י"ב סיון

א. דער אלטער רבי פסק'נט בסידו־רו[1] אז מען זאגט ניט קיין תחנון — „מר"ח סיון עד י"ב[2] בו ועד בכלל דהיינו ה' ימים אחר חג השבועות כי החג יש לו תשלומין כל שבעה" — און ווי די גמרא[3] לערנט עס אפ (אז אויך חגה"ש האט תשלומין) פון פסוק[4] „בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות" — מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה.

דארף מען פארשטיין: ביי חג המצות און חג הסוכות זיינען די ימי התשלומין אין טעג וועלכע זיינען א טייל פון דעם חג, טעג פון חול המועד והחג. און בכמה ענינים זיינען זיי יו"ט[5]; משא"כ ביי חג השבועות זיינען די ימי התשלו־מין „חול גמור"[6]. איז ניט גלאטיק: ווי אזוי קען מען אפלערנען תשלומין פון חג השבועות פון די תשלומין של פסח וסוכות, בשעת אז ביי חג השבועות קומט צו א חידוש גדול — מקריב זיין קרבן החג ביום חול גמור?

נאך מער: ביי די תשלומין פון פסח וסוכות איז פאראן א פלוגתא[7] צי „תשלומין לראשון" אדער „תשלומין זה לזה": „תשלומין לראשון" מיינט אז „יום אחד עשה הכתוב עיקר בכולן"[8] [און דערפאר, איינער וואס איז ניט געוועזן א בר חיובא ביום ראשון און ערשט אין די שפעטערדיקע טעג איז ער געווארן א בר חיובא, איז ער ניט מחוייב צו ברענ־גען די קרבנות, ווייל בשעת החיוב (ביום ראשון) איז ער ניט געוועזן קיין בר חיובא]; און „תשלומין זה לזה" מיינט אז „אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו"[9] (און דעריבער, אפילו איינער וואס איז ניט ראוי צו ברענגען דעם קרבן ביום ראשון, ווערט אויף אים א חיוב אין דעם יום שלאח"ז).

שטייט אין תוספות[6], אז אט־די פלוגתא איז בלויז ביי פסח וסוכות, אבער ביי עצרת וואס די ימי התשלומין זיינען „חול גמור" איז „לא מסתבר למימר תשלומין זה לזה" (אז אין די ימי החול שלאחרי היו"ט זאל זיין „חובתו תלוי' בו בעצמו").

קומט אויס, אז די תשלומין פון שבועות האבן (לויטן מ"ד „תשלומין זה לזה") אן אנדער גדר ווי די תשלומין פון פסח וסוכות — איז דאך ניטא א היקש (גמור) פון חה"ש צו די צוויי[10]?

---

1) לפני ובא לציון — ודלא כמ"ש בשו"ע שלו (או"ח סו"ס תצד) דא"א תחנון (רק) עד ח' בו.

2) ודלא כי"א דגם בי"ג משום ספיקא דיומא (הובא בשע"ת או"ח סקל"א סקי"ט). וי"ל טעמי' דאדה"ז, מפני דכל ענין תשלומין אלו הוא רק בענין קרבנות, ולית תמן ספיקא דיומא. וראה שיחת ליל י"ב סיון תשד"מ.

3) חגיגה יז, א (וש"נ). וראה רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ז.

4) ראה טז, טז.

5) ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתקכ"ט ס"ו דחג הם. וראה מ"מ לשו"ע שלו (על הגליון) סי' רמב ס"א דלענין קרבנות (שזהו ענין התשלומין) קרוי גם מקרא קדש. וראה אנציקלופדי' תלמודית ערך חול המועד בתחלתו. וש"נ.

6) תוד"ה תשלומין — חגיגה ט, א.

7) חגיגה ב, א. שם ט, א. וראה ירושלמי שם פ"א ה"א ובמפרשים שם.

8) רש"י ד"ה כולן תשלומין לראשון, חגיגה ט, א.

9) רש"י חגיגה שם ד"ה כולן תשלומין זל"ז. וראה גם רש"י שם ב, א ד"ה הניחא: לשון הירושלמי שם.

10) כן הקשה בשפת אמת לחגיגה יז, א. וראה גם שו"ת חת"ס ח"ז סכ"ח.

ב. ויש לומר דעם ביאור אין דעם:

דער ענין פון תשלומין איז בהתאם צום תוכן היו"ט. ועד"ז ביי חג השבועות: דאָס וואָס די ימי התשלומין פון חג השבועות זיינען אין ימות החול, איז ניט אַ בדרך ממילא ענין — וויבאַלד שבועות איז בלויז איין טאָג איז מוכרח אַז די ימי התשלומין פון שבועות זיינען בימי החול — נאָר דאָס איז בדיוק: דער תוכן פון שבועות איז גורם אַז די תשלומין שלו זאָלן זיין אין ימות החול (כדלקמן סעיף יא).

[נאָך מער: וויבאַלד אַז אַלע עניני התורה זיינען בתכלית הדיוק, דאַרף מען זאָגן, אַז אַזוי ווי בפשטות הענינים, זיינען די ימי התשלומין פון שבועות ימי החול דערפאַר וואָס שבועות איז יום אחד — עד"ז בתוכן הענינים, אַז אַט־דער תוכן אין חג השבועות וואָס איז מחייב אַז די תשלומין שלו זאָלן זיין בימי החול, איז ער אויך פאַרבונדן מיט דעם וואָס חג השבועות איז יום אחד].

און דערפאַר קען מען אַפּלערנען די תשלומין פון שבועות פון פסח וסוכות (אויך לויט דער דיעה אַז „תשלומין זל"ז"): דער לימוד איז אויף דעם כללות הענין אַז אויך ביי חג השבועות איז דאָ אַן ענין פון תשלומין; אָבער נאָך דעם ווי מען ווייס אַז אויך ביי חגה"ש איז דאָ תשלומין, איז „אוקי באתרא"[11], אַז דער גדר התשלומין שלו איז בהתאם צום תוכן פון שבועות.

ג. ענין הנ"ל — אַז דאָס וואָס די תשלומין פון חגה"ש זיינען אין ימי החול איז פאַרבונדן מיטן תוכן החג, איז נאָך מער מוכרח לויטן ביאור אין דעם לשון חז"ל הנ"ל (בנוגע ימי התשלומין פון די ג' רגלים) — „תשלומין כל שבעה". דלכאורה תמוה:

הקרבת קרבנות החג אין יו"ט ראשון איז דאָך ניט קיין תשלומין, נאָר דאָס איז זמן חיובם, עיקר החיוב[12]; ובפרט לויט דער (דעה ו)הלכה[13] אַז „כולן תשלומין לראשון", איז דאָך זיכער אַז עיקר החיוב איז ביום הראשון — איז ווי זאָגט מען „תשלומין כל שבעה", בשעת תשלומין איז נאָר אין די ששה ימים וואָס קומען נאָכן יום ראשון[14]?

איינער פון די ביאורים אין דעם[15]: עס איז דאָ אַן אונטערשייד צווישן דעם ענין התשלומין ביי קרבנות החג און דעם ענין התשלומין ביי אַנדערע עניני תורה:

בכלל איז דער באַדייט פון תשלומין — אַז מ'איז משלים אַ דבר חסר. ד.ה. מ'איז משלים אַ זאַך וואָס מ'האָט פריער פאַרפעלט. איז דערפון גופא פאַרשטאַנדיק, אַז דער ענין פון תשלומין איז אַ „בדיעבד'דיקער" ענין, דאָס איז ניט דער זמן פון דעם ענין.

[ולדוגמא — דער ענין פון פסח שני, וואָס מען דאַרף ברענגען „את הפסח במועדו, תעשו אותו במועדו"[16], ס'איז נאָר אַז אויב איינער האָט פאַרפעלט דעם חיוב, גיט אים דאַמאָלס תורה אַ מעגלעכקייט דאָס צו משלים זיין בזמן

---

11) ראה בארוכה לקו"ש חכ"ג (ע' 22 ואילך) דוגמאות מכמה ענינים בתורה עד"ז.

12) ראה חגיגה ז, א „בעיקר הרגל" (וברש"י שם). וראה רש"י ד"ה ביו"ט (שם, ב) דעיקר מצותן ביום ראשון (וראה לקמן הערה 27). וראה שם ט, א: אותו אתה חוגג .. למה נאמר שבעה לתשלומין.

13) רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ד. שם פ"ב ה"ה.

14) ולהעיר מלשון הרמב"ם שם פ"א ה"ז: ויש לו תשלומין כל ששת ימים שלאחר חגה"ש.

15) ראה עוד ביאור — שיחת ליל י"ב סיון תשמ"ב.

16) בהעלתך ט, ב. שם, ג.

אחר — בפסח שני[17]. אָבער מלכתחילה טאָר מען זיך ניט סומך זיין אויף פסח שני, ווייל מען דאַרף מקריב זיין דעם פסח ראשון אין זיין זמן — י"ד ניסן].

אָבער די ימי תשלומין פון די קרבנות החג זיינען אַנדערש — ביי זיי גיט תורה מלכתחילה שבעת ימים אויף ברענגען דעם קרבן, אַזוי, אַז דער זמן הקרבן איז מלכתחילה שבעת ימים.

ואע"פ אַז דער וואָס קען מקדים זיין און ברענגען זיין קרבן ביום ראשון של חג טאָר ניט מאחר זיין און ברענגען דעם קרבן אין די תשלומין טעג, און ווי דער רמב"ם פסק'נט[18] „מצוה להקדים ולהקריב בראשון . . וכל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר[19] נוגי ממועד אספתי" — איז דאָס אָבער ניט אַ דין מצד דעם זמן הקרבן (אַז מ'האָט פאַרפעלט ברענגען דעם קרבן בזמן הקרבן), נאָר בלויז אַז דער מאחר איז מגונה, חסרון בהגברא[20]: דער מאחר זיין בשעת מען קען מקדים זיין, איז אַ הנהגת הגברא „מגונה". אָבער אויך ווען מען ברענגט אים באיחור, נאָך דעם יום ראשון, איז עס אַ קרבן „בזמנו"[21].

17) ואין זה שייך להפלוגתא (פסחים צג, א־ב. הובאה בחגיגה וירושלמי שנסמנו בסוף ההערה) אי פ"ש הוי תשלומין דראשון או תקנתא דראשון או רגל בפ"ע — כי לכו"ע ענינו של פ"ש בפשטות הוא (כפשוטו של מקרא) עבור זה שלא הקריב קרבן פסח במועדו ובא להשלים חיובו [אלא שלמ"ד רגל בפ"ע גם אם לא הי' חייב בראשון מביא פ"ש (פסחים שם). וראה לקו"ש חי"ח ע' 126 ואילך]. ולכו"ע אסור לאדם לסמוך לכתחילה על פסח שני ולא להביא פסח ראשון [כי גם למ"ד תקנתא דראשון ואינו חייב כרת עד שלא יקריב בשני — ה"ז בגדר „תקנתא"*, תיקון העבר].

ומובן ג"כ, דאף שבעיקר ענינן התשלומין דקרבנות החג שונה מפסח שני (כדלקמן בפנים) — אין זה סותר שלמדין כמה פרטים זמ"ז (ראה חגיגה ט, סע"א ואילך. ירושלמי חגיגה שם. ועוד). ואכ"מ.

18) הל' חגיגה פ"א ה"ה.

*) לדעת הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ה ה"א־ב) כ"ה גם למ"ד רגל בפ"ע, ובצפע"נ לרמב"ם בתחלתו (א, סע"ב) דלשיטת הרמב"ם גם פסח שני לא הוי גדר השלמה. אבל לכאורה אין כוונתו בזה שזהו כמו ז' ימי החג להסברא ד„**חד** זמן הוא" (ראה לקמן הערה 21), שהרי (גם) בס' היד נמנו פסח ראשון ופ"ש **כשתי** מצות (ראה הכותרת להל' ק"פ. שם פ"ה ה"א). ולכאורה כוונתו רק שפ"ש נקרא „זמן" קרבן, אבל הוא זמן **בפ"ע**. וראה לקו"ש חי"ח ע' 128 ואילך. ואכ"מ.

19) צפני' ג, יח.

20) ראה יתירה מזו טורי אבן לר"ה (ד, ב ד"ה ורבנן. וכן טו"א לחגיגה ט, ב ד"ה אלא למ"ד) ד„לאו איסורא איכא למאחר אלא זירוז בעלמא הוא מדרבנן משום דזריזין מקדימים למצות". וראה מגילה ה, סע"א וברש"י שם ד"ה כ"ז חגיגה. פני יהושע למשנה מגילה שם. ולהעיר מחגיגה ז, ריש ע"ב: פושעים . . זריזין (וברש"י שם).

אבל גם את"ל שלדעת הרמב"ם הוא איסור גמור, לכאורה ה"ז ענין רק בהגברא, ולא שחסר בזמן ההקרבה.

[בהגהות יד איתן והר המורי' לרמב"ם שם, דמקור הרמב"ם הוא מברכות כח, סע"א: דאחרו זמני מועדיא דבירושלים. ולפ"ז צ"ל לכאו' שחסר בזמן הקרבן. אבל מלשון הרמב"ם „ה"ז מגונה" משמע שהחסרון הוא רק מצד הגברא (ולא שחסר בזמן הקרבן). ולהעיר מצפע"נ הפלאה בהשמטות (נד, ג) דשחרית הוא „זמן נמשך" (ולא זמן תשלומין) ומ"מ שייך בי' „נוגי ממועד גו'" אלא רק „לישנא דצערא הוא" (ברכות שם). ע"ש. ואכ"מ].

21) ראה גם טורי אבן ופנ"י (שבהערה הקודמת). ולהעיר מצפע"נ לרמב"ם בתחלתו (א, סע"ב. וכן בהשמטות לשם — בצפע"נ הפלאה בסופו (נד, ד). מהד"ת כו, א) דיש מ"ד בירושלמי חגיגה פ"א דכל ז' ימי החג הוי זמן חגיגה ולא גדר השלמה, „גדר נמשך וחד זמן הוא". אבל ע"פ המבואר לקמן בפנים (סעיף ה) דגדר התשלומין כאן הוא רק מצד הגברא — י"ל דלכו"ע הוי זמן חגיגה, גם למ"ד תשלומין דראשון (כדלקמן שם והערה 28).

במאירי למשנה חגיגה (ט, א. ועד"ז במאירי פסחים עא, א) „שיש לקרבנות . . תשלומין . . שלא נאמר עליו עבר יומו בטל קרבנו אלא יש לו תשלומין כל ז'", ומשמע שזמן התשלומין אינו „יומו" (וראה לשונו שהועתק לקמן הערה 28). אבל י"ל שלאחרי שהתורה חידשה שיש תשלומין, שוב ה"ז „יומו" וזמנו. ועצ"ע.

ד. א הוכחה אויף דעם:

איינער פון די קרבנות אין וועלכע מ'איז מחוייב בימי הרגל איז עולת ראי'[22]. און וויבאלד דאס איז א קרבן עולה וועלכער איז כולו לה'[23], האלטן בית שמאי אז מען טאר עס ניט מקריב זיין ביו"ט[24], ווייל עס איז ניטא דערביי קיין צורך „אוכל נפש", דא איז בלויז פאראן אכילת גבוה אבער ניט „לכם"[25]. און לשיטתם ברענגט מען די עולות ראי' ערשט במוצאי יו"ט ראשון.

איז לכאורה תמוה ביותר — לויט ב"ש קומט אויס א דבר והיפוכו: תורה איז מחייב א אידן אין א קרבן און זאגט אז עיקר החיוב איז ביו"ט ראשון, און צוזאַמען דערמיט אסר'ט תורה א אידן צו ברענגען דעם קרבן בזמן פון עיקר החיוב, נאר הייסט אים ברענגען בזמן תשלומין!

[און לויט ווי דער אלטער רבי שרייבט בשולחן ערוך שלו[26] — האבן אויך בית הלל (און „הרבה מישראל") זיך געפירט אין דעם ענין ווי ב"ש און געבראכט די עולות ראי' במוצאי יו"ט].

נאך מער: בחג השבועות קומט גאר אויס, אז די הקרבה פון עולת ראי' של יו"ט איז דוקא בימי החול — נאכדעם ווי דער יו"ט איז שוין אדורך!

איז דערפון גופא געדרונגען[26*], אז דער ענין פון תשלומין בנוגע די קרבנות החג איז ניט אן ענין פון בדיעבד, נאר דאס איז מלכתחילה זמן הקרבן. און דעריבער האלטן ב"ש[27] אז מ'טאר ניט דוחה זיין יו"ט צוליב הקרבת עולת ראי' ביי וועלכע עס איז ניטא קיין צורך אוכל נפש, ווייל אויך למחרתו איז עס בזמנו.

ה. ועפ"ז יובן דער לשון „תשלומין כל שבעה":

ע"פ הנ"ל אז אלע שבעת ימים זיינען „זמן" הקרבן, דארף מען זאגן, אז דער גדר פון תשלומין אין דעם ענין איז בלויז מצד ה„גברא". ד.ה. אז אפילו איינער וואס אים פעלט זריזות און האט ניט מקריב געווען ביום ראשון — גיט אים תורה די אפשריות צו משלים זיין און ברענגען די קרבנות אין די ימים שלאח"ז.

[ס'איז ניט קיין סתירה פון דער הלכה[13] אז „כולן תשלומין לראשון" פון וועלכער ס'איז משמע אז דער עיקר החיוב איז ביום ראשון און די שפעטערדיקע טעג זיינען בלויז „תשלומין" —

22) ריש חגיגה. שם ו, ב. רמב"ם ריש הל' חגיגה.

23) ראה חגיגה שם (ו, ב) „שהראיי' עולה כולה לגבוה".

24) ביצה יט, א. חגיגה ז, ב. יז, א.

25) פרש"י (במקומות שבהערה הקודמת) — ע"פ ביצה (כ, ב). וראה רש"י חגיגה יז, א ד"ה יום טבוח (ובתוס' שם) דלב"ש גם החגיגה אינה קריבה ביו"ט. ואכ"מ.

26) או"ח סתצ"ד סי"ט. — מקורו של אדה"ז נת' לעיל ע' 24 ואילך.

*26) וראה שו"ת חת"ס הנ"ל (הערה 10) ד"ה ובמחילת כבודם.

27) ומכיון שבדבר זה „עשו ב"ה כדבריהם" (כנ"ל משו"ע אדה"ז) — עכצ"ל שגם ב"ה ס"ל שעכ"פ זהו „זמן" הקרבן ולא רק „השלמה" (דאל"כ איך הקילו לעשות כב"ש ולא הקריבו בזמן). וראה לעיל שם הערה 52.

בפרש"י חגיגה (ז, ב ד"ה ביו"ט) דזה ש„שרו ב"ה בעולת ראי' (ביו"ט) . . אע"פ שיש להן תשלומין" הוא משום ד„עיקר מצותן ביום ראשון". אבל ראה שפת אמת חגיגה שם ש(נוסף לזה שברש"י ביצה (יט, א ד"ה אבל. כ, ב ד"ה אף זו) פי' הטעם „שמא יאנס ולא יקריבנה בשאר הימים" — הנה) כוונת רש"י היא (לא שאם יקריב אח"כ יחסר „עיקר מצותן", כ"א) שמפני זה נחשב זמנה קבוע, וכמפורש בביצה (כ, ב. ובתוס' שבהערה 25 בשם הירושלמי) שזהו טעמם דב"ה שדחי יו"ט. ועפ"ז מתרץ שם קושיית הטו"א (שם) על פרש"י דאם „עיקר מצותן ביום ראשון" א"כ חגיגה וראי' לא יקריבו ביו"ט אחרון (גם לב"ה) כיון שאין עיקר מצותן בימים אלו — כי גם בימי תשלומין הוי זמנה קבוע. ע"ש.

ווייל דער ענין פון „תשלומין לראשון" איז בלויז בנוגע צו חלות החיוב, ד.ה. אַז דער חיוב צו ברענגען דעם קרבן לייגט זיך (ניט אויף יעדערן פון די שבעת ימים פאַר זיך — „אין לך יום בהם שאין חובתו תלוי' בו בעצמו" — נאָר דער חיוב איז חל) אויף יום ראשון, און דער חיוב פון די שפּעטערדיקע טעג איז בלויז אַ המשך פון דעם חיוב ביום ראשון (ובמילא, אויב עס איז ניטאָ קיין חיוב ביום ראשון, קען במילא ניט זיין קיין המשך, אַ קרבן אין די ימים שלאח"ז).

אָבער לכו"ע, איז דער ברענגען די קרבנות לאחרי יום ראשון ניט קיין הקרבה „בדיעבד", וואָס מען פאַרפעלט „זמן" קרבן, נאָר דאָס איז זמן הקרבן[28].

און וויבאַלד אַז דער גדר התשלומין איז (בעיקר) אַן ענין מצד זריזות הגברא[29] — איז דאַך שייך דער ענין פון תשלומין אויך בנוגע צו יום ראשון. וואָרום מצד ענין הזריזות דאַרף מען מקדים זיין צו ברענגען דעם קרבן וואָס פריער ביום ראשון גופא, גלייך „בצפרא"[30]. ובמילא ווען איינער איז זיך ניט מזדרז צו ברענגען די קרבנות גלייך „בצפרא", איז דער ברענגען שפּעטער אין טאָג (ביום ראשון גופא) אַ גדר פון תשלומין — קומט אויס, אַז דער ענין התשלומין איז דאָ „כל שבעה"[31].

— וואָס ע"פ כל הנ"ל (אַז די שבעת ימים זיינען „זמן" הקרבן) קומט אויס, אַז ביי חג השבועות האָט תורה מלכתחילה אויסגעשטעלט דעם „זמן" פון די קר־בנות החג שלו אין אַן אופן, אַז די „שבעת ימים" פון זמן הקרבנות זיינען כולל סיי דעם יו"ט (ובפרט שלאחרי ה„צפרא") און סיי די ימות החול (שלאחרי היו"ט) בשווה!

ו. דער ביאור אין דעם:

עס איז ידוע אַז בעת מתן תורה איז געוועזן די בחירה אין עם ישראל. ווי דער פסק דין פון מגן אברהם[32] — אַראָפּגעבראַכט אין אַלטן רבי'נס שולחן ערוך[33] — אַז ביים זאָגן (אין ברכות ק"ש) „ובנו בחרת מכל עם ולשון" דאַרף מען מכוין זיין אויף מתן תורה[34].

אין וואָס באַשטייט דער חידוש פון „בחירה" אין עם ישראל לגבי פריער? אויך פאַר מ"ת זיינען אידן שוין געווען אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע אומות. ווי מען געפינט נאָך פאַר יציאת מצרים אַז שוין דעמאָלט ווערן אידן אָנגערופן „בני בכורי ישראל"[35]; איז פאַרוואָס זאָגט מען אַז ערשט ביי מ"ת האָט דער אויבערשטער בוחר געווען אין אידן?

28) ולשון רש"י (חגיגה ט, א ד"ה כולן תשלומין לראשון) „יום אחד עשה הכתוב עיקר" — י"ל הכוונה שאז חלות החיוב. ואולי יש לפרש כן גם לשון המאירי שם: עיקר החיוב בראי' בחגיגה בראשון הוא ולא בשאר הימים וכשהוא חוגג בשאר הימים אינו חוגג אלא בתורת תשלומין של ראשון. ודוחק. וראה לעיל הערה 21.

29) ולכאורה מוכרח לומר כן להמ"ד „תשלומין זה לזה", וכפרש"י חגיגה שם (ד"ה כולן תשלומין זל"ז) שלמ"ד זה „יום ראשון שהוא נראה להביא עיקר לדידי' וימיו שלאחריו תשלומין לו" — דלכאורה, איפה מרומז בקרא שעיקר זמן קרבן הוא ב„יום ראשון שהוא נראה להביא" (והוא „עיקר" רק „לדידי'")? ועכצ"ל שהו"ע בהגברא, כבפנים.

30) ראה פסחים ד, א.

31) ואולי בלשון זה נרמז ג"כ שכל השבעת ימים הם נקודה אחת (או בלשון הצפע"נ הנ"ל הערה 21 „חד זמן").

32) סי' ס סק"ב.

33) שם סעיף ד.

34) ראה גם אבודרהם בקידוש ליל שבת בטעם שאין אומרים בשבת אשר בחר בנו כו', אתה בחרתנו כו'.

35) שמות ד, כב (וראה שם, כג).

והסברה בזה (ווי געזעדט שוין כמה פעמים[36]): דער אמת'ער באַדייט פון בחירה איז — אַז מען קלייבט אויס אַ זאַך בבחירה חפשית; דער וואָרט „בחירה" מיינט אַז מען קלייבט אויס די זאַך נאָר מצד דעם אייגענעם רצון הטוב, אָן קיין שום זאַך וואָס איז מכריח דעם בוחר.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אמיתית ענין הבחירה איז ניט פאַרבונדן מיט די מעלות וואָס דער דבר הנבחר פאַרמאָגט — ווייל ווען מען וויל אַ זאַך צוליב אירע מעלות — איז עס ניט קיין בחירה חפשית: דער אדם איז מוכרח צו וועלן די זאַך צוליב די מעלות וואָס זי פאַרמאָגט.

ז. און דאָס איז אויך דער עילוי וואָס האָט זיך אויפגעטאָן ביי מתן תורה לגבי פריער:

בשעת מ'קלייבט אויס אַ זאַך צוליב די מעלות אירע, איז דער עצם האדם „ניטאָ" אין דעם קלייבן, די סיבת הבחירה איז (ניט ער — ניט פון אים, נאָר) די מעלות וועלכע זיינען דאָ אין דער זאַך (שמחוץ הימנו).

דוקא ווען מען קלייבט אויס אַ זאַך אין אַן אופן פון בחירה חפשית — וואָס קומט בלויז מצד הבוחר — אין דעם איז פאַראַן דער עצם פון דעם בוחר.

ועד"ז בעניננו: פאַר מ"ת איז די אויסגעטיילטקייט פון אידן געווען מצד זייערע גרויסע מעלות וקדושה. און דערפאַר, אע"פ וואָס דער אויבערשטער האָט זיך „פאַרבונדן" מיט אידן, איז דאָס ניט דער ענין פון בחירת העצמות.

דוקא ביי מ"ת, ווען „אתה בחרתנו מכל העמים" — ניט (נאָר) מצד די מעלות פון אידן, נאָר ווייל אַזוי האָט דער אויבערשטער בוחר געווען, בבחירתו החפשית — דאַן האָט זיך אויפגעטאָן אַ פאַרבונד צווישן אידן מיטן אויבערשטן מצד מהותו ועצמותו ית'.

ח. כשם ווי דאָס איז בנוגע בחירת הקב"ה בבנ"י — עד"ז איז מצד אידן, אַז ביי מ"ת האָט זיך אויפגעטאָן אַז זייער עבודה איז מצד ענין הבחירה[37]:

פאַר מ"ת איז די עבודה פון אידן געקומען מצד דעם וואָס זיי האָבן דערהערט דעם גודל המעלה צו זיין אַן עובד ה' כו' אלקי אבי אברהם כו' בורא העולם וכו'. און וויבאַלד אַז די סיבה פון זייער התקשרות צום אויבערשטן איז געווען מצד דער מעלה פון עבודת ה', איז זייער עצם ניט געווען אין דעם. עס האָט ניט דורכגענומען זייער עצם.

ביי מ"ת, ווען דער אויבערשטער האָט בוחר געווען אין אידן, דאָס האָט פועל געווען בבני ישראל אַז זיי זאָלן בוחר זיין אין דעם אויבערשטן. דאָס וואָס אַ איד דינט דעם אויבערשטן איז ניט נאָר מצד די „חשבונות" ווי עבודת ה' איז אַ גוטע זאַך, נאָר ווייל אַזוי איז ער בוחר בבחירתו החפשית: אַ איד קלייבט אויס, אָן קיין שום טעם וסיבה (מבחוץ), צו זיין אַן עובד ה'. און וויבאַלד אַז די סיבה אויף זיין עבודה איז (ניט נאָר די מעלה כו' פון עבודת ה', נאָר) זיין בחירה,

---

36) ראה לקו"ש ח"ד ע' 1309. חי"א ע' 5 ואילך (ובהערות שם). ועוד.

37) ראה בארוכה לקו"ש חי"א שם. — ואע"פ שנאמר „(אנכי ה"א) אשר הוצאתיך מאמ"צ גו'" — אין זה טעם למה שקודמו, כ"א ענין שני (לדוגמא — שולל דקארו לו אלקא דאלקייא (סוף מנחות) — ראה פרש"י עה"פ).

וראה לקו"ש חכ"ו ע' 126 ואילך.

דעריבער ווערט זיין גאַנצער עצם „פאַרנומען" אין דער עבודה.

עפ"ז וועט מען פאַרשטיין[38] וואָס דער פסוק[39] זאָגט „החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים". דלכאורה תמוה[40]: וויבאַלד אַז דער אויבערשטער ווייזט אָן אַ אידן[41] ווי דורך „טוב" באַקומט מען „חיים" און דורך „רע" ווערט „מות"[42] — וואָס קומט דערנאָך דער ציווי „ובחרת בחיים"? צי דען דאַרף מען אָנזאָגן אַ מענטשן אַז ער זאָל אויסקלייבן „חיים" אַנשטאָט „מות"?!

איז איינער פון די ביאורים בזה, אַז דער דיוק דאָ איז „ובחרת בחיים": די תורה זאָגט אָן אַ אידן, אמת טאַקע אַז „נתתי לפניך" חיים וטוב אַזוי אַז דו זעסט מיט דיינע אויגן ווי דורך „טוב" דערגרייכט מען „חיים" — פונדעסטוועגן, אין וואָס פאַר אַן אופן דאַרף זיין עבודת ה', אין אַן אופן פון „ובחרת בחיים". דער טעם פון דיין טאָן „טוב" זאָל זיין ניט נאָר ווייל דיין שכל וועט דיר מכריח זיין ווייל טוב ברענגט צו חיים, נאָר טו אַזוי בבחירתך החפשית: דו קלייב אויס „חיים" (אפילו ווען אין דעם וואָלט ניט געווען קיין שום מעלה), און מיש ניט אַריין חשבונות פון שכל[43].

ט. ענין הנ"ל, אַז מ"ת האָט אויפגעטאָן אַז די עבודה פון אידן זאָל זיין מצד בחירה — דריקט זיך אויס אין מתן תורה גופא. והביאור בזה:

די עשרת הדברות זיינען דברים הכי פשוטים[44], וואָס אויך דער שכל אנושי איז זיי מחייב. נאָך מער: חז"ל זאָגן[45] אַז ביי „כל דיבור ודיבור של הקב"ה יצתה נשמתן". ולכאורה[46]: בשלמא דער דיבור „אנכי" און „לא יהי' לך" זיינען ענינים עיקריים וואָס רירן אָן דעם עצם פון אַ אידן (ביז אַז ביי זיי איז דער דין אַז „יהרג ואל יעבור"). אָבער וואָס פאַר אַ שייכות האָבן „כבד את אביך", „לא תגנוב", וכיו"ב, מיט פרחה נשמתן[47]?

נאָר אין דעם האָט זיך אויסגעדריקט דער אויפטו פון מ"ת, אַז אפילו ענינים וועלכע זיינען פאַרשטאַנדיק אין שכל האדם — טוט זיי אַ איד ניט מצד זיין שכל און פאַרשטאַנד בטיב הדבר ההוא, נאָר דערפאַר וואָס אַזוי איז ער בוחר צו טאָן.

און וויבאַלד מען טוט עס מצד בחירה, ליגט מען אין דעם מיט דעם גאַנצעם עצם, און ווי געדעדט פריער, אַז בחירה דערגרייכט ביז אין עצם האדם. און דערפאַר האָבן אַזוי אויך די שפּעטערדיקע דברות (וועלכע זיינען דברים פשוטים) אָנגערירט אין דעם עצם פון אידן און געבראַכט צו פרחה נשמתן.

יוד. דער אויבנדערמאָנטער ביאור בהנוגע צו מתן תורה גיט אויך אַ הסברה אין דעם וואָס יעדער יו"ט האָט

38) בהבא לקמן — להעיר ג"כ מלקו"ש ח"ד ע' 1340 ואילך.

39) נצבים ל, יט.

40) ראה גם לקו"ת ואתחנן יא, ב ואילך. ד"ה אם בחוקותי הש"ת פ"א־ב. ועוד.

41) ראה פרש"י עה"פ (ונת' בלקו"ש חי"ט ע' 274 ואילך).

42) ראה פרש"י נצבים שם, טו־יח.

43) ראה גם לקו"ש חי"ט שם (ע' 280 ואילך).

44) לקו"ת במדבר טו, סע"ג. ובכ"מ.

45) שבת פח, ב.

46) ראה גם לקו"ש חי"ז ע' 284.

47) להעיר משמו"ר (פכ"ט, ד) „ונגלה להם פרחה נשמתם", ובשהש"ר (פ"ה, ו) „מקול דיבורו הראשון". אבל בשבת שם מפורש שהי' „בכל דיבור ודיבור" (וראה גם חדא"ג מהרש"א שם).

מצות וועלכע זיינען ספעציעל פאַר דעם יו״ט (בחג המצות — סיפור ביצי״מ, אכילת מצה כו׳; בחג הסוכות — ישיבה בסוכה, ד׳ מינים), דאַקעגן חג השבועות האָט ניט קיין מצוה מיוחדת.

[וואָס דאָס איז איינער פון די טעמים[48] פאַרוואָס ער ווערט אָנגערופן „עצרת" — ווייל די זאַך וואָס טיילט אויס דעם יו״ט פון ימי החול איז „עצרת", דאָס אָפּהאַלטן זיך פון טאָן מלאכה, וועלכע איז דאָ בא אַלע יו״ט].

איז דער ענין אין דעם: די אַנדערע יו״ט דריקן אויס ענינים פרטיים ומעלות פרטיות אין דעם פאַרבונד, כביכול, פון דעם אויבערשטן מיט אידן ד.ה. דאָ רעדט מען וועגן דעם פאַרבונד צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן אין אַן אופן מסוים, און בהתאם לזה זיינען געגעבן געוואָרן מצוות וועלכע זאָלן אויס־דריקן דעם תוכן פרטי פון דעם יו״ט מסוים.

אָבער חג השבועות, זמן מתן תורתנו, דריקט אויס די בחירה פון אויבערשטן אין אידן און די בחירה פון אידן אין אויבערשטן — וואָס דאָס איז ניט קיין ענין פרטי, און דאָס האָט ניט קיין „ציור" (עס איז ניט באַגרענעצט צו איין אופן אָדער אַ צווייטן אופן אין דער התקשרות) — נאָר דאָס איז וואָס דער עצם פון אלקות איז בוחר אין עמו ישראל און דער עצם פון אידן איז בוחר בהקב״ה. און דער־פאַר קען מען דאָס ניט פאַרבינדן מיט אַ מצוה פרטית (די עצירה ממלאכה והשמחה — זיינען „משותפים" בכל המועדים).

יא. און דאָס איז אויך די הסברה אין דעם וואָס די תשלומין פון חג השבועות זיינען אין ימי החול:

די אַנדערע יו״ט וואָס זיי דריקן אויס דעם פאַרבונד צווישן דעם אויבערשטן מיט אידן מצד אַ תוכן ומעלה פרטית — זיינען זיי פאַרבונדן מיט אַן אויס־געטיילטן זמן. דער תוכן פרטי פון דעם יו״ט מאַכט אַז דער זמן פון יו״ט זאָל זיין אויסגעטיילט פון אַנדערע טעג, וואָס אין דעם זמן איז מאיר דער ענין מיוחד פון דעם יו״ט.

און דעריבער האָט ניט קיין אָרט אַז די קרבנות פון דעם חג זאָל זיין אין אַ זמן וואָס האָט ניט קיין שייכות מיט דעם יו״ט (שכולל גם — חול המועד).

אָבער חג השבועות דריקט אויס די התקשרות פון אויבערשטן מיט אידן מצד בחירה וועלכע האָט ניט קיין „ציור" און דערפאַר האָט זי ניט קיינע הגבלות (וכנ״ל אַז דערפאַר האָט ניט חג השבועות קיין מצוה מיוחדת).

און מהאי טעמא איז די „עבודה" וועלכע איז פאַרבונדן מיט חג הש־בועות — די קרבנות השייכים צו דעם חג — ניט באַגרענעצט צו דעם זמן היו״ט, נאָר מען קען ברענגען די קרבנות פון שבועות אויך אין ימים וועלכע זיינען ימי חול; און נאָך מער: די עולות ראי׳ פלעגן „הרבה מישראל" מלכתחילה ברענגען נאָך יו״ט (כנ״ל סעיף ד) — ווייל דער ענין הבחירה איז העכער פון דעם „ציור" און אויסגע־טיילטקייט פון זמן (היו״ט).

יב. עפ״ז וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות פון דעם ענין הנ״ל (בנוגע די

---

48) קדושת לוי דרוש לשבועות בתחלתו. — ויש לחלקה ממצות שמחת המועד — ע״פ המבואר בד״ה אתה אחד לאדהאמ״צ (וראה גם לקו״ש חט״ו ע׳ 227 ואילך. סה״מ מלוקט ח״א ע׳ תיד) לענין השביתה דשבת, שהיא קשורה עם בחי׳ יחידה דוקא. ע״ש.

תשלומין פון שבועות) צו דעם וואָס שבועות איז יום אחד:

דער אַלטער רבי איז מבאר[49] דעם טעם פאַרוואָס חג השבועות „אינו אלא יום אחד בלבד משא״כ בפסח וסוכות שהן ז׳ ימים״ — אַז פסח וסוכות זיינען פאַרבונדן מיט די ז׳ מדות, און דערפאַר קומט עס אַראָפּ אין זמן פון שבעת ימים; משא״כ חגה״ש זמן קבלת התורה, „הוא בחי׳ יחידה שלמעלה מהתחלקות ז׳ מדות״, און דערפאַר קומט עס אַראָפּ אין זמן אין אַן אופן פון „יום אחד״ (דער מספר ווי ער איז העכער פון התחלקות).

ד.ה.: פסח און סוכות זיינען פאַרבונדן מיט דער התגלות אלקות וואָס איז מלובש אין די ז׳ מדות, דער גילוי איז פאַרבונדן מיט אַ „ציור״ כביכול און מיט אַ תוכן פרטי (למעלה, ועד״ז למטה ביים אדם); משא״כ בחגה״ש איז די התקשרות אַזאַ וועלכע איז העכער פון התחלקות למעלה, און פאַרבונדן מיט דער פשיטות פון יחידה, ווייל שבועות איז דער זמן פון בחירה. און דערפאַר איז עס יום אחד בלבד[50], יחיד שלמעלה מאחד סתם[51].

קומט אויס, אַז אויך אין דעם „זמן״ פון שבועות איז מודגש ווי שבועות איז בעצם אַן ענין וואָס איז העכער פון התחלקות הזמן; און דעריבער ווערט אַזוי נסתעף בנוגע דעם זמן פון די קרבנות החג, אַז עס איז העכער פון די התחלקות פון יו״ט וחול, די שבעת ימים זיינען כולל סיי דעם טאָג פון יו״ט און סיי די ימי החול (שלאחרי היו״ט) — כאחד.

(משיחות יום ב׳ דחגה״ש
וש״פ נשא תשמ״ג)

49) תו״א יתרו בהוספות קט, סע״ד ואילך.

50) עפ״ז יש לבאר השייכות דקרבנות של אשר — „שהקריבו קרבנו ע״ש הבחירה שבחר הקב״ה בישראל״ (במדב״ר פי״ד, י. ע״ש) — ליום עשתי עשר (נשא ז, עב), מספר י״א המורה על בחי׳ הכתרי (שלמעלה מיו״ד ספירות) — ראה תו״א שם, שמ״ת שייך לכתר.

51) אוה״ת יתרו ריש ע׳ תתעג.

*) להעיר מראב״ע נשא שם: והוא **סוד גדול**. וראה ס׳ השיחות תשמ״ט ח״א (קה״ת, תש״נ) ע׳ 389 ואילך.

שלח

א. אין היינטיקער סדרה ווערט דערציילט וועגן חטא המרגלים, זייער **הוצאת דיבה על הארץ**[1], און צווישן די עניני דיבה וואָס זיי האָבן געזאָגט איז געווען — „ושם[2] ראינו את הנפילים בני ענק מן הנפילים ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם".

שטעלט זיך רש"י אויפן וואָרט „הנפי־לים" און איז מפרש: ענקים מבני שמ־חזאי ועזאל שנפלו מן השמים בימי דור אנוש.

לערנען מפרשים[3], אַז רש"י באַ־וואָרנט די שווערקייט פונעם כפל לשון „נפילים" אין פסוק (—„הנפילים . . מן הנפילים")[4], איז רש"י מסביר, אַז די צוויי מאָל „נפילים" האָבן יעדער פון זיי אַן אַנדער אָפּטייטש: דער ערשטער „נפילים" מיינט — „ענקים" (ווי רש"י טייטשט אין פ' בראשית[5] אַז „נפילים" — „בלשון עברית לשון ענקים הוא"), און דער צווייטער מאָל — „(בני ענק) מן הנפילים" — איז „מלשון נפילה שנפלו מן השמים", און דער פשט אין פסוק איז, אַז זיי האָבן געזען די ענקים וואָס האָבן געשטאַמט „מאותם שנפלו מן השמים שהם שמחזאי ועזאל".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין (נוסף אויף דער שווערקייט אין זייער פירוש, כדלקמן סעיף ג): למאי נפק"מ אין פשוטו של מקרא צו וויסן (א) אַז די נפי־לים שנפלו מן השמים האָבן געהייסן שמחזאי ועזאל, און (ב) אַז זייער נפילה איז געווען „בימי דור אנוש"[6]?!

נאָך מער איז די תמי': ביים פסוק **„הנפילים היו בארץ" (אין פ' בראשית**[5]**)** געפינט מען ניט אַז רש"י זאָל מודיע זיין די נעמען פון די נפילים — איז תמוה: וויבאַלד אַז במקום סיפור המאורע (אין פ' בראשית) האָט רש"י ניט געפונען פאַר נויטיק צו בריינגען די נעמען פון די „נפילים" — דוקא בפרשתנו, וואו דער ענין הנפילים ווערט דערמאָנט נאָר בדרך אגב, דאַרף רש"י לאָזן וויסן זייערע נעמען[7]?!

אויך דאַרף האָבן אַ ביאור: בנוגע די נעמען פון די „נפילים" שנפלו מן השמים געפינט מען אין חז"ל צוויי דעות: אין מס' יומא[8] ווערט געזאָגט „מעשה עוזא ועזאל" (און אַזוי ברענגט זיך בכ"מ במדרשים[9]); אָבער תרגום יונתן[10] זאָגט „שמחזאי ועוזיאל" (ועד"ז אין מס' נדה[11]: סיחון ועוג בני אחי' בר

---

1) יג, לב.

2) שם, לג.

3) רא"ם. ועוד.

4) „ועוד שאין טעם לומר ושם ראינו את הנפילים מן הנפילים" (רא"ם שם).

5) ו, ד.

6) ועוד: בפרש"י בראשית שם (ד"ה בימים ההם) כ' „בימי דור אנוש ובני קין" — וכאן משמיט רש"י „ובני קין" (וברמב"ן בראשית שם מעתיק מרש"י רק „בימי דור אנוש").

7) ומובן שאין לומר, דמאחר שהכתוב (לעיל פסוק כב) הודיע שמות הענקים שראו, מוכרח רש"י לכתוב השמות של הנפילים הראשונים. וראה רשב"ם ורמב"ן כאן.

8) סז, ב — וכן נעתק בהד"ה בפרש"י שם.

9) דב"ר ספי"א. זח"א לז, א. ועוד.

10) בראשית שם.

11) סא, סע"א.