"ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעי' יא, ט), בקרוב בימינו ממש, בעגלא דידן.

* * *

כו. בהמשך צו דעם וואס מ'האט גערעדט פריער (ס"כ) וועגן חלוקת הש"ס און סיום הש"ס - אז ס'איז איינגעפירט געווארן מ'זאל מאכן חלוקת הש"ס (ובמילא אויך סיום הש"ס) בי"ט כסלו,

[אע"פ אז ס'איז געווען א זמן וואס מצד כמה סיבות האט מען דאס געמאכט לאחרי י"ט כסלו, איז אבער דערנאך נתחדש געווארן דער מנהג (וואס בכמה מקומות איז דאס געווען די גאנצע צייט, אן א הפסק) צו מאכן חלוקת הש"ס בי"ט כסלו] -

וועט מען איצטער מאכן א סיום.

אויף וועלכע מסכת מ'זאל מאכן דעם סיום - קען מען דאך אויסקלייבן איין מסכת פון "ששים המה מלכות - אלו ששים מסכתות" (ראה שהש"ר עה"פ ו, ט),

[ובפרטיות, זיינען פאראן ס"ג מסכתות, ווארום בנוגע צו "סיומים", רעכנט מען די מסכתות ב"ק ב"מ און ב"ב אלס דריי באזונדערע מסכתות. וכמרומז אויך אין זהר (ח"ג קצח, א) וואס ער טייטשט אפ יעדן ענין אין דעם פסוק אין פ' משפטים (כב, ח), אז דאס גייט אויף א באזונדער מסכת] -

איז צוליב כמה טעמים, האט מען אויסגעקליבן מאכן א סיום אויף די ששה סדרי משנה.

כז. וואס דאס איז פארבונדן דערמיט וואס צווישן די ביכלאך וואס זיינען ארויס לאחרונה ממאסר לגאולה, איז דא א ביכל כתי"ק פון דעם רבי'ן מהר"ש (דער זיידע פון כ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו), און דארטן איז דא א מאמר [אע"פ אז דער מאמר איז שוין געדרוקט במ"א (ד"ה מאימתי קורין תרמ"ב. ביום השני תרכ"ט) - איז דאס אבער בנוסח אחר] וואס הויבט זיך אן מיטן מארז"ל (במדב"ר פט"ו-טז) אז דער ש"ס הויבט זיך אן מיט א מ"ם - "מאימתי", און ענדיקט זיך מיט א מ"ם - "ה' יברך את עמו בשלום". וואס דאס איז דאך דער סיום פון די ששה סדרי משנה.

וכמבואר אין מדרש (במדב"ר שם) אז פתח במ"ם און סיים במ"ם איז בגימט' שמונים, און ער איז מבאר אז די ראשי אותיות פון די ששה סדרים "עולים שמונים".

[וואס אין דערויף איז מודגש, ווי די התחלה וסיום איז כולל אלע ענינים שבינתיים - וויבאלד אז דאס איז א התחלה וסיום פון אן ענין שבקדושה (ובפרט אן ענין בתורה), וואס אין קדושה איז יעדער ענין מיט א סדר וחשבון (ווארום דער

- ארט -

ארט וואס דארטן איז ניטא קיין חשבון, איז דאס דער ענין פון היפך הקדושה, בלשון הפסוק (קהלת ט, י) "אין גו׳ חשבון גו׳"].

וואס דאס איז אויך פארבונדן דערמיט וואס די גמ׳ (שבת קד, א) טייטשט אפ אז ס׳איז דא א מ"ם פתוחה און א מ"ם סתומה - "מאמר פתוח" און "מאמר סתום", וואס דאס גייט אויף נגלה דתורה ("מאמר פתוח") און פנימיות התורה ("מאמר סתום" - ווארום פנימיות התורה ווערט אנגערופן (בלשון הזהר (ח"ג עג, א)) "סתים דאורייתא") (פירש"י שם. וראה ד"ה מאימתי קורין וביום השני הנ"ל).

כח. ובהקדמה:

ס׳איז ידוע די שקו"ט אין אחרונים צי מ׳קען מאכן א סיום אויף א מסכת פון משניות.

ס׳זיינען דא אחרונים וואס ברענגען א ראי׳ [וואס לכאו׳, איז די ראי׳ פארשטאנדיק גאר בפשטות] דערפון וואס די גמ׳ (שבת קיח, סע"ב ואילך) זאגט: "אמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשליס מסכתי׳ עבידנא יומא טבא לרבנן" -

אז וויבאלד אביי איז געווען אין די דורות שלפני רבינא ורב אשי וואס זיי האבן מסדר געווען און חותם געווען דעם ש"ס, איז דאך פארשטאנדיק, אז "שליס מסכתי׳" מיינט דעם לימוד המשניות.

אבער אפי׳ בהתבוננות קלה (און ביי אנשים כערכנו) זעט מען אז די ראי׳ איז אינגאנצן ניט פארשטאנדיק, ווארום:

אע"פ אז דאס איז טאקע געווען קודם חתימת התלמוד, איז אבער פארשטאנדיק, אז דער לימוד המשניות איז געווען מיט א פלפול ושקו"ט וכו׳, וואס דאס איז דער ענין הגמרא.

און ווי די גמ׳ (סוכה כח, א) זאגט "הוויות דאביי ורבא" - ד.ה. אז דער אופן הלימוד פון אביי איז געווען מיט א פלפול ושקו"ט וכו׳.

וואס דערפון איז דאך פארשטאנדיק, אז "שליס מסכתי׳", דער לימוד המשניות, איז געווען אין אן אופן של פלפול ושקו"ט וכו׳. - טאקע ניט אין אן אופן פון "בישרא שמינא" ווי ס׳איז געווען ביי רבא (ווי די גמ׳ (ב"ב כב, א) זאגט "אדמגרמיחו גרמי בי אביי תו אכלו בישרא שמינא בי רבא") - אבער "הוויות דאביי ורבא" איז אויך אן ענין של פלפול ושקו"ט. וואס דאס איז דאך דער ענין הגמרא.

און אע"פ אז רש"י טייטשט אפ "דשליס מסכתי׳ - שגרסה",

- וואס -

וואס לכאו׳ איז דאס ניט דער אופן הלימוד פון "למיסבר" (מיט א שקו"ט וכו׳) -

אבער אעפ"כ, וויבאלד אז רש"י (ד"ה עבידנא) זאגט אז אביי "ראש ישיבה הי׳", און "עבידנא יומא טבא לרבנן" מיינט "לתלמידים" - איז דאך פארשטאנדיק, אז דער אופן הלימוד אין זיין ישיבה איז געווען אין אן אופן פון "הוויות דאביי ורבא".

וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז פון די גמ׳ הנ"ל איז ניטא קיין ראי׳ אז מ׳קען מאכן א סיום אויף א מסכת פון משניות.

אבער אעפ"כ, ווען מ׳מאכט א סיום אויף ששה סדרי משנה, איז נוסף לזה וואס דער סיום פון מסכת ברכות איז מיטן זעלבן פסוק - "ה׳ יברך את עמו בשלום", איז נוסף לזה ווען מ׳לערנט אלע ששה סדרי משנה, לערנט מען דאך ניט נאר די מסכתות שיש עליהם גמרא, נאר אויך די מסכתות שאין עליהם גמרא - ע"ד ווי מסכת עוקצין (וואס האט ניט קיין גמרא, מערניט ווי מפרשי המשנה שלאחרי חתימת התלמוד),

איז בשעת מ׳וויל מסיים זיין אלע ס"ג מסכתות (ניט אפשטעלן זיך ביי מסכת נדה) - לערנט מען אויך מסכת עוקצין, און דעמולט מאכט מען א סיום אויף משניות (ווארום ס׳איז ניטא קיין גמרא).

ועוד ועיקר: אפי׳ לויט די דעות וואס האלטן אז ס׳איז ניט מספיק א סיום אויף א מסכת פון משניות וואס די נפק"מ איז לגבי תענית בכורים וכיו"ב - איז אבער "מנהג ישראל" וואס איז נתפשט געווארן בכל תפוצות ישראל, אז ווען מ׳מאכט א סיום אויף גאנץ ששה סדרי משנה (אפי׳ אן לימוד הגמרא), איז דעמולט דא דער ענין פון "עבידנא יומא טבא לרבנן", מיט אלע ענינים המסתעפים מזה.

כט. בסוף מסכת עוקצין (פ"ג מי"א) זאגט די משנה: "חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה (זינט ווען ווערן זיי פארערכנט ווי משקה לענין קבלת טומאה), ב"ש אומרים משיחרחר (ווי דער רמב"ם טייטשט אפ אז דאס איז מלשון "לחרחר ריב" - "מכיון שיתעורר הריב עם הדבורים ויתחיל לגרשם") אדער ווי די צווייטע גירסא (גירסת י"א בפירוש רב האי גאון, ר"ש, רא"ש, ועוד) "משיהרהר", פון ווען ער טראכט צו ארויסנעמען דעם דבש, ב"ה אומרים משירסק" (ד.ה. אז זיין מחשבה, און אפי׳ התחלת הפעולה אליין, איז נאך ניט מספיק, נאר מ׳דארף האבן ער זאל מרסק זיין די חלות דבש, ביז אז "ישתות הדבש").

דערנאך קומט די לעצטע משנה (מי"ב): "א"ר יהושע בן לוי עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג׳ מאות ועשרה עולמות, שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא. אר"ש בן

חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום".

שטעלט זיך דאך גלייך די שאלה: וואס איז דער קשר צווישןביידע משניות?

[וואס די גמרא זוכט דאך א קשר צווישן צוויי משניות אפי' צווישן די לעצטע משנה פון איין מסכת, מיט די ערשטע משנה פון די מסכת שלאחרי' (ווי די גמ' פרעגט בכ"מ, מאי טעמא וואס בשעת דער תנא קומט פון איין מסכת הויבט ער אן די מסכת שלאחרי' מיט די משנה),

איז דאך עאכו"כ אז צוויי משניות אין דעם זעלבן פרק - דארפן האבן א שייכות צווישן זיך. ולכאו', זיינען די צוויי משניות הנ"ל באזונדערע ענינים וואס האבן ניט קיין שייכות צווישן זיך].

אפי' לויט דעם וואס מפרשים (רמב"ם. ועוד) טייטשן אפ, אז ווען מ'קומט צום סיום פון תושבע"פ, דערציילט די משנה וועגן דעם שכר וואס מ'וועט באקומען אויף דערויף ("עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות"), וואס עפי"ז איז לכאו' ניט מוכרח אז ס'זאל האבן א קשר צו די משנה שלפני' -

אבער אעפ"כ, וויבאלד אז ס'זיינען פאראן כללים און דינים להלכה וועלכע נעמען זיך דערפון וואס די משנה שטייט פריער און די משנה שטייט שפעטער - איז פארשטאנדיק אז ס'דארף זיין עפעס א שייכות צווישן ביידע משניות.

עד"ז דארף זיין א שייכות צווישן בידע פאלן פון די לעצטע משנה ("עתיד הקב"ה להנחיל כו'", און "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום כו'"),

ובפרט אז לכאו' האט דאס געדארפט זיין בסדר הפוך, ווארום ריב"ל איז געווען כמה דורות לאחרי ר"ש בן חלפתא [כמובן פון גמ' (שבת קנב, א ובפירש"י) אז ר"ש בן חלפתא איז געווען א זקן בימי רבינו הקדוש, און ריב"ל איז געווען אין דעם דור שבין התנאים והאמוראים (ראה סה"ד בערכו)] - און אעפ"כ איז די משנה מקדים דעם מאמר פון ריב"ל פאר דעם מאמר פון ר"ש בן חלפתא (ווי מפרשים (תויו"ט) שטעלן זיך אויף דעם דיוק).

וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז ס'איז דא א שייכות צווישן די ביידע פאלן, און זייער סדר דארף זיין באופן כזה דוקא.

ל. אין דעם מאמר פון ריב"ל זיינען דא כמה דיוקים, וואס זיינען לכאו' אינגאנצן ניט פארשטאנדיק:

- א) וואס -

א) וואס איז די הפלאה וגודל השכר פון "ג' מאות ועשרה עולמות" - ס'רעדט זיך דאך וועגן א "צדיק" (וואס תורת אמת רופט אים אן בשם "צדיק"), און אין דעם מעמד ומצב ווי ס'וועט זיין לעתיד לבוא ("עתיד הקב"ה להנחיל כו'"), וואס דעמולט וועלן דאך זיין "מעדנים מצויין כעפר, ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד . . וישיגו דעת בוראם" (ווי דער רמב"ם זאגט בסוף "ידו החזקה");

און אעפ"כ זאגט מען אז אין וואס באשטייט דער שכר פון דעם צדיק לע"ל - ניט קיין ענין פון הבנת וידיעת הבורא, נאר "ג' מאות ועשרה עולמות"?!

ב) דיוק הלשון "עתיד הקב"ה להנחיל כו'" (ניט דער לשון פון "שכר" וכיו"ב) - וואס דער ענין הנחלה איז דאך דער היפך פון ענין השכר:

דער ענין פון "שכר" קומט ע"י עבודה דוקא, ווי מ'זאגט (עירובין כב, א) "היום לעשותם למחר לקבל שכרם"; משא"כ דער ענין פון "נחלה" איז ניט פארבונדן מיט קיין ענין של עבודה, אויב ער איז נאר א יורש ע"פ דין פון תורת אמת, איז ער יורש את כל הנכסים (סיידן ווען ס'איז דא נאך א יורש) און ס'איז קיין נפק"מ ניט וואס ער טוט און ווי ער טוט וכו' -

איז ניט פארשטאנדיק: פארוואס שטייט דא דער לשון "להנחיל", און ניט דער לשון פון "שכר"?

ג) דעם פסוק "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" ברענגט די משנה אלס ראי' צו דעם וואס "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות",

וואס די ראי' לזה איז פון "להנחיל אוהבי יש", ווארום לכאו' איז ניט פארשטאנדיק: וואס איז דער חידוש אז דער אויבערשטער קען באצאלן שכר ("להנחיל אוהבי יש")? - מוז מען דאך זאגן אז דער חידוש באשטייט אין דעם וואס "יש" (ניט אז ס'איז דא שכר צו באצאלן די "אוהבי", נאר) - אז דער שכר איז "ג' מאות ועשרה עולמות" (ווי די גמ' (סנהדרין ק, סע"א) זאגט "יש בגימט' תלת מאה ועשרה הוי");

ס'איז אבער ניט פארשטאנדיק: צוליב וואס ברענגט אראפ די גמ' דעם סיום הכתוב "ואוצרותיהם אמלא"?

ד) אין "ואוצרותיהם אמלא" גופא איז אויך ניט פארשטאנדיק:

מפרשים (רע"ב לאבות פ"ה מי"ט (הובא בתוי"ט כאן)) טייטשן אז "ואוצרותיהם אמלא" מיינט די אוצרות שבעוה"ז. איז ניט פארשטאנדיק: א) מאי קמ"ל, זיכער קען דער אויבערשטער ממלא זיין די אוצרות פון די צדיקים?!

- ב) ווען -

ב) ווען מ'זאגט "ואוצרותיהם אמלא" (נאך "להנחיל אוהבי יש") - בוא"ו המוסיף, איז פארשטאנדיק, אז דאס איז נאך א גרעסערע זאך פון "להנחיל אוהבי יש";

איז לכאו' ניט פארשטאנדיק: דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" איז דאך דער שכר פון "ג' מאות ועשרה עולמות", וואס בשעת די גמ' (סנהדרין שם) פרעגט ווי קען א בשר ודם פארנעמען אזוי פיל שכר, דארף די גמ' אנקומען צו דעם תירוץ אז "נותן הקב"ה כח בצדיקים לקבל טובתן" (שם, ב), ד.ה. אז דאס איז אזא גרויסער שכר ביז אז דער אויבערשטער דארף געבן כח אז מ'זאל קענען מקבל זיין דעם שכר.

עאכו"כ לויט פירוש הרמב"ם אז דער ענין פון "יש" גייט אויף "מציאות התמידי" און "מציאות האמיתי", וואס דאס איז אמיתית ענין היש [ס'איז קשה לכוון ווי אזוי שטימט דאס מיט רעם וואס די גמ' זאגט אין סנהדרין, אז יש איז בגימט' ג' מאות ועשרה, אבער אזוי טייטשט אפ דער רמב"ם], וואס דאס איז דאך אן ענין נעלה ביותר.

איז דאך ניט פארשטאנדיק: וואס איז מען דערנאך מוסיף "ואוצרותיהם אמלא", אז דער אויבערשטער וועט געבן ניט נאר "ג' מאות ועשרה עולמות" (אדער כפי' הרמב"ם - מציאות האמיתי), נאר נאכמער: ער וועט ממלא זיין די אוצרות פון א בשר ודם (וואס זיי זיינען במרידה והגבלה וכו')?!

לא. אין רעם מאמר פון ר"ש בן חלפתא זיינען אויך רא כמה דיוקים:

א) וואס איז רער דיוק "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" - לכאו' איז "שלום" אן ענין של ברכה ניט נאר פאר אידן, נאר אויך פאר ניט אידן, ווי רש"י ברענגט אראפ אין פ' בחוקותי (כו, ו) פון תו"כ אז "שלום שקול כנגד הכל" - וואס אזוי איז דאס אויך ביי ניט אידן?

ב) וואס איז דער דיוק "לא מצא הקב"ה כו'" - לכאו' איז דאס ניט קיין ענין וואס רער אויבערשטער ראדף ארומגייין און זוכן; ע"פ שכל פון בשר ודם (אפי' פון ניט אידן) איז פארשטאנדיק אז דער ענין פון שלום איז א כלי המחזיק ברכה?

[ס'איז דא א גירסא אין כת"י המשנה "אין כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" - אבער ברוב הכת"י, און אין די רפוסים, איז די גירסא: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" (ביידע דיוקים הנ"ל)].

ג) ר"ש בן חלפתא ברענגט א ראי' דערפון וואס ס'שטייט "ה' יברך את עמו בשלום" - איז ניט פארשטאנדיק: צוליב וואס ברענגט ער אויך התחלת הכתוב "ה' עוז לעמו יתן"?

- אבער -

אבער די קושיא קען מען מיישב זיין בדוחק עכ"פ:

אזוי ווי די גמ' (סנהדרין שם) זאגט אז דער אויבערשטער גיט כח צו די צדיקים אז זיי זאלן קענען מקבל זיין דעם שכר פון "ג' מאות ועשרה עולמות" - איז עד"ז אין פסוק: דער פסוק איז מקדים "ה' עוז לעמו יתן", וואס דורך דערויף קענען זיי מקבל זיין אלע ברכות - דורך דעם כלי המחזיק ברכה, וואס דאס איז דער ענין השלום.

ד) די קושיא העיקרית: דער מאמר "לא מצא הקב"ה כו' אלא השלום", קומט דאך בהמשך צו דעם וואס שטייט פריער "עתיד הקב"ה להנחיל כו'", ד.ה. אז דא רעדט זיך (אויך) וועגן דעם זמן פון לע"ל.

איז ניט פארשטאנדיק: וואס איז שייך לע"ל דער ענין פון שלום? - דעם ענין השלום דארף מען האבן ווען ס'זיינען דא צוויי צדדים וואס פירן א מחלוקת און א מלחמה צווישן זיך, דעמולט זאגט מען אז ס'איז דא דער ענין פון "פדה בשלום נפשי מקרב לי" (תהלים נה, יט);

אבער לע"ל וועט דאך זיין דער ענין פון "וכתתו חרבותם לאתים" (ישעי' ב, ד), און "את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" (זכרי' יג, ב), און דעמולט וועט זיין דער מצב אז "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות" (וואס די אלע ענינים זיינען שייך אין דעם זמן וואס איז קודם ביאת משיח צדקנו), און ס'וועט זיין "מעדנים מצויין כעפר", "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" - איז וואס דארף מען דעמולט באווארענען דעם ענין פון שלום?

און אעפ"כ זאגט מען, אז ניט נאר אין דעם זמן פון מ"ת, ווען או"ה זיינען געקומען צו בלעם, און ס'איז געווען דער "רגשו גוים ולאומים יהגו", האט זיי בלעם געזאגט אז "ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום", אז דער אויבערשטער גיט אידן תורה (זבחים קטז, א. יל"ש ר"פ יחרו);

נאר אפי' נאך דערויף וואס "עתיד הקב"ה להנחיל כו' ג' מאות ועשרה עולמות" - וואס דעמולט איז דאך ניט שייך קיין ענין פון היפך השלום, אדער עכ"פ "אין גזירת המלכות ואין שלום" (לשון הגמ' ר"ה יח, ב) - באווארנט מען אויך אז בשעת דער אויבערשטער וויל געבן די ברכה, דארף ער פריער געבן א כלי דורך וועלכע מ'וועט קענען נעמען די ברכה, וואס דער כלי איז דער ענין השלום.

לב. צו פארשטיין כהנ"ל - דארף מען מקדים זיין נאך א קושיא:

מ'האט דערמאנט פריער (סכ"ט) דעם פירוש המפרשים אז בשעת מ'קומט צום סיום פון תושבע"פ, זאגט די משנה דעם שכר וואס מ'וועט באקומען דערפאר - "ג' מאות ועשרה עולמות".

- איז -

איז לכאו׳ ניט פארשטאנדיק: נאך דערויף וואס מ׳האט שוין אפגעלערנט גאנץ ששה סדרי משנה, און מ׳שטייט אין א דרגא וואס תורת אמת זאגט אז ער איז א צדיק - איז מיט וואס דערנעמט מען אים - מיט אן ענין של "שכר" ("ג׳ מאות ועשרה עולמות"), וואס לפי"ז קומט דאך אויס אז עבודתו איז געווען על מנת לקבל פרס?

- בשעת מ׳האלט אין תחלת העבודה, דארף טאקע זיין דער אופן העבודה ע"מ לקבל פרס, ווי דער רמב"ם איז מאריך אין פיהמ"ש (לסנהדרין פ"י ד"ה וכת חמישית) אז ווען ער איז נאך א תינוק (בדעת), גיט מען אים ממתקים און ממון און גדולה וכו׳;

אבער דא האלט מען דאך (ניט אין תחלת ששה סדרי משנה, נאר) אין דעם סיום פון גאנץ ששה סדרי משנה, ער האט שוין אפגעלערנט גאנץ ששה סדרי משנה - וואס דאס איז כללות העבודה פון תורה ומצוותי׳, און לאחרי כ"ז דערציילט מען אים די גרויסע זאך וואס ער האט אויפגעטאן - אז ער וועט האבן "ג׳ מאות ועשרה עולמות" - אן עבודה ע"מ לקבל פרס?

נאכמער: אין פסוק שטייט "להנחיל אוהבי יש" (ניט סתם לומדי תורה ומקיימי מצוות), וואס עבודה מאהבה איז דאך שלימות העבודה (כמבואר אין פיהמ"ש להרמב"ם (שם) אז דאס איז די "כת חמישית", שלימות העבודה),

און ווי דער רמב"ס איז מבאר אין הל׳ תשובה (פ"י ה"ה) אז דער ענין פון עבודה מאהבה איז אן עבודה לשמה, און ער איז מבאר אז פריער דארף זיין די עבודה אין אן אופן פון שלא לשמה, ביז וואנעט ער וועט צוקומען צו די מעלה פון עבודה לשמה, עבודה מאהבה, וואס דאס איז די מעלה פון אברהם אבינו, וואס ער ווערט אנגערופן "אברהם אוהבי" (ישעי׳ מא, ח. שם ה"ב).

איז דאך ניט פארשטאנדיק: וויבאלד אז דא רעדט זיך וועגן "אוהבי" - איז וואס רעדט מען וועגן דעם ענין פון "שכר", דער ענין פון שכר איז דאך דער היפך פון אופן העבודה פון "אוהבי", וואס זייער עבודה איז שלא ע"מ לקבל פרס, עבודה מאהבה?

לג. איז דער ביאור בזה פארשטאנדיק פון דיוק הלשון "להנחיל" דוקא, און ניט קיין ענין של שכר:

ווען ס׳וואלט זיך גערעדט וועגן אן ענין של "שכר", דעמולט וואלט ניט געקענט שטיין דער לשון "להנחיל", וכנ"ל (ס"ל) אז דער ענין פון "נחלה" איז ניט פארבונדן מיט זיין עבודה, משא"כ דער ענין פון "שכר" וואס ער באקומט פאר עבודתו - נאר דא רעדט זיך טאקע ניט וועגן "שכר" [ו]וארום

- דא -

דא רעדט זיך דאך וועגן "אוהבי", וואס עבודתם איז שלא ע"מ לקבל פרס, נאר וועגן דעם ענין פון "נחלה" ("להנחיל").

וואס דער ענין פון "נחלה" איז, ווי דער ראגטשאווער איז מאריך בכ"מ (שו"ת צ"פ דווינסק ח"א ס"י קיח), אז א יורש איז ניט קיין באזונדערע מציאות וואס באקומט די נכסים פון דעם מוריש, נאר "תחת אבותיך יהיו בניך" (תהלים מה, יז. ב"ב קנט, א), דער יורש שטייט במקום המוריש.

און דאס איז דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" - ער שטייט במקום המוריש; וויבאלד אז ער לערנט חכמתו של הקב"ה, און ער טוט רצונו של הקב"ה (ער איז מקיים מצוות, וואס "מצוה" איז מלשון צוותא וחיבור (לקו"ת בחוקותי מה, ג)), און ער טוט דאס ניט צוליב זייטיקע ענינים, נערנים דערפאר וואס "קדשנו במצותיו וצונו" - דעמולט ווערט ער איין זאך מיטן אויבערשטן, ער איז עומד במקום המוריש (ניט אז ער באקומט א זייטיקער ענין של "שכר", נאר אן ענין של "נחלה" - ער איז עומד במקום המוריש).

לד. וואס דאס איז אויך דער דיוק "להנחיל אוהבי יש", ווי געבראכט פריער (ס"ל) דעם פירוש הרמב"ס אז "יש" מיינט די מציאות התמידי און מציאות האמיתי - דער ענין הנצחיות:

דלכאו' איז ניט פארשטאנדיק: ווי איז שייך דער ענין הנצחיות ביי נבראים - נברא מיט נצחיות זיינען דאך הפכים, ווארום יעדער ענין של בריאה איז דאך קדמה ההעדר, און וויבאלד אז ער האט א התחלה, מוז ער האבן אויך א סוף - איז ווי איז שייך ביי נבראים דער ענין הנצחיות?

איז דער ביאור בזה:

וויבאלד אז א איד איז "נצר מטעי מעשה ידי להתפאר" (ישעי' ס, כא), ער קומט פון אמיתית הנצחיות וואס דאס איז דער אויבערשטער - ביז דאס אים די מעגליכקייט, אז דורך דעריוף וואס ער איז לומד תורה, וואס תורה איז חכמתו של הקב"ה, און "הוא וחכמתו אחד" כמבואר אין רמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ב ה"י), ובפרט אין ספר התניא (פ"ב) פון בעל הגאולה, און דער לימוד התורה איז אין אן אופן אז דאס ווערט "דם ובשר כבשרו", כמ"ש (תהלים מ, ט) "ותורתך בתוך מעי" (ראה תניא פ"ה), ועד"ז בנוגע לקיום המצוות, ועאכו"כ אז דאס ווערט געטאן מתוך אהבת ה' -

ווערט ביי אים דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש", אז ער ווערט די מציאות פון דעם מוריש, איין מציאות פון דעם אויבערשטן, ובמילא איז ער א "יש", ער האט דעם ענין הנצחיות, וויבאלד אז ער איז איין זאך מיטן אויבערשטן.

- לה. -

לה. ובדוגמא ווי ס'שטייט אין ירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג) "והוי' בהיכל קדשו דא ר' יצחק ב"ר לעזר", און אין זהר (ח"ב לח, א) - "מאן פני האדון הוי' דא רשב"י", וואס לכאו' איז ניט פארשטאנדיק: ווי' אזוי קען מען זאגן אויף א נברא (רשב"י וכו') אז דאס איז "פני האדון הוי'"?

איז דאך דער ביאור בזה, אז דאס איז דערפאר וואס ער איז געווארן אויס מציאות פאר זיך, ווארום זיין גאנצע מציאות איז נאר "לשמש את קוני" (קידושין בסופה), ובדוגמת מציאות העבד וואס ער איז ניט קיין מציאות פאר זיך, נאר כל מציאותו איז מערניט ווי מציאות האדון (ראה המשך תרס"ו ע' שכו-ז).

און ווי גערעדט אמאל בארוכה (קונטרס מוצאי ש"פ לך ס"ה. וש"נ) בנוגע צו דעם ענין פון שליחות, אז אמיתית ענין השליח - וואס "שלוחו של אדם כמותו" (ברכות לד, ב. וש"נ) - איז, ניט נאר אז דאס איז כאילו ווי דער משלח וואלט געטאן, און ניט נאר אז דער מעשה גופא איז זיך מתייחס צום משלח, נאר אז די גאנצע מציאות פון דעם שליח איז "כמותו" (ביז "כמותו דהמשלח ממש" - ווי דער אלטער רבי איז מוסיף (לקו"ת ויקרא א, ג)) פון דעם "משלח", וואס דאס ווערט אויפגעטאן דורך "כבדו את המצוות שהן שלוחי" (תנחומא ויגש ו).

לו. ע"פ הנ"ל איז פארשטאנדיק דער ענין נפלא וואס ריב"ל איז מחדש (ווען מ'קומט צום סיום פון די ששה סדרי משנה):

ביז איצטער האט זיך אלץ גערעדט וועגן דעם ענין פון "שכר", ביז צום שכר הכי נעלה - ג"ע התחתון און ג"ע עליון, "ילכו מחיל אל חיל" (ברכות ומו"ק בסופם) וכו';

דערנאך זאגט ריב"ל אז "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות כו'" - אז ס'וועט זיין דער ענין פון "נחלה", אז ער ווערט איין מציאות מיטן אויבערשטן, ער שטייט במקום המוריש.

[און אין דערויף איז דא דער דיוק פון "(להנחיל אוהבי) <u>יש</u>" - כידוע די ביאורים אויפן מספר פון "ש"י" אין מפרשי המשנה (תויו"ט. ועוד), און נאכמער אין קבלה וחסידות (ראה סה"מ ה'ש"ת ע' 49 ואילך. ועוד), ואין כאן המקום להאריך בזה].

לז. אין דערויף קומט נאך צו דער דיוק אין דעם וואס די משנה זאגט "עתיד הקב"ה להנחיל לכל <u>צדיק וצדיק</u> כו'":

ס'זיינען דא מפרשים גדולי ישראל (תויו"ט בשם בנו) וואס טייטשן אז "צדיק וצדיק" מיינט צדיק גמור און צדיק שאינו גמור (וואס דאס זיינען צוויי דרגות אין צדיקים,

- ווי -

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

ווי די גמרא איז מחלק צווישן זיי בתחלת מסכת ברכות (ז, א)).

מ'קען אבער אזוי ניט זאגן - ווארום דעמולט וואלט געווען גענוג אז ס'וואלט געשטאנען "לכל צדיק", וואס בשעת מ'איז מדייק "לכל צדיק", איז פארשטאנדיק, אז דאס גייט אויף אלע דרגות פון א צדיק, כולל א צדיק שאינו גמור - און צוליב דעם דארף ניט שטיין "לכל צדיק וצדיק".

וואס דערפאר דארף מען זאגן אז "צדיק וצדיק" גייט אויף צדיקים און בעלי תשובה,

וואס א בע"ת ווערט אויך אנגערופן בשם "צדיק", כמובן פון דעם דין אז "המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור, אפי' רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה" (קידושין מט, ב) - וואס דערפון איז פארשטאנדיק אז אע"פ אז ער איז א בע"ת (און ער האט דאך געזאגט "ע"מ שאני צדיק"), ווערט ער אבער אויך אנגערופן בשם "צדיק".

ווארום ס'איז דא דער ענין פון "שלום שלום לרחוק ולקרוב" (ישעי' נז, יט) - "לרחוק שנעשה קרוב" (ראה ברכות לד, ב), אז דאס איז אויך אן ענין של "שלום".

וכמבואר אין תניא (פכ"ז) אז ס'איז דא דער ענין פון "ועשה לי מטעמים" - "שני מיני נחת רוח"; די עבודה פון א צדיק כפשוטו; און די עבודה פון א בע"ת - דער צווייטער ענין אין צדיק,

און מ'זאגט אויף דערויף "לכל צדיק וצדיק" - די אלע דרגות וואס זיינען דא אין ביידע צדיקים (צדיק ובע"ת), ווארום אזוי ווי ס'איז דא כמה דרגות אין צדיקים (וואס כללותם איז צדיק גמור און צדיק שאינו גמור), איז עד"ז בנוגע צו בע"ת, אז אין דערויף זיינען דא כמה דרגות, ווי די גמ' רעכנט זיי אויס בסוף מסכת יומא (פו, א ואילך) - און דאס מיינט "לכל צדיק וצדיק" - צו יעדער דרגא וואס איז דא אין ביידע סוגים פון צדיקים.

לח. נאך דערויף וואס מ'זאגט דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (וואס ענינו איז אז מ'ווערט אייך דאך מיטן אויבערשטן - דער ענין פון "נחלה" (כנ"ל סל"ג)), זאגט מען א גרעסערן ענין - "ואוצרותיהם אמלא". והביאור בזה:

דער ענין פון "אוצר" בכלל האט דאך צוויי פירושן: דער מקום (אדער כלי) וואו ס'ליגט דער דבר יקר ביותר, ווערט אנגערופן "אוצר"; און דער דבר יקר אליין ווערט אויך אנגערופן "אוצר".

וואס זיינען די "אוצרותיהם" פון צדיקים (וואס אויף דערויף זאגט מען דעם חידוש, אז ס'וועט זיין ניט נאר דער

- "להנחיל -

"להנחיל אוהבי יש", נאר אויך "אוצרותיהם אמלא") -

איז דאס פארשטאנדיק דערפון וואס די גמ' (ברכות לג, ב) זאגט: "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר יראת ה' היא אוצרו".

דער ביאור פארוואס איז דער ענין פון יראת שמים אן ענין של "אוצר" ביי דעם אויבערשטן:

וויבאלד אז "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות שם), ד.ה. אז דער אויבערשטער דארף אנקומען (כביכול) צו די בחירה חפשית פון א אידן, אז ביי אים זאל זיין דער ענין פון יראת שמים,

איז פארשטאנדיק אז דעד ענין פון "יראת שמים" איז די איינציקע זאך אויף וועלכע ס'איז שייך זאגן אז דאס איז אן "אוצר" ביים אויבערשטן - ווארום אויף קיין זאך איז ניט שייך זאגן אז ביים אויבערשטן איז דאס א דבר יקר, וויבאלד אז "הכל בידי שמים"; די איינציקע זאך וואס איז ניט "בידי שמים", איז דאס דער ענין פון "יראת שמים", און דערפאר איז דאס ביים אויבערשטן א דבר יקר, אן "אוצר" (ראה בחיי ס"פ תבוא).

און וויבאלד אז א איד איז "אדמה לעליון" (של"ה כ, ב. ועוד), איז פארשטאנדיק, אז דער "אוצר" פון א אידן איז אויך דער ענין פון "יראת שמים",

ווי דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא (פמ"ב (ס, א)), אז ביי יעדער אידן איז דא דער "אוצר של יראת שמים", נאר דאס איז "צפון ומוסתר" אין "מצפוני בינת הלב", און ס'דארף זיין דער ענין פון "תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה", ער דארף זיך מתייגע זיין ביגיעה עצומה צו ארויסברענגען דעם "אוצר של יראת שמים" מן הכח אל הפועל, ביז אז דאס זאל פועל'ן אויף די מחשבה דיבור ומעשה שלו.

לס. עפי"ז (אז דער ענין פון יראת שמים איז ניט "בידי שמים") ווערט א שאלה:

דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש", אז ער שטייט במקום המוריש, און דער אויבערשטער גיט אים אפ זיך אליין - "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה, א), און ווי ס'שטייט אין מדרש (ויק"ר פ"ל, יג. שמו"ר ר"פ תרומה. שם לג, ו. ועוד) עה"פ "ויקחו לי תרומה" (תרומה כה, ב) - "אותי אתם לוקחים" - איז דאס אלץ פארבונדן מיט ענינים וואס זיינען "בידי שמים", ד.ה. אז בנוגע צו ענינים וואס זיינען "בידי שמים", איז בענוגע דאס וואס ער ווערט איין זאך מיטן אויבערשטן.

[וואס דאס איז דאך דער ענין פון "נחלה", אז וויבאלד

- דער -

דער יורש איז בדוגמת המוריש - בנו, אדער בתו (ווען "אין לו בן"), אדער איינער פון די איבעריקע יורשים - ווערט ער במקום המוריש;

בשעת ס'רעדט זיך אבער וועגן דעם ענין פון "יראת שמים", וואס דאס איז ניט "בידי שמים" - איז דאך ניט גענוג דאס וואס ער ווערט ווערן במקום המוריש, ווארום ער האט דאך אויפגעטאן אן ענין וואס איז ניט "בידי שמים" (העכער פון דעם מוריש (כביכול)).

בסגנון אחר קצת: מיט וואס קען דער אויבערשטער (כביכול) באצאלן אויף דעם ענין פון "יראת שמים" - אויב ער וועט באצאלן מיט אן ענין וואס ער האט, איז דאך דאס ניט בדוגמת הענין פון "יראת שמים" (דער ענין וואס אויף אים קומט די "נחלה"), ווארום דער ענין פון "יראת שמים" (וואס ער האט אויפגעטאן) איז ניט "בידי שמים"?

מ. אויף דערויף זאגט מען "ואוצרותיהם אמלא" וואס "אוצרותיהם" גייט דאך אויף דעם ענין פון ירא"ש (כנ"ל סל"ח), און דאס איז דער דיוק "אוצרותיהם" - אז דאס איז אן ענין וואס איז נאר בכחו פון א אידן - אז דער אויבערשטער באצאלט אויך תמורת דעם "אוצר של יראת שמים":

פריער איז דא דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש", אז דער אויבערשטער גיט אפ זיך אליין (וואס דאס איז פארבונדן מיט דעם ענין פון אהבה - "להנחיל אוהבי"); און דערנאך גיט דער אויבערשטער אן ענין וואס איז (כביכול) נאך העכער פון די דרגא פון "שמים" - וויבאלד אז ער האט דעם ענין פון יראת שמים וואס איז ניט "בידי שמים".

וואס דאס איז אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון "(להנחיל) אוהבי" - דער ענין פון אהבת ה' (וואס שטייט בפירוש אין פסוק), כמבואר בכ"מ, ובפרט אין תניא (ספי"ט), אז ס'איז דא דער ענין פון "דחילו הנכלל ברחימו"

- וכמבואר אין ספרי (עה"פ ואתחנן ו, ה) אז אין ענינים של עוה"ז, איז ניט שייך אז ס'זאל זיין אהבה צוזאמען מיט יראה, אבער בנוגע צום אויבערשטן איז דא דער ציווי "ואהבת את ה' אלקיך" (ואתחנן שם), און צוזאמען דערמיט אויך דער ציווי "את ה' אלקיך תירא" (שם, יג).

און דאס איז דער חידוש וואס איז דא אין "אוצרותיהם אמלא" - אז דער אויבערשטער גיט אפ ניט נאר זיך אליין ("להנחיל אוהבי יש"), נאר נאכמער: ער גיט אפ אפי' אן ענין וואס איז ניט "בידי שמים" (העכער פון בחי' "שמים").

וואס לכאו' איז דאך דאס א דבר מבהיל (זאגן אז ס'איז

- דא -

דא אן ענין וואס איז העכער פון "בידי שמים") - זאגט דאך אבער די גמ׳ (מו"ק טז, ב. וש"נ) אז ס׳איז דא דער ענין וואס "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל", ביז ווי די גמ׳ (ב"מ נט, ב) זאגט "מאי עביד קוב"ה . ׳קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני" -

אז מ׳האט מנצח געווען (כביכול) דעם אויבערשטן, ער זאל געבן ניט נאר די "ג׳ מאות ועשרה עולמות", נאר אויך דעם ענין פון "אוצרותיהם אמלא" - ער זאל געבן אן ענין וואס איז העכער פון "בידי שמים", וואס דאס קומט פאר "אוצרותיהם" פון בשר ודם דוקא (וויבאלד אז "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"), און ער גיט דאס אין אן אופן פון "אמלא" - אינגאנצן פול *.

מא. האמור לעיל (סל"ג) אז "להנחיל אוהבי יש" מיינט אז ער שטייט במקום המוריש, ער ווערט איין מציאות מיטן אויבערשטן, ד.ה. אז זייענדיק א מציאות של נברא (ניט אז ער ווערט אויס נברא) איז ער איין זאך מיטן אויבערשטן

[וואָרום ס׳איז ניט דער טייטש אז ווען ער באקומט די ש"י עולמות ווערט ער אויס מציאות נברא, נאר אדרבה, ווי געבראכט פריער (ס"ל) וואס די גמ׳ (סנהדרין שם) זאגט אז "נותן הקב"ה כח בצדיקים לקבל טובתן"] -

ווערט דאס אויפגעטאן דוקא דורך ירידת הנשמה למטה, אז דורך ירידתה למטה, וואס די ירידה איז דאך צורך עלי׳, ווערט אין איר אויפגעטאן דער עילוי, אז זייענדיק א מציאות של נברא (וואס דאס איז ניטא קודם הירידה למטה), ווערט די איין מציאות מיטן אויבערשטן, במקום המוריש.

[ע"ד דער אויפטו פון מ"ת, אז פריער איז סדר השתלשלות געווען אין אן אופן אז "כמנהגו נוהג"; ס׳זיינען געווען "עליונים", און ס׳זיינען געווען "תחתונים", און צווישן זיי איז ניט געווען קיין שייכות, "עליונים לא ירדו לתחתונים ותחתונים לא יעלו לעליונים" (שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו), בורא איז בורא, און נברא איז נברא,

און מ"ת האט אויפגעטאן דעם חיבור צווישן עליונים מיט תחתונים, אז די עליונים ווערן נמשך למטה צו די תחתונים, און די תחתונים ווערן אזוי ווי די עליונים, און אין אן אופן פון "ואני המתחיל" (שם), כמ"ש "וירד ה׳ על הר סיני" (יתרו יט, כ).

וואס דאס איז ע"ד הענין פון ירידת הנשמה למטה,

- וואָרום -

----

*) לשלימות הענין - ראה שיחת מוצאי ש"פ וישב, מבה"ח טבת. ושיחת מוצאי ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש.ז.

ווארום דער אויפטו וואס איז געווארן במ"ת אין תורה גופא, איז דער ענין פון "המעשה אשר יעשון" - די ירידה אין ענין המעשה, אין תחתונים].

מב. ווערט דאך די שאלה: צוליב וואס דארף מען האבן דעם ענין פון ירידת הנשמה למטה בפועל; דער אויבערשטער ווייסט דאך אז ע"י הירידה וועט מען ממלא זיין די שליחות פון לימוד התורה וקיום המצוות, און ער ווייסט אויך אז די ירידה למטה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא איז אן ענין של צער גדול, און ס'איז פארבונדן מיט געוואלדיקע יסורים, ביז וואנעט אז מ'זאגט "ע"כ אתה חי" (אבות ספ"ד) - איז צוליב וואס דארף זיין דער ענין פון ירידת הנשמה למטה?

- ווען ס'וואלט געווען א ספק צי די נשמה וועט אויספירן תכלית ירידתה, דעמולט מוז מען טאקע שיקן די נשמה למטה, ווארום ס'איז ניטא קיין אנדער ברירה (כביכול), מ'דארף זעהן צי זי וועט אויספירן די כוונה; וויבאלד אבער אז דער אויבערשטער איז יודע עתידות (אפי' ווען דאס קומט שוין אראפ אין זמן, איז ער אויך יודע עתידות), ווייסט ער אז די נשמה וועט מקיים זיין תומ"צ, און וועט צוקומען צו די דרגא פון א צדיק, "אוהבי", איז צוליב וואס דארף מען מצער זיין די נשמה?

איז דער ביאור בזה: דאס וואס דער אויבערשטער ווייסט אז די נשמה בירידתה למטה וועט אויספירן די כוונה, איז דאס מערניט ווי "בכח", און מ'דארף האבן אז דער "בכח" זאל אראפקומען "בפועל" (ראה ג"כ קונטרס מוצאי ש"פ נח ס"ה-ו).

מג. ע"פ האמור לעיל, אז דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (אז א נברא זאל ווערן איין מציאות מיטן אויבערשטן) ווערט אויפגעטאן דורך ירידת הנשמה למטה דוקא, און מ'דארף האבן דעם "בפועל" (ניט נאר "בכח") פון ירידת הנשמה למטה - וועט מען פארשטיין דעם קשר פון די משנה "אמר ריב"ל עתיד הקב"ה להנחיל כו'", צו די משנה שלפני' "חלות דבש כו'":

אין די משנה פון "חלות דבש" איז דאך דא א מחלוקת צווישן ב"ש מיט ב"ה. וכמדובר כמ"פ (לקו"ש ח"ו ע' 70 ואילך) אז מ'געפינט כו"כ פלוגתות צווישן ב"ש מיט ב"ה, וואס דער יסוד פון זייער מחלוקת באשטייט אין דעם, אז ב"ש האלטן "אזלינן בתר בכח", און ב"ה האלטן "אזלינן בתר בפועל".

איינע פון די פלוגתות פון ב"ש און ב"ה, איז בנוגע צו נרות חנוכה: ב"ש האלטן אז "יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך", און ב"ה האלטן אז "יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך" (שבת כא, ב).

- און -

און דער ביאור אין זייער מחלוקת איז: ב"ש האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בכח", איז וויבאלד אז דער ערשטער טאג פון חנוכה איז כולל אין זיך "בכח" אלע איבעריקע טעג, צינדט מען אן ביום הראשון שמונה נרות, און ביום השמיני וואס דעמולט איז דא "בכח" מערניט ווי איין טאג, צינדט מען אן נר אחד; אבער ב"ה האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בפועל", איז וויבאלד אז ביום הראשון איז דא "בפועל" מערניט ווי איין טאג, צינדט מען אן מערניט ווי נר אחד, און ביום השמיני וואס דעמולט זיינען דא "בפועל" אלע שמונה ימים, צינדט מען אן שמונה נרות.

ועד"ז איז זייער פלוגתא בנוגע צו "חלות דבש":

"ב"ש אומרים משיהרהר" (אדער "משיחרחר"), ווארום דעמולט איז דאס שוין משקה "בכח"; "ב"ה אומרים משירסק", ווארום זיי האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בפועל", און ערשט "משירסק" ווערט דאס משקה "בפועל" *.

מד. ועפי"ז איז פארשטאנדיק דער קשר פון די משנה פון "חלות דבש", מיט די משנה פון "עתיד הקב"ה להנחיל כו'" - ווארום דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" איז אויך פארבונדן מיטן ענין פון "בכח" און "בפועל":

מ'האט געערדט פריער (סמ"א) אז דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (אז א נברא זאל ווערן איין מציאות מיטן אויבערשטן, במקום המוריש) ווערט אויפגעטאן דורך ירידה הנשמה למטה "בפועל";

קודם ירידתה למטה, האט זי טאקע אלע ענינים, דאס איז אבער אין אן אופן פון "בכח", איז אע"פ אז אין דעם "בכח" איז כלול דער גאנצער "בפועל", ביז וואנעט אז לדעת ב"ש גייט מען נאך דעם "בכח", אעפ"כ, ווען מ'האלט ווי ב"ה (וואס "נוחין ועלובין היו" (עירובין יג, ב)), העלפט ניט דער "בכח", נאר מ'דארף האבן אז דאס זאל אראפקומען "בפועל" **.

און דעמולט דארף מען נאך ווארטן אויף לע"ל - ווארום אין עוה"ז, אידער מ'האט מסיים געווען די עבודה, איז דאס נאך ניטא; ערשט לע"ל וועט זיך אויפטאן דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא".

- מה. -

----

*) לשלימות הענין - ראה שיחת מוצאי ש"פ וישב, מבה"ח טבת. ושיחת מוצאי ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש.ז.

**) הביאור בזה לשיטת ב"ש - נחבאר בשיחת מוצאי ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש.ז.

מה. דערנאך איז די משנה ממשיך: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנאמר ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום". והביאור בזה:

כאמור לעיל (סל"ג), איז דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" - אז ער ווערט איין מציאות מיטן אויבערשטן, במקום המוריש. איז לכאו׳ ניט פארשטאנדיק: ווי אזוי קען טאקע זיין אז שטייענדיק למטה אין א מציאות של נברא (נאך דעם "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז)) מדוד ומוגבל, זאל ער זיין איין זאך מיטן אויבערשטן, במקום המוריש?!

- דער אויבערשטער איז טאקע "כל יכול", אבער דא רעדט זיך (ניט ווי דער ענין בלייבט בדרגתו של הקב"ה, נאר) ווי דאס קומט אראפ אין נבראים, ד.ה. אז א נברא זאל זיין "כל יכול";

אז זייענדיק א נברא מדוד ומוגבל, א נשמה בגוף

[וכידוע די פלוגתא צווישן דעם רמב"ם מיטן רמב"ן בנוגע צו לע"ל, אז דער רמב"ם (בפיהמ"ש סנהדרין פי"א ד"ה ועתה אחל. הל׳ תשובה פ"ח ה"ב) האלט אז עיקר השכר וועט זיין אין עוה"ב וואס "אין בו לא אכילה ולא שתי׳ כו׳" (ברכות יז, א), ניט קיין נשמה בגוף, און דער רמב"ן (בשער הגמול) האלט אז עיקר השכר וועט זיין צו נשמות בגופים, ווארום וויבאלד אז מ׳האט מקיים געווען תומ"צ מיטן גוף, דארף דער גוף באקומען דעם שכר אויף דערויף, ביז צו דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש". - און די מסקנא בלייבט דאך כשיטת הרמב"ן - א נשמה בגוף דוקא (לקו"ת צו טו, ג. ש"ש ס"ה סע"ד. דרמ"צ יד, ב. וראה תשובות וביאורים ע׳ 57 הע׳ 23)],

זאל ביי אים זיין דער "להנחיל אוהבי יש" - ער זאל זיין במקום המוריש, בדוגמת הבורא - איז לכאו׳ ניט פארשטאנדיק ווי אזוי קען דאס זיין?

און די שאלה הנ"ל, איז ניט נאר אז די וועט בלייבן אויך לע"ל, נאר אדרבה, דעמולט וועט גאר ווערן עיקר השאלה: ווארום כל זמן אז דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" איז נאך ניט בגלוי, ס׳איז מערניט וואס מ׳האט אין דערויף אמונה - איז די קושיא ניט אזוי גרויס, ווארום אמונה קען דאס פארטראגן;

אבער לע"ל, וואס דעמולט וועט זיין דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" בגלוי (און מ׳וועט דאס דארפן פארשטיין בשכל, ביז אז ס׳וועט ווערן דם ובשר כבשרו) - ווערט ערשט די שאלה ווי אזוי קען זיין אז א נברא זאל ווערן איין זאך מיטן אויבערשטן, בדוגמת הבורא?

- מו. -

מו. אויף דערויף זאגט די משנה: "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא כו׳":

א נברא מצד עצמו, קען ניט דורכפירן דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (ער זאל זיין במקום המוריש); נאר אזוי ווי דער אויבערשטער וויל דאך אז אידן זאלן באקומען שכר, ביז צו תכלית השלימות - "להנחיל אוהבי יש", זיי זאלן זיין בדוגמת הבורא, במקום המוריש - דארף דער אויבערשטער גיין און זוכן א "כלי" דורך וועלכן מ׳וועט קענען אויפנעמען דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש". און דער "כלי מחזיק ברכה" צו דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש", איז דער ענין פון "שלום", כדלקמן (סמ"ז).

ד.ה. אז דא רעדט זיך ניט וועגן די ברכה פון שלום, ווארום דער ענין איז שייך ניט נאר ביי אידן, נאר אויך ביי או"ה, ווארום דאס וואס "שלום שקול כנגד הכל", איז פארשטאנדיק בשכל בפשטות, און דאס איז סיי ביי אידן סיי ביי ניט אידן (להבדיל);

נאר דא רעדט זיך וועגן דעם ענין פון שלום (ניט אלס ברכה בפ"ע, נאר) אלס "כלי מחזיק ברכה" צו דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש".

און דערפאר זאגט מען אז דאס איז "כלי מחזיק ברכה לישראל" דוקא, ווארום דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (אז ער ווערט איין זאך מיטן אויבערשטן - א מציאות נצחי) איז שייך נאר ביי אידן, משא"כ ביי או"ה וואס זיי זיינען מוגבלים, ניט קיין נצחיים

[בנוגע צו חסידי או"ה זאגט טאקע דער רמב"ם (הל׳ מלכים ספ"ח) אז "יש להם חלק לעוה"ב" - איז אבער פארשטאנדיק, אז ס׳איז דא א נפק"מ צווישן דעם חלק פון אידן מיטן חלק פון די חסידי או"ה, כמבואר אין זהר (ז"ח רות עה, ד) ובכ"מ, ואין כאן המקום להאריך בזה].

בשעת ס׳רעדט זיך אבער וועגן אידן, וואס זיי זיינען "בנים אתם לה׳ אלקיכם" (ראה יד, א), און "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב) - ביי זיי איז דא דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש", ווארום א בן איז דאך יורש נכסי אביו, ביז אז "תחת אבותיך יהיו בניך", אז ער ווערט די מציאות פון דעם מוריש -

אויף דערויף דארף דער אויבערשטער געפינען א "כלי" וועלכע זאל מאחד זיין די מציאות הנברא, וואס ער איז א מציאות מוגבלת, מיט מציאות הבורא (כביכול), דער בלי גבול האמיתי.

און דאס איז אויך דער דיוק הלשון "כלי מחזיק ברכה" -

- אז -

אז רער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" קומט אראפ אין א "כלי", באופן של מדידה והגבלה (וואס דאס איז דער ענין הכלי, ווארום אן ענין וואס איז למעלה ממדידה והגבלה, איז ניט קיין כלי) ווארום זייענדיק א מציאות של נברא מדוד ומוגבל, ווערט ביי אים דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" (כנ"ל סכ"ה)

מז. און דער "כלי מחזיק ברכה" (אויף דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש") איז דער ענין פון "שלום". והביאור בזה:

דער ענין פון "שלום" איז דאך, אז ס'זיינען דא צוויי ענינים וואס זיינען מנגדים זל"ז, און ניט נאר אז זיי זיינען מנגדים זל"ז, נאר נאכמער: זיי האבן א מלחמה צווישן זיך - און דער ענין פון "שלום" איז דער "דבר המחבר ומתווך ב' קצוות הפכיים" (אגה"ק ס"ל).

ועד"ז בעניננו: כדי אז ס'זאל זיין דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" - אז א נברא און אן ענין של גבול זאל ווערן איין זאך מיטן בורא ובל"ג (וואס דאס איז דער ענין פון "להנחיל", אז ער איז במקום המוריש) - דארף מען אנקומען צו דעם ענין פון "שלום", ווארום ס'איז ניטא קיין גרעסערע מלחמה ווי די מלחמה וואס איז דא צווישן גבול מיט בלי גבול.

וכמבואר אין תניא (פמ"ח), ומובן אויך בפשטות אז "לגבי דבר שהוא בבחי' בלי גבול ומספר כלל, אין כנגדו שום ערך במספרים, שאפי' אלף אלפי אלפים וריבוא רבבות אינן אפי' כערך מספר אחד לגבי אלף אלפי אלפים ורבוא רבבות, אלא כלא ממש חשיבי", ד.ה. אז לגבי בל"ג איז ניטא קיין נפק"מ צווישן אחד מיט אלף אלפי אלפים כו', ביידע האבן דעם זעלבן ניט-באטרעף; ניט דעם זעלבן באטרעף, נאר דעם זעלבן <u>ניט</u>-באטרעף.

איז דאך דערפון פארשטאנדיק, אז די התנגדות ומלחמה וואס איז דא צווישן גבול מיט בל"ג איז די גרעסטע וואס קען זיין, ווארום לגבי דעם בל"ג האט דער גבול קיין באטרעף ניט.

און דא זאגט מען אז ס'ווערט דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש" - אז דער נברא וגבול ווערט איין זאך מיטן בורא ובל"ג, ניט נאר אז ס'איז ניטא קיין מלחמה צווישן זיי, נאר זיי ווערן איין מציאות, "ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד"

וואס אויף דערויף דארף מען אנקומען צו אמיתית ענין השלום, און דוקא דער אויבערשטער קען דאס טאן - "<u>ה</u>' יברך את עמו <u>בשלום</u>".

מח. אלס הקדמה צו "ה' יברך את עמו בשלום", ברענגט די משנה אויך התחלת הכתוב "ה' עוז לעמו יתן". והביאור בזה:

- ס'שטייט -

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

ס'שטייט אין מדרש (שמו"ר פ"ח, א) "מהו לבושו של הקב"ה עוז, שנאמר לבש ה' עוז". און דעם לבוש האט דער אויבערשטער אוועקגעגעבן צו אידן, ווי ס'שטייט "ה' עוז לעמו יתן".

און כדי אז ס'זאל קענען זיין דער ענין פון "להנחיל אוהבי יש", אז ער זאל ווערן איין מציאות מיטן אויבערשטן, און ס'זאל אראפקומען (בפנימיות) אין א כלי (וואס דאס ווערט אויפגעטאן דורך דעם ענין פון "שלום", וואס ער איז דער "כלי מחזיק ברכה") - דארף פריער זיין דער ענין פון "ה' עוז לעמו יתן", אז אידן באקומען לבושו של הקב"ה, אן ענין של מקיף, און ערשט דערנאך קען זיין דער ענין פון "ה' יברך את עמו בשלום", וואס דאס איז דער "כלי" דורך וועלכן אידן ווערן איין מציאות מיטן אויבערשטן ("להנחיל אוהבי יש").

ועד"מ: איידער מ'לערנט א חכמה מסוימת, דארף מען פריער לערנען דעם אל"ף בי"ת (וואס איז א אל"ף, און וואס איז א בי"ת, און קמץ א אָ וכו'), וואס דאס איז נאך קיין ענין של הבנה והשגה; און נאך דערויף וואס ער קען שוין דעם אל"ף בי"ת, קען ביי אים זיין דער ענין פון הבנה והשגה אין דעם שכל המלובש אין די אותיות.

ועד"ז בנוגע צו דעם אופן הלימוד אין תורה, אז פריער לערנט מען די כללים שבתורה, די השכלות ראשונות, וואס דעמולט האט ער דעם ענין מערנים ווי באופן מקיף, ווארום ער ווייסט נאר דעם כלל שבתורה (די י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם וכו'), און דאס איז נאך ניט אראפגעקומען אין א דין פרטי; און ערשט דערנאך קען ער לערנען פרטי הדבר וכו'.

וואס דערפון איז פארשטאנדיק אויך בעניננו - אז פריער דארף זיין דער ענין פון "ה' עוז לעמו יתן", אז אידן באקומען לבושו של הקב"ה, אן ענין של מקיף, און ערשט דערנאך קען זיין דער ענין (פון "ה' יברך את עמו בשלום", וואס דאס איז דער "כלי מחזיק ברכה" אויף דעם ענין פון "להנחיל אוהבי יש") אז זיי זאלן ווערן איין זאך מיטן אויבערשטן.

מט. כמדובר כמ"פ אז ס'איז דא דער ענין פון "נעוץ סופן בתחילתן" (ספר יצירה פ"א מ"ז) - וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז ס'דארף זיין א קשר ושייכות צווישן דעם סיום פון ששה סדרי משנה מיט די התחלה פון ששה סדרי משנה.

ועפ"ז האמור לעיל (סמ"ג-ד) אז אין די לעצטע צוויי משניות (די משנה פון "חלות דבש", און די משנה "עתיד הקב"ה להנחיל כו'") רעדט זיך וועגן דעם ענין פון "בכח" און "בפועל" - קען מען זאגן אז די ערשטע משנה פון ששה סדרי

- משנה -

משנה, "מאימתי קורין את שמע בערבית", רעדט זיך אויך וועגן דעם ענין פון "בכח" און "בפועל".

והביאור בזה:

דער ענין פון ק"ש איז דאך דער ענין פון "קבלת עול מלכות שמים" (ראה ברכות יג, א), איז לכאו' ניט פארשטאנדיק, צוליב וואס דארף מען האבן דעם ענין פון ק"ש בערבית;

דאס וואס מ'דארף האבן דעם ענין פון ק"ש בשחרית, איז פארשטאנדיק, ווארום איידער ביי אים איז דא דער "יצא אדם לפעלו ולעבודתו" (תהלים קד, כג), דארף ער מקבל זיין אויף זיך עול מלכות שמים, כדי אז עבודתו במשך כל היום זאל זיין ווי ס'דארף צו זיין;

אבער ווען ס'קומט די צייט פון ערבית, וואס דעמולט דארף זיין "בשכבך", ער לייגט זיך שלאפן - איז צוליב וואס דארף מען דעמולט האבן דעם ענין פון (ק"ש) קבלת עול מלכות שמים? - דעמולט דארף זיין דער "בידך אפקיד רוחי", ער דארף מאכן א חשבון צדק ווי אזוי איז ביי אים דורכגעגאנגען דער גאנצער טאג; אבער צוליב וואס דארף מען דעמולט האבן דעם ענין פון קבלת עול מלכות שמים - ער גייט דאך שלאפן?

איז דער ביאור בזה: דער ענין פון קבלת עול מלכות שמים ווי דאס איז בתחלת היום, איז מערניט ווי "בכח", ד.ה. אז איידער ער גייט אוועק אין וועלט, איז ער מקבל אויף זיך עול מלכות שמים, ער איז ממליך דעם אויבערשטן אין די ז' רקיעים וארץ און ד' רוחות העולם (ברכות שם, ב), אבער דאס איז נאר "בכח", ווייל ס'איז נאך קודם העבודה;

בשעת ס'קומט אבער "עדי ערב", דער זמן פון "בשכבך", דארף ער דאך מאכן דעם חשבון צדק מכל מה שעבר עליו במשך היום, און אז ער כאפט זיך אז ס'איז געווען עפעס אן ענין שלא כדבעי, ער האט געטאן א זאך ניט טראכטנדיק בשעת מעשה אז דאס איז "לשם שמים", אדער "בכל דרכיך דעהו" - קען ער דעמולט משלים זיין די ענינים בשעתא חדא וברגעא חדא, דורך דערויף וואס ער איז מקבל אויף זיך עול מלכות שמים (בנוגע צו די ענינים וואס האבן ביי אים געפעלט),

ד.ה. אז די קבלת עול מלכות שמים פון ערבית, איז אין אן אופן פון "בפועל", ווארום דעמולט איז די קבלת עול מלכות שמים (ניט אזוי ווי בשחרית אז ס'איז מערניט ווי "בכח", וויבאלד אז דאס איז קודם העבודה, נאר) אין אן אופן אז ער איז גלייך משלים די ענינים וואס האבן געפעלט במשך פון דעם טאג.

ב. אין דעם ענין פון ק"ש בערבית (וואס ענינה איז קבלת

- עול -

עול מלכות שמים "בפועל") גופא, איז אויך דא דער ענין פון "בכח" און "בפועל", און אין דערויף איז די פלוגתא פון ר"א מיט די חכמים ור"ג בנוגע צו דעם סוף זמן ק"ש של ערבית:

ר"א האלט "עד סוף האשמורה הראשונה", און די חכמים ור"ג האלטן אז דער זמן (מדאורייתא) איז "עד שיעלה עמוד השחר" (נאר די חכמים האבן געמאכט א גדר "עד חצות").
והביאור בזה:

ר"א וואס ער איז מתלמידי ב"ש (וואס לדעת כמה מפרשי הש"ס (רש"י ד"ה שמותי ותוס' ד"ה דר"א דשמותי - שבת קל, ב) איז דער אפטייטש פון "שמותי הוא" (שבת שם) אז ער איז מתלמידי ב"ש), זאגט ער "עד סוף האשמורה הראשונה", ווארום גלייך ביי די אשמורה ראשונה איז שוין דא "בכח" די גאנצע נאכט, און שיטת ב"ש איז דאך אז מ'גייט נאך דעם "בכח".

און ר"ג וואס ער איז מתלמידי ב"ה (יבמות סו, א) - ועד"ז איז דעת חכמים (כנ"ל) - זאגט ער "עד שיעלה עמוד השחר", ווארום שיטת ב"ה איז אז מ'גייט נאך דעם "בפועל", וואס דערפאר איז כל זמן אז ס'איז נאך ניט דורכגעגאנגען דער "בפועל" פון די (גאנצע) נאכט, קען מען נאך אלץ מתקן זיין, און זאגן "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד".

נא. ויה"ר אז נאך שטייענדיק אין דעם חושך כפול ומכופל פון גלות, וואס דער גלות ווערט אנגערופן בשם "לילה" (תו"א נ, סע"ד ואילך), ועאכו"כ ווי דער גלות איז בדורות הכי אחרונים ובתקופתנו זו, אז אין לילה גופא איז דאס אין אן אופן פון "וימש חושך" (בא י, כא) - זאל מען מהפך זיין דעם חושך הגלות,

דורך דערויף וואס מ'וועט זיך עוסק זיין אין לימוד התורה, און אין אן אופן פון "ברכו בתורה תחלה" (ב"מ פה, רע"ב. נדרים פא, א), אז פריער פארבינדט ער זיך מיט "נותן התורה", וואס דאס איז דער ענין פון עבודת התפלה, און דערנאך לערנט ער תורה, און דערנאך איז דער לימוד מביא לידי מעשה - דער ענין פון קיום המצוות,

וואס דורך דערויף ווערט גלייך דער ענין פון "פדה בשלום נפשי" - די גאולה הפרטית פון יעדערן פון די לומדי תורה ומקיימי מצוות, און דאס ברענגט אראפ אויך די גאולה כפשוטה.

און אע"פ אז מ'געפינט זיך אין א מעמד ומצב וואס "החושך יכסה ארץ וערפל לאומים" (ישעי' ס, ב), וועט אבער זיין דער ענין פון "ועליך יזרח ה'" (שם), אז ביי יעדער אידן און ביי אלע אידן וועט זיין דער "והי' לך ה' לאור עולם" (שם, יט).

- און -

און דאס זאל אראפקומען בפועל למטה מעשרה טפחים, אז "ולכל בנ"י הי' אור במושבותם" (בא שם, כג), נאך אין די לעצטע טעג וואס מ'געפינט זיך אין מצרים - וואס "כל המלכיות נקראות ע"ש מצרים שהם מצירים לישראל" (ב"ר פט"ז, ה).

און ס'וועט זיין דער "וינצלו את מצרים" (בא יב, לו) - אז מ'וועט מיטנעמען אלע ענינים טובים וואס געפינען זיך בכל מקום שהוא, און אין אן אופן אז ס'וועט בלייבן "כמצודה שאין בה דגן וכמצולה שאין בה דגים" (ברכות ט, ב).

ביז ס'וועט זיין דער "ובנ"י יוצאים ביד רמה" (בשלח יד, ח) - און "כימי צאתך מארץ מצרים (ביז אין אן אופן פון) אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו) - אז מ'וועט ארויסגיין "ביד רמה" מקבל זיין פני משיח צדקנו, ובקרוב ממש.

* * *

נב. צוה לנגן ואמר מאמר ד"ה פדה בשלום נפשי.

* * *

נג. מ'האט דאך גערעדט פריער (סכ"ב) אז דער ענין פון חלוקת הש"ס איז פארבונדן מיט "ציון במשפט תפדה", און אויך וועגן דעם ענין הצדקה, אז אויף דערויף זאגט מען "ושבי' בצדקה" -

וואס דערפון איז פארשטאנדיק, אז אין די לעצטע טעג פון גלוה, דארף מען מוסיף זיין סיי אין דעם ענין פון "ציון במשפט תפדה" - דער ענין פון לימוד התורה, און סיי אין דעם ענין פון "ושבי' בצדקה" - דער ענין הצדקה,

[ובפרט לויט די קביעות פון ש.ז. אז י"ט כסלו איז חל ביום השלישי שהוכפל בו כי טוב (אזוי ווי ס'איז געווען בפעם הראשונה) - "טוב לשמים וטוב לבריות", איז נאכמער בהדגשה אז ס'דארף זיין א הוספה סיי אין דעם ענין פון לימוד התורה - "טוב לשמים", און סיי אין דעם ענין הצדקה - "טוב לבריות"],

וואס דורך די הוספה אין "במשפט" און אין "בצדקה" - וועדט א הוספה אין דעם "(בעתה) אחישנה" (ישעי' ס, כב. סנה' צח, א), אז דער אויבערשטער היילט צו די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

נד. ובהמשך לזה - איז כרגיל בכל התוועדות פון י"ט כסלו, אז מ'זאל פאנאנדערטיילן צעטלען, כדי אז יעדערער זאל זיך קענען משתתף זיין אין חלוקת הש"ס, דורך דעם וואס ער נעמט איין מסכת פון ש"ס, וואס דורך דעם איז ער זיך משתתף אין לימוד כל הש"ס.

- וכמדובר -

הנחת הת' בלתי מוגה

וואס עיקר הענין פון לימוד פנימיות התורה, רזין דרזין, וועט זיין בביאת משיח צדקנו, וואס דעמולט וועט זיין דער ענין פון "ישקני מנשיקות פיהו" (שה"ש א, ב ובפירש"י), אז משיח ילמד תורה את כל העם כולו (לקו"ת צו יז, א. שער האמונה פנ"ו)

[בדוגמא ווי דאס איז ביי כללות הענין פון מ"ת [וואס דאס איז כולל סיי מ"ת פון נגלה דתורה און סיי מ"ת פון פנימיות התורה, ווארום נאכאמאל מ"ת וועט ניט זיין (ד"ה ויאמר משה תש"ט פ"ו. המשך תרס"ו ע' כג. ע' תקמו. לקו"ש יתרו תשל"ו ס"ט ובהע' 56)], אז אע"פ אז "כבר הי' לעולמים מעין זה במ"ת", וועט אבער זיין עיקר השכר בימות המשיח דוקא (תניא פל"ו),

איז עד"ז אויך בנוגע צו דעם גילוי פון פנימיות התורה, תורת החסידות, אז בעיקר וועט דאס זיין בימות המשיח, וואס דעמולט וועט זיין דער לימוד פון פנימיות התורה אין אן אופן פון ראי' (שער האמונה פ"ס. סה"מ תרצ"ט ע' 208) און ביי כל העם כולו, אין אן אופן פון "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמי' לא, לג), ווארום ס'וועט זיין "מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעי' יא, ט)] -

אבער דאס הייבגט אפ במעשינו ועבודתנו אין די שית אלפי שנין דהוה עלמא, ובפרט אין זמן הגלות (תניא רפל"ז), ובפרטי פרטיות בענין זה - אין די עבודה פון הפצת המעיינות חוצה.

וכמבואר אין די אגה"ק פון דעם בעש"ט (נדפסה בסו"ס בן פורת יוסף. ובכ"מ), אז לכשיפוצו מעינותיך חוצה, דעמולט וועט זיין "קאתי מר דא מלכא משיחא".

* * *

ה. כאמור לעיל (ס"א) אז איצטער איז דער זמן אויף משלים זיין די ענינים וואס מ'האט גערעדט בי"ט כסלו - וועט מען אנהויבן מיטן ענין אין נגלה, בנוגע צו דעם סיום פון די ששה סדרי משנה.

וואס מ'האט דאך מבאר געווען די שייכות צווישן די לעצטע צוויי משניות (די משנה פון "חלות דבש", און די משנה "עתיד הקב"ה להנחיל כו'") - אז אין יעדע רעדט זיך וועגן דעם ענין פון "בכח" און "בפועל" (כנ"ל סמ"ד בארוכה).

ועפי"ז וואלט מען געקענט לכאו' מבאר זיין די שייכות פון די לעצטע צוויי משניות (הנ"ל) צו די משנה שלפנ"ז:

"כוורת דבורים ר' אליעזר אומר הרי היא כקרקע וכותבין עלי' פרוזבול ואינה מקבלת טומאה במקומה כו', וחכמים

- אומרים -

אומרים אינה כקרקע ואין כותבין עלי' פרוזבול ומקבלת טומאה במקומה" – אז דייער מחלוקת איז אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון "בכח" און "בפועל":

בשעת מ'שטעלט אוועק די כוורת, איז די כוונה בזה (ניט אז ס'זאל אזוי בלייבן, נאר) אז דערנאך זאל מען ארויסנעמען פון דארטן דעם דבש [וואס דאס איז די כוונה אין דעם "יגיע כפיך" וואס ער לייגט אריין אין דערויף – כדי אז ס'זאל זיין דער "כי תאכל", אדער דעם דבש אליין, אדער דאס וואס ער וועט קויפן דורך דערויף וואס ער וועט פארקויפן דעם דבש].

ד.ה. אז די כוורת אליין איז מערניט ווי א טפל צום עיקר הענין, וואס דאס איז דער דבש, ע"ד ווי א כלי איז טפל צו דעם אוכל וואס געפינט זיך בתוכו [ווי דער דין איז בנוגע צו הוצאה בשבת, אז אויב ער האט ארויסגענומען אן אוכל פחות מכשיעור אין א כלי וואס האט דעם שיעור, איז ער פטור, וויבאלד אז דער כלי איז טפל צום אוכל, און דער אוכל איז פחות מכשיעור (שבת צג, סע"ב. רמב"ם הל' שבת ספי"ח)].

וואס דער ענין (אז כוונת הכוורת איז דער דבש וואס מ'וועט פון איר ארויסנעמען) איז איצטער נאר "בכח", ווארום דערווייילע האט מען נאך ניט ארויסגענומען דעם דבש.

און אין דערויף באשטייט די מחלוקת צווישן ר"א מיט חכמים: ר"א האלט אז מ'גייט נאך דעם "בפועל", וואס מצד דעם "בפועל" איז די כוורת איצטער א דבר קבוע, און דערפאר איז "הרי היא כקרקע"; און חכמים האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בכח", און דערפאר זאגן זיי אז "אינה כקרקע", ווארום אע"פ אז איצטער איז זי א דבר קבוע, אבער וויבאלד אז די כוונה איז (ניט די כוורת אליין, נאר) דער דבש, און דער דבש איז ניט קיין קבוע, קוקט מען ניט אויף די כוורת ווי א דבר קבוע, ווארום מ'גייט נאך דעם "בכח", און "בכח" איז דאס שוין ניט קיין דבר קבוע.

אבער עפי"ז וועט דאך אויסקומען אז מוחלפת השיטה – ווארום ר"א איז דאך מתלמידי ב"ש [ווי גערעדט אין די פריערדיקע התוועדות (שיחת י"ט כסלו ס"נ) בנוגע צו שיטת ר"א אין די ערשטע משנה אין ש"ס], וואס שיטת ב"ש איז דאך אז מ'גייט נאך דעם "בכח", און דא האלט ר"א אז מ'גייט נאך דעם "בפועל", וואס דערפאר איז "הרי היא כקרקע"; און חכמים – וואס דאס איז שיטת ב"ה – האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בכח", וואס דערפאר איז "אינה כקרקע", אע"פ אז שיטת ב"ה איז אז מ'גייט נאך דעם "בפועל".

וואס דערפאר קען מען ניט זאגן אז די מחלוקת פון ר"א מיט חכמים איז אז די משנה פון "כוורת" איז פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל" – ווארום דעמולט וועט אויסקומען אז

– מוחלפת –

מוחלפת השיטה *.

ו. נוסף לזה - זיינען נאך דא כמה ראיות אין גוף הדבר אז די מחלוקת פון ר"א מיט חכמים אין די משנה פון "כוורת" איז ניט פארבונדן מיט דעם ענין פון "בכח" און "בפועל":

מ׳געפינט נאך א פלוגתא צווישן ר"א וחכמים אין מסכת כלים (פט"ו מ"ב): "דף של נחתומים שקבעו בכותל ר׳ אליעזר מטהר (ווייל ער האלט אז וויבאלד דאס איז קבוע בכותל האט דאס א דין פון קרקע), וחכמים מטמאים" (ווייל זיי האלטן אז דאס האט א דין פון א דבר המטלטל).

און אין דער משנה קען מען ניט זאגן אז דאס איז פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל", ד.ה. אז שיטת חכמים איז, אז וויבאלד די כוונה פון דעם דף איז צוליב דעם פת וואס מ׳לייגט ארויף אויף אים, האט ניט דער דף קיין דין של קבוע, וויבאלד אז מ׳גייט נאך דעם "בכח" -

ווארום דארטן ווערט ניט געבראכט בהמשך לזה א דין וועגן דעם פת, וואס דעמולט וואלט מען געקענט זאגן אז דאס איז פארבונדן דערמיט וואס די כוונה פון דעם דף איז צוליב דעם פת (ע"ד ווי מ׳וויל זאגן אין דער משנה פון "כוורת", וואס דארטן ווערט געבראכט לאח"ז א דין וועגן "חלות דבש", וואס דאס איז די כוונה פון די כוורת).

ונוסף לזה: בנוגע צו "כוורת" איז מבואר אין תוספתא (סוף עוקצין) און אין מפרשים (רע"ב מ"י), אז אויב די כוורת איז געווען מחובר בטיט, האלטן אלע אז דאס האט א דין ווי קרקע, און אויב זי איז געווען מונחת ע"ג יסודות, האלטן אלע אז דאס האט א דין פון מטלטלין, די מחלוקת איז נאר אויב ס׳איז געווען מונח ע"ג קרקע און ניט מחובר בטיט;

אבער ביי "דף של נחתומים" זיינען ניטא די אלע חילוקים, נאר אפי׳ אויב "קבעו בכותל" איז אויך דא די זעלבע מחלוקת - קען מען דאך ניט זאגן אז די הסברה פון שיטת חכמים איז, וויבאלד אז מ׳גייט נאך דעם "בכח" און די כוונה פון דעם דף איז צוליב דעם פת, ווארום דער דף איז דאך קבוע ממש, און ביי קבוע ממש וועט ניט העלפן דאס וואס זיין כוונה איז צו דעם דבר המטלטל.

במילא דארף מען דאך זאגן אז די מחלוקת פון ר"א און חכמים איז בכללות: צי מחובר לקרקע איז אזוי ווי קרקע אדער ניט - און ס׳איז ניט קיין נפק"מ צי דאס איז געמאכט געווארן

- צוליב -

----

*) לשלימות הענין - ראה שיחת מוצאי ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש.ז.

צוליב א דבר קבוע אדער צוליב א דבר המטלטל.

און וויבאלד אז די מחלוקת פון ר"א וחכמים אין דער משנה פון "דף של נחתומים" איז צי מחובר לקרקע הוי כקרקע (און ניט וועגן דעם ענין פון "בכח" און "בפועל"), איז מסתבר לומר אז זייער מחלוקת אין "כוורת" איז אויך צי מחובר לקרקע הוי כקרקע, און ס'איז ניט פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל" (כל סעיף זה אינו ברור).

ז. נאך א הוכחה אז מ'קען ניט זאגן אז די מחלוקת פון ר"א און חכמים אין "כוורת" איז פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל":

דאס וואס לשיטת ב"ש גייט מען נאך דעם "בכח" - איז דאך דאס פארבונדן מיט א פעולה מסוימת, ע"ד ווי בנוגע צו "חלות דבש", אז ס'דארף זיין די פעולה פון "יחרחר" (אדער עכ"פ "יהרהר"), וואס די פעולה באווייזט שוין אויף דעם "בפועל" פון דעם דבש (ווארום ער טוט א פעולה וואס איז פארבונדן מיט הוצאת הדבש וואס ער וועט טאן לאח"ז), וואס דערפאר האלטן ב"ש אז דאס האט שוין א דין פון משקה, אע"פ אז איצטער איז דאס נאך "בכח";

אבער ביי די "כוורת" איז דאך ניט געווען קיין פעולה וואס זאל באווייזן אויף דעם "בפועל" פון דעם דבש - איז דאך זיכער אז דא וועלן ב"ש אויך ניט האלטן אז מ'גייט נאך דעם "בכח", ווארום כל זמן אז ער האט נאך ניט געטאן קיין פעולה וואס באווייזט אויפן "בפועל" (וואס וועט זיין שפעטער), איז דאס נאך ניט "בכח".

[לכאו' וואלט מען געקענט פרעגן: לויט די גירסא "משיהרהר" איז דאך אויך ניט געווען קיין פעולה, מערניט ווי מחשבה אליין?

געפינט מען אבער נאך א מחלוקת צווישן ב"ש מיט ב"ה, וואס דארטן זעט מען אז לויט שיטת ב"ש העלפט מחשבה:

"<u>החושב</u> לשלוח יד בפקדון, ב"ש אומרים חייב, וב"ה אומרים אינו חייב עד שישלח בו יד" (ב"מ ספ"ג), וואס דערפון זעט מען אז לויט שיטת ב"ש העלפט מחשבה אליין אזוי ווי א פעולה.

ובפרט אז ס'זיינען דא מפרשים (תפא"י) וואס טייטשן אז "משיהרהר" מיינט אז ס'זאל זיין אן ענין של דיבור, וואס לויט זיי דארף מען זאגן אז "<u>החושב</u> לשלוח יד בפקדון" מיינט אויך אן ענין של דיבור.

אבער צו די משנה פון "כוורת" האט דאס ניט קיין שייכות, ווארום אויב מ'וועט זאגן אז דא איז געווען א מחשבה אז ס'זאל ניט בלייבן קיין דבר קבוע (א מחשבה אויף

- ארויסנעמען -

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

ארויסנעמען דעם דבש), וועט דאך אויסקומען אז העיקר חסר מן המשנה, ווארום אין משנה ווערט אינגאנצן ניט דערמאנט אז ס'איז געווען א מחשבה אויף ארויסנעמען דעם דבש].

מ'קען ניט זאגן אז די פעולה וואס איז דא ביי "כוורת" באשטייט אין דערויף וואס ער האט איר ניט מחבר געווען לקרקע בטיט - ווארום אין דערויף איז ניטא קיין פעולה, דאס איז מערניט ווי העדר הפעולה.

ח. נאך א הוכחה אז מ'קען ניט זאגן אז די מחלוקת פון ר"א מיט חכמים אין "כוורת" איז פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל":

ברוב המקומות וואו מ'געפינט די מחלוקת פון ב"ש מיט ב"ה בנוגע צו "בכח" און "בפועל", איז דער לשון (ניט אז לויט ב"ש איז דער דין באופן כך, און לויט ב"ה באופן כך, נאר) אזוי ווי אין די משנה פון "חלות דבש", אז ביידע האלטן אז סוכ"ס ווערט דבש א משקה, נאר זייער מחלוקת איז זינט ווען ווערט דאס משקה: "ב"ש אומרים משיחרחר (שוין דעמולט ווערט דאס משקה), ב"ה אומרים משירסק" (ערשט דעמולט ווערט דאס משקה).

ועפי"ז האט געדארפט זיין דער לשון אין די משנה פון "כוורת" באופן כזה: אז ר"א האלט "הרי היא כקרקע" נאך איידער ער איז דאס מחבר בטיט, און חכמים האלטן אז דאס ווערט כקרקע ערשט דעמולט ווען ער וועט דאס מחבר זיין לקרקע בטיט;

און וויבאלד אז לשון המשנה איז "ר"א אומר הרי היא כקרקע כו' וחכמים אומרים אינה כקרקע" (און ניט אז דאס ווערט קרקע משיחבר בטיט) - איז דערפון מוכח אז זייער מחלוקת איז ניט פארבונדן מיט "בכח" און "בפועל".

וואס דערפאר דארף מען זאגן אז די מחלוקת פון ר"א מיט חכמים אין "כוורת" איז (ניט פארבונדן מיטן לשיטתו פון "בכח" און "בפועל", נאר) פארבונדן מיט זייער פלוגתא צי מחובר לקרקע איז כקרקע אדער ניט [ווי דער ב"ח (טור חו"מ סצ"ה) ברענגט אראפ אז מ'געפינט צוויי משניות אין וועלכע ר"א האלט אז מחובר לקרקע איז כקרקע - די משנה פון כוורת, און די משנה פון דף של נחתומים].

ט. בנוגע צו דעם וואס די משנה זאגט: "אמר ריב"ל עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות, שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" - האט מען געפרעגט (בשיחת י"ט כסלו ס"ל): צוליב וואס ברענגט ריב"ל דעם סיום הפסוק "ואוצרותיהם אמלא"; ער וויל דאך ברענגען א ראי' אז "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות

- ועשרה -

ועשרה עולמות", דארף ער ברענגען נאר התחלת הכתוב "להנחיל אוהבי יש", צוליב וואס ברענגט ער אויך סיום הפסוק "ואוצרותיהם אמלא"?

לכאו' וואלט מען געקענט ענטפערן, אז "ואוצרותיהם אמלא" איז דער סיום המאמר פון ריב"ל, ר.ה. אז ריב"ל זאגט: "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות, ואוצרותיהם אמלא", נאר אינמיטן ברענגט ער א ראי' פון פסוק "להנחיל אוהבי יש" (און דערנאך איז ער מסיים "ואוצרותיהם אמלא", וואס דאס איז סיי סיום המאמר שלו, און סיי סיום הפסוק).

[ווי מ'געפינט אז א תנא באנוצט זיך במאמרו מיט לשון הכתוב, ווי די משנה (פאה פ"ב מ"ב) זאגט "וכל ההרים אשר במעדר יעדרון", וואס דאס איז דאך א לשון פון פסוק (ישעי' ז, כה) (ראה לקו"ש ויצא תשל"ז הע' 59)].

וואס בנוגע צו די משנה אין עוקצין, וואלט מען געקענט פארענטפערן באופן הנ"ל (עכ"פ לחידודי); אבער אין די סוגיא אין סנהדרין (ק, א), קען מען אזוי ניט פארענטפערן:

דארטן זאגט די גמרא: "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק ג' מאות ועשרה עולמות, שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא, יש בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי" -

איז וויבאלד ער טייטשט אפ די ראי' (אז יש איז בגימט' ג' מאות ועשרה) ערשט נאך דערויף וואס ער ברענגט "ואוצרותיהם אמלא", איז פארשטאנדיק, אז "ואוצרותיהם אמלא" איז ניט המשך המאמר נאר סיום הפסוק, ווארום אויב ס'וואלט געווען דער המשך המאמר, וואלט ער געדארפט פריער פארענדיקן די ראי' פון "להנחיל אוהבי יש" (אז "יש" איז בגימט' ג' מאות ועשרה), און ערשט דערנאך ממשיך זיין "ואוצרותיהם אמלא" - איז דאך דערפון מוכח אז דאס איז ניט המשך המאמר, נאר ער ברענגט אויך דעם סיום הפסוק.

בדוחק וואלט מען געקענט זאגן אז ער ברענגט סיום הפסוק ליופי המליצה - ס'איז אבער דא א הסברה פשוטה בדבר:

אין דעם פסוק "להנחיל אוהבי יש" שטייט נאר אז דער אויבערשטער קען און האט געגוג אויף מנחיל זיין "לאוהבי" (ראה מפרשים עה"פ (משלי ח, כא)), ס'שטייט אבער ניט אז דער אויבערשטער וועט דאס טאקע טאן;

און דערפאר ברענגט מען אויך דעם סיום הפסוק "ואוצרותיהם אמלא" - ניט נאר אז מ'דערציילט גרולתו של הקב"ה אז ער קען מנחיל זיין ג' מאות ועשרה עולמות, נאר אז דער אויבערשטער וועט דאס טאקע טאן - "ואוצרותיהם אמלא", אז ער וועט ממלא זיין די אוצרות, כולל אויך דעם ענין פון

- "להנחיל -

"להנחיל אוהבי יש" *.

* * *

י. מאמר (כעין שיחה) ד"ה שלום רב.

* * *

יא. מ'האט דאך געערדט פריער (ס"ד) אז דער ענין פון חנוכה איז דער ענין השמן.

וואס אע"פ אז ס'איז אויך געווען דער נס פון נצחון המלחמה - איז אבער דער ערשטער ענין מיט וועלכן ס'הויבט זיך אן דער ערשטער רגע פון חנוכה - דער ענין פון הדלקת נר חנוכה (וואס דאס איז פארבונדן מיט נס השמן):

נאך איידער ער זאגט "ועל הנסים" אין די ערשטע תפלה (אדער ברכת המזון) פון חנוכה, עאכו"כ איידער ער זאגט "הלל" (וואס דאס איז ערשט למחרתו בתפלה) - איז שוין דא די מצוה פון "להדליק נר חנוכה", וואס דאס איז דאך נקבע געווארן און איז פארבונדן מיטן נס שאירע בשמן.

יב. די מצוה פון הדלקת נר חנוכה, קען מען דאך מקיים זיין מיט כו"כ סוגי שמן (שבת כג, א. שו"ע או"ח רסתרע"ג) - איז דאך אבער דער נס געווען אין שמן <u>זית</u> דוקא.

ווי אזוי קומט ארויס דער שמן פון דעם זית - איז דאס דורך דעם ענין פון אתהפכא חשוכא לנהורא ומרירו למיתקא, כמבואר אין דרושי חנוכה (תו"א לה, ד), וכמרז"ל (מנחות נג, ב) אז זית אינו מוציא שמנו אלא ע"י כתישה,

[וואס דער מאמר ווערט דאך געבראכט אויך בנוגע צו די גאולה פון י"ט כסלו, כמבואר אין די שיחה פון רבי'ן נ"ע (תו"ש ע' 26)].

און דאס איז אויך דער ענין וואס חנוכה איז פארבונדן מיט דעם ענין פון "והוי' יגי' חשכי", "<u>ו</u>הוי'" - בהוספת וא"ו, וואס דאס איז העכער פון הוי' סתם, און דורך דערויף ווערט אויפגעטאן (ניט נאר דער ענין פון "כי אתה הוי' נרי" (שם), נאר אויך) דער "והוי' יגי' חשכי" - אז דער חושך אליין ווערט אור, אתהפכא חשוכא לנהורא, כמבואר אין דרושי חנוכה (תו"א מא, א ואילך. שערי אורה מד, א. ועוד).

יג. וואס דאס (ענין הכתישה) איז בדוגמא להמדובר לעיל (בהמאמר) אז די עבודה פון תפלה איז דער ענין פון "ונפשי

- כעפר -

----

*) לשלימות הענין - ראה שיחת מוצאי ש"פ מקץ, שבת חנוכה ש.ז.