וכן לאידך גיסא, אז אעפ"י אז ער קען זיך ניט עוסק זיין בהריסה
יעה, וכנ"ל, טוען דאס אבער פאר אים די אידן וואס געפינען זיך בחוץ
ושלים, ווארום דאס איז ע"ד שהרגל נושא את הראש.

און זיין חלק אין א"י איז ירושלים, ווארום ניט דער פשט איז אז ער
ניט בכלל קיין חלק ונחלה אין א"י, נאר "ה' הוא נחלתו" (דברים י, ט),
בחר ה' לחלקו ולגורלו, ועד"ז ווי דער רמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל)
יבט "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו' אשר נדבה רוחו וכו'".

און אזוי איז דאס אויך אין עבודת התפלה, אז פאר'ן דאווענען דארף
זאגן אין אן אופן פון עבדא קמי' מרי', אז הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת
עך כמוך, ד.ה. אז ער פארבינדט זיך מיט אלע אידן אין אן אופן פון
הדים כאחד.

וואס דאס איז ע"ד המבואר במ"פ בנוגע צו חלוקת הש"ס, אז וויבאלד אז
יעדערער קען לערנען גאנץ ש"ס במשך פון א יאר, איז בשעת אז יעדערער
נט איין מסכתא, איז דאס נחשב כאילו ווי יעדערער וואלט געלערנט גאנץ
ס, וואס דאס איז דאך ווי די גמ' (שבת צב, ב) זאגט אז במקום וואו אין
יכול לעשותה, איז שנים שעשאוה חייבים, ווייל ס'ווערט נחשב כאילו
עדער פון זיי האט געטאן א גאנצע מלאכה.

און דורך דעם וואס יעדער איד פועל'ט א שלימות אין זיך, ווערט א
מה אין אלע אידן, פועל'ט דאס א שלימות אין וועלט, ווארום "את העולם
ן בלבם (קהלת ג, יא), און דערנאך פועל'ט ער אויף א שלימות למעלה,
ז ער ברענגט די גאולה השלימה והאמיתית ע"י משיח צדקנו בקרוב ממש.

. מאמר (כעין מיחה) ד"ה וידבר הוי' גו' זאת חוקת גו'.

כרגיל צו אפשטעלן זיך אויף א פירש"י אויף א פסוק אין דער סדרה,
ד דאס אין קאפיטל ו' פסוק כא, וואס אין פרש"י אין די פרשיות פון ויקרא
ן צו איז אויך דא ענינים וואס זיינען נוגע אין הלכה, ווי מפרשי רש"י
ינען אין דעם מדייק, עד"ז אין דעם פירש"י, אבער לכל לראש, כמדובר
"פ, איז נוגע צו פארשטיין רש"י'ס פירוש על פי פשט"מ. און ס'איז
נגאנצן ניט מוכרח מ'זאל וויסן פון פירש"י ווי די הלכה איז, ווארום
"י שרייבט ווי דאס איז עפ"י פשט"מ.

אין זיין ערשטן ד"ה, שטעלט זיך רש"י אויף דעם וואס ס'שטייט אין
וק "וכלי חרש אשר הבשל בו ישבר", און ער איז מעתיק דעם ווארט "ישבר",
ן איז מפרש: "לפי שהבליעה שנבלעה בו נעשה נותר" וואס ע"כ איז פירש"י
אויף'ן ווארט וואס ער שטעלט זיך אויף אים, און דערנאך איז ער מוסיף
הוא הדין לכל הקדשים".

וואס די רש"י איז מלא קושיות:

א) רש"י זאגט "והוא הדין לכל הקדשים", צווישן זיין פירוש אויף
שבר" (אז כלי חרש דארפמען צוברעכן), און זיין פירוש אויף "ומרק ושטף",
אס דערפון איז פארשטאנדיק אז דער והוא הדין לכל הקדשים גייט (ניט אויף
ם גאנצן ענין, ווארום אויב דאס גייט אויף דעם גאנצן ענין, האט דאס
"י געדארפט זאגן אדער בהתחלה הענין אדער בסוף הענין, נאר דאס גייט)
ר אויף דעם "ישבר", אז דאס איז א דין בכל הקדשים, אז אויב מ'האט דאס
קאכט בכלי חרש, דארפמען אים צוברעכן, אבער ניט אויף דעם דין פון כלי
ושה אז מ'דארף זיין "ומרק ושטף" (דאס איז נאר בא חטאת).

וואס אזא שיטה (כ'זאל זאגן אז דער דין פון כלי חרש ישבר איז דא הקדשים, און דער דין אז כלי נחושה ומרק ושטף איז ניטא בכל הקדשים בא חטאת) איז ניטא - ס'איז דא א שיטה (ראב"ד פ"ח מהל' מעה"ק הי"ד) כל הקדשים איז דא סיי ישבר בא כלי חרש, סיי מרק ושטף בא כלי נחושת, ס'איז דא א שיטה (רמב"ם שם הל' יא - יד) אז דער דין פון ומרק ושטף לי נחושה, איז אויך בכל הקדשים, און דער דין ישבר בא א כלי חרש איז בא חטאת (וואס דאס איז דאך דער היפך ווי ס'איז משמע פון דעם סדר רש"י האט דאס געשריבן כנ"ל), ווי עס ברייינגט זיך אראפ די דיעות אין יף אין תו"ש (פרשתנו אות קפח, קצת בהערות).

דארפמען פארשטיין פארוואס האט רש"י געשריבן אין אזא אופן - דעם פי' ישבר כנ"ל?

ב) פון וואנענט נעמט רש"י אז דער ענין פון "ישבר" האט א טעם, ילע דאס איז נותר וכו', ס'קען דאך זיין אז דאס איז א גזירת הכתוב ע צו חטאת, צוליב די חומרא פון חטאת, אבער דאס איז ניט פארבונדן נותר וכו', ובמילא איז ניט הוא הדין בשאר קדשים.

נאכמער: אין א שכל פון א בן-חמש למקרא לייגט זיך ניט צו זאגן אז זאל זיין אסור משום נותר; ער ווייסט אז דער גאנצער איסור פון נותר ביי א זאך וואס מ'קען דאס עסן און מ'האט דאס ניט געגעסן, משא"כ א בלוע, איז דאך דאס ניט קיין דבר ממשי, און מ'קען עס ניט עסן, ווארום קען דאך ניט עסן א כלי, איז במילא ניט שייך אין א דבר בלוע דער נצער ענין פון נותר, און ווי דער דין איז אז טומאה בלועה איז ניט א (חולין עא, א), פריער איז דאס מטמא, שפעטער איז דאס מטמא, אבער ת דאס איז בלוע, איז דאס ניט מטמא, ואעפ"כ, נעמט רש"י ניט אן אז דאס א גזה"כ, און שרייבט אז דער איסור איז משום נותר?

ג) אין צווייטן ד"ה שטעלט זיך רש"י אויף "ומרק" און זאגט אז דאס "לשון תמרוקי הנשים", וואס דאס איז א פסוק אין מגילה אסתר וואס ט ניט לייגג געלערנט, וואס דאס מיינט, דאס וואס נשים שמירן זיך, 'ז איז דא אויך, אז דער "ומרק" איז דער פשט אז מ'דארף רייבן וכו' כלי הנחושה ביז ער וועט ריין ווערן.

דארף מען פארשטיין: אין דעם פסוק גופא (אסתר ב, יב) שטייט פריער כן ימלאו ימי מרוקיהן", איז פארוואס ברייינגט רש"י די ראי' דוקא פון צווייטן מאל וואס ס'שטייט דער ענין פון "מרק" - "התמרוקי"?

ואדרבה: צו דעם פסוק דא, איז מער מסתבר צו ברייינגען א ראי' פון קיהן" ווארום דאס איז שם הפעולה - צו שמירן, ועד"ז דא אין ומרק, דאס א פעולה, משא"כ "תמרוקי", איז דאך א נאמען - די שמיראכטס, איז מער מתאים צו ברייינגען דעם ווארט "מרוקיהן", אפי' ווען דער ווארט קיהן וואלט געשטאנען שפעטער אין פסוק, עאכו"כ אז דאס שטייט פריער אין ק, איז וואס דארף רש"י היפ'ן דעם ערשטן מאל און ברייינגען זיין ראי' א פונעם צווייטן מאל?

ד) דערנאך איז רש"י מעתיק דעם כללות הענין פון "ומרק ושטף", און ט אז דאס איז כדי "לפלוט את בליעתו, אבל כלי חרס למדך הכתוב כאן נו יוצא מידי דפיו לעולם".

איז דאך גלייך דא אין דערויף דער דיוק, פארוואס שרייבט רש"י אז וואס כלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם, איז <u>מכאן</u> - פון דעם וואס ה דארף מען ניט צוברעכן נאר "ומרק ושטף", און ניט פון דעם עצם ענין

ה) פארוואס איז רש"י משנה פון זיין לשון וואס ער האט געשריבן פריער
בליעה שנבלעה ", און אים דעם ד"ה גופא "בליעהו", און שרייבט "כידי
<u>ן</u>", ניט מידי <u>בליעהו</u>, אה"נ אז אין גמ׳ שטייט טאקע דער לשון דפיו,
ר כמדובר כמ"פ אז רש"י איז משנה אפי׳ פון לשון הפסוק, עאכו"כ פון
ן הגמ׳, דארפמען פארשטיין פארוואס איז ער משנה פון זיין לשון –
יעה", און שרייבט "דפיו"?

וכפי שיתבאר לקמן, ובמדובר כמ"פ אז דאס דארף זיין אויסגעהאלטן
י פשש"מ, און פארשטאנדיק צו א בן-חמש למקרא. ובפרט נאך אז בנדו"ד
איז הו"מ (עה"פ) לערנט ער אפ אז הוא הדין לשאר הקדשים פון דעם וואס
שטייט אין א פסוק ווייטער (שם כב) "קדש קדשים היא", אז וויבאלד אז
שטייט פריער (שם יח) "קדש קדשים היא", איז דאס וואס ס׳שטייט נאך אמאל,
ס דאס מרבה זיין בנוגע לכל הקדשים. איז דאך מכש"פ: אויב עפ"י פשש"מ
אזוי מובן פון פשטות הכתובים לפני"ז, איז אויף וואס דארף ער אנקומען
דער דרשה פון "קדש קדשים היא", ולאידך זעהט מען אז רש"י שטעלט זיך
א אפ אויף׳ן דיוק פארוואס שטייט דא "קדש קדשים היא", וכפי שיתבאר לקמן.

בנוגע צו די הערות אין זוהר, איז אין פ׳ צו פאראן א גרויסע הערה
׳ ריד ואילך), און ביים סוף (ע׳ רנ"ה) שטעלט ער זיך אויף דעם וואס
יט אין זוהר אמר ר׳ יוסי ואגודתו על ארץ יסדה וכו׳, און איז מבאר
אין אגודה פחות מג׳, וואס דאס גייט אויף די ג׳ קוים. וואס אין זוהר
ט ער, כמאן אוליפנא דישראל אקרון בשמא דציון דכתיב (ישעי׳ נא, טז)
ים דברי בפיך, ובצל ידי כסיתיך לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון
אתה, וואס דא זיינען דאך אויסגערעכנט אלע ג׳ קוים (כמבואר לקמן),
ן דוקא דעמאלט ווערן אידן אנגערופן בשם ציון.

ס׳איז אבער ניט פארשטאנדיק: וואס איז די שייכות אז אידן זאלן ווערן
גערופן ציון, דוקא דורך די ג׳ קוים?

אויך: וואס פאר א שייכות האט דער ענין מיט ר׳ יוסי׳ן, וואס דער
ן פון ר׳ יוסי איז דאך כמבואר בכ"מ (קול ברכה ונצו"א בריש האד"ר),
אויך אין המשך וככה (פ"פ (ע׳ ק"ל)) אז יוסי בגימט׳ אלקים. [וואס
י מקור אויף דעם איז א גמ׳ אין סנהדרין (נו, א) וואס דארטן שטייט
גע צו ברכת השם דער לשון יכה יוסי את יוסי, איז מען מפרש (רש"י שם)
וואס מאפט ער אן דוקא יוסי, אז דאס איז ווייל יוסי בגימט׳ אלקים.
אס לכאו׳ קען מען פרעגן אויף דעם: דער עיקר ענין פון ברכה ה׳ איז דאך
שם הוי׳, וכידוע די מח׳ פון רמב"ם (הל׳ ע"ז פ"ב ה"ז) מיט׳ן רמ"ה (הובא
׳מ כם) צו דער ענין פון ברכה ה׳ איז דא אויך בא אנדערע שמות חוץ שם
׳, ועכ"פ איז דאך לכל הדעות (גם להרמב"ם) דער <u>עיקר</u> הענין בא שם הוי׳,
ן פארוואס זאגט דא די גמ׳ דוקא יכה יוסי את יוסי, וואס דאס איז בגימ׳
<u>קים</u>? נאר דער ביאור בזה איז, אז דער גאנצער ענין פון ברכת ה׳, ס׳זאל
ין א מציאות פון א מברך ה׳, איז ניט שייך מצד שם הוי׳, און נאר בשעת
ווערט נהלבש אין שם אלקים, און דער אלקים גופא שטייט אין אן אופן פון
מט׳ – יוסי, איז דוקא דעמולט שייך דער גאנצער ענין].

וואס דער ענין פון ציון איז העכער פון ירושלים, ווארום דער ענין
ן ציון איז אז ער איז א סימן אויף למעלה, וכמבואר אין די דרושים פון
ון במשפט (ראה ד"ה זה השל"ה ובהנסמן שם), אז ציון איז די נקודה פנימיות
שמה וואס אין דעם איז ניט שייך קיין שבי׳, משא"כ ירושלים איז נידעריקער,
כמבואר (סידור סב, ג) אויף׳ן פסוק "שבחי ירושלים את ה׳ הללי אלקיך ציון",
ז דאך ניט מובן וואס איז די שייכות פון ר׳ יוסי – אלקים, וואס דאס איז
נידעריקע דרגא, צו דעם ענין פון ציון, וכפי שיתבאר לקמן.

בנוגע לפירש"י, איז אויך פּאַראַן א פירש"י מיט א פסוק לפני"ז (פסוק כ),
וארטן שטייט "כל אשר יגע בבשרה יקדש", אז אלץ וואס רירט אן דעם בשר
ווערט הייליק.

איז רש"י אויף דעם מפרש: "כל דבר אוכל אשר יגע ויבלע ממנה". וואס
ז דאך א דבר פלא לכאורה: פון וואנענט נעמט רש"י אז דאס איז דוקא א
כל, בעת אין פסוק שטייט בפירוש "כל אשר יגע". און אויך: אין פסוק
דאך "אשר יגע" - סתם, איז פון וואנענט נעמט רש"י אז דאס איז דוקא
יבלע" - ווען ער וועט בולע זיין פון די בשר. ובפרט אז דער בן חמש
קט אז בא דעם מזבח שטייט "כל הנוגע (סתם) במזבח יקדש" (תצוה כט, לז),
ך רש"י לערנען אז דא בא חטאת איז אזוי ווי בא מזבח?

וואס דא קען מען שוין ניט זאגן אז רש"י איז ניט מדויק - ווײַלע
ייגט צו ווערטער וואס איז לכאורה אנדערש ווי עס שטייט אין פסוק.

נאר דער ביאור אין דעם איז, אז רש"י מוז אזוי לערנען צוליב
וק שלאח"ז.

- אע"פ אז כמדובר כמ"פ, פארלאזט זיך ניט רש"י אויף דעם וואס
ט שפעטער, וואס דאס איז דאך מובן פון דעם וואס אזוי איז דאס אין
אז ס'איז דא דער כלל אז דער רמב"ם פארלאזט זיך ניט אויף דעם
ר שרייבט שפעטער,

אע"פ אז לכאורה קען דער רמב"ם פארלאזן זיך אויף דעם וואס ס'שטייט
, ווארום ער אליין שרייבט אין די הקדמה אז אין זיין ספר איז דא
קים, וועט ער דאס לערנען שפעטער, אעפי"כ פארלאזט ער זיך ניט אויף
ווארום ער שרייבט דאך אין זיין הקדמה אז ער האט געשריבן ספרו כדי
ניט דארפן אנקומען צו אן אנדער ספר, איז פונקט ווי דאס איז בנוגע
ער ספר, עד"ז איז דאס אויך בנוגע א שפעטערדיקן חלק אין זיין ספר

איז אויב בנוגע צו דעם רמב"ם קען מען ניט זאגן אז ער פארלאזט זיך
עם וואס ער וועט שרייבן שפעטער, ווארום דעמולט איז דאך דאס ניט
צן אפגעפסק'נט, איז דאך מובן במכש"כ בנוגע צו פירש"י וואס איז
ן פאר א בן חמש למקרא, אז מ'קען ניט זאגן אז רש"י פארלאזט זיך
עם וואס ס'שטייט לאח"ז,

אבער במה דברים אמורים אויב דער ענין פון שפעטער איז אין אן
פרשה - אן אנדער ענין, ולדוגמא, רש"י קען זיך ניט פארלאזן בשעת
ט ו'עגן דעם ענין פון חטאת, אויף אן ענין וואס שטייט בנוגע ימי
ים, ווארום דאס איז א באזונדער ענין, משא"כ בפרשה זו עצמה, און
ם זעלבן ענין, קען זיך רש"י פארלאזן אויף א פסוק שפעטער, ווארום
חמש למקרא וועט ניט פרעגן, פאר דעם וואס ער וועט אפלערנען דעם
ענין -

וואס אין דעם פסוק שלאח"ז שטייט דאך "ואם בכלי נחושת בושלה
שטף במים" און מ'קען דאס ניצן. און אויב מ'וועט לערנען אז כל
ע גייט אויף אלע זאכן, און אויף אלע אופנים: סיי בא כלים סיי
לים; סיי אויב דאס האט נאר אנגערירט און סיי אויב דאס האט אויך
עווען, וועט דאך גלייך ווערן די שאלה: מיט א פסוק פריער שטייט
ב נאר דאס האט אנגערירט דעם בשר איז שוין יקדש, און דערנאך שטייט
לו א כלי וואס מען האט אין דעם געקאכט דעם בשר (ניט סתם אנגערירט),
תר בהנאה אויב נאר מ'וואשט דאס אויס?

נאכמער: רש"י'ס הוכחה איז פון דעם פסוק גופא (פסוק כ) וואס אין
סוף פון דעם פסוק שטייט אז א בגד וואס כ'האט אויף אים געשפריצט
די בלוט "תכבס במקום קדוש", און דעם בגד מעג מען ניצן, וואס בשעת
שפריצט דעם דם על הבגד נעמט ער דאך אריין אין זיך דם, און אעפי"כ
מען אים ניצן. איז אויב מ'וועט זאגן אז <u>כל</u> אשר <u>יגע</u> גו' <u>יקדש</u>,
נט אלע זאכן, איז דאך דאס א סתירה מרישא לסיפא.

וואס דעריבער מוז רש"י לערנען אז דא רעדט זיך דוקא ביי א <u>מאכל</u>
ס האט <u>בולע</u> געווען פונעם בשר, און די הסברה פארוואס דוקא דארטן
ס מען יקדש איז, ווייל ביי א מאכל איז ניט שייך "ומרק ושטף",
ר "יכבס", משא"כ ביי א כלי נחושת ובגדים.

דערנאך אז מ'קומט צו כלי חרש גו' ישבר, קען דאך רש"י ניט לערנען
דאס איז סתם א גזה"כ, ווייל דעמולט וועט שווער פארוואס איז דא
וקי דינים צווישן כלי חרש און כלי נחושת; אויב דאס איז א גזה"כ
יב די חומרא פון הטאה, איז וואס פאר א חילוק איז דא צווישן חרש און
שה, בלוע האט דאך בייווי ניט קיין דין פון נותר, מ'איז דאך מערניט
א הומרא בא חטאת (אויב דאס איז א גזה"כ). און זאגן אז דאס איז מיי
זה"מ מיי א סברא - דאס האט ניט קיין ארט ביי א בן חמש למקרא.

דערפאר לערנט רש"י אז דאס איז אן ענין פון נותר, וואס דעמולט
פארשטאנדיק די נפק"מ צווישן א כלי חרש מיט נחושה און בגדים, ווארום
פון א כלי הרש קען מען ניט ארויסנעמען דעם בלוע כנ"ל. ובמילא איז
ן אז הוא הדין לשאר קדשים, וויבאלד אז עס רעדט זיך ניט וועגן א
"כ, נאר וועגן אן ענין שבסברא, איז דאך די סברא דא ביי אלע קדשים.

דער תרגום יונתן (עה"כ) לערנט אז דאס וואס מ'דארף צוברעכן
כלי חרש איז דאס מפני הקלקלה, מאמער וועט מען פון דעם ניצן אויף
ין. פרעגט זיך דאך די שאלה פון וואנענט נעמט רש"י אז ניט דאס איז
טעם נאר דער טעם איז מצד נותר? אויף דעם זאגט רש"י בנוגע צו כלי
שת, אז וויבאלד מיר זען אז כלי נחושה דארף מען ניט צוברעכן, איז
א ראי' אז דאס וואס מ'דארף צוברעכן כלי חרש איז דאס ניט מפני
<u>קלה</u> וואס קען דערפון ארויסקומען אז מ'וועט ניצן דעם כלי אויף חולין,
ריב דער טעם איז דאך דא בא כלי נחושת אויך, און אעפי"כ איז דער
פון ישבר ניטא בא כלי נחושה, נאר דער טעם איז מצד די בליעה וואס
רט <u>נותר</u>, און דערפאר למדך הכתוב <u>כאן</u> - פון כלי נחושת, אז אינו יוצא
י דפיו לעולם (ווארום דערפון וואס ס'שטייט ישבר בא כלי חרש איז
קיין ראי' אז אין מוציא מידי דפיו, ווארום מ'קען זיין אז דער
איז מפני הקלקלה).

וואס דער ביאור אין דעם גופא, פארוואס קען מען ניט חושש זיין
ם קלקלה - איז מובן בפשטות: דער בן חמש למקרא ווייסט אז ביי אים
שטוב איז פאראן כלים מיוחדים להשתמש בסוים וכו', און מ'זיינען
אן תשמישי קדושה, א טלית, הפילין וכדומה. און ס'איז ניטא קיין חשש
מ'זאל דאס ניצן לחולין, ווארום מ' לייגט דאס אין א באזונדער שאפע
אלע ווייסן אז דארטן ליגט דער און דער תשמיש וכו', ועד"ז אין
מ"ק איז מובן אז ס'איז ניטא וואס צו חושש זיין אז מ'זאל ניצן כלים
דארטן אויף ענינו חולין.

נאכמער: אויב מ'וועט זאגן אז ס'איז דא א חשש סאמער וועט מען
ניצן מיט כלים פון ביהמ"ק אויף חולין דארף מען דאך אלע טאג צוברעכן
כלים פון משכן! וואס דאס איז היפך פירוש הפשוט וואס דער בן חמש

געלערנט אין פ' תרומה און פ' תצוה אז מ'האט געמאכט כלים פאר'ן
, און מיט זיי האט מען זיך גענוצט די גאנצע צייט, ע"ד ווי כלי
הן וכו', און מ'געפינט ניט אז מ'האט זיי צובראכן און געמאכט נייע
, וואס דערפאר לערנט רש"י אז דא איז אן ענין פון נותר.

לויט רש"י'ס פירוש ווערט אויך פארענטפערט א שאלה וואס אעפ"י
ער בן חמש למקרא ווייסט דאס ניט אבער רש"י ווייסט דאס יע, וואס
איז: צוליב וואס האט מען געדארפט צוברעכן דעם כלי, מ'קען דאך
וואשן איין טאג ביז ס'וועט זיין נותן טעם לפגם, און מ'וועט קענען
אין דעם, ווארום רש"י ווייסט דאך - כנ"ל - אז נותן טעם לפגם איז
אסור?

נאר דאס ווערט פארשטאנדיק לויט דעם וואס רש"י זאגט אז דא איז
ניין פון נותר; ניט דער פשט איז ווי דער תיב"ע לערנט אז מ'טאר זיך
ניצן מיט דעם מצד די קדשים שבו (וואס דערפאר דארף מען צוברעכן
הקלקלה כנ"ל), ווארום מצד דעם טעם איז גענוג אז מ'זאל צו-ווארטן
טאג, וועט דאס ווערן נותן טעם לפגם וכו', נאר דער פשט איז אז דאס
אן ענין של נותר, וואס נותר איז ניט סתם אן ענין של איסור אכילה,
אויף נותר איז פאראן די מצוה צו פארברענען אים, און דאס איז מען
ם דורך צוברעכן דעם כלי - ווייל\ע פארברענען דאס איז דאך ניט שייך
אם דורך'ן צוברעכן איז מען דאס מכלה מן העולם, וואס דאס איז ע"ד
שריפה. און עד"ז איז אויך בנוגע צו כלי נחושת, אז די שטיפה ומריקה
איז די שריפה פון דעם נותר וכו'.

דערמיט איז אויך מובן פארוואס שטייט אין תורה ישבר סתם אן א
ה זמן מסוים. וואס דאס איז מובן אויב מ'לערנט אז דאס איז פארבונדן
והר, וואס דעמולט איז דאך די מצוה אויף גלייך פארברענען (כדלקמן),
אויב דער הטעם איז טאמער מ'וועט זיך ניצן מיט דעם אויף חולין,
אך ניטא וואס צו יאגן זיך אז מ'זאל דאס גלייך פארברענען, ווייל\ע
שכל פון א בן חמש לייגט זיך ניט, אז דער כהן וואס האלט אין מיטן
בשר קודש פאר די כהנים, וועט ער נעמען דעם כלי, און וועט לויפן
געבן דאס זיין ווייב אויף קאכן חולין אין דעם, דאס האט ניט קיין
ין שכל, כשא"כ אויב מ'וועט לערנען אז דאס איז אן ענין של נותר.

וואס אין דעם איז רש"י מרמז אויך אויף אן ענין אין הלכה: בנוגע
ניין פון נותר קען מען לערנען בב' אופנים: אדער אז דאס איז פארבונדן
יסור אכילה, ד.ה. אז בשר וואס מ'טאר ניט עסן, איז א מצוה צו
ענען; אדער אז דאס איז פארבונדן מיט א אי-אפשריות לאכילה, ד.ה.
ר קדשים האט צוויי אופנים וואס מ'קען מיט אים טאן: אדער עסן
זמן ווען מ'מעג עסן, אדער פארברענען, און בשעת ס'פארלירט זיך
שריות אויף עסן אים, דארף מען גלייך טאן דעם צווייטן ענין -
ענען, ווארום קיין דריטער אופן איז ניטא.

וואס די נפק"מ להלכה איז: אויב דער ענין פון נותר איז דערפאר
מ'טאר ניט עסן דעם נותר, דארף מען ווארטן ביז ס'וועט דורכגיין
מן וואס מ'קען דאס עסן, וואס דעמולט איז דא דער איסור אז מ'טאר
סן דעם בשר, און דוקא דעמולט דארף מען דאס פארברענען, אבער אויב
ניין פון נותר איז מצד אי-אפשריות האכילה, (מ'קען דאס ניט עסן),
לייך ווען דאס ווערט נבלע, וואס דעמולט קען מען דאס טוין ניט עסן,
וין דא דער חיוב פון פארברענען.

- וואס -

התו' בלתי מוגה

וואס דא אין פשש"כ קומט אויס פון אונזער פסוק אז די מצוה פון שריפה
הר, איז גלייך ווען <u>מ'קען ניט</u> עסן דעם בשר, ווארום ס'שטייט ניט דער זמן
ען מ'דארף פארברענען, איז דאך מובן בפשטות אז מ'דארף דאס טאן <u>גלייך</u>
יט ווארטן ביז ס'קומט דער זמן האסור) ווארום א מצוה דארף מען טאן גלייך.
אס דערפאר איז די בליעה וואס מ'קען דאס ניט עסן, איז די מצוה "ישבר"
ייך.

וואס דאס איז די עניני הלכה וואס אין פירוש רש"י, און ס'איז אויך
די יינה של תורה, וכפי שיתבאר לקמן.

בנוגע דעם זוהר איז דער ביאור בזה:

דער גאנצער ענין פון ציון איז מלשון ציון וסימן, וואס דער ענין
ן סימן איז שייך נאר צווישן צוויי דברים הדומים: צווישן א טיש מיט
ביינקל דארף מען ניט האבן קיין סימן, ווארום אלע ווייסן אז דאס איז
מיש און דאס איז א ביינקל, נאר דאס איז שייך צווישן צוויי טישן גופא,
ט מען א סימן אויף דעם סארט טיש, ווי מ'זעט דאס אין הלכות אבידה ומציאה,
אויב ער האט געפונען אן אבידה דארף דער בעל האבידה ברייננגען א סימן
דאס איז זיינע, ווײילע דאס איז דאך אן אבידה צווישן אנדערע אבידות,
רף ער ברייננגען א סימן אויף דעם.

וואס לפי"ז איז מובן פארוואס איז דער ענין פון ציון - א סימן אויף
דן - דא אין וועלט איז שייך דווקא צו ר' יוסי'ן וואס ענינו איז דער שם
קים - דער נרהק וואס איז ממשיך אלע ענינים אין בי"ע - עלמא דפרודא,
יילע ווי אידן שטייען אין עולם האצילות דארף מען ניט קיין סימן
וישן אידן מיט ניט אידן, ווארום דארטן איז דא מערניט ווי ישראל אורייתא
וב"ה, איז ממ"נ דארף מען ניט האבן קיין סימן, ווײילע אויב מען איז
דן דארף מען ניט קיין סימן, און אויב ניט דארף מען א סימן פארקערט,
א"כ בשעה מ'קומט אין עלמא דפרודא, וואס דארטן איז דאך א גוף פון א
דן נדמה בחומריותו לגופי או"ה (תניא פמ"ט), דארף מען האבן א סימן
יף דערקענען צווישן אן אידן מיט א ניט אידן.

וואס דערפאר זאגט ער אין ירושלמי (תענית פ"ד סה"ב) חזרנו על כל
<u>קרא</u> ולא מצאנו שנקראו ישראל ציון אלא זה, וואס מקרא איז פארבונדן
ט אצילות (ראה לקו"ש ה"ב ע' ו הערה 3), איז אין אצילות דארף מען ניט
ין ציון וסימן אויף אידן, און דוקא בפסוק זה, וואו ס'רעדט זיך ווי
ע דריי קוין זיינען פארבונדן מיטן <u>גוף</u> פון א אידן - מיט גשמיות, דארטן
רף מען האבן, און ס'איז דא א סימן אויף אידן: וואס דא רעדט ער וועגן
מוד ההורה אין אן אופן פון ואשים דברי <u>בפיך</u> - ליכוד ההורה בפה הגשמי
למוצאיהם בפה (עירובין נד, א), וואס עקימה שפתיו הוי מעשה (ב"מ צ, ב)
ן נאכמער ס'דארף זיין ערוכה בכל רמ"ח אברים (עירובין שם) (ווי
רעדט בארוכה אין דעם פריערדיקן פארברייננגען (ש"פ ויקרא)); עד"ז די
ווה זיינען אין אן אופן פון <u>בצל</u> ידי, אן ענין של צל, און כסיהך -
עלם והסהר וכיסוי; ועד"ז דער ענין הקרבנות, קען דאך דאס זיין אין אן
פן פון קירוב הכחות והחושים, ביז אז רזא דקורבנא עולה עד רזא דא"ס
אה זה"ב רלט, א. זח"ג כו, ב), און דא זאגט מען אז דאס איז אין אן
פן פון לנטוע שמים וליסוד ארץ - שמים וארץ גשמיים (אז דורך קרבנות
ערט דער קיום העולם), און אין דעם גופא איז דאס דער סימן אויף אידן.

וואס דא זעט מען די מעלה אפילו פון א גוף פון א אידן אז בשעת
מוט די מצווה איז ער אין אן אופן פון ציון וסימן אויף'ן אויבערשטן,
ן דאס איז די דרגא פון ציון וואס איז העכער פון ירושלים, ווארום ציון
ימט' עש פעמים הוי', דער ענין פון ז"א, און ירושלים איז דער ענין

ן פונדעסטוועגן איז אין פוצה פה ומצפצף, אמאל האבן גדולי ישראל
יתיים געזאגט אויף דעם ענין פון גיוס נשים אז דאס איז יהרג ועל
בור, אבער היינט איז קיינער ניט כוחה, און כבשו פניהם בקרקע.

מ׳זאגט איס אז ער דארף אזוי זאגן, טענה׳ט ער ווי קען ער זאגן א
גן, מ׳וועט ראך אים ניט גלויבן, זאגט מען איס אז דאס איז ניט דער
טער ליגן זיינער, אלע ווייסן אז ער לייגט, ביז ווי מ׳זאגט (סנה׳
ב) כך עונשו של בדאי אז אפילו ווען ער זאגט אן אמת גלויבט מען איס
ך ניט.

די גאנצע זאך וואס מ׳האט איס אויסגעקליבן איז דאך א ליגן, ווארום
וואס מ׳האט איס אויסגעקליבן איז ניט געווען דערפאר וואס מ׳האט
ואלט ער זאל זיצן אויף׳ן ביינקל, נאר כידוע די מעשה וואס איז געווען
רמלה, אז מ׳האט צוזאמען געקליבן ספרדים און מ׳האט זיי געזאגט אז
וואס וועט שטימען פאר איס וועט מען איס געבן הונדערט פונט צי צוויי
דערט פונט (איך האב דאס ניט מברר געווען), אבער אזוי ווי די בחירות
מן דיינען דאך בחשאי, קען ער דאך משנה זיין דאס וואס ער האט געזאגט
ער, האט מען גענומען די ספרדים וואס זיי זיינען פרימער - אין א
כ"נ, און מ׳האט זיי געזאגט אז אזוי ווי זיי געפינען זיך במקום קדוש
ן זיי שווערן, און דער וואס וועט שווערן אז ער וועט שטימען פאר איס,
ט מען איס גלייך געבן די געלט, און אזוי איז טאקע געווען. וואס
׳ א זאך וואס מ׳טוט באפי הלהא איז דאס ניט קיין לה"ר (ב"ב לט, א),
ו"כ א זאך וואס איז געשען געווארן פאר הונדערטער מענטשן (חסר הסיום).

בנוגע צו דעם יינה של הורה וואס איז דא אין רש"י:

דער פסוק זאגט "וכלי חרש גו׳", וואס דאס גייט אויף א מענטשן וואס
איז א כלי חרש, ווארום אדם יסודו מעפר, קען ער דאך נכשל ווערן, האט
איס אויף דעם געגעבן דעם ענין הקרבנות לכפר עליו.

איז בשעת מ׳גיט איס אן ענין פון בשר לאכילת מצוה, און מ׳זאגט איס
דאס איז א געשמאקע זאך, אזוי אז ער האט סיי עוה"ז און סיי עוה"ב,
ל פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת בעוה"ב, און ער דארף דאס עסן אין אן
ן פון למשחה - כדרך המלכים וכו׳, קומט דער יצה"ר און קילט איס אפ,
ער שטופט איס אפ ביז ס׳גייט דורך די נאכט ווארום ער פארגעסט איס
עניניס פון דער פינסטערניש פון דער נאכט, קען ער דאך מיינען אז
איז דאס, ס׳איז פארפאלן, און אויף דעם זאגט מען איס אז ס׳איז ניטא
ן פארפאלן, און ער קען דאס מתקן זיין. אבער ניט דורך דעם וואס ער
ט דאס מכלה זיין אינגאנצן - עיבוד צורה, נאר ער דארף דאס פארברענען
עלה זיין אינגאנצן פון דער וועלט - צו רוחניות ווארום וויבאלד אז
האט דאס ניט גענוצט, דארף ער דאס ארויסנעמען פון וועלט, צו רוחניות.

אבער במה דברים אמורים אויב מ׳טשעפעט ניט קיין גוף פון א אידן,
ר אויב דא איז אריינגעמישט א גוף פון א אידן, ס׳איז נבלע געווארן
איס, איז ח"ו צו פארברענען דאס, נאר ס׳דארף זיין ישבר - א תנועה
תשובה, וואס אשכון ואת דכא ושפל רוח (ישעי׳ נז, טו), און לב נשבר
בה אלקים לא תבזה (תהילים נא, יט), און דעמולט טוט זיך אויף די מעלה
תשובה וכו׳.

ס׳איז דאך אבער אין המשל דומה לנמשל, ווארום ביי א קרבן האט ער
ניט קיין אנדער ברירה, ער מוז אפקאכן די פלייש, און דערנאך מוז ער
רעכן דעם כלי, אבער בנמשל קען מען דאך אזוי ניט זאגן, איז וואס איז
עצה?

אויף דעם זאגט מען אים, ווער הייסט דיר זיין א כלי קיבול, א גאנצע
זאוה פון א כלי, האב א לב בשר, און ליבא פליג לכל שייפין (זח"ג קסא,
- צום גאנצן גוף, וועט זיין ווי ער זאגט פריער אז בשעת ס'איז דא
ליקע בשר, איז כל דבר אוכל אשר יגע ויבלע ממנה יקדש.

און ווי רש"י איז אין דעם מדייק "תאכל כחומר שבה", וואס דער דיוק
ן חומר איז ניט אזוי מובן, ווארום ער האט דאך געקאנט זאגן תאכל כחטאת
ם? נאר דערמיט קומט ער צו מרמז זיין אז ער פועל'ט אן עלי' אין די
מריות, וואס דאס איז דער ענין פון א קרבן, צו מעלה זיין אויף די חומריות,
אט דערפאר האט ר' ישמעאל געשריבן בפנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת
ינה (שבת יב, ב), וואס דאס איז דאך זיכער אז די עבודה רוחניה וואס
ז אין דערויף האט ד"י אפגעטאן בשלימותה, ווארום ער האט דאך זיכער
וואוטב ווי מ'דארף תשובה טאן, אעפ"כ האט ער געשריבן אז ער וועט ברייגגען
חטאה שמינה - א קרבן בגשמיות. און אין דער בהמה הגשמיה גופא איז ער
ייק ניט אין אנדערע ענינים נאר דוקא אין "שמינה" וואס אין וואס באטייט
ר ענין פון שמינה - איז דאס אין בשר, ווארום אין די עצמות וקרנים וכו'
ז ניטא קיין חילוק, מער ניט אין דעם בשר - ענין החומריות, ווארום די
ליה פון קרבנות איז אויף מעלה זיין די חומריות פון וועלט.

בנוגע דעם דיוק פארוואס שרייבט רש"י "דפיו" און ניט בליעהו, איז
ס דערפאר וואס דער ענין פון דפיו איז מורה אז דערזאר וויערט דאס נוהן
ם לפגם, און וויבאלד רש"י וויל דא שולל זיין די סברא (הנזכרת לעיל)
בשעה דאס וועט זיין נוהן טעם לפגם וועט דאס זיין מותר, דערפאר שרייבט
אז ער איז ניט מוציא "דפיו", אע"פ אז דאס איז סיי ווי נוהן טעם לפגם
ווארום דער טעם דא איז משום נוהר. (קטע זה איננו ברור).

ויה"ר אז דורך דעם זאל זיין בקרוב דער ענין פון בוקדה של גאולה, -
ן ווי ס'איז דא אין דערויף א פלא'דיקער אוה"ח אין אנהויב אונזער
שה, אויף "היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר", וואס ער
יטשט אז כל הלילה גייט אויף'ן גלות, און אזוי ווי יומו של הקב"ה איז
ף שנה, איז דאך דער בוקר באמצעו, בשנת ת"ק, און וויבאלד אז דער חורבן
ז געווען באלף הרביעי, איז דאך געווען איין בוקר פון אלף החמישי, וואס
לו זכו וואלט דעמאלט געווען די גאולה, און וויבאלד אז ס'איז ניט געווען
לו זכו, איז דא דער צווייטער בוקר, פון אלף הששי, און דאס איז נרמז
ן דעם וואס ער שרייבט צוויי מאל - בבוקר בבוקר, וואס דאס איז דומה
יף שנה ה"ק לאלף הששי.

וואס דעמולט האט זיך אנגעהויבן די גאולה, ווארום דער גילוי הבעש"ט
ז דאך געווען בשנת תצ"ד, וואס די שנת השבע דערפון איז ת"ק -

און דערנאך ברייגגט ער די מחלוקה פון רמב"ם מיטן ראב"ד (הל' תשובה
ו ה"ה) בנוגע צו ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, פארוואס מ'האט
ניש געווען די מצרים אע"פ אז ס'איז געווען בגזירה, וואס דער ראב"ד
לט אז דאס איז געווען מצד ההוספה וואס זיי האבן מוסיף געווען אויף
ר גזירה, און דער רמב"ם האלט אז דאס איז אויף דעם עצם עשי' - וויבאלד
י האבן דאס געטאן ניט מצד די גזירה פון דעם אויבערשטן, נאר מיט א
יגענע רשעות וכו'. און ער איז דאס מהווך, ווארום פון דער הוספה וואס
י האבן מוסיף געווען איז מוכח אז דאס האבן זיי געטאן אלץ א אייגענעם
ין, ניט מצד די גזירה. ווארום אויב זיי וואלטן דאס געטאן מצד די גזירה,
אלטן זיי טאן וויפיל דער אויבערשטער האט געוואלט, און דערנאך וואלטן

- זיי -

געטראגן אידן אויף די הענט. און ער פירט אויס אז דאס וועט זיין
ד לבא, אז מ'וועט מעניש זיין די גויים אויף דעם וואס זיי האבן געטאן
, וואס דאס מיינט על המזבח און אצל המזבח, אז מ'וועט מעניש זיין די
ם וואס האבן מוסיף געווען - וואס דאס מיינט "על" און "אצל".

און מ'פועל'ט אז רבים מעמי הארץ מתיהדים - גיור כהלכה, און ס'וועט
ליהודים היתה אורה זו תורה, ושמחה זה יו"ט, וששון זו מילה, ויקר
תפילין (מגילה טז, ב), און פון דעם וועט נמשך ווערן אורה ושמחה
ן ויקר כפשוטו.

און ס'וועט זיין "אלה ברכב ואלו בסוסים ואנחנו בשם ה' אלקינו
-", און ס'וועט זיין "כי תצא למלחמה וראית סוס ורכב גו'" לשון יחיד,
ם אינם חשובים לפניו אלא כסוס אחד, כהמשך הכתוב - "עם רב ממך", אז
וואס ס'איז "רב", איז "ממך" - דערפאר וואס ער איז זיי מחשיב, און
ו נתפעל פון זיי, וואס באמת וואלטן זיי געדארפט אינגאנצן ניט זיין
אפי' כסוס אחד אויך ניט, מערניט כדי א איד זאל קענען אויסקלייבן
__תו החפשית__ אין אלקות, איז מען זיי מחשיב כסוס אחד, און ס'ווערט
פול עליהם אימתה ופחד ובניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, בגאולה
ית והשלימה ע"י משיח צדקנו בעגלא דידן.

ציוה לנגן עוצו עצה, ניעט ניעט ניקאווא. ציוה לשלוחים הנוסעים
אפריקה לומר לחיים, ואח"כ התחיל לנגן ופרצת.

אחר תפילת המנחה התחיל לנגן ניעט ניעט ניקאווא.

השמטה

לשיחת ש"פ ויקרא, פ' זכור ש.ז.

' שו"ה איז נדפס וכמאמר הבהיר, וצ"ל: וכמאמר הבחיי (פרשתנו א, ח),
'ז בספר הבהיר...

: שו"ה מלחמה נדפס מיט א פארטיי וכו', אבער, וצ"ל מיט א פארטיי וכו',
ו ס'איז דאך יתמו חטאים ולא חוטאים (ברכות י, א), האב איך ניט געוואלט
ען דעם נאמען פון דעם איש פרטי, אבער...

*

*

*

__ת' בלתי מוגה__