

תוריע ב

צוויי הפכים: ווען איינער באַזעצט זיך אין אַ געוויסן אָרט, ער ווערט דאָרט אַ תושב, הייסט עס אַז ער געפינט זיך דאָרט מיט אַ קביעות, באופן של התיישב בות; דאָקעגן, אייב איינער געפינט זיך אין אַן אָרט מחמת אַ סיבה וואָס איז עס מעכב, וואָס האַלט אים אָפּ פון אַוועק־גיין — מיינט עס דאָך אַז זיין געפינען זיך אין יענעם אָרט איז היפך ההתיישב בות והקביעות: דארפן האָט ער גע־דארפט זיין ערגעץ אנדערש, נאָר ער איז פאַרבליבן דאָרט מצד אַ מניעה ועיכוב, נאָר לשון עכבה:

בשעת די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, איז זייער גיין פון דאָרט געווען כדי צו קומען אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ נושבת. און זייער פאַרבלייבן אַ משך זמן (אין מדבר, ובכלל זה) אין קדש — „ותשבו בקדש“, איז געווען (ניט) בקביעות התיישבות, נאָר אדרבה (1): בלויז מצד דעם וואָס צוליב סיבות שונות זיינען זיי אָפּגעהאַלטן געוואָרן פון קומען אין ארץ־ישראל, און זיי האָבן געמוסט פאַרבלייבן אין קדש. דאָס זעלבע איז אויך ביי אברהם אבינו:

א. אין פסוק „ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע גו' עד מלאת ימי טהרה“, שטעלט זיך רש"י אויף „תשב“ און איז מפרש: „אין תשב“ (אָדער „אין ל' ישיבה“); אלא לשון עכבה וכמו ותשבו בקדש, וישב באלוני ממרא“.

לערנט דער רמב"ן, אַז לויט פי' רש"י „תשב — לשון עכבה“, גייט עס אויף „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא“, און דער פסוק זאָגט מיט „תשב ל' עכבה“ אַז זי זאָל זיך אָפּהאַלטן פון גייען בקדש און ביאת מקדש במשך די ל"ג ימים — כאַטש זיי זיינען „ימי טהרה“ לגבי בעלה.

ועפ"ז דאָרף מען לערנען, אַז רש"י ברענגט די הוכחה צו „תשבו ל' עכבה“ פון די פסוקים „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“ — ווייל לויט פי' רש"י איז דער ל' „ישיבה“ דאָרט ניט לשון „התיישבות“ — באַזעצן זיך

[ווי דער ל' „וישב“ ברוב המקומות — וואָרום דאָן וואָלט פון דאָרטן ניט געווען קיין הוכחה צום פי' „ישיבה ל' עכבה“. ואדרבה, „באזעצן זיך“ און „עכבה“ זיינען

(7) ראה פרש"י בא יב, מא. ובכ"מ.
(8) שמות ג, ח.
(9) בשלח טו, לה.
(10) ועפ"ז יומתק מה שרש"י אינו מביא גם התיבות „ימים רבים“ (כבמס' מגילה שם) — כי אדרבה: מצד תיבות אלו אפשר לטעות ש„ותשבו“ הוא מלי התיישבות וקביעות. (משא"כ במגילה שם, הכונה בל „עכבה“ היא כפי' המפרשים דלהלן סעיף ב').

(1) פרשתנו יב, ד.
(2) כ"ה ברוב הדפוסים.
(3) כ"ה בדפוס ראשון וב„לשון רש"י“ שברמב"ן ובבחי' כאן. ובמגילה כא, סע"א: אין ישיבה.
(4) דברים א, מו.
(5) לך יג, יח.
(6) וראה גם בחי' ופי' טור הארוך כאן.
(6*) שהרי בכ"מ נאמר ה' „ויתנו“, „ויהי“ וכיו"ב.

שטייט דער לשון "וישב" — "וישב בארץ נוד קדמת עדן"¹¹, אין דער פי' ¹² אז קין האט זיך באזעצט.¹³ אין ארץ נוד ¹⁴ — ווי ער זאגט גלייך אין צווייטן פסוק: ויהי בונה עיר.

פון דעם וואס רש"י דארף יע אַנקומען צו הוכחות לפירושו "ישיבה ל' עכבה", איז מוכח אז מיטן ל' "עכבה" מיינט ער "פאַרהאַלטן זיך" (וכפירוש הפשוט פון וואָרט "עכבה"¹⁵). און וויבאַלד אז דער פי' אין "ישיבה" (עכבה, פאַרהאַלטן זיך) איז אַ חידוש (ניט ווי ברוב המקומות וואו ישיבה מיינט: "זיצן" אָדער "באַזעצן זיך"), מוז רש"י ברענגען אַ דוגמא וחבר צו דעם פירוש אין ישיבה — פון "ותשבו בקדש" און "וישב באלוני ממרא"¹⁶.

(14) בראשית ד, טז.

(15) וגם לפי פי' השני שברש"י בראשית שם "כל מקום שהולך היתה הארץ מזוועת תחתיו" — מ"מ קין הי' שם באופן קבוע.

(16) ולפי מ"ש רש"י שם (בפירושו הראשון) "שרות מזרחית קולטת בכ"מ את הרוצחים", י"ל שפי' "וישב" הוא [לא רק] ישיב שם בקביעות, אלא גם] שבא להתיישב בזה דשלוה, כי ע"י שהוגלה לשם סר החשש ד"כל מוצאי יהרגני". ולהעיר מפרש"י הנ"ל ר"פ וישב: "וישב — ביקש יעקב לישב בשלוה".

(17) ראה גם סנהדרין לו, ב: מעיקרא כתיב והייתי נע ונד ולבסוף כתיב וישב בארץ נוד.

וע"פ מ"ש בהערה הקודמת, יומתק מה שמעתיק בגמרא שם "וישב בארץ נוד" — כי הוכחת הגמרא היא [לא רק מ"ש בארץ נוד ולא כתוב גם "נע" כדפרש"י שם, אלא] גם מהלשון וישב.

(17*) אף שבלשון הש"ס, ה"ל "עכבה" נופל גם על ענין ההתיישבות, כבמס' מגילה שם. וראה גם רא"ש סוכה פ"ד סי' ג'.

(18) להעיר (א) מפירושי שמות ב, טו (בכמה דפוסים): "וישב בארץ מדין — נתעכב שם כמו וישב יעקב"; משפטים כד, יד (וראה רא"ם שם): "שבו לנו בזה —

גלייך נאך דעם ווי דער אויבערשטער האט אים געזאגט "קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה", שטייט "וישב באלוני ממרא". מוז מען זאגן אז עס איז געווען אַ זאך וואס האט עס דארט מעכב געווען, און דער פי' פון "וישב" דארט איז [ניט מלשון התיישבות-קביעות¹¹, נאך] "לשון עכבה": אברהם האט זיך פאַר-האַלטן פון גיין "בארץ לארצה ולרחבה" און איז פאַרבליבן אין אלוני ממרא.

ב. פאַראַן מפרשים ¹² וואס לערנען אז "עכבה" מיינט פאַרבלייבן (און דער וואָרט "תשב" באַציט זיך צו "בדמי טהרה", אז די יולדת פאַרבלייבט במשך ל"ג ימים אין אַ מצב של טהרה אפילו ווען זי איז רואה דם — בדוגמת פון איינעם וואס באַזעצט זיך אין אַן אַרט און ווערט דארט אַ תושב, ער איז דארט באופן קבוע, אַן שינויים ¹³). ולפי' איז דער פי' "ישיבה" אין "ותשבו בקדש" און "וישב באלוני ממרא" — באַזעצט זיך.

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען. וואָרום אויב מיט ל' "עכבה" וואָלט רש"י געמיינט, פאַרבלייבן באופן קבוע ובהת-יישבות — האָט ער ניט געדאַרפט ברענגן גען דערצו קיין הוכחות, און עאכט¹⁴ ניט קיין רא"י פון "ותשבו בקדש" וואָס אין ס' דברים: דער ל' ישיבה מ' התיישבות (באַזעצן זיך) איז דאָ כמה וכמה פעמים אין די פריערדיקע סדרות. נאָך מערער: ביי דעם ערשטן מאָל אין תורה וואו עס

(11) ומה שכתב רש"י וירא (כא, לה) "שנתיישב" — היינו למיעוטי "אורח חונה ונוסע והולך" שלאחריו כ"א ששה ריבוי זמן, אבל לא הענין דקביעות (ע"ד פרש"י ר"פ וישב: "וישב" — "לישב בשלוה").

(12) ראה רא"ם כאן.
(13) ראה מו"נ ח"א פ"א (הובא להלן סעיף יב).

ג. מען דארף אבער פארשטיין :

(א) פארוואס דארף רש"י אנקומען צו צוויי הוכחות — „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“ — און באנוגנט זיך ניט מיט איינע פון זיי ?

(ב) פארוואס ברענגט ער דעם פסוק „ותשבו בקדש“ וואָס שטייט אין פרשת דברים פאַר דעם פסוק „וישב באלוני ממרא“ וואָס שטייט פריער, אין פרשת לך לך ?

איז דער ביאור אין דעם :

אברהם איז דאָך פאַרבליבן אין אלוני ממרא (ניט מצד עמיצן אנדערש וואָס האָט אים מכריח געווען ניט צו גיין בארץ לארכה ולרחבה, נאָר) מצ"ע און דערפאַר איז פון דאָרט ניט קיין רא' מוכחת אַז ישיבה מיינט עכבה, וואָרום היות אַז דאָס איז געווען מצד עצמו קען מען דאָרט לערנען „וישב“ פון ל' התישבות קב"י עות, אַז ער האָט זיך באַזעצט אין אלוני ממרא.

דערפאַר מוז רש"י אנקומען צו „ותשבו בקדש“, וואָס דארטן מוז מען לערנען ישיבה ל' עכבה — וואָרום היות אַז זייער געפינען זיך בקדש איז געווען היפך פון זייער רצון צו גיין קיין א"י, קען מען

התעכבו כו" (אבל בכמה דפוסיים: „והת-עכבו“; בלק כב, ח: „וישבו — לשון עכבה“; (ב) גלשון ישיבה בכמה פסוקים (שלפני ותשבו בקדש) שלכאורה הפירוש שם הוא לשון עכבה „וכמו: „תשב הנערה אתנו ימים או עשור גו'“ (ח"ש כד, נה); „שבי אלמנה בית אביך עד יגדל גו'“ (וישב לח, יא); ועוד). ואכ"מ.

(18*) ואין להקשות מ"בד ישב מחוץ למחנה מושבו" — תוריע יג, מו (שמקום קביעותו הוא מחוץ למחנה, אף שזה היפך רצונו) — כי מכיון שאפשר שכל ימיו ישאר בטומאתו, שייך ע"ז לשון קביעות (משא"כ „ותשבו בקדש“ — שהי' ברור שיכנסו לארץ).

ומה שאין רש"י מביא הוכחה מ"וישב

דאָרט ניט טייטשן אַז זיי האָבן זיך אין קדש באַזעצט בקביעות, און מען מוז דאָרט לערנען ישיבה ל' עכבה — ווייל עס איז ניט געווען „בהעלות הענן“ — האָט ניט געקענט זיין „יסעו בני ישראל“, ווייל „לא יסעו עד יום העלותו“.

נאָר לאַחרי ווי מען האָט שוין אַ רא' פון ותשבו בקדש אַז ישיבה איז ל' עכבה, איז שוין מסתבר צו לערנען אויך דעם וישב אין פסוק וישב באלוני ממרא, אַז ער איז פון ל' עכבה.

דאָס איז אַבער בלויז אַ ביאור פאַר-וואָס רש"י באַנוגנט זיך ניט מיט ברענ-גען דעם פסוק „וישב באלוני ממרא“, מען דארף נאָך אַבער פאַרשטיין: וואָס איז ניט גענוג דער פסוק ותשבו בקדש — פון וועלכן ס'איז מוכרח אַז ישיבה איז ל' עכבה, און רש"י דארף ברענגען אויך „וישב באלוני ממרא“ ?

ד. ווייטער אין זעלבן פסוק שטעלט זיך רש"י אויף „בדמי טהרה“ און איז מפרש: „אעפ"י שרואה טהורה“. דאָן שטעלט ער זיך ווידער אַמאָל אויף „בדמי טהרה“ און זאָגט: „לא מפיק ה"א. והוא שם דבר כמו טהרה“.

דארף מען פאַרשטיין :

(א) אין דעם פירוש „והוא שם דבר כמו טהרה“ איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „בדמי טהרה“, אַבער אין זיין פירוש

מחוץ לאהלו שבעת ימים" (מצורע יד, ח) — כי כיון שמלכתחילה קבעה התורה * היותו מחוץ לאהלו זמן קבוע (לא פחות משבעת ימים), אפשר לומר שהו"ע של קביעות. משא"כ „ותשבו בקדש“ — שזמן היותם שם הי' תלוי ב„בהעלות הענן“, הרי אין זה קביעות.

(19) ס"פ פקודי.

(*) להעיר (ע"ד ההלכה) מהשקו"ט בדין מזהה בטובה (יומא י, א).

(ב) פארוואס שרייבט ער זיין פ' אויף „ימי טהרה“ באַלד נאָך זיין פירוש אויף „בדמי טהרה“ — איידער ער איז מפרש די ווערטער „בכל קדש לא תגע“ שבי-ניהם?²²

ו. דערנאָך איז רש"י מפרש די ווערטער „בכל קדש“ און „לא תגע“, און אויך דאָ שטעלט ער זיי אויס בשינוי הסדר: צו ערשט שטעלט ער זיך אויף „לא תגע“ און איז מפרש „אזהרה לאוכל“²³ כמו ששנוי' ביבמות²⁴, און דערנאָך ברענגט ער „בכל קדש“ (וואָס שטייט פאַר „לא תגע“) און איז מפרש: „לרבות את התרומה“.

און דער טעם צו זיין שינוי הסדר איז²⁵, ווייל דער פ' „לא תגע“ — אזהרה

עצמם טהורים, כנ"ל בפנים.

(22) ואין לומר (ע"ד פ' הדברי דוד) שמה שמסמין פירושו על „ימי טהרה“ לפירושו על „בדמי טהרה“ הוא בכדי להוכיח, ע"י השינוי ד„טהרה“ הראשון מהשני (במה שהא' הוא בלי מפי' ה"א והב' — מפי' ה"א), ש„דמי טהרה“ הוא שם דבר — כי גם באם לא הי' כתוב „ימי טהרה“, הפי' בפשוטו של מקרא — דבלי מפי' ה"א הוא שם דבר.

(23) כ"ה בדפוס ראשון ועוד. ובכמה דפוסים: אזהרה לאוכל וכו' כמו ששנוי' ביבמות. וראה להלן הערה 43.

(24) עה. א.

(25) בגו"א כאן: „דאין לפרש הריבוי (כל) קודם גופי' דקרא“. אבל לכאורה כלל זה הוא רק כשהריבוי הוא בהמשך לפי גופי' דקרא

[וכמו (רש"י שמיני יא, מב): הולך על גחון — זה נחש . . כל הולך — להביא . . הולך על ארבע — זה עקרב. כל — להביא . .] משא"כ כאן הרי פירוש „אזהרה לאוכל“ בפשטות אינו שייך להריבוי כלל. ולכן גם לפני (יב, ב) מפרש רש"י מקודם „כי תזריע — לרבות כו'“ ורק אח"כ מפרש גופי' דקרא „כימי נדת דותה תטמא — כסדר כל כו'“.

„אעפ"י שרואה טהורה“ זאגט ער דעם חידוש וואָס דער פסוק טוט אויף מיט „בדמי טהרה“, איז דאָ שווער: פארוואָס איז רש"י מקדים צו מפרש זיין דעם חידוש אין די ווערטער נאָך איידער מען ווייס זייער טייטש?

(ב) לויטן פ' „והוא שם דבר כמו טהרה“ (אז „בדמי טהרה“ איז ווי „בדמי טהרה“) קומט דאָך אויס אַז (ניט בלויז איז די פרוי טהור „אעפ"י שרואה“, נאָר אויך אַז) די דמים זיינען טהורים, וואָרום דער פסוק רופט זיי אַז „דמי טהרה“. היינט פארוואָס זאָגט רש"י (אין זיין ערשטן דיבור) אַז דער חידוש אין „בדמי טהרה“ באַשטייט אין „טהורה“ — וואָס די פרוי איז טהור „אעפ"י שרואה“, עס איז דאָך פאָראַן אַ סך אַ גרעסערער חידוש אין „בדמי טהרה“ — אַז אפילו די דמים זיינען טהור?

ה. גלייך נאָך זיין פ' אויף „בדמי טהרה“ — נאָך איידער ער איז מפרש „בכל קדש לא תגע“ — שטעלט זיך רש"י אויף די לעצטע ווערטער פון פסוק „ימי טהרה“ און איז מפרש „מפי' ה"א ימי טהור שלה“.

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

(א) אַט דעם כלל אַז אַ וואָרט מיט אַ מפי' ה"א מיינט „שלה“, ווייס שוין דער תלמיד פון די פריערדיקע סדרות, אַז הויבנדיק פון פ' בראשית אַז²⁶ היינט וואָס איז דאָ רש"י איצט מחדש אַז „טהרה — מפי' ה"א איז „טהור שלה“²⁷?

(20) א, כדכ"ה, ג, ו. ועוד. ופשוט הוא כ"כ, עד שרש"י לא הוצרך כלל לפרשו שם. (21) אבל אין להקשות מדוע זקוק רש"י לפרש „בדמי טהרה“ — לא מפי' ה"א והוא שם דבר כמו טהרה (אעפ"י שדבר פשוט הוא שבלא מפי' ה"א הוא שם דבר) — כי בזה מחדש שגם הדמים

אויך שפעטער (כל זמן זי האָט נישט גע-
בראַכט דעם קרבן), באַשטייט אין „לא
תגע“: ביז צו שקיעת החמה של יום
ארבעים איז זי אסור אויך בנגיעת קדש,
און שפעטער, איז זי אסור נאָר באכילת
קדש.

לאחרי אַבער ווי רש"י איז מפרש „לא
תגע — אזהרה לאוכל“, אַז אויך „עד
מלאת ימי טהרה“ איז זי אסור נאָר
באכילת קדש, מוז מען במילא לערנען
„לרבות את התרומה“, אַז דער איסור
במשך די ל"ג ימים וואָס איז נוסף לגבי
שפעטער באַשטייט אין אכילת תרומה²⁶,
ווייל שפעטער — אפילו קודם שהביאה
הקרבן, איז זי אסור נאָר באכילת קדש
אַבער נישט באכילת תרומה.

מען דאַרף אַבער פאַרשטיין:

פון וואַנעט נעמט טאַקע רש"י אַז „לא
תגע“ מיינט „אזהרה לאוכל“ (און צוליב
דעם מוז מען שוין לערנען „לרבות את
התרומה“) — דער פ"י הפשוט פון „לא
תגע“ איז דאָך — זי זאָל נישט אָנרירן,
וואָס איז דער הכרח²⁷, ע"פ דרך הפשט,
אויף אַרויסנעמען דעם וואָרט „תגע“ פון
פשוטו²⁸?

28) וכבימות עד, ב: כאן לתרומה כאן
לקדשים.

29) לכאורה, מכיון שהנגיעה היא הכנה
לאכילה אפשר לומר האזהרה ע"ז בלי נגיעה.
וכמו איסור אכילת בבית שנאמר בלשון לא
תבשל (משפטים כג, יט ופרש"י שם), לפי
שבשול היא הכנה לאכילה (כמבואר בלקו"ש
ח"ו ע' 144). אבל — הרי מובן שאעפ"כ צריך
הוכחה לפרש ש„לא תגע“ הוא „אזהרה לאוכל“
(וכמו במשפטים שם, שבכדי לפרש ש„לא תבשל“
הוא איסור אכילה, מביא רש"י הוכחה מ„ובשלשה
מקומות נכתב בתורה“ וגם מקדים בפירושו „אף
עגל וכבש בכלל גדי“ כמבואר בלקו"ש הנ"ל).

30) לכאורה ה"י אפשר לומר, שכונת
רש"י במה שמסיים „כמו ששנוי' בימות“
[אף שאין דרכו לציין המקורים לפירושו].
ובפרט, שבפסוק זה עצמו בפירושו „לרבות

לאוכל“, דאָס איז מכריח צו מפרש זיין
„לרבות את התרומה“²⁹:

מיט עטליכע פסוקים ווייטער³⁰ שטייט,
אַז נאָכדעם ווי עס פאַרענדיקן זיך „ימי
טהרה“ דאַרף זי ברענגען אַ קרבן און
ערשט דאָן ווערט זי טהור. אַבער די
אזהרה „בכל קדש לא תגע גו'“ (וואָס
אין אונזער פסוק) איז נאָר „עד מלאת
ימי טהרה“, ד.ה. ביז צו שקיעת החמה
של יום ארבעים. איז דאָך דערפון מובן,
אַז די אזהרה „בכל קדש לא תגע גו'“
עד מלאת ימי טהרה איז מרבה אַן איסור
נוסף. ד.ה. אַז לאחרי מלאת ימי טהרה,
נאָך שקיעת החמה, ביז זי ברענגט נישט
כפרת טהרתה, איז זי אסור בלויז אין אַ
טייל ענינים פון קדש, און במשך די
ל"ג ימים, עד מלאת ימי טהרה — איז
זי אסור אין נאָך ענינים.

איז אויב מען וואָלט געלערנט „לא
תגע“ כפשוטו, אַז זי טאַר נישט אָנרירן
אין קדש, האָט מען דאָן געקענט אָננעמען
אַז דער איסור „עד מלאת ימי טהרה“
וואָס איז נוסף אויפן איסור וואָס זי האָט

26) בש"ח כאן, שהטעם מה שרש"י
מהפך את הסדר הוא לפי ש„לרבות את
התרומה“ היא ההוכחה לפירושו „אזהרה
לאוכל“ — כי טבול יום מותר לנגוע בתרומה.
אבל: א) גם על קדשים, האזהרה (אפילו
קודם שטבל) הוא רק באכילה* (ראה רש"י
לעיל ז, כ. יא, כט, ב) באם ההוכחה לפירושו
„אזהרה לאוכל“ היא מפירושו „לרבות את
התרומה“, הרי אדרבה, מטעם זה הו"ל
להקדים הפי' „לרבות את התרומה“ [ובפרט
שהתיבות „בכל קדש“ הן לפני „לא תגע“],
מכיון שכל ההוכחה לפרש „אזהרה לאוכל“
היא רק לאחרי שמפרש „לרבות את
התרומה“.

27) יב, ז. ובפרש"י שם: „וטהרה —
מכלל שעד כאן קרוי טמאה“.

*) ומה שטבו"י אסור לנגוע בקדשים
לפי שהוא מטמא אותם — הרי זהו גם
בתרומה, וראה שוה"ג הא' להערה 43.

ניט דארפן ברענגען א קרבן (בדוגמת דער טומאת שבעת ימים בנוגע לבעלה, וואָס איז "כימי נדת דותה", כאָטש אַ נדה דארף גאָרניט ברענגען קיין קרבן). פון וואָנעט נעמט רש"י אַז דער איסור אכילת תרומה במשך די לג ימים איז מצד דעם וואָס מ'דארף וואַרטן ביז דער צייט וואָס "למחר תביא את כפרת טהרתה"³²?

ת. דער ביאור בכל הנ"ל: פון דעם וואָס גלייך נאָכן וואָרט "תשב" שטייט "בדמי טהרה" איז מוכח אַז דער "תשב (לשון עכבה)" באַציט זיך ניט נאָר צו "בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא", נאָר אויך צו "בדמי טהרה" וואָס שטייט בסמיכות צו "תשב".

און אויף דעם איז רש"י מפרש "בדמי טהרה — אעפ"י שרואה טהורה", מיינענדיג דיק דערמיט צו מפרש זיין [ניט דעם חידוש וואָס אין די ווערטער "בדמי טהרה" פאַר זיך, נאָר] די שייכות וקישור צום פריערדיקן "תשב", אַז זי "די יולדת, וואָס אויף איר זאָגט דער פסוק "תשב" ווערט אָפּגעהאַלטן פון נטמא ווערן דורך איר רא"י, און זי פאַרבלייבט "טהורה". און דערנאָך, אין זיין צווייטן דיבור, איז ער מפרש און טייטשט אָפּ די ווערט "טער" "בדמי טהרה" כשלעצמם: "והוא שם דבר כמו טהרה", ד.ה. אַז (אויך) די דמים גופא זיינען טהור.

32) ונפק"מ בין ב' האופנים: באם נאמר ש"מי טהרה" הוא רק בנוגע לבעלה ולא בנוגע לקדש ומקדש, צריכה היא טבילה אחרת (לתרומה) בסוף ימי טהרה שלה, שהרי טבילה לתה שטבילה לסוף שבעה היא בתוך ימי טומאתה (בנוגע לקדש ומקדש). משא"כ לה ביאור שהיא טבולה יום ארוך, אינה צריכה טבילה (ראה נדה ע"א, ב. וגם לב"ש הוא רק לפי "שהסיחה דעתה מן התרומה", כד' פרש"י שם).

ז. לאחריו ווי רש"י זאָגט "לרבות את התרומה" איז ער מוסיף: "לפי שזו טבולת יום ארוך, שטבילה לסוף שבעה ואין שמישה מעריב לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת טהרתה" — אַז איר איסור באכילת תרומה במשך די ל"ג ימים איז [ניט מצד דעם וואָס די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פערציק טעג, נאָר] מצד דעם וואָס איר חיוב צו ברענגען "כפרת טהרתה", וואָס זי קען עס טאָן ערשט למחרת יום ארבעים, מאַכט אויף אַז איר הערב שמש (וואָס איז איר מטהר לתרומה י³¹) איז ערשט ביי דער שקיעת החמה של יום ארבעים (אָבער ווען זי וואַלט ניט געווען מחוסר כפרה, וואַלט זי געמעגט עסן תרומה גלייך נאָכן הערב שמש של יום השביעי).

דארף מען פאַרשטיין: אין פשטות קומט אויס לכאורה, אַז דאָס וואָס זי איז אסור באכילת תרומה "עד מלאת ימי טהרה" איז עס מצד דעם ווייל די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז מצד עצמה אויף פערציק טעג — אפילו ווען זי זאָל

את התרומה" איז מציין ליבמות (עד, ב. עה, רע"א) — דדוחק הכי גדול לומר ד"כמו ששנוי ביבמות" קאי גם על לאחריו]. היא, שההוכחה לפרש "ואהרה לאוכל" היא ממה ש"מקיש קדש למקדש" שביבמות שם. אבל — אינו. כי באם הוכחת רש"י היא "מקיש קדש למקדש", הי' כותב זה בפרוש, מכיון שענינים של "היקש" אי"ז בדרך הפשט כ"כ.

ולכן צ"ל שההוכחה לפרש "ואהרה לאוכל" כל" פשוטה היא כ"כ, גם לבן חמש (למקרא), עד שרש"י לא הוצרך לפרשה כלל (ובדלקמן סעיף י"א). ומה שכותב "כמו ששנוי ביבמות" הוא לתרץ מה שהוציא איסור אכילה בל' נגיעה, כדלקמן הערה 43. 31) וכמו בכל טבול יום — שהוא טמא לתרומה עד שיעריב שמשו, כדפרש"י לעיל י"א, כב.

מקיים געווען בריזות **), איז פאר-
שטאנדיק, און אט דעם ציווי האט ער
(מצד איהו טעם) געדארפט אפלייגן אויף
שפעטער **.

און פון דעם וואס פונדעסטוועגן שטייט
אויך דארט „וישב — ל' עכבה“, איז
דערפון א ראײ, און בשעת ס'איז נאך דא
עפעס א זאך וואס מצד ענינו בעצמו
וואלט עס דארפן ברענגען צו אן אנדער
מצב (אפילו ווען במצב ההוא איז דער
ענין בפועל ניטא) — פאסט דער לשון
ישיבה-עכבה.

ובמילא, אויך אין אונזער פאל: ווי-
באלד אן ראית דמים בכלל איז מביא
לידי טומאה, פאסט צו זאגן „תשב (לשון
עכבה) בדמי טהרה“ — כאטש און אין
די לג ימים אליין זיינען די דמים
טהורים.

י"ד. וויבאלד און דער לשון עכבה
לייגט זיך דוקא ווען ס'איז דא א געוויסע
זאך צוליב וועלכער מען וואלט געדארפט
קומען אין א נייעם מצב, און אעפ"כ
האלט מען זיך אפ פון דעם שינוי —
וואלט מען לכאורה געדארפט לערנען, און
דער „תשב (ל' עכבה)“ באציט זיך נאך
צו „בדמי טהרה“ (מצד דעם וואס בנוגע
לטהרת האשה לבעלה ווערט זי אפגע-
האלטן פון צו טמא ווערן דורך איר
ראי, כנ"ל), אבער ניט בנוגע צו איר
טומאה לקדש ולמקדש, היות און בנוגע
דערצו זיינען די לג ימים — ימי
טומאה ** (וכנ"ל סעיף ז', און אין פשוט

ט. אבער מצד דעם פי' „והוא שם
דבר כמו טהרה“ ווערט ניט גלאטיק דער
פשט פון „תשב לשון עכבה“:

דער ל' „עכבה“ — אפהאלטן זיך פון
קומען אין א געוויסן ארט אדער מצב
— איז שייך ווען ס'איז דא עפעס א
זאך וואס זי דארף (מצד ענינה) ברענגען
צו דעם מצב, נאך אעפ"כ האלט מען
זיך אפ און מען איז אין דעם פריערדיקן
מצב; בשעת אבער און עס ווערט בטל
(משום איזו סיבה) די זאך וואס קען
ברענגען צום נייעם מצב, פאסט לכאורה
ניט דער ל' „עכבה“ אויפן בלייבן איז
דעם פריערדיקן מצב; מ'דארף דא גאָר
ניט האבן קיין ספעציעלן „אפהאלט“
— ס'איז דא כלל ניטא עפעס וואס זאל
„פאָדערן“ דאָס אַרויסגיין פון איין מצב
און אַריבערגיין אין אַן אנדערן.

ובנוגע לענינו: ווען דער דם וואלט
געווען טמא ואעפ"כ איז ער ניט בכח צו
מטמא זיין און די יולדת איז טהור, וואלט
געווען פארשטאנדיק דער ענין פון „תשב
— ל' עכבה“ וואס שטייט ביי דער
יולדת, וואס וואלט געמיינט און זי ווערט
אפגעהאלטן פון צו טמא ווערן פון די
דמים טמאים, וויבאלד אבער און במשך
די לג ימים זיינען די דמים טהורים, איז
דאך ניט שייך צו זאגן לכאורה און די
יולדת ווערט „נתעכב“ פון צו טמא
ווערן — ס'איז דאך גאָר ניטא קיין זאך
וואס זאל ברענגען א מצב של טומאה?

אָט די שוועריקייט באַוואַרנט רש"י
מיטן ברענגען (ביי זיין פי' „אין תשב
אלא ל' עכבה“) דעם פסוק „וישב
באלוני ממרא“:

פון דעם וואס אברהם איז פארבליבן
א משך זמן אין אלוני ממרא און האט
ניט מקיים געווען דעם ציווי „קום
התהלך בארץ לארסה ולרחבה“ גלייך (ווי
אלע אנדערע ציוויים וואס ער האט

(33) ראה פרש"י וירא כב, ג.

(34) אולי י"ל מפני כי (כתמשך הכתוב)
ויבן שם מזבח לה' (סתם וקביעות). ולא
מפני מאורע או כוונה זמנית כמו לפני זה
שהי' „לה' הנבאה אליו“ או „ויקרא בשם
ה'“ (לד יב, דח), וברמב"ם לך יג, יח: לא נצטווה
לעשות זה מיד.

(35) ברמב"ם, בחיי וטור הארוך כאן:
אעפ"י שהם ימי טהרה אצל הבעל. אבל

תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה" — איז בלויז מצד א זיטיר-קער זאך וואס דערלאזט איר ניט זי זאל טהור ווערן בפועל אויף צו קענען נוגע זיין אין קדש און אריינגיין אין מקדש.

אין דערפאר איז רש"י מסיים (אין ד"ה בכל קדש) "לפי שזו טבולת יום ארוך... שלמחר תביא כפרת טהרתה": כשם ווי איר טומאה לאכילת קדשים לאחר מלאת ימי טהרה — איידער זי ברענגט דעם קרבן, איז דאך נאך וואס איר חייב הקרבן האלט איר אפ פון צי נטהר ווערן לאכילת קדשים (אבער ניט וואס מצ"ע איז זי טמא³⁸). "עד"ז איז אויך איר טומאה לאכילת תרומה אין די לג ימים, און עס איז (ניט צוליב דעם וואס מצ"ע איז זי דאך טמא, נאך) מצד דעם וואס איר חייב כפרת טהרתה האלט אפ און לאזט ניט צו און דער הערב שמש פון די פריערדיקע טעג (פאר דעם הערב-שמש של יום ארבעים) זאל זי מטהר זיין לאכילת תרומה³⁹.

38) להעיר, שגם בדרך ההלכה ישנה סברא (ראה צפ"נ להרגוצובי הל' נזירות פ"ט ה"ט — נעתק במפענח צפונות ע' קצו) שענין הטומאה במחוסר כפרה הוא [לא משום שיש עליו שם איסור לכן מביא קרבן להכשירו], אלא אורבה] "לכן יש עליו שם איסור משום דצריך להביא קרבן". וי"ל, שלכן מדייק רש"י (יב, ז) "מכלל שעד כאן קרוי טמאה" — ולא "טמאה" כלשון הש"ס (יבמות עד, ב. ושי"ג). — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 82 ואילך.

39) ולפי פרש"י זה נמצא, שהערב שמש דיוולת אינו כהערב שמש של כל טבול יום (גם של מחוסר כפרה): טהרת כל טבול יום, תלוי בהערב שמש מצ"ע, אבל כאן — בהערב שמש של יום הארבעים בא הזמן שיכולה להביא כפרתה (ואף שאינה

האט מען געדארפט לערנען, און די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פערציק טעג).

— אין דעם איז רש"י מחדש "ימי טהרה — מפיק ה"א, ימי טהר שלה". מיינענדיק דערמיט⁴⁰ און די טעג זיינען אירע "ימי טהר" סתם, און הגבלות, בנוגע אלע ענינים, אויך בנוגע לקדש ומקדש⁴¹. און דאס וואס, בכל קדש לא

מכיון שבנוגע לקדש ומקדש הם ימי טומאה, אין שייך ל' עכבה על הענין ד"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא" — מצד זה שהם ימי טהר אצל הבעל.

36) ועפ"ז יומתק מה שרש"י מעתיק "ימי טהרה" שבכתוב — כי [נוסף לזה שהוצרך להדגיש שכונתו היא ל"טהרה" שבסמיכות ל"ימי" — ולא שבסמיכות ל"בדמי"] כונתו לפרש שהמים הם טהורים. (וכן גם בפירושו "בדמי טהרה" כונתו לפרש [לא ש"טהרה" בלי מפיק ה"א הוא שם דבר — דפשיטא היא — כ"א] שהמים הם טהורים. כנ"ל סעיף ד').

37) וי"ל שכונת רש"י בפירושו "ימי טהר שלה" הוא לשלול — ע"ד פשוטו של מקרא —

[לא הפירוש "ימי טהר" אצל הבעל — כי אז הו"ל לרש"י להדגיש זאת בפירושו, ולא להסתפק במה שכתב "ימי טהר" סתם — כ"א]

פירוש הגמרא (יבמות עד, ב) "כיון שכלאו ימי טהרה": מכיון שהתיבות "עד מלאת ימי טהרה" באים בסמיכות ל"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא", מסתבר לכאורה ש"עד מלאת ימי טהרה" בא הכתוב להדגיש את טומאתה בימים אלו (דמכיון שאינה מותרת עד לאחר שכלאו ימי, לכן "בכל קדש לא תגע גוי"). ובכדי לשלול פ"י זה, מפרש "ימי טהר שלה", והשייכות ד"עד מלאת ימי טהרה" ל"בכל קדש לא תגע גוי", היא, כי בזה מבאר הכתוב "תשב (ל' עכבה)". אעפ"י שהם ימי טהר שלה (בנוגע לכל הענינים⁴²), מ"מ בכל קדש לא תגע גוי.

* ולא הוצרך רש"י לפרט זאת, כי להפ"י "ימי טהר" מובן מעצמו שהם ימי טהר גם בנוגע לקדש ומקדש. כי (נוסף ע"ז

שממה שנקראים בשם "ימי טהר" סתם מוכח שזהו בנוגע לכל הענינים) מה שהם "ימי טהרה" אצל בעלה אין לזה שייכות ל"בכל קדש לא תגע ואל המקדש גוי".

איז אין דעם מותר⁴². דעריבער לערנט רש"י „אזהרה לאוכל“⁴³.

יב. פון די ענינים פון „ינה של תורה“ וואס אין דער רש"י:

פון לשון רש"י „אין לשון ישיבה אלא לשון עכבה“ איז משמע, אז רש"י טוט

לפי שכל זמן שלא העריב שמשו נשאר בה מטומאתה הקודמת, כ"א, שהחייב להביא קרבן הוא העושה בה דין האיסור (ראה לעיל הערות 38; 39).

(42) ואי"ז דומה לענין „לא תבשל“, שבאם לא הי' הכרה ממש"כ בג' מקומות היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול אף שהוא חידוש גדול ביותר (כבהערה 40) — כי בנדר"ד, באם נאמר שבימי טהרה [שלא נשאר עלי' טומאת לידה כלל, ורק לפי שלא בא עדיין זמן כפרתה, כבהערה הקודמת] אסורה היא לנגוע בקדש, הוא (לא רק ענין של חידוש, כ"א גם) היפך השכל, שהרי אפילו טמא ממש מותר בזה.

(43) ומה שכתב רש"י „כמו ששנוי ביבמות“ — אף שההוכחה להפ"י „אזהרה לאוכל“ הוא מצד פשוטו של מקרא — הוא בכדי לתרץ:

אף שנגיעה היא הכנה לאכילה, מ"מ הול"ל „לא תאכל“. ולמה נאמר „לא תגע“? וע"ז מתרץ „כמו ששנוי ביבמות“, שגם בנגיעה יש איסור*, אלא שה„אזהרה“ שבכתוב היא לאוכל** (אלא שקושיא זו אינה חזקה כי"כ בדרך הפשט, ולכן אין רש"י כותב התירוץ בפירושו).

וי"ל, שמ"ש רש"י (לפי כמה דפוסים) „אזהרה לאוכל וכו'“, כוונתו היא (לא לה' ליימוד ע"ז — „מקיש קדש למקדש“, כ"א) למ"ש ביבמות שם „והאי דאפקי' בלשון נגיעה, הכי קאמר נגיעה כאכילה“.

(*) כי טבול יום פוסל את התרומה מדאורייתא (שבת י"ב, ב. ולהעיר מפרש"י שמיני יא, לב „טמא הוא לתרומה“ — ולא „לאכילת תרומה“).

(**) וע"ז דברי סופרים שבאו ברמז בתורה — ע"ד פשוטו של מקרא — וכפרש"י במן ובב"ח (ראה לקו"ש ח"ו ע' 208 ובהערות שם).

יא. עפ"י וועט מען אויך פארשטיין רש"י'ס הכרה צו לערנען אז „לא תגע“ איז „אזהרה לאוכל“, און דעם טעם וואס ער זאגט דעם פי' לאחר זיין פי' „ימי טהרה — ימי טוהר שלה“:

אויב מען וואלט געלערנט אז בנוגע לקדש ומקדש איז זי טמא די פערציק טעג, דאן וואלט מען געקענט לערנען „לא תגע“ כפשוטו, אז זי טאָר ניט אנרירן קדש. וואָרום כאָטש מען געפינט ניט אז אַ טמא זאָל זיין אסור אין נגיעה קדש — האָט מען געקענט זאָגן, אז טומאת לידה איז האַרבער פון אַנדערע טומאות, און דער פירוש פון „לא תגע“ איז כפשוטו⁴⁴.

אַבער לאחר ווי רש"י איז מפרש אז די לג ימים זיינען „ימי טוהר שלה“, אין דער איסור „בכל קדש גו'“ איז בלויז מצד אַ צווייטער זאך (און ווי רש"י איז מפרש ווייטער אז די „הבאת כפרת טהרתה“ מאַכט זי פאַר אַ טבולת יום), קען מען ניט זאָגן, אז די „עכבה“ (אין די ימי טוהר) זאָל זיין אויך פון אַנרירן קדש — בעת אז אפי' אַ טמא ממש יי

יכולה להקריב עד למחר, הרי עיכוב זה מה שאינה יכולה להקריב בלילה הוא ענין צדדי — אריא הוא דרביע עלה, וראה צל"ח ריש מס' ברכות (ד"ה כדתניא ובה השמש), (40) ובדוגמת „לא תבשל“, שבאם הי' כתוב רק פעם אחת, היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול — אף שאיסור בישול [ובפרט בדבר שלא נאסר אפי' באכילה] הוא חידוש גדול ביותר (ראה לקו"ש ח"ו ע' 147 ואילך).

(41) לכאורה אפשר להקשות: הרי גם להפ"י שהאיסור דבכל קדש לא תגע גו' הוא לפי שהיא טבולת יום, אכתי י"ל שטומאת לידה חמורה כ"כ שאפי' לאחר טבילתה (כל זמן שלא נטהרה לגמרי — שהרי לא העריב שמשו) אסורה היא בנגיעה קדש.

אבל — אינו. כי מפשטות הלשון „ימי טהרה“ מוכח שבימים אלו טהורה היא לגמרי מטומאת לידה, והאיסור ד„לא תגע“ אינו

להבדיל, ביי א מענטשן דא למטה, אז בעת ער זיצט איז ער נידעריקער ווי בשעת ער שטייט). ולפיז, איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור הממלא — וואס איז יורד ונשפל להחיות את העולמות. א צווייטן ביאור ברענגט ער פון רמב"ם, אז ישיבה ווייזט אויף העדר השינוי. וואס לפיז איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור הסובב וואס איז העכער פון עולמות, וואס אויף דער דרגא שטייט „אני הוי' לא שנית".

און די צוויי ביאורים זיינען בהתאם צו די צוויי טייטשן אין „ישיבה" ברוב המקומות: דער ביאור אז ישיבה איז אן ענין פון ירידה והשפלה, איז פארבונדן מיטן פירוש אין ישיבה — זיצן, ווארעם כנ"ל, בעת א מענטש זיצט ווערט נשפל זיין קומה; און דער ביאור אז ישיבה איז העדר השינוי — מיטן פי' „באזעצן זיך", וועלכער ווייזט אויף קביעות והעדר השינוי, כנ"ל (סעיף ב').

און דא איז רש"י מחדש „אין ל' ישיבה אלא לשון עכבה", אז יעדער ישיבה — ניט נאר די ירידה והשפלה פון אור הממלא, נאר אפילו דער העדר השינוי וואס אין אור הסובב, איז אן ענין פון עכבה. וכידוע דער ביאור פון רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע⁴⁴ (וואס היינטיקע וואך איז זיין יום ההילולא⁴⁵ — ב' ניסן), אז דער כללות ענין האור, אפילו דער אור שקודם הצמצום (וואס דארט איז דער אמיתית הענין פון „לא שנית"), קומט דורך העכבה.

יג. אעפ"י אז אויך דער אור הסובב (וואו דער פירוש פון „ישיבה" איז —

דא אויף (ניט נאר נאך א טייטש אין „ישיבה", אז נוסף צו די צוויי באר וואוסטע פירושים אין ישיבה: „זיצן" אין „באזעצן זיך", איז פאראן א דריטער פי' „ל' עכבה", נאר אויך) אז יעדער „ישיבה" איז לשון עכבה, ד.ה. אז אויך דארט וואו ישיבה מיינט „זיצן" אדער „באזעצן זיך" — איז עס אויך אן ענין פון „עכבה".

דער ביאור אין דעם: אין דעם ענין פון „ישיבה" לאמיתתה, ווי זי איז במקורה, ד.ה. „ישיבה" למעלה —

ווארעם אלע ענינים למטה נעמען זיך דאך פון זייער מקור ושרש למעלה, „שנשתלשלו מהן" ⁴⁶ און ווי חז"ל זיינען מפרש ⁴⁷ דעם פסוק „תשים משטרו בארץ" אין „גבוה על גבוה שומר וגבוה הים עליהם" ⁴⁸; און נאך העכער ביז, כביכול, בהקב"ה — וואס „אמיתית המצאו" זיינען דא „כל הנמצאים" ⁴⁹ משמים וארץ ומה שביניהם — געמיינט אלע ענינים וואס זיינען בנמצא — גע' פינט מען דאך כביכול, דעם ל' ישיבה וואס אין לו דמות הגוף ולא גוף ⁵⁰ — ברענגט דער צ"צ ⁵¹ (וואס זיין יום ההילולא⁵² איז אין דעם חדש) צוויי ביאורים: איין ביאור — אז ישיבה ווייזט אויף ירידה והשפלה (בדוגמת ישיבה,

44) ל' התניא רפ"ג.

45) ב"ר פ"י, וא"ו. לקו"ת שלח מא, ג.

46) להעיר מיל"ש ירמ"י רמז רנט — ע"ד אר"י

(נח) ברשימות הצ"צ לאיכה ע' כו (אוה"ת נ"ד כרך

ב ע' א"נינו). וראה ג"כ אוה"ת לר"ה ע' איתכג).

ד"ה חקעו תרצ"ד (קונטרס פכ. ספר המאמרים

ה'תשי"א) פ"ג (ע"ד תרנגול). ועוד.

47) רמב"ם הל' יסוה"ת בתחלתו.

48) פיוט יגדל. וראה של"ה שער האותיות

(נח, ב). לקו"ת לג"פ בתחלתו (אוה"ת בראשית

כרך ו תתרכג, סע"א ואילך). אוה"ת בלק ע' תתקעו.

49) ספר החקירה פ, סע"ב ואילך.

50) י"ג ניסן תרכ"ו.

51) מו"נ ח"א פ"א.

52) תורת שלום ע' 147.

53) בשנת תר"פ. — ולהעיר, אשר השנה

(תשל"י) נמלאו חמשים שנה להסתלקותו. וראה

לקו"ש ח"ה ע' 86 בשוה"ג הב' להערה 1.

ממרא" — איז געקומען פאר דעם צמצום וואָס איז מרומו אין „ותשבו בקדש“]

ווייל די סיבה צום גילוי האור שקודם הצמצום [ובמילא, אויך צום רצון לגילוי] איז דער צמצום, ווי דער רבי דער שווער (וואָס ביום ב' ניסן איז ער גע-וואָרן דער נשיא⁵⁵) איז מכאב באר-כות⁵⁶, אָז די כוונה אין דעם גילוי האור שקודם הצמצום, אויך אין דעם גילוי אור הבל"ג, איז בכדי ער זאל קענען נתעלם ווערן דורכן צמצום.

טו. וואָס פאר אַן עילוי און תכלית איז דאָ אין צמצום? — איז דאָך ידוע⁵⁷, אָז דאָס איז בכדי אָז אידן דורך זייער עבודה בתומ"צ, זאלן מהפך זיין דעם חושך הצמצום צו אור וגילוי — אתהפכא חשוכא לנהורא⁵⁸,

אַבער בכדי מען זאל קענען מהפך זיין דעם חושך לאור, דאָרף מען פריער אַרויסרופן ביי זיך דעם תוקף ניט נתפעל צו ווערן פון די העלמות והסתרים, און על ידי זה, קען מען קומען צו אַ העכערן ענין — מהפך זיין דעם חושך גופא לאור⁵⁹.

און דאָס איז רש"י מרמו אין זיינע צוויי פירושים אויף „בדמי טהרה“: די ערשטע זאך דאָרף זיין „אעפ"י שרואה טהרה“ — אָז דער מענטש זאל זיך

„העדר השינוי“ קומט דורך העכבה, איז אַבער ניט בדומה די העכבה צו דער העכבה דורך וועלכער עס ווערט נמשך דער אור הממלא (וואו „ירידה והשפלה“ איז דער פירוש פון „ישיבה“):

דער אור הממלא, קומט דורך קדימת הצמצום (וואָס די תנועה פון צמצום והתעלמות איז היפך פון תנועת הגילוי), משא"כ די העכבה ביים אור הסובב, וואָס בכללות איז עס דער אור שקודם הצמצום, איז (ניט קיין צמצום והתעלמות, נאָר) דאָס וואָס וויבאלד דער גילוי האור פון עצמות איז ברצון (אותיות צנור⁶¹) און ניט בהכרח ח"ו, הייסט עס אָן אַפּהאלט. ווי דער רבי (מהרש"ב) ג"ע איז עס מכאב באריכות⁶².

און די צוויי אופני העכבה איז רש"י מרמו מיט זיין ברענגען די צוויי פסוקים „ותשבו בקדש“ און „וישב באלוני ממרא“: די העכבה פון „ותשבו בקדש“, וואָס זי איז געווען בהכרח און היפך פון זייער רצון צו גיין אין ארץ-ישראל (כנ"ל סעיף ג'), איז מרמו צו דער העכבה פון גילוי אור הממלא — צמצום, היפך והגילוי, כנ"ל; און די העכבה פון „וישב באלוני ממרא“, וואָס זי איז גע-ווען ברצונו של אברהם (כנ"ל שם), זי איז מרמו צו דער העכבה, דעם רצון, דורך וועלכן עס קומט דער גילוי האור שקודם הצמצום.

יד. און דאָס איז אויך דער טעם (בפנימיות הענינים) וואָס רש"י שטעלט דעם פסוק „ותשבו בקדש“ פאר „וישב באלוני ממרא“

[אעפ"י אָז די העכבה בשביל גילוי האור שקודם הצמצום (מיטן גילוי האור) — וואָס איז מרומו אין „וישב באלוני

(55) ראה בארוכה הקדמה לקונט' ב' ניסן תש"י (קונט' עו. נדפס גם בלקו"ש חייב ע' 146) ובהערות שם.

(56) המשך חגה"ש תש"ד פ"ט. פ"א.

(57) ראה גם המשך חגה"ש שם פ"ט ובכ"מ. וראה גם לעיל ע' 44-5.

(58) ובדוגמת „ותשבו בקדש“, שע"י נסיעת הארון וישראל במדבר, הכניעו את הקל"י פות (לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ). אלא שזהו כאופן הראשון דלהלן ש„בדמי טהרה“, כמובן מהמבואר בלקו"ת שם.

(59) ושני אופנים אלו, הם ע"ד ב' ה' ביאורים ד„בבליה ההוא גודה שנת המלך“ — ראה לעיל שם ע' 42 ואילך.

(54) מאו"א אות ד' בסופו. וראה תו"א בשלח (סא. ג).

(וואָס קומט אָבער דוקא דורכן „היום לעשותם“⁶¹), וואָס דאָן וועט זיין די עבודת הקרבנות („תביא את כפרת טהרתה“) נאָך אין אַ העכערן אופן ווי ס'איז געווען בזמן הבית — „ושם (דוקא) נעשה לפניך כמצות רצונך“⁶², אין דעם בית המקדש השלישי וואָס וועט נתגלה ווערן⁶³, דורך משיח צדקני, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תזריע, תשכ"ז)

ניט רעכענען מיטן „דם“ וואָס ער זעט און ער זאָל זיין טהור; און דורך דעם קומט מען דערנאָך צו אַ העכערע מדריגה — „והוא שם דבר כמו טהור“, אַז מען איז מהפך דעם דם גופא, אַז אויך ער (דער דם) זאָל ווערן טהור.

טז. און די עבודה פון „בדמי טהרה“ (אין ביידע אופנים הנ"ל), וואָס אידן טוען בזמן הגלות, ווען מען געפינט זיך אין אַ מצב פון „טבולת יום ארוך“ ובמילא איז „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא“.

דאָס ברענגט צו „למחר תביא את כפרת טהרתה“, צום גילוי דלעתיד, אויף וועלכן עס שטייט⁶⁴ „ולמחר לקבל שכרם“

61 ערובין שם. רש"י שם. וראה גם תניא רפ"ז.

62 גוסס תפלת מוסף. וראה בארוכה המשך וככה תרל"ז ספי"ט ואילך.

63 ראה רש"י ותוספות (סוכה מא, סע"א) „יגלה ויבוא משמים“. והוא עפ"י תנחומא נח, יא. זח"א כה, א. ועוד (וברמב"ם הל' מלכים ריש כ"א ובסופו (ע"פ ויק"ר פ"ט, ו. ועוד), שמשיח בונה ביהמ"ק).

60 ערובין כב, א. רש"י ס"פ ואתחננו. וברש"י שם: ליטול. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 43 ואילך.

תזריע ג

אויסוואַשן, נאָר) טבילה³, פאַרטייטשט עס דער תרגום מיטן לשון "ויצטבע".

ב. פון דעם וואָס רש"י זאָגט גיט בקיצור "כתרגומו ויצטבע" נאָר ער שרייבט אַ גאַנצע אריכות "תרגום של כבוסין כו" וכן כל כבוסין בגדים כו" איז קענטיק אַז רש"י וויל קלאַר מאַכן אַז מיט "ויצטבע" מיינט דער תרגום טבילה און גיט אויסוואַשן. און אויף דעם ברענגט רש"י אַ צווייענדיקע הוכחה: (א) אַז "ויצטבע" מיינט גיט אויסוואַשן, וואָרום אויסוואַשן פאַרטייטשט ער "ויתחזור", גיט "ויצטבע". (ב) אַז "ויצטבע" מיינט טבילה, וואָרום וואו נאָר עס שטייט ביי בגדים דער לשון כיבוס וואָס מיינט טבילה איז זיין תרגום "ויצטבע".

דאָרף מען פאַרשטיין :

(א) וואָס דאָרף רש"י ביידע הוכחות : לכאורה פון דעם אַליין וואָס דער תרגום טייטשט דאָ אַנדערש דעם וואָרט "וכבס" ווי זיין טייטש פון כיבוס לשון ליבון, איז קלאַר, אַז מיטן "וכבס" פון אונזער פסוק ווערט געמיינט גיט אויסוואַשן — ובמילא איז שוין פאַרשטאַנדיק אַז מיט אים ווערט געמיינט טבילה (וואָרום "כיבוס" טראָגט אין זיך גיט מער ווי אַט די צוויי טייטשן; ועאכ"כ, אַז ס'איז גענוג בלוין די צווייטע הוכחה, וואָס מען געפינט בפירוש אַז "ויצטבע" איז דער תרגום פון טבילה. היינט וואָס דאָרף רש"י אַנקומען צו ביידע הוכחות ?

(3) כי מכיון שמיידי שם בבגדים שנטמאו מצד האדם — ולא שהי' נגע בהבגדים — הרי אין שום סלקא דעתך שטהרתם תהי' ע"י ליבון. וזה פשוט כ"כ עד שלא הוצרך רש"י לפרש זאת שם. ובכלל, ליבון שייך (ע"ד הפשט) כשצריך להסיר מה מהבגד — כחם וכיו"ב. ראה לקמן בפנים.

א. אין סיום הסדרה רעדט זיך וועגן אַ בגד וואָס אין אים איז געווען אַ נגע, אין מען האָט אים פאַרשפאַרט אויף זיבן טעג; און ווען מ'האָט געזען דעם זיבעטן טאָג אַז דער נגע איז גיט גרעסער געוואָרן, האָט מען אים אויסגעוואַשן און ווידער פאַרשפאַרט אויף זיבן טעג. זאָגט דאָ דער פסוק : "והבגד גו' אשר תכבס וסר מהם ה' נגע, וכבס שנית וטהר" — אַז אויב נאָכן צווייטן הסגר זעט מען אַז דורך דעם פריערדיקן כיבוס איז פון אים אָפּגעטאָן געוואָרן דער נגע, דאָרף מען כובס זיין דעם בגד אַ צווייטן מאל, און דאָן איז ער טהור.

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער "וכבס שנית", און איז מפרש : "לשון טבילה" — אַז "וכבס שנית" מיינט (גיט מען זאל דעם בגד נאָכאַמאל אויסוואַשן, נאָר) אַז מען זאל אים טובל זיין. און רש"י ברענגט דערויף אַ ראי' פון תרגום : "תרגום של כבוס" סין שבפרשה זו לשון ליבון ויתחזור, חוץ מזה שאינו ללבון אלא לטבול, לכך תרגומו ויצטבע" — וויבאַלד אַז דעם וואָרט "כבוס" אומעטום אין אַט דער פרשה : פאַרטייטשט דער תרגום "ויתחזור" וואָס מיינט "ליבון" (אויס-וואַשן), און דעם וואָרט "וכבס (שנית)" פון אונזער פסוק פאַרטייטשט ער "ויצטבע", איז אַ ראי' אַז "וכבס" דאָ מיינט גיט אויסוואַשן נאָר טובל זיין. און רש"י איז מוסיף "וכן כל כבוסין בגדים שהן לטבילה מתורגמין ויצטבע" — אַז אין יעדן אָרט וואָס אין פסוק שטייט ביי בגדים דער לשון כיבוס, וואו זיין מיינונג איז (גיט

(1) יג. נה. נו. וגם בפסוק זה עצמו — די יתחזור.
(2) שמיני יא, כה. כח. מ. פרשתנו יג, ו. לד. מצורע יד, ט. ועוד.