פאַר, דאַרף ביי אים יעדער טאָג צוקומען דער „רשתם — ומשך" אין אַזעלכע ענינים וואָס נעכטן האָט ער אין זיי ניט געקענט אויפטאָן, איז היינט דאַרף ער זיי אַריינציען פון רשות הרבים אין רשות היחיד, יחידו של עולם.

אַזוי דאַרף זיין יעדער טאָג, און מכל־שכן יעדער וואָך, יעדן חודש און בפרט יעדן יאָר, אַז יעדן יאָר דאַרף זיך אָנהויבן אַ העכערער אופן עבודה. חודש אלול איז די הכנה צו ראש השנה, דאַרף די עבודה אין דעם חודש זיין גאָר אין אַן אַנדער אופן ווי אין די פריערדיקע חדשים, וואָס דורך דעם איז מען זוכה צו אַ כתיבה וחתימה טובה לשנה טובה ומתוקה.

(משיחת ש"פ ראה תשי"ט)

שופטים

א. אויפן פסוק „כי האדם עץ השדה" שטייט אין ספרי [1]: „מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן" (דער פסוק לערנט אונז אַז דאָס לעבן פון דעם מענטשן איז נאָר פון דעם בוים). ולכאורה, איז ניט מובן: אַ מענטש לעבט דאָך שפייזנדיק זיך אויך פון אַנדערע מאכלים, ניט נאָר פון די וואָס קומען פון אַן אילן?

אין לקו"ת [2]) איז דער אַלטער רבי מבאר דעם פסוק [3]) „ולחם לבב אנוש יסעד", אַז כאָטש אַ מענטש ווערט געשפייזט אויך פון פלייש, דאָך ווערט ער ניט זאַט מיט פלייש אַזוי ווי מיט ברויט. דער טעם וואָס דומם, צומח און חי קענען שפייזן דעם מענטשן — כאָטש דער אדם, מדבר, איז העכער פון זיי — איז עס צוליב דעם וואָס זייער שורש איז העכער פון דעם שורש האדם, און ווייל זייער שורש איז העכער, דערפאַר טאַקע זיינען זיי אַראָפּגעקומען נידעריקער. און צוליב דעם וואָס צומח איז נאָך נידעריקער פון חי — וואָס באַווייזט אַז ער האָט אַ העכערן שורש — דעריבער זעטיקט ער דעם מענטשן מערער ווי חי. (דאָס איז אויך דער טעם וואָס אין די צוויי סוגים חי און צומח — ווערט חי געשפייזט און באַקומט זיין חיות בעיקר פון צומח).

לויט דעם קען מען מבאר זיין דעם אויבן געבראַכטן ספרי „שחייו של אדם אינו אלא מן האילן": ווייל דער עיקר חיות פון אדם איז, ווי געזאָגט, דוקא פון צומח, און וויבאַלד אַז תכלית הגדלות וואָס איז דאָ אין צמיחה איז אין אילנות [4]), דערפאַר [5]) זאָגט דער ספרי, אַז דאָס לעבן פון אַ מענטשן איז מן האילן.

ב. די גמרא זאָגט [6]): „מאי דכתיב כי האדם עץ השדה וכי אדם עץ שדה הוא, אלא משום דכתיב כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת וכתיב אותו

1) דברים כ, יט (דפוס ווינא תרכ"ד (ג. י. תש"ח)).
2) אמור לט, ג.
3) תהלים קד, טו.

4) וכמ"ש (מ"א ה, יג) וידבר על העצים גו' האזוב. וראה ד"ה וייצר בתו"ח פ' בראשית ספי"ז.
5) ולמ"ד חטה (— לחם) מין אילן היא (ברכות מ, סע"א) מובן בפשיטות.
6) תענית ז, א.

תשחית וכרת, הא כיצד, אם תלמיד חכם הגון הוא ממנו תאכל ואותו לא תכרות ואם לאו אותו תשחית וכרת" (וואס מיינט דער פסוק „כי האדם עץ השדה" — צי דען איז דער מענטש א בוים פון פעלד? נאר ווייל אין איין פסוק שטייט (וועגן א בוים), אז פון אים זאלסטו עסן און אים (אליין) זאלסטו ניט פארשניידן און עס שטייט אין אן אנדער פסוק, אז דו זאלסט אים פארדארבן און פארשניידן, ווי אזוי (שטימען זיי)? — אויב ער איז א ת"ח הגון זאלסטו פון אים עסן (רש"י: לערן פון אים), און אויב ניט זאלסטו אים פארדארבן (רש"י: קער אפ פון אים) וכו').

זעט מען פון דער גמרא אז דער פירוש פון דעם פסוק כי האדם עץ השדה איז, אז א מענטש גופא איז געגליכן צו אן עץ (ניט נאר אז ער ווערט געשפייזט פון דעם עץ), און דעריבער פרעגט די גמרא, „וכי אדם עץ שדה הוא", מיט וואס איז א מענטש געגליכן צו א בוים? און די גמרא ענטפערט, אז אין א געוויסע זאך גלייכן זיי זיך.

דארף מען פארשטיין: א) וואס פרעגט מלכתחילה די גמרא מיט א תמי' „וכי אדם עץ שדה הוא", עס זיינען דאך פאראן א סך פרטים אין וועלכע א מענטש איז געגליכן צו א בוים? אויך אין משנה [7] איז מבואר די שייכות פון א מענטשן צו א בוים. פון אט־דער קשיא און פון איר לשון אין גמרא „וכי אדם עץ שדה הוא" זעט מען אז די גמרא נעמט אן דעם פירוש הכתוב, אז ס'איז ניט סתם פאראן א דמיון בעלמא צווישן אדם און עץ השדה, נאר אז די גאנצע זאך פון אדם איז עץ השדה. איז אבער לויט דעם שווער, מיט וואס ווערט שוין רעכט די קשיא פון גמרא אויב מען געפינט נאך א פרט אין וועלכן זיי גלייכן זיך? סוף־כל־סוף איז דאך דאס א פארגלייך נאר אין איין פרט און ניט אין אלע פרטים; מיט וואס דריקט אויס דער דמיון, מער ווי אלע אלע אנדערע, די עיקר'דיקע שייכות צווישן אדם און עץ השדה?

ב) נאך מער: דער דמיון פון אן אדם צו אילן — איז דאך נאר בנוגע א תלמיד חכם — ווי קען דאס אויס־דריקן די שייכות צווישן כללות מין האדם מיט עץ השדה?

ג) צי איז דא א שייכות צווישן פירוש הספרי מיטן פירוש פון גמרא? [8]

ג. א מענטש ווערט אנגערופן „עולם קטן" [9]). ד.ה. אז אלע זאכן וועלכע זיינען פאראן אין וועלט, אין עולם גדול, זיינען זיי אויך פאראן אין דעם מענטשן. אזוי איז אויך אז פונקט ווי די וועלט איז איינגעטיילט אין פיר סוגים: דומם, צומח, חי און מדבר, אזוי איז אויך ביים אדם פאראן די איינטיילונג אין די פיר סוגים, ווי ס'איז מבואר בכמה מקומות [10]). און די מדות פון דעם מענטשן זיינען בחינת הצומח שבאדם, ווייל ביי מדות איז פאראן צמיחה, זיי וואקסן מקטנות לגדלות [11]).

דער יתרון פון אן אדם אויף א חי באשטייט אין דעם שכל וואס דער

7) אבות פ"ג, מי"ז. נתבאר לקמן ע' 1210.

8) ראה לקו"ש ח"ג ע' 782.

9) נסמן לעיל ע' 1097.

10) תו"א ד, א. לקו"ת חוקת נח, א. ברכה צה, ג.

11) שם. ובארוכה — בד"ה וייצר (בתו"ח שם) פי"ז ואילך.

מענטש האָט[12]). און כאָטש אויך די בחינות דומם, צומח, חי וואָס אין אדם זיינען פיל העכער ווי די זעלבע סוגים וואָס אין עולם גדול[13]), איז אָבער ניט אין דעם באַשטייט מעלת האדם. זיין מעלה איז וואָס ער איז אַ בעל שכל. און דאָס פרעגט די גמרא: „וכי אדם עץ שדה הוא" — אמת טאַקע אַז אין אַ מענטשן איז דאָ אויך דער ענין פון „עץ שדה" — צומח, מדות — צי דען איז אָבער דאָס די מעלה פון אַן אדם?

נאָך שטאַרקער איז די קשיא פון גמרא, על־פי הידוע[14]), אַז אַ מענטש ווערט אָנגערופן מיט פיר תוארים: אדם, איש, גבר און אנוש. דער העכסטער תואר פון די אַלע פיר איז — אדם[15]) (ווייל דער תואר „איש" ווייזט אויף די מדות פון דעם מענטשן, און דער תואר „אדם" — אויף זיין שכל)[16]). פרעגט די גמרא, „וכי אדם עץ שדה הוא" — צי דען זיינען מדות דער תכלית המעלה והשלימות פון אַ מענטשן, צוליב וועלכן ער ווערט אָנגערופן מיט זיין העכסטן תואר, „אדם"?

אויף דעם ענטפערט די גמרא, אַז דער תכלית פון דעם מענטשנס שכל איז, אַז ער זאָל אַראָפּקומען און ווירקן אויף זיינע מדות, אַז די מדות זאָלן זיך פירן לויטן שכל. און דאָס דוקא איז די שלימות האדם[17]). שכל אַליין ברענגט ניט קיין שלימות דעם מענטשן; דער תכלית פון „וידעת היום", פון פאַרשטיין און וויסן אלקות, איז בכדי צוקומען דורך דעם צום „והשבות אל לבבך" — דער שכל'דיקער פאַרשטאַנד זאָל ווירקן אויף דער האַרץ (מקום המדות). און די גמרא גיט עס צו פאַרשטיין מיט אַ משל פון אַ בוים: פונקט ווי די מעלה פון אַ בוים באַשטייט אין די פירות וואָס ער גיט אַרויס[18]), אַזוי איז אויך בנוגע „אדם" (דער תואר פון שכל), תלמיד חכם: די מעלה פון תלמיד חכם איז דאַן ווען ער איז אַ „הגון", דער שכל זאָל באַווירקן זיינע מדות, וועלכע גיבן דערנאָך אַ חיות אין קיום המצוות — „מאי פירות מצות"[19]).

ד. דער עולם קטן (דער מענטש) איז ענלעך צום עולם גדול: פונקט ווי אין עולם גדול ווערט דער מענטש בעיקר געשפייזט פון צומח, ווייל צומח האָט אַ העכערן שורש פון מדבר (און אפילו פון חי); נאָר ווייל ער איז נידעריקער געפאַלן דאַרף אים דער אדם מעלה זיין. אָבער נאָך דעם ווי דער אדם איז אים מעלה איז דער צומח משפיע צום אדם און גיט חיות

12) ולכן כל עניני האדם, גם פעולות היותר נמוכות וקטנות, צריכות להיות עפ״י הנהגת השכל. ואינו מספיק אשר התעוררות המדות אהוי״ר יהיו ע״י גילוי המוחין, אלא גם המצות מעשיות (שבשביל קיומן די ומספיק התעוררות הלב) צריכות להיות ע״י גילוי המוחין (ד״ה וידבר תרצ״ו פ״ה).

13) לקו״ת חוקת נח, ב. ד״ה חביבין ישראל תרצ״ו. וראה צפנת פענח (להגאון הרגצובי) ר״פ קרח.

14) זח״ג מח, א. ד״ה חביב אדם דשנת ש״ת. „היום יום" ד׳ אלול. ולהעיר משוח״ט ס, טז. שדי חמד ח״א כללים מע׳ א אות עו.

15) זח״ג מח, א. לקו״ת שה״ש כה, א.

16) לקו״ת שם. ד״ה חביב אדם ש״ת.

17) מעלת השכל, הוא מעלתו המיני של האדם, אשר בה יבדל מכל הנבראים, אבל אמיתת ענינו הוא מעלת המדות שעפ״י שכל (ד״ה וישא אהרן תרצ״ד (בסה״מ קונטרסים ח״ב) פ״א).

18) לקו״ת אמור לה, ג. וראה בספרי כאן: ומה אילן כו׳ פירות עצמם עאכו״כ.

19) סוטה מו, סע״א.

דעם מענטשן, צוליב זיין הויכן שורש — אַזוי איז עס אויך אין „אדם" און „צומח" וואָס אין עולם קטן: די מדות האָבן אַ העכערן און טיפערן שורש ווי שכל[20]); נאָר ווייל בגילוי זיינען די מדות נידעריקער, דאַרף דער שכל אויף זיי משפיע זיין, בכדי זיי צו מברר זיין און אויסאיידלען, וואָס דאַן זיינען די מדות משפיע אין דעם שכל און ברענגען אַן עילוי אין אים[21]) און ער קומט צו צו זיין תכלית, ווי געזאָגט פריער, אַז די שלימות פון „וידעת" איז בעת ער ברענגט דעם „והשבות אל לבבך".

דאָס איז אויך דער קישור פון פירוש הספרי מיט פירוש הגמרא: אין ביידע פירושים איז די זעלבע נקודה — דער עילוי אין דעם מדבר וואָס ווערט דורך דעם צומח. נאָר דער ספרי רעדט וועגן אדם און צומח פון עולם גדול, און די גמרא רעדט וועגן „אדם" און „צומח" פון עולם קטן.

ה. אַ טיפערע ערקלערונג אין דעם אויבנגעבראַכטן מאמר: וויבאַלד אַז דער יתרון פון אדם אויף חי באַשטייט אין זיין שכל, אַז שכל איז דער עיקר פון אדם, איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס דער אדם איז אַן עולם קטן און ער איז כלול פון אַלע סוגים דומם, צומח, חי און מדבר, איז עס ניט בלויז אַז דער מענטש, אין אַלגעמיין, פאַרמאָגט די פיר סוגים, נאָר אויך אַז דער שכל, עיקר האדם, איז אַן עולם קטן וועלכער האָט אין זיך די אַלע פיר סוגים[22]). ס'איז פאַראַן „דומם" שבשכל, „צומח" שבשכל, „חי" שבשכל און „מדבר" שבשכל. און דער חילוק צווישן די תוארים „איש" און „אדם" איז אין שכל גופא: „איש" איז מתאר אַ נידעריקערן סוג פון שכל, דער טייל פון שכל וואָס איז שייך צו מדות[23]), און „אדם" איז מתאר דעם עצם השכל, וואָס איז העכער פון צו האָבן אַ שייכות צו די מדות[24]). און דאָס פרעגט די גמרא: „וכי אדם עץ שדה הוא"? אמת טאַקע אַז ס'איז וויניק דער „וידעת", מען מוז האָבן אויך דעם „והשבות אל לבבך", אָבער אויף דעם איז געענוג דער שכל השייך למדות — איש, און מען דאַרף אויף דעם ניט אויסנוצן דעם עצם השכל — בחינת אדם שבשכל; עצם השכל איז דאָך, לכאורה, ניט זיין ענין צו ווירקן אויף די מדות.

און די גמרא פאַרענטפערט עס מיט די פסוקים „ממנו תאכל ואותו לא תכרות וגו'", „אותו תשחית וכרת":

פונקט ווי ביי אַ בוים, כאָטש אַז בפועל וואַקסן די פירות בלויז פון די פרחים וועלכע קומען אַרויס פון די צווייגן, ניט אויפן גוף האילן ומכל־שכן ניט אויף זיינע וואָרצלען (וואָרום זיי זיינען פיל העכער פון צו מצמיח זיין פירות[25]), פונדעסטוועגן, איז פאַר־

20) לקו"ת חוקת נח, ב.

21) דוגמת העילוי שבנה"א שעיקרה מוחין, ע"י שמבררת את נה"ב, שעיקרה מדות.

22) ד"ה זאת חוקת תרע"ג (בהמשך תער"ב ח"א). ועייג"כ לקו"ת ברכה צה, ג.

23) שלכן קודם י"ג שנה אינו נק' איש (אף שיש בו מדות), כי לא נשלם בו השכל השייך למדות (פיה"מ — לאדהאמ"צ — פ"ב).

24) ראה לקו"ת שה"ש כה, א: ואדם היינו כשיש לו מוחין דגדלות. — ומטעם זה, התואר אדם הוא לישראל דוקא, כי נפש השכלית שבישראל הוא באופן אחר לגמרי מנפש השכלית שבאוה"ע, דאף אשר גם השכל (דנפש השכלית) שבישראל הוא שכל אנושי, מ"מ נרגש בו דקות והפלאה רוחנית (ד"ה חביב אדם תש"ב פ"א).

25) כי עצם האילן הוא דוגמת היש

שטאַנדיק, אַז בכדי די פּירות זאָלן וואַקסן, מוזן זיי אָנקומען אויך צום גוף און שורש האילן, און אויך זייער תכלית איז צוליב די פּירות, וואָס דערפאַר איז אַ בוים וועלכער גיט ניט אַרויס קיין פירות — „תשחית וכרת״ (דעם שורש וגוף) — דאָס זעלבע איז אויך בנוגע אדם שבשכל: כאָטש דער עצם השכל איז העכער פון צו זיין אַ מקור און האָבן אַ דירעקטע שייכות צו מדות, דאָך ווירקט אויך דער אדם פון שכל אין די מדות, און נאָך אין אַ פיל טיפערן אופן ווי די ווירקונג פון בחינת איש שבשכל, און נאָך מער: דער תכלית פון עצם השכל איז צו אויפטאָן אין מדות.

ו. דער אויפטו פון דער ווירקונג אויף מדות מצד עצם השכל — אויף דער ווירקונג אויף מדות מצד דעם שכל השייך למדות, איז אין צוויי זאַכן: א) שכל השייך למדות, וויבאַלד אַז מדות שבלב פאַרנעמען אַן אָרט ביי אַט־דעם שכל, קענען זיי גורם זיין אַ העלם אויפן אור השכל — בשעת ביים מענטשן איז דאָ טמטום הלב, קען דער שכל ניט ווירקן אויף די מדות [26]. מה שאין כן עצם השכל, וויבאַלד ער איז העכער פון כללות ענין המדות, איז ניט שייך אַז זיי זאָלן קענען אויף אים מעלים זיין — איז ער מאיר אויך אין לב [27]. ב) אפילו ווען דער שכל השייך למדות באַווירקט די מדות, קען ער אָבער זיי ניט איבעראַנדערשן אינ־גאַנצן, וויבאַלד אַז זיי זיינען תופס מקום באַ אים, וויפל ער זאָל זיי ניט אויסאיידלען, פאַרבלייבן זיי אַלץ אין זייער טבע. משא״כ דער עצם השכל, קען משנה זיין אויך טבע המדות. און דאָס איז דער תכלית פון עצם השכל, ער זאָל משנה זיין טבע המדות [28]).

על דרך זה איז דער כללות החילוק צווישן גליא פון תורה און פנימיות התורה: גליא דתורה, וויבאַלד אַז זי איז אָנגעטאָן געוואָרן אין ענינים גשמיים, איז (א) שייך אַז דער לימוד התורה זאָל דעם מענטשן ניט אויס־איידלען, כמאמר רז״ל [29]) „לא זכה כו׳״, (ב) אויך ווען די תורה פועל׳ט יאָ אַ זיכוך אין דעם אדם הלומדה, פאַר־בלייבט אָבער אַלץ דער מענטש אין די ראַמען פון זיין „טבע״, אייגענע מציאות; וויל גליא דתורה איז דאָך געגעבן געוואָרן צו אים, אַז ער זאָל זי באַנעמען מיט זיין שכל. משא״כ פנימיות התורה (א) באַווירקט סוף־כל־סוף יעדן איינעם וואָס לערנט זי, כמאמר רז״ל [30]): „המאור שבה (פני־מיות התורה) [31]) מחזירו למוטב״ [32]).

האמיתי, וגם הענפים המתפששים ממנו הם דוגמת בחי׳ אין של יש האמיתי, ורק הפרחים היוצאים מהענפים הם דוגמת אין של יש הנברא, שמהם מתהוים הפירות — יש הנברא (ד״ה וככה תרל״ז פע״ז).

26) ויתירה מזו: מכיון ששכל השייך למדות אינו מהפך את מדותיו, עלול שיטעה גם בשכלו, מצד השוחד דטבע מדותיו.

27) ראה ד״ה ביוהשמע״צ תרס״ה.

28) ראה לקו״ד ח״א נו, א ואילך.

29) יומא עב, ב.

30) איכ״ר בתחלתו. ירושלמי חגיגה פ״א, סה״ז.

31) קה״ע בירושלמי שם. וראה לעיל ע׳ 1039.

32) ועפי״ז תובן שייכות המאמר מאי דכתיב כי האדם עץ השדה כו׳ לדלעיל מיני׳: ליתי מר ליתני א״ל חלש לבאי ולא יכילנא, לימא מר מילתא דאגדתא א״ל הכי אמר ר״י מאי דכתיב כי האדם כו׳. דלכאורה מהי שייכות אגדתא זו דוקא? והענין: התשובה „חלש ליבאי ולא יכילנא״ (לומר דבר שבשכל) — היינו שמצד חלישות הלב אין בכחו להמשיך את השכל בלב

(ב) זי אידלט אויס דעם מענטשן, אין אַן אופן וואָס ער גייט אַרויס פון זיין „טבע" און מציאות[32]; ניט בלויז בעסערט פנימיות התורה אויס און אידלט אויס די מדות, נאָר זי איז אויך משנה די טבע פון די מדות[33]).

ז. די הוראה דערפון איז: „יפוצו מעינותיך חוצה"[34]), און די הוראה איז אַ צווייענדיקע: א) עס זיינען פאַראַן אַזעלכע וואָס טענה'ן: צוליב וואָס דאַרף מען אין דעם „חוצה" מפיץ זיין דוקא די מעיינות? יעדן איינעם דאַרף מען געבן לפי ערכו, און פאַר די וועלכע געפינען זיך אין „חוצה", איז גענוג אויב מען וועט זיי געבן „מים שאובין" אָדער „מי מקוה" על כל פנים, אָבער ניט די מעיינות. אויף דעם איז דער ענטפער — אדרבה, בכדי צו דערנעמען אויך דעם „חוצה", מוז מען זיי געבן דוקא די מעיינות, וואָרום מעיינות זיינען ניט מקבל קיין טומאה והעלם, אדרבה, זיי זיינען אַלץ

(במדות) ולגלותו. ועי"ז בא המענה והעצה לימא מר מילתא דאגדתא, דאגדה, שבה גנוזה פנימיות התורה (אגה"ק סי' כג), בכחה לפעול על הלב גם כשהוא בחלישות. ולכן גם בחר באגדה זו דוקא, המבארת את מעלת עצם המוחין, פנימיות התורה, כנ"ל בפנים.

33) ראה קונטרס ומעין מאמר א' פ"ג. ספר המאמרים — קונטרסים ח"א פה, א.

34) לשון מענה המשיח להבעש"ט שאז יבוא. נסמן לקמן ע' 1235 הערה 31. — וראה סנהדרין (צח, א) אשר „ענפיכם תתנו ופריכם תשאו" (שהו"ע הפצת המעינות חוצה, כמבואר בפנים) אין לך קץ מגולה מזה.

הטעם מה שכינה מלך המשיח לתורת הבעש"ט (החסידות) בשם מעינות*), יש לומר:

מתכונות העיקריות דמעין הוא מה שמימיו מחוברים עמו (וכדאיתא במשנה רפ"ה דמקואות: העבירו ע"ג בריכה והפסיקו הרי הוא כמקוה)**. ולא עוד, אלא שמי־מיו (כשהם בתוך המעין), י"ל, שהם מציאות המעין עצמו, ועפי"ז יובן הסלקא דעתך של התוספות (ד"ה שמא בכורות נה, ב) שהמעין מטהר דוקא בזוחלין ולא באשבורן, אף שפשוט להתוס' דמי מעין שנפסקו מן המעין מטהרין באשבורן, ולכאורה איך אפשר להיות גריעותא במי המעין טרם שנפסקו — לפי שכשהם מחוברים בהמעין אינם בדין מים כ"א בדין מעין, ולכן אפשר שיטהרו דוקא בזוחלין ולא באשבורן. (וע"ד דעת ר"ש (רפ"ג דבכורים) שדין ביכורים אינו אלא בפירות התלושין, לפי שבחיבורם אינם פירות אלא — ש"ה).

ובזה יובן דעת הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ד, ה"ז) שהמשתחוה למעין שאינו שלו אין מימיו פסולין לנסך, אף דס"ל (שם ה"ו) דהנעבד, אפילו של חבירו, אסור לגבוה — לפי שהאיסור לגבוה במשתחוה לבהמת חבירו אינו אלא משום מאיסותא (שהרי גם בעשה מעשה, אינו יכול לאסור דבר שאינו שלו (פ"ח מהל' ע"ז ה"א)), ובמי מעין אין שייך מאיסותא, לפי שבהיותם בהמעין כשהשתחוה להם, לא היו מים ורק מעין, וכשמנסכם ע"ג המזבח, נעשו מציאות חדשה — מציאות דמים. (משא"כ במשתחוה למעין הנובע בארצו, שהוא איסור גמור, לא רק משום מאיסותא, (שלכן נאסרין אף להדיוט (ראה לח"מ בהל' ע"ז שם. ומ"ש „פסולין לנסך" הוא לפי דמיירי כאן בהל' איסורי מזבח)), גם המים שיוצאים ממנו הם אסורים, לפי שבאים מן האסור). — ראה צפנת פענח מהדו"ת ל, א.

ואותו הדבר הוא גם בנוגע לתורת החסידות, אשר מעיקרי התנאים בהפצת תורה זו· החיבור הבלתי פוסק עם נשיאי

---

*) ראה עד"ז גם במגילת יט כסלו ע' 30.

**) ולדעת רוב הפוסקים וכ"פ ה„צמח צדק" מיירי בבריכה ריקנית. עיין שו"ת הצ"צ חיו"ד סקס"ד ס"ב (ובמפתח שם), מש"ך ביו"ד סר"א סק"ל בשם הפרישה, מהראב"ד בבעה"נ, רע"ו וכו'. וראה ג"כ צ"צ שער המילואים למקואות פ"ה מ"ו (לז, א). ועייג"כ תוס' בכורות נה, ב. פיה"מ להרמב"ם (הובא ונתבאר בבית יוסף ש.ם). ובספרים שהובאו בס' טהרת מים (להרה"ג והרה"ח וכו' מהר"נ (שי') [ז"ל] טעלושקין) סל"ו. ואכמ"ל.

מטהר [35]. ב) אַנדערע טענה'ן: פאַרוואָס זאָל איך זיך פאַרנעמען מיטן „חוצה״? איך וועל זיך געפינען אין מיינע איי־גענע ד׳ אמות, און דאָרט זיך עוסק זיין אין די מעיינות פון פנימיות התורה; מה לי ולחוצה? איז דער ענטפער אויף דעם, אַז דוקא דורכן „יפוצו חוצה״, דורך פאַרשפרייטן פנימיות התורה אומעטום, וועט עס ווערן „מעיינותיך״, דיינע מעיינות. אָן דעם איז — אַז די מעיינות קומען אָן צו עם — ווערן זיי אויס מעיינות [36].

ווי גערעדט פריער, אַז דער תכלית פון עצם השכל איז ווען ער ווערט נמשך און טוט אויף אין מדות.

(משיחת ש״פ בשלח תשכ״ב)

תורת הדא״ח (המתבטא בשמירת דברי הרב (ראה סה״מ תש״ת ע׳ 296)), עד אשר הלומד והמפיץ אינו מציאות לעצמו (משיחת יט כסלו תשט״ו).

35) וכהדין (ספ״ק דמקואות) שהמעין (דוקא) מטהר את כל הטומאות, עד שכשר גם לקדש ממנו מי חטאת המטהרים טומאת מת, אבי אבות הטומאה.

36) כי מעלת המעין הוא שמטהר גם בזוחלין, שפירוש זוחלין הוא — זוחלין גם מחוץ להמעין (וכדוגמת זוחלין שבמקוה (דפסולין), דהזחילה מה שניידי ממקום למקום תוך המקוה, לא חשיב זוחלין (שו״ת הצ״צ יו״ד סי׳ קסד אות ה׳ ואילך. רמ״א יו״ד סי׳ רא סעי׳ נו״ן)). כי כחו וענינו של המעין מתבטא גם בזה, שמטהר גם בחוץ ממנו. ולא עוד, אלא שישנה סברא (ראה לעיל הערה 34), שהטהרה דמעין הוא דוקא בזוחלין (ועד״ז מצינו גם במקוה (כס״מ בהל׳ אבות הטומאות ספ״ו) שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה, לא בעודו בתוך המקוה (אף שבזה י״ל עיקר הטעם — שעלייתו זהו גמר הטבילה) — ועד״ז אמיתית הפעולה היא ע״י ההפצה חוצה דוקא).

ועפי״ז יש לבאר מאמר כ״ק אדמו״ר הצ״צ (לקו״ד ח״ד תרסב, א. — ובתורת שלום ע׳ 169 — נוסחא אחרת): „אַז דער זיידע (כ״ק אדמו״ר הזקן) וואָלט זיין בזמן התנאים וואלט ער געווען א גרויסער תנא, און אז ער וואָלט זיין בזמן הנביאים, וואָלט ער זיין א גרויסער נביא, דער זיידע איז געווען א תנא און א נביא, נאר ווייל דער דור איז געווען ניט כדאי, דערפאַר איז דאָס געווען בהעלם״. וכעין זה אמרו על ר׳ יהודא החסיד (הובא בספר מעשיות). ולכאורה הרי יתרה מזו אמרז״ל שאין דור שאין בו כאברהם כו׳ כמשה (ב״ר פנ״ו, ז). ויש לומר, דבחי׳ האבות ומשה שישנן בכל דור ה״ז רק בהעלם ובאותם האנשים עצמם, אבל אינה מתגלית (וזוחלת) חוץ מהם. וכמו בר״י החסיד, דאף דכו״כ מהוראותיו נתקבלו בתפוצות ישראל. הרי זה רק בנוגע לעשי׳ בפועל, אבל טעמי ההוראות ובחי׳ הנבואה שלו נשארו בהעלם. משא״כ הבחי׳ של רבינו הזקן — היו בהתיישבות (ראה תורת שלום שם. וראה לקמן ע׳ 1138), והלביש את כל הבחי׳ שלו (גם הנעלות ביותר) בתורת החסידות חב״ד ובהשגה, וע״י לימוד תורת החסידות „לוקחים״ כל בחי׳ אלו (ומ״ש „דערפאר איז דאס געווען בהעלם״, י״ל הכוונה שאין הענינים כמו שהם בהפשטה, כ״א שנתלבשו בתורת החסידות), וכתכונת המעין שמימיו מטהרין גם כשזוחלין חוץ ממנו (משיחת יט כסלו תשט״ו).

תצא

א. ס׳זיינען פאַראַן דריי דיעות [1] ווען מען מעג גט׳ן אַ פרוי: בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה כו׳. ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו כו׳. ר׳ עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה שנאמר והי׳ אם לא תמצא חן בעיניו (בית שמאי זאָגן אַז אַ פרוי מעג מען גט׳ן נאָר אין פאַל ווען זי פירט זיך אויף באופן אַז ער טאָר מיט איר ניט לעבן. בית הלל זאָגן אַז אפילו זי האָט קאַליע געמאַכט (מיט אַ כוונה) [2] דעם עסן זיינעם, מעג ער זי שוין אָפּגט׳ן. ר׳ עקיבא גייט נאָך ווייטער און האַלט אַז אפילו נאָר ער האָט געפונען אַ שענערע פון זיין פרוי, קען ער שוין זיין פרוי אָפּגט׳ן, ווי עס שטייט אין פסוק והי׳ אם לא תמצא חן בעיניו).

אין די פלוגתות צווישן בית שמאי און בית הלל, זיינען בית שמאי מחמיר און בית הלל מקיל (אויסער אין געציילטע פאַלן וועלכע זיינען „מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל״; די פאַלן ווערן אויסגערעכנט אין משנה) [3]. און דער טעם אויף דעם: נשמות בית שמאי נעמען זיך פון מדת הדין, און מצד מדת הדין איז מען זייער מדקדק, און פילע זאַכן קען מען ניט מתיר זיין און מעלה זיין. און נשמות בית הלל נעמען זיך פון מדת החסד, און מצד מדת החסד געפינט מען אין יעדער זאַך טוב, צו מתיר זיין און מעלה זיין עס [4].

דער היתר צו גט׳ן אַ פרוי, איז כאָטש אַז בפועל איז עס אַ קולא, מען מעג גט׳ן, איז אָבער אין פנימיות הענין איז עס ניט קיין תנועה פון קו החסד. אדרבה, גירושין איז דאָך אַ תנועה פון ריחוק ופירוד, וואָס עס קומט מצד קפידא און גבורה [5]. חסד ואהבה איז דאָך היפך פון גירושין. ועל פי זה איז ניט פאַרשטאַנדיק, ווי קומט עס אַז בית הלל וואָס זיי זיינען פון קו החסד, זאָלן געבן מער נתינת מקום אויף גירושין ווי בית שמאי? דאָס זעלבע איז ניט פאַרשטאַנדיק אויך בנוגע ר׳ עקיבא׳ן, וואָס ער איז רגיל צו מזכה זיין אידן [6], אַז ער זאָל געבן אַ נתינת מקום צו גירושין אפילו בלויז דאַן ווען מצא אחרת נאה הימנה?

נאָך שטאַרקער איז די קשיא על פ הידוע [7] אַז איש ואשה דאָ למטה מיט אַלע זייערע פרטים, זיינען בדוגמת פון זייער שורש — הקדוש ברוך הוא און כנסת ישראל, וואָס ווערן גערופן איש ואשה. איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז די אויבנדערמאָנטע פלוגתא פון בית שמאי, בית הלל און ר׳ עקיבא איז בנוגע די גירושין פון כנס״י מבעלה הקב״ה [8] (וואָס פון דעם קומט אַרויס די זעלבע פלוגתא אויך בנוגע גירושין דאָ למטה). און אין דעם

1) גיטין צ, א.
2) טור סי׳ קיט. וראה גם מאירי שם.
3) עדיות פ״ד ופ״ה.
4) זח״ג רמה, א. טעמי מצות להרח״ו פ׳ תצא. שער הגלגולים סוף הקדמה לו. אגה״ק סי״ג. לקו״ת שה״ש מ, א. מח, ג.
5) ראה ב״ב קס, ב.
6) רש״י ד״ה שבקי׳, סנהדרין קי, ב.
7) ראה לקו״ש ח״ג ע׳ 984.
8) כמ״ש (ישעי׳ ג, א) אי זה ספר כריתות אמכם גו׳. וראה ד״ה איכה עת״ר.