קובץ
שלשלת האור

היכל
תשיעי

שער
שלישי

לקוטי שיחות

— כ״ט —

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

•

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל שליט״א

שניאורסאהן

מליובאוויטש

ספר שביעי — כרך חמישי

דברים

— הוצאה חדשה ומתוקנת עם הוספות —

יוצא לאור על ידי מערכת
„אוצר החסידים״

770 איסטערן פארקווייי ברוקלין, נ. י.

י״א ניסן
שנת חמשת אלפים שבע מאות חמשים ואחת לבריאה
הי׳ תהא שנת אראנו נפלאות

מפתח כללי

הקדמת המו"ל V

לוח המפתחות VII

לקוטי שיחות — ע"ס דברים 1

הוספות

א) שיחות ה'תשד"מ — ה'תשמ"ו 241

ב) מכתבים 373

ג) מכתבים כלליים לר"ה 515

LIKKUTEI SICHOS

VOL. 29

DEVORIM

Published and Copyright by

Vaad L'hafotzos Sichos

770 Eastern Parkway, Brooklyn, New York 11213

Tel. (718) 774-7200 • Fax 774-7494

Second Edition

5757 • 1997

Printed in the U.S.A.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Schneersohn, Menaḥem Mendel, 1902 --

Likuṭe siḥot 'al parashiyot ha-shavu'a ḥgim u-mo'adim (vol. 29) Bereishis.

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

In Hebrew or Yiddish

Title on verso of t.p.: Likutei sichois (vol. 29)

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 Lyubayiṭsh. IV. Series: Ḳovets Shalshelet ha-or; hekhal 9, sha'ar 3.

BM198.S3355s 1988 [1997] Hebr

ISBN 0-8266-5718-4 (set)

ISBN 0-8266-5752-4 (vol. 29)

Library of Congress Catalog Card # 61-57983

נסדר בדפוס

שמחה ובנו גרשון גלוקאוו

Bookmart Press, Inc.

Bergen, N.J. 07047

נסדר בדפוס „עמפייער פרעסס"

ע"י מרדכי ליב בן פיגא ויוסף יצחק בן ברכה

Empire Press

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

(718) 756-1473 / Fax (718) 604-7633

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה) — נשיא לבני אשר, אשר „הוא יתן מעדני מלך"[1] — הבעל"ט, בו נכנסים לשנת הצדי"ק[2] של כ"ק אדמו"ר שליט"א,

הננו מוציאים לאור — בהמשך לספרי לקו"ש שהופיעו[3] — לקוטי שיחות חלק כט על ספר דברים (הכרך החמישי של הספר השביעי של לקו"ש).

* * *

---

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

2) ראה זח"א (בהקדמה) כ, ב. פרדס שכ"ז פכ"א. קה"י מערכת צ. וראה ספר הערכים־חב"ד מערכת אותיות צדי"ק ס"ב וס"ח, וש"נ.

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

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

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

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

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

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

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

כרך זה כולל:

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

ב) השיחות שנאמרו בזמן הפרשיות דספר דברים בשנים הנ"ל[4] ונדפסו בשעתם בקונטרסים בפני עצמם, אבל לא נכנסו בשורת ה„לקוטי שיחות".

ג) מכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) הכלולים בספר. וכדאי לציין, שמדור זה לפ' עקב כולל לקט מכתבים בעניני תפלה נוסח שלה ודיני'.

וזאת למודעי: כמה מהמכתבים שבכרך זה נדפסו בסדרת „אגרות־קודש" מכ"ק אדמו"ר שליט"א, שהולכת ונדפסת כעת על סדר השנים (לע"ע יצאו לאור י"ט כרכים[5]), וע"פ בקשת רבים נלקטו כאן מהמכתבים שתוכנם שייך לפרשיות השבוע (ומועדים) דספר דברים.

* * *

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

ועד להפצת שיחות

מוצש"ק פ' החודש **ה**י' **ת**הי' **ש**נת **א**ראנו **נ**פלאות
ברוקלין, נ.י.

---

4) מלבד: שיחת כ' מנ"א תש"מ ע"ד „כולל תפארת זקנים לוי יצחק" (יצא לאור בלקו"ש כ' מנ"א תשד"מ), וברכות עיו"כ וליל א' דחה"ס דשנת תשמ"ג.

5) הכוללים מכתבי כ"ק אדמו"ר שליט"א עד סוף שנת תש"כ.

מפתח

דברים (תשמ"ו) 1
„לא היתה קרי' אשר שגבה ממנו" (ב, לד) — ביאור בפירוש בעל סדר הדורות ד„קרי' הוא ע"ש שיש בה בני אדם", וכן גבי עיר מקלט נאמר (מסעי לה, יא) „והקריתם לכם ערים" — „כי הערים תעשו אותם קרי'", „במקום אוכלוסין" (רמב"ם הל' רוצח פ"ח)

דברים — שבת חזון (תשמ"ו) 9
„עלה ארי' כו' והחריב את אריאל כו' על מנת שיבא ארי' כו' ויבנה אריאל" (יל"ש ריש ירמי') — איך נחרב הבית, היפך הציווי „לא תעשון כן גו'"; שקו"ט בענין „מחשבי קצין", והשייכות לשבת חזון

שבת חזון (תשמ"ה) 18
פתגם הרלוי"צ מבארדיטשוב שבשבת חזון מראין לכאו"א המקדש דלע"ל מרחוק ומשלו מבגד יפה שאב תפר לבנו בו'; הטעם שהמשיל את ביהמ"ק ל„בגד" ולא ל„בית"; השייכות דגדר „בגד" לביהמ"ק, ובפרט לביהמ"ק הג'

ואתחנן

שיחה א (תשמ"ו) 26
וידעת היום גו' כי ה' הוא האלקים (ד, לט) — החידוש בכל א' מג' הפרטים שבכתוב: (א) בשמים ממעל (ב) ועל הארץ מתחת (ג) אין עוד „אפילו בחללו של עולם" (דב"ר פ"ב, כח); וההוראה בעבודת האדם

שיחה ב (תשמ"ה) 33
תלמיד שגלה לעיר מקלט מגלין רבו עמו לפי ש„חיי בעלי חכמה ומבקשי' בלא ת"ת כמיתה חשובין" (רמב"ם הל' רוצח רפ"ו) — ע"ד ההלכה ובעבודת האדם

שיחה ג (תשד"מ) 41
פרש"י סוף פרשתנו „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם"; ב' גדרים בשכר — „ליטול שכרם" ו„לקבל שכרם" — ע"ד הפשט וע"פ פנימיות הענינים

עקב

שיחה א (תשמ"ה) 49
פרש"י ט, יא ד"ה לחות — „לחת כתיב ששתיהן שוות"; הטעם שרש"י פי' כן רק כאן ובפ' תשא (לא, יח), ולא בשאר כל המקומות שנכתב חסר; שקו"ט מתי מבאר רש"י השינוי דחסירות ויתרות

שיחה ב (תשמ"ו) 61
סיום הל' מזוזה להרמב"ם: חייב אדם להזהר במזוזה תמיד . . כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים כו'; הטעם שהביא הרמב"ם מאמר זה בהל' מזוזה דוקא והשינויים לגבי ל' הש"ס (מנחות מג, ב)

ראה

שיחה א (תשד"מ) 71
המקדש כולו לא הי' במישור אלא במעלה ההר (רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ו) — הנפקותא מזה להלכה; שקו"ט ב„קדושת מקום" דהמקדש; הטעם הפנימי שלא היו מעלות לפני קדש הקדשים

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

שיחה ב (תשמ"ו) 79
פרש"י יב, יז ד"ה לא תוכל — „יכול אתה אבל אינך רשאי": שקו"ט בהדוגמא שהביא רש"י מכיבוש היבוסי יושבי ירושלים רק ע"י הסרת „צלמים שכתבו עליהם את השבועה"

שיחה ג (תשמ"ה) 88
פרש"י יד, ג ד"ה לא תאכל כל תועבה: שיטת רש"י בגדר האיסור ד„כל שתעבתי לך" ע"פ פשוטו של מקרא, והטעם שנקט רש"י ב' הדוגמאות דצרם אחן בכור ובישל בשר בחלב

שופטים

שיחה א (תשד"מ) 95
„מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין" המשל מאהבת המלך לבנו הקטן (רב"ר פ"ה, ז); החידוש בגדר „משפט" (דין) דישראל לגבי דינים דבני נח

שיחה ב (תשמ"ה) 104
הטעם שלא קבע הרמב"ם (בהקדמת סהמ"צ) מספרן של מצוות דרבנן; שקו"ט בגדר „לא תסור" לפי שיטת הרמב"ם

שיחה ג (תשמ"ו) 113
סנהדרין שפתחו . . ואמרו כולן חייב ה"ז פטור עד שיהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו כו' (רמב"ם הל' סנהדרין רפ"ט) — ג' אופנים בטעם הלכה זו

תצא

שיחה א (תשמ"ה) 122
הטעם שרק כלאי בגדים הותרו במקדש (וציצית), ולא כלאי בהמה וכלאי קרקע; ביאור קס"ד המכילתא (ס"פ משפטים) שבשר בחלב מותר במוקדשין

שיחה ב (תשד"מ) 130
סיום הל' נדרים להרמב"ם: „כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו"; הטעם שלא הביא סיום המאמר (נדרים כב, א) ש„המקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן"

שיחה ג (תשמ"ו) 138
„ביומו תתן שכרו" (כד, טו) — כיצד מאחר הקב"ה שכרם של ישראל עד „למחר" (עוה"ב); גדר השכר דיעודים גשמיים „המחזיקות את ידינו לעשות התורה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ט) ע"פ הלכה

תבא

שיחה א (תשמ"ו) 145
הבכורים טעונין כלי, הביאם בכלי מתכות חוזר הכלי לבעליו, הביאם בכלי ערבה כו' הרי הבכורים והכלים לכהנים (רמב"ם הל' בכורים פ"ג ה"ד־ח); ד' אופנים בגדר חיוב נתינת הכל לכהנים; הטעם ש„בבורים טעונין כלי" ע"פ פנימיות הענינים

שיחה ב (תשמ"ה) 153
דעת הרמב"ם בדין שיעור אבן שנפגמה הפסולה למזבח ולאבני היכל (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ד־ט"ו) והחילוק בין דין זה ודין אבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח (שם הט"ו)

ח"י אלול (תשד"מ) 161
ביאור שתי נוסחאות בפתגם חסידים אחדות ח"י אלול (שמכניס חיות באלול); התיווך בין שני הענינים שבחודש אלול — הארת י"ג מדות הרחמים, ואתערותא דלתתא דוקא

נצבים (תשמ"ז) 167
ומל ה"א את לבבך (ל, ו) — הטעם שלא נאמר „**ערלת** לבבך" ע"פ פשש"מ; ב' הפירושים, אם כוונת הפסוק היא לתשובה או לאהבה, והנפק"מ לענין עבודת אלול, המרומזת בפסוק (בעה"ט עה"פ)

נצבים-וילך (תשד"מ) 173
חיבור שני ההפכים ד„נצבים" (עמידה בתוקף) ו„וילך" (הליכה) בתורה תפלה ומצוות; והשייכות להעבודה דראש השנה — להמשיך העונג והרצון למלוכה („תמליכוני עליכם")

ר"ה — ו' תשרי (תשמ"ז) 182
כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה (ש"א א, ג ואילך — הפטרת יום א' דר"ה) כו' מכאן למתפלל כו' (ברכות לא, סע"א); העילוי המיוחד שבתפילת חנה (לגבי שאר תפילות צריקים שנזכרו בקרא) והשייכות לר"ה

וילך (תשמ"ז) 189
פרש"י לא, ב ד"ה אנכי היום — „שנסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה"

האזינו (תשמ"ז) 195
פרש"י לב, מד ד"ה הוא והושע בן נון — הטעם שצירף רש"י ג' מאמרים יחד: א) שבת של דיוזגי היתה (סוטה יג, ב), ב) העמיד לו משה מתורגמן ליהושע כו' (ספרי ר"פ וילך), ג) ולמה קוראו כאן הושע כו' (ספרי כאן)

יום הכפורים (תשמ"ה) 203
ההבדל בין תשובת ימי תשובה (**שבין** ר"ה ליוהכ"פ) ותשובת ר"ה ויוהכ"פ; ביאור דעת הרמב"ם בגדר חיוב תשובה דיוהכ"פ (הל' תשובה פ"ג ה"ז)

חג הסוכות (תשמ"ז) 211
גדר חיוב שינה בסוכה וכמה אופנים בפטור רמצטער; שקו"ט במחז"ל (סוכה גג, א) „דהוו מנמנמי אכתפי דהדדי" ולא בסוכה (תשב"ץ ח"א ס"ב); פתגמו של אדמו"ר האמצעי „איך אפשר לישון במקיפים דבינה" והתאמתו עם חיוב שינה בסוכה ע"פ הלכה

הושענא רבה (תשמ"ה) 220
הטעם שעשו חיזוק למצות ערבה (שיום ערבה לא יחול בש"ק), ולא למצוות ראורייתא; שקו"ט אם מצות ערבה שייכת לערבה שבלולב; מעלת ה„ערבה" ע"פ פי' המדרש (ויק"ר פ"ל, יב) דקאי על ישראל שאין בהם לא תורה ולא מע"ט — „פשיטות" שבאנשים פשוטים דוקא

ברכה — שמח"ת (תשמ"ז) 229
פרש"י לג, ד ד"ה מורשה קהלת יעקב — „אחזנוה ולא נעזבנה" והשייכות לשמח"ת; הטעם שנקבעו ג' רגלים על מצב תבואת השדה; ביאור מעלת בעלי תשובה על צריקים „מפני שהם כובשים את יצרם יותר מהם" (רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ד)

הוספות

שיחות

ש״פ דברים, שבת חזון תשמ״ו 241
הוספות ב„ציון במשפט תפדה ושבי׳ בצדקה״ — נתינת צדקה ולימוד תורה, בפרט בתלמידי ישיבות ובמיוחד תלמידי תומכי תמימים; עריכת „בחינות״; „עשה לך רב״ — כאו״א מישראל, אנשים נשים וטף; הרחבת ובנין בתי חב״ד

ליל ד׳ פ׳ עקב, ט״ו מנ״א תשמ״ו 252
הרמז לעניני גאולה בט״ו באב, ובפרט לפי קביעות שנה זו, וההוספה בכל עניני תומ״צ, ובמיוחד — בפעולות המקרבות את הגאולה

כ׳ מנ״א תש״מ 263
השתדלות עם זקנים וזקנות וייסוד כוללי „תפארת זקנים לוי יצחק״ ו„חכמות נשים״

ש״פ ראה, מבה״ח אלול תשמ״ו 272
עבודת חודש אלול הנרמזת בר״ת שלו; הכנה לשנת השמיטה

ש״פ תבוא, ט״ז אלול תשמ״ו 280
הקשר דפ׳ תבוא לח״י אלול; הוספה בהפצת המעיינות חוצה; שנת הפ״ט דתומכי תמימים

ש״פ תבוא, ח״י אלול תשד״מ 287
ע״ד הדפסת ספר „מראי מקומות״ להרמב״ם

ח״י אלול תשמ״ה 292
ביאור ענינם של „שני המאורות הגדולים״ — הבעש״ט ואדמו״ר הזקן; יסוד ישיבת תומכי תמימים; הדפסת התניא בכל מקום; בכל פעם שמוסיפים באמירת תהלים יש להרבות גם בצדקה
הוספה: מעלת הדפסת התניא בכל מקום; מספר הוצאות התניא יותר מג׳ אלפים / מעלת הדפסת צילומי שערי כל ההוצאות 300

ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ג 301

ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) **תשמ״ג** 310

ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ה 313

ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) **תשמ״ה** 324

ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ו 329

ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) **תשמ״ו** 350

ברכה להאורחים שי׳ — ליל א׳ דחה״ס תשמ״ג 354

ליל שמחת תורה תשמ״ו 358
מעלת והכרח עבודת השליחות; „שליח״ בצירוף יו״ד בגימטריא „משיח״

הוספות

מכתבים

מנחם אב 373

הטעם שבגט כותבים „אב" ובכתובה וברכת החודש נקרא „מנחם אב" / זמן סעודת בר מצוה למי שיום הולדתו ערב ת"ב / ביטול סיבות ב' החורבנות ע"י תורה ואהבת ישראל / תיקון שנאת חנם ע"י אהבת חנם

תשעה באב 375

ענין איסור נעילת הסנדל בת"ב וביום כיפור / לימוד שיעורים בת"ב; הליכה לבית הקברות / שיעור אכילת פרס / הכתוב „קרא עלי מועד לשבור גו'" קאי על ר"ח אב ות"ב / דחיית הצום; ב' אופנים ב„הותרה" וב„דחוי"

שבת נחמו 377

פירוש „נחמה בכפליים": לא רק „כל כו' לטב עביד" אלא „גם זו לטובה"

ואתחנן 378

שקו"ט בגדר הלאו ד„לא תענה ברעך עד שקר" / אם הצ"צ חולק על שיטת אדמו"ר הזקן בזמן ק"ש / ב' ענינים בספירת המלכות: הספירה השביעית; ספירה בפ"ע / החילוק בין המס"נ ד„אחד" והמס"נ ד„ברוך שם" / ב' אופנים בחסידות בביאור ב' פרשיות דק"ש — איזו מהם אור החסד בכלי הגבורה וכו' / ביאור בדברי המאירי (קידושין) בפעולת לימוד התורה על עובר עבירות / שקו"ט בדעות הפוסקים בדין שלא כסדרן בתפילין ומזוזות / מנהגים שונים במנין השיטין דתפילין / הנחת תפילין דאיטר / תפילין בחול המועד / זמן התחלת הנחת תפילין לפני הבר מצוה (ביתום) / מה עדיף בתש"ר — הידוק יפה או אצבעיים על אצבעיים / ענין בענין אצבעיים על אצבעיים / כתב אדמו"ר הזקן / מנהגי חב"ד בתפילין; תפילין שמושא רבא וראב"ד / כתיבת תפילין דר"ת ע"י מי שאינו מניחם / ענין תפילין דר"ת / זמן קביעת מזוזות בחו"ל / מקום קביעת המזוזה — בתר היכר ציר / ענין בדיקת מזוזות / אגרות חול בכתב אשורי / גדר איסור ריפוי דעכו"ם / גדר איסור חתנת דנתינים

עקב 390

שקו"ט בדברי אדמו"ר הצ"צ (אוה"ת חנוכה רפ, ב) דתפילת השחר היא עד ד' שעות כמו התמיד וק"ש עד ג' שעות כמו קטורת / כמה עצות לחיזוק התפילה / טבילה במקוה בלי כוונה; השייכות דטבילה לתפילה / תפילה באריכות / ב' סוגים בכוונות התפילה כמו בכל הכוונות „לשמה" / ביאור הנהגת הקוראים ק"ש קטנה בזמנה ורוחים ק"ש וברכותי' לאחר זמנה; הקוראין ק"ש בשיבושים / הניעור בלילה אם יתפלל לפני השינה או ינוח קודם / עיון בספרי דא"ח בין ישתבח ליוצר / המתפלל באריכות והצבור ממהרים / כנ"ל; דילוג בפסוקי דזמרה / תפילה באריכות ותפילה בציבור / דחיית תירוץ לקושיית התפא"י ריש ברכות / ענין וזמן נתינת צדקה לפני התפילה / היתר לימוד תורה ותפילה במי שמ"ר שותתין אצלו ע"י כלי / עניית אמן וקדושה על שמיעה ע"י מיקרופון / צירוף קטן למנין / עטיפת טלית דש"ץ במנחה או ערבית / כנ"ל בבעל קורא; המתפלל בביהכנ"ס שנוהגין כן מה יעשה / מנהגי חב"ד בתפילה ומקורם / טעם שינויים בפסוקים שבתפילה מהנוסח בתנ"ך / זמן ואופן אמירת מודה אני / ביאור לשון נוכח ונסתר בנוסח הברכות / מה לעשות בביכנ"ס שאין

הש"ץ אומר ברכות השחר בציבור וחלק מהציבור מתפללים לפי הנוסח הנוהג כן / אמירת ברכות השחר בציבור / שיטת אדמו"ר הזקן אי פ' הקרבנות נאמרת מעומד / מקור המנהג להוסיף „(באתרא) **קדישא** (הדין)" בקדיש דרבנן / אם לומר קדיש דרבנן כשהוא באמצע פסוד"ז; אם לדלג הסדר שלפני הודו בשביל להתפלל בציבור / „היום יום" בתראי לגבי שו"ע; מנהגנו באמירת „לשם יחוד" / בנוסח „מלך יחיד א־ל חי בו"", תיבת „יחיד" קאי אלפני'; ביטוי שם אדנ"י / השלמת ג' התיבות דק"ש ע"י הש"ץ / „מוריד הגשם" הג' סגולה; „תקנת שבת" בק' / אמירת הפסוק של השם בסיום תפילת שמו"ע / ביאור לשון התפילה „ברוגז רחם כו' אהבה תזכור"; טעם הכפלת „מקרא קדש" בקידוש ותפילת יו"ט / בנעילה דיו"כ שחל בשבת אומרים „וינוחו בם"; ביאור לשון התפילה „ברוגז כו'" / ביאור הסדר „בספר גאולה וישועה" ב„אבינו מלכנו"; תיקון בל' היה"ר שאומרים בליל הושע"ר / זמני אמירת „למנצח יענך"; אמירת תחנון כשמתפלל בציבור שאין אומרים בו / מנהגינו בקריאת ויחל בת"ב בג' מתענין וענו בי' מתענין; משיב הרוח בשחרית אחר ששמע ההכרזה; טעם שאין גומרים הפסוק „זכור גו' אשר הקצפת" בשש זכירות / אם יש מקום שהש"ץ יתחיל תפילת המנחה בקרבנות וכיו"ב / הטעם שבסידור אדה"ז (ב„ושמרו") כתוב „אות היא לעולם", מלא ר' / חסיד חב"ד המתפלל לפני התיבה במקום שנהגין לומר „ושמרו" / ביאור הנוסח „אחרית כבראשית" ולא „בראשית" / נוסח מנחה דשבת — „שבתות קדשך", „וינוחו בם" / אופן אמירת הלל כשנאמר בחלק מאמירת תהלים / נוסח „שהחיינו" — „לזמן הזה" בחירי"ק תחת הל' / ניקוד תיבת „לרצות". בכ"מ בתפלה; „זכרנו לחיים טובים" או „בספר חיים טובים" (בת"צ) / שקו"ט בנוסח קשעהמ"ט ואמירת וידוי כו' שבה / ברכת המפיל בנשים / אי קריאת התורה חיובה מן התורה / שני דינים בקריאת התורה: חובת הציבור וחלק מהתפילה / מנהגינו בקריאת התוכחה / מנהגינו בהגבהה וגלילה / מנהגינו כשמוציאין ס"ת באמצע הקריאה / הוספה על מנין ז' קרואים בשבת / מנהגינו במי שברך לאשה / מנהגנו בהפטרת שבת שחל באדר"ח אלול / מנהגינו שלא לומר „ובנוחה יאמר כו'" / ביאור בעניני שינויים בנוסח התפילה / המתפלל לפני התיבה בציבור שאין נוסחתם שוה לשלו / ענין חילוף הנוסח / לימוד תורה דבנות / אם יצא יד"ח ברכת המזון ע"י ברכת על המחי' / נוסח ברכת מעין ג' בארץ ישראל

כ"ף מנ"א 423

מכתבים כלליים לכינוסי השלוחים בארץ ישראל דשנת תשד"מ, תשמ"ה, תשמ"ו

ראה 431

לימוד מהתחלת הפרשה למי שנבנס לעול מצות / מעלת ביקור חולים וענינו / ענין נתינת צדקה פעמים רבות / אופן נתינת מעשר לצדקה / טוב להרבות במקבלי הצדקה / להרבות בנתינות לצדקה

אלול 435

ג' הר"ת דאלול — ג' הקוין / הוספה בתפלה ועניני תומ"צ בחודש אלול / „אני לדודי ודודי לי" (תשובה), „איש לרעהו ומתנות לאביונים" (מעשה בפתעל) / חודש החשבון והחלטות על העתיד / ביטוי „חדש של תשובה"

שופטים 438

הוראה מהכתוב „שופטים גו'" בעבודת האדם / סמכות המלך ותיווך יכולתו להטיל מס והאיסור להרבות רכוש עצמו / קביעת שידוכים ע"פ חכמת היד

כדורנו / דין נבואת חנני' בן עזור / ביאור בתנחומא (במדבר כג) דחייבי מיתות כ"ד ששמעו מפי משה נפטרו במכות כחייבי כריתות / האם כל אחד יכול להעשות נביא / בדין קציצת אילן העושה פירות / ביאור בדברי הר"ש (נגעים פי"ד מ"ה) דמומים פוסלים בעגלה ערופה

תצא 443

אם מותר לגבר לצבוע שערותיו כדי להקל עליו למצוא שידוך / אם מברכים על עשיית מעקה / מקורות לנוסח „פצוע דכא" כשיטת אדמו"ר הזקן / עידוד והשפעה רוחנית על אנשי הצבא / ביאור התוספתא כלים (פ"א, ו): „**בלבו** של כה"ג חביב היסך כו'" / שקו"ט ובירור בענין הזיווגים — אם יש בזה בחירה חפשית או הם בדרך גזירה (ע"פ נגלה וקבלה) / ביאור בלשון חתונה — „נחות דרגא" (יבמות סג, א) — והקשר לכללות ירידת הנשמה למטה ועבודת האדם / ביאור ענין החתונה כחלק ממילוי הכוונה דירידת הנשמה בגוף / ביאור הלשון „בנין עדי עד" / *זמן החופה — עת רצון לחתן / הכנה רוחנית לחתונה*; מנהגי חתונה / טבעת של זהב / ניקור „שמח תשמח" / נוסח התנאים לפי מנהגינו / כתיבת תנאים ביום החתונה / שמות האמהות של החו"כ / שם חתן וחותנו שווים / שם כלה וחמותה שווים / נישואי אח ואחות לאחות ואח / שידוך עם גרושה / מעלת נישואין בחודש אלול / אם מעבירין על המצוות כדי לקיימן מן המובחר (נישואין בעשי"ת) / נישואין בחודש טבת / חופת נדה / בשבט — דוקא בחצי הראשון / קביעת זמן החתונה ואופן חגיגתה / דורון דרשה / גירושין ע"י החולה בסכיזופרניא / ביאור בזה שאין מייבמין כשהוא זקן והיא צעירה

תבוא 465

הוראה מהדין דכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף (רש"י כו, ד) / „היטב" במספר הקדמי בגימטריא ע'

ח"י אלול 466

זמן התגלות הבעש"ט

נצבים 467

מעלת דיבוק חברים / גילוי הבעש"ט, הה"מ ואדה"ז — ובקשר לאהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל / ביאור במ"ש „דברי התורה הזאת" ו„ספר התורה הזה"

כ"ה אלול 469

כל עניני הבריאה ותכליתה נרמזים ביום הראשון — כ"ה אלול

ברכות ער"ה — תשמ"ה, תשמ"ו 470

מברקים לר"ה — תשמ"ה־תשמ"ז 471

ראש השנה 472

ביאור ענין „לא אד"ו ראש" ע"ד הקבלה וביאור דעת הרמב"ם (הל' קדה"ח פ"ו ה"ז) בזה; כמה פעמים הובא בש"ס מאמר „גדולה תשובה"; פירוש „עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ" / איך נמשך החיות דר"ה שחל בשבת / ביאור במ"ש בלקו"ת (סר"ה אתם נצבים) ששופר של ר"ה של יעל פשוט / מנהגי התרת נדרים; הקראת התקיעות / פירוש „כולם יהיו מותרים" / פירוש לשון היהי־רצון שבין התקיעות „וישוע שר הפנים" / ש"ץ בימים נוראים בתוך שנת האבילות / הש"ץ צריך ללמוד פירוש המלות כו' / שלילת הסיפור שר' אמנון פסק במה יענישוהו / שינוי

מקום התפלה בימים נוראים / הטעם שברכות ראש השנה היו בכללות ולא בפרטיות — מעלת הפירוט ומעלת הכלל / ברכה ענינה גמ"ח; ביאור מרז"ל (סוטה יד, א) תורה התחלתה גמ"ח וסופה גמ"ח / קביעת ר"ה ביום בריאת האדם / „ראש השנה" ולא „תחלת השנה" / ביאור בפתגם אדמו"ר מהוריי"צ שענין המוחין הוא בשביל אהבת איש פשוט והקשר לר"ה / רמז לענין השחיטה בעבודה מימים שבין ר"ה ליוהכ"פ / הכתרת המלך — קבלת עול ובשמחה

עשרת ימי תשובה 485

אמירת הקהל „זכרנו" וכו'

צום גדלי' 486

סליחות לצום גדלי'

וילך 486

הוראות בכתיבת וסיום ס"ת

ו' תשרי 487

חיזוק בג' המצוות — הדלקת הנר, גם ע"י בנות קטנות; כשרות; טהרת המשפחה

יוהכ"פ 492

מנהגינו בקריאת שמע שעל המטה ביוהכ"פ

יוהכ"פ — סוכות 492

הקשר דיו"כ וסוכות

ברכות בעת מסירת האתרוגים, ערב חה"ס — תשמ"ה, תשמ"ו .. 493

מברקים לחה"ס — תשמ"ה־תשמ"ז 495

חג הסוכות 496

החילוק בין עשיית סוכה ועשיית (הכנת) ד' מינים / אם אסור לעשות סוכה בעזרה משום לא תטע לך גו' / אתרוגי מרוקו / באתרוגים מסורת עיקר / אם יוצאים יד"ח ד' מינים כשיש איסור המלכות להכניסם מחוץ למדינה / שקו"ט בזה שסימן תרכ"ה בשו"ע אין בו שום הלכה / אם יש מקום לסברא שסוכה צ"ל מחוץ לבית דוקא / מנהג אנ"ש בשינה בסוכה / טעם מנהגינו להקדים שהחיינו בליל א' ולישב בסוכה בליל ב' / מנהגי ד' מינים; אמירת השם (בפסוק „הודו לה'") בנענועים / מבצע ד' מינים / ענין החיוב להקביל פני רבו ברגל / מעלת התפילה ונשיאת כפים במחיצת האדמו"ר

שמע"צ — שמח"ת 505

ביאור במ"ש בסידור אדמו"ר האמצעי (סוף שער הסוכות) שהקפות הוא מנהג נביאים

ברכה 506

מדרשות חלוקות במקום קבורת משה

מברקים להקפות שניות בא"י — תשמ"ה־תשמ"ז 507

מכתבים כלליים

ח"י אלול תשמ"ה 515

שני הפכים בראש השנה: (א) יום הכתרת הקב"ה, ביטול כל המדידות והגבלות; (ב) יום השלמת הבריאה — שכל פרט בה מוגבל ומדוד. התיווך — ע"י עבודת האדם שנברא ביום זה המקשר גבול ובלי גבול, גשמיות ורוחניות. הקשר לח"י אלול — עבודת הבעש"ט ואדמו"ר הזקן

ערב שבת סליחות תשמ"ה 521

המשך — ב' הפכים מעין זה גם ביום כיפור שהוא ר"ה בפנימיות

ח"י אלול תשמ"ו 527

ראש השנה — דלא כשאר המועדים — נקבע על בריאת העולם כולו וכל המין האנושי, וממנו נלמד שעבודת ישראל הוא להשפיע על כל באי עולם וכל העולם

ג' סליחות תשמ"ו 534

המשך: א) ענין זה — פעולה על כל העולם — שייך גם לטף; ב) גם בעבודת האדם (עולם קטן) עצמו — „בכל דרכיך דעהו" וכיו"ב

לקוטי שיחות

•

דברים

דברים

א. בפרשתנו, ווען די תורה איז מתאר ווי מ'האָט כובש געווען סיחון וארצו, שטייט אין פסוק[1] „ונלכד את כל עריו בעת ההיא ונחרם את כל עיר מתם והנשים והטף גו', לא היתה קרי' אשר שגבה ממנו". עד"ז שטייט אויך ביי דעם כיבוש פון ארץ עוג[2] „לא היתה קרי' אשר לא לקחנו מאתם".

פון פשטות לשון הכתוב „לא היתה קרי'", כאָטש פריער שטייט „ונלכד את כל עריו", איז משמע, אז קרי' מיינט ניט דאָס זעלבע ווי עיר (און מ'זאל זאָגן אז תורה איז משנה פון עיר צו קרי' ליופי המליצה[3]), נאָר דאָס איז אַן אַנדער סוג — ניט אַן עיר. און דאָס איז דער פסוק מוסיף „לא היתה (אפילו) קרי' אשר שגבה ממנו . . אשר לא לקחנו מאתם", ניט נאָר האָט מען כובש געווען די ערים, נאָר אויך די קריות.

אין וואָס באָשטייט דער שינוי צווישן „קרי'" און „עיר"? און וואָס איז די רבותא אז אויך די קריות האָט מען איינגעגענומען?

זיינען פאָראַן מפרשים[4] וואָס לערנען אז די רבותא פון קרי' אויף עיר איז, אז קרי' איז אַן עיר מוקפת חומה, משא"כ עיר מיינט אַן עיר פרזות — ווי דער פסוק זאָגט גלייך נאָך דעם „לא היתה קרי' גו' ששים עיר גו'[2], „כל אלה ערים בצורות חומה גבוהה גו' לבד מערי הפרזי גו'"[5]. און דער חידוש איז די פסוקים איז, אז ניט בלויז די ערי הפרזות האָט מען איינגענומען, נאָר אויך די קריות, די ערים המוקפות חומה וועלכע זיינען אַ סך מער באָשיצט.

אַבער כד דייקת שפיר, איז דערפון אַ ראי' להיפך: פון דעם גופא וואָס די תורה איז מוסיף אָט דעם חילוק (צווישן „ערים בצורות חומה גו'" און „ערי הפרזי") אין אַ באַזונדער פסוק, איז משמע, אז דאָס וואָס עס שטייט אין פריערדיקן פסוק דער שינוי צווישן „עיר" און „קרי'", מיינט דאָס אַן אַנדער חידוש (אין קרי' לגבי עיר)[6]. ובפרט אז דעם שינוי פון „עיר" און „קרי'" זאָגט שוין די תורה ביי מלחמת סיחון שלפנ"ז, און דאָרטן וועט ניט דערמאָנט דער חילוק פון „ערים בצורות חומה גו'" און „ערי הפרזי"[7].

ולהעיר אז ביי מלחמת סיחון זאָגט דער פסוק בלויז „לא היתה קרי' גו'" — די רבותא פון איינגעמען די קריות, און

---

1) ב, לד. שם, לו.

2) פרשתנו ג, ד.

3) ראה ראב"ע בלק כד, יז. רלב"ג שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 12 ואילך. ח"ג ע' 86 ואילך.

4) ראה צפע"נ מסעי לה, יא. מלבי"ם שם.

5) ג, ה.

6) ראה רד"ק ירמי' מח, מא בפירוש „קריות". אבל ע"פ פירושו אאע"פ לומר שזהו החידוש כאן. ופשיטא שאין לפרש כאן ע"פ פירוש הערוך ערך קרי' (בלשון קרי' שבב"ר פי"ח, ג) — כפר.

7) ועוד: הרי במלחמת סיחון ועוג מפורש (חקת כא, כג. לג) „ויצא לקראת ישראל", „ויצא עוג מלך הבשן לקראתם הוא וכל עמו", וכפרש"י (שם, כג — מתנחומא שם כג. במדב"ר פי"ט, כט) גבי מלחמת סיחון ד„נתן בלב כל אנשי המלחמה לצאת מן העיירות ונתקבצו כולם למקום אחד ושם נפלו ומשם הלכו ישראל אל הערים ואין עומד לנגדם כו" — ומאי נפק"מ איכא בזמן המלחמה (אף דאילו הייתה חשבון מלאה יתושין כו' — רש"י חוקת כא, כג) דהיו הערים מוקפות חומה?

ניט די רבותא אַז מ׳האָט איינגענומען „ערים בצורות חומה״ (כאַטש אויך בארץ סיחון זיינען מסתם געווען ערים מוקפות חומה).

ב. דער בעל סדר הדורות (בספרו ערכי הכינויים[8]) טייטשט דעם חילוק צווישן עיר און קרי׳ „עיר[9] נקרא אף שאין בהם אוכלסין ודיורין אבל קרי׳ הוא ע״ש שיש בה בני אדם[10] כמו[11] מה קול הקרי׳ הומה״. און עפ״ז איז ער מבאר דעם לשון[12] (ביי ערי מקלט) „והקריתם לכם ערים״ — „כי הערים תעשו אותם קרי׳[13] כמ״ש (ה)רמב״ם[14] . . ערי מקלט אין מושיבין אותם אלא במקום אוכלסין נתמעטו אוכלסין מוסיפין[15] נתמעטו דיורין מכניסים לתוכן[16] כהנים[17] לוים [וישראלים[18]]״.

עפ״ז דאַרף מען אַבער האָבן ביאור: אין די פסוקים שבפרשתנו איז קלאָר אַז אויך די „ערים״ האָבן געהאַט „דיורין״, ווי עס שטייט[19] „ונלכד את כל עריו בעת ההיא ונחרם את כל עיר מתם והנשים והטף״, „החרם כל עיר מתים הנשים והטף״[20]. דאַרף מען זאָגן, אַז אין דעם ענין גופא — בנוגע לדיורין — איז דאָ אַ חידוש אין „קרי״ לגבי „עיר״.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין דעם דין ביי ערי מקלט „נתמעטו[21] דיוריהן מכניסין לתוכן כהנים לויים וישראלים״.

פון די טעמים וואָס עס שטייט אויף דעם אין מפרשים: דער ריטב״א[22] ברענגט בשם הרמ״ה אַז דערפאַר ברענגט מען דאָרט כהנים לוים ויש־ראלים „לפי שיש בהם מדת ענוה ורח־מנות ולא יהיו שופכי דמים. וגם לא ימסרו את הרוצח ביד גואל הדם״[23].

לויט דעם טעם, איז דער דאָזיקער דין ע״ד ווי די אַנדערע תנאים שבערי מקלט (אין גמרא און רמב״ם שם) „ערי[24] מקלט אין עושין אותן לא עיירות גדולות ולא כרכים גדולים ולא קטנים אלא עיירות בינוניות ואין מושיבין אותן אלא במקום שווקים ובמקום המים ואם אין שם מים מכניסין לתוכן מים״ — וואָס דאָס אַלץ זיינען זייטיקע תנאים אין דער עיר מקלט צוליב דער תועלת פון גולה[25].

---

8) מערכת עיר.

9) ראה גם אוה״ת חוקת (במדבר כרך ו) ע׳ א׳תתק: עיר סיחון קרית סיחון ההפרש בין עיר לקרי׳ שדרים בה אנשים ע׳ עיר במשנה ספ״ה דעירובין שאין בה דיורין כו׳.

10) להעיר גם מפרש״י בלק כב, לט. תרגום לירמי׳ שם.

11) ע״פ ל׳ הכתוב מ״א א, מא (ושם: מדוע קול גו׳).

12) מסעי לה, יא.

13) כבראב״ע מסעי שם: והקריתם מגזירת קרי׳.

14) הל׳ רוצח פ״ח ה״ח. והוא ממכות י, א. תוספתא שם פ״ב, ג.

15) כ״ה בערכי הכינויים שם. וברמב״ם „מוסיפין עליהן״ כבמכות שם. ובתוספתא: מביאין אחרים ומושיבין תחתיהם.

16) כ״ה ברמב״ם. ובגמ׳ „מביאים להן״. בתוספתא „מוסיף עליהן״.

17) בירושלמי מכות פ״ב ה״ו, הוא להיפך: נתמעטו דיוריהן מביאין אחרים תחתיהן אם אין שם אוכלוסין מביאין לשם כהנים לויים וישראלים. ואכ״מ.

18) בס׳ ערה״כ ליתא תיבה זו. וכן ליתא במקורו בספר אהבת עולם.

19) ב, לד.

20) ג, ו.

21) ל׳ הרמב״ם. וראה הערה 16.

22) מכות שם.

23) ולהעיר מחינוך מצוה תח.

24) ל׳ הרמב״ם שם. ובמכות שם (ועד״ז בתוספתא שם) — בכו״כ שינויים. ואכ״מ.

25) להצלתו — משום שלא „יהא רגל גואל הדם מצוי״ שם ויארוב לו׳ — פרש״י מכות שם בטעם דלא כרכים גדולים: או לחיותו — שימצא מזונות —

נאָך אַ טעם שטייט אין אחרונים[26]: עס קען זיין אַז אין דער עיר מקלט זאָלן נת־רבה וועלן אַ סך גולים שרצחו, און די עיר זאָל מער ניט קולט זיין, וואָרום „עיר שרובה רוצחים אינה קולטת"[27]. דעריבער ברענגט מען דאָרטן אריין „כהנים לויים וישראלים" צו וועלן תושבי העיר, בכדי זיי זאָלן זיין דער רוב, און ניט די גולים.

לפי זה איז דער דין ניט קיין תנאי צדדי אין עיר מקלט, נאָר דאָס איז נוגע צו דער קליטה גופא; אעפ"כ איז עס נאָר אַ תנאי שלילי — מ'איז דערמיט שולל און מבטל דעם חשש אַז די עיר זאָל זיין רובה רוצחים.

דערפון אַבער וואָס דער בעל סה"ד פאַרבינדט דעם דין מיטן פסוק[12] „והקריתם לכם ערים ערי מקלט תהיינה לכם ונס שמה רוצח מכה נפש בשגגה" — דער פסוק וואו עס וועלן געזאָגט דער עצם דין וועגן ערי מקלט — איז משמע, אַז עס איז אַ דין אין דעם עצם חלות דין עיר מקלט. ד. ה. ניט בלויז איז דאָס ניט קיין תנאי צדדי (ווי די תושבי העיר וועלן זיך פירן מיטן גולה), נאָר ס'איז אויך ניט אַ דין שלילי — צו מבטל זיין דעם חשש (פון יתרבו הגולים, ובמילא) אַז די עיר וועט ניט קענען קולט זיין — נאָר עס איז אַן ענין חיובי וואָס טוט אויף די קליטה פון עיר מקלט.

נאָכמער איז דאָס מוכח פון לשון הפסוק „והקריתם לכם ערים" און דער־נאָך שטייט „ערי מקלט תהיינה לכם". פון דעם איז מובן אַז דער ענין פון „כי הערים תעשו אותם קרי'" איז נוגע צו דעם עצם ענין פון עיר, און דוקא דעמאָלט איז חל אויף איר דער דין פון „עיר מקלט"[28] — „ערי מקלט תהיינה לכם".

דאָרף מען פאַרשטיין: במה מחולק דער ענין פון „והקריתם — הערים תעשו אותם קרי'", פון די אַנדערע תנאים וגדרים וואָס אין עיר מקלט?

ד. וי"ל די הסברה בזה: דאָס וואָס ערי מקלט זיינען קולט דעם הורג נפש (און דער גואל הדם טאָר אים דאָרטן ניט הרג'נען), איז דאָס ניט נאָר מצד דעם וואָס ער געפינט זיך אין די תחו־מים פון דער באַשטימטער עיר (וואָס דאָס איז מגין אויף אים), נאָר דאָס איז פאַרבונדן און שייך צו דעם הורג נפש גופא: בשעת ער קומט אַריין אין דעם „עיר", וועלט ער אַ טייל פון דעם ציבור והכלל פון דעם עיר, ובמילא האָט ער די הגנה פון דעם (זכות ה)ציבור[29] של עיר זו.

וועו רעכנט מען די גאַנצע שטאָט מיט אַלע תושבים שבה אַלס אַ קהל וצבור אחד — וועו דאָס איז באופן של „קרי'", בשעת די שטאָט איז מלא[30], מיושב כולו (או ע"פ רובו) מיט דיורין, וואָס לעבן

פרש"י מכות שם בטעם דאין עושין אותן טריז קטנים ושיהי' במקום שווקים. — ובגמ' מסיים „מאי קרא (הטעם לכולם — כפרש"י שם „דמתקנין להו לרוצחין דבר שצריכין לו") ונס גו' (ואתחנן ד, מב) עבייד לי' מידי דתהוי לי' חיותא".

ולכאורה טעם הריטב"א ע"ז ש„נתמעטו דיוריהן מביאין להם כהנים לוים כו'" הוא יותר צדדי מזה.

26) צפע"נ למכות שם.

27) מכות שם, ב.

28) להעיר משו"ת צפע"נ (וואַרשא) סו"ס נד — ב' גדרים בקליטת ערי מקלט „דכאן העיר וכאן מחמת לוים".

29) להעיר מזח"א (סט, ב) עה"פ (מ"ב ד, יג) בתוך עמי אנכי יושבת.

30) להעיר מהדין (זבחים פח, א) דכלי שרת אין מקדשין אלא שלימין . . אלא מלאין.

דאַרט באופן של קביעות — ניט באק־ראי, באופן עראי[31]: בשעת אַבער ס׳איז נתמעט געווארן דיוריהן, איז בטל די מציאות פון די יושבי העיר אַלס אַ צבור אחד, ס׳איז נאָר כמה יחידים וואָס לעבן אין איין מקום[32].

ד. ה. די אַלע פרטים „אין[33] מושיבין אותן אלא במקום אוכלוסין, נתמעטו אוכלוסיהן מוסיפין עליהן, נתמעטו דיוריהן מכניסין לתוכן כהנים לויים ויש־ראלים", זיינען תנאים וגדרים וועלכע מאַכן אַז די עיר איז ניט סתם אַ שטאָט וואו עס לעבן אַ סך יחידים צוזאַמען — נאָר זי ווערט אַן עיר אחת וואו עס לעבט אַ ציבור מסוים.

ויש לומר אַז דאָס איז אויך דער טעם וואָס „מכניסין לתוכן כהנים לויים וישר־אלים", און מפרשים[34] פרעגן די קשיא — פֿאַרוואָס דאַרף מען מכניס זיין אַלע דריי? וע״פ הנ״ל איז דאָס מובן: די הגנת (וקליטת) הצבור וואָס דער הורג נפש בשגגה דאַרף האָבן, איז ניט נאָר ער זאָל זיין אַ טייל פון, ער זאָל זיין צוזאַמען מיט אַ קבוצה אידן, נאָר ס׳איז אַ ציבור, מעין כלל ישראל[35], און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס „מכניסין לתוכן", אַלס תושבים קבו־עים[36], אַלע סוגים פון כלל ישראל, „כהנים לויים וישראלים".

דער טעם דערפון איז מובן: מיט דעם וואָס הרג נפש מישראל, וואָס אַלע אידן זיינען „גוי אחד", איין כלל, איין מצי־אות, האָט ער אַנגעריטן[37] כלל ישראל, ובמילא האָט דער הורג נפש זיך מפריד געווען פון כלל[38] און נאַכמער — ער איז בסתירה ונלחם בו, און דעריבער[39] איז זיין הגנה (וי״ל אויך כפרתו[40]) דורך דעם וואָס ער ווערט אַ טייל פון כלל ישראל, דורך׳ן זיין אין דער עיר מקלט.

ה. עס שטייט אין ספרים[41] אַז דער „גואל הדם" איז (אויך) מרמז אויפן שטן[42], וועלכער זוכט צו מקטרג זיין אויף אַ אידן. בשעת אַ איד איז הורג נפש בשגגה זוכט דער גואל הדם אים מעניש

---

31) ראה צפע״נ מכות (שם, א) — מה שמדייק דצ״ל דיוריו דוקא ו„לא מהני אוכלוסין דעיקר דעיר הולכת בתר יושבי", „ר״ל בגדר קביעות לא באקראי". ע״ש.

32) להעיר ממשנה עירובין (שבהערה 9): אימתי (אין לו ממקום עירובו אלא אלפים אמה) בזמן שאין בה דיורין אבל יש בה דיורין מהלך את כולה (כד׳ אמות). וראה בגמ׳ שם סא, ב. ואכ״מ.

33) ל׳ הרמב״ם.

34) ראה ערוך לנר מכות שם.

35) עפ״ז יומתק מ״ש בצפע״נ הל׳ תרומות בתחלתו (ב, ריש ע״ב): ובערי מקלט אסור שיהי׳ שם גר תושב וכמש״כ בזה בהל׳ איסו״ב דהוי כמו ירושלים.

36) עפ״ז אולי יש לבאר דיוק לשון הרמב״ם „מכניסין לתוכן" ולא כבש״ס או כבתוספתא (ראה הערה 16) — להורות שהם נעשו כחלק מ(בני) העיר. ועצ״ע.

37) להעיר ממכילתא, מכילתא דרשב״י ופרש״י — יתרו יט, כא.

38) להעיר מדרך מצותיך מצות אהבת ישראל.

39) עפ״ז יש לבאר דין הנ״ל ד„עיר שרובה רוצחים אינה קולטת" — דאין זה גזה״כ, כ״א, דמכיון דאנשי העיר הם הפועלים הגנתו והצלתו, אא״פ שייעשה זה ע״י הרוצחים שבעיר, דאין קטיגור נעשה סניגור.

40) אף דהכפרה היא לכאורה מצד ההפך מזה — היותו בגלות „נפרד . . מאוהביו ומארץ מולדתו" (חינוך מצוה תי) — י״ל דהא בהא תליא: ההתאחדות עם כלל ישראל להיות חלק מהציבור (לאחרי שהרג נפש), הוא דוקא כאשר נעשה „נפרד . . מאוהביו (בהיותו במצבו הקודם) ומארץ מולדתו ושוכן כל ימיו עם זרים" אליו במצבו הקודם.

41) ילקוט ראובני שופטים (יט, ד) בשם מדרש. ערכי הכינויים (לבעל סה״ד) ערך גואל הדם. וראה לקו״ש ח״ב ע׳ 626.

42) וראה גם שער הפסוקים משפטים כא, יג. וראה מכות י, א: ד״ת קולטין . . ממה״מ.

זיין פאַר שפּיכת הדם, פאַר זיין חטא[43]. און תורה גיט די הגנה פון עיר מקלט.

— כידוע, איז דער ענין פון גלות לעיר מקלט, אַ כפרה פאַרן הורג נפש בשגגה[44]. אַבער די כפרה ווערט נגמר ערשט לאחרי ווי עס ענדיקט זיך דער זמן וואָס ער דאַרף זיין אין עיר מקלט[45]; עיקרו של עיר מקלט — כפשוטו של מקרא — איז אַבער דער ענין ההגנה[46]. סיי בפשטות — צו פאַרהיטן אים פון דעם גואל הדם „פן ירדוף . . כי יחם לבבו"[47]; און אויך פון דעם רוחניות'דיקן גואל הדם — אַז אויך איידער דער איד באַקומט זיין כפרה (דורך גלות) וב־מילא איז נאָך ביי אים דאָ די תוצאה ופעולה פון זיין חטא, איז ע"ז וואָס ער געפינט זיך אין עיר מקלט — קען דער גואל הדם אים ניט אַנרירן.

און דער כח ההגנה פון עיר מקלט נעמט זיך דערפון וואָס זי איז אַ קרי', אַן אַרט פון אחדות, כנ"ל.

כידוע[48], אַז בשעת מ'איז אין אַ מצב פון שלום ואחדות איז דאָס אַ הצלה והגנה, וכמחז"ל[49] אַז אפילו עובדי עבודה זרה, אויב עס איז פאַראַן צווישן זיי שלום ואחדות „כביכול[50] אין השטן נוגע בהם (אין מדת הדין נוגעת בהן[51] שנאמר[52] חבור עצבים אפרים הנח לו". ניט קוקנדיק אויפן שפל המצב ביותר (עובדי ע"ז), איז אַבער דער ענין פון אחדות (שלום) מגין אַז מ'זאָל זיי ניט קענען אַנרירן[53] (ביז אַז „אמר[54] המקום כביכול איני יכול לשלוט בהם").

ועד"ז בדין זה, אַז אויך אידער דער הורג נפש האָט זיין כפרה — איז די אחדות פון עיר מקלט אויף אים מגין.

ו. ע"פ כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין דעם לשון „קרי'" וואָס שטייט ביי מלחמת סיחון ועוג:

ווי געזאָגט, ווייזט דער ענין פון ריבוי דיורין פון אַ „קרי'", אין דער זעלבער קרי', אויף דער אחדות פון די תושבי העיר. און דאָס זאָגט דער פסוק, אַז ביי סיחון ועוג איז געווען ניט נאָר גשמיות'דיקער תוקף (במדה הכי גדולה)[55] נאָר נאָכמער, ביי זיי איז געווען דער ענין פון אחדות, זייערע שטעט זיינען געווען קריות — וואָס דאָס איז אַן ענין אויך של הגנה רוחנית[56].

[ווי מען געפינט עס אויך ביי בני נח, ווי עס שטייט[57] דער טעם פאַרוואָס דער דור הפלגה איז ניט נאבד געווארן ווי דער דור המבול, ווייל[58] דער דור הפלגה „היו נוהגים אהבה וריעות

---

43) סוכה נב, א ושם. ועוד.

44) ראה מכות ב, ב. חינוך שם. ובכ"מ.

45) ראה ריטב"א מכות שם ושם יא, ב. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך גלות. וש"נ.

46) כשם מקלט בל' תרגום „שזבותא" (הצלה). ובפרט קודם גמר דין שאז לא שייך כפרה — תוד"ה אמר מכות שם. וראה צפע"נ מהד"ת לו, ג.

47) שופטים יט, ו. וראה פרש"י שם.

48) ראה באריכה תו"ח נח עג, ג ואילך.

49) ספרי ובמדב"ר (פי"א, ז) עה"פ (נשא ו, כו) וישם לך שלום. ב"ר פל"ח, ו. תנחומא שבהערה 51.

50) ספרי ובמדב"ר שם.

51) תנחומא צו ז. שופטים יח.

52) הושע ד, יז.

53) ראה גם ירושלמי פאה פ"א ה"א (קרוב לסופה) — בנוגע דורו של אחאב, דמכיון „שלא הי' להן דילטורין היו יורדין למלחמה ונוצחין". ע"ש. וראה תו"ח שם עד, סע"ד.

54) ב"ר שם.

55) ערים בצורות חומה גבוהה דלתים ובריח. ועוד (ראה פרש"י חקת כא, כג. ועוד).

56) וע"ד ההגנה הרוחנית בנוגע לעוג (פרש"י שם, לד. דברים ג, ב).

57) ב"ר שם. פרש"י נח יא, ט.

58) עד"ז הוא באדר"נ פי"ב, ז — בהחילוק בין דור הפלגה ואנשי סדום.

ביניהם שנאמר[59] שפה אחת ודברים אחדים"[60], משא"כ דער דור המבול וואס „היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם"[60].

און דאס איז די רבותא וואס תורה איז מדגיש ביי מלחמת סיחון ועוג „לא היתה קרי' אשר שגבה ממנו", „לא היתה קרי' אשר לא לקחנו מאתם" — אז אפילו די שטעט וועלכע זיינען געווען א קרי', ביי זיי איז געווען אחדות ושלום, ובמילא אויך א הגנה רוחנית, איז אעפ"כ האבן אידן זיי מנצח געווען און איינגע־נומען.

[ועפ"ז מובן, אז קרי' איז א גרע־סערער חידוש אפילו פון ערים בצורות — ווייל[61] דאס איז א הגנה רוחנית בהוספה על (און שטארקער פון) הגנות[62] גשמיות[63]. און דערפאר דערמאנט דער פסוק (ביי מלחמת סיחון) בלויז „לא היתה קרי' גו'" און ניט „ערים בצורות חומה" (כנ"ל סוס"א)].

ז. דער טעם הדבר וואס אידן האבן געקענט איבערקומען די אחדות כו' פון סיחון ועוג

— אע"פ וואס אויך ביי בני נח איז פועל ומחזק וכו' ענין האחדות ושלום (כנ"ל) —

איז וויל זייער אחדות איז בלויז א חיצוניות'דיקע (זיי קומען זיך צוזאמען און זיינען זיך משתתף אין איין פעולה), ס'איז ניט קיין אחדות בעצם[64].

וואס דערפאר איז ביי בני נח ניטא דער גדר פון ציבור[65] — וואורום אפילו לאחרי ווי זיי ווערן נתאחד, בלייבט יעדער יחיד א מציאות „פרטית"[66]. און דעריבער, בשעת אידן האבן מלחמה געהאט קעגן זיי מיט דער אידישער אח־דות (די אחדות אמיתית פון בני ישראל[67]), האט עס מבטל געווען די הגנה (מצד דער אחדות) פון לעו"ז.

ח. מ'דארף נאך אבער פארשטיין דעם טעם וואס דוקא אין דעם כיבוש פון ארץ סיחון ועוג איז די תורה מדגיש אט דעם ענין פון „לא היתה קרי' אשר שגבה ממנו", „אשר לא לקחנו מאתם"?

וי"ל דעם ביאור אין דעם:

דער כיבוש פון ארץ סיחון ועוג איז געווען אויפן וועג צו (און צוליב[68] כובש זיין ארץ ישראל. נאכמער: בכמה פרטים רעכנט זיך ארץ סיחון ועוג אלס התחלה פון כיבוש ארץ ישראל[69], ביז אז

---

59) נח שם, א.

60) לי' רש"י הנ"ל.

61) וע"ד טעם יראת משה מעוג — ראה פרש"י שבהערה 56.

וע"פ מ"ש בתו"ח שם (עה, ב ואילך) שהאחדות קשורה עם השייכות והביטול לאלקות (ע"ש), מובן שההגנה הרוחנית שלו (זכות ששמש את אברהם — „בטל" לו) מוסיפה גם בענין ה„קרי" — האחדות — שלו.

ועפ"ז תומתק ההוספה באריכות „לא היתה קרי' אשר לא לקחנו מאתם" בנוגע לעוג (לא בקיצור — וגם הקריות), ובפרט שכבר נאמר בנוגע לכיבוש דקריות סיחון, כי אצל עוג הי' ענין הקרי' — אחדות — בתוקף יותר.

62) ובפרט דהגנה גשמית דתוקף הערים לא היתה אצלם, דהרי יצאו מהערים (כנ"ל הערה 7).

63) וגם ברוחניות הענינים: תוכן העבודה דעיר חומה הר"ע דסור מרע, שהחומה מונע האויב כו' ליכנס תוך העיר: משא"כ תוכן הענין דקרי' הוא עבודה חיובית — אחדות.

64) ראה בארוכה תו"ח שם עד, ג ואילך. וראה שם (עה, ג ואילך) הביאור — איך שייך בהם בכלל ענין האחדות.

65) ראה נזיר סא, ריש ע"ב.

66) ראה צפע"נ מהד"ת יג, ב. עה"ת נח י, ה. וש"נ.

67) ראה בארוכה תו"ח שם (עג, ג ואילך).

68) דסיחון ועוג היו נוטלים שכר מכל מלכי ארץ כנען לשמרם — מדרשים ופרש"י שבהערה 7.

69) פרש"י פרשתנו א, ד (מספרי). ועד שאמר משה שע"ז כבר הותר הנדר — ראה רש"י פינחס כו, יב (מספרי). ר"ם ואותנן ד"ה בעת ההיא. וראה לקו"ש ח"ט ע' 9. ח"ט ע' 102 ואילך.

לכמה דיעות איז דאָס נכלל אין דעם ברית בין הבתרים[70].

איינער פון די עיקר חידושים וואָס האָט זיך אויפגעטאָן בכניסת ישראל לארץ ישראל, איז באַשטאַנען אין דעם וואָס דעמאָלט זיינען אידן געוואָרן אַ מציאות פון ציבור באופן פון „קהל", וואָס דערפאַר איז דעמאָלט דוקא נתחייבו בערבות[71] (משא"כ אין בבל איז ניטאָ דער גדר, אין תענית צבור בבבל[72]). ד. ה. בכניסתם לארץ איז נגמר געוואָרן בשלימות די מציאות פון אידן, ובלשון הצפע"נ[73] „אחר שנכנסו לא"י נעשו ציבור ונעשו מציאות אחת נצחית" (און ער איז מאריך ווי דאָס איז נוגע בכמה הלכות[74]).

און דעריבער האָט זיך געפאַדערט דוקא אין כיבוש ארץ סיחון ועוג — אַלס הקדמה והתחלה פון כיבוש ארץ ישראל, צו מבטל זיין דעם ענין הקרי' פון סיחון ועוג — די אחדות אין קליפה ביי אוה"ע (ומהאי טעמא גופא האָבן סיחון ועוג זיך געשטעלט מיט דעם כח פון קרי' אויף אַפצוהאַלטן אידן פון קומען לא"י);

און אויך דער כח ביי אידן אויף איינגענעמען די קריות פון ארץ סיחון ועוג איז געווען מצד דעם ענין (האחדות) גופא, ווייל דאָס איז געווען נוגע אין (דער התחלה פון) כיבוש ארץ ישראל כולה[75],

ובמילא איז בא אידן דעמאָלט געווען מעין כח הצבור והקהל שבא"י, אויף מבטל זיין און כובש זיין די קריות, דעם צבור שבלעו"ז.

ט. פ' (מטות) מסעי ודברים ווערן געלייענט אַלעמאָל אין די טעג פון בין המצרים[76]. איז מובן, אַז דער תוכן פון „קרי'" (ועלכער איז מודגש סיי אין פ' מסעי און סיי אין פ' דברים) האָט אַ שייכות מיוחדת צו דעם זמן:

דער חורבן וגלות פון אידן איז סיבתו דער פירוד צווישן אידן, כמחז"ל[77] אַז דער חורבן איז געקומען מצד דעם עון פון שנאת חנם. וואָס דערפון איז מובן, אַז דער תיקון (— פון „בין המצרים") איז דורכן מבטל זיין די סיבת החורבן, דורך מוסיף זיין און מחזק זיין דעם ענין פון קרי' פון אידן — אהבת ישראל ביז אין אַן אופן פון אחדות ישראל בשלימות.

און אין דעם זיינען דאָ די צוויי שלבים — ווי מען לערנט דעם ענין אין פ' מסעי און ווי דערנאָך אין פ' דברים:

לכל לראש זאָגט מען, אַז אויך ווי אידן געפינען זיך נאָך אין גלות, אין די „מסעי בני ישראל" אין מדבר העמים[78], נאָך איידער ס'איז דאָ די כפרה אויף חטאינו, האָט מען שוין די הגנה נגד דעם „גואל הדם" דורך דער נהגה אין אַן אופן פון „קרי'" („והקריתם לכם

---

70) ראה לקו"ש חכ"ח ע' 210 ואילך ובהנסמן שם.

71) פרש"י נצבים כט, כח — מסנהדרין מג, סע"ב.

72) פסחים נד, ב. ושו"נ. וראה צפע"נ שבהערה 74.

73) שו"ת צפע"נ (וואַרשא) סקמ"ג ס"ב.

74) ראה גם צפע"נ הל' ברכות פ"י הי"א. מהד"ת צ, ב. ובכ"מ. וראה לקו"ש חי"ח ע' 113 (סי"א) ובהערה 77.

75) ראה הערה 68, 69.

76) ראה של"ה ריש פ' מטות מסעי (שסו, סע"א): פרשיות שלשה אלה מטות ומסעי ודברים הם תמיד בשבתות שבין המצרים כו'. וראה לקו"ש שם ע' 378. ושו"נ.

77) יומא ט, ב.

78) יחזקאל כ, לה. וראה לקו"ת דרושי אלה מסעי וביאורם. וראה גם בחיי, אוה"ח ועוד ר"פ מסעי.

ערים") — אידן שטייען צוזאַמען באחדות:

און דאָס איז די הקדמה וואָס דורך איר ווערט אויפגעטאָן דער ביטול פון קרי' דלעו"ז ("לא היתה קרי' אשר שגבה ממנו . . אשר לא לקחנו מאתם") — ביז דעם ביטול (וכפרה) פון חטאינו — בשלימות,

און מען גייט גלייך אַריין אין ארץ טובה ורחבה[79], ארץ ישראל, ביז אין אַן אופן פון "ירחיב ה"א את גבולך"[80], ניט נאָר עבר הירדן וואָס מ'האָט איינגענומען לפני כיבוש הארץ און — כיבוש הארץ, נאָר אויך קיני קניזי וקדמוני, ווי דער רמב"ם זאָגט[81],

בביאת משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ עקב וש"פ ראה תשמ"א)

---

79) שמות ג, ח.

80) שופטים יט, ח.

81) הל' רוצח פ"ח ה"ד. וראה רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ב.

דברים
שבת חזון

א. שוין געריידט פיל מאל'[1], אז אע"פ וואס פון פ' בראשית ביז שבעה עשר בתמוז „מפטירין מענין הפרשיות דומה בדומה ומשם ואילך לפי הזמן ולפי המאורע" (ווי עס שטייט אין טור[2]) —

אעפ"כ, וויבאלד אז אלע ענינים פון תורה זיינען מדויק ביותר, איז פארשטאנדיק, אז אויך די הפטרות וועלכע מ'האט קובע געווען אין די שבתים פון י"ז תמוז ואילך „לפי הזמן כו'" [די הפטרה פון „דברי ירמי'" בפרשת פינחס (אדער מטות) וכו', „חזון" בפ' דברים[3] — האבן זיי אבער אויך א שייכות צו די פרשיות וועלכע מ'לייענט אין די שבתים („מענין הפרשיות כו'"), כאטש אז בעיקר זיינען זיי „לפי הזמן ולפי המאורע"[4].

און דאס איז מודגש ביותר אין שבת חזון. ווארום דער שם פון דעם שבת ווערט אנגערופן (במנהג ישראל, וואס תורה היא) ע"ש ההפטרה — שבת חזון, איז דאך מובן אז דאס איז דער תוכן פון דעם (גאנצן) שבת.

ב. צווישן די ענינים מיט וועלכע די הפטרה „חזון ישעי'"[5] איז „בדומה" צו דער פרשה (דברים) — איז:

די נבואה פון דער הפטרה „חזון ישעי'" באשטייט אין מוסר־רייד צו די אידן, און פונדעסטוועגן איז דער סיום וחותם ההפטרה[6] מיטן ענין הגאולה — „ואשיבה שופטיך גו' ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה";

אזוי געפינט מען אויך אין פ' דברים, אז הגם די פרשה אנטהאלט אין זיך „דברי תוכחות"[7], רעדט זיך אבער אין איר סיום וחותם[8] וועגן דער כניסה פון אידן לארץ ישראל — „לא תיראום כי ה' אלקיכם הוא הנלחם לכם".

און וויבאלד אז „הכל הולך אחר החיתום"[9], איז מובן, אז כאטש דער תוכן פון דער הפטרה איז „פורענותא"[10] — און פון די ג' דפורענותא איז די הפטרה פון חזון די ארבסטע פון זיי[11] — איז אבער די נקודה עיקרית שבה (— דער סיום וחותם) דער ענין הגאולה: „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה".

און היות אז א הפטרה קומט אלס דער גמר וסיום פון דער סדרה אין תורה[12]

---

1) ראה לקו"ש ח"ט ע' 61. וש"נ. חי"ח ע' 342. ועוד.

2) או"ח סתכ"ח (בשם הפסיקתא). ועד"ז בשו"ע שם ס"ח. תוד"ה ר"ח מגילה לא, ב. וראה רמב"ם הל' תפלה פי"ג הי"ט.

3) ועד"ז הז' דנחמתא.

4) ראה בפרטיות לקו"ש ח"ט שם ובהערות שם.

5) ישעי' א, א ואילך.

6) שם, כו־ז.

7) ראה ספרי, ת"א, ת"י ופרש"י — ריש פרשתנו.

8) ג, כב.

9) ברכות יב, א.

10) תוס' מגילה שם, וטושו"ע שם — מפסיקתא. וברמב"ם שם „בדברי תוכחות". אלא שלדעת הרמב"ם הוא סדר אחר ולא כבטושו"ע.

11) ראה תוס' שם בסיומו, בהטעם דהפטורה דחזון הוא בשבת שלפני ת"ב — כי הוי ענין „אבילות". וראה ראבי"ה סי' תקצה „והפטורה דחזון ישעי' נהגו לקרותה בניגון קינה וענין אבילות הוא" (ועיי"ש שלכן קוראין אותה דוקא בשבת שלפני ת"ב (ולא לאח"ז) „כיון דבחול לא אפשר לאפטורי מפטיר בשבת").

12) להעיר מפירוש לשון „הפטרה" — אנציקלופדי' תלמודית בערכו (בתחלתו). וראה שם, דיש שקראו אותה בשם „אשלמתא", כי היא ההשלמה של קריאה בתורה.

— קומט ממילא אויס, אַז דער סיום ו„סך־הכל" פון דער סדרה איז — ענין הגאולה.

ועפ"ז יומתק וואָס אין לקו"ת — וואָס דער צמח צדק האָט אויסגעשטעלט אינעם סדר פון מאמרים „על סדרי פרשיות התורה כו'"[13] — איז אויף פרשת דברים פאַראַן בלויז דער איינ־ציקער מאמר[14] אויפן פסוק „ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה" (און ס'איז ניטאָ קיין מאמר אויף אַ פסוק פון דער סדרה גופא[15]) — וי"ל (בדרך אפשר) שהטעם ווייל זהו תוכן פון דער סדרה.

און אע"פ אַז דער ענין [אַז די נקודה עיקרית פון דער סדרה גיט זיך אַרויס אין דער הפטרה, און — בסיום ההפטרה] — איז שייך ביי אַלע סדרות, אעפ"כ געפינט מען ניט עד"ז בשאר הפרשיות אַז דער מאמר אין לקו"ת (אין אַ סדרה) זאָל זיין נאָר אויף אַ פסוק פון הפטרה[16], און דערצו — סיום ההפטרה.

וי"ל דעם טעם פאַרוואָס דוקא בפרשתנו איז דאָס — ווייל אין דעם ענין פון גלות וגאולה איז דאָס מודגש באופן מיוחד, וכדלקמן.

ג. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס עס שטייט אין ילקוט אין אַנהויב ירמי'[17]: „עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל עלה ארי' זה נבוכדנאצר דכתיב[18] עלה ארי' מסבכו במזל ארי' עד[19] גלות ירושלים בחודש החמישי, והחריב אריאל הוי[20] אריאל אריאל קרית חנה דוד, על מנת שיבא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל, יבא ארי' זה הקב"ה דכתיב בי'[21] ארי' שאג מי לא ייָרא, במזל ארי' והפכתי[22] אבלם לששון ויבנה אריאל בונה[23] ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס".

אַלע ענינים אין תורה זיינען דאָך בדיוק, און זיכער אַז אין איר איז ניטאָ קיין סתם מליצות ח"ו. וצריך להבין: וואָס איז די הדגשה אין דעם וואָס דער לשון „ארי'" וועט געענדערט און סיי בנוגע דעם חורבן („עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל"), און סיי בנוגע דעם בנין („שיבא ארי' במזל ארי' ויבנה

---

13) מנוסח השער דהלקו"ת אשר נערך ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ.

14) על פסוק מהסדרה או הפטורה. וגם מאמר השני שם — הוא בהמשך לד"ה ציון במשפט תפדה.

15) באוה"ת לאדמו"ר הצ"צ נמצאו כמה מאמרים לפ' דברים, ואולי יש בהם גם (חלקים) מאדמו"ר הזקן. אבל ראה רשימת מאמרי אדה"ז על סדר פסוקי התורה (בסו"ס מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה ח"ב ע' א'מד) — שלא נמצאו ע"פ דברים.

16) אף שישנם מאמרים דסדרות שבאו על פסוקים מההפטורה. ולהעיר שבתו"א פ' בראשית מתחיל במאמרי ד"ה השמים כסאי וד"ה כי כאשר השמים החדשים — פסוקים מההפטרה (דשבת ר"ח*), אבל (נוסף לזה שגם הם שייכים לתוכן הסדרה, בראשית גו' את השמים ואת הארץ) הרי לאח"ז — כמה מאמרים על פסוקי ועניני פ' בראשית.

בפ' תרומה הד"ה אינו מהפרשה, אבל תוכן המאמר בענין דהסדרה — הכרובים, עיי"ש. וראה בס"פ תרומה: כי"ק אדמו"ר נ"ע ביאור ענין הכרובים.

בלקו"ת פ' צו ופ' שמיני אין ד"ה על פסוקים דהסדרה אבל תוכן המאמרים שייכים להסדרה.

17) רמז רנט. הובא ונתבאר באוה"ת נ"ך כרך ב ע' אינו ואילך. ד"ה בונה ירושלים ה' דש"פ ואתחנן תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רעא).

18) ירמי' ד, ז.

19) שם א, ג.

20) ישעי' כט, א.

21) עמוס ג, ח.

22) ירמי' לא, יב.

23) תהלים קמז, ב.

*) דמאמרים אלו נאמרו בשבת ר"ח — ראה בהוספות לס' מאמרי אדה"ז — תקס"ה ח"ב (ע' א'קיז).

אריאל") עס האָט דאָך געקענט שטיין „בא נבוכדנאצר בחודש החמישי כו' על מנת שיבא הקב"ה כו' ויבנה ביהמ"ק"?

ד. איז דער ביאור בזה, אַז דערמיט באַוואָרנט דער מדרש אַ כללות'דיקע שאלה בנוגע חורבן ביהמ"ק:

ס'איז אַ הלכה פסוקה[24]: „כל המשבר כלים וקורע בגדים והורס בנין כו' דרך השחתה עובר בלא תשחית"[25]. נאָך מער: נוסף אויפן איסור פון בל תשחית, איז בנוגע דעם ביהמ"ק דאָ דער איסור פון „לא תעשון גו'" — מען טאָר ניט צע־שטערן אַ חלק פון בית המקדש, „הנותץ[26] אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל און מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר[27] ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה"א". ועאכו"כ — דעם גאַנצן ביהמ"ק. און ווי דער רמב"ם רעכנט אין מנין המצות[28] „שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות".

שטעלט זיך די שאלה*[28]: וויבאַלד אַז „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל"[29], אַז דער אויבערשטער איז מקיים כביכול די מצוות וואָס ער זאָגט אַן אידן[30], איז ווי קומט עס[31] אַז דער אויבערשטער האָט דערלאָזט חרוב מאַכן דעם ביהמ"ק, און נאַכמער: דאָס איז געטאָן געוואָרן בשליחותו ית', ווי עס שטייט אין נבואה[32] „הנני שולח ולקחתי גו' ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי גו'"?!

און אויב — ווייל אידן זיינען ניט געווען ראוי צו האָבן דעם ביהמ"ק — האָט דער אויבערשטער געקענט גונז זיין דעם מקדש, ע"ד ווי מען געפינט בנוגע דעם משכן אַז „נגנז אוהל מועד כו'"[33], און נאָך מער: ביים מקדש גופא איז דאָך „טבעו בארץ שערי'"[34]; ועד"ז זיינען כמה כלים נגנז געוואָרן[35].

ה. בנוגע דעם איסור פון בל תשחית קען מען לכאורה ענטפערן ע"פ מאמר רז"ל אויפן פסוק[36] „כלה ה' את חמתו", אַז „שפך חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל" (און דער־פאַר איז בא אסף"ן ניט „בכי לאסף" נאָר „מזמור לאסף").

און דערפאַר איז דאָס ניט אַן ענין פון בל תשחית, ווייל דער איסור איז נאָר „כשעושה דרך השחתה וקלקול, אבל ע"מ לתקן מותר לקלקל אם א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה"[37].

---

24) רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"י. שו"ע אדה"ז חו"מ הל' שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף יד.

25) ברמב"ם שם ממשיך „ואינו לוקה אלא . . מדבריהם", וראה מל"מ שם ה"ח („א"ה כו'") דלדעת הרמב"ם — בכל דבר מלבד אילנות הוא רק מדרבנן. אבל בשו"ע אדה"ז שם הלשון: „עובר בל"ת שנאמר לא תשחית גו'". וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך בל תשחית בתחלתו המחלוקת בזה.

26) לשון הרמב"ם הל' ביהב"ח פ"א הי"ז. ובהל' יסוה"ת פ"ו ה"ז — „הסותר" ועוד שינויים. וראה צפע"נ הל' יסוה"ת שם. ועוד. ואכ"מ.

27) ראה יב, ג־ד.

28) שבריש ספר היד מל"ת סה. ועד"ז — בסהמ"צ מל"ת סה. ובכותרת להל' יסוה"ת מצוה ח כתב: שלא לאבד דברים שנקרא שמו עליהם (כי מקצר ביותר בהלשון). ואכ"מ.

*28) בהבא לקמן העירני ח"א מס' נפש חיים (לר"ח פאלאגי') מע' הבי"ת אות יד. וש"נ.

29) תהלים קמז, יט.

30) שמו"ר פ"ל, ט. ועד"ז — ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. וראה ברכות ו, א (בנוגע תפלין). ועוד.

31) ראה ב"ר פי"א, ה.

32) ירמי' כה, ט ואילך. וראה שם ז, יד (ועשיתי לבית גו'); לב, ג (הנני נותן גו'). ועוד.

33) סוטה ט, סע"א.

34) איכה ב, ט. איכ"ר שם (פ"ב, יג). במדב"ר פט"ו, יג. זח"א ג, א. וראה סוטה שם ובפרש"י שם.

35) יומא נב, ב. וש"נ.

36) איכה ד, יא. איכ"ר שם.

37) שו"ע אדה"ז שם סט"ו.

ע"ד ווי ס'איז דער דין בנוגע למלאכת שבת, אַז כל המקלקלין פטורין[38] (אויב „קרע בגדים או שרפן או שבר כלים דרך השחתה הרי זה פטור"[39]) ואעפ"כ איז „הקורע בחמתו או על המת שהוא חייב לקרוע עליו חייב מפני שמיישב דעתו בדבר זה וינוח יצרו והואיל וחמתו שוככה בדבר זה הרי הוא כמתקן וחייב"[40]; ועד"ז בעניננו: וויבאַלד אַז דער חורבן ביהמ"ק איז געווען באופן פון „כילה . . חמתו" איז דאָס אַן ענין פון תיקון.

נאָך מער: דורך דעם וואָס „כילה . . חמתו" איז „לא שפך חמתו על ישראל". קומט אויס, אַז בנוגע אידן איז דער חורבן אַן ענין פון מקלקל „ע"מ לתקן", וואָרום „א"א לתקן אלא ע"י קלקול זה", און ס'איז ניטאָ דערביי דער איסור פון בל תשחית[41].

עס בלייבט אַבער ניט מובן בנוגע דעם איסור פון „לא תעשון כן": אע"פ אַז דער איסור פון „לא תעשון כן" איז (כדיוק לשון הרמב"ם[42]) דוקא וועז דאָס איז „דרך השחתה"[43], און ווי דער כסף משנה[44] טייטשט אַפ „שאם נותץ כדי לתקן ודאי שרי" — דאַרף אַבער דער „כדי לתקן" זיין אַ תיקון ובנין[45] בגוף הדבר[46]. ובפרט לויטן פסק דין אין רמ"א[47] אפילו בנוגע לבית הכנסת, אַז „אסור לסתור דבר מבית הכנסת אלא אם כן עושה על מנת לבנות"; אויב אַבער ער טוט עס לצורך אחר, אפילו לצורך מצוה, איז דאָס אסור[48]. דער איינציקער היתר איז נאָר וועז די סתירה איז ע"מ לבנות, און כדי לבנות במקום[49].

וי"ל אַז דאָס איז די הוספה אוז דער דיוק אין ילקוט „עלה ארי' כו' והחריב את אריאל כו' על מנת שיבא ארי' כו'

---

38) רמב"ם הל' שבת פ"א הי"ז. משבת קה, ב. ובכ"מ.

39) רמב"ם שם.

40) רמב"ם שם פ"י ה"י. וראה שם פ"ח ה"ח.

41) עדמ"ש במדות פ"א מ"ב „ורשות הי' לו לשרוף את כסותו", „ואין כאן משום בל תשחית כו'" (פי' הרא"ש שם). וראה לקו"ש חי"ח ע' 465 ואילך הביאור בזה לדעת אדה"ז, אף שפסק שם (סו"ס יד) דאיסור בל תשחית הוא „אפילו כוונתו כדי להראות כעס וחימה להטיל אימה על בני ביתו שאינן נוהגין כשורה". ע"י"ש.

42) הל' יסוה"ת והל' ביהב"ח שם.

43) וכלשונו בהל' מלכים שם (ועד"ז בשו"ע אדה"ז שם סט"ו) לגבי בל תשחית. ועד"ז בהל' שבת שם פ"א לגבי איסור שבת.

44) הל' ביהב"ח שם.

45) ולהעיר דגם במלאכת שבת לגבי סותר כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"א הי"ח) „כל המקלקל ע"מ לתקן חייב כיצד הרי שסתר ע"מ לבנות במקומו" (וכשבת לא, ב). ועפ"ז צ"ע אם הדין ברמב"ם שם פ"י (הנ"ל בפנים) הקורע בחמתו כו' דנחשב כמתקן הוא גם במלאכת סותר, כמו שפירש במנ"ח מצוה לב במוסך השבת (מט, ד) ברמב"ם שם (פ"י ה"י) ד"ל"ד ע"מ לבנות אלא העיקר שלא יהי' דרך השחתה שהוא מקלקל". ע"י"ש.

[והא דלא כתב הרמב"ם בפ"י (הט"ו) ע"מ לבנות במקומו — לפי שסמך על מ"ש לפנ"ז בפ"א (שו"ת אבני נזר או"ח ח"א סק"ד ס"ה)].

וראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' רעח ס"ב-ג. שו"ת הצ"צ או"ח ס"כ אות ג. שו"ת אבני נזר שם סרל"ג ס"ד ואילך. ועוד. ועצ"ע. ואכ"מ.

46) ראה בארוכה שו"ת צ"צ שם. ושם בסוף אות ג, דגם להרמב"ם שלא אסר אלא דרך השחתה אם אין התיקון מתקן כל הקלקול חשוב זה השחתה. וראה שם בסוף התשובה: ואפ"ל גם הרמב"ם לא כתב דרך השחתה אלא לענין חיוב מלקות כו' אבל להתיר כשאינו דרך השחתה י"ל דבעינן שיהי' ע"מ לתקן כמ"ש המרדכי (דלקמן הערה הבאה — שצ"ל ע"מ לבנות). וראה גם שו"ת תורת חסד או"ח ס"ד. שד"ח כללים מערכת המ"ם כלל יב (כרך ב תיג, ב ואילך).

47) שו"ע או"ח סו"ס קנב (ממרדכי פ"ד דמגילה).

48) וראה שו"ת צ"צ ותורת חסד שם.

49) ראה ט"ז שם סקנ"א סק"ג ובפרמ"ג שם.

ויבנה אריאל״: להדגיש אַז די מטרה פון חורבן הבית איז געווען (ניט צוליב דעם חורבן עצמו, נאָר) צוליב אַן ענין נוסף, און „על מנת שיבא ארי׳ כו׳ ויבנה אריאל״ — „ע״מ לבנות״, ובמילא איז מובן אַז דאָ איז ניטאָ דער איסור פון ניתוץ הבית, חורבן ביהמ״ק, נאָר פאַרקערט[50]: „ההיאַ נתיצה בנין מקרי״[51] — דער חורבן וניתוץ גופא, איז (שמו) ענינו — בנין.

און מהאי טעמא איז דער ילקוט כופל וחוזר דעם זעלבן נאָמען „עלה ארי׳ במזל ארי׳ והחריב את אריאל כו׳ על מנת שיבא ארי׳ במזל ארי׳ ויבנה אריאל״ — ווייל דאָס איז מסביר ומדגיש, אַז דער תוכן פנימי פון דעם חורבן — די נתיצה — איז „בנין (מקרי)״: ביז אַז דער ענין וגורם החורבן, האָט דעם זעלבן שם (וואָס „שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש״ ווייזט אויף תוכן הדבר[52]) ווי דער וואָס טוט אויף דעם בנין ביהמ״ק כפשוטו — „יבא ארי׳ במזל ארי׳ ויבנה אריאל״[53].

ו. פון דעם קומט אַרויס אַן ענין נפלא בנוגע לחורבן הבית, בית ראשון ועאכו״כ בית שני:

דער בנין ביהמ״ק השלישי דורך דעם אויבערשטן — „יבא ארי׳ זה הקב״ה כו׳ במזל ארי׳ והפכתי אבלם לששון ויבנה אריאל״, איז ניט אַ זאַך וואָס וועט זיך ערשט אַנהויבן לעתיד לבא, נאָר התחלת בנינו האָט זיך אויפגעטאָן תיכף לחורבן הבית.

נאָר מער, דאָס איז דער גאַנצער תכלית פון חורבן הבית: דער אויבערשטער האָט געוואָלט „מתקן״[54] זיין דעם בית המקדש[55], אַז ער זאָל ניט זיין ווי עס איז געווען פריער, אַ „בניינא דבר נש״[56] וואָס האָט ניט קיין קיום[57], נאָר עס זאָל זיין „בניינא . . דקב״ה״[56], אַ בנין נצחי — און דעריבער איז געווען

---

50) ראה תשב״ץ ח״א ס״ב (הובא בשו״ת תורת חסד שם אות ד) שמביא ראי׳ שמותר לסתור היכל כולו בשביל לבנות, דבבא בן בוטא השיא עצה (ב״ב ד, א. וכצ״ל בתשב״ץ שם) להורדוס „למסתרי׳ להיכל ולמבני״. ואם נאמר שמזה הוא מקור דברי הרמב״ם (בהל׳ יסוה״ת והל׳ ביהב״ח) למ״ש „דרך השחתה״ — מובן, דפירוש „דרך השחתה״ הוא בכל גווני דאינו ע״מ לבנות במקומו בנין (חדש ו)יפה יותר. וראה לקמן הערה 54.

51) ל׳ המרדכי במגילה פ״ד סתתכ״ו, ומקשרו עם הדין דנתיצת ביהמ״ק (הובא בב״י לטאו״ח שם סקנ״א ד״ה כתב המרדכי. שו״ת צ״צ שם ס״א ד״ה ויש לחקור).

52) שער היחוד והאמונה ספ״א.

53) ע״פ כ״ז יומתק (בפנימיות הענינים) זה שמדרש הנ״ל הוא בילקוט ירמי׳ שבזה מודגש יותר הנ״ל, כי „ירמי׳ כולי׳ חורבנא . . וישעי׳ כולי׳ נחמתא״ (ב״ב יד, ב. יל״ש ירמי׳ שם בתחלתו — רמז רנה).

54) ראה שו״ע אדה״ז או״ח סרע״ח ס״ב, ב׳ דיעות (לגבי שבת) בסותר ע״מ לבנות — אם צריך שיהא בנין האחרון יותר טוב מן הראשון או לא. וראה שו״ת צ״צ ח״ו שער המילואים — חידושים על מס׳ שבת (בהוצאת קה״ת תשכ״ד — ט, סע״ב). אבל גם להדיעה שלענין איסור שבת א״צ שיהא הבנין יותר טוב מן הראשון לאחשבו כסותר ע״מ לבנות, הרי לענין ניתוץ אבני היכל כו׳ — בכדי שהסתירה תהי׳ נחשבת כבנין הוא דוקא בסתרו ע״מ לבנות במקומו בנין טוב ויפה מהראשון, וכנ״ל (הערה 50) בעצת בבא בן בוטא להורדוס. וכמפורש בשו״ת משאת בנימין (שהובא בשו״ת צ״צ שבהערה 51).

55) כי אף ש„עלה ארי׳ מסבכו כו״ מדובר בבית ראשון שהחריב נבוכדנאצר, הרי על בית השני (אף שחסרו בו ה׳ דברים — יומא כא, ב) נאמר (חגי ב, ט. ב״ב ג, סע״א ואילך) גדול יהי׳ כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון. ויומתק ע״פ זח״ג שבהערה הבאה (ועד״ז הוא בראב״ע חגי שם — בפי׳ הב׳).

56) זח״ג רכא, א. וראה גם שם ח״א כח, א.

57) ולהעיר שגם האופן ד„גדול יותר״ דבית שני הוא „בבנין״ או „בשנים״ (ב״ב שם), היינו שהי׳ לו קיום יותר. וראה בארוכה לקו״ש ח״ט (ע׳ 8-27 ובהערות שם: ע׳ 62; ע׳ 8-67), שהוא גדלות גם באיכות וברוחניות.

דער חורבן פון די בתי מקדשות, בית ראשון ובית שני, ע"מ לתקן ולבנות א מתוקנ'דיקן ביהמ"ק, ביהמ"ק השלישי וואס איז בנינא דקוב"ה. קומט אויס, אז דער חורבן פון די בתי מקדשות איז גאר א גדר פון „בנין", ניט חורבן וסתירה.

ז. עפ"ז יש לבאר בעומק יותר דעם סיפור אין מדרש[58], אז וועז אז ערבי (בשעת חורבן הבית) האט געהערט ווי „צעקה פרתו"[59] פון א אידן האט ער אים געזאגט אז דער ביהמ"ק איז איצט חרוב געווארן; און תיכף ממש לאח"ז וועז „הפרה צועקת פעם אחרת"[59] — האט ער אים געזאגט אז „נולד מושיעיהם וגואלן של ישראל"[59] —

די"ל, אז בפנימיות הענין ווערט דערמיט געמיינט ניט נאר אז דעמאלט איז געבארן געווארן משיח, והיינו אז פון דעם רגע נאכ'ן חורבן איז ער גרייט אויסצולייזן די אידן, אז מיט דעם חורבן איז אויך געקומען די הכנה, התחלת ואפשריות הגאולה

(וכמובן ההכרח ע"ז בפשטות: ווי־באלד אז וועז אידן טוען תשובה איז „מיד הן נגאלין"[60], און אני ישנה בגלותא אבער ולבי ער להקב"ה וכו'[61], מוז משיח זיין גרייט גלייך אין דער רגע שלאחרי החורבן, כדי ס'זאל קענען זיין די גאולה — „מיד"[62] כשעושין תשו־בה[63]),

נאר יותר מזה — דער חורבן הבית און די גאולה ובנין ביהמ"ק זיינען ניט בהפסק זמן, בהפסק רגע ביניהם — נאר תיכף ממש לחורבן איז געווען בעולם הזה למטה בארץ ישראל עצמה — די התחלת הגאולה, נולד מושיען.

בגלוי הערט זיך אן ביי אידן דער ענין החורבן, ובמילא — הלכות ט' באב וכו' — אבער ענינם (פון תעניות און ט"ב בפרט) — איז דאך ברייגעזען צו תשובה, ובלשון הרמב"ם ריש הל' תעניות: ודבר זה מדרכי התשובה הוא[64]. כדי אז די גאולה ובנין המקדש זאל קומען דורך תשובה ועבודת ישראל בפועל.

ח. אט דער ענין (אז התחלת תיקון ובנין הבית פאנגט זיך אן תיכף ממש לחורבן, וואס דאס איז דער גאנצער תכלית פון דעם חורבן, צוליב דעם תיקון הבית) —

געפינט מען מפורש גלייך ביי דעם ערשטן גלות, גלות מצרים, אז גלייך — תיכף ממש — נאך דער גזירה אויפן גלות, „ועבדום וענו אותם"[65], האט דער אויבערשטער אנגעזאגט אברהם אבינו „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"[66]. וכידוע דער ביאור בזה[67], אז דער גאנצער ענין פון גלות מצרים איז געווען צוליב דער עלי' (דעם „רכוש גדול") פון אידן, און מקבל זיין די תורה (נאר די אידן זייען־דיק אין גלות ושעבוד מצרים האבן דאס

58) איכ"ר פ"א, נא.

59) לשון המתנת כהונה שם.

60) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

61) זח"ג צה, א. וראה שהש"ר עה"פ (שה"ש ב, ה) אני ישנה גו'.

62) ואף שאומר „דאתיליד פריקהון דיהודאי" (ואיך שייך שיהי' מוכן תיכף לגאול את ישראל) — הרי מצינו דוגמתו קודם המבול דביום שנולד עזר לאמו (ב"ר פל"ו, א. ויק"ר פ"ה, א). וצ"ע ובירור ב„נבואת הילד" (נדפס בסו"ס נגיד ומצוה ועוד. וראה סה"ד ד"א רמה).

63) ראה שיחת חגה"ש תשד"מ שבעת החורבן הי' זמן המוכשר ומסוגל ביותר לתשובה כאשר בנ"י ראו חורבן הבית כו'.

64) ושם רפ"ה שקאי בהד' צומות — כולל ת"ב: ישראל מתענים כו' כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה.

65) לך טו, יג.

66) שם, יד.

67) ראה לקו"ש חכ"א ע' 15 ואילך. ושו"נ.

ניט געפילט, דערפאַר האָבן זיי געוואָלט אַרויסגיין פון גלות וואָס פריער און מוותר זיין אויפן רכוש גדול[68].

[ויש לומר אַז דאָס איז דער פירוש הפנימי אין דעם וואָס שבט לוי לא נשתעבדו[69]: מצד דעם וואָס בא זיי איז אַלעמאָל געווען דער לימוד התורה ועמדו במצות אבות[70], האָבן זיי געוואוסט און בייַ זיי האָט זיך אַנגעהערט אין מצרים אַז דער גלות ושעבוד גופא ברענגט דעם זיכוך ועלי', דעם רכוש גדול — ובמילא האָט זיך בא זיי ניט געפילט שעבוד].

ועד"ז — וויבאַלד כל המלכיות (הגליות) נקראות ע"ש מצרים[71] איז דאָס בנוגע אַלע גליות, ובפרט גלות זה האחרון: בגלוי ובהרגש פאַנגט זיך אָן די גאולה בהפסק זמן לאחר החורבן (התחלת הגלות), אַבער בפנימיות, ווי־באַלד דער גאַנצער ענין הגלות איז צוליב דער עלי' דהגאולה (דער רכוש גדול וואָס מען נעמט אַרויס פון גלות), איז שוין די ערשטע רגע נאָך רגע הגלות — בלתי נפרד רגע פון הגאולה[72].

וכנ"ל — איז דאָס ניט נאָר אינעם ענין החורבן והגלות ווי דאָס איז מצד למעלה, מצד דעם אויבערשטן, נאָר אויך אין דער עבודה פון אידן. ביז — צעקה פרתו אפילו אַ בהמה, דאָ למטה,

ויתרה מזו בלשון פון דעם אַלטן רבי'ן[73] „תכלית השלימות הזה של ימות המשיח ותחיית המתים שהוא גילוי אור א"ס ב"ה בעוה"ז הגשמי תלוי במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות". און וויבאַלד אַז די גילויים ועניני הגאולה קומען דורך „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", איז מובן, אַז די גילויים ועניני זיינען מן המוכן, זיינען „דאָ" אין מעשינו ועבודתנו[74].

בעיני בשר זעט מען דאָס ניט, אַבער צדיקים ונשיאי ישראל וואָס האָבן ליכטיקע אויגן זען זיי אין דעם גלות גופא (סיי אין דער ירידה וחושך הגלות און סיי אין מעשינו ועבודתנו) דעם ענין הגאולה שבזה.

ט. ע"פ הנ"ל יש לבאר א דבר תמוה בנוגע ענין הקצין.

די גמרא[75] זאָגט: „תיפח עצמן של מחשבי קיצין". און דער רמב"ם ברענגט דאָס בספרו (וואָס איז „הלכות הלכות") בסופו[76]: „וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים".

לפועל געפינט מען אַבער א ריבוי קצים — נוסף אויף חז"ל אין גמרא, אויך פון גדולי ישראל שלאחר זמן הש"ס בכל הדורות[77], ונוסף על כ"ז — דער רמב"ם אַליין שרייבט א קץ באגרת תימן[78] שלו; ועד"ז בהדורות שלאח"ז, וידוע דער קץ

---

68) ברכות ט, ריש ע"ב.

69) פרש"י שמות ה, ד. וראה שמו"ר פ"ה, טז. תנחומא וארא ו.

70) ראה רמב"ם הל' ע"ז ספ"א.

71) ב"ר פט"ז, ד.

72) ראה גם לקו"ש חי"ט ע' 72 ואילך, בביאור הסיום דמס' מכות: ר' עקיבא משחק כו'.

73) תניא רפל"ז.

74) ראה לקו"ש חכ"א ע' 18 ואילך. חכ"ב ס"ע 75 ואילך.

75) סנהדרין צז, ב.

76) הל' מלכים פי"ב סה"ב.

77) כמה מהם הובאו ונסמנו בהערות הרב מרגליות לשו"ת מן השמים (ירושלים תשי"ז) לסי' עב.

78) פרק ג' קרוב לסופו. וראה לקמן בפנים והערה 88.

פון דעם אַלטן רבי'ן אין דעם מאמר הידוע[79] „ואת האלף ושבע מאות"[80].

בפשטות לערנט מען אַז מיט „תיפח עצמן של מחשבי קיצין" ווערט געמיינט[81] (ווי די גמרא איז ממשיך) „שהיו אומרים כיון שהגיע עת הקץ ולא בא שוב אינו בא". און ווי דער רמב"ם איז מסביר (באגרת תימן) אַז דאָס ברענגט אַ כשלון ותקלה לעם, ווייל „שמא יטעו בראותם שבאו הקצים ולא בא"[82], וועט דאָס גורם זיין העדר האמונה אין ביאת המשיח, „לפיכך התפללו עליהם חכמים שתפח דעתם וישחת חשבונם"[83].

משא"כ דאָס וואָס די גדולי ישראל האָבן מגלה געווען קצים איז עס געווען, אדרבה, צוליבן תכלית הכי נעלה (ווי דער רמב"ם איז ממליץ אויפ'ן רס"ג[84] בנוגע די קצים וואָס ער האָט מודיע געווען) היות אַז דאָס זיינען געווען זמנים ווען אידן זיינען געווען בשפל המצב, „בעלי סברות רבות נשחתות",

79) ראה ס' השיחות תורת שלום ע' 237 (ובסה"מ פר"ת ע' שיט). המאמר נדפס במאמרי אדה"ז — פרשיות ח"א ע' תיט ואילך. וראה שם ע' תכג. וראה אוה"ת להצ"צ נ"ך ע' קפג.

80) ראה דברי כ"ק אדנ"ע בנוגע שנת תרס"ו (שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר — בהוספות לסה"מ תרס"ו בסופו — קה"ת, תנש"א, ע' תרפח).

81) ראה פרש"י סנהדרין שם ד"ה ויפח הקץ: תיפח נפשו של מחשב הקץ שלא הי' לו לכזב ולומר כיון שהגיע וכו'. והיינו, דמפרש ההמשך בגמ' „שהיו אומרים כו'" — אמחשבי קצים עצמם. והוא דלא כפירוש הרמב"ם דלקמן בפנים, דשאר העם יטעו בזה.

82) כ"ה בתרגום דאגרת תימן דר' נחום המערבי (וכן להלן). ובשאר התרגומים בכמה שינויים.

83) „שיכזיב השם מחשבתם ויפסיד הנהגתם" (תרגום אבן חסדאי) „להכשילם ולהפסיד הנהגתם" (אבן תיבון), ובשלשתם הוא בלשון תפלה. ובתרגום קאפח „ולפיכך קללום שיכזיב ה' את הבירור שלהם ויקלקל מועצותיהם".

84) באגרת תימן שם.

האָבן די גדולי ישראל זיי צונויפגעזאַמלט און צוגעצויגן אַ „המון העם על דרך חשבון הקצים" און דערמיט געשטאַרקט זיי באמונתם און מעורר געווען ביי זיי די תקוה צו דער גאולה[85] דורך[86] מודיע זיין אַז די גאולה איז קרובה ממש לבוא, אע"פ וואָס לולא זאת „התורה אסרה זה"[87],

ע"פ הנ"ל י"ל בדרך אפשר — ווי־באַלד אַז צדיקים זעען בכל זמן משך הגלות ווי די עבודה בכל יום ורגע פון גלות איז כולל אין זיך און ברייננט עניני הגאולה, און נאָך יעדער טאָג וכו' אין גלות זעען זיי די הוספה בהגילויים ועליות פון דער גאולה (רכוש גדול), ביז אַז די הוספות קלייבן זיך צוזאַמען און עס קומט א מצב פון שלימות בההוספה — האָבן זיי מגלה געווען זמן השלימות — שנת הקץ, אַז מ'האַלט אין דערגרייכן און צוקומען צו די שלימות פון דער הוספה, פון דעם העכערען גילוי — ובמילא דאַרף די עבודה פון בנ"י אין דעם זמן צווישן דעם מגלה זיין דעם קץ און דעם יום הקץ — זיין בהתאם לשלימות הגילוי הזה, אַז דאָס זאָל קומען ע"י עבודתם בפועל,

גילוי הקץ, חשבון הקץ ע"י הרמב"ם וכו' אדמו"ר הזקן איז אַ התעוררות להוספה נאָך מער אין דער עבודת התוהמ"צ זיי זאָלן זיין בהתאם לזה, ונתינת כח ע"ז.

85) בשאר התרגומים בשינוי (גם בתוכן) קצת.

86) ומסיים „ואין לטעון עליו על שטעה בחשבונותיו". ועד"ז בתרגום אבן תיבון. ובאבן חסדאי „ואין הכזבת הקצים אשר עשה תפיסה עליו". ועד"ז בתרגום קאפח.

87) כ"כ הרמב"ם בנוגע להרס"ג „אע"פ שהי' יודע שהתורה אסרה זה". ובתרגום קאפח „שהתורה הזהירה על כך". וכיו"ב בשאר התרגומים.

ובמילא נוסף אז עס איז פשוט אז ניט וועגן דעם רעדט דער איסור פון „חישוב קצים" — וואס כנ"ל דער רמב"ם ברייגט עם להלכה —

איז צדיקים גדולים וואס זיי זענען[88] די עלי' גדולה ורכוש גדול וואס אידן האבן שוין דערגרייכט בזמן זה,

וואס דאס ברייגט זיי צו מפליא זיין ביותר בשבחן פון אידן ובאהבת ישראל ובזכותן פון אידן, אלע אידן —

איז אדרבה, זיי דארפן דאס מגלה זיין, אלס א התעוררות לתוספת בעבודת השם ונתינת כח ע"ז, בכדי אידן זאלן נאכמער מוסיף זיין בעבודתם בהתאם לזה, כנ"ל.

יו"ד. ע"פ זה יומתק בהענין פון שם השבת — „שבת חזון":

כפשוטו איז דאס ע"ש התחלת ההפטורה „חזון ישעי'", וואס בגלוי איז „אשר חזה על יהודה וירושלים גו'" די ענינים בלתי רצויים — (ג') דפורענותא

לאידך, איז ידוע וואס ר' הלל פאריטשער ברענגט[89] „בשם הרב מבארדיטשוב נבג"ם" אז „שבת חזון" איז מלשון מחזה, אז אין דעם שבת באווייזט מען „לכאו"א המקדש דלע־תיד"[90].

ולפי הנ"ל איז מובן, אז דאס זיינען ניט קיין פירושים הפכיים, נאר אדרבה, זיי האבן א שייכות צווישן זיך: און נאכמער — זיי זיינען בהמשך תיכף ממש זל"ז: אין דעם חורבן ביהמ"ק, ביז צו דער מדריגה הכי תחתונה ווי דאס איז בשבת חזון וואס איז שבת שלפני (ושייך ל)ת"ב[91] — „זעט" מען (אין דעם שבת עצמו — ומתחיל מהרגע הא' שנקרא שבת חזון) דעם בנין המקדש דלעתיד.

און דאס איז פועל אויפן אידן, אז ער זאל ניט נתפעל ווערן פון אלע שווערי־קייטן פון דעם חושך הגלות, ובדרך ממילא — איז זיין עבודה, „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות", אין נאך אין א העכערן אופן,

וואס דאס ברענגט דעם ביהמ"ק השלישי, וואס איז „בנוי ומשוכלל למע־לה"[92], זאל זיין „חזון" כפשוטו, מ'זאל אים זען דא למטה מעשרה טפחים, ווייל: יבא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, במהרה בימינו ובחודש זה — מזל ארי' — ממש.

(משיחת ש"פ דברים תש"מ)

---

88) ועפ"ז מתורץ בפשטות מה שלאחרי שהרמב"ם האריך לבטל וכו' הדרך של מחשבי קצים (ומסיים „אבל אמתת העת על בורי' אינה מודעת"), ממשיך ומודיע קץ שהוא קבל, ואשר „זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ", ע"ש,

אלא לפי שאי"ז בכלל בגדר מחשבי קצים, כיון שנתגלה אליו המצב והקץ,

ולכן מאריך ומדגיש לפני שמודיע הקץ „אבל יש אצלנו קבלה גדולה ונפלאה קבלתי אותה מאבי שקבל מאביו ומאבי אביו והוא קבל מאביו כו'".

ולהעיר מלקו"ש ח"כ ע' 234.

89) נעתק באוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צז.

90) ראה בארוכה שיחה שלאח"ז. לקו"ש ח"ט ע' 24 ואילך.

91) וראה לעיל הערה 11.

92) רש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ובכ"מ. וראה לקו"ש חי"ח ע' 418. ושי"נ.

שבת חזון

א. עס איז ידוע[1] וואָס ר' הלל פאַרי־טשער[2] ברענגט „בשם הרב מבאר־דיטשוב נבג"מ" אַז „שבת חזון" איז פון „לשון מחזה", דהיינו אַז אין דעם שבת באַווייזט מען „לכאו"א[3] המקדש דלעתיד מרחוק".

ס'איז דאָך אין ענין יוצא מידי פשוטו. דער טעם וואָס דער שבת רופט זיך „שבת חזון" איז — ע"ש ההפטורה: היות אַז דאָס איז דער שבת וועלכער איז סמוך ושייך לת"ב, זאָגט מען דעריבער די הפטורה „חזון ישעי'"[4] — די לעצטע פון די ג' דפורענותא[5]. ומובן, אַז וואָס נעענטער דער שבת איז צו ת"ב, אַלץ האַרבער איז דער ענין הפורענותא, ביז אַז בשעת דער שבת איז ערב ת"ב אַדער ת"ב גופא, איז אע"פ אַז שבת טאָר ניט זיין קיין אבילות, זיינען אַבער פאַראַן אין אים (לכמה דיעות) די עניני ת"ב אין דברים שבצנעה[6].

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אויך לאידך גיסא: דאָס וואָס מען ווייזט בשבת חזון דעם מקדש דלעתיד, צוליב זיין סמיכות ושייכות צו ת"ב, איז עס ביתר שאת ויתר עז אין אַ קביעות וועז ת"ב איז חל בשבת (כמו בשנה זו), מער ווי דאָס איז אין אַנדערע קביעות'ן, וועז שבת חזון איז חל ניט בת"ב עצמו.

ב. דאָס וואָס מען באַווייזט שבת חזון דעם מקדש דלעתיד — אע"פ אַז ניט יעדער איינער זעט עס בגלוי (און דער באַרדיטשעווער זאָגט דאָך ניט אַז מ'באַווייזט דאָס בלויז צו צדיקים, און אַודאי ניט אַז נאָר לצדיקים גדולים, נאָר „מראין לכאו"א המקדש דל־עתיד") —

איז דער פירוש דערפון ר"ל בפשטות ע"ד ווי די גמרא[7] זאָגט אויף די רייד פון דניאל[8] „וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא" — „וכי מאחר דלא חזו מ"ט איבעיתו, אע"ג דאינהו לא חזו מזלייהו חזו". ד. ה. ס'איז ניט דער פשט אַז די „אנשים . . עמי" זיינען פאַר־ציטערט געוואָרן פון דעם וואָס דניאל האָט זיי איבערגעגעבן די „מראה", נאָר די סיבה איז געווען דאָס וואָס „מזלייהו חזו"[9], און חזון המזל באופן אַז דערפון איז „חרדה גדולה נפלה עליהם" ווי זיי זיינען, פירן זיך אויף דאַ למטה[10].

ועד"ז איז מובן בעניננו, אַז ראיית המקדש דלעתיד בשבת חזון, איז ניט

1) נעתק באוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צז — בשוה"ג.

2) נסתלק י"א מנ"א תרכ"ד. ראשי פרקים מתולדותיו נדפסו בתחלת ספרי פלח הרמון בראשית ושמות (קה"ת, ברוקלין תשי"ד. תשי"ז).

3) בא' הביכלער [756. קמב, ב]: לכ"א מישראל. — לאח"ז הגיע גוף כת"י דהרר"ה (בוך 1228 — צז, א), ושם: לכאו"א מישראל.

4) טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ח. הגהמי"י לרמב"ם הל' תפלה פי"ג הי"ט.

5) ראה תוד"ה ר"ח מגילה לא, ב. ראבי' סי' תקצה.

6) רמ"א או"ח סתקנ"ד ס"ט ובנ"כ שם. נו"כ השו"ע שם סתקנ"ב ס"י.

7) מגילה ג, א. סנהדרין צד, רע"א.

8) דניאל יוד, ז.

9) בפרש"י דניאל שם „מזלו שברקיע". ובפרש"י מגילה שם ד"ה מזלייהו „שר של כל אדם למעלה".

10) וכמבואר בכ"מ בנוגע הבת־קול שלמעלה (ראה לקו"ת תצא לו, ד (ע"פ מאמר הבעש"ט). ד"ה אריב"ל בכ"י ב"ק כו' תש"ב פ"א. ובכ"מ). שה„מזל" דנשמה שומע ונמשך מזה לנשמה שבגוף. וראה גם ס' חרדים ב„חתימת הספר" (סגולה ו').

(בלויז) אָן ענין וואָס איז שייך צו צדיקים און זיי דערציילן עס, אַדער נאָך מער זיינען עס מגלה צו שאר בנ״י, נאָר (אויך), בלשון חז״ל הנ״ל, לשון תורה הנ״ל, „מראין (דער לה״ק פון חזון) לכאו״א״ — מ׳באָווייזט דאָס יעדן איינעם, מראים למזלייהו — פון זיין נשמה[11], און דאָס פועל׳ט אויף דעם אדם, ביז אויך אויף זיין גוף ונפש הבהמית[12].

ג. וואָס איז דער תוכן ותכלית פון ווייזן דעם מקדש דלעתיד?

איז דער באָרדיטשעווער מבאר[1] מיט אַ משל פון אַ פאָטער וואָס האָט אויפגע־נייט אַ טייערן מלבוש פאַר זיין קינד און דער קינד האָט דעם בגד צעריסן לכמה קרעים. האָט אים דער פאָטער געמאַכט אַ צווייטן לבוש, אָבער דער קינד האָט אויך דעם צווייטן בגד צעריסן[13]. האָט דער פאָטער אויפגענייט פאַרן קינד אַ דריטן לבוש, אָבער ער האָט עס אים ניט געגעבן אָנצוטאָן — נאָר „לפרקים רחוקים ידועים״[14] באַווייזט ער אים דעם לבוש, זאָגנדיק דערביי אַז ווען ער וועט זיך פירן בדרך הישר, וועט ער עס אים געבן אָנצוטאָן. און דורך דעם איז אים דער פאָטער מרגיל צו גיין בדרך הישר, ביז דאָס ווערט ביים קינד „כמו טבע״ — און דאָן גיט דער פאָטער דעם לבוש צו זיין קינד, ער זאָל אים אָנטאָן און טראָגן.

ומובן בתורה הנ״ל, אַז דאָס איז אַ משל אויף די צוויי בתי מקדש — וועלכע זיינען חרוב געווארן, און אויף דעם בית השלישי — דעם מקדש דלעת״ל.

עס איז ידוע[15] אַז אַלע משלים פון תורה, תורת אמת, זיינען מדויק בכל הפרטים. ובמילא, וויבאַלד אַז דעם משל האָט געזאָגט „הרב מבאָרדיטשוב״, איז מובן אַז דער משל איז בדיוק מתאים צום נמשל.

דאָרף מען לפ״ז פאָרשטיין: די בתי מקדשות איז דאָך ענינם געווען אַ דירת קבע (בית) ניט באופן עראי (ווי ס׳איז געווען דער משכן וואָס אויף אים שטייט[16] „ואהי׳ מתהלך באוהל ובמש־כן״[17]) — איז פאַרוואָס זאָגט ער דע־רויף דעם משל פון אַ לבוש, וואָס מהותו איז כלבוש תחליפם[18] אַ זאָך אויף צו בייטן? און „שמלתך לא בלתה״[19] איז געווען אַ נס און נאָר לזמן מוגבל?

וביותר צ״ע: מען קען דעם זעלבן ענין ממש אַרויסברענגען דורך אַ משל מדויק לבית המקדש — פון אַ „בית״.

נאָכמער: דער עיקר מכוון פון משל, איז דאָך (לכאורה) אַז „געבענדיק״ דעם ביהמ״ק הא׳ והב׳, זאָל מען עם ניט חרוב מאַכן, ער זאָל זיין (אילו זכו[20]) קיים לעד בקיום נצחי[21] — ווי פאָסט אויף דעם דער משל פון אַ „לבוש״ וואָס איז אַן

---

11) לקו״ת במדבר טז, א ואילך: יז, א (הובא בלקו״ת שבהערה הקודמת — לז, סע״א) ובכ״מ — בביאור מחז״ל הנ״ל.

12) וראה בארוכה לקו״ש ח״ט ע׳ 25 ואילך, שהפעולה דראיית ביהמ״ק הג׳ בשבת חזון היא נעלית יותר מהפעולה שע״י הב״ק (ומזה שמזלייהו חזון). וראה לקמן בפנים.

13) וראה זח״א סא, ב ובאור החמה שם. ואולי זהו היסוד להמשל דהרב מבארדיטשוב.

14) בגוף כת״י דהרר״ה הנ״ל: ולפרקים ידועים. ובבוך הנ״ל (הערה 3): לפעמים ידועים.

15) ראה לקו״ש ח״א ע׳ 118. חי״א ע׳ 259 ואילך. חי״ט ע׳ 287.

16) ש״ב ז, ו ובפרש״י שם.

17) ובלשון הרמב״ם ריש הל׳ בית הבחירה גבי משכן המדבר „והי׳ לפי שעה״.

18) תהלים קב, כז.

19) עקב ח, ד.

20) ראה רש״י יחזקאל מג, יא, ובהנסמן לקמן הערה 43.

21) ע״ד ביהמ״ק הג׳ — זח״ג רכא, א. ח״א כח, ב.

עראי׳דיקע זאַך, דער היפך פון אַן ענין נצחי[22].

ועכצ״ל, אַז כאַטש אין בית איז דאָ אַ מעלה לגבי לבוש, דערמיט וואָס ער איז אַ דבר קבוע ותמידי, איז אָבער אויך פאַראַן אַ מעלה אין לבוש, וועלכע איז ניטאָ אין בית: און בנדו״ד — בשייכות דער פעולה אויפן בן ער זאָל גיין בדרך הישר, איז נוגע בעיקר דער ענין וואָס דער ביהמ״ק (כולל אויך — ביהמ״ק דלעתיד) איז בדוגמת לבוש, און ניט אַזוי דאָס וואָס ער איז אַ „בית״.

ד. וי״ל דעם ביאור בזה:

איינע פון די עיקר׳דיקע חילוקים צווישן לבוש און בית איז, אַז אַ לבוש איז צוגעפאַסט לויט דער מאָס פון דעם אדם הלובש: ביי אַ בגד, דאַרף זיין דער אורך ורוחב זיינער, בהתאם מיט מדת ארכו ורחבו של האדם, ניט קירצער און ניט לענגער. און ווי דער דין[23] איז בנוגע בגדי כהונה (וועלכע זיינען „לכבוד[24] ולתפארת״[25]), אַז זיי דאַרפן זיין כפי מדתו של הכהן:

משא״כ בית איז מדתו — ארכו ורחבו — אַ סך גרעסער ווי מדת האדם, ווי מען געפינט להלכה[26] אַז אַ בית איז חייב במזוזה נאָר דאָן ווען ער האָט לכל הפחות די מאָס פון ד׳ אמות על ד׳ אמות — אַ סך מער ווי מדת האדם. מדת האדם איז ווי מען געפינט לגבי דעם שיעור פון אַ מקוה[27]: אמה על אמה ברום ג׳ אמות כמדתו של אדם.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק אַז די שייכות פון אַ לבוש צום אדם המלובש בו איז אַ סך אַ פרטיות׳דיקע, אַ נעענטערע ווי די שייכות פון אַ בית צו דעם וואָס וואוינט אין אים[28]. און דערפאַר איז דאָ אויך אַן אונטערשייד צווישן לבוש און בית אויף וויפל מ׳קען האָבן פון זיי אַ השערה וועגן דעם אדם שבהם: ווען מ׳קוקט אויף אַ לבוש קען מען פון אים ווייסן באַשטימטע פרטים פון דעם מלובש בו, ארכו ורחבו וכיו״ב, וואָרום דער בגד איז לפי מדתו הפרטית של אדם[29] זה דוקא כנ״ל; משא״כ דורך זען אַ בית קען מען נאָר האָבן אַ השערה כללית וועגן דעם איינוואוינער פון דעם בית — צי ס׳איז אַ בית פון אַן עשיר אַדער פון אַן עני וכיו״ב; מען קען אָבער פונעם בית ניט ווייסן און דערקענען ענינים פרטיים פון דעם דר בהבית.

ה. עפ״ז איז מובן דער טעם פאַר־וואָס דער משל איז דוקא פון אַ לבוש און ניט פון אַ בית:

די קדושה פון ביהמ״ק באַשטייט ניט נאָר פון איין קדושה כללית — דאָס וואָס ער איז אַ „בית לה׳״[30], נאָר עס זיי־נען פאַראַן חילוקי מדריגות אין די

---

22) ולהעיר, דנצחיות דביהמ״ק הג׳ שייכת גם לזה שהוא כנגד יעקב שקראו (פסחים פח, א) בית דוקא — ראה לקו״ת מטות פג, ג. ובארוכה לקו״ש חט״ו ע׳ 231; 240 ואילך. וש״נ.

23) פסחים סה, ב. וש״נ. רמב״ם הל׳ כלי המקדש פ״ח ה״ד. פרש״י צו ו, ג. ולהעיר מסהמ״צ להצ״צ מצות תגלחת כו׳ בסופה.

24) ועד״ז בנוגע לבושים בכלל — ראה ב״ק צא, ב: קרי למאני מכבדותא.

25) תצוה כח, ב — הובא ברמב״ם שם.

26) סוכה ג, סע״א ואילך. רמב״ם הל׳ מזוזה רפ״ו. טושו״ע יו״ד סרפ״ו סי״ג.

27) עירובין ד, ב. וש״נ. רמב״ם הל׳ מקואות רפ״ד. טושו״ע יו״ד ר״ס רא.

28) ראה בהחילוק בין לבוש ובית — לקו״ת ברכה צח, סע״ד ואילך. סה״מ תש״ד ס״ע 113 ואילך. ובכ״מ.

29) וישנם לבושים מיוחדים ושונים לכל חלקי הגוף — לבושי הראש לבושי הגוף ולבושי הרגל. ולהעיר משבת (קכ, א) שמונה עשר לבושין. וראה המשך תער״ב ח״א ע׳ רא. ובכ״מ.

30) רמב״ם ריש הל׳ ביהב״ח.

„קדושות": קדה"ק, היכל, עזרה וכו'[31] — ס'איז דאָ אַ קדושה פרטית בכל חלק ומקום פרטי פון דעם ביהמ"ק[32].

— דער בנין ביהמ"ק איז געווען „הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל"[33] — והיינו אַז די חלקי הבית, דער מקום און מדת אורך ורוחב וכו' פון יעדער חלק שבהבית, זיינען געווען מכוון ומדוייק[34] — בהתאם מיט די חילוקים אין דער קדושה צווישן יעדער חלק ומקום פרטי שבו.

און דאָס איז אויך וואָס אויפן פסוק[35] מכון לשבתך פעלת ה' זאָגן רז"ל[36] (און זיינען מדייק בלשונם) „ביהמ"ק שלמטן מכוון כנגד ביהמ"ק שלמעלן", אַז דער „ביהמ"ק" ווי ער איז דאָ „למטה" מיט די אַלע חילוקים אין מקום ומדות (גשמיים) פון יעדער חלק פרטי וואָס ער אַנט־האַלט אין זיך, איז מכוון — מדוייק — „כנגד ביהמ"ק שלמעלן", אַז דאָס אַלץ איז כנגד, בהתאמה מיטן תוכן ומדרגת הקדושה אין יעדער חלק פרטי[37] פון רוחניות'דיקן ביהמ"ק („ביהמ"ק שלמע־לן")[38].

און די חילוקי דרגות במקום — זיי־נען אויך פאָרבונדן מיט חילוקי דרגות שבבנ"י: עזרת נשים, אנשים, מקום וואָס נאָר אַ כהן נכנס וכו'.

און אין דעם באַשטייט דער יתרון מעלה פון „לבוש" (לגבי „בית"), וויל דאָס וואָס די אַלע חלקי ופרטי המקדש זיינען געווען בהתאמה מדוייקת מיט די חילוקי דרגות הקדושה שבהם (כנ"ל), איז בדוגמא צו אַ לבוש, וואָס איז בכל פרטיו צוגעפאַסט להמלובש בו[39].

ו. אעפ"י אַז דער ענין (מעלת ה„ל־בוש" אין ביהמ"ק) איז כמובן געווען כנ"ל בבית ראשון ובבית שני (— אויך במשכן[40]), אולי י"ל חידוש — אַז פונדעסטוועגן, דער עיקר אויפטו און חידוש אינעם משל פון „לבוש" איז בנוגע דעם ביהמ"ק דלעתיד, ביהמ"ק השלישי.

דער ביאור אין דעם: דאָס וואָס דער בית ראשון ובית שני זיינען געווען בדוגמת „לבוש" — אַז יעדער חלק ופרט איז געווען בהתאם מיט דרגת הקדושה שבו ושבבנ"י כנ"ל — איז ניט מפורש בכתובים וכו', גלוי וניכר אין זיי בפרטיות; בגלוי איז געווען ניכר אַז

31) ראה רמב"ם שם ה"ה. ועוד.

32) וראה לקו"ש חכ"א ע' 253. ושו"נ.

33) דה"א כח, יט ובפרש"י שם.

34) ולכן אסור לשנות בבנין — סוכה נא, ס"ב. חולין פג, ב.

35) בשלח טו, יז.

36) תנחומא משפטים יח. זח"ב נט, ב (רע"מ). ועד"ז במכילתא (ופרש"י) בשלח שם (ושם: כמא של מעלה). ובתנחומא ויקהל ז (וכן בפרש"י ויצא כח, יז. משפטים כג, כ) הוא בסגנון הפוך: מקדש של מעלה מכוון כנגד ביהמ"ק של מטה. וראה של"ה שכח, סע"א ואילך.

37) וראה לקמן ע' 73 ואילך, שזהו גם הטעם ש„המקדש כולו לא ה' במישור אלא במעלה ההר" (רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז ה"א), וכל חלק במקדש שהי' קדוש יותר הי' גבוה יותר (גם) בשטח מקומו (כמבואר ברמב"ם שם — ה"א ואילך).

38) וראה בחיי תרומה כה, ט. אלשיך ר"פ תרומה (הובא ונת' באוה"ת שבהערה הבאה — קעט, א־ב). תורת העולה להרמ"א ח"א.

39) ולהעיר גם מהדיעה דהשראת השכינה במקדש היא דוגמת „התלבשות השכל במוח ולב" (ראה באריכות ביאור הדיעות בזה באוה"ת ויצא קעח, א ואילך. ועוד. וראה לקו"ש חי"ט ע' 141 ואילך. ושו"נ).

40) ראה בחיי ואלשיך שבהערה 38.

*) ובירושלמי ברכות פ"ד ה"ה: בית קדה"ק שלמטן מכוון כנגד בית קדה"ק של מעלן מכון לשבתך מכוון כנגד שבתך.

ס'איז אָ „בית להּ" פאַנאַנדערגעטיילט למקומות כללים וכו'[41].

אָבער בביהמ"ק השלישי וועט זיך אויפטאָן, אַז אויך לעיני בשר וועט זיין ניכר וגלוי די מעלה מיוחדת וואָס ער איז בדוגמת „לבוש", אַז יעדער פרט פון די מדות וחלקי הבית[42], איז בהתאם צו דער קדושה פרטית שבו[43].

והטעם בזה: עס שטייט אין זהר*[43] אַז דער ביהמ"ק הא' והב' זיינען געווען „בניינא דבר נש"[44], משא"כ דער ביהמ"ק דלעתיד, ביהמ"ק הג', איז „בניינא דקוב"ה"[44].

און דעריבער, אין ביהמ"ק הא' והב', אע"פ אַז אין זיי זיינען אַלע חלקי ופרטי המדות בהתאם מדויק — מיד הוי' — מיט די קדושות פרטיות, וויבאַלד אָבער אַז בנינו ופרטיו זיינען זיך מתייחס צו „בר נש" (כאָטש עס איז מיד הוי'), דער־פאַר האָט מען ניט אַנגעזען בגילוי אין די פרטי חלקי ביהמ"ק שלמטה ווי זיי זיינען בהתאם מיט די פרטי חלקי הקדו־שה פון „בניינא דקוב"ה" כנ"ל:

משא"כ ביים ביהמ"ק דלעתיד, ווי־באַלד אַז דער בויען עצמו איז „בניינא דקוב"ה", וועלן דעריבער אויך אין די פרטי המקדש שלמטה זיך אָפשפיגלען בגילוי די פרטי (הקדושה פון) ביהמ"ק שלמעלה — ווי יעדער מקום, מדה פרטית וכו' פון גשמיות'דיקן ביהמ"ק עצמו איז בהתאם „ולפי מדת" הקדושה (שלמעלה) שבו.

ז. ס'איז ידוע אַז די השראת השכינה איז וועלט קומט דורכן ביהמ"ק וכמרז"ל[45] אַז פון דעם ביהמ"ק „היתה אורה יוצא לעולם", ובדוגמת מציאות הנשמה במוח ובראש אַדער באיברי וחלקי הגוף[46]

— וועט די מעלה מיוחדת הנ"ל פון „לבוש" זיך אויסדריקן בגלוי ניט נאָר אין דעם ביהמ"ק (השלישי) אַליין, נאָר דורכן בית המקדש וועט עס אויך אַראָפקומען און שטיין בגלוי אין דער גאַנצער בריאה. והביאור בזה ובהקדם:

בנוגע די „עשרה מאמרות (וואָס מיט זיי) נברא העולם"[47], איז ידוע וואָס דער אַלטער רבי איז מבאר בארוכה אין שער היחוד והאמונה[48] (אויפן פסוק[49] „לעולם הוי' דברך גו'") אַז די אותיות פונעם מאמר פרטי פון די עשרה מאמרות, וואָס מיט זיי איז באַשאַפן געווארן דער נברא פרטי (וואָס ווערט דערמאַנט אין די עשרה מאמרות), שטייען זיי (די אותיות פון „מאמר") שטענדיק אין דעם נברא פרטי „להחיותו ולקיימו",

[ועד"ז איז אויך בנוגע אַלע אַנדערע נבראים פרטים (שבכל העולמות), אויך אַזעלכע וואָס ווערן ניט דערמאַנט

---

41) ופרטי הקדושות (קד"ק, היכל וכו') בהבית — רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ה. ועוד.

42) וכהדיוק בהפסוקים דיחזקאל (מג, יא ואילך): צורת הבית ותכונתו ומוצאיו ומובאיו . . ואת כל חוקותיו . . הודע אותם גו' — ומפרט בדיוק הצורות והמדות כו'. וראה ס' צורת הבית (לבעל התוי"ט) בהקדמתו.

43) ואפילו בבית שני, ש„בנוהו . . מעין דברים המפורשים ביחזקאל" (רמב"ם שם פ"א ה"ד) — ה"ה רק „מעין הדברים כו'" ולא בכל פרטיו. וראה הביאור לזה בס' צורת הבית שם. פתיחת התוי"ט למס' מדות. ועוד.

*43) נסמן בהערה 21.

44) וי"ל שגם לדעת הרמב"ם (הל' מלכים רפי"א ובסופו) דמשיח בונה מקדש, נק' „בניינא דקוב"ה" לגבי בית ראשון ושני. וראה לקו"ש חי"ח ע' 418 ואילך ובהנסמן שם.

45) ויק"ר פל"א, ז. וראה מנחות פו, ב ובפרש"י שם. תנחומא תצוה ו. בהעלותך ב.

46) תניא פנ"א ואילך. ועוד.

47) אבות רפ"ה.

48) בתחלתו.

49) תהלים קיט, פט.

(מפורש) אין די „עשרה מאמרות", אַז יעדער פון זיי וועלט באַשאַפן פון די „אותיות שבעשרה מאמרות שבתורה", נאָר ביי זיי איז עס באופן אַז דער חיות פון די עשרה מאמרות קומט צו זיי אַן דורך „חילופים ותמורות האותיות", בכדי צו באַשאַפן און מחי' זיין אויך אַזעלכע נבראים פרטיים, וועלכע קענען ניט מקבל זיין פון די אותיות שבעשרה מאמרות עצמם[50].

והיינו, אַז אַלע חילוקים פרטיים פון נבראים אין זייער מהות, תכונה וציור — נעמען זיך דערפון וואָס ס'זיינען דאָ חילוקים אין די פרטי האותיות פון די עשרה מאמרות (וחילופיהן ותמורותיהן), וועלכע זיינען מהוה ומחי' יעדן נברא בצביונו הפרטי[51].

ח. און דאָס וועט זיין דער חידוש לעת"ל, אַז דעמאָלט וועט מען דאָס זען בגילוי — „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר"[52]:

נוסף וואָס לעת"ל וועט אַנטפלעקט ווערן „כבוד ה'", אַז ס'וועט זיין ניכר ווי יעדער נברא איז באַשאַפן געווארן פון דעם אויבערשטן וועלכער איז „ממציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת המצאו"[53], וואָס דאָס איז אַן ענין כללי וואָס איז בשווה אין אַלע נבראים נוצרים ונעשים [אַז דער „נמצא", די עצם „פאַראַנענקייט" פון יעדן נברא איז נאָר דורך דעם וואָס דער אויבערשטער איז אים „ממציא"],

נאָר „וראו כל בשר", מ'וועט אויך זען ווי „פי ה' דבר" — ווי יעדער נברא, בתכונתו ומהותו הפרטית, איז אמיתית ענינו — דער „דבר ה'" דיבור פרטי וועלכער איז אין אים מלובש[54].

וע"ד ווי מ'געפינט אַז צדיקים גדולים „זען" דאָס אויך איצט, ווי עס ברענגט זיך[55] אַז דער מגיד האָט פון אַ כלי דער־קענט אַז דער אומן וואָס האָט געמאַכט די כלי איז געווען אַ סומא בעין א', ער האָט געזען אין דער כלי די תכונות פרטיות פון דעם אומן וועלכער האָט עס געמאַכט בגשמיות (און — מיט ליש) ועל אחת כו"כ, און דאָס קומט דערפון וואָס ער האָט אין יעדער נברא געזען דעם כח הפועל בנפעל[56], דעם דבר ה' וועלכער איז דער מהוה פון דעם דבר גשמי[57].

און לעת"ל וועט עס נתגלה ווערן לעיני כל „וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר".

וי"ל אַז דער אויפטו וואָס וועט זיין אין „וראו כל בשר" בנוגע צו דעם „פי ה' דבר" וואָס איז וועלט, קומט דער־פון וואָס אין ביהמ"ק וועט אַנטפלעקט ווערן דער בחי' ה„לבוש" שבו (בנוגע די מדרי' פון ושכנתי, השראת השכינה שבביהמ"ק), ווי יעדער חלק פון דעם גשמיות'דיקן ביהמ"ק איז פאַרבונדן, וכפי מדת — הקדושה המלובש בו.

ט. וי"ל אַז דאָס איז די הסברה אין דעם וואָס דער בארדיטשעווער איז מדגיש אין משל אַז דער טאַטע ווייזט זיין קינד דעם „לבוש" — אַז אויך דעם

50) כמבואר בשער היחוה"א שם.
51) ראה שם פי"א ופי"ב.
52) ישעי' מ, ה.
53) רמב"ם ריש הל' יסוה"ת.
54) ראה שער האמונה פכ"ז. ועוד.
55) שער האמונה שם בסוף הפרק. ועוד.
56) ראה גם אמרי בינה שער הק"ש ספל"ד (לט, א).
57) ראה ס' השיחות תש"ג ע' 155 — דברי הה"מ לפני ההסתלקות. ועד"ז בבית רבי ח"א פכ"ב (מו, א בהערה), דברי אדה"ז לפני הסתלקותו.

חידוש וואס וועט זיין בביהמ"ק הג', בדומגמת לבוש כנ"ל, ווייזט מען איצט „לכאו"א" בשבת חזון, ובאופן פון „מראים", כנ"ל.

וואס איז אזוי נוגע בעבודת האדם אז מ'זאל בשבת חזון זען ווי דער ביהמ"ק הג' איז ווי אַ לבוש (און ניט בלויז ווי אַ „בית")?

[וואס אויך אין דעם ענין (פון בית) איז דאָ אַ יתרון ומעלה בביהמ"ק הג', וכנ"ל פון זהר, אז דער טעם וואס דער ביהמ"ק השלישי איז קבוע וקיים לעולם, איז ווייל ער איז „בניינא דקוב"ה", ניט ווי די ערשטע צוויי בתי מקדשות וועל־כע זיינען געווען[58] „בניינא דבר נש דלית בי' קיומא כלל"],

איז דאָס מובן פון דעם תוכן המשל, אז דער טעם וואס דער טאָטע באָווייזט זיין קינד דעם לבוש „לפרקים רחוקים ידועים", איז כדי אים מרגיל זיין „לילך בדרך הישר עד שייוודע בו שנעשה אצלו כמו טבע".

בשעת[59] זיין עבודת השם איז מתוך אתכפיא וקבלת עול, איז די הליכה בדרך הישר בא אים ניט „כמו טבע", נאָר אדרבה היפך טבעו; בטבע איז ער אַזוי ווי אַן עבד וואס „בהפקירא ניחא לי'"[60], נאָר ער איז זיך כופה און איז מקיים רצון ה' היפך טבעו ורצונו.

נאָכמער: אפילו בשעת ער איז עובד ה' אויך במדותיו, ער פועל'ט באַ זיך אַן אהבה לה' און מיט דער אהבה דינט ער דעם אויבערשטן, פונדעסטוועגן, אויב אַבער דאָס קומט מצד דער נטי' טבעית פון זיינע מדות — איז אויך דעמאָלט די הליכה בדרך הישר ניט געווארן „כמו טבע"; וואָרום זיין עבודת ה' איז באַגרענעצט צו דער (איין) נטי' טבעית פון זיין נפש הבהמית.

ולדוגמא: אויב מצד טבעו איז ער נוטה צו קו החסד והאהבה, פועל'ט ער דורך התבוננות אַז אַנשטאָט דער אהבה וחמדה צו עניני עוה"ז זאָל ער שטיין מיט אַן אהבה צום אויבערשטן; ווען עס קומט אַבער[61] צו אַן עבודה וואָס פאַר־דערט אַ פאַרקערטע תנועה פון זיין נטי' טבעית — אַ תנועה פון יראת ה' — פעלט אין זיין עבודה.

קומט אויס, אַז ניט עבודת ה' איז גע־וואָרן ביי אים „כמו טבע" — נאָר[62] ער איז פאַרבליבן אין דער טבעיות פון זיין מציאות, אַ נברא („בניינא דבר נש") וואָס איז אַ באַזונדער מציאות כביכול פון ג־טלעכקייט.

בשעת אַבער ער פועל'ט ביי זיך אַז ער גיט זיך איבער אינגאַנצן צו עבודת ה' — ווערט עבודת ה' זיין גאַנצער מהות: זיין אהבת ה', לדוגמא, איז (ניט וואָס ער נוצט אויס זיין נטי' ואהבה טבעית אין קדושה, נאָר זי איז) בכל מהותה אַ קדושה'דיקע מדה, דאָס איז רצון ה'.

און וויבאַלד אַז ער איז געווארן אַ מציאות דקדושה (ע"ד „בניינא דקוב"ה") וואָס „עבודת ה'" איז זיין מהות — ווערן אַלע זיינע מדות נהפך צו קדושה, באופן אַז יעדער כח ומדה פרטית שבו איז אינ־גאַנצן פאַרבונדן מיטן אויבערשטן; ביי אים איז קיין חילוק ניט[63] וואָס זיין נטי'

58) בל' הזהר ח"ג שבהערה 21.

59) בכל הבא לקמן ראה (תו"ח שמות עא, ב ואילך. דרך חיים פס"ו ואילך. דרמ"צ פד, א. אוה"ת משפטים ע' א'קכז ואילך) חילוקי מדריגות דעבד כנעני, עבד עברי ואמה עבריי.

60) גיטין יג, א.

61) ראה תו"א יט, סע"ב ואילך ודרך חיים פע"ד — בביאור הגמ' ע"ז יח, א.

טבעית איז, און ער טוט עבודתו בשלימות הן וועז עס פאַדערט זיך די עבודה פון אהבת ה' און הן וועז עס מאַנט זיך די (פאַרקערטע) תנועה פון יראת ה' —

ווערט במילא די הליכה בדרך הישר „כמו טבע" און „אינו ירא ממנו פן יחזור לסורו מאחר שנעשה כמו טבעי"[62].

יו"ד. און דערפאַר איז דער באַרדיטשעווער מדגיש אַז מ'וויזט דעם ביהמ"ק ווי ער איז בדוגמת אַ „לבוש" וואַס איז כמדת המלובש בו, אַז אין אים זעט זיך די שייכות צו דעם אויבערשטן ניט נאַר אינעם אופן פון „בית" (כנ"ל), אַ שייכות כללית, נאַר ווי ער איז כביכול אַ לבוש צום אויבערשטן: אַז אַלע פרטים שבו זיינען אין סוג פון „בניינא דקוב"ה",

וואַרום דאַס איז דער נתינת כח[63] אויף דער עבודה וואַס דאַרף אַרויסגעבראַכט ווערן באַ דעם בן ישראל, באַ יעדן אידן, אַז זיין פאַרבונדנקייט מיטן אויבערשטן זאַל זיין — נוסף אויף דער שייכות כללית, וואַס מ'גיט זיך איבער בכללות צו דינען דעם אויבערשטן — אַ שייכות פרטית בדוגמת „לבוש", וואַס זאַל דורכנעמען אַלע זיינע כוחות פרטים: זיין שכל איז — כל מציאותו פאַרשטיין אלקות, „לדעת דעת בורא"[64]; זיין מדת אהבה איז כל ענינה ומהותה — אהבת ה' (ועד"ז בשאר כל המדות). ובמילא איז גאָר ניט שייך באַ אים קיין אַנדער געפיל וואַס איז ח"ו ניט לה'.

וואַס דעמאַלט ווערט די הליכה בדרך הישר זיין טבע[65].

און דאַס איז ממהר ומזרז דעם גילוי פון דעם ביהמ"ק השלישי וואַס „בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבוא משמים"[66], אַז פון דעם „חזון" קומט מען צו „ותחזינה עינינו"[67], זען דעם ביהמ"ק בעיני בשר למטה מעשרה טפחים, במהרה בימינו, ובעגלא דידן ממש.

(משיחות שבת חזון תשמ"ב, תשד"מ)

---

62) לשון ר"ה מפאריטש (באוה"ת שבהערה 1) מהרב מבארדיטשוב.

63) ראה שער האמונה שם, דבכדי להגיע לראי' והכרה חושית בכח הפועל האלקי בנפעל כמו שיהי' לע"ל שידע כל פעול כו' הוא דוקא ע"י מס"נ האמיתית בהזדככות גדולה מאד בנה"ט בכל כחותי' החומריים להפוך כל תאוה חומריית מן הקצה לקצה. ושם גם מה שהה"מ הגיע לזה בסוף ימיו „אחר כל הצומות וסיגופים ועוצם הטהרה והקדושה בעבודה תמה שבמוח ולב כו'".

64) ראה רמב"ם סוף הל' מלכים.

65) ראה בארוכה לקו"ש חי"ז (ס"ע 93 ואילך. וש"נ) בפי' „וראו כל בשר", דראיית „כבוד ה'" לעת"ל תהי' ב„דרך פשיטות", היינו מצד תכונות וטבע דהבשר. וכמו שעיני בשר רואים עכשיו דברים גשמיים. עי"ש באריכה.

וזהו תוכן ענין המבואר בפנים, דהליכה בדרך הישר נעשה אצלו כמו טבע, היינו שזהו טבע מציאותו, דטבע ותכונה דכל כחות פרטיים שלו הוא עבודת ה' (משא"כ כאשר רק משעבד וכופה לבו לאהבת ה' כנ"ל). וראה לקו"ש ח"ט ע' 26.

66) רש"י ותוס' סוכה מא, סע"א. ובכ"מ.

67) לשון הצ"צ באוה"ת נ"ך שם (בפנים): ומחזון ותחזינה עינינו. וראה בהערה שם.

ואתחנן

א. אין הייַנטיקער סדרה זיינען פאַראַן צוויי פסוקים וואָס ענינם איז די אמונה און ידיעת „כי ה' הוא האל־קים"[1]: (א) „אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו". (ב) „וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האל־קים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" — אין דעם ערשטן פסוק שטייט סתם „כי ה' הוא האלקים", אין צווייטן פסוק שטייט בפרטיות „ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת".

בפשטות איז דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים[2]:

דער ערשטער פסוק „אתה הראת לדעת" רעדט, כפירושו בפשטות, וועגן דער ידיעה וואָס איז באַווייזן געוואָרן צו אידן בשעת מ"ת. דעמאָלט האָט זיך דער אויבערשטער אַנטפלעקט צו אידן „וראו שהוא יחידי"[3]; און וויבאַלד אַז אידן האָבן דאָן געזען אמיתת יחודו ית' ווי דאָס איז מצד דעם אויבערשטן, וואָס לגבי' ית' איז ניטאָ קיין חילוק צווישן שמים און ארץ, האָט דעריבער קיין אָרט ניט צו מפרט זיין אין דער ידיעה — „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת".

משא"כ דער פסוק „וידעת גו' והשבות גו'" איז אַ ציווי אל האדם[4], אַז ער דאַרף זיך מתייגע זיין צו פאַרשטיין און וויסן (און אַראָפטראָגן „אל לבבך") „כי ה' הוא האלקים", ס'איז די ידיעה והכרה אין אחדותו ית' וואָס קומט ע"י יגיעת האדם — און מצד ידיעת האדם איז פאַראַן אַ חילוק צווישן שמים וארץ, באופן אַז יעדער פרט, „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" איז אַ באַזונדער ידיעה.

און ווי עס שטייט אין מדרש[5] אויפן פסוק „וידעת גו'", וז"ל: יתרו נתן ממש בעבודת כוכבים שנאמר[6] עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים (משמע שהם גדולים אבל הוא גדול מהם. מת"כ), נעמן הודה במקצת ממנה שנאמר[7] הנה נא ידעתי כי אין אלקים בכל הארץ כי אם בישראל (הרי שהעיד על הארץ אבל לא על השמים. מת"כ). רחב שמתהו בשמים ובארץ שנאמר[8] כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת (ניט נאָר בארץ נאָר אויך בשמים, „דלא חזו עיניך"[9] — אַבער אעפ"כ „שיירה בחללו של עולם"[10]), משה שמו אף בחללו של עולם שנאמר כי ה' הוא

1) ד, לה. ד, לט.

2) ראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1334 ואילך (ושם, גם הטעם לעוד שינויים בין שני הכתובים: א) בפסוק וידעת גו' דוקא נאמר „היום" (המורה על נצחיות). ב) „אין עוד" או „אין עוד מלבדו"). — וראה ד"ה וידעת (וביאורו) בלקו"ת פרשתנו (ד, א ואילך). ועוד.

3) רש"י עה"פ. וראה באריכות לקו"ש חכ"ד ע' 42 ואילך (וראה שם (ע' 39 ואילך, ע' 44) הטעם שרש"י מחלק „פתח כו' וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים". ע"ש).

4) ראה המובא בסהמ"צ להצ"צ מצות האמנת האלקות ספ"א וספ"ב. וראה הקדמת הזהר (יב, א), זח"ב (כה, א) — הובאו במצות האמנת האלקות שם בתחלתה.

5) דב"ר פ"ב, כח. ועד"ז בילק"ש (יתרו רמז רסט. יהושע רמז י').

6) יתרו יח, יא. וראה גם מכילתא עה"פ. וראה אוה"ת יתרו (ס"ע תשלו ואילך). ועוד.

7) מ"ב ה, טו.

8) יהושע ב, יא.

9) ילק"ש יתרו ויהושע שם. ועד"ז במדרש שמואל פ"ט.

10) ילק"ש יתרו ויהושע שם.

האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד מהו אין עוד אפילו בחללו של עולם.

ד.ה. אַז די ידיעה „כי ה' הוא האל־קים" — ווי עס קומט ע"י יגיעת והשגת האדם — איז איינגעטיילט בכללות אין דריי: (א) בשמים ממעל (ב) ועל הארץ מתחת (ג) אין עוד — אפילו בחללו של עולם.

ב. מען דאַרף אַבער האָבן אַ ביאור:

פון דעם וואָס תורת אמת זאָגט די דריי פרטים אין דער מצוה פון וידעת גו', איז מובן, אַז די חילוקי ידיעה הנ"ל זיינען ניט (נאָר) צו באַוואָרענען אַ טעות מצד החסרון שבאדם, נאָר דאָס באַ־וייזט אַז בענין „ה' הוא האלקים" זיינען דאָ חילוקים צווישן שמים, ארץ און חללו של עולם, בשעת דער אדם האָלט ביי „וידעת" (ד.ה. אַ התבוננות וידיעה ע"פ שכל אמיתי), איז דאָ אַ באַזונדער חידוש אין יעדערן פון די דריי ידיעות.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס פאַר אַן אַרט איז דאָ אין שכל צו זאָגן, אַז „ה' הוא האלקים" איז ח"ו נאָר „בשמים ממעל", און צוליב דעם דאַרף מען אַ בפירוש'ן אַנזאָג „ועל הארץ מתחת", און נאָך אַ דריטן חידוש — „אין עוד אפילו בחללו של עולם"?

לכאורה וואָלט מען געקענט ענט־פערן ע"פ הידוע[11] (בפירוש הכתוב[12] „רם על כל גוים ה'") — אַז דאָס וואָס „גוים" נעמען אַן אַז „עזב ה' את הארץ"[13] נעמט זיך דערפון וואָס זיי מיי־נען אַז אין דעם באַשטייט די רוממות פון דעם אויבערשטן: זיי האַלטן אַז ס'איז אַ השפלה פאַר דעם אויבערשטן צו פאַרנעמען זיך מיט נבראים למטה בארץ — און דעריבער האָט ער די הנהגה און שליטה[14] אויף צבא הארץ איבערגעגעבן בידי כוכבים ומזלות[15]. און דערפאַר דאַרף דער פסוק אַנזאָגן „וידעת גו' כי ה' הוא האלקים גו' ועל הארץ מתחת אין עוד" — אַז דער אוי־בערשטער איז דער שליט אויך על הארץ[16].

— זאָגט אַבער דער אַלטער רבי[17], אַז דער פסוק „וידעת גו' ועל הארץ מתחת" קומט שולל זיין (ניט דעם טעות הנ"ל, אַז „עזב ה' את הארץ", נאָר) אַ טעות פון „אלקים נשרה במים מתחת לארץ" (ד.ה. אַן אלקים וואָס (א) געפינט זיך*[17] (ב) „במים מתחת לארץ" — וואָסער כפשוטו).

[און דער הכרח אויף דעם יש לומר: דער ציווי „וידעת גו'" קומט דאָך בהמשך צו „אתה הראת לדעת גו'" פון מ"ת, וואָס מיט „אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים" ווערט באַוואָרנט די דברים הפכיים אויף וועלכע די תורה איז מזהיר (פריער אין פסוק[18]) „פן תשחיתון גו' תבנית כל דגה אשר במים

---

11) לקו"ת שה"ש לו, ב. ד"ה הטה אלקי תרצ"ד (בסה"מ קונטרסים ח"ב). ובכ"מ. — וראה ס' הערכים־חב"ד (כרך ב) ע' אומות העולם ס"ג. וש"נ.

12) תהלים קיג, ד.

13) ל' הכתוב — יחזקאל ח, יב. ט, ט.

14) ובד"ה הטה אלקי שם, שמטעם זה הם אומרים שגם „התהוות הגשמי . . הוא מהנהגת הכו"מ".

15) ראה סנהדרין לט, א „מפלגך לעילא כו'" (וכפי' המהרש"א שם) — ראה לקו"ת שה"ש לח, ג. שע"ת ח"א סט, א ואילך. אוה"ת פרשתנו (ע' ריד). ובכ"מ.

16) ראה תרגומים כאן „ושליט על ארעא מלרע". בחיי כאן. ועוד.

17) שער היחוד והאמונה פ"א.

*17) ולפ"ז צ"ל דמ"ש „(כי הוי' הוא האלקים גו') ועל הארץ" הוא כמו „בארץ", ע"ד „בשמים ממעל" שלפנ"ז (משא"כ לפי' הנ"ל שבפנים שמדבר ע"ד השליט „על הארץ"). וראה לקמן הערה *23.

18) פרשתנו ד, טז ואילך.

מתחת לארץ ופן גו״ — איז דערפון מובן, אז דאָס וואָס דער פסוק זאָגט אַז דערנאָך, בהמשך לזה ״וידעת גו׳ כי ה׳ הוא האלקים גו׳ ועל הארץ מתחת״ קומט שולל זיין די זעלבע זאַך — אַז עס איז ניטאָ קיין אלקה ״במים מתחת לארץ״].

ג. די שאלה הנ״ל פרעגט דער אַלטער רבי[17] — ״וכי תעלה על דעתך שיש אלקים נשרה במים מתחת לארץ שצריך להזהיר כ״כ והשבות אל לבבך״,

און ער איז מבאר[19], אַז דער ציווי ״וידעת גו׳ כי ה׳ הוא האלקים״ מיינט צו זאָגן (ניט אַז עס איז ניטאָ נאָר אַן אלוקה ח״ו, נאָר) אַז עס איז ניטאָ קיין שום אַנדער רע מציאות אויסער דעם אויבערשטן, ווייל ״הכל בטל במציאות אצלו״[20].

וואָרום[21] ווי באַלד נבראים זיינען נתהווה געווארן (ניט ״יש מיש״, נאָר) בדרך בריאה ״יש מאין״, דאַרפן דערי־ער די נבראים שטענדיק אַנקומען צום כח הבורא כדי זיי זאָלן בלייבן במציאו־תם, און אויב[22] דער כח הבורא וואָלט נסתלק געווארן פון דעם נברא כרגע ח״ו, וואָלט פונעם נברא גלייך געווארן (בדרך ממילא) ״אין[23] ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש״.

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס דער פסוק זאָגט אַן באַזונדער ״על הארץ מתחת״ — צו באַווארענען, אַז ״גם הארץ*[23] החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקב״ה״[24].

אַבער לכאורה דאַרפ׳ן האָבן אַ תוספת ביאור בזה: אמת טאָקע, אַז וויבאַלד דער ענין פון ״על הארץ מתחת אין עוד״ (אַז אויך ״הארץ החומרית שנראית יש גמור . . היא אין ואפס ממש״) איז נגד החוש, דערפאַר פאָדערט זיך אַ באַזונדערע אזהרה ״והשבות אל לבבך״[25], אַז דער ענין זאָל דורכנעמען דעם לב האדם —

אַבער דער פסוק הויבט זיך דאָך אָן מיט ״וידעת״, וואָס דערפון איז מובן, אַז (אויך) די ידיעה שכלית בשייכות צו ״על הארץ מתחת״ דאַרף האָבן אַ באַזונדער אזהרה.

איז ניט מובן: די הסברה שכלית אויפן ענין פון ״אין עוד״ (אַז ס׳איז ניטאָ קיין מציאות חוץ ממנו ווייל ״הכל בטל במציאות אצלו״) — איז דאָך מחייב דעם זעלבן ענין (פון ״אין עוד״) בנוגע אַלע נבראים גלייך, בלי חילוק כלל צווישן צבא השמים און צבא הארץ. וואָרום ביי יעדער בריאה וועלכע איז יש מאין, ״צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו״[26] — איז ווי קען מען מחלק זיין מצד ״וידעת גו׳ (די ידיעה שכלית אַז) אין עוד״ — צווישן ״בשמים ממעל״ און ״הארץ מתחת״?

ד. נאָך אַ הוכחה, אַז דער חילוק צווישן ״שמים ממעל״ און ״על הארץ מתחת״ איז ניט נאָר צו באַווארענען אַ טעות פון אדם הנברא (וואָס קומט צוליב דעם וואָס ״הארץ החומרית״ זעט

19) שעהיוה״א פ״ו. וראה גם של״ה (מ, סע״ב ואילך. קסט, ב. ועוד) — הובא באוה״ת נח (כרך ג) תרנט, סע״א ואילך. סה״מ תר״ל ע׳ שג.

20) שעהיוה״א פ״ו (פא, רע״א).

21) שעהיוה״א פ״ב ואילך. ע״ש באורך.

22) ראה רמב״ם בתחלתו ה״ב.

23) ל׳ שעהיוה״א פ״א. פ״ג (ראה ביאורו בליקוט פירושים כו׳ לשם ע׳ נט־ס).

*23) וגם לפ״ז, הפירוש ד״ועל הארץ״ הוא כמו ״בארץ״, שה׳ הוא אלקים גם ״בארץ מתחת״ (שלכן גם מציאות הארץ בטילה אליו ית׳) — מתאים להֿ־פירוש בהכתוב לפי פשש״מ (כנ״ל ס״ב והערה *17).

24) שעהיוה״א פ״ו (פ, ב).

25) להעיר מתניא ח״א רפי״ז.

26) שעהיוה״א פ״ב (עז, ב).

ביי אים אויס ווי אַ „יש גמור"), נאָר דער חילוק האָט אַן אָרט אין שכל („וידעת"):

אויף דעם ענין, אַז נבראים מוזן אָנקומען שטענדיק צום כח הבורא צו אויפהאַלטן זייער מציאות, ברענגט דער אַלטער רבי[17] דעם פירוש הבעש"ט[27] אויפן פסוק[28] „לעולם ה' דברך נצב בשמים" — אַז „דברך שאמרת[29] יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים . . להחיותם";

און איז ממשיך, אַז אַזוי איז ניט נאָר בנוגע צו „שמים", נאָר „וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפי' לו ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש", איז זייער גאַנצער מציאות איז שטענדיק אָפהענגיק פון די „אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס";

[און נאָכמער (איז ער ממשיך) — אַז אויך די נבראים, וועלכע ווערן ניט דערמאָנט אין די „עשרה מאמרות שבתורה"[30], זיינען מקבל זייער חיות בהמשכה פון די עשרה מאמרות (וועלכע ווערט נמשך צו זיי דורך השתלשלות ממדריגה למדריגה, ווי ער ברענגט דאָרט כמה אופנים בזה), וואָס דאָס איז „שמו אשר יקראו לו בלה"ק" וועלכער איז אַ „כלי לחיות המצומצם באותיות שם זה שנשתלשל מעשרה מאמרות שבתורה"].

---

27) נסמן בליקוט פירושים ומ"מ לתניא (שעהיוה"א) שם (ע' סו). וראה שם (ע' נג ואילך) הטעם שמביאו בשם הבעש"ט אף שכ"ה במדרש תהלים עה"פ. — וראה לקמן סעיף ה.

28) תהלים קיט, פט.

29) בראשית א, ו.

30) ראה לקמן סוס"ו והערה 37. וראה לקמן סעיף ז והערה 39 — שזהו דוגמת הענין ד„אין עוד אפילו בחללו של עולם".

און דערפון וואָס דער פסוק איז מדייק: צו זאָגן „לעולם ה' דברך נצב בשמים", אויסטיילנדיק „שמים" פון אַלע אַנדערע נבראים (און — וואָס אינעם פסוק רעדט זיך בכלל ניט ביחס צו ידיעת והרגשת האדם) — איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער חילוק צווישן שמים און ארץ איז ניט נאָר מצד דעם אדם[31], נאָר אַז אויך לפי האמת איז (איז דעם אופן ווי „דברך" גענפינט זיך אין זיי[32]) פאַראַן אַ חילוק פון שמים און אַלע אַנדערע נבראים (וואָס דערפאַר ווערט אין דעם פסוק דערמאָנט דוקא „שמים"). און מצד דעם חילוק איז דאָ אַ חידוש אין (דעם ענין פון „ה' הוא האלקים גו') על הארץ מתחת" לגבי „בשמים ממעל".

ה. ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דער חידוש פון בעש"ט איז[33] ניט נאָר אין כללות הענין, אַז די מציאות פון אַלע נבראים איז אָפהענגיק פון דעם כח הבורא וואָס איז זיי שטענדיק מהוה ומחי' ומקיים, נאָר אויך אין דעם תוכן פרטי שבזה, אַז „דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים כו'" (ועד"ז איז ביי אַלע נבראים, אַז אין יעדן פון זיי איז פאַראַן די „התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות").

---

31) כמבואר בהמשך מים רבים תרל"ו פ"כ (ובסה"מ תרל"ו ח"ב ע' תח־ט) דזה שנאמר רק „בשמים" הוא מפני שהאדם אינו יכול לראות עצם השמים ולכן אפשר שיעלה על דעתו „שהוא מקדמת דנא כו'". ע"ש. — ולהעיר ממדרש שהובא בסעיף א (והערה 9) „דלא חזו עינין".

32) ראה אוה"ת להצ"צ (יהל אור) תהלים עה"פ (ס"ע תסז ואילך) ע"ד הקבלה והחסידות (ד„דברך" נצב לעולם רק „בשמים", ע"ש). וראה גם ליקוט פירושים כו' לאגה"ת (קה"ת תשמ"ו) ע' ריא.

33) ראה גם לקו"ש חכ"ה ס"ע 200 ואילך.

דאָס הייסט: דער ענין איז ניט אַז דער נברא מוז אָנקומען (אויך לקיומו) צום כח הבורא, אָבער דערנאָך איז דער נברא אָפגעטיילט פון דעם כח המהווה אותו ומקיימו (ע"ד ווי דער אור השמש וואָס קומט און ווערט און איז אָפהענגיק פון דעם מאור השמש — והא ראי': תיכף ווי עס איז דאָ אַ דבר המפסיק צווישן דעם אור און דעם מאור ווערט דער אור בטל — און פונדעסטוועגן איז דער אור אַ באַזונדער זאַך פון דעם גוף השמש) — נאָר דער כח הבורא טוט זיך אָן אין דעם נברא עצמו.

[און דאָס דוקא גיט צו פאַרשטיין ווי ס'איז באמת ובשלימות „אין עוד" — ס'איז ניטאָ קיין מציאות אויסער ג-ט-לעכקייט. וואָרום וויבאַלד אַז דער דבר ה' איז מלובש אין דעם נברא גופא (אין דעם „אָרט" פון דעם נברא), קומט אויס, אַז דער נברא ווערט כלל ניט נפרד פון דעם „דבר ה'", ביז אַז דער חיות (ונפש) פון יעדן נברא פרטי איז דער דבר ה' וואָס איז אין אים מלובש, ובמילא איז מובן, אַז „כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש"[34].

וי"ל אַז דאָס איז אויך דער טעם פאַר-וואָס יעדער נברא מוז האָבן אַ באַזונדער דבר ה' (ווי דער אַלטער רבי איז מאריך[17] אַז „גם בדומם ממש . . יש . . נפש וחיות רוחניות"), ווייל כדי עס זאָל קענען זיין די התלבשות פון דעם כח הבורא אין דעם נברא פרטי, דאַרף דער כח אלקי אַראָפלאָזן זיך כביכול ממדריגתו און נתצמצם ווערן לפי ערך דעם נברא, בכל נברא ונברא לפרטיו.

אויב דער כח אלקי וועט בלייבן במעלתו (אַ כח בלתי בעל גבול), איז ער דאָן העכער (שלא בערך) פון צו נתלבש ווערן אין דעם נברא[35].

[ואע"פ אַז מצד דעם וואָס דער אויבערשטער איז אַ כל יכול וואָלט אויך זיין כח אין סופי זיך געקענט מתלבש זיין אין אַ נברא מוגבל — האָט אָבער דער אויבערשטער געוואָלט*[35] אַז די נבראים זאָלן קענען האָבן אַ הבנה והשגה (אויף וויפל מעגלעך — לויט ההגבלה שרצה להגבילם) אין סדר ואופן הבריאה: און דערפאַר האָט ער באַשאַפן די נבראים ניט אין אַן אופן וואָס איז לגמרי באין ערוך פונעם נברא מוגבל (מצד „כל יכול"), נאָר דוקא מיט אַ סדר והדרגה (בלשון המפורסם: סדר השתלשלות), אַז דער אויבערשטער איז מצמצם זיין השפעה וחיות ביז עס זאָל זיין לפי ערך (— אַראָפצוקומען בהתלבשות אין) דעם נברא].

ו. עפ"ז יש לבאר דעם חידוש וואָס דער ענין פון „ה' הוא האלקים" איז איינגעטיילט אין דריי ידיעות חלוקות — בשמים ממעל, ועל הארץ מתחת, אין עוד (אפילו בחללו של עולם):

וויבאַלד אַז דער ענין פון „אין עוד" איז פאַרבונדן דערמיט וואָס דער כח הבורא איז בהתלבשות אין דעם נברא — וואָלט געווען אַן אָרט צו מחלק זיין: במה דברים אמורים (אַז דער דבר ה'

---

34) ל' שעהיוה"א רפ"ג.

35) ראה מו"נ ח"ב הקדמה יב. ס' החקירה להצ"צ בתחלתו.

*35) ראה ד"ה והחרים תרל"א (ע' לח). המשך תער"ב ר"פ צה. ועוד. — ובסה"מ תרנ"ח (ע' קכ) „היפלא מה' דבר והי' יכול להיות . . ההתהוות מא"ס עצמו"ה שלא ע"י אמצעות האור . . אבל אז הי' ענין ההתהוות שלא ע"פ השכל כלל . . בענין ההתהוות הי' רצונו ית' דכל מה שאפשר להיות ע"פ השכל וע"פ סדר והדרגה יהי' ע"פ השכל כו'".

געפינט זיך בהתלבשות בנבראים) — בצבא השמים, וועלכע זיינען העכערע נבראים[36] און זיינען דעריבער אַ כלי צום כח וחיות אלקי*[36].

משא"כ „על הארץ מתחת" — אין נבראים ארציים וחומריים, וועלכע זיינען ניט קיין כלי צו ג־טלעכקייט, וואָלט מען געקענט מיינען אַז דער דבר ה' איז אין זיי ניט באופן פון התלבשות (זיי מוזן שטענדיק אָנקומען צום כח הבורא צו אויפהאַלטן זייער קיום, אָבער דער כח הפועל איז ניט אין אַן אופן אַז ער געפינט זיך אין זיי בהתלבשות).

[און דערנאָך קומט צו אַ גרעסערער חידוש, אַז אפילו די נבראים וועלכע וועלן ניט דערמאָנט „בעשרה מאמרות שבתורה" — דהיינו אַזעלכע נבראים פחותי הערך וועלכע קענען ניט מקבל זיין זייער חיות פון די עשרה מאמרות שבתורה בעצמם[37], נאר דער חיות מוז יורד זיין ממדרגה למדרגה „עד שיוכל להתצמצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נברא פרטי"[17] — איז אויך דאָרט „ה' הוא האלקים גו"].

ז. יעדער ענין איז אויך פאָראַן בעבודת כל אחד ואחד (וואָרום דער אדם איז אַן „עולם קטן"[38], אין וועמען עס שפיגלען זיך אַפֿ די ענינים וואָס טוען זיך אויף אין דעם „עולם גדול"):

דער תכלית פון יעדן ענין פון עבודת ה' איז — אַז עס זאָל אַראָפקומען אין מעשה בפועל, והמעשה הוא העיקר. דאָרף מען אָבער וויסן, אַז כדי צו דער־גרייכן אין „ארץ" — אויף קענען דורכ־דרינגען ענינים ארציים מיט ג־טלעכ־קייט אוּן קדושה — דאָרף מען דורכ־גיין אַ „סדר השתלשלות".

וואָס בכללות זיינען אין דעם פאָראַן דריי שלבים — די דריי חלוקות אין פסוק „וידעת גו": (א) בשמים ממעל, (ב) ועל הארץ מתחת, (ג) אין עוד אפילו בחללו של עולם

[ובהתאם צו די דריי חלוקות וואָס דער אַלטער רבי זאָגט: (א) לעולם ה' דברך נצב בשמים . . בתוך רקיע השמים, (ב) „וכן בכל הברואים . . ואפילו ארץ הלזו הגשמית", (ג) אפילו די נבראים פחותי הערך וועלכע וועלן ניט דערמאָנט „בעשרה מאמרות שב־תורה"[39]:

---

36) קיימים באיש וכו' (ראה ישעי' מ, כו „איש לא נעדר". ירושלמי ברכות (פ"א ה"א). וראה ד"ה שאו מרום בהוספות לס' החקירה להצ"צ. ובכ"מ).

*36) ראה הנסמן בהערה 32.

37) שדוקא בכחה של תורה לברוא יש מאין, וכמ"ש בסוף הפרק ד„עשרה מאמרות שבתורה שיש בהם כח וחיות לברוא יש מאין ולהחיותו לעולם דאורייתא וקוב"ה כולא חד" — ולכן מקום לומר, שנבראים פחותי הערך שלא נזכרו בתורה (וראה לקמן הערה 39), אין בהם התלבשות ד„עשרה מאמרות שבתורה" (ויומתק עפ"ז למאן נפק"מ הדגשה זו בתניא כאן).

וע"פ המבואר בפנים מובן בפשטות הטעם להאריכות (בשעהיוה"א שם) ע"ד הנבראים שלא נזכרו בעשרה מאמרות שבתורה (ע"ש) — כי זהו חידוש עיקרי, שגם סוג זה של נבראים, שהם פחותי הערך עד שלא נזכרו (בעש"מ ש)בתורה, יש בהם התלבשות דעשרה מאמרות שבתורה (ע"י חילופים ותמורות כו').

38) ראה תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט (ק, ב). וראה ג"כ אדר"נ פל"א. קה"ר פ"א, ד. מו"נ ח"א פע"ב. ועוד.

39) בדוגמת „אין עוד אפילו בחללו של עולם" — שאחד הפירושים בזה י"ל שקאי על מקום הקליפות כו' שהם „חלל" (ופנוי)* לכאורה מאלקות (ע"ד מחז"ל (חולין ז, א) עה"פ „אין עוד מלבדו" — אפילו בכשפים).

*) ראה המשך מים רבים תרל"ו פי"ב (ובכ"מ) ד„חללו של עולם" קאי על החלל ומקום פנוי (ע"ש).

כדי די עבודת היום פון אַן אידן זאָל זיין כדבעי, דאַרף זיין די הכנה לזה — שינתו (כחלק מעבודת השם) בלילה, וואָס דעמאָלט איז די נשמה עולה למעלה (בשמים) און שאבת לה חיים[40].

וי"ל אַז אויך דערפאַר איז — מיד שניעור, תיכף ווען ער וועקט זיך אויף פון שלאָף הויבט ער אַן דעם סדר היום מיט אמירת „מודה אני לפניך כו' שהחזרת בי נשמתי", אַ הודי' לפניך (צום אויבערשטן) וואָס האָט אים אום־געקערט די נשמה מיט „אַפּגעפּרישטע" כחות פון שרשה „בשמים";

דערנאָך הויבט זיך אַן די עבודה פון אידן, צו פועל זיין אַז די נשמה שלו זאָל זיך מתפשט זיין אין זיין גוף (וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך עבודת התפלה כו'[41]) — די נשמה זאָל זיך אַנהערן אין דער (גשמיות — גוף) ארציות של האדם.

און אין דעם גופא זיינען פאַראַן צוויי מדריגות:

א) עבודת התפלה בבית הכנסת, און „מבית הכנסת לבית המדרש"[42] — וואָס דורך זיי איז דער אור הנשמה זיך מתפשט אין גוף לפרטיו ועניניו, אַבער אַלץ אין עולם הקדושה (בדוגמת הנבראים וועלכע זיינען מקבל זייער חיות באופן ישר פון „עשרה מאמרות שבתורה");

ב) די עבודה „בחללו של עולם" — „הנהג בהן מנהג דרך ארץ"[43], ובכללות — וואָס אַ איד פאַרנעמט זיך מיט עניני הרשות (בדוגמת די פרטי הנבראים וועלכע ווערן ניט דערמאָנט (בעשרה מאמרות ש)בתורה) —

אַז דורך דער ריכטיקער הכנה פון עבודתו „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת", איז עס בכחו צו ממשיך זיין ג־טלעכקייט אויך אין די עניני רשות שלו, ביז אין אַן אופן אַז ביי אים איז די גשמיות העולם אינגאַנצן ניט תופס מקום, אויס מציאות — ער איז מגלה (אויך) „בחללו של עולם" ווי ס'איז „אין עוד".

(משיחת יום ב' דחגה"ש תשמ"ה)

---

40) ב"ר פי"ד, ט (ועד"ז בפדר"א פי"ב — הובא בעין יוסף לב"ר שם. וראה גם רד"ל לפדר"א שם).

41) כי קודם התפלה ה„נשמה באפו" (ברכות יד, א. וש"נ. נתבאר בלקו"ת פנחס עט, ד. ד"ה להבין ענין הנפש אלקית (אוה"ת בראשית כרך ו' בתחילתו). סד"ה לכה דודי, תרפ"ט. ועוד).

42) ברכות ומו"ק בסופה.

43) ברכות לה, ב.

ואתחנן* ב

א. פון דעם פסוק (בפרשתנו[1]) „ונס אל אחת מן הערים האל וחי״ לערנט מען אפ[2], אז „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו שנאמר וחי עביד לי׳ מידי דתהוי לי׳ חיותא״.

דער רמב״ם בספרו היד[3] ברענגט אראפ דעם דין — „תלמיד שגלה לערי[4] מקלט מגלין רבו עמו שנאמר וחי עשה לו כדי שיחי״, און איז דערביי מוסיף: „וחיי בעלי חכמה ומבקשי׳ בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין״.

וואס איז דער רמב״ם אויסן מיט דער הוספה[5]? קען מען זאגן אז דערמיט באַ־ווארנט ער א שאלה פשוטה אין דעם דין: אע״פ אז מען דארף צושטעלן דעם הורג נפש בשגגה אלע זיינע צרכים בעיר מקלטו (ווי די גמרא[6] זאגט: „אין מושיבין אותן אלא במקום מים . . במקום שווקים כו׳״), איז אבער ניט מובן: וואס פאר אן ארט האט עס אז מען זאל עס טאן אויפן חשבון פון א צווייטן אידן, ובפרט „רבו״ — צו שיקן רבו אין גלות (כדי לערנען תורה מיט דעם תלמיד)[7]?

ובפרט אז די רעדט זיך וועגן א תלמיד וואס איז באגאנגען דעם חטא פון הורג נפש [טאקע בשגגה — אבער דאס גופא ווייזט אז ער איז שלא כדבעי[8], וואס דערפאר איז ער חייב גלות „כי היכי דליהוי . . כפרה״[9]; אויב ער וואלט געווען א תלמיד הגון כדבעי, וואלט אזא תקלה גדולה ניט געקומען לידו. און ווי די גמרא[10] זאגט אויף א הורג נפש בשגגה, „מרשעים[11] יצא רשע״].

איז דער רמב״ם דערפאר מוסיף „וחיי בעלי חכמה ומבקשי׳ בלא ת״ת כמיתה חשובין״: דער ענין פון תלמוד תורה (חכמה) ביי א תלמיד איז ניט נאר ווי גאר וויכטיקע צרכים שלו (אז מ׳זאל זאגן, וויבאלד אז ער האט זיך פריער

---

*) ומינ׳ — ש״פ ואתחנן — מתברך (בשנה זו — תשמ״ה) היום דכ״ף מנ״א, הוא יום ההילולא של הרה״ג והרה״ח ומקובל רב פעלים לתורה ולמצות ורבים השיב מענ מוהר״ר לוי יצחק ז״ל שניאורסאהן (אביו של — יבלח״ט — כ״ק אדמו״ר שליט״א), אשר הגלה על עבודתו בהחזקת והפצת היהדות, ונפטר (בשנת תש״ד) בעיר גלותו אלמא אטא במחוז קאזאכסטאן, ושם מ״כ.

1) ד, מב (ובשינוי ל׳ קצת — שופטים יט, ה).

2) מכות י, א (ראה מימרא שלפנ״ז בגמ׳ שם שהועתק הכתוב דפרשתנו (ולא דשופטים), ובע״י (וכן ביל״ש פרשתנו כאן) הועתק גם במימרא דילן. וראה ש״ך עה״ת פרשתנו עה״פ).

3) הל׳ רוצח רפ״ז.

4) כ״ה ברוב כת״י ודפוסים (ראה רמב״ם מהדורת פרענקל בילקוט שנויי נוסחאות).

5) ובמעשה רוקח על הרמב״ם (אה״ק תשכ״ד) כאן, ש„הוצרך רבינו לביאור זה מפני שבגמ׳ . . דרשו פסוק זה לענין חיותו הגופנית״. וראה לקמן הערה 12.

6) מכות שם. וכן ברמב״ם שם פ״ח ה״ח.

7) וראה צפע״נ שהובא לקמן סעיף ג (ועיון יעקב שבהערה 20).

8) ראה אגה״ק סו״ס כח (מל״ת להאריז״ל פ׳ ויקרא) שהשגגות הן „מהתגברות נפש הבהמית״, ולכן גם שוגג צריך כפרה (רש״י שבועות ב, א ד״ה תולה). וראה רמב״ם הל׳ שגגות פ״ה ה״ו.

9) מכות ב, ב ובכ״מ (ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ערך גלות ע׳ קכג. וש״נ). וראה רש״י נח ט, ה.

10) מכות י׳, ב (הובא גם בפרש״י משפטים כא, יג. וראה רש״י נח שם). וראה רש״י מכות שהובא לקמן בפנים סעיף ב.

11) ל׳ הכתוב — ש״א כד, יד.

עוסק געווען אין תורה איז דאָס גע־ווארן זיין „עסק" ובמילא דאַרף מען אים געבן די געלעגנהייט צו קענען ווייטער ממשיך זיין אין לימוד התורה) — נאָר נאָכמער דאָס איז אַ שאלה פון חיים און היפך החיים („כמיתה חשובין"[12]): און ווי‌באָלד תורה זאָגט אַן „וחי" — איז „ניטאָ קיין ברירה" און מען מוז שיקן רבו אין גלות „דתהוי לי' חיותא"[13].

און דער מקור אויף דעם (אַז „וחיי בעלי חכמה כו' בלא ת"ת כמיתה חשו־בין") — י"ל אַז דאָס איז — מקרא מלא דבר הכתוב[14]: „החכמה תחי' בעלי'"[15].

ב. אַבער לכאורה — צע"ג בדברי הרמב"ם:

לויטן ביאור הרמב"ם דאַרף לכאורה אויסקומען, אַז דער דין פון „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו" איז דוקא ביי אַ תלמיד וועלכער איז אין דער דרגא וואָס זיין גאַנצער חיים איז תלמוד תורה, ביז אַז „בלא תלמוד תורה כמיתה חשובין";

אַבער די הלכה איז דאָך סתם „תלמיד שגלה" — די גמרא מאַכט ניט קיין חילוק און איז ניט מדקדק וועגן וועלכן תלמיד עס רעדט זיך.

ואדרבה: בהמשך צום דין פון „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו" זאָגט די גמרא: „מכאן שלא ישנה אדם לתלמיד שאינו הגון" — „שלא[16] יביאוהו עונותיו לידי הריגה בשוגג ויגלה דאמרינן לקמן[17] שאינו מצוי אלא ברשעים". קומט אויס, אַז דער פאַל פון „תלמיד שגלה" רעדט זיך גאָר (בעיקר[18]) וועגן אַ „תלמיד שאינו הגון".

איז ווי נעמט מען אַריין אַזאַ תלמיד אין דעם סוג פון „בעלי חכמה ומבקשי", ביז צו זאָגן אַז זיין חיים „בלא ת"ת כמיתה חשובין"?!

[ואע"פ אַז „תלמיד שאינו הגון" מיינט בפשטות — „אינו הגון" במעשיו, אַז ער פירט זיך שלא כדבעי (אַבער בנוגע זיין לימוד קען אפשר זיין אַז אין דעם איז ער כדבעי) —

זעט מען אַבער במוחש, אַז בשעת עס פעלט אין דער הנהגה פון תלמיד, פעלט עס אויך אין זיין התמדה ושקידה בלימו־דו; און אודאי קען מען ניט זאָגן ביי אזאַ תלמיד אַ כלל — ביז אַז דערפאַר מגלין רבו — אַז זיין ת"ת איז געוואָרן זיין לעבן (חיים) — דעמאָלט מוז עס האָבן אַ ווירקונג אויף זיין הנהגה].

ג. בנוגע דער הוספה (וטעם) פון רמב"ם („וחיי בעלי חכמה כו'") שרייבט דער ראַאַטשאַוער אין אַ תשובה[19] „וזה הוא טעם רוחני"

(און זאָגט דאָרט אַן אַנדער טעם („בפשוט") אויפן דין פון „מגלין רבו עמו"[20]: דערפון גופא וואָס דער תלמיד

12) ומתורץ עפ"ז למה מדגיש הרמב"ם השלילה („כמיתה חשובין") ולא הסתפק בהחיוב (משא"כ לפי' המעשה רוקח דלעיל הערה 5).

13) להעיר מתוד"ה מאי שנא (גיטין יב, א) ד„לא משמע . . דמשום וחי תיהוי העדפה דידי". וראה קומץ מנחה (להמנ"ח) מצוה תי שמחלק בין רב או תלמיד „דהתורה היא עיקר חיותו", למלך ומשרתיו כו'. ע"ש.

14) קהלת ז, יב.

15) וכהובא בחינוך מצוה תי. ובנמוק"י מכות שם: התורה חיים היא דכתיב כי היא חייך ואורך ימיך, כי חיים הם למוצאיהם.

16) רש"י מכות שם. ועד"ז בנמוק"י שם.

17) מכות שם ע"ב.

18) ראה לקמן סעיף ג ובהערה 23.

19) שו"ת צפע"נ דווינסק ח"א סכ"א (הועתק בצפע"נ המלוקט על מס' מכות שם).

20) וראה עד"ז עיון יעקב (לע"י מכות שם) בטעם הדין ד„רב שגלה מגלין ישיבתו עמו".

[אבל גם בזה — אין זה כשיטת הרמב"ם, שהרי מסתימת לשונו (הל' רוצח רפ"ז) „וכן הרב שגלה כו'" מוכח שס"ל שהוא מאותו הטעם (כב„תלמיד

איז אַ הורג נפש (בשגגה) איז אַ ראי׳ אַז ער איז אַ „תלמיד שאינו הגון״[21], און ווי־באַלד מען טאָר ניט לערנען מיט אַ „תלמיד שאינו הגון״[22], קומט אויס, אַז „הוא (רבו) פשע בזה לכן הוא משוע־בד״).

אַבער

[נוסף אויף דעם צ״ע אין דעם טעם פון ראַגאַטשאַווער — וואָס לפירושו קומט אויס, אַז דער דין פון „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו״ איז דוקא אין אַ פאַל[23] וועו אויך דער רב איז ניט קיין „הגון״, ד.ה. אַז ער האָט דערקענט אַז תלמידו איז ניט קיין „הגון״[24] און האָט אעפ״כ פושע געווען און געלערנט מיט אים (היפך הדין)[25]! — און נאָך כמה צ״ע

בפירושו שאין כאן מקומם — איז עוד ועיקר]

דערפון גופא וואָס דער רמב״ם ברענגט דעם טעם בספרו משנה תורה, וואָס איז אַ ספר פון „הלכות הלכות״[26], איז מוכרח צו זאָגן, אַז לויט שיטת הרמב״ם איז אָט דער טעם (אפילו אַז ער איז אַ „טעם רוחני״, איז ער אַבער) אויס־געהאַלטן (אויך) ע״ד ההלכה, ופשיטא אַז ער איז ניט בסתירה צו דער הלכה פסוקה אַז יעדער תלמיד שגלה איז מגלין רבו עמו.

ד. וי״ל הביאור בהקדים דיוק לשון הרמב״ם — „בעלי חכמה ומבקשי׳ בלא ת״ת כו׳״, ולכאורה: אין פסוק שטייט דאָך בלויז „(החכמה תחי׳) בעלי׳״: און דער רמב״ם איז מוסיף „ומבקשי׳״?

ובפרט אַז דאָס איז אַ הוספה (ניט נאָר בלשון, נאָר) אין תוכן:

„בעלי חכמה״ איז דער פשט, אַז ער לערנט תורה אין אַן אופן אַז „תורתו דילי׳ הוא״[27] — ער ווערט בעלים אויף די דברי תורה שלמד, „נקראת על שמו״[28] (און די גמרא[28] זאָגט אַז דאָס איז דוקא ווען מען לערנט אין אַן אופן פון „יהגה״, לעיונא[29]):

„ומבקשי׳״ איז מוסיף, אַז ער איז זיך ניט מסתפק מיט די דברי תורה וואָס ער האָט שוין געלערנט (און „קונה״ גע־ווען), נאָר ער איז „מבקשי׳״ — ער זוכט שטענדיק — נאָך, צו שטייגן העכער אין השגת התורה (וואָרום צו השגת התורה איז קיין גבול ניטאָ, וכמש״נ[30] „ארוכה

שגלה כו׳״) ד״עשה לו כדי שיחי׳ וחיי בעלי חכמה כו׳״ (וראה גם לקו״ש ח״ה ע׳ 375 ובהערות 34, 35 שם). וכן מפורש במאירי מכות שם: וכן הרב שגלה כו׳ שאין לו חיים בלא ישיבה. ואכ״מ].

21) וכפרש״י מכות שם (הנ״ל) „אינו מצוי אלא ברשעים״. אבל ראה הערה 23.

22) כהמשך הגמרא במכות שם (כנ״ל). וראה גם חולין קלג, א. רמב״ם הל׳ ת״ת רפ״ד.

23) ודוחק הכי גדול לומר שכל המציאות דהורג נפש בשגגה (ובמילא — תלמיד שגלה) היא רק באדם כזה שרשעתו גלוי׳ עד כ״כ שהי׳ צריך רבו להכיר בזה!

ומ״ש רש״י „שאינו מצוי אלא ברשעים״ — י״ל כוונתו בפשטות, שאצל תלמיד שאינו הגון יותר שכיח („מצוי״) מפני עונותיו ולכן צריך להזהר מתלמיד שאינו הגון. אבל גם אצל תלמיד הגון אפשר שיקרה שיהי׳ הורג נפש בשגגה. ולכן נאמר „תלמיד״ סתם בלי שום הגבלה (למטה וגם למעלה).

ולהעיר שלשון רש״י זה („שאינו . . ברשעים״) לא הועתק ברש״י שבריי״ף. וכן ליתא בנמוק״י שם.

24) והרי מלמדין תורה גם ל„תם״ (רמב״ם הל׳ ת״ת שם), היינו לתלמיד „שאין ברור לנו אם הוא טוב אם לאו״ (כס״מ ולח״מ שם).

25) ולפמ״ש אדה״ז בהל׳ ת״ת (פ״ד קו״א סק״א. וראה שם סי״ז) דגם בתלמיד שאינו הגון י״ל שהרב „צריך להכניס א״ע לבית הספק אם א״א בע״א״ — אין הכרח שהיתה בזה פשיעה (נגד הדין).

26) ל׳ הרמב״ם בהקדמתו לס׳ משנה תורה (קרוב לסופה).

27) קידושין לב, ריש ע״ב.

28) ע״ז יט, א.

29) ראה רש״י ע״ז שם.

30) איוב יא, ט. הל׳ ת״ת לאדה״ז פ״א ס״ה.

מארץ מדה ורחבה מני ים"), ובלשון הרמב"ם[31]: "העובד מאהבה עוסק בתורה . . והולך בנתיבות החכמה . . נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד".

קומט אויס, אַז לויטן רמב"ם, ווען פאַסט צו זאָגן אַז ת"ת (חכמה) איז גע־ווארן די גאַנצע חיים של האדם — ווען ער איז (ניט נאָר) "בעלי חכמה (נאָר אויך) ומבקשי".

איז ניט מובן, כנ"ל: וואָס איז דער מקור הרמב"ם אויף דער הוספה וועל־כע שטייט ניט אין פסוק?

נאָכמער: עפ"ז ווערט נאָך שטאַרקער די שאלה הנ"ל (סעיף ב) — אַז דער טעם הרמב"ם איז לכאורה ניט מתאים מיט דער הלכה בפועל: ע"פ הנ"ל קומט אויס, אַז כדי צו מחייב זיין רבו צו גיין אין גלות צוליב תלמידו, מוז דער תלמיד האָבן (ניט נאָר די מעלה פון "בעלי חכמה", נאָר) אויך די תכונה פון "מבקשי" — בשעת אַז אין גמרא שטייט אַז דער פאַל פון "תלמיד שגלה" איז (בעיקר) ביי אַ "תלמיד שאינו הגון"!

ה. ולכן נראה לומר, אַז כוונת הרמב"ם מיט דער הוספה "ומבקשי" איז ניט צו מוסיף זיין אַ צווייטן תנאי אין דרגת התלמיד — נאָר דער וא"ו פון "ומבקשי" איז במקום תיבת "אר"*[31] כאילו ער וואָלט געשריבן "בעלי חכמה או מבקשי".

דאָס הייסט, אַז דער רמב"ם רעדט וועגן צוויי סוגים[32]: (א) די וועלכע זיינען שוין אין דער דרגא פון "בעלי חכמה". (ב) "ו(עכ"פ) מבקשי" — זיי זיי־נען נאָך ניט געוואָרן "בעלי חכמה", אָבער זיי זוכן צו ווערן "בעלי חכמה". און וויבאַלד אַז תורה איז מבטיח "יגעת ומצאת תאמן"[33], איז ברור אַז סו"ס וועט ער ווערן אַ "בעל חכמה". קומט אויס אַז "בכח" איז ער שוין איצט אַ "בעל חכמה" (וואָס חייט "בלא ת"ת כמיתה חשובין").

ועפ"ז איז פאַרענטפערט וואָס דער דין ווערט געזאָגט בשייכות צו יעדן תלמיד (אויך אַ תלמיד שאינו הגון) — וואָרום דערפון גופא וואָס דער רב (וואָס ער איז דאָך בסתם אַ "רב הגון") האָט אים אַרייַנגענומען אָלס תלמידו, איז אַ ראי' אַז דער רב האָט דערזען, עכ"פ געפילט אין דעם תלמיד אַז ער איז אין גדר פון "מבקשי", אַז ער זוכט (עכ"פ) צו ווערן אַ "בעל חכמה" (ווייל אַנדערש וואָלט ער אים ניט אָנגענומען אָלס תלמיד[34]):

און דערפאַר איז דער דין אַז "מגלין רבו עמו", כדי צו אַרויסברענגען ביים תלמיד דעם ענין מן הכח אל הפועל (אַז ער זאָל ווערן אַ "בעל חכמה" בפועל) — דורך מאָכן פון דעם תלמיד שאינו הגון — אַ תלמיד הגון[35], ביז ער זאָל ווערן אַ "בעל חכמה".

---

31) הל' תשובה פ"י ה"ב־ג. וכן שם ה"ו.

*31) כמו שמצינו בכמה מקומות (גם בפוסקים) — ראה יד מלאכי כללי הפוסקים אות לא. דרכי שלום כללי הפוסקים (נדפס בשד"ח הוצאת קה"ת כרך יו"ד) אות קעה. וש"נ.

32) ראה עד"ז לקו"ש שנסמן בהערה 20. ושם, שב' הלשונות הם כנגד ב' הדינים שברמב"ם שם: (א) תלמיד שגלה כו' (מבקשי'). (ב) הרב שגלה כו' (בעלי חכמה). עיי"ש.

33) מגילה ו, ריש ע"ב.

34) כפסק הרמב"ם (הל' ת"ת שם. וכן בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סי"ז) ד"מחזירין אותו למוטב (תחלה) . . ובודקין אותו ו(רק) אח"כ מכניסין אותו לביהמ"ד ומלמדין אותו".

וגם אם "א"א בע"א" שאז "צריך להכניס א"ע לבית הספק" (כנ"ל הערה 25) — ה"ז רק כשהתלמיד "דוחק ליכנס ללמדו" (אדה"ז בהל' ת"ת שם), ובודאי מכיר הרב שהוא בגדר ד"מבקשי".

35) ראה גם דברי ירמי' על הרמב"ם הל' ת"ת שם.

ויש להוסיף בזה:

דער דין פון „עביד לי׳ מידי דתהוי לי׳ חיותא״ איז ניט נאָר בנוגע דעם ערשטן רגע וועו דער הורג נפש בשגגה קומט אין גלות, נאָר דער „וחי״ מוז באַוואָרנט ווערן אויף דעם גאַנצן זמן וואָס ער געפינט זיך דאָרטן („עד מות הכהן הגדול״[36]).

ועפ״ז קומט אויס, אַז דער חיוב פון „מגלין רבו עמו״ איז ניט נאָר מצד דעם איצטיקן מצב פון תלמיד, וואָס חכמה איז זיין „חיים״ בלויז „בכח״ — נאָר (אויך) מצד דעם שפעטערדיקן מצב פון תלמיד, וועו ער וועט זיין אַ „בעל חכמה״ בפועל,

וואָרום וויבאַלד ער איז שוין איצטער אין גדר פון „מבקש״, איז דאָך ברור אַז סו״ס וועט ער ווערן אַ „בעל חכמה״ בפועל, כנ״ל (וי״ל אַז ער האָט זיך שוין אָנגעהויבן עוסק זיין אין דעם בפועל) — און דעריבער איז שוין איצטער דער חיוב צו באַוואָרענען דעם „וחי״ פון תלמיד.

ו. איינע פון די גאָר איינפאַכע הוראות פון דעם ענין הנ״ל איז — דער גודל הענין פון „עשה לך רב״[37]:

בשעת מען מאַכט אַ חשבון צדק אליבא דנפשי׳ און מ׳כאַפט זיך ווי מ׳איז אין אַ מצב פון „תלמיד שאינו הגון״, קען מען אַריינפאַלן אין יאוש ח״ו — ווי וועט מען קענען אַרויסקומען פון דעם מצב און זיך איבערמאַכן אין אַ תלמיד הגון, און ווער רעדט נאָך צו ווערן אַ „בעל חכמה״?

אויף דעם איז די עצה — „עשה לך רב״: וועו מען געפינט אַ רב אמיתי, איז ברור אַז דער רב וועט מיט אים „קנעלן״ אויף צו מאַכן פון אים אַ „תלמיד הגון״:

און ווי עס זאָל ניט זיין זיין מעמד ומצב בהווה — אויב נאָר ער איז אין גדר פון „מבקשי״ — ער זוכט צו ווערן אַ תלמיד הגון, איז אפילו אויב דערווייַ־לע איז ער נאָך אין אַ מצב ירוד כזה וואָס פאַדערט מצד דעם רב אַ יריידה והשפלה בדוגמא צום ענין הגלות — פסק׳נט תורה אַז „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו״, ובמילא, נוסף אַז דער רב וועט מיט אים לערנען, וועט ער זיך אַריינלייגן[38] אויף צו מאַכן פון אים אַ תלמיד הגון, ביז צו דער דרגא פון „בעל חכמה״, ביז צו ווערן כמותו (דהרב) ממש.

ז. דער ענין פון „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו״ איז אויך פאַראַן אין דער עבודה רוחנית של כל אחד ואחד:

יעדער איד איז מיטן אויבערשטן בדוגמא כביכול ווי אַ תלמיד עם רבו, ווי דער פסוק[39] זאָגט „וכל בניך (יעדער איד) לימודי (תלמידי[40] הוי״, יעדער איד איז אַ תלמיד פון אויבערשטן. און בשעת אַ איד טוט ח״ו אַ חטא נגד ה׳ איז ער דאָך לפי שעה (ביז ושב ורפא לו) אַ „תלמיד שאינו הגון״.

און די סיבה ואפשריות אויף אַ חטא איז — וואָס ער איז ניט קיין „בעל חכמה״[41].

והביאור: דער אַלטער רבי איז מבאר (אין תניא[42]) דעם פסוק (הנ״ל) „החכמה

---

36) מסעי לה, כה. שם, כח.

37) אבות פ״א מ״ו. — וראה לקמן ע׳ 247 ואילך. ועוד.

38) וראה לקמן סעיף ח הדיוק ד„מגלין רבו עמו״.

39) ישעי׳ נד, יג.

40) מצודות שם. וראה רד״ה וכל בניך תרפ״ט (סה״מ קונטרסים ח״א טז, ב). ועוד.

41) וכ״ה גם בפשטות הענין, כמרז״ל (סוטה ג, א) אין אדם עובר עבירה אא״כ נכנס בו רוח שטות (היפך ה„חכמה״). וראה הערה 43.

42) פי״ח.

תחי' בעלי"׳, אַז דער חיות פון אַ אידן קומט פון אויבערשטן („אין סוף ב"ה"), און מ'איז מייחס זיין חיות צו חכמה („החכמה תחי'") ווייל „אין סוף ב"ה מלובש בבחי' חכמה שבנפש האדם יהי' מי שיהי' מישראל" (און דער חיות פון אויבערשטן איז מתפשט „בכל בחינות הנפש כולה להחיותה" דורך בחינת החכמה).

און דערפאַר, בשעת מ'איז אין גדר פון „בעלי חכמה", פילט מען דעם פאַרבונד וואָס מ'האָט מיטן אויבערשטן (מיט „אין סוף ב"ה" וואָס איז „מלובש בבחי' החכמה שבנפש"), ובמילא איז מען ניט שייך צו קיין ענין פון חטא: די אפשריות אויף חטא נעמט זיך דערפון[43] וואָס מ'איז ניט קיין „בעל חכמה" און מען פילט ניט דעם פאַרבונד מיט „רבו" זה הקב"ה.

בשעת מ'איז חוטא נגד ה', האָט מען צו טאָן מיטן „גואל הדם"[44] — זה היצר הרע, כמחז"ל[45] „הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות" — וואָס וויל ברענגען אַ אידן צו אַ מצב פון מיתה רוחנית ר"ל

— אויף דעם איז די הלכה ברורה אין תורה: „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו". וואָס ברוחניות מיינט עס: כאָטש דער איד איז בפועל ובגלוי ניט קיין „בעל חכמה" — איז ח"ו צו זאָגן אַז דערפאַר איז ביי אים נתבטל געווארן דער פאַרבונד מיטן אויבערשטן

— ווארום יעדער איד, יהי' מי שיהי', איז עכ"פ אין גדר פון „מבקשי" (ווי דער באַוואוסטער ווארט פון רבותינו נשיאינו[46]: אַ איד ניט ער וויל און ניט ער קען זיין אַפגעריסן פון ג-טלעכקייט), ובמילא איז ביי אים שטענדיק פאַראַן די התקשרות מיטן אויבערשטן —

עס איז נאָר וואָס דער פאַרבונד איז ביי אים באַהאַלטן, ובלשון התניא[47] „היא בבחינת שינה ברשעים", אַבער אויך דאָמאָלט איז עס מגין פון „גואל הדם" און דערלאָזט ניט קיין מיתה רוחנית ר"ל[48];

און בשעת דער איד וויזט אַרויס זיין תשוקה צו ווערן אַ תלמיד הגון — „מבקשי" בגלוי — וועט עס גלייך פועל זיין פעולתו אויף צו מאַכן פון אים אַ תלמיד הגון און אַ „בעל חכמה", וואָס דעמאָלט — „החכמה תחי'", דאָס ברענגט אין אים אַריין אַ חיות פון קדושה בכל כחות נפשו, וואָס דאָס איז מבטל בדרך ממילא די שליטה פון יצר הרע[49].

ח. כשם ווי דאָס איז בנוגע יעדן יחיד, עד"ז ובמכש"כ וכו' וכו' איז עס בנוגע כלל ישראל:

בשעת אידן געפינען זיך אין גלות, ובפרט גלות זה האחרון, ובפרטי פרטיות אין דעם חושך כפול ומכופל פון עקבתא דמשיחא — קען מען אריינפאַלן ח"ו אין יאוש „מאין יבוא עזרי"[50]

---

43) ראה תניא פכ"ד (ל, א ואילך). ושם (וכן לפנ"ז פי"ט — כה, א) שהוא מצד הרוח שטות המכסה על בחי' חכמה שבנפש.

44) ראה לקו"ת במדבר (יג, ג) דענינו של כל חטא שייך לשפיכת דמים, מה ש„שופך דם האדם (דקדושה) באדם (דקליפה)".

45) ב"ב טז, א.

46) היום יום כה תמוז (ושם כ"א סיון). וראה גם ד"ה באתי לגני השי"ת פ"ג-ד. ועוד.

47) פי"ט (כה, א).

48) שלכן כשבא לידי נסיון בדבר אמונה אזי היא ניצורה משינתה ופועלת פעולתה כו' (תניא שם).

49) ראה תניא פכ"ד (שם) ופכ"ה. וראה גם ד"ה באתי לגני שם. ועוד.

50) תהלים קכא, א.

— זאָגט תורה אָ הלכה ברורה „תלמיד שגלה מגלין רבו עמו", און ווי־באַלד אַז „מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל"[51] — „מה שהוא עו־שה הוא אומר לישראל לעשות"[52], איז במילא מובן, אַז דער אויבערשטער („רבו") גייט מיט אידן (בכל מקום שגלו (ישראל) שכינה עמהן"), און „קוב"ה[54] אשתכח בי־נייהו (בגלותא) . . וקרי[55] ואמר[56] שובו בנים . . ארפא משובותיכם" — ער פועל'ט אַז מ'זאָל ווערן „תלמידים מהו־גנים", און דורך דעם גייט מען אַרויס פון גלות.

נאָכמער: חז"ל זיינען מדייק „מגלין רבו עמו" (ניט „מביאין רבו עמו" וכיו"ב) — וואָס דאָס מיינט, אַז אויך ביים רב איז דאָס אָ מצב של גלות.

ניט נאָר אַז דער רב דאַרף זיך געפי־נען אין דער זעלבער שטאָט מיט זיין תלמיד, אַבער דאַרט גופא איז ער ווי אָ בן־חורין

— במצב כזה וועט ער ניט קענען משפיע זיין (בשלימות) אויפן תלמיד אין אַן אופן פון „עביד לי' מידי דתהוי לי' חיותא", וואָרום צווישן זיי איז אָ מרחק עצום והפסק: דער תלמיד איז אין גלות, און דער רב — אין חירות; ובמילא איז ווי איז עס מעגלעך אַז דער רב זאָל זיך קענען אַריינלייגן בשלימות אין דעם תלמיד'ס מצב צו מאַכן פון אים אָ „בעל חכמה" —

עס מוז זיין „מגלין רבו עמו": דער רב דאַרף זיך געפינען אין דעם זעלבן (מצב) גלות ווי דער תלמיד געפינט זיך.

ועד"ז בנוגע כביכול דעם אוי־בערשטן מיט אידן. ווען אידן זיינען אין גלות, איז (נוסף וואָס „שכינה עמהן", איז) „שכינתא בגלותא"[57], די שכינה איז אין גלות, וכמש"נ[58] „בכל צרתם לו צר" — ס'איז זיין צרה כביכול, „השכינה[59] שרוי' עם ישראל בצרת גלותם".

ובמילא איז ניטאָ קיין אָרט פאַר יאוש ח"ו, ואדרבה — ס'איז ברור אַז ניט קוקנדיק אויפן מצב איום ונורא פון גלות, איז „הוי' שומרך הוי' צלך (ווארום ער געפינט זיך) על יד ימינך"[60].

ועוד ועיקר — וויבאַלד אַז „שכינתא בגלותא", איז אפילו אויב מצד דעם מצב פון אידן וואָלט געווען אָ קס"ד אַז דער גלות דאַרף ח"ו נאָך אָ ביסל דויערן, איז „למעני למעני אעשה"[61]: דער אוי־בערשטער ברענגט די גאולה צוליב זיך כביכול,

און אין אַן אופן פון „אחישנה"[62] — לא עכבן אפילו כהרף עין[63] — נעמט

---

51) שם קמז, יט.

52) שמו"ר פ"ל, ט.

53) מגילה כט, א. ספרי ס"פ מסעי (עה"פ (לה, לד) ולא תטמא — סיום פ' ערי מקלט). ועוד.

54) זח"ג ד, ב.

55) ובודאי „קרי" דהקב"ה — פועל ועושה.

56) ירמי' ג, כב.

57) בלשון הזהר (ח"ג צ, ב) „שכינתא אתגלייא בהדייהו . . פורקנא . . לקב"ה . . לה' הישועה". וראה שיחת ש"פ אמור תשל"ז.

58) ישעי' סג, ט. וכן „עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו). וכדחז"ל על ב' הפסוקים (תענית טז, א).

59) ל' רש"י נצבים ל, ג. וראה לקו"ש ח"ט ע' 178 ואילך.

60) תהלים קכא, ה.

61) ישעי' מח, יא. סנהדרין צח, א. וראה זח"ג סו, ריש ע"ב.

62) ישעי' ס, כב. סנהדרין שם.

63) ל' חז"ל (מכילתא ורש"י בא יב, מא) בנוגע לגאולת מצרים, והרי כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות (מיכה ז, טו).

דער אויבערשטער ארויס זיך און בניו פון גלות און פירט זיי און זיי גייען צוזאמען[64] אין דער גאולה האמיתית והשלימה, ומיד ממש.

(משיחת כ"ף טבת —
הילולא דהרמב"ם* — תשמ"ה)

64) מקומות שבהערה 53. רש"י נצבים שם.

*) ראה לקו"ש חכ"ו ע' 26. ושו"נ.

ואתחנן ג

א. אויף די לעצטע צוויי ווערטער פון אונזער סדרה — „(ושמרת את המצ־וה גו' אשר אנכי מצוך) היום לעשותם" — איז רש"י מפרש[1]: ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם.

לערנען מפרשים[2] אַז דער פירוש רש"י קומט בהמשך צו זיין פירוש אויפן פריערדיקן פסוק „ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו — בחייו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבידו מן העולם הבא", ד.ה. דער אויבערשטער צאָלט אפ אַ רשע זיין שכר פאַר זיינע מעשים טובים בעוה"ז כדי ער זאָל ניט האָבן קיין עוה"ב —

איז בהמשך לזה זאָגט דער פסוק „ושמרת גו' היום לעשותם" — „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם", אַז ביי צדיקים איז פאַרקערט, אַז זייער שכר איז ניט „היום" אין עולם הזה, נאָר „למחר לעולם הבא". ווייל „שכר[3] מצוה בהאי עלמא ליכא"[4].

1) ראה שקו"ט במפרשי רש"י (רא"ם, גו"א, דבק טוב, משכיל לדוד. ועוד) — ההכרח בפשש"מ לפירוש זה.

2) באר מים חיים (לאחי המהר"ל) כאן. וראה ס' זכרון כאן. לבוש האורה ר"פ עקב.

3) קידושין לט, ב. חולין בסופה.

4) ס' זכרון ולבוש האורה שם. וראה פרש"י לאבות• פ"א מ"ג: לפי שאין שכר מצות בעולם הזה . . היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם.

— אבל כמדובר כ"פ, פרש"י עה"ת לחוד ופרש"י על הש"ס לחוד —

ולהעיר מפרש"י ר"פ וישב (לז, ב): ועוד נדרש כו' לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא און דאָס איז מתאים מיט דברי הש"ס[5] — דער מקור פון פירוש רש"י זה — וואו עס ברענגט זיך דער מאמר „היום לעשותם כו' ולמחר לקבל שכרם" בהמשך צום מאמר אויף „לא יאחר לשונאו"[6] — „לשונאיו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצדיקים גמורים, והיינו דאריב"ל מאי דכתיב . . היום לעשותם . . היום לעשותם למחר לקבל שכרם".

ד.ה. מיט „למחר לקבל שכרם" מיינט ריב"ל אַז דער אויבערשטער איז (בדו־קא) „מאחר" דעם שכר פון צדיקים גמו־רים (אויף „למחר", לעולם הבא).

ב. עס איז אַבער שווער צו איינ־לערנען דעם פירוש אין דברי רש"י, ווייל:

א) לפ"ז האָט רש"י געדאַרפט מדגיש זיין (ווי אין גמרא) דעם ניגוד, אַז אין דעם פסוק („ושמרת גו' היום לעשותם") רעדט זיך (ניט וועגן „שונאיו", נאָר) וועגן צדיקים גמורים•[6]. פון דעם וואָס רש"י איז סותם „היום לעשותם, ולמחר כו'" — ניט מאַכנדיק דערביי קיין חילוקים — איז משמע, אַז רש"י איז אויסן צו זאָגן אַ כלל בשייכות צו אַלע אידן[7].

שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז (נת' בלקו"ש וישב תשמ"ז). פרש"י אחרי יח, ה (וברא"ם שם. וראה רמב"ן שם. וראה לקמן בפנים סוס"ג).

5) עירובין כב, א.

6) פסוק שלפנ"ז (ז, י).

•6) וכן הו"ל להדגיש „אבל יאחר לצדיקים כו'" (דלא כ„שונאיו" ש„לא יאחר"). וע"ד לשון רש"י לקמן האזינו לב, ד.

7) אף שכמובן לא נכלל בזה „שונאיו" שבפסוק

•) כ"ה גם (בשינוי ל' קצת) בפרש"י למס' אבות ש"ל לאחרונה מכת"י (ירושלים, תשל"ג).

ב) ועוד ועיקר: ווי קען מען זאָגן אַז לויט פרש"י (לויט פשוטו של מקרא) איז „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", בשעת עס זיינען פאַראַן אַ ריבוי פסוקים אין חומש וואו עס ווערן אַנגעזאָגט אַ סך יעודים גשמיים פאַר קיום התורה והמצות — ובלשון הכתוב[8] „אם בחוקותי תלכו גו' ונתתי גשמיכם בעתם" (מיט אַלע ברכות המנויות בפרשה), און נאָכמער: גלייך נאָך אונזער פסוק קומען די פסוקים[9] „והי' עקב תשמעון גו' ואהבך וברכך גו' וברך פרי בטנך ופרי אדמתך דגנך גו' ברוך תהי' גו' והסיר גו' ואכלת גו'"[10]?!

ג. מפרשים[11] פאַרענטפערן ע"פ דברי הרמב"ם[12] הידועים, אַז דער אמת'ער ענין פון שכר מצות איז חיי העולם הבא, און די אַלע יעודים גשמיים זיינען בלויז כדי „שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כו' כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

און דאָס מיינט „למחר לעוה"ב ליטול שכרם" — ווייל דער (אמת'ער) שכר מצוה — בלשון הרמב"ם שם: סוף מתן שכרן של מצות — איז חיי עולם הבא, און אויף דעם זאָגט מען שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

מען קען אָבער ניט אַנענעמען אַז דאָס איז שיטת רש"י בפשוטו של מקרא — ווייל

[נוסף לזה וואָס אויב אַזוי וואָלט דאך רש"י (וואָס האָט געשריבן פירושו בלשון ברור) ערגעץ וואו געדאַרפט אַנדייטן אויף דעם חילוק[13], אַז די יעודים גשמיים שבתורה זיינען ניט דער שכר מצוה (אָדער לאידך: רש"י האָט געדאַרפט מדגיש זיין דאָ אין אונזער פסוק אַז ער רעדט (ניט וועגן דעם „שכר" המדובר בתורה, נאָר) וועגן „סוף מתן שכרן" וכיו"ב) — איז]:

א) אין פסוק[14] „ופניתי אליכם" — וואָס רעדט וועגן יעודים גשמיים: והפריתי אתכם והרביתי אתכם — איז רש"י מפרש: „אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם מלה"ד למלך ששכר פועלים וכו'", וואָס דערפון איז קלאָר דעת רש"י עה"ת, אַז דער „לשלם שכרכם" איז ניט (נאָר) אַן ענין צדדי (הסרת המניעות אויף קיום המצות) נאָר די באַלוינונג פאַר דער עבודה גופא (פונקט ווי דער שכר וואָס מען צאָלט פועלים)[15].

הקודם — מ"מ מובן ג"כ שלא כל העובר על מצות הוא מ„שונאיו" ח"ו. והו"ל לרש"י לפרש (כבגמרא) שכאן איירי בצדיקים (גמורים) דוקא.

8) ר"פ בחוקותי.

9) ר"פ עקב.

10) בלבוש שם תי' שזוהי כוונת רש"י בפירושו (ר"פ עקב) עה"פ „והי' עקב תשמעון" — „אם המצות הקלות כו' תשמעון", ששכר מצות בעוה"ז הוא רק על מצות קלות. ע"ש. וכבר הקשה עליו בצידה לדרך שם. ע"ש באורך.

11) צידה לדרך שם. וראה גם באר מים חיים שבהערה 2.

12) הל' תשובה פ"ט ה"א (וראה שם כל הפרק. פיה"מ שלו סנהדרין ר"פ חלק ד"ה ועתה). ובצידה לדרך שם, שכ"כ „שאר מחברים המפורסמים קמאי דקמאי ובתראי ז"ל . . וכ"כ רבינו בחיי" (ר"פ עקב).

13) ולכן לכאורה אא"פ לתרץ עפמ"ש בחדא"ג מהרש"א (קידושין שם) לחלק בין זכות הרבים ש„מעשיהם הטובים מביאים להם כל הברכות והטובות שנזכרו בתורה גם בעוה"ז כו' אבל ר"י לא אמר כן (דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא) אלא ביחיד" — כי חילוק זה לא נרמז כלל בפרש"י עה"ת (ואדרבה: מפרש"י בחוקותי (כו, ח) מוכח שגם ביחיד השכר הוא בעוה"ז).

14) בחוקותי שם, ט.

15) בפרש"י שם מסיים „כדאיתא בתו"כ", ובמפרשי התו"כ (ראה קרבן אהרן. מלבי"ם. ועוד)

ב) בכלל איז שוועך צו אַנעמען אַז רש"י בפירושו עה"ת איז מפרש ווי דער מ"ד „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" ווייל דער מקור ויסוד של שיטה זו זיינען די פסוקים „למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך"[16] (ביי כבוד או"א) אוו „למען ייטב לך והארכת ימים"[17] (ביי שילוח הקן), אַז דאָס מיינט: „למען ייטב לך לעולם שכולו טוב, ולמען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך"[18],

אָבער רש"י בפירושו עה"ת ברענגט ניט (אויף די פסוקים הנ"ל) דעם פירוש (עולם שכולו טוב . . שכולו ארוך). ואדרבה: פון סתימת לשון רש"י אויפן פסוק[19] „כבד גו' למען יאריכון ימיך" — „אם תכבד יאריכון ואם לאו כו'", ועד"ז אויפן פסוק[17] „שלח תשלח גו' למען ייטב לך גו'" — „אם מצוה קלה כו' אמרה תורה למען ייטב לך והארכת ימים ק"ו למתן שכרן של מצות חמורות" — איז מוכח, אַז רש"י האַלט אַז פשוטו של מקרא איז אריכות ימים און טובה כפשוטן בגשמיות[20] (און דאָס איז אויך „מתן שכרן של מצות חמורות"[21]).

והדרא קושיא לדוכתא: ווי זאָגט רש"י דאָ בסיום פרשתנו מיט אַ פשטות „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם"?!

ד. אויך איז ניט גלאַטיק אין לשון רש"י:

דער מאמר „היום לעשותם, ולמחר (לעולם הבא) ליטול שכרם" ווערט גע־בראַכט אין צוויי ערטער אין ש"ס — אין מס' עירובין[5] און אין מס' עבודה זרה[22], אָבער בשינוי לשון:

אין מס' עירובין איז דער לשון „היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם למחר לקבל שכרם", אין מס' עבודה זרה שטייט: „היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם ולא היום ליטול שכר".

וואָס דער טעם השינוי איז מובן בפשטות: פון פסוק „היום לעשותם" לערנט אָפ די גמרא צוויי זאכן: (א) דעם דיוק אין „היום" — אַז דער „לעשותם" (עשיית מצות) איז היום דוקא, און ניט „למחר" לעולם הבא. (ב) דעם דיוק אין „לעשותם" — אַז דער זמן פון „היום" (עוה"ז) איז אויף „לעשותם" דוקא, און ניט אויף „ליטול שכר".

און דאָס איז דער דיוק הלשון[23] (אין ע"ז[24]) „ולא היום ליטול שכר" — ווייל

שם, דלשון התו"כ „היו ישראל בעוה"ז מבקשים כו' אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמכם" היינו דלישראל יהי' שכר רוחני לעוה"ב.

אבל ראה לקו"ש חי"ז (ע' 323 והערה 20 שם) שאא"פ לפרש כן בפרש"י, שהרי בפשש"מ מפורש בכתוב זה (וכן בכתובים שלפנ"ז ושלאח"ז) שכר גשמי (אף שאח"כ — פסוק יא־יב (ובפרש"י) — נאמר גם שכר רוחני). ועכצ"ל שגם שכר גשמי הוא תשלום העבודה,

[אלא שבתשלום העבודה גופא יש ב' מיני תשלום: שכר גשמי בעוה"ז (שהוא השכר המפורש בתורה), והשכר הרוחני בג"ע ועוה"ב. ולהעיר מפרש"י פרשתנו ג, כו ד"ה רב לך („ד"א"); פרש"י אחרי הנ"ל סוף הערה 4].

16) פרשתנו ה, טז.

17) תצא כב, ז.

18) קידושין שם. ובחולין שם — בסדר הפוך.

19) יתרו כ, יב (ובפרשתנו אינו מפרשו — כי „בבר פירשתים" (פרש"י פרשתנו ה, ז)).

20) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 133 הערה 2.

21) ודלא כפירוש הלבוש — ראה הערה 10.

22) ג, א. ד, ב (בשינוי ל' קצת).

23) ראה גם תו"ת כאן אות יח.

24) וברי"ח עירובין גריס גם שם „ולא היום". — וראה יל"ש סוף פרשתנו שמביא ב' הלשונות יחד: היום לעשותם ולא היום ליטול שכרם, היום לעשותם ולמחר ליטול שכרם! וראה דק"ס עירובין שם.

דער לימוד איז (ניט דער צד החיוב — אַז שכר איז „למחר", נאָר) אין דעם צד השלילה, אַז „היום" (אין עוה"ז) איז (לעשותם דוקא, און) ניט דער זמן פון „ליטול שכר" — שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

ועפ"ז, אויב מ'זאָל לערנען אַז כוונת רש"י דאָ איז דער ענין פון „שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (אַז מיט „היום לעשותם" איז דער פסוק מחדש אַז דער אויבערשטער צאָלט ניט אפ אַ צדיק בחייו בעוה"ז, בניגוד צו „שונאיו" וואָס „בחייו משלם לו גמולו הטוב") — וואָלט דאָך לכאורה מער מתאים געווען דער לשון (ווי אין מס' עבודה זרה) „ולא היום ליטול שכרם"[25].

ה. וי"ל, אַז רש"י באַוואָרנט כהנ"ל בדיוק לשונו — „ולמחר כו' ליטול שכרם".

— אין מס' עירובין (לפנינו[26]) איז דער לשון „למחר לקבל שכרם", אָבער רש"י קלייבט אויס דוקא די גירסא (פון מס' עבודה זרה[27]) „ליטול שכרם". דער דיוק איז נאָך מער בולט ע"פ הנ"ל, אַז התחלת הלשון קלייבט אויס רש"י דוקא דעם לשון פון מס' עירובין („ולמחר כו'"), און ניט פון מס' עבודה זרה („ולא היום כו'").

וי"ל הביאור בזה, בהקדם: דער חילוק צווישן די לשונות — „לקבל" און „ליטול" — איז:

„לקבל שכרם" ווייזט אַז דער שכר קומט מצד דעם נותן — דער מקבל איז ניט קיין בעה"ב אויף אַליין נעמען דעם שכר, נאָר ער איז תלוי אין דעם נותן, ער איז בלויז אַ „מקבל"; משא"כ „ליטול שכרם" ווייזט, אַז דער אדם נעמט אַליין דעם שכר (וועלכער קומט אים).

און דערמיט מאַכט רש"י קלאָר אַז דאָס רעדט זיך וועגן אַן אַנדער סוג אין אופן תשלום שכר: „למחר לעולם הבא" וועט זיך אויפטאָן אַ חידוש, אַז דע־ מאָלט וועלן אידן ווערן בעלי בתים אויף זייער שכר, זיי וועלן נעמען, אליין „נוטל" זיין שכרם[28].

קומט אויס אַז דאָס האָט קיין שייכות ניט צום ענין פון „שכר מצוה בהאי עלמא": כנ"ל האָלט רש"י בפשוטו של מקרא אַז עס איז דאָ שכר מצוה בהאי עלמא, ווי דער ריבוי פסוקים וואָס ריידן וועגן יעודים גשמיים אַלס שכר פאַר קיום התורה והמצות.

אָבער בעולם הזה איז דער ענין פון שכר אין אַז אופן פון „לקבל שכרם": דער אויבערשטער גיט אַ אידן כל טוב סלה בבני חיי ומזוני (ובכולם) רוויחי, אָבער ניט אַז דער איד האָט דעם כח און שטאַרקייט צו נעמען אַליין דעם שכר. און דערפאַר קען זיין, אַז אין דעם זאָלן זיך אַמאָל אַריינמישן פאַרשידענע

---

25) קושיא גמורה אינה, כי י"ל שרש"י רוצה להדגיש „למחר לעולם הבא", וזה כולל בדרך ממילא „ולא היום".

26) אבל בע"י שם „ולמחר ליטול שכרן". וכ"ה בילש"י סוף פרשתנו (ראה הערה 24). וראה דק"ס שם.

27) עפמ"ש בהערה הקודמת י"ל שכן היתה גירסת רש"י גם בעירובין שם. אבל עצ"ע למה נקט רש"י גירסא זו דוקא, ובפרט שגבי שכר רגיל הלשון „קבלה" (ראה פרש"י לך טו, א. דברים א, יב. ולהעיר מפרש"י מטות (לא, ח) „הלך כו' ליטול שכר"). אבל בפרש"י ס"פ שלח ד"ה אני ה"א (מספרי שם) „ונטול שכר . . ולא נוטלים שכר". ואכ"מ.

28) להעיר ממחז"ל (ברכות יז, ב) והם נזונין בזרוע (וראה פרש"י שם). וראה פרש"י ריש פרשתנו. לקו"ש חכ"ד ע' 30-29 ובהערות שם.

(זייטיקע) סיבות וואָס זיינען גורם אַז לפועל זאָל ער דעם שכר ניט באַקומען[29]

[ע"ד ווי די גמרא[30] זאָגט ביי דער מעשה וואָס ר' יעקב האָט געזען ווי אייַנער וואָס „אמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים ובחזירתו נפל ומת" — אַז אויב ער וואָלט געווען „מהרהר בעבודת כוכבים" — וואָלט ער ניט געדאַרפט באַקומען דעם שכר פון „למען ייטב לך והארכת ימים" (כפשוטו).

ד.ה. אַז אע"פ וואָס די מצות עצמן האָט ער געטאָן בשלימותן און דער חסרון איז אין אַ צווייטן ענין (וואָס האָט ניט קיין שייכות צו עשיית מצות אלו)[31] — איז עס פועל אַז מ'זאָל דעם שכר ניט באַקומען]:

משא"כ „למחר לעולם הבא" וועלן אידן אַליין נעמען, „נוטל" זיין שכרם, און עס וועלן ניט קענען זיין קיינע עיכובים כו' אויף דעם.

ו. עפ"ז איז פאַרשטאַנדיק דיוק לשון רש"י „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם" (און ניט — „ולא היום כו'"), ווייל דער חידוש פון רש"י איז

[ניט אַז עס איז ניטאָ קיין שכר פאַר צדיקים בעולם הזה (בניגוד צו „שונאיו" וואָס „בחייו משלם לו גמולו הטוב") — דאדרבה: לפי פירוש רש"י איז דער אויבערטשער זיכער משלם צו צדיקים גמולם הטוב בעולם הזה, כמפורש בפשוטו של מקרא די אַלע יעודים גשמיים בתורה — נאָר דער חידוש איז]

אין דעם חיוב, אַז „למחר לעולם הבא" וועט זיך אויפטאָן אַ נייער אופן אין תשלום שכר (וואָס איז ניטאָ „היום") — „למחר . . ליטול שכרם"[32].

און דער המשך הפסוקים דאָ איז: פריער שטייט „ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו לא יאחר לשונאו אל פניו ישלם לו", אַז אַ רשע צאָלט מען בדוקא גלייך בחייו „כדי להאבידו מן העולם הבא", משא"כ ביי די וואָס זיינען ניט „שונאיו", איז שייך אַמאָל אַז מען זאָל דעם שכר ניט באַקומען גלייך (כנ"ל);

דערנאָך זאָגט דער פסוק — „ושמרת את המצוה גו' היום לעשותם", אַז אָט דער סדר (אַז עס קען זיין אַן אָפהאלט אין תשלום שכר) איז נאָר „היום", אָבער „למחר לעולם הבא ליטול שכרם".

ז. דער ביאור (פנימי) אין דעם חילוק הנ"ל — צי דער תשלום השכר איז אין אַן אופן פון „לקבל" אדער „ליטול":

בזמן הזה איז דער ענין פון תשלום שכר פאַרבונדן מיט ב"ד של מעלה. און דעריבער נעמט מען ניט אַליין דעם שכר, עס איז תלוי אין ב"ד של מעלה.

משא"כ לעתיד לבוא אין עולם הבא — דעם זמן פון יום שכולו שבת[33] —

---

29) ראה פרש"י וישלח (לב, יא) שמא משבטחתני נתלכלכתי בחטא כו'.

30) קידושין שם. וכ"ה בחולין שם לפנינו (אבל ראה פרש"י וחדא"ג מהרש"א שם).

31) להעיר מלקו"ש ח"ט (ע' 199; ס"ע 202 ואילך).

32) ועפ"ז יש לבאר הגירסא בעירובין „למחר לקבל שכרם" — כי בעירובין שם מפורש שכוונת ריב"ל היא כהדרשה „לשונאיו הוא דלא יאחר אבל יאחר לצ"ג", היינו שצ"ג אין מקבלים שכרם בעוה"ז, ונמצא שגם קבלת שכרם היא רק „למחר".

33) סוף תמיד.

י״ל אַז עס וועט ניט זיין דער ענין פון ב״ד (של מעלה) (ע״ד ווי ביי שבת זיינען אַלע בתי דינים סגורים[34]); ובמילא, אויב אַ איד האָט געטאָן אַ מעשה טוב אויף וועלכן אים קומט שכר, איז ניט שייך קיין אָפהאַלט[35], און ער נעמט שכרו.

ח. עס איז דאָ נאָך אַ חילוק צווישן די צוויי לשונות „לקבל״ און „ליטול״:

„לקבל שכרם״ ווייזט אַז דער שכר קומט אַן צום אדם דורך דעם נותן; דער נותן האָט ניט נאָר באַשטימט דעם שכר, נאָר ער גיט עס אים אָפּ, דער אדם איז נאָר אַ „מקבל״ (דעם שכר).

משא״כ „ליטול שכרם״ ווייזט, אַז דער אדם דאַרף עס נעמען — דער נותן באַשטימט אַ שכר פאַר דעם מקבל, אָבער כדי דאָס זאָל צו אים אָנקומען פאָדערט זיך אַ פעולה, אַז ער זאָל דאָס „נוטל״ זיין.

און דערמיט דייטעט אַן רש״י דעם חילוק צווישן די יעודים גשמיים און דעם שכר פון עוה״ב:

די יעודים גשמיים זיינען אַלע אין גדר פון „לקבל שכרם״: דער אויבערשטער גיט אַ איידן כל טוב סלה בבני חיי ומזוני ובכולם רוויחי אין אַן אופן אַז דער איד באַקומט זיין שכר בדרך ממילא (אָן קיין פעולה נוספת מצדו);

משא״כ דער שכר רוחני פון עולם הבא איז א העכערער סוג שכר: חיי עולם הבא איז ניט אַן ענין וואָס דער מענטש איז בלויז אַ „מקבל״ — נאָר דער מענטש דאַרף „נוטל״ זיין דעם שכר; מען געפינט זיך אין אַן עולם וואו מ׳האָט די מעגלעכקייט צו נהנה זיין „מזיו השכינה״, אָבער כדי צו הנאה האָבן בפועל מוז זיין דער „ליטול שכרם״[36].

און דערמיט באַווארנט רש״י נאָך אַן ענין אין דעם פסוק:

לערנענדיק דעם פסוק „ושמרת גו׳ היום לעשותם״ קומט אויס, אַז דער ענין פון שמירת התורה והמצות איז שייך „היום״ דוקא. שטעלט זיך די שאלה: אין וואָס וועט באַשטיין די עבודה פון אידן „למחר״ (אין עולם הבא)? אפילו בפשטות פאַרשטייט מען אַז עס האָט ניט קיין אַרט צו זאָגן אַז אין עולם הבא וועט ניט זיין ח״ו קיין ענין פון עבודת ה׳[37]!

זאָגט רש״י — „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם״: אין עולם הבא וועלן אידן פאַרנעמען זיך מיט דער עבודה פון „ליטול שכרם״[36].

— לויט דעם קומט אויך אויס, אַז דער פירוש רש״י האָט ניט קיין שייכות צו דער שקו״ט וועגן „שכר מצוה בהאי עלמא״ — ווייל דאָ איז ניט די שאלה צי דער אויבערשטער צאָלט שכר בעוה״ז, נאָר: אין וואָס באַשטייט די עבודה פון אידן „למחר״.

ט. דעם חילוק צווישן די צוויי לשונות „לקבל״ און „ליטול״, קען מען אויך מקשר זיין מיט די צוויי דיעות[38] בנוגע שכר ועונש:

---

34) ירושלמי סנהדרין פ״ד ה״ו. וראה אד״ר בוחי״ג (קכט, סע״א. קלו, ב) בנוגע לבתי דינים של מעלה (הובא ונת׳ בד״ה ואני תפלתי תרנ״ד, תש״ד). וראה ספר המצות להצ״צ מצות לא תבערו אש פ״ב.

35) ראה לקמן הערה 47.

36) ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ח ה״ב: נהנין מזיו השכינה שיודעים ומשיגין כו׳.

37) ולהעיר ממש״נ (בראשית ב, טו) ויניחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה.

38) הובאו בשל״ה בית אחרון (יב, א־ב. טו, א־ב). וראה אגרות קודש אדמו״ר מהורש״ב כרך א ע׳ שצה

א) אַז זיי קומען בדרך נסי', ד.ה. אז דער שכר ועונש, זיינען ניט באופן פון סיבה ומסובב ממש פון דער מצוה און עבירה, נאָר זיי זיינען בדוגמת שכר ועונש וואָס אַ מענטש באַשטימט כרצונו צוליב מעשה טוב אדער הפכו.

ב) אַז זיי קומען בטבע, ד.ה אַז דער אויבערשטער האָט מטביע געווען אין די מצות און עבירות גופא, אַז זיי זאָלן ברענגען שכר צי עונש.

און דאָס איז דער חילוק צווישן „לקבל" אַדער „ליטול":

אויב שכר מצות קומט בטבע, קומט אויס, אַז בשעת אַ איד טוט אַ מצוה פאַרט זיך ניט קיין ענין נוסף[39] אויף באַקומען דעם שכר — די עשיית המצוה איז די סיבה וועלכע ברענגט דעם שכר בדרך ממילא. „לקבל שכרם" — דער שכר קומט בדרך ממילא און דער אדם דאַרף עס נאָר מקבל זיין.

אויב אָבער שכר מצות איז ניט קיין ענין טבעי, נאָר עס קומט בלויז בדרך נסי — קומט אויס, אַז דער שכר קומט ניט אַן בדרך ממילא מצד דער עשיית המצות, נאָר תשלום שכר איז אַ פעולה ניט מצד הטבע, אַ פעולה נוספת, עס דאַרף זיין אַ פעולה פון נתינת (ונטילת[40]) השכר.

יו"ד. ע"פ הנ"ל קען מען אויך מבאר זיין (בפנימיות הענינים) דעם דיוק „ולמחר לעולם הבא (דוקא) ליטול שכרם":

די צוויי אופנים הנ"ל אין תשלום שכר — אַן ענין נסי, אַדער אַן ענין טבעי — זיינען דאָ ביידע אין דעם שכר רוחני פאַר קיום התומ"צ.

ס'איז ידוע[41] אַז עס זיינען פאַראַן צוויי סוגי שכר: א) דער שכר פון גן עדן, וואָס איז אַ שכר מוגבל כביכול[42], ווייל דאָרט איז מאיר דער אור אלקי וואָס איז מלובש אין סדר השתלשלות (אור הממלא). ב) דער שכר פון תחיית המתים, וואָס דעמאָלט וועט מאיר זיין דער אור מקיף שלמעלה מהשתלשלות (אור הסובב), וואָס דאָס איז אַ שכר בלתי מוגבל.

און דעריבער: דער שכר וואָס איז פאַרבונדן מיטן אור הממלא וואָס איז מצומצם לפי ערך הנבראים, וויבאַלד אַז לגבי דעם אור איז די עבודה פון נבראים תופס מקום, איז דער שכר באופן טבעי[43]: די עבודה פון אידן טוט אויף דעם שכר;

ואילך. וראה לקו"ש ח"ה ע' 135 הערה 23 (וש"נ). ועוד. וראה הערה 43.

39) ראה אגרות קודש שם. וראה הערה הבאה.

40) להעיר מהמבואר בד"ה שיר המעלות תש"ג פ"ח, דמכיון שהענין דבאתעדל"ת אתעדל"ע אינו „הכרח אלקי טבעי" כ"א „הכרח אלקי רצוני", לכן „צריך זכות אשר האתערותא שלו יקובל למעלה" — וכש"כ אם שכר מצות הוא ענין נסי (ראה אגרות קודש שם).

41) ראה בארוכה בזה — ספר המצות להצ"צ מצות ציצית. ובכ"מ.

42) אלא שגם בשכר זה „אין שיעור לריבוי העליות שיוכל להיות באופן עילוי ההשגה באלקותו ית'" (סהמ"צ להצ"צ שם — טו, ריש ע"ב).

43) כי לאחרי שעלה ברצונו ית' שהעבודה תעורר — נעשה כן באמת• (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1133 הערה 13. וש"נ). וראה אגרות קודש שם, שזהו הטעם ששכר מצות הו"ע טבעי. ע"ש (ושם מהגה"ה

•) ולהעיר מלקו"ש חי"ז ע' 387 (ולקמן ע' 138), שהענין דשכר מצוה הוא הלכה — שהקב"ה „מחוייב" כביכול לשלם שכר מצות כמו שמשלמים לפועל (ראה לעיל סעיף ג), ע"ש באורך.

משא"כ דער שכר מצוה של אור הסובב איז ניט שייך צו זאָגן אויף דעם אַז דאָס איז אַן ענין טבעי אין דער עבודה — ווייל לגבי דעם אור איז די עבודה פון נבראים ניט תופס מקום; נאָר דאָס איז אַן ענין נסי וואָס איז ניט מוכרח, עס איז אַן ענין וואָס קומט בדרך מתנה מצד רצונו יתברך[44].

און דאָס איז דער טעם פאַרוואָס „ולמחר לעולם הבא ליטול שכרם":

אין עולם הזה איז מאיר בגלוי ממש נאָר דער שכר המוגבל[45], מצד אור הממלא, און דעריבער איז דער תשלום השכר אין אַן אופן פון „לקבל שכרם" — די עבודה פון אידן טוט אויף די נתינת השכר, אַזוי אַז עס קומט אַן צו אים בדרך ממילא און ער דאַרף עס נאָר מקבל זיין:

משא"כ „למחר לעולם הבא", וועט עס וועט מאיר זיין דער שכר הבלתי גבולי (מצד אור הסובב)[46] — איז דער תשלום השכר אין אַן אופן פון „ליטול שכרם"[47], דער שכר קומט ניט בדרך ממילא, נאָר עס איז אַ באַזונדער פעולה פון נתינת (ונטילת) השכר.

(משיחת ש"פ ואתחנן תשכ"ה)

בשל"ה שם, שגם לפי הרמב"ן שכר מצוה מסובב מן המצוה עצמה אלא שבא בדרך סגולה. עיי"ש. וראה לעיל הערה 40: הכרח אלקי רצוני).

44) אף שגם אור הסובב נמשך ע"י עבודת האדם ובאופן שהעבודה היא הי' הממשיכה את האור (ראה לקו"ש ח"ד שם. ח"ט ע' 72. ועוד) — מ"מ מובן, שמכיון שהמדובר באור הסובב שלמעלה מנבראים, הרי בערך העבודה (המוגבלת) של נברא, הוא ענין של חסד ומתנה (ראה לקו"ש ח"ט שם. ועוד).

45) ראה אגה"ק סי' ג.

46) ראה בהנסמן בהערה 41. ושם, שזהו (בעיקר) בעולם התחי'. ולהעיר מהגירסא בפרש"י לע"י עירובין שם (ד"ה ולא למחר) ובענף יוסף שם.

47) ע"פ המבואר באגרות קודש שם, דדוקא בשכר המוגבל שייך העכבה והפסק ח"ו ע"י מדת הדין, אבל מה שנותנים מלמעלה בדרך מתנה חסד בלתי מוגבל, אין שייך בו עכבה והפסק של מדת הדין — מובנת השייכות למשנת"ל (סעיף ו-ז) בפירוש „ליטול שכרם", שנוטל מעצמו ואין שייך לעכב השכר.

עקב

א. בפרשתנו[1] וואו משה רבינו דער־ציילט ווי ער איז אַרויף נעמען די לוחות פון דעם אויבערשטן, שטייט כמה פעמים דער לשון „לוחות האבנים", „לוחות הברית", ברענגט רש"י אַראָפּ דעם וואָרט „לחת" און איז מפרש: לחת כתיב ששתיהם שוות[2].

רש"י איז ניט מציין פון וועלכן פסוק ער איז מעתיק בפירושו דעם וואָרט לחת, נאָר פון דעם אָרט וואו רש"י האָט אַריינגעשטעלט דעם פירוש — צווישן פירושו אויף פסוק ט און פסוק יח — איז מובן, אַז פירושו איז אויף דעם וואָרט „לחת" וואָס שטייט צווישן די צוויי פסוקים

[און היות אַז איז די צווישנדיקע פסוקים וועלן דער וואָרט דערמאָנט אייניקע מאָל — בפסוק יו"ד „ויתן ה' אלי את שני לוחת האבנים כתובים גו'", בפסוק יא „ויהי מקץ ארבעים יום וארבעים לילה נתן ה' אלי את שני לחת האבנים לחות הברית", בפסוק טו „ואפן וארד מן ההר גו' ושני לוחת הברית על שתי ידי", בפסוק יז „ואתפש בשני הלחת ואשלכם גו' ואשברם לעיניכם" — דאַרף מען זאָגן, אַז רש"י מיינט אַדער איינעם פון די פסוקים, אַדער דעם לשון „לוחת" וואָס שטייט חסר אין די אַלע פסוקים[3]]

אָבער ניט אויף די צוויי מאָל „לוחת" וועלכע שטייען חסר בתחלת פסוק ט: „בעלתי ההרה לקחת לוחת האבנים לוחת הברית גו'", וואָרום דעם פירוש אויף „לוחת" זאָגט רש"י נאָך דעם פירוש אויף די וועלן „ואשב בהר" וועלכע שטייען שפעטער אין פסוק ט.

דאַרף מען פאָרשטיין: דעם פירוש, אַז פון „לחת" חסר לערנט מען אָפּ אַז „שתיהן שוות", האָט שוין רש"י געזאָגט פריער אין פ' תשא אויפן פסוק[4] „ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדת לחת אבן" — „לחת כתיב שהיו שתיהן שוות"[5]; נאָר היות דער פריערדיקער פירוש שטייט בהפסק ריבוי פרשיות בתורה (מער ווי צוויי חומשים), חזר'ט רש"י איבער דעם פירוש נאכאמאָל בפרשתנו[6], ווי מען געפינט כמה פעמים כיו"ב בפירושו.

ס'איז אָבער ניט מובן, פאָרוואָס איז עס רש"י מפרש אויף אייניעם פון די (אַדער אַלע) שפעטערדיקע פסוקים (י, יא, טו, יז) אוּן ניט גלייך וואו „לוחת" חסר שטייט דאָ צום ערשטן מאָל (אין פסוק ט)?

---

1) ט, ט ואילך.

2) בתנחומא פרשתנו יו"ד „אמר רבי חנינא לחת כתיב שלא היו גדולים זה מזה אלא שניהם שוין והיתה פסולת שניהם כאחד". אמנם שם הוא בנוגע תיבת לחת הנאמרת להלן בלוחות שניות (י, א). ועד"ז מ"ש במדרש לק"ט שם „לוחות שיהו שניהם שוין" — קאי בלוחות שניות. וראה להלן סעיף ט' והערה 52; 54.

3) ואפילו תיבה זו שבפסוק יז. ואף ששם כתיב „הלחת", י"ל דלא איכפת לי' לרש"י מכיון שאינה מיסוד התיבה.

4) לא, יח.

5) ובתנחומא תשא טז „א"ר חנניא לחת כתיב לא זה גדול מזה". ועד"ז בשמו"ר פמ"א, ו (ר' חנינא — כבתנחומא פרשתנו שם).

6) משא"כ בפ' תשא לאח"ז — לב, טו־יט. ועד"ז שם לד, א־ד: שם, כח־ט (בנוגע לוחות השניות).

מ'קען ניט זאגן אז רש"י איז דאס מפרש דוקא בפסוק יא[7] (אדער יז) וואו עס פעלן אין וואָרט „לחת" ביידע וואו"ן[8], אויך דער וא"ו נאכן למ"ד — און ניט אין פסוק ט (און יו"ד) וואו עס שטייט „לוחת", מיט א וא"ו נאכן למ"ד — וואָרום צום תוכן הפירוש „לחת כתיב ששתיהם שוות" איז נוגע נאָר דער וא"ו וואס נאכן חי"ת, וואס ווען ער איז חסר ווערט דער וואָרט „לחת" נשתנה פון ל' רבים אויף ל' יחיד, משא"כ דער וא"ו וואס נאכן למ"ד איז אין דעם ענין גאָר־ניט משנה — אויך ווען לוחת כתיב (חסר וא"ו נאָר נאכן חי"ת) קען מען ארויסלערנען „ששתיהם שוות"[9].

ב. נאכמער: אויב רש"י דארף איבערחזרן דעם פירוש (פון פ' תשא) נאָר א לענגערן הפסק (צווישן חומש שמות און דברים) — האט ער דאס גע־דארפט מקדים זיין נאָר פריער (ניט בפרשתנו, עקב, נאָר) אין פ' ואתחנן[10], וואס אויך דאָרט שטייט (נאָר די עשרת הדברות) „לחת" חסר וא"ו: „ויכתבם על שני לחת אבנים ויתנם אלי".

ובאמת שטעלט זיך די זעלבע תמי' אפילו בנוגע פירושו בפעם הא' אין ס' שמות — בפ' תשא: אויך דאָרט איז דאס ניט דעם ערשטן מאָל וואו עס שטייט „לחת" חסר, נאָר דאס שטייט שוין פריער אין פ' משפטים[11]: „ואתנה לך את לחת האבן גו", לחת כתיב חסר (ביידע וויי"ן), פונקט ווי אין פ' תשא — איז פאָרוואס איז רש"י דאס ניט מפרש אין פרשת משפטים, וואו עס שטייט צום ערשטן מאָל לחת חסר, נאָר ער וואָרט ביז פ' תשא[12]?

ג. בפשטות וואלט מען געקענט פאָרענטפערן ע"פ הידוע[13], אז דער ענין פון מלא וחסר כשלעצמו איז ניט קיין דבר הקשה אין פשוטו של מקרא, וואס רש"י זאָל עס מוזן פאָרענטפערן (וכד־מוכח דערפון וואס ע"פ רוב שטעלט זיך ניט רש"י אויף מלא וחסר שבכתובים). און דאס וואס רש"י באָוואָרנט עס יע בפרשתנו, איז ווייל אין דעם זעלבן פסוק (יא) איז די תורה משנה בזה אחר זה: „את שני לחת האבנים לחות הברית" — פריער חסר (לגמרי) און דערנאָך גלייך מלא (מיטן צווייטן וא"ו). דערי־בער איז רש"י מפרש אז דער פסוק

---

7) כ"ה גם במשכיל לדוד לפרש"י — ראה לקמן הערה 14.

8) בדפוסים וכת"י דפרש"י זה (ועד"ז בפרש"י תשא) — שינויים בהד"ה דפרש"י זה: בדפוס ראשון ושני (ועוד) ובכמה כת"י (שתח"י), הד"ה דפרש"י הוא „לוחות" (מלא ב' ווי"ן), בכמה כת"י (שתח"י) ודפוסים הד"ה הוא „לוחת", ובדפוסים הנפוצים — „לחת": וכן יש שינויים בפנים פירושו: בדפוס א' (ועוד) ובכמה כת"י „לוחת כתיב", בדפוס שני וכמה כת"י „לחת כתיב" (כבדפוסים הנפוצים).

9) וכמ"ש בס' זכרון כאן (ובפ' תשא ועוד).

10) ה, יט.

11) כד, יב.

12) לכאורה יש לומר שהדיוק והקושי בהפסוק (בפ' תשא ובפרשתנו) הוא לא (רק) „לחת" חסר כשלעצמו כ"א (גם —) לפי שיש סתירה בהכתוב דנאמר „שני" ואח"כ „לחת" דמשמע אחד (כמ"ש בדבק סוב (ועוד) בפ' תשא שם), משא"כ בפ' משפטים שלא נאמר „שני" כ"א „ואתנה לך את לחת האבן" (וגם אין ידוע מפסוקים לפנ"ז דהוי שני לחות) לכן לא פרש"י כלום (ולכן לא פירשו גם כאן בפסוק ס, דלא נאמר שם שני לחת).

אבל מזה שרש"י בתשא וכן בפרשתנו לא העתיק בהד"ה שני לחת, כ"א „לחת" לבד, משמע, שבא לפרש „לחת חסר" כשלעצמו (ובפרט בפרשתנו דנאמר בפסוק ס „לוחות האבנים" — לא שייך לתר"כ כן).

13) ראה גו"א לפרש"י בראשית א, יד. וראה גם משכיל לדוד כאן (ובכ"מ). וכ"ה בכמה מפרשי רש"י. וראה כללי רש"י (קה"ת תש"מ) פי"ג (בהוצאת תנש"א — פי"ד). וש"נ.

קומט דערמיט מדגיש זיין דעם חסר: „לחת כתיב ששתיהם שוות"[14].

און דערפאַר איז דאָס רש"י ניט מפרש בפסוק ט בפרשתנו „בעלותי ההרה לקחת לוחת האבנים לוחת הברית" ווייל דאָרטן איז ביידע מאָל „לוחת" חסר כתיב; און אויך ניט פריער בפ' ואתחנן (וואו עס שטייט „ויכתבם על שני לחת אבנים") און אין פ' משפטים (פאַר פ' תשא) — היות אַז אין די ערטער שטייט דער וואָרט בלויז איין מאָל, ס'איז ניטאָ קיין שינוי אין זעלבן פסוק.

דאָס איז אָבער ניט קיין ביאור מספיק, וואָרום:

א) אין פ' תשא, כאָטש דאָרט שטייט אין פסוק צוויי מאָל „לחת העדות לחת אבן", זיינען אָבער ביידע חסר, ובמילא איז ניטאָ קיין שינוי אין פסוק לשם הדגשה — און פונדעסטוועגן איז עס רש"י יע מפרש דאָרט.

ב) בכל אופן קען מען די שאלה פרעגן בפרשתנו בנוגע די פסוקים עצמם: פאַרוואָס איז דער פסוק משנה ומרמז דעם ענין פון „שתיהם שוות" דוקא אין דעם שפעטערדיקן פסוק (יא), און ניט אין דעם פריערדיקן פסוק (ט), וואו עס שטייט צוויי מאָל דער זעלבער וואָרט?

[ועפ"ז איז מובן, אַז די שאלות הנ"ל קען מען ניט פאַרענטפערן דערמיט וואָס עס זיינען דאָ כו"כ דעות ושיטות שונות אין דער מסורה פון חסרות ויתי־רות[15], והיינו[16] אַז לויט דעת רש"י איז די מסורה אין פ' תשא באופן אַז ס'שטייט איין מאָל מלא („לחות") און איין מאָל חסר („לחת") (ניט[17] ווי לפנינו[18]): און בפרשתנו, ווידער, איז שיטת רש"י אַז (פאַר די ווערטער „ואשב בהר") שטייט ביידע מאָל „לחת" חסר

— וואָרום[19] סייוועל בלייבט די שאלה אינעם פסוק גופא (כנ"ל) — פאַרוואָס איז די תורה משנה דוקא אין פסוק יא (ועד"ז בפ' תשא) כדי מדגיש זיין „לחת חסר כתיב ששתיהם שוות", און ניט אין פריערדיקן פסוק ט, וואו עס שטייט דער זעלבער לשון „לוחת האבנים לוחת הב־רית"].

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם אַ דיוק אין לשון רש"י בפירושיו על

---

14) גם במשכיל לדוד כתב שכוונת רש"י ל„לחת" שבפסוק יא. אבל — מפני דהפסוק מיותר (ועד"ז פי' בפ' תשא). אבל צע"ק לומר, דיתור כל הפסוק בא רק לדרשא על תיבת „לחת". ואכ"מ.

15) ראה לדוגמא מנחת שי ח"ש כה, ו (וש"נ). תרומה כה, כב. בלק כג, ט. ועוד.

16) ובפרט דאנו לא בקיאין בחסרות ויתרות — קדושין ל, סע"א. וכ"ה ברמ"א או"ח סקמ"ג ס"ד. וראה נ"כ שם.

17) וע"ד פרש"י ח"ש ותרומה שם: דברים (א, יג) — שהוא לא כבמסורה שלנו (ראה מנחת שי שם).

18) וכ"ה (כלפנינו) גם במסורה ובמנחת שי תשא שם.

19) נוסף על העיקר שדוחק גדול לומר כן (מבלי כל מקור), מכיון שברש"י אין רמז ע"ז". ובפרט שבמסורה ומנחת שי שאסף מכו"כ ספרים ונוסחאות לא הביא שינויים בפ' תשא (וכבהערה הקודמת).

---

*) ועד"ז בפ' נשא ז, א „כלת כתיב" לג' דפוס ראשון, שני וכמה כת"י רש"י (שתת"י). וע"פ פירוש הריב"א וצידה לדרך בפרש"י. וראה מנחת שי שם.

*) משא"כ בפרש"י ח"ש, תרומה ודברים שם (ועוד) — הרי מפורש כן בפרש"י (וראה קושיות המפרשים שם. וי"ל ע"פ מנחת שי פ' בלק שם. ואכ"מ).

התורה בענין חסר (ויתיר), וואס מען געפינט אין דעם שינויים:

אמאל זאגט רש"י „חסר וי"ו[20], „חסר כתיב"[21] וכיו"ב[22], און בכמה מקומות ברענגט רש"י בלויז דעם וואָרט ווי ער שטייט געשריבן אין פסוק און זאגט ניט „חסר וי"ו" אדער „חסר כתיב" וכיו"ב[23], וכבפרשתנו[24]: „לחת כתיב".

און וויבאלד אז לשונו של רש"י איז דאך מדויק, איז מובן אז אויך די שינויים הנ"ל אין ל' רש"י זיינען בכוונה ובדיוק; ובפרט אז דאס זיינען שינויים וועלכע מען געפינט בכו"כ מקומות בפירושו על התורה, אמאל באופן הא' און אמאל באופן הב'.

ה. ויש לומר די הסברה אין דעם — ע"פ תוספת ביאור אין דעם כלל הנ"ל (ריש סעיף ג), אז דער שינוי פון חסירות ויתירות כשלעצמו איז ניט קיין שוועריקייט אין פשוטו של מקרא — אזא וועלכע רש"י מוז באוואָרענען לבן חמש למקרא[25] [נאָר — וועז עס איז פאָראן אז אַנדער שוועריקייט אין פשוטו של מקרא און עס וועלט פאָרענטפערט לויט דעם ביאור אין דעם חסר ויתיר, דאמאלס ברענגט עס רש"י ומבאר[26].

אבער דער כלל, איז נאָר אין א פאל וועז עס איז ניטא קיין קשיא וסתירה אין דעם חסר או יתיר עצמו (עס איז נאָר א שאלה פון „מאי טעמא" חסר או יתיר); משא"כ אין פאל וועז מצד תוכן הכ־ תובים האט דער וואָרט געדאָרפט שטיין בדוקא מלא און ניט חסר (או להיפך) — דעמאלט שטעלט זיך רש"י אויף דעם.

והטעם: דער שינוי פון מלא וחסר איז ניט ווי א באַזונדער ענין אין תורה, וואס האט ניט קיין שייכות צום לערנען „פשוטו של מקרא" (און בלויז בשעת הצורך באַנוצט זיך רש"י מיט חסר ויתיר אויף צו פאָרענטפערן אן ענין אין פשש"מ, בדוגמא ווי ער באַנוצט זיך מיט אן „אגדה המיישבת דברי המקרא"[27]);

אויך אין פשוטו של מקרא איז מובן אז מלא און חסר אין א וואָרט פון תורה איז ניט סתם אן ענין אינעם אופן הכתיבה פון דעם וואָרט בתורה, נאָר דאס איז נוגע צום תוכן הכתיבה והכתוב[28]. ד. ה. דער שינוי פון מלא או חסר וכיו"ב

---

20) בראשית א, יד. שם, כח. ח"ש כג, טז. שמות ג, סו. משפטים כג, ב (חסר י'. וראה שם לפנ"ז: על ריב על רב). אמור כג, מ. נשא ז, יס (חסר יוד). שלח סו, כד (חסר א'). דברים א, יג.

21) ח"ש כג, י (כתיב חסר). כה, ו. בלק כב, ה.

22) נח ס, יב: נכתב חסר; תולדות כה, כד (וישב לח, כז): חסר (סתם); ויקהל לה, כז: נחסרה אות כו' (אלא שמסיים ג"כ „והנשאם כתיב" — כבמקומות שבהערה הבאה).

23) בראשית א, כא. ו, ב. נח ח, כא. לך יד, יד. וירא יח, א. יס, א. ח"ש כד, לס. תשא לא, יח*. (נשא ז, א**). דברים ב, לג. ואתחנן ו, ט.

24) ובפ' תשא (אבל להעיר, שבא' מכת"י רש"י (שתח"י) תשא שם: „חסר כתיב").

---

*) כ"ה בדפוס ראשון (ככלתו כתיב). ועוד. וראה לקמן ע' 59 בהרשימה הערה 3.

**) ראה לעיל שוה"ג להערה 17.

25) וע"ד הענין ד„ניקוד" על תיבות, שאין מוכרח לפרשו בפשש"מ — ראה לקו"ש חי"ז ע' 112 ואילך. ס' כללי רש"י שם פי"ג (בסופו) (בהוצאת תנש"א — פי"ד אות 11 ואילך).

26) ראה לקו"ש חי"ח ע' 77. ובכ"מ.

27) בל' רש"י בראשית ג, ח.

28) ובפרט בימיהם ש„לא היו הנקודות ... כתובים", דה„חומשי" שלהם היו כתיקון ס"ת ממש בלי נקודות כו" (ל' אדה"ז בהל' ת"ת שלו פ"א ס"א ובקו"א שם סק"ב. וראה פרישה יו"ד סע"ר סק"ח. לקו"ש חט"ז ע' 423 והערה 10), הרי נוגע עוד יותר הענין דחסר ומלא להבנת התיבות.

ווייזט אויף אַ שינוי אין דעם תוכן התיבה אַדער הכתוב.

ס'איז נאָר וואָס דער ביאור וטעם, אין וואָס עס דריקט זיך אויס דער חסר (אַדער מלא), איז ניט אַן ענין וואָס פאַרט זיך אינעם לימוד פון פשוטו של מקרא, נאָר דאָס געהערט צו די אַנדערע אופני לימוד התורה.

און דעריבער, בשעת אַז מצד תוכן הכתוב וואָלט געדאַרפט שטיין בדוקא מלא און עס שטייט חסר — ווייל מצד תוכן הכתוב דאַרף אויסקומען אַז דאָרט איז ניטאָ קיין חסרון — מוז רש"י פאָרנעמען די קשיא (פון בן חמש למקרא), הלמאי שטייט עס „חסר".

ו. מהדוגמאות לזה:

א) אין ערשטן אָרט וואו רש"י איז מפרש דעם ענין פון „חסר"[29]: „יהי מארת ברקיע השמים גו", זאָגט רש"י „חסר וי"ו כתיב על שהוא יום מארה כו":

דער תוכן פון די פסוקים (וועלכע רעדן וועגן די זאָכן וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן בששת ימי בראשית) באַשטייט, אין אַרויסבערענגען די מעלה פון די זאָכן וועלכע דער אויבערשטער האָט באַשאַפן; ובפרט ובמיוחד דער תוכן פון בריאת המאורות, ווי דער פסוק איז מסיים דאָרט[30] (ובכל מעשה בראשית[31]) „וירא אלקים כי טוב"[32] — האָט דאָך געדאַרפט שטיין מאורות מלא (מיט איין וא"ו לכה"פ, ווי בפסוק שלאח"ז), אויף מדגיש זיין[33] די שלימות שבזה[34].

ב) אין פ' נח[35], נאָכן מבול, וואו דער פסוק זאָגט „וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות גו'", איז רש"י מפרש: „מנעריו כתיב משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע" —

וויבאַלד דער פסוק גיט דעם טעם אויף „לא אוסיף לקלל עוד" — „כי יצר לב האדם רע מנעריו", פאַרוואָס שטייט עס חסר, אַן ענין של חסרון אין „נעריו", כאילו אַז „יצר לב האדם" איז ניט רע ממש „מנעוריו", נאָר ערשט שפעטער — היפך תוכן הכתוב[36]?

---

29) בראשית א, יד.

30) א, יח. וראה שם א, ד: וירא אלקים את האור כי טוב.

31) א, י (בשייכות ליום ב'); יב; כא; כה.

32) ועוד יותר — בסיום כל מעשה בראשית, נאמר (שם, לא) „והנה טוב מאד".

33) וראה באו"א — גו"א ומשכיל לדוד לפרש"י (א, יד).

34) ואף שבריבוי פעמים לא פירש רש"י החסר גם במעשה בראשית, וכמו „בקר" (א, ה)• דכתיב חסר, הרי מובן דגם כאשר מפרש „חסר" לפי שסותר לתוכן התיבה או הכתוב וכיו"ב (כנ"ל בפנים) — היינו רק באם ע"פ דקדוק צ"ל מלא, וכמו „מאורות" ל' רבים (ראה משכיל לדוד שם עד"ז), משא"כ „בקר" וכיו"ב שנכתב במקרא תמיד חסר. ועד"ז יש לפרש בשאר הדוגמאות דלקמן בפנים ובהערות.

ולהעיר מרש"י לך טז, ה „כל בינך שבמקרא חסר וזה מלא". ומזה מוכח, דכ"מ שפרש"י „חסר", אף ש"ל שמפרשו גם מחמת השינוי מן הרגיל — אין זה כל הטעם, דאל"כ — הי' כותב כן מפורש, וכנפ' לך שם.

35) ח, כא.

36) ראה משכיל לדוד שם — באו"א.

•) ועד"ז „אלקים" בלא ו' (א, א), **שבכ"מ** נכתב כן (וגם מובן הוא כאן, ע"פ פרש"י שם „לבראותו **במדת הדין**"). וכ"ה בנוגע ל„תהו ובהו וחשך" (א, ב), דכן נכתב בכ"מ (ומתאים גם מצד תוכנו).

ג) עד"ז געפינט מען ווייטער אין פ' חיי שרה[37] „ועפרון ישב", זאגט רש"י „כתיב חסר אותו היום כו" — וואָרום אין המשך הכתובים ווערט ארויס־געבראכט די מעלה פון (בני חת ו)עפרון, אז ער האָט מסכים געווען צו (פארקויפן, און נאכמער צו) אוועק־געבן, די מערת המכפלה צו אברהם פאר קבורת שרה — פארוואס[38] שטייט אין פסוק בתחילת הדיבור וועגן עפרון „ישב" חסר — אן ענין של חסרון ביי אים[39]?

ז. עפ"ז וועט מען אויך פארשטיין דעם חילוק הלשונות אין פרש"י וואס אמאל זאגט ער „חסר וי"ו" „חסר כתיב" וכיו"ב, און אמאל ניט:

וועו דער חסר פון פסוק קומט זאגן אן ענין פון חסרון אין תוכן התיבה (אדער הענין), דעמאלט זאגט רש"י „חסר כתיב" וכיו"ב:

בשעת אבער דער חסר קומט ניט זאגן א חסרון, נאר ארויסברענגען אן אנדער זאך, אדער א תוספת הדגשה אין דעם ענין גופא — זאגט ניט רש"י „חסר כתיב" (ווייל דא איז ניטא קיין חסרון (בפירוש)), נאר ער איז בלויז מדגיש דעם שינוי פון וואָרט לרמז אויף זיין תוכן וענין מיוחד.

ובדוגמאות הנ"ל:

אין דעם ערשטן פירוש אויף „יהי מארת" זאגט רש"י „חסר וי"ו כתיב על שהוא יום מארה ליפול כו", אז דאָ איז אן ענין של חסרון אין תיבת מאורת.

עד"ז אין פסוק „ועפרון ישב" זאגט רש"י „כתיב חסר" — ווייל דאָס איז גע־ווען אן ענין פון חסרון אין עפרון'ען, אין זיין „ישב" — „אותו היום מנוהו שוטר עליהם מפני חשיבותו של אב־רהם שהי' צריך לו עלה לגדולה", ד. ה. דער פסוק קומט דערמיט אנדייטן אז עפרון מצ"ע איז געווען „חסר", ער איז ניט געווען אויסגעטיילט אין גדולה צווישן די בני חת, נאר „מפני חשיבותו של אברהם שהי' צריך לו עלה לגדולה" — נאר דאן האָט זיך אנגעהויבן זיין „ישב"[40].

משא"כ אין פ' נח בא דעם וואָרט „מנעריו" זאגט ניט רש"י „חסר כתיב" „חסר וי"ו וכיו"ב, נאר „מנעריו כתיב משננער לצאת כו". ווייל דא איז ניטאָ קיין חסר וחסרון בנוגע „נעריו", אדרבה — דאָס איז מוסיף אין דעם תוכן הכתוב והטעם — אין דעם לימוד זכות על האדם, אז וויבאלד גלייך „משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצר הרע" (ניט נאר מנעוריו[41]), ובמילא איז דאָס נאכמער מחזק הטעם אויף „לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו".

ועד"ז בעוד כו"כ מקומות וואו רש"י זאגט ניט „חסר כתיב" איז דאָס מטעם הנ"ל. ולדוגמא — דעם ערשטן מאָל אין חומש (און נאר א פאר פסוקים נאך זיין פי' „מארת חסר ו' כתיב") וואו רש"י איז

37) כג, י.

38) וכן י"ל בעוד מקומות שרש"י מפרש „חסר". ואכ"מ.

39) ואף דלהלן שם (כג, טז) פרש"י חסרונו של עפרון — הי' חידוש בפ"ע שלמדין מהכתוב שם, ואין זה נוגע להתחזקת הענין בנוגע לעפרון — שם מדובר בפשטות בנוגע למעלתו, כבפנים.

40) ועד"ז הוא התוכן ד„חסר" בשאר המקומות שבהערה 22־20 — ראה לקמן ע' 58 ואילך.

41) ראה רא"ם וגור"א שם.

מפרש אַז ענין פון „חסר" ניט נוצנדיק דעם לשון „חסר"[42]:

אויפן וואָרט „התנינם"[43], ברענגט רש"י פון דברי אגדה: „הוא לויתן ובן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לע"ל שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם התנינם כתיב" — און זאָגט ניט „חסר כתיב" —

ווייל[44] דאָס וואָס „התנינם כתיב" מצד דעם וואָס „הרג את הנקבה" — איז ניט קיין ענין פון „חסרון" אין בריאתו של הקב"ה — אדרבה, דורך דעם איז באַ־וואָרנט געווואָרן קיום העולם (און אויך בשייכות דער נקבה עצמה, איז דאָך „מלחה לצדיקים לע"ל")[45].

ח. עפכ"ז איז מובן בנדו"ד אין דעם וואָרט „לחת":

רש"י קומט ניט סתם מפרש זיין פאַר־וואָס עס שטייט דער וואָרט „לחת" חסר, פונקט ווי ער איז ניט מפרש אַנדערע חסרות ויתירות.

רש"י איז מפרש נאָר דאָרטן וואו דער פסוק איז מדגיש דעם עילוי שבדבר — און דאָס איז נאָר בפ' תשא ובפרשתנו.

משא"כ אין די פריערדיקע ערטער אין תורה, הן אין פ' משפטים (פאַר פ' תשא) און הן אין פ' ואתחנן (פאַר פרש־

42) ועד"ז הוא בשאר המקומות שבהערה 23, כדלקמן ע' 58 ואילך.

43) בראשית א, כא.

44) ועד"ז בפ' לך יד, יד „חניכו כתיב זה אליעזר שחנכו למצות כו'", מעדיף רש"י לפרש שהכתוב בא להדגיש המעלה שבהענין (בנוגע לאליעזר), ולא ענין של „חסר" בהתיבה (ובמספר האנשים שהלכו עם אברהם (שברוב עם הדרת גו') — ראה פרש"י שלאח"ז שם).

45) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 19 ואילך ובהערות שם.

תנו, עקב), וואו דער פסוק איז ניט אויסן מדגיש זיין מעלת הלוחות, שטעלט זיך רש"י ניט אויף דעם וואָס לחת חסר כתיב, כדלקמן.

ט. אין פ' תשא[4] שטייט „ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו גו' שני לחת העדת לחת אבן כתבים באצבע אלקים" — די מעלה גדולה פון די לוחות:

ועד"ז און נאָכמער בפרשתנו[46]: „ויתן ה' אלי את שני לוחת האבנים כתבים באצבע אלקים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש גו'", ובהמשך לזה[47] „ויהי מקץ ארבעים יום וארבעים לילה נתן ה' אלי את שני לחת האבנים לחות הברית" — וואָס דאָס אַלץ איז בהמשך צו[48] „ובחרב הקצפתם . . בעלתי גו'", און אַ הקדמה צו דעם אַז[49] „ויאמר . . קום רד . . ואפן וארד מן ההר גו' ושני לוחת הברית על שתי ידי וארא והנה חטאתם גו' ואתפש בשני הלחת ואשלכם מעל שתי ידי ואשברם לעיניכם",

ד. ה. משה איז דאָ אויסן צו מפליא זיין דעם גרויסן עילוי פון די לוחות, און אַז ניט קוקנדיק אויף דעם, האָט דער חטא פון די אידן געבראַכט צו שבירתם — „ואשברם לעיניכם" — האָט דאָך אין די צוויי פסוקים (עכ"פ) געדאַרפט שטיין ניט „לוחת" חסר, וואָס ווייזט אויף אַ חסרון, נאָר לוחות מלא.

איז רש"י מפרש ומבאר „לחת כתיב" — דאָ איז ניטאָ קיין „חסר" (חסרון) אין דעם ענין, נאָר פאַרקערט — דאָס גופא קומט אויף צו אַרויסברענגען אַן עילוי

46) ט, י.

47) שם, יא.

48) שם, ח־ט.

49) שם, יג: טו־יז.

וואָס איז געווען אין די לוחות, „ששתיהם שוות"[50], וואָס דאָס איז נאָכ־מער מדגיש ווי ס'איז געווען אַ ג־טלעכע זאַך:

נוסף אויף דעם וואָס בידי אדם איז זייער שווער (אַדער מן הנמנע) צו מצמצם זיין[51] אַז צוויי זאַכן זאָלן זיין בשווה ממש בדיוק[52] — איז דאָ אַ חידוש באַ די לוחות: אויף די צוויי לוחות זיינען דאָך געווען געשריבן די עשרת הדברות, „חמש (ה)דברות (ה)כתובין על לוח אחד וחמש (ה)כתובין על השני"[53], וואָס אין די חמש דברות הראשונים זיינען געווען[54] אַ סך מער תיבות ואו־תיות ויו"ין אין די חמש דברות האחרונות — און אעפ"כ „שתיהם שוות", איינער איז ניט גרעסער פון צווייטן!

[ובפשוטם של דברים — איז דער כתב שעליהם געווען דער זעלבער (בגודל האותיות) אין ביידע לוחות — ניט אַז אויף דעם לוח הא' זיינען די תיבות פון די דברות געווען געשריבן מיט קלענערע אותיות און די דברות אחרונות אויף לוח הב' — מיט גרע־סערע אותיות. ולכאורה[55] אַזוי אויך זיינען דער ריווח והפסק בין התיבות והאותיות געווען גלייך אין ביידע לוחות[56].

ולהעיר מהנס אין דעם וואָס „כתובים משני עבריהם", וואָס רש"י טייטשט[57] „משני עבריהם היו האותיות נקראות ומעשה נסים הי'".

ובמילא איז דאָס מתאים צום המשך תוכן הכתוב וואָס קומט אַרויסבערענגען דעם עילוי פון די לוחות וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן צו משה: און דערמיט גופא אַ הוספת חומר והתראה אין די „דברי תוכחות"[58] וואָס משה האָט זיי געזאָגט און געווארנט „זכור אל תשכח גו' ובחרב הקצפתם גו'"[59] — דאָס וואָס זיי האָבן גורם געווען צו שבירת הלוחות.

משא"כ אין פ' ואתחנן לפנ"ז[10], וואו עס שטייט „לחת" חסר, איז דאָרט דער תוכן המדובר וועגן דעם ענין פון „את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם גו' ויכתבם על שני לחת אבנים ויתנם אלי", אַבער עס רעדט זיך דאָרט ניט וועגן דער מעלה מיוחדת פון די לוחות. ועד"ז

---

50) ועפ"ז יש להמתיק החילוק בלשונו של רש"י בפ' תשא „שהיו שתיהן שוות" ובפרשתנו „ששתיהם שוות": בפ' תשא המדובר ע"ד הלוחות עצמן — ויתן אל משה . . שני לחת . . אבן (ופ' עגל ושבירת הלוחות הבאה ע"ז — בא אח"כ בהפ' כענין בפ"ע), לכן מדגיש „שהיו שתיהן שוות" בנתינתן: משא"כ בפרשתנו שכל הענין ע"ד הלוחות ה"ז רק כפרש בדברי התוכחה — שחטאם גרם שבירת הלוחות, ואין צורך להדגיש שהיו שוות לפני שבירתן, כותב רק „ששתיהם שוות". ועוד י"ל. ואכ"מ.

51) ראה יפ"ת לשמו"ר (ובעץ יוסף לתנחומא) שבהערה 5.

52) ואף שלדעת המדרש, כן הי' גם בלוחות שניות שעשה משה (כנ"ל הערה 2) — י"ל שלמדו שהי' כן ממ"ש בהם (תשא לד, א. פרשתנו י, א) „פסל לך שני לחת אבנים כראשונים", ואין ה"נ שגם בזה הי' פלא. ואולי כ"ה גם לדעת רש"י (ראה גם פרש"י תשא שם). וראה סה"ש תש"ג ע' 123 ואילך ובהנסמן שם.

53) פרש"י נשא ז, כג „מיסודו של ר' משה הדרשן". וראה גם פרש"י שה"ש ד, ה.

54) בלוחות הראשונות, שבזה מדובר כאן (ועד"ז בלוחות האחרונות).

55) אף שהבן חמש (למקרא) רואה בהספרים שלומד (ובספר תורה) שאין הריוח וכו' שווה בכל השורות.

56) ראה ביאור מהרי"פ לשמו"ר שם (נדפס בהוספות לשמו"ר — ווילנא).

57) תשא לב, טו.

58) ל' רש"י ר"פ דברים.

59) פרשתנו ט, ז־ח.

אין פ' משפטים״ו ״ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והי' שם ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם״ — איז ער ניט מדגיש מעלת הלוחות.

יו״ד. עפ״ז איז אויך מובן פאַרוואָס רש״י איז מדייק צו שטעלן זיך אויפן וואָרט ״לחת״ וואָס שטייט נאָך פסוק ט, און ניט אויף די צוויי מאָל ״לחת״ וועלכע שטייען אין אָנפאַנג פסוק ט ״בעלתי ההרה לקחת לוחת האבנים לוחת הברית״:

דער תוכן הדברים אין די פסוקים יו״ד־יא איז וועגן די לוחות ווי זיי זיינען געגעבן געוואָרן צו משה'ן — ״ויתן ה' אלי״, ״ויהי מקץ ארבעים יום וגו' נתן ה' אלי״. משא״כ אין פסוק ט רעדט זיך וועגן דעם ווי משה איז אַרויף לקבל הלוחות, ד. ה. ווי די לוחות זיינען נאָך געווען ביים אויבערשטן.

דער דיוק והדגשה בגודל מעלת הלוחות (כדי צוצוגעבן האַרבקייט אין די דברי תוכחה צו די אידן אויף שבירתם), איז (ניט בעת זיי זיינען נאָך געווען ביים אויבערשטן, ״בעלתי ההרה לקחת לוחת האבנים לוחת הברית״, נאָר דוקא) ווען זיי זיינען געקומען בידי משה אויף צו געבן די אידן; אַז (אויך) ווי דער אויבערשטער האָט זיי געגעבן משה'ן זיינען זיי געווען אינגאַנצן אַ העכערע זאַך — אַ זאַך פון ״אלקים״ (״כתובים באצבע אלקים״ וכו') ניט ווי נבראים.

יא. עפ״ז יש לבאר (ביינה של תורה עכ״פ) נאָך אַן ענין: דער וואָרט ״לחת״ חסר אין פסוק יא שטייט ביחס די אבנים, ״לחת האבנים״, דער וואָרט לוחות שלאח״ז שטייט מלא ביחס לברית — ״לחות הברית״.

ולכאורה, די מעלה אין די לוחות וואָס זיי זיינען געגעבן געוואָרן פון אויבערשטן און ״כתובים באצבע אלקים״ איז דאָך בעיקר אין דעם (ומצד דעם) וואָס זיי זיינען ״לחות הברית אשר כרת ה' עמכם״[60], דער ברית צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן, ניט אין דעם וואָס זיי זיינען (גשמיות'דיקע) ״אבנים״, האָט לכאו' געדאַרפט שטיין פאַרקערט (בפסוק יא), ״לחות האבנים״ מלא און ״לחת הברית״ חסר — ״לחת כתיב ששתיהם שוות״, בכדי צו מדגיש זיין ביי לוחות הברית די מעלה פון זייער פאַרבונד מיט ״אלקים״?

וע״פ הנ״ל איז דאָס מובן, וואָרום דער עיקר הדגשה דאָ איז ניט אויף דעם תוכן רוחני אַז די לוחות הברית זיינען אַן ענין אלקי, נאָר אַז אויך די גשמיות פון די לוחות, דאָס וואָס זיי זיינען ״לחת האבנים״ (וואָס אין דעם איז געווען די שבירה, ״ואשברם לעיניכם״) איז אַן ענין אלקי, עד כ״כ אַז ״שתיהם שוות״ —

ביז אַז אין דעם זיינען געווען צוויי הפכים: שתיהם שוות. כאָטש איין לוח האָט געהאַט אַ סך מער אותיות ותיבות פון דעם צווייטן (בגודל אחד) — אעפ״כ ״שתיהם שוות״.

(משיחות ש״פ עקב וש״פ ראה תשמ״ג)

---

60) שם, ט.

הוספה

לשלימות הענין המבואר בהשיחה (ס"ז) שרק בענין של חסרון כותב רש"י תיבת „חסר" — מובאים בזה המקומות שבהם פירש רש"י את הטעם דחסרות, על סדר הכתובים:

א) בראשית א, יד: „יהי מארת — חסר וי"ו כתיב, על שהוא יום מארה כו'" — ענין של חסרון (כבפנים ס"ז).

ב) בראשית א, כח: „וכבשה — חסר וי"ו, ללמדך שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית כו'", כי דעתה קלה ותוכל להנזק (משא"כ הזכר) — ענין של חסרון.

ג) בראשית א, כא: „התנינם — שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה כו' שאם יפרו וירבו לא יתקיים העולם בפניהם, התנינם כתיב" — ענין של מעלה (כבפנים ס"ז).

ד) בראשית ו, ב: „כי טבת הנה — א"ר יודן טבת כתיב, כשהיו מטיבין כו' גדול נכנס כו'". אף שלכאורה מדובר כאן אודות ענין של חסרון — הרי: (1) זהו לשונו של ר' יודן, ולא לשונו של רש"י. (2) כאשר „ויראו בני האלקים גו'" — לא היו בחסרון [וא"כ, הרי זו מעלה הכי גדולה — שעד שנכנס גדול כו', כי צנועות היו (ראה פרש"י חיי שרה כד, טז), ולכן מוכרח רש"י לומר כן ע"פ פשש"מ, ולא לכתוב „חסר" — ושלא היו צנועות], אלא שידעו שסופן לא טוב. (3) גם שמו „יודן" — חסר ה"א כתיב, ואם ידגיש חסר כתיב הרי זה היפך הכבוד כו'.

ה) נח ח, כא: „מנעריו — מנעריו כתיב, משננער לצאת ממעי אמו ניתן בו יצה"ר". וזהו ענין של מעלה — לימוד זכות על האדם (כבפנים ס"ז).

ו) נח ט, יב: „לדרת עולם — נכתב חסר, שיש דורות שלא הוצרכו לאות לפי שצדיקים גמורים היו כו'", חסרון ב„(ל)דרת עולם", שחסר בהם דורו של חזקי' כו'.

ז) לך לך יד, יד: „חניכו — חניכו כתיב, זה אליעזר שחנכו למצוות כו'" — ענין של מעלה (ראה הערה 44).

ח) וירא יח, א: „והוא ישב פתח האוהל כחום היום — ישב כתיב כו' סימן לבניך שעתיד אני להתייצב בעדת הדיינין והן יושבין כו'" — ענין של מעלה שמדגיש מעלתו וכבודו של אברהם, וכבודם של בנ"י.

ט) וירא יט, א: „ולוט ישב — ישב כתיב, אותו היום מינוהו שופט עליהם" — ענין של מעלה, כי כל הנהגותיהם (של אנשי סדום) עד עתה אינן באשמתו כלל.

י) חיי שרה כג, י: „ועפרון ישב — כתיב חסר, אותו היום מינוהו שוטר כו'" — ענין של חסרון, מכיון שלולי שאברהם הי' צריך לו, לא הי' ראוי לזה (כבפנים ס"ז).

יא) חיי שרה כג, טז: „וישקול אברהם לעפרן — חסר וי"ו, לפי שאמר הרבה ואפילו מעט לא עשה כו'" — ענין של חסרון.

יב) חיי שרה כד, לט: „אלי לא תלך האשה — אלי כתיב, בת היתה לו לאליעזר, והי' מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו כו'" — ענין של

מעלה ביחס לאליעזר[1] ובתו, שלולי חטאו של „חם" [שבזה נעשה עבד — „ארור", ולכן „אין ארור מדבק בברוך"] ראויים הם ליצחק.

יג) חיי שרה כה, ו: „הפילגשם — חסר כתיב[2], שלא היתה אלא פלגש אחת כו'" — חסרון הכי בולט, שאין ב„פלגשים" (לשון רבים) אלא אחת.

יד) תולדות כה, כד: „והנה תומם[3] — חסר כו' אחד צדיק ואחד רשע" — ענין של חסרון.

טו) וישב לח, כז: „תאומים — מלא, ולהלן תומים חסר לפי שהאחד רשע כו'" (כנ"ל יד).

טז) שמות ג, טו: „זה שמי לעלם — חסר וי"ו, לומר העלימהו שלא יקרא ככתבו" — חסרון הכי בולט.

יז) משפטים כג, ב: „לא תענה על ריב — על רב, שאין חולקין על מופלא שבב"ד כו'" — ענין של מעלה [ורק בסיום פירושו כותב רש"י מהיכן לומדים זאת: „לפי שהוא חסר יו"ד דרשו כן"].

יח) כי תשא לא, יח: „ככלתו — ככלתו כתיב[4] . . ככלה לחתן כו'" — ענין של מעלה ויתרון בנתינת התורה[5].

יט) שם: „לחת — לחת כתיב, שהיו שתיהן שוות" — ענין של מעלה (כבפנים ס"ח ואילך).

כ) ויקהל לה, כז: „והנשאם — לפי שנתעצלו ממלאכתם נחסרה אות משמם" ענין של חסרון.

כא) אמור כג, מ: „כפת תמרים — חסר וי"ו, למד שאינה אלא אחת" — חסרון הכי בולט, שאין ב„כפות" אלא אחת.

[כא (ב) נשא ז, א: „כלות משה — כלת כתיב[6] יום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה" — ענין של מעלה ושלימות בהקמת המשכן עבור ישראל].

כב) נשא ז, יט: „הקרב את קרבנו — חסר יו"ד, שהוא משמע הקרב לשון ציווי כו'" — ענין של חסרון, מכיון שהי' כאן ענין של ערעור, שלכן הוצרך לציווי מיוחד.

כג) שלח טו, כד: „לחטת — חסר א', שאינו כשאר חטאות, שכל חטאות שבתורה הבאות עם עולה החטאת קודמת כו' וזו עולה קודמת לחטאת" — חסרון בחטאת זו לגבי שאר חטאות.

---

1) ועפ"ז מובן (בפשטות) למה סיפר זה אליעזר.
2) וראה לעיל הערה 17: 19 — בשוה"ג.
3) להעיר, ש„תומם" — חסר א' וגם יו"ד, שהוא דוקא סימן לרבים. וצ"ע בפרש"י.
4) כ"ה בדפוס ראשון ושני וכמה כת"י (שתח"י). ובדפוסים שלפנינו „ככלתו כתיב חסר".
5) דהטעם שברש"י „שלא היי יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה" — אינו כלל בהתיבה.
6) לגי' ופי' המפרשים הנ"ל שוה"ג להערה 17.

כד) בלק כב, ה: „והוא ישב ממלי — חסר כתיב, קרובים הם להכריתני כו׳״, ותחסר כל מציאותו — ענין של חסרון ביחס לבלק.

כה) דברים א, יג: „ואשמם בראשיכם — חסר יו״ד[2], לומר שאשמותיהם של ישראל כו׳״ — ענין דגדלות („ואשימם בראשיכם״) והפכו („ואשמם חסר יו״ד — אשמותיהם כו׳״).

כו) דברים ב, לג: „ואת בנו — בנו כתיב, שהי׳ לו בן גבור כמותו״ — תוספת הדגשה בדמיון בנו אליו שהי׳ גבור כמותו (ומעלה בבנ״י, שמ״מ „ונך אותו ואת בנו״).

כז) ואתחנן ו, ט: „מזזות — מזזות כתיב, שאין צריך אלא אחת״ — מעלה במזוזה, שאין צורך במזוזה נוספת על פתח זה (ראה באר מים חיים, משכיל לדוד. ועוד), מכיון שמזוזה אחת על הפתח פועלת פעולתה בשלימות.

כח) עקב ט, יא: „לחת כתיב ששתיהן שוות״, ענין של מעלה (כבפנים ס״ח ואילך).

ועוד יש לומר — בכמה מהנ״ל, ואכ״מ.

עקב ב

א. אין סוף הלכות מזוזה[1] זאָגט דער רמב״ם, וז״ל:

חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד. וכל זמן שיכנס ויצא יפגע[2] ביחוד השם שמו של הקדוש ב״ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן[3]. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים[4] אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. אמרו חכמים הרא־שונים[5] כל מי שיש לו תפילין בראשו וב־זרועו[6] וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא[7] שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא שנאמר[8] חונה מלאך ה׳ סביב ליראיו ויחלצם. בריך רחמנא דסייען.

דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס ברענגט דער רמב״ם דעם מאמר „כל מי שיש לו תפילין כו׳ וציצית כו׳ ומזוזה כו׳״ דאָ אין הלכות מזוזה?, און ניט פריער אין הלכות תפילין[10] (די ערשטע מצוה וואָס ווערט דערמאָנט אין דעם מאמר)? עכ״פ — אויך דאַרטען?

און אויב דער רמב״ם וויל ברענגען דעם מאמר נאָכדעם ווי ער זאָגט די הלכות פון אַלע דריי מצות — האָט ער דאָס געדאַרפט ברענגען שפעטער, אין הלכות ציצית (וואָס קומט נאָך די אנדע־רע צוויי הלכות)?

ובפרט אַז דער ענין הזכירה שטייט מפורש אין תורה[11] ביי מצות ציצית, „וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה׳״[12] (ניט בנוגע צו (תפילין ו)מזוזה) — און ווי דער רמב״ם עצמו ברענגט דאָס אַראָפּ בסוף הל׳ ציצית — האָט ער דאַרט (בסוף הל׳ ציצית) געדאַרפט ברענגען (אויך) דעם מאמר וועגן די „מזכירין רבים״?

נאָכמער: דער מקור פון דעם מאמר „כל מי שיש לו תפילין בראשו כו׳״ איז

---

1) פ״ר הי״ג.

2) ראה מנחות לג, ריש ע״ב „כדי שיפגע במזוזה מיד״. וי״ל שלכן הקדים הרמב״ם „כל זמן שיכנס (לפני) ויצא״ — דלא כבכתוב (תהלים קכא, ח) „ה׳ ישמור צאתך ובואך״ (וכהובא בגמ׳ ע״ז יא, א. זח״ג רסג, ב. וכן סדרם בשו״ע בהלכה — ראה רמ״א יו״ד סרפ״ה ס״ב. ועוד). ולהעיר מתוד״ה יכנס פסחים ב, א.

3) להעיר מרמב״ם הל׳ תשובה פ״ג ה״ד.

4) להעיר מרמב״ם סוף הל׳ שמיטה ויובל (פי״ג הי״ג בסופה).

5) מנחות מג, ב (כדלקמן בפנים).

6) לפנינו במנחות „תפילין בראשו ותפילין בזרועו״. וכ״ה בע״י ודק״ס שם (וכ״ה בע״ז ג, ב). ובכ״מ בילקוט ליתא תיבת „תפילין״ עוה״פ — ראה דק״ס שם. וכן ליתא בהל׳ ציצית להרי״ף בסופן ובהלכות קטנות להרא״ש קרוב לסופן. סמ״ג מ״ע ג (בסופה). כג (בסופה). ובטור או״ח סר״ס כד: יו״ד סרפ״ה. ועוד. וראה לקמן הערה 25.

7) בגמ׳ „הכל בחיזוק שלא יחטא״ (וראה שינויי הלשונות בסמ״ג שבהערה הקודמת). ברי״ף ורא״ש שם: מוחזק אני בו שלא יחטא. בטור יו״ד שם הוא כברמב״ם, ובטור או״ח שם (וכ״ה בדק״ס שם מילקוט כ״י) „מובטח לו שלא יחטא״.

8) תהלים לד, ח.

9) ולהעיר שגם בסמ״ג הובא במצות מזוזה ולא בציצית, וגם לא בתפילין (אלא שבמצות „ואהבת״ הביאו בקשר למצות תפילין).

10) ראה שם פ״ד הכ״ה.

11) ס״פ שלח.

12) ולהעיר מזח״ג שם (בנוגע למזוזה) „דלא ינשי ב״נ . . כגוונא דציצית . . וראיתם כו׳״.

טאַקע אין (מס' מנחות[13] — אין) דער סוגיא וועגן מצות ציצית, און אַזוי אויך אין רי"ף (און רא"ש[14]) ווערט דער מאמר געבראַכט בּ(סוף) הל' ציצית[15] — פֿאַרוואָס ברענגט עס דער רמב"ם (ניט אין הלכות ציצית, נאָר) אין הל' מזוזה[16]?

ב. אויך דאַרף מען פֿאַרשטיין דעם שינוי אין לשון הרמב"ם לגבי לשון הגמרא — וז"ל הגמרא:

כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא שנאמר[17] והחוט המשולש לא במהרה ינתק. ואומר[8] חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם.

היינו: דער רמב"ם איז (א) משמיט (די ראי' פון) דעם ערשטן פסוק וואָס די גמרא ברענגט „שנאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק", און איז (ב) מוסיף „שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותו מלחטוא".

די הוספה פון רמב"ם יש לבאר בפשטות, אַז דער רמב"ם וויל מוסיף זיין ביאור[18] אין דברי הש"ס (כדרך הרמב"ם, ובכלל — כדרכן של בתראי לגבי קדמאי[19]): עס איז אַבער ניט מובן פֿאַר־וואָס איז דער רמב"ם משמיט אַן ענין וואָס ווערט געבראַכט אין ש"ס, ובפרט אַז דאָס שטייט בש"ס אַלס דער ערשטער ענין?

לכאורה וואָלט מען אויף דעם גע־קענט ענטפערן: לויט שיטת הרמב"ם זיינען תפילין של יד ותפילין של ראש צוויי באַזונדערע מצות[20], ביז אַז דער רמב"ם רעכנט זיי אַלס צוויי מצות אין מנין תרי"ג מצות[21] — און דעריבער איז ניט מתאים צו ברענגען דעם פסוק „והחוט המשולש[22] לא במהרה ינתק"[23], וויבאַלד אַז לדעת הרמב"ם זיינען עס (ניט דריי מצות, נאָר) פֿיר מצות.

ס'איז אַבער ניט מסתבר אַז מטעם זה איז עס דער רמב"ם משמיט: א) אפילו מצד דעם וואָס דאָס זיינען פֿיר מצות, איז די הוספה פון דער פערטער מצוה ניט גורע פון דער מעלה פון „והחוט המשולש לא במהרה ינתק"[24] (יש בכלל

---

13) כנ"ל הערה 5.

14) ג' עמודי ההוראה בשו"ע — הרמב"ם רי"ף ורא"ש (הב"י בהקדמתו להב"י).

15) וכן הובא בטור או"ח סוף הל' ציצית סכ"ד. וביו"ד הל' מזוזה (סרפ"ה) הביא הענין (ולא הפסוקים). וראה לקמן הערה 46.

16) ודוחק גדול לומר שהרמב"ם לא כתבו בהל' ציצית כי אז הוי אמינא דעיקר מה שמצילו היא מצות ציצית „שהרי היא לבדה מסבבת את האדם מד' פינותיו" (ל' הלבוש או"ח סו"ס כד (הובא בפרישה שם) — בהטעם שבגמ' הוצרך להביא גם הפסוק „והחוט המשולש גו").

17) קהלת ד, יב.

18) ועד"ז יש לומר בשאר השינויים (קלים) הנ"ל הערה 7, ואולי י"ל שכן היתה גירסתו בגמ'.

19) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות כד ועוד (ע"פ ב"י לטיו"ד סר"א ד"ה ומ"ש ואף אם תטבול).

20) הל' תפילין פ"ד ה"ד.

21) מ"ע יב־יג. וכ"ה גם בהכותרת להל' תפילין.

22) ראה ב"י לטור או"ח סו"ס כד „ופי' רש"י והחוט המשולש תפלין ציצית ומזוזה כלומר דתפילין דראש ודזרוע לא חשיבי אלא כחד".

23) להעיר שבמנחות שם בא בהמשך להמאמר לפנ"ז „חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן כו'", שמונה (ראה רגמ"ה ופרש"י שם) תפילין של יד ושל ראש לשתי מצות (ומונה ד' ציציות לד' מצות), ומסיים „ועליהן אמר דוד שבע כו'" — וכ"ה בתוספתא סוף ברכות. ספרי ס"פ ואתחנן — ומשמע לכאורה דלר"א בן יעקב שמביא הכתוב „והחוט המשולש גו'" הוא דלא כהברייתא לפנ"ז כ"א חושב תפילין של ראש ושל יד למצוה אחת (כמו שחושב ד' ציצית למצוה אחת). וראה לקמן הערה 25.

24) אבל י"ל שאז הי' מקום לומר, שאינו מוכרח גם מזוזה לענין זה, כיון שגם בלאה"כ הוי ג'. ולהעיר שבכד הקמח (לרבינו בחיי) בסופו (בהוצאת שעוועל

מאתיים מנה). ב) סו"ס אויך לדעת הרמב"ם זיינען דאָ פאַראַן דריי סוגי מצות — תפילין (של ראש ושל יד)[25], ציצית און מזוזה[26].

ג. וי"ל אַז מען קען דאָס פארשטיין בהקדים לבאר וואָס ביי מזוזה איז דער רמב"ם מדייק צו זאָגן „חייב אדם להזהר במזוזה" — אַנדערש ווי ביי ציצית[27], וואו ער זאָגט[28] „(לעולם יהא אדם) זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה[29] בה כל המצות כולן שנאמר[11] וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'".

לכאורה יש לומר: דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד", איז כוונתו, אַז כאָטש מזוזה איז אַ „מצוה שאינה חובה על האדם אלא דומין לרשות . . שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב"[30] — פונדעסטוועגן דאַרף אַ איד זיך משתדל זיין אַוועקצושטעלן זיך אין אַ מצב אַז ער זאָל יע זיין מחוייב אין דער מצוה[31] — ער זאָל האָבן אַ בית, אַ חדר צו קענען מקיים זיין מצות מזוזה[32]; און וויבאַלד אַז די כוונה אין רמב"ם איז די השתדלות ער זאָל זיך צו־ברענגען לידי חיוב מזוזה (וואָס די השתדלות איז אַ פעולה אין אַן ענין של רשות), זאָגט דער רמב"ם דעם לשון „חייב אדם להזהר במזוזה", ניט „מצות מזוזה".

[ועפ"ז יומתק[33] וואָס ביי ציצית זאָגט דער רמב"ם „לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית": ביי ציצית קומט דאָך די הלכה „לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית" נאָכדעם ווי דער רמב"ם האָט געזאָגט אין דער פריערדיקער הלכה

— ע' תנ) העתיק מאמר ר"א בן יעקב ומשמיט „מזוזה".

אבל דוחק גדול לומר שכן היתה גירסתו בגמ', מאחר שבכל מקומות הנ"ל הערה 6 (ועוד) איתא „מזוזה". ונראה לומר שט"ס שם.

25) ובפרט שבגמ' איתא „תפילין בראשו ותפילין בזרועו" והרמב"ם משמיט תיבת „תפילין" השני'. וגם בגמ' אינו מוכרח שס"ל דהוי מצוה אחת (במנין המצות), אלא שחשבינן להו כחד. וראה לשון הב"י הנ"ל. ולהעיר מצפע"נ הל' תפילין פ"ד ה"ד (ושם בסופו מיישב „מה שכתב התוס' מנחות . . דהם מצוה אחת").

26) ואולי י"ל דלהרמב"ם מכיון שצריך לפרש מרז"ל הנ"ל „כל מי שיש לו תפילין כו' דאין הכוונה שיש לו כל הג' בכל עת, דהרי לילה לאו זמן תפילין (רמב"ם הל' תפילין פ"ד ה"י־יא), ועד"ז בציצית (רמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ז־ח), כ"א שבכללות במשך כל המעל"ע יש לו כל הג' מצות, לכן השמיט הכתוב „והחוט המשולש לא במהרה ינתק". ולהעיר משאילתות שאילתא כו „מזוזה בימין ונ"ח משמאל ובעל הבית בטלית מציצת ביניהון". ובגליוני הש"ס (להר"י ענגל) לשבת (כב, א) דבשו"ת מהרי"ל מסיים (כשמביא מהשאלתות) לקיים החוט המשולש לא במהרה ינתק. ע"ש. וראה גם העמק שאלה שם סקכ"ב.

27) להעיר משבת כג, ב: הזהיר במזוזה כו' הזהיר בציצית כו'.

28) בסוף הל' ציצית.

29) והוא כהב' מימרות במנחות מג, ב. וכ"ה בסמ"ג מ"ע כו בסופה.

30) רמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ב.

31) כמ"ש בתוד"ה ואין פסחים קיג, ב [אלא שהתוס' לא הביאו שם מפורש מזוזה (אף שמובן הוא). וראה גליוני הש"ס לתוס' שם]. ס' חרדים בהקדמה למצוות ס"ב.

32) ולהעיר שהרמב"ם בסהמ"צ סוף מנין מ"ע חשב מצות מזוזה מ„המצות ההכרחיות" — „מצות מתחייבות בהכרח בכל זמן בכל מקום ובאיזה ענין שיהי'" (וע"ש שכתב „כגון ציצית (ותפילין ושמירת שבת)". וראה ההמשך שם „בתנאי שיהי' . . כענין שרוב בנ"א בו". וראה הל' ציצית פ"ג הי"א — הובא לקמן בפנים). ואכ"מ.

33) אף שבלאה"כ מובן הוא שם — ראה המשך לשונו שם „שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן".

„אע״פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטר עצמו ממצוה זו אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו. ובשעת התפלה צריך להזהר ביותר גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים״:

איז מובן, אַז דער המשך (אין דער לעצטער הלכה) „לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית״ איז די כוונה [ניט די השתדלות צו האָבן אַ בגד אויף קענען מקיים זיין מצות ציצית — וואָרום דעם ענין האָט שוין דער רמב״ם גיעזאָגט (ובאריכות) אין דער פריערדיקער הלכה — נאָר די כוונה דערביי איז] אז ער זאָל שטענדיק מקיים זיין די מצוה, זיין עטוף בציצית.

דעריבער זאָגט דער רמב״ם דעם לשון „לעולם יהא אדם זהיר במצות ציצית״, ווייל ער רעדט וועגן דער זהירות אין קיום המצוה, אין דעם בגד מצוויץ וואס ער האָט שוין).

ס׳איז אָבער אַ דוחק לפרש כן, וואָרום וויבאַלד דאָ (ביי מזוזה) רעדט זיך פאָרט וועגן אַ זהירות והשתדלות אין אַן ענין של רשות (ניט קיין „חובה על האדם״), איז ניט מתאים כ״כ דער לשון „חייב אדם להזהר״, וואָס משמעו איז חובה (של מצוה)[34], און דער רמב״ם האָט לכאורה געדאַרפט[35] נוצן דעם לשון השתדלות וכיו״ב — ווי מיר געפינען טאַקע בכגון דא בלשונו ביי מצות ציצית (כנ״ל) „אע״פ כו׳ אלא לעולם ישתדל להיות עטוף כו׳״.

לכן משמע סו״ס, אַז „חייב אדם להזהר במזוזה״ מיינט דעם חיוב במצות מזוזה — והדרא קושיא: פאַרוואָס שרייבט דער רמב״ם דאָ ניט מפורש „להזהר במצות מזוזה״?

ד. ויש לומר הביאור בזה:

דאָס וואָס דער רמב״ם זאָגט „חייב אדם להזהר״ מיינט ער ניט דעם חיוב הזהירות אין זיין מקיים זיין מצות מזוזה, נאָר די זהירות אין דער פעולה אויף עם[36] פון דעם חפצא פון מזוזה ותוכנה, און ווי ער איז דאָס מפרט אינעם המשך דבריו „וכל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב״ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים״.

דער ענין אין מזוזה („וכל זמן שיכנס כו׳״) איז ניט דער קיום מצות מזוזה[37] — די מעשה המצוה איז „קביעתה (בפתח הבית) זו היא המצוה״[38], און דער המשך קיומה[39] פון דער מצוה, באַשטייט אין

34) כהמשך לשונו „מפני שהיא חובת הכל תמיד״.

35) אבל אינו מוכרח, כי מצינו בכ״מ הלשון „חייב אדם״ והמדובר לא בחיוב, ולפעמים לא במצוה דאורייתא בכלל — ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ערך חובה מצוה ורשות (ע׳ תרנב. ע׳ תרסד ואילך).

36) לכאורה ע״ד מש״נ בציצית וראיתם אותו וזכרתם גו׳ (וראה זהר שבהערה 12), אבל ראה לקמן בפנים.

37) ולפ״ז המשך דברי הרמב״ם „מפני שהיא חובת הכל תמיד״ הוא כעין מאמר המוסגר ע״ד גודל ענין המזוזה, שלכן „חייב אדם להזהר במזוזה כו׳ וכל זמן שיכנס כו׳״. ועצ״ע.

38) רמב״ם הל׳ מזוזה פ״ה ה״ז. ועד״ז הוא לשון הרמב״ם בהכותרת להל׳ תפילין ומזוזה מצוה ג ובמנין המצות בריש ספר היד מ״ע טו (וראה לשונו בסהמ״צ מ״ע טו).

39) ראה תוד״ה בההיא הנאה ב״ק נו, ב. נמוק״י שם. וכן מוכח ממרז״ל הנ״ל במנחות „חביבין ישראל שסיבבן כו׳״. ראה מג״א או״ח סכ״א סק״ב. ועוד. וראה חדא״ג מהרש״א מנחות שם.

דעם וואָס ער האָט אַ מזוזה אויפן פתח הבית אין וועלכן ער איז דר (קיום מצות מזוזה איז ניט בלויז אין די זמנים „שיכנס ויצא"); ד.ה. ס'איז ניט וואָס דער אדם דאַרף טאָן אין קיום המצוה, נאָר (אדרבה), וואָס די חפצא פון דער מצוה דאַרף פועל זיין אויפן אדם: וויבאַלד אַז די מזוזה אַנטהאַלט אין זיך „יחוד השם, שמו של הקב"ה", דאַרף עס ביים אידן אַרויסרופן דעם „יזכור[40] אהבתו ויעור משנתו כו' וידע כו'".

ולפ"ז קומט אויס, אַז דער ענין פון „חייב אדם להזהר במזוזה" איז אַ דבר נוסף אויפן קיום המצוה: האָבנדיק אַ מזוזה על פתח ביתו, דאַרף די זהירות[41] אין מזוזה זיין באופן אַז „כל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם כו' ויזכור אהבתו כו'" ביז עס ברענגט אים אַז „והולך בדרכי מישרים".

ה. עפ"ז וועט מען פאַרשטיין פאַר־וואָס דער רמב"ם ברענגט דעם מאמר „כל מי שיש לו כו'" דוקא אין הל' מזוזה — ווייל דוקא מזוזה איז אַ „מזכיר" מצד דעם חפצא שלו.

ביי תפילין זאָגט דער רמב"ם[42]: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו ויראַ שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא.

ביי מצות ציצית איז לשון הרמב"ם (כנ"ל) „מצות ציצית . . הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן".

קומט אויס, אַז לויטן רמב"ם איז דאָ אַ חילוק עיקרי צווישן די דריי מצות באופן פעולתן על האדם המקיימן:

ביי תפילין איז די פעולה על האדם מצד „קדושת תפילין", וואָס דאָס איז ניט דער עצם חפצא דתפילין[43] אַדער פון דער מהות המצוה[44]:

אויך ביי ציצית — דאָס וואָס זי רופט אַרויס ביים אדם די זכירת כל המצות,

40) להעיר מזח"ג רסג, ב בנוגע למצות מזוזה „ותו דלא ינשי ב"נ דוכרנא דקב"ה לעלמין כו' כיון דחמי בר נש להאי דוכרנא אדכר בגרמי' למעבד פקודא דמארי' כו'". ולכאורה זהו מקורו דהרמב"ם. [אלא שבזהר הוא ענין שני („ותו"), ובתחילה כתב „פקודא למקבע ב"נ מזוזה לתרעי' למהוי כל ב"נ נטיר מפם קב"ה כו'". וראה גם לעיל הערה 12. ואכ"מ].

41) עד"ז פי' בט"ז יו"ד ר"ס רפה — דברי הטור יו"ד שם.

42) הל' תפילין פ"ד הכ"ה.

43) ד„קדושת תפילין" (הפועלת על הגברא) כוללת לא רק הפרשיות עם הבתים כו', כ"א גם הרצועות (והקשרים), שכולם ביחד מהוים קדושת תפילין (דעיקרה וסיבתה — כשהם קשורים ומונחים על האדם), משא"כ החפצא דתפילין ("ל דהוי (רק) הד' פרשיות עם הבתים• וכשמונחים בהבתים — (ראה לשון הרמב"ם ריש הלכות תפילין) — ואולי ("ל דהלל"מ מכריחה שצ"ל גם רצועות וכו'. ונפק"מ לשבועה בתפלין בלא רצועותיהן (ושחורות דוקא וכו'?).

ולאידך, בקדושת תפילין בפ"ע (לא כמו שהתפילין קשורים ופועלים על הגברא), ישנם כמה חילוקים ודרגות בהקדושה: תפילה של ראש (דגדולה מ)תפילה של יד (רמב"ם הל' תפילין פ"ג ה"ז. שו"ע אדה"ז או"ח סמ"ב ס"א. וראה שם סכ"ה סי"ד): החילוקים דעור הבתים וקלף הפרשיות (שו"ע אדה"ז שם סל"ב סנ"ז); רצועות והקלף (ראה שו"ע אדה"ז שם סמ"ב ס"ו. וש"נ). ועוד.

אמנם החפצא דתפילין אחת היא — הפרשיות והבתים. ועצ"ע ואכ"מ.

44) ומה שהרמב"ם מסיים „שמצותן כך היא" ה"ז לכל היותר בגדר מצוה מן המובחר (כמ"ש בפמ"ג (א"א) או"ח ס" לז סק"ב), וכדמוכח גם בלשונו „לפיכך צריך אדם להשתדל כו'". וראה תו"ש מילואים לכרך יב סל"ט ובהנסמן שם. ואכ"מ.

•) וי"ל יתירה מזו — גם בלא הבתים, כפשט הכתוב בהפרשיות (שלא נזכר שם ע"ד הבתים ורצועות).

איז עס ניט פאַרבונדן מיט דער חפצא פון ציצית מצד עצמה, נאָר דערפאַר וואָס „הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן" — ע"פ הציווי בתורה איז דער קיום המצוה אויסגעשטעלט אין אזא מנין החוטין כו' וצבע תכלת וכו' וואָס זיינען מרמז ומזכיר אַלע מצות[45] — אַבער ניט אַז די חפצא פון ציצית איז פועל די זכירה [ומהאי טעמא איז דער מזכיר פאַרבונדן מיט מצות ציצית — ד.ה. דערמיט וואָס דער אדם איז מקיים מצות ציצית דערמאָנט אים די מצוה (ע"י הנ"ל) אויף אַלע תרי"ג מצות].

משא"כ ביי מזוזה[46], וואָס אַנטהאַלט „יחוד השם שמו של הקב"ה*[46], איז די עצם[47] מזוזה[48] אַ „מזכיר"[49].

ועפ"ז יש לבאר ג"כ פאַרוואָס דער רמב"ם ברענגט ניט דעם פסוק „והחוט המשולש לא במהרה ינתק" (משא"כ אין גמרא):

פון לשון הפסוק „והחוט המשולש לא במהרה ינתק" איז מוכח, אַז די מצות עצמן, זייענדיק דריי צוזאַמען, פאַר־היטן זיי אים „שלא יחטא"[50], ד.ה. דער זכות פון מקיים זיין (זיין מסובב פון) די דריי מצות, איז שטאַרק צו זיין אַ הגנה פון חטא, און דערפאַר „הכל בחיזוק שלא יחטא".

דער רמב"ם רעדט אַבער וועגן פאַר־שידענע פעולות ע"י די מצות[51], ניט מצד זכות קיומן אלס „חוט המשולש" — וכנ"ל — דעריבער[52] פאַסט ניט צו

45) ראה טור או"ח שם סכ"ד: דוגמא לדבר כאדם המזהיר לחבירו על ענין אחד שקושר קשר באזורו כדי שיזכרנו וע"כ יש בה ה' קשרים כו'. וגם להטעמים דציצית בגימ' ת"ר כו' (רש"י מנחות מג, ב ד"ה שקולה) או דתכלת דומה לים כו' לכסא הכבוד (מנחות שם (ובפרש"י). וש"נ) — ה"ז בסוג הנ"ל.

46) להעיר שבטור יו"ד שם כתב מרז"ל זה כטעם ע"ז שצריך ליזהר מאוד במזוזה „וצריך ליזהר מאוד בה כמו שאחז"ל כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו מוחזק הוא שלא יחטא מפני שיש במזוזה יחודו של הקב"ה ותמיד בבואו ובצאתו יזכור יחודו של הקב"ה כו'". ומשמע שהעיקר בג' אלו הוא מזוזה שהוא הוא הגורם כו'.

*46) באופן גלוי — משא"כ תפלין, שהפרשיות מכוסות בבתים, אא"פ לומר שעצם חפצא דתפלין הוי „מזכיר" (מצד „יחוד השם" שבו).

47) וי"ל דכמו בפעולת השמירה שע"י המזוזה אשר [היא שייכת לגוף המזוזה, ולכן] היא לא רק בעת קיום מצות מזוזה כ"א גם מצד החפצא דמזוזה, כדמוכח בירושלמי (פאה פ"א ה"א. וראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 125 ואילך) — כמו"כ הוא בפעולת „יחוד השם שמו של הקב"ה" שבמזוזה, שהיא לא רק במזוזה הקבועה על פתח הבית (שבזה מקיים מצות מזוזה), כ"א יש מעין זה גם בגוף חפצא דהמזוזה, גם כשהיא מונחת על השולחן. וראה לקו"ש שם. וש"נ.

48) אף שכל המצות שבספר אהבה ברמב"ם „הם תדירות שנצטוינו בהם כדי לאהוב המקום ולזכרו תמיד כגון קריאת שמע• כו'" (ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד). ולהעיר שהרמב"ם לא הזכיר שם מזוזה••. ואכ"מ.

49) אלא שמעין זה הוא גם בתפלין וציצית, וכמ"ש הרמב"ם כאן „מזכירין רבים" [שלכאורה אין כוונתו מצד ענין קדושת התפילין שכתב לפנ"ז (פ"ד הכ"ה) בנוגע פעולתן, או ענין הציצית שכתב בסוף הל' ציצית (ש„הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן") — שאין זה בגדר „מזכירין"]. וי"ל שכוונתו שתוכן המצוה מזכיר אותו, וזה מביאו שלא יחטא.

50) ראה פרישה לטור או"ח שם סק"י: המצות נקראים ג"כ מלאכים שהם שלוחי המקום אל ישראל. וראה סמ"ג שנסמן שם. מעדני יו"ט על הל' קטנות להרא"ש שם אות ש. וראה חדא"ג מהרש"א מנחות שם. לקו"ת ויקרא ב, א.

51) וכדיוק לשון הרמב"ם „שהרי יש לו (א) מזכירין (ב) רבים", ולא הזכיר לשון מצוה ומספרם — ג' („שהרי יש לו ג' מצות" וכיו"ב), כי להרמב"ם הוא לא מצד (א) זכות קיום המצוה (ראה הערה הקודמת), (ב) ג' המצות ביחד — כ"א „מזכירין רבים". וראה הערה 53.

52) גם י"ל דמשמיט „חוט המשולש" כי לפי

•) ראה לשון הרמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ב.

••) להעיר: גם בש"ג ס' המדע (ירושלים, תשכ"ד) ורמב"ם הוצאת קאפח לא הובאה מצות מזוזה.

ברענגען דעם ענין פון „והחוט המשולש גו״[53].

ו. ע״פ כל הנ״ל קען מען פאַרענט־פערן אַן ענין תמוה דאָ אין רמב״ם:

בדפוסים שלפנינו[54] שטייט בסיום הלכות מזוזה „בריך רחמנא דסייען״. ולכאורה, דרכו של הרמב״ם בכ״מ צו שרייבן דעם לשון בסיום פון אָ ספר[55] (אָדער לכמה גירסות[56] אויך בסיום פון אַ „הלכה״ — כלכלית*[56]), אָבער ניט אינמיטן המשך ההלכות — פאַרוואָאָס איז דאָ דער רמב״ם מוסיף דעם סיום־שבח „בריך רחמנא דסייען״ באמצע ההמשך — הלכות תפילין מזוזה וס״ת זיינען איין המשך פון הלכות?

ע״פ הנ״ל יש לומר, אַז דער לשון האָט אַ שייכות מיוחדת צו הלכות מזוזה:

אין דעם וואָס די דריי מצות — תפילין מזוזה און ציצית — זיינען פועל און העלפֿן אַ אידן בעבודתו, איז דער ענין פון „מסייע״ צוגעפאַסט בעיקר ביי מזוזה, זייענדיק אַ מצוה וואָס איר חפצא, דער „יחוד השם שמו של הקב״ה״ [און ווי דער רמב״ם זאָגט פריער אין הל׳ מזוזה[57], אַז זי איז אַ „מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקב״ה ואהבתו ועבודתו״] — איז מסייע דעם אידן.

משא״כ ביי די אַנדערע צוויי מצות — ביי תפילין איז אופן פעולתן, ניט מצד החפצא פון תפילין נאָר מצד קדושתן (כנ״ל), פֿאַסט ניט זאָגן אַז דער אויבער־שטער האָט גענעבן תפילין אַלס אַ מזכיר, אַ מסייע:

ועד״ז במצות ציצית וואָס „הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן״ — ניט אַז די עצם מציאות פון ציצית איז מזכיר ומסייע דעם אידן (וכנ״ל).

און דעריבער פירט אויס דער רמב״ם במצות מזוזה דוקא — אַ ברכה ושבח

הנ״ל אין כל הג׳ (ד׳) שוות בהצלה מן החטא, כי עיקרה הוא בהמזוזה. וראה לבוש שהובא לעיל הערה 16.

53) ואולי י״ל שתלוי בחילוק הנ״ל ס״א: בגמ׳ הובא זה בהסוגיא דמצות ציצית, ובציצית עיקר המכוון הוא גודל קיום המצוות, וכמודגש בציצית ש„הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן״ (והוא מצד מצות ציצית), וכנ״ל, ולכן הובא בגמ׳ „והחוט המשולש גו״, שמבטא מעלת קיום ג׳ המצות שמציל מן החטא.

משא״כ ברמב״ם שהביא זה בהל׳ מזוזה בהמשך למעלת פעולת המזוזה (שע״ז יעורר אותו „משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן כו״), מדגיש הרמב״ם במצות אלו לא קיום המצות שלהם, אלא פעולתן בהאדם „שהרי יש לו מזכירין רבים כו״, כנ״ל בפנים. וראה לקמן סעיף ז.

54) וכ״ה בדפוס רומי ר״מ.

55) לפנינו נמצא „בריך רחמנא דסייען״ רק בסוף ב׳ (או ג׳) ספרי הרמב״ם. אבל בכת״י תימן (ועוד כת״י) וכן בדפוסים הראשונים דהרמב״ם, כתוב כן בסוף כל א׳ מספריו — ראה ספר המדע (ירושלים, תשכ״ד). רמב״ם הוצאת קאפח. רמב״ם הוצאת פרענקל. ובדפוס רומי הנ״ל — ליתא בסוף ספר זמנים, עבודה, טהרה וקנין.

56) כ״ה בכת״י תימן הנ״ל [וכ״ה בכת״י של ספר הרמב״ם ספר אהבה שעליו חתם הרמב״ם בכי״ק „הוגה מספרי אני משה ברבי מימון זלה״], ש„בריך רחמנא דסייען״ הוא בסוף כל הלכה — ראה הנסמן בהערה הקודמת (אבל לא נמצא שם בסוף הל׳ מזוזה״). וכן הוא בכי״ק הלכות בדפוס רומי הנ״ל. ובדפוסים לפנינו נמצא בסוף חמש הלכות דספר

---

*) ס׳ אהבה. זרעים. ובסוף ספר נשים „סליקו . . בסייעתא דשמיא״. וראה בסוף הערה הבאה.

*) ובהוצאת קאפח חסר גם בסוף הל׳ ע״ז.

טהרה. ובסיום כו״כ הלכות שבספר היד לפנינו נמצא „סליקו . . בס״ד״.

וי״ל בכל הנ״ל אם כ״ז הוא מהרמב״ם או מהמעתיקים או מהמדפיסים.

*56) כהשם בספרו (לא „הלכות קטנות״ רבות שבכל פרק).

57) פ״ה ה״ד.

אויף דעם וואָס דער אויבערשטער האָט געגעבן אַ מזכיר, אַ מסייע.

ז. בעומק יותר: מיט דער הוספה „בריך רחמנא דסייען" קומט צו אַ תוספת הסברה אין דער פעולה מיוחדת פון מזוזה און איר אַנדערשקייט פון מצות תפילין וציצית:

דער ענין פון „מסייע" אין אַ זאַך, פֿאַסט צו זאָגן וועט איינער העלפט־צו דעם צווייטן צו טאָן די זאַך, אָבער ניט וועט דער העלפער אַליין טוט די גאַנצע זאַך — דעמאָלט איז ער ניט קיין מסייע, נאָר דער (גאַנצער) עושה; ולאידך, וועט יענעמס הילף איז אַזאַ וואָס פאַר־זיכערט ניט אז דער מסתייע זאָל קענען אָפטאָן די זאַך, איז דאָס אויך ניט דער אמת'ער סיוע.

און אין דעם איז (אויך) דער אויפטו פון מזוזה לגבי תפילין וציצית:

בנוגע צו תפילין זאָגט דער רמב"ם כנ"ל, אַז דורך דעם וואָס „קדושתן גדולה" איז „כל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינה מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק". ד.ה. אַז די תפילין זיינען ניט (בלויז) מסייע דעם אדם בעבודתו[58], נאָר קדושתן של התפילין עצמה ווירקט און טוט אויף אין דעם אדם, ער זאָל בשעת מעשה זיין אַן „עניו וירא שמים כו'".

ביי מצות ציצית, וואָס „הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן שנאמר וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה'", איז עס לאידך גיסא — די מצוה דער־מאָנט דעם אידן אַלע מצות, דערביי ווערט אָבער ניט געזאָגט, אַז די זכירה איז אַ סיוע און הילף[59] אין מקיים זיין די מצות בפועל: עס דערמאָנט אַלע מצות, אָבער לאו דוקא עד כדי כך, אַז זייענ־דיק פאַרטאָן אין הבלי הזמן וכיו"ב זאָל די זכירה אים העלפן צו ברענגען אים צום קיום פון אַלע מצות בפועל[60].

משא"כ במזוזה (זאָגט דער רמב"ם) „כל זמן שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן וידע שאין דבר העומד כו' ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". ד.ה. פון איין זייט איז עס ניט ווי ביי (קדושת) תפילין, וואָס אַליין דער אדם קומט צו ע"י מצוה זו, איז די פעולה פון די תפילין, ניט דורך עבודתו הוא — משא"כ ביי מזוזה איז דער יחוד השם פון מזוזה מזכיר ומעורר דער אדם אַז ער זאָל (דורך דער מזוזה) געדענקען „אהבתו" און „יעור משנתו" א.א.וו.

ומצד השני, איז עס ניט ווי ביי מצות ציצית, וואָס „הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות . . וזכרתם את כל מצות ה'", אָבער זי ווירקט ניט אויף דעם אדם צו שטעלן זיך אינעם מצב פון שינוי גברא; דאָקעגן ביי מזוזה איז דאָס באופן, אַז דאָס פועלט אַז דער גברא זאָל נשתנה

---

58) ולהעיר שהרמב"ם לא הביא (שם) הפעולה דתפילין בהזמן שלאח"ז, אף שבתר"י לברכות (יד, סע"ב ואילך), טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סכ"ה ס"ה (סי"א) „וע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא יתברך וימציע הנאותיו" — ואולי י"ל שמובן הוא, מאחר שהן פועלות עליו בזמן היותן עליו, וסתם פעולה רישומה עכ"פ ניכר.

59) יותר מגוף קיום המצוה (כבכל המצות) ש„מצוה גוררת מצוה" (אבות פ"ד מ"ב).

60) ולהעיר שהרמב"ם לא הביא בסוף הל' ציצית המשך הכתוב „ועשיתם אותם". וראה מנחות שם מג, ב „ראי' מביאה לידי זכירה זכירה מביאה לידי עשי'".

ווערן דורך דעם וואָס „זכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן", ביז אַז ער איז „חוזר לדעתו" און ער איז „הולך בדרכי מישרים".

און דערמיט איז מובן, אַז דער אמת׳ער ענין פון „מסייע", ביז אַז דאָס רופט אַרויס ביים מסתייע צו בענטשן דער־פאָר דעם אויבערשטן, איז דוקא ביי מזוזה, וואָס איז מסייע דעם אידן אַז ער זאָל גיין בדרך הישר.

ח. ע״פ הנ״ל איז אויך מובן, וואָס דעם ענין פון „מזכירין רבים כו׳ שמצילין אותו מלחטוא", ברענגט דער רמב״ם דוקא ביי מזוזה — ווייל בעצם איז דאָס דער אמת׳ער גדר פון „מזכיר":

די אמת׳ע און שלימות׳דיקע פעולה פון מזכיר זיין איז (ניט בלויז אַ דער־מאָנונג פון אַ זאַך, וועלכע איז ניט פאָר־בונדן מיט אַ ווירקונג במעשה (אַדער עכ״פ „כאילו עשה"), נאָר בלשון ופירוש הידוע) — „נזכרים ונעשים"[61], אַז די זכירה איז באופן כזה אַז עס פועלט און מאַכט אַן עשי׳[62].

[וע״ד זכירת יצי״מ[63], וואָס די זכירה בשלימות איז — בשעת ס׳איז באופן אַז ער איז דאָס רואה (מרגיש) — „חייב[64] . . לראות את עצמו כאילו הוא יצא היום[65] ממצרים"].

און אַזאַ „מזכיר" איז דוקא במזוזה, וכנ״ל אַז מזוזה (איז מסייע און) פועלט אַז ער זאָל זיך איבערשטעלן אין אַ מצב הראוי און גיין „בדרכי מישרים".

ט. אָט דער „סיוע" פון מזוזה איז ניט נאָר אין דער איכות פון סיוע כנ״ל, נאָר אויך אין דער כמות שבזה:

אין סדר החיים פון (רוב) אידן זיינען פאָראַן בכללות צוויי מצבים — ווי דער איד געפינט זיך „בפנים", בד׳ אמות של תורה ותפלה ומצות, אין אַ מצב פון קדושה און עבודת ה׳, און — ווי ער גייט אַרויס אינעם „חוץ" פון וועלט, אין „הנהג[66] בהן מנהג דרך ארץ".

און דאָס איז בכללות דער חילוק צווישן די מצות — תפילין וציצית אַדער מזוזה[67]:

דורך די מצות פון תפילין וציצית, וואָס דער איד לייגט על ראשו וזרועו און טראָגט על גופו, איז ער מסובב במצות, ער איז „בפנים"; דער איד איז אָפגעטיילט פון עניני עולם, ער איז פאָרבונדן מיט דעם אויבערשטן ומצותיו.

מזוזה וואָס געפינט זיך על פתח ביתו „בטפח הסמוך לחוץ"[68], איז מדגיש דעם אידן׳ס פאָרבונדנקייט מיטן אויבערשטן (אויך) ווען ער גייט אַרויס בעולם שמ־חוץ. און דאָס איז דער תוכן הענין וואָס דער רמב״ם איז מסביר ומדגיש בהל׳ מזוזה: מזוזה קומט דערמאָנען דעם אידן, אַז ניט נאָר זייענדיק בתוך ביתו, בפנים, דאָרף דער איד וכל ענינו זיין

---

61) אסתר ט, כח. וראה רמ״ז בספר תיקוו שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד״א) פכ״ט.

62) וכאותו שנתעלף בפועל בציירו לעצמו שהולך להמלך — ראה בארוכה לקו״ד ח״א קסד, א ואילך.

63) ראה לקו״ש ח״ז ע׳ 261 ואילך. ע׳ 270. ועוד.

64) משנה — פסחים קטז, ב (הובא ברמב״ם בסדר ההגדה שלו).

65) הוספת אדה״ז בתניא רפמ״ז. ועד״ז ברמב״ם הל׳ חמץ ומצה פ״ז ה״ו. ועוד.

66) ברכות לה, ב.

67) להעיר מתר״י ברכות שם. סמ״ג בחלק המ״ע מ״ע ג. של״ה שנז, א. ועוד.

68) רמב״ם הל׳ מזוזה פ״ו הי״ב — ממנחות לג, ריש ע״ב. וראה לעיל הערה 2.

בהתאם מיט יחוד השם, שמו של הקב"ה שבמזוזה — נאָר אויך וועו ער גייט אַרויס בעולם שחוץ הימנו דאַרף ער אויך דאַרטן זיין דורכגענומען מיט יחוד השם שבמזוזה:

און דער „יפגע ביחוד השם שמו של הקב"ה" שבמזוזה דאַרף פועל זיין אַז אפילו וועו ער איז אַריינגעפאַלן אין הבלי הזמן, איז „יזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן". אָבער אויך דאָס איז נאָך ניט מספיק — די זכירה דאַרף ווירקן אַ פעולה פנימית „וידע שאין דבר העומד לעולם ול־עולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו (ביז — במעשה בפועל) והולך בדרכי מישרים".

און דוקא דאָז, וועו אויך זייענדיק אין דרויסן פון אַ אידישער שטוב — איז זיין עבודת השם כדבעי, איז דאָ, און ער פילט בשלימות דעם סיוע פון דעם אויבערשטן, און דאָס ברענגט אים לברך את השם — „בריך רחמנא דסייעו".

(משיחת ש"פ במדבר תשד"מ)

ראה

א. אין הלכות בית הבחירה[1] זאגט דער רמב"ם „המקדש כולו לא הי' במישור אלא במעלה ההר (און ווייטער איז ער ממשיך ומבאר די פרטי החילוקים והעליות כו' —) כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה. ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתים עשרה מעלות כו' ומהלך כל עזרת הנשים בשוה ועולה ממנה לעזרת ישראל שהוא תחלת העזרה בחמש עשרה מעלות כו' ומהלך כל עזרת ישראל בשוה ועולה ממנו לעזרת הכהנים במעלה גבוהה אמה כו' ומהלך כל עזרת הכהנים והמזבח כו' ועולה משם לאולם בשתים עשרה מעלות כו' והאולם וההיכל כולו בשוה".

דאס וואס דער רמב"ם פאנגט אן (ומוסיף) די שלילה — „המקדש כולו לא הי' במישור (אלא במעלה ההר)", און זאגט ניט נאר דעם חיוב „המקדש כולו הי' במעלה ההר" — יש לומר:

וויבאלד אז לדעת הרמב"ם, איז דער קיום מצות עשה „ועשו לי מקדש"[2] ביים בויען דעם בית המקדש — בהמשך צום „משכן שעשה משה רבינו (במדבר)", ווי ער זאגט אין אנפאנג הל' בית הבחירה[3]; און ווי ער טייטשט אויך אפ דארט ביי די „דברים" שבבנין הבית:

„ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהי' לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנה כעין קלעי החצר שהיו במדבר וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה והכל נקרא מקדש". וואס פון פשטות לשונו איז מובן, אז די „דברים" וואס זיינען „עיקר בבנין הבית" זיינען כעין ובדומה צו דעם וואס עס איז געווען אין משכן[4].

[ועד"ז זאגט ער ווייטער אין הל' בית הבחירה[6] לגבי די „שלש מחנות" וואס זיינען געווען במדבר, אז אזוי איז אויך „כנגדן לדורות"].

דעריבער וואלט מען געקענט מיינען, אז כשם ווי דער גאנצער משכן איז (בפשטות) געווען אויף איין גלייכן שטח, ניט איין טייל העכער פאר דעם צווייטן, איז באופן כזה אויך געווען דער מקדש,

דעריבער פאנגט אן דער רמב"ם מיט: „המקדש כולו[7] לא הי' במישור (ווי דער משכן), אלא במעלה ההר".

---

1) פ"ז ה"א-ד.

2) תרומה כה, ח.

3) רפ"א. וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 302 ואילך. ושי"נ. חכ"א ע' 149. ובהנסמן בהערות שם.

4) הל' בית הבחירה פ"א ה"ה.

5) ראה לקו"ש חט"ז ע' 306. ושי"נ. וראה גם קרית ספר להמבי"ט על הרמב"ם שם פ"ד.

6) פ"ז הי"א.

7) לכאורה י"ל שזהו דיוק לשון הרמב"ם כאן „המקדש כולו", כי מאחר שכבר כתב (פ"א ה"ה) שרק ההיכל (קדש קה"ק ואולם) והעזרה (היינו עזרת ישראל, וכלשונו כאן ה"ב: עזרת ישראל שהוא תחלת העזרה) נקרא מקדש (שהם בדוגמת המשכן), וכאן הרי מפרש „ועולה מן החיל לעזרת הנשים כו'" (ש„החיל ועזרת נשים מעלה יתירה בבית עולמים" — רמב"ם שם פ"ז הי"א) — לכן הוצרך להקדים „המקדש כולו", היינו „מקדש" במובנו הכללי". אבל יש לדחוק שגם ב„מקדש כולו" כוונתו לחלקי

---

*) ראה יבמות ו, ב (הובא ברמב"ם כאן פ"ז ה"א. ע"ש): איזו היא מורא מקדש לא יכנס אדם בהר

ב. דער רמב"ם איז דאָך א ספר פון „הלכות הלכות". איז מובן, אז דאָס וואָס דער רמב"ם איז מתאר אז דער „מקדש כולו לא הי' במישור אלא במעלה ההר" איז ניט בלויז דערפאַר ווייל אַזוי איז געווען די צורת הבית בפועל — ווי־באַלד דער מקדש איז געווען געבויט אויף א הר, וואָס איז נאַכאַנאַנד עולה בשיפוע, האָט מען דערפאַר געמוזט[8] בויען די חלקי הבית אַלץ העכער און העכער — נאָר[9] דאָס איז אַן ענין של הלכה[10] אין „מקדש כולו"[11] — און איז

המקדש שנקראים מקדש (שם פ"א ה"ה) היינו מעזרת ישראל ולפנים (הנמנה כאן ה"ג ואילך). ואכ"מ. וראה אנציקלופדיא תלמודית ערך ביהמ"ק. וראה לקמן הערה 14.

8) נוסף על העיקר שאין זה הכרח גמור, שהרי כמו שמהלך עד סוף החיל בשווה וכל עזרת הנשים וכו' בשווה (ולא בשיפוע), כך יכול להיות משך כל המקדש כולו.

9) ראה קרית ספר כאן רפ"ו. וראה שם גם בפ"ה.

10) דאם נאמר שכוונת הרמב"ם בד' הלכות הראשונות בפ"ו ה"א — רק הקדמה לזה שמסיים בהלכה ה „נמצא גובה קרקע ההיכל על קרקע כו' ומפני זה עשו כותל שעל גבי שער זה נמוך כדי שיהא כהן כו'" (וכ"מ מפיה"מ להרמב"ם מדות פ"ב מ"ד והי"ז) — לא הוצרך הרמב"ם להאריך כ"כ בד' הלכות הראשונות, כי"א לומר כמה גבוה עזרת נשים מן החיל: עזרת ישראל מעזרת נשים, וכו'. או שהי' מספיק רק מ"ש בה"ה.

11) וראה לעיל הערה 7.

הבית כו'. וראה בכורים פ"א מ"ט דנקי בית ה"א. וברד"ק יחזקאל (מ, ה) שהחר בכללו נקרא בית המקדש. וראה מאירי יבמות ז, ב דביאר המחלוקת דת"ק ור"י אם עזרת נשים בכלל מקדש (וטמא הנכנס חייב כרת) או לא הוי בכלל מקדש. וראה שם דיש פוסקים שאף עזרת נשים בכלל כרת כו'. ושם (בחלק הפסקים ו, א) דמצות מורא מקדש אינה אלא מפתח העזרה ולפנים כו' ומד"ם אף בהר הבית כן הא מן התורה .. ואין קרוי מקדש. וראה שו"ת אבני נזר יו"ד ח"ב סתנ"א אות כ ואילך ואכ"מ.

ביידע פרטים פון שלילה און חיוב: דער „מקדש כולו" (א) דאַרף זיין ניט במישור — „לא הי' במישור", און „אלא" (ב) ער דאַרף זיין „במעלה ההר".

ויתירה מזו יש לומר: פון דעם וואָס דער רמב"ם איז מדייק צו זאָגן בלשון „לא . . אלא" — און ניט „המקדש כולו הי' במעלה ההר ולא במישור" — איז משמע[12] אז דאָס איז ניט אַן ענין נאָר לכתחילה, נאָר א תנאי לעיכובא[13].

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: וויבאַלד אז דער בנין המקדש איז א המשך פון מצות „ועשו לי מקדש", וואָס קיומה האָט זיך אַנגעפאַנגען מיטן משכן: און די דברים שהן עיקר בבנין הבית זיינען בדוגמא צו די דברים שבמשכן כנ"ל — וואָס איז די הסברה וואָס אין דעם ענין דאַרף דער מקדש זיין אַנדערש פון דעם משכן[14]?

און אע"פ אז דער ביהמ"ק איז געווען אין א סך פרטים אַנדערש פון דעם משכן, אַנהויבנדיק פון מדת המקדש וכו"כ פרטים בגוף הבנין — איז: א) אויך בהם דאַרפן האבן א טעם, ב) בכמה מהם — איז דער טעם פשוט, כמו — דער מקדש איז געווען (אויך) מאבנים וכיו"ב,

---

12) להעיר מתוד"ה מתני' דלא (מנחות סג, ב).

13) וי"ל שתלוי בהנ"ל (הערה 7) בפי' „המקדש כולו", ואם „הכל בכתב גו' קאי (גם) על כל (הפרטים) הר הבית (ראה הערה הבאה), ואם כל הפרטים שב„הכל בכתב גו'" הן למצוה או גם לעיכובא. ואכ"מ.

וראה סה"ש תשמ"ט ח"ב ע' 453.

14) כי אף ש„הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (דה"א כח, יט), ד„כל מלאכת התבנית (ש)הודיעו הקב"ה כו'" (פרש"י סוכה נא, סע"ב. וראה גם ירושלמי מגילה פ"א ה"א); ויתירה מזו: בסוכה שם מוכח, דנאמר זה לא רק על העזרה ומבפנים (וראה פרש"י שם. וראה פרש"י דה"א שם) — מ"מ אין לומר בסתם ענין שהוא גזה"כ ואין ע"ז שום הסברה. וראה קרית ספר שם ספ"ד.

אַסך גרעסער און העכער מהמשכן וכו׳ וויבאַלד ער איז געווען לדורות אין זעלבן אָרט וכיו״ב, ג) דאָ דוקא איז מען מדגיש ובפרטיות גדולה אַז „המקדש כולו לא הי׳ במישור (ווי דער משכן) אלא במעלה ההר וכו׳״.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

די חילוקי מקומות וואָס זיינען געווען במקדש „במעלה ההר״ — וואָס דער הילוך פון איין חלק צום צווייטן איז געוען באופן של עלי׳ במעלות — זיינען בהתאם דערמיט וואָס יעדערער פון זיי האָט אין זיך אָ תוספת, אַן עלי׳ בקדושה לגבי דעם מקום פאָר עם (ווי דער רמב״ם זאָגט אין פרק שלאח״ז[15]). ועפ״ז יש לומר, אַז דער דין פון „המקדש כולו לא הי׳ במישור אלא במעלה ההר״ איז פאַרבונדן מיט די עליות הדרגות שבקדושת המקדש — יעדער חלק המקדש וועלכער איז העכער אין שטח מקומו האָט אָ העכערע קדושה[16].

און דערפאַר איז עס אָ דין נאָר אין מקדש און ניט אין משכן — ווייל דאָס וואָס די חילוקי דרגות בקדושה שאָפן אָ דין אין זייער שטח המקום, איז פאַר־בונדן מיטן גדר הקדושה וואָס איז נתחדש געוואָרן אין מקדש (לגבי קדושת המשכן).

די הסברה אין דעם:

עס איז דאָ אָ חילוק עיקרי צווישן דעם משכן און דעם בית המקדש: דער משכן איז געווען אָ בנין ארעי, כמ״ש[17] „ואהי׳ מתהלך באהל ובמשכן״, ובלשון הרמב״ם הנ״ל אַז דער „משכן שעשה משה . . הי׳ לפי שעה״: משא״כ דער בית המקדש איז געווען אָ „דירת קבע״[18], ובלשון הרמב״ם[19] „כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה׳ ולהקריב בהן קרבן ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המורי״״[20].

און דער אונטערשייד צווישן זיי אין גדר הקדושה איז: אין משכן איז די חלות הקדושה געווען (בעיקר) אין דעם בנין וחלקיו — די קרשים וירי׳עות כו׳ (וואָס זיינען נמשח געוואָרן בשמן המשחה[21] און וועלכע זיינען געווען קבוע), אין זיי איז ניט געווען קיין שינוי; אין ביהמ״ק אָבער איז אויך[22] געווען „קדושת מקום״[23] — דער עצם מקום המקדש איז נתקדש געוואָרן: און אין צוויי זאָכען: א) דוקא בנוגע לבית המקדש זאָגט מען בפרשתנו[24] „המקום

15) פ״ז הט״ז ואילך.

16) אבל לא כל מקום המקודש יותר גבוה יותר בשטח. — ראה לקמן בפנים (ס״ה ואילך) בנוגע לקה״ק. ויל״ע בנוגע להחיל שלדעת הרמב״ם „מהלך עד סוף החיל בשוה״*. וכן צ״ע בנוגע לבין האולם ולמזבח, שאין שם מעלות, אף ש„בין האולם ולמזבח מקודש ממנה (מעזרת כהנים)״ (שם פ״ז ה״כ). וראה לקמן הערה 47.

*) וראה לעיל בשוה״ג להערה 7.

17) ש״ב ז, ו. ראה שהש״ר פ״א, טז (ג). תו״א ר״פ ויגש.

18) ראה שהש״ר שם. תו״א שם.

19) שם פ״א ה״ג.

20) וראה בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 466 ואילך.

21) תשא ל, כו. פקודי מ, ט. וראה שבועות טז, ב.

22) ראה מהרש״א שם טו, א: לא הי׳ למשכן שום קביעות מקום ולא הוה צריך לקדש המקום בהיקף ב׳ תודות ובשירי מנחה אלא שהמשכן נתקדש במשיחה אבל . . בבנין בהמ״ק שנקרא נחלה בעי לקדושי המקום (עי״ש, ועד״ז כתב בנוגע לשילה: שהוא מקרי מנוחה בקביעות מקום כו׳ ע״כ הוה צריך לקדש המקום. וראה בהנסמן לקמן הערה 24). וראה תוס׳ שבהערה הבאה, לקמן הערה 27.

23) ראה תוד״ה או אידי שבועות טז, ב — בפי׳ רבינו חיים כהן.

24) פרשתנו יב, יא. ספרי ופרש״י שם. וראה בארוכה לקו״ש חכ״ד ס״ע 79 ואילך. וש״נ.

אשר יבחר ה' אלקיכם בו", ב) ס'איז געוואון די מעשה הקידוש פון קרקע (רצפה) המקדש כו'[25].

און אע"פ אז אויך בנוגע דעם משכן שטייט אין פסוק[26] (ביי אֵ סוטה) "ומן העפר אשר יהי' בקרקע המשכן יקח הכהן" — איז עס א) געווען נאר ארעי — "לפי שעה", ב) אפילו אויך באותה שעה — איז עס געווען ניט צוליב דער קדושה פון דעם מקום[27] וקרקע מצד עצמו, נאר מצד דעם אהל מועד (יריעות וקרשים) — המשכן וועלכער איז געשטאנען אויף דעם קרקע.

ומהאי טעמא איז דאָ אֵ חילוק צווישן מקום המשכן און מקום המקדש, אז ביים משכן, נאָך דעם ווי מ'האט אים פורק געווען און נסעו משם[28], איז ניט געבליבן קיין שום קדושה במקום הראשון[29] (ובדוגמא ווי דאָס איז געווען ביים הר סיני נאָך מ"ת[30], "במשוך היובל המה יעלו בהר"[31]):

משא"כ ביים בית המקדש[32], איז דער דין, ווי דער רמב"ם פסק'נט[33], אז "מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה". וויבאלד דער מקום עצמו איז נתקדש געווארן ("מפני השכינה"[34]) — "המקום אשר יבחר גו'" — די בחירה איז אין דעם מקום, דעריבער בלייבט דאָרט קדושה (לעולם ועד)[35].

ד. עפ"ז איז מובן וואָס דוקא אין מקדש איז געווען דער חידוש, אז "המקדש כולו לא הי' במישור אלא במעלה ההר" און די פרטי החילוקים אין די עליות ממקום למקום אין בית המקדש:

דוקא אין מקדש וואָס איז דאָ אֵ קדושה בשייכות צום "מקום" גופא — דער מקום איז אֵ "מקום אשר יבחר ה'

---

25) ראה זבחים כד, א בפרש"י ותוס' שם. רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הלכה יו"ד ובמפרשי הרמב"ם שם.

26) נשא ה, יז.

27) ראה ספרי נשא שם "מגיד הכתוב כו' מפני שהמקום מקדשו". אבל ראה אמבוהא דספרי לספרי זוטא שם, דהכוונה בזה רק שמזמינו שיהי' ראוי למי סוטה. עיי"ש. ולהעיר מהדיעה בסוטה טו, סע"ב (וראה פרש"י שם) דא"צ להניחו בקרקע ההיכל.

28) ראה מנחות צה, סע"א (וש"נ). ובכ"מ. וראה הערה הבאה.

29) ראה תוד"ה בשילה (יומא מד, א) דמפרש עפ"ז השקו"ט בשבועות שם. עיי"ש. ולהעיר שבתוס' שם "אבל במשכן לאחר שנסעו משם ופירקוהו והעמידוהו במקום אחר אין חייבין על מקומו הראשון" (וראה פי' רגמ"ה מנחות שם "שאין ראויים להכנס לאותו מקום שהי' בי' אה"מ מפני שהי' קדוש"). וראה אמבוהא דספרי נשא שם. ואכ"מ. וראה הערה הבאה.

30) ראה תענית כא, ב: שכן מצינו בה"ס שכל זמן כו' וכן מצינו באהל מועד כו'.

31) יתרו יט, יג ובפרש"י שם.

32) ראה מו"ק ט, א (ועד"ז שבועות טז, ב): משכן שאין קדושתו קדושת עולם . . מקדש שקדושתו קדושת עולם. וראה ר"ח שם. תוס' יומא שם. ובחי' הרמב"ן שבועות שם: ואפשר דמאי דקדושתו קדושת עולם שמאחר שנבחר הבית שוב לא השרה הקב"ה שכינתו במקום אחר אע"פ שחרב, משא"כ במשכן שנבחר אח"כ מקדש. וראה חידושי הרשב"א והריטב"א שם.

33) הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו.

34) שם הט"ז. — ולהעיר שנקראת כך "על שם ששוכנת ומתלבשת תוך כו'" (תניא פמ"א — נז, ב).
וכבר נת' כמ"פ שקביעות קדושת שכינה בהמקום באה מצד מעשה הקידוש שקדשה שלמה (שם הי"ד). ראה לקו"ש חט"ו ע' 206 (ובהערה 49 שם). ועוד.

35) ואין בכל הנ"ל סתירה להמבואר בלקו"ש חכ"א ע' 151 עד"ז לגבי המשכן — כי שם המדובר לא במקום המשכן, כ"א בחלקי המשכן.

---

*) להעיר עד"ז משיעור הרמב"ם דיום ג' דשבוע זה (תשד"מ) — הל' נזירות (פ"ז הי"ג) — החילוק דנזיר וכהן, "שזה (נזיר) קדושתו קדושת שעה (ואפילו הי' נזיר עולם), והכהן קדושתו קדושת עולם". וראה רדב"ז ולח"מ שם.

גו״ — דאַרט איז שייך זאָגן אַז די חילוקי הקדושה אין מקדש שאָפּן חלוקים אין מקום המקדש, אין גובה השטח פון די מקומות, מיט וואָס איין מקום איז אויסגעטיילט פון צווייטן מקום. וואָרום די קדושת מקום פון ביהמ״ק איז ניט (נאָר) אַ קדושה כללית, גלייך אין דעם גאַנצן ביהמ״ק, נאָר עס זיינען דאָ חילוקי דרגות אין קדושת המקום בהתאם צו דרגות הקדושה פון די חלקי הבית — היכל, עזרה.

[און אויך די קדושה מיוחדת פון דעם מקום פרטי איז געבליבן אויף שטענדיק — „אע״פ שאין שם בית בנוי״, ווי פאַר־שטאַנדיק (אויך) פון דעם רמב״ם הנ״ל אַז „אוכלין ק״ק בכל העזרה אע״פ שהיא חריבה כו״, וואָס אכילת ק״ק איז מקומה בעזרה[36]].

משא״כ דער משכן וואָס איז ניט געווען אינעם אופן פון קביעות במקום — ס׳איז ניט געווען אַ „מקום אשר יבחר ה״, נאָר קדושת המשכן איז געווען אין די (חלקי) אהל מועד, קרשים ויריעות וכו׳ — דעריבער איז ביים משכן ניט געווען, ניט נמשך און נקבע געוואָרן דער אונטערשייד פון קדושת חלקי המשכן אין דעם מקום במדבר — וואו ס׳איז געווען (ארעית) חניית המשכן.

און דערפאַר איז דער מקום המשכן געווען „במישור״ — אין שטח המשכן גופא איז איין מקום (פון חלק) המשכן ניט געווען אויסגעטיילט פון אַ צווייטן מקום.

און דערפאַר איז דער רמב״ם מדגיש דעם חילוק צווישן משכן און מקדש — כאָטש עס זיינען פאַראַן (כנ״ל) כו״כ חילוקים ביניהם — ווייל דוקא אין דעם וואָס „המקדש כולו לא הי׳ במישור אלא במעלה ההר״ (די חילוקי עליות פון די חלקי המקדש) דריקט זיך אויס אַ חידוש עיקרי פון דעם מקדש לגבי דעם משכן — זייענדיק דער „מקום אשר יבחר ה״״ האָט דער מקדש וחלקיו אויפגעטאָן אין מקומו — אין קדושת המקום.

ה. לפ״ז דאַרף מען אַבער פאַר־שטיין:

לְפי הנ״ל, אַז די עליות אין שטח המקום זיינען פאַרבונדן מיט די דרגות שונות ועליות אין קדושת המקום, וואָס העכער ס׳איז געווען די קדושה פונעם חלק המקדש אַלץ העכער איז געווען זיין (שטח) מקום — פאַרוואָס זיינען ניט געווען קיין מעלות (וריבוי מעלות) אַרויפצוגיין צום קדש הקדשים?

דער קה״ק איז דאָך געווען (כשמו קודש לגבי הקדשים) אויסגעטיילט בקדושתו פון אַלע חלקי הבית, און ווי דער רמב״ם פירט אויס אין וויטער־דיקן פרק[37] אַז די העכסטע קדושה[38] איז אינעם בית קדש הקדשים „שאין נכנס לשם אלא כה״ג ביוהכ״פ בשעת העבודה״. האָט ער דאָך געדאַרפט זיין העכער (אַ סך העכער) בשטח מקומו?!

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור בהנ״ל, אינעם הפרש צווישן

---

36) ראה זבחים סג, א. וש״נ. ספרי קרח יח, יו״ד. וראה לשון הרמב״ם הל׳ מעשה הקרבנות פ״י ה״ג.

37) פ״ז הכ״ב.

38) כי חלק העלי׳ שהי׳ מכוון על קדש הקדשים ש„אין נכנסין לו אלא פעם אחת בשבוע לידע כו״ (שם הכ״ג) אינה עלי׳ בקדושה לגבי קה״ק — עי׳ לשון הרמב״ם שם (שלא כתב כמו בהשאר שלפנ״ז „מקודש ממנו״). והרי מפורש ברמב״ם (לעיל הי״ג) דרק „עשר קדושות הן באי״ וזו למעלה מזו״. ובקרית ספר שם „דאע״ג דעליות לא נתקדשו כו׳ עליות היכל נתקדשו . . וקדושתה שלא יכנסו שם ללא לצורך דהא קדושת היכל נמי היא כו״. וראה תוי״ט — מדות פ״ד מ״ה: כלים ספ״א ד״ה קדש הקדשים.

משכן און מקדש, לויטן סגנון פון תורת החסידות[39]:

דער משכן, וואָס איז געווען אַ דירת ארעי (כביכול) צום אויבערשטן, איז געווען געבויט פון עצים (קרשים) — צומח און יריעות — (טיילווייז געמאַכט פון) חי (בלויז דער קרקע, אויף וועלכן מ'האָט עס לפי שעה מקים געווען איז געווען דומם, עפר[40]): משא"כ דער ביהמ"ק, וואָס איז געווען אַ „דירת קבע" של הקב"ה, איז געווען געבויט בעיקר פון אבנים („ואין בונים בו עץ בולט כלל אלא או באבנים או בלבנים"[41]) — דומם, וואָס איז נידעריקער פון סוג הצומח וחי.

און ס'איז מבואר דער טעם בזה: ענינו של משכן איז געווען (ניט אַזויפיל אויף צו פועל זיין אַ שינוי קבוע אין גשמיות העולם, נאָר) (בעיקר) צו „אָפשפיגלען" דעם סדר ההשתלשלות דהעולמות[42]. און דעריבער איז דער בנין המשכן געווען בהתאם ווי די ענינים וועלן נמשך אין סדר ההשתלשלות, דער מכסה המשכן למעלה איז געווען פון „חי" אַזוי אויך די יריעות עזים שלמטה ממנו, און (ברובן) די יריעות שלמטה מהן. למטה מזה מיעוטא דיריעות המשכן און די נידעריקע חלקי המשכן, קרשי המשכן, איז געווען פון צומח, און נאָך נידעריקער די אדנים און דער קרקע המשכן, איז געווען כסף ועפר, דומם.

דער יתרון און אויפטו פון בית המקדש (לגבי דעם משכן) איז אין דעם וואָס דורך אים פירט זיך אויס די כוונה פון נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים[43] דוקא, אַז די קדושה, די השראת השכינה, זאָל נמשך ווערן און דורכנעמען די וועלט, ביז צו דער נידע־ריקסטע דרגא פון גשמיות העולם — אויך דעם סוג פון דומם, אין וועלכן עס זעט זיך ניט בגלוי זיין חיות און זיין רוחניות.

און ויבאָלד אַז דער בית המקדש איז ענינו צו ממשיך זיין השראת השכינה אין וועלט באופן אַז די קדושה זאָל דורכנעמען און מעלה זיין די גשמיות, דערפאַר האָט זיך דאָס אויסגעדריקט אויך אין דער גשמיות'דיקער מציאות פון וועלט גופא — אַז דער ארט וואו דער בית המקדש איז געשטאַנען איז געווען בהר, העכער פון די מקומות סביבו[44]; און וואָס העכער די עלי' און מדריגת הקדושה במקדש, אַלץ העכער בגשמיות איז אויך געווען דער מקום גשמי.

משא"כ דער משכן, וואָס (עיקר) ענינו איז ניט געווען אַז די השראת השכינה שבו זאָל דורכנעמען גשמיות העולם ביז דעם דומם, דעם ארץ, שאין למטה ממנו — דעריבער איז די השראת השכינה און די קדושה שבו כאילו פאַרבליבן ווי אַ באַזונדער מציאות, דאָס האָט זיך ניט אַפגעשפיגלט אין דעם מקום גשמי. און דעריבער, כאָטש אין משכן זיינען

39) תו"א ר"פ ויגש. תו"ח ויגש שם פ"ח. סדור כא, ב. ועוד. וראה לקו"ש ח"ו ע' 17 ואילך. ח"ט ע' 62 ואילך. ובכ"מ.

40) כ"ה בתו"א. וצ"ע שלא נזכרו שם האדנים שהיו דומם. ובתו"ח שם צב, ג: ושם צג, ב: ובחי' אדני הקרשים דמשכן מדומם דכסף.

41) רמב"ם הל' ביהב"ח פ"א ה"ט.

42) ראה בחיי תרומה כה, ט. ועוד. תורת העולה להרמ"א ח"א באריכות. ולהעיר מתניא פל"ד.

43) תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו.

44) ראה זבחים נד, ב (וש"נ): מלמד שביהמ"ק גבוה מכל א"י וא"י גבוהה מכל ארצות. וראה להלן זבחים שם — הובא בפרש"י ברכה לג, יב.

געווען חילוקים אין דרגות הקדושה, איז ער אבער געווען — בהמקום בעולם הזה — כולו במישור, ניט אויפגעהויבן בהתאם למדריגת הקדושה, במישור אפילו מיט'ן מקום המדבר.

ו. עפ"ז איז אויך מובן דער טעם פאַרוואָס דער קדש הקדשים במקדש, דער מקום המקודש ביותר, איז ניט געווען אויסגעטיילט בגובהו פון דעם היכל המקדש:

דער ענין אַז די קדושה רוחניות פון מקדש פועלט אין דער עלי' פונעם גשמיות'דיקן מקום — און וואָס דערפאַר איז איין מקום העכער פאַר דעם צווייטן, לויט די חילוקים אין דער קדושה — איז שייך בנוגע אזעלכע מדריגות אין קדושה וואָס די נידערי־קערע דרגא איז בערך דער העכערער, העכער (נאַר) „בשתים עשרה מעלות" וכיו"ב: ווען עס רעדט זיך אַבער וועגן אַזא מדריגה אין קדושה וואָס איז העכער באין ערוך (ביז צו זיין העכער פון דעם גדר פון מעלה ומטה) — ביי אַ דרגא נעלית באין ערוך — איז ניט שייך אַז דאָס זאָל זיך אויסדריקן אין אַ צאָל טרעפ, מעלות — אין גובה מדוד ומגבל, ובמילא — ניט אין גובה מקום גשמי.

און דאָס איז דער חילוק צווישן שאר חלקי המקדש און — קדש הקדשים: חלקי המקדש, איז די קדושה פון איינעם העכער, אַבער בערך, האָט אַן ערך צו דעם חלק ומדריגת הקדושה הסמוכה — און מתאים לחילוק הערך איז דער חילוק ביניהם אין דעם מספר און גובה המעלות בין מקום למקום, איינער איז העכער פון צווייטן אויך בגשמיות.

אַבער ביי (דער קדושה פון) קדש הקדשים, וואָס דאָרטן איז געווען גילוי בהמקום פון (עצמות, פון) נמנע הנמנ־עות[45], אין דעם מקום הארון (שאינו מן המדה[46]), וואָס איז שלא בערך כלל צו שאר חלקי המקדש, העכער בכלל פון דעם גדר פון מעלה ומטה — אַזאַ העכערקייט קען ניט אויסגעדריקט ווערן (אפילו בכעין רמז ודוגמא) אין אַ גובה פון אַ מקום גשמי, וואָס איז מדוד ומגבל.

ז. נאָך אַן ענין אין דעם — ובהקדים הדיוק אין לשון הרמב"ם „כשאדם נכנס משער מזרחי של הר הבית מהלך עד סוף החיל בשוה ועולה מן החיל לעזרת הנשים בשתים עשרה מעלות כו' ומהלך כל עזרת הנשים בשוה ועולה כו'", אַז ביי די מעלות ועליות רעדט ער (ניט אַזוי וועגן גובה המקום מצ"ע, נאָר) ווי דער אדם איז מהלך ועולה.

ויש לומר אַז דער רמב"ם איז דער־מיט מרמז אַז די אַלע מדריגות אין קדושה וואָס דער מענטש איז „הולך" מדרגא לדרגא, איז דאָס באופן של „עולה", עס מוז פועל זיין עלי' בהאדם, ער דאַרף זיך אויפהויבן און עולה זיין מדרגא לדרגא[47].

בשעת עס קומט אַבער צו מדריגות קודש הקדשים, איז ניט דער אופן אַז דער אדם איז „הולך . . ועולה", ער שטייגט העכער אין זיינע עליות בקודש, נאָר ער איז כולו בביטול במציאות לגמרי, „כולו בשוה"[48].

---

45) ראה לקו"ש חי"א ע' 319 ואילך. וש"נ.

46) יומא כא, סע"א. וש"נ.

47) להעיר מתורת העולה שם פ"ד, רפ"ז. ופ"י. ושם מבאר ג"כ הטעם שאין מעלות לעלות להחיל, וכן בין האולם ולמזבח, ומן ההיכל לקה"ק.

48) מעין דוגמא לזה — ר"ז צם מאה (מ') תעניתא דלשתכח תלמוד בבלי (ב"מ פה, א), שיוכל ללמוד תלמוד ירושלמי. כי בשכלים שבערך העלי' מדרגא לדרגא היא ע"י לימוד ועלי' נעלית יותר

און דאָס איז פאַרבונדן מיט דעם ביהמ"ק וועלכער איז „(ושכנתי) בתו־כם"[49], מיט דער בחינה פון „קודש הקדשים" וואָס איז אין דעם מקדש הפרטי פון יעדן אידן, פנימיות דפנימיות הלב, בחי' יחידה שבנפש[50], וואָס אין אים איז ניטאָ קיין ציור והגבלה, ועל אחת כמה וכמה ניטאָ קיין התפשטות (וואָס איז נרמז[51] אין דעם קוץ שעל היו"ד[52]), וואָס מצד איר איז אָ איד „מבטל ומסלק את עצמו ורצונו ליבטל אליו ית'"[53], און אין דעם איז די עצם ההתקשרות פון אָן אידן — וואָס איז העכער פון גדר וציור, יחידה לייחדך, בדוגמת כניסת כהן גדול (אָלס אָ שליח פון „כל עמך בית ישראל בכל מקום שהם") אחת בשנה לקדש הקדשים.

(משיחת ש"פ מסעי תשד"מ)

בשכל: משא"כ שכל שבאין ערוך, כמו החילוק דבמחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי (סנהדרין כד, א) לדרך הלימוד דירושלמי דאין תורה כתורת א"י (ראה ספרי ר"פ עקב. ב"ר פט"ז, ד), צ"ל ביטול השגה הקודמת לגמרי. כמבואר באריכות בסה"מ תש"ח ע' 121 ואילך. וש"נ.

49) תרומה כה, ח. „וארז"ל: בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" (לקו"ת נשא כ, ב).

50) ראה לקו"ש חט"ז ע' 472. וש"נ.

51) לקו"ת ראה כז, א.

52) כי גם היו"ד עצמה אינה בבחי' התפשטות — ראה לקו"ת שם. וראה לקו"ש חי"ט ע' 419 ואילך. וש"נ.

53) לקו"ת תצא לח, סע"ד. ושם הוא (גם) לגבי בחי' חי'.

---

*) כ"ה בכ"מ בדא"ח. ולע"ע לא מצאתיו אלא בר"ח (ש' האהבה פ"ו קרוב לתחלתו). של"ה ש' האותיות אות ל'. מס' תענית רד"ה מענין העבודה. פ' תרומה — שכה, ב. שכו, ב. — ועוד.

ראה ב

א. „לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך וכל נדריך וגו׳ ותרומת ידך״[1].

שטעלט זיך רש״י אויף די וועדטער „לא תוכל״ און (נאָכן מפרש זיין „בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר״, כדלקמן סעיף ה — איז ער נאָך אמאל מעתיק די וועדטער „לא תוכל״ און) איז מפרש „רבי יהושע בן קרחה אומר[2] יכול אתה אבל אינך רשאי״ [און דערנאָך ברענגט ער א דוגמא דערצו — „כיוצא בו ואת[3] היבוסי . . לא יכלו . . להורישם יכולים היו אלא שאינן רשאין כו״, כדלקמן סעיף ב].

דאָרף מען פאַרשטיין:

דעם ענין — אז „לא תוכל״ קען מיינען „אינך רשאי״ — געפינט מען שוין פריער אין חומש: אין ספר שמות, שטייט „לא יוכל העם לעלות גו׳ (אויף הר סיני) כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר גו״, און ווי רש״י איז אויף דעם מפרש „איני צריך להעיד בהם שהרי מותרין ועומדין . . ולא יוכלו לעלות שאין להם רשות״; עד״ז איז רש״י מפרש דעם פסוק[5] „לא תוכל לראות את פני״ — „איני נותן לך רשות״[6]

[נוסף לזה וואָס מ׳געפינט עס אויך כמה פעמים אין ווייטערדיקע פסוקים, וביניהם אויך כו״כ לא תעשה׳ת וועלכע וועדן געזאָגט אין דעם לשון — ווייטער אין אונזער סדרה[7]: לא תוכל לזבוח את הפסח גו׳; אין פ׳ שופטים[8] — „לא תוכל לתת עליך איש נכרי גו״; אין פ׳ תצא[9]: לא יוכל לבכר גו׳, לא תוכל להתעלם גו׳, לא יוכל לשלחה גו׳, לא יוכל בעלה הראשון גו׳]

— איז תמוה בנדו״ד[10]: מיט וואָס איז אונזער פסוק אַנדערש פון די אַלע ערטער, וואָס דוקא דאָ דאַרף רש״י ברענגען דעם מאמר פון ר׳ יהושע בן קרחה „יכול אתה אבל אינך רשאי״ (כאילו אַז דער פירוש („אינך רשאי״) איז אַ חידוש)[11]?

און נאָך מער[10]: די ראי׳ אז דער לשון „לא תוכל״ קען געטייטשט ווערן „אינך רשאי״, ברענגט רש״י ניט פון די אַלע ערטער אין חומש[12] נאָר מוז אַנקומען צו אַ פסוק פון נביא[13]!

---

1) פרשתנו יב, יז.
2) ספרי כאן עה״פ.
3) יהושע טו, סג.
4) יתרו יט, כג.
5) תשא לג, כ.
6) וראה גם מקץ מג, לב: לא יוכלון המצרים לאכול גו׳ כי תועבה היא גו׳.
7) טז, ה.
8) יז, טו.
9) כא, טז. כב, ג. שם, יט (ושם, כט). כד, ד.
10) כן הקשה (על הספרי) גם בתו״ת כאן, ונשאר בצ״ע.
11) ודוחק גדול לתרץ, דמאחר שזהו הלאו הראשון בלשון „לא תוכל״ הוצרך רש״י לפרש שזהו לשון של אזהרה — כי בדברי ריב״ק לא נאמר שזהו לאו, כ״א רק שהתיבות „לא תוכל״ פירושן „אינך רשאי״ — ובשביל זה, אין צריכים למאמרו של ריב״ק, מאחר שמצינו כ״פ (וגם לפני פרשתנו) ד„לא תוכל״ פירושו „אינך רשאי״.
12) בשני כת״י רש״י שתח״י מובא בפרש״י (לפני הדוגמא ד„את היבוסי גו״) „כיוצא בו לא תוכל לזבוח את הפסח יכול אתה ואינך רשאי״ — אבל בדפוס א׳ וב׳, רוב כת״י רש״י (שתח״י) ודפוסים הנפוצים — לא הובאה דוגמא זו. וראה לקמן הערה 55.
13) נוסף ע״ז שכן הוא גם בת״א כאן „לית לך

די תמי׳ איז נאָך גרעסער: כּמעט דעם זעלבן ענין ווי אין אונזער פרש״, איז רש״י מפרש אויף די ווערטער „לא אוכל עוד לצאת ולבוא״ — אין פ׳ וילך[14]: יכול שתשש כחו כו׳ מהו לא אוכל איני רשאי שנטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע — האָט רש״י דאָ געקענט ברענגען א דוגמא פון דעם פסוק אין חומש (וואו רש״י אליין איז מדייק ומוכיח דעם תוכן אז „יכול אתה אבל אינך רשאי״) — און ניט א דוגמא דוקא פון נביא!

אויך דאָרף מען פאָרשטיין:

א) דרכו של רש״י איז צו זאָגן גלייך דעם פירוש פון וואָרט (אָדער פסוק) בלי צו זאָגן די שאלה (או קושיא) שבתיבה — האָט ער אויך בנדו״ד געדארפט זאָגן (בקיצור) „לא תוכל, אינך רשאי״.

אע״פ אז דאָס איז דער לשון פון ריב״ק — איז אָבער ניט ענינו פון פרש״י על התורה צו מעתיק זיין מאמרי חז״ל בדיוק לשונם, כמדובר כמה פעמים[15].

ב) דעם דיוק הידוע — פאָרוואָס ברענגט רש״י דעם מאמר בשם אומרו (רבי יהושע בן קרחה[16]), ניט ווי ברובא דרובא פון פירושי רש״י, וואו ער דערמאָנט ניט דעם שם בעל המאמר?

וכמדובר כמה פעמים[17], אז רש״י טוט דאָס נאָר אין א פאַל ווען דער שם בעל המאמר גיט צו א תוספת הבנה אין זיין פירוש.

ב. ווייטער אין דער דוגמא, איז רש״י מאריך לבאר: כיוצא בו ואת[3] היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם יכולים היו אלא שאינן רשאין לפי שכרת להם אברהם ברית כשלקח מהם מערת המכפלה ולא יבוסים היו אלא חתיים היו אלא על שם העיר ששמה יבוס כך מפורש בפרקי דר״א[18] והוא שנאמר[19] כי אם הסירך העורים והפסחים צלמים שכתבו עליהם את השבועה.

דער מקור פון דער דוגמא איז מאמרו של ריב״ק (אין ספרי[20]), אָבער דאָרט שטייט בקיצור[21] „כיוצא בו אתה אומר ואת היבוסי יושבי ירושלים לא יכלו להורישם יכולים היו אבל אינם רשאים״.

עס איז מובן דער טעם פאָרוואָס רש״י באָגנוגנט זיך ניט מיט דעם קיצור — ווייל רש״י מוז דאָך מבאר זיין דעם בן חמש למקרא פאָרוואָס „אינם רשאים״ צו איינעמען ירושלים, און דערפאָר איז ער מוסיף לבאר אז אברהם האָט כורת ברית געווען אז מ׳וועט ניט איינעמען עיר היבוסי[22].

רשר״ (וראה „מצות . . כפי דעת הרמב״ן״ (בהשגותיו בסוף סהמ״צ להרמב״ם) ל״ת יב: ואונקלוס תרגם בכולם לית לך רשו).

14) לא, ב.

15) ראה ס׳ כללי רש״י (כפר חב״ד תש״מ) פ״ח ס״ב (בהוצאת תנש״א פ״ט ס״ה). וש״נ.

16) ולהעיר שבפרש״י ש״ב (ה, ו) לפנינו: ר׳ יהושע בן לוי.

17) ראה ס׳ כללי רש״י שם ס״ו ואילך (בהוצאת תנש״א — פ״ח סט״ז ואילך). וש״נ.

18) פרק ל״ו. — גם סיום פרש״י (והוא שנאמר כו׳) מקורו בפדר״א שם, אלא שבדפוס עם פי׳ הרד״ל נשמט הפסוק „כי אם הסירך גו״!

19) ש״ב ה, ו.

20) פרשתנו עה״פ (ובפרש״י יהושע שם: שנינו בספרי ריב״ק כו׳).

21) בחזקוני כאן ד״מה שפרש״י בספר שמואל (שם) ואת היבוסי מזרעו של אבימלך היו היינו דלא כרבי יהושע״. ומשמע שמפרש שלשונו של רש״י „לפי שכרת . . המכפלה״ הוא מדברי ר׳ יהושע. אבל נוסף שצ״ע מנ״ל הא — הרי מפורש בפרש״י יהושע שם: ריב״ק אומר כו׳ שלא היו רשאין מחמת השבועה . . לאבימלך.

22) וכן הוזקק להוסיף „ולא יבוסים היו כו״, שהרי אברהם לקח מערת המכפלה מעפרון החתי (חי״ש כג, ח ואילך).

מען דאַרף אַבער פֿאַרשטיין:

ג) פֿאַרוואָס לערנט רש"י אַז די שבועה איז געווען „כשלקח (אברהם) מהם מערת המכפלה" — וואָס דאָס ווערט כלל ניט דערמאָנט אין חומש (נאָר בלויז אין תורה שבע"פ — אין פרקי דר"א) — בשעת מען געפינט בפירוש אין חומש[23] אַ כריתת ברית צווישן אברהם'ען מיט אבימלך: האָט רש"י (דוקא מצד פשוטו של מקרא) געדאַרפט לערנען אַז דאָס איז געווען די שבועה אויף ניט איינגענעמען עיר היבוסי (ווייל די יבוסים האָבן געשטאַמט פון אבימלך[24])?

די תמי' איז נאָך גרעסער: רש"י אין נביאים[25] זאָגט טאַקע אַז „לא היו רשאין מחמת השבועה שנשבע אברהם לאבימלך[26]!

ד) למאי נפק"מ בפשוטו של מקרא די הוספה פון רש"י (אויפן לשון הספרי) בסיום פירושו „והוא שנאמר כי אם הסירך . . צלמים שכתבו עליהם את השבועה"? ס'איז דאָך ניט ענינו של רש"י צו מפרש זיין בפירושו אויף חומש, פסוקים אין נביא.

ה) „כך מפורש בפרקי דר"א" — למאי נפק"מ (ע"ד הנ"ל שאלה ב) דער מראה־מקום וואו דער ענין שטייט אין חז"ל? אפילו אויב רש"י מוז מדגיש זיין אַז דער ענין איז געמומען געוואָרן פון חז"ל (וואָרום אין מקרא גופא ווערט ניט דערמאָנט אַזאַ שבועה) — האָט רש"י געקענט זאָגן (כדרכו בכמה מקומות) „ורבותינו אמרו" (וכיו"ב). רש"י איז ניט רגיל צו אָנגעבן דעם מקור פון זיין פירוש בדיוק (ווי מען זעט אין דעם פרש"י עצמו: רש"י זאָגט ניט אַז מאמרו של ריב"ק איז געמומען געוואָרן פון ספרי[27]).

ג. ויש לומר הביאור בכל זה:

ע"ד הפשט איז מסתבר צו זאָגן, אַז דאָרט וואו די תורה זאָגט אַן אויף אַז איסור בלשון „לא תוכל" — אע"פ אַז דעמאָלט איז דער טייטש פון „לא תוכל" — „אינך רשאי", איז דאָס אָבער נאָר דאָ וועו מען איז ניט שולל דעם פירוש הפשוט פון „לא תוכל", אַז מ'האָט ניט די יכולת דאָס צו טאָן.

דאָס הייסט: ס'איז ניט דער פשט אַז דורך דעם וואָס די תורה אסר"ט אים צו טאָן די זאַך, ווערט ביי אים אַוועקגענומען די מעגלעכקייט דאָס צו טאָן[28] — ווייל אי משום הא, איז עס ניט אַנדערש פון אַלע איסורי התורה: און דערפון וואָס נאָר אין געציילטע ערטער אסר"ט תורה מיטן לשון „לא תוכל" (וכיו"ב) איז מובן, אַז די אי־אפשריות צו טאָן דעם איסור איז (ניט מצד דעם ציווי, נאָר) מצד אַן אַנדער סיבה.

---

23) וירא כא, כג ואילך. וראה רש"י דברים ב, כג.

24) פרש"י ש"ב שם. שופטים א, כא. ובפרש"י יהושע שם „ובני אותו מחזו מפלשתים היו".

25) ביהושע שם. ועד"ז בשופטים וש"ב שם.

26) אלא ש'ל כי השבועה לאבימלך היתה רק „לניני ולנכדי" (וכפרש"י וירא שם „ע"כ רחמי האב כו") — ומוכרחים לומר שבימי יהושע „עדיין היו נכדו קיים" (כפרש"י שופטים שם. וראה מכילתא ר"פ בשלח. ב"ר פנ"ד, ב. חולין ס, ב ובפרש"י שם) — ולכאורה קשה לומר (בפשש"מ) שקרה נס כזה שהאריך ימים כ"כ (וראה רש"י לך טו, טז).

27) אף שכותבו בפירושו ליהושע (ראה שוה"ג להערה הקודמת).

28) ראה באר יצחק על פרש"י כאן.

---

*) ומ"מ הביאו רש"י בפירושו לנ"ך — שאינו ע"ד הפשט כ"כ כמו פירושו עה"ת (ראה ס' כללי רש"י הנ"ל פ"ב ס"ג (בהוצאת תנש"א — פ"ג ס"ט). וש"נ.

און דאָס קען זיין אויף כמה אופנים, ולדוגמא[29]:

א) עס איז אזא ענין וואָס נאָך דעם ווי תורה אסר"ט די זאך — קען ער די זאך ניט אויפטאָן. וכמו: „לא יוכל לבכר את בן האהובה גו'"[30] — אפילו ווען דער אב וויל מבכר זיין דער „בן האהובה", ווערט ער ניט קיין בכור[31]; „לא יוכל לשלחה גו'"[32] — אפילו אויב ער שיקט איר אוועק דאָרף ער איר צוריקנעמען[33].

ב) אָ זאך וואָס איז ניט תלוי ברצונו — וכמו: „לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי"[5]; „לא תוכל לתת עליך איש נכרי גו'"[34] — ווייל, ווי די תורה איז דערנאָך ממשיך[35], „והי' כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה גו' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו גו' לשמור את כל דברי התורה הזאת גו'" — וואָס דאָס אַלץ איז אוממעגלעך ביי אן „איש נכרי אשר לא אחיך הוא"; ועד"ז דאָס וואָס שטייט ביי משה[36] „לא אוכל עוד לצאת ולבא" — וויבאָלד אז „ניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע"[37], איז דאָך ניט בידיו של משה „לצאת ולבא", מ'האָט שוין איבערגעגעבן די „רשות" צו יהושע'ן, איז דאָך צוגענומען פון משה'ן די אפשריות אויף „לצאת ולבא".

ג) בשעת מ'איז שוין פריער אַנגעזאָגט געוואָרן ניט צו טאָן אָ זאך — פאָסט דערנאָך דער לשון „לא תוכל", אז מ'קען די זאך ניט טאָן. וכמו: „לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדותה בנו לאמר הגבל גו'"[38] (כלשון רש"י, אז אידן זיינען שוין אויף דעם „מותרין ועומדין"); „לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך גו'"[39] — וואָס (נוסף לזה, אז הקרבת הפסח איז ניט תלוי נאָר ברצונו, נאָר אויך אין דעם כהן המקריב (כסוג השני הנ"ל), איז) דער איסור צו מקריב זיין אָ קרבן בחוץ איז שוין געשטאָנען פריער[40] — „שמה תביאו גו' עולותיכם וזבחיכם גו' השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום גו'"; „לא תוכל להתעלם"[41] — וואָס עס שטייט שוין בתחלת הענין[42] „לא תראה גו' והתעלמת גו'", און נאָך דעם איז די תורה מסיים „לא תוכל להתעלם".

ד. עפ"ז וועט מען פאָרשטיין דעם חידוש פון אונזער פסוק — „לא תוכל לאכול בשעריך גו'":

בנדו"ד איז נאָך ניט געשטאָנען אז „בשעריך" טאָר מען ניט עסן „מעשר גו' ובכורות בקרך גו' וכל נדריך גו' ותרומת ידך" (עס איז נאָר געשטאָנען דער לאו „פן תעלה עולותיך בכל מקום גו'"). קומט אויס, אז דער איסור אכילה ווערט מלכתחילה אַנגעזאָגט מיטן לשון „לא תוכל" — און דערפאָר שטעלט זיך רש"י דאָ אפ און איז מחדש „יכול אתה

29) בהבא לקמן ראה גם הכתב והקבלה פרשתנו עה"פ. — וראה לקמן הערה 52 עוד אופן שנאמר „לא תוכל".

30) תצא כא, טז.

31) ראה ספרי תצא שם „אינו מבוכר". וראה השגות הרמב"ן שבהערה 13 (ושם, ד"כן כל המקומות שבא בהן בתורה לא יוכל לעשות").

32) שם כב, יט (ועד"ז שם, כט).

33) ראה גיטין צ, א (ש"נ) „עמוד והחזיר".

34) שופטים יז, טו.

35) שם, יח-יט.

36) וילך לא, ב.

37) פרש"י שם.

38) יתרו יט, כג.

39) פרשתנו טז, ה.

40) פרשתנו יב, יא. שם, יג.

41) תצא כב, ג.

42) תצא שם, א.

אבל אינך רשאי״ — אז אויך אין אַזאַ פאַל פאַסט דער לשון ״לא תוכל״ (ווי־באַלד אַז דער איסור התורה גופא איז שולל די מעגלעכקייט צו טאָן די זאַך).

דאָס איז אַבער ניט אַ ביאור מספיק — ווייל:

א) לפ״ז, איז דאָך אין הראי׳ דומה לנידון — אין דער דוגמא פון ״ואת היבוסי . . לא יכלו גו׳ להורישם, יכולים היו אלא שאינן רשאין״, איז דער איסור ניט אַנגעזאָגט געוואָרן מיטן לשון ״לא יכלו״ פון דעם פסוק, נאָר ער קומט מצד דער פריערדיקער שבועה!

ב) אע״פ אַז אַ לאו מפורש אויף עסן מעשר וכו׳ בחוץ געפינט מען ניט פריער אין דער תורה, וויסְ מען שוין אַבער דעם איסור פון אַ פריערדיקן ציווי בלשון עשה[43], ״והבאתם שמה . . ואכלתם שם גו׳״ — אַזוי אַז דער ״לא תוכל״ דאָ איז ניט אַנדערש לכאורה פון די אַנדערע ערטער אין תורה וואו דער ״לא תוכל״ שטייט בשייכות צו אַן איסור וואָס איז שוין אַנגעזאָגט געוואָרן פריער.

ג) וויבאַלד ״לא תוכל״ איז סו״ס מתאים באַ יעדן לאו — איז פאַרוואָס נוצט תורה דעם לשון ״לא תוכל״ דוקא ביי דעם לאו[44]?

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין דעם ערשטן דיבור פון רש״י בפסוק זה: לא תוכל, בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר.

דעם לשון ״ליתן ל״ת כו״, זאָגט רש״י אין נאָך דריי ערטער בפרשתנו בסמיכות צו אונזער פסוק: א) השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה — ליתן לא תעשה על הדבר[45]. ב) השמר לך פן תעזוב את הלוי גו׳ — ליתן לא תעשה על הדבר[46]. ג) את כל הדבר אשר אנכי מצוה גו׳ תשמרו לעשות — ליתן לא תעשה על עשה האמורים בפרשה[47].

אַבער דוקא אין אונזער פסוק איז רש״י מאריך בלשונו — ״בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר״[48].

ויש לומר הביאור בזה — בפשטות: אין די אַנדערע דריי ערטער, איז דער פסוק ניט אויסן בלויז צו מוסיף זיין אַ לא תעשה — עס זיינען פאַראַן נאָך חידושים אין די פסוקים: א) השמר גו׳ פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה — אשר יעלה בלבך, אבל אתה מקריב ע״פ נביא כו׳ (פרש״י). ב) השמר

---

43) פרשתנו יב, ו־ז.

ואף שפסוק זה מדבר בשילה (רש״י שם, יא. וראה רש״י שם, ה), והעשה בנוגע לירושלים נאמר רק לקמן (פסוק יח) ״כ״א לפני ה״א תאכלנו גו״״ — הרי: א) בפרש״י (שם, ו) דמש״נ שם ״מעשרותיכם״ כולל ״לאכול לפנים מן החומה״ •• (שבפשטות קאי על ירושלים). ב) ועוד ועיקר: מפשטות לשון רש״י כאן ״ליתן ל״ת על הדבר״ מוכח, ש״הדבר״ כבר נאסר לפנ״ז (וכמ״ש בראש״ם וגו״א כאן). ובפשטות י״ל שמובן הוא במכש״כ מהציווי ״ואכלתם שם״ בנוגע לשילה.

•) ולהעיר שע״ד ההלכה לא נמנה כלל מ״ע לאכול מעשר שני בירושלים (רק לאו שלא לאכלו חוץ מן החומה). ובמנ״ח (מצוה תמב) ״שיהי׳ מ״ע מוטל שיאכל בירושלים . . לא שמענו מכל הראשונים״ (אבל ראה ריטב״א מכות יט, ב). ואכ״מ.

••) ולהעיר, שלשון רש״י ברמב״ן שם ״לפנים מן המחיצה״.

---

44) ראה ע״ד ההלכה ספרי דבי רב לספרי פרשתנו כאן.

45) יב, יג.

46) שם, יט.

47) יג, א.

48) ראה גם רא״ם ומשכיל לדוד כאן.

לך פֿן תעזוב את הלוי כל ימיך על אדמתך — אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מעניי ישראל (פרש״י). ג) את כל הדבר גו׳ תשמרו לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו.

משא״כ אין אונזער פסוק „לא תוכל לאכול בשעריך גו״ איז „בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר״ — דער פסוק קומט מער ניט ווי צו מוסיף זיין אַ לא תעשה[49].

אַבער הא גופא דאַרף האָבן אַ ביאור: למאי נפק״מ די הדגשה, אַז די גאַנצע כוונה פון פסוק איז „ליתן לא תעשה״?

איז דעריבער מסתבר לומר, אַז דאָ מוז מען האָבן דעם לא תעשה: (ניט ווי אין אַנדערע ערטער, נאָר אויף צו מוסיף זיין אין חומר הדבר, אין עונש וכו׳ —) בנדו״ד איז דאָ אַ ספעציעלע הדגשה אין דעם בפירוש״ן לאו, און דערפאַר איז דאָ אויף דעם אַ כתוב מיוחד.

ו. ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דאָ רעדט זיך וועגן מעשר וקדשים כו׳ וואָס אכילתם איז אַ מצוה. דערי־בער וואָלט מען געקענט מיינען (אין לימוד ע״ד הפשט), אַז דאָס וואָס עס איז דאָ אַ ציווי זיי צו (ברענגען און) עסן אין ירושלים, איז דאָס אַ מצוה נוספת אויף מצות אכילת מעשר וקדשים כו׳ בכלל. דאָס הייסט, מ׳וואָלט געזאָגט אַז דאָס זיינען צוויי מצות, וועלכע זיינען ניט תלוי איינע אין דער צווייטער: (א) אכילת מעשר וקדשים כו׳. (ב) אכילתם בירושלים, „במקום אשר יבחר ה״[50];

ולכן, וועו איינער איז אַן אנוס און קען ניט עסן זיין מעשר אַדער קדשים כו׳ אין ירושלים, וואָלט געווען אַ קס״ד לומר[51]; אַז ער (קען, ואדרבה —) מוז עסן זיי במקומו „בשעריך״, צו מקיים זיין עכ״פ די מצוה פון אכילת מעשר וקדשים כו׳

— אויף דעם „בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר״ — אַז אכילה בירושלים איז ניט אַ מצוה נוספת, נאָר ס׳איז אַ תנאי לעכובא, מען טאָר זיי ניט עסן במקום אחר.

און דאָס איז דער המשך אין פרש״י: נאָך דעם ווי ער איז מפרש אַז די כוונה (כללית) פון דעם פסוק איז „(בא הכתוב) ליתן לא תעשה על הדבר״, איז ער מפרש די וועדטער „לא תוכל״ — „יכול אתה אבל אינך רשאי״, ווייל לאחרי ווי מען ווייס אַז „בא הכתוב ליתן לא תעשה על הדבר״, וועדט שוין פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס די תורה זאָגט אַן דעם איסור בלשון „לא תוכל״.

והביאור בזה:

מיט „יכול אתה״ מיינט רש״י (ניט נאָר די גשמית׳דיקע יכולת צו עסן חוץ לירושלים — דמאי קמ״ל?! — נאָר) די מצוה־יכולת[52] צו עסן „בשעריך״ מצד

---

49) בפרש״י תבא (כו, יד) שמהכתוב „לא תוכל לאכול בשעריך״ למדין אזהרה ל„אכילת טומאה״. אבל נוסף על מ״ש הרא״ם כאן ד„עיקר הלאו הזה ופירושו אינו אלא אזהרה לאכלו חוץ מן החומה״ — הרי מזה שרש״י מביאו רק לקמן בפ׳ תבא ולא בפרשתנו על אתר, מוכח, שפשש״מ דהכתובים דפרשתנו מכריח רק ד„בא הכתוב ליתן ל׳ית כו״, ולא ש״ש כאן דין חדש (וראה ס׳ כללי רש״י פ״ד סי״ב־י״ג (בהוצאת תנש״א — סי״ט־כ). (וש״נ). ועוד.

50) כבכתוב שלאח״ז כאן — יב, יח (וראה גם שם, יא).

51) ראה גם גו״א כאן.

52) ראה צפע״נ עה״ת כאן (ועוד), ד„כ״מ דנאמר לא תוכל ר״ל דאף גרם לזה אסור . . עדיין ליכא לאו״ (וראה שם האופנים שאינו חייב גבי מעשר). ולהעיר ממלבי״ם כאן שהלשון „לא תוכל״ בא „לרוב במקום שבענין אחר יכול לעשות כן . . נגד מ״ש שבעת היתר הבמות יוכלו לאכול שלמים בכ״מ עתה

(סברא הנ"ל פון דער) מצוה פון אכילת מעשר וקדשים כו' (כנ"ל): און אין דעם איז דער פסוק מחדש — „לא תוכל . . אינך רשאי", די אזהרה איז שולל די מצוה־יכולת. ד.ה. מיט דעם לאו איז דער פסוק מחדש, אַז חוץ לירושלים איז ניטאָ די מצוה פון אכילת מעשר וקדשים כו'.

ועפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין פאַר־וואס רש"י ברענגט די דוגמא דוקא פון נביאים („ואת היבוסי גו'") — ווייל דוקא דאָרטן איז עס בהתאם צום חידוש אין אונזער פסוק:

צו כובש זיין „יבוסי יושבי ירושלים" איז לכאורה דאָ אַ ציווי[53] — „והורשתם את כל יושבי הארץ גו' וישבתם בה גו' והתנחלתם את הארץ גו'" — ובמילא איז דער „יכולים היו" ניט נאָר מצד דער גשמיות'דיקער גבורה פון אידן[54], נאָר מצד ציווי השם — און דאָס באַווײַזט אונדז די תורה, אַז מצד דער שבועה איז „לא יכלו להורישם", „שאינן רשאין". ד.ה. אַז דער „לא יכלו — אינן רשאין", איז מצד דער שבועה, דער ציווי פון כיבוש הארץ איז מלכתחילה ניט חל בנוגע צו יבוסי [ע"ד נדו"ד, וואָס „לא תוכל לאכול בשעריך" איז מגלה אז „בשעריך" איז ניטא די מצוה[55] פון אכילת מעשר וכו'].

ז. לכאורה איז אַבער אינגאַנצן ניט פאַרשטאַנדיק — ווי קען מען זאָגן, אַז מצד דער שבועה צו די בני חת זאָל ניט חל זיין ציווי השם צו איננעמען גאַנץ ארץ ישראל — אדרבה, דער ציווי השם (לאחרי מ"ת) דאַרף דאָך מבטל זיין[56] די התחייבות שמצד השבועה לפני זה!

איז דער ביאור אין דעם:

אע"פ אַז מצד הדין האָט די שבועה ניט געהאָט קיין תוקף (מצד דעם ציווי השם צו כובש זיין א")[57] — פונדעסטו־ווען, וויבאַלד אַז לפי דעת היבוסיים האָט די שבועה יע געהאָט אַ תוקף, איז אויב אידן וואָלטן זיך ניט געריכט מיט דער שבועה, וואָלט אַרויסגעקומען אַ חילול השם. און דעריבער „לא יכלו . . להורישם . . שאינן רשאין" — ווייל מצד דעם ענין פון חילול השם האָבן זיך

. . לא תוכל כו'"* — וראה פרש"י תבא (שם) „לא תוכל . . בפסולי המוקדשים בשעריך תאכלנו . . אבל זה לא תוכל לאכול דרך אכילת שעריך האמור במקום אחר".

53) מסעי לג, נב ואילך (ועוד).

54) ראה פדר"א שם: והלא היו ישראל כחול הים.

*) ומה שלא פירש רש"י כן — י"ל, משום שהיתר הבמות שייך (בעיקר) להקרבת השלמים ולא לאכילתם. וא"כ הול"ל „לא תוכל" גבי איסור ההעלאה „בכל מקום" (לעיל פסוק יג). ועוד י"ל. ואכ"מ.

55) ואולי יש לבאר הגירסא בפרש"י (ראה לעיל הערה 12) שהובאה דוגמא מ„לא תוכל לזבוח את הפסח" — ע"פ משנ"ת במק"א (לקו"ש חכ"ח ע' 72 ואילך) שפסח מצרים לא הי' לו דין קרבן, כ"א רק „זבח" שכאו"א שחט בביתו דוקא כו': ולכן היתה קס"ד שיכולים להביא פסח בטומאה (בהעלותך ט, ו ואילך) — כי חשבו דזה שפסח דורות מקריבים ע"ג המזבח הוא רק ענין נוסף בהפסח (ע"ש באורך ובהערה 46 שם).

ועד"ז בנדו"ד, שהוצרך הכתוב להזהיר „לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך גו'" — לשלול ה„מצוה־יכולת" לזבוח את הפסח באחד שעריך (כמו פסח מצרים)*, ומשמיענו בזה, ש„באחד שעריך" מלכתחילה אין מצוה לזבוח הפסח.

56) וראה רד"ל לפדר"א שם אות צו.

57) והלאו דלא תחי' ביטל השבועה תיכף בכניסתם עוד קודם שבע שכבשו.

*) להעיר גם מחזקוני עה"פ (טז, ה) „לא תוכל לזבוח את הפסח".

אידן געפירט כאילו ווי די שבועה האָט אָ תוקף.

[ע"ד ווי מען געפינט ביי די גבעונים, וואָס „ויכרות להם ברית לחיותם וישבעו גו'"[58], און דערפאַר „לא נוכל לנגוע בהם"[59] — אַז אע"פ אַז „לא חיילה שבועה עילוייהו כלל"[60] (ווייל די גבעונים האָבן אויסגענאַרט אידן), פונדעסטוועגן „לא קטלינהו משום קדושת השם"[60].

ועפ"ז יש לבאר פאַרוואָס רש"י איז מפרש אַז די שבועה איז (ניט די שבועת אברהם לאבימלך, נאָר) די כריתת ברית „כשלקח מהם מערת המכפלה" — ווייל דאָס איז נאָכמער מגדיל דעם חילול השם שבדבר (ווען אידן וואָלטן זיך ניט געפירט ע"פ די שבועה):

לויט דער כריתת ברית מיט די בני חת, איז דער עדר הכיבוש פון ירושלים ווי אָ תנאי אין קנין פון מערת המכפלה. קומט אויס, אַז ווען עס וואָלט ניט אָפגעהיט געוואָרן די שבועה, וואָלט (לדעת היבוסים) בטל געוואָרן למפרע קנינו של אברהם במערת המכפלה[61],

ובמילא, אַז די אבות ואמהות זיינען געווען קבורים בקבר לא להם[62]!

און צו פאַרשפאַרן דעם חילול השם (אַז די יבוסיים וועלן זאָגן אַז אידן אָרט ניט אַז די אבות ואמהות זיינען קבורים בקבר לא להם) איז „לא יכלו . . להורישם".

ח. רש"י קען זיך אָבער ניט מסתפק זיין מיט דעם אַליין — ווייל דער „בן חמש למקרא" וועט דאָך פרעגן: ווי־באַלד אַז מצד חילול השם האָבן אידן ניט געטאָרט איינגענעמען עיר היבוסי — איז ווי האָט מען דאָס סוף־סוף פון זיי צוגענומען[63]?

דערפאַר מוז רש"י מסיים זיין „והוא שנאמר כי אם הסירך העורים והפסחים צלמים שכתבו עליהם את השבועה": דוד המלך האָט צוגענומען די צלמים אויף וועלכע עס איז געשריבן געוואָרן די שבועה, אַזוי אָרום איז בטל געוואָרן דער זכרון פון דער שבועה (וכמובן בפשטות, אַז נאָך דעם ווי ס'איז שוין אַדורך בערך 800 יאָר פון דער כריתת ברית מיט די בני חת, האָט מען גרינג געקענט בטל מאַכן דעם זכרון פון דער

58) יהושע ט, טו.

59) שם, יט.

60) גיטין מו, א. רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ה.

61) ראה גם פי' תולדות אדם לספרי כאן.

ואף שאמר אברהם „אטלנה מן הדין" (רש"י חיי שרה כג, ד), וכמו שהקשה בתולדות אדם שם (ושם, שהקני' היתה רק „לרווחא דמילתא". וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 62 ואילך) — הרי ע"ד הפשט, ע"י הבטחת הקב"ה לאברהם עדיין לא נקנית לו הארץ בפועל (כמשנ"ת בלקו"ש חט"ו ע' 7-146 (וראה שם ע' 204 ובהערות שם). וראה שם ע' 150 ואילך ביאור נלשון רש"י „אטלנה מן הדין").

62) ואולי י"ל דשייך גם לבעלות בני' על א"י — כי הנחלה הראשונה של עם ישראל באי' היתה צ"ל באופן „שאין אוה"ע יכולין . . לומר גזולים הן בידם", שזה נעשה ע"י קניית אברהם דוקא (ב"ר פע"ט, ז). וראה לקו"ש חכ"ה ע' 91.

63) משא"כ להפירוש שנאסר מצד השבועה לאבימלך — הרי „בימי דוד כבר עברו הדורות שהוזכרו בהשבועה" (רש"י ש"ב ה, ח. וראה רד"ק שם, ו (וכן ביהושע טו, סג). חזקוני פרשתנו כאן. ועוד. — וברש"י סוטה י, ע"א: לפי שהם עברו על השבועה תחלה). — וראה לעיל הערה 26.

*) ע"פ המבואר לקמן הערה 66 שקנין מערת המכפלה הי' רק על הבעלות הפרטית (ולא הבעלות הכללית, דמלכות בני חת) — יש לומר, שכוונת אברהם היתה: באם ימכרו לו הבעלות הפרטית דמערת המכפלה הרי טוב; ובאם לאו, הרי בזה איגלאי מילתא שעתה כבר בא הזמן לקיום ההבטחה „לזרעך אתן את הארץ הזאת", ויקח ממנו גם הבעלות הכללית. ואכ"מ. וראה לקו"ש חי"ל ס"ע 83 ואילך.

שבועה דורך מסיר זיין די „צלמים שכתבו עליהם את השבועה").

[און דאָס איז דער דיוק „כי אם הסירך העורים והפסחים צלמים שכתבו עליהם את השבועה": דאָ האָט זיך ניט גע־פאַדערט צו מסיר זיין די שבועה עצמה — די שבועה איז בלאה"כ בטל, תקפה איז הוסר: מען דאַרף נאָר מסיר זיין די צלמים[64] אויף וועלכע ס'איז פאַרשריבן געווארן די שבועה, צו מבטל זיין דעם חילול השם שבדבר[65]].

סוף־סוף איז אַבער פאַרט ניט גלאַ־טיק: וויבאַלד אַז עס זיינען געווען לעבעדיקע יבוסים וועלכע האָבן י"ע גע־וואוסט פון דער שבועה (און האָבן גע־זאָגט דוד'ן „לא תבא הנה כי אם הסירך גו'") — איז כלפי זיי, וואָס האָט אויפגע־טאָן די הסרת העורים והפסחים?

דערפאַר איז רש"י מציין צו פרקי דר"א — „כך מפורש בפרקי דר"א": אין פרקי דר"א, נאָך דעם וויי עס ווערט דערציילט וועגן שבועת אברהם וכו', שטייט דאָרט „ואח"כ קנה (דוד) את עיר היבוסי לישראל[66] בכתב עולם לאחוזת עולם . . שש מאות שקלים כו'"; און ווי־באַלד דוד האָט קונה געווען עיר היבוסי בכסף מלא[67], האָט דאָס אינגאַנצן מבטל געווען וועלכע־עס־איז טענה פון דעם יבוסי אויף עיר ירושלים[68].

ט. ע"פ כל הנ"ל יש לבאר פאַרוואָס רש"י ברענגט דעם מאמר בשם אומרו — ר' יהושע בן קרחה:

אַ תלמיד „ממולח" קען דאָך פרעגן: וויבאַלד אַ איד האָט די מצוה פון אכילת מעשר וקדשים כו' — ווי וועט ער מסביר זיין זיך וואָס ער איז אַן אנוס און קען ניט גיין קיין ירושלים און דערפאַר לא תוכל לאכול אפילו בשעריך?

זאָגט רש"י אַז דעם מאמר האָט גע־זאָגט ר' יהושע בן קרחה: פון די בא־וואוסטע מאמרים פון ר' יהושע בן קרחה אין דער מאמר[69] — „למה קדמה פרשת שמע לוהי' אם שמוע כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות".

און דאָס איז די הסברה בענינו: איי־דער אַ איד האָט קבלת עול מצות, דאָרף ביי אים פריער זיין קבלת „עול מלכות שמים", דעם עול פון מלך מה"מ הקב"ה, וואָס ער האָט אָנגעזאָגט „לא תוכל לאכול בשעריך גו' כי אם לפני ה' אלקיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו".

(משיחת ש"פ ראה תשכ"ז)

---

64) ואולי מרמז רש"י בתיבה זו, שהי' בזה גם ענין של ביטול ע"ז (כהציווי בפרשתנו (יב, ג) ועוד „ופסילי אלקיהם תגדעון") — ראה גם רד"ל לפדר"א שם (ולגירסת הערוך (ערך עור) והרד"ק (ש"ב שם) — כן מפורש בפדר"א שם: שנואי נפש דוד שונא מלשמוע ומלעבוד עבודת אלילים).

ועפ"ז יומתק זה שלא הביא רש"י כאן מה שכתב בפירושו לש"ב שם ד„העורים והפסחים" היו „על שם יצחק ויעקב כו'" — כי כאן ההדגשה שהיו פסילים של ע"ז.

65) ראה גם חי' ופי' מהרי"ק על פרש"י כאן. רד"ל שם. ועוד.

66) תיבה זו, לכאורה י"ל שהיא מדגישה עוד ענין — מלכות ישראל, לא אחוזת איש• מבני (דוד)

•) כמפורש בהמשך הלשון שם „לקח מכל שבט כו'".

שנמצאת במלכות היבוסי — משא"כ בקנין מערת המכפלה שלא מצינו שכבש אברהם מלכות בני חת (ונפק"מ בנוגע למסים, דינא דמלכותא, דיני המלך דפורץ גדר וכו' בארץ מלכותו וכו').

ועפ"ז יל"ע במש"כ בפנים (ובהערות), ואכ"מ.

וראה בארוכה בכ"ז לקו"ש ח"ל ע' 82 ואילך.

67) דה"א כא, כב־כד.

68) ראה לקו"ש ח"י ע' 62 ואילך. וראה ע"ד ההלכה לקו"ש חט"ו ע' 105 שוה"ג להערה 45. וש"נ.

69) משנה ברכות רפ"ב. — בנוגע לענין הכי מפורסם: קבלת עול מ"ש וכו', מצות ק"ש וכו'.

ראה ג

א. אויפן פסוק[1] „לא תאכל כל תועבה" איז רש"י מפרש: כל תועבה — כל שתעבתי לך כגון צרם אזן בכור כדי לשוחטו במדינה הרי דבר שתעבתי לך כל מום לא יהי' בו[2] ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל על אותו המום (און דער־נאָך ברענגט רש"י אַ צווייטע דוגמא פון „בשל בשר בחלב", כדלקמן ס"ד).

דאָס הייסט, אַז דער טייטש פון „לא תאכל כל תועבה" איז — אַז אויב ס'איז געטאָן געווארן אין אַ זאַך אַ פעולה וואָס „תעבתי לך", וואָס תורה האָט גע־אסר'ט טאָן — איז „לא תאכל", ווערט די זאַך אסור באכילה[3].

און דער טעם פאַרוואָס רש"י לערנט ניט אַז דער פסוק „לא תאכל כל תועבה" איז אַ הקדמה כללית צו דער פרשה פון מאכלות אסורות[4] און „כל תועבה" באַ־ציט זיך צו די מאכלות אסורות, אַז זיי זיינען „נתעבים לנפש הטהורה"[5] —

איז[6] ווייל, ווי גערעדט כמה פעמים[7], אַז ווען נאָר מעגלעך, דאַרף מען איינ־לערנען אַז די תורה איז אויסן צו זאָגן אַ נייעם ציווי ודין (און ניט זאָגן, אַז דער ציווי קומט בלויז מוסיף זיין נאָך אַ לאו ואזהרה אין אַ ציווי מפורש[8]),

און דערפאַר לערנט רש"י אַז „לא תאכל כל תועבה" איז מחדש אַ נייעם סוג איסור אכילה (וואָס מען וויים ניט פון פריערדיקע פסוקים) — „כל שתעב־תי לך" איז אסור באכילה, און ווי רש"י איז מדייק בהמשך פירושו — „ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל".

ב. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין די דוגמא וואָס רש"י גיט פון „צרם אזן בכור כו'":

וויבאַלד דער „דבר שתעבתי לך" בנדו"ד איז די תועבה פון „כל מום לא יהי' בו", וואָס רעדט ניט בלויז וועגן אַ בכור, נאָר וועגן יעדן „זבח שלמים" — פאַרוואָס ברענגט רש"י די דוגמא דוקא פון „צרם אזן בכור" (ובפרט אַז דאָס איז ניט אַ דבר רגיל והווה[9])? — רש"י האָט

---

1) פרשתנו יד, ג.

2) אמור כב, כא. — ולהעיר שלכאורה בפשו"מ אין כוונת הכתוב לאסור הטלת מום בקדשים כ"א רק לאסור הקרבת קרבן עם מום, „כי יקריב גו' כל מום לא יהי' בו" [משא"כ ע"ד ההלכה שלמדים מ„כל מום לא יהי' בו" — „אל תחן בו מום" (תו"כ עה"פ. בכורות לג, סע"ב ואילך. ובכ"מ)].

ואולי יש לומר ע"פ פרש"י אמור שם, כב: שלשה פעמים להזהיר על הקדשן כו' — שמזה מובן, דכשם שאסור להקדיש בע"מ, כך אסור להטיל מום בקדשים.

3) אלא שאינו כלל בכל האיסורים — ראה בארוכה חולין קיד, ב ואילך ובמפרשים שם. רא"ם וגו"א (ועוד מפרשי רש"י) כאן. לקמן הערה 15.

4) ראה ראב"ע, רמב"ן, ספורנו, אברבנאל ועוד.

5) ל' הרמב"ן. ועד"ז בראב"ע. וראה אברבנאל באורכה.

6) ראה גם באר יצחק על פרש"י כאן.

7) ראה לקו"ש חט"ז ע' 332 הערה 36. ועוד. — וגם ע"ד ההלכה כ"ה, ד„כל היכא דאיכא למדרש דרשינן ולא מוקמינן בלאוי יתירי" (פסחים כד, ריש ע"ב).

8) ברמב"ן כאן ש„רצה להוסיף באור במאכלים האסורים" (שטעם איסורם הוא מפני שהם „נתעבים לנפש הטהורה . . יולידו עובי ואטימות בנפש") — אבל פשטות לשון הכתוב היא, שבא להוסיף אזהרה ולאו (ולא רק „באור"). וראה גם רש"י שמיני יא, מד.

9) ע"ד „דיבר הכתוב בהווה" (רש"י משפטים כב, ל. פרשתנו טו, יט. ובכ"מ).

געקאַנט זאָגן באופן כללי[10]: כגון מטיל מום בקדשים[11].

די שאלה איז נאָך גרעסער: דער מקור פון פרש״י איז אין ספרי על הפסוק[1], אַבער דאָרט ברענגען זיך צוויי דיעות: „ר׳ אליעזר אומר מנין לצורם אוזן של בכור ואכל ממנה שעובר בל״ת ת״ל לא תאכל כל תועבה, אחרים אומ־רים בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר״.

זיינען מפרשים[12] מבאר, אַז לויט דעת „אחרים״ איז „צורם אוזן של בכור״ ניט אין גדר פון „לא תאכל כל תועבה״ — וויבאַלד אַז אַ בכור בעל מום איז מותר באכילה אַן קיין פדיון, איז עס דערי־בער ניט קיין דבר מתועב: נאָר דוקא פסולי המוקדשים וואָס דאָרפן פריער האָבן פדיון זיי צו מתיר זיין באכילה, זיינען זיי אין גדר פון „תועבה״ און זיינען דערפאַר אסור באכילה.

איז ניט מובן: פאַרוואָס ברענגט רש״י די דוגמא פון „צרם אוזן בכור״ (און איז דערמיט מכריע — בפשוטו של מקרא[13] — כדעת ר״א[14]), און זאָגט ניט די פשוט׳ערע און כללות׳דיקע דוגמא פון „פסולי המוקדשים״ (אַדער ברענגען בלויז די צווייטע דוגמא „בשל בשר בחלב״[15])?

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין די ארוכות לשון רש״י אין דער דוגמא, דלכאורה האָט רש״י געקענט זאָגן בקיצור[16] „כגון צרם אוזן בכור הרי דבר שתעבתי לך כל מום לא יהי׳ בו ובא ולמד כאן שלא יאכל״.

פאַרוואָס איז רש״י מוסיף:

א) „כדי לשוחטו במדינה״[17] — למאי נפק״מ אַז די כוונת האדם בעת צרימת אוזן הבכור איז געווען „כדי לשוחטו במדינה״? אפילו ווען מ׳האָט ניט מכוין געווען „לשוחטו במדינה״ האָט מען דאָך געטאָן אַ „דבר שתעבתי לך״ — „כל מום לא יהי׳ בו״[18].

---

10) ע״ד לשון הרמב״ם הל׳ פסולי המוקדשין פי״ח ה״ג־ה (וראה סהמ״צ שלו מל״ת קמ. חינוך מצוה תסט).

11) שמותרים במדינה (ע״י פדיון), כפרש״י לעיל (פרשתנו יב, טו).

12) ספרי דבי רב ותולדות אדם לספרי שם (ומתרצים עפ״ז שיטת הרמב״ם בהל׳ פסוה״מ שם. ע״ש). וראה תוד״ה ומי — בכורות (לד, סע״א ואילך). תוד״ה רבא — תמורה ד, סע״ב [אבל בתוד״ה כל (חולין קטו, א — נעתק בראי״ם כאן): דשרי רחמנא קדשים שהוממו כצבי ואיל א״כ אינו דבר מתועב — דממ״ש „קדשים״ (אף שמדבר בבכור) מוכח דס״ל דלאו דוקא בכור. ואכ״מ].

13) והרי חילוק זה (דבכור בע״מ אין צריך פדיון) הוא גם ע״פ פשש״מ (כפרש״י פרשתנו לקמן טו, כג).

14) וכן מכריע דצרם אוזן בכור אסור באכילה מה״ת, ולא רק מצד קנס דרבנן (ראה בכורות לד, סע״א ואילך ובתוד״ה ומי שם. תוד״ה רבא תמורה שם. וראה תוד״ה כל חולין שם. מפרשי רש״י כאן. ואכ״מ).

15) ולהעיר מכו״כ מהאופנים שהובאו בחולין שם (כמו: המבשל בשבת, כלאי זרעים ועוד), שלכאורה הטעמים שבגמ׳ שם שלא נאסרו מצד „לא תאכל כל תועבה״ אינם מתאימים בלימוד ע״ד הפשט (וראה הנסמן בהערה 3): ואת״ל שע״ד הפשט יש בהם האיסור ד„לא תאכל — כל שתעבתי לך״, הי׳ אפשר לרש״י להביא דוגמא יותר פשוטה.

[ולפי המסקנא לקמן (סעיף ו־ז) יש לומר הטעם שרש״י לא הביא א׳ מהדוגמאות הנ״ל — כי מעדיף רש״י הדוגמא שבחז״ל, מכיון ש(גם) היא מתאימה בלימוד ע״ד הפשט].

16) כבספרי. אלא שרש״י (א) צריך להוסיף מהי ה„תועבה״ — „כל מום לא יהי׳ בו״ (ובפרט ע״פ הנ״ל הערה 2). (ב) מדגיש „ובא ולמד כאן״, כנ״ל ס״א.

17) שהרי אין רש״י צריך להודיע הדין שבכור בע״מ נאכל במדינה — כי כבר מפורש הוא בפרש״י לעיל (יב, טו) בנוגע לכל הקדשים (ולקמן טו, כב מפורש בכתוב גבי בכור).

ובכל אופן — דבר זה (שמותר לאכול בכור בע״מ במדינה) מובן בלאה״כ מהמשך לשון רש״י כאן „ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל״.

18) ע״ד ההלכה (משנה בכורות לה, א ובפרש״י

ב) „(ובא ולמד כאן) שלא ישחט ויאכל" — פֿאַרוואָס דאַרף רש"י צוגעבן דעם וואָרט „ישחט"[19]?

ג) פון דעם סיום ל' רש"י „על אותו המום" איז משמע, אַז רש"י מיינט מדייק זיין, אַז דוקא „על אותו המום" לא ישחט, אָבער „נולד בו מום אחר — ישחוט עליו"[20].

איז ניט מובן:

(א) וואָס איז דער הכרח אין פשוטו של מקרא אַז אַ צווייטער מום נעמט אָפֿ דעם איסור אכילה וואָס האָט זיך געלייגט אויפן בכור מצד „לא תאכל כל תועבה"[21]? צי ווייל ס'איז נולד געוואָרן אין דער בהמה נאָך אַ מום, ווערט דער־מיט בטל די „תועבה" וואָס האָט זיך אין איר געשאַפֿן דורך הטלת המום באיסור?!

(ב) אפילו אויב מ'וועט געפינען אַ הסברה בזה — איז נאָך אַלץ ניט מובן: למאי נפק"מ בפשוטו של מקרא צי דער איסור אכילה בלייבט לעולם, אַדער בלויז ביז „נולד בו מום אחר"? פירוש רש"י איז דאָך ניט קיין ספר הלכות וואָס דאַרף באַוואָרענען ווי דער ענין איז להלכה.

ד. ווייטער זאָגט רש"י אַ צווייטע דוגמא אויף „דבר שתעבתי לך" — „בשל בשר בחלב הרי דבר שתעבתי לך והזהיר כאן על אכילתו".

איז תמוה (ווי מפרשים[22] פרעגן): רש"י האָט שוין (צוויי מאָל[23]) מפרש געווען אַז „בג' מקומות נכתב בתורה[24] (דער ציווי פון „לא תבשל גדי בחלב אמו") א' לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול" — פֿאַרוואָס דאַרף מען האָבן אַ באַזונדער לאו אויף איסור אכילתו, בשעת עס איז סייווי אסור מצד דעם לאו פון „לא תאכל כל תועבה"?

דער מקור פון דעם פירוש רש"י („בשל בשר בחלב כו'") איז אין גמרא[25] — „מנין לבשר בחלב שאסור באכילה

שם) „לדעתו (שנתכוין להתירו) אסור שלא לדעתו מותר". אבל זהו משום שלפי סוגיית הגמ' האיסור הוא רק משום קנס (ולכן — שלא לדעתו אין מקום לקנס); אבל לפרש"י בפשש"מ שהוא דין תורה מצד שנעשה בו „דבר שתעבתי לך" — מאי נפק"מ כוונת האדם בזה?

19) בפשטות — לשון זה ברש"י הוא אגב לשונו לפנ"ז „כדי לשוחטו במדינה". אבל הא גופא דורש ביאור — דהול"ל (כלישנא דקרא) „לאוכלו".

20) דעת חכמים במשנה בכורות (לד, סע"א) [משא"כ לדעת ר"א ד„לא ישחוט עולמית"]. וראה הערה הבאה. ואכ"מ.

21) שהרי אין האיסור כאן מפני שהמטיל מום באיסור נשאר עליו איסור אכילה במדינה מחמת קדושת בכור (שאז מקום לומר שע"י מום אחר שוב נפקע (קדושת בכור, ובמילא) האיסור) — כ"א שאסור באכילה רק מחמת „לא תאכל כל תועבה", ולמה יותר אח"כ ע"י מום אחר (ולהעיר מרש"י חולין שם (קיד, ב) ד"ה הרי הוא בבל תאכל: עולמית).

ושאני דעת חכמים במשנה בכורות שם — כי לשיטתם ה"ז רק קנס, כבהמשך הסוגיא שם (וכנ"ל הערה 18. אבל ראה צפע"נ עה"ת פרשתנו כאן).

אלא שברמב"ם הל' פסוה"מ שם מוכח, דגם האיסור מה"ת (מצד „לא תאכל כל תועבה") הוא רק עד שיולד בו מום אחר. ובכמה מפרשים, שלדעת ר"א מה ש„לא ישחוט עולמית" הוא רק דרבנן, ומה"ת אסור רק עד שיולד בו מום אחר (תוס' בכורות שם. ספרי דבי רב לספרי כאן. דברי דוד להט"ז על פרש"י כאן (בסופו). ועוד). ואכ"מ.

22) רע"ב, ס' זכרון, לבוש האורה, דברי דוד, צידה לדרך ועוד.

23) משפטים כג, יט. תשא לד, כו.

24) משפטים ותשא שם. פרשתנו יד, כא (אלא שברש"י שם פי' באו"א. וכבר האריכו במפרשי רש"י. ואכ"מ).

25) חולין שם.

---

*) אבל ראה סהמ"צ להרמב"ם וחינוך שבהערה 10 ואכ"מ

שנאמר לא תאכל כל תועבה" — אבער דאָרט זיינען דאָס צווויי דיעות (איין מ"ד לערנט עס אפ פון „לא תאכל כל תועבה", און א צווייטער מ"ד[26] פון דעם וואָס „לא תבשל גו'" שטייט ג' פעמים) — ווי אזוי אבער נעמט אן רש"י ביידע לימודים ודיעות?

מפרשים[27] פאַרענטפערן, אז דער לאו פון „לא תאכל כל תועבה" איז ניט מחייב קיין מלקות, ווייל עס איז א לאו שבכללות שאין לוקין עליו; דעריבער דאָרף מען האָבן דעם לאו מיוחד פון „לא תבשל" אויף אכילת בשר בחלב.

אמנם, דער תירוץ איז מתאים[28] בלימוד ע"ד ההלכה, ס'איז אבער שווער אזוי צו פאַרענטפערן כוונת רש"י בפירושו על התורה[29] — מען געפינט ניט אז רש"י זאָל ברענגען בפירושו על התורה דעם כלל אז אין לוקין על לאו שבכללות.

ה. לכאורה וואָלט מען געקענט פאַרענטפערן אז דאָס איז ע"ד ווי רש"י זאָגט בכמה מקומות[30] אז די תורה איז מוסיף א לאו כדי „לעבור עליו בשני לאווין" (וכיו"ב) — ועד"ז בנדו"ד, אז ביי אכילת בשר בחלב איז מען עובר אויף שני לאווין.

— עפ"ז וואָלט מען אויך געקענט מסביר זיין דעם שינוי בלשון רש"י: אין דער ערשטער דוגמא זאָגט רש"י „ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל", משא"כ ביי „בשל בשר בחלב" איז ער משנה און זאָגט „והזהיר כאן על אכילתו" (ניט — „ולמד כאן שאסור באכילה" וכיו"ב),

ווייל ביי „צרם אזן בכור" ווערט דער איסור אכילה אפגעלערנט מכאן („בא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל"); משא"כ בבשר בחלב וואָס איסור אכילתו ווייס מען שוין פון פריער (פון דעם וואָס עס שטייט ג' פעמים „לא תבשל"), און דאָס איז דאָס בלויז וואָס עס קומט צו אַן אזהרה — „והזהיר כאן על אכילתו".

אבער דאָס איז ניט קיין תירוץ מספיק, ווייל[31]:

א) סוף־סוף איז דאָ רש"י פאַרט מדגיש „והזהיר כאן על אכילתו", וואָס פון דעם איז משמע אַז די אזהרה איז „כאן" — ניט אַז דאָ איז נתוסף געוואָרן נאָך אַן אזהרה.

ב) ועוד ועיקר: די כוונה פון רש"י בפירושו אויף „לא תאכל כל תועבה" איז (כנ"ל סעיף א) צו אַרויסברענגען אַז דער פסוק קומט לערנען א חידוש, א נייעם דין ואיסור וואָס שטייט ניט במקום אחר — איז ווי פאַסט צו ברענגען דערויף א דוגמא פון אַן איסור אין וועלכן דער פסוק דאָ טוט ניט אויף קיין חידוש דין, נאָר ער איז בלויז מוסיף א צווייטן לאו, „לעבור עליו בשני לאווין"?!

---

26) שם קטו, ב. — וראה בהסוגיא שם עוד דיעות ולימודים.

27) רע"ב ולבוש שם. וכ"ה בראַ"ם משפטים שם.

28) אבל ראה צידה לדרך כאן מה שהקשה על ת' זה — ממ"ש החינוך (שם) שלא תאכל כל תועבה אינו לאו שבכללות ולוקין עליו. ע"ש (וראה גם רמב"ם הל' פסוהמ"ק שם). אלא שבמנ"ח שם — ע"פ דעת החינוך — שרק על פסולי המוקדשין לוקין, אבל „שאר איסורין (שהם) יוצאין ממנו" אין לוקין עליהם. ע"ש. וראה כס"מ הל' טומאת מת פ"א ה"ב. שער המלך הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח.

29) נוסף על העיקר, שמפשטות לשון רש"י „והזהיר כאן על אכילתו" משמע שעיקר האזהרה היא כאן (ולא בהכתוב דלא תבשל גו').

30) ראה לדוגמא — פרש"י: תשא לד, כג („הרבה מצות כו'"). צו ו, ו. שמיני יא, מד. אמור כג, לא. ועוד.

31) וגם: אם מוקמינן בלאווי יתירי, מנ"ל ש„לא תבשל" ג"פ קאי על איסור אכילת (והנאת) בשר בחלב, ולא (כפשוטו של מקרא) לאסור הבישול בלאווין הרבה?

ו. וי"ל דעם ביאור בכל זה:

רש"י קומט באַוואַרענען אַ תמי' אין די ווערטער „לא תאכל כל תועבה" כשלעצמן: וויבאַלד דאַ רעדט זיך ווען זאַכן וועלכע דער פסוק אליין איז זיי מתאר אַלס „תועבה" (ניט אויסטייטשנדיק וועלכע זיי זיינען) — והיינו, אַז ס'איז אַ דבר ידוע (ממקום אחר) אַז זיי זיינען אַן ענין של תועבה[32] — איז ניט גלאַטיק וואַס טוט אויף דער פסוק מיט דער אזהרה „לא תאכל כל תועבה": ווי־באַלד אַז זיי זיינען „תועבה" איז מובן אַז זיי דאַרפן זיין „נתעב" — מ'טאַר זיי ניט עסן?

דאַרף מען זאָגן, אַז דער פסוק מיינט אַ סוג מיוחד אין „תועבה", וואַס לולא דעם ציווי „לא תאכל גו'" וואָלט מען ניט געווואוסט אַז ער איז אסור באכילה, און דוקא פון דער אזהרה „לא תאכל כל תועבה" — יעדן אופן פון „תועבה" — לערנט מען אַפ אַז אויך אַזאַ „תועבה" איז אסור באכילה.

און דאַס איז וואַס רש"י איז מחדש גלייך בתחילת פירושו „כל תועבה — כל שתעבתי לך", וואַס די הדגשה בזה איז דער וואַרט „(תעבתי) לך": דער תיעוב איז ניט אין דער זאַך — נאַר ביחס צום גברא, „תעבתי לך".

והיינו: דאַ מיינט ניט דער פסוק סתם מאכלות אסורות וועלכע זיינען דברים מתועבים מצד עצמם (און דאַס וואַס זיי זיינען אסור בלויז פאַר אידן און ניט פאַר בני נח, איז ווייל אויך אַ דבר מתועב[33] האָט די תורה ניט געאסר'ט צו אַ בן נח[32]):

נאַר דאַ טוט אויף דער פסוק אַ נייעם גדר — אַז עס זיינען פאַראַן זאַכן וואַס „תעבתי לך": דער „תיעוב" איז בלויז „לך" — ביחס צו דעם „גברא", אַבער ניט אַז די זאַך עצמו איז אַ דבר מתועב.

אויך די זאַכן — כאַטש זיי זיינען ניט קיין דברים מתועבים — איז „לא תאכל".

[און דאַס איז דער המשך הכתובים: נאַך דעם ווי תורה זאָגט אַן דעם איסור פון „לא תתגודדו גו'" מצד דעם וואַס „עם קדוש אתה לה' אלקיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה"[34], איז די תורה ממשיך „לא תאכל כל תועבה" — „כל שתעבתי לך", אַז די תועבה איז נאַר מצד מעלת ישראל, אַלס „עם קדוש . . לה' אלקיך גו"].

ז. אויף דעם ברענגט רש"י די ערשטע דוגמא — „כגון צרם אוזן בכור" — און זאָגט ניט סתם „מטיל מום בקדשים" —

ווייל דוקא ביי בכור איז מודגש ווי מצד דעם „דבר" גופא איז ניטאַ קיין תיעוב[35] (און דער תיעוב איז בלויז מצד הגברא):

ביי אַלע קדשים, וואַס אַ מום פסל'ט די בהמה למזבח, בלייבט אַבער די בהמה קדשים ביז מ'איז זי פודה. די מציאות פון פסולי המוקדשים (קודם הפדיון) איז אַ דבר האסור („מתועב") מצד דער חפצא (דוקא דורך פדיון ווערט עס מותר באכילה).

משא"כ אַ בכור בעל מום, וויבאַלד ער איז מותר באכילה (אַן פדי'), קומט אויס,

32) ראה גם ספורנו עה"פ.

33) להעיר משבת (פו, ב. וש"נ) דאכלין שקצים ורמשים חביל גופייהו. וראה שם קמה, ב.

34) פרשתנו יד, א־ב.

35) וראה גם לעיל סעיף ב מ"ש המפרשים בטעם פלוגתת ר"א ואחרים.

אז אין זיין מציאות איז ניטאָ קיין דבר מתועב. דער חסרון („תיעוב") דאָ איז בלויז מצד דעם גברא, וועלכער האָט (דורך הטלת המום) מפקיע געווען פון דעם בכור די קדושה צו זיין ראוי למזבח[36] (אַבער אויך דערנאָך איז דער בכור בעל מום ניט קיין דבר מתועב).

און בלויז מצד דעם, וואָס הטלת מום בבכור איז „דבר שתעבתי לך" — ווערט עס אסור באכילה*[36].

און דערמיט וועט מען אויך פאַר־שטיין פאַרוואָס רש"י:

א) נוצט דוקא די דוגמא פון „צרם אוזן בכורו" — און ניט אַן אַנדער מום — ווייל דערמיט איז רש"י מדגיש אַז דאָ האָט זיך ניט געשאָפן (דורך הטלת המום) קיין דבר מתועב אין דעם בכור, אפילו ניט במובן גשמי כפשוטו. וואָרום צרימת האוזן איז ניט קיין מום וואָס איז פוגע באיזה אופן שהוא אין דער בהמה ופעולותי', ואדרבה: דער ענין פון צרימת האוזן איז אַ דבר הנהוג ורגיל אפילו בבני אדם[37].

ב) רש"י איז מוסיף „כדי לשוחטו במדינה" — דערמיט איז רש"י שולל נאָכמער, אַז אפילו דער צער וואָס די בהמה האָט פון צרימת האוזן קען ניט געריכטנט ווערן אַלס אַ דבר בלתי רצוי, ווייאַלד ער טוט עס „כדי לשוחטו": אויב אַז צוליב אכילת אדם רעכנט מען זיך ניט מיטן צער הבהמה שבשחיטתה,

איז עאכו"כ אַז ס'האָט ניט קיין אַרט צו רעכענען זיך מיטן צער הכי מועט פון צרימת האוזן, אויב אַז דורכדעם וועט די בהמה קענען גענוצט ווערן לאכילת אדם.

ח. עפ"ז וועט אויך רעכט ווערן סיום לשון רש"י „ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל על אותו המום":

וויבאַלד אַז אין דער בהמה איז ניטאָ קיין „תיעוב" — ס'איז נאָר וואָס „תעבתי לך", תורה האָט געזאָגט דעם גברא צו טאָן דאָס און דערפאַר איז „לא תאכל" — איז דער איסור „לא תאכל" (ע"ד הפשט) נאָר אויף דעם גברא וואָס האָט עובר געווען אויף דעם „תעבתי לך". משא"כ בא אַנדערע, וואָס ביי זיי איז ניט געווען די פעולה האסורה — און די זאָך אַליין איז דאָך ניט קיין דבר מתועב — איז ניטאָ קיין איסור אכילה.

און דאָס איז רש"י מדייק:

א) „ובא ולמד כאן שלא ישחט ויאכל" — ניט אַז דער בכור איז געווארן אסור באכילה, נאָר עס איז בלויז אַן איסור אויף דעם אדם וואָס „צרם אזן בכור כדי לשוחטו", אַז „(הוא) לא ישחט (ווי ער האָט געווּאָלט) ויאכל".

ב) „על אותו המום" — וואָרום דער בכור איז ניט געווארן אסור באכילה און ס'איז ניט קיין דבר מתועב, עס איז נאָר וואָס אויף דעם אדם שצרם אוזן הבכור איז דאָ אַן איסור לשוחטו, מצד זיין פעולה האסורה — כדי עס זאָל נתקיים ווערן מחשבתו „צרם אוזן כו' כדי לשחטו" (וואָס נאָר מצד דעם איז עס „תעבתי לך") — איז במילא פאַרשטאַנדיק, אַז אויב נולד בו מום אחר, און פון דער בהמה איז סיי ווי נפקע געווארן קדושת הבכור (למזבח), איז ניטאָ קיין אַרט פאַרן איסור מצד „כל שתעבתי לך", וויבאַלד אַז אפילו לולא

---

36) ע"ד מ"ש בגו"א כאן.

*36) ולהעיר מבית אפרים יו"ד (סי' עה בסופו), ששיטת התוס' (הנ"ל הערה 12) שצורם אוזן בכור אינו בבל תאכל כל תועבה, הוא לפי ש"ל ד„כל שתעבתי לך" הוא רק כאשר „המעשה עצמו הוא מתועב מצד המעשה ולא מצד העושה". ע"ש.

37) כמפורש גם בפששי"מ (תשא לב, ב־ג). וראה לקו"ש חי"א ע' 92.

פעולתו האסורה איז די בהמה ראוי׳ לאכילה.

ט. ע״פ כל זה איז פאַרענטפערט בפשטות די צווייטע דוגמא פון רש״י — „בשל בשר בחלב כו״:

רש״י איז מדייק בלשונו „בשל בשר בחלב כו״ — ניט ווי לשון הגמרא „מנין לבשר בחלב שאסור באכילה״ — ווייל לויט שיטת רש״י (בפירושו על התורה, פשוטו של מקרא) איז דער גאַנצער איסור פון „לא תאכל כל תועבה״ נאָר אַן ענין בשייכות צו דעם גברא וועלכער האָט עובר געווען און געטאָן אַ פעולה האסורה (אפילו וועו איז דער זאַך איז ניטאָ קיין ענין של תיעוב).

ועד״ז בענינו: דער איסור פון אכילת בשר בחלב וואָס ווערט אָפּגעלערנט פון „לא תאכל כל תועבה״ איז ניט פאַר־בונדן מיטן גוף המאכל, נאָר מיט דעם גברא וואָס האָט עובר געווען און מבשל געווען דעם בשר בחלב, אַז צוליב זיין פעולה האסורה איז דעם מאכל איז פאַר אים נאסר געוואָרן דער מאכל מיט אַן איסור נוסף באכילתו („לא תאכל כל תועבה״[38]).

משא״כ אַנדערע אידן, וואָס האָבן ניט עובר געווען אויף דעם איסור פון „בשל בשר בחלב״, זיינען ניט אסור אין דעם מצד „לא תאכל כל תועבה״, נאָר בלויז מצד דעם וואָס ג׳ פעמים נכתב בתורה „לא תבשל גו״.

און דאָס איז רש״י מדייק „בשל בשר בחלב . . והזהיר כאן על אכילתו״ — פון דעם פסוק לערנט מען אָפּ אַן אזהרה מיוחדת („והזהיר כאן״) צו דעם וואָס „בשל בשר בחלב״, וויבאַלד אַז ער האָט געטאָן אַ „דבר שתעבתי לך״.

וואָס דאָס ברענגט אַרויס (כנ״ל) נאָכ־מער די מעלה פון אידן, ווי זיי זיינען „עם קדוש . . לה׳״ און אין זיי „בחר ה׳ להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה״.

(משיחת ש״פ ראה תשד״מ)

---

38) ע״פ המבואר בפנים יומתק סדר הדוגמאות בפרש״י (ובכלל — למה נקט רש״י שתי דוגמאות, ובפרט שהם מב׳ מקומות, ספרי וגמ׳) — כי בתחילה מפרש עיקר חידוש הקרא, כשכל האיסור הוא רק מצד הגברא (כצרם אזן בכור), ואח״כ מוסיף, שמזה למדים ג״כ, דגם כשהדבר נאסר מצד החפצא (כבשר בחלב), באם יש גם איסור גברא (איסור בישול) נתוסף ע״ז עוד איסור על גברא זה.

שופטים

א. אויפן פסוק „שופטים ושוטרים (תתן לך)" שטייט אין מדרש רבה[1]: „א"ר לוי, למה"ד, למלך שהיו לו בנים הרבה והי' אוהב את הקטן יותר מכולן והי' לו פרדס אחד והי' אוהבו יותר מכל מה שהי' לו, אמר המלך נותן אני את הפרדס הזה שאני אוהבו מכל מה שיש לי לבני הקטן שאני אוהבו מכל בני, כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל שנאמר[2] כי נער ישראל ואוהבהו, מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין שנאמר[3] כי אני ה' אוהב משפט, אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי לעם שאני אוהב, הוי שופטים ושוטרים".

איז ניט מובן:

א) דער צוועק פון א משל איז דאך צו מוסיף זיין ביאור אין נמשל — וואס גיט צו בנדו"ד דער משל („למלך שהיו לו בנים הרבה כו' והי' לו פרדס אחד כו'") אויפן נמשל?

ובכלל — דאס וואס מען גיט א דבר חביב ביותר צו דעם וואס איז אהוב ביותר — איז אן ענין פשוט וואס פאר־דערט ניט קיין משל!

ב) לרוב הפשיטות — איז ניט מובן דער „דומה למלך" — בא יעדער מענשן איז דאך דאס אזוי?

ג) ווי איז מתאים צו זאגן אז „מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין"? „דין" איז טאקע אן ענין הכרחי צוליב קיום העולם[4], און דעריבער איז דער אויבערשטער ניט מוותר אויף א הנהגה וואס איז בסתירה צו „דין"[5]: אבער ווי פאסט צו זאגן[6] „מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין"?

ד) פון דעם וואס דער מדרש גיט א משל פון „הי' אוהב את הקטן יותר מכולן" איז מובן, אז די חביבות פון אידן („עם שאני אוהב"), צוליב וועלכער דער אויבערשטער גיט זיי דעם ענין פון „משפט", איז בדוגמא צו דער חביבות פון א בן קטן דוקא. ומהאי טעמא ברענגט ער (אין נמשל) דוקא דעם פסוק „כי נער ישראל ואוהבהו" (און ניט פריערדיקע פסוקים ובחומש: „מאהבת ה' אתכם"[8], „כי אהבך ה'א"[9], וכיו"ב) — ווייל דא (אין דעם ענין פון נתינת משפט ודין) איז נוגע דוקא די חביבות מצד דעם וואס אידן זיינען „נער (ישראל)", בן קטן דוקא.

---

1) פ"ה, ז.
2) הושע יא, א.
3) ישעי' סא, ח.

*) כ"ה בדפוס ראשון (פפא"מ תע"ב). ולפנינו אבל אם (כאו' ט"ס) אין.

4) אבות ספ"א (הובא בילק"ש ריש פרשתנו): על ג' דברים העולם קיים כו'. וראה הנסמן בהערה 7.
5) ראה בארוכה טור ריש חו"מ. וש"נ.
6) ועוד: איך מתאים הביטוי „אהבה" בנוגע לדין ומשפט (ע"ד השאלה בד"ה שופטים ושוטרים תרל"ג (קה"ת, תשט"ז) בנוגע ללשון „שמחה" שנאמר בשייכות למשפט, ד„מהו השמחה כו'").
7) ראה טור שם בתחלתו (מפי' רבינו יונה). וראה פרישה שם בארוכה ד„אין שייך לומר שבשביל דין אמת ושלום נברא העולם שהרי אינם אלא ביטול ושמירה מקלקול כו' אבל• אין להם•• יח' בעצם אותם ג' שום כבוד או נחת רוח". ע"ש.
8) ואתחנן ז, ח.
9) תצא כג, ו.

**) כ"ה גם בדפוס ראשון. וצע"ק.

ולכאורה, איפכא מסתברא: דער ענין פון „משפט" — שופטים ושוטרים תתן לך — איז פאַרבונדן מיט גדלות בכלל, ובפרט גדלות אין שכל, ובלשון הרמב"ם[10] „אין מעמידין בסנהדרין . . אלא אנשים חכמים ונבונים[11] מופלגין בחכמת התורה בעלי דעה[11] מרובה . . שנאמר[12] והתיצבו שם עמך בדומין לך (למשה) בחכמה כו'".

ב. ויש לומר הביאור בכל זה:

בפשטות קומט אויס, אַז די שייכות דוקא פון „משפט" (דין) צו אידן, איז ניט אין אַזאַ גרויסער מאַס ווי די שייכות פון אַנדערע ענינים תומ"צ צו אידן. ווייל אע"פ וואַס „מגיד[13] דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו — אלו הדינין[14] — לישראל (דוקא)", דאַך, זיינען אויך „או"ה[15] נצטוו על הדינין שהיא אחת משבע מצות שנצטוו בני נח", און דאָס וואַס דער פסוק זאָגט[16] „ומשפטים בל ידעום", באַציט זיך דאָס נאָר[14] אויף „דקדוקי הדין".

און דאָס קומט ר' לוי זאָגן, אַז דער ענין איז דוקא פאַרקערט: „משפט" האָט גאָר אַ ספעציעלע חביבות ביים אויבערשטן, נאָך מער ווי „כל מה שבראתי", און דער־פאַר איז עס שייך דוקא צו דעם „עם שאני אוהב". אשר ע"כ קומט אויס, אַז די שייכות פון „משפט" צו אידן איז מער ווי אַנדערע ענינים תומ"צ.

עס איז דאָך אַבער ניט מובן טעם הדבר — פאַרוואָס אַזאַ חביבות מיוחדת צו „משפט" ביז אַז דערפאַר האָט „משפט" מער שייכות צו אידן ווי אַנ־דערע ענינים תומ"צ? — ס'איז דאָך לכאורה פאַרקערט, כנ"ל.

אויף דעם איז ר' לוי מקדים דעם משל פון „מלך שהיו לו בנים הרבה כו' והי' לו פרדס אחד כו'", וואָס דער משל פון „פרדס" איז בדיוק ובהדגשה: דער חילוק צווישן פרדס און שדה איז, וואָס אין אַ פרדס וואַקסן פירות, פרי העץ, „שאינם מוכרחים לצורך קיום החיות"[17], און „אינו אלא להתענג בהן"[18] — און בשדה וואַקסט (בעיקר) תבואה, וואָס איז אַ מזון הכרחי „לצורך קיום חיותן"[17].

דערמיט מאַכט ר' לוי קלאָר, אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן „משפט" סתם. משפט בכלל איז אָן ענין הכרחי פאַר קיום העולם (כנ"ל), נאָר המדובר איז וועגן אַ סוג מיוחד אין משפט, וועלכער איז בדוגמא צו פרדס, וועלכער ברענגט „תענוג"[19] (און דערפאַר איז דער פסוק מדגיש „אני ה' אוהב משפט" — ווייל אַ זאַך וואָס שאַפט תענוג איז פאַרבונדן מיט דעם רגש האהבה והחביבות).

און דער סוג מיוחד פון משפט איז: א) געגעבן געווארן צו אידן דוקא, און ב) דאָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס די חביבות פון אידן ביים אויבערשטן איז בדוגמא צו דער אהבה צו אַ בן קטן דוקא — „נער ישראל ואוהבהו", כדלקמן.

---

10) הל' סנהדרין רפ"ב.

11) חב"ד — ועד"ז בכ"מ ברמב"ם (ראה הנסמן בלקו"ש חכ"ג ע' 86 הערה 49).

12) בהעלותך יא, טז.

13) תהלים קמז, יט.

14) תנחומא פרשתנו א.

15) ל' התנחומא שם. וראה סנהדרין נו, סע"א ואילך. ולהעיר מהשקו"ט אם ב"נ מצווים לדון בפרטי הדינים כמשפטי התורה (ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך ב"נ (ע' שנה). וש"נ).

16) תהלים שם, כ.

17) ב"י לטאו"ח סר"ז. וראה שו"ע אדה"ז שם.

18) טור שם. וראה ב"י ושו"ע אדה"ז שם.

19) ראה גם נתיבות עולם (להמהר"ל) נתיב הדין בתחלתו: ולכך נקרא המשפט פרדס שהוא טיול ושמחה (אבל שם, שזהו „בעבור שהוא דבר מחוייב ומוכרח". ע"ש.

ולהעיר אשר במלך מוכרח גם ענין התענוג — ע"ד מלך ביפיו גו').

ג. די הסברה בזה:

אין כללות ענין המשפט זיינען פאראן צוויי פרטים, ובלשון הכתוב — שופטים ושוטרים: „שופטים — דיינין הפוסקים את הדין, ושוטרים — הרודין את העם אחר מצותם . . עד שיקבל עליו את דין השופט"[20].

לכאורה דארף אויסקומען, אז שופטים זיינען בלויז אן „אמצעי" וואס דער־מעגלעכט אז די משפטי התורה זאלן ווערן קלאר און באוואוסט און קענען דורכגעפירט ווערן אין לעבן: אזוי ווי עס קען ווערן א ספק וואס איז דער משפט התורה, דארף מען האבן „שופטים" — דיינים וועלכע זיינען מברר דעם פסק דין פון תורה: און אויך „שוטרים", וואס ענינם איז דורכצופירן דעם פסק דין ומשפט בפועל „עד שיקבל עליו את דין השופט".

וואס לויט דעם קומט אויס, אז שוטרים זיינען (אין א פרט[21]) מער עיקר ווי שופטים, ווייל זיי טוען אויף (דעם עיקר ותכלית —) „שיקבל עליו את הדין".

אבער ווי דער ענין פון „שופטים" איז מבואר בתורה, זיינען זיי ניט נאר כדי מגלה ומודיע זיין לכל העם א קלארע הוראה, די דיני ומשפטי התורה, נאר זיי האבן (אויך) א תוכן און א תפקיד פאר זיך.

און ווי דער רמב"ם[22] איז מתאר דעם מהות פון ב"ד הגדול שבירושלים — וואס איז געווען דער עיקר ויסוד פון אלע שופטים, ש„בכל שעריך"[23] — אז „הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל".

דער רמב"ם זאגט דא דריי פרטים (ושלבים)[24] בנוגע דעם תפקיד פון ב"ד הגדול: א) „הם עיקר תורה שבעל פה" — דאס איז ניט דער ענין פון „עמודי ההוראה", נאר דער עיקר פון תורה שבעל פה (ד.ה. ניט נאר תורה אלס הוראה, נאר אויך — לימוד והבנת התורה)[25]. ב) „והם עמודי ההוראה" — דער ענין פון בירור הלכה למעשה שבתורה, הוראה לפועל. ג) „ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל" — דער תפקיד אז די הוראות הב"ד זאלן ארויס־קומען (און אנקומען) לכל ישראל[26].

---

20) ל' רש"י ריש פרשתנו. וראה תנחומא פרשתנו ב. רמב"ם ריש הל' סנהדרין. וראה לקו"ש חל"ד ע' 98 ואילך.

21) אף ששופטים חשובים יותר משוטרים, כי השוטר הוא רק שליח השופט (ראה רא"ם וגו"א ריש פרשתנו) — מ"מ בנוגע להעיקר והתכלית (קיום הדין בפועל), הוא יותר בשוטרים מבשופטים (ראה תנחומא שם).

22) ריש הל' ממרים.

23) ראה פרשתנו יז, ח (ובפרש"י ד"ה דברי ריבות). ולהעיר גם מספרי עה"פ בכל שעריך — להקיש כו'. רמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג: קובעין בתחלה כו'. שם ה"ח. ועוד.

24) ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכה שלאח"ז, דמה שלמדו „מפי השמועה" הוא „תורה שבעל פה": „מפי דעתם באחת מן המדות כו'" נק' „משפט"; ו„על פי התורה אשר יורוך" קאי על „התקנות והגזירות והמנהגות שיורו כו'" —

יש לומר לכאורה, שזוהי ג"כ כוונת הרמב"ם כאן בג' לשונות אלו: „עיקר תורה שבע"פ" — מה שלמדו מפי השמועה (קבלה איש מפי איש); „עמודי ההוראה" — תקנות גזירות ומנהגות; „חוק ומשפט יוצא כו'" — מה שלמדו באחת מן המדות כו'.

אבל משינוי לשון הרמב"ם — „עיקר תורה שבעל פה . . עמודי ההוראה . . חוק ומשפט יוצא לכל ישראל" (שבודאי אינם סתם מליצות) משמע שכוונתו (עכ"פ — גם) להמבואר בפנים.

25) ראה הקדמת הרמב"ם לס' היד בתחלתה: כל המצות . . בפירושן ניתנו . . והמצוה זו פירושה . . ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה. וראה צפע"נ שם.

26) להעיר מהחילוק בין לאסוקי שמעתתא

ד. און דאָס איז דער חילוק צווישן דעם ענין פון „שופטים" ווי דאָס איז ביי אידן, און — ווי דאָס איז באַ בני נח „להושיב דיינין ושופטים בכל פלך ופלך"[27] — אַ חילוק עיקרי אין עצם מהותם:

ביי ב"נ, איז דער תפקיד פון די שופטים ודיינים בלויז כדי „לדון בשש מצות אלו ולהזהיר את העם"[27]: די דינים זיינען צו זיי געגעבן געווארן פאר־טיקערהייט, בשלימותם[28]; נאָר וויבאַלד ניט יעדער איינער קען אַליין (בשכלו) מכווין זיין צום דין לאמיתו, האָט די צייט דערצו א.ז.ו.ו. מוז מען האָבן דיינים ושופטים ועלכע לערנען די דינים און זיינען מודיע דעם דין המתאים צו דער פאַסירונג (און אויך — זיך משתדל זיין, אַז די דינים זאָלן ווערן דורכגעפירט בפועל — „להזהיר את העם").

משא"כ ביי בני ישראל איז דער ענין פון שופטים צום אַלעם ערשטן — „עיקר תורה שבעל פה".

צו זיי איז איבערגעגעבן געווארן תורה שבכתב אַז זיי זאָלען זי לערנען און מפרש ומבאר זיין — תורה שבעל פה: זיי האָבן בכח ניט בלויז צו קלאָר מאַכן ומפרט זיין אַ דין בתורה, נאָר ס'איז בכחם (כמובן, לויט כללי התורה) צו מחדש זיין אין תורה[29];

און אין דעם אַלעם איז „לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"[30].

און דאָס מיינט דער מדרש „מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין" און אַז דער אויבערשטער האָט אַפגעגעבן משפט ודין צו אידן: דאָ רעדט זיך ניט וועגן דעם תפקיד פון דורכפירן דין ומשפט אין אַלגעמיין (וואָס איז פאַראַן אויך ביי בני נח), נאָר וועגן דעם חידוש ענין פון „משפט" — דער שכל וחכמה[31] פון תורה שבע"פ, וואָס דער ענין אין משפט איז ניט צוליב לדעת את המעשה אשר יעשון, צוליב וועלט — ס'איז העכער (ובמילא מער אהוב למעלה) „מכל מה שבראתי"[32], און דאָס איז אַפגעגעבן געווארן צו אידן, כנ"ל.

ה. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין דעם טעם וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט

אליבא דהלכתא, ופס"ד בנוגע לפועל — ראה ב"ב (קל, ב) אין למדין הלכה לא מפי למוד כו' עד שיאמרו לו הלכה למעשה (ראה רשב"ם שם. לקו"ש חי"ד ע' 50). רמב"ם הל' ממרים פ"ג ה"י. וראה בארוכה המשך תרס"ו (ע' שצ ואילך. ע' תו ואילך).

27) לשון הרמב"ם הל' מלכים ספ"ט — מסנהדרין שם, ב.

28) להעיר מרמב"ם הל' מלכים (פ"י ה"ט): אין מניחין אותן לחדש דת כו' יעמוד בתורתו לא יוסיף ולא יגרע.

29) ראה בארוכה המשך תרס"ו שם (ע' שפג ואילך. ע' תד ואילך).

30) פרשתנו יז, יא. וראה ספרי ופרש"י שם: אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. וראה לקו"ש ח"ה ע' 127 (ובהנסמן בהערה 26 שם). ולהעיר גם מנתיבות עולם (להמהר"ל) נתיב התורה פי"א: החכמים הם עצם התורה. ע"ש. ואכ"מ.

31) ראה פרדס (הובא באוה"ת ריש פרשתנו. סד"ה שופטים ושוטרים תער"ב (בהמשך תער"ב ח"א)) דהספירות כולם נקראו שופטים מצד הבינה.

32) ע"פ המבואר בפנים יומתק השינוי בלשון המדרש בין המשל להנמשל — בהמשל אומר „שהיו לו בנים הרבה והי' אוהב את הקטן יותר מכולן והי' לו פרדס כו' אוהבו יותר מכל מה שהי' לו", ואילו בנמשל אומר „איני אוהב אלא לישראל . . איני אוהב אלא את הדין".

כי בהנמשל, ענין ה„פרדס" שבמשפט ה"ה שלא בערך• לשאר ענייני הבריאה (ולא רק שהוא יותר אהוב מהם). וכן (בנמשל) זה שישראל הם „נער . . ואוהבהו" (כדלקמן סעיף ה) אינו בערך לשאר כל האומות.

•) להעיר ממעשה מרכבה ומעשה בראשית ש.קוראין אותו פרדס" ודוקא בו (ולא בשדה) שייך טיול (רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ד הי"ג). שבתורה ה"ה סודות התורה כו'.

דער חביבות פון אידן אלס „נער ישראל" דוקא[33]:

אין דעם ענין פון בירור ההלכות שבתורה איז נוגע בעיקר[34] דער ענין פון גדלות בשכל וחכמה, כנ"ל, אבער דאס וואס דער אויבערשטער „גיט אפ" תורה, כביכול, צו די (שופטים פון) אידן, באופן אז זיי זיינען „עיקר תורה שבעל פה" — דאס איז ניט מצד זייער מעלה בשכל וחכמה, נאר דערפאר וואס ישראל וקוב"ה כולא חד[35], אידן זיינען, כביכול, איין זאך מיטן אויבערשטן, מיט נותן התורה.

און אויף דעם איז א משל די חביבות פון א בן קטן דוקא. די אהבת האב צו א בן קטן איז ניט פארבונדן מיט מעלות הבן (ובפרט — גלויות) (וואס ער איז דאך נאך א קטן), נאר דערפאר וואס זיי (האב והבן) זיינען אן עצם אחד[36].

ועד"ז בנמשל בנוגע צו אידן: עס איז פאראן די חביבות צו אידן מצד דעם וואס זיי זיינען אן „עם חכם ונבון"[37]; אבער די אהבה עצמית פון דעם אויבערשטן צו אידן איז מצד זייער עצם (ניט פארדעקט מיט זיינע מעלות וכיו"ב) — זיי זיינען „נער ישראל".

ובעבודה — דאס שטייט בגילוי ביי אידן בשעת זיי האלטן זיך קליין[38], בביטול — „ממעטין עצמכם"[39] — וואס מצד דעם ווערן אידן „בעה"ב" כביכול אויף תורה.

און דערפאר איז די שייכות פון משפט צו אידן טיפער און שטארקער ווי אנ־דערע עניני תומ"צ, ווייל אין התהוות, חידוש המשפט דריקט זיך אויס די „מעלה עצמית" פון אידן, וואס זיי זיינען איין מהות כביכול מיטן אויבערשטן, אלקי ומלך[40] המשפט.

דערמיט איז אויך מובן וואס מען ברענגט א משל פון א מלך דוקא — ווייל אין נמשל, באקומען די אידן (ניט סתם א זאך וואס איז חביב, נאר) א זאך וואס איז ביכולת נאר פון א מלך צו געבן — די „בעלות" אויף משפט, וואס קומט (כנ"ל) פון אלקי ומלך המשפט.

ו. דער ענין הנ"ל בנוגע צו „משפט" — זייענדיק אן ענין כללי פון כל (ובכל) התומ"צ — איז פארען מענינו ביי דעם קיום פון יעדער מצוה, על ידי כל אחד ואחד. והביאור:

דער חילוק צווישן „שופטים" און „שוטרים" איז בדומה צום חילוק צווישן „נעשה" און „נשמע": „שופטים" איז ענינם — „נשמע" — דער פאר־שטאנד[41] פון און מאכן הערן תורה

---

33) בהבא לקמן — להעיר (באו"א קצת) מאוה"ת פרשתנו ע' תתיט ואילך. סד"ה שופטים תער"ב הנ"ל.

34) אף שצ"ל גם ענין הביטול, ואדרבה — הטעם שקבעו הלכה כב"ה ולא כב"ש (אף שב"ש „מחדדי טפי" — יבמות יד, א), הוא „מפני שנוחין כו' ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם" (עירובין יג, ב) — ראה בארוכה סה"מ תרכ"ז (ע' רעו ואילך. ע' רצ ואילך). המשך תרס"ו ע' תכב ואילך. לקו"ש חכ"א ע' 115. ועוד.

35) להעיר גם מלקו"ש חי"ט ע' 7-386. וראה שם הערה 54.

36) ראה ד"ה כי נער ישראל תרס"ו (ע' תקנג. ובהוצאת תנש"א — ע' תקעז). וראה לקו"ש חכ"א ע' 20 ואילך (וש"נ). וראה שם הערה 6.

37) ואתחנן ד, ו.

38) ראה גם לקו"ש שם ע' 21.

39) חולין פט, א. וראה גם פי' מהרז"ו למד"ר שם.

40) ומלך מחודש משפטים (רמב"ם הל' מלכים ספ"ג. שם פ"ד) ועיין מהר"ץ חיות בס' תורת נביאים פ"ז (דין מלך ישראל). ואכ"מ.

41) מל' דבר גו' כי שומע (ש"א ג, ט) וכיו"ב.

ומצוות: אוו „שוטרים" טוען אויף דעם „נעשה" — די עשי' בפועל, כולל אויך מעשה מלשון כפי'[42] (בדוגמת השוטרים), וואָס בכללות איז דאָס דער ענין פון קבלת עול.

קען מען מיינען אַז „נשמע" איז ניט קיין ענין ותכלית פאַר זיך, עס איז נאָר מעין הכשר מצוה והכנה, וואָס פירט צו עשיית מצות — האָט מען אויף דעם די הוראה פון דעם מדרש הנ"ל, אַז דער אויבערשטער הייסט עס זאָל זיין „נשמע" (שופטים) אַלס אַן עבודה לעצמה.

וואָס דאָס איז אויך איינער פון די ביאורים אין דעם וואָס דער סדר איז „נעשה ונשמע" (נעשה קודם לנשמע) — דאָס איז ניט נאָר צוליב'ן „נעשה", אַז די תנועה פון קבלת עול זאָל זיין בתקפה ובשלימותה, אַן אַן אַריינמישונג פון טעמים שכליים מצד „נשמע", נאָר דאָס איז אויך צוליב'ן „נשמע":

ווען דער „נשמע" קומט פאַר „נעשה", קען זיין אַז דער „נשמע" איז בלויז אַ הכנה והכשרה צום „נעשה" — „לימוד מביא לידי מעשה";

בשעת אַבער דער „נשמע" קומט נאָכן „נעשה", נאָך דעם וואָס די עשי' איז שוין „אָפגעטאָן" געוואָרן — איז מובן אַז דער „נשמע" איז (ניט צוליב'ן „נעשה", נאָר) אַן עבודה (ושלימות) ותכלית פאַר זיך.

והטעם בזה — ווייל די שלימות החביבות והתענוג דלמעלה איז ווען ביי אידן איז פאָראַן אויך די הבנה והשגה אין עניני תומ"צ. וואָרום נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, אַז אָבער „תחתונים" זאָלן ווערן אַ „דירה" וכלי צו ג־טלעכקייט. בשעת ביי אַ אידן טוט זיך אויף בלויז דער „נעשה" — עשי', קבלת עול — איז אע"פ אַז אין דעם דריקט זיך אויס זיין ביטול צום רצון העליון, איז דאָס אָבער ניט אַן ענין וואָס דרינגט דורך זיין מציאות בכל פרטי', אויך די כחות פנימיים:

כדי עס זאָל זיך דורכפירן די כוונה פון „דירה בתחתונים"[43] איז ניט גענוג וואָס אַ איד איז זיך מבטל צום רצון העליון, נאָר ער כולו ובכל פרטיו מוז ווערן אַ „כלי" („דירה") צו קדושה, וואָס דאָס איז דוקא ווען עס איז (אויך) דאָ (כוחותיו הפנימיים) „נשמע", הבנה והשגה[44].

ז. ע"ד ווי ס'איז פאַראַן אַ מעלה אין לימוד (והבנת[45]) התורה („נשמע") לגבי קיום המצות — עד"ז זיינען דאָ די צוויי ענינים אין קיום כל מצוה גופא:

כידוע[46], זיינען אין מצוות פאַראַן צוויי סוגי כוונות: א) די כוונה כללית וואָס איז שווה בכל המצוות (חלק דנוסח הברכה השווה בכל המצוות) — „אשר

---

42) ב"י לטוי"ד סרמ"ח. וראה לקו"ת בחוקותי מח, א. ולהעיר מאגה"ק סי"ב (קיח, א־ב) בההפרש בין „מעשה" ו„עבודה". וצע"ק.

43) ועאכו"כ מש"כ בזח"ב (מב, ב. תניא ספמ"ד) „בגין דישתמודעון לי'". ובע"ח (ש' הכללים ב־תחלתו) „ויכירו גדולתו".

44) ראה אוה"ת פרשתנו שם: דירה בתחתונים . . ר' עקב . . שנמשך האור והשפע ע"י צמצום התורה ומצות וזהו תכלית רצונו ית'. ובהמשך תער"ב שם (ע' קג): ועניו מ"ש שאוהב את המשפט י"ל שזהו מה שיש מעלה בפנימי על המקיף . . שהמשפט הוא בע"ס. וראה גם לקו"ש שם ע' 22 ואילך.

45) להעיר שבתושבע"פ צ"ל הלימוד דוקא בהבנה (שו"ע אדה"ז חאו"ח ס"נ ס"ב (ממג"א סוס"נ). הל' ת"ת ספ"ב).

46) ראה לקו"ת שלח מ, א. עטרת ראש נח, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

קדשנו במצותיו וציונו", קיום רצון העליון, קבלת עול מצות; ב) די כוונה פרטית וואס איז פאראנדן מיטן תוכן פרטי וסגולה מיוחדת וואס איז דא אין דער מצוה — "להניח תפלין" [וכמו: רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח איברים[47] ושס"ה מל"ת כנגד שס"ה גידים — און יעדע מצוה טוט אויף א זיכוך אין איר אבר און טייל פון מענטשן[48], וואס דאס איז אן ענין של טעם ודעת.

דער חילוק צווישן די צוויי כוונות איז פארבונדן מיט די צוויי ענינים אין מצוות[49]: א) דער רצון העליון ב"ה שבמצות — וואס אין רצון איז ניטא קיין התחלקות, און מצד דעם זיינען אלע מצוות גלייך. ב) ענג העליון ב"ה (די פנימיות פון דעם רצון העליון שבמצוות) — וואס דער "ענג העליון" איז אנדערש בכל מצוה.

[ע"ד[50] ווי דער חילוק צווישן רצון ועונג שבנפש האדם, אז אין רצון איז ניטא קיין התחלקות, דער (תוקף ה)רצון איז גלייך אין אלע רצונות בשווה: משא"כ אין תענוג איז דא התחלקות, אין יעדן כח איז פאראן אן אנדער מין תענוג].

און דערפאר איז פאראן אן עילוי אין דער כוונה פרטית פון מצות לגבי דער כוונה כללית[50] — ווייל אין דעם איז פאראן דער ענג העליון ב"ה (ע"ד הנ"ל, אז דער "נתאווה הקב"ה" איז דוקא צו האבן א דירה בתחתונים, וואס ווערט אויפגעטאן דורך דער המשכה (אויך) בפנימיות[51]).

ח. אע"פ אז ביי יעדער מצוה איז פאראן דער עילוי פון "משפט" (מצד הכוונה ותוכן פרטי שבמצוה זו) — קומט עס אבער ניט צו דעם עילוי וואס איז דא אין "משפט" כפשוטו.

וואורום[52] דער ענג אלקי וואס איז מלובש אין מצות (אין יעדער מצוה אן אנדער סוג ענג) — איז נאר א הארה פון דעם ענג העליון ב"ה, וואס איז מיוחד במהותו ועצמותו ית'; און דער אויבערשטער אליין איז דאך פשוט בתכלית הפשיטות, און ס'איז ניט שייך ביי אים קיין התחלקות כו', נאר ער איז דער "מקור התענוגים", וואס פון דארט ווערט נמשך א "הארה במצות לכל בחי' כמדריגתה".

און דאס איז דער אויפטו פון "משפט" — "שופטים ושוטרים תתן לך" — וואס דערמיט ווערט געמיינט (ניט דער ענין פרטי פון משפט, נאר) ענין הכללי בשייכות צו גאנץ תומ"צ (כנ"ל ס"ד בארוכה). און דערפאר זאגט מען דערויף "אני ה' אוהב משפט" — ווייל אין דעם שטייט בגלוי (ניט נאר א הארה פון דעם ענג העליון, ווי אין יעדער מצוה פרטית, נאר) דער מקור התענוגים, דער "נתאוה" פון עצמותו ית'.

און דאס איז אויך דער טעם וואס דער ענין פון משפט ווערט געגעבן צו אידן מצד דעם וואס "נער ישראל ואוהבהו" — דוקא צוליב זייער (מעלה פון) קטנות

---

47) שכל אבר ואבר אומר לו עשה בי מצוה (הובא בסוף הקדמת סהמ"צ להרמב"ם, והוא בתנחומא תצא ב, בשינוי ל' קצת).

48) ראה בארוכה לקו"ש חי"ז ע' 412 ואילך. וש"נ.

49) עיין לקו"ת במדבר יח, א-ב. אוה"ת ר"ה (כרך ה) ע' ב'קי ואילך. וראה לקמן ע' 179 ואילך.

50) ראה ד"ה אדון עולם תשמ"ג (סה"מ — מלוקט ח"א ע' תלב ואילך) התיווך להמבואר ברוב הדרושים (ראה הנסמן בהערה 46. ועוד) — שהכוונה כללית היא למעלה מהכוונה פרטית.

51) ראה לקו"ש שם ע' 413 ואילך.

52) ראה בארוכה בכ"ז — אוה"ת ר"ה שם.

וביטול — ווייל דער פֿאַרבונד מיט מקור התענוגים איז[53] ניט דורך אַן עבודה פון טעם והרגש העונג, וואו ס'איז נרגש מציאות האדם, נאָר אדרבה: דוקא דורך פשיטות פֿאַרבינדט מען זיך מיט דער פשיטות שלמעלה[54].

ט. פ' שופטים לייענט מען אַלע מאָל בתחילת חודש אלול

— ברוב השנים איז שבת פ' ראה נאָך אין חודש מנ"א — ש"מ אלול; און אפילו ווען עס פאַלט אויס בר"ח אלול, איז עס דער ערשטער טאָג ר"ח (ל' מנ"א), אָבער א' אלול איז אַלעמאָל בפ' שופטים —

איז מובן, אַז דער ענין הנ"ל בנוגע צו שופטים האָט אַ שייכות מיוחדת צו חודש אלול, וואָס פון די מנהגי ישראל בחודש זה (וועלכע הויבט זיך אָן פון א' אלול[55]) איז תקיעת שופר דאלול[56]:

בנוגע דעם ענין פון שופר געפינט מען צוויי קצוות[57]: „שופר" איז מלשון „שפרו מעשיכם"[58], וואָס איז דער ענין פון תענוג; ולאידך, דער קול השופר איז מטיל אימה וחרדה[59] (היפך העונג).

איז דער צ"צ דערויף מבאר[60], אַז „שופר" איז די בחינה פון „מקור התענוגים" וואָס איז אינגאַנצן העכער פון גילוי התענוג, און דערפאַר איז ער מטיל אימה וחרדה, ווייל דער גילוי פון מקור התענוגים, איז פֿאַרבונדן מיט ביטול ופשיטות כנ"ל.

[וכידוע[61] דער משל פון בעש"ט אויף קול שופר, אַז דאָס איז בדוגמת דעם קול פשוט[62] פון בנו יחידו של המלך, וואָס „אביו יכירו בטביעת עין דקלא"].

אָבער מאידך, איז „שופר" מלשון תענוג, היות אַז דאָס איז דער מקור

---

53) ראה לקו"ת שם (יח, ג) „והיינו ע"י אני אותיות איי" (וראה בהנסמן שם). וראה אוה"ת שם פ"ד — הובא לקמן בפנים.

54) ע"ד מאמר הבעש"ט (כתר שם טוב בהוספות סקנ"ד (ואילך). ושנ"ב) דפשיטות העצמות מתגלה בהפשיטות דאיש פשוט.

55) ראה הדיעות בזה בנ"כ הטושו"ע או"ח סתקפ"א. ואנו אין לנו אלא הוראת נשיאנו כ"ק מו"ח אדמו"ר (היום יום אדר"ח אלול) שביום השני דר"ח אלול מתחילין לתקוע, וביום הראשון תוקעין (רק"י) להתלמד.

56) וכ"ה בנוגע ההוספה בתהלים (ג"פ ליום). משא"כ אמירת לדוד ה' אורי גו' — שמתחיל בא' דר"ח אלול. אבל להעיר, שב' ענינים אלו נמשכים גם בחודש תשרי, משא"כ שופר דאלול (ואף שישנו בר"ה — ה"ה סוג אחר לגמרי בתקיעות". ואכ"מ).

57) ראה בכ"ז — אוה"ת שם פ"ב ופ"ד. ולהעיר מאוה"ת (יהל אור) תהלים ע' רצב.

58) ל' המדרש — ויק"ר פכ"ט, ו. מדרש תהלים פא, ד.

59) כמש"נ (עמוס ג, ו) אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו — הובא בטאו"ח (ונ"כ) שם בנוגע לאלול.

60) באוה"ת שם.

61) הובא בהמשך וככה תרל"ז פרק ע.

62) בהמשל שם אומר „קול גדול", אבל בנמשל אומר „קול פשוט". וראה בארוכה סידור ד"ה להבין ענין תק"ש ע"פ כוונות הבעש"ט (רמד, ג ואילך) דענין של תק"ש הוא קול פשוט המעורר הפשיטות דלמעלה.

---

*) אלא **שבפנימיות** הענינים, זה שתוקעין להתלמד באדר"ח אלול הוא התחלה של **ענין** השופר — ראה בארוכה לקו"ש חל"ד ע' 95. ואילך.

*) אף ש"ל ששייכים זל"ז — ראה לקו"ש ח"ט ע' 129 ואילך. שם ע' 317 בהערה.

*) ומסחבר שגם בהמשל הכוונה לקול **פשוט**, שהרי „מחמת אריכות הזמן **שכח** גם **לשון** מדינתו", והמלך מכירו (רק) ע"י **קולו**.

התענוגים פון וועלכן עס ווערן נמשך כל מיני תענוג.

וואס דאס איז ע"ד וואס דער מדרש איז מבאר בנוגע צו משפט — שופטים ושוטרים תתן לך — אז אין דעם איז פאראן דער „אני ה' אוהב משפט", און דערפאר איז עס פארבונדן מיט אידן ווי זיי זיינען אין דעם אופן פון „נער ישראל ואוהבהו", כנ"ל.

וע"י ענין ה„משפט" (שלימות פון דין בכלל) ווערט אויפגעטאן (ווי דער מדרש איז מסיים), אז „מיד אני גואל אתכם גאולה שלימה"[63].

(ממאמר ושיחת ש"פ שופטים תשכ"ז. ד"ה יו"ט של ר"ה תשמ"ב*)

---

63) ראה סד"ה שופטים תער"ב בביאור סיום דברי המדרש (דבזכות המשפט „אני . . משרה קדושתי ביניכם . . מיד אני גואל אתכם גאולה שלימה*) — כי ע"י המשפט ממשיכים עצמות אוא"ס. ע"ש. וראה לעיל סעיף ח.

*) נדפס כולו בסה"מ מלוקט ח"א ע' תכא ואילך.

שופטים ב

א. נאָכדעם ווי דער רמב"ם רעכנט אויס בפרטיות אַלע מצות (אין דער הקדמה פון ספרו יד החזקה), איז ער ממשיך: אלה הם תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן כו' ויש מצות אחרות שנתחדשו אחר מ"ת וקבעו אותם נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית תשעה באב ועירובין וידים כו' כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם שנאמר[1] לא תסור מן הדבר וכו'.

וצריך ביאור: אַלץ וואָס דער רמב"ם שרייבט איז בתכלית הדיוק, און וועט ער ברענגט בחיבורו כמה ענינים איז ער זיי מסכם[2] ומפרט — ווי מ'געפינט עס לכל לראש בנוגע כללות חבורו: ער איז זיך ניט מסתפק מיט דעם וואָס ער איז מקדים[3] „וראיתי לחלק חיבור זה הלכות הלכות בכל ענין וענין ואחלק ההלכות לפרקים שבאותו ענין וכל פרק ופרק אחלק אותו להלכות קטנות כדי שיהיו סדורים על פה", נאָר ער איז זיי מונה וסופר (נאָכן אויסרעכענען די מצות) „וראיתי לחלק חיבור זה לארבעה עשר ספרים", און איז מבאר דעם תוכן פון יעדן ספר ושמו און וויפל הלכות יעדער ספר אַנטהאַלט (ווי בספר המדע: הלכותיו חמש וזה סדורן הלכות . . תשובה)[4].

ועד"ז בנוגע למנין המצות: כשם ווי ער איז מדייק צו געבן דעם מספר כללי פון אַלע מצות של תורה (ווי בסוף ההקדמה — לפני מנין המצות) „ומנין מצות התורה הנוהגות לדורות שש מאות ושלש עשרה מצות מהם מצות עשה מאתים וארבעים ושמנה סימן להם כו' ומהם מצות ל"ת שלש מאות וששים וחמש כו'" און ער איז עס חוזר וכופל בכמה מקומות — אַזוי רעכנט ער אויס[5] בראש כל „הלכה" דעם מספר כללי פון די מצות און אויך דעם מספר פרטי דעשה ול"ת וואָס די הלכה אַנהאַלט אין זיך. ולדוגמא — הלכות יסודי התורה: „יש בכללן עשר מצות שש מצות עשה וארבע מצות ל"ת (און איז ממשיך) וזהו פרטן כו'": און ער איז חוזר ומסכם בסיום פון יעדן פון די י"ד ספרים — דעם מספר כללי ופרטי פון די מצות שבו (ולדוגמא בסו"ס המדע: „נמצאו כל המצות הנכללות בספר זה חמש ושבעים שש עשרה מהם מצות עשה ותשע וחמשים מצות לא תעשה").

ועפכ"ז פאָדערט זיך ביאור — פאַר־וואָס שרייבט דאָ ניט דער רמב"ם (און מען געפינט אויך ניט אַז דער רמב"ם זאָל ערגעץ אין ספרו היד אַנגעבן) דעם

---

1) פרשתנו יז, יא. וצע"ק שלא הזכיר הרמב"ם כאן גם העשה שבזה — אף שהביאו והדגישו בכ"מ. ראה לקמן בפנים ס"ג.

2) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות לד.

3) בסוף הקדמתו לספר היד — לפני מנין המצות. ועד"ז בהקדמתו לספר המצות.

4) ועד"ז כתב בסוף הקדמתו (אחרי שמפרט כל הי"ד ספרים והמצות שבהם): ונמצאו כל ההלכות של ארבעה עשר ספרים אלו שמונים ושלש הלכות.

אבל מ"ש בסוף כמה ספרים — מספר כל הפרקים שבכל הלכה וסכום הכולל שבכל הספר — צ"ע אם הוא מהרמב"ם (ראה לקו"ש חכ"ז ע' 231-2 בשוה"ג להערה 26).

5) ולהעיר דכפי הנראה מכמה כת"י ודפוסים וכן מצילום כי"ק דהרמב"ם (נדפס ברמב"ם הוצאת שולזינגער בסופו) חזר וכתב כל ההלכות שבכל ספר — בריש כל ספר: וכל מנין המצות על סדר ההלכות — בריש כל הלכה והלכה.

מספר פון די מצות וועלכע זיינען מדברי סופרים[6]?

ב. אין ספר המצות[7] זאָגט דער רמב"ם (ווען ער פרעגט אויפן דעת הבה"ג וועלכער רעכנט געוויסע מצות דרבנן אין מנין המצות): „אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן יהי' זה עולה לאלפים רבים".

מ'קען אַבער ניט זאָגן אַז מטעם זה זאָגט ניט דער רמב"ם דעם מספר פון מצות דרבנן, ווייל:

א) אדרבה, וויבאַלד דער מספר איז אַזוי גרויס, איז דאָך נאַכמער נויטיק צו זאָגן זייער מספר, ווארום דאָס העלפט זיי אַלע צו וויסן און געדענקען[8] (נאַכמער: ע"פ דברי הרמב"ם[9] לגבי די תרי"ג מצות, דעם טעם וואָס ער איז זיי מפרט ומונה בכל הלכה והלכה — כדי „להשמר שלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו ובזכרי כל המצות במספר הייתי בטוח מזה" — איז שייך און נויטיג אויך (און נאַכמער) לגבי מצות דרבנן).

ב) ועיקר: די שאלה פאַרוואָס ער ציילט זיי ניט איז ווען די מצות דרבנן בכללותן, ע"ד ווי דער רמב"ם רעכנט זיי דאָ — „כגון מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית תשעה באב ועירובין וידים", און ניט בנוגע זייערע פרטים. ועוד ועיקר — די שאלה איז בנוגע אַ באַזונדער סוג אין ד"ס גופא: די מצות וואָס זיי האָבן מחדש ומתקן געווען — ניט די גזירות וסייגים וואָס זיי האָבן צוגעגעבן און אַריינגעגעבן אין די מצות דאורייתא, אַדער מנהגות וכיו"ב[10];

און דער סוג פון מצות מד"ס איז דאָך במספר מוגבל ומועט. ובכ"מ[11] ווערן געראַכנט ז' מצות דרבנן — ותו לא[12].

ג. לכאורה קען מען דאָס מבאר זיין ע"פ דברי הרמב"ם עצמו:

דער רמב"ם זאָגט אַז „כל מה שצוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צוה . . לעשותו והוא אמרו' על פי התורה אשר יורוך וגו' והזהירנו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו, ואמר' לא תסור"[13], און ווי ער איז מאריך בזה בריש הלכות ממרים.

---

6) ע"ד שמנאום בכמה ספרים — ראה לקמן הערה 12, 46.

7) שורש א בסופו.

8) ראה יד מלאכי שם. ובאגרת תחה"מ להרמב"ם קרוב לתחלתו: וכללנו במספר ואמרנו שהם עשרים וארבעה מיראתנו שמא יחסר אחד מן המעתיקים מן המספר אחד ויאמר האומר שלא זכרנו אותו.

9) בהקדמתו לספר המצות.

10) ראה רמב"ם ריש הל' ממרים.

11) של"ה שטז, סע"א בשם „קדמונים". כתר תורה (לר"ד ויטאל) הובא בתורת העולה להרמ"א ח"ג פל"ח. וראה בפרטיות בהנסמן בסה"מ תש"ח ע' 165. לקו"ש חכ"א ע' 401 ואילך. אמנם הכלל המבואר שם (מספר „מצות השם") דאין נכנסין במנין אלא אלו שתקנו חז"ל לברך עליהם ושאין להם עיקר מן התורה (ושהן בקום ועשה) — לא יתכן לומר על כל אלו שהרמב"ם מונה כאן, כי „תענית ת"ב" אין מברכין עליו ואינו בקום ועשה.

ולהעיר דבהל' ברכות (פי"א ה"ג — דלקמן בפנים ס"ג) הזכיר בהמצות שהן מד"ס, גם הדלקת נר בשבת. ואכ"מ.

12) ובסמ"ג (ח"ב) בסוף רמזי מ"ע כתב: אחרי כן בארנו חמש מצות מד"ס והם כו'.

ולהעיר ממ"ש בסוף חלק המ"ע „אחרי שסיימנו מ"ע של תורה נחל לבאר מ"ע שהם מד"ס . . והם חמש מצות"* — אף שלדעתו ישנם עוד, וכמו שממשיך שם „וכבר בארנו מצות נטילת ידים שהיא מד"ס".

וידוע שבכלל — הסמ"ג הלך בעקבות הרמב"ם (יד מלאכי כללי הרמב"ם כו' הסמ"ג אות מו).

13) לשון הרמב"ם בסהמ"צ שורש א. וראה גם

---

*) וראה לקמן שם שבריש כל מצוה (אחרי מצוה הא') מציין מספרה: המצוה השנית; המצוה השלישית כו'.

דער רמב"ן[14] איז משיג אויף די דברי הרמב"ם און פרעגט כו"כ קשיות, וביניהן: אויב אויף יעדער מצוה שמד"ס איז דאָ אַ לאו און עשה האָט מען געדאַרפט מחמיר זיין אין אַלע ענינים מדרבנן וויבאַלד אַז זיי זיינען חיובים מן התורה — פֿאַרוואָס גענפינט מען כמה חילוקים בהלכה צווישן אַ מצוה דאורייתא און אַ מצוה מד"ס?

איינער פון די תירוצים שבזה איז מפרשים[15]: בשעת מ'איז ניט מקיים אַ מצוה דרבנן אַדער מ'איז עובר אויף אַן איסור מד"ס איז מען (לדעת הרמב"ם) ניט עובר אויף דער מצוה פון „על פי התורה אשר יורוך" אַדער אויפן לאו „לא תסור", נאָר בלויז דאָן וועָן מען איז ניט מקבל די מצוה אַדער דעם איסור דרבנן, וועָן ער איז ניט מודה אין דברי חכמים.

דאָס הייסט: די מצוה „על פי התורה אשר יורוך" און דער לאו פון „לא תסור" איז ניט דעם עצם טאָן אַדער ניט־טאָן דאָס וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען, נאָר[16] די מצוה איז „לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להם לישראל"[17] — אַ חיוב צו פֿאָלגן די חכמים.

און ווי דער רמב"ם[18] איז מסביר דעם נוסח הברכה „אשר קדשנו במצותיו וצונו" באַ מצות דרבנן: „והיכן צונו בתורה, שכתוב בה: אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא אשר קדשנו במצותיו שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים".

קומט אויס[19], אַז די מצות דרבנן זיינען ניט איינגעטיילט אין באַזונדערע מצות, נאָר אַלע מצות זיינען (נכלל אין) איין מצוה — „לשמוע כו'" און „לא תסור".

נאָכמער זאָגן מפרשים[20], אַז כשם ווי איסורי דרבנן זיינען (לכמה דיעות*[20]) ניט איסורי חפצא, נאָר איסורי גברא[21], עד"ז איז עס אויך בייַ די מצות מדרבנן, אַז זיי זיינען ניט אין דער חפצא, נאָר זיי זיינען אַ חיוב אויפן גברא.

ועפ"ז יש לומר, אַז דערפאָר זאָגט ניט דער רמב"ם אַ מספר מצות דרבנן, ד' מצות וכיו"ב, כדי מדגיש זיין דאָס גופא, אַז מצות דרבנן זיינען ניט אויסגעטיילט יעדערע בפ"ע אַלס אַ באַזונדער מצוה, ס'איז ניט חל אַ באַזונדער שם „מצוה"[22] אויף יעדער מצוה מדברי

לשונו בהקדמת היד — הובא בתחילת השיחה. סהמ"צ ומנין המצות שבריש ס' היד — מ"ע קעד ומל"ת שיב.

14) בהשגותיו לשרשים שם. וראה גם חינוך מצוה תצו.

15) ראה בהבא לקמן אנציקלופדי' תלמודית ערך דברי סופרים ס"ד. וש"נ. שד"ח כללים מערכת אל"ף סי' שצט, מערכת למ"ד כלל וא"ו. וש"נ. ובכ"מ.

16) ראה גם צפע"נ על הרמב"ם כאן. ובמכתבי תורה מכתב רכה בתחלתו.

17) ל' הרמב"ם במנין המצות שבריש ס' היד מ"ע קעד. ובהמצות שבריש הל' ממרים כתב „לעשות על פי התורה שאמרו לנו ב"ד הגדול". ובסהמ"צ כתב (וכ"ה בחינוך מצוה תצה) ב' הענינים: לשמוע . . ולעשות. ואכ"מ.

18) הל' ברכות פי"א ה"ג. וראה שם פ"ו ה"ב.

19) ראה צפע"נ שבהערה 16. וביאר עפ"ז הא ד„ירושלמי סוכה פ"ג על הך דסוכה דף מ"ו (ע"א) על מצות זקנים ר"ל דנוסח הברכה כך הוא דלא כרש"י" (סוכה שם ד"ה מכאן ואילך).

20) ראה אתוון דאורייתא כלל יו"ד.

*20) ראה השקו"ט באתוון דאורייתא שם. בית האוצר מערכת א' כלל קכב. ובכ"מ.

21) וצע"ג איך ליישב עפ"ז מש"כ בתניא רפ"ח „ואפילו הוא איסור דרבנן". ועד"ז בכ"מ. — וראה שיחות אחש"פ (ושלאח"ז) תשל"ו. ועוד.

22) ראה דברי המגי"א לסהמ"צ שם בתחלתו.

סופרים, היות אַז די אַלע מצות זיינען נכלל אין איין מצוה — פאַלגן די רבנן און „לא תסור" מדבריהם.

וע"ד ווי דאָס איז, להבדיל, ביים אויספאַלגן (שזהו ציווי השו"ע) הוראות הרופא, וואָס מ'איז זיי מחוייב מקיים זיין מצד דעם ציווי „ונשמרתם מאד לנפשו־תיכם"[23] — טיילט מען ניט פאַנאַנדער יעדער מעשה ופעולה וזהירות אַלס אַ באַזונדער (קיום) מצוה

ויתרה מזו — ע"ד קיום הפרטים פון מצות כיבוד אב ואם[24]. וכיו"ב.

ד. מען קען אַבער אַזוי ניט פאַר־ענטפערן, וואַרום

[נוסף על זה אַז עס לייגט זיך ניט צו זאָגן אַז דער רמב"ם זאָל משנה זיין פון דרכו וסדרו בכל הספר כולו (וואָס ער איז סופר ומונה די פרטי הדברים והענינים, און זאָגט אויך זייער סר־הכל), בלויז בכדי צו מרמז זיין ענין הנ"ל (ובפרט אַז דאָס איז אַן ענין עקרי וואָס ער האָט עס געדאַרפט זאָגן בפירוש[25] באיזה מקום בספרו) — איז]

א) די עצם הנחה, אַז ביי די מצות וואָס־סורים דרבנן איז (לדעת הרמב"ם) די מצוה ניט די מעשה נאָר די שמיעת דברי חכמים, איז צע"ג — וכדמוכח אויך פון דעם וואָס ניט אַלע לערנען אַזוי בדעת הרמב"ם[26] —

דאָס איז כלל ניט בדומה צו הוראות הרופא הנ"ל, וואָס סוף־סוף זיינען זיי כשלעצמן ניט קיין דברי תורה[27], משא"כ די תקנות ומצות דרבנן זיינען (בכללות כל אחת מהן) אַ טייל פון הלכות ודברי תורה: און וויבאַלד אַז זיי זיינען אַ חלק (ועיקר[28]) פון תורה שבע"פ, איז מובן אַז אויך קיומן (ווי קיום מצות מקרא מגילה, עד"מ) איז אויך ע"פ תורה (מדאורייתא) אַ מעשה של מצוה[29], ניט בלויז אַ קיום פון דעם ציווי (הכללי) לשמוע דברי חכמים.

ב) עכ"פ קען מען ניט זאָגן אַז דאָס איז כוונת הרמב"ם דאָ מדגיש זיין אַט דעם ענין אין מצות דרבנן, וואָרום דער רמב"ם איז דאָך וויטער ממשיך און באַ־וואָרנט ווי די מצות „אינם תוספת על מצות התורה"

[וז"ל: אם הוסיפו ב"ד כו' דרך תקנה או דרך הוראה כו' אין זו תוספת שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות עירוב או לקרות מגילה כו' ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם ב"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי כו'[30]],

ואת"ל תירוץ הנ"ל איז דאָך דאָס מלכתחילה קיין קשיא ניט: דער רמב"ם

---

23) ואתחנן ד, טו.

24) ראה קנאת סופרים לסהמ"צ שם שורש א (ט, ב) במה שהשיב על א' מהשגות הרמב"ן.

25) אף שבכלל אין דרכו להביא חידושים בספרו (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה'), אבל נדו"ז ה"ז הסברה עיקרית.

26) ראה אנציקלופדי' תלמודית שם.

27) ומשתנים מזמן לזמן ואפילו ממקום למקום.

28) ראה לשון הרמב"ם ריש הל' ממרים.

29) ראה דרשות הר"ן דרוש ז. וכן בדרוש ה נוסחא ב (הובא גם באוה"ת שה"ש כרך ב ע' תסג. רד"ה מאי מברך בסה"מ פר"ת: ה'ש"ת). וכ"ה לפי הבנת הרמב"ן בדברי הרמב"ם.

30) ובהל' ממרים (פ"ב ה"ט) מתרץ בנוגע לגזירות ב"ד — ראה ראב"ד ונ"ך הרמב"ם שם, וכאן מתרץ ומבאר בנוגע לתקנות, היינו (בעיקר) מצות עשה מד"ס. ולהעיר מסיום לשונו כאן „ועד"ז היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים בין עשה בין לא תעשה". כן להעיר דשם מדייק „שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן . . בין בתורה שבכתב בין בתורה שבע"פ", ואילו כאן מדייק „ואינם תוספת על מצות התורה": „לא להוסיפה למצות התורה". ואכ"מ. וראה לקמן הערה 33.

גופא איז דאָך מדגיש (דערמיט וואָס ער זאָגט ניט קיין מספר פון מצות דרבנן) אַז מצות דרבנן זיינען ניט צוטיילט אַלס באַזונדערע מצות, נאָר זיי אַלע זיינען איין כללית'דיקע מצוה דאורייתא, פאַלגן די רבנן און לא תסור מדבריהם, איז דאָך מובן בפשטות אַז עס איז ניטאָ קיין קס"ד אַז ס'איז צוגעקומען ע"ז אַ הוספה אין מספר המצות[31], און ער דאַרף ניט פאַרענטפערן ווי „אינם תוספת על מצות התורה" און ס'איז ניט קיין סתירה צו „לא[32] תוסף עליו"[33].

וע"כ צ"ל, אַז דערפון גופא וואָס דער רמב"ם דאַרף דאָ גלייך באַוואָרענען אַז „אינם תוספת על מצות התורה", איז מוכח אַז, אדרבה: תוכן דבריו דאָ וועגן מצות דרבנן איז אַז זיי זיינען (ניט אַ קיום פון איין מצות התורה — שמיעת דברי חכמים, נאָר פאַרקערט) נאָך מצות (בדומה צו מצות התורה), וואָס יעדער מצוה איז מען מחוייב מקיים זיין — חיוב ע"פ תורה.

וכדמוכח אויך פון דיוק לשונו „אלה הם תרי"ג מצות . . ויש מצות אחרות שנתחדשו **אחר מ"ת** . . ויש לכל מצוה ומצוה מאלו פירושין ודקדוקין . . כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם כו"", ד. ה. זיי זיינען אַנדערע באַזונדערע מצות[34] (ניט קיין פרטים הכלולים איז דער מצות התורה לא תסור) וועלכע זיינען אין דעם זעלבן סוג וגדר פון די פריערדיקע תרי"ג מצות התורה, נאָר זיי זיינען „נתחדשו אחר מ"ת כו"". און דעריבער פאַדערט זיך גלייך צו באַוואָרענען, אַז אעפ"כ „אינם תוספת על מצות התורה".

והדרא קושיא לדוכתא: פאַרוואָס זאָגט ניט דער רמב"ם דעם מספר פון די „מצות אחרות שנתחדשו"[35]?

ה. ויש לומר הביאור בזה:

אין דעם וואָס דער רמב"ם איז מדייק וחוזר ומונה דאָ דעם מספר מצות דאו־רייתא

[סיי בתחילת דבריו „אלה הם תרי"ג מצות כו"", און אַזוי אויך בהמשך דבריו וואו ער איז מסביר (כנ"ל) ווי מצות דרבנן „אינם תוספת על מצות התורה ועל מה הזהירה תורה לא תוסף עליו

---

31) ועיין אגה"ק סכ"ט (קנ, סע"א): והנה ד' מצות דרבנן אינן נחשבות מצות בפני עצמן שהרי כבר נאמר לא תוסף אלא הן יוצאות ונמשכות ממצות התורה וכלולות בהן במספר תרי"ג.

32) ראה יג, א.

33) להעיר מהשגת הראב"ד הל' ממרים שם לגבי סייגים וגזירות — וראה רדב"ז שם. מנ"ח מצוה תנד בתחלתה (נב, רע"א). ועיין בהמשך הדברים במנ"ח שם „כמה מצות שהוסיפו חז"ל כגון נר חנוכה ונט"י וכדומה שהם דברים חדשים ולא הוסיפו במצות התורה נראה דודאי לא שייך ב"ת כי התורה נתנה רשות לחכמים לתקן תקנות הן בקום ועשה כו' ולא ראיתי בדברי הראשונים שיהי' זה בכלל זה ויתרצו הדברים כי הלאו הזה אינו אלא כו"". וצע"ג שכנראה נעלם ממנו לפי שעה — דברי הרמב"ם כאן בסוף מנין המצות!

34) ועפ"ז יומתק זה שהרמב"ם כאן מקדים מקרא מגילה ונר חנוכה ל„עירובין וידים", אף שעירובין וידים הם מתקנות שלמה וב"ד (עירובין כא, א. רמב"ם הל' עירובין פ"א ה"ב ואילך. הל' אבות הטומאות פ"ח ה"ח) — לפני תיקון מקרא מגילה כו'

— כי במגילה וחנוכה מודגש יותר דהוי „מצות בפני עצמן" — ראה חדא"ג מהרש"א מגילה יד, א ד"ה חוץ.

35) וכמ"ש ב„מנין המצות על סדר הרמב"ם" בסוף ספר זמנים „נמצאו כל המצות של תורה הנכללות בספר זה חמש ושלשים י"ט מהם . . ויש בו ג' מצות מדברי סופרים", והיינו הל' עירובין (דכ' שם בתחלת ההלכות „מצות עשה אחת והיא מד"ס ואינה מן המנין") והל' מגילה וחנוכה (דכ' בריש ההלכות „יש בכללן ב' מצות עשה מדברי סופרים ואינם מן המנין").

ולא תגרע ממנו שלא יהא נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוהו במצוה זו להוסיפה למצות התורה או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלשה עשרה מצות"],

און זאָגט ניט קיין מספר אין די מצות מד"ס — אין דעם גופא דריקט זיך אויס דער חילוק צווישן מצות של תורה און מצות דרבנן:

די מצות דאורייתא זיינען במנין ומספר מסויים וקבוע — מ'איז אָנגעזאָגט געוואָרן „לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו" ובלשון הרמב"ם[36] „דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת שנאמר[37] את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרון לעשות לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו".

משא"כ מצות דרבנן זיינען, כלשון הרמב"ם „מצות שנתחדשו", וואָס די רבנן בכח התורה זיינען מחדש „כדי לחזק הדת ולתקן העולם" (ווי דער רמב"ם זאָגט אין הלכות ממרים[38]).

ד. ה. זיי זיינען — דער היפך פון אָ באַשטימטער צאָל. במילא קען דער רמב"ם ניט זאָגן קיין מספר אויף די מצות דרבנן, קביעות מספר איז שייך נאָר ביי די מצות דאורייתא, ניט ביי מצות דרבנן.

ו. נאָכמער: וויבאַלד עס ליגט אויף די חכמים אָ חיוב לעשות סייג לתורה (בלשון הרמב"ם[39]) „לפי מה שהשעה צריכה" — קען דאָך זיין אַז עס זאָל קומען אַ „שעה" וועט עס פאַדערט זיך צו מוסיף זיין נאָך גזירות תקנות ומנהגות, מצות דרבנן — און דעמאָלט ליגט אויף די חכמים אָ חיוב צו מוסיף זיין און אָ חיוב על בנ"י לקיימן — די הוספות — מצד „לא תסור" און „לשמוע".

און אע"פ אַז לפועל קען איצט ניט צוקומען קיין נייע מצות דרבנן, ווייל ס'איז ניטאָ קיין ב"ד הגדול וואָס האָט דעם כח צו מוסיף זיין תקנות כו' — איז שתי תשובות בדבר:

ערשטנס, דאָס בייט ניט דעם גדר פון מצות דרבנן, וויבאַלד אַז ע"פ הלכה איז דאָ אַן אפשריות מוסיף זיין אויף די מצות אויב ס'זאָל אויפשטיין אָ ב"ד הגדול, ובפרט לעת"ל, וועט „ואשיבה שופטיך כבראשונה"[40] —

וע"ד ומעין דעם ביאור הרמב"ם (אין ספר המצות שלו[41]) אין דעם טעם פאַראַוואָס ער רעכנט צווישן די מצות אויך די מצוה פון השמדת ז' אומות — אע"פ אַז דאָס איז ניט אָ מצוה וועלכע איז נוהגת לדורות (וואָס אַזעלכע מצות רעכנט ניט דער רמב"ם במנין המצות) — וז"ל[42]: „הענין שנסתיים בהשגת מטרתו בלי שיהא אותו הדבר תלוי בזמן מסויים אין אומרים בו אינו נוהג לדורות, לפי שהוא נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות אותו הדבר . . כללו של דבר אתה צריך להבין ולהתבונן בהבדל בין המצוה ובין הדבר אשר נצטוה עליו כי יש שתהא נוהגת לדורות אלא שהדבר שנצטוה עליו כבר נעדר בדור מן הדורות כו'":

---

36) הל' יסוה"ת רפ"ט (וראה שם בהמשך ההלכה). וראה הל' מעשה הקרבנות ספ"ב. הל' מלכים פי"א סה"ג.

37) פ' ראה שם (ושם: תשמרו).

38) פ"א ה"ב.

39) הל' ממרים שם.

40) ישעי' א, כו.

41) מ"ע קפז.

42) בהעתק קאפח. ולפנינו — בשינוי לשון.

ועד"ז בנדו"ד: אע"פ אַז בפועל (איצט) איז ניטאָ די מציאות פון אַזאַ ב"ד וואָס קען מחדש זיין אַ מצוה, איז אָבער דאָ די הלכה ומצוה שבזה, אַ ב"ד וואָס קען מחדש ומוסיף זיין מצות דרבנן בזה"ז.

והשנית קרוב לומר אַז לדעת הרמב"ם קענען בפועל נתחדש ווערן תקנות (אין גדר פון מצות דרבנן) אויך ווען ס'איז ניטאָ קיין ב"ד הגדול, והוא ע"פ דברי הרמב"ם בהקדמתו לספר היד: „כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם (אע"פ אַז דער „בית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור הגמרא") הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם כו'". ומזה, אַז אַ תקנה ומנהג וואָס „הסכימו עליהם כל ישראל" האָבן בכל הזמנים דעם תוקף פון אַ מצוה דרבנן.

ובפרט לפי דעת הרמב"ם, אַז עס קען זיין ווען „הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם"[43], עס זאָל ווערן אַ ב"ד של דיינים סמוכים[44] מיטן תוקף פון ב"ד הגדול (און דער חיוב „לשמוע מכל ב"ד הגדול"[17] איז ניט פאַר־בונדן כלל מיט דעם וואָס דער ב"ד גע־פינט זיך בלשכת הגזית[45]).

ז. אע"פ אַז בכמה ספרים ווערן די מצות דרבנן געראָעכנט מיט אַ מספר קבוע — ז' מצות דרבנן[46] — און דער מספר ז' איז בדיוק ובדוקא,

וכידוע אַז די ז' מצות דרבנן ביחד מיט די תרי"ג מצות דאורייתא איז דער מספר מדוייק תר"ך, כתר תורה[47] [ומהאי טעמא געפינט מען אַז די „עשרת[48] הדברות (וואָס) כוללים כל התורה כולה (איז אין זיי דאָ) תר"ך אותיות, תרי"ג אותיות בכל אות נרשם[49] מצוה אחת מתרי"ג מצות וז' אותיות היתרות הם[50] ז' מצות דרבנן כמ"ש הקדמונים"] —

---

43) רמב"ם הל' סנה' פ"ד הי"א. וראה פיה"מ סנה' פ"א. בכורות פ"ד מ"ג.

44) ראה קונטרס הסמיכה למהר"י בירב (שבשו"ת מהרלב"ח). תו"ש סוף כרך ט"ו.

45) כ"מ מלשונו „מכל ב"ד הגדול". וכדאי' בירוש' סנה' פי"א ה"ג „ובאת לרבות ב"ד שביבנה". ועד"ז בספרי פרשתנו יז, ט (כפי' ר"ה שם). וראה צפע"נ לירוש' שם.

אבל ברמב"ן בהשגות לסהמ"צ מ"ע קנג, שדין ב"ד הגדול הוא בלשכת הגזית דוקא (וראה לב שמח שם). וראה בארוכה מרגניתא טבא לסהמ"צ שרשים שם (אות ה'). מנ"ח מצוה תצו. ועוד.

46) בכמה דפוסי החינוך (אשר במנין המצות הולך בעקבות הרמב"ם•), אחרי שמפרט (בתחלת הספר) כל התרי"ג מצות, כותב••: ואלו ז' מצות דרבנן כו'. אלא שבכמה דפוסים (עם מנ"ח) ליתא, וכן ליתא בדפוסים הראשונים דהחינוך (ראה בהוצאת שעוועל).

47) כ"ה גם ב„חינוך" שבהערה הקודמת.

48) לשון השל"ה (וראה גם ספר תורת העולה) שבהערה 11. וראה הערות הבאות.

49) וראה ספר כתר תורה (שבהערה 11) — שמפרט כל התרי"ג מצות (וז' מצות דרבנן) בכל אות מעשה"ד.

50) ראה הערה הקודמת.

בבעה"ט יתרו כ, יד (וכן בס' זהר הרקיע (להרשב"ץ) בהקדמה קרוב לתחלתה ובעוד ספרים) נמצא ג"כ ענין הנ"ל — שבעשה"ד יש תר"ך אותיות

•) ראה חינוך בסוף הקדמתו. שם (בפנים הספר) סוף מצוה תקעג. ועוד.

••) הובא גם בספר „מצות השם" בהקדמתו, וכן בסוף ז' מצות דרבנן שמונה. ושם: כפי שמצאתי בספר החינוך הנדפס אצל החומש (אלא שאינו כפי הסדר שבחינוך שם).

איז דאָס כלל קיין סתירה ניט להנ"ל. ווייל אין די ספרים רעדט זיך ווי דאָס איז בפועל (כולל גם לעת"ל?) וואָס מלמע' איז אויסגעשטעלט אַז עס וועלן בפועל ניט זיין מער ווי שבע מצות דרבנן (דער ב"ד וועלכער קען מחדש ומוסיף זיין — וועט מצות[51] ניט מחדש זיין בפועל[52]) און צוזאַמען מיט די מצות דאורייתא זיינען זיי תר"ך מצות — כתר.

אָבער מצד דעם גדר פון מצות דרבנן ע"פ הלכה — קענען צוקומען נאָך מצות[53] (און (אויך) אויף זיי איז חל דער ציווי „ע"פ התורה אשר יורוך" און „לא תסור").

בסגנון אחר קצת: דאָס וואָס „כלפי שמיא גליא" אַז בפועל וועלן זיין נאָר שבע מצות דרבנן, איז ניט משנה כלל דאָס וואָס ע"פ הלכה קענען צוקומען נאָך מצות דרבנן. ויתרה מזה: וויבאַלד אַז „רשות לכל אדם נתונה" — טאָן היפך התורה, קען ווערן אַז דער ב"ד דארף ומחוייב מתקן זיין ולהוסיף מצוות לצורך השעה און מ'איז מחוייב לקיימן במ"ע ול"ת.

וי"ל דוגמא וע"ד ווי דער רמב"ם איז מבאר[54] לגבי דער ידיעה שלמעלה, אַז דאָס וואָס „הקב"ה יודע כל מה שיהי'", איז ניט מכריח די בחירת האדם, און „מעשה האדם ביד האדם כו'"[55], „רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לצד טובה ולהיות צדיק הרשות בידו"[56]; ועד"ז להיפך. און ווי דער רמב"ם איז מבאר בארוכה[54].

ח. ע"פ הנ"ל — אַז דאָס וואָס דער רמב"ם רעכנט ניט דעם מספר פון די מצות דרבנן איז מצד דעם וואָס ע"פ הלכה האָבן זיי ניט קיין „מניין" והגבלה (און דער העדר המדידה והגבלה — איז ע"פ הלכת תורת אמת) —

יש לומר, אַז דאָס איז מתאים דער־מיט וואָס איז מבואר (אין ספרים פון גדולי ישראל) אַז דער מספר מדויק פון שבע מצות דרבנן איז משלים דעם מספר תר"ך — כתר.

ע"ד ווי מ'געפינט בנוגע הלכות שב־תורה די צוויי ענינים: הלכות שבתורה ווערן אָנגערופן[57] „תגא", „כתרה של תורה"; און זיי האָבן ניט קיין מספר, ווי עס שטייט „ועלמות[58] אין מספר[59] אל תקרי עלמות אלא עולמות אלו הלכות דלית לון חושבנא"[60].

און הא בהא תליא: מצד דעם וואָס הלכות שבתורה זיינען פאַרבונדן מיט „כתר" זיינען זיי בלי מספר. בדוגמא ווי אַ כתר גשמי וואָס איז למעלה מן הראש און איז מקיף דעם ראש וואָס דאָס ווייזט אַז עס איז העכער פון דעם מענטשן —

ושהוא „כתר תורה". אלא דשם, שז' אותי' היתירות הן כנגד ז' מצות ב"נ (וראה זה"ר שם, דז' מצות ב"נ מרומזים בהאותיות ד(סוף עשה"ד) „אשר לרעך"). וראה בית האוצר (להר"י ענגל) ח"א ה, ב ואילך. ואכ"מ.

51) משא"כ גזירות וסייגים וכו'.

52) וע"ד שכל הסנהדראות כולם — לא חידשו אלא שבע מצות!

53) ואולי גם ע"ז קאי מש"נ ועלמות אין מספר, ראה לקמן בפנים.

54) בהל' תשובה ספ"ה.

55) ל' הרמב"ם שם.

56) ל' הרמב"ם שם רפ"ה.

57) מגילה כח, ב. נתבאר באגה"ק סכ"ט (קנ, ב ואילך).

58) ל' אדה"ז באגה"ק שם (קנא, א).

59) שה"ש ו, ח.

60) ראה תקו"ז בהקדמה (יד, ריש ע"ב). תכ"א (מג, ב). זח"ג רטז, סע"א. ובשהש"ר שם, ט (ב) — הובא בלקו"ת שה"ש מ, ב: ועלמות אין מספר אין קץ לתוספת.

און צוזאַמען דערמיט איז אַ כתר אמתי דאַרף זיין „הולם" דעם ראש[61] עד"ז איז „כתר עליון" העכער פון מדידה והגבלה, און צוזאַמען דערמיט איז ער כתר דעשי', דיצירה וכו' — און דער־פאַר זיינען הלכות, וואָס זיינען „כתרה של תורה", אַן אַ חשבון[62].

ועד"ז (בסגנון אחר קצת) בנוגע די מצות מד"ס[63], וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט תורה שבע"פ „מער" ווי סתם הלכות: הלכות זיינען מבאר ומפרש תושב"כ[64], אַבער מצות מד"ס זיינען „מצות אחרות שנתחדשו"[65]

— זייענדיק פאַרבונדן מיט דער מדריגה פון כתר, זיינען זיי ביידע בלי מנין והגבלה.

והגם אַז בנוגע זייער קיום בפועל אין וועלט, און מנינם מצד „וועלט" שבתורה — איז פאַראַן אַ הגבלה במצות אלו (ז' מצות דרבנן) — ווי זיי שטייען אָבער אין הלכות התורה (ובמילא — בס' הרמב"ם שהוא — הלכות הלכות) קומט צו אַ חידוש גדול — בלשון הרמב"ם עצמו כנ"ל (רס"ב) — אַז זיי זיינען „עולה" און „לאלפים רבים" בפועל[66], למעלה ממדידה והגבלה — בערך המספר דשבע[67].

און דורך דעם לימוד ההלכות בכלל וואָס וועלן אַנגעהויבן „תגא וכתרה של תורה", איז — „כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב"[68].

(משיחות אחש"פ והתועדויות שלאח"ז — תשמ"ה)

---

61) שה"ז סימנו של מלך בית דוד (ע"ז מד, סע"א) מלך בשלימות (ראה רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ז ואילך).

62) באגה"ק שם: וז"ש אשת חיל עטרת בעלה כי התורה שבע"פ . . מעמדת חיילות הרבה כמ"ש ועלמות כו' (כנ"ל). והיינו שהוא מצד מעלת הבינה (וראה גם ד"ה מצה זו תר"מ פל"ז. ובכ"מ). אבל זהו בענין הגילוי בפועל, אבל בשרשו — ה"ז גילוי הכתר, רצון העליון, וכמו שממשיך שם: וכולן הן בחי' רצון העליון ב"ה למע' מעלה ממעלת חכמה כו'.

וראה המשך תרס"ו ע' שצב במעלת תושבע"פ ד„ביגיעתם ועמלם כו' (דהחכמים) ה"ת ממשיכים אור חדש . . וממילא כל העניינים באים בבחי' התחדשות ממש . . וזהו ג"כ מה שבתורה שבע"פ מתחדשים ריבוי דינים מאד ותלי תלים של הלכות וכמא' ועלמות אין מספר אלו הלכות כו' שזהו ג"כ לפי שממשיכים בחי' אור חדש מהעלם העצמית כו'".

63) במעלת דברי סופרים (מה שחביבין מדברי תורה — שהש"ר עה"פ א, ב) — ראה גם תו"א נב, ד. לקו"ת פקודי ו, ד. המשך מצה זו הנ"ל פמ"א. ובכ"מ.

64) ראה אגה"ק שם.

65) ראה המשך תרס"ו שבהערה 62.

66) ומובן גם ממקומות שבהערה 63, שמצות שמד"ס הן מבחי' אור שלמעלה מ(הגבלת ה)כלים, בדוגמת מצות ל"ת. וראה גם דרך חיים שער התפלה פס"ד (עא, א ואילך). סה"מ תר"ס ע' קנה ואילך.

67) ע"ד התואר ע"פ הלכה ובנוגע לפועל: „מים שאין להם סוף" (יבמות קכא, א. רמב"ם הל' גירושין פי"ג הט"ז וה"כ) — אע"פ „שיודעין לשער כמה טפות יש בים" (הוריות י, סע"א).

68) מגילה שם בסוף הע' (וש"נ) — הובא באגה"ק שם.

וראה רמב"ם (הל' תשובה ספ"ח): זה שקראו אותו חכמים עוה"ב לא מפני שאינו מצוי עתה . . אין הדבר כן, אלא הרי הוא מצוי ועומד . . ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני . . (ש)באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה.

שופטים ג

א. אין הלכות סנהדרין[1] פסק'נט דער רמב"ם: סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב הרי זה פטור עד שיהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו וירבו המחייבין ואחר כך יהרג.

דער מקור דברי הרמב"ם איז די גמרא אין סנהדרין[2] וז"ל: סנהדרי שראו כולן לחובה פוטרין אותו מ"ט כיון דגמירי הלנת דין למעבד לי' זכותא והני תו לא חזו לי'[3].

דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט „שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב" און איז משנה פון לשון הגמרא „שראו כולן לחובה" — איז דאָס בפשטות בכדי לפרש יותר (כדרך בתראי בכלל)[4], אַז דאָס וואָס די גמרא זאָגט בקיצור „ראו כולן לחובה" מיינט „פתחו כולם . . תחלה ואמרו כולן חייב", דהיינו אַז באַלד בתחילת הדין[5] איז ביי די דיינים ניט געווען קיין סברא לזכות, נאָר גלייך בתחלה „אמרו כולן חייב"[6].

ס'איז אויך מובן פאַרוואָס דער רמב"ם איז משמיט דעם טעם הדבר וואָס שטייט אין גמרא „מ"ט כיון דגמירי כו' והני תו

---

1) רפ"ט.

2) יז, סע"א (כמצויין במפרשי הרמב"ם — רדב"ז, כס"מ וכו').

3) בדק"ס שם הובאה גירסא מכ"י שמסיים „(תו לא חזו לי') זכותא". וכן הובא ברדב"ז וכס"מ שם. וראה לקמן הערה 16.

4) ראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות כד. ועוד.

5) וי"ל דהרמב"ם למדו מלשון הגמרא גופא „ראו כולן לחובה", ולא „דנו" וכיו"ב, שמזה משמע שלא הי' זה אחר משא ומתן, כ"א ראו כלם לחובה, תיכף בתחילה. וראה הערה הבאה.

6) ראה בספר „מלחמת מצוה" („עשהו רבינו שלמה בן רבינו שמעון דוראן המכונה רשב"ץ בעהמ"ס התשב"ץ" — . מהשער דפוס ווארשא, חש"ד) „אלא מיד כשעמד לפני העדה למשפט פתחו כולם ואמרו חייב אתה, הוא פטור. ותראה דיוק לשונם שלא אמרו סנהדרין שדנו כולם לחובה אלא שפתחו שמורה על תחלת הדבור (פתח דבריך יאיר — ל' הכתוב תהלים קיט, קל) כלומר תחלת דברך". ע"ש. ומסיים שם „וכך הם דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין" (והרי הל' „פתחו כולם כו'" שמביא הוא ברמב"ם ולא בגמ').

ולפי פירושו נמצא*, שלא הי' כאן שום משא ומתן, אלא זה הי' ראשית ותחלת אמירתם (וראה גם שו"ת בית יצחק או"ח סוף הספר השמטה לסי' נג).

אבל במנ"ח מצוה עז (סק"ג) דאינו תלוי בפתיחה רק תלוי ביום הראשון אם היו כולם לחוב פטור ואם היו בתחילה כולם לחוב ואחר זה חזרו לזכות בודאי נהרג. ע"ש. ולפי פירושו צ"ל דזה גופא קמ"ל הרמב"ם שתלוי הכל בפתיחה דיום ראשון (שזה אינו מפורש בגמ'). ובאמת שכן מפורש ביד רמה לסנהדרין שם דתלוי ביום ראשון (הובא לקמן הערה 17). וכן משמע מבאר הגולה למהר"ל בבאר השני (דלא תלוי באמירתם הראשונה אלא בדעתם והסכמתם בדין). וכן מוכח מדבש לפי להחיד"א מערכת ח אות כא (דמביא מהפוסקים „דוקא אם כולם מטעם אחד אבל אם מטעמים חלוקים הו"ל רוב לחיובא", שאי"ז שייך לאמירת כולם חייב בפתיחת הדיון). — אלא שמלשון הרמב"ם משמע שלא מקרי זה גמר דין**. וראה לקמן בפנים. — ועצ"ע. — וראה לקמן הערה 28.

---

*) ודוחק גדול לומר שכוונתו שמכיון שאמרו כן להחוטא (כלשונו שם „חייב אתה") א"כ הרי"ז היפך הדין דאין פותחין בדיני נפשות לחובה אלא לזכות (סנהדרין לב, א (במשנה). רמב"ם הל' סנהדרין פי"ב ה"ז), וכפי שמשמע לכאו' גם מהמשך לשונו שם „אבל אם נשאו ונתנו בזכותו **ופתחו לו** לזכות **ואמרו לו** אל תירא כו'", כי פתיחה בזכות להחוטא אינה שייכת לנדו"ד (ראה מנ"ח שבפנים ההערה).

**) משא"כ להפירוש בשיטה שבסוף חמרא וחיי סנהדרין כאן (בשם הרא"ש. ובקהלת יעקב (אלגאזי) לשון חכמים סי' תלא בשם המאירי) „פי' רבינו מאיר ממהרין להרגו מיד" — נמצא דהוי גמר דין שלהם.

לא חזו לי״ — ווייל ס׳איז ניט דרכו של הרמב״ם צו ברענגען בחיבורו די טעמי ההלכות[7].

מ׳דארף אבער פארשטיין דעם המשך דברי הרמב״ם — „הרי זה פטור עד שיהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו וירבו המחייבין ואחר כך יהרג״:

א) וויבאלד די הלכה איז א הקדמה ויסוד צו דעם תוכן כללי פון דעם פרק — די הגדרה וואס ס׳הייסט רוב לחיוב און רוב לזכות — האט דער רמב״ם גע־דארפט לכאורה אנהויבן מיטן עיקר — דער אויספיר פון דער הלכה, אז דער חיוב בדיני נפשות איז (דוקא) וועו „היו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו וירבו המחייבין כו״, און דערנאך אויספירן „אבל סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב הרי זה פטור״.

ב) וויבאלד דער רמב״ם זאגט דאָ דעם צד הפטור וועו „אמרו כולן חייב״ און דעם צד החיוב וועו „יהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו וירבו המחייבין״ — האט דער רמב״ם געדארפט זאגן און אויספירן (ניט „ואחר כך יהרג״, נאר) „ואחר כך יתחייב״[8] (וכיו״ב) — בהתאם (ניגוד) צו „הרי זה פטור״.

ב. וועט מען דאס פארשטיין בהקדם הביאור אין דעם טעם הגמרא „כיון דגמירי הלנת דין למעבד לי׳ זכותא והני תו לא חזי לי״, וואס לכאורה קען מען עס לערנען אויף צוויי אופנים:

א) דער עיקר איז הלנת דין (און דער „למעבד לי׳ זכותא״ איז בלויז דער טעם והסברה פארוואס עס דארף זיין הלנת דין). ד.ה. דאס וואס „פוטרין אותו״ איז דערפאר וואס אויב „ראו כולן לחובה״ איז ניטא קיין מעגלעכקייט צו מקיים זיין איינעם פון די תנאים וואס זיינען אז אין פאל פון לא מצאו לו זכות[9] — דעם תנאי „(בעי) הלנת דין״.

ב) דער טעם און סיבת הפטור איז דאס וואס „הני תו לא חזו לי״, און „הלנת דין״ איז נאר אן ענין וואס פירט צו דער סיבה.

ד.ה. דאס וואס „פוטרין אותו״ איז ניט ווייל אין דעם פאל קען דער ב״ד ניט מקיים זיין איינעם פון די תנאים, נאר וויבאלד אז „ראו כולן לחובה (איז) תו לא חזו לי׳ (זכותא)״ (ובמילא פעלט אין דעם „ושפטו העדה והצילו העדה״[10] — עדה מצלת[11]), און אזא ב״ד וואס קען ניט זען א זכות איז ניט אין גדר צו מחייב זיין — און דערפאר „פוטרין אותו״.

אין אן אנדער סגנון: לויטן ערשטן אופן איז דאס א „חסרון״ וואס איז נוגע דעם פסק פון די סנהדרין, עס קען ניט זיין קיין פסק ב״ד כדבעי (ווייל עס פעלט דער קיום התנאי פון הלנת הדין)[12]; לויטן צווייטן אופן איז דאס א חסרון אין דעם גברא הפוסק — די סנהדרין

[ע״ד ווי „סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש״ וואס זיי קענען ניט ווערן (לדעת רע״ק) קיין דיינים „דרחמנא אמר

---

7) ראה הל׳ ת״ת לאדה״ז קו״א רפ״ב.

8) כלשונו שם פ״ט ה״ב. סה״ג. ועוד.

9) ראה פרש״י סנהדרין שם (יז, א) ד״ה כיון דגמירי.

10) מסעי לה, כד־כה.

11) משנה ריש סנהדרין (ב, סע״א). ועד״ז בכ״מ. וראה לקמן בפנים מר״ה כו, א.

12) להעיר מקרית ספר להמבי״ט הל׳ סנהדרין כאן, דמספקא לי׳ אם הדין דפוטרין אותו כאן הוי מדאורייתא או מדרבנן.

ושפטו העדה והצילו העדה וכיון דחזיוהו דקטל נפשא לא מצו חזו לי' זכותא"[13], איז ניט דער פשט אַז דער פסק זייערער איז ניט ריכטיק, נאָר זיי הייסן ניט קיין סנהדרין לגבי דעם מענשן וואָס „ראו . . שהרג את הנפש"[14].

ג. פון דער גמרא איז יש מקום להוכיח הן כאופן הראשון, הן כאופן השני:

אַ ראי' צום ערשטן אופן קען מען מדייק זיין פון דעם וואָס די גמרא ברענגט מפורש נאָר דעם דין „כיון דגמירי הלנת דין", און ניט דעם מקור פון דעם דין אַז מ'איז מחוייב צו זוכן אַ זכות אויפן נידון[15], ובפרט אַז די גמרא זאָגט ניט דעם טעם (ע"ד ווי די גמרא הנ"ל „סנהדרין שראו אחד שהרג") „דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה" — איז משמע פון דעם, אַז דאָ איז בעיקר נוגע וואָס מ'קען ניט מקיים זיין די הלכה פון הלנת דין.

אַבער מאידך גיסא — פון דעם וואָס די גמרא איז זיך ניט מסתפק מיטן זאָגן בלויז דעם דין כיון דגמירי הלנת דין, און איז מוסיף דעם טעם „למעבד לי' זכותא" און פירט אויס „והני תו לא חזו לי"[16] — איז משמע אַז דער עיקר חסרון איז אין די „והני", דאָס וואָס „לא חזו לי' (זכותא)"[17], ווי דער צווייטער אופן.

[זאת ועוד: דוקא לויטן צווייטן אופן איז מדוייק דער לשון הגמרא „סנהדרין שראו כולן לחובה", והיינו, אַז דער חסרון דאָ איז וואָס זייער ראי' איז נאָר לחובה און דערפאַר קענען זיי ניט זען זכותו (ע"ד הנ"ל בא „סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש")].

ועפ"ז י"ל אַז עס קען אויך זיין אַ נפק"מ לדינא: לויט דעם ערשטן אופן, אַז ס'איז אַ חסרון אין דעם פסק פון דעם ב"ד, דאַרף אויסקומען אַז אויב דער ב"ד געפינט דערנאָך אַ סברא לזכות, איז מקום לומר אַז זיי קענען נאָכאָמאָל[18] דן זיין דעם נידון[19].

---

13) ר"ה כה, סע"ב ואילך.

14) ומכ"ש שכ"ה לטעם הכ' (והעיקרי) „עד עמדו לפני העדה למשפט (מסעי לה, יב) עד שיעמוד בב"ד אחר" — מכות יב, א (ראה תוד"ה דרחמנא אמר — ר"ה שם כו, א. וש"נ).

15) ועד דמי שלמד זכות אינו חוזר ומלמד חובה (סנהדרין לב, א — במשנה. וע"ש בפרש"י (ד"ה אינו) דהוי מטעם והצילו העדה).

16) ובפרט לגירסת ש"ס כ"י (הובא בדק"ס סנהדרין שם) שחוזר ומפרט „והני כיון דלא חזו לי' זכותא (תו כו')".

17) ואולי י"ל דשינוי הלשונות בהפירושים דהיד רמה והמאירי לסנהדרין הוא לפי שפליגי בפי' דברי הגמ' כנ"ל:

ביד רמה: אמר רב כהנא סנהדרין שראו כולן לחובה ביום ראשון פוטרין אותו מאי טעמא משום דגמירי הלנת דין שאם לא מצאו לו זכות ביום ראשון צריכין להלין את דינו אולי ימצאו לו זכות למחרת ויראה אחד מן המחייבין דברי המזכין והני כיון דהשתא לא חזי לי' חד מיניהו זכותא תו לא חזי לי' ולא מהני למעבד לי' הלנת דין ובעינא (הוי קרי) [הלנת דין] דחזיא להדורי בתר זכותא וליכא הילכך פטרינן לי':

במאירי: סנהדרין שפתחו בדיני נפשות כלן לחובה פוטרין אותו. מכיון שתקנו הלנת דין למי שלא מצאו לו זכות ביום ראשון. שמא ימצאו לו טעמי זכות. מכיון שפתחו כלם לחובה אין רואין לו עוד זכות. ואינו נהרג עד שיהפכו מקצתן בזכות וירבו המחייבים:

דהיד רמה מדגיש א) הזמן בנדו"ד „שראו כולן לחובה ביום ראשון", ב) דצריך למעבד הלנת דין, ובמאירי ההדגשה דאין רואין לו עוד זכות (והזמן דיום ראשון כתב בהתקנה דהלנת דין (כבפרש"י בהסוגיא ד"ה כיון דגמירי) לא בנדו"ד).

18) וע"ד מ"ש הרמב"ם שם פ"י ה"ט.

19) במנ"ח שם סוסק"ט מספקא לי' „אם ראו כולם לחוב ובאותו היום ראו קצת בשכלם זכות אי

משא"כ לויטן צווייטן אופן, וויבאַלד זיי זענען ניט בגדר סנהדרין (לגבי דעם מענשן) מחמת דעם וואָס „ראו כולן לחובה", איז מסתבר אַז זיי קענען שוין מער ניט דן זיין דעם נידון — אויך וועט זיי געפינען דערנאָך אויף אים אַ זכות.

ד. פון דברי הרמב"ם איז משמע אַז ער לערנט ניט ווי די ביידע אופנים הנ"ל:

אע"פ אַז ס'איז ניט דרכו צו ברענגען טעמי ההלכות, אַבער אויב דער רמב"ם וואָלט געלערנט אַז דער חסרון איז ווייל עס פעלט דער קיום התנאי פון הלנת הדין (כאופן הא') איז מסתבר אַז דער רמב"ם וואָלט דאָס דערמאָנט, היות אַז דאָס איז ניט סתם אַ טעם, נאָר (אויך) אַ תנאי[20].

און פון המשך דברי הרמב"ם איז מסתבר אַז דער חסרון איז ניט (ווי דער אופן הב' הנ"ל) אין דעם וואָס זיי האָבן ניט די יכולת צו זען אַ זכות (ווייבאַלד אַז „ראו כולן לחובה"[21]), נאָר אין דעם וואָס עס פעלט דער „(מקצת מזכין ש)יהפכו בזכותו" בפועל.

והיינו: פון לשון הרמב"ם „הרי זה פטור עד שיהיו כו' ואחר כך יהרג" — איז משמע, אַז דאָס איז ניט קיין חסרון אין דעם גברא הפוסק, אין די סנהדרין, נאָר אין דעם אויספיר פונעם פסק בפועל אין דעם נידון —

און דערפאַר (א) זאָגט ניט דער רמב"ם „פוטרין אותו" (וואָס וואָלט מדגיש געווען אַז דער פטור איז פאַרבונדן מיטן ב"ד און זייער פסק), נאָר „הרי זה פטור", וואָס רעדט וועגן דעם נידון, אַז ער איז פטור פון מיתה; און (ב) מהאי טעמא איז דער רמב"ם ממשיך „עד שיהיו כו' ואחר כך יהרג", אַז דורך „מקצת מזכין כו'" שאָפט זיך די אפשריות (ניט אויפן חיוב — „ואחר כך יתחייב", נאָר) אויף צו דורכפירן דעם בפועל — „ואחר כך יהרג"*[21].

מותרים לומר הזכות דמלמד חובה יכול לחזור לזכות כו' והורגין אותו", או• „כיון דתיכף ראו חובה ונפטר א"כ ע"י זכות זה שרוצה ללמד חובה הוא לנידון כו'"••.

אמנם עדיין י"ל הנפק"מ כבפנים: א) כאשר אין המדובר באותו היום, וא"כ הוי כישיבת דין עוה"פ (מעין סנהדרין אחר•••), ב) לא רק קצתם ראו בשכלם לזכות אלא רובם, שאז ה"ז זכות גם בפועל (משא"כ כאשר רק קצתם אומרים שאז הזכות הוא רק באמירתם אבל הזכות הוא חובה לו, וכמ"ש במנ"ח שם). — וי"ל דתלוי אם הנדון מקרי שיצא זכאי בדין, שאז אין מקום לדונו עוה"פ או שרק לא נתחייב•••• (ויתירה מזו, רק אין הורגין אותו — כדעת הרמב"ם — כדלקמן בפנים), שאז ה"ז זכות גם בפועל. ואכ"מ.

---

*) ועפ"ז צ"ל דמ"ש המנ"ח לפנ"ז בסוס"ג (כבהערה 6) כדבר הפשוט „אם פתחו כולם לחוב ואחר זה חזרו קצת וזיכו בודאי נהרג", המדובר בהמשך אותו הדיון, ובסוסק"ט מדבר לאחרי שעמדו מדין הא' וישבו עוה"פ באותו היום.

**) וראה אוה"ח משפטים כג, ב.

***) ולהעיר מרמב"ם שם פי"ג הי"ח. אבל כמובן אינו שייך לנדו"ד דשם מדובר „שנגמר דינו".

****) ראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג עשה צו.

---

20) ראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הלנת הדין בסופו, דיש מסתפקין אם הלנת דין מעכבת. ולהעיר מקרית ספר הנ"ל הערה 12. ע"ש.

21) ולהעיר שהרמב"ם לא פסק כר"ע כ"א כר"ט שעד הרואה נעשה דיין — ראה כס"מ ולח"מ לרמב"ם הל' עדות ספ"ה. אלא די"ל דזהו רק מפני שיכול להתקיים „והצילו העדה" על ידי השאר שלא ראו איך שהרג את הנפש, משא"כ בנדו"ד שכולם אינן יכולין לראות זכות. וראה טורי אבן לר"ה שם ד"ה ל"ק ר"ע. שו"ת בית יצחק חו"מ ס"ב אות ט'. ביאור הרי"פ פערלא שם. ואכ"מ.

*21) ומתורצת גם שאלה הא' הנ"ל סעיף א'.

ה. ולבאר זה יש להקדים:

עס זיינען דאָ מפרשים[22] וואָס זיינען מסביר דעם טעם פון דעם דין „סנהדרין שפתחו כו׳", אַז וויבאַלד „פתחו כולם . . ואמרו כולן חייב" איז דאָס אַ באַווייז אויף אַ חסרון אין די סנהדרין, אַז זייער צוגאַנג צו דעם דין איז ניט גענוען ריכטיק (ווייל „גילו דעתם . . כולם חפצים להמיתו"[23]; אָדער ווייל[24] אויף יעדן נידון קען מען געפינען איזה צד של זכות — און היות זיי אַלע האָבן דאָס ניט געפונען, איז אַ ראי׳ אַז זיי זיינען ניט בקי בדינים, אָדער אַז זיי האָבן מחליט געווען במהירות און ניט מעיין געווען כראוי אין דעם דין, וכיו״ב, בכמה הסברות אין דעם חסרון שבהסנהדרין).

כמובן איז אַבער אַ דוחק גדול לומר אַזוי בנוגע צו ב״ד בכלל, ועאכו״כ בנוגע צו סנהדרין גדולה

[וואָס וועגן זיי רעדט דער דין, כמפורש ברמב״ם לכמה גירסאות[25]. און אַזוי איז אויך מובן*[25] פון תוכן הדין (וואָרום אויב דאָ רעדט זיך וועגן סנהדרין קטנה פון כ״ג איז פאַרוואָס „פוטרין אותו״? מ׳האָט אים געדאַרפט דן זיין בב״ד אחר[26] ביז (אויב מ׳דאַרף) איבער-געבן דעם דין ומשפט צו סנהדרין גדולה)],

אַ דוחק גדול ווייל אפילו אין סנהדרין קטנה „אין מעמידין . . אלא אנשים חכמים ונבונים מופלגין בחכמת התורה בעלי דיעה מרובה כו׳"[27]. ווי איז שייך אַז ביי זיי אַלעמען זאָל זיין ניט קיין ריכטיקער צוגאַנג צו דעם דין וכו׳[28]?!

ובפרט וועז פון דברי הרמב״ם איז מוכח, כנ״ל, אַז דאָס איז בכלל ניט קיין „חסרון" אין די סנהדרין אָדער אין פסק דינם, נאָר אַלץ בשייכות צו דעם אדם הנידון.

ו. וי״ל ההסברה בזה:

ס׳איז ידוע אַז דין עונשי ב״ד, מיתה מלקות וכו׳, איז עיקרם לשם כפרה. ווי מפורש בנוגע למלקות[29] „ונקלה אחיך לעיניך כשלקה הרי הוא כאחיך", עד״ז שטייט[30] באַ עונש מיתה, אַז דורכדעם קומט דער נענש לחיי עוה״ב [אויך

---

22) מהר״ץ חיות לסנהדרין שם. וראה מלחמת מצוה ובאר הגולה שנסמנו בהערה 6 (וראה הערה 28).

23) מלחמת מצוה שם.

24) מהר״ץ חיות שם.

25) ראה רדב״ז לרמב״ם. וכן הובא במגדל עוז. לח״מ. וכ״ה גי׳ הכ״י בגמרא — ראה דק״ס סנהדרין שם.

*25) כמ״ש באור שמח שם.

26) להעיר, שב„מלחמת מצוה" (הנ״ל הערה 6) כ׳ „ואפילו בב״ד אחר לא יוכל ללמד זכות על עצמו לפיכך נפטר מכל וכל". וב„באר הגולה" שם מסיים „אין על ב״ד של מטה לדון אותו וידון אותו שופט כל הארץ". ואכ״מ.

27) רמב״ם הל׳ סנהדרין רפ״ב.

28) בנוגע למ״ש ב„מלחמת מצוה" („וכיון שסנהדרין אלו טעו בכך ופתחו כו׳ כולם חפצים להמיתו", כנ״ל בפנים) — הרי כל הספר הוא „נגד אנשי זדון אנשי רשע אשר הרהיבו להשיב על דברי רז״ל כו׳, והראה לעיני העמים את צדק דיניהם . . ומלתעות אפיקורסים . . שיבר" (לשון השער בספר מלחמת מצוה), י״ל, בדוחק גדול, שלא כתב להם אמיתית הפירוש ע״פ תורה כ״א ענין שיתקבל בשכלם. וע״ד שמצינו בש״ס כיו״ב כמ״פ שדחו בקש (וראה רשב״ם ב״ב קטז, רע״א). ובפרט דהתשובה היתה לא רק לאפיקורסים כ״א גם „לעיני העמים" (כמ״ש בהשער), ד„אסור לגלות להם טעמי תורה" (כלשון הרשב״ם שם).

29) תצא כה, ג. מכות כג, סע״א — במשנה (הובא בפרש״י עה״פ).

30) משנה סנהדרין מג, ב.

להלכה פסק׳נט דער רמב״ם[31] אז „כל מחוייבי מיתות ב״ד ומחוייבי מלקות אין מתכפר להם במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו״[32], וואס דערפון איז מובן אז דער תכלית מיתת ב״ד אדער מלקות איז לכפרת האדם, נאר די כפרה איז בתנאי „שיעשה תשובה ויתודה״].

ועפ״ז מסתבר, אז אין אַ פאַל ווען מיתת ב״ד ווערט (קען) ניט ברענגען די כפרה איז ניטאָ קיין מקום צו דורכפירן די מיתה. וע״ד ווי דער כסף משנה[33] איז מסביר דעם פסק הרמב״ם[34] בנוגע צו עדים זוממין, אז „נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו אינן נהרגין מן הדין שנאמר[35] כאשר זמם לעשות ועדיין לא עשה כו׳ אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין״ — און ער איז מבאר דעם טעם החילוק בזה

„דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת ב״ד שתכפר עליהם אלא ראוי לה־ניחם שיהיו נדונין אחר מיתה בעונשים נוראים דוגמא לדבר[36] נותן כל זרעו למולך שהוא פטור[37] מה שאין לומר כן בהלקו ע״פ עדותם״.

ועד״ז בנדו״ד: וויבאַלד אז (פתחו כולם כו׳ ואמרו כולן —) אַ ב״ד כשר, וואָס „אלקים נצב בעדת א־ל״[38], ועאכו״כ סנהדרין גדולה שבלשכת הגזית, האָבן אַלע באַלד געזאָגט חייב, און ס׳איז ניטאָ אפילו קיין איינער וואָס זאָל מלמד זכות זיין — איז אַ ראי׳ אַז דער נידון איז „גדול עונו מנשוא״ — ער געפינט זיך במעמד ומצב ירוד ביותר, ביז אַז עונש מיתת ב״ד איז אינו יכול לכפר עליו און דערפאַר „פוטרין אותו״.

דאָס איז אָבער ניט אינגאַנצן מספיק לבאר לשון הרמב״ם „הרי זה פטור עד כו׳ ואח״כ יהרג״, פון וועלכער עס איז משמע אַז דער פסק הסנהדרין איז אַ פסק נאָר דער נידון ה״ז פטור, מ׳קען עס ניט אויס־פירן באַ דעם נידון (כנ״ל סעיף ד) — אָבער לפי הנ״ל איז הסנהדרין וואָס „פתחו כולם . . ואמרו כולן חייב״ זאָגט אַז ביי דעם מענטשן איז ניט שייך דער חיוב (עונש) אַלס כפרה, דהיינו, אַז זייער פסק „חייב״ איז ניט קיין פסק [„ובמילא״ וואָלט מער מתאים געווען צו זאָגן דעם לשון „פוטרין אותו״ (כלשון הגמרא), וואָס איז מדגיש, אַז אין דעם פאַל קען ב״ד ניט אַרויסגעבען אַ פסק, ווייל „גדול עונו מנשוא״].

ז. ויש לומר בזה עוד ביאור:

יעדער איד, אין וועלכן מעמד ומצב ער זאָל ניט זיין, איז כפסק הרמב״ם[39], אפילו אַ איד, וואָס ב״ד מוז אים כופה זיין צו געבן אַ גט לאשתו, איז „הוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות״.

ואפילו בנוגע צו עכן, וואָס איז געווען בתכלית הירידה, זאָגן חז״ל[40]

31) הל׳ תשובה בתחלתן.
32) שבגמ׳ שם (מז, א־ב) מחלוקת אביי ורבא, ולרבא (וכן ס״ל לר״י ור״א) נהרג מתוך רשעו יש לו כפרה. ופסק כאביי — ראה צפע״נ לרמב״ם שם. ואכ״מ.
33) הל׳ עדות פ״כ ה״ב בסופה.
34) הל׳ עדות שם.
35) פרשתנו יט, יט.
36) ראה סמ״ג ל״ת מ.
37) סנהדרין סד, ב. רמב״ם הל׳ ע״ז פ״ו ה״ד.
38) תהלים פב, א. וראה סנהדרין שבהערה 45.
39) הל׳ גירושין ספ״ב.
40) סנהדרין מד, רע״א.

„אע״פ שחטא ישראל הוא״.

דער חילוק איז נאָר אויף וויפל דער „רוצה הוא לעשות את כל המצות״, דער טוב פון אַ איד איז: באמירתו בגלוי אַדער בהעלם: עס זיינען דאָ אידן וואָס ביי זיי איז דער טוב בתכלית ההתגלות, און עס זיינען דאָ אידן וואָס ביי זיי איז דאָס ניט אַזויפיל בהתגלות, ביז עס זיינען דאָ אַזעלכע וואָס זייער טוב איז בהעלם לגמרי, אָבער אַ מקצת פונעם טוב הנעלם קומט סו״ס לידי איזה גילוי — ווארום דער טוב ביי אַ איד איז ניט אַ דבר נוסף[41] אויף זיין מהות (ווי די ענינים (פון רע) וועלכע קומען[41] מצד דעם וואָס „יצרו הוא שתקפו״[42]), נאָר דאָס איז דער עצם און די אמיתיות פון זיין מציאות.

עפ״ז איז מובן, אַז יעדער איד, יהי׳ מי שיהי׳, אויך בשעת ער איז עובר אַז עבירה אויף וועלכן עס קומט מיתת ב״ד, מוז זיין אַ לימוד זכות אויף אים, ווייל זיין אמת׳ר רצון, זיין אמיתיות מציאותו איז דער טוב שבו[43].

בשעת אָבער אַז סנהדרין „פתחו כולם בדיני נפשות תחלה ואמרו כולן חייב״, באָווייזט דאָס אַז דער טוב שבו איז אויף אַזויפיל נתעלם געווארן, אַז אפילו סנהדרין גדולה וועלכע זיינען „חכמים ונבונים מופלגין כו׳״ — ד. ה. זיי זיינען „נבונים״ להבין דבר מתוך דבר[44] וב־הפלגה, צו פאַרשטיין און אויפנעמען דאָס וואָס איז באַהאַלטן און ניט אַנט־פלעקט — אויך זיי אַלע קענען ניט גע־פינען קיין זכות אויף אים — איז בנוגע צו אַזאַ זאָגט מען „הרי זה פטור״: וויבאַלד אַז ביי אים איז דאָך זיכער פאַראַן טוב, נאָר דער ב״ד קען עס ניט „געפינען״ דערפאַר וואָס ער איז בתכ־לית ההעלם — קען דערפאַר ביי אים ניט אויסגעפירט ווערן דער (תכלית הפסק ובמילא ניט דער) פסק פון דעם ב״ד.

עס איז ניט קיין חסרון אין דעם ב״ד אַדער אין זייער צוגאַנג צו דעם פסק — ווארום אמרה תורה אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות[45], און אַלץ וואָס די סנהדרין גדולה אשר יהי׳ בימים ההם[46] דאַרף און קען זען, האָבן זיי געזען:

אָבער וויבאַלד אַז פס״ד תורת אמת איז אַז ער איז רוצה לקיים כל המצות, אַז אין אים איז דאָ טוב (וועלכע איז ניט אַנטפלעקט געווארן), קען דער פסק ב״ד אויף אים ניט חל זיין — „עד שיהיו שם מקצת מזכין שיהפכו כו׳״.

וי״ל עוד ענין — אַז דורך דעם גופא ווערט נתגלה אויך דער טוב וואָס איז פריער געווען בתכלית ההסתר וה־העלם, און וויבאַלד אַז עס ווערט בהת־גלות קען דער פסק ב״ד אויף אים חל זיין — און „יהפכו בזכותו כו׳״.

בעומק יותר: וועז קען דער פסק ב״ד „יהרג״ אויסגעפירט ווערן אויף דעם איד — דוקא לאחרי ווי „יהיו שם מקצת מזכין שיהפכו בזכותו״, וויבאַל ווי געוועדט פריער (מהכסף משנה) איז דער תוכן ותכלית פון עונשי ב״ד — כפרת האדם. און וועז קען אַן עונש ברענגען צו אַ כפרה, דוקא וועז דאָס

41) ראה סה״מ תרנ״ט (ע׳ פה).

42) ל׳ הרמב״ם הל׳ גירושין שם.

43) במכש״כ וק״ו מהטעם „אמור לאומן שטאָאר״ (תענית כ, ריש ע״ב) ובנדו״ד הוא בו.

44) ראה ספרי ופרש״י דברים א, יג.

45) ראה סנהדרין ו, סע״ב. וש״נ.

46) פרשתנו יז, ט. „אינך חייב ללכת אלא אחר ב״ד שבדורך״ (רמב״ם הל׳ ממרים פ״ב ה״א. וראה ספרי ופרש״י עה״פ).

רירט אַן (און איז מגלה) דעם טוב שבו. און דעריבער, בשעת אַלע זעען נאָר חובה, וואָס דאָס מיינט אַז דער טוב שבו איז בתכלית ההעלם וההסתר, קען דער עונש („יהרג") ניט אויפטאָן אַ כפרה אין דעם אידן;

דוקא לאחרי ווי מ'איז מהפך בזכותו, וואָס דאָס גופא ברענגט אַרויס דעם טוב שבו[47], דעמאָלט טוט אויף דער עונש פעו־לתו — אַז דער איד באַקומט זיין כפרה און איז זוכה לעוה"ב.

ח. פון דעם נעמט מען אַרויס אַ הוראה אין גודל מעלתם און זכותם של ישראל:

אפילו ווען עס רעדט זיך וועגן אַזאַ אידן וואָס געפינט זיך בשפל המצב עד כדי כך, אַז אפילו סנהדרין וואָס די תורה זאָגט אַז ענינם איז „והצילו העדה" — צו זוכן און געפינען אַ הצלה וזכות אויף יעדער אידן, און דאָך זעען אויך זיי אויף אים נאָר חובה, זיי זעען ניט קיין זכות אויף אים — פונדעסטוועגן פסק'נט תורת אמת אַ פסק דין ברור, אַז דאָס איז אַ מציאות וואָס קען ניט זיין, אויך ביי דעם אידן איז דאָ דער רוצה לקיים כל המצות; ובמילא ברענגט דאָס גופא אַז די סנהדרין זיינען מלמד זכות אויף דעם אידן און דורך דעם[47] איז מען מגלה דעם רוצה שבו, טוב שבו.

עאכו"כ ווען עס רעדט זיך וועגן אידן בדורנו וואָס אע"פ אַז מ'איז אין אַ מצב פון „אני ישנה"[48], איז אָבער „לבי ער" להקב"ה ולתורתו ולמצותיו[49], און ווען דאָס אידישע האָרץ איז, כפס"ד תורת אמת, וואַך — וועלן עס סו"ס דער־וועקט און קומט לידי גילוי;

ובפרט געפינענדיק זיך איצט אין זמן פון חודש אלול ווען דער מלך (מה"מ הקב"ה) געפינט זיך „בשדה", „ואז[50] רשאין (ויכולים[51]) כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו (בשדה) והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" —

דאַרף מען אַרויסגיין און פועל זיין אויף יעדן אידן אין וועלכן מצב ער זאָל נאָר זיין, אַז עס זאָל ביי אים ווערן בגלוי דער „רצון" צו מקבל זיין פני המלך בשדה.

וואָס די פעולה איז דורך דעם גופא: בשעת מ'איז מהפך ומדבר בזכותו פון אַ אידן, אַז בו, אין אים איז דאָ דער חלק אלקה ממעל ממש, דער ניצוץ אלקי, ביז אַז — בלשון הרמב"ם „הוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות", און אַז דאָס איז אמיתית מציאותו — איז מען דורך דעם גופא נאָכמער מגלה דעם טוב שבו,

און מ'פועל'ט אויף אים אַז ער זאָל אַרויסגיין — „לצאת" — ממקומו („ב־מדבר"[52]) בכדי לקבל פני המלך „בשדה",

---

47) וכמובן מהביאור במחז"ל (ערכין טו, ב. רמב"ם הל' דעות פ"ז ה"ג) שלשון הרע „קטיל תליתאי", גם „זה שאומר עליו" (אף שאינו עובר עבירה) — כי ע"י לה"ר מגלה ומוציא הרע שלו, ומרובה מדה טובה, דכאשר מדבר בזכותו ה"ז מגלה הטוב של השני (ועאכו"כ כאשר נעשה על ידי הסנהדרין) — ראה בכ"ז באהובה לקו"ש חכ"ז ע' 163 ואילך (וראה שם גם ביאור דברי הרמב"ם הל' דעות פ"ה ה"ז „מספר בשבח חבירו ולא בגנותו כלל") ובהנסמן שם.

48) שה"ש ה, ב.

49) ראה ד"ה אני ישנה בסה"מ אידיש. ובכ"מ.

50) לקו"ת ראה לב, סע"א ואילך.

51) הוספת כ"ק מו"ח אדמו"ר — סד"ה לך אמר לבי ה'ש"ת.

52) ראה לקו"ת שם לב, ב. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1343.

וואָס ע״ז ווערט נתגלה, נוסף אויף „מקצת״ פון זיין טוב („מקצת מזכין ש־יהפכו בזכותו״), עס ווערט נתגלה זיין טוב במדה מרובה, ביז אַז דער ריבוי הטוב והזכות איז מכריע דעם צד ההפכי בא אים און מכריע דאָס וואָס ער איז „שקול״ און בריינגט עם „תשועה והצלה״[53] ואח״כ יוצא זכאי בדין,

יעדער איד ווערט נתעורר מיט אַ תשובה כדבעי ובשלימות, ובמילא האָט ער אַ כפרה שלימה ווי דאָס איז אַ נשמה שלימה בגוף שלם, נשמה בגוף למטה מעשרה טפחים[54], און יעדער איינער און איינע ווערט נכתב ונחתם לאלתר[55] בספרן של צדיקים גמורים לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

(משיחת ש״פ תשא תשמ״ה)

---

53) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ג ה״ד.

54) ע״ד מרז״ל באותו מקום (יומא פו, ב).

55) ר״ה (טז, ב) וב„מדרש״ (ירושלמי ר״ה פ״א ה״ג. יל״ש ואתחנן רמז תתנה) הובא בטאו״ח (סו״ס תקפא) שכבר בער״ה בטוחין שזוכין כו׳ ועד שמתעטפין כו׳.

תצא

א. גלייך נאָך דעם ציווי[1] אויף דעם איסור שעטנז — „לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו" — זאָגט אַן תורה[2] „גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך גו'", און פון דעם וואָס די צוויי פסוקים שטייען בסמיכות זל"ז לערנט מען אָפּ[3]: „גדילים תעשה לך — אף מן הכלאים"[4], אַז כלאים זיינען מותר בציצית.

עד"ז געפינט מען דעם היתר פון כלאים ביי די בגדי כהונה — צווישן די בגדי כהונה, וואָס כהנים טראָגן בעבודתם במקדש, איז געווען דער אבנט, וואָס איז געמאַכט געווארן פון שעטנז[5].

דאָרף מען פאָרשטיין:

עס זיינען פאָראַן דריי מיני כלאים — „בקרקע ובבהמה ובבגדים"[6], ווי די תורה רעכנט זיי דאָ אויס בהמשך אחד[7]: „לא תזרע כרמך כלאים גו' לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו לא תלבש שעטנז גו'"[8] [ועד"ז אין פ' קדושים[9]: בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך].

איז מאי טעמא[10], וואָס כלאי בגדים האָט תורה מתיר געמאַכט ביי עבודה במקדש[11] (און ביי מצות ציצית), משא"כ ביי די אַנדערע צוויי מיני כלאים, בבהמה ובקרקע, געפינט מען ניט אַז דאָס זאָל זיין מותר ביי אַ מצוה אַדער ביי קדשים[12] (במקדש) וכיו"ב?

ב. אויסער די ג' מיני כלאים הנ"ל, איז פאָראַן נאָך אַן איסור וואָס איז דומה בתוכנו צו דעם איסור פון כלאים — בשר וחלב, און ווי ס'איז מבואר אין ספרים[13], אַז דער טעם האיסור פון בשר בחלב איז „כסדר הכלאים" — אַ תערובה פון צוויי מינים, וואָס יעדער פאַר זיך איז מותר[14], נאָר בהתערבותם יחד

---

1) פרשתנו כב, יא.

2) שם, יב.

3) יבמות ד, ע"א. פרש"י עה"פ. רמב"ם הל' כלאים פ"י ה"ד (ובספרי עה"פ — „שניהם נאמרו בדיבור אחד". וכ"ה במכילתא ורש"י יתרו כ, ח. וראה לקו"ש חט"ז ע' 237 הערה 41. ואכ"מ).

4) ל' רש"י עה"פ.

5) רמב"ם שם ספ"י. הל' כלי המקדש פ"ח הי"א־יב.

6) ל' הבחיי פרשתנו שם, י.

7) ראה בחיי שם. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 148.

8) פרשתנו שם, ט־יא.

9) יט, יט. וצ"ע טעם שינוי הסדר בהסדרות.

10) אע"פ שכלאים חוקה היא (קדושים יט, יט ובפרש"י שם). וראה תו"כ לאחרי יח, ד' (ובפרש"י שם), ח' פרקים להרמב"ם פ"י ועוד — נדו"ד ה"ז פרט בכלאים. — וראה לקמן סעיף ג ובהערות שם.

11) וי"ל אשר במקדש ציוותה ע"ז (ראה לקמן בפנים) ולכן אין שייך לנדו"ד שה"ז בדוגמת מליקה בעוף, ועוד. — וראה לקמן הערה 18.

12) ולהעיר מרמב"ם הל' כלאים פ"ט הי"א (בנוגע בהמת פסולי המוקדשין).

13) רקאנטי משפטים כג, יט׳ — הובא בשל"ה חלק תושב"כ שכא, רע"א (וראה פסחים מד, ב: נזיר לז, סע"א: ומאי חידוש . . כלאים נמי. ולהעיר מצפע"נ הל' מאכא"ס פ"ט ה"א. קונטרס השלמה כג, ב). ד"ה איתא במד"ת כשבקשו כו' תרל"ד (סה"מ תרל"ד ס"ע כט ואילך). ד"ה כשעלה משה תרס"ז (נדפס בסוף המשך תרס"ו — קה"ת תנש"א — ע' תרל). לקוטי לוי"צ על זהר כרך ב (ע' פט). תורת לוי"צ ע' מה.

14) ראה פסחים ונזיר שם: דהאי לחודי' כו' ובהדדי אסור.

•) בהברייתות שנחוסיפו ע"פ הילקוט.

•) ובאוה"ת משפטים (כרך ח ע' ג'קכו) משמע דזוהי כוונת הבחיי משפטים שם (ע"ש). וראה אוה"ת תצוה ס"ע א'תשטז. וראה גם של"ה שם. ואכ"מ.

וועלן זיי אַ דבר האסור[15].

— געפינט מען אין מכילתא[16], אַז עס איז דאָ אַ קס״ד אַז בשר בחלב זאָל זיין מותר במוקדשין, נאָר מען דרש׳נט דעם פסוק[17] „ראשית גו׳ תביא בית ה׳ אלקיך לא תבשל גדי בחלב אמו״, אַז אויך אין „בית ה׳ אלקיך״ איז דאָ דער איסור פון בשר בחלב.

קומט אויס, אַז עס זיינען פאַראַן דריי חלוקות בדבר:

ביי כלאי בגדים (שעטנז) — האָט די תורה מתיר געמאַכט כלאים ביי עבודת המקדש (ויתרה מזה — געהייסן) און ביי מצות ציצית;

ביי בשר בחלב איז דאָ אַ קס״ד אַז דאָס זאָל זיין מותר במוקדשין[18], נאָר מען לערנט אָפ פון אַ פסוק אַז עס איז אסור;

און ביי כלאי בהמה וכלאי קרקע איז מלכתחילה ניטאָ קיין קס״ד אַז זיי זאָלן זיין מותר במוקדשין[19] — מען דאַרף אפילו ניט קיין לימוד אויף דעם.

15) ראה עוד ביאור באיסור בשר בחלב (מפני יניקת הקליפה מהקדושה) — ע״פ זח״ב קכד, סע״ב ואילך — בד״ה והי׳ כי תבא (אוה״ת תבא ע׳ תתרלו. תתרמב ואילך. סה״מ תרכ״ו ע׳ רסב ואילך. סה״מ תרכ״ז (קה״ת תשמ״א) ע׳ תעח). המשך חייב אדם לברך תרל״ח (ע׳ לא־לב). — והוא ע״ד הביאור באיסור כלאים שהובא לקמן הערה 39.

16) ס״פ משפטים.

17) משפטים כג, יט.

18) בתוד״ה כל הבשר (חולין קג, ב) דהחידוש בזה שבב״ח נוהג במוקדשין הוא ד„חייל איסור בשר בחלב אאיסור מוקדשין״ (ועפ״ז אינו שייך לגדר קדשים בפרט, כ״א לכללות הענין דאין איסור חל על איסור). אבל במכילתא שבפנים מפורש שהקס״ד היא משום „שכן אסר מליקה בחולין תאמר במוקדשין״.

19) ואין מביאים קרבנות מכלאים (משנה זבחים רפי״ד. תמורה יז, א. רמב״ם הל׳ איסורי מזבח פ״ג ה״ד. שם ה״י. הל׳ תמורה פ״א הי״ז). ולהעיר מתניא רפל״ז.

פאַדערט זיך הסברה: וויבאַלד אַז די אַלע אויבנדערמאַנטע איסורים האָבן דעם זעלבן תוכן — תערובות פון שני מינים (וואָס יעדערער פאַר זיך איז היתר) — וואָס איז דער טעם אויף די חילוקים הנ״ל צווישן זיי בנוגע צו עבודה במקדש וכיו״ב?

ג. וועט מען עס פאַרשטיין ע״פ דברי הרמב״ן[20] — אַז דוקא בנוגע צו לבישת שעטנז ווערט דערמאַנט אין חז״ל[21] אז „יצה״ר ואומות העולם משיבים עליהם״, אַבער ניט בנוגע צו כלאי בהמה,

און ער איז מבאר, אַז דאָס איז דער־פאַר וואָס ביי כלאי בגדים (שעטנז) איז דער טעם אויפן איסור „נעלם״, משא״כ ביי כלאי בהמה (ועד״ז כלאי קרקע) פאַרשטייט מען דעם טעם האיסור:

דער אויבערשטער האָט באַשאַפן די נבראים אין אַן אופן אַז ער האָט אין די צמחים ובעלי נפש אַריינגעגעבן דעם „כח התולדה שיתקיימו המינים . . וצוה . . שיוציאו למיניהם״. און דעריבער, ווען איינער איז „מערב כלאים״ — ער איז מרכיב שני מיני בהמה, אַדער שני מיני זרעים (וואָס דורך דעם „ישתנו בטבעם גם בצורתם בהיותם יונקים זה מזה, ויהי׳ כל גרעין ממנו כאילו הורכב משני מינין״) — איז ער „משנה ומכחיש . . ומערבב במעשה בראשית״*[21].

20) קדושים שם (ועד״ז בבחיי עה״פ). וראה השקו״ט בדברי הרמב״ן — ברא״ם, גו״א, נמוקי שמואל ועוד שם. ואכ״מ.

21) תו״כ (ורש״י) אחרי שבהערה 10. יומא סז, ב (אבל להעיר שבר״ח שם מביא גם „הרבעת כלאים״). במדב״ר פי״ט, ה.

*21) ראה רמב״ן שם „וכך אמר כו׳ חקים שחקקתי בהם את עולמי״ (והוא מירושלמי כלאים פ״א ה״ז. ויק״ר פל״ה, ד. וראה קידושין לט, א. סנהדרין ס, א (ובתוס׳ שם)).

[און דאָס וואָס תורה זאָגט אַן ניט נאָר „בהמתך לא תרביע כלאים", נאָר אויך „לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" — איז „מפני שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת ויבואו לידי הרכבה"[22].

קומט אויס אַז עס איז דאָ אַ חילוק עיקרי צווישן כלאי בהמה וכלאי קרקע און כלאי בגדים:

ביי כלאי בהמה וכלאי קרקע איז דער עירוב אויך אין דעם „כח התולדה" פון די שני מינים, והיינו אַז דער עירוב פועל'ט אין אַן עיקר, אין זייער עצם מציאות, ובמילא איז דאָס בניגוד צו סדרי מעשה בראשית אַז זיי זאָלן זיין „למינהו" דוקא*[22];

משא"כ ביי כלאי בגדים*[22] איז עס ניט קיין תערובות אין דעם עצם המציאות פון די צמר ופשתים, נאָר בלויז אַן עירוב חיצוני[23] — ס'איז נאָר וואָס מ'איז זיי מחבר צוזאַמען אין דעם זעלבן (מקום —) בגד[24], אַבער אויך נאָכדעם בלייבן זיי צמר ופשתים (כמו שהיו) — ועד אַז מען קען זיי מפריד זיין איינער פון צווייטן.

ד. לויט דעם איז מובן, אַז דער גדר התערובות ביי בשר בחלב איז ווי אַן אופן הממוצע צווישן די צוויי אופני תערובות הנ"ל:

די תערובות בשר בחלב איז ניט אַזאַ (ווי כלאי בהמה וכו')[25] וואָס רירט אַן דעם „כח התולדה", הגידול והצמיחה לדורות; די תערובות בב"ח טוט זיך אויף ניט מער ווי אין זייער גשמיות'דיקער מציאות[26].

אַבער לאידך איז עס אויך ניט בדומה צו שעטנז — ווייל ביי שעטנז איז עס ניט קיין עירוב גמור פון די צוויי מינים צמר ופשתים, כנ"ל, משא"כ ביי בשר בחלב איז דאָך דער איסור (מה"ת) דוקא ווען מ'איז זיי מבשל יחד און איינער איז נותן טעם אין דעם צווייטן[27]; און נאָכמער: אפילו ווען „תרו לי' כולי יומא בחלבא"[28] (מען וועט בשר בחלב כל היום) — וואָס „יהיב בי' טעמא"[29] היות אַז כבוש כמבושל[30] — איז ניטאָ קיין איסור מן התורה, נאָר דוקא דרך בישול אסרה תורה[31]. ווייל דער איסור בשר בחלב איז שייך נאָר דאָן ווען מען מאָכט פון די צוויי מינים איין (נייע) מציאות[32] (וואָס דאָס קומט דוקא דורך בישול).

[וי"ל אַז דאָס איז די הסברה[33] בדעת

---

22) וכ"כ גם בפרשתנו כב, ח (בסופו). וכ"ה במרנ"ח פמ"ט. וראה לקו"ש חל"ד ע' 26-125. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ד (ע' 149 ואילך) שקו"ט בגדר האיסור דלא תחרוש גו'.

*22) ראה ירושלמי שם „למה מפני שכתוב בהן למיניהן כו'".

23) להעיר מרמב"ן קדושים שם (ד"ה ובגד כלאים קרוב לסופו): וטעם כלאי הבגדים להרחיק התערובות במינין כו'. וראה נמוקי שמואל שם.

24) וגם לדעת רש"י (נדה סא, ב — וראה גם פירושו לקדושים יט, יט הנ"ל) שמה"ת אסור רק „שוע טווי ונוז' יחד (וראה תוד"ה שוע שם. רמב"ם הל' כלאים פ"י ה"ב ובנ"כ) — ה"ז רק עירוב חיצוני לגבי כלאי בהמה וקרקע. וראה בארוכה לקו"ש חל"ד שם.

25) ולהעיר שבר"ח יומא שם מביא (בין החוקים) גם „בשר בחלב". וכ"ה ברמב"ם סוף הל' מעילה. וראה הנסמן בלקו"ש חט"ז ע' 242 הערה 11.

26) ולהעיר שרק כלאי בגדים (שעטנז) הוא תערובת שני סוגים — צומח וחי. נת' בלקו"ש חל"ד שם (ע' 127).

27) ראה רש"י ד"ה א"ל רבא — חולין קח, א.

28) פסחים מד, ב. נזיר לז, סע"א.

29) רש"י פסחים שם.

30) ראה תוד"ה דחדוש — חולין שם.

31) חולין שם.

32) ראה בארוכה צפע"נ הל' מאכא"ס וקונטרס השלמה (שצויין בהערה 13), ושם — דבב"ח הוא „הרכבה מזג'יית", ע"ש.

33) צפע"נ שם.

ר' לוי[34] אַז דער שיעור כזית פון איסור בשר בחלב, איז אויך ווען ס'איז דאָ בלויז אַ „חצי זית בשר וחצי זית חלב" (אָ כזית מבין שניהם) — ווייל דער שם איסור לייגט זיך (ניט אויף דעם בשר באַזונדער און דעם חלב באַזונדער, נאָר) אויף ביידע צוזאַמען — ווי זיי זיינען איין מציאות פון בשר בחלב[35].

ה. ס'איז ידוע וואָס שטייט אין בחיי[36], אַז דער ענין פון איסור כלאים איז (ניט נאָר אַן עירבוב בגשמיות, נאָר אויך) וואָס מ'איז „מערבב הכחות העליונים . . הכלאים . . חיבור שני קצוות שהם שני הפכים . . אין חבורן עולה יפה"

[ועד"ז ביי בשר בחלב איז ער מבאר[37], אַז בשר און חלב זיינען אַ „דוגמא ורמז" צו „דברים מיוחדים" למעלה, וואָס די תערובות פון בשר בחלב למטה פועל'ט דעם ערבוב פון „דברים ההם (וואָס) כל אחד ואחד (דאָרף זיין) מיוחד בפני עצמו"].

און ווי ס'איז מבואר[38], אַז צמר ופשתים (ועד"ז שור וחמור; בשר און חלב) זיינען מרמז אויף חסד און גבורה וועלכע זיינען מדות הפכיות, און דער־פאַר איז „אין חבורן עולה יפה"[39].

וע"פ הנ"ל (סעיף ג) אין דעם חילוק צווישן כלאי בהמה (וקרקע) און כלאי בגדים — איז מובן, אַז אויך בנוגע דעם „ערבוב" פון די „כחות העליונים" (פון חסד וגבורה) וואָס „אין חבורן עולה יפה", איז דאָ אַ חילוק עיקרי צווישן די צוויי סוגים הנ"ל (ועד"ז — בנוגע בשר בחלב).

ו. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדם אַ תמי' לכאורה[40] אויפן ביאור האמור (אַז „כלאים . . הוא חבור שני קצוות שהם שני הפכים"):

מען געפינט אַז אַ חיבור פון שני הפכים איז אדרבא אַ מעלה הכי נפלאה — ענין השלום, וואָס „כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם"[41]; און איינער פון די עיקרי העבודה איז צו פועל זיין התכללות המדות

[וכידוע דער ביאור[42] במחז"ל[43]

---

34) חולין קח, ב. וכ"ה ההלכה — רמב"ם הל' מאכ"א פ"ט ה"א (ובמ"מ ולח"מ שם).

35) ויל"ש שכ"ה גם לדעת רב (דפליג אלוי), ומה שס"ל שאינו לוקה — כי לפני הבישול עדיין לא נעשו מציאות אחת חדשה, ועל כל חצי זית לעצמו — א"א לחול שם האיסור (עיין רש"י שם ד"ה לעולם. ולהעיר משו"ע אדה"ז או"ח סתנ"א ס"ג בהגה"ה).

36) קדושים שם (וראה רמב"ן שם „ומחברינו מוסיף כו'", וברמב"ן שופטים יח, ט) — הובא ונתבאר באוה"ת פרשתנו (ע' תתקס ואילך). אוה"ת נ"ך ע' קלב ואילך. וראה הערה 39.

37) משפטים שם „על דרך הקבלה" (וראה הנסמן לעיל בשוה"ג להערה 13).

38) ראה במקומות שנסמנו בהערה 13.

39) ל' הבחיי קדושים שם. — אבל בבחיי הכוונה (וראה אוה"ת פרשתנו נ"ך שם) — ע"פ זח"ג פו, ב ואילך (הובא באוה"ת פרשתנו ריש ע' תתקס) — ד„כלאים זה מצד הרוח הטובה וזה מצד הרוח הרעה ואנחנו נצטרינו להמשך אחר הרוח הקודש ולהתרחק מן רע . . על כן נאסר לנו הכלאים כי הוא חבור שני קצוות כו'", היינו שהוא חיבור של רוח הקדושה עם רוח הטומאה (וע"ד המבואר בהערה 15). וכ"ה בד"ה לא תחרוש תרכ"ז (לענין לא תחרוש גו'). ועוד. ועיין אוה"ת בראשית (כרך ג) תקפא, א. סד"ה לא תלבש תרע"ח:

משא"כ במקומות שנסמנו בהערה 13 מבואר שהאיסור הוא מצד התערובות דחו"ג. וראה גם לקו"ש חי"ז ע' 228 ואילך (ובהערה 28 שם). חל"ו ע' 156 ואילך.

40) כמו שהקשה באוה"ת נ"ך שם. ד"ה לא תלבש תרע"ח ע' תח. וראה מאמרים שנסמנו בהערה 13.

41) רמב"ם סוף הל' חנוכה.

42) לקו"ת אמור לו, ד. מטות פז, ב ואילך. ובכ"מ.

43) תענית כ, ס"א.

„לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז", אַז אַ מענטש האָט מדות, אַבער ער דאַרף האָבן „ווייכע" מדות, וואָס דאָס מיינט אַז יעדע מדה גיט אַן אַרט צו דער מדה הפכית (וע"ד המבואר ברמב"ם[44] אַז „הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה") —

און דאָ זאָגט מען אַז דער איסור פון כלאים באַשטייט אין דעם וואָס מ'איז מערבב די מדות פון חסד וגבורה?!

שטייט אויף דעם דער ביאור[45], אַז די התכללות המדות אין קדושה איז ע"ד ווי „תערובות מין במינו", ווייל אַלע ענינים פון קדושה — „הכל הוא מין א', הביטול וההכנעה אליו ית'"[46]. און דערפאַר גע־פינט מען, אַז אין עבודת ה' קענען זיין ביידע מדות הפכיות דחסד וגבורה צו־זאַמען, ווי עס שטייט אין ספרי עה"פ ואהבת את ה'א[47] — „אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד".

אין עניני העולם, אַבער — וואָס דער גדר פון עולם איז וואָס ער פילט זיך אַ מציאות (ביז אַז מען קען מקיים זיין דורך עם מצוות[48] תפילין וכיו"ב) — איז דער „ציור" פון יעדער מדה מיט אַ תוקף, און אַזאַ תוקף, וואָס גיט ניט קיין אַרט פאַר אַ צווייטער מדה ובפרט — אַ מדה הפכית, און דעריבער — „אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה". ובמילא, אויב ס'איז יע פאַראַן אַ חיבור ועירבוב פון שני הפכים אין עניני העולם, איז עס באופן פון תערובות „מין בשאינו מינו":

משא"כ אין קדושה — וואָס קדושה איז ענינה ביטול[49] צום אויבערשטן — זיינען די מדות הפכיות פון חסד וגבורה ניט בהתנגדות איינע צו דער צווייטער, נאָר אדרבה, זיי זיינען באמת „מין אחד" — דער תוכן וענין פון ביידע מדות איז איינער און דער זעלבער: עבודת ה'.

[ע"ד ווי חז"ל[50] זאָגן אויפן פסוק[51] „עושה שלום במרומיו" — „מיכאל[52] שר של מים וגבריאל שר של אש ואין מכבים זה את זה" — ווייל שטייענדיק לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה פילן זיי ניט דעם אייגענעם תוקף ומציאות, נאָר בלויז דאָס וואָס זיי זיינען שלוחיו של המלך (הקב"ה) ובמילא איז ניטאָ קיין ניגוד צווישן זיי, ביידע זיינען „מין אחד" — שלוחי המלך[53]].

ז. לויט דעם וועט מען פאַרשטיין דעם חילוק צווישן די צוויי סוגים הנ"ל אין כלאים — כלאי בהמה (וקרקע) און כלאי בגדים:

בשעת מען איז מחבר ומערבב צוזאַמען צוויי דברים הפכים — זיינען דאָ צוויי אפשריות'ן באופן פון תוצאות הפכיות: א) מ'איז מבטל זייערע ציורים הפכיים וסותרים, וועלכע צווישן זיי שלום; ב) יעדערער בלייבט בתקפו אויך דאָן ווען מען בריינגט זיי צוזאַמען — וועלכע דערפון אַ פלוגתא ומחלוקת.

און די צוויי אופנים וועלכן אויס־געדריקט אין די צוויי סוגי כלאים:

---

44) הל' דעות פ"א ה"ד.

45) אוה"ת נ"ך שם (אלא דשם קאי לפי הביאור דאיסור כלאים הוא „שע"ז מחבר רוח הקדושה עם רוח הטומאה"). מאמרים שבהערה 13.

46) ל' אוה"ת שם (ריש ע' קלג).

47) ואתחנן ו, ה.

48) ראה ד"ה מי כמוכה הידוע — לאדמו"ר מהר"ש (סה"מ תרכ"ט ע' קמח).

49) להעיר מתניא פכ"ב, ועוד.

50) במדב"ר פי"ב, ח (וש"נ). אגה"ק סי"ב.

51) איוב כה, ב.

52) ל' אגה"ק שם (ובמדב"ר שם (ועוד) בשינוי לשון).

53) ראה גם רש"י וארא ט, כד: אש . . מים . . ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם.

ביי כלאי בהמה וכלאי קרקע — וואָס די מטרה אין דעם איז „להוליד מינים זרים משונים בתולדות"[54], מ'וויל פון די צוויי מינים שאָפן אַ נייע מציאות משונה — איז דער חסרון אין דעם „ערבוב" דערין וואָס דורך דעם ווערן זיי נתבטל אלס צוויי באַזונדערע מינים (יעדער לויט זיינע תכונות כו'), זיי ווערן היפך רצון הבורא וואָס האָט זיי באַשאַפן אַלס באַזונדערע מינים און געוואָלט אַז זיי זאָלן פאַרבלייבן אין זייערע באַזונדערע גדרים, תפקידים כו'

[וע"ד ווי אין דעם ענין פון „עושה שלום במרומיו" (הנ"ל) — איז ניט דער פירוש אַז דורך זייער ביטול צום מלך (הקב"ה) ווערן נתבטל די באַזונדערע תפקידים פון מיכאל וגבריאל (שר של מים און שר של אש) — דאָס וואָלט גע־ווען היפך רצון המלך — נאָר יעדערער בלייבט ביי זיין ענין און פירט דורך תפקידו, אָבער צוזאַמען דערמיט איז „ואין מכבין זה את זה"][55];

משא"כ ביי כלאי בגדים איז דער חסרון אַ פאַרקערטער: וויבאַלד דער צמר און די פשתים בלייבן במציאותם

— און (א) די „כחות העליונים" וואָס אין זיי זיינען דאָך שני הפכים (חסד וגבורה), (ב) עס רעדט זיך וועגן עניני העולם ביי וועלכע ס'איז ניטאָ בגלוי דער ענין הביטול ובמילא איז זייער חיבור אַ תערובת „מין בשאינו מינו" —

וועלט פון זייער חבור ועירבוב אַ תוצאה הפכית — אַן ענין פון פירוד ומחלוקת.

ח. ע"פ כל הנ"ל קען מען אויך מסביר זיין די דריי חילוקים הנ"ל (סעיף ב) בנוגע צו מקדש וכו':

דער טעם אויפן היתר פון כלאים בציצית, און אַזוי אויך בשייכות לעבודת המקדש, איז[56] — ווייל אין אַן ענין פון מצוה וקדושה („מדת הקב"ה") טוט זיך אויף דורכן עירבוב פון שני הפכים (ניט קיין פירוד ומחלוקת, נאָר אדרבה) שלום ואחדות (כנ"ל בארוכה).

במה דברים אמורים — אין אַזאַ סוג כלאים וואו דער „ערבוב" פירט צו פירוד ומחלוקת, וואָס דער חסרון איז ניט שייך ביי אַ דבר מצוה וקדושה; אָבער אין אַזאַ סוג כלאים, וואו דער „ערבוב" איז מבטל דעם „למיניהם", די סדרי הבריאה, איז קיין נפק"מ ניט צי עס רעדט זיך וועגן עניני העולם אָדער וועגן אַ דבר מצוה וקדושה — בכל אופן טאָרן ניט בטל ווערן די גבולות וואָס דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט.

און דערפאַר איז ביי כלאי בהמה וכלאי קרקע ניטאָ קיין קס"ד אפילו אַז מען זאָל זיי מתיר זיין במוקדשין.

דוקא ביי בשר בחלב, וואָס יש מקום לומר אַז עס געהערט צום סוג פון כלאי בגדים (כנ"ל סעיף ד'), איז דאָ אַ קס"ד אַז דאָס זאָל זיין מותר במוקדשין (ע"ד ווי שעטנז בבגדי כהונה).

---

54) לשון הבחיי קדושים שם. ועד"ז בפרשתנו שם, יוד.

55) אין זה סתירה לזה שיש אופני התכללות בקדושה שמתבטלים הציורים הפרטיים (ראה ס' הליקוטים דא"ח דהצ"צ ערך התכללות (וש"נ). ובכ"מ) — כי זהו מצד פשיטות האוא"ס (שלמעלה מהשתלשלות), אבל בנוגע לעניני העולם (וס' השתלשלות) הרי רצון הבורא שיהי' „למינהו" דוקא, קוין חלוקים כו'.

56) מאמרים שבהערה 13. וראה אוה"ת פרשתנו (ע' תתקסב. ע' תתקעז. כרך ו ע' ב'שנט) — לפי הביאור דכלאים למטה הוא תערובות קדושה עם סט"א, משא"כ בשרשן (ומפרש (שם ע' תתקסא ואילך) לשון הבחיי. ע"ש). וראה זח"ג שבהערה 39.

אֲבער די מסקנא איז, אַז „בית ה' אלקיך לא תבשל גו'" — ווייל דער גדר פון בשר בחלב איז (כנ"ל) וואָס מען שאָפט אַ מציאות חדשה, איז עס בדומה צום סוג פון כלאי בהמה, וואָס דער אופן פון תערובות איז אסור אויך במוקדשין[57] (כנ"ל).

ט. עס שטייט אין בחיי[58] אַז „באותו הזמן (לעתיד לבוא) . . יהי' איסור בשר בחלב בטל" (און עד"ז געפינט מען אַז די מלאכים (ביי אברהם'ן) האָבן געגעסן בשר בחלב[59]).

57) והמבואר במאמרים שבהערה 13 (ובאוה"ת משפטים . שנסמן . בשוה"ג . להערה . הנ"ל) . דזה שהמלאכים אכלו בשר בחלב אצל אברהם הוא דוגמת היתר כלאים בציצית ובגדי כהונה (שהם בחי' קדושה) — ראה לקמן סעיף ט ובהערה 61.

58) משפטים כג, יט (בסופו). — ולהעיר מענין עתיד חזיר ליטהר והשקו"ט בזהי.

59) ויירא יח, ח. מדרש תהלים ח, ב. וראה תו"ש ויירא שם אות קכג (וש"נ).

•) מרז"ל בלשון זה הובא: בשל"ה פ' חיי שרה. מדרש תלפיות ענף חזיר בשם ר' בחיי. ס' הקנה (?). תו"א וישלח כה, א. לקו"ת ד"ה וכל בניך ס"ג. קהלת יעקב מע' חזיר. בס' הברית ח"א מ"כ דרך אמונה פל"א בשם **מדרש תנחומא** (כ"כ בס' נפש חיים). ועוד. — (וראה ג"כ עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ד פי"ג. אור החיים פ' שמיני). —

בלשון: שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל (לנו): בחיי שמיני י"א, ד' (לנו). שו"ת הרדב"ז ח"ב תתכ"ח ומגן דוד להרדב"ז ט' (לישראל). אור יקרות (לישראל להיתרו הראשון). ראש אמנה למהר"י אברבנאל פי"ג. ריטב"א קידושין מט, א. רקנטי פ' שמיני. ישועות משיחו בשם **בראשית רבה** (כ"כ בשד"ח). תורת משה להחת"ס פ' שמיני. מאו"א ח, ו (חזיר נק' ק"נ ולכן במיתוקה עתידה לחזור ותהי' קדושה).

כמה פי' במרז"ל אלו נקבצו בשדי חמד: כללים אות ג' עו'. פאת השדה ג' ד' ואות ח' ח' שיורי הפאה ג' ד'.

ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה — תמוה דעת היפ"ת ויק"ר פי"ג ג' — הובא בס' ערה"כ לבעהמ"ס סה"ד — שמאמר זה לא הי' ולא נברא!

וע"פ המבואר לעיל קען מען דאָס מסביר זיין:

ס'האָט זיך געריעדט פריער (סעיף ד') אַז דאָס וואָס בשר בחלב ווערט אַ מציאות חדשה איז נאָר בנוגע זייער גשם וחומר, דאָס רירט אָבער ניט אַן זייערע „כחות", פנימיות המציאות. דערפון איז פאָרשטאַנדיק, אַז בנוגע די „כחות העליונים" וואָס אין בשר וחלב (וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט זייער פנימיות המציאות) איז די תערובות ע"ד ווי כלאי בגדים (וואָס יעדער כח פאַר־בלייבט אין זיין מציאות).

און דאָס איז דער חילוק צווישן זמן הזה און „אותו הזמן":

אין עוה"ז פון זמן הזה זעט מען נאָר דעם גשם וחומר פון יעדן דבר גשמי. און וויבאָלד אַז בנוגע דעם גשם וחומר הדבר איז פון דעם עירוב בשר בחלב געווארן אַ מציאות חדשה, דערפאַר דאַרף אויסקומען אַז ע"פ דיני התורה (שניתנה למטה אין עוה"ז, בארץ דוקא, נשמה בגוף) איז דאָס אַ תערובות בדומה צו כלאי בהמה (ובמילא אסור אויך ביי אַ דבר מצוה וכו').

משא"כ לעתיד לבוא, ווען עס וועט מקויים ווערן דער יעוד[60] „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר" — מ'וועט זען[61] ווי די אמת'ע מציאות פון שמים וכו' איז (ניט זיין גשם וחומר, נאָר) דער „בדבר ה'" דורך וועלכן „נעשו"[62] („פי ה' דבר") וואָס איז מהווה ומחי' ומקיים יעדן נברא[63] —

60) ישעי' מ, ה.

61) וכן גם עתה בעולם המלאכים, שהם „עליונים" מובדלים מן הגשם.

62) תהלים לג, ו.

63) כמשנ"ת בארוכה בשער היחוד והאמונה פ"א ואילך.

וועט עד"ז זיין בנוגע למציאות של בשר בחלב, אַז מ'וועט זען אין אים זיין אמת'ע מציאות, דעם דבר הוי' און די „כחות העליונים" שבו — און זיי וועלן דאַך ניט נתבטל דורך דער תערובות, כנ"ל;

און וויבאַלד אַז די גאַנצע וועלט וועט דעמאַלט נזדכך ווערן און ווערן אַן עולם של קדושה[64] און אַן עולם קדוש — איז, אדרבה (כנ"ל): דער עירוב פון (בשר בחלב —) חסד וגבורה אין קדושה איז אַן ענין הכי נעלה, שלום ואחדות[65].

(משיחות ש"פ משפטים תשל"ה־ו, תש"מ)

---

64) ראה תניא ספל"ז.

65) ולכאורה עפ"ז צ"ל שגם כלאי בגדים יהי' מותר לעת"ל. וצ"ע.

תצא ב

א. די גמרא זאָגט[1]: „כל הנודר אע״פ שהוא מקיימו נקרא חוטא, אמר ר׳ זביד מאי קרא וכי תחדל לנדור לא יהי׳ בך חטא[2], הא לא חדלת איכא חטא״. אויך לערנט מען אָפּ[3] פון אַ גזירה שוה „חדלה חדלה״ — „כתיב הכא כי תחדל לנדור[4] וכתיב התם[5] שם רשעים חדלו רוגז״ — אז „כל הנודר[6] אע״פ שמקיימו[7] נקרא רשע״.

ביידע לימודים ווערן אַראָפּגעבראַכט להלכה אין טושו״ע[8] „כל[9] הנודר אע״פ שמקיימו נקרא רשע ונקרא חוטא״[10]

דער רמב״ם אָבער א) ברענגט ניט אַראָפּ אין הלכות נדרים די לימודים הנ״ל[11]. ב) ברענגט אַראָפּ אַ דריטען מאמר רז״ל[12]

---

1) נדרים עז, ב.

2) פרשתנו כג, כג.

3) נדרים כב, א.

4) והיינו (ראה דרישה שבהערה 9) דמהפסוק (הנ״ל) עצמו יודעים שנקרא „חוטא״ (ראה פרש״י שם ד״ה כי תחדל „מכלל דאי נדר . . איכא חטא״. ועד״ז בר״ן שם ד״ה ויליף), ומהגז״ש ד„חדלה חדלה״ (שהובא בפנים) ילפינן דנקרא (גם) „רשע״. וראה הלשון והסדר בטושו״ע שנסמן לקמן הערה 8. וראה בהנסמן בהערה 10.

5) איוב ג, טז.

6) כ״ה גירסת הע״י. וכ״ה בהגהות הב״ח בגמרא שם.

7) להעיר מלשון רש״י הנ״ל „דאי נדר ועבד לי״, היינו — שקיים הנדר. ובפרש״י שם דף עז (ד״ה הא לא חדלת) כתב „אלא נדרת״ ותו לא.

8) יו״ד ר״ס רג. וראה לבוש שם.

9) כ״ה הלשון בשו״ע. ובטור שם מעתיק לשונות הגמרא. וראה דרישה שם סק״א.

10) ב׳ הענינים — ראה ט״ז שם סק״א דתלוי אם מצא פתח לחרטה או לא. ובקרבן נתנאל לרא״ש נדרים פ״א ס״ח (אות ב), דהא דנק׳ רשע הוא בנדרי איסור ש(בדרך כלל) נודר מחמת כעס (משא״כ בנדרי הקדש, דנק׳ רק „חוטא״). וכדבריו משמע לכאורה מפשטות המשך הגמ׳ שם (כב, א). וכן משמע מרמב״ם שבהערה הבאה.

11) קושיא גמורה אינה, כי בנוגע לרשע י״ל דנכלל• במ״ש בפ״א הכ״ה-כו „כנדרי רשעים כו׳ חייב כו׳ אסור כו׳ כנדרי כשרים לא נתחייב בכלום שאין הכשרים נודרים בדרך אסור ובעס״, ובכלל מאתים מנה דמובן שהוא חוטא.

אבל עדיין צריך ביאור, דהו״ל לכתוב ענין זה (דהוי רשע וחוטא) בפני עצמו

[וכבש״ס שם (כב, א) שמבאר שנק׳ רשע מגז״ש (וגם דנקרא חוטא — ראה הערה 4), אף שמפורש במשנה (שם ט, א)•• „כנדרי רשעים כו׳ כשרים כו״ (שהובא ברמב״ם הנ״ל), שרק „רשעים״ נודרים (וראה השקו״ט בגמ׳ שם (ט, א־ב))]

— להדגיש חומר ענין הנדרים, כדי שיהי׳ אדם נזהר בהם (וע״ד שמביא בסוף הל׳ נדרים (מובא לקמן בפנים) דהוי „כאילו בנה במה״).

12) נדרים כב, א. נט, א. ס, ב. יבמות קט, ריש ע״ב. וגיטין מו, רע״ב (וכנסמן במסורת הש״ס).

ברדב״ז הל׳ נדרים (וכן בסוף הל׳ שבועות) ציין המקור לדברי הרמב״ם „בפרק הנודר מן הירק״ (והוא בנדרים נט שם), ועד״ז בצפע״נ שם: כן מבואר

•) וידועה השקו״ט אם הפירוש דמס׳ נדרים (גם עד דף כב) הוא מרש״י — ראה יד מלאכי כללי רש״י ותוס׳ כו׳ אות ו. שם הגדולים להחיד״א מע׳ גדולים מערכת רש״י. שד״ח (כרך ט) כללי הפוסקים סי׳ ח אות ד.

•) ואף שבנוגע לנזירות („שהוא נדר מכלל נדרי איסור״ — רמב״ם ריש הל׳ נזירות) כתב הרמב״ם (סוף הל׳ נזירות) „האומר הריני נזיר . . ה״ז **רשע** ונזירות כזו מנזירות **רשעים** הוא״ — דוחק לומר דסמיך ע״ז ושלכן אינו מביא בהל׳ נדרים (שלפנ״ז) ד„נק׳ רשע . . חוטא״.

••) ומובא בגמרא (שם כב, א) — **בהמשך** למ״ש ש„נק׳ רשע״: אף אנן נמי תנינא כנדרי רשעים כו׳.

•) אבל בכס״מ שם: פרק קונם (והוא שם דף ס). ובמגדל עוז שם ציין לב׳ מקומות הנ״ל, ומסיים „ומייתי לה בכמה דוכתי״. וראה לקמן הערה 27.

וועגן דעם חסרון פון נודר זיין — בסוף הל' נדרים זאָגט דער רמב"ם „כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו".

וצריך ביאור: פאַרוואָס ברענגט ער ניט די לימודים הנ"ל פון פסוקים, נאָר „כל הנודר כו'" — אויף וועלכן עס ברענגט זיך ניט קיין פסוק[13]?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין: דעם ענין, אַז מ'זאָל זיך אָפהאַלטן פון נודר זיין, זאָגט שוין דער רמב"ם פריער, אין הל' דעות[14], וואו ער רעדט ווי אַזוי ס'דאַרף זיין הנהגת האדם בכלל בנוגע דברים שבעולם — פון וועלכע מ'דאַרף זיך אָפּשיידן און פון וועלכע מ'דאַרף ניט — וז"ל: „לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד, ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים. כך אמרו חכמים[15] לא דייך מה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים".

איז ניט גלאַטיק: פאַרוואָס ברענגט ער ניט דאַרטן דעם חסרון אין נדרים דמאמרים הנ"ל, אַז „כל הנודר כו' נקרא חוטא (פושע), כאילו בנה במה"? — וואָס איז דאָך שטרענגער פון דער טענה לא דייך כו'.

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים ביאור דברי הרמב"ם אין דער הלכה הנ"ל: „כל הנודר כאילו בנה במה, ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו".

דער מקור פון דער הלכה, איז דער מאמר פון רבי נתן וואָס וועלט גענאַכט כמה פעמים בש"ס[16], און ר"נ פירט אויס „והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן"[17]. איז ניט מובן: פאַרוואָס ברענגט ניט דער רמב"ם אויך דעם סיום פון דעם מאמר וואָס ברענגט נאָכמער אַרויס דעם גודל החטא אויב מ'איז ניט שואל אויפן נדר (ובמילא — מקיימו), אַז ווען מ'איז מקיים דעם נדר[18] — איז כאילו מ'איז מקריב אַ קרבן אויף דער במה[19]?

נאָכמער: אין טור ושו"ע[20] וועלט דאָס

בנדרים דף נט ע"א ע"ש. ובפשטות כוונתם כי שם דוקא הובא מאמר ר"נ ע"ז ד„קונמות מצוה לאיתשולי עליהן משום דר"נ כו'" המפורש ברמב"ם כאן.

13) ברמב"ם, וגם לא בש"ס (מקומות שבהערה 12). ולהעיר, שבפרש"י יבמות (שם ד"ה כאילו בנה) — על מרז"ל הנ"ל „כאילו בנה במה", כתב „דחוטא הוא דכתיב וכי תחדל לנדור וגו' הא לא תחדל והי' בך חטא". ובתוד"ה הנודר (יבמות שם. גיטין שם) הביא, די"מ דנפקא לן חדלה חדלה (ע"ש).

14) פ"ג ה"א.

15) ירושלמי נדרים פ"ט ה"א (בשינוי ל' קצת).

16) ראה לעיל הערה 12.

17) כ"ה בנדרים כב, א (לגירסת הע"י), יבמות וגיטין שם. ובנדרים נט, א. ס, ב (וכ"ה בפרש"י שם כב, א ד"ה ברישא פתחינן) — „כאילו מקטיר עלי'".

18) ראה ר"ן נדרים (כב, א) ד"ה והמקיימו „כלומר שאינו נשאל עליו כאילו כו'". ועד"ז ברש"י גיטין שם ד"ה והמקיימו (וד"ה שלאח"ז). וראה גם פרש"י יבמות שם ד"ה כאילו הקריב. תוס' רי"ד גיטין שם. וראה הלשון בטור ובשו"ע שבהערה 20.

19) ואין לתרץ לפי שהרמב"ם (בספר היד) אין ענינו להעתיק כל הלשון דמרז"ל כ"א רק מה שנוגע להלכה, והנפק"מ להלכה מדברי ר"נ ד„והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן" הוא שצריך להשאל על נדרו (כבנדרים נט שם. וראה מקומות שבהערה שלפנ"ז), וזה כתב בפירוש

כי מכיון שהרמב"ם מביא התחלת המאמר „כל הנודר כאילו בנה במה", להדגיש חומר ענין הנדרים בכדי שיהא האדם זהיר מלנדור, הו"ל להעתיק גם סיום מאמרו, שמביא גם לתוס' זירוז שלא לנדור נוסף על אשר אם עבר ונדר שישאל עליו.

20) יו"ד סי' רג ס"ג. וכן הובא בראב"ד סוף הל' שבועות. סמ"ג מל"ת רמב בסופה.

יע[21] אַראָפגעבראַכט[22]!

דער רדב"ז[23] איז מסביר, אַז דעם המשך המאמר פון ר"נ „והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן" איז דער רמב"ם מפרש באופן זה, אַז „אם הוא ירא שמא יבא לידי מכשול ומקיים נדרו ואינו שואל עליו הוי כאילו הקריב עלי' קרבן, אבל אם ברי לו שלא יבא לידי מכשול אם רצה לקיים יקיים".

אָבער ס'איז לכאורה ניט גלאַטיק אַזוי צו איינלערנען אין רמב"ם, א) פון פשטות לשון הרמב"ם „כל הנודר כאילו בנה במה ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כו'" איז משמע, אַז כשם ווי די רישא רעדט וועגן יעדן אופן פון נדר („כל הנודר"), אַזוי איז אויך דער המשך „אם עבר ונדר", מיינט דאָס בכל אופן, סיי ביי „ירא שמא כו'" און סיי אויך ביי „ברי לו כו'"[24].

ב) ווי קען זיין ברי לן שלא יבוא לידי מכשול — וויבאַלד אַז אמחז"ל במשנתם[25] „אל תאמין בעצמך", און זיי האָבן געאסרט זיך שטעלן בנסיון[26].

ג. לכאורה קען מען דאָס פאַרענטפערן ע"פ דיוק לשון הרמב"ם „כל הנודר כאילו בנה במה" — ניט ווי בכמה מקומות בש"ס[27] (ועד"ז אין שו"ע[28]) וואו עס שטייט „הנודר" סתם — וואָס יש לומר כוונת הרמב"ם בזה:

דער רמב"ם איז ממשיך ומסיים די הלכה, אַז „ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כו' במה דברים אמורים בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן כו'". פון דעם וואָס דער רמב"ם מאַכט אַ

---

21) ההוספה בטושו"ע „הנודר כאילו בנה (בונה) במה בשעת איסור הבמות" הוא (בלשון הב"ח שם) „לפי שהרא"ש (נדרים כב) פירש כאילו בנה במה בשעת איסור הבמות (לכן כתב רבי' כו')". וכ"ה ברש"י יבמות וגיטין שם; ר"ן נדרים שם (ראה ב"י וב"ח לטור שם). וי"ל (וראה ב"ח שם) שמביאו — כדי לשלול הפירוש (רש"י נדרים כב, א) כאילו בנה במה „לעבודת כוכבים". וברמב"ם י"ל דלא פירשו, כי מעתיק דברי התלמוד כצורתם וכלשונם (וראה יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה). ולהעיר שהרמב"ם מקדים אמרו חכמים.

22) עוד שינוי בין הרמב"ם וטושו"ע: ברמב"ם באה ההלכה ד„כל הנודר כאילו בנה במה" בסוף הל' נדרים, ובטושו"ע — בתחלת הל' נדרים.

ויש לומר ע"פ המבואר כמ"פ החילוק בין הרמב"ם והשו"ע (ראה לקו"ש חט"ו ע' 374. ועוד), דהשו"ע ענינו בכדי שהאדם ידע את המעשה, ולכן מתחיל בחומר ואזהרת הנדרים, שנוגע למעשה בפועל שאינו רצוי להדיר (ואיזה נדרים משובחים — ראה לקמן שוה"ג להערה 30). ורק אח"כ באו פרטי הלכות נדרים:

משא"כ ספר היד להרמב"ם הוא כמ"ש בהקדמתו „חיבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה . . שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה וידע ממנו תורה שבע"פ כולה כו'", היינו לימוד וידיעת הדינים. ולכן כתב הסדר כמו שהוא בידיעת הדינים, שמתחיל בהגדרת ענין הנדרים, פרטי הדינים דנדרים, ולבסוף ההלכות — מוסיף בנוגע למעשה, מתי לנדור או שאין לידור כלל וכו' (ועד"ז הוא בסוף כל הלכה שבספר הפלאה. וכ"ה בכ"מ ברמב"ם).

23) סוף הל' שבועות. וראה גם מגדל עוז שם.

24) אלא שי"ל, דלא קאי על זה שנודר „כדי לכונן דיעותיו ולתקן מעשיו כו'" (שבסוף הל' נדרים שם הכ"ג), שעליו כתב (שם) „הרי זה זריז ומשובח", אלא „שלא יבוה (אדם) בנדרי איסור ולא ירגיל עצמו בהם". ואח"כ מוסיף „כל הנודר" — היינו שאר כל הנודרים (שלא באופן הנ"ל). אבל דוחק הוא. וראה לח"מ סוף הל' ערכין. וראה לקמן הערה 30.

25) אבות פ"ב מ"ד.

26) סנהדרין קז, ע"א. ובכל יום מבקשים (בברכת השחר) אל תביאני לידי נסיון (ברכות ס, ב).

27) נדרים כב שם. יבמות וגיטין שם. אבל בב' המקומות האחרים בנדרים שם „כל הנודר".

28) ובטור הובא מאמר ר"נ בתוספת „כל". ולהעיר מב"י שם שהביא המאמר „מפ"ג דנדרים" והעתיק תיבת „כל".

•) ולהעיר מרש"י סוטה ד, סע"ב (ד"ה במה) — וראה תוס' שבהערה 13 — זהר חדש רות צ, סע"ד.

חילוק צווישן נדרי איסור און נדרי הקדש נאָר ביים צווייטן פאַל פון „ואם עבר ונדר", וואָס ביי נדרי איסור איז „מצוה להשאל על נדרו" און „נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק" — און ניט בנוגע דעם ערשטן פאַל פון „כל הנודר" (מלכת־חילה) — איז מוכח, אַז דער ערשטער ענין (פון „כל הנודר כאילו בנה במה") איז ניט בלויז ביי „נדרי איסור" נאָר אויך ביי „נדרי הקדש".

[און אַזוי שטייט בפירוש אין פרישה[29], אַז מאמר רבי נתן רעדט אפילו בועגן נדרי צדקה, ווייל „אף ע"ג שמצוה הוא ליתן צדקה מ"מ כשהוא נודר ומחייב את עצמו בנדר נראה כאילו הוא מוסיף על מצות הש"י כאילו אין הש"י השלים חוקיו במה שציוה אותנו"].

און דערפאַר איז דער רמב"ם מדייק „כל הנודר" — צו כולל זיין אויך נדרי הקדש[30].

---

29) לטור יו"ד שם סק"ז.

ודוחק גדול לומר שכתב כן רק בנוגע לצדקה ולא בנוגע לשאר נדרי הקדש. וראה שם סק"ח וסקי"א. ולהעיר מאגודה (הובא בברכ"י לשו"ע יו"ד שם ס"ה): הנודר אע"פ שמקיימו נקרא רשע יש מפרשים אפילו בנודר בעת צרה דהא על כל הנדרים מייתי לה. וראה טושו"ע יו"ד שם ס"ד בנוגע לצדקה.

30) דאף שבא בהמשך לב' הלכות שלפנ"ז שמדובר בנדרי איסור, הרי מזה שהתחיל זה בהלכה בפ"ע משמע שכולל הכל. ואף שכתב (הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ב) „שההקדשות וחרמין והערכין מצות וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכוף יצרו ולא יהי' כילי כו'", הרי מסיים שם „אעפ"כ אם לא הקדיש ולא העריך ולא החרים מעולם אין בכך כלום הרי התורה העידה ואמרה כו' לא יהי' בך חטא". והיינו לאדם שמרגיש בעצמו כילי כו', גם עליו אומרים שאם לא הקדיש כו' אין בכך כלום. אבל לאדם שאינו כילי ואינו צריך לנדור להקדש כדי לכוף יצרו — עליו אומרים „כל הנודר

לויט דעם איז אויך פאַרענטפערט וואָס דער רמב"ם ברענגט ניט דעם המשך פון מאמר ר"נ „והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן": היות אַז „כל הנודר כאילו בנה במה" מיינט אויך נדרי הקדש — איז אויב דער רמב"ם וואָלט ממשיך געווען „והמקיימו כאילו הקריב עלי' קרבן", וואָלט עס דאָך געווען בסתירה צום המשך אין רמב"ם „במה דברים אמורים בנדרי איסר אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן ולא ישאל עליהן אלא מדוחק שנאמר נדרי לה' אשלם". ווי־באַלד אַז דער קיום הנדר איז „כאילו הקריב עלי' קרבן" — ווי קען מען זאָגן בנוגע לנדרי הקדש „מצוה לקיימן"?!

[ועפ"ז איז אויך מתורץ וואָס דער רמב"ם ברענגט ניט אַראָפּ „כל הנודר כאילו בנה במה" אין הל' דעות, וואָרום דאָרטן רעדט ער וועגן פרישות פון עניני העולם ונדרי איסור; אָבער וועגן נדרי הקדש — רעדט ער ניט דאָרטן].

עס בלייבט אָבער ניט מובן: וויבאַלד אַז אויך נדרי הקדש זיינען „כאילו בנה במה" — פאַרוואָס זאָגט תורה אַז מען זאָל איבערלאָזן דעם „מכשול לפניו" (די

כאילו בנה במה" (וראה לח"מ שם).

והרי גם בנדרי איסור כתב הרמב"ם (הל' נדרים שם הכ"ג — הובא בלח"מ הנ"ל) ד„מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו הרי זה זריז ומשובח", ואעפ"כ ממשיך בהכ"ד ואילך ש„לא ירבה אדם בנדרי איסור כו' כל הנודר כאילו בנה במה כו'".

וראה לעיל הערה 24.

•) משא"כ בטושו"ע שם שהחלת הסימן היא בהחסרון ושלא ינדור, ואח"כ בא (בס"ג) אבל נדרי הקדש מצוה לקיימן כו'. ולבסוף (ס"ז) מי שנדר נדרים כדי לכונן דעתו כו' (שברמב"ם הכ"ג־כד) — נדר הרצוי. ולהעיר שהכותרת להסי' בשו"ע: איזה דברים משובחים (ואח"כ) ואיזה הם מגונים.

„במה"), און ניט אים מבטל זיין, דורך שואל זיין על נדרו (ווי ביי נדרי איסור*[30])?

ד. ויש לבאר בכל זה:

בהקדם — דעם ענין פון „כאילו בנה במה" זאָגט דער רמב"ם — און אַזוי שטייט אין גמרא — נאָר לגבי נדרים („כל הנודר"), אָבער ניט לגבי שבועות [אע"פ אַז בכ"מ אין הל' נדרים ברענגט דער רמב"ם זיי צוזאַמען[31], „הנודר או הנשבע כו'". נאָכמער: אין הל' דעות, ווו דער רמב"ם רעדט (כנ"ל) וועגן דעם חסרון פון אסר"ן אויף זיך דברים המותרים, איז ער כולל נדרים ושבועות צוזאַמען].

און ווי ס'איז מוכח אין סוף הל' שבועות, ווו דער רמב"ם זאָגט: „וטובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל" און ער איז ממשיך „ואם עבר ונשבע (ע"ד לשונו גבי נדר בסוף הל' נדרים: ואם עבר ונדר) שיצטער כו'". און ער זאָגט ניט אויף דעם „כאילו בנה במה".

דער ראַגאַטשאָווער[32] איז דאָס מבאר: „דגבי שבועה דהוא איסור גברא ולא חל האיסור על שום דבר לא שייך לומר כאילו בנה במה[33] דהאיסור הוא השבועה ולא דבר אחר".

*30) ראה תוס' רי"ד נדרים (ס, ב) שע"י השאלה עוקר (גם) נדר שנתקיים „שלא יתחשב כמקריב קרבן בבמה בשעת איסור הבמות והאיסור שנהג נמצא שנהג בו בלא נדר". וראה גם צפע"נ לרמב"ם סוף הל' נדרים.

31) ראה שם פ"א ה"ד (לגבי המצוה לקיים). וראה פ"ד הי"א. פ"ה הי"ד-טז, וכו"כ פעמים בפרקים שלאח"ז.

32) צפע"נ סוף הל' שבועות.

33) להעיר גם מחדא"ג מהרש"א יבמות שם סד"ה בהפרת נדרים.

די הסברה בזה:

אין דעם טעם הדבר, פֿאַרוואָס מ'זאָגט אַז דער וואָס טוט אַ נדר איז „כאילו בנה במה", זאָגט דער ר"ן[34]: „נראה בעיני דלהכי מדמינן לה לבונה במה משום דסליק אדעתי' דנודר דמצוה קא עביד, דרחמנא אסרי' במילי דאיסורא ואיהו נמי אסר אנפשי'". און אויף דעם זאָגט מען „דטעי, דאדרבה לבונה במה דמי דנהי דרחמנא אזהרי' לאקרובי קרבנות בפנים, אזהרי' דלא לוסיף עלי' לבנות במה ולהקריב בחוץ, ה"נ נהי דרחמנא אסר עלי' דברים האסורים כי מוסיף איהו אמאי דאסר רחמנא פשע, כענין שאמרו בירושלמי בפרק פותחין[35] לא דייך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים אחרים".

דעם צושטעל קען מען טייטשן אויף צוויי אופנים — אין וואָס עס באַשטייט דער חסרון וחטא הנודר: א) אין פעולת הגברא, וואָס ער אסר'ט ענינים וואָס די תורה האָט זיי ניט געאסר'ט. ב) אין דער חפצא, אין דעם וואָס דורך זיין נדר איז געוואָרן אַ חפצא של איסור, וואָס די תורה האָט ניט געאסר'ט.

[בסגנון אחר קצת: צי דער איסור איז מצד הפועל והפעולה, אָדער מצד הנפעל].

און אויך ביי נדרים ליתן צדקה, ובכלל נדרי הקדש — אע"פ אַז דאָרט ווערט ניט קיין חפצא של איסור, קען מען לערנען דעם חסרון (בהמשך לדברי הפרישה[36] הנ"ל ס"ג) אויף צוויי אופנים (ע"ד הנ"ל ביי נדרי איסור): א) אַז דאָס

34) נדרים כב שם (הובא במפרשי הטור שם). וראה עד"ז תוס' רי"ד גיטין שם.

35) נסמן בהערה 15.

36) שבא לבאר דברי הר"ן הנ"ל בפנים.

איז מצד דעם עצם נדר — מעשה הגברא, וואָס ער איז מוסיף על מצות השי"ת (ער איז זיך מחייב בצדקה וכיו"ב) וואָס דער אויבערשטער האָט אים ניט מחייב געווען; ב) דאָס איז מצד הנפעל — ס'איז געווארן אַ נייע חלות חיוב פון צדקה (וכיו"ב) על נכסיו (ע"ד הנ"ל בנדרי איסור, אז ער האָט אויפ־גענומען אַ חפצא).

ה. עפ"ז יומתק דיוק הלשון (הש"ס והרמב"ם) „כאילו בנה במה" — ניט ווי אין שו"ע, וואו דער לשון איז „כאילו בונה במה"[37] שיש לפרשו:

„כאילו בונה במה", איז מדגיש דעם חסרון אין גברא שעוסק בבני' בלתי רצוי' (וואָס קען אים ברענגען[38] צום איסור הקרבה בבמה[39]);

דער רמב"ם זאָגט אַבער אז דאָס איז „כאילו בנה (ונעשית מציאות — חפ־צא —) במה" ער האָט אויפגענומען אַ חפצא (וואָס איז אַ הכשר[38] צו אַ הקרבה) אסורה.

לויט דעם איז אויך מדויק לשון הרמב"ם „ואם עבר ונדר מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו". דלכאורה: לויט דעם פירוש הרדב"ז (הנ"ל ס"ב)[40], אז דער מכשול איז וואָס ער וועט עובר זיין על נדרו, האָט דער רמב"ם געדארפט זאָגן „כדי שלא יבוא לידי מכשול"[41], אַדער (ע"ד לשון ה־גמרא[42]) „כדי שלא יבוא לידי תקלה", וכיו"ב.

נאָר דערמיט איז דער רמב"ם מדגיש, אז דאָס איז (ניט מצד הגברא, אז ער וועט קומען לידי תקלה ומכשול, נאָר אַ) התהוות של חפצא, פון אַ („שלא) יהא מכשול לפניו"; עס[43] ווערט אַ מכשול לפניו — די חפצא האסור וואָס ער האָט אויפגענומען על ידי נדרו.

און דער טעם וואָס דער רמב"ם לערנט אַזוי — איז מצד דעם גופא וואָס די גמרא זאָגט דאָס („כאילו בנה במה") נאָר בנוגע לנדר, און ניט בנוגע לשבועה: אויב מצד דער מעשה הגברא, איז דאָך עד"ז אויך בנוגע שבועה.

ו. לויט דעם איז אויך מובן דער חילוק צווישן דברי הרמב"ם אין הל' דעות און אין הל' נדרים:

אין הל' דעות רעדט דער רמב"ם

---

37) ובפרישה לטור שם סק"ז נעתק הלשון „כאילו בונה במה". אבל צ"ע אם אפשר לדייק כזה ב־דפוסים.

38) ראה חדא"ג מהרש"א יבמות שם ד"ה הנ"ל בתחלתו (אבל הוא כתב זה כעוד ביאור על ההשוואה „כאילו בונה במה", ולא כדברי הר"ן). וראה הערה הבאה. וראה לקמן ס"ז.

39) ראה פרש"י גיטין שם ד"ה כאילו הקריב „וגמר עונו שלם". אבל בפרש"י יבמות שם ד"ה כאילו הקריב קרבן — „שעבר עליו שחי עבירות". וראה ר"ן נדרים (כב שם) ד"ה ברישא „כאילו בנה במה כו' שאין העבירה גדולה כ"כ כו'" (וראה תוס' ר"ד גיטין שם). ובמאירי נדרים שם „הואיל ואינו איסור גדול". ולהלן שם במאירי „שהנדרים כל שאינו רואה לעצמו צורך בהם יש בהם סרך עבירה". וראה ר"ן (ס, ב) ד"ה כמאן „כיון דכי נדר לאו שפיר עבד כדר' נתן". ובפרש"י שם ד"ה כרבי נתן „הואיל ועבד איסורא כו'". ואכ"מ.

40) וכן משמע במגדל עוז שנסמן לעיל שם. וכן מובן בשו"ת מהרי"ק שורש נב. סמ"ג שם. ועוד.

41) ע"ד הלשון בסמ"ג שם: פן יבא לידי מכשול.

42) נדרים ט, ריש ע"ב: י', רע"א — אבל שם אינו לענין נדרי איסור.

43) ראה פרישה שם „לפי הירושלמי הנודר אינו עושה איסור מצד עצמו רק משום דלמא לא יוכל לקיימו אבל רבי נתן סבר שעושה איסור מצד עצמו כו'". אבל לפי ביאורו (בנוגע לצדקה) אפ"ל שזה בעיקר מצד פעולת הגברא (כנ"ל בפנים ס"ד). משא"כ בהמבואר בפנים שהוא מצד החפצא „מכשול לפניו".

וועגן דעם (פעולות ה)גברא, וואָס איז כולל כמה ענינים: אָנהויבנדיק פון דער הנהגה כללית של פרישה מדרכי העולם באופן אַז „לא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה כו' וכיוצא בהן", וואָס „דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא שהרי הוא אומר בנזיר כו'"; און עד"ז בענינים פרטיים „שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד" כנ"ל, וואָס איז דעם זיינען נדרים ושבועות בשווה (ווי דער רמב"ם איז דאָרטן ממשיך), וואָרום אין דער פרישות הגברא פון „דברים המותרים" — איז קיין נפק"מ ניט באיזה אופן דאָס ווערט געטאָן[44];

משא"כ אין הל' נדרים רעדט דער רמב"ם וועגן דעם חסרון מצד דער חפצא, וואָס ער האָט אויפגעמאַכט אַ דבר איסור. דערפאַר זאָגט ער דוקא דאָרטן אַז „כאילו בנה במה" און ניט ביי שבועות כנ"ל.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס דער רמב"ם ברענגט דאָ ניט „כל הנודר אע"פ שמקיימו נקרא חוטא" אָדער „נקרא רשע", וואָרום אין הל' נדרים רעדט דער רמב"ם נאָר וועגן דעם חידוש ועניַן מיוחד ביי נדרים — והיינו וואָס דער נודר מאַכט אויף אַ חפצא של איסור (און דערפאַר „כל הנודר כאילו בנה במה" כנ"ל), משא"כ דאָס וואָס „נקרא רשע" און „נקרא חוטא", שם ותואר הגברא, וואָס איז ניט קיין ענין מיוחד ביי נדרים, וע"ד ווי די גמרא[45]

זאָגט אַז „כל היושב בתענית נקרא חוטא".

און תוכן ענין זה (דעם חטא ביי נדרים מצד הגברא) ברענגט טאָקע דער רמב"ם אין הל' דעות, אַז „המהלך בדרך זו (ער איז זיך פורש פון ענינֵי העולם) נקרא חוטא", און בהמשך לזה: „לפיכך צוו חכמים כו' ולא יהא אוסר עצמו בנדרים ובשבועות על דברים המותרים כו' (ובכלל הזה אלו שמתענים תמיד כו' ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית[46])".

ז. ע"פ כל זה וועט מען אויך פאַרשטיין דעם חילוק צווישן נדרי איסור און נדרי הקדש:

ביי נדרי איסור, איז דורך זיין נדר געווארן אַ חפצא של איסור, ובמילא האָט ער געמאַכט אַ חפצא, אַ „מכשול לפניו". און דעריבער איז „מצוה להשאל על נדרו כדי שלא יהא מכשול לפניו";

משא"כ ביי נדרי הקדש, האָט זיין נדר געשאַפן (ניט אַ חפצא של איסור, נאָר אדרבה) אַ חלות חיוב של צדקה (וכיו"ב בשאר הקדשות); און דעריבער איז די חפצא ניט אַן ענין פון „מכשול לפניו" — אדרבה, ס'איז אַ חפצא של מצוה, „מצוה לקיימן".

און דאָס איז אויך דער דיוק אין דעם צושטעל צו „כאילו בנה במה": בנין במה אויב ער בויט עם מלכתחילה ניט צוליב אַ פעולה אסורה — איז ניט קיין איסור[47].

---

44) וגם אם פורש עצמו (סתם) גם לא ע"י נדר ושבועה, ובכלל זה היושב בתענית — ראה רמב"ם שם (הובא לקמן בפנים בסוף הסעיף).

45) נדרים י, א. וכ"ה בתענית יא, א.

46) וראה לח"מ שם.

47) ראה רמב"ם הל' בית הבחירה (פ"א ה"ג) „כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן", דאסור גם לבנות בית לה' במקום אחר, לא רק איסור הקרבה בבמות (ראה לקו"ש חט"ז ע' 466 הערה 12), אבל עכ"פ צ"ל בית לה'. ואכ"מ.

ס׳איז נאָר אַ הכשר[48] צו פעולות בבמה וועלכע קענען זיין אַן איסור (הקרבת קרבן) אָדער אַ מצוה (מקום כבוד לאביו ורבו, קריאה בתורה, אמירת דברי הת־ עוררות ממקום „גבוה״ — כלשון הכתוב[49]: על הר גבוה עלי לך וגו׳ הרימי בכח קולך גו׳, וכיו״ב) או דבר הרשות וסתם.

און דעריבער ברענגט דאָ ניט דער רמב״ם דעם פסוק מפורש[50] „מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת״, אַז ס׳איז אַ מ״ע מן התורה ער זאָל מקיים זיין נדרו, ווי דער רמב״ם זאָגט פריער[51], נאָר ווי‌באָלד ס׳איז „נדרי לה׳״[52], דאָס איז (ניט זיין אייגענער איסור וחיוב, נאָר דאָס איז) געוואָרן אַן ענין לה׳[53], דעריבער איז — „אשלם״.

ח. בנוגע ענין שהזמ״ג, ז׳ דנחמתא — דער שבועה[54] פון דעם אויבערשטן אויף אריינברענגען אידן אין ארץ ישראל, און בכלל אויף דער גאולה[55], איז דאָס אַן ענין וואָס דער אוי־ בערשטער האָט מבטיח געווען, און נאָכמער — זיך געבונדן כביכול מיט אַ שבועה, און נאָכמער: דורך דעם האָט זיך דאָס אויפגעטאָן אין דער חפצא דהעולם — וויבאָלד דיבורו של הקב״ה חשיב מעשה, איז — מצד דער מציאות פון וועלט „מאָנט זיך״ אַז אידן זאָלן אַריינגיין אין ארץ ישראל, און אַז עס זאָל קומען די גאולה האמיתית והשלימה ע״י משיח צדקנו.

און דעריבער, ווי נאָר אידן וועלן תשובה טאָן איז „מיד הן נגאלין״[56], און עס איז ניט שייך קיינע מניעות ועיכובים ח״ו מצד עפעס אין וועלט, דאדרבה — וועלט גופא מאָנט אַז עס זאָל קומען די גאולה, און קומען במהרה בימינו ממש.

(ע״פ שיחת כ״א מנ״א תשד״מ)

---

48) ראה לעיל הערה 38-39.

49) ישעי׳ מ, ט.

50) פרשתנו כג, כד.

51) הל׳ נדרים פ״א ה״ד. ולהעיר דשם כולל נדרי איסור עם נדרי הקדש (וראה רדב״ז שם). ועד״ז בסהמ״צ מ״ע צד (וראה רמב״ן בסהמ״צ שם). וראה מפרשי סהמ״צ שם. צפע״נ להרמב״ם סוף הל׳ נדרים [ובהכותרת להל׳ נדרים לא חילק וכתב (מצוה א) „שישמור מוצא שפתיו ויעשה כמו שנדר״].

אבל במנין המצות שבריש ספר היד מ״ע צד כתב המצוה רק בנדרי הקדש „לקיים אדם כל מה שיוציא בשפתיו מקרבן או צדקה וכיוצא בהם״, ומביא (רק) הכתוב „מוצא שפתיך תשמור ועשית״. ומדברי הרדב״ז הנ״ל מובן, שלכן גם ביד הביא ב׳ הפסוקים. ואכ״מ.

52) משא״כ נדרי איסור גם כשנודר „לכונן דעותיו ולתקן מעשיו״ שאז הרי זה „זריז ומושבח״ — הרי „דרך עבודה לשם הן״ (רמב״ם הל׳ נדרים פי״ג הכ״ג) ולא „נדר לה׳״.

53) ראה כס״מ כאן: דברי טעם הם דלמה יגרע כח ההקדש להשאל עליו כו׳. די״ל שכוונתו כנ״ל (בפנים).

54) להעיר מפרש״י עה״ת ואתחנן בתחלתו ד״ה בעת ההיא „שמא הותר הנדר״, ובחוקת כ, יב בסופו ד״ה לכן לא תביאו פי׳ „בשבועה״.

55) ראה לקו״ש חכ״ה ע׳ 274 ובהערה שם.

56) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ז ה״ה.

תצא ג

א. בנוגע דעם ציווי[1] „ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גו׳" — איז ידוע די שאלה:

חז״ל זאגן[2] אז דער אויבערשטער איז „מקיים" דאס וואס „הוא אומר לישראל לעשות ולשמור". ובענינו — מיר גע־פינען בכמה מקומות בחז״ל[3], אז די עבודה פון אידן בקיום התומ״צ ווערט צוגעגליכן צו דער עבודה פון אַ פועל פאר זיין בעה״ב, און שכר מצות איז דער „תשלום" וואס דער אויבערשטער (דער „בעל הבית") צאלט די אידן (די „פועלים") פאר זייער „ארבעט".

דאַרף לפ״ז אויסקומען, אז יעדער מאל ווען אַ איד פאַרענדיקט טאָן אַ מצוה, זאל ער באלד („ביומו") באַ־קומען דעם שכר פאר זיין „ארבעט" — כציווי השם בתורתו „ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש גו׳" (און „לא[4] תלין פעולת שכיר אתך עד בקר")[5].

פאַרוואס געפינט מען[6], אז דער אויבערשטער צאלט שכר מצות (ניט גלייך, נאר) ערשט „למחר (לעולם הבא[7])", כמאמר חז״ל[8] „היום לעשותם, למחר לקבל (ליטול[9]) שכרם", אז[10] דער אויבערשטער איז „מאחר" שכרם (פון צדיקים גמורים אפילו) ביז „למחר"[11]?!

ב. מפרשים[12] פאַרענטפערן, אז ווי־באַלד „כל ימינו אנו משועבדים להקב״ה לעבודתו" (וואַרום יעדער רגע פון חיי האדם איז ער מחוייב „לשמש את קונו"[13]), קומט אויס, אז דער גאַנצער לעבן פון אַ מענטשן איז איין זמן של שכירות — יעדן אידן איז צוגעטיילט געווארן איין „שליחות" און תפקיד וואס ער דארף דורכפירן במשך חיים חיותו בעלמא דין, און יעדע פעולה שלו בתומ״צ איז אַ פרט פון זיין שליחות ותפקיד:

דערפאַר איז ניטאַ קיין חיוב צו צאלן אַ אידן שכר מצות ביז לאחרי פטירתו

---

1) פרשתנו כד, טו.

2) שמו״ר פ״ל, ט. ירושלמי ר״ה פ״א ה״ג. וראה ויק״ר פל״ה, ג. ועוד.

3) ראה אבות פ״ב מי״ד־טז. תו״כ (ורש״י) בחוקותי כו, ט. ועוד. — וראה בארוכה „הדרן" על מס׳ אבות (נדפס בלקו״ש חי״ז ע׳ 387 ואילך. „ביאורים לפרקי אבות" בסופו).

4) קדושים יט, יג. וראה פרש״י עה״פ.

5) ואע״פ שאם התנה עם הפועל ע״מ שלא יתחייב לפורעו בזמנו תנאו קיים (שו״ע אדה״ז חו״מ הל׳ שאלה ושכירות כו׳ סי״ח) — הרי (א) אם יוכל לפרוע בזמנו טוב לפרעו ולא לסמוך על התנאי (שו״ע שם). (ב) ועוד ועיקר: איך מתאים לומר שהקב״ה התנה שלא כהוראתו בתורתו „ביומו תתן שכרו" — והרי „מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות" (כנ״ל בפנים).

6) להעיר מדב״ר (פי״א, י) אמר משה כו׳ אתה עושה תורתך פלסתר דכתיב ביומו תתן שכרו . . זו היא שילום עבודה של מ׳ שנה שעמלתי כו׳.

7) תנחומא בראשית א. רש״י ס״פ ואתחנן.

8) עירובין כב, א. ע״ז (ג, א. ד, ב).

9) כ״ה בע״י עירובין שם (ועד״ז בע״ז ותנחומא שם: ולא היום ליטול שכרן). רש״י ס״פ ואתחנן. ועוד. — נת׳ לעיל ע׳ 44 ואילך.

10) עירובין שם.

11) אף שישנם עניני שכר גם בעוה״ז (ככל יעודי התורה (ראה לקמן סעיף ד ואילך). וראה משנה ריש פאה. ועוד) — אי״ז עיקר שכרן של מצות. ואחז״ל (קידושין לט, ב. חולין בסופה) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא (וראה לקו״ש חי״ט ע׳ 197 ואילך).

12) עיין יעקב לע״י עירובין שם (וראה שם (וכן בע״ז ד, ב). ובכמה מפרשים עוד תירוצים. ואכ״מ).

13) קידושין בסופה.

מן העולם (ווען עס ענדיקט זיך דער זמן השכירות), ווייל „שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף"[14] (ווי דער דין[15], אַז אויב איינער האָט געדונגען אַ פועל פאַר אַ תקופה מסויימת, איז דער שוכר ניט עובר אויף בל תלין ביז עס גייט דורך כל התקופה).

דער תירוץ איז אַבער מתאים נאַר לויט שיטת הרמב"ם, אַז עוה"ב — „סוף מתן שכרן של מצות"[16] — איז עולם הנפשות בלא גוף (גן עדן)[17], וואָס „באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה"[18] — ולפ"ז באַציט זיך „למחר" (לעולם הבא) לקבל שכרם" צו גן עדן[19];

משא"כ לויט שיטת הרמב"ן[20] — וואָס אַזוי איז די הכרעה פון קבלה און חסידות[21] — אַז עולם הבא דאָ מיינט עולם התחי' (און דאָס איז דער תכלית השכר) — קומט אויס, אַז דער אויבערשטער איז „מאחר" שכר מצות ביז לעתיד לבא, הרבה זמן נאָך דעם ווי עס ענדיקט זיך דער זמן ה„שכירות" פון אַ אידן (אַ איד מוז וואַרטן צו באַקומען דעם שכר מצות ביזן זמן פון (ימות המשיח ו)עולם התחי')[22]!

והדרא קושיא לדוכתא: ווי שטימט דער זמן התשלום פון שכר מצות מיט דער הלכה פון „ביומו תתן שכרו"?

ג. וי"ל — די שאלה ווערט באַוואַרנט לויטן ביאור פון אַלטן רבי'ן אין ספר התניא:

דער אַלטער רבי[23] ברענגט דעם מאמר רז"ל[24] אַז „תכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", וואָס דאָס מיינט אַז אין עולם הזה התחתון „שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית"ש זאָל לייכטן דער „אור ה'" אַן קיין שום פאַר־שטעל[25].

און דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך „מעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות"[26] (ובמשך כל זמני העבודה בכלל), וואָרום יעדע פעולה פון אַ אידן איז עבודת התומ"צ איז פועל אַ זיכוך בגשמיות גופו וחלקו בעולם (און אַ המשכת אור אלקי בעולם) — אַזוי, אַז בצירוף פון עבודת כל בני ישראל במשך כל הדורות ווערט נשלם דער בירור וזיכוך פון גאַנץ עולם הזה און די גאַנצע וועלט ווערט אַ „דירה לו יתברך".

[און ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[27], אַז „כללות העולם" איז צעטיילט אויף ששים רבוא חלקים, כנגד די „ששים רבוא נשמות" (וואָס דאָס איז דער מספר

14) ב"מ קי, ב.

15) ב"מ שם (במשנה). רמב"ם הל' שכירות פי"א ה"ב. שו"ע חו"מ סשל"ט ס"ה. שו"ע אדה"ז חו"מ שם סי"ב.

16) ל' הרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"א.

17) הל' תשובה פ"ח ה"ב.

18) שם ספ"ח.

19) להעיר מרש"י עירובין שם ד"ה ולא למחר לעשותם. וראה ענף יוסף לע"י שם. „חדושי גאונים" לע"י ע"ז ג, א.

אבל להעיר, דגם להרמב"ם, „סוף מתן שכרן של מצות" לכאורה אינו הג"ע דעתה (שלאחרי מיתה), אלא לאחרי ימות"מ ותחה"מ (ראה עיקרים מ"ד פל"א).

20) שער הגמול בסופו (הועתק ב„פירוש" ל־רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב). וראה גם השגת ה־ראב"ד שם פ"ח ה"ב. ועוד.

21) ראה לקו"ת (צו טו, ג. ש"ש סה, סע"ד). סהמ"צ להצ"צ מצות ציצית. ובכ"מ.

22) אף שישנו השכר דג"ע — אי"ז עיקר שכרן של מצות (לדעת הרמב"ן כו'). וראה סהמ"צ להצ"צ שם (ובכ"מ) דבג"ע הוא (בעיקר) השכר על לימוד התורה, ובתחה"מ הוא מתן שכרן של מצות. ע"ש.

23) תניא רפל"ו.

24) תנחומא נשא טז. ועוד.

25) תניא שם (פל"ו).

26) ל' התניא רפל"ז.

27) תניא פל"ז (מח, א).

פון די נשמות כלליות וועלכע זיינען „שרשים" פון אַלע נשמות ישראל — וואָס יעדע נשמה פרטית איז אַ ניצוץ פון איינעם פון די „ששים רבוא . . שרשים") — והיינו, אַז יעדע נשמה פרטית, יעדער איד האָט אַ חלק אין עולם וואָס איז „שייך לו", וואָס דורך זיין עבודה בתומ"צ איז ער מזכך „זיין" חלק אין עוה"ז:

און דורך דעם וואָס אַלע ששים רבוא נשמות ישראל פירן דורך זייער עבודה, וועט נזדכך „כללות העולם" און ער וועט אַ דירה לו יתברך].

און צו דעם מצב פון תכלית הזיכוך והעלי' וועט דער עולם צוקומען לעתיד־לבא — לימות המשיח, ובעיקר וב־שלימות — בתחיית המתים, וואָס דאָן וועט לגמרי בטל וועלן דער רע פון עולם הזה און עס וועט זיין „התגלות[28] כבודו וראו כל בשר יחדיו ויופיע עליהם בהדר גאון עוזו וימלא כבוד ה' את כל הארץ".

קומט לפ"ז אויס, אַז די עבודה פון אַלע אידן צוזאַמען במשך כל הדורות יחד איז אין גדר פון איין „שכירות", וואָס ענינה ותכליתה איז צו אויפטאָן אַ דירה לו יתברך בתחתונים. וי"ל נאָך מער: אין דעם תפקיד זיינען אידן (ניט אין גדר פון „שכיר", נאָר) אין גדר פון „קבלן": דער אויבערשטער האָט איבער־געגעבן עולמו בידי ישראל אַז זיי זאָלן מאַכן פון דעם עולם אַ דירה לו יתברך.

און דערמיט איז פאַרענטפערט פאַר־וואָס עיקר ענין השכר וועלן באַצאָלט ערשט לעתיד לבא (בימות המשיח, וב־עיקר — בעולם התחי') — ווייל דער שכר פון עולם הבא איז דער תשלום כללי צו אַלע אידן כאחד*[28] פאַר זייער עבודה צו מאַכן פון וועלט אַ דירה לו יתברך: און דעם שכר באַקומען אידן תיכף נאָך זייער פאַרענדיקן די עבודה פון לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

ד. לויט דעם הסבר אין דעם תוכן פון שכר המצות — קען מען מבאר זיין נאָך אַן ענין בשייכות צו שכר מצות:

עס איז ידוע וואָס דער רמב"ם[29] איז מבאר בנוגע די הבטחות ויעודים טובים בגשמיות, וואָס מיר געפינען „בכל התורה כולה" (דלכאורה, ווי שטימט עס מיט דעם אַז „מתן שכרן של מצות . . היא חיי העולם הבא"?) — אַז „אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות . . אלא . . הקב"ה נתן לנו תורה . . והב־טיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה . . יסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה . . כדי . . (ש)נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא".

פון שטחיות לשון הרמב"ם איז משמע, אַז די השפעות „כל הטובות" בענינים גשמיים וואָס דער אויבערשטער איז מבטיח, זיינען ניט בתור תשלום שכר, נאָר אַן ענין צדדי, וואָס קומט מצד חסד ה' — היות אַז אידן זיינען מקיים תומ"צ (בשמחה), איז די הנהגה מלמעלה באופן אַז דער אויבערשטער נעמט אַוועק די דברים המונעים און איז משפיע „לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו" צו קענען נאָך בעסער דורכפירן זייער עבודה בתומ"צ.

ס'איז אַבער שווער אַזוי צו זאָגן, ווייל לפ"ז וועט אויסקומען, אַז אין די אַלע

28) ל' התניא שם (מז, סע"ב ואילך).

*28) משא"כ השכר דג"ע הוא על עבודתו הפרטית של כאו"א, ולכן בא לו לאחרי גמר עבודתו (כנ"ל ס"ב). וראה לעיל הערה 22. — ולהעיר מאגה"ק סי"ז.

29) הל' תשובה פ"ט ה"א.

ערטער וואו חז"ל פאַרגלייכן דעם ענין פון שכר מצות צום תשלום וואָס אַ בעה"ב איז מחוייב צו צאָלן זיין פועל, וועלט געמיינט בלויז דער שכר פון עוה"ב — און ניט דער ריבוי ענייני שכר המפורשים בתורה שבכתב[30]!

איז דעריבער מסתבר צו זאָגן, אַז אויך דער ענין פון השפעות „כל הטובות" המבואר ברמב"ם (המחזיקות את ידינו לעשות התורה), איז אין גדר פון שכר[31] ובמילא אַן ענין פון הלכה, וואָס מען געפינט דוגמתה אין די חיובי הבעה"ב צו אַ פועל.

ה. לכאורה וואָלט מען דאָס געקענט פאַרבינדן מיט הידוע, אַז אידן ווערן אַנגערופן עבדי ה', און דער דין ביי אַן עבד עברי איז, אַז „חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות ובמדור"[32]. און דערפאַר, בשעת מיר זיינען זיך מתעסק בעבודת ה', איז דאָ אַ חיוב כביכול אויף דעם אויבערשטן, אונזער אדון, צוצושטעלן אַלע אונזערע צרכים ובהרחבה („להשוותן לו").

אָבער דאָס איז ניט מתאים. ווייל דער חיוב פון אַן אדון לעבדו — איז ניט דומה צו שכר מצות (ווי אַ בעה"ב צאָלט זיין פועל) — דאָס איז ניט שכר פעולה, נאָר אַ חיוב על האדון לעבדו מצד דעם וואָס הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו[33].

[ובכלל: דער גדר פון שכר מצות — אַז דער אויבערשטער צאָלט אידן פאַר זייער עבודה ווי מען צאָלט אַ פועל — איז ניטאָ בא אידן אַלס עבדים פון אויבערשטן: אַן עבד באַקומט ניט שכר פאַר זיין אַרבעט; ער איז מחוייב צו אַרבעטן, זייענדיק קנוי לרבו[34]].

משא"כ די השפעות טובות הנ"ל, זיינען אַן ענין של התחייבות[35], וואָס דוגמתם זיינען די חיובים פון אַ בעה"ב צו זיין פועל.

אויך איז דאָס ניט מצד דעם וואָס ביי אַ פועל איז דער דין — „כי תבוא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך גו' כי תבא בקמת רעך וקטפת גו'"[36], אַז דער בעה"ב מוז לאָזן די פועלים עסן „ממה שהן עושין בו"[37] — אַז עד"ז איז בנדו"ד: וויבאַלד אידן געפינען זיך בכרמו ושדהו של הקב"ה (עולם הזה) און טוען דאָרט „מלאכה" פאַרן „בעל הבית", נעמען זיי זייערע צרכים (שכל

30) ראה גם לעיל ע' 43-42.

31) ולהעיר מלשון הרמב"ם שם „אין אותן הטובות כו' סוף מתן שכרן של מצות".

32) רמב"ם הל' עבדים פ"א ה"ט. וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 204 ואילך.

33) קידושין כ, א.

34) ראה בארוכה „הדרן" הנ"ל (הערה 3) סעיף ז (ח) ואילך.

35) אף שבכלל לא שייך „חיוב" למעלה, ד„מי הקדימני ואשלם" (ויק"ר פכ"ז, ב), ונאמר (תהלים סב, יג) „ולך אדני חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (ראה אוה"ת שה"ש (כרך ב) ע' תשמט ואילך. וש"נ. ועוד).

36) פרשתנו כג, כה-כו — דבפועל הכתוב מדבר (ב"מ פז, סע"ב. פרש"י עה"פ. רמב"ם הל' שכירות רפי"ב).

37) ל' הרמב"ם שם.

*) היינו שכ"ה גם ע"פ **פשוטו** של מקרא. ועוד: מזה שרש"י מעתיק בהד"ה רק התיבות „כי תבוא בכרם רעך" (וכן בפירושו על כי תבוא בקמת רעך) מובן, שההכרח לפירושו הוא מתיבות אלו עצמן (ודלא כמ"ש במפרשי רש"י (רא"ם, גו"א ועוד) שרש"י סומך עמ"ש בד"ה שלאחז"ן). וי"ל **בפשטות**, כמ"ש ברמב"ם (שבפנים ההערה) „וכי אילו לא שכרו מי התיר לו שיבא בכרם רעהו בקמה שלו שלא מדעתו" (ומתורצת קושיית הלחי"מ שם, כי זהו „דרשה היותר פשוטה" — יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד'). — וראה בארוכה לקו"ש חל"ד ע' 129 ואילך.

צרכי האדם ווערן אנגערופן בשם אכילה[38]) „ממה שהן עושין בו" —

ווייל די מצוה לייגט ארויף א חיוב אויפן בעה"ב (ניט צו מאכיל זיין דעם פועל, נאר) בלויז — „שיניח[37] אותן לאכול"[39] [ולהוסיף: דער חיוב איז ניט נאר בשייכות צו אן אדם במלאכתו, נאר אפילו בנוגע א בהמה וואס ארבעט — „לא תחסום שור בדישו"[40]];

משא"כ די יעודים טובים הנ"ל בנוגע די מצות זיינען ענינים וואס דער אויבערשטער איז כביכול מחוייב[35] צו געבן אידן אלס שכר פאר זייער עבודה.

ו. ויש לומר הביאור בזה:

ע"פ האמור לעיל (סעיף ג) — אז דער תפקיד פון אידן איז צו מאכן פון עולם הזה א דירה לו יתברך — איז יש לומר, אז די עבודה פון אידן אין ועלט האט אין זיך (ניט נאר דעם גדר פון „קבלנות", נאר) אויך דעם גדר פון שותפות:

היות אז דער שכר דלעתיד לבא באשטייט אין דעם וואס אידן וועלן זען „עין בעין" כבוד השם, דעם אור אלקי וואס איז נמשך געוואלדיגט דורך זייער עבודה, אין דעם אופן פון „שכר מצוה מצוה"[41] — והיינו, אז דער „שכר" איז ניט קיין באזונדער זאך פון זייער עבודה, נאר — דער תוכן פון דער עבודה גופא[42] —

קומט אויס, אז דאס איז בדוגמא כביכול פונעם דין[43] „הנותן ביצים לבעל התרנגולים להושיב התרנגולים עליהן עד שיצאו האפרוחים ויגדל אותן בעל התרנגולים ויהי' הריוח ביניהם":

דער אויבערשטער האט איבערגעגעבן עולמו צו בני ישראל, זיי זאלן אויפטאן בעבודתם, אז אלקות וואס איז פאראן אין וועלט בכח" ובהעלם (בדוגמא כביכול ווי די אפרוחים ווען זיינען דא „בכח" אין די ביצים) זאל נתגלה ווערן און ביז צו תכלית הגילוי (— „ויגדל אותן") — און דער „ריוח" פון אט דער עבודה איז (מצד וכעין „שותפות") „ביניהם":

---

38) ראה סנהדרין לח, א (ובפרש"י שם ד"ה שיכנס). ועוד.

39) ודוחק לומר שהבטחת התורה ביעודים גשמיים היא כמו בעה"ב שפסק ליתן מזונות לפועליו (ראה ב"מ רפ"ז) — כי זהו לא שכר פעולה, כ"א ענין נוסף שהבעה"ב קיבל עליו (או שכ"ה מנהג המקום — ראה ב"מ שם), משא"כ הדין שהפועלים אוכלים ממה שהן עושין בו שהוא חיוב מה"ת (ראה תוד"ה ואלו ב"מ פז, א).

40) פרשתנו כה, ד. — ודיני לא תחסום באו ברמב"ם (שם פי"ג) בהמשך לדיני אכילת הפועל. ובשו"ע אדה"ז (חו"מ שם סכ"ב) כללם יחד: אדם או בהמה כו' אוכלים ממה שעושי' בו כו'.

41) אבות פ"ד מ"ב. וראה תניא רפל"ז. שם פל"ט (נב, ב).

42) וי"ל שזהו ההפרש בין השכר דימות המשיח ותחה"מ לגבי „קבלת שכר (ש)עיקרו באלף השביעי" (תניא פל"ז בהגהה) — דימוה"מ ותחה"מ „הם תכלית ושלימות בריאת' עוה"ז" (תניא שם), היינו ה„ריוח" מהעבודה עצמה (ע"ד האפרוחים היוצאים ע"י הושבת התרנגולים): משא"כ השכר דאלף השביעי הוא לאחרי (ולמעלה מ)כל גדר של עבודה (ראה שע"ת לאדהאמ"צ ח"ב פל"ב (כג, ד)).

[ומ"מ אין ב„איחור" שכר זה עד אלף השביעי משום בל תלין — כי ענינו של אלף השביעי הוא קבלת השכר על כללות ענין העבודה דכל שית אלפי שנין, ששת ימי המעשה (ראה שע"ת שם). ואכ"מ].

43) רמב"ם הל' שלוחין ושותפין רפ"ח.

44) להעיר מע"ח בתחלתו (וכן בשער ההקדמות הקדמה ג') שאחד מטעמי הבריאה הוא — „שיתגלו שלימות כוחותיו כו'". וע"פ המבואר בלקו"ש חי"ט (ע' 194 ואילך) יש לקשר זה עם המבואר בפנים. ואכ"מ.

---

*) לכאורה כצ"ל. וכ"ה בכמה דפוסים.

דער אויבערשטער איז זיך מתענג כביכול פון דעם וואָס עס האָט זיך אויסגעפירט דער נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים (כמאמר[45] „נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני"); און אידן האָבן תענוג פון „לחזות בנועם ה'"[46], פון דעם גילוי אלקות וואָס זיי האָבן אויפגעטאָן בעבודתם.

[וואָס דאָס איז ניט נאָר אַ „שותפות" אין אַ זייטיקן „ריוח" — אין דעם גילוי התענוג וואָס עבודת בני ישראל טוט אויף — נאָר אין אַ „ריוח" וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם עצם מציאות פון עולם (ע"ד ווי אין דעם דין הנ"ל, אַז מ'איז שותפים אין די אפרו־חים וועלכע קומען אַרויס פון די ביצים גופא), כמאמר חז"ל[47] „כל המתפלל כו' ויכולו כו' כאילו נעשה שותף להקב"ה ב־מעשה בראשית". וואָס דער תוכן הענין פון אמירת „ויכולו" איז צו „מעיד" און מגלה זיין[48] די הכרה אין בורא עולם, וואָס דאָס איז דער מכוון פון כללות עבודתם של בנ"י בעולם שנברא בששת ימי בראשית — און דורך דער עבודה פון מגלה זיין אלקות אין עולם, וואָס מען מאַכט די וועלט גופא אַ „דירה לו ית'", וועלכע מען אַ „שותף להקב"ה במעשה בראשית"].

ועפ"ז יש לומר, אַז דער „חיוב" צו צאָלן אידן שכר מצות בעוה"ז (להסיר הדברים המונעים ולהשפיע הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה) איז מיוסד על הלכה זו ד„הנותן ביצים לבעל התרנגולים כו' ויהי' הריוח ביניהם", וואָס דער דין איז[49], אַז נוסף אויף דעם חלק הריוח, וואָס דער „נותן" טיילט צו דעם „בעל התרנגולים" לאחרי ש„יגדל אותן", איז ער מחוייב „(צריך) להעלות שכר עמלו ומזונו . . בכל יום".

וכן הוא בעניננו, אַז אויסער דעם חיוב פון חלוקת הריוח לעתיד לבא (נאָך דעם ווי אידן פאַרענדיקן זייער עבודה צו מאַכן פון וועלט אַ דירה לו יתברך), איז אויך בזמן הזה — במשך זמן העבודה — פאַראַן דער חיוב צו געבן אידן דעם שכר פון „עמלם ומזונם", כדי זיי זאָלן קענען דורכפירן עבודתם כדבעי („נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה").

ז. ענין הנ"ל האָט אַ שייכות מיו־חדת צום זמן איז וועלכן מען גיפינט זיך איצט — חודש אלול, דער חודש ההכנה צום יום הדין, וואָס הדין פון ר"ה איז אויף ענינים גשמיים[49]:

ע"פ כל הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז לבד זאת וואָס זייענדיק עבדיו של הקב"ה, דאַרף דער אויבערשטער אונז געבן אַלע אונזערע צרכים אין מזון לבוש ובית (ביז אין אַן אופן פון „להש־וותן לו", כביכול):

און לבד זאת וואָס אויך מצד דעם יחס פון „בעה"ב" און „פועל", איז ווען אַ איד טוט עבודתו אין שדהו וכרמו של הקב"ה, דאַרף אים געגעבן ווערן די אפ־שריות פון „ואכלת גו' כנפשך שבעך גו'" פון דעם אויבערשטנ'ס כרם, עוה"ז [און דאָס אפילו אויך מצד דעם גוף ונפש הבהמית, „בהמה" שבאדם, היות אַז מקרא מלא דבר הכתוב „לא תחסום שור בדישו"]:

45) ספרי (ורש"י) פינחס כח, ח. ובכ"מ.

46) ל' הכתוב — תהלים כז, ד. וראה אגה"ק סכ"ט.

47) שבת קיט, ריש ע"ב. ועד"ז בדין דין אמת לאמיתו (שבת י, א. וש"נ) ועוד.

48) ראה חדא"ג מהרש"א שם. אוה"ת בראשית עה"פ ויכולו (מג, ב ואילך. שם כרך ג תקו, ב ואילך). לקו"ש חי"ז ע' 22 הערה 73.

49) לקו"ת ר"ה (נט, ב) — מהגהמ"י (הל' תשובה פ"ג אות א) בשם הרמב"ן.

הנה נוסף על כל זה, איז דאָ א חיוב כביכול אויף דעם אויבערשטן צוצושטעלן די אידן און זיי באַאַרגן נאָך פון פריער מיט שכר „עמלם ומזונם" כדי זיי צו געבן די מעגלעכקייט דורכצופירן עבודתם.

ובפשטות — אַז שוין בתחילת השנה איז יעדער איד זוכה בדין און ווערט נכתב ונחתם לאלתר[50] בספרם של צדיקים גמורים לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה — **בבני חיי ומזוני רוויחי, ובכולם רויחי, אויך בגשמיות כפשוטה,**

און בשעת דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות, מאַכן זיי דערפון רוחניות[51], און פירן דורך תפקידם — לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

(משיחות ש"פ וארא ושו"פ בא תשמ"ו; ש"פ תצא תשמ"ה)

---

50) ר"ה (טז, ב) וב„מדרש" (ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. ועוד) הובא בטאו"ח (סו"ס תקפא) שכבר בער"ה בטוחין שזוכין כו' ועד שמתעטפין כו'.

51) כפתגם אדה"ז („היום יום" כז טבת).

תבא

א. בנוגע צו מצות בכורים, וואס „הבכורים טעונין כלי״[1], זאגט דער רמב״ם[2]: הביאם בכלי מתכות נוטל הכהן הבכורים וחוזר הכלי לבעליו ואם הביאם בכלי ערבה וחלף[3] וכיוצא בהן הרי הבכורים והסלים לכהנים.

דאַרף מען פאַרשטיין: דער מקור פון דעם דין איז (ווי מפרשים צייכענען אַן) די משנה אין בכורים[4] „העשירים מביאים בכוריהם בקלתות של כסף ושל זהב והעניים מביאין אותם בסלי נצרים של ערבה קלופה והסלים והבכורים ניתנין לכהנים״. און פון דער משנה לערנט די גמרא[5] אַרויס — „מנא הא מילתא דאמרי אינשי בתר עניא אזלא עניותא דתנן עשירים כו׳ והעניים כו׳ הסלים וה־בכורים נותנים[6] לכהנים״.

פון דעם איז משמע בפשטות, אַז דער חילוק צווישן „קלתות של זהב״ און „סלי נצרים״ וועגדט זיך אין דעת הנותן: ווי־באַלד אַז ע״ד הרגיל פלעגן די עשירים ברענגען די ביכורים אין טייערע כלים „של כסף ושל זהב״, האָבן די נותנים ניט געהאַט בדעה אַוועקצוגעבן די טייערע כלים — ווי רש״י זאָגט מפורש[7] „וה־עשירים לא היו נותנין קלתותיהן לכהן״, בפשטות צוליב זייער טייערקייט — און דערפאַר געהערן זיי צו די בעלים: משא״כ די עניים, וועלכע ברענגען די ביכורים אין כלים פון „סלי נצרים״ (ווייל אין ידם משגת צו טייערע כלים), האָבן זיי אין זינען אַוועקצוגעבן אויך די כלים — און דעריבער באַלאַנגען אויך די „סלים״ צו די כהנים. ואתי שפיר וואס די גמרא ברענגט דערפון א ראי׳ צום כלל „דאמרי אינשי בתר עניא אזלי עניותא״, אַז צוליב דעם וואָס ער איז אַן

---

1) לשון הרמב״ם הל׳ בכורים פ״ג ה״ז — מספרי פרשתנו כו, ב.

2) שם ה״ח.

3) במשנה וספרי (דלקמן) ליתא. — הלשון „חלף״ נמצא גם ברמב״ם הל׳ בכורים כאן בהלכה שלפנ״ז••. וכן בהלכות (כמצויין בקונקורדנציא לס׳ משנה תורה): שבת פ״ו ה״ח; סוכה פ״ה ה״ד וה״ו; מאכלות אסורות פי״א הכ״ג; כלים פ״א הי״ג, פכ״ה הי״ג. ומקורו במשנה כלים פי״ז מי״ו, תוספתא סוכה פ״א, ז (ובסוכה כ, א לגירסת הר״ח), תו״כ מצורע (טו, ד). וראה סוכה לד, א. ערוך ערך חלף (הב׳).

•) אולי הייתה כן בגירסת הרמב״ם במשנה, או בספרי. — העירוני ז״ע אשר בפיה״מ הוצאת קאפח שכותב שהעתיק נוסח המשנה מכת״י הרמב״ם — הגירסא היא כלפנינו, וגם מפירוש המשנה שם משמע לכאורה שלא גרס תיבה זו במשנה (שהרי העתיק בפירושו לשון המשנה „ערבה קלופה״ ולא כתב „וחלף״). וכן בכל שינויי נוסחאות דמשניות (הן שנדפסו על גליון המשניות וכן ב„משנה עם שינויי נוסחאות״ (ירושלים, תשל״ה)) לא הובאה גירסא כזו (ולא בראשונים).

ואולי אפ״ל שבהיד צ״ל „בכלי ערבה קלופה״ ועפ״ז בטלה ג״כ השאלה למה השמיט הרמב״ם תיבה זו בחיבורו. — ולהעיר **דבכת״י** הרמב״ם בחיבורו חילוק החיבות „קלופה״ ו„חלף״ קטן משבדפוס או משבכת״י אחרים ובפרט אשכנזים.

ויש להוסיף: יתכן דגם זה שבהלכה הקודמת נמצא ברמב״ם הלשון „וחלף״ (ראה פנים הערה) גרם לטעות המעתיק בהלכה זו.

••) ובמקור ההלכה (תוספתא בכורים פ״ב, ח. ירושלמי בכורים פ״ג ה״ה) איתא רק הדין שצריכים להפסיק בין המינים ב„דבר אחר״, בלי פירוט הדוגמאות (שברמב״ם) „כגון הוצין וחלף כו׳״.

4) פ״ג מ״ח.

5) ב״ק צב, סע״א.

6) ולא כבמשנה „ניתנין״. וראה לקמן הערה 19 ובשוה״ג.

7) ב״ק שם ד״ה הסלין.

עני ברענגט ער די ביכורים אין „סלי נצרים" — איז „אזלי עניותא" — וואס אויך די „סלים" בלייבן ביים כהן.

דער רמב"ם אבער איז מדגיש דעם חילוק צווישן „כלי מתכות" און „כלי ערבה", ניט דערמאָנענדיק דעם אונטערשייד צווישן עשיר און עני — איז דערפון משמע, אז לדעת הרמב"ם איז דאס ניט תלוי אין דעת הנותן [וואס וועגדט זיך אין דער טייערקייט אדער ביליקייט פון די כלים, ובפרט אז „כלי מתכות" קען אויך זיין אזא וואס האט ניט קיין גרויסע שווי[8]], נאר דער חילוק איז פארבונדן מיטן סוג הכלי כשלעצמו — צי דאס איז א „כלי מתכות" אדער „כלי ערבה וחלף".

וא"כ הוא צ"ל לפי שיטת הרמב"ם, אז דאס וואס די גמרא זאגט דעם מקור צום כלל „דאמרי אינשי בתר עניא וכו'", פון דער משנה אין ביכורים „עשירים מביאין כו'" — מיינט עס (ניט דערפאר וואס ביי א כלי של עני איז דעת הנותן צו געבן די כלי צום כהן, נאר) פון דעם מסובב פון דער הלכה: אן עני כרגיל ברענגט אין „כלי נצרים", און אזא מין כלי דארף בלייבן ביים כהן.

— וצריך ביאור בדעת הרמב"ם.

ב. אויפן פסוק[9] „ולקח הכהן הטנא מידך" שטייט אין ספרי: מכאן אמרו העשירים מביאים ביכורים בקלתות של כסף ושל זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה וסלים ניתנים לכהנים לזכות[10] מתנה לכהנים.

לערנען מפרשים[11] דעם פירוש בדברי הספרי: פון דעם וואָרט „הטנא", וואס לכאורה איז ער איבעריק, לערנט מען אפ אז דער דין „ולקח הכהן" (און ס'ווערט זיינע) איז דוקא „כשהוא טנא, סל בעלמא"[12], משא"כ אויב ס'איז א „כלי מתכות" וכיו"ב.

און דער טעם הדבר איז „לזכות מתנה לכהנים", ווי דער תוס' יו"ט איז מבאר[13]: היות אז די ביכורים־פירות פון די עניים זיינען „מעט", דעריבער האט מען מתקן געווען אז אן עני זאל אוועקגעבן אויך דעם סל, וואס „עם הסל יהי' נחשב מתנה"[14].

ס'איז אבער מובן אז מ'קען אזוי ניט לערנען אין דעת הרמב"ם, וואָרום לפ"ז איז דאָך דאס תלוי בעיקר (ניט אין דער כלי אין וועלכער מ'ברענגט די בכורים, נאר) אין כמות הפירות וואס מען ברענגט לביכורים — און דאס וועגדט זיך ווידער אין דעם חילוק צווישן עשירים און עניים — בעת אז דער רמב"ם איז נאר מחלק, כנ"ל, בין סוגי הכלים עצמם און ניט דעם חילוק בין עניים ועשירים אין כמות הפירות וועלכע געפינען זיך אין די כלים.

ג. וי"ל דעם ביאור בזה:

דעם גדר החיוב פון נתינת הסל צו די

---

8) להעיר שבפיהמ"ש בכורים שם כתב הרמב"ם: ועניין אמרם של כסף מחושקים ומצופים כסף או זהב.

9) פרשתנו כו, ד.

10) כ"ה גם בדפוס ראשון דספרי. וי"ג „(בשביל) לרבות מתנה לכהנים" (ראה ספרי הוצאת האראוויץ כו' נ:. תשכ"ט. ושם כו"כ גירסאות). — עוד גירסא „לזכות לעניים" (מלבי"ם כאן. וראה ספרי דבי רב — נעתק בהערה 14). ואכ"מ.

11) ספרי דבי רב לספרי שם. וראה חדושי מהרי"ח למשנה בכורים שם בסופה.

12) ספרי דבי רב שם.

13) במשנה בכורים שם.

14) ל' התוי"ט שם. ובספרי דבי רב: מאחר דהעני מסתמא פירות מועטין אית לי' הלכך רבי לי' רחמנא לזכותו שיתן מתנה מעוטה נוספת לכהן על הבכורים.

כהנים צוזאמען מיט די בכורים קען מען לערנען בכמה אופנים[15]. ומהם:

א) די שייכות פון די סלים מיט די בכורים איז נאָר בהבאתם, אָבער דער דין אַוועקצוגעבן די סלים צו די כהנים איז אַ באַזונדער חיוב נתינה, וועלכער האָט קיין שייכות ניט צו חיוב נתינת הביכורים עצמם.

ב) די נתינת הסלים האָט אַ שייכות צו דער נתינה פון די ביכורים, אָבער די שייכות איז נאָר בנוגע דעם חיוב הנתינה, אַז דער חיוב נתינת הביכורים להכהן איז גורר אויך די נתינת הסלים — אָבער ניט אַז די מעשה הנתינה פון די סלים איז אינעם זעלבן גדר ווי נתינת הביכורים.

ג) אַדער נאָכמער — אַז די שייכות איז ניט נאָר אין דעם חיוב הנתינה, נאָר אויך אין דער מעשה הנתינה: די ביכורים און די סלים דאַרפן געגעבן ווערן בחדא מחתא אין איין מעשה נתינה.

וי"ל אַז ס'איז דאָ אַ נפק"מ לדינא צווישן די אופנים:

לויטן ערשטן אופן, אַז די שייכות פון די סלים מיט די ביכורים איז נאָר אין דער הבאה ל„בית ה"א"[16], די נתינת הסלים האָט קיין שייכות ניט מיט נתינת הביכורים — במילא קען דאָס געגעבן ווערן צו וועלכן כהן עס זאָל נאָר זיין, ואולי י"ל אַז אויך לאו דוקא פון אנשי המשמר[17].

לויטן צווייטן אופן, אַז דער חיוב פון נתינת הסלים איז אַ תוצאה פון דעם חיוב נתינת ביכורים, איז מסתבר אַז עס דאַרף געגעבן ווערן צו די כהנים שבאותו המשמר, אַזוי ווי די ביכורים עצמם: אָבער לאו דוקא צו דעם זעלבן כהן (כהנים) וואָס באַקומט די ביכורים:

לויטן אופן הג' אָבער, אַז די שייכות איז אויך אין דעם אַז עס דאַרף זיין איין מעשה נתינה, איז פשוט אַז דאָס ווערט געגעבן צו דעם זעלבן כהן (כהנים) ובמעשה אחד מיט די ביכורים.

ד. ועפ"ז יש לומר אַז אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן דרשת הספרי לפי מובנה כפשוטו, דרשת הגמ' אין ב"ק לפי פרש"י, און דעם פירוש התוי"ט כו' בספרי:

א) פון דעם וואָס דער דין, אַז די סלים גיט מען אַפּ צו די כהנים, ווערט אין ספרי אַפּגעלערנט פון פסוק „ולקח הכהן הטנא מידך" אַלס אַ דין מיוחד אויפן „טנא", און אויך דערפון וואָס בסיום הענין אין ספרי שטייט „וסלים נותנין לכהנים" (און זאָגט ניט בלשון המאחדם „וסלים ובכורים ניתנין לכהנים", ע"ד ווי אין דער משנה)[18] — איז משמע, אַז דער חיוב צו געבן די סלים צו די כהנים איז אַ באַזונדער ענין בהנתינה, ניט די נתינת הבכורים. און דאָס איז כוונת הספרי בסיומו — „לזכות מתנה לכהנים", אַז ס'איז אַ באַזונדער „זכות מתנה לכהנים" וואָס דער עני האָט, מיט דעם וואָס ער גיט דעם „טנא" צום כהן.

---

15) כמו בכל דבר שבא כטפל וכלי ולבוש לעיקר. לכללות ג' (ד') אופנים דלקמן להעיר גם ממשנ"ת (לקו"ש חכ"ג ע' 143 ואילך) ג' האופנים בהגדר דמטפחת ס"ת (ושייכותה להס"ת). וש"נ.

16) נסמן בהערה 28.

17) וע"ד ומעין התורין ובני יונה שהיו מביאין בידם כשהיו מביאין את הבכורים, שאף שהיו ניתנין לכהנים (רמב"ם שם ה"ט), אין נתינה זו שייכת לנתינת הבכורים לכהנים (ראה רדב"ז לרמב"ם שם: אותם שבידם היו דורון לכהנים) — ולכאורה אין חיוב ליתנם לאנשי אותו המשמר דוקא.

18) כ"ה גם בדפוס א' דספרי, יל"ש ובכ"מ. וכן הובא מספרי בתוי"ט שם. ובספרי הנ"ל הערה 10 „והסלים והבכורים".

ב) אין גמרא ב"ק וואו די משנה ווערט געבראכט אלס מקור אויף דעם וואס „אמרי אינשי בתר עניא אזלי עניותא", איז מוכח פון דעם וואס רש"י באַ־וואַרנט דאַרט בפירושו „והעשירים לא היו נותנין קלתותיהן לכהן" — אז די נתינת הסלים פון די עניים צום כהן האָט א שייכות מיט זייער עניות'דיקער נתינה פון בכורים; ומזה, אז זיי גיבן אַוועק די סלים בנוסף צו נתינת הבכו־רים[19]. אַבער מאידך, איז דערביי ניטאָ קיין הוכחה צו זאָגן, אז די סלים זאלן האבן א שייכות צו די ביכורים עצמם עד כדי כך אז זייערע נתינות זאלן דאַרפן זיין א מעשה אחד (ואדרבה: עס וואלט ניט אזוי מתאים געווען דער לשון „אזלי עניותא" אויב די סלים וואלטן געווען א חלק הנתינה פון די ביכורים).

ג) לויטן פירוש התוי"ט וכו' אין ספרי „שהעניים מביאין מעט ועם הסל יהי' נחשב מתנה" — והיינו, אז דער סל איז (אזוי ווי) משלים די ביכורים אז זיי זאלן זיין „נחשב מתנה" — איז מסתבר צו זאָגן, אז נתינת הסלים דאַרף זיין בנתינה („מתנה") אחת מיט די ביכורים, בכדי אז די בכורים זאלן זיין „כדי נתינה"[20].

ה. וי"ל, אז דער רמב"ם לערנט אין דעם א פערטן אופן — ובחידוש נוסף אויף די אופנים הנ"ל:

ניט נאָר איז דער סל פאַרבונדן מיט די בכורים אין דער מעשה הנתינה, נאָר ער ווערט ווי איין זאָך אין די בכורים (והבאת הבכורים)[21]: ווען[22] איז די שלימות הבכורים ושל קיום מצותם — הבאת בכורים, בשעת די פירות ווערן געבראכט אין א כלי און די כלי ווערט ווי א טייל[23] פון די בכורים. בסגנון אחר: די שייכות איז ניט נאָר אין דעם פועל און פעולה (ווי לויט דעם צווייטן און דריטן אופן), נאָר אויך אין דעם נפעל, עס ווערט איין זאָך.

און דאָס מאַכט דער רמב"ם קלאָר מיט דעם וואָס ער שטעלט די הלכה „הביאם בכלי מתכות כו'" בהמשך צו דער פריערדיקער הלכה „הבכורים טעונין כלי" (ניט ווי אין דער משנה, וואו דאָס ווערט געבראכט אלס א באַזונדער דין והלכה אינעם אופן ההבאה פון עשירים ועניים), ד.ה. אז די כלי (איז פאַרבונדן, און) ווערט איין זאָך מיט די בכורים; און אין דעם דין איז ניטאָ קיין חילוק צווישן איין סוג כלי און א צווייטן.

און דאָס וואָס דער רמב"ם איז מחלק צווישן „כלי מתכות" און „כלי ערבה וחלף" איז נאָר דערפאַר וואָס ביי „כלי מתכות" איז דא א דין מיוחד[24], כדיוק לשון הרמב"ם „חוזר הכלי לבעליו"[25] —

---

19) שהובא שם לשון המשנה הסלים והבכורים נותנים לכהנים.

20) משנה ראשונה בכורים שם.

*) כ"ה בש"ס לפנינו. וראה דק"ס שם, שבכל הכ"י ובדפוסים ישנים כו' ניתנין, כבמשנה (או נתונים).

21) אבל לא בקדושתם (והקליפות וכו' יוכיח) — שלא נמצא בשום מקום חידוש גדול זה.

22) להעיר מחדא"ג מהרש"א ב"ק שם.

23) להעיר מדין תוספת ועיטור בכורים (שברמב"ם שם פ"ב הי"ח) לפי הצפע"נ מהד"ת (ח, ד). וי"ל דשאני עיטור בכורים דמצד חשיבותם אין לומר עליהם דבטלים אגב בכורים לגמרי. ולהעיר גם מב' סוגים בהתורים ובני יונה שהיו מביאים עם הבכורים (ראה רמב"ם הנ"ל הערה 17). ואכ"מ.

24) להעיר ממאירי ב"ק שם: כבר ידעת שהבכורים טעונים הבאה בכלי כו' ומכל מקום אם היו מביאין אותם בכלי מתכות היו הכלים חוזרין לבעלים ואם כו' הסלים לכהנים. שמלשונו משמע שמצד הדין ש„הבכורים טעונים כלי" הי' צ"ל כל הכלים לכהנים.

25) וברע"ב שם: וקלתות של עשירים מחזירים

ד.ה. מצד די בכורים ומצות הבאתם ווערט די כלי, אויך כלי מתכות*[25], איין זאך מיט די בכורים[26], וואס דוקא דורך דעם ווערט אויפגעטאן די „מצות עשה להביא בכורים למקדש"[27] — ס'איז נאר וואס נאכדעם איז „חוזר הכלי לבעליו", ער ווערט ניט ממון כהן: משא"כ ביי „כלי ערבה וחלף וכיוצא בהן" — אינו חוזר, די כלי בלייבט איין זאך מיט די ביכורים אויך שפעטער.

[און דעם טעם ההפרש יש לומר: ביי כלי מתכות, ווי באלד אז די שייכות ביניהם איז נאר מצד דעם דין „הבכורים טעונין כלי", דעריבער איז אויך דער פארבונד פון דער כלי מיט די פירות פון בכורים נאר בנוגע לקיום המצוה — הבאת בכורים „בית ה' אלקיך"[28]: אבער ביי „כלי ערבה וחלף וכיוצא בהן", וואס אויך במציאותם (הטבעית) ועכ"פ בחשיבותם (השווי שלהם) האבן זיי אן שייכות, איז דאס „אהני" צום גדר הכלי שבהם („בכורים טעונין כלי"), אז דאס ווערט לגמרי ווי איין זאך מיט די פירות, ע"ד ווי די קליפה פון די פירות בכורים עצמם].

ו. ע"פ הנ"ל וועט צוקומען הסברה והמתקה אין נאך כמה שינויים ודיוקים בדברי ובלשון הרמב"ם:

להן. וראה תוי"ט וחידושי אנשי שם למשנה בכורים שם.

*25) משא"כ להאופנים הנ"ל (ס"ג), מלכתחילה אין בכלי מתכות דין נתינה לכהן. — ומובן בפשטות הא שבמשנה וספרי לא נזכר כלל מה עושים עם קלתות של כסף כו' דהעשירים.

26) להעיר מהל' שבת שהכלי בטל להנמצא בו ותלוי אך בשיעורו (משנה שבת צג, סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספי"ח), גם כלי זהב.

27) לשון הרמב"ם הל' ביכורים רפ"ב. וראה רמב"ם שם ה"כ ובהרדב"ז שם.

28) משפטים כג, יט. תשא לד, כו. הובא ברמב"ם שם פ"ב ה"כ.

א) ער איז משמיט די הדגשה וועגן דעם גברא המביא — עשיר ועני, און רעדט נאר וועגן מעשה ההבאה ביחס להחפצא של הבכורים, „הביאם בכלי מתכות . . הביאם בכלי ערבה וחלף וכו" — וואס דאס איז מובן בפשטות, כנ"ל.

ב) ער איז משנה (און משמיט) דעם לשון המשנה (און אויך פון ספרי וגמרא) „והסלים והבכורים נותנין (ניתנים)[29] לכהנים", זאגנדיק „הרי הבכורים והסלים לכהנים" — להדגיש, אז זייער שייכות זל"ז איז ניט מוגבל אין (און צוליב) דער נתינה (להכהן), נאר זיי זיינען ווי איין זאך, „הבכורים והסלים", וואס באלאנגט צום כהן.

ג) ער איז מהפך דעם סדר ווי זיי שטייען אין דער משנה „הסלים והבכורים"[30], און שרייבט „הבכורים והסלים"*[30] — אע"פ אז „הסלים" איז דער חידוש — ווייל דער לשון „הסלים והבכורים" גיט אן ארט צו מדייק זיין אז די סלים (שטייענדיק פריער) איז אן באזונדער ענין פון די ביכורים, און דערפאר שרייבט דער רמב"ם „הבכורים והסלים", וואס דערמיט איז מודגש אז די סלים זיינען נמשך און כרוך (ווי אן פרט) פון די בכורים.

ד) ער איז מסיים די הלכה „ואם נטמאו הבכורים אין הסלים לכהנים"[31]

---

29) ראה לעיל שיחה"ג להערה 19. חלופי נוסחאות לספרי (הנ"ל הערה 10).

30) ועד"ז הובא בב"ק שם. ברדב"ז לרמב"ם שם פ"ג ה"ח מעתיק לשון המשנה „והבכורים והסלים". אבל לכאורה אין לדייק בזה ברדב"ז, שבפשטות כתב כן אגב שיגרא דלישנא דהרמב"ם, ובפרט דלא מצינו בכל השי"נ דהמשנה שהובאו (בס' המשניות) „הבכורים והסלים". וגם בסיום לשונו דהרדב"ז שם כתב „והסלים והבכורים".

*30) כן דייק גם בהון עשיר לבכורים שם.

31) והוא מירושלמי בכורים פ"א ה"ז (לפי גירסת הרמב"ם — ראה כס"מ).

— בהתאם וכתוצאה פון דעם תוכן ההלכה אַז די „סלים" זיינען אײַן זאַך מיט די בכורים[32], וואָס דערפאַר אי׳ז ביי די סלים נוגע ומכריע דער מצב הבי־כורים וכו׳[33].

ז. מ׳דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין די שייכות (בפנימיות הענינים עכ״פ) צווישן בכורים מיט דער כלי, ובפרט „כלי ערבה וחלף":

בכורים זיינען מדגיש דעם תכלית המעלה והשלימות, בפשטות בגשמיות בהם עצמם — מראשית[34] גו׳, „אין מביאין בכורים אלא משבעת המינים האמורים בשבח הארץ . . ואם הביא חוץ משבעת המינין לא נתקדשו[35]; וכן בכללות וברוחניות — „אינם נוהגים אלא בפני הבית ובארץ ישראל בלבד"[36], די „ארץ אשר גו׳ תמיד עיני ה״א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[37].

וכנ״ל אין די מינים גופא, דאַרפן זיי זיין מראשית פון די פירות הכי מוב־חרים — „אין מביאין לא מתמרים שב־הרים ולא מפירות שבעמקים ולא מזיתי שמן שאינם מן המובחר אלא מתמרים שבעמקים ומפירות שבהרים לפי שהן מן המובחר ואם הביא . . לא נת־קדשו"[38] —

וביחד עם זה זאָגט מען, אַז „בכורים טעונין כלי", אַז קדושת בכורים וקיום מצותם איז פאַרבונדן מיט א כלי (והגבלה): אוּן נאָכמער: פון סיום ההלכה ברמב״ם „ואם נטמאו הבכורים (וואָס דעמאָלט פעלט אין שלימות המצוה פון בכורים — ס׳איז ניטאָ די הנחה לפני המזבח[39]) אין הסלים לכהנים", איז מובן אַז וועז די סלים בלייבן יע ביי די כהנים, איז דאָס א שלימות אוּן מעלה אין ביכורים, וואָס דאָס איז שייך, כנ״ל, דוקא ביי א „כלי ערבה וחלף" — דברים פשוטים (ע״ד פסוקת גורן ויקב)!

ובסגנון קצר, ווי קומט עס, אַז ביי בכורים, וואָס זיינען כשמם בכורים, די ערשטע אוּן די בעסטע בשבח הארץ, וואָס דאַרפן געבראַכט ווערן אין בית ה״א, ביז לפני מזבח ה׳ אלקיך, זאָל די שלימות זיין פאַרבונדן דוקא מיט כלי (ובגלוי יותר — בכלי ערבה וחלף)?!

ח. וי״ל דעם ביאור אין דעם:

ס׳איז ידוע[40] אַז בכורים זיינען מרמז אויף אידן, וכמ״ש[41] „בבכורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם", אוּן ווי דער צ״צ[42] איז מבאר בארוכה, אַז דער ענין פון בכורים ווייזט אויף נשמות ישראל ווי זיי זיינען בשרשן למעלה, וואָס

32) ועפ״ז יומתק זה שהרמב״ם מכריע כגירסא זו ולא כגירסת הר״ש והרא״ש בבכורים פ״א מ״ח — הובא בכס״מ שם.

וע״פ הנ״ל י״ל דלפי הירושלמי (וכגירסת הר״ש והרא״ש) ד„נטמאו הבכורים הסלים נתנין לכהנים דכתיב כו׳״ — הוי כאופן הא׳ (או הב׳) הנ״ל ס״ג. ועצ״ע.

33) ראה (מ״ש בדעת הרמב״ם) מהר״י קורקוס (בביאורו הב׳) וכס״מ כאן.

34) — כפשש״מ (רש״י, ספורנו ועוד). וע״ד ההלכה ראה: מנחות פד, ב ובפרש״י שם. ספרי ריש פרשתנו (כו, ב). ירושלמי בכורים פ״א ה״ג. פיהמ״ש להרמב״ם בכורים שם.

35) רמב״ם שם ה״ב.

36) רמב״ם שם רפ״ב.

37) עקב יא, יב.

38) רמב״ם שם ה״ג.

39) ראה מהר״י קורקוס לרמב״ם כאן ה״ח (בביאורו הא׳). מרה״פ לירושלמי שם.

40) זח״ג רנג, א. וראה ב״ר רפמ״ו. זח״ב קכא, א. ועוד.

41) הושע ט, י׳.

42) אוה״ת פרשתנו (ע׳ תתרלג ואילך. תתרלד ואילך). וראה בהנסמן שם.

דאַרטן איז „מחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר״[43], אויך („קדמה״) לתורה

[וואָס דערפאַר[42] איז דער דין אַז בכורים זיינען קודמים אויך לתרומה[44]: אע״פ אַז ביידע, סיי תרומה און סיי בכורים, ווערן אַנגערופן „ראשית״[45], פונדעסטוועגן זיינען בכורים קודמים לתרומה — ווייל דער ראשית פון תרומה (אותיות „תורה מ״) איז דער ענין התורה (וואָס אויף תורה שטייט[46] „ה׳ קנני ראשית דרכו״), און דער ראשית פון בכורים איז מרמז אויף אידן (וואָס אויף זיי שטייט[47] „קדש ישראל לה׳ ראשית תבואתה״), און כשם ווי „ישראל קדמו לתורה״[48], אַזוי זיינען בכורים קודמים לתרומה].

און אע״פ אַז די נשמה ווי זי איז למעלה איז „קדמה לכל דבר״, זי שטייט דאָרט אין אַ דביקות באלקים חיים, כמ״ש[49] „חי ה׳ . . אשר עמדתי לפניו״, ביז בבחי׳ „טהורה היא״ — אעפ״כ קומט די נשמה אַראָפּ דאַ למטה דוקא אין אַ „כלי״, נשמה בגוף, וואָס איז מגביל איר גילוי הקשר מיטן אויבערשטן, און נאָכ־מער — די „כלי״ איז מעלים ומסתיר אויף דער דביקות הנשמה באלקות.

איז דאָך אַבער ידוע, אַז די ירידה גדולה מאיגרא רמא לבירא עמיקתא איז כדאי, דאָס איז אַ ירידה צורך עלי׳: און דוקא על ידי ירידתה למטה בכלי הגוף, ווערט אויפגעטאָן אין דער נשמה אַזאַ עלי׳, אַז זי ווערט דורך דעם נתעלה נאָך העכער פון דעם מצב ווי זי איז געווען בשרשה למעלה[50]. דורך דעם ווערט אין איר אַנטפּלעקט די אמת׳ע בחי׳ „בכורים״ שבה, דאָס וואָס זי איז אין זאָך[51] כביכול מיט עצמותו יתברך, ישראל וקוב״ה כולא חד.

און כשם ווי דאָס איז בנוגע כללות ירידת הנשמה למטה, אַזוי איז דאָס בפרט אין עבודת האדם דאַ למטה: דער תכלית הכוונה אין עבודת האדם דריקט זיך אויס בעיקר ניט אַזוי אין איר עבודה בענינים רוחניים — אהבה ויראה של הנשמה[52] — נאָר דוקא בקיום מצות מעשיות[53]; דורך מקיים זיין מצות במעשה בפועל, וואָס ווערט געטאָן דוקא מיטן כח הכי תחתון פון גוף, אַזוי אַז די גאַנצע מציאות פונעם גוף ווערט אַ כלי וחלק של קדושת הנשמה — טוט זיך אויף די שלימות העלי׳ של הנשמה, ובאופן אַז דער גילוי העצמות לעתיד לבא[54] בזמן התחי׳ (בית ה״א) וועט זיין לנשמות בגופים דוקא[55].

---

43) ב״ר פ״א, ד.

44) וכמו שאומרים בוידוי מעשר שבפרשתנו — ראה פרש״י כו, יג.

45) בכורים: משפטים כג, יט. תשא לד, כו. תרומה: קרח יח, יב (ובפרש״י). שופטים יח, ד (ובפרש״י). פרש״י פרשתנו שם.

46) משלי ח, כב. הובא בפרש״י עה״ת ר״פ בראשית.

47) ירמי׳ ב, ג. הובא בפרש״י שבהערה הקודמת.

48) תדא״ר פי״ד.

49) מ״א יז, א. יח, טו. מ״ב ג, יד. ה, טז. זח״א רלג, ב. ח״ג סח, ריש ע״ב. וראה לקו״ש חכ״ה ע׳ 147 הערה 53.

50) ראה לקו״ת במדבר ב, סע״א ואילך. ראה כה, א. כז, א ואילך (ועוד). ושם — שהיא הבחי׳ ד„לאשתאבא בגופא דמלכא״.

51) ראה המשך תרס״ו ע׳ תצא ואילך. תקב ואילך. ועוד.

52) ראה תניא ספ״מ. ובכ״מ.

53) ראה אגרות קודש אדמו״ר מהוריי״צ ח״ג ריש ע׳ שה. וראה אגה״ק סוס״כ.

54) ראה לקו״ת במדבר שם „כי עיקר גילוי בחי׳ זו (לאשתאבא בגופא דמלכא) יהי׳ לעתיד״.

55) לקו״ת בהר מב, ב. ובכ״מ.

וואס דער טעם דערויף איז, ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא[56] (לגבי כללות העולמות), אז „תכלית השתל־שלות העולמות וירידתם ממדרגה למד־רגה אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית', אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון", וואס ער איז דער „תחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו" ווייל „נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים". און דוקא דורך דעם וואס עוה"ז התחתון ווערט א דירה לו ית', לו לעצמותו, ווערט אן עלי' אויך אין גאנץ סדר השתלשלות, אויך אין די עולמות הכי עליונים[57].

ועד"ז איז דאס בנוגע להנשמה, אז דוקא דורך ירידתה למטה אין עוה"ז התחתון — בכלי הגוף — און זי פירט דורך די כוונה פון לעשות לו ית' דירה בתחתונים, וואס דאס איז דוקא דורך דער פעולה אין עוה"ז, און דארט גופא אין דער בחי' „תחתון" שבו, קיום המצות במעשה, ווערט אויפגעטאן די שלימות ה„טהרה" וה„קדושה"[58] פאר דער נשמה און דעם גוף וגם יחד, און אין דעם גופא באשטייט איר עלי', וואס איז נאך העכער ווי איר מעלה ועילוי לפני ירידתה.

ט. און כשם ווי דאס איז דער תוכן רוחני (ופנימי) פון ענין הבכורים, עד"ז איז דאס אין דעם קיום מצות בכורים כפשוטה, אז דער אופן ווי די בכורים קומען אין „בית ה"א", „אל המקום אשר יבחר ה"א לשכן שמו שם"[59], וואס דאס איז שלימות קדושתם, איז דוקא על ידי כלי, און אין „כלי" גופא איז התאחדות הכלי לתמיד אין א כלי פון דברים הכי פשוטים ופחותים (אין תחתון למטה ממנו) כלי ערבה וחלף.

און דורך דעם עסק אין הלכות בכורים, ווי דאס איז אין תורה אחת, נגלה דתורה ופנימיות התורה[60], און אין דעם זמן ווען מ'לערנט און מען לייענט דאס אין תורה, וואס דאס איז אויך דער זמן פון הבאת בכורים כדבעי (ווען מ'איז מביא וקורא) „בשעת שמחה מחג השבו־עות עד סוף החג"[61], איז מען ממהר קיום הברכה (מיד — במילא[62] וועט זיין) אז „תשנה לשנה הבאה"[63], הבאת בכורים בפשטות אין דעם ביהמ"ק השלישי,

שיבנה במהרה בימינו על ידי משיח צדקנו, ושמחת בכל הטוב[64], ושמחת עולם על ראשם[65].

(משיחת ש"פ תבא תשד"מ)

---

56) פל"ו.

57) ראה ד"ה ת"ר נר חנוכה תרמ"ג (נדפס בסה"מ תרמ"ג ע' לה ואילך, ובהתמים (חוברת ג') ע' 278 ואילך) ספ"א. לקו"ש חי"ח ע' 33.

58) ראה לקו"ת ראה שם (כז, א). וראה גם המשך תרס"ו שם (ע' תקב ואילך). ועוד.

59) פרשתנו כו, ב.

60) כבזח"ג (קנב, א) דהם גוף ונשמה.

61) לשון הרמב"ם שם פ"ד הי"ג.

62) כידוע פירוש כ"ק מו"ח אדמו"ר ב„לשנה הבאה בני חוריז" (ספר השיחות תש"ה ע' 83).

63) פרש"י פרשתנו כו, טז.

64) פרשתנו כו, יא. הובא ברמב"ם שם.

65) ישעי' לה, יוד. נא, יא.

תבא ב

א. אין הלכות בית הבחירה[1] זאָגט דער רמב"ם: „כל אבן שנפגמה כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה הרי זו פסולה לכבש ולמזבח שנאמר[2] אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'". און פירט אויס די הלכה: „וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו".

דערנאָך זאָגט דער רמב"ם[3]: אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להן פדיון כו' (און ערשט נאָכדעם זאָגט ער דעם דין פון פגימה במזבח לאחרי שנבנית, כדלקמן סעיף ב).

בפשטות לערנט מען אַז ב„אבני היכל ועזרות שנפגמו" איז דער שיעור הפגי־מה אויך „כדי שתחגור בה הציפורן" פונקט ווי אין דער ערשטער הלכה ביי „אבן שנפגמה" וואָס איז פסול לבנין הכבש והמזבח. און דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט ניט דעם שיעור אין דער הלכה, איז עס ווייל עס קומט בהמשך צו דער פריערדיקער הלכה, במילא איז ניט נויטיק צו איבער־חזר־ן דעם שיעור תיכף נאָכאָמאָל.

ס'איז אַבער דאָ מפרשים[4] וואָס זיי־נען מדייק ניט אַזוי: פון דעם וואָס ביי די „אבני ההיכל והעזרות" זאָגט דער רמב"ם נאָר „שלימות היו" און זאָגט ניט (אין דער הלכה שלאח"ז) דעם שיעור פון חגירת הציפורן (ובריש דבריו שרייבט ער מפורש, אַז דער שיעור פגימה באבן (כדי שתחגור כו') פסל־ט (נאָר) לכבש ולמזבח) איז מוכח, אַז ביי זיי איז דער שיעור ניט פאַרבונדן מיט חגירת הצפורן[5].

(און מ'ברענגט אַ ראי' לזה: ביי די אבני ביהמ"ק שטייט מפורש[6], אַז זיי זיינען אויסגעהאַקט געוואָרן דורך אַ שמיר — און אין תוס'[7] איז מבואר אַז דורך אַ שמיר קענען די אבנים ניט אַרויסקומען אינגאַנצן גלאַט אַז אין זיי זאָל אפילו ניט זיין קיין פגימה „כדי שתחגור בה הציפורן")[8].

ב. נאָך די צוויי הלכות הנ"ל (ולאחרי וואָס ער זאָגט דעם דין פון „אבן שנגע בה הברזל . . והבונה כו'") זאָגט דער רמב"ם בהלכה בפ"ע[9]: אבן שנפגמה או שנגע בה ברזל אחר שנבנית במזבח או בכבש אותה האבן פסולה והשאר כשירות.

דערפון וואָס דער רמב"ם זאָגט אויך דאָ ניט קיין שיעור, ובפרט אַז ער איז מפסיק מיט „אבני היכל ועזרות שנפגמו כו'" וואָס (לפי המפרשים הנ"ל) באַ זיי

---

1) פ"א הי"ד.
2) פרשתנו כז, ו.
3) הלכה טו.
4) מים חיים (להפר"ח) על הרמב"ם כאן.

5) וממשיך (הפר"ח): ולא נתבאר בתלמוד כמה שיעור פגימתן ולפיכך לא הזכירו הרב.
6) גיטין סח, א־ב. סוטה מח, ב.
7) ד"ה וכמה — חולין יח, א (ש"נ) — הובא בכס"מ לרמב"ם הל' ביהב"ח כאן (וראה חידושים וביאורים מהיעב"ץ לרמב"ם שם פ"א הי"ג).
8) אמנם מתוס' שם בסופו (ובסוכה מט, א סד"ה שכל: זבחים נד, ב סד"ה אבנים) משמע, דגם באבני ביהמ"ק פסול בחגירת הצפורן — ראה שירי קרבן לירושלמי סוטה פ"ט הי"ג שהקשה על הפר"ח הנ"ל. וראה מנ"ח מצוה צה בתחלתה מש"כ בדעת הרמב"ם. אבל כדברי הפר"ח (במים חיים) כתב גם במהר"י קורקוס על הרמב"ם כאן (נדפס מכת"י ברמב"ם הוצאת שולזינגער נ.י. תש"ז, ובספר בפ"ע נ.י. תשל"ג).
9) הט"ז.

איז דער שיעור פגימה אנדערש ווי פריער, איז משמע, אז אויך בא אבן מזבח לאחרי שנבנית במזבח, איז דער שיעור פגימה ניט דער זעלבער.

ואע"פ אז בפשטות וואלט מען גע־דארפט אננעמען אז ס'איז דער זעלבער שיעור ווי אין דער ערשטער (געבראכ־טער) הלכה, וואו דער רמב"ם זאגט דעם שיעור „כל אבן שנפגמה כדי שתחגור כו' פסולה לכבש ולמזבח" — יש לומר אז עס איז דא א חילוק צווישן די אבנים ווי זיי שטייען לבנין המזבח או — לאחרי שנבנו:

וויבאלד אז דער פסול פון פגימה ווערט אפגעלערנט (ווי דער רמב"ם ברענגט) פון פסוק „אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'" וואס רעדט וועגן בנין המזבח[10], איז יש מקום לומר אז אחר שנבנה המזבח איז דער שיעור הפגימה ניט דער זעלבער[11].

אמת טאקע אז אין גמרא[12] שטייט דער שיעור „כדי שתחגור בה הצפורן" לגבי „פגימת המזבח" — וואס בפשטות רעדט זיך וועגן די אבני המזבח לאחרי שנבנו בהמזבח[13] —

אבער פון דעם גופא וואס דער רמב"ם איז דא משנה פון לשון הגמרא (כאטש בדרך כלל איז ער מעתיק דיני הגמרא „כצורתם וכלשונם"[14]) און זאגט דעם שיעור פון פסול פגימה „כדי שתחגור בה הציפורן" דוקא בשייכות לבנין הכבש והמזבח, ע"פ הפסוק „אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'" — און האט ניט אויסגעשטעלט די דינים באופן אז דער שיעור פון חגירת הצפורן זאל כולל זיין בפירוש[15] אויך די אבנים לאחרי שנבנו בהמזבח ווי אין גמרא — איז משמע, אז ביי די אבנים איז דער שיעור (לדעת הרמב"ם) ניט „כדי שתחגור בה הצפורן".

ג. עס איז אבער שווער צו אנ־נעמען חילוק הנ"ל בדעת הרמב"ם (אז אבנים שלימות תבנה גייט נאר אויף די אבנים לבנין המזבח), וואס דער רמב"ם ברענגט דאך ניט קיין אנדער לימוד אויף דעם פסול פון אן אבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח.

— דער רמב"ן[16] ברענגט אז אויף די אבני מזבח לאחר שנבנו במזבח האט מען טאקע אן אנדער לימוד „וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך וגו'"[17] וכי עליו אתה זובח אלא בזמן שהוא שלם ולא בזמן שהוא חסר"[18], ובלשונו „דאי מאבנים שלימות ה"א ה"מ בשעת בנין לכך נאמר עליו".

און וויבאלד דער רמב"ם (דא — בהל'

---

10) ראה רמב"ן שהובא לקמן בפנים.

11) להעיר מהפירוש במפרשים (פי' הא' בחי' היעב"ץ להל' ביהב"ח כאן הט"ז. צפע"נ תרומות ד, ג. השלמה יח, א (נעתקו בצפע"נ המלוקט להל' ביהב"ח כאן)) בדברי הרמב"ם כאן, דזה שרק אותה האבן פסולה והשאר כשירות הוא דוקא כשנבנה בכשרות ונפגם אחר שנבנית במזבח, אבל בנאו מתחלה אפי' באבן אחת פגומה (שבהלכה יד) כולו נפסל כיון שנעשה בפסול.

12) חולין יז, סע"ב ואילך.

13) פרש"י חולין שם בסוף העמוד. וברגמ"ה חולין שם (יח, ע"א): כדי פגימת המזבח שאם הי' מזבח פגום נפסל מלהקריב עליו. וראה להלן בפנים (מרמב"ן) ובהערה 20.

14) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ה. וש"נ.

15) ובפרט שהפסיק ביניהם באבני היכל ועזרות אשר (לפי המפרשים הנ"ל) שיעורם שונה, וכנ"ל סעיף א.

16) חולין שם סד"ה וכולן פגימתן („וי"מ"). וראה גם ריטב"א חולין שם (יח, ע"א סד"ה כדי).

17) יתרו כ, כא.

18) לשון רש"י חולין שם יז, סע"ב — מזבחים נט, א (כמ"ש רש"י).

ביהב"ח) לערנט עס ניט אֵפּ פון יענעם פסוק[19] דאָרף מען בפשטות זאָגן, כנ"ל, אַז אויך בנוגע די אבנים לאחר שנבנו במזבח איז דער מקור פון פסול פגימה פונעם פסוק[20] „אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'", וואָס ער ברענגט אין דער פריערדיקער הלכה[21].

והדרא קושיא לדוכתא — פאַרוואָס זאָגט ניט דער רמב"ם דאָס דעם שיעור הנ"ל „אבן שנפגמה כשיעור זה" (וכיו"ב)[22],

וואָס דערפון איז משמע אַז דאָס איז ניט דער זעלבער שיעור?

ד. ויש לומר, דהנה ידוע, אַז (אויך) אין דעם שיעור „כדי שתחגור בה הציפורן" (בנוגע סכין של שחיטה) איז דאָס אַ שקו"ט ודיעות[23] אין דעם גודל השיעור, ביז אַז יש אומרים, אַז דער שיעור פון חגירת הצפורן מיינט אפילו אַ פגימה כל שהיא,

אָבער אפילו לויט די דיעות[24] וואָס זיינען מפרש (אין רמב"ם) אַז דאָס איז דער שיעור הכי קטן, אַ „כל שהוא"[25], אעפ"כ דערפון וואָס דער רמב"ם זאָגט דאָס ניט דעם לשון „כל שהוא"[26] וכיו"ב נאָר „כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה" איז מובן אַז דאָס מיינט דער רמב"ם מדייק זיין אַז דאָס האָט אַ שיעור מסוים[27].

וי"ל די הסברה בזה: דעם שיעור כל שהוא געפינט מען אין רמב"ם כמה פעמים, ולדוגמא: „יין שנתנסך לעכו"ם אסור בהניי' והשותה ממנו כל שהוא לוקה . . וכן האוכל כל שהוא מתקרובת עכו"ם מבשר או מפירות אפילו מים ומלח האוכל מהן כל שהוא לוקה"[28]. ועד"ז זאָגט דער רמב"ם אין הל' עבודה זרה לגבי ע"ז[29] ולגבי שלל פון עיר הנדחת[30].

דער ראַגאַטשאָווער[31] איז מוסיף לציין צום רמב"ם הל' שבת[32] וואָס דאָרטן

---

19) והביאו (הא דזבחים שם) רק בהל' פסולי המוקדשין (פ"ג הכ"ב — נעתק לקמן סוס"ז) לגבי הפסול דקדשים „שהיו שם שחוטין".

20) וכפשטות דברי רש"י חולין (יח, רע"א), הובא בתוס' סוכה מט, א רד"ה שכל — בתחלתו. וכהפי' ברמב"ן שם. חי' הרשב"א חולין שם ד"ה פגימת. וראה גם תוס' חולין יז, ב. פי' הרא"ש מדות פ"ג מ"ד. ריטב"א חולין שם.

21) ולהעיר ממאירי חולין שם שכתב הדרשה דאבנים שלימות לגבי הבנין ואח"כ ממשיך „ואף אם נפגמה בשיעור זה אחר הבנין נפסל".

22) ודוחק גדול לומר, שלא הוצרך לומר כאן שיעור הפגימה (הפוסלת) — כי החידוש בהלכה זו הוא (לא ד„אותה האבן פסולה" — שזה מובן מאליו מהלכה יד — כ"א) רק ד„השאר כשרות" (וראה בהנסמן לעיל הערה 11) — כי מפשטות לשון הרמב"ם משמע שבא להודיע גם דין זה ד„אותה האבן פסולה".

23) ראה ראשונים לחולין שם. נ"כ הטושו"ע יו"ד סי"ח ס"ב. וראה בפרטיות קו"א לשו"ע אדה"ז יו"ד שם. שו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ובפסקי דינים מא, ב ואילך (הנסמן עה"ג בשו"ע שם).

24) ראה דרישה (סק"א) ופר"ח (השלם — סק"ה) יו"ד שם. פמ"ג (משב"ז) שם סק"ב. פלתי סק"א. וראה שו"ת צ"צ שם.

25) ל' השו"ע שם. אלא שבשו"ע שם „ובלבד שתאגור בה כל שהוא אפי' חוט השערה", והוא מהרשב"א בתורת הבית בית א' שער ב. וראה בהנסמן בהערה 23, 24.

26) ובקרית ספר להמבי"ט הל' ביהב"ח כאן כתב „ובפגימה כל שהיא כחגירת הצפורן לא הויא אבן שלימה".

27) ובפרט שבהל' שחיטה (פ"א הי"ד. הכ"ג. וראה מ"מ להי"ד) לא כתב הרמב"ם דהשיעור פגימה בסכין הוא כדי שתחגור. וראה תבואת שור שם סק"ה-ו. צפע"נ הל' שחיטה שם (נעתק בצפע"נ (המלוקט) להל' ביהב"ח כאן). וראה המובא בלשד השמן על הרמב"ם הל' ביהב"ח כאן.

28) הל' מאכלות אסורות פי"א ה"א.

29) פ"ז הט"ו.

30) פ"ד ה"ז.

31) הל' מאכלות אסורות שם בסופו (צב, ד).

32) פי"ח ה"ה.

ברענגט דער רמב"ם כמה דברים וואס דער איסור הוצאה שלהם איז „בכל שהוא"[33].

אמנם (לכאורה) איז דאס אן חילוק ביניהם, ובהקדם, אז דעם גדר איסור כל שהוא קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

א) אז דאס איז אן שיעור אין דעם באַשטימטן איסור — ס'זיינען דא איסורים וואס שיעורם בגרוגרות, בכזית כו' און אויך אזעלכע וואס זיינר שיעור האיסור איז ב„כל שהוא".

ב) ס'איז אן איסור שאין לו שיעור, און דערפאר איז דער איסור „בכל שהוא", — ניט בגדר שיעור[34].

ה. און דאס איז דער חילוק פון גדר כל שהוא באַ איסור הוצאה בשבת און כל שהוא אין איסור ע"ז:

בנוגע להוצאה בשבת וואס איסור הוצאה האט בדרך כלל אן שיעור איז מובן, אז אט די דברים וואס איסורם איז בכל שהוא איז עס דערפאר וואס ביי זיי איז „כל שהוא" אן שיעור — צי ווייל אויך „כל שהוא" פון די דברים איז חשוב מצ"ע, וע"ד „פלפל כל שהוא, עיטרן כל שהוא ריח טוב כל שהוא וכו'"[35], אדער דערפאר וואס „מצניעין אותם לגניזה"[35] — בני אדם זיינען מחשיב (מצניע) די דברים אויך אן כל שהוא.

משא"כ בנוגע לעיר הנדחת ועד"ז בע"ז בכלל, וואס אויף דעם שטייט[36] „ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"[37], איז דער איסור פון „כל שהוא" ניט דערפאר וואס „כל שהוא" איז אן גדר פון שיעור, נאר ווייל ביים איסור ע"ז איז ניטאן קיין שיעור — „מאומה". ובלשון הרמב"ם[38]: כיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור ונאמר בעבודת כו"ם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם.

ו. עפ"ז יש לבאר אויך דברי הרמב"ם אין הל' ביהב"ח, ובהקדם:

ס'איז ידוע[39] אז ס'איז ניט דרכו של הרמב"ם צו זאגן בפירוש דינים מחדשים (מלבד די מקומות וואו ער זאגט „ויראה לי", וואס מ'געפינט זיי אין רמב"ם במספר מצומצם, כיוצאים מן הכלל[40]), אבער בכ"מ איז ער משנה לשונו ומסדר דבריו באופן כזה, אז מ'קען פון דעם ארויסלערנען א חידוש בדין פרטי.

ועד"ז יש לומר בנדו"ד: מיט דעם וואס דער רמב"ם איז מדייק צו זאגן דעם שיעור פון פגימת האבן „כדי שתחגור בה הציפורן" דוקא בנוגע לבנין אבן במזבח ובכבש — אנדערש ווי אין ש"ס, כנ"ל, און ביי „אחר שנבנית

---

33) וראה בהמשך דברי הצפע"נ הל' מאכא"ס שם.

34) י"ל הנפק"מ: בשיעור — גדרו שאפשרי שיוגרע; כל שהוא — גדרו להיפך: כל שהוא. ונפק"מ כשנפל מהתערובה לתערובה שני' וכו'. וראה פלוגתת הט"ז (יו"ד סצ"ב סקט"ז) והש"ך (נקודת הכסף שם). ועפ"ז אי"ז פלוגתא במציאות. וראה פמ"ג (משב"ז) שם. שו"ע אדה"ז או"ח סתמ"ז סט"ז. ואכ"מ.

35) ל' הרמב"ם הל' שבת שם.

36) ראה יג, יח. הובא ברמב"ם הל' מאכא"ס שם (ה"ב) כדלקמן בפנים (וכן בהל' ע"ז פ"ד שם).

37) ראה ציוני מהר"נ על הרמב"ם הל' מאכא"ס שם (ה"א).

38) הל' מאכא"ס שם ה"ב.

39) ראה יד מלאכי שבהערה 14.

40) מאה פעמים ועוד כתב הרמב"ם בספרו „יראה לי" (נסמנו במבוא לרמב"ם צילום דפוס רומי רמ (ירושלים תשט"ו — ע' ו)) שאינו בערך לרבבות ההלכות שבספרו. ועוד ועיקר — בהנ"ל כולל גם מה שפסק והכריע כו', ובפנים מדובר ע"ד חידושי דינים.

במזבח" איז ער ניט מוסיף „אבן שנפגמה כשיעור זה" וכיו"ב (און אויך דערמיט וואס ער שטעלט אַריין צווישן ביידע הלכות בנוגע אבני המזבח דעם דין פון „אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין כו'") —

איז ער מרמז (ומדגיש) אַז בא „אבן שנפגמה כו' אחר שנבנית במזבח" קומט צו נאָר אַ פסול וואס איז ניט פאַרבונדן מיטן שיעור „כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה", נאָר דער פסול איז ב„כל שהוא", בגדרי „כל שהוא" כנ"ל.

והטעם לחילוק זה: דער רמב"ם זאגט אין הל' ביהב"ח אין דער הלכה שלאח"ז[41] „הנותץ אבן אחת מן המזבח או מכל ההיכל או מבין האולם ולמזבח דרך השחתה לוקה שנאמר[42] ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה"א". און וויבאַלד אַז דער איסור איז פאַר־בונדן און קומט בקשר לע"ז

— און ווי דער רמב"ם איז מדגיש אין הלכות יסודי התורה[43]: „הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה שנאמר בעבודת כוכבים כי את מזבחותם תתוצון[44] וכתוב לא תעשון כן לה"א" —

קומט אויס אַז דער איסור איז חל אויך ווען מען איז „נותץ" אפילו כל שהוא מאבן אחת מן המזבח וכיו"ב — און נותץ כל שהוא איז היינו פוגם (אפילו כל שהוא), און ווי עס שטייט אין אוה"ח[45] „שלא אמר בדיוק אבן אחת אלא שעושה בנתיצתו רושם בבנין"[46].

ז. ועפ"ז איז מובן דער חילוק צווישן אבן שנפגמה פאַרן איינגעבויט ווערן אין מזבח און כבש, און אבן שנפגמה כו' אחר שנבנית במזבח או בכבש:

דער פסול פון אבן שנפגמה קודם הבנין איז מצד דעם ציווי וחיוב „אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'", אַז די אבנים דאַרפן זיין „שלימות" ביי דער בני' — און דערפאַר איז דאָ אַ שיעור אין דער פגימה, אַז דאָס זאָל זיין געניג צו פאַררעכנט ווערן ווי אַ חסרון וקל־קול אין „שלימות" האבן[47], און דער שיעור איז „כדי שתחגור בה הציפורן כסכין של שחיטה".

משא"כ אבן שנפגמה אחר שנבנית במזבח, וויבאַלד דאָס רירט אַן דעם ענין פון „לה"א", ס'איז „מזבח ה'", איז דאָס פאַרבונדן ניט נאָר מיטן חיוב פון „אבנים שלימות תבנה את מזבח ה'"[48] נאָר אויך מיטן גדר פון נתיצת המזבח, וואס איז פאַרבונדן מיט „לא תעשון כן (ווי צו מזבח דע"ז) לה"א":

41) פ"א הי"ז.

42) ראה יב, ג־ד.

43) פ"ו ה"י.

44) תשא לד, יג (ועד"ז ואתחנן ז, ה). וצ"ע שאינו מביא הפסוק דראה — ובפרט שבהמשך ההלכה מביאו. וראה ספר המדע (ירושלים, תשכ"ד) מב' דפיסים, שהכוונה להפסוק דראה. ואכ"מ.

45) עה"ת ראה שם.

46) הובא במנ"ח מצוה תלז (מה, ב). ובהמשך לזה מביא מ„תוס' מכות (כב, ר"א) שכתבו גבי עצי הקדש דהשורף חייב אף שאינו שוה פרוטה ופשוט דה"ה א"צ שום שיעור כלל דעל כל שהוא חייב כו' דאיסורי ע"ז הוא בכ"ש ועז"נ לא תעשון וכו' וחייבים על כ"ש".

47) ולפ"ז מש"כ ברש"י חולין (הנ"ל הערה 20) „באבנא כל דהוא כדכתיב אבנים שלימות" (וראה רמב"ן, רשב"א וכו' שבהערה הנ"ל), אין הכוונה כל שהוא ממש — שלא בגדר „שיעור", כ"א „כל שהוא" לגבי השיעור דטפח או כזית שבפגימת „סיד" המבואר שם.

48) שבזה הוא המדובר בחולין (בשיעור כדי שתחגור בה הצפורן).

ובמילא איז כשם ווי ביי ע"ז איז דער איסור בכל שהוא, ניט אַ גדר שיעור כנ"ל, עד"ז איז די פגימה אין אבן שנבנית במזבח ניט בגדר שיעור, אפילו ניט אַ שיעור הכי קטן „כדי שתחגור בה הציפורן" (אפילו לויט די דיעות אַז עס איז אַ כל שהוא), נאָר אבן שנפגמה סתם, אַן קיין שיעור*[48], איז „אותה האבן פסולה"[49].

[ועפ"ז יש לומר אַז אויך בנוגע דאָס וואָס דער רמב"ם זאָגט ניט אַ שיעור ביי „אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו", איז עס ניט דערפאָר וואָס שיעור פגימתן איז גרעסער ווי „כדי שתחגור בה הציפורן" (כנ"ל ס"א), נאָר אדרבא, ווייבאָלד אַז די אבנים זיינען גע־ווארן אַ חלק פון היכל ועזרות[50] — איז דער איסור פגימה ניט בגדר שיעור, נאָר בכל שהוא*[50]].

ואע"פ אַז דער לאו ומלקות פון נתיצת אבן איז געזאָגט געווארן דוקא ביי פעולת האדם: הנותץ אבן אחת מן המזבח . . שנאמר . . לא תעשון כן לה"א, און נאָכמער — דוקא „דרך השחתה" — איז אָבער מובן אַז אויך די נתיצה (פגימה) הנפעלת אין דער חפצא, כשלעצמה, אפילו ניט דורך פעולת הגברא ובדרך השחתה, האָט אַ שייכות און איז ע"ד ווי בגדר ביטול ע"ז:

כשם ווי די מצוה פון „ונתצתם את מזבחותם גו'" באָשטייט ניט נאָר אין מעשה הניתוץ פון דעם גברא, נאָר אויך אין ביטול מציאותו פון „מזבחותם", עד"ז איז דאָס אויך בהאיסור פון „לא תעשון כן לה"א", אַז דער לאו ומלקות איז טאָקע אויף עשיית האדם, אָבער דער תוכן וגדר האיסור איז כולל און שולל יעדן אופן פון נתיצת האבן, אַז יעדע זאָך פון „מזבח לה' אלקיך" זאָל ניט ווערן נתוץ ובטל.

[ויש להוסיף בזה ע"פ דברי הצפע"נ[51] אין דעם גדר פון „לא תעשון כן לה"א", אַז דער חיוב דערביי איז ניט נאָר וואָס ער איז מפקיע די קדושה[52] פון דעם אבן, נאָר אויך וואָס ע"ז ווערט נפסל דער מזבח (אָדער עס ווערט אַ חסרון

---

*48) ואף ש„מזבח שנפגם מבניינו [היינו מסיד המזבח כו'] . . פחות מטפח כשר" (רמב"ם הל' ביהב"ח ספ"ב) — י"ל ע"פ מ"ש הריטב"א (חולין שם) ד„סיד שהוא מקובץ מדברים נפרדים וטבעו להפריד כל דהו כשמתיבש ואם אדם מקפיד בו הרבה לא תמצא מעולם מזבח כשר". וי"ל, דכיון שסיד אינו דבר שלם אלא מקובץ מדברים נפרדים, לא חל עליו גדר „פגימה" בפחות מטפח, משא"כ באבן דגם אם נפגם כ"ש הוי אבן פגומה. ועצ"ע.

49) אפילו את"ל (ראה לעיל ס"ב־ג) שלהרמב"ם גם באבני מזבח לאחרי שנבנית במזבח הפגימה היא „כדי שתחגור בה הציפורן", יש לומר, דזה גופא שלא כתבו מפורש בדין זה הוא, לפי שבאבני מזבח, זה שהפגימה פוסלת כדי שתחגור בה צפורן, הוא לא בגדר שיעור פגימה, אלא סימן על פגימה כל שהיא.

50) ועל דין זה לא קשה קושיית התוס' (דלעיל הערה 8) איך נבנה ביהמ"ק ע"י שמיר, כי דין זה באבני היכל כו' הוא רק לאחרי שנבנית, משא"כ בהשמיר שהי' לפני הבנין.

*50) אבל זה שהרמב"ם סתם (בהלכה יד) „וכן אבני ההיכל והעזרות שלימות היו" (וקאי על האבנים קודם שנבנו) — הוא לפי ששיעור פגימתן גדול יותר מ„כדי שתחגור בה הציפורן", דאל"כ איך בנו ה־ מקדש ע"י שמיר (כנ"ל ס"א מהפר"ח).

ועוד י"ל, שכאן לא הוצרך הרמב"ם לפרש ה־ שיעור, כי סמיך על מ"ש בתחילת הלכה זו (משא"כ הדין ד„אבני היכל ועזרות שנפגמו" שבא בהלכה בפ"ע). וראה מנ"ח הנ"ל הערה 8 (שתי' קושיית התוס' לדעת הרמב"ם).

51) הל' יסודי התורה שם. וראה גם מהדו"ת לד, סע"ד. עד, ג. ועוד (נעתקו בצפע"נ המלוקט להל' ביהב"ח כאן).

52) וראה מנ"ח שבהערה 46.

אין דער עזרה כו')[53] —

איז עד"ז ביי „אבן שנפגמה . . אחר שנבנית במזבח", זיינען דאָ די ביידע פרטים: סיי די הפקעת הקדושה פון דעם אבן — „אותה האבן פסולה": און סיי דער ביטול פון קדושת מזבח בנוגע להקרבה[54], ווי דער רמב"ם זאָגט אין הל' פסולי המוקדשין[55] „שהרי אין שם מזבח לזרוק עליו ונאמר וזבחת עליו . . בתקונו לא פגום"[56].

(ומעין זה ועד"ז ביי „אבני היכל ועזרות שנפגמו או שנגממו" שבהלכה טו)].

ח. דער ענין פון שיעור פגימת האבן לאחר שנבנית במזבח איז פאַרבונדן אויך מיטן נאָמען פון די הלכות — „בית הבחירה"[57]:

בית הבחירה איז דאָך ע"ש „המקום אשר יבחר ה'"[58], און דער רמב"ם איז דערמיט מדגיש (ווי געריידט שוין פיל מאָל)[59] אַז דער עיקר מעלת המקדש איז דאָס וואָס ער איז אַ „בית הבחירה", בחירת הקב"ה:

ס'איז ידוע[60] אַז אמת'ע בחירה איז דוקא ווען דער אויסקלייב פון אַ זאַך קומט דורכאויס מצד בחירתו החפשית פונעם בוחר — ניט צוליב וועלכער ס'איז מעלה וחשיבות וואָס איז דאָ אין דעם דבר הנבחר, און בכלל ניט צוליב וועלכע ס'איז סיבות וטעמים ונטיות, וועלכע זיינען מכריח דעם בוחר.

וואָס מצד דעם קומען אַרויס צוויי ענינים:

א) ווען אַ מענטש קלייבט אויס אַ זאַך צוליב איר מעלה וחשיבות, איז מובן אַז די מדה ותוקף פון איר בחירה דורכ'ן בוחר איז לויט דער מאָס פון איר מעלה און חשיבות;

ווען די בחירה איז אַבער ניט מצד מעלת הדבר, נאָר ווייל דער בוחר האָט אויסגעקליבן די זאַך בבחירתו החפשית, איז דאָס באופן אַז ס'איז ניט פאַרבונדן מיט קיין מדה ושיעור (און במילא אויך אַן ענין תמידי).

ב) דערפון איז אויך פאַרשטאַנדיק אַז בשעת עס ווערט אַ חסרון אין דעם דבר הנבחר — איז אויב דער רצון ובחירה פון דער זאַך איז צוליב איר מעלה, ווענדט זיך דאָן אין דעם „שיעור", אויף וויפל דער חסרון איז פוגם אין דער מעלה הנבחר; אַבער אויב די בחירה צו דער זאַך קומט מצד דעם בוחר, איז דער־מאָלט ניטאָ קיין חילוק אין דעם שיעור החסרון — ס'איז ניט די זאַך וועלכע ער האָט בוחר געווען.

---

53) ועיין בצפע"נ שם שעפ"ז מתרץ שינוי ל' הרמב"ם בין הל' יסוה"ת שכתב „הסותר" ומוסיף „או משאר העזרה", ובהל' ביהב"ח כ' „הנותץ" ולא כתב „מן העזרה".

54) ראה מאירי שבהערה 21, שמוסיף שם „(נפסל) כלו".

55) נסמן בהערה 19.

56) ומטעם זה הוסיף הרמב"ם כאן בהט"ז „והשאר כשרות", כי אף שאין שם מזבח לזרוק עליו, דהמזבח נפסל, שאר האבנים נשארו כשרות, ובמילא אפשר להכשיר המזבח ע"י חליפת אבן הפגומה. וראה בהנסמן לעיל הערה 11.

57) כן קוראם הרמב"ם, אף דלשון הכתוב שהביא לראי' (ריש הל' ביהב"ח) הוא „ועשו לי מקדש" (תרומה כה, ח), ובעצמו כותב בכ"מ הלשון „(בית ה)מקדש". וראה לקו"ש חי"ט ע' 143 ואילך: חכ"ד ע' 83 ואילך — ובהנסמן שם.

58) ראה יב, יא. וכן בפרשתנו כו, ב. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ד שם (ע' 79 ואילך). וש"נ.

59) ראה לקו"ש שבהערה 57.

60) ראה לקו"ש חי"ז ע' 89 ואילך. וש"נ.

ט. ועפ"ז יובן אויך בנוגע לביהמ"ק: ווי‌באלד אז עיקר מעלתו של הבית איז דאס וואס ער איז „בית הבחירה", דער־פאר איז א חסרון און פגם אינעם בית ניט פארבונדן מיט א שיעור, נאר אפילו א משהו חסרון רירט אן אין עיקר ענינו פון בית הבחירה.

ועפ"ז יומתק אויך וואס דער ענין הנ"ל, אז די פגימה איז בכל שהוא, איז מודגש בעיקר בנוגע למזבח (וכנ"ל וואס דער רמב"ם איז משנה און זאגט דעם שיעור „כדי שתחגור בה הציפורן" ניט (ווי אין גמרא) בנוגע „אבן אחר שנבנית במזבח", נאר בנוגע אבן לבנין המזבח), ווייל בנוגע למזבח[59] איז געווען א בחירה מיוחדת סיי בנוגע למקומו ווי דער רמב"ם[61] איז מדגיש במזבח „המזבח מקומו מכוון ביותר ואין משנין אותו ממקומו לעולם", סיי בנוגע דעם מזבח גופא[62] כמודגש אין פסוק[63] „וזה מזבח לעולה לישראל",

און ווי דער רמב"ם ברענגט אין אנ־פאנג הלכות בית הבחירה[64] ביידע פרטים פון פסוק „זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל", א באזונדער דיוק ובחירה („זה") בנוגע דעם מזבח.

(משיחת ש"פ דברים תשד"מ)

---

61) הל' ביהב"ח רפ"ב. — וראה בארוכה לקו"ש ח"ל ע' 68 ואילך.

62) ראה לקו"ש חכ"ד שם ע' 83 הערה 38*.

63) דה"א כב, א.

64) פ"א ה"ג.

ח"י אלול

א. וועגן דעם טאָג פון ח"י אלול — דער יום ההולדת פון דעם בעש"ט (ח"י אלול שנת נח"ת) און יום ההולדת פון אלטן רבי'ן (ח"י אלול שנת קה"ת) — האָט כ"ק מו"ח אדמו"ר געזאָגט אין א שיחה[1], וז"ל:

„ביי חסידים איז פאַראַן אַן אַלטער חסידישער וואָרט אין צוויי אויס־שפראַכן: א) ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט א לעבן אין אלול. ב) ח"י אלול גיט א חיות אין דער עבודה פון אנ[2] לדודי ודודי לי".

פון דעם וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט איבערגעזאָגט ביידע נוסחאות איז מובן, אַז זיי זיינען ביידע אויסגעהאַלטן, און אַז אין יעדן נוסח איז דאָ אַן אויפטו לגבי דעם צווייטן[3].

ועוד: דערפון וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט זיי געזאָגט מיט דעם סדר דוקא, ובפרט אַז ער האָט זיי מסמן געווען מיט „אל"ף" און „בי"ת"[4] — איז מובן, אַז פריער קומט דער ענין אין ח"י אלול וואָס ער „איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט א לעבן אין אלול", און ערשט דערנאָך קומט דער „בי"ת" — דער צווייטער (נוסח —) ענין אין ח"י אלול, וואָס ער „גיט א חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי".

ב. די שינויים צווישן די צוויי נוסחאות הנ"ל זיינען:

א) אין ערשטן נוסח איז דער לשון „(ח"י אלול) איז דער טאָג וואָס כו"", משא"כ אין צווייטן נוסח שטייט „ח"י אלול" סתם, אָן דער הדגשה — „דער טאָג".

ב) אין ערשטן נוסח — „האָט געבראַכט און ברענגט א לעבן", משא"כ אין צווייטן נוסח — „גיט א חיות", וואָס אין דעם זיינען פאַראַן צוויי שינויים[5]: (א) אין ערשטן נוסח „ברענגט", אין צווייטן „גיט". (ב) אין ערשטן נוסח איז עס בלשון עבר און בלשון הוה: „האָט געבראַכט און ברענגט", און אין צווייטן נוסח איז עס נאָר בל' הוה — „גיט".

ג) אין ערשטן נוסח — „(א לעבן) אין אלול"; אָבער אין צווייטן נוסח — „(א חיות) אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי".

ג. וי"ל אָז די שינויים הנ"ל, זיינען ניט נאָר שינויים (קלים) בלשון, נאָר שינויים עיקריים אין תוכן:

א) דער ביטוי „ח"י אלול איז דער טאָג וואָס כו"" איז מדגיש דעם ענין הזמן —

---

1) לקוטי דיבורים ח"ג ע' 946. ספר השיחות תש"ה ע' 122.

2) שה"ש ו, ג — ר"ת אלול (אבודרהם סדר תפלת ר"ה (קרוב לתחלתו). פע"ח שער ר"ה פ"א. שער הפסוקים עה"פ. ב"ח לטאו"ח סתקפ"א. ראשית חכמה ש' התשובה פ"ד ד"ה עוד יש. ועוד).

3) ראה לקו"ש חי"ט (ע' 250 ואילך) — עוד ביאור בב' הנוסחאות. וראה לקמן הערה 22.

4) שמזה מובן, דמה שהקדים נוסח אחד להשני הוא לא רק מפני שא"א לומר שניהם כאחד (אבל — שקולים הם*) — עדמשנ"ת כמ"פ בנוגע לפרש"י עה"ת (ראה ס' כללי רש"י (ירושלים, תש"מ. תנש"א) פ"ד. וש"נ) — כ"א שסדרם הוא בדיוק כו'.

5) ועוד שינוי שלישי (אבל — רק בלשון): „לעבן" (בלי אידית) או „חיות" (בלה"ק). וראה לקמן הערה 23.

*) ובפרט שהקדים „אין צווי אויסשפראַכן" — ראה ס' כללי רש"י שם בנוגע לפרש"י עה"ת כשמקדים „יש לתרגמו בשני פנים" וכיו"ב.

ס'איז אַ „טאָג", איינער פון די ימות השנה, אַבער אַ יום מיוחד, „דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט אַ לעבן אין אלול": וועז מען זאָגט אַבער „ח"י אלול" סתם, איז דערביי ניט (אזוי) מודגש דער ענין הזמן שבו, נאָר בעיקר דער אינהאַלט פון דעם טאָג[6].

אין אַנדערע ווערטער: אין זמן זיינען פאַראַן צוויי ענינים: א) עצם הזמן, ב) תוכן הזמן. לדוגמא — יום השבת, וואָס אין זמן איז ער (א) איינער פון די שבעת ימי השבוע, נאָר זייענדיק דער יום השביעי — דכל השביעין חביבין[7] — איז עס אַ יום מיוחד. (ב) דער יום השביעי פאַרמאָגט אין זיך קדושת שבת, וואָס די קדושה (מצ"ע) איז „למעלה מגדר המקום והזמן"[8], נאָר די קדושה איז מאיר[8] אין דעם זמן פון יום השביעי.

און דאָס איז דער ערשטער חילוק צווישן די צוויי נוסחאות: לויטן ערשטן נוסח קומט דער „לעבן" פון דעם זמן („דער טאָג") פון ח"י אלול, ס'איז אַן אויסגעטיילטער טאָג וואָס ברענגט אַ „לעבן אין אלול"; משא"כ לויטן צווייטן נוסח, קומט דער חיות פון דעם תוכן היום, פון „ח"י אלול" עצמו.

ב) דער חילוק הנ"ל איז נאָך מער בולט אין דעם דריטן שינוי הנ"ל (ס"ב) צווישן די צוויי נוסחאות — אין ערשטן נוסח איז דער לשון „(אַ לעבן) אין אלול", און אין צווייטן נוסח — „(אַ חיות) אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי":

אין ערשטן נוסח רעדט זיך וועגן דעם „לעבן" וואָס ווערט אַריינגעבראַכט אין דעם זמן פון (חודש) אלול:

משא"כ אין צווייטן נוסח רעדט זיך מלכתחילה וועגן דעם תוכן הענין (עבודה) — דער „חיות" פון (תוכן פון) ח"י אלול, וואָס גיט חיות אינעם תוכן פון חודש אלול, „אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי" (וואָס איז ר"ת אלול[9], אַבער דער וואָרט „אלול" עצמו ווערט דאָ ניט דערמאָנט).

ג) אויך דער צווייטער שינוי הנ"ל — „ברענגט" אַדער „גיט" — איז אַ חילוק עיקרי: „ברענגט אַ לעבן" ווייזט, אַז דער „לעבן" גופא געפינט זיך במקום אחר, און דער טאָג פון ח"י אלול איז דער „ממוצע", וואָס ברענגט דעם לעבן (ממקום אחר) אין אלול: משא"כ „גיט אַ חיות" מיינט, אַז ער (ח"י אלול) גיט חיות מדילי'.

ד. ויש לומר הביאור בזה:

בנוגע צו חודש אלול געפינט מען צוויי ענינים:

די עבודה פון אלול איז בדרך אתערותא דלתתא[10]. אלול איז ר"ת (כנ"ל) „אני לדודי ודודי לי" — פריער קומט „אני לדודי" (עבודת האדם), און דער־נאָך „ודודי לי" (די אתערותא דלעילא). ד.ה. די אתערותא דלעילא („ודודי לי") איז אַ תוצאה פון עבודת האדם[11]

[ניט ווי חודש ניסן וואָס ענינו איז

---

6) אף שח"י אלול מציין יום בחודש (בשנה) — הרי: א) אינו דומה להלשון „דער טאָג", לשון המדגיש ענין הזמן. ב) ההדגשה ב„ח"י אלול" היא לא בזה שהוא יום (בשנה), כי אם על הייחוד שביום זה, שזה קשור עם תוכן היום.

7) ויק"ר פכ"ט, יא: בימים . . ויברך אלקים את יום השביעי. וראה פדר"א ספי"ח.

8) שו"ע אדה"ז חאו"ח מהדו"ת ס"א ס"ח. ע"ש. ולהעיר מד"ה תקעו תרצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א) פ"א.

9) נסמן לעיל הערה 2.

10) לקו"ת ראה רד"ה אני לדודי (הא'). מקומות שנסמנו בהערה 12. ועוד.

11) ראה ד"ה אני לדודי באוה"ת שה"ש ח"ב (ע' תקמג), ע"פ זח"א פח, א־ב.

אתערותא דלעילא, בלשון הפסוק[12]: דודי לי ואני לו — פריער „דודי לי", און דער־נאָך (דורך דער אתערותא דלעילא) „ואני לו"].

נאָך מער: דער אַלטער רבי זאָגט אין לקו"ת[13], אַז דער „ודודי לי" פון „אלול" — די „המשכת אלקותו ית' למטה בבחי' התגלות" — איז ניט אין חודש אלול, נאָר דערנאָך בראש השנה כו'. ווייל דער ענין פון חודש אלול איז — די אתערותא דלתתא.

לאידך אַבער, זאָגט דער אַלטער רבי (דאָרט גופא[14]), אַז אלול איז אַ זמן פון עת רצון, „זמן התגלות י"ג מדות הרחמים", וואָס דער גילוי מלמעלה ווערט אויפ־געטאָן (ניט דורך עבודת האדם, נאָר) בדרך אתערותא דלעילא. ווי פאָר־שטאַנדיק פון דעם משל וואָס דער אַלטער רבי זאָגט דאָרט אויף דעם — אַז דאָס איז ווי אַ מלך וואָס „מקבלין פניו בשדה ואז רשאין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם".

— ווייל אע"פ[15] אַז אלול איז ענינו אתערותא דלתתא (כנ"ל), מוז אַבער יעדע עבודה פון אַ נברא אַנקומען צו אַ סיוע מלמעלה (אתעדל"ע) אויף דער עבודה (כמרז"ל עה"פ[16] מי הקדימני ואשלם). און דאָס איז דער ענין פון די הארת י"ג מדות הרחמים בחודש אלול — דאָס איז[17] די אתעדל"ע אויף דער עבודה פון אלול, „אני לדודי ודודי לי".

ה. אע"פ אַז אלול האָט אין זיך ביידע ענינים (הארת י"ג מדות הרחמים מלמעלה און אתעדל"ת) כנ"ל — דאָך, זיינען די ר"ת פון וואָרט אלול (אני לדודי ודודי לי) מרמז דוקא אויפן ענין פון אתעדל"ת.

וי"ל דעם ביאור אין דעם:

די אתעדל"ע פון אלול — הארת י"ג מדות הרחמים — איז פאַרבונדן מיט דעם זמן[18] פון אלול: עס זיינען פאַראַן כמה זמנים בשנה וועלכע זיינען אַן עת רצון — וואָס איז ניט פאַרבונדן מיט עבודת האדם, נאָר דער אויבערשטער האָט מלכתחילה איינגעשטעלט אין (טבע פון) וועלט, אַז די זמנים זיינען מצד עצמם אַן עת רצון. ועד"ז בנוגע חודש אלול, אַז די הארת י"ג מדות הרחמים בחודש אלול איז מצד דעם וואָס חודש אלול איז אַן עת רצון למעלה, וואָס דעמאָלט גייט דער מלך אַרויס אין „שדה".

אַבער דער תוכן ומהות החודש[19] (וואָס איז אַריינגעגעבן געווארן אין דעם זמן) איז, אדרבה — דוקא דער ענין פון

---

12) שה"ש ב, טז. וראה אוה"ת ראה (ריש ע' תשצא). שה"ש שם (ועוד). ד"ה דודי לי תרכ"ז בתחלתו. סד"ה אני לדודי עטר"ת. ד"ה אני לדודי ה'ש"ת פ"א. ס' השיחות תש"ג ע' 177. ועוד.

13) שם.

14) שם לב, סע"א ואילך (משא"כ שם כ, ריש ע"ב: כה, ב; לג, א; וכן במאמרי אדה"ז־פרשיות ח"ב ע' תתכה — שאין מודגש שם שאלול ענינו אתעדל"ת. וראה לקמן הערה 21).

15) ראה ג"כ לקו"ש חי"ט ע' 159. ולהעיר מאוה"ת ראה (ע' תתב): אלול המשכת י"ג מדה"ר מלמעלה א"כ מהו אני לדודי, ומתחלה דודי לי מבעי'.

16) איוב מא, ג. ויק"ר פכ"ז, ב. וראה לקו"ש שם הערה 10.

17) לקו"ד ד"ה אני לדודי הב' (לג, ג).

18) ראה לקו"ת שם (כ, ריש ע"ב. לג, א). — ועפ"ז יומתק לשון הלקו"ת כאן (לב, א) „באלול הוא זמן התגלות י"ג מדה"ר".

19) דשמו אשר יקראו לו בלה"ק מורה על תוכן הדבר (ראה שעהיוה"א פ"א. או"ת להה"מ (ד, ג). ובכ"מ).

אתערותא דלתתא[20], עבודת האדם[21].

ו. ע"פ הנ"ל ווען מען אויך פאר־שטיין דעם חילוק צווישן די צוויי נוסחאות הנ"ל בנוגע צו ח"י אלול —

ווייל כשם ווי עס זיינען פאראן די צוויי ענינים (הארת י"ג מדות הרחמים און אתעדל"ת) אין אלול, איז עד"ז אזוי בנוגע צו ח"י אלול. אז דער חיות וואס ח"י אלול ברענגט אריין אין אלול, איז אין ביידע פרטים שבו, סיי בנוגע דער אתעדל"ע שבו (די הארת י"ג מדות הרחמים), און סיי אין דער אתעדל"ת שבו (די עבודה פון אלול):

דער טאג פון ח"י אלול — יום ההולדת פון דעם בעש"ט און פון אלטן רבי'ן — איז א יום סגולה און זמן פון עת רצון; און דערפאר האט עס געבראכט א נייעם „לעבן" אין דעם עת רצון פון אלול, אין דער התעוררות פון אלול וואס קומט מלמעלה (מצד דער הארת י"ג מדות הרחמים).

---

20) ראה גם קובץ מכתבים שנדפס בסו"ס תהלים אהל י"י (קה"ת) ע' 206: אף כי בחדש הזה שערי רחמים נפתחים . . כללות העבודה הוא בדרך אתערותא דלתתא כהר"ת דאלול שתחלה הוא אני לדודי ואח"כ ודודי לי.

וראה לקו"ש שם (ע' 160), שמטעם זה ענין האתעדל"ע דחודש אלול שייך לחודש ניסן (שענינו אתעדל"ע) ונמשך ממנו. ע"ש.

21) ע"פ המבואר בפנים יומתק השינוי בלקו"ת, שבד"ה אני לדודי הראשון אינו מעתיק התיבות „הרועה בשושנים" (המרמזות על י"ג מדות הרחמים), ובד"ה אני לדודי השני מעתיקן — אף שגם במאמר הא' מבאר אודות הארת י"ג מדות הרחמים —

כי נקודה העיקרית של מאמר הראשון (שהיא המודגשת תיכף בתחילת המאמר) היא ע"ד תוכנו של חודש אלול — אתעדל"ת (אלא שאח"כ מבאר ג"כ ע"ד האתעדל"ע (לעורר עבודת אלול) — הארת י"ג מדות הרחמים);

משא"כ במאמר השני, שעיקרו בא לבאר ענין הארת י"ג מדות הרחמים דאלול.

און דערנאך איז פאראן וואס ח"י אלול מצד תוכנו — פארבונדן מיט עבודת האדם ע"פ תורת החסידות — גיט א חיות אין דעם תוכן פון חודש אלול, אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי, אז די עבודה פון חודש אלול איז מיט א גאר אנדער חיות.

ז. און דער חילוק איז מודגש אין די שינויי הלשונות אין די צוויי נוסחאות הנ"ל (און בסדרם):

דער ערטשער נוסח — נוסח הא' — רעדט ווען דעם ערשטן ענין און אויפטו אין אלול, די הארת י"ג מדות הרחמים (וואס קומט אויף צו מעורר זיין די אתעדל"ת). וואס כשם ווי די הארת י"ג מדות הרחמים איז אן ענין פון אתעדל"ע, עד"ז אויך דער „לעבן" פון ח"י אלול וואס איז דערמיט פארבונדן, קומט בדרך אתעדל"ע (מלמעלה למטה[22]), מצד דעם טאג כנ"ל.

און דערפאר שטייט דערביי דער לשון „דער טאג וואס האט געבראכט און ברענגט א לעבן[23] אין אלול":

(א) ס'איז מודגש דער זמן — „ח"י אלול איז דער טאג . . א לעבן אין אלול".

---

22) ויש להתאים המבואר בפנים עם המבואר במק"א (לקו"ש שם ע' 250 ואילך) שב' הנוסחאות הם בהתאם לב' הענינים שבח"י אלול: נוסח הא' — ליום הולדת הבעש"ט (מייסד חסידות הכללית), ונוסח הב' — יום הולדת אדה"ז (מייסד חסידות חב"ד)

— כי הבעש"ט המשיך החיות דחסידות (הכללית) בעיקר בדרך מלמעלמ"ט (מופתים וכו'), ואדה"ז — בעיקר בדרך מלמטה למעלה (ראה לקו"ש שם ע' 255. ח"ד ע' 1353).

23) עפ"ז יש לפרש גם השינוי, דבנוסח הא' אומר „לעבן" ובנוסח הב' „חיות" — כי נוסח הא' הוא בעיקר לאלו שהם בתחילת העבודה (או בסגנון הלקו"ת — מלך בשדה, ואלול „הם ימות החול"), ולכן נאמר „לעבן" בלשון אידית: משא"כ נוסח הב' שהוא בעיקר לאלו שכבר ישנה אצלם העבודה דאני לדודי ודודי לי — נאמר „חיות", בלה"ק. וראה לקמן סעיף ח.

(ב) „ברענגט" ווייזט (כנ"ל סוס"ג) אַז דער „לעבן" קומט ממקום אחר — פון דער אתעדל"ע, דער לעבן קומט (ניט פון „טאָג" עצמו, נאָר) מלמעלה, ח"י אלול איז (נאָר) דער טאָג וועלכער ברענגט דעם לעבן.

(ג) מ'איז מדגיש אויך דעם עבר — „האָט געבראַכט" — ווייל דער ענין פון אתעדל"ע איז (לגבי עבודת האדם) אַן ענין פון „עבר"[24], וואָס קומט לפני (און אַלס נתינת כח צו) דער עבודה.

משא"כ אין צווייטן נוסח — נוסח הב' — רעדט זיך וועגן דעם חיות וואָס ח"י אלול גיט אין דעם תוכן פון חודש אלול — „אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי", וואָס דער חיות קומט (ניט פון „זמן" — „דער טאָג" — נאָר) פון תוכן היום, פאָר־בונדן מיט גילוי תורת החסידות[22]. און דערפאַר שטייט דער לשון „גיט אַ חיות" — ווייל דער תוכן פון ח"י אלול „גיט אַ חיות (מדיליי') אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי".

[ועד"ז לגבי דעם אדם, אַז דער חיות וואָס ח"י אלול „גיט . . אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי" ווערט נמשך (ניט בדרך אתעדל"ע, נאָר) בדרך מלמטה למעלה[22]: דער אדם דאַרף עס אַרויס־ברענגען מן הכח אל הפועל דורך זיין עבודה].

ח. די הוראה דערפון אין עבודת ה' — איז אין ביידע קצוות:

פאַר די וועלכע האַלטן בתחילת העבודה — ביים „אל"ף" פון אלול — זאָגט מען אַז „ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט אַ לעבן אין אלול":

אַ איד קען דאָך טענה'ן — ווי איז שייך, אַז ער, וויסנדיק מעמדו ומצבו, זאָל קענען מקבל (וקולט) זיין חיות פון ח"י אלול? וואָס פאַר אַ שייכות האָט ער צו אַזאַ יום נעלה!

זאָגט מען אים, אַז אע"פ אַז דו ביסט נאָך בתחילת העבודה (און דו האָסט ניט אַנגעהויבן אפילו די עבודה פון אלול, „אני לדודי ודודי לי", ובמילא איז דאָך לכאורה ניט שייך אַז דו זאָלסט אויפטאָן אַ חיות אין עבודת ה' („גיט אַ חיות")) — אעפ"כ, האָסטו בכח, דורך דעם יום סגולה פון ח"י אלול, צו (עכ"פ) ברענגען אַ לעבן אין אלול.

נאָכמער: ח"י אלול האָט דיר שוין געבראַכט אַ לעבן אין אלול — דו האָסט עס בירושה מאבותיך ואבות אבותיך: און דערפאַר ברענגט עס דיר חיות אויך אין דעם הוה.

ולאידך, איז דאָ די הוראה פאַר „ראשיכם שבטיכם", אַז עס איז ניט גענוג פאַר אים דאָס וואָס ח"י אלול ברענגט אַ לעבן אין אלול, נאָר ער מוז אויפטאָן אַ חיות („גיט אַ חיות") אין זיין עבודה פון אלול.

ולדוגמא — בלימוד התורה: ס'איז ניט גענוג דער ענין פון „ליגמר איניש"[25] — „לגרוס שמעתא מרבי"[26] (בדוגמא צו „ברענגט אַ לעבן", וואָס דער לעבן איז פריער ניט זיינער, עס קומט ממקום אחר) — נאָר עס דאַרף זיין דער „והדר ליסבר"[25]: נוסף וואָס ער חזר'ט איבער תורת רבו, האַרעווען ער בשכלו הוא, צו מסביר זיין „טעמי'"[26]. ביז אַז ער איז (אויך) מחדש[27] אין תורה — בדוגמא וואָס

24) להעיר גם מלקו"ת ויקרא (ג, רע"א) בפירוש „הביאני לשון עבר".

25) שבת סג, א.

26) פרש"י שם.

27) ראה הל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ס"ב) דכ"א מחוייב לחדש בתורה. וכן באגה"ק סכ"ו (קמה, א). ובלשון הזהר (ח"א יב, ב) „לאפשא להה".

ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי.

ט. וויבאַלד אַז כ"ק מו"ח אדמו"ר האַט געזאָגט ברבים ביידע נוסחאות און געהייסן אַפדרוקן זיי און מפיץ זיין זיי, איז מובן, אַז באמת זיינען ביידע נוסחאות שייך צו כאו"א מישראל.

וואַרום אפילו דער וואַס האַלט ערשט בתחילת העבודה, מוז ער וויסן אַז סו"ס קען ער צוקומען דערצו אַז ער זאָל געבן (און אויפטאָן) אַ חיות בעבודת ה' מדילי';

ולאידך גיסא, אפילו די וואַס האַלטן שוין אין דער דרגא אַז זיי טוען אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי, און נאָכ־מער: זיי זיינען בכח צו אויפטאָן אַ חיות אין זייער עבודה — דאַרפן זיי וויסן, אַז דאַס אלץ איז ניט (אינגאַנצן) זייער אויפטו, נאָר דאַס הויבט זיך אָן פון דעם „לעבן" וואַס ח"י אלול ברענגט (מלמעלה) אין אלול.

וע"ד — אין דער דוגמא הנ"ל פון לימוד התורה — ווי די גמרא[28] דער־ציילט בנוגע לר' עקיבא, אַז בשעת משה רבינו האַט געהערט ווי ר' עקיבא לערנט מיט זיינע תלמידים „ולא הי' יודע מה הן אומרים" איז „תשש כחו", ביז „אמרו לו תלמידיו רבי מנין לך אמר להם הלכה למשה מסיני" איז דעמאָלט „נתיישבה דעתו".

ד.ה. אַז אפילו די ענינים וואַס ר' עקיבא האַט מחדש געווען (וואַס דערפאַר איז משה „לא הי' יודע מה הן אומרים") איז מקורם פון משה רבינו[29], „הלכה למשה מסיני".

(משיחת ש"פ תבא, ח"י אלול, תשמ"ג)

---

28) מנחות כט, ב.

29) ראה לקו"ש חי"ט ע' 253.

נצבים

א. אויפן פסוק „ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך" שטייט אין תרגום[2] „ויעדי ה"א ית טפשות לבך".

בפשטות באַוואַרנט דערמיט דער תרגום: ווי פאַסט דער לשון „ומל גו' את לבבך ואת לבב זרעך"? דער ענין פון „ומל" איז שייך דוקא ביי ערלת הלב, ניט בנוגע הלב עצמו. און ווי עס שטייט טאקע אין א פריערדיקער סדרה[3] „ומלתם את ערלת לבבכם" — האַט אויך דאַ געדאַרפט לכאורה שטיין „ומל ה"א את ערלת לבבך ואת ערלת לבב זרעך".

דערפאַר איז דער תרגום מוסיף — כתרגומו בסדרה הנ"ל — דעם וואַרט „טפשות (לבך)", ד.ה. אַז עס איז ווי א „מקרא קצר" און ס'איז כאילו ווי דער פסוק וואַלט געזאגט בפירוש „ערלת לבבך".

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: פאַר־וואָס באַוואַרנט ניט רש"י די שאלה — ע"ד ווי דער תרגום (וכמדובר כמה פעמים[4], אַז רש"י פאַרענטפערט יעדע שאלה וואָס ווערט נתעורר בלימוד פשוטו של מקרא)?

מוז מען זאָגן, אַז לויט שיטת רש"י דאַרף מען די שאלה ניט באַוואַרענען (צי ווייל קושיא מעיקרא ליתא[5], אַדער ווייל רש"י האַט שוין באַוואַרנט די שאלה אין א פריערדיקן פירוש[6], כמדובר כמה פעמים[4]).

---

1) פרשתנו ל, ו.

2) אונקלוס. ועד"ז בתרגום יונתן.

3) עקב י, טז.

4) ראה ס' כללי רש"י (קה"ת תש"מ) פ"א ס"ב. פי"ז ס"א. ושו"נ. ועוד.

5) לכאורה אפשר לתרץ שהוא ע"ד שמצינו בכ"מ הלשון „המול" (פעולת המילה) בנוגע האדם עצמו, כמו בפ' לך (יז, י) „המול לכם כל זכר", וכיו"ב בכ"מ (ראה לך שם: יב, יג, כו, כז. וירא כא, ד. וישלח לד, טו. שם, כב. כד. בא יב, מד. שם, מח) — ועד"ז בעניננו, שמתאים הלשון „ומל" גם בשייכות להלב עצמו.

אבל אינו. כי במילה כפשוטה שענינה ידוע (הסרת בשר ערלתכם) אין הכרח לפרש בכ"מ הלשון „ערלה"

[ובפרט שברוב המקומות שנאמר הלשון „מל" על האדם עצמו, נאמר בסמיכות לפעולת מילת בשר הערלה, כבפ' לך שם: „המול לכם כל זכר (ותיכף לאח"ז — שם, יא) ונמלתם את בשר ערלתכם" (וראה גם לך שם, יד. שם, כג־כה. וכן בפ' וישלח שם (פסוק יד) מקדים „לאיש אשר לו ערלה". ובפ' בא שם (פסוק מח) „וכל ערל לא יאכל בו")].

משא"כ בנדו"ד, „מילת" הלב, שנזכר (לעיל) בחומש רק פעם אחת (עקב שם)** — דוחק גדול לומר שהכתוב יסתום „ומל גו' לבבך", מבלי לפרט „ערלת לבבכם". — ועכ"פ הי' לו לרש"י לפרש זה (ובמכש"כ מת"א שמפרשו).

6) ולכאורה דוחק לומר שרש"י סומך על פירושו (ר"פ בראשית. ועוד) שיש מקראות „שמקצרים לשונם וממעטים תיבה אחת" (וראה פרש"י נח (ט, ו), ויחי (מח, ב) „הרבה במקרא", „והרבה מקראות כו'") — שהרי בכו"כ מקומות מפרש רש"י „מקרא קצר" וכיו"ב (ראה לדוגמא פרש"י: בראשית ד, טו (ב"פ). לך יג, ו. ויצא כט, ב. וישב לט, ד. מקץ מא, יג. שם,

---

*) אין הכרח לומר שהוא „מקרא קצר" (ראה הערה הבאה) — כ"א שמכיון שע"י פעולת המילה נעשה האדם „מהול", מתאים ע"ז הלשון „המול גו' כל זכר" וכיו"ב (היינו — שעושים אותו כולו ל„מהול").

(אלא שבנדו"ד קשה לפרש „ומל גו' לבבך" שהקב"ה יעשה שהלב יהי' „מהול" — מכיון שהמושג ד„מילת" הלב נמצא רק פ"א בחומש (כבפנים ההערה בסופה)).

**) בפ' בחוקותי (כו, מא) „לבבם הערל", אבל שלילת ערלת הלב מתוארת שם באופן (בלשון) „יכנע" (לא „מילה").

ב. בנוגע דעם טעם פאַרוואָס דער פסוק זאגט ניט „ערלת לבבך" — יש לומר, אַז דאָס איז פאַרשטאַנדיק פון המשך הכתובים גופא:

פריער שטייט[7] „והי' כי יבואו עליך גו' ושבת עד ה"א ושמעת בקולו גו' אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך", און דערנאָך איז די תורה ממשיך „(ושב ה"א את שבותך גו' והביאך ה"א אל הארץ גו') ומל ה"א את לבבך גו'", ד.ה. אַז דער „ומל ה"א את לבבך" וועט זיין לאחרי ווי איידן זיינען שוין אין אַ מצב פון „ושבת גו' בכל לבבך ובכל נפשך";

האָט קיין אַרט ניט צו זאָגן אַז „ומל גו'" — ערלת הלב, ווייל איידן זיינען אין אַ מצב פון „ושבת גו' בכל לבבך ובכל נפשך", איז שוין ניטאָ ביי זיי „ערלת הלב"[8] (כפי' התרגום), אַדער ווי רש"י איז מפרש „ערלת לבבכם" — „אוטם לבבכם וכיסויו"[9], אַז דער לב איז אטום „מהבין"[10]!

מוז מען זאָגן, אַז „ומל גו' לבבך" מיינט אַ העכערן ענין אין עבודת השם[11] — בנוסף אויף דער פריערדיקער שלילה (העדר הטפשות, אַראָפנעמען דעם „אוטם" הלב), זאָל זיין אַן ענין חיובי ועשי', כהמשך הכתוב — „(ומל גו') לאהבה את ה"א גו".

בנוסח אחר קצת: פריער שטייט אַז אידן וועלן תשובה טאָן און פאַלגן דעם אויבערשטן „בכל לבבך ובכל נפשך", וואָס דאָס קען זיין אפילו ווען זיי דינען דעם אויבערשטן מירא[12]; אַבער „ומל ה"א גו'" וועט ביי זיי אויפטאָן — „לאהבה[13] את ה"א בכל לבבך ובכל נפשך"[14].

— עס בלייבט אַבער צו פאַרשטיין: וואָס פאַר אַ שייכות האָט „ומל" — אַ פעולה פון כריתה (הסרה[15]) — מיט דער פעולה אויפן לב „לאהבה גו'"[16]?!

אויך איז ניט מובן: פון לשון הכתוב „ומל ה"א גו'" קומט אויס, אַז דאָס איז אַן ענין וועלכער וועלט אויפגעטאָן ניט דורך דעם אדם עצמו, נאָר על ידי פעולת הקב"ה[17]; אַבער אויב דער אויפטו פון „ומל גו'" באַשטייט בלויז אין „לאהבה גו'" — איז דאָך אהבת השם אַ

מט. ויחי מח, א־ב) — ולא סמך על פירושו בר"פ בראשית וכו', ואכ"מ.

7) ל, א ואילך.

8) כקושיית האוה"ח כאן. וראה גם תו"ח ס"פ לך (צג, סע"ג ואילך). ועוד.

9) פרש"י עקב שם.

10) פרש"י וארא ו, יב.

11) ראה ע"ד החסידות — אגה"ק ס"ד (קה, ב ואילך). תו"א ס"פ לך. תו"ח שם. לקו"ת ראה יח, ג ואילך. אוה"ת פרשתנו עה"פ (ע' ארכג). ועוד.

12) ראה צרור המור כאן (ל, א). — וכן מובן מהכתובים עצמם, שה„ושבת גו'" הוא תוצאה מזה ש„יבואו עליך . . הברכה והקללה גו'", עבודה מירא.

13) ראה כלי יקר כאן.

14) ומ"ש אח"כ (פסוק ח־י) „ואתה תשוב ושמעת גו' ועשית גו' כי תשמע גו' בכל לבבך ובכל נפשך" (וראה אוה"ח וצרור המור כאן) — י"ל שלפרש"י ה"ז ביאור ופירוט למ"ש לפנ"ז (פסוק ב) „ושבת גו' ושמעת גו'", דבתחילה נאמר רק כללות הענין שע"י „ושבת גו'" — „והטיבך והרבך מאבותיך" (פסוק ה), ואח"כ (פסוק ז ואילך) מפרט ההטבה כו' — „ונתן גו' האלות האלה על אויביך גו' ואתה תשוב גו' והותירך ה"א בכל מעשה ידך בפרי בטנך וגו' כי תשמע גו'". וראה כלי יקר כאן.

15) כבתרגום כאן (ועד"ז בעקב שם) „ויעדי".

16) לאחרי שכבר הוסרו אוטם וטפשות הלב והאדם שומע בקול ה"א בכל לבבו ובכל נפשו — וחסרה לכאורה רק פעולה חיובית שתפעיל בו האהבה.

17) ראה רמב"ן, צרור המור ועוד כאן. וראה (ע"ד החסידות) במקומות שנסמנו בהערה 11.

ציווי אויף כאו"א מישראל, „ואהבת[18] את ה"א גו' בכל לבבך ובכל נפשך"[19] ופעמיים בכל יום!

ג. ויש לומר, אז אויך די שאלה ווערט באוואַרנט אין המשך הכתובים:

די פסוקים „והי' כי יבואו עליך גו' ושבת גו' ושב גו' ומל גו'" קומען בהמשך צו דער אריכות פריער, וועגן דעם מצב בלתי טוב אין גלות, וואַס קומט מצד דעם וואַס „עזבו את ברית ה'"[20]: און די תורה איז מתאר די סיבה פון אַזאַ הנהגה — „כי[21] אתם ידעתם גו' בארץ מצרים גו' ותראו את שקוציהם גו' פן יש גו' אשר לבבו פונה גו' לעבוד את אלקי הגוים ההם גו'".

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער „ומל ה"א את לבבך גו'" (וואַס וועט זיין לאחרי ווי „והביאך ה"א אל הארץ גו'") איז אויף צו אַראַפנעמען די סיבה פון דער יריד‌ה רוחנית — די אפשריות פון „ותראו את שקוציהם גו' לבבו פונה גו'".

און די הסברה אין דעם:

אין דעם וואַס דער לב פון אַ אידן קערט זיך אַפ מאחרי השם, זיינען דאַ צוויי סיבות כלליות (וועלכע דריקן זיך אויס אין די צוויי לשונות: ערלת הלב און „לבבו פונה"):

א) אַ חסרון אין דער מציאות הלב עצמו — עס איז דאַ ערלת הלב (טפשות אַדער אַן אוטם), און מצד דעם איז דער לב נמשך צו דברים רעים ואסורים.

ב) אַ סיבה שחוץ הימנו — מהלב, ובלשון רש"י[22] — „העין רואה והלב חומד", וואַס דאַס איז אופן הירידה של האדם: נאַך איידער עס ווערט אַ שינוי (לגריעותא) אין מציאות הלב גופא — ער האַט נאַך ניט קיין טפשות אַדער אוטם, אַזוי אַז מצד עצמו וואַלט ער ניט געהאַט קיין חמדה צו ניט גוטע זאַכן — קומט ראייה העין און איז מוליד אַ חמדה בלבו.

און דאַס איז דער דיוק לשון הכתוב בפרשתנו, אַז די סיבה ראשונה צו דער יריד‌ה רוחנית פון בנ"י איז „איש גו' אשר לבבו פונה" — דער לשון („לבבו פונה") ווייזט אויף אַ חסרון (ניט אין דעם לב עצמו — ווי „לבבם הערל"[23] — נאַר) בלויז אין נטיית הלב (וואַס קען קומען מצד אַ סיבה שמבחוץ); וכמפורש בקרא די השתלשלות המצב — „כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים גו' ותראו את שקוציהם גו' לבבו פונה גו' לעבוד את אלקי הגוים ההם" (דער אופן פון „העין רואה והלב חומד").

ד. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק:

א) ווי פאַסט דערויף דער לשון „ומל" (כריתה) — ווייל דער אויפטו פון „ומל" איז צו אַראַפנעמען די אפשריות פון „לבבו פונה", וואַס דערצו דאַרף מען אַפשניידן דעם קשר צווישן דער ראי' — מיטן לב (אַזוי אַז דער לב זאַל ניט חומד זיין דעם „ותראו (מיט דעם עין) את שקוציהם").

ב) „ומל ה"א גו'" דוקא — מען דאַרף אַנקומען צו פעולת הקב"ה בזה: אַן אדם איז בכחו צו מסיר זיין די ערלת הלב —

---

18) ואתחנן ו, ה. וראה גם פרשתנו ל, טז. ועוד.

19) וגם: מכיון ש„ואהבת גו'" הוא ציווי על האדם — לכאורה נכלל במ"ש לפנ"ז „ושמעת בקולו גו' בכל לבבך גו'" (אבל ראה הערה 12).

20) כט, כד.

21) שם, טו-יז.

22) שלח טו, לט (בפ' ציצית שאומרים בכל יום). ולהעיר מפרש"י פרשתנו כט, יח.

23) בחוקותי כו, מא.

זיין אוטם און טפשות: אַבער דער קשר צווישן ראית עיניו ולבו איז אַן ענין וואָס דער אויבערשטער האָט אין אים מטביע געווען, און ס׳איז נאָר בכחו יתברך דאָס צו מבטל זיין[24].

און דאָס איז אויך וואָס דער פסוק איז ממשיך „(ומל ה״א את לבבך ואת לבב זרעך) לאהבה את ה״א בכל לבבך גו׳ למען חייך״: וויבאַלד אַז עס וועט אינ־גאַנצן צוגענומען ווערן די אפשריות אויף „לבבו פונה״[25], וועט ממילא זיין[26] „לאהבה את ה״א בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך״: ניט סתם אהבת ה׳[27], נאָר אין אַן אופן אַז דאָס וועט ווערן דער גאַנצער־לעבן־פון־א־אידן[28].

ה. פון דעם ענין הנ״ל קומט אַרויס אַ נפק״מ אין דעם תוכן העבודה פון דעם זמן וועז מען לייענט פרשת נצבים — חותם חודש אלול:

אויפן פסוק „ומל גו׳ את לבבך ואת לבב זרעך״ שטייט אין בעל הטורים[29], אז „את לבבך ואת לבב ר״ת אלול, לכך נהגו להשכים להתפלל סליחות מר״ח אלול ואילך״.

פון דעם וואָס דער בעה״ט פאַר־בינדט די ר״ת פון דעם פסוק מיט אמירת סליחות איז מובן, אַז ער איז מפרש דעם תוכן הפסוק פון „ומל גו׳״ אַלס עבודת התשובה[30].

ויש לומר, אַז דאָס איז בהתאם מיטן פירוש התרגום אַז „ומל גו׳ את לבבך״ מיינט אַז מען נעמט אַראָפ די טפשות הלב.

משא״כ לויטן אויבנדערמאַנטן ביאור (לויט שיטת רש״י, בפשוטו של מקרא), אַז דער אויפטו פון „ומל גו׳״ דריקט זיך אויס אין דעם משך הכתוב — „לאהבה גו׳ למען חייך״ (וואָרום די הסרת טפשות ואוטם הלב האָט זיך שוין אַפ־געטאָן נאָך פאַר׳ן „ומל ה״א״) — קומט אויס, אַז די עבודה פון אלול (המרומז אין פסוק „ומל גו׳ את לבבך ואת לבב זרעך״) איז ניט עבודת התשובה והסליחה, נאָר עבודת האהבה[31].

וואָרום דער אויפטו פון אלול איז אויך אין קו האהבה, כמובן פון די ר״ת[32] „אני[33] לדודי ודודי לי״, וואָס „דודי״ איז דאָך אַן ענין פון אהבה. און ווי פאַר־שטאנדיק אויך פונעם משל הידוע וואָס דער אַלטער רבי[34] זאָגט אויף הארת י״ג

---

24) ולהעיר מרש״י לך (יז, א): והי׳ תמים, עכשיו אתה חסר ה׳ איברים ב׳ עינים כו׳.

25) להעיר מרמב״ן כאן [אלא שהוא מבאר ש„ומל גו״ היינו הסרת ערלת הלב, היינו היצה״ר, שאז יהי׳ ביטול היצה״ר לגמרי (וכ״ה בתיב״ע כאן). ולהעיר מפרש״י ואתחנן שם: בשני יצריך (היינו שג״ז נכלל בהציווי דואהבת גו׳). ואכ״מ].

26) ראה ספורנו כאן.

27) ובפרט את״ל שזה נכלל כבר במ״ש לפנ״ז „ושמעת גו׳ בכל לבבך גו״, כנ״ל הערה 19.

28) ראה אגה״ק שם. ועוד.

ועפ״ז מובן ג״כ זה שהתורה מוסיפה „ואת לבב זרעך״ (וגם: נקט „זרעך״, ולא „בניך״ — כלעיל פסוק ב „אתה ובניך״) — להדגיש שזה יהי׳ ענין נצחי בעם ישראל (ראה תיב״ע כאן: עד עלמין), לא רק לדור ההוא אלא לכל יו״ח (זרעם).

29) וכ״ה באבודרהם ס׳ תפלת ר״ה. ב״ח לטור או״ח סתקפ״א. ר״ח ש׳ התשובה פ״ד (ד״ה עוד). של״ה ריש מס׳ ר״ה (ריג, א). ועוד.

30) וכמפורש בב״ח, ר״ח ושל״ה שם — ש„ומל גו״ הוא סמך לתשובה.

31) וכן משמע בלקו״ת ראה (לג, ד): ומל . . ר״ת אלול והיינו לבוא לבחי׳ פנימית הלב. ועייג״כ לקו״ת שם יט, א (בהקיצור לפ״ג. וראה שם בפנים המאמר). וראה אוה״ת פרשתנו עה״פ (ע׳ א׳רכג).

32) אבודרהם שם. פע״ח ש׳ ר״ה פ״א. ב״ח, ר״ח ושל״ה שם. ובכ״מ.

33) שה״ש ו, ג.

34) ד״ה אני לדודי — לקו״ת פ׳ ראה לב, ריש ע״ב. מאמרי אדה״ז — פרשיות (ח״ב) ע׳ תתכה.

מדות הרחמים בחודש אלול, אז דאָס איז בדוגמא צו אַ מלך וואָס „מקבלין פניו בשדה . . והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם" — וואָס כמובן, איז דאָס מעורר ביי כולם אַן אהבה צום מלך, כמים הפנים לפנים גו'[35].

ו. ויש לומר, אַז דאָס וואָס לויטן בעה"ט איז אין עבודת אלול (המרומזת אין פסוק „ומל גו'") ניט נכלל דער המשך הכתוב „לאהבה גו'", איז ווייל לויטן לימוד ע"ד הרמז (פירוש הבעה"ט), איז דער „לאהבה גו'" אַ העכערע מדריגה ווי די אהבת השם שבחודש אלול.

ובהקדמה: דער אַלטער רבי איז מבאר[36] דעם חילוק צווישן עבודת חודש אלול און עבודת ימים נוראים שלאח"ז, אַז אלול איז בעיקר דער זמן פון „אני לדודי", אתעדל"ת[37]: משא"כ די ימים נוראים איז דער עיקר זמן פון „ודודי לי" — „זמן התגלות מלכותו ית'" (בדוגמא ווי איינער וואָס איז „מקבל[38] פני המלך בהיכל מלכותו" — וואָס צו דעם זיינען זוכה נאָר די „מובחרים שבעם ויחידי סגולה"[39]), וואָס דוקא דע־מאָלט ווערט אהבתו[40] ית' „נטוע בלב האדם".

דאָס הייסט, אַז די מדריגת האהבה פון חודש אלול איז ניט אַזוי הויך ווי די אהבה וואָס ווערט דערגרייכט אין די ימים נוראים, דעם (עיקר ה)זמן פון „ודודי לי".

ועפ"ז יש לבאר דעם חילוק צווישן די צוויי אופנים הנ"ל (צי דער „לאהבה גו'" איז אַ טייל פון חודש אלול):

דער לימוד ע"ד הפשט — לימוד השווה לכל נפש — איז בהתאם צו די ניט אַזוי הויכע מדריגות אין עבודת השם, מדריגות צו וועלכע אַלע אידן זיי־נען שייך. ובעניננו — דער „לאהבה את ה"א גו'" אין „עולם הפשט" איז אַ מדריגה אין אהבה צו וועלכער אַלע אידן זיינען שייך — און דערפאַר איז דאָס אַ טייל פון עבודת אלול, ווייל דאָס איז אַן אהבה צו וועלכע מען קען דער־גרייכן אפילו ווען מ'געפינט זיך „בשדה"[41];

משא"כ אין לימוד ע"ד הרמז — העכערע[42] מדריגות אין (לימוד התורה, ובמילא אין) עבודת השם — איז דער „לאהבה את ה"א גו'" אַ העכערע

---

35) ראה תניא פמ"ו, מט (אלא ששם מובא בנוגע ל„מכניסו להיכלו כו'").

36) לקו"ת שם בריש המאמר.

37) והארת י"ג מדות הרחמים בחודש אלול הוא רק מפני שלפני כל אתעדל"ת צ"ל אתעדל"ע לפני' (ראה לקו"ת פ' ראה כה, ב־ג. אוה"ת שם ע' תשסט. לקו"ש חי"ט ע' 159. לעיל ע' 163).

38) ל' הלקו"ת שם כה, ג.

39) לקו"ת שם לב, ריש ע"ב.

40) בד"ה אני לדודי בלקו"ת שם, דבר"ה ויוהכ"פ הוא בחי' יראה (מצד התגלות מלכותו ית'). אבל מזה גופא שמקשר זמן זה עם „ודודי לי" מובן, שאז הוא (גם) ענין האהבה (וכן מפורש בלקו"ת ס"פ תבא (שצויין בד"ה אני לדודי שם): מקבלים . . דחילו ורחימו מלמעלה. וראה לקו"ת שם מב, א). וראה מאמרי אדה"ז — פרשיות שם (ע' תתכו): ביוה"כ . . כמשל האוהב של המלך המופלג כשמקבל הארת פנים של אהבה עזה בחדר מיוחד.

41) ראה סה"מ — מלוקט ח"א ע' תסח ד„שדה" משווה כל הנמצאים בו (וראה מאמרי אדה"ז פרשיות שם).

42) כידוע דפרד"ס שבתורה הם כנגד ד' עולמות (ש' הגלגולים הקדמה יז בסופה. ע"ח (הובא בנגיד ומצוה בתחלתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופה). משנת חסידים מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב. ועוד).

מדריגה אין אהבה, וואס קומט ערשט (לאחרי די עבודה פון אלול —) אין דעם (עיקר ה)זמן פון „דודי לי"[43] (בימים נוראים):

און דערפאר איז התחלת הכתוב — „ומל גו' את לבבך ואת לבב זרעך" די עבודה פון סליחות **(— מר"ח ואילך, פון כל ימים) דחודש אלול, און דער־נאך, אין די ימים נוראים (שלאחרי חודש אלול) דערגרייכט מען צו „לאהבה את ה"א בכל לבבך ובכל נפשך למען חייך".**

(משיחות ש"פ נצבים תשל"ד,
ש"פ נצו"י תשמ"ג)

---

43) אהבה הבאה מלמעלה (כנ"ל בפנים) — מתאים לתוכן הכתוב „ומל ה"א גו' לאהבה גו'", הבאה מלמעלה.

נצבים - וילך

א. בנוגע דעם שבת פאר ראש השנה איז ידוע[1] דער וואָרט פון אלטן רבין וואָס ער האָט געהערט פון מגיד אין נאָמען פון דעם בעש"ט, אז דעם „חודש השביעי" איז „הקב"ה בעצמו מברכו[2] בשבת מברכים שהוא השבת האחרון דחודש אלול, ובכח[3] זה ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה".

אין וואָס באשטייט ברכתו של הקב"ה אין דעם „שבת מברכים" פון חודש תשרי? איז דער בעש"ט ממשיך:

„כתיב אתם נצבים היום דהיום קאי על ר"ה[4] שהוא יום הדין וכמ"ש[5] ויהי היום גו' ותרגם והוה יום דינא רבא[6], ואתם נצבים קיימים ועומדים[7] והיינו שזוכים בדין, ובשבת שלפני ר"ה שהוא השבת האחרון דחדש אלול קורין אז פרשת אתם נצבים[8] דזהו ברכתו של הקב"ה כו'".

---

1) קובץ מכתבים לתהלים אהל י"י ע' 193. היום יום כה אלול. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"ץ ח"ג ס"ע תל ואילך.

וראה בביאור תורה זו — לקו"ש ח"ד ע' 1139 ואילך. ח"ט ע' 184 ואילך.

2) עוד ביאור ע"פ נגלה שאין ישראל מברכים החודש הזה — ראה לקו"ש חכ"ד ע' 222 ואילך.

3) ראה לקו"ש ח"ט ע' 187 — הרמז לזה בנגלה.

4) ראה סענח ריזא ס"פ נצבים. לקו"ת ר"פ נצבים.

5) איוב ב, א.

6) וראה אוה"ת נ"ך עה"פ (ע' תרנא), מזח"ב לב, ב (ועוד).

7) ראה תנחומא ר"פ נצבים (עומדין . . ואנו קיימין — אבל אינו מפורש על הל' „נצבים". וראה שם, ד: נצבים . . קיומו של עוה"ז ושל עוה"ב). ובפרש"י (נצבים כט, יב) מפרש מ„א": נצבים . . קיימין.

8) רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב. תוס' מגילה לא, סע"ב. טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד. לקו"ת שם.

שם הפרשה „אתם נצבים" (כבתורה הנ"ל) הוא גם ברמב"ם שם. סידור הרס"ג (דלקמן בפנים). תוס' מגילה שם ד"ה ראש. ועוד. ובטושו"ע מתחיל „אתם נצבים", אבל בהמשך הלשון שם נצבים (וילך) סתם. וכ"ה בתוס' מגילה שם בסוף העמוד: למה מחלקים פרשת נצבים וילך. ועד"ז השינויים בכמה מפרשי התורה. ואכ"מ.

9) ראה לקו"ש חי"ט ע' 298. וש"נ.

10) בסדורו „קריאת התורה".

11) ל' הרס"ג שם. ועיי"ש בלקו"ש בפרטיות — עוד הוכחות לזה שנצבים-וילך הוי פרשה אחת.

פון דעם דיוק הלשון „קורין אז פרשת אתם נצבים דזהו ברכתו של הקב"ה" — און ניט „קורין אז אתם נצבים (היום)" (ווי ער זאָגט פריער אין דער תורה, וואו ער איז מבאר אז דאָס מיינט „קיימים ועומדים והיינו שזוכים בדין") — איז פאָרשטאָנדיק, אז „ברכתו של הקב"ה" איז ניט נאָר די (דריי) ווערטער „אתם נצבים (היום)", נאָר כללות „פרשת אתם נצבים", די גאַנצע סדרה.

וע"פ המבואר במקום אחר[9], אז די צוויי סדרות אתם נצבים און וילך זיינען בעצם איין סדרה, נאָר לפעמים איז מען מחלק די איין סדרה לשתים (כדיוק לשון הרס"ג[10]: „ומהן (פון די נ"ג פרשיות) פרשה המתחלקת לשתים ונקראת בשתי שבתות אם יש צורך בכך והיא אתם נצבים הנחלקת בוילך משה").

[ניט ווי אַנדערע סדרות המצטרפות, וואָס בעצם זיינען זיי באַזונדערע סדרות, נאָר „מצטרפות לפעמים שתים שתים"[11],

דאָרף אויסקומען, אז אויך „וילך משה" גייט אַריין אין ברכתו של הקב"ה,

וואָרום אויך דאָס איז אַ טייל פון „פרשת אתם נצבים".

אָבער לאידך גיסא: דערפון גופא וואָס עס זיינען פאַראַן יאָרן וועו מ'צע־טיילט די סדרה לשתים[12], און „וילך משה" ווערט געלייענט ערשט נאָך ראש השנה — און זיכער אַז אויך אין יענע יאָרן פעלט ניט ח"ו בברכתו של הקב"ה אין „שבת מברכים" פון חודש תשרי — איז מוכרח צו זאָגן, אַז דער עיקר ברכתו של הקב"ה איז „פרשת אתם נצבים" עצמה, ד. ה. דער טייל פון דער פרשה ביז „וילך משה", וואָס במנהג ישראל ווערט דוקא דאָס אָנגערופן פרשת (אתם) נצבים, און ווי געדרוקט אין חומשים: און דאָס וואָס אויך „וילך משה" איז אַ טייל פון ברכתו של הקב"ה, איז אַזאַ ענין של ברכה, וואָס אָמאָל קען עס אַרויסקומען בפועל — בגילוי ערשט לאחרי ראש השנה.

ב. וי"ל הביאור בזה:

אין דער תורה הנ"ל איז ער מסיים (כנ"ל): „ובכח זה (פון ברכת הקב"ה) ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה". ויש לומר, אַז אין דעם איז מרומז דער ענין הברכה וואָס איז פאַר־בונדן מיט פרשת וילך:

דער עצם ענין פון „הקב"ה בעצמו מברכו", איז פאַרבונדן (בעיקר) מיט פרשת אתם נצבים וועלכע ווערט גע־לייענט בכל שנה ושנה אין דעם שבת האחרון פון חודש אלול; און דאָס וואָס ברכת הקב"ה גיט אַריין אַ כח אַז אידן זאָלן קענען דערנאָך מברך זיין די חדשים י"א פעמים בשנה — דאָס איז פאַרבונדן בעיקר מיט וילך (משה).

און דערפאַר לייענט מען לפעמים וילך משה נאָך ראש השנה[13] — אע"פ אַז אויך וילך משה איז פאַרבונדן מיט דער ברכה פון „שבת מברכים" חודש תשרי כנ"ל — ווייל דער ענין אין דער ברכה (אַז „בכח זה ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה") איז ניט אַזויפיל נוגע אין דעם שבת שלפני ר"ה, היות דער „כח זה" קומט אַרויס בגלוי ערשט אין די ש"מ שלאח"ז, און דערי־בער קען עס געלייענט ווערן אָמאָל — אויך נאָך ראש השנה.

ג. יעדער ענין דריקט זיך אויס בשמו אשר יקראו לו בלשון הקודש. עד"ז איז מובן בפשטות בנוגע שם הסדרות „נצבים" און „וילך", אַז זייער תוכן גיט זיך אַרויס אין זייערע בא־טרעפנדע נעמען. די ווערטער „נצבים" און „וילך" ענטהאַלטן צוויי פאַר־שידענע — און נאָכמער: היפּכ'דיקע — מושגים.

דער טייטש פון נצבים איז (ווי דער־מאָנט אין דער תורה הנ"ל) „קיימים ועומדים". ניט אַן עמידה סתם, נאָר אַן עמידה חזקה בתוקף. ווי עס ווערט נת־באר[14] אַז נצבים איז מלשון „נצב מלך"[15], וואָס ווייזט[16] אויף אַן עמידה בתוקף הכי גדול, בדוגמא ווי „נצב" פון אַ מלך:

---

12) כידוע הסימן (בעה"ט עה"פ וילך. טושו"ע שם) „פתבג המלך" (ל' הכתוב — דניאל א, יג. שם, טו) — כאשר „ב'ג המלך (אז) פת וילך", דכאשר ר"ה הוא ביום ב' או ג' בשבת, אז „פת וילך" מלשון פתות אותה פיתים שמחלקים נצבים וילך לשתים (ל' המג"א שם. וכ"ה בכ"מ — ראה לקו"ש שם).

13) היינו קריאת כל הפרשה כולה בשבת. אבל גם אז (כשנצבים וילך נפרדות), קוראין פ' וילך במנחה דש"ק נצבים. וכן הלימוד דפ' וילך (בשיעורי חת"ת) — הוא לפחות יום א' לפני ר"ה (או — ב' ימים).

14) אוה"ת נצבים ס"ע א'רא.

15) לשון הכתוב — מ"א כב, מה.

16) אוה"ת שם ס"ע א'רב ואילך.

משא"כ „וילך" איז תוכנו — הליכה, היפך פון עמידה בכלל, ועאכו"כ היפך פון נצבים — עמידה בתוקף.

און אעפ"כ זאָגט מען, אַז נצבים און וילך, איז ניט נאָר וואָס מ'איז זיי מחבר יחד (ווי אַנדערע סדרות המצטרפות), נאָר נאָכמער: זיי זיינען בעצם איין סדרה.

ד. ונקודת הביאור בזה: כללות עבודת ה' איז מיוסד אויף דעם אַז עס מוזן זיין ביידע קוים (תנועות) הנ"ל[17] — „נצבים", אַן עמידה בתוקף, בלתי שינוי; און „וילך" — הליכה מחיל אל חיל, ביז אין אַן אופן פון „אין[18] להם מנוחה"[19], שינוי תמידי[20].

17) ראה גם מכתב ו' תשרי תשד"מ (נדפס בלקו"ש חכ"ד ע' 632).

18) ל' חז"ל — סוף ברכות ומו"ק. וראה הערות הבאות.

19) ויש לומר, שזהו הטעם לחילוק דב' המסכתות — מו"ק ותמיד: בסיום דמס' מו"ק — ת"ח אין להם מנוחה כו' שנאמר ילכו מחיל אל חיל; ומס' תמיד סיומה — מזמור שיר ליום השבת כו' ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים — כי• תמיד — העבודה התמידית, והרי במס' זו מדובר ע"ד „סדר התמיד לעבודת בית אלקינו" (תמיד פ"ז מ"ג בסופה. ובפשטות קאי על כל המס' שלפנ"ז), ולכן סיומה הוא בענין שבת ומנוחה, העדר השינוי (ראה לקמן סעיף ז);

ואילו מס' מועד קטן, תוכנה (כשמה) ע"ד הזמן שנשתנה מהרגיל, וזמן — בכלל, תנועה ושינוי — עבר הוה ועתיד [ובזמן גופא בפרט ע"ד זמן בלתי רצוי, שהכוונה לשנותו להפכו לטוב, כסיום המס' במשניות דמו"ק], ולכן סיומה בענין של עלי' ושינוי — ת"ח אין להם מנוחה . . ילכו מחיל אל חיל.

20) ראה הערה הקודמת בנוגע להחילוק דסיום מס' מו"ק — שינוי — הוא בגמרא, וסיום תמיד — מנוחה — במשנה. כי החילוק בין משנה וגמרא הוא ע"ד החילוק בין תושב"כ ותושבע"פ (דלקמן ס"ה): משנה היא (בעיקר) הלכות פסוקות — בלתי משתנה, ולכן סיומה (במס' תמיד) בענין המנוחה; גמרא היא שקו"ט בהלימודים והסברות (ובפרט בבבלי) — סיומה (במו"ק) הוא בענין דהליכה כו'.

און דאָס איז אין אַלע דריי עמודים[21] (קוים), פון תורה, עבודה (תפלה), און גמילות חסדים (מצות)[22]:

ה. בתורה:

תורה איז בכללות פאַנאַנדער־געטיילט אין צוויי[23] — תורה שבכתב און תורה שבעל פה. וואָס אע"פ אַז ביידע „ניתנו לו למשה בסיני", ובלשון הרמב"ם בתחלת הקדמתו לס' היד: כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפי־רושן ניתנו . . תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו פירושה . . הנקראת תורה שבעל פה" — איז אַבער א חילוק אין זייער אופן הנתינה:

תורה שבכתב איז ניתנה באופן מדוד ומוגבל, אין אותיות און תיבות, אין וועלכע עס קען ניט זיין קיין שינוי[24]:

משא"כ תושבע"פ — „פירושה", איז געקומען ע"י החכמים, וועלכע האָבן איר מפרש געווען דורך די יג (לב וכו') מדות שהתורה נדרשת בהן (וכיו"ב)[25],

21) ואולי י"ל, שזהו ג"כ טעם החילוק, דסיום מס' מו"ק — שינוי — הוא בגמרא, וסיום תמיד — מנוחה — במשנה. כי החילוק בין משנה וגמרא הוא ע"ד החילוק בין תושב"כ ותושבע"פ (דלקמן ס"ה): משנה היא (בעיקר) הלכות פסוקות — בלתי משתנה, ולכן סיומה (במס' תמיד) בענין המנוחה; גמרא היא שקו"ט בהלימודים והסברות (ובפרט בבבלי) — סיומה (במו"ק) הוא בענין דהליכה כו'.

מס' מו"ק ותמיד. ומה שבמס' ברכות מסיים בב' הענינים — אין להם מנוחה, ושלום (מנוחה) — נת' בשיחת ו' תשרי תשד"מ (ס' השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 502 ואילך).

21) אבות פ"א מ"ב.

22) ומכיון שביהמ"ק הוא המקום העיקרי דעבודת ישראל מובן שגם בו ב' נקודות אלו. וכמודגש בשיעור היומי דש"ק זו (תשד"מ) ברמב"ם (הל' ביהב"ח רפ"א) „מ"ע לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות (עבודה תמידית) וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה" — עבודה בשינויים (ראה לעיל הערה 19).

וי"ל שזהו גם החילוק דכלי המקדש: הארון הי' באופן תמידי במקדש (ראה רמב"ם הל' ביהב"ח רפ"ד — נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"א ע' 158 ואילך) — נצחי והעדר השינוי שבמקדש (וראה לקו"ש חט"ז ע' 471 ואילך): שאר הכלים — שינויים.

23) ראה יומא כח, ב: א' תושב"כ וא' תושבע"פ.

24) ראה המשך הלשון ברמב"ם שם.

25) ראה רמב"ם בהקדמה שם. וראה בריש הל' ממרים. קרית ספר להמבי"ט בהקדמה פ"א ופ"ב.

פון אַ וואָרט אַדער אפילו אַן אות בתורה קומט אַן אריכות אין תושבע"פ[26], און פון די אריכות פון די תנאים — קומט נאָך אַ גרעסערע אריכות פון די אמו־ראים א. ז. וו. — ביז דער לאפשה לה פון אַ תלמיד ותיק, וואָס דאָס אַלעס ווערט אַ חלק פון תושבע"פ, וכמחז"ל[27] כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה בסיני.

און דערמיט איז אויך פאַרבונדן דער חילוק אין אופן למודן: בתורה שבכתב מאַכט מען ברכת התורה בקריאתה, ווען אפילו לא ידע מאי קאמר[28]; בלימוד תורה שבע"פ אַבער איז אויב לא ידע מאי קאמר קען מען קיין ברכת התורה ניט מאַכן[29]. לימודה[30] איז פאַרבונדן מיט הבנת האדם, וועלכע איז פאַרשידן ביי בית שמאי אַדער בית הלל, כאָטש ביידע קיבלו פון די זעלבע שמע' ואבטליון, וועלכע קיבלו דור מדור ביז צו משה רבנו וועלכער קיבל תורה פון דעם אוי־בערשטן — און מיט דער צייט איז דאָך צוגעקומען בא יעדערן פון זיי בחכמה בינה ודעת התורה.

ועד"ז זיינען דאָ די צוויי תנועות אין תורה שבע"פ גופא: עס דאַרף זיין „לאפשה לה בכל יומא"[31], מחדש זיין אין תורה, אַבער עס מוז זיין פאַרבונדן און מיוסד נאָר אויף די כללים ויסודות פון תורה און אין פולסטער איינשטימונג מיט הלכה — וואָס איז זיי (די יסודות כללים והלכות) איז ניט שייך קיין שינוי, התורה זו לא תהי' מוחלפת[32].

און כמרז"ל הנ"ל „כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל ניתן למשה בסיני". ד־לכאורה איז דאָס אַ סתירה מיני' וביני: לחדש מיינט דאָך אַז דער תלמיד האָט עס מחדש[33] געווען בשכלו, איז ווי זאָגט מען אַז דאָס איז ניתן למשה בסיני?

נאָר דער ביאור בזה (ווי געוויסע פיל מאָל[34]): די סברא פרטית איז אַ חידוש פון דעם תלמיד ותיק

[וואָס כל איש מישראל איז מחוייב צו לערנען אַלס וואָס עס שטייט בתושב"כ און בתושבע"פ און ער דאַרף אויך „לחדש . . הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר"[35]:

געבויט אויף די כללים וועלכע משה האָט מקבל געווען בסיני, און דער „חידוש" באַשטייט — אין דעם וואָס ער איז מגלה די סברא והלכה פרטית מן הכלל[36] — כהלכה

אויב ניט, ר"ל, איז עס כפשוט היפך התורה, און כדבר המשנה[37] „המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא".

---

26) לקו"ת ברכה צה, ד.

27) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ז. ויק"ר רפכ"ב. ובכ"מ. וראה הערה 33.

28) הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. לקו"ת ויקרא ה, ב — מפרדס שכ"ז פ"א.

29) שו"ע אדה"ז או"ח ס"ג ס"ב (ממג"א שם סק"ב). וראה הל' ת"ת שלו ספ"ב.

30) ראה לקו"ת שם.

31) זח"א יב, ב.

32) ראה לקמן ריש ס"ז. וש"נ. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ג ע' 33 (ואילך).

33) במקומות שבהערה 27 לא נאמר הלשון „לחדש" כ"א „להורות", „לומר" וכיו"ב. אבל כן הוא בכ"מ — ראה הנסמן בלקו"ש חי"ט ע' 252 הערה 21. וראה שם ע' הנ"ל ואילך.

34) ראה לקו"ש שם.

35) אגה"ק סכ"ז (קמה, א). וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב.

36) וו(לפעמים) חידוש גדול הוא זה ועד ש„תשש כחו" של בעל הכלל (מנחות כט, ב).

37) אבות פ"ג מי"א.

ו. בתפלה:

כללות התפלה איז אַ ציווי לכל נפש[38], און בכל יום ויום: לאידך איז תפלה — עבודה שבלב[39]. וואָס לב כאו"א איז בשווה ער הוא להקב"ה[40], נאָכדעם קומען פרטי הרגש שבלב וואָס אין דעו־תיהן שוות[41] און דערפאַר איז פרטי הכוונה ועבודת הלב זיינען פאַרשידן[42] אויך פאַרשידן בעבודתם מיום ליום.

[ועד"ז אין דער תפלה שבכל יום גופא: אַ איד איז הולך ועולה במשך היום ובפרט אין זיין עבודה בהתפלה מדרגא לדרגא בכוונת הלב ובדביקותו בה', ביז ער קומט צו דער עבודה פון שמו"ע ווען ער שטייט „כעבדא קמי' מרי"[43]].

די צוויי ענינים זיינען אויך דאָ אין נוסח התפלה גופא: די ג' ראשונות וג' אחרונות זיינען בשווה[44] בכל התפלות ובכל ימות השנה; משא"כ די ברכות אמצעיות מוז אין זיי זיין שינויים: ימות החול — י"ב אמצעיות דבקשת צרכיו (ובהם גופא שינוי מזמן לזמן), שבת, ר"ח, יו"ט, ר"ה, יוהכ"פ וכו'.

אַבער די שינויי נוסח גופא קומען בהמשך און זיינען אַלע פאַרבונדן מיט די זעלבע ג' ראשונות וג' אחרונות וואָס זיינען גלייך בכל תפלה ותפלה.

ז. במצות:

מנין המצות וקיומן איז באופן פון לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו[45] — „דבר[46] ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים אין לה לא שינוי ולא גרעון ולא תוספת": דער־נאָך קומט די זאָך פון הידור מצוה, וואָס דער מענטש דאַרף מהדר זיין און מעלה זיין בקודש[47] בקיום המצות[48]: ניט נאָר כדבעי למעבד[49] נאָר מהדרין, מהדרין מן המהדרין[50]; ע"פ דין — לפנים משורת הדין, וכיו"ב.

ח. דער טעם וואָס די עבודה פון אידן איז אויסגעשטעלט אין די צוויי קוין: וויבאַלד תורה און מצות זיינען גע־געבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן, זיינען דאָ אין דעם ביידע ענינים כביכול: דאָס איז תורתו ומצותיו של הקב"ה: און ס'איז די עבודה פון אידן, מקבלי התורה והמצות[51].

---

38) ראה רמב"ם ריש הל' תפלה. שם ה"ד.

39) נאמר (עקב יא, יג) ולעבדו בכל לבבכם אמרו חכמים (תענית ב, א) אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה (רמב"ם ריש הל' תפלה).

40) ראה שהש"ר עה"פ (שה"ש ה, ב) אני ישנה ולבי ער.

41) ברכות נח, א.

42) להעיר מתניא פכ"ט (לו, ב) „והלב יש בו בחי' ומדריגות רבות". וראה קונטרס העבודה פ"ד ואילך ובהמכתב שבסוף הקונטרס שם (נדפס גם באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שי ואילך) — כמה מדריגות באהבת ה' שבתפלה.

43) שבת י, רע"א. שו"ע אדה"ז סו"ס צה.

44) אלא שיש בהן הוספות בעשי"ת.

45) ראה יג, א. וראה גם ואתחנן ד, ב.

46) ל' הרמב"ם הל' יסוה"ת רפ"ט (ומביא הכתוב דפ' ראה). וראה גם רמב"ם הל' מעה"ק ספ"ב. הל' מלכים פי"א סה"ג. פיהמ"ש סנהדרין הקדמה לפ' חלק היסוד התשיעי.

47) ברכות כח, א. וש"נ.

48) וי"ל שזהו גם ב' הפרטים במצות תק"ש שכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד) „אע"פ שתק"ש בר"ה גזירת הכתוב רמז יש בו כו' עורו ישינים משנתכם וכו'": גזה"כ מדגיש שזוהי גזירה מלמעלה, בחי' „נצבים" ובלתי משתנה שבשופר; וענין התשובה המרומז בשופר (שפרו מעשיכם) הוא עבודת ישראל, בחי' שינוי „וילך".

49) להעיר מכתובות סז, רע"א.

50) שבת כא, ב.

51) וראה בארוכה הדרן (הא') על מס' פסחים (נדפס בהגש"פ עם לקוטים טעמים כו' וביאורים — קה"ת, תשמ"ו ושלאח"ז — ע' תסד ואילך), הדרן על אבות (נדפס בס' ביאורים לפרקי אבות (קה"ת) בסופו. לקו"ש חי"ז ע' 395 ואילך) — שלכן יש

און דאָס דריקט זיך אויס אין די צוויי קוין הנ"ל: אין דעם בלתי שינוי פון תורה ומצות איז מודגש דער נותן התורה ומצוה המצות — דער אויבער־שטער, וואָס איז בלתי משתנה, אני ה' לא שניתי[52]; און מצד דעם וואָס דער ענין פון תורה ומצות איז די עבודה פון אידן (בלימוד התורה וקיום המצות) — וואָס דער גדר פון אַ נברא איז וואָס ער איז אַ בעל שינויים און דאַרף זיין אַ מהלך, ניט ווי העומדים האלה[53], וואָקסן — איז די עבודה פון תומ"צ אויסגעשטעלט באופן אַז עס איז דאָ די הליכה מחיל אל חיל בעבודת ה', דער שינוי (ועלי') תמידי.

אין תורת הבעש"ט הנ"ל בנוגע לברכתו של הקב"ה אין דעם שבת האחרון דחודש אלול — אַז די ברכה איז וואָס „קורין אז פרשת אתם נצבים" — און ווי געוועדט פריער (סעיף ב) אַז אין דעם זיינען פאַראַן צוויי ענינים: די עצם ברכה איז פאַרבונדן מיט „אתם נצבים": און דאָס וואָס „בכח זה ישראל מברכים את החדשים י"א פעמים בשנה" איז פאַרבונדן מיט (דעם צווייטן טייל פון „פרשת אתם נצבים" —) „וילך משה":

די עצם ברכה איז „ברכתו של הקב"ה" — ס'איז אַ ברכה וואָס דער אויבערשטער אַליין בענטשט דעם חודש. דערפאַר וואָס דאָס איז אַ ברכה

בתורה ומצות גדרים מצד הנותן וגדרים מצד המקבלים, ראה שם כמה דוגמאות.

52) מלאכי ג, ו.

53) זכרי' ג, ז ובמפרשים שם. שמו"ר פכ"ה, ב. זח"ב קע, א. זח"ג רס, א. תו"א ס"פ וישב. אוה"ת שם (כרך־ה תתקיג, א ואילך). ועוד.

54) ראה אוה"ת נצבים ע' א'קפט ואילך.

און דאָס איז אויך דער טעם וואָס אתם נצבים און וילך זיינען ניט נאָר צוויי סדרות וואָס ווערן לפעמים נצטרף, נאָר זיי זיינען בעצם איין סדרה — ווייל דער כללות הענין פון עבודת ה' „מאַנט" ביידע זאַכן: „נצבים" — דער בלתי שינוי, מצד דעם נותן התורה ומצוה המצות (און דערפאַר שטייט „נצבים" לשון נפעל[54] — ווייל דער אמת'ר תוקף ובלי שינוי קומט מל־מעלה); און „וילך" — די הליכת האדם מחיל אל חיל.

און דערפאַר איז דאָס איין סדרה, ווייל אין יעדער עבודה פון „וילך" — תנועה פון שינוי, מוז דער יסוד זיין דער חלק פון תומ"צ פון „נצבים", ווי עס קומט פון (נצבים —) „אני ה' לא שניתי".

ט. וי"ל אַז דאָס איז אויך דער ביאור וואָס איז העכער פון גדר הנבראים. און דערפאַר איז די ברכה פאַרבונדן מיט דעם מצב אַז „אתם (זיינען) נצבים" — דער בלתי שינוי וועלכער איז פאַר־בונדן מיט „לפני ה' אלקיכם", „אני ה' לא שניתי"[55].

און דערנאָך ווערט די ברכה נמשך אין אַן אופן וואָס „בכח זה ישראל מברכים את החדשים" — וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט עבודת ישראל. און דער־פאַר איז דער ענין שייך צו „וילך", די עבודה פון אידן, הליכה מחיל אל חיל; אַבער אויך דאָס איז אַ המשך (אַ טייל) פון ברכתו של הקב"ה[56] — וכנ"ל, אַז

---

55) ע"פ הנ"ל מובן הטעם שאין ישראל מברכין גם חודש תשרי, דלכאורה אף שהקב"ה בעצמו מברכו, גם ישראל יברכו אותו או יאמרו הברכה (ע"ד ברכת כהנים)? אלא לפי שהברכה אז היא מבחי' „נצבים" שלמעלה משינויים, למעלה מעבודת האדם לגמרי, ובבחי' זו אין מקום לעבודת האדם. וראה לקו"ש חי"ח ע' 354 ובהערה 25 שם.

56) עפ"ז אולי יש לבאר הלשון בהתורה „ובכח זה ישראל מברכים את החדשים (ורק אח"כ מוסיף) י"א פעמים בשנה". דלכאורה הול"ל בקיצור „ובכח זה ישראל מברכים י"א חדשי השנה"? אלא דהכח דישראל כפי שהוא בשבת מברכים — ה"ז עדיין

„וילך" איז ניט אַ באַזונדער סדרה, נאָר אַ טייל פון „פרשת אתם נצבים", ווייל דער „וילך" פון אידן, איז מיוסד און פאַרבונדן מיטן „אתם נצבים", מיט דער נתינה מלמעלה.

אָבער, וויבאַלד אַז בפועל ובגלוי איז דאָס וואָס „ישראל מברכים את החדשים" ברכת ועבודת האדם, דערי־בער[57] איז ניט מוכרח אַז דאָס זאָל אַלע־מאָל זיין בגלוי אין דעם שבת פאָר ראש השנה, ובמילא לייענט מען ניט אַלע־מאָל פרשת וילך לפני ר"ה, אַמאָל וועט עס גאָלייענט בשבת שלאחרי (אָבער בסמיכות צו) ראש השנה.

יוד. דאָס וואָס מען לייענט פרשת אתם נצבים אין דעם שבת האחרון פון חודש אלול, איז ניט נאָר אַלס הכנה צו שנה הבאה בכלל (מצד דעם וואָס אין דעם שבת וועט נמשך ברכתו של הקב"ה), נאָר י"ל, אַז דאָס איז אויך פאַר־בונדן מיט דער עבודה פון ראש השנה עצמה, וואָס דערפאַר איז „פרשה זו (נצבים) קורין לעולם קודם ר"ה"[58].

ועפ"ז — זיינען די צוויי קוין הנ"ל אין נצבים און וילך, אויך דאָ אין דער עבודה פון ראש השנה.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים — וויבאַלד אַז עס זיינען דאָ די צוויי קוין אין תורה ומצות עצמן, איז מובן, אַז פריער זיינען זיי דאָ אין דעם נותן התורה ומצווה המצות, כביכול. וואָס דאָס זיינען די צוויי ענינים — תענוג און רצון:

אין תורה ומצות איז פאַראַן דאָס וואָס עס איז רצון העליון ב"ה, און דאָס וואָס עס איז דער עונג העליון ב"ה[59], נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני[60]. און דעם חילוק צווישן זיי[61] וויבאַלד אַז דברה תורה כלשון בנ"א — וועט מען פאַרשטיין דערפון ווי דאָס איז אין נפש האדם למטה (ובפרט אַז די כחות הנפש ווערן דאָך נשתלשל פון למעלה[62]). ביידע כוחות — סיי תענוג און סיי רצון — זיינען (ניט פון די כוחות הפנימיים של הנפש וואָס יעדערער פון זיי איז אַ כח פרטי, נאָר) פון די כוחות מקיפים, וואָס דאָס מיינט: כוחות כלליים, אין וועלכע די נפש (אינגאַנצן) גיט זיך אַרויס. דער חילוק צווישן זיי איז — אין אופן „גילוי הנפש" שבהם, אין וועלכע עס זיינען פאַראַן צוויי אופנים:

רצון — וואָס איז אויך מלשון רץ: די (גאַנצע) נפש ווייל, ציט זיך, לויפט צו אַ זאַך וואָס איז חוץ ממנה, תענוג איז פאַרקערט — ס'איז אַן ענין פון מנוחה, און אמת'ר תענוג ובפרט שלימות פון תענוג איז ווען דער אדם איז זיך מתענג בעצמותו[63].

און דאָס זיינען די צוויי ענינים פון „נצבים" און „וילך", בלתי שינוי און שינוי למעלה כביכול: עונג — די מנוחה

בבחי' כלל, וכמו שהם כלולים בכח, בברכתו של הקב"ה, הרי נרגש לא י"א חדשי השנה, כ"א חדשים סתם (ורק שאח"כ נתפרט י"א פעמים בשנה).

57) וראה לקו"ש חי"ט ע' 299 ואילך.

58) לקו"ת ר"פ נצבים. ועד"ז הוא בשאר המקומות שנסמנו לעיל הערה 8.

59) ראה לקו"ת במדבר יח, א־ב. אוה"ת ר"ה (כרך ה) ע' ב'קי ואילך (פ"ג). ועוד. אלא ששם מדובר בהארת העונג שהוא מחולק בכל מצוה, ובפנים מדובר ע"ד שרש העונג, מקור התענוגים, שאין בו התחלקות (ראה אוה"ת שם פ"ב, פ"ד ואילך). וראה לעיל ע' 101 ואילך.

60) ספרי ופרש"י פינחס כח, ח. ועוד.

61) ראה בהבא לקמן המשך תרס"ו ע' סג ואילך. ועוד.

62) ראה תניא רפ"ג.

63) ראה גם סה"מ תרנ"ז ע' קעד. ועוד. ולהעיר מאוה"ת שם פ"ד.

באמיתתה ובשלימותה, בעצמותו — אן ענין פון העדר השינוי: און רצון — ריצה והטיי — אן ענין של תנועה ושינוי.

יא. וויבאלד אז בראש השנה דארף מען אויפטאן דעם „תמליכוני עליכם"[64], אז דער אויבערשטער זאל ווערן אונזער מלך — איז דאס פארבונדן מיט די ביידע תנועות: פריער דארף מען אויפטאן למעלה, כביכול, דעם עונג[65] אין ענין המלוכה, און דערנאך — דעם רצון[66] למלוכה[67].

און דעריבער פאדערט זיך פון אידן — וואס דארפן אויפטאן דעם „תמליכוני" — צוויי תנועות, ובלשון תפלת ראש השנה[68]: אם כבנים אם כעבדים. וואס דער פירוש הפנימי אין דעם איז[69], אז בר"ה מאנען זיך און זיינען דא בפועל ביידע אופני עבודה — סיי אלס בנים און סיי אלס עבדים (ווי מען זאגט: אבינו מלכנו). וואס דער חילוק ביניהם איז[70]: בן איז פארבונדן מיט עצמות אביו, און דער אב איז זיך משתעשע ומתענג בבנו (ווי דער מגיד איז מאריך בראש ספריו[71]), עבד איז מקיים רצון האדון (המלך).

און דאס איז די שייכות פון די צוויי ענינים הנ"ל אין דער קריאה פון פרשת אתם נצבים — „נצבים" ובלתי שינוי, און „וילך" שינוי — צו דער עבודה פון ראש השנה,

ווייל דורך דער עבודה פון אידן אין די צוויי תנועות פון „אם כבנים אם כעבדים" טוען אויף אידן די (המשכת ה)מלוכה פון דעם אויבערשטן („תמליכוני עליכם") — אין ביידע ענינים פון עונג און רצון, כנ"ל.

יב. דער שרש פון די ביידע תנועות הנ"ל — איז איין נקודה (וואס דערפאר זיינען נצבים וילך בעצם איין סדרה, כנ"ל): דער ביטול עצמי פון אַ אידן מצד עצם נפשו, וואס איז העכער סיי פון רצון און סיי פון תענוג: וואס מצד דעם איז אַ איד בוחר, כביכול, אין דעם אויבערשטן, ווייל זיי זיינען עצם אחד [נאר בפועל קומט דאס ארויס, און דריקט זיך אויס אין צוויי תנועות פון בנים ועבדים].

און דאס פועלט די בחירה שלמעלה אין אידן, „יבחר לנו את נחלתנו"[72], פון עצמות ומהות[73], וואו אידן זיינען איין זאך, כביכול, מיטן אויבערשטן[74], און דאס קומט אין די צוויי תנועות אין וועלכע עס ווערט נמשך „תמליכוני עליכם", תענוג און רצון.

און בשעת מען לייענט פרשת אתם נצבים בשבת שלפני ר"ה, ווערט שוין

---

64) ר"ה טז, סע"א. שם לד, ב.

65) ראה גם לקו"ת נצבים מט, ד. סדור ד"ה להבין ענין תק"ש ע"פ כוונות הבעש"ט.

66) ראה גם ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ה. תש"ג. ועוד.

67) ראה לקו"ת ר"ה נו, ג ואילך. ועוד.

68) פיוט היום הרת עולם. ולהעיר מב"ב י, א.

69) ראה ד"ה אחרי ה"א תלכו תרצ"ז (סה"מ קונטרסים ח"ב בהוספות). וראה ד"ה זה היום תשי"ז.

70) ולהעיר מדרך מצותיך קח, ב.

71) לקו"א ואו"ת.

72) תהלים מז, ה — המזמור שאומרים לפני תק"ש.

73) דמכיון דהרצון והעונג שבמלכות, שהוא הפנימיות שבמלכות, עולה ומסתלק למעלה, הרי מובן שצריכים „להגיע" ולהמשיך מעצמות א"ס שלמעלה גם מתענוג ורצון. ועד"ז בנפש, שצ"ל עבודה שמצד עצם הנפש שלמעלה מתענוג ורצון (ראה בכ"ז — בהמקומות שנסמנו בהערות 67-65). וראה בהנסמן בהערה הבאה.

74) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1147 ואילך. ח"ט ע' 212. ועוד.

תיכף, גלייך דעמאָלט אויפגעטאָן דער „אתם נצבים קיימים ועומדים והיינו שזוכין בדין"[75] — „ברכתו של הקב"ה בשבת מברכים חודש השביעי שהוא המושבע והמשביע[76] ברוב טוב לכל ישראל על כל השנה"[77],

און עס ווערט נמשך אין אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה לכל אחד ואחת מישראל בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, כפשוטו ממש.

(משיחות ש"פ נצו"י תשמ"ב, ו' תשרי, י"ג תשרי תשד"מ)

---

75) ע"פ תורת הבעש"ט הנ"ל יומתק מה שהובא בטור (או"ח סו"ס תקפא) דישראל „לובשים לבנים ומתעטפים לבנים כו' ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס", שזה שיודעין ובטוחים בר"ה (ועוד לפני ר"ה — ראה טור שם) הוא מצד הברכה כו' שזוכים בדין דשבת נצבים.

76) ראה ויק"ר פכ"ט, ח. קיצורים והערות לתניא ע' נח.

77) סיום תורת הבעש"ט שם.

ר"ה - ו' תשרי*

א. אין מס' ברכות[1] זאגט די גמרא „אמר רב המנונא כמה הלכתא גברוותא[2] איכא למשמע מהני קראי דחנה[3] וחנה היא מדברת על לבה מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו, רק שפתי' נעות מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו, וקולה לא ישמע מכאן שאסור להגבי' קולו בתפלתו, ויחשבה כו'".

וצריך ביאור: אלע ענינים אין תורה זיינען מדויק בתכלית, דער ענין פון תפלה שטייט שוין אין (די חמשה חומשי) תורה, וכמה פעמים אנהויבנ־דיק פון תפלות אברהם[4] יצחק[5] ויעקב[6], תפלת משה[7] א.א.וו.[8] — ווי קומט עס אז דער מקור איז „כמה הלכתא כו'" איז דוקא אין תפלת חנה (אין חלק הנבי־אים, דברי קבלה) און ניט אין די תפלות וואס שטייען אין תורה?

לכאורה וואלט מען געקענט זאגן אז תפלת חנה איז מיוחדת בזה וואס זי איז אַ תפלה אויף אַ דבר עיקרי וכללי — אויף האבן קינדער — „ונתת לאמתך זרע אנשים"[9], וואס דאס איז אַ זאך וועלכע איז נעלית ביותר, און דאס איז איינע פון די „מפתחות" וואס איז „בידו של הקב"ה (שלא נמסרו ביד שליח)"[10], וואס בכלל איז צו עם איז מען מתפלל, און דוקא צו עם[11].

און ס'איז אויך נוגע ביותר, ובלשון רחל[12] „ואם אין מתה אנכי"[13].

און ווייל דער תוכן ומבוקש פון תפלת חנה איז אַן ענין נעלה ביותר, דערפאר איז די תפלה אַ יסוד ומקור פון וואנען מ'לערנט אפ „כמה הלכתא גברוותא" אין תפלה.

מ'קען אבער אזוי ניט פארענטפערן, ווארום אויך די תפלה פון יצחק[14] (ורבקה) איז דאך געווען ממש אויפן זעלבן ענין עיקרי, אויף קינדער —

---

*) הוא יום היארצייט של הרבנית הצדקנית מרת חנה תנצב"ה (אמו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א). נסתלקה שבת תשובה בעת עלות המנחה שנת תשכ"ה.

1) לא, סע"א.

2) כ"ה בגמ' ובע"י: גברוותא. ובשינוי — ראה ריי"ף ודק"ס כאן. סוכה לח, ריש ע"ב ובר"ח, ריי"ף ור"ן שם. ואכ"מ.

3) ש"א א, יג ואילך.

4) בנוגע לסדום (וירא יח, כג (ובפרש"י שם) ואילך); על אבימלך (שם כ, יז. וראה שם, ז). וראה ברכות כו, ב. לקמן הערה 14.

5) ח"ש כד, סג ובפרש"י שם (מברכות שם. ועוד). תולדות כה, כא (ופרש"י שם).

6) ויצא כח, יא ופרש"י שם (מברכות שם). וישלח לב, יו"ד ואילך (ופרש"י שם, ט).

7) ובפרט תפלתו ויחל משה גו' (תשא לב, יא ואילך) וכו' שמסופר בתורה אריכות התפלות.

8) לדוגמא: וירא יט, יח (ופרש"י) ואילך. ח"ש כד, יב ואילך. ועוד.

9) ש"א שם, יא.

10) ראה תענית ב, סע"א ואילך: מפתח של חי' כו' דכתיב (ויצא ל, כב) ויזכור אלקים את רחל גו' ויפתח את רחמה.

11) כלי' הרמב"ם (פיה"מ פ' חלק היסוד החמישי): שהוא ית' הוא הראוי לעבדו . . אליו בלבד יכוונו המחשבות. ובהדגשת מחז"ל: אליו ולא למדותיו (אפילו, ועאכו"כ לא לשליח) — פרדס של"ב פ"ב בשם הספרי.

12) ויצא ל, א. וראה הערה 10.

13) וכמו שהי' בחנה „והיא מרת נפש" — ש"א שם, יו"ד. וראה ברכות (ל, ב), דר' אליעזר למד דאין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש „דאמר קרא והיא מרת נפש". ובגמ' שם: אמאי דילמא חנה שאני דהות מרירא לבא טובא. וראה צל"ח שם.

14) משא"כ באברהם שלא נאמר באופן של תפלה — ראה לך טו, ב־ג.

„ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו (ווי רש"י טייטשט „הרבה והפציר בתפלה") כי עקרה היא"[15]!

ב. מ'קען אויך ניט פאַרענטפערן, אַז פון די תפלות של האבות וואָלט מען ניט געקענט אָפּלערנען, היות „אין למידין מקודם מ"ת"[16] —

ווייל, ערשטנס, רעדט זיך דאָ ניט ווען אַ לימוד (ממש) פון פסוק, נאָר ווען אַ גילוי מילתא (כעין אסמכתא[17]) ווי ס'דאַרף זיין[18] דער אופן ההנהגה בתפלה; ובפרט אַז דער גאַנצער (ענין ו)סדר התפלה זאָגט דאָך די גמרא[19] אַז „תפלות אבות תקנום" — „אברהם תקן תפלת שחרית שנאמר כו' יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר כו'".

זאת ועוד: בנוגע אַ טייל פון די „הלכתא גברוותא", וואָס „איכא למשמע מהני קראי דחנה", זאָגט דער מהרש"א[20] אַז „כמה דברים דחשיב הכא כגון שצריך שיכוין את לבו ואסור להשמיע קולו שמעינן להו נמי ממקומות אחרים כדלעיל אלא דקאמר דמהני קראי דחנה נמי איכא למשמע להו".

ולפ"ז: אַט די „דברים" וואָס „שמעינן להו נמי ממקומות אחרים" האָבן דאָך געווויס געקענט זיין מרומז אין איינע פון די תפלות האבות, וואָס דעמאָלט איז עס אינגאַנצן ניט בסתירה צו „אין למדין מקודם מ"ת", וויבאַלד דאָס איז ניט דער אייניציקער מקור אויף די הלכות.

מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס חז"ל זיינען מדייק ומדגיש „כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה" איז דאָס דערפאַר וואָס בתפלת חנה געפינט מען אַ חידוש מיוחד אין דעם גדר התפלה.

ג. ויש לומר הביאור בזה:

אין תוכן התפלה זיינען דאָ צוויי כללית'דיקע סוגים: ס'איז דאָ אַ תפלה וואָס „אדם מתחנן ומתפלל בכל יום"[21], והיינו אויף די צרכים הרגילים והתמידיים וואָס אַ מענטש נויטיקט זיך אין זיי יעדן טאָג; און עס איז דאָ די תפלה „בעת מן העתים אשר יצטרך לדבר מן הדברים, כמו[22] בעת צרה וכיוצא"[23].

און אפילו די פוסקים וואָס זאָגן[24], אַז „תפלה בכל יום והנוסח התפלה הוא מצוה מדרבנן"[25], האָלטן זיי אָבער, אַז ס'איז אַ מצוה מדאורייתא „שיתפלל האדם . . בעת צרה" וכיו"ב, וועט ער דאָרף אַ דבר מיוחד.

וההסברה אין דעת הפוסקים אלו איז מובן ע"פ המבואר בכ"מ אין דעם גדר התפלה און — ווי דער גדר איז מחולק פון גדר הברכה[26]:

---

15) תולדות שם.

16) ראה שד"ח כללים מערכת האל"ף כלל שכא. פאת השדה כללים מערכת אלף סקל"ה ס"ק. אנציקלופדי' תלמודית בערכו.

17) דהרי זה נלמד מדברי קבלה, ופשיטא ד„הלכתא גברוותא" אלו אינן מדאורייתא — וראה לקו"ש ח"ו ע' 322 ואילך.

18) ראה במקומות שבהערה 16. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 142 ואילך.

19) ברכות כו, ב. — וראה בית האוצר (להר"י ענגל) מערכת הא' כלל א' אות ז'.

20) בחדא"ג ברכות שם (לא, סע"א) ד"ה מהני קראי. וראה צל"ח שם.

21) ל' הרמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב.

22) ראה רמב"ן וחינוך שבהערה 25.

23) ל' הצ"צ בשרש מצות התפלה בתחלתה.

24) ודלא כדעת הרמב"ם שם.

25) ל' הצ"צ שם — לדעת „רוב מוני המצות כמו הסמ"ק והרשב"ץ (וכ"ד הרמב"ן בחינוך שם)". וראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע ה. חינוך מצוה תלג.

26) ראה לקו"ת ראה יט, רע"א. ד"ה כה תברכו תרכ"ו. ובכ"מ.

ברכה איז מלשון „בריכה" — אַ מקום ריכוז פון מים[27] וכיו"ב, וואָס פון דאָרט איז מען ממשיך די מים לויט די צרכים ופרטים המתאימים. און ברכה איז אויך פון לשון „המבריך"[28], וואָס פירושו איז המשכה, ברכה איז ענינה צו ממשיך זיין אַ זאַך ממקורו.

דאָס הייסט: דער אויפטו פון ברכה איז נאָר — ווען דער ענין (פון דער ברכה) איז שוין דאָ (במקורו), נאָר מאיזו סיבה האָלט זיך עס אָפּ פון נמשך ווערן להמתברך — און די ברכה פועל'ט אַז דאָס זאָל נמשך ווערן פון מקור און אַראָפקומען למטה. ובלשון הפסוק[29]: איש אשר כברכתו ברך אותם — מיט דער ברכה, וואָס איז געווען ראוי און צוגעגרייט פאָר יעדן איינעם, דערמיט האָט ער זיי געבענטשט, ד.ה. די ברכה האָט ממשיך געווען צו יעדן איינעם למטה דאָס וואָס עס איז געווען איז מקור למעלה.

[און ווי עס ברענגט זיך אויף דעם די ראי' פון דער ברכה וואָס יעקב האָט געבענטשט די בני יוסף, אַז יעקב האָט אַרויפגעלייגט[30] „ימינו . . על ראש אפרים . . ואת שמאלו על ראש מנשה", און יוסף האָט אים געזאָגט[31] „כי זה הבכור שים ימינך על ראשו וימאן אביו . . אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהי' מלא הגוים". דלכאורה, ווייבאָלד אַז יעקב איז דער וואָס איז זיי מברך, האָט ער דאָך געקענט בענטשן מנשה'ן מיט דער ברכה גופא, אַז ער זאָל זיין גרעסער פון אפרים?

נאָר דער ענין איז כנ"ל: ברכה טוט ניט אויף קיין נייע זאַך — עס איז בלויז ממשיך („מבריך") דעם ענין הברכה פון מקור. דערפאַר האָט יעקב ניט געקענט פועל'ן מיט זיין ברכה, אַז מנשה זאָל זיין גרעסער פון אפרים, ווייל דאָס איז ניט געווען אין מקור].

אָבער תפלה איז ענינה, וואָס מ'בעט דעם אויבערשטן — „יהי רצון" (וכיו"ב), אַז ס'זאָל ווערן אַ רצון, אַ דבר חדש, וואָס איז ניט געווען פריער.

ועפ"ז איז מובן דער טעם פון די דיעות וואָס האַלטן אַז גדר מצות התפלה איז דוקא בעת מן העתים כמו בעת צרה וכיו"ב, וואָרום תפלה איז עיקר ענינה „יהי רצון", צו פועל זיין אַ דבר חדש — ניט ווי ס'איז געווען דער סדר ביז דאַן — און דער אויפטו פון תפלה איז ניט אויף אַזויפיל מתאים ביי אַ תפלה אויף די צרכים התמידים והרגילים שבכל יום (וואו עס איז ניט ניכר אַז מ'פועלט „יהי רצון", אַ דבר חדש) נאָר דוקא ביי אַ תפלה אויף אַ שינוי וחידוש אין דער הנהגה — עס זאָל זיין אַ ריווח ישועה והצלה פון דער „עת צרה" וכיו"ב.

עפ"ז איז מובן, אַז דער גודל התפלה איז לפי ערך דעם גודל השינוי והחידוש אין דער זאַך אויף וועלכער ער איז מתפלל. און דערפאַר איז אע"פ אַז אַ תפלה צו מבטל זיין עצירת גשמים אַדער לרפאות החולה וכיו"ב איז ענינה יהי רצון, צו פועל'ן אַ הנהגה חדשה וואָס זאָל זיין ניט כפי הגזירה כו' — קומט דאָס אָבער ניט צו דער תפלה אויף בנים פון אַן עקרה, וואָס דאָ דאַרף זיך אויפטאָן אַ חידוש וואָס איז היפך פון סדר הטבע, טבע (עקר ועקרה —) בריאתו של הקב"ה. ומובן, אַז אין דעם פאַל דריקט זיך אויס דער תוקף ומעלת התפלה ביתר שאת כו'.

27) ישע' כב — ט, יא.
28) כלאים רפ"ז. וראה תו"א מקץ לז, ג.
29) ויחי מט, כח. וראה פרש"י שם.
30) ויחי מח, יד.
31) שם, יח-יט.

ד. ועפ"ז יובן בעניננו:

אע"פ אַז תפלה אויף בנים באופן הנ"ל איז אַ גרויסע מעלה כנ"ל (וואס דער ענין איז געווען ביי די אבות כנ"ל ס"א), איז אַבער תפלת חנה מיוחדת בזה גופא.

והביאור: דער תוכן פון תפלת חנה איז כמ"ש[32] „ותדור נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך . . ונתת לאמתך זרע אנשים גו'", וואס אויף דעם שטייט אין רש"י (פון ילקוט) על אתר, אַז דערמיט האָט זי געמיינט „צדיקים"[33]. ד.ה. זי האָט געבעטן צו האָבן ניט סתם קינדער, נאָר „זרע אנשים — צדיקים";

און איר כוונה דערביי איז געווען ניט נאָר אַן ענין פון צדיק בכח (אַז ער זאָל האָבן די נשמה פון אַ צדיק[34]) — נאָר אויך צדיק בפועל[35], ווי זי האָט געזאָגט אין איר נדר (וואס איז געווען אַ טייל און המשך פון איר תפלה) „ונתתיו לה' כל ימי חייו", אַז ער וועט בפועל זיין נתון לה' כל ימי חייו.

און וויבאַלד אַז ס'איז דערנאָך געווען אַזוי ווי זי האָט מתפלל געווען — ס'איז ביי איר געבאָרן געוואָרן שמואל, וועל-כער איז טאָקע בפועל[36] געווען נתון לה' — איז מסתבר, אַז דאָס איז געקומען דערפאָר וואס דער אויבערשטער האָט ממלא געווען איר תפלה ובקשה און איר געגעבן אַזאַ זון ווי זי האָט געבעטן[37] (וואס וועט בפועל זיין נתון לה').

וואס דאָס איז אַן ענין וועלכער איז היפך ניט בלויז פון דער הנהגת הטבע וואס דער אויבערשטער האָט איינגע-שטעלט אין וועלט, נאָר כביכול אויך העכער פון די הגבלות ווי זיי זיינען ע"פ תורה:

ס'איז דאָך ידוע[38], אַז „מלאך הממונה על ההריון כו' אומר לפניו (דהקב"ה) רבש"ע כו' גבור או חלש כו' ואילו רשע או צדיק לא קאמר", ווייל[38] „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". דער ענין הבחירה, דאָס וואס „רשות[39] לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה כו'", איז „עיקר[40] גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה".

קומט דאָך אויס אַז תפילת חנה איז געווען[41] אויף אַן ענין וואס איז ניט נאָר היפך הטבע וואס הטביע הקב"ה בעולמו, נאָר אויך ניט לפי די הגבלות והגדרות וואס דער אויבערשטער האָט קובע געווען בתורתו און אַלס אַן עיקר גדול ועמוד.

ה. דער ענין הנ"ל איז אויך נוגע להלכה:

די משנה זאָגט[42]: נזיר הי' שמואל כו' שנאמר[32] ומורה לא יעלה על ראשו נאמר בשמשון[43] ומורה ונאמר בשמואל ומורה מה מורה האמורה בשמשון נזיר[44] אף מורה האמורה בשמואל נזיר.

---

32) ש"א א, יא.

33) להעיר מפרש"י שלח יג, ג.

34) ע"ד הפי' בתניא פי"ד בדברי איוב „בראת צדיקים" (ב"ב טז, א).

35) ראה ברכות שם (בהמשך הסוגיא — לא, ב) מאי זרע אנשים . . זרע ששקול כשני אנשים . . משה ואהרן.

36) וראה בהנסמן בהערה שלפנ"ז.

37) וכמ"ש גם בדברי עלי אל חנה (ש"א א, יז), „ואלקי ישראל יתן את שלתך אשר שאלת מעמו".

38) נדה טז, ב.

39) ל' הרמב"ם הל' תשובה רפ"ה.

40) רמב"ם שם ה"ג.

41) להעיר מאהבת יהונתן להפטורת יום א' דר"ה ד"ה ויען עלי.

42) סוף נזיר.

43) שופטים יג, ה.

44) ראה רש"י ותוס' נזיר שם.

און אַזוי פסק'נט דער רמב"ם[45] אַז „שמואל הרמתי נזיר עולם הי'".

איז ידוע די שאלה[46] אין דעם: ווי אַזוי האָט געקענט זיין די חלות הנזירות אויף שמואל'ן? דאָס וואָס חנה האָט געזאָגט אַ נדר „ומורה לא יעלה על ראשו" האָט ניט דעם כח (ע"פ תורה) אַז שמואל זאָל דורך דעם ווערן אַ נזיר: א) שמואל איז בעת נדרה נאָך ניט געווען בעולם. ב) אפילו ווען ער וואָלט דאָז געווען בעולם, איז „האיש מדיר את בנו בנזיר ואין האשה מדרת את בנה בנזיר"[47].

מען האָט אַמאָל שוין געזעדט בארוכה[48] אַז די חלות הנזירות (אויף שמואל'ן) האָט זיך אויפגעטאָן דורך דעם וואָס שמואל אליין האָט דאָס געטאָן אויף זיך: וויבאַלד אַז בעת ער איז געווארן אַ גדול האָט ער (ניט נאָר ניט מוחה געווען, נאָר ער האָט) ממשיך געווען די הנהגת הנזירות (לויט ווי חנה האָט זיך מיט אים געפירט פריער), האָט די הנהגה (הסכמה) ג'פועל'ט די חלות קדושת נזירות למפרע[49].

דערמיט איז נאָך מער מודגש דער אופן נעלה פון תפלת חנה ונדרה: כאָטש זי האָט געוואוסט אַז איר נדר אליין קען ניט אויפטאָן אויף איר זון די קדושת הנזירות — אויב ער וועט דערצו ניט מסכים זיין, אעפ"כ איז זי געווען זיכער אַז „מורה לא יעלה על ראשו" — זי איז געווען בטוחה בתפלתה אַז ער וועט געווים מסכים זיין לנדרה און וועט זיין אַ נזיר כל ימי חייו.

ו. ועפ"ז יש לבאר די שייכות מיוחדת פון די „כמה הלכתא גברוותא" צו תפילת חנה („איכא למשמע מהני קראי דחנה"), אַז אַ „מתפלל צריך שיכוין לבו", „שיחתוך בשפתיו" אַבער „אסור להגביר קולו בתפלתו" און „שכור אסור להתפלל"[50]:

אין גדר התפלה זיינען דאָ צוויי פרטים: די כוונת הלב שבתפלה און דער דבור שבתפלה.

דער עיקר ענין התפלה איז, כידוע, די כוונת הלב שבתפלה. מיט דעם איז תפלה אַנדערש פון כמה מצות שבדבור, וואָס ביי תפלה איז כוונת הלב (ניט בלויז אַן ענין פון כוונת המצוה; ווי ביי אַנדערע מצות שבדבור, נאָר) אַ חלק פון קיום המצוה עצמה: די כוונת התפלה מאכט אויף די חפצא של מצות תפלה, אויף דעם דבור של התפלה (ווי גע־רעדט אַמאָל בארוכה[51]).

וי"ל אַז דאָס איז דער טעם וואָס מען געפינט ניט הדגשת הכרח הכוונה ביי ברכה[52], משא"כ בתפלה איז דער עיקר די כוונה והרגש הלב —

ויומתק זה ע"פ הנ"ל: ברכה איז ענינה (כנ"ל ס"ג), צו פועל זיין אַז די השפעה זאָל נמשך ווערן ממקורה און אַראָפ־קומען לידי גילוי למטה, און דעריבער

45) הל' נזירות פ"ג הט"ז.
46) רד"ק ש"א שם, יא. ועוד.
47) נזיר כח, ב (במשנה) — הובא ברד"ק שם. ע"ש.
48) לקו"ש חי"ח ע' 66 ואילך ובהערות שם.
49) עיי"ש (ע' 68 ואילך) בארוכה ובהדוגמאות לגדר זה.
50) ברכות לא, ס"א.
51) לקו"ש חכ"ב ע' 117 ואילך.
52) ומה שבברכת כהנים (נשא ו, כג) פרש"י „אמור מלא לא תברכם בחפזון ובבהלות אלא בכונה ובלב שלם", הרי א) מזה גופא שצריכים לימוד מיוחד ע"ז (אמור מלא) מוכח שעיקר ענין הברכה הוא האמירה והדיבור [וראה פרש"י שם לפנ"ז (מספרי) „אמור להם, שיהיו כולם שומעים", ובסוטה (לח, ס"א) „בקול רם"]. ב) ברכת כהנים שאני שיש בה גם המעלה דתפלה כמבואר בד"ה כה תברכו שם. ובכ"מ. וראה לקו"ש חי"י ע' 38 ואילך. וש"נ.

איז דער עיקר דערביי דער דבור וואָס ענינו איז גילוי המחשבה.

משא"כ ביי תפלה, אעפ"י אַז תכליתה איז עס זאָל אויפגעטאָן ווערן אַ שינוי בגשמיות, „שיתרפא החולה וירד הגשם משמים לארץ ויולידה ויצמיחה"[53], איז דאָס אָבער אַ תוצאה דערפון וואָס מען פועל'ט אַ רצון חדש כביכול ביי הקב"ה, און דאָס קומט בעיקר דורך כוונת הלב פון מתפלל[54], „שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה"[55].

בשעת אַ איד איז מפנה לבו פון אַלע זיינע מחשבות ורצונות און איז זיך מבטל כעבדא קמי' מארי'[56] צום אויבערשטן איז דאָס פועל, אויך למעלה כביכול (כמים הפנים לפנים[57]) אַז עס זאָל זיין אַ רצון חדש, וועלכער איז ניט לויט די הגבלות פון סדר העולם, ביז אפילו ניט לויט דעם סדר והגבלה פון תורה, עשיית רצון חדש[58].

און דער ענין איז אויך געווען אַ דבר עיקרי בתפלת חנה: די הדגשה אין די פסוקים איז ניט אַזוי די אריכות אין דעם דבור התפלה, נאָר דווקא אויף כוונת הלב — „והיא[59] מרת נפש ותתפלל על ה' ובכה תבכה"[60], און ווי זי האָט גע־זאָגט צו עלי[61] „ואשפוך את נפשי לפני ה'".

און דעריבער איז תוכן פון כוונת הלב דער ערשטער ענין פון די „הלכתא גברוותא" וואָס מען לערנט אַפ פון תפלת חנה. און דאָס איז אויך דער תוכן[62] פון די אַנדערע[63] „הלכתא"[64].

ז. ע"פ כהנ"ל איז אויך מובן די שייכות בתוכן, פון דער הפטרה צו ראש השנה[65] (ובפרט לפי הידוע[66] אַז תפלת

---

53) ל' אדה"ז בתניא — קו"א (קנה, א). וראה לקו"ת בלק ע, ד ואילך.

54) דבפשטות זה ש„צריך שיכוין לבו" שלמדין מחנה „וחנה היא מדברת על לבה" (ש"א שם, יג) היא לא (רק) כוונת פירוש המלות כ"א (בעיקר) גדר ד„מתחנן ומתפלל (לפני הקב"ה)" (לשון הרמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ב — ראה בלקו"ש חכ"ב שם). וראה תר"י ברכות שם (במשנה ד"ה כדי שיכוונו).

55) רמב"ם שם פ"ד הט"ז. וראה שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס צח.

56) שבת יוד, א. שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס צה. ועיין ברכות לג, ר"ע"א. שו"ע אדה"ז סי' קד ס"ב.

57) משלי כז, יט. וראה תניא פמ"ט (סט, א) עד"ז לאידך.

58) כמאמר המשנה: עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו (אבות פ"ב מ"ד).

59) ש"א שם, י.

60) להעיר משערי תשובה לאדהאמ"צ (ד"ה איתא בר"מ פי"א — ט, ב) „כתפלת חנה שהיתה מרת נפש שאין זה רק בקשת ר"ר העליונים כידוע דצלותא נקרא רחמים (וזהו עיקר מצות התפלה בכל עת צרה דוקא)".

61) ש"א שם, טו.

62) כי גם זה שלמדין שצריך שיחתוך בשפתיו, הרי זה פרט והקדמה לדין שלאח"ז שאסור להגבי' קולו בתפלתו, וכפשטות הכתוב (ש"א שם, יג) „מדברת על לבה רק שפתי' נעות וקולה לא ישמע".

63) ראה לגבי שיכור — רמב"ם שם הי"ז (מעירובין סד, א — כנסמן בנ"כ שם). שו"ע אדה"ז סי' קפה ס"ה.

64) וע"פ כל הנ"ל יש לבאר גם השייכות לשם צבאות שאמרה חנה כאן — כבברכות שם (בהמשך הסוגיא — לא, ב): מיום שברא הקב"ה את עולמו לא הי' אדם שקראו להקב"ה צבאות עד שבאתה חנה וקראתו צבאות כו' — ע"פ המבואר בתו"א (ס, א ואילך) תו"ח (שמות קלז, א ואילך) ועוד, ששם זה מורה על ענין התלבשות אוא"ס בכלים דבי"ע להיות מתייחד עמהם ג"כ כמו שמתייחד באצילות, וענין זה הוא לא ע"פ סדר ומאמר קו המדה, והכח להמשכה זו המשיכו הנביאים מבחי' העיגול והסוכ"ע אשר שם כחשיכה כאורה כו' שהוא דוקא יכול להשפיל את עצמו למטה מטה גם בבי"ע. עיי"ש בארוכה.

65) ראה בארוכה לקו"ש חי"ט ע' 291 ואילך.

66) שלי"ה במס' ר"ה שלו (ריד, א בהגהה) — ע"פ ר"ה יא, א: בר"ה נפקדה . . חנה. וראה הגהות חת"ס או"ח סתקפ"א (למג"א סקט"ו): לפי המפורסם דתפלת חנה הי' בר"ה כו'. וכ"ה בפני יהושע כתובות

חנה איז געווען בר"ה), וואָרום דע־מאָלט איז דער זמן וואָס מען טוט אויף דעם רצון חדש ביי דעם אויבערשטן (ניט נאָר בשייכות צו אַן ענין פרטי אין דער בריאה, נאָר) אויף דער כללות הבריאה.

דער ביאור אין דעם:

דער עיקר עבודה פון ר"ה איז[67] צו פועל זיין דעם „תמליכוני עליכם"[68]; יעדן יאָר דאַרף מען פון דאָס־ניי מכתיר זיין דעם אויבערשטן אַלס מלך ישראל (ועי"ז — מלך העולם).

און דאָס קומט דורכדעם וואָס מ'איז מעורר ביי דעם אויבערשטן דעם רצון צו וועלן זיין־אַ מלך. ובדוגמא־ווי דאָס איז ביי אַ מלך בשר ודם, וואָס אַן אמת'ער מלך איז דאָך „משכמו ומעלה גבוה מכל העם"[69], והיינו אַז דער ענין המלוכה, צו ווערן אַ מלך און אַנפירן מיט'ן עם, איז פאָר אים אַ ירידה (וויבאַלד אַז ער מצד עצמו איז גבוה, מרומם ומובדל פונעם עם), און דערי־בער דאַרף מען ביי אים מעורר זיין אַ רצון למלוכה.

און די התעוררות הרצון למלוכה ווערט אויפגעטאָן דורך דעם ביטול וואָס דער עם ווייזט אַרויס צום מלך, וואָס דאָן איז דער ענין ההכתרה[70].

ועד"ז — און עאכו"כ — איז עס אין נמשל, אַז דער אויבערשטער מצ"ע איז לגמרי העכער פון צו זיין אַ מלך, וואָרום ער איז אינגאַנצן מובדל ומרומם פונעם גאַנצן ענין הבריאה. און דורך דער עבודה פון ר"ה, וואָס אידן זיינען מגלה זייער קבלת עול מלכות שמים און פולשטענדיקן ביטול צום אויבערשטן, איז מען מעורר ביים אויבערשטן דעם רצון אויף צו זיין אַ מלך.

און דערפאָר איז „מצות היום בשו־פר"[71], ווייל דוקא תקיעת שופר אַנט־האַלט אין זיך דעם תוכן וואָס עס טוט אויף דער ענין פון „תמליכוני", ווי די גמרא זאָגט[68] „אמרו לפני בר"ה מלכיות . . כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כו' ובמה בשופר":

דער קול שופר איז אַ קול פשוט, וואָס קומט פון הבל הלב, וואָס בעבודת ה' איז עס[72] די צעקה פשוטה פון אַן אידן פון פנימיות הלב, כמ"ש[73] „צעק לבם אל אד" — די צעקה פנימית פון אידן צום אויבערשטן, און דערפאָר איז דאָס מעורר למעלה אַ רצון פנימי למלוכה, אַז דער אויבערשטער זאָל אַנענעמען די הכתרה פון די אידן און זיין מלך ישראל ועי"ז דער מלך העולם,

ביז עס ווערט בגלוי „והי'[74] ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד".

(משיחת ו' תשרי תש"ל)

סה, א (לתוד"ה אחרי). וראה הר המורי' לרמב"ם הל' ביהב"ח בתחלתן.

67) בכל הבא לקמן — ראה בארוכה דרושי ר"ה בלקו"ת וכו'.

68) ר"ה טז, סע"א. לד, ב.

69) ע"פ ש"א י, כג (הנאמר בשאול).

70) ראה גם מכתב ח"י אלול תשמ"ה (נדפס לקמן בהוספות ע' 515).

71) ר"ה כז, א.

72) ראה לקו"ת שם נד, ג. נח, ד. ובכ"מ.

73) איכה ב, יח.

74) זכרי' יד, ט (מפסוקי מלכיות).

וילך

א. אויפן פסוק[1] „בן מאה ועשרים שנה אנכי היום לא אוכל עוד לצאת ולבא" זאָגן חז"ל[2], אַז דאָס מיינט (ניט „לצאת ולבא ממש" ווייל „תשש כחו"[3], נאָר) — „לצאת ולבא בדברי תורה. מלמד שנסתתמו ממנו שערי חכמה".

דער מאמר וועלט געבראָכט אין פירוש רש"י על התורה[4], נאָר — בשינוי לשון: אַנשטאָט „שערי חכמה", איז דער לשון אין רש"י — „מסורות ומעינות החכמה".

אין „עין יעקב"[2] (ועד"ז בכמה ראשונים[5]) וועלט געבראָכט די גירסא (אין גמרא) „מעינות" אַנשטאָט „שערי"; און אין תנחומא (פ' ואתחנן[6]) איז די גירסא „מסורת חכמה".

אָבער, נוסף לזה וואָס מען דאַרף האָבן אַ ביאור פאַרוואָס ברענגט ניט רש"י די גירסא רווחת (שערי חכמה)[7] — איז עוד ועיקר: מען געפינט ניט אין ערגעץ (במדרשי חז"ל שלפנינו) אַז עס זאָלן זיך ברענגען ביידע לשונות („מסורות ומעינות", אויך ניט „מסורות ושערי") — און רש"י איז מצרף ביידע גירסאות צוזאַמען[8]!

אויך איז ניט מובן: ווי געוויינטלעך כמה פעמים[9], איז ניט ענינו פון פרש"י על התורה צו מעתיק זיין דרשות חז"ל בדיוק לשונם — ולפ"ז בענינינו: פאַרוואָס ברענגט רש"י דעם לשון „מסורות ומעינות החכמה" — און זאָגט ניט אַ לשון הרגיל (און וואָס רש"י עצמו הויבט דערמיט אָן פירושו — „לצאת ולבא

---

1) פרשתנו לא, ב.

2) סוטה יג, ב.

3) לשון רש"י עה"פ. וראה ראב"ע ורמב"ן כאן.

4) פרשתנו עה"פ (בפי' הב' (בד"ה אנכי היום). ראה באורוכה מפרשי רש"י. ונת' בההתועדות).

5) רמב"ן עה"ת כאן. רבינו בחיי. מושב זקנים. ועוד.

6) בסופה (בשם „ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן" — בעל המאמר בסוטה שם). — גירסא זו („מסורת חכמה") הובאה ג"כ בשטמ"ק סוטה שם. וראה מס' סוטה עם שינויי נוסחאות (ירושלים, תשל"ז).

7) ובלאה"כ לא נקט רש"י גירסת התנחומא, דשם הלשון „נטלו מסורת כו'", ורש"י נקט כגירסת הש"ס „נסתתמו ממנו" (ראה הערה 10).

וטעמו של רש"י — יש לומר, כי בזה מתרץ תמי' פשוטה: איך יתכן שהקב"ה גרם שמשה רבינו ישכח (חסרון) תורתו[*]?!

והת' — שרק „נסתתמו ממנו", היינו כמו מעין שנסתם, שאינו נובע ממקומו לחוץ; וכן בענייננו, שלא ניטל ממשה הניתן לו כבר — ראה עיון יעקב לע"י סוטה שם. ובענף יוסף שם — כ"א כמו „בסתימת המעיין אין שום חסרון בגוף המעיין רק שיש דבר המונע . . מלצאת חוצה . . קודם מותו לא הי' בכחו לצמצם . . להוציאה לחוץ". ע"ש. וראה גם ש"ך עה"ת כאן: אמר לצאת כו' [משא"כ לגירסת התנחומא ש„נטלו מסורת כו'". וראה המשך הענין שם „ולא הי' יודע משה מה הי' יהושע דורש"]. וראה לקמן הערה 30.

8) בדפוס ראשון ושני דפרש"י, וכן בכמה כת"י רש"י שתח"י, איתא רק „מסורות החכמה", וברוב כת"י רש"י שתח"י איתא רק „מעינות החכמה".

אבל בדפוסי רש"י הנפוצים (וכן בהוצאת בערלינער, גם במהד"ק שלו) הוא כבפנים.

9) ראה ס' כללי רש"י (כפר חב"ד, תש"מ) פ"ח ס"ב (בהוצאת תנש"א — פ"ט ס"ה). וש"נ.

---

*) ובפרט בנדו"ד „שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן" (פרש"י תשא לא, יח). ולהעיר ממחו"ל (תענית כה, א) דמשמיא מיהב יהבי מישקל לא שקלי (בתר דיהבי. רש"י).

בדברי תורה") — „שנסתמו[10] ממנו דברי תורה"[11]?

ב. ויש לומר, אז רש"י באוואַרנט דערמיט אַ שאלה פשוטה (בלשון העולם: אַ „קלאַץ קשיא"), שלא מצאתי לע"ע אז מען זאָל זיך שטעלן אויף דעם:

ווי זאָגט מען „לא אוכל עוד לצאת ולבא בדברי תורה" — בשעת אַז באַלד דערנאָך האָט משה רבינו איבער־געגעבן אידן אַ ריבוי עניני תורה — די דריי סדרות וילך האזינו און וזאת הברכה?!

[און נאָר בנוגע די לעצטע אַכט פסוקים פון תורה[12] — וואָס הויבן זיך אָן מיט „וימת שם משה" — געפינט מען צוויי דיעות[13] (ווי אַראָפגעבראַכט אויך אין פרש"י[14]) צי יהושע האָט זיי גע־שריבן, אַדער „משה כותב[15] בדמע":

אַבער בנוגע פ' וילך, האזינו און וזאת הברכה (ביז די לעצטע אַכט פסוקים) איז לית מאן דפליג אז משה האָט זיי (גע־זאָגט און) געשריבן].

און מען קען ניט ענטפערן אַז מיט „דברי תורה" ווערט געמיינט בלויז עניני הלכה[16] — ווייל (נוסף לזה אַז עס איז אַ דוחק הכי גדול צו זאָגן אַז דברים פון תורה שבכתב גייען ניט אַריין אין כלל פון „דברי תורה" — איז עוד ועיקר:) אין אַט די פרשיות זיינען פאַ־ראַן אויך הלכות (מצות הקהל[17], כתיבת ס"ת[18] ועוד[19]).

נאָך מער: יעדער וואָרט פון תורה שבכתב איז געגעבן געוואָרן צו משה'ן מיט זיין פירוש[20] אין תורה שבע"פ[21] (וואָרום דוקא דורך דעם קען מען וויסן קלאָר די כוונה פון תורה שבכתב[22], כמובן בפשטות): און וויבאַלד אַז אויך די דריי סדרות (וילך, האזינו וברכה) זיינען איבערגעגעבן געוואָרן צו די אידן דורך משה רבינו, האָט ער דאָך זיי גע־וויס איבערגעגעבן אַלץ וואָס איז מוכרח להבנת פרשיות אלו — ד. ה. אויך דעם פירוש פון די פרשיות שבתורה שבעל פה.

— איז ווי זאָגט מען „לא אוכל עוד לצאת ולבא בדברי תורה"?!

דעריבער איז רש"י מוסיף „שנסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה" — בנוגע די צוויי ענינים („מסורות" און „מעינות החכמה") איז שייך צו זאָגן אַז זיי זיינען ניט נכלל געוואָרן אין די „דברי תורה" וואָס משה רבינו האָט גע־לערנט מיט די אידן אין די דריי סדרות. כדלקמן.

ג. דער טייטש פון וואָרט „מסורות" איז — די ענינים וועלכע זיינען נמסר

10) בכמה דפוסי (וכת"י) רש"י „שנסתתמו" (כבסוטה שם לפנינו). וראה שינויי נוסחאות במס' סוטה הנ"ל הערה 6 — שתי הגירסאות בש"ס.

11) וראה מדרש לקח טוב כאן „לצאת ולבא בתורה" (ותו לא).

12) ברכה לד, ה ואילך.

13) ב"ב טו, א (וש"נ). ועד"ז בספרי ברכה שם. — ולשיטת הראב"ע גם מ„ויעל משה גו'" (שם, א ואילך) כתב יהושע.

14) ברכה שם, ה.

15) ואינו מבאר בנוגע לאמירתן. ולהעיר ממפרשי הע"י (מהרש"א. הריטב"א. עיון יעקב) ב"ב שם.

16) להעיר מבעה"ט כאן: בששה סדרי משנה.

17) פרשתנו לא, י ואילך (ומפורש „ויצו משה אותם גו'").

18) שם, יט.

19) ראה לדוגמא (גם בפרש"י עה"ת) האזינו לב, ג. ועוד.

20) ראה רמב"ם בהקדמתו לפיהמ"ש וס' היד — בנוגע למצות התורה. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ד.

21) כפרש"י בחוקותי (כו, מו).

22) ראה בארוכה אגה"ק סו"ס כט (קנ, ב ואילך). וראה הקדמת הרמב"ם לפיהמ"ש שם.

געווארן צו משה'ן מסיני בעל פה[23], וי"ל שבמיוחד די וועלכע האָבן ניט אפילו אַ רמז אין תורה שבכתב[24]

[און ווי די גמרא זאָגט[25] „תורה רוב בכתב ומיעוט על פה", און ווי רש"י איז דאָס מפרש: רוב בכתב, רוב התורה תלוי' במדרש כו' מדות שהתורה נדרשת בהן. ומיעוטה על פה, שאין רמז ללמוד לה בתורה אלא למשה נאמר על פה]:

„מעינות החכמה" מיינט (ניט די גופי הלכות פון תורה שבע"פ, נאָר) — פלפולה של תורה (וואָס איז בדוגמא צו אַ „מעיין", בלשון המשנה[26] „מעין המתגבר") — וואָס צו פלפולא דאורייתא איז ניטאָ קיין גבול (בלשון הכתוב[27] „ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים"), וכנראה בחוש:

23) ע"ד ל' רש"י (וישלח לד, ל) „מסורת כו' ביד הכנענים". ולהעיר מ"יש אם למסורת" (פסחים פו, ריש ע"ב. וש"נ).

בבאר מים חיים (לאחי המהר"ל) על פרש"י כאן, ד„מסורות" היינו ש„לא הי' לו עוד כח לטרוח ולמסור ליהושע מה שקיבל מסיני". ומשמע שמפרש דמסורות היינו הכח למסור כו' [ובעץ יוסף לתנחומא ואתחנן שם ד„מסורות החכמה פי' כללי החכמה שעל פיהם מוסר הרב לתלמידיו שיבינו . . מדרך קצרה"].

אבל [נוסף לזה שלכאורה דוחק לומר שנעשה חסרון בכח חכמתו של משה — דאם לא תששו כחותיו הגשמיים, עאכו"כ שלא תששו כחותיו הרוחניים — הנה] לכאורה פשטות הלשון „מסורות" מורה על דברים הנמסרים בע"פ.

[ואולי תיבת „החכמה" בפרש"י לא קאי על „מסורות" שלפני פניו רק על תיבת „ומעיינות"].

24) ע"ד הלכה למשה מסיני ש(רובם) אין להם שום רמז במקרא (פיהמ"ש שם ד"ה וכאשר (קרוב לסופו). וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך הלכה למשה מסיני בתחלתו. וש"נ).

25) גיטין ס, ריש ע"ב.

26) אבות פ"ב מ"ט. שם פ"ו, א. — וראה גם באר מים חיים על פרש"י כאן. עיון יעקב לע"י סוטה שם.

27) איוב יא, ט. ועיין הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ה.

און דערפון איז פאַרשטאַנדיק (וב־פשטות), אַז אין די „דברי תורה" וואָס משה רבינו האָט געלערנט מיט אידן (אפילו אין פירושה פון תורה שבע"פ) זיינען נכלל געווארן בלויז די גופי הלכות ופירושים כו' פון תורה שבע"פ, אָבער ניט פלפולא דאורייתא (וואָס האָט ניט קיין גבול).

[ועאכו"כ לויטן מאמר הגמרא[28], אַז פלפולא דאורייתא „לא ניתנה . . אלא למשה ולזרעו" נאָר „משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל" — איז מובן, אַז אויך בלי פלפולא דאורייתא זיינען די „דברי תורה" שקיבלו בנ"י פון משה'ן אַ „דבר שלם"[29].

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וויי אַזוי ס'איז קיין סתירה ניט, אַז אע"פ וואָס „נסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה", פונ־דעסטוועגן האָט משה רבינו איבער־געגעבן צו אידן די דריי סדרות בש־לימותן — סיי די פרשיות עצמן (דתושב"כ) און סיי פירושה (דתושבע"פ) פירושה ממש — ווייל די „מסורות" זיינען מלכתחילה ניט פאַרבונדן מיט די פרשיות (כתב) עצמן*[29]; און בנוגע די „מעינות"[30] (פלפולא דאורייתא) איז

28) נדרים לח, א. וראה רש"י שם ד"ה פלפולא.

29) אף שע"י הפלפול „יתחדשו ג"כ חידושי הלכות לאין קץ" (ל' אדה"ז בהל' ת"ת שם) — מ"מ, אינו מוכרח (ואי אפשר) שמשה ילמד בפועל עם ישראל פלפולא דאורייתא לתכליתו (משא"כ ההלכות והמדרשים שנתגלו לנו שיש להם קץ — הל' ת"ת שם). ואכ"מ.

*29) ראה שוה"ג להערה הבאה.

30) הטעם שרש"י לא הסתפק ב„מסורות" ומוסיף „ומעינות החכמה" — יש לומר, ע"פ המבואר לעיל (הערה 7) שרק „נסתמו ממנו", אבל לא ניטל ממנו מה שניתן לו — ועפ"ז י"ל שנסתמו ממנו רק ה„מסורות" השייכות לג' פרשיות אלו,

*) ולכאורה צ"ל דגם המסורות דפרשיות אלו כבר ניתן למשה מסיני (ראה רש"י ר"פ בהר;

ניטאָ קיין הכרח אַז משה זאָל מוזן לער־נען די ענינים מיט די בני ישראל, כנ"ל.

[און דערפאַר שרייבט ניט רש"י בפשוטו של מקרא דעם לשון „שערי חכמה", וואָס האָט ניט קיין שייכות צו חילוקים ותוכן הנ"ל].

ועפ"ז יש לבאר פאַרוואָס רש"י איז מדייק צו ברענגען אויך דעם וואָרט „(מעינות) החכמה" — און זאָגט ניט „(מעינות) התורה" — להדגיש, אַז די „מעינות" זיינען ניט מוכרח פאַרן ענין פון תורה והוראה (וואָרום דעמאָלט וואָלט עס משה געמוזט לערנען מיט די אידן)[29], נאָר ס'איז אַן ענין פון (תוספת) חכמה־שבתורה[31].

ד. לכאורה איז אַבער נאָך ניט גלאַטיק:

דער ענין פון „נסתמו ממנו מסורות ומעינות החכמה" קומט דאָך אַלס טעם אויף „לא אוכל עוד לצאת ולבא בדברי תורה", וואָס מיינט (ניט דעם לימוד לעצמו, נאָר) דער לימוד עם בני ישראל.

איז ניט מובן: בשלמא בנוגע צו „מסו־רות" איז מובן, אַז אויב נסתמו ביי משה'ן די „מסורות" פון תורה קען ער ניט לצאת ולבוא, זיין דער וועלכער גיט איבער תורה צו אידן (ווייל אידן מוזן וויסן אויך די „מסורות");

אַבער בנוגע צו „מעינות החכמה", וויבאַלד אַז זייער לימוד איז ניט מוכרח פאַר די בנ"י (כנ"ל) — ווי פאַסט צו זאָגן אַז מצד דעם וואָס „נסתמו ממנו . . מעינות החכמה" איז „לא אוכל עוד לצאת ולבא — צו אידן — בדברי תורה"?

[און מען קען ניט זאָגן אַז דער „לא אוכל עוד לצאת ולבא" איז נאָר מצד דעם וואָס „נסתמו ממנו מסורות" — ווייל לפ"ז, פאַרוואָס האָט דער אויבער־שטער געמאַכט אַז עס זאָלן נסתם ווערן פון משה'ן אויך די „מעינות החכמה"? וגם: צוליב וואָס דאַרף עס רש"י ברענ־גען?][32].

ויש לומר דעם ביאור איז דעם: פון דעם גופא וואָס עס איז געווארן נסתמו בחלק מתורתו — אע"פ אַז עס קען זיין אַז עס וואָלט ניט משנה געווען זיין השפעה צו אידן — איז אַ סימן, אַז עס האָט זיך געענדיקט זיין לצאת ולבוא צו בנ"י, זיין נשיאות, און ס'איז געקומען די צייט פאַר יהושע צו ווערן דער מנהיג ישראל[33].

ובעומק יותר:

עס איז ידוע וואָס חז"ל זאָגן[34] — אַראַפגעבראַכט אין פירש"י עה"ת[35] — אַז „פני משה כחמה[36] פני יהושע כלבנה". איינער פון די חילוקים צווישן אור החמה און אור הלבנה איז, אַז דער

שהם מתי מספר לפ"ע, וקשה לומר לכאורה שמשו"ז „לא אוכל כו' בדברי תורה"? שמשמע שהי' כאן חסרון כללי.

אבל לאידך גם „מעינות חכמה" לחוד לא מספיק, שהרי אי"ז נוגע להלימוד עם בנ"י, כדלקמן בפנים.

31) להעיר מיגדיל תורה ויאדיר, דרוש וקבל שכר, כי אין נפק"מ למעשה (חולין סו, ב. סוטה מד, א. וש"נ).

כללותהן ודקדוקיהן. רש"י בחוקותי שם) (ויחידה מזו — שכבר מסרם ליהושע כו'. דאל"כ — מי מסרם לבנ"י?).

32) ואולי זהו טעם הגירסא בפרש"י שנאמר רק „מסורות" (ולא „מעינות") — ראה הערה 8.

33) ראה גם ש"ך עה"ת כאן, דמזה „שכל יום ויום הי' מוסיף והולך ואותו יום . . לא הוסיף . . ידע כי נטלה ממנו הרשות".

34) ב"ב עה, סע"א. ספרי פינחס כו, כ.

35) פינחס שם.

36) כ"ה בפרש"י (לא „כפני חמה . . כפני לבנה", כבב"ב וספרי). וראה לקו"ש ח"ט ע' 63 בשוה"ג.

אור הלבנה שטייט שטענדיק אין אַ מצב פון שינויים, עליות וירידות; משא"כ אין אור החמה איז ניטאָ קיין שינוי.

און דאָס איז איינער פון די טעמים פאַרוואָס משה ווערט צוגעגליכן צו חמה דוקא — ווייל מדתו של משה איז מדת האמת[37], וואָס ענינה איז — בלתי שינוי[38], אַזוי, אַז אין „אורו" של משה איז ניט שייך קיין ענין של שינוי[39].

דעריבער, בשעת משה רבינו האָט דערפילט אַז „נסתמו ממנו . . מעינות החכמה" — ס'איז געווָארן אַ „סתימה" (ושינוי) אין זיין „אור" — איז דאָס גופא אַ באַווייז אַז עס איז אַנגעקומען אַ שינוי עצם ענינו של אורו — לצאת ולבוא של משה:

און דעריבער איז קיין נפק"מ ניט אין וועלכן ענין ס'איז געווָארן דער שינוי („נסתמו ממנו") — אפילו אויב ס'איז אין אַן ענין וואָס רירט ניט אַן לכאורה זיין השפעה צו בנ"י — איז דער עצם ענין השינוי שוין אַ הוכחה אַז ס'איז געקומען די צייט פון שינוים, די צייט פאַר „פני יהושע כלבנה" (אַן אור פון שינויים).

---

37) תנחומא שמות כח. שמו"ר שם (פ"ה, י). ובכ"מ. וראה ב"ב עד, א. ועוד.

38) בלשון הכתוב (משלי יב, יט) שפת אמת תכון לעד. וראה תניא ספי"ג. אגה"ק ו. לקו"ת מטות (פג, סע"ג ואילך), מסעי (צג, ב־ג). וש"נ. ובכ"מ.

39) ראה בארוכה אוה"ת ואתחנן (ע' צג ואילך) ועוד (ושם, שמטעם זה אם הי' משה מכניס את בנ"י לארץ הי' להם קיום נצחי בארץ. ע"ש). וראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 6־5.

[ולכאורה צע"ק מהעליות וירידות כו' שמצינו אצל משה ובפרט מעלייתו בכל שבת שלכן בכל שבת „ישמח משה במתנת חלקו" (סי' האריז"ל במקומו. וראה לקו"ש ח"י ע' 245. וש"נ). ולהעיר מאו"ת להה"מ ד"ה ועינינו (פד, סע"ד) שאצל משה היו שתי המעלות ד„שמש וירח". ע"ש. ואכ"מ].

ה. פון דעם ענין (ווי ס'איז ביי משה'ן) ווערט אויך אַ הוראה אין דער עבודה פון יעדער אידן

[וואַרום אע"פ אַז „מי הוא זה ואיזהו אשר ערב לבו לגשת להשיג אפילו חלק אחד מני אלף ממדרגת . . רעיא מהימנא (משה רבינו)"[40] — איז אַבער מצד דעם וואָס „כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחי' משה רבינו ע"ה"[41], קען יעדער איד דערגרייכן „אפס קצהו ושמץ מנהו"[40]].

ויש לומר, אַז דאָס איז דער תוכן מאמר חז"ל[42] „כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". דלכאורה, פאַרוואָס זאָל קומען אַזאַ עונש חמור בלויז צוליב דעם וואָס שכח „דבר אחד ממשנתו" (און יתכן אַז ער געדענקט כל התורה כולה חוץ פון דעם „דבר אחד")?!

איז איינער פון די ביאורים אין דעם: ביי אַ אידן דאַרפן דברי תורה נחקק ווערן אין זיין עצם מציאות, ביז אין אַן אופן אַז יעדער וואָרט פון תורה רירט אַן זיין עצם מציאות. און דעריבער, די עצם פאַסירונג פון „שוכח דבר אחד ממשנתו" — איזו כמות וואָס ער האָט פאַרגעסן — דאַרף פועל'ן אַ שבירה אין זיין עצם מציאות, „כאילו[43] מתחייב בנפשו".

ועד"ז איז בנוגע צו זמן — אַז יעדער רגע פון זיין לעבן דאַרף זיין פאַרבונדן מיט תורה. און דעריבער, ווען אַ איד איז ח"ו מבטל תורה, אפילו איין רגע וועט

---

40) ל' התניא פמ"ד (סג, א).

41) תניא רפמ"ב. וראה גם פמ"ד שם.

42) אבות פ"ג מ"ח. הובא להלכה בהל' ת"ת לאדה"ז (פ"ב ס"ד ואילך).

43) ראה הל' ת"ת שם ס"ה.

„אפשר (לו) לעסוק בתורה (איז) . . הכרת תכרת"[44] — עס רירט אַן זיין עצם מציאות. ווייל דאָ איז ניט פועל די כמות הזמן וואָס ער האָט פאַרפעלט צו לערנען, נאָר די עצם זאַך אַז עס איז אַדורך אַ רגע וועט ער איז ניט געווען פאַרבונדן מיט תורה.

ועד"ז איז בנוגע צו אַלע ענינים פון אידישקייט: ביי אַ אידן דאַרף דער ענין פון עבודת השם זיין נחקק אין זיין מציאות, אַזוי אַז דער קלענסטער ענין פון עבודת השם — אפילו אַ דקדוק קל של ד"ס אַדער אפילו אַ מנהג ישראל — דאַרף אים זיין נוגע בנפש, ביז אַז אויב ער פאַרפעלט ח"ו אפילו „דבר אחד" (און אַ דבר הכי קל) פועל'ט עס אַ שבירה בכל מהותו.

און דאָס גופא ברענגט אים צו מוסיף זיין אין עבודת השם, און אין אַן אופן אַז ער פילט ווי יעדער ענין טוב וואָס ער טוט איז מוסיף אין זיין עצם חיות, דביקות אין מחי' חיים[45], מקור החיים — „ואתם[46] הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום".

(משיחת ש"פ וילך תשכ"ו)

---

44) סנהדרין צט, א. הובא בטושו"ע יו"ד סו"ס רמו (סכ"ה). הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ס"ו (אלא שבטושו"ע והל' ת"ת שם הובאה רק התחלת הכתוב (הענין) ד„דבר ה' בזה"). תניא פ"א.

45) יומא עא, א.

46) ואתחנן ד, ד.

האזינו

א. שוין געריעדט פיל מאל, אז ענינו של רש"י בפירושו על התורה איז (ווי רש"י אליין גיט ארויס דעם כלל[1]) „אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא", און אפילו אין די ערטער וואו בהשקפה ראשונה זעט אויס אז רש"י ברענגט סתם אראפ א דרש (של חז"ל), אבער כד דייקת זעט מען אז דער געבראכטער דרש (אויב ער זאגט ניט אויף דעם „רבותינו דרשו" וכיו"ב) איז מוכרח בפשוטו של מקרא[2].

און דאס איז ניכר באופן בולט אין פירוש רש"י בפרשתנו: רש"י זאגט א פירוש וואס ווען מ'איז מעיין אין די מקורות פונעם פירוש זעט מען אז דאס זיינען דריי באזונדערע דרשות חז"ל — איינע אין גמרא, די צווייטע אין ספרי בפ' וילך און לבסוף א דרש וואס שטייט אין ספרי על אתר — און במקורם האבן די דרשות קיין שייכות ניט צווישן זיך, אבער רש"י בפירושו על התורה איז זיי אלע דריי מצרף און כולל אין איין פירוש!

ובע"כ צ"ל אז זיי זיינען נוגע צו פשט הכתוב, וואס דאס בינדט זיי צוזאמען: ובמילא איז אויך דער סדר הבאתם בפירושו אן ענין וואס איז אין פששמ — וכמשי"ת להלן.

ב. אויפן פסוק[3] „ויבא משה וידבר גו' הוא והושע בן נון" איז רש"י מעתיק פון פסוק די וועדטער „הוא והושע בן נון" און איז מפרש: „שבת של דיוזגי היתה נטלה רשות מזה ונתנה לזה העמיד לו משה מתורגמן ליהושע שיהא דורש בחייו כדי שלא יאמרו ישראל בחיי רבך לא היו לך להרים ראש ולמה קוראו כאן הושע לומר שלא זחה דעתו עליו שאע"פ שנתנה לו גדולה השפיל עצמו כאשר מתחלתו".

התחלת פירש"י — „שבת של דיוזגי היתה נטלה רשות מזה ונתנה לזה" שטייט אין גמרא סוטה[4]: דער המשך פרש"י „העמיד לו משה מתורגמן ליהושע כו'" שטייט אין ספרי פ' וילך[5], און דער תוכן פון סיום פרש"י „ולמה קוראו כאן הושע" שטייט אין ספרי פרשתנו עה"פ.

פארוואס איז דאס רש"י מצרף די דריי באזונדערע מאמרים אין איין פירוש?

און נאכמער: בשלמא די ערשטע צוויי ענינים אין פרש"י — (א) „שבת של דיוזגי כו'", (ב) „העמיד לו משה מתורגמן ליהושע כו'" — האבן א שייכות צווישן זיך בתוכנם — אויך אין צווייטן ענין איז מודגש ווי דער ענין ה„רשות" איז אריבער צו יהושע'ן: אבער דער המשך הפירוש „ולמה קוראו כאן הושע כו'" איז לכאורה אינגאנצן א באזונדער באוואַרענישׂ, וואס האט קיין שייכות ניט צו דעם פריערדיקן ענין — און אעפ"כ איז לא די וואס רש"י שטעלט עס אריין

---

1) בראשית ג, ח. שם, כד (וראה שם, כב. ד, ח. ו, ג). ועוד.

2) ראה ספר כללי רש"י (קה"ת, תש"מ. תנש"א) פ"ה. ועוד.

3) פרשתנו לב, מד.

4) יג, ב. וראה גם ספרי כאן על התחלת הפסוק: בא . . והרשות נתנה ביד אחר.

5) קרוב לתחלתו. ועד"ז הוא בספרי פינחס כז, יח (ראה לקמן הערות 14, 25).

אין דעם זעלבן ד"ה, נאָר ער פאַרבינדט עס נאָך מיט אַ וא"ו המחבר־מוסיף — „ולמה קוראו כאן כו'"[6] — כאילו ווי די שאלה שטעלט זיך דוקא לאחרי וב־המשך צום פריערדיקן פירוש „שבת של דיוזגי כו' העמיד לו משה מתורגמן כו'"!

די תמי' הנ"ל — וואָס רש"י איז מצרף דריי באַזונדערע ענינים צוזאַמען — איז נאָך גרעסער: ניט נאָר קומען זיי אין באַזונדערע ערטער און אפילו באַזונ־דערע ספרים ומדרשי חז"ל — נאָר רש"י אליין ברענגט די (ערשטע צוויי) מאמרים במקום אחר אַבער יעדערן פאַר זיך! אין פ' פינחס אויפן פסוק[7] „וסמכת את ידך עליו" זאָגט רש"י[8] „תן לו מתור־גמן שידרוש בחייך שלא יאמרו עליו לא הי' לו להרים ראש בימי משה"; און אין אַנהויב פ' וילך, אויפן פסוק[9] „לא אוכל עוד לצאת ולבא", זאָגט רש"י „איני רשאי שנטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע" — ד. ה. אַז אויך לויט רש"י זיינען די צוויי ענינים (נטלה הרשות כו' און העמיד לו משה מתורגמן כו') ניט תלוי איינער אין דעם אַנדערן — וואָס איז מכריח רש"י צו פאַרבינדן זיי צוזאַ־מען אין אונזער פסוק?

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין: דער מאמר „שבת של דיוזגי היתה נטלה רשות מזה ונתנה לזה" שטייט אין גמרא בנוגע אַן אַנדערן (פריערדיקן) פסוק, אין פ' וילך — „וילך משה ויהושע ויתי־יצבו באהל מועד"[10]. ולכאורה האָט רש"י געדאַרפט זאָגן דעם גאַנצן פירוש אויף דעם פסוק אין פ' וילך, וואו עס שטייט בלשון זו (משה ויהושע) צום ערשטן מאָל[11].

מען קען ניט פאַרענטפערן, אַז היות ווי רש"י האָט שוין געבראַכט דעם תוכן פון דעם פירוש אין אַנהויב פ' וילך (כנ"ל), דאַרף שוין רש"י ניט איבער־חזר'ן דעם ענין נאָכאַמאָל אין המשך הפרשה אויפן פסוק „וילך משה ויהושע" — ווייל אויב אַזוי, פאַרוואָס דאַרף עס רש"י נאָכאַמאָל איבערחזר'ן בפרשתנו? און נאָך מער: דוקא בפרשתנו איז ער מוסיף דעם ענין פון „שבת של דיוזגי היתה".

ועד"ז איז ניט פאַרשטאַנדיק בנוגע דעם ענין פון „העמיד לו משה מתור־גמן כו'": וויבאַלד רש"י האָט שוין גע־בראַכט דעם ענין אין פ' פינחס (אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן משה'ן „תן לו מתורגמן כו'" — וואָס זיכער האָט עס משה מקיים געווען) — פאַרוואָס דאַרף עס רש"י נאָכאַמאָל איבערחזר'ן בפרשתנו?

אפילו את"ל אַז דאָס איז ע"ד ווי מ'געפינט בכ"מ בפרש"י, אַז אַן ענין וואָס ער האָט מפרש געווען אין אַ פריערדיקן ספר חזר'ט ער אים איבער נאָכאַמאָל אין אַ ספר שלאח"ז; וכש"כ בנדו"ד וואו עס רעדט זיך ניט וועגן דעם זעלבן ענין בדיוק — אין פ' פינחס רעדט זיך וועגן דעם ציווי הקב"ה „תן לו מתורגמן" און בפרשתנו — וועגן דער עשי' בפועל „העמיד לו משה מתורגמן"

---

6) ובא' מכת"י רש"י (שתח"י) „למה" (בלי וא"ו). אלא שעפ"ז קשה דהו"ל לרש"י לומר זה בפ"ע בד"ה הושע.

7) שם.

8) וראה גם ספרי שם (וראה לקמן סעיף ד והערה 14).

9) לא, ב.

10) לא, יד.

11) וראה חדא"ג סוטה שם הראי' מהכתוב: דעד היום לא בא למחנה שכינה דהיינו אה"מ רק משה בלבד אבל באותו יום שמת משה הי' גם יהושע נצב במחנה שכינה כו'.

— איז אֲבער ניט מובן, פאַרוואָס דאָרף ער איבערחזר"ן אֲלע פרטים, אויך דעם טעם „כדי שלא יאמרו ישראל כו'", וויבאַלד ער האָט דאָס שוין מפרש געווען בפ' פינחס [וואָרום כמדובר כמ"פ, בשעת רש"י חזר"ט איבער אַ פירוש וואָס ער האָט שוין געזאָגט פריער, זאָגט ער דאָס נאָר בקיצור[12], און אין די ערטער וואו ער זאָגט עס איבער מיט אֲלע פרטים, איז עס דערפאַר וואָס דאָס איז מוכרח מצד די כתובים על אתר].

אויך דאָרף מען פאַרשטיין: דעם לשון „שבת של דיוגי" טייטשט אפ רש"י (אין גמרא)[13]: „שני זוגות שני חברים היו בה תחלת היום למשה וסופו ליהושע", וואָס בפשטות באַוואָרנט דאָ רש"י, אַז „דיוגי" קען דאָ ניט געטייטשט ווערן כפשוטו, מלשון זוג — וואָרום די נשי־אות פון משה איז געווען בתחלת היום און פון יהושע'ן בסופו (ס'איז ניט געווען אַן ענין פון אַ „זוג", ביידע צוזאַמען) — נאָר עס מיינט „שני חברים היו".

איז ניט מובן: וויבאַלד אַז רש"י אין גמרא דאָרף דאָס באַוואָרענען (צו אַ בן חמש עשרה לגמרא), איז פשיטא אַז ער דאָרף עס טאָן אין לימוד ע"פ פשט (צו אַ בן חמש למקרא)?

ד. וועט מען כ"ז פאַרשטיין בהקדים לבאר דעם שינויי הלשונות אין פרש"י, לגבי דעם לשון במקורו אין ספרי:

א) אין ספרי שטייט „תן לו מתורגמן ליהושע והוא שואל ודורש ומורה בהוריות בחייך וכשתפטר לא יהו ישראל אומרים לו בחיי משה רבך לא היית מדבר ועכשיו אתה מדבר"[14]. משא"כ בפרש"י „שיהא דורש בחייו כו' בחיי רבך לא היי לך להרים ראש". וואָס איז דער דיוק הלשון „להרים ראש"?

ב) בנוגע דעם טעם וואָס ער ווערט דאָ אַנגערופן „הושע" שטייט אין ספרי „ללמדך צדקתו של יהושע שומע אני שצפה[15] דעתו עליו משנתנה[15] ברשות ת"ל הוא והושע בן נון הושע בצדקתו אע"פ שנתמנה פרנס על הצבור הוא הושע בצדקו"[16]. רש"י זאָגט אַבער אינגאַנצן אַנדערש — „שלא זחה דעתו עליו שאע"פ שניתנה לו גדולה השפיל עצמו כאשר מתחלתו".

ה. וי"ל דעם ביאור בכל זה:

דער טעם וואָס רש"י זאָגט ניט דעם ענין פון „שבת של דיוגי היתה" גלייך אין אַנהויב פ' וילך, איז — ווייל דאָרטן איז ניטאָ קיין הכרח צו זאָגן אַז דעמאָלט האָט זיך שוין אַנגעהויבן בפועל נשיאותו של יהושע. וואָרום אע"פ אַז רש"י זאָגט „איני רשאי שניטלה ממני הרשות וניתנה ליהושע", איז דאָך רש"י גלייך ממשיך (בהמשך פירושו) „וה' אמר אלי זהו פירוש לא אוכל עוד לצאת ולבא לפי שה' אמר אלי (לא תעבור את הירדן הזה[17])". ד. ה. אַז נתינת הרשות צו יהושע איז נוגע (ניט בו ביום, נאָר

12) ראה ס' כללי רש"י פ"ז.

13) סוטה שם ד"ה דיו זוגי.

14) ועד"ז הוא לשון הספרי פינחס שם אלא שמסיים „בחיי רבו לא הורה ועכשיו הוא מורה". — ע"ד הלשון בספרי וילך, איתא גם בספרי מטות לא, כא (גבי אלעזר הכהן).

15) כ"ה בספרי לפנינו, ועוד. בילקוט עה"פ: שתזוח (ע"ד ל' רש"י) . . משנתמנה. וראה עוד גי' בספרי הוצאת הורוויץ (נ. י. תשכ"ט).

16) וממשיך שם בספרי, שעד"ז הוא ביוסף ודוד.

17) בדפוסים הנפוצים ליתא תיבות אלו בפרש"י. בדפוס ראשון הובא בפרש"י „לא תעבור וגו'", ובדפוס שני הובא רק „וגו'". ובכל אופן מובן הוא גם לפי הדפוסים שלפנינו — כי זהו ש„ה' אמר גו'".

צוליב דעם ענין ובמילא — דעם זמן פון „תעבור את הירדן הזה". ובמילא איז ניטאָ קיין הכרח אַז בעת אמירת משה „לא אוכל עוד לצאת ולבא" האָט זיך שוין אָנגעהויבן בפועל נשיאותו של יהושע.

עד"ז אין פסוק „וילך משה ויהושע ויתיצבו באהל מועד" (ווייטער אין פ' וילך) — איז אין דעם (אַז יהושע איז אַריין צוזאַמען מיט משה'ן אין אהל מועד) ניטאָ קיין תוכן אַז יהושע איז שוין געווען אָ נשיא על ישראל בפועל — דאָס איז נאָר געווען אָ קיום האמירה פון דעם אויבערשטן „קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד ואצונו"[18].

בשעת אָבער מ'קומט צו פרשתנו, וואו דער פסוק זאָגט „וידבר גו' הוא והושע בן נון" וועט דאָ די תמי': וואָס איז כוונת הכתוב אין מצרף זיין יהושע מיט משה'ן — ווי קומט דאָ אַריין יהושע (הושע)?! אין הכי נמי אַז יהושע „לא ימיש מתוך האהל"[19], ער איז שטענדיק געווען מיט משה'ן — אָבער מאי טעמא וואָס די תורה זאָגט עס בפירוש דוקא דאָ?

מוז מען זאָגן, אַז די וועט „הוא והושע בן נון" באַציען זיך צו דעם „וידבר" שבתחילת הכתוב, ד.ה. נאָר דעם ווי די תורה דערציילט אַז משה האָט געזאָגט די שירה, איז דער פסוק מוסיף[20] „הוא והושע בן נון" — די שירה האָט געזאָגט ניט בלויז משה אַליין נאָר אויך יהושע בן נון האָט עס געזאָגט „באזני העם". נאָך מער: פון דעם וואָס די תורה זאָגט „הוא והושע בן נון" — דלכאורה איז דער וואָרט „הוא" איבעריק — איז מובן, אַז די תורה איז דערמיט מדגיש אַז משה ויהושע זיינען דאָ געווען ביידע גלייך (אין דעם ענין ואופן דיבור זה — בסגנון פון אָ נשיא — לבנ"י).

און דעריבער זאָגט רש"י דווקא דאָ אַז „שבת של דיוזגי היתה", און רש"י דאָרף ניט אויסטייטשן וואָס דאָס מיינט — כוונתו בזה איז פשוטו כמשמעו, אַז זיי זיינען געווען ביידע צוזאַמען אָ זוג פון נשיאים[21].

[און דערמיט מאַכט רש"י קלאָר, אַז דאָס וואָס ער איז ממשיך לאח"ז „נטלה רשות מזה ונתנה לזה" מיינט ניט אַז דאָן האָט זיך שוין געענדיקט נשיאותו של משה, נאָר אַז ס'איז געווען אין אָן אופן פון „זוג", ביידע צוזאַמען; נאָר וויבאַלד אַז משה איז שוין ניט געווען דער איינציקער נשיא (אין אָן אופן פון „דבר אחד לדור"[22]) זאָגט מען אויף דעם „נטלה רשות מזה ונתנה לזה"[23]].

---

18) וראה שם לא, כג ובפרש"י — הציווי ליהושע בפועל (הובא גם לפנ"ז שם — בפרש"י לא, ז).

19) תשא לג, יא. וראה פרש"י משפטים כד, יג דמשמע דאוהל לאו דוקא.

20) ע"ד (ולא ממש): אז ישיר משה ובנ"י גו' ויאמרו גו' אשירה (בשלח טו, א).

21) מש"כ רש"י „שבת של דיוזגי" צ"ע מנין לו לרש"י בפשש"מ שהי' שבת. ואף שכן מפורש בסוטה שם, אבל מכיון שרש"י לא כתב ע"ז „רבותינו דרשו" (וכיו"ב), מובן שכן מוכרח גם ע"פ פשש"מ. ועוד, לכאורה איך אפ"ל שהי' יום השבת והרי (בפשש"מ) ביום מותו גמר לכתוב הס"ת (וכידועה השקו"ט גם ע"ד ההלכה עד"ז — ראה לקו"ש חי"ז ע' 361 ובהנסמן שם. וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 208 הערה 15).

ואולי הי' כתוב ברש"י, „ש' של דיוזגי", והכוונה „שררה" או „שלטון" של דיוזגי, של שניהם, והמעתיק שלא הבין כוונת רש"י ב„ש" פיענחו כב־ש"ס „שבת".

22) לשון רש"י וילך לא, ז.

23) ודוחק קצת — ובלאה"כ דוחק הסתירה בניטלה וניתנה דפשוטה רשות אחת ודיוזגי — שתי רשויות.

---

*) ואין לומר, שמעת בקשת משה „יפקוד ה'

ו. דערמיט ווערט אויך פאַרענט־פערט בפשטות פאַרוואָס רש"י איז דאָ מוסיף „העמיד לו משה מתורגמן ליהושע כו'" — און איז זיך ניט מסתפק מיט „ניטלה רשות מזה ונתנה לזה" (כפירושו פריער אין פ' וילך) — ווייל אין דעם באַשטייט דער חידוש פון דעם פסוק „הוא והושע בן נון", אַז יהושע האָט בפועל געדאַרפט מיט אידן אין דעם זעלבן אופן ווי משה, נשיאות בפועל; יהושע האָט געדאַרש'נט „באזני העם" ווי אַ נשיא דרש'נט — מיט אַ מתורגמן[24].

עפ"ז איז אויך פאַרשטאַנדיק דער חידוש פון דעם פירוש רש"י לגבי פי־רושו בפ' פינחס (וואו ער זאָגט „תן לו מתורגמן שידרוש בחייך"):

„מתורגמן" פאַר דרשת יהושע פון פ' פינחס איז ניט געווען אַן ענין פון נשי־אות[25], נאָר — כדי לאפוקי אַז אידן זאָלן ניט זאָגן „לא הי' לו להרים ראש בימי משה", און דערפאַר איז געווען דער אַנ־זאָג „תן לו מתורגמן שידרוש בחייך": משא"כ בפרשתנו זאָגט עס רש"י בהמשך לפירושו לפנ"ז „שבת של דיוגי היתה נטלה רשות מזה ונתנה לזה" — והיינו, אַז דאָ איז עס ביי יהושע געווען בתור נשיאות, ביז אין אַן אופן פון „דיוגי" — יהושע איז אַ בן זוג פון משה רבינו.

ז. אַבער, רש"י קען זיך ניט מסתפק זיין מיט זאָגן „שבת של דיוגי כו' העמיד לו משה מתורגמן כו'" — ווייל לפ"ז ווערט נתעורר אַ תמי' גדולה: פאַרוואָס האָט זיך געפאַדערט אַזאַ סדר אַז נשיאותו של יהושע זאָל זיך אַנהויבן נאָך בחיי משה (היפך הכלל „דבר אחד לדור")?!

אין הכי נמי, משה האָט געדאַרפט ממנה זיין יהושע'ן אַלס זיין ממלא מקום, אַבער וואָס איז דער הכרח אַז יהושע (תלמידו של משה) זאָל פירן נשיאות בחיי (רבו) משה (און אין אַן אופן פון „דיוגי" — ביידע צוזאַמען) — און ניט ווי מען געפינט ביי אַנדערע ממלאי־מקום פון די נשיאים שלפניהם, אַז די נשיאות פון ממלא־מקום (אפילו ווען ער איז דערצו באַשטימט געוואָרן אין פאַראויס) האָט זיך אַנגעהויבן לאחרי פטירת הנשיא שלפניו[26]?

אויף דעם איז רש"י ממשיך „שלא יאמרו ישראל בחיי רבך לא הי' לך

---

24) וזהו הפי' של דיוגי — ב' זוגים, משה ומתורגמן שלו ויהושע ומתורגמן שלו. וראה מפרשי רש"י כאן.

25) וכן בספרי בב' המקומות בפ' פינחס ובוילך, שאין ההדגשה על ענין הנשיאות, אלא ע"ז שיכול להורות ולדבר (וע"ד המבואר לגבי אלעזר בספרי מטות כנ"ל הערה 14). אלא שגם בפ' פינחס שינה רש"י וכתב „להרים ראש" ולא כבספרי, כי מכיון שהמדובר שם („וסמכת את ידך עליו") בא בהמשך לבקשת משה „יפקוד ה' אלקי הרוחות" — מובן שגם

אלקי הרוחות" וקיומו ציווי ה' שסמך ידיו על יהושע בעין יפה (פינחס כז, טז ואילך ובפרש"י שם, כג) נעשה ענין של נשיאות ביהושע אלא שהי' טפל למשה (ע"ד קיסר ופלגי קיסר — סנהדרין צח, סע"ב), ואח"כ ביום פטירת משה נתחזקו, שיהושע נעשה העיקר ומשה טפל אליו — „נטלה רשות מזה (היינו עיקר הנשיאות) ונתנה לזה (ליהושע)" (וראה לקו"ש חכ"ד ע' 218 ואילך).

— כי לומר שמשה ה' מקבל מיהושע — ה"ז היפך המפורסם בכ"מ, אף שמצינו שמשה ביקש להכנס לארץ באופן כזה (ספרי פינחס כז, יב (פיסקא קלה), תנחומא ואתחנן ו, יל"ש ואתחנן ג, כו. ועוד).

שם, זה שהי' דורש לא הי' כ"כ מצד עצם ענין הדיבור או הוראה, אלא ענין של הרמת ראש וחשיבות. אלא שאי"ז דרגת נשיאות על כל ישראל ופשיטא שלא ע"ד ובשווה למשה רבינו — ובזה הוא החידוש בפרש"י פרשתנו, כדלקמן בפנים.

26) וכפי' הפשוט ד„ממלא מקום" וכתוכנו הפשוט — שבא במקום שנתרוקן, לאחרי זה שקדמו.

להרים ראש": דוקא ביי יהושע'ן האָט זיך געפאַדערט אַ „הרמה" מיוחדת, מצד דעם וואָס בחיי משה איז זיין גאַנצע הנהגה געווען אין אַ כיוון הפכי — פאַרקערט בתכלית פון רוממות, ביטול ושפלות: כל מהותו איז באַשטאַנען אין דעם וואָס ער איז „משרת משה", „ומשרתו יהושע גו' נער לא ימיש גו'"[27], ער איז כסדר געשטאַנען אין אַ תנועה פון תכלית הביטול — „נער"[28] ו„משרת"

[ניט ווי מ'געפינט לדוגמא ביי אהרן, דאע"פ וואָס משה איז געווען דער נשיא, האָט אויך אהרן אַליין געלערנט תורה מיט אַלע אידן (ווי רש"י ברענגט[29] אין דעם „סדר משנה"). אַבער ביי יהושע'ן געפינט מען ניט ביז דאַמאָלס קיין ענין של רוממות על כל ישראל[30].

און דערפאַר האָט מען דאָ במיוחד געדאַרפט באַווייזענען אַז אידן זאָלן ניט זאָגן „בחיי רבך לא הי' לך להרים ראש" — היות אַז ביי אים האָט געפעלט לגמרי הרמת ראש (בחיי רבו)[31], איז ער דערפאַר ניט מסוגל צו זיין אַ נשיא ישראל. און דעריבער „העמיד לו משה מתורגמן ליהושע שיהא דורש בחייו".

ח. ע"פ כ"ז ווערט מען אויך פאַרשטיין דעם המשך אין פרש"י „ולמה קוראו כאן הושע לומר שלא זחה דעתו עליו כו'" (און רש"י איז מדייק צו זאָגן „השפיל עצמו כאשר בתחילתו", ניט ווי אין ספרי „הוא הושע בצדקו כו'"):

די שאלה איז ניט סתם „למה קוראו הושע" לאחרי ווי מ'האָט אים אַ נאָמען געגעבן „יהושע" — נאָר „ולמה קוראו כאן הושע", אין דעם פסוק. דלכאורה, אדרבה — דוקא אין דעם פסוק איז מתאים מ'זאָל אים רופן „יהושע":

וויבאַלד דער פסוק קומט מדגיש זיין דעם ענין והכרח פון הרמת ראש (נשיאות) של יהושע שוין בחיי משה — ווי קומט עס אַז דער פסוק קלייבט דאָ אויס דווקא דעם נאָמען „הושע", וואָס ער האָט געהאָט איידער משה האָט אים אַ נאָמען געגעבן „יהושע"[32] (וואָס דערמאָנט אַז יהושע האָט געדאַרפט אַנקומען צו דער תפילה (מיוחדת) און פון משה'ן אַז בעתיד „י"ה יושיעך מעצת מרגלים"[33])?

אויף דעם איז רש"י מבאר, אַז אדרבה „לומר" — דאָס קומט לערנען מעלתו של יהושע „שלא זחה דעתו עליו שאע"פ שנתנה לו גדולה השפיל עצמו כאשר מתחלתו": טבע האדם איז, אַז בשעת ער

---

27) תשא לג, יא (והי' אז בן נו שנה — ראה ראב"ע ורמב"ן שם. ועוד). וראה גם משפטים כד, יג. בהעלותך יא, כח (ובפרש"י בהנ"ל).

28) ראה ראב"ע ורמב"ן בפי' „נער" בנוגע ליהושע (אף שהי' בן נו שנה, כנ"ל) — אבל ראה סיום פי' הרמב"ן בטעם שנק' בן נון.

29) בס"פ תשא (לד, לב).

30) ואע"פ ד„ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק גו'" (בשלח יג, ט), י"ל: א) דבפשש"מ אי"ז מורה על גדלות בתור מנהיג לכל ישראל כו', כ"א ע"ד שר הצבא (ולהעיר מפרש"י שם). ב) ע"פ מ"ש במדרשים (פסיקתא דר"כ פי' ג. ובכ"מ) לפי שהי' משבט יוסף, שאין זרעו של עשו נמסר אלא ביד זרעו של יוסף שנאמר (עובדי' א, יח) והי' בית יעקב גו' (ב"ב קכג, ב), וכהובא בפרש"י לפנ"ז (ויצא ל, כה. ר"פ וישב (רש"י ישן)). ג) ע"פ פרש"י שם, יד: ושים באזני יהושע — המכניס את ישראל לארץ כו', י"ל שלכן גם עצם המלחמה הי' על ידו — (ראה פרש"י שם, יג).

31) ועד שגם „משה אמר ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך הכל לפי דעתן ועצתן", ורק „הקב"ה אמר ליהושע . . הכל תלוי בך טול מקל והך על קדקדך" (פרש"י וילך לא, ז. וראה לקו"ש חי"ט ע' 309 ואילך).

32) שלח יג, ח. שם, טז.

33) פרש"י שם, טז.

איז עולה לגדולה ענדערן זיך זיינע מדות והנהגות בהתאם צו דעם שינוי וגדולה שלו. ועאכו"כ בענין נשיאות, אז ווען איינער ווערט נתמנה אלס נשיא, רופט עס ביי אים ארויס א תנועה פון גדולה והתנשאות. ניט ח"ו א תנועה פון גאוה[34] וישות ח"ו — נאר אין קדושה גופא, א תנועה[35] פון גדולה ורוממות וואס פאדערט זיך ע"פ תורה — כדי דער נשיא זאל קענען פירן נשיאותו כדבעי. און ווי רש"י ברייענגט בנדו"ד אז דער אויבערשטער זאגט אן יהושע „טול מקל והך"[36].

און דאס דערציילט די תורה, אז ניט קוקנדיק אויף דעם וואס מ'האט געגעבן יהושע'ן גדולה — און ער האט זיכער באקומען בסמיכת משה בעין יפה די נויטיקע גדולה והתנשאות וואס א נשיא דארף האבן[37] — איז אבער ביחד עם זה ביי אים געווען די תנועה והנהגה פון „השפיל עצמו כאשר מתחלתו":

פונקט ווי איידער מ'האט אים געגעבן גדולה, איז זיין ענין געווען — „משרת משה", א הנהגה פון שפלות, אזוי אויך דערנאך, ווען ניתנה לו גדולה, איז ביי אים געבליבן די זעלבע הנהגה ותנועה פון שפלות עצמו, „השפיל עצמו כאשר מתחלתו". וי"ל שזהו שייך גם לזה שרש"י האט אראפגעברענגט פריער[38] „פני משה כחמה פני יהושע כלבנה", אז ביי אים האט זיך שטענדיק אנגעהערט אז ער איז א מקבל (ווי לבנה פון דעם שמש), ובמילא בקטנות ושפלות[39] בהתאם לזה.

ט. פון דעם האט מען אויך א הוראה אין עבודת כאו"א:

כשם ווי ס'איז געווען ביי יהושע'ן, אז לאחרי ווי ער האט זוכה געווען צו גדולה, און ניט צו גדולה סתם, נאר צו א גדולה נעלית כזו אז ער האט געהאט נשיאות שוין בחיי משה און נאכמער אין אן אופן פון „דיוזגי", איז ער פונדעסטווייניגן געווען ביי זיך שפל בתכלית „כאשר מתחילתו",

עד"ז איז ביי יעדן אידן (ובפרט אז משה[40] מסרה — ליהושע): בשעת ער איז זוכה צו אן ענין של גדלות, גדלות אין אן ענין של שררה, אדער א גדלות בשאר ענינים, וואס ער איז זוכה צו ברכות נעלות פון אויבערשטן — קען ער דאך מאכן א חשבון, אז דערפון גופא וואס ער האט זוכה געווען צו די גדלות, איז א סימן אז דוקא ער איז ראוי לזה, ובמילא רופט עס ארויס ביי אים א תנועה פון הרחבת הדעת — טאקע ניט קיין גאוה ח"ו, אבער עכ"פ א תנועה של הרחבה ורוממות,

לערנט מען פון יהושע'ן אז אדרבה: דוקא ווען מ'איז זוכה צו אן ענין של

---

34) להעיר שבכמה כת"י רש"י (שתח"י) במקום „זחה" הלשון „גסה", ובמקומות הנ"ל נאמר בלשון הוראה — שלא יהא דעתו גסה כו'.

35) מכיון שרש"י אינו מפרש פי' תיבת „זחה" צ"ל לפי שמובן הוא מעצמו. וע"ד החידוד אולי י"ל שהוא ע"ד הלשון „ולא יזח החושן" (תצוה כח, כח) שפרש"י „לו' ניתוק", וכן פירושו כאן שלא הי' ניתוק והזזה בדעתו למצב של גדלות. וראה ערוך וערוך השלם ערך זח.

36) וילך לא, ז. ראה הערה 31.

37) וראה לעיל הערה 31.

38) פינחס כז, כ.

39) ראה המשך תרס"ו בהוספות (בהוצאת קה"ת, תשל"א ואילך ס"ע תקנד. ובהוצאת תנש"א — ס"ע תקעח). וראה לקו"ש חי"ט שם ע' 313 ואילך. וש"נ.

40) ובכל נפש מבית ישראל יש בה מבחי' מרע"ה (תניא רפמ"ב).

גדולה, דאַרף זיין דער „השפיל עצמו כאשר מתחלתו"[41],

און דאָס איז אויך די כלי אַז די גדלות וואָס מען גיט — זאָל האָבן אַ קיום.

י. דער ענין הנ"ל איז שייך צו דעם זמן אין יאָר וועו מען לייענט די פרשה אין תורה — נאָך (ובסמיכות צו[42]) ראש השנה:

די עבודה פון ראש השנה איז — „אמרו כו' שתמליכוני עליכם"[43], אידן זיינען ממליך דעם אויבערשטן אַלס מלך, מלך ישראל און — מלך על כל העולם כולו.

און וויבאַלד אַז דער ענין פון מלוכה ווערט אויפגעטאָן דורך עבודת ישראל, ווייזט עס דאָך אויף דער חשיבות פון אַ אידן, אַז בכחם איז צו ממליך זיין דעם מלך מלכי המלכים הקב"ה! ובמילא, קען דערפון אַרויסקומען אַ סברא, אַז ער זאָל נתעורר ווערן מיט אַ תנועה פון היפך השפלות לגמרי

— איז אויף דעם די הוראה, אַז אַדרבה: דוקא לאחרי ווי אידן טוען אויף אַזאַ גרויסן ענין — פון ממליך זיין דעם אויבערשטן אַלס מלך, דאַרף דאָס אַרויסרופן ביי אַ אידן אַ תנועה פון ביטול בתכלית, השפיל עצמו[44],

און דורך דעם[45] איז מען מוסיף נאַכמער אין ברכות ה' בכל המצטרך, אין אַ חתימה און גמר חתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים, בבני חיי ומזוני רוויחי, ובכולם רוויחי.

(משיחות ש"פ האזינו תשל"א, תשמ"ג)

---

41) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 142 ואילך.

42) או עכ"פ מיד אחרי יוהכ"פ (הסיום והגמר דר"ה) ש"נק' ג"כ ר"ה בכתוב" (לקו"ת ר"ה נח, א).

43) ר"ה טז, סע"א. לד, ב.

44) עיין אגה"ק ס"ב.

45) ראה תו"א סד"ה השמים כסאי ובהערות לשם (באוה"ת וכו').

יום הכפורים

א. מ׳האָט שוין פיל מאָל געזעדט[1] וועגן דעם לשון חז״ל[2] „עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים״ — אַז אין דעם לשון זיינען לכאורה פאַראַן צוויי הפכים: „שבין[3] ר״ה ליוהכ״פ״ באַ־ווייזט[4] אַז ראש השנה און יוהכ״פ גייען ניט אַריין אין די ימים[5]; פון דעם אַבער וואָס די גמרא זאָגט „עשרה ימים שבין כו׳״ איז מוכח, אַז אויך ר״ה ויוהכ״פ גייען אַריין אין דעם חשבון פון די עשרה ימים, וואָרום צווישן ר״ה און יוהכ״פ זיינען דאָך בלויז זיבן טעג.

וי״ל דעם ביאור אין דעם, אַז אין ר״ה ויוהכ״פ זיינען דאָ צוויי ענינים:

א) זייער עיקר ענין (וואָס דאָס איז ניט דער ענין התשובה): דער ענין עיקרי פון ראש השנה איז — „תמלי־כוני עליכם״, קבלת מלכותו ית׳ „ובמה בשופר״[6]; און דער ענין עיקרי פון יום הכפורים איז — „עצמו[7] של יום הכפורים מכפר״[8] (אָ כפרה מצד דעם עצם טאָג, וואָס איז (נאָך) העכער ווי די כפרה שעל ידי תשובה[9]) — און מצד דעם זיינען זיי העכער פון די „ימים שבין ר״ה ליוהכ״פ״ (וואָס ענינם איז תשובה):

ב) דערנאָך איז פאַראַן אין זיי אויך דער ענין התשובה — צוליב וועלכן זיי אויך ווערן אַריינגערעכנט אין די (עשרת) ימי תשובה.

[ביז אַז מען געפינט, אַז די תשובה פון ר״ה ויוהכ״פ איז אַן אַנדערער, אָ העכערער אופן אין תשובה, וואָס איז ניט פאַרבונדן (כ״כ) מיט דער תנועה פון מרירות, נאָר זי איז (בעיקר) אָ תשובה מתוך שמחה[10].

לא מיבעי ראש השנה, ווען מ׳טאָר ניט זאָגן קיין וידויים כו׳[11], נאָר אפילו ביום הכפורים (וועט עס איז דאָ חיוב להתו־דות[12]) — פסק׳נט דער אַלטער רבי[13]: „הלובש שק מחמת תשובה צריך לפשטו ביוה״כ מפני שהוא יו״ט וצריך לכבדו בכסות נקי״. ד.ה. אַז די תשובה פון

---

1) ראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1144. 1150. ועוד.

2) ר״ה יח, א. יבמות מט, סע״א. שם קה, סע״א.

3) בע״י ר״ה שם: שמר״ה עד יוהכ״פ. אבל בש״ס לפנינו (במקומות שבהערה הקודמת) וכן בע״י יבמות שם הוא כבפנים. וכ״ה בר״ח ר״ה שם. ועוד.

4) ראה בנדו״ז תענית ה, ר״ע״א. בהנסמן בשד״ח כללים מע׳ הבי״ת כלל עב (ובשו״ת בית אפרים חאו״ח סנ״א שצוין שם — ד״הך דעשרת ימים שבין ר״ה כו׳ ודאי דאיכא דלא דייק ונקט כי הך לישנא״).

5) ולהעיר מטאו״ח סתר״ג: אלו הם שבעה ימים שבין ר״ה ליוהכ״פ. וראה לקמן הערה 16.

6) ר״ה טז, סע״א. שם לד, ב. וראה הנסמן בלקו״ש ח״ד ע׳ 1354. ח״ט ע׳ 434. ועוד.

7) כ״ה ברמב״ם לפנינו. ובקרית ספר (להמבי״ט) על הרמב״ם כאן (ולהלן פ״ב) „עיצומו״. וראה ס׳ המדע (ירושלים, תשכ״ד) בשינויי נוסחאות.

8) רמב״ם הל׳ תשובה פ״א ה״ג וד׳. וראה תוס׳ שבועות יג, סע״א: היום עצמו . . מכפר.

9) ראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1150 ואילך.

10) אף שבכללות — בכל תשובה („לעולם״ — כל השנה) צריך לבוא „לידי שמחה אמתית״ (תניא פל״א ואילך. שם ספל״ד. אגה״ת ספ״ו וספי״א). וראה לקמן סעיף ד׳ והערה 29.

11) שו״ע אדה״ז או״ח סתקפ״ד ס״ב.

12) ראה רמב״ם הל׳ תשובה פ״ב ה״ז וח׳. שו״ע אדה״ז שם רסתר״ז (וראה גם טור ושו״ע שם. טור שם סתר״כ).

13) או״ח סו״ס תרי (ממג״א שם סק״ה בשם ס׳ חסידים סתרט״ו).

יוהכ"פ טאָר ניט זיין בסתירה צום יו"ט שבו, און דעריבער טאָר מען ניט טראָגן אַ „שק מחמת תשובה"[14].

ב. דערמיט וועט מען אויך פאַרשטיין וואָס עס שטייט אין סידור האריז"ל[15] וועגן די (עשרת) ימי תשובה, וז"ל: „מי שיחזור בתשובה גמורה ויתענה בז' ימי התשובה נמחל לו כל עונותיו . . יום ראשון מז' ימי התשובה ביום א' דשבת מתכפרים לו כל עונותיו שחטא ביום א' דשבת, וכן ביום ב' כו'". ד.ה. אַז יעדערער פון די שבעת ימי השבוע צווישן ר"ה ויוהכ"פ איז כנגד זיין באַטרעפנדן טאָג מימי השבוע דכל השנה כולה.

פון דעם איז פאַרשטאַנדיק, אַז די ז' ימים זיינען אויסגעטיילט (אפילו פון ר"ה ויוהכ"פ) בענין התשובה, ביז, אַז דוקא אויף זיי זאָגט מען אַז זיי זיינען כולל אין זיך (בנוגע לענין התשובה) כל ימי השנה.

ולכאורה: וואו געפינט מען אַז מ'זאָל אויסטיילן „ז' ימי התשובה"[16] (פון די עשרת ימי תשובה)?

וע"פ הנ"ל י"ל, אַז דער מקור לזה איז פון דעם לשון חז"ל גופא — „עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ", אַז די (ז') ימים „שבין ר"ה ליוהכ"פ" זיינען אויסגעטיילט פון ר"ה ויוהכ"פ דערמיט וואָס זיי זיינען מיוחד (בלויז) אויף ענין התשובה: משא"כ בר"ה ויוהכ"פ, וואָס (א) תשובה איז ניט עיקר ענינם, (ב) אויך די תשובה שבהם איז אַן אַנדער אופן אין תשובה, כנ"ל.

ג. מען דאַרף אַבער פאַרשטיין:

דער רמב"ם פסק'נט אין הלכות תשובה[17]: אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ היא יפה ביותר כו' (און אין דער הלכה שלאח"ז איז דער רמב"ם ממשיך:) יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל כו' והוא קץ מחילה כו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים.

פון המשך לשון הרמב"ם איז מוכח, אַז דער חיוב תשובה ביום הכפורים איז נאָך מער ווי אין די פריערדיקע ט' הימים — איז ווי שטימט עס מיט הנתבאר לעיל, אַז דער ענין התשובה איז מער בהדגשה אין די ז' ימים לגבי (ר"ה ו)יוהכ"פ?

לכאורה וואָלט מען געקענט זאָגן, אַז דאָס וואָס איז פאַראַן אַ חיוב תשובה ביום הכפורים איז עס ניט ווייל יום הכפורים מצד עצמו איז מיוחד לתשובה,

---

14) והרי החיוב תשובה דיוהכ"פ הוא מה"ח (ראה לקמן סעיף ג), ואילו החיוב דכסות נקי' הוא רק מדברי קבלה (ראה שו"ע אדה"ז שם ס"ח. וראה קו"א לסרמ"ב סק"א דלדעת הרמב"ם לכבדו בכסות נקי' הוא מדרבנן), ולמה לא דוחה „שק מחמת תשובה"• את החיוב דכסות נקי'?

אלא שמכיון שענינו (העיקרי) דיוהכ"פ הוא מה שעצמו של יום מכפר, לכן, התשובה דיוהכ"פ היא תשובה מתוך שמחה (ולא ב„שק"). ולהעיר מס' חסידים סתרט"ז: ביוה"כ . . צריך לקרוע הלב ולא הבגדים. — וראה במפרשי הפסוק יואל ב, יג.

15) עשי"ת.

16) בטאו"ח סתר"ג בשם הירושלמי „שבעה ימים", וממשיך ש„אלו הם שבעה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ". אבל שם הוא לענין אכילה בטהרה שהצורך להזהיר ע"ז הוא מלכתחילה רק ל„ז' ימי חול"• (ל' הטור שם); משא"כ הענין דעשרת ימי תשובה, שגם בר"ה ויוהכ"פ צ"ל ענין התשובה.

17) שם ה"א.

•) ראה ראשית חכמה ש' התשובה פ"ג (ד"ה עוד לתשובה) המקורות והטעמים ד„תשובה צריך שק". של"ה מס' ר"ה בתחלתה. שם מס' יומא (רלב, א).

•) היינו בניגוד לרגל. אבל נכלל בזה גם יום השבת. ולהעיר מדרבי משה שם.

נאָר דאָס איז (בלויז) אַ תוצאה פון דעם ענין עיקרי (הנ"ל) פון יוהכ"פ — „עצמו של יום הכפורים מכפר"[18]: וויבאַלד דער רמב"ם פסק'נט אַז „עצמו של יום הכ־פורים מכפר לשבים (דוקא)"[19], דערי־בער לייגט זיך אַ חיוב תשובה אויף כאו"א, כדי עס זאָל קענען זיין דער „עצמו של יום הכפורים מכפר", די תשובה נעמט אַראָפּ אַ דבר המונע[20].

אָבער עס איז אַ דוחק גדול צו מפרש זיין אַזוי אין רמב"ם, ווייל פון פשטות המשך לשון הרמב"ם — „יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל כו' והוא קץ מחילה כו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים" — איז משמע, אַז דער חיוב תשובה ביום הכ־פורים איז (ניט אַ תוצאה פון אַן אַנדער זאַך, דערפון וואָס „עצמו של יום הכ־פורים מכפר" — נאָר) מצד דעם*[20] וואָס „יום הכפורים הוא זמן תשובה"[21]; ביום הכפורים איז פאַראַן אַ חיוב תשובה אַלס „זמן תשובה"[22] (ניט נאָר אַלס יום כפרה).

[און דאָס איז מתאים צום לשון רבינו יונה הידועה (בשערי תשובה שלו)[23], אַז „מצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים שנאמר[24] מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו"].

מוז מען זאָגן, אַז אע"פ וואָס יוהכ"פ איז טאַקע מיוחד (אויך) אויף ענין התּ־שובה, פונדעסטוועגן איז דאָס אַ חילוק עיקרי צווישן דער תשובה מיוחדת אין די (עשרה) ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ און — תשובת יוהכ"פ. דער חיוב מיוחד ביוהכ"פ „לעשות תשובה ולהתודות" איז ניט פאַרבונדן מיט דער מעלה מיוחדת

---

18) כן משמע שמפרש בקרית ספר (להמבי"ט) על הרמב"ם כאו"א. וראה גם לשון החינוך (מצוה שסד): ועובר כו' ולא התודה כו' ביוהכ"פ שהוא יום קבוע מעולם לסליחה ולכפרה בטל עשה זה — ומשמע דחיוב וידוי (ותשובה) הוא רק הכשר לכפרת יוהכ"פ. וראה כלי יקר אחרי טז, ל. וכן מפורש בשו"ע אדה"ז או"ח ר"ס תרז: כיון שיוה"כ הוא יום הסליחה וכפרה . . לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו כו' (ולכן „מצות וידוי מן הדין הוא בתחלת זמן הכפרה", ע"ש).

19) שם פ"א ה"ג. ועד"ז בהל' שגגות פ"ג ה"י (וכן נפסק בשו"ע אדה"ז שם סו"ס תרז).

20) ע"ד (ולא ממש) ארי' הוא דרביע עלי' (עירובין עח, ב. ועוד. וראה אנציקלופדיא תלמודית בערכו).

*20) וכן צ"ל עפמשנ"ת במ"א (לקו"ש חכ"ז ע' 127 ואילך), דמ"ש הרמב"ם „עצמו של יום מכפר לשבים" היינו רק תנועה כללית ד„שב", ולא עשיית תשובה ממש. ע"ש.

21) ודוחק לומר שמ"ש הרמב"ם „לפיכך חייבים . . לעשות תשובה" בא בהמשך ל„והוא קץ מחילה וסליחה"* (דהיינו מה שעצמו של יוהכ"פ מכפר). ובפרט שפשטות לשון הרמב"ם „והוא קץ כו'" (ולא „שהוא קץ כו'") משמעו שהו"ע נוסף (ולא טעם אלפניו). ודוחק לפרש מפני שמתחיל „יום הכפורים (היינו זמן כפרה) הוא זמן תשובה כו'".

22) וכן משמע ממ"ש במו"נ ח"ג רמנ"ג: ענין צום כפור . . שהוא נותן דעת התשובה . . יום תשובה ועבודה גמורה. ע"ש.

23) שער ב' אות יד בסופו. ועד"ז כ' בשער ד' אות יז. — אלא שצע"ק שהרמב"ם לא הביא הפסוק דמכל חטאתיכם גו' (כמו שהביא בנוגע לעשרה ימים הכתוב „דרשו גו'").

24) אחרי (טז, ל) שתחלתו „ביום הזה" — יוהכ"פ.

---

*) אבל י"ל שכוונתו שהחיוב דוידוי הוא (גם) מחמת כפרת יוהכ"פ. ולהעיר שענין זה כותב (לא אמ"ש הרמב"ם „חייבים . . להתודות ביוהכ"פ", כ"א) על המשך ההלכה „מצות וידוי יוהכ"פ שיתחיל כו'". וראה שו"ע אדה"ז שהובא בפנים ההערה. ואכ"מ.

*) ומ"ש הרמב"ם כאן „והוא קץ מחילה כו'" — יש לומר, כי חיוב וידוי (ותשובה) הוא גם מחמת כפרת יוהכ"פ. ונפק"מ בנוגע לזמן וידוי שצ"ל בעת כפרת יוהכ"פ (עיין שו"ע אדה"ז דלעיל הערה 18).

אין דער תשובה פון די עשרה ימים (וואָס „יפה ביותר ומתקבלת היא מיד")

— און ווי ס׳איז אויך מודגש אין חלוקת ההלכות אין רמב״ם: דעם חיוב תשובה ביום הכפורים זאָגט ער (ניט אין דער זעלבער הלכה וואו ער רעדט וועגן דער מעלה פון די עשרת הימים, נאָר) אין אַ באַזונדער הלכה —

און דערפאַר, וויין מען רעדט וועגן די עשרה ימים שבין ר״ה ליוהכ״פ אַלס עשרת ימי תשובה, איז אדרבה: מען טיילט אויס די ז׳ הימים שבין ר״ה ליוהכ״פ (מצד דעם וואָס זיי זיינען מיוחד לענין התשובה, כנ״ל), ווייל דער חיוב תשובה ביום הכפורים איז אַן ענין בפ״ע.

בסגנון אחר: דאָס וואָס די עשרת ימי תשובה זיינען אויסגעטיילט אַלס טעג פון תשובה, איז מצד דעם וואָס דעמאָלט איז דער אויבערשטער „בהמצאו . . בהיותו קרוב", וואָס דאָס טוט אויף אַז די תשובה זאָל זיין „יפה ביותר" (כדלקמן סעיף ד׳), און בנוגע צו ר״ה ויוהכ״פ דריקט זיך אויס דער „קירוב" צום אויבערשטן אין אַ העכערן ענין ווי תשובה (בר״ה „תמליכוני עליכם", ויוהכ״פ — „עצמו של יום מ־כפר"): דערנאָך קומט צו אַ באַזונדער ענין אין יום כיפור — אַ חיוב צו טאָן תשובה (כפשוטה).

ד. וועט עס זיין פאַרשטאַנדיק לויטן ביאור בלשון הרמב״ם הנ״ל „יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל כו״" — דלכאורה תמוה:

דער רמב״ם האָט דאָך ערשט גע־זאָגט אין דער הלכה שלפנ״ז אַז „אע״פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרה הימים כו׳ היא יפה ביותר כו״", און ווי ער טייטשט אַפ אַז דאָס איז (אפילו) ביחיד, וואָס דערפון פאַרשטייט מען אַז די אַלע עשרת הימים זיינען „זמן תשובה", וכשמם „עשרת ימי תשובה"[25] — איז ווי זאָגט ער גלייך דערנאָך אַז (נאָר) „יום הכפורים הוא זמן תשובה" (פון וועלכן עס קומט אויס אַז די עשרה ימים זיינען ניט „זמן תשובה")?!

וי״ל דעם ביאור בזה:

בכלל איז תשובה אַ מצות עשה שאין הזמן גרמא. גלייך ווי מען באַגייט אַ חטא לייגט זיך אויפן חוטא אַ חיוב צו טאָן תשובה (ווי דער רמב״ם שרייבט אין דער „כותרת" פון הלכות תשובה: מצות עשה . . שישוב החוטא מחטאו[26]): דער חיוב צו טאָן תשובה אויף אַ חטא איז ניט פאַרבונדן מיט אַ זמן מיוחד — ס׳איז אין יעדן זמן אויב מ׳האָט געטאָן אַ חטא.

און דאָס וואָס מען זאָגט בנוגע די עשרה הימים שבין ר״ה ויוהכ״פ אַז זיי זיינען אויסגעטיילט אין ענין התשובה — איז ניט דער פירוש אין דעם אַז אין די עשרה ימים קומט צו אין דעם עצם חיוב תשובה[27], נאָר אַז די תשובה אין די טעג איז (כדיוק לשון הרמב״ם) „יפה ביותר ומתקבלת היא מיד": וויבאַלד אַז אין די עשרת הימים איז אַ מצב פון „בהמצאו . . בהיותו קרוב"[28], איז איינע פון די תוצאות דערפון, אַז דורך דעם

---

25) ולהעיר מהגירסא ברמב״ם כאן (ראה ס׳ המדע — ירושלים, תשכ״ד) „בעשרת ימי תשובה שבין כו״.

26) ראה בארוכה לקו״ש נשא תש״נ (חידושים וביאורים בש״ס ח״א ס׳ יח) (וש״נ) שמזה מוכרח דגם התשובה עצמה היא מצוה (ולא רק הוידוי).

27) ברמב״ם שם פ״ג ה״ג־ד שהאדם צריך לעשות תשובה בימים אלו מחמת הדין דר״ה כו׳. אבל אי״ז חיוב נוסף של תשובה מצד עצמה.

28) ישעי׳ נה, ו. מקומות שבהערה 2. רמב״ם כאן.

קומט צו אַ תועלת (אויך) לגבי ענין הת־שובה, אַז „היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד".

[ויש לומר, אַז מיטן לשון „יפה ביותר" איז דער רמב"ם (אויך) מרמז, אַז די תשובה פון עשי"ת איז מיט מער גע־שמאַק און שמחה. און דאָס זאָגט דער רמב"ם „אע"פ שהתשובה . . יפה לעולם" — אַ גאַנץ יאָר קען עבודת הת־שובה זיין מתוך שמחה[29], וואָרום כאָטש תשובה איז פאַרבונדן מיט דער הת־עוררות פון חרטה כו' מתוך מרירות, דאַרף מען אַבער בשעת מעשה זיין בשמחה דערפון וואָס די נפש איז „שבה אל בית אבי' כנעורי'"[30],

אַבער אין די עשרת הימים איז תשובה „יפה ביותר". וואָרום וויבאַלד אַז דער איבערשטער איז „בהמצאו . . בהיותו קרוב", איז דאָך די שמחה דערפון וואָס מ'ווערט נעענטער צום איבערשטן — ביתר שאת וביתר עוז].

דער אויפטו פון יום הכפורים איז אַבער, אַז — „יום הכפורים הוא זמן תשובה . . לפיכך חייבים . . לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים": דער זמן פון יום הכפורים איז מחייב תשובה. ס'איז ניט (בלויז) דער פירוש, אַז דער זמן פון יוהכ"פ מאַכט אַז די תשובה זאָל זיין גרינגער, העכער וכו' — נאָר דער זמן שאָפט אַ חיוב תשובה.

[און דער ענין אין יוהכ"פ איז ניט פאַרבונדן (דוקא) דערמיט וואָס ער איז פון די עשרה ימים וועז דער אויבער־שטער איז „בהמצאו . . בהיותו קרוב". ואדרבה: דער „בהמצאו . . בהיותו קרוב" ביום הכפורים דריקט זיך אויס אין אַ העכערן ענין ווי תשובה — דאָס וואָס „עצמו של יוהכ"פ מכפר" (כנ"ל סעיף א)].

ה. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דעם גדר החיוב „לעשות תשובה . . ביום הכפורים" — דלכאורה איז ניט גלאַטיק:

ממה־נפשך: האָט מען באַאַנגען אַ חטא, איז מען מחוייב אין תשובה באיזה זמן שיהי' (אינו שייך לחיוב פון יום הכ־פורים); און אויב מ'האָט ניט קיין חטאים — איז בכלל ניט שייך קיין (חיוב) תשובה (מצד יום הכפורים)?

עס זיינען פאַראַן אחרונים וואָס לערנען אַז דער חילוק איז: דער חיוב תשובה בכלל האָט ניט קיין זמן מסוים, און דערפאַר, כל זמן דער מענטש לעבט און קען תשובה טאָן, האָט ער נאָך ניט מבטל געווען די מ"ע פון תשובה (און נאָר וועז מת בלא תשובה איז דאָס אַלס ביטול מ"ע[31]); משא"כ ביוהכ"פ איז דאָ אַ מ"ע צו תשובה טאָן ביום זה, און אויב מ'טוט ניט תשובה ביוהכ"פ האָט מען מבטל[32] געווען די מ"ע[33].

---

29) ואדרבה: אם בקיום כל מצוה צ"ל שמחה, עאכו"כ בתשובה שהיא למעלה מכל המצות (שלכן בכוחה לתקן הפגמים שע"י העדר קיום התומ"צ — ראה גם לקמן סעיף ח), כמדובר כמ"פ. ולהעיר מאגה"ת מהד"ק (ע' תקכה — בהוצאת קה"ת, תשמ"ב).

30) ל' התניא פל"א (מ, סע"א). וראה לעיל הערה 10.

31) ע"ד (חיוב כרת) במצות מילה (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב).

32) ראה חינוך — נעתק לעיל הערה 18.

33) ולאחרי יוהכ"פ עד יוהכ"פ הבא — לכאורה דינו כמאחר תשלום קרבנותיו — בין רגל לרגל (ירושלמי ר"ה פ"א ה"א. וראה מפרשים שם. ר"ה ו, א־ב. תמורה יח, ב).

אַבער פון לשון הרמב"ם „יום הכּפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים כו' לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה כו' ביוהכ"פ" — וואָס די הדגשה זאָגט דער רמב"ם דוקא לגבי דעם חיוב תשובה דיום הכפורים — איז משמע, אַז עס קומט צו אַ הוספה אין דעם עצם חיוב התשובה, עס איז אַן אַנדער חיוב ווי דער חיוב תשובה בכל ימות השנה, וואָס דעריבער איז „יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל . . חייבים הכל לעשות תשובה".

ו. וי"ל ההסברה בזה:

בכל ימות השנה איז דער מצב הגברא (וואָס האָט חוטא געווען) — די סיבה וועלכע שאפט דעם חיוב תשובה אויפן אדם. ממילא איז ניט שייך צו זאָגן אַז „חייבים הכל לעשות תשובה" — עס וועגדט זיך צי דער אדם איז אין אַ מצב וואָס פאַדערט תשובה אַדער ניט.

משא"כ ביוהכ"פ איז דער זמן די סיבה אויפן חיוב תשובה, ובמילא איז עס שייך צו אַלעמען — עס איז „זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים . . חייבים הכל לעשות תשובה"; אין דעם חיוב מחמת הזמן איז ניטאָ קיין הגבלה און עס איז חל אויף „הכל".

— ס'איז קיין קשיא ניט: סוף־סוף ווי איז פאַרט שייך צו מחייב זיין „הכל" אין תשובה — תשובה (כפשוטה) איז דאָך שייך נאָר אויב מ'האָט אַ חטא!

באַוואָרנט עס דער רמב"ם גלייך אין דער הלכה שלאחר"ז[34]: „עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו שנאמר[35] כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד". און היות אַז „אין[36] צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", איז דאָך אַלעמאָל דאָ אַרט אויף תשובה פאַר יעדן איינעם, ווייל „וחטאתי (אע"פ שנתכפר כבר) נגדי תמיד" (כשם ווי „חוזר ומתודה עליהן")[37].

דער חילוק אין דעם איז נאָר: וועז די סיבת החיוב לעשות תשובה איז דער מצב (חטא) האדם — איז אויב דער אדם האָט (ניט חוטא געווען, אַדער) שוין תשובה געטאָן אויפן חטא (ער האָט עוזב געווען דעם חטא, וואָס דאָס „בלבד" איז „מצות התשובה מן התורה"[38]) איז ניטאָ

34) ה"ח.

35) תהלים נא, ה.

36) קהלת ז, כ.

37) בבית־אלקים (להמבי"ט) שער התשובה פ"ו (ד"ה עוד אפשר) ד„אפשר לומר כי לא הזכיר כאן כי אם הוידוי ולא התשובה כי אינו צריך לחזור ולשוב על מה שחטא מקודם כיון ששב מקודם אבל להעלותו על שפתיו בוידוי הוא צריך (והטעם —) להיותו נזכר שלא ישוב עוד".

אבל ע"פ משנ"ת כמ"פ (ראה לקו"ש (וחידושים וביאורים) שבהערה 26. לקו"ש חי"ז ע' 194) שגדר הוידוי הוא מה שהאדם מבטא בשפתיו החרטה שבלבו (וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב), מובן לכאורה, דכאשר מתוודים בפה צ"ל בשעת מעשה הרגש החרטה שבלב (ולהעיר ממ"ש המבי"ט עצמו בקרית ספר (ריש הל' תשובה) „התשובה והוידוי מצוה אחד היא שאין וידוי בלי תשובה"). — והרי אדה"ז מפרש הענין דוחטאתי נגדי תמיד לענין תשובה, כדלקמן סעיף ז. וראה שערי תשובה לר"י בסופו.

ומה שלא הזכיר הרמב"ם „תשובה" — י"ל כי נכלל במה שממשיך שם „שהוא עומד בתשובתו". ואכ"מ.

38) אגה"ת פ"א (צא, רע"א). וראה לקו"ש חי"ז ע' 197.

•) אבל י"ל שמספיק מה שכבר גמר בלבו בעבר (וזהו מה שאומר בשפתיו). ובפרט עפמ"ש בבית אלקים שם רפ"ג בנוגע לוידוי, שע"י „שגומר בלבו כו' ואומר דברים אלו בפיו ובשפתיו אז יבוש ויכלם מלשוב עוד למה שחטא", שלכאורה ענין זה אפשר גם מבלי שיתעורר **עתה** ברגש של תשובה כו'. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 213. ואכ"מ.

אויף אים קיין חיוב נאכאמאל צו נת־ עורר ווערן בתשובה על חטא זה (אע״פ וואס „וחטאתי נגדי תמיד״);

ביום הכפורים אבער, וואס דער זמן איז מחייב תשובה, און עס לייגט זיך א חיוב אויף „הכל לעשות תשובה״ — איז אויב ס׳איז געווען בחייו אן ענין אויף וועלכן ס׳איז מעגלעך תשובה[39], איז מען אין דעם מחוייב, ווייאלד „וחטאתי נגדי תמיד״, ובמילא איז דאס שייך צו יעדערן — „חייבים הכל לעשות תשובה״, כנ״ל.

ז. ויומתק ע״פ המבואר אין תניא[40] בענין „וחטאתי נגדי תמיד״, אז אע״פ וואס „כבר עשה תשובה נכונה״, איז בשעת א איד ווערט נתעלה אין א העכערער מדריגה אין עבודת ה׳, פא־ דערט זיך פון אים א „תשובה עילאה יותר״.

ועד״ז בענינו: מצד מעלת היום פון יום הכפורים, וואס יעדער איד ווערט נתעלה כו׳, איז אפילו די ענינים אויף וועלכע מ׳האט שוין פריער תשובה געטאן א „תשובה נכונה״, דארף מען ביוהכ״פ האבן א העכערע תשובה.

בסגנון אחר קצת: מצד דעם עלי׳ פון א אידן ביום הכפורים, פאדערט זיך תשובה אויף ענינים וואס פאר יוהכ״פ (וועז ער איז געווען אין א נידעריקערער מדריגה בעבודת ה׳) זיינען זיי (לגבי המדריגה ההיא) ניט פארראכטנט געווארן ווי חטאים[41]. כידוע[42] הביאור אין דעם וואס מען זאגט ברכת סלח לנו „בתפילת[43] שמונה עשרה . . ולא קודם התפלה״.

ח. דער ביאור ע״פ פנימיות הענינים אין דעם וואס דוקא יום הכפורים איז „זמן תשובה״:

תשובה איז העכער פון דעם גדר פון זמן, הרהר תשובה ברגעא חדא*[43] — נעשה צדיק גמור[44] (וואס דערפאר איז תשובה ברגעא חדא ממלא כל הפגמים פון משך זמן רב). דער כח אין תשובה קומט דערפון וואס תשובה איז פאר־ בונדן מיט הקב״ה עצמו (כמחז״ל[45] אז דוקא הקב״ה האט געזאגט „יעשה תשובה ויתכפר לו״).

[ועד״ז בא דעם אדם איז די התע־ עוררות תשובה פארבונדן מיט עצם

---

39) יתרה מזה נלפענ״ד (והנפק״מ להלכה): א) המקדש אשה תיכף להתחלת חיובו במצות (ומציאות עבירות בחייו) ע״מ שהוא בעל תשובה׳ — אינה מקודשת, ב) אעפ״כ שייך אצלו „זמן תשובה״ ע״ד שיש אצלו „זמן זרע וקציר״ אף שאין לו שדה, ג) אם נדר ע״מ „שאעשה דבר פלוני בזמן תשובה״ ועשה ביוהכ״פ — מחוייב לקיים נדרו.

40) פכ״ט (לו, ב).

*) ברמ״א (ושו״ע אדה״ז) או״ח סו״ס שמג, דאם עבר עבירות בקטנותו „טוב לו שיקבל ע״ע איזה דבר לתשובה ולכפרה״. אבל כאן שע״פ דין „אין צריך לתשובה״ (רמ״א ואדה״ז שם), אינו בגדר „בעל תשובה״.

41) להעיר מד״ה החלצו תרנ״ט (סה״מ תרנ״ט ע׳ סד), ועוד — בטעם שגם צדיק גמור אומר הוידוים דעשי״ת, „מפני שלפי אמיתות גדולתו ורוממותו גם העבודה האמיתית לחטא יחשב כו׳״.

42) ראה תו״א וארא נה, ד. מג״א צה, סע״ג. תשא בהוספות קיא, סע״ג ואילך. ועוד.

43) ל׳ התו״א וארא שם.

*43) זח״א קכט, סע״א.

44) קדושין מט, ב (כגירסת האור זרוע סי׳ קיב). אלא שמפני דספק אם הרהר ה״ז ספק קידושין (תוס׳ ר״י הזקן וראש שם. טושו״ע אה״ע סל״ח סל״ב).

45) ירושלמי מכות פ״ב ה״ו. פסיקתא דר״כ פ׳ שובה. יל״ש תהלים מזמור כה.

נשמתו וואָס איז אַלעמאָל גאַנץ[46], און דעריבער וועט פון דאָרט נתמלא דער פגם אין דער הארת והתפשטות הנשמה].

נוסף ביום הכפורים: הנ"ל איז נמשך בגלוי מצ"ע אין זמן — „זמן תשובה". יוהכ"פ פועל'ט אַז אידן זיינען (כמל־אכים[47] —) העכער פון וועלט. און דאָס קומט אַראָפּ אין זמן פון יוהכ"פ, וואָס וועט אַנגערופן אין תורה[48] „אחת בשנה", וואָס: (א) דער פירוש פון „אחת" איז „יחידה", כדאיתא בתוספות[49]. (ב) „יום אחד" איז (אין זמן גופא) אַ זמן וואָס וועיזט אויף העכער פון הגבלה והתחלקות. כמבואר אין תורה אור[50] דער טעם וואָס שבועות איז יום אחד, ווייל שבועות איז „זמן קבלת התורה . . שהוא בחי' יחידה שלמעלה מהתחלקות",

עצמו — דער עצם זמן פון יום הכ־פורים איז אַ „כלי" אויף ענין התשובה (שלמעלה מזמן[51]) — „יום הכפורים הוא זמן תשובה".

(משיחות ש"פ האזינו; ו' תשרי תשכ"ז)

---

46) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב, תניא ספכ"ד, ובכ"מ.

47) טאו"ח סתר"ז (מפדר"א פמ"ו). שם סתרי"ט (ואדה"ז שם ס"ט) — מדב"ר פ"ב, לו. רמ"א ושו"ע אדה"ז שם סו"ס תרי.

48) ס"פ תצוה. אחרי טז, לד.

49) ד"ה עד אחת — מנחות יח, א. וראה תו"א שבהערה הבאה.

50) בהוספות יתרו — קט, סע"ד ואילך.

51) להעיר מצפע"נ מהד"ת (עא, ד) בנוגע לצום דיוהכ"פ שהוא „לא בגדר מספר . . עצם היום". ע"ש.

חג הסוכות

א. אין הנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע ישיבה בסוכה, האָט מען געזען אַ דבר והיפוכו:

ביי אכילה ושתי' בסוכה איז ער געוועז נזהר עד קצה האחרון, ער האָט מחמיר געווען אַז אפילו שתיית מים זאָל ניט זיין חוץ לסוכה' (און די זהירות איז געווען אפילו בשמיני עצרת[2]);

משא"כ בנוגע שינה בסוכה איז, אדרבה — מען האָט געזען אַז ער איז ניט געשלאָפן אין סוכה (נאָר בבית)[3].

ולכאורה איז אדרבה: דער חיוב פון שינה בסוכה האָט אין זיך מער חומרא ווי דער חיוב פון אכו"ש בסוכה — אכילת עראי (ועאכו"כ שתיית מים) איז מותר חוץ לסוכה, בעת אַז שינת עראי איז אסור חוץ לסוכה[4].

און אע"פ אַז מחמת די טירחות און שווערקייטן פון שינה בסוכה מצד תנאי המקום והזמן כו', איז מען ע"פ הלכה פטור פון שינה בסוכה (ווי דער דין[5] איז, אַז „במקומות הקרים שיש צער לישן בסוכה מחמת הקור . . אין צריך לישן בסוכה . . שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור מישיבתה"),

איז אָבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק, ווייל ביי כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט די גשמית'דיקע טירחא בכזה ניט תופס מקום געווען, אפילו ווען עס האָט זיך געערעדט בלויז ווענען אַ הידור מצוה; און ווי מ'האָט געזען בהנהגתו בענין הסוכה גופא בנוגע לאכילה ושתי', אַז ער האָט זיך ניט געעכנט מיט קיין שווערקייטן און האָט אין דעם מחמיר געווען (און אפילו בשמיני עצרת), ביז, ווי מ'האָט געזען, אַז אפילו אין די צייטן פון ירידת גשמים, וואָס ע"פ דין[6] מעג מען דעמאָלט עסן בבית, האָט ער אויסגעמיטן עסן חוץ לסוכה[7].

איז מובן אַז זיין ניט מהדר זיין צו שלאָפן אין סוכה איז ניט געווען מצד דער טירחא וצער גשמי.

ב. עס איז ידוע דער פתגם פון כ"ק אדמו"ר האמצעי[8] בנוגע לשינה בסוכה — „ווי קען מען שלאָפן אין מקיפים[9] דבינה". דאָס מיינט: אין סוכה איז מאיר זייער אַ גרויסער ג־טלעכער אור, וואָס

---

1) ראה משנה סוכה כו, ב. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ו. טושו"ע או"ח סתרל"ט ס"ב. שו"ע אדה"ז שם ס"ב.

2) ראה מנהגי חג הסוכות (ס' המנהגים — מנהגי חב"ד ע' 67. הוספות לשו"ע אדה"ז (הוצאת קה"ת) שם תשכה, ב).

3) ראה ס' השיחות תש"ה (ע' 35), וכן שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (ס' השיחות תרצ"ו — חורף ה'ש"ת (קה"ת ברוקלין, תשמ"ט) ע' 295) — בנוגע לאדמו"ר הרש"ב נ"ע.

4) סוכה כה, א (במשנה). שם כו, א. רמב"ם וטושו"ע שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ו.

5) שו"ע אדה"ז שם ס"ח (וש"נ).

6) משנה סוכה כח, ב. רמב"ם שם ה"י. טושו"ע שם סתרל"ט ס"ה ואילך. שו"ע אדה"ז שם סי"ז: סכ"א ואילך.

7) ראה השקו"ט ע"ד ההלכה בשו"ת מנחת אלעזר ח"ד סי"ס לא (ושם, שתלמידי הבעש"ט דור אחר דור נהגו לישב בסוכה ז' ימי החג גם אם ירדו גשמים).

8) ראה שיחת ליל א' דסוכות תרצ"ט (הנ"ל) — ושם הוא באר"א קצת.

9) ראה מאו"א ס, טו (סוכה הוא אור המקיף בבינה) — מזהר ותקו"ז (נסמן ביאיר נתיב שם). וראה בהנסמן לקמן הערה 66. ועוד.

איז צו הויך צו קענען אראפקומען בהת־לבשות אין דעם אדם (בפנימיותו), נאר דער אור נעמט אים ארום בבחי׳ מקיף (אזוי ווי א סוכה כפשוטה, וואס „נעמט ארום" דעם אדם, און ניט נאר דעם אדם אליין (עכ״פ ראשו ורובו[10]), נאר אויך שולחנו[11] — באופן אז אלע זיינע ענינים דארפן געטאן ווערן אין דעם מקיף הסוכה — „תשבו כעין תדורו"[12]. און ווי׳באלד אז דארט איז מאיר אזא הויכער אור אלקי — ווי קען מען נאר דארט שלאפן[13]! ע״ד לשון הכתוב[14] — „אכן יש ה׳ במקום הזה ואנכי לא ידעתי (שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה)"[15].

ופשיטא אז דאס איז ע״פ הלכה ובפשטות: ער לייגט זיך שלאפן בסוכה און קען ניט איינשלאפן ווערן בשום אופן, איז ע״פ שו״ע בפשטות אז ער גייט שלאפן בביתו. און אויב בא עם איז זיכער בודאות[16] אז ער וועט ניט קענען איינשלאפן ווערן בסוכה — דארף ער מלכתחילה ניט פרואווען עס.

דאס איז אויך בפשטות דער טעם פארוואס כ״ק מו״ח אדמו״ר איז ניט גע־שלאפן אין סוכה: זיצנדיק אין סוכה האט ביי אים מאיר געווען בגלוי דער אור מקיף פון סוכה און דאס האט אים ניט דערלאזט איינשלאפן[17] צו ווערן אין סוכה.

ויש להוסיף בזה ולהמתיק ע״פ הלכה בנוגע דעם חילוק פון אכילה ושתי׳ אין סוכה און שלאפן בסוכה:

---

10) סוכה ג, א.

11) ראה סוכה כח, א (במשנה). רמב״ם שם ה״ח. טושו״ע שם סתרל״ד ס״ד. וראה צפע״נ דלקמן הערה 25.

12) סוכה כח, סע״ב. וש״נ.

13) ואין להקשות מדוע לא מצינו הנהגה כזו בדורות שלפנ״ז, גם לא אצל הגדולים כו׳ שידעו מתורת הקבלה ובודאי הרגישו אור המקיף דסוכה — כי אצל יחידי סגולה אלה׳, גם שינתם היתה (לא (רק) תוצאה מצד טבע הגוף, כ״א) מדריגה גבוה ביותר בעבודת ה׳ (השייכת למקיפים דבינה). ולהעיר ממרז״ל (ב״ר פי״ד, ט. וראה פדר״א פי״ב) דבעת השינה הנשמה שואבת חיים מלמעלה.

וי״ל שהמבואר בפנים שייך לגילוי תורת חב״ד, שענינה להמשיך עניני פנימיות התורה באופן שגם שכל האנושי יוכל להשיגם, עד שפועל על הגוף ונפש הטבעית כו׳ — וע״ז נמשך המקיף דסוכה באופן שנרגיש גם בגוף כפי שהוא בטבעו וגשמיותו [שלכן תבע אדהאמ״צ ענין זה (העדר השינה בסוכה) אצל חסידים (שיחה שבהערה 8). וראה ס׳ השיחות תש״ה ע׳ 33: דער מקיף פון סוכה . . אלע קענען דאס דערהערן]••.

ובזה מובן ג״כ הטעם שענין זה נתגלה ע״י אדמו״ר האמצעי דוקא — שענינו הי׳ להמשיך תורת החסידות באופן ד„בינה" (ס׳ השיחות תש״ה ע׳ 60. וראה לקו״ש ח״ה ע׳ 131. ועוד. לקוי״צ אגרות ע׳ שלד ואילך) — כי נוסף לזה שהמשכת המקיף בפנימיות שייכת ל„בינה", אור בכלי, הנה המקיף דסוכה הוא „מקיף דבינה".

14) ויצא כח, טז ובפרש״י.

15) להעיר מענין דוגמתו שמצינו בחג הסוכות — שמצד גודל השמחה דשמחת בי״ה ש״לא טעמנו טעם שינה" (סוכה נג, א (מתוספתא שם פ״ד, ג). ירושלמי שם פ״ה ה״ב).

16) ודאי ע״פ שו״ע, כמובן (ע״י שהשתדל בזה בעבר או גם בהווה. וכיו״ב השערה ע״פ שו״ע).

17) משא״כ אכילה ושתי׳ (עיין בשיחה שבהערה 8 — החילוק בין שינה ולימוד כו׳). ולהעיר, שאוכלין קדשים בעזרה אבל אין ישיבה (וכש״כ שינה) בעזרה (יומא כה, א. וש״נ).

•) להעיר ממשנ״ת במקו״א מחז״ל (רש״י בהעלותך ח, ג. ועד״ז בס״פ צו) „להגיד שבחו של אהרן שלא שינה" — דלכאורה תמוה, מאי קמ״ל, אלא — דאף שהרגיש כל הגילויים העליונים שבמנורת המקדש מ״מ לא בטלו חושיו ע״ז וההדלקה הגשמית היתה מדויקת בכל פרט ופרט (לקו״ש ח״ב ע׳ 650).

••) ולכן גם אצל רבותינו נשיאינו (שעל ידם היתה המשכה זו) היתה הנהגה בהתאם לזה (אף שפשוט שגם אצלם היתה השינה ע״ד המבואר בפנים ההערה). **ואכ״מ.**

בנוגע דעם גדר פון „תשבו כעין תדורו"[12], איז דער אלטער רבי מבאר[18], אז „כל טירחא יתירה שאין האדם מצטער ומונע א"ע מטרחא זו כדי לישב בביתו בקביעות אין מחויב לטרוח כדי לישב בסוכתו בקביעות"; ועד"ז בנוגע לשינה, אז אויב דאס איז באופן „שאם הי' לו טרחא כזו לישן בביתו לא הי' ישן בביתו א"צ לישן בסוכה שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור מישיבתה"[19] [און ווי ער איז מבאר[20], אז דער פטור פון מצטער ביי סוכה קומט מצד דעם כלל פון „תשבו כעין תדורו", וואס „אף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער": און דעריבער, ביי יעדן ענין וואס וועלט ניט נכלל אין „תדורו" בבית, איז אויף דעם ניט חל דער חיוב פון „תשבו" (בסוכה)].

ועד"ז בענינו: במצב וועגן וועלכן עס רעדט כ"ק אדמו"ר האמצעי אדער (הנהגת) כ"ק מו"ח אדמו"ר אז דער גודל הגילוי שבסוכה איז אַ מניעה ועיכוב צו שינה, איז מען דערפאר גופא פטור פון שינה בסוכה*[20], וויבאלד אז אויך בבית וואלט מען ביי אזא מצב ניט געקענט שלאפן[21].

ג. מען דארף אבער האבן א ביאור אין דעם:

18) שו"ע סתרל"ט סוס"ד.

19) שם ס"ח.

20) שם סתר"מ ס"ה (מתוד"ה הולכי דרכים — סוכה כו, א).

*20) ואינו שייך בזה בטלה דעתו אצל כל אדם (ראה רמ"א ושו"ע אדה"ז סתר"מ ס"ד (סי"א)) — כי נוסף לזה שאם ידוע שהוא מאניני הדעת כו' פטור (שו"ע אדה"ז שם), הרי גם בנדו"ד „דרכן של בנ"א להצטער מחמת דבר זה" (ל' אדה"ז שם), אלא שאין מרגישים המקיפים כו' (אבל באם היו מרגישים, בודאי שלא היו יכולים לישון כו').

21) ראה לקמן (ס"ח) בנוגע להלכה בשאר בני אדם.

ווי געוויינטלעך כמה פעמים איז תורתנו הקדושה אַ תורה אחת — פנימיות התורה (ומנהגי') און חלק ההלכה שבתורה זיינען „כולא חד" (ווי עס שטייט אין זהר[22] אז נגלה דתורה און נסתר דתורה זיינען ווי אַ גוף ונשמה) — ד.ה. אז אַלע חלקי התורה זיינען מתאים איינער מיט די אַנדערע און זיינען עולה בקנה אחד: איז דערפון פאר־שטאַנדיק, אז די מנהגים פון גדולי ישראל (וההולכים בעקבותיהם) וואס תוכנם איז לכתחילה מיוסד אויף פנימיות התורה, מוזן זיין בהתאם צו זייער ענין ע"פ הלכה[23].

איז ניט מובן בנדו"ד: וויבאלד אז ע"פ ההלכה איז די מצוה פון סוכה מחייב אז מ'זאל אין איר שלאפן*[23] — ווי קען זיין, אז דער תוכן פנימי פון סוכה (דער „אור מקיף" וואס איז מאיר אין סוכה) זאל זיין בסתירה לזה (און ניט דערלאזן שינה בסוכה)?!

או — נוסף לזה: דער ביאור הנ"ל (סעיף ב) איז נאר אַ היתר אויף צו ניט שלאפן אין סוכה (וויבאלד אז „תשבו כעין תדורו", כנ"ל); אבער סו"ס פעלט לכאורה אין קיום מצות סוכה; און ווי קען מען זאגן, אז דער תוכן פנימי פון סוכה זאל גורם זיין אז עס זאל פעלן ח"ו אין קיום מצות סוכה (בפשטות ע"פ הלכה) כדבעי ובשלימות? ולכאורה, אדרבה: צום תוכן פנימי פון אַ מצוה (בענינו — דער גילוי אור מקיף פון

22) ח"ג קנב, א.

23) ראה גם דרמ"צ (ה, א. כב, ב): הגליא הוא כפי הסתים כגוף לנפש. — וראה של"ה בית חכמה (טז, א). ועוד.

*23) ועד שהסוכה צ"ל במקום הראוי לשינה, ואם עשה במקום שיהי' לו צער בשינה ה"ז סוכה פסולה ואינו יוצא בו אפילו באכילה (רמ"א שם. שו"ע אדה"ז שם ס"ו).

סוכה) קען מען צוקומען דוקא לאחרי וע"י קיום המצוה בפשטות ובגשמיות!

ד. לכאורה יש לומר ע"פ המבואר אין צפנת פענח[24] — אז עס איז דאָ אַ חילוק עקרי צווישן אכילה ושתי' בסוכה און שינה בסוכה: אכילה ושתי' זיינען קיום מצות סוכה[25], משא"כ שינה בסוכה „לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה". און עפ"ז איז ער מבאר וואָס אין גמרא[26] און רמב"ם[27] (ביים תיאור פון מצות ישיבה בסוכה[28]) וועדט ניט דערמאָנט דער פרט פון שינה, נאָר בלויז אכילה ושתי' — „אוכל ושותה ומטייל בסוכה"[29] (און ניט שינה).

[דערמיט פאַרענטפערט ער אויך בפשטות די שאלה[30] — פאַרוואָס מאַכט מען ניט קיין ברכה אויף שינה בסוכה? — ווייל מיט שינה בסוכה טוט זיך ניט אויף דער קיום מצות סוכה, נאָר בלויז אַן ענין פון שלילת האיסור, וואָס מען טאָר ניט שלאָפן חוץ לסוכה].

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז אויך וועז איינער שלאָפט בהיתר חוץ לסוכה, וויבאַלד אַבער ער איז אוכל ושותה בסוכה, פעלט ביי אים גאָרניט אין קיום מצות ישיבה בסוכה.

ועפ"ז איז מובן, אַז ס'איז ניטאָ קיין סתירה אין דעם, וואָס לויט תוכנה הפנימי איז סוכה „מבלבל" ענין השינה, בו בזמן אַז ע"פ הלכה מוז מען גאָר שלאָפן אין אַ סוכה — ווייל שינה בסוכה איז ניט אַ חלק פון עצם מצות (ישיבה ב)סוכה; דער חיוב פון שינה בסוכה איז נאָר אַ (תוצאה פונעם) איסור צו שלאָפן חוץ לסוכה, כנ"ל. ובנדו"ד, וויבאַלד דאָס איז גורם צער כו', איז דער איסור מלכתחילה ניטאָ.

[ואין להקשות: סו"ס איז נאָך אַלץ ניט גלאַטיק — ווי איז שייך אַז ע"פ הלכה זאָל מצות סוכה גורם זיין אַן איסור צו שלאָפן חוץ לסוכה*[23], בעת אַז מצד דעם תוכן פנימי פון דער מצוה איז, אדרבה — די שינה חוץ לסוכה איז אַ דבר המותר (און אפילו אַן אופן הראוי)?

— ווייל התורה על הרוב תדבר[31] — פרטי המצוות זיינען אויסגעשטעלט לויטן תוכן הענין ווי ס'איז ביי רוב בני אדם, און וויבאַלד אַז רוב בני אדם זיינען ניט מרגיש דעם אור מקיף פון סוכה, וועדט אדרבה, אַ חיוב פון שינה בסוכה (ווייל עס מוז זיין „תשבו כעין תדורו"); און דער־פאַר איז קיין סתירה ניט, וואָס ביי אַ מיעוט — די יחידי סגולה[32] וועלכע זיינען יע מרגיש דעם אור מקיף פון סוכה[33] — איז דער תוכן פנימי פון סוכה גורם אַז זיי זאָלן וועדן פטור (ע"פ הלכה, כנ"ל ס"ב) פון שינה בסוכה[34].

---

24) על הרמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ב.

25) ויתירה מזו — האכילה „עושה את הסוכה לסוכה" (צפע"נ שם. ע"ש). וראה לקמן הערה 56.

26) סוכה כח, סע"ב.

27) שם.

28) ורק בהלכה שלאח"ז מביא הרמב"ם שישנים בסוכה — ראה לקמן הערה 37.

29) כ"ה בגמ'. וברמב"ם השמיט „ומטייל" ובמקומו — „ודר". וראה ל' הרמ"א (ואדה"ז) שהובא לקמן סעיף ה. ואכ"מ.

30) תוד"ה שכבר — ברכות יא, ב. וראה גם רא"ש שם (פ"א סי"ג) וסוכה פ"ד ס"ג.

31) מו"נ ח"ג פל"ד.

32) וראה לעיל הערה 13, שיחידי סגולה בדורות שלפנ"ז היו יכולים לישון גם באור מקיף דסוכה. ע"ש.

33) ועד"ז בשאר בנ"א דהמצב המבואר לקמן ס"ח.

34) דוגמא לדבר — מצות עונג שבת, דמצוה לענגו באכילה ושתי' ואכילת בשר ושתיית יין כי „מן הסתם יש לרוב בנ"א ענג באכילת בשר כו'" (שו"ע

ה. אָבער באמת קען מען אַזוי ניט פאַרענטפערן מנהג רבותינו נשיאינו — ווייל לויטן פסק הלכה פון אַלטן רבי'ן בשולחנו, איז אויך שינה אַ טייל פון מצות ישיבה בסוכה. ווי ער זאָגט בפירוש[35] „כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה וישן ויטייל ודר בסוכה".

[ומקורו — פון רמ"א[36]: אויף דעם לשון המחבר (וואָס איז לשון הרמב"ם) „כיצד מצות ישיבה בסוכה שיהי' אוכל ושותה (אוכל ושותה) וישן ומטייל". ד.ה. דער רמ"א האַלט אַז מצות ישיבה בסוכה איז כולל אויך שינה (וטיול) בסוכה[37].

ולכאורה איז דאָס אויך דעת הטור, וועלכער איז מוסיף[38] (אויף לשון הש"ס[26] הנ"ל) „אוכל ושותה וישן". און דאָס איז מתאים מיט דעת רש"י[39]

(אַראָפגעבראַכט אין צפע"נ שם[40]) אַז „עיקר ישיבת הסוכה — אכילה שתי' ושינה"].

ועד"ז געפינט מען, אַז דער אַלטער רבי פסק'נט[41] אַז די ברכה אויף מצות סוכה באַציט זיך אויך אויף שינה בסוכה (נאָר סאיז ניטאָ קיין באַזונדער ברכה אויף שינה, ווייל דאָס איז מען יוצא מיט דער ברכה אויף אכילה בסוכה[42]).

והדרא קושיא לדוכתא: וויבאַלד אַז לויט שיטת אדמו"ר הזקן איז „מצות ישיבה בסוכה" כולל אויך שינה בסוכה — ווי קען מען זאָגן, אַז דער תוכן פנימי פון דער מצוה איז סותר ענין השינה?

ו. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם וואָס חז"ל דערציילן[43] בנוגע לשמחת בית השואבה — „כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה . . לא טעמנו טעם שינה דהוו מנמנמי אכתפא דהדדי".

פון דעם איז מובן, אַז אין די טעג פון שמחת בית השואבה האָבן די תנאים ניט געשלאָפן בסוכה[44] (ווייל דער פירוש אין

אדה"ז או"ח סרמ"ב ס"ב), ומ"מ מי „שהאכילה מזקת לו . . א"צ לאכול כלל וכמעט שאסור לו לאכול שלא יצטער בשבת" (שו"ע אדה"ז שם סרפ"ח ס"ב).

וראה בארוכה לקו"ש חכ"א (ע' 84 ואילך) ע"ד מנהג רבותינו נשיאינו שברובא דרובא לא אכלו פת בסעודה שלישית. ע"ש באורך.

35) סתרל"ט ס"ד.

36) סתרל"ט ס"א.

37) ועפ"ז מובנת הוספת הרמ"א בזה• — אף שגם המחבר עצמו ממשיך בסעיף ב „אוכלים ושותים וישנים בסוכה כל שבעה" (ועד"ז ברמב"ם שם ה"ו) — כי הב"י ס"ל (כהרמב"ם) שאין שינה חלק מ„מצות ישיבה בסוכה" והיא רק שלילת איסור, משא"כ להרמ"א (ואדה"ז).

38) סתרל"ט.

39) סוכה כ, ב [כצ"ל בצפע"נ שם] ד"ה לא יצא. ועד"ז שם ז, א ד"ה מאי לאו. רש"י שבהערה הבאה.

40) ומציין לעירובין (מד, א) „כדי שיאכל וישתה וישן". וראה פרש"י שם: עיקר מצותה של סוכה בג' דברים אלו. ועד"ז בפרש"י שם ריש ע"ב.

41) סתרל"ט ס"ב (מתוס' וראש שבהערה 30).

42) ו„אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו" — צריך לברך גם על שינה וטייל (שו"ע אדה"ז שם סט"ו).

43) סוכה נג, א (ובתוספתא וירושלמי שבהערה 15 לא הובא „אכתפי דהדדי").

44) ואת"ל שגזירה דכלי שיר בשבת ויו"ט נתקנה בבית שני (ראה לקו"ת ר"ה נז, ג), ולפני הגזירה חגגו שמחת ביה"ש כל שבעה• (שהרי זהו הטעם

•) כפסק ההלכה (רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ו — ממשנה סוכה רפ"ד. וראה הפלוגתא בזה — תענית ג, א) דויסוד המים התחיל מיום א' דסוכות (ולהעיר מדעת הרמב"ם (שהובא בשוה"ג שלאח"ז)

•) ראה ביאורי הגר"א בשו"ע שם.

„מנמנמי אכתפא דהדדי" איז, אז דער נמנום איז געווען (ניט אין סוכה[45], נאר) אין דעם מקום (עזרה) וואו מ'האָט אַלע צוזאַמען געפראָווען שמחת בית השואבה).

איז לכאורה ניט גלאַטיק: אע"פ אַז דער נמנום חוץ לסוכה איז זיכער געווען ע"פ היתר התורה[46] — איז אַבער ברור אַז די תנאים האָבן זיך משתדל געווען צו מקיים זיין מצות ישיבה בסוכה כל שבעה[47] („בסוכות תשבו שבעת ימים"[48]) מיט דעם גרעסטן הידור, וב־לשון המשנה[49] „כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע";

און ווייבאַלד אַז „עיקר ישיבת הסוכה אכילה שתי' ושינה" (כנ"ל) — ווי קומט עס, אַז מ'זאָל לכתחילה קובע זיין דעם סדר פון חגיגת חג הסוכות באופן (פון נמנום חוץ לסוכה[50], ובמילא) אַז עס

שהחליל אינו דוחה שבת ויו"ט — ראה סוכה נ, סע"א (במשנה) ואילך ובמפרשים) — נמצא שבבית ראשון כו'** לא היו ישנים בסוכה כלל!

45) וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' ק (סד"ה צריך להקדים).

46) בתשב"ץ שם משמע שהטעם הוא מפני דשינת עראי אסור - רק מדרבנן (ובגליוני הש"ס (להר"י ענגל) לסוכה כו, א הקשה עליו שאי"ז כפי ההלכה. ע"ש).

ובפשטות י"ל הטעם משום דעוסק במצוה פטור מן הסוכה (סוכה כה, א). וברש"י ד"ה פטורין שם „ואפי' בשעת חנייתו". וראה שו"ע אדה"ז סתר"מ סי"ח.

שה־שמחה יתירה דסוכות אינה חלוי' בניסוך המים).

וראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 251 הערה 43.

) שגם אז חגגו שמחת בי"ש (ראה ירושלמי סוכה פ"ה ה"א „יוה בן אמיתי"), ולכאורה גם אז היתה באופן ד„לא טעמנו טעם שינה". וראה מאירי לסוכה (נג, א) „כל המקיים** שמחת בי"ש לא היו טועמים טעם שינה".

וראה רמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ב) „בחג הסוכות **היתה במקדש** יום שמחה יתירה . . וכיצד היו עושין . . כל הלילה", ומפשטות לשונו משמע שהוא **מה"ת** (וד' בלקו"ש חי"ז ע' 267 ואילך. וראה שם ע' 270 הערה 40, די"ל שגם לשיטת רש"י (סוכה נ, ב ד"ה דברי הכל) כן הוא. ע"ש).

*) ומשמע מדברי שומנום כזה נכלל בשינת עראי (ראה רש"י סוכה שם (והועתק בשו"ע אדה"ז סתרל"ט ס"ז) „שפעמים שאינו אלא **מנמנם מעט** ודיו בכך". וראה שפת אמת (לסוכה שם) ופרמ"ג או"ח סתרל"ט (משב"ז סק"ה) השקו"ט בשיעור שינת עראי). ולהעיר מל' הר"ח סוכה נג, א: לא ראינו שינה בתרדמה אלא **שינה כעין** נמנום. ואכ"מ.

---

47) כי אף שהחיוב לאכול בסוכה הוא רק בליל א' ו„מכאן ואילך רשות" (סוכה כז, א) — הרי מ"מ גם בשאר ימי החג כשאוכל בסוכה מקיים מצוה ומברך עלי' (ודלא כאכילת מצה כל ששה), וחייב לעשות „סוכתו קבע", כבפנים (וראה חידושי חת"ס לשו"ע או"ח סי"ס תרל"ט. ועוד). ופשוט שהתנאים השתדלו לקיים מצות סוכה כל שבעת ימי החג. ואכ"מ.

48) אמור כג, מב.

49) סוכה כח, ב.

50) **ואת"ל שהיו סוכות בסמיכות להר הבית, כידוע השקו"ט בזה (וראה נחמי' ח, טז — הובא בתשובת רב האי גאון — ס' המנהיג הל' סוכה ס"ה ועוד. וראה לקמן בהוספות ע' 497 ואילך), לכאורה היו יכולים ליכנס בהן בלי טירחא יתירה (ראה שו"ע אדה"ז שבהערה 46) ובאופן שלא היו מתבטלים כ"כ משמחת בי"ש.**

ולהעיר, שמפשטות לשון חז"ל (במקומות שבהערה 15) „משם כו' לביהמ"ד כו' לאכילה ושתי' כו' משמע, שאכילתם לא היתה בריחוק מקום כ"כ מהר הבית (וראה שירי קרבן לירושלמי סוכה פ"ה ה"ב) — והרי בודאי אכלו בסוכה (כדלקמן בפנים סעיף ז).

פעלט אין דער שלימות פון „סוכתו קבע" (וואָרום מ׳האָט ניט „עיקר ישיבת הסוכה (וואָס איז כולל) (אכילה שתי׳ ו)שינה")?!

איז דערפון גופא געדרונגען, אַז אפילו ווען מ׳איז ישן (ע״פ היתר התורה) חוץ לסוכה, קען זיך אויפטאָן לכל הדיעות [אויך לפי פסק אדה״ז הנ״ל אַז מצות ישיבה בסוכה איז כולל שינה בסוכה] דער קיום מצות „בסוכות תשבו" בשלימותה (מיט דעם הידור ווי תנאים האָבן מקיים געווען אַ מצוה).

ז. ויש לומר די הסברה אין דעם:

דאָס וואָס מצות ישיבה בסוכה איז כולל ענין השינה, איז ניט דער פירוש אין דעם, אַז מצות סוכה לייגט אַרויף אַ באַזונדער חיוב פון שינה בסוכה

— וואָס דעמאָלט וואָלט אויסקומען, אַז ווען איינער שלאָפט ניט אין סוכה (מאיזה טעם שיהי׳, אפילו צוליב דעם וואָס תורה פטר׳ט אים פון שינה בסוכה), פעלט בפועל[51] ביי אים אין קיום מצות ישיבה בסוכה כדבעי —

נאָר עס איז בלויז אַ פרט פון דעם חיוב כללי „תשבו כעין תדורו": דער חיוב התורה איז — „בסוכות תשבו שבעת ימים", עס דאַרף זיין ישיבה (והעכבה[52]) אין סוכה — „סוכתו קבע"; נאָר אַזוי ווי קביעות הישיבה פונעם אדם איז פאַרבונדן מיטן מקום וואו ער טוט זיינע ענינים עיקריים — אכילה שתי׳ ושינה — דעריבער איז דער חיוב פון „בסוכות תשבו" כולל (בעיקר) אָט די דריי ענינים.

און וויבאַלד אַז עיקר קביעות ישיבתו של אדם ווערט באַשטימט (ניט אין „מקום לינה", נאָר) אין מקום אכילתו דוקא (ווי דער צפע״נ[24] ברענגט די ראי׳ פון הלכות עירובין[53]) — דעריבער, איז אין די דריי ענינים (אכילה שתי׳ ושינה) גופא, איז דער עיקר ענין פון ישיבה בסוכה פאַרבונדן מיט אכילה דוקא[54]. ווי דער אַלטער רבי זאָגט בפירוש[55], אַז „אכילה (ש)היא עיקר מצות הישיבה בסוכה" (כאָטש אַז די מצוה איז כולל אויך שינה בסוכה, כנ״ל), ומהאי טעמא מאָכט מען די ברכה על אכילה בסוכה דוקא, און די ברכה על האכילה פטר׳ט שתי׳ ושינה וטיול, ווייל זיי זיינען „נמשכים וטפלים לאכילה"[56].

און דערפאַר איז ניט געווען נויטיק אַז די תנאים זאָלן גיין „מנמנם" זיין אין אַ סוכה כדי אַז ביי זיי זאָל זיין „סוכתו קבע" — ווייל דאָס האָבן זיי אויפ־גענטאָן בשלימות דורך זייער אכילה בסוכה (ווי די גמרא[57] דערציילט זייער סדר היום „...משם לאכילה ושתי׳",

---

51) ע״ד מרז״ל (ירוש׳ קדושין פ״ג ה״ב) דאונס כמאן דעביד לא אמרינן.

52) ראה רא״ש סוכה פ״ד ס״ג. תוי״ט סוכה פ״ב מ״ד בסופה.

53) ד„אנן קיי״ל כמ״ד בעירובין ד׳ ע״ב ע״ב [ע״ג, רע״א] דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא" (ולא „מקום לינה").

54) כמפורש ברא״ש סוכה שם (בשם ר״ת) „שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה" (ולכן מברכים על אכילה דוקא).
ולהעיר, שהחיוב דליל א׳ הוא אכילה בסוכה ולא שינה (וראה ריטב״א לסוכה כז, א).

55) סתרל״ט סי״ב (ומקורו מרא״ש סוכה שם).

56) ועפ״ז י״ל דמ״ש בצפע״נ שם דדוקא האכילה „עושה את הסוכה לסוכה" מתאים גם לדעת אדה״ז (אלא שאדה״ז ס״ל דשינה היא חלק מ„מצות ישיבה בסוכה"). ואכ״מ.

57) מקומות שבהערה 15.

וואָס זיכער איז די „אכילה ושתי״ גע־ווען בסוכה[58]), וויבאַלד אַז אכילה טוט אויף די (עיקר) „ישיבה״ (העכבה) וקבי־עות אין סוכה, אַזוי אַז ביי זיי האָט גאָר־ניט געפעלט אין קיום מצות „בסוכות תשבו״.

ועפ״ז מובן אויך בעניננו, אַז כאָטש דער תוכן פנימי פון חג הסוכות איז מונע דעם ענין השינה בסוכה — פעלט כלל ניט ע״ז אין קיום מצות ישיבה בסוכה ע״פ הלכה.

[און דאָס וואָס ע״פ הלכה איז שינה בסוכה אַ פרט פון מצות ישיבה בסוכה — איז עס דערפאַר וואָס התורה על הרוב תדבר, און רוב בני אדם זיינען ניט מרגיש דעם אור מקיף שבסוכה, כנ״ל סוף סעיף ד].

ח. אמנם, די הסברה פאַרענטפערט נאָר דעם פתגם פון כ״ק אדמו״ר האמצעי און די הנהגה פון כ״ק מו״ח אדמו״ר ויחידי סגולה, וועלכע זיינען מרגיש דעם אור מקיף שבסוכה.

מ׳זעט דאָך אָבער אין דער הנהגה פון כמה וכמה, אַז אויך אַזעלכע, וואָס זיינען נאָך ניט אין דער דרגא פון (קענען) מרגיש זיין דעם „אור מקיף״ שבסוכה, זיינען זיך ניט נוהג צו מהדר זיין צו שלאָפן אין סוכה (כאָטש אַז באכו״ש זיי־נען זיי מהדר אפילו במקום שאין חיוב).

איז די הסברה אין דעם בפשטות:

חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו, לערנען תורתם (ע״מ לעשות) און גייען בדרכיהם — איז מנהג רבו־תיהם בידיהם

(ע״ד ווי די גמרא[59] דערציילט אַז „רב אחא . . מהדר אתרי וחד״ (נעמען אַ הדס וואָס האָט נאָר „שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השנים״[60]) ווי די דיעה פון רב כהנא, כאָטש אַז רב כהנא עצמו זאָגט נאָר „אפילו תרי וחד״, אָבער „תלתא בחד קינא כל שכן דכשר״[61], נאָר „הואיל ונפק מפומי׳ דרב כהנא״ איז דאָס ביי תלמידו געווען אַן ענין של הידור — צו טאָן דוקא כוותי׳)

ונוסף בעניננו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר — מאַכט בא זיי אַ צער (וואָס המצטער פטור מן הסוכה)[61a].

ויתירה מזו בנדו״ד, וואָס דער מיטע־לער רבי האָט דעם ענין געמאַנט פון חסידים (ווי כ״ק מו״ח אדמו״ר דער־ציילט אין דער שיחה[62]) — קען ער (השייך לרבותינו נשיאינו) ניט שלאָפן רואיקערהייט אין סוכה. ווייל כאָטש דער „אור״ הסוכה איז ניט מבלבל זיין שינה — איז ער דאָך אָבער מצטער דערפון גופא, פאַרוואָס האָלט ער ניט ביי דער מדריגה אַז דער אור הסוכה זאָל ביי אים לייכטן כ״כ בגלוי ביז ער זאָל ניט קענען שלאָפן אין סוכה:

און אפילו איינער וואָס אים אַרט ניט פאַרוואָס ער איז ניט מרגיש דעם אור שבסוכה — איז ער אָבער זיך מצטער פאַרוואָס דער וואָרט פון מיטלער רבי׳ן דערנעמט אים ניט;

---

58) שהרי בודאי החמירו ע״ע שלא לאכול ולשתות כלום חוץ לסוכה (ראה הנסמן לעיל הערה 1).

59) סוכה לב, סע״ב.

60) רש״י שם ד״ה תרי.

61) רש״י שם ד״ה מהדר.

61a) ראה לעיל הערה 20.

62) הנ״ל הערה 8.

און מצד דעם, איז דער שלאָפן אין סוכה*[62] גורם ביי אים אַ צער – היתכן ער קען שלאָפן בלי צער אין סוכה – און המצטער פטור מן הסוכה.

[און אע"פ אַז דער צער קומט ניט פון דער סוכה עצמה, נאָר פון אַן ענין צדדי (פון זיין פחיתות המצב, וואָס אים אַרט ניט אַ וואָרט פון מיטעלער רבי'ן) — איז אָבער דער דין פון מצטער פטור מן הסוכה ניט נאָר אין פאַל וועז דער צער קומט פון דער סוכה עצמה, נאָר אויך[63] וועז די סיבת הצער (בישיבה בסוכה) איז פון אַ דבר שמבחוץ[64], אַזוי ווי קור, גשמים וכיו"ב.

וכן בענינו, אַז וויבאַלד לפועל איז שינתו בסוכה פאַרבונדן מיט צער (מצד „קור", מצד דעם וואָס עס איז ניט בהתאם צו רצונו של אדמו"ר האמצעי) איז ער פטור מן הסוכה].

* * *

ויהי רצון, אַז מ'זאָל זוכה זיין בקרוב ממש צו סוכת עורו של לויתן[65], וב־כללות צום „ופרוס עלינו סוכת שלומיך" — דער גילוי דלעתיד (וואָס אַ מעין דערפון איז מאיר אין דעם מקיף הסוכה)[66] — בגאולה האמיתית וה־שלימה על ידי משיח צדקנו, ובמהרה בימינו ממש.

(משיחות יום ב' דחה"ס,
יום שמח"ת ושבת בראשית תש"ך)

---

*62) והיינו, דנוסף על צערו בכלל ממצבו הירוד [שאינו מרגיש האור מקיף שבסוכה (או מזה שפתגמו של אדמו"ר האמצעי אינו פועל עליו כו')] – שמצער זה לא ינצל גם ע"י כניסתו לבית (ראה רמ"א או"ח סתר"מ ס"ד. שו"ע אדה"ז שם ס"ה) – הרי מעשה השינה בסוכה גורם לו צער (נוסף), היתכן שיכול לישון בסוכה בלי צער, כבפנים.

63) להעיר מצפע"נ (מהד"ת כה, רע"ג) שיש חילוק, דכשהצער בא לו מן הסכך והדפנות שוב אינה סוכה כלל, משא"כ במצטער ע"י סיבה אחרת הוא רק פטור. ע"ש.

64) ברש"י סוכה כו, א ד"ה מצטער — „שהסוכה מצערתו". אבל פשיטא שכוונתו להישיבה בסוכה (שהרי הצער אין צ"ל מגוף הסוכה עצמה. וראה צפע"נ שם), וכלשונו שם לפנ"ז (כה, ב ד"ה צערא דמילא) „שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירחא בדברים שסיכך בהן" (והרי „חמה או צינה" אינן מהסוכה עצמה ורק גורמות שהישיבה בסוכה תהי' בצער).

65) ב"ב עה, א. יל"ש אמור רמז תרנג (בשם הפסיקתא. והוא בפסיקתא דר"כ (הוצאת באבער) פסקא אחריתא דסוכות).

66) כידוע דסוכה היא דוגמת תיבת נח (ד"ה כי פדה לאדה"ז — סה"מ אתהלך־לאזניא ע' נז, ועם הגהות — אוה"ת נח תרסט, ב ואילך. וראה שם תרלח, ב. המשך וככה תרל"ז פצ"ה־צו. ועוד) שבה הי' מעין השלום דלעתיד. וראה ד"ה בסוכות תשבו תשל"ו פ"ד (סה"מ — מלוקט ח"א ע' קעז־ח).

הושענא רבה

א. פון די ענינים אין וועלכע הושענא רבה[1] איז אויסגעטיילט פון די אַנדערע ימי הסוכות:

א) בכל ימי הסוכות האָט מען מקיף[2] געווען דעם מזבח בלויז איין מאָל, אָבער בהושענא רבה — זיבן מאָל[3].

ב) בכל ימי החג איז זקיפת ערבה בצדי המזבח[4] געווען נאָר ווען ס׳איז חל באחד ששת ימי החול, „חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה״[5].

דאָס אַלץ איז בזמן המקדש. בזמן הזה אָבער „אין נוטלין אותה (די ערבה) כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה״[6]. ד.ה. אַז אין די פריערדיקע ימי הסוכות איז בכלל ניטאָ דער ענין פון „ערבה״.

ב. נאָך אַן ענין מיט וועלכן הושענא רבה איז אויסגעטיילט לאחרי החורבן:

מ׳האָט מדייק געווען אין קביעות החדשים, אַז הושענא רבה זאָל ניט אויספאַלן בשבת: בשעת מ׳האָט געזען אַז יום ערבה וועט אויספאַלן בשבת פלעגט מען מעבר זיין איינעם פון די חדשים כדי אַז הושענא רבה זאָל זיין ביום אחד (לאחר השבת) און מ׳זאָל ניט דאַרפן מבטל זיין נטילת ערבה[7], און ווי עס שטייט אין ירושלמי[8]: „ר׳ סימון מפקד לאילין דמחשבין יהבון דעתכון דלא תעבדין לא תקיעתה בשבת ולא ערבתא בשבתא ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא״.

און אַזוי איז אויך נאָכדעם (ווען מ׳האָט ניט מקדש געווען עפ״י הראי׳) ווען די קביעת החדשים איז על פי החשבון, איז דאָס אויסגעטיילט באופן

---

1) בפרטיות ע״ד הושענא רבה ודיניו — ראה אנציקלופדי׳ תלמודית בערכו. וש״נ.

2) אם ענין זה שייך למצות ערבה תלוי לכאורה בהשקו״ט והמחלוקת אם מקיפין בערבה או בלולב — סוכה מג, ב (וברמב״ם (שבהערה הבאה) שהוא בלולב). וראה בפרטיות בהנסמן באנציקלופדי׳ תלמודית שם ס״ב.

3) משנה שם מה, א. רמב״ם הל׳ לולב פ״ז הכ״ג.

4) ל׳ המשנה (סוכה מה, א „זוקפין אותן כו׳״) והרמב״ם שם הכ״א (זוקפין אותן . . זוקפין ערבה). וראה סוכה מג, ב — מחלוקת אם ערבה בזקיפה או בנטילה, ובתוד״ה זוקפין (שם מה, א) דלמ״ד בנטילה — זוקפין אותן אח״כ.

5) לשון הרמב״ם שם — ממשנה סוכה מב, ב; גמרא שם מג, ריש ע״ב. ובגמרא שם „כדי לפרסמה שהיא מן התורה״ — ראה פרש״י שם (ובריטב״א שם: לפי שהבייתוסים חולקין בדבר שאינה מפורשת בכתוב כו׳. ועיי״ש להלן בריטב״א ד״ה ופרקינן דלא איקלע). ובפיה״מ להרמב״ם סוכה פ״ד מ״ג „כדי לפרסמה וידעו שהיא חובה וכך אמרו כדי לפרסמה שהיא מן התורה״. וראה רבינו מנוח לרמב״ם שם הכ״א. ואכ״מ.

6) ל׳ הרמב״ם שם הכ״ב. ולהעיר שהרמב״ם כתב ע״ד נטילת ערבה בזמן הזה זכר למקדש בהמשך (אותה) ההלכה אודות נטילת ערבה (במקדש) בשבת. וראה ב״י ולבוש או״ח סתרס״ד (ס״ב) הטעם שקבעו יום ז׳ לערבה, מפני שגם במקדש הי׳ יום זה יותר מיוחד לערבה, שהיו נוטלין אותה גם כשחל בשבת.

7) סוכה מג, ב. וברש״י ותוס׳ שם ד״ה לא איקלע.

8) סוכה פ״ד סה״א — הובא בתוס׳ שם (בשינוי קצת).

אַז הושענא רבה פאַלט קיינמאָל ניט אויס בשבת[9] (ולכמה דיעות בראשונים[10] איז דאָס דער טעם אויפן כלל אַז „לא אד"ו ראש", ווייל אויב ר"ה וועט חל זיין ביום א' וועט הושענא רבה אויספאַלן בשבת), אע"פ אַז בנוגע שופר ולולב „לא[11] חיישינן, אע"פ שיום ראשון דאורייתא".

פרעגט תוס'[12]: ווי קען מען אַזוי זאָגן, אַז „איום ערבה שהוא זכר למקדש בעלמא חיישינן ואהני דאורייתא לא חיישינן"? און תוס' ענטפערט, אַז „אין הכי נמי דהני דכתיבי בהדיא לא אתי לפקפוקי בהו בשאר שנים אבל ערבה דרבנן אתי לפקפוקי בה" (ובלשון הפרישה[13]: „ומפני היראה שלא ישתכח מישראל מצוה זו שיהא קלה על האדם עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה"[14]).

ג. אָלע ענינים פון תורה זיינען מדוייק בתכלית. איז מובן, אַז דאָס גופא וואָס נאָר צוליב מצות ערבה איז מען מעבר החודש כדי צו מקיים זיין מצות ערבה, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אָט די מצוה האָט אין זיך אַן ענין מיוחד מיט וועלכן זי איז אויסגעטיילט פון די אַנדערע מצות.

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם הביאור אין דעם גדר פון מצות ערבה בכלל, וואָס איז געווען אַ מצוה בפ"ע בביהמ"ק (אויסער דער מצות ערבה שבלולב): „כיצד[15] היתה מצותה בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מוריביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין".

דאָס וואָס ערבה איז געווען אַ באַזונדער מצוה פאַר זיך, קען מען לערנען אויף צוויי אופנים:

א) אַז דאָס איז נאָר אַ באַזונדערע פעולה, אַ באַזונדער מעשה המצוה מיט דער ערבה, ד.ה. דער גדר פון ערבה איז דער זעלבער ווי ביי דער ערבה שבלולב, נאָר סאיז דאָ נאָך אַ מצוה וואָס ווערט געטאָן מיט דער ערבה[16].

ב) סאיז ניט נאָר אַ באַזונדער מעשה המצוה ביי דעם גברא (אין ביהמ"ק), נאָר סאיז אַן אַנדער חפצא של ערבה.

איינע פון די נפק"מ שבזה להלכה: לויטן ערשטן אופן דאַרף אויסקומען אַז

9) תוס' שם. ר"ן (ד"ה ופרכינן תו) וריטב"א (ד"ה ופרקינן דלא איקלע) שם. טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"א.

10) הראב"ד בהשגותיו הל' קדה"ח פ"ז ה"ז. תשב"ץ ח"א סקל"ה בשם הרס"ג. וראה גם מג"א ומחצית השקל (בשם הרשב"א) שם. ועוד. וראה לקו"ש ח"ז ע' 52 הערה 28. אנציקלופדי' תלמודית שם ס"ד.

11) ל' התוס' שם.

12) שם. וראה גם ריטב"א, ר"ן, ספר המכתם, ועוד — סוכה שם.

13) לטור או"ח ר"ס תכח.

14) ובקרבן העדה לירושלמי שם „ערבה דברי קבלה וצריכה חיזוק". ולכאורה אין כוונתו דברי קבלה כבכ"מ, דהרי המדובר לאחר זמן המקדש דהוי מנהג נביאים• (ולא הוי בגדר דברי קבלה). ולהעיר מספר הפרדס לרש"י (הוצאת עהרנרייך ע' קעו). ראבי"ה (הל' לולב סתרצ"ט) דערבה הלמ"מ וצריכה חיזוק. וראה רבינו מנוח שנסמן לעיל סוף הערה 5.

15) לשון הרמב"ם שם הכ"א — ממשנה סוכה מה, א.

16) וצ"ע אם להדיעה שנלמד מ„ערבי נחל" (ראה לקמן בפנים) הוי במנין המצות אלא שנכללה בהמצוה דד' מינים. וראה לח"מ הל' לולב שם הכ"ב. ואכ"מ.

•) ולהעיר מלשון הגמ' שם (מד, רע"ב) „כאן בגבולין". ובתוי"ט סוכה פ"ד מ"ג: דבגבולין אינה אלא מנהג נביאים אפילו בזמן הבית.

דער שיעור ערבה שבמקדש איז דער זעלבער שיעור ווי די ערבה שבלולב, ווייל ס׳איז די זעלבע חפצא של ערבה ביי ביידע מצות. אָבער לויטן צווייטן אופן, אַז דער חידוש ביי ערבה שבמקדש איז, וואָס דאָס איז אַן אַנדער חפצא של ערבה, איז י״ל אַז ס׳איז דאָך אַ חילוק ביניהן אין דעם שיעור הערבה.

ועפ״ז קען מען לכאורה זאָגן, אַז דערמיט איז פאַרבונדן די מחלוקת בגמרא[17] וועגן שיעור ערבה שבמקדש — צי זי דאַרף האָבן ג׳ בדי עלין לחין (ע״ד[18] ווי די ערבה שבלולב[19]), אַדער ס׳איז ביי איר גענוג אפילו עלה אחד בבד אחד.

ויתירה מזו: דער רמב״ם פסק׳נט[20]: „הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד״.

פון דיוק לשון הרמב״ם („ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא כו׳״[21]) איז משמע אַז דאָס איז ניט בלויז אַ באַזונדער פעולת ומעשה הגברא, נאָר ס׳איז אַן אַנדער חפצא של ערבה. וואָס דערפאַר (א) „אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב״ — וואָס פון פשטות הלשון איז לכאורה משמע, אַז מ׳איז ניט יוצא אפילו ווען ער נעמט די ערבה בפ״ע, ניט צוזאַמען מיטן לולב[22]. ב) „שיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד״[23], כנ״ל[24].

עפ״ז קומט אויס, אַז לויט שיטת הרמב״ם באַשטייט אין דעם די מחלוקת צווישן אבא שאול און די רבנן[25]: אבא שאול לערנט אַף ערבה שבמקדש פון „ערבי נחל כתיב שתים אחת ללולב ואחת למקדש״, און די רבנן זאָגן „הלכתא גמירי לה״, ס׳איז הלכה למשה מסיני (אַזוי ווי „עשר נטיעות . . וניסוך המים״).

---

17) שם מד, ב.

18) ראה ר״ן שם מד, ב (ולהעיר מריטב״א שם ד״ה אמר ר׳ אמי. פרמ״ג (א״א) או״ח סי׳ תרסד סק״ח) דטעמא דר״נ דס״ל ג׳ בדי עלין לחין כו׳ ד„פעמים שאדם נוטל ערבה בפני עצמה לצאת בה ממצות ערבה שעם הלולב [ומשום דאיפלגו תנאי בערבות דאיכא מאן דאמר ערבה אחת ואיכא מ״ד שתי ערבות בעי ר״נ ג׳ בדין שיהא ניכר שלשם מצות ערבה נוטל אותה ולא לשם מצות ערבה שבלולב] ור״ש פליג כו׳״.

19) ראה שם לג, א (לענין הדס שבלולב). רמב״ם שם ה״ח „שלשה עלין לחין כשרים״ בנוגע ל(הדס ו)ערבה שבלולב.

20) שם ה״כ — מסוכה שם מד, ב.

21) דלכאורה הול״ל בקיצור „הלמ״מ שמביאין במקדש ערבה אחרת ואין אדם יוצא ידי״ח בערבה שבלולב״ וכיו״ב.

22) ראה גמרא שם. ובמאירי שם לאחרי שפי׳ (דברי הגמ׳) „ואפי׳ הגבי׳ את הלולב לשם לולב וחזר והגביהו לשם ערבה אינו כלום שצריכה היא להנטל בפני עצמה״ מוסיף „ואין צריך לומר שלא להסירה מן הלולב ליטול בפני עצמה שהרי מוקצית היא למצותה״. וי״ל שאי״ז (רק) ענין צדדי, אלא שתלוי בהנ״ל, דאם הוי חפצא אחרת של ערבה אז י״ל שהוקצה למצותה דד׳ מינים ואין ליטלה מן הלולב, משא״כ אם הוי רק שינוי (מצוה בפ״ע) בפעולת הגברא. ועצ״ע. אבל ראה בכורי יעקב לשו״ע או״ח סתרס״ד סק״ח.

23) ודלא כמ״ש שם ה״ח בשיעור הדס וערבה שבלולב שהוא שלשה עלין לחין והוא שיהי׳ בראש הבד.

24) וראה פרש״י שם מד, ב ד״ה עלה אחד: וכי אמרינן לעיל ג׳ טפחים לגבי לולב כו׳ אבל ערבה שהיו מקיפין בה בפני עצמה כל דהו סגי.

בר״ן שבהערה 18 מסיים „ומיהו מסתברא דשיעור ארכה כשיעור אורך ערבה שבלולב שלא מצינו שהקלו בה בזה״ (וכ״ה בשו״ע שם ס״ד. וברמ״א שם: וכל הפוסל בערבה שבלולב פוסל בערבה זו). אבל במנ״ח מצוה שכד דגם מדברי הרמב״ם נראה דס״ל דכל דהוא סגי כרש״י „מדסתם ולא פירש״.

25) שם מד, א.

לויט אבא שאול, ווייבאלד די מצות ערבה איז אנגעזאגט געווארן און ווערט אפגעלערנט פון פסוק „ערבי נחל" וואס שטייט מפורש בערבה שבלולב, איז דער חפצא פון דער ערבה שבמקדש דער זעלבער ווי ביי דער ערבה שבלולב, נאר מ'לערנט בלויז ארויס אז ס'איז א באזונדערע מצוה אדער עכ"פ פעולה בערבה.

אבער די רבנן וואס האלטן ערבה שבמקדש איז הלכה למשה מסיני[26] און ענינה וחיובה האט ניט קיין שייכות צום פסוק „ערבי נחל" וואס שטייט ביי ערבה שבלולב קען (— דארף) אויסקומען, אז די מצות ערבה האט אויך אן אנדער גדר, אן אנדער חפצא, כנ"ל.

ד. דער ביאור פנימי אין דעם וואס מצות ערבה איז א באזונדער סוג חפצא ווי די ערבה שבלולב:

בנוגע דעם תוכן ענינה של ערבה זאגט כ"ק מו"ח אדמו"ר[27], אז „ערבה הם אנשים פשוטים דקיום המצות הוא רק באמונה פשוטה". ויש לומר, אז דער־מיט ברענגט זיך ארויס אן עומק אין דברי המדרש הידועים[28], אז די ד' מינים זיינען כנגד די ד' סוגים פון אידן: אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח . . ישראל . . שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים, כפות תמרים . . יש בו טעם ואין בו ריח . . ישראל . . שיש בהם תורה ואין בהם מע"ט . . הדס שיש בו ריח ואין בו טעם . . ישראל . . שיש בהם מע"ט ואין בהם תורה . . ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח . . ישראל . . שאין בהם לא תורה ולא מע"ט.

פון שטחיות לשון המדרש קומט אויס, אז דוקא אתרוג איז מרמז אויף דעם סוג אידן וואס האבן ביידע ענינים, תורה און מע"ט; משא"כ ביי די אנדערע סוגים פעלט איין פרט — תורה אדער קיום המצות, אדער אז עס פעלן ביידע ענינים.

אין דעם איז כ"ק מו"ח אדמו"ר מפרש — ווי ער זאגט דארט — „דכל ישראל הם שווים בענין קיום התורה ומצות". ד.ה. אז ביי אלע ד' סוגים איז דא דער קיום פון ביידע ענינים — קיום התורה ומצות, לימוד (ידיעת) התורה און קיום המצות. וי"ל שפירוש זה מוכרח שהרי דער סוג פון „לולב" — לימוד התורה כדבעי, איז אויך מקיים מצות, היות אז לימוד מביא לידי מעשה[29]; און דער וואס טוט מעשים טובים (מצות) האט ידיעת התורה, צו וויסן ווי צו מקיים זיין מצות. ומזה מובן אויך בנוגע דעם סוג „ערבה", אז אויך ביי די אידן פון דעם סוג איז דא קיום התורה ומצות (בפועל).

נאר דער פירוש (הפנימי) אין דברי המדרש איז, אז דער חילוק באשטייט אין דעם אופן ואיכות פון זייער קיום התורה ומצות: תורה איז פארבונדן מיט מעלת השכל, און מעשים טובים — מיט מעלת המדות: און דאס איז דער חילוק צווישן די ד' סוגים: „אתרוג" איז מרמז אויף די אידן וואס אין זייער קיום התומ"צ איז דא סיי מעלת השכל און סיי

---

26) ראה תוד"ה והביאו (שם מג, סע"ב) — דלאבא שאול בעי משלכם גבי ערבה שבמקדש כמו בלולב, ולרבנן דערבה הוי הלכה למשה מסיני „לא גמרי משלכם".
ולהעיר מקרית ספר למב"ט שם ספ"ז: ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב מדאצטריך הל"מ.

27) ד"ה יו"ט של ר"ה תש"י ספ"א.

28) ויק"ר פ"ל, יב.

29) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1161 ואילך.

מעלת המדות: אין „לולב" זיינען מרומז די אידן וואָס האָבן (בעיקר) מעלת השכל און אין „הדס" — (בעיקר) מעלת המדות: און „ערבה" איז מרמז אויף די אנשים פשוטים וואָס אין זייער קיום פעלט סיי מעלת השכל סיי מעלת המדות, און זייער קיום איז נאָר מיט אמונה פשוטה.

איז פון דעם גופא פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אין סוג „ערבה" איז דאָ אַ מעלה[30] לגבי די אַנדערע ג' מינים. וכידוע דער וואָרט פון בעש"ט[31], אַז די פשיטות פון אנשים פשוטים איז איין זאַך מיט פשיטות העצמות[32].

ה. דער עילוי הנ"ל אין דעם סוג אידן פון „ערבה" — וואָס דוקא אין זיי דריקט זיך אויס דער ענין הפשיטות — שפיגלט זיך אָפּ אויך אין דער ערבה כפשוטה:

עס איז ידוע[33] דער ביאור הטעם פאַרוואָס די מצוה „ולקחתם לכם גו'" באַשטייט דוקא פון די פיר מינים, ווייל אין זיי איז ניכר ונרגש די תכונה פון אחדות:

לולב איז „עליו כפותין" (אַלע זיינע בלעטער זיינען צוזאַמענגענומען, בהתאחדות): הדס זיינען די בלעטלעך „תלתא בחד קינא"; ערבות ווערן אָנגערופן „אחוונא"[34], ווייל גדלים באחוה[35]; און אתרוג איז „דר באילנו משנה לשנה" — אין אים ווערן פאַראייניקט אַלע פיר שינויי אויר פון די ד' תקופות השנה, און נאַכמער: ער איז גדל מכולם.

דאָס וואָס געוויסע זאַכן אין וועלט האָבן אין זיך דעם ענין האחדות — כאָטש אַז מצד טבע הישות פון עולם וואָלט ביי זיי געדאַרפט זיין די תכונה פון התחלקות ופירוד ווי עניני עולם (מל' העלם) — נעמט זיך דערפון וואָס אין זיי איז מאיר די פשיטות שלמעלה, „אחדות הפשוטה"[36]. און די פשיטות שלמעלה טוט אויף דעם יחוד והתכללות אין יעדן פון די פיר מינים, אַז אויך בגלוי הערט זיך ניט אַזוי אָן ביי זיי זייער ישות (מצד טבע העולם), נאָר (אויך) זייער ביטול, וואָס טוט אויף ביי זיי אחדות בגלוי[37].

אָבער אויך אין דער תכונת האחדות פון די ד' מינים גופא, זעט מען אַ חילוק: ביי די ג' מינים, אתרוג לולב והדס, איז די אחדות אין יעדן בפ"ע — אין די בלעטער פון דעם לולב אַדער בד ההדס עצמם („עליו כפותין", „תלתא בחד קינא") און עד"ז דער אתרוג (וואָס איז „דר באילנו כו'") — אָבער ניט אַ התאחדות פון איין לולב, הדס און אתרוג מיט אַ צווייטן לולב כו'.

משא"כ ערבה, וואָס בא איר איז די התאחדות אין דעם וואָס איין ערבה וואַקסט ב„אחווה" ואחדות מיט די אַנדערע ערבות.

---

30) ראה לקו"ת שה"ש (כז, ד): וכמו נו"ה נק' בדי ערבות שאין בהם טעם כו' אעפ"כ שרשן גבוה יותר כו'. וראה גם אוה"ת ויקרא (כרך ד) ע' א'קט ואילך.

31) ראה לקו"ד ח"ג תצא, ריש ע"ב. ח"ד תקעח, ב ואילך.

32) ראה גם לקו"ש חכ"ב ע' 134 ואילך.

33) סה"מ תקס"ח ע' תמז. סידור שער הלולב רסד, ד ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז. שם פצ"ג ואילך.

34) שבת כ, סע"א.

35) כן הובא בסה"מ וסידור שם (ובכ"מ בדא"ח) — מפרש"י שבת שם. ובפרש"י שלפנינו ליתא.

36) סה"מ וסידור שם.

37) וראה גם לקו"ש חי"ט ע' 358.

און וויבאלד אז די אחדות בא ערבה איז אין א ברייטערן אופן ווי ביי די אנדערע דריי מינים[38] [ביז אין אן אופן הפכי פון טבע העולם, וואס איז בהתחל־קות ופירוד צווישן איינעם מיטן צווייטן], איז מובן, אז דאס איז דער־פאר וואס אין אים איז מאיר בגלוי יותר די פשיטות שלמעלה ווי ביי די אנדערע ג׳ מינים.

און דאס איז אויך דער טעם וואס דוקא ביי ערבה איז די אחדות פאר־בונדן מיט זיין נאמען — נק׳ אחוונא (משא״כ ביי די אנדערע מינים).

ו. ויש לומר, אז דער טעם הדבר (וואס דער ענין האחדות איז מער בגלוי ביי ערבה) איז פארבונדן מיט דעם ענין הנ״ל גופא:

ביי די אנדערע סוגים, „לולב״ „אתרוג״ ו„הדס״, וויבאלד אז יעדע פון זיי האט אין זיך (א מעלה, אדער) מעלות פרטיות פון שכל ומדות — יש בו טעם (לולב) יש בו ריח (הדס), אדער יש בו שניהם (אתרוג) — זיינען די „מעלות״ גלויות (דשכל ומדות) מצלים אויף דער „פשיטות״ שמלמעלה וואס איז דא אין זיי, ובמילא — אויף דעם ענין האחדות שבהם (וואס נעמט זיך, כנ״ל, דערפון וואס אין זיי איז מאיר די פשיטות דלמעלה). ביז אז מ׳קען מיינען, אז דאס וואס מ׳האט זיי אויסגעקליבן איז (ניט צוליב זייער אחדות, נאר) צוליב זייערע מעלות (טעם וריח).

משא״כ ביים סוג „ערבה״, וואס האט ניט קיין מעלות גלויות (אין בו טעם ואין בו ריח), שטייט דער ענין האחדות בגלוי ובפשטות, ביז אז אויסער דעם טעם האחדות איז ניטא קיין סברא פארוואס די ערבה איז איינער פון די ד׳ מינים — ווייל די פשיטות העצמות איז ביי איר בגלוי אין איר טבע און אפילו אין איר נאמען.

— ע״ד ווי מ׳זעט דעם חילוק ביי אידן[39], וואס אע״פ אז ביי יעדן אידן איז פארא א „חלק אלקה ממעל ממש״[40], וואס איז פארבונדן מיט פשיטות העצמות, זעט מען אבער אז ביי די אידן ווען׳ס זיינען „רייך״ אין שכל ומדות זיינען אט די מעלות גלויות מלים אויף דער אמונה פשוטה — די פשיטות ותמימות שמצד עצם הנשמה;

דוקא ביי אנשים פשוטים, ווען׳ס האבן ניט קיין מעלות גלויות (פון שכל ומדות), איז ביי זיי די אמונה פשוטה בגלוי, וואס זייער פשיטות איז, כנ״ל, איין זאך מיט פשיטות העצמות.

ז. עפ״ז איז אויך מובן דער אויפטו (און ענין מיוחד) פון מצות ערבה שבמקדש אויף דער ערבה שבלולב:

די ערבה שבלולב, אע״פ אז מצד עצמה זיינען אין איר ניטא קיין מעלות גלויות און דערפאר הערט זיך אין איר ביתר שאת די מעלת האחדות, „גדלים

---

38) בהמשך וכנה שם פצ״ד שבאתרוג יש בו יתרון על הג׳ מינים שבלולב שנמצא בו כח לאחד גם האיריון כו׳ וגם גדל מכל האויר. אבל ענין זה אינו נראה בגלוי בגוף גידול האתרוג בכל זמן, שצריך לידע ולראות שהוא דר באילנו משנה לשנה, וגם גדל מהם. משא״כ בערבה שנראה בפשטות ובגלוי לכאו״א בעצם גדילתן שגדלין באחוה.

39) ראה ד״ה אין הקב״ה בא בטרוניא תרפ״ה (בסה״מ קונטרסים ח״ג) ובסה״מ אידיש. ד״ה אני ישנה (בסה״מ אידיש ובסה״מ תש״ט). ועוד.

40) תניא רפ״ב.

באחוונא", פונדעסטוועגן, וויבאלד מ'איז איר מחבר ומצרף צוזאמען מיט די אנדערע דריי מינים, ביז אז זיי ווערן איין מצוה, דערפאר איז דער ענין הפשיטות שבה (וואס קומט לידי גילוי דוקא דורך העדר המעלות, כנ"ל) ניט „בטהרתו": דורך דעם איגוד וחיבור מיט די אנדערע מינים ווערן נתוסף מעלות אויך אין דער ערבה.

משא"כ ערבה שבמקדש איז מצותה ועניינה — א באזונדער ערבה, וואס האט ניט קיין קשר וחיבור מיט אנדערע מינים וסוגים (בעלי מעלה)[41] — דאס איז אזא מצוה אין וועלכער ס'איז ניטא קיין העלם מצד מעלות כו' און פשיטות העצמות שטייט אין איר בגלוי.

ויש לומר אז דאס איז דער טעם הדיעות[42] אז בשעת מ'איז מקיף שבע פעמים דעם מזבח בהושענא רבה איז די הקפה בלויז מיטן לולב ומיניו און ניט מיט דער ערבה, וואס איז א מצוה בפ"ע.

און דערפאר איז ערבה „אין ניטלת אלא בפני עצמה, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב"[43], און אויך איר שיעור איז ניט בדומה צום שיעור הערבה דלולב — „שלשה עלין לחין"[44], נאר „אפילו עלה אחד בבד אחד", וואס דאס באדייט אז ס'איז (ניט קיין אחדות וואס איז צונויפגעשטעלט פון פרטים, נאר) אחדות פשוטה.

ח. עפ"ז איז מובן פארוואס די ערבה שבמקדש איז הלכה למשה מסיני און ניט אן ענין המפורש (און אפילו ניט אן ענין הנלמד פון א פסוק) בתורה שבכתב —

ע"ד המבואר בלקו"ת[45] וועגן דעם חילוק צווישן ניסוך המים בשבעת ימי החג-וואס איז א הלכה[46] למשה מסיני[47], און ניסוך היין וואס איז „מפורש בתושב"כ בהדיא בכמה מקומות"[48], אז ניסוך המים נעמט זיך פון א העכערער מדריגה ווי ניסוך היין, דערפאר קען ער ניט ארויפקומען אין כתב, אין א ציור אותיות בתושב"כ, כמבואר שם בארוכה;

---

41) ויש לקשר זה עם שיעור היומי (ג"פ ליום) ברמב"ם להושענא רבה (תשמ"ה) — הל' פסולי המוקדשין פי"א-יג — שבו מדובר (פי"א) ע"ד מנחות, שהוא קרבן דלי דלות (ולהעיר ממו"נ ח"ג פמ"ו), שדוגמתו הוא ענין הערבה, שאין בו טעם ואין בו ריח ולגבי שאר ג' המינים הרי היא בבחינת „דלי דלות", וע"פ הנ"ל מובן שעיקר דלי דלות הוא בהערבה כשהיא בפ"ע ביום ערבה — שאפילו המעלה ד„שכן לאתרוג" אין לה, ודוקא מ„הושענא" זו, נעשה — הושענא רבה.

42) בגמ' (סוכה מג, ב) וכן להלכה — רמב"ם הל' לולב שם הכ"ג. ועד"ז לענין הקפה בזה"ז — ראה רמ"א או"ח שם ס"ז: ויותר טוב שלא ליטלה עם הלולב כלל",

ואף הנטלה עם הלולב נ"ל שלאחר שהקיף יסיר הלולב מידו ויאחז הערבה שהם ההושענות שעושין לבד כו'.

43) לשון הגמרא שם מד, ריש ע"ב. וראה לעיל לשון הרמב"ם.

44) רמב"ם שם ה"ח.

45) חגה"ס עט, ד ואילך. וראה גם סידור שער הסוכות רסח, א ואילך.

46) „והוא הלכה למשה מסיני (סוכה לד, א. זבחים קי, ב) שאינו מפורש בהדיא בתושב"כ רק דרבנן סמכוה אקראי" (לקו"ת שם בריש המאמר עט, ד).

47) רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ז — משיעור דימי חגה"ס (תשמ"ה).

48) כ"ה בלקו"ת שם בריש המאמר.

---

*) ובמ"א שם סק"ח: והאר"י הזהיר מאד שלא לחברם וכן יש לנהוג. ראה פרע"ח שער הלולב פ"ו. שער הכוונות ענין סוכות דרוש ו' בסופו. ועוד.

*) כן נסמן בלקו"ת שם. וכ"ה בסוכה מד, א. תענית ג, א (בסוגיא דניסוך המים). מו"ק ג, ב. ואכ"מ.

עד"ז איז די מעלה פון דער ערבה שבמקדש אויף ערבה שבלולב, וואָס קומט ניט אַראָפּ אין אַ ציווי מפורש בתושב"כ, ווייל דאָס נעמט זיך פון אַזאַ מדריגה וואָס איז העכער פון קומען לידי גילוי אין תורה בכתב וציור.

וואָס בנפש האדם איז דאָס פאַרבונדן מיט אַזאַ הויכער מדריגה אין דער נשמה, וואָס איז פאַראייניקט מיט דעם אויבערשטן — פשיטות הנפש, וואָס מ'דאַרף אַ אידן ניט מצוה זיין אויף דעם בפירוש באופן פון אותיות מפורשות בתושב"כ.

ט. לפי הנ"ל איז מובן, אַז דער ענין פון ערבה בזמן הזה, וואָס „נוטלין אותה" נאָר ביום השביעי און וואָס איז (בזמן הזה) אפילו ניט קיין ענין פון הלכה למשה מסיני, נאָר „מנהג נביאים"[49] [ובפרט לויט דעם פירוש בראשונים[50] אַז מנהג נביאים מיינט (ניט אַז הנהיגו את העם[51], נאָר) אַז „מנהג[52] שנהגו כן והעם רואים ועושים כמותם מאליהם"] —

איז דאָס גופא אַ באַווייז אַז בפנימיות איז זי נאָך העכער ווי מצות ערבה שבמקדש, וואָס איז הלכה למשה מסיני. ע"ד המבואר בלקו"ת דאַרטן[53] וועגן „הקפות שבשמע"צ שלא נכתבו אפילו בתשבע"פ ואינו אלא מנהג"[54], אַז זיי זייַנען נאָך העכער במעלתן פון ניסוך המים וואָס איז (עכ"פ) אַ הלכה למשה מסיני.

וואָרום[55] דער ענין פון מנהג ישראל, דאָס וואָס אידן פירן זיך אַזוי, ווייזט אַז דאָס איז פאַרבונדן מיטן שורש פון נשמות ישראל, וואָס איז קדמה לתורה[56] העכער פון תורה — מצד דעם וואָס די פשיטות פון אידן איז איין זאָך מיט פשיטות העצמות, ווערן אין זיי דער־הערט אויך די ענינים וואָס זיינען העכער פון נמשך ווערן אין כתב וציור — והיינו ווי חכמתו ורצונו ית' זיינען נתגלה געווארן אין תורה ומצותי' און אויך של דברי סופרים — און זיי פירן זיך אַזוי אַן אַ הוראה וציווי באיזה אופן שהוא.

און מצד דעם וואָס אידן פירן זיך אַזוי, מצד וואָס דאָס איז מנהג ישראל, ווערט אויפגעטאָן אַז דאָס זאָל ווערן תורה — „מנהג ישראל (ווערט) תורה הוא", כמבואר במקום אחר[57].

---

49) סוכה מד, א ואילך (וראה ר"ח שם). רמב"ם הל' לולב שם סוף הכ"ב.

50) מאירי סוכה שם. ספר המכתם בשם י"א. ריטב"א שם. ועוד.

51) פרש"י שם מד, א ד"ה מנהג.

52) ל' המאירי שם. ועד"ז בהשאר.

53) פ, סע"ג. סידור שם רסט, ב.

54) בסידור שם „והוא ענין המנהג נביאים בהקפות שאינו גם מד"ס אלא מנהג נביאים בלבד וד"ל". ודוחק גדול לומר שמרמז בזה גם להקפות דהושע"ר, ובפרט שמנהג הנביאים הוא „חביטת הערבה", כנוסח היהי רצון (שאומרים לאחרי חביטת הערבה), וכמפורש ברמב"ם שם. וצ"ע. ואכ"מ.

55) בהבא לקמן — ראה לקו"ש חי"ט ע' 385 ואילך. ושם.

56) ב"ר פ"א, ד.

57) ע"פ כהנ"ל מובנת השייכות דהושע"ר לשמע"צ (ושמח"ת) שהושע"ר הוא ערב שמע"צ, כי גם יום הערבה חביטת הערבה שבהושע"ר הוא מנהג, ובה דוקא מתבטאה בחי' הפשיטות שלמעלה (יותר מערבה שבלולב), בדוגמת השמחה וההקפות שבשמע"צ דהוא דוקא מנהג, ובהשמחה דהקפות רוקדים בס"ת מעוטף, כי השמחה היא לא מצד

•) להעיר מלבוש שם ס"ג „וכל המנהגין הללו (כולל חביטת ערבה בהושע"ר) הם משום שמחה".

יו"ד. עפ"ז יש לבאר דעם פנימיות הפירוש אין דעם וואָס יום ערבה פאַלט ניט אויס בשבת[58]:

אע"פ אַז בפשטות ובחיצוניות, איז דער טעם וואָס „גם עכשיו אנו מחשבין

לימוד התורה כ"א מצד עצם ובחי' פשיטות שבתורה, ולכן שמחים בה כל ישראל בשווה, כמבואר בכ"מ (ראה ד"ה להבין ענין שמח"ת תש"ה תש"ו בתחלתם ובסופם. סה"מ תש"י ע' 72. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1166 ואילך. ובכ"מ).

58) ואולי י"ל שגם ערבה שבמקדש שהיא הלכה למשה מסיני, זה שזוקפין אותה בשבת כשחל יום השביעי להיות בשבת (בפנימיות הענינים עכ"פ) הוא למעלה יותר מזה ש„בזמן שביהמ"ק קיים הי' לולב ניטל ביום הראשון שחל להיות בשבת" (רמב"ם שם הט"ז), כי בלולב זה שדוחה שבת הוא מצד מצוחה, ובלשון הרמב"ם (שם הי"ג) „מצות לולב להנטל ביום ראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון", והיינו שא"ז דחיית שבת, כ"א שזהו זמנה. משא"כ בערבה שבמקדש ש„זוקפין אותה בשבת כדי לפרסמה שהיא מצוה" (אף שמצ"ע לא הו"ל לנטול גם בשבת), ה"ז מדגיש תוקף ומעלת ענין ערבה שנוטלה גם בשבת [שלכן לא תקנו שידחה ביו"ט ראשון כי „לא מוכחה מילתא אמרי לולב הוא דקא דחי" (סוכה מג, ב)]. אבל אעפ"כ אי"ז דומה לערבה בזה"ז שהיא מנהג נביאים, שהיא למעלה יותר, כדלקמן בפנים.

דלא מקלע יום ערבה בשבת"[59] כדי עס זאָל ניט בטל ווערן נטילת ערבה, איז דערפאַר ווייל ערבה איז גרינגער און מ'איז חושש אַז „אתי לפקפוקי בה" און דערפאַר האָט מען דאָס געדאַרפט מחזק זיין („עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה") —

י"ל אַז בפנימיות איז דער טעם — צוליב דעם וואָס ערבה איז פאַרבונדן מיט אַ העכערער מדריגה: דהיינו, ווייל אין דער ערבה (וואָס איז מנהג נביאים) דריקט זיך אויס פשיטות העצמות בטהרתו, דעריבער איז דאָס באופן אַז מ'איז אַלעמאָל, יעדער יאָר, מקיים מצות ערבה באופן שוה אָן קיין שינוי;

און דאָס איז אַז ענין פון חיזוק מצ"ע, ביז אַז דאָס פועלט אין זמן פון וועלט, אַז ב"ד איז מעבר החדשים כו' און מ'איז מסדר קביעות הלוחות לכל השנים באופן אַז ס'זאָל ניט אַנרירן דעם נטילת ערבה ביום ערבה.

(משיחת ליל הושענא רבה תשד"מ)

---

59) ל' התוס' סוכה שם (מג, ב).

ברכה - שמח"ת

א. מ'האָט שוין געריעדט כמה פעמים' בנוגע דער קריאה פון פ' (וזאת ה)ברכה בשמחת תורה, אַז אע"פ אַז ס'זייענן דאָ כמה טעמים וועלכע ברענ־גען זיך אין מפרשים, פאַרוואָס די פרשה וועלט געלייענט ביו"ט האחרון של חג — איז אָבער מסתבר צו זאָגן, אַז בנוסף להם איז (ווי ברובם ככולם פון די פרש־יות שקורים) אין דער פרשה אויך פאַראַן מ„ענין המועד".

צווישן די פסוקים אין דער סדרה וועלכע ריידן בגלוי וועגן ענין התורה — ענינו של מועד זה — איז דער פסוק[2] „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב".

רש"י בפירושו אויפן פסוק

[נאָכדעם ווי ער איז מדגיש אַז די וועלט קיין ענין בפ"ע[3], נאָר) אַ הקדמה צום צווייטן טייל פסוק — „(תורה אשר צוה לנו משה) מורשה היא לקהלת יעקב"[4]

איז מבאר אַז דער ענין פון „מורשה קהלת יעקב" איז תוכנו — „אחזנוה ולא נעזבנה".

זאָגן מפרשים[5], אַז דער פי' רש"י קומט בהמשך צו פירושו אין פריער־דיקן פסוק „אף חובב עמים גו' ישא מדברותיך", וואָס רש"י איז עס מפרש (בפירושו השני[6]) „אף בשעת חבתן של אומות העולם . . ומסרת את ישראל בידם . . כל צדיקיהם וטוביהם דבקו בך ולא משו מאחריך . . ישא מדברותיך, מקבלים גזרותיך ודתותיך בשמחה, ואלה דבריהם — תורה כו'"; דקשה וואָס איז די שייכות פון „דבריהם, תורה צוה גו'" צו דעם ענין פון „מקבלים

---

1) ראה לקו"ש ח"ט ע' 237. חי"ד ע' 156. ע' 164. וש"נ.

2) פרשתנו לג, ד.

3) כפשטות לשון הכתוב. וראה רמב"ן ועוד כאן.

4) והכרחו של רש"י — י"ל, כי הוקשה לי': א) מדוע נאמר „צוה לנו משה", דלא כבפסוק שלפנ"ז „ישא מדברותיך", שהתורה היא דברי ה', ב) מהו החידוש, ולמאי נפק"מ כאן שמשה לימד תורה לבנ"י?

ולכן מתרץ רש"י שהיא הקדמה ל„מורשה קהלת יעקב", שהתורה באה לבנ"י באופן דירושה, וענין זה שייך רק בקבלת התורה ממשה, ולא מאת הקב"ה שאצלו ית' לא שייך (ע"ד הפשט•) הגדר דירושה••.

5) ראה"ם כאן.

6) ולכאורה עכצ"ל דמ"ש רש"י „ואלה דבריהם" הוא גם לפירושו הראשון ב„אף חובב עמים גו'" (דאל"כ איך מתאים הפסוק „תורה צוה לנו משה גו'" באמצע דברי משה?!) — ובא בהמשך לפרש"י „ישא מדברותיך, נשאו עליהם עול תורתך" (שהוא ע"ד לשונו בפי' הב' „מקבלים גזרותיך כו'") — „ואלה דבריהם תורה גו'".

•) וגם ע"ד החסידות — ראה אוה"ת ראה ע' תשסב (וראה אוה"ת תשא ע' א'תתקעא). — וראה לקו"ת פרשתנו (צד, ד).

••) אבל ראה וארא (ו, ח) „ונתתי אותה לכם מורשה" (ובפשטות הכוונה, שהקב"ה נתן א"י לבנ"י והם מורישים אותה לבניהם אחריהם) — וא"כ גם בנדו"ד מתאים לומר שהקב"ה נתן (וצוה) לנו את התורה „מורשה קהלת יעקב" (ולהעיר מבעה"ט וש"ך עה"ת כאן בדיוק „מורשה ולא ירושה"). וראה תרגומים כאן „מסרה ירותא". „יהבה ירתו".

אלא שבכל אופן, לכאורה גלאַטיק יותר לומר ענין הירושה בשייכות למשה מלגבי הקב"ה.

גזרותיך כו'"? איז רש"י מפרש אַז מיט „מורשה היא לקהלת יעקב" מיינען זיי זאָגן „אחזנה ולא נעזבנה" (ע"ד לשון רש"י לפנ"ז „דבקו בך ולא משו מאחריך").

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין: מיט וואָס איז „אחזנה ולא נעזבנה" פאַר־בונדן דערמיט וואָס תורה איז „מורשה קהלת יעקב", אַז ענין פון ירושה? לכאורה, די זעלבע „דברים" („אחזנה ולא נעזבנה") זיינען מתאים צו זאָגן אויך וועגן תורה איז געגעבן געווארן צו אידן אַלס מתנה, אַדער „לקח טוב"[7] וכיו"ב?

ואדרבה: ביי ירושה, וואָס קומט מאליו וממילא, איז גאָר ניט אַזוי זיכער אַז ס'וועט זיין „אחזנה" פון די יורשים — אחיזה והשתדלות[8] פון די אידן בשמירת התורה שירשו.

ב. ויש לומר, אַז רש"י באַוואַרנט די שאלה בדיוק לשונו — „אחזנה", דלכאורה: ווי פאַסט דער לשון אחיזה בשייכות צו תורה? עס ווערט געוויזט בזה אויך בכתובים לפני זה ובפרט במצות הקהל דער לשון פון שמיעה, לימוד, שמירה, וכיו"ב.

נאָר דער לשון „אחזנה" דאָ איז (ניט מלשון אחיזה — אַנהאַלטן, נאָר) פון לשון אחוזה, ירושה[9]. און דערמיט מיינט רש"י צו דערמאָנען אויפן דין פון „אחוזה" וועגן וועלכן מ'האָט שוין גע־לערנט פריער (אין פ' בהר[11]) — אַז בשעת איינער פאַרקויפט זיין שדה אחוזה איז עס חוזר לבעלים בשנת היובל — „בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו"[12]; וויבאַלד ס'איז זיין „אחוזה", בלייבט עס אַלעמאָל פאַר־בונדן מיט אים[13].

און עד"ז איז בענינו: דער ענין, וואָס אידן בלייבן אַלעמאָל צוגעבונדן צו תורה איז וועלכן מצב זיי זאָלן זיך גע־פינען (אפילו ווען אידן ווערן נמסר בידי אומות העולם) — נעמט זיך דערפון וואָס תורה איז „מורשה קהלת יעקב", תורה איז אַן ענין פון ירושה ואחוזה.

[עפ"ז יומתק וואָס רש"י איז זיך ניט מסתפק מיטן לשון „אחזנה", נאָר איז מוסיף (אויך די שלילה[14]) „ולא נעזבנה" — ווייל אויך לאחרי ווי רש"י איז מדמה דעם ענין פון „מורשה קהלת יעקב" צו „(שדה) אחוזה", דאַרף נאָך אַלץ באַ־וואָרנט ווערן, אַז דאָס וואָס „צדיקיהם וטוביהם" זאָגן „תורה צוה גו'" מיינען זיי ניט (נאָר) אין דעם זעלבן אופן ווי שדה אחוזה (וואָס די שדה קען בפועל אַרויסגיין פון רשות בעל האחוזה אויף אַ משך זמן), נאָר נאָכמער, אַז ביי זיי איז דער „אחזנה" אין אַן אופן פון „ולא נעזבנה"].

און דערמיט ווערט פאַרענטפערט נאָך אַ שאלה אין דעם ענין פון „מורשה

---

7) משלי ד, ב.

8) שלכן ארז"ל (אבות פ"ב מי"ב) התקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך.

9) וראה לשון הרא"ם כאן: ונחזיקנה לא נעזבנה.

10) ראה רש"י ס"פ ויגש. ועוד. ולהעיר מס' השרשים להרד"ק ערך אחז — דאחיזה ואחוזה הם משרש אחד. וראה בחיי ס"פ ויגש.

11) כה, י ואילך.

12) בהר שם, יג.

13) שלכן גבי הלוים, גם בתיהם נגאלים „כי . . היא אחוזתם" (בהר כה, לג ובפרש"י. וראה שם, לד ובפרש"י).

14) ובפשטות י"ל הטעם, כי הוא ע"ד לשון רש"י בפסוק הקודם „דבקו בך ולא משו מאחריך".

קהלת יעקב״: וויבאַלד אַז תורה קומט צו אידן בדרך ירושה (ד. ה. מאב לבן[15]) — דאַרף לכאורה אויסקומען, אַז אויב דער אב המוריש איז ניט קיין תלמיד חכם (ועאכו״כ אויב ער איז ר״ל ניט קיין שומר תומ״צ) און ביי אים איז ניטאָ קיין תורה ח״ו — קען די תורה דעמאָלט ניט אַנקומען צום בן[16]!

באַוואַרנט רש״י אַז דאָס איז בדוגמא צו „(שדה) אחוזה״, וואָס וויבאַלד דאָס איז „אחוזתו״, ווערט ניט אידערגעריסן דער פאַרבונד פון דער שדה צום בעל האחוזה, אפילו ווען ער (וויל דאָס, און) פאַרקויפט די שדה.

ועד״ז בנדו״ד: אפילו ווען איינער פירט זיך אין אַן אופן אַז די תורה האָט ניט קיין גלוי׳דיקע שייכות צו אים — איז די תורה — זיינע (אַ ירושה ואחוזה), אין אַלע אומשטענדן[17].

ג. מ׳האָט שוין פיל מאָל געבראַכט דברי השל״ה[18] אַז אין פירוש רש״י על התורה זיינען פאַראַן „ענינים מופלאים״ — ובנדו״ד:

ווי דערמאָנט פריער (בתחילת השיחה), האָט פרשת וזאת הברכה אין זיך מ„ענין המועד״ (דשמחת תורה), והיינו וואָס גלייך בתחילת הסדרה זיינען דאָ כמה פסוקים וועגן ענין התורה — „ה׳[19] מסיני בא גו׳ אף חובב עמים גו׳ תורה צוה לנו משה גו׳״. אָבער לכאורה האָבן די פסוקים אַ שייכות (ניט מיט שמחת תורה — „גמרה (סיומה) של תורה״[20] — נאָר) מיט חג השבועות, זמן מתן תורתנו[21].

אָבער לויט ווי רש״י איז מדגיש, אַז דער אויפטו פון „מורשה קהלת יעקב״ איז „אחזנוה״ (בדוגמת שדה אחוזה), איז מובן די שייכות פון דעם פסוק צו שמחת תורה דוקא. ווייל אע״פ אַז מתן תורה איז שייך צו חג השבועות, אָבער דער ענין פון „מורשה קהלת יעקב״, דאָס וואָס תורה איז אַ ירושה ואחוזה פון אידן, איז פאַרבונדן מיט שמחת תורה דוקא.

ד. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם המבואר בכ״מ[22], אַז דער טעם וואָס מ׳האָט קובע געווען שמחת תורה אינעם חג פון שמיני עצרת און ניט בחג השבועות זמן מתן תורתנו, איז ווייל די שמחה פון שמח״ת איז בשייכות מיט נתינת לוחות שניות ביוהכ״פ[23] (וואָס שמע״צ קומט בהמשך ולאחרי יוהכ״פ); היות אַז די לוחות שניות זיינען געגעבן געווארן אַלס תוצאה פון דער תשובה פון אידן, דערפאַר איז דוקא די נתינה מעורר ביי אידן די שמחה הכי גדולה.

---

15) ראה סנהדרין צא, סע״ב „מנחלת אבותיו שנא׳ תורה צוה כו׳״.

16) להעיר מנדרים פא, א (וברש״י ותוס׳ שם). — ובס׳ עשרה מאמרות (מאמר חקור דין ח״ב פכ״ח. ח״ה פ״ג) שירושה אינה (רק) מאב לבן (כמו נחלה) אלא גם „הבאה ממקום אחר״, „מן הרב לתלמידו״.

17) ראה גם יל״ש ומדרש לקח טוב כאן (וכ״ה בספרי כאן לכמה גירסאות — ראה ספרי הוצאת פינקעלשטיין־האראוויטץ). שמו״ר פל״ג, ז.

וידועים דברי הרמב״ם (באגרת השמד, וכן באגרת תימן) דירבעם בן נבט (שהוא יוצא מהכלל דכל ישראל שיש להם חלק לעוה״ב — סנה׳ ר״פ חלק) נענש גם על ביטול עירוב תבשילין וכיו״ב.

18) במס׳ שבועות שלו (קפא, א).

19) לג, ב ואילך.

20) טאו״ח סתרס״ט. רמ״א שם.

21) ראה גם לקו״ש ח״ט ע׳ 237-8.

22) אוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשעט ואילך. ובכ״מ. וראה ד״ה ביום השמע״צ תש״מ רפ״ב (סה״מ מלוקט ח״א ע׳ שסד). וש״נ.

23) תענית כו, ב במשנה ובפרש״י שם.

וצריך להבין: עם היות אז בכמה ענינים איז שמע"צ אַ רגל בפ"ע[24], רופט עס דאָך אָבער אָן תורה יום השמיני, אז דער חג פון שמע"צ איז (אויך) אַ המשך פון די פריערדיקע זיבן טעג פון חג הסוכות[25].

ומזה, אז אויך די שמחה פון שמיני עצרת (אויף איר שייכות צו נתינת לוחות שניות ביוהכ"פ) האָט אַ שייכות, און נאָכמער — אַ המשך, צו דער שמחה פון די זיבן טעג פון סוכות.

דאַרף מען פֿאַרשטיין — אין וואָס באַשטייט די שייכות פון דער שמחה שבחג הסוכות צו דער שמחה אויף נתינת לוחות שניות[26]?

ה. איינער פון די ביאורים שיש לומר בזה:

בנוגע דעם וואָס די שמחה בחג הסוכות איז ביתר שאת[27] לגבי דער שמחה פון די אַנדערע רגלים — וואָס ביי חג הסוכות שטייט אין תורה דריי מאָל דער ציווי אויף שמחה, משא"כ ביי שבועות (בלויז איין מאָל) און ביי פסח (וואו ס'ווערט אינגאַנצן ניט דערמאָנט דער ענין השמחה) — זיינען חז"ל[28] מבאר, אַז דאָס איז פֿאַרבונדן מיט די חילוקים שבין הרגלים אינעם מצב פון תבואת השדה:

פסח איז אין „חודש האביב"[29], ווען די תבואה איז נאָך ניט (אינגאַנצן) צייטיק געווואָרן — דערפאַר איז נאָך דאָן ניטאָ קיין שמחה, ווייל מ'קען נאָך ניט וויסן זיכער צי די תבואה וועט זיין כדבעי:

שבועות איז דער „חג הקציר"[30] — ס'איז דער זמן ווען די תבואה איז שוין פֿאַרטיק און אָפּגעשניטן — און דער־פאַר הויבט זיך דאָן אָן די שמחה; ס'איז אָבער נאָך אַלץ ניט קיין שמחה בשלימות־תה, היות אַז די תבואה געפינט זיך נאָך אַלץ בשדה[31] און איז ניט אויפגעזאַמלט (ובפרט — רובה) אין אָן אופן מ'זאָל קענען דערפון נהנה זיין.

סוכות איז „חג האסיף . . באספך את מעשיך מן השדה"[32] — וואָס דעמאָלט זאַמלט מען צונויף די תבואות פון שדה און מען ברענגט זיי אין די גרנות ובתים: און וויבאַלד דער יבול הארץ איז שוין מוכן ומזומן צו נהנה זיין, רופט עס דערפאַר אַרויס די שמחה בשלימותה — שלשה פעמים שמחה.

די תורה איז דאָך אַ נצחית[33] — בכל מקום ובכל זמן, און איז פֿאַרבונדן מיט כל אחד ואחת מישראל. איז מובן, אַז דער ענין השמחה פון די שלש רגלים

---

24) סוכה מח, ר"א. וש"נ.

25) וראה לקו"ש ח"ט ע' 227. וש"נ.

26) במדרש שבהערה 28 שהשמחה דחה"ס היא „לפי שנטלו הנפשות דימוס (שלהם) ביוהכ"פ", היינו שגם השמחה דחה"ס קשורה לתשובה דיוהכ"פ [וראה אוה"ת שם (ע' א'תשפו ואילך) וד"ה ביום השמע"צ הנ"ל (ובמקומות שנסמנו שם), שלכן נקבעה השמחה על לוחות שניות (לא תיכף, למחרת יוהכ"פ, אלא) בסיום חגה"ס]. אבל מסתבר לומר שהשייכות היא גם לתוכנו של חגה"ס המפורש בקרא, כדלקמן בפנים.

27) ראה רמב"ם הל' לולב פ"ח הי"ב „שמחה יתירה", שם הי"ד „מצוה להרבות בשמחה זו".

28) יל"ש אמור רמז תרנד (מפסיקתא דר"כ (הוצאת באָבער) פסקא אחריתא דסוכות).

29) בא יג, ד. משפטים כג, טו. תשא לד, יח. ועוד.

30) משפטים כג, טז. ועד"ז בתשא שם, כב.

31) ראה רש"י משפטים שם ד"ה באספך. — ובמדרש שם, שבשבועות „התבואה נכנסת בפנים" אלא „שפירות האילן נדונין" (והשמחה דחה"ס היא כי אז „התבואה ופירות האילן בפנים"). ואכ"מ. — וראה לקמן הערה 42.

32) משפטים שם.

33) תניא רפי"ז. ובכ"מ.

(בשייכות צו תבואה השדה) איז ניט באַ־ גרענעצט צו דעם זמן וועז אידן זיינען געווען על אדמתם וואָס דעמאָלט איז זייער (עיקר) מזון גשמי געווען פאַר־ בונדן מיט די דריי זמנים.

מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס די תורה פאַרבינדט די שמחה פון די שלש רגלים מיט תבואת הארץ, מיינט[34] ניט בלויז תבואה אין גשמית׳דיקן זין, נאָר אויך (ואדרבה — בעיקר[35]) דעם ענין התבו־ אה ווי זי איז ברוחניות — תורה[36] ומצות (כידוע אַז תורה ווערט אָנגערופן תבואה[37] ולחם[38], און מאי פירות מצות[39]) — וואָס די ״תבואה״ איז שייך לכאו״א מישראל: און די דריי זמנים פון ״חודש האביב״, ״חג הקציר״ און ״חג האסיף״ — זיינען דריי שלבים אין דער צמיחה פון דער ״תבואה״ רוחנית בחיי עם ישראל [נאָר דערנאָך וועז בני ישראל זיינען על אדמתם, וועלט עס ״נשתלשל״ אויך בגשמיות, אַז עס שטעלט זיך ביי זיי אויס די שמחה אויך בשייכות צו תבואה גשמית].

ו. איינער פון די ביאורים אין דעם:

חג המצות — דער זמן פון יציאת מצרים — באַצייכנט די התחלה ויסוד פון עבודת ה׳. ביי יציאת מצרים האָט זיך ביי אידן (זעענדיק די אַלע נסים וכו׳) אויפגעטאָן דער ענין האמונה (״וירא ישראל גו׳ ויאמינו בה׳ גו׳״[40]), וואָס אמונה איז דער יסוד פון עבודת ה׳. אָבער לאידך איז דאָס נאָר דער יסוד, אָבער ניט עבודת ה׳, מצוות בפועל — מ׳האָט נאָך ניט קיין פאַר־ טיקע ״תבואה״ (ווי דער סדר הענינים איז זמן בפשטות, אַז יציאת מצרים איז געקומען פריער, איידער תורה ומצות זיינען געגעבן געווארן צו אידן).

[נאָך מער: אמונה אַליין — קען זיין כמאמר הידוע[41] ״גנבא אפום מחתרתא רחמנא קרי״ — ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס ער גלויבט באמונה שלימה אין מציאות הבורא און ער ווייס אַז אויך די הצלחה זיינע בגניבתו איז אָפהענגיק פון דעם אויבערשטנ׳ס ווילן — און דערפאַר איז ״אפום מחתרתא רחמנא קרי״ — דאָך, פועל׳ט ניט די אמונה אויף אים צו פאַלגן דעם אויבערשטן און ניט גנב׳נען. ווייל אמונה איז לאו דוקא אַז זי האָט אַ פנימית׳דיקע ממשות׳דיקע ווירקונג אויפן אדם].

חג השבועות, זמן מתן תורתנו, איז וועז דער אויבערשטער האָט געגעבן אידן תורה ומצות וואָס די אידן האָבן אויף זיך מקבל געווען באמירת ובאופן פון נעשה ונשמע — בדוגמת ענין קצירת התבואה, וואָס די תבואה איז שוין פאַרטיק און ווערט נקצר ע״י האדם: אָבער אעפ״כ איז דאָס נאָר אַ קבלה במחשבה ודיבור און עס פעלט נאָך דער ענין המעשה[42] (די אסיפת

34) ראה גם אוה״ת משפטים ע׳ אקעח ואילך. סה״מ תר״ל ע׳ קלב. ע׳ רה־ו. וראה ד״ה וחג האסיף תשמ״ג (סה״מ — מלוקט ח״א ע׳ תמא).

35) ולהעיר מהמאמר הידוע ״התורה מדברת בעצם בעליונים ורומזת בשניות בתחתונים״ (עש״מ מאמר חקור דין ח״ג פכ״ב. וראה של״ה יג, ב ואילך).

36) ראה גם סה״מ תר״ל ע׳ קלז. שם ע׳ ריג.

37) ראה סנהדרין מב, א ובתוד״ה ורב תבואות שם.

38) משלי ט, ה. חגיגה יד, א. ועוד.

39) סוטה מו, סע״א.

40) בשלח יד, לא.

41) ברכות סג, א (כגירסת הע״י. וראה דק״ס שם).

42) באו״א קצת י״ל — במ״ת הי׳ ענין דלימוד התורה שעיקרו במחשבה ודיבור, ולא מעשה

הפירות לרשותו של אדם), צו אַראָפּ־טראָגן דאָס בפועל בחיי יום יום.

און דאָס איז דער אויפטו פון חג הסוכות: בשעת עס גייט דורך דער זמן (און די עבודת השם שבו) צווישן שבועות און סוכות, און במשך פון דעם זמן, און באַ די פאַרשידענע אומ־שטענדן וואָס מאַכן זיך בחיי יום יום, פירן זיך אידן ע"פ תורה ומצותי' — האָט זיך דערמיט אויסגעפירט דער ענין פון „באספך את מעשיך מן השדה" — מ'האָט אויפגעזאַמלט די תבואה (רוח־נית) אין דעם אייגענעם רשות — מ'איז פאַרזיכערט מיט דער עבודת התומ"צ (תבואה רוחנית) אויך במעשה.

און דערמיט איז מובן, וואָס דער גודל השמחה פון חג הסוכות איז פאַרבונדן מיט „מאספך" זיין די „תבואה" רוחנית — ובפשטות, אַז די שמחה של סוכות איז אַן ענין פון שמחה של מצוה (שמחת לולב ושמחת ישיבה בסוכה[43]).

ז. דערביי שטעלט זיך אַבער לכאורה די שאלה: מען געפינט גאָר, אַז נאָר קבלת התורה האָט ביי אידן ניט בלויז געפעלט אין שמירת התומ"צ כדבעי, נאָר נאָכמער — זיי זיינען נכשל געווארן אין חטא העגל, וואָס איז דער חטא הכי חמור (היפך האמונה (פון חג המצות און) אין „אנכי ה"א" דחג השבועות): איז ווי איז שייך צו זאָגן, אַז אין דעם זמן צווישן קבלת התורה און חג הסוכות האָט זיך אויפגעטאָן דער ענין פון „אסיפת התבואה"?

איז דער ביאור בזה, אַז אדרבה — היא הנותנת: וויבאַלד אַז ניט קוקנדיק אויף דעם גודל הירידה שעל ידי חטא העגל, זיינען אידן נתעורר געווארן בתשובה ביז צו פועל זיין דעם „סלחתי כדבריך"[44] — איז דאָס גופא אַ באַוויז, אַז דער ענין פון תומ"צ איז ביי אידן „נאספ" געווארן אין אַן אופן קבוע ותמידי, וואָס קיין זאַך איז ניט בכח דאָס צו איבערראַיסן.

די הסברה בזה:

וועגן דער מעלה וואָס איז דאָ אין אַ בעל תשובה למעלה פון אַ צדיק שרייבט דער רמב"ם[45], אַז (ניט נאָר איז דער בעל תשובה „אהוב ונחמד ... לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם", נאָר נאָכמער, אַז) „שכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו", און דערנאָך איז ער ממשיך: „אמרו חכמים[46] מקום שבע"ת עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם".

פון דעם וואָס דער רמב"ם איז מוסיף „כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם" (ובפרט אַז ער איז משנה מלשונו לפנ"ז „ששכרו הרבה") — איז מובן בפשטות, אַז דער עילוי פון בע"ת מצד דעם וואָס „טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו" איז ניט נאָר בנוגע ל(קבלת) שכר (אַז היות דאָס קומט אַן מיט מער יגיעה וכבישת היצר, דער־פאַר קומט אים אַ גרעסערער שכר,

---

המצות. — וי"ל שזהו בהתאם לדברי המדרש (הנ"ל הערה 31) שבשביעות התבואה בפנים אבל לא פירות האילן, כי תבואה היא תורה והפירות מצות, כנ"ל.

43) ראה לקו"ש חי"ד ע' 166 הערה 25. ושו"נ.

44) רש"י תשא לג, יא. ועוד.

45) הל' תשובה פ"ז ה"ד.

46) ברכות לד, ב (בשינוי ל').

כמחז"ל[47] „לפום צערא אגרא") — נאָר אַז דאָס איז אַ העכערע מעלה אין דעם אידן און בעבודת ה'[48].

איינער פון די ביאורים אין דעם: ביי אַזאַ וואָס לא „טעם טעם חטא" קען מען ניט זיין זיכער בוודאות גמורה אַז זיין דרגת הצדקות וועט אָנהאַלטן שטענדיק אין אַלע מצבים. עס קען זיין, אַז די גאַנצקייט פון זיין צדקות איז דערפאַר וואָס ער איז ניט אויסגעפרואווט גע־ווארן מיט אַנדערע אַדער מיט גרעסע־רע נסיונות. אָבער אילו יצוייר אַז מאיזו סיבה שתהי' וועט ער שטיין אין אַן אַנדער מצב, וואו עס זיינען דאָ נסיונות צו וועלכע ער איז ניט צוגעוואוינט — צי וועט ער אויך יענע נסיונות קענען בייַשטיין? — דאָס קען מען ניט וויסן[49].

דוקא אַ בע"ת, וואָס „טעם טעם חטא ופירש ממנו", וויבאַלד אַז ער איז שוין דורכגעגאַנגען דעם היפך כו' און דאָך „פירש ממנו וכבש יצרו", גיט דאָס די פאַרזיכערונג אַז ער וועט בלייבן בצדקתו[50] — און אין דעם באַשטייט די מעלה פון אַ בע"ת.

בסגנון אחר קצת: דוקא אין עבודת התשובה קומט צום אויסדרוק וויי עבודת השם איז נחקק אין דער מציאות פון אַ אידן, באופן, אַז מען קען דאָס ביי אים ניט עוקר זיין. וואָס דערפאַר איז אפילו נאָך דעם ווי ער איז באַגאַנגען אַ חטא, וואָס רייסט אים אָפּ ר"ל פון אוי־בערשטן, האָט ער ניט קיין מנוחה ביז ער קערט זיך אום לעבודתו ית'. וואָס דאָס קומט דערפון וואָס בפנימיות נפשו איז „גם בשעת החטא היתה באמנה אתו"[51], און דאָס לאָזט אים ניט רוען ביז ער טוט תשובה[52].

און דערפאַר איז דער גמר ושלימות פון חג האסיף (די שמחה פון שמע"צ ושמח"ת) נקבע געווארן בקשר מיט נתינת לוחות שניות, וועלכע זיינען גע־געבן געווארן בקשר צו עבודת התשובה פון עם ישראל — ווייל דוקא דורך תשובה קומט די אמת'ע „אסיפה"[53], ווי עבודת השם ווערט נחקק אין דער מציאות פון דעם אידן.

ח. ע"פ כל הנ"ל וועט מען פאַר־שטיין די שייכות פון דעם פסוק „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" צו שמחת תורה דוקא:

דאָס וואָס תורה איז אַן ענין פון „מורשה" ביי אידן, ווייזט (ווי רש"י דייטעט אָן, כנ"ל סעיף ב) אַז אידן

---

47) אבות ספ"ה. וראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ו.

48) עיין שמונה פרקים שם.

49) וראה תניא פ"ל.

50) עיין רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ב „ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב כו' לעולם" (ובפשטות בא בהמשך למ"ש בהלכה א שם „אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו . . ובמדינה שעבר כו' ופירש כו").

ומ"ש בלקו"ת ואתחנן (ט, ד) דבע"ת „צריך שמירה מעולה שלא יחזור לסורו" — היינו רק במדריגה תחתונה בתשובה (כמפורש בסה"מ תש"ה ע' 42); אבל במדריגה עליונה דתשובה, הרי אדרבה, בע"ת יותר „מובטח" מצדיק, כבפנים.

51) תניא ספכ"ד.

52) וראה בארוכה לקו"ש ח"ו (ס"ע 53 ואילך) שמטעם זה, אצל בנ"י בכחה של תשובה לבטל הרע ולעקור החטא לגמרי, משא"כ אצל ב"נ התשובה מועלת רק (מכאן ולהבא) למנוע העונש. ע"ש באורך.

53) וכפי' תיבת „עצרת" — „כנישין" (ת"א פינחס כט, לה), התאספות והתקבצות. וידוע דשמע"צ ענינו קליטה (דרושי שמע"צ בלקו"ת וכו').

בלייבן צוגעבונדן צו תורה אין אַלע־ערליי אומשטענדן, בדוגמא ווי אַ שדה אחוזה, וואָס אפילו וועז די שדה גייט אַרויס פון רשות הבעלים — איז עס נאָר לפי שעה, אזן סו"ס איז עס חוזר (ביובל).

אזן דער ענין הירושה שבתורה ווערט אַרויסגעבראַכט בגלוי אין עבודת התשובה, וואָס ווייזט ווי תורה ווערט פאַרבונדן מיט דער עצם מציאות פון אַ אידן, ביז אַז מ'קען ניט נפרד ווערן פון תורה, אזן אפילו ווען מ'האָט זיך אָפגעריסן ר"ל פון אויבערשטן איז עס נאָר לפי שעה, סו"ס איז ער זיכער חוזר צו זיין אמת'ער מציאות — עבודת השם.

אזן דערפאַר איז דער ענין פון „מורשה קהלת יעקב" פאַרבונדן (ניט מיט חג השבועות, זמן מתן תורתנו, נאָר) דוקא מיט שמחת תורה, וואָס איז נקבע געווארן אויף נתינת לוחות שניות וועלכע זיינען געגעבן געווארן דורך דער תשובה פון אידן.

אזן דאָס איז אויך די שייכות צום ענין פון „גמרה (סיומה) של תורה" (וואָס דאָס איז דער טעם בפשטות אויף דער שמחה פון שמחת תורה) — ווייל דער „גמר" ושלימות פון לימוד התורה איז פאַרבונדן דערמיט וואָס תורה ווערט כולא חד מיט דעם אידן:

וואָס דאָס קומט צום אויסדרוק אין עבודת התשובה דוקא[54], וואָס ברענגט אַרויס ווי תורה איז נחקק אין דער עצם מציאות פון אַ אידן, וואָס דערפאַר איז אין אַלע אומשטענדן קען דער קשר ניט בטל ווערן — ובלשון הידוע[55]: ישראל אורייתא וקוב"ה כולא חד.

(משיחות יום שמח"ת תשל"ז, שמחת ביה"ש תש"כ)

---

54) להעיר מלקו"ת בלק (עג, סע"א) ועוד, שהעלי' דנשמות ע"י ירידתם לעוה"ז היא מה שנעשים בחינת בעלי תשובה.

55) ראה זח"ג עג, א.

הוספות

•

א) שיחות ה'תשד"מ – תשמ"ו

ב) שיחות ומכתבים

ג) מכתבים כלליים לר"ה

ה'תשמ"ו – תשמ"ז

הוספות

•

שיחות ה'תשד"מ – ה'תשמ"ו

מפתח

שיחות

ש״פ דברים, שבת חזון תשמ״ו 241
ליל ד׳ פ׳ עקב, ט״ו מנ״א תשמ״ו 252
כ׳ מנ״א תש״מ 263
ש״פ ראה, מבה״ח אלול תשמ״ו 272
ש״פ תבוא, ט״ז אלול תשמ״ו 280
ש״פ תבוא, ח״י אלול תשד״מ 287
ח״י אלול תשמ״ה 292
ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ג 301
ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) תשמ״ג 310
ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ה 313
ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) תשמ״ה 324
ברכת ערב יו״כ אחרי מנחה תשמ״ו 329
ברכת ערב יו״כ להתמימים (לפני כל נדרי) תשמ״ו 350
ברכת להאורחים שי׳ — ליל א׳ דחה״ס תשמ״ג 354
ליל שמחת תורה תשמ״ו 358

משיחות ש"פ דברים, שבת חזון ה'תשמ"ו

א. אודות הענין ד„שבת חזון" — ידוע מ"ש ר' הלל מפאריטש[1] „בשם הרב מבארדיטשוב נבג"מ" ש„שבת חזון" הוא מלשון „מחזה", „שמראין לכאו"א המקדש דלעתיד מרחוק".

ומוסיף לבאר ע"פ משל — „מאב שיש לו בן יקר ועשה לו מלבוש יקר להתלבש בו, ומצד שלא נזהר הבן באותו בגד כו' קרע אותו לכמה קרעים, ועשה לו פעם שני לבוש וקרע אותו ג"כ, מה עשה האב, עשה לו לבוש שלישי ולא נתן לו ללבוש אותו, רק גנזו, ולפרקים רחוקים ידועים מראה לו הלבוש, ואומר לו, ראה, שאם תתנהג בדרך הישר ינתן לך לבוש זה ללבוש אותו (ומצד זה מרגילו לילך בדרך הישר עד שיוודע בו שנעשה אצלו כמו טבע, אז יתן לו הלבוש להלביש אותו כו')".

ודוגמתו בנמשל — שראיית[2] המקדש דלעתיד מרחוק בשבת חזון מגדילה ומגבירה את הכוסף והתשוקה כו' שהמקדש דלעתיד (שעומד „בנוי ומשוכלל" למעלה[3]) ירד ויתגלה במקדש של מטה בירושלים של מטה[4], וכתוצאה מזה, עוד מוסיפים ישראל להיטיב את הנהגתם בכל עניני תורה ומצוותי', אשר, ע"ז מבטלים את סיבת הגלות („מפני חטאינו גלינו מארצנו"), ובהבטל הסיבה — בטל בדרך ממילא המסובב, הגלות, ואז נותן הקב"ה לישראל את המקדש דלעתיד בפועל ממש.

ולכל לראש — להוסיף באהבת ישראל ואחדות ישראל, דמכיון שסיבת החורבן והגלות היא היפך הענין דאהבת ישראל[5], הרי מובן, שע"י ההוספה באהבת ישראל מחלישים ומבטלים את סיבת הגלות, ובדרך ממילא מתבטל הגלות, ובאה הגאולה האמיתית והשלימה.

וחידוש מיוחד[6] בשנה זו — להיותה שנת העיבור[7]:

ההוספה דחודש העיבור פועלת בכל השנה כולה — כל השנה כולה נקראת בתורת אמת: „שנה תמימה"[8], ומזה מובן,

---

1) נעתק באוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צז — בשוה"ג. ונתבאר בארוכה בלקו"ש ח"ב ע' 357 ואילך. ח"ט ע' 24 ואילך. לעיל ע' 18 ואילך. ועוד.

2) שהרי אין דומה שמיעה לראי' (מכילתא יתרו יט, ט), שלכן, י"ל אשר התשוקה כו' שנפעלת ע"י ראיית המקדש דלעתיד מרחוק, היא שלא בערך לגבי התשוקה כו' שנפעלת ע"י שמיעה ודיבור בעניני הגאולה, בתפלות כו' שבכל יום ויום (כולל התפלה „ותחזינה עינינו").

3) פרש"י ותוס' — סוכה מא, סע"א (ועוד — נסמן בלקו"ש חי"ח ע' 418 הע' 64).

4) ואדרבה: העיקר הוא ביהמ"ק של מטה בירושלים של מטה — שהרי „אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" (תענית ה, א).

5) יומא ט, ב.

6) נוסף על החידוש שבכל עניני התורה — ש„בכל יום יהיו בעיניך כחדשים" (שו"ע אדה"ז או"ח סס"א ס"ב — נת' בלקו"ת ריש פרשתנו), עד ל„חדשים" (פרש"י תבוא כו, טז) ממש, ובפרט לגבי השנה שלפנ"ז — שהרי בכל שנה ושנה „יורד ומאיר . . אור חדש ומחודש . . עליון יותר שלא הי' מאיר מימי עולם אור עליון כזה" (אגה"ק סי"ד), וכמובן (ובפרט — להיותו אור דכל השנה ובשביל כל השנה) שפועל בכל עניני השנה.

7) להעיר, שמכיון שאין ב' שנים מעוברות בסמיכות זו לזו (והפכו — בשנים פשוטות) — הרי החידוש דשנת העיבור הוא הן בנוגע לשנה שלפנ"ז והן בנוגע לשנה שלאח"ז.

8) בהר כה, ל. ערכין לא, א — במשנה. רמב"ם הל' שמיטה ויובל פי"ב ה"ה. וראה יהל אור ע' סז.

שגם הענינים דכל השנה הם (צ"ל) באופן של תמימות ושלימות.

ומזה מובן גם בענייננו, שראיית המקדש דלעתיד בשבת חזון, ופעולתה בהוספה בכל הקשור לביטול החורבן והגלות ועד לבנין ביהמ"ק — (צ"ל) נעשים באופן של תמימות ושלימות, ע"י ההוספה ביתר שאת וביתר עוז.

ב. בין הפעולות העיקריות שעל ידן מבטלים את החורבן והגלות — ישנו ענין המפורש בתושב"כ, בסיום וחותם ההפטרה (שהיא סיום וחותם "הקריאה") דשבת חזון: "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה"[9], היינו, שהפדי' מהגלות והשבי' נעשית ע"י ב' הענינים ד"משפט" ו"צדקה".

והענין בזה:

"משפט" — קאי על "עסק התורה", ובעסק התורה גופא — "הלכות התורה", "כתרגומו ע"פ[10] כמשפט הראשון כהל־כתא קדמייתא"[11],

[ובפשטות — שכללות ענין ה"משפט", "להיות כל דבר על מכונו כמו שצריך להיות"[12], לדעת את המעשה אשר יעשון ואלה אשר לא תעשינה, הוא ע"י הלכות התורה, היינו, לימודה לא רק באופן של שקו"ט, אשר, "אלו ואלו דברי אלקים חיים"[13], כי אם, באופן של הלכה פסוקה, הלכה למעשה בפועל ("המעשה הוא ה־עיקר"[14]) בעוה"ז הגשמי, שאינה יכולה להיות אלא באופן אחד, כדעה אחת ("הוי' עמו — שהלכה כמותו"[15], למעלה מ"אלו ואלו דברי אלקים חיים"[16]].

"צדקה" — קאי על "כללות המצוות ש־נקראו צדקה"[17], ובפרט מצות הצדקה עצמה, ה"שקולה כנגד כל המצוות"[18].

וזהו "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" — שהפדי' מהגלות והשבי' היא ע"י ב' הענינים ד"משפט", (הלכות התורה) — "כמ־שארז"ל[19] אין הגליות מתכנשות אלא ב־זכות המשניות (שענינן — הלכה פסוקה[20]), שנאמר[21] גם כי יתנו ("יתנו" מלשון משנה) בגוים עתה אקבצם"[11], ו"צדקה" — "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה"[22].

---

9) ישעי' א, כז.

10) ויישב מ, יג.

11) לקו"ת פרשתנו א, סע"ב ואילך.

12) לשון אדה"ז בלקו"ת שם, ד.

13) עירובין יג, ב. גיטין ו, ב.

14) אבות פ"א מי"ז. ולהעיר, שעיקר החילוק בין זמן החורבן לזמן הבית — ובפרט בענין ה"עבודה", קרבנות — הוא, בנוגע למעשה בפועל, שהרי בזמן החורבן ישנו הענין ד"ונשלמה ("ל גם מלשון שלימות) פרים שפתינו" (הושע יד, ג. שו"ע אדה"ז או"ח (מהדו"ב) סוס"א), אלא, שחסרה עבודת הקרבנות במעשה, שהוא העיקר.

15) סנהדרין צג, ב.

16) ראה בארוכה אוה"ת יתרו ע' תתצ ואילך. ד"ה וידבר אלקים תרכ"ז. המשך תרס"ו ע' תלא ואילך. ועוד.

17) לקו"ת שם.

18) ב"ב ט, א. ירושלמי פאה פ"א ה"א. וראה תניא פל"ז.

19) ויק"ר פ"ז, ג.

20) להעיר ש"בזמן הזה גם הלכות פסוקות של פסקי הגאונים הפוסקים כמו הטור והש"ע והגהותיו בכלל משנה יחשבו" (הל' ת"ת לאדה"ז רפ"ב. וש"נ). והלכות פסוקות של בנין ביהמ"ק וכל ענייניו — ה"ה בהל' ביהב"ח וכו' ברמב"ם.

21) הושע ח, י.

22) ב"ב י, א. וראה תניא שם. ולהעיר גם משבת קלט, א (סנהדרין צח, א*): אין ירושלים נפדה אלא בצדקה, שנאמר ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. וראה רמב"ם הל' מתנות עניים רפ"י (וכ"ה בטור

*) אבל, בכת"י פריז: "אין ירושלים נפדה אלא במשפט", כדמשמע גם מפשטות הפסוק, ש"ירושלים שהיא ציון נפדית במשפט, אבל שבי' יהיו נפדין בצדקה" — כקושיית המהרש"א בחדא"ג ד"ה ורשב"י (ועי"ש שנדחק טובא (כפי שהעירו במסורת הש"ס)). וראה גם ב"י או"ח סקפ"ח (בנוגע לנוסח

ולכן, בימי „בין המצרים" בכלל, וב־פרט החל מר"ח מנחם־אב, ובפרטי פרטיות החל מהשבת שלפני ת"ב (שמיני' מתברכין כולהו יומין[23], כולל ת"ב, עד לברכה העיקרית, שיהפך לששון ולשמחה ולמועדים טובים[24]) — יש להוסיף ביתר שאת וביתר עוז ב„(ציון) במשפט (תפדה ושבי') בצדקה":

„במשפט" — לימוד הלכות התורה, ובמיוחד אלו שהזמ"ג — הלכות התורה שבהם נתבארו פרטי הענינים דבנין ביהמ"ק[25] (ובפרט בשבת חזון, שבו מראים לכאו"א המקדש דלעתיד, כנ"ל) — הלכות בית הבחירה.

ו„בצדקה" — הוספה בנתינת הצדקה יותר מכפי הרגילות (וגם בקשר לשבת — ע"י „כסף משנה" בערב שבת, או ע"י הכנסת אורחים בשבת וכיו"ב).

ג. ובפרטיות יותר:

ב' הענינים ד„משפט" ו„צדקה", עם היותם שייכים ונדרשים מכאו"א מיש־ראל, מ"מ, חלוקים הם לב' אופני עבודה השייכים בעיקר ובפרט לב' סוגים בישׂ־ראל — ישכר וזבולון, מארי תורה ומארי עובדין טבין[26]: ישכר, מארי תורה — עיקר עבודתם ב„משפט", לימוד התורה (אע"פ שצריכים לעסוק גם בצדקה, שהרי כל האומר אין לי אלא תורה כו'[27]). וזבולון, מארי עובדין טבין — עיקר עבודתם ב„צדקה" (אע"פ שצריכים לעסוק גם בלימוד התורה)[28].

ובהתאם לכך, הרי ההוספה בלימוד (התורה, ובפרט) הלכות התורה, „משפט", צריכה להיות בהדגשה יתירה אצל תלמידי הישיבות:

תלמידי הישיבות — אין להם עסק עם עניני העולם, דאגות הפרנסה כו', מכיון שמקבלים את כל מחסורם וצרכיהם מן המוכן, ובמילא, כל ענינם ומציאותם אינו אלא לימוד התורה[29], בבחינת תורתם אומנותם.

ובלימוד התורה גופא — לא רק שקו"ט ופלפול בתורה, ועד ל„יגדיל

יו"ד סרמ"ז): „אין ישראל נגאלין•• אלא בצדקה, שנאמר ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה" („ישראל" ולא „ירושלים" — כגירסת הע"י. וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 594).

23) זח"ב סג, ב. שם פח, א.

24) ע"פ זכרי' ח, יט. רמב"ם הל' תעניות בסופן. וראה ד"ה ציון במשפט תפדה תשל"ה (סה"מ מלוקט ח"א ע' קנה) הערה 42. וש"נ.

25) שעי"ז אין „בנין ביתי בטל" — כדברי הקב"ה ליחזקאל: „וכי בשביל שבני נתונים בגולה יהא בנין ביתי בטל" (בתמי'), „לך אמור להם ויתעסקו לקרות צורת הבית בתורה . . אני מעלה עליהם כאילו הם עוסקין בבנין הבית" (תנחומא צו יד. נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ח ע' 412 ואילך).

ברכת „בונה ירושלים") „שלא תבנה ירושלים אלא במשפט, דכתיב ציון במשפט תפדה".

•• ואולי יש לומר, שאצל הרמב"ם הגירסא „אין ירושלים נפדה אלא במשפט", ולכן, בנוגע למעלת הצדקה, כתב, „אין ישראל נגאלין אלא בצדקה", כמשמעות פשטות הכתוב ש„ירושלים שהיא ציון נפדית במשפט, אבל שבי' (ישראל) יהיו נפדין בצדקה" (כנ"ל בשוה"ג הקודם); ושינה גם מלשון הגמרא „נפדה" ל„נגאלין" (נוסף על המבואר בלקו"ש שם שהרמב"ם מפרש הענין יותר מאשר בש"ס) — בהתאם ללשון הפסוק „במשפט תפדה", היינו, שהלשון פדי' („תפדה") נופל על „משפט".

26) ראה גם ד"ה ציון במשפט תפדה תשל"ה פ"ז (סה"מ מלוקט שם ע' קנו).

27) יבמות קט, ב.

28) ראה אגה"ק ס"ה. ובכ"מ.

29) להעיר מהביאור במארז"ל (מכילתא ר"פ בשלח) „לא ניתנה תורה כו' אלא לאוכלי המן" — שלימוד התורה כדבעי הוא כאשר נמצאים במעמד ומצב ד„אוכלי המן", שלא היו להם בלבולים מעניני העולם כו', כי „אוכלים" כל צרכיהם מן המוכן, מן השמים (ראה לקו"ש ח"כ ע' 396. ועוד).

תורה ויאדיר"[30], אלא גם — ובעיקר — לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא[31], לכוין לאמיתתה של תורה[32].

ולכן, כשישנו זמן מיוחד שצריכים להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה, ובנדו"ד, בימי „בין המצרים", שאז צריכים במיוחד לבטל את החורבן והגלות כו', ע"י ההוספה בהלכות התורה, „ציון במשפט תפדה" — הרי לכל לראש מוטלת חובה זו על תלמידי הישיבות, שעיקר ענינם הוא לימוד התורה, כולל ובפרט — הלכות התורה („משפט").

ולא עוד, אלא שיש להם אחריות בזה גם עבור תומכי הישיבה, אלו שעיקר עבודתם בקו דזבולון, מארי עובדין טבין, אשר, ע"י תמיכתם בתלמידי הישיבה שיוכלו ללמוד תורה ומתוך מנוחה כו', יש להם חלק ושותפות בלימוד התורה של תלמידי הישיבות[33], ובמילא, מלבד האחריות עבור עצמם, מוטלת עליהם גם האחריות עבור תומכי הישיבה[34].

ד. ואם הדברים אמורים בנוגע לתלמידי כל הישיבות, הרי עאכו"כ בנוגע לתלמידי ישיבת תומכי תמימים:

ידועה שיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו[35], „מנהל פועל דישיבת תומכי תמימים", בקשר להתייסדות ישיבת תומכי תמימים במדינה זו, שבה חזר וביאר את השיחה של אביו[36], כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, מייסד הישיבה, ע"ד תפקידם המיוחד של תלמידי ישיבת תומכי תמימים, ותוכן הדברים — שתלמידי תומכי תמימים הם „חיילי בית דוד", שתפקידם ושליחותם לצאת ל„מלחמת בית דוד", לגלות בעולם את הגילוי אור דמשיח בן דוד, ע"י הפצת המעיינות חוצה, מבלי להתפעל מאלו „אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו עקבות משיחך"[37].

ודבר ברור הוא שינצחו במלחמה זו, שהרי „מה כתיב בתרי[38] ברוך ה' לעולם אמן ואמן"[39], לשון של שבועה[40], שבו-עתו של הקב"ה, כביכול, על הנצחון ד„מלחמת בית דוד".

---

30) ישעי' מב, כא. חולין סו, ב. נדה נא, ב. וראה רמב"ם הל' ת"ת ספ"ב.

31) יומא סו, א.

32) ראה בארוכה בקונטרס עץ החיים (לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע) פכ"ז ואילך — דרך הלימוד לתלמידי הישיבות, עי"ש.

33) ראה שו"ע יו"ד רסרמ"ו וברמ"א שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ג ה"ד.

ויש להוסיף: מכיון שגילוי כל ענין הוא ע"י תורה („תורה אור")*, הרי, עסק התורה דישכר אינו בנוגע לתורה דזבולון בלבד („נחשב לו כאילו למד כן ממש בעצמו"), אלא גם בנוגע לגילוי ההמשכה שע"י העבודה דגמ"ח, שגם בענין זה ניתוסף (לא רק ע"י עסק התורה דזבולון גופא, אלא) גם ע"י התורה דישכר.

---

*) י"ל שזהו פי' הפנימי דמחז"ל ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא (ראה תענית ט, א. וח"ג רכא, א).

34) ויש להוסיף — ע"ד הצחות — שמכיון שבדאורייתא „אין ברירה" (נסמן באנציק' תלמודית ערך ברירה (ע' רכא)), נמצא, שאחריותו של כל תלמיד פרטי היא עבור כל תומכי הישיבה, כי, אף שבשביל צרכיו מספיקה תמיכתו של א', הרי „אין ברירה" לקבוע מיהו התומך שלו כו'.

35) מערב ר"ח תמוז תש"ב — לקו"ד ח"ד תשפ, ב ואילך. סה"ש תש"ב ס"ע 130 ואילך.

36) משמח"ת תרס"א — לקו"ד שם תשפז, ב ואילך. סה"ש שם ס"ע 141 ואילך.

37) תהלים פט, נב.

38) שם, נג.

39) יל"ש עמוס בסופו (רמז תקמט).

40) שבועות כט, ב. שם לו, א. רמב"ם הל' שבועות רפ"ב.

ומזה מובן, שההוספה המיוחדת בלימוד התורה בקשר ובשייכות לביטול החורבן והגלות, ועד לגילוי דמש"ח בן דוד בפועל ממש בעוה"ז הגשמי ("ציון במשפט תפדה") — שייכת ביותר וביותר לתלמידי ישיבת תומכי תמימים, חיילי בית דוד, שתפקידם להלחם עם אלו "אשר חרפו עקבות משיחך", כדי לפעול ולהביא ביאת משיח צדקנו בפועל ממש.

ולכן, בימים אלו מוטלת החובה וה־אחריות על תלמידי ישיבת תומכי תמימים — בהוספה מיוחדת על תלמידי כל הישיבות כולן — להרבות ביתר שאת וביתר עוז בלימוד התורה, ובפרט הלכות התורה[41], ע"פ משנ"צ "ציון במשפט תפדה".

ה. ובנוגע לפועל — באתי בהצעה ובקשה נפשית לתלמידי הישיבות בכלל, ולתלמידי ישיבות תומכי תמימים בפרט:

בימים אלו, יוסיפו תלמידי הישיבות בלימוד התורה, ובפרט הלכות התורה, ביתר שאת וביתר עוז, אשר, עי"ז יקרבו ויזרזו ויפעלו ביטול החורבן והגלות, כמשנ"צ "ציון במשפט תפדה".

ובאותם מקומות שסדרי הישיבה הם באופן שחלק מימי הקיץ, כולל ימי "בין המצרים", הם בתקופת החופש,

[אבל, כמדובר כמ"פ[42], המושג של "חופש" בישיבה, חדר או תלמוד־תורה, הוא דבר בלתי־רצוי כו' וכו' — דמכיון שהתורה היא "חיינו ואורך ימינו", הרי לא יתכן שיהי' הפסק, ח"ו, בענין החיים,

והלואי שיבטלו סוכ"ס את קיומו של החופש הזה, ואדרבה — מי"ב תמוז, "יום חג גאולת עוסקי הרבצת התורה"[43], ובפרט של לימוד התורה ברבים, "עשרה שיושבים ועוסקים בתורה"[44], יש להוסיף בלימוד התורה, ובימי "בין המצרים" — הוספה יתירה מצד הענין ד"ציון במשפט תפדה"],

יתאספו תלמידי הישיבות גם מעצמם בכל מקום ומקום (ומה טוב — שיפנו להנהלת הישיבה בבקשה שתתן להם גם "ראש ישיבה" וכו'), על מנת להוסיף בלימוד התורה, ובפרט הלכות התורה, ביתר שאת וביתר עוז.

ופשוט, שההוספה בלימוד התורה בימים אלו — תפעל ותשפיע גם על כל הימים שלאח"ז, כולל ובמיוחד בקשר עם התחלת ה"זמן" החדש, להוסיף בלימוד התורה בעילוי אחר עילוי.

ו. והצעה נוספת — בקשר לתלמידי הישיבות:

כדאי ונכון שמזמן לזמן יתקיימו "בחינות" — לבחון את רמת הלימוד וה־ידיעה בתורה, הן בכמות והן באיכות, אצל כאו"א מהתלמידים, שכן, עצם העובדה שהתלמיד יודע שמזמן לזמן יבחנו אותו במצב לימודו, תפעל אצלו תוספת מרץ וחיות כו' בלימוד התורה[45].

---

41) להעיר שגם בשיחה הנ"ל מודגש הענין דבירור הלכה — ממקור ההלכה בתושב"כ, עד לפרטי ההלכה ברמב"ם, טור ובית יוסף, ושו"ע אדה"ז.

42) ראה גם לקו"ש חי"ח ע' 363 הע' 1. ועוד.

43) לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו לחגיגת י"ב תמוז הראשונה (סה"מ תפר"ח ע' קמו. אג"ק שלו ח"ב ע' פ').

44) אבות פ"ג מ"ו. — התחלת המאמר המצורף למכתב הנ"ל בהערה שלפנ"ז.

45) להעיר מהמבואר (המשך תרס"ו ע' תו ואילך. המשך תער"ב ח"ב ע' תשדמ) בנוגע למעלת פסק־הלכה למעשה בפועל — שמכיון ש"ירא מאד לנפשו אולי לא יכוין ח"ו לאמיתתו של דבר . . מוציא כחות חזקים יותר שנותן נפשו ביותר כו'". ומעין זה בנוגע ל"בחינה" — שהיא ע"ד ובדוגמת "הלכה למעשה" ביחס ללימוד עצמו.

ומה טוב — שתוצאות הבחינה יהיו גם בכתב[46], דבר שיעודד ויזרז את התל־מידים הנבחנים להגיע לציונים טובים יותר, בבחינת „קנאת סופרים תרבה חכמה"[47].

ומהנכון להתחיל בזה תיכף ומיד, כלומר, שהבחינה הראשונה תתקיים בימים הסמוכים, לפני ת"ב (עד חצות היום דערב ת"ב), ימים שבהם מודגשת ההוספה בלימוד התורה — „ציון במשפט תפדה",

ולכל המאוחר — (יסיימו את) הבחינה הראשונה עד חמשה עשר באב, שגם בו מודגשת ההוספה בלימוד התורה — „מכאן ואילך דמוסיף יוסיף"[48], „מח־משה עשר באב ואילך, דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה, יוסיף חיים על חייו"[49].

ז. והנה, אע"פ שנתבאר לעיל (ס"ג) שהעבודה ד„ציון במשפט תפדה" (הוספה בלימוד התורה, ובפרט הלכות התורה) שייכת בעיקר לסוג דישכר, מארי תורה, ובו במיוחד — תלמידי הישיבות, ואילו העבודה ד„שבי' בצדקה" שייכת בעיקר לסוג זזבולון, בעלי־עסקים, מארי עובדין טבין — הרי, מובן וגם פשוט, שאצל כל אחד ואחת מישראל צריך להיות הענין ד„ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה", ולכן, גם אצל מארי תורה צריך להיות ענין ה„צדקה", וגם אצל מארי עובדין טבין צריך להיות ענין ה„משפט"[28].

ובפשטות:

תלמידי הישיבות (וישכר בכלל), שעיקר עבודתם ב„ציון במשפט תפדה" — צריכים להוסיף בימים אלו גם בענין הצדקה („ושבי' בצדקה"), הן בנוגע לנתינת הצדקה כפשוטה, והן בנוגע לצדקה רוחנית (ובפרט בעניגם), ע"י הפצת התורה, ובנוגע לתלמידי ישיבות תומכי תמימים — כולל ובמיוחד הפצת המעיינות חוצה[50], שע"ז „פועלים" את ביאת המשיח[51] (תפקידם של „חיילי בית דוד", כנ"ל).

ועד"ז לאידך, שגם הסוג דזבולון, בעלי־עסקים, מארי עובדין טבין, שעיקר עבודתם בענין הצדקה — צריכים להוסיף בימים אלו גם בלימוד התורה (בהוספה על קביעת עתים לתורה שלהם במשך כל השנה), ובמיוחד — הלכות התורה („ציון במשפט תפדה"), ובפרט הלכות בית הבחירה, כנ"ל.

ח. ע"פ האמור, יש להוסיף בהצעה ובקשה נפשית האמורה — גם בנוגע למארי עובדין טבין:

---

46) במכש"כ וק"ו שמצוה לפרסם עושי מצוה סתם (מג"א או"ח סקנ"ד סקכ"ג. רמ"א יו"ד סרמ"ט סי"ג — משו"ת הרשב"א ח"א סתקפ"א).

47) ב"ב כא, סע"א. שם כב, רע"א. וראה משלי כג, יז. ובארוכה — אוה"ת בראשית ריח, ב ואילך.

48) תענית בסופה.

49) פרש"י שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ח. ולהעיר גם מהסימן „מקומי עד שכבי קומי . . מט' באב שאומרים קומי (קומי רוני בלילה), עד חג השבועות שאומרים שכבי (שכבי עד הבוקר) — קומי, חייב לקום קודם אור הבוקר, בראש אשמורת, ללמוד, כיון דהלילות ארוכים" (ב"ח או"ח סרל"ח). וראה (התיווך בזה) לקו"ש חי"ט ס"ע 447.

50) להעיר מהשייכות דהפצת המעיינות חוצה לשבת חזון בשנה זו — ד' מנ"א, ערב יום ההילולא של האריז"ל (ובפרט לאחרי חצות, שאז מתחילים כבר הענינים דיום שלאח"ז, ה' מנ"א, כמובן מהדין דאמירת צו"צ במנחת שבת (שו"ע אדה"ז או"ח סו"ס רצב)), שבזמנו דוקא נתחדש הענין ד„מותר ומצוה לגלות זאת החכמה" (אגה"ק סכ"ו), התחלת ופתיחת הענין ד„יפוצו מעיינותיך חוצה".

51) ראה אגה"ק דהבעש"ט הידועה (נדפסה בכש"ט בתחלתו. ובכ"מ).

גם בעלי־עסקים ישתדלו בימים אלו להתאסף ולעסוק בלימוד הלכות התורה — בהוספה על השיעורים הקבועים בכל ימי השנה.

וכאמור, הוספה זו תפעל ותשפיע גם על כל הימים שלאח"ז — להוסיף אומץ[52] בקביעות עתים לתורה, כולל וב־מיוחד — „מחמשה עשר באב ואילך, דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה, יוסיף חיים על חייו", כנ"ל.

ט. כדי להוסיף זירוז בכל זה — כדאי ונכון לקשר זאת גם עם „בחדינות", ובהקדמה:

אמרו חכמים במשנתם[53]: „עשה לך רב", כלומר, ישנו ציווי על כאו"א מיש־ראל — מקטן ועד גדול — לקבל עליו ולעשות לו רב[54].

כלומר, נוסף על הוראת המשנה[55] „איזהו חכם הלומד מכל אדם", היינו, שגם מי שהוא, חכם גדול כו', יכול להוסיף וללמוד מאחרים, ועד שיכול ללמוד מכל אדם [ואדרבה: הנהגה זו מוכיחה שהוא בגדר חכם, כדיוק הלשון „איזהו חכם הלומד מכל אדם"] — צריך להיות גם הענין ד„רב", „עשה לך רב", כלומר, ש„תקבלהו עליך לרב", לסמוך על דבריו[56].

וטעם הדבר — מכיון ש„אדם קרוב אצל עצמו"[57], ובמילא, אינו יכול לסמוך על עצמו כו', ולכן, צריך לעשות לו רב — שיחשיבהו גדול ממנו, ולקיים את דבריו.

ויש להוסיף, שגם מי שהוא גדול בתורה וביראת־שמים כו', שקשה לו למצוא מי שגדול ממנו — הרי „אע"פ שלא ימצא חכם גדול כמוהו, יעשה משלמטה הימנו, כי אין אדם רואה בעיניני עצמו העצה הצריכה לו כמו שיראה זולתו, וזהו עשה לך רב, אף שאינו ראוי"[58], וכמפורש שבכגון־דא יש צורך בענין של עשי', „עשה לך רב", אשר, „לשון עשי' יאמר על דבר שצריך לטרוח ולעשות על ידו"[58], עד לעשי' מלשון כפי' (כמו „מעשין על הצדקה"[59]).

ובהתאם לכך, טוב ונכון ביותר, שכל אחד ואחת מישראל — האנשים וה־נשים, כולל ילדים וילדות קטנים — יקיים את הוראת המשנה „עשה לך רב" (ובנוגע לנשים ובנות — בל' דאמרי אינשי „משפיעות"[60]), עי"ז שילך מזמן לזמן למי שגדול הימנו („רב"), על מנת ובאופן לעמוד ל„מבחן" בנוגע למעמדו ומצבו בלימוד התורה, בנתינת הצדקה,

---

52) ראה תניא פל"ד.

53) אבות פ"א מ"ו. שם מט"ז — הוראה שנכפלה ב"פ באותו הפרק!

ולהעיר שבמסכת אבות מודגשת השייכות לכאו"א מישראל — שהרי נקבעה במנהג ישראל אשר תורה היא (גם) בסידור, השוה לכל נפש, כולל קטנים וקטנות, ומתפשט ביותר לאחרונה המנהג שיש לכאו"א מהם סידור בפ"ע (ראה בארוכה לקו"ש חי"ד ע' 279).

54) ופשוט, שכל מי שיש לו כבר רב (רב ומשפיע וכיו"ב) — אינו צריך לחפש רב אחר, ואדרבה: א' הפירושים ד„עשה לך רב", הוא — „שיקבל לו רב אחד שילמוד ממנו תמיד, ולא ילמוד היום מאחד ולמחר מן האחר" (רע"ב מ"ו), ולא עוד, אלא ש„בזה תרויח שתסתלק מן הספק („עשה לך רב והסתלק מן הספק" — מט"ז), שאם אתה לומד משנים או שלשה רבנים, יתערב שכלך כו'" (מדרש שמואל מט"ז).

55) שם רפ"ד.

56) לב אבות — הובא במדרש שמואל פ"א מט"ז.

57) יבמות כה, ב. ושו"נ.

58) מאירי — הובא במדרש שמואל שם מ"ו.

59) ראה ב"י לטור יו"ד סרמ"ח.

60) ראה בארוכה לקו"ש חי"ז ע' 493 ואילך.

ובכללות הנהגתו בעבודת ה', גם בעניני הרשות, „כל מעשיך יהיו לשם שמים"[61] ו„בכל דרכיך דעהו"[62], אשר, עי"ז יקבל את ההוראה וההדרכה הנכונה (ללא השוחד דקרבת עצמו),

ומה גם שעצם הידיעה שמזמן לזמן יצטרך לתת „דין וחשבון" לבשר ודם, תפעל אצלו להיטיב את הנהגתו, ולהוסיף בכל עניני טוב וקדושה[63].

י. ויש להוסיף ולהדגיש ע"ד גודל החשיבות והצורך כו' דכל האמור גם במשך כל השנה כולה, ויתירה מזה — תמיד כל הימים.

ולכן, הצעתי ובקשתי — בבקשה נפשית (ועוד יותר מזה, אלא שאין בידי לע"ע ביטוי מתאים יותר כו') — שיפרסמו את הדברים בכל מקום ומקום,

— בשמי, או שלא בשמי, בהתאם להתועלת בנוגע לקיום הדבר —

שכדאי ונכון ביותר, אשר, כל אחד ואחת מישראל, אנשים נשים וטף, יקיימו את הוראת המשנה „עשה לך רב", ומזמן לזמן יבואו אליו כדי לעמוד ל„מבחן" בנוגע למעמדם ומצבם בעבודת ה',

אשר, עי"ז יתוסף בודאי ובודאי אצל כאו"א מישראל בכל עניני טוב וקדושה, הלוך ומוסיף ואור.

*

יא. בהמשך להתעוררות בקשר לחורבן הבית — ע"ד ההוספה ב„ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה" — יש להזכיר עוד הפעם, ולהוסיף עידוד וזירוז כו', בכל הקשור להקמת (או הרחבת) בתי תפלה ובתי תורה ובתי גמ"ח וצדקה, או בית שיכלול כל הנ"ל — וע"ד הבתים „בית יוסף יצחק ליובאוויטש — בית חב"ד", או בשם הקצר: „בית־חב"ד", בכל מקום ומקום:

ענינם של בתים האמורים, כולל „בית־חב"ד" — שמהם תצא אורה לכל העולם, ע"י הפצת התורה („במשפט") והמצוות („בצדקה" — „כללות המצוות שנקראו צדקה"), עד להפצת המעיינות דפנימיות התורה („ציון", פנימית הלב, עצם הנשמה[64], הקשורה עם פנימיות התורה[65]).

וזהו הקשר ד„ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה" ל„בתים" — שהעבודה ד„ציון[66] במשפט תפדה ושבי' בצדקה", בג' הקוין דתורה תפלה וצדקה, צריכה להיות באופן של התיישבות וקביעות — „בית", אשר, עי"ז פועלים ובונים ומגלים את בית המקדש דלעתיד דוקא, „כיעקב שקראו בית"[67].

---

61) אבות פ"ב מי"ב — „פרק" דשבת זו.

62) משלי ג, ו. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב.

63) להעיר ממאמר ריב"ז לתלמידיו: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם (ברכות כח, ב. תניא פמ"א (נז, סע"א)).

64) לקו"ת פרשתנו א, ב. ושם, ג: וכן פי' האריז"ל (בעל ההילולא דה' אב) . . שבחי' ציון הוא בחי' ממעמקים קראתיך כו'.

65) כידוע בענין תלת קשרין כו' — שבחי' סתים דישראל קשור עם בחי' סתים דתורה (לקו"ת ויקרא ה, ג. נצבים מו, א. ובכ"מ).

66) להעיר שהשם „ציון" מורה על עבודתם של ישראל בכל ג' הקוין (אוה"ת פרשתנו ע' לו — ע"פ ירושלמי תענית פ"ד סה"ב), ועפ"ז, גם הפדי' ד„ציון" היא ע"י העבודה בכל ג' הקוין (וראה גם ברכות ח, א: כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור כו' כאילו פדאני כו', ובחדא"ג מהרש"א שם. יהל אור עה"פ פדה בשלום נפשי (ע' רד)). וראה ד"ה ציון במשפט תפדה תשל"ה ס"ט, ובהערות שם (סה"מ מלוקט שם ע' קנח).

67) פסחים פח, א. וראה חדא"ג מהרש"א ועיין יעקב שם. לקו"ש חט"ו ע' 231 ואילך. וש"נ.

יב. ויש לקשר ענין זה גם עם פרשת השבוע — פ' דברים, שקורין לעולם בשבת חזון:

בהתחלת פ' דברים[68] נאמר: „בעשתי עשר חודש באחד לחודש . . הואיל משה באר את התורה הזאת", „משנה תורה (ש)חוזר וכולל כל מה שב־חומשים ראשונים כו'"[69], ובזה גופא — „בשבעים לשון פירשה להם"[70].

וזוהי כללות העבודה דבתים הנ"ל, כולל „בתי־חב"ד" — מילוי השליחות דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (שיום ההילולא שלו — יום הסר־הכל ד„כל מעשיו תורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו"[71] — הוא „בעשתי עשר חודש"[72], בעשירי שבו) בהפצת התורה והיהדות ועד להפצת המעיינות חוצה, גם ליהודי שנתרחק כו', עד שאינו יכול (לעת־עתה) ללמוד ולהבין את התורה בלשון הקודש, שלכן, בהכרח לתרגם להם את התורה בשפת המדינה, „בשבעים לשון", „היטב"[73].

ועפ"ז יש לבאר (ע"ד הרמז) מה שקורין פ' דברים בשבת חזון — שע"י העבודה דהפצת התורה והמעיינות חוצה („באר את התורה", „בשבעים לשון"), פועלים את הענין ד„ציון[74] במשפט תפדה ושבי' בצדקה" (סיום וחותם ההפטרה (והקריאה) דשבת חזון), שאז, יהי' הענין ד„חזון" בשלימותו, מ„חזון — ותחזינה עינינו"[75], כלומר, לא ראיית המקדש מרחוק, כי אם, ראי' חושיית בקירוב מקום ממש דבית־מקדש כפשוטו בעוה"ז הגשמי.

יג. ויש להוסיף, שפרטי אופן העבודה דכל הבתים הנ"ל מרומז בשם דאחד הבתים — „בית יוסף יצחק ליובאוויטש, בית חב"ד":

„בית" — התיישבות וקביעות, כנ"ל,

„יוסף יצחק" — שמו של המעודד וה־מזרז והמבקש והמברך וכו' — והפותח והסולל דרך לכאו"א ע"י עבודתו ואופנה, שעבודתו בכל ג' הקוין דתורה תפלה וצדקה, ובכל א' מהם בפ"ע, היתה באופן ד„בכל מאדך"[76] („מאד" של נשיא הדור),

[ובפרטיות יותר: „יוסף" — מלשון הוספה, עד להוספה באופן ד„יוסף ה' לי בן אחר"[77], שעושים מ„אחר" — „בן"[78]; ו„יצחק" — ע"ש „כל השומע יצחק לי"[79], עבודה מתוך שמחה],

„ליובאוויטש" — ע"ש ענין האהבה („ליובא" — בשפת המדינה ההיא)[80],

---

68) א, ג־ה.

69) טעמי המצוות להאריז"ל פ' האזינו.

70) פרש"י עה"פ שם, ה.

71) אגה"ק סי' זך.

72) להעיר שחודש שבט (חודש הי"א) הוא כנגד שבט יוסף (ראה לקו"ש חכ"ו ע' 314. וש"נ).

73) במספר האחורי בגימטריא שבעים (רא"ם, גו"א ושפ"ח עה"פ שם. ועוד).

74) להעיר מלק"ת להאריז"ל פ' ויצא (הובא בלקו"ת פרשתנו א, ג) — „ציון גימטריא יוסף", שמו הראשון של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו.

75) לשון הצ"צ באוה"ת נ"ך שם (בפנים). וראה בהערה שם.

76) ואתחנן ו, ה. וראה תו"א מקץ לט, ג. לקו"ת שלח מב, ג. ובכ"מ.

77) ויצא ל, כד.

78) ראה אוה"ת עה"פ (רכ, א־ב). ועוד.

79) וירא כא, ו. וראה תו"א תולדות יז, ד, שעיקר ענין הצחוק והתענוג הוא — מהעבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא (שזהו"ע „יוסף ה' לי בן אחר", עשיית „אחר" ל„בן").

80) ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.

היינו, שהעבודה דהפצת התורה וה־יהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

אשר, עי"ז מבטלים את החורבן וה־גלות (כנ"ל ס"א).

„בית חב"ד" — שהעבודה בכל הענינים האמורים חודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת[81], כולל ובמיוחד — הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, „יתפרנסון"[82], באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש.

*

יד. והמעשה הוא העיקר:

א) להוסיף בימים אלו ב„משפט" — לימוד הלכות התורה, ובפרט הלכות בית הבחירה, וכן ב„צדקה",

ב) לעורר ע"ד הענין ד„עשה לך רב" — וגם כדי „לבחון" („משפט שעושה האדם בנפשו"[12]) את מעמדו ומצבו בעבודת ה',

ג) להוסיף בכל הפעולות דכל בתים הנ"ל (ע"י הקמתם במקומות חדשים, או הרחבתם), כולל דבתי־חב"ד, במיוחד — בענינים האמורים,

ד) וכל זה — מתוך שמחה וטוב לבב[83], כמובן, באופן המותר ע"פ שו"ע[84],

ה) שלכן, יש להשתדל בעריכת „סיומים" בט' הימים, ועי"ז גם ניתוסף בשמחה — עושין סעודה (שמחה) לגמרה של תורה (כמדובר בהתוועדות שלפנ"ז[85]).

טו. ויה"ר שעצם קבלת החלטות טובות[86] בכל הענינים האמורים — תפעל ותביא מיד[87] אשר „ציון (במשפט) תפדה ושביה (בצדקה)", הן הגאולה הפרטית דכאו"א מישראל[88], והן הגאולה הכללית דכלל ישראל, תיכף ומיד[89],

ובמילא, יהי' הענין ד„נחמו נחמו עמי"[90], נחמה בכפלים[91], עוד לפני תשעה באב — כפי שהולכים לקרוא עתה בתפלת מנחה בפ' ואתחנן, שסיומה וחותמה — בהפטרה — „נחמו נחמו עמי",

ויקויים היעוד (דהפטרת שבת זו)[92] „ואשיבה שפטיך כבראשונה ויועציך כבתחילה"[93] — סנהדרין הגדולה, אשר,

---

81) אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).

82) תקו"ז ת"ז בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

83) ובפרט בשנת העיבור — אשר „עשייתה" הוא ע"י חודש העיבור הוא אדר, „החודש אשר נהפך גו' לשמחה" (אסתר ט, כב. וראה ירושלמי מגילה פ"א ה"א. רמ"א או"ח סתרפ"ח ס"ז).

84) להעיר מהרמז בספרים בלשון חז"ל (תענית כט, סע"א) „משנכנס אב ממעטין בשמחה", ש„ממעטין" העניינים הבלתי־רצויים הבאים משנכנס אב — „בשמחה", ע"י ההוספה בשמחה (באופן המותר ע"פ שו"ע).

85) שיחת ש"פ מטו־מ, מבה"ח מנ"א (לקו"ש חכ"ח ע' 287). וש"נ.

86) ראה תענית ח, ב. שו"ע או"ח סו"ס תקעא.

87) כל' הרמב"ם בספרו דהלכות — „מיד הן נגאלין" (הל' תשובה פ"ט ה"ה).

88) ראה אגה"ק ס"ד.

89) ראה אגה"ת פי"א „תיכף ומיד שמבקש כו' תיכף שמבקשים כו' נגאלין מיד כו' למחול תיכף ומיד כו' הסליחה והמחילה היא מיד".

90) ישעי' מ, א.

91) ראה יל"ש עה"פ (רמז תמה בתחלתו). וראה סה"מ עת"ר ע' ריח ואילך.

92) ישעי' א, כו.

93) ולכאורה פשוט שהפירוש ד„כבראשונה . . כבתחילה" (בכ"ף הדמיון) הוא — למעליותא, שהרי אז „ומלאה הארץ דעה גו'", ובודאי יתוסף בשופטיך דלעת"ל, לגבי דבראשונה, ואמחז"ל „תורה שאדם למד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משיח" (קה"ר פי"א, ח).

וע"ד הפירוש ד„כימי צאתך מארץ מצרים אראנו

„בטבריא[94] עתידין לחזור תחלה, ומשם נעתקין למקדש"[95], ללשכת הגזית (בית),

וזוכים ללמוד תורה — „עשה לך רב" — מסנהדרין הגדולה בלשכת הגזית, ומכל רב וראש־ישיבה, שופט אשר בימיך, שבכל הדורות, עד להרב ולראש־ישיבה הראשון — משה רבינו, „גואל ראשון", וכן מ„גואל אחרון" — משיח צדקנו, לימוד תורתו של משיח מפיו של משיח[96], שיהי' „מלך" וגם „רב"[97].

וכל זה — ע"י ההוספה במעשינו ועבודתינו עתה ומתוך שמחה וטוב לבב, אשר, שמחה פורצת גדר[98],

ובזה גופא — באופן ד„ופרצת"[99], וב־לשון הכתוב[100]: „פרצת עליך פרץ", כפלים לתושי'[101], עדי קיום היעוד[102] „עלה הפורץ לפניהם", דוד מלכא משיחא[103] — פורץ מזרעו של „פרץ" — „אלה תולדות פרץ[104] . . הוליד את דוד"[105],

במהרה בימינו ממש, וגם בלשון תרגום („בשבעים לשון") — בעגלא דידן ממש.

נפלאות" — „נפלאות" בערך ל„ימי צאתך מארץ מצרים" (אוה"ת נ"ך עה"פ מיכה ז, טו (ע' תפז). וש"נ).

94) להעיר מזח"א קיט, א (ועוד) שהתגלות המשיח תהי' „בארעא דגלילא", שבה נכללת עיה"ק צפת — מקום מנוחתו של האריז"ל.

95) רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"ב.

96) רמב"ם הל' תשובה ספ"ט. וראה לקו"ת צו יז, א ואילך. ובכ"מ.

97) סהמ"צ להצ"צ מצות מינוי מלך פ"ג.

98) ראה באריכה סה"מ תרנ"ז ס"ע רכג ואילך.

99) ויצא כח, יד. ולהעיר מהשייכות ליום השבת לאחרי חצות — „נחלה בלי מצרים . . כיעקב שכתוב בו ופרצת" (שבת קיח, סע"א ואילך. וראה זח"ב פח, ב).

100) וישב לח, כט.

101) לשון הכתוב — איוב יא, ו. וראה שמו"ר רפמ"ו.

102) מיכה ב, יג.

103) ראה ב"ר פפ"ה, יד ובפרש"י שם. אגדת בראשית ספס"ג.

104) ראה שמו"ר פ"ל, ג.

105) רות ד, יח־כב.

משיחות ליל ד' פ' עקב, ט"ו במנ"א ה'תשמ"ו

א. מהענינים המיוחדים של חמשה עשר באב — התיקון דתשעה באב[1], כלומר, ביטול החורבן ע"י בנין ביהמ"ק דלעתיד[2] בגאולה האמתית והשלימה.

והענין בזה:

בחמשה עשר באב „קיימא סיהרא (דחודש אב) באשלמותא"[3], אשר, כללות הענין ד„קיימא סיהרא באשלמותא" (בכל חודש) קשור עם ענין הגאולה — שהרי ישראל „מונין ללבנה"[4], ויתירה מזה — „דומין ללבנה"[5], ולכן שלימות הלבנה (בט"ו לחודש) מורה על השלימות דישראל — „שהם עתידים להתחדש כמותה"[6], בגאולה העתידה לבוא ע"י דוד מלכא משיחא, „דוד מלך ישראל חי וקיים"[7] (כפי שאומרים בנוסח ד„קידוש-לבנה"[8]).

ואם הדברים אמורים ביום ט"ו דכל חודש — בט"ו באב על אחת כמה וכמה:

חודש אב בכללותו קשור עם ענין הגאולה — כדאיתא במדרש[9]: „עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל . . על מנת שיבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל", היינו, שכל ענין החורבן שהי' בחודש אב אינו אלא „על מנת" שבחודש זה („במזל ארי' — יהי' והפכתי[10] אבלם לששון") יבנה המקדש דלעתיד.

וענין זה מודגש גם בשמו של החודש — כפי שנקרא ע"פ „מנהג"[11] ישראל (אשר) תורה היא"[12] — „מנחם-אב"[13]

---

1) להעיר, שא' הטעמים ליו"ט דחמשה עשר באב — „יום שכלו בו מתי מדבר" (תענית ל, סע"ב) — קשור עם תשעה באב, שהרי הגזירה דמתי מדבר היתה בתשעה באב (שם כט, א), ובכל ת"ב (דל"ט שנה האחרונות שהיו במדבר) היו עושין קבריהן כו', עד לשנת הארבעים שאז קמו כולם בת"ב, אלא שהמתינו עד שנתמלאה הלבנה בט"ו לחודש, שאז ידעו ברור שכלתה הגזירה (פרש"י ותוס' תענית שם ל, סע"ב — מאיכ"ר פתיחתא לג), היינו שבט"ו באב נתברר שבטלה הגזירה דמתי מדבר שהיתה חלה על תשעה באב. ומזה מובן גם בנוגע לביטול גזירת החורבן, שבאה כתוצאה מגזירה זו — „אתם בכיתם בכי' של חנם ואני קובע לכם בכי' לדורות" (שם כט, א) — שבט"ו באב מתברר שבטלה ה„בכי' לדורות" דט' באב: וי"ל דהיו"ט בטו"א — מדגיש בירור זה.

2) ראה חדא"ג מהרש"א תענית כו, ב, ש"טעמי שמחתו (דחמשה עשר באב) . . תלויים בבנין המקדש".

3) זח"א קנ, רע"א. רמט, ב. ח"ב פה, רע"א. רטו, א. שמו"ר פט"ו, כו. וראה פע"ח (לאחרי שער חגה"ש — הובא באוה"ת ד"ה נחמו שבהערה 17) שזהו הטעם (הפנימי) ליו"ט דחמשה עשר באב (כדלקמן בפנים).

4) סוכה כט, א.

5) ראה סוכה שם. ב"ר פ"ו, ג. וראה אוה"ת בראשית ד, סע"ב ואילך. ובכ"מ.

6) סנהדרין מב, א. רמב"ם הל' ברכות פ"י הט"ז.

7) ר"ה כה, א.

8) כן הוא בסי' אדה"ז „סדר קידוש לבנה", ולא „חידוש לבנה".

9) יל"ש ירמי' בתחלתו (רמז רנט). וראה לעיל ע' 10 ואילך. וש"נ.

10) ירמי' לא, יב.

11) ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). וראה לקו"ש חכ"ב ע' 56 הערה 2. וש"נ.

12) ואדרבה: חביבין ד"ס יותר מד"ת, ועאכ"ו „מנהג", שיש בו חביבות יתירה אפילו לגבי ד"ס — ראה לקו"ת דרושים לסוכות פ, ג. סידור (עם דא"ח) שער הסוכות בסופו (רסט, ב).

13) ראה גט פשוט אה"ע סקכ"ו סקל"ה (הובא בפתחי תשובה שם סקי"ב): „הדבר מפורסם וידוע דחודש אב קרו לי' חודש מנחם", ולא עוד, אלא שיש נוהגים לכתחילה לכתוב (בכתובות ושטרות) „מנחם" במקום „אב". וראה לקו"ש חכ"ג ע' 214. וש"נ. לקמן ע' 373.

כלומר, לפני שמזכירים את השם „אב"[14] (מזל ארי') מקדימים את השם „מנחם" — נחמת הגאולה[15].

ונמצא, שביום ט"ו דחודש מנחם־אב, שבו „קיימא סיהרא (דמנחם־אב) באשׁ־למותא", כלומר, השלימות ד„מנחם־אב" — אזי מודגש ביותר ענין הגאולה.

ב. עפ"ז יובן גם מארז"ל[16] „לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב כו'"[17]:

לכאורה אינו מובן: מהו גודל העילוי דחמשה עשר באב לגבי חמשה עשר דכל חודש (שגם בו „קיימא סיהרא באשלמותא") עד כדי כך ש„לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב", כולל הימים טובים שגם הם בחמשה עשר בחודש, חג הפסח — בחמשה עשר בניסן (חודש הגאולה[18]), וחג הסוכות — בחמשה עשר בתשרי (חודש התשובה[19])?!

והביאור — ע"פ האמור — שחמשה עשר באב קשור במיוחד עם הגאולה העתידה, להיותו לאחרי והמשך של גודל הירידה דתשעה באב, אשר, ירידה זו היא צורך עלי', עד לעלי' הכי גדולה (שהרי צ"ל — לפי ערך הירידה), כאמור, „על מנת שיבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל", ונמצא, שבחמשה עשר באב מאיר מעין הגילוי דלעתיד, ולכן, הרי זה יו"ט נעלה יותר מכל שאר הימים טובים.

ועד"ז גם הקשר שבין חמשה עשר באב ליום הכפורים — „לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים":

ענינו של יוהכ"פ הוא — „יום חתונתו, זה מתן תורה"[20], „יום הכפורים שניתנו בו לוחות האחרונות"[21], שענינם — „כפלים[22] לתושי'"[23]. והרי גם בחמשה עשר באב (ה־תיקון דת"ב) ישנו העילוי ד„כפלים"[24] — „נחמו נחמו עמי"[25], „נחמה בכפלים"[26], ועד לשלימות הנחמה — „אנכי אנכי הוא מנחמכם"[27], ב"פ אנכי[28].

ושניהם קשורים עם הגאולה העתידה[29]

---

14) שכן נקרא בתורה: תיב"ע שלח יג, כה. במשנה תענית פ"ד מ"ה־ו. ועוד.
ולהעיר, שגם השם „אב" מורה על הרחמים — „דרכו של אב לרחם, כרחם אב על בנים" (יל"ש ישעי' רמז תעד — עה"פ „אנכי אנכי הוא מנחמכם"), וגם: „אב" הוא בחי' החכמה, שהוא מקור הרחמים, אב הרחמים (ד"ה נחמו עת"ר פ"י).

15) להעיר ממארז"ל ששמו של משיח — „מנחם" (סנהדרין צח, ב), ולידתו — בתשעה באב (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד. איכ"ר פ"א, נא).

16) תענית כו, ב — במשנה. שם ל, ב. ב"ב קכא, א.

17) בהבא לקמן — ראה גם אוה"ת נ"ך (ח"ב) ע' א'צו. ד"ה נחמו עת"ר (סה"מ עת"ר ע' ריח ואילך).

18) ראה שמו"ר פט"ו, יא.

19) ראה אוה"ת בא ע' רנז ואילך.

20) תענית שם במשנה.

21) פרש"י שם.

22) שמו"ר רפמ"ו.

23) ולהעיר שביוהכ"פ — שני גורלות (אף שבפשטות — אחד דיו).

24) להעיר שבחמשה עשר באב ישנו גם ענין הנישואין („יום חתונתו"), כדלקמן ס"ה.

25) ישעי' מ, א.

26) ראה איכ"ר ספ"א. יל"ש עה"פ (רמז תמה בתחלתו). וראה ד"ה נחמו הנ"ל.

27) ישעי' נא, יב.

28) ע"ד המבואר במדרש אגדה (הובא בפרש"י שופטים ה, ג. וראה יל"ש שופטים רמז מז) „נאמר בסיני אנכי . . בתבור יאמר אנכי אנכי, בכרמל יאמר כפול כו'". וראה לקו"ת דרושים לש"ש סה, סע"ב ואילך, שהכפל ד„אנכי" קשור עם עבודת התשובה כו' — „אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך" (ישעי' מג, כה), ועד"ז בנוגע לנחמת הגאולה — ע"י עבודת התשובה — „אנכי אנכי הוא מנחמכם".

29) וגם ענין ה„כפל" קשור עם ענין הגאולה — כמארז"ל (יל"ש לך לך רמז סד בתחלתו — הובא גם

– שהרי שלימות הענין ד„יום התונתו" (יוהכ"פ) יהי' בימות המשיח, כמארז"ל[30] „העוה"ז אירוסין היו . . אבל לימות המשיח יהיו נישואין", וגם הענין ד„נחמה בכפלים" (ט"ו באב), על חורבן בית ראשון ובית שני"[31], יהי' ע"י ביהמ"ק דלעתיד, בסיום המשנה: „ביום שמחת לבו – זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה ב־ימינו"[32].

ויש להוסיף בזה בעומק יותר – ששניהם קשורים עם בחי' היחידה[33]: יוהכ"פ – „אחת בשנה"[34], שבו היתה עבודת הכה"ג בקדש הקדשים, כלומר, חיבור בחי' אחת שבנפש, בחי' יחידה שבנפש (כה"ג), בחי' אחת במקום (קדש הקדשים), ובחי' אחת בזמן („אחת בשנה" – יוהכ"פ); וחמשה עשר באב – תיקון החורבן והגלות דת"ב בגאולה העתידה לבוא ע"י משיח צדקנו, בחי' היחידה דכלל ישראל[35], כפי שמתאחדת בגלוי עם בחי' יחיד („יחידה לייחדך")[36], „אנכי אנכי הוא מנחמכם".

ג. האמור לעיל אודות הקשר דחמשה עשר באב עם ענין הגאולה – מודגש יותר בשנה זו,

הן מצד קביעות השנה, ובזה גופא – כללות השנה, שנת העיבור, וכן הקביעות דחמשה עשר באב ביום הרביעי בשבוע,

והן בנוגע לשיעורי התורה „שבהם" צריכים „לחיות" (כתורת אדה"ז ה־ידועה[37] – פרשת השבוע, פ' עקב, ובפרט חלק הפרשה השייך ליום הרביעי – מרביעי עד חמישי,

וגם בשיעור הרמב"ם השייך לט"ו באב דשנה זו – כפי שנתפשט המנהג דלימוד שיעור יומי ברמב"ם ג' פרקים ליום,

אשר, בכל ענינים אלו מודגש הקשר והשייכות לתוכן הענין דחמשה עשר באב, ענין הגאולה, כדלקמן.

ד. קביעות השנה – שנת העיבור:

התוכן דשנת העיבור הוא – שע"י הוספת חודש העיבור משלימים את החסרון דשנת הלבנה לגבי שנת החמה, היינו, שנעשה החיבור דשנת הלבנה עם שנת החמה.

והענין בזה:

החילוק שבין חמה („מאור הגדול"[38])

בד"ה נחמו עת"ר בסופו) „חמש אותיות נכפלו (מנצפ"ך) וכולן לשון גאולה" (נתבאר בארוכה בד"ה לך לך תרכ"ו).

30) שמו"ר ספט"ו. וראה אוה"ת שה"ש ע' תז: ביום חתונתו זה מ"ת . . בחי' אירוסין, אבל לע"ל . . בחי' נישואין . . וזה נק' שמחת לבו (ע"י"ש).

31) יל"ש ישע' שם. ד"ה נחמו הנ"ל.

32) „אחמשה עשר באב קאי שטעמי שמחתו . . תלויים בבנין המקדש" (חדא"ג מהרש"א שם).

33) להעיר גם מאוה"ת נ"ך שם, ש„יוצאין בכלי לבן היינו בגדי בד אשר הכה"ג לבש ביוהכ"פ, בחי' בדד ינחנו", וזהו גם הענין דט"ו באב – תיקון והפיכת „איכה ישבה בדד" לבחי' „בדד ינחנו".

ונוסף לזה: יוהכ"פ הוא עיקר עליית המלכות (אוה"ת שם), עליית המלכות בפנימיות עתיק (ד"ה נחמו עת"ר בסופו), ועד"ז ט"ו באב הו"ע עליית המלכות, „לפי שבת"ב עיקר ירידת המל' פני לבנה כו', ע"כ העל' שלה בט"ו באב גבוה יותר" (אוה"ת שם), עד שמאיר בה מבחי' עתיק (ד"ה נחמו שם), מעין הגילוי דלעתיד.

34) ס"פ תצוה. אחרי טז, לד.

35) סה"מ תרצ"ט ע' 207 – בשם הרמ"ז (לזח"ג רס, ב – מק"מ קצ, ב). ועוד.

36) ראה ע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א. הובא בלקו"ת פ' ראה כז, סע"א. ובכ"מ.

37) „היום יום" – ב' חשון. סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

38) בראשית א, טז.

ללבנה („מאור הקטן"[38]) הוא ע"ד החילוק שבין גאולה לגלות[39]: חמה, „מאור הגדול", שמאירה תמיד בכל התוקף ללא כל שינויים — מורה על הגילוי ד„שמש הוי'"[40] באופן תמידי, שזהו מצב של גאולה לאמיתתו — גאולה שאין אחרי' גלות[41]; ואילו לבנה, „המאור הקטן", שיש בה שינויים כו' — מורה על ענין הגלות, כידוע[42] שמיעוט הלבנה („לכי ומעטי את עצמך"[43]) הוא השורש דחטא עה"ד כו' עד לענין הגלות כו'.

ונמצא, ששנת העיבור (החיבור דשנת הלבנה עם שנת החמה) מורה על החיבור דגלות עם גאולה, היינו, שניכר ונרגש שכל ענין הגלות אינו אלא בשביל הגאולה, כאמור „עלה ארי' במזל ארי' והחריב את אריאל . . עד מנת שיבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל".

ולא עוד, אלא שהשלימות דשנת הלבנה שתהי' בשוה לשנת החמה (בשנת העיבור) היא — מעין ודוגמת היעוד[44] ד„והי' אור הלבנה כאור החמה" (כמו שהיתה קודם מיעוטה, „שני המאורות הגדולים"[38]), לעתיד לבוא.

ה. ויש להוסיף, שהחיבור דחמה ולבנה (ע"ד „והי' אור הלבנה כאור החמה") קשור גם עם ענין הנישואין דחמשה עשר באב:

אודות מעלת היו"ט דחמשה עשר באב (ויוהכ"פ) — איתא במשנה: „בנות ירושלים (ויש גורסים „בנות ישראל"[45]) יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות בחור שא נא עיניך וראה כו', וכן הוא אומר[46] צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה (מלך שהשלום שלו[47]) בעטרה שעטרה לו אמו (כנסת ישראל[47]) ביום חתונתו וביום שמחת לבו"[48] —

---

39) להעיר מהידוע (ראה מגלה עמוקות אופן קפה. אלשיך ואוה"ח ר"פ ואתחנן) שאם הי' משה מכניסן לארץ ובונה ביהמ"ק לא הי' נחרב ביהמ"ק לעולם והי' לו קיום נצחי כמו שיהי' לע"ל, משא"כ כשנכנסו ע"י יהושע כו' — מכיון ש„פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה" (ב"ב עה, סע"א. ספרי ופרש"י פינחס כז, כ), היינו, „כמו שאין מניעה לשמש לזרוח אורו בתמידות . . כן לא הי' מניעה ועיכוב בשום פעם לגילוי אלקות בביהמ"ק כשהי' משה מכניסם לארץ, משא"כ ע"י יהושע שהוא כפני לבנה, פעמים מתקרבת ופעמים מתרחקת . . וזה הי' עיקר כוונת משה בבקשתו ליכנס לארץ, כדי שיתקיים בה קיום נצחי בלתי חורבן ביהמ"ק" (אוה"ת ואתחנן ע' ע. צג).

40) ראה שעהיוה"א פ"ד ואילך. ובכ"מ.

41) מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר — פסחים קטז, ב. ועוד.

42) ראה ד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א). ובכ"מ.

43) חולין ס, ריש ע"ב.

44) ישע' ל, כו.

45) ראה שינויי נוסחאות למשניות. וש"נ. וי"ל שאין זו מחלוקת במציאות, אלא, שיש חילוקי דרגות ב„מחול", כנראה גם בפשטות: „מחול" הכי נעלה — אצל „בנות ירושלים" דוקא, ו„מחול" שלמטה מזה — הי' גם אצל „בנות ישראל" (כל הבנות שבארץ ישראל, או אפילו כל בנות ישראל, גם בחוץ-לארץ).

46) שה"ש ג, יא.

47) פרש"י על המשנה.

48) „ביום חתונתו" („זה מתן תורה") קאי (בפשטות) על „יוהכ"פ, שניתנו בו לוחות אחרונות", ולכאורה, אינו שייך לחמשה עשר באב. אבל, מכיון שגם בחמשה עשר באב „יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות, בחור שא נא עיניך וראה כו'", כלומר, שחמשה עשר באב הוא זמן של שידוכין כפשוטו — מובן, שחמשה עשר באב הוא גם זמן השידוכין דכנס"י עם הקב"ה, שהרי כל עניני נישואין למטה משתלשלים מהנישואין דכנס"י להקב"ה. וראה אוה"ת נ"ך (שם ע' א'צז) בפירוש „שא עיניך" — „ע"ד בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה . . בשרש הענין יחוד עליון".

ועפ"ז יומתק שבירושלמי הובא הפסוק „צאינה וראינה גו' ביום חתונתו גו'" (לא רק במשנה, בהמשך ליוהכ"פ, אלא) גם בגמרא, בהמשך לחמשה עשר באב, מכיון שענין הנישואין („יום חתונתו") שייך גם לחמשה עשר באב.

שלימות הנישואין דהקב"ה וכנס"י לעתיד לבוא.

וענין זה קשור גם עם היעוד ד„והי' אור הלבנה כאור החמה"[49]:

חמה ולבנה הם ע"ד ובדוגמת חתן וכלה — שהרי הלבנה לית לה מגרמה כלום[50], ומקבלת אורה מהחמה, ועד"ז הכלה, שאינה אלא בבחינת מקבל (הכלה שותקת), כי אם מה שמקבלת השפעתה מהחתן.

אמנם, כל זה אינו אלא בזמן הזה (שכללותו אירוסין) — לאחרי מיעוט הלבנה (כלה), שאז צריכה לקבל מהחמה (חתן), ועז"נ „משמח חתן וכלה",

משא"כ לעתיד לבוא (שאז יהי' שלימות הנישואין), „שתתחדש ותתעלה הלבנה (כלה) להיות כמו שהיתה קודם המיעוט בבחי' שני המאורות הגדולים, שוין בקומתן", כמ"ש „והי' אור הלבנה כאור החמה" — הרי גם הכלה תהי' ב־בחינת משפיע, „קול כלה"[51], ועד שיהיו שניהם „בהשוואה אחת"[52], ואדרבה — „על ידי הכלה הוא משמח את החתן, מפני שאשת[53] חיל עטרת בעלה", „נקבה[54] תסובב גבר", ועז"נ „משמח חתן עם הכלה" („אחרי שאמר מהרה ישמע, דהיינו בביאת הגואל").

ונמצא, שבחמשה עשר באב („קיימא סיהרא באשלמותא", שלימות הלבנה) דשנת העיבור, המהווה הכנה, מעין ודוגמא, לקיום היעוד „והי' אור הלבנה כאור החמה" — מודגש ביותר שלימות ענין הנישואין דהקב"ה וכנס"י („יום חתונתו") לעתיד לבוא,

שאז יהי' גם הענין דמ"ת („יום חתונתו"[55]) בתכלית השלימות — „תורה חדשה מאתי תצא"[56], „גילוי פנימיות התורה . . בחי' נישואין"[57].

ו. והדגשה יתירה בכל הנ"ל — כאשר בשנת העיבור גופא חל חמשה עשר באב ביום הרביעי בשבוע:

ביום הרביעי נתלו המאורות — „שני המאורות הגדולים"[38], שניהם בשוה, „בכתר אחד"[58]. ואח"כ, אבל בו ביום — מיעוט הלבנה,

וגם לאחרי שנתמעטה הלבנה — הרי מיעוט זה הוא לצורך הגדלתה ביותר, להיות „עטרת (כתר) בעלה".

ולהעיר גם ממ"ש בספר תולעת יעקב[59] בענין „בתולה נשאת ליום

---

49) בהבא לקמן — ראה תו"א ויגש מד, ד ואילך. לקו"ת צו ח, ד ואילך. שה"ש מז, ב ואילך. סידור (עם דא"ח) ברכת נשואין קלח, סע"ב ואילך.

50) זח"א לג, ב. רמט, ב. ח"ב רטו, א. ועוד.

51) ולא יהי' שום חשש כו' — מכיון ש„את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב), ע"ד המעמד ומצב ד„לא יתבוששו" (בראשית ב, כה) קודם החטא.

52) ראה לקו"ת צו ט, סע"א, שהשוואת השמחה דחו"כ הוא „מחמת גילוי סוכ"ע למטה, וכמשל העיגול שמעלה ומטה שוים". וי"ל דוגמתו בחמשה עשר באב — „חולות בכרמים", „מחול, שהוא עיגול, דהיינו בחי' עגולים ומקיפים עליונים" (לקו"ת ואתחנן ז, ב). וראה גם לקו"ת שה"ש מח, ג, שההתחברות דחו"כ, ב' הפכים, היא ע"י ה„חופה", „בחינת המשכת המקיפים עליונים מבחי' סוכ"ע", ומבאר שזהו"ע „כיצד מרקדין לפני הכלה", שע"י הריקוד („מחול") נמשך מבחינת המקיף כו'.

53) משלי יב, ד.

54) ירמי' לא, כא.

55) ואולי יש לומר, שלכן הובא בירושלמי „ביום חתונתו זה מתן תורה" בהמשך לחמשה עשר באב — לרמז, שחמ"ע באב שייך לא רק לנישואין בכלל (כנ"ל הערה 48), אלא גם לשלימות הענין דמ"ת.

56) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

57) תו"א שם. לקו"ת שם, א־ב.

58) ראה חולין שם. הובא בפרש"י בראשית א, טז.

59) בסופו סד"ה סוד ברכת נשואין — הובא בשל"ה שער האותיות (קא, ב). אוה"ת ויחי שסא, ב.

הרביעי"[60] (ר"ת לבנה[61]), ש"במדרשו של רשב"י ע"ה[62] הקשו, יום חסרונן של בתולת ישראל, כי ביום הרביעי נתמעט הירח, לא הי' ראוי שבו יהי' שלימות לבתולה אחרת, והשיבו, כי נתקנו נשואי בתולה ברביעי להראות קיום ומעלה בבתולת ישראל, כי אף אם נתמעטה ביום ההוא, הנה יש לה נחת רוח למטה בנשואי בתולה, ובת קול אומרת אל תשמחי אויבתי לי כי נפלתי קמתי וגו'[63], ולטעם זה בתולה נשאת ליום רביעי". והביאור בזה[64] — "כיון ששמחת נישואין מורה על התחברות המאורות . . לכן נתקנו ביום רביעי דוקא שבו נתלו המאורות", כאמור, ששלימות ענין הנישואין הוא באופן של התחברות דשני המאורות הגדולים (כמו לפני המיעוט), "והי' אור הלבנה כאור החמה".

ונמצא, שכאשר חמשה עשר באב (שלימות הלבנה) דשנת העיבור ("והי' אור הלבנה כאור החמה") חל ביום הרביעי — אזי מודגשת עוד יותר שלימות הנישואין דבתולת ישראל עם הקב"ה לעתיד לבוא.

ז. פרשת השבוע — פ' עקב:

בתיבת "עקב" ("והי' עקב תשמעון") — ב' פירושים הפכיים, שתוכנם — גלות וגאולה:

"עקב" — אין בו חיות[65], "ידוע פירושו ענין עקביים, דהיינו בעקבות משיחא, סוף כל דרגין"[66] (בדוגמת העקב דרגל האדם), כלומר, זמן הגלות, ובפרט סוף הגלות, עקבות משיחא.

ובפרט ע"פ הידוע שכללות העבודה דזמן הגלות היא באופן ד"וידו אוחזת בעקב עשו"[67], שכן, בזמן הגלות, "גלו לאדום שכינה עמהם"[68], "הכל נמשך ע"י שר שמבחי' אדום, וזהו ענין עקב עשו, מה שנשפע מבחי' עשו בעקב, היינו, עשי' גשמית (כל הדברים הגשמיים שבהם מקיימים המצוות) . . וכשישראל מקיים המצוה . . נמצא ידו . . אוחזת בעקב עשו ומברר העקב כו'"[69], אשר, ע"ז נעשית הגאולה הפרטית דדבר גשמי זה, הממהרת את הגאולה הכללית, גאולה האמיתית והשלימה.

ונוסף לזה, ישנו הפירוש הפשוט שבכתוב — "והי' עקב תשמעון גו'", כלומר, בגלל ("עקב") ש"תשמעון את המשפטים האלה גו'" (כולל שמירת ה"מצוות קלות שאדם דש בעקביו"[70]), אזי "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע וגו'",

[ובפרטיות יותר: "תשמעון גו' ושמרתם ועשיתם" קאי על כללות העבודה במחשבה דיבור ומעשה, "תשמעון הבנה (מחשבה), ושמרתם דיבור, ועשיתם מעשה", שכנגדן נמשכים מלמעלה ג' הענינים דברית חסד ושבועה, "את הברית היינו בחי' מעשה, ואת החסד הוא בחי' מחשבה כי חסד היינו מדה שבלב . . אשר נשבע . . בחי' דיבור, כי השבועה הוא דוקא בדיבור"[66], עד לשלימות הענין דברית

60) ריש מס' כתובות.
61) הובא בספר מטעמים (וארשא תרמ"ז) ערך חו"כ אות מג (בשם מפרשים).
62) ראה מדרש הנעלם (בז"ח) שה"ש סט, רע"ג.
63) מיכה ז, ח. ובמפרשים שם, דקאי על הקימה מנפילת הגלות — התיקון דת"ב.
64) אוה"ת ויחי שם.
65) מלאך המות שבאדם (אדר"נ ספל"א), אותותינו לא ראינו (תהלים עד, ט).
66) אוה"ת ריש פרשתנו (ע' תעט).
67) תולדות כה, כו.
68) ספרי ס"פ מסעי.
69) אוה"ת פרשתנו ע' תק.
70) פרש"י עה"פ.

וחסד ושבועה — תכלית היחוד דהקב"ה עם כנס"י בבחי' פנים בפנים[71].

כלומר, בענין ד„עקב" — בגלל — מודגש שהשכר על כל מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות („היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם"[72]), שעיקרו ושלימותו בימות המשיח[73], „תלוי במעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות", שדוקא אז נעשה ונפעל גילוי והמשכת אור א"ס ב"ה בעוה"ז[74].

ובזה מודגש הקשר והשייכות לחמשה עשר באב — תיקון החורבן והגלות דת"ב, „עלה ארי' כו' על מנת שיבוא ארי' כו' ויבנה אריאל", עד לשלימות היחוד דהקב"ה וכנס"י[75] — „ביום חתונתו וביום שמחת לבו".

ח. שיעור חומש היומי — מרביעי עד חמישי:

התחלת שיעור חומש היומי היא — „בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים . . ואכתוב על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת ושמתם בארון"[75].

ובענין זה מודגש הקשר והשייכות לחמשה עשר באב, „נחמה בכפלים" — כאמור לעיל (ס"ב) מכיון שכללות הענין דלוחות אחרונות הוא באופן ד„כפלים לתושי'",

לתושי'", כמארז"ל[22] „התחיל (משה) מצטער על שבור הלוחות, א"ל הקב"ה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות בלבד, ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש והגדות, הה"ד[76] ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושי'", כלומר, ענין של נחמה על שבירת הלוחות, ואדרבה — „אשר שברת, יישר כחך ששברת"[77] („אשר", לשון „אשרי" ו„אושר"[78], ענין של תענוג), מכיון שעי"ז נעשה עילוי דלוחות אחרונות, באופן ד„כפלים לתושי'".

ולא עוד, אלא שעי"ז נתאפשר גם תכלית השלימות ד„תעלומות חכמה" שיתגלו לעתיד לבוא — גילוי פנימיות התורה, „ישקני מנשיקות פיהו"[79], „סוד טעמי' ומסתר צפונותי'"[80] („תעלומות חכמה"), שאז יהי' שלימות הענין ד„ביום חתונתו וביום שמחת לבו"[81].

זאת ועוד:

בהמשך שיעור היומי נאמר — „בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי . . לעמוד לפני ה' לשרתו"[82].

---

71) אוה"ת פרשתנו ע' תפח.

72) עירובין כב, א. וש"נ. הובא בפרש"י עה"ת ס"פ ואתחנן. וראה בארוכה לעיל ס"ב. וש"נ.

73) ראה תניא פל"ו ובהגה"ה שם. לעיל ס"ב. ובכ"מ.

74) תניא רפל"ז. וראה לקו"ש חי"ז ע' 95 ואילך — הדיוק ד„כל זמן משך הגלות" דוקא.

75) יו"ד, א־ב.

76) איוב יא, ו.

77) שבת פז, א. וש"נ. הובא בפרש"י עה"ת ס"פ ברכה. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ו ע' 248 ואילך. וש"נ.

78) נסמן בלקו"ש שם ע' 249 הערה 16.

79) שה"ש א, ב.

80) פרש"י עה"פ.

81) ולהעיר, שלעת"ל יהיו שניהם (וי"ל — באופן דיחוד ד)לוחות ראשונות ולוחות אחרונות, הן העילוי דלוחות ראשונות והן העילוי דלוחות אחרונות, שניהם יחד. ועד"ז בנוגע לבנין ביהמ"ק („יום שמחת לבו") — שבביהמ"ק השלישי יהיו ב' המעלות דבית ראשון ובית שני, גם יחד (ראה זח"ג רכא, א).

82) יו"ד, ח.

והנה, אודות ענינו של שבט לוי ע"ד ההלכה — כותב הרמב"ם בספר היד החזקה[83] („הלכות הלכות"[84]): „לא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש . . אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו . . הרי זה נתקדש קדש קדשים . . הרי דוד ע"ה אומר[85] ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".

ובענין זה מודגש הקשר והשייכות ליוהכ"פ:

(א) „הרי זה נתקדש קדש קדשים" — ע"ד ובדוגמת העבודה בקדש הקדשים ע"י הכה"ג, בחי' קד"ק שבישראל, כמ"ש[86] „ויבדל אהרן (אפילו לגבי כהנים) להקדישו קדש קדשים", (ב) „אתה תומיך גורלי" — כידוע[87] שעבודת יוהכ"פ קשורה עם בחי' ה„גורל"[88].

ומכיון ש„לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים", היינו, שט"ו באב ויוהכ"פ ענינם אחד (כנ"ל ס"ב) — הרי מובן גם הקשר והשייכות לחמשה עשר באב.

ט. שיעור היומי ברמב"ם — בספר עבודה, הלכות תמידין ומוספין, פרקים ג' ד' ה':

בספר עבודה נתבארו פרטי ההלכות השייכות לביהמ"ק, ובנדר"ד, הלכות תמידין ומוספין. ובזה מודגש הקשר והשייכות לחמשה עשר באב — „יבוא ארי' במזל ארי' ויבנה אריאל", „ביום שמחת לבו, זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו.

ויש להוסיף, שגם במספר הפרקים דשיעור היומי — ג' ד' ה' — מרומז הקשר והשייכות לחמשה עשר באב:

אות ג' — ר"ת „גלות", וכן „גאולה", כלומר, החיבור דגלות וגאולה, כאמור „עלה ארי' כו' על מנת שיבוא ארי' כו".

ואותיות ד' ה', רומזות לשלימות ה־נישואין דבתולת ישראל עם הקב"ה — כמובן ע"פ מארז"ל[89] „בתולה נשאת ליום רביעי ונבעלת ליום חמישי", „יום רביעי זהו אות ד', רביעי לאל"ף בי"ת, ויום חמישי זהו אות ה', חמישי לא"ב . . אות ד' רומזת על המ' שהיא סיהרא כמו שהיא עדיין בבחי' עוני, דהיינו לשון דלות ומסכנות, דסיהרא לית לה מגרמה כלום, וזהו קודם שקבלה האור והשפע מבחי' שמש הוי', ובחי' אות ה' זהו במל' כשנתייחדה וקבלה אור ושפע השמש, וע"ז מורה תמונת ההי"א שהוא דלי"ת ובתוכו ו' או י', דהיינו השפע שנמשך בה מבחי' וא"ו של שם . . והיינו ענין בתולת ישראל שנשאת ליום הרביעי ותבעל ליום חמישי, שזהו"ע ד' ה', וזהו מ"ש[90] כי בועליך עושיך גו'"[64] — הנישואין דימות המשיח, „לימות המשיח יהיו נישואין, שנאמר כי בועליך עושיך"[30].

י. ועד"ז בנוגע לתוכן ההלכות דשיעור היומי:

התחלת פרק ראשון דשיעור היומי[91]

---

83) הל' שמיטה ויובל בסופן.
84) לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.
85) תהלים טז, ה.
86) דהי"א כג, יג.
87) ראה תו"א מג"א צב, ד. צה, ד. קכא, א.
88) להעיר גם מהשייכות ד„גורל" ל„לוחות" — ע"פ מ"ש בתשובות הגאונים (וילנא תרמ"ה סנ"ז) ש„העובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות", ומכיון שעשה"ד הם אותיות החקיקה מינ' ובי' (שלכן, מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין (שבת קד, ר"א. וש"נ)), נמצא, שעשה"ד (גורל) הם המציאות דלוחות.

89) כתובות ה, א.
90) ישעי' נד, ה.
91) רפ"ג.

— „מצות עשה להקטיר הקטורת כו'", אשר, תכלית השלימות דעבודת ה־ קטורת היא — הקטורת דיוהכ"פ, „דקה מן הדקה"[92], שמקטיר הכה"ג בקדש הקדשים.

התחלת פרק שני דשיעור היומי[93] — „כל העבודות האלו שעושין בכל יום בפייס היו עושין אותן"[94], ענין ה„גורל", הקשור עם העבודה דיוהכ"פ (כנ"ל ס"ח), אחת (אבל ענינו להיות, להשפיע) בשנה.

והתחלת פרק שלישי דשיעור היומי[95] — „מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת", אשר, שלימות הענין דלחם הפנים „יגלה לן" לעתיד לבוא, כמבואר בתו"א[96] ד"ה יגלה לן טעמי ש„לעתיד לבוא יגלה לן טעמי דבתריסר נהמי (י"ב חלות דלחם הפנים) . . ה' עצמה שלמעלה יהי' לה גילוי למטה ג"כ . . וכמ"ש[97] ביום ההוא יהי' כו'", כידוע[98] בענין „ביום ההוא יהי'" — „שלעתיד יהיו זו"נ שהם ו"ה במדרגת או"א ממש הנק' י"ה, וזהו בחי' יהי', נמצא, כנס"י שהיא בחינת ה' תתאה, תקבל מבחי' יו"ד שהוא חכמה עילאה ממש", היינו, שלימות ענין הנישואין ד„וארשתיך"[99] לי לעולם"[100]. וזהו גם מה שעיקר ענינו של לחם הפנים הוא בשבת — מכיון שיום השבת הוא מעין ודוגמת „יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים"[101].

ונמצא, שבתוכן הפרקים דשיעור היומי מודגשת השייכות לחמשה עשר באב — מצד הקשר והשייכות ליוהכ"פ (פרק ג' ופרק ד'), ומצד הקשר והשייכות לענין הגאולה (פרק ה').

יא. המורם מכל האמור לעיל, שבחמשה עשר באב, ובפרט בשנה זו, שנת העיבור, ביום הרביעי בשבוע, ובשיעורי התורה דיום זה — ישנה הדגשה מיוחדת בנוגע לתיקון ענין החורבן והגלות, והבאת והאחישנה של הגאולה האמיתית והשלימה.

ומכיון שכן, יש להוסיף עוד יותר במעשינו ועבודתינו בכל עניני התורה ומצוותי', ועאכו"כ — בעניינים שיש להם סגולה מיוחדת בכל הקשור לביטול הגלות והבאת הגאולה.

ולכל לראש — אהבת ישראל ואחדות ישראל:

מכיון שסיבת הגלות היא — היפך אהבת ישראל[102], מובן, שע"י ההוספה באהבת ישראל, עד לאופן דאחדות ישראל, מבטלים את סיבת הגלות, ובהבטל הסיבה, מתבטל בדרך ממילא גם המסובב, הגלות.

ויש להוסיף, שהענין דאהבת ישראל ואחדות ישראל מודגש גם בחמשה עשר באב[103] (ויוהכ"פ) — „בנות ירושלים

---

92) רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ב ה"ג. הל' עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"א.

93) רפ"ד.

94) החל מ„הפייס הראשון" — „מי תורם את המזבח" (הלכה ה'), תרומת הדשן. ולהעיר מפי' אוה"ח הקדוש (ר"פ צו) בענין תרומת הדשן — הקשר והשייכות לענין הגלות והגאולה, עיי"ש. — ולהעיר מהחידוש בפייס זה שהי' תמיד, כל השנה, גם ביוהכ"פ (רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ שם).

95) רפ"ה.

96) חיי שרה טו, סע"ד. וראה ד"ה זה בסידור (עם דא"ח) סדר סעודת שבת בסופו (רד, ב).

97) זכרי' יד, ט.

98) לקו"ת במדבר ט, ד. אוה"ת ודו"ה נחמו שבהערה 17.

99) הושע ב, כא.

100) לקו"ת שם, ג־ד.

101) תמיד בסופה.

102) יומא ט, ב. וראה גיטין נה, סע"ב ואילך.

103) ועד"ז בשאר הטעמים לקביעת היו"ט

(—בנות ישראל) יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו . . וחולות בכרמים", שבזה מודגש ענין של שלום ואחדות בין כל הסוגים דבנות ירושלים (ובנות ישראל), אחדות שנפעלת ע"י "צאינה וראינה . . במלך שלמה", "מלך שהשלום שלו"[104].

ובפרטיות יותר: "בנות ירושלים (ובנות ישראל)" נחלקות אמנם לד' סוגים (יפיפיות, מיוחסות, עשירות, ומכוערות)[105], כנגד ד' האותיות דשם הוי'[106], אבל, אצל כולם (כפי שהם באופן של התחלקות כו') מאיר העצם, בחי' היחידה (כנגד קוצו של יו"ד), שכל מציאותה אינה אלא "יחידה ליחדך", התשוקה ליחידו של עולם בלבד (בחי' דלא אתרמיז בשום אות וקוץ כלל), ליכלל בעצמותו ית', בחי' יחיד, ולכן, תוכן האמירה שלהן הוא בשוה — "בחור (שלמעלה) שא נא עיניך וראה כו'". ומצד היותם במצב של אחדות, ע"י התגלות בחי' היחידה — פועלים ומקרבים התגלות וביאת משיח צדקנו, בחי' היחידה הכללית (כנ"ל ס"ב).

להוסיף בלימוד התורה, ובפרט הלכות התורה[107], ובענין הצדקה — עפמש"נ[108] "ציון במשפט (הלכות התורה[109]) תפדה ושבי' בצדקה"[110] ("כללות המצוות שנק' ראו צדקה"[111]), כמדובר בארוכה בהת' וועדות שלפנ"ז[112].

ובפרטיות יותר — להוסיף בכל עניני המבצעים:

אהבת ישראל ואחדות ישראל (כנ"ל בארוכה),

וכתוצאה מזה — חינוך הזולת (נוסף על חינוך עצמו), ובמיוחד — בימים אלו, בסמיכות להתחלת שנת הלימודים, להשתדל ביותר שכל ילד יהודי ילמד במוסד חינוך הכשר, ויתירה מזה — חינוך על טהרת הקודש,

תורה — "ציון במשפט תפדה", ובפרט ש"מחמשה עשר באב ואילך דמוסיף יו־

דחמשה עשר באב: "יום שהותרו שבטים לבוא זה בזה", "יום שהותר שבט בנימין לבוא בקהל" — מאורעות שתוכנם אהבת ישראל ואחדות ישראל. וכן "יום שביטל הושע בן אלה פרוסדיות שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא יעלו ישראל לרגל" — והרי עלי' לרגל קשורה עם ענין האחדות, "עיר שחוברה לה יחדיו, עיר שהיא עושה כל ישראל חברים" (תהלים קכב, ג. ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו).

104) ראה בארוכה — לקו"ש חי"ט ע' 86 ואילך. חכ"ד ע' 76. ועוד.

105) כגירסת העין יעקב (וכפי שמקדים שם: "ארבע משפחות היו בא"י").

106) פע"ח לאחרי שער חגה"ש. וראה ד"ה לא היו ימים טובים לישראל כו' תשמ"ג.

---

107) להעיר ש"הלכות" נקראים "כתרה של תורה" (מגילה כח, ב. אגה"ק סכ"ט) — ע"ד ובדוגמת "עטרה שעטרה לו אמו".

108) ישעי' א, כז.

109) לקו"ת ר"פ דברים (א, סע"ב) — ע"פ ת"א עה"פ וישב מ, יג.

110) להעיר גם מהשייכות ד"משפט" ו"צדקה" לפרשת השבוע — ע"פ המבואר במדרש (דב"ר פרשתנו פ"ג, ז) על הפסוק "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד", "למה"ד למלך בו' זקף לה כנגדן שני אריסין כו', כך אתה מוצא אברהם נתן לבניו שני אריסין, שנאמר (וירא יח, יט) כי ידעתיו גו' ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט אף הקב"ה זקף להן כנגדם שני אריסין, חסד ורחמים, שנאמר ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד . . עמדו ישראל וכישרו את עצמן והביאו אותן שני אריסין, מנין, שכך כתיב ציון במשפט תפדה ושבי' בצדקה, אף הקב"ה הביא את שלו, מנין, שכך כתיב (ישעי' נד, י) כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימוש וברית שלומי לא תמוט גו'", ומסיים: "אומר הקב"ה אלו ואלו יעשו עטרה לישראל, שנאמר וארשתיך לי לעולם וגו'".

111) לקו"ת שם, ד. וראה בארוכה תניא פל"ז.

112) שיחת ש"פ דברים, שבת חזון (לעיל ע' 242 ואילך).

סיף"[113], „דמוסיף לילות על הימים לעסוק בתורה, יוסיף חיים על חייו"[114],

תפילין („הוקשה כל התורה כולה לתפילין"[115]), מזוזה, צדקה („ושבי בצדקה"), בית מלא ספרים — יבנה וחכמי',

וג' המבצעים דבנות ישראל ובנות ירושלים — הדלקת נרות שבת קודש ויו"ט, כשרות האכילה ושתי' וטהרת המשפחה, ר"ת „החן" (הדלקת הנר, חלה, נדה)[116], כמודגש באמירתן: „שקר החן גו'"[117] — „החן" כפשוטו, משא"כ „אשה יראת ה' — היא תתהלל" ב„החן" דקדושה[118] וכיתרון האור מן החושך — „שקר החן"[119],

וכן המבצע דאות באחד מספרי התורה הכלליים — „ימלט עמך כל הנמצא כתוב בספר"[120], כולל ובמיוחד — ספרי תורה הכלליים שמסיימים בימים הקרובים[121], להשתתף בהם, בהסיומים — בנשמתו, (גם) בגופו, (גם) בממונו.

ועי"ז ממהרים את המבצע שיעשה הקב"ה — „ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך . . על האדמה אשר נשבע לאבותיך לתת לך"[122], כאשר „קהל גדול (כי יקהלו כאו"א ממש, שלימות העם ו)ישובו הנה"[123] — לארץ הקודש, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[124], שלימות הארץ — „מן המדבר והלבנון מן הנהר נהר פרת ועד הים האחרון יהי' גבולכם"[125],

ואז — „עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים („ועמך כולם צדיקים"[126]) . . וכל אחד ואחד מראה באצבעו (ואומר), שנאמר[127] ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו"[128].

---

113) תענית בסופה.

114) פרש"י שם.

115) קידושין לה, א. וש"נ. שו"ע אדה"ז או"ח הל' תפילין רסל"ז.

116) מגלה עמוקות עה"ת פ' שלח ד"ה ג' מצוות.

117) משלי לא, ל. תענית שם (במשנה).

118) ויש לומר, שע"י „החן" דקדושה אזי גם „החן" (והיופי) כפשוטו הוא באופן רצוי, וכמחז"ל שלא נבראת אשה אלא ליופי (תענית בסופה). וי"ל שזהו פירוש (הפנימי ד)הכתוב „שקר החן והבל היופי אשה יראת ה' היא תתהלל" — שכאשר האשה היא „יראת ה'", אז „תתהלל" גם ב„חן" ו„יופי" כפשוטו (ראה לקו"ש חי"ט ע' 85 הערה 31. וש"נ).

119) ועפ"ז מתורץ (נוסף על הערה שלפנ"ז) — אמירתם: שקר גו' היופי.

120) דניאל יב, א.

121) שני ספרי תורה — „כפלים לתושי"": (א) סיום ס"ת הכללי דילדי ישראל (ובזה גופא — ס"ת השני, „כפלים לתושי"), (ב) סיום ס"ת הכללי שנכתב לזכות אחינו בנ"י הנמצאים „מאחורי מסך הברזל", כי, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת כו' (סנהדרין סה, ב. ובכ"מ), ואדרבא — ע"י הכתישה מוציא שמנו (ראה מנחות נג, סע"ב. שמו"ר רפל"ו).

122) ריש פרשתנו (ז, יב-יג).

123) ירמי' לא, ז.

124) פרשתנו יא, יב.

125) סוף פרשתנו (שם, כד).

126) ישע' ס, כא.

127) שם כה, ט.

128) סיום וחותם מס' תענית — סיום מיוחד במינו: בגמרא בפרש"י ובתוספות! ועד"ז סיום המשנה (אלא — כל שונה לשון קצרה): צאינה וראינה גו' בעטרה גו' חתונתו גו' שמחת לבו („ביניהן").

משיחות כ"ף מנחם אב* (והתועדויות שלאח"ז) ה'תש"מ

א. בהמשך צו דער הוראה פון חז"ל[1] „מכאן ואילך דמוסיף יוסיף" — אַז פון חמשה עשר באב אַן דאַרף מען מוסיף זיין אין לימוד התורה בלילה, און דורך דעם איז „יוסיף חיים על חייו"[2] —

איז דאָ אין דעם אַן ענין מיוחד וואָס איז שייך בעיקר צו אידן וואָס זיינען שוין אַריין אין דעם עלטער פון „זקנה" [„בן ששים לזקנה"[3], אָדער ווי די גירסא אין תיקוני זהר[4] — „בן חמשים לזקנה"], וועלכע זיינען שוין וויניקער (אָדער גאָרניט) אַרייַנגעטאָן[5] אין די טרדות פון „בן עשרים (לרדוף)";

ובמילא קומט צו אַ חיוב בכללות מצות ת"ת ביי יעדער אידן, וואָס יעדער־רער איז דאָך מחוייב העלפן יעדער אידן בקיום המצוות שלו, ובפרט אין זיין תמכין דאורייתא, ותומכי' מאושר[6].

ב. דער חיוב[7] פון ת"ת איז אין אַן אופן פון „והגית בו יומם ולילה"[8] כפשוטו — בכל רגע ורגע: נאָר בשעת אַ איד האָט „ריחיים על צוארו" און קען ניט אויספירן צו לערנען תורה יומם ולילה, איז ער יוצא מצות ת"ת מיט דעם וואָס ער איז קובע עתים לתורה (ביז — פרק[9] א' שחרית ופרק א' ערבית).

בשעת אַבער ער האָט שוין דער־גרייכט דעם גיל פון זקנה און ער דאַרף שוין ניט זיין אַזוי באַשעפטיקט אין די טרדות הפרנסה, ובפרט אויב ער איז שוין אינגאַנצן באַפרייט פון עניני עסק ומסחר (בלשון המדינה — „ריטאַי־ערד"), דעמאָלט איז ער מחוייב אַוועק־צוגעבן יעדע פרייַע (פון אכילה שתי' שינה וכיו"ב אין דער מאָס וואָס זיי זיינען הכרח'דיק) רגע אויף לימוד התורה, אַזוי אַז כל ענינו דאַרף זיין לימוד התורה.

ס'איז פאַרשטאַנדיק, אַז בשעת עס רעדט זיך וועגן דעם חיוב פון „דמוסיף" הנ"ל, הוספה בתורה, גייט עס אויף אַלע אידן, אויך אויף די אידן וואָס כל השנה כולה איז זייער גאַנצער עסק לימוד התורה; ובכלל איז אין דעם צוויי סוגים, בנוגע לענינינו: א) בחורי ישיבה וואָס געפינען זיך באהלה של תורה, אברכים הסמוכים על שולחן חותנם ואביהם וכיו"ב — ישכר, מארי

---

*) הוא יום ההילולא של הרה"ג והרה"ח וכו' המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל שניאורסאָהן (אביו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א). נפטר בשנת תש"ד בעיר גלותו אלמא אטא במחוז קאזאכסטאן.

1) תענית לא, א. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ח (אבל בשינויים „מט"ו באב ואילך יוסיף מעט מעט ודלא מוסיף יאסף בלא זמנו" וממשיך „כמש"כ בא"ח סי' רלח" — שלא הגיע לידינו).

2) רש"י תענית שם ד"ה מכאן ואילך. וראה לקמן בפנים סוף סעיף ד.

3) אבות פ"ה מכ"א.

4) תכ"א (נו, א). וכ"ה במאו"א ז, לד. וראה סידור האריז"ל לפני התפלה (כוונת קימה זקן). ונת' בארוכה בההתועדות.

5) ראה רע"ב לאבות שם ד"ה בן חמשים לעצה: שנאמר בלוים ומבן חמשים שנה . . ולא יעבוד עוד. והשנים בין ששים לשבעים הם דוגמת יום השבת (יום השביעי) שאין בו מלאכה (וראה לקמן הערה 17).

6) משלי ג, יח. ובזח"ג נג, ב: אל תקרי מאושר אלא מראשו — נתבאר בד"ה עץ חיים תק"מ — לאדה"ז (נדפס ונתבאר בסה"מ תרצ"ט ע' 68).

7) ראה בפרטיות הל' ת"ת לאדה"ז פרק ג.

8) יהושע א, ח.

9) מנחות צט, ב. הל' ת"ת לאדה"ז שם ס"ד. וש"נ.

דאורייתא. ב) די וועלכע זיינען געווען בעלי עסק, זבולון, מארי עובדין טבין און גייען דערנאָך אַרויס פון עסק (במקצת או לגמרי), צוליב דעם גיל פון זקנה, כנ"ל.

ס'איז אַבער דאָ אַ שייכות מיוחדת צווישן דער הוספה בתורה פון חמשה עשר באב צום סוג השני — זקנים, היות אַז דער שכר אויף דער הוספה בתורה איז „יוסיף חיים על חייו" — די ברכה פון אריכות ימים וואָס איז פאַרבונדן מיט די זקנה־יארן.

דעריבער דאַרף זיין אַ השתדלות מיוחדה אויף צו פועל זיין, אַז די אידן וואָס זיינען אין גיל פון „זקנה" זאָל בייַ זיי זיין די הוספה בתורה אין אַ גרויסן פאַרנעם, און מיט אַ גרויסן שטורעם.

ג. אַזאַ השתדלות בשייכות צו עלטערע אידן איז אויך אַ באַזונדער אויסדרוק פון אהבת ישראל, בפשטות:

מצד דעם העלם והסתר העולם, חושך העולם, האָט זיך געשאפן אין וועלט אַ דיעה כוזבת, אַז וויבאַלד דער גיל פון זקנה ברענגט מיט זיך חלישות הגוף, זיינען דעריבער די עלטערע מענטשן ניט מער מסוגל, ניט אַזוי פייאיג צו אַרבעטן, שאָפן און אויפטאָן, אשר על כן דאַרפן זיי זיך אָפזאָגן פון זייערע שטעלעס, אויפגעבן זייער אַרבעט וכו'.

זעלבסטפאַרשטענדלעך, אַז די דאָזיקע הנחה רופט אַרויס ביי די זקנים אַ געפיל פון אַראָפגעפאַלנקייט און דערשלאָגנקייט: זיי זיינען שוין „אַלט", זיי זיינען ניט מסוגל אויף צו אויפטאָן, אויפטאָן ממשות, זיי זיינען בלויז אַ לאָסט ח"ו אויף זייערע משפחות וכו' [ביז — צו אזעלכע וואָס האָבן מהאי טעמא אויפגעהערט צו פאַרנעמען זיך מיט אַ דבר פעיל, ליידן פון לאַנג־ווייליקייט, און זוכן מיט וואָס צו אָנפילן די צייט].

ע"פ תורת אמת איז עס פונקט להיפך: דוקא אין דעם גיל פון זקנה — איז ניט קוקנדיק אויף דער חלישות הגוף — דאָ די מעלה פון „רוב שנים יודיעו חכמה"[10] און „זקני תורה כו' כל זמן שהם מזקינים דעתם מתישבת עליהם"[11]; און אפילו אזעלכע וואָס זיינען ניט קיין ת"ח, איז אַבער דאָ ביי זיי דער יתרון פון שכל וחכמה וואָס קומט דערפון וואָס — „כמה הרפתקי עדו עלייהו"[12] (און דער־פאַר איז — „מפני שיבה תקום"[13]). צוליב דער רייכער ערפאַרונג און נסיון החיים וואָס עלטערע מענטשן האָבן רוכש געווען אין זייערע יאָרן, דאַרפן די אינגערע אָנקומען דוקא צו זייער עצה — „בן חמשים לעצה".

און וויבאַלד אַז בנוגע שכל, וואָס דאָס איז דער עיקר האדם, איז דער גיל הזקנה ביי זיי פועל היפך פון חלישות, אדרבה כנ"ל — „רוב שנים יודיעו חכמה", איז פאַרשטאַנדיק בפשטות, אַז אין ענינים וואָס זיינען פאַרבונדן מיט חכמה ושכל דאַרפן זיי זיין פעילים ביותר[14].

און תורת אמת איז דאָך תורת חיים — אַ הוראה אין לעבן און אין אופן לויט איר נאָמען תורה אור — אַ ליכטיגע קלאָרע אָנווייזונג.

---

10) איוב לב, ז.

11) קנים בסופה. וראה שבת קנב, א.

12) קידושין לג, סע"א.

13) קדושים יט, לב. קידושין לב, סע"ב ושם.

14) ראה סנהדרין (יז, סע"א) דסנהדרין צ"ל „בעלי זקנה". וברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ו) „בעלי שיבה". והא דאין מושיבין זקן בסנהדרין (סנהדרין לו, ב) היינו זקן מופלג (רמב"ם שם ה"ג. וראה לח"מ שם), והטעם הוא (לא מפני שיש חלישות בשכלו, כ"א) „מפני שיש בהן אכזריות" (רמב"ם שם. ועד"ז ברש"י סנהדרין שם). וראה לקמן הערה 17.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע דעם איינגעשטעלטן סדר העולם, אַז ווען מענטשן דערגרייכן דעם גיל הזקנה שטופט מען זיי אַרויס, ר"ל, טיילווייז, אַדער נאַכמער פון עניני פרנסתם וכיו"ב — אַז דאָס איז היזק להעסק והיזק להם — אע"פ אַז עס קען זיין אַז די כוונות פון די מענטשן וועלכע שטעלן איין דעם סדר זיינען גוטע.

ד. ביחד עם זה — וויבאַלד אַז די זקנים זיינען בברכת השם — אַריבער פון דעם עלטער פון (בן עשרים) לרדוף און (בן שלשים) לכח — צו בינה עצה וזקנה (אויך מיט"ן תוכן זה שקנה חכמה[15]) — איז דעם אויבערשטנ"ס כוונה אין דעם, אַז פון זייער — די זקנים"ס — חלישות אין לרדוף און כח, „חולשא דגופא" זאָל ווערן „תוקפא דנשמתא"[16] — זיי זאָלן אויסנוצן זייער גאַנצע צייט וועלכע זיי האָבן ביז איצט געוענדט אויף לרדוף יאָגען זיך אין עניני העסק

וואָס זייענדיק אַ מענטש מיט אַמביציע, האָט ער זיך געיאָגט מיט אַמביציע — סיי באַטאָג סיי באַנאַכט, אויך באכילתו בשתיתו וכו' און אפילו בשינתו — חלומ"ט ער וועגן דעם עסק — זאָלן זיי נוצן דעם צוגעקומענעם יתרון און מעלה אין (זקנה ב)חכמה ושכל אויף צו אָפגעבן דעם זמן, דאָס אַלעס און זיך בכלל מיט לימוד התורה[17]

מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, אַן קיין בלבולים ודאגות פון טרדות הפרנסה.

און דורך דער מעלה פון זקנה בחכמה וואָס זיי האָבן קונה געווען, וועלן זיי ניט נאָר משלים זיין דאָס וואָס זיי האָבן פאַרפעלט אין לימוד התורה בימי בחרותם, נאָר זיי וועלן נאָך צוקומען צו אַ העכערער שלימות אין לימוד התורה (לגבי דער שלימות אינעם לימוד התורה זייערן — בימי הבחרות).

און דעריבער איז אַ ספעציעלער חוב וזכות צו משתדל זיין זיך, אַז די „זקנה"־אידן זאָלן אַנהויבן וואָס מער מוסיף זיין אין לימוד התורה, וואָס אין צוגאַב צו דער הוספה אין תורה וואָס ווערט דער־מיט אויפגעטאָן, ברענגט עס אויך די תועלת פון „להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים"[18] — מ'דער־הויבט זיי פון זייער אַראָפגעפאַלנקייט, דערשלאַגנקייט, און מ'ברענגט אין זיי אַריין אַ נייע לעבעדיקייט און פרישקייט.

וי"ל אַז דער ענין איז אויך מרומז אין דעם לשון הנ"ל „יוסיף חיים על חייו" (ניט „שנים על שנותיו" וכיו"ב): נוסף אויף דעם אַז אים וועלן צוקומען נאָך שנים שפעטער, נאָך די איצטיקע יאָרן, נאָר עס ווערט (אויך) נתוסף חיים אַ חיות חדש „על חייו" אויף זיין חיים איצט[19], אין זיין טאָג טעגלעכן לעבן איצט.

---

15) קידושין לב, ב.

16) ראה זח"א קפ, ב. שם קמ, ריש ע"ב.

17) ומתאים לזה ששנות הזקנה הם דוגמת יום השבת (כנ"ל הערה 5) ש(מכיון שאין בו מלאכה) הוא זמן „להקהיל קהלות . . ולהורות לישראל דברי תורה" (יל"ש ר"פ ויקהל) [וכן שבת דשנים —

*) וידוע מ"ש בזהר (חז"ג כט, א. ועוד. ומרומז בברכות מז, סע"ב. שבת קיט, רע"א) דת"ח הוא כיום השבת.

שמיטה — ענינו „שתהי' כל השנה הבטלה מעבודת האדמה מוכנה לעבודתו כמו שכיוון בשבת בראשית" (ספורנו ר"פ בהר ועוד)].

ולהעיר ממחז"ל (מכילתא בשלח טו, ג. מכילתא ורש"י יתרו כ, ב) דבמ"ת נגלה להם הקב"ה כזקן.

18) לשון הכתוב — ישעי' נז, טו. הובא ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ז.

19) ע"ד פי' אדה"ז (תו"א יח, ד) ביום שכולו ארוך — „שגם בתחלתו הוא ארוך".

ה. כדי אַז אַ התעוררות זאָל זיין אַ דבר של קיימא, איז דאָס, כידוע, די הוראה און עצה פון רבותינו נשיאינו[20] אַז מ'זאָל פאַרבינדן די החלטה מיט אַ „רבים", וואָס דאָס פועל'ט אַז די התעוררות און החלטות טובות זאָלן האָבן אַ קיום.

איז מען דעריבער מציע, אַז מען זאָל בכל מקום ומקום איינאַרדענען א „בית המדרש" פאַר די וואָס זיינען אַריין אין גיל הזקנה און באַשעפטיקן זיך וויניקער, אַדער גאָרניט, מיט עסקי פרנסה, אַז זיי זאָלן זיך דאָרטן באַטייליקן אין לערנען שיעורים ברבים, און אין אַן אופן פון „דיבוק חברים"[21].

וואָס נוסף אויף דער מעלה נפלאה פון ת"ת דרבים[22], איז דאָס אין אַ שיעור פון רבים נאָך אַ גרויסע תועלת, וואָס דאָס גיט אַריין אַ חיזוק אין דעם שיעור, אַז ער זאָל זיין אַ דבר של קיימא.

ובפרט אויב מ'וועט זיך משתדל זיין אַז ביי יעדער לימוד ושיעור זאָלן זיין לכל הפחות עשרה (עכ"פ צוזאַמען מיט'ן מגיד שיעור) אַן „עדה קדושה" — דער ענין נעלה פון „עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרוי' ביניהם"[23].

און כדי די לימודים זאָלן האָבן אַ נאָך פעסטערן אַנהאַלט, איז כדאי, אַז (א) מען זאָל איינשטעלן באַשטימטע שעות פאַר די לימודים ושיעורים, ומה טוב — פעמיים בכל יום; (ב) אַז יעדער פון די משתתפים אין די לימודים ושיעורים זאָל באַקומען אַ באַשטימטן סכום (מה טוב במספר — ח"י פון ממון המדינה לשבוע) — וואָס דאָס (באַקומען שכר) וועט נאָכמער פאַרפליכטן די משתתפים ניט צו פאַרפעלן, אַפצוהיטן די זמני הלימוד.

ו. און מען בעט בכל לשון של בקשה צו טאָן וואָס מ'קען אַז דער ענין וואָס רעדט זיך דאָ זאָל דערגרייכן צו אלע חוגים — וואָרום דאָס איז שייך און נוגע יעדערן, אַן אונטערשייד, צו וועלכן חוג ער זאָל נאָר געהערן —

אַז בכל עיר ועיר, און נאָכמער — בכל בית הכנסת (וואָס לגבי כמה ענינים איז יעדער בית הכנסת אַזוי ווי אַ שטאָט פאַר זיך), זאָל מען איינשטעלן אַזאַ „בית המדרש".

די אחריות (וזכות) איינצואַרדענען דעם בית המדרש, איז בעיקר אויפן מרא דאתרא פון דעם בית הכנסת; און כדי צוצוגעבן נאָכמער חשיבות און חיזוק צו דער זאַך, איז כדאי, אַז דער מרא דאתרא זאָל נוסף אויף זיין איינשטעלן כדרוש די שיעורים ולימודים, זאָל ער מזמן לזמן זאָגן אַ שיעור אין דעם כולל פאַר אַלע משתתפים, מה טוב — לכל הפחות איין מאָל אַ וואָך.

אַ ספעציעלע שימת לב והשתדלות אין דעם ענין דאַרף צוגעטיילט ווערן צו די מושב זקנים'ס הקיימים. וואָס כידוע זיינען דאָס מוסדות וואו די מנהלים זוכן אַלערליי מיטלען און וועגן ווי אַזוי און מיט וואָס צו „אַנפילן" די צייט פון די עלטערע אידן וואָס געפינען זיך דאָרט — און זיי וועלן זיין העכסט צופרידן אַז מ'זאָל מסדר זיין פאַר זיי שיעורים קבועים בכל יום, באופן המתאים לויט תנאי המוסד.

און די עלטערע אידן וועלכע געפינען זיך און לעבן דאָרט וועלן זיכער זיין צופרידן פון דער שימת לב וואָס

---

20) קונטרס החלצו תרנ"ט פ"י.

21) אבות פ"ו, ו.

22) ראה בארוכה ד"ה עשרה שיושבין תפר"ח (נדפס בסה"מ תפר"ח).

23) אבות פ"ג מ"ו.

מ'וויזט זיי ארויס. ובפרט אז מ'וועט דאך אויסקלייבן ענינים אין תורה וועלכע זיינען פאר זיי צוגעפאסט, און פארשטענדלעך באופן אויף דערוועקן ביי זיי אַ חשק צו לערנען נאך און נאך — וואס בשייכות צו די אידן איז דאס דער תועלת פון „להחיות רוח שפלים" נאך אין אַ גרעסערער מאס.

ז. ס'איז פארשטאנדיק בפשטות, אז וואס ס'איז גרעסער דער „רבים" וואס פאראייניקן זיך אין דער התעוררות והפעולות, אלץ מער איז דאס מוסיף אין דעם חיזוק הענין.

דערפאר איז מהנכון, אז די אלע בתי מדרש ושיעורים, וואס מ'וועט מסדר זיין פאר די עלטערע אידן, זאלן האבן אַ פארבונד צווישן זיך — און דורך צוויי זאכן:

א) אע"פ אז חז"ל[24] זאגן „לעולם ילמוד אדם תורה במקום שלבו חפץ" — און דעריבער דארף יעדער שיעור זיין צוגעפאסט לויטן „לבו חפץ" פון די משתתפי השיעור — איז אבער זייער וויכטיק אז עס זאל זיין איין לימוד אַ משותף פאר אלעמען.

און היות אז בכלל איז „אין דיעותיהן שוות"[25], איז מען מציע אַ לימוד השווה לכל נפש — לימוד פרשת השבוע, וואס דאס איז די זעלבע פרשה (ע"ד הרגיל[26]) פאר אלע אידן בכל קצוי תבל.

ומה טוב, אז מען זאל לערנען בכל יום די פרשה חומש פון דעם טאג[27] (ביום ראשון — פון אנהויב סדרה ביז שני, וכו'), וואס דאן וועט אויסקומען, אז יעדער טאג לערנען אלע משתתפים דעם זעלבן ענין ממש.

ב) די אלע „בתי־מדרש" זאלן האבן דעם זעלבן נאמען. ווי מ'זעט במוחש בטבע בני אדם, אז אַ מענטש פילט אַ נאענטקייט צו אַ מוסד און צו אלע וואס זיינען שייך צום מוסד, אפילו ווען דער מוסד געפינט זיך בריחוק מקום פון אים, אויב דער מוסד טראגט דעם זעלבן נאמען ווי דער מוסד אין וועלכן ער געפינט זיך, אדער צו וועלכן ער האט אַ שייכות.

ח. בנוגע דעם נאמען פון די בתי מדרש וואלט געווען כדאי, אז מען זאל זיי רופן בשם „כולל", ווייל:

א) דאס איז דער שם המורגל בזמנינו פאר אַ בית המדרש ללומדי תורה, און דערצו איז עס אַ נאמען, וואס וועט צו־ציען נאך משתתפים.

ב) וויבאלד דאס איז אַ בית המדרש פאר אידן אין עלטער פון זקנה, קען דאס אפשרעקן געוויסע אידן פון וועלן משתתף זיין זיך אין דעם, כדי ער זאל ניט באצייכנט ווערן אלס אַן „אלטער איד". איז פון די עצות דערצו — צו געבן דעם זעלבן נאמען ווי מ'איז רגיל אנצורופן די בתי מדרש פאר אברכים, ערשט חתונה געהאט — וע"פ המשנה בן חי לחופה.

ג) ווי געוועדט אמאל[28], ווערט מיטן נאמען „כולל" אויסגעדריקט ניט נאר אז אלע משתתפים בפועל זיינען אין „כולל", נאר ער איז אַ רמז, אז מ'איז זיך

24) ע"ז יט, א.

25) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א.

26) לבד כשחל יו"ט שני של גליות בשבת, שאז שונה פרשת השבוע דא"י לגבי חו"ל (— משך זמן מסויים).

27) כהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר בשיעורי חת"ת.

28) שיחת כ"ח שבט תשל"ט (לקו"ש חכ"א ע' 315). וראה שיחת פורים תשל"ט השייכות ל„איסור כולל".

משתדל צו אַריינציען[29] (כולל זיין) אויך אַנדערע אין דעם — און דאָס איז דאַך וואָס מ'וויל, כנ"ל, אַז וואָס מער אידן זאָלן זיך איינשליסן און פאַראייניקן אין די לימודים.

ונוסף לזה: די הצלחה אין לימוד התורה איז פאַרבונדן מיט „ללמוד ולמד"[30] — אַז ער באַנוגנט זיך ניט מיט לימוד לעצמו, נאָר ער באַמיט זיך אויך „ללמד"[31] — אַדער דורך לערנען אַליין מיט אַ צווייטן, אַדער דורך וויקן אַז דער צווייטער זאָל זיך באַטיליקן אין אַ שיעור פון לימוד התורה, וואָס דאָמאָלט האָט ער אַ חלק אין דעם צווייטנ'ס לימוד.

ט. וויבאַלד די כוללים זיינען פאַרבונדן מיט אידן אין גיל פון זקנה, איז דעריבער מתאים, אַז צום נאָמען „כולל" זאָלן צוגעגעבן ווערן די ווערטער „תפארת זקנים" („כולל תפארת זקנים").

און אע"פ אַז דער לשון הכתוב[32] (וואָס ווערט געברַאכט אין „קנין תורה"[33]) איז „עטרת זקנים" — און דער לשון „תפארת" שטייט ביי „בחורים" („תפארת בחורים גו'"[34], ועד"ז „תפארת בנים גו'"[35]) — האָבן אָבער „עטרת" און „תפארת" (בכללות) דעם זעלבן תוכן (כמש"נ[36] „עטרת תפארת שיבה");

און אין דעם ענין (פון כוללים) איז לכאורה מער מתאים דער לשון תפארת זקנים — ומכמה טעמים:

א) „תפארת" האָט אַ שייכות צו תורה, כמאמר חז"ל[37] „והתפארת זו מתן תורה".

ב) דער חילוק צווישן „עטרת" און „תפארת" בפשטות איז: „עטרת" איז ניט קיין זאָך אַדער תואר פון דעם אדם עצמו, נאָר ס'איז אויסער אים (ס'איז די קרוין שעל הראש); משא"כ „תפארת" איז מתאר די שיינקייט פון דעם מענטש אַליין,

און ווי‌באַלד אַז לימוד התורה איז פאַרבונדן (בעיקר) מיט דעם אדם עצמו, איז דאָ נוגע די מעלה פון „תפארת".

ג) בלשון הקבלה: „תפארת גופא"[38], און תפארת איז עולה אין פנימיות הכתר[39].

ולהוסיף — דער נאָמען „תפארת זקנים" ווען זיין אַ זכרון צום מוסד „תפארת בחורים"*[39] וואָס האָט מיט יאָרן פריער עקזיסטירט (אין דער מדינה שמאחורי „מסך הברזל") פאַר בחורים ואברכים, וועלכע האָבן צוליב צוק העתים ניט געקענט עוסק זיין בתורה כל היום, און זיי פלעגן דאָרט קומען לערנען אין זייערע זמנים פנויים.

בשעת מ'וועט זיך דערמאָנען אויף דער הצלחה און התלהבות אין לימוד התורה פון יענע בחורים און אברכים, וואָס האָבן געלערנט תורה מעונ', וועט דאָס נאָך מער מזרז זיין די זקנים צו

---

29) ראה שם בפרטיות יותר, אשר י"ל בפרט ש(גם) תיבת „כל" מורה על צירוף כולם יחד: „כלל" (הוספת למ"ד) מורה על לימוד עם אחרים ע"מ ללמד (כלל); וכולל — מדגיש שפועל וכולל אותו.

30) נוסח ברכת ק"ש.

31) שאז, בלשון רז"ל (תמורה טז, א. תניא בהקדמה) — „מאיר עיני שניהם ה'".

32) משלי יז, ו.

33) אבות פ"ו, ח.

34) משלי כ, כט. הובא באבות שם.

35) משלי יז, שם. הובא באבות שם.

36) משלי טז, לא. הובא באבות שם.

37) ברכות נח, סע"א.

38) הקדמת תקו"ז (יז, א).

39) ראה המשך תער"ב פרק קיד. ד"ה יחיינו תש"ז פ"ב.

ולהעיר דעטרה קאי (גם) על ספירת היסוד, סיומא דגופא (תקו"ז שם) שלמטה מספי' התי"ת.

*39) ראה ס' תולדות חב"ד ברוסיא (קה"ת, תשמ"ט) פרק ט. ועוד.

מוסיף זיין אין זייער לימוד התורה, וואס איז אַ לימוד במנוחה ומתוך הרחבה.

יו"ד. נאָר אַן ענין בנוגע דעם נאָמען פון די כוללים — געווענדעט צו הקרובים ביותר ולידידים און צו די וועלכע ווייסן (אַדער — משער) די מסירת נפש בפועל וועלכע עס האָט זיך פאַרלאַנגט בא די ראשי מפיצים פון אידישקייט צווישן די אידן מאחורי מסך הברזל:

די הצעה איז (אין זמן געווען) פאַר־בונדן מיטן יום ההילולא פון טאַטן, וואָס האָט זיך מוסר נפש געווען אויף הרבצת התורה והיהדות בכלל — דאָרט, גע־וען אַרעסטירט דערפאַר, פאַרמשפט און פאַרשיקט ושם מ"כ בגלות. איז אַ דבר נכון און עס וועט מעורר זיין צו מסירת נפש (ורצון) מתוך הרחבה אַז מען זאָל אויך אַנרופן די כוללים על שמו — „כולל תפארת זקנים לוי יצחק" — און זיכער וועט דאָס זיין אַ נחת רוח לנשמתו.

[און דער נאָמען „לוי יצחק" האָט אַ שייכות מיוחדת צו תורה: ענינו פון (שבט) לוי איז „לשאת את ארון ברית ה'"[40], יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל[41] תורה; עד"ז (דער נאָמען) יצחק האָט אַ שייכות מיוחדת צו (מתן) תורה, כידוע בענין הג' רגלים, אַז „שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מ"ת הי' בשופר מאילו[42] של יצחק"[43], און אויך אַ שייכות מיוחדת צו לימוד התורה של זקנים, כמאמר חז"ל[44] „יצחק אבינו זקן . . ויושב בישיבה". ואע"פ אַז דער זעל־בער לשון שטייט אויך בנוגע צו אברהם ויעקב — אָבער כפשוטו במספר השנים — הי' יצחק זקן מכולם. ולהעיר אשר בביאת המשיח — שהקדמתו תקע בשופר גדול לחירותינו הוא בקרן הימיני דאילו של יצחק[45], און דעמאָלט וועט מען דוקא צו יצחק'ן זאָגן „כי אתה אבינו"[46] — איז נוגע במיוחד זכותו של יצחק[47]].

און אָזוי ווי ס'איז אייגנעפירט צו מאָכן בכל שנה אין זיין יום ההילולא אַ „מגבית" פאַר קרן „לוי יצחק" — וועט מען בל"נ געבן פון דעם קרן אַ השתתפות פון סכומים פאַר אַלע כוללים וואָס מ'וועט מיסד זיין

— פאַר די וואָס וועלן געבן דעם נאָמען „תפארת זקנים" וועט די השתתפות זיין אין דעם סכום פון ח"י שקלים (בקשר וואָס דאָס איז דער סכום הכי פחות לדעתי וואָס מ'דאַרף געבן יעדער משתתף); און צו די וואָס וועלן אויך צוגעבן דעם נאָמען „לוי יצחק" — האָב איך דאָך בפרט אַ חיוב (וזכות) מיוחד[48] בזה — וועט מען געבן אַ השתתפות פון אַ קופה מיוחדת — מאה שקלים.

ויה"ר עס זאָל זיין אין אלע כוללים הנ"ל כהלשון בנוגע ליצחק — מאה שערים ויברכהו הוי'.

---

40) עקב י, ח.

41) ברכה לג, יו"ד.

42) פדר"א ספל"א: שתי קרניו כו' של שמאל נשמע קולו על הר סיני.

43) מאו"ח סתי"ז. לקו"ת במדבר יד, ג. ובכ"מ.

44) יומא כח, ב.

45) פדר"א שם. וראה ירושלמי תענית פ"ב ה"ד. ב"ר פנ"ו, ט. וש"נ. — וראה מאמרי אדמו"ר מהר"ש בזה — נדפסו בתורת שמואל שער ח (יונתי תר"מ) ע' מג ואילך.

46) ישעי' סג, טז. שבת פט, ב. תו"א ויצא כא, ג. ועוד.

47) ולהעיר שענין הברכה (כולל גם הברכה דאריכות ימים) שייך בעיקר ליצחק, „שעיקר ומקור כל הברכות לעולם המשיך יצחק דוקא" (סידור רמז, ב. וראה שם רנז, ד).

48) עיין זח"ג ס"פ בחוקותי.

יא. ווי גערעדט שוין כמה פעמים, איז כדאי אז מען זאל אַ ענין פון לימוד התורה מקשר זיין אויך מיט נתינת הצדקה, וואָס דורך דעם ווערט אויך — „ציון"[49] במשפט (תורה[50]) תפדה ושבי' בצדקה",

ונוסף בתקופתנו — כדי צו באַוואָרענען אַז עס זאל זיין „העולם עומד"[51] — די וועלט זאל „שטיין" און זיך אויפהערן צו „שאָקלען"[52] (וואָס בימינו אלה „שאָקלט" זיך די וועלט אין אַן אופן וואָס אַמאָל — האָט מען זיך גאָר ניט פאַרגעשטעלט) — דאַרף מען האָבן אַלע דריי קוין[53] — (נוסף צו תורה ו(גמ"ח) צדקה אויך תפלה (עבודה)),

וואָס דאַן ווערט עס דער „חוט המשולש" וואָס „לא במהרה ינתק"[53].

איז דעריבער כדאי, אַז:

א) מ'זאל פאַרבינדן די לימודים ושיעורים הנ"ל מיט אייניגער פון די ג' תפילות (לערנען לפני התפלה, אדער לאחרי").

ב) מ'זאל אַוועקשטעלן (כפשוט — בימות החול) צדקה־פושקעס אויף די טישן וואו מ'וועט לערנען, וועט דאָס דערמאָנען די משתתפי השיעור צו געבן צדקה בכל יום.

ג) מה טוב, אַז יעדער כולל זאל מייסד זיין אַ קופת גמ"ח, וואָס דעמאָלט, דורך דעם וואָס מ'גיט אריין געלט (עכ"פ בתור פקדון) אין דער קופת גמ"ח, איז עס אַ פעולה נמשכת (כל זמן זיין געלט געפינט זיך בתור הלואה ביים צווייטן).

יב. כל הנ"ל איז אויך שייך צו נשי ישראל וואָס זיינען שוין נאָך דעם גיל פון לידת בנים — וואָרום אויך נשים זיינען מחויב אין ת"ת (ובמילא אין דער הוספה בת"ת פון חמשה עשר באב)

ווי עס ווערט אַפגעפסק'נט אין שו"ע[54]: הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן[55] לידע אותן כמו דיני נדה וטבילה ומליחה ואיסור יחוד וכיוצא בהם וכל מ"ע שאין הזמן גרמא וכל מצות לא תעשה של תורה ושל דברי סופרים שהן מוזהרות בהן כאנשים;

און אויך דער שיעור השווה לכל נפש הנ"ל, דער שיעור חומש (תורה שבכתב[56]), איז שייך צו נשים —

ועד"ז די אַנדערע צוויי עמודים, פון תפילה און צדקה, זיינען דאָך אויך ביי נשים[57].

---

49) ישעי' א, כז.

50) לקו"ת דברים א, ס"ב.

51) אבות פ"א מ"ב.

52) ראה באריכה שיחות אור ל"ד ניסן ויום ד' דחוהמ"פ תש"מ (לקו"ש חכ"ב ע' 203 ואילך. ע' 212 ואילך).

53) קהלת ד, יב. ולהעיר ממשנה קידושין ספ"א.

54) הל' ת"ת לאדה"ז ספ"א. בהמ"מ שם נסמן אגור (הל' תפלה אות ב) ב' ס"ה והוא בסמ"ק בהקדמה. ועי' ג"כ ספר חסידים סי' שיג. ב"י או"ח סי' מז. רמ"א יו"ד סרמ"ו ס"ו ועוד (ראה בפרטיות המ"מ וכו' בהערות וציונים להל' ת"ת שם קה"ת תשמ"ג. ושי"נ). — וראה לקו"ש חי"ד ע' 38 ואילך.

55) בהלכות אלו נכלל, כמובן, לימוד עניני פנימיות התורה — מכיון שלימוד זה שייך ומביא לידי מעשה — קיום ששת המצות [שסימנם „שש ערי מקלט תהיינה לכם"] המנויות באגרת המחבר (שלפני הקדמת) החינוך — להאמין בשם, שלא להאמין בזולתו, לייחדו, לאהבה אותו, ליראה אותו, שלא לתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים — „שחיובן תמידי לא יפסק מעל האדם אפילו רגע בכל ימיו", שמצוות אלו הם באנשים ונשים בשוה.

56) ראה הל' ת"ת שם: ואם מלמדה תושבע"פ כו' — והשמיט מ"ש הרמב"ם (הל' ת"ת ספ"א) אבל תושב"כ לא ילמד אותה תחלה. ואכ"מ.

57) דצדקה הוי מ"ע שאין הזמ"ג (וראה תענית כג, ב במעלת צדקה דנשים דוקא); ונשים חייבות בתפלה (משנה ברכות כ, ריש ע"ב. שו"ע אדה"ז או"ח סק"ו ס"ב. ושי"נ).

[און אויך בשייכות צו זיי דאַרף זיין די באַוואַרעניש (דלעיל ס"ג־ד) מיט אַ שטאַרקער הדגשה, אַז דאָס וואָס זיי זיינען שוין אין דעם גיל האָט אין זיך די מעלה גדולה פון רוב שנים יודיעו חכמה, כמה הרפתקאי וועלכע זיי זיינען דורכגעגיין וכו' — כנ"ל. און נאָכמער — ביי נשים איז דאָ אַ מעלה וואָס איז ניטאָ ביי אנשים, כמחז"ל[58]: „סבתא בביתא סימא בביתא"].

ובמילא זאָל מען איינאַרדענען בכל מקום ומקום אויך שיעורים ברבים (ברבות) פאַר נשי ישראל הנ"ל — נאָר מיטן שינוי, אַז מען זאָל רופן די שיעורים מיטן נאָמען בית חכמת נשים — לויט'ן פסוק[59] חכמות נשים בנתה ביתה, אַדער כיו"ב — אָבער ניט „כולל" וואָס ווערט געוענדט פאַר אנשים, ע"ד האיסור[60] „לא יהי' כלי גבר על אשה".

יג. דער מכוון פון די רייד, איז ניט אַז עס זאָלן צוקומען נאָר מוסדות (אַדער מגידי שיעורים) — נאָר עס זאָל נתרבו וועלן לומדי תורה ביי אידן, ובפרט צווישן די וועלכע זיינען שוין נאָך'ן גיל העמידה:

און דעריבער, זיינען די פרטים הנ"ל (בנוגע דעם נאָמען, שיעור משותף, באַצאָלן די משתתפים וכו') ניט לעיכובא, כמובן: עס זאָל זיין די השתדלות בכל מקום ומקום ובכל חוג וחוג לויט די תנאי המקום והחוג — אַבי עס זאָלן צוקומען לומדי תורה בפועל.

און דאָס וואָס מ'וועט „פאַרפלייצן" די וועלט מיט מים דתורה, מיט לימוד התורה, וועט אויך זיין די הכנה קרובה ממש (במדתו של הקב"ה, מדה כנגד מדה) צום זמן פון „תרבה הדעה והחכמה"[61] — אידן וועלן זיין „פנויין"[62] בתורה וחכמתה . . ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . כי[63] מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

58) ערכין ספ"ד. הובא בפרש"י עה"ת בחוקותי כז, ז.
59) משלי יד, א.
60) תצא כב, ה.

61) לשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ב. — „תרבה" כנגד „דמוסיף", אלא, כמדתו של הקב"ה, שהיא כמה פעמים ככה.
62) רמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ד־ה (בסיום וחותם ספרו).
63) ישעי' יא, ט.

משיחות ש"פ ראה, מבה"ח אלול ה'תשמ"ו

א. ענינו של חודש אלול — המתברך בשבת קודש מברכים החודש[1] — הוא: חודש התשובה[2],

שכן, להיותו חודש האחרון דחדשי השנה, הרי זה הזמן המתאים לעשיית „חשבון־נפש" של כל השנה כולה, כדי לתקן ולהשלים את עניני העבודה דכל השנה כולה, ע"י עבודת התשובה,

אשר, זוהי גם ההכנה המתאימה לכל־לות העבודה דשנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

ב. ובפרטיות יותר — איתא בספרים שבראשי־תיבות[3] ד„אלול" מרומזים כל עניני העבודה:

„אלול" ר"ת „אנה[4] לידו ושמתי לך"[5] — ערי מקלט[6], דקאי על ענין התורה, „דברי תורה קולטין"[7].

„אלול" ר"ת „אני[8] לדודי ודודי לי"[9] — קשר וחיבור „אני" עם „דודי" (הקב"ה) — ענין התפלה (עבודה)[10], שהרי „תפלה הוא ל' חיבור, כמו נפתולי אלקים נפתלתי"[11]. ובפרט ש„דודי" מורה על ענין האהבה — „לית פולחנא כפולחנא דרחימותא"[12].

„אלול" ר"ת „איש[13] לרעהו ומתנות לאביונים"[14] — גמילות־חסדים.

ונמצא, שבר"ת ד„אלול" מרומזת כללות העבודה בג' הקוין דתורה עבודה (תפלה) וגמילות־חסדים, שעליהם „ה־עולם עומד"[15] ו„העולם קיים"[16].

---

1) ויתירה מזה — הברכה היא (לא רק בזמן דיום השבת, אלא) מיום השבת עצמו, כמובן מדיוק לשון הזהר (ח"ב סג, ב. פח, א) „כל שיתא יומין מתברכאן מיומא שביעאה", „מיומא" ולא „ביומא".

2) ראה לקוטי מהרי"ל הל' ימים הנוראים. ל"ת להאריז"ל עה"פ (תצא כא, יג) ובכתה גו' ירח ימים (וראה גם אוה"ת נ"ך (כרך ב) ס"ע א'נ ובשוה"ג שם). טוא"ח ר"ס תקפא. סה"מ אידיש ע' 75. ובכ"מ.

3) להעיר משבת קה, א: „מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר כו'". וראה גם שעהיוה"א בסופו: „כל אות הקודמת בצירוף היא הגוברת והיא העיקר כו'".

4) משפטים כא, יג.

5) ל"ת, שער הפסוקים וספר הליקוטים עה"פ. פע"ח שער ר"ה פ"א.

6) בכללות — קאי „ערי מקלט" על חודש אלול עצמו, ש„הקב"ה בחסדי אנה וזמן חודש אלול לכל מי שחטא בתוך השנה, שישוב אז בתשובה ויקבלוהו כו'" (שעה"פ שם. וראה בארוכה לקו"ש ח"ב ע' 623 ואילך. ח"ט ע' 297 ואילך), אבל בפרטיות יותר — קאי על העבודה דתורה, „דברי תורה קולטין" (כבפנים).

ולהעיר, שבר"ח אלול „עלה (משה) להר לקבל לוחות אחרונות" (טור שם — מפרדר"א פמ"ו), שמזה מובן שבחודש אלול (שכל החודש ועוד' — הי' בהר) צ"ל הוספה בלימוד התורה — ע"ד ובדוגמת ההוספה דלוחות אחרונות לגבי לוחות ראשונות, „כפלים לתושי'" (שמו"ר רפמ"ו).

7) מכות י', א. וראה אוה"ת מסעי ע' א'תיד ואילך.

8) שה"ש ו, ג.

9) שעה"פ עה"פ, ומשפטים שם. פע"ח שם. אבודרהם סדר תפלת ר"ה (בשם הדרשנים). ב"ח לטוא"ח סתקפ"א (ד"ה והעבירו). ר"ח שער התשובה פ"ד (קטו, ב). לקו"ת פרשתנו לב, א. לג, א.

10) אלף למטה (על מטה אפרים) ר"ס תקפא.

11) ויצא ל, ח ובפרש"י. תו"א תרומה עט, סע"ד.

12) ראה זח"ב נה, ב. ח"ג רסז, א.

13) אסתר ט, כב.

14) ספר ערוגת הבושם, א"ר (ר"ס תקפא) בשם ס' אמרכל. וראה לקו"ת פרשתנו (כה, ב): צריך להרבות בצדקה מר"ח אלול.

15) אבות פ"א מ"ב.

16) שם מי"ח.

---

*) חילוקם — ראה לקו"ת פרשתנו כה, ב.

ונוסף לזה: היסוד וההקדמה לכל הנ"ל הו"ע התשובה[17], המרומזת אף היא בר"ת ד„אלול" — „(ומל[18] ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך)"[19].

ג. ויש לומר גם באופן אחר קצת:

תשובה — נרמזת גם בר"ת ד„אני לדודי ודודי לי", „להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לקבל תשובה מאהבה"[20] (שלימות התשובה[21]),

ואילו הר"ת ד„(ומל ה"א) את לבבך ואת לבב (זרעך)" — קאי (כפשטות הכתוב) על ענין המילה[22].

והענין בזה:

כשם שמילה כפשוטה היא המצוה הראשונה שבה מתחילה עבודתו של יהודי[23], ולא עוד, אלא ש„תחלת כניסת נפש זו הקדושה היא . . במצות מילה"[24] — כן הוא גם בנוגע לענין המילה ברוחניות, הסרת ערלת הלב[25], שזוהי התחלת כל העבודה, כולל עבודת התשובה, שכן, כאשר לבו אטום, שנעשה כאבן כו', ח"ו, „אינו יכול לפתוח לבו בשום אופן בעבודת ה'"[26], אא"כ יסיר תחלה את ערלת הלב, שלא להיות שקוע ב„מילי דעלמא ותאות עוה"ז"[27].

ולהוסיף, שמצות מילה היא מהמצוות שנצטוו (עוד) לפני מ"ת,

— שהרי אע"פ ש„אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה"[28], מ"מ, מדגישים בברכה: „אשר קדשנו במצוותיו וצוונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו"[29] —

וי"ל שבזה מרומז שעוד לפני כללות הענין דמ"ת (כולל — ההכנה דהקדמת נעשה לנשמע) — צריך להיות ענין המילה.

ויש לקשר ענין זה עם מ"ש הרמב"ם[30] בנוגע לרמז דתקיעת שופר (בר"ה, ודוגמתו בתק"ש דאלול[31]) — „עורו ישנים משינתכם[32] ונרדמים הקיצו מתרדמתכם . . וחזרו בתשובה", היינו, שלכל לראש צריך להתעורר מהשינה והתרדמה כו', „אלו השוכחים את האמת

---

17) להעיר מלשון חז"ל (אבות פ"ד מי"ז) „תשובה ומעשים טובים" (תשובה תחלה ואח"כ מעשים טובים) — שע"י התשובה אזי המעשים (דג' הקורין) הם בשלימות, „טובים ומאירים" (לקו"ת מטות סב, א. שמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג).

18) נצבים ל, ו.

19) בעה"ט עה"פ. אבודרהם, ב"ח ור"ח שם. לקו"ת פרשתנו יט, א. לג, ד.

20) ב"ח שם.

21) יומא פו, סע"א ואילך. תניא פ"ז. ובכ"מ.

22) להעיר אשר ציווי• המילה הראשונה — הוא ע"ד המילה דאברהם אבינו, ומעין זה בכל ברית מילה, שהיא „בריתו של אברהם אבינו" (כדלקמן בפנים) — והיא הייתה (גם) ע"י הקב"ה, כמ"ש (נחמי' ט, ח) „וכרות עמו הברית" (הובא בפרש"י ס"פ לך).

23) ואמחז"ל (ע"ז כז, א) אשה כמאן דמהילא דמיא.

24) שו"ע אדה"ז או"ח בתחלתו (טוס"ד).

---

25) ראה גם אגה"ק ס"ד. לקו"ת פרשתנו יח, ג-ד. לג, ד.

26) לקו"ת דרושים לר"ה סג, סע"ג.

27) אגה"ק שם. לקו"ת פרשתנו יח, סע"ג. ולהעיר, שגם מילה כפשוטה היא כדי להחליש התאוה כו' (מו"נ ח"ג פמ"ט).

28) פיה"מ להרמב"ם חולין ספ"ז.

29) ראה בארוכה לקו"ש ח"י ע' 44 ואילך. לקו"ש לך ע' 54 ואילך.

30) הל' תשובה פ"ג ה"ד.

31) ראה לקו"ש ח"ט ע' 129. שם ס"ע 300 ואילך. ועוד.

32) כ"ה — „משינתכם" (ביו"ד) — בכת"י תימן (רמב"ם הוצאת קאפח. וראה שינויי הנוסחאות בזה — רמב"ם ספר המדע ירושלים תשכ"ד).

•) הראשונה בפועל — י"א שהייתה דישמעאל וכו' (ראה רמב"ן ס"פ לך — משא"כ באוה"ח שם).

בהבלי הזמן כו'", הבלי העוה"ז כו' (תוכן ענין המילה ברוחניות, הסרת הערלה), ורק לאחרי כן שייך הענין ד"חפשו במע־שיכם וחזרו בתשובה"[33].

[ודוגמתו בעבודה דכל יום — שעוד לפני כל ענין של עבודה, אפילו אמירת „מודה אני לפניך" (שאין צריך לזה אפילו נטילת ידים ששורה עליהם רוח טומאה[34]), צריך להיות תחלה במצב ד„יעור משנתו", כמובן וגם פשוט, שב־היותו ישן, אינו שייך לענין של עבודה[35]].

ד. והנה, נוסף על ג' הקוין (תורה עבודה וגמ"ח), תשובה ומילה (כל עניני העבודה) המרומזים בר"ת ד„אלול", הרי גם ענין הגאולה — תכלית השלימות דכל מעשינו ועבודתינו — מרומז בר"ת ד„אלול":

„אלול" ר"ת „אשירה[36] לה' ויאמרו לאמר"[37] (או „לה' ויאמרו לאמר אשירה"[38]) — בשירת הים, אשר, בשירה זו נרמזת גם השירה דלעתיד לבוא, „שיר חדש"[39], כמארז"ל[40] „אז ישיר, שר לא נאמר אלא ישיר", לשון עתיד.

ויש להוסיף, שענין הגאולה הוא (לא רק תכלית השלימות דמעשינו ועבו־דתינו, אלא) גם חלק מהעבודה עצמה[41]:

לכל לראש — האמונה בביאת המשיח והצפי' לבואו, אשר, ענין זה הוא מעיקרי הדת, וכפס"ד הרמב"ם[42]: „כל מי שאינו מאמין בו (במלך המשיח) או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר („שכל הספרים מלאים בדבר זה"[43]), אלא בתורה ובמשה רבינו כו'", כולל — הבקשה והתביעה והצעקה כו' שיבוא משיח צדקנו תיכף ומיד, כפי שמבקשים בתפלת העמידה ג„פ בכל יום (כולל — שבתות וימים טובים): „ותחזינה עינינו בשובך לציון", ובתפלת י"ח ברכות (בימי החול[44]) — מקדימים: „את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח . . כי לישועתך קוינו כל היום", אשר, עי"ז מקרבים וממהרים את ביאת משיח צדקנו[45] (כמדובר כמ"פ בארוכה).

---

33) להעיר מלקו"ד (ח"א קטז, א) שבנוגע לתקיעות דחודש אלול מזכיר (בפירוש) רק הענין ד„עורו ישנים כו'" („פאַרוואָס מען איז עפעס אַזוי שפעט געשלאָפן", „מען דאַרף די צייט ניט פאַרשלאָפן"), ולא הענין ד„חפשו במעשיכם כו'" — כי ההתעוררות מהשינה הוא ההתחלה והעיקר כו' (ראה בארוכה לקו"ש שם ע' 131).

34) שו"ע אדה"ז שם (מהדו"ב ס"ו, מהדו"ק ס"ה). וראה „היום יום" — י"א שבט. קונטרס ענינה של תורת החסידות סי"א, ובהערות שם.

35) אף שאדם מועד לעולם אפילו ישן (ב"ק כו, סע"א. וש"נ).

36) בשלח טו, א.

37) שו"ע האריז"ל ר"ח אלול.

38) פע"ח שער ר"ה פ"א.

39) ישע' מב, י. תהלים צו, א. שם קמט, א. וראה מכילתא בשלח טו, א. תנחומא שם י. יל"ש יהושע רמז כ. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר — פסחים קטז, ב.

40) סנהדרין צא, ב. מכילתא עה"פ.

41) ועפ"ז מובן שביאת המשיח הו"ע של הלכה (כדלקמן בפנים) — מכיון שאין זה רק שכר שיהי' לעתיד לבוא (ענין שאינו תורה־הוראה, הלכה לנו), כי אם, ששכר זה שייך גם לעבודה עצמה (משא"כ שלימות ענין השכר — לא נתגלה אפילו לנביאים, „עין לא ראתה אלקים זולתך" (רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ז — מברכות לד, ב)).

42) הל' מלכים רפי"א. וראה גם הל' תשובה שם ה"י.

43) הל' מלכים שם.

44) ומכיון ש„מן הדין הי' ראוי לתקן גם בשבת ויו"ט כל ברכות אמצעיות . . אלא שמפני כבוד שבת ויו"ט לא הטריחוהו חכמים כו'" (שו"ע אדה"ז או"ח סרס"ח ס"ב — מברכות כא, סע"א) — נמצא, ש„מן הדין" שייכת ברכת „את צמח דוד כו'" גם בשבת ויו"ט.

45) ראה מדרש תהלים מזמור יז (בהוצאת באַבער — ע' סד). מדרש שמואל ספל"א (הובא ברד"ק סוף ש"ב). והובא (להלכה) ברוקח הל' תפלה סי' שכב. וראה ב"י לטוא"ח סקפ"ח (ד"ה וכתב הרמב"ם) משיבלי הלקט (דין סדר ברכת המזון סי'

ועוד — וגם זה עיקר:

כדי שהעבודה בכל עניני התורה ומצוותי' תהי' כדבעי — צריך להיות האדם העובד במצב של גאולה, היינו, גאולה מכל ענינים המבלבלים כו', ע"ד מארז"ל[46] „לא ניתנה התורה כו' אלא לאוכלי המן", שלא היו להם בלבולים מעניני העולם, מכיון ש„אכילתם"[47] (כולל גם כל שאר צרכיהם) היתה מן המוכן, „לחם מן השמים"[48], שאין בו פסולת כו'[49] (ועד"ז „שמלתך לא בלתך מעליך" — מכיון ש„ענני הכבוד היו שפין בכסותם ומגהצים אותם"[50]).

ולכן, כאשר יהודי יודע וחושב ומתבונן כו' שמצב הגלות אינו אלא ל„רגע קטן"[51] בלבד, ותיכף ומיד תבוא הגאולה האמיתית והשלימה — הרי כל ההעלמות וההסתרים דחשכת הגלות אינם מפריעים לו לעבוד עבודתו מתוך שמחה וטוב לבב, ובמילא, יכולה להיות עבודתו באופן של גאולה, מעין ודוגמת הגאולה העתידה, וע"ד „עולמך[52] תראה בחייך"[53].

[ומובן, שהעבודה באופן של גאולה אינה בסתירה כלל לצפי', בקשה ותביעה, מקרב ולב עמוק כו', לגאולה האמיתית והשלימה — שהרי פשיטא שמצב ה„גאולה" ביחס לשלימות העבודה האפשרית בזמן הזה אינו בערך כלל וכלל לשלימות העבודה שתהי' בגאולה האמיתית והשלימה (לא מבעי בנוגע למצוות שאי־אפשר לקיימן בזמן הזה, הקרבת הקרבנות, שמיטין יובלות וכו', אלא אפילו בנוגע למצוות שקיומן גם בזמן הזה)[54], ולכן, ביחד עם שלימות עבודתו באופן של גאולה מכל ענינים המבלבלים (וכפי האפשרי בזמן הגלות), מצפה ומבקש ותובע כו' שתבוא הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, תיכף ומיד].

ה. המורם מכל האמור לעיל — בנוגע לפועל:

בעמדנו בשבת מברכים חודש אלול[55] — הרי זה הזמן המתאים לעורר ולעודד ולזרז אודות העבודה המיוחדת השייכת לחודש אלול. כאמור, חודש התשובה, ובפרטיות יותר — להוסיף ביתר שאת וביתר עוז בכל ג' הקוין דתורה עבודה וגמ"ח, בהקדמת התשובה (ולפנ"ז —

קנז). וראה מדבר קדמות (להחיד"א) ערך קיווי אות טז. שיחת אחש"פ תרצ"ט (ס' השיחות תרצ"ו — ת"ש ע' 329). ובכ"מ.

46) מכילתא ר"פ בשלח. שם טז, ד. תנחומא שם כ.

47) ועד"ז שתייתם — מבארה של מרים.

48) בשלח טז, ד.

49) יומא עה, סע"ב. הובא בפרש"י עה"ת חוקת כא, ה.

50) עקב ח, ד ובפרש"י.

51) לי הכתוב — ישעי' נד, ז.

52) ברכות יז, סע"א.

53) להעיר, ששירת הים — שבה נרמזת השירה דלעתיד לבוא — אומרים בתפלה דכל יום ויום, כלומר, שבעבודה דכל יום ויום צריך להיות וישנו מעין ודוגמת השירה דלעתיד לבוא.

54) ויש לומר דוגמא לדבר בהלכה — בעבודת הכהנים בביהמ"ק [שזוהי כללות העבודה דכאו"א מישראל במשכן ומקדש הרוחני — „ושכנתי בתוכם", „בתוך כל אחד ואחד" (אלשיך תרומה כה, ח. של"ה שכה, ב. ובכ"מ), עד לשלימות העבודה דכה"ג — „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", כהנים גדולים (בעה"ט יתרו יט, ו)] — כהן שיש לו „מום עובר", שעם היות שאין בו החומר ד„מום קבוע", הרי זה בכל זאת „מום" (ראה רמב"ם הל' ביאת מקדש פ"ו ה"א־ב, ובצפע"נ (המלוקט) שם ה"ב).

55) להעיר משיחת כ"ק מו"ח אדמו"ר (לקו"ד שם קטו, ב) אודות אופן ההנהגה בליובאוויטש — שהחל משבת מברכים אלול הורגשה כבר האווירה של חודש אלול וכו'.

ומכיון שצוה לפרסם את הדברים, עד לפרסום בדפוס — הרי זו הוראה לדורות, בכל זמן ובכל מקום.

ענין המילה), וכן ענין הגאולה[56], כנ"ל בארוכה.

ומובן, שע"פ הציווי „ואהבת לרעך כמוך"[57] („כלל[58] גדול בתורה")[59] — יש לפרסם דברים הנ"ל בכל מקום ומקום, ובפרט אשר ע"ז יתוסף בכל הפעולות דהפצת התורה והיהדות, עד להפצת המעיינות גם ב„חוצה", עד לחוצה שאין מחוץ הימנו.

וכאמור, המשכת הברכה ונתינת־כח לכל זה, היא — בשבת מברכים החודש, ובהוספה מיוחדת בקביעות שנה זו[60] ששבת מברכים אלול חל בפ' ראה — „ראה אנכי נותן לפניכם היום", היינו, שהעבודה בכל־ענינים אלו היא באופן שרואה שהקב"ה בכבודו ובעצמו „נצב עליו", ונותן לו ציווים אלו, „ומביט עליו כו' אם עובדו כראוי"[61].

ובפרטיות יותר:

„ראה" — עבודה באופן של ראי',

„אנכי" — כח ועזר מ„אנכי", „אנכי מי שאנכי[62] . . בחי' דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל"[63],

„נותן" — כח ועזר באופן של נתינה, „כל הנותן בעין יפה הוא נותן"[64],

„לפניכם" — הנתינה היא באופן שנקלט בפנימיות[62],

„היום" — בכל יום ויום ממש, שהרי „כל מקום שנאמר היום הוא נצחי ול־עולם גם היום הזה"[65].

והדגשה יתירה בכל זה — ע"פ המשל הידוע[66] ד„מלך בשדה", ש„רשאין (ויכולין[67]) כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו והוא מקבל את כולם בסבר פנים יפות ומראה פנים שוחקות לכולם . . כך הענין עד"מ בחודש אלול יוצאין להק־ביל אור פניו ית' בשדה".

ו. וע"י מעשינו ועבודתינו בכל הענינים האמורים — מקרבים ומ־מהרים את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

שאז, „יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך" — סיום וחותם פרשת השבוע — (לא רק „שלש פעמים בשנה", אלא גם) „בכל שבת ובכל (ראש) חודש"[68],

---

56) ראה גם אבודרהם שם „ובא לציון גואל ולשבי (ישעי' נט, כ), שתי אותיות אחרונות של גואל, ושתי אותיות ראשונות של ולשבי, הרי אלול" — גאולה ותשובה.

57) קדושים יט, יח.

58) תו"כ ופרש"י עה"פ. יל"ש עה"פ (רמז תריג). ועוד.

59) והדגשה יתירה בזה בחודש אלול — כי, אהבת ישראל ואחדות ישראל היא ה„כלי" לאהבה והאחדות דבנ"י עם הקב"ה („מדה כנגד מדה"), ענינו של חודש אלול — „אני (ישראל) לדודי (הקב"ה) ודודי לי" (וראה בארוכה ד"ה אני לדודי תשמ"ו פ"ד (סה"מ מלוקט ח"א ע' תסח)).

60) עוד ענין בקביעות שנה זו — ששיעור הרמב"ם דשבת מברכים אלול הוא סיום וחותם הלכות יום הכיפורים, היינו, שבשבת מברכים אלול לומדים בתורה אודות עבודת יוהכ"פ, וסיומה וחותמה — תכלית השלימות דתשובה, שלימות ה„קץ מחילה וסליחה לישראל" (רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז).

61) תניא רפמ"א.

62) לקו"ת פרשתנו יח, סע"ד.

63) לקו"ת פינחס פ, ב. וראה זח"ג יא, א. רנז, ב.

64) רמב"ם הל' מכירה פכ"ה ה"ד (מב"ב סה, א). הל' זכי' ומתנה פי"א הכ"ב (מב"ב עא, סע"א). ועוד.

65) לקו"ת ריש פרשתנו (וראה הנסמן בציוני המ"מ — הוצאת תשד"מ ושלאח"ז).

66) לקו"ת פרשתנו לב, ריש ע"ב. מאמרי אדה"ז על פרשיות התורה פרשתנו ע' תתכה. ובכ"מ.

67) הוספת כ"ק מו"ח אדמו"ר בסד"ה לך אמר לבי ה'ש"ת (נדפס בסה"מ ה'ש"ת ע' 167. ה'שי"ת ע' 285).

68) ראה פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישעי' (רמז תקג. וכן שם בסופו). יל"ש תהלים רמז תשמא. רוקח הל' ר"ח סי' רכט.

כמש"נ[69] „והי' מידי חודש בחדשו ומידי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני גו'",

החל משבת זו — שהרי משיח צדקנו יכול לבוא בעיצומו של יום השבת, ובפרט בזמן דרעוא דרעוין (ודסעודה הג'), הקשור עם הגאולה השלישית וביהמ"ק השלישי, „נחלת יעקב אביך"[70], „כיעקב שקראו בית"[71] (ובמילא יהי' כן בשבוע ובשבת הבא, פ' שופטים גו' בשעריך, „ואשיבה שופטיך כבראשונה גו'"[72]), כולל ר"ח אלול הבעל"ט, בשנה זו ממש.

* * *

ז. ענין נוסף שיש לעורר אודותיו בחודש אלול דשנה זו:

מכיון ש„קרבה שנת השבע שנת השמיטה" — כלשון הכתוב בפרשת ה' שבוע[73] — יש לעורר ולעודד ולזרז אודות כל ההכנות הדרושות לקיום מצות השמיטה בארצנו הקדושה, אשר, כמה פרטי דינים מתחילים כבר „שלושים יום לפני ר"ה"[74], כלומר, בר"ח אלול.

ומכיון שקיום מצות השמיטה כרוך עם הוצאות כספיות כו' — כדאי ונכון שכאו"א יתרום מממונו, בהקדם האפשרי, ל„קרן השמיטה", אשר, ע"ז נכלל גם הוא ב„שומרי שביעית", „גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו"[75].

ח. ענין נוסף הקשור עם שנת השמיטה — בנוגע לשמיטת כספים (בפרשת השבוע[76]) — שנוהגת גם בזמן הזה (מדברי סופרים) הן בארץ ישראל והן בחוץ-לארץ[77]:

אודות התקנה ד„פרוזבול" („כשראה הלל הזקן שנמנעו מלהלוות זה את זה ועוברים על הכתוב בתורה[73] השמר לך פן יהי' דבר גו'"[78]) — כותב רבינו הזקן בשו"ע[79]: „כל ירא-שמים יחמיר לעצמו לעשות פרוזבול שהוא דבר שאין בו הפסד, וקל לתקן, לקבץ ג' אנשים כשרים שהם ב"ד, ולומר להם הריני מוסר לכם כל חובות שיש לי שאגבה אותם כל זמן שארצה". וממשיך[80]: „וזמן הפרוזבול הוא לכתחלה בסוף הששית, לפני ר"ה של שביעית"[81].

ובהתאם לכך — מצוה לפרסם בכל מקום ומקום אודות התקנה דעשיית פרוזבול, כאמור, „לפני ר"ה של שביעית".

וכדאי גם להוסיף ולהציע, אשר, מכיון שהזמן המתאים לכך הוא בערב ר"ה (שהרי אם יקדים את הפרוזבול כמה ימים לפני ר"ה, לא יועיל הפרוזבול על

---

69) ישעי' סו, כג.
70) שם נח, יד. שבת קיח, ריש ע"ב. זח"ב פח, ב.
71) פסחים פח, א ובחדא"ג מהרש"א ועיון יעקב שם. ועוד.
72) ישעי' א, כו. וראה רמב"ם הל' סנהדרין פי"ד הי"ב. הל' מלכים רפי"א.
73) טו, ט.
74) שביעית פ"ב מ"ו. וראה רמב"ם הל' שמיטה ויובל ספ"ג.
75) תהלים קג, כ. תנחומא ר"פ ויקרא. ויק"ר שם.
76) טו, א ואילך.
77) רמב"ם שם פ"ט ה"ג. שו"ע אדה"ז חו"מ הל' הלואה סל"ד.
78) רמב"ם שם הט"ז. שו"ע אדה"ז שם.
79) שם סל"ה.
80) שם סל"ו.
81) „שאף ששביעית אינה משמטת אלא בסופה, שנאמר מקץ שבע שנים תעשה שמיטה, י"א שמשנכנסת שנת השביעית אסור לתבוע חוב כו'" (שם).

ההלוואות שלאח"ז) — טוב ונכון לעשות את הפרוזבול מיד אחר התרת נדרים, כשמזומנים לפניו בלאה"כ ג' אנשים כשרים שהם ב"ד.

ט. ויש להוסיף, שמצות השמיטה[82] קשורה גם עם הגאולה[83]:

בפרק חמישי דמסכת אבות[84] — שלומדים בשבת זו — נאמר: „גלות בא לעולם כו' על שמיטת הארץ", וכ־מפורש בקרא[85]: „אז תרצה הארץ את שבתותי' . . כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה בשבתותיכם בשבתכם עלי'".

ומזה מובן, שע"י קיום מצות הש־מיטה, מבטלים את סיבת הגלות, ובדרך ממילא בטל גם המסובב, הגלות.

וכדאיתא במדרש[86] על הפסוק[87] „רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב" — „רצית ה' ארצך, זש"ה[88] ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה, הקב"ה הופך ומהפך ומסתכל ונותן עיניו בה עד שתרצה מעשי' להקב"ה . . עשו את השמיטין . . אותה שעה היא מרצה מעשי' להקב"ה . . לכך רצית ה' ארצך".

י. ויהי רצון שעצם קבלת החלטה טובה בנוגע לקיום מצות שמיטה (עוד לפני הקיום בפועל) תביא כבר את השכר[89] — „רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב",

ואז, נזכה לקיים מצות השמיטה — הן שמיטת קרקע והן שמיטת כספים — מן התורה,

ומכיון שכמה דינים דמצות שמיטה מתחילים כבר „שלושים יום לפני ר"ה" (כנ"ל ס"ז) — יבוא משיח צדקנו לפני ר"ח אלול דשנה זו, שאז נוכל לקיים את מצות השמיטה (וכל המצוות התלויות בארץ) בתכלית השלימות[90],

---

82) שמיטת קרקע, ומזה מובן גם בנוגע לשמיטת כספים — שהרי „בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים" (מו"ק ב, סע"ב. וש"נ), היינו, שדומות זו לזו.

83) להעיר, שבשמיטה מודגשים (מלבד ענין הגאולה) גם שאר הענינים המרומזים בר"ת דאלול: שנת השמיטה היא „שבת לה'" (בהר כה, ד), „גם עובדי האדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה'" (ספורנו עה"פ) — תפלה (וגם לימוד התורה),

תורה — כי תורה ושבת („שבת לה'") היינו הך (ראה תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך), ועד"ז תשובה — „שבת אותיות תשב" (אגה"ת ספ"י),

צדקה — כמפורש: „והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך" (משפטים כג, יא). וראה בפנים ע"ד הוספה מיוחדת עבור „קרן השמיטה". וגם: ההוספה בצדקה (לפני שנת השמיטה) מביאה הוספה בברכתו של הקב"ה, כולל ברכתו „לשלש השנים" (בהר שם, כא) — מדה כנגד מדה, אבל, כמה פעמים ככה,

וכן מילה — שהרי נתינת הארץ לאברהם היא בזכות המילה (ברכות מח, סע"ב (ובפרש"י). לקו"ת עקב טז, ג ואילך. סידור (עם דא"ח) שער בהמ"ז קיא, א ואילך).

84) משנה ט.

85) בחוקותי כו, לד־לה.

86) תהלים עה"פ.

87) תהלים פה, ב.

88) עקב יא, יב.

89) ראה תענית ח, ב. שו"ע או"ח סו"ס תקעא.

90) להעיר ממארז"ל (סוטה יד, א) „נתאווה משה רבינו ליכנס לא"י . . כך אמר משה הרבה מצוות נצטוו ישראל ואין מתקיימין אלא בא"י, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי" — „יתקיימו כולן על ידי" דייקא (ולא שאקיים כל המצוות) — „דהמצוות עצמן כשיהיו נעשים ע"י משה יהיו מבחי' עליונה יותר כו'" (לקו"ת סוכות פא, סע"ב ואילך). ויש לומר, שמעין זה הוא גם בכאו"א מישראל — מצד ניצוץ משה רבינו שבקרבו (ראה תניא רפמ"ב). וע"ד מש"נ (אחרי יח, ה) „אשר יעשה אותם האדם" (כאו"א מישראל), „שהאדם עושה אותם להיות מצוות" (לקו"ת שה"ש ב, א. וראה לקו"א להה"מ נה, א. או"ת להה"מ לח, ג־ד), וכמ"ש (ר"פ בחוקותי) „ועשיתם אותם" — „אתם כתיב" (זח"ג קיג, א. לקו"ת שם).

ולהעיר גם מהקשר לפרשת ראה — ע"פ הידוע

וכן קיום כל עניני התומ"צ בתכלית השלימות — „כמצות רצונך"[91], בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, וישובו „שופטיך כבראשונה"[92], במהרה בימינו ממש.

(לקו"ת ואתחנן ג, א ואילך) שרצונו של משה רבינו להכנס לארץ הי' כדי לפעול שתהי' העבודה בבחי' הרא', אלא, שבאותה שעה לא פעל בחי' הרא', כי אם, בחי' שמיעה בלבד, אבל לעתיד לבוא תתגלה בחי' הרא', „כי עין בעין יראו" (ישעי' נב, ח), ע"י משיח צדקנו.

91) ראה תו"ח ר"פ ויחי (צה, א. צו, ג־ד). או"ת שם (כרך ו) תתשכח, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך.

92) כבראשונה — כ"ף הדמיון למעליותא — שהרי אז יהי' ומלאה הארץ דעה גו'. ראה לעיל ע' 250 הערה 93.

משיחות ש"פ תבא, ט"ז אלול ה'תשמ"ו

א. הקביעות דשבת פ' תבוא היא לעולם בסמיכות לח"י אלול — יום הולדת שני המאורות הגדולים, הבעש"ט ואדמו"ר הזקן[1] — בשבוע דפ' תבוא, או בימי השבוע שמתברכים משבת[2] פ' תבוא (כבקביעות שנה זו).

והנה, ידוע[3] שמועדי השנה (כולל — ח"י אלול[4]) מרומזים גם בפרשיות התורה שקורין בזמנים אלו.

וכתורת אדמו"ר הזקן[5] (בעל יום ההולדת דח"י אלול) שצריכים „לחיות" עם הזמן, כלומר, שחייו של יהודי, חיי היום־יום, בכל פרטי הענינים דמעשה דיבור ומחשבה כו', צריכים להיות חדורים בעניני התורה שקורין ולומדים באותו זמן — פרשת השבוע[6].

ובהתאם לכך, יש למצוא את הקשר והשייכות דח"י אלול לפ' תבוא — בנוגע לעבודה בפועל, „המעשה הוא העיקר"[7], כדלקמן.

ב. ביאור ההוראה דפ' תבוא — כפי שבאה בשמה של הפרשה[8], „תבוא":

התחלת הפרשה, „והי' כי תבוא אל הארץ"[9] — אינה אלא הקדמה לציווים

---

1) שיחת ח"י אלול תש"ג (סה"ש תש"ג ע' 141 ואילך).

2) ראה זח"ב סג, ב. פח, א.

3) של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (רצז, א).

4) כידוע שנקראָ יו"ט ומועד — ראה בארוכה סה"ש שם ע' 140 ואילך. סה"ש תש"ה ע' 122 ואילך.

5) „היום יום" — ב' חשון. סה"ש תש"ב ע' 29 ואילך.

6) והחידוש שבזה לגבי כללות הענין ד„הם (תורה ומצוות) חיינו" — לא רק באופן כללי, אלא גם באופן פרטי (פרשת השבוע, ובפרשת השבוע גופא — כפי שנחלקת לשבעה חלקים, כנגד שבעת ימי השבוע), וענינו בעבודה — שלא זו בלבד שהתורה היא בבחי' חיות כללי, כי אם, שנמשכת גם בחיות פרטי, שבא בהתגלות בחיי הנשמה בגוף, בחיי היום־יום, בכל פרטי הענינים דמחשבה דיבור ומעשה, היינו, שהחיות דגוף הגשמי הוא — תורה.

ועפ"ז יש לבאר את הסיבה לכך שגם גדולי וזקני החסידים התייגעו על ביאור תורה זו, עד שלאחרי כמה זמן נתבארה תורה זו ע"י אדמו"ר האמצעי (כמסופר בסה"ש שם) — מצד גודל החידוש שבדבר, כאמור, שהתורה נמשכת באופן דחיות פרטי כו', אשר, זוהי עבודה נעלית ביותר באופן שבאין־ערוך כו', ויש צורך בנתינת־כח מיוחדת — ע"י נשיא הדור, אדמו"ר הזקן, ובתוספת ביאור והסבר — ע"י אדמו"ר האמצעי, שנתמנה ע"י אדה"ז למדריכם של החסידים.

7) אבות פ"א מי"ז.

8) ראה לקו"ש ח"ה ע' 58. וש"נ. ועוד. ולהעיר מתורת בעלי יום ההולדת דח"י אלול ש„שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש" מהוה ומחי' את הדבר הנקרא בשם זה (הובא מאדה"ז בשעהיוה"א בתחלתו. לקו"א להה"מ סרמ"ד. או"ת להה"מ ד, סע"ג ואילך).

9) להעיר גם מהקשר לשיעור היומי ברמב"ם (הל' טומאת מת' רפי"א): „ארץ העכו"ם, בתחילה גזרו על גושה . . חזרו וגזרו על אוירה שיטמא כו'", אשר, בענין זה מודגשת ביותר מעלתה של „הארץ", ארץ ישראל — כיתרון האור מן החושך כו'. ולהעיר גם מסיום וחותם השיעור: „חזקת דרכים של עולי בבל טהורות אע"פ שהן מובלעות בארץ העכו"ם" — שההליכה לארץ ישראל (שע"ז „תבוא אל הארץ") פועלת טהרה אפילו בדרכים שמובלעות בארץ העכו"ם, והטהרה בחזקתה לאחרי כו"כ מאות שנים.

---

*) להעיר מהשייכות **דתחיית המתים לרבינו הזקן** (בעל יום ההולדת דח"י אלול) — כידוע פתגם גדולי החסידים על רבינו הזקן שהוא „מחי' מתים", כי, חידושו של רבינו הזקן הוא — גילוי תורת חסידות חב"ד, בלבושי ההשגה דחב"ד שבנפש, עד לשכל האנושי והטבעי, וזהו"ע **דתחיית המתים** בעבודה הרוחנית — שהרי, אין לך דבר קר (ענין של מיתה) כשכל האנושי והטבעי, וכשהשכל מבין ומתפעל מהשגה אלקית, „אין דאָס דער אמח'ער תחיית המתים" (קונטרס תורת החסידות רפ"ד. „היום יום" — י"א סיון).

שצריכים לקיימם לאחרי הכניסה לארץ, כלומר, לאחרי ש„תבוא אל הארץ", אזי „ולקחת מראשית כל פרי האדמה גו' והלכת אל המקום אשר יבחר ה' וגו'"[10]. ועד"ז בהמשך הפרשה — „ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ גו' והקמות לך אבנים גדולות גו' וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב"[11]: „אלה יעמדו לברך את העם על הר גריזים בעברכם את הירדן גו'"[12].

כלומר, בפ' תבוא לא מדובר אודות הציווי דכניסה לארץ, כיבוש וחלוקת הארץ (שכבר נאמר בפרשיות שלפנ"ז[13]), כי אם, אודות קיום המצוות לאחרי הכניסה לארץ; ואילו הענין ד„כי תבוא אל הארץ" הוא — שמכיון שכבר יודעים בבירור ובוודאות גמורה ש„תבוא אל הארץ" תיכף ומיד, אזי, בא הציווי על ההכנה לקיום המצוות לאחרי הכניסה לארץ.

ואעפ"כ, שם הפרשה הוא „תבוא", כלומר, לא על שם הציווים לאחרי הכניסה לארץ (תוכן הפרשה), כי אם, על שם הידיעה והוודאות ד„תבוא אל הארץ" (הקדמה לתוכן הפרשה).

וטעם הדבר — כי, כשיודעים בבירור ובוודאות ש„תבוא אל הארץ", תיכף ומיד, אזי, גם ההכנה לקיום המצוות לאחרי הכניסה לארץ נעשית באופן אחר לגמרי.

ג. ומזה למדים הוראה בנוגע לעבודה בפועל בימינו אלו:

שלימות הענין ד„תבוא אל הארץ", הוא — הכניסה לארץ בגאולה הא־מיתית והשלימה, גאולה שאין אחרי' גלות[14], שאז יהי' קיום התומ"צ בתכלית השלימות, „כמצות רצונך"[15].

וההכנה לזה — כללות העבודה דקיום התומ"צ בזמן הגלות, ובמיוחד בסוף זמן הגלות, ובלשון הספרי[16]: „אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ, היו מצויינים במצוות, שכשתחזרו לא יהיו עליכם חדשים", „כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה'"[17], שכן, ע"י קיום התומ"צ בזמן הזה, באופן ד„ציונים"[18], זוכים לקיום התומ"צ בתכ־לית השלימות, „כמצות רצונך", לאחרי ש„תבוא אל הארץ" בגאולה העתידה.

ועל זה באה ההוראה והלימוד משם הפרשה — „תבוא":

כדי שעבודת ההכנה לקיום התומ"צ „כמצות רצונך" לאחרי ש„תבוא אל הארץ" (ע"י קיום התומ"צ בזמן הגלות) תהי' כדבעי — יש צורך שיהודי יהי' חדור בידיעה ווודאית וברורה שתיכף ומיד „תבוא אל הארץ", כניסה וביאה לארץ בפועל ממש, ובאופן ד„וירשתה וישבת בה",

שכן, ידיעה זו פועלת שיוכל להת־גבר בנקל על כל ההעלמות וההסתרים דחשכת הגלות, ולעבוד עבודתו „ב־שמחה ובטוב לבב"[19], בידעו שחשכת

---

10) כו, ב.
11) כז, ב־ח.
12) שם, יב.
13) פינחס כו, נב ואילך. מסעי לג, נ ואילך. ועוד.
14) מכילתא בשלח טו, א. הובא בתוד"ה ה"ג ונאמר — פסחים קטז, ב. ועוד.
15) ראה בארוכה תו"ח ר"פ ויחי (צה, א. צו, ג־ד). אוה"ת שם (כרך ו) תתשכח, ב ואילך. המשך וככה תרל"ז פי"ז ואילך. ובכ"מ.
16) עקב יא, יז. הובא ונת' ברמב"ן אחרי יח, כה.
17) רמב"ן שם.
18) ל' הכתוב — ירמי' לא, כ. ספרי ורמב"ן שם.
19) פרשתנו כח, מז. וראה רמב"ם הל' לולב בסופן. של"ה סוף פרשתנו (שפו, א). תניא פכ"ו. ובכ"מ.

הגלות אינה אלא לפי שעה בלבד, ותיכף ומיד — „תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבת בה"[20].

ד. עפ"ז מובן הקשר והשייכות דפ' תבוא לח"י אלול:

ח"י אלול הוא — יום הולדת דהבעש"ט ואדמו"ר הזקן, שענינם — גילוי והפצת תורת החסידות, החל מגילוי תורת החסידות הכללית ע"י הבעש"ט, עד לגילוי תורת חסידות חב"ד ע"י אדמו"ר הזקן[21].

וע"פ הידוע[22] גודל העילוי דיום הולדת של צדיקים, שאז „מזלו[23] גובר"[24] — מובן, שביום זה ישנה התגברות יתירה בגילוי והפצת תורת החסידות.

והנה, גילוי והפצת תורת החסידות מהוה הכנה לביאת המשיח, כידוע[25] מה ששמע הבעש"ט בהיכל משיח מפיו של משיח, במענה על שאלתו „אימת אתי מר" — „בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה", והרי עיקר העיקר ד„יפוצו מעינותיך חוצה" נעשה ע"י גילוי תורת חסידות חב"ד[26], באופן ד„יתפרנסון"[27], בהבנה והשגה בחב"ד שבנפש.

וזהו הקשר דפ' תבוא לח"י אלול — שלאחרי גילוי והפצת תורת החסידות (תוכן הענין דח"י אלול), ניתוסף עוד יותר בבירור ובוודאות שתיכף ומיד „תבוא אל הארץ", דמכיון שנתקיים כבר הענין ד„יפוצו מעינותיך חוצה", נסללה הדרך ל„אתי מר", ביאת מלכא משיחא, שאז „תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבתה בה" בתכלית השלימות, ובמילא, גם עבודת ההכנה בזמן הזה נעשית בתכלית השלימות.

ה. והדגשה יתירה בזה — לאחרי הפצת המעיינות חוצה (תוכן הענין דח"י אלול) בתכלית ההתפשטות עד לחוצה שאין חוצה ממנו, בהתאם לציווי בפ' תבוא „וכתבת גו' את כל דברי התורה

---

20) ראה גם לעיל ע' 274 ואילך.

21) להעיר, שענינם של הבעש"ט ואדמו"ר הזקן מרומז גם בפסוק „היום הזה נהיית לעם" (כז, ט) שבפ' תבוא: ענינו של הבעש"ט — כידוע שהנהגתו של הבעש"ט הייתה לחזור בעיירות ומושבות בנ"י ולהביאם שיאמרו „ברוך השם" וכיו"ב (סה"מ אידיש ע' 138 ואילך), היינו, גילוי והתעוררות נקודת היהדות, שזהו תוכן הענין ד„היום הזה נהיית לעם". וענינו של אדמו"ר הזקן — כפי שמבאר אאמו"ר (לקוטי לוי"צ ליחו"ג ע' שפח) ש„היום הזה הוא מספר ג"פ הוי', הוא הג' מוחין דגדלות חב"ד" (וכן בפסוק „לתהלה לשם ולתפארת" (שבפרשתנו כו, יט), כמבואר בלקו"ת (פרשתנו מב, ב — מובא בלקוטי לוי"צ שם) דקאי על חב"ד) — ענינו של אדמו"ר הזקן, מייסד תורת חסידות חב"ד.

22) לקו"ש ח"ה ע' 86 שוה"ג להערה 1. וש"נ. וראה ג"כ בענינו (ח"י אלול): סה"ש תש"ג ע' 89 ואילך. שם ע' 186 ואילך. — נת' בארוכה בלקו"ש חכ"ד ע' 178 ואילך.

23) גם (ואדרבה — באופן נעלה יותר) בישראל, כידוע הפירוש במרז"ל (שבת קנו, א) „אין מזל לישראל", ש„בחי' אין, שהוא מקור החכמה, וכמ"ש והחכמה מאין תמצא, הוא המזל לישראל" (קונטרס חנוך לנער ע' 48. וראה לקו"ת ר"פ האזינו. ובכ"מ.

ולהעיר, שענין זה („אין", מקור החכמה, בחי' הכתר) שייך במיוחד לבעש"ט — כידוע (סה"ש תש"ב ריש ע' 19. ועוד) שבחינתו היא בחי' הכתר (עתיק, פנימיות הכתר). וכמו כן שייך גם לאדמו"ר הזקן, בחי' החכמה (סה"ש שם) — ע"פ המבואר בלקו"ת (ס"פ בחוקותי) בפירוש המשנה (אבות רפ"ג — שלומדים בשבת זו) „דע מאין באת", „אין הוא חכמה, כמ"ש והחכמה מאין תמצא".

24) ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ח ובקה"ע שם.

25) אגה"ק דהבעש"ט (נדפסה בכש"ט בתחלתו. ובכ"מ).

26) ראה סה"ש תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

27) תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

הזאת באר היטב"[28], "בשבעים לשון"[29] — ע"י נשיא דורנו[30], שעל ידו נעשה פירסום והפצת תורת החסידות גם בלשונות דאוה"ע.

והענין בזה:

הצורך בכתיבת התורה, כולל פנימיות התורה, "בשבעים לשון", כשעומדים בסמיכות לזמן ד"תבוא אל הארץ" (בגאולה האמיתית והשלימה) הוא — בשתים:

א) בשביל אוה"ע, שהרי לעתיד לבוא נאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם"[31], וב־לשון ההפטרה דשבת זו: "ובנו בני נכר חומותיך ומלכיהם ישרתונך"[32], ויתירה מזה: "אז[33] אהפוך אל עמים שפה ברורה (לשון הקודש[34]) . . לעבדו שכם אחד", ולכן, צריכה להיות ההכנה בזמן הזה — ע"י לימוד עניני התורה השייכים אליהם, כולל — עניני אמונת ה' כו' שנתבארו בתורת החסידות, ע"י התרגום בלשונם, שפות שאינן ברורות.

ב) גם בשביל בנ"י — דמכיון שה־גאולה צריכה לבוא באופן ד"אחי־שנה"[35], אין זמן להמתין עד שיוכלו ללמוד ולהבין תורת החסידות (יפוצו מעינותיך חוצה — הכנה לביאת המשיח) בלשון הקודש (שהרי — רובם ככולם — עדיין אינם מבינים לשון הקודש), אלא, צריכים ללמוד עמהם תיכף, בלשון עם ועם.

ובכל אופן, התפשטות והפצת החסי־דות בלשונות דאוה"ע — מדגישה ביותר שנמצאים כבר בסמיכות ממש לזמן ד"תבוא אל הארץ", בגאולה העתידה, אשר, ענין זה פועל (כאמור) גם על עבודת ההכנה בזמן הזה.

ו. האמור לעיל מודגש גם בסמיכות דח"י אלול וש"פ תבוא לט"ז אלול — ובפרט בקביעות שנה זו, שט"ז אלול חל ביום ששי, ערב (הכנה ל)ש"פ תבוא, שממנו מתברך ח"י אלול — יום הת־ייסדות (הולדת) ישיבת תומכי תמימים:

מענינו העיקריים של כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו (שעל ידו, כאמור, נעשה גילוי והפצת המעיינות באופן ד"באר היטב") — היותו "מנהל פועל" דישיבת תומכי תמימים באופן קבוע ונצחי[36], ועד כדי כך, שהתייסדות הישיבה היתה ביחד עם חתונת כ"ק מו"ח אדמו"ר שהתקיימה בי"ג אלול

---

28) כז, ח.

29) פרש"י עה"פ. ולהעיר ש"היטב" במספר האחורי בגימטריא שבעים (ראס, גו"א ולבוש האורה עה"פ. ועוד).

30) להעיר שיום הסתלקותו — שלימות עבודתו בעלמא דין — (בעשירי יהי' קודש) בחודש שבט, אשר, בראש החודש (ובכל יום שבו) "הואיל משה באר את התורה", "בשבעים לשון פירשה להם" (דברים א, ג־ה. ובפרש"י. וראה לקו"ש חכ"ו ע' 299 ואילך. שם ע' 315 ואילך).

31) ישעי' סא, ה.

32) שם ס, י.

33) צפני' ג, ט. וראה רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

34) ראב"ע שם, ח. מהרי"ו קרא, רד"ק, מצו"ד ומצו"צ עה"פ.

35) ישעי' שם, כב (סיום וחותם ההפטרה דשבת זו). וראה סנהדרין צח, א.

ולהעיר משערי אורה (שער הפורים ד"ה יביאו לבוש מלכות פצ"ד ואילך) אודות העילוי ד"בעתה" לגבי "אחישנה", שאז מספיקים לברר את כל ניצוצות הקדושה, ולא נאבד אפילו ניצוץ הכי קטן, משא"כ ב"אחישנה" כו'. אמנם, ה"אחישנה" בימינו אלו — להיותו לאחרי ה"בעתה", שהרי "כלו כל הקיצין" (וה"אחישנה" — אינו אלא ביחס להסרת איזו סיבה שונה ומשונה שעדיין מעכבת את הגאולה), הרי כולו למעליותא.

36) ראה שיחת שמח"ת תרפ"ח (סה"מ תרפ"ח ע' ר).

תרנ"ז[37] (בשבעת ימי המשתה, ובהם גופא — ביום השלישי, וידוע שג' ימים נחשבים למציאות אחת[38]), מאורע כללי ועקרי בחיי (כל אדם, ועאכו"כ — אצל בנ"י, ובפרט צדיקים ונשיאי ישראל) נשיא הדור, עד כדי כך, שזוהי שלימות מציאותו — „זכר ונקבה בראם גו' (ואז דוקא) ויקרא את שמם אדם"[39].

והרי ענינה של ישיבת תומכי תמימים — שלימוד תורת החסידות יהי' באופן של „ישיבה", כלומר, לימוד באופן ובסדר של התיישבות (ע"ד מ"ש „כי תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבתה בה"[40]), לימוד באופן של הבנה והשגה, „כלימוד הסוגיות בגליא שבתורה"[41], אשר, עי"ז ממהרים עוד יותר את ביאת משיח צדקנו.

ז. ובפרטיות יותר:

בא' השיחות שנאמרו בעת התייסדות הישיבה[42] — אמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע: „בהתחלה זו בישיבה . . הנני מדליק את המאורות שמורנו הבעש"ט והרביים הנחילונו, למען תקויים ההבטחה של יפוצו מעינותיך חוצה, להחיש את ביאת המשיח".

וענין זה נתבאר באריכות ובפרטיות יותר — בשיחה הידועה[43] בענין „כל היוצא למלחמת בית דוד"[44], שתוכנה, שתלמידי תומכי תמימים הם „חיילי בית דוד", שתפקידם ללחום עם אלו „אשר חרפו עקבות משיחך"[45] („התאחרות משיחך שמתאחר לבוא ואומרים שלא יבוא לעולם"[46]), כדברי המדרש[47]: „אם ראית דור מחרף ומגדף צפה לרגלו של משיח, מה טעם, אשר חרפו אויביך ה' אשר חרפו עקבות משיחך, וכתיב בתרי' ברוך ה' לעולם אמן ואמן", אשר, מלחמה זו נעשית ע"י גילוי אור החסידות (גילוי האור דמשיח בן דוד), וחיזוק האמונה בגאולה השלימה ע"י משיח צדקנו (כמבואר בארוכה בשיחה הנ"ל).

ונמצא, שהתייסדות ישיבת תומכי תמימים בט"ו אלול מוסיפה עוד יותר בבירור ובוודאות ד„תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבת בה", תיכף ומיד.

ח. ועוד ענין מיוחד — בקשר לט"ו אלול דשנה זו, שנת תשמ"ו:

בט"ו אלול תשמ"ו מלאו פ"ט שנה להתייסדות ישיבת תומכי תמימים, ומתחילה שנת התשעים.

---

37) ראה סה"ש תש"א ע' 104 „ישיבת תומכי תמימים ייסדה הוד כ"ק אאמו"ר הרה"ק ביום א' ט"ו אלול תרנ"ז, בעת סעודת החופה שלי כו'".

38) ראה לדוגמא: פסחים קו, סע"א. רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"ד. שו"ע אדה"ז או"ח הל' שבת סרפ"ה ס"ה. סרצ"ט ס"ח. ולהעיר מהדין דכל פחות משלושה כלבוד דמי (רמב"ם הל' שבת פט"ז ה"ח. ובכ"מ).

39) בראשית ה, ב. וראה זח"א קסה, א. — נוסף על המפורש (יבמות סג, א) כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, ובזח"ג (ז, ב. ועוד) — „פלג גופא".

40) ראה גם לקו"ש חי"ט ע' 249.

41) ל' כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ב„מאמר הפתיחה" שלו בשעת התייסדות הישיבה ט"ו אלול תרנ"ז — נעתק במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר („התמים" ח"א יג, א-ב [ע' כג-ד]). וראה גם קונטרס עץ החיים פכ"ה.

42) שיחת ח"י אלול תרנ"ז (נדפסה בסה"ש תש"ב ע' 133). ומקשר ענין זה עם יום הולדת את שני המאורות הגדולים — כפי שפותח ומקדים: „ביום הרביעי למעשה בראשית נתלו המאורות, היום ח"י אלול, היום הקדוש בו נולד מורנו הבעש"ט וכו'". וראה סה"ש תש"א ע' 105 „היום, י"ח אלול, הוא יום הבהיר בו נולדו רבינו הזקן ומורנו הבעש"ט, וביום קדוש זה אני מייסד ישיבה כו'".

43) שמח"ת תרס"א — נדפסה בס' השיחות תש"ב ס"ע 141 ואילך. לקו"ד ח"ד תשפז, ב ואילך.

44) שבת נו, א. כתובות ט, ריש ע"ב.

45) תהלים פט, נב.

46) רד"ק ומצו"ד עה"פ.

47) יל"ש עמוס בסופו (רמז תקמט).

והנה, ע"פ המנהג המקובל מהבעש"ט ואדמו"ר הזקן[48] לומר קאפיטל תהלים המכוון למספר השנים — יש לומר, שה־תקופה דסיום פ"ט שנה לישיבת תומכי תמימים קשורה עם סיום קאפיטל פ"ט בתהלים, שסיומו וחותמו „אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך", „ברוך ה' לעולם אמן ואמן".

ומזה מובן, שזמן זה מסוגל ביותר לעבודת „חיילי בית דוד" להשלים ול־סיים את נצחון המלחמה עם אלו „אשר חרפו עקבות משיחך", ובאופן ד„אמן ואמן" — קיום ותוקף הענין[49], עד שרואים כבר את ביאת המשיח („כי תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבת בה"), „ראה המשורר . . ביאת המשיח, על כן נתן תודות לה'"[50].

ט. ההוראה מכל האמור לעיל — למעשה בפועל:

ימים אלו — מט"ז אלול עד ח"י אלול (וכן הימים הסמוכים אליהם) — הם „ימי סגולה" לפעול בהפצת היהדות וה־מעיינות חוצה כדי להחיש את הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו בפועל ממש.

ולכן, ראוי ונכון שבכל מקום ומקום יערכו התוועדויות עבור כל אחינו בנ"י,

— אשר, בימינו אלו, לאחרי תכלית הריבוי דהפצת המעיינות חוצה, אין לך אדם מישראל שלא קיבל השפעה מסויימת (באיזה אופן שהוא[51]) באמ־צעות פעולתה של ישיבת תומכי תמי־מים שהעמידה „חיילי בית דוד" שמ־פיצים תורה ויהדות בכל קצוי תבל —

שבהם יעוררו אודות חיזוק והוספה בכל ענייני יהדות, תורה ומצוותי', ובאופן של התחדשות — „בכל יום יהיו בעיניך חדשים"[52],

כולל ובמיוחד עניני העבודה דחודש אלול, אשר, בר"ת ד„אלול" מרומזים כל עניני העבודה בג' הקוין דתורה עבודה (תפלה) וגמ"ח, בהקדמת התשובה, וכן ענין הגאולה (כמדובר בארוכה בהת־וועדות שלפנ"ז[53]),

והדגשה מיוחדת — בנוגע לחיזוק האמונה בביאת המשיח (בניגוד לאלו „אשר חרפו עקבות משיחך"), לפרסם ולהודיע שכבר „כלו כל הקיצין"[54],

---

48) קובץ מכתבים לתהלים ע' 214. אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"י ע' נג. וש"נ.

49) להעיר מסוף נזיר•: „גדול העונה אמן יותר מן המברך . . גבורים נוצחין", היינו, ש„אמן" קשור עם הנצחון במלחמה.

50) רד"ק וראב"ע עה"פ.

51) ובכל אופן של השפעה — ישנו התוקף (והעצם) דתו"ת, כי השפעת המעיינות (ע"י תו"ת) היא באופן דחכמה בינה ודעת, קו האמצעי, בריח התיכון שמבריח מן הקצה אל הקצה, „שמתחילת המשכתו עד סוף סיומו הוא כדבר א' ממש" (המשך תער"ב פשס"ב, וראה גם שם פקי"ד. ובכ"מ).

ולהוסיף, שענין זה שייך במיוחד ל„תומכי תמימים" — כי „תוקף התמימות . . הוא בכל הכחות עד העש' בפו"מ . . והוא בבחי' התוקף ביותר כמו בעצם נקודת הרצון ממש בלי שום שינוי כלל וכלל" (המשך הנ"ל פפ"ב).

52) פרש"י פרשתנו כו, טז. ולהעיר מתורת הבעש"ט — שמביא רבינו הזקן בהתחלת שעהיוה"א — אודות חידוש ההתהוות מאין ואפס ממש בכל רגע ורגע, אשר, ע"ז נקל יותר לקיים את ההוראה ד„בכל יום (ובכל רגע) יהיו בעיניך חדשים", „חדשים" ממש, מכיון שברגע זה נתהווה מציאותו מאין ואפס ממש.

53) ש"פ ראה, מבה"ח אלול (לעיל ע' 272 ואילך).

54) סנהדרין צז, ב.

•) להעיר מהשייכות ד„נזיר" לכ"ק מו"ח אדמו"ר, מנהל פועל דתו"ת — ששמו הראשון „יוסף", שענינו „נזיר אחיו" (ויחי מט, כו. ברכה לג, טז).

ובמילא, „עמדו הכן כולכם"[55] להכנס לארץ — „תבוא אל הארץ . . וירשתה וישבת בה" — תיכף ומיד, עי"ז שמסיימים את הבירורים האחרונים דזמן הגלות, ובלשון הידוע[56]: לצחצח את הכפתורים[57] של בגדי השרד לקבל פני משיח צדקנו.

ובמקומות אלו אשר מסיבות שונות לא יספיקו לערוך התוועדויות אלו לפני ח"י אלול — ישלימו זאת לאחרי ח"י אלול, בסמיכות הכי אפשרית, ובאופן ד„כפלים לתושי'"[58].

יו"ד. ויה"ר שקבלת החלטות טובות בכל האמור לעיל תביא תיכף את ה„שכר"[59] — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

שאז — „תבוא אל הארץ גו' וירשתה וישבתה בה", שלימות הארץ,

ובלשון ההפטרה — סיום וחותם פ' תבוא — „כולם נקבצו באו לך בניך מרחוק יבואו ובנותיך על צד תאמנה"[60], שלימות העם,

אשר „ירשו ארץ"[61], ארץ דאבינו אברהם — ארץ עשר עממין, שלימות הארץ באופן דירחיב ה'[62],

ו„כספם וזהבם אתם"[63] — הן כסף וזהב כפשוטו, והן כסף וזהב רוחניים, אהבת ה' ויראת ה'[64], הכוללים רמ"ח מ"ע ושס"ה מל"ת[65] — שלימות התורה ומצוותי',

וכל זה — במהרה בימינו ממש, „ארו עם ענני שמיא"[66], ובלשון ההפטרה: „מי אלה כעב תעופינה גו'"[67], ועד לסיום וחותם ההפטרה — „אני[35] ה' בעתה אחישנה".

---

55) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו — נדפס בסה"מ קונטרסים ח"ב שצז, ב. אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ ח"ד ריש ע' רעט.
56) שיחת שמח"ת תרפ"ט.
57) שענינם לחבר שני צדדי הבגדים.
58) ל' הכתוב — איוב יא, ו. וראה שמו"ר רפמ"ו.
59) ראה תענית ח, ב. שו"ע או"ח סו"ס תקעא.
60) ישעי' ס, ד.
61) ההמשך בההפטרה — שם, כא.
62) ראה יב, כ ובספרי. שופטים יט, ח ובפרש"י.
63) ישעי' שם, ט.
64) תו"א ר"פ וישב. לקו"ת בהעלותך לב, ד. ובכ"מ.
65) ראה תניא פ"ד. שם חינוך קטן.
66) דניאל ז, יג. וראה סנהדרין צח, א.
67) ישעי' שם, ח. וראה ב"ב עה, ב. שמו"ר ספנ"א. ועוד.

משיחת ש"פ תבוא, ח"י אלול ה'תשד"מ

– ע"ד הספר מראי מקומות על הרמב"ם –

א. בקשר ובהמשך להתעוררות ע"ד לימוד ספר משנה תורה להרמב"ם[1] – הועלתה הצעה[2] להוציא לאור ספר מראי מקומות לספרו של הרמב"ם, שבו יציינו את המקורות לפסקי ההלכות שבספר ה־רמב"ם, הן אסיפות וליקוט המקורות ש־כבר צויינו ע"י כמה ממפרשי הרמב"ם (מתחיל מנו"כ הרמב"ם הראשונים) שעסקו בזה, אשר מפני היותם מפוזרים בכמה ספרים, וכמה מהם אינם בנמצא לרוב קהל לומדי הרמב"ם – יש צורך לאספם ל־אכסני' אחת (ספר אחד), והן ציון המקורות להלכות ועניינים שעד עתה לא מצינו ציון מקורם.

והרי ידוע גודל העילוי דעשיית ציו־נים וסימנים לתורה בכלל – כדאיתא ב־גמרא[3] "מתנחי להו סימנא (ועי"ז) נתקיימה תורתן בידן", היינו, שענין זה נוגע לקיומה של תורה, ומהמעלות של שלמה המלך – ש"לימד דעת את העם דאגמרי' בסימני טעמים . . ועשה לה (לתורה) אזנים"[4], ש־מזה מובן, שביחד עם ההתעסקות בלימוד התורה ועד לאופן ד"לאפשה לה"[5], יש צורך והכרח לעסוק גם בציון מקורות כו'.

והדגשה מיוחדת בזה בנוגע לספר משנה תורה להרמב"ם – כדבריו של ה־רמב"ם בא מתשובותיו[6]: "ודע שכל ה־דברים סתם שבו (שבספרו הנ"ל) תלמוד ערוך הוא בפירוש, בבלי או ירושלמי או ספרא וספרי או משנה ערוכה או תוספתא, על אלה סמכתי ומהם חברתי . . שהודעתי בתחלת החיבור שכולו מתלמוד בבלי ו־ירושלמי וספרא וספרי ותוספתא . . ועל זה נחמתי שלא חברתי עם חיבור זה ענין שאני אומר לך . . שכל הלכה שאינה ב־מקומה באותו ענין אודיע מקומה כו'", וטעם הדבר – מפני שכאשר "יבוא השואל וישאל היכן נאמרו דברים אלו, פעמים אני אומר לו מיד במקום פלוני ופעמים לא, וחייך לא אזכור מקומן עד שנחפש אחריהן", ובדידי' הוי עובדא' שהי' צריך לחפש כו' עד שמצא את המקור להלכה מסויימת, ומסיים ש"בדעתי אם גוזר השם יתברך שאעשנו אף על פי שיש בו טורח הרבה".

ומזה מובן, שכאשר תלמידי[7] הרמב"ם, תלמידי תלמידיו וכו', ובכלל כל המציי־נים את המקורות לספר הרמב"ם – בזה מתקיים רצונו של הרמב"ם שרצה לעשות כן בעצמו.

ומעלה נוספת בדבר – בנוגע ללימוד משנה תורה להרמב"ם:

---

1) ראה באריכה בדבר לימוד ספר הרמב"ם – לקו"ש חכ"ז ע' 229 ואילך. חל"ב ע' 271 ואילך.

2) ראה שיחות: ליל ט"ו באב: ש"פ עקב, כ"ף מנ"א: כ"א מנ"א – תשד"מ.

3) עירובין נג, סע"א. וראה שם נד, סע"ב.

4) שם כא, סע"ב.

5) זח"א יב, ב. תו"א מקץ לט, ד. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ב ס"ב. ושו"נ. אגה"ק סכ"ו (קמה, א).

6) קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, ליפסיא סק"מ.

7) להעיר מהענין ד"מעשה רב" (שבת כא, א. ושו"נ). וראה ב"ב קל, ב וברשב"ם שם.

8) להעיר אשר "תלמידים קרויים בנים" (ספרי ואתחנן ו, ז. הובא ברמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ב. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"ח), ובן עומד במקום האב, יורש עומד במקום המוריש (ראה ב"ב קנט, א. צפע"נ שו"ת דווינסק ח"א סקי"ח. מילואים יג, א. מהדו"ת יט, א. ושו"נ).

רואים במוחש שכאשר מעיינים במקורות לפסקי הלכות שברמב"ם – אזי לימוד הרמב"ם הוא באופן אחר לגמרי, בתוספת הבנה והשגה, שקו"ט וכו'[9] (לאחרי ובהוספה ללימוד פשוטן של הלכות, לימוד השוה לכל, "שיהיו הדינין גלויין לקטן ולגדול"[10]).

ומזה מובן גודל התועלת שבספר כזה – שעי"ז יכולים לחסוך את הטירחא והיגיעה שבחיפוש מקורות ההלכות [אשר הרמב"ם כותב על עצמו ש"פעמים . . לא אזכור מקומן עד שנחפש אחריהן", ואנן מה נעני אבתרי'], ובמילא יכולים להקדיש את מלוא הזמן והמרץ כדי להתייגע בלימוד ההלכה עצמה, מכיון שמלאכת החיפוש וליקוט המקורות נעשתה כבר ע"י אחרים, אשר זיכו את הרבים והוציאו לאור את פרי עבודתם עבור כל קהל לומדי הרמב"ם, שאצלם יהי' הדבר מן המוכן[11].

ואשרי חלקם וגדול זכותם של כל אלו שעסקו במלאכה זו, ועליהם הכתוב[12] אומר "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד".

ב. מפני גודל התועלת שבדבר, ובפרט עבור לומדי שיעור היומי ברמב"ם – היתה השתדלות שלא לעכב את הוצאה־לאור עד שהספר יהי' "מנופה בי"ג נפות"[13] (כי אם בהגה"ה אחת[14]), אלא אדרבה – לזרז ולמהר את ההוצאה־לאור דספר זה, ואכן בא הדבר לידי פועל, והצליחו לסיים את מלאכת העריכה, ההדפסה והכריכה, לקראת שבת זו – פ' תבוא, ח"י אלול[15].

וכבר הובהר שהזירוז בהוצאה־לאור דספר זה לא תגרע בשלימות האפשרית בעריכת הספר – מכיון שהספר הנוכחי יהי' מעין "מהדורא קמא" (כדי שלא לעכב את התועלת שבספר זה, כנ"ל), ובמשך הזמן – ישלימו ויתקנו את הדורש תיקון והוספה, ב"מילואים"[16] או ב"מהדורא שני".

ואדרבה: בכגון דא – יש מעלה בכך שכבר נדפסה מהדורא קמא, מפני שמלאכת התיקון וההגה"ה היא בנקל יותר לאחרי שישנו דבר מוכן (באופן של מהדורא קמא עכ"פ), כפשוטו[17].

ובזה פונים בבקשה לכל המעיינים בספר זה, אשר אם ימצאו טעות כל־שהיא, או – ציון מקור נוסף (בהוספה על מה שצויין כבר, או בפרטים שלא צויינו עדיין) – ישלחו את הערתם־הארתם ל־

---

9) ועוד ועיקר: כאשר לומדים פסקי הלכות (בנדו"ד – הרמב"ם) ביחד עם המקורות והטעמים – אזי לכולא עלמא (אפילו לדעת הרא"ש (בתשובותיו כלל לא ס"ט) ואדה"ז (קו"א להל' ת"ת פ"א ס"א)) פוסקים דינים מחיבורו של הרמב"ם.

10) לשון הקדמת הרמב"ם לספרו היד.

11) להעיר מהסיפור (לקו"ש חט"ו ע' 81. ועוד) אודות אדמו"ר הצ"צ, שפעם רצה אדמו"ר הזקן לתת לו ענינים בתורה באופן של מתנה, וסירב לקבל, באמרו שחפץ במעלת היגיעה בתורה, ולאחרי כן נתחרט על זה, באמרו שמכיון שהתורה היא בלי גבול "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", הרי ככל שיקבל יותר במתנה, יוכל להתייגע בענינים נעלים יותר.

12) דניאל יב, ג. וראה ב"ב ח, ב.

13) ל' חז"ל – מנחות סו סע"א. ושם עו, ב – שזהו בדוקא ולא ל' גוזמא. זח"ג צו, ריש ע"ב. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ב.

14) ראה שו"ע יו"ד רסרע"ט (מכתובות יט, ב. וש"נ).

15) ראה לקמן ס"ד.

16) מלבד ה"מילואים" שכבר הספיקו להדפיס בסוף ספר "מ"מ לס' הרמב"ם" הוצאת קה"ת, ברוקלין, תשמ"ה.

17) ולכן, אין בזה סתירה לגודל הענין דספר מוגה (ראה לעיל הנסמן בהערה 14).

„מערכת" שהוציאה־לאור ספר זה, על מנת לתקן ולהשלים זאת ב„מילואים" או ב־„מהדורא שני"", כנ"ל[18].

ובאם יזדרזו בכך באופן המתאים — בודאי יוכלו להדפיס חוברת של מילואים לקראת ערב ר"ה הבעל"ט.

ג. בתור התחלה — אבוא בזה בהערה קצרה (עכ"פ) בקשר להתחלת וסיום ה־ספר:

א) המראה־מקום הראשון שבספר זה הוא — על הפסוק שבו פותח הרמב"ם את הקדמתו — „אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוותיך": תהלים קיט, ו [ומובן, אשר ל־תועלת שלימות הענין — יש צורך לציין גם דברים פשוטים, כמו פסוק הידוע ומ־פורסם גם לאנשים פשוטים[19]].

ובאתי להעיר ולהוסיף, אשר בכמה מ־כתבי־יד תימן[20] [הידועים בגודל דיוקם] פתיחת ההקדמה (קודם ל„אז לא אבוש") היא „בשם[21] ה' א־ל עולם" (ולפי כת"י תימן ועוד, פתח הרמב"ם כל ספר מי"ד ספרי היד בפסוק זה*[21]).

וע"פ נוסחא זו סרה התמיהה היתכן שדוקא בספרו העיקרי — לא פתח ה־רמב"ם את ספרו בתיבות האמורות או כיו"ב (כי אם בפסוק שתוכנו ע"ד האדם, „אז לא אבוש גו'"), אף שעשה כן בכו"כ מספריו: פיה"מ, סהמ"צ, מו"נ (ובכל חלק שבו בפ"ע), ועוד (ובפרט בכת"י תימן), ו„כתב משה" פתיחה זו בלה"ק — אף שה־ספרים נכתבו בערבית!

ולכן, אף שספר זה הוא אך ורק ציון מ"מ ולא שינויי נוסחאות — שאני שינוי זה, כנ"ל.

ב) בסיום הספר מצויין המקור למ"ש הרמב"ם בסיום וחותם ספר היד — „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים": ישעי' יא, ט. מכילתא בשלח פט"ו.

ולהעיר: (א) בנוגע לציונים למכילתא — הנה מכיון שישנם כו"כ שינויים בחלוקת הפרקים והפיסקאות שבדפוסי המכילתא, עדיף לציין את הפסוק שעליו באה המכילתא, ובנדו"ד: מכילתא עה"פ בשלח טו, כ. (ב) ועיקר: כדאי להוסיף ולציין את המקומות בזהר שבהם הובא ונתבאר פסוק זה בדומה לפי' הרמב"ם. ובפרט שאין טירחא בדבר, כי אם לבחור מהמסומן בספר „בית אהרן והוספות"[22] (לאאזמו"ר ז"ל הרב לאַוואוט), מקומות[23] המקשרים הכתוב ב„תרבה הדעה" לעת"ל, כדלקמן.

---

18) ויש להוסיף — ע"ד הצחות — שבנוגע להערות על ספר שנעשה ע"י אחרים, נוסף חיות מצד הרצון לנצח במלחמה של תורה. ואפילו אם לפעמים מתערב בזה גם הרגש דנה"ב כו' — הרי אמרו חז"ל (פסחים נ, ב. רמב"ם הל' ת"ת פ"ג ה"ה. הל' תשובה פ"י ה"ה. הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג ובקו"א שם) „לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אפילו שלא לשמה כו'" (וראה גם פיהמ"ש סנהדרין רפ"י במחז"ל זה). — ולהעיר ממאחז"ל (ברכות יז, א. תדבא"ר פי"ח) „לעולם יהא אדם ערום ביראה".

19) ובפרט בנדו"ד — קאפיטל קיט שבתהלים, כמ"ש אדמו"ר הזקן בסיום וחותם אגה"ק (וקו"א): „וכאו"א מהלומדים הנ"ל יגמור לעצמו בכל שבוע התמניא אפי' שבתהלים קיט". ולהעיר אשר בכמה מקומות נהוג לומר קאפיטל זה ביום השבת לאחרי תפלת מנחה (וכן הי' נוהג אאמו"ר ז"ל).

20) ראה רמב"ם ספר המדע עם ציוני מקורות (ירושלים, תשכ"ד). וש"נ.

21) וירא כא, לג.

*21) ראה ילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם מהדורת פרנקל — ריש ס' זמנים, ס' נשים וס' נזיקין.

22) בהסכמת כ"ק אדמו"ר מהר"ש (לע"ע לא מצאתי הסכמה שלו בשום ספר).

23) זח"א קיג, סע"ב. קכה, ב. קל, סע"א. קמ, סע"א. ח"ג כג, א. תקו"ז תכ"א (ס, ב). ועוד.

ד. ומגלגלין זכות ליום זכאי[24] — כאמור — שספר הנ"ל יצא לאור בדפוס לקראת ש"ק פ' כי־תבוא, ח"י אלול, יום הולדת את שני המאורות הגדולים, ה־בעש"ט ואדמו"ר הזקן[25].

וע"פ תורת הבעש"ט[26] שכל הענינים ש־בעולם הם בהשגחה פרטית[27], ועאכו"כ ענינים השייכים לתורה ומצוותי' — יש לומר, שזמן ההו"ל דספר זה מתאים ושייך לפרשת השבוע, פ' תבוא[28], וכן לח"י אלול, יום הולדת את שני המאורות ה־גדולים:

בסיום פרשת תבוא[29] (שיעור חומש דיום השבת) נאמר: „ולא נתן ה' לכם לב לדעת גו' עד היום הזה — ארבעים שנה", ודרשו חז"ל[30]: „שמע מינה לא קאי אינש אדעתא דרבי' עד ארבעין שנין".

וי"ל שזוהי התאמה לספרו זה של ה־רמב"ם:

ספרו של הרמב"ם „מקבץ לתורה ש־בעל פה כולה מימות משה רבינו ועד חיבור הגמרא"[10], ארבעים דורות דמקבלי התורה — בלשון הרמב"ם בהקדמתו: „מרב אשי עד משה רבינו עליו השלום ארבעים דורות", ובפרט ע"פ הידוע[31] שארבעים דורות אלו שייכים לענין דקאי אינש אדעתא דרבי' לאחרי ארבעין שנין.

ותחלת הספר וסיומו הם בענין הדעת: בראשו — משוך חסדך ליודעיך[32], ספר ה־מדע, לידע שיש שם מצוי ראשון, וידיעת דבר זה מצות עשה; בסיומו — ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד כו' ישראל כו' יודעים כו' וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דעה.

ויש להוסיף בזה: (א) מנהג ישראל ב־כתיבת שמו של הרמב"ם — שמ"ם הא' פתוחה ומ"ם הב' סתומה („רמב"ם"), אף שבר"ת אין הכרח שהאות האחרונה תהי' סופית (ולא עוד אלא שבכ"מ מצינו ש־נכתב „הר"מ ז"ל"). (ב) פתיחת ספרו של הרמב"ם (לאחרי ההקדמה) היא במ"ם פתו־חה — „משוך חסדך ליודעיך גו'", וסיומו במ"ם סתומה — „כמים לים מכסים[33].

וע"פ מארז"ל[34] שמ"ם פתוחה ומ"ם

---

24) תענית כט, א. ערכין יא, ב.

25) ספר השיחות תש"ג ע' 141 ואילך.

26) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סקי"ט ואילך. וש"נ.

27) וידועה הראי' דאדמו"ר הזקן מחולין (סג, א): „ר' יוחנן כי הוה חזי שלך, אמר משפטיך תהום רבה (תהלים לו, ז)", ובפרש"י: „ומשפטיך אף בתהום רבה שזומנת שלך לשפוט ולעשות נקמתך בדגת הים כו'" (ראה יהל אור לתהלים לו, ז (סק"ג). סה"מ תרע"ח ע' תיג ואילך. תרפ"ו ע' קנו ואילך. ד"ה מים רבים תשי"ז פ"ג (סה"מ מלוקט ח"א ע' נד)) — משא"כ בב"ר (פע"ט, ו) שלא נאמר משפט — ראה קהלת יעקב מע' השגחה. ומזה מובן גם בנוגע לצומח ודומם (ראה לקו"ד ח"א, ע' 166. סה"מ תשי"א ע' 98) — שהרי אין סברא לחלק ביניהם. וראה דרך חיים (שער התשובה פ"ט (יג, א־ב)) שגם לדעת הרמב"ם במו"נ (ח"ג פי"ז־יח) — יש השגחפ"פ גם על דצ"ח, אלא שזהו באופן דהשגחה חיצונית כו'. וראה בארוכה לקו"ש ח"ח ע' 278 ואילך. ח"ח ע' 199 ואילך.

28) להעיר אשר במצות ביכורים (התחלת פרשתנו) צ"ל האמירה בלשון הקודש דוקא (סוטה לב, א — במשנה. רמב"ם הל' ביכורים פ"ג ה"י) — שייכות מיוחדת ל„משנה תורה" להרמב"ם, שהוא ספרו היחידי שכתבו בלשון הקודש.

29) כט, ג־ד.

30) ע"ז ה, ב. הובא בפרש"י עה"פ שם.

31) ראה המשך תער"ב ח"ג ס"ע א'שפה.

32) תהלים לו, יא.

33) להעיר אשר ששה סדרי משנה, התחלתם במ"ם פתוחה — „מאימתי", וסיומם במ"ם סתומה — „בשלום" (תוי"ט סוף עוקצין. וראה ד"ה ביום השני תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רה ואילך). מאימתי תרמ"ב (קה"ת תשכ"ה)).

34) שבת קד, א ובפרש"י. וראה של"ה בית הגדול בסופו (לז, ב ואילך).

סתומה רומזים ל„מאמר פתוח ומאמר סתום", גליא דתורה ונסתר תורה – יש לקשר זה גם עם ח"י אלול, יום הולדת את שני המאורות הגדולים, שעל ידם נתגלתה תורת החסידות, הכוללת ומאחדת תורת הקבלה (החי"ן – הנסתר) ותורת הנגלה[35].

ולהעיר: המ"ם פתוחה והמ"ם סתומה באות בתיבה אחת („רמב"ם"). אדמו"ר הזקן – תוארו בפי כל: בעל התניא (נסתר דתורה) והשולחן־ערוך (גליא דתורה), ושמו – „שניאור", „שני אור", ופירשוהו[36] – האור דגליא דתורה והאור דפנימיות התורה, ובאים בתיבה אחת דוקא – וכן הפס"ד בהלכות שמות[37].

ה. ויה"ר אשר כל חברי המערכת והעומד בראשה בראשם – יוסיפו מרץ וחיות בכל הקשור למהד"ב והשלמת ספר זה, בשלימות הכי אפשרית, ומתוך זריזות.

והעיקר – שיתוספו בלימוד הרמב"ם הן בכמות והן באיכות (כולל – ע"י העיון במקורות המצויינים בספר זה וכיו"ב), ובלשון הרמב"ם[38]: „תרבה הדעה והחכמה".

עדי קיום היעוד שבו מסיים הרמב"ם וחותם את ספרו: „כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו[39], שתבוא – כפס"ד הרמב"ם[40] – באופן ד„מיד הן נגאלין".

---

35) להעיר שכו"כ הלכות בספר היד, מקורם – בדברי הזהר. ולהעיר שהתחלת ספרו: „יסוד היסודות ועמוד החכמות" – ר"ת הוי' (סדר הדורות ד"א תתקכ"ו. 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.

36) ראה לקו"ש ח"ו ע' 37 ובהערה 17 שם. וש"נ.

37) בית שמואל קונטרס שמות אנשים אות ש' (קרוב לסופו).

38) הל' תשובה פ"ט ה"ב.

39) להעיר מסנהדרין צט, א: „ימות המשיח ארבעים שנה".

40) שם פ"ז ה"ה.

משיחות ח"י אלול ה'תשמ"ה

א. עס איז ידוע די שיחה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר[1], אַז ח"י אלול איז דער יום ההולדת פון די „שני המאורות הגדולים", דער בעש"ט און דער אַלטער רבי.

בשנה זו (תשמ"ה) — וואָס ח"י אלול איז חל ביום רביעי בשבוע — קומט צו אין דעם אַ הדגשה מיוחדת: די שייכות פון דעם טאָג צו „שני המאורות הגדולים" איז [ניט נאָר מצד דעם יום בחודש (ח"י אלול), נאָר] אויך מצד דעם יום בשבוע, וואָרום דער תואר „שני המאורות הגדולים" (וועלכער איז גענומען פון תורה שבכתב אין פרשת בראשית[2]), שטייט בּאַ יום הרביעי.

און וויבאַלד אַז דאָס איז אַ שייכות מיט תורה שבכתב — איז עס דאָך מיט אַ גרעסערן תוקף, אַז אופן וואָס דער־גרייכט אפילו צו אַ „בן חמש למקרא", און נאָכמער — אפילו הצדוקים מודים בה[3].

ב. אין דעם ביטוי „שני המאורות הגדולים" זיינען מודגש צוויי זאַכן:

„שני המאורות הגדולים" — שני און לשון רבים — מיינט דאָך, אַז זיי זיינען צוויי באַזונדערע „מאורות", וואָס יעדערער האָט זיין ענין ותפקיד, „יש בזה מה שאין בזה"[4];

אַבער לאידך, דאָס גופא וואָס מ'איז זיי ביידן מצרף אין איין עשי' — „ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים"[2] — באַווייזט, אַז ביידע מאורות שטעלן צוזאַמען איין ענין.

דאָס וואָס יעדער איינער האָט אַן אַנדער תפקיד איז ניט ווייל זיי זיינען צוויי באַזונדערע, אַפגעטיילטע ענינים — נאָר פאַרקערט, יעדערער איז משלים דעם צווייטן, אַזוי, אַז דורך ביידן צוזאַמען ווערט דורכגעפירט איין (עשי' ו)ענין.

וי"ל אַז דאָס איז איינער פון די פירושים אין דעם לשון הנ"ל „יש בזה מה שאין בזה": „אין בזה" ניט אין פשוט'ן זין, אַז ער פאַרמאָגט ניט די מעלה שבהשני, נאָר[5] — אַז דאָס איז ביי אים אין אַן אופן פון „אין" והעלם[6], און ער דאַרף אַנקומען צום צווייטן, אַז דער צווייטער זאָל דאָס ביי אים מגלה זיין.

ג. ועד"ז איז בנוגע די „שני המאורות הגדולים" — דער בעש"ט און דער אַלטער רבי:

אע"פ אַז דער בעש"ט און דער אַלטער רבי זיינען „שני המאורות הגדולים", יעדערער אין אַ באַזונדער דור (און ווי דער אַלטער רבי אַליין האָט געזאָגט[7] אַז ער איז אַן אייניקל[8] פון

---

1) ח"י אלול תש"ג (ס' השיחות תש"ג ע' 141. ועוד).

2) א, טז.

3) סנהדרין לג, ב. הוריות ד, א.

4) ע"ד ל' חז"ל בכ"מ „יש ב.. מה שאין ב.." (ראה לדוגמא: משנה תמורה רפ"ב. שם רפ"ו. נגעים רפ"ד. ובכ"מ). וראה בענינו (שמש וירח) סה"מ תרכ"ז ס"ע תו בשם הה"מ (ראה או"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) פד, סע"ד): שיש.. בירח מה שאין בשמש.

5) ע"ד פי' מרז"ל אין מזל לישראל (שבת קנו, א. ראה לקו"ת האזינו עא, ד ועוד).

6) ראה לקו"ת שם ובכ"מ — „בחי' אין שאינו מושג".

7) „התמים" ח"ב עה, ב [ע' נו]. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' שסב. „היום יום" כז אייר.

8) להעיר ממש"נ עטרת זקנים בני בנים (משלי יז, ו).

בעש"ט ברוחניות) — ביז מען געפינט אז ביי זיי זיינען געווען (בכמה ענינים) כאילו פאַרקערטע דרכים והנהגות[9] —

זיינען זיי אַבער איין ענין. וי"ל אַז יעדערער האַט משלים געווען דעם צווייטן[10], משלימים זה את זה.

דער ביאור אין דעם:

דער ענין פון דעם בעש"ט איז דאָך — ווי דער ענטפער פון משיח'ן צו נשמת הבעש"ט בהיכלו של משיח[11] [וואָס דאָרטן איז דאָך משיח דער „בעל הבית", ביז אַז דער היכל איז נקרא על שמו: היכל המשיח] — „יפוצו מעינותיך חוצה".

ס'איז ידוע די שיחה פון דעם רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע[12] — וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו איז געווען זיין ממלא מקום בשלימות ובמילואו — „אַז דער עיקר פון יפוצו מעינותיך חוצה האָט זיך אַנגעהויבן נאָך פעטערבורג". דאָס הייסט — אַז דער עיקר פון הפצת המעינות איז געווען דורך דעם אַלטן רבי'ן (ובזה גופא — דוקא נאָך זיין גאולה בי"ט כסלו).

קומט אויס, אַז דורך די „שני המאורות הגדולים" צוזאַמען פירט זיך דורך דער ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה": „מעינותיך" באַציט זיך צו תורת הבעש"ט[13]; און דער „יפוצו" פון מעיינות הבעש"ט, ביז זיי זאָלן דערגרייכן אויך אין „חוצה" — האָט זיך אַנגעהויבן (בעיקר) דורכן אַלטן רבי'ן „נאָך פ"ב".

ד. אע"פ אַז זיכער[14] איז ביים בעש"ט גופא שוין געווען דער ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה" — איז אַבער אין דעם ענין פאַראַן כמה וכמה דרגות,

אַנהויבנדיק אין דעם אדם עצמו, ווי דער צ"צ איז מבאר[15], אַז עס איז דאָ דער „חוצה" שבאדם — די מדות שבלב, וואָס לגבי די מוחין שבראש זיינען זיי בבחינת „חוץ":

און דאָס איז דער „יפוצו מעינותיך חוצה" בעבודת האדם בעצמו[16] — אַז דער „מעין" שבו, די מוחין שבראש [ובעיקר — בחינת החכמה (ומדריגה הכי עליונה שבה) וואָס איז אַ נקודה (בדוגמא ווי אַ מעין וואָס גייט טיפין טיפין)[17] — זאָל דורכנעמען די מדות שבלב, ביז עס זאָל פועל זיין אויף די מחשבה דיבור ומעשה שלו, און אין מעשה עצמו — ביז אין דעם כח הכי תחתון שבו, כח ההליכה (שברגלים), אַז מ'זאָל זיין אַ „רץ לדבר מצוה", שלמעלה ממדידה והגבלה[18]

[וואָס דאָס איז דער גדר פון „יפוצו . . חוצה" — אַז אין דעם „חוצה"

---

9) וכמו שנתבאר בארוכה בההתועדות, החילוק ביניהם ב(תחלת ימי) נשיאותם, שהבעש"ט עסק בעיקר עם אנשים פשוטים, ואילו אדמו"ר הזקן — עם תלמידי החדרים שהיו גאונים מופלגים בנגלה וכו' (ראה „התמים" שם עג, א־ב [ע' נא־ב]. לקוטי דבורים ח"א כט, ב).

10) ע"י שהביא בפועל מה שהי' בכח בהשני.

11) אגה"ק דהבעש"ט המפורסמת (נדפסה בריש ספר כתר שם טוב. ובכ"מ).

12) י"ט כסלו תרס"ח (ס' השיחות תורת שלום ס"ע 112).

13) ראה אגה"ק דאדמו"ר מהורש"ב נ"ע (נדפסה באגרות קודש שלו ח"א ע' רנט. „היום יום" בתחלתו. ועוד) „והיא היא תורת הבעש"ט".

14) דכיון ששמע זה מהמשיח — ודאי שעשה בזה.

15) יהל אור ע' תנה.

16) ראה גם לקו"ש ח"י ע' 102 ואילך. חט"ז ע' 283.

17) ראה זח"ב מב, ב. לקו"ת שה"ש לט, א ואילך. ובכ"מ.

18) ראה בארוכה לקו"ש ח"ז ע' 373 ואילך.

(רגלים) טוט מען אויף אַן ענין פון „יפוצו", למעלה ממדידה והגבלה].

— דאָס איז אַבער די התחלה פון „יפוצו מעינותיך חוצה": דערנאָך דאַרף עס דאָך אַרויסקומען ביז אין חוצה כפשוטו.

איז בזמן הבעש"ט נאָך ניט געווען דער „יפוצו מעינותיך חוצה" מיט אַזאַ פאַרנעם וועלכער זאָל דערגרייכן דעם „חוצה" ממש — חוצה בשטח גשמי און (עאכו"כ) בשטח רוחני.

אפילו די הפצת מעינות הבעש"ט דורך תלמידי הבעש"ט, ותלמידי תלמידיו, כולל אויך דעם אַלטן רבי'ן לפני גאולתו בי"ט כסלו — איז אויך נאָך ניט געווען דער „עיקר הפצה" (כנ"ל), אין אַן אופן וואָס זאָל דערגרייכן חוצה ממש.

דוקא „נאָך פ"ב", ווען עס האָט זיך אַנגעהויבן (בעיקר) דער „יתפרנסון מיני"[19] — אַראָפטראָגן די מעינות הבעש"ט באופן אַז זיי ווערן באַנומען[20] דורך חכמה בינה דעת שבאדם — איז געגעבן געוואָרן דער כח אויף דעם עיקר הענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה", אַז זיי זאָלן קענען דערגרייכן אין חוצה כפשוטו.

ה. אין דעם גופא זיינען אויך דאָ כו"כ דרגות — וואָס מדור לדור דער־גרייכט דער „יפוצו" פון די מעינות הבעש"ט צו נאָך אַ ווייטערדיקן „חוצה".

וי"ל אַז דאָס איז דער קשר מיט נאָך אַ מאורע פון ח"י אלול — די התייסדות פון ישיבת תומכי תמימים דורך דעם רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע

19) ל' התקו"ז (ת"י בסופו). וראה כסא מלך שם. הקדמת מקדש מלך לזהר. ועוד.

20) עיין תניא פ"ה.

— די התחלת ההתייסדות איז געווען בחמשה עשר באלול („קיימא סיהרא באשלמותא" פון חודש אלול), אַבער די התחלת הלימוד בפועל איז געווען ביום ח"י אלול[21] —

וואָס דער אויפטו פון דער ישיבה איז — דער איחוד (ויחוד) פון נגלה ופנימיות התורה[22]: דער ענין פון אַ ישיבה בפשטות איז דאָך — לימוד נגלה דתורה, מיט אַ „שטורעם" און אַ „פאַר־נעם"; וביחד עם זה — איז איינ־געשטעלט געוואָרן אין סדרי ישיבה זו אַ סדר פון לימוד החסידות,

און ניט ווי „שתי תורות" ח"ו — נאָר אַלס תורה אחת, תורה תמימה[22] — דער לימוד הנגלה איז דורכגענומען מיט לימוד החסידות, און דער לימוד החסידות איז דורכגענומען מיט לימוד הנגלה.

דאָס הייסט: ניט נאָר אַז עס איז דאָ דער „יתפרנסון מיני" — נאָר די השגה אין די מעינות התורה איז אויף דעם זעלבן אופן ווי השגת נגלה דתורה[23].

וואָס דורכדעם איז געגעבן געוואָרן דער כח צו באַלייכטן דעם חשך און „חוצה" פון עקבתא דמשיחא — מיט מעינות הבעש"ט. און ווי די באַוואוסטע

21) „היום יום" טו אלול. ס' השיחות תש"ב ע' 133 (וע"ש בארוכה השייכות לח"י אלול). ועוד.

22) שיחת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שמח"ת תרנ"ט (בשעת הקפות) — בקשר לקריאת שם הישיבה „תומכי תמימים" — נעתקה במכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר („התמים" ח"א יג, ב ואילך [ע' כד־ה]. בהקדמה לקונטרס החלצו תרנ"ט. סה"מ תרנ"ט (קה"ת, תשד"מ) ע' רכה: רכז).

23) שלכן תבע שאופן לימוד החסידות יהי' „כלימוד הסוגיות בגליא שבתורה" (ל' כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ב„מאמר הפתיחה" שלו בעת התייסדות הישיבה ט"ו אלול תרנ"ז — נעתק במכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר („התמים" שם יג, א־ב [ע' כג־ד]). וראה גם קונטרס עץ החיים פכ"ה). — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 25 ואילך.

שיחה פון דעם רבי'ן נ"ע צו די תלמי־דים פון תומכי תמימים[24], אַז זיי וועלן זיין די וועלכע וועלן „ראַטעווען דעם מצב פון כלל ישראל" פון די „אשר חרפו עקבות משיחך" (ולהעיר — אַז דאָס איז אַ פסוק אין דעם (סיום פון) שיעור תהלים[25] פון יום י"ח בחודש, וואָס דאָס איז מדגיש די שייכות צום טאָג פון ח"י אלול).

ו. אעפ"כ, אויך דערנאָך איז נאָך גע־בליבן אַ חלק אין וועלט וועלכער איז נאָך ניט דורכגענומען געווארן מיט די מעינות הבעש"ט[26].

און דאָס איז דער חידוש שבדורנו — דורך דעם רבי'ן, נשיא דורנו (וואָס „הנשיא הוא הכל"[27]) — אַז עס האָט זיך אַנגעהויבן די הפצת המעינות אין אַן אופן וואָס זאָל דערגרייכן בכל מקום ומקום, ביז דעם חוצה שאין חוצה הימנו.

און אין דעם גופא זיינען געווען כמה דרגות: אפילו זייענדיק נאָך אין מדינה ההיא — מאחורי מסך הברזל — איז שוין געווען די הפצה אין אַ גרעסערער מאָס לגבי ווי ס'איז געווען בחיי אביו:

דאָס קומט אַבער ניט צו דעם אופן ההפצה וואָס האָט זיך אויפגעטאָן נאָך זיין גאולה (בי"ב תמוז)[28] און (שלימותה — דער) אַרויספאָרן ממדינה ההיא — אין ריגא וכו', ועאכו"כ אַנקומענדיק אין מדינה זו — וואָס דעמאָלט האָט זיך אַנגעהויבן די הפצה אין אַן אופן וואָס זאָל דערגרייכן דעם חוצה ממש, שאין חוצה הימנו.

וי"ל אַז דערפאַר האָט זיך אַנגעהויבן דער סדר פון איבערזעצן און דרוקן ענינים חסידות אויף אַלע שפראַכן — ניט נאָר אין אידיש (די שפראַך אין וועל־כער רבותינו נשיאינו — כולל דעם בעש"ט[29] — האָבן געזאָגט תורתם)

— דאע"פ אַז לגבי לשון הקודש איז אויך אידיש אַ (לשון ו)ענין פון „חוצה", איז עס אַבער פאָרט אַ שפראַך וואָס האָט אַ שייכות דוקא צו אידן (וכשמו אשר יקראו לו בנ"י: אידיש)[30], ובמילא איז עס נאָך ניט דער „חוצה" שאין חוצה ממנו —

נאָר אויף אַלערליי שפראַכן, באופן אַז די מעיינות זאָלן דערגרייכן אַלע אידן, אנשים נשים וטף, אַז עס קומט אַן צו יעדערן לפי ערכו דער „מעין" עצמו, און אין אַן אופן פון „יפוצו".

[נאָך מער: אפילו ביי קטני קטנים וועלכע זיינען כלל ניט שייך צו פאָר־שטיין די (טיפקייט פון) מעיינות הבעש"ט — אויך צו זיי דערגרייכט דער „מעין" אַליין און אין אַן אופן פון „יפוצו". ווי מ'זעט במוחש, אַז בשעת אַ קליין קינד דערהערט אַז מ'זאָגט אים אַ וואָרט פון בעש"ט, פון דעם אַלטן רבי'ן אַדער נשיא דורנו, איז כאָטש ער פאָר־שטייט ניט (לע"ע) דעם געדאַנק, פועל'ט עס אַבער אויף אים אַז זיין פנים ווערט ליכטיק, און ביז אין מעשה בפועל — אַז ער זינגט אַ פריילעכע תנועה, ניגון, גיט צדקה בסבר פנים יפות, וכו'].

ז. און דאָס איז אַ הוראה אין מעשה בפועל וואָס מען דאַרף אַרויסנעמען פון דעם טאָג פון ח"י אלול:

---

24) שמח"ת תרס"א — ידועה בשם מאמר „כל היוצא למלחמת בית דוד" — נדפסה בס' השיחות תש"ב ס"ע 141 ואילך. לקו"ד ח"ד תשפז, ב ואילך. ובקונט' בפ"ע — ט"ו אלול תשמ"ט.

25) פט, נב.

26) או אפילו לא הגיעו אליו.

27) רש"י חוקת כא, כא.

28) ע"ד הנ"ל באדה"ז „נאך פ"ב" דוקא. ולהעיר מלקו"ש ח"ג ע' 242.

29) אגה"ק סכ"ה (קמא, א).

30) ראה גם לקו"ש חכ"א ע' 447 ואילך.

נעמען אויף זיך החלטות טובות (און החלטות תקיפות, וואָס וועלן זיכער אַראָפקומען אין מעשה) צו עוסק זיין זיך אין „יפוצו מעינותיך חוצה".

כולל אויך דעם ענין (וואָס מ'האָט שוין געטאָן אין דעם און מצליח געווען) פון הדפסת התניא בכל מקום ומקום[31] — וואָס דאָס איז אַן ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה" — אַז אויך אין ערטער וואָס זיינען „חוצה" פון כל עניני תומ"צ, ברענגט מען דעם „מעין" עצמו (און אין אַן אופן פון „יפוצו"), דורך דרוקן דאָרט דעם תניא; און דערנאָך האָט מען אויך דעם „יתפרנסון מיני'", ווי מ'האָט אייני־געפירט[31] אַז מ'זאָל גלייך אָנהויבן לער־נען דעם תניא במקום ההדפסה.

ובפרט לויט ווי מען פירט זיך בפועל — ומנהג ישראל תורה היא — אַז מען הויבט אַן דעם לימוד אין תניא פרק לב[32], וואו דער אַלטער רבי איז מבאר דעם ענין פון אהבת ישראל אפילו צו „בריות" — „הרחוקים מתורת ה' ועבודתו ולכן נקראים בשם בריות בעלמא" (ווייל די איינציקע מעלה וואָס זיי פאַרמאָגן (דערווייל) איז דאָס וואָס זיי זיינען בריות פון אויבערשטן — „אומן שעשאני"[33]) —

וואָס דאָס איז מתאים צום תוכן הענין פון הדפסת התניא בכל מקום ומקום, אַז מען דרוקט דעם תניא אין אַרט וואָס איז „חוצה" מעניני תומ"צ, און די הדפסה איז דורך (השתתפות) אנשי המקום ההוא (וועלכע לייגן אַריין יגיעה אין הדפסת התניא, דורך אָנשטעלן די דרוק־מאַשין, צוזאַמענלייגן אים, וכיו"ב) — אויך אַזוינע וואָס ביי זיי איז דאָס דער ערשטער קשר מיט אידישקייט.

אפילו ווען די הדפסה בפועל ווערט געטאָן דורך בני נח — זיינען זיי דער־מיט מקיים זייער תפקיד צו אַרויס־העלפן אידן צו דורכפירן זייער (די אידן'ס) תפקיד, לעשות לו יתברך דירה בתחתונים.

ואדרבה: י"ל אַז דוקא דורך דעם פירט זיך דורך דער ענין פון „דירה בתחתונים" בשלימותו. וואָרום אין אַ דירה געפינט זיך ניט נאָר די פנימיות של הדר בו, נאָר אויך זיין חיצוניות (כולל גופו, לבושיו, כלי תשמישו), און ביידע — סיי די פנימיות און סיי די חיצוניות — זיינען דאָרט מיטן זעלבן תוקף ומציאות בהענין — אַלס זייער דירה.

ועד"ז בעניננו, אַז די שלימות פון „דירה בתחתונים" איז פאַרבונדן דער־מיט וואָס אויך אין די ענינים פון חיצו־ניות (אכילה כו' אוה"ע כו') איז ניכר ווי זיי זיינען אַ טייל פון דער דירה לו ית'[34].

ח. ועד"ז דאַרפן זיין די החלטות טובות אויף דעם ענין פון הפצת היהדות בכלל, אָנהויבנדיק פון די עשרת המב־צעים הידועים —

מבצע אהבת ישראל, ביז עס זאָל ווערן אחדות ישראל — וואָס דאָס איז דער תוכן פון פרק לב אין תניא,

[און ווי געוויסט כמה פעמים (בדא"פ) בנוגע דעם דיוק אין דעם וואָס דער אַלטער רבי האָט אַריינגעשטעלט דעם ענין אין פרק לב דוקא

(וואָרום די חלוקת הפרקים אין תניא

31) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ו (ע' 320 ואילך) — בענין ההשתדלות בהדפסת ספר התניא בכל עיר ועיר שיש בה יהודים. וראה לקמן ע' 300.

32) ראה לקמן סעיף ח.

33) ל' הש"ס — תענית כ, ריש ע"ב. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 125 ואילך.

34) ראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע' 477 ואילך (ובהערה 36 שם).

איז געמאכט געוואָרן ע"י דעם אַלטן רבי'ן, ובמילא, איז עס בדיוק בתכלית: ועאכו"כ בנוגע דעם פרק אין תניא, ווועלכער איז ניט געווען אין די (פריער־דיקע) כתבי יד פון תניא[35], ד.ה. אַז עס איז אַ שפעטערדיקע הוספה פון דעם אַלטן רבי'ן, וואָס ער האָט עס אַריינגע־שטעלט באמצע ספרו, אַלס פרק לב),

אַז דער ענין פון אהבת ישראל איז דער לב פון עבודת ה', און דערפאַר איז מקומו באמצע ספר התניא, בדוגמא ווי אַ לב וואָס געפינט זיך באמצע הגוף[36].

מבצע חינוך — חינוך עצמו וחינוך זולתו — וואָס דאָס האָט אַ שייכות מיט'ן חלק שני פון ספר התניא, שער היחוד והאמונה [וע"פ סיפורי חסידים איז ביים אַלטן רבי'ן געווען אַ קס"ד צו אַנהויבן ספר התניא מיט דעם חלק] — וועל־כער „נקרא בשם חינוך קטן" און הויבט זיך אַן מיט „חנוך לנער".

און דאָס ווערט נמשך אין די אַנ־דערע מבצעים (פרטיים — בערך הנ"ל) — מבצע תורה, מבצע תפילין (והוקשה כל התורה כולה לתפילין[37]), מבצע מזוזה, מבצע צדקה, מבצע בית מלא ספרים — יבנה וחכמי',

און די שלשת המבצעים וואָס כל בית ישראל נשען עליהם — מבצע טהרת המשפחה, מבצע כשרות אכילה ושתי' און מבצע הדלקת נרות שבת ויו"ט.

און אויך די הוספה וואָס מ'האָט אויף זיך געגומען — אַז יעדערער זאָל האָבן אַן אות אין איינעם פון די ספרי תורה הכלליים,

ועד"ז — „שלחו מנות לאין נכון לו"[38], משתדל זיין אַז יעדער איד זאָל האָבן צרכי החג באופן אַז עס זאָלן ניט זיין קיינע שטערונגען צו קענען מקיים זיין שמחת יו"ט כדבעי[39] — סיי ער אַליין און סיי אשתו ובניו (כמבואר אין שו"ע[40] די פרטי עניני שמחה פאַר נשים וקטנים),

און משתדל זיין אין אַן אופן אַז שוין פון ח"י אלול זאָל יעדערער באַוואָרנט ווערן מיט צרכי החג.

* * *

ט. אַז מען רעדט וועגן ענין הצדקה — איז כאן המקום לעורר אויף אַ דבר תמוה, וואָס לע"ע לא שמעתי אַז מ'זאָל אויף דעם מעורר זיין (ועאכו"כ — צו פירן זיך אַזוי תמיד בפועל):

עס פירט זיך ביי אידן משנים קדמו־ניות — אַז בשעת מ'וויל אַפשריי'ען אַ גזירה כו' ועל כל צרה שלא תבא כו' — בעט מען ומעוררים אַז מען זאָל אויף דעם זאָגן תהלים.

איז כדאי לעורר, אַז איינער פון די ענינים וואָס העלפן ספעציעל על כל צרה שלא תבוא כו' — איז נתינת הצדקה*[40]. די סיבה אויף יעדן דבר בלתי רצוי איז — „מפני חטאינו", און צדקה איז מבטל „חטאינו", ווי עס שטייט[41] „וחטאך בצדקה פרוק" (וכמבואר באגה"ת[42] ואגה"ק[43]).

---

35) ראה תניא — מהדורא קמא (קה"ת תשמ"ב).
36) זח"ג רכא, ריש ע"ב.
37) קידושין לה, א. — ותורה כאן פי' מצות.

38) ל' הכתוב — נחמ' ח, י. וראה בארוכה אודות „מבצע" זה — לקו"ש חי"ד ע' 369 ואילך.
39) עיין כתובות סז, ע"א.
40) טושו"ע (ודאה"ז) או"ח סתקכ"ט ס"ב (ז).
*40) ולהעיר ממחז"ל „ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין כו'" (פיוט ונתנה תוקף. ע"פ ב"ר פמ"ד, יב (וש"נ)).
41) דניאל ד, כד (ושם: וחטיך).
42) פ"ג.
43) ס"י.

ובפרט לויט ווי ס'איז מבואר אין חלק ראשון פון ספר התניא[44] בגודל מעלת הצדקה, אַז זי איז „שקולה כנגד כל המצות"[45], ווייל „בצדקה שאדם נותן מיגיע כפיו הרי כל כח נפשו החיונית . . עולה לה" (און „גם מי שאינו נהנה מיגיעו מ"מ הואיל ובמעות אלו הי' יכול לקנות חיי נפשו החיונית הרי נותן חיי נפשו לה").

און דערפאַר איז אַ דבר נכון, אַז ביי יעדער געלעגנהייט פון אמירת תהלים כדי צו „אפשרייען" אַן ענין בלתי טוב, אַדער אפילו סתם אמירת תהלים, מתוך שמחה וטוב לבב [ווי די תקנה פון נשיא דורנו צו זאָגן יעדן טאָג דעם שיעור תהלים ווי עס איז נחלק געוואָרן לימי החודש, און אין חודש אלול — צו מוסיף זיין נאַך ג' מזמורים ליום[46]] —

זאָל מען דערצו מצרף זיין דעם ענין פון נתינה לצדקה (כמובן — אין די טעג וועו מ'מעג מטלטל זיין ממון).

יו"ד. ואע"פ אַז אין פריערדיקע דורות האָט מען זיך באַגנוגנט מיט אמירת תהלים — י"ל דעם טעם דערויף בפשטות:

אַמאָליקע יאָרן איז דער עיקר „הכרזה" אויף ענינים כהנ"ל געווען (וועו ס'איז געווען ברוב עם בביהכנ"ס) ביום השבת (ווי דער פסק הלכה[47] אַז „מפקחין על צרכי ציבור בשבת") וועו מ'טאָר ניט געבן ממון צדקה[48].

ועיקר — אַמאָליקע יאָרן, ובפרט במדינות אחרות, האָבן כו"כ מבני ישראל געלעבט במיצר ומצוקה כפשוטו, אַזוי, אַז דער ענין פון נתינת צדקה בריבוי איז געווען פאַרבונדן מיט אַפגעבן „חיי נפשו" כפשוטו — ניט נאָר „הי' יכול לקנות חיי נפשו", נאָר „חיי נפשו" ממש, מ'האָט געדאַרפט מגרע זיין מאכילתו ושתייתו און מאכו"ש בני ביתו;

און אויך — אסור לבייש את מי שאין לו.

און דערפאַר האָט מען זיך מסתפק געווען מיט נתינת צדקה אין זמנים קבועים, און לויט די שיעורים אין שו"ע[49] (מעשר-או חומש כו'), און דער ענין והכרזה פון נתינת צדקה (בריבוי) איז געווען במקרים יוצאים מן הכלל.

ומהאי טעמא האָט אויך ניט געהאָט אַן אַרט אויף איינשטעלן אַ מנהג קבוע, אַז ביי יעדער געלעגנהייט פון אמירת תהלים כו' זאָל מען זיך מחייב זיין לצדקה.

[און אפילו וועו מ'טוט עס אין אַן אופן פון „בלי נדר" — פילט מען דאָך עכ"פ „ניט באַקוועם" וועו אינו יכול, און ס'איז ניט קיין סדר צו ענג מאַכן אַ אידן].

משא"כ בזמננו עתה, האָט דער אויבערשטער באַגליקט אידן און זיי מצליח געווען אַז מען לעבט אין אַ מצב וואו ס'איז ניטאָ אַזאָ עניות ח"ו.

[מאמר המוסגר: דער רבי דער נשיא האָט אַמאָל מבאר געווען דעם חילוק פון „עניות" מעבר לים און „עניות" במדינה זו:

אַמאָל האָט אַן אַרעמאַן ניט געהאָט קיין לחם לאכול ובגד ללבוש — בפשטות; אַבער במדינה זו, איז ניטאָ די

44) פל"ז (מה, ב).
45) ב"ב ט, א.
46) כנדפס בתהלים אהל יוסף יצחק.
47) ראה טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סש"ו ס"ו (יב).
48) משא"כ אמירת תהלים שבמקרים מסוימים אומרים גם בשבת. ראה שו"ע או"ח סרפ"ח ס"ט. סתקע"ו ס"י.
49) יו"ד סרמ"ט. ע"ש.

מציאות אז מ'זאל ניט האבן עכ"פ לחם צר ומים לחץ[50] — יעדערער האט א סך מער הרחבה דערפון. נאר דער ענין ה„עניות" באשטייט אין דעם וואס מ'האט ניט „(אכלו) משמנים ו(שתו) ממתקים"[51], ועד"ז — בגדים „לכבוד ולתפארת"[52], אדער זיין דירה האט ניט מער ווי דריי[53] חדרים...

ובפרט אויב ער זעט ביים שכן א הרחבה בכל הנ"ל, פילט ער זיך ווי גאר גאר אן עני...

— מען דארף זוכן א הצדקה ולימוד זכות אויף אידן (ובפרט בחודש אלול): חז"ל זאגן[54] „אזלת לקרתא עביד כנימוסא", און וויבאלד אז במדינה זו איז דער סדר, אז דאס וואס עס האט זיך געריכטן מעבר לים אן ענין פון „הרחבה", איז במדינה זו געווארן א הכרח גמור — איז בשעת ביי א אידן פעלט די הרחבה, איז דא — איז עס אן ענין פון „מחסורו אשר יחסר לו"[55].

ובפרט אז זייענדיק בנו של מלך מלכי המלכים הקב"ה פארדינט ער[56] טאקע (און ער קען עס מאנען בזרוע[57]) בני חיי ומזוני רוויחי, ובכולם רוויחי, און רוויחי כפשוטה — וואס ביי אומות העולם (צווישן וועמען — קרתא — מען לעבט) הייסט עס „רוויחי"]

— איז כדאי איינצופירן אז מ'זאל מרבה זיין בצדקה באופן קבוע, און מצרף זיין צו יעדער ענין פון אמירת תהלים בחול — צי וואס מען זאגט צוליב אפשרייען אן ענין בלתי טוב, אדער וואס מען זאגט מתוך שמחה וטוב לבב — נתינת הצדקה.

ובפרט לויט ווי דער אלטער רבי זאגט אין אגרת התשובה[58], אז „נהגו עכשיו כל החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה" (מצד דעם ענין פון „חסדי[59] ה' כי לא תמנו").

יא. ויהי רצון אז די הצעה לבבית ונפשית זו זאל נתקבל ווערן בסבר פנים יפות און נתפשט ווערן בכל מקום ומקום —

להרבות בצדקה מתוך שמחה והרווחה, כולל אויך — גמילות חסדים (וואס איז אויך) לעשירים[60].

ובפרט אז צדקה האט א שייכות מיוחדת לדורנו זה, דרא דעקבתא דמשיחא — וואס אונזער עבודה איז דאך צו שרייען „עד מתי?!" — מיר ווילן האבן משיח'ן און דוקא במהרה בימינו ממש, בעגלא דידן!

— איז דאך גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה[61], און מזרזת[62] את הגאולה,

אחישנה ובעגלא דידן ממש.

---

50) ל' הכתוב — ישע' ל, כ.
51) ל' הכתוב — נחמ' שם.
52) ל' הכתוב — תצוה כח, ב.
53) רק חדר אחד יותר מההכרח (לאכילה, לשינה).
54) ראה ב"ר פמ"ח, יד. שמו"ר פמ"ז, ה. ועוד.
55) ל' הכתוב — ראה טו, ח. ובפרש"י עה"פ (מכתובות סז, ריש ע"ב): אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו.
56) ראה ב"מ רפ"ז.
57) ע"ד ברכות יז, ב.
58) ספ"ג.
59) ל' הכתוב — איכה ג, כב.
60) סוכה מט, ב.
61) ב"ב י, א (נת' בתניא פל"ז — מח, סע"ב ואילך).
62) מדה כנגד מדה — שצ"ל בזריזות דוקא (שו"ע יו"ד ר"ס רמז, אגה"ק סכ"א. ועוד).

הוספה

אודות הדפסת והוצאות התניא*

העובדא שהוצאות התניא כבר הגיעו ל„אלף השלישי" מדגישה את השייכות דההדפסת התניא בכל מקום ומקום (יפוצו מעינותיך חוצה) לגאולה השלישית ובנין ביהמ"ק השלישי, שכנגד יעקב שבו נאמר „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה".

ויהי רצון שההשתדלות והזירוז במבצע זה דהדפסת התניא בכל מקום ומקום, ימהר קיום הבטחת מלך המשיח להבעש"ט דכשיפוצו מעינותיך (דהבעש"ט) חוצה קאתי מר דא מלכא משיחא.

(משיחת ש"פ נח תשמ"ה)

●

. . . ישנם שואלים: בשלמא התועלת בהדפסת התניא בכל עיר ועיירה בה דרים יהודים אפשר להבין, וכפי שנתבאר בכמה הזדמנויות, שעי"ז מביאים את ה„מעין" עצמו (של תורת החסידות) ב„חוצה", בכל מקום ומקום. וכדיוק הלשון „יפוצו מעינותיך חוצה". נוסף על זה: הלימוד בספר התניא שנדפס בעירו של הלומד ה"ה בהתלהבות וחיות מיוחד.

אבל – מהי התועלת בהדפסת צילומי השערים של ספר התניא?

והמענה: עוד כוונה יש ב„מבצע" זה – דהדפסת התניא בכל מקום ומקום – שע"ז יתאחדו כל בני ישראל בכל מקומות בעולם בענין של פנימיות התורה. ולכן כדאי לקשר ולאחד יחד כל ההוצאות של התניא שבכל המקומות. והעצה לזה: להדפיס את ספר התניא בהוצאה מיוחדת, שבה יודפסו פוטו דהשערים של הוצאות התניא שבכל המקומות בתניא אחד, שהוא שווה בכולן, וכאילו כל ההוצאות כאן.

ואלו שלא נכנסו בההוצאה מיוחדת הנ"ל של התניא – ניתן הדבר להשלים, על ידי שיודפסו בחוברת „מילואים", שכשמה כן היא – „מילואים" להוצאה הנ"ל של התניא. וע"י צירוף (השערים שב)חוברות אלו להתניא הנ"ל, הרי כולן אחד.

ויה"ר אשר גם פעולה זו – ליקוט שערי התניא הנדפסים בכל אתר ואתר, ועם העיקר – ספר התניא, למקום אחד, תוסיף בהפצת המעינות – ובפרט לימוד התניא, ותקדים עוד יותר קיום היעוד „ואתם תלוקטו לאחד אחד בית ישראל", בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחת י"ב תמוז תשד"מ)

---

*) בקשר להנת' לעיל ע' 296. המו"ל.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
ערב יום הכפורים
בבית הכנסת אחרי תפלת מנחה, ה'תשמ"ג

א. אויף ערב יום הכפורים שטייט „כל האוכל ושותה בתשיעי כו' כאילו התענה תשיעי ועשירי"[1] — איז דערפון פארשטאנדיק, אז בשעת מ'גיעפינט זיך נאך אין דעם טאג פון ערב יום הכפורים טוען זיך אויף (דורך די אכילה ושתי' בערב יוהכ"פ) די ענינים וואס טוען זיך אויף ביום הכפורים (כולל אויך די ענינים וואס טוען זיך אויף מצד עצומו של יום[2]).

ביום הכפורים זיינען אלע אידן (יעדער איד און אלע אידן) „דוגמת מלאכי השרת"[3]. און בשעת אז אידן דא למטה, נשמות בגופים, שטייען אין אן אופן פון מלאכים — איז דאך מובן, אז זיי באקומען דעמאלט אלע זייערע הצטרכות'ן פון דעם אויבערשטן אליין, וואס ער באזארגט יעדער אידן מיט אלץ וואס ער נויטיגט זיך, מידו' המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה,

ובפרט נאך אז ביו"כ גייט אריין דער כהן גדול אין קדש הקדשים און איז מקטיר קטורת „דקה מן הדקה"[4], און ער טוט עס אלס בא כח און שליח פון יעדער אידן און פון אלע אידן. וואס די אלע ענינים (כניסה לקה"ק, הקטרת הקטורת דקה מן הדקה) — ברוחניות — זיינען דא אויך איצטער בזמן הגלות, וואס ס'איז דאך „ונשלמה פרים שפתינו"[6].

ואדרבה, בזמן הגלות קומט נאך צו אין דעם א מעלה[7], אז יעדער איד גופא איז בדוגמת כהן גדול, און ער בעצמו גייט אריין אין קדש הקדש (ברוחניות), און ער בעצמו טוט די אלע עבודות דיוהכ"פ ביז די עבודה הכי פנימית „דקה מן הדקה".

איז וויבאלד אז בערב יו"כ איז שוין דא מעין הענין דיו"כ (כנ"ל) — איז דאך א זיכערע זאך, אז נאך בערב יו"כ וועט שוין זיין די התעוררות רחמים רבים דורך תשובה עילאה [וואס עיקרה ושלי־מותה איז ביוהכ"פ[8], ועד"ז בערב יוהכ"פ].

און וויבאלד אז תשובה עילאה איז בשמחה רבה[9], און פארבונדן מיט לימוד התורה[10] [וואס דאס גיט צו נאכמער אין דער שמחה (בהתשובה), וואס תורה איז דאך פקודי ה' ישרים משמחי לב[11]],

---

1) יומא פא, ב. וש"נ. טושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח רסתר"ד.

2) שבועות יג, א. וש"נ. וראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1150, דגם לרבנו הוא כן.

3) שו"ע אדה"ז או"ח סתר"י ס"ט. סתר"ט ס"ט. ס"י.

4) נוסח ברהמ"ז.

5) יומא מה, ב.

6) הושע יד, ג. וראה בארוכה שיחת שבת שובה ה'תשמ"ג.

7) דקלקלתינו זו היא תקנתינו (ע"ד שבת פ, ב).

8) גם התשובה דכל עשי"ת היא תשובה בדרגא נעלית [ובלשון הרמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז: „יפה ביותר"], תשובה עילאה (ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 221. חי"ד ע' 145). ומכיון שבעשרה ימים אלו גופא „יום הכפורים (דוקא) הוא זמן תשובה" (רמב"ם שם ה"ז) — נמצא, שעיקרה ושלימותה דתשובה זו (תשו"ע) הוא ביוהכ"פ.

9) אגה"ת פי"א (קא, ע"א).

10) אגה"ת ספ"ח ואילך.

11) תהלים יט, ט. תענית ל, סע"א. טושו"ע או"ח ר"ס תקנד.

און תורה איז דער „כוס של ברכה"[12], די כלי צו אלע ברכות[13] — וועט דאך זיכער יעדער איד באקומען נאך בערב יו"כ די חתימה און גמר חתימה טובה, בכל המצטרך בגשמיות וברוחניות, בטוב הנראה והנגלה.

ב. אין דעם קומט צו נאך אן ענין מיוחד בשנה זו, וואס די קביעות פון ערב יו"כ איז ביום הראשון פון פרשת וזאת הברכה, וואס גלייך אין דער התחלה דהפרשה (— פון דעם שיעור היומי[14]) ווערט דערציילט זכותן של ישראל[15] — „ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן גו'"[16], אז בשעת מ"ת איז „החזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה", און אידן זיינען געווען די אינציקע וואס האבן מקבל געווען די תורה[17], און אין א אופן פון נעשה ונשמע.

וואס דאס איז דאך דער זכות וואס מען דערמאנט בר"ה, כמבואר בארוכה אין דעם משל הידוע אויף תק"ש פון דעם אוהב ישראל המפורסם ר' לוי יצחק באַרדיטשעווער[18].

און דערנאך איז ער ממשיך (אין דעם שיעור חומש) „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"[19], אז דאס וואס אידן האבן מקבל געווען די תורה ווי זי איז צוזאמען מיטן אויבערשטן [ווארום ס'איז „אנא נפשי כתבית יהבית"[20], אז אין דער תורה וואס דער אויבערשטער האט געגעבן די אידן האט ער אריינגע־ שריבן און אריינגעגעבן זיך בעצמו], איז עס אין אן אופן פון „מורשה" צו יעדער איינעם און איינע וואס געהערן צו „קהלת יעקב" — ירושה נצחית[21] צו יעדער אידן עד סוף כל הדורות.

און כל ענינים אלו חזר"ן זיך איבער בכל שנה ושנה אין דעם זמן פון מתן תורה, כולל אויך דעם טאג (יוהכ"פ) וואס ניתנו בו לוחות האחרונות[22], ובפרט נאך אז אין די לוחות האחרונות איז צוגעקומען (אין תורה) אויך די מעלה פון תשובה[23], ביז צו תשובה עילאה.

ובפרט נאך וועו די קביעות פון ערב יו"כ איז ביום הראשון פון פרשה וזאת הברכה (כבשנה זו), וואס מען לערנט און מען לעבט[24] מיטן ענין פון „ה' מסיני בא גו'" און „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב".

ג. ס'איז דאך המעשה הוא העיקר[25] — איז דער עיקר (און תכלית) פון כל

---

12) ראה סה"מ תש"ה ע' 73. תש"ט ע' 73 (הא'). תש"א ע' 87.

13) כמ"ש (בחוקותי כו, ג) אם בחוקותי גו' שתהיו עמלים בתורה כו' (רש"י מתו"כ עה"פ שם) — ונתתי גשמיכם גו'.

14) דחומש — דשיעורי חת"ת (חומש, תהלים, תניא) הידועים.

15) שלכן „כדאי הם כו' שתחול עליהם ברכה" (פרש"י פרשתנו לג, ב).

16) פרשתנו שם.

17) ע"ז ב, סע"ב. פרש"י (מספרי) עה"פ.

18) המשך וככה תרל"ז פ"ע. וראה ד"ה אדון עולם ה'תשמ"ג (סה"מ — מלוקט ח"א ע' תכט) סעיף ח ואילך.

19) פרשתנו שם, ד.

20) שבת קה, א (כגירסת הע"י).

21) דירושה אין לה הפסק (ב"ב קכט, ב. קלג, א).

22) שלכן „יום חתונתו זה מתן תורה" קאי על יוהכ"פ (תענית כו, ב. פרש"י שם).

23) אוה"ת שמע"צ ע' א'תשעט ואילך. ובכ"מ. ולהעיר גם משמו"ר פמ"ו, א.

24) כתורת אדה"ז („היום יום" ב' חשון. ספר השיחות תש"ב ע' 29 ואילך).

25) אבות פ"א מי"ז.

הנ"ל, אַז עס קומט אַראָפּ אין מעשה בפועל, אין עולם העשי', אין אַ חתימה און גמר חתימה טובה, סיי ברוחניות סיי בגשמיות, און סיי בגשמיות סיי ברוחניות, און ברוחניות ובגשמיות גם יחד.

ובפרט אין דעם ענין שהזמן גרמא, אַז דער אויבערשטער העלפט יעדערן און יעדערע בתוך כלל ישראל, אַז די התעוררות תשובה זאָל זיין אַ התעוררות אמיתית, און אַז די תשובה זאָל זיין אין אַן אופן פון אַ פעולה נמשכת בכל השנה כולה.

און בשעת אַז די תשובה ווערט נמשך בכל השנה כולה, פועל'ט עס אויך אויף די מעשים דכל השנה, אַז זיי זיינען מעשים טובים ומאירים[26]. סיי די מעשים דתומ"צ, און אפילו די מעשים בדברי הרשות („מעשיך") טוט ער זיי („לשם שמים"[27], ביז) אין אַ אופן אַז זיי זיינען טובים ומאירים,

סיי „טובים ומאירים" ברוחניות — מצד דערויף וואָס זיי ווערן געטאָן „לשם שמים" ביז אין אַ אופן פון „דעהו"[28], און אויך „טובים ומאירים" בגשמיות — אַז אין אַלע מעשים איז דאָ די ברכת ה' בטוב הנראה והנגלה.

ד. וויבאַלד אַז המעשה הוא העיקר (כנ"ל), אַז אין עולם העשי' גופא איז דער עיקר די מעשה בפועל בגשמיות — איז מובן, אַז דער עיקר איז די חתימה און גמר חתימה טובה בנוגע לענינים הגשמיים[29] (אַז זיי זיינען טובים ומאירים בטוב הנראה והנגלה).

און בשעת אַז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות, מאַכן אידן פון די גשמיות רוחניות (כפתגם הידוע פון רבותינו נשיאינו[30]), ואדרבה, וויבאַלד אַז די דירה לו ית' ווערט אויפגעטאָן דוקא בתחתונים, אין תחתון שאין תחתון למטה ממנו[31] — איז בשעת אַז אַ איד מאַכט פון זיינע ענינים הגשמיים אַ דירה צום אויבערשטן — דורך דעם וואָס די ענינים הגשמיים בריינגען אים צו פאַר־בינדן זיך מיטן אויבערשטן (נאָכמער ווי פריער), דורך לערנען תורה נאָכמער ווי ער האָט געלערנט פריער, דורך מוסיף זיין אין תפלה (וואָס ענין התפלה איז התחברות[32] מיט דעם צו ווען מ'איז מתפלל), און דורך מוסיף זיין אין קיום המצוות (מצוה מלשון צוותא וחיבור[33]) —

ווערט עס די אמת'ע דירה לו ית', לו לעצמותו.

און דאָס איז מוסיף נאָכמער אין די המשכה והשפעה מלמעלה, וואָרום ווי־באַלד אַז ער פאַרבינדט זיך, און באַ־קומט די השפעה, פון דעם אויבערשטן בעצמו — איז דאָך „באור פני מלך חיים"[34], אַז ס'איז ניטאָ קיינע צמצומים

---

26) וכידוע הפירוש בלשון חז"ל „תשובה ומעשים טובים" (אבות פ"ד מי"ז) דע"י קדימת התשובה המעשים נעשים טובים ומאירים (לקו"ת מטות פב, א. שמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג).

27) אבות פ"ב מי"ב.

28) משלי ג, ו. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ז.

29) וע"ד המובא בלקו"ת ר"ה נט, ב מהגהות מיימוניות הל' תשובה פ"ג ה"ג (בנוגע לר"ה).

30) „היום יום" כז טבת. כז אלול. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ חי"א ע' לד.

31) תניא פל"ו.

32) ד„תפלה היא מלשון חבור כמו נפתולי נפתלתי . . התופל כלי חרס" (תו"א תרומה עט, סע"ד. וראה הערה בסה"מ תש"ט ע' 79 (השני)).

33) לקו"ת בחוקותי מה, ג. ובכ"מ.

34) משלי טז, טו.

מדידות והגבלות וכיו"ב, און ס'איז אַ התרחבות אמיתית למעלה מכל מדידה והגבלה.

ה. נאָר אַ ענין מיוחד בשנה זו — אַז די התחלה און „ראש" (קאָפּ)[35] פון דעם יאָר איז געווען בשבת, וואָס ענינו פון שבת איז עונג. ביז אַז יעדער ענין (וואָס עס זאָל נאָר זיין), אויב מ'טוט עס בשבת, איז דאָס אַ ענין פון עונג.

און נוסף צו דעם עונג וואָס איז דאָ בשבת מצד עצמו, האָט אַ איד בכח צו מוסיף זיין בשבת נאָכמער עונג — „וקראת לשבת עונג", „המענג את השבת"[36].

איז וויבאַלד אַז דער „ראש" פון דעם שנה איז געווען בשבת (עונג), ווערט עס אַזוי נמשך אין כל ימי השנה, אַז עס ווערט אַ שנה של עונג, עונג אין אַלע דרגות, ביז אין דרגא הכי תחתונה, אין עשי' בפועל ממש, אַז דער אויבער־שטער גיט יעדער אידן און אַלע אידן כל עניני עונג, ביז אין גשמיות כפשוטו,

און כאמור לעיל (סעיף ד') אַז אַ איד מאַכט פון גשמיות רוחניות, אַז די אַלע עניני עונג ברייגען אים צו (מוסיף זיין אין עבודת ה', און) גורם זיין עונג להקב"ה — נחת[37] רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

און ווי דער רבי מהר"ש [וואָס בשנה זו איז מאה שנה להסתלקות־הילולא שלו, וואָס דעמאָלט איז כל עבודתו שעבד כל ימי חייו, איז עולה לשרשו ומקורו, און פון דאָרטן ווערט עס נמשך און פועל'ט ביז למטה מטה, „פועל[38] ישועות בקרב הארץ"[39]] איז מבאר מעלת תענוג הבורא מובן אז דער תענוג דנברא פאַראייניציקט זיך מיט תענוג הבורא[40].

ביז אַז דאָס (דער יחוד פון תענוג דנברא מיט תענוג דבורא) איז אין אַן אופן גלוי בכל סדר ההשתלשלות, פון גבוה גבוה ביותר ביז אין תחתון תחתון ביותר.

און דאָס איז מוסיף נאָכמער הצלחה אין דער עבודה פון ערב יוה"כ אַלס הכנה צו יוה"כ, און אויך אין די עבודה קדושה פון יום הקדוש (יוהכ"פ) גופא,

און וויבאַלד יוהכ"פ „נק' ג"כ ראש השנה" [ווי דער אלטער רבי בריינגט אין לקו"ת[41], און דער צ"צ איז מציין[42] (אַז דאָס וואָס יו"כ נק' ראש השנה, איז עס) „ביחזקאל בסי' מ"ח", וואָס יחזקאל איז פאַרבונדן מיט מעשה מרכבה], ואדרבה, יוהכ"פ איז ראש השנה בבחי' פנימיות[43] — ווערט עס נמשך פון יוהכ"פ אין כל ימי השנה,

און אין די ימים וואָס זיינען פריער (פאַר יוהכ"פ), וואָרום וויבאַלד אַז קדושה איז למעלה מהזמן, פועל'ט עס אויפן עבר,

35) ראה לקו"ת תבוא מא, ג. נצבים מז, א. ר"ה נח, א. עט"ר בתחלתו. ובכ"מ.

36) ישעי' נח, יג. שבת קיח, סע"א. ובכ"מ. וראה בארוכה ד"ה יו"ט של ר"ה ה'תשמ"ג (סה"מ — מלוקט ח"א ע' תכא) סעיף ג.

37) פרש"י עה"פ ויקרא א, ט. ספרי ופרש"י עה"פ פינחס כח, ח.

38) לשון הכתוב — תהלים עד, יב.

39) ראה בכ"ז אגה"ק סי' זך וביאורו. סי' כח. סידור שער הל"ג בעומר (דש, רע"ג). ועוד.

40) ראה המשך וככה תרל"ז פי"ב שגם ישראל יקבלו מעונג נח"ר דבורא.

41) דרושי ר"ה נח, א. סד, א.

42) בלקו"ת שם סד, א.

43) לקו"ת שם נח, א.

וועאכו"כ אַז דאָס פועל'ט אויפן הוה, און אויפן עתיד.

ו. בכדי צו מוסיף זיין נאָכמער אין די ברכות והשפעות מלמעלה בכל הענינים האמורים לעיל — איז דאָך ידוע[44] אַז די כלי צו „ברכנו אבינו . . באור פניך" איז „כולנו כאחד",

וואָס אויך דער ענין („כולנו כאחד") איז מודגש ביותר בשנה זו,

סיי מצד די קביעות פון ראש השנה — יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, וואָרום בשבת זיינען אַלע אידן בהתאחדות[45], ביז אַז אפילו אַזאָ וואָס איז בדרגא הכי תחתונה איז בשבת שטייט ער אין מעמד ומצב פון אמת (אפילו בנוגע צו זיין דיבור בעוה"ז הגשמי)[46] און ער וועט פאָראייניקט מיט אַלע אידן,

סיי מצד די קביעות פון ערב יוהכ"פ, וואָס פון די פסוקים פון דעם שיעור חומש פון ערב יוהכ"פ דשנה זו איז „ויהי[47] בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל".

און דעריבער איז בשנה זו דאָ אַ נתינת כח מיוחדת עס זאָל זיין „כולנו כאחד", וואָס דאָס איז ממשיך דעם „ברכנו אבינו . . באור פניך" מיט דער גאָנצער חיות און לעבעדיקייט און ליכטיקייט און שטורעם, בנוגע צו אַלע ענינים,

ביז צו דער ברכה העיקרית — (אַז דורך „בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" ווערט) „ויהי בישורון מלך", דא מלכא משיחא[48], יבוא ויתגלה ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, בקרוב ממש.

ז. און דאָס איז אויך וואָס מען האַלט אין איין שטורעמען אין די לעצטע טעג און רגעים פון גלות, אַז נוסף צום ענין פון אהבת ישראל דאָרף זיין אויך אחדות ישראל, אַז יעדער איד זאָל זיך פאָר־איינציקן מיט אַלע אידן צוזאַמען — „כולנו כאחד".

און פון דעם ווערט עס נמשך אין אַלע ענינים (מבצעים):

אין אהבת ישראל — ואהבת[49] לרעך כמוך [וואָס דאָס איז פאַרבונדן אויך מיטן פירוש אַז „רעך" גייט אויף דעם אויבערשטן[50]];

אין חינוך — חינוך עצמו וחינוך זולתו;

און פון די צוויי ענינים כלליים (אהבת ישראל און חינוך) קומט עס דערנאָך אַראָפּ בפועל אין תורה; אין תפילין [וואָס „הוקשה כל התורה כולה לתפילין"[51]]; אין מזוזה; אין צדקה; אין בית מלא ספרים — יבנה וחכמי'; אין כשרות האכילה ושתי'; אין הדלקת נרות דשבת קודש ויו"ט [כולל אויך הדלקת הנרות דיוהכ"פ, צוזאַמען מיט ברכת „שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה"]; און אין טהרת המשפחה,

וואָס דאָס (טהרת המשפחה) איז די

---

44) תניא פרק לב.
45) להעיר גם מזה שצריך „להקהיל קהלות בכל שבת" (שו"ע אדה"ז או"ח סרצ"ג. וש"נ).
46) ירושלמי דמאי רפ"ד.
47) פרשתנו לג, ה.
48) ראה תקו"ז תל"ז (עח, סע"א). וראה גם אוה"ת פרשתנו ע' א'תתנג. ע' א'תתסג.
49) קדושים יט, יח.
50) פרש"י (ד"ה דעלך) שבת לא, א.
51) קידושין לה, א.

הקדמה צו „וזרקתי[52] עליכם מים טהורים וטהרתם", וואָס איז די הקדמה צו דער גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

און דורך דעם וואָס מען טוט אין די אַלע ענינים הנ"ל, מיוסד אויף אחדות ישראל — היילט מען צו נאָכמער דעם „אחישנה"[53] און דעם „וארו עם ענני שמיא"[54] פון דער גאולה שלימה דורך משיח צדקנו,

כאמור לעיל (סעיף ו') אַז „בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" היילט צו דעם „ויהי בישורון מלך" דא מלכא משיחא, וואָס ער וועט צוזאַמענקלייבן אַלע אידן, אַרויסנעמען זיי פון גלות און ברייגעז זיי לארצנו הקדושה, און אין אַ אופן פון אַלע אידן צוזאַמען, אחדות ישראל — „קהל גדול ישובו הנה"[55], „קהל גדול" ל' יחיד.

ח. און אויך אין די לעצטע רגעים פון גלות איז „לא ינום ולא יישן שומר ישראל"[56], און ער היט אידן בכל מקום שהם, וואו נאָר אַ איד געפינט זיך,

ועאכו"כ די אידן וואָס געפינען זיך אין ארצנו הקדושה, וואָס זיי האָבן אויך דעם זכות נוסף פון (דעם וואָס זיי געפינען זיך אין אַן אַרט וואָס) אוירה טהור און גושה טהור[57], ביז צום זיין ב„פלטרין של מלך".

אַז מען וועט זיך האַלטן באַ תורה בשלימותה, צו מקיים זיין אַלץ וואָס שטייט אין תורה, כולל אויך דעם ציווי התורה[58] אַז מען טאָר ניט אַנרירן דעם בטחון פון אַ אידישן ישוב,

וואָס דער דין איז אפילו בנוגע צו אידישע ישובים אין חוץ לארץ[59]. ועאכו"כ אַז מ'טאָר ניט אַנרירן דעם בטחון פון ארץ ישראל (וואָס אין דעם זיינען נכלל אויך די ערטער וואָס זיי־נען ניט אין די גבולות פון ארץ ישראל, וויבאַלד אַז דאָס איז נוגע צום בטחון פון ארץ ישראל),

וואָס דעריבער וועט מען זיכער אַנ־האַלטן, ובתוקף, די אַלע חלקים פון ארצנו הקדושה וואָס דער אויבער־שטער האָט שוין אומגעקערט צו אידן, ובפרט אַז ער האָט זיי אומגעקערט דורך ניסים גלויים,

און דורך דעם וואָס מ'וועט זיך האַלטן באַ שלימות התורה, כולל אויך דעם ציווי התורה (הנ"ל) צו האַלטן זיך באַ שלימות הארץ בנוגע צו די חלקים פון ארץ ישראל וועלכע מ'האָט שוין באַקומען פון דעם אויבערשטן,

וועט דאָס צוהיילן נאָכמער די גאולה וואָס דאַן וועט מען האָבן שלימות הארץ בתכלית — גאַנץ ארץ ישראל לגבולותי', כולל אויך גלייך דערנאָך (אחישנה) דעם „כי[60] ירחיב ה' אלקיך את גבולך",

צוזאַמען מיט שלימות העם — אַז קיין איד (אפילו ניט קיין איין איינציקער)

---

52) יחזקאל לו, כה. ולהעיר דענין זה שייך במיוחד ליו"כ — ראה יומא פה, ב במשנה.
53) ישעי' ס, כב. סנהדרין צח, א.
54) דניאל ז, יג. סנהדרין שם.
55) ירמי' לא, ז. ולהעיר, שפסוק זה הוא בההפטורה (דיום ב') דר"ה.
56) תהלים קכא, ד.
57) ראה שבת טו, ב. גיטין ח, ס"א ואילך.

58) שו"ע או"ח ואדה"ז סי' שכט ס"ו.
59) כדמוכח בפשטות באו"ח שם. וראה עירובין מה, א: נהרדעא.
60) ראה יב, כ. שופטים יט, ח ובפרש"י שם.

וועט ניט בלייבן ח"ו אין גוי'שקייט און גלות, וואָרום „ואתם[61] תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", אַז דער אויבער־שטער בעצמו נעמט אַן יעדער אידן פאַר זיין האַנט און נעמט עם אַרויס פון גלות,

און איז אַ אופן, אַז דער אויבער־שטער גייט מיט אים צוזאַמען — „את שבותך"[62],

וואָס דאָס איז דאָך דער ענין ואופן הגאולה, ביז צו שלימות הגאולה,

און כל ענינים אלו — אין אַ אופן פון „אחישנה", ובלשון הרמב"ם[63] — „מיד".

ט. און דורך דעם וואָס מען וועט זיך פירן ע"פ הוראת התורה צו שטייען מיט אַ תוקף אויף ניט אַנרירן דעם בטחון פון ארץ ישראל — וועלן במילא בטל ווערן די אַלע ענינים בלתי רצויים (בדוגמת ווי תשובה עילאה, וואָס אין תשו"ע איז (מלכתחילה) ניטאָ קיין אַרט אויף ענינים בלתי רצויים[64]),

אַז מ'וועט ניט דאַרפן נוצן די כלי נשק, וואָרום די ידיעה אַז מען האָט די כלי נשק איז דאָס אַליין וועט פועל'ן אַז „תפול עליהם אימתה ופחד"[65], וויבאַלד אַז מען טוט דאָס (דעם האַלטן די כלי נשק וכו') ניט מצד „כוחי ועוצם ידי"[66] נאָר מצד דעם ציווי פון אויבערשטן — איז בשעת אַז דאָס איז „בגדול זרועך" (פון דעם אויבערשטן), איז „ידמו כאבן"[65], כאבן ממש.

און נאָך מער: „בשבעה דרכים ינוסו לפניך"[67], ובמילא וועט דאָס ניט אַנרירן אפילו זייער (דאלה שנוסו) לעבן (ווי־באַלד אַז „ינוסו"),

וויבאַלד מען פירט זיך ע"פ הוראת התורה וואָס „דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום"[68], וועלן אַלע ענינים זיין בדרכי נועם ובדרכי שלום,

ביז אַז דאָס וועט בריינגען שלום אויך אין וועלט (צווישן די אומות גופא), נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות,

ובנוגע צו אידן, איז מען נאָך מוסיף — „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם"[69] (נאָך זייענדיק אין מצרים[70]),

און נאָך מער: „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותיך"[71], אַז נאָך זייענדיק אין גלות, וועלן „מלכים" און „שרותיהם" טאָן אַלץ וואָס עס היינגט אַפ אין זיי, און טאָן דאָס בסבר פנים יפות, אַז יעדער איד זאָל זיין אין אַ אופן פון „תפארת", וויבאַלד ער געהערט צו „ממלכת[72] כהנים וגוי קדוש"[73].

וואָס דאָס (דער יחס הנ"ל פון אוה"ע צו אידן) קומט דורך דעם וואָס אידן שטייען אין אַזאַ אופן, אַז ניט נאָר וואָס זיי זיינען ניט אַראָפגעפאַלן פאַר גוים

---

61) ישע' כז, יב. וראה פרש"י נצבים ל, ג.

62) נצבים שם. וראה מגילה כט, א. פרש"י עה"פ שם.

63) הל' תשובה פ"ז ה"ה.

64) דתשובה עילאה ענינה (בכלל) הוא והרוח תשוב גו' (סה"מ קונטרסים ח"א קלה, ב). ואפילו כשבאה על חטא — היא באופן שמתהפך לגמרי כצדיק מעיקרו (סה"מ תש"ה ע' 42).

65) בשלח טו, טז.

66) לשון הכתוב — עקב ח, יז.

67) תבוא כח, ז.

68) משלי ג, יז.

69) בא י, כג.

70) כי הגאולה עתה היא כימי צאתך מארמ"צ (מיכה ז, טו).

71) ישע' מט, כג.

72) יתרו יט, ו.

73) ראה זבחים יט, רע"א ובפרש"י שם. וראה בארוכה לקו"ש חכ"ד ע' 175.

און גוי'שקייט, נאָר אדרבה, זיי שטייען „בקומה זקופה",

און דאָס וואָס זיי שטייען אין אָזאָ אופן, איז עס (ניט מצד „כוחי ועוצם ידי" ח"ו, נאָר) מצד דעם וואָס דער אויבערשטער האָט אָוועקגעשטעלט אידן אין אָזאָ אופן, „ואולך אתכם קוממיות — בקומה זקופה"[74],

און ווי ער זאָגט אויך אין היינטיקן שיעור חומש[75], אַז אידן (יעדער איד און אַלע אידן) זיינען „קדושים", און „הם תוכו לרגליך ישא מדברותיך", אַז אידן זיינען די אינציקע וואָס האָבן מקבל געווען די תורה, און דורך דעם גע־מאַכט דעם אויבערשטן פאַר אַ מלך (כמבואר בארוכה אין דעם משל פון ר' לוי יצחק באַרדיטשעווער[18], ווי דער „איש חכם ונבון"[76] האָט געבראַכט דעם מלך לבית המלוכה און אָוועקגעזעצט אים על כסא מלכותו).

וואָס דאָס האָט אַ שייכות מיוחדת צו ר"ה — „תמליכוני עליכם"[77], אַז אידן זיינען מכתיר (קרוינען) דעם אויבער־שטן ער זאָל זיין אַ מלך, און זיי טוען דאָס בשמחה גדולה[78].

יו"ד. וכאמור לעיל (סעיף ג'), אַז כל ענינים אלו קומען אַראָפּ אין מַעשה בפועל, וואָס המעשה הוא העיקר, בפשטות ובגשמיות. אַז אידן (יעדער אידן און אַלע אידן) האָבן אַ מנוחה אמיתית, ביז אַ מנוחה וואָס איז מעין פון דער מנוחה פון „יום[79] שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים".

וואָס כל שבת ושבת איז בדוגמת „יום שכולו שבת"[80]. און די מנוחה שבכל שבת נעמט זיך פון אויבערשטן — „מאתך היא מנוחתם"[81], ביז דרגת המנוחה דיום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים.

און וויבאַלד אַז שבת נעמט אַרויס אידן פון הגבלות פון עולם (מקום וזמן[82]), און אפילו כביכול פון די הגבלות ווי זיי זיינען מצד דיבורו של הקב"ה (כידוע אַז בשבת איז מען מקבל חיות פון מחשבתו של הקב"ה וואָס איז העכער פון דיבורו[83]) — דעריבער, איז „מנוחתם" פון אידן דשבת, בכל מקום (אויך בחו"ל) ובכל זמן (אויך בזמן הגלות),

אַז מ'האָט אַ שנה טובה ומבורכת בכל הענינים,

וע"פ סדר הא"ב: אַנהויבנדיק פון שנת אורה. און דערנאָך די אַלע אַנדערע ענינים טובים וואָס הויבן זיך אַן מיט די אַנדערע אותיות פון דער א"ב,

ביז צו די ענינים טובים וואָס הויבן זיך אַן מיט אַ ת"ו: תשובה [ביז צו שלימות התשובה, וואָס דאָס איז דאָך די תשובה דעשי"ת, ובפרט די תשובה דערב יוהכ"פ ודיוהכ"פ[84]], תפלה און תורה.

---

74) בחוקותי כו, יג. תו"כ ופרש"י שם.
75) לג, ג.
76) להעיר שישראל הוא „עם חכם ונבון" (ואתחנן ד, ו).
77) ר"ה טז, א. לד, ב.
78) המשך ר"ה תש"ג רפ"ב.
79) תמיד בסופה.
80) ראה המשך תרס"ו ע' תקמב ואילך. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קכז. ועוד.
81) נוסח התפלה — מנחת שבת.
82) שעהיוה"א פ"ז (פב, א).
83) לקו"ת דרושי שבת שובה סו, ג. ובכ"מ.
84) ראה לעיל הערה 8.

אַנהויבנדיק פון דעם וואָס מ'האָט אַ הצלחה'דיקן ערב יוהכ"פ און אַ הצלחה'דיקן יוהכ"פ,

און דערנאָך גייט מען גלייך אַריין אין די ד' ימים שבין יוהכ"פ לסוכות, וואָס זיי זיינען כנגד די ד' אותיות פון שם הוי'[85] (און אויך די עבודה דימים אלו איז פאַרבונדן מיט תשובה עילאה[86]),

און בימים אלו גרייט מען אויך צו די סוכה מיט די ד' מינים, וואָס זיי זיינען דער סימן און נתינת כח (נוסף) אויף אחדות ישראל,

כידוע[87] אַז די ד' מינים זיינען מרמז אויף די ד' סוגים וואָס זיינען דאָ בא אידן, און דאָס וואָס מען מאַכט אַלע ד' מינים אַריין מצוה מלשון צוותא וחיבור מיטן אויבערשטן — איז עס מרמז ווי אַלע פיר סוגים דישראל ווערן אַן „אגודה אחת" אויף „לעשות רצונך",

וואָס דאָס (אחדות ישראל) היילט צו נאַכמער דעם „ויהי בישורון מלך" דא מלכא משיחא (כנ"ל סעיף ו'),

און דערנאָך האָט מען גלייך די ישיבה אין סוכת עורו של לויתן[88],

במהרה בימינו ממש.

85) שיחת מוצאי יו"כ תש"ט ס"ה (נדפס בסה"מ תשי"א ע' 42). אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' קצד. ח"ג ע' תפג.

86) כידוע שפעם למחרת יוהכ"פ אמר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע „איצטער ערשט דאַרפן תשובה טאָן" (הובא ונתבאר בהקדמה לקונטרס צו — נדפס בסה"מ תש"ט ע' 42. לקו"ש חי"ד ע' 400). וראה לקו"ש שם ע' 147 הערה 31.

87) ויק"ר פ"ל, יב.

88) ב"ב עה, א.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
להתלמידים שיחיו ערב יום הכפורים
בביהכנ"ס לפני כל נדרי, ה'תשמ"ג

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו' ושמו גו' ואני אברכם.

עס זאל מקויים ווערן באַ יעדערן פון אייך, און ביי אַלעמען צוזאַמען, די אַלע ברכות האמורות אין די „ברכה המשולשת בתורה הכתובה ע"י משה עבדך"[1],

וואָס דאָס איז בהוספה לזה וואָס יעדערער פון אייך און אַלע צוזאַמען זיינען נכלל געווארן אין די ענינים וברכות האמורות גלייך נאָך תפלת מנחה,

וואָס אפילו „אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה"[2], עאכו"כ אַ תפלת מנחה אין אַן עת רצון, ערב יום הקדוש, און וואָס איז נאָך חל ביום הראשון פון פרשת „וזאת הברכה אשר ברך משה"[3],

ובמיוחד — די ברכה אין דער שליחות מיוחדת וואָס יעדערער פון אייך האָט אויף זיך, די מצוה דהוי „זהיר טפי"[4] — התמדה ושקידה בתורה,

וואָס זי איז תורת משה, ווי עס שטייט אין דעם שיעור חומש פון היינטיקן טאָג[5] (מיט וועלכן מען דאַרף „לעבן", כמאמר פון דעם אַלטן רבי'ן[6]): „תורה צוה לנו משה" —

זאָל אין אייך מקויים ווערן די אַלע ברכות האמורות לאחרי תפלת מנחה, מיט די ברכות האמורות אין דער „ברכה המשולשת", מיט דער ברכה מיוחדת אויף הצלחה רבה ומופלגה אין התמדה ושקידה בלימוד התורה, סיי אין גופא דאורייתא[7] — לימוד הנגלה, סיי אין נשמתא דאורייתא[7] — לימוד פנימיות התורה, רזין דאורייתא,

ובפרט ווי ס'איז נתגלה געווארן בדורינו ע"י תורת החסידות הכללית פון בעש"ט, ותורת חסידות חב"ד פון דעם אַלטן רבי'ן, און נשיאים ממלאי מקומו ביז נשיא דורנו כ"ק מו"ח אדמו"ר,

לערנען דאָס מתוך חיות ואור ופנימיות, און אַראָפברענגען דאָס אין אַן אופן פון גדול לימוד שמביא לידי מעשה[8], מעשה בפועל, לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא[9], נוסף אויפן מעשה בפועל (אין תורה גופא) — הוספה בהתמדה ושקידה בלימוד התורה, סיי בכמות און סיי באיכות.

און דאָס וועט נאָכמער מוסיף זיין אין די אַלע ג' עמודים שעליהם העולם עומד[10] — אַנהויבנדיק פון עולם קטן זה

---

1) ברכות נשיאת כפים.

2) ברכות ו, ב. וראה בארוכה ד"ה לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה כו' עזר"ת (סה"מ עזר"ת ע' פב ואילך), תרצ"א (סה"מ קונטרסים ח"א רג, ב ואילך). ובכ"מ.

3) לג, א.

4) שבת קיח, ב. וראה אגה"ק סוס"ז. ס' השיחות ה'ש"ת ע' 22. לקו"ד ח"ד תשמז, ב. וראה גם סה"מ תש"ח ע' 240.

5) לג, ד.

6) „היום יום" ב' חשון. ספר השיחות תש"ב ע' 29 ואילך.

7) זח"ג קנג, א.

8) ראה קידושין מ, ב. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ס"ג-ד.

9) ראה יומא כו, א.

10) אבות פ"א מ"ב.

האדם[11], „אתם קרויין אדם"[12] ע"ש אדמה לעליון[13], ביז צום עולם כפשוטו — אַז מ'זאָל נאָכמער צוגרייטן די וועלט אויף מקבל זיין פני משיח צדקנו בקרוב ממש.

ובמיוחד אַז שנה זו האָט זיך אַנגעהויבן מיט יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, וואָס כל עניני שבת איז דער ענין פון ענג[14],

און שבת איז ענינה — תורה, כמחז"ל[15] „דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה", ווי דער אַלטער רבי איז מבאר[16] אַז דאָס איז דערפאַר וואָס „היינו הך" —

זאָל דאָס נאָכמער מוסיף זיין אין לימוד התורה מתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף,

און דורך דערויף אויך אַראָפּברענגען מנוחה אמיתית בכל העולם כולו,

אַנהויבנדיק פון „תמצית" העולם — ארץ הקודש[17], „ארץ אשר עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[18],

ומשם שותה „כל העולם כולו"[17] — זאָל די מנוחה אויך נמשך ווערן לכל בני ישראל במושבותיהם בכל מקום שהם,

אַז עס זאָל זיין אַ מעמד ומצב פון „(הי') אור במושבותם"[19], ביז — „ואולך אתכם קוממיות" — מ'זאָל שטיין „בקומה זקופה"[20], „וביד רמה"[21].

און גרייטן זיך „ותלמודו בידו"[22], צו לימוד התורה מפי משיח צדקנו[23], וואָס דעמולט וועט זיין „תורה חדשה מאתי תצא"[24].

וואָס דאָס וועט נאָכמער צואיילן דעם „אחישנה"[25] אין אַן אופן פון „ארו עם ענני שמיא"[26] — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

וכאמור „תלמודו בידו", סיי נגלה און סיי חסידות, און אויך — זייענדיק „נרות להאיר"[27] — „תלמודו בידו" פון די אַלע אויף וועלכע איר האָט משפיע געווען און זייט משפיע און וועט משפיע זיין, מתוך שמחה וטוב לבב — אַז אויך זיי זאָלן ווערן טופח על מנת להטפיח, „נרות להאיר",

וואָס דאָס וועט נאָכמער צואיילן דעם „לכו ונלכה באור הוי'"[28], וואָס וועט

---

11) תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט (ק, ב). וראה אדר"נ פל"א. קה"ר פ"א, ד. ועוד.

12) יבמות סא, א.

13) של"ה ג, א. כ, ב. רסח, ב. שא, ב. עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"ב סל"ג.

14) ראה רמב"ם הל' שבת פ"ל. טושו"ע או"ח סרמ"ב ובנ"כ שם. שו"ע אדה"ז או"ח שם. וראה סה"מ תרפ"ד ע' דש וסה"מ תש"ט ע' 130 בהערה.

15) שבת פו, ב.

16) תו"א יתרו ע, ג. ויקהל פח, א ואילך.

17) תענית י, א.

18) עקב יא, יב.

19) בא י, כג.

20) בחוקותי כו, יג. תו"כ ופרש"י עה"פ.

21) בשלח יד, ח.

22) פסחים נ, א. וש"נ. כידוע הפירוש בזה (לקו"ת ואתחנן ו, ג. שה"ש כב, ד. ובכ"מ) שע"י הלימוד בעוה"ז זוכים ללמוד ולהשיג פנימיות התורה (בג"ע), וע"פ מ"ש בתניא רפל"ז י"ל שעד"ז הוא בנוגע לתורתו של משיח (כמשמע גם מלקו"ת שה"ש שם), שההכנה לזה הוא ע"י לימוד התורה, נגלה דתורה ופנימיות התורה, בזמן הגלות.

23) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"ט ה"ד. לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו. ועוד. וראה לקו"ש חכ"ב ע' 77 הערות 69-68, וש"נ.

24) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג.

25) ישעי' ס, כא. סנהדרין צח, ב.

26) דניאל ז, יג. סנהדרין שם.

27) ראה לקו"ש חי"ב ע' 484. חי"ג ע' 310. חי"ב ע' 149. ועוד. וראה ספר השיחות תש"א ע' 140.

28) ישעי' ב, ה.

אַראָפקומען און מבטל זיין דעם היפך האור וואָס געפינט זיך אין וועלט בכל מקום שהוא, ואדרבה — עס וועט זיין „לילה כיום יאיר"[29], אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקו.

אַנהויבנדיק פון דעם ענין בפשטות, אַז נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות זאָל שוין זיין „לילה כיום יאיר", ביז בגשמיות ממש, בכל ענינים פון בריאות הגוף און בריאות הנשמה, ומתוך שמחה וטוב לבב,

און דורך דעם אַלעם נאָכמער צו־איילן דעם אַרויסגיין פון גלות אין אַן אופן פון „קהל גדול ישובו הנה"[30], ומלכם בראשם, און־ווי־מ'זאָגט אויך אין דעם שיעור פון היינטיקן טאָג[31]: „ויהי בישורון מלך — וואָס דאָס איז אויך כולל דעם עיקר ענין המלך — מלכא[32] משיחא[33] — בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל",

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

און דאָס אַלץ זאָל נכלל ווערן אין דער חתימה טובה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בטוב הנראה והנגלה למטה מעשרה טפחים, אַנ־הויבנדיק פון תורה ומצוותי', און „בכל דרכיך דעהו"[34] ביז „כל מעשיך יהיו לשם שמים"[35], ובשמחה ובטוב לבב.

אמן כן יהי רצון.

---

29) תהלים קלט, יב.
30) ירמי' לא, ז.
31) לג, ה.

32) ראה דרמ"צ מצות מינוי מלך פ"ג.
33) ראה הנסמן לעיל ע' 305 הערה 48.
34) משלי ג, ו.
35) אבות פ"ב מי"ב. וראה רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ז ס"ב.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
ערב יום הכפורים
בביהכ"נ אחרי תפלת המנחה, ה'תשמ"ה

א. ווי געריידט כמה פעמים[1] בנוגע דעם טאָג פון ערב יוהכ"פ בכלל — ועאכו"כ ערב יוהכ"פ בזמן מנחה, ובפרט נאָך תפלת מנחה וואָס איז בסמיכות גדולה ליוהכ"פ — אַז ער טוט אויף אין ענין יוהכ"פ עצמו.

ווי אויך מרומז — און מער ווי אַ רמז בעלמא — אין דעם וואָס די גמרא[2] זאָגט, אַז „כל האוכל ושותה בתשיעי כו' כאילו התענה תשיעי ועשירי". וכמבואר אין פע"ח[3] אַז דער תענית דיוהכ"פ איז „סוד אכילה ושתי' פנימית" („מסוד הפנימית דבינה")

— וואָס דאָס איז דער ענין פון „לחיותם ברעב"[4], ווי דער אַלטער רבי[5] טייטשט דאָס אָפּ, אַז פון דעם „רעב" דיוהכ"פ נעמט מען חיות הנשמה און דערפון קומט עס אויך אַראָפּ אין חיות הגוף —

און בכדי צוצוקומען צו דער „אכילה פנימית" דאַרף פריער זיין די „אכילה חיצונית" — אכילה כפשוטה — בשלימות. קומט אויס, אַז די אכילה ושתי' פון ערב יום הכיפורים ערמעגלעכט און ברענגט די „אכילה פנימית"[6] פון יום הכיפורים.

1) ראה ברכות עריוהכ"פ תשמ"ב, תשד"מ (לקו"ש חכ"ד ע' 562; 572), תשמ"ג (לעיל ע' 301). ועוד.

2) יומא פא, ב. וש"נ.

3) שער יוהכ"פ פ"א. וכ"ה בסידור האריז"ל וש' הכוונות במקומו.

4) תהלים לג, יט. — בלקו"ת (שבהערה הבאה) ולהחיותם . . לחיותם . . להחיותם . . ולהחיותם.

5) לקו"ת שה"ש סד"ה הנך יפה (יד, ב). וראה תו"א ר"פ לך ועוד.

6) שעפ"ז יומתק לשון חז"ל שאכילה זו ה"ה כאילו התענה!

און ווי ס'איז נאָך מער מודגש אין דעם וואָס ער זאָגט אין פע"ח דאַרט[7] — אַראָפּגעבראַכט אויך אין פוסקים אין נגלה[8] — אַז בערב יום הכיפורים דאַרף מען עסן „כמו שיעור ב' ימים עי"כ ויוהכ"פ" — דלכאורה מה שייך אכילה ביוהכ"פ — אלא ווייל די אכילה (חיצונית) פון ערב יוהכ"פ איז סיי אַן אכילה פון ערב יוהכ"פ און סיי (במקומה[9] פון) אַן אכילה (כפשוטה) פון יוהכ"פ. ועוד — דורך די „אכילה" דעיוכ"פ (בשלימות[10]) ווערט אויפגעטאָן דער התענה („אכילה פנימית") פון יוהכ"פ.

ב. אע"פ אַז דער לשון אין פע"ח בנוגע די „אכילה ושתי' פנימית" דיוהכ"פ איז — „מסוד הפנימית דבינה",

איז דאָס ע"ד ווי דער צ"צ איז מבאר בכ"מ[11] — ובמיוחד בנוגע לתקיעת שופר — אַז אע"פ אַז ס'איז מבואר[12] אַז דער ענין פון שופר נעמט זיך פון ספירת הבינה, מיינט דאָס — ווי בינה איז כולל אין זיך אַלע ג' ראשין, און

7) וכ"ה בסידור האריז"ל (ר' אשר) שם. — ובסידור קול יעקב תמה ע"ז, ומסיק שהכוונה שירבה הכוונה באכילת יום ט' כשעור הכוונה של ב' ימים.

8) סידור אדה"ז (לאחרי סדר כפרות). אשל אברהם (להרה"צ כו' מבוטשאטש) לשו"ע או"ח ר"ס תרד.

9) ראה פע"ח שם. סי' האריז"ל וש' הכוונות שם.

10) גם שיעור אכילה דיוהכ"פ. כמפורש לשון האריז"ל (בסידור ר' אשר ופע"ח) ואדה"ז שם.

באשל אברהם שם ש„הכוונה רק שיאכל כל שהוא יותר מאכילתו ביום א' וע"ז ה"ז כאילו אוכל כבב' ימים". — וצע"ג שהרי מפורש „שיעור".

11) ראה לקו"ת ר"ה נז, א (בהקיצור). אוה"ת ר"ה ס"ע א'רצז ואילך. ובכ"מ.

12) פע"ח שער השופר פ"א-ב.

נאָכמער — אויך כולל דעם גילוי פון עתיקא קדישא, ווי דאָס קומט אַראָפּ למטה (וי"ל — אין אַן אופן פון „רחובות הנהר" (דבינה), אין אַ התרחבות פון מרחב העצמי).

וואָס דערפאַר איז די תשובה פון יוהכ"פ — אַן ענין פון תשובה עילאה, ביז צו תכלית השלימות אין תשו"ע.

וכמובן במכש"כ דערפון וואָס די גאַנצע תשובה פון עשרת ימי תשובה [אַנהויבענדיק פון ר"ה וואָס איז (אויך) פון די עשי"ת] — וואָס קומט לאחרי העבודה פון חודש אלול (און אין חודש אלול עצמו — שוין נאָך דער עבודה פון ימי הסליחות) — איז די עבודה פון תשובה עילאה[13],

ובפרט אַז יוהכ"פ (א) קומט לאחרי העבודה פון שבת שובה, וואָס שבת איז ענינה תשובה עילאה (ווי געבראַכט אין אגה"ת[14] „שהשבת היא בחי' תשובה עילאה ושב"ת אותיות תש"ב"), און (ב) יוהכ"פ ווערט אָנגערופן „שבת שבתון"[15] —

איז דאָך מובן, אַז די תשובה פון יוהכ"פ, איז אין תשובה עילאה עצמה — אַ עילוי און מעלה הכי עליונה אין תשו"ע[16].

ג. כל תשו"ע איז פאַרבונדן מיט שמחה, כמבואר אין אגה"ת[17] (וכמרומז אויך אין תניא חלק ראשון[18]) — עאכו"כ אַז די תשובה עילאה פון יוהכ"פ, וואָס איז תכלית השלימות אין תשו"ע, איז פאַרבונדן מיט ענין השמחה.

און ווי דער אַלטער רבי פסק'נט להלכה בשו"ע שלו[19], אַז מען טאָר ניט לובש זיין אַ „שק מחמת תשובה . . ביוהכ"פ מפני שהוא יו"ט וצריך לכבדו בכסות נקי". אַז אע"פ וואָס מען גע־פינט אַז אַמאָל איז אַ צום פאַרבונדן מיט „קרעו בגדיכם" און מיט „שק"[20] — איז ביוהכ"פ[21] דאַרף זיין דער היפּך דער־פון: ניט נאָר וואָס עס דאַרף זיין אַ גאַנצער לבוש, נאָר „צריך לכבדו בכסות נקי" דוקא, ווייל „לקדוש ה' מכובד[22] זה יוה"כ"[23].

און דאָס איז אויך דער קשר מיט דעם וואָס יוהכ"פ איז פאַרבונדן מיט תורה — „יום שניתנו בו לוחות האחרונות"[24] — ווייל תשובה עילאה איז ענינה תורה[25], וואָס תורה איז „משמחי לב"[26] (וכנ"ל אַז תשובה עילאה איז מתוך שמחה).

ד. ענין הנ"ל איז אויך פאַרבונדן מיט עבודת יוהכ"פ — וועגן וועלכער דער רמב"ם שרייבט אין דעם שיעור פון

---

13) ראה לקו"ת ש"ש סו, ג. סז, ד.

14) סוף פ"ו.

15) אחרי טז, לא. אמור כג, לב.

16) ראה גם לקו"ת תצא לו, ד: „ובכתה כו' היא בחי' תשובה עילאה יותר . . והוא בחי' יוהכ"פ".

17) ספ"ו וספ"א.

18) פל"א ואילך. ספל"ד.

19) או"ח סו"ס תרי.

20) יונה ג, ה. ח: ויקראו צום וילבשו שקים מגדולם ועד קטנם. . . האדם והבהמה — ראה מפרשי הפסוק יואל ב, יג. ספר חסידים סתרט"ז. ר"ח שער התשובה פ"ג. ועוד.

21) למרות האמור בהפטרת מנחת יוהכ"פ (יונה — שבהעָרה הקודמת) „שיש בו כח התשובה" (שו"ע אדה"ז סו"ס תרכב).

22) ישע' נח, יג.

23) שו"ע אדה"ז סתר"י ס"ח.

24) תענית ל, ב. וראה משנה שם כו, ב ובפרש"י שם.

25) אגה"ת ספ"ח (מר"מ פ' נשא — קכג, סע"א). שם פ"ט.

26) תהלים יט, ט. שו"ע או"ח ר"ס תקנד. וראה משנה תענית שם: לא היו יו"ט לישראל כו' וכיוהכ"פ . . ביום חתונתו זה מתן תורה (וקאי על לוחות אחרונות שניתנו ביוהכ"פ, כנ"ל).

היינטיגן טאָג[27]: „פר ושעיר של יום הכפורים דם כל אחד מהן טעון שמונה הזיות על בין הבדים ושמונה על הפרוכת".

וואָס אין דעם מספר שמונה איז מרומז כללות עבודת יוהכ"פ (הנ"ל): שמונה איז פאַרבונדן מיט דער ספירה השמינית[28], ספירת הבינה. וואָס (א) תשובה (עילאה) איז אין ספירת הבינה[29]. (ב) ענינה פון ספירת הבינה איז „אם הבנים שמחה"[30] — ענין השמחה. (ג) בינה איז „רחובות הנהר" (כנ"ל) — תורה אין אַן אופן פון „ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", און דערפון ווערט נמשך התרחבות בכל עניני האדם.

ועפ"ז יובן דיוק לשון הרמב"ם אין המשך ההלכה שם: „ומערב דם הפר והשעיר ומזה משניהם ארבע הזאות על ארבע קרנות מזבח הזהב שבהיכל" — דער רמב"ם זאָגט ניט כבפשטות (ווי מען זאָגט אין „סדר עבודה[31] ליום כפור"[32]) „מזה מדם התערובת", נאָר — „ומזה משניהם"*[32],

וי"ל אַז דערמיט וויל דער רמב"ם זאָגן — אין הלכה בגלוי — אַז אויך די הזי' (חאָטש — אויפן מזבח הפנימי, ניט אין קדש הקדשים) איז פאַרבונדן מיט מספר שמונה (ער איז „מזה משניהם ארבע הזאות", שתי פעמים ארבע)[33].

ה. כל הנ"ל איז ביוהכ"פ בכל שנה ושנה. ועאכו"כ בקביעות שנה זו וואָס יוהכ"פ איז חל בשבת, אַז אין יוהכ"פ קומט צו דער עילוי פון שבת.

[דאע"פ אַז יוהכ"פ איז „שבת שבתון"[34], האָט דוקא שבת דעם ענין וואָס זי איז „מקדשא וקיימא"[35], און בשנה זו קומען זיך צוזאַמען ביידע ענינים שבת, ביז זיי ווערן איין זאַך.

ביידע זיינען אַן ענין פון „אחד" — שבת איז „אין לו בן זוג"[36], און יוהכ"פ איז „אחת בשנה"[37], און דאָס ווערט געגעבן און באַהעפטיקט ביז עס ווערט איין זאַך (אין אַן אופן פון „בן זוגך"[36]) מיט כנסת ישראל[38], אידן וואָס זיינען „גוי[39] אחד בארץ"],

וואָס מצד ענין השבת קומט צו אַן עילוי אין די אַלע ענינים הנ"ל פון יום הכיפורים:

סיי אין תשובה עילאה, וואָס ענינה של שבת איז תשובה עילאה כנ"ל:

סיי אין דעם ענין השמחה שבו — וואָרום שבת איז דאָך „אין עצב בו"[40], און נאָך מערער — „וביום שמחתכם —

---

27) (דג"פ בכל יום —) הל' מעה"ק פ"ה הי"ב.

28) מלמטלמ"ע — זח"ג רמה, ב. תקו"ז תכ"א (סא, ב). לקו"ת שמע"צ פד, ג. ובכ"מ.

29) אגה"ת ספ"ח (מר"מ פ' נשא שם. וכן שם קכב, א ועוד). שם רפ"ט.

30) תהלים קיג, ט. וראה זח"א (ריט, א), זח"ג (טו, ב ואילך) — ושם גם בשייכות לתשובה וייהכ"פ.

31) ליוסי בן יוסי — כ"ג (ב"י לטאו"ח סתרכ"א ד"ה ואומר סדר עבודה), ובפע"ח (ש' יוה"כ פ"ד) מוסיף „ששימש בבית שני".

32) וכלשון הרמב"ם עצמו במקום עיקר דין זה (הל' עבודת יוהכ"פ פ"ד ה"ב (שתי פעמים)) — ומה שייך „משניהם" לאחר „שנתערבו יפה יפה" (הל' עבודת יוהכ"פ שם).

*32) וכ"ה ל' הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ שם לפנ"ז (פ"ג סוף ה"ה).

33) ולאח"ז מזה שבע פעמים (שם) — להמשיך התשובה למטה, בז' ימי הבנין, תומ"צ.

34) להעיר דגם בשבת נאמר „שבת שבתון" (תשא לא, טו. ויקהל לה, ב. אמור כג, ג). — וראה לקו"ת דרושים ליוהכ"כ סח, ד.

35) ביצה יז, א.

36) ב"ר פי"א, ח.

37) ס"פ תצוה. אחרי טז, לד.

38) יתרה מזה ביוהכ"פ — דישראל אינהו מקדשינן ל(ר"ה ו)יוהכ"פ (ראה ברכות מט, א).

39) ש"ב ז, כג.

40) ירושלמי ברכות פ"ב סה"ז. תוד"ה מאן דאמר — מו"ק כג, ב.

אלו השבתות"[41], וואָס די שמחה איז בכל עניני שבת, ובמילא בשנה זו — בכל עניני יוהכ"פ:

און סיי אין ענין התורה — ד"לכו"ע בשבת ניתנה תורה"[42], און ווי דער אַל־טער רבי איז מבאר[43] אַז שבת און תורה זיינען דער זעלבער ענין,

און וויבאַלד אַז בשבת ניתנו לוחות ראשונות, קומט אויס, אַז ווען יוהכ"פ (שבו נתנו לוחות האחרונות) קומט אויס בשבת, האָט מען תורה בשלימותה בגלוי — לוחות הראשונות עם לוחות האח־רונות.

ו. דערנאָך קומט צו בקביעות שנה זו, אַז יוהכ"פ איז אין דער פרשה פון „וזאת הברכה", און אין דער פרשה גופא — ביום השבת פון „וזאת הברכה", וואָס איז פאַרבונדן מיט דער גאַנצער סד־רה[44], מיט אַלע ברכות וואָס ווערן דאָרט אויסגערעכנט.

און אויך מיט דעם שיעור חומש פון ערב יוהכ"פ, אין פרשת ברכה — פון ששי ביז שביעי

— וואָס (ווי דער אַלטער רבי זאָגט[45], אַז) מען דאַרף לעבן מיט דער צייט, מיט'ן חלק הסדרה וואָס איז פאַרבונדן מיט יום זה —

הויבט זיך דאָרט גלייך אָן[46] מיט ברכות הכי נעלות: „מעונה[47] אלקי קדם", און דערנאָך[48] — „וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב", און דערנאָך איז דער פסוק[48] ממשיך „אף שמיו יערפו טל", ווי רש"י טייטשט דאָס אָפּ: „אף ברכתו של יצחק נוספת על ברכתו של יעקב ויתן[49] לך האלקים מטל השמים וגו'",

און ווי דער מיטעלער רבי איז מבאר בארוכה אין דעם דרוש „להבין ענין תקיעת שופר ע"פ כוונת הבעש"ט ז"ל[50] אַז ברכת יצחק איז די גרעסטע ברכה, נאָך מער אפילו פון ברכת יעקב און ברכת משה וכו'.

קומט אויס, אַז לויט דער קביעות פון ערב יוהכ"פ בשנה זו, „לעבט מען" מיט די פסוקים מיוחדים וואו מען האָט ברכת יעקב (מיט די מעלות שבזה), און גלייך דערנאָך — „אף שמיו יערפו טל", ברכת יצחק,

וואָס דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט דער גאולה העתידה, וואָס איז פאַר־בונדן מיט יצחק'ן[51].

ז. דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט דעם, וואָס בשנה זו שטייט בהדגשה דער קשר צווישן יוהכ"פ מיט ראש השנה:

נוסף אויף דעם כללות'דיקן קשר צווישן זיי, וואָס יוהכ"פ איז פנימיות פון ר"ה[52] — איז בשנה זו, וואָס ערב (והכנה ל)יוהכ"פ איז ביום ששי בשבוע, איז דער

41) ספרי לבהעלותך י, י.
42) שבת פו, ב.
43) תו"א ויקהל פח, א ואילך.
44) אף שמפסיקין (מגילה כט, סע"א במשנה) ואין קורין בשבת זו פרשת וזאת הברכה — מ"מ, מובן מכל שבתות השנה דיום השבת שייך לכל הסדרה שקוראים (ולומדים) במשך שבוע זה (והרי ביום ב' וה' קוראים בפ' ברכה) — גם הרי כל ששת ימי החול וכל ענייניהם ובפרט התומ"צ — עולים בשבת שלאחריו.
45) ספר השיחות תש"ב ע' 29.
46) לג, כז.
47) ראה פרש"י עה"פ.
48) שם, כח.
49) תולדות כז, כח.
50) סידור רמז, א־ב.
51) כמחז"ל (שבת פט, ב) שיאמרו ליצחק דוקא „כי אתה אבינו".
52) לקו"ת ר"ה נח, א.

קשר ביניהם מיט הדגשה, וואָרום דער ענין פון ר"ה איז — „שתמליכוני עליכם"[53], און דער „שירו של יום" פון יום ששי איז[54] „ה' מלך גאות לבש", וואָס תוכנו איז — אַז ביום ששי למעשה בראשית האָט אַ איד, אדם הראשון[56], אויפגעטאָן אין דער גאַנצער בריאה „בואו[57] נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו"[58], און דערנאָך חזר"ט זיך דאָס איבער בכל ערב שבת (יום ששי). ווי די גמרא זאָגט במסכתא ר"ה[59].

ועאכו"כ (אַז דאָס חזר"ט זיך איבער) אין דעם יום ששי פון עשרת ימי תשובה, וואָס (ווי ער זאָגט אין סידור האריז"ל[60], אַז) ער איז אין זיך כולל די אַלע „יום ששי" פון כל השנה כולה,

(וי"ל אַז ער איז אויך ממלא און משלים די אַלע ענינים פון אַלע פריי־טאָג'ס דכל השנה כולה, אַז ער גיט אויך כוחות אין די אַלע יום ששי פון שנה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, אַז עס וועט זיין אַ יום הששי כדבעי[61], ביז — בתכלית השלימות).

ח. און דאָס גיט אַ תוספת כח, ביתר שאת וביתר עז אין די אַלע ברכות הנ"ל פון דעם טאָג:

אַזוי ווי בראש השנה איז דאָ דער „תמליכוני עליכם" — „קבלו מלכו־תי"[62], ברענגט דאָס דערנאָך דעם „אג־זור עליכם גזירות" (תומ"צ)[62],

וואָס די „גזירות" זיינען דער „כוס" און כלי צו די „גזירות טובות ישועות ונחמות"[63], ווייל „אין טוב אלא תורה שנאמר[64] כי לקח טוב נתתי לכם"[65], ומצוותי' עליהן נאמר[66] „וחי בהם" — אַז תומ"צ ווערט דער לעבן פון יעדער אידן,

ביז אַז אַ איד (ע"י עבודתו) מאַכט די מצות נאָך „לעבעדיקער" (— ווי זיי זיינען מצ"ע), כמדובר די תורה פון מגיד[67] בפירוש הכתוב[66] „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (האדם ממשיך חיות בהם),

ועאכו"כ בקביעות שנה זו וואָס יוהכ"פ קומט אויס בשבת, וואָס דעמאָלט האָט מען אין דעם זמן מנחה שבו ביידע מעלות — סיי דער „רעוא דרעווין" פון שבת [וואָס בכל שבתות השנה איז מנחת שבת אַ זמן פון „רעוא דרעווין" (וכביאור אדנ"ע בזה בא־ריכות[68]) ועאכו"כ וועז דער שבת איז אויך „שבת שבתון"], און סיי דער זמן פון תפילת נעילה, וועז „ישראל ומלכא בלחודוהי"[69] —

האָט מען דעם „באור פני מלך חיים"[70] אין דעם העכסטן אופן פון חיים.

טוט מען במילא אין די אַלע ענינים מתוך שמחה וטוב לבב, (כפתגם אדמו"ר

---

53) ר"ה טז, סע"א. שם לד, ב.
54) ר"ה לא, א. תמיד בסופה.
55) תהלים צג, א.
56) ראה אגה"ק ס"ז (קיא, סע"ב) דנשמות כל ישראל היו כלולות באדה"ר.
57) תהלים צה, ו.
58) ראה פדר"א פי"א. זח"ג ס"פ אמור. — וברי"ה שם: על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהם.
59) שם.
60) עש"ת.
61) ראה כתובות סז, רע"א.
62) ל' המכילתא יתרו כ, ג.
63) נוסח „רבש"ע" בעת פתיחת הארון לר"ה ויוהכ"פ.
64) משלי ד, ב.
65) אבות ו, ג.
66) אחרי יח, ה.
67) אר"ת עה"פ.
68) המשך תרס"ו בסופו (ע' תקמה).
69) כהפי' ד„נעילה" — שנועלין השערים וישראל ומלכא בלחודי' (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1153 ואילך).
70) משלי טז, טו.

מהר"ש[71]) „מלכתחילה אַריבער", אַז עס וועלט אַ שנה של שמחה גדולה, למעלה מכל מדידות והגבלות,

ט. און אע"פ אַז די אַלע ענינים האָמורים וועלכע קומען צו אין דער קביעות פון היינטיקן יאָר [יוהכ"פ איז בשבת: ערב יום הכפורים — אין דעם טאָג פון „ה' מלך גאות לבש", און אין פרשת וזאת הברכה וכו'] זיינען אויך געווען בשנה שעברה —

זאָגט אָבער דער אַלטער רבי[72] אַ כלל בנוגע צו ר"ה, אַז „בכל שנה ושנה יורד ומאיר . . אור חדש . . שלא הי' מאיר עדיין מעולם . . אור עליון כזה". און ווי‌באַלד אַז עס וועלט אָנגערופן ראש השנה דערפאָר[73] וואָס ער איז אין זיך כולל כל ימי השנה (ובמילא אויך — כל פעולות השנה, וואָרום „כל יומא ויומא עביד עבידתי'"[74]) און דערנאָך פירט ער אַן מיט זיי ווי די טעג „געפינען זיך" כאו"א בזמנו ובמקומו —

איז דערפון פאַרשטאַנדיק אויך (וב־מיוחד) בנוגע צו יוהכ"פ, אַז יום כפורים זה טוט אויף אין אַן אופן וואָס ס'איז נאָך קיינמאָל ניט אויפגעטאָן געווארן (אפילו ניט אין דעם יוהכ"פ פון שנה שעברה).

יו"ד. וכאמור לעיל (סעיף א) — אַז די הכנה לכל הענינים הנ"ל שביום הכ־פורים, און אַ הכנה וואָס קומט אַראָפּ אין מעשה בפועל — איז אין דעם טאָג (שלפנ"ז), וואָס וועלט אָנגערופן ערב יום הכפורים,

און דאָס האָט נאָך אויך אַ מעלה איבער יוהכ"פ עצמו, אַז דאָס טוט זיך אויף ע"י אכו"ש גשמית (כנ"ל) — וואָס דאָס וויייזט אויף אַ המשכה ממקום עליון יותר[75].

ע"ד די מעלה פון פורים לגבי יוהכ"פ[76] — ווי עס שטייט אין תקוני זהר[77] אַז כפורים איז „כ־פורים" — ווייל בפורים טוען זיך אויף די זעלבע ענינים ווי יוהכ"פ דורך אכילה ושתי' דוקא,

און די מעלה האָט מען אויך אין ערב יום הכפורים, אַז די ענינים פון יוהכ"פ קומען אַראָפּ אויך בגשמיות, אין אכילה ושתי' כפשוטה.

און אע"פ אַז דער לשון פון פרי עץ חיים (בנוגע די אכילה ושתי' פון ערב יום הכפורים) איז — „אכילה חיצונית" (כנ"ל),

איז דאָך דאָס אָבער די חיצוניות פון אַ אידן, און חיצוניות ע"פ תורה (תורה אחת) — דאָרטן איז ניט שייך צו מחלק זיין צווישן חיצוניות און פנימיות (כ"כ),

ואדרבה (ווי ער איז דאָרט מבאר, כנ"ל): דוקא דורך דעם וואָס עס איז דאָ בשלימות די ענינים וואָס ווערן אָנגע־רופן „חיצונית" (בערב יוהכ"פ) — דאָס ערמעגלעכט און ברענגט אַראָפּ כל עניני „פנימית" ביוהכ"פ, אָנהויבנדיק פון „אכילה ושתי' פנימית".

נאָכמער: דער לשון חז"ל[2] איז דאָך „כל האוכל ושותה בתשיעי כו' כאילו התענה תשיעי ועשירי". ד. ה. אַז דורך דער „אוכל ושותה בתשיעי" האָט מען דעם „התענה" (אכילה פנימית) פון

71) אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' תריז.

72) אגה"ק ס"ד.

73) ראה לקו"ת (תבא מא, ג. נצבים מז, א־ב. ר"ה נח, א־ב). ובארוכה עטרת ראש בתחלתו.

74) זח"ג צד, ב. ח"א רסד, ב.

75) ראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 572 ואילך.

76) תו"א מג"א צה, סע"ד ואילך. צט, ד ואילך. הוספות קכא, א־ב. אוה"ת מג"א ע' ב'שיז־ח (בהוצאת תש"נ — ע' סא־ב). ביאוה"ז להצ"צ בשלח ע' רלו. ועוד.

77) תכ"א (נז, ב).

„תשיעי ועשירי" שוין אין ערב יוהכ"פ.

בדוגמא ווי מען זאָגט אַז „עיצומו של יום מכפר"[78] און דעריבער איז ניט אויף אַזויפיל נוגע פעולות האדם בזה

— די פעולות האדם (מכפר לשבים דוקא[79]) דאַרף מען האָבן[80] כדי צו אַראָפנעמען ענינים וואָס קענען אַנרירן די שלימות שבדבר, און כדי מאַכן אַ כלי ראוי' אויף צו אויפנעמען דאָס, ביז אין אַן אופן אַז די כלי ווערט איין זאַך מיטן ענין הנשפע בו — אַבער די זאַך אַליין קומט אינגאַנצן מלמעלה —

עד"ז בענינו: אַז דורך דער אכילה ושתי' בערב יוהכ"פ האָט זיך שוין אויפ־געטאָן (מצד דעם אדם) אַז עס זאָל זיין דער „התענה בתשיעי ועשירי" — די „אכילה פנימית" וואָס קומט מלמעלה.

און מצד דעם גודל העילוי אין דער אכו"ש פון ערב יוהכ"פ, האָט מען גע־זען ביי די וועלכע זיינען געווען נזהר במשך כל השנה כולה צו נוצן בלויז איין האָנט צו אכילה — איז באכילת הסעודה פון ערב יוהכ"פ — ווי איך האָב געזען ביים טאָטן — האָט ער מהדר געווען אויף עסן דוקא מיט ביידע הענט. און האָט געזאָגט דערויף דעם טעם, אַז דאָס איז דערפאַר וואָס דאָס איז אַן אכילה פון ערב יוהכ"פ, תשיעי בחודש.

יא. דאָס איז אויך ווי דער לשון פון נשיא דורנו[81], דעם רבי'ן דעם שוועך, אַז ביי אידן דאַרף זיין „עמדו הכן כולכם" — וואָס כל תיבה בזה איז אַן ענין בפ"ע:

„עמדו" — אַז מען שטייט אין אַן אופן פון עמידה בתוקף, בדוגמא ווי „נצבים לפני ה'א"[82],

„כולכם" — אַז די עמידה איז אין אַן אופן פון אהבת ישראל, ביז אין אַן אופן פון אחדות ישראל, בדוגמא ווי דער „אתם נצבים היום כולכם" פון ר"ה (היום דא ר"ה), ווי דער אַלטער רבי איז מבאר בארוכה אין די דרושים פון „אתם נצבים היום"[83] אַז דאָס מיינט „לאחדים כאחד",

„הכן" — אַז אַ איד שטייט אין אַן אופן פון „הכן", וואָס אין דעם זיינען פאַראַן ביידע קצוות: דאָס ווערט „זיינער" אַן ענין, וואָס ער גרייט זיך דערצו: אַבער דאָס איז נאָר אַ הכנה — ווייל שטייענ־דיק אין דעם זמן מסוגל לזה, באַקומט מען אין דעם, דעם עזר הקב"ה (הקב"ה עוזרו[84]), מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה,

און ווי עס שטייט געשריבן אין בעש"ט'ס סידור — הגדושה" (מיט אַ גימל), וואָס איז נאָך מער ווי „מלא", עס קומט אַראָפּ אין אַן אופן פון גדוש.

יב. און דאָס איז נאָך מער מוסיף אין „שלימות העם" — די שלימות פון יעדער אידן, ביז — שלימות פון דעם כלל פון אַלע אידן,

„בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנו־תינו"[85], שלימות העם כולו, כולו כאחד, אין אַן אופן פון „לאחדים כאחד":

און דאָס קומט אַראָפּ אין „שלימות התורה ומצות" — בדוגמא ווי ס'איז געווען ביי די לוחות האחרונות, „כפליים לתושי'"[86], ביז אין אַן אופן אַז

78) ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג־ד.

79) לדעת הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ג. הל' שגגות פ"ג ה"י).

80) ראה בזה לקו"ש ח"ד ע' 1150 ואילך.

81) במכתבו – נדפס ריש קונטרס לו (סה"מ קונטרסים ח"ב צז, ב). אגרות קודש שלו ח"ד ע' רעט.

82) ר"פ נצבים. וראה אוה"ת שם ס"ע א'רב ואילך.

83) לקו"ת ר"פ נצבים.

84) סוכה נב, רע"ב. קדושין ל, ב.

85) בא י, ט.

86) איוב יא, ו.

דעמאלט איז געווען בגלוי אז עס האט ניט קיין הגבלה (כמבואר במדרש[87]):

און דאס קומט אראפ אין „שלימות הארץ" — שלימות פון „ארץ החיים" הרוחנית, וואס זי איז פארבונדן מיט „ארץ החיים" כפשוטה — ארץ ישראל כפשוטה[88] „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[89],

ביז שלימות איז אן אופן פון הרחבה — „ירחיב ה' אלקיך את גבולך"[90].

און דאס קומט אראפ בפועל — „ונתתי שלום בארץ"[91], „השלום שקול כנגד הכל"[92]: און דעריבער, ווען „השלום־כאן"

— וואס שלום איז פארבונדן סיי מיט שבת (וואס דערפאר איז דער לשון המורגל „שבת שלום") און סיי מיט יוהכ"פ (ווי מ'זאגט אין (כללות עשי"ת, ובפרט) ביוהכ"פ, „השלום", מיט אַ ה"א הידיעה)[93] —

איז דעמאלט — „הכל כאן",

ובמיוחד — די תפלה ובקשה וואס מ'פועל'ט אויף (וכאמור לעיל אז „עיצומו של יום" העלפט און טוט אין דעם) — אז עס זאל זיין די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

יג. וואס דאס גייט צוזאמען דער־מיט וואס די שנה (זאל[94] און) ווערט זיין

— ועל סדר אותיות הא"ב מלמטה למעלה, ווי דער אופן וואס עבודה פון אַ אידן[95] טוט אויף[96] —

אַ שנה של תשובה — וואס יוהכ"פ איז דאך „זמן תשובה"[97].

וואס דאס איז פארבונדן אויך מיט אַ שנה של תורה, ובפרט לוחות האחרונות (כנ"ל),

און מיט אַ שנה של תפלה — אז דער אויבערשטער איז מקבל כל תפלות עמו ישראל, ובמיוחד די תפילה עקרית פון „את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח",

וואס דאס איז אויך פארבונדן מיט יוהכ"פ און שבת, וואס בשבת איז „כל מלאכתך עשור"[98], און ביום הששי בשבוע איז דאך בדוגמא ווי ס'איז געווען ביי אדה"ר — „הכל מוכן לסעודה"[99], עאכו"כ די גאולה,

קומט דאס אויך אראפ אז עס זאל זיין אַ שנה של שמחה,

און אַ שנה של רוממות — רוממות בכלל,

ובמיוחד — אַ שנה פון רוממות פון „קרן משיח[100] עבדך"[101] און קרן ישראל און קרן כל אחד ואחת מישראל,

גוי קדוש — שנת קדושה,

און דאס אלס ווערט אויפגעטאן דורך אן אופן של צהלה, „שנת צהלה",

---

87) שמו"ר פמ"ו, א.

88) ראה אגה"ק סוס"ח. ובכ"מ.

89) עקב יא, יב.

90) ראה יב, כ. שופטים יט, ח.

91) בחוקותי כו, ו.

92) תו"כ ופרש"י שם.

93) ובשו"ע אדה"ז סתר"י ס"ח: שיהיה לב כל ישראל שלם זע"ז.

94) כנוסח המחזור בהמשך לסדר עבודת יוהכ"פ — שכאו"א מתפלל: כמו ששמעת תפלת כה"ג בהיכל כמו כן מפינו תשמע ותושיע.

95) סתם משא"כ תפלת כהן גדול בהיכל.

96) ראה שינויי נוסחאות בתפלה זו.

97) רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז.

98) מכילתא יתרו כ, ט. טושו"ע (ואדה"ז) סש"ס"ח (סכ"א).

99) ראה סנהדרין לח, א ובפרש"י שם.

100) וירום קרן משיחו (חותם הפטורת יום א' דר"ה — ש"א ב, י). — כבברכת את צמח „וקרנו תרום".

101) ועד שהר"ת שלה הוא: ה(שנה — ה"א(לף) הידיעה) תהא שנת מלך המשיח.

פאַרבונדן מיט שנת פדות — פדות האמיתית, גאולה ע"י משיח צדקנו, וואָס דאָס איז די גאולה שלימה,

אַ שנה של עוז,

און אַ שנה של סימן טוב — סימן טוב בכל העניינים, עאכו"כ — אין סימני הגאולה, וועלכע הויבט זיך אָן, דער נאַענטסטער סימן, אַז אליהו זכור לטוב „מבשר טוב",

דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט נסים גדולים, שנה של נסים,

פאַרבונדן (כאמור) מיט מבשר טוב, „קול מבשר מבשר ואומר",

וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט שנת לימוד התורה — ובפרט אַז יוהכ"פ איז פאַרבונדן מיט לוחות האחרונות — לימוד כדרוש, ומתוך מנוחת הנפש ומנוחת הגוף, ביז דעם לימוד פון „תורה חדשה מאתי תצא"[101], תורת משיח צדקנו „מפי משיח",

וואָס דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט שנת כלכלה — אַז עס זאָל זיין בני חיי ומזונא רויחי, און ווי דער רמב"ם פסק'נט[102], אַז דורך „רויחי" בכל העניינים ווערן אַראָפגענומען אַלע ענינים וואָס קענען ח"ו שטערן, אַדער ניט צולאָזן, די שלימות האמיתית פון אַ אידן,

און דעמאָלט איז דאָס אַ שנת חוד טוב — אַז עס ווערט „הוי' אחד ושמו אחד"[103], ביז אין אַן אופן פון שנת יחיד — יחידו של עולם,

וואָס דעמאָלט איז דאָך „באור פני מלך חיים" — אַז ס'איז דאָ דער טוב, ביז אַ טוב הכי גדול, און צוזאַמען דערמיט טוב הנראה והנגלה,

וואָס דערצו דאָרף מען האָבן אַז די גאַנצע וועלט זאָל שטיין אין אַ מעמד ומצב אויף דאָס קענען אויפנעמען[104], וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן ע"י גאולה האמיתית והשלימה.

צוזאַמען מיט חיים ארוכים — „שגם בתחלתו הוא ארוך"[105],

וואָס דאָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס אידן האָבן שוין — שנת זכיות רבות, און זיינען דאָס דערנאָך אויך ממשיך בכל השנה כולה,

און אין אַן אופן פון שנת רעד טוב — אַז עס ווערן די אַלע ענינים צוזאַמען־געקליבן אין אַז אופן פון (כפליים[106] און פון —) „חוט המשולש", שלימות העם, שלימות התורה און שלימות הארץ — „ארצות החיים" (לשון רבים[107]),

וואָס דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט שנת הוד והדר במקומו — מקומו וואָס אידן האָבן אויפגעטאָן, די דירה לו ית' בתחתונים,

ווערט דעמאָלט אַ שנת ריצה אמיתית,

וואָרום דאָס איז אַ שנת גאולה אמיתית,

און כולל אַ שנת ברכה — ברכה סתם, דאָס איז „ברכה" סתם וואָס זי איז כולל כל הברכות, און כולל כל הברכות אין אַן אופן ביז אין פרטי פרטיות,

און אין אַן אופן אַז מען זאָגט „וזאת הברכה", „מראה באצבעו ואומר זה"[108], אַז מ'זעט דאָס —

•101) ויק"ר פי"ג, ג.

102) הלכות תשובה פ"ט.

103) זכרי' יד, ט.

104) ראה תענית כג, א.

105) תו"א יח, סע"ד.

106) להעיר מקשר ע"ג קשר — שזהו קשר (אמתי), ע"פ תורה (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סשי"ז סוס"ב).

107) וכן בעם — יעקב וישראל, ובתורה — תורותי תושב"כ ותושבע"פ.

108) ראה תענית בסופה. ובכ"מ.

און מ'זעט דאָס אין אַן אופן פון שנת „אורה", וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט „קומי[109] אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח".

יד. און די אַלע ענינים וועלן נאָכמער אויפגעטאָן דורך דער התעוררות בערב יוהכ"פ וואָס איז אַ זמן רצון ביותר אויף נאָכמער אויפטאָן אין דער תשובה פנימית און אויפטאָן מתוך שמחה.

און פון די שעות ורגעים פון ערב יוהכ"פ, איז מען דערנאָך ממשיך די התעוררות אין דער „שעתא חדא ביומא חדא ברגעא חדא"[110] — „אחת בשנה" פון יוהכ"פ,

און וויבאַלד אַז ביוהכ"פ איז די מוחין פנימיים (ר"ה הפנימי) של כל השנה כולה[111] — וועלט עס דערנאָך נמשך אין כל ימות השנה,

און מ'איז דאָס ממשיך אין אַ ליכטיקן אופן, אַז מ'זעט עס אין אַן אופן אַז מען זאָגט „הנה[112] אלקינו זה גו' זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו",

— מ'האָט אַ חתימה און גמר חתימה טובה לכל אחד ואחת בתוך כלל ישראל, מיט אַלע ברכות האמורות אין תורתינו ע"י משה רבינו.

טו. ויהי רצון אַז די אַלע ענינים האמורים פאַרבונדן מיט דער (הכנה ו)עבודה פון יוהכ"פ — וואָס איז מרומז אין מספר שמונה (כנ"ל סעיף ד) —

זאָלן נאָכמער ממהר זיין דעם „ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים",

וואָס דעמאָלט וועט זיין דער „כינור של שמונה נימין"[113],

וואָס דאָס איז אויך די הכנה קרובה צום „כינור של עשרה נימין"[113] (וואָס דאָס איז ענינו פון יוהכ"פ — „בעשור לחודש").

ובנקודה הפנימית והעיקרית — אַז עס זאָל זיין אַ שמחה גלוי' בטוב הנראה והנגלה, און עבודת ה' בשמחה גלוי', וואָס דעמאָלט ווערן כל עניני עבודת ה' אין אַן אופן פון „ופרצת",

און דעמאָלט קומען אַראָפּ אַלע ענינים ווי זיי שטייען למעלה מעלה, ביז ווי זיי שטייען למעלה מכל גדר מקום ומעלה — אין תחתונים, ביז אין „אין תחתון למטה ממנו"[114] [ובפרט אַז מ'איז נאָך דערווייל, דעם ערב יוהכ"פ, אין גלות — איז פאַרשטאַנדיק ווי ס'איז אַן ענין פון „אין תחתון למטה ממנו"]

און דאָס קומט אַראָפּ בשעתא חדא וברגעא חדא, נאָך מער ווי עס ווערט אויפגעטאָן דורך ברכת כהנים[115] — וואָרום די תפלה פון יוהכ"פ איז פאַרבונדן מיט תפלת כה"ג גלייך בצאתו מקדה"ק — דער „אחת בשנה" (בזמן), „אחת" במקום און „אחת" ביי אידן,

וואָס דאָס איז פאַרבונדן דערמיט וואָס אַ איד שטייט ביוהכ"פ בדוגמא ווי מצד למעלה, וואָס דעמאָלט איז בגלוי „עצמו של יום"[116] (נ"א „עיצומו של יום"[117]) — איז עד"ז ביי אַ אידן, אַז דער עצם פון זיין נפש שטייט בגלוי, ביז יחידה שבנפש, און נאָך העכער (וואָרום

109) ישעי' ס, א.

110) ל' הזהר — ח"א קכט סע"א. וראה לקוטי לוי"צ הערות לזהר שם (ע' פא). לקו"ש ח"כ ע' 86 ואילך.

111) נסמן לעיל הערה 52.

112) ישעי' כה, ט. תענית שם.

113) ערכין יג, ב.

114) תניא פל"ו.

115) ראה לקו"ת ס"פ קרח.

116) ל' הרמב"ם שבהערה 78.

117) נסמן לעיל ע' 203 הערה 7.

אויך יחידה איז בלויז[118] אַ „שם שנקרא לה"[119], צום עצם הנפש),

וואָס דאָס איז דער ניצוץ נברא וואָס ווערט איין זאָך מיטן ניצוץ בורא (ווי ער זאָגט אין ע"ח[120]).

טז. ואין ענין יוצא מידי פשוטו — ואדרבא, המעשה הוא העיקר — אַז מ'האָט (כאמור) אַ חתימה וגמר חתימה טובה, ביז אין מעשה בפועל, עאכו"כ כל הדרגות שבנתיים,

און מ'האָט הצלחה רבה ומופלגה אין לימוד התורה וקיום מצותי', ובמיוחד אין דער מצוה וואָס זיי איז „אחת" — די מצות התשובה, אַז עס קומט אַראָפּ אין תשובה עילאה ותשובה שלימה, ביז אין תכלית השלימות,

ברענגט דאָס שלימות בכל עניני האדם, ובכל ענייני העולם, ביז אַז „אז[121] אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד", „והיתה לה' ה־מלוכה"[122],

וואָס דאָס שטייט בגלוי בר"ה, ע"ד ווי אדה"ר האָט אויפגעטאָן אין דעם ערשטן ר"ה[123], און דערנאָך קומט עס אַראָפּ אין אַן אופן פון „פנימיות" — ביוהכ"פ[111], וואָס איז דער סיום וחותם פון ר"ה[124].

און מ'האָט דעם „אשריכם ישראל"[125] (ווי ער זאָגט אויך אין פרשת „זאת הברכה"[126]), און ווי ער איז דערנאָך ממשיך „(אמר ר"ע אשריכם ישראל) לפני מי אתם מטהרין (ו)מי[127] מטהר אתכם" — אַז מ'האָט די „טהרה" פון יום הכפורים, „ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו"[128],

„(שנאמר[129] וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם) ואומר[130] מקוה ישראל ה'", וואָס „מקוה" איז פון לשון תקוה[131] —

אַז עס ווערט נתקיים די תקוה פון „לישועתך קוינו כל היום",

במהרה בימינו ממש, למטה מעשרה טפחים, ובשמחה ובטוב לבב.

---

118) ספר המאמרים תרפ"ח ע' קיז. ועוד.
119) ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז.
120) שער דרושי אבי"ע פ"א — הובא בלקו"ת ראה כז, סע"א. ספר המאמרים תרע"ח ע' ריג ואילך.
121) צפנ' ג, ט. רמב"ם הלכות מלכים ספי"א.
122) עובדי' בסופו.
123) כנ"ל בפנים סעיף ז.
124) ראה ר"ה ח, ב.
125) משנה סוף יומא.
126) לג, כט („אשריך") — שיעור חומש דהיום.
127) במשנה שבבבלי „מי". ובמשנה שבירושלמי, רי"ף וע"י הוא כבפנים.
128) אחרי טז, ל.
129) יחזקאל לו, כה.
130) ירמי' יז, יג. — כ"ה להגירסא (ירושלמי רי"ף וע"י) שהובאה תיבת ה'. ובמשניות שלפנינו ליתא תיבת „ה'", והוא כהפסוק בירמי' יד, ח.
131) מפרשים שם — וכא בהמשך ל„כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו".

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
להתלמידים שיחיו ערב יום הכפורים
לפני כל נדרי, ה'תשמ"ה

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו'. ושמו גו' ואני אברכם[1].

א. דער אויבערשטער זאָל בענטשן יעדערן פון אייך, בתוך כלל ישראל, בכל המצטרך לו, סיי בגשמיות און סיי ברוחניות, סיי בגשמיות וברוחניות גם יחד,

ומעצמו מובן — אין די אַלע ענינים וואָס עס האָט זיך געריעדט גלייך נאָך תפלת מנחה, וואָס „לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה"[2],

וואָס אליהו איז דאָך דער „מבשר טוב" פון גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, און דערפון אויך פאַר־שטאַנדיק — דער מבשר טוב פון דער „גאולה הפרטית"[3], און מבשר טוב בכל ענינים טובים —

זאָל אַזוי זיין בטוב הנראה והנגלה, ולמטה מעשרה טפחים, וכאמור — בגשמיות וברוחניות גם יחד.

ובעיקר — אין דעם ענין וואָס איז דער „שער" און „צינור" פון תלמידי ישיבות בכלל, ותלמידי ישיבת תומכי תמימים ביחוד — די הייליקע שליחות וואָס מ'האָט זיי איבערגעגעבן צו זיין „נרות להאיר",

וואָס צוזאַמען מיט'ן איבערגעבן די שליחות, האָט מען אויך איבערגעגעבן די כחות הנצרכים לכל זה, און איבער־געגעבן די כוחות — בעין טובה ובעין יפה, אַז מ'זאָל דאָס קענען דורכפירן מתוך שמחה וטוב לבב, ובתכלית הש־לימות —

זאָל דאָס זיין אַזוי, און אַ סך שנעלער, אַ סך טיפער, אַ סך בריייטער און אַ סך ליינגער ווי מ'שטעלט זיך פאָר.

אַנהויבנדיק פון הפצת התורה הנגלית, הפצת התורה הפנימית, און הפצת המעינות, ביז אין אַן אופן אַז זיי ווערן אַנקומען און דורכנעמען אויך דעם „חוצה",

און יעדערער פון אייך זאָל זיין אַ דוגמא חי' — אַ „מופת הייתי לרבים"[4] — בכל ענייני טוב וקדושה, ביז צו ענינים פון פנימיות התורה.

וואָס אויף דעם אַלץ איז — „עמדו הכן כולכם"[5], און רבותינו נשיאינו גיבן יעדערן פון אייך, און אַלעמען צוזאַ־מען, די מעגלעכקייט אויף דאָס דורכ־צופירן, און דורכפירן בתכלית השלימות.

ב. ובפרט לויט דער קביעות פון שנה זו (ווי גערעדט גלייך נאָך מנחה)

— און וואָס קומט לאחרי ההכנה וואָס שנה שעברה איז אויך געווען די זעלבע קביעות, ובמילא האָט עס געמאַכט די הכנה אַז בשנה זו זאָל מען נאָכמער אויפטאָן[6] אין די ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט דער קביעות —

---

1) נשא ו, כב־כז.
2) ברכות ו, ב.
3) ראה אגה"ק ס"ד.
4) תהלים עא, ז.
5) ל' כ"ק מו"ח אדמו"ר במכתבו שנדפס בקונטרס לו. אגרות קודש שלו ח"ד ע' רעט.
6) ועד שהר"ת שלה הוא: ה (שנה — ה"א(לף) הידיעה) תהא שנת מלך המשיח.

אַז יוהכ"פ, „שבת שבתון", איז ביום השבת — וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט ענין התורה:

לכו"ע בשבת ניתנה תורה[7]; און יום הכפורים איז „יום שניתנו בו לוחות האחרונות"[8], וואָס זיי זיינען „כפליים לתושי'"[9], ביז אַז מיט זיי איז געגעבן גע־ווארן תורה אין אַן אופן פון אין סוף[10] בגלוי למטה[11],

וואָס כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה בסיני[12] (במ"ת דלוחות הראשונות, שהי' ככלותו), און דערנאָך אין די ארבעים יום האחרונים, וועלכע זיינען „ברצון" און „כדבריך"[13], איז אין דעם נאָך צוגעקומען דער „כפליים לתושי'" —

זאָלט איר זיין אַ „מופת . . לרבים"[14] אין די אַלע ענינים, „נרות להאיר", און אויך מאַכן פון די וועלכע איר וועט באַ־לייכטן — אַז אויך זיי זאָלן זיין „נרות להאיר".

און אַזוי ווי שבת איז דאָך ענינו עונג — וואָס דאָס איז ענינו של שבת מצד עצמו, ועאכו"כ בשעת אַ איד איז נאָך מוסיף אין דעם דורך „וקראת לשבת עונג"[14], „המענג את השבת"[15] —

זאָלט איר דאָס טאָן אין אַן אופן פון מוסיף והולך מתוך עונג,

ובפרט אַז דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט תורה וואָס זי איז „חמדה גנוזה"[16] — בדוגמא ווי שבת איז „חמדת ימים אותו קראת"[17], און צוזאַמען דערמיט איז תורה „לא בשמים היא"[18] — מ'האָט דאָס אַפגעגעבן דוקא למטה, אין עוה"ז התחתון והגשמי, ווייל דוקא דורך דעם מאַכט מען די דירה לו ית' בתחתונים[19].

„וכל העוסק בתורה נכסיו מצ־ליחין"[20], וכידוע דער מאמר פון נשיא דורנו בזה[21], אַז „נכסיו ל' רבים" מיינט סיי נכסים רוחניים און סיי נכסים גשמיים.

און וויבאַלד דער אויבערשטער האָט איינגעשטעלט אַז „מצוה גוררת מצוה"[22] און האָט אַנגעזאָגט אַז עס דאַרף זיין „מעלין בקודש"[23] — וועט אויך זיכער דאָס מקויים ווערן, אַז עס זאָל צוקומען במשך השנה, מיום ליום, אין די אַלע ענינים.

ג. און אַזוי ווי יוהכ"פ איז — בקבי־עות שנה זו — אין דער פרשה פון „וזאת הברכה", וואָס וויייזט אַז מ'האָט די ברכות אין אַן אופן פון „מראה באצבעו ואומר זה"[24],

זאָל זיין ביי יעדערן פון אייך, בתוך כלל ישראל, די אַלע ברכות האמורות

---

7) שבת פו, ב.
8) תענית ל, ב. וראה משנה שם כו, ב ובפרש"י שם.
9) איוב יא, ו. שמו"ר פמ"ו, א.
10) ראה שמו"ר שם.
11) כי תמידים כסדרם תלמיד ותיק מחדש.
12) ראה מגילה יט, ב. ירושלמי פאה פ"ב ה"ד. שמו"ר רפמ"ז. ויק"ר רפכ"ב. ובכ"מ.
13) פרש"י — תשא לג, יא. עקב ט, יח.
14) ישעי' נח, יג.
15) שבת קיח, סע"א.
16) שבת פח, ב.
17) נוסח תפלת שבת.
18) נצבים ל, יב. ב"מ נט, ב. רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"א.
19) תניא פל"ו.
20) ע"ז יט, ב.
21) סד"ה אריב"ל כו' כל העוסק תפר"ח (סה"מ תפר"ח ע' קיב). ועוד.
22) אבות פ"ד מ"ב.
23) ברכות כח, א. וש"נ.
24) ראה תענית בסופה. ועוד.

בפרשה, (וואָס בשבת „לייענט" מען דאָך די גאַנצע סדרה[25]),

ובמיוחד די ברכות פון דעם חלק הסדרה וואָס איז שייך צו די איצטיקע שעות פון ערב יום הכפורים [לולא דעם ענין פון הוספה מחול על הקודש — אָבער די הוספה איז דאָך נאָר למעל־יותא]

— ובפרט אין דעם טאָג פון יום הששי, וואָס דעמאָלט איז[26] „הוי' מלך גאות לבש"[27] —

„וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב"[28] — אַלע ברכות וואָס יעקב האָט געגעבן,

און ווי דער פסוק[28] איז דערנאָך ממשיך: „אף שמיו יערפו טל", ווי רש"י טייטשט דאָס אָפּ, אַז דאָס גייט אויף ברכת יצחק, וואָס זיי זיינען דאָך די גרעסטע ברכות וואָס קענען זיין, כמבואר בארוכה אין די דרושים פון דעם מיטעלן רבי'ן בסדור עם דא"ח[29].

ד. און טאָן דאָס מתוך שמחה וטוב לבב, ובאופן דמוסיף והולך ואור, וכפתגם אדמו"ר מהר"ש[30] — „מלכת־חילה אריבער",

ובפרט אַז שבת איז (כאמור) כל עניניו מתוך עונג, און עונג ברענגט דאָך הרחבה בכל העניינים — אפילו אין (א) אַן עצם (ב) פון אַ ניט־אידן[31], ועאכו"כ בכל ענינים פון אידן, וועלכע ווערן אָנגערופן „אדם" — „אתם קרויין אדם"[32] — ע"ש „אדמה[33] לעליון" (ווי עס שטייט אין של"ה[34]),

און טאָן דאָס אין אַן אופן ווי מען נעמט דאָס פון „בחודש השביעי", מיט אַלע דריי פירושים אין „שביעי" (ווי דער צ"צ[35] טייטשט דאָס אָפּ):

„שביעי" פון לשון שובע ומשביע, וכתורת הבעש"ט[36]; פון לשון שבועה: און פון לשון שביעי — וואָס „כל השביעין חביבין"[37], און ווי ס'איז מודגש בקביעות שנה זו (יוהכ"פ שחל בשבת), ווי דער מדרש[37] ברענגט די דוגמא אויף דעם פון שבת (וואָס ער איז „חמדת ימים אותו קראת"[17]).

און טאָן די אַלע ענינים אין אַן אופן אַז מ'וועט אַן „עבד נאמן", ווי דער רבי נ"ע איז דאָס מבאר בארוכה[38], וואָס דאָס איז פאַרבונדן (אויך) מיט לימוד התורה — „זכרו תורת משה עבדי"[39], וואָס אויף אים שטייט „עבד" (כנ"ל) און „נאמן" כמש"נ[40] „בכל ביתי נאמן הוא".

ה. און איר זאָלט נעמען אויף זיך די החלטה — בלשון פון נשיא דורנו[5] — „עמדו הכן כולכם",

וועט מען געבן „מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה", און אויך

---

25) ראה לעיל (ע' 316) בברכה לאחרי תפלת מנחה הערה 44.

26) ר"ה לא, א. תמיד בסופה. וראה לעיל שם ע' 317.

27) תהלים צג, א.

28) ברכה לג, כח.

29) רמז, א־ב.

30) אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"א ע' תריז.

31) גיטין נו, ב.

32) יבמות סא, ר"א.

33) ישעי' יד, יד.

34) כ, ב. רסח, ב. שא, ב.

35) אוה"ת ר"ה ע' א'רפז. שם ע' א'שט ואילך. וראה קיצורים והערות לתניא ע' מח ואילך.

36) נדפסה בקובץ מכתבים לתהלים אהל י"י ע' 193. היום יום כה אלול. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ס"ע תל ואילך.

37) ויק"ר פכ"ט, יא.

38) המשך תרס"ו ד"ה אלה הדברים ושלאח"ז.

39) מלאכי ג, כב.

40) בהעלותך יב, ז.

(ווי עס שטייט אין סידור הבעש"ט) הגדושה.

ובפרט אַז די נשיאים האָבן אייך גע־ געבן דעם נאָמען „תמים" — וואָס „שמו אשר יקראו לו בלשון הקודש"[41], איז דאָך „נפש חי' הוא שמו"[42], ווי דער מגיד טייטשט דאָס אַפּ[43] —

זאָלט איר זיין „תמימים", און אויך (בלשון הרמב"ם[44]) — „תמימים ומובחרים",

און דאָס אַלץ זאָל נאָכמער צואיילן דעם קיום היעוד, אַז עס זאָל זיין „שלימות העם" — „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"[45],

צוזאָמען מיט „שלימות הארץ" — „ארצות החיים", ארץ החיים ברוחניות און ארץ החיים בגשמיות (כמבואר אין אגה"ק[46] ובכ"מ) — „ארץ[47] אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

צוזאָמען מיט „שלימות התורה", אין אַן אופן פון תמימות[48] — תמימות התורה ומצותי'[49], עליהם נאמר[50] „וחי בהם",

עס זאָל זיין אַ שנה תמימה ומובחרה, און מ'זאָל בקרוב ממש זוכה זיין צו זען הקרבת התמידים בבית המקדש, „מקדש[51] אד' כוננו ידיך", און נאָך „תמידים כסדרם" — אויך „ומוספים[52] כהלכתם",

עס זאָל זיין מוסיף והולך ואור אין דעם קיום היעוד פון „מיד הן נגאלין"[53], בשעתא חדא וברגעא חדא,

און דערנאָך — ערשט גיין מחיל אל חיל אין ענינים פון קדושה[54], ובפרט אַז מ'האָט „תלמודו בידו"[55],

וביחד עם זה — אויך מיטנעמען מיט זיך אַלע אידן און כלל ישראל, און (כביכול) שכינתא וואָס „ושב ה' אלקיך את (עם) שבותך"[56] — צוזאָמען מיט יעדערן פון אייך און יעדערן פון אונדז און יעדער אידן,

און גיין טאָנצנדיק לקבל פני משיח צדקנו, אין ארץ הקודש, און דאָרטן — אין ירושלים עיר הקודש, און דאָרטן — אין הר הקודש, און דאָרטן גופא — אין בית המקדש,

און דאָרטן גופא — אין קודש הקדשים, וואָס דאָס איז דער „אחת" במקום, ע"ד ווי דער „אחת בשנה" אין זמן — יוהכ"פ[57], און „אחת" בנפש — דער כהן גדול [וואָס דאָס איז דאָ באַ יעדער אידן בכח זינט מ"ת ווען אידן זיינען געווארן „ממלכת כהנים וגוי קדוש"[58], און דערנאָך איז דאָס יעדער איד מגלה].

---

41) ל' אדה"ז — שער היחוד והאמונה ספ"א.
42) בראשית ב, יט.
43) אר"ת עה"פ (ד, סע"ב ואילך).
44) ריש הל' איסורי מזבח. ושם פ"ג הי"א (שיעור יום ששי דתשרי).
45) בא י, ט.
46) סוס"ח.
47) עקב יא, יב.
48) ראה אוה"ת (יהל אור) להצ"צ לתהלים יט, ח.
49) העושים את האדם תמים (ברמ"ח איברים ושס"ה גידים) — לקו"ת נצבים מה, ג.
50) אחרי יח, ה.
51) בשלח טו, יז.
52) ראה באריכה שיחת ו' תשרי תשמ"ה.
53) ל' הרמב"ם — הל' תשובה פ"ז ה"ה.
54) ראה אגה"ק סו"ס כו.
55) ל' חז"ל פסחים (נ, א. וש"נ) בנוגע לג"ע — וראה לקו"ת (תזריע כג, ב ובכ"מ) הביאור — שעפ"ז משמע שעד"ז הוא בנוגע לכל הגילויים דלעתיד כו' (וראה תניא רפל"ז).
56) נצבים ל, ג ובפרש"י שם.
57) ס"פ תצוה. אחרי טז, לד.
58) יתרו יט, ו ובבעל הטורים שם.

און די אַלע ענינים זאָלן זיין, כאמור, מידו המלאה הפתוחה הקדושה (וה־גדושה) והרחבה,

ובקרוב ממש, בשעתא חדא וברגעא חדא,

אָנהויבנדיק פון דער חתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה,

און ממלא זיין די שליחות הקדושה, ומתוך שמחה וטוב לבב, ובשלימות בכל הפרטים.

אמן כן יהי רצון.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
ערב יוהכ"פ בביהכ"נ
אחרי תפלת מנחה, ה'תשמ"ו

א. מ'האָט שוין געריעדט כמה פעמים[1] וועגן דעם גודל העילוי פון ערב יום הכפורים,

כמרומז אין תורה שבכתב — אין פסוק[2] „בתשעה לחודש בערב" (ווי די גמרא זאָגט[3] אז דאָס גייט אויף תשיעי בתשרי), וכמפורש בארוכה אין תורה שבעל פה[3] — ביז אין שו"ע[4], „דבר[5] ה' זו הלכה" — די דינים (וזכיות) פון ערב יוהכ"פ,

ועאכו"כ ווי דער ענין פון ערב יוהכ"פ וועלט נתבאר אין ספרי דרוש ורמז, ביז אין סוד — ספרי קבלה וספרי חסידות[6], ובפרט אין תורת חסידות חב"ד[7].

וואָס נקודת הענין אין דעם איז:

דער ענין פון יוהכ"פ — „אחת בשנה"[8] — איז די עבודה מצד יחידה[9] שבנפש[10]. וכמבואר בלקו"ת[11] אז דער־פאַר איז „יוהכ"פ[12] הוא יום שנתחייב בה' תפלות" — ווייל דעמאָלט זיינען מאיר אַלע „חמשה שמות שנקראו להּ"[13], ביז — ווי זיי שטייען אַלע אין „אחת", יחידה שבנפש [וואָרום נוסף לזה וואָס יחידה שבנפש איז איין דרגא (און אַ דרגא בפ"ע) — איז זי אויך כולל אין זיך אַלע דרגות[14]].

ועד"ז מצד „למעלה" — אז ביוהכ"פ איז „עיצומו של יום מכפר"[15], ווייל דער־מאָלט איז די התגלות פון עצמות ומהות (בחי' יחיד)[16].

און דער ענין (פון התגלות בחי' יחידה) הויבט זיך שוין אָן בערב יוהכ"פ — וואָרום דאָס גופא וואָס דער טאָג וועלט אָנגערופן (ע"פ תורת אמת) בשם ערב יוהכ"פ באַווייזט, אַז ער איז אַ הכנה (אמיתית) צו יוהכ"פ,

בדוגמא ווי חז"ל זאָגן[17] בנוגע צו ערב שבת [וואָס יוהכ"פ וועלט דאָך אָנגערופן[18] „שבת שבתון"] — „מי שטרח

---

1) ראה לקוטי שיחות חלק כ"ד ע' 562. ע' 572 ואילך. לעיל ע' 313; 318 ואילך.

2) אמור כג, לב.

3) יומא פא, ב. וש"נ.

4) טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סתר"ד.

5) שבת קלח, ב.

6) פע"ח שער יוהכ"פ פ"א. סי' האריז"ל ושער הכוונות במקומו.

7) ראה גם לקו"ת יו"כ ע, ב־ג. מאמרי אדה"ז — הקצרים ע' עב־ג. ועוד.

8) תצוה ל, י (ובפרש"י שם). אחרי טז, לד.

9) ראה תוד"ה עד אחת (מנחות יח, א).

10) ראה ד"ח שעה"ת יג, ריש ע"ד. כ, סע"א ואילך. קונטרס העבודה פ"ה.

11) ס"פ פינחס.

12) ל' הלקו"ת שם. וראה גם לקו"ש ח"ד ע' 1154. ועוד.

13) ל' חז"ל — ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז. ועוד. וראה בהנסמן בקונטרס ענינה של תורת החסידות ס"ה.

14) ראה ספר המאמרים תקס"ח (ח"א) ע' קכב. ועוד.

15) ראה רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"ג־ד („עצמו"). וראה לעיל ע' 203 ובהנסמן שם.

16) ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1150 ואילך.

17) ע"ז ג, א. וראה לקו"ת יו"כ סח, ב (בביאור מרז"ל זה): כלומר . . לעשות השבת בנפשו בימות החול.

18) אחרי שם, לא. אמור שם. וראה לקו"ת האזינו עב, ג (ועד"ז שם יו"כ ע, ב): שהוא השבת של כל שבתות השנה שכל שבתות . . כימות החול. וצע"ק שהרי בעוד כו"כ זמנים נאמר שבת שבתון (אמור כג, ג. בהר כה, ד).

בערב שבת יאכל בשבת", ד.ה. אז דער „יאכל בשבת" ווערט אויפגעטאָן דורך דעם (און נאָכמער ער איז אוכל דעם) „טרח בערב שבת".

[ואע"פ אַז „ערב שבת" (במחז"ל זה) איז כולל כל ימי השבוע[19] — איז מען אַבער מדגיש דעם ענין (און טאָג) פון „ערב שבת" ממש].

ב. דער ענין (אַז דער גילוי פון יחידה הויבט זיך אָן בערב יוהכ"פ) איז אויך מבאר וואָס חז"ל זאָגן[3] „כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי" — וואָס אין דעם זיינען פאָראַן ביידע הפכים:

בפועל דאַרף בערב יוהכ"פ זיין דוקא „אוכל ושותה": תורה איז אַבער דערביי מגלה אַז דורך דעם „אוכל ושותה בתשיעי" איז „כאילו התענה תשיעי", ד.ה. אַז אויך דער טאָג פון תשיעי בתשרי האָט די מעלה פון „התענה".

וואָס עד"ז איז דאָס בנוגע צו יוהכ"פ עצמו, אַז ער האָט אין זיך ביידע ענינים — סיי דעם ענין פון „התענה" און סיי דעם ענין פון „אכילה"[20].

די צוויי ענינים — פון „התענה" און „אכילה" — זיינען צוויי פאַרקערטע קוים: „התענה" — אָן ענין פון העדר העשי' — איז בדוגמת דעם קו פון „סור מרע"[21], און „אכילה" — אָן ענין פון עשי' — בדוגמת דעם קו פון „עשה טוב"[21]: וואָס יעדער קו האָט אָן עילוי (און טוט אויף) לגבי דעם צווייטן קו: ס'איז דאָ אָן עילוי אין דעם וואָס טוט זיך אויף דורך „התענה", און אָן עילוי — אין אכילה,

און אין יוהכ"פ ווערב יוהכ"פ האָט מען ביידע מעלות ביחד. וי"ל אַז מצד דער התגלות פון יחידה שבנפש (שלמעלה מהתחלקות) ווערט דער חיבור פון ביידע קווים.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק אויך דער עילוי פון ערב יוהכ"פ — אפילו לגבי יוהכ"פ עצמו

[וואַרום שטייענדיק בערב יוהכ"פ איז דאָך דאָס דער „שער" פון כל הענינים, אויך פון יוהכ"פ — ובמילא שטייט בגלוי די מעלה פון ערב יוהכ"פ אפילו לגבי יוהכ"פ]

אַז די התחלה און „פתיחה"[22] פון דעם אויפטו (דער חיבור פון „התענה" און „אכילה") איז דאָך דוקא בערב יוהכ"פ; דאָס וואָס עס איז פאַראַן אויך בעשירי בתשרי — קומט דאָס לאחרי ווי עס איז געווען די „פתיחה" בערב יוהכ"פ.

און וויבאַלד „איני מבקש . . אלא לפי כוחן"[23], איז מובן, אַז מ'גיט אידן אַלע כחות אויף קענען אויפטאָן דעם שטורעם'דיקן ענין פון ערב יוהכ"פ מיט אַלע פרטים.

ג. נאָך אָן עילוי וואָס איז פאַראַן אין ערב יוהכ"פ אפילו לגבי יום הכפורים[24]:

ווי געוויינטלעך בארוכה אין דעם בריוו[25],

19) כמובן בפשטות הגמרא שם, ע"ש.

20) ראה כתבי האריז"ל שבהערה 6, דיוהכ"פ הוא „אכילה פנימית". ויתירה מזו — שהאכילה כפשוטה דעריוה"כ היא גם בשביל יוהכ"פ, שלכן בערב יוהכ"פ יש להרבות באכו"ש כמו שיעור ב' ימים ע"כ ויוהכ"פ (סידור אדה"ז (לאחרי סדר כפרות). וראה לעיל ע' 313. וש"נ).

21) ל' הכתוב תהלים לד, טו.

22) ראה ספר המאמרים תרע"ח ע' רפג. ועוד.

23) במדב"ר פי"ב, ג. תנחומא נשא יא.

24) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש חכ"ד ע' 564 ואילך.

25) ערש"ק פ' נצבים תשמ"ה (לקמן ע' 521).

איז אין יוהכ"פ מודגש אויף וויפל ס'איז נוגע די גשמיות פון אַ אידן. וואָס דער־פאַר איז דער עיקר ענין פון יוהכ"פ — דער ענין פון יוהכ"פ, וואָס איז פאַר־בונדן (בעיקר) מיט'ן גוף (ניט עסן און ניט טרינקען),

דאָס איז דער אויפטו פון יחידה שבנפש, אַז עס נעמט דורך אַלע טיילן פון מציאות האדם, ביז דעם כח העשי' שבו (וואָס איז דער כח הכי תחתון) — און מאַכט פון זיי אַלע איין ענין, איין נקודה און איין מציאות מיט'ן כח הכי עליון שבו, מיט יחידה[14].

[ע"ד ווי געראַדט פריער[26] בארוכה אַז אַלע עשרת ימי תשובה זיינען איין מציאות,

דנוסף לזה וואָס זיי זיינען עשרה ימים (וואָס יעדער טאָג איז אַ באַזונדער ענין[27]) — איז מצד דערויף וואָס זיי זיי־נען פאַרבונדן מיט בחי' יחידה (כמחז"ל[28] בנוגע די עשרת ימי תשובה — „הא ביחיד"[29], ובפרט ווי יוהכ"פ — דער „אחת בשנה" — איז נאָך ממשיך חיים אין די עשרת ימי תשובה) — ווערט פון אַלע צען טעג — איין מציאות].

ואדרבה: יחידה שבנפש איז פאַר־בונדן (נאָך מער) מיט'ן ענין הכי תחתון שבאדם, ווייל כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה יותר[30]; ועאכו"כ מצד בחי' יחידה ווי זי שטייט אין דער דרגא וואָס איז העכער פון די חילוקים פון „עליון" ו„תחתון" — איז אויך די ענינים וואָס מצ"ע איז שייך אַמאָל זאָגן אויף זיי אַז זיי זיינען „תחתון שאין תחתון למטה ממנו"[31], ווערן זיי איין נקודה מיט נקודת היחידה, ביז מען קען ניט פאַנאַנ־דערטיילן צווישן זיי.

און דערפאַר איז אין דעם „יום הקדוש"[32] פון יוהכ"פ, קומט אַרויס בגילוי ווי אידן זיינען אַ „גוי קדוש"[33] — דורכדעם וואָס מען מאַכט פון דעם גוף — אַ גוף קדוש בגילוי[34].

ד. און דער עילוי פון יוהכ"פ (התגלות היחידה באופן וואָס נעמט דורך דעם גוף) שטייט בהדגשה ובגילוי אין דער עבודה פון ערב יוהכ"פ[35], וואָס איז די הכנה (וסיבה) ליוהכ"פ:

איינער פון די טעמים אויפן חיוב אכילה ושתי' בערב יוהכ"פ, איז — „כדי[36] שתוכלו להתענות בעשירי . . שיאכלו וישתו תחלה שלא יזיק להם העינוי" [וואָס דאָס איז דער טעם בפש־טות ממש — השווה לכל נפש[37] — וואָס דאָס גופא באַווייזט אַז דאָס איז אַ טעם עיקרי].

ד. ה. אעפ"י אַז אַ איד (וועט עס זאָל נאָר זיין, ועאכו"כ ווי ער שטייט ביום הכיפורים) פילט אַז דורך דעם תענית איז ער מקיים דעם ציווי פון אוי־בערשטן, און נאָכמער — דער תענית

---

26) שיחת ח' תשרי תשמ"ו (ל„צבאות ה'").

27) ראה פע"ח ש' ר"ה פ"א־ג. לקו"ת נצבים נא, ב ואילך. ועוד.

28) ר"ה יח, א. וש"נ.

29) ראה לקו"ת תבא מג, סע"ד (ובהנסמן בלקו"ש ח"י ע' 145 הערה 16): כאן ליחיד פי' בחי' יחידה.

30) ראה בארוכה שערי אורה ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב ואילך. ובכ"מ.

31) לשון התניא פל"ו (מה, ב).

32) ראה בהנסמן לקמן ע' 523.

33) יתרו יט, ו.

34) — פירוש מכל החמשה ענינים (אכילה וכו').

35) ראה גם לקו"ש חכ"ד ס"ע 572 ואילך. לעיל ע' 318 ואילך.

36) לשון אדה"ז בשו"ע או"ח סתר"ד (מטור שם).

37) משא"כ הטעם שע"ד הסוד (ראה הנסמן בהערה 6).

פון יוהכ"פ ברענגט חיות, „לחיותם ברעב"[38], ביז אין חיות כפשוטו —

פונדעסטוועגן, ווײבאלד עס קען זיין אן אפשריות אז א חלק בגוף זאל עם זיין שוועך דער עינוי — באוואָרנט מען שוין פון ערב יוהכ"פ אז דער עינוי פון יוהכ"פ זאל אנקומען לייכטער, דורך דער אכילה ושתי' (גשמית) בזמן המותר.

און דאס איז ניט נאר אן ענין של היתר בעלמא, נאר דאס ווערט א ציווי ומצוה, מיט דעם גאנצן שטורעם ווען איז דא בנוגע צו אכו"ש בערב יוהכ"פ, ביז ווי דאס איז בפשטות הענין, אין עוה"ז הגשמי והחומרי — אז דורך דעם „אוכל ושותה" בערב יוהכ"פ איז לייכטער דער תענית (בגשמיות) פון יום הכפורים.

*

ה. כל הנ"ל איז בשוה בכל שנה ושנה — אומאפהיינגיק פון אופן קביעות השנה.

בשנה זו קומט נאך צו א הדגשה מיוחדת בכל הנ"ל מצד די ענינים מיוחדים פון קביעות ערב יוהכ"פ בשנה זו

[נוסף אויף זיין שייכות צו כללות שנה זו — ווען היינטיקער יאר איז א „שנה תמימה" (מיט אלע פירושים שבתיבת „תמימה")[39], ווען די תמימות (באדם בפרט) ושלימות הכי עליונה איז — גילוי בחי' יחידה, ווען טוט אויף א שלימות אין אלע ענינים, כנ"ל סעיף ג]:

א) מצד דער קביעות בשבוע — ווען ערב יוהכ"פ איז חל ביום שלישי בשבוע:

ב) מצד די שיעורים בתורה וועלכע זיינען פארבונדן מיט דעם טאג — אנהויבנדיק פון דעם שיעור חומש [סיי כללות הסדרה (ווען מען לייענט בצבור בשבוע זה) — פרשת האזינו, און סיי פון דעם שיעור פון יום זה — פרשת האזינו פון שלישי ביז רביעי], כהתורה פון דעם אלטן רבין[40] „אז מען דארף לעבן מיט דער צייט" (מיט פרשת השבוע):

און דערנאך אויך מיט'ן שיעור וועלכן מען האט אויף זיך געוונומען גאר לאחרונה בתור נדבה — אבער ס'איז שוין גע־ווארן א „הנהגה[41] טובה שנהגתי שלש[42] פעמים", ובמילא האט עס דעם תוקף פון „מנהג ישראל תורה היא"[43] (ובפרט א מנהג ווען איז פארבונדן מיט תורה) — דער שיעור היומי אין רמב"ם

[ווי מ'האט שוין געטאן אין דעם ערב יוהכ"פ פון פאריקן יאר, ווען די הכנה און כח אויף דער עבודה פון שנה הבאה נעמט מען דאך פון דער שנה שלפנ"ז (ווען דערפאר איז דאך שוין בערב ר"ה (דער סיום פון שנה שעברה) „לובשים לבנים ומתעטפין לבנים"[44] ווייל מ'איז זיכער אז מ'איז זוכה בדין דלשנה הבאה)],

ווען אין דעם שיעור שטייט (מער) בהדגשה די מעלה פון „קב שלו"[45], ווארום (א) דעם שיעור האט מען אנגענומען מרצון הטוב, בתור נדבה, ולפנים משורת הדין, ד.ה. דער אדם גיט אריין אין דעם שיעור דעם תוקף פון „נדר"

38) תהלים לג, יט. לקו"ת שה"ש סד"ה הנך יפה (יד, ב). וראה תו"א ר"פ לך. ועוד.

39) בהר כה, ל. ערכין לא, א (במשנה). וראה אוה"ת להצ"צ (יהל אור) לתהלים יט, ח (ס"ד, ח).

40) ספר השיחות תש"ב ע' 29 ואילך.

41) ל' התרת נדרים.

42) להעיר שבכמה דפוסים שלפנינו: שלשה, וכנראה ט"ס וצ"ל: שלש.

43) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1080. ועוד.

44) טור או"ח סו"ס תקפא (מירושלמי ר"ה פ"א ה"ג. יל"ש ואתחנן רמז תתכה).

45) ב"מ לח, א.

(דורך „נהגתי שלש פעמים" ויותר משלש), (ב) ובפרט אַז דעם שיעור האָט מען אַנגענומען (ניט מכו"כ שנים, וואָס דעמאָלט האָט עס מער שייכות צו „דין" ווי צו „לפנים משורת הדין", נאָר) גאָר לאחרונה, אַלס אַ נייער שיעור אין תורה;

און וויבאַלד דאָס איז „קב שלו" (ביותר) איז פאַרשטאַנדיק אויף וויפל (ביותר) „מען לעבט" מיט דעם שיעור וואָס איז פאַרבונדן מיט דעם טאָג.

ו. דער אויפטו פון יום שלישי בשבוע איז — וואָס דאָס איז „יום שהוכפל בו כי טוב"[46], „טוב לשמים וטוב לבריות"[47].

וכמדובר כמה פעמים[48] די הדגשה אין דעם — אַז יעדער רגע פון יום השלישי (ובמילא יעדער פעולה שלו) איז „הוכפל" מיט ביידע עניני טוב, „טוב לשמים וטוב לבריות": בשעת ער טוט אַן ענין פון „טוב לשמים", ווערט אויפ־גענטאָן (מצד מעלת היום) אַז עס זאָל אויך זיין „טוב לבריות": און אַז ער טוט אַ פעולה וואָס לכאורה איז דאָס בלויז „טוב לבריות" — הייבט עס דער טאָג אויף אַז זי ווערט אַ פעולה אויך פון „טוב לשמים".

קומט אויס, אַז אין יום השלישי ווערט אויפגעטאָן דער חיבור פון „שמים" ו„בריות", ביז אַז מ'קען ניט פאַנאַנדער־טיילן צווישן זיי (וכנ"ל אַז אין יעדן רגע[49] איז פאַראַן טוב בכפלים, סיי לשמים און סיי לבריות),

וי"ל אַז דאָס איז דערפאַר וואָס אין „שלישי" איז מאיר בחי' „יחידה" שלמעלה מהתחלקות, ובמילא קען ער כולל (און מחבר) זיין די צוויי ענינים פון „שמים" און „בריות"[50].

און דאָס איז דער אויפטו פון קביעות שנה זו, אַז דער ענין פון „עיצומו של יום מכפר" — מצד עצמות ומהות [וואָס טוט אויף דעם חיבור פון „עליון" („שמים") און „תחתון" („בריות")] — שטייט בהדגשה יתירה, וויבאַלד עס ווערט „נתלבש" אין „זמן" אין אַן אופן — אַז דער ערב יוהכ"פ (וואָס איז די הכנה און סיבה צו יוהכ"פ) איז ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב.

ז. דערפון האָט מען די הוראה למעשה — וואָס המעשה הוא העיקר[51] — אַז עס דאַרף זיין דער חיבור פון „שמים" ו„בריות", און אין ביידע קצוות:

אפילו ווען מ'פאַרנעמט זיך מיט אַן ענין פון „טוב לשמים", דאַרף מען עס פאַרבינדן מיט „ארץ" (בריות), און ווי חסידות איז מבאר, אַז אפילו בשעת עבודת התפלה, וואָס דעמאָלט דער־גרייכט מען לבחינת „שמים" (ווי תורת אמת זאָגט אַז בשעת התפלה איז מען „כעבדא קמי מרי"[52])

— ובפרט ווען דאָס איז אַ תפלה כדבעי ובשלימותה [וכמודגש בשנה זו וואָס איז אַ „שנה תמימה" כנ"ל, ובמילא

46) ראה פרש"י בראשית א, ז.

47) קידושין מ, א. ובאוה"ת (בראשית לג, ב. משפטים ע' א'קנז. ועוד) — מקשר זה עם יום השלישי שהוכפל בו כי טוב.

48) ראה לקו"ש חי"ז ע' 442. חכ"ד ע' 563. ובכ"מ.

49) אפילו שאינו מתחלק כלל, משא"כ רגע כמימרא (ברכות ז, א) זמן ביטוי כל אותיות דתיבת „רגע".

50) ראה גם לקו"ש חכ"ד שם.

51) אבות פ"א מי"ז.

52) שבת י, א.

זיינען כל עניני השנה בתמימות ובשלימות, ובפרט בחודש הראשון של השנה, און קודם חצי החודש, ובזה גופא — אין די עשי"ת וועז ס'איז דאָ דער עילוי פון „הא ביחיד" —

דאָרף זיין „עיניו למטה"[53] — ווייל[54] מען דאָרף ממשיך זיין דעם עילוי פון תפלה אין דעם „מטה", און אויפהויבן דעם „מטה" צו דעם גאַנצן עילוי און מעלה צו וועלכן מען דערגרייכט דורך תפלה (ביז תפלה שבתכלית השלימות).

ועד"ז לאידך גיסא — אז אויך וועז מ'טוט אַן ענין פון „טוב לבריות" דאָרף מען עס פאַרבינדן מיט „שמים".

וואָס דאָס זיינען די צוויי קצוות וואָס מען געפינט ביי מצות צדקה („טוב לבריות"):

די מצוה פון צדקה וועלט געטאָן מיט אַן ענין הכי תחתון — ממונו של אדם, וואָס וועלט אַנגערופן „היקום אשר ברגליהם" — „שמעמידו על רגליו"[55] (עס איז נאָך נידעריקער פון „רגל"[56]) —

אַבער דורך דעם וועלט דער „מעמידו" — פון דעם גאַנצן אדם, אויך פון דעם ראש

[דער חיבור פון „בריות" מיט „שמים" (שבאדם) שמצד בחי' „שלישי"].

ח. דערמיט קען מען אויך מבאר זיין דעם אויפטו וואָס מען געפינט ביי מצות צדקה, אַז אפילו „מאבד סלע מתוך ידו ומצאה עני והלך ונתפרנס בה" באָקומט מען דעם שכר פון צדקה[57] — „נתת לו (לעני) פרנסה והחיית אותו . . אני מחזיר לך נפש תחת נפש"[58],

דלכאורה: דער אופן אין צדקה איז דאָך אַ דרגה הכי תחתונה אין קיום המצות, וואָרום אַ מצוה דאָרף האָבן מחשבה דבור ומעשה (כמבואר בלקו"ת ר"פ פינחס בנוגע צו ענין הקרבנות), און דאָ איז עס געווען למטה לגמרי פון דעת האדם — דער נותן האָט גאָרניט געוואוסט (בשעת מעשה) אַז ער האָט עס פאַרלאָרן, און אפילו לאחרי הידיעה וועגן דער אבידה[59], ווייס ער ניט אַז דער עני האָט שוין געפונען און דערמיט האָט זיך אויפגעטאָן כל הענין — מצות הצדקה — קודם שידע!

נאָכמער: ניט נאָר וואָס ס'איז ניטאָ קיין מחשבה ודיבור של מצוה — נאָר ס'איז אפילו ניטאָ קיין מעשה. וואָרום דער אדם האָט דערביי גארניט געטאָן — דער סלע איז אַרויסגעפאַלן[60] מכיסו!

און אעפ"כ זאָגט מען, אַז וויבאַלד „החיית את נפש העני"[61] [און אפילו אויב ס'איז בפועל ניט געווען אַ פאַל פון „נפשו של עני היתה מפרכסת לצאת מן הרעב . . והחיית אותו"[58] — איז דאָס אַבער ביכולת להחיות נפש העני ונפש בני ביתו] — גיט מען אים דערפאַר „חיים" שלו.

וי"ל די הסברה אין דעם: די מצוה פון צדקה דערגרייכט אין דער דרגא פון מקור החיים — „מחי' חיים יתן לך חיים"[62], און נאָכמער — אין עצמות

---

53) ל' חז"ל — יבמות קה, ב.
54) ראה לקו"ת ראה כד, א.
55) עקב יא, ו ופרש"י שם (מפסחים קיט, א. וש"נ).
56) שזהו גם פשוטו של מקרא.
57) ספרי (ורש"י) תצא כד, יט.
58) תנחומא משפטים טו.
59) וגם אז יודע שנאבדה ממנו בלי ידיעתו.
60) כל' רש"י תצא שם „נפלה סלע כו'".
61) ראה תנחומא שם.
62) יומא עא, א. וראה שם לפנ"ז שאמרו לכה"ג „מחי' חיים כו'".

ומהות וואָס איז העכער מכל דרגא[63] וואָס קען אָנגערופן וועלן באיזה שם שיהי' (אפילו „מחי' חיים"), וואָס דאָס איז אַן אֶרט וואָס איז העכער מכל ידיעה, אפילו „דקות" העניינים פון ידיעה [בדוגמא ווי „עיצומו של יום מכפר", וואָס איז פאַר־בונדן מיט עצמות ומהות, כנ"ל ס"א]:

און דערפאַר קומט עס אַראָפּ ביז אין תחתון תחתון ביותר — אפילו צו דעם וואָס „מאבד סלע . . ומצאה עני".

ט. די הוראה מיוחדת דערפון וואָס יוהכ"פ (וערב יוהכ"פ) בשנה זו איז אין פרשת האזינו:

דער לשון „האזינו" באַווייזט, אַז מען שטייט בקירוב צו דעם וואָס רעדט. וואָס דאָס איז דער חילוק צווישן די צוויי לשונות — „האזינו" און „ותשמע" — אַז „האזינו" איז בקירוב און „ותשמע" — מרחוק[64].

בכללות[65], איז דאָס דער חילוק פון ראי' און שמיעה, אַז „שמיעה" איז מרחוק, און „ראי'" איז מקרוב. וואָס דערפאַר איז „אינו דומה שמיעה לראי'"[66], ווייל דוקא אין ראי', ועלכע איז בקירוב, איז פאַראַן די התאמתות הכי גדולה[67].

און דאָס איז דער אויפטו פון „האזינו השמים" — אַז אַ איד טוט אויף, אַז אע"פ וואָס ער איז אין אַ מעמד ומצב פון שמיעה (ברי חוק)[68] פון „שמים", ווערט עס ביי אים אין אַן אופן של קירוב (ככל האפשרי), ביז אַז ביי אים איז דאָ אַ התאמתות קרובה צו דער התאמתות שע"י ראי' (בדוגמת החיבור[69] ד„שמים" „וארץ").

ובפרט לויט די קביעות שנה זו וואָס מען (לייענט בציבור און מען) לערנט דעם פסוק „האזינו השמים" אין עשרת ימי תשובה, וועט „דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב"[70] — איז דאָך דער קירוב צו שמים ביתר שאת ויתר עז[71].

און דער ענין — די התאמתות באופן של „האזינו" (מעין ראי') — האָט אַ שייכות מיוחדת צו יום הכפורים:

די התאמתות אין אלקות באופן של ראי' וועט בפועל זיין בגלוי לעת"ל, וועט ס'וועט זיין „ונגלה[72] כבוד ה' וראו כל בשר גו'", אַבער — „כבר הי' לעולמים מעין זה בשעת מתן תורה"[73].

וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק בנוגע ליום הכפורים, וואָס וועט אָנגערופן (אין משנה וגמרא[74]), איז „יום חתונתו[75] זה מתן תורה" [ואדרבה — דעמאָלט זיינען געגעבן געווארן די לוחות האחרונות[76], די שלימות אין תורה אין

63) ואתדל"ת, וכל הבא משם הוא בסוג צדקה (ראה אגה"ק סי"ז ועוד).
64) תיב"ע ויל"ש ר"פ האזינו.
65) אף שגם „האזינו" שרשו „אוזן".
66) ראה מכילתא יתרו יט, ט.
67) ראה לקו"ש ח"ו ע' 121 ואילך ובהנסמן שם. ובכ"מ.

68) במכש"כ מזה שישעי' הנביא הי' רחוק מן השמים (תיב"ע ויל"ש שם).
69) ולהעיר ג"כ מהענין ד„ראין הנשמע ושומעין הנראה" (מכילתא יתרו כ, טו. וראה ראב"ע יתרו שם. וראה לקו"ש ח"ו ע' 120 הערה 5) — שזהו מצד הכחות כפי שהם כלולים בעצם הנפש (המשך תער"ב ח"א פי"ט).
70) ישעי' נה, ו. ר"ה יח, א (דקאי על עשי"ת).
71) ראה גם לקו"ש חי"ד ע' 147.
72) ישעי' מ, ה.
73) תניא פל"ו (מו, א־ב).
74) תענית כו, ב (במשנה ובפרש"י). שם ל, ב.
75) שה"ש ג, יא.
76) ראה גם פרש"י הנ"ל.

אַן אופן פון „כפלים לתושי'"[77] — אַז ביוהכ"פ (און ערב יוהכ"פ) שטייט בהדגשה דער ענין ה„קירוב" פון דער „ראי'" דיום מ"ת.

יו"ד. אין דעם גופא קומט צו די הוראה פון דעם היינטיקן שיעור חומש (פון שלישי ביז רביעי) וואָס הויבט זיך אַן[78]: „ירכיבהו על במתי ארץ גו' וינקהו דבש גו' ושמן גו'".

וואָס אין דעם איז מודגש די עבודה פון יוהכ"פ (וואָס טוט אויף דעם חיבור פון „שמים" מיט „ארץ" (בריות)):

„ירכיבהו על במתי ארץ", ווייזט, אַז אע"פ אַז דאָס רעדט זיך וועגן „ארץ", איז דאָרט גופא שטייט ער אין אַן אופן פון „ירכיבהו", און ירכיבהו על במתי

און וויבאַלד דאָס טוט אויף דער אויבערשטער — איז פאַרשטאַנדיק אַז דער „ירכיבהו" איז למעלה מעלה — דער צירוף פון „שמים" און „בריות", גשמיות (ביז חומריות) מיט רוחניות שברוחניות,

בדוגמא ווי דער מצב פון אַ אידן ביוהכ"פ, אַז ווי ער שטייט דאָ למטה בגוף דוקא — ווערט „ירכיבהו" אין אַן אופן אַז תורת אמת ותורת חיים זאָגט אַז ער איז „דומה למלאך"[79],

[און נאָכמער: דער מצב פון „דומה למלאך" ווערט אויפגעטאָן דורך הנהגת האדם בשייכות צו עניני הגוף שלו — שלילת אכו"ש (וואָס ביי אַ מלאך איז דאָס אַזוי בטבע, מצד בריאתו[80]; משא"כ אַ איד טוט עס אויף ע"י פעולה שלו, „קב שלו")].

און דאָס איז וואָס דער פסוק איז ממשיך — „וינקהו דבש גו' ושמן גו'" — וואָס אויך אין דעם זיינען מודגש די צוויי קצוות:

דער אמת'ער ענין פון שמן און דבש איז — ווי זיי זיינען אין תורה (דאסתכל באורייתא וברא עלמא[81]) — וואָס שמן[82] ודבש[83] זיינען ביידע מרמז אויף רזין דאורייתא, ביז רזי דרזין דאורייתא (בדוגמא פון יחידה שבנפש[84]) — קצה הכי עליון:

און דאָס ווערט נמשך ביז אין קצה הכי תחתון

[נוסף לזה וואָס מען נעמט זיי אַרויס „מסלע . . מחלמיש צור", וואָס דאָס איז אַן ענין פון מן הקצה אל הקצה[85], היפך המדידה והגבלה לגמרי]

אין דבש ושמן כפשוטו (דאין מקרא יוצא מידי פשוטו[86]), ווי דאָס איז בגשמיות, וואָס זיי זיינען (אין גשמיות גופא) אַן ענין פון „מזונא רוויחא" — ע"ד מש"נ בשייכות צו ר"ה[87] (וואָס יוהכ"פ נקרא ר"ה[88] און איז די פנימיות שלו[89]) „אכלו משמנים ושתו ממתקים".

יא. די שייכות פון דעם שיעור רמב"ם מיט יוהכ"פ,

ובהקדמה — די שייכות מיוחדת פון ספר הרמב"ם בכלל צו יום הכפורים:

---

77) איוב יא, ו. שמו"ר פמ"ו, א.

78) לב, יג.

79) שו"ע אדה"ז או"ח סתר"י ס"ט (מרמ"א שם ס"ד). שם סתרי"ט סי"ז (ממג"א שם סק"י). ועוד.

80) וא"כ גם „שלילה" אין שייך לומר בזה.

81) זח"ב קסא, א. וראה ב"ר בתחלתו.

82) ראה אמ"ב שער הק"ש פנ"ד ואילך.

83) לקו"ת תבא מא, ג — ע"פ חגיגה יג, א.

84) ראה קונט' ענינה של תורת החסידות ס"ה ואילך.

85) ראה מפרשי המקרא (אברבנאל, אלשיך ועוד עה"כ).

86) שבת סג, א.

87) נחמ' ח, י. שו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ג ס"ד.

88) יחזקאל מ, א. תוד"ה ואת — נדרים כג, ב. רא"ש סוף יומא.

89) לקו"ת ר"ה נח, א. וראה שם סד, א.

ס'איז ידוע וואס גדולי ישראל האבן געזאגט אויפן רמב"ם[90] „ממשה עד משה לא קם כמשה", וואס בגלוי, בעיקר איז דאס מצד ספרו העיקרי (היחידי וועלכן ער האט געשריבן בלשון הקודש) שקראו מחברו משנה תורה — בדוגמת (נתינת) התורה על ידי משה[91].

און דאס איז די שייכות פון רמב"ם צו יום הכפורים, וואס ווערט אנגערופן (כנ"ל סוס"ט) „יום . . מתן תורה", מצד דעם וואס ניתנו בו לוחות אחרונות על ידי משה רבינו; וואס דוקא אין לוחות אחרונות איז מודגש דער „קב שלו" — אז זיי קומען (ניט ע"י אתעדל"ע, נאר) ע"י (פעולת — נתינת) משה[92].

ע"ד ווי מען געפינט בנוגע דער סליחה וועלכע איז פארבונדן מיט לוחות אחרונות — אז עס איז געווען אין אן אופן פון „סלחתי כדברך"[93]: דער „סלחתי" — דאס וואס דער אוי־בערשטער איז מוחל וסולח ומכפר — קומט אינגאנצן מצד דעם וואס משה האט געבעטן „סלחתי"[94]. קומט אוים, אז ס'איז ניט נאר אן ענין פון (אייז) „קב שלו", נאר דער גאנצער „סלחתי" וועלכער ווערט דורך פעולת האדם („כדברך")[95].

[ולהעיר אויף די שייכות פון „סלחתי כדברך" צו ערב יוהכ"פ דוקא — וואס נאך איידער מען הויבט אן תפלת ערבית (די תפלה ראשונה) פון יוהכ"פ זאגט מען דעם פסוק „סלחתי כדברך"[96].

און די שייכות איז מודגש נאך מער בשנה זו, וואס ערב יוהכ"פ איז חל ביום השלישי — וואס דעם פסוק „סלחתי כדברך" זאגט מען דאך ג' פעמים (וכנ"ל — זאגט מען עס בערב יוהכ"פ, ביום השלישי, נאך איידער עס הויבט זיך אן יום הכפורים וואס איז ביום הרביעי שבו[97] נתלו המאורות)].

ויש להוסיף: ספר משנה תורה איז דאך א ספר „הלכות הלכות"[98], וואס אין הלכה ווערט נתגלה „כתרה של תורה"[99] — „הוי' עמו"[100]; און דוקא „כתרה של תורה" דערגרייכט און נעמט דורך די אברים גשמיים של האדם. דאס דערגרייכט ניט די שקו"ט פון תורה, נאר בלויז הלכה שבתורה, וואס כל אבר ואבר איז מקיים די מצוה[101] ווי זי שטייט אין הלכה (ביז אז דאס ווערט די מציאות של האברים — וואס זיי זיינען מקיים מצוות).

וואס דאס איז בדוגמת דעם ענין פון „עיצומו של יום", וואס איז פארבונדן מיט עצמות ומהות, וואס דערפאר נעמט עס דורך אויך דעם גוף וכנ"ל סעיף ג.

יב. די שייכות פון רמב"ם צו יום הכפורים איז נאכמער בהדגשה בשנה זו — וואס דער שיעור רמב"ם פון ערב יוהכ"פ ויוהכ"פ שנה זו (לויט דער

---

90) שם הגדולים מערכת גדולים ערך רב משה גאון. ועוד.

91) וקראה הקב"ה — זכרו תורת משה (מלאכי ג, כב. שבת פט, א. ובכ"מ).

92) כמש"נ (תשא לד, א) פסל לך גו'.

93) פרש"י שם לג, יא. עקב ט, יח. וראה הנסמן בלקו"ש חכ"ד ע' 570 הערה 10.

94) ובאופנו „כדברך".

95) ראה גם לקו"ת האזינו עב, סע"ג ואילך.

96) וג"פ ואומרם „הקהל".

97) ראה בראשית א, יד ואילך.

98) ל' הרמב"ם בהקדמתו לס' היד (קרוב לסופו).

99) מגילה כח, ב. אגה"ק סכ"ט.

100) סנהדרין צג, ב.

101) ראה מכות כג, סע"ב. תנחומא תצא ב. רמב"ם בהקדמתו לסהמ"צ ולספר היד. (בסופו). ועוד.

חלוקה (העיקרית) פון לימוד ג"פ[102] ליום) איז — הלכות עבודת יום הכפורים (פון התחלתן).

וואָס „עבודת יום הכפורים" איז ניט די הלכות פון עינוי של יוהכ"פ[103] — וואָס לאחרי כל הביאורים איז עס פאַרט אַן ענין של שלילה, אינו עושה מעשה — נאָר וועגן די קרבנות, עבודת (המקדש) יום הכפורים.

די הלכות פון „עבודת יום הכפורים" זיינען דאָך געשריבן געוואָרן (ווי דער גאָנצער ספר) „בלשון ברורה ודרך קצרה"[98] — געפינט מען, אַז אין דער התחלה וראש פון יעדערן פון די ג' פרקים פון דעם היינטיקן שיעור (די ערשטע דריי פרקים פון הל' עבודת יוהכ"פ) גיט אָרויס דער רמב"ם דעם כללות הענין פון יוהכ"פ. כדלקמן.

יג. אין דעם ערשטן פרק פון הלכות עבודת יוהכ"פ רעכנט אויס דער רמב"ם די אַלע קרבנות וואָס מען ברענגט ביוהכ"פ [וואָס דאָס איז עיקר ענין ה„עבודה" — קרבנות], און זאָגט דעם סך הכל: „נמצאו כל הבהמות הקרבים ביום זה חמש עשרה".

איז לכאורה ניט פאַרשטאָנדיק: וואָס איז דאָ דער דיוק „נמצאו כל הבהמות הקרבים"? דער רמב"ם האָט געקאָנט זאָגן „דרך קצרה" יותר „כל הקרבנות" (און מ'וואָלט סיי ווי געווואוסט אַז די אַלע ט"ו קרבנות זיינען בהמות, כמפורט ומפורש אין רמב"ם גלייך על אתר).

וי"ל אַז דערמיט איז דער רמב"ם מרמז ווי יוהכ"פ טוט אויף דעם חיבור פון תכלית העילוי מיט דער דרגא הכי תחתונה:

יום הכפורים איז דאָך דער ענין פון „לפני הוי' תטהרו"[104], וואָס „לפני הוי'" איז פאַרבונדן (בעיקר) מיט דער התחלה ופנימיות פון שם הוי', י"ה שבשם — מספר ט"ו (כידוע אַז דער שם הוי' טיילט זיך אויף צוויי חלקים: י"ה שבשם און ו"ה שבשם).

[ובפרט ע"פ המבואר[105] אַז י"ה שבשם איז דער ענין פון „הנסתרות[106] (ופני־מיות) לה' אלקינו" (ועד"ז אין כחות הנפש איז דאָס עבודת הלב והמוח, וואָס איז (פנימיות האדם און) „נסתר" — „אין[107] אדם יודע מה בלבו של חבירו"), משא"כ ו"ה איז „והנגלות[106] לנו ולבנינו", וואָס אין כחות הנפש איז דאָס דיבור ומעשה של האדם],

און פון בחינת „חמש עשרה" (תכלית העילוי אין שם הוי') ווערט נמשך אין דרגא הכי תחתונה[108] — „(חמש עשרה) בהמות"[109]. עדמש"נ[110] „אדם ובהמה תושיע ה'", אַז ווייבאַלד „תושיע ה'" —

---

102) ולהעיר על השייכות דמספר ג' לענין התורה (כדלקמן סט"ו). — וכמודגש בקביעות ש.ז. דערב יוהכ"פ („יום . . מתן תורה") חל ביום השלישי.

103) הבאות ברמב"ם בספר בפ"ע, ספר זמנים הלכות שביתת עשור.

104) אחרי טז, ל.

105) תקו"ז ת"י (כה, ב). ת"ע (קכט, א). וראה אגה"ת ספ"ד. תניא בהקדמה. שם רפמ"ד.

106) נצבים כט, כח.

107) פסחים נד, ריש ע"ב.

108) ולהוסיף, שזה שייך גם לענין המספר, שמורה על „בחי' אחרונה" של הדבר (שעהיוה"א ספ"ז — פד, ב) — אבל זה גופא מורה על שייכותו לעצם הדבר (שלמעלה מהבנה והשגה). וראה לקו"ש חכ"ו ע' 208.

109) ל' הרמב"ם שם ריש ה"ב. — וע"פ המבואר בפנים יומתק זה שהרמב"ם נקט גם כאן הלשון „בהמות" (ולא „קרבנות").

110) תהלים לו, ז.

העכער מכל הבנה והשגה, קומט עס אראָפּ אין „אדם ובהמה" בשווה[111].

יד. עד"ז איז די הדגשה אין תחלת פרק שני פון הלכות עבודת יוהכ"פ (ודהשיעור יומי) — „כל מעשה התמידין . . של יום זה כהן גדול עושה אותן":

כה"ג איז דער עילוי הכי גדול אין עם ישראל — „ויבדל אהרן גו' קדש קדשים"[112]. זאָגט מען, אַז ביוהכ"פ, איז אפילו די עבודת התמידים, וואָס איז דאָ בכל יום ויום (ווי דער רמב"ם זאָגט גלייך בתחלת פרק ראשון: מקריבין תמיד בשחר ותמיד בין הערביים כסדר כל יום ויום) — ווערט איצט געטאָן דורכן כה"ג דוקא[113]; ער איז זיי מקריב און „מקרב" ביז „רזא דא"ס"[114].

ועד"ז איז אין דער עבודה פון יעדער אידן, וואָס יעדע תנועה שלו איז בדוגמא פון הקרבת קרבן, אַ זאַך ווועלכע איז אים מקרב ביז צו עצמות ומהות [וכידוע דער מאמר פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו[115], אַז די פשיטות האדם פאַרבינדט אים מיט די פשיטות פון עצמות ומהות] —

טוט אויף יוהכ"פ, אַז אפילו אין די ענינים תמידיים של האדם — די זאַכן איז ווועלכע ער איז איינגעוואוינט מצד דעם וואָס ער טוט זיי בכל יום ויום ופעמים ביום — ווערן זיי געטאָן מצד בחינת כהן גדול (קודש הקדשים) שב־נפשו, (ביז) בחי' יחידה.

[כמדובר כמ"פ, אַז תושבע"פ איז מפרש[116] דעם אַנזאָג פון אויבערשטן בשעת מ"ת[117] — „ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", אַז אידן זאָלן זיין (ניט סתם „כהנים", נאָר) „ממלכת" אין כהנים עצמם — כהנים גדולים, און דערפאַר איז ביי יעדער איד פאַראַן (ברוחניות) בחינת כהן גדול (וואָס מצד דעם ווערט די עבודה פון כה"ג געטאָן אַלס שליח[118] פון „עמך בית ישראל")].

און דאָס איז די הוספה פון פרק שני לגבי פרק ראשון — אַז ניט נאָר וואָס מ'מאַכט פון „חמש עשרה בהמות" — „חמש עשרה קרבנות", ביז מ'פאַר־בינדט זיי מיט בחי' „חמש עשרה" — נאָר דאָס ווערט אויפגעטאָן דורך דעם כהן גדול, בחי' קדש הקדשים (ובדרגתו).

[ועד"ז בזמן שאין ביהמ"ק קיים — ווערט עס אויפגעטאָן דורך יעדער אידן כמש"נ[119] „ונשלמה פרים שפתינו", אַז מ'איז מקריב (דורך „שפתינו"[120]) די אַלע חמש עשרה בהמות ווי אַ כה"ג].

---

111) ראה לקו"ת בהר מב, ד. מד, סע"א ואילך. אוה"ת (יהל אור) לתהלים שם (ריש ע' קלה).

112) דה"א כג, יג (ואף שבהמשך הפסוק נאמר „הוא ובניו" — ראה לקו"ש חי"ז ע' 36 הערה 23).

113) בפשטות עיקר כוונת הרמב"ם היא לבאר החילוק בין העבודות בבגדי זהב לאלו שבבגדי לבן (כהמשך לשונו) — שהרי הדין שכל עבודות היום הן בכה"ג, כבר כתב לעיל (פ"א ה"ב).

והכוונה בפנים היא, שבאריכות לשונו („כהן גדול עושה אותן והוא לבוש כו'"), מדגיש הרמב"ם (עוה"פ) ענין זה (שגם התמיד נעשה בכה"ג) — כדי לרמז גם בתחלת פ"ב ענינו (הכללי) של יוהכ"פ.

114) ראה זח"ב רלט, א. ח"ג כו, ב. המשך דיום ההילולא, באתי לגני השי"ת (פ"ב).

115) לקו"ד ח"ג תצא, ב. ח"ד תקעח, ב.

116) אגדת בראשית פע"ט (פ). בעה"ט עה"פ יתרו יט, ו.

117) יתרו שם.

118) שצ"ל דוקא דומה להמשלח (ראה קידושין מא, ב: מה אתם כו'. לקו"ת ויקרא א, ג. לקו"ש חל"ג ע' 114 ואילך. ולהעיר מתוד"ה דאמר — קידושין כג, ב ובמקומות שנסמנו על הגליון שם).

119) הושע יד, ג ובמפרשים שם. שו"ע אדה"ז או"ח מהד"ב ס"א ס"ט.

120) וראה לקמן סעיף יט.

טו. דערנאָך קומט דער דריטער פרק און איז מוסיף אַן עילוי שלא בערך לגבי די ערשטע צוויי פרקים

[בהתאם דערמיט וואָס דאָס איז פרק שלישי, וואָס איז למעלה מהתחלקות ומדידה והגבלה (כנ"ל ס"ו):

וואָס דאָס איז די מעלה פון „יעקב חבל נחלתו"[121], און פון תורה בכלל וואָס איז פאַרבונדן מיט מספר שלישי, כמחז"ל[122] „אוריאן תליתאי לעם תליתאי ע"י תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי" (און ר' נסים גאון[122] (ומפרשי הש"ס) זיינען מוסיף נאָך ענינים פון „תליתאי" בשייכות מיט תורה)]:

„שני הגורלות אחד כתוב עליו להשם ואחד כתוב כו'": דער ענין פון „גורלות" בפשטות איז[123] — וואָס עס איז כלל ניט פאַרבונדן מיט ידיעת האדם[124] (און ווי דער רמב"ם איז גלייך (ובהתחלה) מדגיש אז עס זיינען פאַראַן „שני הגורלות, אחד כתוב עליו להשם ואחד כו'", מען קען ניט וויסן ווי עס וועט אויספאַלן) — בדוגמא ווי געוועדט פריער (סעיף ח) בנוגע צו צדקה ווי דאָס איז אין אַן אופן וואָס איז אינגאַנצן העכער פון ידיעה.

וואָס דאָס איז אַ חידוש גדול ועיקרי וואָס טיילט אויס עבודת יוהכ"פ פון אַלע אַנדערע קרבנות: קרבנות בכלל זיינען פאַרבונדן דוקא מיט ידיעת האדם — סיי די קדושת הבהמה ווערט אויפגעטאָן דורך דעם וואָס דער אדם איז (בידיעתו) מקדיש די בהמה, און אויך די הקרבה מוז זיין „לרצונו"[125] דוקא [וואָס דערפאַר, אפילו ווען מ'מוז מכריח זיין איינעם צו בריינגען אַ קרבן, איז „כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"[126]];

משא"כ ביוהכ"פ — „אחת בשנה" — איז דאָ אַ קרבן וואָס ווערט אויסגעקליבן דוקא שלא בידיעתו — דורך „גורלות". ונאמר[127] בחיק יוטל את הגורל ומהוי כל משפטו.

און דאָס איז דער עילוי וואָס קומט צו אין דריטן פרק (אפילו) לגבי די ערשטע צוויי פרקים:

אין די ערשטע צוויי פרקים רעדט זיך ווען עס איז דעם עילוי פון יוהכ"פ ווי עס איז נאָך פאַרבונדן מיט (מעין?) מדידה והגבלה — נאָר ווי מדידה והגבלה שטעלט אַוועק אַ אידן העכער פון זיין מדידה והגבלה; מ'איז מגלה אין דעם אידן בחי' לוי שבו, דערנאָך — כהן, און אין כהן גופא — אַלע דרגות פון כהנים[128]: כהן הדיוט, סגן כה"ג, כהן משוח מלחמה ביז כהן גדול (מיט דער שלימות פון כהן גדול) —

אַבער לאחרי כל זה איז עס פאַרט אַן ענין וואָס האָט אַ תואר, וואָס יעדער תואר איז אַן ענין פון מדידה והגבלה;

משא"כ דער ענין פון „גורל" איז העכער פון תוארים — ס'איז למעלה מכל (ידיעה) מדידה והגבלה.

---

121) האזינו לב, ט ובפרש"י שם.

122) שבת פח, א (בהסוגיא דמ"ת).

123) וראה אגה"ק סוס"ז.

124) ויתירה מזה — הגורלות צ"ל שווין כדי שלא יוכל לדעת (בשיעור הרמב"ם פ"ג ה"א).

125) וצ"ל ששה כוונות (ידיעות): לשם זבח לשם זובח לשם השם לשם אשים לשם ריח לשם ניחוח (משנה זבחים מו, ב).

126) ר"ה ו, א (וש"נ). רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פי"ד הט"ז. וראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

127) (משלי טז, לג) ושייך לעשה"ד מקור התורה וכו'. ובשו"ת הגאונים (קושטא, של"ה. ירושלים, תש"כ — סי' כ. ווילנא, תרמ"ה — סי' נז) העובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות.

128) ראה רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ד הי"ט „שמונה מעלות".

טז. מען דאַרף אַבער האָבן אַ ביאור: ווי פאַסט טאַקע אַז ביוהכ"פ זאָלן זיין „שני הגורלות" — אויך אַ צווייטער גורל וואָס איז ניט להשם?

מ'רעדט דאָך וועגן „ועמך כולם צדיקים"[129], און לאחרי העבודה פון חודש אלול — „ובכתה את אבי' ואת אמה ירח ימים"[130]

[וואָס די בכי' איז אַ בכי' של שמחה[131] מצד עבודת התשובה, ובפרט אַז אויב יעדער ענין פון עבודת ה' דאַרף זיין בשמחה[132] — עאכו"כ ביי תשובה, וואָס זי איז משלים כל העבודות כולן, אַז זי דאַרף זיין מתוך שמחה גדולה],

עאכו"כ לאחרי עבודת הסליחות, עבודת ר"ה און עבודת עשרת ימי תשובה

[און וויבאַלד אַז „כל האוכל ושותה בתשיעי כו' כאילו התענה תשיעי ועשירי"[3] — אַז שוין בתשיעי האָט מען די מעלה פון עשירי (נאָר — דורך אכו"ש[133]) — קומט אויס, אַז אַריינ־קומענדיק אין יוהכ"פ האָט מען שוין אַלע עשרת ימי תשובה]

איז דאָך זיכער אַז מ'האָלט שוין ביי דער עבודה פון „לאתבא צדיקיא בתיובתא"[134] (מיט דער הדגשה בתיובתא — ווי תשובה שטייט אין לשון תרגום),

איז ווי זאָגט מען אַז במצב כזה איז אויך דאַ דער צווייטער גורל?!

וי"ל אַז דערפון גופא איז פאַרשטאַנ־דיק אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן אַז ענין פון היפך הטוב כפשוטו, נאָר אויך דער צווייטער גורל איז אַן ענין אין קדושה גופא.

יז. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם אַ דבר פלא בנוגע לעת"ל[135]:

בנוגע „מנין המצות" זאָגט דער רמב"ם[136] אָן כלל „שאין ראוי למנות מצות שאין נוהגות לדורות". שטעלט זיך די שאלה: לעת"ל וועט דאָך זיין בלויז עניני טהרה[137], קדושה ואמת וטוב וישר, ובמילא איז דעמאָלט ניט שייך (לכאורה) די עבודה פון „סור מרע" (וכמבואר באגה"ק[138], אַז לעת"ל וועט די עבודה זיין (ניט „לברר בירורין" נאָר) עליות אין קדושה גופא) — איז ווי אַזוי רעכנט מען אין מנין המצות דעם גאַנצן סוג פון „מצות לא תעשה"?

איז דער ביאור אין דעם:

דער ענין פון „לא תעשה" לעת"ל איז ע"ד דער ענין פון „סור מרע" ווי עס שטייט אין תורה עצמה, וואָס דאָרטן איז ניט שייך ח"ו די מציאות פון רע כפשוטו, נאָר בלויז די מעלה וואָס קומט אַרויס דורך דעם „סור מרע" — די מעלה און אויפטו פון אתכפיא, ביז אַז פון אתכפיא וועט אתהפכא

[וע"ד תורת הבעש"ט[139] עה"פ[140] „סור

---

129) ישע' ס, כא.

130) תצא כא, יג. לקו"ת להאריז"ל עה"פ.

131) להעיר מלקו"ת תצא לז, ד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 208 ובהערות שם.

132) רמב"ם סוף הל' לולב (וראה לקמן בפנים סוסכ"א). תניא פכ"ו. ובכ"מ.

133) ראה בארוכה בזה – לעיל ע' 313.

134) זח"ג (רע"מ) קנג, ב. לקו"ת האזינו עה, סע"ב. ועוד.

135) בהבא לקמן – ראה גם שיחת ש"פ שלח תשמ"ה. ועוד.

136) בסהמ"צ שרש ג.

137) כי „ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב).

138) סכ"ו (קמה, א־ב).

139) כתר שם טוב ספ"ט.

140) תהלים לד, טו.

מרע ועשה טוב" — „שתעשה את הרע טוב", ד.ה. פריעה קומט „סור מרע" — אתכפיא, און דערנאָך אתהפכא — אז מען מאַכט איבער דעם רע עצמו לטוב]

וואָס דאָס איז אַ צווייטער סוג פון „זכיות", וואָס ווערן געשאַפן פון דעם צד ההיפך כו'.

ואדרבה: די זכיות זיינען אַ העכערער סוג אין זכיות[141]. וכמרומז גם בזה, וואָס דער מספר מצות ל"ת[142] איז אַ סאָך מער ווי דער מספר פון מצות עשה[143].

[דאע"פ אַז דער ענין פון מנין ומספר ווייזט אויף דער „בחי' אחרונה"[144] פון דער זאָך — דאָך, דריקט אויס דער מנין כללות הדבר[145]. ביז אַז מען געפינט דעם כלל אַז „המנין מבוא גדול וסימן לזכירה"[146] (און ווי דער רמב"ם שרייבט[147]: שאשים תחילה . . מספר המצות . . יש להם כך וכך מ"ע . . להשמר שלא יעדר ממנו דבר שלא אדבר בו)].

ועד"ז איז בנוגע די צוויי „גורלות" פון יוהכ"פ:

נאָך דער עבודה פון אלול וכו', איז ביי אַ אידן פאַראַן בלויז ענייני קדושה וטוב: און נאַכמער: דורך עבודתו בר"ה זיינען אידן מכתיר דעם אויבערשטן אַלס מלך, וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק[148] אַז אַ איד דערגרייכט ביז צו עצמות ומהות [וואָס דערפאַר איז עס בכחו צו מעורר זיין פון פנימיות התענוג דלמעלה (ביז פון פנימיות עצמות ומהות דלמעלה)[149] אַז עס זאָל נמשך ווערן למטה ביז אין „מלך על כל הארץ"].

איז במילא מובן, אַז דער ענין פון די „שני הגורלות" זיינען ע"ד די צוויי קווין פון „עשה" און „לא תעשה" לעת"ל, וואָס דאָס זיינען צוויי דרכים אין עולם הקדושה עצמו.

וע"ד החילוק צווישן עבודת (בית) הלל ועבודת (בית) שמאי[150] — „הלל מלשון[151] בהלו נרו", חסד, עשה טוב: „שמאי . . כענין שארז"ל[152] . . השם אורחותיו", גבורה, סור מרע.

יח. נאָך מער: וויבאַלד דאָ רעדט זיך ווען עבודת כה"ג, אין קדה"ק, אין „אחת בשנה"[153] — בחי' יחידה (שלמעלה מהתחלקות) — איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז די „שני הגורלות" זיינען ניט קיין ענין פון התחלקות ופירוד, נאָר ביידע קווין (וויי זיי זיינען „שני הגורלות"), שטייען אין אַן אחדות גמורה (ע"ד הנ"ל סעיף ב אַז ביוהכ"פ ווערן נתחבר די צוויי קווין פון „התענה" און „אכילה").

בדוגמא ווי די צוויי קווין פון עשה און ל"ת שטייען אין תורה, אַבער — ווי אורייתא וקוב"ה כולא חד[154], ווי תורה נעמט זיך פון יחידה, פון עצמות ומהות.

---

141) ראה דרמ"צ קצא, א. ובכ"מ.

142) ומל"ת שייכים לי"ה שבשם דוקא (לקו"ת ד"ה אלה פקודי פ"ב ואילך).

143) אף שבעשה"ד — „אנכי" (עשה) קודם ל„לא יהי' לך" (ל"ת).

144) שער היחוד והאמונה ספ"ז (פד, ב).

145) ראה לעיל הערה 108.

146) יד מלאכי כללי הרמב"ם אות לד.

147) בהקדמתו לספר המצות. ועד"ז כתב גם באגרת תחיית המתים קרוב לתחלתה.

148) ראה לקו"ש ח"ט ע' 189. ובכ"מ.

149) ראה סידור עם דא"ח רמו, א ואילך.

150) לקו"ת שה"ש מח, ג.

151) איוב כט, ג.

152) מו"ק ה, סע"א.

153) השלימות בנפש, בעולם, בשנה „אשר על ענין ג' בחי' אלו הוא יסוד של הספר יצירה" (אוה"ת יתרו ע' תתטז. תורת שמואל — תרכ"ח ע' קמד).

154) מובא בתניא פ"ד ורפכ"ג בשם הזהר. וראה זח"א כד, א. זח"ב ס, א. לקו"ת נצבים רד"ה כי קרוב אליך. — ולהעיר ג"כ מתיקונים ת"ע ותי' כב.

וואס דאס איז דער ביאור אין די צוויי דיעות[155] בנוגע צו מ"ת (וואס דעמאלט איז געווען התגלות העצמות) — צי אידן האבן געענטפערט „על לאו לאו" אדער „על לאו הן" — וואס ווערט אזא „אלו ואלו דא"ח"[156] איז מובן, אז דער־מאלט זיינען געווען ביידע ענינים:

דער טעם הדיעה אז מ'האט געענט־פערט „על הן הן ועל לאו הן" איז (ווי גערעדט אמאל בארוכה[157]) — ווייל במ"ת איז געשטאנען בהדגשה אז ביידע קווין [סיי „אנכי" (שרש[158] כל רמ"ח) מ"ע: און סיי „לא יהי' לך" (שרש[158] כל שס"ה) ל"ת] זיינען אין ענין — „הן": מ'איז דורכדעם מקיים ציווי ה':

די צווייטע דיעה האלט אז מ'האט געענטפערט „על הן הן ועל לאו לאו" — ווייל אין יעדערע פון די צוויי קווין איז דא אן אנדער מעלה, ובמילא האט מען געענטפערט „על לאו לאו" — מצד דער מעלה פון אתהפכא

(און דוקא אין דעם אופן שטייט בגילוי די מעלה פון „למעשה ידיך תכסוף"[159], „קב שלו" — וואס מצד דעם אדם הערט זיך אן די התחלקות פון די שני קווין).

און „אלו ואלו דברי אלקים חיים" — ווייל בשעת מ"ת איז געווען דער חיבור פון ביידע ענינים: מצד דער התגלות העצמות (שלמעלה מהתחלקות) האט מען געזאגט „על הן הן": אבער די התגלות העצמות האט דורכגענומען דעם ענין פרטי פון יעדן קו[160], ובמילא האט מען (אויך) געזאגט „על לאו לאו". אין אנדערע ווערטער: דאס גופא וואס מ'האט געזאגט „על לאו לאו" איז בפנימיות געווען אן ענין פון „הן", ובפרט אז דער זאגן „לאו" איז נאר דערפאר וואס דער אויבערשטער הייסט אים זאגן „לאו".

יט. ס'איז דאך „ונשלמה פרים שפתינו"[119] — אז אע"פ אז מ'געפינט זיך אין גלות און אין חו"ל, איז דוקא דער־פאר געגעבן געווארן די מעגלעכקייט (און נאכמער — דער ציווי) אז יעדער איד, פון קליין ביז גרויס — אנשים נשים וטף, ובלשון הכתוב[161]: בנעריו ובזקניו גו' בבניו ובבנותנו — זאל אויפטאן די עבודה פון כה"ג, און אין אן אופן פון „ונשלמה" — אויך לשון שלימות,

און דערצו דארף ער נוצן „שפתינו", וואס דורום כדי צו אויפטאן ענין ה„פרים" („חמש עשרה בהמות") מוז מען האבן די עבודה מיט „שפתיים", וועלכע זיינען פון די אברים גשמיים (וכמבואר בתניא[162] אז „אי אפשר לנפש האלקית לבטא בשפתיים . . כ"א ע"י נפש החיונית הבהמית („חמש עשרה בהמות") המלובשת באברי הגוף").

און דאס וועט ווערן די הכנה קרובה צום „הקיצו ורננו שוכני עפר"[163] — ו„אהרן . . ומשה עמהם"[164], צוזאמען מיט „כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם"[165] אין דעם ביהמ"ק השלישי,

---

155) מכילתא יתרו כ, א.
156) עירובין יג, ב.
157) לקו"ש ח"ו ע' 5-124.
158) תניא רפ"כ.
159) איוב יד, טו.
160) בדוגמת החילוק (ראה לקו"ש חכ"ד ע' 563 (לענין יוהכ"פ). ועוד) ד„יחיד" ו„שלישי" (והרי מ"ת שייך ל„שלישי" — ראה לעיל בפנים סעיף טו).
161) בא י, ט.
162) רפל"ז (מז, א).
163) ישעי' כו, יט.
164) יומא ה, ב.
165) כל' חז"ל — יומא נג, א. ועוד.

בארצנו הקדושה, „ארץ[166] אשר גו' תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

ובשלימות כל עם בני ישראל, „בנעריונו ובזקנינו . . בבנינו ובבנו־תנו"[161],

און זיי אַלע שטייען אין אַן אופן פון „קהל גדול ישובו הנה"[167] — לשון יחיד, ווייל ביי יעדערן און אַלעמען פון זיי שטייט יחידה שבנפש בגלוי און נעמט אים דורך בכל ענינו,

וואָס דאָס ווערט אויפגעטאָן (אין דער גאולה האמיתית והשלימה) ע"י משיח צדקנו, וואָס ער איז די „יחידה" הכללית[168] פון יעדער אידן און אַלע אידן און פון דער גאַנצער וועלט (כידוע[168] אַז די גדולי ישראל און רועי ישראל שלפנ"ז זיינען די דרגות פון נר"נ חי', און משיח צדקנו איז יחידה הכללית), און דערפאַר טוט ער אויף דעם גילוי פון יחידה שבנפש ביי כאו"א מישראל.

*

כ. כדי אַז די גאולה זאָל זיין בשלימות, דאַרפן אידן האָבן כל טוב גשמי ביז אין שלימות הטוב, ווי דער רמב"ם פסק'נט בפירוש בספרו משנה תורה[169] (ספר „הלכות הלכות"[98]) אַז דעמאָלט וועלן אידן האָבן כל עניני טוב כדי זיי זאָלן קענען זיין „פנויין בתורה"[170], ובלשון הפסוק[171] „ויתן להם ארצות גוים גו' בעבור[172] ישמרו חוקיו ותורתיו ינצרו",

און אויך בשעת אידן געפינען זיך נאָך אין גלות דאַרפן אידן האָבן כל טוב גשמי כדי צו קענען אויפטאָן (ובפרט — כדבעי) אין עבודת ה',

און ווי דער רמב"ם איז מבאר אין הלכות תשובה[173] אַז דאָס איז דער טעם פאַרוואָס תורה זאָגט אַן אַלע יעודים גשמיים בפשטות (ביז אין בני חיי ומזוני רוויחא, ובכולם רוויחי) — ווייל דורכדעם ערמעגלעכט מען אַ אידן מלמעלה אַז ער זאָל קענען (נאָכמער) אויפטאָן אין עבודת ה',

און דורכדעם גופא איז מען ממהר די גאולה, אין אַן אופן פון זריזות — „וארו עם ענני שמיא"[174].

כא. כמדובר כמה פעמים בארוכה, אַז בר"ה שטייען אַלע ענינים בכללות, און במשך די עשי"ת ווערן זיי פאַנאַנדערגעטיילט אין פרטים, ביז אין עשרה ימים[175] — עשר דרגות, וואָס „עשר" איז שלימות המספר[176]

[דערפאַר זיינען כמה ענינים עיקרים במספר עשרה — עשרה מאמרות[177], עשרת הדברות, עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש[178] (ובקרוב ממש — אין ביהמ"ק השלישי)],

ועד"ז בענינו — די ברכת כל טוב, אַז מ'איז זיך ניט מסתפק מיט אַ ברכה

166) עקב יא, יב.
167) ירמ' לא, ז.
168) ספר המאמרים תרצ"ט ע' 207 בשם הרמ"ז. ועיין ש' (וס') הגלגולים בתחלתו ובכ"מ. ואכ"מ.
169) סוף הלכות מלכים.
170) ל' הרמב"ם שם ה"ד.
171) תהלים קה, מד־מה — נתבאר בארוכה בשיחת ש"פ וילך תשמ"ו.
172) וי"ל שזהו מקורו דהרמב"ם בהל' תשובה דלקמן בפנים, בנוגע לתכלית וכוונת היעודים הגשמיים שבתורה.
173) פ"ט.
174) דניאל ז, יג. סנהדרין צח, א.
175) ראה הנסמן לעיל הערה 27.
176) ראה ראב"ע לשמות ג, טו. פרדס ש"ב.
177) אבות רפ"ה.
178) אבות שם מ"ה.

בכללות — נאָר מ'איז רגיל (ובפרט בסיום עשי"ת) צו מפרט זיין די ברכות.

וואָס יעדער ברכה און אַלע ברכות הויבן זיך אָן מיט אַן אות פון אל"ף בי"ת

— און דאָס איז דאָך אַ ברכה וואָס ווערט (נמשך, ועוד יותר אויך) אויפ־געטאָן דורך אַ אידן; ובפרט וועז אַ איד שטייט (דורך „ונשלמה פרים שפתינו") בדוגמא כביכול ווי אַ כהן גדול בביהמ"ק[179], איז זיין ברכה (ווי ברכת כהנים[180], און נאָכמער) ווי (מ'זאָגט ב־מחזור ווי) ברכת כה"ג בביהמ"ק, וועלכע איז געווען[181] בשם המפורש שם העצם ושם המיוחד[182] (באופן נעלה ביותר ווי בברכת כהנים סתם[183]) — ובמיוחד אַז דאָס טוט אַ צבור ובבית הכנסת

וועט מען איצטער דערמאָנטען בשלי־חות הציבור ובכחם — איינע פון די ר"ת פון יעדער אות של הא"ב (וועלכע איז כולל אַלע ברכות וואָס הויבן זיך אָן מיט דעם אות):

עס זאָל און וועט זיין אַ שנת תשובה,

וואָס דאָס איז כולל אין זיך אויך — שנת תורה און שנת תפלה[184],

אַ שנת שמחה ושׂשון — עס וועט זיין עבודת ה' בשמחה וטוב לבב,

אַ שנת חיממות, אַז נאָך זייענדיק אין גלות וועט מען שטיין אין אַ מעמד ומצב פון חיממות,

אַ שנת „ואולך אתכם קוממיות"[185] — נאָך זייענדיק אין גלות,

אַ שנת צדקה — אַז נוסף אויף דער צדקה וואָס מ'טוט אַליין, גיט דער אויבערשטער צדקה — „לך הוי' הצדקה"[186], און גיט עס מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, וואָרום צדקה דאַרף דאָך זיין לפי השג יד הנותן[187], לויט דעם אויבערשטנ'ס מעגלעכקייטן, ובמילא איז עס — „מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה",

און וויבאַלד אַז „שקולה צדקה כנגד כל המצות"[188] — טוט עס אויף אין אַלע ענינים פון וועלט (וואָס די גאַנצע וועלט איז דאָך באַשאַפן געוואָרן כדי מ'זאָל מיט איר אויפטאָן דעם ענין המצות), אַז יעדער ענין זאָל זיין אין אופן פון (צדקה ב)הרחבה,

ווערט במילא אַ שנת פדות, פדי' פון אַלע ענינים המבלבלים,

ביז אין תכלית השלימות פון „פדות", וואָס דאָס איז דאָך דער אופן פון „פדה בשלום נפשי"[189], ווי דער מיטעלער רבי

---

179) כנתינת כח הנפלאה של מסדרי תפלות בנ"א, תפלת כאו"א במוסף יוהכ"פ: כמו ששמעת תפלת כה"ג בהיכל כמו כן מפינו תשמע ותושיע כו' שנת אורה כו'.

180) ראה לקו"ת ס"פ קרח מעלת ברכת כהנים. וראה ספה"מ תרכ"ט בתחלתו (ועוד), דבברכת כהנים יש גם המעלה דתפלה. עיי"ש.

181) רמב"ם הל' (תפלה) נשיאת כפים פי"ד ה"י (בנוגע ברכת כהנים בכלל. וראה הערה 183).

182) ג' לשונות אלו נסמנו בלקו"ש חי"ב ע' 15 (עיי"ש). ועוד.

183) ראה בארוכה שיחת ערב חה"ש תשל"ז במעלת ברכת כהנים דהכה"ג (ושם המפורש כו' שמברך בו) לגבי ברכת שאר כהנים. וראה שם המעלה בשם המפורש שמזכיר (עשר פעמים) ביוהכ"פ (רמב"ם הלכות עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"י) גם לגבי ברכת כהנים שלו. ואכ"מ.

184) תורה (וגדלות שלה — מצות) ותפלה — טובים ע"י התשובה (לקו"ת שמע"צ פה, א. שה"ש יז, ג. ולהעיר מתו"א ריש מג"א).

185) בחוקותי כו, יג.

186) דניאל ט, ז (ושם: אד').

187) ראה כתובות סו, ב ואילך.

188) ב"ב ט, א.

189) תהלים נה, יט.

איז מבאר בארוכה בספרו „שערי תשובה"[190] דעם גודל הענין שבזה, און ווי אזוי דאָס טוט זיך אויף נאָך זייענדיק אין גלות,

וואָס דער ענין פון „פדה בשלום נפשי" איז דאָך פאַרבונדן מיט דער גאולה פון תורת החסידות[191], ווי זי איז „יתפרנסון" מיני' בגלותא[192] — דורך תורת חסידות חב"ד, ע"י נשיאי חב"ד: דער אלטער רבי, דער מיטעלער רבי, דער צ"צ, דער רבי מהר"ש, דער רבי נ"ע, ביז דעם רבין דעם שווער נשיא דורנו — וואָס ענינם איז דאָך וואָס זיי האָבן מגלה ומפיץ געווען די „מעיינות" פון בעש"ט און דעם מגיד —

ווערט דאָס אַ שנה פון „פדה בשלום נפשי" — די פדי' פרטית[193], און פון דעם „פדה בשלום נפשי" פרטי קומט מען תיכף ומיד („עם ענני שמיא") צו דער פדי' כללית, דער „פדה בשלום נפשי" ע"י משיח צדקנו,

אַ שנת עוז — אז יעדער איד, נאָך זייענדיק אין גלות, שטייט אין אַן אופן פון עוז,

אַ שנת סייעתא דשמיא — אז נוסף וואָס ער טוט אַליין — האָט ער „סייעתא דשמיא",

[וואָס דאָס איז מודגש אין דעם לשון „סייעתא" גופא — וואָרום „סייעתא" (העלפן) פאַסט אויף אַ זאָך וואָס איז דאָ פון פריער (ס'איז דאָ דער „קב שלו", ביז תשעה קבין שלו, ביז אלע עשרה קבין שלו), נאָר אין דעם גופא קומט צו דער ענין פון „סייעתא דשמיא" — ווערט די זאָך באופן וכו' דשמיא],

אַ שנת ניסים, און ניסים גלויים — לגמרי העכער פון טבע, ביז באין־ערוך פון טבע, ביז אז אפילו בערך צו „ימי צאתך מארץ מצרים" איז דאָס ניסים ונפלאות[194],

אַ שנת מרומים — אז יעדער איד שטייט אין אַן אופן פון „ירכיבהו";

אבער יתרה על „ירכיבהו על במתי ארץ" — אז מ'דאַרף נאָך אַנקומען צו „במתי ארץ" און אויף דעם איז ער רוכב, נאָר ער שטייט לגמרי אין אַן אופן פון „מרומים", וואָרום ער איז פאַרבונדן מיט מרום וואָס איז פארבונדן מיט עתיקא[195] דוקא („לעתיק יומין אתמר"),

אַ שנת לימוד — אז מ'האָט הצלחה אין אַלע אופנים אין לימוד התורה, „למלעי[196] באורייתא ולאשתדלא[197] בה ולאפשה לה",

ביז עס ווערט אַ שנה וואָס ביי יעדער איד ווערט נתגלה ווי אזוי בניך לימודי ה"[198], וואָס „לימודי" איז דאָך (אויך) מלשון[199] „לשון לימודים"[200] — אז דאָס ווערט ביי אים אַ רגילות, ער ווערט אַ למוד ורגיל בזה,

וואָס דאָס (נאָכמער) דורכ־דעם וואָס עס ווערט זיין אַ שנת כלכלה

---

190) ח"א ד"ה פדה בשלום פי"א.

191) אגה"ק אדה"ז הידועה (אגרות קודש אדה"ז סי' לח־לט).

192) ל' התקו"ז ת"ז בסופו. וראה כסא מלך שם. הקדמת מקדש מלך לזהר.

193) ראה אגה"ק ס"ד.

194) ל' הכתוב — מיכה ז, טו. וכפירוש הזהר ופע"ח — ראה אוה"ת נ"ך עה"פ ע' תפז.

195) ראה אוה"ת קדושים ע' קיא. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1135 בהערה. וראה הקדמת הזהר (א, ב).

196) זח"ב יב, ב.

197) ראה זח"ב קסא, ר"ע:ב: אסתכל בה באורייתא ואשתדל בה.

198) ישעי' נד, יג.

199) ראה רד"ק עה"פ.

200) ישעי' נ, ד (וכפי' הרד"ק שם).

— ווי דער רמב"ם איז מבאר (כנ"ל ס"כ) אַז כדי צו זיין פנוי אויף לימוד התורה דאַרף זיין מזונא רוויחא (בדוגמא ווי עס וועט זיין בזמן ההוא, וועו עס וועלן זיין אַלע ענינים),

און אַ שנת „לֹא תשא עון"[201], ווי ער איז מפרש אין לקו"ת (אין די דרושים פון שבת שובה[202]) אַז דער ענין פון „כל" איז „כללות הכל", בדוגמא ווי „שלשה (אבות) הטעימו הקב"ה . . מעין עוה"ב" (וואָס ביי יעדערן פון זיי שטייט[203] דער לשון „כל"[204]) כמבואר אין מס' בבא בתרא[205] — וואָס דאס איז דאַך אויך פאַרבונדן מיט דער „בבא בתרא" פון גלות, וכמרומז בזה וואָס זיי איז די מס' שלישית[206] פון מס' נזיקין[207] — בדוגמת ביהמ"ק השלישי,

שנת „חידו של עולם" — דורך דעם וואָס אַ איד איז מגלה ביי זיך (דורך דער עבודה פון יוהכ"פ וערב יוהכ"פ — און דערפון ווערט עס נמשך במשך כל השנה כולה) אַז זיין גאַנצער יאָר ווערט אַ שנת חוד ושנת חידה שבנפש,

ווערט במילא אַ שנת טובה, אַ טובה בלי מדידה והגבלה,

אַ שנת חיים, ביז חיים בפשטות, און „חיים" פון „מחי' חיים", און נאָך העכער — ווי דאָס איז פון עצמות ומהות, וואָס דעמאָלט איז אפילו דער עקב שברגל[208] ווערט אַ „חי" בשלימות,

אַ שנה של זכיות — „רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות"[209],

ובפרט אַז יעדער יאָר, יעדער חודש, און יעדער טאָג — קומט צו „מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש"[210], וואָס אפילו וועו ער געפינט זיך אין קצה העולם — פועל'ט ער על כל ישראל כולם, ווארום ס'איז דאָך „נצבים — לאחדים כאחד"[211], ביז „כאחד" ממש,

ווערט דעמאָלט אַ שנת חעד[212], אַז אַלע קלייבן זיך צוזאַמען און פועל'ן דעם „לעולם ועד" — ממשיך זיין דעם ענין האחדות אין מקום הפירוד, עולמות בי"ע דוקא

[וכידוע אַז „ועד הוא אחד בחלופי אתוון"[213] — ווייל[214] „אחד" איז די אחדות פון עולם האצילות, און „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" איז די אחדות פון עולמות בי"ע, די המשכה פון „מלכותו" ביז אין תחתון שאין תחתון למטה ממנו, און דוקא דאָס טוט אויף אַז עס זאָל זיין אַן אופן פון „לעולם ועד" — נצחי],

שנת הוד והדר — „לכבוד ולתפארת" — בנוגע צו יעדער אידן ברוחניות, עאכו"כ אַז דאָס ווערט ביי אים „הוד והדר" בגשמיות,

ואדרבה, דאָס איז די סיבה וואָס מען

---

201) הושע יד, ג.
202) סז, ד. וראה לקו"ת שבהערה 204.
203) ח"ש כד, א. תולדות כז, לג. וישלח לג, יא.
204) ראה לקו"ת בהעלותך לד, א.
205) טז, סע"ב ואילך.
206) ראה זח"ג קצח, א: בבא תליתאה כו'. ולקוטי לוי יצחק לזהר שם (ע' תא ואילך).
207) ראה ב"ק (קב, סע"א): כולא נזיקין חדא כו'.
208) ראה אדר"נ ספל"א. נזיר נא, א ובתוד"ה רקב.
209) מכות כג, ב (במשנה).
210) נסמן בלקו"ש ח"ד ע' 1088. ובכ"מ.
211) לקו"ת ר"פ נצבים.
212) מלשון נועדו גו' יחדיו (תהלים מח, ה), חילופי אתוון דאחד.
213) שעהיוה"א רפ"ז (מזח"ב קלד, א).
214) ראה „תשובות וביאורים" (קה"ת תשל"ד) סי"ג. וש"נ.

*) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' קטז ואילך. המו"ל.

גיט אים מלמעלה סיי הוד והדר בגשמיות און סיי הוד והדר ברוחניות — דערפאַר וואָס ער האט אַ שנת הידור אין קיום המצות,

שנת דוד מלכא משיחא — אַז מ'טוט די אַלע ענינים אין אַן אופן ווי ובכחו פון משיח, וואָס ער איז „מזרע דוד"[215],

וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט שנת דיצה — וואָרום ענינו של דוד איז „מפזז ומכרכר לפני ה'"[216], ביז אין אַן אופן למעלה ממדידה והגבלה, ווי דער רמב"ם בריינגט דאָס אַראָפּ אין סוף וחותם הלכות לולב

[וואָס איז פאַרבונדן מיט „זמן שמחתינו"[217]; און דאָס האָט אַ שייכות מיט ר"ה ווייל די מאה קולות פון ר"ה ווערן נתגלה אין „סכך" הסוכה, וואָס דערפאַר איז „סכך" בגימטריא[218] מאה (כמבואר אין ספרים[219]), און דערנאָך ווערט דאָס נמשך בפנימיות ע"י ד' מינים (וואָס נקראים ע"ש הלולב)],

און עס ווערט דער ענין הכי עיקרי — שנת גאולה, די גאולה מכל הענינים המבלבלים, ביז אַ שנת גאולה בפשטות — גאולה האמיתית והשלימה ע"י דוד משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש,

וואָס דעמאָלט ווערט אַ שנת בינה — „כי[220] מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים",

---

215) פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פ' חלק היסוד הי"ב. רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ד.

216) ש"ב ו, טז.

217) ומביאו שם בהמשך להאריכות לפנ"ז אודות ה„שמחה יתירה" דחה"ס. וראה לקו"ש חי"ז ע' 274 ואילך.

218) פע"ח שער חג הסוכות בסופו. המשך וככה תרל"ז ספצ"ג.

219) תורת לוי יצחק ע' שג. לקלוי"צ אגרות ע' שפד.

220) ישעי' יא, ט. סיום וחותם ס' משנה תורה להרמב"ם.

און אַ שנת אורה — „תורה אור"[221] וואָס דורך איר ווערט נתגלה דער מאור שבתורה, וואָס איז פאַרבונדן מיט יחידה[222] שבנפש, ביז עצמות ומהות פון יעדער אידן וואָס איז איין זאַך מיט עצמות ומהות פון דעם אויבערשטן —

ווערט אַ שנת אלופו של עולם.

וכאמור לעיל — די אַלע אותיות זיינען מגלה אַלע ברכות, וואָס יעדערע פון זיי הויבט זיך אַן מיט אַן אות שבאל"ף בי"ת.

כב. דאָס איז ווי דער ענין גייט מלמטה למעלה[223] — אַנהויבנדיק פון אות תי"ו ביז מען קומט צו אות אל"ף:

דערנאָך ווערן נמשך די אַלע ברכות באופן של מלמעלה למטה — אַז עס ווערט נמשך פון דעם אל"ף ביז דעם תי"ו,

אַז מ'איז ממשיך פון דעם אל"ף פון „אנכי", „אלופו של עולם" — דורך ענין ה„ברכה" (והמשכה) — ביז אין תי"ו, סוף כל ההשתלשלות — אין שמים וארץ בפשטות, אַז מען זעט דאָרט דעם „בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"[224],

מ'זעט השגחה פרטית בכל פרט ופרט דערפאַר וואָס מ'זעט ווי בכל רגע ורגע ווערט דער עולם נתהווה מחדש מאין ליש ממש, ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה (כמבואר בספר תניא קדי־ שא[225]).

---

221) משלי ו, כג.

222) ראה הנסמן לעיל הערה 84.

223) כהאופן שפועלת עבודת בנ"י (סתם, משא"כ תפלת כה"ג בהיכל).

224) בראשית א, א.

225) שער היחוד והאמונה פ"א.

וואָס דאָס איז דער ענין פון אמת — „ואמת ה' לעולם"[226] — וכמבואר בירושלמי[227] עה"פ[228] אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים, אַז „חותמו של הקב"ה אמת", ווייל די אותיות אמ"ת[229] זיינען „אל"ף רישי' דאלפא ביתא מ"ם באמצעיתה תי"ו בסופה",

אַז דער אויבערשטער „חתמ'ט", בשעתא חדא וברגעא חדא, כל סדר ההשתלשלות ב„חותמו" וואָס איז „אמת" — אַז עס ווערט נתגלה ווי אַזוי „משה אמת ותורתו אמת"[230], דערפאַר וואָס דאָס איז פאַרבונדן מיט „אמת הוי'",

וואָרום „ונגלה[231] כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו",

במהרה בימינו ממש (אויך מלשון ממשות — „כל בשר"),

ומתוך שמחה וטוב לבב.

און דעמאָלט, איז די אַלע ענינים וואָס איצטער טוט מען זיי בלויז אין אַן אופן פון „ונשלמה פרים שפתינו" — ווערט מען טאָן כפשוטו, „ושם נעשה לפניך כמצות רצוניך",

בבית המקדש השלישי, אין הר הקודש, אין ירושלים עיר הקודש, און אין ארץ הקודש, „אשר גו' עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[166], און „עתידה ארץ ישראל שתתפשט בכל הארצות"[232],

בשמחה ובטוב לבב, במהרה בימינו ממש, און מיט אַ גמר חתימה טובה.

כן יהי רצון.

---

226) תהלים קיז, ב.

227) סנהדרין פ"א ה"א. וכ"ה בדב"ר פ"א, י (ובירושלמי צירף גם הפסוק דישע' מא, ד).

228) ישע' מד, ו.

229) הא"ב — מלמעלה למטה.

230) ל' חז"ל תנחומא קרח יא. ובב"ב (עד, א), סנהדרין (קי, סע"א): משה ותורתו אמת.

231) ישע' מ, ה.

232) פס"ר פ' שבת ור"ח. יל"ש ישע' רמז תקג.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
להתלמידים שיחיו
ערב יוהכ"פ לפני כל נדרי, ה'תשמ"ו

וידבר גו' דבר גו' יברכך גו' יאר גו' ישא גו'. ושמו גו' ואני אברכם.

א. דער אויבערשטער זאָל העלפן און מצליח זיין יעדערן פון אייך, בתוך כלל ישראל, אין די אַלע ענינים און ברכות וואָס עס האָט זיך געריעדט אחרי תפלת מנחה

— וואָס „לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה שהרי אליהו (הנביא) לא נענה אלא בתפלת המנחה"[1], ובפרט וועז דאָס איז נאָך אין אַן עת רצון במיוחד — ערב יוהכ"פ, תשיעי בחודש, ובסמיכות צו יוהכ"פ, „אחת בשנה"[2] —

ונוסף על האמור — הצלחה אין דעם מילוי התפקיד המיוחד פון תלמידי ישיבות בכלל, און תלמידי ישיבות תומכי תמימים במיוחד — צו זיין „נרות להאיר", ב„נר מצוה ותורה אור"[3],

און טאָן דאָס מתוך שמחה וטוב לבב, וואָס דעמאָלט איז דאָך „דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב"[4] ופועלים פעולתם,

ובפרט וועז מען ווייזט אַ „דוגמא חי'" פון דער אייגענער מעשה, פון דעם אייגענעם דבור, און אפילו פון דער אייגענער מחשבה

— וואָרום אע"פ וואָס מ'ווייס ניט „מה בלבו של חבירו"[5] — איז דאָך אַבער דאָ כמה ענינים וואָס „מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו"[6], ועאכו"כ מתוך דבוריו —

ולכל לראש — אין התמדה ושקידה אין לימוד התורה, נגלה וחסידות, אין אַן אופן פון „כל עצמותי תאמרנה"[7] — „ערוכה ברמ"ח אברים" (ושס"ה גידים) — וואָס דעמאָלט איז זי „משתמרת"[8], און נאָכמער — זי איז אויך „מתברכת"[9] — בנוגע צו זיך און בנוגע צו אַרום זיך.

ב. ובפרט אַז שנה זו איז אַ שנה מעוברת, וואָס תורה רופט עס אַן „שנה תמימה"[10], איז דאָס מוסיף נאָכמער הצלחה צו אויפטאָן די אַלע ענינים אין אַן אופן פון תמימות ושלימות, בכל הפירושים שבדבר[11],

ובפרט אַז „שנה תמימה" האָט אַ שייכות מיוחדת צו „ישיבת תומכי תמימים" און „תלמידי התמימים", וואָס דאָס איז דער שם וואָס עס האָבן געגעבן[12] נשיא דורנו, דער שוועי, און

---

1) ברכות ו, ב.
2) תצוה ל, י (ובפרש"י שם). אחרי טז, לד.
3) משלי ו, כג.
4) ס' הישר לר"ת שער י"ג.
5) פסחים נד, ריש ע"ב.
6) ראה לדוגמא רמב"ם הל' פסוה"מ פ"א ה"ג.
7) תהלים לה, י.
8) עירובין נד, ע"א.
9) להעיר מהחילוק בין גירסת הבבלי (ברכות לה, ב) והירושלמי (שם פ"ה ה"א) „תורתם משתמרת" או „ברכה ניתנת בתורתן".
10) בהר כה, ל. ערכין לא, א (במשנה).
11) ראה אוה"ת (יהל אור) לתהלים יט, ח (ס"ד, ח).
12) ראה שיחת כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע שמחת"ת תרנ"ט (בעת הקפות) — נעתקה במכתבי כ"ק מו"ח אדמו"ר („התמים" ח"א יג, ב ואילך. בהקדמה לקונטרס החלצו תרנ"ט (סה"מ תרנ"ט (קה"ת, תשד"מ) ע' רכה, רכז)).

זיין פאַטער לפנ"ז (וואָס נשיא דורנו איז געווען ממלא מקומו),

ובהדגשה (כאמור), אַז דאָס מיינט מען אויך „תמימות" אין דעם ענין פון „נרות להאיר" — אַ זיכערע זאַך בנוגע צו זיך, און נאָכמער (און אויך אַ זיכערע זאַך) — להאיר את הזולת ב„נר מצוה ותורה אור", לימוד המביא לידי מעשה,

משפיע זיין אויף יעדערן אַרום זיך, עאכו"כ די וואָס זיינען דומה צו (זיך) אייך — אַנהויבנדיק פון תלמידי ישיבות, און דערנאָך יעדער אידן, וואָרום אויף יעדן אידן זאָגט מען „וכל בניך לימודי ה'"[13], ווי נשיא דורנו טייטש אַפ (במאמרו הידוע[14]), אַז דער פשט אין דעם פסוק איז, אַז יעדער איד איז אַ תלמיד חכם,

וואָס די הנהגה פון אַ ת"ח איז אין אַן אופן פון „(תלמידי חכמים) אין להם מנוחה"[15], ווייל „יוצא[15] מבית הכנסת (הקדמת עבודת התפלה[16]) ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה", און דערנאָך אויך — „הנהג בהם מנהג דרך ארץ"[17], וואָס דאָס מיינט לכל לראש (ביי ת"ח) — הפצת התורה ומצותי' אַנהויבנדיק פון הפצת המעיינות חוצה.

ג. און אויף דעם אַלעס האָט מען די הבטחה „יגעת — ומצאת"[18], אַז נוסף לזה וואָס מ'באַקומט לפי ערך היגיעה — באַקומט מען אויך אין אַן אופן פון אַ מציאה, וואָס איז שלא בערך מער ווי די יגיעה וואָס מען לייגט אַריין אין דעם אויפהויבן די מציאה און עס אַריינ־ טראָגן לרשותו.

און דערצו איז דאָ דער „הקב"ה עוזרו"[19],

ובפרט אַז דאָס איז פאַרבונדן מיט לימוד תורתו של הקב"ה, וואָס דורך לימוד התורה ווערט (ווי ער זאָגט אין ספר תניא קדישא[20]) אַ „יחוד נפלא" צווישן דעם „שכל", „משכיל" און „מושכל" — וואָס דאָס איז דאָך שכלו וחכמתו של הקב"ה, וואָס אויך הקב"ה איז זיך עוסק בתורה כל היום כולו[21], ועאכו"כ בשעות מיוחדות ביום[22],

עאכו"כ אין דעם „אחת בשנה", וואָס איז „יום . . מתן תורה"[23] — נתינת התורה אין אַן אופן פון „כפלים לתושי'"[24] (ווי געזאגט בארוכה תיכף לאחרי מנחה[25]), און פון דעמאָלט אַן איז (בכל שנה ושנה) „הימים האלה נזכרים ונעשים"[26] ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה, וועט ס'איז געווען „ויאמר ה' סלחתי כדברך"[27] (ווי מ'גייט איצט באַלד מכריז זיין בצבור וג"פ).

עאכו"כ אַז ס'איז דאָך דער נתינת כח אויף להעלות בקודש, ובלשון הכתוב[28] (וואָס צוזאַמען מיט אַ ציווי, איז

---

13) ישעי' נד, יג.
14) רד"ה וכל בניך תרפ"ט (בסה"מ קונטרסים ח"א) — ע"פ מצודות (ועוד) עה"פ.
15) ברכות בסופה.
16) ראה לקו"ת ברכה צו, ב־ג.
17) ברכות לה, ב.
18) מגילה ו, ריש ע"ב.
19) סוכה נב, ריש ע"ב. קידושין ל, ב.
20) פ"ה.
21) דכל הקורא בתורה הקב"ה יושב כנגדו וקורא כו' (יל"ש איכה רמז תתרלד). וראה ד"ה ביום השני תרפ"ה (בסה"מ קונטרסים ח"ב בסופו) ספ"א ופ"ו. ובכ"מ.
22) ראה ע"ז ג, ב: ג' (שעות) הראשונות כו'.
23) תענית כו, ב במשנה.
24) שמו"ר פמ"ז, א.
25) סוף סעיף ט (לעיל ע' 336).
26) מג"א ט, כח. וכפי' הרמ"ז בס' תיקון שובבים, הובא ונת' בס' לב דוד — להחיד"א — פכ"ט.
27) פרש"י תשא לג, יא. עקב ט, יח. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 570 הערה 10. וש"נ.
28) תהלים פד, ח.

עס אויך אַ הבטחה[29]): „ילכו מחיל אל חיל",

וואָס דאָס גייט במיוחד אויף „תלמידי חכמים"[30], די וואָס לערנען חכמתו של הקב"ה, ובפרט די וואָס זיינען די אמת'ע „חכמים" — חכמי התורה,

ובמיוחד תלמידים פון נשיאים אין חכמת התורה (בכלל), ובפרט — נשיאים אין פנימיות התורה, נשמתא דאורייתא און נשמתא לנשמתא דאורייתא — נשיאי תורת החסידות: תלמידי נשיא דורנו, דער רבי דער שוועך, וואָס ער איז דער ממלא מקום פון אביו, דער מייסד פון ישיבת תומכי תמימים — וואָס ער איז דער מייסד נצחי און אויך דער מנהל נצחי, צוזאַמען מיטן זון כחד, אין כל ענייני תומכי תמימים, ובפרט בנוגע צו לימוד התורה שבה.

ד. און טאָן די אַלע ענינים מתוך שמחה, ווי יעדער ענין של עבודת ה' וואָס דאַרף זיין אין אופן פון „עבדת את ה"א בשמחה ובטוב לבב (דוקא)"[31],

ביז „מפזז ומכרכר (בכל עוז) לפני ה'"[32], ווי דער רמב"ם ברענגט אַראָפ[33] די הנהגה פון דוד המלך, און ברענגט דאָס אַראָפ אַלס אַ הלכה בנוגע לכאו"א מישראל,

ובפרט אַז עס רעדט זיך וועגן דער מצוה פון לימוד התורה, וואָס תורה מצד עצמה איז „פקודי הוי' ישרים משמחי לב"[34] — איז דאָס מוסיף נאָכ־מער שמחה, און אַ הוספה אויך באיכות, וואָס דאָס טוט אויף אַ שינוי עיקרי בנוגע צו דער שמחה בלימוד תורה זה.

און דורך שמחה, איז דאָך זיכער אַז „שמחה פורץ גדר"[35] — די אַלע מדידות והגבלות בנוגע צו התמדה ושקידה בתורה, און אַזוי אויך אין „ואהבת לרעך כמוך"[36] — דער „כלל גדול בתורה"[37] (כמאמר ר' עקיבא, וואָס „כולהו[38] אליבא דר"ע") — ובלשון האמור: נרות להאיר.

ה. און דורך דעם וואָס מ'וועט מוסיף זיין (ובפרט לויט דעם סיוע פון „אחת בשנה", פון יום כפור זה) אין די אַלע ענינים

— לימוד התורה וקיום מצוותי', אַנ־הויבנדיק פון נשמתא לנשמתא דאורייתא — פון לימוד החסידות און מעיינות החסידות, ביז דעם „גדול לימוד שמביא לידי מעשה"[39] — קיום המצות בהידור, צוזאַמען מיט דעם „כלל גדול בתורה" — „ואהבת לרעך כמוך" —

באופן דמוסיף והולך ואור, ובלשון הכתוב[28] (ווי דערמאָנט פריער) „ילכו מחיל אל חיל",

וועט דאָס נאָכמער צוהיילן דעם קיום הברכה הפנימית והעיקרית פון „יראה אל אלקים בציון"[28] — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, וואָס דע־מאָלט איז דאָך „כולם[40] ידעו אותי למקטנם ועד גדולם", ווי אַפגעטייטשט אין קבלה וחסידות דער ענין פון „ידעו

---

29) להעיר מתו"א תשא פו, ג. ועוד.
30) ברכות בסופה.
31) תבא כח, מז.
32) ש"ב ו, יד. שם, טז.
33) סוף הל' לולב. וראה לעיל ע' 348.
34) תהלים יט, ט. וראה שו"ע או"ח ר"ס תקנד דקאי על לימוד התורה.
35) ראה בארוכה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז ע' 49 ואילך (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך).
36) קדושים יט, יח.
37) תו"כ עה"פ.
38) סנהדרין פו, רע"א.
39) קידושין מ, ב. וש"נ.
40) ירמי' לא, לג.

אותי", אַז דאָס מיינט — עצמות ומהות, ביז „ידעתיו — הוויתיו"[41],

ובקרוב ממש — פראָוועט „זמן שמחתינו" פון תשמ"ז בארצנו הקדושה, „ארץ[42] אשר גו' תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

און פראָוועט דאָס „בנערינו[43] ובזקנינו בבניו ובבנותינו", וואָרום „קהל גדול ישובו הנה"[44] — יעדער איד און אַלע אידן, „תלוקטו לאחד אחד"[45] דורך דעם אויבערשטן אליין[46], וואָס ער קערט זיי אום, און אין אַן אופן פון „ארו עם ענני שמיא"[47], לארצנו הקדושה,

און דאָרט גופא — אין אַן אופן וואָס „ירחיב[48] ה' את גבולך",

און דאָרט גופא — אין ירושלים עיר הקודש, „קריתּ[49] מלך רב",

און דאָרטן — „בהר הקודש בירושלים"[50], וב„מקדש[51] אד' כוננו ידיך".

ו. און אין די אַלע ענינים — אַנהויבנדיק מיט אַ כתיבה וחתימה טובה וגמר חתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד, תיכף ומיד, „לאלתר".

והולך והוסיף ואור, אַז נאָך אין די איצטיקע לעצטע טעג אין גלות זאָל זיין „ולכל בני ישראל הי' אור במושבותם"[52] — וועט מען געפינט זיך נאָך אין די מצרים וגבולים פון גלות,

און מ'טאָנצט מתוך שמחה אמיתית לקבל פני משיח צדקנו, און דערנאָך צוזאַמען מיט אים און די שכינתא — „ושב ה"א את שבותך"[53], אַז דער אויבערשטער גייט צוזאַמען מיט יעדערן און צוזאַמען מיט אַלעמען,

„וארו עם ענני שמיא"[47], במהרה בימינו ממש,

לארצנו הקדושה והשלימה והרחבה („ירחיב ה' את גבולך"[48]).

ז. „ונתתי שלום בארץ"[54] — נאָך אין די לעצטע טעג פון גלות,

און דערנאָך גייען אידן אין אַן אופן „ואולך אתכם קוממיות"[55], צוזאַמען מיט תורה ומצותי', ביז יחידה שבנפש מיט יחידה שבתורה[56] (נשמתא לנשמתא דאורייתא), צוזאַמען מיט גופי תורה (נגלה דתורה), ומתוך שמחה וטוב לבב, ובעגלא דידן, לארצנו הקדושה.

אמן כן יהי רצון.

---

41) ס' העיקרים מ"ב ספ"ל. מדרש שמואל פ"י מ"ז. נת' בהנ"ל במו"נ ח"א פנ"ח.
42) עקב יא, יב.
43) בא י, ט.
44) ירמי' לא, ז.
45) ישעי' כז, יב.
46) רש"י נצבים ל, ג.
47) דניאל ז, יג. סנהדרין צח, א.
48) ראה יב, כ. שופטים יט, ח.
49) תהלים מח, ג.
50) ישעי' כז, יג.
51) בשלח טו, יז.
52) בא שם, כג.
53) נצבים שם (וברש"י שם. ממגילה כט, א. ועוד).
54) בחוקותי כו, ו.
55) שם, יג.
56) ראה קונטרס ענינה של תורת החסידות סעיף ה ואילך.

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א להאורחים שיחיו בעת ביקורו בסוכה — ליל א' דחג הסוכות ה'תשמ"ג

א. פותחין בברכה (כמדובר לעיל[1]) — גוט שבת און גוט יום טוב,

און פון ענג שבת און פון „וביום שמחתכם — אלו שבתות"[2], ועאכו"כ פון „מועדים לשמחה", און פון „זמן שמחתנו"[3], און פון שמחת בית השואבה — זאל נמשך ווערן ענג ושמחה על כל השנה כולה, ביז צו דעם „ושמחת עולם על ראשם"[4] בביאת משיח צדקנו.

ב. מ'האָט פריער געדאַרפט אַז דער אושפיזא פון היינטיקן טאָג (יום א' דחגה"ס) איז אברהם אבינו (ווי עס שטייט אין זהר[5], נעתק בכמה סידורים).

ענינו פון אברהם אבינו וועלכער איז מפורש בפרטיות בתושב"כ איז — אַז ביי אים איז געווען אַ השתדלות מיוחדת בענין הכנסת אורחים.

ביז אַז פון דעם לערנט אָפ די גמרא[6] אַז „גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה, דכתיב[7] ויאמר ה'[8] אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'".

וואָס דאָס איז געווען פאַר מתן תורה און הכנסת אורחים בנוגע ערביים (ווי אברהם האָט געמיינט[9]) — איז דערפון מובן ווי נאַך מ"ת און באַ הכנסת אורחים פון אידן[10] איז עאכו"כ די גדולה פון „גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה".

וואָס דער פירוש בפשטות אין דעם מאמר חז"ל איז אויך, אַז אַן אורח טוט אויף מערער פאַרן מכניס אורח ווי דער מכניס אורח טוט אויף פאַרן אורח[11] — וויל דער אורח ברענגט אַז באַ דעם מכניס אורח זאָל זיין מערער ווי קבלת פני שכינה.

ג. דערפון האָט מען אַ הוראה סיי בנוגע צו דעם מכניס אורח און סיי בנוגע צו די אורחים:

מ'דאַרף וויסן דעם גודל הענין וואָס דער מכניס אורח טוט אויף, על ידו ווערט אַ זאַך וועלכע איז „גדולה מהקבלת פני שכינה".

ביז אַז דאָס קומט אַראָפּ בדברים גשמיים, אין אכילה ושתי' גשמית פון די אורחים, ביז בשר שמן ויין ישן[12]. [כ"ק אדמו"ר שליט"א הסתכל על המכניס אורח (ר' מ.י. שיחי') וחייך, ואמר]: און אויב ס'איז אַזוי נאַך ניט געווען, קען מען דאָס דערנאַך משלים זיין, ובסבר פנים יפות.

---

1) בבית הכנסת, אחרי תפלת ערבית.
2) בהעלותך ו', י'. ספרי עה"פ.
3) נוסח התפלה דיו"ט. וראה לקו"ת שמע"צ פח, ד ואילך. ועוד.
4) ישעי' לה, י'. שם נא, יא.
5) ח"ג קב, ב ואילך. וראה השמטות לזח"א רסא, א.
6) שבת קכז, א. שבועות לה, ב.
7) וירא יח, ג.
8) כ"ה בגמרא שם. ובפסוק: אדנ"י. וראה מסורת הש"ס והגהות הב"ח לגמרא שם.
9) פרש"י עה"פ שם, ד. ב"מ פו, ב ובפרש"י ד"ה ורחצו.
10) ראה ספרי עקב יא, י'.
11) ע"ד מאחז"ל (ויק"ר פל"ד, ח) יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם הבעל הבית.
12) ראה תניא פ"ז (יא, ב).

און אַזוי אויך די אורחים דאַרפן וויסן אַז זיי זיינען די וואָס זיינען גורם און ברענגען דעם ענין וואָס איז גרעסער פאַר קבלת פני שכינה,

ובמילא דאַרפן זיי זיך אויפפירן באופן המתאים פאַר אַזוינע וואָס ברענגען מערער פאַר קבלת פני שכינה.

ד.ה. בפשטות אַז זיי דאַרפן זיך אויפ־פירן אין אַן אופן אַז ס'איז ניכר אויף יעדערן פון זיי אַז ער איז אַ בן אברהם, און די פרויען — ווי יעדערע פון זיי איז אַ בת שרה, פלג גופא[13] פון אברהם אבינו.

ד. בכללות זמן הגלות זיינען אידן בדוגמא ווי אורחים, ווייל גלות איז ניט זייער אמת'ער אָרט, זייער אָרט איז צו זיין סמוך על שולחן אביו (מלכו), דער אויבערשטער.

ווי חז"ל[14] זאָגן בנוגע צו גלות „אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". אין גלות זיינען אידן אַזוי ווי אורחים.

און דאָס רעדט זיך בנוגע צו אַלע אידן, סיי אידן וואָס געפינען זיך אין חוץ לארץ און סיי די וועלכע געפינען זיך אין ארץ ישראל, וואָס אויך זיי זיינען גלו משולחן אביהם.

די כוונה פנימית אין דעם וואָס אידן געפינען זיך אין גלות איז, ע"פ[15] מאחז"ל[16] „צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות", אַז אידן זאָלן זיין פאַנאַנדערגעשפרייט אין פאַרשידענע מדינות און בכל מדינה מאָכן אַ דירה לו ית', כולל אויך — פועל זיין אויף די אוה"ע אַז זיי זאָלן מקיים זיין די שבע מצוות דבני נח, עס זאָל זיין „לשבת יצרה"[17],

מתאים להפירוש ע"פ חסידות[18] אין דעם מאחז"ל — אַז אידן זאָלן מברר זיין און אריסנעמען די ניצוצי קדושה שבכל מדינה ומדינה שבכל העולם כולו.

ד.ה. אַז אויך בחיצוניות געפינען זיך אידן בגלות נאָר באופן עראי (ווי אורחים), ובפנימיות איז דאָ אַ כוונה אין דעם, כמובן פון מאמר כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם אביו, דער רבי (מהורש"ב) נ"ע[20]) אַז ניט מיט אונזער ווילען זיינען מיר געגאַנגען אין גלות, נאָר דער אויבערשטער האָט אונז געשיקט אין גלות. וואָס מזה מובן ופשוט אַז ס'איז דאָ אין דעם אַ כוונה לטוב בטוב שסו"ס יהי' נראה ונגלה.

וכתורת הבעש"ט[21] — וואָס ער איז היינטיקער חסיד'ישער אושפיזא — בהענין[22] „מה' מצעדי גבר כוננו", עה"פ[23] „כי תבוא אל הארץ גו' והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם" — „אַ איד דאַרף וויסן אַז ער

---

13) זח"ג קט, ב. רצו, רע"א.
14) ברכות ג, סע"א.
15) כי פי' מחז"ל זה — הוא צדקת פרזונו — צדקה שפזרן (כי זה שהגלן — הוא עונש, עונש עליו אומרת תורה — אוי להם כו').
16) פסחים פז, ב.
17) ישעי' מה, יח. וראה תוד"ה לא תהו — גיטין מא, ב.
18) תו"ח שמות רלה, א. ועוד.
19) בשיחתו יום ג' תמוז תרפ"ז — נדפסה בסה"מ תרפ"ז ע' קצו. סה"מ קונטרסים ח"א קעו, א. לקו"ד ח"ד תרצא, ב.
20) ראה ספר השיחות תש"ה ע' 29.
21) „היום יום" ח"י אלול. כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות ס"ג. וראה ג"כ תורתו בכש"ט שם סקכ"ה. בהערות כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע — בהוספות ללקו"ת יח, ב. מאמרי אדה"ז הקצרים ע' רנו.
22) תהלים לז, כג.
23) תבוא כו, א.

גייט פון איין אֶרט אין דעם אַנדערן, איז ניט ער גייט אַליין נאָר מ'פירט איהם מלמעלה, און די כוונה איז לשכן שמו שם, אויף מפרסם זיין אלקות אין דעם אֶרט וואו ער איז", צו דאָרטן פאָר־שפרייטן אידישקייט, און דורך דעם — ג־טלעכקייט.

און דורך דעם וואָס אידן פירן דורך זייער שליחות זייענדיק אורחים אין זמן הגלות (ניט במקומם כלל), ובפרט אַז דאָס איז פאָרבונדן מיט טלטולי גברא און טלטולי נשי[24] — טוען זיי אויף אַז זיי זאָלן ווערן אויס אורחים און צוריק־גיין „אַהיים" למקומם, סמוך על שולחן אביהם (מלכם), בגאולה האמיתית והשלימה.

ה. וואָס דאָס (דער קיום השליחות פון אידן (אַלס אורחים) בזמן הגלות, „לשכן שמו שם", וואָס ברענגט אַז אידן זאָלן ווערן אויס אורחים און צוריקגיין למקומם לשולחן אביהם) ווערט אויפ־גענומען ע"י כללות התורה ומצוות.

במיוחד ווערט דאָס אויפגענומען דורך מצות הכנסת אורחים בפשטות, ווייל די מצוה איז בדוגמא ווי כללות עבודה בתומ"צ בזמן הגלות וואָס כוונתה ועניגה איז צו „מכניס אורח" זיין אַז אידן, וואָס זיינען „אורחים" אין גלות, זאָלן האָבן כל צרכיהם — עאכו"כ צרכם העיקרי בירור הניצוצות הנ"ל ע"י התומ"צ[25].

ולהעיר אַז (כמדובר לעיל) „גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה", וואָס „קבלת פני שכינה" איז ע"ד ווי „ונגלה כבוד ה'"[26] וואָס וועט זיין בגאולה העתידה: און וויבאַלד אַז גדולה הכנסת אורחין, נאָך אין זמן הגלות, מהקבלת פני שכינה, „ונגלה כבוד ה'", קומט אויס אַז דורך (מצות) הכנסת אורחים בזמן הגלות טוט מען אויף כביכול נאָכמער ווי ס'וועט זיין בגאולה העתידה ווען אידן וועלן אַרויסגיין פון גלות און ווערן אויס אורחים.

ו. און דער ענין פון „הכנסת אורחים" בגלות ע"י כללות העבודה בתומ"צ (ובמיוחד ע"י קיום מצות הכנסת אורחים כפשוטו) ווערט נאָכ־מער אויפגעטאָן בשעת די עבודה איז מתוך שמחה,

וואָס דאָס איז אַ ציווי כללי בכל עבודה דקיום תומ"צ — „עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב"[27], אַז ס'זאָל זיין שמחה של תורה און שמחה של מצוה. און ווי דער רמב"ם פסק'נט בסיום הל' לולב, נאָך דעם ווי ער איז מבאר גודל השמחה דשמחת בית השואבה.

וואָס דער כח לזה (אַז ס'זאָל זיין עבודה מתוך שמחה), שמחה של תורה ושמחה של מצוה, נעמט מען פון דעם גודל השמחה בשמחת בית השואבה, וכמחז"ל „מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו"[28].

ועפ"ז יש לבאר פאָרוואָס דער רמב"ם ברענגט דעם ענין אַז ס'דאָרף זיין עבודת תומ"צ בכלל מתוך שמחה (הקדמה כללית לקיום הלכה — איזו

24) ראה כתובות כח, א. וש"נ.

25) להעיר שניצוצות הנ"ל הם בגלות (אורחים) וע"י התומ"צ וכו' „מכניסים" אותם כו'.

26) ישעי' מ, ה.

27) תבוא כח, מז. וראה פי' האריז"ל שער רוה"ק (ר, ב — בהוצאת ירושלים תרע"ב). של"ה מט, א. תניא פכ"ו (לג, א).

28) סוכה נא, א (במשנה).

שתהי') בהמשך צו דעם וואס ער רעדט וועגן שמחת בית השואבה.

ז. ויה"ר אַז דורך דעם וואס אידן וועלן טאָן עבודתם באופן הנ"ל, בכללות התומ"צ בכל מדינה ומדינה וואו זיי געפינען זיך, ובפרט מצות הכנסת אורחים כפשוטה, ובפרט עבודה מתוך שמחה וטוב לבב, אַ שמחה אמיתית און אַ שמחה נצחית, „שמחת עולם" —

וועט מען נאָכמער צואיילן דעם „ואחרי כן יצאו ברכוש גדול"[29], רכוש גדול ברוחניות ובגשמיות, און אויך (בלשון הכתוב[30]) — „ובני ישראל יוצאים ביד רמה", „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"[31], „קהל גדול ישובו הנה"[32].

און ס'וועט זיין דער קיום פון אַלע יעודים, כולל אויך היעוד אַז אויך בגלות „והיו מלכים אומניך ושרותיהם מיניקותיך"[33].

וואָס דאָס הויבט זיך אָן דורך דעם וואָס אויך בזמן הגלות איז „ואולך אתכם קוממיות"[34], אידן שטייען „בקומה זקופה"[35], מיט אַ שטאָלצקייט,

און שטייען אין אַן אופן פון אַלע צו־זאַמען, און — לעשות רצון אבינו שבשמים,

און דורך דעם איז הקב"ה מקיים רצון עם קדשו, רצונם העיקרי — אז „מהרה תצמיח", די גאולה האמיתית והשלימה,

און ס'וועט זיין שלימות 'העם, צו־זאַמען מיט שלימות הארץ, ביז „כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך"[36], און שלימות התורה,

בגאולה האמיתית והשלימה, ובאופן פון „אחישנה"[37], ובשמחה ובטוב לבב.

---

29) לך לך טו, יד.
30) בשלח יד, ח.
31) בא י, ט.
32) ירמי' לא, ז.
33) ישעי' מט, כג.
34) בחוקותי כו, יג.
35) תו"כ ופרש"י עה"פ שם.
36) ראה יב, כ ובספרי שם.
37) ישעי' ס, כב. סנהדרין צח, א.

משיחות ליל שמחת תורה לפני הקפות, ה'תשמ"ו

א. ס'איז ידוע דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו[1] אז בשמחת תורה איז „מצות היום בשמחה".

אזוי ווי אלע הוראות וציוויים פון א נשיא בישראל, ובפרט א נשיא חב"ד — איז ידוע שיטת חב"ד, אז אע"פ וואס „הנשיא הוא הכל"[2], דארף עס ניט בלייבן בא „צדיק באמונתו יחי'"[3], אפילו ניט באם התחלת וכללות „א"ת יחי' אלא יחי'"[4], נאר פון דעם אראפקומען פון דעם נשיא הדור אין „צדיק באמונתו יחי'"[4], דארף דער יחי' (חי"ת בפת"ח) דורכנעמען כל מציאותו פון דעם וועמען מען „באלעבט" און בפנימיות, דורך דעם וואס יעדערער פון זיי טוט בעצמו עבודתו (כולל בנדו"ד — דער ענין השמח"ת) מיט זיינע כחות.

דער אופן ווי דאס קומט אן פון דעם נשיא הדור צו „הכל", צו יעדער מענטש פון דעם דור בכל העולם כולו — איז דאס לכל לראש דורך זיינע שלוחים און שלוחי שלוחים (וואס שליח עושה שליח[5] ביז אפילו מאה שלוחים[6]), וואס יעדערער פון זיי איז שלוחו של אדם כמותו[7].

דערפאר איז כדאי אז די שלוחים וואס געפינען זיך איצטער דא זאלן זאגן „לחיים" אויף א כוס מלא ושלם (און דערנאך זאל מען וועגן דעם אויך איבערגעבן צו די שלוחים וואס זיינען איצטער דא ניטא). און פון די שלוחים זאל די שמחה פון שמח"ת נמשך ווערן צו אלע אידן בכל העולם כולו, ביז אז פון דער שמחה זאל מען בקרוב ממש זוכה זיין צו „ושמחת עולם על ראשם"[8] בביאת משיח צדקנו.

[כ"ק אדמו"ר שליט"א התחיל לנגן „והריקותי לכם ברכה". וכל השלוחים שיחיו אמרו „לחיים". ואח"כ אמר:]

ב. די שליחות פון יעדער אידן בכלל, ובפרט בדרא דעקבתא דמשיחא — איז צו מאכן א דירה לו יתברך בתחתונים[9], און דורך דעם — ברענגען במהרה משיח צדקנו, ווען מ'וועט זען אויך בגלוי ווי כל העולם כולו איז א דירה לו יתברך, וואס דאס איז אפ־ענגיק פון מעשינו ועבודתינו בזמן הזה[10].

ויש לומר אז דער ענין דריקט זיך אויס אין דעם וואס, ווי ס'ברענגט זיך בספרי החשבון[11], אז „שליח" בצירוף עשר איז בגימטריא „משיח", וואס דאס איז מרמז ווי דורך דער עבודת השליחות איז מען מקרב ביאת המשיח.

והביאור בזה:

יעדער איד איז א שליח פון דעם אויבערשטן, וועלכן דער אויבערשטער האט אראפגעשיקט אלס נשמה בגוף דא למטה אין עולם הזה הגשמי בכדי ער

---

1) ראה ס' השיחות תש"ג ע' 8. תש"ה ע' 58.
2) פרש"י חוקת כא, כא.
3) חבקוק ב, ד.
4) ראה לקו"ד ח"א קלא, א. קמא, ב ואילך. ועוד.
5) קידושין מא, א.
6) ראה רמב"ם הל' גירושין פ"ז ה"ד. וראה שיחת י"ז תמוז תשד"מ.
7) משנה ברכות לד, ב. קידושין שם, ב. וש"נ.
8) ישעי' לה, י. שם נא, יא.
9) תניא פל"ו.
10) שם פל"ז.
11) תרתי משמע: חשבון כפשוטו, חשבון הנפש.

זאָל אויסנוצן זיינע כחות צו מאַכן די וועלט פאַר אַ „דירה" צום אויבערשטן, דורך דעם וואָס ער אַליין איז מקיים תורה ומצוות און איז מברר זיין „עולם קטן" — זה האדם[12], און איז אויך מפרסם אלקות בחלקו בעולם, ביז בכל מקום וואו ער קען דערגרייכן.

וואָס דער תכלית השלימות דערפון וועט זיין בביאת משיח צדקנו, וועט עס וועט זיין „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר"[13]. ד.ה. אַז אין „משיח" דריקט זיך אויס דער שלימות וגילוי פון כל מעשינו ועבודתינו בזמן הזה[14] אַלס שלוחים פון דעם אויבערשטן.

און דאָס איז דער פירוש (עכ"פ איינער פון די פירושים ועיקרי) אין דעם וואָס „שליח" בצירוף עשר איז בגימטריא „משיח":

לכל לראש דאַרף מען זיין ראוי צו זיין אַ שליח, ער דאַרף זיין דומה להמשלח, כמאחז"ל[15] „מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", כמבואר בלקו"ת[16] אַז אַזוי איז אויך בנוגע צו יעדער אידן אַלס שליח פון דעם אויבערשטן, אַז ער איז בדומה לו (כביכול) און דערפאַר קען זיין שלוחו של אדם העליון כמותו.

וואָס דאָס איז דער ענין וואָס יעדער איד האָט אין זיך אַ „נפש", וואָס זי איז אַ „חלק אלוקה ממעל ממש"[17], „דומה" להמשלח (דער אויבערשטער).

דערנאָך דאַרף מען האָבן אַז דער משלח זאָל ממנה זיין דעם שליח אַלס זיינעם אַ שליח (ע"י דיבור, אַדער שטר הרשאה וכיו"ב).

דערצו האָט דאָך דער שליח כחות וואָס מ'האָט אים געגעבן בכדי ער זאָל קענען אויספירן שליחותו, ובנוגע צו יעדער אידן — זיינען דאָ די עשר כחות הנפש וואָס דער אויבערשטער האָט אים געגעבן, וואָס די אַלע עשר כחות צוזאַמען גיבן אים די פולע מעגלעכקייט צו מקיים זיין שליחותו בעולם. און בכדי אויספירן שליחותו בפועל דאַרף ער אויסנוצן די עשר כחות שלו צו מקיים זיין תומ"צ, און מפרסם זיין אלקות בעולם.

ועי"ז וואָס דער „שליח" (של הקב"ה) נוצט אויס זיינע עשר כחות אין אויספירן שליחותו בעולם צו מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים — איז ער מגלה דעם ענין פון „משיח" („שליח" בצירוף עשר (כחות)).

ג. בכדי צו מאַכן לייכטער און בכדי אַרויסצוברענגען מער בגלוי די שליחות פון יעדער איד אַלס שליח של הקב"ה — האָט דער אויבערשטער געגעבן אידן אַ נשיא בכל דור ודור, ביז אין אונזער דור — נשיא דורנו, דעם רבי'ן דעם שוועָר, וואָס הוי' „גלה סודו אל עבדיו הנביאים"[18],

וכמבואר בשער היחוד והאמונה[19] אַז מדת הרחמים שלמעלה איז די „התגלות אלקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים שבתורה", „ואסתכל באורייתא ובריא"[20] — כולל אויך די אותות ומופתים פון די

12) תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט.
13) ישעי' מ, ה.
14) ראה תניא שם.
15) קידושין שם, ב.
16) ויקרא א, ג.
17) תניא רפ"ב.
18) עמוס ג, ז.
19) פ"ה.
20) זח"ב קסא, סע"א ואילך.

צדיקים[21] שבכל דור ודור[22], ווי מ'האָט געזען אותות ומופתים באַ נשיא דורנו.

וואָס דער נשיא הדור גיט כחות לכל אנשי הדור צו אויספירן שליחותם צו מפרסם זיין אלקות בעולם.

ובפרט די שלוחים וואָס נשיא דורנו האָט אַליין ממנה געווען (אַדער ע"י שלוחו וכו') אַלס זיינע שלוחים אין הפצת היהדות בכלל והפצת המעינות חוצה במיוחד — וואָס דורך זיי ווערט עס נמשך לכל אנשי הדור (כנ"ל).

אבער נאָכדעם וואָס זיי האָבן די נתינת כח מיוחדת פון נשיא דורנו — דאַרף זיין זייער עבודה בכח עצמם, כנ"ל אַז שיטת חב"ד איז עס זאָל ניט זיין בלויז "צדיק באמונתו יחי' א"ת יחי' אלא יחי'", נאָר אַז נאָך דעם "יחי'" פון דעם צדיק ונשיא דאַרף זיין עבודת כל אחד ואחד, "באמונתו (שלו) יחי'", דורך און אין זיינע עשר כחות הנפש.

און בשעת מ'פירט אויס די שליחות בפועל דורך דעם וואָס מ'נוצט אויס אין דער פולער מאָס די עשר כחות הנפש, ווערט בגלוי דער ענין פון שליח בצירוף יו"ד — "משיח", ביז אַז עס ווערט בגלוי ביאת המשיח, ווען עס וועט זיין אלקות בגלוי, ונגלה כבוד ה' גו'.

נאָכמער: בשעת מ'פירט דורך די שליחות פון נשיא דורנו בפועל, ווערט דאָך דאָן בפועל "שלוחו של אדם כמותו" ממש[23], כמותו פון דעם משלח, וואָס דער משלח (נשיא הדור, דער רבי דער שווער) איז דער "משיח שבדור", מיט אַלע פירושים שבדבר, כולל דעם פירוש פון משיח מלשון "משוח" און נבחר און נשיא, און "משיח" כפשוטו — היות אַז דער נשיא שבכל דור איז דער משה שבכל דור[24], וואָס משה איז גואל ראשון הוא גואל אחרון[25] (משיח), און איז די יחידה הכללית פון דעם דור[26], וואָס די בחינה פון יחידה איז די דרגא פון משיח צדקנו, כמבואר אין כתבי האריז"ל[27].

ד. קלערער צו פאַרשטיין דעם ענין דאַרף מען מקדים זיין וואָס די גמרא זאָגט (כנזכר לעיל) בנוגע דעם ענין פון "שלוחו של אדם כמותו", אַז "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית", ד.ה. אַז כדי עס זאָל זיין דער ענין השליחות דאַרף דער שליח זיין בדומה צום משלח, וואָס דוקא דעמולט קען דער שליח זיין "כמותו דהמשלח"[28].

וואָס דערפון איז מובן אויך בנוגע צו ענין השליחות הנ"ל וואָס תכליתו איז צו ברענגען ומגלה זיין משיח, אַז דאָס וואָס עס קען זיין אַזאַ זאַך איז ווייל בעצם האָט יעדער שליח אין זיך אַ מעין ודוגמא פון בחי' משיח וואָס איז פאַראַן אין משלח:

כשם ווי ס'איז דאָ דער משה רבינו שבכל דור, דער נשיא הדור, אַזוי קומט עס אַראָפּ אויך בפרטיות בכאו"א, אַז ער

---

21) וראה ספר החקירה להצ"צ סה, א. סה"מ ה'ש"ת ע' 116. ועוד.

22) ובפרט אשר עמד (הקב"ה) ושחלן בכל דור (יומא לח, סע"ב. וראה תניא פ"א).

23) לקו"ת שבהערה 16. וכ"ה לשון הריב"ש בתשובותיו סרכ"ח. ועוד.

24) ראה תקו"ז תס"ט (קיב, א). ב"ר פנ"ו, ז. וראה תו"א יתרו סח, ג.

25) ראה שמו"ר פ"ב, ד. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי. תו"א ר"פ משפטים.

26) ראה ד"ה פדה בשלום (בשע"ת לאדהאמ"צ) פי"ב.

27) רמ"ז לזח"ג רס, ב (נדפס במק"מ קצ, ב). ל"ת להאריז"ל בראשית עה"פ ויתהלך חנוך. וראה אוה"ת נצבים ע' א'רעו. סה"מ תרכ"ז ע' טז. תר"ל ע' י ואילך. תרנ"ה ס"ע יט ואילך. תרצ"ט ע' 207. תש"ב ע' 51. ס' הליקוטים-דאי"ח צ"צ ערך משיח. וש"נ.

28) לקו"ת שם.

האָט דעם משה שבקרבו. ווי דער אַלטער רבי איז מבאר אין ספר התניא[29] אַז כל אחד ואחת מישראל האָט בחי' משה שבקרבו, און דאָס געפינט זיך אין אים באופן פנימי, ביז אַז דאָס פועל'ט אַז יראת ה' איז ביי אים אַ „מילתא זוטרתי"[30].

און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע צו משה רבינו — גואל ראשון, אַזוי איז דאָס אויך בנוגע צו משיח (גואל אחרון):

כשם ווי דער נשיא איז בחי' יחידה הכללית — משיח — פון דעם דור, וואָס בדורנו איז דאָס נשיא דורנו, דער רבי דער שוועער, אַזוי האָט אין זיך יעדער איד בחי' יחידה שבנפש.

און ווי חז"ל זאגן[31] בנוגע צו יעדער נשמה „חמשה שמות נקראו לה, נפש רוח נשמה חי' יחידה", ד.ה. אַז יעדער איד האָט בחי' יחידה שבנשמתו, און ניט נאָר אין זיין נשמה ווי זי שטייט למעלה, נאָר ווי זי קומט אַראָפּ אין אַ גוף. כמובן בפשטות, אז בכל בוקר קערט אים אום דער אויבערשטער נשמתו, „נשמה שנתת בי"[32]; אין אַלע חמש דרגות, כולל בחי' יחידה.

וע"פ הנ"ל, אַז יחידה איז בחי' משיח, קומט אויס אַז יעדער איד האָט משיח (יחידה) שבו.

וכמפורש בס' מאור עינים[33] (פון ר' נחום טשערנאָבעלער, אַ תלמיד פון בעש"ט און פון מגיד), אַז יעדער איד האָט אין זיין נשמה אַ ניצוץ פון משיח.

וכמדובר כמ"פ[34], אַז דער ענין איז אויך מובן פון די צוויי פירושים אין חז"ל אין דעם זעלבן פסוק[35] „דרך כוכב מיעקב": איין פירוש אַז דאָס גייט אויף משיח[36], און אַ צווייטער פירוש אַז דאָס גייט אויף סתם אַ איד[37]. וע"פ הידוע[38] אַז צוויי פירושים באותו פסוק האָבן צווישן זיך אַ שייכות, איז מובן אַז יעדער איד איז פאַרבונדן מיט משיח, ווייל ער האָט אין זיך אַ ניצוץ של משיח.

ובלשון הקבלה[39] איז בחי' יחידה וואָס איז דאָ בכל נשמה (כנ"ל), דער ניצוץ קטן, ניצוץ נברא וואָס איז איין זאָך — „יחידה לייחדך"[40] — מיט ניצוץ בורא.

וואס דערפון איז מובן ווי עס קען זיין דער ענין פון „שלוחו של אדם כמותו" בנוגע צו נשיא הדור ומשיח שבדור ביי יעדן אידן — היות אַז ער איז בדומה צום משלח בענין זה, און דעם ענין דאַרף ער מגלה זיין דורך דעם וואָס ער פירט אויס די שליחות בפועל מיט די עשר כחות הנפש.

ה. נאָכמער:

דאָס גופא וואָס יעדער איד האָט אין זיך די בחי' יחידה שבנפשו ובחי' ניצוץ משיח שבו, איז גאָר מלכתחילה — כדי ער זאָל אויספירן די שליחות פון ברענ־גען משיח'ן בפועל:

---

29) פמ"ב. וראה תקו"ז שם. אגה"ק בסוף הביאור לסי' ז"ך.

30) ברכות לג, ב (עפ"י עין יעקב). ועד"ז במגילה כה, א.

31) ב"ר פי"ד, ט. דב"ר פ"ב, לז. בכמה מקומות (ודפוסים) הוא בשינוי סדר. אבל כ"ה בע"ח שמ"ב בתחלתו. שער הגלגולים בתחלתו. ובכ"מ.

32) ברכת אלקי נשמה.

33) ס"פ פינחס. וראה גם סה"מ תרמ"ג ע' ע.

34) לקו"ש ח"ב ע' 599. שם ע' 692 בהערה. ובכ"מ.

35) בלק כד, יז.

36) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה. רמב"ן עה"פ. ועוד.

37) ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ו.

38) ראה לקו"ש ח"ג ע' 782. ובכ"מ.

39) ראה ע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א. הובא בלקו"ת ראה כז, א. ועוד.

40) פיוט דהושענות (יום ג').

ס'איז אַ כלל אַז „כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה"[41]. ומה־דאַך אַז דאָס איז אַזוי בנוגע לכל עניני העולם, עאכו"כ אַז דאָס איז אַזוי בנוגע צו בחי' יחידה — ניצוץ משיח — וואָס איז דאָ איז יעדער נשמה פון אַ אידן, אַז דאָס איז ניט לבטלה ח"ו, נאָר אין דעם איז דאָ אַ תועלת וכוונה.

ובפשטות: בשעת מ'האָט געגעבן אַ אידן בחי' יחידה, ניצוץ משיח, איז עס ניט בכדי אַז דאָס זאָל ביי אים „שלאָפן" ח"ו, נאָר ער דאַרף דעם „ניצוץ" „אויפ־פלאָקערן", ביז ער וועט דורך דעם מגלה זיין בחי' יחידה הכללית, משיח צדקנו.

וואָס דאָס טוט מען אויף דורך דעם וואָס מ'איז מקיים מיט אַלע עשר כחות די שליחות, אַנהויבנדיק מיט דער עבודה מיט זיך אַליין, און דערצו מקיים זיין מיט אַלע עשר כחות די שליחות צו פאַרשפרייטן אלקות אין זיין חלק בעולם ביז בכל העולם און מגלה זיין בחי' יחידה (ניצוץ של משיח) אין יעדער אידן וועמען מ'טרעפט און דעם ניצוץ אלקות וואָס איז דאָ בכל נברא ונברא (כדלקמן), ביז ער וועט דורך דעם מגלה זיין אין וועלט בחי' יחידה הכללית — משיח.

ויש לומר, אַז דאָס איז אויך נרמז אין דעם וואָס דער אַלטער רבי זאָגט אין דעם שער־בלאָט פון תניא וועגן דעם ענין פון „כי[42] קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" — „בדרך ארוכה וקצרה בעזה"ו"[43]:

יעדער איד האָט אין זיך די יחידה שבנפשו, במילא איז זיין עבודה פון הפצת אלקות בעולם „קרוב אליך הדבר מאד", אַ „דרך קצרה"; אַבער צוזאַמען דערמיט איז דאָס אַ „דרך ארוכה", ווייל עס דאַרף דורכנעמען די אַלע עשר כחות נפשו, וואָס דאָס איז דורך ידיעה והתבוננות וכו', עס זאָל דורכנעמען זיינע כחות הנפש בפנימיות, און אויף דעם גופא דאַרף מען האָבן דעם „עזר השם יתברך".

ו. לכאורה קען מען פרעגן: דער ניצוץ של משיח שבקרבו איז בלויז אַ ניצוץ קטן, ס'איז ווי אַ „משהו" — היינט ווי רעפנט מען אַז ער וועט דערמיט קענען אויפטאָן?

איז דער ביאור בזה: ס'איז אַ כלל[44] אַז העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו, ד.ה. אַז אע"פ וואָס דאָס איז אַ „מקצת" און דאָס איז „כולו", וואָס זיי זיינען בפשטות צוויי הפכים — אעפ"כ, ווען עס רעדט זיך וועגן תופס זיין אין דעם עצם, זיינען זיי ביידע גלייך, און בשעת מ'איז תופס אַ מקצת פון דעם עצם, אפילו אַ ניצוץ קטן פון דעם בורא, איז מען תופס בכולו.

און ווי דער ענין איז אויך ע"פ נגלה: בשעת מ'רירט אַן אַ משהו פון אַן ענין כללי, רירט מען אַן די גאַנצע זאַך, וואָרום דאָס איז אַ נקודה שאינה מתחלקת (בלשון הרמב"ם במורה נבוכים[45]). וכמבואר במ"א[46] אַז עס זיינען דאָ צוויי אופנים אין משהו: אַ משהו וואָס מ'קען טיילן אויף אַ משהו ממשהו, און אַ משהו

41) שבת עז, ב.
42) נצבים ל, יד.
43) להעיר מהשינוי בהלשון „בעזה"ו" — בהשער, סוף ח"א, סוף ח"ב. ובסוף ח"ג — אינו. ויש לברר בכת"י ושאר הוצאות התניא.

44) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סקט"ז. וש"נ.
45) ח"א פנ"א. פע"ג. וראה מפענח צפונות פרק ב.
46) ראה לעיל ע' 156.

וואָס מ'קען אים ניט טיילן. און ווי דער דין איז בנוגע צו עבודה זרה („לא יהי' לך גו'"[47]), אַז איסורו במשהו[48] (שאינו מתחלק), כמ"ש[49] „לא ידבק בידך מאומה". און עד"ז ובמכ"ש אין מדה טובה (שהיא) מרובה[50] — בנוגע לענין האמונה, „אנכי ה' אלקיך"[51].

ועד"ז איז מובן בענינינו, וויבאַלד אַז דער ניצוץ קטן (יחידה) איז איין זאַך מיטן ניצוץ בורא, דער עצם — איז דאָס תופס בכל העצם!

דערויבער זאָגט מען דעם אידן, אַז מיט דעם ניצוץ קטן (יחידה) קען ער אויפטאָן, אויפטאָן ענינים הכי נעלים.

אַ דוגמא לדבר — פון דעם דין אין נגלה, אַז המקדש את האשה על מנת שאני צדיק הרי היא מקודשת, שמא הרהר תשובה ונעשה צדיק גמור[52], וואָס אַ הרהור איז אַ דבר הכי קטן, און אעפ"כ איז דאָס משנה מציאותו פון היפך הצדיק לגמרי צו אַ צדיק גמור, ביז אַז דאָס איז נוגע צו קידושין, וואָס איז פאַרבונדן מיט „פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה"[53], ובאופן נצחי — בנין עדי עד.

זעט מען דערפון ווי אַ נקודה ממש, אַ הרהור תשובה בלבד, וואָס נעמט אַ זמן הכי קצר — טוט אויף קידושין עם כל התוקף שבזה עד סוף כל הדורות.

וואָס עד"ז איז אויך מובן בנוגע צו דעם גילוי פון משיח צדקנו — אַז דאָס ווערט אויפגעטאָן אויך דורך אַ „ניצוץ קטן" שבבחי' משהו וואָס איז בכל אחד ואחד מישראל.

וואָס באמת איז דאָס מובן בפשטות פון דער הלכה אין רמב"ם[54], אז „צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי כו', וכן כל העולם[55] חציו זכאי כו', עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה":

דער רמב"ם איז ניט מחלק וואָס פאַר אַ מצוה אחת מ'דאַרף טאָן בכדי מכריע זיין את כל העולם כולו און ברענגען תשועה והצלה. ד.ה. אפילו אַ מצוה קטנה ביותר, במחשבה אַדער בדיבור אַדער במעשה, און ס'איז ניט נוגע צי דאָס איז אַ לאַנגע מחשבה אַדער אַ לאַנגער דיבור און אַ גרויסע מעשה, נאָר אפילו אַ גאָר קליינע מחשבה, דיבור אַדער מעשה — איז ער דורך דעם מכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות ומביא לו ולהם תשועה והצלה, ביז תשועה והצלה אמיתית ע"י משיח צדקנו, און דאָס גופא — ברגע כמימרא, ישראל עושין תשובה „ומיד הן נגאלין"[56], וואָס „מיד" ע"פ הלכה (דאַ[57]) מיינט תיכף ומיד ממש, וכל זה — אפילו דורך אַ הוספה פון אַ דבר קטן ביותר. וכמובן בפשטות פון דעם משל וואָס דער רמב"ם גיט אויף דעם בההלכה

47) יתרו כ, ג. ואתחנן ה, ז.
48) רמב"ם הל' ע"ז פ"ז הט"ו. מקומות שבהערה הבאה. ועוד.
49) ראה יג, יח. רמב"ם שם פ"ד ה"ז. הל' מאכ"א פי"א ה"ב.
50) סוטה יא, א. פרש"י תשא לד, ז. ועוד.
51) יתרו שם, ב. ואתחנן שם, ו.
52) קידושין מט, ב. שו"ע אה"ע סל"ח סל"א.
53) בראשית א, כח.
54) הל' תשובה פ"ג ה"ד.
55) לכאורה צ"ל גם כאן „כולו" וכמש"כ לפניו ולאחריו. ומדפוס „ספרד שלפני רנב" מובא שנדפס ג"כ כאן „כולו".
56) רמב"ם שם פ"ז ה"ה.
57) ראה רמב"ם שם ה"ז: מיד כו' טרם יקראו.

עצמה פון אַ משקל וואָס איז שקול בשוה ממש אויף ביידע זייטן. וואָס מזה מובן אַז אויב מ'גיט צו אפילו אַ דבר הכי קטן — איז דאָס מכריע דעם משקל לצד אחד.

ז. אין דעם איז פאַראַן נאָך אַ הדגשה נוספת:

נוסף דערצו וואָס דער „ניצוץ אלקות" וואָס אַ איד האָט, האָט בכח צו אויפ־פלאַקערן די יחידה הכללית שבכל העולם כולו, איז אויך אין וועלט מצד עצמה פאַראַן (בהעלם — לשון עולם[58]) דער ניצוץ אלקי, וואָס איז פאַרבונדן מיט דער העכסטער דרגא אין אלקות.

וכידוע אַז בכל נברא ונברא שבעולם איז דאָ דער ניצוץ אלקי וואָס איז אים מחי' כו', ביז דער ניצוץ בורא, כח העצמות, כמבואר באגה"ק[59], אַז התהוות הנבראים שבעוה"ז יש מאין איז פון „מהותו ועצמותו כו' שמציאותו הוא מעצמותו ואינו עלול מאיזה עילה שקדמה לו ח"ו".

און דאָס שטייט אויך אין נגלה דתורה — ווי דער רמב"ם שרייבט בתחלת ספרו של „הלכות" (וואָס דאָרטן שרייבט ער אַלץ בלשון ברורה[60], באופן גלוי): „כל הנמצאים כו' לא נמצאו אלא מאמתת המצאו". דאָס הייסט: אַלע נבראים, אפילו אַ דומם שבדומם, נעמען זיך ניט בלויז פון דבר ה', נאָר פון „המצאו", מציאותו של הקב"ה, און נאָכ־מער — פון „אמתת המצאו"!

און ע"פ כלל הנ"ל אַז העצם כשאתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו — איז מובן אַז יעדער נברא איז פאַרבונדן מיט עצמות ומהות.

במילא איז מובן דער כח וואָס אַ איד האָט בגלוי, דורך דעם וואָס ער איז מגלה דעם ניצוץ משיח, בחי' יחידה שבו (ע"ז וואָס ער נוצט אויס זיינע עשר כחות) — צו אויספירן אין וועלט זיין שליחות פון מפרסם זיין אלקות בעולם, דורך דעם וואָס זיין „ניצוץ קטן" איז מגלה דעם „ניצוץ קטן" פון אלקות וואָס איז דאָ אין יעדער זאָך שבעולם.

ביז אַז דורך דעם ווערט אויפגעטאָן בפועל דער „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר".

ח. און דאָס איז די שליחות וואָס איז מוטל אויף יעדן אידן, צו פאַרשפרייטן אלקות בעולם, ביז ער וועט ברענגען צו דעם גילוי דלעת"ל, הגילוי פון „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו".

וכפירוש הידוע[61] בפסוק[62] „מה' מצעדי גבר כוננו" — „אַז אַ איד קומט אין אַן אָרט איז עס צוליב אַ כוונה, טאָן אַ מצוה וכו', אַ איד איז אַ שליח שלמעלה, אַ שליח וואו ער איז איז ער דער כח המשלח", וכתורת הבעש"ט[63] על ה־פסוק[64] „והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך לשכן שמו שם", „אַז אַ איד גייט אין אַן אָרט, איז דאָס ניט וואָס ער גייט נאָר מ'פירט אים, די השגחה העליונה, און די שליחות איז „לשכן שמו שם" — לפרסם אלקות בעולם" [אויך אין אַן אָרט וואָס ווערט אַנגערופן „שם",

58) ראה לקו"ת שלח לז, סע"ד. ביאוה"ז להצ"צ ח"א ע' שנה. ובכ"מ.
59) ס"כ (קל, סע"א ואילך).
60) ל' הרמב"ם בהקדמתו לספר היד.
61) „היום יום" ר' תמוז. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ה ע' קג. קי.
62) תהלים לז, כג.
63) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות ס"ג.
64) ר"פ תבוא.

וואס ווייזט אויף מקום הקליפות, כמבואר בלקו"ת[65]).

און ווי עס איז געווען בפועל די עבודה פון דעם ערשטן אידן, אברהם אבינו, ווי רש"י[66] ברענגט אז אברהם האט געזאגט „כשלקחני מבית אבי הי' אלקי השמים ולא אלקי הארץ, שלא היו באי עולם מכירים בו ושמו לא הי' רגיל בארץ", און דערנאך איז „הרגלתיו בפי הבריות" און ער איז געווארן „אלקי השמים ואלקי הארץ". ביז אז אברהם'ס פעולה בעולם איז געווען באופן פון „ויקרא שם בשם הוי' א־ל עולם"[67], ווי חז"ל זאגן[68] „א"ת ויקרא אלא ויקריא, מלמד שהקריא אברהם אבינו לשמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב כו'", אז „למד לבריות לקרות בשם ה' א־ל עולם", וואס דאס מיינט (ווי חסידות איז מבאר בארוכה[69]) ניט נאר „א־ל העולם", נאר „א־ל עולם", אז אלקות מיט וועלט איז איין זאך, כביכול.

וואס אין דעם באשטייט די שליחות פון יעדן אידן, ער זאל אויפטאן דעם „ויקריא שם בשם ה' א־ל עולם", מפיץ זיין אלקות בעולם, אז כל באי עולם זאלן וויסן אז „מלא כל הארץ כבודו"[70].

וואס בשעת מ'פירט אויס דעם ענין בפועל, מ'פירט אויס די שליחות, ברענגט דאס ביאת המשיח בפשטות, ווארום בביאת המשיח וועט זיין „אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם הוי' לעבדו שכם אחד"[71], און „והיתה להי' המלוכה"[72], ד.ה. עס וועט זיין בגלוי דער ענין פון „מלא כל הארץ כבודו" צווישן, בא „כל באי העולם".

וכהוראת נשיא דורנו, אז מען דארף זיין „נרות להאיר", צו באלייכטן די וועלט מיט דעם אור ואש פון דעם ניצוץ יחידה שבכל אחד ואחד, און ניט אין אן אופן אז ער בלייבט במקומו און ער האט חלונות „שקופים אטומים", שממנו אורה יוצא לכל העולם כולו, ווי ס'איז געווען בביהמ"ק[73], נאר ער דארף בפשטות אוועקגיין פון זיינע אייגענע ד' אמות און ארויסגיין אין וועלט, און דארטן פארשפרייטן אידישקייט און אלקות.

וואס דער תוכן הענין איז מפורש אין מדרש[74], אז „אחד מכם גולה לברבריא ואחד מכם גולה לסמטריא", וכמבואר בכ"מ אז די כוונה איז בכדי דארטן מקיים זיין די שליחות פון הפצת היהדות און בירור הניצוצות וגילוי אלקות במקום ההוא, ביז באופן פון „ויקריא שם בשם ה' א־ל עולם", כנ"ל.

און בדורנו זה איז דאס כולל במיוחד דעם ענין פון הפצת המעינות חוצה, וואס דאס (דער כללות הענין פון גילוי פנימיות התורה) האט זיך אנגעהויבן בכללות אין דעם זמן וועו ס'איז גע־ווארן „מצוה לגלות זאת החכמה"[75], און נאכמער[76] — בזמן הבעש"ט וועו ס'איז געווארן דער ענין פון „יפוצו מעינותיך חוצה"[77], און נאכמער ע"י אדמו"ר הזקן

---

65) ראה לב, ב ואילך.
66) חיי שרה כד, ז.
67) וירא כא, לג.
68) סוטה י, סע"א ואילך.
69) לקו"ת תבוא מב, ד. מג, ג. המשך תער"ב ח"א פקל"ג. ועוד.
70) ישע' ו, ג.
71) צפני' ג, ט.
72) עובדי' א, כא.
73) מלכים א ו, ד. מנחות פו, ב ובפרש"י כת"י שם. ועוד.
74) שהש"ר ב, ח.
75) אגה"ק סכ"ו (קמב, ב) בשם האריז"ל.
76) ראה גם סה"מ תרס"ט ס"ע רלט.
77) אגה"ק הידועה דהבעש"ט — נדפס בכש"ט (הוצאת קה"ת) בתחלתו. ובכ"מ.

ובפרט לאחרי פעטערבורג[78], ביז בזמן נשיא דורנו, וואס ער האָט געזאָגט אַז די שליחות פון יעדער אידן בדור זה איז צו מפיץ זיין די מעינות חוצה כפשוטו, חוצה שאין חוצה ממנו, ביז אויף שבעים לשון, און האָט געזאָגט אַז דערצו דאַרף מען אָוועקגיין ממקומו (כולל — ממדרגתו) און אַרויסגיין בכל המדינות ובכל המקומות שבעולם שיכול להגיע אליהם, און דאָרטן טאָן די שליחות פון הפצת היהדות והפצת המעינות.

און דורך דעם וואס מ'איז „נרות להאיר", און מ'איז מגלה דעם ניצוץ בורא וואס אַ איד, יעדער איד האָט — ברענגט מען דעם ביטול הגלות, וואָרום דער ניצוץ קטן של משיח שבכאו"א (בחי' יחידה שבנשמתו) האָט בכח צו אַנ־צינדן די וועלט פון גלות: אָזוי ווי דאָס איז אין משל, אין אַ ניצוץ אש כפשוטו, אַז דאָס איז ניט „גחלים עוממות"[79], נאָר אַ לעבעדיקער פייער, וכטבע הניצוץ אש, אַז בשעת מ'רירט עס צו אפילו נאָר איין מאָל צו קוצים וכיו"ב, און דערביי איז ניטאָ קיין דבר המונע, צינדט עס אָן די אָלע קוצים און זיי ווערן אינגאַנצן פאַרברענט — אזוי איז אויך אין נמשל:

דער ניצוץ של משיח שבכאו"א צינדט אָן די קוצים פון גלות — „כי תצא אש ומצאה קוצים גו'"[80], כמבואר אין זהר[81] אז „כיון דאתגלו ישראל ומתחרב מקד־שא" איז הקב"ה „נטיל כובין ודרדרין (קוצים) ושוי תחותי'", און די קוצים זיינען מעיק את השכינה, שכינתא בגלותא[82], אָבער דורך דעם וואָס ס'איז דאָ דער „כי תצא אש", מ'צינדט אָן די קוצים מיט אַ ניצוץ אש, דער ניצוץ קטן של משיח (בחי' יחידה), און יעדער איד טוט עס במקום שליחותו, בכל מקום ומקום שבעולם — צינדט עס אָן די גלות־וועלט, ביז אַז דאָס פאַרברענט זיי אינגאַנצן, און דעמולט ווערט בדרך ממילא נתגלה משיח (בחי' יחידה הכללית) וואָס נאָך פאַרדעם „הנה[83] זה עומד אחר כתלינו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים"[84]!

און דאָס זיינען ניט קיין ענינים (נאָר) פון זהר וקבלה — נאָר מ'רעדט דאָ פשוט'ע ענינים וואָס זיינען נוגע צו דער עבודה הפשוטה פון יעדן אידן, ואפילו אין ימות החול,

אַז יעדער איד דאַרף טאָן שליחותו במקומו הוא, אין זיין מדינה וכו', און דאָרטן זיין „נרות להאיר", דורך מגלה זיין דעם ניצוץ קטן (יחידה) שלו, און דאָס אויסנוצן בכדי מברר זיין ומגלה זיין די ניצוצי קדושה וואָס געפינען זיך דאָרט, ביז אַז דורך דעם צינדט ער אָן און פאַרברענט די גלות־וועלט, און איז מגלה משיח'ן וועלכער שטייט „אחר כתלינו".

ט. די נקודה מכל האמור לעיל וואָס איז נוגע צו יעדערן בדורנו זה, ובמיוחד — די שלוחים מיוחדים פון נשיא דורנו, כולל — שליח עושה שליח וכו', און

---

78) ס' השיחות תורת שלום ס"ע 112 ואילך.

79) להעיר אשר אפילו „עם" לשון „גחלים עוממות" (ראה שעהיוה"א רפ"ז. ד"ה מן המיצר תר"ס. ועוד) יש בתיבה זו עצמה הפי' מלשון „עמך ואתך" (ראה לקו"ת במדבר ו, ב. נצבים מד, ד. ועוד).

80) ל' הכתוב משפטים כב, ה.

81) ח"א קנט, ב.

82) ראה מגילה כט, א. זח"א קכ, ב. זח"ג ד, ב. סו, ס"ע"א. עה, ס"ע"א. צ, ב. קצז, ב. ועוד.

83) שה"ש ב, ט.

84) ראה „קול קורא" לכ"ק מו"ח אדמו"ר ב„הקריאה והקדושה" סיון תש"א. אגרות קודש שלו ח"ה ע' שסז.

מ'זאל דערנאך איבערגעבן די רייד אויך צו די שלוחים וואס זיינען דא ניטא איצטער:

יעדער איד בדור זה איז א שליח פון נשיא דורנו דעם רבי'ן דעם שוער — בשליחותו של הקב"ה — צו מפיץ זיין יהדות, כולל די מעינות חוצה.

דאס יעדערער וויסן וועגן דער אחריות וואס ער האט האבנדיק אין זיך בחי' יחידה, א ניצוץ של משיח, און ער האט די שליחות דאס צו מגלה זיין אין וועלט, ארויסגיין אין וועלט און פאר־שפרייטן די מעינות חוצה, ביז אז דורך דעם מגלה זיין די יחידה הכללית — משיח צדקנו!

צי מ'פארשטייט יע דעם ענין בשלי־מותו, אדער ניט — דאס זיין און דער עיקר איז המעשה בפועל: דו דארפסט וויסן אז דו ביסט א שליח, במילא דארפסטו ארויסגיין מקיים זיין מיט אלע דיינע עשר כחות די שליחות וואס מען האט דיר געגעבן צו פאר־שפרייטן אידישקייט און תורה ומצוות בכל מקום ומקום, אלע תרי"ג מצוות והלכות שבתורה, כולל כפשוט אמונה אין ביאת המשיח, כפס"ד הרמב"ם בסוף הל'[85] מלכים ומלחמותיהם ומלך ה־משיח[86], און פסק'נט דארטן[87] אז משיח איז א בשר ודם, און די אמונה בביאת המשיח איז ניט א פרט אחד בתורה, נאר „כל הספרים מלאים בדבר זה"[88]!

י. וכמובן, אז מען דארף דאס פועל'ן בדרכי נועם ובדרכי שלום. דלכאורה קען ער מיינען: וויבאלד אז ער רעדט צו אזוינע מענטשן וואס ווייסן (נאר) ניט אז „מלא כל הארץ כבודו" — דארף ער אויף זיי שרייען, און אנרופן נעמען וכו'!

זאגט מען אים, אז דרך התורה איז דוקא בדרכי נועם ובדרכי שלום, און אויב דו האסט צפרניים — האט עס דאך (אויך) א תועלת (ווארום ס'איז ניטא קיין זאך אין וועלט וואס איז לבטלה), איז טאמער ס'איז דא א נחיצות בזה, דארפסטו נוצן די נעגל אויף זיך אליין (כידוע פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר[89]), אבער ניט אויף א צווייטן ח"ו, ובנוגע צו א צווייטן איז די וועג — דרכי נועם ודרכי שלום.

יא. און טאמער איינער האט א ספק צי ער איז א שליח פון נשיא דורנו — זאגט מען אים: האסט א ספק — איז חטוף[90], כאפ זיך אן אין דער שליחות און זיי עס מקיים. דאס גופא וואס דיר איז אריינגעפאלן אזא ספק באווייזט עס אז דאס האט צו דיר א שייכות, ווייל אויב ניט — פון וואנעט קומט צו דיר אזא איינפאל?!...

נאכמער: דאס וואס מ'האט ביי אים אריינגעווארפן א ספק בדבר (און ניט א מחשבה ודאית), אע"פ וואס באמת איז ער יע א שליח — איז דאס בכדי ער זאל דעם ספק ארויסווארפן, דורך דעם זאל ביי אים צוקומען נאך אן עילוי, דער עילוי פון עבודה באופן של שלילה,

---

85) כ"ה בהכותרת לפרקים י"א וי"ב דהל' מלכים בדפוס ויניצאה רפד. שי.

86) פי"א.

87) ה"ד.

88) שם ה"ב.

89) ראה שיחת יום ב' דחה"ס ה'שי"ת (סה"מ תשי"א ע' 93). וראה „היום יום" כב אלול. אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב ע' תקכה. ח"ד ע' יד ואילך. סה"מ קונטרסים ח"ב שב, ב ואילך. ועוד.

90) ראה עירובין נד, א (וראה גם ברכות נג, ב. אוה"ת ויחי תיז, א) האי עלמא כו' חטוף כו'. וראה מכ' כ"ק אדמו"ר (נדפס במבוא לקונ' ומעין ע' 22. אגרות שלו ח"א ע' רסו).

מצוות לא תעשה, די מעלה פון אתכפיא ואתהפכא:

אויב ביי אים וואָלט ניט אַריינגעפאַלן אַ ספק, וואָלט ער נאָר געהאַט די מעלה פון עבודה חיובית, מצות עשה, און ער וואָלט ניט געהאַט וואָס צו אַרויס־ווארפן: בשעת מ'וואַרפט אים אַבער אַריין אַ ספק בדבר, האָט ער וואָס צו אַרויסווארפן!

והביאור:

בשעת איינעם פאַלט איין אַ ספק אין אַן ענין וואָס איז פאַרבונדן מיט אידיש־קייט, דאַרף ער וויסן אַז דאָס קומט פון עמלק, וואָס עמלק בגימטריא ספק[91]. און די כוונה פון דער גאַנצער מציאות פון עמלק און דעם (גימט' שלו) ספק און קרירות[92] („אשר קרך בדרך"[93]) וואָס מען וואַרפט אַריין — איז בכדי אַז דורך דעם זאָל צוקומען נאָך אַ מצוה בא אידן, די מצוה פון „תמחה את זכר עמלק"[94], אַז מ'זאָל אַרויסווארפן דעם ספק אַזוי אַז פון אים בלייבט גאָרניט איבער.

דער יסוד להאמור איז מפורש בספר תניא קדישא, וואו ער שרייבט[95], אַז בשעת איינעם פאַלן אַריין מחשבות זרות בשעת התפלה „אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב ונבזה", ווייל די מחשבה קומט ניט פון אים, נאָר פון דעם צד שכנגד, און די כוונה בזה איז „אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה כו' רק יעשה עצמו כלא יודע כו' ויסירם מדעתו ו(עוד —) יוסיף אומץ בכח כוונתו".

וואָס דער ענין פון דוחה זיין ענינים בלתי רצויים האָט אין זיך אַ מעלה מיוחדת, כנ"ל — אדרבא, דאָס וואָס מ'וואַרפט אים אַריין ספיקות איז כדי ער זאָל האָבן (אויך) די מעלה.

ועד"ז אין דעם ענין הנ"ל בנוגע צום ספק צי ער איז אַ שליח: דאָס גופא ווייזט אַז ער האָט דערצו אַ שייכות, און די כוונה אין דעם ספק איז — בכדי ער זאָל דאָס אַרויסווארפן.

יב. כל האמור לעיל — בנוגע צו דער עבודה פון אַ שליח מיט זיינע עשר כחות צו מגלה זיין יחידה שלו ביז מגלה זיין משיח'ן (יחידה הכללית) — איז בכל השנה כולה:

עאכו"כ בשעת מ'שטייט בשמחת תורה, וואָס שמחה (בכלל) פורץ גדר[96], עאכו"כ די שמחה הכי גדולה פון שמח"ת — איז דאָס נאָכמער מסייע די עבודה פון דעם שליח צו פורץ זיין די אַלע גדרים פון גלות און די אַלע גדרים פון קטן וגדול וואָס זיינען מעכב אַז דער ניצוץ קטן פון יחידה שבנפש זאָל נתגלה וועלן בכל תוקפו, און דורך דעם מגלה זיין כל העצם, ביז מגלה זיין — משיח צדקנו, וואָס דעמולט וועלן אַראָפפאַלן אַלע גדרים והעלמות והסתרים, און עס וועט זיין „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר", גילוי אלקות בכל העולם כולו.

ועפ"ז יש לבאר דאָס וואָס מ'פאַר־בינדט משיח צדקנו מיט „ושמחת עולם על ראשם": ס'איז פאַרשטאַנדיק אַז

---

91) כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סצ"ג. סה"מ עטר"ת ע' רצד. סה"מ תש"ט ע' 40. שם ע' 65 (השני). אגרות קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ע' רעט. ועוד.

92) ראה תנחומא תצא ט. פרש"י תצא כה, יח. ועוד.

93) תצא שם.

94) תצא שם, יט.

95) פכ"ח.

96) ראה באריכה ד"ה שמח תשמח תרנ"ז (סה"מ תרנ"ז ע' רכג ואילך). ועוד.

משיח האָט אַ שייכות מיט „תורה חדשה מאתי תצא"[97], גילוי פנימיות עתיק[98] וכיו"ב, אָבער וואָס האָט ער פאָר אַ שייכות בפרט מיט „ושמחת עולם על ראשם"?

וי"ל דעם ביאור בזה, ווייל שמחה איז פורץ אַלע גדרים, כולל די גדרים פון גלות, און די אַלע גדרים וועלן בטל ווערן בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

יג. ע"פ כל האמור איז מובן דאָס וואָס מ'האָט פאַרבונדן (כנ"ל ס"א) דעם ענין השמחה און אמירת „לחיים ולברכה" בשמחת תורה דוקא מיט די שלוחים.

עס זיינען דאָ כמה נוסחאות וואָס מ'קען זאָגן אויף שתיית ואמירת „לחיים". דער נוסח הרגיל פון נשיא דורנו איז געווען — „לחיים ולברכה"[99]. ויש לבאר הפירוש בזה — בקשר מיט שמחת תורה:

„חיים" איז בגימטריא „לולב"[100]. וב־שעת מ'זאָגט „לחיים" איז פירושו „ללולב", ד.ה. אַז עס ווערט נמשך אין אַ פנימיות, כמבואר אין חסידות[101] אַז „לולב" איז אותיות „לו לב"[102], ד.ה. אַז עס ווערט נמשך אין לב, אין פנימיות.

און דאָס איז פאַרבונדן מיט שמחת תורה — וואָס קומט בהמשך צו נטילת הלולב בחג הסוכות.

דערנאָך ווערט עס אויך נמשך „לברכה", ברכה והמשכה[103]. און דאָס איז אויך פאַרבונדן מיט שמח"ת — וואָרום דעמולט לייענט מען גאָנץ פ' ברכה. און דערנאָך איז „מתכיפין התחלה להשלמה"[104], סיום התורה, סיום פ' ברכה, צו תחלת התורה, תחלת פ' בראשית, וואָס תורה הויבט זיך אָן מיט אָ בי"ת, ומבואר בזהר[105] הטעם לזה, ווייל בי"ת איז ר"ת ברכה, און די כוונה בזה איז ניט אַז עס זאָל בלייבן ח"ו אָ בי"ת אין ר"ת, נאָר עס זאָל אַראָפקומען בגלוי אין דעם וואָרט ברכה, עס ווערט נמשך בגלוי אין אָ ברכה והמשכה גלוי'.

און די כוונה פון דעם „לחיים ולברכה" וואָס מ'זאָגט בשמחת תורה איז בכדי דאָס ממשיך צו זיין על כל השנה כולה — כידוע[106] אַז אַלע מועדים בחודש תשרי זיינען מועדים כלליים, וואָס פון זיי נעמט מען אויף און אין דער עבודה בכל השנה כולה, און פון שמחת תורה — נעמט מען שמחה של תורה ושמחה של מצוה במשך כל השנה כולה.

ועפ"ז איז מובן אַז פון אמירת „לחיים ולברכה" בשמח"ת ווערט נמשך „חיים" און „ברכה" אין דער עבודה במשך כל השנה —

---

97) ישעי' נא, ד. ויק"ר פי"ג, ג. — ולהעיר דתורה „משמחי לב" (תהלים יט, ט. שו"ע או"ח ר"ס תקנד).

98) ראה פע"ח שער הק"ש רפט"ו. לקו"ת שה"ש בסופו. ובכ"מ.

99) ראה „היום יום" כט אדר א. הוספות לסה"מ תרפ"ז ס"ע רמד ואילך.

100) פע"ח שער הלולב פ"א. משנת חסידים מס' ימי מצוה וסוכה פ"א מ"ד.

101) סידור עם דא"ח רמד, ב. רסג, ג ואילך. וראה סה"מ תרל"ז ח"ב ע' שנח ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז ואילך.

102) תקו"ז תכ"א (נו, ב).

103) ראה תו"א מקץ לז, ג. ובכ"מ.

104) ב„רשות לחתן בראשית".

105) ר"פ ויגש. וראה לקו"ש חט"ז בתחלתו. וש"נ.

106) סה"מ תקס"ז ע' שעט. אוה"ת סוכות ע' א'תשנו. ברכה ע' א'תתסו. סה"מ תרנ"ד ע' לו. תרנ"ז ע' רעח. תש"ב ע' 49.

פון שמחה של תורה, וואָס היא חיינו ואורך ימינו[107], און שמחה של מצוה, וואָס אויף מצוות שטייט[108] „וחי בהם". און ע"י תורה ומצוות (ושמחה של תורה ומצוות) ווערן נמשך אַלע ברכות, כמ"ש[109] „אם בחוקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו גו' ונתתי גשמיכם בעתם וגו'".

יד. און אויף די אַלע ענינים האָט מען די נתינת כח פון תורה והבטחתה אַז מ'וועט אין דעם זיכער מצליח זיין, און וואָס מער מ'וועט טאָן אין דעם — אַלץ מער וועט מען מצליח זיין בזה,

ביז די הצלחה העיקרית — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, און ער וועט אַרויסנעמען אַלע אידן פון גלות,

יעדער איד (דורך משיח שבפנימיות) שטעלט אַריין דעם אל"ף (אלופו של עולם) אין גלות (גולה) וועט (די) גאולה[110] —

גאולה במהרה בימינו ממש, ממש ממש.

---

107) בתפלת ערבית.
108) אחרי יח, ה.
109) ר"פ בחוקותי.
110) ראה לקו"ת בהעלותך לה, ג. ס' הליקוטים-דא"ח צ"צ ערך גולה. וש"נ. המשך מים רבים תרל"ץ פקל"ד.

הוספות

•

מכתבים

מפתח

מכתבים

מנחם אב 373
תשעה באב 375
שבת נחמו 377
ואתחנן 378
עקב 390
כ"ף מנ"א 423
ראה 431
אלול 435
שופטים 438
תצא 443
תבוא 465
ח"י אלול 466
נצבים 467
כ"ה אלול 469
ברכות ער"ה — תשמ"ה, תשמ"ו 470
מברקים לר"ה — תשמ"ה־תשמ"ז 471
ראש השנה 472
עשרת ימי תשובה 485
צום גדלי' 486
וילך 486
ו' תשרי 487
יוהכ"פ 492
יוהכ"פ — סוכות 492
ברכות בעת מסירת האתרוגים, ערב חה"ס — תשמ"ה, תשמ"ו 493
מברקים לחה"ס — תשמ"ה־תשמ"ז 495
חג הסוכות 496
שמע"צ — שמח"ת 505
ברכה 506
מברקים להקפות שניות בא"י — תשמ"ה־תשמ"ז 507

מנחם אב

. . . אמרתי בהתוועדות דשבת מברכים מנ״א דשם החודש הוא אב וכן כותבים בגט (ראה קב נקי סנ״א סק״ד) אבל בכתובה וברכת החודש אומרים מנ״א. וי״ל ע״פ המבואר בדא״ח דיש לראות גודל אהבת האב כשמכה את בנו, וזהו בזמן הגלות שאז ישראל כאשה שנתגרשה (יומא פ״ב) לכן בגט כותבים אב (לשון אב, כ״כ בד״ה נחמו עת״ר) אבל בקשתנו היא שתהי׳ האהבה בהתגלות דוקא ולכן בברכת החודש (וכן בכתובה שהיא כדי שלא תהא קלה כו׳ היפך דגירושין) אומרים דוקא מנחם.

בברכת לאלתר לגאולה ולנחמה כפולה.

(ממכתב א׳ מנחם אב, תש״ז)

. . . ובמ״ש אודות הסעודת מצוה*, יש לברר אם יש מנהג במקום בכגון דא, ובאם לאו הרי יש לעשותה בזמנה, ז. א. ליל ח׳ מנ״א, ובאם אי אפשר מאיזה טעם שיהי׳, בשבת שלאחריו.

ויהי רצון שמבן י״ג למצות יגדל לבן חמש עשרה לגמרא וכו׳ וירוו הוא וזוג׳ שיחיו ממנו ומכל יו״ח שיחיו רוב נחת אמיתי הוא נחת יהודי חסידותי.

(ממכתב ד׳ תמוז, תשי״ז)

---

*) לבנו שנכנס לעול המצות בח׳ מנ״א. המו״ל.

. . . ואסיים בפרשת היום, אמרז"ל (ב"מ פה, ב. ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז) אשר חורבן בית ראשון אף שהי' ע"י עונות אבל אם היתה התורה חשובה בעיניהם הנה המאור שבתורה הי' מחזירם למוטב ולא הי' הבית חרב, ובית שני חרב משום שנאת חנם וכדאיתא ביומא (ט, ב).

ועתה בעקבתא דמשיחא אשר כמרז"ל (סנהדרין צז, ב) כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומע"ט עלינו, על כל אחד ואחד במקום מגורו, להשתדל באהבת ישראל ובחביבות התורה והמצות ביתר שאת ויתר עז.

ושני דברים אלו מתקיימים בבת אחת כשמתעסקים בענינים של חזוק התורה והיהדות בין השדרות הכי רחבים של עם ישראל.

כי אין לך אהבה גדולה מזו כשמשתדל ביגיעת נפש ויגיעת בשר להציל את חבירו – כל ישראל חברים – מרדת שחת ע"י חטאים ועונות.

ואין לך לתורה חשיבות גדולה מזו כשמבאר ומסביר לכל אחד ואחד שהיא חכמתו ורצונו של הקב"ה, והיא נצחיות בכל זמן ובכל מקום, וגם חיי עולם – זה – נטע בתוכנו ע"י התורה ומצות.

וימהר השי"ת לגאלנו בקרוב ממש ע"י משיח צדקנו.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב ט' מנ"א, תש"ג)

. . . וכבר כתבתי לאחד שבחדש זה שהקלקול בא ע"י אקמצא ובר קמצא, שנאת חנם – הנה העצה לזה הוא לאחוז בקצה השני (ע"פ מ"ש הרמב"ם בהלכות דיעות פ"ב), היינו באהבת ישראל אהבת חנם (חנם ע"פ שכל האנושי, כי ע"פ תורה צריך לאהוב את כל אחד מישראל, ע"פ המבואר בתניא פל"ב. ובספר המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל וכו') ואזי יחננו השי"ת ויוציאנו מהגלות, אשר חנם נמכרתם ובמילא – ולא בכסף תגאלו.

(ממכתב י"ב מנ"א, תש"ג)

ט' מנ"א

. . . בקונטרס איכה שנדפס זה עתה, אשר רובו ככולו נדפס בפעם הראשונה מכ"י, נמצא שם ע' מ"ד* בענין השיווי ביוהכ"פ ות"ב שבשניהם אין נועלים סנדל, ואף שכתוב שם שזהו מטעמים הפכים, אבל עכ"פ ידוע שעומק רום מקושר עם עומק תחת כו' ומזה מובן שגם בת"ב – יהפך בעגלא דידן לששון ולשמחה – הענין דחליצת סנדל שהוא למעלה מסנדל, והנני רואה שהשתא היאצ"ט לע"נ אביו הרה"צ וכו' וכו' ז"ל הוא ג"כ יום שאסור בנעילת הסנדל, ובטח הכל בהשגחה פרטית. ובפרט לאלו הקשורים בתומ"צ, וכידוע שיום יאצ"ט הוא ענין של עלי', וזהו ג"כ ענין של האיסור בנעילת הסנדל ביוהכ"פ וכו' שיש מזה גם בת"ב, ובשנה זו בעשירי באב, ויה"ר שבקרוב ממש נראה בעיני בשר קיום היעוד של והפכתי אבלם לששון וכל הענינים דמגילת איכה יתפרשו בעליות, וככתוב בקונט' איכה הנ"ל.

(ממכתב א' מנ"א, תשי"א)

---

*) נדפס גם באוה"ת לנ"ך ח"ב ע' א'צו. המו"ל.

. . . בהנוגע ללימודי יאָרצייט בתשעה באב, הנה עד חצות היום הרי לימוד משניות דאחרי התפלה הוא בפרקי דתענית ומו"ק הידועים, ולאחר חצות היום הרי נוהגים בזה כמו בשאר השיעורים היינו שהעוסק בזה בכל ימות השנה שומר עליהם גם בת"ב, עיין בהיום יום ליום זה.

בענין הליכה לבית הקברות, הרי אף שנזכרה בספרי הוראה לא ראיתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע נוהג כן, אפשר אחד מהטעמים כיון שאי אפשר לטבול ביום זה מקודם לזה במקוה, ועד"ז מצאתי בנימוקי או"ח תקנ"ט להרה"צ ממונקאטש. ומ"ש שם שיש הולכים מבחוץ, גם באופן זה לא ראיתי נוהג כ"ק מו"ח אדמו"ר, ויש לבאר גם זה ע"פ מ"ש בכ"מ שגם ע"י ההבטה וראי' בבית החיים נעשה איזה קישור ובמילא גם זה יש לקשר עם העדר הטבילה הנ"ל . . .

(ממכתב ב' מנ"א, תשט"ו)

. . . נוסף לשיעור אכילת פרס שהובאו בהערות בסוף רשימות על מגילת איכה* (ע' סא, הערה ב־ג) מצאתי עתה בס' ויעש אברהם (להרה"צ מטשעכאנאוו) ע' תנו, שלפי ששיער הוא: ה' ושליש, ב' וב' שלישים, או ב' מינוט . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תש"ב)

*) נדפסו גם בספר המנהגים־חב"ד ע' 45. המו"ל.

הוא* ע"פ הכלל מקרא נדרש לפניו ולאחריו (מנחות יט, א ובכ"מ). והיינו: א) קרא (זימן — שפי' ולפני זמן) עלי מועד ומזה למדים דר"ח איקרי מועד. ב) מועד (אשר הוא) לשבור בחורי — ומזה נלמד אשר ת"ב נק' מועד.

(ממכתב תשי"ח־ט?)

*) מענה לשאלה: בשו"ע אורח חיים סי' תקנ"ט סעיף ד' פסק המחבר אין אומרים תחנון בט"ב ואין נופלין על פניהם משום דמקרי מועד. בגמרא פסחים ע"ז: קמ"ל דר"ח אקרי מועד כדאביי דאמר אביי קרא עלי מועד וכו' ופרש"י תמוז דשלוח מרגלים מלויי מלי' וכלו מ' דידהו בט"ב וכו' ויום עבור החודש קרוי מועד ע"כ"ל הרי דר"ח קרוי מועד ולא ט' באב? המו"ל.

. . . ואסיים בפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א: הצום נדחה ויה"ר שיהי' נדחה כליל. ויש להעיר ממעלת גדר הותרה על דחוי' ויעויין ב' גדרים בדחוי' שו"ע רבנו ס' שכח סי"ג וב' גדרים בהותרה יומא ו, ב.

ולע"ל יהי' מעלה עוד יותר שיהפך לששון ולשמחה.

בברכת לאלתר לתשובה, לאלתר לגאולה.

(ממכתב ח' מנחם אב, תש"ז)

שבת נחמו

. . . ואסיים במה שאמרתי בהמשך לשבת נחמו במשארז"ל שהיא נחמה בכפליים, היינו כפליים לא רק בכמות אלא גם באיכות, זאת אומרת, שהנחמה תהי' באופן כזה, שלא רק שהיא מסירה את הצער, אלא גם מהפכת את הצער גופא לעונג, היינו שהאדם גם בעיני בשר רואה, אשר היסורים שארעו לו הרי א) יש טעם עליהם, אבל אי אפשר לקרוא זה נחמה בכפליים, כי אינה אלא נחמה גרידא, ומה שמוסיף הנביא שהנחמה בכפליים, היינו ב) שרואה שהיסורים עצמם לא היו יסורים אלא השפעה של טובה מכוסה, שמפני רוב טוב נמשך למטה בצורה כזו. ופירוש הענין מובן ממה שכתב בקיצור בתניא פכ"ו, וכמסופר ג"כ בגמרא, שיש נוסחא של כל דעביד רחמנא לטב עביד, ונוסחא נוספת ומעולה מזו — גם זו לטובה, וכמו החילוק דמעשה דרבי עקיבא ממעשה דנחום איש גם זו, שר"ע על ידי שנכבה הנר ונאכל החמור והתרנגול וכו' ניצל על ידי זה מהיזק גופני, וראה שסוף סוף על ידי הצער שסבל באה לו טובה, אבל העובדא עצמה הוא ענין של צער. וזהו נחמא גרידא. משא"כ במעשה דנחום איש גם זו, כשהחליפו האבנים טובות ומרגליות על עפר, ונעשה לו נס בעפר, שלא הסתפקו בזה שעל ידי הצער ניצל הוא מהיזק, אלא אדרבה הוכיחו לו שאין זה צער אלא טובה גדולה ביותר*.

ויהי רצון שגם בנידון דידן הנה לא יהי' רק ענין של כל דעביד רחמנא לטב עביד, אלא שיהי' גם כן ענין של גם זו לטובה, שהכל יכול יגלה את הכוונה פנימית ואז יראה „כי גם זו לטובה, רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר, כי היא מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא" . . .

(ממכתב ח"י מנ"א, ה'תיש"א)

---

*) ראה לקו"ש ח"ב ע' 393 ואילך. המו"ל.

ואתחנן

. . . ובמ״ש במכתבו אודות תוכן הלאו דלא תענה ברעך, ששקיל וטרי בספרו סי׳ ד׳ וה׳, ומאשר מצא בהרמב״ן עה״ת בפ׳ דברים ה׳ י״ב שזהו אפילו כשלא מחייב כלום בבי״ד, ודלא כמו שהקשה עליו במנחת חנוך מצוה ל״ז.

הנה יותר מזה מוכח בחזקוני שם, אשר אף שבכ״מ שנאמר עד ה״ז שנים — הרי אפי׳ בעד אחד ג״כ ישנו לאו זה. והנה הרמב״ן על התורה וכן החזקוני ה״ה מפרשים ולא פוסקים, אבל בדעה זו משמע בתשובות גאונים קדמונים סי׳ ג׳ (ועד״ז בשו״ת שערי צדק שער ז׳ סי׳ מ״ח, שו״ת הר״י אבן מיגש סי׳ קס״ו), ודלא כספר יראים סי׳ גמ״ר, סמ״ג לאוין רט״ז, סמ״ק סי׳ רל״ה (וכ״מ במלחמות להרמב״ן סוף סנהדרין — ודלא כבפירושו עה״ת) תומים כללי מיגו סוס״ק נ״ב — וכמו שהאריך בכל זה בפירוש הרי״פ פערלא לס׳ המצות לרס״ג מל״ת ל״ד. יעוין שם. ולהעיר ג״כ מירושלמי סנהדרין בסופו — מובא בפירוש הנ״ל — דמשמע שם דלא תענה ברעך קאי ג״כ על הקב״ה . . .

(ממכתב י״ב תמוז, תשי״ד)

. . . מ״ש אודות זמן ק״ש שאדמו״ר הזקן בסידורו פוסק לחשוב השעות מהנץ החמה והצ״צ חולק על זה. — והנה (אף שלא שמעתי בזה בפירוש, אבל) כיון שהצ״צ רק מסתפק ומקשה בדברי אדמו״ר הזקן (בודאי כוונתו להנמצא בחידושיו על משניות ברכות פ״א משנה ב׳), הרי לא מפני זה משנה ההלכה ופס״ד מפורש ובמקום שחלק הצ״צ הנה כתוב בזה בלשון יותר ברור, עיין פסקי דינים לקוטים בסופם בהנוגע לברכת שהחיינו פורים בבקר, וכן בהערות שנדפסו בסוף פסקי דינים הוצאת קה״ת . . .

(ממכתב ד׳ שבט, תשט״ו)

. . . ובמ״ש בפירוש תיבת אחד שבק״ש, שמצא כתוב שהוא כנגד ז׳ מדות עליונות והארץ שהיא מלכות, והוקשה לו, שהרי גם מלכות נכללת בז׳ מדות.

והענין בספירות יובן גם מפירוש תיבת אחד שע"פ נגלה שהח' הם ז' רקיעים וארץ, שמזה מובן ששני ענינים במלכות, כמו שהיא רקיע השביעי או כמו שהיא ארץ, ז. א. ספי' המל' ברקיעים וספי' המל' בחילוף משמים לארץ, והוא ע"ד ספי' המל' כמו שהיא בעולם האצילות שביעית לששת המדות שבאצילות, וספירת המל' כמו שהיא שרש לבי"ע או ענין המלכות כמו שהיא גילוי שבכל מדה וספי' המל' לעצמה, עיין בדרושי המסעות שבלקו"ת ובשה"ש ד"ה שחורה אני (ח' ב'), באמ"ב ובדרך מצותיך שרש מצות התפלה בביאור אחד ועד. ובכ"מ.

(ממכתב ד' אד"ש, תשי"ז)

. . . במ"ש בדרוש בכ"ה בכסלו*, דבירור המדות הוא ע"י החכמה מפני שקרובים זל"ז ובירור האותיות דמחו"ד הוא ע"י הכתר, דענינו בעבודה מס"נ, ואף דיש שני סוגים מס"נ, מס"נ באחד ומס"נ דברוך שם, האותיות מתבררים דוקא ע"י מס"נ דאחד ולא ע"י מס"נ דברוך שם — וקשה לו הטעם על זה.

והטעם מבואר בכ"מ, אשר המס"נ דברוך שם, שהיא האהבה דבכל נפשך — קשורה בעבודה ע"פ טו"ד, וכמובן גם מהמשל שהוא דציקי קדירה, היינו דבר של מאכל שגם הגוף נהנה ממנו ולא ריח לחודי', ולברר האותיות, שמקורם מקדמות השכל, הנה בירורם יכול להיות רק מקדמות השכל ושלפניו ולא ע"י מה שלמטה ממנו, היינו עבודה דטו"ד. וליתר ביאור יעוין בזה בשערי אורה לאדמו"ר האמצעי במקומות המקבילים, ויעו"ש בפרט פרק ט' ויו"ד. משא"כ מס"נ דאחד וענין הקטרת הן למעלה מטו"ד לגמרי, בשמים שאינם ראוים למאכל. והענין בעבודה מבואר ג"כ בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) אביו של כ"ק מו"ח אדמו"ר — זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע פרק ח' ט', ובכ"מ. (אולי אפשר לומר, דמס"נ ע"פ דמאי חזית דדמך סומק טפי הוא, בנגלה, ע"ד דמס"נ שע"פ טו"ד).

ולשלימות הענין — עוד להעיר, שישנה עוד מעלה נעלית יותר, וכמעלת קטרת דיוהכ"פ, דקה מן הדקה, על הקטרת דכל השנה כולה. ואף ששניהם ענינם ריח — הוא כהחילוק שבין נקב הימני ונקב השמאלי שבחוטם, חי' וחי' דחי' (זהר חלק ג' ק"ל ריש עמוד ב'). מסנ"פ דחי', מסנ"פ דיחידה (ראה עטרת ראש סוף שער יוהכ"פ. קונטרס העבודה פ"ה. ד"ה לך לך רדע"ת) — אפ"ל: תשובה דכל השנה, ותשובה דיוהכ"פ דעיצומו של יום מכפר . . .

(ממכתב ט"ז שבט, תשט"ז)

---

*) תו"א וישב כט, א־ב. המו"ל.

. . . במש״כ בענין ב״פ דק״ש דמצא בהיפך* ממש״כ בלקו״ת ד״ה ואהבת ראה ג״כ שע״ת אדהאמ״צ ח״א שער התפלה פכ״ה.

ויעוין כהנ״ל באמרי בינה שער הק״ש פמ״ה . . .

(ממכתב שלהי תשט״ז)

---

*) בד״ה ראשית עריסותיכם תרכ״ט מבואר שפ׳ ראשונה אור החסד בכלי הגבורה ופ׳ שני׳ אור הגבורה בכלי החסד. המו״ל.

. . . לקושיתו בהכתוב בהמאירי (קדושין ל׳) בפעולת לימוד התורה גם על עובר עבירה*, והרי נאמר ולרשע אמר אלקים וגו׳.

התירוץ מובן ע״פ פס״ד רבנו הזקן בשולחנו הטהור הלכות ת״ת פרק ד׳ סעיף ג׳, ובקונטרס אחרון שם . . .

(ממכתב א׳ מנ״א, תש״כ)

---

*) וז״ל: כל ששוקד על דרכי התורה אפילו היו בידו עברות מצד תוקף יצרו ונתגדל על תכונות מדות רעות התורה מגינה עליו ר״ל שאי אפשר שלא תדריכהו תורתו לשוב מהם כו׳. המו״ל.

. . . א) מה שנסתפק בדעת הרמב״ם בדין שלא כסדרן בתפלין ומזוזות — הנה ברור שפוסל, וכמש״כ בהל׳ תפלין פ״א הט״ז. עיי״ש בנ״כ הרמב״ם. צפנת פענח שם. באר הגולה לשו״ע סל״ב סכ״ג. ועוד. ולחנם נדחק במכתבו בטעם הרמב״ם שם, כי

ב) פשיטא שהרמב״ם מביא בידו״ דינים מהירושלמי, מכילתא וכו׳ אף שלא הובאו בבבלי, אם אין הבבלי חולק ע״ז.

ג) מקור פסול דלא כסדרן בתו״מ — עיי״ש בשו״ת הצ״צ שער המילואים ס״ג.

ד) אם פסול מה״ת או מדרבנן — ראה שו״ת הרדב״ז ח״א סי׳ ש״י. משבצות זהב ר״ס

לב ור״ס לד. צ״צ וצפ״ע שם. קסת הסופר ס״ט. אות חיים (לבעהמ״ס מנח״א) ר״ס לב. ובספרים שהובאו בס׳ מאסף לכל המחנות שם . . .

(ממכתב שנת תשי״ג)

במענה על מכתבו מד׳ אלול . . מ״ש אודות מנין השיטין בתפילין ומנהג הספרדים* בזה. הנה במנהגי כל מדינה ומדינה ישנם שני סוגים. מנהג בדיוק באופן כך דוקא, או שהמנהג הוא העדר מנהג, היינו שכל אחד כרצונו עושה ואין בזה קביעות. ומובן אשר בסוג הראשון הנה יש להניח להם במנהג אבותיהם, ורק כשבאה התעוררות מצדם הנה יש להתייעץ בכל פעם ופעם איך ומה לעשות, אבל בנוגע לסוג השני, הרי בדרכי נועם ובדרכי שלום יש להנהיג מנהג המקובל אצלינו כיון שגם לדידהו אין בזה כל סתירה, וה״ה למנין השיטין כפי שכותב . . .

(ממכתב י״ד אלול, תשט״ו)

*) ועצ״ע במה שכותב שאין מקפידין בזה ורובם — בתש״י — ר׳ שיטין, שהרי הוא היפך מש״כ המחבר סל״ה (ולית מאן דפליג) עכ״פ לכתחילה, והחמירו בזה בכתהאריז״ל וע״פ נוהגין הספרדים כידוע. ואולי מנהג טועה נזדמן לו. וא״כ פשיטא דיש להנהיג ז׳ שיטין. וכנ״ל.

. . . במ״ש אודות הנחת תפילין שלו*, ומה שראה בשו״ת הצ״צ וכו׳, הנה פשוט אשר שאלתו אם יש חיוב לברך עוד פעם כשמניח על ידו השנית אחר התפלה אין לזה מקום, כי הרי ספק ברכות להקל, והשאלה אפשרי רק בנוסח הפכי, אם יש לברך אפילו בפעם הראשונה, כיון שספק בדבר, ובטח כשמברך אז כוונתו גם על ההנחה שעל ידו השני׳ לאחר זמן, ובהנוגע לגוף העובדא איך עליו להניח וכו׳, אין הפרטים מבוררים כ״כ במכתבו, ויציע בפרטיות לרבנים בעלי הוראה ביראת שמים והם יורוהו . . .

(ממכתב ערב חגה״ש, תשט״ו)

*) כפי הנראה השאלה היא ע״ד איטר יד. המו״ל.

. . . במ״ש אודות הנחת תפילין בחוה״מ. – לפלא הספק שלו, כי הרי לאלו שאחזו באיסור, אחד הטעמים, הוא הדברים המבהילים אשר בכגון דא בזהר ובקבלה ומשם גם מובן שזה שלא יברך עליהם אין זה מתקן הדבר, ולכל היותר מה שאפשר שיתפלל שלא בצבור הנ״ל או שיתפלל ביחידות (והרי כמה מנינים יש במקומו) ואז אין מקום לקושיא . . .

(ממכתב ה׳ תמוז, תשי״ז)

. . . בהנוגע למ״ש אודות הנחת תפילין למלאת לו י״ב שנה*. הנה אף שמובא מנהג כזה אבל לא ראיתי נוהגין ככה בין אנ״ש לשנות התחלת תפילין ליתום ויתנהג ע״פ המובא בלוח היום יום ב׳ מנ״א להתחיל הנחת תפילין בשני חדשים לפני הבר מצוה.

(ממכתב י״ח תמוז, תשי״ד)

*) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 256 ואילך. המו״ל.

. . . ובמ״ש מה יש לבכר יותר בתפילין של ראש, אם ההידור דאצבעים על אצבעים או ההידוק יפה. תמוה שאלתו, כי מה זה שייכות בין שני הדברים, ואת״ל שאפשרי שאלה כזו היינו שאי אפשר שיהיו שני הענינים ביחד, מובן שההידוק במקום הוא ראשונה במעלה כיון שהוא מעיקרי המצוה.

בהנוגע לענין אצבעים על אצבעים כבר נאספו הדיעות בזה בספר מאסף לכל המחנות על אתר.

(ממכתב ט׳ תמוז, תשט״ז)

. . . במ״ש אודות הבתים דאצבעים על אצבעים, יעוין בזה בספר שיעורי תורה להרב נאה ז״ל, וידוע אשר מנהגנו הוא בשיעור זה ונזכר ג״כ בתניא באגה״ק סי׳ יו״ד (קט״ו, א) . . .

(ממכתב ב׳ מנ״א, תשט״ו)

במענה על מכתבו מאדר״ח אלול.

א) בהנוגע לתמונת האותיות אשר בסת״ם שבנוהג חב״ד*, הנה כמה שינוים ישנם ממה שכתב רבנו הזקן בשו״ע שלו, וכמדובר בכמה מקומות בטעם השינוי שבין פסקי רבנו בשולחנו הטהור והפסקים שלו בסידורו ובמה שהנהיג בהנוגע לפועל, ועיין ג״כ שער הכולל בתחלתו, קונטרס פסקי הסידור להרב נאה ועוד, ובהשייך לתפילין ביחוד ידוע הכתוב בבית רבי פרק יו״ד אשר התפילין תיקן רבנו הזקן עפ״י קבלת הראשונים וקבלת האריז״ל בכתיבתם תיקונם והנחתם עיי״ש, והן הדברים הנלמדים מפה אל פה מסופר לסופר וקשה לבארם ככל הצורך בכתב, ואין הכתב משמש אלא בתור עזר להנאמר בעל פה, ולכן בשאלה כהנ״ל וכיו״ב יתדבר עם סופר סת״ם כמנהג חב״ד, ויבאר הפרטים.

ב) במ״ש אודות שיעור אצבעים על אצבעים בהנוגע לתפילין, הנה כמה מהאחרונים בשו״ע או״ח סי׳ ל״ב סעיף מ״א מפרשים שהכוונה בזה לתתוראי**, אבל בפרי מגדים שם מפרש לדעת רש״י הכוונה על הבתים וכן משמע ג״כ מלשון הרא״ש, ומובא בטור שהכוונה על הבתים, וכמו שהעיר ג״כ ע״ז באות חיים שם ס״ק יט־כ. ולכן המהדרים עושים מדת הבתים אצבעים על אצבעים.

(ממכתב ד׳ אלול, תשט״ו)

---

*) ראה לקו״ש חי״ט ע׳ 259. חט״ז ע׳ 501. המו״ל.

**) ראה לקו״ש חט״ז ע׳ 499. המו״ל.

מאשר הנני קבלת מכתבו ותוכנו שינוי צורת האותיות בכתב ע״פ רבנו הזקן לגבי הנהוג אצל השאר, וכנראה ממכתבו שאין זה אצל כת״ר קבלה איש מפי איש אלא שדייק

ומדייק בפרשיות שקבלה שנכתבו ע"י סופרי חב"ד, שבזה הרי יש ספק מהו בדיוק ובדוקא ומהו באקראי ולא בדוקא, אולי כדאי שכת"ר שי' כמומחה בזה יחקור אפשר ימצא מקבל איש מפי איש בציור אותיות כנ"ל, ות"ח מראש . . .

(ממכתב ג' שבט, תשי"ד)

במענה על מכתבו מער"ח מנ"א והקודמו, בו שואל שעומד הוא להזמין פרשיות לתפילין לבני משפחתו שהם ממוצא חסידי חב"ד ומסתפק באיזה אופן יכתבו.

ולפלא הספק בזה, כי הרי כלל ופס"ד הוא, דבאתרי' (השייכים) דרב נהוג כרב, והקושיא ששואל כי לדעתו, הנהגה הנרצה בעיני הקב"ה היא שנוהגים בה רוב כלל ישראל. לפלא על קושיא זו, שהרי פשוט שגם רבנו הזקן רצה לתקן תפילין באופן שיהי' רצוי בעיני הקב"ה, ופשוט שבזמן רבנו הזקן היו הנוהגים באופנים שהורה פחות מאשר עתה שנתפשטה תורת החסידות בכו"כ חוגים ובכל זה ציוה לתקן דוקא באופן שהורה, והלואי כבר הי' עוזב דרכו לחפש קושיות וסתירות ויתחיל ללכת בדרך הישרה בהקדמת נעשה לנשמע, הוא הדרך שהורו רבותינו נשיאינו הק' שהוא גם דרך כללי לכלל ישראל, ע"ד המבואר מהרב המגיד [שהוא רבו גם של בעל ההפלאה, רבו של הר"ן אדלער רבו של החתם סופר], במעלת שער הי"ג הכולל כל הי"ב שערים עיין בהקדמת שער הכולל להסידור . . .

(ממכתב ט"ו מנ"א, תשי"ז)

במענה על מכתבו מיום השני, בו שואל בהנוגע לתפילין והפרשיות דאנ"ש וחסידי חב"ד.

והנה ידוע בכגון דא שקשה ביותר למסור דברים אלו במכתבים ונצרכה לזה מסורת חכמים מסופר לסופר, ובודאי יש למצוא באה"ק ת"ו סופרים אשר ידועה להם תמונת האותיות ע"פ המסורה מרבנו הזקן, כי גם בתמונת האותיות כמה חילוקים ישנם ולא רק בתמונת אותיות שעל הבתים היו"ד וכו'.

במ״ש אודות תפילין דשמושא רבא וראב״ד.

סדר הנחתם מבואר בכ״מ ומקצתם מסומן בשולי הגליון*. ובכללות הוא החילוק דשמושא רבא וראב״ד כחילוק דרש״י ור״ת (אלא ששניהם השמושא רבא וראב״ד אזלי בתר ימין המניח), שלכן מצרפים בהנחתם תפילין ש״ר דשמושא רבא לתפילין של יד דרש״י ותפילין של ראש דראב״ד לתפלין של יד דר״ת, וראה היום יום י״ט מנ״א תש״ג . . .

(ממכתב כ״ב שבט, תשי״ז)

---

*) שמש״ר בהל׳ קטנות להרא״ש (דלא כהמגי׳ שם) וראב״ד לרמב״ם הל׳ תפלין פ״ג ה״ה. שו״ת הרמ״ע מפאנו סק״ז. מצת שמורים. משמרת שלום (ס״ד ובמהד״ב בסופו). אות חיים רסל״ד. מאסף לכל המחנות סל״ד סק״ג.

~

. . . בשאלתו ע״ד כתיבת תפלין דר״ת — בקסת הסופר סכ״ו ובס׳ ישמח משה על אגדות הש״ס כ׳ דיש ליזהר שמי שאינו מניח תפלין דר״ת לא יכתבם. באות חיים סל״ד סקי״א מחמיר אף בדיעבד(!). ויל״ע בל׳ אדה״ז רסל״ט „מפני שאינו חושש עליהם כלל״ — וא״כ הנמנע מפני דמיחזי כיוהרא אינו בזה, עכ״פ בדיעבד. וכ״כ בס׳ מאסף לכל המחנות סל״ט סקכ״ו משו״ת פני מבין.

(ממכתב ז״ך אד״ר, תשי״ז)

~

בשאלתו אם להניח תפילין דר״ת.

בודאי ישתדל ככל האפשרי שתהי׳ תפלתו בטהרה, וכידוע קדושת תפילין בכלל וק״ו מקדושת הציץ כמרז״ל הידוע, ולכן מהנכון להניחם.

במ״ש דמי שאינו מניח תפילין דר״ת אין לו לכותבם, כבר שקלו וטרו בזה, ואף דהמסקנא הוא דלא על זה קאי מארז״ל כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה (וכש״כ מלתיאבון, ר״ס לט), בכ״ז לכתחילה עכ״פ פשיטא דטוב ונכון שיכתבם המניח תפילין אלו (הדעות בזה נקבצו בס׳ מאסף לכל המחנות ובס׳ שלחן מלכים על קצש״ע).

(ממכתב י״א תשרי, תשי״ח)

~

. . . שאלתו הפרטית שיש לו תפילין דרבינו תם, ואם יתחיל בהנחתם. הנה אם נזהר הוא בטבילת עזרא – בל"נ – ומתפלל נוסח אר"י והתפילין בדוקים הם, יעשה כנ"ל ובפרט עתה שהתחיל בתוספת עבודה בהפצת פנימיות התורה אשר זהו ג"כ אחד החילוקים בפנימיות הדברים בין תפילין רש"י ור"ת, שהתפילין דרש"י בלשון הקבלה הם מוחין דאימא ושייכים יותר להבנה והשגה והוא נגלה דתורה, ותפילין דר"ת בלשון הקבלה הם מוחין דאבא ושייכים יותר להענינים דתורה דהנחה בנפש – אֶפלייג – ולא כ"כ בהבנה והשגה שהיא פנימיות התורה, וראה ג"כ תורה אור פ' שמות נב, סע"ב . . .

(ממכתב ט' תמוז, תשי"ג)



במענה על מכתבו מכ"ח אייר, בו מזכיר טעם* לחכות בקביעות המזוזה כשבועיים בערך, וכנראה מסגנונו בעל הטעם הוא אחד מנשיאינו, אף שאינו מפרט בזה, הנה לא שמעתי איזה ענינים בזה, ות"ח אם יודיע יותר מפורט**.

אף שמנהגי לייעץ להשואלים אותי, לקבוע המזוזה תיכף לכניסה לדירה, כמובן בלי ברכה, והוא ע"ד האמור בהיתר חדש, שבזמן שהקריבו העומר העומר מתירו, אבל לאח"ז הרי מצד הדין מותר מיד בהתחלת היום, וה"ה בנוגע להמשכת המקיף, שאלו שיכולים לפעול זה בעבודתם תלוים בתוצאות העבודה, משא"כ לאנשים כערכנו, אשר אין אתנו יודע עד מה.

ובהמשך להנהגה האמורה, הנה ביום השלשים מסירים מזוזה אחת ע"מ לבודקה ולהחליפה בנאה הימנה, ובשעת קביעת מזוזה החדשה מברכין ומכוונים להוציא בהברכה כל המזוזות.

ובהמשך להאמור, הנני להציע, אשר השמור בזכרונו ברור מהוראות כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, כדאי הי' להעלותו על הכתב וכל הקודם בזה ישובח, כיון שהזכרון ענין התלוי בזמן הוא, וכבר אמרתי כ"פ שחבל על חסידים הראשונים שלא היו מעלים על

---

*) „כי כ"ק רבנו (מוהרש"ב) נבג"מ זיע"א הי' מחכה בקביעת מזוזה זמן די ארוך. כפי שנשאר בזכרוני – כשבועיים בערך. ובטח גם שמע כ"ק שליט"א את הטעם ע"ז, מענין המשכת המקיף בפנימי כו'". המו"ל.

**) באגרת ער"ח מנ"א משיב על כך ששמע מאת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בשם כ"ק אביו אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע: „מזוזה איז מקיף, דאַרף זיין המשכת המקיף בפנימי, דאַרף דאָס האָבן עבודה [והראה לו באצבעו הק' על רצפת הפארקעט אשר בחדרו, בנענעו את אצבעו, וגמר:] ביי מיר וועט קיין איין ברעטעלע ניט בלייבן ניט קיין מזוכעכדיקע". המו"ל.

הכתב הוראות רבותינו נשיאינו הק׳ אשר כמה מרגליות היו נשמרות עי״ז ובהן בודאי גם הוראות רבות בהנוגע למעשה בפועל.

(ממכתב י״ג סיון, תשט״ז)

. . . בשאלתו: א) סדר קביעות מזוזה בחו״ל — הדר בדירה שכורה.

לא שמעתי בזה הוראה בפי׳. ומנהגי וכן מענתי לשואלי בזה: לקבוע המזוזות תיכף לכניסה. וביום הל׳ ליטול מזוזה א׳ ע״מ לבודקה או להחליפה ביפה יותר, ובכל אופן קביעות זו ביום הל׳ ה״ה בברכה ומכוונין על כל המזוזות . . .

(ממכתב י״ז אלול, תשי״ח)

. . . בהנוגע לקביעות המזוזות, עליו לדרוש על מנהג אה״ק ת״ו בכגון דא, ומנהגנו ובחו״ל *, לקבוע תיכף לכניסה בלא ברכה, וביום השלשים מסירים מזוזה אחת לבודקה (או להחליפה במהודרה) וקובעים אותה בברכה בכוונה להוציא כל שאר המזוזות . . .

(ממכתב ה׳ מנ״א, תש״כ)

*) ראה שו״ע יו״ד סרפ״ו סכ״ב.

. . . מקום קביעות מזוזה במרפסת הנמצאת בקומה שני׳ והכניסה אלי׳ רק מחדר הפנימי.

מסורה בידי חסידים, שההוראה מרבותינו נשיאינו גם בכגון דא, אשר הכניסה נחשבת היא לחדר לשם פותחים הדלת, ויש פתגם בזה מרבותינו, אשר כמדומה ששמעו הרה״ג וכו׳ מוהר״י לנדא (שי׳) אשר במחנם הט׳ וישאלו נוסח המדוייק של פתגם זה . . .

(ממכתב ז׳ שבט, תשי״ט)

. . . במ״ש הוראת הרב לנדא (שי׳) בענין קביעות המזוזה שאזלינן בתר היכר ציר, זאת אומרת לאן הדלת נפתחת, כן הוא מנהגנו* לבד הדלת היוצאת לחוץ. ומובן שהתיקון בזה נכנס ג״כ בכלל בדיקת המזוזות . . .

(ממכתב כ״ט אד״ש, תש״ז)

*) ראה לקו״ש ח״ט ס״ע 259 ואילך. ח״ד ע׳ 202. חכ״ד ס״ע 374. המו״ל.

אין ענטפער אויף אייער בריף, וואָס איר וואונדערט זיך אויף דעם אינהאַלט פון מיין בריף, ענטפער אויף אַ צעטיל פון כבוד זוגתו הרבנית שתליט״א.

א) וואָס איך האָב געשריבען אַז מען זאָל בודק זיין די מזוזות, איז דאָס ניט ווייליע איך בין ח״ו חושד וועמען, נאָר אַזוי ווי אין ענליכע פאַלען, און אויך נעמענדיק אין אַכט די דיעה אין מכילתא וועגען בדיקת תפילין ומזוזות (עיין רא״ש סוף הל׳ תפילין) מימים ימימה י״ב חודש (חאָטש דער דין איז אַז עס איז געוגעענד צוויי מאָל אין אַ שמיטה), האָב איך דערייבער געשריבען ווי באַ מיר האָט זיך אָפּגעלייגט אַז מען זאָל איצטער בודק זיין די מזוזות, און דאָס וואָס מיט אַ צייט פריער זיינען זיי געווען כשר״ה, איז דאָס ניט קיין סתירה אַז מען זאָל זיי דאַרפען בודק זיין, ווי מען זעהט פון דעם דין אַליין אַז צוויי מאָל אין שמיטה דאַרפמען בודק זיין, און עס איז פאַרשטענדליך אַז אַמאָל שפּרינגט אָפּ די טינט אָדער עס קומט אַמאָל אַריין אַ ביסעל וואַסער אונטערן שיידיל פון דער מזוזה, און דאָרטען וואו עס איז פאַרבונדען מיט געזונט, טוט מען איך קלענערע ספּיקות אום צו בעסערן דעם געזונט . . .

(ממכתב ט״ו תמוז, תשט״ו)

. . . אחרי בקשת סליחתו, ואף שלכאורה הוא כבר לאחר מעשה, בכל זה אעורר במה שנדפסה כרטיס ההזמנה באותיות דכתב אשורית וגם בתגים*, וידוע כמה טרחו ראשונים ואחרונים להתיר השימוש באגרות ובכיו״ב בכתב מרובע, ובכל אופן משתדלים לשנות הכתב עד כמה שאפשר מכתב אשורית שבסת״ם. ובטח האריכות

*) ראה לקו״ש חט״ז ע׳ 552. המו״ל.

לדכוותי׳ אך למותר, ומדובר בזה גם ביו״ד סו״ס רפ״ד בגליון מהרש״א שם (בשו״ת צור יעקב ספ״ב), ולפני זה בשו״ת הרמב״ם הובא בבית יוסף סי׳ רפ״ג. שו״ת הרדב״ז ח״ג וח״ד. ועוד.

(ממכתב כ״א טבת, ה׳תשט״ז)

. . . איסור רפוי לעכו״ם וכיו״ב הוא משום לא תחנם (ע״ז כ, א) ולא משום דמורידין כו׳ דלאו כל עכו״ם הוא בדין דמורידין (שו״ע יו״ד רסקנ״ח) — ולכן אין לחלק בין יש בו סכנה או אין ב״ס. ופשוט.

(ממכתב כ״א שבט, תשט״ו)

. . . הדוגמא מאיסור חתנות דנתינים לכאורה אינה מוצלחת — כי גרים הם ואיסורם אין שייך לע״ז. — וצ״ע למה נדחק כ׳ — והרי פרשה שלימה היא בדברים ז׳ (וכקדושין סח, ב) וראה ג״כ מלאכי ב, יא־יב.

(ממכתב ח׳ ניסן, תשט״ז)

. . . במה שהעיר למה שכתבתי בענין איסור חתנות דנתינים, אשר ישנן דיעות שנכלל באיסור לא תתחתן מטעם כי יסיר את בנך כו׳.

הנה בנידון דידן, המדובר הוא אודות המקור להכתוב בקוראַן, ז. א. למה שכתב אחד שהי׳ עם הארץ בעניני יהדות, וידיעותיו קבל למקוטעים מפי אחרים, וכמוכח מסתירות שישנם בקוראן. ומזה מובן שקרוב לודאי שהמקורות לידיעותיו ולמסקנותיו צריכים להיות פשוטים וקלים להמצא. ולכן במקום שיש לומר שיסודו מפרשה מפורשת בדברים וע״ד זה במלאכי, וכמו שציינתי במכתבי, אינו מובן למה לנו לדחוק שפלפל בדעת הראשונים או אפילו בדעת אמוראים והכריע לצד אחד וכיו״ב.

(ממכתב ט׳ חשון, ה׳תשי״ז)

עקב

במענה על מכתבו, בו מעיר:

א) במ"ש באור התורה* לאדמו"ר הצ"צ (רפ, ב) דתפלת שחר שהיא נגד התמיד היא עד ארבע שעות, וק"ש עד שלש שעות, שהוא כחילוק קטרת שנאמר בו בבקר בבקר שקודם לתמיד, ומקשה דהרי הא דתפלת השחר כנגד התמיד עד ד' שעות, הכוונה היא על זריקת דם התמיד, וזריקת הדם הי' לפני הקטרת, וגם בה נאמר בבקר בבקר.

ולפלא שכותב זה בתור קושיא, כיון שבהגהה זו עצמה עלי' מקשה, כתוב כל זה. ולא עוד אלא שחלק המאמר מבאר הענין דזריקת הדם קודמת לקטרת וקטרת קודמת לאברים. ובגוף הענין – תלונתו על לשון מרז"ל** (פסחים נט, ב) אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת. ועצם הקושיא דתפלה זמנה עד ד' שעות אף שזריקת הדם צ"ל קודם הקטרת ובהם נאמר בבקר בבקר***, אין זה מקומו אלא על הש"ס, ולא בהמאמר.

ובהתאם להענינים המבוארים במאמר, הנה י"ל שבסדר התפלה בכללותה, הרי זריקת הדם שייכת לק"ש שענינה רצוא והתלהבות ברשפי אש, וענין החלב והקטרת האברים שייך לשמו"ע, שעלי' נאמר שזמנה עד ד' שעות, וכמובן מהחילוק שבין ק"ש לשמו"ע שנתבאר בכ"מ בדא"ח.

ועוד להעיר שהקרבת התמיד שארכה שעה שלימה, וכמשנה ר"פ תמיד נשחט, הנה השחיטה וגם הזריקה שצריכה להעשות קודם שנקרש הדם, זמנם קצר ביותר, וכל הזמן הוא על ההכנות להקרבת האברים וההקרבה עצמה, וכדמוכח בתמיד פרק ד' ה'. ואין להקשות, ברוחניות הענינים, שהרי בתמיד שבין הערבים אין שם ק"ש, אף שגם בו הי' זריקת הדם – כי מבואר בקבלה והובא גם בתורת החסידות, אשר הק"ש דשחרית מועילה גם למנחה (ראה תו"א ר"פ ויחי, מה, ע"ג) . . .

(ממכתב ט"ז שבט, תשט"ז)

---

*) חנוכה. המו"ל.

**) וכן אקרא, דכפל בבקר דקטרת כתוב על אתר, משא"כ בזריקת הדם, דכתוב במק"א. ורק שדי' אדם התמיד (יומא לג, ב). והלא דבר הוא.

***) (וראה ברכות כז, א).

. . . במ״ש איך אפשר לחזק התפלה.

כבר נפסק הדין בשו״ע או״ח סי׳ צ״ח סעיף א׳ וברמ״א, שקודם כל תפלה, ז. א. ג׳ פעמים ביום, צריכה להיות התבוננות בגדולת הא־ל וגם שפלות האדם [אף שמובן שמהות ההתבוננות אינה שוה לפני תפלת הבקר שהיא בתחלת היום וארוכה משא״כ בתפלת מנחה ומעריב שהרי מטעם זה גם פסוקי דזמרה נתקנו באריכות בבקר וכו׳], כן גם להתפלל מתוך הסידור, ואם סדרי הישיבה אין מרשים להתבוננות בפירוש המלות בכל יום ויום, הנה מהנכון וטוב שעכ״פ בענין אחד או בפסוק אחד יתבונן בכל יום וכמובן בפסוקים שונים בימים שונים בכדי שבמשך זמן הנה תהי׳ ההתבוננות בכל פרקים וחלקי התפלה, ועוד ציוונו רז״ל להפריש לצדקה לפני התפלה וכמ״ש אני בצדק — אזי — אחזה פניך.

ע״פ המבואר בכמה ספרים, הזהירות בטבילת עזרא שייכת ביותר ומשפיעה ביותר על אופן התפלה ומדריגתה, ועד כדי כך אשר אף שמשורת הדין בטלו לטבילותא דעזרא, דעת רב האי גאון (אחרון לגאונים וראשון במעלה), זהו רק בהנוגע לתורה, לדברי תורה, ולא לתפלה (עיין ר״י לרי״ף פ״ג דברכות, ומסיים שם, שאף שאין הדין מוכרח ע״פ הלכה וכו׳ אבל לד״ה התפלה מקובלת יותר עם הטבילה, וכבר האריכו בהאמור בספרי קבלה וחסידות וגם מוסר) . . .

(ממכתב כ״א טבת, תשי״ט)

. . . ב) במ״ש אודות הטבילה במקוה, ומצטט שמי שהוא אמר שהליכת פב״פ למקוה אינה מעלה, כי היא בגדר מלומדה.

הנה הוא היפך הדין, וי״ל שגם טועה בדבר משנה כפשוטה (עיין חגיגה יח, ע״ב ושם. חולין לא, א. שו״ע יו״ד סו״ס קצח). אף שבודאי מעלה גדולה כשמכוונים, וכהלשון בסידור דרוש כוונת המקוה: ולא די במעשה הטבילה עצמה בלתי כוונה ביטול רוחני, ע״י״ש.

ג) במ״ש אודות שייכות טבילה במקוה (לפני) להתפלה, יעוין בסידור שם. ויש להסבירה גם ע״פ נגלה, ע״פ דברי הרשב״א — הובא במגן אברהם ריש סי׳ ד׳ — אשר האדם בקומו בבקר הוא ככהן המתכונן לעבודה, והרי אין נכנסים לעבודה אלא בטבילה תחלה. וג״ז דבר משנה הוא (יומא ל, א).

אף שלא קבעו זה חובה, כמו שלא קבעו גדולה מזו — טבילת עזרא — מפני שאין כח

בציבור לעמוד בה. וכלשון הרמב"ם פרק ד' מהלכות תפילה, ועיין ג"כ לקו"ת לרבנו הזקן פ' תבא סוף ע"א בדף מג.

(ממכתב ח"י אלול, תשט"ו)

. . . ובמענה על שאלתו שעד עתה הי' נזהר להתפלל עם נץ החמה אבל מכאן ולהבא רוצה להתפלל באריכות קצת וכן להכון להתפלה ע"י טבילה והתבוננות קודם התפלה,

הנה כבר ידוע הפסק דהכון לקראת אלקיך ישראל ובפרט בענין התפלה אשר ענינה הוא עבודה שבלב ואין הדבר תלוי אלא בכוונה (כמתאים להפסק שאם חסרה כוונה העיקרית של התפלה הרי זה תפלה בטלה*), ואופן הכוונה אינה שוה בכל האנשים ובכל העתים, כי לפום גמלא שיחנא, וכיון שנתעורר במחשבה טהורה הנ"ל הרי בטח צריך לעשות כזה. וליתר שאת ויתר עז יאמר ק"ש קטנה עם הנץ החמה וכן גם יתיר נדר בפני שלשה, ואף שכנ"ל אין זה אלא ליתר שאת ובהתאם לענין התפלה דרחמנא לבא בעי ותפלה רחמי היא . . .

(ממכתב כ"ו תמוז, תשי"ג)

*) ראה רמב"ם תפלה ד' יז (חי' ר"ח הלוי סולוביציק שם). תניא קנד, ב.

. . . במה שנדבר בענין הכוונה בתפלה, אשר שני סוגים בזה אותה הנדרשת בכל התפלה, וזו שרק בפסוק ראשון שבק"ש וברכה ראשונה בשמו"ע מוכרחת, ושקו"ט בהנוגע לסוג הא' אם כל משך אמירת התפלה מוכרחת היא.

הוא ע"ד דיני לשמה, בכ"מ, שצריך להיות בתחלת הענין והסתם שלאח"ז נמשך אחרי ההתחלה, וראה ג"כ מ"ש רבנו הזקן בתניא סוף פרק מ"א — נח, ע"ב —. ולהעיר לכלל הענין מ"ש בקו"א שם — קנ"ד ע"ב . . .

(ממכתב ה' מ"ח, תשי"ז)

. . . במ״ש אודות התנהגות של אחדים שאינם מדקדקים כ״כ בקריאת ק״ש וברכותי׳ בזמנה. אבל קוראין ק״ש קטנה בזמנה.

— כבר ידוע פסק המשנה, אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ונפסק באו״ח סי׳ צ״ח סעיף ב׳ שהכוונה בזה להתבוננות המתאימה. ונפסק ג״כ ברמב״ם הל׳ תפלה פרק ד׳ טו־טז שתפלה בלא כוונה בטלה היא לגמרי, וכבר מבואר במ״א בכוונות אלו שלכן אין סתירה ממ״ש ברמב״ם שם פרק יו״ד הלכה א׳ ואכ״מ. ועפ״ז מובן שהכוונה האמורה עיקרית עוד יותר מאשר הדיוק בזמן, כיון שבלעדה התפלה בטלה לגמרי. ועיין שו״ע ס״פ.

במ״ש אודות השיבושים בקריאה.

— אין קושיתו מובנת, כי פשיטא שאין צריך לשבש הקריאה, אלא שבאם מאיזה סיבה הורגל בקריאה שאינה מתאימה לכללי הדקדוק, ואם ישתדל לשנותה תתבלבל כוונתו. מובן עפ״י האמור שכיון שאין הפשט משתנה, והכוונה אדרבה מתחזקת, העיקר דוחה את הטפל. — ולהעיר משהש״ר עה״פ ודגלו עלי אהבה.

במ״ש שאחד אמר לו אשר כיון שהרב שלהם זהו שגרת לשונו לכן גם הם נוהגים כזה, ותמוה בעיניו הדבר כיון שלדעתו צריכים לנהוג ע״פ כללי דקדוק ולא כנ״ל.

— הנה פליאה שכותב טעם האמור שישנם אחדים שאמרו לו כזה, בה בשעה שזהו משנה מפורשת ופס״ד שחייב אדם לומר בלשון רבו (עדיות פרק א׳ משנה ג׳) ועיי״ש במפרשים שע״ז אמרו שפת יתר ונכתב זה בתורה שבעל פה ונעשה חלק מתורתנו, זאת אומרת, שכך נאמר למשה מסיני וגם התיבת מלא שבמשנה שם שנאמרה רק מטעם האמור. וידוע הפסק שכל האומר התורה כולה מן השמים חוץ כו׳ וכן הכופר כו׳ (רמב״ם הלכות תשובה פרק ג׳ הלכה ח׳), ובכללות כבר נודעה ההנהגה שבעניני תורה ומצות צריך להקדים נעשה לנשמע ולא להתחיל מקושיות וחיפוש סתירות.

בודאי זהיר בטבילת עזרא, ומה טוב שישמור מכאן ולהבא שלשת השיעורים השוים לכל נפש מתקנת כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע בחומש תהלים ותניא הידועים, והשי״ת יצליחו לבשר טוב בכל האמור.

(ממכתב ג׳ תמוז, תשט״ז)

. . . מה שכותב שיש ב׳ סברות במי שהי׳ ניעור כל הלילה אם להתפלל ואח״כ לילך לנוח או לישן קודם איזה שעות ואח״כ להתפלל*,

*) ראה לקו״ש חי״ד ע׳ 225. המו״ל.

הנה אי אפשר ליתן כללים בזה, כי זהו תלוי בצלילת הדעת של כל אחד ואחד, שיש ותפלתו תהי׳ מיושבת יותר אם יישן בינתים, ויש שאדרבה שאם יישן רק איזה שעות ולא כדי צרכו הרי תתבלבל תפלתו אח״כ, וכיון שמלתא אלבישייהו יקירא הנה שמעתי פעם מכ״ק מו״ח אדמו״ר אשר לפעמים כ״ק אביו אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע בבקר אחרי ליל א׳ שבועות ישן איזה משך זמן ואח״כ התפלל. אם הי׳ זה מנהגו תמיד או רק לפעמים, לא שמעתי . . .

(ממכתב י״ז מנחם אב, ה׳תש״ד)

. . . מ״ש שבין ישתבח ליוצר מעיין בדא״ח באיזה ספר, הנה איני רואה בזה מקום לחשש כיון שזהו הכנה לחלקי התפלה הבאים אח״ז — כי בטח ה״ז רק שמעיין במחשבה ולא בדיבור, והרי ידוע המובא באחרונים אשר בשנים קדמוניות היו באים לבית הכנסת או עכ״פ מתחילים תפלה בציבור מברכות יוצר ואילך . . .

(ממכתב י״ב טבת, תש״ד)

. . . בהנוגע לשאלתו שאפילו בשבת ממהרים בתפלה, ואיך עליו להתנהג כיון שהוא המשלים המנין. הרי יכול להתחיל עם שאר תשעה האנשים ולסיים לאחריהם, שאז יש רובא דרובא של המנין וגם לתפלתו מעין ענין תפלת ציבור כיון שהתחיל עמהם יחד. ומהנכון הי׳ שיסבירם אגרת הקדש בתניא בסוף קונטרס אחרון . . .

(ממכתב כ״ו מ״ח, תשט״ו)

. . . ובמ״ש אודות תפלתו, אשר המנין בו מתפלל ממהרים ביותר וביותר.

נוהגים בכגון דא, להתחיל התפלה עם הציבור, ואחרי כן להתפלל כפי יכולתו, ז.א. בכוונה כפי יכולתו, ובאם מתארך תפלתו יותר מן הציבור, הרי העיקר בתפלה היא השימת לב והכוונה, ובהתחלתו ביחד עם הציבור, הרי גם בזה מעין תפלה עם הציבור, אף שכמובן רק מעין.

ולשאלתו בענין הדילוג בפסוקי דזמרה, אף שרבו המתירים בזה בכדי שתהי' התפלה בציבור, הנה נוסף על זה שיש דעות שאיסור בדבר, הנה גם המתירים אין מעלימים שמגונה הדילוג, ובפרט ע"פ המבואר בספרי קבלה ובספרי חסידות רבו מלספור, שלכן כנ"ל יעשה את מה שיש בידו, ז. א. יתחיל תפלתו עם הציבור ואחרי כן יתפלל על הסדר בפירוש המלות וכו' וכבר ידוע גודל השכר בהמכוון לבו לשמים, וק"ל.

(ממכתב ו' כסלו, תשי"ט)

במענה על מכתבו מט' אלול, בו מבאר סדר היומי שלו, ומסיים בשאלה, כי מפני רגילותו להתפלל לאט לאט, הנה חסר אצלו ענין התפלה בציבור, ולפעמים גם זמן התפלה:

מענה: ידוע בזה הנהגת החסידים ולפעמים תכופות הי' זה עפ"י הוראת נשיאינו רבותינו הק', אשר בענין תפלה בציבור נהגו בשמיעת ברכו, קדושה (וקריאת התורה) בהמנין, ואח"כ התפללו במתינות ולפעמים גם באריכות, והרי ידוע ג"כ הפירוש המובא בקובץ התמים בשם האוורוטשער בן האדמו"ר הצ"צ שתפלה בציבור ענינה שמקבץ ומאחד את כל הכחות עשר כחות נפשו בענין התפלה . . .

(ממכתב ט"ז אלול, תשי"א)

. . . מתרץ קושית התפא"י*. דלרבנן דר"ג (רפ"ק דברכות) אסור לק"ש אחר חצות, אם עדיין לא התפלל ערבית, כיון דהוי כקורא בתורה, ואסור ללמוד קודם התפלה (לפרש"י ברכות ה, ב. ודלא כתוס' שם. וראה ג"כ לקוטי תורה לרבנו הזקן פ' ברכה צו, ב). — אף שחידוד נאה הוא, אבל אאפ"ל גזירה שמא ישכח להתפלל בת"ת כזה, כיון דכל עצמו לא בא אלא בסדר תפלה. ועדיף מהא דברכות (לא, א): מתוך הלכה פסוקה. והוא ע"ד דארז"ל (פסחים יא, א) הוא עצמו כו'. — ולכן לא הקשה בתוד"ה אלא (ברכות ה, ב) ארש"י מברכות (לא, א) הנ"ל . . .

(ממכתב כ"א תמוז, תשי"ד)

*) ריש ברכות — על הא ד„אמרו (בני ר"ג כשבאו מבית המשתה) לא קרינו את שמע", והרי „בין כך או כך היו יכולים לקרות ק"ש". המו"ל.

. . . מ״ש בענין נתינת צדקה לפני התפלה וזמנה בדיוק, הנה המובא בשו״ע סוף סי׳ צ״ב ומובא בהקדמת רבנו הזקן בסידורו, מיוסד על מרז״ל יהיב פרוטה לעני והדר מצלי (ב״ב י׳ ע״א), הרי מלשון רז״ל, והדר, מוכח שזהו קודם התחלת התפלה שסתמה היא תפלת י״ח. וכ״מ גם ממה שנסדר דין זה בשו״ע או״ח בין דיני ק״ש ושמ״ע. אבל בסי׳ האריז״ל (וכ״ה בפע״ח ש״ז פ״ה) כתב שנתינת צדקה זו הוא בויברך דוד באמירת מושל בכל, הובא ג״כ בפרי מגדים.

ואפ״ל — ע״פ נגלה — שהקדימו הנתינה לקודם ישתבח, בכדי שלא להפסיק בתפלה משעה שיורד הש״ץ לפני התיבה שהוא לישתבח (טושו״ע ר״ס נג).

וכיון שעתה יורדים לפני התיבה לפני זה, ותמיהא מילתא להפסיק בינתים, ואפשר יש גם מקום לומר דמיחזי כיוהרא. — יש לתרץ בזה מה שרובא דרובא נוהגים ליתן צדקה לפני התחלת כל התפלה.

ומובן דהנתינה לצדקה לאחר שמונה עשרה הוא ענין בפ״ע, ואינו הענין דנתינת צדקה לפני התפלה המיוסד על מרז״ל הנ״ל, — אף שכמה מהאחרונים מביאים ב׳ המנהגים, בחדא מחתא . . .

(ממכתב י״ג מנ״א, תשט״ו)

. . . מ״ש אודות ההיתר להנ״ל להתפלל וללמוד* וכו׳ ומסיים שאולי יש להתיר ע״י הרהור, הנה בנוגע ללימוד אפשר יש להסתפק בלימוד ע״י הרהור כיון שזהו העיקר, משא״כ בהנוגע לתפלה יש להשתדל למצוא לו היתר להתפלל גם בדיבור ולסדר באופן המתאים את הכלים בחדרו וכו׳**.

(ממכתב י״ט סיון, תשי״ד)

---

*) כשמ״ר שותתין אצלו ע״י כלי. המו״ל.

**) אין מעניני לפס״ד. ובכ״ז אציין בזה איזה נקודות: א) יש לצדד שאין לזה דין מ״ר, כיון שבאים ישר מכיס השתן (ע״י קאטעטאר) ולא מהאבר, והספק אם תיכף ביצאם מן הכוליא דין מ״ר להם. ב) גם מ״ר (ואפילו שותת — מג״א סו״ס עו) הוי רק דין דרבנן ואין דוחה דאורייתא וגם לא תפלה ותפילין (משו״ז ס״פ). ג) המניעה מתפלה ות״ת וכו׳ ודאי תפעול חלישות הדעת ובמילא גם חלישות הבריאות של החולה וכמה ענינים התירו מטעם זה (עיין חו״מ סרנ״ד).

. . . מש״כ דאולי אין לזה דין מ״ר. כיון שנלקחים ע״י הקאַטעטער מכיס השתן, ובמילא א) אין שוהין בכיס כפי הרגיל ע״פ טבע ואפשר עוד לא נגמר איכותם, ב) אין יוצאין ע״י האבר (כי פשיטא שהדין שוה גם אם הי׳ הקאַטעטער הולך מכיס השתן ישר לחוץ) — יש להביא סמוכות לזה מדין ההפכי במכשירין (פ״ו מ״ז) אע״פ שיוצאין נקיים. עי״ש.

וזאת למודעי, דגם לולא הנ״ל יש להתיר, וכמצויין במכתבי הקודם לפמ״ג כו׳. ולפלא שכותב שפשוט הי׳ אצלם לאיסור. ולאחר כתבי מצאתי בס׳ מלמד להועיל — שו״ת להרב האפפמאנן דברלין — חאו״ח ס״ז שמתיר כנ״ל, אף שלא נחית כלל לטעמי הראשון מדלא הזכירו . . .

(ממכתב י״ב תמוז, ה׳תשי״ד)

. . . במש״כ ועוד מתבטא בזה „והעיקר . . שאלה גדולה ע״פ הלכה״ . . כמה שו״ת״. תמיהתי עליו איך העתיק דברים כאלו, אשר, במח״כ זה שאמרם לו, אין להם כל שחר. ואין בזה כל חשש. וש״ס ערוך הוא בסוכה (נא, ב). ובשו״ע או״ח סקכ״ד. וראה שם שו״ע רבנו הזקן סעי׳ יא. והשו״ת הם אם אפשר לצאת יד״ח בשמיעת המגילה וכיו״ב. או להנמצא במק״א (וגם בזה רבו המתירים ודוקא בזה הוחלפה השיטה דאונגרן מתירים וספרדים מחמירים. ואכ״מ). אבל פשיטא דמיקראפאן לא גרע מהנפת סודרין דסוכה הנ״ל.

(ממכתב י״ד סיון, תשט״ז)

*) אם אפשר לענות אמן וקדושה אחר חזן שמתפלל דרך מקרופון. המו״ל.

. . . במ״ש אודות* שו״ת משפטי עוזיאל**, הרי גם על זה רמזתי במכתבי הקודם אשר דוקא הספרדים מחמירים (והאשכנזים מקילים, וכוונתי היתה לשו״ת מנחת

*) תפלה בציבור ע״י מיקרופון. המו״ל.

**) ח״א סי׳ ה. המו״ל.

אלעזר***), ובמ"ש שאין אף עשרה שומעים הקול הטבעי, הרי ידוע הכלל שאין מחלוקת במציאות, וכשאין מדברים דבוק בשפופרת מובן שהקול מתפשט לכל הצדדים ולא רק לתוכו של המיקראפאן. ומ"ש בהנעשה בעת סידור קידושין**** – זוהי הפעם הראשונה ששומע הנני שבחצר כאן יש מיקראפאן קודם החופה ושלסידור הקדושין מסירין אותו, ופשיטא שלא נעשה זה ע"פ ציווי, ובכלל צ"ע אם נצרכים בחצר זה למיקראפאן בסידור הקדושין שנעשה באמצע החצר . . .

(ממכתב א' תמוז, תשט"ז)

***) ח"ב סי' עב. המו"ל.

****) „שראיתי מעשה רב הן בחצר כ"ק אד"ש והן במקומות אחרים בעת החופה שהמסדר קידושין והאומר שבע ברכות מסיר המיקראפאן". המו"ל.



והנה בהנוגע לשאלתו אם לצרף קטן למנין, הנה הוא מילתא דתמי' ביותר בין אנ"ש, וכיון שנמצא הוא וכן אנ"ש שי' במדינה כזו שצריך לפרסם גם שם הנהגות נשיאינו רבותינו הק' והחסידים שלהם במילא יש לדייק בזה יותר, ולכן לדעתי אין לעשות את הנ"ל, ובודאי כשישתדלו הרי ברוב הפעמים ימצאו מנין בני י"ג שנה . . .

(ממכתב י"ג אדר ב', תשי"ד)



במענה על מכתב שאלתם בהנוגע להנהגת העובר לפני התיבה תפלת קבלת שבת ותפלת המנחה של שבת קדש*.

זכינו לשמוע בזה הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע ובמסורה במנהגי ליובאוויטש חב"ד מדור דור, וז"ל: – אין הש"ץ מתעטף בטלית למנחה או למעריב לא בשבת ויום טוב ולא בראש השנה.

וכל שכן אשר בימות החול אין עושים זה.

---

*) ראה לקו"ש חי"ג ע' 200 ואילך. המו"ל.

ואף שבאיזה בתי כנסיות מנהגים שונים בזה, כבר ידוע הוראת תורתינו תורת חיים, הזהרו במנהגי אבותיכם בידיכם (ביצה ד, ב) אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש (ירושלמי פסחים פ"ד הלכה א).

בברכה שיהי' בית הכנסת ובית המדרש שלכם מתאים בכל הפרטים לשמו הגדול, נוסח האר"י אנשי ליובאוויטש.

(ממכתב ב' תמוז, תשט"ז)

~

. . . בשאלתו בענין לבישת טלית וחגורה לתפלה כשמתפללים בביהכ"נ שאינן נוהגין במנהגי אנ"ש.

מובן שגם בזה נאמר כלל רבותינו שנואה המחלוקת, ואם אפשר לנהוג גם שם במנהג אנ"ש וכמובן באופן של שלום ונועם, כדאי הענין, ולשלול הענין דמחלוקת עבור זה, ומובן גם כן שהדברים אמורים בענין לבישת הט"ג אשר הנ"ל מוסיפים על אנ"ש והש"ץ שלהם נוהג להיות עטוף בטלית, משא"כ מנהגנו, וכיון שבאים להוסיף יש לוותר למלאות דרישתם, ויהי' הט"ג מורד על הכתף דוקא, אבל בהנוגע לחגורה שגורעים הם בזה, יש להשתדל בכמה השתדלויות להתפלל דוקא בחגורה. ובפרט שבזה הענין דהכון לקראת אלקיך ישראל.

במספר הנרות להדליק לפני העמוד, מובן שזהו תלוי במנהגי מקום. ובאם העובר לפני התיבה הוא אבל או יאָרצייט ר"ל, הרי בשעת התפלה כדאי שיהיו דולקים חמשה נרות, וכפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר בזה שהרי חמשה שמות נקראו לנשמה . . .

(ממכתב ח' תשרי, תשי"ח)

~

. . . ובשאלתו, שמנהג ביהכנ"ס בו הוא בעל קורא, שמתעטף הב"ק בטלית בעת הקריאה (ודלא כמנהגינו) ותובעים שגם הוא יתעטף כנ"ל — ימלא דרישתם, כי א) בכגון דא על היחיד לנהוג כהרבים. ב) בעטיפת טלית יש גם ענין של כבוד הציבור (מג"א סי"ח סק"ב), וכיון שהציבור או רובו מקפיד ע"ז, אין לזלזל בכבודם (ע"י אי העטיפה).

(ממכתב כ' אייר, תשט"ו)

~

. . . אויף אייער פראַגע, צי זאָלט איר דאַוונען איבערגעדעקט די קאָפּ מיטן טלית, וויבאַלד אין אייער שול, איז ניט איינגעפירט אַזוי, וועט זיך במילא ווערפען דאָס אין אויגען — איז לויט מיין מיינונג, צופיל באַטאָנען דאָס דאַרפמען ניט, אָבער וויבאַלד אַז איר זייט דער בעל קריאה, און אויך דער פון וועלכען מען הערט דברי התעוררות, וכו', וועט באַ זיי זיין פאַרשטעגדליך, פאַרוואָס איר דאַוונט אַזוי מיטן טלית איבערגעדעקט. חאָטש זיי זיינען נאָך ניט צוגעקומען צו דעם: און אפשר וועלען אויך אַנדערע נאָכטאָן אייער ביישפיל . . .

(ממכתב ג' ניסן, תשט"ז)

במענה על מכתבו מכ"ח אייר.

במ"ש מתי הי' השינוי במנהגים של התפלה. — הנה מנהגי התפלה שנדפסו בהקונטרסים שהו"ל, קבלתים מכ"ק מו"ח אדמו"ר [מלבד אלו שצויין במיוחד שכן נראה לי, וברובא דרובא ביארתי ג"כ הטעם על זה], ובמנהגים שמזכיר — בהנוגע לסיום ברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה בלחש, שמעתי הוראה זו בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר. וכן בהנוגע להרכנת הראש באמירת קדיש, וה"ה בנגיעה בתחלת מקום הקריאה וסיומה בעלי' לתורה, משא"כ ענין אמירת זכר עמלק (בצירי או בסגול), שזהו מה שנראה לי ע"פ המאמר הנדפס בס' בונה ירושלים. וכמבואר המקורים בהערותי לרשימות למגילת אסתר*. עיי"ש.

ובמ"ש איך שנהגו בזה בליובאוויטש, שמעתי פעם מכ"ק מו"ח אדמו"ר, שהיו כמה מנהגים בבית המדרש שאינם מתאימים, אלא שכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) לא הי' מתערב בזה . . .

(ממכתב ח' סיון, תשט"ז)

---

*) נדפס גם בס' המנהגים-חב"ד ע' 72. המו"ל.

מסרו לי שאלתו בהנוגע לנוסח התפלה.

בכלל נוסח הפסוקים בתפלה הוא, כמובן ככתוב בתנ"ך, אלא לפעמים ישנם כמה נוסחאות או שטעות הדפוס הוא בתנ"ך, ומזה הוא השינוי בסידור, ובכתוב בירמי' יז, ז, מבטחו צ"ל הטי"ת בפתח, כנדפס ברוב התנ"ך [אף שבאיזה מהם מובא בקמ"ץ, ולכן יש סידורים בנוסחא בקמ"ץ] . . .

(ממכתב כ"ד מ"ח, תש"כ)

. . . ובמה שנגע במכתבו בדבר אמירת מודה אני*, הנה כיון שרבנו הזקן בסידורו מסדר זה קודם ענין וסדר הנטילה הרי ברורה חוו"ד לאמר זה קודם נט"י כדמוכח ג"כ מלשונו שם „לומר מיד שניעור" וגם לולא המפורש, כנ"ל, הרי פלא למה לאַחֵר הענין כיון שיש לו הקדימה**.

ולכאורה אפשר להיות*** בלי נט"י. גם הנוסח דסידור ר' קאפיל המיוסד על הע"ס כיון שלא נזכרו בפירוש, לעיין בס' מאסף לכהמ"ח או"ח א, כג ובס' שערי תפלה הספרדי דף א' ע"ב שנקבצה שם להקת אחרונים הכותבים בפירוש שאין צריך נט"י, ומהחולקים ע"ז הביא רק רכב אלי' ומנחת אהרן שכותבים לאמר לאחר שמערה פ"א על יד ימין, ובעמודי שמים ובסי' יעב"ץ שמהרהר במחשבתו קודם נט"י ובספר קשר גודל שמביא שתי דיעות שא"צ וי"א שצריך.

(ממכתב כ"ח תשרי, תשט"ו)

---

*) שאע"פ שרבנו הזקן פוסק בסידורו ש„אין איסור לומר קודם נט"י", מ"מ שמא לכתחילה טוב יותר לאמרו לאחר נט"י. המו"ל.

**) והרי נט"י מפני שמודה לפניו.

***) שוב ראיתי שכ"כ שם* בפי'.

---

*) בסי' קול יעקב לר"י קאפיל: מיד שיתעורר משנתו יאמר זה מיד אף בלי נטילה לפי שאין בה שם משמות הקודש והוא מיוסד ע"פ כל עשר ספירות. המו"ל.

. . . נוכח ונסתר בנוסח הברכות. ראה זהר ח"ג רפט, א. ת"ז תל"ט. ס' הבהיר קפג־ד. ובס' שנסמנו בהגהות הר"א (שי') מרגליות שם. ויש להוסיף עליהם ועל של כת"ר: שבלי הלקט השלם סי' קסה. פרי עץ חיים ש"ב ספ"ב. לקו"ת לרבנו הזקן פ' מסעי (צא, ב) . . .

(ממכתב כ"ט תמוז, תשט"ו)

---

*) בספר הסידים עם פי' משנת אברהם סתקמ"ט. המו"ל.



במענה למכתב כת"ר במה דשאילנא קדמיכון, אשר כיון שבביהכ"נ שלו מתפללים בנוסח אר"י משנים קדמוניות, וחלק חשוב מהמתפללים, מתפללים בנוסח, שגם ברכות השחר אומר הש"ץ העובר לפני התיבה, וכיון שאין נוהג זה בביהכ"נ, הרי חושש כת"ר שנשארו הנ"ל קרח מכאן וקרח מכאן, שאין אומרים ברכות השחר בביתם, כיון שלא הורגלו בזה, ואין אומרים זה גם בביהכ"נ כיון שכל הציבור אין אומרים זה וכו' שלכן קס"ד, להנהיג אמירת ברכות השחר בציבור ע"י הש"ץ כשעובר לפני התיבה ולאחרי כן יתפלל בנוסח אר"י כמקדם.

והנה בכגון דא נמנע הנני להאריך, כיון שצריך לסמוך על סברות מדילי כיון שלע"ע לא מצאתי השאלה או בכגון זו בספרים, אף שיש לדמותה באיזה פרטים לאיזה ענינים. ואכ"מ.

והנקודה לדעתי, שבאיזה אופן שיסדרו סדר התפלה יש מקום לחששות ובאם יסדרו כהקס"ד, יש מקום לומר:

א) שאותם האומרים ברכות השחר בביתם, יאמרום עוה"פ ביחד עם הציבור (אף שלכאורה החשש רחוק, וקרוב יותר — ללא).

ב) שאותם שאומרים ברכות השחר כהנוסח שלנו, יחדלו מזה, ויחכו באמירתם עד לבואם לביהכ"נ,

שבזה חשש כפול:

(א) ביום שלא יתפללו בציבור, מי יודע מה יהי' בברכות השחר שלהם ובפרט שבעוה"ר האומר קדיש וכיו"ב יש חשש (רחוק — עכ"פ) שכשאין בא לביהכ"נ גם תפלתו כו'.

(ב) כמה ענינים שמותר לעשותם רק לאחרי ברכות השחר (וכמו אמירת פסוק בע"פ או במכ"ע כמנהג המדינה וכיו"ב) יעשו אותם מקודם לזה, כיון שנעשים הם בביתם ועכ"פ

קודם הכניסה לביהכ"נ, ואף שחשש זה ישנו גם בהמתפללים בנוסח ספרד וכו', אבל בהנוגע אליהם, אין בידנו לתקן מה, כיון שמנהג אבותיהם בידיהם, משא"כ בנוסח אר"י, הרי ע"י הנהגת שינוי האמור, יעוררום לשנות מנהגם דעד עתה, שזה נותן מקום לאחת החששות האמורות, וקשה לשקול איזה חשש יש לו מקום יותר, שהרי אין דיעותיהם של בנ"א שוות זל"ז.

המורם מכל האמור לדעתי הוא, שכיון שיש סברא לכאן ולכאן — מכרעת הסברא שלא לשנות החזקה דעד עתה ומהנוהג דעד עתה, ושב ואל תעשה עדיף, אלא שמובן וגם פשוט, שכיון שחושש כת"ר שבהשאר הנוסח דעד עתה, הנה כמה מהנ"ל אין מברכין ח"ו ברכות השחר, הנה בכל עת מצוא יש לעורר עד"ז בכל אופנים האפשרים.

ועוד טעם עיקרי שלא לשנות — כיון שחיוב ברכות השחר הוא כשקם ממטתו, ואח"ז הוא רק בתור תשלומין (שו"ע אדה"ז ר"ס ע"א. ומ"ש בהגהת חת"ס שם יעוין במחצה"ש).

בברכת הצלחה לנהל עדתו מתאים לרצון רבותינו נשיאינו מתוך בריאות הנכונה והרחבת הדעת.

נ.ב.

להעיר להנ"ל (אף שגם לולא זאת, לדעתי שב ואל תעשה עדיף):

א) ברכות השחר מובן שאינם אלא מדרבנן, ואף ברכת התורה דאורייתא הרי יוצא בברכת אהבת עולם.

ב) אמירת ברכות השחר פעמים, נכנס זה בגדר דשם שמים לבטלה, אשר לכמה דיעות, מדאורייתא הוא, אפילו בכגון דא שיש מקום לומר שאין זה לבטלה לגמרי כיון שבפעם השני אומרן ביחד עם הציבור ובהשתתפות עמהם, ועכ"פ לכ"ע עיקר מדאורייתא . . .

(ממכתב י"ז אד"ש, תשי"ט)

. . . לכתבו בהנוגע לאמירת ברכות השחר בציבור — ידוע מנהגנו לאומרם בבית ובפרט בתקופתנו שכמה זמן בין הקימה לביאה לבית הכנסת ובינתיים אי אפשר שלא יבטא דבר תורה וכו' . . .

(ממכתב ה' מנ"א, תש"כ)

. . . מה שהוקשה לו משינוי פסק רבנו הזקן בשו״ע שלו, בענין אמירת פ׳ הקרבנות אם צ״ל מעומד — וכבר העיר ע״ז בס׳ פסקי הסידור להרב נאה. — ול״ק כי כמה שינויים ישנם במהד״ב של השו״ע (לגבי מהד״ק) ובשער הכולל בתחילתו כותב שבמהד״ב נוטה יותר להמקובלים. וכ״ה גם בנדו״ז. ראה הדיעות בזה בנ״כ שו״ע או״ח סמ״ח.

(ממכתב י״ג מנ״א, תשט״ו)



. . . במש״כ ע״ד המנהג באה״ק ת״ו להוסיף בקדיש דרבנן (באתרא) קדישא (הדין) — יש לחקור ע״ד מוצאו ומקור המנהג. ובפרט שלא נמצא הוספה זו בקד״ר אשר בנוסח תפלה שברמב״ם — בכל ההוצאות שראיתי — ולא בזה שבסוף מסכתות הש״ס ומשניות. ולא בסי׳ עבודת ישראל ואוצר התפלות. וגם קשה קצת הל׳ — שהרי כל הארץ קדושה ולא אתרא הדין ביחוד. — ולהעיר מלקח טוב לשמות ג, ה. והרי כל ביהכנ״ס וביהמ״ד מקום קדוש הוא (להעיר מס׳ יראים סשכ״ד). — בסי׳ הרש״ש שנדפס בירושלים תרע״ו — אין הוספה הנ״ל.

(ממכתב כ״ה מ״ח, תשי״ז)



. . . ב) ומה ששואל, כיון שאומר הוא קדיש דרבנן קודם הודו, אם יש להפסיק בשביל זה באמצע פסוקי דזמרה. הנה לדעתי (כי אין הזמן גרמא לעיין בזה, וגם לכאורה פשוט הוא — ש)כיון שאין זה חיוב פרטי שלו, כ״א מוטל על המנין, הרי אין בזה היתר שיפסיק הוא במקום שאין להפסיק.

ג) בנוגע לשאלתו שיש נערים המאחרים שאם לא יאמרו להם לדלג הסדר שקודם הודו, אזי לא יוכלו להתפלל בציבור ואיך להתנהג בזה.

הנה ידוע מרז״ל איזהו חכם הרואה את הנולד, והוא שיך בכל ענין וענין ובמילא גם בנדון זה, ואף שהדין (בס׳ שערי תפלה לר׳ יעקב רקח הביא צא דעות שס״ל כן) ברור שמדלגים, אבל יש לראות את הנולד ובמשך זמן קצר, וכבר ראינו זה במוחש שההיתר

לדלג מביא תומ״י להעדר חשיבות ענין התפלה, ותחילה מדלגין על הסדר שקודם התפלה דהודו, ואח״כ פסוד״ז ואח״כ וכו׳ ובפרט בשאלתו שהוא בנוגע לנערים וכו׳. ובמילא בהנוגע לפועל, הנה אף שא״א לפסוק ובפרסום נגד הדין, אבל יש לצדד בכל האפשרי והאופנים שגם לא ידעו מההיתר לדלג, והוא ע״ד מאמר רז״ל אמרה תורה חלל שבת אחת כדי שישמור אחר שבתות הרבה (שבת קנא, ב). ומכש״כ בנדו״ד שב׳ הדברים הם באיש א׳*.

(ממכתב ו׳ שבט, תשי״ג)

---

*) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 280. המו״ל.

~

. . . בשאלתו במקום סתירה בין המובא ב„היום יום״ וסי׳ או שו״ע — מובן שיש לנהוג ככתוב בהי״, שהרי הוא בתראי.

בענין מנהג חב״ד באמירת „לשם יחוד״ — ראה שער הכולל (על הסידור) פ״ו. [אבל מש״כ שם שלא נמצא מזה בפע״ח — אשתמיטתי׳ אשר נמצא שם בהשמטות שבסוף ח״א]. וראה ג״כ שם ש׳ הזמירות ספ״ה. ס׳ הליקוטים פ׳ ראה. ש׳ רוה״ק (יב, ב) ועוד.

(ממכתב כ״ב מנ״א, תשי״ח)

~

במענה למכתבו מי״ט טבת, ותוכנו.

א) בתפלת ישתבח, מלך יחיד א־ל, האם בהאמור יש לצרף תיבת יחיד לפניו או לאחריו.

מובן, שיחיד כאן, הוא: מחובר לתיבת מלך שלפניו, או שהוא תואר בפני עצמו, ואינו נמשך לא לפניו ולא לאחריו, וכמו בברוך שאמר*.

ב) בביטוי השם אדני, שישנם כאלו שגומרים בנו״ן קמוצה מבלי לבטא את היו״ד.

---

*) נוסח האר״י „מלך יחיד חה״ע״, בהשמטת תיבת א־ל. וגם זה מוכיח שאין תיבת יחיד שייכת לתיבת א־ל. ורבנו הזקן מפרש בנוסח האר״י „מלך זה הוא בבחי׳ יחיד ומיוחד כו״ (תורה אור מ, ג).

פשיטא שטעות מעיקרא הוא**, ואין בזה ענין כשאלתו במכתבו מוטב שיהיו שוגגין, שהרי בודאי כשיבארו להם טעותם, ישתדלו לתקן זה, שהרי בידם הוא . . .

(ממכתב כ' טבת, תשי"ט)

**) ראה בפרי מגדים (שו"ע או"ח רס"ה באשל אברהם) שאדרבה, היו"ד צריך להדגישה.

. . . לשאלתו בהשלמת ג' התיבות בק"ש ע"ז שהש"ץ אומר יא"א – לע"ע לא מצאתי הוראה מפורשת בזה. אבל לדעתי פשוט א) שמוציא הוא את כל הציבור שלו, ב) גם זה שעדיין לא גמר הק"ש מציבורו הוא, וניתוסף לו ג' תיבות בעת אמירתו ק"ש.

(ממכתב שלהי תש"כ)

. . . ובמה שהעיר אודות נוסח האר"י נוסח רבנו הזקן שאומרים ומוריד הגשם* בשני סגלי"ן, וכן תקנת שבת בקו"פ, יעויין בזה בשער הכולל שעל הסידור לאאזמו"ר הרא"ד לאוואוט . . .

(ממכתב כ"ג כסלו, תשי"ז)

---

*) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 411. המו"ל.

. . . במ"ש אודות המנהג לומר בסיום תפלת שמו"ע פסוק של השם* וכו',

כמה מהחסידים נהגו לומר לפני יהי רצון הפסוק השייך לשמם וכן הפסוק השייך לשם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע . . .

(ממכתב י"ב חשרי, תשי"ט)

---

*) ראה לקו"ש חי"ד ע' 227. המו"ל.

. . . ובנוגע להערותיו:

א) במה שאומרים: ברוגז רחם . . עקדה . . תמימות תזכור הוא כנגד אברהם יצחק ויעקב, וא"כ מה פי' ההוספה ברוגז אהבה תזכור.

וי"ל בשתים: א) במושגי הקבלה, דמזכירים כאן כללות הספי', וכפי דרישת הענין מצד החסד שבהם. וזהו רחם בגימט' אברהם כמ"ש בכ"מ – קו הימין. עקדה – קו השמאל, כמו שהוא נעקד ונכנע ע"י קו הימין, שזהו ענין עקדת יצחק ע"י אברהם כמבואר בל"ת להאריז"ל ס"פ וירא ועוד. תמימות – שיעקב קו האמצעי נק' תם מצד הטוב שלקח (שם ר"פ תולדות). אהבה – ספי' המל' שהיא המשלמת את הספירות. והוא מכוון למש"נ וזכרתי את בריתי יעקב . . והארץ אזכור . . בהיותם בארץ אויביהם (ברוגז) לא מאסתים וגו'. ב) מיוסד על הנ"ל וקרוב אל הפשט: שמתפללים שברוגז יזכור האבות וזכות כללות עם ישראל ואהבה שאהבם, ועפמ"ש בזח"א קצו, ב דא כנס"י (והענין אחד וכידוע שייכות כנס"י וספי' המל').

ב) במה שאומרים בתפלה וקידוש „את יו"ט מק"ק הזה זמן . . מק"ק". למה כופלים מק"ק.

י"ל בתחלה מבאר גודל הענין שניתן לנו חג פ' יו"ט מק"ק זמן חרותנו ואח"כ מפרש טעם המק"ק שהוא זכר ליצי"מ, ומק"ק השני נמשך למטה . . .

(ממכתב שלהי תש"ז)

. . . ת"ח על כתבו שמצא בסידור דעת קדושים, הוראה, לומר בתפלת נעילה ביוהכ"פ שחל בש"ק, וינוחו בם, ובודאי בא בהמשך לשאומרים שבתות.

ובמה שהעיר אודות הוספת אדמו"ר הזקן בסידורו, ברוגז אהבה תזכור, ומעיר: למה מכוון, שהרי רחם, עקדה, תמימות, הם כנגד האבות.

זה מכבר שאלוני בזה, ועניתי שלדעתי אדרבה צריך ביאור בהנוסח שאומרים רק רחם, עקדה, תמימות, כיון שבכתוב נזכרים ד' זכירות, בריתי יעקב יצחק אברהם והארץ אזכור, והרי גם הכתוב מדבר בעידנא דריתחא כמו בבקשת ואנחנו לא נדע, וצ"ל התאמה בין שני הענינים.

ומהנ"ל מובן ג"כ אשר ברוגז אהבה תזכור, הוא כנגד זכירה הרביעית, והארץ אזכור, ומובן ג"כ ע"פ המבואר בזח"א קצ"ו ב', אשה אשר אהבת דא כנס"י בגין דבה כתיב אהבה, דכתיב ואהבת עולם אהבתיך, והרי כנס"י זהו הארץ דקרא.

וע"פ המבואר מובן ג"כ הדיוק שבסידורים בנוסח אדה"ז: אברהם יצחק יעקב ורגל הרביעי, ודלא כנוסח סידורי ספרדים, רחם אהבה עקדה תמימות.

(ממכתב י"ג תשרי, תש"כ)

. . . ולהעיר בסיום מכתבו במש"כ* ספר גאולה וישועה שקודם הגאולה עדיין זקוקים לישועה א"כ לכאורה הי' צ"ל הנוסח ישועה וגאולה, גם אם נפרש גאולה כפשוטה גאולה מן הגלות, א"כ מקום הבקשה לחתימה בספר זה אחרי שאר הספרים (אף כי לע"ע לא מצאתי טעם לסדר כל הא"מ, אבל ה' ספרים אלו כנראה הם חטיבה אחת).

ולכן נ"ל לפרש גאולה מן הצרות הבאות עלינו תמיד ואח"כ ישועה וכמו בתפלת י"ח שאומרים גואל ישראל ואח"כ הושיענו ונושעה (ויעויין ברש"י מגילה יז, ב ובפי' עיון תפלה, על תפלת י"ח שבסי' אוצר התפלות) ובתחילה בא בבקשה כללית חיים טובים, והולך ומפרט: א) בגשם: גאולה וישועה (הרחקת הנזק) פרנסה וכלכלה. ב) ברוח: זכיות, שיכריעו הזכיות (ושייך בזה בקשה, שיהי' נושא וכובש עון) סליחה ומחילה שימחול העוונות כליל.

עוד להעיר בענין זה: א) ספרים אלו נזכרים בהיהי רצון שאומרים בהו"ר אחרי ספרי התהלים, אלא שאחרי ספר דו"ה אומרים: ספר ישרים ותמימים וספר צדיקים, ואחר ס"ג: ספר מזונות ופרנסה טובה, ובפי' תיקון תפלה שבסידור הנ"ל בתפלת א"מ הובאו נוסחאות אלו ממחזור טוניס וכו'.

וא"כ כיון שבסידורנו לא נתקבלו שינויים אלו הרי גם ביה"ר הנ"ל צריך לתקן כן.

ב) מש"כ בעץ יוסף דספר סליחה ומחילה הוא כנגד ס' ויקרא הרי מלבד דלא פירש מפני מה בא לבסוף הנה מופרך הוא מיה"ר הנ"ל דאחרי ס"ג שבתהלים שהוא כנגד ס' ויקרא אומרים מזונות ופרנסה טובה.

(ממכתב יום ב' כ"ו תשרי, תש"ז)

---

*) באבינו מלכנו הארוך. המו"ל.

. . . מ״ש אודות אמירת מזמור למנצח יענך* — ע״פ מנהג חב״ד ה״ז תלוי באמירת תחנון וכמובן ממ״ש בסידור רבנו הזקן**.

ובשאלתו השני״*** — מובן שהנהגה בבליטות, ברובא דרובא אינה רצוי׳ . . .

(ממכתב י״ז ניסן, תשי״ז)

---

*) בזמן שאין אומרים תחנון, גם אם הסיבה שלא אמרו תחנון, היא שלא לפי מנהג חב״ד. המו״ל.

**) ראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 410. המו״ל.

***) כשמתפלל בבית כנסת שאין אומרים תחנון ביומי׳ דהילולא, שלא לפי מנהגינו, אם להגיד תחנון (שלפעמים זה מעורב בבליטות וויכוחים) או שלא להיות פורש מן הציבור ולא להגיד תחנון. המו״ל.

. . . במענה על הערותיו במכתבו:

א) מש״כ בלוח הכולל בענין ויחל וענני* — כן הוא פס״ד אדמו״ר הצ״צ (שו״ת שער המילואים ס״ח. וראה ג״כ פס״ד שלו לאו״ח סתקס״ו. שו״ת חת״ס או״ח סקנ״ז. מהר״ם שיק סרפ״ט. שד״ח פאת השדה אס״ד מע׳ ביהמ״צ ס״ב סק״ג. וכמו שציינתי כ״ז בליקוטי מנהגים שנדפס בסוף רשימות איכה**, אשר משם הועתקה הוראה זו אל הלוח. ואין לוח מקום ציון מקורות). ולהעיר משו״ת צפנת פענח להגאון מרוגצוב ח״ב סל״א.

ב) באמירת מש[ה]מה״ג*** גם בשחרית לאחר ששמע ההכרזה (ולפענ״ד רק אם אין מתפלל במנין אחר. ודלא כפסק הבה״ל****. ואכ״מ) — כ״פ גם בשו״ת שאילת שלום מהד״ת סו״ס קצז ע״פ הירושלמי, ומסיים: וז״פ וברור והבה״ל לא ראה ס׳ הנ״ל מדלא הזכירם . . .

ד) מה שאין גומרים הפסוק דדברים (ט, ז) באמירת הזכירות — י״ל שהוא כדי למעט בגנותן של ישראל. ועדמש״כ בשו״ת חת״ס חאו״ח ס״י. ועדיין קשה בזכירת מ״ת. ומחוורתא כתירוץ שו״ת מהר״ם שיק או״ח סקכ״ד דשאני בכגון דא דאין הכוונה לקריאת פסוק או פרשה כ״א לזכירת ענין, אלא שמשתמש בצחות הכתוב, ועדמש״כ המג״א ר״ס רפ״ב. וביו״ד סרפ״ד לענין שרטוט.

(ממכתב ימי הסליחות, ה׳תשט״ו)

---

*) לקרות ויחל בת״ב אף בג׳ מתענים ובעננו דוקא בעשרה שהתענו. המו״ל.

**) נדפס גם בס׳ המנהגים־חב״ד ע׳ 45. המו״ל.

***) משיב הרוח ומוריד הגשם. המו״ל.

****) הביאור הלכה סי׳ קיד. המו״ל.

. . . בשאלתו, אם אפשר לתקן שיתחיל העובר לפני התיבה באמירת וידבר גו' למנחה בכל יום, ובעש"ק באמירת הודו ופתח אלי', כדי שכל המתפללים יאמרו זה, הנה בטח נכון הדבר כדי להזהר משכחה וכו' וחדש כגון זה מחויב מן התורה . . .

(ממכתב ז' אלול, תשי"ב)

. . . במ"ש ששאלו אותו: מפני מה בסידור רבינו הזקן בושמרו שלפני תפלת ערבית דש"ק כתוב אות היא לעולם מלא וא"ו אף שבחומש הוא חסר וא"ו, הנה בסידור שער הכולל שהוא המדויק ביותר כתוב לעלם חסר וא"ו כדבעי', ובכלל עדיין לא נתברר הדבר אם אלו הפסוקים וכיו"ב הי' כתוב ג"כ בסידור רבינו הזקן שנדפס בחייו או שרק ציין שאומרים ושמרו וגו' . . .

(ממכתב ז' אלול, תשי"ב)

. . . בשאלתו, חסיד חב"ד שמתפלל לפני התיבה בבית הכנסת ששם נוהגים לאמר ושמרו*, האם גם הוא יאמר.

נראה לי, שלא יאמר, כיון שקבל ע"ע פסק הדין שיש בזה חשש להפסק, כפסק רבנו הזקן, ובפרט שבהנוגע להמתפללים במנין, ידוע מעשה רב בזה שאין אומרים אף ששאר המתפללים אומרים וכו' (עיין או"ח סי' רל"ו בפס"ד הצ"צ) גם באם עובר לפני התיבה אין לו לאמרו**.

(ממכתב אדר"ח אדר א', תשי"ט)

---

*) ראה לקו"ש ח"ט ע' 285. המו"ל.

**) ראה לקו"ש ח"י"ד ע' 226. המו"ל.

במענה על מכתבו מי"א שבט והקודם לו, בו מעורר בהנוגע לנוסח חב"ד באמירת כתר, אחרית כבראשית ולא אחרית כראשית,

ויעויין בזה גם בשער הכולל שהוא עד"מ שכותב. ובמה שמסיים שירא הוא להכריע כנגד הנוסחא אחרית כראשית, לפלא, כיון שהכריע כבר רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) – והשולחן ערוך – (פוסק בנגלה דתורה), וכבר ידוע מאמר המשנה, חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים (נגעים סוף פרק ט'). וכבר הועתק בבית רבי סיפור חסידים הראשונים בשם הצ"צ, שרבנו הזקן בעת בירור הנוסח בסידורו היו לפניו ששים סידורים.

למותר מה שמתנצל על שכותב אלי בענינים כמו הנ"ל, כי הרי דבר משנה (שם) אם לקיים דברי חכמים הן, ובכלל הקיום נכנס בירור ספיקות . . .

(ממכתב י"ג שבט, תשט"ז)

. . . ובמ"ש אודות נוסח חב"ד בתפלת מנחת שבת, הוא ככתוב בסידורנו: שבתות קדשך וינוחו בם, שניהם לשון רבים* . . .

(ממכתב כ"ב טבת, תשי"ז)

---

*) דרך אגב: כן הוא בנוסח התפלה שברמב"ם כת"י [הועתק בהוצאת הרמב"ם ניו יארק תש"ז סוף כרך ה'] ובסי' התימנים – אבל בכל ד' תפלות הש"ק.

. . . כשאומרים הקאַפּ' דהלל בסדר אמירת תהלים, היינו בלא ברכה, בישיבה, אין כופלים וכו' ה"ז כאילו מפרשים, ע"י שינויים אלו, שאין כוונתם לאמירת שבח והלל, אלא לאמירת פסוקים. ולכן י"א כל התהלים בכ"י אף שהאומר הלל בכ"י כו' (ראה מג"א רסתקפ"ד. של"ה מס' תמיד דף רנז. הצ"צ לתהלים מ, ז. סק"י) . . .

(ממכתב כ"א שבט, תשט"ו)

. . . במ״ש אודות אמירת לזמן בחיריק, הנה כן נוהגים כל אנ״ש, וכמדומה ברור שכן שמעתי אומר כ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, ושאלתי היתה אם ידוע לכהדר״ג איזה מקור או מסורה בזה. ומה שמקשים מכללי הדקדוק וכותבם ג״כ במכתבו, הנה בד״א שצריך להיות בפת״ח כשמקצר הה״א הידיעה, אבל אם תיבת זמן היא מלכתחילה בלא ה״א הידיעה הרי הלמ״ד יכול להיות בחיריק גם ע״פ דקדוק, אלא שבכ״ז הנני מחפש מקור על זה אף שלע״ע לא מצאתיו . . .

(ממכתב ה׳ סיון, תשי״ד)

במענה על מכתבו משבוע העבר,

א) ע״ד הנקוד של תיבת לרצות („רך לרצות״ בבקשת עננו והאוחז ביד) הנה בסי׳ ומחזורים הנדפסים ישנם שינויים בזה וא״א לברר מי הוא המשנה הבחור הזעצער או מי שהסידור נק׳ על שמו, לדוגמא בסי׳ שער השמים להשל״ה הוצאת אמסטרדם תע״ז — בפרקי אבות פ״ה מי״א — לרצות רי״ש פתוחה, ובהוצאת וורשא, תרמ״ב רי״ש קמוצה ולמ״ד צרוי׳.

אבל מצאתי להיעב״ץ בפירושו לחם נקודים לאבות שכתב: לרצות, למ״ד חיריק ריש שוא ומ״ד בפתח מהכבד, משתבש.

כן בסי׳ עבודת ישראל, שהוגה ע״פ כמה כת״י וסי׳, כתב שכן הוא בסי׳ כת״י היותר ישן שמצא (על קלף משנת ה״א ס״ו) ועיקר.

גם בסי׳ שנדפס ברוסטוב (בפרקי אבות) הוא כנ״ל, ואומרים שהוגה ע״פ כ״ק אדנ״ע (אבל בסי׳ תו״א וסי׳ וורשא תרכ״ז — בפרקי אבות — הנקוד: הלמ״ד צרוי׳ הריש קמוצה).

בסי׳ רוסטוב בתפלת טל בתחילתה הלמ״ד בשב״א והריש פתוחה (וכ״כ הרא״ח שי׳ נאה בקונטרס הסי׳ שלו מדעת עצמו) כי שם הוא פועל יוצא על הארץ כמובן —

ומדי דברי בזה יש להעיר מה ששינו בתפלה לאמר רך לרצות, אף שלשון המשנה הוא נוח לרצות, וי״ל שרצו לסדר ע״פ הא״ב, ודוחק קצת.

ב) בנוסח אבינו מלכנו שבתענית צבור, הנה עד קבלי מכתבו לא הי׳ כל ספק בעיני שצ״ל: זכרנו לחיים טובים, וכיו״ב, בהשמטת תיבת „בספר״ וכמ״ש זכרנו לחיים כו׳ וכתבנו בספר החיים כו׳, ואיזה שייכות יש לזכרון „ובספר״ (גם צ״ע לפום ריהטא, אם ישנה לכתיבה בספרים אלו במשך כל השנה, לבד מעשי״ת).

וחפשתי עתה בסי׳ ומצאתי בסי׳ בית יעקב הנק׳ סי׳ היעב״ץ (לעמבערג תרס״ד) זכרנו לחיים בהשמטת „בספר״ וכ״ה בסי׳ אוצר התפלות שהוא מדויק לפי ערך, בסי׳

של״ה תע״ז ובסי׳ בית אל שהדפיס היעב״ץ בעצמו אין א״מ לת״צ בפ״ע, אבל בסי׳ שער השמים (וורשא תרמ״ב) מצאתי זכרנו בספר חיים טובים כו׳ וכ״מ קצת דעת הרח״א ביחאווסקי בסי׳ אשר הדפיס (וראה זה דבר חדש מצאתי בסי׳ תפלה למשה וז״ל אחר תפלת שחרית: יש נוהגין לומר בת״צ א״מ וצריכין ליזהר לדלג א״מ* חדש כו׳ והחמשה א״מ שכ׳ בהם כתבנו כו׳ ובסי׳ בית יעקב הנ״ל הביא ב׳ דעות: לדלג א״מ כתבנו וי״א לומר זכרנו, ולא זכר ע״ד א״מ חדש כלל, וכן לא זכר אם לומר „בספר״, ובסי׳ בית אל אין לכל זה כלל).

בברכת לאלתר לתשובה – לאלתר לגאולה.

(ממכתב יום ה׳, ד׳ מנ״א תש״ו)

*) ראה גם אג״ק אדמו״ר מוהרש״ב נ״ע ח״א אגרת יד. המו״ל.

. . . ובמ״ש אשר מתפלא על טעות המל״ח שעשו דבר שלא כהוגן, ומעיר אח״כ מה שבסידור רבנו הזקן בקשעה״מ כתוב בליל שבת אין אומרים וידוי ולא למנצח בבוא כו׳ ולא הוזכר בהנוגע לר״ח חנוכה ולא אפי׳ יו״ט, אבל איננו מבאר במה תופס את המו״ל דמל״ח, ואפשר כוונתו למ״ש שם בקשעה״מ בשבת ויו״ט אין אומרים ווידוי, דממ״נ או שלא הי׳ צריך לשנות מלשון סידור רבנו הזקן, או שהי׳ צריך לפרט ככל הדרוש, היינו בליל שבת ויו״ט ור״ח וחנוכה וכו׳. ואף שטענתו מצ״ע צודקת, יש ללמוד זכות, שרוב הסידורים וכן הסידור שי״ל ע״י המל״ח אין מסדרים אותו מחדש מתחלה ועד סוף, אלא שמשתמשים בהסידורים שכבר נדפסו ומשנים בהתאם לנוסח הרצוי, ובמילא משימים לב רק לאותן הענינים שיש להם שינוי מנוסח לנוסח. ועוד זאת שלא תמיד שמים לב אשר ישנם סידורים שנתקנו לכל ימות השנה מלבד הימים טובים וכיו״ב, והוא רגיל ביותר בנוסח אשכנז שיש להם מחזורים מיוחדים לשלש רגלים וכו׳, וכנראה שגם בסידור המל״ח נשתרבב הנוסח שהדפיסו באופן דומה להנ״ל, היינו שעשו זה בפוטוגרפיא מסידור דנוסח אחר שהוא נעשה ג״כ בפוטוגרפיא מסידור שקדם לו, ובמילא נדפס כבהנ״ל* . . .

(ממכתב אדר״ח אדר, תשט״ז)

*) הוראת כ״ק מו״ח אדמו״ר בזה הועתקה בלוח היום יום כ״ח אדר א׳ ה׳תש״ג:
בקריאת שמע שעל המטה: רבוש״ע הריני מוחל וכן למנצח גו׳ בבוא – א״א בשויו״ט, אבל צ״ל בשאר ימים שא״א בהם תחנון. בסיום הג׳ פרשיות אומרים תיבת „אמת״. יעלזו חסידים – פעם אחת, הנה מטתו – ג״פ, יברכך – ג״פ. בתקון חצות א״א למנצח גו׳ בבוא בימים שא״א בהם תחנון.

. . . ז"ע ראיתי מאמר כת"ר בהפרדס דמנח"א לענין ברכת המפיל – ויעוין בזה אשל אברהם (להגה"צ מבוטשאטש) לאו"ח סרל"א ורל"ט שהאריך. הובא בקיצור בארחות חיים החדש סרל"ט.

ובאותו ענין: דהאחרונים לאו"ח סרל"ט (פרמ"ג ועוד) כתבו שברכת המפיל הוי דהזמ"ג – וצע"ג, דא"כ כל ברכות השחר דינן כן (ראה בש"ס ברכות ס, ב ובראשונים דבסדר אחד זא"ז באות כולן). והרי בברכות השחר הקפידו נשים, ואפילו על אחת מהן וכידוע השקו"ט בברכת שלא עשני כו'.

(ממכתב ד' מנ"א, תש"כ)

. . . קרה"ת הוי מה"ת. תמוה, כי הוא תקנת נביאים (ב"ק פב, א. בירוש' וברמב"ם – מרע"ה) – לבד פ' זכור (ופרה). ומש"כ במג"א סו"ס תרפ"ה – אינו ענין לנדו"ד, כמובן . . .

(ממכתב כ"א תמוז, תש"ד)

. . . בתוס' למס' סוטה דף ע"ח ע"א*, ד"ה במתניתין ובעשור שבחומש הפקודים במש"כ דברי התוס' ישנים. הנה י"ל בהענין דקריאת התורה דשני סוגים בזה א) חובת הציבור ולא חובת היחיד וכסברת המלחמות מגילה פ"א ד"ה ועוד אמר, וראה ג"כ צפנת פענח להגאון הרגצובי על הרמב"ם הלכות תפלה פי"ב הלכה ה'. וכיון שזהו חובת הציבור ה"ה בדוגמא דנתינת התורה שניתנה לכלל ישראל, ולכן דברים שנתנו בכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ וכו' כי צריך להיות כנתינתה, עיין שו"ת הרדב"ז חלק רביעי סי' א'רה. סוג ב) שזהו חלק מהתפלה וע"ד ונשלמה פרים שפתינו או הוספה להקרבת הקרבן, וזהו כוונת התוס' ישנים דצורך עבודתו הוא, והוא מהירושלמי ובמילא אין זה בדוגמת נתינת התורה לכלל ישראל ולכן לא חל ע"ז הדין דדברים שבכתב אי אתה

*) בהערות למסכת סוטה מ, ב. שבספר אשל אברהם ע"ס נשים חלק ב. המו"ל.

רשאי לאומרם בע"פ, וה"ה בכל קריאת הקרבנות ביום טוב ר"ה ויוהכ"פ דמחולקים משאר קריאת התורה, וראה תוס' מגילה ל, ע"ב וכן ברמב"ם הל' תפלה דחילק ענין קריאת התורה בשני הלכות ולדכוותי' יספיק הקיצור . . .

(ממכתב כ"ט אייר, תש"ד)

. . . בקריאת התוכחה כמה מנהגים בזה (ראה נ"כ שער אפרים ש"ז סכ"ג. וש"נ). בביהכנ"ס כאן נוהגין, אשר הבעל קורא עולה מעצמו (בלי שיקראוהו בשמו) ומברך תחלה וסוף.

(ממכתב אלול תש"ז?)

. . . במש"כ במנהג חב"ד שהמגבי' הס"ת חוזר ומניחה על הבימה וגוללה בעצמו ורק אז יושב על הספסל ואחר כורך המפה כו'* — ראה ערוך השולחן (שהי' מראשי האשכנזים) סקמ"ז ס"ט ששיבח מנהג זה. ומסיים שמנהג האשכנזים תמוה. ועל הטעם שכותב יש עוד להוסיף: א) מוכח מכמה מנהגי ס"ת שמהדרים שתהי' הס"ת פתוחה רק בעת הצורך ותומ"י לגוללה. ב) למעט עד כמה שאפשר בחילוקי מנהגי בנ"י. והרי אצל הספרדים שהגבהת הס"ת היא לפני קרה"ת — המגבי' חוזר ומניחה על הבימה וכן הוא הסוגרה (או גוללה). ג) בכדי שתהי' הגלילה כדבעי — ראה שערי אפרים ש"י ס"ט.

במש"כ ע"ד פתיחה דג' עמודים — ראה משנ"ב סקל"ד.

(ממכתב כ"ו סיון, תש"ט)

---

*) ראה לקו"ש ח"ט ע' 282. המו"ל.

. . . ובמ״ש בהשאלה כשמוציאים ס״ת אחרת באמצע הקריאה איך היא ההנהגה בענין הברכה.

הנה לא שמעתי בזה שמועות מיוחדות ובמילא אין בזה אלא הנדפס באחרונים ובפרט בשער אפרים ונ״כ. — הועתק בשעה״כ ש״ה ס״ב . . .

(ממכתב י״ג אייר, תשי״ד)

. . . אם יש להוסיף על מנין ז׳ קרואים בשבת בכדי להוציא מלב הנוסף את החשד שמרחקים אותו.

מענה. בכלל ה״ז תלוי במהות הנוסף, התוצאות מהחשד אם לא יבטלהו וכיו״ב, ועל כגון דא אמר הכל לפי ראות עיני המורה על אתר.

אבל בטח ידוע לכת״ר שאף שפשט המנהג להוסיף בשבת ובפולין כמדומה לי קריאת אחרון נהפכה לקביעות עד שא״א בלאה״כ.

הנה אצלינו מקפידים במאד* שלא להוסיף קרואין אפילו בשבת וכנראה שהוא מיוסד על הוראת הצ״צ בשו״ת אר״ח סל״ה.

ואירע כאן בשבת חתונה ולא הסכים כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א שיוסיפו קרואים כ״א שיקראו בשני מקומות.

ומצד גודל ערך ההתקשרות נחיצותה וחביבותה (ובפרט אם גם מקום גשמי מפסיק) הרי עלינו כולנו להתאזר ולהתאמץ ביותר לאחוז בהוראות רבותינו נשיאי חב״ד מנהגיה[ם] ותנועותיהם השייכים לנו (פרט לאלו שאינם אלא של הנשיא עצמו) . . .

(ממכתב ג׳ טבת, תש״ט)

*) ראה לקו״ש חי״א ע׳ 217. המו״ל.

. . . במה שהעיר בנוסח שלנו במי שברך לאשה, לומר בכל אברי׳, ומצרף לזה במ״ש דהמאררים בגימט׳ ב״פ רמ״ח שלה ושלו, שמתרצין דאלו האברים שאין מטמאין

אין נכנסים בחשבון, ומעיר ג"כ משו"ת האלף לך שלמה לומר רמ"ח מפני שאין האשה מתברכת אלא ממה שיש לו לאיש.

הנה הנוסח שלנו מובן ומתפרש יפה, כי בה בשעה שבנוגע לקללה (המאררים) יש למעט עד כמה שאפשר, הפכו הוא בברכה שיש לפרט ולהוסיף עד כמה שאפשר, ובמ"ש שכתב בשו"ת הנ"ל שאין האשה מתברכת אלא ממה שיש לו לאיש, צ"ע כי כיון שיש לה אברים נוספים, מובן שצ"ל גם ברכה נוספת.

דא"ג הקשה לי א' מפני מה אומרים לכל אברי' ולא – רנ"ב, אבל התירוץ פשוט, כי בגמרא בכורות מה, א ישנם כמה דיעות במספר אברי האשה, ולכן אומרים לכל אברי' לכלול דעת כולם.

בכבוד ובברכה כפולה להולדת הבת לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים.

(ממכתב י"א אדר, תשט"ז)



מכתביו בעתם קבלתי, ובמענה עליהם:

הנה במ"ש במכ' מז' חשון, אם לומר בר"ח אלול שחל בשבת ולמחרתו, שמפטירים השמים כסאי, ג"כ ב' הפסוקים דהפטרת מחר חדש, ומצדד במכ' שלא לאומרם, ולדחות את הפטרת מחר חדש לגמרי, וסברא זו הנה כתב בספרו קצות השולחן ס"ג.

א) הנה כיון שזכינו להוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע – וכמודפס בסידור תו"א דשנת תש"א – אשר בפ' החדש כשחל בר"ח או ער"ח לומר אחר הפטרה פ' החדש ג"כ פסוקי הראשון ואחרון של הפטרה פ' שר"ח או מחר חדש, הרי עפי"ז ברור שאין אמירת הפסוקים תלוי במציאות דיעה לאמר ההפטרה כיון שבפ' החדש הרי לכל הדיעות אין לומר הפטרת מחר חדש ואעפ"כ אומרים פסוק ראשון ואחרון של הפטרה זו, ובמילא ה"ה ג"כ בר"ח אלול כשחל להיות בשבת ויום א' שצ"ל ג"כ הפסוקים דמחר חדש, ומה שנוגע עתה הוא בשבת הבע"ל שבת חנוכה ר"ח טבת שחל ביום הש"ק ויום א' שאחריו, שעפ"י הנ"ל לדעתי הנה אחרי הפטרת חנוכה צ"ל פסוק ראשון ואחרון דהפטרת ר"ח וג"כ של מחר חדש,

וי"ל קודם פסוק השמים כסאי כיון שהיא חשובה יותר מהפטרת מחר חדש וג"כ קודמת בזמן (אף שיום השני דר"ח הוא העיקר) . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תשי"ב)



. . . בשאלתו הטעם שאדה"ז לא הביא בסידורו לומר ובנחה יאמר – לא שמעתי בזה, אבל מובן וגם פשוט הוא לפענ"ד, כי הזהיר הכתוב (קהלת ה, א): אל תבהל על פיך גו' ע"כ יהיו דבריך מעטים (עיי"ש בפי' הראב"ע), ובפע"ח התחלת שער התפלה: אלו האחרונים שלא ידעו דרך קבלה אינם יודעים כו' וטועים וכו'. וכיון אשר האריז"ל דנהירין לי' שבילי דרקיע ושערי תפלה ודקדק בכל אות ונקודה בתפלה ובסידורו (הן דר"י קאפיל, הן דהר"ש מראשקוב – תלמידו של ההי"מ ממעזריטש) – לא הביא פסוקים הנ"ל, אזלינן בתרי'. ומי יבוא אחרי הארי החי.

(ממכתב ו' אייר, תשי"ט)

●

. . . במ"ש עוה"פ בהנוגע לענין ובנוחו – הנה מתחילה הי' נראה אשר השואל מתכוון לבירור האמת, ומעונין בתשובה לקושיתו, אבל מכתבו במכתבו זה המשך השאלות ששאלו, כנראה שאין זה כלל הכיון – כ"א להקשות, ומובנת הפליאה והתמי' הכי גדולה, כשבאים בשאלה (ואפשר גם בקושיא) בנוגע לרבנו הזקן בעל התניא והשו"ע, המקובל בתוככי כל ישראל, אף בין אלו שנוהגים כרבותיהם הם, ה"ז האופן – העדר יחס של „כבוד", ז.א. אשר קודם שמקשה ושואל אינו מעיין ומתבונן, האם יש אחיזה עכ"פ בהשאלה והקושיא, ומזה מובנת גם הפליאה עליו, במ"ש „האם יש מה להשיב על שאלת הנ"ל", והרי בעצמו הי' לו להשיב שאין כאן שאלה כלל. ופשיטא שאין מקום לשאול דוקא מעבר לים.

וכיון שאיני יודע הסיבה למה לא ענה כאמור, הנה עוה"פ בקצרה אענה על כתבו, על ראשון ראשון.

א) המקשה „בענין אל תבהל וגו' הנה אינו שייך בפסוקי דאורייתא" – מובן שאין לזה כל יסוד, שהרי הנ"ל הוא פסוק בתנ"ך, ובמילא מתיחס גם לפסוקי תנ"ך, ולא עוד אלא שמוכרח הדבר מפשוטו של מקרא, שהרי אינו אומר שהדברים אינם אמיתים או שאינם רצוים, כ"א שצריך להיות דברים מעטים ולא מרובים, ז.א. שהחסרון הוא רק בריבוי שלא מן ההכרח, ותו לא מידי, אלא שבפסוק השני מוסיף עוד ענין שברוב דברים יכול לבוא לעוד ענינים וק"ל.

ב) „בשום מקום לא השמיט אדמוה"ז בפסוקי דאורייתא וכיו"ב אלא מחשש הפסק" – מובן שהנ"ל אין לו שחר, כי הרואה סידור רבנו הזקן אפילו ראי' שטחית, הנה רבו המקומות מלספר, דלא כהנ"ל בהפסק, שהשמיט רבנו פסוקים וכו', אף שנוהגים לאומרם בכו"כ נוסחאות.

ואתחיל בתחילת הסידור, ואסתפק רק בהשוואה עם נוסח ספרד (והרבה עוד יותר יש בהשוואה לנוסח אשכנז):

במצות הנחת תפילין, לא הביא הפסוק, וארשתיך לי וכו', השמיט פתח אלי', פרשת הכיור, ועד"ז בעוד כ"מ, בברכת המזון בסופו וכו'.

ג) ריי"ק לא הביא בסידורו יהללו, ובכ"ז אדמו"ר הזקן הביאו. הנה אפילו באם לא הי' מביאו הריי"ק בסידורו, הנה מובא הוא בסידור הר"ש מרשקוב שהוא ע"פ (ומתלמידי) הבעש"ט, וכן בכל הסידורים מתחיל מסידור רב עמרם גאון, ומה זו קושיא על אדמו"ר הזקן? ועוד וג"ז עיקר, המראה על אופן השאלה והקושיא, שבסידור הריי"ק הובא יהללו, עיין בתפלת שבת. וכנראה שהמקשה ראה בתפלת חול ולא מצא שם יהללו, ונפל על המציאה. ולא השגיח שבתפלת חול לא הובאה כלל החזרת הס"ת להיכל, ז.א. שבאם לומד המקשה בסידור הריי"ק הענינים ככתבם, צ"ל עפ"ז שלהריי"ק אין להחזיר הס"ת להיכל בימות החול!

(ממכתב כ"ט סיון, תשי"ט)

. . . במ"ש אודות נוסח התפלה ובאיזה אותיות להסביר זה להמתפללים, הנה יעויין בהקדמת שער הכולל שהעתיק שם מנשיאינו הק' אשר נוסח האר"י הוא נוסח השוה לכל נפש. ובשו"ת מהרשד"ם חלק או"ח פסק שמנוסח אשכנז לספרד מותר לשנות, וכן בשו"ת דברי חיים חלק ב' חלק או"ח סי' ח'. ומה שהקשה ע"ז בחת"ס חלק או"ח ובשו"ת מהר"מ שיק חלק או"ח, יעויין בשו"ת בית היוצר חלק או"ח וחלק יו"ד ושו"ת מנחת אלעזר חלק ראשון סי' י"א, שתירצו כל הקושיות, ומסקנתם שמותר לשנות מנוסח אשכנז לספרד ואין שום דיעה להתיר מנוסח ספרד לאשכנז.

(ממכתב ד' אייר, תשט"ו)

במענה על מכתבו בו כותב אודות שאלת הנוסחאות כי לפעמים מוכרח לירד לפני התיבה בבית הכנסת אשר מתפללים שם לא בנוסח אר"י*.

והנה בענינים כמו אלו לפעמים תכופות כשאין עושים בזה שקו"ט ומתנהגים בפשיטות גייט דאָך דורך גלאַטיג ובשלום, ובטח לפעמים רבות גם בנדון דידי' כשלא

*) ראה לקו"ש חי"ד ע' 226. חי"ט ע' 456. המו"ל.

יעשה בזה שאלות מקודם הרי גם לא ירגישו בשינוי הנוסח, ומובן ג״כ אשר לעשות מחלוקת בשביל זה אין כדאי** כי יצא שכרו בהפסדו ובפרט בתפלה בציבור שע״ז נאמר פדה בשלום נפשי . . .

(ממכתב ח׳ טבת, תשט״ו)

**) בכל בו על אבילות ע׳ 367 בשם העצי חיים שירד לפני התיבה ויתפלל בנוסח הציבור. שם בשם הייט״ל (בברית משה על הסמ״ג מ״ע פ״ז) שיתפלל וישנה אם אין שם בעל תפלה אחר. — וא״כ צ״ע ביש שם בעל תפלה אחר אולי מוטב שיסתפק באמירת קדיש וכיו״ב. — בקצשו״ע לברון ח״א עקי״ב משו״ת משיב דבר (להנצי״ב) סי״ז דתפלה בלחש יתפלל כרגילותו ובקול רם — כהציבור. וצע״ג דאי״ז הכנה לתפלה בתור ש״ץ. ואדרבה — שו״ת נזה״ק ח״ב או״ח סי״ב.



. . . באשר אביו ע״ה הי׳ ממקושרי ליובאוויטש והתפלל בנוסח אר״י וכו׳ וידוע אשר קורת רוח היותר גדול לנפטרים ע״ה הוא כשעניניהם יש להם המשך גם אחריהם, ובפרט אשר ברא כרעא דאבוה, הרי מהנכון ביותר הי׳ אשר ימשיך ככל האפשרי בהנ״ל הן בהתפלה בנוסח אר״י ועאכו״כ בפעולות בכיוון הנ״ל שיגרום קורת רוח לנשמת הנפטר, והוא ע״ד מרז״ל מה זרעו בחיים אף הוא בחיים אשר על ידי זה הנה מבטלים אפילו מה שספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברנייא (תענית ה, ע״ב).

בברכה.

נ. ב.

בטח ידוע לו השו״ת דחילוף הנוסח אשר בתנאים ידועים יש להחליף לנוסח אר״י אבל קשה ביותר „המנהג״ להחליף מנוסח אר״י לנוסח אחר, ומסומן לשו״ת מהרש״ם או״ח סי׳ ל״ה, דברי חיים חלק ב׳ סי׳ ח׳ (ובו תשובות על מה שכתוב בשו״ת חת״ס חלק או״ח סי׳ ט״ו ט״ז), שו״ת בית היוצר סי׳ ח׳ (המתרץ את דברי הדברי חיים מהשגות מהר״מ שיק או״ח סי׳ מ״ג), שו״ת מנחת אלעזר חלק א׳ סי׳ י״א, שירי המנחה שם ח״ב ג׳, פרי השדה חלק ב.

(ממכתב י״ט טבת, תש״ד)



. . . במה ששואל אם ישנה נוסח התפלה לנוסח אר״י רבנו הזקן*, נכון הדבר במאד ובלבד אם יחליט בזה בתוקף, כי ע״פ המבואר בשו״ת האחרונים**, יש לשנות מנוסח אשכנז לספרד ולא להיפך, ועד״ז הוא ג״כ בנוסח ספרד עצמו לנוסח אריז״ל רבנו הזקן.

וביחוד שהזמן גרמא, כיון שבחמישי למנחם הוא יום ההילולא של האריז״ל, וכפי כתבו — יום ההולדת שלו.

ידוע מרז״ל, אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש, אבל כבר האריכו בזה בשו״ת הנ״ל. ובפרט שמעשה רב מימות רבנו הזקן (בעל התניא — פוסק בנסתר שבתורה — והשו״ע — פוסק בנגלה דתורה), שרובא דרובא מאלו שנקטו בנוסח האריז״ל מדויק ע״פ רבנו הזקן — הי׳ עליהם לשנות ממנהגם הקודם, כמובן . . .

(ממכתב כ״ד תמוז, תשט״ז)

---

*) ראה לקו״ש ח״ט ע׳ 277. המו״ל.

**) נסמנו בשו״ת מנח״א ח״א ס״א.



במענה על מכתבו מג׳ דחדש מרבין בשמחה. ובמ״ש אודות לימוד תורה לבנות, במענה על שהזכרתי מנהגנו ע״פ מרז״ל ברכות יז, א, לברך גם לבנות לתורה ולחופה ולמעשים טובים. — מכ״ק אדמו״ר (מוהרש״ב) נ״ע.

הנה ידוע עד כמה מדוייקים דברי רז״ל בכלל ונשיאי ישראל בהוראות לרבים ביחוד, ולכאורה יש לדייק* בהנ״ל במה שהביא ראי׳ לדבריו דוקא ממרז״ל דברכות ולא משאר הסוגיות בש״ס ובפרט הסוגיות הנוגעות בהלכה שמדובר בהם ע״ד זכות התורה.

ויובן בהקדם שע״כ צ״ל שלכל הדיעות צריכים נשים לדעת המעשה אשר יעשון ואשר לא תעשינה, היינו הלכות כל מצות — לא תעשה, ומצות עשה שהוקשה בהם אשה לאיש וכו׳ (ועיין ג״כ בטור שו״ע או״ח סמ״ז בענין חיוב נשים בידיעת התורה ונ״כ שם. ועיין ג״כ בהלכות ת״ת לרבנו הזקן סוף פרק א׳, הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן לידע כו׳), אלא שלימוד זה אינו מצות ת״ת אלא הכשר מצוה לקיום הדינים, ואת זה יש להעמיס בכמה סוגיות בהש״ס ומהם גם מאמרים אלו שמביא כת״ר במכתבו אודות הלימוד לבנות וכו׳ אבל אין מזה ראי׳ לומר לבת לתורה לחופה ולמעש״ט, כיון שזהו

---

*) ראה לקו״ש חי״ד ע׳ 37 ואילך. ע׳ 149. המו״ל.

נכלל במעשים טובים, ואין להדגיש תורה ביחוד כמובן, משא"כ הראי' מברכות, נשי במאי זכיין, באקרוי' כו' באתנוי' כו' ונטרין כו' שזהו השתתפות וזכות במצות ת"ת עצמה, ומוכח לומר גם לבת לתורה לחופה ולמע"ט.

ובזה יומתק ג"כ לשון רבנו הזקן בשו"ע שם, וסידורו: אשה אינה במצות ת"ת וכו' ומ"מ אם היא עוזרת לבנה או לבעלה כו' חולקת שכר עמהם כו' משא"כ באשה שלמדה תורה כו' שאינה מצווה כו' ומ"מ גם הנשים חייבות ללמוד הלכות הצריכות להן כו'. עיי"ש. — וע"פ הנ"ל סרה ג"כ תמיהתו של כת"ר, דאיך נשים שוחטות, הלא מוכרחות ללמוד הדינים, כי לימוד זה מותר (וגם חיוב ע)ל הנשים הוא וכנ"ל . . .

(ממכתב י"א אדר, תשט"ז)

. . . במה ששואל בענין ברכת המזון, מובא בס' לקוטי מאיר ובס' ברכת יעקב מעיקרי הד"ט ס"ט סעל"ו ומשו"ת תשורת שי אות תקע"א שאם בירך על המחי' במקום ברהמ"ז לא יצא וצריך לברך ברכת המזון. ואין ספרים הנ"ל תחת ידי, אבל, כנראה, טעמם מפני שאין בה ברית ותורה. וראה שו"ע או"ח סקפ"ז . . .

(ממכתב ה' חשון, ה'תשי"א)

. . . בנוסח ברכה מעין ג' אם לשנות בא"י ולומר פרי גפנה מחיתה כו' — עיין קצות השלחן ס"ס בבדי השולחן שם (ועפמש"כ שם אין לשנות סמוך לחתימת הברכה אפילו בפירות. וסותר עצמו במש"כ בסוף ח"ו). ובס' א"י להרב טוקצינסקי, וש"נ. אבל צע"ג אם איתא ליסוד מש"כ בבדי השולחן כי כמדומה ממעט אדה"ז להביא דינים שלא נתפרשו בס' שלפניו (וע"ד הרמב"ם). ובפרט אותם שאין רגילים „במדינתנו" (וכנסמן בקצה"ש ח"ו שם לברה"נ פ"ו ולקו"א בשו"ע לאדה"ז סתק"ז. — ואולי מטעם זה לא הביא ברכת הקשת בברה"נ שבסי'). ולמה ישנו ממנהג הכל מפני ראי' שיש להטיל בה ספק? ואפשר יש בזה קבלה אצל אנ"ש שבאה"ק ת"ו מחסידי חב"ד הראשונים שעלו לשם? . . .

(ממכתב כ"ו אלול, תשי"ז)

כ"ף מנחם אב

ב"ה, טו במנ"א,
חודש דמזלו ארי', ארי' שאג מי לא ייירא,
ה'תשד"מ, ברוקלין, נ.י.

לכל המשתתפים בכינוס השלוחים החמישי
בארצנו הקדושה תובב"א

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי ההודעה ע"ד קביעות זמן כינוס השלוחים החמישי בארצנו הקדושה, ארץ אשר „תמיד עיני הוי' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

ביום הראשון „פרשת כי תעשה הטוב והישר, מחרת כ"ף מנחם אב — בהמשך ליום ההילולא הארבעים של הרה"ג והרה"ח המקובל מוהר"ר לוי יצחק זצ"ל, בבית הכנסת המרכזי הר הכרמל דרך הים 10 חיפה".

ויה"ר שיהא בהצלחה רבה בכל — באופן דקביעות, דקבוע לא בטיל, ובפרט

טו במנ"א: ראה משנה סוף תענית וגמרא שם. זח"ב (קלה, א). פע"ח דרוש סוד ט"ו באב (הובא ונתבאר בד"ה נחמו, עת"ר). לק"א להה"מ (לא, ג — בהוצאת קה"ת). רשימות הצ"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך כרך ב' ע' א'צו). ליקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג.

דמזלו . . יירא: ראה י"ל ירמי' בראשו ובתחלתו רמז נטר.

ארי' . . יירא: עמוס ג, ח.

ארי' שאג: וידוע הר"ת דארי' אלול ר"ה יוהכ"פ הו"ר (של"ה ריש מס' ר"ה, ריג, א. הובא ונתבאר באוה"ת ר"ה ע' א'תכב). עבודת התשובה, דבתשובה נגאלין וארי' יבנה אריאל. ובלקו"ת ר"פ עקב: וגם ימים נוראים נקראים ע"ש ארי' כי ארי' אותיות יראה.

ארץ . . שנה: פרשתנו יא, יב.

פרשת . . חיפה: ל' ההזמנה השלוחה להשלוחים שי' — ובמילא חלה על זה אריכות הביאור בתורת ההי"מ (לקו"א סרי"ג) „שכל המקריות שיקרה לאדם זהו כמשל מי שרואה במראה שרואה כנגדו פרצופו וכו" — בכל תיבה.

כי . . והישר: ראה יב, יח.

ההילולא הארבעים: וי"ל ע"ד הרמז בפרשת מסעי (בגלות) ויעל וימת שם בשנת הארבעים (לפני שנה זו — תשד"מ) בחודש החמישי. — וראה ר"ה ב, ב בסופו.

הארבעים: ראה ע"ז (ה, ב). זח"ב (כה, א). רש"י ס"פ תבוא. לקו"ש כרך ח' (ע' 337 ואילך).

בבית הכנסת המרכזי: מרכז דכמה ביהכ"נ ומרכז — ע"ד מעלת כלל גדול לגבי כלל סתם.

הר הכרמל: ב"פ ה' הוא האלקים, תשובה (לקו"ת ש"ש סד, ג ואילך).

דרך הים: מים שאין להם סוף (יבמות קכא, א).

10: העשירי יהי' קודש.

חיפה: קורין המגילה גם בט"ו כי היא ספק מוקפת חומה.

דקבוע לא בטיל: ראה כתובות טו, א. וראה תוס' זבחים (עג, ב ד"ה אלא) דמצד חשיבותו לא בטל, ושזהו הטעם דהדין (זבחים שם. ועוד) דכל קבוע כמחצה על מחצה. וראה עט סופר (להרא"ז סופר) על סוגיות הש"ס כלל קבוע. וש"נ.

קבוע דבנ"א וכיו"ב, שבמשך כל השנה, שכוללת כל שינוים האפשריים, בטח פעלו בהתאם להחזקת החלטות ארבעת הכינוסים הקודמים,

ובאופן דכינוס — דיש בזה זכות ותוקף דרבים, ויתרה מזה — דציבור, שהרי בודאי יתאחדו כולם למציאות (חדשה) אחת בלב אחד,

ובתור שלוחים של אחד ומיוחד, כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו, שהנשיא הוא הכל —

כינוס החמישי — אשר בל' הכתוב: תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו,

ביום הראשון — שהוא בדוגמת יום אחד דמע"ב, שהקב"ה יחיד בעולמו,

פרשת כי תעשה הטוב והישר — כוונת ומטרת השליחות.

ויה"ר שיקיימו שליחותם בשלימות המתאימה לפעולות הבאות לאחרי החלטות הכוללות ומוסיפות (כהציווי להעלות בקודש) על ההחלטות ארבע פעמים — ארבעה אופני שליחות (שיש בזה מה שאין בזה): מעשה השליח הוא דהמשלח, כללות כח המעשה דהשליח היא דהמשלח, כל מציאות השליח היא מציאות המשלח, דיש גם המעלה אשר במציאות דשליח,

ובודאי תבואנה ברכות ה' לכאו"א וב"ב שי' — בשלימותן, שהרי כאו"א פועל בכח ויכולת הכינוס דציבור, עשרה (ויותר) מישראל, מלכתחילה אריבער.

כל השנה . . האפשריים: ראה ביאורי מעלת אתרוג הדר באילנו כו' (סידור ש' הלולב (רסה, א). אוה"ת סוכות (ע' א'תשלט). המשך וככה תרל"ז פצ"ד ואילך).

באופן דכינוס: מתורת הבעש"ט בתכלית פגישת שני אנשים (כש"ט הוספות סקכ"ג) מובן גודל התכלית דפגישה בכינוס דרוב עם.

זכות ותוקף דרבים: ראה ברכות ח, רע"א. שו"ע אדה"ז סי' צ' סעיף י'. וראה ד"ה פדה בשלום לאדמו"ר האמצעי פי"ב. ד"ה עשרה שישובים, תרפ"ח.

דציבור . . (חדשה): ראה צפע"נ — כללי התורה והמצוה ערך צבור.

יתאחדו . . בלב אחד: כלשון המכילתא עה"פ ויחן שם ישראל (יתרו יט, ב). פרש"י שם. וראה תו"א ס"פ נח. מאמרי אדה"ז — ענינים ע' פו ואילך.

שהנשיא הוא הכל: פרש"י חוקת (כא, כא) מהתנחומא. וראה רמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"י): לבו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל.

בל' הכתוב: קדושים יט, כה. וראה לקו"ת ר"פ קדושים.

שהוא . . בעולמו: פרש"י בראשית (א, ה).

כי . . והישר: ספרי ופרש"י עה"פ.

להעלות בקודש: ברכות (כח, א). וש"נ.

ארבעה אופני שליחות: ראה לקח טוב (להר"י ענגיל) כלל א. וראה גם שו"ע אדה"ז סי' רסג סעי' כה נקו"א: כעושה בעצמו ממש וכו' וה"ז כאלו אוחז בידו של חברו שנעשית כידו אריכתא.

כל מציאות השליח . . המשלח: עיין המשך רס"ו ע' שכו-ז.

דיש גם . . דשליח: מעלת אתכפיא על אתהפכא (תו"א ויקהל פח, ג. אוה"ת בלק ע' תתקל בסופו. ובכ"מ). מעלת דקב שלו (ב"מ לח, א). — ובטח ישלימו גם את זה.

דציבור: דעיקרו בארצנו הקדושה, משא"כ בחו"ל "דלית נשייא עמן" שיגזור עליהם (ירושלמי תענית רפ"ב. הובא במג"א סתקע"ה סק"י (ובמ"מ לרמב"ם תעניות ספ"ג מהרמב"ן — משא"כ לרש"י פסחים נד, ב. תוד"ה אין תענית יא, ב. מאירי שם. הגר"א לאו"ח סתקע"ו סי"ד. ואכ"מ)).

מלכתחילה אריבער: פתגם הידוע דאדמו"ר מהר"ש — הובא באגרות קודש אדמו"ר מהוריי"ץ ח"א מכתב שמ.

ובמהרה בימינו ממש — נזכה לברכה העיקרית: וישבתם בארץ אשר ה' אלקיכם מנחיל אתכם גו' וישבתם בטח והי' המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו שם — בנין בית הבחירה, מקדש אד־ני כוננו ידיך, בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו,

וידעו כי אתה שמך הוי' לבדך עליון על כל הארץ.

בברכת הצלחה ולבשו"ט בכל הנ"ל

וישבתם . . הבחירה: חותם שיעור החומש דיום הכינוס. והתחלת השיעור דמחרתו (ראה יב, י־יא. פרש"י שם). וידועה תורת אדה"ז לחיות בשיעור היומי (סה"ש תש"ב ע' כט ואילך).

מקדש . . ידיך: בשלח טו, יז. וראה פרש"י סוכה מא, סע"א. ועוד. יל"ש תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תקו"ז תי' יב. אוה"ת בשלח ע' תקסד ואילך.

וידעו . . הארץ: תהלים חותם מזמור פג.

ב"ה, ט"ו במנ"א,
חודש דמזלו ארי', ארי' שאג מי לא ייראַ,
ה'תשמ"ה. ברוקלין, נ.י.

לכל המשתתפים בכינוס השלוחים הששי
בארצנו הקדושה תובב"א

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי ההודעה ע"ד קביעות זמן כינוס השלוחים הששי בארצנו הקדושה, ארץ אשר „תמיד עיני הוי' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

---

ט"ו במנ"א: ראה משנה סוף תענית וגמרא שם. זח"ב (קלה, א). פע"ח דרוש סוד ט"ו באב (הובא ונתבאר בד"ה נחמו, עת"ר). לק"א להה"מ (לא, ג — בהוצאת קה"ת). רשימות הצ"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך כרך ב' ע' א'צו). ליקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג.

דמזלו . . ייראַ: ראה יל"ש ירמ' בראשו ובתחלתו רמז נטר.

ארי' . . ייראַ: עמוס ג, ח.

ארי' שאג: וידוע הר"ת דארי' אלול ר"ה יוהכ"פ הו"ר (של"ה ריש מס' ר"ה ריג, א. הובא ונתבאר באוה"ת ר"ה ע' א'תכב). עבודת התשובה, דבתשובה נגאלין וארי' יבנה אריאל. ובלקו"ת ר"פ עקב: וגם ימים נוראים נקראים ע"ש ארי' כי ארי' אותיות יראה.

ארץ . . שנה: פרשת השבוע בו חל הכינוס יא, יב.

„ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב לס' תמיד עיני ה"א בה מרשית השנה ועד אחרית שנה, ערב כ"ף מנחם אב — יום ההילולא של הרה"ג והרה"ח המקובל מוהר"ר לוי יצחק זצ"ל, בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש, רחוב אליהו הנביא 5 קרית גת",

כינוס אשר קבעו הנושא שלו „עשר שנות שליחות" אשר עשר הוא שלימות המנין ועושה קביעות.

ויה"ר שיהא בהצלחה רבה בכל — באופן דקביעות, דקבוע לא בטיל, ובפרט דבנ"א וכיו"ב, שבמשך כל השנה, שכוללת כל שינוים האפשריים, בטח פעלו בהתאם להחלטות הכינוסים הקודמים.

ובאופן דכינוס — דיש בזה זכות ותוקף דרבים, ויתרה מזה — דציבור, שהרי בודאי יתאחדו כולם למציאות (חדשה) אחת בלב אחד,

ובתור שלוחים של אחד ומיוחד, כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו, שהנשיא הוא הכל —

ביום השלישי — שהוכפל בו כי טוב, טוב לשמים וטוב לבריות,

ביום . . גת: ל' ההזמנה השלוחה להשלוחים שי' — ובמילא חלה על זה אריכות הביאור בתורת ה"מ (לקו"א סרי"ג) „שכל המקריות שיקרה לאדם זהו כמשל מי שרואה במראה שרואה כנגדו פרצופו וכו" — בכל תיבה.

בישיבת תומכי תמימים: שכל השלוחים תלמידי' (בנ"י).

אלי' הנביא 5: הבא לקרב (עדיות בסופה). וראה לקו"ת ס"פ פנחס (וש"נ) בנוגע לחמשה.

קרית גת: אתהפכא דאל תגידו בגת (שמואל ב א, כ) — שתהי' קרית מלך רב.

שלימות המנין: ראה ראב"ע שמות ג, טו. פרדס בתחלתו. ועוד.

ועושה קביעות: ופרהסיא. ולהעיר ממשנה ברכות פ"ז, מ"ג: אחד עשרה ואחד כו'.

דקבוע לא בטיל: ראה כתובות טו, א. וראה תוס' זבחים (עג, ב ד"ה אלא) דמצד חשיבותו לא בטל, ושזהו הטעם דהדין (זבחים שם. ועוד) דכל קבוע כמחצה על מחצה. וראה עט סופר (להרא"ז סופר) על סוגיות הש"ס כלל קבוע. וש"נ.

כל השנה . . האפשריים: ראה ביאורי מעלת אתרוג הדר באילנו כו' (סידור ש' הלולב (רסה, א). אוה"ת סוכות (ע' א'תשלט). המשך וככה תרל"ז פצ"ד ואילך).

ובאופן דכינוס: מתורת הבעש"ט בתכלית פגישת שני אנשים (כש"ט הוספות סקכ"ו) מובן גודל התכלית דפגישה בכינוס דרוב עם.

זכות ותוקף דרבים: ראה ברכות ח, רע"א. שו"ע אדה"ז סי' צ' סעיף י'. וראה ד"ה פדה בשלום לאדמו"ר האמצעי פי"ב. ד"ה עשרה שיושבים, תרפ"ח.

דציבור . . (חדשה): ראה צפע"נ — כללי התורה והמצוה ערך צבור.

יתאחדו . . בלב אחד: כלשון המכילתא עה"פ ויחן שם ישראל (יתרו יט, ב). פרש"י שם. וראה תו"א ס"פ נח. מאמרי אדה"ז — ענינים ע' פו ואילך.

שהנשיא הוא הכל: פרש"י חוקת (כא, כא) מהתנחומא. וראה רמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"ו): לבו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל.

השלישי . . לבריות: ראה קדושין מ, א. פיה"מ להרמב"ם פאה בהתחלתה. מכתב כ"ק אדנ"ע בסה"מ תש"ט ע' יח. מכ' כ"ק מו"ח אדמו"ר שם. ועוד. ועיין פרש"י לבראשית (א, ז) בסופו — דגם העבר נעשה טוב.

לס' תמיד עיני ה"א גו' שזוהי כוונת ומטרת השליחות לפעול בכאו"א מבנ"י, ארץ חפץ דה' אלקינו, שיוכר בו תמיד אשר עיני ה"א בו בגלוי,

ויה"ר שיקיימו שליחותם בשלימות המתאימה לפעולות הבאות לאחרי החלטות הכוללות ומוסיפות (כהציווי להעלות בקודש) על ההחלטות הקודמות, ובלשון הכתוב: ילכו מחיל אל חיל,

ובודאי תבואנה ברכות ה' לכאו"א וב"ב שי' — בשלימותן, שהרי כאו"א פועל בכח ויכולת הכינוס דציבור, עשרה (ויותר) מישראל, מלכתחילה אריבער.

ובמהרה בימינו ממש — נזכה לברכה העיקרית: „אשר נשבע השם לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב" „לרשת את הארץ הזאת" „והם עמך ונחלתיך" ותיכף ומיד בנחלה זו ירושלים — לבנין בית הבחירה, מקדש אדנ"י כוננו ידיך, בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

ויקוים היעוד: יראה אל אלקים בציון.

בברכת הצלחה בכל הנ"ל

מבנ"י, ארץ חפץ: ראה מלאכי (ג, יב). כש"ט — הוספות סמ"ד (הוצאת קה"ת) וש"נ.

להעלות בקודש: ברכות (כח, א). וש"נ.

ילכו . . חיל: תהלים פד, ח.

דציבור: דעיקרו בארצנו הקדושה, משא"כ בחו"ל „דלית נשייא עמן" שיגזור עליהם (ירושלמי תענית רפ"ב. הובא במג"א סתקע"ה סק"י (ובמ"מ לרמב"ם תעניות ספ"ג מהרמב"ן — משא"כ לרש"י פסחים נד, ב. תוד"ה אין תענית יא, ב. מאירי שם. הגר"א לאו"ח סתקע"ו סי"ד. ואכ"מ)).

מלכתחילה אריבער: פתגם הידוע דאדמו"ר מהר"ש — הובא באגרות קודש אדמו"ר מוהריי"צ ח"א מכתב שמ.

אשר . . ונחלתיך: שיעור החומש דיום הכינוס (עקב ט, ה. שם ד. שם כט). וידועה תורת אדה"ז לחיות בשיעור היומי (סה"ש תש"ב ע' כט ואילך).

בנחלה זו ירושלים: ספרי (פרש"י ראה יב, ט. זבחים קיט סע"א).

מקדש . . ידיך: בשלח טו, יז. וראה פרש"י סוכה מא, סע"א. ועוד. יל"ש תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תקו"ז תי' יב. אוה"ת בשלח ע' תקסד ואילך.

יראה . . בציון: תהלים פד, ח (בהמשך לילכו מחיל אל חיל). ועיין סיום מס' ברכות. שו"ע אדה"ז חאו"ח ר"ס קנה. וש"נ.

ב"ה, ט"ו במנ"א,
חודש דמזלי' ארי', ארי' שאג מי לא ייראַ,
ה'תשמ"ו. ברוקלין, נ.י.

לכל המשתתפים בכינוס השלוחים השביעי,
בארצנו הקדושה תובב"א,

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בנועם קבלתי ההודעה ע"ד קביעות זמן כינוס השלוחים השביעי בארצנו הקדושה, ארץ אשר „תמיד עיני הוי' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה",

„ביום הראשון לס' כי תעשה הטוב והישר, ערב כ"ף מנחם אב — יום ההילולא של הרה"ג והרה"ח המקובל מוהר"ר לוי יצחק ז"ל, אביו של — יבלח"ט — כ"ק אדמו"ר שליט"א, בבית אגודת חסידי חב"ד — אהל יוסף יצחק ליובאוויטש, 770 של כפר חב"ד, ארה"ק ת"ו",

כינוס שביעי ואשר קבעו הנושא שלו „איש את רעהו יעזורו".

ויה"ר שיהא בהצלחה רבה בכל — והרי הודיעה תורתנו תורת אמת בקשר לאבותינו דכל שלוחים למסור תורת השם ומצותי': לכה ואשלחך גו' ואנכי אהי' גו' והוריתי אתכם (ל' רבים — כי איש את רעהו יעזורו) את אשר תעשון, ובפרט

ט"ו במנ"א: ראה משנה סוף תענית וגמרא שם. זח"ב (קלה, א). פע"ח דרוש סוד ט"ו באב (הובא ונתבאר בד"ה נחמו, עת"ר). לק"א להה"מ (לא, ג — בהוצאת קה"ת). רשימות הצ"צ לאיכה (אוה"ת נ"ך כרך ב' ע' א'צו). ליקוטי לוי"צ אגרות ע' תיג.

דמזלי' . . יירא: ראה יל"ש ירמי' בראשו ובתחלתו רמז נטר.

ארי' . . יירא: עמוס ג, ח.

ארי' שאג: וידוע הר"ת דארי' אלול ר"ה יוהכ"פ הו"ר (של"ה ריש מס' ר"ה ריג, א. הובא ונתבאר באוה"ת ר"ה ע' א'תכב). עבודת התשובה, דבתשובה נגאלין וארי' יבנה אריאל. ובלקו"ת ר"פ עקב: וגם ימים נוראים נקראים ע"ש ארי' כי ארי' אותיות יראה.

ארץ . . שנה: פרשת השבוע (יא, יב) בו נכתב מכתב זה.

ביום . . ארה"ק ת"ו: ל' ההזמנה השלוחה להשלוחים שי' — ובמילא חלה על זה אריכות הביאור בתורת ההי"מ (לקו"א סרי"ג) „שכל המקריות שיקרה לאדם זהו כמשל מי שרואה במראה שרואה כנגדו פרצופו וכו" — בכל תיבה.

איש . . יעזורו: ישעי' מא, ו.

לכה . . תעשון: שמות ג, י. ד, יב. ד, טו.

שבמשך כל השנה, שכוללת כל שינוים האפשריים, בטח פעלו בהתאם להחלטות הכינוסים הקודמים.

ובאופן דכינוס — דיש בזה זכות ותוקף דרבים, ויתרה מזה — דציבור, שהרי בודאי יתאחדו כולם למציאות (חדשה) אחת בלב אחד,

ובתור שלוחים של אחד, כ"ק מו"ח אדמו"ר, נשיא דורנו, שהנשיא הוא הכל —

השביעי — וכל השביעין חביבין,

ביום הראשון הנקרא בתורה אור, ובה עצמה בפתח דבריך יאיר יום אחד שלא הי' בעולם אלא אחד, ונמשך אחרי זה ע"י אשר „אתה הראת לדעת כי הוי' הוא האלקים אין עוד מלבדו",

לס' כי תעשה הטוב והישר, שזוהי כוונת ומטרת השליחות לפעול בכאו"א מבנ"י, ארץ חפץ דה' אלקינו, שיוכר בו תמיד אשר עיני ה"א בו בגלוי,

בית — לפעול התיישבות וקביעות,

אגודת חסידי חב"ד — שהעבודה בכל הענינים האמורים היא באופן דאגודה דאיש את רעהו יעזורו, עזר חסידי לפנים משורת הדין וחודרת באופן פנימי, ונקבעת (בית) בכל פרטי הכחות דחכמה בינה ודעת, כולל ובמיוחד — הפצת פנימיות התורה, כפי שנתגלתה בתורת חסידות חב"ד, „יתפרנסון", באופן של הבנה והשגה בחב"ד שבנפש,

---

כל השנה . . האפשריים: ראה ביאורי מעלת אתרוג הדר באילנו כו' (סידור ש' הלולב (רסה, א). אוה"ת סוכות (ע' א'תשלט). המשך וככה תרל"ז פצ"ד ואילך).

ובאופן דכינוס: מתורת הבעש"ט בתכלית פגישת שני אנשים (כש"ט הוספות סקכ"ו) מובן גודל התכלית דפגישה בכינוס דרוב עם.

זכות ותוקף דרבים: ראה ברכות ח, ע"א. שו"ע אדה"ז סי' צ' סעיף י'. וראה ד"ה פדה בשלום לאדמו"ר האמצעי פי"ב. ד"ה עשרה שיושבים, תרפ"ח.

דציבור . . (חדשה): ראה צפע"נ — כללי התורה והמצוה ערך צבור.

יתאחדו . . בלב אחד: כלשון המכילתא עה"פ ויחן שם ישראל (יתרו יט, ב). פרש"י שם. וראה תו"א ס"פ נח. מאמרי אדה"ז — ענינים ע' פו ואילך.

שהנשיא הוא הכל: פרש"י חוקת (כא, כא) מהתנחומא. וראה רמב"ם הל' מלכים (פ"ג ה"ו): לבו (של מלך) הוא לב כל קהל ישראל.

כל השביעין חביבין: ויק"ר פכ"ט, יא. וראה רד"ה באתי לגני דיום ההילולא, יו"ד שבט השי"ת.

פתח דבריך יאיר: תהלים קיט, קל. וראה ב"ר רפ"ג. פרש"י עה"פ.

יום אחד . . אלא אחד: בראשית (א, ה). פרש"י (בשם ב"ר — פ"ג, ח) שם.

אתה . . מלבדו: ואתחנן ד, לה.

כי . . והישר: ראה יב, כח.

מבנ"י, ארץ חפץ: ראה מלאכי (ג, יב). כש"ט — הוספות סמ"ד (הוצאת קה"ת), וש"נ.

בית . . התיישבות וקביעות: ראה ש"ב ז, ה־ז (בית לגבי אהל). מפרשים (חדא"ג. עיון יעקב. ועוד) לפסחים פח, א (בית לגבי הר ושדה).

דחכמה בינה ודעת: אמות ומקור למדות (תניא רפ"ג).

יתפרנסון: תקו"ז ת"ו בסופו. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 136 הע' 35. וש"נ.

אהל יוסף — תולדות יעקב (יושב אוהלים) יוסף — ושמו בשלימותו

יוסף יצחק — שמו של המעודד והמזרז והמבקש והמברך וכו' והפותח והסולל דרך לכאו"א ע"י עבודתו ואופנה, שעבודתו בכל ג' הקוין דתורה ותפלה וצדקה, ובכל א' מהם בפ"ע, היתה באופן ד"בכל מאדך" ("מאד" של נשיא הדור),

[ובפרטיות יותר: יוסף — מלשון הוספה, עד להוספה באופן ד"יוסף ה' לי בן אחר", שעושים מ"אחר" — "בן"; ויצחק — ע"ש "כל השומע יצחק לי", עבודה מתוך שמחה],

ליובאוויטש — ע"ש ענין האהבה ("ליובא" — בשפת המדינה ההיא), היינו שהעבודה דהפצת התורה והיהדות חדורה באהבת ישראל ואחדות ישראל,

770 של כפר חב"ד, ארה"ק ת"ו — אשר רמז רמזו חסידים — 770 בגימט' פרצת, וארה"ק תבנה ותכונן באופן דו"פרצת" — ירחיב השם את גבולך.

ויה"ר שיקיימו שליחותם בשלימות המתאימה לפעולות הבאות לאחרי החלטות הכוללות ומוסיפות (כהציווי להעלות בקודש) על ההחלטות הקודמות, כי, בלשון הכתוב: אחרי ה"א תלכו (שהוא אין סוף — ועד אשר) בו תדבקון

ובודאי תבואנה ברכות ה' לכאו"א וב"ב שי' — בשלימותם, שהרי כאו"א פועל בכח ויכולת הכינוס דציבור, עשרה (ויותר) מישראל, מלכתחילה אריבער.

ובמהרה בימינו ממש — נזכה לברכה העקרית: כי ידבר (השם) שלום אל עמו ואל חסידיו גו' לשכון כבוד בארצנו ובקרית מלך רב שבה, בנחלה זו ירושלים — ותחזינה עינינו את בית הבחירה, מקדש אדנ"י כוננו ידיך, בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

בברכת הצלחה בכל הנ"ל

בכל מאדך: ואתחנן ו, ה. וראה תו"א מקץ לט, ג. לקו"ת שלח מב, ג. ובכ"מ.

יוסף . . אחר: ויצא ל, כד.

שעושים מ"אחר" — "בן": ראה אוה"ת עה"פ (רכ, א-ב). ועוד.

יצחק לי: וירא כא, ו. וראה תו"א תולדות יז, ד שעיקר ענין "יצחק" הצחוק והתענוג — בא לאחרי העבודה דאתהפכא חשוכא לנהורא (שזהו"ע "יוסף ה' לי בן אחר", עשיית "אחר" ל"בן").

ליובא . . ההיא: ראה ספר הזכרונות ח"א ס"ע 17. וראה גם שם ריש ע' 342.

להעלות בקודש: ברכות (כח, א). וש"נ.

אחרי ה"א . . תדבקון: ראה יג, ה.

דציבור: דעיקרו בארצנו הקדושה, משא"כ בחו"ל "דלית נשיא עמן" שיגזור עליהם (ירושלמי תענית רפ"ב. הובא במג"א סתקע"ה סק"י (ובמ"מ לרמב"ם תעניות ספ"ג מהרמב"ן — משא"כ לרש"י פסחים נד, ב. תוד"ה אין תענית יא, ב. מאירי שם. הגר"א לאו"ח סתקע"ו ס"ד. ואכ"מ)).

מלכתחילה אריבער: פתגם הידוע דאדמו"ר מהר"ש — הובא באגרות קודש אדמו"ר מוהריי"צ ח"א מכתב שמ.

כי ידבר . . בארצנו: תהלים קאפ' פה, ט"י.

בנחלה זו ירושלים: (ספרי ופרש"י ראה יב, ט. זבחים קיט, סע"א) — שיעור החומש דיום הכינוס. וידועה תורת אדה"ז לחיות בשיעור היומי (סה"ש תש"ב ע' כט ואילך).

מקדש . . ידיך: בשלח טו, יז. וראה פרש"י סוכה מא, סע"א. ועוד. יל"ש תהלים רמז תתמח בסופו. וראה תקו"ז תי' יב. אוה"ת בשלח ע' תקסד ואילך.

ראה

. . . אזוי ווי דער בר מצוה ווערט געפיערט שבת פרשת ראה, דאַרף מען אויך פון דרויף לערנען אַן ענווייזונג אין טאָג טעגלעכן לעבן. אייגנטלעך קען מען זייער פיל אָפּלערנען פון דער סדרה, וואָרום די תורה איז אָן אַ ברעג און אָן אַ סוף (ארוכה מני ארץ ורחבה מני ים). איך וויל נאָר אונטערשטרייכן איין הוראה, אָנווייזונג (לעסאָן) וואָס מיר געפינען גלייך ביים אָנהויב פון דער סדרה, וואו משה רבינו זאָגט אין ג־ט׳ס נאָמען צו אַלע אידן, סיי יונג סיי אַלט, אויף אַלע דורות, אין אַלע ערטער:

ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה גו׳ את הברכה אשר תשמעו והקללה אם לא תשמעו.

יעדער אויסדרוק און וואָרט אין דער תורה איז דאָך אויסגערעכנט און פינקטלעך. מיר זעען אין די אויבנדערמאָנטע פסוקים, אַז באַ דער ברכה שטייט: את הברכה אשר תשמעון, אָן אַ תנאי, וואָס דער פירוש הפשוט איז: די ברכה — אַז איר וועט הערן. און באַ דעם היפוך פון דער ברכה ח״ו שטייט אם לא תשמעון — אויב איר וועט ניט הערן, מיט אַ ספק און תנאי.

דאָס לערנט אַלע אידן, ובפרט אַ בר מצוה וואָס ער הויבט ערשט אָן זיין וועג אַלס אַ איד מחוייב בתורה ומצות מן התורה, אַז דער אויבערשטער גיט אַלע אידן אַ ברכה בתורתנו הקדושה, אַז דאָס איז אַ זיכערע זאַך אַז סוף סוף וועט איר אַלע הערן את מצות הוי׳ אלקיכם, דערפאַר וואָס אין יעדן אידן איז דאָ אַ נפש אלקית, אַ ג־טלעכע נשמה, וואָס זי וועט אויספירן אירס.

דער צווייטער פאַל פון לא תשמעו איז מיט אַ ספק, וואָרום עס זיינען פאַראַן אַזוינע באַ וועמען דאָס קומט גאָר קיינמאָל ניט פאָר, ווייל זייער גאַנצער לעבן איז על פי תורה ומצות. אָבער אפילו די באַ וועמען עס פאַסירט דער פאַל, ווי ער זאָגט וויייטער, פון וסרתם מן הדרך ח״ו, איז דאָס ניט מער ווי אַ צייטווייליקע זאַך, וואָרום עס וועט דאָך זיין אשר תשמעון ווי פריער געזאָגט.

איך ווינש דיר אַז דו זאָלסט געהערן צום ערשטן סוג, אַז פון בר מצוה און וויייטער זאָלסטו גלייך גיין אויפן וועג פון תשמעון אל מצות הוי׳ אלקיכם, דורך התמדה אין לערנען און אָפּגעהיטנקייט אין מצות, וואָס דאָן וועט ערפילט ווערן ווי ער זאָגט אין פסוק — את הברכה, דעם אויבערשטנס ברכה אין אַלעס וואָס דו נויטיקסט זיך, און די עלטערן וועלן האָבן פון דיר אַ סך נחת, אידישן נחת און אויך חסידישן נחת.

(ממכתב כ״ג מנחם אב, ה׳תשי״ב)

במענה על מכתבו ממוצש״ק תרומה, נהניתי לקרות בו שמבקר הוא את הוו״ח אי״א נו״נ בעל מדות ורב פעלים . . שי׳, וכבר ידוע דרז״ל (סוטה יד, א) אחרי ה׳ אלקיכם תלכו

כו' בקר חולים, עיי"ש, אשר לדעת בעל הלכות גדולות הוא מצוה דאורייתא, ועייג"כ שרש ראשון בס' המצות להרמב"ם ובמפרשים שם, ועפמ"ש ומבשרך לא תתעלם, בודאי ובמכש"כ מבקר ג"כ חולי עצמו, וכמרז"ל (ירושלמי שבת פרק יד, הלכה ג) חולי זה יצר הרע. ומדתו של הקב"ה מדה כנגד מדה, שכמו שע"י ביקור חולים מקילים מחולי חבירו, תתגדל סייעתא דשמיא בביקור חולי עצמו וכמרז"ל שהקב"ה עוזרו, ומהנכון שילמוד מאמר דח"י אלול תרנ"ג (נדפס בקונטרס ח"י אלול ה'תש"ג)* שבטח האברך . . . שי' יוכל להמציאו לו.

כן בטח יבאר לו הנ"ל ע"ד שלשת השיעורים השוים לכל נפש מתקנת כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וישמור אותם עכ"פ מכאן ולהבא, שהם בחומש תהלים ותניא הידועים.

(ממכתב כ' אדר, תשט"ו)

*) ספר השיחות תש"ג ע' 201. סה"מ תרנ"ג ע' רסט. המו"ל.

. . . ובמענה לשאלתו בכתבו איך להתנהג בנתינת צדקה שיהי' מתאים להאמור באגה"ק* במעלת מצות הצדקה הנעשית בפעמים רבות. — מבואר הדבר בלבושי שרד אשר הובא בענין זה ע"י כ"ק אדמו"ר הצ"צ ונדפס עתה** במאמר להבין מרז"ל דכל פרוטה ופרוטה כו', וכיון שאין הספר מצוי (ספר לבושי שרד) מועתק בשולי הגליון מה שכתב בזה, ועוד להוסיף אשר פשיטא שרבנו הזקן והמקור המובא באגה"ק ובהנ"ל אין כוונתם למעט אלא להוסיף, ז.א. שכשישנו סכום מסוים לתת אין כוונתם שיעכבו נתינת כל הסכום בכדי שתהי' הפעולה פעמים רבות, ולא בא אלא להוסיף שאין לחכות בנתינת הפרוטה עד שיתקבצו כמה פרוטות, כי ישנה מעלה בהשנות נתינת הצדקה פעמים רבות. ופשוט.

בברכת הצלחה.

לבושי שרד סי' ק"ג:

חייב כל אדם להחזיק במדת הצדקה ושיהי' לו כיס מיוחד לצדקה, וביארו המחברים שטוב יותר ליתן מעט מעט מליתן הרבה בפעם א', לכן ראוי לאדם שיתן בכל פעם מטבע א' לכיס של צדקה, וכן יעשה בכל שעה והכל לפי ערכו והשגת ידו, עד שיצטרף מה שיתן בכל היום לחשבון גדול והכל יעשה לשם שמים (ועי' בסעיף שאח"ז), כשמזדמן לו מי שצריך לקבל צדקה אז יחלק מהכיס כפי המבואר (בש"ע סי' רנ"א סעיף ט' ועיין כנ"י סי' ז').

(ממכתב י"ג מ"ח, תשי"ז)

*) סכ"א (קלג, ב). המו"ל.

**) בסוף מס' ב"ב הוצאת קה"ת, וכן בקונטרס מאמרים דהצ"צ על מס' ב"מ וב"ב (קה"ת תשי"ז). אוה"ת ענינים ע' מ. המו"ל.

לפירוש זה* מצוה אדה"ז לא ליתן כל הסכום בתשרי – כ"א רק חלק החדשי 1/12 ולעכב השאר, וליתן מדי חדש לא יותר מ־1/12 וכו'!

וזה בא בהמשך לבי' הפלאת הזריזות!!

ופשיטא דכוונתו אך ורק – באם אינו בניגוד כלל לזריזות וקדימת הנתינה. כן מובן שכ"ז בצדקה איזו שתהי' – ל"ד דאה"ק. וזיל בתר טעמי'.

וכמדומה שנק' נוסף על פיה"מ – בתורת פס"ד בלבושי שרד הל' צדקה סק"ג וסקרט"ו. הובא בד"ה להבין כו' כל פרוטה (להצ"צ, נדפס בפ"ע – ע"ש בכהנ"ל בארוכה).

וכנראה השייכות דבי' הנ"ל לגביית כסף הכולל (ודכללות האגה"ק): המשלוח לאה"ק אז – הי' ע"י שליח מדי שנה בשנה (וגובים היו זהובים בעיירות אחת בכו"כ חדשים) (כמבואר בכר"כ מכ' רבותינו).

ועפ"ז – מהי התועלת בנתינה מדי שבת בשבתו כו' להגבאי בכל עיר?!

וע"ז בא הבי' באגה"ק: א) זריזותו כו', ב) רוב המעשה.

(מרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א)

---

*) שכוונת אדה"ז באגה"ק סכ"א שלא יתנו סכום גדול בתחילת השנה, אלא יחלקו הנתינות לשבועות וחדשים כו'. המו"ל.

במענה למכתבו מיום הרביעי עם המצורף אליו, בו כותב ע"ד מנהגו הטוב זה משך ל"ז שנה, להפריש מעשר לצדקה, ואשר כיון שבעתיד תתצמצם הכנסה שלו, ואי אפשר יהי' לו להפריש המעשר לצדקה שואל עצה איך להתנהג ובאם צריך התרה או לא וכו'.

ולפלא גדול למה לו להכנס בכל הפלפולא, בה בשעה שהמוצא הכי טוב והעצה היעוצה להמשיך במנהגו הטוב, ולתבוע מבורא עולם ומנהיגו שיתן לו היכולת לעשות האמור מתוך הרחבת הדעת בבריאות הנכונה ובשמחה ובטוב לבב. וע"ד הפסק דין בהקו דסור מרע, דאמרו רז"ל, כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא עד"ז הוא גם בהנוגע לועשה טוב, דאזלינן בתר רובא מן התורה, וכדמוכח מסיום הכתוב שם וסיום הסוגיא שם (יומא סוף פרק ג').

בברכה לבשו"ט בכל האמור ובסגנון כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, צו אַ געזונטען זומער.

בגוף ההלכה – במש"כ שאין רצונו בהיתר־נדר כיון שאין רוצה ח"ו בחרטה על הנהגתו בעבר, לא הבנתי, שהרי אין החרטה על המעשה עצמה, כ"א על ענין הנדר שבזה. ולהעיר ג"כ מנוסח התרת נדרים שקבע אדה"ז בסידורו. ומשם מובן ג"כ שבלי היתר א"א, דפשיטא דלא גרע ממנהג טוב ג"פ.

במש״כ האם מפרישין מעשר במכירת בית וכיו״ב — לא ביאר שאלתו והספק, כי באם קנו הבית ממעות מעושרים — מובן שאין מחויב להפריש אלא מהריוח ולא מכל הסכום שיקבל.

(ממכתב כ״א אייר, תשי״ט)

. . . בעניני צדקה בכלל ובעניני צדקה המדוברת — טוב לחלקם באופן שיגיע לכמה ענינים ולא לענין או לאיש אחד (עירובין סג, א) . . .

(ממכתב כ״ה כסלו, תשט״ו)

. . . האָפענטליך אַז דער טשעק וואָס ער שיקט איז דאָס ניט וואָס אין איינמאָל געגעבען געווארען, אויף וויפיל איך געדיינק האָב איך באַטאָנט אַז דאָ איז ניט וויכטיג אויף אַזוי פיל די סומע נאָר איבערהויפּט אַז יעדער וואָכען טאָג זאָל מען געבען עפּעס אויף צדקה, און אַזוי ווי מען קען ניט זאָט זיין היינט מיט אַ גרויסן מאָלצייט וואָס מען האָט געגעסען מיט אַ וואָך פריער, אַזוי איז אויך אין דער נשמה שפּייז, אַז חאָטש עס זיינען פאַראַן זאַכען וואָס מען קען טאָן איין מאָל און עס איז געגונגענד אויף אַ ליינגערע צייט, וואָס בכלל אין משל בא דעם מענשן איז דאָס, אַ הויז, קליידער, אָבער עסען מוז מען יעדער טאָג און מען קען ניט יוצא זיין מיט איין טאָג אויפן צווייטען. אַזוי אויך אין די ענינים פון תורה ומצות, עס זיינען פאַראַן מצות וועלכע מען טוט איינמאָל און דאָס איז געגונגענד אויף אַ ליינגערע צייט, ווי די מצוה פון תקיעת שופר וואָס לויט די ערקלערונג פון רבותינו ז״ל איז דאָס וואָס מען איז מכתיר (מען קרוינט) הקב״ה פאַר אַ מלך, און דאָס איז געגונגענד אויף אַ גאַנץ יאָר, אָבער לערנען תורה און געבען צדקה לכל הפחות אין קלענערע סכומים, דאָס מוז מען אַלע טאָג, חאָטש אין דעם אַליין איז אויך פאַראַן חילוקים, וואָס אַמאָל ווי פאַר ראש השנה אָדער אין אַ עת צרה ר״ל אָדער וועט מען טרעפט אָן אַ גרויסען אָרימאַן, דאַרפמען דענסטמאָל פאַרגרעסערן דעם קוואַנטיטום, אָבער אויך דאָס באַפרייט ניט פון צו געבן אויף מאָרגען קלענערע סומעס בלי נדר טאָג איין טאָג אויס.

איר וועט מיר ענטשולדיגען וואָס איך שרייב וועגען אַזעלכע גאַנץ איינפאַכע זאַכען, אָבער אויך פּסיכאָלאָגיש איז וועג אַ געדאַנק וועלט געשריבען אָדער געלעזט וועלט באַ זיך אַליין אויך מער קלאָהר די זאַך און איך האָף אַז אויך אונזער פריינד, ניט קוקענדיג אויף דעם וואָס ער האָט מסתמא ניט קיין געדולד צו דעם, דאָך זאָל ער יעדער טאָג אָפּליגיגן עפּעס אַ סכום אויף צדקה, און ניט באַנוגענען זיך מיט דעם וואָס ער וועט שפּעטער געבען אַ גרעסערן סכום.

(ממכתב ט״ז אלול, תשי״ג)

אלול

. . . ולסיים בקיצור מענינא דיומא ממה שאמרתי בהתוועדות ש״ק העבר ש״מ אלול בהר״ת שהובאו בכתהאריז״ל ובס׳ מוסר על אלול,

כללות החדש חדש החשבון והכנה לתשובה עבודה דאור חוזר מלמטלמ״ע ר״ת אני לדודי ודודי לי ופרטי העבודה התשובה בהג׳ קווין יהיב פרוטה, מצלי והליכה מביהכ״נ לביהמ״ד: הר״ת איש לרעהו ומתנות לאביונים (קו הגמ״ח שכולל גמ״ח, שזהו גם לעשירים, — וצדקה שזהו פחות ובא אחר גמ״ח), הר״ת את לבבך ואת לבב (עבודה שבלב זה תפלה ותחלה קשוט עצמך — לבבך — ואח״כ את לבב), ר״ת אנה לידו ושמתי לך (ד״ת קולטים — מכות י׳, א — כי כל חוטא הוא הורג נפש, אדם דקדושה, אבל בשגגה כי אין אדם חוטא אא״כ נכנס בו רוח שטות, ותשובה אמתית — תשו״ע הוא ת״ת — אגה״ת ספ״ח). ויש להאריך בכ״ז ואכ״מ . . .

(ממכתב כ״ז מנחם אב, תש״ט)

במענה למכתבו מו׳ לחדש אלול, חדש הרחמים, בו כותב אודות סדר בימי הרחמים האלו.

והנה אף כי כדברי רבנו הזקן, המלך נמצא בשדה ומקבל את כולם בסבר פנים יפות וכו׳ (לקוטי תורה פ׳ ראה, ד״ה אני לדודי) מובן וגם פשוט שצריך להרבות בעניני תפלה תורה ומצות, וכסדר הכתוב אני לדודי (בתחלה) ודודי לי, ראשי תיבות אלול, וכמבואר בספרי קבלה מוסר וחסידות, והסדר בזה בכלל וכמובא באחרונים, שמרבים בתפלה ובתחנונים בערך שאר השנה (עיין ברכי יוסף, הובא במטה אפרים סי׳ תקפ״א סעיף יא*) וכן בלימוד התורה, מרבים בחלק השייך לעבודת השי״ת ולהדר בקיום מצותי׳, ובספרי חב״ד הרי מיוחד לזה: אגרת התשובה (חלק ג׳ מספר התניא) דרך החיים (לבנו אדמו״ר האמצעי) וכו׳.

---

*) במטל״א שם.

ויהי רצון שיעשה בכל האמור, יעשה לשון מעשין על הצדקה, כפי׳ יותר מרגילות, ויותר מאשר שכלו מורה לו, והרי נצטווינו בטל רצונך מפני רצונו כו׳.

בברכה לתלמוד תורה ביראת שמים ולכתיבה וחתימה טובה.

(ממכתב מוצש״ק ח״י אלול, תש״כ)

. . . אלול, דער לעצטער חודש פון יאָר, איז אַ הכנה צו ראש השנה, וועז מיר קומען אַלע אויסבעטן ביים אויבערשטן אַ כתיבה וחתימה טובה אויף געזונט, פרנסה און אַלעס בעסטעס בגשמיות וברוחניות.

אויף דעם חודש אלול זיינען פאַראַן צוויי רמזים: א) אני לדודי ודודי לי און ב) איש לרעהו ומתנות לאביונים, וואָס ביידע זיינען אַ ראשי־תיבות: אלו״ל.

אָט די צוויי רמזים וויזן אַזוי די הכנה פון אלול דאַרף זיין: קודם כל מוז זיין דער „אני לדודי״ — יעדער איד דאַרף זיך אומקערן צום אויבערשטן מיט אַ געפיל פון תשובה. דאַן מוז אָט דער געפיל פאַרוואַנדלט ווערן אין מעשים לפועל, און אויף דרויף וויזן דער צווייטער רמז — איש לרעהו ומתנות לאביונים.

בכלל קומט אַ מענטש אין קאָנטאַקט מיט אַנדערע מענטשן וועלכע זיינען מער־ווייניקער אין זעלבן מעמד ומצב ווי ער אַליין. אַזעלכע מענטשן רעכענען זיך אין דער מדרגה פון „רעהו״ — גלייכע חברים. עס זיינען אָבער פאַראַן מענטשן וועלכע שטייען אין אַ נידעריקערע מדרגה ווי ער — אין דער בחינה פון „אביונים״ לגבי אים. דאָס באַציט זיך, נאַטירליך, סיי אין גייסטיקן און סיי אין מאַטעריעלן זין. די שלימות׳דיקע עבודה איז, וועז אַ איד איז מקיים ביידע זאַכן: סיי לרעהו און סיי לאביונים. דער עושה ומעשה באַ וועמען עינו טובה בשל אחרים, איז מקיים ביידע בשלימות, ספעציעל וועז עס האַנדלט זיך וועגן הילף פאַר דער אַרבעט פון מרכז לעניני חינוך.

(ממכתב ב׳ אלול, תש״ח)

. . . זיכער ווייסט איר, אַז דעם יעצטיגן חדש אלול, פלעגט אים דער שווער כ״ק אדמו״ר רופען, דער חדש פון חשבון, וועלכער השם יתברך האָט אים געגעבען אונז

אַלעמען צו מאַכן אַ חשבון פון דעם פאַריגען יאָר און אויך צו אָננעמען גוטע החלטות אויף דעם קומענדען יאָר הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

אין מדרש שטייט, אַז דאָס וואָס הקב״ה הייסט טאָן אידן, טוט ער דאָס אַליין אויך, במילא איז פאַרשטענדליך, אַז אין דעם חדש הרחמים – אלול – מאַכט הקב״ה אויך אַ חשבון פון די אַלע גוטע זאַכן וואָס אידן האָבן געטאָן אין פאַרלויף פון די פאַרגאַנגענע חדשים פון יאָר (פון די ניט גוטע מעשים מאַכט מען ניט קיין חשבון, ווייל עס וועלן דאָך אידן תשובה טאָן, וואָס במילא ווערן דאָך די ניט גוטע מעשים ר״ל אָפּגעמעקט און עס בלייבט פון זיי קיין רושם) אָבער די גוטע מעשים וועלכע פאַרבלייבן אויף אייביג, איז תיכף פון ראש פון חדש אלול, מאַכט מען פון זיי אַ חשבון, און הקב״ה וואָס ער איז דאָך תכלית הטוב, מאַכט ער דעם חשבון בעין יפה, און גרייט זיך צו געבן פאַר דעם אַלע אידען מידו המלאה הקדושה הפתוחה והרחבה, אַלעס אין וואָס זיי נויטיגען זיך, און ווער רעט צו די אידן וועלכע נעמען אויף זיך גוטע החלטות אויף דעם קומענדען יאָר, נעמט הקב״ה דאָס אויך אַריין אין חשבון, און דאָס פאַרגרעסערט דעם זכות און דעם שכר פון די זכיות וואָס דער איד האָט.

פאָריגען יאָר האָט איר בעזה״י פאַרגרעסערט דעם קרן גמילות חסד און אויך אַריינגעבראַכט די ספרי תורה, און האָט אויך געשטיצט אין פרומע מוסדות חינוך, וואָס דאָס איז דאָך אַ זכות וואָס איז פאַרבונדען מיט אַ רבים, אַ חוץ אייערע פרטית׳דיקע ענינים אין תורה ומצות וואָס איר טוט אַלעס יחיד, איז במילא בין איך בטוח אַז השי״ת האָט דאָס אַלץ אַריינגענומען אין חשבון, און וועט אייך מוסיף זיין במדת החסד והרחמים שלו, און וועט אייך געבן אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה, וואָס אין דעם ווערט אַריינגערעכנט גוטער געזונט און זאָלט קאָנען שטייגען אין לערנען תורה, אין צדקה, און אין תפלה בציבור . . .

(ממכתב ט׳ אלול, תש״א)

. . . ע׳ XXII-XXIII* הדוגמא לחדש של תענית מחדש אלול אינה עולה יפה כיון שאלול בא בזה ביחד עם עשי״ת – היינו תקופה של מ׳ יום. – ומקורו י״ל ע״פ הכתוב (דברים כא, יג) וע״פ דרז״ל (יבמות מח, ב) ירח ימים תשובה על ע״ז וכו׳.

(ממכתב ח׳ ניסן, תשט״ז)

*) מהערות לספר ע״ד מקורות היהודיים בקורן. המו״ל.

שופטים

. . . ויקיימו בפועל את המרומז בפרשת שבוע זה:

שופטים (הפסק וההחלטה) ושוטרים (קיום ההחלטה — ע"י גערה במבין והכות כסיל זה יצה"ר) תתן לך בכל שעריך עינים אזנים אף פה (ס' יצירה פ"ד. וראה של"ה ס"פ שופטים). — של העיר קטנה זו הגוף, ושפטו את העם אלו האברים (נדרים לב, ע"ב) משפט צדק (קשוט — אין אמת אלא תורה) לא תטה משפט (עצמו ע"י אשר) לא תכיר פנים (של עצמו ע"י אשר) ולא תקח שוחד (דאהבת עצמו, אשר על כל פשעים תכסה. ואז) תחי' וירשת את הארץ אשר ה"א נותן לך.

חלקו בעולם, שישחררנו מחושך הגלות, יאיר ויזכך אותו עד אשר קדוש יהי' גם אוירא ואפילו גושא.

וע"ז, גאולת חלקו הוא, יקדים הגאולה השלימה, גאולת כל אחב"י כפשוטה גאולה האמיתית לירש את הארץ אשר ה"א נותן ע"י משיח צדקנו.

(ממכתב ב' אלול, תשט"ז)

. . . במה שאי ברור לו ברמב"ם הל' מלכים בהנוגע לסמכות המלך ותוקף ממשלתו ורואה קושי לתווך בין הדין דרשות להמלך להטיל מס על העם ולאידך גיסא שאסור לו להרבות לעצמו, הנה איני רואה בזה כל סתירה.

כי בכלל ע"פ דין תורתנו ישנם כמה ענינים שצריכים בית דין בכדי שהציבור יחוייב לשמוע להם וה"ה בהטלת מס וארנוניא על העם וזהו תוקפו של מלך שאין צריך בי"ד לכך אלא שהוא בעצמו יכול לעשות בזה וכשאר הענינים שהמלך יש לו רשות לעשות זה בעצמו, ומפורטים הם ברמב"ם הל' מלכים ובשאר המקומות, ומובן מעצמו שהמס נכנס לרשותו של המלך ובידו לחלקו כפי ראות עיניו, אלא שככל אחד מישראל ועוד יותר מהם כפי גודל האחריות אשר עליו, וכלשון הרמב"ם שהמלך לבו הוא לבו של כלל העם, צריך לעשות הענינים דתפקידו באמונה, היינו לחלק הכספים כפי דרישת מצב המלוכה לצבא ועבדיו וכו' וכו' וגם לעצמו ולענייניו באופן שלא יהי' דבר לבטלה

שאפי׳ בסוס אחד בטל עובר רצון השם, זאת אומרת שמלך ישראל ע״פ דיני התורה יש לו שלטון גדול ביותר, אלא שהתורה מחייבתו להיות שפל מכל אדם ולא להרבות לעצמו כל ענינים שאינם מוכרחים לאימתו ההכרחית בשביל שלום המדינה וכו׳.

ויעויין ג״כ בס׳ דרך מצותיך להאדמו״ר הצמח צדק מצות מינוי מלך (דף ק״ח ע״א ואילך) וז״ל: הנה שרש ענין המכוין במינוי המלך הוא שבו ועל ידו יהיו הישראל בטילים לה׳, עיין שם דבריו דמבאר שם באריכות . . .

ע״ד סמכות המלך — בס׳ תורת נביאים למהר״ץ חיות.

(ממכתב ו׳ שבט, תשי״ד)

במענה על מכתבו מח׳ ניסן, בו שואל אם האמת כדברי האומר בענין זיווגים שצריך להתאים וכו׳ וכן בנוגע למה שאומרים אודות חכמת היד שרטוטי היד, ואם כל הנ״ל סותר להציווי תמים תהי׳ עם ה׳ אלקיך.

התאמת הזיווגים וחכמת היד, מדובר אודותם בספרי קבלה ופנימיות התורה, ולאיזה מהן מצוין בשולי הגליון*, ומזה מובן שאין זה היפך הציווי דתמים תהי׳ עם ה׳ אלקיך, ועל דרך עניני שמירת הגוף והנפש, עניני רפואה וסגולות בדוקות וכיו״ב, ויעוין גם כן בשולחן ערוך יורה דיעה סי׳ קע״ט כמה פרטים בהנ״ל.

אבל במה דברים אמורים כשיודעים הענינים הנ״ל על בורים, שרשי הנשמות שרטוטי היד וכו׳ אבל מי שאין לו בזה ידיעה ברורה, [שבדורנו זה יכולה להיות רק על ידי קבלה מפי רב ולא מדעת עצמו], כמובן גם על זה נאמר רבים חללים הפילה, מי שלא הגיע להוראה ומורה, ותמה אני אם יש בדורנו זה מי שיאמר ויפרסם שבקי הוא בענינים אלו**.

תקותי שקובע הוא עתים בלימוד תורת החסידות פנימיות התורה, וכלך מעניני קבלה מעשית ואביזרייהו, וכמפורסם האזהרה שבזה בכמה ספרים הקדושים.

(ממכתב י״ח ניסן, תשי״ו)

---

*) זח״ג מג, ב. שם רפג, ב. זח״ב עו, א. ועוד.

**) ראה רמב״ן עה״ת בראשית ה, ב. ובספרים שנסמנו בניצוצי זוהר לזח״ב ע, א.

. . . נבואת* חנני' בן עזור (סנה' פט, א)** הוי דינה כמתנבא מה שנאמר לחברו (לירמי') כיון שנלמדה מק"ו ממה שנאמר לירמי', ובכ"ז אף שנתנבא סתם, שלא אמר שנאמר אליו, אין לפרש דבריו שמתנבא מה שנאמר לירמי' כיון שעדיין לא למד ירמי' הק"ו.

והדוחק מובן. ואדרבה יותר נ"ל להיפך, דאפי' יתכוון לנבואת ירמי', לא יהי' הדין כן. וק"ל.

אבל אין נצרך לכל הדוחק, כי פירכא מעיקרא ליתא, ואפילו את"ל שבכל מקום באומר סתם ולא — אלי, דייקינן לי' לזכות שכוונתו לומר כה אמר ה' לנביא חברו ולא אליו, בחנני' ע"כ א"א לפרש שכוונתו לומר כן, שהרי בא נבואה זו לחברו הנביא, לירמי' וכמש"נ (ירמי' כח, א) אמר אלי חנני'. ופשוט . . .

(ממכתב ב' כסלו, תשט"ז)

---

*) הערה בפי' הר אפרים על מכילתא בתחילתה. המו"ל.

**) ראה לקו"ש ח"ט ע' 115 ואילך. המו"ל.

. . . שם* דף צ"ח טור ג' בפירוש התנחומא**:

צע"ג שהרי בפשטות יל"פ דהתנחומא הוא אליבי' דר' ישמעאל (מכות רפ"ג) דגם חייבי מיתות לוקין כחייבי כריתות. — ואולי לא נ"ל פי' זה מפני שברישא שם מביא המשנה כל חייבי כריתות שלקו כו'.

ובכל אופן, הפי' שבפנים צ"ע: א) המוותר על דברי נביא אין בו מלקות (רמב"ם הל' סנה' פי"ט ה"ג). ב) דין המוותר על דברי נביא, הוא לאו דוקא במי ששמע ממנו בפירוש, כ"א על כל אלו שהנבואה שייכת להם. ואולי ס"ל שזהו דוקא בהשומעין ממנו. וראה מנחת חינוך מצו' תקט"ז ובהגהות הרי"פ פערלא שם . . .

(ממכתב כ"ג סיון, תשי"ט)

---

*) צפע"נ על מס' מכות. המו"ל.

**) במדבר (כג) — דגם חייבי מיתות ב"ד אם שמעו מפי משה נפטרו במכות כמו חייבי כריתות. ומפרש בצפע"נ שם דישראל במדבר, על כל אזהרות של משה רבינו יש עליהם דין דהמוותר על דברי הנביא. המו"ל.

. . . מפרש* בתנחומא במדבר, שאף שלדורות אין לוקה המוותר על דברי הנביא — לדור המדבר ניתנה כפרה זו (על מיתה בידי שמים).

הנה באם נרצה לפרש דלתנחומא סברא מדילי' וחידוש — שאין לו כל יסוד באיזה מקום שהוא, הרי אז בטלה מלכתחילה קושית השואל. ואין לחפש חידושים, כ"א לפרש התנחומא כפשוטו — דסבירא לי' (שבדור המדבר?) חייבי מיתות לוקים ומתכפרים ע"ז. ולדעתי — תמוה לפרש דהתנחומא יחדש מלקות בהמוותר על דברי נביא, היפך מעיקר הגיוני דלאו הבא מכלל עשה עשה . . .

(ממכתב ט"ז תמוז, תשי"ט)

---

*) במכתבו: „מה שנתקשה דהמוותר על דברי נביא אין בו מלקות, אולי ס"ל שזהו דווקא בהשומעין ממנו. יפה כוון שכן כתב להדיא בספרו (צפנת פענח) מהדו"ת דף כג ע"ד, כמו שציינתי שם לעיין בתו"ש חי"ט (שיצא בקרוב) דף שסד. ומ"ש שמוותר על דברי נביא אין בו מלקות על זה הרי דייק לבסוף: דזה ר"ל המדרש ורק אז כן, כלומר אע"פ שלדורות אין על המוותר דברי הנביא מלקות אז ניתנה להם כפרה זו על מיתה בידי"ש". המו"ל.



. . . במ"ש אודות נבואה ושכאילו כל אחד יכול להעשות נביא אלא שתלוי בהכנתו. — לא כן הוא בלח"מ רפ"ז דהלכות יסודי התורה, כי אם רק שההכנה מוכרחת ולאחרי זה תלוי ברצון עליון. ראה שם ה"ה* . . .

(ממכתב ג' מנ"א, תש"כ)

---

*) ראה גם לקו"ש חכ"ג ע' 357. וראה שם ע' 87 ובהערה שם. המו"ל.



במענה על מכתבו במה שנשאל אודות קציצת אילן עושה פירות שרובו יבש וכו' שישנם דיעות לכאן ולכאן ובפרט שבארץ רובם מקילים, אלא שאצלו הי' מעשה דג' שנים מקודם ולא עלה יפה כו'.

הנה מלבד כל הנ"ל ידוע ג"כ מ"ש בזה בצוואת ר"י החסיד סימן נ"ג. ושקו"ט בספר שבעים תמרים. וע"פ כל הנ"ל לדעתי ימש[ו]ך את ידו מלהוורות היתר בזה, כיון שבדידי' הוה עובדא, אף שעל פי מש"כ רבנו הזקן בהל' שמירת גו"נ בסופו יש להתיר.

בברכה.

באשר ספר הנ"ל אינו מצוי כ"כ, מועתק בזה הספרים שמציין, והם: כרם שלמה יו"ד

סשס"ח. עקרי הד"ט חיו"ד סי"ד אות ב, ח. שמ"ר פל"ה, ב. חת"ס חיו"ד סק"ב. שו"ת שם ארי' חיו"ד סכ"ז. פרמ"ג חאו"ח סרס"ג משב"ז סק"ג (וש"נ).

(ממכתב י"ד סיון, תשי"ג)

במענה על מכ', בהמשך למה שהזכיר בהיותו כאן ערב זמן מ"ת בלשון הר"ש (נגעים פרק י"ד משנה ה') דמשמע שם דעגלה ערופה מומים פוסלים בה, והרי משנה מפורשת (סוטה מה, ב) דאין המום פוסל בעגלה ערופה.

והנה נזדמן לי לראות תשובת הרה"ג כו' זעמבא הי"ד שנשאל על זה (נדפס בס' מקדשי השם סל"ט להרב מייזליש שי' שיקאגא – תשט"ז), ומועתק בשולי הגליון מה שענה על זה*, וצע"ק בדבריו.

ומה שנראה לי בזה לגודל התמי', הוא דאף שבחולין (קמא) מפרש הר"ש ומכפר דקאי על עגלה ערופה דכפרה כתיב בה, וע"ז הווה לי' להר"ש לתרץ קושיתו דלא שייך למיעוטי מחוסר אבר משום דכפרה כתיב בה כבקדשים (והוא אליבא דמ"ד בירושלמי סוטה על אתר דמחוסר אבר פסול בעגלה ערופה) דאם נמעט מחוסר אבר משום דהוא מכפר א"כ אפילו כל מומין צריכין להיות אסורים בעגלה ערופה, דמשום כפרה אין לחלק בין חסרון אבר לסתם מום.

אבל על ידי תירוץ זה עדיין אינה מתורצת הקושיא דיש ללמוד מחוסר אבר דאסור במכשיר היינו בצפרי מצורע משום דדמי למכפר אחר הוא שעיר המשתלח, וכפרש"י שם בחולין, והרי שעיר המשתלח מומין פוסלין בו כמו בכל הקדשים כיון דצ"ל ראוי לשם, ולכן נקט הר"ש התירוץ דבבת אחת מתרץ הקושיא דשוה מכשיר למכפר דשעיר המשתלח ועגלה ערופה, והוא אשר, בכל אופן, חטאת העוף ועולת העוף אין מומין פוסלין בהם, וע"כ צ"ל שאין לומדים היקש בזה לא מעגלה ערופה שהיא עצמה אין המומין פוסלין בה ולא משעיר המשתלח.

בשו"ת הרב זעמבא העיר ג"כ מפירוש רבנו גרשון מאור הגולה, בחולין יא, ב, דכתוב שם בהנוגע לעגלה ערופה דכיוון דכפרה כתיב בה כקדשים צריך שלא יהי' בה מום כקדשים – שהוא היפך משנה האמורה הנ"ל, ויעו"ש בספר מקדשי השם מה שתירץ בזה בדוחק.

(ממכתב ח"י סיון, תשט"ז)

*) „מה שתמה על הר"ש . . שרצה לומר דמום פוסל בעגלה . . אדרבה לא נזכר שם כן, רק בדרך הוכחה דא"א לומר טעם דכפרה כקדשים למיעוט מחוסר אבר דא"כ אפילו כל מומין נמי ובאמת ק"ל דאין מומין פוסלים אפילו בחטאת העוף ועולת העוף".

תצא

. . . בנוגע לשאלתו שהיתה לפניו, באחד שהלבינו שערותיו והוא רווק וזה מקשה לו להשיג שידוך, ונפשו בבקשתו להתיר לו לצבוע השערות:

הנה העִנין דלא ילבש כו' ולא יהי' כלי גבר וכו' יש בזה כמה סוגים, שמלת אשה או כלי גבר שזהו עפ"י ד"ת, כמו (כלי זיין שאסור לאשה לצאת במלחמה ע"פ תורה [דבמילא כלי זיין גנאי הוא אצלה (שבת סג, א) ובזה מובן פשיטותי' דראב"י (נזיר נט, א) ובת"י לפרש קרא בכלי זיין. ובזה אין חולק עליו], כי כל כבודה בת מלך פנימה או) ענינים התלוים בצניעות וכיו"ב. ב) דברים שהם שמלת אשה מפני הטבע כמו ענינים התלוים ביופי, דאין אשה אלא ליופי, ג) ודברים התלוים במנהג.

והנה זהו דבר פשוט, שאלו מסוג האחרון, אפשר שיהי' חל בהם שינוי, היינו שאם השתנה המנהג ישתנו גם הדינים דלא ילבש . . וכן גם פשוט שדבר האסור ע"פ תורה הרי גם אם נשתנה המנהג (וכמו אשה הדרה במלכותא דנשי, סוף מס' תמיד) בכ"ז אסורה לשאת כלי זיין. בנוגע לסוג האמצעי, הרי יש מקום לכאן ולכאן. אבל קרוב יותר לומר שכיון שאין זה מדין תורה הרי תלוי זה במנהגו של עולם במדינה פלונית.

ובמילא גם בנוגע לדידן, כיון שכמה נשים צובעות עתה שערותיהן משחור ללבן, מפני המאֵדַע, וכן כבר נפרץ הגדר שכל האנשים אפי' אלו שכבר נשתדכו רוצים להראות ליותר צעירים, ובמילא צובעים שערותיהם, וכיון שזה נכנס בסוג האמצעי, סברא לומר שנפרץ הגדר. ואף אם פרצוהו פריצים ובעיקר אינם יהודים, אבל בכ"א כבר נעשה זה ללבוש גבר. ורק יופי דנשים נאסר* (שבת נ, ב).

מובן מעצמו, שכל הנ"ל אינו אלא להלכה ובשו"א לא בהנוגע למעשה. ולכן קצרתי בזה מבלי הבאת ראיות מש"ס וראשונים, כיון שאינו כ"כ לפועל. ואין הזמן גרמא להאריך.

ובנוגע לפועל, הנה כבר דשו בזה כמה מהאחרונים, יעיין בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' ר"י, ובמקומות שהביא, ספר מאורי אור (קצור שו"ע יו"ד לסי' קפ"ב), שו"ת מהר"י אשכנזי (אבד"ק זאלטשוב) חלק יו"ד סי' י"ט, שו"ת דברי חיים יו"ד סי' ס"ב, שו"ת מהר"מ שיק, יו"ד סימן קע"ג, שו"ת מנחת אליעזר ח"ד סי' כג. שדי חמד כללים ל כלל קט"ז, ושם הובא תוכן מכמה ס' הנ"ל** . . .

(ממכתב י"ג מנ"א, תשי"ב)

---

*) לאח"ז: שקו"ט בזה בשו"ת משפטי עוזיאל מהד"ת חיו"ד ולפלא שלא הביא משד"ח.

**) וראה לקו"ש ח"ט ע' 325. המו"ל.

. . . במה שהעיר ביד הל' ברכות פי"א ה"ח: עשה מעקה מברך כו' שסותר ד"ע שם ה"ד: דברים שהם משום סכנה אין מברכים עליהם – והרי החיוב מעקה הוא כמש"נ ועשית מעקה לגגך ולא תשים דמים גו'*.

ולדעתי פשוט אשר להרמב"ם ולא תשים דמים גו' אינו נתינת טעם על חיוב עשית מעקה, אלא ציווי בפ"ע, כי הרי טעמי המצות לא מנאם בחשבון תרי"ג, וכמש"כ בשרש החמישי בסהמ"צ, אבל ולא תשים דמים הכניסו במנין מל"ת. והכריחו להרמב"ם לומר כנ"ל – הספרי (דברים כב, ח): ועשית מעקה כו' מ"ע לא תשים כו' מל"ת. ואם במקום עשית מעקה עשה כבש לגג וכיו"ב – קיים מל"ת וביטל מ"ע. ולהעיר מיומא עב, א. נ"כ סהמ"צ שם.

(ממכתב אדר"ח טבת, תשט"ז)

*) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 385. ח"ט ע' 138 הערה 28. המו"ל.

במענה על מכתבו, בו כותב אודות ענין כתיבת הספר תורה וסיומה.

כיון שהכל בהשגחה פרטית, ובפרט ענין הקשור בתורה ומצותי', וכותב אלי בענין כתיבת ס"ת, מחובתי וזכותי להזכיר בכאן פסק הדין של רבנו הזקן, בעל התניא – פוסק בנסתר דתורה – והשו"ע – פוסק בנגלה דתורה – לכתוב פצוע דכא באל"ף לבסוף, וכמו שהובא בשו"ת שארית יהודא סי' ט"ז לאחי רבנו הזקן (ונקבצו הדיעות בזה בס' משנת אברהם סי' ל"ב), ושמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע אשר בהיותו לפני מלחמה העולמית הראשונה בעיר וואַרמס, ראה שם הס"ת שקבלה בידם שכתבה מהר"מ מרוטנבורג וכתוב שם כנ"ל, וכן ראה ג"כ בס"ת בפראג שע"פ הקבלה בידם מדור דור שהגיהה עזרא הסופר, גם באוצר הספרים וכת"י של מר ששון בלונדון נמצאים שם כתבי יד עתיקים (תנ"ך דנכדו של הרשב"א, תנ"ך בכת"י של תלמיד הרשב"א בעל המחבר ס' מגדל עוז, חומש דמשק שנכתב לפני אלף ומאה שנה, חומש תנ"ך שנכתב לפני חמש מאות שנה, וכן תנ"ך שנכתב בערך חמש מאות שנה, וכן כת"י חומש תימני ג"כ מתקופה ההיא) ובכולם כתוב דכא באל"ף, ולא עוד, אלא שבכת"י תנ"ך של המחבר מגדל עוז הי' כתוב דכה בה"א ובעל הספר מגדל עוז מחק בעצמו וכתב ותיקן בידו באל"ף, והארכתי בזה כיון שלתמיהתי וגם לצערי נודע לי שמעטים באה"ק ת"ו היודעים על כל הנ"ל אף שהעתיקו בזה ממכתבי בספר אוצר הפוסקים בסופו של ח"א* . . .

(ממכתב י"א כסלו, תשי"ז)

*) נדפס גם בלקו"ש חכ"ד ע' 454. המו"ל.

. . . במכתבו כותב שראה ס״ת מהר״נ גאון, ושנוסע עוד לראות ס״ת עתיקה של מהר״י אבוהב ז״ל,

חפצי ובקשתי באם אפשר לעשות צילום (פוטו) מהעמוד שבו הפסוק לא יבוא פצוע דכא וכו׳ וכידוע שהוראה בזה ישנה מכ״ק אדמו״ר הזקן ושראו כזה בס״ת שמקובל שהיא של עזרא הסופר ושם כתוב כהפסק של אדמוה״ז. ות״ח ת״ח מראש באם ישלח לי הפוטו מהעמוד הנ״ל בשני הס״ת. ועיין מ״ש בהערות שו״ת צמח צדק סוף שער המילואים דף נר״ן ע״ב.

(ממכתב י״א תמוז, תשי״א)

יקרת מכתבו מי״ג בשבט קבלתי בשמחה ובו ג׳ תמונות מג׳ כתבי יד עתיקים, אשר מהם ניכר אמיתת הפס״ד של כ״ק אדמו״ר הזקן בעל התניא והשלחן ערוך לכתוב מלת דכא (בפסוק לא יבוא פצוע דכא) באלף.

ובטח ידוע לכת״ר רבוי הדיעות שנאמרו בזה, אשר כולם נקבצו בספר משנת אברהם.

וראוי לציין מה ששמעתי מכ״ק מו״ח אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, אשר בהיותו בעיר ורמיזא (וואָרמס) ראה שם הספר תורה שקבלה בידם שכתבה מהר״ם זצ״ל מרוטנבורג וכתוב שם דכא באלף. וכן ראה גם כן בספר תורה בפראג שע״פ הקבלה בידם מדור לדור הגיהה עזרא הסופר . . .

(ממכתב ח׳ אדר ה׳תשי״ג)

בודאי קבל בשעתו את כל העניני דפוס אשר שלחנו לו ובטוחים אנו אשר מביאים הם תועלת רבה בפרט בחיזוק רוח התורה והיהדות בין אנשי החיל ובאימוץ רוחם וחוזק בטחונם בכלל.

ומאליו מובן, אשר עומדים אנו הכן בכל עת לעזור לו בכל הנ״ל ככל יכולתנו ובודאי יודיענו אם תהי׳ הזדמנות לזה.

עבודת הקודש הועמסה עליו להיות מנהיג רוחני ומורה דרך לכל בני הצבא

הנמצאים תחת השפעתו: הן לעודד את רוחם שיהיו חזקים בבטחונם בנצחון גמור ואל יערצו מפני האויב הן לעוררם שיהיו תקיפים באמונתם ודתם ושישתדלו בכל תוקף בקיום התורה והמצות ככל יכולתם וכל אפשריותם, כי ד׳ אלקי הצבאות נמצא בקרבם משגיח עליהם תמיד ומתבונן בכל מעשיהם ולכן – והי׳ מחנם קדוש.

וכמסופר בתורת משה (דברים כג, י־טו): כי תצא מחנה על אויבך ונשמרת מכל דבר רע – כי ד׳ אלקיך מתהלך בקרב מחניך להצילך ולתת אויבך לפניך והי׳ מחניך קדוש.

ועוד שם (כ, ב־ד): והי׳ כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם ואמר אליהם שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויבכם אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם כי ד׳ אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויבכם להושיע אתכם.

תקותנו חזקה אשר משתדל בעבודתו ככל יכלתו, ואז, בלי ספק, רואה הוא פרי רב בעמלו, כי לב בן ישראל תמיד ער הוא אם רק נמצא המעוררו על דתו ואמונתו ומזכירו על קיום המצות ככל הכתוב בתורה.

ומקול״ע הננו מאחלים לו הצלחה רבה במלוי תפקידו זה.

בברכת נצחון גמור בקרוב וגאולה שלמה לכל בנ״י ע״י משיח צדקנו.

(ממכתב חורף תש״ד)

. . . תקותי שלא רק מהדר בעצמו בקיום המצות אלא שגם על חבריו משפיע בזה, ודלא כהטועים טעות מבהילה אשר כשנמצאים בצבא, אי אפשר ח״ו לקיים התורה והמצוה, והרי גם זה מתחבולות היצר הרע הרוצה לצוד את האדם ברשתו, ומקרא מלא דבר הכתוב, שאדרבה – על האדם הנמצא בצבא להוסיף בעניני תורה ומצות, ובזה תלוי׳ הצלחת היחיד ולא עוד אלא שבזה תלוי גם הצלחת הרבים וכללות הצבא, וכמה שנאמר כי ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת אויבך לפניך והי׳ מחנך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך (דברים כג, טו) שמזה מובן שיכולה להיות ההצלה ונתינת האויב דוקא כאשר ה׳ אלקיך מתהלך בקרב מחנך ובאם לאו ה״ז גורם שיהי׳ ח״ו ושב מאחריך, שמביא לתוצאות הפכיות ח״ו, ואם פוגש איזה קישוים בעניני תורה ומצות, תקותי חזקה שכאשר יפנה להרב הצבאי, בודאי יסודר הדבר, ובפרט שכאמור זה נוגע לכל הצבא, ואין לך דבר העומד בפני הרצון.

(ממכתב ח׳ אדר, תשי״ח)

. . . שם* דף ק"ב טור ד' מציין לתו"ש חי"ז אות תקמג:

ושם באות תקמג פי' הרגצובי בתוספתא כלים פ"א, ו: כלבו של כה"ג חביב הימך כו'. — ועדיין חסר ביאור מהו כלבו דוקא, ובפרט שבכ"מ ובדין זה עצמו — נקטו שורו.

ויל"פ דבתוספתא דן ע"ד הכניסה לביהמ"ק כו'. ומדגיש גודל ערך השייכות לכה"ג, דגם כלב שאפילו על מחירו נאמר לא תביא בית ה"א

(אף שהאיסור הוא רק בזובח, כבספרי שם. ומש"כ בתו"ש חט"ו עקמ"ז בסופו לאסור כניסת כלב לביהכנ"ס** — לא הביא ראי' לדבריו. ועיין שו"ע או"ח סקנ"ג סכ"א. לאידך גיסא — בשו"ת אגרות משה סמ"ה — להגר"מ (שי') פיינשטיין — כותב שבודאי כלב לא גרע מחמור! ולא זכר כהנ"ל — וג"ז תמוה)

— ע"י שהוא של כה"ג חביב הימך כו'.

(ממכתב כ"ג סיון, תשי"ט)

---

*) בהוספות לצפע"נ עמ"ס מכות. המו"ל.

**) ראה המכתב בהמשך לזה — לקו"ש חט"ז ע' 616. המו"ל.

במענה על שאלתו וזה תוכנה:

א) מצאתי מחלוקת בענין הזיווגים, אשר לפ"ד החוקרים יש בזה בחירה חפשית ולפ"ד המקובלים הוא בגזירה. ושאלתי איך היא הכרעת תורת החסידות בזה.

ב) משמע בכ"מ בדא"ח שענין זה הוא בגזירה. וא"כ מהו פעולת ההשתדלות בזה האם זהו רק עשית כלי והלבשה בטבע.

והנה לא ציין במכתבו המקומות ששם מצא את כהנ"ל. גם לא זכר החילוקים שיש בשתי שיטות הנ"ל בכל אחת מהם גופא, ואשר שאלתו הראשונה נוגעת בהלכה למעשה ונפסק כבר הדין בפוסקים.

ואבוא בהצעת השיטות בזה ובמילא יבואר כהנ"ל.

* * *

בענין הזיווגים אם הבחירה חפשית בהם לגמרי או רק במקצת או כלל לא, מצינו בזה כמה חילוקים ושיטות, ובכללות מיוסדים הם ותלוים באופן פירוש דרז"ל במו"ק (יח, ב) סוטה (ב, א) סנהדרין (כב, א) ב"ב (יב, ב) בראשית רבה (ר"פ ס"ח) זח"א (צא, ב. רז, ב. רכט, א) זח"ב (קע, ב) זח"ג (רפג, ב) ועוד (מציינים למדרש תהלים אבל אינו תח"י לעיין בו).

* * *

והשיטות בזה:

א) ב"ק גוזרת בת פלוני לפלוני ואין רחמי אחר מועילים אלא שישאנה — האחר — למשך זמן מה אבל לא יבעלנה ואח"כ מגרשה או מת ונישאת למי שנגזרה לו (ס' חסידים סי' שפג) — והנה אף שלא פי' בס' חסידים באיזה זיווג מדבר, בכ"ז כדי שלא להרבות מחלוקת בין הסוגיא דמו"ק וסוטה, י"ל דכוונתו הוא דוקא בזיווג ראשון.

ב) תפלת אחר מועלת שישאנה ויבעלנה אבל סו"ס מתגרשת או מת בעלה ונישאת לבן זוגה (שם לפי' ראשון של אזולאי*, ר"ן במו"ק).

ג) ב"ק גוזרת, אבל התפלה יכולה לבטל הגזירה לגמרי (רש"י על הרי"ף במו"ק, מדלא פירש שאינו אלא לזמן. תוס' סנה' כב, א מדמדמה לה להפיכת הולד מזכר לנקיבה דלגמרי הוי. וכ"מ דעת הצ"צ בחי' על הש"ס מו"ק).

ד) בחירה חפשית היא לישא או לא, אבל אם בחר לישא נגזר מהב"ק שתהי' בת פלונית, ואחר ברחמים יכול להקדימו, אבל אין זיווגן מתקיים כנ"ל שיטה שני' (תשב"ץ ח"ב סי' א).

ה) ב"ק יוצאת כו' אינו ענין של גזירה אלא רק נטי' מצד הטבע, שמצד טבע תולדתו קרוב ונקל הוא שיבחר בבת פלוני מצד טבע שלה אבל הבחירה חפשית הוא בזה (כ"מ דעת הרמב"ם רפ"ח משמונה פרקים שלו, וראה שו"ת סי' קנט).

והנה לפי פי' זה דבת פלוני לפלוני הוא משום קורבתם מצד טבע תולדתם הרי כן צ"ל הן בזיווג ראשון הן בזיווג שני, ולמה אמרז"ל דזיוו"ש הוא לפי מעשיו. — וי"ל דמצד הטבע הי' צ"ל יציאת בת קול גם בזיוו"ש, אבל מצד הענין דשכר ועונש נשדד הטבע ואין מזווגין אלא לפי מעשיו (ויש להעמיס זה בל' הרמב"ם בתשובתו הובא בתשב"ץ) אלא שמתחילה גם בזיוו"ש צריך להחליט בבחירתו אם חפץ לישא אשה, כי בזה אין שייך הכרח מלמע' כיון שהוא ענין של מצוה גם בזיוו"ש וגם אם כבר קיים מצות פו"ר, כי לא טוב היות האדם לבדו (יבמות סא, ב).

ו) כל הזיווגים הם לפי מעשיו של אדם, ומשארז"ל דב"ק יוצאת בזיווג ראשון, כוונתם על התחברות החומר והצורה, הגוף והנפש (עקדה שער ח' ושכ"ב).

ז) ע"פ המבואר בכתהאריז"ל (ומקצתו הובא ביעב"ץ לסוטה ב, א) בפעם הא' כשבאה הנשמה לעולם ב"ק יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני וכשיגיע זמן לקיחתו — [ועד אז יכולה שתהי' אשת אחר וכמו אורי' ובת שבע (זח"א עג, ב)] — ברגע מזדמנת לו בלי עמל ובלי טרחא, אבל לפעמים לא יזכה ואז אינו לוקח את בת זוגו — [ויכול אחר שאין לו בן זוג לקדמו ברחמים (זח"א צא, ב. רכטו, א הובא במדרש תלפיות ענף זיווג)] — אמנם מזדמנת לו אשה לפי מעשיו, ולפעמים תתחלף נשמתו (מרע לטוב או להיפך) ויאבד

---

*) אבל בס' חסידים כת"י פארמא הוצאת מקיצי נרדמים סי' תתשכ"ח מוכח כפי' הב' של האזולאי שהוא שיטה א' הנ"ל.

בת זוגו ויקח אחרת לפי שאין זה האיש הראשון. והנה לפעמים יתגלגל כדי ליקח את בת זוגו או שמתגלגל לסיבות אחרות ויש לו זכיות רבים שמגלגלים גם בת זוגו עמו, אבל כיון שחטא והוצרך להתגלגל יש לו מקטרגים המונעים לו מאותו זיווג וקשה לזווגם כקריים (שער הגילגולים הקדמה ח', ס' הגילגולים פי"ג ל"ת וס' הליקוטים תהלים מח) ואם לא נתגלגלה בת זוגו, מזווגים אותו עם מגולגלת שגם לה אין בן זוג, ולכן קשה לזווגם כיון שמשונים בטבע (ס' הליקוטים פ' ויצא) אבל צריך שתהי' קרובה אליו מצד שרשם (ס' הגילגולים שם) וי"א שאם אין מגלגלין את הנ"ל לוקח אשה כפי השתדלותו בסוד וחטפתם לכם מן הכרמים איש אשתו (בני אהרן על ש' הגילגולים הקדמה ח' בשם רבנן קשישאי דמטו בה בשם האריז"ל).

* * *

המורם מכל השיטות הנ"ל דבכל הזיווגים יכול אחר לקדמו. ונפסקה הלכה למעשה דבכל אופן שיהי' מארסין נשים בחוש"מ מטעם זה, ובמילא יש מקום להשתדלות.

* * *

בסו"ס אוה"ת להצ"צ* פי' מארז"ל דב"ר רפס"ח דזיווגו של איש הוא מהקב"ה בשני אופנים, והאופן הא' י"ל כוונתו, כי אין הל' ברור לדכוותי, דיש בחירה אם לישא אבל מלמעלה הוא מי היא בת זוגו, ועדמ"ש בתשב"ץ כנ"ל, ופי' באופן השני שהזיווג הוא ע"ד בני חו"ם דבמזלא תליא ולא בזכותא (לפי מעשיו) וא"כ גם בזה מקום להשתדלות, וכמו בבני חיי ומזוני, כי אם אין מזלו כדבעי ח"ו, הרי ע"י זכות גדול משנין המזל (תוד"ה אין שבת קנו, א) ובמזל טוב ג"כ צריך פעולה (ראה שו"ת חת"ס חיו"ד סנ"ב) וזכות וכמשנ"ת בביאוה"ז ס"פ וירא – ולהעיר בביאור נוסף ע"ז בדא"ח בדרך מצותיך מצות תגלחת מצורע, מים רבים פקע"ד ואילך, סו"ס חנוך לנער (ושם בט"ס „וככה" וצ"ל „מים רבים") ועוד.

* * *

ע"ד העבודה נת' הענין דזיווג ראשון וזיוו"ש וחילוקם בד"ה אנכי דשחהמ"פ אתע"ר, וכללות הביאור דזיוו"ר מלמע' הו"ע אתדל"ע שקודם אתדל"ת, גאולה ראשונה, וזיוו"ש לפי מעשיו אתדל"ע שאחר אתדל"ת גאולה אחרונה.

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

---

*) בראשית ח"ב תלב, ב. המו"ל.

במענה למכתבו מכ״ד טבת יום ההילולא של רבנו הזקן בעל התניא והשו״ע, בו כותב אודות מצבו ובעיקר בהנוגע לעניני שידוכין.

ובמ״ש שמצדו עשה הכל וגם לא עכבו בידו ענינים הטפלים, הנה מיוסד על מאמר חז״ל אין צועקין על העבר, הנה מה שהי׳ הי׳ ומכאן ולהבא יתענין שתהי׳ אשה יראת ה׳ ויעשה בזה כמחזר אחר אבדתו כמובן ע״פ דרכי התורה, ואז יצליח.

ומ״ש שאיזה הצעה דחה מפני שחפצו שיעזוב ענין ההוראה, הרי מובן שענין זה אינו לעיכובא, ובאם בשאר הפרטים הצעה מתאמת, אינו דוקא שיהי׳ מורה, שהרי יכול להועיל בשטח החינוך בתור מורה שלא ע״מ לקבל פרס, ופשיטא להיות מתמכין דאורייתא, והרי הקדים הכתוב זבולון לישכר.

במה שהעיר על הקושיא לכאורה במרז״ל בהנוגע לשידוך אם תלוי בבחירת האדם או גזירה היא שאין לשנותה, הנה בכלל אין גזירה שאי אפשר לשנותה (עיין ר״ה טז, א. ובכ״מ) ובהנוגע להנ״ל כבר באה קושיא זו בכ״מ ומהם גם בש״ס ובזהר, ותירצו שרחמים מועילים (מו״ק יח, ב) ומתקיימת הגזירה בגלגול אחר, זהר חלק א׳ צ״א סע״ב. ת״ז תי״ד. ס׳ חסידים שפ״ג. ואכמ״ל.

בודאי מוסיף אומץ במלאכתו הק׳ קירוב לבם של בני ישראל לאבינו שבשמים, וגדול הזכות להוסיף בברכות השי״ת בכלל ובמצוה רבה היא מצוה ראשונה בסדר התורה ביחוד.

(ממכתב כ״ח טבת, תשי״ח)

במענה על הזמנתו לחתונתו בשטומ״צ, שנתקבלה באיחור זמן,

אשלח ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב ויבנו בית בישראל על יסודי ופנימיות התורה והמצות.

וי״ל בדרך אפשר בל׳ חתונה, חתן, נחות דרגא (יבמות סג, א): דהנה מבואר בכמה מקומות (ומהם במכתב כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א הנעתק בקובץ היום יום ע׳ עח) דהירידה מלמעלה והליכה בעולם זה עד ימי זקנה ושיבה — ע״ז נאמר ובלכתך בדרך.

והנה בהליכה צ״ל שני ענינים: א) הליכה. ב) ידיעה לאן ללכת. וההליכה בפו״מ נעשית ע״י הגוף, והמורה דרך הישרה היא הנשמה — וזהו משל רז״ל על הנשמה והגוף (סנה׳ צא, א. ושם), שהנשמה מתקנת את הסומא והגוף מתקן את החיגר. ודוקא ע״י חיבורם יחד — שנקראו בשם איש ואשה, וזיווגם, שזהו ענין עוה״ז הנקרא הילולא (עירובין נד, א)

הוא ענין חתונה כדמוכח בזהר (ר"פ ח"ש ודף קפא, ב. ושם) – נעשה מהלך. והתכלית: אהוי"ר (גדפין) ותומ"צ.

והנה יקשה לכאורה, הרי אדרבה – כמארז"ל (ב"ר על הסדרה) – הדרך ממעטת ג' דברים שהם: א) מיעוט השם – שענינו מיעוט העסק במצות, וכמ"ש רש"י ומת"כ במדרש, ב) מיעוט הממון – שענינו בעבודה המיעוט באהוי"ר שנקראו זהב וכסף כי גם שיהי' צדיק גמור כו' לא יגיע למעלת דבקותו כו' בטרם ירידתו – וכמ"ש בסש"ב פל"ז – ג) מיעוט העסק בפו"ר – שענינו בעבודה מיעוט העסק בת"ת וכנרמז בדרז"ל (בכורות מד, ב) לא יהי' בך עקר מן התלמידים, כי בדרך – היינו בעולם – הרי יש כמה מניעות על קיום התומ"צ.

וע"ז מתרץ במדרש (שם) דהקב"ה מברך לאברהם (זה הנשמה כמ"ש בזהר פ' חיי שרה שם) דאדרבא, דוקא ע"י לך לך גו' ע"ז ואברכך גו' בממון, שָם ופו"ר.

וכללות הענין – הוא מה שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזר לו אינו יכול לו (סוכה נב, ב). והברכה הוא מה שעוזרין לו

– ועיין בקונטרס ומעין מי"ג פ"ב ומי"ד פ"א שרשי הדברים –

ואז הרי דוקא ע"י ירידת הנשמה בגוף מגיע לאהבת בכל מאדך (ממון), וכן המצות (שָם) ניתנו דוקא בגשמיות, ובתורה אמרו רז"ל אשרי מי שבא לכאן ותלמודו (פו"ר) שלמד בעוה"ז דוקא בידו.

והנה משלשה הנ"ל שהם תכלית ההליכה בדרך החיים, הרי עיקר היחו"ע הם ע"י התומ"צ, כי אהוי"ר הם גדפין וכמו שפי' בסש"ב ספ"מ.

ובתומ"צ גופא – המצות הם עדיין בחי' אירוסין ותורה דוקא היא בחי' נישואין (לקו"ת במדבר ד"ה וידבר אלקים פ"ד ועוד) שזהו תכלית בריאת האי עלמא דאזלינן מיני', כי לא לתהו בראה לשבת יצרה.

והנה כשנוסף על ההליכה סתם בדרך גם ענין הגלות, דגלו לבבל כו' לאדום – אזי צריך להקדים קודם לכל דבר העלי' מן הגלות – הוא ענין התשובה – והיינו כמו שהירידה היא שלא בהדרגה כלל, כך צ"ל עלי' בדרך דילוג שלא ע"י הדרגה כלל (והענין בעבודה מובן). וע"ז נאמר ברח דודי ודמה לך לצבי*.

– וכמשנ"ת באר היטב בהוספות לתו"א ד"ה להבין למה לע"ל כו'. –

בברכת מז"ט, לאלתר לתשובה – לאלתר לגאולה

(מכתב יום ג' פ' לך לך ה'תש"ד)

---

*) שם החתן – מקבל אגרת זו. המו"ל.

במענה על הודעתו מחתונת בנו שי' בשטומו"צ, הנני להביע ברכתי ברכת מז"ט מז"ט, ויבנו בית בישראל על יסודי התורה והמצוה.

וי"ל דהנה בירידת הנשמה לעוה"ז, דכבי הילולא דמיא, שני ענינים בזה: א) תיקון הגוף ונפש החיונית וחלקו בעולם (וכמ"ש בסש"ב בסש"ב פל"ז). ב) עלי' בנשמה עצמה, ע"י הירידה והעבודה בגוף.

והנה כשבא כבר בעבודתו לזיכוך חלקו בעולם, ע"ז אמרז"ל (יבמות סג, א) אדם מביא חטים חטים כוסס כו' וזקוק הוא לעזר כנגדו זו אשה.

וזהו ג"כ הסדר השווה לכל שהתוו במשנה (אבות ספ"ה) בן חמש למקרא כו' למשנה כו' לתלמוד, ורק אח"כ בן י"ח לחופה כי באופן זה הרי כשבא לכלל לרדוף (שהוא הוא „טרדה גדולה" אשר בשו"ע אדמוה"ז דלקמן) בתיקון עוה"ז, שזהו בהיותו בן עשרים.

כי אז כבר קיים קשוט עצמך, כי הוא בתכלית השלימות, וכמובן ממ"ש בלקו"ת ד"ה בן כ' למכור.

— יגמור כבר גם לימוד התלמוד, שהוא נמשך חמש שנים, וכמ"ש בהל' ת"ת לרבינו הזקן רפ"ג.

— ומ"ש שם „ב' או ג' שנים", י"ל דלצדדין קתני, ואליבי דשני הפי' בבן י"ח אם הוא י"ח שלמות (תוד"ה בר כתובות נ, א) או בתחלת י"ח (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ב, ועייג"כ טושו"ע אה"ע ס"א ס"ג ונ"כ) —

והא דעוד קודם לזה כבר אמרו רז"ל בן י"ג למצות, י"ל דהוא תחלת העבודה, שהיא בהשייך לגופו ונפשו החיונית בלבד, בלי שייכות לחלקו בעולם, כי מעט מעט אגרשנו גו'.

אבל כיון שאין זה עיקר ענין המצות, לכן אינו נקרא מצוה מן המובחר, ובזה יומתק דיוק ל' השו"ע שם: והמקדים לישא בן י"ג מצוה מן המובחר, ולפירש"י הוא גם כשנה לפני זה, כי גם אז הוא מופלא סמוך לאיש ונדריו נדרים מן התורה.

והנה ע"י עבודה זו נעשה עלי' גם בהנשמה, והעלי' היא באין ערוך, מממלא כל עלמין לסוכ"ע. וההקדמה וההכנה לזה סיפר לנו ישעי' — כידוע שכל המסופר בתנ"ך ומרז"ל יש ללמוד בזה הוראה בעבודת ה' — בתיאור המרכבה וראה את אד' גו' שרפים עומדים ממעל לו. וביאר רבינו הזקן (לקו"ת ד"ה ונקדשתי ס"ה) שמפני שעיקר תשוקתם להשיג בחי' סוכ"ע, שלמעלה משם אד', אדון על כולא ממכ"ע, ה"ה כאילו עומדים שם. והתשוקה והעבודה צ"ל לא בבחי' אהבה לבדה או בבחי' יראה לבדה כו', כ"א בהתכללות וחיבור כל המדות יחדיו, רבקה של שלש כו' של ארבע (תו"א פ' תולדות ד"ה מים רבים ס"ג) וע"י עבודה זו בעוה"ז דוקא עולים בנ"י בפו"מ לסוכ"ע, למעלה גם מן השרפים וכמרז"ל (חולין צא, ב), לעולם הא"ס. וזהו דהאי עלמא דוקא כבי הילולא דמיא

כמו שע״י הנישואין נתגלה אח״כ כח ההולדה, שהוא בנשמות ולא במלאכים, שהוא דוגמת בחי׳ כח הא״ס (ראה לקו״ת סוף ביאור דששים המה מלכות).

בברכת מז״ט, לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה

(ממכתב כ׳ תמוז, תש״ו)

במענו לכתבו, בו כותב אשר בתו . . . שתליט״א נשתדכה.

יהי רצון מבורא עולם ומנהיגו שיהי׳ בשעה טובה ומוצלחת ולבנין בית בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה.

ובודאי לאחרי החינוך שקבלה בבית יעקב אינה זקוקה לאריכות הביאור בדיוק לשון הברכה שנתקנה מאנשי כנסת הגדולה בברכת נישואין שנקראים הנישואין בשם בנין, אשר כל דברי רז״ל מדוייקים הם ואינם ח״ו מליצה יפה אך ריקה, ודיוק פירושו מתאים בכל הפרטים.

וכמו בבנין אשר הכתלים, הגג וכל הנמצא בפנים ככל שישכללו וישפרו בההידור והיופי, במה דברים אמורים שיש לזה ערך וקיום באם היסודות חזקים ואיתנים ויכולים לעמוד בפני קור וחום וכו׳, והחלישות הכי קלה בהיסוד ערכה גדול ביותר וביותר מכל עניני הקישוטים, היופי וההידור דחלק הבנין הנמצא על פני הארץ.

וידוע ופשוט אשר בהנוגע לחומרי היסוד אינו נוגע כלל יופי חיצוני מה יאמרו הבריות ואיזה רושם יעשה עליהם, והתנאי היחידי הוא אשר חזקים הם ועומדים בנסיון בכל השינוים שעלולים לעבור עליהם מבלי להשתנות.

והנמשל מובן, אשר כיון שהנישואין הם בניית הבנין, מובן שההכנה לזה ויום החופה הם הנחת היסוד, זאת אומרת, קבלת החלטות בלבב שלם ובתוקף איך לסדר החיים ביחד, וכנ״ל בזה תלוי האושר הרוחני והגשמי גם יחד, וכנ״ל אין נוגע בזה כל חוות דעת הרואים והמלעיגים, ובלבד שידעו אשר היסודות נוסו בכל הנסיונות האפשרים ועמדו בנסיון, ואלה הם הוראות תורתנו תורת חיים תורה נצחית, אשר מיום נתינתה במעמד הר סיני עברה כמה נסיונות שונים ומשונים ותמימה היא, ואורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד, אורך ימים ואושר אמיתיים שיהיו החיים מלאים תוכן ושלמים בריאים, חיים של אנשים שמחים בחלקם ומבורכים מהשי״ת בהמצטרך להם, ויהי רצון שכת״ר שי׳ ירווה מהם רוב נחת אמיתי לאורך ימים ושנים טובות.

(ממכתב כ״ב מנ״א, תשט״ז)

. . . שגורה היתה אימרה בפי חסידי פולין, אשר חתן בעמדו בחופתו, עת רצון הוא למעלה למלא משאלות לבבו אז, ויש לייסד זה בכמה מאמרי רז"ל, ומהם אשר ביום החופה מוחלין לו על כל עוונותיו, שחתן דומה למלך, והעיקר שבעת החופה מדמין אותו, ליצירך בגן עדן מקדם, שאז הרי הי' קודם חטא עץ הדעת ועולם על מלואו (משא"כ לפי טעמים הראשונים ה"ז לאו דוקא בעת העמידה תחת החופה, וק"ל).

(ממכתב י"ד מ"ח, תשי"ט)

~

ליום חתונתו בשעה טובה ומוצלחת עם ב"ג תחי', הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל טוב ושיהי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית בישראל על יסודי התורה והמצוה כפי שנתבארו בתורת החסידות.

במענה על בקשתו הוראה לב"ג תחי' ע"ד איזה הכנה רוחנית לרגלי חתונתה, הנה לא שמעתי בזה שמועה ברורה, אבל יודע הנני שאומרים כמה וכמה קאַפּיטלעך תהלים, אבל אינו ברור לי איזה קאַפּיטלעך, ולכן הרי כששואלים אותי עד"ז, הנני מורה להכלה לאמר את כל התהלים כולו ביום החתונה, מובן שכ"ז נוסף על ידיעת הדינים השייכים אלי', שסו"ס הוא העיקר וכמאמר הזהר עשי' לעילא.

בהתוועדות חג החגים י"ט כסלו, נזכר לטובה ולברכה ולמזל טוב.

בנוגע להוראה פרטית בשבילו, הרי בטח יודע שלובשים קיטל תחת החופה, אלא שלובשים אותו תחת מלבוש העליון כדי שיהי' בלי בליטה (וביום הכפורים דשנת החתונה אין לובשים הקיטל, כיון שכבר לבשו ביוהכ"פ דילי' דשנה זו, הוא יום חתונתו).

כן משתדלים שבשעת הקידושין לא יהי' בכיסו מטלטלי זהב או כסף או מטבעות, וכן שלא יהי' שום קשר עליו היינו שמתירים את העניבה (טאיי) ושרוכי המנעלים וכיו"ב, ומובן שכ"ז נוסף על ההנהגות המקובלים בכל תפוצות ישראל, בנוגע לשאר הענינים כמו תפלת מנחה בתוספת על חטא וכו' ויהי רצון שיהי' בשעה טובה ומוצלחת בכל הפרטים.

בברכת מזל טוב מזל טוב.

(ממכתב כ"ב כסלו, תשי"ב)

~

. . . במ״ש אודות שושבינין מצד הכלה תי׳, באם אין בזה מנהגים מיוחדים במשפחתם, כדאי שנוסף על שושבינין זוג נשוי יסובבו את החתן גם אמה תי׳ עם בעלה שי׳.

ידוע ומפורסם אשר מנהגינו אשר החתן תחת חופתו מלובש קיטל, ומפני זה ביוהכ״פ בשנת חתונתו אין לובש קיטל ומתחיל בשנה שלאחרי׳.

כן מובן שתחת חופתו וכן בהמנחה שלפני זה בו אומר על חטא, ומהחופה ולהבא צ״ל בתפלתו חגור אבנט. כן בטח ידוע לו המנהג אשר מתירים כל הקשרים שבלבושי החתן (כמו עניבה או שרוך הנעלים וכיו״ב), וכן אין החתן מחזיק בכיסיו עניני כסף, זהב ואבנים טובות וכיו״ב — בזמן הקידושין.

(ממכתב כ״ה שבט, תש״כ)

. . . בשאלתו בענין הטבעת של קידושין, הנה מנהג בית הרב הוא בטבעת של זהב, וכן ראיתי נוהגים גם אנ״ש והחסידים.

ולהעיֵר ממש״כ בס׳ טעמי המנהגים מס׳ חופת חתנים שנותנים הטבעת על האצבע מפני שבמזמור י״ט: והוא כחתן גו׳ מזהב כו׳, תיבת מזהב מכוונת לאצבע, עיי״ש.

(ממכתב י״ב אלול, השי״ח)

. . . מנהגינו וכהוראת כ״ק מו״ח אד״ש לומר שמַח תשמח (המם הראשונה ג״כ בפתח ולא בצירי) ואולי אפ״ל הרמז ע״פ דא״ח מפני דפתח בחכמה קו הימין משא״כ צירי בבינה (להעיר מענין אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה. בביאוה״ז פ׳ אמור) ויה״ר שאֵך טוב וחסד ימצאום תכ״ה וראה הוספות לתו״א ד״ה להבין שרש חלב ודבש ספ״א בהכרעת האריז״ל דחכ׳ רק חסד . . .

(ממכתב ר״ח ניסן, תש״ט)

במענה על מכתבו – בלי הוראת זמן הכתיבה – בו כותב אודות נוסח התנאים אשר אצלינו.

הנה נכון הדבר שזהו הנוסח מכ"ק אדמו"ר הצמח צדק, ויש תחת ידי פוטוגרפיא* מהתנאים והצ"צ הוסיף גם בגוף כתי"ק, וגם בו אין סופי השורות שוות וכו' נוסף על שאין נמצא שם ע"ד קנס וכו'.

בודאי בעת קשוה"ת שלו חזר מאמר דא"ח, ולפלא שאינו מזכיר עד"ז במכתבו.

ואכפול ברכותי שיהיו הקשו"ת בשעה טובה ומוצלחת ולבנין בית בישראל בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

בברכת מזל טוב ולקבלת התורה בשמחה ובפנימיות.

(ממכתב א' סיון, תשט"ז)

---

*) נדפסה בבטאון חב"ד גליון 37-36 ע' 18. המו"ל.

~

. . . מ"ש במכתבו שבדעתו לכתוב תנאים ביום החתונה, הנה אין מקום לספק ונכון לעשות כן, וגם התנאים יהיו בשעה טובה ומוצלחת.

(ממכתב ד' מ"ח, תשי"ג)

~

. . . הצוואה ס"א (בהוצאת כת"ר*):

ראה ג"כ פס"ד לאדמו"ר הצמח צדק לשו"ע יו"ד סקט"ז. שו"ת צפנת פענח – להגאון הראגאצובי – סי' קכח.

בשמות האמהות של החו"כ אם מקפידים בשווים – עיין שדי חמד מע' חו"כ סק"י . . .

(ממכתב כ"ט תמוז, תשט"ו)

---

*) ספר חסידים עם פי' משנת אברהם. המו"ל.

~

. . . במ״ש בענין השמות* דחתן וחותנו, שלכל אחד ישנו שני שמות ורק אחד מהם שווה הוא בשניהם.

ידוע בזה פסק רבנו הזקן — בעל התניא והשו״ע — ופסק נכדו הצמח צדק, שאין בזה מקום לחשש (עיין שו״ת צ״צ אבה״ע סי׳ קמ״ג, ובפסקי דינים להצ״צ שו״ע יו״ד סי׳ קט״ז).

ובמ״ש בטעם הדבר שאז תקרא האשה לבעלה בשם אבי׳, ישנ[ו] וויכוח בזה בכמה ספרים, אבל כתב הרמב״ם דה״מ בשם דלא שכיח. וראה בזה ג״כ שו״ת צפנת פענח (להגאון הרגוצבי) סי׳ קכ״ח חלק א׳ ובס׳ אוצה״פ ח״א ע׳ ק׳ ואילך.

(ממכתב ט״ו סיון, תשי״ז)

---

*) ראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 459 ואילך. המו״ל.

במענה למכתבו מכ״ג תמוז, בו כותב שהוא בגיל ל׳ ועד עתה לא התחתן, ומציעים לו נכבדות עם בחורה אשר שם אבי׳ הוא כשמו, ונתעורר אצלו ספק בקשר עם המבואר בצוואת ר״י החסיד.

והנה כיון שנתאחר כל כך בנישואין, ואם המדוברת יראת ה׳ ותתנהג כראוי לבנות ישראל הכשרות (בדיוק שמירת טהרת המשפחה, שמירת שבת וכשרות המאכלים ומשקים בתוככי כל מצוות בני ישראל), אזי מהנכון אשר יושיב שלשה רבנים מורי הוראה, ויפסקו הדין, שיוסיפו לו שם אחר ויעלה לתורה ויחתום גם בשם הנוסף, ומה טוב ששם הנוסף יהי׳ בראשונה, ואזי אין שייך זה כלל לצוואה האמורה, ובלבד שיעשו התנאים לאחרי חזקתו שלשים יום בשם החדש . . .

(ממכתב כ״ז תמוז, תשי״ח)

במענה למכתבו מר״ה לאילנות (כי האדם עץ השדה).

בו כותב אודות הצעת נכבדות עם נערה אשר מצאה חן בעיניו, ובודאי כוונתו שיראת ה׳ היא כיאות לבת ישראל כשרה.

אלא ששמה כשם אמו, ומסיים אשר תלמיד הוא בישיבת פורת יוסף,

אם כנ"ל יראת ה' היא ויחליטו שניהם בתוקף הדרוש לבנות בית בישראל על יסודי התורה והמצוה, יוסיפו לה שם, וכמובן שיקבעו שם זה במי שברך בעלי' לתורה של מי מבני המשפחה וכיו"ב ואז — מה טוב, לאחרי שלושים יום מפעם הראשונה דקביעות השם הנוסף — יגמרו הענין ויהי' בשעה טובה ומוצלחת, והרי יודעים תשובת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק מיוסד גם על פס"ד של זקנו אדמו"ר הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשו"ע (פוסק בנגלה דתורה) שכשאין השמות שוות אין מקום לחשש כלל וכלל.

והנה כל האמור הוא בהנוגע אפילו לאשכנזים, אבל בתוככי הספרדים ידוע שכמה עדות מהן אין חוששים כלל לשמות שווים דכלה וחמותה . . .

(ממכתב יו"ד אדר, תשי"ח)

. . . ובמענה על שאלתו שאחותו נישאת לאחיו של המשודכת שלו ושואל חוות דעתי בענין זה כי המשודכת היא ממשפחת ת"ח צנועה וכו'.

הנה ענין זה מובא בצוואת רבינו יהודא החסיד ס"ק ל"ג והביאור בזה בפסקי דינים לאדמו"ר הצמח צדק חלק יו"ד דף רי"ג ע"א שכותב שהוא בעצמו עשה מעשה להשיא בן ובת בת ובן עי"ש הטעם בארוכה, ומדובר בזה ג"כ בספר שבעים תמרים פירוש על צוואת רבינו יהודא החסיד ובאוצר הפוסקים (הנדפס בירושלים ת"ו) אה"ע סימן ב' סמוך לסופו.

ובהנוגע לפועל, נכונה ההצעה ויעלה זיווגם ליפה ומהנכון אם בקל הוא שלא ידורו בעיר אחת, היינו שני זוגים הנ"ל, ועכ"פ לא בשכונה אחת, אשר הוראה כזו ניתנה לנישואי אחים לשתי אחיות ועאכו"כ שמועיל בנישואי בן ובת בת ובן דקיל יותר, ואפילו לכתחילה לא הקפידו עי"ש בפוסקים ויתן השי"ת שיהי' בשעה טובה ומוצלחת לבנות בנין בית חסידותי.

(ממכתב כ"ו מ"ח, תשי"ד)

במענה על מכתבו מד' מסעי, וכבקשתו הנני עונה עליו יוצא מהתור.

ותוכנו שמציעים לו שידוך שכל הפרטים בזה מתאימים וכנראה שמשני הצדדים כן הוא אלא שממקום שהוא בא היו אנשים כאלה שנזהרו מלהשתדך עם גרושה.

הנה למרות המובא עד"ז בכמה ספרים הנה גם בזמנים ההם רק במקרים יוצאים מן הכלל מיוחדים נזהרו בהנ"ל ובפרט בזמננו זה ובפרטי פרטית שאשה כשרה היא וכו' ולכן לדעתי יש לקרב הדבר וכיון שאמרז"ל שזיווג שני הוא לפי מעשיו הרי עליו להוסיף בלימוד התורה בנגלה דתורה ובפנימיות התורה זוהי תורת החסידות ובקיום המצות בהידור, וליתן — עד לאחר החתונה בשעה טובה ומוצלחת — בכל יום מימות החול קודם התפלה איזה פרוטות לצדקה, והשי"ת יצליחו לבנות ביתו לבנין עדי עד בית יהודי חסידותי. — וידוע סיפור רז"ל (ב"ר ספי"ז) בחסידה שנתגרשה ואח"כ נישאת כו' שאפילו לכזה — ל"ע — עשאתו צדיק.

(ממכתב ג' מנ"א, תשי"ד)

. . . בהנוגע להגבלת זמן בשביל בתו וב"ג — שיחיו — הנה עפ"י מרז"ל* הרי מה טוב שיהי' בחדש הרחמים הבע"ל, ובדיוק היום הרי טוב שתתדבר עם המזכירות . . .

(ממכתב ג' מנ"א, תשי"ד)

---

*) מג"א רסתקנ"א. וגם את"ל כהק"ג (תענית פ"ד סק"ג) ע"פ זח"ב (עח, ב) — הרי אף דיש לפסוק דינו דעשו דט' יום אינון דילי' ואח"כ מתאביד ולא אשתכח, יש לייעץ ליעקב, עכ"פ אם באפשרי בקל — אלול, ומהיות טוב כו'. ולהזוהר צ"ע פי' חדשה. כן דעת ר' יוחנן (תענית כט, א). וי"ל שחילוק דעות הזהר ור"י הוא ג"כ המחלוקת בבקשת רבי (מגילה ה, ב. ועפמ"ש בשו"ת חת"ס או"ח סל"ג).

. . . מנהג ישראל שאין נושאין בעשי"ת (ול"ק מיומא — דבדאי אפשר שאני). ורבו הדעות דמעבירין על המצוה כדי לקיימה מן המובחר: תרה"ד. מהרי"ל. חכ"צ. טושו"ע. רמ"א. דברי מלכיאל ועוד. וכ"ה מעשים בכל יום: בהליכה לביהכנ"ס רחוקה יותר, עלי'

לתורה ששי ומפטיר (לאלו הסוברים שיש בהם עילוי לגבי הקודמות) וכו' וכו'. — ובפרט בנדו"ד, שצריך הכנה (וגם הכנה רבה), הרי, לכמה אחרונים, אין שייך בכלל הדין דאמעהמ"צ (נקבצו הדעות בשד"ח פאת השדה כללים א, מז). — וח"ו וח"ו לבטל מפני קושיות פלפולים ותירוצים, כמה וכמה ממנהגי ישראל, שתוכנם לקיים מצות השי"ת מן המובחר, וכמוש"נ כל חלב לה'. — (עיין רמב"ם סוף הל' איסורי מזבח). ועל זה נאמר (מדרש הגדול בראשית ד, ד): לפי שהביא קרבנו מן המובחר בעין טובה ערב קרבנו להקב"ה ועליו הוא אומר: וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות.

(ממכתב כ"א תמוז, תשי"ד)

במענה למכתבו ממוצש"ק שובה, בו כותב הסברא ע"ד קביעות זמן החתונה,

ומ"ש בזה ע"ד חדש טבת, הנה כיון ששואלני בזה: אין נוהגים בחוגנו לערוך חתונות בחדש האמור, אבל בחדש כסלו, עורכים במשך כל החדש,

ואיך שיחליטו יהי רצון שיהי' בשעה טובה ומוצלחת בכל המובנים,

ובמ"ש ע"ד הכנה, וקוצר הזמן להכנה כדבעי,

הנה אף שהרבו חז"ל בגודל הענין דהכנסת כלה וההכנה לזה, אבל בתקופתנו זו, לדעתי צ"ל ההידור בהכנה רוחנית, וההוצאה יתירה להקדישה לעניני תורה ומצות לזכות החתן והכלה גם יחד.

(ממכתב י"א תשרי, תשי"ט)

. . . ומ"ש שעדיין לא הוגבל זמן החתונה, הנה בטח לא ימשכו בזה ובהשתדלות הראוי' בודאי יוכל להסיר את כל הענינים המונעים וידוע מנהגינו אשר עושים החתונה בחדש כסלו או באדר, ואין רגיל כ"כ לעשות חתונה בחדשי טבת ושבט . . .

(ממכתב ג' כסלו, תשי"ב)

במענה על מכתבו מג' י"ד כסלו, בו כותב אשר ישנו סברא לקבוע חתונת בתו תחי' בחצי השני דחדש טבת,

והנה לדעתי יש להשתדל לקבוע החתונה בחדש אדר או ניסן, ואם בחדש שבט אזי בחציו הראשון. בחדש אדר הרי כל החדש חדש של שמחה וכמבואר בקרא.

אינו כותב במכתבו הטעם לחציו השני דוקא של חדש טבת, ואפשר שהוא מטעם חופת כו' אבל ידוע פסק נשיאינו רבוה"ק וכן שמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר בשם אדמו"ר הצ"צ, אשר לא הקפידו על חופת נדה, ואיך שיחליטו יה"ר מהשי"ת שיהי' בשעה טובה ומוצלחת.

(ממכתב כ"ג כסלו, תשי"ג)

. . . במ"ש אודות קביעות זמן החתונה.

הנה באם יקבעו בחדש שבט, כפי מנהגינו עושים זה בחציו הראשון של החדש, ואם מטעם צריכים לאחר הזמן, טוב יותר לעשות זה בחדש אדר, שעל כל החדש כולו נאמר שהם ימי שמחה ויו"ט*. ויהי רצון שיחליטו בטוב באמת בכל הפרטים . . .

(ממכתב ח"י טבת, תש"כ)

*) באם טעמים חשובים מכריעים לשבט בחציו השני – יושיבו ג' רבנים ויורו שנכונה קביעות זו ותהא בשטומו"צ.

. . . בנוגע צו אָפשטעלען דעם זמן החתונה, איז כדאי משתדל זיין זיך אויב עס איז נאָר מעגליך אַז עס זאָל זיין אַ חופה טהורה, און אויב דאָס קען זיין ראש חדש אפילו דעם ערשטען טאָג – וועז ראש חדש איז צוויי טעג – איז אויך גוט. זעלבסט פאַרשטענדליך ניט ראש חדש סיון וועלכער איז אין די ספירה טעג אָבער עס קען זיין ר"ח תמוז אָדער ר"ח אלול. און אויף וועז איר וועט באַשטעלען זאָל דאָס זיין בשעה טובה ומוצלחת ולמזל טוב . . .

(ממכתב ט"ו אייר, תשי"ד)

. . . בהנוגע לאופן החתונה, מה טוב שיהי' לא ביום ראשון בשבוע, ועד מתי לבני ישראל לחקות מנהג מדינות. וכן בהנוגע להחתונה בענין ריבוי הוצאות וריבוי מוזמנים, שאפילו באם אין כל מניעה לאמצעים, הרי אפשר להשתמש בממון המיוחד לענינים עוד טובים יותר, והרי ענין של משתה גדול פירשו חז"ל, שזה אם גדול העולמים הי' שם, וכשיהי' הכל בהידור הדרוש ויתעוררו לתומ"צ ובעיקר לבנות ביתם בישראל בית חסידותי בכל הפרטים, הרי בודאי שגדול העולמים יהי' שם וישרה ברכתו בכל הפרטים.

מהנ"ל מובנת ג"כ השקפתי בהנוגע לנסיעה של מי שהוא מההורים שי' לכאן, נסיעה קשורה בהוצאות גדולות, והרי אפשר שהזוג הצעיר יוכלו להשתמש בממון שיוציאו על זה, בענין הטוב עוד יותר*.

מובן ג"כ שדברי אלה האמורים בהנוגע לנסיעת אחד מהורים לכאן, וכן בהנוגע לאופן החתונה, הוא רק בגדר הצעה שיתבוננו ויחליטו שני הצדדים בזה, ואיך שיחליטו יהי' להצלחה ובשעה טובה ומוצלחת.

בברכה לבשו"ט בכל האמור וכן בענינים הכללים.

(ממכתב ה' אדר א', תשי"ט)

---

*) ראה לקו"ש חכ"ד ע' 464. המו"ל.

. . . מוסג"פ המחאה בתור דרשה געשאנק, ויעויין ב"ב קמד, ע"ב. זהר ויצא קמ"ט ע"א. ובלקו"ת ס"פ נשא.

(ממכתב י"ד כסלו, תשי"ג)

. . . מוסג"פ. והוא ע"פ מנהג ישראל ומרז"ל. וראה זח"ג (צו, ב. לכלה מכולהו). תוד"ה האחין (ב"ב קמד, סע"ב. לחתן משושבינין). זח"א (קמט, א. לחו"כ מהנהנין מסעודה).

(ממכתב כ"ז אדר, ה'תשי"ז)

. . . ע"ד הקונטרס המוסגר במכתבו אודות איש הסובל ממחלת הסכיצופרניא אם יכול לגרש את אשתו. — הנה בכלל שם הנ"ל כולל בתוכו כמה דרגות וכמעט מן הקצה אל הקצה. אבל צד השוה ברובא דרובא כפי עדות הרופאים ה"ה בגדר עתים חלים עתים שוטה ובפרט לאחרי שמרפאים אותם בתרופות החדשות (מלבד שתי הקצוות היינו מיואש ר"ל שאין הרפואות מועילים לו או בצד הטוב שנמצא במצב של מרה שחורה או שמחה יתירה ותו לא מידי), וכנראה ממ"ש בראש הקונטרס אין נדון דידן בכגון דא, ואכ"מ להאריך, כיון שחסרה החקירה העיקרית וחוות דעת הרופאים במצבו המדויק של הנדון. וכנראה גם ממכתב כת"ר שלא לזה — לשקו"ט — כיוון, ורק לברר אם יש להמשיך ההשתדלות והחקירה ודרישה בזה, ובודאי בחולים כמו אלו יש תקוות טובות לרפואתם ואפילו גם במצבם בעת המחלה ל"ע ול"ע. בכ"ז כדי שלא יראה מכתבי ריקם אבוא עכ"פ באיזה שורות בהנוגע להקונטרס, והוא:

א) במה שהעיר על השו"ת צ"צ חלק אבה"ע סי' קנ"ג, במ"ש אשר לרב הונא מוסר דבר אחד מהסימנים דחגיגה נחשב לשוטה, וקשה לכת"ר דהא מסיק שם בגמרא לעולם דקעביד דרך שטות ובעינן שיתחזק בג' דברים.

ולדעתי כוונת הצ"צ פשוטה. כי בסעיף זה נחית לברר אם ע"י שטות בדבר אחד נחשב לשוטה בכל הדברים שבזה פליגי הרמב"ם והתוספת וכו' ובהסוגיא שם מוכח דאם אין אפשר למצוא סיבה להנהגתו אפי' בדבר אחד, היינו דלולא הטעם דעושה כדי שתשרה עליו רוח הטומאה וכיו"ב הי' נחשב שוטה אפי' בדבר אחד.

ב) כן מה שתמה שם שאינו מביא דברי התבו"ש בהשוואתו דעת הרמב"ם והתוס', הנה בשו"ת הנ"ל וכן בשו"ת רבנו הזקן כתבו דתבו"ש נדחק מאד במה שמפרש בדברי הרמב"ם וכיון דלא סבירא להו במילא לא פירשו יותר.

ג) במ"ש בהקונטרס בענין בל תשחית ובלשון הרמב"ם דרך השחתה, יעיין בזה דקדוק לשון רבנו הזקן בשולחנו הטהור סוף הלכות שמירת גוף ונפש סעיף י"ד וט"ו והוא מיוסד על דברי הראשונים ועד"ז י"ל גם בענין העובר עבירה דאף שהוא מפני שנכנס בו רוח שטות ויש לזה שייכות לשכך יצרו וחמתו.

ד) במה שמסיים לשו"ת הצ"צ. הנה מדובר בזה גם בשו"ת סי' קנ"ט וס' וחידושיו על המשניות מס' חגיגה ומס' גיטין פרק ז'.

ה) להציונים בסוף הקונטרס בפוסקים אחרונים המדברים בדין זה יעוין ג"כ בשדה חמד מחלקת אסיפת דינים מערכת גירושין סי' א' בספרים שציין שם.

(ממכתב כ"א כסלו, תשט"ו)

. . . ובשאלתו במכתבו זה, שגם הוא תמוה, והוא אשר כיון שישנה מצות יבום, מדוע אמרו חז"ל שבאם הוא זקן והיא צעירה אומרים לו כלך אצל שכמותך, ומשנים רצון הקב"ה.

כי אין זה שינוי כלל, כיון שהכלך אצל שכמותך הוא ג"כ ציוויו של הקב"ה במקרה של יבום כשאין הגיל מתאים, וכאילו הי' מקשה איך זה עשה דוחה ל"ת, פקו"נ דוחה שבת ומשנים ע"ז ציוויו של הקב"ה, והדוגמאות רבו מלספר . . .

(ממכתב י"ט אלול, תש"ז)

תבוא

. . . ולסיים מענינא דיומא: פרש״י (פרשת השבוע כו, ד והוא בספרי) כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף.

וואָס איז דער מוסר השכל דערפון וואָס עס דאַרף זיין ביידע יד כהן ויד בעלים?

נאָר יעדער איד באַשטייט פון: א) אַ כהן, וואָס כהני שלוחי דרחמנא נינהו (קדושין כג, ב) אתערותא דלעילא וואָס מ׳גיט עם מלמעלה, זיין נפש אלקית וואָס אפילו בשעת החטא היתה באמנה אתו (תניא ספכ״ד) ב) בעלים וואָס והארץ נתן לבני אדם, אתערותא דלתתא וואָס מ׳דאַרף אַליין אויסהאָרעווען, דער נפש הבהמית וואָס איז אין וועלט און האָט בחירה חפשית וואו צו גיין.

און דער תכלית הכוונה פון בירור עניני העולם איז, אַז דאָס בעסטע און געשמאַקסטע פון זיי זאָל זיין והנחתו לפני ד׳ אלקיך און (דער כהן) עסט עס, ניט אויף פאַרברענען, ע״ד תורת הבעש״ט עה״פ כי תראה חמור (היום יום ע׳ כג) ביידע זאַכען עסען און לפני ד׳ אלקיך, און דאָס קען זיין ניט געאַרטערהייט (זע תורת שלום ע׳ 50, 62, 122 וכו׳*) דוקא אויב עס נעמען אין דעם איינטייל ביידע אי דער כהן אי די בעלים וואָס אין יעדער אידן, כמובן.

(ממכתב יום א׳, י״ב לחודש אלול תש״ו)

---

*) בהוצאת תש״ז — ע׳ 46. 57. 131. המו״ל.

. . . בברכה לקיץ בריא ושמח ושיהיו כל הענינים הנ״ל באר היטיב וכמובא הרמז שהיטב במספר הקדמי בגימט׳ ע״* היינו שנתבאר לכל שבעים אומות שעד״ז הוא בענין הבירורים של כאו״א שסוכ״ס נוגע לכל שבעים האומות וכפסק רז״ל והובא ברמב״ם שהאדם צ״ל בעיני עצמו שקול ושבפעולה אחת שהולך לעשות מכריע עצמו וכל העולם לכף זכות.

(ממכתב כ״ח תמוז, תש״ד)

---

*) ה׳ ה״י היט״ב בגי׳ ע. — וראה גם לעיל ע׳ 249. ע׳ 283. המו״ל.

ח"י אלול

במענה על מכתבו מר"ח מנ"א בו שואל ע"ד סתירת שתי השמועות ע"ד התגלות הבעש"ט שהיתה א) ח"י אלול תצ"ד, ב) המובא במכתבי הבעש"ט (נדפסו בהתמים חוברת א' סי' הע"ר) שיתגלה למחרתו של יום ה' פ' וישב.

והנה, השמועה שהבעש"ט נתגלה ח"י אלול תצ"ד שמענוה בפירוש מכ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע בשם אביו כ"ק אדמו"ר הרש"ב זי"ע, וכנדפס בשיחת כ' כסלו תרצ"ג בשם הרה"ח והרה"צ צדיק יסוד עולם וכו' וכו' ר' מנחם נחום מטשרנוביל (נדפס בלקוטי דבורים ב' אות ב' ראה שם). ואין בזה סתירה מהכתוב במכתבו הנ"ל, שהרי כמה דרגות בהתגלות.

וכיון שלא נתקבלו בזה פרטים, מובן שאין כאן מקום לסברות בעלמא, אבל כנראה מכמה סיפורים ח"י אלול תצ"ד הי' יום ההתגלות בהחלט לכלל ישראל, כנשיא ישראל בגלוי בפועל.

תקותי אשר מכיון שבא אלי בשאלה כהנ"ל, בטח יש לו קביעת עתים ללימוד החסידות, ויהי רצון שיוסיף בזה, וכציווי תורתנו מעלין בקדש ושיהי' הלימוד על פי דין, להבין ולהשיג (מג"א — שו"ע או"ח סר"ס נ').

(ממכתב כ"ג מנ"א, ה'תשי"ז)

נצבים

בטח תהי׳ ההשתדלות ללמוד את המאמרים בדבוק חברים, כי אם הפליגו חז״ל[1] במעלת הלימוד שלא ביחידות בכל זמן, הנה על אחת כמה וכמה בימים שלפני ר״ה, בר״ה ועש״ת — שיש מעלה מיוחדת בדבוק חברים.

וכמבואר בתורת החסידות עה״פ אתם נצבים[2] היום כולכם, אשר פרשה זו קורין לעולם קודם ראש השנה, ומרומז במלת היום דקאי על ר״ה, שכל ניצוצי נשמות נצבים ומתעלים במקורם עד לפני הוי׳, וצריך להיות כולכם שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד: ראשיכם, שבטיכם, גו׳ עד שואב מימיך.

ומסיים בזה[3] כ״ק מו״ח אדמו״ר — ששמע מהוד כ״ק אאמו״ר הרה״ק, וואָס ער האָט געהאַט בקבלה מרבי לרבי, אַז דער אַלטער רבי, ווען ער איז געווען אין מעזריטש, האָט אים רבו — המגיד ממעזריטש — מגלה געווען ווער ער איז . . און אַז עבודתו איז מגלה און מבאר זיין את תורת הבעש״ט אין אהבת השם און אהבת ישראל, און מגלה זיין דעם דרך החסידות חב״ד, און, לכל לראש — גיט אים איבער מורו המגיד ממעזריטש בשם מורו הבעש״ט — איז דער דרך העבודה אַז מען דאַרף מקרב זיין אויך אנשים פשוטים, ווייל מען דאַרף ליב האָבן אַ אידן ווייל ער איז אַ איד.

ומוסיף ביאור בזה[4], אשר דער בעש״ט האָט מגלה געווען דעם ענין פון דער התקשרות אהבת השם, אהבת התורה ואהבת ישראל. דער מעזריטשער מגיד האָט מגלה געווען די השכלה והשגה אין דער התחברות פון די דריי אהבות מיט דעם ביאור פנימי פון די דריי אופני אהבה בכל לבבך וכל נפשך ובכל מאדך, און רבנו הזקן האָט מגלה געווען דעם דרך ווי יעדער איינער קען, דאַרף און מוז בריינגען אָט די ג׳ אהבות אין אַ בפועל, זאָגענדיק אַז אהבת ישראל איז דער שער העלי׳, וואָס אויף דעם שער איז אַנגעשריבן מיט ליכטיקע אותיות „דא תרעא לאעלאה״.

---

1) ברכות סג, ב. וראה הל׳ ת״ת לאדמו״ר הזקן פ״ד ס״ו דמשמע דיש להשתדל שיהי׳ בעשרה. וכך כתב בפירוש באגרת הקדש סכ״ג.

2) בלקו״ת ר״פ נצבים.

3) רשימה נצבים ה׳תש״ז*.

4) שיחת ל״ג בעומר ה׳תש״ח**.

---

*) סה״מ תש״ז ע׳ 256. המו״ל.

**) לקו״ד ח״ג תקי״ד, ב. המו״ל.

ועל ידי זה אשר נצבים אנו כולנו כאחד — הוי' אלקינו מקיים אותנו היום, דא יומא דראש השנה, לו לעם והוא יהי' לנו לאלקים, עתיד להאיר לנו באור עולם ויגאלנו[5] בגאולה האמיתית ושלימה במהרה בימינו ממש.

(ממכתב יום שלישי דסליחות, תיש"א)

---

5) תנחומא ר"פ נצבים.

. . . בהדיוק במה שלפעמים כתיב דברי התורה הזאת ולפעמים ספר התורה הזה (וכבר ידוע פירוש רש"י בזה שכשנאמר הזאת קאי על התורה וכשנאמר הזה קאי על מלת ספר או דבר, אבל ה"ז גופא צריך ביאור מפני מה מקשרים התיבה לפעמים באופן שיהי' כתוב בל' נקבה ולפעמים — בל' זכר). ומבאר כהדר"ג שזה תלוי באופן לימוד התורה, אם הלומד הוא כדבעי, שלומד לשמה, משפיע, אז נכתב — הזה. וזה הי' בימי יהושע. אבל אם הלומד שלא כדבעי, בבחי' מקבל — אז הל' הוא — הזאת. והוא בימי משה. וצע"ק פירושו, כי הרי הזה והזאת שבכתוב מדבר בהתורה ולא בהלומד.

ולפענ"ד נראה ביאור הנ"ל, כי הרי לימוד תורה לשמה כפשוטו הוא לשם ובשביל התורה. היינו שהתורה היא בבחי' מקבל מהלומד, והוא ע"ד שבכמה מדרז"ל נקראים — ישראל חתן והתורה כלה, ומבואר בתורת החסידות — בארוכה בלקו"ת (ברכה צד, א. שה"ש לט, ג) — משא"כ לימוד שלא לשמה דקדושה הוא לימוד אליבא דנפשי' (כפסחים סח, ב. ועייג"כ שער הגלגולים סוף הקדמה ד), שאז התורה משפיע בבחי' חתן — וישראל בבחי' כלה. ולכן במדבר שהיו דור דעה ואוכלי המן, הי' לימודם יותר קרוב להיות לשמה, וגם לא לשם קבלת שכר, משא"כ כשבאו לארץ ופרנסתם היתה בדרך ארץ, אדם חורש וכו', שזה תלוי בתנאי דאם בחוקותי תלכו, וכפי' הספרא שתהיו עמלים בתורה, במילא הי' אז מקום ללימוד שלא לשמה. ולכן בנוגע ליהושע כתיב הזה, כי אז התורה משפיע, ובנוגע למשה כתיב הזאת, כי אז התורה מקבל . . .

(ממכתב י"ז שבט, תשי"ד)

כ"ה אלול

. . . ומענינא דיומא: ביום זה, הוא יום כ"ה אלול, נברא העולם, ודרז"ל על הפסוק בראשית גו' את השמים ואת הארץ, שגם תולדותיהם נבראו אז. ופי' הפנימי אשר בזה — שכל שית אלפי שנין דהוי עלמא ומאורעותיהן — נכללו בבריאת יום ראשון, במאמר אחד יכול להבראות, כי הוא כולל בתוכו כל העשרה מאמרות.

וא"כ ברירא מלתא, אשר תכלית הבריאה ושלמותה לאחר ימי הגלות — צ"ל ג"כ נכללים ביום ראשון. ואמנם כן הוא.

סדר הבריאה, כמבואר בספרי הקבלה, בתחלה הצמצום, שנתן מקום לעולמות, ואח"כ האיר הקו בעולמות עצמן — בתחלה בונה עולמות וסותרן — עולם התוהו, ואח"כ ברא ואמר דין הניא לי — עולם התיקון.

וכרמז רז"ל (שבת עז, ב) ברישא חשוכא והדר נהורא. ויהי ערב ויהי בקר.

והנה תכלית הבריאה ושלימותה — כדי שלא יאכל האדם נהמא דכסופא, כ"א יהנה מפרי עמלו במלחמתו עם יצה"ר, עד אשר יאיר בעבודתו את חושך העולם, ואתהפכא חשוכא דוקא לנהורא.

וזה נרמז בבריאת יום ראשון: ויהי ערב — שני אלפים תהו, העולם מתנהג באפלה. ויהי בוקר — שני אלפים תורה ותורה אור. יום אחד — שני אלפים ימות המשיח, שאז הוא העבודה קשה דזמן הגלות, אשר ענינה לחבר הערב והבוקר שיעשו יום אחד, עצם אחד, כי לילה כיום יאיר, באור הוי' אחד ושמו אחד.

וזהו ג"כ תפקידו הכללי של כל אחד ואחת מבנ"י, להאיר את אפלת העולם ע"י נר מצוה ותורה אור, עד כי יבוא ינון, לפני שמש ינון שמו, ויקויים היעוד והי' לך הוי' לאור עולם . . .

(ממכתב כ"ה אלול, השי"ת)

לשון הברכה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א
אחרי קבלת הפ"נ כללי,
ערב ראש השנה ה'תשמ"ה

עס זאָל מקוים ווערן באַ יעדערן פון אייך בתוך כלל ישראל, די הבטחה פון תורתנו הקדושה, תורת אמת און תורת חיים, אַז כל המברך מתברך[1] בברכתו של הקב"ה, וואָס זי איז כמה פעמים ככה[2],

בגשמיות וברוחניות גם יחד, בכל המצטרך לכל אחד ואחת אין בני חיי ומזוני רויחי, ובכולם רויחי,

אויך מילוי משאלות לבבם לטובה אין די אַלע ענינים וואָס מ'האָט דאָ געשריבן (אין דעם פ"נ הכללי), און וואָס מ'האָט געדאַרפט נאָכמער שרייבן — אַז ס'זאָל אַלץ מקויים ווערן למטה מעשרה טפחים, בטוב הנראה והנגלה, במהרה בימינו ממש.

ביז צו דעם קיום פון דער בקשה העיקרית, בקשה הכללית און בקשה הפנימית — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

---

1) ראה סוטה לח, ב. ירושלמי ברכות ספ"ח. הובא בתוד"ה ואברכה — חולין מט, א.
2) ראה ב"ר פס"א, ד. ועוד. וראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 422 ואילך.

לשון הברכה שאמר כ"ק אדמו"ר שליט"א
אחרי קבלת הפ"נ כללי,
ערב ראש השנה ה'תשמ"ו

דער אויבערשטער זאָל בענטשן כל אחד ואחת בכל המצטרך, סיי בגשמיות סיי ברוחניות, ובגשמיות וברוחניות גם יחד.

עס זאָל זיין אַ כתיבה וחתימה טובה, לשנה טובה ומתוקה, בטוב הנראה והנגלה, למטה מעשרה טפחים, בענינים הפרטיים ובענינים הכלליים.

און בקרוב ממש זאָל זיין דער מילוי משאלות לבב כל ישראל — גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לאנ"ש שיחיו בכל מרחבי תבל לקראת ראש השנה

———— ● ————

ה'תשמ"ה

לשנה טובה תכתבו ותחתמו שבתא טבא ויומא טבא

/מקום החתימה/

●

ה'תשמ"ו

לשנה טובה תכתבו ותחתמו

/מקום החתימה/

●

ה'תשמ"ז

לשנה טובה תכתבו ותחתמו שבתא טבא ויומא טבא

/מקום החתימה/

———— ● ————

ראש השנה

בימים האלה הנני להביע בזה איחולי לחתימה וגמח"ט, לו ולכל ב"ב שי'.

ומענין יומיא האלין: כתב הרמב"ם (הל' קדה"ח פ"ז ה"ז) ומפני מה אין קובעין בחשבון זה בימי אד"ו (ר"ח תשרי) . . עשו יום קביעה ויום דחי'. ולא פירש „מה חטא אד"ו שלא יהי' בו . . ומה זכה בגה"ז" וכמו שהקשה בהשגות על אתר.

וי"ל דהנה יום א' דר"ה שהוא ר"ח תשרי — הוא דינא קשיא. ולכן נדחה מלהיות חל ביום א' משבעת ימי הבנין שהוא ספירת החסד, ביום ד' שהוא ספירת הנצח שהוא ג"כ מקו הימין. וכיון שא"א להיות שני ימי דחי' סמוכים לא נשאר ליום דחי' השלישי אלא יום וא"ו. ויותר נראה לי דיום וא"ו נדחה מפני דהיסוד יום וא"ו הוא המתקת הגבורות וכמרומז במרז"ל (פסחים נד, א) מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנום . . חזר וכללו בששי. ויעוין הגהת מהרי"א חבר שם.

ובזה יובן עוד דיוק, דכיוון דבטח הי' לו להרמב"ם טעם לדחיית אד"ו דוקא, וכהערת הראב"ד, למה לא פירשו.

ואם הטעם הוא כנ"ל מובן, וע"פ המבואר בספר השיחות (קיץ ה'ת"ש ע' 41) בשם הבעש"ט, שהרמב"ם הי' מקובל (עיי"ש בהערתי בזה), אבל נזהר שלא לגלות אפילו ברמיזא מפני שהי' סכנה בדבר בזמנו.

(ממכתב ז' לעשי"ת, ה'תש"ח)

●

במענה על מכתבו ממחרת יוהכ"פ, וכיון שאין הזמן גרמא להאריך אבוא בקצרה:

א) מ"ש במכתבו דהא דיום א' דר"ה הוא דינא קשיא אינו בגדר מדות, שדוגמתן ז' ימי הבנין, תמהתי איך אפ"ל כך בשעה שהש"ס, הזהר, פע"ח, ספרי מוסר וכו' מלאים מזה שר"ה ובכלל עשי"ת הם ימי המשפט ויושב על כסא דין והעולם נידון וכו' וכו'. ובפע"ח שער ר"ה פ"א-ב: וביום א' דר"ה ננסר מרישא דז"א עד הת"ת שלו ועד בכלל ולהיות נוטלת ביום זה כל הנסירות הללו לכן הוי דינא קשיא . . כוונת הנסירה . . לתת דינין שבז"א אלי' . . דינין דדוכרא תקיפין ברישא ולכן יום א' נקרא דינא קשיא. ועוד בכ"מ בסגנון זה.

ב) מה שהביא ראי' לדבריו מהא שבר"ה הוא בנין המלכות, אדרבה מכאן ראי' להיפך, וכידוע דבנין המלכות הוא מהגבו', אלא ששרשם מלמע' מעלה.

ג) הביא ראי' ממה שביום דינא קשיא הוא העלי' בפנימיות וביום דינא רפיא בבחי' חיצוניות. וכנראה ראיתו היא דא"ת דדינא הוא כפשוטו גבו', הרי איפכא מסתברא.

אבל ז"ל הפע"ח שר"ה פ"ד: והענין כי ביום א' עדיין העולמות אין יכולים להכלל רק הפני' לבד ולכן הוא דינא קשיא, אך ביום ב' אז מתבסמין כל העולמות .. תחלה צריך לכלול פנימיות ואח"כ ביום ב' אז נכללים גם העולמות.

ד) מביא ראי' ממה שבר"ה נמשכת המל' ממקורה למע' מע', ואז נמשך אור חדש שעדיין לא הי' מעולם כו'.

אמת כן הוא אבל לא מפני זה דר"ה הוא דינא קשיא. ואדרבה כהנ"ל נעשה ע"י התקיעות שהם ממתיקין הדינים. (וגם הנ"ל נעשה ע"י גבורות דשם אלקים דוקא. יעוין לקו"ת ד"ה שוש אשיש תוך פ"ד. ויש ע"ז משפט וכידוע בפי' משפט לאלקי יעקב, אלא דמשפט איהו רחמי דע"י התקיעות יושב על כסא רחמים).

ה) מקשה על דברי ממה שר"ה הראשון — יום ברוא אדה"ר — הי' ביום וא"ו. הנה גם לולא מה שכתבתי צריך לתרץ זה, כי הרי בודאי הכלל לא אד"ו ראש יש לו טעם בנסתר, וכמו שאר עניני התורה, וא"כ איך איקלע ר"ה הראשון ביום וא"ו.

ומה שנ"ל הוא, כי אף דגם בר"ה הראשון נאמר הל' דינא קשיא (פע"ח שם) בכ"ז אינו דומה לדינא קשיא דר"ה אשר משם ואילך: א) בברוא אדה"ר, היינו קודם החטא, הי' מצב העולמות והספי' למעלה מכמו שהם עתה (ל"ת להאריז"ל ס"פ בראשית ופע"ח ש' השבת פכ"ג) ובמילא אין הדינים קשים כ"כ. ב) עוד הוכחה דאז לא היו הדינים קשים כ"כ, מהא דאז נעשו כל הענינים מצד כי חפץ חסד הוא ועתה יש דין ומשפט ובאתדל"ת תליא מילתא (ולכן אומרים שהוא רק זכרון ליום ראשון. לקו"ת ד"ה והי' ביום ההוא יתקע ספ"א). וכיון שעכ"פ גם בר"ה הא' דינים הם לכן לא חל ר"ה הראשון ביום א"ד שהם מקו הימין. אבל בהיות שאינם קשים (ואולי כדי להורות על חילוק דר"ה זה משלאחריו) חל ביום וא"ו שאינו מקו הימין אבל נוטה אליו.

ועוד בה שלישי': הטעם שעתה אין חל ביום וא"ו, עפמ"ש במכתבי הא', הוא מפני שנכלל בו יום ב' בכי טוב מאד, אבל מה שנכלל יום ב' בכי טוב זה נעשה רק ע"י ואחרי בריאת האדם, מתאים לפשוטו של מקרא, ולכן אין טעם זה שייך בר"ה הראשון.

ו) כתב לתרץ דברי הרמב"ם בקדה"ח (פ"ז ה"ז) ע"פ מ"ש בתשב"ץ דמטעם ירקי ומתיא אין מספיק לדחות המועדים אבל די הוא לקבוע ימי הדחי' לאד"ו —

הנה אני לא עמדתי כלל במכתבי ע"ז שהרמב"ם לא נקט טעם הש"ס. כי אף שהתשב"ץ אינו תח"י אבל ע"ד הנ"ל מבואר בפי' הר"ח בר"ה ובפי' היד על אתר (וכן מתרץ דברי הרמב"ם בס' בינה לעתים להרב גינזבורג, אף שלא זכר את התשב"ץ). ומה שכתבתי הוא רק העתקת השגת הראב"ד, דהרמב"ם מתחיל „מפני מה אין קובעין .. באד"ו" וסו"ס לא פירש „מה חטא אד"ו .. ומה זכה בגה"ז" וע"ז אין לתרץ דסמך שיודעים

הטעמים המפורשים בש"ס כי הוא היפך דרך הרמב"ם בכ"מ להביא דוקא המפורש בש"ס וכידוע בכללי הרמב"ם.

ועוד דא"כ „לא נהג זה המחבר מנהג חכמים . . החל בשאלות וקושיות והניח הדבר בקושיא" (ל' ההשגות תשובה פ"ה). משא"כ לפמ"ש שהטעם הוא שלא רצה הרמב"ם לגלות אפילו ברמיזא מחכמת הקבלה מתורץ הנ"ל.

ובזה יש לתרץ גם השגת הראב"ד בהל' תשובה הנ"ל. כי גם שם שתק הרמב"ם מטעם זה.

ומדי דברי מכלל לא אד"ו ראש, אעיר אשר לדעת רה"ג הובא בפי' ר"ח (שבת קט"ו, א; ועייג"כ סוכה מג, ב) הוא הללמ"מ! (ועיין בפי' היד שם בפי' הר"ח בר"ה בשאלתות פ' ויקהל) פי' כלל זה ע"ד הסוד – בהגהות הרמ"ז סר"ס מבו"ש – דפוס ירות"ו – ס' קע"ח.

ז) כתב להעיר דבש"ס נמצא י"פ „גדולה תשובה"* ח' בגלוי וב' בסתר. וצ"ע בכוונתו כי ביומא (פו, א ושם) לבד, ע"פ גירסת הע"י נמצא יו"ד פעמים ולא ט'.

ולהעיר מה שצע"ק דבסוף ס' ראשית חכמה מונה כל המאמרים גדולה „שבכל הגמרא" שבתשובה ואינו מביא אלא ארבעה – וכן העתיק במדרש תלפיות – (ומהם א' שאינו בש"ס „שמקרבת את הרחוקים").

ח) בל' עשרת ימים שבין שכולל גם הגבולים** ראיתי להרב נאה בספרו „שעורי תורה" מהדב"ת (ספר מיוחד במינו, וראוי לתשומת לב), ע' ר"י (ממאמר רז"ל, ר"ה [ו, ב], אין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים, דכולל אחד מהגבולים).

בברכת חג שמח וכט"ס.

(ממכתב ער"ס, תש"ח)

---

*) א' בר"ה יז, וט' ביומא פו. וע"ז משיב כאן שביומא יש י"פ, וא"כ יש בס"ה י"א. המו"ל.

**) ראה גם לעיל ע' 203. המו"ל.

. . . ובמה דשאילנא קדמיכון*, כיון שבר"ה הוא עליית פנימיות החיות (עליית האורות, ספר המאמרים תש"ג ע' לח) – עיין אגה"ק סימן י"ד – ובשבת עליית חיצוניות החיות עליית הכלים – עיין קו"א לתניא קנ"ז ע"ב – הנה איך נמשך החיות בר"ה שחל להיות בשבת.

---

*) ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 220 ואילך. וראה גם חי"ד ע' 377. המו"ל.

הנה לכאורה יש קושיא מעין זו גם בכל שבת, שכיון שנעלה חיצוניות החיות, מפני מה אינו ניכר שינוי בעולם, ומובן התירוץ ע"ז מהשקו"ט שבין הצ"צ וזקנו אדמו"ר הזקן, שכותב הצ"צ שהעלי' בשבת נעשה בפנימיות הכח שבמאכל ולפיכך אין ניכר מבחוץ לעין הרואה (ספר המצות להצ"צ מצות לא תבערו אש בסופה), שמזה מובן שעליית החיצוניות בשבת, הרי הוא הפנימיות שבחיצוני' שאינו ניכר לאדם הרואה לעינים כל שינוי, והיינו שהגשמי מקבל חיות ממקום שאין שם כל שינוי, במילא עד"ז הוא ג"כ בר"ה שחל להיות בשבת.

נוסף ע"ז ידוע שיש כמה בחי' בפנימיות וכמה בחינות בחיצוניות (ע"ח ש"א ענף ב', אגה"ק סכ"ט) ודא מוחא לדא ודא קליפה לדא, וכן יש ענינים כללים וענינים פרטים, אשר בזה מובן ג"כ מה שבימים טובים החלים באיזה יום בשבוע, הנה ישנו סדר היום הקשור בימי השבוע, וכמו שאומרים היום יום ראשון, יום שני בשבת, שכל יומא ויומא עביד עבידתי' דילי', דוקא, וביחד עם זה יש ג"כ הענינים הקשורים בימי היו"ט שזהו ענינים כללים השייכים לכל השנה, נוסף ע"ז יש ג"כ ענינים התלוים בימי החדש וכידוע בפי' השם ראש חדש שביום זה נמשך חיות כללי על כל החדש הנ[מ]שך אח"כ לכל יום ויום כפי ענינו, וראה בספר נהר שלום שנדפס בסוף עץ חיים הוצאת ווארשא תרנ"א דף ל"ט ע"ג ד"ה ידוע מ"ש הרב וד"ה הנה בכל יום, ועיין במקורים שנסמנים שם בהגהות וביאורים, שהאמור שם הוא ג"כ יסוד להנ"ל . . .

(ממכתב ט"ז כסלו, תש"ג)

. . . ולסיים בהערה מענינא [דיומא]: בלקו"ת סד"ה אתם נצבים מסיים „כי שופר של ר"ה של יעל פשוט כו' ופשוט דכל מאי דפשיט ליבי' טפי עדיף כו"". והנה הוא היפך פס"ד* ששופר שר"ה הוא של אילים (ראה גם בלקו"ת ד"ה יו"ט שר"ה פ"ג שמפרש הענין דשופר של איל דוקא) וכפופים דכל כמה דכפיף שפיר טפי, אלא שלפ"ד רוב הפוסקים בדיעבד כשר בפשוט, ולהרמב"ם גם בדיעבד פסול. — ולהעיר משל"ה סוף מס' ר"ה הביאור ע"ד המוסר.

ואולי יש ליישב ואכ"מ כי לא באתי כאן אלא להעיר.

(ממכתב רישא דשתא, תש"ח)

*) בהערות כ"ק אדמו"ר שליט"א ללקו"ת שם מציין לזח"ג צב, ב. המו"ל.

. . . ב) מ"ש בענין התרת נדרים שכמדומה לו שצ"ל ג"כ יה"ר מלפניך וכותב שכן נוהגים.

הנה המנהגים שנדפסו בהקונטרס הם ע"פ הוראה מפורשת של כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע, וכן שמעתי ממנו בעצמו, שלא הי' אומר יה"ר הנ"ל, וזהו ג"כ הוראה מפורשת של כ"ק אביו (מוהרש"ב) וכמו שנדפס בסידור תהלת ה' תרע"ח בראסטאוו, שלא נדפס שם אלא שמעו נא רבותי, הכל יהיו מותרים, הרי אני מוסר מודעה, כולם יהיו מותרים.

ג) בענין מקריא התקיעות, שרוצה להסביר זה שאינו אלא מורה באצבע שהוא רק בשעה שהאדמו"ר הי' בעצמו התוקע.

הנה בטח ידוע לו שבשנים הקודמות, הנה כמה וכמה שנים של אדמו"ר מוהרש"ב לא הי' האדמו"ר התוקע כ"א המקריא וכן בשנים האחרונות של כ"ק מו"ח אדמו"ר, ולא היו מקריאים אלא באצבע אבל לא בדיבור . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תש"ב)

. . . ומש"כ על מה קאי* בכולם יהיו מותרים למנהגנו — י"ל שהוא אדלמטה מיני': אין כאן לא כו'.

(ממכתב כ"ה שבט, תש"ב)

*) בהתרת נדרים. המו"ל.

אין ענטפער אויף אייערע בריף און פראַגען:

פראַגע א): אין יהי רצון וואָס מ'זאָגט צווישען די תקיעות לויט אייניגע נוסחאות שטייט: „וישוע שר הפנים". מען האָט אייך געזאָגט, אַז דאָס האָט מען אַריינגעגנבט דעם נאָמען פון אותו האיש.

ענטפער: וועגען דאַרוף איז שוין פיל געשריבען געוואָרען (ספר מנחת אלעזר — געדרוקט אין מונקאַטש תרס"ב — חלק א, סימן ע"ה, און חלק ב' צום סוף. ספר קצה

המטה – קליינוואַרדיין תרפ"ג. ספר עלבונה של תורה – ברלין תרפ"ט. זשורנאַל נרות שבת – ירושלים, ערב ר"ה תש"ו).

מען איז געקומען צום בעשלוס, אַז עס דאַרף שטיין „וישעיה – אָדער וישעיהו – שר הפנים" וואָס דאָס איז איינע פון מלאך מטטרון'ס נעמען. אויסגעקליבן דעם נאָמען ווייל ער באַטרעפט 400, אַזוי פיל ווי „אליהו הנביא זכור לטוב" און אויך קר"ק (רמז אויף תק"יה תר"יעה תק"יעה). און אַזוי האָט מען אויך געפונען געדרוקט אין אַלטע מחזורים וספרים. עס איז וואַרשיינליך אַז מיסיאָנערען האָבען אַריינגעגנבט און משנה געווען דעם נאָמען אויף „וישוע". באַמערקונג: דער בעל התניא ווי אויך דער וויילנער גאון און נאָך גדולי ישראל פסקענען אַז מ'זאָל דעם יהי רצון בכלל ניט זאָגען. און אַזוי אי'ז אונזער מנהג . . .

(ממכתב כ"ו תשרי, ה'תש"י)

במענה על מכתבו בו כותב אשר זה כעשרים וחמש שנה שהנהו בעל קורא בעל תוקע וש"ץ לשחרית בר"ה ויוהכ"פ, וכיון אשר בשנה זו זהו בתוך י"ב חדש לפטירתו אמו ע"ה, שואל דעתי אם יעבור לפני התיבה.

והנה מבואר הדין בכ"מ בזה, שבהוחזק בזה כמה שנים יש לו לעבור לפני התיבה גם בר"ה ויוהכ"פ ויעיין בנ"כ השו"ע בערוך השלחן ס"ק מו־מז וש"נ. מטה אפרים ונ"כ סימן תקפ"א, ובפרט שכותב במכתבו שכבר הורה בזה כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להלכה למעשה בימי אבילותו על אביו ע"ה.

בטח ידוע לו מהוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר, להעובר לפני התיבה בר"ה ויוהכ"פ לעבור על פירוש המלות לכה"פ כפשוטו הן של התפלה והן של הפיוטים בימים שלפניהם.

בברכה כוח"ט ואשר יהי' שליח טוב לשולחיו להתברך בשנה טובה ומתוקה בתכאחב"י.

(ממכתב ו' אלול, תשי"ג)

. . . אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם וואָס איר זייט דער ש"ץ פאַר ראש השנה און יום הכפורים, בפרט, וויל איך מעורר זיין אויף דעם וואָס כ"ק מו"ח אדמו"ר, האָט געוואָלט,

אַז די וועלכע דאַונען אַלס שליח צבור פאַרן עמוד, און בפרט ימים נוראים, זאָלן אינערקוקן דעם פירוש המלות און אויך פירוש פון די פיוטים.

און אויך אַז לכל הפחות ערב ראש השנה און ערב יום כפור זאָל מען זיך טובל זיין אין מקוה.

זעלבסטפאַרשטענדליך אַז דאָס איז אַלעס אַ צוגאָב צו די דינים און ענינים וועלכע זיינען פאַראַן אין שולחן ערוך, אויך וועלכע עס איז איבעריג צו מזרז זיין אויף זיי.

(ממכתב י"ב אלול, תשי"א)

. . . במה שהעתיק מספרים שקדמוהו שר' אמנון פסק דינו במה שיענישוהו הנה צריך עיון אם אמיתי הוא, כי אסור לחבול בעצמו. וידוע שכמה ענינים בשלשלת הקבלה מפוקפקים ולא אמיתים, וכמובא בכמה מקומות . . .

(ממכתב כ"א אייר, תשי"ד)

. . . בענין שאלתו שמתפלל הוא בקביעות במנין ששם מתפללים בנוסח שלנו וחושש הוא על התקיעות אם ידקדקו בכל האפשרי בהם.

הנה מרז"ל כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו ולכן לא נראה לי מה שרוצה לשנות המקום הגשמי ובפרט ששם משונה הנוסח מאשר הוא מתפלל, וגם ע"פ נגלה אינו כדאי כ"כ בימים הנוראים כיון שהש"ץ אומר פיוטים באמצע ברכות ק"ש ולדידן לא קיימא לן כן מפני ההפסק בהברכה, ולמה לו לכנוס בהצבור וזה יהי' הש"ץ שלו כיון שעד עתה לא הי' סבירא לי' הפסק הזה. ולדידי הרי יש בזה עוד ענין אם יתפלל בביהכ"נ דעד עתה, שכיון שיש לו איזה חשש באופן התקיעות יכול באַוואָרענען דאָס ובמילא יהי' ממזכי הרבים. והשי"ת יברכו בבריאות הנכונה — (כיון שחושש הוא לפ"ד בענין הקול וימי תק"ש ממשמשים ובאים הרי כדאי שילמוד בדרושי ר"ה ובפרט באותם אשר בסידור ובס' עטרת ראש ששם מדובר ע"ד הקול מקורו ואופן התפשטותו, וכשישלים ידיעותיו בזה ברוחניות הענין בטח ימלא השי"ת ענינם בזה בגשמיות הענינים. מובן שצ"ל אחיזה גם בדרכי הטבע והוא ע"י שישמור הוראות הרופא) . . .

(ממכתב כ"ד מנ"א, תשי"ג)

מה שלא כתבתי בתוכן הברכה* פרטים. מלבד שיש בזה ענין שצריך אדם לאמר בלשון רבו, הנה מובן הוא ג"כ ע"פ נגלה דתורה, ובפשטות — ובהקדם המובא בט"ז ומגן אברהם והובא לפסק הלכה בשו"ע רבנו הזקן סימן תקפ"ב סעיף ז' אשר בימים האלו צריך לדקדק ולהזהר בלשונו. והנה אם כפי השערת כת"ר, הייתי מפרט במכתבי נוסף על נוסח הברכה הכללית, ג"כ ענין פרטי, אף כי אחד ומיוחד, הנה הי' בזה כלל ופרט בענין אחד וקרובים זל"ז, ובהתאם לדרז"ל על כלל ופרט, הרי הי' אז כלל ופרט שאין בכלל אלא מה שבפרט, או פרט וכלל אשר י"א שיש לדורשו במיעט וריבה וממעט ענין, או כלל ופרט וכלל או פרט וכלל ופרט שאי אתה דן אלא כעין הפרט (עיין נזיר ל"ה ע"ב) אשר כל הסוגים הנ"ל ממעטים הם בתוכן הברכה, מכשהיא אמורה בכללות בלי כל פרטיות ומיעוט. וכנ"ל, תמיהני על שחשדני במה שלכאורה לא הי' צ"ל אצלו מקום לחשד כזה עלי . . .

(ממכתב ז' תשרי, ה'תשי"ג)

---

*) דברכת השנה. המו"ל.



מאשר הנני בזה קבלת מכתבו ממחרת יום הכיפורים תשי"ג. ואף שאין הזמן גרמא כלל לאריכות, בכ"ז באתי בהערה, במה שהעיר מענין הברכות, שהברכות המפרטות יותר חשובות יותר. אבל לפי ענ"ד אינו שייך לנידון דידן, והוא מובן על פי החילוק שבין ברכת הנהנין וההודאה, שאם אינו מודה אלא על המעלה הכללית המשותפת שיש לכמה ענינים ולא גם על המעלה המיוחדת שבדבר זה בפרט, הרי אינו מכיר בטובתו של הקב"ה כדבעי. ולכן ברכה המפורטת יותר חשובה יותר, כי בזה מראה לדעת שמכיר הוא בהסגולה המיוחדת שבמין זה מהסוג הכללי. מה שאין כן בענין ברכת תפלה, ברכה מלשון המשכה, כמו ברכת השנה וכו', הרי אם ממשיכים את הכלל כולו, הכולל בתוכו כל הפרטים, יש בכלל מאתים מנה.

החילוק דברכת הנהנין לברכות התפלה וכו' על פי חסידות מבואר בביאורי הזוהר* חלק ה' ר"פ עקב.

(ממכתב י"ג תשרי, ה'תשי"ג)

---

*) לאדהאמ"צ קכ, ד. הכוונה בציון זה ראה במכתב הבא. המו"ל.

. . . ובנוגע להערותיו:

א) מה שציינתי לביאורי הזהר פ' עקב, הרי מראש לא היתה כוונתי בזה שגם שם מבואר בדיוק הענין שעליו נדבר בחילוף מכתבינו, אלא, נהגתי כמנהגי מאז, שכשמוצא הנני ענין בנגלה – לחטוף, בהזדמנות זו, ולחפש ביאור הענין בתורת החסידות, וכן לאידך גיסא כשלומדים ביאור ענין בתורת החסידות לחפש דוגמתו בתורת הנגלה, אף אם הביאור הוא באופן אחר, אבל אחרי העיון הנה נוסף ע"ז, הרי כיון שבביאורי הזהר הנ"ל מבואר הענין דברכת הנהנין, הרי בודאי שגם ע"י ביאור זה יש למצוא הארה נוספת בהנוגע לתוכן דמכתבינו. ויעוין שם בכ"מ ובפרט בסוף ד"ה ה' דא רזא דאמצעיתא, וז"ל: וזהו פי' ברוך אתה ה' כו' כדי שיהי' העלאה דהיינו פרי עץ הגשמי יוכלל במאמר עץ עושה פרי כו' וזהו פי' בורא פרי העץ וכיו"ב בכל ברכת הנהנין וד"ל, עכ"ל. שמזה מובן שאם מברך ברכה כללית הרי נכלל במאמר הכללי הקודם למאמר הפרטי דמין זה, משא"כ כשעושה ברכה מיוחדת הרי נכלל גם במאמר המיוחד למין זה, אם שנאמר בפירוש, וכמו בברכת פרי העץ המובא בביאורי הזהר, או במאמר שבא בחילופים ותמורות, וכמו שנתבאר בשער היחוד לרבינו הזקן פ"א וסוף פי"ב.

ב) בקיצור יש לבאר הדבר גם בנוסח אחר, והוא: כמו שברכת המשכה כללית מעלתה על ברכה פרטית מפני שנוסף על פרט זה כוללת בתוכה עוד פרטים, הנה זה הנימוק גופא הוא ג"כ בזה דבברכת הנהנין יש לאמר ברכה מיוחדת למין זה דוקא, כי אז הרי נוסף על ההודאה על מעלות הסוג, וכמו סוג הצומח, נוספת עוד הודאה על מעלות שבמין זה דזה הסוג, וכמו פה"ע. והוא בדוגמת ענין דכולל ומוסיף שבש"ס, וק"ל.

ג) ולולא דמסתפינא הייתי מוסיף עוד טעם במה שנהגו לאמר בר"ה נוסח ברכה כללית – מפני שענין ר"ה הוא הכלל של השנה.

ד) מעיר במכתבו מרש"י לדברים ל"ג כ"ט, שמפירושו מוכח דגם בברכת המשכה יש בפרט מה שאין בכלל, ולא הבנתי כוונתו, כי הרי לשון רש"י הוא „לאחר שפרט להם הברכות אמר להם מה לי לפרוט לכם, כלל דבר הכל שלכם". וא"כ לכאורה, משמע להיפך.

נשען על דברי כת"ר מאז, שאפשר לשלוח לו מכל המתפרסם, ואדרבה, הנה מוסג"פ קטע מהמדובר בהתוועדות דשמח"ת העבר, והשייכות לענינים הנ"ל הוא, אשר בהפצת ת"ת וי"ש יש נמנעים או מייעצים להמנע מהלימוד דמאור שבתורה זוהי פנימיות התורה, מפני שברצונם ללכת מן הקל אל הכבד, למלא כרסם בש"ס ופוסקים ואח"כ כו'. אבל ידוע הוא בכ"מ בדא"ח, אשר עומק רום ועומק תחת הם זלע"ז, וכמו שהירידה לבירא עמיקתא הנה היא דוקא ביכולתו של זה שהי' באיגרא רמא, וגם אח"כ העלי' גם למעלה מהאיגרא רמא הוא דוקא ע"י ירידה לבירא עמיקתא, וכידוע החילוק מירידת המלאכים למטה ונפילתם ע"ז וירידת הנשמות למטה אשר דוקא ע"ז מגיעים לאשתאבא בגופא דמלכא, ועד"ז הוא בלימוד התורה גופא – כדי לבוא ללימוד בחביבות (נדרים פא, א) וקיום המצות בדיוק גם בפרטים ופרטי פרטים, הרי (בימינו אלה בפרט) בא זה דוקא ע"י קישור בפנימיות התורה (להעיר מתניא פ"ד: ובלעדה אין להם

קיום אמיתי). וזהו ג"כ ענין אור שנברא ביום ראשון שגנזו בתורה (מובא בשם הבעש"ט, ועיין ג"כ זח"א רסד, א. זח"ב קעט, א. ת"ז ת"ו. ז"ח רות פה, א). והאריכות לדכוותי' בטח אך למותר.

(ממכתב כ"ח מ"ח, תשר"ג)



ב"ה, בין כסא לעשור תש"ה

כבוד אברכי התמימים אי"א וו"ח ואנשי מעשה תלמידי ישיבת תומכי תמימים ד' עליהם יחיו מאנטרעאל

שלום וברכה!

במענה על ברכתם לשנה הבע"ל.

כל המברך יתברך מאדון עולם, וכהבטחתו (בראשית יב, ג) ואברכה מברכיך.

— יעויין ברכות (נה, א) ונפסק בטושו"ע ושו"ע אדה"ז או"ח ס' ר"א ס"ג דקאי על כאו"א מזרע אברהם —

וי"ל דברכה לחבירו הוא ענין של גמ"ח.

והנה ארז"ל (סוטה יד, א) תורה תחלתה גמ"ח (הלביש ערומים, רש"י) וסופה גמ"ח כו' דכתיב ויקבור אותו בגיא.

ותורה היא ל' הוראה, שמלמדת אותנו דעת א) שלעולם אל יתיאש, כי אין לך דבר העומד בפני התשובה כי רב חסד הוא ומרבה לסלוח ב) שגם צדיקים גמורים אין מבקשים אלא במתנת חנם (ספרי ודב"ר ר"פ ואתחנן).

והרא' היא מהנ"ל, כי הן בתכלית הירידה, שהיו אדם ואשתו ערומים, ופירז"ל (ב"ר פי"ט) ערומים הם אפילו מצוה אחת שהיתה בידן נתערטלו הימנה, והקב"ה מלביש גם ערומים כאלו באתדל"ע, בתורת גמ"ח, אשר גדולה גמ"ח יותר מן הצדקה (סוכה מט, [ב]) כי היא הפלגת הטוב (מו"נ ח"ג רפנ"ג, הובא בדרך אמונה להצ"צ עה"פ ויעש ד"א לאדם סק"א — הוא דף סז, ב — ועי"ש) וגם בתכלית העלי' שאפשר להיות שזה הי' במרע"ה (עיין ח"פ להרמב"ם פ"ז) כי נון שע"ב נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד, וגדולים צדיקים במיתתן, שבמותו השיג גם שער הנון ועז"נ לא ידע איש את קבורתו (יעויין בארוכה בלקו"ת רד"ה מעט תוס' ביאור על ענין וספרתם, ונסמן במכתבי ל„החבר" שבועות תשג"ה*) אבל גם זה הי' גמ"ח ואתעדל"ע שלמעלה גם מאתדל"ע

*) נדפסה בלקו"ש ח"ח ע' 225. המו"ל.

שבאתדל"ת, של הקב"ה (עי"ש בלקו"ת „א"א לנו להמשיך כו' שזה נמשך אח"כ מלמעלה בתורת מתנה"), שהוא נתעסק בו וכמש"נ ויקבור אותו, ומסיים במשנה (סוטה ט, ב): לא על משה בלבד אמרו אלא על כל הצדיקים שנאמר והלך לפניך צדקך וכבוד ד' יאספך,

וי"ל בדא"פ שבפרט הוא בצדיקים שהיו בגולה אחר גולה* וע"פ מרז"ל (ב"ר ס"פ מד) שבירר אברהם מלכיות, וק"ל.

והנה בהנ"ל הוא בנפש בכלל, ובפרט בשנה, הנה ענין הלביש ערומים הי' בר"ה — ביום בריאת האדם — כי כל שנה היא רשה בתחילתה (עיין ר"ה טז, ב וברש"י שם) ואין לנו אלא לבקש תחנונים: לא במעשים כו' ערומים נותרנו כו' ואז הבטחנו שיעשה לנו הקב"ה כתנות עור מן משך חויא דאשלח מיני' (ת"י בראשית ג, כא) שמפשיט ק"נ מן גקה"ט וחוזרת לקדושה ואז נעשה מזה לבושין דיקר (דרך אמונה שם סקי"ב) ועולין מדרגא לדרגא עד הח"ס, שאז הוא בחי' חפץ חסד שלמעלה גם מצדקה ורחמים כי הוא גם לעשירים כנ"ל במס' סוכה (לקו"ת ס"פ דברים), ותכלית העלי' בשמע"צ שאז קורין ויעל משה אל הר נבו נון בו, סופה גמ"ח, כי אז הוא פר אחד גו' יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך.

בברכת חתימה וגמח"ט לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

*) מכתב זה נכתב בסמיכות להסתלקות הרה"ג הרה"ח המקובל כו' הר"ר לוי"צ שניאורסאהן זצ"ל, שנסתלק בגולה. המו"ל.



אויפ'ן שוועל פון נייען יאָר, ווינש איך אייך אין נאָמען פון „מרכז לעניני חנוך" און אין מיין אייגענעם נאָמען אַ כתיבה וחתימה טובה בגשמיות וברוחניות.

באַ דער געלעגנהייט — אַ וואָרט מענינא דיומא.

פון יעדן ענין קען מען אָפּלערנען כמה וכמה זאַכן, ובפרט פון ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט תורה.

דעם טאָג פון בריאת העולם האָט די תורה ניט אויסגעטיילט פון די טעג פון אַ גאַנץ יאָר: דאַגעגן האָט זי אָבער קובע געווען ראש השנה אין דעם יום הששי למעשה בראשית, דעם טאָג פון בריאת האדם!

דער אינהאַלט דערפון, אין קורצן, איז: די באַשאַפונג פון דעם עולם הזה הגשמי איז ניט קיין שמחה און ניט קיין יום־טוב. וואָרום אדרבה, דאָס איז נאָך אַ ירידה אין סדר ההשתלשלות, דער אור אלקי טוט זיך אָן אין נאָך אַ לבוש און אַ לבוש המעלים ומסתיר, עס איז אַ חשך כפול ומכופל, ביז עס גיט אַן אָרט ניט נאָר פאַר אַ דעה כוזבת פון שתי רשויות, נאָר אויך אפילו פון אני ואפסי עוד.

דערפאַר אָבער אַז עס קומט דער טאָג פון בריאת האדם, וואָס אים האָט מען געגעבן דעם כח אויף ליכטיק מאַכן די וועלט דורך זיין אַרבעט ע"פ הוראת התורה, און

נאָכמער, דורך זיין אַרבעט אין דער וועלט אויפהויבן אַלע וועלטן אין דער גאַנצער בריאה, אָט דאַמאָלס איז מען קובע אַ יום זכרון למעשה בראשית: דער מענש נעמט אויף זיך מלכותו ית' אויף ממליך זיין אים בכל הבריאה, ווי אדם הראשון האָט געטאָן ביום בריאתו (פרקי דרבי אליעזר פ' יא: זח"א רכא:), און הקב"ה גיט דעם מענשן אַ שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות.

נאָכאַמאָל ווינשנדיק אייך און אַלע אייערע אַ כתיבה וחתימה טובה,

בברכת לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה.

(ממכתב כ"ז אלול, תש"ו)

אין נאָמען פון „מרכז לעניני חנוך" און אין מיין אייגענעם נאָמען וויל איך אייך ווינשען, און אַלע אייערע, אַ שנה טובה ומתוקה און הצלחה אין אַלע אייערע אונטערנעמונגען.

דער גענויער טייטש פון ראש השנה איז די קאָפּ פון יאָר; ערקלערן אונזערע חכמים אַז פאַרוואָס ווערט עס אָנגערופן ניט תחלת — אָנהייבס — השנה, נאָר ראש השנה, ווייל אַזוי ווי די קאָפּ פירט אָן מיט דעם גאַנצען קערפער, אַזוי דאַרפען אויך די גוטע רעזאָלושנס אין פירונגען וואָס מען נעמט אָן אויף זיך ראש השנה, אָנפירן מיט זיך גאַנצן יאָר.

און דאָס איז אויך אונזער וואונש, אַז אין דעם נייעז יאָר זאָלן מיר אַלע גיין פאָרווערטס אין אונזער גייסטיקער ענטוויקלונג און אין דער ערפילונג פון אונזערע פליכטן און אין דער דורכפירונג לפועל פון אַלע אונזערע גוטע מחשבות און פלענער . . .

(ממכתב בין כסא לעשור, תש"ז)

אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בי"ג אלול דהאי שתא:

מוחין איז אַ צוליב, מוחין צוליב עבודה בפועל, האָלט האָבען אַ איש פשוט.

וי"ל דשייך לר"ה בפרט כי בר"ה צ"ל אתם נצבים היום (ר"ה) כולכם, ראשיכם עד שואב מימיך, להיות לאחדים כאחד וכמשנ"ת בלקו"ת ר"פ נצבים. ולכן מצות היום היא

תק"ש קול פשוט דוקא בלי ציור אותיות. וגם בזה לא התקיעה היא עיקר המצוה, שלזה צריך להיות עכ"פ בקי, אלא השמיעה שבעבודה הוא ענין הקב"ע וכמש"נ הלוא שמוע מזבח טוב גו'. וגם הקב"ע היא פשוטה וכללית ולא פרטית, וכידוע שזהו החילוק בין קב"ע דר"ה וכל השנה. וכמשנ"ת בד"ה שופר של ר"ה ה'תש"ב ועוד.

(ממכתב שלהי תש"ז?)

. . . ובודאי שמעו פתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א: אַ שוחט איז ניט אַ סקאטאבאיץ, איש ומאכולת בידו כו'.

ולימים האלו מראש השנה ל„ראש השנה" היינו יוהכ"פ, שגם הוא נק' ראש השנה כמ"ש בתוספות נדרים כג, ב (ועיין בס' חסידים מ' רנ"ח ובלקו"ת בד"ה והי' ביום ההוא יתקע וסד"ה יחיינו מיומים) כמה רמזים עמוקים יש בהם, ואחד מהם:

כל החי — ישראל נקראו חיים — ישים אל לבו, אשר צוונו הקב"ה לעשות ולחוג ראש השנה לא ביום הראשון למעשה בראשית אשר אז נבראו השמים והארץ וכל תולדותיהם (ב"ר פ"א, ועיין תוד"ה זאת חגיגה יב, ב) גם לא ביום השביעי לבריאה אשר ביום הזה בחר ה' לקדשו מכל הימים — ברם ויצוונו ד' לעשות ראש השנה דוקא ביום ברוא אלקים אדם, יצור אשר תיכף ביום בריאתו אמר והכריז לכל הברואים: ד' מלך גאות לבש גו' בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ד' עושנו, וכספור רז"ל (פדר"א פי"א, זח"א רכא, ב) וע"י ההכרזה המשיך זה בהם אדה"ר והעלם למדרי' הכרת ד' מלך גאות לבש גו'.

וזהו ג"כ מעין ענין השחיטה (אלא שפעולה הנ"ל נעשית באופן אחר) כי אין ושחט אלא ומשך (חולין ל, ב) שמעתיקו למק"א לגמרי, והוא ע"י נטילת נשמתו (עיין שבת עה, א) חיותו און זיין קאַך ממקום שהי' ע"ע,

ואז יכול ליהפך לדם ובשר האדם, אדמה לעליון, אדה"ע, ואין הזמן גרמא להאריך.

המסיים באיווי כוח"ט לו ולכל החבורה שי' בגו"ר.

(ממכתב ח"י אלול, תש"ח)

מאשר אני בתודה את קבלת מברק הברכה מכמ"ע וכל המברך יתברך בכל הצריך לו בגשמיות וברוחניות.

אף שבפרטות שונים הם התפקידים המוטלים על שרים, חיילים והעם כולו, אבל בעת הכתרת המלך הצד השוה בכולם הוא, אשר כולם מקבלים הם עליהם עול מלכות ועל ידי זה מתקשרים העם והמלך ביחס המלכות, אף שבעצם אין כל ערך ביניהם, וביחוד בנדו"ד בענין ראש השנה, שאז אומר הקב"ה לעמו [ת]מליכוני עליכם.

וכמו שהגוף בריא הוא, רק אם הקישור שלו עם הראש בשלימות הוא — כך השנה „בריאה" רק כאשר הקישור שלה עם ראשה בריא.

ז. א. אשר ההחלטות שמקבלים ע"ע בר"ה מתוך קבלת עול אף שאין השכל מסכים, מביאים אותן לפועל במשך השנה.

ומעלת חסיד בזה הוא — חסיד מאיזה סוג שיהי': פולני, חבד"ר, מגאליצי' וכו' — שגם ענין של קבלת עול עושה הוא בשמחה, ובמילא העבודה נעשית בשלימותה.

בברכת כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

(ממכתב ערב ר"ה, ה'תשי"א)

עשרת ימי תשובה

. . . במענה על שאלתו לענין אמירת הקהל זכרנו כו' ובספר בעת חזרת הש"ץ.

מנהגו מאושר ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בפירוש שהקהל חוזרים וכתוב וחתום ובספר וגם בשויו"ט.

ומש"כ שיש חוזרים ג"כ זכרנו ומי כמוך ונ"ל שכן צריך להיות כי מה טעם לחלק בינם ובין וכתוב כו'.

שמעתי ע"ד מנהגו זה ומעולם תמיהני על חזרת מי כמוך כי הלא אין זה בקשת רחמים כ"א ספור שבחו של מקום.

ומה שאין מנהגנו לחזור זכרנו נ"ל הטעם כי הרי בקשת זכרנו לחיים היא בקשת דבר מועט ולכן אין אומרים זה הקהל לאחר שכבר אמרו וכתוב לחיים טובים משא"כ הש"ץ שאמר וכתוב כו' כדי שתהא תפלתו שגורה בפיו . . .

(ממכתב ט' תשרי תש"ט)

צום גדלי'

. . . מה ששאלתי בנוגע להסדר דאמירת סליחות בצום גדלי'*, כוונתי היתה לדעת איזה פזמונים אומרים וכמה פעמים א־ל מלך וכו' כי זהו דבר ברור שאין אומרים כפי שנדפס בהסליחות, והראי' מסדר הסליחות שנדפס ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר בסידור תו"א הנ"ל, שאין אומרים יגמה"ר יותר על ג"פ (מלבד במוצאי מנוחה ובערב ר"ה), ולכאורה לפי מנהגנו שאין אומרים סליחות בעשי"ת כ"א בצום גדלי' – ה"ז בתור ת"צ, הרי יש לומר א־ל מלך ג"פ כמו בכל ת"צ וכמודפס בסידור לאוואוט, ואז צריך בירור איזה פזמונים להשמיט, ואולי יש בזה מנהג מקובל מזקני אנ"ש באה"ק ת"ו, ות"ח מראש אם יודיעני עד"ז . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תשי"ב)

*) ראה „סליחות מנהג חב"ד". ס' המנהגים־חב"ד ע' 52. המו"ל.

וילך

. . . לגודל העניין דכתיבת ס"ת אשר גמר המצוה היא בסיומה אין נראה לי דחיית הסיום למשך חדשים, אף שאין נוהגים דוקא למהר בזה (ובאמת צ"ע הטעם לאי זריזות זו), אבל אין זה מוכיח דיחוי לכמה שבועות ועאכו"כ חדשים, וכשהסופר יעמוד בסיומה יש לקובעו בימי הסגולה הסמוכים למועד הסיום, וכמעט בכל חדש מחדשי השנה יש למצאם, וכמו בח' שבט, ראש החדש וע"פ מ"ש דברים א, ג. בחדש אדר ימי הפורים או ז' אדר וכיו"ב.

ב) משתי בתי הכנסיות המבקשים להכניס אליהם את ספר התורה, הנה כיון שכותב שבאחת מהם לומד הוא תורה שבע"פ, יש להכניס שם גם התורה שבכתב ותמים יהיו יחדיו.

ג) במכתבו כותב הביטוי להכנים הס"ת לרשות הביהכ"נ, ואף שלא פירש כוונתו בהביטוי לרשות, הנה נראה לי שלא יתן הס"ת במתנה ורק להעמידו שם וישאר ברשותו הוא, שאז קיום מצוה זו היא במילואה* . . .

(ממכתב י"א כסלו, תשי"ז)

*) נ"כ שו"ע יו"ד סר"ע ס"ב.

ו׳ תשרי

ב״ה, ו׳ תשרי,
וא״ו דעשי״ת, ה׳תשמ״ה
ברוקלין, נ.י.

צו אַלע אידישע מאַמעס און טעכטער
אומעטום,
ה׳ עליהן תחיינה

ברכה ושלום:

זיכער ווייסט איר וועגן דער העכסט־וויכטיגער ראַלע אין אידישן לעבן וואָס די תורה — וועלכע ווערט אַנגערופן תורת־חיים און תורת־אמת, ווייל זי איז אונזער אמת׳ע וועגווייזערין אין טאָג־טעגלעכן לעבן, און אירע אַנווייזונגען זיינען שטענדיג, נצחיות־אמת׳דיגע — האָט מזכה געווען די אידישע פרוי.

איינע פון די באַדייטונגספולע אויסדרוקן וואָס אונטערשטרייכן די דאָזיגע ראַלע איז דער טיטל עקרת הבית („פונדאַמענט פון דער אידישער היים״) מיט וועלכע יעדע אידישע בעל־הבית׳טע איז טיטולירט. אַן ענלעכער באַדייטונגס־פולער טיטל איז אשת־חיל, וואָס שלמה המלך, דער חכם מכל אדם, ווידמעט צו איר דעם גאַנצן קאַפּיטל מיט וועלכן ער איז מסיים (פּראַווערבס) דער ספר משלי, מיט לויב וועריטער לויטן גאַנצן סדר פון אלף־בית, פון אלף ביז תיו.

אין איינקלאַנג מיט אַלע ענינים פון אידישקייט וועלכע זיינען באַזירט אויפן כלל אַז המעשה הוא העיקר (דער עיקר איז אַז די זאַך זאָל אַפּגעטאָן ווערן) — איז אויך די דערמאָנטע ראַלע פון דער אידישער פרוי קלאָר אַנגעוויזן און באַלויכטן געוואָרן אין דער תורה, תורה — אור (די תורה איז ליכטיקייט) אין דער פּראָרעם פון

ו׳ תשרי: יום הסתלקותה של אמי מורתי הרבנית הצדקנית מרת חנה ע״ה. — והשנה מלאו עשרים שנה ליום הסתלקותה. — במעלת מספר עשרים ראה: לקו״ת במדבר ב, א. שה״ש לה, סע״ג. ובכ״מ. לקוטי לוי״צ לזח״ב ע׳ קו.

דעשי״ת: ע״ד גודל ענין התשובה בכלל ובפרט בקשר ליוהכ״פ — ראה לקו״א להה״מ סי׳ קסא (הוצאת קה״ת).

תורה . . אמת׳ע וועגווייזערין: ראה זח״ג נג, ב: אמאי אקרי תורה בגין דאורי וכו׳.

תורה . . אירע אַנווייזונגען זיינען שטענדיג, נצחיות־אמת׳דיגע: רמב״ם הל׳ יסוה״ת רפ״ט. הל׳ מלכים פי״א סוף ה״ג. פיה״מ סנהדרין הקדמה לפרק חלק היסוד התשיעי. וראה גם תניא רפי״ז. ובכ״מ.

מזכה געווען די אידישע פרוי: ראה גם דברי כ״ק מו״ח אדמו״ר לנשים ובנות (לקו״ד כרך ג בסופו).

שלמה המלך, דער חכם מכל אדם: ראה מלכים־א ה, יא.

מסיים . . ספר משלי: מזמור לא.

המעשה הוא העיקר: אבות פ״א מי״ז.

תורה — אור: משלי ו, כג.

דריי פֿראַקטישע יסודות'דיגע מצוות, וואָס כאַטש סיי מענער און סיי פרויען זיינען מחוייב אָפּצוהיטן זיי, איז אָבער די פאַקטישע דערפילונג פון די דאָזיגע מצוות אין מעשה בפועל צוגעטיילט געוואָרן הויפּטזעכלעך און אין דער ערשטער ריי צו דער פרוי.

די דאָזיגע דריי מצוות זיינען פאַלגנדע — לויט דעם סדר ווי זיי גייען אָריין אין קראַפט אין הנהגה בפועל לויט דעם עלטער, פון קינדווייז אָן:

א. הדלקת הנר. צינדן ליכט ערב־שבת און ערב־יום־טוב איז אַ חיוב אין יעדע אידישע היים. אָבער די פליכט און זכות מקיים צו זיין די מצוה בפועל איז צוגעטיילט געוואָרן ספעציעל צו דער אידישער פרוי. בלויז אין אויסנאָמס־פאַלן — ווי, למשל, ווען די פרוי איז ניטאָ אין הויז, אד"ג — פאַלט די פליכט אויף דעם מאַן אָנצוצינדן די ליכט.

ווי באַ אַלע מצוות פון דער תורה, וואָס עס ווערט געפאָדערט אָז אַ אידיש קינד זאָל דערצויגן ווערן אָפּהיטן די מצוות פון דער פריסטער יוגנט אָן, באַלד ווי ס'קינד דערגרייכט דעם חינוך־עלטער, ווערט אַ מיידעלע פון דריי יאָר באָטראַכט, בכלל, אָלס חינוך־פייאיג אָנצוהייבן צינדן אַ ליכט, מיט אַ ברכה, ערב־שבת און ערב־יום־טוב, אונטער דער אויפזיכט פון איר מוטער. דערציילן אונזערע חכמים זכרונם לברכה, אָז רבקה האָט אָנגעצונדן אָן ערב־שבת־קודש ליכט ווען זי איז געווען דריי יאָר אַלט, אָנהאַלטנדיג די אויפפירונג פון אונזער מוטער שרה. יעדע אידישע מאַמע וואָס איז געבענטשט מיט אַ דריי־יאָריג טאַכטער וואָס בענטשט ליכט, וויים און פילט די גרויסע אינערלעכע פרייד און נחת בשעת איר טאָכטער צוזאַמען מיט איר

דריי . . מצוות: אשר הר"ת שלהם הוא „חנה": חלה (כשרות האכילה ושתי"): נדה (טהרת המשפחה); הדלקת הנר (נרות שבת קודש ויו"ט) — מגלה עמוקות עה"ת פ' שלח ד"ה ג' מצוות (יז, ד), בשם הגה"ת מיימוני.

דריי . . מצוות . . צוגעטיילט געוואָרן . . צו דער פרוי: ראה ירושלמי שבת פ"ב ה"י. תנחומא ר"פ נח. ב"ר ספי"ז. אוה"ת שלח ס"ע תקלה ואילך. תורת שמואל תרכ"ז ע' שט ואילך. שם ע' שטו ואילך.

צינדן ליכט . . איז אַ חיוב אין יעדע אידישע היים: ואחד האנשים ואחד הנשים — טור ושו"ע (ושו"ע אדה"ז) או"ח סרס"ג ס"ב (ס"ג). ולהעיר מפע"ח שער השבת רפ"ג: ותיקון הנר שבת תהי' אתה זהיר אך הדלקתם תהי' ע"י אשתך. ובס' האריז"ל כוונת ערב שבת: ובהדלקתם תכוין וכו' — שכוונות ההדלקה שייכות להאיש.

די מצוה בפועל איז צוגעטיילט געוואָרן ספעציעל צו דער אידישער פרוי: רמב"ם הל' שבת פ"ה ה"ג. טור ושו"ע (ושו"ע אדה"ז) שם ס"ג (ס"ה).

בלויז אין אויסנאָמס־פאַלן: שו"ע אדה"ז שם סעיף ט' וסעיף י"א. וראה גם שם סעיף ה'.

אַלע מצוות . . געפאָדערט . . אַ מיידעלע: והרי האב מצווה מד"ס לחנך גם בתו — שו"ע אדה"ז או"ח סשמ"ג ס"ב. וראה מג"א ומחה"ש שם סוסק"א. וראה תוספתא עירובין פ"ב ה"ח: לא נמנעו . . מלשלח עירובין . . וביד בנותיהן הקטנים כדי לחנכן במצוות. ועד"ז האם — וראה הערה ד"ה אויפזיכט.

אַ מיידעלע פון דריי יאָר . . אָנצוהייבן צינדן אַ ליכט: ראה גם לקו"ש חי"א ע' 281 ואילך. חט"ו ע' 168 ואילך. שם ע' 173. חי"ז ע' 146 ואילך.

אויפזיכט פון איר מוטער: ראה דברי כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ע"ד גודל הענין דחינוך האם את ילדי' (משל"ה סב, א) — קונטרס חנוך לנער (ברוקלין, תשי"ט) ס"ע 34 ואילך.

דערציילן אונזערע חכמים זכרונם לברכה: ב"ר פ"ס, טז. הובא בפרש"י עה"פ חיי שרה כד, סז. וראה בארוכה לקו"ש חט"ו ע' 163 ואילך, ובהערות שם.

ברענגען אריין אין שטוב די הייליגע ליכטיקייט פון די שבת און יום־טוב ליכט, זיעניק ווי דער זעלבער געפיל דריקט זיך אויך אויס אין דעם צעשטראלטן פנים פון איר קינד. און דאס איז א מצוה וואס שפיגלט אפ באשיינפערלעך דעם ענין פון נר מצוה ותורה אור (א מצוה איז א ליכט און די תורה איז ליכטיקייט) אין אן אופן וואס מ'קען זען אפילו מיט פליישיגע אויגן. נאכמער, אזוי ווי דער אויבערשטער באצאלט מדה כנגד מדה, בענטשט ער די הויז מיט א שפע ליכטיקייט און מאכט ליכטיקער זייער מזל און גאנצן לעבן.

ב. כשרות. די דינים פון כשרות פון שפייז און געטראנקען זיינען די זעלבע פאר מענער און פרויען צוגלייך. ביידע זיינען מחוייב זיי אפצוהיטן מיט דער זעלבער שטרענגקייט. די וויכטיקייט פון די דאזיגע דינים קען מען פארשטיין אויך דערפון וואס דאס וואס א מענטש עסט און טרינקט האט א דירעקטע ווירקונג אויף דעם מענטשן סיי פיזיש און סיי גייסטיג, ווארום דאס שפייז וועלכע א טייל פון זיין בלוט און פלייש. זעט מען אויך אין דעם פאל, אז די פאקטישע הנהגה און דורכפירונג פון די דאזיגע דינים, אין קיך און אין הויז, איז (אינגאנצן) אנפארטרויט געוואלן צו דער פרוי און מוטער. נאכמער, אין דער הלכה ווערט ספעציעל אונטערשטראכן, אז מ'קען זיך פולשטענדיג פארלאזן אויף איר נאמנות און מ'גלויבט איר ווען זי זאגט אז די שפייזן און געטראנקען אין איר הויז און קיך זיינען כשר.

ג. טהרת המשפחה. די אויסערגעווינלעכע וויכטיקייט פון די דינים פון טהרת המשפחה פאדערט ניט קיין אריכות. ס'איז גענוג צו דערמאנען, אז דאס אפהיטן פון די דינים פון טהרת המשפחה האט א גאר שטארקע ווירקונג ניט נאר אויף די עלטערן, נאר אויך אויף די קינדער און קינדס קינדער עד סוף כל הדורות. אויך אין דעם פאל זעט מען, אז ביידע, סיי דער מאן און סיי די פרוי, זיינען שטרענג מחוייב אפצוהיטן די דאזיגע דינים, און די הלכה גיט דער פרוי א ספעציעלן צושטאנד און א ספעציעלע באגלויביקייט ווי אין פאל פון כשרות.

די אויבנדערמאנטע דריי מצוות זיינען דריי זיילן אויף וועלכע די אידישע היים און פאמיליען־לעבן זיינען באגרינדעט. דער פאקט וואס זיי זיינען ספעציעל צוגעטיילט געוואלן צו דער פרוי באווייזט, אז ס'איז איר געגעבן געוואלן אן אויסערגעווינלעכע אחריות און זכות אין לעבן, ניט נאר אין באצוג צו איר

נר מצוה ותורה אור: משלי ו, כג. וראה שבת כג, ב (ובפרש"י שם ד"ה בנים). שו"ע אדה"ז או"ח ר"ס רס"ג.

דער אויבערשטער באצאלט מדה כנגד מדה: ראה סוטה ח, ב. שם ט, ב (במשנה). שם יא, א (בגמרא). פס"ז עה"פ שמות ג, ו.

כשרות . . אנפארטרויט געוואלן צו דער פרוי און מוטער: ראה רמ"א יו"ד סקכ"ז ס"ג. שו"ע אדה"ז או"ח סתל"ז ס"ז, ובהנסמן ב"מראי מקומות וציונים" לשם. וראה שדי חמד כללים מערכת הנו"ן כלל לג (תקפז, ב־ג). אנציקלופדי" תלמודית מערכת אשה — בנאמנות (ע' רנב ואילך). וש"נ.

האט א דירעקטע ווירקונג אויף דעם מענטשן: ראה גם לקו"ש חי"ג ע' 260 ואילך, ובהנסמן בהערות שם.

דאס אפהיטן . . פון טהרת המשפחה האט א גאר שטארקע ווירקונג: ראה גם לקו"ש חי"ג ע' 288 ואילך, ובהנסמן בהערות שם.

די הלכה גיט דער פרוי א ספעציעלן צושטאנד: ראה טור ושו"ע יו"ד ר"ס קפ"ה. שו"ע אדה"ז יו"ד הלכות נדה ר"ס קפ"ה ובקו"א שם סק"ב. וראה בהנסמן ב"מ"מ וציונים" לשם.

אייגענער משפחה, נאָר אויך אין באָצוג צום גאַנצן אידישן פאָלק, וואָס באַשטייט, פאַרשטייט זיך, פון דעם סך־הכל פון אַלע איינצלנע אידישע משפחות.

נעמענדיג אין אַכט, אַז די אויבנדערמאַנטע פליכטן און פאַראַנטוואַרטלעכקייטן זיינען געגעבן געוואָרן צו די אידישע מאַמעס און טעכטער פון דעם אויבערשטן, דער באַשעפער און אָנפירער פון דער גאַנצער וועלט, קען מען זיין זיכער, אַז ער האָט אויך באַאָרגט יעדע איינע מיט די נויטיגע כוחות דורכצופירן זיי בפועל אין דער פולסטער מאָס. דעריבער, אויב אַ פרוי באַגעגנט אַ געוויסע שוועריקייט אין דורכפירן אירע ג־טלעכע פליכטן, איז אויף דעם פאָראַן אַ זעלבסטפאַרשטענדלעכע דערקלערונג: אַדער די שוועריקייט איז איבערטריבן, אַדער, אויב ניט, האָט זי זיכער די פולע כוחות איבערצוקומען די שוועריקייט, און פיל לייכטער ווי זי שטעלט זיך פאָר. נאָכמער, אויב די שוועריקייט איז באמת אויסערגעווייַנלעך, איז דאָס גופא אַ סימן, אַז דער אויבערשטער האָט איר געגעבן אויסערגעווייַנלעכע כוחות וואָס קענען אַרויסגעבראָכט ווערן נאָר דורך אַ ספעציעלן פאַרמעסט אַדער נסיון אד״ג. דאָן האָט מען דעם געווינס וואָס מ׳אַנטדעקט בא זיך די דאָזיגע אויסערגעווייַנלעכע כוחות און מ׳נעמט זיי אַריין אין דעם אַרסענאַל פון די באַוואוסטזיניגע כוחות, כדי אויסנוצן די אַלע כוחות אין דער פולסטער מאָס, צו גיין מחיל אל חיל און שטייגן אַלץ העכער און העכער אין אַלע ענינים פון אידישקייט אין טאָג־טעגלעכן לעבן און הנהגה בפועל.

אַזוי אַרום, אין לעצטן סך־הכל, זעט מען אַז סוף כל סוף איז דאָס אַפהענגיק פון אייגענעם ווילן און אַנטשלאָסנקייט. בפרט אַז ס׳איז דאָ די הבטחה, אַז אין די אַלע ענינים העלפט דער אויבערשטער צו ביותר — „אויב״ דאָס איז נויטיג.

אין די איצטיגע טעג, אין מיטן פון די עשרת־ימי־תשובה, קומענדיג פון ראש־השנה, ווען יעדער איד, מאַן און פרוי, באַנייט און פאַרשטאַרקט בא זיך דעם ענין פון מלכותו ברצון קבלו עליהם, אַז מ׳נעמט אויף זיך, פרייוויליג און געוויס, די מלכות פון דעם בורא עולם אין אַן אופן וואָס דריקט זיך אויס אין דער טעגלעכער הנהגה לויט דעם רצון פון דעם מלך; און מ׳גרייט זיך צו יום־כיפור, דער ספעציעלער טאָג, אחת בשנה, וואָס דער אויבערשטער האָט באַשטימט אַלס טאָג פון לפני ה׳ תטהרו (זיין ריין פאַר השם) — איז זיכער די פאַסנדע צייט צו דערמאָנען דאָס אויבנדערמאַנטע, אין איינקלאַנג מיט דעם פסוק תן לחכם ויחכם עוד — „גיב דעם

באַזאָרגט יעדע איינע מיט די נויטיקע כוחות: כי אינו מבקש אלא לפי כוחו של כאו״א — במדב״ר פי״ב, ג.

גיין מחיל אל חיל: ראה תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה. שו״ע אדה״ז או״ח סקנ״ה ס״ה. וש״נ. — ו„מעלין בקודש״ (ברכות כח, א. וש״נ).

העלפט דער אויבערשטער: כי הקב״ה עוזרו — קידושין ל, ב. סוכה נב, ריש ע״ב. וראה תניא רפי״ג.

מלכותו ברצון . . פרייוויליג און געוויס: להעיר מכש״ט ס׳ של (מת, ד — בהוצאת קה״ת): והנה היום ברי״ה . . עתה אותה השעה הטובה . . ולשמח להקב״ה שמחה גדולה וכו׳.

אחת בשנה: תצוה ל, י. אחרי טז, לד.

לפני ה׳ תטהרו: אחרי טז, ל. וראה יומא בסופה. סידור שער יוהכ״פ (רנ, ב ואילך). אוה״ת יוהכ״פ ע׳ א׳תקעו ואילך. לקו״ש חי״ז ס״ע 176 ואילך.

תן לחכם ויחכם עוד: משלי ט, ט.

חכם (אַביסל דערמאַנונג, דערמוטיקונג אד"ג) וועט ער (זי) נאָך קליגער וועלן פיל מער".

ויהי רצון, אַז אייערע גוטע החלטות אין צוזאַמענהאַנג מיט די ענינים וועלכע זיינען אויבן באַרירט געוואָרן, החלטות באַזירט אויף דעם כלל המעשה הוא העיקר, ווי אויבנדערמאַנט, זאָל ברענגען אַ צוגאַב ג־טלעכע ברכות אין דער חתימה וגמר חתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות צו יעדער איינער פון אייך און אַלע אייערע בתוך כלל ישראל.

בכבוד ובברכה

נ.ב. ס'איז איבעריק צו אונטערשטרייכן, אַז כאַטש דער בריוו איז געשריבן אין די עשרת־ימי־תשובה, איז אַבער דער אינהאַלט צייטיג דעם גאַנצן יאָר; און אַוודאי זיינען דעם אויבערשטנ'ס ברכות גלייך צייטיג דעם גאַנצן יאָר.

יום הכפורים

במענה על שאלותיו.

א) אין מנהגינו לומר ביוהכ"פ או"א ורבש"ע שקודם ואחרי פ' העקדה וכיו"ב.

ב) א"א תחנון וע"ח בקששעהמ"ט ביוהכ"פ גם אם לא חל בש"ק ואמר כ"ק מו"ח אדמו"ר (שליט"א) ע"ח יוהכ"פ זאָגט מען נאָר וויפעל מ'דאַרף . .

(ממכתב ג' חשון, תש"ט)

יוהכ"פ–סוכות

. . . ולסיים מענין ימים האלו שבין יוהכ"פ וחה"ס:

כתב מהרי"ל: מיד לאחר יום כפור יעסוק כל אדם לעשות סוכתו, משום שנשלמו ימי תשובה ויום ראשון שנכנס לחטא ח"ו יקדים את עצמו לאתחולי במצוה — והועתק התוכן ברמ"א שו"ע או"ח סוף סימן תרכד.

רמז עמוק רמזו בזה: כשעשה האדם תשובה על העבר וירא הוא שלא יכנס לחטא מכאן ולהבא, עצה יש לזה — יעסוק בסוכה.

זאת אומרת: סיבות, היותר רגילות, המביאות את האדם הישר לידי חטא ועון הן, כי טועה לאמר, אשר התורה והמצוה אינן ענין אלא לשעה קבועה ביום ואח"כ חפשי הוא לנפשו, אומר אשר התורה והמצוה שייכות רק לאבר פרטי של האדם: הראש (תורת המוסר אשר בתורה מספיקה), הלב (רחמנא לבא בעי, וקיום המצוות בפועל אינו אלא טפל ואינו מעכב) וכיו"ב.

וכשיעסיק שכלו ויתבונן במצות סוכה, מצוה הראשונה אחרי כפרת העונות, יראה אשר צריך להיות תשבו כעין תדורו (סוכה כו, א), כי המצוה היא דירתו של האדם, וכי מקפת היא את כל גוף האדם מכף רגלו ועד קדקדו וגם לבושיו וכליו בכלל . . .

(ממכתב א' דחוה"מ סוכות, תש"ה)

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
לאנשי כפר חב"ד, בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח הכפר שיחיו
— יום ד', ערב חג הסוכות ה'תשמ"ה —

עס זאָל זיין אַ שנה ברוכה, און מ'זאָל ממשיך זיין אַלע המשכות פון די ד' מינים צו אַלע ד' סוגים פון אידן (וואָס כנגדם זיינען די ד' מינים[1]), און אין אַן אופן אַז מ'מאַכט פון די ד' מינים — ד' סוגים פון אידן — אַן „אגודה אחת[2] לעשות רצונך בלבב שלם"[3],

און וויבאַלד אַז ס'איז דאָ דער „כולנו כאחד", זאָל מקויים ווערן ביתר שאת דער „ברכנו אבינו גו' באור פניך"[4], בגשמיות וברוחניות וברוחניות ובגשמיות גם יחד,

און ס'זאָל זיין „ושמחת בחגיך"[5], און ממשיך זיין פון דעם שמחה על ובכל השנה כולה, מתוך שמחה וטוב לבב,

ובמיוחד אין ארצנו הקדושה, „ארץ אשר גו' תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה"[6],

און בא יעדער איד און ביי אַלע אידן זאָל בקרוב ממש מקויים ווערן דער „ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל"[7], אַז דער אויבערשטער וועט זיי צוזאַמענקלייבן און מאגד זיין אין אַן „אגודה אחת"[8],

און גיין מיט זיי צוזאַמען לארצנו הקדושה, „בנערינו ובזקנינו גו' בבנינו ובבנותינו"[9], און טרעפן ארץ הקודש אין אַן אופן פון שלימות, צוזאַמען מיט „ירחיב ה' אלקיך את גבולך"[10], צוזאַמען מיט שלימות התורה, הנגלה והפנימית (חסידות) יחד.

ובפשטות — עס זאָל מקויים ווערן דער רמז אין די ר"ת פון היינטיקן יאָר — ה'תשמ"ה: ה' — ה"א הידיעה — השנה, ת' — תהא, ש' — שנת, מ' — מלך, ה' — המשיח —

עס זאָל זיין (תהא) מיט אַ ה"א הידיעה — שנת מלך המשיח, במהרה בימינו ממש, בעגלא דידן.

---

1) ויק"ר פ"ל, יב.
2) לא ד' אגודות — ראה ויק"ר שם. סהמ"צ להרמב"ם (שורש יא) שהם לא ד' מצות כ"א מצוה אחת דוקא.
3) תפלת ר"ה ויוהכ"פ.
4) „שים שלום" בחותם תפלת העמידה ובכל יום יום, וראה תניא פרק לב.
5) ראה טז, יד. וראה שו"ע אדה"ז (או"ח סתקכ"ט ס"ו) שהוא מה"ת גם בחוה"מ וגם בזמה"ז.
6) עקב יא, יב.
7) ישעי' כז, יב.
8) וההכנה לזה היא — „אגודה אחת" דכל ד' סוגים בישראל בזמן הזה, כמאחז"ל (תנחומא נצבים א. באבער — ד) „אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן אגודה אחת". ועי"ז „ישראל נגאלין" ואז יהי' שלימות ודרגא נעלה יותר באגודה ואחדות ישראל — ע"י הקב"ה — „ואתם תלוקטו גו'".
9) כמ"ש ביציא"מ — בא י, ט. וכימי צאתך מארמ"צ אראנו נפלאות (מיכה ז, טו).
10) ראה יב, כ. שופטים יח, ח ובפרש"י שם. וראה ד"ה אל תצר (מאמרי אדהאמ"צ דברים ח"א בתחלתו).

ברכת כ"ק אדמו"ר שליט"א
לאנשי כפר חב"ד, בעת מסירת האתרוגים ע"י באי כח הכפר שיחיו
— יום א', ערב חג הסוכות ה'תשמ"ו —

דער אויבערשטער זאָל העלפן אַז עס זאָל זיין אַ שנה טובה ומבורכת בכל הענינים, סיי בגשמיות סיי ברוחניות, און דער הידור און די הוספה אין דעם ענין פון ד' מינים זאָל מוסיף זיין בכל זה כמה פעמים ככה, ביז עד א"ס, ווי דאָס קומט מידו המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה[1] פון א"ס.

און בכלל — זאָל זיין אחדות פון עם ישראל, פון די אַלע ד' סוגים בישראל וואָס כנגדם זיינען די ד' מינים[2], ביז זיי ווערן אַלע איין מצוה[3], „אגודה[4] אחת לעשות רצונך בלבב שלם"[5], ובשמחה ובטוב לבב.

און מ'זאָל מקבל זיין בקרוב ממש פני משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלימה, וואָס דעמולט וועט מען מקיים זיין כל המצוות, בפרט אַ מצוה כללית (ווי מצות ד' מינים) — כמצות רצונך[6], ובשמחה ובטוב לבב, במהרה בימינו ממש.

---

1) כלשון ברכה שלישית דברכת המזון.
2) ויק"ר פ"ל, יב.
3) ראה סהמ"צ להרמב"ם (שורש יא) שהם לא ד' מצות כ"א מצוה אחת דוקא.
4) תפלת העמידה דר"ה ויוהכ"פ.
5) נוסף על זה שכל אחד מהד' מינים מצ"ע מורה על ענין האחדות — סה"מ תקס"ח ח"א ע' תמז ואילך. סידור שער הלולב רסד, ד ואילך. סה"מ תרל"ז ח"ב ע' שנח ואילך. המשך וככה תרל"ז פפ"ז. ובכ"מ.
6) כלשון תפלת מוסף. וראה תו"א ויחי מו, ד ואילך. תו"ח שם צה, א ואילך. אוה"ת שם (כרך ו) תתשכח, ב ואילך. המשך וככה הנ"ל פי"ז ואילך.

נוסח המברק שהואיל כ"ק אדמו"ר שליט"א לשלוח לאנ"ש שיחיו בכל מרחבי תבל לקראת חג הסוכות



ה'תשמ"ה

„יום וזמן שמחתינו דישמח ישראל בעושיו וישמח השם במעשיו, ושבתא טבא, ולהמשיכם בכל השנה כולה."

/מקום החתימה/

ה'תשמ"ו

יום טוב וזמן שמחתינו דישמח ישראל בעושיו וישמח השם במעשיו ולהמשיכם בכל השנה כולה.

/מקום החתימה/

ה'תשמ"ז

שבתא טבא וימי וזמן שמחתינו דישמח ישראל בעושיו וישמח השם במעשיו, ולהמשיכם בכל השנה כולה, ובמיוחד דכולה שבת להשם.

/מקום החתימה/



חג הסוכות

. . . א) להההערה והחילוק שעשיית הסוכה היא (חלק מה)מצוה (ובפרט — להירוש' שמברכים לעשות סוכה), משא"כ חתיכת אתרוג מאילנו — שאינה רק הכנה,

הרי בזה גופא הייתה כל השקו"ט*: מהי ההסברה (ולא לומר דגזה"כ היא) והגדר שיש הכנה קרובה לקיום המצוה ושאי אפשר בלעדה ובכ"ז אינה נחשבת ל(חלק מה)מצוה (כבאתרוג) ויש כהנ"ל ונעשית (חלק מה)מצוה (כבסוכה) וקצירת העומר ועוד.

ודובר בהרחבה יותר, שיש כו"כ דרגות בהנ"ל מתחיל מדעת הירוש' בעשיית סוכה שהיא מצוה בפ"ע (ועד"ז י"ל שהוא ענין עבודה שאינה תמה — יומא כד, א) דעת הבבלי שזהו חלק מהמצוה (אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו ר"ס תרמ"א), מכשירי מצוה שכורתין בשבת עצים לעשות פחמין לעשות ברזל שממנו יעשו איזמל למילה (שבת קל, א) וכו', ועד להכנה שאינה נכנסת בגדר המצוה כלל (וע"ד — שמחובר אינו בגדר דהכשר וכו'), ופשיטא שאין קס"ד לברך עלי'.

ב) הרמב"ם הל' ברכות (פי"א ה"ה) נקט בחדא מחתא עשיית סוכה ועשיית לולב — ואין עשי' בלולב אלא חתיכתו מאילנו, שהרי לולב א"צ אגד (ראה סוכה יא, ב).

הזכרתי חתיכת אתרוג — לעורר שצ"ע — להקס"ד לברך על עשיית לולב, באם חתך אתרוג ושאר המינים קיבל מחברו, הרי לכאורה אא"פ שיברך כ"א לעשות אתרוג (ותלוי בהסברת „ונקרא על שמו").

ג) יתרה מהנ"ל ברמב"ם (שם ה"ט) — מסוכה מו, א — דשהחיינו מברך בעת העשי' דלולב. וראה שו"ע אדה"ז שם.

ד) מאמתי חל ש"ש על הסוכה ולולב כו' — כיון דילפינן מחגיגה (סוכה ט, א) לכאורה הי' מסתבר לומר שדינם בזה כמו בקדשים**, אבל מפורש שזהו (רק) כל שבעה (סוכה ט, א). וי"ל דמילתא דפסיקא לי' קתני. ולהעיר מהצ"צ בס' אור התורה (לסוכות ע' א'תשה) שהביא מא"ר סתרל"ח ופמ"ג סתרל"ח א"א סק"ג — דה"ל קדושת הגוף ולא רק איסור להשתמש בהן כבציצית, והאריך שם. ועפ"ז יש חילוק בין ז' הימים ויום השמיני — אף שברמב"ם סוף הל' סוכה כוללם יחד. ואכ"מ.

---

*) בהתוועדות דשמח"ת תשל"ו. המו"ל.

**) (ועפי"ז יומתק מה שמד"ס עכ"פ גם עצי הדפנות בכלל ואף דכל סוכה הכתוב סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה (רש"י סוכה יב, א) — ע"ד שפשטה קדושה בכולה, וכל' אדה"ז (ר"ס תרל"ח) חל עליהם קדושת הסוכה).

דרך אגב – התקו"ז (ת"ע קלא, ב) שהובא בשו"ת אבנ"ז שציין כת"ר: וכל פקודין דעשי' כגון סוכה ולולב תליין בידין – יל"פ (עכ"פ בדוחק קצת) שבנוגע לעשי' דלולב הכוונה ללקיחתו „בידין"***.

(ממכתב ט' מ"ח, תשל"ו)

***) מכתב בהמשך למכתב זה נדפס בלקו"ש חי"ב ע' 214. המו"ל.



. . . עוד כותב: מפלפלין דכיון דאסור לעשות סוכה בעזרה משום לא תטע לך כל עץ איך אכלו הכהנים שירי המנחות בחה"ס, ותירץ דכיון דמשולחן גבוה קזכו הוי אכילת גבוה דפטורה מסוכה,

וכמה הערות בדבר זה, ולכת"ר יספיק הקיצור: א) אסור לא תטע הוא דוקא בשני תנאים: בנין של עץ וגם של קבע (רמב"ם הל' עכו"ם ספ"ו, ונסמנו המקורות בנ"כ) ולפ"ד הכס"מ (רמב"ם ביהב"ח פ"א ה"ט) צ"ל עוד תנאי שלישי: קבוע בבנין.

וא"כ יכול לעשות סוכה בלי תנאים אלו, וגם הסכך ה"ה מקש ועלים ולא עץ (יעוין שבת סו, א, והעיר ע"ז באור שמח על הרמב"ם שם).

ב) אף דאסור להוסיף בבניני ביהמק"ד בכל אופן משום דכתיב הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל – במקום גדר, ועל אכו"כ מצוה, מותר (סוכה נא, ב), ובפרט די"ל דאין הכי נמי ובכתב מיד ד' גו' היתה ג"כ סוכה.

ג) עפהנ"ל יתפרש הכתוב (נחמי' ח, טז) ויעשו להם סכות גו' ובחצרות בית האלקים כפשוטו דקאי אעזרה, ואין צריך לדחוק דהיינו הר הבית.

להעיר בערכין (ג, ב) ובתוד"ה ובני (שם) ויעויין בתמיד (כז, א) שכל הכ"ד מקומות היו מבחוץ לעזרת ישראל.

ד) אפילו אם נפרש קרא דנחמי' בהר הבית עכצ"ל כפי המבואר בהערות א־ב הנ"ל אליבא דספרי פ' שופטים – הובא בכס"מ – דגם הבונה בהר הבית בל"ת.

ה) מ"ש בילי"ש שופטים לא תטע לך עץ אפילו בית אפילו סוכה – ע"פ פי' הפשוט לא קאי כלל בסוכת מצוה, אלא בסוכה סתם, ואומר אפילו סוכה בניגוד לבית וע"ד מ"ש (בראשית לג, יז) ויבן לו בית ולמקנהו עשה סוכות, ועוד.

ו) בספרי ס"פ ראה: חה"ס תעשה לך ז' ימים להדיוט ומנין אף לגבוה ת"ל כו', בספרא ס"פ אמור: יכול תהי' חגיגה וסוכה לגבוה ת"ל כו' הא כיצד חגיגה לגבוה וסוכה להדיוט, ואף לאחר ישוב המפרשים בסתירת שני מאמרים הנ"ל בכ"ז עדיין צע"ק.

ז) אכילת שיירי מנחות בעזרה לכאורה ברור דפטור מסוכה, כי זה הכלל במצוה זו תשבו בסוכה כעין ההנהגה בדירתו כל השנה (סוכה כז, א) וכמו שבכל השנה לא היו הכהנים אוכלים השיריים אלא בעזרה ולא בבית דירתם, הרי גם בחה"ס יעשו כך.

וא"ת אם אכילת ק"ק פטורה מסוכה וחולין מאי בעי התם (יעויין בארוכה במל"מ הל' שחיטה פ"ב ה"ג וש"נ) א"כ למה עשו סוכות בחצרות בית אלקים (אם נפרש שהוא בעזרה), ואינה קושיא כלל דמצות סוכה היא לא רק באכו"ש* כי אם על כל עניניו והרי מותר להתעכב בעזרת ישראל ואפילו להכנס לשם גם שלא לצורך עבודה, וכדאיתא בכלים (פ"א מ"ח) עזרת ישראל כו' עזרת כהנים מקודשת ממנה שאין ישראל נכנסים לשם אלא בשעת צרכיהם.

(ממכתב כח תשרי, תש"ה)

---

*) העירני הרה"ג הר"א זיסקינד דגם באכילה מצינו חיוב סוכה בעזרה, גם ע"פ הנ"ל, והוא באכילת לחמי תודה וכיו"ב דמותרין בכל העיר ונאכלין גם בעזרה (שבועות טו, א).

. . . מה שכותב בענין האתרוגים שלוקחים במקומו עתה אתרוגים הגדלים שם* והרב אומר שמוחזקים הם לכשרים ואינם מורכבים, וכאשר בדק אותם לא מצא בהם גרעינים, הנה אם בטוח הדבר שיש חזקת כשרות בהם הרי הם כשרים למצות הד' מינים, באשר הסימנים שנאמרו אינם מדאורייתא וגדולה כח חזקה אם רק ברור הדבר שיש בהם חזקת כשרות. וראה בקונט' חג הסוכות** אשר בידינו יש קבלה להדר אחר אתרוגי קאלאבריא דוקא ואדה"ז אמר על זה שהוא מטעם הידוע לו, אבל בכל זאת כיון שבכמה מדינות לוקחים אתרוגים אחרים ולקיחתם היא בחזקת מכמה דורות, קשה עלי הדבר להטיל ספק אצלם, אַריינוואַרפן זיי אין אַ ספק. ומובן שאין זה נוגע לנו חסידי חב"ד וכל השייכים אליהם שאין לנו אלא מנהג אדמו"ר הזקן והוא לברך על אתרוגי קאַלאַבריא. ובענין הסימנים ראה ג"כ בספרים המובאים בשער הכולל פרק ל"ז, ומובא שם משו"ת חתם סופר אשר אתרוגים הבאים מיאנאווא אין צריך שום סימן עליהם. ולכאורה משמע מזה שגם להחמיר אין נוגע כ"כ הסימנים. ואתענין לדעת מאין הם לוקחים לולבים וערבות במדינתו עתה.

(ממכתב ה' חשון, ה'תשי"א)

---

*) במרוקו. המו"ל.

**) נדפס גם בספר המנהגים-חב"ד ע' 65. המו"ל.

. . . מ״ש אודות אתרוגים בלתי מורכבים שרואה בהם כמה שאין להם פטום וגם לא גומא במקום זה ובמילא מסתפק איזו מהם עדיף, אם אתרוג המורכב או אתרוג הנ״ל כיון שיש ריעותא זו וכמבואר בנ״כ השו״ע סי׳ תרמ״ח.

והנה יעויין בשו״ת חת״ס או״ח סי׳ ר״ז אשר דינו של אתרוג הוא כענין עוף טהור שאינו נאכל אלא במסורת, וכן מבואר אשר הסימנים פשיטא שאינם דאורייתא ולא נזכר בש״ס ובראשונים. ומזה נלמד ג״כ למ״ש אודות הכרח הגומא שפס״ד זה בא מהמציאות, משא״כ כשמתגלים אתרוגים הידועים במסורת לבלתי מורכבים בלא פטום וגם בלא גומא, וכמדומה ברור כמה מאתרוגי שכותב אודותם החת״ס שיש בהם מסורה הם בלא פטום וגם בלא גומא, ואפשר שלא הגיעו מינים אלו למקום האחרונים הכותבים ע״ד הכרח הגומא.

(ממכתב ה׳ מ״ח, תשט״ו)

. . . במה שהעיר במכ׳ שנסתפק אם יוצאים במדינתו במצות ד׳ מינים, כיון שהמלכות גזרה שכל פרי הבא לאוסטראליא בלי תעודת בריאות, מחרימים אותו, ורק שהפקיד נוהג מעצמו היתר למסור להבעלים על ימי החג ע״מ שיחזירו לו אחר החג לשריפה, ונוהגים שם היתר בזה מקדמת דנא, וחושש הוא שכיון שמצד גזירת המלכות הפרי אסור באכילה, ומחוייבים לבערו מן העולם, ורק שהפקיד עושה לפנים משוה״ד, וא״כ אין כאן לא דין ממון ולא היתר אכילה.

הנה אין הזמן גרמא להאריך בזה, אבל לדעתי אין כאן מקום לחשש, ואזכיר רק שנים מהטעמים:

א) שאין האיסור על האתרוג כ״א האיסור הוא על המקום. דוגמא לדבר אם מותר לברך אתרוג בבית המקדש, כיון ששם אסורים באכילת חולין, אשר משטחיות לשון המשנה משמע בברור שהיו מברכים אתרוג ולולב גם במקדש, והטעם כי אין הענין שהאתרוג אסור באכילה, אלא שבביהמ״ק אסור לאכול חולין. ועד״ז הוא גם בנדון דידן, שאין האתרוג חייב שריפה אלא שבמדינת אוסטראליא אסור להשהות פירות מחו״ל בלי תעודה.

ב) ברור הדבר שיש כאן דין ממון, לכמה וכמה ענינים, ומהם שאם בעל האתרוג חפץ לצאת לחוץ מדינת אוסטראליא, הרי בודאי לא יפריעו בעדו לקחת האתרוג עמדו, והוא הדין בענין היתר אכילה, שאם תיכף בהבאת האתרוג להמדינה ירצה האדם לבערו ע״י אכילה, לכאורה ברור שירשו לו, אם יקבל ע״ע האחריות בעד בריאותו.

(ממכתב י״ב אלול, תשי״א)

. . . נזדמן לי מש"כ בהמודיע מערחה"ס, ואף שאין משיבין על הדרוש, יש להעיר במה שתמה שבשו"ע או"ח סתרכ"ה אין בו הלכה*, 1) גם סת"ל עד"ז הוא. 2) בסתרכ"ה י"ל שההלכה היא כללות המצוה דישיבה בסוכה אלא שכתבה בל' הכתוב, ובזה מיושב בניחותא התחלת סתרל"ט: כיצד מצות ישיבה בסוכה. או י"ל שצ"ל בשו"ע ג"כ התיבות למען ידעו — וזהו ג"כ הלכה, אשר (עכ"פ לכתחלה) צ"ל הידיעה שיושב בסוכה כו' וכמו שהאריך הב"ח, מג"א, פרמ"ג, שו"ע אדה"ז וכו' (כי לפי ביאור כת"ר ב„המודיע" חסר בשו"ע העיקר אשר צ"ל הידיעה), אלא שאח"ז בא מדפיס שלא למד כל צרכו, ומהחסרון ידיעה, רצה למעט בטרחתו ע"י קיצור ל' הכתוב, והשמיט התיבות למען ידעו דורותיכם. וראי' חזקה להנ"ל אשר בשו"ע — צ"ל התיבות למען ידעו — כי בטור ובשו"ע אדה"ז נמצאו, אף שגם הם לא הביאו את כל הכתוב . . .

(ממכתב כ"ח כסלו, תשי"ב)

*) וראה לקו"ש חל"ב ע' 140 ואילך. המו"ל.

. . . מ"ש בענין סוכה שיש כאלו שאומרים שיותר טוב שתהי' הסוכה חוץ מהבית, ולא כענין תדורו, מעולם לא שמעתי דיעה מוזרה זו, והרי ידוע שגם בליובאוויטש היתה אחת הסוכות מלפנים חדר בהדירה שלימי הסוכות היו מסירים את גגו.

(ממכתב י"א מ"ח, תשט"ז)

במענה על מכתבו מי"ז אלול, בו כותב אודות הענין דשינה בסוכה* ומעורר ע"ד מנהג איזה מאנ"ש במקומות מיוחדים בזה.

הנה עליו להוודע אצלם אודות היסוד של מנהגם זה, כי בל"ס ידועים הם מאז לשומרי תומ"צ ומדקדקים בהם. וזאת למודעי אשר בענין השינה בסוכה הרבה יש להאריך** ואכ"מ. ונמצאים עוד איזה ענינים עד"ז שאין אפי' ותיקין נוהגים בהם אף

*) ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 272. ובארוכה — לעיל ע' 211 ואילך. המו"ל.

**) ומהנקודות בזה: שלילת דבר בזוי בסוכה. ומצטער.

שלכאורה הדין מפורש בשו״ע מבלי חולק, ואדרבה עוד יותר מדין השינה בסוכה, ולדוגמא ענין הדלקת נרות חנוכה על פתח ביתו מבחוץ, דמפורש הוא בש״ס ומחבר. וכמו שהקשה בנמוקי או״ח סי׳ תרע״א.

לפלא שמסתפק במכתבו בקושיא לחוד, ואינו מודיע אף מלה בהנוגע לשיעוריו בתורת הנגלה ובתורת החסידות, ולא עוד אלא גם אישתמיטתי׳ מנהג כל ישראל, ומקורו בראשוני מחוקקי המנהגים מהרי״ל וכו׳ אשר משנכנס אלול כשכותב אדם אגרת צריך לרמז בו ענין דברכת השנה ומדויל ידו משתלם.

בברכת כתיבה וחתימה טובה.

(ממכתב כ״ד אלול, תשט״ו)



איך האָב ערהאַלטן אייער בריף פון א׳ האזינו, אין וועלכען איר פרעגט, וואָס איז דעם סידור פון נוסח אדמו״ר הזקן שטייט אַז אויך די צווייטע נאַכט סוכות זאָל מען פריער מאַכן ליישב בסוכה און דערנאָך שהחיינו, און באַ אונז דאַגעגען פירט מען זיך*, אַז די צווייטע נאַכט, מאַכט מען פריער שהחיינו און דערנאָך ליישב בסוכה.

ענטפער: אונזערע מנהגים זיינען מיוסד אויף דעם וואָס מיין שוועער כ״ק אדמו״ר זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, האָט דערציילט ווי זיין פאָטער (אדמו״ר מוהרש״ב) נ״ע האָט זיך נוהג געווען, און אויך האָט זיין פאָטער נ״ע אַזוי אָנגעשריבן אין די הגהות אין דעם סידור אין וועלכען ער האָט געדאַווענט (זעהט נאָך אין דעם סידור תורה אור וועלכער איז געדרוקט אין נויאָרק, תש״א**, אין די הגהות דף רל״ג, ד״ה קידוש לשלש רגלים).

און בכלל ווייסט איר זיכער, אַז אונזערע רביים האָבן מדייק געווען זייער אין די מנהגים, נאָר ניט אַלץ — ווי זיי האָבען זיך געפירט — האָט מען מפרסם געווען, און דעריבער האָבן חסידים פון דעם ניט געווואוסט, און דערפון איז אַרויסגעקומען מיספאַרשטענדנישן, און דאָס איז דער זכות פון אונזער דור, ווי מיין שוועער כ״ק אדמו״ר האט פילע מאָל געזאָגט, וואָס מ׳האָט מגלה געווען זאַכן, וועלכע זיינען ביז יעצט ניט נתגלה געווארען, און יעצט האָט מען געגעבען רשות צו מגלה זיין זיי, אַזוי אויך האָט מען אונז יעצט מגלה געווען אוצרות פון סיפורים פון רבוה״ק זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע, וועלכע מען האָט ביז יעצט ניט מגלה געווען, וואָס פילע פון זיי זיינען שוין געדרוקט

---

*) ראה ספר המנהגים־חב״ד ע׳ 67. המו״ל.

**) ובהוצאת תשמ״ז — ע׳ 490. המו״ל.

אין די שיחות וואָס זיינען שוין אָפגעדרוקט געווארען, און פילע פון זיי זיינען שוין גרייט צום דרוק . . .

וואָס עס שטייט אין סידור אז בליל ב' זאָל זיין ווי בליל א' — האָט עס געשטעלט דער צוזאַמענשטעלער, און ניט דער אַלטער רבי. אדרבה, אין שולחן ערוך פון אדמו"ר הזקן (סי' תרמ"ג ס"א) האָט דער אַלטער רבי צוגעשטעלט צוויי וועריאַנטן בליל א' — און דערפון לערנט אָפ דער רבי (מהורש"ב) נ"ע, אַז בליל ב' איז ניט אַזוי דער דין. וכמו שכתב בהגה הנ"ל.

(ממכתב י"ב תשרי, תש"ב)

מאשרים קבלת מכתבו מערב יוהכ"פ, בו כותב אודות המנהגים בהנוגע לד' מינים, ות"ח על רשימתו זו, אף שבנוגע אל הפועל הנה קשה להעמיד על מה שנהג פב"פ, ובפרט כשלא שמע ממנו הטעם ובפרטי פרטיות שאפשר שלא הי' בזה אלא ענין של אקראי וכו'.

במ"ש אודות אמירת השם*, הנה גם פלא בדבר, כי ע"פ פירוש השפוט שייך הוא ללפניו** ולא לאחריו, וצ"ע למה לשנות בנענועים, ובפרט שהוי' מדת הרחמים, ורחמים נוטה כלפי חסד לדרום . . .

(ממכתב י"א תשרי, תשט"ז)

*) בנענועים שבפסוק הודו לה'. המו"ל.

**) וכ"מ גם מל' אדה"ז בסי' (קודם הלל) שכותב בהודו לה' אף שלבסוף מסתפק בתיבת הודו.

במענה על מכתבו מיום הרביעי, בו שואל על מנהגם הטוב של כמה וכמה מישראל המזכים את הרבים במצות נטילת ארבעת המינים, אשר כדרז"ל בויקרא רבה פ"ל הוא הוא הסימן אשר דידן נצח לשנה טובה ומתוקה בכל הענינים.

ושואל אשר ברחוב בין המון עוברים ושבים יש לחוש בודאי שבשיעור מלא עיניו איכא טפח מגולה באשה בשער ושוק וכו', נמצא דעוברים על לאו דאורייתא כשעושים הברכה, והברכה והנטילה אפילו בשארי הימים הוא רק דרבנן.

ומובן שתמהתי ביותר וביותר לקושיא כזו שיבטלו ודאי מצוה דרבנן מפני שאפשר שאותו המברך בעת הברכה ימצא נגדו הנ"ל ומול פני המברך הנ"ל כו', וכו', ואין כאן המקום להאריך בפרטי הדינים אשר בכמה אופנים מותר אפילו בעוצם עיניו, עאכו"כ כשמחזיר פניו וכו', כמבואר ומצוינים המקורים באחרונים בשו"ע או"ח סי' ע"ה. וראה ג"כ שו"ת אדמו"ר הצמח צדק חלק אבה"ע סי' קל"ט ובשער המילואים שם סי' מ"ה ובחידושיו על הש"ס לברכות פרק ג'.

ואשרי חלקם של כל המזכים את הרבים במצוה האמורה, וכידוע פירוש רז"ל בהרמזים שלה, אשר ד' המינים כוללים כל בני ישראל אין יוצא, וכמו שאי אפשר לצאת ידי המצוה כלל מבלי האתרוג, שיש בו טעם וריח, כן ממש אי אפשר לצאת ידי מצוה זו כלל מבלי הערבה, שאין בו לא טעם ולא ריח.

(ממכתב ג' מ"ח, תשי"ז)

~

אמור אמרתי, אשר, כמו בכל שנה, יבוא הנה לימי השמע"צ ושמח"ת ונתראה ונשוחח יחד. וכנראה אשר סיבות מסיבות שונות עכבוהו ולא יכול להוציא לפועל נסיעה זו.

וחבל, וכמרז"ל (ר"ה טז, ב) חייב אדם להקביל פני רבו ברגל. וראה בכסף משנה ברמב"ם הל' ת"ת פ"ה ה"ז.

והנה אף שעתה מקילין בהנ"ל, וכמה טעמים נאמרו בזה, הנה עוד אחת יש בזה. והוא ע"פ הידוע הקושיא במה שאנו אומרים ואין אנו יכולים לעלות ולראות ולהשתחות לפניך, דבשלמא לעלות ולראות אי אפשר מפני היד כו' אבל ההשתחוואה אפשר להיות בכל מקום לפניו ית' כמו ואנחנו כורעים ומשתחווים כו' ולמה צריך לזה ביהמ"ק דוקא. והתירוץ ע"ז הוא כי יש ב' בחינות בהשתחוואה: א) השתחוואה חיצונית שמשתחוה בגופו או, מדרגה נעלית יותר בהשתחוואה חיצונית, שבמעשה בפועל, שזה תלוי בגופו, לא ימרוד במלך מלכי המלכים הקב"ה. ב) השתחוואה פנימית שנעשה בבחי' ביטול רצונו מפני רצון הקב"ה שאין לו רצון וחפץ אחר כלל, וזהו השתחוואת הנפש. והשתחוואה זו היו מקבלים ישראל ע"י הרא"י ברגל בביהמ"ק. ומשחרב ביהמ"ק הגם שאין אנו יכולים להשתחוות עכ"פ נתפשטה קדושת הארה זו אפס קצהו במקדש מעט ביהכ"נ וביהמ"ד והיינו בשעת התפלה (בלקו"ת פ' ברכה ד"ה מזמור שיר — הראשון — פ"ב בארוכה).

והנה רואין אנו במוחש, אשר לבוא למדרגת בטל רצונך שכלך וכל כחות נפשך בלי סיוע — קשה מאד: כי בהכירו ערך עצמו, לא ימצא טעם מספיק שיבטל רצון עצמו מכל וכל. ואדרבה, אם יתקרב לידי הכרה והחלטה שצריך הוא לבטל רצון עצמו, הרי

איש שבא להחלטה כזו ה״ה ירא שמים במדרי׳ חשובה, וא״ה שוב אינו מובן למה אין לו לסמוך על החלטות שכלו ורצונו. והעצה היעוצה היא שיבקש עזר מאדם כזה שמודה הוא בו שעומד למעלה ממדריגתו הוא, ואין לו פניות ח״ו בענינים אלה, שאז בטח ישמע לפקודתו מה שיורהו בדרכי עבודת ה׳. והזמן המסוגל לזה הוא בשלש רגלים וע״ד דוגמא כמו שהי׳ בזמן שביהמ״ק הי׳ קיים. והאריכות בזה אך למותר.

ויהי רצון שימלא ע״י מכתבי כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א, עכ״פ מה שאפשר להביא בכתיבה ועד שיתראה אתו פא״פ.

(ממכתב כ״ד תשרי, תש״ח)



איך האָב געריכט אַז מיר וועלן זיך זען דאָ סוכות צייט (לויט ווי אייער געוואוינהייט איז געווען צו קומען צו כ״ק מו״ח אדמו״ר שליט״א אויף די טעג) און ווינשן זיך אַ פתקא טבא לשנה טובה ושמחה. ליידער זייט איר דעם יאָר ניט געקומען. האָפנטליך איז אַלעס כשורה בבריאות הגוף באַ אייך און בני ביתו יחיו.

פון מעלות הכהנים ועבודתם וואָס זיינען אויך דאָ לאחר חורבן בית המקדש איז נשיאות כפים בשעת התפלה, וואָס בתי כנסיות וועלן טאַקע אָנגערופן מקדש מעט.

איינע פון די זאַכן וואָס עלי׳ לרגל בבית המקדש פלעגט אויפטאָן באַ אַ אידן לויט ווי חסידות ערקלערט איז געווען דאָס, וואָס ער פלעגט זיך משתחוה זיין, און ניט נאָר בחיצוניות, מיט דעם גוף, נאָר אויך מיט זיין נשמה, ד.ה. אַז ער פלעגט מבטל זיין אַלע זיינע כחות הנשמה רצון שכל מדות צום אויבערשטן, במילא איז פאַרשטענדליך אַז אַ בית הכנסת וואו די השתחואה פנימית וועלט אויסגעפירט אַם בעסטן, איז מער מקדש מעט, נעענטער צו מעלת בית המקדש.

און דאָס געפינט אַ חסיד ווען ער דאַוונט אין ביהמ״ד פון זיין רבי׳ן, וואָס יעדער חסיד איז דאָך מער־ווייניקער בטל צום רבי׳ן. און אַ חסיד כהן נושא כפיו בביהמ״ד של רבו אין פאַרגלייך צו נשיאות כפים אין אַ סתם בית המדרש איז נעענטער צו נ״כ בבית המקדש (וואָס איז געווען שלא בערך גרעסער ווי נ״כ אין מדינה. זע משנה סוטה לז, ע״ב) . . .

(ממכתב כ״ה תשרי, תש״ח)

שמע"צ–שמח"ת

. . . ובמענה על הערותיו במה שלמדו:

א) בסידור סוף שער הסוכות וז"ל: בענין ההקפות בשמע"צ בס"ת עצמה . . והוא ענין המנהג נביאים בהקפות כו' מנהג הנביאים בלבד כו' ושמחת ההקפות לפי שהוא שמחה דס"ת עצמה גבוה היא כו' עכ"ל. ושואל איפא המקור שזהו מנהג נביאים. – בלקו"ת סד"ה ושאבתם מים (השני) איתא „ואינו אלא מנהג" ואין שם התיבה „נביאים". וכ"ה בסידור מהרי"ד בלא תיבת נביאים. –

והנה את"ל שאין זה טה"ד בסידור אדהאמ"צ – הרי, לחומר הקושיא, י"ל מקור שזהו מנהג נביאים, אף אם הוא דוחק קצת. והוא בהקדם: בדא"ח הנ"ל מסביר החילוק בין ניסוך היין המים והקפות – שהם להמשיך מוחין דאימא מוחין דאבא מקיפים דאבא – ובמילא ניסוך היין מוחין דאימא אפשר וצ"ל דין כתוב בתושב"כ אימא, ניסוך המים מוחין דאבא אפשר וצ"ל דין מפורש בתושבע"פ אבא, הקפה בס"ת עצמה מקיפין דאבא (שלמעלה מאבא וכש"כ מאימא) א"א שיהי' זה דין אפילו מד"ס, ולכן אינה אלא מנהג נביאים.

והנה כמה פרטים בענין ההקפות: א) שזהו בס"ת עצמה. ב) שזהו ענין של מעשה ולא של שכל מדות או מחו"ד. ג) שאופנם להוציא הס"ת מן ההיכל המקיפה, וכמוש"כ בסידור שם. ד) שאח"כ מקיפין בה. – וי"ל בפעולות ורמזי' פרטים הנ"ל: א) לפי שזהו בס"ת עצמה לכן השמחה שייכת לכל ישראל, ולא רק לבינה בחי' הלוים או לחכמה בחי' סופר, כי זהו למעלה משניהם גם מאו"פ דחכמה, ונתב"ס. ב) בהיותו ענין של מעשה יכול להמשיך או"מ, ועפמשנ"ת בכ"מ במעלת מצות מעשיות קב"ע עבד פשוט וכו'. ג) ע"י שמוציאין מן ההיכל, א"א, וכמוש"כ בסידור שם, הרי המקיפין שהמעשה ממשיכם הם מא"א, היינו מקיפין דאבא. ד) ע"י שמקיפין אח"כ – הרי זה פועל אופן קליטתם באדם, כי להיותם מקיפין גבוהים וכלליים צ"ל הקליטה באדם בתחלה בעיגולים ואח"כ ביושר. וכמשנ"ת בשיחת שמח"ת תרנ"ב שבתחלת ס' תורת שלום.

המורם מכ"ז: פרטי א' ג' הנ"ל מורים על מהות ההמשכה. ע"י פרטי א' ב' ג' נעשית ההמשכה. פרט ד' – שייך לאופן הקליטה באדם. מובן מזה, דמה שנוגע להמאמר בסידור בהחילוק שבין איכות דין ניסוך היין המים וההקפות – הם רק הפרטים א' ב' ג'. ופרטים אלו מנהג שנהג נביא הוא, היינו דוד המלך אשר נביא הי' (עיין רש"י מגילה יד, א). כי בדוד מצינו כשהוציאו הארון מבית גו' דוד מפזז ומכרכר והייתי שפל בעיני ועם האמהות עמם אכבדה (ש"ב ו). ומנהג דוד הנביא בזה הוא הוראה לכל ישראל, כמוש"כ ברמב"ם סוף הל' לולב. ומנהג נביאים כאן – אין הכוונה שמצינו שעשו כן בשמע"צ

דוקא, אלא שמצינו אותם מוציאין ס"ת מהיכל הבית – המקיפה ואז השמחה ביותר ובענין של מעשה ורקוד דוקא. –

כן מש"כ בסידור דענין ההקפות הוא מנהג נביאים – אין הדיוק בזה הקפות ולא הליכה ביושר וכה"ג, כי אם אשר לפעמים מוציאין ס"ת מהיכלה והשמחה אז בענין של מעשה „בשמחה גדולה ולרקד בפניהם" ולא ע"י לימוד וכיו"ב.

ולהעיר אשר סעודת שמח"ת למדים משלמה (קה"ר בתחלתו, טושו"ע או"ח סתרס"ט) שגם הוא ממ"ח נביאים. ועייג"כ זח"ג רנו, ב. ת"ז תכ"א (נו.) מענין שמח"ת . . .

(ממכתב ט"ז טבת, ה'תש"י)

ברכה

. . . לקושיתו להמובא ביל"ר פ' ברכה מס' התמונה שמשה וצפורה נקברו במערת המכפלה שהוא היפך מכמה מחז"ל – הרי בכמה ענינים מצינו מדרשות חלוקות. ולהעיר ממדרש שלישי (ספרי הובא ביל"ר שם) דמחילה יוצאת מקבורתו של משה לקבורתם של אבות.

(ממכתב כ"ח כסלו, תש"כ)

מברקי כ"ק אדמו"ר שליט"א להקפות שניות באה"ק תובב"א:
א) בירושלים עיה"ק. ב) כפר חב"ד (נה"ח ועוד).

א

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בירושלים עיר קדשנו תוב"ב אמן
בתוככי כל עמנו בני ישראל השמחים
בשמחת התורה בכל מקום שהם — שליט"א

בזמן שהשמחה כפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו במקדש מלך עיר מלוכה הנצחית דעמנו הנצחי, ירושלים השלימה עיר שחוברה לה יחדיו,

בתוככי כל ארצנו הקדושה, פלטרין של מלך, בשלימותה,

שניתנו בנחלת עולם לעמנו גוי קדוש עם עולם, מאלקי עולם ככתוב בתורתו הנצחית —

שלימות הארץ ושלימות העם ושלימות תורתנו הקדושה.

ויהי רצון שתשוב ירושלים בקרוב ממש ליעודה ותפקידה וכהבטחת נביא הגאולה ישע' אשר ממנה תצא תורה ודבר השם

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי. וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ, בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

המשתתף בשמחתכם — שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

וכהבטחת . . ישע': ב, ג.
ממזרח . . אל תכלאי: ישע' מג, ה-ו.
וידעו . . הארץ: תהלים פג, יט.

ב

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ה
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בכפר חב"ד (נה"ח כו') אשר באה"ק
תובב"א, על ידי משיח צדקנו,
בתוככי כל עמנו בני ישראל השמחים
בשמחת התורה בכל מקום שהם – שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה בשלימותה, אשר תמיד עיני השם אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי, והשגחת השם עושה פלא בטוב הנראה והנגלה

וראו כל עמי הארץ כי בישראל גדול שמו – בשלמות התורה שלמות העם ושלמות הארץ,

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי,

וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ, בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

המשתתף בשמחתכם – שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

מברקי כ"ק אדמו"ר שליט"א להקפות שניות באה"ק תובב"א: א) בירושלים עיה"ק. ב) כפר חב"ד (נה"ח ועוד).

א

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ז
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בירושלים עיר קדשנו תוב"ב אמן

בתוככי כל עמנו בני ישראל השמחים
בשמחת התורה בכל מקום שהם – שליט"א

בזמן שהשמחה כפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו במקדש מלך עיר מלוכה הנצחית דעמנו הנצחי, ירושלים השלימה עיר שחוברה לה יחדיו,

בתוככי כל ארצנו הקדושה, פלטרין של מלך, בשלימותה,

שניתנו בנחלת עולם לעמנו גוי קדוש עם עולם, מאלקי עולם ככתוב בתורתו הנצחית –

שלימות הארץ ושלימות העם ושלימות תורתנו הקדושה.

ויהי רצון שתשוב ירושלים בקרוב ממש ליעודה ותפקידה וכהבטחת נביא הגאולה ישעי' אשר ממנה תצא תורה ודבר השם

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי. יראה אל אלקים בציון, בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

המשתתף בשמחתכם – שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

וכהבטחת . . ישעי': ב, ג.
ממזרח . . אל תכלאי: ישעי' מג, ה-ו.
יראה . . בציון: תהלים פד, ח.

ב

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ו
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה
בכפר חב"ד (נה"ח כו') אשר באה"ק
תובב"א, על ידי משיח צדקנו,
בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים
בשמחת התורה בכל מקום שהם – שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה שמחת ישראל בתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה בשלימותה, אשר תמיד עיני השם אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי, והשגחת השם עושה פלא בטוב הנראה והנגלה

וראו כל עמי הארץ כי בישראל גדול שמו – בשלמות התורה שלמות העם ושלמות הארץ,

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי. יראה אל אלקים בציון,

בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו,

המשתתף בשמחתכם – שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

תמיד . . שנה: עקב יא, יב.
ממזרח . . אל תכלאי: ישעי' מג, ה-ו.
יראה . . בציון: תהלים פד, ח.

מברקי כ"ק אדמו"ר שליט"א להקפות שניות באה"ק תובב"א:
א) בירושלים עיה"ק. ב) כפר חב"ד (נה"ח ועוד).

א

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ז
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה בירושלים
עיר קדשנו תובב"א
בתוככי כל עמנו בני ישראל השמחים בשמחת התורה
בכל מקום שהם – שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה, שמחת ישראל בהתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו במקדש מלך עיר מלוכה הנצחית דעמנו הנצחי, ירושלים השלימה עיר שחוברה לה יחדיו,

בתוככי כל ארצנו הקדושה, פלטרין של מלך, בשלימותה,

שניתנו בנחלת עולם לעמנו גוי קדוש עם עולם, מאלקי עולם ככתוב בתורתו הנצחית –

שלימות הארץ ושלימות העם ושלימות תורתנו הקדושה.

ויהי רצון שתשוב ירושלים בקרוב ממש ליעודה ותפקידה, וכהבטחת נביא הגאולה ישעי' אשר ממנה תצא תורה ודבר השם.

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

רצית השם ארצך שבת שבות יעקב, ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי, לשכון כבוד בארצנו,

בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

המשתתף בשמחתכם – שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

וכהבטחת . . ישעי': ב, ג.
רצית . . יעקב: תהלים פה, ב. (וראה מדרש תהלים עה"פ) השייכות ל(שנת ה)שמיטה.
ממזרח . . אל תכלאי: ישעי' מג, ה-ו.
לשכון כבוד בארצנו: תהלים פה, יו"ד.

ב

ב"ה, ערב חה"ס ה'תשמ"ז
ברוקלין, נ.י.

כבוד המשתתפים בהקפות שמחת תורה בכפר חב"ד
(נה"ח כו') אשר באה"ק
תובב"א, על ידי משיח צדקנו,
בתוככי כל אחינו בני ישראל השמחים בשמחת התורה
בכל מקום שהם – שליט"א

בזמן שהשמחה הכפולה, שמחת ישראל בהתורה ושמחת התורה בישראל, מקפת ומאחדת את כל עמנו הקרובים והרחוקים (לעת עתה) גם יחד, באיחוד אמתי ונצחי,

תוקף ותוכן מיוחדים לשמחה זו בארצנו הקדושה בשלימותה, אשר תמיד עיני השם אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.

ויהי רצון שתהי' הקדושה בגלוי, והשגחת השם עושה פלא בטוב הנראה והנגלה

וראו כל עמי הארץ כי בישראל גדול שמו – בשלימות התורה שלימות העם ושלימות הארץ,

ובמהרה בימינו ממש תחזינה עינינו קיום ההבטחה (בלשון הכתובים):

רצית השם ארצך שבת שבות יעקב, ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי, לשכון כבוד בארצנו,

בגאולה האמתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

המשתתף בשמחתכם – שמחתנו וחותם בכבוד רב ובתפלה לשנת תורה ושמחה ושלום אמתי.

מנחם שניאורסאהן

וכהבטחת . . ישעי': ב, ג.
רצית . . יעקב: תהלים פה, ב. (וראה מדרש תהלים עה"פ) השייכות ל(שנת ה)שמיטה.
ממזרח . . אל תכלאי: ישעי' מג, ה'.
לשכון כבוד בארצנו: תהלים פה, יו"ד.

הוספות

•

מכתבים כלליים לראש השנה

מפתח

ח״י אלול תשמ״ה 515
ערב שבת סליחות תשמ״ה 521
ח״י אלול תשמ״ו 527
ג׳ סליחות תשמ״ו 534

ב״ה, יום ד׳ פ׳ תבוא אל הארץ,
ח״י אלול, ה׳תשמ״ה
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה׳ עליהם יחיו

שלום וברכה!

פותחין בברכה — שטייענדיק אין די טעג פון חודש אלול, און בפרט אין דעם סגולה־טאָג פון ח״י אלול, דער געבורטסטאָג פון שני המאורות הגדולים (די גרויסע ליכט־קוואַלן): דער בעל שם טוב (אין יאָר נח״ת) און דער אַלטער רבי בעל התניא והשלחן־ערוך (אין יאָר קה״ת):

ספעציעל היינטיקסיאָר, וואָס ח״י אלול קומט־אויס מיטוואָך, דער פערטער טאָג

יום ד׳ פ׳ תבוא . . ח״י אלול: להעיר אשר ח״י אלול בשנה זו הוא בכל פרטים אלה — כבשנת קה״ת (יום ושנת הולדת רבנו הזקן).

פ׳ תבוא: כך נקראת בכל החומשים שראיתי (ולא כי תבוא), ועד לדרושי רבותינו נשיאינו דפרשה זו בהתחלתם. ובטור או״ח סר״ם תכ״ח: כי תבא. וברמב״ם „סדר תפלות כל השנה״ בסופן: והי׳ כי תבוא. ואכ״מ.

פ׳ תבוא . . ח״י אלול: להעיר מתורות הבעש״ט בפסוקי ריש פרשת תבוא שנאמרו בש״פ תבוא ח״י אלול תרנ״ב („היום יום״ ח״י אלול. כתר שם טוב (הוצאת קה״ת) הוספות ס״ג). ביאור תורה הראשונה — ראה גם לקו״ש חכ״ד שיחה לח״י אלול ס״ה ואילך (ע׳ 183 ואילך). ביאור ב׳ תורות הראשונות — שיחת ח״י אלול ה׳תשי״ז. וראה או״ת להה״מ (הוצאת קה״ת) ר״פ תבוא (נו, א ואילך). ד״ה והי׳ כי תבוא באוה״ת תבוא (כרך ה) ע׳ בינט ואילך. ד״ה זה דח״י אלול ה׳תשל״ז.

ה׳ עליהם יחיו: ל׳ הכתוב — ישעי׳ לח, טז.

פותחין בברכה: ע״פ פתיחת אגרת הראשונה באגה״ק (שבתניא). וראה מכתב עש״ק ח״י אלול ה׳תשד״מ הערה ד״ה פותחין בברכה (לקו״ש שם ע׳ 641).

סגולה־טאָג: להעיר, אשר ח״י אלול נקרא „יום טוב״, „מועד״, „יום הבהיר״ ו„יום הקדוש״ — שיחת ח״י אלול ה׳תש״ג (ספר השיחות ה׳תש״ג ע׳ 140 ואילך). תש״ה (לקו״ד כרך ג ע׳ 946 ואילך. ספר השיחות ה׳תש״ה ע׳ 122 ואילך). ועוד. ספר השיחות ה׳תש״ג ע׳ 90.

דער געבורטסטאָג: בענין יום הולדת של צדיקים — ראה בארוכה לקו״ש ח״ה ע׳ 86 שוה״ג להערה 1. וש״נ. וראה ג״כ בענינו (ח״י אלול): ספר השיחות ה׳תש״ג ע׳ 89 ואילך. שם ע׳ 186.

דער געבורטסטאָג פון שני המאורות הגדולים: שיחת ח״י אלול ה׳תש״ג הנ״ל (ע׳ 141 ואילך). וראה לקו״ש חכ״ד ע׳ 178 ואילך, ובהנסמן שם.

בעל שם טוב: ראה לקו״ש ח״ח ע׳ 27 הע׳ 42 ובשוה״ג שם.

(אין יאָר נח״ת): ראה לקו״ד כרך א לא, א ואילך.

בעל התניא והשלחן־ערוך: ראה לקו״ש ח״ו ע׳ 36 ואילך ובהערה 14 שם.

ח״י אלול . . מיטוואָך . . שני המאורות הגדולים: ראה ספר השיחות ה׳תש״ה ע׳ 129: מורנו הבעש״ט האָט געזאָגט (ביום הרביעי ח״י אלול שנת קה״ת, אשר אז נולד רבנו הזקן): ביום הרביעי וואָס בו נתלו המאורות איז אין דעם יום הרביעי פון קומי אורי (הפטרת שבת זו, תבוא — ישע׳ ס, א) אַראָפגעקומען אַ נשמה חדשה כו׳.

פון מעשה־בראשית, ווען די שני המאורות הגדולים (די זון און די לבנה) האָבן אַנגעהויבן צו שיינען און באַלייכטן די ערד:

איז היינט זיכער די פּאַסנדע צייט צו ווינטשן יעדן איינעם און איינע בתוך כלל ישראל, אין איינקלאַנג מיט מנהג ישראל, אַ שנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בפרט אַז עס איז פאַראַן אַ ספעציעלע פאַרבינדונג צווישן ח"י אלול מיט ראש־השנה, לויט ווי עס איז באַוואוסט אַז אין צוגאַב צו דעם וואָס דער גאַנצער חודש אלול איז אַ צייט פון צוגרייטונג און חשבון־הנפש, זיינען די לעצטע צוועלף טעג פון חודש אלול, אַנהויבנדיק פון ח"י אלול, אויסגעטיילט דערמיט וואָס יעדער איינער פון זיי סימבאַליזירט אַ גאַנצן חודש, יום לחודש. קומט דאָך אויס, אַז ח"י אלול — דער ערשטער פון די צוועלף טעג — איז אַנטקעגן דעם חודש תשרי און אַזוי ארום פאַרבינדט ער דעם ראש־השנה פון אַלטן יאָר מיט דעם ראש־השנה פון נייעם יאָר.

און ווי ס'איז אפט אונטערשטראָכן געוואָרן אין תורתנו, תורת־חיים, הוראה בחיים, אַז המעשה הוא העיקר, איז ווי טייער דאָס אַרײַנטראַכטעניש און חשבון־הנפש זיינען, איז דער עיקר אַז דאָס זאָל אַראָפקומען אין מעשה בפועל, קיום המצוות מיט וואָס מער הידור און וואָס מער שמחה, פון היינט אַן און אין יעדן טאָג און אַלע טעג פון דעם קומענדיקן יאָר, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה.

* * *

מיטוואָך . . וועז די שני המאורות הגדולים (די זון און די לבנה) האָבן אַנגעהויבן צו שיינען: בראשית א, טז.

די פּאַסנדע צייט צו ווינטשן . . מנהג ישראל: ראה מטה אפרים סתקפ"א ס"ט (מלקוטי מהרי"ל הל' ימים הנוראים): נוהגין כשכותב אדם לחבירו אגרת כו' מן ר"ח אלול כו' רומז לו כו' שיזכה בימי הדין הבאים לטובה להיות נכתב ונחתם בספר חיים טובים.

שנה טובה ומתוקה: להעיר מטור או"ח סתקפ"ג (ורמ"א שם ס"א), שבליל ר"ה „רגילין לאכול . . תפוח מתוק בדבש לומר תתחדש עלינו שנה מתוקה". וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם. אבל בסידור האריז"ל ובסידור אדה"ז: שנה טובה ומתוקה (ראה לבוש או"ח סתקפ"ג). וראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' שיא ואילך.

בגשמיות וברוחניות: ולהעיר שעיקר הדין ומשפט שבר"ה הוא על ענינים גשמיים — לקו"ת ר"ה נט, ב (מהגמ' לרמב"ם הל' תשובה פ"ג, בשם הרמב"ן).

ווי עס איז באַוואוסט . . יום לחודש: שיחת ח"י אלול ה'תש"ג (ספר השיחות ה'תש"ג ע' 177. שם ע' 179).

חודש אלול . . חשבון הנפש: ספר המאמרים אידיש ע' 75. 78. 129. וראה מכתב עש"ק ח"י אלול ה'תשד"מ הערה ד"ה חודש אלול (לקו"ש חכ"ד ע' 641). — הראשי־תיבות בתיבת אלול — ראה לקו"ש ח"ט ע' 279 ואילך. חכ"ד ע' 177. שם ע' 313. וש"נ.

אַנהויבנדיק פון ח"י אלול: ראה שיחת ח"י אלול תש"ה שבהערה דלעיל ד"ה סגולה־טאָג: א) ח"י אלול איז דער טאָג וואָס האָט געבראַכט און ברענגט אַ לעבן אין אלול. ב) ח"י אלול גיט אַ חיות אין דער עבודה פון אני לדודי ודודי לי. — נת' בלקו"ש ח"ט שיחה לח"י אלול (ע' 250 ואילך). לעיל ע' 161 ואילך.

חודש תשרי: אשר התחלתו וראשו הוא יום ראש השנה.

תורתנו . . הוראה: ראה רד"ק לתהלים יט, ח. גו"א ר"פ בראשית. זח"ג נג, ב.

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז.

קיום המצוות מיט . . שמחה: כמ"ש (תהלים ק, ב) עבדו את ה' בשמחה. וראה רמב"ם סוף הל' לולב. וראה הנסמן בלקו"ש חכ"ד ע' 639 הערה ד"ה קיום המצוות מיט שמחה.

אין ראש־השנה געפינט מען צוויי עיקר׳דיקע נקודות וועלכע — ביי אַן אויבערפלעכלעכן צוגאַנג — זיינען קעגנגעזעצטע:

צו אַלעם ערשטן, ווי דערקלערט אין תורתנו תורת־חיים (הוראה בחיים), איז ראש־השנה דער טאָג פון הכתרת המלך, די קרוינונג פון מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, אין איינקלאַנג מיט דעם אויבערשטנ׳ס הוראה און בקשה שתמליכוני עליכם — „קרוינט מיך פאַר אַ מלך איבער אייך". דאָס מיינט, אַז ס׳איז ניט גענוג וואָס מ׳אַנערקענט דעם אויבערשטן אַלס בורא עולם, באַשעפער פון דער וועלט; עס פאַדערט זיך, אַז יעדער איינער און איינע זאָל גלייכצייטיק אַנערקענען, אַז דער בורא עולם איז אויך דער מלך על כל הארץ — דער קעניג און בעל־הבית פון דער גאַנצער וועלט, און פון יעדן איינעם און איינע בפרט.

דאָס איז דאָך איינע פון די הויפט באַדייטונגען פון תקיעת־שופר, וואָס מצות היום בשופר — די ספעציעלע מצוה פון ראש־השנה איז תקיעת שופר.

פאַרשטייט זיך, אַז בשעת מ׳שטייט אין דער אַנווענדונג פון אַ מלך (אפילו מלך בשר ודם), על אחת כמה אין דעם מאַמענט פון זיין קרוינונג, על אחת כמה וכמה וועו מ׳איז איינער פון די מכתירים וועלכע באַטייליגן זיך אין דער הכתרה, ועל אחת כמה וכמה לאין ערוך אין דער הכתרה פון מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא — מוז דאָס אַרויסרופן דעם טיפסטן געפיל פון ביטול; און עס פאַלן אַפּ אַלע מדידות והגבלות (מעסטונגען און באַגרענעצונגען), וואָרום דער אויבערשטער איז העכער פון יעדן באַגריף, וואָס דאָס איז דער אינהאַלט פון קדוש, און פון קדושה בכלל.

ראש־השנה . . צוויי עיקר׳דיקע נקודות . . קעגנגעזעצטע: ראה גם מכתב ימי הסליחות ה׳תשמ״א (לקו״ש שם ע׳ 605 ואילך).

ראש־השנה דער טאָג פון הכתרת המלך: ראה מכתב עש״ק ח״י אלול ה׳תשמ״ג הערה ד״ה אלגעמיינע נקודה וכו׳ (לקו״ש שם ע׳ 621).

שתמליכוני עליכם: ר״ה טז, א. שם לד, ב. וראה לקו״ת נצבים נא, ב. ד״ה תקעו, ה׳תש״א. ובכ״מ.

מלך על כל הארץ: נוסח תפלת העמידה דר״ה (חתימת ברכת „אלקינו כו׳ מלוך כו׳"), וכן בקידוש ובברכת ההפטורה.

איינע פון די הויפט באַדייטונגען פון תקיעת־שופר: ראה רס״ג, הובא באבודרהם טעמי התקיעות, אשר „הענין הראשון" בתק״ש הוא, שאז „אנו ממליכין עלינו את הבורא". ולהעיר מב׳ המשלים על זה מהבעש״ט ומ„הרה״ג החסיד מהרלי״צ זי״ל מבארדיטשוב" — הובאו ונתבארו בהמשך וככה תרל״ז פרק ע׳ (ע׳ קי ואילך). ד״ה יו״ט של ר״ה דליל ערב ר״ה ה׳תשמ״ג. ד״ה אדון עולם דיום ב׳ דר״ה ה׳תשמ״ג (נדפסו בסה״מ מלוקט ח״א ע׳ תכא. תכט).

מצות היום בשופר: ר״ה כו, ב (במשנה). שם כז, א. רמב״ם הל׳ שופר פ״א ה״ב.

אין דער אַנווענדונג פון אַ מלך . . טיפסטן געפיל פון ביטול: ראה חגיגה ה, ב. ובנוגע לתפלת העמידה — טוש״ע ושו״ע אדה״ז או״ח סו״ס צה. ובשו״ע אדה״ז שם סק״ד ס״ב: הואיל ועומד לפני המלך אין לזוז ממקומו.

אין דעם מאַמענט פון זיין קרוינונג . . טיפסטן געפיל פון ביטול: ראה המשך תער״ב ח״א פנ״ז (ע׳ קב־קג). ד״ה שופר של ר״ה, ה׳תש״ב פ״ו.

וואָס דאָס איז דער אינהאַלט פון קדוש און פון קדושה בכלל: אגה״ת פ״י. לקו״ת תזריע כב, ג. ועוד.

צוזאַמען דערמיט איז דאָך ראש־השנה אויך דער טאָג וועו די גאַנצע בריאה איז פאַרפולקאָמט געוואָרן מיט דער באַשאַפונג פון אדם הראשון אין דעם זעקסטן טאָג פון מעשה־בראשית, ווי די תורה אונטערשטרייכט: וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד גו' ויכולו השמים והארץ גו' — „דער אויבערשטער האָט געזען אַלץ וואָס ער האָט געשאַפן אז ס'איז זייער גוט . . (דערמיט) איז פאַרענדיקט (גאַנץ און פולקאָם) געוואָרן דער הימל און די ערד" אא"וו.

די שלמות (פולקאָמענהייט) פון דער בריאה באַשטייט אין דעם וואָס יעדע זאַך איז באַשאַפן געוואָרן דוקא מיט אַ מדידה והגבלה, ניט „מער" און ניט ווייניקער, אין אַ באַשטימטע צורה און מאָס, אד"ג.

נאָכמער, די גייסטיקע שלימות פון דער בריאה וועט דורכגעפירט דורך דעם מענטשנ'ס הנהגה אין טאָג־טעגלעכן לעבן לויט דעם רצון פון דעם באַשאפער, מלך העולם, ווי ער האָט דאָס אַנטפלעקט און „אַנגעטאָן" אין תורה און מצוות, לויט באַשטימטע הלכות און דינים, וואָס יעדע מצוה האָט איר צייט און אָרט און מאָס וכו'.

וועו אַ מענטש פירט זיך אויף אין איינקלאַנג מיט דעם רצון פון דעם בורא און מלך, דאָן, ניט נאָר וואָס דער מענטש אַליין וועט דערהויבן צו דעם העכסטן באַגריף פון אדם — אדמה לעליון (צו זיין ענלעך, כביכול, צום אויבערשטן אין די ג־טלעכע מידות פון חסד וכו'), נאָר דורכדעם הויבט ער אויף אַלע „נידעריקערע" באַשעפענישן אין די אַנדערע דריי חלקים פון וועלט: חי, צומח און דומם, וועלכע שפייזן און באַדינען אים און וועלן אַזוי אָרום שותפים אין אַלע זיינע אויפטואונגען ביז צו שלמות הכוונה:

ווי די שלמות פון דער בריאה איז דערגרייכט געוואָרן אין דעם ערשטן ראש־השנה, וואָס דאָס איז געווען דער זעקסטער טאָג פון מעשה־בראשית, דורך אדם

די גאַנצע בריאה איז פאַרפולקאָמט געוואָרן מיט דער באַשאַפונג פון אדם הראשון: ראה חדא"ג מהרש"א לר"ה כז, א: האדם הי' תכלית של כל הבריאה וכאילו לא נברא שום דבר קודם בריאת אדם. וראה פיה"מ להרמב"ם בהקדמתו ד"ה אחי"כ ראה, הובא בלקו"ת ראה כח, ד. וראה מכתב ח"י אלול ה'תשמ"ב (לקו"ש חכ"ד ע' 611). מוצש"ק כ"ה אלול ה'תשמ"ג (שם ע' 627).

וירא . . והארץ: בראשית א, לא. ב, א.

והנה טוב מאד: ראה רמב"ן עה"פ: ויש מפרשים כי מפני מעלת האדם הוסיף בשבח היצירה בו כי הוא טוב מאד.

יעדע זאַך . . באַשטימטע צורה און מאָס: כל מעשה בראשית כו' לצביונן נבראו (ר"ה יא, א). וראה מפרשי התהלים מזמור קד (וש"נ). ועוד.

וועו אַ מענטש פירט זיך אויף וכו': בהבא להלן ראה גם מכתב עש"ק ח"י אלול ה'תשד"מ (לקו"ש חכ"ד ע' 643).

אדם — אדמה לעליון: (ל' הכתוב — ישעי' יד, יד). ראה יבמות סא, ע"א. עשרה מאמרות מאמר אם כל חי פל"ג. של"ה ג, א. כ, ב. רסח, ב. שח, ב. ועוד.

צו זיין ענלעך, כביכול. צום אויבערשטן אין די ג־טלעכע מידות פון חסד וכו': ראה ספרי ופרש"י עה"פ עקב יא, כב. רמב"ם בסהמ"צ (ובמנין המצוות שבריש ספר ה„ידע") מ"ע ח. הל' דעות פ"א ה"ו. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ג וש"נ.

דורכדעם הויבט ער אויף . . חי, צומח און דומם: ראה עיקרים מ"ג פ"א. קונטרס ומעין מ"א פ"ג. ספר השיחות תורת שלום ע' 243.

הראשון, ווי חכמינו ז"ל דערציילן, אַז ער האָט אויסגערופן צו אַלע באַשעפענישן: בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עושנו — „קומט, לאָמיר זיך בוקן און בויגן, קניען צו ה' אונזער באַשעפער".

וועלט דער קאָנטראַסט (וויידערשפרוך) נאָך שטאַרקער בשעת מ'באַטראַכט אַז דער מענטש, דער אויסדערווייטער פון אַלע באַשעפענישן, איז באַשאַפן געוואָרן עפר מן האדמה — „שטויב פון דער ערד", וואָס דאָס איז די נידעריקסטע זאַך אפילו אין דער וועלט פון דומם, און ערשט דערנאָך האָט אין אים דער באַשעפער אַריינגעבלאָזן אַ נשמת חיים, אַ לעבעדיקע נשמה.

אין דעם איז אַבער אויך די דערקלערונג פון די אויבנדערמאָנטע קעגנגעזעצטע — לכאורה — נקודות:

דוקא דער מענטש, וואָס איז אַליין אַ שאַפונג פון קעגנגעזעצטע טיילן — עפר מן האדמה און נשמת חיים — האָט דעם כח צו פאַרבינדן די באַגרענעצטע וועלט פון גשמיות מיט דער אומבאַגרענעצטער וועלט פון רוחניות, ערד און הימל, ערדישקייט און קדושה:

און ניט נאָר שאָפן אַ פאַרבונד צווישן זיי, נאָר גלייכצייטיק אויפהויבן און פאַרוואַנדלען ערדישקייט אין קדושה, וואָכעדיקייט אין שבת'דיקייט, ביז צוצוגרייטן דעם עולם זה התחתון צו ווערן עולם שכולו שבת, אַ וועלט וואָס איז דורכאויס שבת'דיק און קדושה'דיק.

און דאָס איז אַ הויפט הוראה (לערנונג) פון ראש־השנה צום אדם: פאַראייניציקן די וועלט ווי זי איז באַגרענעצט דורך איין פולקאָמענעם ביטול מיט אין סוף (און־ענדליכן) עצמות פון מלך העולם.

* * *

דאָס איז אַן ענין עיקרי פון בעל שם טוב און פון אַלטן רבי'ן, וועמענס יום הולדת מיר פאַרציכנען היינט אין אַן אופן פון נזכרים ונעשים — מיט אַ דערמאָנונג וואָס ברענגט צו מעשים.

ווי חכמינו ז"ל דערציילן: פדר"א פי"א. זהר ח"א רכא, ב. ח"ג ס"פ אמור. וראה גם תקו"ז תנ"ע (צ, ב).

בואו . . עושנו: תהלים צה, ו.

דער מענטש. דער אויסדערווייטער פון אַלע באַשעפענישן: ראה מכתב מוצש"ק כ"ה אלול ה'תשמ"ג הערה ד"ה בחיר הנבראים (לקו"ש חכ"ד ע' 627). לעיל הערה ד"ה די גאַנצע בריאה.

עפר מן האדמה . . נשמת חיים: בראשית ב, ז.

און ערשט דערנאָך . . אַריינגעבלאָזן אַ נשמת חיים: ראה סנהדרין לח, ב: שעה ראשונה הוצבר עפרו כו' רביעית נזרקה בו נשמה. וראה תו"א בראשית ד"ה להבין הטעם שנשתנתה יצירת גוף האדם (ג, ד ואילך. — ועם הגהות וכו' — באוה"ת בראשית (כרך ו) תתרנא, סע"א ואילך). תו"ח ד"ה זה (יח, ד ואילך).

פאַרוואַנדלען ערדישקייט אין קדושה, וואָכעדיקייט אין שבת'דיקייט: ראה גם מכתב ערב ח"י אלול ה'תשמ"ג (לקו"ש שם ע' 623־622 ובהערות שם).

עולם שכולו שבת: ראה מסכת תמיד בסופה.

נזכרים ונעשים: לשון הכתוב — אסתר ט, כח. וראה רמ"ז בספר תיקון שובבים, הובא ונתבאר בספר לב דוד (להחיד"א) פכ"ט.

זיי — ביידע צוזאמען — האבן פארשפרייט און אנטפלעקט דעם דרך אין עבודת השם וואס פירט צו דער אויבנדערמאנטער שלמות — אויף דעם בעסטן און לייכטסטן אופן. (אויך) מיט זייער ארט־לעבן, אלס לעבעדיקער ביישפיל — דער בעל שם טוב ארומגייענדיק אין שטעטלעך און ישובים און פארשפרייטנדיק ג־ט־לעכקייט מיט אהבת ישראל צווישן גאר פראסטע, „ערדישע", אידן און צו אלע אידן: דער אלטער רבי אלס פוסק און וועגווייזער אין נגלה דתורה און אין פנימיות התורה, תורת החסידות, וואס ער האט געמאכט צוגענגלעך צו אלע אידן, פון א גדול בתורה ביז אויך א פשוט'ן אידן —.

זיי האבן, און זייערע נאכפאלגער און תלמידים ביז אונזער דור, געווייזן און געמאכט מעגלעך פאר יעדן אידן, מאן און פרוי, צו אנטפלעקן אין זיך דעם פארבונד צווישן די פנימיות הנשמה פון יעדן אידן מיט פנימיות התורה, און דעם פארבונד פון גופי תורה אויך מיט'ן גוף פון א אידן, און דעם פארבונד צווישן איין אידן און א צווייטן אידן, און דעם פארבונד צווישן יעדן אידן און אלע אידן מיט אבינו שבשמים.

* * *

ויהי רצון, אז די התעוררות פון ח"י אלול און די קומענדיקע לעצטע טעג פון אלול זאל ארויסברענגען אין יעדן איינעם און איינע פון אונז, בתוך כלל ישראל, די ריכטיקע החלטות (באשלוסן) אין דער אויבנדערמאנטער ריכטונג, החלטות מיט דער פולער שטארקייט, וועלכע וועט זיכער מאכן אז זיי וועלן אראפקומען במעשה בפועל,

און דאס אלעס אין אן אופן פון ילכו מחיל אל חיל (ביז אלץ שטארקער און העכער).

און דאס אלעס וועט זיכער נאך מער מוסיף זיין אין דער כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה

בעסטן און לייכטסטן: בלשון ה„פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד כו' לבאר היטב". וראה שער התניא (שהוא לשונו דאדה"ז) ובהסכמת מהרי"ל הכהן „וכעת ישמח ישראל".

ילכו מחיל אל חיל: תהלים פד, ח. וראה ברכות בסופה. ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ה ס"א. וראה בארוכה מכתב י"א ניסן ה'תשמ"ה (הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת, תשמ"ו ושלאח"ז) ע' תשסז ואילך).

ב"ה, ערב שבת־קודש,
פ' אתם נצבים היום כולכם,
שבת סליחות, ה'תשמ"ה.
ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שטייענדיק אין די לעצטע טעג פאַר ראש־השנה, אויפן שוועל פון דעם נייעם יאָר הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה,

און אין איינקלאַנג מיט דער הוראה פון ילכו מחיל אל חיל (גיין פון שטאַרקייט צו שטאַרקייט), וואָס עס ווערט פאַרלאַנגט פון יעדן אידן, און אַן עלי' בקודש (שטייגן אין קדושה),

בפרט אין צוזאַמענהאַנג מיט אַזאַ עיקר'דיקן ענין ווי ראש השנה, וואָס כידוע

ערב שבת־קודש: ששירו של יום זה (ה' מלך גאות לבש גו') שייך לר"ה — ע"פ דרשת חז"ל ר"ה לא, א. ובפדר"א פי"א, שביום שנברא אדם הראשון (בראש־השנה) המליך עליו (ועל כל הבריות) את הקב"ה ואמר ה' מלך גאות לבש וגו'.

ערב שבת־קודש . . ה'תשמ"ה: ראה מכתב ע"ק ח"י אלול ה'תשד"מ הערה ד"ה ערב שבת־קודש וד"ה ע"ק . . ה'תשד"מ (לקו"ש חכ"ד ע' 641).

שבת־קודש, פ' אתם נצבים . . שבת סליחות: ראה הערות למכתב מוצ"ק כ"ה אלול ה'תשד"מ בתחלתו (לקו"ש שם ע' 647).

פ' אתם נצבים היום כולכם: פרשה זו קורין לעולם קודם ר"ה (תוס' מגילה לא, סע"ב. רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ב. טושו"ע או"ח סתכ"ח ס"ד), ומרומז במלת היום דקאי על ר"ה כו' (רמ"ז לזח"ב לב, ב (הובא בלקו"ת תבוא מא, ג). וראה גם זח"ג רלא, א. פענח רזא ס"פ נצבים) — לקו"ת ר"פ נצבים. וראה תורת הבעש"ט בזה (קובץ מכתבים לתהלים אהל י"י ע' 193. „היום יום" כ"ה אלול. אגרות־קודש אדמו"ר מהוריי"צ ח"ג ס"ע תל ואילך. כש"ט (הוצאת קה"ת) הוספות סי' לא) — נת' בלקו"ש ח"ד ע' 1139 ואילך. ח"ט ע' 184 ואילך. לעיל ע' 173 ואילך.

כולכם: להיות לאחדים כאחד — לקו"ת ר"פ נצבים. וראה לקו"ש ח"ד ע' 1141 ואילך. מכתב ימי הסליחות ה'תש"מ (לקו"ש חי"ט ע' 616).

שבת סליחות: ובפרט בקביעות שנה זו — שישנן שתי שבתות דסליחות.

אין די לעצטע טעג פאַר ראש־השנה: להעיר ממ"ש בעט"ז לשו"ע או"ח ר"ס תקפא: והטעם שעומדים בכל פעם (בסליחות) ד' ימים לפני ר"ה משום דאיתא (ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח) בכל הקרבנות נאמר והקרבתם וברי"ה נאמר (פינחס כט, ב) ועשיתם שיעשה אדם עצמו קרבן בר"ה ולהכי צריך ד' ימים לביקור כו' (דוגמת קרבן — פסחים צו, א. וש"נ. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ט — שיעור היומי דש"ק זה, לפי החלוקה דג"פ ליום). — (אלא שכדי שיהי' לעולם יום קבוע — מקדימים (כבשנה זו) ליום א' (לבוש או"ח שם)).

ילכו מחיל אל חיל: תהלים פד, ח. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ה ס"א. וש"נ.

אַן עלי' בקודש: ראה ברכות כח, א. וש"נ. ירוש' בכורים פ"ג ה"ג.

איז די באַדייטונג דערפון ניט נאָר „אַנהויב יאָר", נאָר אויך דער „קאָפּ" פון יאָר — אין דעם זין אַז ראש־השנה שטייט, אין באַציאונג צו אַלע קומענדע טעג פון יאָר, ווי דער קאָפּ צו אַלע אַנדערע טיילן פון דעם גוף, און דעם גאַנצן גוף, וועלכן דער קאָפּ באַלעבט; וואָס אין רוחניות דריקט זיך דאָס אויס בפועל אין מחשבה דיבור ומעשה, והמעשה הוא העיקר,

מיט אַ צוגעגעבענע חשיבות וואָס ראש־השנה פון קומענדן יאָר איז דער „קאָפּ" פון אַ שנה מעוברת (אַן עיבור־יאָר), וואָס תורה, תורת חיים, רופט אַן אַ שנה תמימה — אַ גאַנצער, שלימות׳דיקער יאָר ——

איז איצט די העכסטע צייט צו אַריינטראַכטן זיך און פאַרטיפן זיך נאָך מער אין די ענינים פון ראש־השנה, וואָס ראש־השנה ברייגט־צו און שליסט איין יום־הכפורים, בפרט אַז יום־הכפורים ווערט באַצייכנט אַלס „פנימיות" פון ראש־השנה און ווערט אַנגערופן (אין תורה־שבכתב) „ראש השנה".

* * *

אין דעם בריוו פון ח״י אלול —

ס׳איז כדאי צו באַמערקן, אַז יום־הכפורים קומט אַלע מאָל אויס אין דעם זעלבן טאָג אין וואָך ווי ח״י אלול (הייאָר — מיטוואָך) —

איז אונטערשטראָכן געוואָרן די צוזאַמענקונפט פון צוויי (אויבערפלעכלעך) קעגנגעזעצטע נקודות: פון איין זייט איז ראש־השנה פאַרבונדן מיט דער העכסטער מדריגה אין רוחניות, וואָס דריקט זיך אויס אין דער הכתרה (קרוינונג) פון מלך

„אַנהויב יאָר": ד„זה היום תחלת מעשיך" — תפלת מוסף דר״ה, מר״ה כז, א. וראה המשך תרס״ו ע׳ טז. שם ע׳ כ.

„קאָפּ" פון יאָר: לקו״ת תבוא שם. נצבים מז, א־ב. ר״ה נח, א־ב. עט״ר בתחלתו. אוה״ת דרושים לר״ה (כרך ה) ע׳ ב׳עז ואילך.

מחשבה דיבור ומעשה: בל׳ הפסוק (נצבים ל, יד): בפיך ובלבבך לעשותו. וראה הערה ד״ה בעסטן (לעיל ע׳ 520).

מחשבה דיבור ומעשה: ראה לקו״ת ר״פ פינחס.

והמעשה הוא העיקר: אבות פ״א מי״ז.

שנה מעוברת: ראה מכתב ו׳ תשרי ה׳תשל״ח (לקו״ש חי״ד ע׳ 478 ואילך). ועוד.

ואַז תורה . . רופט אַן אַ שנה תמימה: בהר כה, ל. ערכין לא, א (במשנה). רמב״ם הל׳ שמיטה ויובל פי״ב ה״ה. וראה אוה״ת להצ״צ (יהל אור) לתהלים יט, ח. (ס״ד, ח).

ראש־השנה . . יום־הכפורים: להעיר מסה״מ תר״ל ע׳ חצר: אף שעיקר הסליחה נא׳ ביוהכ״פ, אך מ״מ הסליחה מתחלת בר״ה, וכמ״ש רז״ל במד״ר ע״פ כי עמך הסליחה למען תורא (תהלים קל, ד. יל״ש עה״פ — רמז תתפא קרוב לסופו. פסיקתא פיסקא ולקחתם לכם — בהוצאת באבער קפג, ב. וראה גם ויק״ר פ״ל, ז. קה״ר פ״ט, ז. ועוד) הסליחה מופקדת עמך מר״ה עד יוהכ״פ, והיינו שהסליחה מתחלת מר״ה, ומה שהיא מופקדת עד יוכ״פ זהו למען תורא, כדי שיהי׳ בחי׳ יראה ויגיע לבחי׳ תשובה כו׳. וראה גם אוה״ת להצ״צ (יהל אור) לתהלים עה״פ (ע׳ תקב). או״ת להה״מ קב, ג־ד (בהוצאת קה״ת ה׳תש״מ — סימן תיח).

יום־הכפורים . . „פנימיות" פון ראש־השנה: לקו״ת ר״ה נח, א. וראה גם שם סד, א.

און וועט אַנגערופן: יחזקאל מ, א. תוד״ה ואת — נדרים כג, ב (הובאו בלקו״ת שם סד, א). רא״ש סוף יומא.

מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. פון דער אַנדער זייט, ווערט דאָס דורכגעפירט פון דעם מענטשן וואָס איז באַשאפן געוואָרן — אין דעם ערשטן ראש־השנה אויף דער וועלט — פון עפר מן האדמה (שטויב פון דער ערד), די נידעריקסטע זאַך אין דעם עולם הגשמי — אין דומם: און ערשט דערנאָך האָט דער באַשעפער אַריינגעבלאָזן אין אים אַ נשמת־חיים, אַ לעבעדיקע נשמה.

וויבאַלד אַז יום־כפור איז „ראש־השנה" אין פנימיות און ווערט אַנגערופן „ראש־השנה", ווי אויבנדערמאַנט — דאַרפן די דערמאַנטע צוויי היפך־דיקע נקודות זיך אַפשפיגלען — אין אַ פנימיות'דיקן אופן — אויך אין יום־כפור, און אויך אין אַן אופן פון מעשה עיקר. געפינט מען זיי אין דעם טיפערן אינהאַלט פון דעם יום־הקדוש:

די אינערלעכסטע נקודה פון יום־הכפורים איז, וואָס דער טאָג ווערט אַנגערופן יום־הקדוש און אחת בשנה. דאָס מיינט, אַז דער טאָג איז דער הייליקסטער פון אַלע טעג פון יאָר, אַריינגערעכנדיק די ימים־טובים און שבתים. דעריבער ווערט יום־הכפורים אַנגערופן אין תורה, תורת־חיים — שבת שבתון — אַ „שבת איבער אַלע שבתים". אין דעם טאָג ווערן אידן דערהויבן צו דער העכסטער מדריגה אין רוחניות, ביז אַז זיי ווערן געגליכן צו מלאכים.

צוזאַמען דערמיט, נאָכדעם ווי אַ איד דערגרייכט שוין די דאָזיקע העכסטע מדריגה אין רוחניות, זאָגט מען אים, באַלד מוצאי יום־הכפורים, אַז ער דאַרף מאַכן אַ וואָס גרעסערע סעודה (להרבות בסעודה) כו' און אַ בת־קול גייט אַרויס מוצאי יום־הכפורים און רופט אויס „גיי עסן אין פרייד" (לך אכול בשמחה).

ענלעך אין יום־כפור גופא, ווען די עבודה איז פאַרבונדן מיט עצם הנשמה, יחידה שבנפש, ובלשון הידוע זמן תשובה לכל (די צייט פון תשובה פאַר אַלעמען) כו' און קיץ מחילה וסליחה לישראל (דער הויכפונקט פון מחילה און סליחה פאַר אידן), האָט דאָך, לכאורה, די אַנשטרענגונג צו דאָוונען מיט דער פולסטער

עפר מן האדמה . . נשמת־חיים: בראשית ב, ז.

יום־הכפורים . . וועדט אַנגערופן יום־הקדוש: ראה שבת קיט, א: ולקדוש ה' מכובד (ישעי' נח, יג) זה יוהכ"פ. טור ושו"ע אדה"ז הל' יוהכ"פ סתר"י (ס"ח). וכ"ה בזח"ב מז, סע"א. נת' באוה"ת להצ"צ עה"פ (נ"ך ע' רעח). דרמ"צ קעט, א. ועוד.

אחת בשנה: תצוה ל, י. אחרי טז, לד.

וועדט יום־הכפורים אַנגערופן . . שבת שבתון: אחרי שם, לא. אמור כג, לב. וראה לקו"ת דרושים ליוהכ"פ ד"ה שבת שבתון (ע, ב ואילך). לקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת) סי' רב (נא, א).

געגליכן צו מלאכים: שו"ע אדה"ז שם ס"ט (מרמ"א שם ס"ד). סתרי"ט סי"ז (ממג"א שם ס"ק י').

מוצאי יום־הכפורים . . (להרבות בסעודה): שו"ע אדה"ז שם סו"ס תרכג.

אַ בת־קול גייט אַרויס: שו"ע אדה"ז שם סתרכ"ד ס"ט (מתוד"ה ואמר רב — יומא פז, ב בשם המדרש (קה"ר פ"ט, ז)).

לך אכול בשמחה: קהלת ט, ז.

יום־כפור . . די עבודה . . מיט עצם הנשמה, יחידה שבנפש: ראה דרך חיים שער התשובה פ"י (יג, ריש ע"ד). שם פט"ז (כ, סע"ב ואילך). קונטרס העבודה ספ"ה. ובכ"מ.

ובלשון הידוע: רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז.

באַגייסטערונג פון אַלע כוחות הנפש וכו' געדאַרפט איבערוועגן אַלע אַנדערע ציוויים פון יום־כפור. זעט מען אַבער, אַז אויב די דאָזיקע אַנשטרענגונג שטעלט אין ספק ח"ו די מעגלעכקייט צו פאַסטן, איז דער פאַסטן דוחה די אַנשטרענגונג אין דער עבודת התפילה פון יום־כפור. אין קלערערע ווערטער: ניט קוקנדיק אויף דעם העכסט רוחניות'דיקן אינהאַלט פון יום־הכפורים, איז די הדגשה, למעשה, אויף אַ גשמיות'דיקן, לכאורה, ענין (ניט עסן און ניט טרינקען) אפילו ווען עס קען פאַרמינערן פון דער פולסטער אַנשטרענגונג צו דערגרייכן די העכסטע מאַס התבוננות, דביקות, באַגייסטערונג און „ברצון" אין די תפילות פון יום־הכפורים;

וואָס דאָס איז ענלעך צו די דערמאָנטע היפך'דיקע נקודות פון ראש־השנה, ווי זיי שפיגלען זיך אַפּ אין יום־הכפורים.

* * *

די דערקלערונג אין דעם איז אויך ענלעך צו דער דערקלערונג פון דעם ענין בנוגע ראש־השנה, ווי אַרויסגעברַאכט אין פריערדיקן בריוו, פון ח"י אלול:

די אמת'ע קדושה פון אַ אידן, פון יעדן איינעם און אייגע און וועלכע געהערן צום גוי קדוש, איז אין דעם וואָס יעדער איד איז פאַרבונדן מיט דער קדושה פון דעם אויבערשטן, לויט דעם ג־טלעכן אָנזאָג: והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני (איר זאָלט זיך הייליקן און זיין הייליק, וואָרום הייליק בין איך).

צו „זיך הייליקן און זיין הייליק" מיינט צו פירן זיך אין דעם טאָג־טעגלעכן לעבן לויט די הייליקע מצוות פון דעם אויבערשטן (אשר קדשנו במצוותיו וציוונו), וואָס דערמיט ווערט אויפגעהויבן און געהייליקט דער גוף פון אַ אידן, צוזאַמען מיט אַלע גשמיות'דיקע ענינים וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט דעם גוף (עסן און טרינקען וכו' אין פשטות). גלייכצייטיק ווערן אויפגעהויבן אַלע אַנדערע טיילן פון דער גשמיות'דיקער וועלט (דומם, צומח, חי) וועלכע באַזאָרגן אַלע באַדערפענישן פון אַ אידן.

די דאָזיקע „אויפהויבונג" ווערט דערגרייכט ביז אין דער העכסטער און פולסטער מדריגה אין דעם הייליקן טאָג יום־הכפורים, אחת בשנה, דורך דער עבודה פון דער יחידה שבנפש, די הייליקסטע מדריגה פון דער נשמה פון יעדן אידן און אַלע אידן, וועמען דער אויבערשטער האָט אויסגעקליבן און באַשטימט אַלס גוי קדוש וואָס געניסט פון זיין ג־טלעכע קדושה.

גוי קדוש: יתרו יט, ו.

והתקדשתם . . כי קדוש אני: שמיני יא, מד. וראה גם קדושים כ, כו. וראה פרש"י עה"פ שמיני שם. ולהעיר מרמב"ם סוף הל' טומאת אוכלין.

אשר קדשנו במצוותיו וציוונו: נוסח ברכת המצוות. וראה תניא פמ"ו (סה, סע"ב ואילך). ובכ"מ.

אחת בשנה . . יחידה שבנפש: ראה תוד"ה עד אחת — מנחות יח, א.

יחידה שבנפש. די הייליקסטע מדריגה: עיין לקו"ת ראה כה, א. ובכ"מ.

דעריבער ווערט אין דעם טאָג פון יום־כפור ספעציעל אונטערשטראָכן דער ענין פון ניט עסן און ניט טרינקען, וואָרעם „עסן און טרינקען" איז דאָך דער הויפט שטריך פון יעדע לעבעדיקע באַשעפענישׂ; איז דער ניט עסן און ניט טרינקען יום־כפור דער אויסדרוק פון הגברת (איבערגעוואלטיקונג) פון רוחניות איבער גשמיות, פון דער נשמה איבערן גוף — וואָס אויף דעם אופן קען גשמיות דערהויבן ווערן צו רוחניות, ביז אַז עס ווערט נכלל אין רוחניות.

* * *

פאָרשטייט זיך, אַז דאָס אויבנגעזאָגטע נעמט אַריין דעם כלל גדול בתורה, ואהבת לרעך כמוך — צו דערווען און העלפן די יחידה שבנפש פון יעדן אידן, מאָן, פרוי און קינד, כדי יעדע אידישע נשמה זאָל קענען דורכפירן אין דער פולסטער מאָס איר ג־טלעכע שליחות אין דער וועלט — לעשות לו יתברך דירה בתחתונים, צו מאַכן פאַר דעם אויבערשטן ברוך הוא אַ דירה אין דער נידעריקער, גשמיות'דיקער וועלט.

* * *

ויהי רצון אַז יעדער איינער און איינע פון אונז, בתוך כלל ישראל, זאָל פאַרענדיקן די הכנות צו ראש־השנה און יום־הכפורים בשלמות ובתמימות מיט אַלע פירושים, אין די ווערטער פון בעל־שם־טוב: להיות תמים בעבודתו יתברך (זייַן אַ תמים אין זייַן עבודה יתברך).

און אַרויסברענגען בפועל די פאַרבונדנקייט פון די צוויי קצוות — פנימיות היחידה שבנפש מיט גשמיות שבגשמיות פון גוף, צו מאַכן פון גשמיות רוחניות,

---

יום־כפור ספעציעל אונטערשטראָכן דער ענין פון ניט עסן און ניט טרינקען: ראה רמב"ם הל' שביתת עשור פ"א ה"ד: מצות עשה אחת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתי' (וראה שם ה"ה). — ענין העינוי וערבון דיוהכ"פ ראה לקו"ת שה"ש יד, ב. מאמרי אדה"ז תקס"ד ע' קלח. מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא (ח"א) דרושים לפסח ע' ר. וראה פע"ח שער יוהכ"פ פ"א דביוהכ"פ הוא אכילה ושתי' פנימית. לקוטי לוי"צ — אגרות ע' שכא. ועוד.

הגברת . . רוחניות איבער גשמיות . . נשמה איבערן גוף: ראה קונטרס תורת החסידות פי"א־יב. לקו"ש חי"ז ע' 48. מכתב ר"ח ויי"א ניסן ה'תשמ"א (לקו"ש חכ"ב ע' 245 ואילך. שם ע' 249). וש"נ.

נשמה איבערן גוף: ראה תניא פל"ב: יסוד ושורש כל התורה הוא להגביי ולהעלוי הנפש על הגוף מעלה מעלה וכו'.

כלל גדול בתורה, ואהבת לרעך כמוך: קדושים יט, יח. תו"כ (הובא בפרש"י) עה"פ. ויתירה מזו: זו היא כל התורה כולה — שבת לא, א. וראה תניא פל"ב.

לעשות לו יתברך דירה בתחתונים: ראה תנחומא נשא טז. בחוקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

אַ דירה: ראה אוה"ת בלק ע' תתקצו. המשך תרס"ו ע' ג. ובכ"מ.

בשלמות ובתמימות: להעיר מענין „עבודה תמה" — „עבודה שהיא גומרת ומתממת את הדבר" (יומא כד, א ובפרש"י שם ד"ה עבודה תמה. רמב"ם הל' ביאת המקדש פ"ט ה"ב ואילך) — הובא בצוואת הריב"ש דלהלן.

אין די ווערטער פון בעש"ט: צוואת הריב"ש (הוצאת קה"ת) בתחלתה.

לויט דעם באַקאַנטן וואַרט פון אַלטן רבי'ן בעל התניא והשלחן־ערוך „דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאַכן פון גשמיות רוחניות".

און דאָס אַלעס זאָל נאָכמער מוסיף זיין אין דער כתיבה וחתימה טובה בגשמיות וברוחניות, בטוב הנראה והנגלה, געמיינט נראה ונגלה (אויך) לעיני בשר,

און אין אַן אופן פון יכלו מחיל אל חיל יראה אל אלקים בציון, חן וכבוד יתן ה' גו' טוב להולכים בתמים — „גיין פון שטאַרקייט צו שטאַרקייט זיך באַווייזן צו השם אין ציון (בגאולה האמיתית והשלימה), חן און כבוד וועט געבן דער אויבערשטער גו' גוטס צו די וועלכע גייען מיט תמימות".

בכבוד ובברכת כתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה בגשמיות וברוחניות
גם יחד בטוב הנראה והנגלה

דעם באַקאַנטן וואַרט פון אַלטן רבי'ן: ראה „היום יום" כז טבת (וראה גם שם כז אלול). ד"ה ותקרא את שמו שת, ה'ש"ת (סה"מ ה'ש"ת (הוצאת תשמ"ו) ע' עז). ד"ה כה אמר ה' אלקים בסה"מ אידיש ע' 52-53.

בטוב הנראה והנגלה . . (אויך) לעיני בשר: ולכן מדייקים בהפיוט „שערי שמים פתח ואוצרך הטוב לנו תפתח" שאומרים בסוף נעילה ובהושע"ר — לחבר „לנו" ל„הטוב" — ראה ד"ה אנכי אנכי, תרפ"ז (סה"מ תרפ"ז ע' כא ואילך): ואוצרך הטוב לנו, תפתח . . שיבואו בחסד פרטי, שהוא הטוב לנו בטוב הנראה והנגלה גם למטה ממש.

יכלו מחיל אל חיל . . חן וכבוד יתן ה': תהלים פד, ח. שם, יב.

כתיבה וחתימה טובה: ראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' רי: שאם שבפרט הכתיבה היא בר"ה והחתימה ביוהכ"פ כו' אך בכלל הן הכתיבה והן החתימה נעשית בר"ה כו'.

ב"ה, יום ב' פ' נצבים-וילך
ח"י אלול, ה'תשמ"ו
ברוקלין, נ. י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

שטייענדיק אין די לעצטע טעג פון יאָר, און בפרט אין דעם סגולה-טאָג ח"י אלול, דער געבורטסטאָג פון דעם בעל שם טוב און פון דעם אַלטן רבי'ן בעל התניא והשלחן-ערוך,

איז זיכער די פּאַסנדע צייט אַריינצוטראַכטן זיך אין דער באַדייטונג פון ראש-השנה, הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה ולברכה, ספעציעל אין דער הויפט-נקודה פון ראש-השנה אַלס טאָג פון הכתרת-המלך — די „קרוינונג" פון דעם בורא-עולם

יום ב' פ' נצבים-וילך: להעיר מהשיעור-חומש דיום זה (נצבים ל, ו) „(ומל ה' אלקיך) את לבבך ואת לבב (זרעך)" — ר"ת אלול (בעה"ט עה"פ. אבודרהם סדר תפלת ר"ה (בשם הדרשנים). ב"ח לטור או"ח סתפק"א (ד"ה והעבירו). ר"ח שער התשובה פ"ד (ד"ה עוד — קטו, ב). של"ה ריש מס' ר"ה (ריג, א). לקו"ת ראה יט, א. לג, ד) — ענין התשובה (ראה גם לעיל ע' 273). ומרומז בזה גם ענין התפלה — אגה"ק ס"ד.

פ' נצבים-וילך: להעיר אשר השבת (השלימות) של שבוע זה הוא „שבת מברכים חודש תשרי" — ראה תורת הבעש"ט בזה („היום יום" כ"ה אלול. כתר שם טוב — הוצאת קה"ת — הוספות סי' לא. וש"נ).

ח"י אלול: התחלת י"ב ימים האחרונים דחודש (אלול —) החשבון דשנה העוברת, מתאימים לחדשי השנה, וח"י אלול — לחשבון חודש תשרי העבר (ספר השיחות ה'תש"ג ע' 177. שם ע' 179).

אלול: הראשי-תיבות בתיבה זו — ראה לקו"ש ח"ט ע' 297 ואילך. תכ"ד ע' 177. שם ע' 14-313. לעיל ע' 75-272. וש"נ.

סגולה-טאָג: להעיר, אשר ח"י אלול נקרא „יום טוב", „מועד", „יום הבהיר", „יום הזך והבהיר" ו„יום הקדוש" — ספר השיחות ה'תש"א ע' 105. ה'תש"ב ע' 133. ה'תש"ג ע' 90. שם ע' 140 ואילך. שם ע' 188. לקו"ד כרך ג ע' 946 ואילך. ספר השיחות ה'תש"ה ע' 122 ואילך. ועוד.

ח"י אלול, דער געבורטסטאָג פון דעם בעל שם טוב און פון דעם אַלטן רבי'ן: שני המאורות הגדולים, הבעש"ט בשנת נח"ת (ראה לקו"ד כרך א לא, א ואילך. ספר השיחות ה'תש"ג ע' 146. שם ע' 188) ורבינו הזקן בשנת קה"ת (ראה ספר השיחות שם ע' 188) — ספר השיחות שם ע' 141 ואילך. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 178 ואילך, ובהנסמן שם. ולהעיר, שיום הולדת הבעש"ט הי' ביום ב' (ספר השיחות שם), כבקביעות שנה זו.

דער געבורטסטאָג: בענין יום הולדת של צדיקים — ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 86 שוה"ג להערה 1. וש"נ. וראה ג"כ בענינו (ח"י אלול): ספר השיחות ה'תש"ג ע' 89 ואילך. שם ע' 186. נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ד שם.

בעל התניא והשלחן-ערוך: ראה לקו"ש ח"ו ע' 36 ואילך ובהערה 14 שם.

הויפט-נקודה פון ראש-השנה . . הכתרת המלך: ראה לקו"ש חכ"ד ע' 621 הערה ד"ה אלגעמיינע נקודה וד"ה הכתרה . . מיט תקיעת שופר (שם ע' 622).

אַלס מלך־ישראל און מלך על כל הארץ, דער קעניג (און פולער בעל־הבית) פון אידן, פון דער גאַנצער וועלט, און פון יעדן איינעם און איינע בפרט —

וואָס דער ענין פון דער הכתרה איז דאָך, מקבל צו זיין מלכותו ברצון — נעמען אויף זיך מיט דעם גאַנצן האַרצן דעם עול מלכותו צוזאַמען מיט עול מצוות פון דעם מלך.

אַזוי ווי אַלע ענינים פון תורה ומצוות, ובכללם די ימים־טובים, זיינען אין־סופיים, זייענדיק פאַרבונדן מיט דעם אמת'ן אין־סוף ב"ה, בפרט אַז יעדער יום־טוב האָט אַן אַ ברעג ענינים, סיי אין די געמיינזאַמע זאַכן וואָס אַלע ימים־טובים האָבן, ווי איסור מלאכה, קדושה, שמחה כו', סיי אין זאַכן וועלכע יעדער יום־טוב איז אויסגעטיילט פון די אַנדערע, ווי מצות־היום בחג המצות — מצות א. ז. וו., די קביעות פון דעם יום־טוב אין די טעג פון דער וואָך אַדער ביום השבת, וכו',

מוז מען, כמובן, זיך מצמצם זיין (קאַנצענטרירן) אויף איינע אַדער צווי נקודות מיט די הוראות וואָס קומען אַרויס פון זיי בנוגע למעשה בפועל, וואָרום המעשה הוא העיקר. וועלן מיר זיך דאָ אַפשטעלן אויף אַ נקודה אין וועלכער ראש־השנה טיילט זיך אויס פון אַלע אַנדערע ימים־טובים, און אין אַ בולט'ן אופן, ווי עס וועט ווייטער דערקלערט ווערן. ובהקדמה:

* * *

כידוע, זיינען די ימים־טובים (און ימים־נוראים), און אויך שבת, באַצייכנט אין דער תורה אַלס „מקראי־קודש": און אין דעם גדר האָבן זיי אַלע געוויסע געמיינזאַמע ענינים, ווי אויבנדערמאָנט.

אין צוגאָב דערצו האָבן זיי אַלע נאָך אַ בשותפות'דיקן שטריך: זיי זיינען אַלע פאַרבונדן מיט הויפט־געשעענישן אין די דברי הימים פון אידישן פאָלק, סיי געשעענישן וועלכע זיינען למעלה מדרך הטבע (איבער נאַטירלעך), סיי געשעענישן אין טבע. אַבער דאָס גופא גיט יעדן איינעם פון די שלש־רגלים זיין ספעציפישן

מלך ישראל: תפלת מוסף דר"ה (ברכת מלכיות) מישע' מד, ו.

מלך על כל הארץ: נוסח תפלת העמידה דר"ה (חתימת ברכת „אלקינו כו' מלוך כו'"), וכן בקידוש ובברכת ההפטורה.

מקבל צו זיין מלכותו ברצון: ראה אוה"ת ר"ה ע' א'רצה־ו. שם ע' א'שמא־ב. ד"ה מן המיצר תר"ס. יו"ט של ר"ה תש"ג פ"ב. ובכ"מ. מקומות שנסמנו בלקו"ש חט"ו ע' 237 הע' 60.

עול מלכותו צוזאַמען מיט עול מצוות: דקבלו מלכותי תחילה ואח"כ אגזור עליכם גזירות (ראה מכילתא (ויל"ש) עה"פ יתרו כ, ג. פרש"י עה"פ אחרי יח, ב. וראה המשך יו"ט של ר"ה תש"ג (סה"מ תש"ג) פכ"ו). וראה ברכות יג, א (במשנה): שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואח"כ מקבל עליו עול מצוות.

אַלע ענינים פון תורה ומצוות . . זיינען אין־סופיים: ראה תהלים קיט, צו: רחבה מצותך מאד (ובמפרשים). וראה יהל אור להצ"צ עה"פ (ע' תעא). אוה"ת בראשית (כרך ג) תקה, ב ואילך. לקו"א להה"מ (הוצאת קה"ת) סקע"ט (מו, סע"ג ואילך).

המעשה הוא העיקר: אבות פ"א מי"ז. תקו"ז תנ"ב (פז, סע"א). ת"ס (צג, ב). ת"ע (קלג, ב. קלד, א). ימים טובים . . „מקראי קודש": אמור כג, ב. ד. לז. ולהלן שם כו"כ פעמים „מקרא קודש".

אויך שבת: רמב"ן עה"פ שם, ב.

כאַראַקטער: פסח איז דער יום־טוב פון יציאת־מצרים און איז גלייכצייטיג אויך „חג האביב"; שבועות איז דער יום־טוב פון מתן־תורה און גלייכצייטיג „חג הקציר"; סוכות — כי בסוכות (ענני הכבוד) הושבתי את בני ישראל — איז אַ דערמאָנונג פון דער ספעציעלער השגחה'דיקער באַציאונג פון דעם אויבערשטן צום אידישן פאָלק און גלייכצייטיג „חג האסיף"; יום הכפורים איז פאַרבונדן מיט דער געבונג פון די צווייטע לוחות און איז דער טאָג פון אידן'ס תשובה־טאָן אויפ'ן טאָג־טעגליכן לעבן פון דעם גאַנצן יאָר, אַ טאָג וואָס דער אויבערשטער האָט באַשטימט אַלס אַ טאָג פון „סלחתי" (און) „כדבריך". און אפילו שבת, וואָס די התחלה דערפון איז שבת־בראשית, איז דאָך אַ טאָג „זכר למעשה־בראשית" און אויך — „זכר ליציאת מצרים".

איין אויסנאַם איז ראש־השנה. דער יום־טוב ראש־השנה איז אַ יו"ט פון אידן און אַן אידישער יו"ט (שתמליכוני עליכם — מאַכט מיר אַ מלך אויף אייך), אַבער צוזאַמען דערמיט איז ער לכאורה ניט פאַרבונדן מיט אַ געשעעניש אין דעם לעבן ספעציעל פון אידישן פאָלק, און אויך ניט מיט אַ נס למעלה מדרך הטבע, נאָר אדרבא די באַשאַפונג פון טבע.

חג האביב: ראה בא יג, ד. משפטים כג, טו. תשא לד, יח. ראה טז, א.

חג הקציר: משפטים שם, טז.

כי בסוכות . . בני ישראל: אמור שם, מג.

בסוכות (ענני הכבוד): סוכה יא, סע"ב. מכילתא עה"פ בא יב, לז. תנחומא עה"פ שם (סי' ט). מכילתא עה"פ בשלח יג, כ. תו"כ עה"פ אמור שם. תיב"ע, ת"א ופרש"י עה"פ אמור שם. טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח הל' סוכה סתרכ"ה.

חג האסיף: משפטים שם. תשא שם, כב.

יום הכפורים . . צווייטע לוחות: ראה תענית כו, ב (במשנה ובפרש"י). שם ל, ב.

יום הכפורים . . תשובה־טאָן: והוא „קץ מחילה וסליחה לישראל" — רמב"ם הל' תשובה פ"ב ה"ז.

אַ טאָג פון „סלחתי" (און) „כדבריך": פרש"י תשא לג, יא. עקב ט, יח. וראה הנסמן בלקו"ש חכ"ד ע' 570 הערה 10.

שבת . . „זכר למעשה בראשית" און אויך — „זכר ליציאת מצרים": ראה מו"נ ח"ב פל"א (הובא ברמב"ן עה"פ ואתחנן ה, יב). חינוך מצוה לב. וראה שער הכולל (להרא"ד לאוואט) פי"ז סכ"ט.

זכר למעשה בראשית: ראה יתרו כ, יא (ובתפלות שבת פיסקא „ישמחו במלכותך". ובקידוש דשבת: זכרון למעשה בראשית).

זכר ליציאת מצרים: ראה ואתחנן ה, טו (ובקידוש דשבת).

זכר ליציאת מצרים: ב' אופנים בזה: באופן כללי — והוא בכל המצוות (גם בר"ה — כמפורש בהקידוש ובכללות התפלות ובשבת כמפורש בקידוש) ובאופן מיוחד ואינו בשבת דדברות הא' ולא בתפלות דשבת. וי"ל דגם לא בהיחוד דר"ה כבפנים המכתב.

וי"ל דוגמא לדבר: בראשית ברא (כל העולם, כולל כל אוה"ע) בשביל ישראל שנקרא ראשית ואח"כ נחלקים — העולם וכו' וישראל.

דער יום־טוב ראש־השנה איז . . אַן אידישער יום־טוב: להעיר מתו"כ עה"פ אמור כג, כד: בני ישראל מקרא קודש ואין הגוים מקרא קודש. ובפירוש הראב"ד שם: ...והכי פירוש' אע"ג דבראש השנה גוים וישראל נידונין בו, סד"א ליהוו נמי גוים בכלל מקרא קודש ותקיעת שופר, להכי כתב רחמנא בני ישראל.

שתמליכוני עליכם: ר"ה טז, א. לד, ב.

ראש־השנה ווערט באַצייכנט אַלס „יום הזכרון" — אַ טאָג פון דערמאָנונג. וואָס „יום הזכרון" איז, ווי מען זאָגט אין תפילת־מוסף פון ראש־השנה: זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חוק לישראל הוא כו' ועל המדינות בו יאמר כו' ובריות בו יפקדו — היינט (ראש־השנה) איז דער אָנהויב פון וועלט וואָס דו האָסט באַשאַפן: היינט דערמאָנט דעם ערשטן טאָג פון מעשה־בראשית; ס'איז אַ געזעץ באַ אידן כו', היינט ווערט געזאָגט (און באַשטימט) אויף די לענדער פון דער גאַנצער וועלט וואָס מיט זיי וועט זיין א. ז. ו. און אַזוי אויך אויף אַלע איינצעלנע באַשעפענישן.

ראש־השנה איז דער טאָג וועו אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן. און כאָטש אדם הראשון איז געווען דער לעצטער פון די נבראים און איז באַשאַפן געוואָרן דעם זעקסטן טאָג פון מעשה־בראשית, ווערט דער טאָג באַצייכנט אַלס „תחילת מעשיך", ווייל סוף מעשה במחשבה תחילה: דער מענטש איז געווען דער ענדגילטיקער צוועק, כוונה און תכלית פון דער גאַנצער בריאה, און אַלע פריערדיקע ברואים זיינען באַשאַפן געוואָרן צו דינען דעם „בחיר הנבראים", וואָרום בלויז דער מענטש קען פאַרפאַלקאָמען די בריאה, און דורך דעם מענטשן — בשעת ער דערגרייכט שלימות — ווערן אַלע פריערדיקע נבראים — דומם, צומח, און חי — דערהויבן צו זייער שלימות (דורך זייער דינען דעם מענטשן און זייער מיטהילף אין זיינע דערגרייכונגען).

אָבער די שלימות פון אַ נברא, אפילו וועו דער נברא איז אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה, קען ניט זיין קיין שלימות'דיקע. ביז אַז — אין דעם זעלבן טאָג פון זיין באַשאַפונג האָט אדם הראשון גערופן „כל הבריות", דעם גאַנצן באַשאַף, בואו נשתחווה ונכרעה נברכה לפני השם עושנו (קומט, לאָמיר זיך בוקן און בויגן, קניען צו השם אונזער באַשעפער). און זיי האָבן אַזוי געטאָן און עס איז געווען (דעם זעלבן טאָג): השם מלך גו' תיכון תבל בל תמוט (השם האָט געקעניגט גו' ער האָט

יום הזכרון: כן נקרא בתפלות ובקידוש דר"ה (ולפי נוסח חב"ד — גם בברכת הדלקת נר יו"ט דר"ה). וראה אמור כג, כד: בחודש השביעי באחד לחודש יהי' לכם שבתון זכרון תרועה. — ולהעיר לקביעות שנה זו מירוש' (ר"ה פ"ד ה"א) דזכרון תרועה הוא כשחל בשבת — דאז אין תוקעין מן התורה (משא"כ לבבלי ר"ה (כט, ב) שהוא רק אסמכתא).

ראש השנה איז דער טאָג וכו': בהבא להלן ראה לקו"ש חכ"ד ע' 627; שם ע' 643; מכתב ח"י אלול ה'תשמ"ה, ובהערות שם (לעיל ע' 515 ואילך).

סוף מעשה במחשבה תחילה: פיוט „לכה דודי" („לקראת שבת").

דער מענטש . . ענדגילטיקער צוועק . . פון דער גאַנצער בריאה: ראה סה"מ תרכ"ז ע' שט ואילך. לקו"ש חכ"ד ע' 627 הערה ד"ה דער מענטש.

בחיר הנבראים: ראה בהנסמן בלקו"ש שם.

דורך דעם מענטשן . . ווערן אַלע פריערדיקע נבראים . . דערהויבן: ראה עיקרים מ"ג פ"א. קונטרס ומעין מ"א פ"ג. ספר השיחות תורת שלום ע' 243. לקו"ש חכ"ד ע' 643. מכתב ח"י אלול ה'תשמ"ה (לעיל ע' 515 ואילך).

יציר כפיו של הקב"ה: ראה ב"ר פכ"ד, ה. קה"ר פ"ג, יא (ב).

האָט אדם הראשון געוואָרן: פדר"א פי"א. זהר ח"א רכא, ב. ח"ג ס"פ אמור. וראה גם תקו"ז תנ"ו (צ, ב).

בואו . . עושנו: תהלים צה, ו.

השם מלך . . בל תמוט: תהלים צג, א. וראה פדר"א שם.

באַפעסטיגט אַ וועלט וואָס וועט ניט אונטערגיין). — וואָס דאָן איז געוואָרן די שלימות פון אדם הראשון און פון דער גאַנצער בריאה.

* * *

אומקערנדיק זיך צום אַנהויבס בריף:

עס איז שוין פריער דערמאָנט געוואָרן, און ס'איז אַרומגערעדט געוואָרן מער בארוכה באַ מערערע געלעגנהייטן, אַז דער ענין פון הכתרת המלך איז צו באַנייען און פאַרשטאַרקן יעדן יאָר ביים אַנהויב (ראש — "קאַפּ") פון יאָר אונזער צוגעבונדנקייט צום אויבערשטן דורך דערפילן זיין אַנוואָג און וואונטש: שתמליכוני עליכם. דערמיט איז אויך פאַרבונדן, דערפון נעמען אידן באַנייטן כח, אַז יעדער איד איז יעדער טאָג דערקלערט ער גלייך אויפשטייענדיק אינדערפרי: מודה אני לפניך מלך (איך לויב פאָר דיר מיין קעניג), און אַזוי אויך צענדליקע מאָל יעדן טאָג, אין די ברכות וואָס מיר זאָגן אין אונזער טאָג־טעגלעכן לעבן, ברכות איידער מיר נעמען עפעס אין מויל און באַלד נאָכדעם, און איידער מיר גייען טאָן אַנדערע ענינים, זאָגן מיר אלקינו מלך העולם (אונזער ג־ט, דער קעניג פון דער וועלט).

דער גאַנצער באַשאַף — כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אלעס וואָס דער אויבערשטער האָט באַשאַפן אין זיין וועלט האָט ער עס באַשפן בלויז פאַר זיין כבוד וועגן), יעדער איד בפרט איז אַנגעזאָגט געוואָרן לעשות לו יתברך דירה בתחתונים (צו מאַכן פאַר דעם אויבערשטן ברוך הוא אַ דירה אין דער נידעריקער, גשמיות'דיקער וועלט), און ווי מיר זאָגן באַם אַנהויב דאָוונען: הודו להשם קראו בשמו הודיעו בעמים עלילותיו (לויבט צום אויבערשטן, רופט אין זיין נאָמען, מאַכט וויסן צווישן פעלקער זיינען וואונדערליכע אויפטואונגען).

אַזוי אויך לערנט אונז ראש־השנה, אַז עס דאַרף זיין תמליכוני עליכם, מלך ישראל, אַבער נאָכדעם קומט די תפלה (והשתדלות) מלוך על העולם כולו בכבודך (געוועלטיג איבער דער גאַנצער וועלט מיט דיין כבוד),

די תכלית הבריאה איז, אַז (ניט נאָר מיר אידן, נאָר אויך) די גאַנצע וועלט, די גאַנצע מענטשהייט, אַלע קינדער פון אדם, נאָכמער — דער גאַנצער באַשאַף, דער טבע, זאָלן אַנערקענען, אַז דער בורא־עולם איז מלך על כל הארץ.

* * *

(ראש — "קאַפּ"): כידוע הטעם דנקרא "ראש השנה" (ולא תחילת השנה) — לקו"ת תבוא מא, ג. נצבים מז, א. ר"ה נח, א. עט"ר שער ר"ה בתחלתו. ובכ"מ.

גלייך אויפשטייענדיק אינדערפרי: סידור אדה"ז (קודם מודה אני). וכ"ה בשו"ע אדה"ז או"ח ס"א ס"ה. מהדו"ב שם ס"ו.

כל מה שברא הקב"ה: אבות ספ"ו. — סיום הפרק שאומרים תמיד בשבת שלפני ר"ה — לפי הנוהגין לומר פרקי אבות בכל שבתות הקיץ.

לעשות לו יתברך דירה בתחתונים: ראה תנחומא נשא טז. במדב"ר פי"ג, ו. תניא פל"ו.

באַם אַנהויב דאָוונען הודו: דה"א טז, ח. תהלים קה, א.

די תפלה . . מלוך . . בכבודך: תפלת העמידה דר"ה.

און כאַטש די פולסטע שלימות וועט פאַרווירקלעכט ווערן ערשט באחרית־הימים, ווען עס וועט מקויים ווערן ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר (אַנטפלעקט וועט ווערן דער כבוד פון ה' און אַלע מענטשן וועלן אים זען אפילו מיט די פליישיקע אויגן), מוז אַבער זיין דער קיום פון אני נבראתי לשמש את קוני (איך בין באַשאַפן געווארן צו דינען דעם אויבערשטן מיין באַשעפער) דורך מעשינו ועבודתנו אויך אין וועלט, וואו נאַר מ'קען דערגרייכן. און מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות איז אויך אַ הכנה צו דעם אחרית הימים, צו דער גאולה שלימה.

יעדערער און יעדערע דאַרף און מוז מעורר זיין און צוגרייטן די וועלט אַרום צו מלכות ש־ד־י דורך זיין אַ שיינעדער מוסטער, און אויך, דורך רעדן און טאָן מיט דער אַלגעמיינער סביבה.

אין איינפאַכע ווערטער: צו פאַרשפרייטן די אַנערקענונג און באַוואוסטזיניקייט פון דעם „יסוד היסודות ועמוד החכמות" (דער פונדאַמענט פון די פונדאַמענטן און דער זייל פון וויסנשאַפטן), אַז ס'איז דאָ אַ בורא־עולם, און ער איז דער בעל־בית לבירה זו, און אַז יעדן יאָר, אין דעם טאָג ווען מיר אידן פייערן ראש־השנה, איז דער יום־הדין פאַר אונז, און אויך פאַר אַלע פעלקער און מדינות — און פאַר יעדן מענטשן באַזונדער,

ווי דערמאָנט פריער דער „יום הזכרון" אין זיין פולן פאַרנעם.

* * *

ויהי רצון, אַז יעדער איינער און איינע בתוך כלל ישראל זאָל טאָן בכל האמור, און עס זאָל מקויים ווערן בקרוב ממש די תפילה אין ספר תהלים פון דוד מלך ישראל: הראנו הוי' חסדך (השם זאָל אונז מאַכן זען חסד, דעם אויבערשטנ'ס חסד) וישעך תתן לנו (ער זאָל אונז געבן די הילף, זיין ישועה, ביז אַז במהרה בימינו ממש) לשכון כבוד בארצנו (צו מאַכן אונז רוען בכבוד אין אונזער לאַנד), און מיר וועלן אַלע זוכה זיין צו דער פולסטער הכתרה פון והי' ה' למלך על כל הארץ (דער

ונגלה . . בשר: ישע' מ, ה. וראה תניא שם. שער האמונה פכ"ד ואילך.

אני נבראתי לשמש את קוני: משנה וברייתא סוף מס' קידושין.

מעשינו ועבודתנו בזמן הגלות . . הכנה . . צו דער גאולה: תניא רפל"ז.

די וועלט . . ש־ד־י: בתפלת וע"כ נקוה (נתקנה ע"י יהושע ב"נ בכינוש א"י — ראה כלבו סי' טז. תשובת הגאונים שערי תשובה סי' מג. שער הכולל פי"א. אוצר התפילות במקומו).

יסוד היסודות ועמוד החכמות: הרמב"ם ריש ספרו (והל' יסודי התורה). וראה בארוכה „הדרן" על הרמב"ם (קה"ת, י"א ניסן תשמ"ה). לקו"ש חכ"ו ע' 114 ואילך.

ער איז דער בעל־הבית לבירה זו: ראה ב"ר רפל"ט.

הראנו . . בארצנו: תהלים פה, ח־יו"ד. וראה הערות למכתב י"א ניסן שנה זו בסופו (הגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת, תנש"א) ע' תשפו). שיחת כ"ו ניסן (בהיחידות) ושבעה עשר בתמוז שנה זו.

והי' ה' למלך על כל הארץ: זכרי' יד, ט.

אויבערשטער וועט זיין דער מלך איבער דער גאַנצער וועלט) והיתה לה' המלוכה (אַלע וועלן אַנערקענען דעם אויבערשטנ'ס מלכות),

בגאולה האמיתית והשלימה על ידי משיח צדקנו.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור
ולכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה

והיתה לה' המלוכה: עובדי' א, כא. וראה רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

ולכתיבה וחתימה טובה: ראה מטה אפרים סתקפ"א ס"ט (מלקוטי מהרי"ל הל' ימים הנוראים): נוהגין כשכותב אדם לחבירו אגרת כו' מן ר"ח אלול כו' רומז לו כו' שיזכה בימי הדין הבאים לטובה להיות נכתב ונחתם בספר חיים טובים. וראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' רי: שאם שבפרט הכתיבה היא בר"ה והחתימה ביוהכ"פ כו' אך בכלל הן הכתיבה והן החתימה נעשית בר"ה כו'. ולהעיר מר"ה טז, ב „. . . בר"ה . . צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים".

ולהעיר מענין הסליחה — דלכאורה פשוט שיום סליחה הוא יוהכ"פ — ובכ"ז בכמרז"ל שמתחילה (מופקדת) וכו' בר"ה (יל"ש תהלים קל, ד (רמז תתפא קרוב לסופו). פסיקתא פיסקא ולקחתם לכם (בהוצאת באַבער — קפג, ב). וראה גם ויק"ר פ"ל, ז. קה"ר פ"ט, ז. ועוד). וראה או"ת להה"מ קב, ג־ד (בהוצאת קה"ת תש"מ ואילך — סתי"ח). יהל אור להצ"צ תהלים שם (ע' תקב). ובסה"מ תר"ל ד"ה את ה' האמרת היום (ע' חצר): אף שעיקר הסליחה נא' ביוהכ"פ, אך מ"מ הסליחה מתחלת בר"ה, וכמ"ש רז"ל במד"ר ע"פ כי עמך הסליחה למען תורא הסליחה מופקדת עמך מר"ה עד יוהכ"פ, והיינו שהסליחה מתחלת מר"ה, ומה שהיא מופקדת עד יוכ"פ זהו למען תורא, כדי שיהי' בחי' יראה ויגיע לבחי' תשובה כו'.

לשנה טובה ומתוקה: להעיר: בטור או"ח סתקפ"ג (ורמ"א שם ס"א), שבליל ר"ה „רגילין לאכול . . תפוח מתוק בדבש לומר תתחדש עלינו שנה מתוקה". וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם. אבל בסידור האריז"ל ובסידור אדה"ז: שנה טובה ומתוקה (ראה לבוש או"ח סתקפ"ג). וראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' שיא ואילך.

ב"ה, ג' סליחות
יום שהוכפל בו כי טוב,
ה'תשמ"ו. ברוקלין, נ.י.

אל בני ובנות ישראל
בכל מקום שהם

ה' עליהם יחיו

שלום וברכה!

בהמשך צום בריוו פון ח"י אלול, און שטייענדיק איצט נאָך נעענטער צו ראש־השנה, אין מיטן פון די טעג פון סליחות, און ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב, וואָס דאָס אַלץ אונטערשטרייכט נאָך מער דעם ציווי להעלות בקודש (שטייגן אין קדושה),

איז כדאי צו פאַרטיפן זיך נאָך מער אין די נקודות וועלכע זיינען באַרירט געווארן אין דעם פריערדיקן בריוו, און אויך אין די נקודות וואָס וועלן דאָ ווייטער באַרירט ווערן אין צוזאַמענהאַנג מיט זיי, ובהקדמה:

אין דעם פריערדיקן בריוו האָט מען זיך אָפגעשטעלט אויף דעם וואָס ראש־השנה איז זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון — היינט (ראש־השנה) איז דער אָנהויב פון וועלט וואָס דו האָסט באַשאַפן; היינט דערמאָנט דעם ערשטן טאָג (פון מעשה־בראשית). וואָס דעריבער איז ראש־השנה דער טאָג פון הכתרת המלך, די „קרוינונג" פון דעם בורא עולם, לויט דעם אויבערשטנ'ס אָנזאָג און בקשה צו אידן: שתמליכוני עליכם (מאַכט מיר אַ מלך איבער אייך) אָלס מלך ישראל וגואלו, און אויך אָלס מלך על כל הארץ.

ג' סליחות: ראה רשימה למאמר ג' סליחות ה' תרנ"ה־ה'תש"ה (נדפסה בסה"מ ה'תש"ה ע' 26־225). וראה לקו"ש חי"ד ע' 348.

יום שהוכפל בו כי טוב: פרש"י בראשית א, ז. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 632 הערה ד"ה יום שלישי שהוכפל בו כי טוב.

די טעג פון סליחות: ראה לקו"ש שם ע' 616 הערות ד"ה „ימי הסליחות" הא' והב'. ובאוה"ת נצבים ע' א'קצז: והם (י"ג מדה"ר) מאירים בימי הסליחות שאז הוא זמן ועת רצון למעלה. וראה מכתב עש"ק שבח סליחות ה'תשמ"ה הערה ד"ה אין די לעצטע טעג פאר ר"ה (לעיל ע' 521).

דעם ציווי להעלות בקודש: ברכות כח, א. ושו"נ. ירושלמי בכורים פ"ג ה"ג.

זה היום תחילת מעשיך: תפלת מוסף דר"ה, מר"ה כז, א.

שתמליכוני עליכם: ר"ה טז, א. לד, ב.

מלך ישראל וגואלו: תפלת מוסף דר"ה (ברכת מלכיות), מישעי' מד, ו.

מלך על כל הארץ: נוסח תפלת העמידה דר"ה (חתימת ברכת „אלקינו כו' מלוך כו'"), וכן בקידוש ובברכת ההפטורה.

און דאָס איז געקומען צום אויסדרוק גלייך דעם ערשטן ראש־השנה, דער טאָג וועו אדם הראשון איז באַשאַפן געוואָרן און האָט זיך באַלד געשטעלט, און אַריינגעצויגן די גאַנצע בריאה מיט זיך, אונטער דער הערשאַפט פון דעם אויבערשטן, דורך דעם רוף: בואו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני השם עושנו (קומט לאַמיר זיך בוקן, בויגן און קניען פאַר השם, אונזער באַשעפער). דערמיט איז דער בורא עולם אַנערקענט געוואָרן בפועל דורך דעם גאַנצן באַשאַף אַלס זייער מלך.

דערמאָנט אונז ראש־השנה אַלע יאָר, אַז דאָס איז די שליחות און מצוה פון אידן אין אַלע צייטן און ערטער וואו זיי געפינען זיך: צו באַנייען און פאַרשטאַרקן אונזער אייגענעם נשתחוה ונכרעה נברכה לפני השם עושנו, און אויך — דורך זיין אַ לעבעדיקער ביישפיל און אויך בדיבור דורך האַרציקן און ערנסטן רעדן — משפיע זיין אויף דער גאַנצער סביבה אַרום אין דער דאָזיקער ריכטונג, ביז — ווי מיר זאָגן ראש־השנה אין אונזער תפילה צום אויבערשטן: ידע כל פעול כי אתה פעלתו כו' — יעדע באַשאַפענע זאַך, יעדע לעבעדיקע באַשעפענישן און יעדער מענטש וועט וויסן, פאַרשטיין און דערקלערן „השם דער ג־ט פון ישראל איז דער מלך, און זיין מלכות הערשט איבער דעם גאַנצן באַשאַף".

* * *

דאָס איז אַ שליחות און מצוה פאַר אַלע אידן, מענער, פרויען און קינדער, אפילו קינדער פון פאַר־בר־מצוה און בת־מצוה עלטער.

נאָכמער: גאַנץ אפט זעט מען אפילו אין טאָג־טעגלעכן לעבן, אַז אַ מעשה, דיבור, אַדער הנהגה (אויפפירונג) פון אַ קינד, וואָס ווערט געטאָן געווייגלעך מיט דער נאַטירלעכער תמימות (גאַנצקייט) פון אַ קינד, מאַכט א גרויסן רושם און ווירקט אויף דערוואַקסענע, ביז — אויף זייער הנהגה.

נאָכמער, לויט ווי די תורה, תורת חיים דערקלערט, איז די מעשים פון קטנים און קטנות האָבן אַ תוקף (האָפט) אין הלכה, במילא אויך אין הליכות עולם, אין ווירקלעכקייט אין וועלט־זאָכן.

דורך דעם רוף: פדר"א פי"א. זהר ח"א רכא, ב. ח"ג ס"פ אמור. וראה גם תקו"ז תנ"ו (צ, ב).

בואו . . עושנו: תהלים צה, ו.

דורך האַרציקן . . רעדן: כי דברים היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב — ס' הישר לר"ת שי"ג, הובא בשל"ה סט, א.

חמימות (גאַנצקייט): ראה רמב"ן עה"פ (שופטים יח, יג) תמים תהיה. לקו"ת נצבים מה, ג.

מעשים פון קטנים . . האָבן אַ תוקף . . אין הלכה: חולין יב, ב ואילך. רמב"ם הל' טומאת אוכלין פי"ד ה"ב. הל' כלים רפ"ב.

הלכה . . הליכות עולם: חבקוק ג, ו. וראה מגילה כח, סע"ב. מסכת נדה בסופה. וראה לקו"ש ח"כ ע' 375.

און עס איז דאָך באַוואוסט דער מאמר חכמינו ז"ל: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן — די גאַנצע וועלט האָט אַ קיום בלויז דורך דעם (תורה —) דיבור פון חדר־קינדער.

דאָס האָט אַ פאַרבונד אויך מיט ראש־השנה, דער יום־הדין (אויך) איבער מדינות (לענדער) און מענטשן אויך אַלס אַ פרט, ווי דערמאַנט אין פריערדיקן בריוו. וואָרום אין איינקלאַנג מיט דער הדגשה (פון רמב"ם), אַז אַ מענטש דאַרף שטענדיק באַטראַכטן זיך, און די גאַנצע וועלט, אַלס שקול (האַלב אויף האַלב) און אַ צוגאָב פון איין גוטע זאַך, איז מכריע לכף זכות (איבערוועגט און מען איז זוכה בדין), באַציט זיך דאָס אויך אויף אַ קינד.

דאָס האָט אויך אַ שייכות מיט מנהג ישראל תורה היא אַז מ'מאַכט די גרעסטע אַנשטרענגונג, אַז יעדער קינד זאָל אין די טעג פון ראש־השנה אַ משך זמן זיין אין בית־הכנסת און זיך באַטייליקן, לויט דעם עלטער נאָך, אין די תפילות און ברכות, הערן תקיעת־שופר, ענטפערן אמן און אמן יהא שמי' רבא; און די קינדער טוען דאָס מיט אַ שמחה, תמימות און באַגייסטערונג, ביז אַז דאָס ווירקט אויך אויף די דערוואַקסענע אין צוגעבן אין זייער מדריגה פון עבודת־השם מיט קבלת־עול, מיט אהבה ויראה, ביז אַז דאָס זאָל קומען בפועל אין דעם מער שלימות'דיקן אופן פון תמליכוני עליכם און — מלך על כל הארץ. — און אמאָל קומט די ענדגילטיקע הכרעה אין דעם — דורך איין מעשה.

* * *

מ'האָט מערערע מאָל דערמאַנט, אַז אַלץ וואָס קומט־פאָר אין דעם עולם גדול, די גרויסע וועלט, שפיגלט זיך אַפ אין דעם עולם קטן זה האדם, די קליינע וועלטל פון אַ מענטשן.

מאמר חכמינו ז"ל: שבת קיט, ב.

תינוקות . . רבן: בס' מאמרי רשב"י לזח"א הקדמה בתחלתה: הנצנים נראו בארץ (שה"ש ב, יב) כו' אימתי ביום השלישי כו' קל ינוקי דלעאן באורייתא ובגין איגון כו' עלמא אשתזיב כו', קיום העולם הוא התורה ומה גם לימוד התינוקות הבל שאין בו חטא כו' עי"ש. ועד"ז במאו"א אות ת סעי' לז.

העולם מתקיים: ובהקדמת הזהר בתחלתה (הועתק בהערה הקודמת): עלמא אשתזיב. ולהעיר ממחז"ל עה"פ (תולדות כז, כב) הקול קול יעקב כו' בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות אין הידים ידי עשו (ב"ר פס"ה, כ. וראה זח"א קעא, א).

ראש־השנה. דער יום־הדין . . איבער מדינות . . און מענטשן: וכמו שאומרים בתפלת מוסף דר"ה (מירושלמי ר"ה פ"ג ה"ג בתחילתה. ויק"ר פכ"ט, א. ועוד): ועל המדינות בו יאמר כו', ובריות בו יפקדו כו'.

הדגשה (פון רמב"ם): הל' תשובה פ"ג ה"ד, מקידושין מ, סע"א ואילך.

מנהג ישראל תורה היא: ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). ושם: מנהג אבותינו תורה היא. ועד"ז במהרי"ל הובא ברמ"א שו"ע יו"ד סשע"ו ס"ד. ובמנהגים ישנים מדורא ע' 153: והמנהג תורה היא. וראה ירושלמי פסחים פ"ד ה"א.

ענטפערן אמן און אמן יהא שמי' רבא: להעיר, אשר הבעש"ט קודם שנתגלה הי' עוזר — באַהעלפער — למלמד תשב"ר ואומר עמהם אמן, אמן יהש"ר וכו' (ספר השיחות ה'תש"א ע' 156. ובכ"מ).

עולם קטן זה האדם: תנחומא פקודי ג. תקו"ז תס"ט קרוב לתחלתו (ק, ב. קא, א). וראה אדר"נ ספל"א. זח"א קלד, ב. סה"מ תרכ"ו ע' קכו.

אזוי אויך מיט דעם ענין פון שתמליכוני עליכם, וואס אנטהאלט די צוויי נקודות, מלך ישראל און מלך על כל הארץ, זיינען זיי פאראן אויך אין דער עבודה פון אַ אידן אלס אַ פרט:

אין דעם טייל פון טאג־טעגלעכן לעבן אלס „ישראל שבישראל", און אין דעם טייל פון טעגלעכן לעבן וואס איז אין דעם אופן פון „ישראל אין כל הארץ". אין פשוט'ע ווערטער: אין דעם טייל פון לעבן וואס איז כולו קודש: לימוד התורה, עבודת התפילה, און קיום מצוות פון מלך ישראל; און אויך אין דעם טייל פון לעבן וואס ווערט אנגערופן „חול" („וואכעדיקייט"), ווי עסן, טרינקען, שלאפן אא"וו. וואס לויט די אנווייזונגען און נתינת־כח פון תורה זיינען אויך די א.ג. ענינים חול אין דעם גדר און אנזאג: בכל דרכיך דעהו (אין אלע דיינע וועגן זאלסט דו וויסן — פילן — דעם אויבערשטן) — אז אנזאג און נתינת־כח אויף מקיים זיין עס — צו יעדער אידן, כולל אויך קינדער, פריער אלס חיוב פון חינוך, און דערנאך אין פולסטער מאס. און נאכמער — בנוגע ערוואקסענע וועלכע זיינען דערווייל ערשט אנהויבער (קינדער) — איבער סיבות משונות — אין לימוד התורה וקיום מצוות' בשלימות.

* * *

עס איז באוואוסט דער כלל „כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר" (דער וואס געפינט זיך גאר הויך, דוקא ער נידערט אראפ (פילט דעם וואס געפינט זיך) גאר נידעריק). און ווי געבראכט דער ביישפיל: דער חכם האמיתי דוקא וואס ווייס די אמת'ע שלימות (פערפעקטקייט) פון חכמה האט דעם טיפסטן מיטגעפיל מיט דעם וואס האט קיין אנונג ניט פון חכמה און וועט „אראפנידערן" טאן אלעס אויף אים העלפן אים ווערן אַ חכם.

ענליך צו דעם, ווי אויבן דערמאנט: די שלימות פון אדם הראשון בחיר כל הבריאה — איז פארבונדן און היינגט אפ דערפון וואס ער פועל'ט אז אויך דער נידעריקסטער דומם זאל ווערן במצב פון נשתחוה ונכרעה נברכה לפני השם עושנו,

און אין דער נקודה פון אונזער בריוו: ווען אַ תינוק של בית רבן קומט אין בית הכנסת (שול) ערב ראש־השנה פארנאכט און זינגט צוזאמען מיט'ן קהל „מזמור לדוד", „לכה דודי" א.ז.וו. דערגרייכט זיין „הבל פיו" צו דעם אויבערשטן און

עסן, טרינקען, שלאפן אא"וו: ראה רמב"ם הל' דעות רפ"ה. וראה לקו"ש חי"ט ע' 594. חכ"ד ע' 23־622. ועוד.

אנווייזונגען און נתינת־כח: דאינו מבקש לפי כחו אלא לפי כוחן — במדב"ר פי"ב, ג.

בכל דרכיך דעהו: משלי ג, ו (וראה ברכות סג, א). רמב"ם הל' דעות ספ"ג. טושו"ע או"ח סרל"א. שו"ע אדה"ז או"ח סקנ"ו ס"ב. וראה או"ת להה"מ (הוצאת קה"ת) עה, ב ד"ה עוד נראה (בהוצאת קה"ת תש"מ ואילך — סרנ"ב).

עס איז באוואוסט דער כלל כל הגבוה: לקו"ת אמור לד, ג. לט, ג. ועוד. שערי אורה שער הפורים ד"ה יביאו לבוש מלכות פי"ב. שם פל"ב ואילך.

אַ תינוק של בית רבן . . פועל'ט: מעלת תפלתם — ראה אסת"ר פ"ט, ד.

ערב ראש־השנה פארנאכט . . „מזמור לדוד", „לכה דודי": כי בשנה זו חל יום א' דר"ה בשבת. ועד"ז כשחל ר"ה בימי השבוע בראשית התפלות אז.

פּוּל'ט אַז דער אויבערשטער נעמט אַן די הכתרה און ווערט — בפועל ובגלוי: מלך ישראל און מלך על כל הארץ.

* * *

דער אויבערשטער זאָגט: כי נער ישראל ואוהבהו. דער אויבערשטער האָט אַ ספּעציעלע ליבשאַפט צו אידן צוליב די אינערלעכע תמימות'דיקייט פון יעדן אידן און אַלע אידן, וואָס שטאַמט פון ג־טלעכן אַנזאָג און צוזאָג: תמים תהי' עם ה' אלקיך. די דאָזיקע תמימות'דיקייט דערוועקט און אַנטפלעקט אַ נאָך טיפערע אהבה און אַן אַנטפלעקטע אהבה פון אידן צום השם (וואָס תמים פּעלו), און פון השם צו אידן, און פון אידן צו אידן, און פון אידן צו תורת ה' תמימה. און ווען דער ענין פון שתמליכוני עליכם (ווי דערקלערט אויבן און אין דעם פּריערדיקן בריוו) ווערט אויסגעדריקט בפועל און אין אַנטפלעקטע פאָרם במחשבה דיבור ומעשה, היילט דאָס צו די פאַרווירקליכונג פון דער אינערלעכער בקשה אין דעם סגולה־טאָג פון הכתרת המלך: מלוך על העולם כולו בכבודך, ביז אין אַן אופן פון וידע כל פעול כי אתה פעלתו כו' —

בגאולה האמיתית והשלימה ממש, ווען עס וועט מקויים ווערן לשכון כבוד בארצנו (צו מאַכן אונז רוען בכבוד אין אונזער לאַנד),

די גאולה פאָר און פון דער גאַנצער וועלט, ווען די גאַנצע וועלט וועט אַנערקענען אַז דער באַשעפער איז מלך על כל הארץ.

בכבוד ובברכה להצלחה בכל האמור
ולכתיבה וחתימה טובה
לשנה טובה ומתוקה
בגשמיות וברוחניות גם יחד

דער אויבערשטער זאָגט: הושע יא, א. וראה ד"ה כי נער ישראל תרס"ו (נדפס בהמשך תרס"ו ע' תקנ ואילך). וראה גם אוה"ת בשלח ע' שפב־שפג.

ג־טלעכן אַנזאָג . . תמים תהי' עם ה' אלקיך: שופטים יח, יג. וראה פרש"י עה"פ: התהלך עמו בתמימות כו' ואז תהי' עמו ולחלקו. וברמב"ן עה"פ: וזו מצות עשה (וראה גם פירושו עה"פ לך לך יז, א). וראה אוה"ת עה"פ (שופטים ע' תתמא ואילך).

אַנזאָג און צוזאָג: דציוויים שבתורה הם (גם) לשון עתיד והבטחה (ראה תו"א ס"פ תשא: או"ת להה"מ הוספות סי"ב (וש"נ) — בנוגע ל„ואהבת").

תמים פעלו: פרשתנו לב, ד. ובאוה"ת שם (ע' תתמב) מקשר כתוב זה עם הכתוב תמים תהי', עיי"ש.

תורת ה' תמימה: תהלים יט, ח.

אינערלעכער בקשה . . מלוך: תפלת העמידה דר"ה (ברכת „אלקינו כו' מלוך כו'").

לשכון כבוד בארצנו: תהלים פה, יו"ד.

לשנה טובה ומתוקה: ראה סידור האריז"ל וסידור אדה"ז במקומו. וראה לקוטי לוי"צ — אגרות ע' שיא ואילך.

לעילוי נשמת

אמו מרת שרה דבורה

בת ר׳ שמואל ע״ה

נפטרה ביום וערש״ק פ׳ ויקהל

כ״ח אדר ראשון, ה׳תשנ״ז

ת.נ.צ.ב.ה.

◆

נדפס ע״י

בנה הנדיב ר׳ **זאב שלום** הלוי

הורוביץ

ומשפחתו שיחיו

(פאלו, בראזיל)


הוצאת ספרים
קרני הוד תורה
ליובאוויטש