השתתפות מיטן כלל ישראל בנדבת המשכן (ווייל זייער נדבה איז ניט געווען אַ דבר המוכרח כנ"ל ס"ז) — לכאורה, וויבאַלד זיי האָבן דאָך מזרז געווען די מביאים למלאכת המשכן, אַז די אידן זאָלן זיך מתנדב זיין („יתנדבו צבור מה שמתנדבין") קומט דאָך אויס, אַז אַלץ וואָס אידן האָבן מנדב געווען האָבן די נשיאים אין דעם אַן אַנטייל, וויבאַלד ס'איז געטאָן געווארן בכוחם וזירוזם[31] — היינט פאַרוואָס הייסט עס אַ חסרון אין זייער חלק בנדבת המשכן?

איז דעם ענטפער אויף דעם איז רש"י מרמז דערמיט וואָס ער איז מעתיק אַז דער מאמר האָט געזאָגט ר' נתן.

דער ביאור אין דעם: פון די דינים הכי מפורסמים פון ר' נתן (ביז אַז עס ווערט אַנגערופן על שמו) איז „שעבודא דר' נתן"[32]: בשעת ראובן איז שולדיק אַ חוב צו שמעון'ן און שמעון איז מחוייב צו באַצאָלן לוי'ן — איז „מוציאין מזה (ראובן) ונותנין לזה (לוי)", ראובן צאָלט באופן ישר צו לוי. דער אויפטו אין דעם דין איז[33]: כאָטש אַז די שייכות און התחייבות פון ראובן צו לוי קומט דורך שמעון'ן, איז אָבער נאָכדעם ווי די שייכות ווערט אויפגעטאָן, ווערט דער שעבוד אריבערגעטראָגן גלייך פון ראובן צו לוי, כאילו ווי שמעון איז מלכתחילה ניט געווען אין מיטן.

עד"ז איז בנדו"ד: כאָטש אַז די שייכות פון אידן מיט זייער התנדבות למלאכת המשכן, ווערט אויפגעטאָן דורך (דעם זרוז פון) די נשיאים, איז ווען די אידן פאַלגן און זיינען מנדב איז דאָס „מוציאין מזה — פון די מנדבים — ונותנין לזה" — צום אויבערשטן, אַ שייכות והתקשרות באופן ישר צווישן זיי און דעם אויבערשטן, כאילו ווי די נשיאים האָבן זיך אין דעם ניט באַטייליגט[34].

יו"ד. עפ"ז י"ל עוד — אַז אין דעם גופא איז באַשטאָנען דער קס"ד פון די נשיאים: זיי האָבן געהאַלטן אַז היות די התנדבות פון אידן צום משכן וועט קומען דורך זייער התעוררות, ווערט

30) וזה שמשה לא קיבל מידם עד שנאמר לו מפי המקום (בין בפסוק ג בנדבת העגלות והבקר, ובין בפסוק יוד בחנוכת המזבח) — י"ל כי מאחר שזה הי' לאחר שבעת ימי המילואים שכבר הי' חינוך הכהנים במשכן ובשמיני במילואים לאחרי ששרתה שכינה בו ונודע שנתכפר להם על מעשה העגל אולי אי"ז כנדבת למלאכת המשכן שהם צריכים להתנדב תחלה ואדרבה צריך לדאוג שבנ"י יביאו. וזה שממשיך שם רש"י „א"ר נתן מה ראו הנשיאים כו'" היינו לבאר למה אמרו הנשיאים שבזה צ"ל הסדר שיתנדבו תחלה (ולא עלתה על דעתם החילוק כסברת משה). ובספרי איתא לפני ר"נ אומר „הסכימה דעתן לדעת עליונה". ולהעיר שבספרי ממשיך „רבי נתן אומר" ובפרש"י „אמר ר"נ".

31) ולהעיר מפרש"י נשא ז, א כלות משה: „בצלאל ואהליאב כו' עשו את המשכן ותלאו הכתוב במשה לפי כו'". ולהעיר ממרז"ל (ב"ב ט, א) גדול המעשה יותר מן העושה. אלא שבנדו"ד לא הי' „מעשה" כי הי' בנדבת הלב דכל ישראל.

32) קידושין טו, א. וש"נ.

33) ראה שו"ע חו"מ סי' פו ס"ה. קצוה"ח שם סק"א.

34) ולהעיר שגם בנוגע למשה אף שכל ציווי נדבת ומלאכת המשכן הי' על ידו ועד ש„תלאו הכתוב (עשייתו) במשה" (כנ"ל הערה 31) מ"מ „הניח לו הקב"ה הקמתו" „לפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן" (בידיו).

דאָס אויך פאַררעכנט אַלס זייער השתתפות אין מלאכת המשכן.

און עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס זיי האָבן געזאָגט „יתנדבו צבור מה שמתנדבין ומה שמחסרין אנו משלימין אותו" — וואָס פון דעם לשון איז משמע אַז בייַ זיי איז ניט געווען זיכער אַז זיי וועלן מוזן בריינגען (און דערפאַר האָבן זיי געזאָגט „אנו משלימין אותו", ניט „אנו מביאין") — ווייל בייַ זיי איז געווען אָפּגעלייגט אַז זיי דאַרפן אַליין ניט בריינגען, בלויז „מה שמחסרין אנו משלימין אותו" דעם חסר, וואַרום עס פעלט אין דעם מלאכת המשכן.

בשעת אַבער זיי האָבן געזען אַ דבר פלא אַז „השלימו צבור את הכל", דער צבור האָט אַלץ אָפּגעטאָן בשלימות האָבן זיי מרגיש געווען אַז דאָס קען ניט פאַררעכנט ווערן ווי זייער השתתפות.

יא. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דעם סיום לשון רש"י „ולפי שנתעצלו מתחלה נחסרה אות משמם והנשאם כתיב" (עס האָט געפעלט דער אות יוד פון זייער נאָמען) — דלכאורה וואָס פאַר אַ שייכות האָט דער ענין פון עצלות מיטן חסרון פון אות יוד בשמם? נאָר (בפנימיות הענינים איז, אַז) דער חסרון פון אות יו"ד וואָס ווייזט אויף ביטול[35] איז (ניט אַ תוצאה, נאָר) די סיבה[36] פון זייער „שנתעצלו"; ווי אַזוי איז דאָס נתגלה געווארען און מען האָט זיי געדרופען בשם „נשאם" — „לפי שנתעצלו", אַז מען האָט געזען „שנתעצלו".

וויבאַלד אַז בייַ זיי האָט געפעלט דער תכלית הביטול[37], עס האָט זיך בייַ זיי אַנגעהערט זייער זיין נשיאים[38], דעריבער האָבן זיי געפילט אַז די נדבת המשכן פון די אידן איז געקומען דורך זיי און אַז צוליב דעם וועלן זיי משלים זיין דאָס וואָס וועט פעלן בייַ אידן[39].

און דער הרגש הנשיאות האָט גורם געווען זיי זאָלן זיין „שנתעצלו" באופן, אַז זייער השתתפות אין בנין המשכן זאָל ניט זיין חלק כחלק מיט אַלע אַנדערע אידן, ביז אַז דער משכן (און דורכדעם די השראת השכינה בא אידן) האָט גאָר געקענט זיין אָן נדבת הנשיאים.

יב. אַזוי ווי אַלע ענינים התורה איז אויך דער ענין אַ הוראה צו יעדן אידן:

באָ יעדן אידן איז דאָ דער ענין ה„נשיאות" — די נשיאות אויף עיר קטנה שלו זה הגוף[40], אויף זיינע רמ"ח אברים ושס"ה גידים, בכללות יותר דאָס וואָס יעדער איינער דאַרף זיין אַ משפיע (ונשיא) בסביבתו[41] — איז דאָ אין דעם

---

35) ראה המשך באתי לגני ה'שי"ת פ"ו. וראה כלי יקר עה"פ.

36) ע"ד הוספת היו"ד דיהושע — "י יושיעך (בעתיד) — שלח יג, טז ובפרש"י.

37) וי"ל שגם מטעם זה מעתיק רש"י שם בעל המאמר — ר' נתן — כי עפ"ז מתורץ איך יתכן לפרש שאצל הנשיאים הי' חסר בהביטול (ולכן נחסרה אות משמם). וזה מבואר ע"פ „ר' נתן" שעליו מסופר (הוריות יג, ב) שרצה להעביר את רשב"ג מנשיאותו ושהוא ראוי לזה יותר מרשב"ג. היינו שידע ענינו של נשיא שאפשר שיתערב בהרגשתו ענין שאינו ביטול בתכלית, כמו שהי' אצל רשב"ג דתקין שלא יקומו מקמי ר"מ ור"נ כמו שעומדים לפניו, ואיך שהוא עצמו חשב שהוא ראוי להיות נשיא יותר מרשב"ג.

38) ראה זח"ג כג, א.

39) להעיר מהמשך תער"ב ח"א פרי"ד מדרגי' בהרגשת הביטול.

40) נדרים לב, ב.

41) דהרי האדם הוא מדיני והוא וסביבתו מושפעים זמ"ז (ראה רמב"ם רפ"ו מהל' דיעות) או שהוא משפיע בסביבתו או שנעשה מושפע מהם.

די הוראה, אז אויב ער וויל אז בא אים זאל ניט פעלן אין עבודת ה' לקונו און דער משכן שלו זאל זיין כדבעי, דארף אין דער נשיאות (אין דער השפעה אויפן צווייטן) זיך אנהערן דער יו"ד — דער תכלית הביטול:

— בדוגמת המלך וואס דורך דעם וואס „כיון שכרע שוב אינו זוקף" [42] — מער ווי בא אלע אנדערע — איז ער מולך אויף אלע אנדערע [43];

עס טאר ניט זיין דער הרגש אז ער בכח עצמו איז דער משפיע און „נשיא", און אז די גאנצע שייכות פון דעם צווייטן צום אויבערשטן איז נאר א דאנק אים.

און בשעת די השפעה ו„נשיאות" איז מיט ביטול, דעמאלט איז ער זוכה און האט ניט קיין טעות אז ער איז יוצא מיט דעם וואס ער פועל'ט אויף א צווייטן אידן, נאר ער איז אויך מוסיף בעבודתו — אין שקידה בלימוד התורה און קיום המצות בהידור — ביתר שאת ויתר עז,

און דורכדעם ברענגט מען אראפ משיח צדקנו, וואס זיין אויפטו איז דער ענין ה„יו"ד" [44] — בחי' יחידה [45], יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו.

(משיחת ש"פ ויק"פ תשכ"ו)

---

42) ברכות לד, ב.

43) ראה סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"א.

44) ובפרטיות יותר י"ל שהוא בחי' קוצו של יו"ד, בחי' הכתר שלמעלה מחכמה — ראה ד"ה קול קורא תש"א. ובכ"מ.

45) ראה ד"ה וידבר אלקים אכה"ד תרצ"ט (השני) בשם הרמ"ז. וראה ל"ת להאריז"ל בראשית עה"פ ויתהלך חנוך. לקו"ת צו (ת, ב ואילך). שם סוף שה"ש. ושו"נ — דמשיח ענינו יחידה.

ויקהל*ב

א. אויף דעם פסוק[1] „ויעש בצלאל את הארון", שטייט אין מדרש[2]: „בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה המשכן בא ואמר לבצלאל אמר לו מהו המשכן הזה אמר לו שישרה הקב"ה שכינתו בתוכו*[2] ומלמד לישראל תורה אמר לו בצלאל והיכן התורה נתונה אמר לו משאנו עושים את המשכן אנו עושין הארון א"ל רבינו משה אין כבודה של תורה בכך אלא אנו עושין הארון ואח"כ המשכן[3] לפיכך זכה שיקרא על שמו שנאמר ויעש בצלאל את הארון".

פון דעם מדרש איז משמע אז דער תוכן ענין הארון איז אַ באַזונדער זאַך פון השראת השכינה במשכן, און אַזוי איז משמע לכאורה פון אַן אַנדער מדרש[4], אַז נאָך דעם בויען דעם משכן האָט דער אויבערשטער געזאָגט „תקנתם אכסניא לעצמי ועכשיו תקנו אכסניא לתורה שתהא שרוי' אצלי".

איז ניט פאַרשטאַנדיק: הן אמת אַז דער מקום התורה איז דער ארון[5], אָבער עיקר מנוחת והשראת השכינה איז דאָך אויך געווען אין און דורך דעם ארון[6], און ווי דער רמב"ן[7] איז מבאר אַז „עיקר החפץ במשכן" איז „מקום מנוחת השכינה שהוא הארון", היינט ווי טיילט מען עס פאַנאַנדער, אַז כללות המשכן והמקדש איז צוליב „השראת השכינה" און דער ארון איז „מקום התורה".

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים:

די השראת השכינה במשכן דאקרי מקדש[8] איז אַנגעזאָגט געווארן כמש"נ[9] ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, און פון דעם שינוי הלשון „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" לערנט מען אָפּ אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט אַ צווייטען ענין — ושכנתי בתוך כאו"א[10].

דער ביאור פון השראת השכינה אין דעם „בתוך" — אין דעם מקדש הפרטי — פון יעדן אידן:

בסיום פון מס' חגיגה זאָגט די גמרא: א"ר אבהו אר"א ת"ח אין אור של

---

*) וסיום מס' חגיגה. וראה לעיל ע' 309 ואילך.

1) פרשתנו לז, א.

2) שמו"ר פרשתנו פ"נ, ב. וראה תנחומא כאן ו. (תנחומא בובער ח).

*2) שישרה .. בתוכו: הל' „שישרה" — צע"ק מאגה"ק סכ"ג. וסו"ס כה (קמא, א).

3) וכן ס"ל שם פ"נ, א. וראה במפרשי המדרש שם שדרשא זו פליגא על הא דברכות (נה, א) דבצלאל עשה המשכן תחלה. ועד"ז קה"ר פ"ז בפסוק יא (ולדעת היפ"ת כן ס"ל בשמו"ר שם, ד). וראה אוה"ת פרשתנו ע' ב'רג. ואכ"מ.

4) מדרש אבכיר — הובא בילק"ש תרומה רמז שסח.

5) ראה גם שמו"ר פרשה לד, ב. וראה יומא עב, ב: מכאן לת"ח וכו'. ובכ"מ.

6) כפשטות הכתוב (תרומה כה, כב) ונועדתי לך שם גו'. וראה גם תנחומא פרשתנו ז: ולמה פ' בארון מלאכתו וכו' בשביל ששם צלו של הקב"ה שהוא מצמצם שם שכינתו. ולהלן שם: שהמשכן כולו לא נעשה אלא בשביל הארון שהשכינה בתוכו. ובכ"מ.

7) ר"פ תרומה.

8) עירובין ב, א. וש"נ.

9) תרומה כה, ח.

10) ר"ח (שער האהבה פ"ו ד"ה ושני פסוקים). ובכ"מ.

גיהנם[11] שולטת בהן[12] ק״ו מסלמנדרא ומה סלמנדרא שתולדת אש היא הסך מדמה אין אור שולטת בו ת״ח שכל גופן אש דכתיב[13] הלא כה דברי כאש נאום ה׳ על אחת כמה וכמה. אמר ר״ל אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל ק״ו ממזבח הזהב מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב כמה שנים אין האור שולטת בו פושעי ישראל שמלאין מצות כרימון דכתיב[14] כפלח הרימון רקתך אל תקרי רקתך אלא ריקנין שבך על אחת כמה וכמה.

בפשטות לערנט מען אַז די שייכות פון די צוויי מימרות איז: בהמשך צו דער סוגיא פריער וואָס רעדט וועגן דעם ציפוי פון די מזבחות — מזבח הזהב והנחושת, וועלט אַראָפגעבראַכט די מימרא פון ר״ל אַז „אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל ק״ו ממזבח הזהב״, וואָס די הדגשה איז אין דעם וואָס דער מזבח איז געווען מצופה זהב, און מענין זה וועלט געבראַכט פריער די מימרא פון ר״א וואָס רעדט וועגן דעם אַז „אין אור של גיהנם שולטת״ אין „ת״ח״.

לפי״ז איז אָבער ניט פאַרשטאַנדיק:

א) אויב אַזוי האָט דאָך פריער גע־דאַרפט קומען די מימרא פון ר״ל „ק״ו ממזבח הזהב״ — און ערשט דערנאָך די מימרא פון ר״א בנוגע ת״ח, וואָס לויט איר תוכן האָט זי ניט קיין שייכות לעניננו.

ב) עיקר הסוגיא וועגן פושעי ישראל אין שייכות צו שליטת גיהנם (און וועגן גיהנם בכלל) איז אין מס׳ עירובין[15], וואָס דאַרט וועלט (אויך) געבראַכט די מימרא פון ר״ל אַז פושעי ישראל אין אור של גהינם שולטת בהן כו׳, און ויבאַלד אַזוי האָט דאָך די גמרא געדאַרפט דאַרטן ברייגנגען אויך די מימרא פון ר״א „ת״ח אין אור של גיהנם שולטת בהן כו״, וואָרום (א) דאַרטן איז די עיקר הסוגיא בענין זה, דאַקעגן אין חגיגה איז עס נאָר בדרך אגב; (ב) מס׳ עירובין איז פאַר מס׳ חגיגה.

ג) דאָס וואָס ר״ל זאָגט „ק״ו ממזבח הזהב . . שאין עליו אלא כעובי דינר זהב . . אין האור שולטת בו״, איז לכאורה אַ הדגשה הפכית פון דעם אויספיר פון דער גמרא פריער, אַז לויט די רבנן איז „מיבטל בטל ציפוין גבייהו״, דער ציפוי פון מזבח הנחושת והזהב איז בטל צו די מזבחות (און דערפאַר איז דער מזבח ניט מקבל טומאה): במאמר ר״ל איז מודגש די שטאַרקייט (העדר הביטול) פון דעם ציפוי זהב של מזבח, אַז דער ציפוי האָט זיך געהאַלטן און פאַרהיט דורך זיין שטאַרקייט די כלי, דעם מזבח ביז אַז „אין האור שולטת בו״[16].

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין די מימרות פון דער גמרא. ומהם:

א) דער ק״ו פון מזבח הזהב וואָס די גמרא זאָגט בנוגע צו „פושעי ישראל״ איז דאָך גילטיק במכש״כ וק״ו בנוגע צו ת״ח, אַז כשם ווי דער זהב לאָזט ניט צו

11) להעיר מזוהר פרשתנו (רג, סע״ב. ועד״ז ח״ג רעג, א. וראה שם ח״ב פט, סע״ב) דלפי דאשא וחייבין גהינם אית לון נייחא בשבת נצטוו בפרשתנו (לה, ג) „לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת״.

12) ראה גם זהר פרשתנו ר, רע״א. זח״א קלב, רע״א.

13) ירמי׳ כג, כט.

14) שה״ש ד, ג.

15) יט, א.

16) ובפרט לפי פי׳ התוס׳ כאן ד״ה שאין (ראה חדא״ג שם) — שהציפוי של זהב מגין על העץ שלא ישרף.

קיין פייער צום מזבח[17], איז אויך די תורה פון ת״ח לאָזט ניט צו צו־זיי דעם אור של גיהנם, אויב אפילו זיי האָבן געטאָן ענינים בלתי רצויים פאַר וועלכע עס קומט אור של גיהנם (לולי זכות התורה).

איז דאָך ניט פאַרשטאַנדיק: (א) די גאַנצע מימרא וועגן ת״ח איז, לכאורה, איבעריק, וואָרום מען קען עס אַרויס־לערנען במכש״כ פון דעם ענין (ומימרא) בנוגע צו פושעי ישראל[18] ? (ב) ווען די גמרא ברענגט יע די מימרא מיוחדת וועגן ת״ח — פאַרוואָס דאַרף מען האָבן אַן אַנדער ק״ו, עס קען דאָך נוצן דער זעלבער ק״ו פון מזבח ?

די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער: סלמנדרא איז אַ שרץ טמא[19] (אַדער עכ״פ אַ חי׳[20]) — טאָ פאַרוואָס זאָל מען אָפלערנען אַן ענין בנוגע צו ת״ח פון אַ שרץ, בשעת מען קען דאָס אָפלערנען פון מזבח הזהב וואָס אין בית המקדש ?

ב) וויבאַלד אַז די ״ת״ח״ און ״פושעי ישראל״ געפינען זיך ביידע אין גיהנם פאַר זייערע עבירות[21], נאָר דער אור של גיהנם איז אין זיי ניט שולט (ביי דעם ערשטן פאַל — ווייל זיי זיינען ״ת״ח״, און ביי דעם צווייטן — ווייל זיי זיינען ״מלאים מצות״), איז פאַרוואָס רופט מען זיי: אין ערשטן פאַל נאָר ״ת״ח״ און אין דעם צווייטן — נאָר ״פושעי ישראל״ ?

ד. דער ביאור בכ״ז:

דער פאַרבונד און חיבור[22] פון אידן מיט׳ן אויבערשטן איז דורך צוויי ענינים: דורך לימוד התורה און דורך קיום המצות. ס׳איז אָבער דאָ אַ חילוק צווישן זיי:

בשעת אַ איד לערנט תורה און פאַרשטייט חכמתו ית׳ בשכלו, ווערט ער מיוחד מיט תורה אַ ״יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו . . להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה״[23], דער מציאות האדם ווערט תורה:

משא״כ בא מצות, כאָטש דורך קיום המצות ווערט דער מקיים המצוה אַ ״מרכבה״ צום רצון העליון, ער ווערט אָבער ניט מיוחד מיט דער מצוה (ווי מיט תורה)[24].

און דאָס איז דער חילוק צווישן די צוויי מימרות פון ר״א און ר״ל: ר״א רעדט וועגן מעלת התורה ביי אידן — ״ת״ח״ — וואָס דורך תורה ווערן די ת״ח ״גופן אש״ וואָס אש דאָ מיינט (דברי כאש, ד. ה.) תורה: זיי ווערן אינגאַנצן מיוחד מיט תורה און אלקות, ביז אַז תורה וועט זייער מציאות, כנ״ל:

---

17) כפי פי׳ החדא״ג בתוס׳ (כנ״ל בהערה שלפנ״ז).

18) בתוס׳ עירובין (יט, רע״א): דפושעי ישראל פניהם משחירים • ואלו תלמידי חכמים כלל וכלל לא (וראה לקמן הערה 60). אבל כאן בהסוגיא אין רמז לחילוק זה (גם לא בפרש״י ותוס׳ כאן). וראה עיון יעקב לעין יעקב כאן שגם התוס׳ כאן בא לתרץ קושיא הנ״ל. וצ״ע. וראה פי׳ הר״ף וחידושים לע״י.

19) ראה תוס׳ כאן. פרש״י חולין קכז, א ד״ה סלמנדרא.

20) ראה פרש״י כאן. ענף יוסף לע״י כאן. ערוך השלם בערכו.

21) ראה ענף יוסף לע״י (בשם הר״מ דליאון).

•) להעיר מר״ה (יז, א): פניהם דומין לשולי קדירה. וראה מגילה יא, א.

22) מצות מל׳ צוותא וחיבור (לקו״ת בחוקותי מה, ג).

23) תניא פ״ה.

— ועפ״ז הוא רק ע״י ידיעת התורה (וכן ״כולא חד״ דלקמן), משא״כ באם לא ידע כו׳, אף ש(בתושב״כ) מברך ברכת התורה (ראה לקו״ת ויקרא ה, ב). ויל״ע בהמשך תער״ב (שלהי תער״ג. ד״ה ויגדלו הנערים תרע״ה).

24) תניא שם ובפכ״ג.

ר״ל רעדט וועגן דער מעלה פון מצות (בייַ פושעי ישראל) — „מלאים מצות כרימון״ — וואָס כאָטש דורך מצות ווערט ניט קיין יחוד פון דער מצוה מיט אידן, פונדעסטוועגן זיינען זיי (עכ״פ — כלים) „מלאים מצות״ [25], און דערפאַר איז „אין אור של גיהנם שולטת בהם״ [26].

און דאָס איז אויך דער דיוק „(מלאים מצות) כרימון״: פונקט ווי אַ רימון [27], הגם ער איז מלא פון גרעינים, זיינען אָבער די גרעינים אַ באַזונדער מציאות פאַר זיך, עד״ז בייַ פושעי ישראל הגם זיי זיינען מקיים מצות, איז אָבער ניט „גופן מצות״, נאָר „מלאים מצות כרימון״.

ואעפ״כ, כאָטש תלמידי חכמים האָבן אַ מעלה וואָס „גופן אש״, קען מען ניט אָפּלערנען אַז „אין אור של גיהנם שולטת״ ב„ת״ח״ פון „פושעי ישראל״, וואָרום ווען אַ ת״ח פאַלט דורך אין אַ דבר עבירה איז עס מער חמור ווי דאָס ווערט געטאָן פון אַ פושעי ישראל [ע״ד: ת״ח שגגות נעשו להם כזדונות [28]],

דאָקעגן קען מען ניט אָפּלערנען פושעי ישראל פון ת״ח, וואָרום ת״ח איז „גופן אש״, אַ מעלה וואָס איז ניטאָ בייַ פושעי ישראל [29].

ה. לויט דעם איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס „תלמידי חכמים״ לערנט מען אָפּ פון „סלמנדרא״ און „פושעי ישראל״ פון „מזבח הזהב״:

„סלמנדרא״ איז „תולדת האש״, בדוגמת ת״ח וואָס „כל גופן אש״, זייַער מציאות איז תורה. מיט דעם ק״ו קומט ר״א אויך מסביר זיין: דאָ רעדט מען וועגן ת״ח וואָס „גופן אש״ — איז ווי קומט אַ חטא בייַ ת״ח; ולאידך, אויב ס׳איז בייַ זיי שייך חטאים, וואָס דערפאַר געפינען זיי זיך אין גיהנם, ווי איז מעגליך אַז אור של גיהנם אינו שולטת בהם (און זיי פאַרבלייבן „גופן אש״) ? אויף דעם קומט דער ק״ו פון „סלמנדרא״ וואָס „תולדת אש היא״.

די גמרא זאָגט [30] „עיקר טבילותא בנורא״, אַז דער עיקר המטהר פון טומאה איז אש (מער ווי מים). ולכאורה, וויבאַלד אַז אש איז מטהר פון טומאה, ער נעמט אַראָפּ טומאה, איז דאָך כש״כ אַז פון אש קען קיין טומאה ניט ווערן — זעט מען אָבער אַז פון אש ווערט אַ סלמנדרא — אַ שרץ טמא (עכ״פ אַ חי׳); און פון דער צווייטער זייט, וביחד עם זה, איז „הסך מדמה (פון דער סלמנדרא) אין אור שולטת בו״.

---

25) אבל אין הפ׳ שאלו שבסוג השני הם יותר בעלי עבירה מכמו הסוג הא׳ דבת״ח. וראה תר״א (פ, סע״ג): ע״ד מארז״ל ע״פ כו׳ שאפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרימון כי ריקנים אין פי׳ פושעים ומורדים ח״ו רק שאין בהם תורה, אבל מלאים מצות וד״א. ומה שנק׳ פושעי ישראל ראה לקמן בפנים ס״ו. ובהערה 34. אבל ראה תר״א מו, ג (ובאוה״ת לשם ויחי תתשל, ב). ד״ח קי, ג.

26) ראה תר״א (סח, ב) בהמשך להמבואר דהמצות הן לבושים ומקיפין והתורה היא מזון ופנימיות: „אבל ת״ח אין אור של גיהנם שולט בו כי התורה והמצות הן הממרקות מבית ומבחוץ״. אלא שבתו״א שם מבאר ב׳ הענינים בת״ח גופא, דהרי כל האומר אין לי אלא תורה כו׳ (יבמות קט, ב), אבל בכללות הר״ז ב׳ סוגים בבנ״י (ראה אגה״ק ס״ה. ובכ״מ), וזהו ב׳ המימרות שבגמ׳.

27) להעיר מאוה״ת במדבר ע׳ קכב. פלח הרמון שה״ש נג, ב.

28) ב״מ לג, ב. וש״נ. וראה הל׳ ת״ת לאדמוה״ז פ״ד ס״ג.

29) ולאידך: יש מעלה בקיום המצות (שבאנשים פשוטים) — הביטול והקב״ע הנעשה בקיומן, משא״כ (בת״ח ו)בלימוד התורה מכיון שעיקר (עבודתם) הוא (ב)השגה אינו מורגש בזה ביטול רצונו לגבי רצה״ע. וראה לקו״ש (ח״ט ע׳ 73. וש״נ) לענין מעלות הביטול שבזה״ג לגבי העבודה שבזמן הבית.

30) סנהדרין לט, סע״א.

איז דערפון מובן עאכו"כ ת"ח וואָס „כל גופו אש", אַז כאָטש ס'קען זיין די מציאות זיי זאָלן דורכפאַלן אין חטאים מצד דעם וואָס זייער נשמה געפינט זיך בגוף בשר ודם און אין עוה"ז וואָס „הרשעים גוברים בו"[31] — פונדעסטוועגן בלייבן זיי נאָך אַלץ „כל גופו אש", און „אין אור של גיהנם שולטת בהן".

משא"כ בא „פושעי ישראל", וואָס „מלאים מצות", בריינגט מען דעם ק"ו פון מזבח הזהב וואָס איז מצופה זהב, וואָרום דורך מצות ווערט אַ איד בלויז „מצופה", ער ווערט ארומגענומען פון דער מצוה און די מצוה באַשיצט אים[32], אָבער ער ווערט ניט מיוחד מיט דער מצוה, ווי דאָס איז ביי תורה.

ו. עפ"ז איז מובן דער טעם וואָס דעם ערשטן סוג רופט מען „ת"ח" און דעם צווייטן — „פושעי ישראל":

ווי‌באַלד ביי ת"ח איז „גופו אש", קען מען זיי ניט אָנרופן פושעי ישראל וכיו"ב, נאָכמער, מען טאָר זיי ניט מבזה זיין. דורך מבזה זיין אַ ת"ח איז מען מבזה תורה, וואָרום מ'קען ניט אָפטיילן דעם ת"ח פון תורה (ווי די גמרא זאָגט[33] „ת"ח שסרח אין מבזין אותו בפרהסיא"); דערפאַר זאָגט די גמרא „ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן" און דערפון איז ממילא פאַרשטאַנדיק אַז עס האָבן ביי זיי פאַסירט ענינים בלתי רצויים.

דאָקעגן אנשים פשוטים, כאָטש זיי זיינען מלאים מצות כרמון, איז מעגלעך מ'זאָל זיי מבזה זיין און דערביי ניט אָנרירן די מצות וואָס זיי פאַרמאָגן, וואָרום זייער מציאות איז ניט די מצות (ס'איז נאָר „מלאים מצות", כנ"ל).

[ואדרבה: די גמרא איז מדייק זיי אָנצורופן „פושעי ישראל" און זיי מבזה זיין[34], ווייל דער בזיון איז אַ טייל פון זייער כפרה. ע"ד ווי די גמרא זאָגט[35] חזקי' „גירר עצמות אביו על מטה של חבלים"].

ז. פון מרז"ל[36] הנ"ל „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" — „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כאו"א מישראל", איז פאַרשטאַנדיק, אַז פונקט ווי אין דעם משכן הפרטי זיינען דאָ צוויי ענינים פון תורה ומצות, אַזוי זיינען זיי אויך פאַראַן אין דעם משכן ומקדש הכללי:

דער ביאור בזה: אין דעם תכלית פון דעם משכן (ומקדש) זיינען דאָ צוויי דיעות. דעת הרמב"ן (כנ"ל) אַז עיקר החפץ במשכן הוא „מקום מנוחת השכינה שהוא הארון". און דעת

---

31) ע"ח הובא בתניא פ"ו.

32) ראה תוס' ד"ה שאין, ובחדא"ג. וע"פ המובן בפי' המשניות להרמב"ם כלים פי"א מ"ד, וכפי' מהר"י קורקס בדעתו (הובא לעיל ע' 311 הערה 20), שטעם רבנן (בגמ' לפנ"ז שהמזבחות אינן מקבלים טומאה) מפני שהן מצופין היינו (גם) שהציפוי מבטל להכלי שלא יקבל טומאה, תומתק ביותר השייכות כאן (ראה לקמן בפנים סי"א) בפושעי ישראל שהמצות (שהם לבושים — ציפוי) פועלים הביטול דמהותם (שע"ש זה נקראו) פושעי ישראל, שאין אש של גהינום שולטת.

33) מנחות צט, ב.

34) ועפ"ז מתורץ דיוק התוס' כאן (ד"ה פושעי ישראל) ובמפרשי הע"י — כי זה שנק' פושעי ישראל הוא לא מצד היותם פושעים יותר מת"ח. וראה לעיל הערה 25.

ולהעיר דגדולה מזו מצינו בהקדמה לאמ"ב (הובא בד"ה זכור תר"פ ספ"א) דמי שאינו משתדל להבין אחדות הוי' הוא בכלל „פושעי ישראל (בנשמתם)".

35) פסחים נו, א. ובפרש"י. ברכות י, ב. ובפרש"י.

36) ראה לעיל הערה 10.

הרמב"ם [37] אַז דאָס איז „להיות מקריבים בו קרבנות".

וי"ל, אַז בעצם הענין איז מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: אין דעם „ושכנתי בתוכם" אין משכן, זיינען דאָ צוויי ענינים: א) אין משכן זאָל זיין אלקות בגלוי ובאופן פנימי, ד. ה. אין אַן אופן פון יחוד, ב) די השראת השכינה זאָל זיין „בתחתונים", דורך דעם בירור פון ענינים תחתונים, גשמיים כו', ווי דער ענין פון מצות, וואָס זיינען מלובש אין דברים גשמיים דוקא.

און דאָס זיינען די צוויי ענינים פון „ארון", און „קרבנות" והמשכן בכלל:

א) אין ארון (ענין התורה) איז געווען אלקות בגלוי, „מקום הארון אינו מן המדה" [38] — מ'האָט געזען אַז די מציאות פון דעם מקום גשמי של הארון איז אלקות, וואָס נאָר ער איז נמנע הנמנעות [39], אמתים וחצי וגו' ובדוקא ובדיוק און אינו מן המדה צוזאַמען — וואָס דאָס איז מעלת היחוד וואָס טוט זיך אויף ע"י התורה [40] כנ"ל;

ב) דער ענין פון עבודת הקרבנות, און אַזוי אויך דער משכן בכללותו, וואָס מ'האָט געגומען י"ג [41] (ט"ו [42]) דברים גשמיים און פון זיי געמאַכט אַ מקדש פאַר דעם אויבערשטן — איז המשכת השכינה בתחתונים [43], ע"ד דער בירור פון דברים גשמיים ע"י קיום המצות. וואָס הגם אויך אין דעם משכן בכלל און ביי קרבנות בפרט איז געווען גילוי אלקות, עס זיינען געווען נסים וכו', איז עס אָבער דאָרט ניט געווען באופן אַז דער גוף המציאות פון די דברים גשמיים איז געווארן אלקות [44].

ח. עפ"ז איז מובן וואָס די מדרשים הנ"ל (בתחילת השיחה) זיינען מחלק צווישן דעם ארון און דעם (כללות ה)משכן, כאָטש אין אַלגעמיין איז מנוחת והשראת השכינה במשכן געווען אין און דורך דעם ארון — וויל בפרטיות זיינען פאַראַן דערביי צוויי ענינים:

א) „אכסניא לעצמי" — וואָס דאָס איז די המשכת השכינה אין די דברים גשמיים פון משכן (און עבודת הקרבנות וכו'), וואָס די „אכסניא" איז ע"ד דער ענין המצות, ס'איז דער פאַרבונד צווישן אלקות מיט וועלט — אַן „אכסניא" (ודירה) בעוה"ז הגשמי.

ב) „אכסניא לתורה" — די השראת השכינה ווי ס'איז אין ארון, וואָס אין דעם איז דאָ די מעלה פון יחוד, וואָס אלקותו ית' איז מיוחד מיט'ן ארון, ומקום ארון כו', כנ"ל. וואָס דאָס איז

---

37) ריש הל' ביהב"ח. ספהמ"צ מ"ע כ. הובאו (ב' הדיעות) ונתבארו בלקו"ש ח"א ע' 116 ואילך.

38) יומא כא, א. מגילה י, ב. ב"ב צט, א. וראה לקו"ש ח"א ע' 319 ואילך.

39) שו"ת הרשב"א ח"מ סי' תיח. ס' החקירה להצ"צ ע' 68 ואילך.

40) ראה תניא פנ"א-נג. ספל"ז.

41) שהש"ר פ"ד, י"ג. זח"ב קמח, א. תנחומא תרומה ה. הובא בפרש"י ר"פ תרומה. ועוד. וראה אוה"ת תרומה ע' א'שפג (ושם: שהם לנגד הי"ג ת"ד כו' שנמשך ע"י מעשה המצות דוקא). א'שצ.

42) בחיי תרומה כה, ז. כלי יקר שם, ג. וראה זהר שם קלה, א.

43) ראה באורוכה לקו"ש ח"ג פ' תרומה. ח"ו ע' 197 ואילך. ובכ"מ.

44) ולאידך: אף שגם הארון (תורה) הוא מדברים גשמיים, אעפ"כ להיותו מיוחד בתכלית ועד שמקום ארון אינו מן המדה, אי"ז אמיתית הענין ד(דירה ב) תחתונים. בדוגמת המבואר (ראה לקו"ש תרומה בהערה שלפנ"ז) שעיקר הענין דושכנתי בתוכם — דירה בתחתונים הוא לא בקיום המצות כ"א בעניני הרשות בכל מעשיך לש"ש ובכל דרכיך דעהו כו'.

בדוגמת המעלה פון ת"ח[45], אז דורך תורה ווערט „גופן אש"[46].

ט. דער אויבענדערמאַנטער חילוק צווישן תורה ומצות אין זייער פעולה אין דעם מקדש פרטי, ד. ה. אין דעם אידן וואָס לערנט תורה און איז מקיים מצות, און אַזוי אויך אין מקדש הכללי — קומט מצד דעם חילוק פון תורה ומצות ווי זיי זיינען פאַרבונדן און מיוחד מיט אלקות[47]:

אויף תורה שטייט[48] „אורייתא וקוב"ה כולא חד", ד. ה. תורה און אלקות איז איינס, ניט ווי אַ זאַך וואָס איז פאַר־בונדן מיט נאָך אַ זאַך, נאָר ס'איז „חד", ס'איז איין מציאות.

דאַקעגן מצות, וואָס זיינען רצון העליון, ווערן אָנגערופן „אברין דמלכא"[49], ובדוגמת אברים למטה, כאָטש זיי זיינען בטל צום נפש, זיינען זיי אָבער ניט מיוחד מיטן נפש. ענין המצות איז אַן אָנזאָג צו אַ מענטשן — ניט ווי תורה וואָס זי איז פאַראַן אויך אייַדער דער מענטש לערנט זי[50].

און דערפאַר, בשעת אַ איד לערנט תורה, חכמתו ית' וואָס איז איינס מיט אלקות, פועל'ט עס אויך ביים אידן דביקות ויחוד מיט תורה און אלקות.

אָבער בשעת אַ איד איז מקיים אַ מצוה און טוט דעם רצון וציווי פון דעם אויבערשטן, וואָס דאָס איז אַ ציווי און אַ באַפעל צום אידן, פועל'ט דאָס אַ ביטול אויף דעם מענטשן, (ער איז זיך מבטל און איז מקיים דעם רצון ה'), ער ווערט אָבער ניט מיוחד מיט דער מצוה.

יו"ד. לויט דעם וועט מען קלערער פאַרשטיין ווי אין דעם ענין פון „ושכנתי בתוכם", (אפילו נאָר אין דעם חלק דער־פון פון) צו מאַכן אַ דירה לו ית' בתח־תונים[51], פאַדערט זיך סיי דער ענין פון תורה און סיי דער ענין פון מצות.

די כוונה וואָס נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים איז דאָך אַז עצמותו ית'[52] זאָל שורה זיין דאָ למטה בעוה"ז התחתון שאין תחתון למטה ממנו[53]. און אויף דעם דאַרף מען האָבן צוויי זאכן א) אַן ענין וואָס זאָל ממשיך זיין עצמותו ית', ב) אַן ענין וואָס פועל'ט אַז די המשכה זאָל זיין בתחתונים.

און דאָס איז דער חילוק צווישן תורה און מצות: תורה, ויבאַלד אַז אורייתא וקוב"ה כולא חד, איז על ידה המשכת עצמותו[54], עס פועל'ט אָבער ניט אַז

---

45) ראה קיצורים והערות לתניא פ"ה (ע' צ) לענין המע' ש„בידיעת התורה כו' גם חכמת ה' בקרבו" — „על דרך צמצם שכינתו כו'".

46) וברמב"ן ר"פ תרומה להיות שמבאר ש„סוד המשכן הוא שיהי' הכבוד אשר שכן על ה"ס" שיהי' גילוי השכינה כמו במ"ת (הובא ונתבאר באוה"ת תרומה ס"ע א'תכח ואילך) לכן דייק „מקום מנוחת השכינה שהוא הארון".

47) וכן משמע מתניא פכ"ג, ובקיצורים והערות לשם (ס"ע קד ואילך). וראה אוה"ת ואתחנן דרושים עה"פ ושננתם בביאור תלמוד גדול או מעשה.

48) הובא בתניא שם בשם הזהר. וראה זח"א כד, א. ח"ב ס, א. ת"ז ת"י בתחלתו. לקו"ת נצבים מו, א.

49) תקו"ז (סוף תל"א) הובא בתניא שם.

50) ראה קצוה"ע שם (ע' קה). וראה לקו"ש ח"ט ע' 65.

51) תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו. ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו.

52) ראה המשך תרס"ו שם (ס"ע ג) ובכ"מ.

53) תניא שם.

54) ראה תניא פנ"א־נג. ספל"ז. וראה (לענין המשכן) לעיל הערה 6. ובתנחומא שם בסופו: וכל מקום שהתורה שם השכינה שם עמה. — נמצא פעולת התורה בשתיים: א) ממשיכה העצמות, ב) יחוד, כולא חד. וי"ל דדוקא לפעולה הב' צ"ל באופן

עצמותו ית' זאל נמשך ווערן בתחתונים, להיות אז אפילו ווי תורה קומט אראפ למטה איז זי העכער פאר התלבשות[55] אין דברים תחתונים גשמיים[56].

דאקעגן מצות, וואס זיינען „אברין דמלכא", און אראפקומענדיק למטה ווערן זיי נתלבש אין דברים גשמיים, ואדרבה: דאס איז כל ענין המצות נעמען דברים תחתונים גשמיים און פועל'ן אין זיי א בירור וזיכוך דורך עשיית המצות בהם, איז ע"י פועל'ט מען אז המשכת עצמותו ית' זאל אראפ קומען און שורה זיין בתחתונים[57].

יא. עפ"ז איז אויך פארשטאנדיק דער המשך און די שייכות פון די ביידע מימרות וואס „אין אור של גיהנם שולטת" ב„ת"ח" און „בפושעי ישראל" צו דער סוגיא [און דאס וואס ביידע מימרות ברייגען זיך דוקא אין מס' חגיגה און ניט אין מס' עירובין]:

דער תוכן פון ביידע מימרות איז, אז מ'דארף זיך מתבונן זיין בפרטי הדברים און דעמאלט זעט מען אז ביי אידן — סיי ת"ח און סיי פושעי ישראל — זיינען די עבירות שבהם נאר א ציפוי און א דבר טפל אליהם, און דער עיקר שבהם איז טוב וקדושה.

און דאס קומט בהמשך צו דער סוגיא פריער בנוגע די מזבחות אין דעם מקדש, אז זיי קענען ניט מקבל זיין קיין טומאה להיות אז א התבוננות אין די פרטי הדברים באוויזט אז זייער ציפוי של מתכות איז בטל לגבי עיקר המזבח[58].

און ויבאלד אז אין השראת השכינה שבמשכן זיינען דא די ביידע ענינים[59], ענין התורה און ענין המצות, דעריבער

ד„ידיעת התורה" (ראה תניא פ"ה).

ועפ"ז „אכסניא לעצמי" שקודם „אכסניא לתורה" — היינו לא לעצמות. ויתרה מזה מצינו — לפני מ"ת (שעדיין קיימת הגזירה דעליונים לא ירדו למטה) — נקרא מקום ביהמ"ק בית מלוני (סנה' צה, ב).

55) ראה ד"ה ויאמר משה תש"ד פ"כ. וראה ברכות כב, א. ובהנסמן בלקו"ש כרך ח ע' 352.

56) ועד"ז בנפש האדם, דלהיות שהתורה פועלת יחוד האדם, ה"ז רק בבחי' העליונה שבאדם „שכל", וגם בלבושים רק במחשבה ודיבור ולא כח התחתון שבאדם — מעשה, כבתניא פכ"ג ופל"ו, ולכן צריך למצות דוקא. וע"ד הנ"ל הערה 44 לענין הארון.

57) כמבואר בתניא פל"ז. ולהעיר מאוה"ת ואתחנן שם.

ומה שלפעמים מבואר שהמשכת העצמות היא ע"י קיום המצות ופעולת התורה היא שהעצם יהי' בגילוי (ראה לקו"ש ח"ח ע' 190. ע' 353) —

הרי: א) זהו בדרגא התחתונה שבתורה (כפי שהיא בהשתלשלות), אבל ע"י בחי' העליונה שבתורה פנימיות אבא שהוא פנימיות עתיק (ראה לקו"ת ס"פ בהעלותך) — נעשית המשכת העצמות. ב) המשכת העצמות היא ע"י מעשה המצות דוקא, לפי שהכוונה ד„נחאווה הקב"ה כו'" — שהיא בעצמותו ית', למעלה מטו"ד (כמאמר אדה"ז — המשך תרס"ו בתחילתו) — היא ב„תחתונים" דוקא, ש„אין תחתון למטה ממנו" שמושלל מגילוי אור (ראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 21 ואילך), ובאדם גופא — ה„תחתון" שבו — מעשה המצות דוקא (ראה התמים ח"א ע' ל),

אלא שהמשכת וגילוי העצמות במצות הוא ע"י התורה. וע"ד המבואר לענין גילוי כח העצמות שנמצא במל' (ובהיש הגשמי) מצד נעוץ תחלתן בסופן, שיש בזה ב' פרטים: א) שהאור מעורר ומגלה כח העצמות שבמל'. ב) המשכת כח העצמות בבחינת מל' היא ע"י האור (ראה המשך תרס"ו ע' תקכח. ד"ה יחיינו תרצ"ד פי"ד. וראה אגה"ק ס"כ (ושם בסופה: גודל מעלת המצות מעשיות). ועוד).

ולהעיר גם מסידור (צח, ג. ביאור למ"ש בלק"א פנ"ב-ג), שהטעם שבלוחות שבארון הי' גילוי עצמות אוא"ס (שלא ע"י השתלשלות) „מפני יו"ד הדברות שבלוחות אבן שהן בדברים תחתונים דוקא".

58) כמבואר כ"ז בארוכה לעיל ע' 317 ואילך (סעיף יא. יג).

59) להעיר מפרש"י (תצוה כט, מב): ויש מרבותינו .. שמעל מזבח הנחושת הי' הקב"ה מדבר .. וי"א מעל הכפרת.

בריינגט די גמרא[60] בהמשך לזה[61], באַ

דעם מקדש הפרטי שבכאו"א מישראל, אַז אויך במקדש זה זיינען דאָ די ביידע ענינים פון תורה און מצות, וואָס דאָס איז דער עיקר פון יעדערן פון זיי, ביי ת"ח און ביי פושעי ישראל[62], און דאָס קען ניט בטל ווערן ע"י עבירות, וואָס זיינען נאָר אַ ציפוי לגבי זייער עצם מציאות[63].

און עפ"ז איז אויך מובן דער סדר, פריער בריינגט די גמרא די מימרא בנוגע „ת"ח" און ערשט דערנאָך ווען „פושעי ישראל" (הגם אַז אין דער גמרא ווערט דערמאָנט מזבח הזהב ערשט ביי דער צווייטער מימרא בנוגע פושעי ישראל) — ווייל אַזוי איז דער סדר בכלל „לימוד מביא לידי מעשה"[64], און אַזוי אויך — אין דער פעולה פון השראת השכינה אין מקדש (הכללי והפרטי): פריער איז דאָ די המשכת העצמות ע"י התורה, און דערנאָך ווערט עס נמשך „בתחתונים" — ע"י המצות.

(משיחת כ"ף מנ"א תשל"א.
ד"ה פדה בשלום תשל"ב)

---

60) משא"כ במס' עירובין מכיון שאין המדובר בענין המזבח — המקדש, אי"צ לפרט במקדש הפרטי ת"ח ופושעי ישראל. וי"ל שבפושעי ישראל שם נכללים גם ת"ח, ואין זה בזיון להתורה שלהם, כי אין מפורש הדיבור אודותם, כי נכללו יחד.

ועפ"ז י"ל (ע"ד הרמז עכ"פ) השינוי בהמימרות, שבנוגע לת"ח מתחיל ר"א „ת"ח אין אור של גיהנם שולטת בהן", ובנוגע לפושעי ישראל מתחיל ר"ל „אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל" (כפי הגי' בגמרא. משא"כ בע"י. וכ"מ גי' התוס' ור"ח כאן). שלכאורה ה"ז שינוי לא רק בסגנון: כשאומרים „ת"ח אין אור של גיהנם שולטת", הרי הסוגיא הוא ע"ד ת"ח, (שאין האור שולטת בהן); ומהלשון „אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל" משמע שהסוגיא הוא — ב„אור של גיהנם", (ועל' אומרים שאינה שולטת ב„פושעי ישראל"). ובמס' עירובין הגירסא שלפנינו היא „פושעי ישראל אין אור של גיהנם כו'" וכהסגנון של ר"א כאן בנוגע לת"ח.

והביאור: מאר' דמימרא בנוגע לפושעי ישראל הוא ר"ל, ור"ל מכיון שה' נזהר בדיבורו ביותר, ונזהר לדבר רק עם אינשי דמעלי (וביותר — ראה יומא ט, סע"ב) כשיש ברירה — לא קבע דיבורו בענין פושעי ישראל כ"א בברייתו של הקב"ה אור של גיהנם (פסחים נד, א). אבל בעירובין מכיון שאין מבדיל ת"ח בפ"ע — שמזה מובן שבעניני סוגיא ההיא פושעי ישראל שולל רק פושעי או"ה (ראה שם: הא בפושעי ישראל הא בפושעי או"ה) אבל (גם) ת"ח בכלל — ליתי לן בה. (ובתוס' שם מיישב הסוגיא דחגיגה.

ובכמה דפוסי דהש"ס —

בדפוס ראשון (וויניצי', ר"פ); אמשטרדם, ת"ו; ברלין־פרנקפורט, תצ"ד; (ובשער שם: כפי אשר נדפס בבסי"ליאה וכאשר נדפס שני פעמים פה ק"ק פ"פ דאדר) —

ליתא תוס' זה. כן ליתא בע"י דעירובין אמשטרדם תק"א, פיורדא תקכ"ו; ברלין, חורב, תרפ"ז

ובש"ס — בדפוס אמשטרדם תע"ו; זולצבך תקכ"ו — נמצא תוס' זה בכש"ס ווילנא באותיות קטנות ובחצאי ריבוע).

61) ועוד: במקדש עצמו הרי מזבח מכפר על אדם (כבגמרא שם לפנ"ז) ולכן בהמשך להמדובר ע"ד המזבח מביא ב' הסוגים שבמקדש הפרטי שצריכים כפרה.

62) ועפ"ז יומתק מה שא' בתנחומא (פקודי ח. ועד"ז שמו"ר פנ"א, ז) עה"פ משכן העדות: בזכות התורה והקרבנות אמר הקב"ה אני מציל אתכם מן גיהנם. שהם ב' הענינים דתורה ומצות שבמקדש הכללי והפרטי.

63) והיינו, דההמשך שבהמימרות שבגמ' לענין ציפוי המזבחות הוא לא מצד דברי ר"ל „ק"ו ממזבח הזהב" שה' מצופה זהב, אלא בהתוכן דענין הציפוי בישראל שהן בדברים בלתי רצויים שבטלים לגבי פנימיותם.

וק"ו ממזבח הזהב דר"ל הוא אדרבה לענין המצות בפושעי ישראל, שלגבי מעלת היחוד של תורה בת"ח הוא ע"ד ענין הציפוי, כנ"ל בפנים באורכה.

64) ב"ק יז, א. וש"נ.

ויקהל ג

א. פון פסוק[1] „ומסך שער החצר גו' ועשרים אמה ארך וקומה ברחב חמש אמות לעמת קלעי החצר" איז רש"י מעתיק די ווערטער „לעמת קלעי החצר" און איז מפרש: „כמדת קלעי החצר".

זיינען מפרשים[2] מסביר: רש"י קומט דאָ באַוואַרענען, אַז דער טייטש פון ווארט „לעמת" איז ניט — ווי עס ווערט געטייטשט בכלל — „כנגד"[3], ווארום דאָ קען מען אַזוי ניט טייטשן (וויבאַלד אַז דער „שער החצר" איז ניט געווען „כנגד" די קלעי החצר, נאָר ביי זייער זייט), נאָר דער ווארט „לעמת" דאָ מיינט „כמדת".

מ'דארף אָבער פאַרשטיין: אויב רש"י קומט נאָר אָפטייטשן דעם ווארט „לעמת", פאַרוואָס איז ער מעתיק פון פסוק אויך די ווערטער „קלעי החצר" — ובפרט אַז ער חזר"ט זיי איבער בגוף פירושו „(כמדת) קלעי החצר" — ער האָט געדאַרפט זאָגן בקיצור: „לעמת — כמדת"?

ב. אויך איז ניט מובן:

ס'זיינען פאַראַן אין חומש נאָך ערטער ווו מ'קען דעם ווארט „לעמת" ניט טייטשן „כנגד" — (א) „לעמת מחברתו" (אין פ' תצוה[4]), (ב) „לעמת העצה" (אין פ' ויקרא[5]) — און דאָרט איז רש"י מפרש: „סמוך .. למעלה", „למעלה";

ועפ"ז האָט דאָך רש"י אויך דאָ געדאַרפט אַזוי מפרש זיין: „לעמת" — „סמוך .. למעלה" — און אייגנטייטשן אַז „וקומה ברוחב חמש אמות לעמת קלעי החצר" מיינט, אַז די הויך פון דעם „מסך שער החצר" איז געווען „חמש אמות" העכער („למעלה") פון די קלעי החצר: פאַרוואָס טייטשט ער „לעמת" — „כמדת", וואָס „אין לו חבר" אין חומש[6]?

נאָכמער: דער פירוש איז לכאורה מער מתקבל אין המשך הכתוב — ווי דער פירוש „כמדת". לויטן פירוש „סמוך .. למעלה" איז פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס עס מוזן שטיין די ווערטער „לעמת קלעי החצר" — זיי קומען מודיע זיין וויפל ס'איז געווען די הויך פון דעם מסך שער החצר („חמש אמות" העכער פון די קלעים); אָבער לויטן פירוש „כמדת", אַז דער מסך האָט געהאַט די זעלבע מאָס ווי די קלעי החצר, זיינען דאָך די ווערטער „לעמת קלעי החצר" איבעריק — עס שטייט דאָך שוין פריער בפירוש „וקומה ברוחב חמש אמות" — איז וואָס איז מוסיף אַז זיי זיינען „כמדת קלעי החצר"?

ג. די קשיא ווערט נאָך שטאַרקער לויט אַ פריערדיקן פי' רש"י —

---

1) פרשתנו לח, יח.
2) ראה ראי"ם, גו"א וספר זכרון כאן.
3) ראה גם פרש"י תרומה כה, כז.
4) כח, כז.
5) ג, ט.
6) משא"כ בנ"ך — ראה פרש"י יחזקאל מה, ו (וראה ג"כ פרש"י שם מח, יג). וראה מצודות יחזקאל א, כ. ועוד.
וצ"ע ברא"ם כאן „לא לנכחם ולנגדם כמו לעמת העצה וקול האופנים לעומתם", שהרי רש"י מפרש „לעמת העצה" — „למעלה", כנ"ל בפנים (דלא כברד"ק בס' השרשים (ע' עמת) שמפרש „לעמת העצה" — „לנכח העצה").

ובהקדים: עס איז פאראן אַ מחלוקת[7] צווישן ר' יהודה און ר' יוסי וועגן דער הויך פון דעם מזבח: ר' יהודה זאגט אַז דאָס וואָס שטייט[8] „ושלש אמות קומתו" איז — „דברים ככתבן", און ר' יוסי לערנט אַפּ (דורך אַ גז"ש „רבוע" „רבוע") פון מזבח הפנימי[9] — „מה להלן גובהו פי שנים כארכו אף כאן פי שנים כארכו" — אַז די הויך פון דעם מזבח איז געווען עשר אמות.

ברענגט די גמרא[10]: „א"ל ר' יהודה .. אפשר כהן עומד ע"ג המזבח ועבודה בידו וכל העם רואין אותו מבחוץ" (וואָרום אויב דער מזבח איז עשר אמות הויך, איז עס דאָך העכער פון די קלעי החצר, וואָס זייער הויך איז געווען חמש אמות); האָט ר' יוסי אים געענטפערט אַז ער האָלט אַז די הויך פון די קלעים איז געווען ט"ו אמות.

די גמרא אין עירובין[11] זאָגט, אַז דער שיעור פון אַ פּתח (לדעת רבנן) איז „עשרים אמה (די הויך) ברוחב עשר". פרעגט די גמרא[12]: „לילפו מפתח שער החצר .. מה להלן חמש ברוחב עשרים אף כאן חמש ברוחב עשרים", און די גמרא ענטפערט (אין צווייטן תירוץ) — לגירסת התוס'[13]: „קלעים ט"ו אמה וכי כתיב וקומה ברוחב ה' אמות משפת קלעים ולמעלה". און תוס' איז מסביר, אַז די קושיית הגמרא איז אויף דעם שיעור כ' אמה פון גובה הפתח (מ'זעט דאָך פון פּתח החצר אַז דער שיעור פון גובה הפּתח איז נאָר „חמש אמות"), און די גמרא טוט אויף אין דעם ענטפער, אַז אויך דער פּתח החצר איז געווען הויך כ' אמות[14], און דאָס וואָס שטייט „וקומה ברוחב חמש אמות" מיינט „משפת קלעים ולמעלה" (פינף אמות העכער פון די קלעים, וואָס לדעת ר' יוסי זיינען זיי געווען ט"ו אמות, כנ"ל).

קומט דאָך אויס, אַז לדעת ר' יוסי (לויטן פירוש התוס') איז דער טייטש פון „לעמת קלעי החצר" — העכער פון די „קלעי החצר"[15];

און וויבאַלד מיר זעען, אַז (פריער) אין פּ' תרומה[8] ברענגט רש"י אַראָפּ ביידע דיעות, פון ר' יהודה און ר' יוסי, האָט ער דאָך לפי"ז אויך דאָ, בפירושו אויף „לעמת קלעי החצר", געדאַרפט ברענגען דעם טייטש אין „לעמת קלעי החצר" — „סמוך .. למעלה" (ניט נאָר ווייל ס'איז מער מתאים אין לשון הכתוב כנ"ל, נאָר) ווייל ס'איז מתאים צו דעת ר' יוסי (וואָס רש"י ברענגט אַראָפּ)[16].

ד. אין אמת'ן אַבער איז דאָס קיין קשיא ניט, ווייל די גאַנצע שקו"ט האָט

---

7) זבחים נט, ב.
8) תרומה כז, א.
9) תצוה ל, ב.
10) זבחים שם.
11) בתחילתו.
12) שם ב, ב.
13) זבחים שם ד"ה ואומר. ולהעיר מגירסת רש"י בלישנא קמא עירובין שם.

14) וכן נקט להלכה במעשה חושב פ"ה, ז.
15) ראה גם פי' המלבי"ם ס"פ תרומה.
16) אף שבעירובין שם מסיק רש"י שקושיית הגמרא היא מרוחב הפתח וגריס במסקנא „ההוא משפת מזבח ולמעלה" (דלא כפי' התוס' הנ"ל) — מ"מ, מצד פירוש הכתובים מתאים יותר לפרש כפי' התוס' [ד„וקומה ברוחב חמש אמות לעמת קלעי החצר" פירושו — „חמש אמות" „משפת קלעים ולמעלה"] מלפרש דמש"נ „וקומה גו' חמש אמות" היינו „משפת מזבח ולמעלה", שלא נזכר בקרא [אלא שבלא"ה צריך לפרש כן — לפי' התוס'• — מש"נ בס"פ תרומה „וקומה חמש אמות" דהיינו „משפת מזבח ולמעלה"].

•) משא"כ להמבואר לקמן ס"ד בדעת רש"י.

קיין אָרט ניט לויט דעם ווי רש"י לערנט עפ"י פשוטו של מקרא:

אין פסוק (בסוף פ' תרומה[17]) „ארך החצר גו' וקומה חמש אמות" איז רש"י מפרש: „וקומה חמש אמות, גובה מחיצות החצר והוא רוחב הקלעים". ד.ה. הגם אַז ביים שיעור פון דעם מזבח ברענגט רש"י אויך די דיעה פון ר' יוסי („גבהו פי שנים כארכו"), פונדעסטוועגן, בנוגע „גובה מחיצות החצר", זאָגט ער באופן סתמי, אַז עס איז „חמש אמות".

מוז מען זאָגן, אַז עפ"י דרך הפשט, איז אפילו לויט דעם פירוש אַז די וויך פון מזבח איז געווען י' אמות[18], איז די „גובה מחיצות החצר" געווען (נאָר) „חמש אמות"[19] — און דער טעם איז מובן בפשטות: ס'איז ניטאָ קיין הכרח אין דרך הפשט אַז מ'זאָל ניט טאָרן זען ווי דער כהן טוט די עבודה אויפן מזבח; און דעריבער טייטשט מען „וקומה חמש אמות" כפשוטו (ניט ווי ע"פ דרך לימוד הגמרא — לדעת ר' יוסי — אַז עס מיינט „משפת המזבח ולמעלה").

ובמילא איז מובן, אַז אויך בנוגע דער וויך פון שער החצר קען מען זאָגן, אַז ע"ד הפשט איז עס לכל הפירושים געווען נאָר חמש אמות[19] (אפילו לויט דעם פירוש אַז די קומת המזבח איז י' אמות).

עס בלייבט אָבער שוועך: הן אמת, אַז מצד תוכן הענין איז ע"ד הפשט ניטאָ קיין הכרח צו זאָגן אַז לדעת ר' יוסי איז די גובה פון שער החצר געווען מער ווי „חמש אמות" — אָבער מצד לשון הכתוב („לעמת קלעי החצר") האָט מען געדאַרפט טייטשן אַז דער שער החצר איז געווען חמש אמות העכער פון די קלעי החצר, כנ"ל?

ה. דער ביאור אין דעם:

רש"י שטעלט זיך אויף די ווערטער „לעמת קלעי החצר", ווייל די דריי ווערטער זיינען לכאורה איבעריק: אפילו ווען מ'זאָל איינטייטשן, כנ"ל, אַז דאָס מיינט „חמש אמות" העכער פון די קלעים, איז נאָך אַלץ ניט מובן: פאַר־ווָאָס דאַרף די תורה מודיע זיין דעם שיעור הקומה דורך אַ דיוק פון אַ לשון אריכתא („חמש אמות לעמת קלעי החצר"), בעת עס האָט געקענט שטיין בקיצור און קלאָר: „(קומה ברוחב) עשר אמות"?

דעריבער זאָגט רש"י, אַז דער פסוק קומט דאָ זאָגן אַ טעם פאַרוואָאָס די וויך פון מסך שער החצר האָט געדאַרפט זיין „חמש אמות" (און ניט העכער — ווי דער „מסך פתח האהל"[20] — ווייל דער מסך האָט געמוזט זיין „כמדת קלעי החצר" — דער פסוק איז מדגיש, אַז דער מסך איז אין זיין תוכן (זיין צווועק — דאָס זעלבע און) אַ טייל פון די קלעים און דעריבער דאַרף זיין הויך זיין פונקט ווי זייער הויך.

---

17) שם, יח.

18) ההכרח לזה ע"ד הפשט — כי תיבת „רבוע" מיותרת, שהרי כבר נאמר לפנ"ז „חמש אמות ארך וחמש אמות רוחב"; ועד"ז מש"נ (תצוה ל, ב) במזבח הפנימי „אמה ארכו ואמה רחבו (ואח"כ) רבוע גו'" [משא"כ מש"נ (שם כח, טז) אצל החושן „רבוע יהי' גו' (ואח"כ) זרת ארכו וזרת רחבו'].

19) ולהעיר, שבברייתא דמלאכת המשכן (פ"ה) סתם דגובה הקלעים, וכן דפתח החצר, היא רק חמש אמות, אף שפסק (שם ספי"א) כר' יוסי שגובה המזבח י' אמות. [וגם בהביאו דברי ר' יוסי לפנ"ז (רפי"א) גריס (רק) „מה משכן עשר אמות אף מזבח עשר אמות" בלי הסיום (שבש"ס זבחים נט, סע"ב) „קלעים ט"ו". וראה תוד"ה ואומר שם].

20) תרומה כו, לו. וברש"י שם: י' אמות.

דערמיט ווערט בדרך אגב פאר־ענטפערט די קשיא (ע"ד ההלכה) וואס ווערט געברַאכט אין רבותינו בעלי התוספות[21]: „אם לא היו גבוהים אלא חמש אמות א"כ לא הי' פתח השער גבוה כמו פתח היכל של בית עולמים" (און דעריבער זיינען זיי דאָרט מפרש, אז די קלעים פון צד המזרח (ובמילא אויך דער פתח החצר) האָבן געהאַט די הויך פון כ' אמה[22]).

ווי רש"י לערנט (עפ"י פשוטו של מקרא) איז עס מעיקרא קיין קשיא ניט, ווייל דער פסוק גופא באַווארנט עס דורך מוסיף זיין „לעמת קלעי החצר": דער מסך שער החצר איז געווען א „טייל" פון די קלעי החצר — ניט אַנווייזענדיג פון וועלכער זייט, ד.ה. אז אין גאַנצען חצר זיינען געווען די זעלבע (הויך פון די) קלעים

און במילא האָט אויך דער שער ניט געהאַט דעם גדר פון א פתח ממש ווי פתח ההיכל[23].

ו. דער חידוש בענין הנ"ל — אז דער „מסך שער החצר" איז בתוכנו א טייל פון די קלעים — וועט נאָך קלערער ווערן לויט א הסבר אין א מחלוקת הראשונים בנוגע צו חיוב מזוזה:

איינער פון די תנאים וואס זיינען מחייב א בית אין קביעות מזוזה, רעכנט דער רמב"ם[24]: „ויהיו לו דלתות". דער ראב"ד[25] אַבער האַלט, און אַזוי איז די דיעה פון נאָך ראשונים[26], אז אויך א פתח אַן א דלת איז מחוייב במזוזה.

קען מען מסביר זיין זייער מחלוקת אז דאָס איז תלוי אין דעם ביאור הגדר פון דלת: (א) דלת איז א טייל פון דעם שער, וואס ענינו איז פתיחה — כניסה ויציאה[27] (ב) דלת איז אַן ענין בפ"ע — סגירה (אַן דעם דלת וואָלט געווען א שטענדיג אפענער חלל, און דער דלת איז סותם דעם חלל).

די נפק"מ לדינא צוויישן די צוויי הגדרות איז לגבי חיוב מזוזה: אויב מ'נעמט אַן אז דער דלת איז א טייל פון דעם שער און ענינו איז פתיחה, איז מסתבר, אז דער חיוב פון מזוזה (וואס איז פאַרבונדן מיטן מקום הכניסה[28] (והיציאה[29]) פון בית) איז פאַראַן נאָר ווען דער פתח איז באופנו הרגיל והשלם — ווען ער האָט א דלת — וויבאַלד אז (פתיחת ה)דלת גיט די אפשרות הכניסה צום בית;

---

21) ס"פ תרומה.

22) ולהעיר ג"כ מלישנא קמא שבפרש"י עירובין שם.

23) ובזה יתוסף ביאור ג"כ בפרש"י ס"פ תרומה (שם, יח) „ואדניהם נחושת — להביא אדני המסך שלא תאמר לא נאמרו אדני נחושת אלא לעמודי הקלעים וכו'".

24) הל' מזוזה רפ"ו. וראה גם שם סה"ה.

25) הל' מזוזה שם.

26) רא"ש הל' מזוזה ס"ח. וראה ב"י יו"ד סרפ"ו (ד"ה בית שאינו מקורה (הב')).

27) כי בלי דלת לא נקרא „שער", כ"א „פתח" (תשובת הרמב"ם — נעתקה בכס"מ הל' מזוזה שם ה"ה. ב"י שם). בסגנון אחר: „שער" הוא חלק מהבית (חלק המשמש גם לכניסה ויציאה); פתח (בלי דלת) הוא רק חלל — פרצה בהכותל (היפך דכותל הבית). וראה צפע"נ מהדו"ת (ו, רע"ב): דבלא דלתות אין עליו שם בית .. דצורת הבית הוא נשלם בהדלתות .. ולכך ס"ל לרבינו ז"ל לקמן בהל' מזוזה דבית בלא דלתות פטור מן המזוזה כו'.

28) „ביתך" — „דרך ביאתך" (יומא יא, ב. וש"נ).

29) ראה זח"ג (רסג, ב): פקודא למיקבע ב"נ מזוזה לתרעי' למהוי כל ב"נ נטיר מעם קב"ה כד נפיק וכד עייל ורזא ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם. שו"ע יו"ד סו"ס רפה: ה' ישמור צאתי וגו'.

אָבער אויב מ׳זאָל זאָגן, אַז דער גדר פון דלת איז צו סותם זיין דעם חלל הפתח, האָט קיין אַרט ניט צו זאָגן אַז דער חיוב המזוזה בפתח ושער הבית (דער מקום הכניסה והיציאה) זאָל זיין פאַרבונדן מיטן דלת, וואָס זיין זאָך איז ניט צו דערלאָזן די כניסה ויציאה.

ז. און דאָ זעט מען ווי איז שיטת רש״י בפי׳ עה״ת (ע״פ פשש״מ) אין דעם ענין: רש״י לערנט אַז דער „מסך שער החצר״ האָט געמוזט זיין „כמדת קלעי החצר״, וכנ״ל, ווייל במהותו איז ער אַ טייל פון די קלעים: ד.ה. אַז כשם ווי די קלעים איז ענינם סתימה[30], אַזוי איז אויך דער „מסך שער החצר״ ענינו (ניט אַ טייל פון דעם „פתח (שער) החצר״[31], נאָר) סתימה, וכשמו „מסך״, וואָס איז „לשון מגין״[32].

דערפון איז אויך מובן בנוגע צום גדר פון דלת (וואָס דער „מסך שער החצר״ איז במקום אַ דלת, כמבואר אין תשובת ר׳ אברהם בן הרמב״ם[33]), אַז לויט שיטת רש״י איז דלת ענינו סגירה (און ניט פתיחה)[34].

דאָס איז מתאים אויך מיט שיטת רש״י בפירושו על הש״ס[35], וואו ער האָלט אַז אויך אַ פתח בלי דלת איז מחוייב אין מזוזה (און ווי אויבן גערעדט אין הסברת השיטה, אַז אַ דלת איז ניט קיין טייל פון דעם פתח).

ח. די שאלה הנ״ל וועגן גדר פון אַ דלת אין חלק ההלכה שבתורה, איז אויך פאַראַן בנוגע צום ענין פון דלת ווי ער איז מבואר אין חלק הסוד שבתורה:

„דלת״, בפנימיות הענינים, איז ספירת המלכות[36] — ווייל ספירת המלכות איז דער ממוצע צווישן עולם האצילות און די עולמות שלמטה מאצילות (ובכלל — צווישן אייַן עולם און עולם שלמטה ממנו) — און אין ספירת המלכות זיינען דאָ צוויי ענינים: א) מלכות איז מעלים אויף די ספירות וועלכע זיינען העכער פון איר (וואָס מצד דעם העלם פון מלכות וועלכע זי אָנגערופן „ים״); און דורך דעם העלם איז (ב) מלכות טראָגט אַראָפּ און איז מגלה דעם אור פון אצילות צו די נידעריקע עולמות (און מצד דעם וועלכע זי אָנגערופן „ארץ״)[37].

און דאָ שטעלט זיך די שאלה: וואָס איז דער עיקר פון ספירת המלכות — דער ענין ההעלם אָדער דער ענין הגילוי וואָס איז אין דורך איר[38].

דער ענטפער לויט פי׳ רש״י: „לעמת קלעי החצר — כמדת קלעי החצר״: מצד (דעם לימוד פון) עולם הפשט — עולם העשי׳[39] — איז דער מסך[40]

---

30) ראה פרש״י תרומה (שם, יג): לא היו סתומים כולם בקלעים כו׳.

31) במדבר ג, כו. נשא ד, כו.

32) פרש״י תרומה כו, לו.

33) ברכת אברהם סמ״א (אלא ששם קאי לשיטת הרמב״ם). ובביאור הרי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג מ״ע ח׳ (ובמילואים ס״ג) הרבה להשיב על תשובת הרמב״ם ור״א בן הרמב״ם, עיי״ש.

34) עייג״כ פרש״י וירא יט, ט־יא: „הדלת — דלת הסובבת לנעול ולפתוח. פתח — הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין״.

35) בסוגיא דמנחות לג, א („ריש גלותא כו׳״) — מדמפרש „תלי דשי ברישא״ דקאי על ה„סיפין״, ולדעת הרמב״ם צריך לקבוע תחילה (לא רק ה„סיפין״, אלא) גם הדלת. ראה תשובת הרמב״ם שם — כמפורש בב״י (יו״ד שם): וכיון שרש״י וכו׳ חולקים עליו כו׳. ולהעיר, דבצפע״נ לרמב״ם שם ציין לשבת לב, ב. והרי רש״י מפרש שם: „כמחתרת, שאין לה פצימין כו׳״.

36) מאו״א וקה״י בערכו.

37) לקו״ת צו יד, ב. ובכ״מ.

38) ועיין בזה (בנוגע ב׳ הענינים בדלת) אוה״ת חנוכה שכח, ב. המשך תער״ב פקי״ב.

39) נסמן לעיל ע׳ 247 הערה 49.

40) והרי גם מסך ענינו ההעלם דמלכות — ראה אוה״ת שם: והוא ענין המסך כו׳.

(ו„דלת״ פון), ספירת המלכות ענינו ווי די קלעים — העלם וסתימה:

אין די עולמות בריאה ויצירה, הגם אַז אויך אין זיי פּועל׳ט דער העלם פון ספירת המלכות — וואָס דעריבער איז אין זיי ניט מאיר דער אור אלקי אַזוי בגילוי ווי אין אצילות, עולם האחדות — פונדעסטוועגן, ווערט אין זיי נמשך אַן ענין פון גילוי אלקות; און דערפאַר איז בריאה אַן עולם וואָס איז רובו טוב, און יצירה איז עכ״פ מחצה על מחצה[41].

אָבער אין עולם העשי׳ איז העלם לגמרי. ס׳איז „עולם הקליפות וסט״א״[42], „כל מעשה עוה״ז קשים ורעים והרשעים גוברים בו״[43] — און דעריבער הערט זיך אין עולם העשי׳ (עולם הפשט) בעיקר די פּעולת ההעלם פון מלכות[44].

ט. דער תכלית הכוונה איז דאָך אָבער, צו מבטל זיין דעם העלם, עס זאָל זיין גילוי אלקות למטה —

דעריבער שטייט ניט אין תורה בפירוש „כמדת קלעי החצר״, נאָר „לעמת קלעי החצר״ — וואָס „לעמת״ מיינט ניט אַ פאַרגלייך וואָס איז דאָס זעלבע ממש, נאָר בלויז אַ מעין און דוגמא (ע״ד דער לשון בנוגע צו קדושה און קליפות: „זה לעמת זה״[45]);

ד.ה. אַז דער „מסך שער החצר״ איז ניט דאָס זעלבע ממש ווי די קלעים, ווען עס ווערט זיינען אַ שטענדיגער (פול־שטענדיקער) הפסק והעלם, נאָר תורה גיט כח צו איבערמאַכן דעם מסך, עס זאָל ווערן אַן ענין פון פתיחה וגילוי;

ביז עס ווערט די פּתיחה ווי דער „פּתחו של אולם״, וואָס „לא היו בו דלתות[46] שתמיד הי׳ פתוח״[47] — אַז עס ווערט דער גילוי שטענדיג (בתכלית) אַן קיינע העלמות, „ונגלה כבוד הוי׳ וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי׳ דיבר״[48].

יו״ד. דאָ זעט מען ווידער די הפלאה אין פירוש רש״י על התורה, אַז פון אַ קורצן פּירוש פון רש״י, וואָס בהשקפה ראשונה זעט עס אויס ווי אַן איינפאַכער אָפּטייטש, קען מען אַרויסנעמען

[ניט נאָר ווי אין אָט דעם פירוש איז בולט דער כלל (וואָס רש״י אַליין גיט אַרויס[49]) „ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא״, נאָר צוזאַמען דערמיט אויך]

ווי אין דעם פּירש״י זיינען פאַראַן „ענינים מופלאים״[50] אויך בשייכות צו פסקי הלכה און ווי אָט דער פּירוש על התורה איז בהתאם צו שיטת רש״י בפירושו על הש״ס; און אויך די התאמה צווישן די ענינים ווי זיי זיינען ע״ד הפשט וההלכה און ווי זיי ווערן נתבאר אין קבלה וחסידות.

(משיחת ש״פ ויקהל תשכ״ה)

---

41) ע״ח שמ״ח רפ״ג. וראה שם שמ״ז פ״ד ובהגהה.
42) תניא פ״ו.
43) תניא שם ופכ״ד — מע״ח שער מ״ב ספ״ד.
44) ראה סידור שער המילה (קמה, סע״ג. קמט, ב). אוה״ת לך (כרך ד׳) תשיט, א.
45) קהלת ז, יד.
46) מדות פ״ב מ״ג.
47) לקו״ת שה״ש לה, ע״א. הובא באוה״ת חנוכה שם.
48) ישעי׳ מ, ה. וראה תניא פל״ו.
49) בראשית ג, ח. שם, כד.
50) לשון השל״ה במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

ויקהל־פקודי

א. שוין געריעדט פיל מאל, אז רש"י בפירושו על התורה שטעלט זיך אפ און איז מפרש יעדער ענין וואס אין אים פעלט ביאור לפי פשוטו של מקרא, און בשעת מ'גיעפינט אז עפעס איז שווער אין פשט הכתובים און רש"י באוואלנט עס ניט, מוז מען זאגן אז ע"פ פשש"מ איז דאס מלכתחילה קיין קשיא ניט — אדער ווייל ע"ד הפשט איז עס מובן מעצמו, אדער דאס ווערט באוואלנט דורך א פריערדיקן פירוש אין רש"י.

אין די פרשיות ויקהל פקודי זיינען דא כמה ענינים וואס זיינען ניט מובן ע"פ פשש"מ, און נאכמער — אייניגע קשיות ווערן בעיקר מצד פרש"י. מען וועט זיך דא אפשטעלן עכ"פ אויף איין שאלה איז יעדער פרשה:

אין פ' ויקהל אויפן פסוק[1] „וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים", וואס דאס מיינט, ווי רש"י זאגט, „שמעל[2] גבי העזים טווין[3] אותן" — אז זיי האבן געשפונען די וואל (נוצה[4]) ווי זיי איז נאך באהאפטן צו די עזים. דארף מען פארשטיין: וואס פאר א מעלה און תועלת איז אין דעם וואס „מעל גבי העזים טווין אותן"?

ולכאורה, אדרבה: בשעת אז די נוצה זיינען אפגעשניטן פון די עזים, קען מען זיי דעמאלט שפינען א סך גרינגער און בעסער ווי וועז זיי זיינען „על העזים" — וואס האט מען פון דעם וואס די נוצה ווערן געשפונען „מעל גבי העזים"?

אויך — ויבאלד די תורה דערציילט אויף וויפל ס'איז געווען די חביבות פון מלאכת המשכן בא די נשים (וע"ד משכ"כ פריער[5] „ויבואו האנשים על הנשים"), אז זיי האבן ארויסגעווייזן א אויסערגע־ווייניליכע חכמה און פעאיקייט אין די טווי' מעל גבי העזים — פארוואס געפינט מען דאס ניט אויך בא דער טווי' פונעם צמר (פון די יריעות התחתונות) פון דעם תכלת וארגמן גו', וואס שטייט פריער[6] (און עס איז אויך מודגש אז עס איז געווען בחכמה) און פונדעסטוועגן איז „וכל אשה חכמת לב בידי' טוו ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן גו'", זיי האבן אבער ניט געשפונען דעם צמר[7] מעל גבי הכבשים[8]?

ב. אין פרש"י בפ' פקודי[9] דארף מען פארשטיין וואס רש"י זאגט אז „משה

---

1) לה, כו.

2) כ"ה בדפוסי רש"י שראיתי, כולל דפוס ראשון. לבד בדפוס שני, ובכוי"כ כת"י רש"י דאיתא „שעל". וראה לקמן סוף הערה 28.

3) כ"ה בדפוסי רש"י שלפנינו ובכמה כת"י רש"י (— בל' הווה). ובדפוס ראשון (ועד"ז בכמה כת"י רש"י) „טוו אותן", ולכאורה כצ"ל, מתאים ללשון הכתוב „טוו את העזים" — בל' עבר, וכן מתחיל רש"י פירושו „היא היתה אומנות כו'" [אבל להגירסא בדפוס שני, „היא אומנות יתירה" (בלי תיבת „היתה") מתאים הסיום „טווים אותם"].

4) פרש"י תרומה כה, ד ד"ה ועזים. וראה שו"ע אדה"ז או"ח ס"ט ס"ח (מב"י שם): בכל התורה לא נקרא צמר סתם אלא צמר רחלים אבל של עזים נקרא נוצה. ובראב"ע ועד"ז ברשב"ם תרומה שם „שער העזים". וראה תוד"ה ונוצה שבת כז, א. וראה לקמן הערה 27.

5) לה, כב. ובפרש"י שם.

6) ויקהל לה, כה.

7) ובפרט דקשה יותר הטווי' ע"ג העזים, כיון שהם תקיפין וקופצים יותר מכבשים (ראה מדרש הגדול כאן. וראה לקמן הערה 27).

8) ואולי י"ל שזה אי אפשרי, כיון שצ"ל ד' מינין יחד וכו' (רש"י תרומה כו, א).

9) לח, כב.

צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים ואחר כך משכן, א"ל בצלאל מנהג עולם לעשות תחלה בית ואח"כ משים כלים בתוכו א"ל כך שמעתי כו' וכן עשה המשכן תחלה ואח"כ עשה כלים".

איז ניט מובן: ווי‌באלד אז דער אופן וסדר עשיית המשכן איז געווען לויט דעם „מנהג עולם", איז דאך דער „מנהג עולם" ביים בויען א בית אז פריער בויט מען די וועגט און דערנאך דעם דאך[10] — און אזוי איז אויך געווען ביי הקמת המשכן[11] — און אין פ' ויקהל[12] געפינט מען אז די חכמי לב האבן פריער געמאכט די יריעות (אלס גג)[13] און ערשט דערנאך[14] די קרשים [און אזוי איז אויך געווען דער סדר ווי זיי זיינען אויף דעם נצטווה געווארן בפ' תרומה[15]].

די בעלי התוס'[16] פארענטפערן, אז די יריעות זיינען געמאכט געווארן „ראשונה לכל מלאכת המשכן כדי שיהו מו־

10) שאין דרך לבנות מלמעלה למטה (שו"ע אדה"ז חאו"ח סשט"ו סוס"ט — והוא ע"פ רא"ש ביצה פ"ד ס"א. תוד"ה כסא — שבת קלח, א).

11) פקודי מ, יח־יט.

12) לו, ח ואילך.

13) אף שבדוחק י"ל שזהו מפני ש(עיקר) המשכן הם יריעות התחתונות וכמש"נ (תרומה כו, א. ובכ"מ). וראה ספורנו פקודי מ, יח. — ובמילא גם היריעות עזים שהם למכסה עליהן — קדמו לקרשים.

14) ודוחק לתרץ דכיון שהיריעות היו לא רק „לגג" כ"א גם ל„מחיצות" (פרש"י תרומה כו, א) א"כ גם הם נכללים במחיצות ודפנות, שהרי סו"ס הם „מחוץ לקרשים (שהיריעות תלויות מאחוריהן) לכסותם". ולהעיר שרש"י פירשו לענין יריעות משכן (התחתונות) — ראה ספורנו שם — ולא לענין יריעות עזים.

15) כו, א ואילך.

16) ויקהל לו, יד. ועד"ז בפי' הרא"ש (הדר זקנים) שם.

*) וכוונת פרש"י שם (כפשוטו), הוא לתרץ לשון הכתוב „ואת המשכן תעשה גו".

כנות לאהל על המשכן מיד שיעשו הקרשים ולא יהי' שעה אחת בלא כסוי".

אבער (נוסף אויף דעם וואס דאס גופא פאדערט א טעם — פארוואס האבן די קרשים ניט געקענט זיין „שעה אחת בלא כיסוי"[17] — איז) אין פשש"מ קען מען אזוי ניט איינלערנען, ווארום[18] פון פשטות הכתובים זעט מען אז מ'האט געבראכט דעם משכן צו משה'ן ערשט נאכדעם ווי עס זיינען פארטיק געווארן אלע פרטי וחלקי המשכן — די יריעות, קרשים און כל כלי המשכן[19] — און ערשט דערנאך האט מען עס אויפגעשטעלט, כמובן. ובמילא איז דאך קיין נפק"מ ניט וועלכער חלק ס'איז געמאכט געווארן פריער; אפילו ווען מ'וואלט געמאכט די קרשים פריער, כ„מנהג עולם", וואלטן זיי סייווי ניט געשטאנען קיין „שעה אחת בלא כיסוי", היות מ'האט זיי ערשט אויפגעשטעלט לאחרי גמר עשיית כל המשכן כולו.

איז די תמי', וואס אין ביידע ערטער (סיי ויקהל, סיי פקודי) געפינט מען ניט אז רש"י זאל דאס באווארענען.

ג. וועט מען דאס פארשטיין בהקדים צוויי דיוקים אין פרש"י בפרשת ויקהל:

א) רש"י איז דאך אויסן צו אפטייטשן „טוו את העזים", אז דאס מיינט „מעל גבי העזים טווין אותן", האט ער דערמיט געדארפט אנהויבן זיין פירוש, און דערנאך ערשט צוגעבן אז ענין נוסף אין

17) להעיר מפרש"י תרומה שם.

18) וקושי' זו היא גם לפי' החזקוני ויקהל לו, ה.

19) כמפורש בהכתוב (פקודי לט, לג ואילך) „ויביאו את המשכן אל משה את האהל גו", ואף שזה הי' לפי „שלא היו יכולין להקימו כו' מחמת כובד הקרשים כו'" (פרש"י שם), הרי את"ל שהיו משתדלים להקימו תיכף כשגמרו לעשות את הקרשים (אלא שלא היו יכולין), הרי היו מביאין את הקרשים והיריעות כו' מיד לפני שעשו את הכלים.

דעם, אז דער אופן פון שפינען איז אן „אומנות יתירה" (וכיו"ב) ובכלל — ווי קען רש"י אנהויבן מיט די ווערטער „היא היתה אומנות יתירה" אויידער מ'וויים וועגן וואס עס רעדט זיך דא, און ערשט דערנאך זאגן דעם פירוש הכתוב — „שמעל גבי העזים טווין אותן"?

ב) פאראואס נוצט רש"י דעם לשון „אומנות יתירה" — און ניט „(היא היתה) חכמה יתירה", וואס דאס איז לשון הכתוב: „וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה"? ובפרט אז אין גמרא[20], וואס איז (בפשטות) דער מקור פון דעם פרש"י[21], שטייט טאקע „חכמה יתירה"[22].

ד. דער ביאור בזה:

וויבאלד אז מען טיילט אויס באזונדער (אין א פסוק בפ"ע) „טוו את העזים", און מען איז עס ניט כולל אין דעם פריערדיקן פסוק צוזאמען מיט „וכל אשה חכמת לב בידי' טוו ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן גו'" (ווי זיי שטייען טאקע צוזאמען ערשט בא דער הבאה[23], און בא דעם ציווי אויף דער תרומה[24], ובפרט אז דער פסוק חזר"ט איבער נאכאמאל „וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו"[25], איז מובן מעצמו אז דער „טוו (את העזים)" איז אנדערש פון דעם טוו אין דעם פסוק שלפניו (און וויבאלד אז ס'איז ניט שייך קיין טוו' אין די עזים), מיינט[26] עס אז זיי האבן געשפונען די נוצה את (— מיט) במחובר[27] צו די עזים[28].

20) שבת עד, ב.

21) כמ"ש במפרשים — ס' הזכרון, ועוד.

22) ובגמרא שם (צט, א) „גדולה חכמה". ובפרש"י שם ד"ה נשא לבן „יתירות חכמה משמע".

23) לה, כג.

24) לה, ו. וכן בציווי ה' (תרומה כה, ד).

25) ראה יריעות שלמה (למהרש"ל) ורע"ב עה"פ. אבל לכאורה מזה לבד לא היינו יודעים שהי' מעל גבי העזים. וראה פרש"י שבת שבהערה 22.

26) ראה פרש"י שבת (עד, ב) ד"ה שטוף „קרא קדריש טוו את העזים בגופן של עזים משמע".

27) ודוחק לומר דזה שנאמר בכתוב בפ"ע הוא מפני שהמלאכה דטוויית שערות עזים בכלל היא קשה יותר מטווית צמר כבשים וצריכה לאומנות וחכמה יתירה — „לפי שהשערות של עזים דקין ביותר וקשין" (מדרש הגדול כאן. פי' ר"א בן הרמב"ם. רלב"ג ומנחה בלולה כאן. וכן משמע בראב"ע פסוק כג). ובפרט שלפרש"י היו היריעות מ„נוצה של עזים" (פרש"י תרומה כה, ד. כו, ז) שאינם קשים כשערות עזים (כמ"ש בתוס' הנ"ל הערה 4); משא"כ במדרש הגדול, פי' הר"א בן הרמב"ם והראב"ע (שבהערה 4) מדייקים שערות העזים (אבל ראה רלב"ג ר"פ תרומה).

28) המבואר בפנים (שנשארו ע"ג העזים והביאום כמו"ש טווים ע"ג העזים), או שנאמר שהביאו למלאכת המשכן רק חוטין טוויין אלא שהטווי' הי' ע"ג העזים תלוי לכאורה בב' הפי' שב„טוו את העזים" (ובכלל בגדר טווי' ע"ג בהמה):

א) בשעת הטווי' ושזירת הנוצה (או השערות) נתלשו מאליהם (עץ הדעת טוב — להרח"ו — פרשתנו (קטו, ב)), כפשטות לשון הגמ' (שבת עד, ב) „הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב שלש חטאות אחת משום גוזז כו' מנפץ כו' טווה רב כהנא אמר אין דרך גזיזה בכך כו' ואין דרך טווי' בכך" (כל הג' מלאכות בב"א)*. וכדמוכח גם בר"ח וראש"ש שבת שם. וכן משמע במצו"ד (להרדב"ז) מצוה תכ.

ב) גם לאחרי הטווי' נשארו (טוויים) ע"ג העזים, והגזיזה הוה רק אח"כ, כדמשמע מהמפרשים (תפארת יונתן — לר"י אייבשי"ץ — כאן, ועוד) שמבארים הטעם שטוו ע"ג העזים כיון שכמה מהם היו בודאי נדות ולא ה' עת להטהר לכן טוו מע"ג העזים במחובר לבעל חי ואינו מקבל טומאה**. וכן הוא בגר"א (בחי' וביאורים מלוקטים לרמב"ם הל'

*) וכן מוכח ברמב"ם הלכות שבת פ"ט ה"ז (ובפרט שמשנה וכותב „הטווה את הצמר מן החי") ובמג"א ס"י שמ סק"ג (וראה יד אפרים שם).

**) ואולי י"ל כוונתו דעיקר ההקפדה הוא דהנדות לא יעשו מלאכה לצורך המשכן, ולכן טווה מעל העזים במחובר, אבל זה שלאח"ז נתלשו ונגעו בהחוטין לית לן בה. שהרי עדיין לא נאמרה פ' טמאים (נטין ס, א) ורק הרחקה (שזהו גם מפי „נידה") הייתה. וראה ויצא (לא, לה וברמב"ן וכו' שם). וצ"ע.

— און דער טעם דערפון פאַרשטייט אויך אַ בן חמש: וויבאַלד אַז דאָס וואָס איידן האָבן מנדב געווען און געבראַכט פאַרן משכן איז געווען תרומת ה' — ווי אַ נדבה והקרבה לה' — איז כשם ווי אין קרבנות זיינען דאָ פאַרשידענע סוגים: אַ קרבן פון מין החי און פון מין הצומח (ווי מען געפינט בפרשת בראשית[29], ביי קרבן קין און קרבן הבל) און אַ קרבן פון אַ בעל חי איז מער חשוב ווי אַ קרבן פון אַ צומח[30] —

עד"ז אויך בנדו"ד: ווען מ'קען שפּינען חוטי הנוצה ווען זיי זיינען נאָך מחובר צו די עזים (מין החי), איז דאָס אַ חשוב'ער ערע תרומה ווי אַ מטווה פונעם נוצה וואָס איז אָפּגעשניטן פון די עזים. חוטין וועלכע זיינען נאָך מחובר צום בעל חי (עזים), וואָקסען זיי, זיי האָבן אַ שייכות צום מין החי, זיי זיינען יונק פון גוף החי. משא"כ די חוטים נאָך דעם ווי זיי זיינען אָפּגעשניטן פון גוף החי.

— ובפרט אויב מ'וועט לערנען בפשטות, אַז מ'האָט געבראַכט די חוטים ווי זיי זיינען נאָך געווען על גבי העזים"[30], איז פשוט דער עילוי שבזה, זייענדיק בשעת הנתינה איז גדר פון אַ דבר חי.

ה. עס איז מובן פאַרוואָס בלויז ביי די יריעות עזים איז געווען „טוו את העזים", און מען געפינט דאָס ניט ביי די יריעות פון תכלת וארגמן כו':

די חוטי הצמר פון די כבשים האָט מען געדאַרפט ברענגען אַלס (— נאָך דעם ווי זיי זיינען געווען געפאַרבט) תכלת[31] (געפאַרבט מיטן דם חלזון — בלוי) און ארגמן (פורפול) כו' — וואָס דאָס (פאַרבן) איז ניט מעגלעך בעת די חוטי צמר זיינען מחובר צו די כבשים — קומט אויס, אַז די הבאה פון די תכלת וארגמן כו' קען ניט זיין באַלד נאָך זייער טוויי' מעל גבי הכבשים[32], ופשיטא ניט ווי זיי זיינען נאָך על גבי הכבשים[33],

דעריבער איז די טוויי' ניט געווען על גבי הכבשים, ווייל די הבאת תרומה לה' קען סייווי ניט זיין אין דעם אופן (משובח) ווי זי איז מחובר (אַדער עכ"פ בסמיכות לזה) צו חי.

וא"ו. אויף דעם וואָס ס'איז מובן מעצמו פון פסוק, כנ"ל, באַוואַרנט רש"י: „היא היתה אומנות יתירה כו'": דאָס וואָס די נשים „טוו את העזים", איז געווען ניט בלויז מצד „נשא לבן אותנה בחכמה" (כולל אויך —) צו פאַרשטיין, אַז דורך אַזאַ אופן של טוויי' וועט עס זיין אַ חשוב'ערע נתינה ותרומה פאַר דעם משכן, נאָר אויך דערפאַר וואָס אין דעם איז געווען אַ בעסערקייט אין אויסאַר-

---

שבת פ"ט ה"ז)***. וכן משמע באגלי טל מלאכת גוזז אות ז' בהגהה.

ולכאורה תלוי בב' הגי' ברש"י כאן (הובאו בהערה 2): להגירסא לפנינו „שמעל גבי העזים" משמע שנתלשו ע"י הטווי' [ועד"ז הוא לכמה גי' בש"ס שם (הובאו בדק"ס שם). וכ"ה בר"ח וראש"ש שם]; משא"כ להגירסא „שעל גבי העזים".

29) ד, ג ואילך.

30) אף שהחסרון בקרבן קין הי' רק זה שהביא מן הגרוע (וראה באריכות לקו"ש חט"ו ע' 20 ואילך) — הוא מפני שהי' „עובד אדמה" ולא הי' לו צאן.

*30) להעיר גם מחת"ס עה"ת תרומה (כה, ד) ד"ה שש ועזים. — ודלא כמ"ש במלאכת הקודש על פרש"י תרומה שם.

***) בגר"א מפרש כן ברמב"ם שם. אבל לכאורה לא משמע כן ברמב"ם, כנ"ל בשוה"ג הא'.

31) כציווי ה' למשה (תרומה כה, ג-ד) וזאת התרומה אשר תקחו מאתם גו' ותכלת (צמר צבוע בדם חלזון כו') וארגמן (צמר צבוע ממין צבע כו'), ולא שיקחו מאתם צמר בפ"ע והצבע בפ"ע.

32) וראה משכיל לדוד כאן.

33) כי אף אם יצבעו שלא כדרכו כלל, וכל שערה ושערה בפ"ע, הרי עד לגזיזת הצמר יצמחו יותר, ויחסר בהתוספת צבע התכלת והארגמן.

בעטונג[34] — „אומנות[35] יתירה": די עצם טוי׳ וואס על גבי העזים קומט ארויס בעסער[36] אויסגעארבעט ווי די טוי׳ מיט די נוצה וואס איז שוין אפגעשניטן פון די עזים. וואס בשעת די שערות זיינען מחובר און יונק פון דער בהמה האבן זיי אין זיך א לחלוחית און א ווייכקייט[37], וואס דאס איז א מעלה אין דער אומנות הטווי׳.

ז. ע״פ הנ״ל ווערט אויך פאר־שטאנדיק פארוואס מען האט געמאכט די יריעות פריער ווי די קרשים, כאטש אז דער „מנהג עולם" איז צו מאכן די וועגט פריער — ומצד ביידע ענינים הנ״ל: מצד חביבות וזריזות הנשים האבן זיי גלייך געמאכט די טוי׳ און עס גע־براכט צו די עושי המלאכה (היריעות) ווי זיי זיינען על גבי העזים, האט מען ניט געקענט אפלייגן די גזיזה (און מאכן היריעות) ביז מ׳וועט מאכן די אדנים און קרשים — ווייל אינצווישן וועלן די שערות וואקסען יעדערע פאר זיך אן טוי׳ צוזאמען.

אויך י״ל ע״ד ההלכה — אז דאס איז צער בעלי חיים (זייענדיק ניט לגמרי פריי — דורך דער טווי׳)[38], האט מען דערפאר צום אלעם ערשטן גוזז געווען די חוטי הנוצה פון די עזים.

און היות אז דאס שפינען ע״ג העזים איז אויך אן „אומנות יתירה" — די טוי׳ איז א בעסערע, כנ״ל, איז מובן, אז עד״ז איז אויך ביי דער מלאכת האריגה פון די יריעות עזים, אז ווען די מלאכת האריגה פון די חוטי עזים איז בקירוב זמן צו זייער זיין מחובר צו די עזים[39], איז אויך דער עצם וועבן אין א בעסערן אופן, מיט א יתרון אין דער אומנות. און דער־פאר האט מען תיכף נאכן אפשניידן די חוטים מעל גבי העזים דערפון אורג געווען יריעות[40].

ח. פון די ענינים מופלאים ע״ד ההלכה וואס מ׳נעמט ארויס פון דעם פרש״י[41]:

---

34) אף שכמובן קאי גם על העש׳ שהיא באומנות יתירה.

35) אבל י״ל דההדגשה ברש״י היא לפרש, ד„כל הנשים אשר נשא לבן אותנה גו׳ טוו את העזים", לא הי׳ הנשיאות לב „להביא לכל המלאכה" (לה, כט) „מלאכת ההבאה" (פרש״י לו, ז) כ״א שהייתה „אומנות" וחלק ממלאכת ועבודת המשכן (וראה פרש״י תשא לא, ה).

36) ראה ספורנו עה״פ.

37) עכ״פ פחות קשין (ראה הערה 27) מכאחרי הגזיזה.

38) ואף את״ל דהטווי׳ עצמה ע״ג העזים גורמת צער — מובן שאין בזה איסור כיון שנעשה לצורך כו׳ (ראה שו״ע אדה״ז חלק חו״מ הל׳ עוברי דרכים וצער בע״ח סוס״ד).

39) אפילו את״ל שהביאו רק הנוצות של העזים טווים לא העזים עצמן.

40) ומתחלה עשו את יריעות דשש משזר תכלת גו׳ כיון שביריעות עזים הודגש שהם „לאהל על המשכן" — היריעות שש גו׳.

לכאורה י״ל, שמכיון שהיו כו״כ חכמי לב, חלקו המלאכה ובבת אחת עשו יריעות המשכן ויריעות העזים. אבל לפי״ז הרי יכלו לעשות כן גם בנוגע להקרשים וכו׳, ובפרט שזהו אומנות אחרת לגמרי (ראה פרש״י תשא שם) וא״כ פשיטא שנעשו ע״י חכמי לב (אומנים) אחרים.

ולהעיר דפי׳ בעלי התוס׳ „ראשונה לכל מלאכת המשכן" וכן פי׳ הרא״ש שהובא לעיל ס״ב, הוא עה״פ ויעש יריעות עזים, ולא על יריעות התחתונות שנאמר בהכתובים שלפנ״ז (לו, ח ואילך). וי״ל בפשטות, כי יריעות התחתונים ה״ה המשכן וכמש״נ ועשית את המשכן עשר יריעות — ראה לעיל הערה 13.

41) עוד ענין בהלכה שאפ״ל בפרש״י: ע״פ הנ״ל ר״ס ו׳, שרש״י בא לפרש שזה שהנשים טוו את העזים לא הי׳ (רק) בשביל שיהי׳ נחשבת תרומה חשובה יותר (צומח שבחי׳), כ״א גם שנוגע לטיב המלאכה, י״ל דרש״י לשיטתי׳ בהגדר דכל חלב לה׳ (כפי שנתבאר בלקו״ש חי״א ע׳ 131) שלא הקפידה התורה על שעת ההכנה (שיהי׳ אז חלב לה׳ — מן המובחר — המחובר), כ״א כשתבוא עי״ז עדיפות בהדבר בעת הנתינה, עי״ש.

עס איז ידוע[42] די שאלה — וויבאלד אז אין בונין את המקדש בלילה[43] (ועד"ז דעם „משכן דאקרי מקדש"[44], ד.ה. אז בנין המקדש איז א מ"ע שהזמן גרמא, און נשים זיינען פטורות פון מ"ע שהזמן גרמא, היינט ווי האבן נשים געמעגט שפינען דעם צמר פאר דעם (בנין ה)משכן [לדעת ר"ת[45], אז אן אשה קען ניט צוגרייטן און טאן דעם הכשר פון אזא מצוה אויף וועלכער זי איז ניט מצווה, וואס דערפאר איז „אין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא איפקדא"]?

איז מבאר דער ראגאטשאווער[46], אז אין מצות בניית מקדש זיינען דא צוויי פרטים: א) דער עצם בויען א מקדש איז א מ"ע, ב) דאס וואס עס דארף אויפגעבויט ווערן א מקדש אויף צו מקריב זיין קרבנות.

און אין דעם איז דער חילוק בנוגע להנ"ל, צי נשים זיינען מחויבות אדער פטורות פון בניית המקדש: מצד דער מצוה פון בניית המשכן והמקדש איז עס א מ"ע שהז"ג און נשים זיינען פטורות; אבער דער צווייטער ענין וחיוב, אז מ'דארף אויפבויען א מקדש אויף צו מקריב זיין דארט קרבנות, אין דעם זיינען אויך נשים מחויבות, וויבאלד אז אויך זיי האבן אויף זיך דעם חיוב פון הקרבת קרבנות.

און דעריבער: די חלקים און פרטים אין מקדש, וועלכע זיינען מעכב די הקרבת הקרבנות, זיינען אויך נשים מחוייבות אין זייער בני' ועשי'; משא"כ די חלקי וכלי המקדש וואס זיינען ניט מעכב (אין דער הקרבת הקרבנות), און זייער עשי' איז נאר צוליב דער מ"ע פון בניית המקדש — פון דער עשי' זיינען נשים פטורות — ובמילא אויך אסור.

ט. ובעניננו: בנוגע די יריעות זאגט די גמרא[47], אז דאס וואס עס שטייט אין פסוק[48] „ויפרוש את האהל על המשכן", ווערט דערמיט געמיינט די יריעות התחתונות (פון שש תכלת וארגמן ותולעת שני), ד.ה. אז מיט די יריעות התחתונות האט שוין דער משכן א דין פון אן אהל און מ'קען דארטן מקריב זיין קרבנות. קומט במילא אויס, אז די יריעות שלמעלה מהן, די יריעות עזים, זיינען ניט מעכב צו מקריב זיין קרבנות אין משכן (און דער משכן איז כשר אויך ווען „קיפל הרוח" את יריעות העזים).

ועפ"ז איז מובן דער טעם החילוק אין די לשונות הכתוב, וואס בנוגע די יריעות התחתונות שטייט „וכל אשה חכמת לב בידי' טוו ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן גו'", ווייל די יריעות זיינען מוכרח צוליב כשרות

---

42) צפע"נ דלקמן בפנים. וראה גם שו"ת בית יצחק או"ח סי' ג אות ה' ואילך. הר המור' להרמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א הי"ב סקכ"ח. כלי חמדה ס"פ תשא. ועוד. וע"פ המבואר לקמן בפנים יש לעורר ולהעיר בכמה מהנ"ל. ואכ"מ.

43) שבועות טו, ב. רמב"ם הלכות בית הבחירה שם.

44) עירובין בתחלתה.

45) תוד"ה כל גיטין מה, ב.

ע"פ דעת הט"ז ואדה"ז או"ח ר"ס יד, גם לדעת ר"ת כשרה הטווי' והשזירה בנשים, ולפי"ז מובן זה שהנשים טוו למשכן, אבל לפמש"כ בנתיב חיים לשו"ע שם, וראה גם פרמ"ג (משב"ז) שם לר"ת גם הטווי' אסורה ע"י נשים (ראה שו"ת בית יצחק שם). ואולי לכן הוסיף בצפע"נ שם הציון „תוספות מנחות דף מב, ע"ב", דמשם מובן דגם הטווי' הוי בכלל עשייתן, ובעינן לשמה. ועצ"ע.

46) צ"פ הפלאה בהשמטות נד, א. נעתק בצפע"נ עה"ת פרשתנו עה"פ. וראה גם צפע"נ מהדו"ת ג, ג. ע' 164 (נעתק בכללים בערכו).

47) שבת כח, א.

48) פקודי מ, יט.

המשכן (אויף צו ברענגען קרבנות), דעריבער קענען אויך נשים טאָן די מלאכה פון שפינען די יריעות (זיך משתתף זיין אין מלאכת המשכן); משא"כ בא די יריעות עזים, וואָס די יריעות זיינען ניט קיין עיכוב אין די קרבנות, כנ"ל, ובמילא זיינען נשים פטורות (ואסורות) בעשייתן — דער־פאַר שטייט דער לשון „טוו את העזים", אז זייער טוויי האָט געדאַרפט זיין באופן „דהוי חכמה יתירה ולא מלאכה"[49], ווי די גמרא זאָגט אין שבת[50].

יו"ד. ע"פ הנ"ל בפירוש רש"י — אין דעם דיוק לשון „אומנות יתירה" — י"ל אז רש"י בפירושו עה"ת גייט בזה לשיטתי' — דרך הפשט:

אויפן פסוק „ויפרוש את האהל על המשכן" טייטשט רש"י „הן יריעות העזים" (וכפשטות הכתוב אין פ' תרומה[51], „ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן"). לפי"ז קומט אויס, אז לדעת רש"י (ובפשט"מ) האָבן (אויך) די יריעות עזים דעם גדר פון „אהל"[52] וואָס איז נוגע און מעכב צו הקרבת הקרבנות אין משכן.

עפ"ז איז מובן אז אויך די יריעות עזים האָבן געקענט געמאַכט ווערן ע"י הנשים; דעריבער איז רש"י מדייק (ומשנה, כנ"ל) צו זאָגן „היא היתה אומנות יתירה", אז זייער טוויי „מעל גבי העזים" איז געווען ניט בלויז א חכמה, נאָר אויך א מלאכה; דאָס איז דער חידוש אין „אומנות", אז דאָס איז א מלאכה בגוף הדבר.

ועפ"ז איז ניט מוכרח זאָגן (ווי מפרשים[53] לערנען) אז רש"י נעמט דאָ אָן ווי די דיעה אין גמרא[54] אז „הטווה צמר שעל גבי בהמה" איז פטור, ווייל „אין דרך טוויי בכך", און אז דאָס וואָס אין דעם משכן איז געווען דער אופן פון „טוו בעזים", איז ווייל „חכמה יתירה שאני" — נאָר זיין פירוש קען מתאים זיין לויט דער ערשטער דיעה, אז ער איז חייב, ווייל דאָס איז א גדר פון מלאכה.

ואדרבה: וויבאַלד אז אַלע מלאכות לערנט מען אָפּ פון משכן[55], י"ל אז לפרש"י (אז דאָס איז „אומנות") איז דאָס גופא דער מקור אויף דער דיעה[56]:

וויבאַלד אז טוויי על גבי בהמה איז געווען צווישן די פעולות וואָס זיינען געטאָן געווארן אין משכן, איז דאָס א הוכחה אז דאָס איז אָן „אומנות" און מלאכה, ובמילא איז מען דערויף חייב א חטאת.

יא. מיינה של תורה פון פרש"י און די הוראה דערפון אין עבודת ה':

לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק, צוליב וואָס דערציילט די תורה אז „וכל הנשים

---

49) כ"כ בצפע"נ שם. ולכאורה מפרש דלא כפרש"י ומאירי ולא כפי' התוס' שבת שם עד, ב.

50) עד, ב.

51) כו, ז. וראה תוס' שם כח, א.

52) וראה פרש"י תרומה כו, יד: לאותו גג של יריעות עזים. ובפרש"י ויקהל לה, יא. את אהלו הוא אהל יריעות עזים העשוי לגג.

ודיוק תוס' שבת שם, דמשמע דהיינו יריעות התחתונות דכתיב אחר הקרשים ויפרש את האהל, י"ל דלפי פרש"י (תרומה כו, א) הם בכלל המחיצות. וראה לעיל הערה 14.

53) ס' זכרון כאן. ועוד.

54) שבת עד, ב.

55) שבת מט, ב. ובכ"מ.

56) וכן משמע להגירסא בפרש"י (דפוס ב') „היא אומנות יתירה . . טוים אותם", היינו שבעצם היא אומנות יתירה. משא"כ להגי' לפנינו „היא היתה אומנות יתירה . . שמע"ג העזים טוו אותן" — י"ל, שבדורות שלאח"ז הוה שלא כדרכו. וראה פרש"י ותוס' שבת עד, ב. וראה אגלי טל שם. ואכ"מ.

אשר נשא לבן אותנה בחכמה טוו את העזים"? ס'איז דאך מאי דהוה הוה — די יריעות עזים זיינען דאך געווען נוגע נאר אין משכן, אבער ניט אין מקדש (כולל המקדש דלעתיד, ובפרט שהוא „בנוי ומשוכלל" און „יגלה ויבוא משמים"[57]).

ועד"ז דארף מען פארשטיין בנוגע דעם צווייטן ענין — עשיית היריעות פאר די עשיית הקרשים היפך „מנהג עולם" — וואס איז דאס נוגע לדורות?

נאר פון דעם נעמט מען ארויס צוויי הוראות כלליות אין דער עבודה פון „משכן ומקדש" וואס יעדער איד דארף אויפמאכן אין וועלט בכל הזמנים והמקומות (וכדרז"ל[58] „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" — בתוך כאו"א מישראל).

די ערשטע הוראה האט מען פון די נשים וואס „נשא לבן אותנה בחכמה", אז בשעת דער אויבערשטער האט געגעבן א אידן א חוש וכשרון מיוחד, דארף ער וויסן אז דאס איז ניט צוליב אים אליין, נאר ער דארף עס אויסנוצן אין זיין עבודה צו מאכן פון וועלט א משכן, א דירה לו יתברך —

פונקט ווי עס איז געווען ביי די נשים אין זמן פון בנין המשכן, אז האבנדיק א כשרון מיוחד, וואס אנדערע האבן עס ניט געהאט, האבן זיי פארשטאנען, אז אט דער כשרון וואס דער אויבער־שטער האט זיי געגעבן דארף פון זיי אויסגענוצט ווערן אויף בויען א משכן וואס דארטן וועט זיין השראת השכינה — ושכנתי בתוכם.

און דעריבער, כאטש זיי זיינען ניט נצטווה געווארן[59] צו מאכן די טווי' מיט אן „אומנות יתירה", דערציילט די תורה אז זיי זיינען אליין נתעורר געווארן צו טאן די „אומנות יתירה" צוליב דעם משכן ה' — און דערמיט גיט תורה א הוראה לדורות.

און כשם ווי דאס איז בנוגע כשרונות מיוחדים וכיו"ב, אז א איד דארף זיי אריינטאן אין דער עבודה צו מאכן די וועלט פאר א דירה לו ית', עד"ז איז עס אין אנדערע ענינים וואס דער אויבער־בערשטער גיט א אידן — ווי לדוגמא, בשעת דער אויבערשטער גיט אים א פארדינסט וואס איז מער ווי געווענ־לעך, זאל ער וויסן, אז ער דארף מוסיף זיין אין נתינת הצדקה, תרומה להי' (וכידוע[60] „אז דעם אלטען רבי'נ'ס א חסיד האט געהאט א גוטע פרנסה וואך איז ער געווען זיכער, אז קומענדיק א היים וועט ער טרעפען דעם רבי'נ'ס א צדקה התעוררות בריעף אדער דעם רבי'נ'ס א משולח וואס קלייבט אויף צרכי החזקת בני ארץ ישראל").

יב. די צווייטע הוראה — אויף וויפל מען מוז זיין זהיר ניט צו פארשאפן קיין צער א צווייטן מענטשן: מה־דאך אז צוליב צער בע"ח (און ניט קיין צער ממש, נאר בלויז אן אומבאקוועמ־לעכקייט וכיו"ב) איז מען משנה „מנהג עולם" און דער אויבערשטער הייסט מאכן די יריעות פאר (לפני) די קרשי המשכן —

עאכו"כ ווען עס רעדט זיך וועגן א

---

57) פרש"י (ותוס') סוכה מא, סע"א. ר"ה ל, סע"א. ועוד.

58) ר"ח (שער האהבה פ"ו קרוב לתחלתו). של"ה (שער האותיות אות ל'. ועוד). ובכ"מ.

59) כי נצטוו רק „קחו מאתכם תרומה" (ויקהל לה, ה). ולהעיר מריטב"א קידושין לו, א ד"ה ואיכא גם בהנוגע לתרומה ד„התם נשים מעצמן הביאו ולא נצטוו בכך".

60) ספר השיחות תש"ג ע' 9.

צער פון א בן אדם, ובפרט בנוגע א אידן, וואס „אתם קרויים אדם"[61]; ובפרט — בשעת מען זעט ווי א איד געפינט זיך אין א מעמד ומצב פון „ערום"[62] מן המצות, ווי עס שטייט אין תדבא"ר[63] „אין לך ערום בישראל אלא מי שאין בו תורה ומצות" — קען מען טראכטן: ער דארף טאקע מקיים זיין דעם ציווי „וכסיתו"[62], „איהם אנטאן ציצית און תפילין"[64], אבער אין דעם דארף זיין א סדר, פריער דארף ער אליין דאוונען, און „מבית הכנסת לבית המדרש"[65] — לערנען תורה, און עסן פת שחרית[66], און דערנאך „הנהג בהן מנהג דרך ארץ"[67], און נאך דעם אלעם — וועט ער מקיים זיין דעם „וכסיתו".

זאגט אויף דעם תורה, אז בשעת עס האנדלט זיך וועגן א צער פון א צווייטן אידן — און ס'איז ניטא קיין גרע־סערער צער ווי דאס וואס א איד איז א „ערום" מן המצות, ובפרט ווען מ'זעט אז יענער ווייס גאר ניט אז ער איז אן „ערום" — איז מען מהפך דעם סדר הרגיל, דעם „מנהג עולם" — און אפילו ווען דאס איז א מנהג ניט בלויז פון „עולם" מל' העלם והסתר[68], נאר אזא וואס דער אויבערשטער האט אנגע־זאגט אז אזוי זאל מען זיך פירן[69] איז ביתו של הקב"ה — אעפ"כ ווען עס קומט צו א מצב של צער פון א אידן, טוט מען ניט ווי ס'איז דער „מנהג עולם"[70], און די ערשטע זאך דארף מען באווארענען דעם „וכסיתו", אים אנטאן מיט מצות, און ערשט דערנאך — כהמשך הכתוב לאחר זה — טוט ער דאס וואס עס איז אים נוגע („ומבשרך לא תתעלם"[62]).

ועד"ז (און נאך פאר דעם) בנוגע ללימוד התורה, ווי עס שטייט אין התחלת הכתוב[62] „הלא פרוס לרעב לחמך" — „אין רעב אלא הרעב מן ד'ת ואין לחם אלא ד'ת"[71], אז ער טוט דאס פריער פאר „ומבשרך לא תתעלם",

און דעמאלט איז מען זוכה אז אויך ביי אים ווערט „לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דברי ה'"[72] — פון משיח צדקנו, אין דעם ביהמ"ק הנצחי, וואס וועט געבויט ווערן דורך דעם וואס בזמן הגלות וועט יעדער איינער אויסנוצן די כשרונות וחושים וואס דער אויבערשטער האט אים גע־געבן — אויף צו מאכן פון וועלט א משכן ומקדש לו ית'.

(משיחות ש"פ ויקהל תשל"ו,
מוצאי ש"ק פ' ויקהל־פקודי תשל"ט)

---

61) יבמות סא, רע"א.
62) ישע' נח, ז.
63) פכ"ז.
64) שיחת פורים תרצ"א (לקו"ד ח"ד תשכט, א). וראה לעיל ע' 121.
65) ברכות סד, א. שו"ע (ואדה"ז) או"ח סקנ"ה.
66) שו"ע אדה"ז שם.
67) ברכות לה, ב. וראה שו"ע אדה"ז שם וס' קנו.
68) לקו"ת שלח לז, ד. ובכ"מ.
69) להעיר (מטושו"ע או"ח סשט"ו) שסדר בנין הוא מלמטה למעלה ודפנות ואח"כ גג, אף שדפנות שלימות גם משלשלין אותן מלמעלמ"ט (סוכה טז, סע"א) — ועפ"ז יש לתקן בר"ד שיחת נצו"י, תשל"ט.
70) להעיר מהסיפור ע"ד הצ"צ בענין גמ"ח (סה"מ ה'תשי"א ע' קנג. וראה לקו"ש ח"ו ע' 340 ואילך).
71) תנא דבא"ר שם.
72) עמוס ח, יא. הובא בתדא"ר שם.

פקודי

א. שוין געֶרעדט פיל מאָל[1], אַז רש"י בפירושו עה"ת שטעלט זיך אַפ (און איז מפרש) יעדער ענין אין וועלכן עס פעלט ביאור בפשוטו של מקרא [און וועֶן רש"י האָט ניט קיין הסברה אויף אַן ענין אין פשש"מ, שרייבט ער „איני יודע", או כיו"ב[2]:

ולכן, בשעת ס'איז פאַראַן אַן ענין וואָס זעט אויס שווער אין פשט הכתובים און רש"י באַוואָרנט עס ניט, מוז מען זאָגן איינס פון די צוויי — אַדער אַז ע"פ פשש"מ איז דאָס מלכת־חילה קיין קושיא ניט, אַדער אַז דאָס איז מוסבר ע"פ פרש"י שלפנ"ו.

אין די איצטיקע סדרות איז דאָ אַן ענין וואָס איז ניט מובן ע"פ פשש"מ און רש"י שטעלט זיך ניט אויף דעם בפירושו — און דאָס איז:

אין פרשת ויקהל[3] דערציילט די תורה ווי משה רבינו האָט איבערגעגעבן צו אידן דעם אויבערשטנס ציווי אויף תרומת המשכן און מיט אַלע פרטים: „קחו מאתכם תרומה גו'" בריינגען זהב וכסף גו' פאַר מלאכת המשכן, און דער־נאָך דעם ציווי[4] אויף עשיית המשכן וכליו און אויך — לכל פרטיהם:

נאָכדעם דערציילט די תורה[5] ווי אידן האָבן געבראַכט די נדבה פאַר מלאכת המשכן[6], און דערנאָך וועֶרט דער־ציילט[7] ובפרטיות ווי די חכמי לב האָבן געמאַכט דעם משכן — די יריעות וכו' און אַלע כלי המשכן און (בפרשתנו[8]) די בגדי כהונה.

וואָס, לכאורה, וואָלט דאָך מספיק גע־ווען ווען די תורה זאָגט בקיצור אַז משה האָט איבערגעגעבן צו אידן דעם גאַנצן ציווי פון אויבערשטן אויף נדבת ועשיית המשכן (וואָס זייערע פרטים זיינען דאָ אויספירליך אינעם ציווי פון דעם אויב־ערשטן צו משה"ן בפ' תרומה תצוה תשא[9]) און דערנאָך זאָל שטיין „ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה", אַדער נאָכמער בקיצור — נאָכ'ן דער־ציילען ציווי הקב"ה למשה זאָל שטיין „ויעשו בנ"י ככל אשר ציווה ה' את משה" — ווי מען געפינט עס בכו"כ מקומות בתורה, און ווי מען געפינט עס אין די סדרות גופא. צו וואָס דאַרפן די אַלע פרטים נאָכאַמאָל אויסגערעכנט ווערן סיי ביים איבערגעבן דעם ציווי צו די אידן, און סיי ביים אויספירן דעם ציווי בפועל[10]?

---

1) ראה עד"ז בלקו"ש ח"י ע' 13. ובהנסמן שם הערה 1.

2) תולדות כח, ה. ועוד בכמה מקומות — ראה לקו"ש ח"ה ע' 1 הערה 2. ובכ"מ.

3) לה, ה ואילך.

4) שם, יוד ואילך.

5) שם, כא ואילך.

6) ולאח"ז (שם, ל ואילך): ראו קרא ה' בשם גו'.

7) לו, ח ואילך.

8) לט, ב ואילך.

9) ועל הסדר: הציווי ויקחו גו' תרומה — ר"פ תרומה; הציווי על עשיית המשכן וכליו — שם כה, ח ואילך (מזבח הקטורת — סוף תצוה; כיור, שמן המשחה וקטורת — תשא); הציווי על עשיית בגדי כהונה — תצוה כח, ב ואילך: ראה קראתי בשם גו' — תשא לא, ב ואילך: ועשו את כל אשר צויתיך את אה"מ (דלעיל הערה 4) — שם, ו ואילך.

10) לכאורה אפשר להקשות כן גם בנוגע להציווי על שמירת שבת שבריש פ' ויקהל שנאמר כבר הציווי למשה בכי תשא לא, יג ואילך, אבל בזה

ובפרט אז אין אנהויב פרשת ויקהל[11] זאגט רש"י: „כבר פרשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם", וואס דאס זאגט דאך אויך אז אין די פרשיות איז ניטא קיין חידוש אויף די פריערדיקע פרשיות, און דעריבער האט ער ניט וואס צוצוגעבן בפירושו דא — וועט דאך נאך שטארקער די תמי': אויב אזוי, וואלט דאך לכאורה די תורה אודאי ניט געדארפט אויסרעכענען די ענינים א צווייטן מאל (און א דריטן מאל).

האמור איז א שאלה פשוטה אין פשש"מ, אויף וועלכער עס שטעלן זיך כמה מפרשי התורה[12] — און אין רש"י געפינט מען ניט קיין הסברה אויף דעם — ניט בתחלת הענין אין פ' ויקהל און ניט בסיום הענין אין אונזער סדרה[13].

ובפרט אז לפנ"ז אין פרשת תשא[14], שטעלט זיך רש"י אפ צו באוואונדערנען די איבער־חזר־רונג פון בלויז געציילטע ווערטער[15] — דאס וואס אין דער תורה שטייט דריי מאל „לא תבשל גדי בחלב אמו" — בעת דא זיינען אריכות־דיקע הכפלות פון גאנצע פרשיות — און רש"י איז דערויף גארניט מפרש[16].

ב. לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז עכ"פ א חלק פון דער שאלה ווערט פארענטפערט ע"פ פרש"י אין אונזער פרשה:

אויפן פסוק[17] „ובצלאל בן אורי גו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה" זאגט רש"י: אז „משה צוה לבצלאל לעשות תחלה כלים[18] ואח"כ משכן אמר לו בצלאל מנהג עולם לעשות תחלה בית ואח"כ משים כלים בתוכו אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה .. וכן עשה המשכן תחלה ואח"כ עשה כלים"[19].

וואלט מען געקענט פארענטפערן[20] אז דאס איז דער טעם וואס ביי עשיית המשכן בפועל ווערן נאכאמאל אויסגע־רעכנט אלע פרטי המשכן וכליו, וואס דוקא דורך דעם זעט מען ווי בצלאל האט מהפך געווען דעם סדר (פון דעם אופן ווי ס'איז אויסגעשטעלט לויט'ן ציווי אין פ' תרומה[21]) און געמאכט

י"ל (נוסף על החידוש שבפסוק ג' שם — ראה פרש"י) שזהו הציווי דעשה"ד — ראה לקו"ש חי"א ע' 159 ואילך. ועוד ועיקר: הציווי דשבת בב' הנ"ל — בא כטפל ומסובב מהציווי דהמשכן, כפרש"י (תשא שם. ויקהל לה, ב).

11) לה, ה.

12) ראה רמב"ן ויקהל לו, ח. רלב"ג, אברבנאל שם. ועוד.

13) ובפרט ע"פ מה שנתבאר כמ"פ שברובא ככולו לא נאמר בתורה ציווי הקב"ה למשה ואמירת משה לישראל את הציווי ובשניהם לכל פרטיו. ויתירה מזה — בכו"כ ציווים נאמר בתורה רק הציווי למשה או רק דברי משה לישראל. ראה לקו"ש חי"ג ע' 72. ומוכרח הוא בעניננו — ראה לקו"ש חי"א ע' 183. לקמן בפנים ס"ב ובהערה 18.

14) לד, כו. ובפ' משפטים כג, יט.

15) ועד שמצינו שרש"י הוצרך להודיע הכלל: „הרבה מצות בתורה נאמרו ונכפלו .. לחייב ולענוש על מנין כו'" — פרש"י תשא לד, כג. וראה פרש"י צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, לא. ועוד.

16) ועד"ז אינו מובן בפשש"מ בנוגע לקרבנות הנשיאים בפ' נשא שחוזר וכופל בכל נשיא מי"ב הנשיאים ומפרט הקרבנות שהביאו. וראה לקו"ש ח"ח ע' 43, שקושיא זו מתרץ שם רש"י בהביאו הדרשא דר' משה הדרשן.

17) לח, כב.

18) אף שלא מצינו שנאמר במפורש ציווי זה בתורה (ראה הגהה שנדפסה ברש"י ובמפרשי רש"י) וראה רמב"ן שם: ויחסר מכאן פרט אחד כו'. וראה של"ה חלק תושב"כ שלד, א. וראה לקמן הערה 21.

19) להעיר שכל קטע זה ליתא בדפוס ראשון ושני דרש"י ורש"י כת"י.

20) וכן תירץ האברבנאל בפ' ויקהל.

21) ראה פרש"י ברכות נה, א ד"ה לך אמור: „דס"ל .. שכסדר שהם סדורים בויקחו לי תרומה אמר לו".

ואף שציווי הכללי — בין בפ' תשא (לא, ז ואילך)

פריער דעם משכן און דערנאך די כלים[22].

אבער [נוסף אויף דעם וואס לפי"ז איז נאך אלץ ניט מבואר פארוואס די תורה דארף אויסרעכענען די פרטים ביים סיפור ווי משה האט איבערגעגעבן די אידן דעם ציווי אויף נדבת המשכן און אויף עשיית המשכן וכליו[23] — פאר־

ענטפערט עס אויך ניט בנוגע דער אריכות ביים סיפור וועגן די עשי' גופא]:

א) צוליב דעם איז געניג דער חלק הסיפור בתורה וואס דערציילט אז מען האט צום ערשטן געמאכט דעם משכן און דערנאך האט מען אנגעהייבן מאכן די כלים — אבער דער סיפור וועגן עשיית הכלים, ובפרט עשיית בגדי כהונה וואס ווערט אויסגערעכנט בפרשתנו, איז דאך אין דעם ניט געווען קיין שינוי וחידוש בעשיית בצלאל[24];

ב) ועיקר: בכדי צו מודיע זיין דעם סדר העש' — פריער פון דעם משכן, און דערנאך די כלים — איז ניט נויטיק

בציווי הקב"ה למשה, בין בפ' ויקהל בציווי משה (לה, יא ואילך) — נאמר תחלה את אהל מועד, את המשכן גו' ולאחז"כ כלים (וראה פרש"י ותוס', ובמפרשי רש"י בארוכה), הרי בפשטות היו אומרים שכפי הסדר שנאמר בפ' תרומה הוא יותר נוגע לסדר עשייתם (וכן עשה), כיון ששם נאמרו פרטי ואופן העש', משא"כ בפ' תשא ובויקהל. אבל ראה של"ה שם. ולהעיר ממ"ש המפרשים דגם בפ' תרומה (כה, ט) נאמר תחילה „את תבנית המשכן (ואח"כ) ואת תבנית כל כליו וכן תעשו".

22) **אבל אי"ז מסתבר כי (נוסף על הקושי' דלקמן בפנים)** מפרש"י משמע שלמדין זה ממ"ש שם „את כל אשר ציוה ה' את משה" ולא „אשר צוה אותו משה" כהתחלת פרש"י שם, אבל מזה שכן הן סדורים בהפרשה לא היינו יודעים שמתחילה עשה משכן כו' (וכ"מ מלשון רש"י בסופו: וכן עשה המשכן תחלה ואח"כ עשה כלים). ואם זו היתה כוונת הכתוב בהסיפור ע"ד עשיית המשכן הו"ל לרש"י לפרשו על אתר.

23) ודוחק גדול לומר (בפשש"מ) שגם בזה בא הכתוב להודיע הסדר שמסר משה הציווים לישראל: מתחילה ע"ד נדבת המשכן ואח"כ ע"ד עשיית המשכן (בכללות), ולאחר שבני' הביאו לנדבת המשכן אמר להם משה „ראו קרא ה' בשם בצלאל גו" —

כי: א) מאי קמ"ל בזה, הרי"ז הסדר שאמרו הקב"ה למשה מתחילה הציווי ע"ד נדבת המשכן ואח"כ עשיית המשכן בפ' תרומה *, ובפ' תשא „ראה קראתי בשם גו". וזה ש„ראו קרא ה' בשם בצלאל גו" מסר אחר נדבת המשכן, מהו החידוש בזה. ב) את"ל שיש בזה ענין וחידוש הו"ל לרש"י לפרשו — כמו

---

*) אבל להעיר שציווי משה בפ' ויקהל: א) הוא הציווי דפ' תשא (ראה לעיל הערה 9). ב) הוא בפרטיות יותר (ובשינויים) גם מציווי הקב"ה אליו בפ' תשא. וראה לקמן בפנים ההערה.

באזהרת שבת — בר"פ ויקהל. ג) בלאה"כ אין מפורש כל הסדר דהרי חסר ציווי משה לבצלאל „לעשות תחלה כלים ואח"כ משכן". ראה לעיל הערה 18 והערה 21 ובהנסמן שם.

[ואת"ל שרש"י ס"ל כסברת הרמב"ן בכ"ז (מה שהי' הציווי שיגיד המלאכה בכללה וכו' והטעם שיחסר מכאן פרט אחד כו' עי"ש) פשיטא דאי"ז מובן מעצמו והו"ל לרש"י לפרשו]

ד) בשביל זה אינו נוגע סיפור הפרטים ומספיקה הודעה כללית שמשה ציווה לישראל להביא נדבת המשכן ואח"כ כו'.

24) באברבנאל שם „הוצרך הכתוב להגיד כאן איך עשו הכלים והדברים ההם שהיו באופן מתחלף למה שנצטווה כו'" משמע שגם הסדר בעשיית הכלים לא ה' כפי שנצטווה.

אבל מפרש"י „א"ל כך שמעתי מפי הקב"ה .. וכן עשה המשכן תחלה ואח"כ עשה כלים" משמע: א) שהשינוי של בצלאל מציווי משה אליו הי' רק בזה שעשה המשכן תחלה, ולא שינוי בסדר עשיית הכלים. ב) גם בזה אמר משה „כך שמעתי מפי הקב"ה כו' כך צוה לי הקב"ה" והסדר הנאמר בהכתובים בעשיית כל דבר בהמשכן והכלים ובגדי כהונה ושמן המשחה וכו' אינו מתאים לשום סדר — לא כפי שהם נאמרים בפ' תרומה ותצוה (תשא), ולא כפי שנאמרו (בציווי הכללי) בפ' תשא וגם לא כפי שנאמרו (מפי משה) בפ' ויקהל. ג) אינו מוכרח שעשה כפי הסדר הנאמר בכתובים וכו' כנ"ל הערה 22.

די אריכות פון די פרטי הדברים אין דער עשי', זייער מאָס וכו'[25].

נאָכמער: נאָך די הכפלות הפרטים הנ"ל, וועז עס קומט בפרשתנו צו „ויביאו את המשכן אל משה":

ג) רעכנט אויס די תורה ווידעראַמאָל אַלע פרטי הדברים פון משכן וכליו כו',

ד) נאָכדעם איז דער פסוק ערשט מסיים „ככל אשר צוה ה' את משה כן עשו בנ"י את כל העבודה"!

ג. דער ביאור בזה — בפשטות:

דער משכן וכליו איז פון די ענינים הכי עקריים וחביבים ביי אידן, דורך דעם איז געווען השראת השכינה ביי אידן וכו':

ובפרט, אז דער משכן ווערט אַנגע־רופן, כפי פרש"י בפרשתנו: „משכן העדות — עדות לישראל שויתר להם*[25] הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכינתו ביניהם"[26] —

וואָס דערפון איז נאָך מער מובן די חביבות און ענין הכללי שבזה, וואָרום חטא העגל איז געווען דער חטא הכי גדול (וכללי), וואָס האָט גורם געווען צום גרעסטן הסתר פנים פון דעם אויב־ערשטן, ביז צו דער גזירת כלי' ר"ל אויף אידן*[26] (ביז אַז אפילו נאָך דער סליחה האָט דער אויבערשטער געזאָגט „וביום פקדי ופקדתי"[27]).

און דערפון איז מובן (לאידך גיסא), אַז דער משכן, וואָס דורך אים איז „השרה שכינתו ביניהם", איז עס אַן ענין כללי ונעלה עד מאד.

ובמילא איז פאַרשטאַנדיק אַז אָט די גרויסע חביבות פון דעם משכן ביים אויבערשטן (און ביי אידן), דאָס איז דער טעם וואָס די תורה רעכנט אויס אַלע פרטי המשכן און חזר"ט זיי איבער איין מאָל און נאָכאַמאָל כו' מיט אַלע פרטים.

און דעם טעם דאַרף רש"י דאָ ניט מפרש זיין, וואָרום ער האָט דאָס שוין מפרש געווען פריער, אין פ' חיי שרה[28]: אויף דעם וואָס נאָכדעם ווי די תורה דערציילט וועגן אַלע מאורעות פון אליעזר עבד אברהם (בשייכות זיין ריין ברייננען רבקה'ן), חזר"ט זיי די תורה איבער נאָכאַמאָל אין זיין דערציילן עס פאַר משפחת רבקה — איז רש"י מסביר (אַז דאָס איז מצד דער חביבות פונעם ענין, וואָרום) „אמר ר' אחא יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים שהרי פרשה של אליעזר כפולה בתורה והרבה גופי תורה לא ניתנו אלא ברמיזה"[29],

ווייס מען דערפון אַז אַן ענין וואָס איז חביב ביים אויבערשטן איז די תורה דאָס כופל[30] מיט אַלע פרטים, הגם עס קומען ניט צו קיין חידושים אין דעם. און עד"ז בענינינו[31].

---

25) ומ"ש באברבנאל שם: „ומפני שלא יחשוב אדם שכמו ששנו בסדר המלאכה כן שנו בעצמותה ובמספרה (ולכן) הוצרך לבאר כאן כל דבר כו" אינו גלאָטיק ע"פ פשט"מ.

*25) ובפרש"י שמיני (ט, כג): „ונדע שנתכפר לנו עון העגל".

26) ובפרט שלדעת רש"י (תשא לא, יח. לג, יא) התחיל לצוותו על מלאכת המשכן אחר יוה"כ „שנתרצה הקב"ה לישראל" בשמחה ובלב שלם. וראה תנחומא תרומה ח.

*26) תשא לב, יוד.

27) שם, לד.

28) כד, מב.

29) ביאור פרש"י זה נתבאר בארוכה בלקו"ש חיי שרה תשמ"ח.

30) להעיר ג"כ מפרש"י: וירא כב, יא. במדבר א, א.

31) עד"ז כתב הרמב"ן שם בסופו (לאחרי שביאר השינוי והצורך בזה שנאמר הכל בתורה) „ועל הכלל כ"ז כו'", אבל — באו"א קצת.

ד. מען דאַרף אָבער פֿאַרשטיין: פון דעם פרש"י איז לכאורה מוכח פֿאַרקערט, אַז דער טעם איז ניט שייך בעניננו — „יפה שיחתן של עבדי אבות .. מתורתן של בנים" מיינט דאָך (כפשוטו), אַז ביי „תורתן של בנים" (וואָס נאָך מ"ת) געפינט מען ניט אַזאַ חביבות, וואָס צוליב דעם זאָל ביי זיי זיין דעם ענין פון כפולה בתורה ווי ביי שיחתן של עבדי אבות — קען מען דאָך ניט זאָגן אָט דעם הסבר ביי עשיית המשכן וואָס איז תורתן של בנים.

דער ביאור אין דעם:

די כוונה פון דעם מאמר וואָס רש"י ברענגט „יפה שיחתן של עבדי אבות .. מתורתן של בנים" איז ניט צו מדגיש זיין דעם יתרון פון „עבדי אבות" אויף „בנים", נאָר אַרויסצובריינגען דעם עילוי וחביבות (לפעמים) פון „שיחה" לגבי „תורה":

דער חילוק צווישן זיי כפשוטו איז: תורה מיינט: הוראות, ציווים ודינים וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט וואָס און ווי צו טאָן. „שיחה" מיינט: אַ דיבור וואָס בגלוי[32] ובפשוטו — איז עס ניט קיין ציווי והוראה, נאָר אַ סיפור וואָס איז מתאר אַ מצב, אַ פּאַסירונג, אַ פעולה וכיו"ב: און ווי דאָס איז ביי אליעזר עבד אברהם (ע"פ פשוטו), וואָס ער האָט דערציילט וועגן אברהם ויצחק און וואָס מיט אים האָט געטראָפן; די קפיצת הדרך, ווי אַזוי דער אויבערשטער האָט אים מזמין געווען רבקה'ן וכו'.

איז דער מאמר מדגיש די מעלה פון „שיחה", אַז די שיחה (אפילו) פון „עבדי אבות" איז (לפעמים) „יפה" פון „תורתן (אפילו) של בנים".

ועפ"ז איז פֿאַרשטאַנדיק אויך אין די פרשיות שלפנינו — נאָך די סדרות תרומה תצוה: זיי קומען ניט איבער־געבן ציווים והוראות ווי און וואָס צו טאָן (און וואָס אַן דעם וואָלט מען עס ניט געווואוסט); די תורה דערציילט בפרטיות ובארוכה ווי משה רבינו האָט די אַלע ציווים פון אויבערשטן וועגן מלאכת המשכן איבערגעגעבן צו אידן, און ווי זיי האָבן דאָס מקיים געווען בפועל וכו' — דאָס הייסט אַז זיי זיינען אַן ענין פון „שיחה". און וויבאַלד אַז די שיחה איז בנוגע דעם משכן איז דאָס אַזוי חביב אַז צוליב דעם קומט די אריכות ובכל הפרטים אין אַן אופן פון „כפולה בתורה".

ה. עפ"ז איז מובן וואָס רש"י ברענגט (בפ' חיי שרה) אַראָפּ דעם שם פון בעל המאמר „רבי אחא" (וואָס דאָס איז — כמדובר כמה פעמים — צוליב דעם וואָס דער נאָמען פון בעל המימרא גיט צו אַ תוס' ביאור אין הבנת הפירוש): דורך מעתיק זיין דעם שם „רבי אחא" ווערט מבואר דער תוכן פון מאמר „יפה שיחתן של עבדי אבות כו'", אַז די הדגשה איז ניט אין דעם יתרון פון די „עבדי אבות" לגבי „בנים" נאָר אין דער מעלה פון „שיחה"; און דער טעם ווי איז עס מעגליך אַז עס זאָל זיין „יפה שיחתן .. מתורתן".

אין מס' יומא[33] ווערט געבראַכט די ברייתא „ת"ר ודברת בם בם ולא בתפלה ודברת בם בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים אחרים. רבי אחא אומר ודברת

32) אבל בתוכנו — אמרד"ל: ווי לאינון חי־ביא דאמרי דאורייתא לאו איהו אלא ספורא בעלמא ואינון מסתכלי בלבושא דא ולא יתיר זכאין אינון צדיקייא דמסתכלי באורייתא כדקא יאות (זח"ג קנב, א עי"ש באריכות).

33) יט, ב.

בם עשה אותן קבע ואל תעשם ארעי".

וואָס לכאורה פון דעם וואָס ר"א זאָגט נאָר דעם חיוב (און די שלילה) בנוגע דברי תורה — „עשה אותן קבע ואל תעשם ארעי", און ניט קיין שלילה בנוגע צו „דברים אחרים" (ווי עס זאָגט זיין בעל פלוגתא פאַר דעם „ודברת בם .. ולא בדברים אחרים"), איז משמע אַז ביי דברים אחרים איז לויט ר"א ניט חל די שלילה — אָבער צי דען קען מען זאָגן אַז לדעת ר"א איז דאָ א היתר[34] אויף דברים אחרים — בטלים[35] ?!

נאָר דער ביאור אין דעם איז: ר"א איז מדגיש אַז בנוגע לדברי תורה, איז א חיוב תמידי ובהחלט אַז עס דאַרף זיין „ודברת בם" און קבע און ניט ארעי, אָבער בנוגע „דברים אחרים" קען מען זיי ניט שולל זיין בהחלט, וואָרום עס זיינען דאָ „דברים אחרים" פון „שיחה": דברים אחרים — בטלים — איז דאָס ניט, ס'איז אָבער אויך ניט תורה, ד.ה. דאָס זיינען ניט קיין הוראות ציווים ודינים וכל השייך לזה, נאָר דיבורים וסיפורים (ועניני התעוררות) (ובמילא קען זיין אַזאַ שיחה אויך „יפה"*[35] ביז אַזאַ שיחה וואָס וועט זיין יפה מתורתן)

אָבער פונדעסטוועגן איז דוקא בנוגע תורה דער ציווי[36] „עשה אותן קבע ואל תעשם ארעי", וואָרום עס איז זעלבסט־פאַרשטענדיק (אויך פאַר א בן חמש) אַז מען מוז אַלעמאָל געדיינקען (ובמילא — חזרן און רעדן און לערנען) די הוראות (דברי תורה) וואָס מען מוז טאָן, וואָס מען טאָר ניט טאָן א.ז.ו.[37].

ו. דער ביאור בזה בפנימיות הענינים:

אין די צוויי סדרות וואו עס ווערן איבערגעחזרט אָלע פרטי המשכן וכליו, זיינען דאָ צווי נקודות כלליות:

---

34) אף שבדוחק י"פ שלדעת ר"א אין הכתוב מדבר אלא בד"ת ואין ללמוד מזה מאומה בנוגע לדברים אחרים. בסגנון אחר קצת: לדעת ר"א ההדגשה היא בתיבת „ודברת" ולדעת ת"ק — בתיבת „בם".

35) ע"פ פרש"י בגמרא (שם ד"ה ולא בדברים אחרים) שיחת הילדים וקלות ראש — לכאורה משמע שדברים בטלים (סתם) אין איסור (גם לת"ק) ועאכו"כ דבורי הרשות, שהם צורך הגוף אלא שמדברים סתם (לא — לש"ש) — ראה תניא רפ"ז. וראה שם פ"ח — וראה פיה"מ להרמב"ם אבות ספ"א. ובכ"מ. אבל ע"פ פרש"י קשה ביותר דאת"ל שהמיעוט „בם יש לך רשות ולא בדברים אחרים" הכוונה רק „שיחת הילדים וקלות ראש" א"כ לרבי אחא אין מיעוט גם ע"ז והיתכן לומר שלרבי אחא מותרת „שיחת הילדים כו'".

ואולי ס"ל שרבי אחא ס"ל כהלימוד של רב אחא בר יעקב להלן בגמרא שעובר בלאו שנאמר כל הדברים גו' (וזה בא ר"א לתרץ) [ואא"ל שס"ל „שעובר בעשה שנא' ודברת בם" כרבא שהרי דריש מ„בם" שתעשם קבע כו']. וראה לקו"ש ח"ז ע' 268 הערה 2.

*35) עדמש"נ: דאגה בלב איש ישיחנה (משלי יב, כה. סוטה מב, סע"ב). ויתרה מזה מצינו ולפס"ד הלכה למעשה: אסור כו' ואפילו בשיחת דב"ט אסור להרבות ובנ"א שסיפור שמועות כו' עונג להם מותר לספרם בשבת כמו בחול (שו"ע או"ח רסז"ז).

36) וכן משמע מהל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ב שהביא הדרשא „ודברת בם .. שתעשם עיקר כו'" והמדובר שם לענין „ההלכות בטעמיהן", „לידי ידיעת עיקר תורה שבע"פ כולה שהוא פירוש התו"ג מצות כהלכותיהן בתנאיהן ודקדוקיהן ודקדוקי סופרים", ראה שם המשך הסעיף, ולא נכלל בזה ענינים ע"ד דברי אגדה בכלל (ראה שם ס"ד) — משא"כ האגדות שמביא לידי מעשה (ראה שם פ"ב ס"ט, וש"נ). וראה רמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ב: היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו בשעה שיתבונן האדם כו' מיד הוא אוהב, היינו קיום מצות אהבת ה'. וראה שו"ע הל' תפלה (סי' צ"ח ס"א. רמ"א ושו"ע אדה"ז שם) ויחשוב קודם התפלה מרוממות הא-ל כו' (וראה שם ס"ד), אלא שאדה"ז כתב שם „שלא יהא כל דיבורך אלא בם כלומר שתעשם עיקר ולא טפלה", כי סמך גם על הדרשא בספרי (כנסמן שם) ומבאר „לעשות תורתו קבע ומלאכתו ארעי". וראה בהערה שם בלקו"ש. ואכ"מ.

37) ראה הל' ת"ת (לאדה"ז) פ"ב ס"ט ואילך.

א) די נדיבת הלב פון די אידן, וואָס זיי האָבן געבראַכט וביזריזות הכי גדולה אַלע נויטיקע זאַכן פאַרן משכן און אין אַן אופן פון נדיבת הלב, ביז אַז מען האָט געדאַרפט אויסרופן „אל יעשו עוד מלאכה", און ס'איז געווען „והותר"[38].

ב) אַז די „חכמי לב" האָבן מקיים געווען ציווי הקב"ה און געטאָן מלאכת המשכן וכליו „ככל אשר צוה ה' (און — ווי עס איז צוה ה') את משה".

ובפרטיות יותר זעט מען אַ התכללות פון די צוויי אויבענדערמאָנטע נקודות: אויך ביי הבאת נדבת המשכן איז געווען דער קיום הציווי (בדוגמת עבד) פון אויבערשטן „ויקחו לי תרומה מאת כל איש אשר ידבנו לבו גו'"[39] קחו מאתכם תרומה גו'", און עד"ז אויך ביי די מלאכה פון „כל חכמי לב" איז געווען „נשאו לבו"[40].

ועפ"ז איז מובן ווי אין דעם זיינען דאָ ביידע ענינים: „שיחה" און „עבדי (אבות)".

שיחה איז פאַרבונדן מיט „לב", ווארום „שיחה" איז דאָך דער ענין התפלה כמרז"ל[41], און תפלה איז דאָך עבודה שבלב[42]. און „עבד" איז מדגיש דעם ענין פון קיום המצות, ווארום דאָס איז דאָך תוכן ענין העבד — מקיים זיין ציווי האדון.

וואָס דאָס זיינען די צוויי ענינים: נדבת המשכן, נדיבת הלב פון אידן — ענין השיחה, און דער קיום הציווי פון עשיית המשכן — עבד.

און עס דאַרף זיין די התכללות פון אָט די ביידע, אַז דער קיום המצות, ענין העבד, דאַרף זיין צוזאַמען מיט נדיבת הלב[43]. און אין דעם נדיבות הלב דאַרף זיך אָנהערן[44] אַז דאָס איז מצד ציווי הקב"ה[45].

(משיחת ש"פ פקודי תשל"ד)

---

38) ויקהל לו, ו-ז.

39) דר"פ תרומה.

40) ויקהל שם, ב. ונא' „כל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה בלבו גו'".

41) ברכות כו, ב: אין שיחה אלא תפלה. ובפרש"י (ח"ש כד, סג): לשוח — לשון תפלה כו'.

42) תענית בתחלתו.

43) ועפ"ז יש לבאר ב„יינה של תורה" שבפרש"י מה שכתב „כבר פירשתי נדבת המשכן ומלאכתו במקום צוואתם" בד"ה „נדיב לבו" כי נדבת המשכן ומלאכתו מדגיש בעיקר חביבות ה„שיחה" נדיב לב.

44) ראה עד"ז לקו"ש ח"ח ע' 131 ואילך לענין פעולת קב"ע על השכל ועל כחות פנימים של האדם. ע"ש.

45) ע"ד מרז"ל בנדיבות דאברהם (ראה ב"ר פמ"ט, ד. ד"ה למען דעת תר"צ (בסה"מ קונטרסים ח"א) פ"ה).

פקודי ב

א. אויף „אלה פקודי המשכן משכן העדות וגו״ זאָגן חז״ל[1], אז דאָס וואָס עס שטייט „משכן משכן שני פעמים״ איז מרמז אויפן „מקדש שנתמשכן בשני חורבנין״[2] — פון בית ראשון און פון בית שני.

איז אין דעם ניט מובן (ווי עס פרעגן מפרשים[3]): נאָר איינער פון די צוויי מאָל „משכן משכן״ איז מיותר (וואָרום איין מאָל „משכן״ דאַרף דאָך שטיין „לגופי״) — היינט ווי קען מען דרש׳נען, אז „משכן משכן שני פעמים״ זיינען מרמז אויף צוויי („חורבנין״ פון ביידע) מקדשות?

איז דערפון גופא געדרונגען, אז דער לימוד הנ״ל פון „משכן משכן״ איז (ניט אַ דרש מיתורא דקרא, נאָר) אַ רמז (בל׳ רש״י) אין דעם כפל פון „משכן״ — „שנתמשכן״; ד.ה. אז מתאים לפירוש הפשוט פון „המשכן משכן״ רעדט דער פסוק וועגן דעם משכן, נאָר דערביי איז דער לשון „משכן״ מרמז אויף דעם ענין פון „משכון״ — „משכן משכן שני פעמים״ ווייזט אויף דעם „משכון״ פון צוויי מקדשות[4].

ב. דער ספורנו[5] איז מסביר, אז דער פסוק „אלה פקודי המשכן וגו״ ברענגט אַרויס דעם גודל המעלה פון די חלקי וכלי המשכן, וואָס צוליב דעם איז „לא נפסדו״ (ווי חז״ל[6] זאָגן „שמא תאמר אבד כו׳ ת״ל[7] עצי שטים עומדים שעומדים לעד ולעולמי עולמים״), און נאָכמער — „לא נפל דבר להם ביד האויבים״.

און דער פסוק איז מפרט די פרטי המעלות „שבשבילם הי׳ ראוי להיות נצחי ושלא ליפול ביד אויבים״ — „משכן העדות אשר פוקד על פי משה עבודת הלוים ביד איתמר גו׳ ובצלאל גו״, וואָס צוליב די אַלע מעלות „שרתה שכינה במעשה ידיהם ולא נפל ביד אויבים״.

משא״כ ביים מקדש ראשון, וואו ס׳זיינען ניט געווען אַלע די מעלות, איז „אע״פ ששרתה בו שכינה נפסדו חלקיו וכו׳ ונפל בסוף הכל ביד אויבים״; און אַזוי אויך (און נאָכמער) ביים מקדש שני — „לא הי׳ בו גם א׳ מכל אלה התנאים לא שרתה בו שכינה ונפל ביד אויבים״.

[וי״ל, אז דער מקור אויף דעם (עכ״פ — צו כללות הפירוש) איז פון דעם מאמר חז״ל אין גמרא[8] אז „לא שלטו שונאיהם״ במעשי ידי משה[9], און דער־

---

1) תנחומא פרשתנו ב. שמריר פנ״א, ג. פרש״י עה״פ.
2) לשון רש״י.
3) משכיל לדוד ושפ״ח לפרש״י כאן.
4) ראה גם לקו״ש חי״א ע׳ 176 הערה 5.
5) ריש פרשתנו.
6) יומא עב, סע״א. סוכה מה, ב. הובא בספורנו שם.
7) תרומה כו, טו. וראה בחיי עה״פ.
8) סוטה ט, סע״א. וראה צפע״נ (להרגוצובי) עה״ת ר״פ תרומה. וראה שע״ת (לאדמהאמ״צ) ח״ב חינוך בתחלתו. אוה״ת ואתחנן ע׳ סה. צב. צג ואילך.
9) בסוטה שם ד„משה ודוד שלא שלטו כו׳ דוד דכתיב (איכה ב, ט) טבעו בארץ שעריה״. אבל אין מזה סתירה להמבואר בפנים — כי: א) לפרש״י סוטה שם קאי על שערי ציון. ב) ועיקר: גם להפירוש שקאי על שערי ביהמ״ק — ה״ז רק השערים (ולא שאר חלקי וכלי המקדש) שרק הם שייכים לדוד — ראה פרש״י איכה שם („מעשי ידי דוד היו״). עיון

פאַר איז „משנבנה מקדש ראשון נגנז אהל מועד קרשיו קרסיו בריחיו ועמודיו ואדניו" (און זיינען ניט אַריינגעפאַלן ביד האויבים); און אויף דעם איז מיוסד דער פירוש אַז „אשר פוקד על פי משה" איז אַ טעם אויף דער נצחיות כו' פון די חלקי וכלי המשכן].

ג. אָט די מעלה אין משכן לגבי די מקדשות איז מצד דעם פשט המקרא — ד.ה. ווי דער ענין איז בפשטות ובגלוי, איז דוקא דער משכן (זייענדיק מעשי ידי משה, „אשר פוקד על פי משה") אַ נצחי, משא"כ די מקדשות וואָס נפלו „ביד אויבים" און זיינען חרוב געווארן.

אָבער מצד דעם רמז וואָס איז אין פסוק — ד.ה. ווי דער ענין איז בפנימיות — זיינען אויך די מקדשות נצחיים.

און דערמיט ווערט פאַרענטפערט התמי' הגדולה וואָס דער פסוק איז מרמז אויפן חורבן ביהמ"ק מיט"ן וואַרט „משכן" — „שנתמשכן": דער ענין פון אַ משכון איז ניט אַז דער (פאַר־משכון'טער) חפץ ווערט פאַרלאָרן פון זיין בעה"ב, אַז ער גייט אַריבער אין־גאַנצן אין רשות פון מלוה, נאָר ער געפינט זיך ביים מלוה צייטווייליק און סוף־סוף ווערט דער זעלבער חפץ (משכון) אומגעקערט צום לווה.

און אָזוי אויך איז בנוגע די מקדשות: דאָס וואָס זיי זיינען חרוב געווארן מיינט ניט אַז זייער מציאות איז אינגאַנצן בטל געווארן ח"ו, נאָר דאָס איז בלויז אין אַן אופן פון אַ „משכון", אַז סוף־סוף וועט דער מקדש עצמו (הא' וכן הב') אומגעקערט ווערן צו אידן[10].

ד. די מעלת הנצחיות הנ"ל וואָס איז דאָ אין משכן לגבי די מקדשות איז נאָר בנוגע די חלקי וכלי המשכן. אָבער בנוגע דער קדושת המקום, די השראת השכינה במקום המשכן ומקדש, געפינט מען די מעלת הנצחיות דוקא אין מקדש, ווי דער רמב"ם זאָגט אין הל' בית הבחירה[11]: „וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו והי' לפי שעה כו' כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן[12]. ואין שם בית

יעקב לע"י סוטה שם. ובחדא"ג שם [„ממדרש אגדה" — והוא בתנחומא נֹהעלותך ט. במדב"ר פט"ו, יג. איכ"ר עה"פ. הובא בפרש"י איכה שם. ועוד] „שחלקו כבוד לארון" (וראה לקמן בפנים ס"י ואילך השייכות דארון לענין ה„נצחיות"), ועי"ש השייכות לדוד (ע"פ מרז"ל כו'). וראה לקמן בפנים ס"ז. סוס"ט.

10) ראה בכ"ז לקו"ש חי"א שם ע' 177 ואילך.

11) בתחילתו (ה"א-ג').

12) מפשטות לשון הרמב"ם „לבנות בהן בית לה'" משמע, שכוונתו (לא לאיסור הקרבה בבמות, כ"א) שאסור לבנות „בית לה'" אלא בירושלים*. אלא שאח"כ מוסיף ענין שני — „ולהקריב בהן קרבן" [דכתבו „להקריב בהן" (בהמקומות) ולא „בו" (בהבית) מורה שזהו ענין שני — איסור הקרבה (במק"א) בבמות].

ועפ"ז סרה התמי' (וראה הר המורי' לרמב"ם שם) למה הביא הרמב"ם הכתובים (דה"א כב, א. תהלים קלב, יד) „ויאמר דוד זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל ואומר זאת מנוחתי עדי עד", ולא הכתוב (ראה יב, ט) „כי לא באתם גו' אל

---

*) עייג"כ לשון הרמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ט הי"ד (ועד"ז בהל' מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז) „מי שעבר ועשה בית חוץ למקדש להקריב בו קרבנות לשם אינו כבית ע"ז כו'" — דבפשטות כוונתו במ"ש ש„עבר ועשה בית כו'" היינו (לא להאיסור דהקרבה חוץ למקדש, כ"א) האיסור **דעשיית בית** חוץ למקדש. אבל להעיר מפיה"מ להרמב"ם מנחות (פי"ג מ"י) ד„בית חוניו ... שעבר על מש"נ פן תעלה וכו'" ולא הזכיר דעבר על איסור עשיית בית חוץ למקדש. אבל — לא הזכיר ג"כ האיסור דעשיית בית חבנית היכל כו', אף שבית חוניו ה' „**בצורת בית המקדש**" (פיה"מ שם).

לדורי הדורות[13] אלא בירושלים בלבד

ובהר המורי'[14] וכו' (און ברענגט דערויף אויך דעם פסוק[15] זאת מנוחתי עדי עד" — אַז די קדושה אין מקום המשכן איז נאָר געווען „לפי שעה", ובלשון הכתוב[16] „ואהי' מתהלך באהל גו'", און אַ „בית (להשראת השכינה בקביעות) לדורי הדורות" איז נאָר (אַ מקדש) אין ירושלים — ועד"ז אויך אין קו השלילה: נאסרו כל המקומות כולן לבנות כו'.

און נאָכמער: ביים בנין מקדש ראשון האָט זיך אויפגעטאָן ניט בלויז אַ מקום קבוע להשראת השכינה, נאָר די השראת השכינה איז דאָן בפועל געווארן אין אַן אופן נצחי, ווי דער רמב"ם[17] פסק'נט אַז די קדושת המקדש וירושלים „קדושה ראשונה קדשה לעת"ל .. לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה".

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס ס'האָט זיך געריעדט פריער, אַז בפנימיות (מצד דעם „רמז" שבמקרא) זיינען אויך די מקדשות נצחיים ווי דער משכן — איז עס ניט נאָר מצד דעם וואָס די קדושת מקום המקדש „אינה בטלה"

— ווייל, אדרבה, אין דעם איז דאָך (מקדש עיקר,) פאַראַן אַ יתרון אין מקדש לגבי משכן, כנ"ל —

נאָר, אַז אויך אין די מקדשות איז דאָ

---

13) צ"ע בדפוסים הקודמים, כי הלשון בכ"מ הוא „דור דורים", אף שנמצא — אבל בנפרד — „קורא הדורות".

14) ראה דה"ב ג, א (הובא לקמן רפ"ב דהל' ביהב"ח). תענית טז, א. ובב"ר ס"פ וירא (פנ"ה, ז. פנ"ו, י) עה"פ (וירא כב, ב. שם, יד) ארץ המורי' גו', בהר הוי' יראה.

15) תהלים קלב, יד.

16) ש"ב ז, ו.

17) הל' ביהב"ח פ"ו הי"ד-ט"ז. וראה מו"ק (ט, א. ועד"ז שבועות טז, ב): משכן שאין קדושתו קדושת עולם .. מקדש שקדושתו קדושת עולם.

המנוחה ואל הנחלה" שהובא בש"ס (זבחים קיט, א) לענין איסור הקרבה בבמות?

כי הפסוק „כי לא באתם גו'" בא בהמשך להקודם: „לא תעשון גו' איש כל הישר בעיניו (וטעם החילוק) כי („פה" „היום") לא באתם גו'" — היינו האיסור דהקרבת קרבן חוץ ל„מנוחה" „ונחלה",

והביא הרמב"ם פסוק שנאמר בו ע"ד ב' ענינים הנ"ל: א) איסור דבנין בית לה' חוץ לירושלים — „זה הוא בית ה' האלקים". ב) איסור הבמות — „זה מזבח לעולה לישראל"•• (ראה פרש"י דה"י שם).

ומוסיף להסביר [כדיוקו „ואומר" — ראה ברכות ומכות בסופן (ועוד) „מאי ואומר] טעם האיסור בזה: „זאת מנוחתי עדי עד" — דמכיון שקדושת המקדש היא באופן ד„עדי עד", וכמ"ש (הל' ביהב"ח פ"ו הט"ז) „קדושת המקדש .. אינה בטלה", לכן „זאת מנוחתי" ולא במק"א, שאא"פ לבנות „בית לה'" רק בירושלים לבד••• (וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 145 הערה 47).

ומקורו דהרמב"ם•••• י"ל בכמה אופנים, ומהם — במכש"כ וק"ו מפרט א' דהבנין דאסור (הקרבה בהבית — הי"ז ג"כ פרט דהבית (שצ"ל „מוכן להיות מקריבין כו'" — רמב"ם ריש הל' ביהב"ח) שבא בפועל). ולהעיר ממדרש תהלים ד'.

••) הטעם שמביא גם תיבת „לישראל" — י"ל עפ"י ש"ס זבחים (קטז, ב) ד„אין העכו"ם מצווין על שחוטי חוץ לפיכך כאו"א בונה לו במה לעצמו ומקריב עלי'", ועי"ש גם המאורע דאיפרא הורמיז כו' עם רבא — מעשה רב שמורים להם איך לבנות במה (וכפסק הרמב"ם סוף הל' מעה"ק). ולכן מדגיש הרמב"ם שהאיסור הוא רק „(זה מזבח לעולה) לישראל"

••) ע"ד המבואר בכ"מ (נצו"א לזח"ג קמד, ב. המשך תרס"ו ע' קעח. המשך תער"ב פנ"ו. סה"מ ה'ש"ת ע' 62) דמכיון שלהצלת רב המנונא בא אליהו (מלובש בגוף, ובמילא) עם העצמיות שלו אא"פ להיות אז במק"א, שהעצם אא"פ להיות בב' מקומות בב"א (משא"כ לברי"מ — שבא רק ניצוץ שלו).

ועד"ז בעניננו: מכיון ד„זאת מנוחתי גו'" — השראת עצם השכינה היא בירושלים בהר המור', במילא אא"פ לבנות „בית לה'" במק"א.

•••) ראה גם שקו"ט באוצר הספרי (להגר"מ זעמבא) „קדושת עבר הירדן". ועוד.

עכ"פ אַ „מעין" פון דעם ענין הנצחיות וואָס אין חלקי וכלי המשכן[18].

ה. קלערער דאָס צו פאַרשטיין, דאַרף מען מקדים זיין דאָס וואָס חז"ל[19] זאָגן אויפן פסוק[20] „כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה": „מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלים"[21].

אין פשטות, איז דער טעם פאַרוואָס דוקא ירושלים ווערט אָנגערופן „נחלה" און שילה בלויז „מנוחה" — ווייל „נחלה" ווייזט אויף קביעות מער ווי „מנוחה" (וואָס איז שייך אויך באופן ארעי). און דערפאַר ווערט ירושלים, וואָס „אין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים", אָנגערופן „נחלה"[22].

אָבער דאָס איז ניט מספיק — וואָרום לויט אייַן דיעה[23] איז „מנוחה זו ירושלים נחלה זו שילה", אע"פ וואָס לכו"ע האָט ירושלים אין זיך אַ העכערע מעלה ווי שילה.

מוז מען זאָגן, אַז אויך אין „מנוחה" איז דאָ אַ מעלה אויף „נחלה"; ד.ה. אַז „מנוחה" און „נחלה" זיינען צוויי באַזונדערע סוגי מעלות, ויש בזו מה שאין בזו[24].

איז דער ביאור אין דעם: ווי געזאָגט, איז די מעלה פון משכן אין דעם, וואָס די חלקי וכלי המשכן זיינען נצחיים, אָבער דער משכן אַלס מקום השראת השכינה איז געווען נאָר „לפי שעה", „אוהל". דאָקעגן ביים מקדש, איז להיפך: אין מקום המקדש איז דאָ אַ קדושה נצחית — „אינה בטלה", אָבער דער עצם הבנין וחלקיו „נפסדו" און זיינען אַריינגעפאַלן בידי האויבים.

און די צוויי פאַרשידענע מעלות זיינען מרומז אין די צוויי תוארים „מנוחה" און „נחלה", וואָס דער חילוק בפשטות צווישן זיי איז:

„מנוחה" איז מתאר דעם מצב פון נפש האדם (גברא) — ער איז ניט אין אַ מצב פון טלטול ממקום למקום. און אין דעם גייט אויך אַריין דער „מצב" פון די כלי האדם וואָס ווערן מיטלטל צוזאַמען מיט אים, ווי מיר זען בחוש, אַז די כלי האדם ווירקן אויף דעם דעת האדם[25] און זיינען נענטער צו אים, מער ווי זיין דירה*[25]; דאָקעגן „נחלה" איז מתאר די תכונה פון דער עצם זאַך (חפצא) — די קרקע וכיו"ב.

און דערמיט איז מובן וואָס משכן שילה — וועלכער איז בחלקו באַשטאַנען פונעם „משכן שעשה משה", ווי דער רמב"ם[26] זאָגט „ובנו שם בית כו' ופרשו יריעות המשכן עליו" — איז מעלתו „מנוחה": די נצחיות אין אים איז געווען אין די חלקי וכלי המשכן — זאָכן וואָס ווערן מיטלטל מיטן מענטשן;

---

18) ראה בחיי דלעיל הערה 7. וראה מדבר קדמות (מע' מ' אות מג) שלפי האמת המקדש נבלע בארץ, נגנז, עיי"ש.

19) מגילה י, א. זבחים קיט, א.

20) ראה יב, ט.

21) בזבחים שם (וכן בספרי עה"פ ראה שם) פלוגתא בדבר, וכדלקמן בפנים — אבל כ"ה סתימת הש"ס מגילה שם. סתם משנה זבחים (קיב, ב): „באו לשילה .. והיא היתה מנוחה .. באו לירושלים .. והיא היתה נחלה". פרש"י עה"ת עה"פ — פשוטו של מקרא.

22) ראה לקו"ש חי"א ע' 177 הערה 15.

23) זבחים שם. ספרי שם.

24) ובפרט — להדיעה (זבחים שם) דשניהם בשילה או בירושלים. וראה אוה"ת ויצא קפו, א. ועוד.

---

25) ברכות נז, ב.

*25) להעיר מהחילוק בין (שימוש ב)כליו של מלך — משא"כ בארמון המלך. ויש עוד דוגמאות בהלכה.

ובתורת החסידות להעיר מענין דלבוש (לכבוד ולתפארת) ובית — מקיף הקרוב ומקיף הרחוק.

26) הל' ביהב"ח פ"א ה"ב.

און דעריבער, וועו עס איז געקומען לידי „קביעות" אין שילה[27] וועט עס אַנגערופן „מנוחה", וואָס איז מתאר, כנ"ל, דעם מצב פון נפש האדם.

משא"כ דער מקדש, וואָס מעלתו איז (ניט אין די חלקי וכלי המקדש, נאָר) אין מקום המקדש, וועט אַנגערופן בהתאם לזה — „נחלה", וואָס באַצייכנט די תכונת המקום, כנ"ל.

ו. די הסברה אין די חילוקים הנ"ל צווישן משכן און מקדש:

דער ענין פון נצחיות קען זיך ניט אויפטאָן דורך מעשה בני אדם — נבראים, מוגבלים; דאָס איז שייך נאָר ביי מעשה ידיו של הקב"ה.

און דעריבער זיינען די חלקי המקדש עצמם ניט קיין נצחיים, וואָרום זיי זיינען (בלשון הזהר[28]) „בניינא דבר נש". משא"כ דאָס וואָס דער מקום המקדש האָט אַ קדושה נצחית, איז דאָס ניט אַן ענין וואָס בני אדם טוען אויף, נאָר דאָס איז דער „מקום אשר יבחר ה"א בו לשכן שמו שם"[29]; ובלשון הרמב"ם[30]: „קדושת המקדש כו' מפני השכינה ושכינה אינה בטלה".

27) משא"כ לפנ"ז במדבר כו'.

28) זח"ג רכא, א. ועד"ז שם ח"א כח, א.

29) ראה יב, יא. ספרי ופרש"י שם*. וכמש"נ (תהלים שם, יג-יד) „בחר ה' בציון גו' פה אשב גו'". וראה פיה"מ להרמב"ם זבחים קיב, ב („באו לירושלים כו'"). ועוד. וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 140 ואילך (ושם ע' 145).

30) נסמן לעיל הערה 17.

*) אלא שבכללות מתאים לשון זה גם על משכן שילה וכמש"נ (ראה שם, ה. רש"י שם. ספרי ורש"י שבפנים ההערה) „המקום אשר יבחר ה"א גו' לשום את שמו שם" ובספרי תבוא (כו, ב): „המקום אשר יבחר ה"א בו זה שילה ובית עולמים". וראה בארוכה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג מ"ע פד-פה. לקו"ש חכ"ד ס"ע 79 ואילך.

ד.ה. ניט דער בנין המקדש האָט אויפגעטאָן די נצחיות השראת השכינה אין מקדש — דאָס איז בלויז געווען אַ הכנה אַז דער מקום זאָל זיין מוכשר צו אַזאַ השראה (און אַז זי זאָל זיין באופן גלוי), אָבער די השראה גופא איז געקומען מצד בחירת הקב"ה אין דעם מקום, וואָס דעריבער איז עס אַן ענין נצחי.

ביים משכן, אָבער, איז פאַרקערט: די השראת השכינה איז ניט געקומען מצד בחירת הקב"ה אין מקום המשכן „לשכן שמו שם", נאָר די עשיית המשכן איז געווען די סיבה אויף דעם — „ועשו לי מקדש (און דורכדעם) ושכנתי בתוכם"[31] (און וועו עס וועט בטל במקום זה די סיבה, דער אויפגעשטעלטער משכן — דער „ועשו לי מקדש", וועט בטל דער מסובב — דער „ושכנתי" אין דעם אָרט).

משא"כ די חלקי וכלי המשכן, זייענדיק מעשי ידי משה — וואָס משה איז עבד ה', עבד נאמן[32], וואָס די גאַנצע מציאות פון אַן עבד איז די מציאות האדון[33]; ובפרט לויטן פירוש[34] אין „מה שקנה עבד קנה רבו"[35], אַז עס מיינט (ניט אַז דער עבד איז קונה פאַר זיך און דורך אים וועט עס נקנה לרבו, נאָר) אַז מלכתחילה איז „קונה רבו" —

איז אַזוי ווי מעשי ידיו של הקב"ה זיינען נצחיים, אַזוי זיינען אויך די מעשי ידי משה, עבד ה'.

31) תרומה כה, ח.

32) כמש"נ (בהעלותך יב, ז) „בכל ביתי נאמן הוא". ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' שיז ואילך.

33) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 233 ואילך. ח"ט ע' 4-323. ועי"ג כ"ח המשך הנ"ל ע' שכ"ז. ועוד. וראה בעניננו פרש"י בהעלותך (שם, ח): ועבד מלך מלך.

34) רשב"א קדושין כג, ב.

35) פסחים פח, ב. קדושין שם.

ז. וי"ל, אַז דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס די השראת השכינה אין מקדש איז געקומען בזכות פון דוד המלך, ווי חז"ל[36] זאָגן, אַז דוקא נאָכדעם ווי שלמה האָט מתפלל געווען צום אויבערשטן „ה' אלקים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך"[37] האָט ער געקענט אַריינ־ברענגען דעם ארון אין בית קדשי הקדשים „ושרתה השכינה בבית"[38] —

וואָרום וויבאַלד אַז עס האָט זיך געדאַרפט דאַן אויפטאָן די השראת השכינה אין אַן אופן נצחי, האָט אויך די הכנה מצד „בני אדם" געדאַרפט זיין פאַרבונדן מיט אַזאַ וואָס איז דוגמת משה רבינו וואָס מעשי ידיו זיינען קיימים לעולם.

און דערפאַר איז דאָס געקומען בזכות דוד, וואָס ענינו איז — עבד ה'[39] (וואָס דערפאַר האָט שלמה מדגיש געווען אין דער תפלה הנ"ל „דויד עבדך");

און מצד דעם זיינען מעשי ידיו נצחיים און לא שלטו בהם אויבים (ווי בייַ משה), כמבואר אין גמרא[40].

ח. עפ"י דעם ביאור הנ"ל במעלת התואר „מנוחה", קען מען אויך מבאר זיין וואָס מיר געפינען דעם לשון „מנוחה" אויך בנוגע צו ירושלים, ווי עס שטייט[41] „בחר ה' בציון גו' זאת מנוחתי עדי עד" — דלכאורה: וויבאַלד אַז „ונחלה זו ירושלים" (און „מנוחה זו שילה") האָט געדאַרפט שטיין „זאת נחלתי עדי עד"? —

ווייל אין דעם מקדש השלישי וועלן זיין ביידע מעלות — סיי „נחלה" סיי „מנוחה": זיין נצחיות איז ניט נאָר אין מקום המקדש (ווי אין מקדש ראשון ושני), נאָר אויך דער בנין עצמו (ענין ה„מנוחה" כנ"ל) וועט האָבן אַ קיום נצחי, וויבאַלד דער אויבערשטער אַליין וועט עס בויען, וכמש"נ[42] „מקדש אדנ־י כוננו ידיך"; ווי עס שטייט אין זהר[43] אַז דער מקדש שלישי וועט געבויט ווערן „על ידא דקב"ה (און דעריבער) יהא קיימא לדרי דרין".

ט. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: דער פירוש הפשוט פון פסוק „זאת מנוחתי עדי עד" רעדט ניט (נאָר) וועגן דעם זמן פון מקדש שלישי, נאָר וועגן דעם מקדש ראשון[44]; און נאָכ־מער: דער רמב"ם ברענגט דעם פסוק אַלס טעם אויפן דין „כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות וכו'" — היינט ווי רופט מען עס דעמאָלט „זאת מנוחתי גו'"?

איז דער ביאור אין דעם: די גמרא זאָגט אין עירובין[45] — לגבי די חניות

---

36) שבת ל, א. סנהדרין קו, ב. מדרש תהלים מזמור כד. במדב"ר פי"ד, ג. ועוד.

37) דה"ב ו, מב.

38) ל' המדרש — במדב"ר שם.

39) ע"ג־כ המשך הנ"ל ע' שיג.

40) נסמן לעיל הערה 8. וראה פס"ר פ"ב, ו. מדרש תהלים מזמור סב בסופו. יל"ש ש"ב רמז קמה. הובא באוה"ת ואתחנן ע' סה. צב.

41) תהלים שם. וכראיית ר"ש (זבחים וספרי דלעיל הערה 23) ד„מנוחה זו ירושלים". וראה אוה"ת שצויין לעיל הערה 24.

42) בשלח טו, יז. מכילתא ופרש"י שם. וראה תנחומא סוף פרשתנו. רש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ועוד.

ואף שברמב"ם (הל' מלכים רפי"א ובסופו) דמשיח בונה המקדש — כבר נת' כמה פעמים התיווך בזה (ראה לקו"ש חי"א ע' 98 הערה 61. ושו"נ. לקו"ש חי"ג ע' 84 הערה 36 (ובהתוועדות (דער"ח מנ"א תשל"ו) נת' בארוכה עוד כמה פרטים בהנ"ל). לקו"ש חי"ח ע' 418 ואילך).

43) זח"א דלעיל הערה 28. וראה זח"ג שם.

44) ראה ג"כ זח"ב רמא, א.

45) נה, ב. וראה ג"כ שבת לא, ב.

פון בנ"י אין מדבר: „כיון דכתיב[46] בהו על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו כמאן דקביע להו דמי". ד.ה. הגם אז „ישראל במדבר יושבי אוהלים היו שאינן קבועין"[47], וויבאלד אבער אז זייער חני' (באוהל) איז געווען „על פי ה'", איז „כמאן דקביע להו דמי": די חני' אליין (דער אהל) ווערט (בזמן החני') אן ענין פון „קבע".

און עד"ז איז אויך בענינו: וויבאלד אז „על פי ה'" ווערט דער מקדש אנגע־רופן „בית"[48] (וואָרום ביז דעם מקדש — „ואהי' מתהלך באוהל גו'"[49]) — איז „כמאן דקביע להו דמי", אז אויך דער מקדש בעצמו איז ניט „לפי שעה", נאָר האָט אין זיך (כעין) ענין המנוחה — נצחיות — „נידונת קבע"[50].

און דערפאַר פאַסט דער תואר „מנוחה" אויך בשייכות צום מקדש ראשון (ושני) — וואָרום הגם אז די שלימות ענין המנוחה (אזוי ווי אין די חלקי וכלי המשכן) ווען ערשט זיין במקדש שלישי, איז אבער א מעין דער־פון אויך דא אין מקדש ראשון ושני, וויבאלד אז „על פי ה'" ווערן זיי אנגע־רופן (ניט „אהל", נאָר) — „בית".

[וי"ל, אז דאָס איז אויך דער טעם פאַרוואָס די הכנות צום בנין בית המק־דש זיינען געטאָן געווארן דורך דוד'ן,

46) בהעלותך ט, כ.

47) רש"י עירובין שם ד"ה אלא לאחוריהן.

48) ראה ש"ב ז, ה ואילך.

49) ש"ב שם, ו. וזה ששילה נק' „בית" (משנה זבחים קיב, ב. רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ב) הוא רק בערך המשכן, אבל בערך המקדש נק' „אהל" או (עכ"פ) „משכן" [לפי הפירושים בהכתוב „ואהי' מתהלך באהל ובמשכן" — ראה לקו"ש שנסמן בהערה 22. לעיל ע' 304 הערה 42] — ראה ביאור הרי"פ פערלא שנסמן בשוה"ג להערה 29.

50) רש"י עירובין שם ד"ה כיון דכתיב.

ווי דערציילט אין נ"ך[51] — ווייל מעשי ידיו זיינען נצחיים (כנ"ל ס"ז) און מצד דעם איז אויך אין גוף בית המקדש געווען א מעין פון ענין הנצחיות כנ"ל.

נאָר פונדעסטוועגן איז „נפל בסוף הכל ביד אויבים", וויבאלד אז דער בנין בפועל איז געווען דורך שלמה און נאָר די הכנה איז געווען ע"י דוד[52].

יו"ד. ס'איז פריער (ס"ב) געבראַכט געווארן דאָס וואָס שטייט אין ספורנו, אז איינע פון די מעלות אין משכן „שבשבילם הי' ראוי להיות נצחי וכו'" איז דאָס וואָס ער איז „משכן העדות — שהיו בו לוחות העדות";

איז כשם ווי ס'איז דא א צד השווה צווישן משכן און מקדש שלישי אין מעלת הנצחיות (באופן גלוי) פון זייערע חלקים און כלים — אזוי איז פאַראַן א צד השוה צווישן זיי אויך אין דער סיבה פון זייער נצחיות („שבשבילם הי' ראוי להיות נצחי וכו'"), אז סיי אין משכן (אין מדבר) און סיי אין מקדש שלישי איז דער ארון במקומו דעם גאַנצן משך הזמן פון זייער קיום. משא"כ ביים מקדש שני איז דער ארון מלכתחילה ניט געווען[53], און אויך ביים (סוף זמן פון) מקדש ראשון איז „גנזו יאשיהו"[54].

יא. ווי געזעדט פריער בארוכה, איז אויך אין מקדש ראשון ושני פאַראַן די מעלת הנצחיות, נאָר ביי זיי איז עס בעיקר ובגלוי (ניט בשייכות צו די חלקי המקדש, נאָר) בנוגע דער השראת

51) דה"א כח־כט.

52) ראה פס"ר מדרש תהלים וילש"ש דלעיל הערה 40.

53) יומא כא, ב.

54) דה"ב לה, ג. יומא נב, ב. וש"נ. רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ד.

השכינה אין מקום המקדש. ד.ה. ס׳איז ניט ווי די נצחיות וואָס איז אין משכן, וואָס די גשמיות׳דיקע חלקי וכלי המשכן זיינען נצחיים, נאָר ס׳איז די נצחיות פון השראת השכינה, ברוחניות — „שכינה אינה בטלה״.

עפ״ז דאַרף מען זאָגן, אַז דאָס וואָס דער ארון איז מוסיף, טוט אויף די מעלת הנצחיות — איז עס (ניט די נצחיות רוחנית פון השראת השכינה, נאָר) דווקא די גשמיות׳דיקע נצחיות פון די חלקי וכלי המשכן.

יב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ענין הארון אין עבודת ה׳:

יעדער איד איז אַ „משכן״ ומקדש לו ית׳, כדברי רז״ל[55] הידועים אויפן פסוק[31] „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם״. איז כשם ווי אין מקדש זיינען דאָ „שלשה דיורין״ — „עזרה״ „קודש״ און „קודש הקדשים״[56] (וואָס אין אים איז דער ארון) — אַזוי זיינען אויך פאַראַן די דריי „דיורין״ אין דעם מקדש הפרטי ביי יעדן אידן:

די „עזרה״, וואָס אין איר איז געש־טאַנען דער מזבח החיצון, איז אין עבודה די בחי׳ פון חיצוניות הלב[57]; „קודש״, וואָס אין אים איז דער מזבח הפנימי — פנימיות הלב[57]; און „קודש הקדשים״, וואָס אין אים איז דער ארון[58] — פנימית דפנימית הלב[59] — יחידה[60], וואָס אויף דער בחינה זאָגט מען „בבואה דבבואה לית להו״[60*], און אפילו אויף דרגות שלמטה מזה הרבה זאָגט מען „וגם בשעת החטא היתה באמנה אתו ית׳״[61], אַז זי איז אַלעמאָל גאַנץ (— נצחי) און ס׳איז ניט שייך אַז עפעס („אויבים״) זאָל אויף איר שולט זיין און אַנרירן[62].

וי״ל אַז אָט די בחינה איז דער „משה״ שבכל אחד ואחד[63], בדוגמא ווי דער ארון (תורה[64]) איז ענינו של משה, „זכרו תורת משה עבדי״[65].

דערמיט איז מובן וואָס אין די צוויי זמנים — זמן המשכן און זמן דלע״ל — שטייט דער ארון (פנימיות דפנימיות הלב, בחי׳ משה) במקומו ובגלוי: דער דור המדבר איז געווען אַ „דור דעה״[66] — דער גאַנצער דור איז געווען אין דער דרגא פון משה רבינו וואָס ענינו

---

55) ר״ח שער האהבה פ״ו ד״ה ושני. של״ה שער האותיות אות ל׳ (ועוד).

56) אוה״ת ויקהל ע׳ ב׳קצה. ד״ה והוא עומד תרס״ג פ״ב. ד״ה כי הוא יברך ה״ש״ת בתחילתו. ולהעיר מרמב״ם הל׳ ביהב״ח פ״א ה״ה.

57) כידוע דמזה״ח ומזה״פ הם חיצונית ופנימית הלב — תו״ח תרומה תמג, א ואילך. אוה״ת שם ע׳ ב׳ריג. דרמ״צ פו, ב ואילך. ועוד.

58) **ראה לעיל ע׳ 198 שהוא דרגא רביעית, ע״י״ש. וראה לקמן הערה 60.**

59) ראה לקו״ת תצא (לו, א) דגם בפנימית הלב יש פנימית דפנימית.

60) להעיר מהמבואר בכ״מ (תו״ח שם (תמח, א). אוה״ת שם (ע׳ ב׳רט ואילך). דרמ״צ שם) דארון הוא (נגד בד שבי׳ריעות) בחי׳ פנימיות הכתר, יחידה. וראה ג׳כ לקו״ת נשא (כג, ר״ע״ג) שנשיאת הארון הו״ע והחמישית לפרעה, התגלות עתיק כו׳.

60*) יבמות קכב, א. וש״נ. לקו״ת תצא לז, ג. ובכ״מ.

61) תניא ספכ״ד. וראה מקומות שנסמנו בהערה 60 שהארון הו״ע אהבה מסותרת.

62) דעלי׳ נאמר (זח״ב קיד, א) אע״ג דאזיל הכא והכא דיוקנא אשתאר בך לעולם — סד״ה תקעו עת״ר. עשר תעשר תש״א פ״ה.

63) תניא רפמ״ב. וראה בהעלותך יא, כא. ש״ח של״ב פ״א („בזהר בהעלותך״ וצ״ע). שם של״ח פ״ו. ובכ״מ. וראה לקו״ת פקודי (ה, סע״ד) דניצוץ משה שבכאו״א הו״ע מסנ״פ דאחד בביטול ממש.

64) דאין בארון רק שני (ה)לוחות גו׳ — מ״א ח, ט. דה״ב ה, י׳.

65) מלאכי ג, כב. שבת פט, א.

66) ראה ויק״ר פ״ט, א. במדב״ר פי״ט, ג. ועוד.

איז דעת עליון (כמבואר אין כתבי האריז"ל[67]): און אויך בביאת המשיח (אינעם זמן וועז ס'וועט מקויים ווערן דער „ומל ה"א את לבבך"[68] — אויך די „קליפה הדקה"[69]) וועט נתגלה ווערן די „נקודת פנימיות הלב"[69], בחי' משה.

משא"כ אינעם (סוף) זמן פון מקדש ראשון און (דער גאַנצער זמן פון) מקדש שני, וואָס הגם אַז אויך דעמאָלט איז דער ארון גאַנץ און איז ניט אַריין־געפאַלן בידי אויבים ח"ו — איז עס אַבער בהעלם, „גנזו יאשיהו".

יג. עפ"י הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין, בפנימיות הענינים, וואָס דער רמב"ם[70] איז מדייק אַנצורופן דעם משכן — „מקדש המדבר" (וואָרום, כידוע, איז דער רמב"ם מרמז בספרו כמה ענינים פון קבלה[71] — און עד"ז בעניננו):

איז דעם לשון „מקדש המדבר" איז מרומז די מעלה הנ"ל פון משכן (אַז אין אים איז דער ארון במקומו ובגלוי) — וואָרום פנימית דפנימית הלב איז די בחי' פון „מדבר" שבנשמה, וואָס איז העכער פון בחי' „אדם" שבנשמה — „לא ישב אדם שם"[72] למעליותא, מסנ"פ שלמעלה מטעם ודעת[73].

און דערפאַר געפינט מען אויך ביי משיח'ן די בחי' „מאד", העכער פון „אדם": „הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד"[74] — וואָס „מאד" (הגם אַז „מאד הוא אותיות אדם"[75], איז עס אַבער אין אַ צירוף וואָס) ווייזט אויף „בחי' בלי גבול כלל"[76] — העכער פון צירוף אדם — נאַר מדבר דקדושה, וואָרום דאָס איז דרגת הארון, וואָס דורך משיח'ן וועט עס צוריק געבראַכט ווערן למקומו ובגלוי.

יד. ס'איז ידוע[77], אַז „אדם" ווייזט אויף די דריי בחינות פון מחשבה דיבור ומעשה (א' — מחשבה, ד' — דיבור, מ' — מעשה). און עפ"ז קומט אויס, אַז אין דעם צירוף „מאד", העכער פון ציור אדם, איז די התחלה אות מ' — מעשה.

דער ביאור אין דעם: דער ענין המסנ"פ דריקט זיך אויס דוקא אין ענין המעשה, דנעוץ תחילתן בסופן דוקא: וע"ד ווי ס'איז מבואר[78] אין דעם ענין פון „אין ערוך לך בעוה"ז", אַז דוקא אין עוה"ז הגשמי דריקט זיך אויס דער „אין ערוך" שלמעלה — אַזוי איז אויך בנוגע דעם „אין ערוך" פון אַ אידן, אַז דער כח המסנ"פ פון פנימית דפנימית הלב, דער „אין ערוך" שבנשמה, דריקט זיך אויס דוקא אין דעם כח העשי' שלו[79].

---

67) ע"ח שער הכללים פי"א. של"ב שם. שער הפסוקים ר"פ שמות. ובכ"מ.

68) נצבים ל, ו.

69) אגה"ק ס"ד — עיי"ש באָריכה.

70) הל' ביהב"ח פ"א הי"ב.

71) וכבהתחלת ספרו יד החזקה „יסוד היסודות ועמוד החכמות" — ר"ת הוי' (שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם — בשם ר' דוד הנגיד, נכדו של הרמב"ם). וראה סה"ש ה'ש"ת ע' 41 ובהערה שם. לקו"ש ח"ג ע' 768 הערה 18.

72) ירמי' ב, ו.

73) ראה לקו"ת במדבר ד, ג ואילך. שה"ש כב, א. כג, סע"ב ואילך. ועוד. ולהעיר מלקו"ת נשא (כג, רע"ג) דנשיאת הארון הו"ע „העלאת בחי' התורה שנק' אדם .. לעצמות אוא"ס בחי' כי לא אדם הוא כו'".

74) ישעי' נב, יג.

75) תו"א מו, ד. ע"פ ב"ר פ"ח, ה (ורש"י לב"ר שם).

76) המשך וככה תרל"ז פ"כ.

77) לקו"ת בהעלותך לא, ג.

78) המשך תער"ב ח"ב ע' א'קנא. א'קנה. סה"מ תשי"א ס"ע 113 ואילך. ס"ע 117 ואילך. ועוד.

79) ע"ד משנ"ת (קונ' ענינה של תורת החסידות סי"ח ואילך) לענין גילוי בחי' יחידה.

און דאָס איז דער קשר צווישן די צוויי ענינים אין משכן און אין מקדש השלישי — (א) דער ארון **איז במקומו ובגלוי, (ב) די** גשמיות׳דיקע **חלקי וכלי המשכן ומקדש זיינען נצחיים —**

ווייל דער ענין הארון — פנימית דפנימית הלב — דריקט זיך אויס דוקא אין דעם ענין העשי׳: די גשמיות׳דיקע **נצחיות פון חלקי וכלי המשכן והמקדש.**

(משיחות ער״ח מנ״א, וט״ו מנ״א, תשל״ו)

פקודי ג

א. נאכדעם ווי די תורה דערציילט בפרטיות וועגן הקמת המשכן [1], און דערנאך וועגן דער שראת השכינה אין משכן — „ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן" [2], און אז די שראה איז געווען אזויפיל, אז — „ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן" [3], דערציילט די תורה [4]: „ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם. ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלותו".

דארף מען פארשטיין: לכאורה געהערן אט די צוויי פסוקים דארט וואו עס רעדט זיך וועגן דעם סדר המסעות פון אידן אין מדבר — און וואו דאס וועלט טאקע איבערגעחזר"ט (און מיט אן אריכות) — אין פ' בהעלותך [5]; וואס איז די שייכות צווישן דעם סדר המסעות (אז דוקא „בהעלות הענן גו' יסעו גו' ואם לא יעלה גו' ולא יסעו גו") מיטן תוכן הפרשה דא, וואס עס רעדט זיך גאר וועגן דער שראת השכינה אין משכן?

דער ספורנו [6] איז מבאר, אז דאס גופא וואס „ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו גו'" איז א באוויז, א הוראה אויף וויפיל די שראת השכינה איז געווען בקביעות אין משכן, ביז אין אן אופן „שלא הי' מסתלק כלל משם עד שהיו ישראל צריכים לנסוע".

אבער דער ביאור איז לכאורה ניט גלאט, ווייל פון לשון הפסוק איז קענטיק, אז ער קומט דערציילן דעם סדר המסעות, ובלשון המדרש [7]: „זה סיפור המסעות". איז ניט מובן כנ"ל: וואס פאר א שייכות האט „סיפור המסעות" — וואס מקומו (בארוכה) איז אין פ' בהעלותך — מיטן סיפור פון הקמת המשכן און השראת השכינה אין אים?

די קשיא איז נאך שטארקער לויט דעם וואס חז"ל [8] זאגן, אז דער אנהויב פון ספר ויקרא, „ויקרא אל משה", איז א המשך צו דעם וואס שטייט דא (פאר דעם פסוק „ובהעלות הענן גו") „ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד גו" — אז משה האט ניט געקענט אריינגיין אין אהל מועד, ביז — „ויקרא אל משה", וואס די קריאה האט אויפגעטאן אז ער זאל אריינגיין אין אהל מועד.

קומט אויס, אז אין דעם המשך הכתובים „ולא יכול משה גו'" „ויקרא אל משה", איז די תורה מפסיק מיט א זייטיקן ענין — סיפור המסעות — וואס האט לכאורה קיין שייכות ניט צום ענין המשכן.

ב. אלע ענינים פון תורה זיינען בדיוק. איז וויבאלד דער מדרש זאגט אז „ויקרא אל משה" (דער אנהויב פון ספר ויקרא) איז א המשך צו (דעם סוף פון

---

1) פרשתנו מ, יז ואילך.
2) שם, לד.
3) שם, לה.
4) שם, לו-לז.
5) ט, טו ואילך.
6) סוף פרשתנו.
7) לקח טוב עה"פ.
8) תנחומא ר"פ ויקרא (א' וח'). זהר שם (ג, ב). לקח טוב שם. תנחומא בהעלותך ו. ועוד.

אונזער פרשה) „ולא יכול משה גו׳" — איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז די שייכות איז אויך אין דעם תוכן פון די ביידע פרשיות (פון וועלכע די פסוקים זיינען אַ טייל).

ד. ה. ספר ויקרא וואָס ענינו איז ספר הקרבנות [9], קומט בהמשך — ניט נאָר צום סיפור פון בנין והקמת המשכן (דער מקום וואו מען ברענגט די קרבנות), נאָר אויך — צו די פרטים אין דעם אופן פון דער השראת השכינה אין משכן, וואָס ווערט דערציילט אין דער פרשה, ובפרט אַז דאָס קומט בסופה.

וי״ל אַז דאָס איז אויך דער טעם וואָס נאָך „ולא יכול משה גו׳" איז דער פסוק מפסיק און דערציילט וועגן די „מסעות" פון די אידן ווי זיי זיינען פאָרבונדן מיט „ובהעלות הענן מעל המשכן גו׳" — סילוק השכינה פון משכן — ווייל תוכן הענין פון קרבנות איז פאָרבונדן (נאָך מער ווי מיט דער השראת השכינה אין משכן) דוקא מיט דעם וואָס צוליב די מסעות פון אידן („בכל מסעיהם") פאַדערט זיך (אין צווישען) אַן ענין פון סילוק השכינה (כדלקמן סעיף ח׳).

ג. וועט מען דאָס פֿאַרשטיין בהקדים לבאר די שייכות פון סיום ספר שמות צו זיין התחלה (און ווי דער כלל [10]: נעוץ סופו בתחלתן ותחלתן בסופן) — וואָס די שייכות דריקט זיך אויס אויך אין דעם, וואָס די נעמען פון דער ערשטער און לעצטער סדרה פון דעם ספר, ווייזן אויפן ענין פון „מנין":

„שמות" — ווי רש״י איז מפרש [11]: „אע״פ שמנאן כו׳ חזר ומנאן כו׳ להודיע חיבתן שנמשלו לכוכבים כו׳"; „פקודי" — דער מנין פון „משקלי נדבות המשכן כו׳ כל כליו לכל עבודתו" [12].

דער תוכן פון ספר שמות איז דאָך — גאולתן של ישראל [13] ממצרים. דאָרף לפ״ז אויסקומען, אַז דער ענין פון „גאולה" איז פאָרבונדן מיטן ענין פון „מנין" (וואָס בינדט די התחלה [14] מיטן סוף [15] פון דעם ספר) — איז ניט מובן: „מנין" און „גאולה" זיינען לכאורה גאָר ענינים הפכיים: וועגן מ׳ציילט זאָכן, איז דאָס גופא אַ באַווייז אַז די זאָכן זיינען מוגבל (אין דעם סכום פון דעם מנין) און דער „מנין" איז דאָס מדגיש; דאָס קעגן „גאולה" (אמיתית) וויזט אויף אַ מצב פון אַרויסגיין פון מצרים גלות והגבלות [16]?

אָט דעם דבר והיפוכו געפינט מען אויך אין דער התחלה פון דעם ספר גופא: דער נאָמען פון דער סדרה (וואָס איז מרמז אויפן תוכן פון דער גאַנצער סדרה) איז „שמות", וואָס באַציט זיך נאָר צום מוגבל׳דיקן מנין פון די „בני ישראל הבאים מצרימה" [17] — און גלייך דערנאָך דערציילט דער פסוק [18] „ובנ״י פרו

9) ראה רמב״ן בפתיחה לספר ויקרא.
10) ספר יצירה פ״א מ״ז.
11) ר״פ שמות.
12) לשון רש״י ריש פרשתנו. וראה רשב״ם, רמב״ן ועוד.
13) בלשון הרמב״ן (סוף פרשתנו) „ספר הגאולה". ובב״ר (פ״ג, ה) „שבו יצאו ישראל מאפילה לאורה". ולהעיר, דשמות השבטים שנכללים בשם הספר — „שמות" — „ע״ש גאולת ישראל נזכרו כאן" (שמו״ר פ״א, ה).
14) שהרי ההתחלה ו„ראש" של כל דבר כולל את כולו.
15) דהכל הולך אחר החיתום (ברכות יב, א).
16) להעיר מתו״א (עא, ג ואילך) דיציאת מצרים ענינה היציאה מהמצרים וגבולים של כל סדר ההשתלשלות.
17) ועכ״פ לא יותר משבעים נפש, כמו שממשיך שם בפסוק ה׳.
18) שם פסוק ז׳.

וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד גו׳״, וואָס ווייזט אויף אַ ריבוי וואָס גייט אַרויס לגמרי פון גדר הרגיל. און ווי־באַלד אַז אויך דאָס איז אַ טייל פון פ׳ שמות, קומט אויס, אַז אויך דער „פרו וישרצו גו׳ במאד מאד״ איז אַ טייל פון תוכן ענין ה„מנין״:

און עד״ז געפינט מען אין דעם סיום הספר: „פקודי (המשכן)״ ווייזט כנ״ל אויף ציילען והגבלה (ווי די כלי המשכן כו׳ זיינען אַלץ במספר והגבלה) — אַבער אינעם סיום פון פ׳ פקודי רעדט זיך אַז „לא יכול גו׳ כי שכן גו׳״, ווי די השראת השכינה אין משכן איז געווען ניט באַגרענעצט („ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד גו׳״ די השראה אין משכן איז געווען העכער אפילו פון יכולת משה, דער „נבחר מכל מין האדם״ [19]).

ד. די כללות׳דיקע הסברה אין דעם: הגם אַז דער תכלית איז אַז מ׳זאָל צו־קומען צו „בלי גבול״ — גאולה — וואָס איז העכער פון דער מדידה והגבלה פון וועלט, איז אַבער ניט די כוונה אַז דורך דעם („בלי גבול״) זאָל ווערן אויס גבול, נאָר עס דאַרף זיין דער חיבור פון בלי גבול און גבול [20].

[ווי מ׳געפינט עס בנוגע צום מנין פון בנ״י — כמש״נ [21] „והי׳ מספר בנ״י כחול הים אשר לא ימד ולא יספר״, דער „מספר״ וועט זיין „לא ימד ולא יספר״:

און אַזוי אויך בנוגע צום משכן — די השראה וואָס איז למעלה ממדידה והגבלה איז געווען אין (די כלי ה)משכן, וואָס איז במנין ומדידה כנ״ל].

וואָרום וויבאַלד אַז די כוונה העליונה איז „נתאווה הקב״ה להיות לו דירה בתחתונים״ [22], דאַרפן זיך אויפטאָן צוויי ענינים: (א) עס דאַרף ווערן אַ דירה לו ית׳ — צו עצמותו ית׳ [23] (וואָס איז אינ־גאַנצן העכער פון וועלט), (ב) די „דירה״ דאַרף זיין „בתחתונים״ — אין „עוה״ז הגשמי כו׳ שאין תחתון למטה ממנו״ [24] (במדה וגבול דוקא).

ה. די צוויי ענינים הנ״ל — (א) די „דירה״, לעצמותו ית׳, (ב) אַז די דירה לו ית׳ איז „בתחתונים״ — דריקן זיך אויס בכללות אינעם חילוק צווישן נשמות ישראל און „וועלט״:

דער (פנימיות ה)ענין פון דער דירה לו ית׳ איז „דוקא לדור ולשכון בנש״י כו׳ שיהיו כנס״י מכון לשבתו ית׳ כו׳״ [25] — וואָרום וויבאַלד אַז „ישראל וקוב״ה כולא חד״ [26], זיינען דאָך אידן די אמת׳ע „דירה״ פאַר עצמותו ית׳ — זיי זיינען כביכול איין זאַך מיט עצמות [27],

---

19) פיה״מ להרמב״ם סנהדרין פ׳ חלק היסוד הז׳.

20) כי דוקא בזה בא לידי גילוי כח העצמות, נמנע הנמנעות, שביכלתו לחבר בל״ג וגבול (ראה בכ״ז לקו״ש ח״ג ע׳ 904 ואילך).

ולכן שם הסדרה הוא ע״ש המנין דוקא („שמות״ ו„פקודי״) — כי דוקא בגבול „לוקחים״ עצמותו ית׳ (ראה באורוכה לקו״ש שם ע׳ 905, שלכן עבודת התפלה צ״ל קשורה דוקא עם מקום המקדש כו׳, עי״ש).

21) הושע ב, א. לקו״ת במדבר ד״ה זה וביאורו (ו, א ואילך. ז, ג ואילך). ועוד. וראה באורוכה לקו״ש חי״ט (ע׳ 24; 26 ואילך).

22) תניא רפל״ו. ע״פ תנחומא נשא טז. ועוד.

23) אוה״ת בלק ריש ע׳ תתקצז. המשך תרס״ו בתחילתו (ס״ע ג׳). ובכ״מ.

24) תניא שם.

25) המשך תרס״ו ס״ע תסח. וראה תו״א משפטים עז, ד. אוה״ת שם ע׳ אירסז. סה״מ תר״ל ע׳ סד. סה״מ עת״ר ריש ע׳ קצט ואילך.

26) ראה זח״ג עג, א. וראה שם צג, ריש ע״ב. וראה גם דחז״ל עה״פ (שה״ש ה, ב) תמתי, תאומתי. ובלקו״ת שה״ש (לד, ד. לט, א).

27) ראה באורוכה לקו״ש ח״ה (ע׳ 246) — שמטעם זה נש״י יכולים לקבל גם ה„נח״ר דהבורא״ שלמעלה באין ערוך מנבראים, עי״ש.

[משא"כ די „דירה בתחתונים" בנוגע צו וועלט [28], איז (בלויז) דאָס וואָס עס ווערט דערהערט אין וועלט אָן איר גאַנצע מציאות איז נאָר מצד העצמות און „מבלעדו אין שום מציאות כלל וכלל" [29]:

נאָר די „דירה" ווערט אויפגעטאָן „בתחתונים" דוקא — אין דער עבודה פון אידן אין עוה"ז התחתון, צו מאַכן פון די דברים גשמיים אָ כלי לאלקות — ווייל דוקא דורך דעם קומט אַרויס בגילוי דער שורש פון נשמות ישראל [30] (ווי זיי זיינען מיוחד מיט עצמותו ית').

בסגנון אחר: וועז ווערט אויפגעטאָן בגלוי אָן אידן זיינען אָ דירה לו ית' — אָן זיי זיינען מיוחד מיט עצמותו ית' בתכלית, אָן שום הגבלה ועיכוב — איז עס דוקא וועז אויך די הגבלה ומדידה פון די „תחתונים" איז ניט קיין מניעה, נאָר אדרבה, די תחתונים אַליין ווערן דורך די אידן אָ מקום מוכשר פאַר אָ דירה לו ית' [31].

ו. דערמיט וועט מען פאַרשטיין וואָס דער „תחלה" פון ספר שמות איז וועגן דעם מנין פון בני ישראל, און „סופו" — וועגן מנין כלי המשכן:

אין ספר בראשית רעדט זיך וועגן דער בריאה אַליין [32], ווי זי איז געווען איידער אין איר איז אַנטפלעקט געווארן איר כוונה [33] — „בשביל התורה ובשביל ישראל" [34];

אין ספר שמות רעדט זיך שוין אַבער וועגן ישראל (ווי זיי זיינען „נולד" [35] געווארן אַלס עם ישראל) און תורה, וואָס דורך זיי ווערט אויסגעפירט כוונת הבריאה. — און אין דעם (דאָס וואָס איידן פירן דורך כוונת הבריאה) איז פאַראַן אָ „תחלה" ו„סוף":

די „תחילה" (עיקר ופנימיות) פון דער כוונה איז — בני ישראל ווי זיי זיינען מיוחד מיט עצמותו ית', וואָס דאָס איז דער ענין פון מנין בני ישראל אין פ' שמות: „להודיע חיבתן כו'" (און דער־פאַר איז דער מנין דורך דעם אויבערשטן אַליין — דער אויבערשטער ציילט זיי און אין תורה);

דער „סופו" — ד. ה. ווי אָט די כוונה ווערט דורכגעפירט בפועל — איז דורך מאַכן אָ משכן לו ית' פון דברים גשמיים [36].

---

28) וראה לקו"ש (שם. ועד"ז ח"ו ע' 236 (ובהערה 13). ועוד) שלכן העולם הוא רק אמצעי שע"י נשלמת כוונת הבריאה, אבל לא שהכוונה היא בו גופא, ע"י"ש.

29) ד"ה ולקחתם תרס"א. וראה בכ"ז לקו"ש ח"י ב ע' 75 שוה"ג להערה 30.

30) ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' תצב ואילך. ובכ"מ. וראה לקו"ש שם ע' 74 ואילך, ושו"נ.

31) שלכן זה שהדירה בתחתונים דוקא אינו ענין נוסף בה — שהרי מכיון שהכוונה דדירה בתחתונים היא בעצמותו ית' אין שייך לומר שהיא מורכבת ח"ו מב' ענינים (ראה גם לקו"ש ח"ה ע' 245 הערה 36) — כ"א שזה נוגע לענין ה„דירה" גופא.

32) בלשון המדרש (ב"ר פ"ג, ה) „שבו נתעסק הקב"ה וברא את עולמו".

33) אלא שמ"מ גם זה חלק מתורה — כי כדי שתושלם הכוונה דדירה בתחתונים הוא ע"י זה גופא שבתחלה כוונת הבריאה היא בהעולם בה, ונש"י ע"י עבודתם עושים העולם דירה לו ית'.

34) אותיות דר"ש ב'. פרש"י ר"פ בראשית. ועוד.

35) ראה יחזקאל טז ובמפרשים שם.

36) בסגנון אחר: בדירה בתחתונים — ב' ענינים: „פנימיות" הדירה — שהיא בנש"י דוקא, שמציאותם גופא היא כביכול העצמות; „חיצונית" הדירה — העולם, מה שהעולם נעשה מקום מוכשר לגילוי העצמות [אלא שמ"מ אי"ז הרכבה ח"ו מב' ענינים, כנ"ל הערה 31. ואכ"מ].

ז. וויבאלד אז דער שורש פון נשמות ישראל (ווי זיי זיינען איין זאך מיט עצמותו ית') קומט ארויס בגילוי דוקא אין דער עבודה „בתחתונים" — אין אן ארט פון העלם והסתר — איז דערפון מובן, אז דאס פירט זיך אויס בעיקר [נאך מער ווי דורך דער עבודה פון בויען דעם משכן — אן ארט פון גילוי אלקות] דורך דער עבודה מיט א „תחתון" וואס מצ"ע איז ער ניט קיין כלי לאלקות, ובכללות יותר — אין דער עבודה אין זמן הגלות ווען אלקות איז ניט מאיר בגילוי אין וועלט.

און דאס איז די הסברה וואס ביים סיום הסיפור ווערן מלאכת המשכן און השראת השכינה אין משכן, ווערט דער־ציילט אין פסוק ווערן „סיפור המעשות" וואס איז פארבונדן מיט „ובהעלות הנרות":

דער תכלית פון משכן (צו מאכן פון תחתונים א דירה לו ית') פירט זיך אויס בעיקר דורך דער עבודה וואס (דער משכן גיט א כח, אז אזוי זאל זיין אויך) „בכל מסעיהם"

— ווי דער אלטער רבי[37] איז מבאר, אז די מסעות אין מדבר זיינען מרמז (אויך) אויף דעם בירור פון „מדבר העמים"[38] במשך זמן הגלות —

וואס דארטן איז שכינתא בגלותא, ניטא דער גילוי פון שכינה [„ובהעלות הנרות גו'" — סיקור השכינה], זיינען איידן מברר ומהפך דעם העלם העולם אז אויך דארטן זאל מאיר זיין אלקות.

ח. דער ענין הנ"ל (אז דער תכלית פון דעם משכן פירט זיך אויס בעיקר דורך דער עבודה אין דעם חוץ פון משכן) דריקט זיך אויך אויס אין דעם ענין המשכן גופא — אין דעם וואס דער עיקר העבודה פון משכן איז עבודת הקרבנות[39]:

דער חילוק צווישן דעם עצם המשכן און עבודת הקרבנות: ביים בנין המשכן איז דער תכלית [ניט אזוי אין מעלה זיין די דברים גשמיים פון וועלכע מ'האט געמאכט דעם משכן, נאר בעיקר] אין מאכן אן ארט למטה וואו עס זאל זיין די השראת השכינה מלמעלה (וואס די השראה איז דאך באין ערוך העכער פון די דברים גשמיים):

משא"כ עבודת הקרבנות איז ענינה[40] — צו מברר און מעלה זיין די בהמה וכו' גשמיות און מאכן דערפון א קרבן לה', קדושה.

און דערפאר, כאטש אז די עבודת הקרבנות (די המשכת הקדושה עי"ז) איז א הכנה אויף צו קומען צו העכער — צו דער השראה וואס איז אין משכן (אין ארון כו')

[וואס דערפאר איז דער אל"ף פון „ויקרא" אן אל"ף זעירא, וואס ווייזט אויף צמצום[41] — ווייל אין עבודת הקרבנות, וואס דאס איז דער תוכן פון

---

37) לקו"ת דרושי אלה מסעי. וראה הנסמן בהערה הבאה.

38) יחזקאל כ, לה. וראה בחיי, אוה"ח ועוד ר"פ מסעי. לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ.

39) ראה רמב"ם ריש הל' ביהב"ח: בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות כו' (ועד"ז כתב בסהמ"צ מ"ע כ'. שם שורש יב). וראה בארוכה לקו"ש ח"ד (ע' 1346 הערה 24) דמ"ש הרמב"ן (ר"פ תרומה) הוא בעיקר בענין וחפץ אשר במשכן עצמו, ולא בענין המצות שנצטוו בנ"י לעשות בביה"ב (עבודת האדם). וראה גם בארוכה לעיל ע' 438 ואילך.

40) ראה בארוכה ד"ה והוא עומד תרס"ג (קה"ת תשי"ג. ובסה"מ תרס"ג). ובכ"מ.

41) לקו"ת ר"פ ויקרא (א, סע"ב).

ספר ויקרא, ספר) הקרבנות איז דער אור הקדושה וואס ווערט נמשך (ויקרא — מלשון קריאה והמשכה[42]) אַ קלענערער ווי דער עצם ההשראה וואס איז אין משכן[43]]

פונדעסטוועגן, דוקא דורך דעם קומט מען צו צו נאך אַ העכערן מכוון פון משכן[44] — פון מאכן דברים תחתונים גשמיים גופא אַ כלי לאלקות.

און דערמיט איז פארשטאנדיק ווי „ויקרא אל משה" (און ספר הקרבנות בכלל) איז אַ המשך (אויך) צו „ובהעלות הענן גו'" (כנ"ל סעיף ב') — ווייל אין ביידע איז מודגש די זעלבע נקודה, אַז דער מכוון פון משכן פירט זיך אויך אויס ואדרבא — נאך מער דורך דער עבודה במקום וואו ס'איז ניטא די השראת השכינה שבמשכן.

ט. הגם אַז אין דער עבודה בשעת דעם ויסעו פעלט אין גילוי השכינה — איז אבער דוקא דורך דעם[45] קומט ארויס בגילוי דער שורש פון אידן ווי זיי זיינען מיוחד מיט עצמותו ית' כנ"ל בארוכה.

און דאס איז דער פירוש הפנימי אין

42) לקו"ת שם (רפ"ב). וראה תניא ספל"ז.

43) ראה לקו"ת שם (סע"ב) „ונמשך לו הארה שע"ז יוכל אח"כ לבוא אל אוהל מועד כו'".

44) אלא שמ"מ, מכיון שגם עבודת הקרבנות היא במשכן (ומקדש) עצמו — הענין דדירה בתחתונים נעשה עוד יותר ע"י „סיפור המסעות". וי"ל שזהו הטעם ש„סיפור המסעות" בארוכה הוא רק בספר במדבר (שלאחרי ספר ויקרא) — ד„במדבר" מורה על בירור „מדבר העמים".

45) וע"ד מש"כ בתניא חינוך קטן בסופו: וצריך לילך ממדריגה למדריגה כו' ובין מדריגה למדריגה טרם שיגיע למדריגה עליונה ממנה הוא בבחי' נפילה ממדר' הראשונ' — ואולי הוא אותו הענין המדובר בפנים (וראה בהערות לחנוך קטן לר"ה מפאריטש (בסוף פלח הרמון לבראשית (הוצאת קה"ת)) טעם הא' לנפילה זו).

„ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם": בחיצוניות זעט עס טאקע אויס ווי אַן ענין פון סילוק השכינה, בפנימיות אבער איז, אַז דורך דער עבודה נעמט מען העכער פון דעם ענן המשכן, און מען איז עס ממשיך אין דעם משכן בהחני' שלאחרי' זה — „מסעיהם" במקום אשר יחנו שם[46] —

און דאס איז די הוראה לכל אחד ואחת בעבודתו: ניט קוקנדיק אויפן חושך הגלות, ובפרט אַז ידע אינש בנפשי' — זיין מעמד ומצב פרטי, דער גלות פרטי וואס איז ביי אים פאראן, דארף מען ווייסן, אַז דורך דעם וואס אַ איד פירט דורך שליחותו ית' „בכל מסעיהם", אין וואס פאר אַ מסע עס זאל נאר זיין,

איז אויב נאר זיין „מסע" איז פארבונדן מיטן ענן ה' (דוקא „ובהעלות הענן גו' ואם לא יעלה גו' ולא יסעו גו'") — ער ווייס אַז „מהוי' מצעדי גבר כוננו"[47], אומעטום וואו ער גייט און אין וואס פאר אַ מצב ער זאל זיך ניט געפינען, איז ער פארבונדן מיט אַ שליחות פון אויבערשטן לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ובמילא איז זיין מסע אין גלות לויטן רצון העליון,

וועט ביי אים „ובהעלות הענן גו'" למעלה — ער נעמט העכער פארן ענן (כאטש אַז אויך דער גילוי פון דעם ענן איז העכער אפילו פון יכולת פון בחי' משרע"ה וואס איז דא בנפשו[48], כנ"ל) און איז דאס ממשיך בהחני' שלאחרי' — ביז אַז „ישראל וקוב"ה כולא חד".

(משיחות ש"פ פקודי תשכ"ד, תשכ"ז)

46) פרש"י מ, לח.

47) תהלים לז, כג. וראה היום יום ע' סט. קד.

48) ראה תניא רפמ"ב.

פ' החודש

א. מ'האָט שוין פיל מאָל געהערט, אַז ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס „ימי החודש" און „ימי השבוע" ווערן געַרעכנט לויט צוויי באַזונדערע חשבונות, וואָס זיינען אומאָפהענגיק איינער פון צווייטן —

— און לפי זה: ווען אַ יו"ט וואָס ווערט באַשטימט לויטן חשבון פון די ימי החודש (ווי פסח, לדוגמא, וואָס איז אַלעמאָל בט"ו בניסן) פאַלט אויס ביום השבת, דאַרף אויסקומען לכאורה, אַז די צוויי קדושות אין זעלבן טאָג — די קדושת שבת (מצד דעם סדר פון ימי השבוע) און קדושת יו"ט (מצד די ימי החודש) — זיינען צוויי באַזונדערע ענינים, וואָס האָבן ניט קיין שייכות צווישן זיך —

וויבאַלד אַבער אַז יעדע זאַך (אין וועלט, ועאכו"כ) אין תורה, איז בהשגחה פרטית ובדיוק, איז פאַרשטאַנדיק אַז דאָס גופא וואָס דער טאָג אין חודש פאַלט אויס אין דעם טאָג פון וואָך, איז אַ באַווייז אַז עס איז דאָ (אַדער נאָכמער, אַז דאָס טוט אויף) אַ שייכות צווישן זיי.

[וכידוע די ראי' אויף דעם פון ש"ס: די גמרא זאָגט אין זבחים[1] „ראש חודש למוספין דידי' אהני, למוספי שבת לא אהני (בתמי')" — אַז די (קרבנות) מוספין פון שבת וואָס מ'ברענגט בר"ח שחל בשבת האָבן אין זיך אויך די קדושה פון (מוספי) ראש חודש (וואָס מוספי ר"ח „מקודשין משל שבת"[2]);

קומט אויס, אַז די שייכות און אויפטו („אהני") פון ראש חודש איז ניט נאָר אין דעם טאָג ווי ער איז אַ פרט פון די ימי החודש, נאָר אויך אינעם שבת (ועניני'), אַז עס ווערט אַ ראש־חודש־דיקער שבת[3].

דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק בעניננו — פרשת החודש, אַז טראָץ דעם וואָס זי איז אַלעמאָל געבונדן (ניט מיט אַ באַשטימטן טאָג אין חודש, נאָר) מיט יום השבת, איז אָבער דאָ אַ לימוד מיוחד (אין דעם ענין פון „החודש") פון דעם באַשטימטן טאָג אין ימי החודש, ווען (שבת) פ' החודש פאַלט אויס.

ולדוגמא, ווען דאָס פאַלט אויס (ווי די היי־יאָריקע קביעות) בכ"ה אדר, וואָס לדעת ר' יהושע[4] („בניסן נברא העולם") איז עס דער „יום הראשון" פון ששת ימי בראשית.

ב. עס שטייט אין מדרש[5] „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם", וי"ל ומסתבר לומר עפ"ז — וויבאַלד אַז דער סדר אין תורה איז בדיוק און אויך תורה, אַז „החודש הזה

---

1) צא, ע"א.

2) רש"י שם ד"ה מוספי ר"ח.

3) ועד"ז מצינו שהשבת „אהני" לענינים שאינם שייכים מצ"ע לקדושת שבת (כמו „לתמידין" — זבחים שם). וכידוע ג"כ הרא' מהביאור בזה שאין תוקעין בר"ה שחל להיות בשבת שזהו מפני שבשבת נמשך מצד עצמו מה שנמשך ע"י השופר, וממילא אינו נצרך לשופר (לקו"ת ר"ה ד"ה להבין המשנה י"ט של ר"ה ס"ד. ובכמה דרושי רבותינו נשיאינו ד"ה יו"ט של ר"ה).

4) ר"ה יא, ע"א. תוד"ה לתקופות שם ח, א.

5) תנחומא באבער בראשית יא. יל"ש עה"פ החודש גו'. פרש"י ומדרש לקח טוב ר"פ בראשית.

לכם גו'" איז א יסוד ודוגמא פון כל התורה — די התחלה און יסוד פון אלע מצוות איז — „החודש גו'".

דער ביאור אין דעם איז מובן פונעם מאמר חז"ל[6] אויף „החודש הזה לכם ראש חדשים"[7] — וואס דערמיט ווערט געמיינט חודש ניסן, וואס איז דער חודש הגאולה פון גלות מצרים[8] — אז „כשבחר ביעקב ובניו קבע בו (ראש) חודש של גאולה". ד.ה. אז די עבודה פון „יעקב ובניו" — קיום המצות — איז צו אויפטאן דעם ענין ה„גאולה" אין עולם („בחר הקב"ה בעולמו"):

וועלט מצ"ע איז אין א מצב פון גלות, ווייל „עולם" איז פון לשון העלם[9] — אלקות איז בהעלם והסתר אין וועלט; און אפילו אז זייענדיק אין וועלט קומט מען צו דער הכרה אז יש בעה"ב לבירה זו, איז דאס נאר אויף אזויפיל וויפל וועלט איז מכריח אז זי האט א בעה"ב, בסגנון אחר: נאר א הכרה אין דעם אור אלקי וואס איז מלובש אין וועלט (אן אור מדוד ומוגבל). אבער דורך דער עבודה פון אידן בקיום התומ"צ ווערט אויפגעטאן דער ענין ה„גאולה" — מ'גייט ארויס פון די מצרים און העלמות און מ'איז ממשיך דעם אור אלקי שלמעלה מן העולמות.

וויבאלד אז די עבודה פון א אידן איז פועל דעם ענין הגאולה, איז מובן, אז אויך די עבודה גופא דארף געטאן ווערן אין אן אופן פון „גאולה":

א איד דארף מקיים זיין תומ"צ אין אן אופן פון „חירות" און מיט א געפיל פון חירות, אז ער איז „פריי", ניט אונטער־געווארפן דעם העלם פון וועלט, און קיין זאך קען אים ניט שטערן אין דער עבודה פון תומ"צ. אין א טיפערן אופן מיינט עס, אז א איד גייט ארויס פון די הגבלות פון זיין אייגענער טבע[10]: זיין טאן אין עבודת ה' איז ניט באגרעניצט נאר צו די ענינים אין וועלכע ער האט א „געשמאק" מצד טבעו, און אין זיי גופא איז זיין חיות נאר אויף וויפל עס מאנט זיך מצד זיין טבע — נאר ער טוט אלע מצוות מיט א חיות בלתי מוגבלת פון נשמה.

און דער אופן פון קיום התומ"צ איז מרומז אין דעם נאמען פון דער פרשה — „החודש" (מלשון חידוש[11]): קיום התומ"צ דארף ניט געטאן ווערן אזוי ווי מ'טוט אן „אלטע", איינגעווואוינטע זאך, נאר ווי א נייע זאך — „בכל יום יהיו בעיניך חדשים"[12] — וואס מען טוט עס מיט חיות און איבערגעבנקייט, וואס דאס דריקט זיך אויס אין מקיים זיין תומ"צ מיטן גרעסטן הידור וואס איז מעגלעך.

ווי קען מען מאנען אז די תומ"צ זאל א איד מקיים זיין „כחדשים", בשעת זיין גוף איז טאג־טעגלעך איינגעווואוינט אין לימוד התורה וקיום המצוות?

— איז כל זמן ער געפינט זיך אין די הגבלות פון דער אייגענער מציאות, קען ער זיך טאקע ניט באפרייען פון דעם הרגש אז תומ"צ זיינען ביי אים אן

---

6) שמו"ר פט"ו, יא.

7) בא יב, ב.

8) ובניסן עתידין ליגאל (דעת ר"י ר"ה שם. וכן סתם בשמו"ר שם).

9) לקו"ת שלח לו, ד. ובכ"מ.

10) ראה תו"א יט, סע"ב ואילך.

11) ראה פסיקתא דר"כ ופס"ר פ' החודש: חדשו מעשיכם. ועוד.

12) רש"י תבא כו, טז. וראה רש"י יתרו יט, א. עקב יא, יג. ובספרי ורש"י ואתחנן (ו, ו) „כחדשה" (בכ"ף הדמיון). וראה טושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח סי' סא ס"ב.

„אינגעוואוינטער" ענין: בשעת אבער ער „שפרינגט ארויס"[13] פון זיין מציאות, ער פועל'ט ביי זיך דעם ענין פון „יציאת מצרים" אין פנימיות'דיקן זין[14] — ארויסגיין פון די מצרים וגבולים פון זיין טבע — דעמאלט איז אויך דער קיום התומ"צ ביי אים אין אן אופן פון חידוש.

ג. קען מען מיינען, אז דאס אלץ איז געריעדט געווארן נאר בנוגע דעם סוג עבודה פון לימוד התורה וקיום המצוות, וואס איז שייך צו דער נשמה. וואס כאטש תומ"צ זיינען אנגעטאן אין דברים גשמיים ועניני עולם הזה[15], האבן זיי אבער מער שייכות צו דער נשמה ווי צום גוף — און אין דעם איז פארשטאנדיק ווי אזוי מ'קען פועל זיין ביי זיך צו „ארויסגיין פון מצרים", פון די מצרים וגבולים פון טבע הגוף און טאן די עבודה אין אן אופן פון „החודש גו".

בשעת אבער עס האנדלט זיך וועגן דער עבודה פון „כל מעשיך יהיו לשם שמים"[16] און „בכל דרכיך דעהו"[17], וועגן דער התעסקות פון א איד אין די ענינים פון וועלט — וואס הן אמת, אז ער טוט זיי „לשם שמים" וכו', אבער דאך הערט זיך אין זיי אן אז זיי זיינען „מעשיך" און „דרכיך", מעשים פון גוף — איז ווי קען מען ביי דער עבודה מאנען אז מען זאל זיך אויסטאן פון טבע הגוף, בשעת אז בשעה זו עצמה איז ער אריינגעטאן אין עניני הגוף?

אויף דעם איז דאס די הוראה פון דער קביעות פון שבת פרשת החודש וואס פאלט אויס בכ"ה אדר — דער יום ראשון פון מעשה בראשית — אז אויך אין די עניני הבריאה (כ"ה אדר) קען זיין און דארף זיין די עבודה אין אן אופן פון „החודש", למעלה ממדידה והגבלה.

ד. ווי איז אבער פארט מעגלעך אז די ביידע ענינים הפכים זאלן זיין בבת אחת — אז זייענדיק אריינגעטאן אין עניני הגוף זאל מען אין דער זעלבער צייט זיין אויסגעטאן פון טבע הגוף? — איז עס דערפאר, וואס א איד האט א שייכות צו דער בריאה ווי זי איז באשאפן געווארן (ניט בכ"ה אלול, כדעת ר' אליעזר[18] („בתשרי נברא העולם"), נאר) בכ"ה אדר (כדעת ר' יהושע):

ס'איז ידוע[19], אז די צוויי דיעות — דעת ר"י און דעת ר"א — זיינען ביידע אמת: בניסן איז דאס געווען אינעם אופן פון עלה במחשבה לברוא, און די בריאה בפועל איז געווען בתשרי[20]; און דאס

---

13) שווהי השייכות בין „החודש" לתוכן כל הפרשה שהוא ע"ד עניני פסח — כי „פסח" הוא „על שם הדלוג" (רש"י בא יב, יא. שם, יג) — העבודה למעלה ממדידה והגבלה.

14) ראה תניא פמ"ז. ובכ"מ.

15) תניא פ"ד. וראה שם פל"ז.

16) אבות פ"ב מי"ב.

17) משלי ג, ו.

18) ר"ה י, סע"ב ואילך. וש"נ. תוד"ה לתקופות הנ"ל. ר"ן ר"ה טז, א.

19) תוד"ה כמאן מצלינן — ר"ה כז, א (וראה הערה הבאה). שער הכוונות ענין ר"ה דרוש א'. פע"ח שער ר"ה פ"ד (בכמה דפוסים — פ"ו).

20) בתוס' שם לפנינו, דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן. אבל [נוסף שיש גורסין (הובא בשו"ת בני ציון ח"א סי"ד אות טז) בתוס' כבפנים, הרי]:

בתוס' מבוארים ב' ענינים: א) (עיקר) החידוש שיש ב' בריאות — במחשבה ובדיבור (ולכן מביא דוגמא — ראי' ע"ז). ב) דתשרי הנ"ל קודם לניסן (דפשיטא דמחשבה קדמה לדיבור):

ובמילא, כל מ"ד דס"ל שניסן קדם לתשרי — כמו דעת התוס' (ד"ה לתקופות הנ"ל) דלתקופות מנינן (כר"י) מניסן של תהו — וס"ל ג"כ דלא פליגי ר"י ור"א במציאות — עכצ"ל דעלה במחשבה בניסן ונברא בדיבור בתשרי.

ועד"ז לכל מ"ד דאדה"ר נברא בר"ה וחטא [(רובם

איז מתאים מיט דעם וואָס ס'איז מבואר אין ספרי קבלה[21], אַז „בניסן נברא העולם" מיינט דעם ענין הבריאה בשייכות צו פנימיות העולמות און „בתשרי נברא העולם" — חיצוניות העולמות.

חיצוניות העולמות איז ווי וועלט זעט זיך אַן אין חיצוניות, לעיני בשר, אַלס אַ דבר בפ"ע, נפרד פון אלקות — און די התהוות איז פון דיבורו ית' (דדבורו של הקב"ה חשיב מעשה[22]), וואָס דיבור ווערט נמשך באופן אַז ס'זעט אויס (לגבי נבראים) ווי ער וואָלט געווען כביכול אַן ענין נפרד פון אים ית'[23]. פנימיות העולמות איז ווי וועלט איז בפנימיות — מיוחד מיט אלקות, און דאָס איז די התהוות פון בחי' מחשבתו ית'[24], בדוגמא ווי, להבדיל, למטה בלייבט מחשבה אַלעמאָל מיוחד מיטן אדם החושב[25].

און דאָס איז אויך די שייכות פון די צוויי עניני התהוות צו די חדשים תשרי וניסן:

די עבודה פון תשרי איז בדרך מלמטה למעלה, עבודת התשובה: דערפון גופא וואָס מ'דאַרף זיך אומקערן צום אוי־בערשטן, איז מוכח אַז פריער איז מען געווען מרוחק[26] פון אלקות — און מצד דער דרגא אין עבודה זעט זיך אַן מיט אַ פשיטות ווי וועלט איז אַ מציאות, און מ'דאַרף האָבן ראיות והוכחות אַז יש בעה"ב לבירה זו:

די עבודה פון ניסן — עבודת הצדיקים — איז מלמעלה למטה: ער איז מלכתחילה קרוב[26] ומיוחד מיט אלקות, ובמילא איז ביי אים, אדרבא: אלקות איז ער מרגיש בפשיטות, און די מציאות הנבראים האָט ביי אים אַן אָרט אין הרגש נאָר דערפאָר וואָס ער האָט דערויף אַ הוכחה פון תורה — „בראשית ברא אלקים"[27], ובמילא איז וועלט ביי אים התחדשות און זי איז תופס מקום נאָר אויף וויפל תורה גיט פאָר איר אַן אָרט.

און וויבאַלד אַז נשמות זיינען שייך צו פנימיות העולמות[28], בחי' מחשבה[29] — איז פאָרשטאַנדיק, אַז יעדער איד האָט דעם כח צו פועל זיין אַז ער זאָל דער־הערן „אלקות בפשיטות ומציאות בהתחדשות"[30] — אַז די הוכחה אויף דער פאָראַנענקייט פון וועלט איז ביי

ככולם של) דרושי חסידות, ס' קבלה, וח"א לו, א. ובכ"מ בתקו"ז] — אח"ל דס"ל ג"כ דלא פליגי במציאות — עכצ"ל דבניסן עלה במחשבה לברוא.

— וידוע דבתוספת ישנם בכ"מ חילוקי דעות מאחד לשני, כי הם למחברים שונים (ספרי כללי התוס' — יד מלאכי וכו').

21) נהר שלום סדר תפלות ר"ה קרוב לסופו. שמן ששון לשער הכוונות שם. — באמת ליעקב (ח, פט) הקשה עליו. ולכאורה י"ל דכמה דרגות בפנימיות וחיצוניות (וכבנהר שלום שם) וכהסיום באמת ליעקב שם.

22) ראה ב"ר ספמ"ד. ובכ"מ.

23) תניא פכ"א־כב.

24) להעיר מסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת אלקות ספי"א: ולכן אמר הרמב"ם שהמציאות של הנבראים הנראה לנו אינו אמתת מהותן .. משום שהמציאות אמיתי שלו הוא בעודו במחשבת הבורא כו'.

25) ראה בהנ"ל — שער היחוד והאמונה פי"א. וראה לקו"ש ח"ט ע' 221, וש"נ.

---

26) ראה סד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ו (ועוד), דפסח הו"ע בנות „נשואות במקום קרוב הם הצדיקים כו'", ועצרת של חג הו"ע ה„נשואות למקום רחוק הם הבע"ת כו'".

27) כידוע (ד"ה מי כמוכה תרכ"ט פ"ג. ועוד) שזוהי מההוכחות שהעולם אינו דמיון.

28) ראה בעניננו שער הכוונות שם: ומר איירי בבחינת הפנימיות שהוא ענין הנשמות.

29) כמרז"ל ישראל עלו במחשבה (ב"ר פ"א, ד. תניא רפ"ב. ובארוכה — המשך תרס"ו ע' תמז ואילך).

30) ראה בארוכה ד"ה ויהי הענן תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב).

אים נאָר ווייל תורה זאָגט „בראשית ברא אלקים", ובמילא איז זיין יעדע עשי' דורכאויס אַ תורה־דיקע־מציאות. זיין התעסקות אין עניני הגוף והעולם איז ווייל תורה זאָגט אים אַן דאָס צו טאָן — און אין אַן אופן פון „כל מעשיך יהיו לש"ש" און „בכל דרכיך דעהו" — ובמילא ווערט אויך די עבודה געטאָן אין אַן אופן פון „החודש" וחידוש, העכער פון מדידות והגבלות פון זיין מציאות וטבע.

ה. ויש לומר, אַז אָט דעם ענין — דער חיבור פון „החודש" מיט „כ"ה אדר" — איז רש"י מרמז אין דעם מאמר „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם", וואָס ער ברענגט בפירושו אויפן ערשטן פסוק פון תורה „בראשית ברא אלקים גו'" — דלכאורה איז ניט גלאַטיק:

א) כידוע איז ניט דער דרך פון רש"י צו זאָגן פריער די שווערישקייט אין פסוק און דערנאָך פאַרענטפערן זי, נאָר ער הויבט גלייך אָן מיטן פירוש והסברה (ובדרך ממילא פאַלט אָפּ די קשיא) — פאַרוואָס שטעלט ער דאָ פריער די קשיא „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם", און הויבט ניט אָן גלייך מיטן פירוש „פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים[31] שאם יאמרו וכו'"[32]?

ב) אפילו אויב מ'זאָל זאָגן, אַז בנדון דידן וואָלט מען ניט פאַרשטאַנען די שווערישקייט אין דעם וואָס „פתח בבראשית" סיידן מ'איז פריער מסביר אַז די תורה (וואָס געהערט צום אידישן פאָלק) האָט זיך געדאַרפט אַנהויבן[33] מיט „החודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל"[34] — איז אַבער פאַרט ניט גלאַטיק אין פירוש רש"י:

(א) וואָס איז דאָ נוגע צו אויסטייטשן אַז „מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל" איז „החודש הזה לכם"[35] — לכאורה האָט רש"י געדאַרפט מקצר זיין און זאָגן „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא ממצוה (ראשונה) שנצטוו בה ישראל"?

(ב) וויבאַלד אַז רש"י'ס קשיא איז, ווי מפרשים זאָגן, אַז די אַלע פרשיות ביז „החודש גו'" האָבן ניט געדאַרפט שטיין אין תורה שבכתב — פאַרוואָס נוצט ער דעם לשון „לא הי' צריך להתחיל את התורה" (וואָס איז משמע, אַז בלויז די התחלה האָט געדאַרפט זיין ניט מיט דעם)[36], עס וואָלט געווען מער מתאים צו זאָגן (כלשון המדרש[37]) „לא הי' צריך לכתוב את התורה אלא מהחודש הזה לכם"?

איז דער ביאור אין דעם (אין „יינה של תורה" וואָס אין דעם פירוש רש"י):

„לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם" איז ניט נאָר אַ קס"ד, נאָר דאָס בלייבט אויך לפי המסקנא[38]: וויבאַלד אַז דאָס איז „מצוה

31) תהלים קיא, ו.

32) ראה גם לקו"ש ח"י ע' 6 — ושם נת' באו"א.

33) ראה בארוכה בכ"ז — לקו"ש ח"ה ע' 7.

34) עפ"ז מובנת הוספת רש"י (על לשון המדרש — נסמן לעיל הערה 5) „שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל".

35) כי אף שכ"ה לשון המדרש — הרי אין ענינו של רש"י להעתיק לשונות המדרשים לבד כשנוגע לפשוטו של מקרא, כמדובר כמ"פ.

36) ראה לקו"ש שם ע' 3 הע' 9. ח"כ ע' 1 ואילך.

37) תנחומא ולקח טוב הנ"ל.

38) ע"פ המבואר בפנים יומתק הלשון „לא הי' צריך להתחיל כו' אלא כו'" — ולא (בלשון חיובי) „הי' צריך להתחיל את התורה כו'" — כי הלשון „לא .. אלא" מורה שאי אפשר להיות באופן אחר (אפילו בדיעבד) — ראה מנחות פג, ב ובתוד"ה מתני' שם.

ראשונה שנצטוו בה ישראל" מוז מען זאגן אז דאס איז באמת דער יסוד והתחלה פון גאנץ תורה (וכנ"ל סעיף ב').

און דאס מיינט רש"י מרמז צו זיין מיט זיין פירוש אויף "בראשית" — "לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם": וויבאלד אז (אויך) "בראשית ברא גו'" איז א חלק פון תורה, דארף מען זאגן, אז "החודש הזה לכם גו'" איז די "התחלה" (ויסוד) אויך פון "בראשית ברא גו'". דאס מיינט, אז די עבודה פון אידן אין אן אופן פון "החודש גו'" דארף זיך אנהויבן אלס עיקר ויסוד (אויך) אין עניני העולם, אויפטאן דעם ענין הגאולה איז וועלט גופא.

און ווי רש"י איז מסביר אין המשך פירושו — "פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים": די עבודה פון אידן באשטייט אין דעם, אז אויך "נחלת גוים" — וועלט — זאל ווערן אויסגעלייזט און איבערגיין אין רשות פון אידן, וועלכע מאכן דאס (איבער) לשם שמים, און א וועג צו דעהו.

ו. נאר אן ענין אין דעם קשר פון "החודש" מיט כ"ה אדר:

מיט "החודש הזה לכם ראש חדשים גו'" מיינט דער פסוק ר"ח ניסן[39] — יום ו' למע"ב (לדעת ר' יהושע), דער טאג פון בריאת האדם. און דאס איז אויך דער קשר מיטן מאמר חז"ל הנ"ל אויף "החודש הזה גו'" — "כשבחר ביעקב ובניו קבע בו ראש חודש של גאולה", ווייל אין דעם טאג איז באשאפן גע־ווארן דער אדם און דערמיט האט זיך אויפגעטאן דער ענין פון עבודת האדם (פון "בחר ביעקב ובניו"[40]) אין אן אופן פון "חידוש" און "גאולה" כנ"ל: משא"כ די בריאה ווי זי איז בכ"ה אדר, פאר בריאת האדם ועבודתו, איז די התהוות וקיום העולם געווען באתערותא דלעילא, מצד חפץ חסד הוא[41].

אויף דעם קומט די הוראה פון פרשת החודש שחל בכ"ה אדר, אז אויך תחילת הבריאה, וואס איז לכאורה נאר מצד חפץ חסד הוא, איז זי באמיתית ובפנימיות פארבונדן מיט "החודש גו'", מיט עבודת האדם[42]; וכידוע מאמר חז"ל[43] וועגן כללות בריאת העולמות: "במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים", אז דער גאנצער ענין הבריאה איז געווען דורך דעם וואס "עלה לפניו יתי התענוג שיתענג כביכול בעבודת הצדיקים"[44].

דער ביאור אין דעם: דאס וואס די בריאה איז מצד חפץ חסד הוא איז ווייל קודם הבריאה — ד.ה. ווי דער אור אלקי איז נאך אינגאנצן העכער פון גדר עולמות ונבראים — איז ניט שייך אז עבודת הנבראים זאל תופס מקום זיין, ובמילא קען די בריאה זיין נאר בדרך אתערותא דלעילא מצד עצמו, ווייל חפץ חסד הוא[45]; אבער מאידך, איז מצד דעם וואס חפץ חסד הוא איז דאס גופא ברייגט — אז עבודת הנבראים זאל יע

39) כדרשת חז"ל (מכילתא ורש"י עה"פ. ועוד) דקאי על קידוש החודש.

40) ראה אגה"ק סי' ז (קיא, ב).

41) וע"ד המבואר (ד"ה תקעו תרס"א (בתחלתו) ותרצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א) פ"ג) — בנוגע לכ"ה אלול ור"ה.

42) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 190 — לענין כ"ה אלול.

43) ראה ב"ר פ"ח, ז. רות רבה פ"ב, ג.

44) המשך ר"ה תש"ג פ"ג ופ"ו. וראה לקו"א ואו"ת להה"מ בתחלתן. ועוד.

45) ראה בכ"ז המשך ר"ה שם פ"ו ואילך.

האָבן אַ תפיסת מקום[46], ובמילא איז די סיבת הבריאה פֿאַרבונדן (דורך „חפץ חסד") מיט דעם וואָס „עלה לפניו ית'" די עבודה פון צדיקים.

[וואָס דאָס איז איינער פון די ביאורים אין דער תורה פון מגיד[47], אַז די בריאה איז געווען „בשביל שיהיו ישראל צדיקים בכל דור" און וויבאַלד אַז ביי הקב"ה זיינען „העבר והעתיד שוים", דערפֿאַר „הי' הוא ית' מתענג ממעשה הצדיקים וצמצם א"ע"; ועד"ז וועגן אידן, דאָס וואָס „ישראל עלו במח־שבה"[48] — איז ער מסביר[49] — אַז ביי בשר ודם „מי שלא הי' לו בן מעולם לא יכול לומר שיהא נחקק במחשבתו צורת הבן שיהי' לו אחר כך .. אבל אצל השם יתברך .. אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה .. כי אצלו יתברך העבר והעתיד א" —

דלכאורה, וואָס איז דער אויפטו אין דעם? עס איז פשוט אַז דער אויבערשטער איז למעלה מן הזמן און דער עבר און עתיד זיינען ביי אים „שווים"? נאָר דער ביאור אין דעם איז: וויבאַלד דאָ רעדט זיך וועגן דעם אור אלקי ווי ער איז נאָך העכער פון צמצום און פון שייכות — אפילו בכח[50] — צו דער בריאה, איז דאָך לכאורה ניט שייך צו זאָגן אַז „דאָרט" זאָל נחקק ווערן די עבודה פון צדיקים (אָדער „צורת הבן" בכלל) — היינט ווי קען מען זאָגן אַז דאָס איז די סיבה פון דעם צמצום ובריאה?

און דאָס טוט מען אויף: מצד דעם וואָס „העבר והעתיד שווים", איז דער ענין פון מעשה הצדיקים און „צורת הבן" שוין נחקק געווארן בפועל[51] אין דער בחי' פון „חפץ חסד הוא" (וואָס איז אינגאַנצן העכער פון נבראים כו'), ביז, אַז דאָס איז די סיבה[52] הצמצום והבריאה].

ז. דאָס איז אויך די הוראה אין עבודה בפועל, אַז אויך די ענינים וואָס קומען בדרך אתערותא דלעילא וועלכע

---

46) וע"ד מה שגם לאחרי הבריאה, הרי זה שבאתעדל"ת אתעדל"ע הוא (לא מפני שהאתעדל"ת מכריחה ח"ו את האתעדל"ע, כ"א) מפני שכן עלה ברצונו ית', אלא שהרצון גופא הוא בזה שהאתעדל"ע תומשך ע"י אתעדל"ת דוקא (המשך ר"ה שם) — כי אמיתית הטוב והחסד הוא כאשר ההשפעות מלמעלה אינן באופן של נהמא דכסופא, כ"א ע"י עבודה (ראה הגש"פ (קה"ת תשמ"ו־ז) ע' תרמא ואילך. לקו"ש חט"ו ע' 83 סעיף ד'. ועוד).

ובזה יומתק לשון רז"ל• „במי נמלך כו'" — דלכאורה, מהי הפשיטות שהקב"ה „נמלך" עד שהמדרש שואל „במי נמלך"? והביאור בזה: מכיון שתכלית הטוב הוא שכל ענין יבא ע"י עבודה דוקא, ודאי שגם תחילת הבריאה היתה באופן כזה [והשאלה היא רק „במי נמלך" — מכיון שקודם הבריאה אין תפיסת מקום לענין של עבודה, כבפנים].

ומתרץ במדרש — „בנשמותיהם של צדיקים", ד(אע"פ שבנוגע לכללות הבריאה, אאפ"ל שיש לה איזו תפיסת מקום קודם הבריאה, מ"מ) נש"מ מושרשים בעצמות, ולכן „אף קודם שנבראו ישראל הי' נחקק צורתם במחשבה", כדלקמן מהה"מ.

47) או"ת ולקו"א שם.

48) נסמן לעיל הערה 29.

49) או"ת ד"ה נעשה אדם (ב, ג). כתר שם טוב סי' רמא. וראה או"ת (שם, ד) ד"ה ויברא וד"ה ענין אחר.

•) כן הובא בהמשך ר"ה שם, ובכ"מ בדא"ח. וראה ב"ר שם, ג (אבל שם הוא על מש"נ „נעשה אדם". וראה מפרשי המדרש שם).

50) ראה המשך תרס"ו ע' ה. ועוד.

51) ראה אוה"ת משפטים (ע' א'רסז. א'רעח). רד"ה ויקהל תרע"ה (בהמשך תער"ב ח"ב).

52) ראה שערי אורה ד"ה וקבל פרק ל: במי נמלך בתחלת המחשבה אם להיות רצון וחפץ חסד זה .. בנשמתן של צדיקים שעלו בתחלת המחשבה .. אותו חפץ חסד מקבל מזה העונג הנעלם שעלה במחשבה תחלה.

זיינען לכאורה העכער פון דעם אז דער מענטש זאל אין זיי עפעס אויפטאן דורך זיין עבודה — אויך די ענינים זיינען אין דער אמת'ן פארבונדן מיט עבודת האדם[53].

ויש לומר, אז דאס איז אויך דער טעם פנימי וואס דער מאמר „לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם" ברענגט רש"י גלייך אויפן פסוק „בראשית ברא גו"", וואס דערמיט איז ער מרמז:

בשעת א איד לערנט דעם פסוק „בראשית ברא גו"" אין תורה, איז דאך דאס גופא אן ענין פון „עבודה"; ובמילא וועט דורך דעם אויפגעטאן, אז שוין אין דעם ענין פון „בראשית ברא גו"" — וואס איז אן ענין פון אתערותא דלעילא כנ"ל — איז דא דער „החודש הזה לכם", וואס ווייזט אויף דער עבודה פון „יעקב ובניו"[54].

(משיחות ש"פ החודש תשל"ו ותשל"ז, ש"פ נצבים תשל"ד)

---

53) ראה גם לקו"ש ח"ד ס"ע 1353 ואילך. ח"ט ע' 191. ועוד.

54) ועפ"ז יומתק מה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר שחסידים הראשונים היו לומדים בכ"ה אלול פרשת בראשית עד „יום אחד"; כ"ו אלול — „יום שני" וכו': התכוונו בכך להביא תוכן של עבודה גם בהענינים של „בראשית ברא גו" (אתעדל"ע).

---

*) ראה גם סי' יעב"ץ דיני חודש אלול אות כב.

הוספות

•

שיחות ומכתבים

הוספות

שמות 491
כ״ד טבת 494
וארא 495
בא 497
יו״ד שבט 503
בשלח 513
ט״ו בשבט 529
יתרו 533
משפטים 580
אדר 602
תרומה 606
תצוה 618
פורים 619
ויקהל 639
פקודי 645

שמות

...במה שהקשה על מש"כ בסהמ"צ להצ"צ מצות ספה"ע פ"ב שמשיח יהי' גבוה ממשה, והרי כתב הרמב"ם (תשובה פ"ט) שמשיח יהי' נביא קרוב למשה רבנו — מש"כ בסהמ"צ מפורש כן במד"ת תולדות: ונשא מן משה (כצ"ל. וכ"ה בי"ש ישעי'). — ומש"כ ברמב"ם, י"פ שהוא רק בנוגע למעלת הנבואה, ועפמש"נ ולא קם נביא. ועייג"כ רמב"ם יסוה"ת פ"ז. וראה לקו"ת להאריז"ל עה"פ עד כי יבוא שילה. מנחות כט, ב. לקו"ת לרבנו הזקן שה"ש בסופו. ואכ"מ.*

(ממכתב יג אייר תשט"ז)

*) וראה לקו"ש ח"ו ע' 254. המו"ל.

במענה על שאלתו: הס' מערכת האלקות הוא לר' פרץ הכהן בר' יצחק, אחד מגדולי המקובלים בזמן הרמב"ן, והצ"צ בדרוש ג' שיטות, (נדפס בסו"ס דרך מצותיך ח"ב*) מזכירו כמה פעמים ומשתדל לתרץ כמה מדרושי רבינו הזקן אליבי'.

גדולתו מובנת גם מזה, שכמה דורות אח"ז התעסק המקובל ר' יהודה חייט — שאותו שיבח האריז"ל, כמ"ש בתו"א ד"ה ויאמר כו' הן האדם — בעשיית פירוש על ספר מערכת האלקות.

מ"ש בשמו „כי הא"ס אשר זכרנו איננו רמוז לא בתורה כו"',

פי' הדבר מובן, עפמ"ש בכמה דרושים בדא"ח, ומהם בשרש מצות התפלה בתחלתו, וז"ל:

מה שיחסו המקובלים שמות אלקיים למדות פרטיים, כמו שם א-ל בחסד כו', אין הכוונה על גוף הספירה ממש כו', שהרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וכשאנו קורים בתורה שם מן השמות הידועים שהוא ית' נק' בהן, כוונתנו וכ"ה הפירוש באמת על עצם האלוה ית' כו' שמציאותו מעצמותו כו' באמת כן הוא דכוונתנו בזה לבורא עולם כשמאיר ובא במדת חסדו כו', ונמצא אע"פ שהן עשרה שמות כו' הא"ס המתפשט בתוכן אחד הוא כו' ולו אנו מכוונים בקריאתנו כו' אבל הוא ית' מצד עצמותו ממש אין שום שם שיורה עליו, כי אינו נתפס בשום אות או מדה ח"ו כמ"ש כל המקובלים עכ"ל.

ועייג"כ בזח"ב (מב, ב) וז"ל: קדם דברא קוב"ה כו' אסור למיעבד לי' צורה ודיוקנא בעלמא, לא באות ה' ולא באות י' ואפילו בשמא קדישא ולא

*) אוה"ת שניות ע' רנח ואילך. המו"ל

בשום אות ונקודה בעלמא, אבל בתר דעבד האי דיוקנא דמרכבה דאדם עילאה נחית תמן ואתקרי בההוא דיוקנא הוי' בגין דישתמודעון לי' כו' וכד אסתלק מנה לית לי' מדה ולא דמיון ולא צורה כו' עי"ש באריכות.

ובהקדמת ת"ז (במאמר אלי') ואנת לית לך שם ידיעא כו', ועוד בכ"מ.

ומוכרח הוא מסברא גם בהשקפה ראשונה, כיון שכל שם הוא מגביל, — נותן איזה ציור חיובי או שלילי עכ"פ, ועצומ"ה יתי אין כל ציור שייך בו ועיין של"ה בתחלתו עד"ז.

ומה ששאל לרמז בנגלה, הנה מפורש הדבר בשמ"ר (פ"ג ה: הובא בשרש מצות התפלה שם): א"ל הקב"ה למשה שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא כו' וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא הוי' כו' עכ"ל.

ועייג"כ בהמשך רס"ו ד"ה כל השונה הלכות בענין שם הוי' שבעצמות שאין בו אותיות.

בברכה לאלתר לתשובה — לאלתר לגאולה

(ממכתב יום ב' כ' מנ"א תש"ה)

משכ"ת מה שבשמות עב סג מה מספר המרובה קודם, משא"כ בשם בן.

זה שנים רבות ראיתי באיזה ספר — כמדומה בשם מהר"ש מאסטרופוליא — שמבאר זה, כי עב סג מה במספר קטן בגימטריא תשעה, וגם „בן" כן, כי נון פשוטה היא ז מאות (עיין רש"י סוכה נב רע"ב, וכידוע בענין א"ב איק בכר — נזכר בלקו"ת ר"פ ברכה ועייג"כ ס"פ בלק, ונתבאר בע"ח ש' פרקי הצלם פ"ו וש' תיקון הירח פ"ה) ובמספר קטן ז. משא"כ „נב" שאינו אלא ז במ"ק, ואיני זוכר אם מפרש שם המעלה בזה שיהי' דוקא ט' במ"ק. ואולי הוא מפני כי ט' הוא „תכלית החשבון שאין למעלה הימנו" (כל' הע"ח), כי עשרה הוא עשירית אחת וחוזר לאחד וכן הלאה, ועיין בהקדמת ס' שפע טל (כמדומה שבמדינתו היו לומדים אותו הרבה) שהאריך במעלת מספר ט, לענין דשם מה במ"ק הוא ט.

והנה בפשטות אפ"ל, שכדרך הסימנים, בחרו באופן כזה שיהי' קל לזכרו, היינו שיהי' איזה מובן לתיבה, משא"כ „נב" שאין לו הבנה (וא"כ צ"ע משם „מב" דהול"ל „בם").

ובעומק יותר: בחי' שם „בן" יש להם שייכות לתיבת „א־בן", — (שהיחוה"א ספ"ו. ודרך אגב: מה שסתם שם וכ' „לטעם הידוע ליוצרה" פירש בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד השני ס"ג, ונרמז ג"כ בתו"א בי' לד"ה ותחת רגליו)

— לענין ד' בנים שבהגדה (פע"ח שחהמ"צ פ"ו — ונזכר בסידור מהרי"ד מליאדי), עשרה בנים דמאמר אלקנה (לק"ת להאריז"ל ש"א א) ועוד. ועיין בשיחת חה"פ דהאי שתא* בענין כאן הבן שואל מה.

ועיין בביאוה"ז פ' בהעלותך בחילוק דנון פשוטה או כפופה ובלקו"ת סד"ה אחרי ד"א תלכו, וצ"ע אם שייך לנדו"ד.

(ממכתב ט' אלול, תש"ג)

---

*) נדפס בספר השיחות תש"ג ע' 54. המו"ל.

כ"ד טבת

ב"ה, ערב כ"ד טבת, תשכ"ד
יום הילולא של רבנו הזקן,
ברוקלין.

בנות חב"ד תחיינה.

ברכה ושלום!

נעם לי להודע מהחלטתן הטובה, ואשר הביאה תומ"י לפועל, נדבת לבן הט' לקרן ה'ק'ן.

ובפרט אשר פעולה האמורה מחזקת עוד יותר התקוה והבטחון, אשר תעשינה את התלוי בהן ללכת בדרכים אשר הורה אדה"ז אותנו בתכ"י, כמבואר בספריו ובמאמריו, ובביאור רחב במאמרים ושיחות של רבותינו זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיאי חב"ד,

בהנהגה בחיי היום יומים וכוללת גם כן מילוי הציווי להוסיף בכל האמור ולהעלות בקדש,

והרי ציווי התורה הוא ג"כ נתינת כח וסיוע.

ויהי רצון אשר תמולא התקוה האמורה במילואה, ותהי' כל אחת ואחת מהן מקור נחת רוח אמיתי, הוא נחת חסידותי, להוריהם שי'.

ותהי' כל אחת ואחת מהן — דוגמא חי' לכל בנות ישראל תי' בכל מקום שהן.

והרי גם זה אחד הדרכים העיקרים להפצת המעינות חוצה.

בברכת הצלחה בכל האמור
מתוך בריאות שמחה וטוב לבב.

וארא

ב"ה, ט"ו טבת, ה'תש"מ.
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דעם יערלעכן באנקעט פון „בית רבקה" אין מאנטרעאל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

צו דער געלעגנהייט פון דעם יערלעכן באנקעט — מוצאי שבת־קודש פ' וארא, ראש־חודש שבט, הבע"ל, שיק איך מיין באגריסונג און ברכה צו די געשרטע געסט און אלע אנטיילנעמער, מיט דעם אינערלעכן וואונש אז די אונטערנעמונג זאל זיין געבענטשט מיט הצלחה אין אלע הינזיכטן.

צו פארבינדן די דאזיגע געשעניש מיט דער פרשת השבוע, איז כדאי זיך אפצושטעלן אויף רש"י'ס באמערקונג אין אנהייב פון דער סדרה: וארא — „אל האבות", וואס לכאורה איז די באמערקונג אן איבעריגע, וואס עס שטייט דאך בפירוש אין פסוק: אל אברהם, אל יצחק ואל יעקב. נאר אין דער הדגשה „אל האבות" איז פארן א הוראה (וואס איז נוגע לענינינו):

יעדער איינער פון די אבות האט פארקערפערט אין זיך אן אייגנארטיקן דרך אין עבודת ה', וואס איז אריבער בירושה פון אברהם צו יצחק און פון יצחק צו יעקב, און דערנאך איז צוגעקומען די נקודה משותפת פון די אבות אלס אבות, וואס דאס אלץ איז אריבער בירושה צו אלע אידן און צו יעדן אידן, נאר מ'דארף דאס ארויסברענגען מן הכח אל הפועל — וואס דאס איז דער ענין פון חינוך.

אין דעם ווערט אויך אונטערשטראכן אן אינערלעכע נקודה פון „אבות" — עלטערן — בכלל, וואס ס'איז ניטא א זאך וואס עלטערן זאלן ניט טאן פאר קינדער, בפרט בנוגע זייער דערציאונג, וואס דערפון איז אפהענגיק דער גאנצער צוקונפטיגער לעבנסוועג פון די קינדער.

בפרט ווען עס רעדט זיך וועגן חינוך הבנות, וואס איז אין פיל הינזיכטן נאך וויכטיגער ווי דער חינוך הבנים, נעמענדיג אין באטראכט אז יעדע אידישע טאכטער דארף צוגעגרייט ווערן צו פארנעמען איר ארט אלס עקרת הבית, וואס פון איר איז אפהענגיק די גאנצע פירונג פון דער אידישער היים און די גייסטיגע אטמאספערע אין וועלכע די קינדער ווערן דערצויגן, ספעציעל אין די פריעסטער יוגנט ווען דער חינוך פון די קינדער איז הויפטזעכלעך אין אירע הענט.

דאס איז אויך איינע פון די דערקלערונגען פאַרוואס דער רבי דער שוועד, נשיא דורנו, האט זיך אזוי שטארק אפגעגעבן מיט חינוך נשי ובנות ישראל ביז צו גרינדן „בית רבקה" סקולס אין א פאַרצווייגטן וועלט פאַר־נעם.

זיכער וועלן אלע אנטיילנעמער און פריינד טאן אין דער פולסטער מאס צו פאַרזיכערן די עקזיסטענץ און וויטערע אנטוויקלונג פון דער „בית רבקה" שולע אין מאַנטרעאל און וועלן געבענטשט און באַגליקט ווערן צו־זאמען מיט די בני־בית שיחיו בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

... מוסג"פ* החדו"ת של חתנו שליט"א, ולחביבותא דמילתא — באתי עכ"פ באיזה הערות — בחפזי, כיון שאין הזמן גרמא.

...במש"כ הרמב"ם פי"ב מהל' בכורים ה"ו ובכס"מ שם, וז"ל: מאימתי חייב לפדותו משיולד ועד שלשים יום, ומאחר שלשים יום אם רצה עורפו אם רצה לפדותו פודה ואין כאן אלא מצות עיכוב בלבד, עכ"ל. ובכסף משנה כתב דידוע דהלכה כרב ששת באיסורי ולפיכך סיים ואין כאן אלא מצות עיכוב בלבד דהיינו עובר עליו דקאמר רב ששת. וקשה אי פסק כרב ששת האיך כתב הברייתא שהקשו ממנה לרב ששת בלשונה או פודהו או עורפו ואילו לרב ששת הקשו דאו עובר עליו מיבעיא לי' ולא תירצו בה דבר, כן הקשה המהרי"י קורקס ז"ל.

והנה בהל' א' כתב הרמב"ם וז"ל: ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לעורפו שנאמר ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו והראב"ד משיג שם דעריפה אינה מצוה אבל עבירה ומזיק נקרא ומפסיד ממונו של כהן ע"כ. וברי"ט אלגזי כתב דשתי שיטות אלו יוצאים ממכילתא פ' בא וז"ל: אם לא תפדה וערפתו מכאן אמרו מצות פדי' קודמת למצות עריפה, דבר אחר אם אין אתה פודהו ערופהו הואיל ואיבדת נכסי כהן אף נכסיך יאבדו עכ"ל, דרש הא' הוא מתני' בדף י"ג ע"א דמצות פדי' קודמת למצות עריפה והשני היינו מה דתני לוי בדף י' ע"ב הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו, והיינו דעת הראב"ד והרמב"ם פסק כמתני' בדף י"ג ע"א.

והנה רש"י פירש גבי תני לוי וז"ל: לפיכך יופסד ממונו יכפוהו ב"ד לעורפו לאחר ל' יום כדמפורש בפרקא ויאסר בהנאה עכ"ל. והאחרונים הקשו מנא לן הא דב"ד כופין ואם הוא מדין מכין אותו עד שתצא נפשו ככל מצות עשה אמאי לא יכפוהו ב"ד על פדי' דפדי' קודמת לעריפה. ונראה דהוקשה לו לרש"י תני דלוי אמתניתין בדף י"ג ע"א דמתני' דלוי משמע דעריפה קנס הוא וממתניתן משמע דמצוה הוא לפיכך ס"ל לרש"י דשניהם אמת, כיצד, דעריפה היא מצוה על ב"ד לדון, הקנס דעריפה ככל דיני קנסות דמצוה על ב"ד לדונם ואם הוא מצוה על ב"ד ע"כ אית דין דלאחר זמן קצוב יש להם לדון הקנס דאי לא תימא הכי אימתי ידונו הקנס הא יכול לפדותו כל שעה, וכן מדוייק לשון הגמר' הוא הפסיד ממונו של כהן, וקשה אמאי קרי ל' „הפסיד", הא עדיין יכול לפדותו, אלא ע"כ דלאחר זמן מתחילה קנס דעריפה והיינו הלשון דהוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך פירש רש"י דב"ד יכפוהו לעורפו לאחר ל' וכמו שבארנו דמצוה הוא על ב"ד לדון הקנס דעריפה.

---

1) כן הקשה מהר"י קורקוס. — **מובן שאין קושיא כלל להכס"מ דמפרש „מצות עיכוב" דהיינו — עובר עליו.**

2) אמאי לא יכפוהו ב"ד על פדי' — **א"א לכפותו על מה דבדידי' תלי' רחמנא (יבמות לט, ב): ואם לא תפדה — וערפתו.**

3) מצוה על ב"ד לדון. עד"ז פי' בזה"ק להרשב"ץ מ"ע יט (בדרך אפשר). **אבל דעת שלישית היא — דלא כהראב"ד (שלדעתו אין מצות עריפה) וגם דלא כהרמב"ם (שסתם וכתב בידי"ו ובסהמ"צ מ"ע פב דהמצוה היא לערוף — ולא לדון —. וב"ד, ועאכו"כ זה הדן קנסות — מאן דכר שמי').**

---

*) הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א לחד"ת של א' בענין פדיון פטר חמור. המו"ל.

אחר הדברים האלה נדקדק בלשון הרמב"ם דכתב בהל' ו' ומאחר שלשים יום אם רצה לעורפו עורפו ואם רצה לפדותו פודה ואין כאן אלא מצות עיכוב בלבד, עכ"ל וקשה הא פסק בהל' א' דמצות פדי' קודמת למצות עריפה ולמה כתב כאן עריפה קודם פדי' אלא הן הן הדברים אשר כתבנו דמצות עריפה מתחלת אחר זמן קצוב (ושיערו חז"ל אחר ל') לפיכך כתב הרמב"ם דלאחר ל' עריפה קודם פדי"י ומקורו מתני' דלוי כדבארנו, ובהא מיהו פליג ארש"י וסבירא לי' דעריפה היא מצוה כמו פדי'.

ולפי זה מיושבת קושית מהר"י קורקס ז"ל בטוב טעם דלשון הר"מ אינה לשון הברייתא דאיתותב מינה רב ששת דדקדק בלשונו וכתב דעריפה קודם פדי' לומר דפדי' זמן אית לה ולאחר זמן מתחלת מצות עריפה והיינו ממש דברי רב ששת דאמר שעובר עליו לאחר שלשים.

---

4) דלאחר ל' — עריפה קודם פדי'. **אאפ"ל כן, שנאמר אם לא תפדה — וערפתו. ז. א. שתנאי לעריפה הוא אי הרצון לפדות.**

5) דעובר עליו לאחר ל' יום. — **עפ"ז עכצ"ל דל' „מצות עיכוב" שברמב"ם, היינו — עובר עליו** (כפי' הכס"מ. **ושהרי"ק אומר** שאין **לפרש כן**). — **וא"כ שוב א"צ לכל השקו"ט לתרץ קושית הרי"ק, כיון דקושיא** מעיקרא **ליתא. דהיינו התוספתא, וכר"ש, וכהכס"מ.**

* * *

והנה הצ"ע ברמב"ם ה"ו הוא מה שהקדים עריפה לפדי'. וי"ל בשנים: א) לדעת הרמב"ם עריפה מתחלת „מאחר ל' יום",

[**אולי מקורו מתוספתא הנ"ל. ואף שמקשה בש"ס דאינה כר"ש — ס"ל להרמב"ם דאף הפוסקים כר"ש — לא ידחו התוספתא מהלכתא מפני קושיא זו. וכ"פ נמצא עד"ז ברמב"ם**]. **ובכל אופן — הוא דלא כמכילתא דרשב"י הובאה בתורה שלימה: את שלא בא לכלל עריפה לא בא לכלל פדי'. ועייג"כ במנ"ח סוף מ"ע כג.**

ולכן פתח בעריפה — שכולו מחודש לאחר ל' יום.

ב) **כיון דתיכף לאח"ז בא הדין „לא רצה לפדותו" סמכו ענין לו לפדי'. ובמילא הוקדמה עריפה. וידועה דייקנותו של הרמב"ם גם בסידור הענינים. ובפרט בפרק זה עצמו מוכרח לבאר באופן זה סידור דברי הרמב"ם — בהט"ז. וק"ל.**

(ממכתב א' סיון תשי"ז)

...במש"כ ע"ד שיעור דאצבעים בתפילין בלי התיתורא — עיין שו"ע אדה"ז סל"ב סע' סג: הבתים כו' אבל עור התיתורא כו' שהבתים כו' צ"ל אצבעים כו'. פרמ"ג א"א סקנ"ו (והקשה עליו באות חיים סקי"ט). רא"ש הובא בטור: יקח דפוס כו' אצבעים (כהערת האות חיים שם סוס"ק כ'). שו"ת בית שערים חאו"ח סכ"ח (ואינו תח"י).

(ממכתב כ"ו אלול תשי"ז)

...בענין חציצת אויר שבין התש"ר והראש • שי"ל שלא הקפידה התורה בזה דהוי דרך הנחה כו' וא"כ עכ"פ יש למעט בחציצה זו כמה שאפשר — לפענ"ד לא נ"ל, כי אדרבה — הקפידה תורה שתהי' תחתיתה של תש"ר שטוחה (וע' מנחות ל"ה ע"א ובהקדמת פיה"מ להרמב"ם מיהושע וע"ע כו') וא"כ אדרבה צ"ל ההנחה באופן שרק מיעוטו נוגע, ולולי כובד התש"ר שממעך את עור הראש — נגיעת שטח ישר בשטח כדורי — הוא רק בנקודה אחת.

(ממכתב י"א ניסן תשט"ו)

•) לפי השיטות (רא"ש הל' תפלין סי"ח. ועוד) דחציצה פוסל בתפילין כמו בבגדי כהונה, ובבגד"כ הרי צריכים להזהר גם מחציצה דאויר (רמב"ם הל' כלה"מ פ"י ה"ז), א"כ איך אפשר לקיים מצוות תפלין, דהרי יש אויר מפסיק. המו"ל.

...ות"ח על ההערה־הארה מס' אלה המצות מהר"מ חאגיז מצוה שע"ח בנוגע למצות תפלין ואין הס' תח"י עתה.

וע"פ כתבו דכת"ר הל' דהנ"ל — קדמו הסמ"ג בספרו (מ"ע ג') ובדברים זהים כמעט (ואולי העתיק משם) ובאריכות, והעיקר — במעשה רב. ועייג"כ ס' החינוך מצוה תכ"א דברים נמרצים.

ת"ח גם על ההערה ממדרש שוח"ט בתחלתו: אר"א כו' קיימו מצות תפלין כו' —

ונהוג אצל כו"כ מאנ"ש שי' לומר (לחזור) בסעודת בר מצוה מאמר דא"ח המתחיל ומבאר מאמר ר"א הנ"ל.

ז"ע• ראיתי בס' אהמ"צ בפנים, ונראה ברור שבהתחלתו שם: אמרו כי בשעת כו' — כוונתו להסמ"ג.

(ממכתב י"ב אד"ר תשל"ח)

•) שורות אלו הוסיף בכ"ק בסיום המכתב. המו"ל.

אבל* 1) צבא השונאים עומדים על גבולם מכל הרוחות הכן כו' הי"ת, ורק היראה מעכבת, וד"ל.

2) הסכנה דמצפון תפתח גו' ר"ל — גדלה יותר מאז ובהרבה, אלא שאינו ענין להפחיד את בנ"י שליט"א — כ"א לעוררם ולעודדם אשר הכל תלוי בתשובה ומעש"ט שביד כאו"א — ובפרט מצוה המטלת יראה ופחד וכו'.

— [הקושיא מעיקרא תמוה 1) לכאורה צ"ל הקושיא באה מאלו שיגעו וביותר במבצע תפילין בעת המלחמה ובמילא שאלתם — האפשר עתה לנוח קצת בזה, ובאה דוקא מאלו שאז לא פעלו מאומה בזה ולא בשאר התרי"ג מצוות

2) ומבואר שברכת ה' (ופס"ד ב"ד שלמעלה) באה על יסוד המעש"ט שעתידים לעשות ולא רק מפני המעש"ט שבעבר. ובנ"י המאמינים — מאמינים ג"כ שהנהגת או"ה למטה תלוי' בהנהגת השר שלהם למעלה והוא העיקר ובזה נוגע פס"ד שלמעלה ופועל]...

(ממכתב ט"ו טבת תשכ"ח)

---

*) במענה לשאלה: למה "מבצע תפילין" בתקפו, והלא כבר אין מלחמה באה"ק ת"ו. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 277. המו"ל.

בנועם ובקורת רוח מיוחדת קבלתי מכתבם מיום ה' לחדש זה מבשר טוב בנוגע מבצע תפלין והצלחתו בעירם אשר בארצנו הק' תבנה ותכונן ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו.

ובודאי לא יסתפקו בהישגים עד עתה ויוסיפו במבצע האמור ובדומה לו בהחזקת מצוות תורתנו הק' תורת חיים (כולל הפירוש הוראה בחיים, חיי היום־יום בעולמנו זה).

ויהי רצון שמהם יראו וגם יעשו ערי ומושבות בני ישראל בכל מקום שהם, ועל אחת כמה וכמה ערי ארצנו הקדושה, ובפרט אשר בני ישראל בכל מקום שהם הרי הם — כסגנון חכמינו ז"ל — כבשה אחת בין שבעים זאבים, אלא שהוי' צלך על יד ימינך מגן ומחסה, ועוד יתרה מזה אשר בסגנון הכתוב — נפל פחד היהודים עליהם, עד אשר וישבתם לבטח בארצכם ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד גו' וחרב לא תעבור בארצכם, שפרשו חכמינו ז"ל אפילו חרב של שלום.

והרי זוהי סגולה מיוחדת דמצות תפלין, וככתוב (והועתק גם בסיום מכתבם) וראו כל עמי הארץ כי שם הוי' נקרא עליך ויראו ממך, ותניא — אלו תפלין שבראש. ויהי רצון שיקויים גם הדיוק בלשון חכמינו ז"ל האמור, שפרשו אדמו"ר הזקן בעל התניא והשלחן ערוך מייסד שיטת חב"ד — שיום ההילולא יארצייט שלו הוא בימים אלו, כ"ד בטבת — שתכלית ענין התפלין ושלמותו הוא שיהי' הכתוב בתפלין שעל הראש (ועל היד) — גם בראש.

והשם יתברך יצליחם לנהל העיר ועניני כפי הוראות התורה ומצותי, תורת חיים וחי בהם, ולזכות גם אחרים, עיירות ומושבות, בזה, ואין לך השפעה גדולה יותר מאשר דוגמא חי.

(ממכתב כ"ב טבת, ה'תשכ"ט)

מאשר הנני קבלת מכ' ובו בקשת ברכה — פ"נ, ובעת רצון יקרא על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

ובודאי מדייק ככל הדרוש במצות תפלין. ובפרט שעלי' נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך. ובמקומו ובסביבתו עתה בטח מוסיף ומשתדל ככל התלוי בו — שכל חבריו שליט"א יעשו ככה. והרי זה טובת היחיד וטובת הרבים וטובת הכלל. ונאמר והי' מחנך קדוש — אשר אז (ככתוב בתחלת הפסוק) ה' אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויביך לפניך.

(ממכתב כ' כסלו תשל"ה)

...זה מזמן שעניתי ... בהנוגע לציור אותיות כתב חב"ד ששלח לי אז, ובקשתיו אפשר ימצא מקבל איש מפי איש בציור אותיות הנ"ל ולא רק ממה שמצא בפרשיות, שאז לא תמיד ברור מהו בדיוק ובדוקא ומהו באקראי, או רק לשם הידור. והנה עתה אתא לידי ענין שנוגע לי לברר אודות אותיות חי"ת וטי"ת בתפילין, ובמילא נתעוררה אצלי השאלה בכלל, אם יש חילוק בין פסק רבינו הזקן בשו"ע בציור האותיות — למנהג סופר חב"ד, ובציור האותיות ששלח הנ"ל מכבר, נמצא שם הטי"ת בשני אופנים. כן נוגע לדעת אודות ציור יו"ד הימני של הצדי"ק *. ואפשר יש אצל הנ"ל איזה מסורה בזה, או אפשר יודע מי שיש תחת ידו מסורה. ואולי יתדבר עם ... ויודיע דעת שניהם, ות"ח מראש.

(ממכתב כ"א תמוז תשי"ד)

*) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 259, בהנוגע לכתיבת הה"י של השם. המו"ל.

...במ"ש בהנוגע לפב"פ שבדקו תפיליו ונמצאו הפרשיות כשרות ומהודרות: — הנה מובן ופשוט, שבדיקת התפילין כוללת הפרשיות וגם הבתים והרצועות. ועוד זאת, אשר אף שתמיהני בדבר, הנה כבר כ"פ בכגון דא, שהודיעוני מאה"ק ת"ו בנתינת התפילין לבדיקה לסופר אחד והכשירם, ואח"ז מצא סופר שני לאחריו חסרון אות וכיו"ב. ז.א. פסול לכל הדיעות...

(ממכתב כ' מ"ח תשי"ז)

עס האָט זיך פריער געֶרעדט אַז דער תכלית איז צוצוקומען צו דער אייגענער גאולה און אויך — דורך דעם מקרב זיין די גאולה הכללית.

איז אַזוי ווי בא גאולת מצרים איז כאָטש די עצם גאולה איז געווען דורך דעם אויבערשטן דוקא[1] האָט ער דאָך געשיקט און אַנגעזאָגט משה ואהרן אַז זיי זאָלן טאָן אין דעם דאָס וואָס איז בידם, צוגרייטן די אידן[2] א.ז.ו.ו. — אַזוי אויך לגבי אייערע תלמידות זייט איר דאָך אין דעם ווי משה ואהרן[3], און איר וועט זיכער טאָן אַלץ וואָס איז בידכן אויף העלפן זיי צוצוקומען צו זייער גאולה.

און דער אויבערשטער באַצאָלט דאָך מדה כנגד מדה — וועט ער אייך געבן ברכתו אַז איר זאָלט האָבן אידישן חסידישן נחת פון אייערע קינדער, און איר זאָלט האָבן נחת פון אייערע תלמידות, אויף וועלכע איר זאָלט קענען אַנווייזן און זאָגן — ראו גידולים שגדלנו.

(נוסח הברכה צו די לערערינס, נאָך דער שיחת קודש* צו די מסיימות פון בית ספר גבוה בית רבקה. יום ה', פ' בא, ב' שבט ה'תשכ"ד)

---

1) לא ע"י מלאך כו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו (הגדה של פסח. ספרי ר"פ תבוא).

2) ע"י המשכה מלמעלה למטה (תורה) והעלאה מלמטה למעלה (העלאת הנרות, תפלה) (תורה אור ר"פ תצוה).

3) ראה עירובין (סג, סע"א): כל כו' קמ"ר רבי' כו' שנאמר כו' משה.

*) השיחה נדפסה בלקו"ש ח"ד ע' 1263 ואילך. המו"ל.

יו"ד שבט

בנועם קבלתי מכתביהם בם כותבים על דבר מצבם, אודות לימוד תורתנו, תורת חיים וכו'. והתקוה חזקה, שהלימוד הוא כהוראת חכמינו ז"ל — לימוד המביא לידי מעשה, כלומר קיום המצוות וקיום בהידור.

ויהי רצון שילכו מחיל אל חיל בלימודם ובהנהגתם ובפרט שעומדים אנו בסמיכות היארצייט־הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, שמסר נפשו על חינוך בני ובנות עמנו גוי קדוש שיהי' על טהרת הקודש, והשפיע ברכה והצלחה לכל ההולכים בדרך זו. וידוע אשר דברי צדיקים בכלל, וברכותיהם בפרט, קיימים לעד...

(ממכתב מוצש"ק טו שבט ר"ה לאילנות — ה'תשל"ו)



מאשר אני קבלת הפ"נ והמכ', והשי"ת ימלא משאלות לבבו לטובה ולברכה.

וכיון שההנהגה בחיי היום־יום מתאים לרצונו של השי"ת זהו הצנור והכלי לקבלת ברכות ה', הרי מובן שכל הוספה בעניני תורה ומצוות' מוסיפה בברכותיו בכל המצטרך, אף על פי שציוויי ה' מוכרח לקיימם מצד עצמם גם שלא על מנת לקבל פרס.

ובענין שהזמן גרמא, בקשר ליו"ד שבט, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, שעל ציון שלו יזכירוהו בתפלה, בודאי שעל כאו"א מאתנו להתבונן איך שבעל ההילולא הקדיש ימי חייו להחזקת והפצת התורה והיהדות, בלי פשרות, ובמסירת נפש ממש. ומעשה עיקר, שההתבוננות תביא להוספה בהתאמצות כאו"א ללכת בדרכיו, ובפרט שבעל ההילולא עומד לימינם של כל ההולכים באורחותיו וממשיכים בפעולותיו, וברכתו מלוה אותם להצליח בזה וגם בעניניהם הפרטיים, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב כ"ח שבט ה'תשל"ו)



הפ"נ שלו — שכנראה, זהו הכוונה בהרשימה שלו — נתקבל, ואקראהו בל"נ על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"מ, ביום היא"צ הבע"ל.

וצדיקא דאתפטר, דאשתכח בהאי עלמא יתיר מבחיוהי בטח יתן ברכתו והשי"ת ימלא ברכתו בגשמיות וברוחניות.

בברכת שיבשר בשורות טובות
ובקרוב.

ר' אברהם, מ'דארף צוריק אראפבריינגען דעם רבי'ן. אזוי איז צו שווער — סיי פאר מיר, סיי פאר אייך. און ווער האט הנאה דערפון?

(ממכתב ט' שבט ה'תשי"א)

...בקשר עם יום היארצייט וההילולא יו"ד שבט הבע"ל, בודאי יתייעצו ביניהם וגם עם שאר מאנ"ש המתאימים לזה, באיזה אופן לסדר הנ"ל במוסדם הק' שיהי' מתאים להשגת התלמידים בכל כתה כפי ענינה, ונחיצות הדבר הן בכתות הגדולות והן בכתות הנמוכות מהם, אינה צריכה ביאור, וע"פ רצון בעל ההילולא כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לקשר כל ענין עם בכן שבפועל ממש, הרי בתכניתם יקחו גם את זה בחשבון, ולעורר את התלמידים וגם את חברי ההנהלה לא רק באותיות מקיפות, אלא גם בפרטים מסוימים, ואף שהפרטים בכגון דא אינם ממצים את הכלל, נוסף שבזה הוא ג"כ ענין של כלל שלמעלה מפרטים, וכמבואר הענין בדא"ח בכ"מ, הרי עכ"פ אלו שאפשר לפורטם אין לוותר עליהם, ויש לקוות שגם זה יועיל, במשך הזמן, להמשיך גם בשאר הפרטים שבכלל, ואפילו מה שישנו בכלל שלמעלה מפרטים, כיון שתתחיל ההמשכה בהפועל תומ"י.

(ממכתב כ"א טבת תשי"ד)

...ג) במה ששאלני מאז, אם נוהגים אצלינו לומר תחנון ביום הסתלקות של צדיקים. הנה בטח ידוע לו — שגם ביו"ד שבט אומרים תחנון, ופעם שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר, וענני, וועז איז נאך אזא גוטע צייט אויף אויסבעטן ווי אין די טעג*...

...ה) איני יודע אופי אותם שהשפיע עליהם בעירו, אבל בכלל הי' צריך לבאר להם הענין של אהל צדיק הדור, ומרומז ג"כ בגמרא במרז"ל דכלב נשטתח על קברי אבות, אשר משם מובן שעי"ז ניצול מעצת כו' ואדרבה עוד ירש חלקם, אשר לכן גם עליהם ליפות את כחו ולתת לו פתקאות וכיו"ב, כיון שאין ביכולתם לבקר בעצמם על ציון הק' של כ"ק

*) ראה לקו"ש חי"א ע' 210. המו"ל.

מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ובטח ימצא אותיות המתאימות להסבירם בזה, ויעויין ג"כ אגה"ק סי' כ"ח וביאורו...

(ממכתב ט' תמוז תשי"ג)

נאָכן לאָנגען איבערראיים, בין איך געווען צופרידען צו באָקומען אייער בריף פון י"ט טבת מיט דאָס בייגעלייגטע, ות"ח פאַרן שרייבען פון דער התועדות פון י"ט כסלו יום גאולתנו ופדות נפשנו, און זיכער וועט מען טאָן ווי געהעריג צו פאַרווירקליכען די החלטות, און בכלל אַז עס זאָל זיך אָנזעהען א פעולה פון דער התעוררות פון ראש השנה לחסידות במשך פון דעם גאַנצען יאָר, ווי באַוואוסט דער לשון פון כ"ק רבנו נשיאנו אויף יט' כסלו, לשנה טובה בלימוד החסידות ודרכי החסידות תכתבו ותחתמו. און אויב בכלל איז דאָס אַזוי על אחת כמה וכמה בנוגע צו החלטות און התעוררות וואָס ווערן אָנגענומען בא א התועדות פון כמה פעמים עשרה, שנקראים עדה קדושה, ובמקום קדוש ושנמצא בארץ הקדושה. ומובן ופשוט אַז די אַלע וועלכע זיינען זיך משתדל אין דעם און טוען דערנאָך אין דער פאַרווירקליכונג פון די החלטות — נוטלים חלק בראש בהמצטרך להם בכלל, וואָס אין דעם איז אויך זייער עסקנות לטובת הרבים, וואָס פון דעם קומט דער מוסיף והולך והולך ומוסיף וילכו מחיל אל חיל.

דאָס אויבען דערמאָנטע שטאַרקט אויך מיין בטחון אַז זיכער מאָכט איר די נויטיגע הכנות צו דעם יום ההילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר — יו"ד שבט הבע"ל, און בפרט אַז דעם יאָר פאַלט דאָס אויס בשבת קדש, דער שבת פון קריעת ים סוף וועלכעס האָט צוגעבראַכט צו דער שירה לד' כי גאה גאה, און וועלכער אָנטהאַלט אויך דעם ענין פון הקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם — לויט דרשת רז"ל אויף דעם פסוק אז ישיר משה (וועלכע וועט געבראַכט אין פירוש רש"י אויפן אָרט) און עס איז דאָך באַוואוסט אַז א אמת'ר מנהיג בני ישראל ורעיא מהימנא שלהם וועט אָנגערופן מיטן נאָמען משה, כי אתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא.

בברכה לבשו"ט בכל האמור, ובפ"ש כל המתועדים בהנ"ל, וכל אלו שיתועדו ביום ההילולא יו"ד שבט הבע"ל ועל כל ישראל לטובה.

(ממכתב כ"ח טבת תשי"ז)

...בערב שבת קדש, יום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, אשר זוכה הוא לפעול בעניניו הקדושים, נת' מכ'.

יהי רצון שזכות זה יעמוד לו ולכל ב"ב שיחיו בהמצטרך להם הן בגשמיות והן ברוחניות, וירבה אומץ בעבודתו הק' האמורה, ויהי רצון שיהי' בהצלחה מופלגה, ההעלמות וההסתרים הולכים ופוחתים, והטוב והקדושה והאור הלוך ומוסיף עד כי יפוצו המעינות חוצה במילואם, ולילה (דהגלות הנמשל ללילה) כיום יאיר.

(ממכתב ט' שבט תש"ז)

במענה למכתבו מח"י אדר, בו כותב אשר נתן דמי קדימה לדירה בתקוה להשלים בזמנים המיועדים מה שהתנו, אבל בינתים חלו שינוים בתכניתו וקשה עליו לסלק את ההתחייבות שלו,

וכשיודיע שמו ושם אמו בלשון הקדש במילואם, אזכירו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להצלחה בזה,

וכיון שנמצא בעיר גדולה ... זה כמה שנים, הרי על כגון דא נאמר ותשועה ברוב יועץ, והרי כיון שכבר נתן הדמי קדימה ונמשך בהענין מובן שצריך להביאו לידי גמר טוב.

שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר בהנוגע להקופות שלו, מאמר רז"ל כל הנוטל פרוטה מאיוב מתברך, וע"פ האמור מצו"פ המחאה מאחת הקופות של כ"ק מו"ח אדמו"ר הקיימות ונמשכות גם עתה, ויערב פרוטות אלו בהכספים שאוסף לסלק התחייבותו ובטוחני שתקוים הבטחה האמורה.

אלא שבכדי להרבות הברכה לחזק הקישור עם בעל הקופה הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר והמקבל, ידוע גם בזה הוראת תורת החסידות, שהוא על ידי לימוד תורתו שמירת ההדרכות שלו והתקנות שתקן, לכן מהנכון שבל"נ ישמור מכאן ולהבא שלשה השיעורים דחומש תהלים ותניא הידועים וכן מתורת הרב (ומה טוב באופן שלא יעברו שלשה ימים בלא זה), קביעות שיעור בלימוד תורת החסידות מאמרי כ"ק מו"ח אדמו"ר, ואין לך דבר העומד בפני הרצון...

(ממכתב כ"ב אדר תש"ח)

בטח כבר נתקבל מכתבי מאז, ובמענה על המכתב מי"א טבת, בו כותבים ע"ד ארגון ועדים וכו', אכפול עוד הפעם, אשר,

יהי רצון שחפץ ה' בידם יצליח להעמיד כפר חב"ד, מיסודו ובהנהלתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר, על יסודו ותלו, ואשרי חלקו של כל אחד ואחד המשתתף בענינים הצבורים של כפר חב"ד,

שהרי זהו התקשרות והתאחדות עם נשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר,

אשר מה בחיים חיותו בעלמא דין עומד ומשמש, אף עתה עומד ומשמש ומעורר ר״ר על כל הלוקחים חלק בפעולותיו ועניניו,

להוסיף להם תוספת ברכה והצלחה בבריאות הגוף ובבריאות הנשמה ובכל המצטרך להם, שנכלל בשלושה הקוים דבני חיי ומזוני, ובכולם — דוקא רוויחי,

ויהי רצון שאף שלפעמים היתה איזה שגיאה, הנה אמרו חז״ל אין אדם עומד עליהם אא״כ וכו׳, ולא נתנה תורה למלאכי השרת,

ומכאן ולהבא ילך כל אחד ואחד מהם לבטח דרכו, דרך המלך מלכו של עולם הקב״ה וצדיקים דומים לבוראם, מאן מלכי רבנן, ובאתרא דרב — הוא כ״ק מו״ח אדמו״ר,

ומתוך שמחה וטוב לבב ובריאות הנכונה של כל אחד ואחד וב״ב שיחיו, יוסיפו חיילים לביסוס כפר חב״ד והתפתחותו בכל העניינים הכללים ובכל העניינים הפרטים, הן בגשמיות והן ברוחניות.

(ממכתב ח״י טבת תשי״ט)



אייער בריוו איז ערהאלטן געוואָרן, און השי״ת זאָל ממלא זיין משאלות לבבו לטובה ולברכה.

געווים איז איבעריג צו אונטערשטרייכן, אַז די טעגלעכע הנהגה אין איינקלאַנג מיט דעם אויבערשטענ׳ס רצון איז דער צנור און כלי צו באַקומען דעם אויבערשטענ׳ס ברכות, און אַ הוספה אין עניני תורה ומצותי׳ ברענגט אַ הוספה אין דעם אויבערשטענ׳ס ברכות אין וואָס מ׳נויטיגט זיך,

כאָטש דעם אויבערשטענ׳ס מצות דאַרף מען ממלא זיין צוליב זיי אַליין און ניט צוליב זייער שכר.

און אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם טאָג פון יו״ד שבט, דער יאָרצייט־הילולא פון כ״ק מו״ח אדמו״ר, וואָס אויף זיין הייליגען ציון וועט מען אייך מזכיר זיין בתפלה, איז איצט די צייט ווען יעדער איינער און איינע פון אונז דאַרף זיך אריינטראַכטן אין דעם ווי דער בעל־ההילולא האָט מקדיש געווען זיין לעבן צו פאַרשטאַרקען און פאַרשפרייטן תורה און אידישקייט, אַן פשרות, מיט מסירת־נפש ממש.

און דער עיקר איז דאָך מעשה בפועל — אַז דאָס אריינטראַכטן זיך אין דעם זאָל ברענגען יעדן איינעם און איינעם צו מוסיף זיין אין דער אַרבעט און פעולות פון דעם בעל־ההילולא, בפרט אַז דער בעל־ההילולא שטייט צוזאַמען מיט די אַלע וועלכע זעצן פאָר זיין הייליגע אַרבעט, און זיינע ברכות באַגלייטן זיי שטענדיק, צו מצליח זיין אין דעם און אויך אין זייערע אייגענע ענינים, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב כ׳ שבט ה׳תשל״ו)



ב"ה, פורים קטן, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

כבוד המפקד וחיילי הבסיס . . .

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם קבלתי הפ"ש והאיחולים על ידי ידידנו הרה"ח . . . בלוית סמל הבסיס.

כיון שהי' זה בקשר עם יו"ד שבט, יום ההסתלקות־הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, בודאי ידועה לכם פרשת ימי חייו, שנקודתם העקרית והמאפיינת שעמד בכל תוקף בכל עניני היהדות והפצתה ובלי חת בפני כל אוייב ומונע, וסוף סוף ניצח גם בפשטות.

והרי זו גם נקודת ימי הפורים, הבע"ל, שמרדכי היהודי „לא יכרע ולא ישתחווה" ובסופו של דבר לא רק שניצח, אלא שהי' „ונהפוך הוא", אשר „רבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם".

וההוראה מהאמור לכל אחד מאתנו, אשר בחסדי ה' זכינו למעמד ומצב שאין כל מונע מבחוץ בכל הנוגע לשמירת התורה ומצותי', הרי על אחת כמה וכמה ששומה עלינו לשאת בגאון עטרת תפארת יהדותנו, והמעשה הוא העיקר, שמירת התורה ומצוותי' וערכי' הנצחיים בחיי היום־יום. ואם אפילו נתקלים במניעות, הרי ברובן מדומות ומוגזמות הן, ואין הדבר תלוי אלא ברצוננו, ובפרט שהובטחנו „יגעת ומצאת".

ואם בכל אחד הדברים אמורים, על אחת כמה וכמה אלה שנמצאים במסגרת שמטרתה להגן על ארצנו הקדושה ועל העם היושב בה, בעזרת ה' אלקי צבאות, הנותן כח לעשות חיל, כולל ללכת מחיל אל חיל בכל הנוגע ליהדות וערכי' ולהיות דוגמא חי' של יהודי ויהדות, שהם דבר אחד.

ולחתום כעין ההתחלה, תודתי הלבבית נתונה לכל אחד מכם בעד שימת הלב והאיחולים, וכבר הבטיחו חכמינו ז"ל כל המברך מתברך מאת ה' מקור הברכות שתוספתו מרובה על העיקר,

ויהי רצון אשר כמו שהי' בימים ההם, אשר „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" — כן תהי' לנו ולכל ישראל, הן כפשוטו של מקרא והן בפנימיות, כדרשת חכמינו ז"ל „אורה — זו תורה. . . ויקר — אלו תפילין", אשר הא בהא תליא.

בכבוד ובברכה לשמחת פורים
ולהמשיך משמחה זו בכל ימות השנה.

ב"ה, מוצש"ק ט"ו שבט
ר"ה לאילנות — ה'תשל"ו.
ברוקלין, נ.י.

ברכה ושלום!

בנועם קבלתי מכתביהן בם כותבות על דבר מצבן, אודות לימוד תורתנו, תורת חיים וכו'. והתקוה חזקה, שהלימוד הוא כהוראת חכמינו ז"ל — לימוד המביא לידי מעשה, כלומר קיום המצוות וקיום בהידור.

ויהי רצון שתלכנה מחיל אל חיל בלימודן ובהנהגתן ובפרט שעומדים אנו בסמיכות היארצייט — הילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, שמסר נפשו על חינוך בני ובנות עמנו גוי קדוש על טהרת הקודש, והשפיע ברכה והצלחה לכל ההולכים בדרך זו. וידוע אשר דברי צדיקים בכלל, וברכותיהם בפרט, קיימים לעד.

בברכה להצלחה

הפ"נ יקראו, בל"נ, על הציון של כ"ק מו"ח אדמו"ר בעל ההילולא.

ב"ה, מוצש"ק מברכים חודש שבט, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דעם יער־
לעכן באַנקעט פון „בית רבקה" אין
מאַנטרעאַל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

היות ווי די הייַארדיגער באַנקעט קומט פאַר אין דער וואָך פון יו"ד שבט, דריי טעג פאַר דעם יום ההסתלקות — הילולא פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, וועט מען זיכער שטיין אונטערן רושם פון דעם בעל־ההילולא און די ענינים צו וועלכע ער האָט געווידמעט זיין גאַנץ לעבן במסירות־נפש ממש — ספעציעל ווי דאָס האָט אַ שייכות צו יעדן איינעם און איינע וואָס האָבן זוכה געווען צו האָבן אַ חלק אין דער הייליגער און אייביגער ירושה וואָס ער האָט איבערגעלאָזן צו היטן, פאַרזעצן און אויסברייטערן.

עס איז אַלעמען באַוואוסט, אַז פונקט ווי די רביים — נשיאים פאַר אים, האָט ער זיך ספעציעל אַפגעגעבן אויף דעם געביט פון חינוך בכלל, און

חינוך פון אידישע טעכטער און פרויען בפרט, ווי ס'איז צו זען פון די פיל שריפטן, בריוו און שיחות, וועלכע זיינען מערסטנטייל אויך געדרוקט גע־ווארן, און נאך מער — פון זיינע גרויסע אויפטואונגען אין דעם געביט, צווישן זיי די בליענדע מוסדות „בית רבקה", איינגעשלאסן די „בית רבקה" אין מאנטרעאל.

די רייד פון צדיקים, על אחת כמה וכמה די פעולות פון צדיקים, זיינען נצחיות'דיקע, און גלייכצייטיג זיינען זיי אן אונערשעפלעכער קוואל פון פרישע כוחות, דערמוטיקונג און לעבעדיקייט פאר די אלע וועלכע זעצן פאר זיין הייליג ארבעט, צוזאמען מיט זיין שטענדיגער ברכה צו מצליח זיין אין דעם, און דורכדעם אויך אין אלע אייגענע ענינים.

ויהי רצון אז דער באנקעט זאל זיין בהצלחה רבה, צו דערגרייכן און איבערשטייגען אלע דערווארטונגען, דורך דעם וואס אלע אנטיילנעמער און פריינד וועלן טאן אין דער פולסטער מאס דאס וואס וועט דערווארטעט פון זיי לטובת דער אויסהאלטונג און אויסברייטונג פון דער בית רבקה שולע,

און זיכער וועט די ברכה פון בעל־ההילולא באגלייטן יעדן איינעם און איינע פון אייך און אייערע בני־בית שיחיו, געבענטשט און באגליקט צו ווערן אין אלץ וואס מ'עוויטיגט זיך בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות
בכל האמור

ב"ה, י"ח שבט, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ.י.

ועד תומכי ביה"ס ליובאוויטש
לונדון,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בנועם קבלתי הידיעה ע"ד הסעודה השנתית העתידה להתקיים ביום ה' אדר הבע"ל. ויהי רצון שתהי' בהצלחה רבה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

ובפרט שבאים אנו מיום ההילולא של כ"ק מו"ח אדמו"ר, אשר ידוע ומפורסם גודל התמסרותו, במסירות נפש ממש, על חינוך ילדי ישראל במדינה ההיא, אף על פי שעל ידי כך העמיד בסכנה כל עבודתו הענפה.

מכל שכן וקל וחומר עד כמה צריך להתמסר לחינוך ילדי ישראל במדינה ובתנאים שאין בהם כל סכנה לעסוק בזה, ואדרבה. והאריכות בזה אך למותר.

ויהי רצון שחפץ ה' בידם יצליח להיות עושים ומעשים לטובת בתי הספר להחזקתם והרחבתם בכמות ובאיכות, ויעשו בזה מתוך הרחבה ובשמחה ובטוב לבב. ואשרי חלקם של כל העוסקים בזה, וברכת בעל ההילולא מלוה אותם להתברך הם וכל אשר להם בכל המצטרך מנפש ועד בשר.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

נוסח המברקים ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת יום ההילולא יו"ד שבט, ה'תשל"ח – תש"מ

יו"ד שבט תשל"ח

הילולא והתועדויות פעילות והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם ועד שיקויים היעוד ויהי בשלם סוכו, כי על המצירים לעמך תפול עליהם אימתה ופחד ועמך תטעמו בהר נחלתך בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

בברכה

/ מקום החתימה /

(הוספה לאחרי זמן):

והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכאו"א, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

ויהי בשלם סוכו: תהלים עו ג.

חפול . . נחלתך: בשלח (טו, טז-יז), שיעור היומי בחומש.

יו"ד שבט תשל"ט

„הילולא והתועדויות פעילות והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם ועד שיקויים היעוד שהק-ל עושה פלא יודיע עוזו ועל כל המצירים לעמו תפול עליהם אימתה ופחד ועמך תטעמו בהר נחלתך בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו. בברכה".

/ מקום החתימה /

(הוספה לאחר זמן):

והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכאו"א, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

היעוד: דכימי צאתך מארמ"צ (שאז אתה הק-ל עושה פלא הודיע בעמים עוזך (תהלים עז, טו)) אראנו נפלאות (מיכה ז, טו).

תפול . . נחלתך: בשלח (טו, טז-יז), שיעור היומי בחומש.

יו"ד שבט תש"מ

„הילולא דויהי בשלושים שנה והתועדויות פעילות והמשכם ופירותיהם בכל הימים שלאחריהם

ועד שיקויים היעוד: ויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם, ונבוא שעריו בתודה חצרותיו בתהלה.

בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו."

בברכה. /מקום החתימה/

דויהי בשלושים שנה: ראה עבוה"ק ח"ד פי"ט. הצ"צ בקיצורים לתניא ע' עו. ליקוטי לוי"צ אגרות ע' רעז.

והמשכם: הפעולה עצמה נמשכת ו(נוסף ע"ז) פירותיהם — ומעלה בכאו"א, וכמובן גם מרד"ה באתי לגני (דההילולא).

היעוד: דכימי צאתך מארמ"צ (שאז ויביאם .. לעולם (תהלים עח, נד. שם סט)) אראנו נפלאות (מיכה ז, טו).

שעריו .. בתהלה: תהלים ק, ד.

בשלח

במענה על קושיתו במ״ש בד״ה וירח ה׳ ה׳תש״ח סל״ט שציור הנבראים „אם עגולים כדורים אם מרובעים ובעלי קרנות הנה זה לא נפרט בעש״מ״ — שהרי אמרז״ל (ירוש׳, סוף מס׳ מעשרות. נדרים פ״ג ה״ב. שבועות פ״ג ה״ח. תוספתא סוף מעשרות) אין מרובע משׁשת ימי בראשית — [בד״ה והחכמה תעוז תרס״ג כתב „אם עגול או בעל קרנות או משולש*] — והנה מתחילה יש לברר אם כלל זה מוסכם הוא לד״ה ובכל האופנים:

א) בבלי וירושלמי — בשבועות (כט, א ושם) שבועת שוא ... אם לא ראיתי נחש כקורת בית הבד טרוף, — ומקשה כולהו נמי מיטרף טריפין, כשגבו טרוף. — וקשה דהול״ל כקורת בית הבד מרובע, וכמש״ה בירוש׳ שם, ואז אין מקום מעיקרא לקושית כולהו נמי כו׳ (ועדש״כ בשירי קרבן בירוש׳ נדרים שם). — אבל את״ל שהבבלי לא ס״ל הכלל דאין מרובע מוימ״ב — ניחא. וגם מובן אז בפשיטות שינוי התי׳ בבבלי וירוש׳. ועדיין צ״ע כי, לכמה מפרשים, טרוף היינו מרובע (ראה ערוך מע׳ טרף ח׳ ובערוך השלם שם).

ב) רשב״ג ות״ק. — בתוספתא סוף מעשרות משמע, לכאורה, דת״ק פליג ארשב״ג דאמר כלל הנ״ל, ודלא כסוגית הירוש׳ שם. — וכהנ״ל דוחק קצת, דא״כ פליגי ב׳ השסי״ן, או רשב״ג ות״ק במציאות.

ג) אין מרובע מוימ״ב בבריות, אבל יש מרובע באוכלין — כן היא מסקנת הירוש׳ מברייתא שם.

ד) גם בבריות — רק מרובע מכל הצדדים וכל שטחיו חלקים אין מוימ״ב, אבל יש מרובע ועגול הוא מצד אחד או שאחד, עכ״פ, משטחיו אינו חלק (ירוש׳ שם).

ה) לפי פי׳ הנו״ב אה״ע (מהדו״ק סכ״ב ומהד״ת סל״א) דכלל אין אשה מתעברת מביאה א׳ הכוונה שכן הוא רובא דרובא אבל יש מקרים יוצאים מהכלל — גם בכלל דאין מרובע מוימ״ב י״ל כן.

ו) סתם מרובע פי׳ ארכו כרחבו (וצע״ק בזבחים סב, א), אבל, בשם המושאל, גם מרובע ארוך נק׳ מרובע. וי״ל שלזה נתכוון במאמר. וע״פ כהנ״ל ל״ק מ״ש בד״ה וירח הנ״ל.

ויש להעיר: א) עפמ״ש בס״ג ל״ק מה שידוע אשר Crystal של מלח הוא מעוקב וכל שטחיו חלקים.

ב) ע״פ מ״ש בס״ד מובן מ״ש במכילתא ר״פ בשלח (הובא בילש״ש שם) וז״ל: וישובו ויחנו לפני פי החירות, מה היו חירות הללו, לא היו משופעות

---

*) הג״ה לאח״ז: אבל בש״א לריגק״ט ש״ו: שגבראו כל הנבראים בדין ישר .. ברי׳ זו .. עגולה וזו מרובעת.

אלא גדודיות כו' עיי"ש כל האריכות שלכאורה אינה מובנת כלל, ומאי קמ"ל, ומפני מה מאריך בסגנונו „לא כו' אלא כו'". והול"ל: חירות הללו גדודיות היו כו', עיי"ש. וי"ל דרוצה לבאר שהחני' לפני פה"ח הכריזה לומר נבוכים הם, וכמש"כ שם „אין נבוכים אלא מטורפין". והולך ומפרט: לא היו משופעות (שאז אין ראי' כ"כ כי מטורפים הם, כי כשהשיגו אותם מצרים היו בנ"י יכולים לטפס עליהם בכל הצדדים ולהמלט) אלא גדודיות (כמין חומה). לא היו תרוטות (פתוחות מצד אחד עכ"פ (ראה בירוש' ריש מס' שבת וערוך ע' טרטות) לברוח), אלא מוקפות. לא היו עגולות (אשר שני עגולים, עמודים עגולים וכדומה, סמוכים זל"ז הרוצה לעבור ביניהם עליו לנתוץ רק חלק העיגול במקום הקצר ביותר), אלא מרובעות (וא"כ הרי נוגעות וצריך לנתוץ בכל אורך עוביים). לא היו מעשה אדם (אשר פשוט שאדם אחר יכול להורסם) אלא מעשה שמים. (וא"ת והלא א"א שיהיו מעשה שמים, כי אין מרובע מוימ"ב, לכן מסיים:) „ועינים להם פתוחות" וא"כ הרי אין שטחם חלק". — וא"ש כל אריכות הל' במכילתא וגם סגנונו וסדרו. — כן במ"ש לא היו מעשה אדם כו': א) מבאר דינם שלא נאסרו פי החירות גם למ"ד שהי' ע"ז, כי לא ההרים אלקיהם (ע"ז מה, א)**. ב) מתרץ בפשיטות מה שא"ל הקב"ה לפני פה"ח תחנו, אף שאין לומר שמור לי בצד ע"ז (סנה' סג, ב), ואף אם הוא דרבנן, הרי דבר שהתירה התורה בפי' אין חז"ל אוסרים, וכידוע (ונסמן ביד מלאכי כלל רצה). ועייג"כ דעת זקנים מבעה"ת לשמות יד, ב. —

ג) **הבטוי ששת ימי בראשית, יל"פ: א) בריאה בידי שמים ואף שבא** לאחר וימ"ב, **וכמו תחש ופי הארץ, אבל מפעולות אדה"ר ביום** הששי **אפשר שהי' גם מרובע. ב)** כל **מה שהי' בוימ"ב, הן מעשה שמים והן מעשה אדם. אבל יכול להיות** בריאה אח"כ **והוא מרובע. ועצ"ע.**

ד) בדא"ח וקבלה: בעבודת הלוי (ח"ב דף עג ע"ב) מביא מס' לימודי האצילות שהצמצום הראשון הוא בסוד רבוע ומבארו. במאו"א ע אות ו: כל דבר מרובע בנקבה ... הארץ היא מרובעת. בביאוה"ז לזח"ב קפ, א. בד"ה ויהי בנסוע רס"ט ובד"ה העושה סוכתו רדע"ת ביאור ענין עיגולא וריבועא. בפי' דרוש ברכת הזימון ביאור ענין וימ"ב. ועוד...

(ממכתב כ"ז ניסן תש"ח***)

---

*) הוספה לאחר זמן: דלא כמ"ש באבני חפץ סל"ד אות ה.

**) הוספה לאחר זמן: וראה צפע"נ עה"ת שם.

***) הוספת המו"ל: לאחר כתיבת הנ"ל ע"פ המאמר בקופיר — נדפס סה"מ תש"ח ע' 72 ושם ליתא התיבות „אם מרובעים". ובמאמר שלפנ"ז (ע' 59) איתא (וכ"ה בקופיר) „אם עגול או בעל קרנות או משולש" (ולא נאמר „או מרובע"), וע"ז העיר כ"ק אדמו"ר שליט"א שם: משולש: ראה ירושלמי מעשרות ספ"ה. וגם בזה נראה עד כמה מדויקים דברי רבותינו.

ולהוסיף, שגם בסה"מ תש"י ע' 15 נאמר הלשון: וכן בציור מראה הדבר ההוא או צורת שטחו בעגול וריבוע. ולע"ע לא מצאנו הלשון מרובע כשמבואר החילוק דחומר וצורה שבנבראים — תו"א מא, ד. קונטרס עה"ח בתחלתו. ד"ה ויקם עדות ה'ש"ת.

נעם לי לקבל מכתבו, ולראות בו ההתענינות בשירת עם ישראל בכלל, ובשירי חסידים וחבדי"ם בפרט. ומתאר המצב אשר בשנים האחרונות מתמעט חלק שירים אלו בתכניות הצבוריות של המקהלות השונות.

ומובן שצודק בתגובתו על זה — שמצער הדבר. ובשני הכיוונים, שחסר בענין טוב, ואשר מקומו לוקח ענין טפל, ולפעמים גם מזיק. והרי דוקא בתורת חסידות חב"ד ביחוד הדגישו חשיבות השירה והזמרה, וכמבואר בכ"מ, וחלק חשוב מלוקט במבוא לספר הנגונים הוצאת קה"ת, אשר בטח ישנו אצל כב'.

ע"פ האמור מובן ג"כ, שבאופן פרינציפיוני, נראית במאד ההצעה לעבד מספר שירים חבדי"ם באופן שיוכלו להשתמש בהם במקהלות וכו'. אבל ע"פ הנעשה בשטחים אלו בתקופתנו המבולבלת, יש מקום לחשש גדול, אשר העבוד ישנה הצורה והתוכן, אפשר עד כדי כך שיצא שכרו בהפסדו. והרי לצערנו — באיזהו שטחים, בעבוד כמה ענינים של תורתנו הק' וכמה ענינים של חלקה בשטח החסידות, הפך העבוד כביכול את הענינים למזיק. ובודאי לכ' אין צורך לראיות ולדוגמא בזה, כי ש"פ מכתבו נמצא הוא במגע קרוב עם הדור הצעיר.

בכ"א מובן — שאין בדברי כלל וכלל שלילת ההצעה, כי אם שאלה ובקשה להצעה פרטית ותכנית שעל ידה יושלל חשש האמור.

במ"ש אודות טכסט מתאים לשירים, זהו עוד מקשה יותר את הענין, שהרי הטכסט צ"ל מתאים לתוכן השיר, מהלך נפש השרים אותו, שלא תמיד יש לכוונו להטכסט. ובאיזהו מקומן מבוארת ג"כ כוונה זו, אף כי בהסברה מנקודה שונה, שהדבור מגביל את השירה, ז.א. שהשיר גמיש יותר וכולל לפעמים הכי תכופות כמה פירושים שאין טכסט אחד יכול לכוללם.

אתענין להודע מעבודת כ' עם הנוער בשטח האמור, וכן אם יש לה פרסומת בענינים אלו

(ממכתב כ"ד טבת — הילולא של
רבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, תשי"ט)

...שלא* יבא עליו המחלה כלל והוא מ"ש בפ' בשלח כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך, וע' בהרמב"ן ובבחיי שם. ואף דבסנהדרין דק"א ע"א משמע דרפואה זו בא ג"כ אחר המכה וכן ת"י מ"מ כיון שאני ה' ממש רופאך בא הרפואה בקל יותר וגם בטוב יותר כמ"ש מהרש"א שם בח"א שלא ישאר שום רושם כו'.

---

*) רשימת אדמו"ר הצ"צ ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לַחולֶה א', (ונדפס אח"כ באוה"ת נ"ך ע' שס) והוסיף על רשימה זו הנדפס בע' 516. המו"ל.

לכאורה סתירה מיומא (פו, א) ארפא משובתם — שמקצת שמו עליו (רש"י שם). וי"ל דשם קאי ברפואה מלמע' הבאה ע"י תשובה מיראה, שעכ"פ אינה למע' מספי' הבינה, משא"כ כאן ד„כי אני ה' רופאך" ר"ת אריך (מאו"א ע' קכד ביאיר נתיב, וראה אוה"ת להצ"צ בשלח ע' תקפ), ולאידך גיסא — גם ברפואה שיד אדם (רופא) באמצע, יש דברים „שיתרפא ולא בגדר רפואה (שרק) מכאן ולהבא (ובמילא גם נשאר רושם) רק המציאות כן כו'" או שפעולת האדם הוא רק „גדר נסיון" (שו"ת צפע"נ סי' סז. צפע"נ על הרמב"ם הל' איסו"ב פט"ז ה"ח). ולא נשאר רושם כלל וכלל, רפו"ש בתכלית.

(מרשימת אדר תשכ"ח)

במענה על מכתבו

א) עוה"ב אם יש בו אכילה ושתי'.

הנה בענין היעודים וההבטחות שבתנ"ך ומרז"ל ישנם שלשה זמנים: ימות המשיח. גן עדן. העולם שאחר תחיית המתים (— ג"ע ועולם התחי' שניהם נקראים בשם עוה"ב, וזה גרם לכמה טעיות).

1) ימות המשיח, שתי דעות בש"ס (ברכות לד, ב) איך תהי' ההנהגה או נסיית לגמרי, או שאין בין עולם הזה לימוה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד. — לענין הפסק בזה ראה כ"מ ולח"מ להל' תשובה פ"ח ה"ז, ויעויין זהר ח"א קלט, א. וזהר ח"ג קכה, א — והנה אף שבכלל כמה פרטים ע"ד זמן דימוה"מ לא נתפרשו בגליא שבתורה וכמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ב). בכ"ז פשוט דלשני הדעות הנ"ל יש בימוה"מ אכו"ש וכו', והוא מוכרח בכמה כתובים ומרז"ל ומפורש ברמב"ם (שם) ועייג"כ אגה"ק לרבנו הזקן סי' כו.

2) גן עדן שהוא מדור לנשמות בלא גופים (רמב"ם הל' תשובה פ"ח ראה שם בנ"כ. תו"א פ' יתרו ד"ה האבות ה"ה המרכבה ועוד). פשיטא שאין שם מקום לאכו"ש שאין שייך אלא לגוף.

3) עולם התחי' שיהי' נשמות בגופים דוקא (ראה במקומות שנסמנו ב„תשובות וביאורים" שבקובץ ליובאוויטש הששי*) ארז"ל (ברכות יז, א) העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' כו' — והנה דעת הרמב"ם (הל' תשובה שם) שמאמר זה קאי על עולם שאין בו גוף, אבל בעולם התחי' יהי' בו אכו"ש (לח"מ ה"ב שם. וכ"כ בפירוש באגרת תחה"מ להרמב"ם) — אבל הרמב"ם לשיטתו, אשר התכלית ועיקר השכר יהי' בעולם שאין בו גוף, כי

*) נדפס ב„תשובות וביאורים" ס"ח (ע' 28 ואילך). אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"א ע' קמא ואילך. המו"ל.

א"א לנשמה לקבל גודל השכר כשהיא מלובשת בגוף, ולכן דעתו שגם אלו שיקומו בתחה"מ ימותו אח"כ, ויבואו לעוה"ב, ששם הוא עיקר שכר העבודה בעוה"ז (אגרת תחה"מ, וראה ג"כ פיה"מ ר"פ חלק). וכבר נחלקו עליו בכל פרטים אלו גדולי ישראל ובראשם הרמב"ן „בראיות ברורות... דתחה"מ הוא התכלית האחרון... וכן הוא האמת ע"פ הקבלה" (דרך מצותיך מצות ציצית. וראה לקו"ת ביאור לד"ה שובה ישראל הראשון). ובמילא מוכרח אשר מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכו"ש כו'. המדבר בתכלית השכר, קאי על עולם התחי'.

ב) בתחה"מ אם יקומו בגוף שלם, או שהבעל מום, ר"ל, יקום בעל מום ואח"כ יתרפא.

אמרז"ל (סנה' צא, ב) עומדים במומן (ואח"כ) ומתרפאין, ובאריכות יותר בב"ר (ר"פ צה): וכשם שאדם הולך כך הוא בא, הולך עור ובא עור כו' כשם שהוא הולך לבוש כך הוא בא לבוש כו' ואח"כ אני מרפא אותן. ובזהר ח"א (רג, ב) מוכח דזהו ע"י שמש מרפא דמרז"ל (נדרים ח, ב) — ראה בארוכה עד"ז ומ"ש לקמן בקובץ הבע"ל בקרוב*.

ג) בתחה"מ, בנשמות שבאו בגלגול כמה פעמים, איזה גוף יקום בתחה"מ.

כמה פרטים וחילוקים יש בזה, וכללות הענין הוא: מה שנשמה (והכוונה כאן לנר"ן כולם או אחד מהם. ולא לבחי' הנק' נשמה בלבד) באה בגלגול הוא (רובא דרובא) כדי לתקן מה שעדיין לא נתתקנה בירידתה בפעם הא' בגוף, וכיון שכל ישראל מלאים מצות כרמון, הרי בכל ירידה וגלגול נתתקנו כמה בחינות מהנשמה. ובתחה"מ קם כל גוף וגוף עם חלקי הנשמה שתיקן הוא. וז"ל בשער הגלגולים הקדמה ד: אם לא זכה (הגוף) לתקן אותה (הנפש) כולה ומת. הנה כיון שהגוף הזה הא' לא השלים לתקן את כל בחי' הנפש, לכן בעת תחה"מ אין לו לגוף הא' אלא אותו החלק הפרטי אשר תיקן הוא בחיים ולכן כשמתגלגלת הנפש הזאת בגוף אחר להשלים תיקונה... החלקים של הנפש שנתקנו בגוף הזה השני... שהם לזה הגוף הב' בזמן התחי'.

ואל יקשה בעיניו שא"כ יהיו כמה גופים שאין בהם אלא איזה בחינות מהנפש בלבד, ולא נפש שלימה, — כי זאת למודעי, אשר כל בחינה כלולה מכל הבחינות, וכל בחי' היא ציור קומה בפ"ע, אף שמצד היותה חלק מנפש יותר כללית, אינה אלא בחי' אחת, וכמו שכללות כל הנשמות אינם אלא נשמה אחת של אדה"ר, וכמרז"ל (שמ"ר פ"מ) עד שאדה"ר מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתיד לעמוד ממנו יש שהוא תלוי בראשו כו', וראה תניא פ"ב ופל"ז ועוד בכ"מ...

(ממכתב יום ד' לחודש שבט, תש"ו)

---

*) נדפס ב„תשובות וביאורים" סי"א ע' 47 ואילך. אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' סה ואילך. המו"ל.

בקשר להנהוג, ובפרט בארצות הברית, שקובעים מראש טפול רפואי (נתוח וכיו"ב) הדרוש השגחה רפואית ולהיות בבית הרופאים (האספיטל) משך כמה ימים לאחר זה, ולאחד מימי הקיץ, ובהרבה מקרים — קובעים זה ליום ועש"ק, ועד שנעשה זה דבר הרגיל כאילו שאין בזה שום שאלה כלל —

הנני לעורר, אשר לא רק שיש בזה מקום לשאלה, אלא שבכו"כ מקרים ואופנים הוא איסור גמור ומצד כמה טעמים —

ומן הקל אל החמור:

א. „אין מפליגין בספינה בפחות משלשה ימים קודם השבת ... משום עונג שבת", „שכל המפליגים כו' יש להם בכל ג' ימים הראשונים צער ובלבול כו' ואין רוחם חוזרת עד לאחר שלשה ימים"[1]. ומזה מובן במכש"כ וק"ו בנדו"ד[2] — כי הבלבול ו„שינוי וסת"[3] הנגרם ע"י כניסה לבתי רופאים (לבושים מיוחדים, סדרי האכילה שינה וקימה, וכיו"ב) — ובפרט הצער והבלבול הנגרם ע"י טפול הרפואי — הוא גדול הרבה יותר מהצער

---

1) שו"ע או"ח סרמ"ח ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"א.

2) בשו"ע שם (בריש הסימן), שבאם הולך לדבר מצוה מותר להפליג אפילו בערב שבת — והרי טפול רפואי הוא דבר מצוה. אבל:

א. בשו"ע שם „ופוסק עמו שישבות". ופי' במג"א שהיכא דלא יוכל לפסוק עמו שישבות, אסור. וכן פסק אדה"ז שם ס"א (כשאין חשש שתתבטל המצוה).

ולהעיר, שהא דפסיקה מעכבת הוא — גם בנוגע לעונג שבת (ראה פרמ"ג (אשל אברהם) שם סק"ו. שו"ע אדה"ז שם). ומכ"ש בנדו"ד, שזה יגרום גם לחילול שבת (כדלקמן בטעם הב'), שאז אסור גם לדעת הלבוש, כמבואר בפרמ"ג שם.

ב. גם לפי הדיעה (ראה ש"ך יו"ד סו"ס רסו — הובא בקו"א לשו"ע אדה"ז שם) שלדבר מצוה מותר בכל אופן, גם היכא שא"א לפסוק (גם כשיבוא ע"ז לחילול שבת) — ה"ז כשנזדמנה לו מצוה בג' ימים שקודם השבת [וכמו ב„תינוק שחלה ונתרפא ביום ה' בשבת", שאז — נזדמנה לו מצות מילה ביום זה] [וי"ל שהוא מטעם אין מעבירין על המצוות ומצוה שבאה לידך אל תחמיצנה (ראה קו"א שם)]. משא"כ בנדו"ד, שקובע מלכתחילה לתוך ג' ימים קודם השבת.

ג. גם לפי הדיעה (שיטת ר"ת — הובאה בטור או"ח סו"ס רמח) שגם לסחורה וכיו"ב (חוץ מטיול) חשוב דבר מצוה, וברמ"א שם ובשו"ע אדה"ז שם סי"ב שהסומכים על דיעה זו אין למחות בידם — הרי כתב המג"א (שם סק"כ וראה שם סקי"ד) והביאו לפסד"ז אדה"ז בשו"ע שם (סי"ב וסי"ג), שהא שהסומכים על שיטת ר"ת אין למחות בידם הוא דוקא במפליג בספינה, שאפשר שיצטרך לחלל שבת. משא"כ היוצא בשיירא, שיודע בודאי שיחלל שבת — „אם הולך בתוך ג' ימים לסחורה ... יש למחות בידו הואיל ורבו האוסרים (האומרים ?) שאין זה חשוב דבר מצוה כלל" (לשון אדה"ז שם) — והרי בנדו"ד הוא בגדר ודאי (כדלקמן בפנים).

ד. כל היתרים הנ"ל מצאנו כשנמצא בתוך ג' ימים לפני הש"ק ורוצה להפליג למצוה ולסחורה — שאין מחייבין אותו לדחות ההפלגה לאחרי השבת,

אבל בנדו"ד המדובר שקובע הזמן כו"כ ימים לפני זה — הרי אדרבה יקדים הקביעות לתחלת השבוע.

3) ריי"ף וראי"ש — הובא בב"ח שם. שו"ע אדה"ז שם.

והבלבול[4] שנגרם ע"י הפלגה בספינה[5].

ועוד נקודה בזה: בנדו"ד (משא"כ בהמפליג בספינה) — שלילת המנוחה והעונג שבת היא גם אצל בני ביתו וקרוביו.

ב. למחרת הטפול ולאחריו צריכים לעשות כו"כ בדיקות וכו' שיש בהם גם מלאכות האסורות, וחלקם אסורות גם מה"ת. ואף שאז (לאחרי הטפול) חלק מהם הוא בגדר פקוח נפש — הרי בתוך ג' ימים קודם השבת אסור להכניס עצמו בסכנה — אם יודע שיצטרך לחלל שבת מפני פקו"נ (אפילו בדבר שאינו אסור אלא מד"ס[6]) — „לפי שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל שבת אח"כ"[7].

והרי דין זה הוא אפילו כשנכרי עושה המלאכה (באם הישראל נהנה מגוף המלאכה)[8]. ומכ"ש בנדו"ד, אשר: (א) כו"כ מלאכות נעשות ע"י יהודים המשרתים בהבתי רפואה ובפרט בעיר כניו יארק, בוסטון וכו': (ב) בחלק חשוב מהמלאכות [כמו בדיקת הדם, ועאכו"כ בדיקת המים] מוכרח סיוע[9] שיש בו ממש[10] של החולה (הנטפל ברפואה)[11]:

ג. כמה מהבדיקות הנעשות למחרת הטפול — אין בהם משום פקוח נפש כלל. ועפ"ז — הרי נוסף על איסור הסיוע[12] (וגם אלו המלאכות שאין בהם סיוע כלל) מכיון שנעשות הן לצרכו — הוא צריך למחות[13].

---

4) ואף ש(בספינה) נזכר בטעמי הצער ובלבול גם נעוץ הספינה (הקאה וסרחון הים — ב"ח שם. ועוד), הרי במוחש רואים שהצער ובלבול בבתי רופאים גדול יותר.

5) ועוד ענין בזה: המצב בהוה הוא — שבש"ק (וביום א') נמצאים בבתי הרפואה רק הרופאים „המתחילים" ולא המומחים (כדלקמן בסוף השיחה). ומובן, שגם זה [מה שלמחרת הנתוח אינו נמצא רופא מומחה] מונע המנוחה והעונג.

6) מג"א שם סקי"ג (מריב"ש). שו"ע אדה"ז שם ס"ה.

7) שו"ע אדה"ז שם. וראה ב"י שם (מריב"ש).

8) שו"ע אדה"ז שם ס"ו.

9) ראה מכות כ, ב — לענין הקפת הראש. ולדעת המג"א (או"ח שסכ"ח סקט"ז), ט"ז (שם סק"א. יו"ד סקצ"ח סקכ"א), ח"צ (שו"ת ח"צ ס' פב), ואדה"ז (או"ח שם ס"ג וסכ"א. שס"ח ס"ב) — גם בנוגע למלאכת שבת.

— בט"ז שם משמע שהוא איסור מה"ת. ובשו"ע אדה"ז (שסכ"ח סכ"א. ס' שמ שם) וכ"ה בשו"ת ח"צ שם — שהוא שבות מד"ס.

וגם לדעת הש"ך (נקוה"כ יו"ד סקצ"ח) שהחיוב דמסייע הוא דוקא בהקפה ולא בשאר אזהרות — הרי עכ"פ יש איסור דשבות כיון שהנכרי עושה המלאכה עבור הישראל. כנ"ל בפנים.

10) ע"ד סוג הסיוע דאסור — ראה ריטב"א מכות שם. מג"א וט"ז שם. ח"צ שם. שו"ע אדה"ז שם (שסכ"ח ס"ג וסכ"א). ועוד.

11) בשו"ע אדה"ז שם סכ"א, שגם כשהנכרי יכול לעשות בלא סיוע הישראל הוא שבות גמור מד"ס. ואף שבאופן זה התירו שבות הסיוע לצורך חולה (גם כשאין בו סכנה) — הרי אסור לכתחילה להכניס עצמו לעבור על איסור „שבות גמור מד"ס". וראה הערה הבאה.

12) וראה שו"ע אדה"ז שם (ממג"א שם סקט"ז) ש„אם א"א להעשות כלל בלתי סיוע הישראל אסור אף לחולה עצמו לסייעו". ובט"ז שם סק"א, שגם היכא ד„בלא"ה מתעבדא" — באם כשמסייע מתחיל במלאכה [כההוא דניקף, שמזמין את שערו], לא התירו לצורך חולה.

13) אפילו כשנכרי עושה — ראה שו"ע או"ח סרמ"ג.

וכשנמצאים במצב כזה (לאחרי נתוח וכיו"ב) — חסר (ע"פ רוב) התוקף הדרוש למחות בהרופאים ולתבוע מהם שידחו זה עד לאחרי השבת.

נוסף על זה: עשיית בדיקות (מלאכות) הנ"ל — נעשו עתה לחוק בבתי הרפואה (שאין בידו למונעם), וחלק מהם נעשה ע"י יהודים, כנ"ל. ונמצא, שע"י הזמנתו טפול רפואי ליום ועש"ק — הוא גורם בודאי לחילול שבת (באופן האסור, שלא במקום פקוח נפש).

* * *

ע"פ כל הנ"ל — איסור גמור הוא להזמין מראש טפול רפואי ליום ועש"ק, ואפילו לא ליום ד' ויום ה' בשבוע.

[ומה שכתב לי פלוני, אשר בנדון שלו ורופא שלו ובית רפואה שלו מנתחים רק ביום ו' עש"ק[14] — מעשה רב לסתור — כי נודע בפועל ומכו"כ אנשים — שבקשו ותבעו שיעשו הטפול בג' ימים הראשונים שבשבוע — ומלאו בקשתם].

וכיון אשר, מכמה סיבות, רבים הם אלה שאינם יודעים אפילו שיש כאן מקום לשאלת רב מורה הוראה — לפענ"ד מצוה לפרסם כהנ"ל ככל האפשרי.

* * *

הערה כללית:

אפילו את"ל שיש מקום לדון ולשקו"ט בחלק מהנ"ל — שאני הכא שיש צירוף כל החששות הנ"ל ביחד.

ועוד, ולפענ"ד ג"ז עיקר: ע"פ הסוגיא דשבת[15] — במצב דאיתרע מזלי' וזקוק לטיפול רפואי וכו' שאומרים לו הבא זכות — כדאי ופשיטא שצ"ל הנהגתו לפנים משורת הדין בכלל, ובעניני רפואתו בפרט.

ועוד להעיר: הסדר בארצות הברית הוא, שביום הש"ק ולמחרתו נמצאים בבתי הרופאים רק הרופאים „המתחילים" ולא המומחים, ובאם יש איזה סיבוך וריעותא וכו' הם המחליטים ומטפלים — הרי שגם מטעמי בריאות הגוף כפשוטה אין לקבוע הטפול ליום ועש"ק.

* * *

ויהי רצון, שזה עצמו (הדרישה שהטפול רפואי יהי' בזמן ובאופן המותר ע"פ תורה בלי שום ספק) יפעול שהטפול יהי' בהצלחה[16]

---

14) וע"פ שו"ע יו"ד סשל"ו ס"א — שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות.

15) לב, א.

16) ולהעיר מתורת לוי"צ (לאאמו"ר ז"ל) ע' ס' — ע"פ מרז"ל (שבת יב, סע"א) שבת היא מלזעוק (שמירת שבת ועד כ"כ שנשמר מלזעוק) ורפואה קרובה לבוא — „ששבת מביאה רפואה".

[ואלו שכבר קבעו את הטפול ליום ועש"ק וידחו זה לתחלת השבוע — יקויים בהם „בת דינא בטל דינא"[17]],

והרופא כל בשר ומפליא לעשות — שרפואתו בעיקר[18] באופן דמלכתחילה לא אשים עליך[19], יברך את כל או"א מבני ישראל שיהיו בריאים בגשמיות ובריאים ברוחניות, ובריאים בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשל"ח)

---

17) סנהדרין צה, א.

18) נוסף ע"ז שרפואתו בנחת אין שום צער כלל כו' (בחיי למשפטים כא, יט. נתבאר באור התורה להצ"צ לירמי' (יו, יד) ע' שנט. וש"נ). ראה חדא"ג לסנה' (קא, א) שלא ישאר שום רושם. וראה יומא פו, א בפרש"י סד"ה וכתיב. ואכ"מ.

19) בשלח טו, כו.

---

*) ראה לעיל ע' 516. המו"ל.

●

... בנוגע לזמן הטיפול — לאחרי בקשת סליחה רבה, לכאורה אין זמנו כלל בעש"ק, ומכו"כ טעמים, ומהם: כש"כ וק"ו מהמפליג בספינה, בחוקי בתי רפואה בכ"מ — למחרת הטיפול עושים כו"כ בדיקות וכותבים ורושמים וכו' ובחלקם אין בהם שייכות כלל לרפואה כ"א לסטאַטיסטיקא וכיו"ב, בעיר כ... וכיו"ב חלק מהנ"ל נעשה ע"י בנ"י, בכמה מהם צ"ל הפאַציענט מסייע וכו'.

ועוד וג"ז חשוב — המצב בהווה הוא — שבש"ק (וביום א') נמצאים בבית הרופאים רק הרופאים „המתחילים" ולא המומחים. ואינו דומה מי שיש לו פת בסלו כו'.

(ממכתב אדר"ח אייר, תשל"ז)

במש"כ דענין לחמ"ש הוא משום כבוד שבת ולא עונג וכ"נ מסידור הענינים ברמב"ם הל' שבת פ"ל כו' וגם לדעת המג"א סתרי"ח סק"י כו'.

לפענ"ד אם יש ללמוד מהסידור ברמב"ם — הוא שלחמ"ש הוא משום עונג, ולא משום כבוד. שהרי בה"ה שם סיים דיני כבוד, בה"ז וה"י מבאר דיני עונג, וא"כ הבא בין ב' הלכות אלו ג"כ מדיני עונג הוא. וכ"מ גם מהא דאין לחמ"ש בחולה האוכל ביוהכ"פ שחל בשבת — דאף דענוי דיוהכ"פ מבטל מעיקרי' עונג שבת שהפכים הם — יעוין שו"ת צ"צ חאו"ח סל"ו בארוכה — למה יבטל ענוי ענין של כבוד. ובפרט שיוהכ"פ עצמו מחויב בכבוד ונלמד מאותו הכתוב המלמד כבוד שבת (שבת קיט, א).

דא"ג: צ"ע במה שברמב"ם הל' שבת רפ"ל (וכן הועתק בשו"ע אדה"ז ר"ס רמ"ב) לא סיים בהעתקת ל' הכתוב מלת וכבדתו — שקאי על כבוד שבת, משא"כ מכובד המדבר ביוהכ"פ ע"פ דרז"ל בשבת שם.

ולדידי דין לחמ"ש אינו לא משום עונג ולא משום כבוד, אלא חיוב בפ"ע, שבאם סועד צ"ל לחמ"ש. ובזה מיושב ג"כ בניחותא שאפ"ל דלחמ"ש דאורייתא וכט"ז שציין כת"ר וכבוד ועונג מד"ס.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

שבת אינו זמן השמחה כ"א בחינת עונג.* כן מוכח בשאילתות פ' חיי שרה. בה"ג הביאו הרמב"ן בס' תורת האדם לענין אבילות בשבת. תשובות הגאונים שערי תשובה סי' ל'. ספר הפרדס לרש"י. שיטה מקובצת לכתובות ו', א בשם הר"מ. ועוד. — וכבר שקו"ט באחרונים לתרץ מה דקשה ע"ז מירושלמי מגילה פ"א ה"ד וספרי בהעלתך עה"פ וביום שמחתכם (הובא באבודרהם תפלת שבת ושבה"ל). — וצ"ע מהבה"ג דמונה מצות שמחה בשבת. פי' הרא"ש והמאירי לנדרים סו. מסידור רע"ג ומחזור ויטרי דנוסח ברכת שבת היא וישמחו בך, ולא ינוחו.**

(מרשימת ניסן, ה'תש"ט)

---

*) כ"כ בד"ה ונחה עליו ה'תש"ט. המו"ל.

**) וראה לקו"ש ח"ד ע' 1090 הע' 31. המו"ל.

...ומ"ש בענין דמצוה לתקן עירובין, יעויין נוסף על מה שמזכיר במכתבו, שיטה מקובצת לביצה ט"ז ב', שו"ת הרא"ש כלל כ"א, תשב"ץ ח"ב סי' ל"ז, חת"ס חל' או"ח סי' צ"ט, שו"ת בית אב תנינא סי' א'.

(ממכתב ד' תמוז תשי"ד)

...מ"ש אודות ענין דהתחלת שבת ויציאתו ואשר שמירת שבת היא כ"ו שעות, ובלשונו שהוא „ידוע ומובא כן", הנה מה ששמעתי הוא בנוגע ליוהכ"פ — הועתק בלוח היום יום — משא"כ בהנוגע לשבת. ובפרט ע"פ המבואר בסידור, שאותו כתב רבנו הזקן הרבה שנים לאחרי השו"ע, בסדר הכנסת שבת — הרי אין זה כ"ו שעות. ולא עוד אלא שלדידי' הרי אפי' המבואר בנוגע ליוהכ"פ שהוא כ"ו שעות יש להקל בזה, שמקצת שעה כשעה, ולכן די יותר מכ"ה שעות...

(ממכתב ז' שבט תשט"ו)

הגיעתני שמועה — אף כי בלתי ברורה כדי צרכה — אשר חלק חשוב מאנ"ש והתמימים נוהגים בשבת מברכים לסעוד שלא בביתם, וכנראה שהכוונה היא לא לסעודה שלישית אלא לסעודה השני', זאת אומרת אשר בביאתם להתפלה לבית הכנסת הנה חוזרים הם לביתם לפנות ערב או גם לאחר תפלת ערבית.

והנה אינני יודע אם גם בשנים שעברו היתה דעת חכמים נוחה מהנהגה כמו זו, וכמו שמחד גיסא לחמו נגד הנהגת העולם און בעלי בתים'שע הנהגות, הרי לאידך גיסא לא רצו גם בהנהגה בקצה השני בתור הנהגה קבועה, אף כי לפעמים מוכרח הדבר אֲרויס פון די כלים כי בלא"ה הרי עלול האור להתעמם יותר ויותר, ומזמן לזמן צריך להחיותו (אֲפפרישען) אבל ההנהגה דבכל מאדך מסירת נפש בפועל וכו' צריכים לבוא מזמן לזמן, ואין זה ענין דהנהגה תמידית וכמבואר בכ"מ בדא"ח. וה"ה בנוגע לפרט הנ"ל, אשר אם לדעתי ישמעו — יסדרו ההתועדות בשבת מברכין באופן כזה שיבוא האור מהתועדות זו גם בביתם של כל או"א מהמתועדים, והתחלת ההבאה תהי' דוקא ביום השבת עצמו. ובודאי אפילו בשבת דימי החורף יש לחלק ההתועדות או לסדרה באופן כזה — שיוכלו לסעוד סעודת שבת בבתיהם, ולספר גם בבית ע"ד ענין שבת מברכין בכלל וע"ד שבת מברכים מיוחד זה בפרט. ותקותי שזה יעורר גם את הנשים והבנות לסדר מצדן התועדות בשבת מברכין, או במוצאי השבת.

(ממכתב ו' תשרי תשט"ו)

●

...ובהמשך להנהגות בעת התועדויות, ומצוי' ביותר בעת התועדות דחדש תשרי, הנני מעתיק כאן בקצרה מכתב לראשי אנ"ש במקום אחר, והוא אשר נחוץ הדבר ביותר, ששמחת שבת ויו"ט תהי' לא רק בבית הכנסת ובמקום התועדות, אלא גם בביתו של כאו"א מאנ"ש.

ובמילא — לסדר ההתועדות באופן כזה שתהי' זמן בהעת רצון דשבת ויו"ט להסביר לב"ב הענינים באופן המתאים ובאותיות המתאימות לפניהם. ובודאי יש די זמן בימים אלו גם להתועדות כדבעי וגם לשמח האשה ובנים כדבעי. מובן שאין לתת בזה הוראות פרטיות לכאו"א, כי הדבר תלוי במהותם הפרטי, אבל בודאי שכל אחד יכול ללמוד מנקודה זו הנהגה בהנוגע אליו ולביתו. ואף שמוכרח להסביר להב"ב גם כן שהשתתפות ראש המשפחה והבעל, היא המביאה שמחה הפורצת גדר גם בהמצטרך לאשתו ובניו, ובמכש"כ ממה שצריך הבעל להתעסק בדרכי הטבע בהנוגע לפרנסתו שבמילא נותן מזמנו כמה על זה, הרי עאכו"כ שצריך ליתן מזמנו בבקשת צרכיו מהזן ומפרנס לכל וכן בהענינים של תומ"צ, אשר שמחת יו"ט וענג יו"ט בכלל זה כמובן — הרי בכ"ז כנ"ל יש זמן לכל, כי הרי לא ניתנה התורה למלאכי השרת וגדול השלום ובפרט שבין איש לאשתו וב"ב, כמבואר בדברי רז"ל בכ"מ.

מובן שכוונתי בזה לכל אנ״ש, ובמילא הרשות בידו לפרסם תוכן שורותי אלה בין חבירו. ובהוספה, אשר פשיטא שאין כוונתי כלל וכלל שיהיו מושקעים בהוויות העולם ובהנחות העולם, ובודאי שחינוך חסידותי צריך ומוכרח שישפיע בעניינים הנ״ל, היינו באריכות זמן התפלה בהתועדות וכו׳, אבל לאחר כל זה יש אפשריות, ומוכרח שינצלוה, שגם הב״ב ישתתפו, על ידי הסכמתם המלאה, בעניינים אלו, ובהתבוננות קלה יש למצוא האותיות במה להסבירם...

(ממכתב י״ב מ״ח תשט״ו)

...כותבים אודות ההוספה בלימודים, שעות הלימוד וכו׳, ובסיום מכתבם אשר משתדלים לסדר סעודה שלישית בש״ק בשביל תלמידי ההאי־סקול.

וגודל ענין זה בודאי למותר להאריך בו, כי הרי רואים במוחש הצלחת קירוב תלמידים ע״י עניינים כאלו, ואשר נחקקים הדברים ע״ז בנקל יותר ובעומק יותר מאשר בדרכים אחרים, וביחוד אשר קדושת יום השבת מסייעת בזה, שהרי פועלת קדושה זו אפילו על עם הארץ גמור (עיין דמאי ריש פרק ד׳) ומכש״כ בתלמידים, ובפרט בעלות המנחה דש״ק רעווא דכל רעווין.

ויה״ר שיצליחו בכל הסעיפים אודותם כותבים, וכבר הובטחו ע״ז במאמר רז״ל הידוע — יגעת ומצאת,

וזכות מייסד הישיבה ומנהלה הוא כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, אשר יום ההילולא שלו ממשמש ובא, יעמוד להם למעט ההעלמות וההסתרים ולהרבות ההצלחה.

(ממכתב כ״ט טבת תשי״ז)

ב״ה, י״ב שבט תשכ״א
ברוקלין

חברי הסעודה השלישית, תחת הנהלת
תלמידי ישיבת תומכי תמימים,
דמאנטרעאל

ה׳ עליהם יחיו.

שלום וברכה.

נעם לי לקבל מכתבם הודעה ממלאת חמש שנים לפעולתם בקדש, בעת רעוא דרעוין ביום השבת קדש דמני׳ מתברכין כולהי יומין. ובפרט שככתבם מדברים בעניינים של יראת שמים תורתנו ומצותי׳

ויהי רצון שיעלו בקדש בהאמור, הן בכמות והן באיכות, ומתאים לדברי כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע (בנוגע לדור דעקבתא משיחא) במאמר ההילולא פרק י״א, אשר מלמעלה פותחים את האוצרות סגולה דהון יקר הנאסף מדור אחר דור, ומוסרים ע״י פקידי החיל בשביל החיל, הנה ינצלו את זה בפעולתם, בתוכני כללות הענין דתורה ומצותי׳.

בברכה לבשו״ט בהאמור

במענה על מכתבו מכ״ח אד״ר בבשורה הטובה אשר מתכוננים לכנוס ילדי מסבות שבת ביום הראשון הבע״ל.

יהי רצון אשר חפץ ה׳ בידם יצליח לקרב לבם של כל המשתתפים/ות בכנוס זה לאבינו שבשמים, שבמילא יתוסף בקיום המצות גם בימים הבאים לאחרי זה.

וכמו דשבת מני׳ מתברכין כולי יומי, יהי רצון אשר מקדושת השבת, אשר הסברתה הוא תכלית הענין דמסיבת שבת, תומשך תוספת קדושה בהילדים/ות ומנהליהם בראשיהם גם במשך ימות החול — לעשותם גוי קדוש בארץ, ומוריהם והוריהם שיחיו ירוו מהם רוב נחת אמיתי בגו״ר.

ושכר כל המתעסקים בזה אין די באר, ובמדתו של הקב״ה שהיא מדה כנגד מדה — למילוי משאלות לבבם לטובה.

בברכה לכל המתעסקים המשתדלים
והמשתתפים בכנוס האמור

(ממכתב א׳ אדר ב׳ תשי״ז)

ב״ה, כ״ח שבט תשי״ז
ברוקלין

ועד לסידור התועדויות מלוה מלכה...

שלום וברכה!

בנועם קבלתי בעתה הידיעה מארגון ועד זה, ואח״כ הידיעות תמידין כסדרן מסעודתא דדוד מלכא משיחא מדי מוצש״ק,

ויהי רצון שיהי׳ רושם סעודה זו ניכר במשך כל ימי השבוע הבאים לאחר כך, ועל פי המדובר בהתועדות יום ההילולא של כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע ע״פ דברי הבית יוסף או״ח סי׳ ש׳ מה דאיתא בסידורים, שמשם מובן גודל פעולת ענין זה על כל עניני ימות החול שלאחרי׳.

ויהי רצון אשר, במכל שכן ממאמר חז"ל אכל בי עשרה שכינתא שריא, דאף שאינם מדברים בדברי תורה (ראה תניא אגרת הקדש סי' כ"ג) שכינתא שריא, פשיטא שההשראה גדולה ביותר כשנדברו יראי ה' איש אל רעהו בדברי תורה ודברי התעוררות ליראת שמים ולאהבת ה', ומינה מתברכין כל המשתתפים בההתועדות, הם וב"ב שיחיו, בהמצטרך להם.

ובפרט שהמתועדים בהתועדות בשמחה הם, וידוע מאמר הזהר אשר כשהאדם למטה קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדין הכי נהרין לי' מעילא וכו' חדוה דבר נש משיך לגבי' חדוה אחרא עילאה (זהר תצוה קפ"ד ב'). ויהי רצון שילכו מחיל אל חיל עד זמן קיום היעוד בשמחה תצאו, בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

... במקומות שהיום (והלילה) מתארך יותר מכ"ד שעות

— ולהעיר מזהר (ח"ג י', א) וז"ל: ואית אתר דכולי' יממא ולא אשתכח בו ליליא בר בשעתא חדא זעירא —

איך ינהגו בשמירת השבת, אם העיקר הוא מנין השעות, או לימים שבמק"א, או לפי זריחת השמש ושקיעתה.

ולא הבנתי שאלתו דאיך אפ"ל שישמרו ע"פ זריחת השמש, והיא לא תזרח אלא כעבור כמה מעל"ע או ג' חדשים ואז לא תשקע משך כמה זמן, כן מהו כוונתו שישמרו לימים שבמק"א. ואיזה מקום? כיון — שבלשון הזהר שם — כד נהיר לאלין חשיך לאלין, לאלין יממא ולאלין ליליא.

ופשוט הדבר שבמקומות אלו צריך למנות שעות, היינו כ"ד שעות ליום. והתחלת יום הש"ק שוה הוא בכל המקומות שמדת אורך אחת היא להם, הנמצאים באופק אחד. — וכמדומה שדן בזה בספר הברית, ואינו תח"י —

איברא מה שיש לחקור בכגון זה, הוא: א) בדברים התלוים ביום או בלילה — כמו זמני התפלה — באיזה מקום מתחילים להתנהג ע"פ השעון ולא ע"פ השעות הזמניות, לדוגמא: במקום שאורך היום הוא רק שעה אחת לא מסתבר לומר שתענית י' בטבת דיו בשעה א', וכיו"ב, ב) בנקודת ציר הצפוני או הדרומי אין שייך לומר שם מדת האורך, ואיך יתנהגו שמה, וצ"ע, ואכמ"ל.

(ממכתב ד' לחודש שבט, תש"ו)

בשו"ע רבינו ז"ל בהל' שבת סימן שנ"ז סע' א' וז"ל שם: חצר שהיא פתוחה מד"א על ד"א וסמוכה לרה"ר אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה שכיון שאין בה ד"א אין סאתים מים שאדם רגיל להשתמש בכל יום ראוים ליבלע בה וה"ז כאילו שופכן לרה"ר, ואע"פ שאין בשפיכה זו שמחצר לרה"ר איסור של תורה (אם (עיין סימן קנ"ט ס"ו ובמ"א סימן שכ"ח ס"ק נ"ג ובסנהדרין ס"ז ע"ב ודו"ק וכן משמע בריטב"א שבבית יוסף) אינו שופכן סמוך לרה"ר ממש אלא ברחוק מעט בענין יציאתן' לרה"ר היא מאליהן ואיננה כח שפיכתו ממש אלא כחו הוא גורם בלבד).

הנה בפשוט כוונתו של רבינו ז"ל[2] לתרץ הא דאמרינן בעירובין ד' פ"ח דאם שופך מים ברה"י והם נשפכין הלאה לרה"ר אין בו רק איסור דרבנן, ולכאורה תמוה המים הולכים מכחו ממש כמו זורק מרה"י לרה"ר ולמה יהי' מותר מה"ת. ע"ז אמר רבינו ז"ל דהא דליכא איסור דאורייתא כששופך ברה"י היי"ד כששופך סמוך לרה"ר באופן שאין המים יוצאים מכחו ממש, משא"כ כששופך סמוך לרה"ר ויוצאין מיד דומה למגלגל חפץ מרה"י לרה"ר.

רק מה שציין בצדו ע' ש"ס סנהדרין ד' ס"ז שם לא נמצא כלל מענין זה, ולפי דעתי הוא

---

1) כנראה צ"ל: דיציאתן.

2) בשו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס שנ"ז בהמוסגרים (ל' רבים) — כותב דין שאינו מובא לא בשו"ע המחבר ולא בש"ס עירובין על אתר. והיינו בשפיכת מים בחצר — אופן האסור מה"ת. ואדרבה — דין זה הוא היפך מסתימת ל' שו"ע המחבר — בכל הדינים שהביאם אדה"ז בסעיפים א־ה (וגם מסתימת ל' הש"ס בכל הסוגיא). ועד כדי כך — שבכאו"א מחמשת הסעיפים מדייק אדה"ז להוסיף, וג"כ במוסגר, הנפק"מ מחידושו בנוגע לסעיף זה.

מזה פשוט, שכדרכו, יציין המקור לחידושו — לאופן האסור מה"ת (ולא שממקומות שמציין מוכיח דהאיסור מד"ס — דע"ז מציין לאח"ז לרש"י (פ"ח סע"א ד"ה שופכין. הובא בצ"צ משניות (לה, ע"ג) כמצויין עה"ג. דמזה ג"כ קשה על חידוש אדה"ז הנ"ל. ומרומז בסגנון הצ"צ שם: י"ל עוד בע"א עפמש"כ רש"י כו' מיהו אדמ"ו נ"ע כו').

3) בהקדים: 1) שבציון זה דוקא הוסיף אדה"ז ודו"ק. 2) ביחוד בהל' שבת שרבו גזירות חז"ל — לכאורה לא מצינו דבשינוי קל ביותר באופן האסור מה"ת — יהי' מותר לכתחילה, וכמו שהוא ע"פ חידוש אדה"ז הנ"ל.

והנה בסנה' (סז, ב) הל' כשפים כהל' שבת יש מהן בסקילה כו' פטור אבל אסור כו' מותר לכתחילה. ולכאורה מאי קמ"ל — הרי כו"כ איסורין שיש בהם כנ"ל. וכמו בע"ז: דמותר לקרות בספריהם לכתחילה — באם להתלמד, ואדרבה תנאי הוא בסנהדרין, ועכצ"ל דהרבותא היא דאותה מעשה ממש יש שהוא בסקילה כו' או מותר לכתחילה. ומביא מהל' כשפים דמיברו להו עגלא תלתא ממש — לכתחילה. ומתורץ ב' דיוקין הנ"ל. כן מובא מה שהוזקק אדה"ז לכל המקורות: סי' קנ"ט ס"ז (ודלא כנדפס ס"ו) — ענין דשפיכת מים כנדו"ד חשיב כחו ממש. מג"א כו' — דאפ"ל בשבת אב מלאכה, אף דלכאורה לא עביד מידי בעת המלאכת איסור. סנה' — לתרץ דיוק השני הנ"ל.

---

*) חד"ת של גדול א', ובשוה"ג הערות כ"ק אדמו"ר שליט"א ע"ז. המו"ל.

טעות הדפוס וצ"ל ד' ע"ז ע"ב דאמרינן התם' גבי אשקיל אחברי' בידקא דמיא דמחלקין בין כח ראשון לכח שני ופירש"י בפי' דיש חילוק בין קרוב לרחוק עי"ש.

וגם מה שציין רבינו ז"ל על הצד דבעינן שיהי' רחוק מרה"ר שהוא מהריטב"א, בעניי לא מצאתי.

והנה מלשון הר' יונתן המובא ביתה יוסף רסי' שנ"ז נראה בעליל דאפילו במקום רחוק מעט מרה"ר נמי לא סגי רק צריך שינוחו מעט בטרם יצאו החוצה. ונראה שדעתו ז"ל כדעת הרמ"ה סנהדרין ד' ע"ז בהא דמפליג גבי אשקיל בידקא דמיא בין כח א' לב', וכ' שם דהמחוור שבפירושים, דכח ב' היינו שנפסק מעט כהא דאמרינן בהבית והעלי' ד' קי"ז דפסקו מיא והדר נפלו ל"ח גירי דילי', והמפרשים דיש חילוק בין מקום קרוב לרחוק דחה שם. ולדבריו צ"ל כפי' ה"ר יונתן דכל ההתירים דכאן אינם רק כשנחו מעט בטרם יצאו לרה"ר. אך מרבינו ז"ל משמע דנקט העיקר החילוק בין קרוב לרחוק.

ויש להביא ראי' לרבינו ז"ל[6] דיש חילוק בין קרוב לרחוק דרחוק הוי כח שני ולכך מותר מה"ת מש"ס חולין ד' ק"ז ע"א גבי אריחא דדלאי דאי לא מקריב ידי' לגבי דוולא ל"ח כח השופך הרי דהריחוק משוי לי' כח שני.

---

4) **את"ל שצ"ל סנה' עז, ב, לא נ"ל שכוונתו לאשקיל אחברי' כו': א) דא"כ הי' מציין לרש"י שם, וכרגיל במ"מ השו"ע שלו. ב) הרי ברש"י מדייק שהשפה** מדרון **משא"כ בנידו"ד. ולפענ"ד — באם הגירסא** עז, ב, **הכוונה ל„הכא במאי עסקינן בשותת" — דמוכח מזה שבניתז בכח — מקודש. ומיושב** קצת **משא"כ ע"ז** ודו"ק.

5) **ז"ל הריטב"א שבב"י: וכי זריק התם** (בחצר) **ה"ה שופך מרה"י לכרמלית או לר"ה (באם נפחת מג'). — דמדמחלקם לשנים משמע דחלוקין באיסורים. ובנפחת מג' — ה"ז הוצאה מרה"י לר"ה ממש.**

6) **הרי זהו הציון לסקנ"ט ס"ז. — ובציונו לשו"ע ולא לש"ס — שולל הפי' הראשון דבתוד"ה דלא שם.**

(ממכתב שנת תש"כ)

ט"ו בשבט

ב"ה, שלהי שבט, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ.י.

...ובבואנו מנקודה האמצעית והתיכונה דחדש זה, חמשה עשר בו, ראש השנה לאילנות, ובהמשך להכתוב „כי האדם עץ השדה" — אשר משל זה כולל כמה ענינים כלליים ופרטיים — הנה כיון שתורת אמת המשילה המשל, בודאי שמדוייק הוא בכל כלליו ופרטיו, ושבכל אחד מהם הוראה כללית או פרטית לכל אחד ואחת,

כמו כל עניני התורה (מלשון „הוראה") שתכליתם לעורר את האדם להתבונן בהם וללמוד מהם הוראות מעשיות בחיי היום יום שלו.

ומהענינים הכללים במשל האמור, על כל פנים בקיצור:

מהותו של אילן הוא, לכל לראש, שהוא „צומח", וצמיחתו וגידולו סימן חיותו.

מנקודה האמצעית והתיכונה: שהרי חודש הלבנה הוא (לערך) כט ימים וחצי, ור"ה לאילנות שבו — הוא יום מיוחד ובכל השנה כולה.

חמשה עשר בו, ר"ה: ר"ה בתחלתה (דהלכה כב"ה). וראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' תי"ג.

כי..השדה: שופטים כ, יט. וראה תענית ז, א.

שמדוייק..ופרטיו: ומש"כ בהפתיחה למו"נ בדרך השניה במשלים הנבואיים הוא בלימוד ע"ד הפשט והחקירה וכו' — ועד"ז ויתרה מזה מצינו (מו"נ ח"ג ספכ"ו) בנוגע לכמה פרטים שהם לעיכובא בכמה מצוות — אבל ע"ד ההלכה וכו', הרי כ"ז מדוייק וכו' וכפס"ד הרמב"ם עצמו בס' יד החזקה במצות הנ"ל. וראה הל' תשובה פ"ג ה"ח „אפילו תיבה אחת". — ואין לתמוה על מש"כ במו"נ, כי עד"ז מצינו בכ"מ גם בש"ס ובהלכה: יש אם למסורת ומשנה ההלכה ולא הפשט (סוכה ו, ב ובתוד"ה ורבי שם. ושו"נ). וכן להיפך למ"ד דלא דריש ווין (יבמות סח, ב. ושו"נ) דמשנה הפשט ולא ההלכה. — ביאור דעת המו"נ ע"פ חסידות, אולי י"ל ע"פ מש"כ באוה"ת בראשית ח"ו ס"ע 2184. ולהעיר מאגה"ק סי"ט (קכח, א) וסכ"ו (קמד, סע"ב) בנוגע לטעהמ"צ. ואין בזה סתירה למש"כ באוה"ת, כי כו"כ דרגות בחכמה דלמעלה (ודהתורה) — כדמוכח גם באגה"ק שם. וראה סהמ"צ להצ"צ סוף מצות פו"ר ומצות נ"ח רפ"ג. — וראה ס' החקירה להצ"צ (ובכ"מ) ביאור כו"כ ענינים שבמו"נ ע"פ קבלה וחסידות. ולהעיר שבצפע"נ (להרגצובי) מבאר כמה סברות ודעות שבמו"נ בנוגע להלכה. ואכ"מ.

התורה (מלשון „הוראה"): זח"ג נג, ב. ולהעיר ממש"נ (משפטים כד, ב) לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם.

התורה...שתכליתם..מעשיות: ע"פ מחז"ל (קידושין ספ"א) גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ב.

אילן...„צומח": דשלימות גדלות הצמיחה היא באילנות, וכמ"ש (מ"א ה', יג) וידבר על העצים מן הארז גו' האזוב (ד"ה וייצר תו"ח פ' בראשית ספי"ז).

וצמיחתו...חיותו: ולהעיר מירוש' סוכה רפ"ג.

---

*) וראה לקו"ש חל"ב ע' 9-178 ובהערות 34, 35. ס' השיחות תשמ"ח (קה"ת, תשמ"ט) ע' 457 ואילך ובהערה 33 שם. המו"ל.

תפקידו של אילן הוא להיות, כלשון הכתוב, „עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו", היינו לעשות פירות, ופירות כאלה אשר נמצא בהם הזרע והגרעין מהם יצמחו אילנות ופירות כמותם,

וזהו שלימותו של האילן שהוא עושה פירות ופירי־פירות עד עולם.

וכל זה הוא גם בנמשל: על האדם להיות „צומח", כלומר הולך ומוסיף וגדל תמיד, שלא להסתפק במעמדו ובמצבו, ויהי' מצבו בהווה טוב ומשביע רצון ככל שיהי',

ובסגנון חכמינו ז"ל — שלשון חכמים הוא מועט המחזיק את המרובה — „מעלין בקודש".

וכן בנוגע לנקודה השני': עליו לעשות פירות — אותם יאכלו וישבעו ויהנו מהם רבים זולתו, הנאה הקשורה בתענוג,

וע"ד החילוק בשבעת המינין שנשתבחה בהם א"י „ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה ורימון ארץ זית שמן ודבש", שחטה ושעורה מספקים מזון המוכרח לאדם, משא"כ פירות האילן שהם גם מזינים ומשביעים וגם גורמים תענוג.

ובנקודה השלישית: ההשתדלות בעשיית פירות שיהיו „פרי עושה פרי למינו", כלומר שהמושפע והמקבל יהי' גם כן אילן עושה פירות ופירות כמותו.

עץ...בו: בראשית א, יא (אלא שעברה האדמה (וי"א שהוסיפה) אילני סרק (ירוש' כלאים פ"א ה"ז ובפ"מ שם *) כדלקמן).

פירות...עולם: ע"ד כתובות רפ"ט.

ומשביע רצון: גם רצון העליון — ש„נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (ספרי פנחס כח, ח).

מעלין בקודש: ברכות כח, א. ובכ"מ.

ארץ...ודבש: עקב ח, ח. וראה ל"ת להאריז"ל עה"פ. ס' הליקוטים שם.

חטה ושעורה...לאדם: וכמובן ממש"נ (שם ח, ג) כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם, כולל גם בריאות כדרוש וכמש"נ ולחם לבב אנוש יסעד (תהלים קד, טו). וראה ברכות לה, א־ב. ולהעיר מפרש"י ד"ה ואמר (ברכות שם ע"ב) דאין מזון אלא וכו'. שו"ע אדה"ז או"ח סקס"ז ס"א. סדר ברה"נ פ"א סי"ז. לקו"ת אמור (לט, ג).

פירות האילן ... מזינים ... תענוג: ראה בהמצויין בהערה הקודמת. שו"ע או"ח סקע"ז. שו"ע אדה"ז שם. וצ"ע בספרי עה"פ כי האדם עץ השדה (שופטים כ, יט): מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן. ודוחק לומר דס"ל כמ"ד חטה מין אילן היא (ברכות מ, ס"א). וי"ל דס"ל להספרי ד„עץ השדה" דכאן כולל כל הצומח ששייך בו הטעם שמפרשו תיכף „ממנו תאכל". — ואילן כאן בספרי כמו „העצים" (הנ"ל) שכולל מן הארז וגו' ועד האזוב.

ופירות כמותו: להעיר מתענית ה, ס"ב.

---

*) בתוש"ס (עה"פ בראשית א' יא — כרך א' ע' קיח) הקשה ע"ז. וכנראה הכרח הפ"מ הוא מפשטות ל' הירוש' שמ"ד זה פליג על ר"פ דאילני סרק הוסיפה למעליותא. וכבר ציין בתוש"ס לב"ר ספ"ה.

ולמותר להדגיש שפירות האמורים כאן הם — כמאמר חכמינו ז"ל — „פירותיו של צדיק (כל אחד ואחת מישראל, עליהם נאמר „ועמך כולם צדיקים") מצוות ומעשים טובים".

וכ"ז הוא מעיקרי הלימוד דראש השנה לאילנות בנוגע למעשה בפועל לכל אחד ואחת מישראל, וכמרומז גם כן במנהג ישראל לאכול ביום זה מיני פירות של אילנות.

וכשיהודי מחליט בכל תוקף ללכת מחיל אל חיל בכל עניני התורה ומצוותי', הן בנוגע לעצמו והן בהפצתם בסביבתו — מובטח לו שיקויים בו הכתוב והי' כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח,

עדי יקויים היעוד ועץ השדה יתן פריו גם בעץ כפשוטו — כמדרז"ל שאף אילני סרק עתידין לעשות פירות,

וה"ז גם מרמזי שנה זו, שהיא שנת העיבור דסיום מחזור קטן — שעיבור זה ממלא חסרון שנות הלבנה בערך שנות החמה בשלימותו,

וכתורת הבעש"ט שבכל דבר שהאדם רואה או שומע יש בזה הוראה ולימוד בעבודתו לקונו,

שישראל דומים ללבנה, דסיהרא לית לה מגרמא כלום, כ"א מקבלים הכל מהקב"ה, עליו נאמר כי שמש ומגן ה' אלקים,

למלאות כל החסר בעבודתם ע"ע.

פירותיהם ... טובים: ב"ר פ"ל, ו. וראה סוטה מו, ס"א. — ומובן שזהו נוסף על פשוטו של דבר — בניו (ותלמידיו ומושפעיו — ספרי עה"פ ואתחנן (ו, ז) הובא בפרש"י שם).

ועמך כולם צדיקים: ישע' ס, כא.

מנהג ישראל: מג"א לשו"ע או"ח סקל"א ס"ק טז (הובא בהוספות לשו"ע אדה"ז או"ח סקל"א מבעהמ"ס דברי נחמי').

והי'...יצליח: תהלים א, ג. וראה מדרז"ל עה"פ.

ועץ...פריו: בחוקותי כו, ד.

אילני סרק...פירות: תו"כ שם. ובזה יתתקן מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק, כבתו"כ שם: כ„בימי אדה"ר", אבל זהו עד יותר דאילני סרק יתהפכו לעץ פרי בדוגמא לאתבא בתיובתא. והנה בכתובות (קיב, ב) אילני סרק שבא"י (משא"כ בתו"כ). ועפ"ז קשה — דחסר תיקון מה שעברה האדמה ועשתה אילני סרק (ירושלמי שם). ואולי י"ל דבכתובות קאי בתחלת ימוה"מ (דאז אין בין ימוה"מ לעוה"ז אלא שעבוד מלכיות בלבד) ובתו"כ — לאח"ז. ואכ"מ.

העיבור...בשלימותו: ראה רמב"ם הל' קדה"ח רפ"א, רפ"ט ורפ"י. טור או"ח סוף הל' ר"ח. ועוד.

וכתורת הבעש"ט: הוספות לכתר ש"ט (הוצאת קה"ת) סקכ"ז ואילך. וש"נ. היום יום ע' נב.

שישראל דומים ללבנה: סוכה כט, א. ב"ר פ"ו, ג. וראה אוה"ת בראשית ד, ב ואילך. ובכ"מ.

וצע"ק לשון הרמב"ם ריש הל' קדה"ח שם: והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה.

דסיהרא...כלום: זח"א רמט, ב.

כי...אלקים: תהלים פד, יב. וראה או"ת ר"פ וארא (כו, א. וראה ג"כ שם כה, א). תניא ח"ב פ"ד.

וכמש"נ כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא (יחסיר), כיון שהוא בארץ לאחרי ענינו דעץ הדעת,

ולמלאותו בתכלית השלימות האפשרית בהווה,

ומיד הם (ועמך כולם צדיקים) נגאלים ויקויים מש"נ דנעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצוניך — כי יהיו האדם — אתם קרוים אדם — בשלימותו וכל העולם כולו במילואו ושלימותו גם יחד,

ויהי בשלם סוכו — גילוי השכינה (ע"י ששוכנת בביהמ"ק) בשלימותו.

בברכה להצלחה בכל האמור

כי אדם אין...יחטא (יחסיר): קהלת ז, כ. וראה פרש"י למ"א א, כא. לקו"ת מטות פב, א.
כי אדם...הדעת: וכמרז"ל (דאפילו ה)ארבעה מתו בעטיו של נחש (שבת נה, ב) וכתורת האריז"ל עה"פ (תצא כא, כב) ותלית אותו על עץ (הובא בס' נחל קדומים להחיד"א עה"פ).
משנ"...רצוניך: מוספי שויו"ט. המשך וככה תרל"ז, פי"ז.
כי יהיו...יחד: ראה תו"ח ויחי צו, ג ואילך.
וכל העולם כולו במילואו: כמדרז"ל עה"פ אלה תולדות השמים והארץ (ב"ר פי"ב, ו).
ויהי בשלם סוכו: תהלים עו, ג ובתרגום ומפרשים שם.



...באחת ההתועדויות* דובר בארוכה מעין זה בטעם פלוגתת ב"ש וב"ה בר"ה לאילנות. ובהוספת נקודה עיקרית, שבכ"ז לא בכל דיני התורה נחלקו ב"ש וב"ה, אף שבכ"ד ישנו כח ופועל — כי אין מקום לסברא שהבכח מספיק, אלא בדינים ע"ד ענינים שבכח (מה שבעתיד) חלק מהם. וכמו ר"ה, הכשר טומאה וכו'. וכן נס (וכמו בנ"ח) — שהוא משנה וכולל בתוכו גם העתיד, וכדמוכח מהוכחת הש"ס (שבת צז, א) דמרובה מדה טובה כו' ושנס בתוך נס הי'. — ועפ"ז מבואר ג"כ מה שבכלל הובא שם המאמר דנס בתוך נס.

(ממכתב י"א תמוז תשי"ז)

---

*) נדפס בלקו"ש ח"א ע' 146. וראה ח"ז ע' 114 ואילך. ח"ו ע' 72 ואילך. „הדרן" על ששה סדרי משנה (נדפס בס' השיחות תשמ"ח (קה"ת, תשמ"ט) ח"ב בסופו). המו"ל.

יתרו

א. איתא בסיום מסכת קדושין: תניא ר׳ נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו אלא בימי ילדותו אבל בימי זקנותו הרי הוא מוטל ברעב אבל תורה אינו כן עומדת לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו אחרית ותקוה בעת זקנותו, בעת ילדותו מהו אומר[1] וקוי ה׳ יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, בזקנותו מהו אומר[2] עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.

בכלל אין לערנען, איז פאראן כמה אופנים: הנקרא דער ליטווישער לערנען, הגיון והסברה. דער לערנען וואס בכלל איז מען עם מייחס צו פולין, דער אופן פון חידוד ופלפול. אבער דער ענין פון מדייק זיין דעם לשון וסגנון איז ניט אנגענומען. מסתמא איז דאס מצד מיעוט הזמן: און נאך א טעם אויף דעם איז, ווייל דאס איז דאך דער חילוק פון תושב״כ און תורה שבעל פה, תושב״כ איז דער עיקר די אותיות, שהרי מצינו שמאות אחת בתורה ישנו פרק שלם בש״ס און אין תושבע״פ איז דער עיקר דער ענין, וכמבואר בלקו״ת[3]. אך מ״מ הרי פשיטא דגם בתושבע״פ הלשון מדויק ביותר, ביז אז מ׳קען פון דעם לשון ארויסנעמען תלי תלים של ענינים. איינער פון דעם אלטן רבי׳נס גרעסטע חסידים, ר׳ נחמי׳ דובראוונער, איז מדייק דעם לשון אפילו אין א ט״ז אדער א מגן אברהם, און נעמט דערפון ארויס אן ענין להלכה, ומכ״ש אז מ׳דארף מדייק זיין אין ש״ס.

ב. והנה המאמר דר׳ נהוראי הנ״ל איז פראנען אויך אין דער משנה, ובאריכות יותר. וז״ל המשנה: ר״נ אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעוה״ז והקרן קיימת לו לעוה״ב ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינו כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו, בנערותו מהו אומר וקוי ה׳ יחליפו כח, בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה, וכן הוא אומר באברהם אבינו[4] ואברהם זקן .. וה׳ ברך את אברהם בכל, מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר[5] עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי.

והנה החילוק בכלל בין המשנה לברייתא הוא, כמ״ש הרמב״ם בהקדמה לפירוש המשניות דרבי שנה הכל בקצרה, „דבר קצר וכולל ענינים רבים״,

---

1) ישעי׳ מ, לא.
2) תהלים צב, טו.
3) ויקרא ביאור ולא תשבית (ה, א ואילך).
4) חיי שרה כד, א.
5) תולדות כו, ה.

ולכן המשנה היא בקיצור. אך אח"כ שנתמעטו המוחין הוצרכו לפרט לריבוי פרטים. ולכן הרגיל בש"ס הוא אשר הענינים נשנו במשנה בקיצור, ונשנו בברייתא באריכות ובפרטיות. ולפי"ז תמוה מאד סגנון המאמר הנ"ל, שבמשנה הוא באריכות ובפרטיות ובברייתא בקיצור, שזהו בהיפך מהסדר שבכל הש"ס כנ"ל.

גם בתוכן המאמר אינו מובן, שהרי אי' בתוספתא (הובאה בפ"ק[6]) שחייב אדם ללמד את בנו אומנות, ומשמע שאין חולק ע"ז, וא"כ מהו אומרו מניח אני כל אומנות שבעולם כו'[7].

גם צ"ע הטעם לכמה השינויים שיש בלשון המאמר בין המשנה והברייתא: א) במשנה מונה חולי זקנה ויסורין, בברייתא רק זקנה. ב) במשנה מסיים וכן הוא אומר באברהם כו', ובברייתא אינו. ג) במשנה מוסיף בנוגע לתורה „שאדם אוכל כו' לעולם הבא", ובברייתא אינו. ד) במשנה הל' נערותו וזקנותו, בברייתא ילדותו וזקנותו. ה) במשנה: ושאר כל אומנות, בברייתא: שכל אומנות שבעולם.

* * *

ג. והנה, בכלל, בדרכי הקושיא והתירוץ, אף שבהשקפה ראשונה התירוץ מכוון הוא, לפעמים תכופות יש לדחותו. ולכן בכל תירוץ יש מקום לספק, אולי אינו אמיתי ובהתבוננות הראוי' ימצאו הדיחוי; אבל אם ע"י הנחה ותירוץ אחד מתורצות ב' וג' קושיות שבענין, ומי יימר כשהקושיות הן מסוג שונה — הרי זה מחזק את ההשערה דהתירוץ אמיתי הוא, וכאשר ירבה מספר הקושיות המתישבות ע"י הנחה אחת, כן תתקרב ההשערה לודאות.

* * *

והתירוץ להחילוקים שבין המשנה והברייתא וכל קושיות הנ"ל, יובן בהקדם פסק הידוע של הרמב"ם[8] שאוסר לרבנים ולת"ח לקחת הספקתן מן הצבור, והאריך בגנותם של אלו המתפרנסים מן התורה ועושים אותה קרדום לחפור בה, שמשתמשים בכתרה של תורה (בל' החסידות בחכ' ורצונו של הקב"ה). והביא ע"ז הרבה ראיות מהגמ'. אך הבאים אחריו השיגו עליו והביאו כמה ראיות שמותר להתפרנס מן התורה. והנה אדמו"ר הזקן[9] פוסק דאסור שיהי' תחלת לימודו ע"מ שיהי' זה לו לאומנות להתפרנס בה, שנמצא משתמש בכתר תורה תשמיש של חול, אבל אם למד לשם שמים ואח"כ אין לו במה להתפרנס, אם לא במלמדות או דיינות והוראות, שנמצא לומד לצרכה. שכשיהי' מעונה ברעב לא יוכל לעסוק בה כראוי, או אם יכול

---

6) כט, א.

7) ומש"כ בחדא"ג שגם לר"נ מלמדו אומנות אבל רק ארעי — צע"ג. שהרי אומר מניח אני כל אומנות כו' ואיני מלמדו אלא תורה כו', ולא זכר כלל קבע או ארעי.

8) הל' ת"ת פ"ג הל' י"ד. פיה"מ אבות פ"ד מ"ה.

9) בהל' ת"ת פ"ד סט"ו — והוא מהכס"מ והתשב"ץ במסומן שם.

להתפרנס ממלאכה אחרת ומניח מלאכתו מלהתפרנס בה ומתפרנס מלימוד התורה ה"ז מותר, ואי"ז קרדום לחפור בה לצורכו, שאדרבא הוא מניח את מלאכתו שהי' יכול להתפרנס ממנה ועוסק בתורה כדי שלא יבטל מת"ת, נמצא שלומד לשמה ולצרכה.

ולכאורה ההיתר ע"ז יש לבאר בב' סברות: א) כנ"ל. ב) החילוק בין לכתחילה לדיעבד, דלכתחילה בודאי אסור ללמוד כדי להתפרנס אבל בדיעבד אם למד בהיתר, לשמה, אח"כ אין לו ברירה כי מוכרח לפרנסה, אז אינו מחויב ללמוד עתה אומנות, כיון שיכול להתפרנס תיכף מהתורה שלמדה בהיתר[10]. וע"ד דוגמא כמו שאסור לצאת בספינה או בשיירא כשיגרום לחילול שבת, אבל אם יצא מקודם בהיתר, אז מותר להמשיך ללכת עם הספינה והשיירא, מכיון שיצא בהיתר ואח"כ הרי פיקוח נפש דוחה שבת[11], וכ"ה בענין הנ"ל.

והנה בגמ' ברכות[12] אי' פלוגתא בין ר' ישמעאל ורשב"י, שר' ישמעאל אומר שצריך לחרוש בשעת חרישה ולקצור בשעת קצירה כו' ור"ש אומר א"כ תורה מה תהא עלי' אלא יעסוק בתורה ומלאכתו נעשית ע"י אחרים, וסיימו בגמ' הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו שזהו דרך רק ליחידי סגולה כמו רשב"י ור"ע כמבואר במס' נדרים[13] וכיו"ב.

והנה לפי"ז הרי יש ג' אופנים בלימוד התורה: א) כדי להתפרנס ממנה, שזה אסור. ב) לימוד לשמה, אך אח"כ אם לא יהי' לו במה להתפרנס יתפרנס ממנה, שזה מותר. ג) לעשות תורתו קבע ומלאכתו נעשית ע"י אחרים בדרך נס, שזהו הדרך ליחידי סגולה.

* * *

ד. ובזה יובן המאמר דר' נהוראי שאומר מניח אני כל אומנות שבעולם כו', ואף שחייב אדם ללמד את בנו אומנות כנ"ל, אלא הפי' בזה הוא שיתפרנס באחד מאופני ההיתר הנ"ל: מהתורה גופא באופן של היתר כמ"ש אדמו"ר הזקן, או שתהי' מלאכתו נעשית ע"י אחרים.

ובזה יובן דיוק הלשון ואיני מלמד את בני אלא תורה, דלכאו' הי' צ"ל ואיני לומד אלא תורה, ומהו הדיוק בני דוקא? (ועפ"י פשוט אפ"ל שזהו מפני שכן הוא לשון הבבות שקדמו למאמר ר"נ, ובהן נאמר מלמד את בני, מפני התחלת המשנה: ולא ילמד אדם את בנו אומנות נשים, ובההתחלה הוא בדיוק, כי לעצמו מותר, ודוקא לבנו שחובת לימודו על האב, היינו בעודנו קטן, ובמילא קאי כשהוא רווק, אסור. ולכן מסיים במשנה בכל הבבות שאח"כ ג"כ בענין בנו). והענין בזה הוא, כי בודאי לעצמו אסור לומר כן

---

10) ואולי נרמזה סברא זו בלשון אדמו"ז שם: שלא יהי' תחלת לימודו כו' אבל אם למד לש"ש ואח"כ כו'.

11) ראה שו"ע אדמו"ז חאו"ח סרמ"ח ס"ה וסי"ג.

12) לה, ב.

13) ג, א.

מניח אני כל אומנות כו', דא"כ הרי הוא עושה את התורה קרדום לחפור בה, משא"כ כשהוא מלמד את בנו כו' דאז הרי אין איסור בדבר, שהרי כשהוא קטן אינו נזקק לפרנסה ולומד לשמה, ואח"כ יהי' לזה דין של דיעבד, וכנ"ל.

ואף שאביו יודע לכתחילה שאח"כ יהי' הבן מוכרח בזה, מ"מ מותר, ע"ד שמותר לצאת בספינה ושיירא ג' ימים קודם השבת, אף שיודע שאח"כ יהי' מוכרח ללכת בשבת, כיון שכעת מותר ואח"כ יהי' הדין דדיעבד.

* * *

ה. ולכאו' יש להקשות ע"ז, דהנה אי' בפ"ק[14] הוא ללמוד ובנו ממולח ללמוד בנו קודם, משא"כ הוא ללמוד וזר ממולח ללמוד, הוא קודם. והטעם לחילוק זה, כי כשבנו לומד תורה בהשתדלותו, הרי זה כאילו גם הוא בעצמו לומד, משא"כ בזר[15]. ועפי"ז הרי כשמניח כל האומנות ומלמד בנו רק תורה, הרי גם האב לומד, והלימוד הוא ע"מ שיעשו אח"כ את זו התורה שלומד קרדום לחפור וא"כ הוא אופן האסור כי מאי נ"מ בהבזיון, מי המבזה אותה ע"י שעושה אותה אח"כ קרדום. ובתחלת לימודו של האב יודע כבר האב שיעשנה קרדום.

אבל — אינו, כי זיל בתר טעמי': על ידי מה ומתי יש לבזיון כאשר מתפרנסים מהתורה וממילא אין לנו לדון אלא ע"ד המתפרנס שהוא הבן. והבן הרי למד בתחילה בהיתר לשמה וק"ל.

* * *

ו. ועפ"י כ"ז יבוארו כל הקושיות הנ"ל, דהנה כנ"ל משנה מדברת בענינים כלליים ובריייתא גם בפרטיים. וגם בנדו"ד — המשנה מבארת הדרך ללימוד התורה ששייך להכלל, היינו הדרך להתפרנס מהתורה גופא באופן של היתר. ובבריייתא מבאר גם הדרך ששייך רק ליחידי סגולה כרשב"י, והוא הדרך של מלאכתם נעשית ע"י אחרים.

ובזה יבוארו שינויי הל' שבבריייתא ובמשנה. שבבריייתא אומר שכל אומנות שבעולם אין עומדות לו כו', ובהמשנה הל' הוא ושאר כל אומנות כו', והחילוק בין כל לשאר — פשוט, שמשמעות „כל" הוא שהתורה אינה בכללם, ומחלק בין תורה לאומנות שכל האומנות אין עומדות כו' משא"כ תורה. ומשמעות „שאר" הוא שהתורה היא ג"כ בכלל האומנות, אלא שמחלק בין אומנות התורה לשאר אומנות. ועפ"י הנ"ל מובן, שבמשנה מדבר אודות הדרך ששייך לכל, היינו שיתפרנס בתור מורה הוראה וכו' ואז התורה היא ג"כ אומנות שהרי מתפרנס ממנה, משא"כ בבריייתא שמבאר הדרך של רשב"י שמלאכתו נעשית ע"י אחרים, דאז אין התורה אומנות כלל.

ובזה יובן ג"כ מה שבמשנה מפרט ששאר כל אומנות כו' הנה כשאדם בא לידי חולי או זקנה או יסורין הרי הוא מת ברעב, ובבריייתא השמיט זאת ולא הביא אלא זקנה, ועפ"י הנ"ל מובן שהרי אמרז"ל אין מיתה בלי חטא

14) כט, ב.

15) הל' ת"ת לאדמו"ז פ"א ס"ז.

ואין יסורין בלי עון כו' מלבד יוצאים מן הכלל דלא שכיחי[16]. ולכן בהברייתא שמדבר אודות הנהגה בדוגמת רשב"י וחבריו, שאז ישראל עושין רצונו של מקום בכל מאדך, פרשה א' של ק"ש שלא נאמר בה השמרו לכם פן יפתה לבבכם גו' וכמרז"ל בברכות[17], אז אין שייך הענין דחולי ויסורין כ"א רק זקנה טבעית.

ובזה יובן ג"כ מה שבהמשנה הביא הפסוק דואברהם זקן, ובברייתא השמיט זאת, ועפ"י הנ"ל מובן, כי אברהם הי' רועה צאן היינו שפרנסתו היתה עפ"י טבע, ואף שהיתה לו הצלחה למעלה מדרך הטבע, אבל מ"מ אין זה הענין דנעשית ע"י אחרים, כמו רשב"י ור"ע הנ"ל וכדומה, כי אברהם עסק במלאכתו אלא שמלאכתו גופא היתה לו הצלחה שלמעלה מדרך הטבע. ולכן השמיט בברייתא הענין דאברהם, כי אין מזה ראי' שיכול להתפרנס ממעשה נסים, אבל במשנה שמדבר בפרנסה בדרך הטבע הביא הפסוק דואברהם, דע"י שקיים כל התורה הרי גם כשזקן נתברך בכל, הצלחה בטבע.

ואף שהיו לו עבדים לאברהם והוא בעצמו עסק בתורה ועבודה, ולכאו' זהו הענין דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, כמ"ש[18] ועמדו זרים ורעו צאנכם, אך באברהם הרי זה בא לו ע"י עבודתו ג"כ בעצמו, שלכן בחרו האבות להיות רועי צאן דוקא כדי שלא יהי' להם טרדא רבה בפרנסתם כמבואר בדא"ח[19], דמזה גופא מוכח שהיתה איזו השתתפות מצדם, ולא שמלאכתם נעשית ע"י אחרים, והוא דרך הטבעי כנ"ל.

ז. ועפ"ז מתורץ גם זה דרק במשנה אומר על התורה שאדם אוכל משכרה בעוה"ז — ולא בברייתא. והטעם יובן בהקדם החילוק שבין שני אופני היתר דפרנסה הנ"ל: באופן ההנהגה כרשב"י דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, אי"ז מפני מעלת התורה דוקא, שאוכלין משכרה בעוה"ז, אלא מפני דעושין רצונו של מקום בכל מאדך, שהשכר ע"ז הוא ועמדו זרים ורעו צאנכם כדאי' בגמ' שם, אלא דבמילא כיון שאין לו טרדות פרנסה מחויב בת"ת תמיד. ומש"כ בברייתא אבל תורה אינו כן אין ההדגשה בזה תורה, אלא מה שע"ז מוכח שהוא מקוי הוי' ובמילא יחליפו כח כו'. משא"כ באופן השני, דעולם כמנהגו נוהג במנהג ד"א, בטוח הוא בפרנסתו מפני מעלת התורה דוקא שאוכלין משכרה בעוה"ז ג"כ.

כן מובן שבמשנה אומר נערות ולא ילדות שהוא קטן מנערות[20] ולעיל במסכתין[21]: חנוך לנער (ואיזהו נערותו, פרש"י) עד כ"ב, עד כ"ד שנה.

כי בהנהגה דדרך ארץ שמתפרנס מתורה במלמדות והוראה וכו', צ"ל עכ"פ גדול קצת וחריף. משא"כ בהנהגה דמלאכתו נעשית ע"י אחרים, הרי

---

16) עיין שבת נה, ב. ויק"ר פל"ז. ובמקומות שציין בשד"ח כללים א' ס"ק רמ"א.
17) לה, ב.
18) ישעי' סא, ה.
19) תו"ח ויחי ד"ה בן פורת (קא, ד ואילך).
20) ראה סוטה יב, א. שמו"ר פ"א, כד.
21) ל, א.

כיון דעושה רצונו של מקום, יכול זה להיות גם בילדותו (שאינו קטנות ממש. אלא ע"ד הל' בסוכה[22] אשרי ילדותינו כו').

ובהמשך לזה יומתק עוד שינוי קטן: שברייתא אומר שכל אומנות שבעולם, ואין תי' זו במשנה. כי בברייתא ההנהגה דתורה אינה במנהג דדרך ארץ שבעולם, אלא היפך כל האומנות שבעולם. משא"כ במשנה, דמתפרנס מהתורה שלא בהנהגה נסית.

* * *

ח. והנה כמו בכל הענינים שבבריאה ובפרט בעניני תומ"צ כשיש חלוקים בנגלה של הדברים הוא מפני שכן הוא בפנימיות — הנה גם בנדו"ד כן הוא.

והענין בקיצור: כמה מדריגות בתורה מצד עצמה. וכללותן — שתים: פנימיות התורה, אשר על זה נאמר[23] ואהי' אצלו, אצלו דוקא, דבבחינה זו הרי לא (ולא כלא) ממש חשיבי כל העולמות והנהגתן[24]. וחיצוניות התורה — שזה קשור עם העולמות וחיותן.

וכחילוק הזה הוא בתורה מצד עבודת האדם ג"כ. דפנימיות התורה נקראת אילנא דחיי. והוא למעלה מהעולמות והנהגתן המעורבים טו"ר. ונגלה דתורה הנק' אילנא דטו"ר, ע"ש שמתלבשת בענינים דטו"ר וטענות שקר וכו'[25].

ולסוג השני הנ"ל שייך הלימוד המתבאר במשנה. ואז אפ"ל חולי[26] וכו'. ולסוג הראשון הוא ההנהגה שבברייתא דעמדו זרים ורעו צאנכם. כיון שעושין רצונו (רצון שלמעלה מהשתל', וזה ממשיכין עד שנעשה רצונו) של מקום.

ועדמשנ"ת בלקו"ת[27] דואספת דגנך הוא המשכות דימות החול. ופרשה א' דק"ש עושין רצ"מ — הוא בש"ק. אשר בשבת הרי אין מלאכה וטרחא, כי הטרחא צ"ל בע"ש[28].

* * *

22) נג, רע"א.

23) משלי ח, ל. וראה הנסמן בהערה הבאה.

24) וכמו שנתבאר בארוכה באגה"ק בסופו ד"ה דוד זמירות. לקו"ת במדבר ד"ה ואהי' אצלו. סהמ"צ (להצ"צ) מצות משא הארון. ומה שהובא ע"ז ממאחז"ל (ב"ר בתחילתו. ש"נ) א"ת אמון אלא אומן — שפרושו אומן לברא העולמות — צ"ע. ואכ"מ.

25) כמבואר באגה"ק סכ"ו. הקדמת ביאוה"ז (לאדמוהאמ"צ). קונטרס עץ החיים.

26) עיין קונטרס עץ החיים בארוכה.

27) בשלח ב, ב.

28) ועיין ג"כ באגה"ק סכ"ו ע"ד חול ושבת, מתאים להנ"ל.

•) הוספה לאחר זמן: ראה המשך תער"ב ח"א ע' שנו.

היוצא מכ״ז הוא, שע״י לימוד התורה באיזה אופן שהוא, אם הדרך של המשנה או של הברייתא — הנה עומדים לו לאדם בעת ילדותו ונותנת לו לאדם אחרית ותקוה בעת זקנותו כמ״ש עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו.

ט. והנה בביאור תיבת „תורה״ אי׳ בגמ׳[29] על פסוק תורה צוה לנו משה, תורה בגימט׳ תרי״א, אנכי ולא יהי׳ לך מפי הגבורה שמענו, היינו שגם אם חסר בהאנכי ולא יהי׳ לך היינו האמונה, מ״מ הנה תורה המאור שבה מחזיר למוטב, כמאחז״ל[30] ויתר הקב״ה על ע״ז ג״ע וש״ד ולא ויתר על ביטול ת״ת כו׳ המאור שבה מחזירו למוטב. הרי שגם אם נכשל בג׳ דברים הנ״ל ומ״מ אם הי׳ לימוד התורה ויתר, כי המאור שבה מחזיר למוטב.

דאָס וואָס ער איז מדייק דעם וואָרט המאור מיינט ער דאָס פנימיות התורה, אַז אַזוי ווי עס רעדט זיך אין קונטרס עץ החיים[31], אויף דעם פסוק[32] כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים כו׳ פרעגט ער דאָרטן, אַז וויבאַלד אַז ער רעכנט שוין נר מצוה ותורה אור, איז וואָס פאַר אַ דרך חיים איז שייך אַ חוץ תורה ומצוה? נאָר דער ענין איז, אַז ותורה אור דאָס איז אַלץ גליא שבתורה, וואָס דאָס איז אור, משא״כ ודרך חיים דאָס איז פנימיות התורה. און דאָס איז אויך דער ענין פון מאור, וואָס אויף מאור דוקא זאָגט ער אַז דאָס איז מחזיר למוטב. אין אור איז שייך דער ענין פון הפסק, דכשמתרחק ממקורו הרי הוא מתמעט, וכשיש הפסק מתבטל לגמרי, משא״כ המאור שישנו תמיד. וכ״ה ברוחניות, דבלימוד תורה הנגלית לבד שנמשלה לאור כנ״ל, יכול להיות הפסק ח״ו, וברוחניות הוא מה שנעשה ע״י העוונות כמ״ש[33] עוונותיכם היו מבדילים כו׳. משא״כ בפנימיות התורה שהוא המאור שבה, שגם אם נכשל בג׳ דברים הנ״ל מ״מ המאור שבה מחזיר למוטב. והכוונה בע״ז וש״ד כו׳ שישנם בדקות ג״כ, אַז ער וועט נכשל ח״ו אין אַן עבירה בכלל זהו ג״כ ע״ז, כמבואר בתניא[34], כי בזה וועט ער דאָך נפרד מאחדותו מהותו ועצמותו ית׳, ובפרט באותן עבירות שה״ה כאילו עוע״ז, וכמו שנתבאר באגה״ת[35]. ואעפ״כ זאָל ער לערנען חסידות והמאור שבה מחזירו למוטב.

* * *

י׳. אַז עס איז געווען שנים כתיקונן, איז געווען גאָנצע הכנות אויף לערנען חסידות, אַדער אויף אַריינגיין אויף יחידות. ווי דער רבי האָט דער־ציילט, אַז דער חסיד, האָט זיך מכין געווען אַזוי פיל יאָרן, און דער חסיד,

---

29) מכות כג, סע״ב.
30) פתיחתא דאיכה רבתי ב.
31) בתחילתו, ופט״ו.
32) משלי ו, כג.
33) ישעי׳ נט, ב.
34) פרק כד.
35) ספ״ז.

אזוי פיל, משא"כ היינט, קען מען ניט אפלייגן. מ'דארף לערנען דעם רבי'נס חסידות, און ווייטער לערנען און ווידער לערנען, וועט שוין דער רבי ארויסשלעפן פון אלע בלאטעס.

אויף קבלה איז דאך געווען גאר גוואלדיקע זהירות. בזמן הרמב"ם כמבואר בשיחות[36] ואח"כ בזמן האריז"ל שהצריכו כמה הקדמות ללימוד הקבלה אמירת יה"ר. אפילו הבעש"ט לא רצה שילמדו קבלה מי שאינו יודע להפשיט שמא יגשימו כמובא מהצ"צ[37], וידוע ג"כ הסיפור מהקפידה על הה"מ שהצילו אדמוה"ז[38], אבל אדמוה"ז והבאים אחריו האבן געגאסן, אבל בכ"ז היו כמה הכנות כנ"ל, ובפרט כאשר יתבונן במצבו אליבא דנפשי' קען ער דאך טראכטן בא זיך: ווי איז ער שייך צו לערנען חסידות, ובפרט נאך לפעול על הזולת? איז אויף דעם זאגט מען עם, אז ער זאל לערנען דעם רבי'נס חסידות, האלטן זיך אן דעם רבי'נס קליאמקע, איז המאור שבה, דער עצם פון דעם רבי'ן וואס ער האט אריינגעלייגט אין זיין תורה מחזירו למוטב. ווארום אזוי איז אויך בא א רבי'ן מיט חסידים, אויב אפילו בא עם איז נאך פאראן ספקות צי דער רבי איז דער בעל הבית גאר אויף אלץ, און דער רבי קען אלץ און במילא קען ער זיך ניט אויסבאהאלטן פון רבי'ן [וואס דאס הייסט דאך אז בא עם פעלט אין דעם "אנכי ולא יהי' לך", ווארום אפילו ע"פ נגלה איז החולק על רבו כחולק על השכינה[39]], מ"מ זאל ער זיך האלטן אן דעם רבי'נס קליאמקע און לערנען זיינע חסידות, זיין מיט דעם רבי'ן אויף איין וואגן, איז יעמולט הגם דאס איז דאך מער ניט ווי תורה, תרי"א, אבער אויף דעם שטייט תורה צוה לנו משה.

ויובן מהידוע[40] אז הוד כ"ק אדמו"ר נ"ע האט געזאגט פאר דער הסתלקות, "איך גיי אין הימל און אייך לאז איך איבער מיינע כתבים". איז לכאו' וואס איז דער נייעס? מען פארשטייט דאך אז די כתבים זיינען געבליבן דארטן וואו זיי זיינען געלעגן, און אז ער גייט אין הימל איז אויך פארשטאנדיק. נאר דער פשט איז, אז כאטש ער גייט אין הימל, איז וויבאלד די כתבים לאז איך אייך, האט מען דורך דעם עם אט ווי ער איז אין הימל; ער לאזט זיך איבער אין די כתבים, און ווי זיך, ווי ער גייט אין הימל, ד. ה. זייענדיק אין די העכסטע עליות, ווי עס שטייט אז נאך דער הסתלקות טוט ער זיך אויס פון לבושי בי"ע, און בעת ההשתטחות טוט ער זיך אויס פון לבושי אצי' אויך, כדאי' במאמר ר' הלל נ"ע[41]. איז אט ווי ער איז אין אלע עליות האט מען עם דורך די כתבים.

---

36) ס' השיחות קיץ ה'ש"ת ע' 41.
37) בסהמ"צ שרש מצות התפלה ספ"ב.
38) התמים ח"ב ע' מט.
39) סנהדרין קי, א. וראה ברכות כז, ב.
40) חכמי ישראל בעש"ט ע' 98. אג"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' קיג.
41) מאמרי השתטחות (קה"ת תשי"א).

וזהו תורה צוה לנו משה, צוה איז לשון צוותא וחיבור, משה האָט זיך באָהעפט מיט אונז דורך זיין תורה, וואָרום ער אליין ווי הויך ער איז נאָר, האָט ער זיך אריינגעשטעלט אין זיין תורה.

* * *

יא. און דאָס איז וואָס ר' נהוראי זאָגט מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. און עס איז דאָ אין דעם צוויי אופנים, דמשנה או דברייתא: א) תורה איז בכלל האומנות, ב) או למעלה מזה, וכמארז"ל[42] אָז מ'לערנט אדעתא דנפשא. וואָרום הנשמה לא ירדה אלא לתקן — וזוהי האומנות שלה — את הגוף, נה"ב וחלקו בעולם. ואח"כ לערנט ער לשמה, לשם התורה, העכער פון כל האומנות שבעולם, אפילו אומנות דתיקון הגוף והעולם. וואָס אין דעם אלץ איז אויך שייך א הפסק לשעה (כי לבסוף אנצח), וואָרום עס איז דאָך א מלחמה מיט א מנגד ולאום מלאום יאמץ. ומלמד את בני תורה, וועלכע תורה, תורת ר' נהוראי, נהוראי איז מנהיר עיני חכמים[43], היינו מאור דוקא, וואָס דאָס איז עומדת לו לאדם אפילו בימי חולי יסורים וזקנה.

* * *

יב. אין דעם ענין פון מצות דרבנן איז פראָענען א מחלוקת[44] פון וואָנען מ'לערנט דאָס אָרויס: איין דעה זאָגט פון לא תסור[45], נאָך א דעה אָז מ'לערנט אָרויס פון שאל אביך ויגדך[46], ונוסף על פי הרמב"ם[47] אָז מ'איז עובר אויף מצות סנהדרין וחז"ל כיון שפשטו בכל ישראל איז מען עובר אויף א מצות עשה ומל"ת דאורייתא.

במילא בא חסידים פון דעם רבי'ן, וואָס אף דערוף שטייט דאָך לא תסור גו', וואָרום ער איז דאָך דער עמוד ההוראה וממנו חק ומשפט יצא[48] לכל תלמידיו הם חסידיו, איז אָז מ'איז עובר אויף דעם רבי'נס א בקשה, וואָס דער רבי האָט דאָך אמאל געזאָגט, „מיינע א בקשה איז א פקודה", איז מען דאָך עובר אויף א מ"ע אדער א מל"ת; איז דאָס דער ענין פון חולי, וואָרום עס פעלט דאָך אין די רמ"ח אברים ושס"ה גידים, שהם רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת[49].

און אויף דעם זאָגט ער אָז שאר כל האומנות אין עומדות לאדם בימי חולי יסורים וזקנה, ד.ה. אָז נגלית התורה לבד וועט עם ניט אויסהיטן פון חולי, אדער עכ"פ יסורים, וואָס דער ענין פון יסורים איז דאָך אפילו אויב

---

42) פסחים סח, ב.
43) עירובין יג, ב.
44) שבת כג, א.
45) שופטים יז, יא.
46) האזינו לב, ז.
47) הל' ממרים בתחילתו, סהמ"צ בתחילתו. עיין ג"כ שו"ע חו"מ ר"ס כ"ה ובאורים שם ס"ק כ"ב, והלכות ת"ת לאדמו"ז רפ"ב. שד"ח כללים אות א' שצ"ט, פאת השדה אות א' ס' מ"ח.
48) לשון הרמב"ם שם.
49) ראה בלקו"ת נצבים מה, ג.

ער אליין האָט ניט קיין חולי, אבער ער האָט יסורים פון זיינע ב״ב אדער פון דעם ארום: און אויפן בעסטן אופן, איז אבער פון זקנה, ד.ה. פון חלישות בקיום התומ״צ, וועט ער זיך ניט אפהיטן. משא״כ תורת ר׳ נהוראי איז עומדת לו בימי ילדותו ובימי זקנותו, און ווי ער פירט אויס וה׳ ברך את אברהם בכל, וואָס ״בכל״ איז דאָך ארז״ל[50] שזהו שהטעימו מעין עוה״ב, עולם שכולו טוב בעוה״ז. און נאָכדעם וועט טאָקע זיין די גאולה שלימה אליין, אז דער רבי וועט אונז פירן אנקעגן משיח׳ן.

יג. והנה אדמוה״ז כתב בהל׳ ת״ת[51], שאם מלאכתו נעשית ע״י אחרים (שזהו״ע יחידי סגולה) וכן המתפרנס מהצדקה של קהל או יחידים, חייב לעסוק בתורה יומם ולילה ממש.

עס איז פראָנען דעם רבי׳נס א בריוו[52], זאָגט ער דאָרטן אויף דעם וואָס דער אלטער רבי שרייבט אין תניא[53], אז די נשמה איז א חלק אלקה ממעל ממש, אז אין דעם וואָרט ממעל ממש איז פראָנען צוויי הפכים, פון איין זייט איז דער וואָרט ממש מתאר רוחניות שברוחניות, וואָרום ער זאָגט דאָך ממעל ממש, דאָס הייסט רוחניות שברוחניות, און פון צווייטן זייט איז ער מתאר ממשות, גשמיות שבגשמיות (וואָס דאָס איז די מעלה פון דעם אות ה׳ וואָס ער איז אַן אתא קלילא דלית בי׳ מששא[54]), איז פון דעם וואָס דער וואָרט ממש ווייזט אויף ענינים הפכים ווייזט דאָס אויף דעם גודל מעלת הנשמה, וואָס דאָ איז דער חיבור פון ב׳ קצוות הפכיים, רוחניות שברוחניות אין גשמיות שבגשמיות.

וי״ל אז דאָס איז מרמז דער אלטער רבי מיטן וואָרט ממש, אז דורך לימוד התורה באופן המעולה ווערט אט דער חיבור, מאָכן אין און פון ממש גשמיות שבגשמיות — תורת ר׳ נהוראי ורשב״י שהיא בלי הפסק יומם ולילה ממש, רוחניות שברוחניות.

* * *

יד. ידועה הקושיא דמאמר המשנה[55] עשה אברהם אבינו את כל התורה כו׳ איתא ג״כ בגמרא ביומא[56]. והתירוץ ע״ז שביומא הלשון ״קיים א״א כל התורה עד שלא ניתנה״, און דאָ אין דער משנה זאָגט ער דעם לשון ״עשה״. דער חילוק פון ״קיים״ ביז ״עשה״ כפשוטו איז, אז קיים — איז ניטאָ קיין

50) ב״ב טפ״ק.
51) פ״ג ס״ה.
52) משנת תרח״ץ *.
53) רפ״ב.
54) הובא באגה״ת פ״ד.
55) כאן בסיום המס׳.
56) כח, ב.

*) נדפס באג״ק אדמו״ר מהוריי״צ ח״ד ע׳ ת ואילך. ראה היום יום ע׳ פא. המו״ל.

המשכה חדשה, מער ניט אַט דאָס וואָס איז פראַנען האַלט ער דאָס אויף. און עשה הייסט אַז ער מאַכט אויף אַ נייע זאַך. וואָס דאָס איז דאַך דער ענין פון „ותן חלקנו בתורתך" שאומר כאו"א. והפירוש הוא דכל או"א יש לו חלק בתורה שצריך לגלותו ולעשותו. וא"א עשה את כל התורה, שהמשיכה כולה עד שלא ניתנה.

והנה ע"פ המבואר לעיל במעלת לימוד התורה שבברייתא על זה שבמשנה, איז דאַך לכאורה ניט מובן, אַז אין דער משנה דוקא, וואָס ער רעדט אין רוב מדות בני אדם כנ"ל, זאָגט ער דוקא דעם „עשה את כל התורה כולה".

נאָר דער ענין איז ווי דער רבי ברייגט אין דער שיחה פסח תרצ"ד[57] דעם מאמר פון ר' שמשון אָסטראָפּאָלער „טובה הפרישות עם הבריות והבדידות בתוך בני אדם". דער לימוד וואָס ער רעדט אין ברייתא, ע"ד ווי רשב"י האָט געלערנט אין אַ מערה, אַ לימוד מצד הנשמה, איז מער ניט ווי אַן ענין פון קיום; אָבער אַ לימוד וואָס ער רעדט אין דער משנה, דאָס הייסט מברר זיין דעם גוף ונה"ב, מאַכן פון גשמיות שבגשמיות רוחניות שברוחניות, דאָס איז אַן ענין פון „עשה", איז דערפאַר אין דער משנה דוקא זאָגט ער דעם וואָרט „עשה"[58].

און דאָס איז דער פשט פון „גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשי שמים וארץ"[59], וואָרום מעשי שמים וארץ איז אַן ענין פון התהוות עפ"י טבע, אַזוי ווי ער זאָגט[60] בא רחב"ד גדול הנס האחרון יותר מן הראשון, וואָרום משמיא מיהב יהבי משקל לא שקלי: איז במילא דער ענין פון מעשי שמים וארץ, וואָס דאָס איז די התהוות מאין ליש, ניט אַזא אויפטו ווי מעשי צדיקים, וואָס זיי מאַכן מיש לאין, וואָס מאַכן פון גשמיות רוחניות פועל'ט אַ המשכה חדשה כנ"ל.

(משיחת כ' מנ"א ה'שי"ת)

---

57) נדפס בלקוטי דיבורים ח"א ע' 288.

58) ועדמשנ"ת בלקו"ת שמיני (יח, א ואילך) במעלת שור הבר על לויתן וכמו רשב"י במערה שקיים המצות ברוחניות.

59) כתובות ה, ס"א. וראה ד"ה גדולים מעשה צדיקים תרפ"ה פ"ז (נדפס בסה"מ קונטרסים ח"ב תסב, א ואילך).

60) תענית כה, א.

. . . א) היודעים מציאות ה' באופן חיובי או שלילי:

מענה:

מובן ופשוט שיודעים זה גם באופן חיובי, וההוכחה בזה היא — א) כמו כשרואים ספר נדפס בעל מאות דפים, הנה פשוט בעיני הרואה שיש בית דפוס שמה סידרו כל האותיות באופן שמבארים ענינים של שכל וכו', אבל לא שנשפך דיו ובמקרה בעלמא הרי טפות הדיו נסתדרו על מאות דפים בצורה של אותיות מבארות כמה דברים. והוא הדין — אלא שכ"פ ככה, כשרואים חתיכת עץ ואבן וכיו"ב ויודעים אח"כ מסידור האטאמים שבה שהם לא במספר של מאות ואלפים אלא של בילוני ביליונים, וכולם מסודרים באופן מפליא ומתאים לחוקים קבועים ומדויקים עד הקצה האחרון, וכמבואר בארוכה עד"ז בחובת הלבבות, בכוזרי וכו'. וראה ג"כ ספר החקירה לאדמו"ר הצמח צדק. ב) כמו שהאדם יודע מציאות הנפשות, בראותו חיות שבבע"ח וכיו"ב.

ב) מהו ההכרח שהתורה היא מסיני, אם רק מפני הקבלה, הרי זוהי ג"כ הראי' של שאר דתות — להבדיל בין קדש לטומאה.

מענה:

לפלא שכנראה לא קרא הנדפס עד"ז בחוברות שבועות של המל"ח, בטאקס און טיילס וכו', שהחילוק בהנ"ל הוא חילוק עיקרי, שכמו שאפשר שאיש אחד הטעה בני דורו, או שאפילו איזה אנשים יחד התדברו והטעו בני דורם, או שאפילו חוג אחד של אנשים הטעו בני דורם מפני שהי' להם איזה טעם משותף לכולם שרצו להטעות בני דורם. וזהו נוגע לכל הדתות — של הנוצרים, הישמעאלים, אנשי הודו וכו' שהתחלת הדת היא שאיש אחד אמר לאחדים מתלמידיו אשר נגלו אליו האלקים ומסר לו מצות והוראות חוקים וגזירות. כן הוא בכל הדתות שבעולם מבלי יוצא מן הכלל, לבד דתנו ותורתנו הוא — שיודעים אנו אודותם מהדורות לפנינו, שאלו מבני ישראל בדורנו זה, שמעו זה מאלו שבדור שלפנינו, וכן דור אחר דור עד הדור שעמדו אצל הר סיני, שש מאות אלף אנשים מבני עשרים עד ששים ונוסף עליהם איזה מיליונים של צעירים מגיל זה וזקנים מגיל זה ונשים וערב רב שמעו כולם בבת אחת: אנכי ה' אלקיך וגו' לא ע"י ממוצע אלא מפי הגבורה, ובשש מאות אלף רגלי וכל הנ"ל היו אנשים מסוגים שונים, עמי הארץ וחכמים מלומדים, עשירים ועניים כו' וכו', וכולם שמעו בנוסח אחד דברים אחדים, ומסרו זה בנוסח אחד לבניהם ובניהם לבני בניהם עד לדורנו זה, ובודאי ידוע לו שכל הרעפארמער והקאנסערוואטיבים — התחילו רק איזה עשיריות שנים, ועד אז הנה, אף שהיו יחידים אפיקורסים, אבל מיליונים ומיליונים אמרו אותם הדברים באותו הנוסח כו'. ובמשך כל חיי עם ישראל לא הי' אף רגע אחד שלא תמסר מסורה זו ע"י מאות אלפים אנשים ונשים

בבת אחת, ואין אף ענין אחד בכל העולם כולו שיש עליו עדות נאמנה כ"כ כמו הענין דמתן תורה *.

ג) מהו הטעם שאין אנו יכולים לשנות תקנות חז"ל.

מענה:

ובהקדמה דוגמא מחכמת החשבון — בימינו אלה מיוסדה היא על יסודות שהיו ידועים ונרשמו בספר עוד בימי היונים הראשונים אוקליד וכו'. ואף שספרי חכמה זו שלהם קטנים הם בהרבה מהספרים בימינו, זהו מפני שעל יסוד הכללים וע"פ הדרכים שנעתקו מחכמים הנ"ל, הולכים מענין לענין ומהמצאה להמצאה, אלא שכיון שזהו ע"פ הדרכים שהתוו הם וע"פ הכללים שכללו הם, הרי כבר נכלל זה בדבריהם. ולהבדיל בין קדש לחול, הוא עד"ז בתורתנו הק', שניתנו כללים והוראות איך להשתמש בכללים אלו ואיך להביא מהם מסקנות חדשות, וכל זה ניתן במעמד הר סיני וכו' לכמה מיליונים אנשים בבת אחת, ובמשך הזמן החכמים שבכל דור ודור הרי על יסוד כללים אלו, או בלשון המורגל, מדות שהתורה נדרשת בהם, הלכו בדרכים שהתורה אמרה שזהו הדרך האמיתי ובאו לכמה מסקנות, או בלשון המורגל — לכמה דינים והוראות. ואף שדינים אלו אמרם תנא פלוני אמורא וגאון, הרי נכלל כל זה באותם היסודות הכללים והדרכים שקבל משה רבנו מנותן התורה בעצמו. ומזה מובן ופשוט, שאם רוצים לפתור איזה שאלה שנתחדשה בזמן זה, וכמו השאלה הקשורה בעלעקטרי וכיו"ב ורוצים לפותרה ברוח התורה, וכמו שפתרו הרבנים שבדורות שלפנינו, צריך ללכת בדרכי התורה וכללי', ואחד הכללים בזה שאין בית-דין יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אלא אם כן גדול ממנו כו', היינו שגם זה הוא כלל מנותן התורה, כמו שישנו ג"כ כלל שאחרי רבים להטות באותו הבי"ד גופא, אם היו בי"ד של אנשים ההולכים בדרכי התורה בלימודם זה.

ד) מה ששואלים אם יש קדושה בָּאותיות, ואם זה כתוב בשו"ע:

הנה זהו כתוב בספר עוד קודם להשו"ע, והוא בגמרא שבת ק"ד ע"א, ובכמה מקומות בזהר הק' ובתיקוני זהר וה"ה לנקודות (ת"ז תי' ה', כא, ע'. ז"ח בתיקונים).

והנה כל הנ"ל הוא פשוט ומובן ביותר, ומה שיש מערערים על זה (און מען דינגט זיך), הוא רק מפני שזהו המוצא היחידי שלהם לתרץ לעצמם איך עוברים על מצות תורתנו תורת חיים, והרי מתביישים לומר שגדול כח התאוה שאינם יכולים לעמוד נגדה, ובמילא רוצה להסביר ולהסיר הקולר מצוארו ולהטיל ספק בעצם הדבר, ובכלל — הנה צריך לדעת ברור בזה, שאחת משתי אלה, או שמאמינים בתורה מן השמים ואז מוכרח הפסק שהובא ברמב"ם שכל האומר תורה כולה מן השמים חוץ מאות אחד ה"ז היפך יסוד האמונה, ובאם אין רוצה לקבל הוראות התורה הרי באופן אוטומטי מטיל

---

*) וראה לקו"ש ח"ו ע' 316 ואילך. ח"א ע' 274 ואילך. המו"ל.

ספק הוא גם באנכי ה״א תורה שבכתב. ואותם שמאמינים שהשי״ת הוא הבורא עולם — ביום הכפורים ובשעת אמירת יזכור בבית הכנסת, משא״כ בכל השנה ובימות החול, ה״ז היפך השכל הבריא, ומי שמאמין בזה לתומו, מקומו בבית החולים לחולי הרוח, ר״ל. אלא שכנ״ל כמה אנשים שאין רצונם להלחם נגד היצר שלהם ומנסים לתרץ עי״ז העבירות שעושים.

והשי״ת יצליחו להיות שליח טוב, שעל ידו תומשך האמונה האמיתית בבני קהלתו, ובפרט בהימים ערב מיכלא דמהימנותא ומיכלא דאסוותא המחזקת את האמונה הפשוטה והטהורה אצל כל אחד ואחת מישראל, וע״פ מרז״ל אשר התינוק (בשכל) משאכל מאכל דגן (וכמבואר בדא״ח שזהו — מצה) קורא לאביו — אבינו שבשמים.

בברכה לחג הפסח כשר ושמח

(ממכתב ד׳ ניסן תשט״ו)

...והערה כללית בנוגע לספרו, וכן כנראה לא הובלטה כל צרכה השקפתי בזה במכתבי מענה מאז לחוג מושפעיו, והיא אשר פנימית נקודת המענה שלי על שאלותיהם מאז, ועל דרך זה על השאלות אשר בספרו האמור, היא שאין זה אמת כלל וכלל שאינם מאמינים. ומשל למה הדבר דומה — להאומר שאינו מאמין באכילה ושתיה, ושלש פעמים בכל יום אוכל ושותה. וההוכחה על זה היא, שבטבע האדם לקבל בהחלט מסקנות, שסמכותן פחותה ביותר בערך הסמכות של כמה שיטות פילוסופיות, ואין צריך לומר בערך סמכות אמונת ישראל, ולחיות על פי מסקנות אלו ועד לעניינים שהם בגדר סכנת נפשות (לדוגמא — טיסה באוירון), ואדרבה מביט על כל איש שאינו מתנהג באופן כזה, כעל בלתי נורמאלי וכאדם שאינו מן הישוב. שמזה פשוט, שמסקנות כאלו שהראיות עליהן חותכות — בהרבה — יותר מהאמורות, בודאי שמתקבלות ומגדירות את כל האדם. ואין בכל זה כל פליאה שפלוני משלה את עצמו לומר שאינו מאמין, בהתבונן בהתוצאות שמסיק מאשליה זו, שברובא דרובא הן הסרת ההגבלות, הן בנוגע לסור מרע והן בנוגע לעשה טוב. שמזה מובנת סיבת האשליה האמורה — שהיא בכדי להקל על עצמו את חייו, ו„להיפטר״ מקיום מצות עשה ולא תעשה, ולחיות את חייו מבלי כל רסן.

מובן שהדברים האמורים הם בתחלת הסטיה מן הדרך, אבל לאחר זמן של הנהגה באופן האמור, הרי מתאים לתכונות האדם, הרגל נעשה טבע, הן בנוגע להנהגה והן בנוגע להאשליה, שמרוב הפעמים שפלוני משנן לעצמו שאינו מאמין — מצליח און מ׳האָט זיך איינגעשמועסט (והתפתה). וההוכחה שאין זה אלא איינגעשמועסט (התפתות), היא — כשקורה מקרה מזעזע, הבוקע את השכבות החצוניות שלו ונוגע עד לנקודה הפנימית, שאז מגלה הוא את עצמו אשר מאמין הוא. — ואם תמצא לומר, הרי הנ״ל — העתקה מהמבואר בתניא פרק י״ט. ועל דרך זה במאמר ליום ההילולא של כבוד קדושת מורי וחמי אדמו״ר „באתי לגני״ ובכמה מקומות.

ולפלא קצת, שבספרו אין אפילו קא סלקא דעתך על דרך האמור, וכן לא מצאתי במכתביו אלי שעד עתה . . .

(ממכתב ט"ו באב ה'תש"כ)

אביע בזה תודתי עבור שימת לבבו לשלוח לי ספריו שהוציא לאור בזמן האחרון . . .

בקשר עם הספרים ובפרט . . . אעיר בזה על שתי נקודות:

(א) מטרת מחבר בכלל, ושל הכותב על נושא עיוני בפרט, לעורר תשוקה בלב הקורא להמשיך להתענין בענינים המובאים בספר ולהעמיק יותר בהם, ובפרט אם המחבר מוסר הענינים בלשון וניסוח שלו, בכלי שני. ובכל הזמנים, וביחוד בדורנו, משתדלים להקל על הקורא והלומד ע"י שעושים „אזנים לקופה" וכיו"ב. ולכן לדעתי, וגם הנסיון מורה על כך, חשוב ביותר לציין על אתר בשולי הגליון או עכ"פ בסוף כל ספר — המקורות, בציון הפרק, הדף וכו'. ובפרט כשמצטטים, — שעל ידי זה נותנים לקורא וללומד אפשרות לחוות דעתו גם הוא בפירוש דברי המקור ומגרים רצונו להתעמק בענין. יתר על כן, נוהג זה טוב ומועיל לא רק לקורא וללומד אלא גם למחבר, כי לא תמיד שמורות אצלו רשימותיו בהן ציין המקורות, ואם אפילו שמורות — הרי לא תמיד נמצאות תחת ידו כשמעיין בענינים אלו עוה"פ.

ראיתי שבספריו הנ"ל חסרים ציונים אלו. אבל תקותי, שבאם תתקבל הצעתי, הוא עוד בכדי שיעשו למלא החסרון בספריו העומדים להופיע. ומה טוב — להוציא חוברת מילואים גם להספרים שהופיעו כבר — מכילה ציוני המקורות לענייניהם.

(ב) במסירת שיטת וענינים של תורה שהיא תורה חי' ותורת חיים, ובפרט — החלק שבה הקשור עם הרגש, וביחוד אם הכוונה היא לחוג קוראים אשר השקפות אלו חדשות וגם זרות הן בעולמם, הנה כדי שיצא הדבר בשלימות יותר וקרוב יותר לפנימיותו, לא די למוסר או למחבר לקרוא ספרי תורה זו, ללמדם בעיון הדרוש ולמסור תמציתם, אלא צריך הוא „להתלבש" במדה הכי אפשרית ברוח התורה ובהווי של מייסדי השיטה ונשיאי'. ועל אחת כמה וכמה מוכרחת התלבשות זו — אם מטרת המחבר היא לבוא למסקנות מעשיות בהנוגע לחיים בהוה.

איני מכיר את כ' באופן אישי, אבל תקותי שלא יקפיד על אשר ארשה לעצמי להעיר, שבכדי להגיע למטרה שהתווה לו בספריו, וכמו שכותב בהקדמתו לספריו . . . מהראוי שיסגל לעצמו ובפנימיותו סדר חיים שלהם, היינו חיים על פי התורה ובמעשה בפועל, וכפי שמתבאר אופן חיים שלו

במקור, בספרי החסידות. — אין מספיקה הגישה של רחמנא לבא בעי, כי אף שזהו מוכרח לכל לראש, אבל אין זה מספיק כלל וכלל.

אפשר שיחשדני שכוונתי בהנ"ל להשפיע על יהודי שיעשה שומר תורה ומצוה במילואם ועוד כפי דרישת תורת החסידות,

ואודה אשר גם בזה צדקו חכמינו ז"ל באמרם אין אדם נחשד אלא א"כ יש בו עכ"פ במקצת,

אבל אין מקצת כוונה זו שלי — ממעטת כלל התועלת בשביל המטרה הנ"ל, ולדעתי גם ההכרח,

שימסרו הדברים, דברי תורת החסידות, שהם בכלי שני — בקירוב יותר לאמיתתם ולפנימיותם. אפשר ג"כ שתפלא בעיניו תקותי — שעל ידי מכתב אוכל להשפיע על איש הוגה דיעות, אשר בודאי שיטה לו באופן חייו, שיטה מיוסדה וקשורה בנימי נפשו וכו', והשפעה עד כדי כך — שבקבלת המכתב ישנה באיזו מדה שהיא לא רק השקפתו אלא גם הנהגתו,

והביאור בזה הוא — שאיני בא בדבר חדש משלי, אלא מציע רעיון ישן נושן, וביחד עם זה, שבכל יום ויום חדש הוא ובורא עולמות הוא, הוא ענין תורתנו ומצוותי'. והמאמין באדם ובכוחות נפשו האין־סופיים,

כיון שנפש האיש הישראלי היא — בלשון רבינו הזקן בעל התניא — חלק אלקה ממעל ממש, שהוא האין־סוף,

הרי הוא מאמין גם כן, אשר בשעתה חדא וברגעא חדא יכול כל אחד ואחד להגיע לעומק רום, מבלי הבט על מצבו ומעמדו ברגע לפני זה. והגורם לזה יכול להיות אפילו דבר קטן וניצוץ קטן, כיון שאין זה משמש אלא לפתיחת אוצרות האין־סוף שישנם בנפש השומע או הקורא.

בכבוד ובברכה

בטח נמצאים תח"י מפתחות לספרי חב"ד שערכתי בזמן שונים, מתאים לנקודה הראשונה במכתבי לעיל, ואשר ראיתי בהם תועלת רבה, וכנ"ל, לא רק בשביל אחרים אלא גם בשביל עצמי.

(ממכתב כ"ו שבט תשט"ז)

...במה שמסיים במכתבו אשר „עול החיים של היהדות בשלימותה המסורתית אינה מצוי' בימינו אפילו בקרב שומרי המסורה, המקיימים את כל המצוות המעשיות" וכו', אין זו תופעה של ימינו דוקא, אלא מצוי' היתה גם בימים מלפנים. אבל לדידי המסקנא מתופעה זו אינה זו שכותבה במכתבו, אלא אדרבה, שמצב זה צריך לעורר כוחות נעלמים לתקנו ולא מספיק

להשתמש בכוחות הגלויים של האדם בלבד, והרי תיכף לבריאת העולם ובסיכומו דרשו חכמינו ז"ל על הכתוב אשר ברא אלקים לעשות — לתקן. זאת אומרת שבריאת העולם היתה באופן אשר האדם יכניס מצדו לא רק שיפורים אלא גם תיקונים, שמזה מובן אשר כל זמן שנמצא אדם אחד בעולם, זה גופא הוכחה וראי' שהעולם צריך תיקון, ותיקון העולם החיצוני הרי הולך הוא בד בבד עם תיקון עולמו הפנימי של האדם. וגם זה מתבטא בפתגם קצר של חכמינו ז"ל ומבואר גם הוא בכמה מקומות בתורת חב"ד, אשר מתפקיד הנשמה בירידתה למטה הוא להיעשות „מהלך", כי הנשמה בהיותה למעלה, וגם המלאכים „עומדים" הם.

ועוד הערה קצרה, ובטח יסלח לי אשר גם בזה אינני מסכים לכתבו, והוא בהנוגע לאופן הליכה ביהדות, מיהדות הגוף ליהדות הנפש, או להיפך, כי אף שבאופן עקרוני לכאורה אפשריים שני האופנים, אבל למעשה בהנוגע להשגת המטרה יש הבדל עצום, כי ההליכה מיהדות הגוף ליהדות הנפש — בשים לב שהמדובר הוא באדם הכלול מגוף ונפש גם יחד, והגוף דבר מוחשי בעל חמשה חושים וכו' וכו' — בטוחה היא, אף שלפעמים יש בה עליות וירידות וגם נפילות, ושבע יפול צדיק וגו', בה בשעה שההליכה מיהדות הנפש ליהדות הגוף, הרי בתחלת ההליכה ואפשר גם לאחרי ההתחלה, עדיין אין הגוף מסכים לכיוון הליכה זו, ועלולים בזה לכמה טעויות ואולי עוד יותר מזה. ובפרט בדורנו שעדיין לא נשתחרר מהדיעה הכוזבת של המאטריאליסמוס שהיתה נפוצה כל כך בין התועים שבדור הקודם.

דרך אגב, בהנוגע לנקודה זו, היינו בהכרח מצוות מעשיות דווקא, עמד על זה כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע במכתבו לפרופסור אחד במדינת אשכנז, שנדפס ב„התמים", חוברת ד (ורשא 1936*).

(ממכתב ד' תמוז ה'תשט"ו)

---

*) נדפס מחדש, קה"ת, כפר חב"ד, תשל"א — המכתב נדפס ג"כ באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"ץ חי"ד ע' תקלב. המו"ל.

בנועם קבלתי ב' הכרכים של ספרו... שכנראה נתאחרו דרך הילוכם. ות"ח על שימת לבבו, ובפרט בשלחו „בכור הטופסים". ובהגיעו לידי התחלתי לעיין בו מיד כמובן.

בידעו השקפתי ממכתבי הקודמים לא יפלא בעיניו ששמחתי במיוחד לראות בספרו כמה מונחי החסידות מבוארים עפ"י סדר הא"ב וגם מראה מקומות בחלק מסוים, שזה יתן האפשריות לקורא וללומד בספרו לעיין במקורות עצמם ולהעמיק בהם. והרי זו היא אחת משאיפות כל מחבר וסיפוקו הרוחני כאשר מצליח לעורר רצונו ותשוקתו של הקורא להתענין ולהתעמק יותר בנושא הספר.

כיון שהכל בהשגחה פרטית, יש לציין שספרו נתקבל לימי החנוכה שענינם מוסיף והולך, ונתקיים בכ' ענין זה שזוכה להפיץ אור תורת חב"ד

בין חוגים רחבים בחוץ, עפ"י המאמר הידוע דיפוצו מעינותיך (אפילו בין אלה שעדיין) חוצה.

מקוני שלא יקפיד אם אעיר ג"כ על עוד מה שגרם לי עונג ושמחה מיוחדת בקשר עם הופעת ספרו הנ"ל, והוא, שקבלתי תיכף תגובות שונות מחוגים שונים ובהם כאלו שטענו היתכן? שהרי תורת חסידות חב"ד היא פנימיות התורה ובלשון משל הידוע מכ"ק רבינו הזקן שהוא בדומה לאבן טובה בכתר המלך (הוא מלכו של עולם) אשר בה תלוי' לא רק חשיבות הכתר אלא גם חוזק עוצם ענין המלוכה. ופשוט אשר כל העוסק בלימוד תורה זו אפילו לעצמו, ועל אחת כמה וכמה אם גם בהסברה לאחרים ובהפצתה בין חוגים רחבים, הרי צריך להתאים את חייו לעניני תורה זו ולדרישותי', ובאם אין התאמה זו איך יתקיים בזה מאמר חכמינו ז"ל גדול תלמוד שמביא לידי מעשה?

וענין העונג והשמחה הנ"ל הוא שהרי דברים ק"ו: ומה אם אלה המגיבים שאין להם ידיעה מספיקה, ואין צריך לומר הבנה עמוקה, בתורת חסידות חב"ד, בכל זה עמדו על הנקודה הנ"ל, עד כדי שלילת מנוחתם, הרי בודאי שכן הוא אצל כ' שהקדיש מזמנו ושימת לבבו ונפשו, ובטוחני אשר מפנימיות נפשו, ללימוד והתעמקות בתורת חסידות חב"ד.

ואף כי בטוח אני שמעת שהתחיל עבודתו בעריכת ספריו אלו ועד עתה באו שנויים ניכרים לא רק בעולם המחשבה של כבודו אלא גם בעולם הדיבור והמעשה שלו, תקותי שילך מדרגה לדרגה בהוספה בזה, וכנ"ל הולך ומוסיף הולך ואור, עדי אשר במשך הזמן יהי' הסופר והספר אחדות שלמה, באופן אשר הספר יעיד על מחברו והמחבר יעיד על ספרו.

ואיחולי לכ' אשר כמו בכל ענין טוב ובפרט בעניני תורה ומצוה שאין סופיים הם, הנה סיומו שני כרכים אלו לא רק שלא יהי' סיום ח"ו למשנת חב"ד בחייו הוא, אלא אדרבה מכאן ולהבא כל יומא ויומא עביד עבידתי' לשמש המשך חי לענינים שכתב בספריו אלו. ויהי רצון מבורא עולם ומנהיגו בהשגחה פרטית על כל אחד ואחד שלא יהיו כל העלמות והסתרים בהתגשמות כל הנ"ל בפועל.

(ממכתב נר שמיני דחנוכה, ה'תשי"ז)

ימים אלו נתקבל ספרו... ות"ח עבורו. מובן שלחביבותא דמלתא עברתי בין דפיו, ובפרט שדוקא בענינים שלכאורה אין בהם קישור פנימי ואינם מסודרים כל צרכם יש לראות באספקלריא יותר בהירה את הכותב, מאשר משתקף הוא בספרים משוכללים הכתובים למטרה אחידה שמאחדת את הספר מראשו לסופו.

מתאים להוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, מיוסדת על פתגם כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, בפירוש סגנון חכמינו ז"ל אנן פעלי דיממא אנן, שפעולתנו

להרבות אור בעולם, בעולמנו זה, והרי זוהי הוראה לכל אחד ואחד מנשמות בני ישראל כשהן בגופים בעולמנו זה, ארשה לעצמי לעוררו, מיוסד על מה שכותב בספרו הנ"ל ע' 310: „אנו כאן החלוץ של עם ישראל ... כותרת דברי ימי עמנו, תמצית סבלותיו על ארצו ואלקיו ... שכל זעזוע בעברנו ... פוגע בבבת עינינו", ומתאים להשפעה שיש לו בחוגים שונים, הנה לפלא בעיני מדוע אינו לוקח עמדה תקיפה בכל אותן התופעות המשפיעות על החיים היום־יומיים בארצנו הק' בשטח החיים הפנימיים של בני ישראל, זאת אומרת חיי הנשמה, נשמה האלקית, שלצערנו תופעות אלו אינן פוחתות והולכות; והסכנה מתרבה על ידי זה שמכניסים הענינים לגדר של פרסטיג'ה, שלכן — „יהרג ואל יעבור". והרי מתאים לשורות האמורות בהנוגע לאלקי ישראל ועברו של עם ישראל, בודאי שכמה מתופעות הנ"ל לא היו באות לפועל לולא יצר הנצחנות, שככל היצרים מעביר הוא את האדם אפילו על דעתו ולא רק על דעת קונו. והלא אין עתה הזמן שמי שהוא יוכל להסתגר בד' אמות שלו ולומר שכל מה שנעשה בחוץ אינו מענינו כיון שהוא עוסק בדברים נעלים למעלה מעשרה טפחים דעולמנו זה. ובפרט זה שרבים נשמעים לקולו. ומי שיש בידו למחות וכו'.

אפשר שהביע כ' השקפתו על תופעות האמורות אלא שלא הגיעה השמועה עד"ז לכאן, ואם כן הוא, הרי זוהי הוכחה שתגובה כזו — אינה מספקת, כיון שהדן של כמה תגובות הגיע ומגיע לכאן ובחצוצרות וקול תרועה. וברור שתגובת הגנה על צערה של השכינה היהודית, כמו שמזכיר בספרו שם, בודאי צריכה היתה להגיע, ובאופן פעיל יותר...

(ממכתב ה' אלול ה'תשח"י)



מאשר הנני בזה בתודה קבלת שני הספרים מפרי עטו ... ובטח ינהג במנהג טוב זה גם להבא לשלוח להספרי' שלי, ובפרט שמשתמשים בספריו גם לתועלת הרבים.

לחביבותא דמילתא — הנה בדפדפי בספרים אלו כפי רשיון הזמן, נראה לי אשר מוסיף הי' הרבה בשלימות מאמרים אלו, אם הי' מוסיף בסוף כל מאמר או בסוף הספר — רשימת מקורם בם יוכל הקורא המעיין למצוא יותר פרטים ע"ד מה שבא במאמר בקיצור לפי ערך. וכן להוסיף גם רשימת ספרים או מאמריו של נושא המאמר, כיון שלפעמים גם זה מוסיף בהירות להבנת יחידי הסגולה. וכיון שרואה אני במעטפת הספר שמתכונן הוא להו"ל גם חלק שני, הרי אין זה בבחי' שאין צועקין על העבר. ובפרט שבחלק השני יוכל להוסיף גם המקורים למאמרי חלק ראשון. ולא יהיו הדברי ימי בעלי תורה שלימה שלנו — כדברי ימי בעלי שיחה בטלה שלהם המשובצים בענינים דאזנים לקופה, ביבליוגרפיא, רשימת תאריכים כו' וכו'. ובפרט בדורנו דור יתום זה שחוגים מסוימים אפשר להמשיכם לקרן אורה — רק

על ידי שיראו מראש היופי דענינים חיצונים וזה יעורר התענינות שלהם, ומן הטפל דטפל יבואו סוכ"ס גם להעיקר. וכבר ידוע מה שהאריך הרמב"ם באופן חינוך קטנים (ומובן שעוד יותר שייכים הענינים — בקטני דיעה, עיין שם שהאריך בזה בפירוש המשניות סנהדרין ריש פרק יו"ד, וראה ג"כ יד החזקה סוף הלכות תשובה). ועוד הערה קטנה וגדולה בהנחיצות בדורנו אשר רבו השמים חשך לאור ואור לחשך וגו', כי בספרו מעורבים יחד יחידים מסוגים שונים וגם הפכים. וע"פ מליצת הזהר* אשר קבורת משה היא בתורה ושאין קוברין זה אצל זה אלא אוהבים זל"ז, הנה גם בקו זה לא תמיד נשמר בספרו. והרי יש מקום לחלקם בחלקים שונים, אם מאיזה טעם שהוא רוצים לכתוב אודות כולם — או עכ"פ שבמאמר אחד למאמר הסמוך לו, לא יהיו האישים מנגדים אחד לחבירו, שכל זה נוגע ביותר כנ"ל — שיש להשמר שלא לגרום לטעות הקורא התמים לומר שכל הבאים בספר אחד שכנים הם גם בגדלותם בתורתם וביראתם, וד"ל ברמיזה.

בראותי בהרשימה דחלק ב' גם שם כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, הנה נשלח לו בחבילה בפ"ע ראשי פרקים מתולדותיו — שהו"ל איזה שנים מלפנים ע"פ רשימות כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע.

בכבוד ובברכה שיצליח לחזק רוח היהדות האמיתית דישראל
סבא בתוככי מושפעיו — חדורה אור וחום חסידותיים

נ. ב.

מטעמי זהירות בכתבי הקדש, הנה לא נראה לי כלל כשמדפיסים פסוקים כתובים בכתב סת"ם אפילו בספרי הלכה ואגדה, ועאכו"כ בספרי תולדות. ולכן תמהתי על מה שעשה כת"ר כזה בסוף הספר. ומובן שאינו דומה למה שהדפיסו עמוד ממגלת אסתר — כיון שאין בה השם. והי' בזה גם מעין הוראה לרבים באופן כתיבת המגילה משא"כ בנדון זה.

(ממכתב כ"ג מנ"א תשט"ו)

---

*) ח"א כז, ב. ועיי"ש בביאוה"ז.

במענה למכתבו, בו כותב ראשי פרקים מדברי ימי חייו ומטרתו עתה, שהיא בעיקרה בהדרכת הנוער.

ואשרי חלקו, שניתנה לו האפשריות להשפיע ולקחת חלק בקביעת צורתם של נוער ישראל, שאפשר שישפיע על כל משך ימי חייהם, ז.א. עשיריות בשנים ובנין ביחס לכשיתחתנו וכו'.

כתבי על האמור „אשרי חלקו", הוא בשנים: באם חלק טוב הוא כשאפשרי לעזור למי שהוא בגשם או ברוח אפילו בענין ארעי ולזמן קצר — על אחת כמה וכמה כשהמדובר בענין עזר, שכאמור הוא גשמי ורוחני גם יחד ולזמן ארוך, ואולי גם לכל ימי חייהם.

אלא שבכל הענינים עליהם אמרה תורתנו תורת חיים, נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע, והתקוה, כהסיום של הענין בתורה, ובחרת בחיים, מקוים מהאיש שניתנה לו האפשריות האמורה שיבחר בדרך החיים והטוב, ז.א. ינצל כל היכולת וההשפעה שלו, להדריך את המחונכים לחיים וטוב אמיתיים, וככל ענין דאמת הנסיון בזה הוא, שאינו חולף ועובר לאחר איזה רגעים ימים ושבועות וכו', ונמשך לזמן ארוך ועד לנצחיות.

אבל ביחד עם זה — היצר הרע מתערב ומבלבל ומפתה לנצל האפשריות בקצה השני, ומובן אשר לכל אחד מדבר „בלשונו", ובטענות ופיתויים שיש תקוה שישמע לו, אבל כיון שבעולם כל הענינים בסדר ובחשבון ולא בדרך מקרה ח"ו, הרי לכל אחד ניתנה האפשריות לבחור באחת משתי הדרכים, ונתנה ג"כ היכולת שיעמוד בפני הפיתוים וההסתות של היצר הרע.

אשר אז — זכותו גדול ביותר, וכאמור לעיל, אשרי חלקו וטוב ויפה.

ידועה המענה על השאלה המפורסמה: כיון שהיצה"ר לפעמים מתלבש גם בלבוש טוב ויפה, ז.א. מפתה בטענות שבהשקפה ראשונה יש להם „מראה" של טוב וצדק, מה היא סוף סוף הבחינה לדעת, אם באה הטענה מצד הטוב או מצד הרע.

ועל פי הכתוב לעיל, אחת הבחינות בזה — בנוגע לפרט ולמקרה פרטי על כל פנים, שבעשיית עבירה (מפני תוקף התאוה והרצון), הנה לאחרי העשי' מרגישים רגש של חרטה, וככל שיאריך הזמן מתחזק רגש זה, ובעשיית טוב אדרבה לאחרי העשי' ישנה שביעת רצון עוד יותר.

בחינה בנוגע לכלל (ובזה גם במקרה שלו, שהמדובר בהדרכת קבוצה או חוג מסויים): יש להתבונן בדברי עמנו בני ישראל, ולראות מה היא ההנהגה ששמרה על קיום עמנו בתקופות שונות ומשונות, של דברי הימים שלו הארוכים, קיום — למרות, שכנוסח הידוע, בכל דור ודור עמדו עלינו לכלותינו ורבים וגיבורים (אומות העולם) על חלשים ומעטים.

שגם בהתבוננות קלה רואים, שכל אלו החוגים שסרו וסטו מן הדרך המקובלת ושמו מבטחם בתרבות הארצות שמסביב להם, אף אם גם „העתיקוה ללשון" עמנו, או רצו להתאימה לתרבות עמנו (הנוטים אחרי אשור ובבל בתקופת וזמן בית ראשון, המתיונים בהתחלת תקופת בית שני, בתקופה מאוחרת הרבה יותר, אלו שנטו אחרי פילוסופיא השלטת בספרד בימי הבינים. ועד"ז — תלמידי מנדלסון באשכנז שנטו אחרי השכלת צרפת, מולידי הריפורמים),

הנה כעבור דור, שנים או שלשה דורות, לא נשאר מהם שריד ופליט בתוככי עמנו בני ישראל: חלק מהם חזרו מדעתם האמורה, וחלק נטמעו כליל בין הגוים אשר סביבותם, וכאמור — מבלי רושם כלל בדור שלאחריהם.

ורק הענין דמצות מעשיות בפועל — שמימי מתן תורה בהר־סיני, שנאמר אז לא תעשה לך פסל, שמור את יום השבת, לא תעשה כל מלאכה וכו' ועל דרך זה מצות ציצית ותפיליז, איסור אכילה של חי' ובהמה שאינה מפרסת פרסה ואינה מעלה גרה, וכיו"ב — הם הן שמוצאתם אנו אותם במשך כל שלשת האלפים שנה ויותר של ההיסטוריא של בני ישראל מבלי כל שינויים בזה, והמסקנה מובנת.

ויהי רצון מהשי"ת אשר ינצל האפשריות שניתנה לו, בכיוון האמור ובמילוי ועד שישפיע גם על חביריו שי' המדריכים, שממנו יראה וכן יעשה, וזכות הרבים, המחונכים והמשפיעים מסייעתם.

והרי ימים אלו, ימי חדש אלול, ימי רצון גם בזה, חדש החשבון של שנה העברה, וחדש ההכנה לשנה הבאה.

וביחוד בנוגע אליו, שמתכונן ככתבו, לחתונתו בעתיד הקרוב, שאז זקוקים לברכה מיוחדת מבורא האדם ומנהיגו, הרי פעולתו לטובה, לטובת הרבים, הן הן הצינור והכלי להגדלת ברכת השם יתברך בהמצטרך לו ולבת גילו תחי', ויהי רצון שיבשר טוב בכל האמור, ומזמן לזמן — באופן דמוסיף והולך.

מובן שברשותו וגם מזכותו למסור את כל הכתוב לכל חביריו המדריכים שי'.

בברכה לבשורות טובות בכל האמור
ובברכת כתיבה וחתימה טובה.

(ממכתב כ"ב אלול תשכ"א)

...מה שכותב בהנוגע לסמינריון שלו והשקו"ט אחר הרצאתו וכו',

הנה כבר מלתי אמורה, אשר בכל הזמנים ובפרט בתקופה זו, מעלת בני הנוער היא שאין דעתם נוחה מפשרות ואין גורסים דרך זו. ואפילו אלה מהם שאורח חייהם פשרה הוא, אף על פי כן רוצים שישמיעום שיטה מוחלטת ועוקבת. ובטח גם הנוער באה"ק ת"ו יש לו תכונה זו, ואדרבה עוד ביתר תוקף. ולכן כאן המקום להודיעם הענינים כמו שהם לאמתתם בהנוגע

ליהדות, אורח חיים דישראל סבא וכיו"ב. ולכל היותר אפשר להוסיף לאחר זה, שאין שלמות בבריאה, ולכן אין מקום לנפילת רוח, ועל אחת כמה וכמה ליאוש, אפילו אם אין מוצאים לע"ע די אומץ רוח לקבל השיטה בשלמותה ומכש"כ להתנהג בפועל מתאים לשיטה זו. אבל יש להכיר את האמת לאמתתו ובכל אופן להתחיל בהנהגה בפועל באותם הענינים והשטחים שבהם כבר מוכן התלמיד והשומע, ולהוסיף מזמן לזמן ככל האפשרי. ודבר המשנה "מצוה גוררת מצוה" מובן הוא גם בשכל ונראה במוחש, ומסביר עוד יותר הגישה הנ"ל.

נעם לי לקרא במכתבו בסיומו אשר עבר על החומר של השיחות לנוער, ובטח גם להבא יעזור להם כפי האפשרי ובודאי לא רק בתיקון הסגנון.

במה שהעיר בענין המבואר בד"ה מים רבים, בהנוגע לאומות העולם אשר לא נצטוו על השיתוף, ואם אפשר לומר באומות העולם לגבי הע' שרים שלהם שהוא על דרך השותפות של אב ואם.

לדעתי אי אפשר לומר כן כלל. כי אף שאין אומות העולם מצווים באיסור השתוף, אבל ודאי שלא נצטוו לשתף ח"ו והרי בהנוגע לאב ואם נצטונו על כבודם ויראתם. והטעם לזה ג"כ מובן, כי הע' שרים אינם בעלי בחירה כמו שאר המלאכים (ראה תניא ריש פ' ל"ט ולקו"ת אמור לח, ב), אלא שכיון שסו"ס ההשפעה לאומות העולם יורדת דרך הע' שרים הרי זה נותן מקום ביותר לטעות ולא נצטוו להזהר מטעות זו (עיין פירש"י דברים ד, יט).

כבקשתו אזכירו על ציון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע לבריאות הגוף, וכבר נודע פס"ד תורתנו תורת חיים, ובל' המורה הגדול (רמב"ם הל' דעות ריש פ' ד') — היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא.

(ממכתב י"א אדר א' ה'תשי"ז)

בעתו קבלתי מאמרו... שהואיל לשלוח לי, אלא שנתאחר בדרך הילוכו יותר מהרגיל, ומרוב הטרדות נתעכב המענה שלי. ואתו הסליחה.

קראתי מאמרו בהתענינות ובשימת לב מיוחדת לנקודה התיכונה שבו, הוא ע"ד התחליף שמחפשים להמיר בו את התפקיד האמתי והנקודה הפנימית של היהדות והיהודים, ודעת לנבון נקל התוצאות הרציניות ובלתי רצויות היוצאות מזה.

ובראותי שכ' לא יחת מלהביע דברים שאין דעת הצבור נוחה מהם, תקותי שילך בכוון זה לשלול כל תחליף איזה שיהי', שהרי עצם ענינו של תחליף מדגיש שאינו מה שצריך להיות. ומזה מובן שכל מה שהחיקוי —

התחליף טוב ויפה יותר — כן תגדל הסכנה, אף על פי שלמראית עין או בהשקפה שטחית לא ניכר ההבדל כל כך ועלול לרוות לשעה קלה צמאון הנפש.

לדכוותי' למותר להדגיש מה שמוסכם ומקובל, לכל הפחות להלכה אם לא למעשה, שאף על פי שמההכרח הוא שלכל אומה ועם תהי' אחיזה בעניני הגשם והעולם, אבל כיון שהמדובר הוא בבני אדם ולא עדרי צאן ובקר, הרי פשוט שאין תפקידם מצטמצם בעניני אכילה ושתי' ודירה נאה וכדומה, אלא תפקידם דוקא בענינים הקשורים בשכל ורוח שבהם יתרון למדבר על החי. ואם כן הדבר בהנוגע לשאר בני אדם ולכל אומה ולשון, על אחת כמה וכמה בהנוגע לעם ישראל, שלמרות ההכרחיות בענינים הקשורים במילוי צרכי הגוף, אין אלו מהווים תפקידו העקרי והפנימי, אלא דוקא ענינים שמקורם בעולם המחשבה והרוח, היינו מה שקשור עם הנשמה, והגוף הוא רק כלי להוציאם לפועל. ואין להחליף האמצעים למילוי התפקיד ולעשות מהם התפקיד עצמו. ואפילו אם האמצעים הם הכרחיים וחיוניים הנוגעים לקיום הנפש בגוף. ובלשון וסגנון חכמינו ז"ל — פקוח נפש דוחה הכל, שמשמעות המלה „נפש" במאמר זה הוא קיום הנפש בגוף, אבל כאמור אין זה אלא אמצעי, אמנם הכרחי ודוחה (כמעט) הכל, אבל בכל זאת רק אמצעי למילוי התפקיד. וכמו שזהו כך בנוגע להפרט — כן הוא בנוגע להכלל.

והנה מובן שאם יש טועה ומחליף אמצעי בתפקיד, הרי אם הטעות הוא באמצעי שאינו הכרחי וחיובי, יש לקוות שהטועה בעצמו יכיר בטעותו בהתבוננות כל שהיא, או על כל פנים — נקל להעמידו על האמת. מה שאין כן אם האמצעי הוא חיוני והכרחי למלוי התפקיד, שאז הטעות שכיח יותר והתחליף והתמורה עלולים יותר, ואפילו כשבאים להוכיח להם באותות ומופתים וכו' — קשה יותר להעמידם על האמת שיהיו מודים ועוזבים. שלכן, כנ"ל, הסכנה שיזניחו את התפקיד גדולה הרבה יותר.

ולכן כשהתחליפים שכ' כותב אודותם במאמרו — שבהם כמה מאחב"י רוצים לצאת ידי חובתם, על ידי תרומת טשיק או ביקור אסיפה איזה פעמים וכיו"ב, כדי להתפטר ממילוי תפקידם האמתי, מוכרח שיביאו סו"ס התוצאות הבלתי רצויות שכ' כותב עליהן במאמרו הנ"ל, התרוקנות מכל מהות יהודית ותוכן יהודי וכו'. אבל עם כל זה, מי שלא נרתע מלהביע השקפה שאינה עולה בד בבד עם המקובל על רוב הצבור, יתריע על הסכנה הנשקפת והגדולה פי כמה, והתוצאות ההרסניות כבר נראות בפעולתן — בעיקר בין הנוער, עתידו של העם, — מתחליפים יותר „דקים", כגון תחליף על ענין המדיניות, טריטורי' עצמית ומשטר עצמי, שאפילו אם השיגינו את הדבר במלואו ונהנים ממנו במלואו, אין לשכוח שגם זה אינו אלא אמצעי, ולדרוש שיהי' דבר זה חקוק בלב ובמוח, באופן שיחדיר כל אברי הגוף של היחיד וכל אברי הקומה של הכלל, שהתפקיד הוא דוקא ענין שקשור עם ממשלת הרוח והשכל, ובסגנון החסידות — הגברת הצורה על החומר. נוסחא אחרת, על פי סיפור ששמענו מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שכ"ק אדמו"ר הזקן מייסד תורת

החב"ד הורה דרך בעבודת האדם בסגנון זה: „מ'דארף שמייסן די פערד, אז די פערד זאלן ווערן אויס פערד". ובנוסח אחר „אז די פערד זאלן וויסן, אז זיי זיינען פערד" — רצונו לומר „פערד" במובן החומר.

(ממכתב כ"ח מנחם אב, ה'תשח"י)

במענה על הזמנתם להשתתף בועידתם השנתית אשר תתקיים אי"ה בימי י"ז — י"ט אלול.

יה"ר אשר הועידה תעורר את המשתתפים בה, ומחוצה לה למלא תפקידם הנפשי הוא — החדרת לימוד התורה וקיום מצוותי' בחיי היום־יומיים ובפרט בתוככי הדור הצעיר, העומד עודנו על מפתן החיים.

יגדל פי כמה הכרח פעולה האמורה שבתקופתינו אשר תקופת משבר הוא משבר בעולם בכלל ובחיי עמנו בפרט, תקופה שהביאה לאכזבות מוחלטות בדיעות ובהשקפות חול וחוץ. וכמו בכל תקופת משבר, הדור הצעיר הוא אשר נזדעזע ביותר, ובחלקו אשר לא לתורת אמת ולאמונה ודת נתחנך, עומד נבוך ומחפש לדרך בחיים.

וחובה מיוחדת, וביחד עם זה זכות מיוחדת, של כל אחד מהדור הצעיר, העומד בקרן אורה — אור תורה ומאור שבה — להיות דוגמא חי' של יהודי החי חיים יהודיים בביתו וגם מחוצה לו.

ולהעמיד — על ידי זה, וכמובן גם על ידי פעולות באופן ישר — את כל הסביבה ואת הצעירים ביחוד על הדרך הנכונה היא דרך התורה והמצוה.

אמרו חכמינו ז"ל בסימנו התקופה דעקבתא דמשיחא: נערים פני זקנים ילבינו כו' וידועים דברי רבנו הזקן (בעל התניא והשו"ע) בהנוגע להתוכחות דפרשת בחוקותי — וכמו"כ דפרשת שבוע זה* והתוכחות שבתורה בכלל: אף שלפי הנראה דברי התוכחות אלו הם קללות, אבל לפי האמת אינם רק ברכות (לקוטי תורה בחוקותי מ"ח א).

ויה"ר אשר הנערים וצעירי בני ישראל באמריקה לא ישלימו אפי' עם אותם העוינים הבלתי מתאימים לתורה שלימה התמימה — אשר הזקנים הדור שלפניהם פסקו להלחם בהם.

אלא גם בעוינים אלו ילחמו ובמלחמת תנופה, ובקול גדול יודיעו ויכריזו אשר תורתינו תורת אמת היא, ואמת אין בה מקום לפשרות, נצחית ובכל התקופות ובכל הארצות היא השולטת בחיי כל אחד ואחת מבני ישראל, בחיים היום־יומיים.

---

*) פ' תבוא. המו"ל.

והובטחנו מבורא עולם ומנהיגו, אשר בתוקף המתאים ובמרץ הדרוש, הנה סוף סוף מנצחים במלחמה זו ויה"ר אשר יהי' זה מבלי העלמות והסתרים, ובהקדם.

כל רגע ורגע בתקופתינו הרת עולם זו, גורל כמה וכמה נפשות מבני ישראל תלוי בו: אם ישמרו הנאמנים לתורתנו תורת חיים ומצוותי', או יספו ח"ו בזרם של שונאינו המתחילים בפשרות ומסיימים בשלילה גמורה של מסורת ישראל סבא.

(ממכתב ט"ו אלול ה'תשט"ז)

במענה למכתבו מה' חשון, בו כותב אשר מנקר ספק בלבבו אודות היחס לאלו המכחישים וכופרים בענינים אשר בתורה שבכתב או אשר בתורה שבעל פה וכו'.

ולפלא, כיון שמתחיל במכתבו „ב"ה", ז.א. ברוך השם, שהוא נותן התורה, תורת חיים ומצותי', לכל אחד ואחת מאתנו בתוך כלל ישראל, תורה הנותנת הוראה בחיים, הרי גם בשאלתו הוראה מפורשת בתורתנו הק' ומפורסמת היא, ומה מקום לספק אפשרי? ונמצאת הוראה זו בכמה מקומות. ואסמן עכ"פ אחד מהם, והוא ברמב"ם הלכות תשובה פרק ג' הלכה ח'.

אינו כותב סדר לימודו בתורתנו, אבל תקותי שבו תופס מקום מתאים — לימוד הלכות הצריכות בחיי היום יומים, בכדי לדעת את המעשה אשר יעשו ואלה אשר לא תעשינה. והרי זהו תפקידו העיקרי של איש הישראלי, כמ"ש: את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם. ובטח משפיע גם על חביריו שי' בענין זה.

בברכה לבשורות טובות
בכל האמור

(ממכתב י"ד מ"ח תשי"ט)

...ואחרון עיקר, במענה על הבא ראשונה במכתבו. שכשאין אמונה כנה בלב כו' ולזה שרוי בדכאון כו'.

שמעתי סיפור מכבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר — שפעם התאונן חסיד לפני כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, על שנופלים לו ספיקות באמונה, ושאל אותו הצמח צדק: ומה איכפת לך? ויענה החסיד בהתרגשות הכי גדולה: וכי מה זו שאלה מה איכפת לי, הרי כו' וכו'. ואז אמר לו הצמח צדק: הרי זה גופא הוכחה על מצבך שמאמין אתה וכו'.

וככל סיפורי צדיקים, גם מסיפור זה יש ללמוד כמה דברים. ובהנוגע לנידון דידן, הדאגה על חוסר אמונה כנה, הרי זה גופא הוכחה שישנה בפנימיות הנפש, אלא שמשהו מכסה עליה, או בסגנון לשון החסידות מפסיק בין הפנימיות והחיצוניות. וכשיודעים שזהו המצב, הרי ידיעה והכרה זו מכוונת את העבודה להסרת ההפסק וביטולו. אבל פשיטא שלא על ידי דכאון — המביא לחלישות מרץ בפעולות — יוסר ההפסק והמחיצה ואפילו לא תתמעט, ואדרבה.

ויהי רצון שיקויים בו מה שכתבתי במכתבי הקודם, שיעבוד השי"ת בשמחה ובטוב לבב, ובפרט שאפילו לדידיה — אין זה מונע מהתבוננות בצדדים השליליים, כמבואר בתניא, אלא שחבל על הזמן שאפשר לנצלו בענינים שמצד ימין — לבלות אותו בטיפול בצד השמאל באם הוא בבחינת שינה ואינו פועל.

(ממכתב ט"ו אלול ה'תשח"י)

...במה ששאל איך להתנהג עם כאלו המחרפים וכו' עניני יהדות. מהנכון שלא להכנס בשקלא־וטריא ופלפול. כיון... רוב הנוהגים כנ"ל הוא מפני המדות שבלב ולא מפני השכל שבמוח, וברובא דרובא הרי זה תוצאה מאכזבה ואי שביעת רצון מסדר חייהם. ולכן לאחר שיסיימו דבריהם, יש לומר להם בניחותא שאפילו על ספק וספק ספיקא גם כן כדאי שיתנהגו באורח חיים המסורתי, שהרי פשיטא שאין זה נגד מצפונם של זה האומר בפיו שאינו מאמין שבכל זאת יניח תפילין, יאכל כשר וכו'. ועל טענת היצר הרע שהנהגה כזו צביעות היא, המענה בשבילם היא — שאין הם מרמים את סביבתם לאיזה פניה גשמית, כיון שלצערנו קיום המצוות לא תמיד מביא לכבוד נוסף מהסביבה. ואפילו לדעתו, כדאי לעשות משום ספק ואין בזה באמת משום צביעות כלל, כיון שבעצם, איש הישראלי רוצה לקיים כל המצוות, ורק שיצרו אנסו (רמב"ם הל' גירושין סוף פ"ב), וכשמקיים בפועל הרי הוא עושה ענין שמשתוקק אליו בכל נקודת נפשו — פנימיות הלב, וק"ל.

(ממכתב שנת תשי"ז)

...בנוגע לשאלתו אודות המיסיאנערן, הנה לדעתי, אין כדאי להכנס עמהם בוויכוחים ע"פ שכל, אלא שצריך לחפש דרכים המתאימים לגלות את קלונם בפרסום רב, היינו שמרמים הם את הבריות, אינם מגלים א"ע שהם מסיתים ומדיחים, וכן שעושים את זה בעד קבלת פרס וכו' וכו'...

קרה לפעמים, שכאשר רימו הנ"ל את הבריות, שאלו עד"ז באופן רשמי אצל הכומרים, ומוכרחים היו לפרסם דעתם בקהל, שאין הם — הכומרים — מסכימים מצדם לדרכי השקר והרמי' שאחזו בהם המיסיאָנערן, אלא שצריך לברר מקודם במה הוא ענין הרמי' שלהם. וכמעט תמיד יש איזה פרט שמרמים הם — בדברי שקר וכיו"ב...

(ממכתב כ"ג סיון תשי"ב)

במענה למכתבו עם המצורף אליו, ראשי פרקים מדברי ימי חייו.

ומובן שאין מקום לבקשת סליחה, וגם להבא יכול לכתוב בעת הצורך, אלא שיהי רצון מהשי"ת, שהוא עצם הטוב ומטבע להיטיב, שתוכני מכתביו יהיו משמחים וטובים בטוב הנראה והנגלה.

ולתוכן מכתבו, והתקוה שלעת קבלת המענה כבר הוטב מצב רוחו.

הנה כיון שעל האדם לעשות התלוי בו בדרך הטבע, וכמה מקרים דומים כאלו ובפרט בתקופתנו זו, בטח שואל דעת מומחה במקצוע וממלא הוראתו, אלא ועיקר — עליו להתבונן בענין מציאות בורא עולם ומנהיגו, שהרי רואים במוחש שאין העולם הפקר, ויש בעל הבית לבירה זו, והסדר שמוצאים בשטח הדומם וכו', שהוא רובו ככולו של העולם שמסביב לנו, מכריח שבודאי ישנו סדר גם בחלק הקטנטן בו, ועד להאדם, שאין לומר שאין בו סדר או ששורר בו היפך הסדר.

והרי זוהי גם גישת המדע, שאותם החוקים השולטים ב־99 אחוז של איזה תופעה, בודאי ששולט הסדר באחוז אחד שעדיין לא נבחן או שאינו נראה וכו'.

שמזה מסקנה המידית, שסוף סוף — הסדר והטוב מנצח, וזה נותן בטחה ועדוד רוח, שאף שלפי שעה הטוב מכוסה ע"י תופעה פלונית ע"י מחוש פלוני, בודאי שנתנו לאדם הכוחות להתגבר עליהם באם רק ירצה — אלא שבטבע הבריאה, ששינוי במצב הוא בא צעד אחר צעד ולא בפעם אחת מן הקצה אל הקצה וכו', וההתבוננות בהאמור, ובפרט לפי כתבו ע"ד חינוכו ועסקו במדעים, עליו להביא לעדוד רוח ולתוספת בטחון בעצמו ולאופטימיזים בכלל, שע"י כל זה יתוסף גם במרץ ובשיפור המצב, אלא שכנ"ל צעד אחר צעד.

באם תמיד זקוקים לברכת יוצר האדם ומנהיגו, הוא השם יתברך ויתעלה, **עאכו"כ בכל הנ"ל — שזקוקים לתוספת ברכה ולברכה מיוחדת,** והצנור והכלי לזה הוא, הנהגה בחיי היום יומים מתאימה להוראות תורתנו תורת חיים ובקיום מצותי' עליהן נאמר וחי בהם, ואין נפקא מינה באם

מבינים הקישור בין ההנהגה והברכה או לא, ובדוגמת דבר בהנוגע לשפור מצב הגוף ע"י סממני רפואה, שאין נפק"מ כ"כ באם החלש מבין איך סממני רפואה מרפאים, ובפרט כשהרפואה באה לאחרי זמן, ובלבד שיקח הסממני רפואה, ובודאי לדכוותי' ולמר אריכות בהאמור אין בה צורך, ואצפה לבשו"ט בכל האמור. והרי הימים ימי רצון, ימי חודש אלול, חדש הרחמים והרצון.

(ממכתב י"ט אלול תשכ"ב)

...במה שכתב כ' במכתבו האחרון שאינו רואה ברכה בפולמוס, וצריך להתרחק מכל מחלוקת אפילו לש"ש וכו', בטח יסלח לי שלא לגמרי אסכים עמו בזה. ולא שח"ו הנני חסיד של מחלוקת לש"ש, אלא שבנידון דידן אין המדובר בנקודה זו, שהרי ההצעה היתה ע"ד שלילת מסקנה בלתי רצוי' כלל וכלל שהקורא בספרי כ' יסיק לפי תומו כשרואה מוזכר בהם שם פלוני, וכטבע בני אדם מאז ובפרט בדורנו, אין הקורא מחפש וחוקר בעומק הענין או בדיוק כל מלה ותיבה עד כמה מהשבח יש בהם בזכרון פלוני ולהבחין אם יש בהם הסתייגות. וכבר הודיעונו חכמינו ז"ל במשנתם — הזהרו בדבריכם שמא כו' תגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם כו'. והרי כל מחבר וסופר משקיע חלק מנפשו, או עכ"פ צריך להשקיע חלק מנפשו, בספריו וחבוריו, ולכל מקום שהספר גולה המחבר גולה עמו, ואם הוא מקום מים הרעים, הרי גם התלמידים הם בערך זה, שלכן דרושה זהירות יתרה ויתרה. ועל דרך זה הוא בנידון דידן.

מה שחוזר הנני עוה"פ על ענין זה, פשוט שלא ח"ו לקנתר, כי אם להביע דעתי בנוגע להזדמנויות הבאות מסוג האמור. וכן הרי אפשר שתהי' הזדמנות לפרש ההסתייגות אודותה כותב במכתבו — באופן המתאים ובמקום המתאים.

במה שממשיך כ' בענין האמור, שיש להכיר תודה לכל מי שלמדו ממנו יותר מאות אחת ואף יותר מדבור אחד כו' ואין לקפח שכר כל ברי', הנה הוראת תורתנו תורת חיים בזה היא — שישנו יוצא אחד מכלל האמור, והוא בנוגע לשטח האמונה והיפך האמונה, — הסתה לדת אחרת. ועד כמה נפלאים דברי המורה הגדול, הוא הרמב"ם, בסוף ספרו משנה תורה (הלכות מלכים סוף פ' י"א), בנוגע לישו ומוחמד, ש"אינן אלא ליישר דרך למלך המשיח ולתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", וביחד עם זה הרי שלש פעמים ביום מזכירים אותם בתפלת עלינו בכנויים הידועים. ודברי הרמב"ם האמורים הרי כמעט שנשכחו (מפני הצנזורה —?— וכיו"ב). וכלל גדול בדיני ישראל, אשר אין ללמד זכות בעניינים כהאמורים. והמתבונן בדברי ימי ישראל במשך זמן נדודיו, הרי דוקא קנאות זו היא שעמדה לנו להיות נצבים היום כלכם לפני הוי' אלקיכם, כלשון הכתוב.

(ממכתב ערב פסח ה'תשי"ט)

נתקבל מכתבו מה' בחשון — בו שואל דעתי בהנוגע ליחס לענינים של נצחנות, בחצוצרות וקול תרועה וכו'. כמובן שצדק שהם ענינים שאין הנפש היפה סובלת אותם, ואשרי מי שינצל מהם. אבל ידועה שיטת תורתנו בכלל ושיטת החסידות בפרט ששוללות ענין של „ואני את נפשי הצלתי", ואם יש אפשרות לתקן, אין ברירה בזה וצריך לקחת עמדה, וכמובן בדרכים שלא בנצחנות וכו'. וזוהי ג"כ כוונתי במכתבי הקודם לכ', שמעצמו מובן שאיני מדבר ע"ד הדרכים שאוחזים בהם הצעקנים והרעשנים, ובפרט שספק אם דרך זה בענינים אלה תביא תועלת. אבל כוונתי לדרכים הקשורים בכשרון שחונן בהם כ' מההשגחה העליונה, שכבר הצליח עי"ז למצוא מסילה ללב כמה וכמה חוגים והד בהם.

ואפרש שיחתי. אין כוונתי כ"כ לתופעות מסוימות (ענין בריכת השחיה המעורבת, גיוס נשים, שאלת מכירת וגידול ד"א בירוש' עיה"ק וכו'), כי לדעתי כל תופעות אלו מסובבות משיטה כללית של מלחמה נגד הדת. אפשר שאצל כמה מהנלחמים — כוונתם למלחמה נגד האישים נושאי הדת או נגד המפלגה דתית, כאנשים ולא כבעלי דת, אבל סו"ס בהנוגע למושפעים והמקבלים אין זה נ"מ כ"כ.

באם הידיעות שלי נכונות, הנה בשנים האחרונות יש שנוי משמח קצת באה"ק ת"ו בשטח האמור, והוא: מלפני כמה שנים היתה תגובה נגד הדת „למטה", ז.א. בתוככי הנוער והצעירים, והעומדים בראש נספחו אחריהם, מהם ברצון ומהם באונס. אבל דוקא בשנים הכי אחרונות הנוער והצעירים התחילו לחפש הדרך לשיבה אל האמונה והדת, ואפילו אלה מהם המנגדים לע"ע למצוות מעשיות או לדת ישראל, הרי התנגדות זו היא יותר מתוך חוסר ידיעה מאשר התנגדות בעצם, אלא שלצערנו הכי גדול, הנה אלה העומדים ממעל להם ומנהיגיהם — עדיין אוחזים בדרכים ושיטות שמלפנים ונלחמים בדת ובעניני', ומזמן לזמן מתבטא זה בתופעות כאלה המנויות לעיל ועוד כהנה וכהנה. אין מתפקידי, ונגד רצוני, למנות עוונותיהם של כו', ובפרט שלהנמצאים באה"ק ת"ו, העניינים ידועים וברורים עוד יותר. ומי יודע מה יולד יום. ולכן כל המקדים כו' ועושה בזה בעוד מועד, הרי לא לבד מחליש התופעות שעד עתה, אלא שולל נקודות חדשות בזה.

ב) לסיום מכתבו דנפשי חשקה בתורה וכו' ומה יעשה האדם שאינו מסוגל לעשות שתי מלאכות כו', הנה גם בבעי' זו, כמו בכל עניני האדם, יש הוראה ברורה בתורתנו תורת חיים, והיא אשר מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים — דוחה תורה (מועד קטן, ט, סוף ע"א וריש ע"ב).

(ממכתב כ"ב מרחשון ה'תשי"ט)

אחרי ההפסק הארוך, נהניתי לקבל מכתבו בו כותב ע"ד פעולותיו בימי החופש.

כמובן שכיוון לדעתי והסכמתי במאה אחוז, במה שלקח על עצמו ההרצאות שכותב עליהן. ועוד יותר בזה שדבר עמהם בענין מצוות מעשיות. וכש"כ וק"ו ויישר כוחו בעד היותו, כפי שכותב, המקשר בין אנ"ש והקבוצים השונים שמבקרים שם.

בהנוגע למה שכותב ע"ד ענין „תודעה ישראלית", כבר אמרתי דעתי ובארתי כמה פעמים, כי סכנה היותר גדולה כרוכה במושגים שאינם מדוייקים כגון זה, ובפרט מושגים שלא מכבר הונהגו בלשון, וכיון אשר מרבית העתונים החוברות והספרים היוצאים לאור הם בידי אלו שלעת עתה אינם הולכים במסלול התורה והמצוה, הרי משתמשים במושגים אלה כדי לטשטש ולבלבל המוחות יותר ויותר. ולפעמים תכופות מנצלים אותם בתור מעבר מן הימין אל השמאל, על דרך תנועת הקונסרבטיבים ובכל תנועות־הפשרות־שבדת המשמשות גשר בכיוון אחד, במדרון מלמעלה למטה ומהימין להשמאל, ולא שהצילו נפשות לדת ולתורה, לא מיני' ולא מקצתי'. וכמו שראיתי בכמה מכתבי עתים ע"ד המושג הנ"ל „תודעה ישראלית", שכבר משתמשים בו בתור תחליף לכל קדשי עם ישראל, ומכניסים בענין זה מחשבות סרק, שלא לבד שאין בהן תועלת להטבת הענינים שבין איש הישראלי לאלקי ישראל, אלא אפילו אין בהן תועלת להטבת היחסים שבין איש הישראלי לחברו.

כתוב בספרים, אשר ברגעים האחרונים של הגלות יהי' החושך כפול ומכופל עד לדיוטא האחרונה, וזהו עצמו סימן שהגענו לדיוטא האחרונה ועוד רגע — ותתחיל הגאולה. וכוונתי בזה להכרזה אשר מקודש הידועה אשר מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, ומעולם לא השתמשו בציון וירושלים להגברת החושך והגלות — כמו בשנים האחרונות ובחדשים האחרונים דוקא. ולא במובן המקום גרידא, אלא גם במובן המושג, בניו־יורק ולפי ידיעותי גם במדינות אחרות שבחוץ לארץ משתמשים במושגים „ציון וירושלים" בכדי להרחיק בנ"י עוד יותר מעניני תורה ודבר ה'. וכנראה שגורלו של המושג „התודעה הישראלית" עלול להיות מעין זה — באם לא יגבילו בהחלטיות מהו תוכנו ובאופן חד־משמעותי, וכן יגבילו גבולות — באיזה שטח יביא תועלת ולאיזה שטח אין לו כל שייכות, ובאיזה שטח הריהו סכנה לנפש האלקית — שהיא עצמותו וחיותו של כל אחד ואחת מבני ישראל בכל המקומות ובכל הזמנים.

תקותי שלא יקפיד על הבטויים הנ"ל, כי בהתבוננות אפילו קלה, נוכחים לדעת שאינם מספיקים כלל בערך רציניות הדברים ובפרט בהתחשב עם כמה מאמרים שהופיעו לאחרונה בדפוס ושכוונתם גלוי', שזהו הענין דרחמנא ליבא בעי ואין צורך ר"ל בתורת משה שנתנה מסיני ובהוראותי' בחיי האדם, כי ישנו ענין כללי לעם ישראל, ושבאחרית הימים יהי' ג"כ אוניברסלי לכל העמים והוא „התודעה הישראלית". סתומים וחתומים פרטי' לע"ע — אבל

כנראה אינם מכבידים על האדם בעניני מצות עשה או בעניני מצות ל״ת, ודי״ל.

אבל כיון שהובטחנו שברגעים אחרונים של הגלות, הנה יתבררו ויתלבנו ויצטרפו גו׳, יש לקוות שגם מושג מטושטש זה יתלבן ויצטרף ויפה שעה אחת קודם.

ולקראת השנה החדשה, הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, הנני בזה להביע לו ולכל הנלוים אליו ברכתי, ברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(ממכתב א׳ דסליחות ה׳תשי״ז)

במענה למכתבו מי״ח חשון, בו כותב ראשי פרקים מאשר עבר עליו עד עתה, שהי׳ בזה שינוי מן הקצה אל הקצה, אבל שוב שם לבבו לשוב לדרך תורתנו תורת חיים ומצותי׳, ונקלט בדרך זו.

ויהי רצון שלא יתרשם ממה שנדמה לו לפעמים שיש איזה קישוים בהליכה בדרך זו, כי ברובא דרובא — אין זה אלא דמיון. ואפילו בהמעט שיש איזה מציאות בהעלם, פחות הוא ומעטים יותר המניעות מבדרך אחרת. דכיון שהדרך לא דרך תורת ה׳ — אי אפשר אשר איש הישראלי יצליח בה (שזהו כולל גם סיפוק נפשי), כיון שזהו היפך טבעו האמיתי. ואף שלפעמים השוחד דתענוג עובר — מעוור עיני חכמים ונדמה ששבע רצון הוא — אחריתו מרה כלענה. וכמבואר בכ״מ, ועוד יותר רואים במוחש. ואשריו אשר הולך הוא עתה בדרך התורה והמצוה, ויהי רצון שיעלה מחיל אל חיל ומדרגא לדרגא, וטוב יהי׳ לו הן בגשמיות והן ברוחניות.

(ממכתב כ״ב מ״ח תשי״ח)

ב״ה, ז׳ תמוז ה׳תשט״ו
ברוקלין, נ. י.

לכבוד המשתתפים בכינוס השנתי
של איגוד הרבנים,

ה׳ עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

במענה על הודעתם אודות כינוסם השנתי, אביעה בזה איחולי שיהי׳ כינוסם כינוס לשם שמים, אשר אז מובטחים שיהי׳ בהצלחה, היינו שההתעוררות דימי הכינוס תביא לידי פעולות ממשיות משך כל השנה כולה,

פעולות מצד כל אחד מהמשתתפים — הן בהנוגע לעצמו והן, והוא העיקר, בהנוגע לקהלתו בה מכהן ובכל מקום שהשפעתו מגעת.

למותר לעורר על האחריות המוטלת על שכמו של כל רב, ובטח גם למותר לעורר על החוב הקדוש המוטל על כל אחד מאיגוד הרבנים בפרט, שכן רובם ככולם ילידי ארצות־הברית הם, שזה מאפשר להם להשפיע באופן ישיר על בני קהילתם וצאן מרעיתם, אשר הדאגה לפרנסתם וצרכיהם הרוחניים מחובתם וזכותם ביתר שאת וביתר עז. ואשרי משכיל אל דל, וענייך קודמים, ואין עני אלא בדעת תורה, שפירושה (על פי הזהר) תורה מל' הוראה, הוראה בחיים היום־יומיים — שיהיו על פי תורת חיים, במעשה ובדבור ואפילו במחשבה.

כידוע, הסבה העקרית לכל דבר בלתי מתוקן בחיי היהודים באה"ב, הנה שרשה בחסרון הידיעה, וכפשוטו — עם הארצות המבהילה שהשתלטה בחיים; וכשמתחקים לסיבת העם־הארצות הנוראה הזאת, מוכרחים להסיק שהרבה מן הגורם לזה הוא — טרדתו של הרב ומשפיע רוחני בקהלתו בכמה ענינים, ומהם ענינים עוברים ושוטפים, כגון השתתפות במאורעות משפחתיים או בחגיגות שונות ומשונות בהסביבה והחברה, ועוד ענינים כמו אלה שאין להם שייכות לענינים דתיים; וכתוצאה מזה, הנה ברצון או באונס מזניח הוא עיקר תפקידו, שהוא לנהל צאן מרעיתו במסילה העולה בית א־ל ע"י הרבצת לימוד התורה והחזקת היהדות והפצתה. ותחת להקדיש עתותיו כחו ומרצו להיות מורה הוראה כפשוטו וכמשמעו, הנה כל עיקר הרבנות נצטמצמה להיות נאה דורש, ובמשך הזמן — לא בשביל המוסר השכל שבדרשה, אלא כדי שלהשומע יונעם, וכן נעשה הרב לדרשן שחובתו לתת „גוד טיים" לבני עדתו לחצי שעה בשבת ומועד וביחד עם זה להיות „סאושל וואַרקער" מוצלח בקהלתו.

ובהתבונן אשר מוכרח שינוי עקרי במצב המדאיב הזה, ולאידך גיסא — אין שינוי בחברה מן הקצה אל הקצה חל בין לילה, הנה לדעתי העצה היעוצה היא, אשר אחד מהתפקידים הראשיים של רב באה"ב, ובפרט של רב צעיר המתחיל פעולתו בקהלה וסביבה חדשה, יהי' לחפש בתוך אנשי קהלתו אנשים בעלי כח השפעה ואשר היהדות קרובה ללבם, ולעשותם מעין „עוזרים" להרב במילוי תפקידיו העקריים, היינו החזקת הדת והפצתה בכל חוגי הקהלה בחיים היום־יומיים; זאת אומרת, לחנך בעלי־בתים דתיים לעסקנים בהפצת הדתיות בקהלה. ומסוגלים יהודי ארה"ב ביחוד לזה, כי אחת מתכונות תושבי מדינה זו ברובם המכריע היא — המרץ והפעילות האינדיווידואלית והשאיפה להיות מנהיג בחוג פחות או יותר רחב. ואם בענינים טפלים כן, הרי על אחת כמה וכמה בעניני דת, שלב כל אחד ואחת מישראל ער הוא להקב"ה ולתורתו ומצוותי', אף כשישנה בגלותא — כמאמר רז"ל הידוע.

עוד נקודה אופיינית במדינה זו היא — הגשמיות והחומריות שהחיים בכלל שקועים בהן, שמן הנמנע שלא ישפיע על היחס אל דת תורה ומצותי',

שנעשו „מגושמים" ביותר. ואין רצוני להאריך בדבר המכאיב ומצער, ובודאי כל אחד ואחד המתבונן בצורת החיים הדתיים במדינה זו מכיר בזה, ואין נצרך לביאור נוסף. אשר על כן מוכרח הדבר, במדינה זו עוד במדה גדולה יותר מאשר בעבר לים, אשר כל אחד ואחד יהי' לו שיעור קבוע בכל יום בלימוד המחדיר רוחניות בחיים היום־יומיים ומברר ומזכך אותם, וכל' רבינו הזקן בעל התניא והשו"ע — מאָכן פון גשמיות רוחניות, שזה בא על ידי לימוד בתורת המוסר והחסידות. וכיון שתפקידו של רב להיות מורה הוראה לא רק בדבור אלא, ובעיקר — בהנהגת עצמו לשמש דוגמא להבעלי־בתים, הרי על הרבנים לקבוע שיעור זה ולא רק קביעות בזמן אלא גם קביעות בנפש. ואף שתקותי ובטחוני אשר רובא דרובא של המשתתפים בכינוס זה גם בלאו הכי יש להם שיעור הנ"ל, הרי גם בשביל נפש אחת מהמשתתפים, שהוא עולם מלא, כדאית החלטה זו, והעיקר — שהחלטה המתקבלת ברבים ע"י רבים (אף שהוא בל"נ, ולא נדר על דעת רבים) יש לה קיום יותר ולאורך זמן יותר. וכנראה במוחש.

מובן מעצמו שלא כל הדיעות שוות, ובמילא אין מקום לקבוע את הספר או השיטה בה ילמדו לימוד הנ"ל, אבל כן יש לקבוע המינימום של הזמן להקדיש לזה. ואולי גם להציע שורת ספרים, והבוחר יבחר מתאים לתכונת נפשו ובאותם הענינים שצריך הוא להיות בהם זהיר טפי.

ומידי דאתינא להכי:

פליאה בעיני זה כמה שנים — שהרי כל האמור בשו"ע הלכה פסוקה היא למעשה בפועל. ואפילו דבר השנוי בשו"ע במחלוקת — הרי ישנם כללים הלכה כדברי מי ועושים ומקיימים דבריו. ויוצא מן הכלל, בחוגים מסויימים מבני ישראל ואפילו בין אלו המדקדקים במצות — דין המפורש ומבלי כל חולק בזה, אשר קודם התפלה מחוייב כל אחד לחשוב „מרוממות הא־ל יתעלה ובשפלות האדם ויסיר כל תענוגי האדם מלבו" (שו"ע או"ח סי' צ"ח, סוף סעיף א'. ומיוסד על דבר משנה, וכמצויין שם). וכיון שחיוב התפלה הוא פעמים ביום, והאידנא קבעוה חובה גם פעם השלישית — תפלת ערבית, הרי גם דין הנ"ל חיובו הוא לכה"פ שלוש פעמים בכל יום, ומחויב בזה כל אחד ואחד המחויב בתפלה.

ועד מתי ולמה מחשים הרבנים, מורי הוראה, הר"מ ור"י מלהודיע על הלכה זו, הלכה שכל כך נתמעטו המקיימים אותה ואפילו אלו היודעים אודותה?

אחתום מכתבי באיחולי לבבים, אשר חפץ הוי' בידם יצליח,

הוי', שם המעיד — דאיהו בתוך כל הוי', והי' הוה ויהי' (זהר ח"ג רנ"ז סוף ע"ב), היינו — בכל מקום ובכל זמן, שנצחיים הם חפצי שמים,

לחזק קהלות ישראל אשר בארצות הברית,

שבעוונותינו הרבים הנה, בזמננו דחשך הגלות ההולך וכבד ואין לך יום

שאין כו', נשארו הם רוב מנין ורוב בנין של כללות אומתנו, ואין להם להשען לקבל חיזוק רוחני ממדינה אחרת, כי אדרבה כל אלו זקוקות לעידוד בעניני התורה ומצוותי' וקיומם ברוח ישראל סבא — לבנ"י דאה"ב, ולעת עתה הנה עליהם האחריות והזכות לראש וראשונה — להרביץ תורת אמת ביראת שמים, ולחזק בדק בית ישראל מבלי פשרות,

עדי ירחם הוי' את שארית עמו ויקויים היעוד, שכל המאמינים בתורה ובמשה רבנו מחכים עליו,

שיעמוד איש הוגה בתורה ועוסק במצות, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, והוא יקבץ נדחי ישראל ויוציאינו מגלותנו — בגאולה האמתית והשלימה.

בכבוד ובברכה



אין ענטפער אויף אייער בריף פון יום ב'. איך בין געווען צופריידן צו לייענען אין עם, אז ביסלעכווייז שטעלט איר זיך איין אין קביעות עתים בלימוד און אויך בעניני פרנסה. און דאס וואס איר שרייבט וועגן דעם היזק וואס איר האט געהאט מיט א וואך פריער, דאפט איר זיין זיכער אז דאס איז נאר א צייטווייליגער עגמת נפש, און עס וועט צוריקגעשטעלט ווערן. ועוד זאת אין איינקלאנג מיט דעם וואס פון קדושי עליון איז נאך מדת הדין ועגמת נפש — וועט נתגלה וועט מדת הרחמים שהיא גדולה ממדת החסד שלפני' נחלה בלי מצרים מבריח מן הקצה אל הקצה.

אין דעם וואס איר שרייבט אז עס איז שווער צו געפינען א תירוץ ובכלל — מה היא עבודתי בעולם.

איז איינס ווערט פארענטפערט מיט דאס צווייטע. די עבודה פון האדם בעולם איז, ווי געזאגט אין סוף מסכת קדושין, אני נבראתי לשמש את קוני, און דער אופן העבודה איז ווי דער פסק הרמב"ם און בטור או"ח ס' רל"א, אז בכל דרכיך דעהו, און ווי ערקלערט דארטן די פרטים אין דעם. און דאס זוכן תירוצים אויף קושיות — גייט ניט ארויס אין דעם כלל. און דעריבער איז דאס ניט נוגע, און, זעלבסטפארשטענדליך, ניט קיין מוז, נאר אז מען איז זוכה און מען ווייסט אז מען קען ביישטיין נסיונות העלפט השם יתברך אז עס ווערען ווייניגער די העלמות והסתרים, און די זאך פון קושיות בכלל זה. און בכלל אז מען ווערט מער דורכגענומען מיט תורה ומצות — איז דער פארשטאנד פון מענשן ווערט דורכזיכטיגער־ריינער געפינט מען גרינגער דעם תירוץ אויף ערשיינונגען ווען עהען אויס א צווייטען אום־פארשטענדליך...

(ממכתב יז סיון תשט"ז)



במענה על מכתבו מכ"ו מ"ח, אשר נקודת תוכן התחלת המכתב — מדוע דרך רשעים צלחה, הרי בודאי למותר להאריך שזוהי קושיא ישנה מימות מתן תורה — סמוך לזה — וכמובא ברכות ז' ע"א. וכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר לאחד התמימים: דו ליגסט אויך אין דער שאלה מדוע כו'. ומסיים שם במכתבו, שצריך להתעסק במילוי תפקידו ולא בתירוץ שאלות, שהתירוץ בזה שייך להשי"ת. ובפרט שלע"ע לא ראינו אף אחד שההתבוננות בשאלה זו הועילה לו אם בגשמיות או בענינים רוחניים.

(ממכתב ז' כסלו תשט"ו)

במענה על מכתבו מיט' סיון, בו כותב אודות העלמות והסתרים השונים שישנם אצלו ומפרטם לסעיפים. הנה כל הסעיפים שחושב — מקור אחד להם, והוא הסתת הצד דלעומת זה, שמפריע את האדם בכל הדרכים, למנוע את האדם מעבודתו את בוראו. וכיון שהסיבה אחת היא, הרי יש לתקן על ידי שינוי עיקרי אחד, והוא — המסירה והנתינה ללימוד תורת הנגלה ותורת החסידות, מבלי כל תירוצים. וכשיחליט באמת אליבא דנפשי' לעשות כזה, ויכיר את האמת שזה נוגע לכל מעמדו ומצבו בחיים, ולא רק בענינים הרוחנים אלא גם בחיים הגשמיים, הרי רואים הצלחת השי"ת. וכבר ידוע הפס"ד שאפילו מעט אור דוחה הרבה חשך. אלא שכדי להרבות בסייעתא דשמיא, צריך לשמור שלשת השיעורים השוים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע (בחומש תהלים) הידועים. ולהוסיף בצדקה עם הזולת, היינו לקרבו לתורת השם ולעבודתו, שצדקה גם ברוחניות — תרומם גוי, וכמבואר בתורה אור לרבנו הזקן בתחלתו.

המורם מהנ"ל, ילמוד בשקידה במסירה ונתינה בנגלה דתורה ובתורת החסידות, יוסיף אומץ בעבודת התפלה ובקיום המצות בהידור, ולהשפיע על הזולת לקרבם לאילנא דחיי, שאז יקוים היעוד — לאט לאט אגרשנו. ויוכל לנשר טוב בכל הענינים שנגע במכתבו.

(ממכתב כט סיון תשי"ד)

...נהנתי לקרוא במכתבו על דבר עניני הפצת היהדות והמעינות בקהלתו, ויהי רצון שיקויים בו ובכל אנשי הקהילה מאמר חכמינו זכרונם לברכה „מי שיש לו מנה רוצה מאתים" וכו', כלומר, ההצלחה וההשיגים עד עתה ימריצו ויגדילו החפץ והרצון להעלות בקודש וללכת מחיל אל חיל בחילא דאורייתא.

ובפרט שבמדינת ספרד יש ענין מיוחד להחיות ולהפיץ עניני התורה והיהדות, שהרי בה מסרו יהודים נפשם עליהם, ועל אחת כמה וכמה שעכשיו יכולים לשמור ולקיים מתוך הרחבה, שבודאי צריך לעשות זה בשמחה ובטוב לבב.

תודה מיוחדת על כתבו על דבר ביקור הרבנים השלוחים הנכבדים, ומשנה תודה על שלקח על עצמו להפיץ החוברות ועניני דפוס שהו"ל, ובודאי יעשה כל התלוי בו שהחוברות יפעלו פעולתם במעשה בפועל, כי המעשה עיקר.

והרי זה מתאים בפרט לכתבו שיום הולדתו ביום הקדוש, להכנס לשנה החדשה בהחלטות נמרצות להפיץ תורת ה' תורת חיים ומצוותיו עליהן נאמר וחי בהם בכל מקום שידו מגעת על אחת כמה וכמה בסביבתו הקרובה.

וכשמראים דוגמא חי' ומדברים בדברים היוצאים מן הלב, חזקה שנכנסים אל הלב ופועלים פעולתם.

מצו"ב העתק מכתב כללי, שבודאי ימצא בו ענין ותועלת.

בברכת חתימה וגמר חתימה טובה
ולבשורות טובות

במזכירות לא כותבים צרפתית, ולכן נכתב בלשון הקודש, אבל כ' יכול גם להבא לכתוב צרפתית, אלא שיודיע באיזו שפה נוח לו יותר לקבל המענה, בלה"ק, אידיש או אנגלית.

(ממכתב בין כסה לעשור, ה'תשל"ב)



מאשר אני קבלת מכתבו מי"ז אב, שנתקבל באיחור זמן.

ושמחתי לקרא בו על דבר הפעולות הטובות לבסס היהדות, התורה ומצותי', בקהלתו.

והרי זהו התפקיד העקרי של כל קהילה של אחינו בני ישראל בכל מקום שהם, שעל פי מסורת אבות מדורי דורות נקראת „קהילה קדישא", שקשורה בתורתנו הקדושה ומצותי' שהא־ל הקדוש קדשנו במצותיו וציונו וכל אחד ואחת מבני הקהילה שייכים לעם סגולה הנקרא „גוי קדוש"...

(ממכתב י"ז אלול ה'תשל"ז)



כבוד חברי קבוצת
בני ישראל מארץ הקדושה
שעובדים ביהלומים בספרד

ה' עליהם יחיו

...בודאי למותר להדגיש שכיון שהשי"ת הוא מקור כל הברכות, הרי הדרך לקבלת ברכותיו היא ההנהגה היום־יומית על פי רצונו, כלומר על פי התורה ומצותי', שאף שזה מוכרח מצד עצמו — בתור ציווי הבורא ית', אבל ביחד עם זה הם ה"צנורות והכלים" להמשיך ברכותיו בכל המצטרך. ולכן כל הוספה בעניני יהדות, התורה ומצותי', והמעשה הוא העיקר, מעשה המצוות בחיי היום־יום, מוסיפה בברכותיו.

וזכות מיוחדה, ביחד עם אחריות מיוחדה, לכל אחד מהם, כיון שבאים מארץ הקודש, אשר אפילו אומות העולם קוראים לה "הארץ הקדושה". ותקותי חזקה שנושאים בגאון זכות ואחריות זו, שכל רואיהם יכירום שבני ארץ הקודש הם, שהנהגתם בתוספת קדושה ואפילו בימי החול נראית לעיני כל, אפילו של אינם־יהודים.

ומובן אשר ה', בורא האדם, כשנותן אחריות מיוחדה נותן גם הכוחות למלא אותה במילואה, ואין הדבר תלוי אלא ברצונו של האדם.

(ממכתב ה' תמוז, ה'תשל"ח)

...השם יתברך זאל העלפען, מ'זאל גיין פון איין נצחון צום צווייטען, און שטייגען אלץ העכער אין ענינים פון תורה ומצות און אמת'ע יהדות, ניט פאַרוואסערטע און אמפוטירטע אידישקייט, נאר אזא ווי געגעבן צו משה מסיני, וואס דוקא מיט דעם וועג, דרך נותן התורה ומצוה המצוה, העלפט השם יתברך אז סוף סוף פירט מען אויס אין החזקת והתפשטות היהדות,

און זעלבסטפארשטענדליך, וואס אלץ מער מ'איז שטארקער אין בטחון, און וואס מיט מער האַרץ און מער וואַרימקייט, חסידות'שע וואַרימקייט און מסירת נפש, מ'טוט אין דעם, אלץ גרעסער און בקרוב זעהט מען, ווי אז אמת מארץ תצמח, וה' אתנו אל תיראום, — וואַרום — ה' ילחם לכם.

בכבוד ובברכה לבשורות טובות און
לויטן פתגם פון מיין שווער כ"ק
אדמו"ר, צו א געזונטן זומער בגו"ר

(ממכתב ט"ו סיון תשי"ט)

ב"ה, כ' אדר ב' ה'תשי"ט
ברוקלין, נ. י.

צו דער חשובער קאַמיטי
פון סיום הספר תורה
ראַביניקאל קאלעדזש אין נואַרק

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דעם סיום הספר תורה וואָס וועט פֿאַרקומען קומענדיקן זונטיק אי"ה. השי"ת זאָל געבן עס זאָל זיין בשעה טובה ומוצלחת און דער זכות פון דער מצוה זאָל ביישטיין אַלע אַנטיילנעמער.

אונזערע חכמים, זכרונם לברכה, פֿאַרגלייכן די גרויסקייט פון דער תורה הק' מיט דער גרויסקייט פון אידן און אונטערשטרייכן די אויס־געבונדנקייט פון ביידען, אַזוי אַז איינס אָן דאָס צווייטע קען ניט אויסקומען, און דעריבער ווערט אַזוי אָפט געזאָגט אין דער תורה הק': דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל אד"ג.

ווען א סיום ספר תורה ווערט דורכגעפירט פון א ישיבה ווערט נאָך מער אונטערגעשטראָכן די אויסגעבונדנקייט פון אידן מיט דער תורה, וואָרום דער צוועק פון א ישיבה איז דאָך צו דערציען אידן וועלכע זאָלן פֿאַרשטיין ווי ריכטיק אָפּצושאַצן די הייליקייט, גרויסקייט און טיפקייט פון דער ג־טלעכער תורה ניט נאָר אין האָרצן און אין מוח, נאָר אויך — און דאָס איז דאָך דער עיקר — אין מעשים בפועל, מקיים צו זיין תורה און מצוות אין טאָג טעגלעכן לעבן.

השם יתברך זאָל מצליח זיין די ישיבה אין איר הייליקער אַרבעט צו דערציען תלמידים וואָס זאָלן שטענדיק געדיינקען, אַז די תורה איז היא חיינו ואורך ימינו, וואָס תורה ווערט אַנגערופן תורת־חיים — תורה פון לשון הוראה — אַנווייזונג און לערע — און חיים — כפשוטו — אין טאָג־טעגלעכן לעבן; במילא ברענגט די תורה און מצוות אָן אונערשעפלעכן קוואַל פון ברכות פון דעם נותן התורה סיי צו די לומדי־תורה און סיי די תומכי־תורה, פֿאַר זיי און זייערע בני־בית, בגשמיות און ברוחניות גם יחד.

...ג) הפצת לימוד תושבע"פ — מובן שנכון וטוב הוא בכל האופנים האפשריים. וכיון שכמחז"ל „אין דעותיהן שוות" — הרי „גם" בזה כמה שיטות ודרכים, וכמדומה שדוקא לאחרונה מתפשטת ומתקבלת יותר ויותר שיטת ודרישות גדולי ישראל דכו"כ דורות דמלפנים — הסברה ישרה (לא שפאלטן א האר) על אתר (לא — צוזאמענפירן דוקא א בארג מיט א בארג) ובבירור הנפק"מ לפועל („מאי ביניהו" — שזהו לפעמים קרובות השמירה מללכת בדרך עקלתון).

ד) בהמשך להנ"ל — אולי נודע לו משיטתי בזה. להוסיף עוד נקודה — ע"ד שהבליט והדגיש הגאון הרגצובי — למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדם. ומובנת העמקות ועאכו"כ הרחבות — הבאות ע"ז. וק"ל...

(ממכתב כ"ז טבת תשל"ו)

...קראתי מאמריו... ע"ד המצות, ומשתמש שם כו"כ פעמים בביטוי MUST בנוגע לה', ואף שרגיל ל' זה וכיו"ב „טבע" וכו' בכ"מ ואפילו בס' הקבלה (עיין פרדס סוף ש"ב. ע"ח ש"א בתחילתו. שומר אמונים ויכוח א' סקמ"א ואילך וב' סקי"ג ואילך ע"ש. ובכ"מ), מובן שצ"ל איזה ביאור בזה, כיון, שאין כל הכרח למעלה ח"ו, כי הוא נמנע הנמנעות (עיין שו"ת הרשב"א סתי"ח, וכך היא מסקנת תורת החסידות). ונקודתו — שרואים, אשר רצה ה' שתהי' הבריאה ע"פ חוקים וסדר מסוים (וביכולתו, וגם עתה, לרצות אחרת). וע"פ סדר זה — מוכרחת: התהוות הספירות (כי אחד החוקים הוא שהמתהווה מאחד הפשוט — ג"כ פשוט) וכו' וכו'.

(ממכתב ט' מ"ח תשכ"ב)

נתקבל מכתבו השואל כיון שבכמה מקומות טעמי התנ"ך אינם מתאימים לפירוש הפשוט של הכתובים באיזה דרך לבחור אם לקרות כפי הטעמים או לקרות בהפסקות וצירופי תיבות המתאימות לפשוטן של הפסוקים (ונתת תורתו של כל אחד בידו אם לעשות הפסק גדול או קטן וכו' וכו').

מענה:

א) ע"פ המקובל באומתנו הטעמים ניתנו מפי הגבורה, וכמ"ש בפרדס להרמ"ק בתחלת שער כח (בנוגע לנקודות) וז"ל: המפורסם בכל חכמי ישראל קבלה מפה אל פה מעזרא הסופר והוא קבל מפה אל פה עד מרע"ה מסיני מפי הגבורה שהנקודות למיניהם הם כו'. ועי"ש שער כט דמוכח דגם שמות הטעמים בקבלה הם ולכן גם בהם נרמזים כמה וכמה ענינים.

והוא דלא כר״א בחור וכו׳ דרצו לומר שנתקנו הטעמים והנקודות לאחר זמן, וכבר באה השקו״ט בזה באריכות בכמה ספרים (עייג״כ פקועת שדה לבעהמ״ס שדי חמד*) אבל לאחר נתגלה ספר הזהר ותקוני זהר — הרי כל המאמין בהכתוב בהם במילא יאמין דהנקודות והטעמים מפי הגבורה ניתנו. וראה ג״כ לקוטי תורה ד״ה שיר השירים ספ״ב, ושם נסמן.

ב) הטעמים ניתנו כדי שינגנו בהם את התיבות, ובלשון הזהר (ח״א טו, ב) גופא אתוון ורוחא נקודי כולהו נטלו במטלניהון בתר תנועי (נ״א: טעמי) וקיימי בקיומייהו, כד נגונא דטעמי נטיל נטלי אתוון ונקודי אבתרייהו כד איהו פסיק איהו לא נטלין וקיימי בקיומייהו, עכ״ל. וראה ג״כ עד״ז בתקוני זהר בהקדמה (ח, א) ובכ״מ.

ג) לכאורה ע״פ הנ״ל אינו מובן מה שבכ״מ אין הטעמים מתאימים לפשט הכתובים, וכמו שהקשה במכתבו,

וי״ל בכמה אופנים: א) אין אנחנו יודעים על בורים חוקי הטעמים וענינם, ורוב המכריע (ואולי כולם) של חוקי הטעמים המובאים בספרים אינם אלא מעשה בנ״א שערכו חוקים אלו בתור נסיון להביא סדר הטעמים בתנ״ך וכשיש סתירה בין חוקי הטעמים ופשט הכתובים — אפשר שלפעמים נתנו דין הבכורה לטעמים. ב) ע״ד הנ״ל יש להביא בחשבון חוקי נעימת הקול אורך הנשימה וכיו״ב. ג) כמו שהכתיב מרמז לפי׳ שלמעלה מהפשט והבנה נגלית (ראה אגה״ק סי׳ י״ט) לן אפ״ל שבכ״מ מרמזים הטעמים ג״כ לפי׳ כאלו אלא שהכתיב אינו אלא בכתב ולא בקריאה משא״כ הטעמים, וג״ז מובן להיות נגינה בכלל מקושרת יותר עם פנימיות הנפש שלמעלה מהשכל והבנה ועיין בלקו״ת שם.

ד) ע״פ הנ״ל צע״ג מרז״ל (יומא נב, א) חמשה מקראות אין להם הכרע, ובב״ר פ״ע וביורש׳ (ע״ז פ״ב ה״ז) הוסיפו עוד אחד. — אבל כבר עמדו ע״ז בראשונים ותירצו: א) דאיברא הוכרעו המקראות ע״י פיסוק הטעמים שהחזיר עזרא (ריטב״א יומא שם רא״ש בתוספות יד מלאכי חדא״ג מהרש״א) ב) דיש פלוגתא בהטעמים דמקראות הנ״ל, ולכן אין להם הכרע (ב״י בשו״ת אבקת רוכל סו״ס ד׳) וראה בכ״ז שדי חמד כללים ח׳ כ״ח. ועיין שערי אפרים ש״ג סט״ו.

המורם מכהנ״ל דפשוט שיש לקרות מקרא בטעמיו, ואין לשנות ולקבוע טעמים מדילי׳ ח״ו, ועיין שיחת כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע דכ״ח שבט תרצ״ו אות ה׳ עד כמה הקפידו בזה...

(ממכתב י״ט תמוז חש״א)

---

*) נדפס בשדי חמד (הוצאת קה״ת) כרך ט. המו״ל.

...במענה על מכתבו בו שואל ע"ד הנקודות ע"פ תורת הח"ן.

הנה בנוגע לקדושתם, ולא רק קדושת עצמם אלא אפילו קדושת שמותיהם — מובן ממ"ש בתקוני זהר תקון ה', בהקדמה, בתקון סט', זהר חדש (צט, ב) בתיקונים אשר אפילו השמות שלהם הם ר"ת של מלאכים.

ובנוגע להגימטריא שלהם, הנה הוא כפשוטו, שכל נקודה (פינטעלע) הוא עשר, וכל קו ששה, ולכן לדוגמא צירא (..) הוא עשרים וכיו"ב, ולדוגמא עיין בתקוני זהר בהקדמה, אשר קמ"ץ בגימטריא ששה עשר, וכיו"ב.

לפעמים מחשבים הנקודות ע"פ שמם, וכמו בהקדמת הת"ז שם (ז, ב): פתח, בחושבן אותיותיו איהו יו"ד, שפי' המפרשים, שהאותיות של שם נקודה זו — בגימט' עשרים (במספר קטן).

(ממכתב ג' אייר, תשט"ו)

...במ"ש אודות ענין הבחירה דאוה"ע, ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח ומהם בלקו"ת פ' אמור, וד"ה כבוד מלכותך תר"ס מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע, אין שייך בחירה חפשית — לגמרי — כ"א בעצמות ומהות שאין לו סיבה ועילה ח"ו וכו'. ובמילא גם בבני ישראל שהם כמו הבן שהוא ממהות ועצמות של האב. וענין השכר ועונש באוה"ע — יש לבאר בשנים: א) שכר ועונש בנידון שלהם אינו אלא שם המושאל משכר ועונש דישראל, אבל אמיתתם הוא באופן דסיבה ומסובב. וע"ד תינוק קטן התוחב אצבעו במים רותחים (וצע"ק מרמב"ם תשובה ספ"ה). ב) שבאותם הענינים שנצטוו עליהם, ז.א. מצות בני נח — (ביחד עם) הציווי עצמו נותן האפשריות לשני הדרכים, ז.א. מגביה אותם מטבע שלהם ומעמידם באופן שיש מקום לבחירה. וכמובן ממאמר המשנה דשכר מצוה מצוה (עצמה), דזה עצמו שהחכם גדול מצוה לאיש הפשוט איזה ענין, מקשרו עם החכם גדול, והרי כל ענין קשור מביא לנקודה משותפת בין המקושרים וק"ל.

(ממכתב כ"ה מ"ח תשי"ח)

...במש"כ ע"ד החשבון למספרם — א"י המנהג בירות"ו, אבל בכל מדינותינו נוהגין כן בפשיטות במקום שיש איזה צורך או טעם (וכנראה שמנהג אחר הי' — בזמן ההוא — במקום שו"ת מהר"מ שיק — יו"ד קעא. שו"ת פרי השדה ח"א ג'. ולכן ערערו — שלא לשנות למספרם). ומי לנו גדול מהרמ"א בשו"ת סנ"א. רעק"א וגם החת"ס בס' איגרות סופרים (ע' צג, קה). ובשו"ת חת"ס אה"ע ח"א מג ועוד (הובאו בס' כל בו על אבילות להרב גרינוולד ע' שפא).

(ממכתב ימי הסליחות, ה'תשט"ו)

...כותב אודות בנו האברך הנעלה עוסק בצ"צ בעל מדות ורב פעלים בקירוב לבם של בני ישראל לאבינו שבשמים וכו' מו"ה... ובהנוגע להסברות שישנם במקום בו יחפש זיווגו הנכון וחושש כת"ר למה שיאמרו הבריות וכו' שאינו שומע ח"ו בקול אביו הרוצה שיסע בדוקא למדינה פלונית בענין הנ"ל ויבואו לקס"ד שהשפעת החסידות על בנו הוא להניאו מלקים מצות כבוד אב וכו'.

ובאמת אינני יודע אם הנ"ל צריך תירוץ כי הכל יודעים אשר תורת החסידות הדרכותי' מקרבים את לב האדם לעבודת הבורא ובמילא לקיום מצותיו ולא ח"ו להיפך. ונבהלתי בקראי במכתב כת"ר חשש כזה, והלימוד זכות עליו הוא שאין אדם נתפס על צערו, וכיון שנדמה לכת"ר שטוב יותר לפניו הנסיעה ל... הרי הוא ע"ד האמור במשה רבנו שכשבא לכלל כע' שכח הלכה ובפרט שידוע פסק תוה"ק והוא בשו"ע יו"ד הלכות כבוד אב סוף סי' ר"מ דתלמיד הרוצה ללכת למקום שהוא בטוח שיראה סימן ברכה בתלמודו ואביו מוחה בו לפי שדואג ששמע שמעלילים שזהו ענין פקוח נפשות אינו צריך לשמוע לאביו בזה, וכן אם הוא מוחה בבן לישא אשה זו שחפץ בה הבן אין צריך לשמוע אל האב. ועיין שם בנ"כ השו"ע.

והנה פסק דין זה גם אם האב יש בידו ראי' ברורה וטעם ברור וכנ"ל שהא"י מעלילים או שכבר ראה האב את האשה שחפץ בה הבן או בבני משפחתה ומוחה בנשואין אלו, אבל בנדון דידן שאין ראיות והוכחות אלו כלל וכלל עאכו"כ שפס"ד הנ"ל בתקפו הוא.

ועוד זאת והוא העיקר שאינו מובן כלל מפני מה צריך כת"ר להעמיד את בנו הנעלה שי' בנסיון כזה ובידו הוא שלא לצוות עליו לנסוע דוקא למקום פלוני, ובמילא סר כל הענין דכבוד אב בנדון דידן, וידוע פס"ד התורה בזה והוא ג"כ שם בשו"ע סעיף י"ט וכ'.

בודאי שלא הייתי כותב שורותי בנוסח הנ"ל לולא שראיתי במכתב כת"ר שרוצה הוא לכפות את הדבר על בנו בה בשעה שברור אצלי שנסיעת בנו ל... טובה יותר מאשר ל... והסתדרותו במשך הזמן במדינת ... תהי' אושרו הן בגשמיות והן ברוחניות, והעיקר מפני שכנ"ל ממכתב כת"ר יש ללמוד שמקשר השפעת החסידות תורת הבעש"ט ונשיאנו הק' הבאים אחריו על בנו ללא טוב אלא כו'.

תקותי חזקה שכת"ר יעודד את רוח בנו שי' ויחזק את ידו במלאכתו מלאכת הקדש וירים את רוחו להמשיך בה בתוספת אומץ ובטוח הקב"ה לשלם שכר מצוה גדולה זו מידו המלאה והרחבה ויה"ר מהשי"ת שכת"ר ישבע רוח ענג חסידותי מכל יו"ח שיחיו.

בת"ח מראש אם יודיעני שנסתדרו כל הענינים הנ"ל באופן הכי טוב.

(ממכתב יו"ד סיון תשי"ד)

...במה שכותב בהנוסח, כי בנו בחרת — בקידוש, נוסף עמ"ש בשער הכולל שציין במכתבו — להעיר ג"כ מסידור אוצר התפלות על אתר, ספר כתר שם טוב להרב שם טוב גגין חלק א', אשל אברהם (להרה"צ מבוטשאטש) לשו"ע או"ח סרע"א (באריכות). משמרת שלום (להרה"צ מקיידאנוב) בהוספה לסכ"ו. ובכללות — בענינים כאלו שנוהגים בכל יום ויום או משבוע לשבוע קשה לומר דישתנה לפתע פתאום. וכיון שכותב כן רבנו הזקן בסידורו ונהגו כן דור אחר דור בלי הפסק בינתים — בודאי שראה כן אצל רבו וכו'. ומעשה רב *.

(ממכתב א' תמוז תשט"ז)

---

*) ראה ס' המנהגים ע' 28 ואילך. המו"ל.

לכאורה הי' צ"ל — שש שעות אחר חצות האמיתי, „האמצע בין נה"ח ושקה"ח"* (דלכאורה קל לאדם לדעתו — כשהחמה בראשו).

והכוונה ע"פ מה שראיתי נוהגין** — שש שעות אחר חצות האמצעי.

(ממכתב טבת תשל"ט)

---

*) ראה לקו"ש חי"א ע' 290 בנוגע קידוש בליל ש"ק בשעה השביעית. המו"ל.

**) עמא דבר. בבית אאמו"ר ולאח"כ מה שראיתי בבית כ"ק מו"ח אדמו"ר — היו בלאה"כ מקדשין זמן רב לאחרי שעה השביעית.

●

העתק ממש"נ במק"א — השייך להספק שכותבו — במכתבי לפ'.

ידוע ע"ד החילוק בין החשבון ע"פ מהלך האמתי למהלך האמצעי.

ונפק"מ לפועל בנוגע לכו"כ ענינים. ולמעשה נוהגין ע"פ מהלך האמצעי. ולא עוד אלא אפילו בנוגע להדחיות, אף שלפעמים חילוק בחלק אחד ממהלך האמתי — צ"ל משנה קביעות מועדי השנה.

כמבואר כ"ז בהל' קדוה"ח להרמב"ם (פי"ח הי"ב ובכ"מ. וראה ג"כ שם ספ"י). ועיין השקו"ט בזה במפרשיו.

ועפ"ז יל"פ ולהמתיק מה שראיתי נוהגין בנוגע שלא לקדש בין שעה ו' לז' שאין מבררין בכל עש"ק בפ"ע מתי חצות האמיתי (שהחמה בראשו) לדעת שש שעות (השוות) מתי מסתיימות — ובנדו"ז בפרט יש גם הענין דכיון דדשו בה רבים שומר פתאים ה' (דכן הוא גם בנוגע לת"ח — שו"ת הצ"צ

אה"ע סו"ס י"א. וראה אוצר הפוסקים ס"ב סקמ"ד) [ועד"ז הוא גם בנוגע לשעת התקופה ושפיכת מים].

ובפרט שבמדינתנו נוגע (הקידוש) בעיקר בימות החורף וכו"כ ימים מעוננים, כן טרודים בהכנת לש"ק — ולא קל לברר הזמן דחמה בראשו.

(ממכתב טבת תשל"ט)

...בטח שומרת על מנהגן הטוב של בנות ישראל הכשרות להפריש לצדקה לפני הדלקת הנרות בערב שבת וערב יום טוב, ועכ"פ תעשה כן מכאן ולהבא, בלי נדר.

(ממכתב י"ט אייר תשכ"ח)

בנועם, אף כי באיחור זמן, קבלתי מכתבו עם המצורף אליו. ות"ח על שימת לבבו לשלוח לי החוברת ... וזה מחזק את בטחוני שלא יקפיד על ההערות דלקמן, שאין לי רשות שלא לעורר על זה, ובזריזות, שלכן נשלח המכתב מהיר דחוף („ספעשל דעליווערי").

והוא, מש"כ (בריש עמוד ב') בנוגע לזמן הדלקת הנרות — at sundown, שפירוש הפשוט בזה הוא „בעת שקיעת החמה", ומובן אשר (גם כאן) כדאי וצריך להדגיש שזמן הדה"נ הוא לכה"פ 18 רגעים לפני שקיה"ח הכתוב בסוף, וביחד עם זה יש להדגיש שבשום אופן אסור להדליק הנרות בשעת שקיעת החמה ולאחרי זה, שאין בזה כל מצוה אלא להיפך ח"ו.

ותיקון האמור צריך לעשות לא רק בחוברות שיודפסו בעתיד, אלא גם המודפסות כבר נכון מאד, לדעתי, להדביק פתקאות על העותקים המודפסים בתיקון האמור.

נהניתי לשמוע ... אשר נתעורר כת"ר לפרסם בין בני עדתו מצוות הדלקת הנרות גם לבנות לפני החתונה, וכמדובר בזה לאחרונה כמה חדשים שגם ילדות קטנות משהגיעו לחינוך בכלל. ובפרט שאין זה אלא להשיב עטרה ליושנה, כי כבר מקדמת דנא היו נוהגים במשפחות מדקדקות במצוות לקיים מצות חינוך גם בנוגע להדלקת הנרות, ורק מפני הדוחק בפרנסה בעיירות וגם המחסור בנרות מצד מלחמות ומהומות וכו' נתמעטו המקיימים נוהג זה, ואח"כ כבר הי' קשה להחזיר המנהג לאיתנו.

ובפ"ע נשלח לכת"ר קונטרס שהדפיס כאן אחד מהרבנים הצעירים שי'.

נ.ב.

מנהגנו לומר בנוסח הברכה (ומובן — בלי הבדל אם לפני החתונה או לאחרי) „להדליק נר של שבת קודש"* אבל בשוי"ט: של שבת ויו"ט. אגב, ראיתי בנוסח התפלה שמביא אחרי הברכה — רבש"ע, בזכות מצות הדלקת הנרות של שבת קודש כו'.

ומדי דברי, עוד ב' הערות. כדאי שיצויין על החוברת שכיון שיש בה נוסחאות של ברכות יש לנהוג בה בזהירות וקדושה המתאימה. והשנית, שגם לזה חשיבות כפולה בימינו אלו, להתחיל כל דבר המתאים בר"ת — ב"ה, כמו שרואני גם בלעטערהעד שלו, ועד"ז כדאי שיהי' גם בחוברת, אף שמוזכר בפנים. — והלואי שזה יספיק. וק"ל.

(ממכתב י"א אייר, ה'תשל"ה)

---

*) ראה לקו"ש חי"ד ס"ע 377 ואילך. המו"ל.

(1) הובא* במג"א על אתר (סרס"ג סקי"א), אדמוה"ז בשולחנו העתיק מהמג"א ענינים שלפני זה ושלאחריו — והשמיט ענין זה.

(2) ראה גם בליקוטי מהרי"ח במקומו.

(3) לא שמעתי לא הן ולא לאו ולא ראיתי בבית הרב תפלת בקשה להדלקת הנרות ולכן לדעתי לא יתערב בזה.

(4) בענין תפלה — שפשט „המנהג" שכאו"א שעטו ועתו בידו מתקן תפילות לרבים להעיר מקהלת (ה, א) ובר"ע שם, ואכ"מ. ואין זה מעניני (אף שידוע מש"כ בטשו"ע או"ח סוסי' ק"ז (בנוגע לי"ח — אבל הטעם דלמה לי וגו' שייך בכל)) — דאולי בחושך כפול דתקופתינו כו', הרי (בסגנון הידוע) אפילו אם אלף סכלים וכו'. ובלבד שתתוסף תפלת א' — שתהי' כדבעי.

(ממכתב תשרי, תשל"ה)

---

*) במענה להשאלה אם לאמר תחינה בעת הדלקת נרות שבת קודש, ומוזכרת אמירת תחינה בקיצור של"ה (ע' קנז) ובשם הבחיי. המו"ל.

...בנוגע דער בייגעלייגטער צייכנונג, איז — ווי געדעדט מערערע מאל — כדי צו אונטערשטרייכן, אז מבצע נש"ק האט א שייכות אויך צו קליינע מיידעלעך, בפרט אז דאס איז אויך ספעציעל צוגעפאסט צום נאמען „נשי ובנות חב"ד" — איז אומעטום וואו מ'מאכט א צייכנונג פון צוויי נרות שבת, איז כדאי אז צווישן זיי זאל אויך זיין א קלענערע ליכטל אלס דערמאנונג פאר קליינע מיידעלעך. און געווים וועט דער צייכנער געפינען א וועג, אז עס זאל ניט נאר ניט שאטן צום אויסזען פון דער צייכנונג, נאר אדרבה עס זאל נאך צוגעבן שיינקייט.

(ממכתב ה' תמוז, ה'תשל"ח)

משפטים

במענה למכתבו מיום החמישי, עם המצורף אליו.

בעת רצון יזכירהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע למילוי משאלות לבבו לטובה בכל העניינים אודותם כותב.

ובעניני בריאות, הרי על האדם לעשות את התלוי בו בדרך הטבע, ובפרט אשר אמרה תורה, ורפא ירפא, שנתנה רשות לרופא לרפאות, לכן יעשה כהוראת רופא מומחה.

ועוד ועיקר להתבונן בהענין דהשגחה פרטית, ובפרט כמבואר ממורנו הבעל שם טוב, כפי שיבארוהו חסידי אנ"ש שי' אשר במחנו וסביבתו, שמזה באים למסקנא מַיְדית, בסגנון נעים זמירות ישראל, ה' רועי לא אחסר, ה' לי לא אירא.

ומהנכון אשר יבדקו את התפילין שלו — באם לא נבדקו בשנים עשר חדש האחרונים — וכן אשר ישמור על שלשת השיעורים דחומש תהלים ותניא הידועים.

(ממכתב י"א שבט, תשכ"ז)

...כותב אודות מצב בריאותו, ולפלא שאינו מזכיר דבר בהנוגע לבריאות הנשמה — הם עניני שיעורי לימוד וקיום המצות — ועבודת התפלה בכלל — והרי בריאות הגוף והנשמה הא בהא תליא. ובטח ימלא בהזדמנות הכי קרובה.

והשי"ת ישלח דברו וירפאהו ע"י רופא פלוני וטפול פלוני, ויוכל להוסיף בלימוד תורת הנגלה והחסידות ובעבודת התפלה. וכל המוסיף בהוספה זו מוסיפין לו.

בטח זהיר בקידוש לבנה — סגולה לשנים.

(ממכתב ח' סיון תשט"ו)

...נמסרה לי בקשתו לרפואה קרובה ולבריאות, ובעת רצון יזכירוהו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא ישראל. וכיון שברכה היא כמו גשם, וכלשון רז"ל גשמי ברכה, הרי עליו מצדו להכין את עצמו להיות כלי לקבלה, והוא על ידי הוספה בלימוד תורתנו תורת חיים וקיום מצותי' והשפעה גם על הסביבה בכיוון זה. והנה לכל דבר צריכה להיות אחיזה גם בדרכי הטבע, ולכן ישאל מחדש חוות דעת רופא מומחה במקצוע זה וכהוראתו יעשה, והרופא כל בשר ומפליא לעשות יתן להרופא הרעיון הנכון איך לייעצו. ואחכה לבשורה טובה בכל האמור לעיל.

מהנכון הוא שהי' שיבדקו את התפילין שלו וכן של אביו שיחיו.

(ממכתב י"ח תשרי תשט"ז)

זיינער צייט האָב איך באקומען אייער בריף פון 23/3 מיט דאָס בייגעלייגטע, און לויט מיין אויפטראָג האָט זיך מיין פריינד ד"ר ... שי' פאַרבונדן מיט איינעם פון די גרעסטע דאָקטוירים ספּעציאַליסטען אין דעם, און בייגעלייגט דאָ איז דער בריף פון ד"ר ... אין וועלכן ער גיט איבער די מיינונג פון דעם ד"ר ספּעציאליסט, און השם יתברך זאָל העלפן עס זאָל זיין בהצלחה און זאָלט קענען אָנזאָגען גוטע בשורות אין דעם און גאָר אין גיכן.

אָזוי אָבער ווי מיר זאָגן אין די ברכות השחר, איז השם יתברך דער אמת'ר רופא כל בשר ומפליא לעשות, און די דאָקטוירים זיינען ניט מער ווי זיינע שלוחים, איז דעריבער דורכאויס נויטיג צו אויספירען זיך אין דעם טאָג טעגליכען לעבן, לויט די אָנווייזונגען פון דעם רופא כל בשר ומפליא לעשות, און בפרט וועו עס האָנדעלט זיך וועגן קינדער, איז אַלעס ערשטע און הויפט זאַך, דאַרף אָפּגעהיט ווערען די געזעצען און דינים פון תורתנו הק' אין באָצוג צו טהרת המשפּחה (נדה, הפסק טהרה, מקוה און ענליכעס) און אויף וויפיל גוט עס זאָל ניט זיין דער צושטאַנד אין דעם, איז דאָך שטענדיג פראָן נאָך פלאָץ אויף צו־צוגעבן אין דעם, און השי"ת איז באָגלויבט צו־צוגעבן אין זיינע ברכות אין דעם וואָס מ'נויטיגט זיך.

עס וואָלט געווען א גלייכע זאַך, מ'זאָל בודק זיין (אָפּטשעקין) אייערע תפילין און אויך די מזוזות אין אייער דירה, אָז זיי זאָלן זיין אַלע כשר'ע ווי דער דין איז. און אויך אָז אייער פרוי תחי' זאָל אָנהאַלטן דעם גוטען מנהג פון בנות ישראל הכשרות, צו געבן אויף צדקה יעדער מאָל פאָר ליכט צינדען ערב שבת און ערב יום טוב.

(ממכתב א' אייר תש"ח)

במענה על מכתבו מעש״ק, הנה אין להתפעל מהזמנים והתאריכים אשר אומר הרופא שביקר אותו. וכידוע פתגם נשיאנו הק׳, אשר התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, אבער ניט ח״ו מאכען שווער אויפן ארצען, ובמילא צריך למלאות הוראותיהם ולדעת שאין הם אלא כגרזן ביד החובץ, הרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר הוא ישלח דברו וירפאהו במוקדם, והצנור והכלים לזה בכלל ובפרט לאברך בן ישיבת תו״ת הם ההוספה בשיעורים בתורה תורת חיים ומצותי׳ ובהיסוד לזה עבודת התפלה.

ובימים האלו, אשר כלשון רבנו הזקן בלקו״ת פ׳ ראה דף ל״ב ע״ב, הנה ממה״מ הקב״ה רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם וכמ״ש יאר ה׳ פניו אליך, הרי יה״ר מהשי״ת שישלח דברו וירפאהו במוקדם.

(ממכתב ט׳ אלול, תשי״ד)

לאחרי ההפסק נעם לי לקבל מכתבו הכתוב בכתב ידו. ובודאי יקויים בו פסק רז״ל כל מי שמטיבין עמו (ב״ב יב, ב). ובודאי ידוע לו השקפתנו, על ענינים כמו אלו, וע״פ תורת הבעש״ט (שבאמת, בנוגע לאיש הישראלי מוסכם ג״כ מחוקרי ישראל הקודמים לו), הרי כל פרט ופרט שבפרט מחיי האדם והדצ״ח בכלל, הוא בכיוון ולשם תכלית. וכפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה באחד המאמרים שלו בדא״ח, משלים הכוונה העליונה. וע״פ עיקר מעיקרי יסודות אמונתנו שהיא הבחירה חפשית, הרי יש לכל ענין חלק הטוב שבו, עד שאפילו חשוכא — שעפ״י תורה היא חשך — אפשר להתהפך לנהורא וממרירו למיתקא. וכיון שאיקלע כת״ר לבית הרפואה ... הרי עליו לנצל הזדמנות זו ולהשפיע על הנמצאים שם — בקירוב לבם לתורה וליהדות בכלל, ולחסידות הדרכותי׳ ומנהגי׳ בפרט. וככל שימהר ויזדרז בזה — הרי תושלם שליחותו במקום זה, ובמילא יפטרוהו משם בבריאות ולשלום והצלחה. וזריזין — מקדימין. ובפרט כפתגם כ״ק מו״ח אדמו״ר, אז חסידים זיינען קלוגע און לייגען ניט אפ אויף מארגן וואס מען קען אפטאן היינט, ויה״ר מהשי״ת שמכאן ולהבא ישלים כל עניניו בדרכים שיהיו אך טוב וחסד בטוב הנראה והנגלה.

(ממכתב כו תמוז תשי״ד)

במענה על מכתבו מיום הרביעי עם הפ״נ המוסגר בו, בו כותב אודות מצב הבריאות שאינו כדבעי,

ויהי רצון — אז ער זאל זיך ארייננוארפען מיט דעם זעלבן אימפעט בהטבת מצב בריאותו ברוחניות, כמו שנתייגע עד עתה במצב הפרנסה כפי שכותב במכתבו, שאז ישפיע זה תיכף גם על הטבת מצב בריאות הגוף. מובן

שאין זה שולל מילוי הוראת הרופא, כי הרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות ושלוחי דרחמנא נינהו, אלא שיש להזהר מלעשות העיקר טפל והטפל עיקר כמובן. ובפרט שזכה ללמוד כמה שנים בתו"ת, אשר דברי צדיקים ופעולותיהם קיימים לעד ופועלים פעולתם דרך כחות הנעלמים עד לכחות הגלוים ולבושי הנפש שהם מחשבה דבור ומעשה.

בודאי יודיע מהמשך חוות דעת הרופאים לאחרי הבדיקה אודותה כותב, ויהי רצון שיהיו בידו בשורות טובות בקרוב.

בודאי שומר שלשת השיעורים הידועים בחומש תהלים ותניא, ומעתה יקבע גם שיעור נוסף בלימוד החסידות אילנא דחיי. ויהי רצון שיקוים בקרוב המקיים את התורה כו' סופו לקיימה מעושר גופני ורוחני.

(ממכתב כ"ד מ"ח תשי"ז)

בעתו קבלתי שני מכתביו ובהם כותב ג"כ על דבר מצב בריאותו. וכנראה מהם שמצב רוחו אינו כדבעי, — נכון יהי' לבו בטוח בהשי"ת הרופא כל בשר ומפליא לעשות, אשר ישלח דברו וירפאהו, ואף שנוסף על זה, הנה צריך לעשות כלים בדרך הטבע, היינו לשמור הוראת הרופאים, יש להבדיל בין שני הדברים, שבעניני רפואה צריך הוא להעסיק רק את כח המעשה שלו משא"כ כח המחשבה וההרהור, וכיון שאינו רופא ויש לו חלק בלימוד התורה, צריך הוא להשתמש בכחות אלו רק בעניני תורה ומצות והשקלא וטריא ופלפול בעניני הרפואה אין זה שייך אליו, ובמילא — חבל על הזמן שנותן על זה וכיון שמיותר הוא כח שכלו במקצוע חכמת הרפואה, הרי בטח ניתן לו הכח להשתמש בו במקצוע אחר (שלדעתי הוא עסק התורה וכו') וא"כ חסר הוא שם, והעולה היא בשתים: חסרון במקום אחד ומיותר במקום השני, ובהתבוננות אפילו לשעה קלה בכל זה, הנה ישמח לבו אשר זיכהו השי"ת שיוכל לעסוק בתורה, ויוסיף אומץ בזה. ויאיר את הד' אמות שלו, ועד פסק רז"ל אשר כל העיר היא כד' אמות שלו. ויאירם בנר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

(ממכתב ג' סיון תשי"ב)

במענה על מכתבו מח' לחדש אדר שמרבין בשמחה, בו כותב אודות מצב בריאותו, וכבקשתו אזכירו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להטבת הבריאות ולבשו"ט גם בשאר ענייניו. ובטח למותר לעוררו שככל שיוסיף בתורה ומצות בכלל, ובקביעות שיעור בלימוד החסידות, קביעות בנפש וקביעות בזמן, ביחוד — יוסיף השי"ת בברכתו בהמצטרך לו בגשמיות וברוחניות.

כבקשתו יזכירו את אחותו תחי' על הציון הק' לרפו"ק ולרפו"ש, ובודאי מתנהגת כדת משה וישראל כמנהג בנות ישראל הכשרות. והשי"ת יצליחה.

כבקשתו יזכירו על הציון הק' את אחיו ... להמצטרך לו בגשמיות וברוחניות.

בודאי יודע ע"ד שלשת השיעורים השוים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר, והם: א) אמירת שעור תהלים — כפי שנחלק התהלים לימי החדש — אחר תפלת שחרית בכל יום. ב) לימוד פרשה חומש עם פירוש רש"י מהסדרה של השבוע — ביום א' מהתחלת הסדרה עד פרשת שני, ביום שני מפרשת שני עד שלישי וכו' — ג) לימוד שיעור תניא בכל יום כפי שנחלק התניא לימות השנה, ושומר אותם. וכן יודיע אודותם בסביבתו — ויה"ר שזכות הרבים יהי' תלוי בו, כשיזכם בזה.

(ממכתב י"ג אדר תשט"ו)

...במכתבו כותב על דבר סדר היום שלו, לימודו ותפילתו, ונבהלתי לקרות בו אודות הנהגתו בענין התעניות, ולפלא שאחרי שכפי מכתבו מתראה מזמן לזמן עם אנשי שלומנו, ובכל זה כנראה שעדיין אינו יודע, שלא זו היא דרך הבעל שם טוב תלמידיו ותלמידי תלמידיו וכל ההולכים בעקבותיהם. אמת נכון הדבר שגם בדרך זו אפשר לעלות בית־אל אבל מלבד שזהו דרך ארוכה יותר, הנה לא הכל מתברר ואין העבודה נעשית בשלימות כל כך, כמו שעושים ופועלים בהעבודה בשמחה וכמאמר הכתוב עבדו את ה' בשמחה. כן ידוע פירוש הבעל שם טוב על הפסוק כי תראה חמור שונאך (ומובא בהיום יום כ"ח שבט) כי תראה חמור — כאשר תסתכל בעיון טוב בהחומר שלך שהוא הגוף, תראה — שונאך — שהוא שונא את הנשמה המתגעגעת לאלקות ורוחניות, ועוד תראה שהוא — רובץ תחת משאו — שנתן הקב"ה להגוף שיזדכך על ידי תורה ומצות והגוף מתעצל בקיומם, ואולי יעלה בלבבך — וחדלת מעזוב לו — שיוכל לקיים שליחותו, כי אם תתחיל בסיגופים לשבור את החומריות, הנה לא בזו הדרך ישכון אור התורה, כי אם — עזב תעזוב עמו — לברר את הגוף ולזככו ולא לשברו בסיגופים.

ובפרט בדורותינו אלה חלושי בריאות הגוף ומבואר בכמה ספרים ומהם גם ברמב"ם אשר כשהגוף חלוש פועל זה גם כן חלישות בכח ההבנה שבמילא זה מבלבל ללימוד התורה ולכוונת התפילה. ולכן הצעתי שיתייעץ עם ... כי אפשר שצריך לו התרת נדר בזה וכו', ותמורת התענית במיעוט חלבו ודמו מהעדר האכילה, הנה יאכל בעתו ובזמנו מתאים לבריאות הגוף וכפסק הרמב"ם אשר היות הגוף בריא מדרכי השם הוא ויטריח את גופו להוסיף בתורה ומצוה וככתוב ברמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה

יו"ד וי"א, אהוב את המלאכה וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו ומדת חסידים הראשונים היא ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא.

הנני חותם מכתבי בברכת הסתדרות טובה בהנ"ל ואחכה לבשורה טובה ממנו.

(ממכתב י"א מ"ח, תשי"ג)

קבלתי הטע"ג ומכתבה מבואה לשלום, ושבעתי רצון שת"ל הנסיעה היתה כשורה, ושמצאה בשם הכל כשורה, אבל הי' לי צער שנכר ממכתבה שבירות לב, שאינו בעתו ולא בזמנו.

למותר להאריך, שהאמור זבחי אלקים רוח נשברה, אין הכוונה על שבירות רוח, ובפרט שבירות הלב, המזיק, ח"ו, לבריאות ופועל על העצבים — ניערווין —. וביותר אשר מצד השבירות לב נעמט מען אויף ענינים שאַרפער און שוועריר, מכמו שהם מצד עצמם, וכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע סיפר בשם כ"ק אביו אדמו"ר — מוהרש"ב — נ"ע, שאמר לו פעם „זעה ווי טייער דער אידישער גוף איז, אַז צוליב עם האָט מען אויסגעגאָסן אַזויפיל תורה און מצות". ועתה כשנותן לכאו"א דבר יקר כזה כמו גוף, צריכים לעסוק בהשתדלות, והשתדלות אליבא דנפשי', שיהי' הגוף בריא ובמילא יוכל להשלים מה שחפץ ממנו השי"ת, וכמ"ש הרמב"ם הלכות דיעות רפ"ד, „היות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא" ובהמכ' של כ"ק הרב המגיד ממעזריטש (נדפס בהתמים ח"ז) לבנו הקדוש המלאך, כותב, „אַ קליין לעחילי אין גוף מאַכט אַ גרוישער לאַך אין דער נשמה". אין כוונתי בזה לדרשא, ורק תקותי, אפשר יפעול זה עלי' ועל ידה גם על בעלה הרב שי' (אף שבזהר מובא הלשון תוקפא דנשמתא חולשא דגופא, זאַל מען טייטשען — חלישות דרישות הגוף, אבל לא ח"ו חלישות בריאות הגוף, ורואים זה בפועל, שבעת שהגוף בריא יכולים לפעול שלא בערך בכל הענינים ובפרט באהבת השם אהבת התורה ואהבת ישראל).

אקוה לשמוע ממנה בשו"ט בנוגע לבריאותה ובריאות בעלה הרה"ח וכו' שי', והשי"ת יזכנו כולנו לבשר אך בשו"ט איש לרעהו, הן בגשמיות והן ברוחניות...

(ממכתב כ"ב סיון, תשי"א)

נעם לי לקבל מכתבו מכ"ד חשון, בו מעתיק דברי הרופא ע"ד הטבת בריאותו, ויהי רצון שילך מצב בריאותו הלוך וטוב, וכפתגם רבותינו נשיאינו, פון גוט צו נאך בעסער,

ומובן שאין דעתי נוחה ממ"ש שעושה כהוראת הרופא אבל לא בדיוק, שהרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות, ובנתינת רשות זה, ה"ז נעשה למצוה מצד הרופא (עיין ט"ז יו"ד ריש סימן רל"ז) ולמצוה גדולה ורבה מצד הנרפא, הענין דונשמרתם מאד לנפשותיכם, והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, ואזהרת הרב המגיד לבנו המלאך, א קליינע לעכעלע אין גוף — א גרויסע לעכעל אין נשמה, ועוד ועוד. ואין להאריך בדבר הפשוט.

ותקותי חזקה, שתיכף בקבלת מכתבי זה, יבשרני טוב — שעכ"פ מכאן ולהבא, לא יתערב בהוראות הרופא, כי אם יקיימם כדבעי, ובפרט שהרי רואים במוחש, שביטולה של ענין של תורה למשך זמן, אפילו באם נקרא זה ביטול, מביא שכר מרובה לאחרי זמן, כיון שעי"ז מתקרבת הטבת הבריאות עד לרפואה שלימה, וממלא החסרון פי כמה, משא"כ ע"י הרפיון בזה, וק"ל.

(ממכתב כ"ט מרחשון, תש"ט)

נעם לי לקבל מכתבו מט' תמוז והקודמו, בו כותב אודות הטבת מצב הבריאות, ויהי רצון שילך מטוב לעוד טוב יותר, עד שישוב לאיתנו כפשוטו ולאיתנו כמשמעו, כמבואר בד"ה משכיל לאיתן האזרחי לרבנו הזקן, (נדפס בקונטרס לימוד החסידות), וינצל אותו עצמו אך ורק לענינים בריאים וטובים, בטוב האמיתי, טוב לשמים טוב לבריות וטוב העושה פירות.

במ"ש אודות השתתפותו במסגרת צעירי אגודת חב"ד, ודאי שיש לסדר השתתפותו ובאופן שלא יגע בבריאות, ובפרט ידבר בזה עם הרופא שמכירו, ואז אדרבה תוסיף השתתפותו גם בבריאות הגוף, שהרי ישראל הם גוי אחד בארץ שכידוע הפירוש בזה שהם הממשיכים אחדות גמורה בארץ. וידוע פירוש הבעש"ט על הכתוב כי תראה וגו' עזוב תעזוב עמו, לעבוד את הש"ת עם הגוף וענייניו.

בודאי יודיע מפרשת ימי הגאולה בפרטיות הדרושה ויהי רצון שימשיכו התעוררות זו על כל הימים שלאחרי זה, מתאים לרצון וכוונת בעל השמחה, שהרי גופא בתר רישא אזיל.

(ממכתב י"ד תמוז תש"כ)

...במ"ש בסיום מכתבו אודות מצב בריאות... ואופן עבודתו בישיבה הק' ... — כבר כתבתי לו בזה, אשר לדעתי וכפי שראיתי במוחש בכמה מכגון דא, הנה ככל שיוסיף אומץ והשתדלות בחיזוק והתפתחות המוסד הק' — יתוסף בבריאותו גם כפשוטה, בריאות הגוף. ודי זמן במשך היממה לעניגים הטבעים הדרושים לבריאות הגוף, אכילה שינה וכו'. והתאמצות בעניני ... אפשר שתעשה מבלי שיתייגע כלל בזה.

מובן שאין כוונתי בזה לגרוע ח"ו העבודה דעד עתה, אבל הרי בכל עניני טוב וקדושה תמיד יש מקום להוספה, ואין הדבר תלוי אלא ברצון האדם, כי הרי היכולת נתונה לכאו"א למלאות תפקידו בעלמא דין, שהוא כלשון המשנה אני נבראתי לשמש את קוני, ובשמחה ובטוב לבב.

(ממכתב כ"ב אייר תשי"ז)

מאשרים קבלת מכתבו מער"ח מנ"א, בו כותב ר"פ מהפעולות בכרם חב"ד וממצב בריאותו.

ויהי רצון אשר החלטתו שלא רק ימשיך בפעולות ככל התלוי בו אלא גם יוסיף, תעמוד לו לשמירת מצב בריאותו ותהא רפואתו רפו"ק ורפו"ש מהרופא כל בשר ומפליא לעשות ונותן התורה והמצוה, נר מצוה ותורה אור ומאור שבתורה שבדורנו נתגלתה בתורת החסידות.

(ממכתב ד' מנ"א, תש"כ)

מאשר הנני בזה מכתבו מעש"ק תבוא עם הפ"נ, ועליו הי' להסביר לחתנו שי' אז דאס איז ניט קיין סדר להתנהג ככה עם השי"ת, אז פריער וועז די טאכטער איז ניט היינט געדאכט געווען ניטן געזונט זאגט מען צו און דערנאך וועלט מען שוואך אין דעם צוזאג און מען וואלט ביז ר"ל עס קומט א נייער מיחוש און מען דערמאנט זיך אויף דעם צוזאג, מובן שדברים אלו צריך להסבירו בדרכי נועם ובניחותא וכו' והשי"ת יצליחו למצוא האותיות המתאימות ואשר אצל חתנו שי' יהיו אודנין פתיחין...

(ממכתב כ"ז אלול, תש"ג)

איך האָב ערהאַלטן דיין פ״נ פאַר דיין מוטער ... תחי׳.

מען דאַרף זיין שטאַרק אין בטחון בהשם יתברך אַז ער וועט העלפן אַז איר געזונט זאָל בעסער ווערן און מען דאַרף זעהען אַז זי זאָל זיין אונטער דער אויפזיכט פון דאָקטורים וואָס אויב זי איז אין אַ האָספיטאָל איז דאָס זיכער אַזוי. און פון צייט צו צייט דאַרפמען פרעגען וואָס טוט זיך מיט איר וואָס אָט דער פרעגן אַליין ווירקט אויף די האָספיטאָל מענשען זעהענדיג אַז מען אינטערעסירט זיך וועגן איר צו פאַרבעסערען זייער באַציאונג צו איר.

און אַלעס אַ זון דאַרפסטו זיין אַפגעהיט אין די דריי שיעורים וואָס כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע האָט מתקן געווען וואָס דאָס איז אין חומש תהלים און תניא און אויך זאָגן אַלע טאָג פינף קאַפיטלעך תהלים על הסדר ספעציעל פאַר דעם געזונט פון דיין מוטער תחי׳ און השם יתברך זאָל העלפן אַז דו זאָלסט קענען אַנזאָגען בקרוב אַז דער געזונט פון דיין מוטער איז בעסער און גייט וואָס ווייטער בעסער און בעסער.

(ממכתב י״ז טבת תשי״ב)

במענה על מכתבו מכ״ו תשרי, ותקותי שלעת קבלת מכתבי כבר הוטב מצב בריאותו, וכיון שהענין קשור ברגל של הגוף, שהוא קשור ומתאים לרגל של הנשמה הוא ענין האמונה ומצות הצדקה, כדאי הי׳ שידע בעל פה לכל הפחות הפרקים הראשונים משער היחוד והאמונה לרבנו הזקן נוסף על שידע העניינים גם של שאר הפרקים, ובלי נדר, עד לאחר י״ט כסלו הבע״ל, יפריש בכל יום חול קודם התפלה איזה פרוטות לצדקה, והשי״ת יצליחו לבשר טוב בהנ״ל ובהענינים הכללים.

בברכה צו אַ געזונטן ווינטער.

(ממכתב אדר״ח מ״ח, תשט״ז)

...במענה למכתבו... בו כותב אודות המיחוש שלו, והטפול שהציע הרופא, ודחה אותו עד לאחרי יום הקדוש הבע״ל, ושואל האם אפשר לדחות גם לאחרי חג הסוכות הבע״ל.

ובכלל במיחוש שכותבו — אין כ״כ נפק״מ, ואפשר בקל לדחות לעוד שבועים, כמשאלות לבבו לטובה. שכמובן החלטה אחרונה בזה — להרופא היא, שהרי התורה נתנה רשות לרופא לרפאות. אבל בודאי כשיסביר לו טעמו, ימלא רצונו בזה.

בודאי ידוע לכת״ר, בכל זה מצאתי לחובתי להעיר על הנ״ל, שישנם אופנים שונים בביצוע הטפול, ונפק״מ בהם — ע״פ שו״ע, שישנו אופן מותר, וישנו וכו׳...

(ממכתב י״ב אלול תשכ״א)

...כותב אודות מצב רוח זוגתו תחי׳, ואשר לכן רצונה להבדק ע״י רופא, ואין נראה לו החפזון בזה.

הנה אף שדעתי כדעתו שאין להתרשם שעדיין לא נתעברה, אבל כיון שזוגתו מתרשמת מזה יש להסבירה הנמוקים שלו. ואם יתקבל אצלה בטוב ובשמחת לבב, טוב הדבר. אבל באם מאיזה טעם שיהי׳ ישאר אצלה הרושם, יש למלאות רצונה להתבקר ע״י רופא. ומ״ש החשש כיון שהוא ע״י רופא גבר, לא שמעתי שיקפידו בעניני רפואה על זה. ולכל היותר — יש לחקור אחרי זה אפשר ישנה רופאה אשה מומחה במקצוע...

(ממכתב כ׳ מ״ח תשי״ז)

...אודות הקרנת רענטגען, כמדומה כבר כתבתי שיש להשתמש בטפולים אחרים. ומה שהרופא אומר לה שיעשה רק פעם אחת, מובן, שממנ״פ — אלו שחוששים לטפול האמור, ואין דעתם נוחה הימנו מפני שבמדה שיש לקוות לתועלת יש חשש גם להפכו ח״ו. ואם בפעולה אחת אין כל חשש — בטח אין גם מקום לתועלת, כי שתיהם תלוים בתוקף ההקרנה, וק״ל...

(ממכתב כ״ו סיון תשי״ז)

...טפול קרני „רדיום״ בנוגע לקטנים בפרט, וביחוד בגיל רך ביותר — צריך זהירות יתרה. ובאם יש רופא חושש — אין לעשותו. והרופא כל בשר ישלח רפואתה באופן הטוב הנראה ונגלה...

(ממכתב כ״ז מ״ח תשכ״ב)

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
ה'תשל"ו. ברוקלין נ.י.

הנהלת חברה גמילות חסדים
שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבם דו"ח, ובסיומו — מבשר טוב בנוגע להמלוה מלכה השנתית לטובת הגמ"ח „שתתקיים אי"ה במוצש"ק פ' משפטים הבעל"ט",

ויה"ר שתתקיים בשטומו"צ

ובפרט אשר השנה ה"ה שנת עיבור, שנה תמימה בהחלט,

אשר עיבור שנה, שהוא בכדי להשוות ימות שנות החמה עם ימות שנות הלבנה — הוא ע"ד מחז"ל עה"פ אם כסף תלוה בנוגע להשוואת שעות היום (ממשלת החמה) עם שעות הלילה (ממשלת הלבנה) — שהיום לווה מן הלילה והלילה מן היום,

וכן הוא בנדו"ד ששנת החמה לווה משנת הלבנה ושנת הלבנה — משנת החמה, ובסוף כל מחזור (לבנה — של יט שנה) שניהם שווים ושלמו זל"ז.

שהוכפל... טוב: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. ועוד. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב (ועד"ז — בעבור שנה).

תמימה בהחלט: ראה ערכין (לא, א). יהל אור (להצ"צ) לתהלים יט, ח (ס"ד).

עיבור... הלבנה: פדר"א פ"ז.

ע"ד מחז"ל: תנחומא משפטים יב. שמו"ר פל"א, טו.

ע"ד... שהיום לווה... שנת החמה לווה: ראה אוה"ת משפטים (ע' א' קנב): הלבנה לווה מן השמש וכן הלילה מהיום. ולהעיר ממדת"נ ומשמו"ר (שם): האור לווה מן השמש והשמש לווה מן האור שנאמר שמש ירח עמד זבולה. ונתקשו מפרשי המדרש בהפירוש, ואולי אפ"ל (ע"פ מרז"ל (שמו"ר פט"ו, כז) דחמה היא של אש ולבנה — אור) דבנדו"ד ד„האור לווה" — כוונתו ללבנה (מצד שהיא אור — שזה תלוי במעמדה מול השמש — ולא כדלעיל מיני"), ועפ"ז יובן בפשטות: פ' ההלוואה (—עיבור השנה), השייכות להכתוב „שמש ירח", למה הושמטה במחז"ל זה הלוואת הלבנה מהשמש (וכן מקום המדרש שהביא באוה"ת).

ובסוף... שווים: פדר"א ספ"ח. רמב"ם הל' קדה"ח פ"ו ה"י. ושארית א'תפה — ראה שם רפ"י.

יט שנה: שייכות יט להשוואת (שנות) החמה והלבנה — תובן ע"פ לקוטי לוי יצחק לזח"ג (ע' קעא). וראה הרד"ל לפדר"א שם.

ומוסיף בשנת עיבור זו — שהיא שלימה — מספר ימים הכי גדול בשנה: שפ"ה.

וידועה תורת־הוראת הבעש"ט ללמוד מכל דבר וענין הוראה בעבודת האדם לקונו

ובענינינו — להתנהג ובשלימות (כהמשך מחז"ל הנ"ל) כ„בריותיו של הקב"ה לווין זמ"ז ועושין שלום זע"ז" — גמ"ח בממונו, בגופו ובנפשו,

ובפרט כשנעשה ע"י צבור — חברה גמ"ח,

ויהי' תלווה את העני — באותה שעה קלה בלבד — כי באמת עשיר הוא,

ויקוים היעוד „כי אתה עם עני תושיע גו' מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו גו'" — כי יפעול אלקים ישועות בקרב הארץ,

גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיחו, משיח צדקינו.

בכבוד ובברכה
לבשו"ט בכהנ"ל

שפ"ה: בגימטריא שכינה (ל"ת להאריז"ל פ' וארא).

הוראת הבעש"ט: הוספות לכתר ש"ט סקכ"ז־קכט. וראה ג"כ לקו"א להה"מ סרי"ג.

ובשלימות: להעיר מירוש' סוף פאה: אשרי נותן לדל אין כתיב כאן אלא אשרי משכיל אל דל הדא דמסתכל במצוה האיך לעשותה. וראה רש"י ד"ה גנאי (ב"ב ח, ב).

גמ"ח ... ובנפשו: ראה ד"ה אשר ברא תרס"ט (סה"מ קונטרסים ח"א) פ"ו ואילך. ולהעיר מהמשך מים רבים תרל"ו ספמ"ח.

ובפרט ... צבור: ראה ד"ה החלצו תרנ"ט.

חברת גמ"ח: ראה מעלת גבאי צדקה ב"ב ח, ב ואילך. זח"א רח, א. ועוד.

תלווה ... עשיר: שזהו ממעלות גמ"ח על צדקה (סוכה מט, ב).

כי אתה ... למשיחו: תהלים יח, כח (וראה שמו"ר פל"א, יג). שם יח, נא.

אלקים ... הארץ: תהלים עד, יב. ולהעיר מסידור (לאדהאמ"צ) נשמת ד"ה ומבלעדיך (קצג, ב).

גאולה ... משיח צדקנו: אשר צדקה (וגמ"ח) מקרבת ומביאה אותה (ב"ב יוד, א. תניא פל"ז. אגה"ק ס"ט, יו"ד. ובכ"מ).

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
ה'תשל"ז. ברוקלין, נ.י.

הנהלת חברה גמילות חסדים
שומרי שבת

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבם דו"ח, ובסיומו — מבשר טוב בנוגע להמלוה מלכה השנתית לטובת הגמ"ח „שתתקיים אי"ה במוצאי ש"ק פ' אם כסף תלוה" — ר"ח אדר — הבעל"ט,

ויה"ר שתתקיים בשטומו"צ

ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט הידועה אשר הכל הוא בהשגחה"פ, עאכו"כ קביעת החודש,

והרי אמחז"ל דבאדר בריא מזלי' דבנ"י, ויתרה מזה גירסת הרא"ש דתקיף מזלי' —

ואם בכל החודש כן הוא, ה"ז ביתר שאת וביתר עז בר"ח, יום שהוא כולל כל ימי חודש זה,

וכשחל בש"ק — הרי פס"ד הוא אשר יראה אדם כאילו כל מלאכתך עשוי',

---

שהוכפל . . טוב: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. ועוד. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.

ר"ח אדר: שעיקרו — והתחלת ימי החודש — הוא בשני דר"ח.

תורת הבעש"ט . . הכ': הוספות לכתר ש"ט (קה"ת, ברוקלין) סי' קיט ואילך. ס' המאמרים — קונטרסים (לכ"ק מו"ח אדמו"ר) ח"ב ע' 740. לקו"ש כרך ח' ע' 277 ואילך.

עאכו"כ: ענין של תומ"צ — עליהם העולם קיים. ובפרט קביעת החודש — שעל קריאתה מחללין את השבת (ר"ה כא, ב. ובתוד"ה על שם).

אמחז"ל: תענית כט, ב.

בר"ח . . כולל: עטרת ראש בתחלתו.

פס"ד: שו"ע אדה"ז תאו"ח סש"ו סו"ס כא. וראה גם פרש"י עה"ת יתרו (כ, ט). ולהעיר אשר בסמ"ק סר"פ אין תיבת כאילו.

יראה אדם: ועד"ז בפרש"י יהא בעיניך (משא"כ במכילתא וכו') — שכשאדם רואה דבר ה"ז בודאות גמורה אצלו, משא"כ בשמיעה וכיו"ב (ראה אוה"ת וירא קד, א. ובכ"מ). וראה לקוטי לוי"צ לוח"א ע' קיח.

ונאמר בשבת: וקראת לשבת עונג — שקורא וממשיך עונג בכל עניני השבת, ומיני׳ ומזה מתברכין כולהי יומי, מתחיל ובתוקף במוצאי שבת ועניניו, שהרי אז — ה״ה בדוגמא שמלוין את המלך (שבת) אחר שיצא מן העיר,

ואף דבריא ותקיף מזל׳ דכאו״א מבנ״י — בכ״ז צורך ותועלת גדולה בפעולות חברת גמ״ח — כי גדולה גמ״ח יותר מן הצדקה כי היא בין לעניים בין לעשירים.

ויה״ר אשר בריאות ותוקף המזל דכאו״א יביא שיקוים בו תרוממנה קרנות צדיק — ועמך כולם צדיקים — והגמ״ח ותומ״צ בכלל יחישו קיום היעוד דקץ שם לחושך (לַהֲגָלות) — בביאת מלך מבית דוד ויבנה מקדש במקומו,

ותיכף לקריאת פ׳ שקלים ועסק בתורתה — נבוא לקיומה ועשייתה באהבה כמצות רצונך.

מצו״ב השתתפותי בל״נ.

בכבוד ובברכה לבשו״ט בכהנ״ל

ונאמר . . וקראת: ישע׳ נח, יג. וראה פע״ח ש׳ השבת פכ״א.
עונג . . בכל עניני השבת: ראה ירוש׳ שבת פט״ו. ה״ג: לא ניתנו שבתות ויו״ט אלא כו׳ ובקה״ע שם.
ומיני׳ . . יומי: ראה זח״ג סג, ב. פח, א.
מתחיל . . במוצאי שבת: ראה לקו״ת בלק עב, ב.
שמלוין . . העיר: שו״ע אדה״ז חאו״ח סי׳ ש׳ ס״ב.
גדולה . . לעשירים: סוכה מט, ב.
תרוממנה . . צדיק: תהלים עה, יא.
ועמך . . צדיקים: ישע׳ ס, כא.
קץ . . לחושך: איוב כח, ג.
מלך . . במקומו: רמב״ם הל׳ מלכים פי״א ה״ד.
פ׳ שקלים ועסק בתורתה: ראה תנחומא כי תשא סוס״ג: ובפרשת שקלים אמר משה כו׳.
ועסק בתורתה: להעיר ממנחות קי, א. שו״ע אדה״ז חאו״ח סי׳ א סע״ ט (מהדו״ב), שם סע״ טו (מהדו״ק).
— וראה לקו״א להה״מ (סל״ב) ובאו״ת (קב, ד) — ד״ה כל העוסק.
באהבה כמצות רצונך: נוסח תפלת מוסף ר״ח (שבת ויו״ט). וראה המשך וככה, תרל״ז פי״ז.

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
ה'תשל"ח. ברוקלין נ.י.

הנהלת חברה גמילת חסדים

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבם מבשר טוב אודות הפעולות וכו', ויה"ר שיוסיפו בזה כהנה וכהנה.

ידועה תורת הבעש"ט אשר הכל הוא בהשגחה"פ, ועאכו"כ קביעות ראש השנה — ראש (וכולל) כל ימות השנה ועניניהם, שהרי כל יומא ויומא עביד עבידתי',

וראש שנה זו ה"ה ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, רמז לטוב לשמים וטוב לבריות

וכן היא גם הקביעות בשנה זו דיום ר"ה לחסידות, הוא יט כסלו,

אשר כ"ז מדגיש איך ששעת הכושר היא שנה זו לעשיית והצלחת „עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא היא עבודת הצדקה כמ"ש רז"ל אין

תורת הבעש"ט אשר הכ': הוספות לכתר ש"ט (קה"ת, ברוקלין) סי' קיט ואילך. ס' המאמרים-קונטרסים (לכ"ק מו"ח אדמו"ר) ח"ב ע' 740. לקו"ש כרך ח' ע' 277 ואילך.

ועאכו"כ: ענין של תומ"צ — עליהם העולם קיים.

קביעות ראש השנה: עליו נאמר „זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון" ו„וישראל אוכלין ושותין ושמחים כו' יודעין שהקב"ה עושה להם נסים" (ירוש' ר"ה פ"א ה"ג. טוא"ח סתקפ"א).

ראש (וכולל): ראה עטרת ראש בתחלתו.

כל יומא... עבידתי': זח"ג צד, ב. וראה זח"א רסד, ב.

וראש שנה... ביום השלישי: ראה ג"כ שיחת י"ט כסלו תשל"ח.

שהוכפל... טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. ועוד. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם משלים את העבר.

ר"ה לחסידות: ראה „היום יום" בתחלתו. ובארוכה קונטרס י"ט כ' תש"י. מבוא לקונטרס ומעין ע' 17 ואילך.

עיקר... ציון כו': אגה"ק סוס"ט.

כמ"ש רז"ל... בצדקה: רמב"ם הל' מ"ע רפ"י — הועתק בטיו"ד ר"ס רמז. ואין זה לשון הש"ס (שבת קלט, א. סנה' צח, א) — דהרי שם כתוב נפדה. והמפרשים [(הרדב"ז והכס"מ וההגהות על הטור) שמציינים מקור דברי הרמב"ם מהש"ס (שם)] אין כוונתם — כבכו"כ מקומות — להלשון בדיוק — כ"א להתוכן, וכמפורסם. וראה שם תיכף בהלכה שלאחרי' ברמב"ם ובמפרשים הנ"ל. וגם במסורת הש"ס וכו' שמביאים שהרמב"ם הי' גורס בגמ' „ישראל" (במקום „ירושלים") — ה"ה מזכירים רק תיבת „ישראל", והגירסא „ישראל" נמצאת בע"י, משא"כ הגירסא „נגאלין" — לע"ע לא מצאתי' בש"ס וי"ש. וקשה יותר לומר שלהרמב"ם היתה גירסא שלא נמצאת בשום מקום אצלנו, מאשר לומר שהרמב"ם מפרש הענין יותר מאשר בש"ס ולכן כותב „נגאלין" (ואדרבה — כצ"ל).

ישראל נגאלין אלא בצדקה .. וכל הזובח את יצרו בזה ופותח ידו ולבבו .. יזכה לראות עין בעין בשוב ה' ציון וכו'".

ובפרט אשר היא גם שנת העיבור — שמזכירים עד"ז בברכת החודש באמירת „אדר ראשון" — ובמיוחד אשר חודש אד"ר הרי הוא חודש העיבור,

שעינינו להשלים חסרון שנת הלבנה לגבי שנת החמה —

ובשנה זו שהיא סיום וחותם המחזור (קטן) של י"ט שנה, הרי ההשלמה היא בתכלית השלימות,

והרי אמחז"ל אשר נותן הצדקה ומקבלה (כולל — נותן הגמ"ח ומקבלו) ה"ה בדוגמת חמה ולבנה.

ויה"ר שיצליחו בכהנ"ל ויבש"ט.

בכבוד ובברכה לפעולות רבות ובאופן דשלימות בכהנ"ל,
ולקיום היעוד דלראות עין בעין בשוב ה' ציון, ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון

וכל הזובח את יצרו: ראה סנה' מג, ב. ובחדא"ג שם דהיינו הכובש. וברשימות הצ"צ לתהלים (נ, כג) לאחרי שמביא פרש"י „זובחו והורגו" מביא גם פי' המהרש"א. וצ"ע.

לראות... ציון: ע"ד ישעי' נב, ח. וראה אוה"ת להצ"צ עה"פ.

ציון: להעיר מירוש' תענית פ"ד ה"ב (נת' בלקו"ת במדבר ו, ב). זח"ב נה, ב. זח"א (קפו, א) ובלקוטי לוי"צ שם. פי' האריז"ל הובא בלקו"ת סד"ה ציון במשפט. אוה"ת להה"מ וארא ד"ה וידבר ה' (כח, א ואילך). אוה"ת להצ"צ שם. וש"נ.

שנת העיבור: ראה בכ"ז גם במכתב דוא"ו תשרי תשל"ח *.

באמירת „אדר ראשון": מסקנת האחרונים לשו"ע או"ח סתכ"ז.

הוא חודש העיבור: רש"י ותוס' ר"ה יט, ב. ונפק"מ (גם) לנדר ולשבועה. שו"ת הרדב"ז ח"א סק"נ.

אחז"ל... ולבנה: ראה ד"ה תקעו בחודש, תרכ"ח (בסו"ס תורת שמואל תרכ"ז).

כולל — נותן הגמ"ח ומקבלו: ואדרבה כי גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה (סוכה מט, ב).

ויהי... בציון: תהלים עו, ג.

---

*) נדפס בלקו"ש חי"ד ע' 478. המו"ל.

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' אם כסף תלוה את עמי,
ה'תשל"ט. ברוקלין, נ.י.

הנהלת חברת גמילת חסדים

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי מכתבם (הדו"ח וכו') מבשר טוב מפעולותיהם בגמ"ח כו'.

ובטח ידברו עדכ"ז גם באסיפה־התועדות שנתית, ידונו בה אודות זה בפרטיות הדרושה ויקבלו החלטות מתאימות וטובות, טוב לשמים ולבריות גם יחד.

ויה"ר שיהא כהנ"ל בשטומו"צ.

ובפרט ע"פ תורת הבעש"ט הידועה אשר הכל הוא בהשגח"פ, ועאכו"כ החלטות אסיפה־התועדות של כו"כ עשיריות מישראל,

אשר אכל בי עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה שכינתא שריא עלייהו,

על אחת כו"כ שבודאי גם ידברו בה בתורת הנגלה והחסידות ביחד, ובאופן המביא לידי מעשה, קיום המצות בכלל, ובמיוחד — מצות גמ"ח, שהיא כללות כל המצוות,

---

יום... טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' א'קנז. א'קסא ואילך).

שלישי... מישראל... ותורה: ראה שבת פח, א. זח"ג רמו, א.

שהוכפל... טוב: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.

תורת הבעש"ט... הכל: הוספות לכתר ש"ט (קה"ת, ברוקלין) סי' קיט ואילך. ס' המאמרים־קונטרסים (לכ"ק מו"ח אדמו"ר) ח"ב ע' 740. לקו"ש כרך ח' ע' 277 ואילך.

ועאכו"כ: ענין של תומ"צ — עליהם העולם עומד וקיים.

כו"כ עשיריות: להעיר מברכות (מט, ב): ארע"ק מה מצינו כו'.

אכל ... עלייהו: אגה"ק סכ"ג (קלו, ב „ששמעתי מרבותי" — הם הבעש"ט וההי"מ. ולהעיר שמרמז גם להבעש"ט וגם עליו קאי „ששמעתי").

גמ"ח: דחביבה מובחים ועולות (פדר"א ספי"ב ולהעיר מפי' הרד"ל שם). וראה ד"ה אם כסף תלוה תרכ"ז. — וגדולה מן הצדקה (סוכה מט, ב. וצע"ק מתניא פל"ז. וראה בסוכה שם שזהו (רק) בשלשה דברים. וביר"ש פאה פ"א, ה"א (ג, א) משמע דלא פליגי).

גמ"ח... המצות: ראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב. וביר"ש שם דצדקה וגמ"ח שקולות כנגד כל מצותי' של תורה.

ותורה — תחלתה גמ״ח וסופה גמ״ח

ויקבלו ההחלטות טובות כאיש אחד בלב אחד,

וגדול תוקף החלטת רבים בכל כיו״ב, כמבואר בקונטרס החלצו מאתכם אנשים לצבא,

ויה״ר שיצליחו בכהנ״ל, ועוד יותר מהמשוער ויבש״ט.

בכבוד ובברכה לפעולות רבות בכהנ״ל ולזכות בקרוב ממש לקיום היעוד דכמו שאזכרה מקדם פלאך, בימי צאתך מארץ מצרים, אראנו נפלאות, בביאת משיח צדקנו

ותורה... גמ״ח: סוטה יד, א.

כאיש אחד בלב אחד: (מכילתא ובפרש״י עה״פ יתרו יט, ב). וע״י גמ״ח לחברו בא לידי אחוה (רש״י ד״ה פדה — ברכות ח, א).

בקונטרס החלצו: פ״ז, פ״י.

יותר מהמשוער: להעיר מליקוטי לוי״צ לזח״א (ע׳ קעט).

אזכרה מקדם פלאך: תהלים עז, יב.

צאתך... נפלאות: מיכה ז, טו.

אראנו נפלאות: י״ל יותר לגמרי מהמשוער (עיין פע״ח ש׳ חהמ״צ פ״ו. תו״ח פ׳ בשלח (בפי׳ כתוב זה) בכו״כ מקומות. אוה״ת לצ״צ עה״פ ס״ח).

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' בחודש השלישי גו' ויחן שם ישראל,
שנה השביעית, שבת לה',
ה'תש"מ. ברוקלין, נ.י.

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנוע"ק קבלתי מכתבם מבשר טוב אודות המלוה מלכה השנתית לטובת הגמ"ח אשר תתקיים אי"ה במוצאי ש"ק פ' יתרו, הבעל"ט,

ויה"ר שתתקיים בשטומו"צ,

ובפרט שזוהי אסיפת בקביעות — התועדות של כו"כ עשיריות מישראל,

אשר אכל בי עשרה מישראל ביחד אף שאינם מדברים בדברי תורה שכינתא שריא עלייהו,

ובמיוחד — בסעודת מלוה מלכה וגם שידברו בתורת הנגלה ובתורת החסידות ובשתיהן גם יחד, ובאופן המביא לידי מעשה, קיום המצות בכלל, ובפרט — מצות גמ"ח, שהיא כללות כל המצוות

ובמוצש"ק פ' מ"ת, אשר תחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח —

יום . . טוב: ראה אוה"ת בראשית (לג, א ואילך). שם משפטים (ע' א'קנז. א'קסא ואילך).
שהוכפל . . טוב: ראה קידושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.
בחודש השלישי . . ישראל . . תורה: ראה שבת פח, א. זח"ג רמו, א.
ויחן שם ישראל . . גמילת חסדים: כאיש אחד בלב אחד (מכילתא ובפרש"י עה"פ), וע"י גמ"ח לחברו בא לידי אחוה (רש"י ד"ה פדה — ברכות ח, א).
שנה . . לה': ר"פ בהר. וראה הל' הלואה לאדה"ז סעיף לו בסופו.
שבת: שייכות שבת וצדקה (גמ"ח) ראה תענית ח, ב. לקו"ת ברכה צז, ב. אוה"ת בראשית כו, ב. ועוד.
קביעות . . כו"כ: שקביעתם מצרפתן להיותם נחשבים כגוף א' (שו"ע אדה"ז תאו"ח סקס"ז סי"ז).
כו"כ עשיריות: להעיר מברכות (מט, ב): ארע"ק מה מצינו כו'.
אכל . . עלייהו: אגה"ק סכ"ג (קלו, ב "ששמעתי מרבותי" — הבעש"ט וההי"מ. ולהעיר שמרמז גם להבעש"ט וגם עליו אומר "ששמעתי").
מלוה מלכה: כדרך שמלווין את המלך (שו"ע אדה"ז תאו"ח ס"ש ס"ב), שהמלך מאחד את כל העם כולו.
גמ"ח: דחביבה מזבחים ועולות (פדר"א ספי"ב ולהעיר מפי' הרד"ל שם). וראה ד"ה אם כסף תלוה תרכ"ז. — וגדולה מן הצדקה (סוכה מט, ב. וצע"ק מתניא פל"ז. וראה בסוכה שם שזהו (רק) בשלשה דברים. ובירוש' פאה פ"א, ה"א (ג, א) משמע דלא פליגי).
גמ"ח . . המצות: ראה מפרשי המשנה אבות פ"א מ"ב. ובירוש' שם דצדקה וגמ"ח שקולות כנגד כל מצותי' של תורה.
מ"ת, אשר תחלתה . . גמ"ח: סוטה יד, א.

ובשנה שהיא — בלשון הכתוב — ויהי בשלושים שנה — דהסתלקות הילולא כ"ק מו"ח אדמו"ר,

ויקבלו החלטות טובות בכ"ז כאיש אחד בלב אחד,

וגדול תוקף החלטת רבים בכל כיו"ב, כמבואר בקונטרס החלצו מאתכם אנשים לצבא,

ויה"ר שיצליחו בכהנ"ל, ועוד יותר מהמשוער ויבש"ט.

בכבוד ובברכה לפעולות רבות בכהנ"ל

ולזכות בקרוב ממש לקיום היעוד
דויביאם אל גבול קדשו הר זה קנתה ימינו
ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם,
כהבטחת ה' — כימי צאתך מארץ מצרים
אראנו נפלאות,
בביאת משיח צדקנו

ויהי בשלושים שנה: ראה עבוה"ק ח"ד פי"ט. הצ"צ בקיצורים לתניא ע' עו. ליקוטי לוי"צ אגרות ע' רעז.
בקונטרס החלצו: פ"ז, פ".
יותר מהמשוער: להעיר מליקוטי לוי"צ לזח"א (ע' קעט).
דויביאם . . לעולם: תהלים עח, נד. שם סט.
כימי . . נפלאות: מיכה ז, טו.
אראנו נפלאות: י"ל יותר לגמרי מהמשוער (עיין פע"ח ש' החמ"צ פ"ו. תו"ח פ' בשלח (בפי' כתוב זה) בכו"כ מקומות. אוה"ת לצ"צ עה"פ ס"ח).

ב"ה, ימי הגאולה, שנת כי תשא את ראש בני ישראל, ה'תשל"א
ברוקלין, נ.י.

תושבי נחלת הר חב"ד
אשר בארצנו הק'
תבנה ותכונן ב"ב ע"י מ"צ

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

בהוספה לדברים הנאמרים בהתועדות דימי גאולה אלו, בהתאסף כמה וכמה מאחינו בני ישראל שליט"א, אשר תוקף מיוחד לדברים הנאמרים במותב בי עשרה, דאכל בי' עשרה שכינתא שריא, על אכו"כ בפני כמה וכמה עשיריות מבנ"י,

כדי להמשיך הענין בפועל ממש, דהמעשה הוא העיקר ועשי' לעילא, ובמיוחד עשי' שהיא טוב באמת, טוב לשמים וטוב לבריות גם יחד,

עלה בדעתי, ובהסכמתם אשר בטוח אני שתהי' מתוך שמחה וטוב לבב, לייסד בנחלת הר חב"ד **קרן גמ"ח** לאחב"י אשר עלו משם, ממדינת הולדת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל —

אשר ימים אלו הרי הם יום הולדתו וגם יום גאולתו —

וההתחלה בפועל — על ידי הכנסה לקרן הגמ"ח סכום של שבעת אלפים שקל (דולר).

וכיון שגמ"ח הרי היא, כהוראת חכמינו ז"ל, בין לעניים ובין לעשירים, יהי רצון מהשי"ת אשר בנידון זה יהי' הגמ"ח לעשירים אלא שזקוקים לגמ"ח באותה שעה, ותביא הוספת עוד מוסד ק' בנחלת הר חב"ד להוספה בכל עניני הנחלה הגשמיים והרוחניים גם יחד, כולל כמובן ועיקר, אשר בקרוב ממש ובעגלא דידן יתראו עם קרוביהם וידידיהם וכל אשר בשם ישראל יכונה במדינה האמורה והדומות לה — שליט"א —

התראות מתוך שמחה וטוב לבב דכל המתראים הם ובני ביתם שליט"א ותהי' התראות זו הקדמה קרובה ממש לקיום היעוד עין בעין יראו בשוב הוי' ציון, ונאמר חשף הוי' את זרוע קדשו לעיני כל הגויים וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו.

פשוט שהנ"ל אינו גורע כלל וכלל מחשיבות ופעילות הגמ"ח הקיים (בכחב"ד וכו') — כי אם להוסיף בא ולהרבות.

מברק ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א
להשלוחים באה"ק ת"ו —
ערש"ק מברכים אדר ראשון ה'תשל"ו

להשלוחים
האנשים הנשים והטף
שליט"א

ת"ח על גודל הנח"ר מהדו"ח שנתקבל ז"ע ע"ד התחלת מילוי השליחות בהצלחה,

והעיקר — על ההתחלה עצמה,

ויה"ר שתומשך באופן דמוסיף והולך בכל הענינים בפרטיהם,

כולל — שמהם יראו וכן יעשו רבים,

וזכות ארץ הקודש מסייעתם

וברכות רבותינו נשיאינו תלווינה אותם,

ויקויים בהם ובכל אחבנ"י באי"י שליט"א — בלשון פרשתנו: ועבדתם את ה' אלקיכם וברך גו' בארצך גו' וכהפירוש דהבעש"ט וההי"מ ואדה"ז והאדמהא"צ והצ"צ והמהר"ש ואדנ"ע ומו"ח אדמו"ר בזה

מתוך מנוחה ושלום אמיתי ותחזינה עינינו בקרוב ממש בקיום ההבטחה בפרשתנו:

ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנהר,

בברכת שבת טוב וחודש טוב ולהצלחה רבה תכה"י.

דהבעש"ט וההי"מ: ראה צוה"ר בתחילתה. לקו"א סוף סקכ"ג, ובכ"מ.
ואדה"ז ... אדמו"ר: ד"ה ועבדתם גו', לא תהי' גו'.

אדר

ב"ה, ראש־חודש אדר ב', ה'תשל"ו
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דער יערלעכער מסיבה פון די „נציבי הישיבה" תומכי־תמימים ליובאוויטש אין מאנטרעאל,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

די ספעציעלע נקודה פון היינטיקן יאר (ווי דאס איז אויך צו באמערקן פונם דאטום פון דער מסיבה) איז דאס וואס עס איז אן עיבור־יאר, וועו עס ווערט צוגעגעבן א גאנצער חודש, און עס ווערן איבערגעשטעלט אלע דאטען, ניט נאר פון די איצטיגע חדשים, נאר אויך פון די שפעטערדיגע, אזוי אז פסח פאלט אויס מיט א חודש שפעטער, אא"וו.

א מענטש א בעל־שכל, וואס דארף זיך אפלערנען פון יעדער זאך, דארף זיך זיכער אריינטראכטן אין דער באדייטונג פון עיבור־יאר און וואס ער לערנט אונז.

די פשוטע דערקלערונג פון דעם עיבור־יאר איז צו דערגענצן דעם חסרון פון דעם לבנה־יאר (דער יסוד פון אונזער לוח) לגבי דעם זון־יאר (וואס באשטימט די פיר תקופות פון יאר). וויבאלד אז דער לבנה־יאר איז מיט 11 טעג הינטערשטעליג לגבי דעם זון־יאר, פאדערט די תורה צו דערגענצן דעם אונטערשייד, כדי אז פסח זאל שטענדיג אויספאלן אין פרילינג און די אנדערע ימים־טובים אין זייער תקופה.

אין דעם איז אויך א דערמאנונג, אז עס פאדערט זיך אויך פון א מענטשן צו דערגענצן וואס ער איז הינטערשטעליג געבליבן אין זיינע פליכטן און דערגרייכונגען אפילו וועו ער איז אין דעם ניט שולדיג — ווי דאס איז אין פאל פון עיבור־יאר.

א צווייטע נקודה אין דעם איז, אז די דערגענצונג פון עיבור־יאר איז מיט א גאנצן חודש, כאטש דער חסרון איז בלויז פון 11 טעג. דאס לערנט, אז ס'איז מעגלעך מיט איין מאל ניט נאר צו דערגענצן דאס וואס עס איז פארפעלט געווארן אין דעם יאר — נאר אויך פון פריער, נאך אפילו מיט „אדרויף" אויף שפעטער.

אויב דאָס איז אַזוי אין אַלע ענינים, על אחת כמה וכמה אין דעם געביט פון חינוך, וואָס דאָס איז נוגע די תלמידים אויפן גאַנצן לעבן. וואָרום דער אמתער תורה־חינוך — אַזאַ חינוך ווי עס ווערט געגעבן אין דער ישיבה תומכי־תמימים — מיינט ניט נאָר צו באַרייכערן דעם תלמיד'ס ידיעות, נאָר ספּעציעל צו אַנטוויקלען און באַרייכערן זיין נשמה־לעבן אין די יאָרן וועלן ער ווערט גייסטיג אויסגעפורמט אויפן גאַנצן לעבן.

דעריבער איז פאַרשטאַנדיג ווי גרויס עס איז דער זכות און די אחריות פון אַלע פריינד און שטיצער פון דער ישיבה אויסצונוצן די געלעגנהייט פון דער יערלעכער מסיבה צו דערגענצן דאָס וואָס מ'האָט פאַרפעלט, און מיט „אַדרויף" אויף להבא, אין גייסט פון עיבור־יאָר, ווי אויבנדערמאַנט, צו דערמעגלעכן דער ישיבה אַנצוגיין מיט איר חינוך אַרבעט אין דער פולסטער מאָס און אין אַ שטייגענדער מאָס. און השי"ת וועט זיכער ניט שולדיק בלייבן — און שיקן זיינע ברכות אין דער פולסטער מאָס בגו"ר גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

ולפלא* שבשו"ע אדה"ז הושמט כל הענין (ודוחק גדול לומר שסמך להביאו בעיקר מקומו — הל' מגילה) וראה בקונ' השולחן.

ולהעיר מפי' פערלא לסהמ"צ לרס"ג מ"ע נו.

(ממכתב ד' אד"ר ה'תשכ"ז)

*) קאי עמ"ש בלקו"ש ח"ו ע' 358 בנוגע לזמן בר מצוה בחדש העיבור. המו"ל.

ב"ה, כח' אדר א', ה'תשל"ח
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 האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דער פאַרשטייענדער מסיבה, ויהי רצון אַז עס זאָל זיין מיט גרויס הצלחה אין אַלע פרטים.

אזוי ווי די מסיבה קומט פאר אור ליום ה', ז' אדר ב', ווערט דערמיט אונטערשטראכן די פארבינדונג פון דער דאזיגער וויכטיגער געשעניש מיט דעם עיבור־יאר, וואס דער ענין פון עיבור־יאר איז צו דערגענצן אוין אויסגלייכן די לבנה־יארן מיט די זון־יארן. וואס ווייטער אלד אז די צייט־רעכנונג בא אידן איז לויט דער לבנה, און דער לבנה־יאר בלייבט הינטערשטעליג מיט ארום עלף טעג לגבי דעם זון־יאר, מוז דער דאזיגער חסרון דערגענצט ווערן דורך א צוגאב־חודש אלע צווי אדער דריי יאר, כדי די ימים טובים זאלן אויספאלן אין זייער פאסנדע תקופה פון יאר — פסח אין חודש האביב (פרילינג), סוכות אין הערבסט, וכו' — לויט די פארשריפטן פון דער תורה.

אבער אזוי ווי אלע ענינים אין תורה (מלשון הוראה, אפלערנונג) זיינען אנווייזונגען ווי א איד דארף זיך פירן אין טאג־טעגלעכן לעבן כדי צו דערפילן זיינע פליכטן צו ג־ט און צו לייטן, איז אויך אין דעם עיבור־יאר פאראן א הוראה, אז אויב מ'האט עפעס פארפעלט אין ענינים וואס מ'האט געדארפט דורכפירן, אדער אין דער שלימות פון די ענינים — און דאס איז דאך זיכער, אז אפילו די פריערדיגע שלימות איז ניט גענוג לגבי דעם איצטיגען מצב — דארף מען דאס ממלא זיין אין דער פולסטער מאס. און אין דעם איז מען דאך ניט אפהענגיג ניט פון דער לבנה און ניט פון דער זון — פון טבע — נאר פון זיך אליין.

בפרט לויט דעם באוואוסטן ווארט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר: אז ווען א איד מאכט א פעסטן באשלוס צו טאן א גוטע זאך, אפילו ווען דאס שיינט צו זיין איבער זיינע כוחות אין יענעם מאמענט, עפנט דער אויבערשטער פאר עם נייע צנורות און מעגלעכקייטן דאס דורכצופירן.

אויב דאס איז אזוי אין אלע ענינים פון תורה און מצוות — על אחת כמה וכמה אין דעם געביט פון חינוך על טהרת הקודש, וואס וויפל מ'זאל טאן אין דעם בלייבט נאך אלץ זייער פיל אויפצוטאן. בפרט נעמענדיג אין אכט דעם אייגנארטיקן כאראקטער פון דער בארימטער ישיבה תומכי־תמימים ליובאוויטש אין מאנטרעאל, ווי פון אלע ליובאוויטשער ישיבות, וואו די תלמידים ווערן דערצויגן מיט דער טיפן באוואוסטזיין, אז זיי האבן א ג־טלעכע לעבנס שליחות צו פארשפרייטן און פארשטארקן אידישקייט אומעטום, און טוען דאס מיט מסירת־נפש.

דעריבער בין איך שטארק אין דער האפענונג, אז די „נציבי הישיבה" און אלע אירע פריינד, א דאנק וועמען די ישיבה קען שטאלצירן מיט אירע גרויסע און מוסטערהאפטע דערגרייכונגען, וועלן זיי — אין גייסט פון דעם עיבור־יאר — פארגרעסערן נאך מער זייער הילף און שטיצע, כדי ממלא צו זיין אויך דאס וואס מ'האט געקענט אויפטאן נאך מער אין די לעצטע יארן ווען זי וואלט געהאט די נויטיגע געלט־מיטלען דערצו.

און השם יתברך זאל העלפן, און וועט זיכער העלפן, אז מ׳זאל דאס טאן און אויפטאן בשמחה ובטוב לבב, בפרט אז די מסיבה קומט פאר אין דעם חודש פון „מרבין בשמחה״, און עס זאל מקויים ווערן בא יעדן איינעם און איינע, בתוך כלל ישראל, „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר״, סיי אין איינפאכן זין און סיי אין דעם אינערלעכן זין פון „אורה — זו תורה״ וכו׳.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות
און א פריילעכן פורים

נהניתי לשמוע מהטבת מצב בריאותו, ונצטערתי מההוספה בזה, אשר נחסר מתוקף הרוח שצ״ל אצל כל בנ״י, ובפרט באלו שזכו למאור שבתורה זוהי תורת החסידות, ולידיעת אחד מהיסודות שלה, והוא ענין השגחה פרטית, כמבואר מהבעש״ט ובכתבי דא״ח של נשיאינו רבוה״ק זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע באריכות,

ותקותי חזקה, אשר החסרון הנ״ל הוא אינו אלא מצב עובר ולרגע בעלמא, ותיכף ומיד הנה יעורר את האיתן שבנשמה, וימשיכו ג״כ בהכחות הגלוים, וכידוע פירוש איתן, שטארק, האַרט און אַלט, כי שרשו משם ע״ב, עתיק, כי איננו מחודש ח״ו, וכמבואר בקונטרס לימוד החסידות במאמר רבינו הזקן על הכתוב משכיל לאיתן האזרחי.

ובימי אדר האלו, שהוא החדש שמרבים בשמחה, ולא נתנו רז״ל בזה כל הגבלה, אשר לכן אף אם נמצאים במצב של שמחה, עכ״ז יש עוד מקום לריבוי, ויהי רצון אשר יקוים בו, כסיום מד״ר אסתר: מדות טובות של הקב״ה בהשפע בפירוי וריבוי, הטוב בריבוי החסד בריבוי הרחמים בריבוי הצדקה בריבוי האמונה בריבוי הפדות בריבוי הברכה בריבוי השבח בריבוי והשלום בריבוי — ומסיים ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום.

(ממכתב יום ו׳ עש״ק פ׳ כי תשא את ראש תשי״ב)

תרומה

ב"ה, כ"ד שבט ה'תשט"ז
ברוקלין, נ.י.

צו אלע פריינט פון חינוך הכשר, און די
אנטיילנעמער אין דער יערלעכער
חגיגה פון „בית שרה" בפרט

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

די יערלעכע חגיגה פון די „בית־שרה" סקולס, וואס דארף פארקומען בע"ה זונטאג א' דראש־חדש אדר, קומט אויס אין דער וואך פון דער סדרה תרומה, וואו עס ווערט דערציילט וועגן דעם בויען פון משכן און מקדש. דאס דארף דערמאנען און אונטערשטרייכן די וויכטיקייט פון דער אידישער פרוי און טאכטער אין אלע פרטים פונם אידישן לעבן — אלס טאן־געבערין און וועג־ווייזערין.

ווארום, ווי די תורה דערציילט, זיינען די פרויען געווען די ערשטע צו נעמען א חלק אין בויען דעם הייליקען ארט פאר דער ג־טלעכער שכינה, און זיי האבן זיך אנטזאגט צו נעמען א חלק אין דעם גאלדענעם עגל, וואס איז געווען דער היפך דערפון.

א אידישע טאכטער, דורך דער ריכטיקער ערציאונג ברוח התורה, פילט מיט אן אינערלעכן ג־ט געבענטשטן חוש, וואס עס איז הייליק און דארף געשטיצט ווערן, און וואס עס איז שעדלעך און דארף דערווייטערט ווערן פון אידישן לעבן.

און אין דער איצטיקער צייט, ווען גוט און שלעכטס, ליכט און פינסטערניש, ווערן אפט פארטוישט, איז, נאך מער ווי אלעמאל, א לעבנס־נויטוועندיקייט, אז די אידישע טאכטער זאל באקומען א תורה־חינוך על־טהרת־הקדש, כדי זי זאל קענען פארנעמען איר ריכטיקן ארט אלס עקרת־הבית, וואס אין אירע הענט, אין א גרויסער מאס, ליגט די צוקונפט פון בית ישראל.

אין די „בית שרה" סקולס ווערן אידישע טעכטער צוגעגרייט גאר פון דער פריסטער יוגנט אנצוהאלטן די מסורה (טראדיציע) פון אונזערע מוטערס שרה, רבקה, רחל און לאה, און די אלע דורות פון טרייע אידישע מוטערס וועלכע האבן געהיט און אפגעהיט די יסודות פון דער אידישער היים און דעם אידישען לעבן.

איך וועלדע זיך דעריבער מיט א קריאה של התעוררות צו אלעמען וועלכע האלטן טייער אידן און אמת'ע אידישקייט — וואס איינס אן די צווייטע קען ניט עקזעסטירען — און שאצן אפ די וויכטיקייט פון חינוך הבנות על־טהרת־הקדש, און צו אנ"ש בפרט, צו שטיצן די „בית שרה" סקולס, וועלכע זיינען געגרינדעט געווארן פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, און העלפן שאפן די פינאנציעלע מיטלען וועלכע זיינען נויטיק אויף אויפצוהאלטן די דאזיקע מוסדות און דערמעגלעכן זייער אויסברייטונג.

און דער זכות פון שטארקן דעם חינוך בנות ישראל ברוח ישראל סבא וועט זיכער ביישטיין די שטיצער און מיטהעלפער, אז השם יתברך זאל זיי העלפן אין אלעם וואס זיי נויטיקן זיך בגשמיות וברוחניות.

בברכת כל טוב

במענה על מכתבו, יקבל בצרוף לזה המחאה על הסכום של חמשים דאלר, בתור הלואה לביה"ס ... המתנהל על ידו, ובטח ישתדל כת"ר להעמיד בקרוב ובע"ה את המוסד על יסודות של חי נושא את עצמו. וע"ד הצחות יש להעיר מתוד"ה שהחי (שבת צד.) שבמשכן — ומיום שחרב ביהמ"ק כו' ד"א של הלכה (ברכות ח, א) — לא היו נושאין דבר חי.

(ממכתב ד' כסלו, תש"ג)

ב"ה, ט' אדר ה'תש"כ
ברוקלין, נ. י.

ועד שכון חב"ד אשר בירושלים עיה"ק,
תבנה ותכונן במהרה על ידי משיח צדקנו

ה' עליהם יחיו

שלום רב וברכה!

בנועם ושמחה קבלתי הידיעה ע"ד „הנחת אבן הפנה של שכון חב"ד שיוקם בע"ה פעיה"ק ירושלים ת"ו" — הבע"ל,

ויהי רצון אשר תהי' ההנחה בשעה טובה ומוצלחת, ובחב"ד יבנה השכון ויתכונן ויוגמר וימלאו כל עניניו בקרוב, בשעה טובה ומוצלחת,

שיכון אשר — יהי רצון מבונה ירושלים, שכל בית בו יהי' בית גדול וכדעת כל חז"ל — בית שמגדלין בו תורה, שמגדלין בו תפלה, שהדר ומשתמש בו — גדול הוא כי לו גו' התורה הזאת שתחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח,

בתים מיוסדים, נבנים ומתנהגים ע"פ תורת חסידות חב"ד, שהיא היא תורת הבעש"ט ז"ל (אשר השנה היא שנת המאתים להסתלקות הילולא שלו),

ובכל אחד מהם ובכללות כל השכון, יקוים הכתוב ושכנתי בתוכם, בתוך כל אחד ואחד, וע"ד פירוש רבנו הזקן, שוכן ומתלבש תוך כאו"א להחיותו ולקיימו כו' הוא וכל אשר לו.

ויהי רצון אשר, מתאים לרצון רבותינו נשיאינו, יהי' שכון חב"ד מקום ממנו יפוצו המעינות בכל הסביבה ומחוצה לה, באופן דהלוך והתפשט הלוך ואור,

עדי יקוים היעוד, שתתפשט ירושלים על כל ארץ ישראל כולה, וארץ ישראל — על העולם כולו.

בברכת הצלחה בכל האמור, ובפ"ש כל המשתתפים שליט"א בהנחת אבן הפנה של שכון חב"ד.

נ. ב.

במ"ש אודות אופן הנחת אבן הפנה, הנה ציון הנחת היסוד — התחלת הבנין, יש לו יסוד בכ"מ בתורתנו תורת חיים, ולא עוד אלא שגם בהלל ובהודות להוי' כי טוב כי לעולם חסדו על ישראל. ובלשון הזהר (ח"ג נ, א): כד שארי למבני בעי לאדכרא בפומי דהא לפולחנא דקוב"ה הוא בני כו' וכדין סעייתא דשמיא שרי' עלי' וקוב"ה זמין עלי' קדושתא וקארי עלי' שלום.

ובחב"ד: **משלי כד ג-ד.**
וכדעת כל חז"ל: **מגילה כז, א. מפרשי התנ"ך לסוף מלכים.**
גדול הוא: **דברים ד, א. סוטה ספ"ק.**
פירוש רבנו הזקן: **תניא פמ"א.**
שתתפשט ירושלים כו': **לקו"ת מסעי וראה יל"ש ישעי' תקג.**
בהלל ובהודות גו': **עזרא ג, יא.**

ע"פ מרז"ל והלכת בדרכיו מה הוא כו' וקוב"ה הרי אסתכל באורייתא ובריא עלמא, שהתחלתו באבן שתי' שממנו הושתת וכו' — מובן וגם פשוט אשר קודם להנחת האבן ישמיעו דברי תורה, וע"פ האמור — ד"ת המדברים בעניני בית ושכון, אשר חלק חשוב מהם בדרושי חב"ד עה"כ מזמור שיר חנוכת הבית.

פעולת ההנחה — ע"פ מרז"ל, שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תשב"ר הבל שאין בו חטא — מהנכון שתעשה ע"י תשב"ר (ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ג).

כן ע"פ הכתוב כה אמר ה' אלקים הנני יסד בציון אבן אבן בוחן פנת יקרת מוסד מוסד — נכון שאבן הפנה תהי' בדוקא אבן אשר בידי שמים (אף שאחרי זה אפשר להוסיף עלי' גם מלט וכו' ענינים שבידי אדם). והרי מתאים זה גם להענין ברוחניות — שהתחלת ויסוד כל בנין ודבר הוא נתינת כח מלמעלה ואתדל"ע.

ועוד להעיר, אשר הגיעתני שמועה שישנם כאלה שבעת הנחת אבן פנה, כותבים הענין במגילה ויש מהדרין שיהי' כתוב בכתב אשורי וכו', ומניחים המגילה על יד לאבן הפנה — והנה נוסף על תשובת הרמב"ם הידועה בהנוגע לקדושת כתב אשורי וכו', הרי, איך שלא תהי' הכתיבה — יש להמנע ביותר ובפרט בדורנו זה מלהנהיג מנהגים חדשים — עד שימצא להם יסוד מוסד בתורתנו תורת חיים. ובסגנון חז"ל: כל המוסיף בזה — גורע בחביבות וחשיבות מנהגי ישראל המקובלים, אשר תורה הם.

מרז"ל והלכת כו': רמב"ם הל' דעות פ"א. זח"ב קסא, א ושם.
שהתחלתו באבן כו': זח"א רלא, א.
כה אמר ה' גו': ישעי' כח, טז.
תשובת הרמב"ם: נדפסה ביד החזקה (הוצאת שולזינגר) סוף ח"א סי' נז.

ב״ה, ט״ז טבת תשי״ב
ברוקלין.

צום פרעזידענט, גבאים און מתפללים פון
בית הכנסת נוסח האר״י פיין עוועניו,
מאנטרעאל,

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

איך בין געווען צופרידן צו הערן א גרוס פון אייער שול און מתפללים בכלל, און פון אייער באטייליגונג אין די פארשידענע טעטיקייטן וואס דער שווער דער רבי, כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, האט געגרינדעט און אנגעפירט. די דאזיגע טעטיקייטן ווערן אויך וויטער אנגעפירט ב״ה, און ווי יעדע לעבעדיקע זאך, האלטן זיי אין וואקסן און פארברייטערן זיך. דערפאר בין איך אויך זיכער אז פון צייט צו צייט וועט אויך אייער באטייליגונג וואקסן.

א שול, א בית הכנסת, איז ווי דער נאמען ווייזט אן, אן ארט וואס זאמלט צוזאמען און פאראייניקט כמה וכמה אידן, כן ירבו, זעלבסט־פארשטענדליך, זיינען פאראן צווישן זיי פארשידענע קאטעגאריעס מענטשן, אבער די זאך פון דער שול פאראייניקט זיי.

עס איז פאראן א פאראייניגונג פון מענטשן מצד אן אנדער סיבה אויך, ווי א געשעפטליכע שותפות. ס׳איז אבער דא א גרונטליכער אונטערשייד צווישן דער פאראייניקונג און דער אויבנדערמאנטער.

בשעת מענטשן פאראייניקן זיך געשעפטליך, איז דאס ניט קיין אמת׳ע פאראייניקונג, דערפאר וואס איין שותף גייט מיט דעם צווייטן כדי ער זאל דערפון האבן זיין אייגענעם בענעפיט. אין אנדערע ווערטער, ער זוכט אין יענעם דאס וואס ער אליין קען האבן נוצן, ער זוכט אין יענעם ניט יענעם נאר זיך. דערפאר פאסירט, אז ווען איינער פון זיי רעכענט, אז ער קען פון דעם צווייטן ניט האבן דעם ריכטיקן פערזענליכן ריוח, פאלט זיך פאנאנדער די פאראייניקונג.

גרינטליך אונטערשידן איז א פאראייניקונג אויפן יסוד פון תורה ומצוות בכלל, און א שול בפרט. דא פאראייניקן זיך אידן ניט צוליב פערזענליכן, גשמיות׳דיקן ריוח, נאר כדי דורכצופירן אן ענין פון תורה ומצוות, תפלה וצדקה. זי פאראייניקט דעם אלגעמיינער געדאנק צו טאן דעם אויבערשטנס רצון, וואס בכללות דריקט עס זיך אויס אין אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל. אזא פאראייניקונג קען אויך אנהאלטן אויף אלע מאל, פונקט ווי תורה ומצות זיינען נצחות׳דיק.

איך שיק אייך מיין ברכה, אז אייער שול זאל זיין א אמת׳ער בית הכנסת, וואו אלע חברים און מתפללים זיינען פאראייניקט מיט דעם געדאנק פון „ויעשו כלם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם״. דאס עפענט אויך דעם וועג מקבל צו זיין דעם אויבערשטנס ברכה, יעדער איינעם וואס ער דארף בבני חיי ומזונא רויחא.

ב״ה, ג׳ דסליחות ה׳תיש״א
ברוקלין, נ.י.

צו די חשובע פרעזידענטן, גבאים, מתפללים און חברים פון די בתי כנסיות „נוסח אר״י״ „צמח צדק״ ו„ליוב־באוויטש״, די בכל אתר ואתר,

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה:

צום נייעם יאר הבא עלינו ועל כל בני ובנות ישראל לטובה ולברכה, שיק איך אייך מיין ברכה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

אונזערע חכמים זכרונם לברכה זאגן, אז א נאמען האט א וויכטיקע אינערליכע באדייטונג. דער נאמען „נוסח אר״י״, אדער „צמח צדק״, אדער „ליובאוויטש״ אד״ג וואס א שול טראגט, האט א פנימיות׳דיקע באדייטונג און אויפגאבע.

אייערע זיידעס און עלטער זיידעס האבן זיך מוסר נפש געווען אויף צו האלטן הויך און טייער דעם חסידישן נאמען, וואס זיי האבן געטראגן מיט גרויס אחריות און שטאלץ. איר, זייערע קינדער און אייניקלעך, וועט זיכער אויך וויסן ווי אפצושאצן די גרויסע אחריות וואס ליגט אויף אייך, צו היטן און פאראייביקן די גרויסע מסורת אבות און ירושה וואס זיי האבן איבערגעלאזן אין אייער הענט.

דעריבער וועגד איך זיך צו אייך אין די דאזיקע טעג פון גייסטיקער אויפלעבונג און אויפוואכונג: באפעסטיקט די יסודות פון אייער שול, סיי אין כמות — צו פארגרעסערן די צאל חברים און מתפללים, ספעציעל צווישן דער יוגנט; סיי אין רוחניות — דורך שיעורים אין לערנען תורה און חסידות: חומש, משניות, גמרא, עין יעקב, שלחן ערוך, תניא, מאמרים, וכו׳, מיט א חסידישן פארברענגען פון צייט צו צייט, אזוי אז אייער שול זאל זיין לעבעדיק, ווארים און ליכטיק.

זיכער וועט איר ניט דורכלאָזן די גוטע און פֿאַסנדע צייט פון די קומענדיקע הייליקע טעג צו שאַפֿן אַן אויפלעבונג אין אייער שול אין די אויבנדערמאַנטע זאַכן. איך האָף, אַז איר וועט פֿאַררופֿן, אויב נויטיק, אַ ספּעציעלען מיטינג דורכצופֿירן עס בפֿועל ממש, און דער אויבערשטער וועט אייך זיכער מצליח זיין. עס וועט מיר פֿרייען צו הערן גוטע בשורות וועגן דעם. און לויט דעם וואָרט פון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע:

עס איז אַ חזקה, אַז אַן ערנסטע אַרבעט גייט ניט פֿאַרפֿאַלן.

בברכת כתיבה וחתימה טובה צו יעדן איינעם פון די מתפללים וחברים, הוא ואת ביתו, זרעו וזרע זרעו יחיו, בתוך כלל אחינו בני ישראל, לשנה טובה ומתוקה.

ב"ה. ג' סיון תשט"ו
ברוקלין.

הנהלת בית המדרש נוסח האר"י ז"ל...

ד' עליהם יחיו

שלום וברכה!

איך האָב באַקומען אייער בריף פון כ"ד אייר, געשריבן דורך דעם מזכיר ... אין אויפטראָג — לויט ווי ער שרייבט — פון דער הנהלה, ובמענה אליו:

בכלל וועז עס זיינען פֿראַן חילוקי דיעות צווישען צוויי צדדים, און עס נעמט אַן אַ פּאָרם פון מחלוקת עפּענטליך און מיט שאַרפּע אויסדריקען, איז כמעט שטענדיג זיינען שולדיג ביידע צדדים אויב אפילו אין פערשידענע מאָסן אויך איין צד אין אַ גאָר גרויסער מאָס, אָבער עפּעס שולד איז פֿראַן אין יעדער צד. זעלבסט פֿאַרשטענדליך אַז מיינונגס פערשידענהייט איז אַ נאַרמאַלע ערשיינונג וואָרום עס איז אין דיעותיהם שוות, אָבער ניט אַז דאָס זאָל צובריינגען צו מחלוקת און אין אַ שאַרפּער פּאָרם.

על אחת כמה וכמה וועז דאָס איז פֿאַרבונדן מיט אַ שול וועלכע איז אַ בית תפלה לו יתברך, וואו אידען קומען דאָוונען און אויסבעטען בא השם

יתברך דאָס וואָס מען נויטיגט זיך בגשמיות וברוחניות און הקב״ה וואָס ער איז דער עצם הטוב וויל ממלא זיין די בקשות און די תפלות, איז אַבער אַ באַדינג אַז אַלע מתפללים און אַלע דיעה זאָגער פון שול געדיינקען דעם פסק המשנה, לא מצא הקב״ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, וואָס אָט דער פסק המשנה מאַכט נאָך מער פאַרשטענדליך אויף וויפיל מוז הערשען שלום אין אַ בית הכנסת אַלס צוגאַב אויף דעם מוז פון שלום בכלל.

עס איז שווער אויסצוהערען טענות פון איין צד און בכלל זייענדיק פון דער ווייטענס, צו ארויסברייגען החלטות אין אַזעלכע ענינים, אַבער איך בין זיכער אַז באַ אַ גוטען ווילען דאַרפמען ניט אַנקומען צו החלטות אין דעם פון אַ אַנדער אָרט, און עס איז געגוג אַז מען זאָל זיך צונויפריידין צווישן זיך און געדיינקענדיק דערביי לויטן אויסשפראַך פון רבינו הזקן אין תניא פרק מ״א אַז הקב״ה מניח העליונים ותחתונים ונצב עליו ומביט עליו ובוחן כליות ולב, וואָס דאָס מיינט כפשוטו יעדער איינעם פון די פאַרזאַמלטע אויך דענסטמאָל וועז זיי וועלן באַהאַנדלען דעם ענין וועגען וועלכען איר שרייבט אין בריף. אַלע דאָרף מען זיך אַריינטראַכטען אין דעם אמת פון דער זאָך און נעמען אין אַכט אין דער פולסטער מאָס אַז דאָס איז אַ מקום קדוש וואָס דאָרף ממשיך זיין קדושה וועז מען געפינט זיך דאָרטען און אין אַ געוויסער מאָס אויך מיטנעמען אַהיים פון אָט דער קדושה. און זיכער וועט מען געפינען וועגען אַז עס זאָל זיין שלום צווישען אַלעמען לאורך ימים ושנים טובות און אַז אַלע צוזאַמען בלבב שלם זאָלן אויסשפרייטען די השפעה פון זייער בית המדרש — ווי עס פאַסט פאַר אַ שול וועלכעס טראָגט אַזאַ נאָמען נוסח האר״י ז״ל, אין דער גאַנצער סביבה.

און ספעציעל זיינען די טעג הכנה טעג צו מתן תורה צוגעפאַסט צו דעם וואָס ווי דער פסוק דערציילט האָבען אידען באַקומען די תורה דורכדעם וואָס ויחן שם ישראל נגד ההר, ויחן לשון יחיד, כולם כאיש אחד.

האָפענדיג צו באַקומען בקרוב גוטע בשורות אין דעם ענין ובברכה לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

...איר באַשרייבט דעם מצב אין דעם בית הכנסת חב״ד ...., און איך בין געווען צופרידען צו באַקומען צוגאַב ידיעות, אַז דער מצב בעסערט זיך, און איך האָף אַז עס וועט גיין מחיל אל חיל. זעלבסטפאַרשטענדליך אַז צו יעדער זאָך מאָנט הקב״ה אַז עס זאָל געטאָן ווערען אויך בדרך הטבע, וואָס אין די ענינים פון בית הכנסת ובית המדרש וועגדעט זיך דאָס אין די גבאים,

און וועז מען טוט איז מען דענסטמאל זיכער, אז עס וועט זיין די ברכה פון השם יתברך ווי עס איז זיין הבטחה, וברכך ה' אלקיך בכל אשר תעשה, און בפרט וועז עס האנדעלט זיך וועגן לזכות את הרבים און בפרטי פרטיות, וועז עס רעט זיך וועגן א בית הכנסת חב"ד, וואס נשיאינו הק' האבן זיך מוסר נפש געווען אויף אנ"ש, אז די בתי כנסיות חב"ד זאלן האלטען אין וואקסען און גרעסער ווערען, און זאלן דינען לויטן מאמר רז"ל, אלעס א מקדש מעט, פון וועלכען עס זאל זיך אויך אויסשפרייטען ליכטיקייט און וואַרימקייט אין די הייזער פון די בית הכנסת באזוכער. און עס איז גרויס דער זכות פון דעם וואס מן שמיא קא ממנו לי' צו זיין א גבאי אין אזא בית הכנסת, צו קענען ממלא זיין דעם רצון פון נשיאינו הק' אין דאס אויבענ־ דערמאנטע, און איך האף צו הערען פון אייך גוטע בשורות אין דעם.

און אין די טעג פון פאר מתן תורה, וואס דער מדרש זאגט אז עס האבן געמוזט זיין אלע ששים רבוא אידן, און וועז עס וואלט געפעלט אפילו נאר אייגער וואלט דאס געווען אן אפהאלט צו געבען די תורה הק', זאלט איר זיך שטארקן אין אלע מינים פון השתדלות, צו מקרב זיין וועמען עס לאזט זיך נאר, צו מקרב זיין צו תורה ומצות, וואס דורך דעם נעמט מען די תורה און אויך דעם נותן התורה, און לויט דעם מאמר רז"ל אז די התחלה פון מתן תורה איז דאך דער ציווי אנכי, וועלכע זיינען די ראשי תיבות: אנא נפשי כתבית יהבית (שבת ק"ה ע"א, תניא פרק מ"ז).

בברכה — בנוסח כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע — לקבלת התורה בשמחה ובפנימיות, לו ולכל מתפללי בית הכנסת חב"ד. — המחכה לבשו"ט.

(ממכתב ה' סיון תש"ד)

... בנוגע לתכנית לקרא „ועידה עולמית מבתי כנסיות" באה"ק תובב"א בשבועות הקרובים,

דעתי ברורה בזה, כמו שעניתי מכבר לכמה אשר שאלוני בנדון האמור, דעתי ברורה ובכל תוקף נגד תכנית האמורה. ואם חס ושלום תבא לפועל — נגד השתתפות בזה.

ומיוסדת דעתי על מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר עמדת כל גדולי ישראל ומנהיגיו בדור הקודם שהתנגדו בכל התוקף לתכנית האמורה הזה ודומה לה.

ואם בדור הקודם התנגדו לזה כל גדולי ישראל, על אחת כמה וכמה בדורנו זה, דור יתום אשר אכשיר דרא „בתמי״.

מובן ששמעתי טענת המחייבים אשר נשתנו העתים וכו׳, אבל כאמור, לדעתי ברור אשר השינוי, בעוה״ר, מדור הקודם לדורנו שולל עוד יותר תכנית האמורה, וד״ל.

(ממכתב תחלת שנת תשל״ב בערך)

...יישר כחו וגדול זכותו על שעלה בידו לעשות הנ״ל* וזיכה את הרבים וזכות הרבים תלוי בו. ובודאי במשך הזמן בדברי נועם ובאופן של כבוד — יוסיפו על הנ״ל עד שיהי׳ למעלה מקומת איש** ובזה הוא מהשיעורים שהן לפי מה שהוא אדם (כלים פי״ז מי״א), דזיל בתר טעמא דמילתא.

(ממכתב כסלו תשי״ז)

*) לסדר מחיצה בעזרת נשים. המו״ל.
**) על השאלה אם הכוונה ל־6 רגל, השיב כ״ק אדמו״ר שליט״א: לפחות. המו״ל.

...בין מקום קרה״ת ואה״ק — לפחות שורה א׳ יושבים הפסק*.

* * *

...אז** צע״ג אם יהי׳ ההפסק בר קיימא. 2) אם י״ל ע״ז אפילו בדוחק אמצע ביהכ״נ משא״כ כשיש עכ״פ שורה א׳ מתפללים. דלפעמים עכ״פ אמצע הוא לאפוקי קצוות — (וכידוע הרא׳ מתרומות ג, ה. עיין בציון ירושלים שם).

(ממכתבי אייר תשכ״ד)

*) ע״ז נחשב בימה באמצע ביהכ״נ. המו״ל.
**) במענה על השאלה, אם מספיק מקום פנוי — שיעור שורה א׳ יושבים הפסק. המו״ל.

. . . א) בענין* כניסת כלב לבית הכנסת.

אין להביא ראי' — מקס"ד דספרי, לאיסור בפועל. ואין ללמוד איסורים מעניני דרוש, אפילו אם ת"ל שמשמע איסור זה בספר כלי יקר. כי הסגנון אין נכון וכו' — רגיל במפרשים אפילו בפירוש טעמי איסורים.

ב) ועוד להעיר (ולפלא שלא מצאתי לע"ע מי שעמד ע"ז) שטעם הכלי יקר, וגם דספר החינוך, בהנוגע לכלב, מופרך ממ"ש (יומא כ"א ע"ב) אשר במקדש שני, אש שעל המזבח רבוצה ככלב. ואת"ל — הרי זוהי גם ראי' שאין איסור בהבאת כלב לביהכ"נ.

ולכאורה הי' מקום לפרש את הנ"ל (בדוחק עכ"פ) שאין הכוונה שהאש הייתה בצורת כלב (או ארי' — מקדש ראשון), אלא שאמרו זה על אופן רביצת האש, אשר במקדש ראשון הי' כמש"נ רבץ כארי וכלביא מי יקימנו, ז.א. בקביעות ולא קופץ ועולה, מה שאינו כן בכלב.

ואינו, כי גם צורת ארי וכלב היו שם, וכפירוש רש"י על אתר, ובזח"ג (ריא, א), בתקו"ז תקון כ"א (סב, ב) ועוד — דחמאן דיוקנא דארי' וכלב.

ג) בסוף השו"ת, דאין חיוב ללכת לביהכ"נ כו' — עיין שו"ע או"ח ס"צ ס"ט והלאה וש"נ — ומפורש בכ"מ — דישתדל ומצוה לרוץ וכו' וכו'. ומש"כ בשם מהרי"ל — במג"א בסי' תט"ו סק"ב דנסתפק למהרי"ל אבל לפי מ"ש כו' ודאי כו'. (בא"ח החדש שם — שבשו"ת חו"י סקי"ב ושו"ת ר"מ זיסקינד סוס"א דחו דברי המג"א, ואינם תח"י).

ובכגון דא — עוד נקודה מיוחדת בדבר, ע"פ הפס"ד בשו"ע או"ח סוף סי' פ"ה, כי הוא עצבון גדול שהכל מתאספים והם יעמדו חוץ (אף שבשו"ע הוא רק שבועים בחדש וגם זה לא לתמיד, משא"כ בסומא וכו'). מובן שאפשר לסדר הכניסה לביהכ"נ בעזר בן אדם, אבל המדובר כאן — אם יש ענין בכניסתו (שזהו או משום צער או — לגודל הענין דתפלה בביהכ"נ דוקא), שאז יש לחפש דרכים לאפשר הכניסה, וק"ל.

(ממכתב ט"ו תמוז תשי"ט)

---

*) המשך למכתב הנדפס בלקו"ש חכ"ט ע' 447. המו"ל.

במענה על מכתבו מששי בניסן, בעת רצון יזכירו אותו ואת זוגתו יחיו על הציון הק' של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להעניינים אודותם כותב. ויהי רצון שיבשר טוב בכל זה, וכן מעסקנותו בתור גבאי, אשר אם אפילו ריש גרגותא משמיא קא ממני לי', כמאמר רז"ל, עאכו"כ

גבאי בבית כנסת חסידותי, ואשר כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא ישראל אישר המינוי שלו. ויהי רצון שינצל הכחות שניתנו לו — לשפר את הבית הכנסת ובית המדרש ביותר וביותר, עד שיוכל לשמש דוגמא חי' ווי אַ חסידישע שול, אַ חסידישער גבאי און חסידישע בעלי בתים דאַרפען אויסזהען. וכיון שאמרו רז"ל אין הקב"ה מבקש אלא לפי כחן, הרי בודאי שניתנו לו כחות להנהגת בית הכנסת בפרט, ולכל הבע"ב של בית הכנסת — להביא ענין זה בפועל במילואו...

(ממכתב ט' ניסן תשט"ז)

קבלתי הידיעה ע"ד המאורע ל"ע ול"ע שקרה בבנין הישן של הישיבה,

ויהי רצון שבקרוב ממש תקוים במילואה השמועה מפי קדושי עליון שבכתי"ק רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) שאחרי השריפה מתעשרים, ומבאר בזה שזהו במדתו של יעקב נחלה בלי מצרים מבריח מן הקצה אל הקצה וכו'.

ובפרט ע"פ מה שיש להוסיף דיוק בזה, דלכאורה הוזכרו בהנ"ל שני הפכים, נחלה בלי מצרים, ומבריח מן הקצה וכו' שזהו מוגבל בשתי הקצוות.

וע"כ צ"ל שהכוונה איחוד שני הענינים האמורים, נחלה בלי מצרים במקום המוגבל, וכידוע הדוגמא בזה ע"ד דמקום ארון אינו מן המדה, שהוא אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו בדוקא ובמקום זה דוקא נמשך הענין דאינו מן המדה.

ועד"ז — בכל הזמנים — בד' אמות של תורה, בתי מדרשים וישיבות, שבמקום המוגבל — הנה נוסף על שהגבול מתברך במדה הכי גדולה מן הקצה אל הקצה, הנה בו נמשך הענין דנחלה בלי מצרים. [ולכן זהו רק במדת התפארת, ובפנימיות המדה — שעולה בפנימיות הכתר ששם נמנעו הנמנעות], וק"ל.

בברכת הצלחה בעבודתם בקדש
ולבשו"ט בכל האמור.

נ. ב.
כיון שבכהנ"ל צריך לפרט הדברים ולפרש, המורם בהנוגע לפועל — שבגשמיות הדברים מגבית כספים וכו' שבטבעם גבולים הם, הנה יהי' הגבול דהסכומים הכי גדול, ובזה יושפע הענין לניצולם באופן דהפלגה.

(ממכתב ד' כסלו תשכ"א)

תצוה

מכתבו עם ההערה עדמ"ש בקונטרס חגה"ש ה'תיש"א* ע' רע"ח: דעם כה"ג מאכט דער רבי. והשארתי — בהערתי שם — בצ"ע קצת הכוונה בזה, ורוצה לבאר זה עדמ"ש בעבוד"י (להמגיד מקאזניץ) במאמר ליוהכ"פ שהצדיקים מרימים בקדושתם את הכה"ג והש"ץ,

לא נ"ל, כי עתה אין לנו כה"ג. ואם לש"ץ כוונתו — עיקר חסר מן הספר. ולפ"ד הכוונה, שכל העבודות ביאר כ"ק אדמו"ר (מהרש"ב) נ"ע מה המה עתה בעבודת האדם שצריך לפעול בנפשו. וכשהגיע לעניני כה"ג אמר, אשר להגיע למעין מדרי' כה"ג בנוגע לעבודה הרוחניות הנ"ל, זה „מאכט דער רבי", ורק אח"כ יכול האדם הנפעל לעבוד עבודת כה"ג ברוחניות.

ואם זוהי הכוונה, הרי שני חידושים הפכיים בדבר: א) שכאו"א מחוייב גם בעבודת כה"ג — כמובן ברוחניות (וראה אגה"ק סכ"ט: לבד מצות התלויות במלך. ולא חשיב כה"ג, ועיין ג"כ שער הגלגולים הקדמה י"א, ט"ז. של"ה חלק תושב"כ בתחלתו. תולדות י"י בהקדמה). ב) שאי"א לו להתחיל בעבודה זו, עד שמתחלה יסייעהו להעשות כה"ג — ועצ"ע.

(ממכתב י"ז סיון תשי"א)

---

*) בספר המאמרים תשי"א. המו"ל.

פורים

ב"ה, י"א אדר ה'תשל"ז
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

על פי מרז"ל שמזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה,

הרי יומא קא גרים — י"א אדר — שכדבר משנה (רישא דראש מס' מגילה) ובלשונה: מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו לא פחות ולא יותר,

לזרז עוה"פ נוסף להזירוז דמאז ובפרט מראש החודש — ע"ד מבצע פורים,

להשתדל שכל אחד ואחת יקיים כל מצוות ימי הפורים ועניניהם כהלכתם, השתדלות ע"י דבור — הדבור עמהם בדברים היוצאים מן הלב בכ"ז, וע"י מעשה — במקום ובענין שיש צורך: להמציא בעל קריאה (דהמגילה, וביום — גם דפ' ויבוא עמלק), מנות — מוכנות לקיום מצות משלוח מנות, מטבעות — לקיום מצות מתנות לאביונים,

ומה טוב — לצרף גם קיצור הלכות פורים הצריכות, ועכ"פ — קיצור פרשת ימי הפורים האלה ותקפו של נס,

---

שמזרזין... מעשה: רש"י יתרו יט, כד. וראה מכילתא שם.
רישא דראש: שכולל הכל וכו' — ראה עטרת ראש בתחלתו (דיוק הל' ראש ולא תחלה).
מגילה נקראת: ראה ד"ה זה בס' תורת שמואל שנת תרכ"ז, תרכ"ט.
בי"א... בי"ג: ונפק"מ גם עתה ובכל מקום — טושו"ע או"ח סתרפ"ח ס"ז.
בי"א... ולא יותר: ראה של"ה ס"פ תצוה.
מראש החודש: ראה ירוש' ריש מגילה: כל החודש כו' והחודש אשר נהפך גו'. טושו"ע שם.
מנות... מתנות: ראה פע"ח ש' הפורים פ"ו. בסידור האריז"ל שם ובכ"מ.
מתנות לאביונים: ו„מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו" (רמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ז).
תקפו של נס: ראה מגילה (יט, א), אבל בפרש"י ע"פ פשוטו של מקרא (מג"א ט, כט): תוקפו של נס של אחשורוש ושל המן ושל מרדכי ושל אסתר.

ועוד — וג״ז עיקר — שאין זו „קריאה למפרע״, שאין זה רק ספור דברים ופרסומי ניסא שהי׳ בעבר ובעבר הרחוק, כ״א חלק דתורתנו (גם מלשון הוראה) הנצחיית בכל מקום ובכל זמן ולכל אחד ואחת,

כולל אשר כאז כן עתה ותמיד — לא ינום ולא יישן שומר ישראל — המלך מלכו של עולם — ויקוים האמור במגילה „ונוח מאויביהם״ „כי נפל פחד היהודים עליהם״

וליהודים „אשר בכל מדינות המלך — מלכו של עולם — הקרובים והרחוקים״ לעת עתה (כי נכנס בהם רוח שטות ועברו עבירה, ר״ל) תהי׳ „אורה ושמחה וששון ויקר״ — כפשוטו של מקרא וגם — ככל פירושי חכמינו ז״ל בזה,

ויקיים כל אחד ואחת הציווי דמשנכנס אדר (בכל ימי החודש) מרבין בשמחה באמיתיות ובפשטות, ובפרט — בשמחה של מצוה.

* * *

ומענין לענין באותו ענין וממצוה אחת לעוד מצות — לזרז עוה״פ על כל המבצעים, מתחיל ממבצע נרות שבת קודש, כיון שפורים דשנה זו חל ביום הששי ערב ש״ק, מבצע חנוך, מבצע אהבת ישראל (שהם יסוד לכל המבצעים), מבצע תורה, מבצע תפלין, מבצע מזוזה, מבצע צדקה, מבצע בית מלא ספרים,

(ואלה שתוכנם אשר „כשר הדבר לפני המלך״ — כל יהודי ויהודי — וטהור הוא וקדוש), מבצע כשרות האכו״ש, מבצע טהרת המשפחה —

קריאה למפרע: בלשון המשנה (מגילה יז, א) ומובא בשם הבעש״ט — למפרע שטובר כי אז הי׳ הנס ולא עתה לא יצא.

לא ינום... עולם: ראה אסת״ר עה״פ. אור התורה עה״פ. וש״נ.

ונוח.. כי נפל.. אשר בכל.. אורה.. ויקר: אסתר: ט, טז. ח, יז. ט, כ (ועפמדרז״ל — הובא במאורי אור א, קפב — אחשורוש זה הקב״ה שאחרית וראשית שלו. נת׳ באוה״ת ע׳ ב׳רסג). ח, טז.

נכנס... עבירה: סוטה ג, א. ועיין קונטרס ומעין.

הציווי... בשמחה: תענית כט, ס״א. הובא במג״א לשו״ע או״ח סתרפ״ו סק״ה (כהוספה על השו״ע שם שלא הביאו — וראה שו״ת חת״ס חאו״ח סק״ס. נימוקי או״ח סתרפ״ו). וראה לקו״ש חי״א ע׳ 338.

נרות שבת... פורים: שייכות ביניהם — בכל השנים — י״ל שנרמזה בדרז״ל (מגילה טז, ב) עה״פ ליהודים הייתה אורה זו תורה וכן הוא אומר כי נר מצוה ותו״א (שמועתק גם רישא דקרא) וע״פ פרש״י בזה (שבת כג, ב ד״ה בנים) דקאי בנר מצוה דשבת וחנוכה.

נרות שבת קודש: להעיר מזח״א (מח, ב) ד„אתתא בעיא בחדוה דלבא ורעותא לאדלקא בוצינא דשבתא״.

אהבת ישראל: היפך ומבטל דברי המן „עם אחד מפוזר ומפורד״ — והוא מטעמי מצות משלוח מנות וכו׳ (ראה מנות הלוי — להר״ש אלקבץ על מג״א. מגלת סתרים שם. ועוד). ולהעיר מתורת ההי״מ עה״פ אל תבוא במשפט עמנו פי׳ דכל הדנים את ישראל דנים כביכול אותו יתברך כי הוא אחדות עמנו (או״ת לתהלים). וראה קונטרס אהבת ישראל.

כשר... האכו״ש: כשר ר״ת כמוצא שלל רב לרמז על בירור הניצוצין כו׳ (לקוטי לוי״צ אגרות ע׳ קצח).

והפעילות בכל אלה — באופן דמרבין, ומתוך — מרבין בשמחה.

בכבוד ובברכה שיהי' — בלשון חז"ל — מיסמך גאולה (דימי הפורים האלה — בסוף זמן הגלות, ד"אכתי עבדי אחשורש אנן" — בקיום היעוד: תרוממנה קרנות צדיק, ועמך כולם צדיקים) לגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו — מיסמך ממש בעגלא דידן, ובברכת פורים שמח ולהמשיך השמחה בכל השנה כולה

מיסמך... לגאולה: מגילה ו, סע"ב.
אכתי... אנן: מגילה יד, א.
תרוממנה קרנות צדיק: תהלים עה, יא. וראה מדרש תהלים שם.
פורים שמח: ועד לאופן — כציווי חז"ל (מגילה ז, ב) חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידעי (יותר מבמועדים לשמחה) — וראה ד"ה זה בתורה אור (שערי אורה צט, ב), אוה"ת, ס' המאמרים תש"ח ועוד.

ב"ה, י"ח אדר שני, ה'תשל"ח
ברוקלין, נ. י.

אל התלמידים ואל התלמידות
בכל מוסדות חינוך

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

תקותי שהגיעה לכם הצעתי ובקשתי — בקשר עם ימי הפורים — לכל תלמידי ותלמידות מוסדות החינוך בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ובמיוחד לאלה אשר טרם הגיעו לגיל בר־מצוה ובת־מצוה, לעורר ולזרז אותם ללכת בעקבות ילדי ישראל בימי מרדכי ואסתר, אשר, כסיפור חכמינו ז"ל, בזכותם של תינוקות של בית רבן בטלה גזרת המן הרשע, וליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

וליתר תוקף הנני בא גם בכתב בהצעה ובקשה זו, והיא בשתים:

האחת — להוסיף בלימוד התורה, וגם זה בשני אופנים: (א) בכמות, על ידי קביעת זמנים נוספים ללימוד התורה, בהוספה לתכנית הלימודים בבית־הספר, (ב) וגם הוספה באיכות הלימוד, כלומר הוספה בשקידה וחיות ועיון. וההוספה בלימוד התורה תהי' במקום שלבם חפץ, בפרשת השבוע או באחד משאר כ"ד ספרי התנ"ך, או במשנה וגמרא וכו', ככל אשר יבחרו.

והשנית — הוספה בקו הצדקה, אשר מהאופנים המשובחים בזה הוא גמילות־חסדים — לעזור לחברים־ות וכל הנצרך להלוואת גמ"ח. וההצעה בזה היא לכל אחד ואחת מכם להשתתף ביסוד קרן גמילות חסד בכיתה או ביה"ס שלכם על ידי תרומות לקרן זו ממעות שלכם. ואם כבר קיימת ופועלת קרן כזו — להגדילה ולהרחיבה, כלומר להגדילה בנתינות נוספות, ולהרחיבה על ידי הרחבת חוג מקבלי הגמ"ח.

והטעם והיסוד להההצעה והבקשה האמורה, הוא על פי המבואר בכמה מקומות בתורתנו הק', תורת חיים ותורת אמת, אשר תורה וצדקה — בפרט תורה וצדקה של ילדי ישראל — ממשיכות ברכות ה' בכל עת, ובמיוחד כשעמנו בני ישראל נמצא במצב קשה וזקוק לרחמי שמים לצאת מן המיצר אל המרחב, וכמו שהי' ישועה ונס בימי מרדכי ואסתר, כנ"ל. וכמו בימים ההם כן גם בזמן הזה, גדול כוחם וזכותם של ילדי ישראל — על ידי לימוד התורה ומעשה הצדקה שלהם — להביא גאולה וישועה לכל עמנו ולקרב הגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

אי לזאת, תקותי חזקה שכל אחד ואחת מכם וכולכם יחד תקבלו בשמחה ההצעה האמורה, ותעשו בזה בטוב לבב, וזכות התורה ומצות הצדקה תעמוד לכם גם בכל המצטרך לכל אחד ואחת מכם בפרט, ובמיוחד להצליח בלימוד התורה ובהנהגה המתאימה, ולהיות לנחת אמתי ולברכה גם להוריכם ומוריכם שיחיו.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות בכל האמור

א. גאולת פורים וגאולת פסח — שייכות זל"ז, כמרז"ל*[1] מסמך גאולה לגאולה.

ומכיון שהגאולה העתידה היא כמו ודומה לגאולה דפסח כמש"נ[2] כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות — ועד שגם זמנה של הגאולה העתידה הוא בחדש דיצי"מ, בחודש ניסן[3], כמרז"ל[4] בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל — מובן עפ"ז שגאולת פורים שייכת היא גם לגאולה העתידה.

וכיון אשר ב' גאולות אלו (גאולת פורים וגאולה העתידה) שייכות זל"ז, הרי כצ"ל גם בהסיבות המביאות את הגאולה:

בגאולה העתידה כתיב[5] „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה" ופירש רבינו הזקן[6] (בעל התניא והשו"ע) „במשפט היינו הלכות כתרגומו ע"פ[7] כמשפט הראשון כהלכתא קדמייתא", היינו: שגאולה העתידה תהי' ותבא ע"י עסק התורה ומעשה הצדקה,

וגם גאולת פורים הייתה ע"י ב' ענינים אלו: ע"י עסק התורה — כמרז"ל[8] „אתא מלי קומצא קמחא דידכו (מה שעסקו בתורת הלכות קמיצה) ודחי עשרה אלפי ככרי כספא דידי"; וע"י צדקה[9] — כמרז"ל[10] „לפיכך הקדים שקליהן לשקליו".

ב. והנה ע"פ מה שהפליגו רז"ל[11] בגודל מעלת הבל תינוקות של בית רבן, להיותו הבל שאין בו חטא

---

1) נוסף על השייכות בכלל דזל"ז דכל דבר ששם גאולה עליו (רש"י ד"ה אתחלתא מגילה יז, ב).

*1) מגילה ו, סע"ב. ולהעיר שענין זה [השייכות דגאולת פורים לגאולת פסח — וגם לגאולה העתידה (כדלקמן בפנים)] נוגע במיוחד בשנה מעוברת (כשנה זו) — כי כדי ל„מסמך גאולה לגאולה" קורין המגילה באדר שני דוקא, הסמוך לניסן.

2) מיכה ז, טו.

3) להעיר ממגילה שם (נעתק בהערה *1) ש„מסמך גאולה לגאולה" הוא טעם קריאת המגילה באדר הסמוך לניסן. וראה רש"י תענית כט, סע"א. — ולהעיר אשר „ניסן" — „נוניו"ן הרבה נסים רבים" (רש"י ד"ה חנינא — ברכות נז, רע"א).

4) שמו"ר פט"ו, יא. ואף שבגמרא (ר"ה יא, א) פלוגתא בזה — הרי במדרש (שמו"ר שם) הכריע ותתם שבניסן עתידין להגאל (ראה אוה"ת בא ע' רנט. ד"ה החודש הזה לכם ש"ת בתחלתו).

5) ישעי' א, כז.

6) לקו"ת דברים א, סע"ב.

7) וישב מ, יג.

8) מגילה טז, א.

9) להעיר גם שמהמצות (העיקריות) דפורים היא „מתנות לאביונים" שצריך להרבות בהם יותר גם מבמשלוח מנות לרעיו [עם היות שגם תוכן מצוה זו הוא קירוב הלבבות, כדלקמן הערה 31] (רמב"ם הל' מגילה ספ"ב) וכל הפושט ידו נותנים לו (שו"ע או"ח סו"ס תרצ"ד). וראה בכ"ז פע"ח שער הפורים פ"ו. ובכ"מ בכתהאריז"ל. (וראה לקו"ש ח"ב ע' 536).

10) שם יג סע"ב. וראה ב"ב ט, סע"א: בזמן שב"ה קיים אדם שוקל שקלו ... עכשיו ... עושין צדקה כו'.

11) שבת קיט, סע"ב.

— שמזה מובן, שעד"ז הוא גם בעשיית מצוות דתשב"ר[12], מכיון שעשייתן היא עשיית יד שאין בה חטא

[ובפרט בנוגע למעשה הצדקה, שזכותה וצ"ל דוקא בסבר פנים יפות[13] — הרי קטנים וקטנות, מצד התמימות שבהם, כאשר מעוררים אותם ע"ד נתינת צדקה ובהסברה ועד שנותנים בפועל — עושים זאת בסבר פנים יפות[14]] —

מובן, שגם האמור לעיל בענין תורה וצדקה שמביאות את הגאולה

— גאולה מן גזירות וכו' [כגאולת פורים, שגם לאחרי הגאולה „אכתי עבדי אחשורוש אנן"[15]], וגם גאולה מן הגלות [שגאולת פורים שייכת גם לגאולה זו (כנ"ל סעיף א')] —

הוא בתוקף בעסק התורה ומעשה הצדקה דתשב"ר.

וכמו שמצינו בגאולת פורים, שביטול הגזירה הי' [לא ע"י עסק התורה של מרדכי (עם היותו מהראשים שבסנהדרין[16]), כי אם[17]] ע"י שקיבץ מרדכי כ"ב אלף תינוקות והיו עוסקים בתורה ובבוא עליהם המן הרשע לא פחדו ואמרו שבין לחיים בין למות „עמך אנו" (עם מרדכי ותורתו) — הנה זה דוקא פעל ביטול הגזירה[18].

ואותו הדבר הוא בנוגע להגזירות, שבכל דור ודור עומדים עלינו כו' — הן הגזירות הגלויות, והן הגזירות שבתחבולות מרמה — אשר ביטולם הוא ע"י תשב"ר. וכמ"ש[19] מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשבית אויב ומתנקם: אויב הוא שונא הגלוי, ומתנקם הוא „שונא נסתר ועולל עלילות", והשבתת שניהם היא „מפי עוללים ויונקים".

וע"פ האמור לעיל (סעיף א') בפירוש מרז"ל „מסמך גאולה לגאולה", שגאולת פורים שייכת גם לגאולה העתידה — עסק התורה ומעשה הצדקה אלו (דתשב"ר), לא רק שיביאו להשבית אויב ומתנקם, אלא גם ימהרו ויזרזו עוד יותר את הגאולה העתידה.

---

12) ויש לומר שהוא במכ"ש מבתורה — ראה חדא"ג מהרש"א שם „דגם התורה שהיא רק בהבל פיו של אדם כו'".

13) רמב"ם הל' מת"ע פ"י ה"ד. טור ושו"ע יו"ד סרמ"ט ס"ג.

14) וכיון שמטעמי הכרח הספ"י דצדקה הוא הבושה והרגש העני מובן שזה נוגע גם בקטן, אף שאינו בר דיעה. וראה בהבל תשב"ר שפעולתו גם כשהוא מיראת הרצועה (תניא קו"א סוס"ג).

15) מגילה יד, א.

16) שם טז, ס"ב.

17) כמובן גם ממרז"ל (יל"ש רמז תתרנז) מה עשה מרדכי קבץ כל תינוקות של בית רבן כו'.

18) ראה אסת"ר פ"ט, ד. יל"ש רמז תתרנח.

19) תהלים ח, ג. וראה ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז פ"ב.

ג. ע"פ כל הנ"ל כדאי ונכון במאד מאד, אשר מנהלי ומורי כל בתי הספר ות"ת וישיבות ומוסדות חינוך איזה שיהיו יעוררו ויזרזו את התלמידים והתלמידות — כולל ובפרט קטנים וקטנות שלא הגיעו עדיין לגיל בר־מצוה או בת־מצוה (שהם זקוקים להסברה יתרה) — להוסיף בלימוד התורה

הן בכמות — הוספת משך זמן מסויים בכל יום מחוץ לסדרי הבית ספר וכו', והן באיכות — הוספת חיות והתלהבות בלימוד התורה, הוספת דרך ואופן חדש בלימוד (בקיאות, חריפות) וכיו"ב,

ובמעשה הצדקה — שהתלמידים והתלמידות דכל בית ספר וכו' (או דכל כתה) ייסדו קרן גמ"ח[20] [שהיא „מעלה הגדולה" בצדקה „שאין למעלה ממנה"[21]], ושכל אחד ואחת יתרמו מזמן לזמן מממונם לקרן זו

[נוסף על המדובר כמה פעמים[22], שכדאי מכו"כ טעמים שלכל תלמיד ותלמידה תהי' קופסא שלו של צדקה ויפריש לתוכה מזמן לזמן (ומה טוב — בכל יום חול בוקר) מעות לצדקה].

ד. בכדי להשריש בלב הילדים והילדות שיהיו לא רק „נדיבים בממונם" אלא גם „נדיבים בגופם"[23] — נכון במאד, שקרן הגמ"ח יתנהל ע"י הילדים והילדות עצמם. שתלמידי בית הספר (או הכתה) וכו' יבחרו מתוכם מנהל הקרן, גזבר וכו',

אשר זה גם יגביר רגש האחריות [ובמילא, יוסיף גם חיות והתלהבות] והקשר להגמ"ח דכל תלמידי בית הספר וכו' — הואיל וגם עשיית החסד בפועל היא ע"י שלוחיהם ובאי כוחם.

ומה טוב שהנהלת קרן הגמ"ח וחלוקת התפקידים (מנהל, גזבר, מנהל חשבונות וכו') תתחלף לעתים לא רחוקות (ע"י בחירת התלמידים והתלמידות) — בכדי לאפשר לכל תלמידי בית הספר וכו' או לרובם עכ"פ, להיות לא רק נדיבים בממונם אלא גם נדיבים בגופם, ובפרט ע"פ דברי חכמים במשנתם: והכל לפי רוב המעשה[24].

ה. ענין זה — השרשת והגברת מדת החסד בלב הילדים והילדות —

---

20) להעיר ממה שסיפר כ"ק מו"ח אדמו"ר („התמים" ח"ז ע' סה. וראה גם לקו"ד תרפא, סע"ב ואילך) שבימי ילדותו „כל הוני — אשר רכשתי לי שכר לימוד משניות בע"פ — ... הייתי עושה בו גמילות חסדים ... ובערב יומא דשוקא וביום שלאחריו היו לי ימי עבודה בחלוקת וקבלת סכומי הגמילות חסדים". — ומזה שסיפר ופירסם הנהגתו זו מובן שהיא הוראה לרבים.

ומכיון ש„בתר רישא גופא אזיל" (עירובין מא, א) — הרי הנהגת נשיא (וראש) ישראל, היא גם נתינת כח.

21) רמב"ם שם ה"ז. טור ושו"ע שם ס"ו.

22) וראה בארוכה שיחת יום ג' ב' אלול תשל"ז (לקו"ש חי"ד ע' 276 ואילך).

23) ראה ארחות צדיקים שער י"ז.

24) אבות פ"ג מט"ו. פיה"מ להרמב"ם שם. תניא אגה"ק סכ"א — שעפ"ז מובן גודל הפעולה בחינוך התלמידים ותלמידות ע"י כ"ז.

שייך הוא גם לענין מחיית עמלק[25] [שהוא עיקר בימי הפורים[26]]:

ענינו של עמלק (בנפש האדם) הוא — חוצפה[27] ישות וגאוה[28],

ומבואר בכ״מ[29], שהטעם לזה מה שבא עמלק להלחם עם ישראל הוא לפי שלא הי׳ יכול לסבול הגדלות דישראל שיצאו ביד רמה, כמו טבע הגס רוח שאינו יכול לסבול גדלות זולתו,

וע״י שמחנכים את הילד והילדה לתרום ממעותיו (שבהם הי׳ יכול לקנות חיי נפשו[30]) עבור זולתו[31] — ובפרט כשמחנכים אותו לגמול חסד גם בגופו — משרישים בו את מדת הענוה והביטול, מחיית עמלק[32].

ו. ויהי רצון, שכל הנ״ל — ההוספה בלימוד התורה ובמעשה הצדקה, ובפרט של תשב״ר — ישבית כל האויבים והמתנקמים, ותהי׳ לנו אורה ושמחה וששון ויקר (כדרשת רז״ל[33] וגם כפשוטו[34]) בימים אלו האחרונים של הגלות כש„אכתי עבדי אחשורוש אנן״[35],

ויזרז כ״ז קיום היעוד „ציון במשפט תפדה ושבי׳ בצדקה״, ו„מחה אמחה את זכר עמלק״[35], בגאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו[36], בקרוב ממש.

* * *

פשוט שהתלמידים ותלמידות שכבר באו לחיוב מצוות — וגדולים בכלל כדאי ונכון וכו׳ שיוסיפו בלימוד התורה ובמצות צדקה ובתומ״צ בכלל.

והצעות הנ״ל באות כהוספה על הפשוט, יותר נכון — כהוספת ענין שאינו פשוט כ״כ.

(משיחות פורים ומוצאי ש״פ צו (המשך להתוועדות דפורים), תשל״ח).

---

25) להעיר (בענין השייכות דמחיית עמלק לילדים וילדות) ממה ש„נוהגין ... התינוקות לקחת אבנים חלוקים ולכתוב עליהם המן, וכשמזכיר הקורא את המגילה המן הם מקישים זו על זו למחוק את שמו״ (אבודרהם תפלת פורים).

26) שהרי המן האגגי הוא מזרע עמלק. וקרה״ת בפורים היא פרשת ויבא עמלק, ובשבת שלפני פורים — פרשת זכור. ובמדרז״ל (תרגום ירושלמי עה״פ. פסיקתא דר״כ ס״פ זכור) דמדור דור (דס״פ בשלח) כולל „דור מרדכי ואסתר״.

27) ראה תנחומא ס״פ תצא, שנפל פחד בנ״י על כל האמות אבל עמלק כו׳.

28) תו״א צא, סע״ד. ד״ה זכור תרס״ה. ועוד.

29) ד״ה לך לך תשי״ב פ״ג. ועוד.

30) תניא פל״ז (מח, סע״ב).

31) וענין זה שייך במיוחד לפורים — שהרי הקטרוג של המן הי׳ שישראל הם עם „מפוזר ומפורד״, וביטול הקטרוג הוא ע״י מצות משלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים המביאים לקירוב הלבבות דאיש לרעהו, דעשיר ואביון (מנות הלוי — למהר״ש אלקבץ).

32) ראה ד״ה לך לך הנ״ל פ״ד, שההתנשאות דעמלק מונעת קיום מצות צדקה (כדבעי).

33) מגילה טז, ב.

34) דאין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג, א).

35) בשלח יז, יד.

ב"ה, ערב ש"ק י"א אדר ה'תשל"ט
פ' זכור את אשר עשה לך עמלק.
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

...ויה"ר שבקרוב ממש יקויים היעוד בקריאת התורה דימי הפורים הבע"ל: מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים ויהי' השם שלם והכסא שלם.

ועוד קודם לזה יקויים בכאו"א מבנ"י: תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח — בקריאת ש"ק זה.

כולל ג"כ ענינו בעבודת האדם לקונו כמבואר בספרי מוסר וחסידות בכמה אופנים, ומהם אשר

ידע את רבונו בשכלו — חכמה ובינה שבנפשו, אשר היא „חלק שם הוי' ב"ה". וחו"ב שלה „מרומזים באותיות יו"ד ה"א (שבשם)"

ויעבדו „באמת בעסק התורה והמצות — הן אותיות וא"ו ה"א (שבשם)"

ויהי' בעבודת האדם — השם שלם והכסא (מלכות דהשם) שלם, כי ע"י המחשבה דבור ומעשה שלו ממליכו בעולם,

ובאתערותא דלתתא (תמחה) — אתערותא דלעילא (מחה אמחה),

י"א אדר: שאז מתחילים בקריאת המגילה (באם לא חל בש"ק), ונפק"מ גם עתה ובכל מקום: ראה טושו"ע או"ח סתרפ"ח ס"ז.

זכור... עמלק: תצא כה, יז.

מחה... השמים: בשלח יז, יד.

מחה אמחה... תמחה: ראה לקוטי לוי"צ לתנ"ך ע' צט.

עמלק: להעיר מל"ת להאריז"ל ס"פ בשלח. כתר ש"ט הוספות סצ"ג.

השם שלם והכסא שלם: תנחומא ס"פ תצא. פרש"י עה"פ בשלח שם, טז. ובתו"ש שם נקבצו ונסמן לכו"כ מדרז"ל בזה. — וצע"ק בזח"א קנה, רע"א.

תמחה... תשכח: תצא שם, יט.

ענינו בעבודת האדם: ראה תו"א פרשתנו פג, ב ואילך. תו"ח ואוה"ת שם. סידור שער הפורים. דרמ"צ מצות זכירת מעשה עמלק. ד"ה זכור תרס"ה. ד"ה זכור תרצ"ד (סה"מ קונטרסים ח"ב רפה, ב ואילך). ובכ"מ.

ידע את רבונו: להעיר מרמב"ם סוף הל' מלכים (ספרו).

ידע את רבונו... ויעבדו: היפך עמלק שארז"ל עליו יודע רבונו ומכוון למרוד בו (דרמ"צ יג, ב. צה, א. ועד"ז בד"ה זכור תרס"ה רפ"ג). — ולהעיר אשר בתו"כ (הובא בפרש"י) עה"פ בחוקותי כו, יד. פרש"י נח י, ט. לך לך יג, יג — נאמר זה לא על עמלק.

„חלק... ב"ה", וחו"ב... (שבשם)": ה"א (שבשם)": אגה"ת פ"ד.

הוי'... יו"ד ה"א... וא"ו ה"א: ראה לקו"ת להה"מ סי' רנב-ג. לקו"ת ר"פ ראה. ובכ"מ.

וכנרמז כ״ז בדברי חכמים במשנתם ריש מס׳ מגילה: מגילה נקראת בי״א כו׳ בט״ו לא פחות ולא יותר,

וידוע הפירוש: מגילה נקראת ע״ד ״קורא בתורה — שקורא להקב״ה ע״י התורה״

בי״א — אותיות ו״ה שבשם. בט״ו — אותיות י־ה שבשם

[בי״ב בי״ג בי״ד — ביחד עם י״א ט״ו — סה״כ כמנין אדנ־י, אדנות. כסא שלם].

ובלשון הכתוב: אזכרה מקדם פלאך שנצטוו אז ע״י משה גואל ראשון למנות להם מלך (ואח״כ) מלחמת עמלק (ואח״כ) בניז בית המקדש

כן תהי׳ לנו: שיעמוד ויבוא מלך המשיח וילחם מלחמות ה׳ וינצח ויבנה המקדש במקומו ויקבץ נדחי ישראל —

במהרה בימינו ממש.

בברכה לפורים שמח

בי״א .. לא פחות: אבל בירושל׳ ריש מגילה מ״ד דכל החודש. והובא לפס״ד בלי חולק בשו״ע שם. וצע״ק.

לא פחות ולא יותר: וכ״כ בכ״מ. וצ״ע בכ״מ בפ״ע מאי קמ״ל. וראה מפרשי המשנה שבת פי״ט מ״ה. והרע״ב ומפרשי רש״י ליתרו יט, וא״ו.

וידוע הפירוש .. בי״א .. שבשם: של״ה חלק תושב״כ פ׳ תצוה שכט, א. של, ב. וראה אוה״ת מג״א (הוספות) ע׳ מג. סד״ה מגילה נקראת תרכ״ט. לקוטי לוי״צ על מחז״ל ע׳ קסה ואילך.

״קורא... התורה״: תניא ספל״ז. וראה לקו״ת ויקרא ה, ב. ועוד.

בי״ב... סה״כ כמנין אדנ־י: ראה של״ה שם.

ובלשון הכתוב: תהלים עז, יב.

שנצטוו... המקדש: סנהדרין כ, ב. וראה אוה״ת ד״ה זכור (תרומה־תצוה ע׳ א׳תשסט). דרמ״צ מצות מינוי מלך.

יעמוד ... מלך ... ישראל: רמב״ם הל׳ מלכים ריש וספי״א.

ב"ה, יום שלישי, שהוכפל בו כי טוב,
פ' ואתה תצוה גו' חוקת עולם לדורותם.
שבעה באדר, ה'תשל"ט.
ברוקלין, נ.י.

אל כל בני ובנות ישראל
בכל מקום ומקום

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

מעניני ימים אלה וע"פ מאמר והוראת חז"ל אין מזרזים אלא להמזורזין, באתי בזה עוה"פ אודות ההכנות למבצעי פורים וביתר שאת וביתר עז, וכההוראה שהיתה בימים ההם: לך כנוס את כל היהודים — מנער ועד זקן טף ונשים —

כן תהי' לנו — כינוס ואיחוד כזה, לתפלה וללימוד התורה

ובמיוחד לתשב"ר ובפרסום גדול וגם ע"י „מרדכי" — כל גדולי עמנו — שבדורנו עצמם

יום.. טוב: פרש"י עה"פ בראשית א, ז. וכאוה"ת (בראשית לג, ב. משפטים ע' א'קנז. ועוד) מקשר זה עם טוב לשמים ולבריות (קידושין מ, א).

יום שלישי: להעיר שקביעות פורים בשנה זו היא ביום השלישי.

שהוכפל.. טוב: ראה קידושין שם. פיה"מ להרמב"ם פאה בתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בס' המאמרים תש"ט ע' יח. מכ' ומאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שם. ועיין פרש"י שם בסופה — דגם העבר נעשה טוב.

פ' ואתה תצוה.. שבעה באדר: חל סדר תצוה בשבוע שחל בה ז' אדר וכו' (מאור עינים פרשתנו. ועוד. נתבאר בשיחה לפ' תצוה־ד אדר (לעיל ע' 342 ואילך)).

ואתה תצוה: שייכות ואתה תצוה לפורים — ראה ד"ה וקבל היהודים תרפ"ז ספ"ג ואילך (סה"מ תשי"א ע' 182 ואילך). ד"ה זה דשנת תשל"ח.

ואתה.. לדורותם: פרשתנו כז, כ־כא.

תצוה.. כינוס: להעיר מאו"ח להה"מ ריש פרשתנו: מלשון צוותא וחיבור שתחברם אליך מכל וכל.

שבעה באדר: שבשבעה באדר מת (משה) ובשבעה באדר נולד (מגילה יג, ב. וש"נ). טושו"ע או"ח סתק"פ סוס"ב. ושייך לפורים — ראה מגילה שם. נתבאר בשיחה שם.

מאמר.. חז"ל: במדב"ר פ"ז, ו. וראה מכות כג, א.

לך.. היהודים — מנער.. ונשים: אסתר ד, טז. לשון הכתוב אסתר ג, יג.

כנוס את כל .. יבטלו: להעיר מתורת הבעש"ט: הנני מעיד עלי כו' (ס' השיחות תש"ג ע' 161. נעתק בקונטרס אהב"י ע"י).

כינוס.. לתפלה וללימוד התורה.. לתשב"ר.. ע"י „מרדכי": אסת"ר פ"ח, ז.

לתפלה וללימוד התורה ובמיוחד לתשב"ר: מעלת תפלתם — ראה אסת"ר פ"ט, ג. לימוד התורה שלהם — ראה שבת קיט, ב. וראה בארוכה ד"ה וקבל הנ"ל.

לתשב"ר.. יבטלו: כמ"ש (תהלים ח, ג) מפי עוללים ויונקים יסדת עוז גו' להשבית אויב ומתנקם. „מרדכי": ראה אסת"ר פ"ז, יג (בסופו): אדם כשר באותו הדור.. ושמו מרדכי.

ולקיום המצוות

ובקרוב ממש נזכה כי יבטלו ומלכתחילה כל התכניות הבלתי מתאימות, אשר ישנם כאלה שמתכננים לפגוע, הי"ת, ולגרוע בשלימות תורתנו הקדושה, בשלימות עמנו עם קדוש ובשלימות ארצנו הקדושה,

אשר עליהם נאמר: עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו א־ל

כי כל תכניות אלו הן היפך תורתנו תורת אמת ותורת חיים, היפך דבר השם זו הלכה, אשר היא — חוקת עולם לדורותם.

כניסת ואיחוד כל היהודים

במיוחד לפעולות בענינים שהזמן גרמא ובהם: בהכנות ככל הדרוש, ולאחר זה בימי הפורים בקיום בפועל כדבעי, דכל מצוות פורים, כולל מקרא מגילה ברוב עם ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים,

ובפרט — לאלה הנמצאים בבתי: מושב זקנים, בית רופאים, בית האסורים, שהם זקוקים לעזר מיוחד בכל זה,

אשר משרשי מצוות אלו אחדות כל היהודים, היפך וביטול הטענה שהם עם אחד מפוזר ומפורד,

ומצוה גוררת מצוה: קיום כל התורה כולה במשך כל השנה כולה.

יבטלו ומלכתחילה: וכמו שהי' בימים ההם שהגזירה היתה על י"ג אדר ובכ"ג סיון שלפניו כבר נכתב ונשלח בשם המלך לבטלה (אסתר ח, ט־יג) ועוד לפני זה בט"ו בניסן בטל הקב"ה את הגזירה למעלה (אסת"ר ספ"ט), ובמגילה (שם, סע"ב): גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו.

עליהם נאמר: ישעי' ח, י. וראה אסת"ר פ"ז, יג (קרוב לסופו).

דבר השם זו הלכה: שבת קלח, ב.

בימי הפורים .. כל התורה כולה: שבת פח, א.

בימי הפורים..התורה..כל השנה כולה: ראה תו"א ד"ה וקבל. שערי אורה שם.

דכל מצוות פורים: ראה לקו"ש ח"ד ע' 1283. חי"א ע' 321.

פורים..אחדות: ראה לקוטי לוי"צ אגרות ע' רסז ואילך.

מקרא מגילה ברוב עם: ראה מג"א או"ח סתר"צ סקכ"ג: אע"ג שיש לו ק' אנשים מצוה לקרותה בצבור משום ברוב עם וכו'.

ברוב עם: אולי י"ל גם לריבוי סוגי עם: מוקפי חומה, עיירות, כפרים. וראה ד"ה מגילה נקראת, תרכ"ט.

ומשלוח . . לאביונים: אסתר ט, כב.

מנות..מתנות: ראה פע"ח שער הפורים פ"ו. סידור האריז"ל שם. ובכ"מ. של"ה מס' מגילה שלו בסופה.

משרשי מצוות אלו אחדות..ביטול הטענה..מפוזר ומפורד: ראה מנות הלוי לר"ש אלקבץ על מג"א. של"ה תושב"כ פ' תצוה (שכט, ב), ועוד.

עם..ומפורד: אסתר ג, ח.

מצוה גוררת מצוה: אבות פ"ד מ"ב.

ויקויים בכאו"א בתוככי כל אבנ"י: ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, כפשוטו של מקרא, וכן כדרשת חז"ל: אורה זו תורה כו' ויקר אלו תפלין,

ולקיים ולקבל כל זה עליהם ועל זרעם.

ומסמך גאולה בהמצב דאכתי עבדי אנן בגלות ובעקבתא דמשיחא

לגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

אשר אז אזכרה מקדם פלאך — כימי צאתך מארץ מצרים — ויקויים אראנו נפלאות,

מסמך ממש ובלשון הידוע ומפורסם: מיד הן נגאלין.

בכבוד ובברכה

נ. ב.

יום ה' ר"ח ניסן.

מובן שכהנ"ל — הנה עתה בתוקפו עומד בנוגע למבצעי פסח,

וה"ז מעניני ימים אלה — שתי שבתות לפני החג וביום זה נאמר: החודש הזה לכם גו' (פסחים ו, א), דהי' צריך להתחיל התורה בזה,

ובפרט יום חמישי ויום ר"ח — שהם ימי כניסה,

ו„לך כנוס את כל היהודים" — לימים שלפני חה"פ ויום א' דחה"פ נאמר.

ליהודים.. ויקר: אסתר ח, טז.
כדרשת חז"ל: מגילה טז, ב. וראה שערי אורה קרוב לסופו.
ולקיים.. זרעם: ע"פ אסתר ט, כז־לא.
ומסמך.. לגאולה: מגילה ו, סע"ב.
אכתי עבדי אנן: שם יד, א.
אזכרה מקדם פלאך: תהלים עז, יב.
כימי.. נפלאות: מיכה ז, טו. וראה אוה"ת נ"ך עה"פ.
ובלשון הידוע: רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

ב"ה, ט' אדר ה'תשט"ו
ברוקלין, נ.י

צום חשובן פרעזידענט גבאים און מתפללים דביהכ"נ נוסח האר"י און צו די טשערלייט און אנטיילנעמער אין 50-יעריקן יובילעאום

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באקומען די ידיעה וועגן דער פייערונג פון 50-יעריקן יובילעאום פון אייער חשובע קאנגרייגיישאן נוסח אר"י וואס וועט פארקומען י"ב אדר הבע"ל.

די פייערונג איז ספעציעל וויכטיג דערפאר וואס זי באווייזט, אז די פירער און מעמבערס שאצן אפ די וויכטיקייט פון דער שול, בפרט א שול וואס טראגט דעם נאמען פון אר"י ז"ל וואס האָט ליכטיק געמאכט דעם וועג פון עבודת השם, עבודה מיט שמחה און מסירת נפש, מיט חסידישער וואָרימקייט און האַרציקייט.

אזוי ווי די פייערונג קומט פאר א טאג בעפאר מען לייענט די מגילה, האָט די צייט א וויכטיקען צוזאמענבונד מיט דער געשעניש, לויט ווי חסידים פארשטייען דעם אויסדרוק אז „מ'דארף לעבן מיט דער צייט". איינע פון די וויכטיקסטע נקודות וואס פורים לערנט אונז איז דאס, וואס די אידן אין יענער צייט, אין אנבליק פון דער גרויסער סכנה פון פארניכטונג ח"ו וואס האָט א גאנץ יאר באדרויט דעם אידישן פאלק, מענער פרויען און קינדער, האבן זיך ניט פארלאזן אויף די גרויסע פארבינדונגען וואס זיי האבן געהאט מיט דער מלוכה דורך אסתר המלכה און מדכי היהודי היושב בשער המלך, נאר האבן פארשטאנען, אז די הצלה פון אידישן פאלק ליגט אין דער הצלה פון די אידישע קינדער, וואס דערפאר האָט מרדכי פארזאמלט די אידישע קינדערלעך מאסנווייז און האָט זיי געלערנט תורה און מצוות, ווי עס ווערט אויספירלעך דערציילט אין גמרא און מדרש.

זעלבסטפארשטענדליך, אז היינט איז אויך אזוי און נאך מער, ובפרט אין א פרייען לאנד, וואו די מעגלעכקייטן צו ראטעווען — ברוחניות — אידישע קינדער זיינע גרויסע, און וואו יעדער איינער האָט א געלעגנהייט צו האבן א חלק אין דער גרויסע הצלה ארבעט, וואס פון דעם העגט אפ די צוקונפט פון אידישן פאלק ניט נאר ברוחניות נאר אויך דער פיזישער עקזיסטענץ פון אונזער פאלק בכל מקום שהם.

דעריבער בין איך ספעציעל צופריד, וואס איינע פון די הויפט אקטיוויטעטן פון אייער שול איז דער חינוך הכשר פאר די קינדער אונטער

דער אַנפירערשאַפט פון אייער איבערגעבענעם און ענערגישן רב ... זיכער וועט אויך ווייטער אַנגעפירט ווערן די לעבנסוויכטיקע חינוך אַרבעט אין גייסט פון מרדכי היהודי, באַלויכטן און דורכגעדרונגען מיט תורת האר"י ז"ל, חסידישע לערע, חסידישע וואַרימקייט און מסירות נפש, וואָס בלויז אויף דעם אופן קען דער גרויסער נאַמען פון אייער שול נוסח האר"י ז"ל ווערן באַרעכטיקט און אויסגעדריקט אין לעבן.

ב"ה, שושן־פורים, ה'תשכ"ט
ברוקלין, נ. י.

צו דער 27־טער יערלעכער מסיבה פון די „נציבי הישיבה" תומכי־תמימים ליובאַוויטש אין מאַנטרעאַל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

דער יערלעכער באַנקעט פון ישיבת תומכי־תמימים, וואָס קומט פאַר געציילטע טעג נאָך פורים, וועט זיכער אויך אַפשפיגלען דעם גייסט פון פורים, וואָס אייגנטלעך איז פאַראַן אַ ספעציעלע שייכות צווישן זיי.

המן'ס גזירה איז געווען פאַרבונדן מיט דער טענה: ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים .. ודתיהם שונות מכל עם — „פאַראַן איין פאָלק צעשפרייט און צעטיילט צווישן די פעלקער.. און זייערע געזעצן זיינען אַנדערש פון יעדן פאָלק". המן האָט געטענה'ט, אַז דאָס וואָס אידן זיינען אַפּגעזונדערט, מישן זיך ניט אויס אין דער אַרומיגער געזעלשאַפט, און האָלטן זייערע אייגענע געזעצן, איז ניט גוט פאַר דער מדינה און אויך ניט פאַר די אידן.

אַרויסגעווייזן האָט זיך פונקט פאַרקערט: די ישועה איז געקומען ניט דורך ענדערן דעם כאַראַקטער און וועזן פון אידן און אידישן פאָלק, נאָר אדרבה, דוקא דורך פאַרשטאַרקען די אידישע אייניקייט און אַנדערשקייט — דעם ישנו עם אחד און ודתיהם שונות. און דאָס האָט ניט נאָר אויסגעהיט דעם אידישן פאָלק, נאָר האָט אויך געבראַכט אַ דערהויבונג צו אַלע מדינות פון אחשורוש, ווען די אַנפירערשאַפט פון דער מדינה איז איבערגעגעבן געווארן אין די הענט פון מרדכי היהודי — דער איד וואָס בויגט זיך ניט און בוקט זיך ניט (לא יכרע ולא ישתחוה).

די קלאָרע אָפּלערנונג דערפון איז, אַז בשעת אידן זיינען אין גלות, צעשפּרייט און צעזייט צווישן די פעלקער, טאָר מען ח"ו ניט טראָכטן, אַז דורכדעם וואָס מ'וועט חלילה אויפגעבן די אידישע אַנדערשקייט און דעם אידישן לעבנס־וועג און נאָכטאָן די סביבה אַרום, וועט מען פאַרזיכערן דעם אייגענעם מצב און העלפן די געזעלשאַפט אין וועלכע מען לעבט. דער אמת איז פונקט פאַרקערט: אָפּהיטן די אידישע אייגנציקייט און אַנדערשקייט און דוקא דורך דתיהם שונות, פירן דעם טאָג־טעגלעכן לעבן אין איינקלאַנג מיט די אייביקע געזעצן און ווערטן פון דער תורה הקדושה — דאָס איז דער אייגנציקער וועג צו פאַרזיכערן דעם אידישן קיום, און אגב אויך צו געווינען דעם צוטרוי און אפשיי מצד די פעלקער.

עס איז פאַרשטענדלעך, אַז כדי אַנצוהאַלטן די דערמאָנטע פולשטענדיגע אידישע זעלבסטשטענדיקייט בשעת מ'איז אַ קליינער מיעוט אין אַן איבער־וויגענדער און אָפט אומפריינטלעכער סביבה, פאַדערט זיך אַ שטאַרקייט פון כאַראַקטער ביז צו מסירת נפש, ווי דאָס איז געווען אין דער צייט פון פורים אָמאָל. דעריבער איז עס אַ לעבנס־נויטוועניקייט אַנצוהויבן אַנטויקלען דעם אמת אידישן גייסט פון דער פריסטער יוגנט אָן. און דאָס איז אויך די אויפגאָבע פון ישיבת תומכי־תמימים ליובאָוויטש אין מאָנטרעאָל — צו דערציען די תלמידים אין דעם גייסט ביז צו מסירת־נפש, זיי זאָלן זיין „תמימים" — גאַנצע אידן אין זייער קערפערלעכן, גייסטיקן און נשמה־לעבן, וואָס אין דעם ליגט זייער אמת'ער גליק, במילא אויך דער גליק פאַר זייערע עלטערן, פאַר כלל ישראל און פאַר דער גאַנצער סביבה.

השם יתברך זאָל מצליח זיין די יערלעכע אונטערנעמונג בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בברכה להצלחה בכל האמור
ולבשורות טובות

ב"ה, כ"ט שבט, ה'תשכ"א
ברוקלין, נ. י.

מארגני קופת רבנו בארצנו הקדושה
תבנה ותכונן במהרה בימינו על ידי
משיח צדקנו,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

נעם לי לקבל מכתבם מכ"ב שבט, עם המצורף אליו, בו כותבים אודות ההתעוררות לחזק הענין דקופת רבנו וכו'.

והתקוה חזקה שיביאו ההתעוררות בפועל ובמעשה, שהרי המעשה הוא העיקר, והרי גם הזמן מסוגל להאמור, הכנסנו לחדש אדר, אשר נקודה התיכונה — הם ימי הפורים, ואחת המצות העיקריות בם, מתנות לאביונים, ונוסף בה על שאר מצות פורים ובכלל, אשר אין מדקדקים וכל הפושט ידו ליטול נותנים לו.

והרי דוקא דורנו דור גלות חשך כפול ומכופל עקבתא דמשיחא דחוצפא יסגי וכו', וכמבואר בארוכה בחז"ל, ובכל זה מבקשים אנו ודורשים ברכות השי"ת ודוקא שיתן בעין יפה ובספ"י, הנה הדרך שכל הפושט ידו יתנו לו — לעשות מעין זה, וכנ"ל הדין במעות פורים.

ואף שמובן ופשיטא שאין דוגמא כלל וכלל ועד אין קץ הנתינה דלמטה למה שדורשים מלמעלה, ופחיתות הדרגא של המטה בערך הלמעלה — לגבי פחיתות הדרגא דבן אדם הפושט ידו ר"ל ליטול, מבן אדם חבירו, הרי זהו הענין דחוצפא יסגי בקו הטוב. וכמבואר בכ"מ, אשר כל הענינים בלתי רצויים ביכולת האדם להפכם שיהיו בקו הטוב דוקא (עיין לקו"ת פ' בחקותי ד"ה אלה החוקים). והובטחנו על כגון דא — חוצפה כלפי שמיא מהני.

בברכה לבשו"ט בכל האמור מתוך קיום המצוה מרבין בשמחה, שמחה אמיתית וגם פנימית.

...מה שכותב אודות עצות לעורר השמחה, מבואר הענין בכמה מקומות. ומהם בספר התניא, וכמצוין במפתח שם.

ויהי רצון אשר מתאים לפתגם הידוע של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, שלמרות גודל הענין דחשבון הנפש, צריך הוא להעשות בזמנים מיוחדים דוקא. וכדרך הסוחרים, שאיזה פעמים בשנה עושים חשבון זה, כי באם יתעסקו בזה על כל צעד ושעל, לא לבד שלא יועיל אלא שיזיק, גם הוא יאחז בהנהגה זו, וידחה החשבון לחדש אלול ולערב ראש חדש וכיו"ב. ומתוך שמחה ירבה בפעולות להאיר חלקו בעולם. וגם זה ישפיע בדרך אור חוזר על הגדלת האור בנפשו פנימה.

וימים אלו מסוגלים להתחלה טובה בזה, עד שגם ההעלמות וההסתרים דעד עתה לא רק שלא יפריעו אלא עוד יהפכו למסייעים, שהרי על חדש הפורים אומרת תוה"ק, והחדש — ז.א. כל ימי החדש — אשר נהפך להם וגו' לשמחה וגו' ליום טוב.

ועניין נהפך, הוא אשר גם הענינים שאינם בטוב הנראה והנגלה — מסוגל הוא חדש זה להפכם לשמחה וליום טוב נראים לעיני בשר.

(ממכתב י"ב אד"ש תשי"ז)

בהתאם להוראת כ' כשהי' פה, שלחנו לבתו הכבודה ת' עניני דפוס היו"ל בעד הנוער ע"י המרכז לעניני חנוך, ובטח בגודל מרצה והשפעתה תשתדל בתו הכבודה שתי' אשר הירחונים וכו' יגיעו לידי הנערים והנערות ובזה תהי' ממזכי הרבים, אשר זכות הרבים יהי' תלוי בה.

תקותנו חזקה אשר גם בעתיד ישתדל כבו' כפי יכלתו להמציא לחוגי הנוער אשר השפעתו מגעת שם, את החומר היוצא לאור ע"י המרכז לעניני חנוך אשר כל מאויו לקרב את בני ובנות ישראל לתומ"צ ומסורת אבות. ואם אין גדיים אין תישים, והקטנים והתלמידים של היום הם הם החכמים דיום מחר, ובזה תלוי' השראת השכינה על ישראל, וכלשון הירושלמי (סנה' פ"י ה"ב).

בימים האלו, ימי גזרות קשות כהמן וכמרז"ל (סנה' צז, ב), הנה העצה היעוצה ע"י חכמינו ז"ל (ב"מ פה, א) היא ללמד את בני עמי הארץ תורה ולהחזיר רשע בתשובה וכפי התרגום ופירש"י על הפסוק בירמי' שם, שאז מבטלים הגזרה. וכל אחד צריך לראות את העולם חציו זכאי וחציו חייב, והוא ע"י מעשיו הטובים מכריע העולם לכף זכות וגורם תשועה והצלה.

בברכה לאלתר לתשובה
לאלתר לגאולה

(ממכתב זאת חנוכה תש"ג)

...זעהר געהרטע פרויען! אין דער איצטיקער שווערער צייט פאר אונזער פאלק ישראל, דארפן מיר געדיינקען וואס עס האט זיך געטאן אין די צייטען פון דעם ערשטען המן, וועלכער איז אויפגעשטאנען געגען די אידען.

די וועלכע האבען דאמאלס געבראכט מיט דעם אויבערשטענס הילף א מפלה אויף המן'ען, זיינען געווען א פרוי און א מאן: אסתר און מרדכי.

אסתר האָט ניט געקוקט אויף דעם וואָס איר איז געווען גוט און זי איז ניט געווען אין סכנה, נאָר זי האָט איינגעשטעלט איר לעבען אויף ראָטע־ווען אירע ברידער און שוועסטער.

אָבער פאַר'ן געהן אָפשרייען די גזירת המן האָט זי געזאָגט צו מרדכי'ן: „לך כנוס את כל היהודים" — געה קלייב צוזאַמען אָלע אידען מ'זאָל תפלה טאָן.

דערצעהלען אונזערע חכמים, אז מרדכי האָט צוזאַמענגעקליבן צעהנדליגע טויזענדע אידישע קינדער און מיט זיי געלערנט תורה.

אין דער איצטיגער עת־צרה, ווען עס איז ווייטער געקומען א גרויסער המן, ווען דער המן אויך זיכער האָבען א ביטערען סוף, און בא אידען ווען ויין אורה ושמחה, אָבער יעדערער פון אונז דאַרף אַרבעטען אויף דעם אז עס זאָל קומען וואָס שנעלער.

יעדער אידישע פרוי דאַרף אַרויס מיט דער לאָזונג: „לך כנוס זאַמעלט צוזאַמען אידישע קינדער און יוגענט! האָדעווען זיי אין א גייסט פון מסירת נפש פאַר אידישקייט און תורה! מיר פרויען, וועלען בע"ה זעהן, אז די מיטלען אויף אויפצוהאַלטען די מוסדות זאָלען ניט פעהלען! אָבער זאָלען אונזערע זין און טעכטער זיין אידען, אידישע תורה־טרייע אידען!"

דורך אזא ענטשלאָסענהייט קומט א מפלה אויף די המ'ס פון אלע צייטען גאָר שנעל.

זעהר געערטע פרויען! זעהט אז אייערע טעכטער זאָלען אויך געהן אין אייערע טריט, דורך באַקומען די ריכטיגע תורה־טרייע דערציאונג אין די פאַסענדע חנוך־אַנטשטאַלטען. זעהט אז די דאָזיגע מוסדות זאָלען האָבען די מעגליכקייט צו עקזיסטירען און פאַרגרעסערען די צאָל פון זייערע תלמידות, אזוי אז קיין אידישע טאָכטער זאָל ניט בלייבען אויסוועניג. אין די בית רבקה שולען ווערען אידישע טעכטער ערציגען אלס שטאָלצע, אידישע תורה־טרייע, שוועסטער, פרויען — די מוטערס פון קומענדיגען דור, און דערפאַר, מיט העלפען די בית רבקה שולען העלפט איר פאַרזיכערן אונזער יוגענד, אונזער צוקונפט. און בזכות זה וועלען מיר זוכה זיין צו זעהן די מפלה פון דעם איצטיגען המן גאָר אינגיכען, און צו די ריכטיגע אורה ושמחה.

בברכה לאלתר לתשובה
לאלתר לגאולה

(ממכתב א' אדר ב', תש"ג)

נוסח המברקים ששלח כ"ק אדמו"ר שליט"א לאנ"ש שי' בכל מרחבי תבל לקראת ימי הפורים ה'תשל"ה – ה'תש"מ

פורים תשל"ה

פורים שמח והתועדויות פעילות טוב לשמים וטוב לבריות. לחיים לחיים ולברכה

/מקום החתימה/

פורים תשל"ו

פורים שמח והתועדויות פעילות טוב לשמים וטוב לבריות והצלחה מיוחדה בכל המבצעים. לחיים לחיים ולברכה

/מקום החתימה/

פורים תשל"ז

פורים שמח ושבתא טבא והתועדויות פעילות והצלחה מיוחדה בכל המבצעים. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

פורים תשל"ח

פורים שמח והתועדויות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר פעילות ובהצלחה באורה זו תורה וכו' כפירוש חז"ל. לחיים לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

פורים תשל"ט

פורים שמח והתועדויות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר פעילות ובהצלחה באורה זו תורה וכו' כפירוש חז"ל. לחיים, לחיים ולברכה.

/מקום החתימה/

פורים תש"מ

שבת שלום ופורים שמח והתועדויות מתוך אורה ושמחה וששון ויקר פעילות ובהצלחה באורה זו תורה וכו' כפירוש חז"ל. לחיים, לחיים ולברכה.

/ מקום החתימה /

ויקהל

ב"ה, ב' אדר, ה'תשל"ט
ברוקלין, נ. י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דער יער־
לעכער מסיבה פון ישיבת תומכי־
תמימים ליובאוויטש, מאנטרעאל

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

ס'איז באקאנט דער מנהג — בפרט לויט דער הדגשה פון אלטן רבי'ן — צו זוכן אין דער סדרה פון דער וואך הוראות פאר די געשעענישן פון דער וואך.

די סדרות ויקהל־פקודי וואס זיינען פארבונדן מיט דער וואך ווען עס קומט פאר די ייאָרדיגע יערלעכע מסיבה, צייכנען זיך אויס דערמיט וואס זיי חזר'ן איבער אלע פרטים פון דעם משכן און זיינע כלים וואס זיינען שוין באקאנט פון די פריערדיגע סדרות, ווי דער אויבערשטער האט זיי אנגע־זאגט צו משה רבנו אויפן בארג סיני: אין דער סדרה ויקהל ווערן די זעלבע פרטים איבערגע'חזר'ט נאכאמאל, ווי זיי זיינען פאקטיש דורכגעפירט גע־ווארן אין שאפן דעם משכן און זיינע כלים, און אין דער סדרה פקודי, וואו משה רבנו גיט אפ א דין־וחשבון פון אלע נדבות צום משכן, ווערן פיל פרטים ווידעראמאל איבערגע'חזר'ט.

נעמענדיג אין אכט, אז יעדער וואָרט אין דער תורה איז אזוי וויכטיג, ביז אז פיל דינים ווערן אפגעלערנט פון אן „איבעריגען" וואָרט, אדער אפילו אות — און קיין וואונדער ניט, וויבאלד אז די תורה איז דבר ה' — איז זיכער פארן פיל הוראות אין דער ווידערהוילונג פון די ענינים אין צוזאמענהאנג מיט דעם משכן, און איינע פון זיי איז:

דער ענין פון דעם משכן איז — ווי דער אויבערשטער האט אנגע־זאגט: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — „מ'זאל פאר מיר מאכן א הייליגען ארט, וועל איך רוען צווישן זיי", וואס אונזערע חכמים דערקלערן, אז ושכנתי בתוכם מיינט ניט נאר „איך וועל רוען צווישן זיי", נאר, בוכשטעב־לער, אין זיי, אין יעדן אידן.

ווען א איד גיט זיך אפ אינגאנצן, צוזאמען מיט אלץ וואס ער האט, צום אויבערשטן, שאפט ער דערמיט א „דירה" פאר דער ג־טלעכער שכינה, סיי בא זיך און סיי ארום זיך. דערפאר ווערט א בית־כנסת, א ישיבה, און יעדע

אידישע היים וואס ווערט אנגעפירט לויט דעם אויבערשטנ׳ס רצון, אנגע־
רופן א „מקדש מעט״.

כדי צו שאפן א משכן און מקדש פאר ג־טלעכקייט בא זיך אין הארצן
און אין געדאנק און אין אלע טעטיקייטן פון דעם טאג־טעגלעכן לעבן,
פאדערן זיך די זעלבע דריי באדינגונגען וואס זיינען געווען פארבונדן מיט
דעם משכן אין מדבר: א) וויסען די ג־טלעכע הוראות, ב) דורכפירן זיי
בפועל, און ג) אפגעבן זיך א דין־וחשבון אויב אלץ איז דורכגעפירט געווארן
ווי עס באדארף צו זיין, לויט דעם ג־טלעכן רצון. אין פשוטע ווערטער
מיינט דאס פאר יעדן איינעם און איינע: לערנען תורה, מקיים זיין די מצוות
בפועל, און, פון צייט צו צייט, אפגעבן זיך א חשבון־צדק.

און דעריבער ווערן די דערמאנטע דריי ענינים אין צוזאמענהאנג מיט
דעם משכן איבערגע׳חזר׳ט מיט אלע פרטים, כדי צו אונטערשטרייכן, אז
פונקט ווי משה רבנו האט אויפגענומען די ג־טלעכע הוראות אויפן בארג
סיני מיט זיין גאנצן ווען, מיט חיות און איבערגעבנקייט, אזוי איז אויך די
ארבעט פון דעם משכן דורכגעפירט געווארן מיט דער זעלבער לעבעדיקייט
און איבערגעבנקייט, און אין דעם זעלבן גייסט איז אויך געמאכט געווארן
דער חשבון־צדק, און דאס האט פארזיכערט, אז יעדער פרט איז דורכ־
געפירט געווארן „כאשר ציוה ה׳ את משה״ — ווי דער אויבערשטער האט
אנגעזאגט משה׳ן.

און די אפלערנונג דערפון איז: אז פון יעדן אידן, מאן און פרוי, ווערט
דערווארטעט אזא אויפפירונג, און אז דער זעלבער גייסט פון לעבעדיקייט,
איבערגעבנקייט און שמחה זאל באלעבן דעם אייגענעם משכן פון ושכנתי
בתוכם, ביז צו יעדן פרט פון טאג־טעגלעכן לעבן, סיי אלס יחיד, סיי אלס א
פאמיליען־מאן אדער עקרת־הבית, און סיי אלס טייל פון דער סביבה אין
וועלכער מ׳לעבט.

איך האף און וויל זיין זיכער, אז יעדער איינער און איינע פון די
אנטיילנעמער אין דער מסיבה און פריינד פון דער ישיבה וועלן אנווענדן די
דערמאנטע הוראה אויך אין צוזאמענהאנג מיט דער יערלעכער מסיבה, כדי
ריכטיג אפצושאצן אויף ווי ווייט מ׳האט דערפילט די התחייבות צו זיך און
צום גרויסן און הייליגן מוסד, די ישיבה תומכי־תמימים ליובאוויטש אין
מאנטרעאל און דעם לעבנסווייכטיגן ארט וואס זי פארנעמט אין דער קהילה
אלס א פעסטונג פון תורה און חינוך על טהרת הקודש.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבשורות טובות

נבהלתי אתמול כשסיפר לי אחיו במשך הדבורים, אשר האב שי׳ קונה בשבילו כרטיס לנסיעה באני׳ שכל הצוות שלה הם בני ישראל ונמצאת בדרכה בשבת קדש, ז.א. חילול שבת קדש בפרהסיא של מאות ישראל ר״ל, ונוסף על זה גם — הענין דחילול שם שמים בשם כלל ישראל, כיון שמכריזים אשר האני׳ וההכנסה שלה — שבתוכם גם הלירות ששילם אביו שי׳ — נהנה מהם כלל ישראל, ומשלמים הלירות בעד מלאכות דאורייתא האסורות בשבת ונעשות במכונות האני׳ ע״י בני ישראל ר״ל ונעשות הן גלוי לעין כל [אלא שישנם כאלה שאין להם כל ידיעה במכונות האני׳ כמו שהם בפועל עתה, ואומרים, היפך המציאות הנראית במוחש, אשר אין מלאכה המחללת את השבת באניות הנמצאות בדרכם במשך יום השבת].*

מובן שאמרתי כל הנ״ל גם לאחיו שי׳ — אף שלא ראיתי תועלת להדגיש בעיניו אשמת האב ששלח לו הכרטיס, אבל כיון שהוא נמצא אצל אביו ומחויב בכבודו — מחויב מטעם זה גם [באופן של כבוד ע״פ ציווי תורתנו] להסבירו את האמור ולמנעו מפעולה כגון דא בעתיד.

פשוט שידוע לי אשר אומרים בשם רב פלוני, שהוא התיר את הדבר. אבל כבר ידוע דברי הרא״ש** דהלכה כרב באיסורי וכשמואל בממונא, שכיון ששמואל עסק בדיני ממונות יותר מרב, הלכה כמותו במקצוע זה, וכל אותם שאומרים בשמם שמתירים הם את האמור, הרי (לאחרי בקשת סליחתם וכבודם במקומם מונח), כנראה אין להם ידיעה כלל בעבודת המכונות במצב ההווה, ונשענים הם על עדות, ורואים במוחש הקלקלה שנגרמה עי״ז.

(ממכתב דשנת תשי״ז בערך)

---

*) ראה בארוכה לקו״ש ח״ו ע׳ 398 ואילך. ח״א ע׳ 351 ואילך. המו״ל.

**) ב״ק פ״ד ס״ד.

בתמהון גדול קראתי במכתבו מיו״ד לחדש סיון, אשר לאחיו שי׳ הי׳ לו בזה (בנסיעה בספינה ישראלית בש״ק) ... נסיון גדול, והתמהון הוא מהקור רוח שלו בכתבו אודות ענין מבהיל כזה. ועוד יותר במה שקורא לזה נסיון גדול, בהשוות שהמדובר בזה הוא ע״ד חילול שבת בפרהסיא אשר שקולה כנגד כל המצות עד שיינו וכו׳ „והשכר״ ע״י חילול שבת הי׳ — שיהי׳ נוכח... בנשואי אחותו תחי׳! ולא הרגשתי שרצונו להיות נוכח בהנשואין הוא מפני שכ״כ להוט לקיים מצות הכנסת כלה. ובטחוני שהוא ג״כ אינו מטעה את עצמו שמפני חשיבות המצוה דהכנסת כלה הי׳ חשקו לנסוע דוקא באופן הנ״ל לאה״ק ת״ו. וכמו בכל הענינים מובן שגם בזה נתקיים — עבירה גוררת עבירה, שבתחילה, כלשונו במכתבו מחסרון אומץ (ומובן עד כמה מוזר ביטוי כזה, בהנוגע לעבירה בכלל, ובהנוגע לעבירה דחילול שבת

בפרהסיא ביחוד), הנה נסע באופן — שכפי שאמרתי לו בבירור — ה"ז חילול שבת בפרהסיא, ובמילא קדש שם על היין השייך לבעלי האני' הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור בשתי' (והשגחה על זה ה"ז חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם. וק"ל). ולא עוד, אלא שלדעת כמה גדולים אפילו חותם בתוך חותם אין מועיל בזה, כיון שהיין הי' אסור בשתי' מקודם. ומזה נכשל בספק אם יש לברך עליו. וכידועה המחלוקת באיסורים כגון דא. ובכ"א — יש בזה האיסור דבוצע ברך נאץ ה'. מזה נגרר לעוד ספק — באם סעד אותו הלילה בלא קידוש. כן — בטח קרא או השתמש באופן אחר באור העלעקטרי שנספינה, שהנוסעים והצוות שלה הם מבני ישראל, ובמילא כל האור הנעשה בשבילם אסור גם לאחרים אפילו בהענינים דנר לאחד נר למאה. כן נגרר מזה עוד לשתית המים, ונטילת ידים אשר בספינות דזמננו, הרי בעת הנסיעה לוקחים אותם ממי הים ומרתחים אותם כדי להפכם למים מתוקים, שמזה מובן אשר המים שמשתמשים בהם בלילה באו מהרתיחה מיום שלפניו ועד"ז המים שמשתמשים בהם ביום — באים מהרתיחה שלפני איזה שעות, ז.א. שמים המתוקים בספינה באמצע היום — הם אלו שהרתיחום בלילה או בבקר דיום השבת. ובזה הדין דנר לאחד נר למאה אינו. ועד"ז עבר על כו"כ איסורים. ואם בע"ה ה"ז נקרא (אפשר) שוגג — אין גם לימוד זכות זה בהנוגע לבן ישיבה. מובן שבתור אח וקרוב — הרי בהשקפה הראשונה ידמה שהביטוים חריפים הם, אבל כשיתבונן לשעה קלה אליבא דאמת, יראה שאינם בערך כלל להענין הכי מבהיל אשר קרה, ולהחשך שבו נמצאים, שקוראים את זה בשם „נסיון גדול", בה בשעה שהי' יכול לישב ללמוד תורה במנוחה ואפשר גם בטהרה — בישיבה כאן והחליף זה על נסיעה לארץ אשר עיני ה"א בה מראשית השנה עד אחרית שנה ובאופן היפך מצות שבת שהיא שקולה כנגד כל המצות. ואם זיק יר"ש ישנו בהנ"ל — יחפש חכם שיתן לו תיקון על זה, וכולי האי ואולי, ידחק ויכנס.

(ממכתב כ"א סיון תשי"ז)

בתמהון גדול קראתי מכתבו מכ"ב כסלו, בו כותב כאילו יש שנוי בהשקפתי בענין נסיעה בש"ק באניות הישראליות,

שהרי מובן וגם פשוט שאין מקום לשנות דעתי כלל וכלל, וכמו שניארתי בארוכה במכתבי הקודמים לכ', אשר דעתי ברורה לאיסור בהחלט, וכמבואר במכתבים האמורים הטעמים והנימוקים לזה.

ובמה שכותב ע"ד סידורים טכניים וכו' הרי גם בזה כתבתי ברור — שבמצב הטכניקה עתה אי אפשר בשום אופן שאני' תתנהל אוטומאטית במובן האמיתי של מלה זו, זאת אומרת, שלא יוזקקו לתפיסת ידי אדם, במשך כל

מעת־לעת דיום השבת קודש. ולא עוד, אלא שאין מספיק אדם אחד או שנים, כי אם כמה וכמה אנשים, וחלק חשוב מהם מוכרחים להיות מכונאים מומחים בעלי דרגה די גבוה.

לצערי הרב מוכרחני להעיר אדרבה על שינוי שלא לצד הטוב שחל בבעי׳ האמורה, והוא אשר כפי השמועה שהגיעתני, קרה כמה פעמים בקיץ העבר, שכמה מספינות האמורות הפליגו אף ביום השבת קודש עצמו (לא מחוף ניו־יורק), וכן אשר בעתיד הקרוב יש בתכנית לערוך נסיעה של תענוג („קרוז" בלע״ז) למשך כשבועיים, וכפי הנשמע ישתתפו בנסיעות האמורות גם המשגיחים על הכשרות ואלו העוברים לפני התיבה, וכו׳. והאמת להגיד, לא חקרתי ביותר אחרי אמתיות שמועות אלו, כיון, שכנ״ל, דעתי ברורה, שאפילו כשמפליגים ביום הראשון בשבוע גם אז אסור הדבר בהחלט, ולא הבאתי השנוי הנ״ל אלא רק להראות על מהלך הרוחות שהוא לצערי הכי רב לא בכיוון הרצוי להיטיב המצב, כי אם בכיוון ההפכי. והשי״ת יאיר עיניהם ולבם של ישראל, כאו״א מהם ובחסד וברחמים.

(ממכתב נר חמישי דחנוכה, ה׳תשי״ט)

...איר שרייבט וועגען דעם פֿאַרען אייערען אין אַמעריקא, און פרעגט בהנוגע דעם פֿאַרען מיט אַ אידישער שיף, וועלכע איז אין וועג אויך שבת.

לויט ווי ערקלערט בפרטיות אין אייניגע פון מיינע בריף וועגען דעם ענין אויף דעם גרונד ווי שיפען ווערען געפירט אין אונזער צייט, איז ניטאַ קיין ספק אַז דער פֿאַרען מיט אַזאַ שיף, — אַ אידישע שיף וועלכע באַ־וועגט זיך אויך אום שבת — איז אַ זיכערער איסור פון חילול שבת, און ווייל עס פֿאַרען דאָך מיט איר, מערערע מענטשן — איז דאָס חילול שבת בפרהסיא. דאָס איז אויך געמיינט, ווען אפילו די שיף פֿאַרט אַרויס אין אַנהויב וואָך, דאָן איז אויך דער דין אַזוי.

זיכער איז איבעריג צו באַטאַנען די גרויסקייט פון שמירת שבת, און די מוראַ׳דיקייט פון חילול שבת בכלל, און בפרט חילול שבת בפרהסיא. איך וויל נאָך צוגעבן, אַז ליידער געפינען זיך אַזעלכע וועלכע ווילען באַרעכ־טיגען דעם חילול שבת בפרהסיא דורך דעם פֿאַרען מיט אַזעלכע שיפען, ווייל דורך דעם וועלען אידען, די בעלי בתים פון די שיפען האָבען פֿאַר־דינסט, און בפרט אַז די בעלי בתים זיינען דאָך פון ארץ ישראל, וועט דאָך צוקומען פֿאַרדינסט אין ארץ ישראל.

און ווי דרך אגב, די זעלבע טענה מיט וועלכער מען קען פֿאַדערן און מען פֿאַדערט אַז אַלע פֿאַבריקען אין ארץ ישראל זאָלען אַרבעטען שבת, און אַז די פעלדער דאַרפען בעאַרבעט ווערען שבת, וואַרום דורך שבת וועט

פֿאַרגרעסערט ווערען די הכנסה פון ארץ ישראל, און די הכנסה וועט העלפען די אידען דאַרטען. און נאָך פיל מער ווי דורך דעם חילול שבת פון די שיפען — ווייל די הכנסה איז דאָך פיל פיל גרעסער.

בא דעם אלעם פֿאַרגעסט מען אז השי"ת האָט אַנגעזאָגט בתורתו הק', אז פון חילול שבת געשעפטן, איז ניט נאָר וואָס עס קען ניט צוקומען נוצען פֿאַר ארץ ישראל, נאָר, לויט דעם אויספֿראַך פון רז"ל (שבת קי"ט ע"ב) איז לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחיללו בה את השבת. און די וואָס ווילען העלפען ארץ ישראל דורך געלט וואָס קומט פון חילול שבת, איז דאָס ווי מען זאָל לעשען פייער מיט קעראסין אַדער נאפט, ר"ל.

גרויס איז די פינסטערניש פון גלות ובלבול המוחות, אז עס געפינען זיך אַזעלכע וואָס רופען אַן די לעצטע בשם אוהבי ישראל, כאָטש דער בורא עולם ומנהיגו זאָגט, אז זיי מאַכען חרוב ארץ ישראל, און די וועלכע האַלטען זיך אַן בתורתנו תורת חיים, וואָס נאָר זי האַלט אויף, גיט חיים און קדושה אין ארץ ישראל, ווערען געזידעלט, פֿאַרוואָס ווילען זיי ניט מ'זאָל אַרבעטען שבת אין די פאַבריקן און מ'זאָל ניט בעאַרבעטן די פעלדער אום שבת, און פֿאַרוואָס ווילען זיי ניט, אז די שיפען פון די אידישע אייגענ־טימער, זאָלען מחלל שבת זיין בפרהסיא לעיני כל העמים.

אויב אין אַלע אומשטענדען מוז א איד מקיים זיין תורה ומצות אין דער פולסטער מאַס, איז דאָס נאָך מער נויטיג, וועו מען דאַרף א ספעציעלע ברכה פון השם יתברך. און דעריבער בין איך זיכער, אז, בהנוגע צו אייער געזונט וועגען וועלכען איר שרייבט, איז דאָס וואָס אייער פֿאַרען וועט זיין באופן פון שמירת שבת כהלכתה, ניט ח"ו דורך חילול שבת בפרהסיא, ר"ל, וואָס שבת שקולה כנגד כל המצות, וועט דער זכות בייטיין אייך צו געזונט בעסערונג אין גיכען, לרפואה קרובה ולרפואה שלימה.

(ממכתב ד' כסלו, תש"ח)

בפרש"י ויקהל (לה, יב): הקשה וצ"ע בפשט הכתובים: מה מוסיף „המסך" על „פרוכת": „ואת" — בתוספת וא"ו. הקשה בפרש"י: תירוצו ע"ז, שינוי הל' ממש"כ בפי' „פרוכת" „מסך" — לפני זה. ויש להאריך בכ"ז. ואכ"מ.

(ממכתב כ"ק אדמו"ר שליט"א)

פקודי

ב״ה, א׳ פקודי, ה׳תשל״ח
ברוקלין, נ. י.

צו אַלע אַנטיילנעמער אין דער חנוכת הבית פייערונג פון „בית רבקה״,
ברוקלין, נ. י.

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האָט מיר געפרייט צו באַקומען די ידיעה וועגן דער פֿאַרשטייענ־דער חנוכת הבית פייערונג. ויהי רצון אַז עס זאָל זיין מיט הצלחה אין אַלע הינזיכטן.

אַזוי ווי — בהשגחה פרטית — איז די פייערונג באַשטימט געווארן אויף מוצאי שבת־קודש פ׳ פקודי, דאַרף מען אַרויסנעמען אַן אָפּלערנונג וואָס האָט אַ ספּעציעלע שייכות צו דער מסיבה, אין איינקלאַנג מיט דעם באַוואוסטן וואַרט פון אַלטן רבי׳ן, אַז „מ׳דאַרף לעבן מיט דער צייט״ — פון דער פרשת השבוע.

פ׳ פקודי הויבט זיך אָן מיט אַ סך־הכל פון די ביישטייערונגען צום משכן און דערציילט ווייטער ווי דער משכן, מיט אַלע זיינע אויסריכטונגען, איז ענדגילטיג אויפגעשטעלט געווארן, לויט אַלע אַנווייזונגען פון דעם אויבערשטן, און דאָס האָט אַראָפּגעבראַכט די ג־טלעכע שכינה צווישן די אידן, לויט דעם ג־טלעכן צוזאָג ושכנתי בתוכם — „איך וועל רוען צווישן זיי״.

ווי באַוואוסט, האָבן זיך אין דעם משכן באַטייליגט אַלע אידן, מענער און פרויען, אַבער די פרויען זיינען געווען די ערשטע וועלכע האָבן זיך אָפּגערופן מיט זייערע ביישטייערונגען צום משכן, מיט אַ מוסטערהאָפטע באַגייסטערונג און אָפּפערווויליגקייט.

און כאָטש, בזמן הזה, פעלט דער משכן און בית המקדש (אין גשמיות), איז דאָך אַבער די תורה און אַלע ענינים אין תורה — נצחיות׳דיגע (אייביגע). איז בשעת מ׳לייענט אַלע יאָר אין דער תורה (מיט די ברכות פאַר און נאָכן לייענען) איז דאָס ניט סתם לזכרון, צו דערמאָנען זיך וועגן דעם משכן און בית המקדש פון אַמאָל; נאָר ווייל דער ענין פון משכן און מקדש — אין דעם אינערלעכן, גייסטיגען און אייביגען זין — איז שטענדיג פאַראַן

בא אידן, אין אלע צייטן. און דאס איז אויך דער ענין פון ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם — בתוך כל אחד ואחת, בזמן הזה — אז די ג־טלעכע שליחות פון יעדן אידן, מאן און פרוי, איז ארויסצובערענגען בפועל אז די ג־טלעכע שכינה זאל רוען בא זיך און ארום זיך, בא אלע אידן, דורכדעם וואס די טאג־טעגלעכע הנהגה איז אין איינקלאנג מיט דעם ג־טלעכן רצון, לויט זיין תורה און מצוות.

און אויב אזוי דארף זיין א גאנץ יאר, על אחת כמה וכמה אין דער צייט ווען מ׳לייענט אין דער תורה וועגן משכן, און בפרט ווען מ׳פארזאמלט זיך בא א חנוכת הבית מסיבה פון א מוסד וואס דערציט אידישע טעכטער לויט דעם מוסטער פון די בויערס פון משכן, זיי זאלן קענען דורכפירן זייער שליחות אלס „עקרת הבית״ אין דער פולסטער מאס, אז דאס גאנצע הויז און הויזגעזינד זאל זיך פירן ווי עס באדארף צו זיין אויף די אייביגע יסודות פון תורה און מצוות, קדושה און טהרה.

דער זכות פון אלע אנטיילנעמער אין דער אונטערשטיצונג און אויס־ברייטערונג פון „בית רבקה״ — בממונם בגופם ובנשמתם (מיט געלט, טעטיקייט, און באגייסטערונג) — וועט זיכער ביישטיין יעדן איינעם און איינע מיט די בני־בית שיחיו צו מצליח זיין אין דאס אלעס אויבנגעזאגטע און אין אלץ וואס מ׳נויטיגט זיך, בגשמיות וברוחניות, און אלץ זאל זיין בשמחה וטוב לבב, בפרט אז די מסיבה קומט פאר אין דעם חודש פון „מרבין בשמחה״ און „ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר״ — מיט אלע פירושים — כן תהי׳ לנו ולכל ישראל.

בברכה להצלחה ולבשורות טובות

לעילוי נשמת

דודו ר' דוד גדלי'

ב"ר זאב יהודה הלוי ע"ה

שניצר

נפטר ה' תמוז, תשי"ז

ת.נ.צ.ב.ה.

◆

נדפס ע"י

הנדיב ר' **זאב שלום** הלוי

הורוביץ

ומשפחתו שיחיו

(פאלו, בראזיל)

לעילוי נשמות

אביו ר' **מישאל**

ב"ר זאב יהודה הלוי ע"ה

נפטר ט"ז אלול, תשכ"א

ואמו מרת **שרה דבורה**

בת ר' שמואל ע"ה

נפטרה ביום וערש"ק פ' ויקהל

כ"ח אדר ראשון, ה'תשנ"ז

הורוביץ

ת.נ.צ.ב.ה.

◆

נדפס ע"י בן מכבד הוריו

הנדיב ר' **זאב שלום** הלוי

ה ו ר ו ב י ץ

ומשפחתו שיחיו

(פאלו, בראזיל)


הוצאת ספרים
קרני הוד תורה
קה"ת
ליובאוויטש