ויקרא ב

א. בסיום הסדרה זאָגט די תורה, אַז אויב איינער וואָס האָט פאַרלייקנט געלט פון אַ צווייטן און האָט געשוואָרן אויף דעם אַ שבועת שקר, איז זיך מודה און טוט תשובה, דאַרף ער אומקערן דאָס געלט און צוגעבן דערצו אַ פינפטל — „וחמשתיו יוסף עליו לאשר הוא לו יתננו ביום אשמתו".

שטעלט זיך רש"י אויף די ווערטער „לאשר הוא לו" און איז מפרש: „למי שהממון שלו" — אַז דעם חומש דאַרף ער געבן צו דעם צו וועמען עס באַלאַנגט דאָס געלט.

איז ניט מובן: אויך אָן רש"י'ס פירוש וואָלט מען לכאורה געוואוסט וואָס עס מיינט „לאשר הוא לו". וואָס דאַרף עס רש"י מפרש זיין?

אויך דאַרף מען פאַרשטיין, צוליב וואָס דאַרף דער פסוק גופא מוסיף זיין די ווערטער: אויך אָן זיי וואָלט מען לכאורה געוואוסט אַז דעם חומש דאַרף ער געבן צום נגזל — צו וועמען דען אַנדערש זאָל ער עס געבן? טאָ וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן די דריי (פיר) ווערטער?

ב. פאַר די ווערטער „למי שהממון שלו" שטייט אין רש"י [אַרומגערינגלט] „לאפוקי בנו ושלוחו. ת"כ"[1] — אַז פון דעם פסוק לערנט מען אָפּ, אַז מיט'ן געבן דאָס געלט צום זון פון נגזל אָדער צו זיין שליח (אַז זיי זאָלן עס איבערגעבן צום נגזל), איז ער ניט יוצא דעם חיוב השבה (ביז דאָס געלט וועט אָנקומען צום נגזל גופא). וואָס לויט דעם איז מובן דער טעם פון דעם וואָס דער פסוק איז מוסיף די ווערטער „לאשר הוא לו".

אָבער פון דעם וואָס די ווערטער זיינען אַרומגערינגעלט, איז מובן אַז עס זיינען דאָ חילוקי דיעות צי די ווערטער זיינען פון דברי רש"י (ביז אַז ס'זיינען פאַראַן כמה דרוקן, צווישן זיי — דער ערשטער דרוק פון פרש"י על התורה, אין וועלכע עס שטייען אינגאַנצן ניט די ווערטער). דאַרף מען פאַרשטיין לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען ניט פון דברי רש"י: וואָס איז דער פסוק מוסיף מיט „לאשר הוא לו"?

אויך לויט די גירסא אַז די ווערטער זיינען יאָ פון דברי רש"י, איז ניט מובן פאַרוואָס שרייבט ער זיי פאַר „למי שה־ממון שלו": מיט'ן „למי שהממון שלו" איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „לאשר הוא לו", און מיט'ן „לאפוקי בנו ושלוחו" ערקלערט ער דעם חידוש פון דעם פסוק — דעם מאי קא משמע לן, האָט ער דאָך לכאורה געדאַרפט פריער אָפּטייטשן די ווערטער אַליין און דערנאָך זאָגן וואָס איז דאָ נתחדש געוואָרן.

ג. דער ביאור אין דעם איז:

דער טעם אין פשטות פון דעם וואָס דער גזלן דאַרף מוסיף זיין אַ חומש איז (ניט בכדי דעם נגזל זאָל צוקומען אַ פינפטל מער ווי מ'האָט ביי אים צוגענו־מען, נאָר) ווייל ער איז באַגאַנגען האַרבע עבירות[2] — גזילה, שבועת שקר — האָט

---

1) וכ"ה במשנה ב"ק קג, א. אבל בתו"כ שלפנינו כאן — שלוחו (ואינו מזכיר בנו).

2) להעיר ג"כ מפי' הראב"ע נשא ה, ז (דכשמוסיף בעונו — אינו מתודה — יוסיף עוד חומש) — אף שבביאור הפשט דתיבת חמישיתיו דכאן — חולק עליו פירש"י דכאן.

אים — דעם גזלן — די תורה געֹקנס׳נט אַז ער זאָל מוסיף זיין אַ חומש: ווען ער זאָל אָפּגעבן בלויז דעם קרן, וועט ער דאָך דערביי גאָרניט דערלייגן. ובמילא, ווען דער פסוק וואָלט ניט געזאָגט „לאשר הוא לו", וואָלט מען געקענט מיינען אַז ער קען געבן דעם חומש אויך צו אימעצן אַנדערש (אָדער — בדוקא צום אויבערשטן (לגבוה), וואָס נשבע בשמו לשקר), אַבי ער, דער גזלן, זאָל אָוועקגעבן נאָך אַ חומש.

און כאָטש מען געפינט שוין פריער אין פרשת משפטים [3], אַז אויך די תשלומי כפל און ארבעה וחמשה — כאָטש זיי קומען אַלס קנס פאַר דעם גנב, דאַרף ער זיי צאָלן דוקא צו דעם פון וועמען ער האָט געֹגנב׳עט [4], איז עס קיין ראי׳ ניט אַז אויך דעם חומש וואָס עס דאַרף געבן דער „וכחש בעמיתו" דאַרף געגעבן ווערן צום נגזל. ווייל פון דעם לשון הפסוק „ושלם אותו בראשו וחמישיתיו יוסף עליו" — אַז דער חומש גייט ניט אַריין אין די תשלומי הקרן (אַזוי ווי כפל און ד׳ וה׳, וועלכע ווערן נכלל צוזאַמען מיט די תשלומין פונעם קרן: „חמשה גו׳ ישלם"; „שנים ישלם"; „ישלם שנים" [3]), נאָר ס׳איז אַ צוגאָב און הוספה צו די תשלומי הקרן, קען מען דאָך זאָגן, אַז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגזל דוקא.

ד. דעם טעות וואָס מען האָט געקענט מאַכן (ווען ניט די ווערטער „לאשר הוא לו") אַז דער חומש מוז ניט געגעבן ווערן צום נגזל, איז ניט נאָר מצד דעם לשון הפסוק „וחמשתיו יוסף עליו" (אַז ער קומט אַלס צוגאָב און הוספה צו די תשלומין) נאָר אויך מצד דעם וואָס זיין חיוב קומט דוקא דורך די הודאה פונעם „וכחש בעמיתו" — „כשיכיר בעצמו לשוב בתשובה כו׳" [5] — און ניט על פי עדים:

ווען מ׳זאָל זאָגן אַז דער חומש איז אַן ענין פון תשלומין וואָס דער „וכחש בעמיתו" איז נתחייב געוואָרן צו צאָלן צו דעם פון וועמען ער האָט די געלט פאַרלייקנט — דאַרף דאָך דעמאָלט דער חיוב ניט זיין אָפּהייניגיק אין זיין הודאה און תשובה. ואדרבה — בעת ער האָט זיך ניט מודה געווען נאָר ער איז געכאַפּט געוואָרן דורך עדות, דאַרף מען אים זיכער מחייב זיין. ווי מען זעט עס טאַקע ביי כפל און ד׳ וה׳, אַז זייער חיוב

---

3) כא, לז. כב, ג. ו. ח.

4) וי"ל דזה פשוט כ"כ, עד שלא הי׳ צריך הכתוב לפרש זאת, ולכן בכתובים הראשונים כתב ישלם — סתם.

ומה שבפסוק ח׳ שם מפרש „ישלם שנים לרעהו" — יש לומר:

א) לפי שהתשלומין דשם, לפעמים הם להמפקיד ולפעמים — להשומר (ראה פירוש רש"י שם). ולכן מפרש בכלל וגם אומר „לרעהו" (ולא „לאשר הוא לו"), שכולל את שניהם.

ב) מכיון שהחיוב כפל בטוען טענת גנב הוא כשנשבע דוקא — והעון דשבועת שקר הוא בנוגע לגבוה — (שאינו שייך לכאורה להמפקיד) — הוצרך הכתוב לפרש, שאעפ"כ ישלם שנים לרעהו. (ובזה יומתק מה שרש"י שם שטעלט זיך על התיבות „ישלם שנים לרעהו"). אבל אין לומר שמטעם זה הוצרך הכתוב כאן לפרש „לאשר הוא לו" לפי שחיוב החומש הוא בנשבע דוקא — כי לאחרי שגילה לנו הכתוב בטוען טענת גנב אף שחיובו הוא בנשבע דוקא, „ישלם שנים לרעהו", מובן מעצמו שכ"ה גם בחיוב החומש ד„וכחש בעמיתו". (אלא שמ"מ א"א ללמוד חומש משם, מהטעם דלהלן בפנים).

5) רש"י בפרשתנו ה, כג.

קומט דוקא על פי עדים, און ניט דורך הודאה [6].

און וויבאַלד אַז די תורה האָט יאָ תולה געווען די נתינת החומש אין זיין הודאה און תשובה, ליגט זיך דאָך צו זאָגן אַז ס'איז אַן ענין פון כפרה אַזוי ווי דער קרבן אשם [7], און ניט קיין ענין פון תשלומין. און וויבאַלד ס'איז אַ כפרה, דאַרף ער עס געבן צום אויבערשטן (אַזוי ווי דעם קרבן אשם), און דאָס האָט כלל ניט צוטאָן מיט'ן נגזל.

ה. דאָס אַלץ איז אַ ביאור אויף דעם וואָס דער פסוק דאַרף זאָגן „לאשר הוא לו". עס בלייבט נאָך אָבער שווער: וואָס דאַרף רש"י מפרש זיין „למי שהממון שלו", ווי וואָלט מען אַנדערש געקענט לערנען דעם פסוק?

מפרשים זאָגן [8], אַז ווען רש"י וואָלט ניט מפרש געווען „למי שהממון שלו" וואָלט מען געלערנט אַז „לאשר הוא לו" מיינט, אַז די „טובת הנאה" פון דעם תשלום [8*] געהערט צו דעם וואָס צאָלט דאָס געלט. (וע"ד פירוש רש"י אויף „ואיש את קדשיו לו יהיו" [9] — „מגיד שטובת הנאתן לבעלים").

ס'איז אָבער אינגאַנצן ניט מובן: פאַר־וואָס זאָל גאָר זיין אַ סלקא דעתך אויף אַזאַ פירוש, בעת עס שטימט ניט כלל מיט'ן פשטות לשון הכתוב [10]:

לויטן פירוש אַז „הוא" באַציט זיך צו דעם (טובת הנאה פון דעם) תשלום (און מיטן „לו" ווערט געמיינט דער וואָס צאָלט), האָט דאָך דער וואָרט „לאשר" קיין המשך ניט. און וויבאַלד עס שטייט „לאשר הוא לו" — ובפרט לאשר (מיט אַ תוספות למ"ד), צו דעם וואָס עס איז זיינע, איז דאָך פשוט אַז די ווערטער באַציען זיך צו דער נתינה און די תשלומין (און זיי קומען בקשר צום „יתננו" וואָס נאָך זיי), אַז ער דאַרף געבן דעם תשלום צו דעם צו וועמען עס באַלאַנגט די געלט.

איז דאָך שווער: וואָס איז רש"י מחדש מיט זיין פירוש „למי שהממון שלו"?

ו. איז דער ביאור אין דעם:

אין דער זעלבער פרשה, מיט עטליכע פסוקים פריער, רופט אָן די תורה דעם בעל הממון מיט'ן נאָמען „עמיתו" — „וכחש בעמיתו": „עשק את עמיתו". איז ניט פאַרשטאַנדיג: וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן דריי ווערטער „לאשר הוא לו" (און ס'איז ערשט ניט אַזוי קלאָר וואָס ער מיינט דערמיט), ער האָט גע־דאַרפט זאָגן, ווי פריער, איין וואָרט „לעמיתו", און עס וואָלט געווען קלאָר זיין כוונה.

6) כדילפינן בב"ק עה, א. וגם בדרך הפשט, משמעות הלשון „ירשיעון אלקים" (משפטים כב, ח) הוא שהרשיעוהו עפ"י עדים (ראה פירש"י שם). וכן משמעות הלשון „המצא תמצא" (שם כב, ג) „ימצא" (שם, ו) הוא שמצאו אצלו ולא שהודה מעצמו.

7) ראה רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ח.

8) ראה רא"ם וש"ת כאן.

8*) גם של הקרן — ראה להלן הערה 12. וכן אין טעם לחלק ביניהם (ובפרט ע"ד הפשט).

כן להעיר אשר „טובת הנאה" כאן (כמו בכ"מ) היינו שיכול ליתננו לכל מי שירצה (ואפילו לא לבנו או שלוחו) ע"מ שימסרו להנגזל.

9) נשא ה, יו"ד.

10) ופשוט שמצד ההסברה דלעיל (שמכיון שהיא כפרה אי"ז שייך להנגזל) אין מקום לעקם את הכתוב ולהוציאו מפשוטו.

און מצד די קשיא, האָט מען געקענט מאַכן אַ טעות און איינלערנען אַז מיט'ן „לאשר הוא לו" [11] ווערט געמיינט אַז די טובת הנאה פון דעם תשלום געהערט צו דעם וואָס צאָלט עס

— וואָרום כאָטש אַז לויט דעם פירוש איז שווער דער וואָרט „לאשר", איז אָבער לויטן פירוש „למי שהממון שלו" דאָ אַ שטאַרקערע קשיא: עס האָט דאָך ניט קיין אָרט צו שרייבן אַן אריכות'דיקן לשון און דורך וועלכן די כוונה איז ניט קלאָר, בעת מען קען שרייבן איין וואָרט דורך וועלכן ס'איז יאָ קלאָר די כוונה —

און דערפאַר ווערט מען מפרש זיין דעם פסוק: (דער ערשטער דין) ושלם אותו (בראשו וחמשתיו יוסף עליו). (דער צווייטער דין, אַז דער ושלם אותו [12]) אשר הוא לו (בנוגע טובת הנאה, דערפאַר) יתננו (סתם [13], אפילו לבנו ולשלוחו *[13], דער תנאי איז נאָר) ביום אשמתו. און דער למ״ד פון דעם לאשר — איז דאָך שיטת רש״י אַז „כך דרך המקראות לכתוב למ״ד יתירה" [14]. עס איז ניט אַן איסנאָם נאָר — דרך המקראות.

דעריבער מוז רש״י מפרש זיין אַז „לאשר הוא לו" מיינט „למי שהממון שלו" [15]. און די קשיא צוליב וואָס זאָגט דער פסוק אַזאַ אריכות — באַוואָרנט רש״י (לויט איין גירסא) מיט זיין פירוש „לאפוקי בנו ושלוחו": די אריכות הלשון פון דעם פסוק איז בכדי צו לאָזן הערן דעם דין „לאפוקי כו'".

און דערפאַר שרייבט רש״י „לאפוקי בנו ושלוחו" פאַר „למי שהממון שלו" — כאָטש אַז „למי שהממון שלו" פאַרטײַטש די פשוט'ע משמעות פון די ווערטער „לאשר הוא לו", ווייל מצד די שוועריקייט וואָס לויט דעם פירוש — צוליב וואָס דאַרף דער פסוק זאָגן אַזאַ אריכות — וואָלט מען געמוזט אין זיי איינלערנען אַן אַנדער פירוש. דעריבער איז רש״י מקדים אַז מיט דער אריכות הלשון מיינט דער פסוק „לאפוקי בנו ושלוחו", און דוקא לאחרי ווי מען ווייסט דעם ביאור פון דער אריכות, האָט אַן אָרט דער פירוש „למי שהממון שלו".

ז. עפי״ז בלייבט דאָך אָבער שווער: דער טעם פון אריכות לשון הכתוב לויט די גירסא אַז „לאפוקי בנו ושלוחו" איז ניט פון דברי רש״י?

איז דער ביאור אין דעם, אַז די צוויי גירסות זיינען תלוי אין אַ מחלוקת פון מפרשי התנ״ך:

פאַראַן מפרשי התנ״ך וואָס האַלטן, אַז צוליב יופי המליצה איז אַ וואָרט וואָס איז שוין באַנוצט געוואָרן עטלעכע מאָל, ווערט ער פאַרביטן דורך אַן אַנדער אויסשפּראַך — אַפילו ווען יענער אויסשפּראַך פאָדערט אַן אריכות — אַבי ניט צו באַנוצן דעם זעלבן וואָרט פיל מאָל.

---

11) שבפרשתנו — שהרי התלמיד לא למד עדיין הכתוב „ונתן לאשר אשם לו" שבפרשת נשא (ה, ז).

12) עפי״ז מתורץ „הוא" „יתננו" — לשון יחיד.

13) ע״ד פי׳ התו״כ בזה.

*13) ואפילו לאחר, ע״מ שימסרו להגזבר. ומ״ש בהשיחה „אפילו לבנו ולשלוחו" — כי בזה מדובר בפירש״י. ובהשלילה מובן שפורסם, דבנו ושלוחו — כמותו. ומכ״ש דאחר לא.

14) בשלח יד, כח.

15) ומה שבחר רש״י בפי׳ זה — כי ע״ד הפשט נראה יותר לפרש „הוא לו" — שהממון שלו, מאשר — טובת הנאה דהממון. ולכן בנשא (ה, יו״ד) דאין שם פי׳ אחר יותר קרוב לדרך הפשט — מוסיף עכ״פ רש״י: ועוד מדרשים כו׳ ומדרש אגדה כו׳.

לויט אָט די דיעה קען מען ניט אָפּלערנען פון דעם וואָס דער פּסוק זאָגט „לאשר הוא לו" און ניט „לעמיתו" — ווייל דער וואָרט „לעמיתו" שטייט שוין צוויי מאָל מיט עטליכע פסוקים פריער.

אַן אַנדער דיעה האַלט אָבער, אַז דאָרט וואו מ'קען שרייבן בקיצור און פאַר־שפּאָרן עטלעכע ווערטער, טוט מען עס, אפילו אין פאַל וואו מצד יופי המליצה פּאַסט בעסער צו מאריך זיין. און לויט דער דיעה מוז מען זאָגן, אַז מיט „לאשר הוא לו" מיינט דער פּסוק „לאפוקי בנו ושלוחו".

ח. פירוש רש"י על התורה, כאָטש בגלוי איז ער פשוטו של מקרא, איז אָבער פאַראַן אין אים אויך [דער חלק הרמז והדרוש, ובפרט[16]] דער חלק הסוד שבתורה ובלשון רבותינו[17] — יינה של תורה.

דער כלי יקר [וועלכער איז פון די ספרים וואָס ברייגען זיך אין חסידות] זאָגט דעם טעם אויף דעם וואָס מען דאַרף מוסיף זיין אַ חומש, „לפי שהיו מעותיו בטלים אצלו"[18]:

בשעת עס געפינט זיך ביי אַ מענטשן געלט, האַנדלט ער דערמיט און דורך דעם פאַרדינט ער נאָך געלט. און בשעת מען נעמט צו פון אימעצן געלט, אַפילו ווען דערנאָך קערט מען עס אים אום צוריק, איז מען אים נאָך ניט משלים דעם גאַנצן חסרון, און בכדי אַז דער „והשיב את הגזילה" זאָל זיין בשלימות, אַז דער נגזל זאָל ניט ליידן קיין שום הפסד, דאַרף מען אים צוגעבן אַ חומש (צו פאַרגיטיקן דעם ריוח וואָס מען קען פאַרדינען דורך האַנדלען מיט געלט)[19]*.

16) כי כמו שבעולמות, עולם האצילות הגרמז בתיבת „אף" נסמך ל„עשיתיו" דוקא (ראה לקו"ת בלק סט, סע"ג), כן גם בד' חלקי התורה פרד"ס שהם כנגד ד' העולמות, חלק הסוד שבתורה — אצילות — שייך לחלק הפשט — עשי' (ראה לקו"ת ויקרא (ה, ד) שמביא שם הענין ד„אף עשיתיו" לענין השייכות דפנימיות התורה למקרא). ולהעיר מסדר הבנים בהגש"פ — שג"ז כנגד אבי"ע: חכם רשע כו' (משיחת ש"פ נח תשכ"ה — לקו"ש ח"ה ע' 279).

17) היום יום ע' כד.

18) ועיי"ש במש"כ הטעם להוספת חומש דוקא. ולכאורה אינו מובן. וי"ל (לחידודי עכ"פ, אבל חד הוא כו') : דבדיני קנסות נקבע הסכום (לדעת כמה מפרשים) ע"ד הרוב — בסתם (ראה מפרשים בטעם קנס העבד ל' שקלים. מו"נ ח"ג פ"מ. עקידה שמ"ו ועוד). והנה כאן המדובר בפקדון ובהלוואה וכו' וסתם הלואה ל' יום (מכות ג, ב) שאז תובעו ומכחש כו' היינו שבסתם היו מעותיו בטלים ל' יום. והנה ריוח מעסק בחמישים זוז הוא שיהי' לו מאתים זוז (פאה פ"ח מ"ט) היינו ריוח ק"נ זוז. והוא במשך שנה (ראה שם מ"ח במפרשים. וגם צדקת לקט כו' בסתם היינו פעם בשגה). וא"כ בל' יום הוא חומש (שצ"ל מלבר — פיה"מ ב"ק פ"ט מ"ז. רמב"ם הל' גזילה פ"ז ה"ז).

ולכאורה אינה מובנת הטענה דמעותיו בטלות אצלו — בהלואה ופקדון ושכר שכיר. ואת"ל דהכוונה משעה שכחש בעמיתו — א"כ אין לזה שייכות לסתם מלוה ל' יום. וי"ל דכאן שייך הא דהרחבת ב"ד (לאחרי דכחש והפס"ד) הוא ל' יום (ראה שו"ע חו"מ רס"ק ובנ"כ).

19) ואף ששיעור ביטול המעות תלוי בכמות משך הזמן שמשעת הגזילה עד שעת ההשבה (אבל ראה הערה שלפני זו) — יש לומר, שעיקר טעם החיוב דחומש הוא מצד כפרה כנ"ל בפנים, ולא לפי שביטל מעותיו (כי על „מניעת הריוח" (ולא הפסד) אינו שייך חיוב כ"כ. ולכן בלא נשבע, או בלא הודה, אינו מוסיף חומש). ורק שאחרי שמחייבים אותו מטעם כפרה, אמרה תורה שחומש זה יתן להנגזל, מצד מניעת הריוח שגרם לו.*

*) ויש לומר, שזהו גם כוונת הכלי יקר כאן במה שהוסיף „וענין החומש הוא כו'"

אויף אָט דעם ביאור איז פאַראַן אַ קשיא פון תניא:

עס שטייט אין תניא[20], אַז בשעת אַ מענטש באַגייט אַן אומרעכט לגבי אַ צווייטן, האָט דער ניזק ניט וואָס צו זיין אין כעס אויף דעם מזיק, ווייל דער היזק וואָס ער האָט געליטן, איז אויף אים נגזר געוואָרן מן השמים; אויך ווען דער מזיק וואָלט עס אים ניט געטאָן, וואָלט ער געליטן דעם שאָדן.

און כאָטש דעם מזיק קומט אַן עונש פאַר זיין אָנטאָן דעם שאָדן, ווייל ער איז אַ בעל בחירה און האָט געקענט בוחר זיין ניט צו טאָן דעם מעשה ההיזק[21] (און דער גזר וואָלט זיך אויסגעפירט אויף אַן אַנדער אופן — וואָרום „הרבה שלוחים למקום") — איז דאָס נאָר אַ חשבון וואָס איז נוגע דעם מזיק. צום ניזק אָבער האָט עס קיין שייכות ניט, ער וואָלט אַלץ איינס געליטן דעם היזק, ווייל אַזוי איז אויף אים נגזר געוואָרן מלמעלה (און אויב עס וואָלט אויף אים ניט נגזר געוואָרן, וואָלט אים גאָרניט געשאַדט אַפילו ווען דער מזיק וואָלט אים וועלן טאָן שלעכטס. די בחירה וואָס מען האָט געגעבן אַ מענטשן איז נאָר בשייכות צו זיך אַליין, ניט בנוגע אַ צווייטן)[22].

לפי זה שטעלט זיך אַ קשיא: פון דעם וואָס דער גזלן האָט צוגע׳גזל׳ט פון נגזל אַ געוויסע סומע געלט אויף אַ משך זמן, איז דאָך ברור, אַז אַזוי איז אויף דעם נגזל נגזר געוואָרן מן השמים, ובמילא אויך ווען דער גזלן וואָלט עס ניט גע׳גזל׳ט, וואָלט סיי ווי געפעלט באַם נגזל די סומע געלט במשך דער צייט, און ער וואָלט ניט געקענט האַנדלען

ועד"ז יש לומר בתשלומי כפל וד׳ וה׳, שעיקר טעם החיוב הוא קנס להגנב. אלא שמ"מ צריך לשלם הקנס למי שגנב ממנו, לפי שביטל מעותיו. (ולהעיר מפירוש רש"י משפטים (כא, לז), שטעם הראשון הוא בנוגע להגנב, וטעם השני — „שביטלו ממלאכתו". וראה בארוכה לקו"ש חט"ז ע׳ 259 ואילך).

20) אגה"ק סכ"ה.

21) ראה ג"כ רמב"ם הל׳ תשובה ספ"ו.

[שממשמעות לשונו „וענין כו׳" (ולא „ועוד", וכדומה) משמע שבא בהמשך לדלעיל מיני׳] — שבזה בא לבאר עיקר טעם החיוב (והשיעור חומש). והטעם ד„מעותיו בטלים אצלו" הוא רק על זה מה שנתינת החומש הוא להנגזל.

---

22) אעפ"כ אמרו בנוגע להשפעת הטוב (ב"ק צב, ב) חמרא למרי׳ טיבותא לשקיי׳, והטעם — כיון שהשליח הוא בעל בחירה צריך להודות לו (דרמ"צ ו, ב) — וזהו גם הטעם מה שנצטוינו בכיבוד אב ואם כמצוה שכליית — להיותם בעלי בחירה (ד"ה מים רבים תשי"ז (סה"מ מלוקט ח"א ע׳ נד) ס"ד. ובכ"מ. לקו"ש יתרו תשנ"ב). ואי"ז סותר למ"ש כאן (מאגה"ק) — כי שאני השפעת הטוב מהשפעת היפך הטוב, בשתים:

א) גם בהיפך הטוב, מתחייב המזיק בדיני אדם על רוע בחירתו (אגה"ק שם). אלא שמובן, אשר לחייבו (ולענשו) בדיני אדם — מוטל על „שופטים (ושוטרים)", ופשיטא דלא על הניזק הנוגע בדבר ויחם לבבו (ושאני דין גואל הדם), משא"כ בנוגע לשכר וטובה, הרי גם המקבל את הטובה הוא ככל ישראל, שצריכים לשבח את משפיע הטוב על טיב בחירתו. ואדרבה: מכיון שהוא קיבל ממנו את הטוב, צריך להודות לו יותר מהשאר.

ב) בהשפעת הטוב, השליח מוסיף (לפעמים) בההשפעה שמלמעלה (ואפשר להוסיף — כמו שמועלת תפלת צדיק עליו או ברכתו וכיו"ב) — ראה תוספות (ד"ה חמרא) ב"ק שם. (ומש"כ בדרמ"צ הוא אליבא דפרש"י). ואולי יל"פ כן גם בדרמ"צ ע"פ הדיוק ושינוי שם: „כי אין כו׳ בחירה כלל להשפיע כך או כך כו׳ ומ"ש כו׳ טיבותא כו׳ היינו כי כו׳ הוא בעל בחירה" (מרשימת כ"ק אדמו"ר שליט"א).

מיט'ן געלט. היינט פאַרוואָס זאָל מען אים מוסיף זיין אַ חומש?

איז דער ביאור בזה: די זעלבע קשיא איז ניט בלויז אויפן חומש, נאָר אויך אויפ'ן קרן: וויבאַלד אַז מלמעלה איז נגזר געוואָרן אַז דאָס געלט זאָל באַ אים פעלן, און דער גזר דין וואָלט געקומען בפועל אויך ווען דער גזלן וואָלט גאָר־ניט געטאָן, — טאָ פאַרוואָס דאַרף מען אים אומקערן[23]?

[מילא וואָס דער גזלן איז מחויב צו באַצאָלן, איז פאַרשטאַנדיק: די גזירה העליונה איז געווען אַז די געלט זאָל פעלן באַ דעם נגזל, אָבער ניט אַז ער זאָל זיי גזל'נען. זיין מעשה הגזילה איז געקומען מצד זיין בחירה — היפך פון רצון העליון וואָס האָט אים אָנגעזאָגט ניט צו גזל'נען. די שאלה איז אָבער: פאַרוואָס דאַרף ער עס אָפּגעבן צום נגזל, ער קען דאָך עס אָפּגעבן ערגעץ אַנדערש (ובדוגמא ווי אַ גזל וואָס עס איז ניטאָ קיינער „להשיב האשם אליו"[24]) — ווי אויף צדקה וכדומה[25]: די גזירה אויפן נגזל וואָלט דאָך סיי ווי געקומען בפועל, אויך ווען דער גזלן וואָלט פון אים ניט גע'גזל'ט].

איז דער ענטפער אויף דעם בפשטות: פון דעם וואָס מען האָט צוגענומען דאָס געלט פון נגזל איז נאָך ניט קיין הוכחה אַז אויף אים איז נגזר געוואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק. עס קען דאָך זיין אַז אויף אים איז נגזר געוואָרן צו פאַרלירן דאָס געלט נאָר אויף אַ געוויסער צייט, דער בירור אין דעם גזר־דין אויפן נגזל — צי ער זאָל פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק, אָדער בלויז אויף אַ משך זמן — וועט מען ערשט וויסן דערפון גופא: וועט דער גזלן אים אומקערן די גזילה, וועט עס זיין אַ באַוויז אַז דער גזר־דין איז געווען צו לידן דעם היזק בלויז צייט־ווייליק; וועט ער אים די גזילה ניט אומקערן (און אויך ניט דורך אַנדערע — וואָרום „הרבה שלוחים למקום"[26]) וועט

---

23) ואין לומר שחיוב השבת הגזילה הוא לפי שכל זמן שלא השיב את הגזילה לבעלי' „עונו גלוי ונזכר" (לשון רש"י יבמות (כב, ב) ד"ה השתא — לענין בא על הערוה והוליד ממנה ממזר): א) לזה מספיק שיוציא הגזילה מתחת ידו (ע"ד ב"ק קס, א). ב) הרי גם כשהגזילה אינה בעין, חייב הוא בתשלומין, והא ד„עונו גלוי ונזכר" הוא רק „כל זמן שממזר קיים" (רש"י שם).

ואין לומר שגם לאחרי הנ"ל יש זכרון לעונו, לפי שנשאר ההפסד שהגיע להנגזל על ידו — כי הפסד אינו מציאות, שמציאות מזכרת (עון).

24) נשא ה, ח.

25) ראה טושו"ע חו"מ סו"ס שסז.

26) שלכן, גם ב„אינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו", „אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה" (רמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"ג) — אף שבאינו יודע אי אפשר שיחזיר לו הגזילה — כי מכיון ש„הרבה שלוחים למקום" ואפשר שית־מלא חסרונו ע"י אופן אחר (מציאה וכיו"ב), הרי אין שום הוכחה כלל שנגזר עליו שיפ־סיד לעולם*. ומכיון שכן, הרי נמצא שישנם בידו מעותיו של הנגזל, ולכן אין תשובתו תשובה גמורה.

---

*) ובכלל, כל זה רק כלפי שמיא גליא. כי [כו"כ אופנים בהמילוי — כולל גם ביטול חסרון אחר (שנגזר על הנגזל), וכן לאידך גיסא — גם כשימצא מציאה וכיו"ב, הרי] אפ"ל שהמציאה לא למלאות באה, כ"א בלאה"כ שייכת אליו.

וגם אפשר שמילוי החסרון יהי' לאחרי מות הגזלן, וימולא ג"כ הריוח שהי' יכול להרויח במשך **כל הזמן** — שמזה הוכחה **אליבא דאמת** שלא נגזר על הנגזל הפסד **כלל** והגזלן מת ומעות הנגזל **בידו**. ופשוט.

מעין דוגמא לדבר: לוה רשע ולא ישלם

מען דאַן וויסן אַז די גזירה איז ער זאָל פאַרלירן דאָס געלט אויף שטענדיק.

און וויבאַלד אַז מען ווייס ניט וואָס ס׳איז נגזר געוואָרן אויפ׳ן נגזל, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז דער גזלן האָט ניט קיין שום רעכט ניט אומצוקערן די גזילה דעם נגזל (אָדער אפילו אָפּלייגן די השבה אויף שפּעטער) מיט דער טענה, אַז זיך אָפּהאַלטן זיך פון השבת הגזילה וועט באַווייזן אַז מלמעלה איז נגזר געוואָרן אויפן נגזל ער זאָל לײַדן דעם היזק אויף שטענדיק (אָדער אויף אַ לענגערע צײַט, ביז ער וועט עס אים אומקערן) — (פּונקט ווי ס׳איז ניט שייך צו זאָגן, אַז מ׳זאָל אימעצן מעגן מזיק זײַן, אָדער מפסיד זײַן ממונו, מיט דער טענה אַז דאָס גופא וועט זײַן אַ הוכחה אַז אויף אים איז נגזר געוואָרן צו לײַדן אַ היזק).

איז אָט דער זעלבער תירוץ אַן ענטפער אויך בנוגע צום חומש: וויבאַלד ס׳איז פאַראַן אַ מעגליכקייט, דורך צוגעבן אים אַ חומש, אַז ער זאָל ניט לײַדן קיין שום הפסד פון דער גזילה (ער זאָל האָבן ניט בלויז דעם קרן, נאָר אויך דעם חומש וועלכן ער וואָלט געקענט פאַרדינען אויב מ׳וואָלט בײַ אים ניט גע׳גזל׳ט), קען דאָך זײַן, אַז די גזירה צו מפסיד זײַן דעם חומש איז געווען בלויז ביז שעת ההשבה, אָבער ניט אויף שטענדיק.

און דאָס זאָגט רש״י „למי שהממון שלו״, מיינענדיק דערמיט (ניט בלויז אַז דעם חומש דאַרף מען געבן צום נגזל, נאָר אויך) מבאר זײַן דעם טעם דערפון: די הוכחה אַז ס׳איז נגזר געוואָרן אַז דאָס געלט זאָל צוגענומען ווערן פון אים איז בלויז בנוגע דעם עבר. בנוגע דעם עתיד אָבער, דאַרף מען עס באַטראַכטן אַלס זײַן אייגנטום — „הממון שלו״, און דעריבער דאַרף מען אים צוגעבן אַ חומש, בכדי צוריק צושטעלן אים זײַן פאַרמעגן בשלימות.

ט. ענין הנ״ל איז אַ הוראה אין דער כללות ההנהגה שבין אדם לחבירו:

בשעת איינער האָט געטאָן שלעכטס אַ צווייטן — אים געשעדיקט, באַליידיקט, א.ד.ג. — און ער כאַפּט זיך אַז ער האָט געטאָן אַן אומרעכט, וואָס דאַן דאַרף ער בעטן מחילה בײַם צווייטן — קומט דער יצה״ר און טענה׳ט: דער אַלטער רבי זאָגט דאָך אַז יענעם האָט עס געקומט, און אויב איך וואָלט עס ניט געטאָן, וואָלט אים באַליידיקט אַ צווייטער — האָט דאָך יענער צוליב מיר גאָרניט געליטן, היינט וואָס דאַרף איך אים גיין איבערבעטן? אַז איך האָב געטאָן אַן עוולה, און ווי דער אַלטער רבי זאָגט אַז דער מזיק איז נענש על רוע בחירתו, איז דאָס אַן עוולה אַנטקעגן דעם אויבערשטן. דאַרף איך טאָן תשובה, פאַסטן, זאָגן תהלים. וואָס דאַרף איך אָבער בעטן מחילה פון יענעם?

איז דער ענטפער אויף דעם: דורך בעטן מחילה פאַרליכטערט מען, אין אַ געוויסער מאָס, דעם צער וואָס מען האָט יענעם פאַרשאַפן. ובמילא האָט מען דאָך ניט קיין רעכט צו פאַרשאַפן יענעם אַ גרעסערן צער דורכן ניט בעטן מחילה בײַ אים — וואָרום ס׳איז דאָך ניט קיין הוכחה אַז ס׳איז נגזר געוואָרן אויף אים צו לײַדן אַ גרויסן צער — און מ׳איז מחויב צו טאָן אַלץ וואָס מען קען אויך צו פאַרגיטיקן דעם צער חבירו.

— (ואז) וצדיק (הקב״ה, המקום) חונן ונותן להמלוה (ראה מפרשים לאבות פ״ב מ״י).

יו״ד. דער יצה״ר איז דאָך אָבער אַ קלוגינקער, טוט ער זיך אָן אין אַן איצטלא פון אַ ירא שמים און טענה׳ט, אַז עפ״י תורה דאַרף אַ איד טראַכטן נאָר וועגן דעם אויבערשטן. דער רבי זאָגט אין כמה וכמה מאמרים [27] (טענה׳ט דער יצה״ר), אַז אויך „משפטים״, מצות שכליות שבין אדם לחבירו, ווי לא תגזול וכדומה, דאַרף מען זיי מקיים זיין מצד קבלת עול מלכות שמים, פונקט ווי דער קיום פון „חוקים״.

ובמילא מאַכט ער אַ חשבון: די עוולה וואָס איך האָב געטאָן דורכן באַלידיקן יענעם און אָנטאָן אים צער באַשטייט דאָך [ניט אין דעם וואָס איך האָב אויפ־געטאָן מוסיף געווען אַן ענין פון היפך הצדק והיושר, נאָר] אין דעם וואָס איך האָב געטאָן היפך פון גזירת המלך. איז אַז איך האָב געטאָן אַ חטא אַנטקעגן דעם אויבערשטן, דאַרף איך טאָן תשובה און בעטן דעם אויבערשטן ער זאָל מיר מוחל זיין. אָבער ניט בעטן מחילה פון אַ מענטשן.

אַ׳ עס שטייט אין שו״ע אַז מען דאַרף מרצה זיין את חבירו — איז אַז דער אויבערשטער האָט געהייסן אַזוי, וועל איך דאָס אויך מקיים זיין, מצד קבלת עול מלכות שמים, ווי אַלע אַנדערע מצות. ווער זאָגט עס אָבער, אַז מיר דאַרף טאַקע פאַרדריסן דאָס וואָס איך האָב מצער געווען מיין חבר און איך דאַרף זוכן אים צו מפייס זיין?

אדרבה (טענה׳ט ער): תורה האַלט אין איין מדגיש זיין אַז „אין עוד מלבדו״, און בשעת מען גיט אָפּ אַ חשיבות צו אַן ענין וואָס איז אויסער אלקות איז עס אַן הנהגה היפך האמת. היינט אויב מיר זאָל אָנרירן דער ענין וואָס איך האָב מצער געווען אַ צווייטן (ניט אַלס דאָס וואָס דער אויבערשטער האָט אָנגעזאָגט אַז מען טאָר ניט מצער זיין יענעם) און איך זאָל גיין מפייס זיין אים (ניט מצד דעם וואָס אין שו״ע שטייט אַז מען זאָל אַזוי טאָן, נאָר) מצד דעם געפיל אַז איך האָב געטאָן אַן עוולה אַנטקעגן יענעם — איז עס דאָך אַן ענין פון פירוד ר״ל, היפך פון „אין עוד מלבדו״!

איז דאָך אָבער מובן, אַז די טענה קומט ניט פון נפש האלקית [28], נאָר פון נפש הבהמית, וואָס האָט זיך אָנגעטאָן אין אַ זיידענע זופּיצע. זיין ניט וועלן מפייס זיין יענעם און זיך ניט קימערן וועגן דעם, קומט ניט פון תורה, נאָר פון ישות [29].

אַ׳ וואָס דער רבי זאָגט, אַז „משפטים״ דאַרף מען מקיים זיין פונקט ווי חוקים — איז עס ניט געזאָגט געוואָרן לקולא ח״ו, נאָר לחומרא: וודאי ופשוט אַז אַ איד טאָר ניט האָבן קיין מדות רעות, און עס דאַרפן אים אָנגיין אַלע ענינים פון צדק ויושר בנוגע בין אדם לחבירו [30]. נאָר דער רבי איז מוסיף אין דעם (ניט גורע ח״ו), אַז דאָס אַלץ דאַרף זיין מצד קבלת עול מלכות שמים, אַזוי ווי חו־

---

27) ד״ה למען דעת תר״ץ (בסה״מ קונטרסים ח״א) סעיף ה׳. הוי׳ לי בעוזרי תרצ״א (תרפ״ז) (בסה״מ שם) סעיף ג׳. סה״מ אידיש ע׳ 46. ובכ״מ.

28) ראה יומא פו, א: חטאתי לאלקי (גירסא זו — דע״י — הובאה לפס״ד בשו״ע או״ח תר״ו. משא״כ ברמב״ם (הל׳ תשובה ספ״ב) „לה׳ אלקי״) ישראל ולפלוני.

29) ראה שו״ע אדה״ז סתר״ו סוס״ב „להכניע א״ע״.

30) ראה ח״פ להרמב״ם פ״ו, אשר המעלה ד„כובש את יצרו״ הוא רק בענין החוקים. משא״כ הרעות אשר גם מצד השכל הן רע, א״צ להתאות אליהן. עיי״ש בארוכה.

קים[31], וואָס דאָס גיט נאָך צו מער „חומרא" אין דעם:

ווען משפטים וואָלט זייער קיום געווען בלויז מצד חיוב השכל — איז דאָך מצד דעם שוחד פון אהבת עצמו, וואָס „על כל פשעים תכסה אהבה"[32], קען ער מיינען אַז דער „שולדיקער" איז דער צווייטער; ער איז אָבער גערעכט.

און אפילו ווען ער וועט שוין פועל'ן ביי זיך אָפּצולייגן זיינע פניות און זיך מתבונן זיין אליבא דנפשי', וואָס דאַן וועט ער קומען לידי הכרה, אַז דאָס וואָס ער זעט אַ חסרון אין צווייטן איז עס זיין אייגענע שולד[33] — איז דאָך אָבער דער כללות ענין השכל במדידה והגבלה, ובמילא, ווען ער וועט מקיים זיין די „משפטים" בלויז מצד חיוב השכל, וועט זייער קיום זיין באַגרעניצט לויט דער הגבלה פון שכל.

דעריבער זאָגט דער רבי אַז מען דאַרף מקיים זיין משפטים אַזוי ווי חוקים, בדרך קבלת עול מלכות שמים, וואָס אין קבלת עול זיינען ניטאָ קיין הגבלות.

יא. ס'איז דאָך נעוץ סופן בתחלתן[34] —

אין תחילת הסדרה שטייט פריער „ויקרא" סתם, העכער פון הוי'[35], און דערנאָך — „וידבר הוי'". וואָס אין עבודה הייסט עס — אַז דער יסוד (והתחלת) העבודה דאַרף זיין קבלת עול שלמעלה מטעם ודעת[36], דערנאָך דאַרף עס אָבער אַראָפּקומען אין השגה והרגש[37]

און אַזוי איז עס אויך בנוגע די מצות שבין אדם לחבירו: דער יסוד דאַרף טאַקע זיין — קיום ציווי הבורא. דערנאָך דאַרף עס אָבער אַראָפּקומען אין אַ הרגש פנימי (וואָרום דאָס גופא איז דער רצה"ע — אַז דער מענטש זאָל האָבן מדות טובות), ער זאָל טאַקע מרגיש זיין דעם זולת, עס זאָל זיין „יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך"[38] (וואָס דער יוקר פון זיין כבוד איז דאָך ביי אים ניט מצד קבלת עול).

---

31) כי גם המיאוס בהרעות שמצד השכל, צ"ל בדרך קב"ע, לקיים רצון העליון, שרצונו הוא אשר נזכך את נפשותינו ונמאס בהם.

32) משלי יו"ד, יב. — גם על פשעים אלו המרדים (יומא לו, ב. שבועות יב, ב) תכסה אהבה.

33) וכפירוש הבעש"ט עה"פ (ירמי' ב, יט) תייסרך רעתך, שהרע שרואה בזולתו הוא „רעתך" — רע שלו. וראה עד"ז לקו"ת בהעלותך לג, סע"א.

34) ספר יצירה פ"א מ"ז.

35) ראה לקו"ת ר"פ ויקרא. וראה סד"ה ויקרא העת"ר (בהמשך תער"ב ח"ב).

ועפי"ז יומתק מ"ש רש"י „אבל לנביאי האומות כו'" (דלכאורה, מאיזה טעם יהי' ס"ד לומר, שהקריאה, שענינה הוא „לשון חיבה", הייתה גם לנביאי או"ה) — כי מכיון שהקריאה היא מבחינה שלמעלה מהוי', הרי בבחינה זו כחשיכה כאורה, אח עשו ליעקב — שניהם בשוה. ואעפ"כ — ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי.

36) תניא פמ"א.

37) אלא שגם זה עצמו צריך להיות בכדי לקיים רצון הבורא (כי רצה"ע הוא שהעבודה תהי' גם בהשגה והרגש). וזהו"ע „לכל דברות כו' קדמה קריאה", שגם ה„דברות" — השגה והרגש — הקדמתם ויסודם הוא „ויקרא" — קבלת עול.

וכ"ה גם בהענינים שבין אדם לחבירו, שאף שצ"ל בהרגש כו', הנה זה עצמו צ"ל מצד קב"ע, כנ"ל הערה 31. ובזה יומתק, מה שגם סיום הסדרה (אף שהמדובר בו הוא ענינים שבין אדם לחבירו) נקרא „ויקרא".

38) אבות פ"ב מ"י.

און אַזוי ווי דאָס איז בנוגע דער הנהגה בין אדם לחבירו מלכתחילה, אַזוי איז עס אויך בנוגע „והשיב את הגזילה", דעם פיוס וואָס ער דאַרף איבערבעטן דעם צווייטן אויב „וכיחש בעמיתו" — אַז די בקשת מחילה דאַרף זיין ניט בלויז מצד קבלת עול, מקיים זיין אַ דין וואָס שטייט אין שלחן ערוך, נאָר טאַקע מרגיש זיין דעם חטא וואָס ער האָט געזינדיקט צום צווייטן מענטשן, און זיך משתדל זיין דעם מענטשן צו מפייס זיין.

און בשעת די בקשת מחילה איז אין דעם אופן, נעמט עס אַראָפּ מער פון דעם צער וואָס ער האָט יענעם גורם געווען (שזהו עוד טעם שצ"ל באופן זה דוקא) און במילא, ווערט דורך דעם זיין תשובה מער נתקבל אויך ביים אויבערשטן.

וגדולה מעלת התשובה, אַז ישראל כשעושין תשובה — מיד [און ווי דער אַלטער רבי איז מוסיף[39]: תיכף ומיד] הן נגאלין[40], בביאת משיח צדקנו בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ ויקרא תשכ"ה)

---

39) אגה"ת פי"א.
תוספת תיכף על מיד — עיין תענית (יט, ב) איזהו מיד שלהן כו'. רש"י ד"ה מיד שבת פט, א. משא"כ תיכף עפמש"כ זבחים לג, א. תוד"ה כל (סוטה לט, א). שו"ע או"ח סקס"ו.

40) רמב"ם הל' תשובה פ"ז ה"ה.

ויקרא ג

א. פרשת ויקרא לייענט מען בכמה שנים אין דעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים. פון דעם איז פאַרשטאַנדיק [1], אַז אין פ׳ ויקרא איז מרומז מעניניו ומעלתו פון פורים.

אין וואָס באַשטייט ענינו ומעלתו של פורים?

איינע פון די חיובים פון פורים [וואָס ס׳איז דאָך פאַרשטאַנדיק אַז די חיובים פון טאָג וויזן אויף זיין תוכן] איז — „חייב [2] איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [3].

וויבאַלד אַז דער חיוב לבסומי כו׳ איז אויסגעטיילט פון די אַנדערע חיובים שבפורים, דערמיט וואָס (א) ער איז דער איינציקער חיוב וואָס איז למעלה ממדידה — „עד דלא ידע". (ב) די בחינה אויף „לבסומי" אין אַן אופן שלמעלה ממדידה איז „(עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (בשעת ער איז „לא ידע" וועגן אַנדערע ענינים, איז עס ניט קיין בחינה, און ער איז דערמיט ניט מקיים דעם חיוב „לבסומי"),

איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז דער חיוב פון „לבסומי" ווייזט אויף דעם תוכן הפנימי פון פורים און אויפ׳ן תוכן המיוחד פון פורים (אין וועלכן ער טיילט זיך אויס לגמרי [4] פון אַנדערע מועדים, יו״ט וכיו״ב).

ב. עוד יש לומר בזה:

דער חיוב פון „לבסומי כו׳" איז דער „ימי משתה ושמחה" וואָס שטייט אין מגילת אסתר [5]. ד. ה. אַז דער „לבסומי כו׳" איז אַ דין אין דעם אופן המשתה [6].

ויש לומר, אַז די מצוה פון משתה ושמחה איז אויסגעטיילט פון אַלע אַנדערע מצות וואָס די חכמים האָבן מתקן געווען בימי הפורים, דערמיט וואָס דער חיוב צו מקיים זיין אָט־די מצוה איז פאַראַן דעם גאַנצן טאָג פון פורים — בכל רגע ורגע שבו [6*], אַנדערש ווי ס׳איז מיט די אַנדערע מצות פון יום הפורים. לדוגמא, די מצוה פון מקרא מגילה, איז בשעת איינער לייענט די מגילה פורים איין מאָל בלילה און איין מאָל ביום, האָט ער דערמיט אָפּגעטאָן די מצוה אינגאַנצן [7]. אַפילו די מצוה פון מת־

---

1) ראה של״ה חלק תושב״כ ר״פ וישב (נעתק בלקו״ש ח״ה ע׳ 129 הערה 1).

2) בש״ס שלנו הגירסא מיחייב. אבל במאור הקטן על הרי״ף, שער הכוונות בסופו, של״ה פ׳ תצוה ובכל דרושי דא״ח שראיתי הל׳ הוא חייב איניש. וכן הוא ג״כ בא״ח (הובא בב״י סי׳ תרצה), שו״ע או״ח סתרצ״ה ס״ב, סי׳ יעבץ ועוד.

3) מגילה ז, ב.

4) משא״כ שאר המצות שבפורים — אף שגם הן שייכות במיוחד לפורים ומורות על ענינו (כמו במצות המיוחדיות של כל יו״ט) — מכיון שהן במדידה, יש להן איזו השתוות וערך לשאר היו״ט. אבל החיוב דלבסומי עד דלא ידע, מכיון שהוא למעלה ממדידה, הרי הוא פנימי ועצמי יותר שלא בערך כל דבר שבמדידה (אפילו דפורים) ושונה לגמרי משאר מועדים ויו״ט.

5) ט, כב.

6) ראה רמב״ם הל׳ מגילה פ״ב הט״ו: כיצד חובת סעודה זו (וקאי על „המשתה והשמחה" שבהלכה שלפנ״ז) . . ושותה יין עד שישתכר כו׳.

*6) אף שסעודת פורים זמנה ביום אחר הצהרים (רמ״א באו״ח שם).

7) שו״ע או״ח ר״ס תרפז.