בס"ד. שיחת ש"פ וישב, שבת חנוכה, ה'תשל"ז. <u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

א. דער אנהויב פון חנוכה איז דאך בכ"ה בכסלו, אבער אין דעם גופא (וואס פאר א טאג אין וואך פאלט אויס כ"ה בכסלו) זיינען דא שינויים משנה לשנה.

וואס דער אנהויב פון חנוכה איז כולל אין זיך אלע טעג פון חנוכה, און לויטן ערשטן טאג גייען אלע טעג.

ווי דאס איז אין אלע ענינים, ובפרט אין ענינים פון קדושה, אז "בתר רישא גופא אזיל" (עירובין מא, א), וכידוע מאמר רבותינו נשיאינו אז ווי מ'שטעלט זיך אוועק שבת בראשית, אזוי גייט דאס אין אלע שבתים פון יאר.

ביז אז אזוי איז דאס אויך בנוגע צו ראש השנה, אז דער טאג (באחד בחודש השביעי) איז כולל אין זיך אלע טעג פון יאר.

ב. ס'איז אבער דא א חידוש אין דעם ערשטן טאג פון חנוכה לגבי די אלע ענינים וואס זיינען פון אנהויב, ווארום:

אע"פ אז שבת בראשית איז טאקע דער שבת וואס ווי מ'שטעלט זיך דעמולט אזוי גייט דאס, ווארום ער איז אין זיך כולל כל שבתות השנה - אבער עס זעט זיך ניט <u>בגלוי</u> אין דעם שבת ווי ער איז כולל אין זיך שאר שבתות השנה;

אפי' בנוגע צו ראש השנה, איז אע"פ אז דאס איז א "ראש" וואס איז כולל אין זיך אלע אברים, אלע טעג פון יאר, וואס וויבאלד אז תורת אמת זאגט אזוי, איז דאס טאקע אזוי, כידוע די הוכחה וואס מ'ברענגט אויף דעם פון דעם דיוק הלשון "ראש השנה" ולא "תחלת השנה" (לקו"ת מא, ג. ועוד), איז וויבאלד אז תורת אמת זאגט אזוי, איז דאס טאקע אזוי - אבער בגלוי זעט מען ניט ווי דער טאג איז כולל אין זיך אלע טעג פון יאר - בגלוי איז דאס "באחד לחודש השביעי", דער ערשטער טאג פון חודש השביעי -

משא"כ בנוגע צו חנוכה, זעט מען <u>בגלוי</u> ווי אזוי דער ערשטער טאג איז אין זיך כולל אלע אכט טעג:

דער ענין פון חנוכה איז דאך ווי די גמ' (שבת כא, ב) זאגט "מאי חנוכה כו' בכ"ה בכסלו כו' מצאו כו' פך אחד של שמן שהי' חתום בחותמו של כה"ג ולא הי' בו להדליק אלא יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים", ד.ה. אז דאס וואס מ'האט געצונדן די נרות במשך די אכט טעג, איז דאס געווען פון דעם פך אחד וואס מ'האט געפונען בכ"ה בכסלו, דעם ערשטן טאג חנוכה.

איז לדעת בית שמאי (שם) אז ביום הראשון צינדט מען אן שמונה נרות, זעט מען דאס בגלוי ובפועל, ווארום שוין ביום ראשון זיינען אלע אכט נרות (שכנגד הח' ימים) מאיר בפועל בגילוי -

און אפי' לדעת ב"ה (שם), אז ביום הראשון צינדט מען אן נאר נר א' - איז דאך אבער דער נר אחד גענומען פון דעם פך אחד, וואס "הדליקו ממנו שמונה ימים".

וכמבואר אויך לפי"ז דער דיוק ל' הגמ' "בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון", ד.ה. אז אלע תמניא יומי דחנוכה זיינען (כלול אין דעם) בכ"ה בכסלו, אין דעם ערשטן טאג פון חנוכה.

וואס דאס איז וואס ער איז מבאר אין שערי אורה (יז, סע"ב) אז

- "עיקר -

"עיקר הנס הוא ביום א׳ . . והוא כולל ז׳ ימים (שלאחריו) שכללותם יחד הן ח׳ ימים . . מאחר שפך זה (שמצאו ביום א׳) יש בו להדליק יום א׳ שכולל ז׳ ימים".

וואס מכהנ"ל מובן דער חידוש פון דעם ערשטן טאג חנוכה.

ג. די קביעות פון דעם ערשטן טאג חנוכה בשנה זו איז ביום הששי.

וואס איז דער אויפטו פון יום הששי? - דער ענין פון "הוכפל בו כי טוב" איז דא אויך ביום השלישי (פירש"י בראשית א, ז),

- וואס דער ענין פון הוכפל בו כי טוב, איז מען דאך מבאר על יסוד פון דעם וואס די גמ׳ (קידושין מ, א) זאגט אז שלימות הטוב איז טוב לשמים וטוב לבריות - פארבינדט מען דאס אויך מיט יום השלישי שהוכפל בו כי טוב, אז דאס מיינט טוב לשמים וטוב לבריות -

און דער אויפטו פון יום הששי איז, אז דעמולט האט דער אויבערשטער געזאגט "והנה טוב <u>מאד</u>" (בראשית א, לא), וואס דאס איז דער אויפטו פון יום ששי לגבי יום שלישי.

און דער ענין פון "מאד" וואס שטייט ביום הששי, איז דאס ניט נאר אויף דעם צווייטן "טוב" (וואס ביי אים שטייט דער "מאד"), נאר אויך אויף דעם ערשטן "טוב", ווארום וויבאלד אז "מאד" איז אן ענין של בלי גבול, איז זיך דאס מהפשט אין אלע ענינים פון יום הששי, אויך אין דעם ערשטן "טוב".

ביז ווי דאס איז בפשטות, אז די ווערטער "טוב מאד" האט דער אויבערשטער געזאגט בנוגע צו "<u>כל</u> אשר עשה", אויף די בריאה פון <u>כל</u> ששת ימי בראשית.

[אע"פ וואס לכאו׳ איז דאך די גאנצע בריאה באשאפן געווארן ביום הראשון, ווי רש"י (בראשית א, יד) זאגט "את השמים לרבות תולדותיהם ואת הארץ לרבות תולדותיהם" - איז אבער דא א חידוש וואס טוט זיך אויף בכל יום משׁשת ימי בראשי בפדטיות, ובלשון רש"י (שם ב, ה) אז פריער איז געווען "על פתח הקרקע עמדו וכו׳", וכמבואר בכ"מ דער חידוש פון יעדן טאג פון ששת ימי בראשית].

און אין די אלע טעג פועל׳ט אויף דער יום הששי דעם ענין פון "מאד", אפי׳ אין יום השני וואס לא נאמר בו "כי טוב" (וואס דערפאר איז ביום השלישי הוכפל בו "כי טוב" - אויך פאר יום שני (פירש"י שם א, ז)), איז אפי׳ אין יום שני פועל׳ט יום הששי אז ס׳זאל זיין דער ענין פון "טוב <u>מאד</u>".

ד.ה. אז יום ששי פועל׳ט דעם ענין פון "מאד", ס׳זאל זיין ניט נאר דער ענין פון טוב לשמים וטוב לבריות (וואס דאס איז דער אויפטו פון יום שלישי), נאר אז אין דערויף גופא זאל זיין דער ענין פון "מאד" כדלקמן.

ד. די הסבדה בזה (בפשטות):

כוונת הבריאה איז דאך "בשביל התורה ובשביל ישראל", ווי רש"י זאגט אין אנהויב פ׳ בראשית, און וויבאלד אז דאס איז די כוונה פון וועלט, איז דאך דאס אמיתית המציאות פון וועלט.

איז וויבאלד אז די כוונה און די מציאות פון וועלט איז שוין אזוי, און "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אבות פ"ו מי"א),

- וואס -

וואס מצד דעם אויבערשטן איז דאך "אין כח תסר פועל" - איז דאס שוין אזוי, ובפרט נאך אז מ'ווייסט תורת הבעש"ט (שעהיוה"א בתחלתו) עה"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים, אז דער דבר ה' איז מהווה ומהי' ומקיים בכל רגע ורגע די מציאות פון וועלט -

וואס לפי"ז ווערט די שאלה, צוליב וואס דארף מען האבן תורה וישראל (לימוד התורה, און עבודת ישראל) בפועל, צוליב וואס דארף מען האבן די עבודה פון א אידן אין לימוד התורה וקיום המצוות ביז "כל מעשיך לשם שמים" און "בכל דרכיך דעהו" - וויבאלד אז די כוונה איז בשביל ישראל ובשביל התורה, און ס'איז דאך אין כח תסר פועל, איז דאך שוין דא די מציאות?

אויף דעם ענטפערט מען אים, אז נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, אז אין תחתונים - ווי זיי זיינען אין אן אופן של תחתונים - זאל דארטן זיין א דירה לו ית'.

- מצד למעלה איז טאקע אין כח חסר פועל, כמבואר אין המשך תרס"ו (בתחלתו. ובד"ה וילך איש), און אין המשך תער"ב - אבער מ'דארף האבן אז דער תחתון זאל דאס זען בעיני בשר.

ער קען גלויבן אין דעם בכח האמונה שלו, און פארשטיין דאס בהשגתו ובהכרתו וכו' - אבער עיני בשר פון דעם תחתון זעהן דאס ניט, במילא איז דאס ניט קיין ענין של דירה בתחתונים.

און די כוונה איז ס'זאל זיין דירה בתחתונים, אז ס'איז ניט גענוג דער פועל וואס איז מצד דעם וואס למעלה איז אין כח חסר פועל, נאר עס דארף זיין א פועל דא למטה אין די תחתונים, און דאס זאל זיין אין אופן של דירה, בהתיישבות אין די תחתונים - ניט נאר בכח אמונתו והשגתו כו', נאר אויך בעיני בשר.

וואס דאס איז דער אויפטו פון יום שלישי - "טוב לשמים וטוב לבריות"

עס איז ניט גענוג ווי דער ענין איז מצד "טוב לשמים", וואס למעלה איז אין כח חסר פועל - נאר עס דארף אנקומען אויך אין די "תחתונים". ובלשונו פון דעם בעל השמחה והגאולה די"ט כסלו, איז דאס דער עוה"ז התחתון "שאין תחתון למטה ממנו" (תניא פל"ו).

וואס דאס איז דער ענין פון "טוב לבריות", ווי ער איז מבאר אין תניא פל"ב אז בריות זיינען די וואס האבן ניט קיין מעלה, און די איינציקע מעלה זייערע איז אז זיי זיינען בריאתו של הקב"ה - "בריות בעלמא", און דארטן דארף מען אויפטאן א דירה לו ית'.

ה. דערנאך קומט דער אויפטו פון יום הששי, אז די עבודה (פון די תחתונים) דארף זיין אין אן אופן פון "טוב <u>מאד</u>".

וואס "מאד" איז דאך אן ענין פון בל"ג - פרעגט זיך די שאלה: וויבאלד אז א נברא איז א מוגבל, איז ווי קען ער האבן אין זיך אן ענין פון בל"ג, ס'איז דאך ידוע דאס וואס דער רמב"ם זאגט אין מו"נ (ח"ב הקדמה יב), און ס'ברענגט זיך אראפ אין ספר החקירה, אז גבול קען ניט האבן אין זיך אן ענין פון בל"ג, ווייל ס'איז שני הפכים?

אעפ"כ טוט אויף דער ענין פון יום הששי, אז די עבודה זאל זיין אין אן אופן פון "מאד" - בל"ג. והביאור בזה:

דער אויפטו פון די עבודה פון יום ששי איז, אז אין די עבודה איז ניכר אז באלד קומט דער יום השבת, וואס דעמולט איז דער המבדיל בין קודש

- לחול -

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

לחול, בין יום השביעי לששת ימי המעשה. ד.ה. אז אין די עבודה איז ניכר די מטרה פון די עבודה, אז דאס איז צוליב יום השבת, וואס מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת.

- אין די עבודה פון יום החמישי, ועאכו"כ אין די עבודה פון די ימים שלפניו, איז ניט ניכר בגלוי אז דאס איז צוליב שבת, ווארום אויף מארגן איז דא נאך א טאג פון ימי המעשה - דוקא ביום השׂשי, וואס גלייך נאך אים קומט דער יום השבת, דעמולט איז ניכר אין די עבודה דער תכלית שבה.

ביז ווי דאס קומט אראפ אין א דין בפשטות, אז דער וואס לויפט בערב שבת (וואס דאס מיינט דאך ניט ווי אלע ימי המעשה זיינען ערב שבת, נאר דאס מיינט ערב שבת כפשוטו - יום ששי), איז ער פטור פון א היזק וואס ס'איז געווארן דורך זיין לויפן, דערפאר וואס בערב שבת איז מותר לרוץ (שו"ע חו"מ סשע"ח ס"ח). וואס דערפון זעט מען דאך אז די עבודה פון יום ששי איז אין אן אופן אז אין איר זעט זיך אן אז דאס איז צוליב שבת.

וואס דער ענין פון שבת איז דאך כלשון הכתוב "שבת להי" (יתרו כ, י), וואס דעמולט דארף זיין כל מלאכתך עשוי', און "וקראת לשבת עונג". ד.ה. אז דער ענין פון שבת איז אלקות - בל"ג.

און וויבאלד אז אין די עבודה פון יום ששי הערט זיך אן בגלוי דער תכלית שבעבודה - דער ענין השבת, קומט דאך אויס אז די עבודה איז אין אן אופן פון "מאד" - בל"ג (וויבאלד אז דאס איז דער ענין פון שבת).

ו. דער ענין פון "מאד" וואס יום השׂשי טוט אויף, פועל'ט דאס אויך אויף אלע טעג פון וואך, כאמור לעיל אז דער "והנה טוב מאד" שטייט בנוגע צו "כל אשר עשה".

און ווי ס'איז געווען די הנהגה פון שמאי, אז פון זונטאג אן פלעגט ער שוין זאגן אז דאס איז לכבוד שבת, כמבואר אין מס' ביצה (טז, א), ד.ה. אז שוין זונטאג האט זיך אנגעהערט אין דער עבודה אז דאס איז צוליב שבת.

און אפי' הלל וואס זיין עבודה איז געווען אין אן אופן פון "ברוך ה' יום יום" (שם) - איז דאך אבער בל ימלט אז ס'זאל ניט זיין עפעס קיין טרחא ביום הראשון וואס מ'זאל דאס נוצן בשבת, אדער עכ"פ אין אן אופן פון א הכשר (ע"ד הכשר מצוה) הכנה לשבת.

ולאידך, גייט דער "מאד" אויף אלע ענינים פון יום השׂשי, ביז צום רגע האחרון פון יום ששי, ווי פשטות הכתוב איז, אז גלייך נאך דעם וואס דער אויבערשטער האט געזאגט "והנה טוב מאד" איז געווארן דער "ויכולו השמים והארץ וגו'".

און מ'קען ניט זאגן אז דאס איז געווען א רגע לפנ"ז, ווארום וויבאלד אז זמן איז דאך אויך א נברא, כידוע תורת הרב המגיד וואס ברענגט זיך אראפ אין סידור (עה, ד) - פרעגט זיך די שאלה וואס איז מיט די לעצטע רגע פון יום השׂשי, ס'שטייט דאך אז "כל אשר עשה" איז טוב מאד?

נאר דער "מאד" איז בנוגע צו כל הענינים פון ווען ס'איז נברא געווארן דער זמן, וואס דעמולט האט זיך אנגעהויבן ברה"ע, ביז צום לעצטן רגע פון יום ששי - איז דאס אלץ אין אן אופן פון "טוב מאד".

וואס דאס איז דער אויפטו פון יום השׂשי, אז עבודת האדם דארף זיין אין אן אופן פון "מאד", וואס דעמולט איז כמבואר בכ"מ (תו"א לט, ד)

- אע"פ -

הנחת הת' בלתי מוגה

אע"פ אז דאס איז נאר "מאד שלך", לגבי אים איז דאס בל"ג, אבער לגבי א צווייטן איז דאס גבול, פונדעסטוועגן איז דאס ממשיך דעם מאד של הקב"ה, "והנה טוב מאד", מצד דעם אויבערשטנ׳ס חסד וואס ער איז משלם לאיש כמעשהו (תהלים סב, יג).

ז. ענין הנ"ל איז דאך אין אלע ימי ששי שבכל השנה, און דערנאך קומט צו דער ענין אז יום הששי איז דער יום הראשון פון חנוכה.

וואס דער ענין פון חנוכה איז דאך ניט סתם א טאג ווי אלע טעג, נאר אין אים איז דא א הוספה, ווי מ׳זעט אז דעמולט קומען צו כו"כ מצוות און מנהגים וכו׳.

און אין דעם זאגט מען אז דער ערשטער טאג פון חנוכה איז אין אן אופן פון "טוב מאד", ד.ה. אז די ענינים דארפן געטאן ווערן באופן ד"מאד", און פון דעם ערשטן טאג ווערט דאס נמשך אויף אלע טעג פון חנוכה (כאמור לעיל אז דער ערשטער טאג פון חנוכה איז כולל כל ימי חנוכה), און פון חנוכה נעמט מען מיט די הוראה על כל השנה כולה.

ח. איינע פון די הוראה פון חנוכה איז דאך, אז מ׳דארף אנצינדן די ליכט על פתח ביתו מבחוץ (שבת כא, ב).

ובפרט לויט די הדגשה פון חסידות, וואס אין חסידות ברענגט זיך אראפ בכ"מ (תרנ"ט ע׳ קנא. ועוד) די דעה אז אויב פתח ביתו איז ניט לרה"ר, נאר לחצר, וואס דעמולט האט ער די ברירה צי אנצינדן (כדעת רש"י שם ד"ה מבחוץ. ור"ן שם) על פתח ביתו (צום חצר), אדער על פתח חצירו - לרה"ר; ברענגט חסידות די דעה (תוד"ה מצוה שם) אז מ׳דארף אנצינדן על פתח חצירו. ד.ה. אז מ׳איז מדגיש נאכמער דעם ענין פון "מבחוץ", אז דאס דארף אראפקומען אין דעם חוץ שאין למטה הימנו, ניט נאר על פתח ביתו, נאר על פתח חצירו - לרה"ר דוקא.

און דערביי איז מען מדגיש, אז ער זאל ניט ווארטן ביז דער חוץ וועט קומען צו אים אין בית, אדער עכ"פ לחצירו - נאר דאס דארף זיין אין אן אופן אז ער זאל ארויסגיין צום חוץ, ארויסגיין על פתח ביתו ביז על פתח חצירו מבחוץ, און דארטן זאל ער מאכן ליכטיק.

און דער אופן ווי ער מאכט ליכטיק דעם חוץ איז, ניט אז ער צינדט אן א באזונדער ליכט בביתו, און א באזונדער ליכט בחוץ, נאר דאס דארף זיין אין אן אופן פון "על פתח ביתו מבחוץ" - די זעלבע ליכט וואס באלייכט בביתו, דארף אויך באלייכטן אין דעם חוץ.

ד.ה. אז אין דעם זעלבן אופן וואס ער טוט עבודתו עם עצמו, דארף ער טאן אויך מיטן זולת אויפן זעלבן אופן; ניט אז פאר זיך זאל ער טאן אין אן אופן פון מהדרין מן המהדרין, און מיטן צווייטן זאל ער טאן נאר אין אן אופן וואס איז כשר בדיעבד - נאר אזוי ווי ער אליין טוט אין אן אופן פון מהדרין מן המהדרין, דארף ער אויך פועל׳ן ביים צווייטן ער זאל אויך טאן אין אן אופן פון מהדרין מן המהדרין.

און די זעלבע ברכה וואס ער מאכט אויף דעם וואס ער צינדט אן די ליכט בביתו, גייט די זעלבע ברכה אויך אויף דעם וואס ער איז מאיר בחוץ. כולל אויך ברכת שהחיינו, וואס ברכת שהחיינו איז פארבונדן מיט אן ענין של שמחה דוקא, ד.ה. אז ער באלייכט דעם חוץ מיט דער זעלבער שמחה וואס ער באלייכט ביתו.

ט. די הוראה (הנ"ל) פון חנוכה אז ס׳דארף זיין "על פתח ביתו מבחוץ",

- איז -

איז פארבונדן מיט כללות ההוראה אין דער עבודה פון א אידן, אז ס׳דארף זיין "טוב לשמים וטוב לבריות". והביאור בזה:

די מציאות פון א אידן בכלל, ועד"ז "ביתו" פון א אידן, איז דאס דער ענין פון שמים. ווי ס׳שטייט אין תניא פ"ב אז יעדער איד האט א נשמה וואס זי איז "חלק אלקה ממעל ממש" - דער ענין פון שמים.

און די נשמה איז די מציאות פון דעם אידן, ווי ס׳שטייט אין תניא (פכ"ט) אז הלל הזקן האט געזאגט "שהוא הולך לגמול חסד עם העלובה וענ׳ הוא גופו", ווארום זיין מציאות איז די נשמה.

ואע"פ אז דאס האט געזאגט הלל, אעפ"כ, וויבאלד אז דאס שטייט אין תורת אמת, וואס זי איז אויך תורת חיים - א הוראה בחיים, וואס די תורה איז דאך געגעבן געווארן צו יעדער איד, איז דאך פארשטאנדיק אז אויך דער פרט אין תורה (הנהגת הלל), איז געגעבן געווארן און האט א שייכות צו יעדער איד.

און דאס איז ניט קיין ענין פון קבלה אדער סוד וכו׳, נאר אזוי איז דאס אויך בפשטות, ווארום יעדער איד זאגט דאך אין ברכות השחר "נשמה שנתת בי טהורה היא", ד.ה. אז ווען ער האלט נאך קודם ק"ש, קודם ברכות ק"ש, קודם פסוד"ז וברוך שאמר, אפי׳ קודם אמירת הודו לה׳ קראו בשמו - זאגט ער שוין בפשטות אז "נשמה שנתת בי טהורה היא".

און דאס פארשטייט דאך יעדערער אז עיקר מציאות האדם איז די נשמה און ניט דער גוף, אויף דערויף דארף מען ניט האבן קיין פרומקייט, ווארום ס׳איז פארשטאנדיק ע"פ שכל - פרומקייט דארף מען האבן כדי צו גלויבן און וויסן אז זיין נפש וואס איז איזט מחי׳, איז דאס ניט די נה"ב, אפי׳ ניט נפש השכלית, נאר נפש האלקית דוקא, ד.ה. אז עיקר המציאות והחיות שלו איז פון די נפש האלקית, וואס זי איז א חלק אלקה ממעל ממש.

און אויף דעם זאגט מען א אידן, אז ס׳איז ניט גענוג דאס וואס ער איז טוב לשמים, וואס דאס איז מצד נשמתו וכו׳ - נאר ס׳דארף אויך זיין טוב לבריות, ד.ה. אז ער דארף ארויסגיין מביתו (וואס דאס איז זיין מציאות), און באלייכטן על פתח ביתו מבחוץ דוקא - טוב לבריות.

י. עפי"ז איז מובן אז די הוראה פון חנוכה אז ס׳דארף זיין "על פתח ביתו מבחוץ", איז פארבונדן מיטן ענין פון טוב לשמים וטוב לבריות - ווארום דאס איז די זעלבע הוראה: אז מ׳דארף ארויסגיין פון ביתו - טוב לשמים, און פועל׳ן על פתח ביתו מבחוץ - טוב לבריות.

און בשעת דער ערשטער טאג פון חנוכה פאלט אויס ביום הששי, קומט צו אין דערויף די הוראה אז די עבודה דארף זיין אין אן אופן פון "טוב מאד" - בל"ג, ע"ד האמור לעיל (ס"ה) רעד אויפטו פון יום הששי (טוב לשמים וטוב לבריות באופן דטוב <u>מאד</u>) לגבי יום השלישי (טוב לשמים וטוב לבריות סתם).

וואס דאס איז אויך ווי געזאגט פריער (ס"ח) אז ער דארף פועל׳ן אויף א צווייטן אידן אז זיין עבודה זאל זיין אין אן אופן פון מהדרין מן המהדרין - וואס דער ענין פון מהדרין מן המהדרין איז דאך דער בל"ג פון דעם שו"ע.

וואס דער ענין פון מאד איז דאך דער ענין פון בל"ג, ווי דער פי׳ אין בכל מאדך - בכל מדה ומדה שהוא מודד לך (ברכות נד, א), דער ענין פון מס"נ, בל"ג; און לאידך, איז דא דער פי׳ פון בכל מארך - בכל ממונך (שם).

- וכמדובר -

<u>הנחת הת׳ בלתי מוגה</u>

וכמדובר כמ"פ אז וויבאלד תורת אמת זאגט צוויי פירושים אויף איין ווארט, מוז מען זאגן אז זיי האבן א שייכות צווישן זיך - וואס לכאו' איז ניט פארשטאנדיק: בשעת ער האלט ביי מס"נ, איז וואס איז שייך רעדן מיט אים וועגן בכל ממונך?

נאר דער ביאור בזה איז, אז דער ענין פון מס"נ און דער בל"ג שבו, נעמט דורך אלע זיינע ענינים, ביז אז דאס קומט אראפ אפי' אין בכל ממונך, און די מס"נ מיט ממונך זיינען בשלום.

יא. ויה"ר אז פון דעם ענין פון חנוכה זאל מען קומען צו דעם ענין פון "והוי' יגי' חשכי" (ש"ב כב, כט), אז זייענדיק אין דעם חושך כפול ומכופל פון גלות, וועט זיין יגי' חשכי, ביז אז "הוי'" - דער שם המפורש און דער שם המיוחד וכו' - יגי' חשכי", און נאכמער: "והוי' (בתוס' וא"ו) יגי' חשכי", וואס דאס גייט דאך אויף הוי' דלעילא (ראה תו"א מא, ג. ש"א מג, א ואילך. סה"מ תרנ"ט ע' קסד).

ד.ה. אז אפי' ווען מ'געפינט זיך נאך אין חושך הגלות, ווערט שוין דער "והוי' יגי' חשכי". וואס דאס איז דאך דער אויפטו פון נרות חנוכה לגבי נרות המקדש, אע"פ אז די סיבה פון נרות חנוכה איז דאך נרות המקדש, אעפ"כ זעט מען אבער אז דער ענין פון נרות המקדש איז שייך דוקא בזמן שביהמ"ק קיים, אבער לאחר החורבן טאר מען ניט האבן א מנורה ווי די מנורה פון מקדש, וואס זי איז א מנורה פון שבעה קנים וכו' (שו"ע יו"ד ס"ס קמא);

דערנאך איז אבער דא דער ענין פון "למנצח על השמינית", וואס דאס איז דער ענין פון נרות חנוכה - שמונה נרות, וואס דאס איז פארבונדן מיט דעם כנור של שמונה נימין וואס וועט זיין לע"ל (ערכין יג, ב) - וואס נרות חנוכה זיינען דוקא בזמן הגלות. און אין אן אופן אז "הנרות הללו אינן בטלין לעולם", ווי דער רמב"ן זאגט אין ר"פ בהעלותך.

ביז אז מ'קומט צו דעם ענין פון "ולילה כיום יאיר", בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, וואס דעמולט וועט זיין "והדליקו נרות בחצרות קדשך", ביז צום "להודות ולהלל לשמך הגדול".

*

יב. בשעת דער ערשטער טאג פון חנוכה פאלט אויס ביום ששי, איז דער צווייטער טאג פון חנוכה - ביום השבת.

און די קדה"ת וואס מ'לייענט אין דעם טאג - וואס ווי עס שטייט אין של"ה (חלק תושב"כ ר"פ וישב) אז די מועדי השנה זיינען פארבונדן מיט די פרשיות התורה וואס ווערן געלייענט דעמולט - די קריאה פון דעם צווייטן טאג חנוכה איז, "ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר".

ד.ה. אז ס'איז דא דריי ענינים: דאס איז יום השבת, דאס איז חנוכה און מ'לייענט די קריאה פון "ביום השני הקריב נתנאל בן צוער".

די שייכות וואס איז דא צווישן אלע דריי ענינים:

דער ענין פון נתנאל בן צוער איז פארבונדן מיט דעם ענין פון תורה, כמבואר אין מדרש (במדב"ר פי"ג, טז-יז), וואס דאס איז נוסף אויף דעם וואס כללות הענין פון שבט יששכר איז דער ענין התורה, ווי ס'שטייט (ברכה לג, יח) "ויששכר באהליך" - יושבי אוהל, דער ענין פון תורה.

ביז אז כללות בנ"י ווערן פאנאנדער געטיילט אין צוויי סוגים כלליים - יששכר און זבולון, וואס יששכר זיינען די יושבי אוהל, און זבולון זיינען די בעלי עסק, וואס אין בעלי עסק ווערן נכלל אויך מארי

- עובדין -

עובדין טבין - וואס דערפון איז דאך פארשטאנדיק אז דער ענין פון "נתנאל בן צוער נשיא יששכר" איז דער ענין התורה.

עד"ז איז דער ענין פון שבת פארבונדן מיט תורה, ווארום לכו"ע בשבת ניהנה תורה, ווי די גמ' זאגט אין דער סוגיא פון מ"ת (שבת פו, ב).

עד"ז איז דער ענין פון חנוכה פארבונדן מיט תורה, ווארום דער ענין פון חנוכה איז דאך אז מ'דארף אנצינדן דעם נר, ניט נאר אז ס'איז דא שמן, נאר מ'צינדט דאס אן ע"י הפתילה, כדי ער זאל באלייכטן - און דאס איז אויך דער ענין פון תורה, ווי ס'שטייט (משלי ו, כג) "ותורה אור".

און ווי מ'זעט אויך אז מלחמת היונים איז געווען "להשכיחם תורתך", און אויף דעם איז געווען דער נצחון פון חנוכה, ד.ה. אז חנוכה איז פארבונדן מיט דעם ענין פון תורה.

וואס דאס איז די שייכות צווישן אלע דריי ענינים (שבת, חנוכה, נתנאל בן צוער) - אז זיי זיינען פארבונדן מיט דעם ענין פון תורה.

יג. די דריי ענינים זיינען אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון אור:

דער ענין פון חנוכה איז דאך בפשטות דער ענין פון אור, וואס דאס איז דאך דער ענין פון נרות חנוכה;

עד"ז איז שבת פארבונדן מיט דעם ענין פון אור, ווארום בשבת איז געווען די גאנצע צייט אור, ווי ס'שטייט אין מדרש (ב"ר פי"א, ב) ל"ו שעות שמשה אותה האורה, און ס'איז ניט געווען דער ענין פון לילה. וואס אפי' ביום הראשון איז דאך געווען "ויהי ערב ויהי בוקר", משא"כ בשבת שטילט ניט "ויהי ערב גו'", ווייל עס איז ניט געווען דער ענין פון ערב - וואס דערפון זעט מען אז דער ענין פון שבת איז דער ענין האור.

עד"ז איז דער ענין פון תורה (נתנאל בן צוער נשיא יששכר) פארבונדן מיט אור, ווארום אויף תורה זאגט מען דאך "הלא כה דברי כאש" (ירמי' כג, כט), מה אש אינו מקבל טומאה כך דברי תורה וכו' (ברכות כב, א), ד.ה. אז תורה איז פארבונדן מיט דעם ענין פון טהרה און אור.

יד. און דער תכלית פון דעם אור און די ליכטיקייט איז, ניט אז דאס זאל פארברענען די וועלט, נאר אז דאס זאל באלייכטן די וועלט.

ווארום ס'קען דאך זיין אן אור וואס איז שלא לפ"ע הכלי [וועגן חושך רעדט מען איינגאנצן ניט, ווארום לא בשופטני עסקינן, אבער אין אור גופא קען דאך זיין אן אור שלא לפ"ע הכלי] - און אויף דעם זאגט מען אז דער אור דארף זיין א אור פנימי וואס איז לפ"ע הכלי דוקא, ווארום דער תכלית איז ניט פארברענען וועלט, נאר באלייכטן די וועלט.

[כידוע דער סיפור מיטן אלטן רבי'ן בנוגע צו י"ט כסלו, אז ער האט געזאגט אז די תכלית איז ניט פארברענען וועלט וכו', כידוע דער סיפור מיט די נוסחאות שבזה וכו',

וואס דער קשר מיט י"ט כסלו איז, ווי מ'זעט אז נאך דער גאולה פון י"ט כסלו, איז תורת החסידות אראפגעקומען מערער באופן של התלבשות בכלי בכלל, אנהויבנדיק ובפרט אין די כלים פון חכמה בינה ודעת (ראה תורת שלום ע' 112 ואילך)].

וואס דאס איז דאך אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון תורה, ווי דער רמב"ם (סוף הל' חנוכה) זאגט "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", ד.ה. אז תורה דארף אויפטאן שלום אין וועלט.

- און -

הנחת הת' בלתי מוגה

און ווי די גמ׳ זאגט אין סוגיא פון מ"ת (שבת פח, ב) אז די תורה איז געגעבן געווארן דוקא אין דעם ארט וואס למצרים ירדתם וכו׳, און דארטן דארף תורה אויפטאן. וואס דאס איז דאך כנ"ל, אז דער תכלית איז ניט פארברענען וועלט, נאר באלייכטן די וועלט.

וואס דעם ענין אז "התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", זאגט דער רמב"ם אין הל׳ חנוכה און ניט אין הל׳ ת"ת - וואס דערפון זעט מען אז דאס איז אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון חנוכה.

און דאס איז אויך וואס ס׳ברענגט זיך אראפ אין חסידות בנוגע צו חנוכה, דער מדרש (שהש"ר רפ"ז) עה"פ שובי שובי השולמית - שעשתה שלום ביני ובין עולמי, און ס׳שטייט ד"פ שולמית - וואס דערפון זעט מען אז חנוכה איז פארבונדן מיט דעם ענין השלום.

און דאס איז אויך פארבונדן מיט דעם ענין פון שבת, ווארום בשעת דער רמב"ם זאגט אז התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, ברענגט ער דארטן אויך דינים וואס זיינען פארבונדן מיט חנוכה, און אויך דינים וואס זיינען פארבונדן מיט שבת, ווי גערעדט פאר א יארן און אין די שנים שלפנ"ז בארוכה.

טו. דאס איז אויך פארבונדן מיטן סיום פון מס׳ ברכות (המדובר לעיל בכ׳ כסלו), וואס אין מס׳ ברכות רעדט זיך וועגן כו"כ ענינים פון ברכות, און דער סיום פון די מס׳ איז דער ענין פון "חותמי ברכות".

וואס דארטן שטייט "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים מן העולם, משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם".

ד.ה. אז בשעת ס׳איז דא א מציאות פון מינים וכו׳, איז די עצה אויף דערויף ניט אז מ׳זאל זיך ניט פארנעמען מיט זיי, אדער מאכן פון זיי א טעל, נאר בשעת ס׳איז דא מינים, דארף מען מוסיף זיין אין ביהמ"ק, אז מ׳זאל זאגן מן העולם ועד העולם, און דורך די הוספה אין ביהמ"ק, פועל׳ט דאס אויך אין וועלט, דורך די חלונות שקופים אטומים, וואס פון דארטן איז אורה יוצאת לכל העולם.

וואס דאס איז כאמור לעיל, אז די כוונה איז מ׳זאל אויפטאן אין וועלט דוקא, און מאכן א דירה לו ית׳ בתחתונים - ועד"ז זאגט מען דא, אז בשעת ס׳איז דא אין וועלט א מציאות פון מינים, איז די עצה אויף דערויף "התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" - מוסיף זיין אין ביהמ"ק, און דורך דעם וועט מען אויפטאן אויך אין וועלט.

וואס דאס שטייט אין די משנה פון מס׳ ברכות, און דערנאך קומט דאס אראפ אויך אין די גמרא, וואס דאס איז וואס די גמ׳ (ברכות י, א) זאגט "יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים, חטאים כתיב" (ניט מבטל זיין די מציאות פון די מינים, נאר זיי מתקן זיין).

טז. עפי"ז וועט מען פארשטיין פארוואס שטייט דער דין פון "חותמי ברכות שבמקדש" אין דעם סיום פון מס׳ ברכות, און ניט אין מס׳ תמיד וואס דארטן רעדן זיך אלע פרטים פון ביהמ"ק:

דער דין פון "חותמי ברכות שבמקדש וכו׳", איז א הקדמה צו דעם וואס ער זאגט ווייטער "והתקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם" (וואס דערפאר שטייט דאס אין דעם סיום פון מס׳ ברכות):

- מ׳האט -

<u>הנחת הת׳ בלתי מוגה</u>

מ׳האט דאך געּרעדט פריער (כ׳ כסלו) אז דאס וואס "ההקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם" איז אויך פארבונדן מיט קלקול המינים, וואס דעמולט איז געווארן שם ע"ז שגור בפי כל, וואס דערפאר האט מען מתקן געווען אז ווען אידן טרעפן זיך זאלן זיי דערמאנען דעם שם, כדי ס׳זאל זיין שם שמים שגור בפי כל.

ד.ה. אז דורך דעם וואס מ׳איז שואל בשלום חבירו בשם, פועל׳ט מען אז ס׳זאל זיין שם שמים שגור בפי כל, המשכת אלקות אין וועלט.

און דערפאר אלס הקדמה דערצו, ברענגט די משנה דעם דין פון חותמי ברכות שבמקדש, אז "משקלקלו המינין התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" - אז אלקות זאל נמשך ווערן אויך אין דער וועלט. וואס דאס איז די הקדמה צום צווייטן ענין (וואס איז אויך געווארן צוליב קלקול המינים) "שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם".

יז. דערביי האט מען מבאר געווען פארוואס ברענגט ניט דער רמב"ם דעם גאנצן ענין פון "שיהא שואל בשלום חבירו בשם":

וויבאלד אז דער ענין פון "התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם" איז געווען צוליב קלקול המינים, ווי געבראכט פון רב האי גאון אז די מינים זיינען די נוצרים, וואס דאס איז סתם מינים שבש"ס (ווי מ׳זעט אין די מפרשים וואס לא שלטו בהם יד הצענזור - אז סתם מינים שבש"ס מיינט מען די נוצרים), וואס דער רמב"ם (הל׳ ע"ז פ"ט ה"ד) האלט דאך אז נוצרים זיינען עובדי ע"ז - און בזמן הרמב"ם איז שוין ניט געווען דער קלקול, ווי גערעדט פריער (כ׳ כסלו) בארוכה -

. דערפאר ברענגט ער ניט דעם ענין פון שואל בשלום חבירו בשם, וויבאלד אז דאס איז פארבונדן מיט הפרו תורתך (כנ"ל בארוכה).

ס׳איז אבער דא אן ענין בדומה לזה, וואס דער רמב"ם ברענגט יע:

דער רמב"ם זאגט אין הל׳ דעות (פ"ה ה"ז) "תלמיד חכם . . מקדים שלום לכל האדם כדי שתהא רוחן נוחה הימנו".

זיינען דא מפרשים (כסף משנה) וואס ווילן זאגן אז דער מקור פון דעם רמב"ם איז אין פרקי אבות (פ"ד מט"ו): "רבי מתיא בן חרש אומר הוי מקדים בשלום כל אדם".

פרעגן אויף דערויף אנדערע מפרשים: פרקי אבות זיינען דאך געזאגט געווארן פאר אלע אידן, זיינען דאך דאס הנהגות וואס זיינען שייך צו יעדער איד [חוץ פון די זאכן וואס ס׳שטייט אויף דעם בפירוש אז דאס איז זאכן וואס התורה נקנית בהם וכו׳] - איז פארוואס זאגט דער רמב"ם אז דער ענין פון "מקדים שלום לכל האדם" איז א הנהגה וואס איז שייך צו א תלמיד חכם דוקא?

וואס דערפאר זאגן זיי אז דער מקור פון רמב"ם איז פון דעם וואס די גמ׳ (ברכות יז, א) זאגט "מרגלא בפומי׳ דאביי . . ומרבה שלום עם . . כל אדם . . כדי שיהא . . מקובל על הבריות, אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם". וואס דערפון זעט מען אז די הנהגה פון ריב"ז און אביי איז געווען מקדים זיין בשלום כל אדם, און זיי זיינען דאך געווען תלמידי חכמים - דערפאר זאגט דער רמב"ם אז די הנהגה פון א תלמיד חכם דארף זיין אז "מקדים שלום לכל אדם".

אבער לכאו׳ איז נאך אלץ ניט פארשטאנדיק: אה"נ אז דער מקור פון רמב"ם איז דערפון וואס די גמרא דערציילט אויף ריב"ז און אביי (וואס זיי זיינען געווען ת"ח), איז דאך אבער הא גופא ניט פארשטאנדיק: זאל

דער רמב"ם זאגן אז די הנהגה פון מקדים שלום לכל אדם דארף זיין ביי יעדער איד (ניט נאר ביי א ת"ח), און דער מקור אויף דעם וועט זיין פון פרקי אבות?

איז דער ביאור בזה: דער ענין פון פרקי אבות איז דאך מילי דחסידות (ראה ב"ק ל, א. וראה הקדמת הרמב"ם לשמונה פרקים שלו) און ניט קיין דינים, וואס דערפאר קען ניט דער רמב"ם ברענגען פון דארטן א פס"ד אז עס דארף זיין די הנהגה פון מקדים שלום לכל אדם, ווייל ס'איז נאר מילי דחסידותא.

יח. דער טעם פארוואס דארף זיין די הנהגה פון "מקדים שלום לכל האדם" - זאגט דאך דער רמב"ם אז דאס איז "כדי שתהא רוחן (של הבריות) נוחה הימנו".

און ווי מ'זעט דאס בפועל, אז בשעת מ'איז מקדים שלום א מענטשן, פועל'ט מען אז רוחו זאל זיין נוחה הימנו.

- בשעת מ'ענטפערט שלום אויף דעם וואס יענער האט אים געזאגט שלום, איז דאס ניט קיין ענין וואס דורך דעם איז רוחו נוחה הימנו, ווארום אויב ער וועט אים ניט ענטפערן שלום, איז דאס דער ענין פון גזילת העני בבתיכם (ברכות ו, ב), אדער נאכמער: "אני שלום וכי אדבר המה למלחמה" (תהלים קכ, ז) - ער זאגט אים שלום, און יענער טראכט גאר וועגן א מלחמה (פירש"י שם) -

קומט דאך אוים אז בשעת ער ענטפערט אים שלום (ניט מקדים שלום), איז דאס נאר די שלילה פון גזילת העני, אבער ניט דער ענין פון רוחו נוחה הימנו; וועלן פועל'ט מען אז ס'זאל זיין רוחו נוחה הימנו - דוקא דורך דעם וואס מ'איז מקדים שלום.

איז וויבאלד אז דורך מקדים זיין שלום לחבירו, פועל'ט מען אז רוח הבריות זאל זיין נוחה הימנו - און ס'שטייט דאך "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו וכו'" (אבות פ"ג מ"י), ד.ה. אז דאס וואס רות הבריות נוחה הימנו, איז א ראי' אדער א סיבה וטעם אויף דעם וואס רוח המקום נוחה הימנו;

איז וויבאלד אז דעם ענין פון רוח המקום דארף דאך האבן יעדער איד, ניט נאר א ת"ח, דארף דאך ביי אים אויך זיין די הנהגה פון מקדים שלום לכל אדם, כדי ס'זאל זיין רוח הבריות נוחה הימנו, ועי"ז אויך רוח המקום נוחה הימנו - איז פארוואס זאגט דער רמב"ם אז נאר ביי א ת"ח דארף זיין די הנהגה פון מקדים שלום לכל אדם?

איז די הסברה בזה, אז דער ענין פון רוח הבריות נוחה הימנו קען זיין דורך כו"כ אופנים, ניט נאר דורך דעם וואס ער איז מקדים שלום, וואס דערפאר איז ניט קיין קושיא פון דעם וואס "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו וכו'" - ווארום דאס קען זיין דורך אנדערע זאכן, און דער ענין פון "מקדים בשלום כל אדם" איז דאס א הנהגה פון א ת"ח דוקא, און מ'לערנט דאס אפ פון ריב"ז און אביי (כנ"ל).

יט. דער ענין פון מקדים זיין בשלום חבירו "כדי שתהא רוחן נוחה הימנו", דארף ניט זיין פארבונדן מיט דערמאנען א שם, ניט שם הוי', און ניט שם אלקים וכיו"ב, ווי מ'זעט בפועל אז בשעת מ'זאגט שלום (בלי שם), ווערט אויך רוחו נוחה הימנו,

ביז אז מ'דארף אפי' ניט זאגן דעם ווארט שלום, וואס שלום איז דאך אויך שמו של הקב"ה (שבת י, ב) - ווי מ'זעט בפועל אז בשעת מ'זאגט דעם

- ענין -

הנחת הת' בלתי מוגה

ענין פון שלום בשפת המדינה (וואס דעמולט איז דאס ניט שמו של הקב"ה), ווערט אויך רוחו נוחה הימנו -

וואס דערפאר דערמאנט ניט דער רמב"ם דעם ענין פון שואל זיין בשלום חבירו בשם, ווארום דער רמב"ם רעדט וועגן דעם ענין פון מקדים זיין שלום כדי ס'זאל זיין רוח הבריות נוחה הימנו.

און דאס וואס די משנה זאגט אין ברכות "התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם" - איז דאס ניט פארבונדן מיט פועל'ן אז ס'זאל זיין רוח הבריות נוחה הימנו, נאר דאס איז כדי צו מבטל זיין קלקול המינים, וואס ס'איז געווארן שם ע"ז רגיל בפי כל, ווי געבראכט פריער פון רב האי גאון (אבער וויבאלד אז דער קלקול המינים איז בטל געווארן, ברענגט דאס ניט אראפ דער רמב"ם כנ"ל).

כ. עפי"ז וועט מען אויך פארשטיין פארוואס ברענגט די משנה די ראי' (ניט נאר פון דעם וואס בועז האט געזאגט צו די קוצרים "ה' עמכם", נאר) אויך פון דעם וואס די קוצרים האבן געענטפערט בועז'ן - "יברכך ה'". והביאור בזה:

דערפון וואס בועז האט געזאגט צו די קוצרים "ה' עמכם", איז ניט קיין ראי' אז אזוי דארף זיין די הנהגה פון יעדערן, ווארום ס'קען דאך זיין אז בועז "מדעתי' דנפשי' קאמר", אדער דערפאר וואס ער איז געווען א ת"ח, און דאס איז א הנהגה וואס איז שייך נאר צו א ת"ח, און דערפון איז ניט קיין ראי' אז אזוי דארף זיך יעדערער פירן [ע"ד האמור לעיל אז די הנהגה פון "מקדים שלום לכל האדם", איז א הנהגה וואס איז שייך צו א ת"ח דוקא] -

דערפאר ברענגט די משנה אויך דאס וואס די קוצרים האבן אים געענטפערט "יברכך ה'", וואס די קוצרים זיינען דאך ניט געווען קיין תלמידי חכמים, און פונדעסטוועגן האט זיי בועז געלאזט שואל זיין בשלומו בשם - איז דערפון די ראי' אז "התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם".

כא. ס'איז נאך אבער אלץ ניט פארשטאנדיק: ע"פ האמור לעיל קומט דאך אויס אז דאס וואס "התקינו שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם", איז געווען צוליב קלקול המינים (וואס דערפאר האט מען מתיר געווען שואל זיין בשלום חבירו בשם, אע"פ אז ס'איז פארבונדן מיט הפרו תורתך), איז דאך ניט פארשטאנדיק פארוואס האט בועז שואל געווען בשלום חבירו בשם - דעמולט איז דאך ניט געווען דער ענין פון קלקול המינים, ווארום דער קלקול המינים איז געווען ערשט בזמן הנוצרים?

והביאור בזה: דער קלקול המינים וואס צוליב אים האט מען מתקן געווען "שיהא אדם שואל בשלום חבירו בשם", איז דאך דאס וואס ס'איז געווארן שם ע"ז שגור בפי כל;

איז בשעת מ'גיט א קוק אין תנ"ך ווי איז געווען דער מעמד ומצב בזמן השופטים - זעט מען אז דעמולט איז געווען עשתרות און בעלים וכו', ד.ה. אז דעמולט איז געווען דער ענין פון ע"ז א סאך מערער - איז דאך עאכו"כ אז ס'איז געווען שם ע"ז שגור וכו', איז דאך זיכער אז דעמולט האט מען געדארפט האבן דעם ענין פון שואל זיין בשלום חבירו בשם, כדי ס'זאל זיין שם שמים שגור בפי כל.

עד"ז איז מובן בנוגע צו דעם וואס דער מלאך האט געזאגט צו גדעון "ה' עמך גבור החיל" - ווארום בזמן גדעון איז דאך אויך געווען דער ענין פון ע"ז, האט מען געדארפט האבן אז ס'זאל זיין שם שמים שגור בפי כל.

- כב. -

כב. עד"ז איז לכאו' ניט פארשטאנדיק פארוואס האט דוד געזאגט "מן העולם ועד העולם" - די משנה זאגט דאך אז "משקלקלו המינין . התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם", וואס די מינים מיינט מען דאך נוצרים, וואס זיי זיינען געווען בסוף זמן בית שני, איז ווי קומט דאס אז דוד, וואס ער איז געווען קודם בנין בית ראשון, האט ער שוין געזאגט "מן העולם ועד העולם" - דער קלקול המינים איז דאך ערשט געווען בסוף בית שני?

ווען מ'וואלט געזאגט אז אלע מאל דארף מען זאגן "מן העולם ועד העולם", נאר אין ביהמ"ק האבן די כהנים געזאגט נאר "מן העולם", דערפאר וואס זיי האבן זיך פארלאזט אויף דעם וואס דער עם האט געענטפערט "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" - איז פארשטאנדיק פארוואס האט דוד געדארפט זאגן "מן העולם ועד העולם", דערפאר וואס זיין אמירה איז ניט געווען אין אן אופן אז ס'איז געווען דער עם וואס זאל זאגן דעם צווייטן "עולם", האט ער אליין געדארפט זאגן "מן העולם ועד העולם";

מ'זאגט דאך אבער אז דער גאנצער ענין אז מ'דארף זאגן "מן העולם ועד העולם", איז געווארן ערשט משקלקלו המינים (וואס דערפאר דארף מען זאגן ב"פ עולם, וויבאלד זיי האבן געזאגט אז אין עולם אלא אחד) - איז דאך ניט פארשטאנדיק פארוואס האט דוד (וואס איז געווען קודם שקלקלו המינים) געזאגט "מן העולם ועד העולם"?

והביאור בזה:

דער ענין הברכה בכלל, אויך בפשטות, איז אן ענין פון המשכה, ממשיך זיין ברכות וכו', ובמילא איז דאס ניט פארבונדן בדוקא מיט דערמאנען דעם אויבערשטנ'ס נאמען, ווי מ'געפינט אין ברכת יעקב און ברכה משה וכו', אז אין דער ברכה דערמאנט זיך ניט דער שם, ווי ס'שטייט "שמח זבולון בצאתך וישכר באהליך" (ברכה לג, יח), איז דאך דאס א ברכה, און ס'שטייט ניט דערביי א שם, ווייל דאס איז נאר אן ענין וואס מ'וויל ממשיך זיין א ברכה צו יענעם;

אבער די ברכה וואס דוד האט געזאגט "מן העולם ועד העולם", איז די ברכה געווען אז ס'זאל נמשך ווערן אלקות אין וועלט, וואס דערפאר ווערט דארטן דערמאנט דעם אויבערשטנ'ס נאמען, ווארום די ברכה איז אויף דעם גופא אז אלקות (דעם אויבערשטנ'ס נאמען) זאל נמשך ווערן אין וועלט. און ווי מ'זעט אז המשך הברכה איז "לך ה' הגדולה גו' הממלכה והמתנשא לכל לראש" (דה"א כט, יא), ד.ה. אז די ברכה איז געווען אז אלקות זאל נמשך ווערן אין וועלט, און די וועלט זאל האבן א הכרה אין אלקות -

איז וויבאלד אז דוד'ס ברכה איז געווען אז אלקות זאל נמשך ווערן אין וועלט, דערפאר האט ער געדארפט זאגן "מן העולם ועד העולם":

ווען ער וואלט נאר געזאגט "מן העולם", וואלט געווען די המשכה נאר למעלה (אין עולמות עליונים) - דערפאר האט ער געמוזט זאגן "(מן העולם) ועד העולם", ד.ה. אז די המשכה פון אלקות זאל נמשך ווערן אין <u>אלע</u> עולמות.

און דערפאר האט דוד געזאגט "מן העולם ועד העולם" - כדי אז אלקות זאל נמשך ווערן דא למטה, דא איז אבער ניט דער חילוק צווישן ברכה ותפלה וכו'.

כג. כאן המקום אויך צו מבאר זיין דאס וואס מ'האט גערעדט אויף דעם וואס ס'האט זיך גערעדט (בכ' כסלו) וועגן דעם ענין פון תענוג, אז תענוג פועל'ט אויך אויף רצון, און מ'האט געבראכט אויף דערויף די ראי' פון

- דעם -

דין אין הל' שבת (שו"ע אדה"ז סרפ"ח ס"ג) בנוגע צו א תענית חלום בשבת, אז דער תענית איז ביי איס אן ענין של תענוג - האט מען געפרעגט, היתכן, אין המשך תרס"ו (עמוד ע') ברייינגט זיך דאך די ראי' פון דעם דין וואס מ'האט מתיר געווען תענית חלום בשבת - אז רצון איז שולט אויף תענוג (און ניט אז תענוג פועל'ט אויף רצון)?

איז ווייזט אויס אז מ'קלייבט זיך ניט פאנאנדער, און מ'מישט באטשוועגע מיט פלייש, כידוע דער ווארט פון דעם מיטעלן רבי'ן, וואס כ"ק מו"ח אדמו"ר האט דאס איבער גע'חזר'ט כמ"פ (ראה לקו"ש ח"ט ע' 226).

ס'איז דאך א דבר ברור אז יעדער ענין הויבט זיך אן מיט תענוג, ווי מ'זעט דאס בחיי יום יום, אז בשעת א מענטש האט א רצון צו א זאך, איז דאס דערפאר וואס ער האט אין דעם א תענוג (א געשמאק), ווארום אויב ניט, איז פארוואס זאל ער דאס וועלן.

ס'איז אבער דא אזוינע עקשנים וואס זיי ווילן מ'זאל זיי באווייזן וואו דאס שטייט אין ספרים -

שטייט אזוי אויך אין א פסוק אין תושב"כ (בראשית ג, ו): "כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים וגו'", ד.ה. אז מצד דערויף וואס ס'איז געווען אן ענין של תענוג, ווי דער תרגום זאגט "ומרגג", וואס דאס איז אן ענין של תענוג - האט דאס גע'פועל'ט ס'זאל זיין א רצון דערצו.

טענה'ט מען אבער אז דאס איז א ראי' פון א פסוק, וואס א פסוק קען מען דאך לערנען אויף כו"כ אופנים - מ'וויל האבן א ראי' פון חסידות -

האט דאס באווארענט דער בעל השמחה והגאולה: אין תניא פ"כ שטייט אז בשעת ס'ווערן נולד אותיות המחשבה און אותיות הדיבור, איז דער סדר בזה, אז פריער איז דא דער ענין פון תענוג, און דערנאך קומט דאס אראפ למטה מזה וכו'. ועד"ז איז מבואר אין סידור אין דעם מאמר להבין ענין תק"ש ע"פ כוונות הבעש"ט ז"ל (רמא, ד ואילך), אז אלע ענינים הויבן זיך אן פון תענוג.

און דאס וואס ס'איז מבואר אין המשך תרס"ו אז רצון איז שולט אויף דעם ענין פון תענוג - רעדט זיך דאס אין א פאל וואס ס'איז דא א מלחמה צווישן רצון מיט תענוג; מצד דעם ענין פון תענוג, וויל ער האבן אכילה ושתי', ווארום אין דערויף האט ער תענוג, ובפרט אז ס'רעדט זיך וועגן אכילת שבת, אבער מצד דעם וואס ס'שטייט אין שו"ע אז מ'מעג פאסטן בשבת א תענית חלום ווייל אויב ניט וכו', האט ער א רצון צו פאסטן -

איז בשעת אז ס'איז דא א מלחמה צווישן רצון מיט תענוג - זאגט מען אז רצון איז שולט אויף תענוג, ביז אז דער רצון פועל'ט ער זאל זיך מתענג זיין פון דעם תענית. וואס דאס איז אלץ בשעת ס'איז דא א מלחמה צווישן תענוג מיט רצון, אבער דער סדר ע"ד הרגיל איז, אז דאס הויבט זיך אן פון תענוג, און דערנאך קומט דאס אראפ אין רצון.

לפי הנ"ל, איז פארוואס האט מען געבראכט (בכ' כסלו) די ראי' פון דעם וואס מ'האט מתיר געווען תענית חלום בשבת, ובפרט אז אין המשך תרס"ו ברענגט זיך די דוגמא אויף להיפך (אז רצון איז שולט אויף תענוג)?

איז דער ביאור בזה, אז אדרבה, פון דעם ענין וואס ער איז מבאר אין המשך תרס"ו, זעט מען אין א טיפערן אופן ווי תענוג פועל'ט אויף רצון:

דארטן איז דער פשט, אז אפי' נאך דעם וואס דער רצון האט מנצח געווען דעם תענוג, און האט גע'פועל'ט ער זאל האבן תענוג פון דעם ענין התענית, איז אפי' ווען דער תענוג איז א מנוצח - פועל'ט ער אויף דעם

רצון, אז נאך דערויף וואס ער האט העגוג פון דעם תענית, <u>ווייל</u> ער דעם תענית (ניט מצד דעם וואס ס'שטייט אין שו"ע, נאר) מצד דעם וואס ער האט אין דערויף תענוג.

און דערפאר האט מען געבראכט די ראי' דערפון וואס מ'האט מתיר געווען תענית חלום בשבת - אויף צו באווייזן אז ניט נאר ע"פ סדר הרגיל פועל'ט תענוג אויף רצון, נאר אפי' תענוג המנוצח (וואס דער רצון האט אים מנצח געווען), פועל'ט ער אבער דערנאך אויפן רצון, אז ער ווייל דעם תענית מצד דערויף וואס ער האט אין דעם תענוג.

כד. אין דעם ענין פון תענוג ורצון איז אבער דא א דבר פלא:

בנוגע צו דעם אדם התחתון איז דאך מובן (כאמור לעיל), אז אלע ענינים הויבן זיך אן פון תענוג; פריער איז דא דער תענוג, און דערנאך באקומט ער א רצון דערצו, ווארום אויב ער האט ניט קיין געשמאק אין דער זאך - איז פארוואס זאל ער איר וועלן? - און אויב ס'איז א רצון אן תענוג, איז דאס סתם אן ענין של עקשנות. וואס דאס איז אלץ בנוגע צום אדם התחתון;

אבער למעלה איז דאך ניט שייך צו זאגן אז אלע ענינים מוזן זיך אנהויבן פון תענוג - ווארום דער אויבערשטער איז דאך שלימותא דכולא, און כלום חסר לבית המלך (שבת קנג, א), איז דאך ניט שייך זאגן אז ער האט דערפון אן ענין של תענוג, ווארום אים פעלט דאך גארניט,

נאר דאס מוז זיך אנהויבן דערפון וואס עלה ברצונו, וואס וויבאלד אז'עלה ברצונו - איז עלה ברצונו, מ'קען ניט פרעגן קיין קושיות אויף דערויף, ווייל פונקט ווי מ'קען ניט פרעגן קיין קושיות אויף אנדערע זאכן, קען מען אויך ניט פרעגן פארוואס איז עלה ברצונו -

איז וויבאלד אז למעלה (אין דעם אדם העליון) מוז זיך דאס אנהויבן (ניט פון תענוג, נאר) פון רצון - האט דאך אזוי געדארפט נשתלשל ווערן אויך ביים אדם התחתון, אז ס'זאל זיין רצון בלי תענוג?

אעפ"כ זעט מען ביים אדם התחתון אז דאס הויבט זיך אן פון תענוג - און ניט נאר ביים אדם התחתון, נאר עד"ז איז אויך למעלה:

ס'איז מבואר אין המשך תרס"ו בתחלתו אז בריאת העולם איז געווען דערפאר וואס <u>נתאווה</u> הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, וואס נתאווה איז דאך דער ענין התענוג. עד"ז שטייט אין מדרש (במדב"ר פ"י, א) עה"פ (שה"ש ה, טו) "שוקיו עמודי שש" - "זה העולם <u>שנשתוקק</u> הקב"ה לבראותו", וואס ס'שטייט ניט שרצה הקב"ה לבראותו, נאר נשתוקק - דער ענין התענוג.

עד"ז שטייט דאך אין די דרושים פון מיטעלן רבי'ן (עט"ר ח, א. ועוד) אז ברה"ע (בפעם הראשונה) איז געווען מצד דערויף וואס "כי <u>חפץ</u> חסד הוא", שטייט דאך ניט רוצה חסד וכיו"ב, נאר <u>חפץ</u> חסד, וואס חפץ איז דאך פנימיות הרצון - דער ענין פון תענוג. ועד"ז איז מבואר אין סידור אין דעם מאמר להבין ענין תק"ש ע"פ כוונות הבעש"ט ז"ל, אז אלע ענינים (למעלה) הויבן זיך אן פון תענוג (כנ"ל) -

איז ראך ניט פארשטאנדיק: למעלה דארף זיך דאך אלץ אנהויבן פון רצון, ניט פון תענוג?

וי"ל הביאור בזה בדא"פ (איך האב ניט געזען ס'זאל זיך אזוי רעדן אין חסידות, אבער עכ"פ בדא"פ): מצד דערויף וואס דער אויבערשטער איז תכלית השלימות, דארפן זיך אלע ענינים אנהויבן פון תענוג און ניט פון רצון, ווארום אויב ס'וועט זיך אנהויבן פון רצון, וועט דאס ניט זיין בתכלית השלימות.

- און -

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

און די ראי׳ אויף דערויף (אז דוקא ווען ס׳הויבט זיך אן פון תענוג איז דאס תכלית השלימות) איז פון דעם אדם למטה, אז בשעת ס׳איז דא א רצון אן תענוג, איז דאס נאר אן ענין של עקשנות, און די שלימות איז דוקא ווען ס׳איז דא אן ענין של תענוג לפני הרצון.

מצד דערויף וואס דער אויבערשטער איז כל יכול, האט געקענט זיין התהוות העולם מצד דעם ענין פון רצון אליין, דער אויבערשטער האט דאך אבער געוואלט אז די התהוות זאל זיין באופן של תכלית השלימות, דערפאר הויבט זיך דאס אן פון תענוג דוקא.

וואס דער חילוק צווישן תענוג מיט רצון איז דאך, אז רצון איז אותיות צנוד (לקו"ת פנחס עח, ב), דער ענין פון צמצום (דאה תו"ש ע׳ 147), און תענוג איז דער ענין פון התרחבות וכו׳ (סה"מ קונטרסים ח"ב תיט, א ואילך).

כה. אזוי ווי מ׳רעדט דאך וועגן כוונת הבריאה, וואס דאס איז דאך כדי לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים - איז יה"ר אז יעדערער זאל טאן כל המוטל עליו אין דעם ענין פון לעשות לו ית׳ דירה בתחתונים, און טאן דאס מתוך תענוג.

און טאן אין דערויף לויט די הוראה פון חנוכה, אז ער זאל באלייכטן פתח ביתו מבחוץ (כנ"ל), ביז אז מ׳פועל׳ט ס׳זאל זיין כליא דיגלא דתרמודאי - אז ס׳ווערט אוים דיגלא דתרמודאי -

ביז אז מ׳קומט צו רגלי מבשר - ביאת משיח צדקנו בקרוב ממש, ומתוך שמחה ועונג אמיתי.

*

כו. מאמר (כעין שיחה) ד"ה רני ושמחי בת ציון וגו׳.

*

כז. כרגיל צו מבאר זיין א פירש"י אין פרשת השבוע, בפרט אזא פירש"י וואס קיינער פון די מפרשים שטעלט זיך ניט אויף דעם - ועד"ז בפרשתנו איז דא א פירש"י אין קאפיטל לז פסוק יד, וואס רש"י איז מעתיק פון פסוק די ווערטער "ויבא שכמה", און איז מפרש "מקום מוכן לפורעניות שם קלקלו השבטים שם ענו את דינה שם נחלקה מלכות בית דוד שנאמר וילך רחבעם שכמה".

איז אין דערויף ניט פארשטאנדיק:

א) וואס איז רש"י׳ן שווער אין דעם פסוק וואס דערפאר דארף ער אנקומען צו דעם פירוש?

ס׳איז דא מפרשים (רא"ם ועוד) וואס ווילן זאגן אז רש"י׳ס קושיא אין פסוק איז, פארוואס שטייט "(ויבא) שכמה"; וויבאלד אז פריער שטייט שוין "הלא אחיך רועים <u>בשכם</u>" - האט געדארפט שטיין "ויבא <u>שמה</u>", פארוואס שטייט "ויבא <u>שכמה</u>"? ובפרט אז "שמה" איז דאס נאר דריי אותיות, משא"כ "שכמה" איז פיר אותיות - איז צוליב וואס דארף שטיין אן איבעריקער אות (ראה לבוש האורה)? דערפאר דארף רש"י זאגן אז דאס איז דער מקום המוכן לפורעניות - שכם הידוע.

דאס איז אבער אינגאנצן ניט אויסגעהאלטן: ווארום אין דער פרשה גופא שטייט "ויתנהו אל בית הסהר" (לט, כ), און דערנאך שטייט נאכאמאל "ביה הסהר", דערנאך (אין פסוק כא) שטייט נאכאמאל "בית הסהר", און נאך כמ"פ "בית הסהר" - און ס׳שטייט ניט "שם"?!

- נאכמער: -

נאכמער: דארטן שטייט "ויהי שם בבית הסהר" - סיי "שם" סיי "בית הסהר"!

וואס דא איז ניט קיין נפק"מ פון איין אות (ע"ד ווי אין אונזער פסוק - "שכמה" אות "שמה"), נאר ס'איז א נפק"מ פון פינף אותיות, ווארום "שם" איז נאר צוויי אותיות, און "בית הסהר" איז זיבן אותיות! און רש"י שטעלט זיך ניט אויף דעם -

זעט מען דאך דערפון אז אין פשש"מ איז דאס ניט קיין קשיא, ווייל ס'איז מובן אז בשעת דער פסוק וויל מדגיש זיין און מאכן קלאר וכו', חזר'ט ער איבער נאכאמאל און נאכאמאל - איז דאך עד"ז קיין קושיא ניט וואס אין אונזער פסוק שטייט "שכמה" און ניט "שמה", ווארום דער פסוק וויל דאס מדגיש זיין נאכמער.

ב) דערנאך קומט די קלאץ קשיא: אויב רש"י'ס קושיא איז פארוואס שטייט "שכמה" און ניט "שמה" (ד.ה. צוליב וואס דארף מען דערמאנען נאכאמאל דעם נאמען פון די שטאט שכם), האט ער זיך געדארפט שטעלן אויפן פריערדיקן פסוק (יג): "הלא אחיך רועים <u>בשכם</u>" -

וויבאלד אז פריער (פסוק יב) שטייט שוין "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם <u>בשכם</u>", שטייט דאך שוין אז זיי זיינען געגאנגען אין שכם, איז צוליב וואס דארף שטיין "הלא אחיך רועים <u>בשכם</u>" - מ'ווייסט דאך אז זיי זיינען געווען אין שכם? האט רש"י געדארפט שטעלן זיך אויף דעם פסוק, און זאגן אז שכם איז א מקום מוכן לפורעניות, און ניט ווארטן ביז מ'קומט צום פסוק "ויבא שכמה"?

און וויבאלד אז מ'זעט אז אויף "הלא אחיך רועים בשכם" שטעלט זיך ניט רש"י (נאר אויף ויבא שכמה), איז דערפון פארשטאנדיק אז רש"י'ס קושיא איז ניט פארוואס דארף שטיין נאכאמאל שכם, נאר רש"י האט געהאט אן אנדער קושיא, וואס די קושיא איז דוקא אין דעם פסוק "ויבא שכמה", און ניט אין דעם פסוק "הלא אחיך רועים בשכם" כדלקמן.

כח. אין פירש"י גופא איז אויך ניט פארשטאנדיק:

א) רש"י טייטשט אוים וואו זעט מען אז שכם איז א מקום מוכן לפורעניות - וויבאלד אז "שם קלקלו השבטים, שם עינו את דינה, שם נחלקה מלכות בית דוד שנאמר וכו'".

איז ניט מובן: דער סדר פון די דריי זאכן איז דאך, אז פריער איז געווען דער ענין וואס עינו את דינה, ווי מ'האט שוין געלערנט פריער אין פ' וישלח, און דערנאך איז געווען דער ענין וואס קלקלו השבטים - איז פארוואס איז רש"י משנה דעם סדר, און זאגט פריער "שם קלקלו השבטים", און דערנאך "שם עינו את דינה" (וואס בזמן איז דאס געווען לפנ"ז)?

נאכמער: דער מקור פון פירש"י איז דאך פון די גמ' אין סנהדרין (קב, א). איז בשעת מ'גיט א קוק דארטן, זעט מען אז ס'שטייט טאקע לויט דעם סדר הזמנים: "מקום מזומן לפורענות, בשכם עינו את דינה, בשכם מכרו אחיו את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד" - איז דאך ניט מובן פארוואס איז רש"י משנה פון דעם סדר (ווי ס'איז געווען בפועל, און) וואס שטייט אין גמרא?

ב) רש"י זאגט "שם קלקלו השבטים", וואס בפשטות גייט דאס אויף דעם ענין פון מכירת יוסף. איז ניט פארשטאנדיק פארוואס זאגט רש"י "שם <u>קלקלו</u> השבטים": דער ענין פון מכירת יוסף איז דאך א געוואלדיקע זאך, ביז אז

- דאס -

דאס האט געבראכט דעם גאנצן ענין פון גלות מצרים, און ווי ס'שטייט אין דער נבואה הידועה (עמוס ב, ו) "על שלשה פשעי ישראל . . על מכרם בכסף צדיק", וואס דאס גייט דאך אויף דעם ענין פון מכירת יוסף - איז פארוואס זאגט רש"י דעם לשון "קלקלו השבטים", וואס דאס באווייזט אז ס'איז מערניט ווי אן ענין של קלקול בעלמא, רש"י האט געדארפט זאגן "מכרו את יוסף"?

נאכמער: אין גמ' (סנהדרין שם) שטייט טאקע "בשכם מכרו אחיו את יוסף" (און ניט דער לשון קלקלו), איז ניט מובן פארוואס איז רש"י משנה פון לשון הגמרא, און שרייבט "שם קלקלו השבטים"?

ג) פארוואס ברענגט ניט רש"י נאך אן ענין של פורענות וואס איז געווען אין שכם: עס ווערט דערציילט אין תנ"ך (שופטים ט, א) אז "וילך אבימלך בן ירבעל שכמה", און דערנאך איז געווען "ויהרג את אחיו בני ירבעל" (שם ה), ווי ער זאגט פריער (ח, לה) "ולא עשו חסד עם בית ירבעל גדעון ככל הטובה אשר עשה עם ישראל" (ווי רש"י איז מסביר "שהרגו את בניו") - איז דאך דאס אן ענין של פורענות וואס איז געווען אין שכם, איז פארוואס דערמאנט דאס ניט רש"י?

און אע"פ אז דער בן חמש למקרא האט נאך ניט געלערנט דעם ענין אין תנ"ך - האט ער דאך אויך ניט געלערנט אז אין שכם איז נחלקה מלכות בית דוד, וואס דאס שטייט דאך אין מלכים (א' יב, א), און אעפ"כ ברענגט דאס רש"י בפירושו - וגם: בשעת ער וועט לערנען שופטים, וועט ער מאכט א טומל פארוואס האט מען אים ניט דערציילט וועגן די פורענות וואס איז געווען אין שכם, פונקט ווי מ'האט אים דערציילט אז שם נחלקה מלכות בית דוד.

און מ'קען ניט ענטפערן אז רש"י ברענגט דעם ענין פון נחלקה מלכות בית דוד, דערפאר וואס דאס איז אן ענין וואס איז נוגע צו אלע שבטים, ווארום מלכות בית דוד איז נחלק געווארן און ס'איז געווארן די מלכות פון ישראל (אויף די עשרת השבטים); משא"כ דער ענין וואס שטייט אין שופטים איז דאס ניט נוגע צו אלע אידן, מערניט ווי צו די משפחה פון גדעון, און דערפאר ברענגט דאס ניט רש"י -

ווארום רש"י ברענגט דאך "עינו את דינה", וואס דאס איז דאך אויך אן ענין וואס איז נוגע בלויז צו אן איש פרטי, האט ער דאך אויך געדארפט ברענגען דעם ענין וואס שטייט אין שופטים?

דאס וואס די גמרא ברענגט ניט דעם ענין וואס שטייט אין שופטים - קען מען דאס פארענטפערן ע"ד הדרוש אדער ע"ד הרמז והסוד וכו'; אבער פירש"י איז דאך פשש"מ, דארף מען פארשטיין פארוואס ברענגט ער ניט דעם ענין וואס שטייט אין שופטים?

וממ"נ: אויב ער וואלט געבראכט מערניט ווי איין דוגמא אדער צוויי, קען מען זאגן אז ער דארף ניט ברענגען אלע דוגמאות, אבער וויבאלד אז ער ברענגט א דריטע דוגמא פון פורענות וואס איז געווען אין שכם, האט ער שוין געדארפט ברענגען אויך די פערטע דוגמא - דאס וואס ס'שטייט אין שופטים?

ד) רש"י איז דאך מפרש דעםווארט "שכמה" (אז דאס איז א מקום מוכן לפורעניות), איז דאך ניט פארשטאנדיק פארוואס איז ער מעתיק אין דעם ד"ה אויך דעם ווארט "ויבא"?

און ווי מ'זעט אין דעם פסוק גופא, אז בשעת רש"י וויל מפרש זיין וואס מיינט "מעמק חברון" (והלא חברון בהר וכו') - איז ער מעתיק פון פסוק נאר די ווערטער "מעמק חברון", און ניט דעם ווארט "וישלחהו", דעדפאר וואס זיין פי' באציט זיך נאר אויף "מעמק חברון" -

- וואס -

וואס דערפון זעט מען דאך אז פירש"י איז מדויק בתכלית (ניט ווי די וואס ווילן זאגן אז דאס איז ניט בדיוק ת"ו), אז בפירושו אויף "מעמק חברון", איז ער מעתיק נאר די ווערטער "מעמק חברון"; און בפירושו אויף "שכמה", איז ער מעתיק אויך תיבת "ויבא" - דארף מען פארשטיין פארוואס איז רש"י מעתיק דעםווארט "ויבא", בשעת זיין פי' איז נאר אויפן ווארט "שכמה"?

מיט נאך כמה דיוקים, כפי שיתבאר לקמן. וכמדובר כמ"פ אז דאס דארף זיין פארשטאנדיק בפשטות צו א בן חמש למקרא, ניט ער זאל זיך דארפן פארלאזן אויף מפרשי רש"י, ובפרט אז מפרשי רש"י (עכ"פ די וועלכע איך האב געזען) שטעלן זיך ניט אויף די קלאץ קושיות.

כט. עד"ז איז מען דאך אויך רגיל צו מבאר זיין אן ענין אין די הערות אויפן זהר, ובפרשתנו איז דא א זהר (קפד, ב) וואס איז פארבונדן מיטן סיום פון חותמי ברכות:

וואס דארטן זאגט ער "מאן דאשתדל באורייתא להוי לי' חיים בעלמא דין ובעלמא דאתי וזכי בתרין עלמין". שטעלט ער זיך אויף דערויף אין די הערות (ע' קמח) און זאגט: "לכאורה הוא כפל לשון, כי הרי אמר מקודם בעלמא דין ובעלמא דאתי (איז וואס זאגט ער דערנאך "וזכי בתרין עלמין"), יל"פ בתרין עלמין, היינו בכל עולם גופא מעלמא דין ועלמא דאתי יש תרין עלמין, עלמא דין הוא ה' אחרונה ומלואו (דער מילוי פון דעם ה') הוא ג"כ ה', עלמא דאתי הוא ה' ראשונה ומלואו הוא ה'".

וואס דער ביאור איז ע"ד הקבלה, מען דארף אבער פארשטיין: א) וואס איז די הוראה דערפון אין עבודת האדם, ב) דער קישור צו דעם סיום פון מס' ברכות, וואס דארטן רעדט זיך וועגן חותמי ברכות שבמקדש, און ס'שטייט דארטן אז "משקלקלו המינין התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם" - ע"ד ווי ער זאגט אין זהר תרין עלמין, עלמא דין ועלמא דאתי. וכפי שיתבאר לקמן.

ל. בהמשך להמדובר לעיל וועגן שכם, אז דאס איז געווען א מקום המוכן לפורעניות - איז אזוי ווי ס'פעלן ניט קיין ענינים בלתי רצויים, איז געווען אין די לעצטע טעג נאך אן ענין, וואס דערפון זעט מען אויך ווי "מצוה גוררת מצוה":

דער זעלבער וואס פארשרייבט גויים אלס אידן, און זאגט אז דער ענין פון מיהו יהודי און חוק השבות מאכט ניט אויס וכו' - האט ער אויפגעהויבן א האנט קעגן דעם ענין פון שמירת שבת, בשעת ס'איז געווען אן אפשטימונג וועגן דעם ענין פון היפך קדושת שבת בפרהסיא (וואס ס'איז אינגאנצן ניט געווען קיין הכרח אז מ'זאל מאכן דעם ענין בשבת דוקא וכו') - האט ער אויפגעהויבן די האנט קעגן דעם ענין פון שבת, וואס דער ענין פון שבת איז דאך ניט קיין דקדוק קל של דברי סופרים, נאר שבת איז שקולה כנגד כל התורה כולה (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה)!

און האט אויפגעהויבן די האנט אפי' קעגן די אנדערע חברים פון <u>זיין</u> מפלגה, וואס זיי זיינען געווען לכה"פ נמנעים, אבער ער האט אויפגעהויבן די האנט קעגן דעם ענין פון שמירת שבת!

און ער זאגט אז ער רעדט בשם תורת משה, און בשם די אלע הונדערט טויזנט אידן פון זיין מפלגה, ביז אז ער זאגט אז ער רעדט בשם פון אלע אידן, סיי אידן וואס געפינען זיך אין א"י, סיי אידן וואס געפינען זיך אין חו"ל - און דאס איז די מפלגה פון די "דתיים"! און אזוי ועט ער מגין זיין אויף תומ"צ!

<u>הנחת הת' בלתי מוגה</u>

ער איז דער איינציקער וואס בחייו הפרטיים איז ער א פרומער איד, ער לייגט תפילין יעדער טאג - מסתמא זיינען דארטן דא נאך אידן וואס לייגן תפילין יעדער טאג - און דערנאך געהויבן א האנט קעגן דעם ענין פון שבת! און מ'פאטאגראפירט אים, און מ'שיקט דאס ארום בכל קצווי תבל, און שמעו הולך בכל המדינות, און אויף מארגן גייט ער ארום און זאגט שישו בני מעי! און ער זאגט אז דאס איז אן ענין פון פאליטיק וכו', און ס'איז ניט נוגע צו תומ"צ - זיין זיצן אויפן ביינקל, איז כולו קדושה, און דאס איז פאליטיק!

ובפרט אז דא האט זיך ניט גערעדט וועגן פארלירן זיין ביינקל, און ארויסגיין פון דער ממשלה, ווארום זיין אויפהויבן די האנט צי ניט, וואלט ניט משנה געווען דעם מצב; בשעת ער האט אויפגעהויבן די האנט איז געווען 55 קעגן 48, און ווען ער וואלט ניט אויפגעהויבן זיין האנט, וואלט געווען 54 קעגן 49 - האט זיך ניט גערעדט וועגן פארלירן זיין ביינקל, און אעפ"כ האט ער אויפגעהויבן די האנט קעגן דעם ענין פון שבת.

פארוואס האט ער דאס טאקע געטאן - אויף צו באווייזן אז ער איז אן "עבד כנעני", אפי' ווען ס'האנדלט זיך ניט וועגן זיין ביינקל, אז טאמער וועט מען מיינען אז ס'איז דא אמאל וואס ער האט אן אייגענע דעה אין אן ענין מסוים, און ער טוט לויט ווי ער פארשטייט, באווייזט ער אז ער איז איינגאנצן אן "עבד כנעני", און ער האט ניט קיין שום דעה, און דערמיט וויל ער באווייזן צו דעם עומד על גביו, אויף וויפל ער איז איבערגעגעבן און טוט נאר וואס מ'הייסט אים!

וואס דאס איז דער זעלבער וואס האט צוטאן מיט דעם ענין פון מיהו יהודי, און ער האט אויך געהאט צוטאן מיט דעם ענין פון ניתוחי מתים, און מיט דעם ענין פון גיוס בני הישיבות - וואס בע"ה איז דאס אראפ פון סדר היום.

ווארום ביי אים איז דער עיקר דער ביינקל, במילא איז אים ניט נוגע אז מ'וועט פארשרייבן א גוי אלס א איד, ווארום דערווייל וועט זיין נאך א תעודה וואס זיין נאמען וועט דארטן זיין גע'חתמ'ט, און אלע וועלן וויסן אז אין שנת תשל"ו איז ער געווען א מיניסטער בישראל!

- ביי אידן איז קיינמאל ניט געווען די מציאות פון אזא מיניסטער, ס'איז געווען אדער די היסטאריע (מלשון שררה) פון משה רבינו, אדער פון קורח ועדתו! אבער א מיניסטער וואס זאל רעדן בשם פון תורה, און הויבן א האנט קעגן שבת - איז נאך קיינמאל ניט געווען ביי אידן!

און דערביי זעט מען זיין מעלה, ע"ד ווי רש"י (פרשתנו לז, ד) זאגט "מתוך גנותם למדנו שבחם" - ער רעדט ניט אחד בפה און אחד בלב, דאס וואס ער טראכט, זאגט ער דאס בגלוי!

וכמדובר כמ"פ אז לאו עכברא גנב אלא חורא גנב (גיטין מה, א) - די אלע הונדערט טויזנט אידן פון זיין מפלגה, וואס שטייען ארום און שווייגן, און מ'זעצט אים אוועק אויף זייער קאפ, און דערנאך גרייט ער זיך צו די בחירות מיטן גאנצן שטורעם, ווארום ער איז זיכער אז ער האט די אלע הונדערט טויזנט אידן ביי זיך אין קשענע!

מ'טוט טאקע גוטע זאכן, מ'צינדט אן חנוכה ליכט, און מ'שפילט דריידעל, און מ'עסט לאטקעס וכו' - ס'איז מנהגי חנוכה און גוטע זאכן וכו' און מנהג ישראל תורה הוא וכו', מ'דארף אבער וויסן אז סוכ"ס מוז מען זיך א ריר טאן!

- די -

- די שייכות פון דעם ענין להמדובר לעיל וועגן שכם איז - אז דער ענין פון א מפלגה איז א מקום מוכן לפורעניות! וואס לכאו' איז דאך דאס אן ענין וואס איז פארבונדן מיט זכות הרבים וכו', און בשעת מ'מאכט א החלטה ברבים, איז גרינגער אז דאס זאל דערנאך אראפקומען לפועל - אעפ"כ דעם מען אבער אז א מפלגה איז א מקום מוכן לפורעניות, און א מפלגה איז דאס אן ארץ אוכלת יושבי', דאס עסט אויף דעם מענטשן אינגאנצן, ער פארלירט זיין אייגענע מציאות, און ווערט אוים בעה"ב אויף זיך, איז בשעת דער מנהיג איז ווי ס'דארף צו זיין, קען ער דאס מונע זיין, און פועל'ן אז די מפלגה זאל זיך פירן באופן הרצוי; אבער בשעת דער מנהיג איז אזוי ווי ער, פארשטייט מען שוין וואס זיינען די תוצאות!

לא. ויה"ר אז ס'זאלן בטל ווערן די אלע ענינים בלתי רצויים, און ס'זאל בטל ווערן דער חוק משונה פון מיהו יהודי, און מ'זאל מערניט דארפן רעדן וועגן די ענינים, און פון איצטער און ווייטער איז "אך טוב וחסד ירדפו את כל אחד ואחת מבנ"י תמיד כל הימים".

און ס'זאל זיין דער "וה' יגי' חשכי" נאך זייענדיק אין דעם חושך כפול ומכופל פון גלות, וואס דער מצב איז דאך אז מ'איז ווייט אפי' פון אתחלתא דגאולה - בכמות איז אט אט קומט משיח צדקנו, אבער באיכות איז מען געווארן ווייטער פון אתחלתא דגאולה נאכמער ווי מ'איז געוועט ווייט פאר א יארן, און די מפלגה אליין שטייט א סאך נידעריקער ווי מיט א יאר צוריק - איז פון דעם חושך הגלות וועט מען קומען צו ביאת משיח צדקנו.

און דאס וואס מיר דארפן טאן איז, ניט פארנעמען זיך מיט ענינים הנ"ל (וואדום ס'איז ניטא וואס צו רעדן מיט זיי), נאר עוסק זיין אין תומ"צ. אנהויבנדיק פון דעם ענין שהזמן גרמא - דער ענין פון מבצע חנוכה.

און ווי גערעדט פריער (יו"ד כסלו) אז מ'זאל מאכן בימי חנוכה צוויי התוועדויות: איין התוועדות זאל זיין ברוב עם הדרת מלך, אין איין ארט, צוזאמען מיט א משפיע, אדער א רב, אדער א מדריך רוחני; און א צווייטע התוועדות זאל זיין אין וואס מערער ערטער, כדי אז אין דערויף זאלן זיך משתתף זיין אויך די נמושות וואס קענען ניט קומען אין א ווייטן ארט. און מסביר זיין זיי די ענינים פון חנוכה וכו'.

און דערפון קומט מען אויך צו די איבעריקע מבצעים כלליים: מבצע אהבת ישראל, מבצע חינוך, מבצע תורה, מבצע תפילין, מבצע מזוזה, מבצע צדקה, מבצע בית מלא ספרים - יבנה וחכמי', מבצע נרות שבת קודש, מבצע כשרות האכו"ש און מבצע טהרת המשפחה.

לב. וויבאלד דער ענין פון חנוכה איז דאך פארבונדן במיוחד מיט דעם ענין פון חינוך, ווי דער אלטער רבי איז מבאר (תו"א כט, ד. לקו"ת ברכה צח, ב ואילך) אז דער ענין פון חנוכת הבית און חנוכת המזבח איז דאס ע"ד דער ענין החינוך, וואס דער חינוך איז במתנות רבות שנותנים לו וכו' - איז דערפון פארשטאנדיק אז חנוכה איז דער זמן המתאים אויף טאן אין דעם ענין פון חינוך.

און מ'זאל געבן די קינדער חנוכה געלט, ועד"ז די אנדערע מנהגים פון חנוכה, שפילן דריידעל וכו' (וואס דאס איז דאך א מנהג פון חנוכה בכמה קהילות קדושות בישראל, איז מנהג ישראל תורה הוא - ווי די הסבדה אין דעם מנהג זאל נאך זיין).

ביז אז מ'זעט אז אויך רבותינו נשיאינו פלעגן געבן חנוכה געלט זייערע קינדער, און ווי ס'איז געוועזן די הנהגה פון כ"ק מו"ח אדמו"ר, אז ער פלעגט געבן זיינע טעכטער חנוכה געלט אפי' לאחר הנישואין, ביז

צו די שנים הכי אחרונות. און ער האט דאך געוואוסט אז איך וועל דערפון מאכן א טומל און א גאנצן פאראד וכו׳.

ועאכו"כ אז מ׳דארף געבן חנוכה געלט צו קליינע קינדער, סיי קליינע קינדער בשנים, סיי קליינע קינדער בידיעות, וואס זיי קענען האבן ווייסע האר אין קאפ, און אויב זיי האבן א בארד, קענען זיי האבן א ווייסע בארד, אבער זיי זיינען קטנים בידיעות.

און דורך דערויף וואס מ׳וועט טאן אין מבצע חינוך, ועד"ז אין אלע איבעריקע מבצעים - וועט מען פועל׳ן אז דער אויבערשטער וועט מקיים זיין זיין מצוה - גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

*

לג. הביאור בפירש"י:

דאס וואס רש"י׳ן הארט דא אין דעם פסוק, איז (ניט פארוואס שטייט "שכמה" און ניט "שמה", נאר) פארוואס שטייט אין פסוק בכלל "ויבא שכמה":

וויבאלד אז דאס וואס יוסף איז געקומען אין שכם איז ניט געווען באופן של קביעות, ער איז נאר דורכגעגאנגען דארטן, און דערנאך איז ער געגאנגען אין "דותן", ניט אין שכם, נאר אן אנדער שטאט (כדלקמן), און דארטן זיינען געווען זיינע ברידער -

איז לכאו׳ אינגאנצן איבעריק צו זאגן אז "ויבא שכמה", ווארום "ויבא שכמה" באווייזט אז ער איז געקומען אהינצו אויף אן ענין של קביעות, און לפועל האט ער דארטן ניט געהאט וואס צוטאן, ס׳איז מערנים וואס דארטן האט ער געטראפן דעם איש, און ער האט אים געזאגט אז "נסעו מזה וגו׳" - האט דאך לכאו׳ געדארפט שטיין נאר "וישלחהו מעמק חברון וימצאהו איש והנה תועה בשדה", פארוואס שטייט אויך "ויבא שכמה"?

און דעריבער איז רש"י מפרש אז די הדגשה פון פסוק "ויבא שכמה" איז אז דאס איז א מקום המוכן לפורעניות וכו׳ כדלקמן.

לד. המבואר לעיל - אז יוסף האט געדארפט אנקומען אין דותן (ניט אין שכם), ער איז נאר דורכגעגאנגען אין שכם - איז מובן פון פירש"י לאחרי זה עה"פ (לז, יז) "נלכה דותינה", אז "לפי פשוטו שם מקום הוא", ד.ה. אז דותן איז א צווייטע שטאט (ניט שכם), און דארטן זיינען געווען די ברידער, האט ער געדארפט אנקומען אין דותן (ניט אין שכם).

און אפי׳ לויטן ערשטן פי׳ פון רש"י אז דאס מיינט "לבקש לך נכלי דתוה שימיתוך בהם" - איז דאך אבער רש"י מסיים אז "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וואס דאס מיינט (וויבאלד רש"י זאגט דאס ניט אלעמאל - נאר דוקא דא, איז מוכח אז עס מיינט) אז אפי׳ לויטן ערשטן פי׳, איז דאס אויך א שם מקום;

דאס איז א מקום לעצמו (ניט שכם) וואס ווערט אנגערופן "דותן", און דארטן זיינען אחי יוסף געגאנגען - נאר (לויטן ערשטן פי׳) דאס וואס דער מלאך האט געזאגט "כי שמעתי אומרים נלכה דתינה", איז אין זיך כולל ברמז אויך (נוסף לזה וואס דאס מיינט כפשוטו) אז זיי זיינען געגאנגען "לבקש לך נכלי דתות כו׳".

און רש"י׳ס הכרח צו לערנען אין פשוטו של מקרא אז "דותן" איז א שם מקום - איז דאס דערפון וואס דער פסוק זאגט גלייך שפעטער "וימצאם בדתן", וואס דארטן מוז מען דאך טייטשן אז ער האט זיי געפונען במקום וואס הייסט "דתן".

- לה. -

הנחת הת׳ בלתי מוגה

לה. ע"פ הנ"ל איז אויך מובן פארוואס רש"י זאגט "שם קלקלו השבטים", און נים ווי ס'שטייט אין גמ' (סנהדרין קב, א) "בשכם מכרו אחיו את יוסף" - ווייל לפירש"י איז מכירת יוסף נים געווען אין שכם, מכירת יוסף איז געווען אין דתן; און אין שכם איז נאר געווען די מחשבה אויף דעם ענין, וואס וויבאלד אז ס'איז געווען נאר במחשבה, איז דאס מערניט ווי אן ענין של קלקול.

ועפי"ז איז מובן פארוואס אין גמ' (שם) דארף רש"י באווארענען אז "דותן דכתיב בקרא היינו כפר הסמוך לשכם ונקראת על שם שכם" (ד"ה בשכם מכרו) - ווייל אין גמ' שטייט דער לשון "בשכם מכרו אחיו את יוסף", מוז רש"י זאגן אז דאס וואס שטייט אין פסוק אז דאס איז געווען אין "דתן", מיינט דאס א כפר וואס איז סמוך לשכם, און דערפאר ווערט ער אנגערופן ע"ש שכם -

אבער בפשש"מ לערנט רש"י אז אין שכם איז געווען בלויז דער ענין פון "שם קלקלו שבטים", ד.ה. אז דארטן איז געווען די מחשבה אויף דעם ענין - "לבקש נכלי דתות".

וכמובן אויך דערפון וואס ס'שטייט דערנאך "ובטרם יקרב אליהם" ויתנכלו אליו להמיתו" (פסוק יח) - מוז מען דאך זאגן אז זיי האבן שוין פריער געטראכט וועגן דעריויף, וואס דאס איז געווען אין שכם, דארפאר זאגט רש"י "שם קלקלו השבטים".

לו. כאמור לעיל, שטעלט זיך דא רש"י אויף דעם וואס דער פסוק איז דא מדגיש "ויבא שכמה".

און אויף דעם איז ער מבאר אז דאס איז א מקום מוכן לפורעניות. וואס דאס מיינט אז בנוגע צו יוסף'ן איז דאס געווען א מקום מוכן לפורעניות, וואס דערפאר איז דער פסוק מדגיש "ויבא שכמה", אז יוסף איז געקומען אין דעם מקום המוכן לפורעניות.

און דעריבער איז די ערשטע זאך וואס רש"י ברענגט - "שם קלקלו שבטים", ווייל דא איז נוגע די הדגשה פון די פורעניות בנוגע ליוסף.

דערמיט וועט מען פארשטיין נאך אן ענין:

בשעת רש"י זאגט אז שכם איז א מקום מוכן לפורעניות - שטעלט זיך א שאלה: מ'געפינט דאך אויך ענינים טובים וואס זיינען געווען אין שכם, ווי עס ווערט דערציילט אין יהושע (פרק כד) אז אין שכם האט יהושע כורת געווען א ברית מיט אלע אידן אז זיי זאלן היטן תומ"צ וכו'?

נאר ע"פ הנ"ל מובן - ווייל דא איז נוגע די פורעניות בנוגע ליוסף - וואס דאס איז דער ענין פון "קלקלו שבטים וכו'" כדלקמן.

לז. דעם ביאור אין דעם וואס רש"י ברענגט אויף די דוגמאות פון "ענו את דינה" און "נחלקה מלכות בית דוד", און די שייכות צו יוסף'ן - וועט מען פארשטיין פון דעם וואס רש"י האט געזאגט נאך בתחלת פרשתנו (און דאס געדיינקט דער בן חמש למקרא):

בתחלת הפרשה איז רש"י מפרש, אז יוסף האט מוציא דיבה געווען אויף די שבטים אין דריי זאכן: "שהיו אוכלין אבר מן החי, ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים, וחשודים על העריות". און רש"י איז ממשיך אז "ובשלשתן לקה - על אבר מן החי וישחטו שעיר עזים במכירתו ולא אכלוהו חי, ועל . . שקורין לאחיהם עבדים לעבד נמכר יוסף, ועל העריות שספר עליהם והשא אשת אדוניו גו'".

הנחת הת' בלתי מוגה

איז די שלשה דברים אין פירש"י דא (קלקול השבטים; עינוי דינה; חלוקת מלכות ביה דוד) - זיינען כנגד די שלשה הנ"ל:

א) קעגן דעם ענין פון אבר מן החי - איז דא געווען "קלקלו השבטים", ווייל זיי האבן געזאגט (בשכם) "נלכה דתינה - לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם" - וואס דאס איז אן ענין פון שפיכות דמים (היפך הזהירות באבר מן החי);

ב) קעגן דעם ענין פון תשודים על העריות - איז דא געווען "עינו את דינה";

ג) און קעגן דעם ענין פון מזלזלין בבני השפחות - איז דא געווען א זלזול ניט נאר בבני השפחות, נאר אין מלכות בית דוד, וואס דאס איז דער ענין וואס נחלקה מלכות בית דוד.

לח. עס בלייבט נאך אבער ניט מובן צוליב וואס ווערט דא אין די פסוקים בכלל דערמאנט דער ענין פון שכם - "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם"; וואס איז נוגע וואו זיי זיינען געגאנגען לרעות את הצאן?

איז די הסברה בזה - בפשטות און אין אן אופן אז דער בן חמש למקרא פארשטייט דאס אליין, און רש"י דארף עס אים אפי' ניט זאגן:

דער בן חמש למקרא ווייסט דאך אז די אבות און די שבטים בכלל זיינען געווען רועי צאן; אברהם איז געווען א רועה צאן, יצחק איז געווען א רועה צאן, יעקב איז געווען א רועה צאן וכו'.

און ס'איז אויך מובן, אז בשעת מ'האט רועה געווען די צאן, איז מען אוועקגעגאנגען למקום אחר - און פונדעסטוועגן, געפינט מען ניט קיין איין מאל אז מ'זאל שיקן איימיצן "לראות שלומם" וכיו"ב, ווייל ס'איז געווען א דבר הרגיל אז מ'פלעגט אוועקגיין למקום אחר לרעות את הצאן;

איז לפי"ז אינגאנצן ניט מובן, וואס עפעס האט יעקב געשיקט יוסף'ן לראות שלום אחיו? ובפרט נאך אז יעקב האט געוואוסט אז די שבטים האבן אים פיינט?!

און דאס פארענטפערט דער פסוק דערמיט וואס ער איז מדגיש אז זיי זיינען געגאנגען "לרעות את צאן אביהם <u>בשכם</u>":

מ'האט דאך ערשט געלערנט אז יעקב ובני ביתו זיינען <u>אנטלאפן</u> פון שכם, און מ'האט געדארפט אנקומען צו א <u>נס</u> - "ויהי חתת אלקים על הערים גו' ולא רדפו אחרי בני יעקב" (וישלח לה, ה), און דא זעט מען גאר אז די שבטים זיינען געגאנגען "לרעות גו' <u>בשכם</u>"?

און דעריבער האט יעקב געשיקט יוסף'ן און האט אים געזאגט "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן", וויסנדיק אז די שבטים האבן אים פיינט - ווארום ער האט מורא געהאט דערפון וואס זיי זיינען געגאנגען אין שכם.

לט. דער ביאור אין די הערה אויף זהר, און אויך (כאמור) דער קשר פון דעם מיט דעם וואס מ'זאגט אין סיום מס' ברכות "התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם":

אין דעם ענין פון מילויים - וואס ער רעדט אין דער הערה (שהעולם הב' שבכל עולם - הוא המילוי שבאות ה' דשם הוי') - איז פאראן צוויי ביאורים: א) ווי ס'איז מבואר בכ"מ (אתהלך ליאזנא ע' כ. ביאוה"ז צ"צ ע' רפד. ובכ"מ), אויך אין סידור (קנט, ב) - אז דער מילוי פון דער אות איז

- נידעריקער -

נידעריקער פון גוף האות, ווי ס'איז מובן דערפון וואס אין מחשבה טראכט מען דעם גוף האות (אן דעם מילוי); ווען דארף מען אנקומען צום מילוי - בשעת מ'וויל דעם אות זאגן בדיבור.

און ווי מ'ברענגט אויף דעם (שם) די דוגמא פון אות אל"ף, אז ווען מ'טראכט דאס במחשבה טראכט מען דעם אות אליין, אן דעם מילוי (א'); און ווען מ'וויל דאס זאגן בדיבור זאגן מען דעם אות מיטן מילוי (אל"ף).

ב) ווי ס'איז מבואר בלקו"ת בבי' הענין דכח אד' (צו יד, ב. ד"ה נז, ד. שלח לט, ב ואילך), וראה ג"כ סד"ה להבין ענין יו"ט שש"ג (לקו"ת שמע"צ צב, סע"ג), וראה ג"כ דרוש המילויים פון דעם אלטן רבי'ן - וואס ס'וועט געדרוקט ווערן בקרוב, און ס'זיינען שוין דא געדרוקט די הערות והגהות על דרוש זה פון כ"ק אדמו"ר הצ"צ אין אוה"ת (שמות ע' קמב. וראה סהמ"צ להצ"צ קט, סע"א) - אז וויבאלד אין גילוי איז דער מילוי נידעריקער פון גוף האות - איז דערפון מובן אז בשרשו איז ער העכער פונעם אות.

וואס לפי"ז (לביאור הב'), וע"פ המבואר בהערה הנ"ל, קען מען מבאר זיין די משנה אין סוף ברכות:

עס איז דא דער עולם, דער העלם והסתר פון גאנץ סדר השתל', און די עבודה באשטייט אין המשכת אלקות (שלמע' מהעולם) אין עולם -

וואס דערפאר איז לפני שקלקלו המינים - האט מען געזאגט "מן העולם", וואס דאס מיינט די ה"ה אחרונה, וואס בה' נברא העולם הזה (מנחות כט, ב. אגה"ק ס"ה), און ס'איז געווען גענוג דאס וואס אין דעם ה' איז כלול בהעלם, אין מילוי (וואס איז העכער פון גוף האות), די ה' ראשונה, בינה, עולם הבא (אגה"ק שם (קז, ב)) - און מ'האט זיך פארלאזט אויפן עס אז זיי זאלן מפרש זיין דעם מילוי, דורך זאגן ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד,

ע"ד ווי אין קריאת שמע, אז ווען מ'זאגט בשכמל"ו, איז מען מפרש דעם ענין פון "ה' אחד" וואס שטייט אין דעם ערשטן פסוק פון ק"ש - די המשכה פון דעם אחד אין ז' רקיעים וארץ און אין ד' רוחות העולם.

וואס דורך דעם איז מען ממשיך בגלוי דעם שרש פון דעם מילוי וואס איז העכער פון גוף האות.

און דערנאך ווען קלקלו המינים, "שהיו אומרים אין עולם אלא אחד" - האט מען זיך ניט פארלאזט אויפן עס, נאר מ'האט געזאגט אליין בגלוי "מן העולם ועד העולם", ד.ה. סיי עוה"ז סיי עוה"ב, סיי מלכות סיי בינה, סיי די ה"ה ראשונה סיי די ה"ה אחרונה.

והשייכות בפרטיות להמבואר בלקלוי"צ הנ"ל:

בהקדם המבואר בכ"מ דשתי ההי"ן הן מחו"ד (ובמילא - רב ותלמיד), אמה בתה וכו' - ומזה אודות הכפולות דכאו"א (והוא באופן אחד מהמבואר באוה"ת (חיי שרה ע' 236. תשעה, א) בענין מערת המכפלה) -

"מן העולם" אמירה בעוה"ז ועולם הדיבור, דהמקבל - והמח' וכו' שבתוך ובהעלם בהדיבור שומרתו שלא יסה כו'.

העונין מוסיפין בדיבור ובמילא נתוסף גם במח' וכמבואר בכ"מ, וע"ד ומתלמידי (ועד ש)יותר מכולם.

משקלקלו צ"ל שמירה נוספת שלא יסה בדיבורו, שלא יטעה הת' - ולכן הוסיפו החותמים עצמם גילוי המח' והרב בהדיבור ובהת'.

וגם לאח"ז מקום לאמירת בשכמל"ו - כי גם ההוספה צ"ל בכל העולמות.

מ. ויה"ר אז ס'זאל ווערן דער ענין פון "וה' יגי' חשכי", וואס דאס פארבינדט דאך דער אלטער רבי (תו"א מא, א) מיטן חושך כפול ומכופל פון דורות האחרונים,

וואס דעמולט איז דער ענין פון אל יבוש מפני המלעיגים, וכמבואר אין חסידות (סה"מ קונטרסים ח"א ע' 100 ואילך. ובכ"מ) אז דאס וואס משה רבינו איז געווען א עניו מכל האדם, איז דאס בעיקר לגבי דעם דור פון עקבתא דמשיחא, דערזעהנדיק אז זיי דארפן ביישטיין דעם נסיון פון "אל יבוש מפני המלעיגים".

און דורך דעם וועט זיין דער "ויספו ענוים בה' שמחה" (ישעי' כט, יט), בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

אחרי מנחה התחיל לנגן ניעט ניקאווא.

* * *

הנחת הת' בלתי מוגה