נשא ג

א. אין דעם שבת וואָס נאָך שבועות — זמן מ"ת, לייענט מען (ברוב השנים — כקביעות שנה זו) פרשת נשא. פון דעם איז מובן[1] אַז אין פרשת נשא איז מרומז ענינו ומעלתו פון דעם שבת.

אין וואָס באַשטייט דער אויפטו פון דעם שבת אויף אַלע שבתים פון יאָר (און וואו איז דאָס מרומז אין פרשת נשא)?

שוין גערעדט פיל מאָל[2], אַז די מצות וואָס מען האָט מקיים געווען פאַר מ"ת, אַפילו יענע מצות וועלכע מען איז דאַן נצטווה געוואָרן (וואָס אין זייער קיום איז געווען די מעלה פון „גדול המצווה ועושה כו'"[3]), וויבאַלד ס'איז נאָך געווען דאַן די גזירה מעת הבריאה אַז העליונים לא ירדו לתחתונים און התחתונים לא יעלו לעליונים[4] — עס איז געווען אַ „שניט" („גזירה") צווישן עליונים (רוחניות) און תחתונים (גשמיות) — האָבן זיי ניט אין זיך דעם עילוי פון די מצות וואָס נאָך מ"ת, ווען די גזירה איז בטל געוואָרן.

וואָס דערפאַר זאָגט דער רמב"ם[5] אַן „עיקר גדול", אַז „כל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו" — אַלץ וואָס מיר דערוויטערן [מצות לא תעשה] אָדער טוען [מצות עשה] היינט צו טאָג, טוען מיר דאָס נאָר ווייל אַזוי האָט דער אויבערשטער אָנגעזאָגט צו משה רבינו ע"ה [בסיני[6]], ניט ווייל ער האָט עס אָנגעזאָגט צו פריערדיקע נביאים [פאַר משה'ן, און אפילו ניט צו משה'ן פאַר מ"ת[6]].

פון דעם איז מובן אויך בנוגע צו מצות שבת, אַז כאָטש אויף שבת איז מען נצטווה געוואָרן שוין אין מרה[7], קומט עס אָבער ניט צו דער מצוה פון שבת ווי זי איז געגעבן געוואָרן בסיני.

און היות אַז אַלע ענינים וואָס זיינען אַמאָל געווען, ווערן זיי ווידער „דער־וועקט" ווען עס קומט זייער צייט אין יאָר[8], איז דאָך מובן, אַז אין דעם שבת וואָס נאָך חגה"ש — זמן מ"ת — בכל שנה ושנה, ווערט ווידער אַמאָל נתעורר דער חידוש וואָס האָט זיך אויפגעטאָן[9] אין

---

1) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב: המועדים של כל השנה . . בכולן יש שייכות לאותן הפרשיות שחלות בהן כי הכל מיד ה' השכיל.

2) ראה לקו"ש ח"א ע' 41. ח"ג ע' 757 ואילך. ובארוכה יותר — שיחת ש"פ וירא תשכ"ה (נדפסה בלקו"ש ח"ה ע' 316 ואילך). לקו"ש חט"ז ע' 212 ואילך. ועוד.

3) קדושין לא, א. וש"נ.

4) שמו"ר פי"ב, ג. תנחומא וארא טו.

5) פיה"מ ספ"ז דחולין.

6) כן מוכרח בכוונת הרמב"ם שם. שהרי (א) במשנה שם: „בסיני נאמר". (ב) ברמב"ם שם מסיים: „הלא תראה מה שאמרו תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני כו'". אלא שעפ"ז צע"ק למה לא מנה בפיה"מ (וכן בפסיקתא דר"כ ר"פ בחודש הג') גם מצות שנצטווה משה לפני מ"ת, שבהן חידוש נוסף (ובפרט שבכמה כת"י הפסיקתא אין תיבת בסיני).

7) סנהדרין נו, ב.

8) ראה רמ"ז בספר תיקון שובבים. הובא ונתבאר בספר לב דוד — להחיד"א — פכ"ט. וידועה הראי' ממשנה גטין ספ"ג: ובהוצאת סמדר כו'.

9) ומכיון שכל התחלות קשות, הרי מובן שבשבת הראשונה שלאחרי מ"ת הי' ענין זה בתוקף יותר, כי אז נפתח הצנור כו'.

דעם ערשטן שבת שלאחרי מ״ת — אַ שבת מצד מ״ת.

ב. לכאורה קען מען אויף דעם פרעגן: וויבאַלד אַז „בשבת ניתנה תורה לישראל״ [10], קומט דאָך אויס, אַז שוין אין יענעם טאָג גופא האָבן די שעות פון נאָך מ״ת געהאַט אין זיך די מעלה פון שבת שלאחרי מ״ת. טאָ וואָס האָט זיך אויפגעטאָן אין דעם שפּעטערדיקן שבת?

ואין לומר, אַז דער גאַנצער מעל״ע פון שבת איז איין נקודה, און וויבאַלד אַז די שעות שקודם מ״ת — פון יענעם שבת — האָבן אין זיך ניט געהאַט דעם ענין השבת ווי ער איז נאָך מ״ת, האָט זיך אַט די מעלה אויך ניט געפונען אין די שפּעטערדיקע שעות פון יענעם שבת [11] — איז דאָס אָבער ניט אַזוי. וואָרום יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו. ווי ס׳איז מוכרח פון דעם דין אַז אַ קטן שהביא ב׳ שערות בשבת [12] און אַ גר שנתגייר בשבת [13], ווערן זיי מחוייב בכל חיובי שבת אין די איבעריקע שעות היום לאחרי שנתגדל ונתגייר. דאַרף לויט דעם לכאורה אויס־קומען, אַז די שעות שלאחר מ״ת פון יענעם שבת (ובפרט אַז מתן תורה איז לכל הדעות בדוגמא ווי נאָך התחלת גירות [14]), האָבן געהאַט אין זיך דעם עילוי פון שבת ווי ער איז לאחרי מ״ת.

10) שבת פו, ב. שו״ע אדה״ז סתצ״ד סעיף א׳.

11) ועפי״ז יומתק המד״א (שבת סט, ב) כאדה״ר ולכן משמר שבת תחלה — אף שהיו לאדה״ר לפני השבת כמה שעות (סנהדרין לח, ב). ועיין רש״י ד״ה כאדם (שבת שם) ויום א׳ למנינו כו׳.

12) יבמות לג, א.

13) ירושלמי עירובין פ״ד ה״ה.

14) ראה יבמות מו, א־ב.

און כאָטש מ׳קען זאָגן, אַז היות ווי די שעות הלילה האָבן ניט פאַרמאָגט די קדושת השבת פון נאָך מ״ת, וואָרום מ״ת איז דאָך ערשט געווען „בהיות הבוקר״ [15], האָט במילא געפעלט אויך אין דער שלימות הקדושה פון די שעות היום, ווייל „יומא דשבתא״ איז במדה ידועה תלוי אין „מעלי דשבתא״ [16],

פונדעסטוועגן, וויבאַלד אַז אויך אין דעם שבת שבו ניתנה תורה איז שוין געווען די מצוה פון שבת שלאחרי מ״ת — עס האָט בלויז געפעלט אין דער שלימות הקדושה — קומט דאָך אויס, אַז אין דעם צווייטן שבת האָט זיך ניט אויפגעטאָן קיין ענין חדש.

ג. לכאורה האָט מען געקענט זאָגן אַז אַט דער דין וואָס יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפ״ע, איז ערשט נתחדש געוואָרן אַ משך זמן לאחרי מתן תורה:

אויפן פסוק „מחללי׳ מות יומת״ [17] (וואָס איז געזאָגט געוואָרן אַ משך זמן נאָך ששי בסיון — אין פרשת תשא) שטייט אין מכילתא „הרי הגוים שהקיפו את ארץ ישראל וחללו ישראל את השבת, שלא יהו ישראל אומרין, הואיל וחללנו את מקצתה נחלל את כולה, ת״ל מחללי׳ מות יומת, אפילו כהרף עין״ — בשעת גוים האָבן אַרומגערינגלט ארץ ישראל און אידן האָבן איבער דעם מחלל שבת געווען [ווי דער דין איז, אַז באַ אַ מלחמת מצוה, אָדער פקוח נפשות וכיו״ב [18] מוז מען מחלל שבת זיין], וואָלט מען געקענט מיינען, אַז וויבאַלד מען האָט שוין סיי־

15) יתרו יט, טז.

16) ראה רמב״ן שמות (כ, ח). ולהעיר מיומא פא, סע״א.

17) שמות לא, יד.

18) ראה רמב״ם הל׳ מלכים פ״ו הי״א. טושו״ע או״ח סו״ס שכט ובכ״מ.

ווי מחלל געווען אַ טייל פון דעם שבת מעג מען אים אויך שפּעטער [נאָך דעם ווי די סכנה איז שוין אַריבער] מחלל זיין. אויף דעם זאָגט דער פּסוק „מחללי׳ מות יומת״, אַז אויך אויף איין אויגנ־בליק פון שבת איז מות יומת.

דאַרף מען פאַרשטיין: פאַרוואָס בריינגט די מכילתא די סברא ולימוד דוקא באַ אַזאַ זעלטענעם פאַל פון הקיפו גוים את אר״י [*18]. אויך:

פאַרוואָס וואָלט מען וועלן מיינען (ווען ניט דער פּסוק מחללי׳) אַז „הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה״ — איז בפשטות, ווייל (ווען ניט דער פּסוק מחללי׳ וואָלט מען אָנגענומען, אַז) דער גאַנצער מעל״ע פון שבת איז ווי איין נקודה וואָס אַ נקודה טיילט זיך ניט[19]. און דעריבער ווען מען איז מחלל את מקצתו — מחולל כולו (די גאַנצע נקו־דה), וועט גאָרניט צוגעבן דער אויסהיטן זיך פון טאָן מלאכה אין די אַנדערע שעות פון שבת, וויבאַלד אַז יענער שבת איז שוין סיווי מחולל[20]. און אויף דעם איז דער לימוד פון מחללי׳, אַז יעדער „כהרף עין״ פון שבת איז אַ נקודה בפני עצמה[21], און אויף יעדער רגע איז דאָ אַ באַזונדער חיוב.

היינט וויבאַלד אַז אַט דער דין וואָס יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפ״ע, איז נאמר הכתוב ונתחדשה הלכה באַם זאָגן מחללי׳ גו׳ וואָס איז געזאָגט גע־וואָרן (אין פרשת תשא) נאָך מ״ת, קומט דאָך אויס אַז בשעת מ״ת, ווען דער פסוק איז נאָך ניט געזאָגט געוואָרן, איז געווען דער דין אַז דער גאַנצער מעל״ע פון שבת איז איין נקודה. ובמילא איז אין יענעם שבת, אויף די שעות שלאחרי מ״ת ניט חל געווען דער ציווי פון שבת (שבעשה״ד) כנ״ל.

ד. באמת דאַרף מען אָבער זאָגן, אַז דער סלקא דעתך „הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה״ איז ניט ווייל מען וואָלט אָנגענומען (ווען ניט דער פסוק מחללי׳), אַז דער גאַנצער מעל״ע פון שבת איז איין נקודה, נאָר איבער אַן אַנדער טעם.

וואָרום לויט דער סברא אַז דער גאַנ־צער מעל״ע פון שבת איז איין נקודה, דאַרף אויסקומען אַז אויך ווען אַ יחיד האָט מחלל שבת געווען, און אפילו ווען ער טוט עס באיסור (ניט מצד פקוח

---

*18) משא״כ במדרש לקח טוב.

19) וכמו שפירש הרגצובי (ראה בצפע״נ עה״ת תשא שם).

20) בדוגמת כהן ונזיר לאחרי שנטמאו, אשר — לפי דעת הראב״ד (הל׳ נזירות פ״ה — ראה מל״מ רפ״ג מהל׳ אבל) — אינו צריך להזהר מליטמא, כי כהונתו ונזירותו נתחללה כבר.

ואף שלכאורה, בחילול שבת אינה שייכת סברא זו — כי גם כשאדם עושה מלאכה בשבת, לא נתחללה עי״ז השבת מקדושתה (שהרי כל ישראל מוזהרין עלי׳), ורק שהאדם עובר על איסור — מ״מ, מכיון שהאיסור דעשיית מלאכה שעל האדם הוא מצד השביתה דשבת, והשביתה בכל משך יום השבת היא נקודה אחת, הרי במילא, כשלא שבת וחילל כבר נקודה זו, אין שום תועלת (בשבילו) בשביתתו בהשעות שלאח״ז.

21) אין לומר שהכתוב „מחללי׳״ מלמדנו חידוש, שאף על פי שהשבת היא נקודה בכל זה יש איסור חילול אחר חילול (ובמכל שכן מכהן ונזיר שנטמאו — לדעת אלה שאסור להטמא) — כי לפי״ז קטן שהביא ב׳ שערות בשבת יהי׳ מותר במלאכה (כי הלימוד מ„מחללי׳״ לפי״ז הוא רק שישנו איסור לחלל את השבת (גם כשנתחללה כבר), ולא בנוגע לענין חלות השבת. וכיון דהתחלת היום (הנקודה) — חול, (תומ״י) כולו חול), היפך סוגיית הש״ס דיבמות (לג, א). — אף שבדוחק י״ל ש„חול״ אינו מציאות, כ״א העדר (דקדושת שויו״ט) ולכן גם באמצע היום חלה קדושת שבת ובמילא חלה גם למפרע.

נפש וכיו״ב) [22], איז ער שוין מער ניט מוהר אויף אפהיטן דעם שבת. טאָ פאַרוואָס דאַרף די מכילתא אָנכאַפּן אַ מציאות פון „גוים שהקיפו את ארץ ישראל״ וואָס דאָס איז אַ מקרה בלתי רגיל כלל וכלל, ער האָט דאָך געקענט זאָגן „הרי שחילל מקצת שבת כו׳״?

איז דערפון געדרונגען, אַז דאָס איז אַ דבר פשוט (אויך אָן דעם לימוד פון מחללי׳) אַז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו [23]. וואָס דעריבער, בנוגע צו אַ יחיד שחילל את השבת איז גאָר ניטאָ קיין סברא צו זאָגן אַז „הואיל וחילל את מקצתה יחלל את כולה״. און דאָס וואָס מען דאַרף אָנקומען צום לימוד פון מחללי׳ איז נאָר אין פאַל פון „גוים שהקיפו את ארץ ישראל כו׳״, כמשי״ת להלן.

ה. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם דין [24] „הי׳ מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת, מונה ששה ימים ומשמר יום אחד״ — ווער עס גייט אין מדבר און ער [האָט פאַרלאָרן דעם חשבון פון די טעג פון וואָך; ער] ווייס ניט ווען ס׳איז שבת, דאַרף ער ציילן זעקס טעג און אָפּהיטן דעם זיבעטן טאָג, וואָס לויט שיטת הרדב״ז [25] איז ביי אים דער זיבעטער טאָג שבת מדאורייתא. דלכאורה תמוה: ווי איז דאָס שייך צו זאָגן אַז דורך דעם ציילן פון אַ „מהלך במדבר״ (און ער גופא ווייס אַז זיין ציילן איז מעגלעך ניט קיין ריכטיקער), זאָל זיך ביי אים אויפטאָן די מציאות פון שבת?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: ווען שבת וואָלט געווען תלוי אין ספירת ב״ד, וואָלט מען דאָס נאָך ווי עס איז געקענט מסביר זיין, אַז ביי אַזאַ וואָס ווייס ניט די קביעות פון שבת לויט ספירת ב״ד, ווערט זיין שבת באַשטימט דורך זיך אייגענעם מנין, וואָרום שבת איז פאַרבונדן מיט ספירה ומנין. וויבאַלד אָבער אַז שבת איז מקדשא וקיימא [26], די קדושה פון שבת קומט פון זיך אַליין, ניט אָפּהענגיק אין קיין פעולה פון אידן — טאָ ווי איז עס מעגלעך אַז דורכן ציילן זעקס טעג זאָל ביי אים געשאַפן ווערן דער ענין השבת?

איז דאָך דערפון מוכח, אַז די קביעות פון שבת הענגט אָפּ אין דעם וואָס ער איז דער זיבעטער טאָג אין דעם מנין וואָס ווערט געציילט דורך אידן.

[נאָר עס פאָדערט זיך ניט אַז אידן זאָלן בפועל ציילן זיבן טעג, ס׳איז צו דעם גענוג דער במילא׳דיקער מנין, וואָס אידן ווייסן אַז דער טאָג איז דער יום השביעי].

---

22) אלא שיש לומר, שהס״ד בהמכילתא הוא משום שהחילול הי׳ בהיתר. שאז דוקא יש סברא לומר „נחלל את כולה״, כי ענין השבת עצמו (משא״כ שביתת האדם בשבת) היא נקודה אחת, ומכיון שמצד פקו״נ הותר רגע זה (עיין צפנת פענח הל׳ שבת פ״ב ה״ב), נתבטלה במילא הקדושה של כל יום זה. משא״כ כשחילל באיסור, מכיון שהשבת עצמה לא נשתנה (ראה לעיל הערה 20), אין סברא לומר „נחלל את כולה״, כי חיוב השביתה שעל האדם היא על כל רגע ורגע בפ״ע.

ועפי״ז יתורץ מ״ש במדרש לקח טוב (וכנראה שכ״ה גירסתו במכילתא) „שאם חילל חצי השבת מחמת אונס יכול לחלל שאר היום״, שלפי גירסא זו מוכח, שהס״ד הוא כשחילל בהיתר דוקא — גם כשרק יחיד חילל.

אבל לפי הגירסא במכילתא שלפנינו „שחללו ישראל״, „הקיפו את ארץ ישראל״ (או „ערי ישראל״ — לפי גירסת היל״ש), מוכרח כבפנים.

23) ראה צפנת פענח — להרגצובי — יתרו ע׳ צ׳ (שגם לפי הסברתו, שלפי המכילתא צריך ללמוד מ„מחללי׳״ שכל רגע ורגע דשבת הוא מציאות בפ״ע), „גמרא דילן לא הביאו זה״, כי א״צ קרא. עיי״ש. ולפי המבואר בפנים — א״צ לעשות פלוגתא בין ש״ס דילן להמכילתא, כי הם ב׳ ענינים שונים.

24) שבת סט, ב.

25) ח״א סי׳ עו.

26) ביצה יז, א.

בשעת אָבער אַז ער ווערט איבערהויפּט ניט געציילט דורך אידן, אַפילו ניט דורך אַ במילא'דיקן אופן, ווי אין פאַל ווען אַלע אידן האָבן פאַרלאָרן דעם חשבון פון די טעג [אָדער אין פאַל ווען די צאָל איז ניט נוגע צו אידן, וואָס דאַן איז אַפילו ווען זיי ציילן אים יע אַלס „יום השביעי" איז דער מנין קיין מציאות ניט, כדלקמן סעיף ז], איז עס ניט קיין מציאות פון „יום השביעי".

און דאָס וואָס מ'זאָגט „שבת מקדשא וקיימא" — איז דער דיוק בזה „מקדשא" די קדושה פון שבת — וואָס זי איז נוגע צום זאָגן מקדש ישראל *[26].

ועפ"ז איז פאַרשטאַנדיק וואָס לויט שיטת הרדב"ז איז דער דין פון „משמר יום אחד" מדאורייתא: וויבאַלד אַז די קביעות פון שבת איז תלוי אין מנין פון אידן, דעריבער ווערט דער „יום השביעי" פון אַ יחיד — בשעת ס'איז ביי אים (בידיעתו) ניטאָ די קביעות פון שבת — נקבע לויט זיין אייגענעם מנין.

ו. אַפילו לויט שיטת רש"י — און אַזוי איז די הלכה [27] — אַז דער דין פון „משמר יום אחד" איז נאָר מדברי סופרים „לזכרון בעלמא שיהא לו שם יום חלוק משאר הימים ולא תשתכח תורת שבת ממנו" (בלויז פאַר אַ דערמאָנונג, ער זאָל האָבן איין טאָג אָפּגעטיילט פון די אַנדערע און ניט פאַרגעסן דעם ענין פון שבת בכלל) איז מוכרח אַז דאָס וואָס ער דאַרף האַלטן זיין זיבעטן טאָג פאַר שבת איז עס (ניט בלויז פאַר אַ סימן, נאָר ווייל דורך זיין ציילן, ווערט ביי אים מדרבנן נקבע זיין זיבעטער טאָג אַלס „יום השביעי", און דער טאָג האָט אין זיך (בנוגע צו אים) די קדושה פון שבת מדר־בנן [28].

אַ ראי' אויף דעם: בלויז צוליב דעם אַז איין טאָג „חלוק משאר הימים" זאָל אים דערמאָנען אויף תורת שבת, איז דאָך קיין נפ"מ ניט אין וועלכן טאָג פון וואָך ער וועט „משמר" זיין; אויך דורך אָפּ־היטן וועלכן ס'איז אַנדערן טאָג אין וואָך — ניט דוקא דעם זיבעטן טאָג „מיום שנתן אל לבו שכחתו" — וועט ניט פאַר־געסן ווערן „תורת שבת ממנו". פאַרוואָס איז לעיכובא דער דין אַז [ער דאַרף מונה זיין ששה ימים, און אַז] ער דאַרף משמר זיין דוקא דעם זיבעטן טאָג פון זיין מנין?

נאָך מער: אין גמרא [24] איז דאָ אַ פלוגתא ווי אַזוי דאַרף דער „מהלך במד־בר" ציילן זיינע טעג בעת ער כאַפּט זיך אַז ער האָט פאַרגעסן די צאָל פון די וואָכן־טעג. רב הונא האַלט — און אַזוי איז די הלכה [27] — אַז ער דאַרף ציילן זיינע טעג לויטן מנין הימים פון „בריתו של עולם" — פריער זעקס ימי החול און דערנאָך דעם שבת־טאָג. און חייא בר רב האַלט אַז ער דאַרף זיי ציילן לויטן מנין הימים פון אדם הראשון — פריער דעם יום השבת און שפּעטער די זעקס ימי החול.

ולכאורה, צוליב דעם אַליין אַז ביי אים זאָל זיין „יום אחד חלוק משאר הימים"

---

*26) עיין ברש"י ביצה (שם), ברכות מט, א. ואמרז"ל כזה ראה וקדש ואומרים מקודש כו׳ דכתיב מקראי קודש כו׳ ולא הספיקו לומר מקודש ה"ז מעובר (ר"ה כד, א). וברמב"ם הל׳ קדה"ח פ"ב סוף ה"ח כופל ומדגיש „שאמרו מקודש". ולהעיר משמו"ר פט"ו, כד.

27) או"ח סי׳ שדמ.

28) ומ"ש שהוא „לזכרון בעלמא כו׳" — היינו שמה שתיקנו שיהא מונה כו׳ הוא בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו. אבל תוקף תקנה זו הוא שיהא „חל עליו שבת מד"ס", ע"י מנינו יהי׳ נקבע אצלו — מד"ס — יום הז׳ שלו לשבת. ובכ"ז הודגש „לזכרון בעלמא" — דלא כזכרון דמצות דאורייתא (זכור למעשה בראשית — שבת, זכור ליצי"מ כו׳).

דאַרף דאָך ניט זיין קיין חילוק לעיכובא צי ער וועט ציילן זיינע טעג „כברייתו של עולם" (און דער זיבעטער טאָג וועט ביי אים זיין שבת) צי ער וועט זיי ציילן „כאדם הראשון" (און דער ערשטער טאָג וועט ביי אים זיין שבת) [אָדער ער וועט אויסשטעלן זיין מנין הימים אויף אַן אַנ־דער אופן, און זיין שבת וועט זיין אין איינעם פון די טעג צווישן דעם ערשטן און זיבעטן]. לויט וועלכן אופן ער זאָל נאָר ניט ציילן, וועט אויסקומען אַז איין טאָג אין וואָך וועט ביי אים זיין אויסגע־טיילט פון די אַנדערע טעג. פאַרוואָס האָלט רב הונא אַז ער דאַרף ציילן דוקא „כבריי־תו של עולם", און חייא בר רב — אַז דוקא „כאדם הראשון"?

איז דערפון משמע, אַז דורך זיין „מונה" זיין[29] ווערט ביי אים נקבע[30] מדרבנן זיין שבת. און דעריבער מוז ער ציילן „כבריי־תו של עולם" אָדער „כאדם הראשון" ווייל דוקא דורך אַזאַ מנין ווערט נקבע דער טאָג פון שבת.

און פון דעם וואָס דורכן מנין מתקנת רבנן פון דעם „מהלך במדבר" — וועל־כער איז בלויז לויטן סדר המנין פון די ימי הבריאה אָדער פון ימי אדם הראשון (וואָס איז ניט דער ריכטיקער מנין) — ווערט נקבע דער זמן פון שבת מדרבנן, איז מוכרח אַז בשעת אידן (ווייסן) ציילן[31] דעם מנין ריכטיג ווי ער איז ע"פ תורה, ווערט דורך זייער ציילן, געשאַפן די קביעות פון שבת מן התורה (וואָרום אויב מ'זאָל זאָגן, אַז די קביעות פון שבת מדאורייתא האָט קיין שייכות ניט און איז ניט תלוי כלל אין דעם מנין פון אידן, איז דאָך כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון — איז ניט שייך אַז דער מנין פון דעם מהלך במדבר זאָל האָבן אַ שייכות און האָבן בכח צו שאַפן די קביעות פון שבת אַפילו מדרבנן).

ז. שוין גערעדט אַמאָל באריכות[32], אַז מנין, דער ענין פון ציילן מצד עצמו (ניט פאַרבונדן מיט אַן ענין פון תומ"צ), איז ניט קיין מציאות[32*]. דוקא ווען דער מנין איז פאַרבונדן מיט אַן ענין פון תורה — דורך דעם ווערט געשאַפן זיין מציאות. ובדוגמת „מצותי' אחשבי' איסורא אחשבי'"[33].

וואָס דערפאַר איז דאָ אַ סברא צו זאָגן, אַז כשם ווי בשעת איינער האָט פאַרגעסן ציילן ספירה איין טאָג, קען ער אויך די שפּעטערדיקע טעג ניט ציילן ספירה מיט אַ ברכה[34]

[וואָרום וויבאַלד אַז ביי ספירת העומר שטייט „תמימות תהיינה"[35], מוז דער צאָל פון יעדער טאָג זיין אַזאַ וואָס איז כולל אויך די פריערדיקע טעג („היום שני ימים לעומר" מיינט אַז דער טאָג פאַר־מאָגט אין זיך צוויי טעג פון ספירה; של־שה ימים — דריי טעג, א. אַ. וו.), און בשעת אַ געוויסער טאָג פעלט אין זיין ציילן, זיינען אַלע שפּעטערדיקע טעג[36] ניט קיין „תמימות"],

29) ובזה יומתק מ"ש בטור ובשו"ע שם „מונה ז' ימים כו'" — ולא „מונה ששה ימים" (כלשון הגמרא) — כי המציאות דשבת נעשה אצלו ע"י שמונה (גם) את יום השביעי.

30) שלכן, בז' שלו אסור בכל שבות כמו ביו"ט שני — לפי שחל עליו שבת מד"ס (מג"א שם סק"ג. שו"ע אדה"ז שם סעיף א').

31) להעיר מדעת הרמב"ן (שמות כ, ח) בפי' זכור את יום השבת שצ"ל זכור בכל יום.

32) ראה לקו"ש ח"א ע' 271. וראה לקו"ש חגה"ש תנש"א ס"ג ואילך. סה"ש תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

32*) י"ל דוגמא לדבר שמציאות „עדים" — היא דוקא ביש נפק"מ לדינא. וראה שו"ת צ"צ חו"מ ס"ו.

33) בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). וראה אנציקלופדיא תלמודית ח"ב מע' אסורו חשובו.

34) שו"ע אדמוה"ז סתפ"ט סכ"ד.

35) ויקרא כג, טו.

36) אבל אין זה חסרון בהימים שספר

אַזוי אויך אַן עבד שנשתחרר באמצע ימי הספירה, זאָל ער ניט קענען ציילן ספירה מיט אַ ברכה לאחרי שנשתחרר [37] — אַפילו אויב ער האָט געציילט ספירה קודם שנשתחרר — וואָרום היות אַז אין זיין פריערדיקן ציילן איז ניט געווען קיין מצוה, האָט די ספירה ניט געהאַט קיין מציאות.

די שאלה איז אויך ביי אַ קטן שנתגדל באמצע ימי הספירה, אַז יש לומר אַז ער קען ניט ציילן קיין ספירה מיט אַ ברכה לאחרי שנתגדל [37]. וואָרום הגם אַז אויך זייענדיק אַ קטן האָט ער געהאַט די מצוה פון ספה"ע מדרבנן — קען מען אָבער ניט זאָגן אַז די מצוה שמדרבנן האָט געמאַכט זיין פריערדיקן ציילן פאַר אַ מציאות אויך מדאורייתא (מצד „מצותי' אח־שבי'"), ווייל די איסורים און חיובים שמדרבנן זיינען (לויט כמה דיעות [38]) בלויז אויפן מענטשן, ניט אויף דער זאַך, ובמילא קען מען דאָך ניט זאָגן אַז דורך דער מציאות הספירה וואָס רבנן האָבן אַרויפגעלייגט אויפן מענטשן (ד. ה. אויפן פאַטער [39] אַז ער זאָל זיין זון מחנך זיין אין ספה"ע) זאָל באַקומען די ספירה אַ חשיבות און מציאות, בנוגע ענינים פון דאורייתא.

און די שאלה איז נוגע אויך בזמן הזה — כאָטש אַז די מצוה פון ספה"ע (אויך ביי גדולים) איז איצטער בלויז מדרבנן — ווייל אין דרבנן גופא איז פאַראַן אַ חילוק פון „חד דרבנן" ביז „תרי דרבנן".

ח. פון דעם איז מובן אויך בנוגע צום „מנין" פון יום „השביעי" וואָס ווערט גע־ציילט דורך אידן (וואָס דורך זייער ציילן (וויסן, כנ"ל) ווערט געשאַפן די קביעות פון שבת, כנ"ל בארוכה) — אַז די מצי־אות פון דעם מנין איז דוקא מצד דעם וואָס דער מנין איז נוגע צו די דינים פון שבת: ווען עס וואָלט ניט געווען די מצוה פון שבת, וואָלט דאָן ניט גע־ווען די גאַנצע מציאות פון יום „השביעי".

און דעריבער, בשעת „גוים הקיפו את ארץ ישראל", וואָס דאָן איז דער מנין פון דעם „יום השביעי" ניט נוגע צו דער מצוה פון שביתה בשבת — היות אַז עפ"י תורה דאַרפן אַלע אידן [40] אַרויסגיין אויף מלחמה (און ניט נאָר וואָס זיי זיינען ניט מצווה צו שובת זיין אין דעם שבת, אדר־בה: די מצוה איז אַז אין דעם שבת זאָל מען ניט שובת זיין) [41] — איז במילא דאַן

כבר — כי (גם לפי דיעה זו) כל לילה היא מצוה בפני עצמה, והחסרון הוא רק בהימים שלאח"ז, כמבואר בפנים. וראה בלקו"ש שם, שעפ"י הסברה זו מתורץ (א) מה שמברכים על ספה"ע בכל לילה ולילה, (ב) מה שמברכים גם קודם ספירת יום האחרון ואין חוששים שמא ישכח לספור. עיי"ש.

37) ראה מנ"ח מצוה שו. ציונים לתורה — להר"י ענגל — כלל יב.

38) ראה שו"ת צפע"נ (ירושלים תשכ"ה) סל"ג ובהנסמן ב„מפענח צפונות" קונ־טרס „מאה סברות" בתחלתו. וראה תניא רפ"ח. אתוון דאורייתא כלל יו"ד. ואכ"מ.

39) או"ח סשמ"ג. וראה גם הל' ת"ת לאדה"ז בתחלתו.

40) ופשיטא שאין בזה ההגבלות דארש אשה וגו'. שהרי „עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" היא מלחמת מצוה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ה) וב„מלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" (שם פ"ז ה"ד). ולא עוד, אלא שזהו עוד יותר ממלחמת מצוה (דשבעה עממין), וכפס"ד המפורש באו"ח סו"ס שכט. וק"ל.

41) ומכיון שבשבת זו לא ישנו איסור השביתה מהמלאכות הנצרכות למלחמה בה־מקיפים, נתבטל במילא כל ענין השביתה דשבת (שלכן הס"ד דהמכילתא הוא „נחלל את כולה" באיזו מלאכה שתהי'). כי אף שעל כל מלאכה יש חיוב בפ"ע, הרי

[נוסף שלהמ"ד הבערה לחלק יצאת (שבת ע, א) — שנאמר לאחרי הפסוק מחללי' (שהרי הפסוק לא תבערו נאמר ממשה לישראל, והפסוק מחללי' אמרו ה' למשה) — יש

ניטאָ די מציאות פון „יום השביעי״ [42].

און דערפאַר איז דאָ די הוה אמינא פון מכילתא „הואיל וחללנו מקצתה נחלל את כולה״, ווייל דורך דעם וואָס „חללו ישראל את השבת״ — אַלע אידן האָבן געדאַרפט עפ״י תורה דעם שבת מחלל זיין — איז נתבטל געוואָרן די גאַנצע מציאות פון שביעי.

ט. לכאורה קען מען פרעגן: הן אמת אַז דער חלק פון טאָג אין וועלכן „גוים הקיפו את ארץ ישראל״ איז ניט נקבע געוואָרן אַלס „יום השביעי״ מצד דעם וואָס אין די שעות איז ניטאָ די מצות השביתה (וואָס דורך איר דוקא ווערט די מציאות פון „שביעי״ כנ״ל) — ווי־באַלד אָבער אַז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו (כנ״ל סעיף ד), איז פאַרוואָס זאָל דורך דעם נתבטל ווערן די מציאות פון שבת אויך אין דעם טייל טאָג ווען די גוים זיינען ניט מקיף את ארץ ישראל?

על אחת כמה וכמה אין פאַל ווען די גוים זיינען געקומען אַ משך זמן לאחרי כניסת השבת — וואָס דאַן איז שוין געשאַפן געוואָרן בפועל די מציאות השבת (אין די פריערדיקע רגעים) — פאַר־וואָס זאָל דאַן נתבטל ווערן די מציאות השבת דורך דעם חלק פון טאָג ווען „גוים הקיפו כו׳״ (אין וועלכן ס׳איז ניטאָ די מצות השביתה), אויך בנוגע צו די שעות לאחרי ווי די גוים זיינען אַוועק?

לומר שהקס״ד דהמכילתא הוא קודם שנאמר לא תבערו (אבל לאחרי הלימוד מהבערה, גם אלולי הלימוד ד„מחלליה״, אין סברא לומר „נחלל את כולה״, ואפילו לא באותם המלא־כות שהותרו בשעת המלחמה, כי מכיון שישנו תוכן וחשיבות בהמנין ד„יום השביעי״ (גם בשעת המלחמה) לגבי שאר המלאכות, הרי במילא נעשה המציאות דשבת בנוגע לשביתת כל המלאכות, אלא שבשעת המלחמה עצמה הותרו מלאכות הנצרכות מצד המלחמה, פקו״נ)]

יש לומר (א) שהדין ד„חילוק מלאכות״ הוא רק בנוגע לעונשין. אבל בנוגע לאיסורין, כל המלאכות הם איסור אחד כפי האזהרה — „לא תעשה כל מלאכה״. (ב) גם אם נאמר שהדין ד„חילוק מלאכות״ הוא גם בנוגע לאיסור — זהו דוקא לאחרי שישנה המציאות דשבת. אבל בנוגע לעשיית (וקביעות) ענין השבת עצמו, מכיון שהטעם ד„לא תעשה כל מלאכה״ הוא — כמפורש בעשה״ד — להיות בדוגמא כמו שהקב״ה „וינח ביום השביעי״ („שבת מכל מלאכתו״ — בראשית ב, ג), הרי כל השביתות מכל מלאכה ומלאכה הן נקודה אחת. ובאם ישנה מלאכה אחת שאין מוזהרים משביתתה, א״א במילא לחול ענין הדוגמא לוינח גו׳ (שזהו ענין השבת) גם בנוגע לשאר המלאכות. (ועי״ד המבואר להלן סעיף ט׳, שבנוגע ל„עשיית״ השבת, כל המעל״ע דשבת הוא נקודה אחת — אף שלאחרי שחל כבר השבת, כל רגע ורגע הו״ע בפ״ע).

42) ואף שישנה להמציאות דשבת ע״י המ״ע שבה, קרבנות וכו׳ — יש לומר, שס״ל להמכילתא (כפשטות כל הכתובים דשבת) שעיקר ענין השבת הוא להיות בדוגמת „וישבות מכל מלאכתו״, וגם אפילו ה„ויקדש אותו״ הוא אך ורק „כי בו שבת מכל מלאכתו״. וכן בעשה״ד: „וינח גו׳ ע״כ גו׳ ויקדשהו״. ועוד.

ולהעיר מהדין דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה (ברכות כ, ב).

ואף את״ל דהמ״ע והקרבנות לא הוי טפל עד כדי כך — דבטל עיקר בטל טפל, מ״מ י״ל דס״ל להמכילתא דאי אפשר שעיקר המציאות דשבת (קדושה חמורה — עד כדי איסור מלאכה — דעונשו מיתה) ייעשה ע״י טפל.

(ואינו דומה להא דספה״ע דרבנן מהני לחה״ש דאורייתא — כי (א) בספה״ע, הדרבנן הוא לפני יום חה״ש, ופעולת הדרבנן נגמרת לפני חלות הדאורייתא. משא״כ בנדו״ד שצ״ל פעולת הטפל בב״א עם התהוות העיקר. (ב) כמו דהלל קבע כל הר״ח ואדידי׳ סמכינן — כן גם בנוגע לספה״ע. ועוד י״ל).

ויש לברר בנוגע לקרבנות וכיו״ב דיוהכ״פ דחנוכת ביהמ״ק בימי שלמה דכל בנ״י אכלו וכו׳ (מ״א ח, סה ורש״י שם. מו״ק ט, א) — וללמוד לנדו״ד. ואכ״מ.

איז דער ביאור אין דעם: דער טאָג פון שבת — „יום השביעי" — איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט אין חלקים. ובמילא, אויב ס'איז פאַראַן איין רגע אין מעל"ע אין וועלכע ס'איז ניטאָ די מציאות פון שבת; זי איז ניט אַ „יום השביעי" רגע [אַפילו ווען די רגע איז באמצע היום], קענען אויך די אַנדערע שעות פון טאָג ניט נקבע ווערן אַלס יום השביעי, היות אַז דער גאַנצער שבת'דיקער טאָג איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט פאַנאַנדער. און דעריבער ווען „גוים הקיפו את ארץ ישראל", אַפילו ווען זיי זיינען געקומען באמצע השבת, ווערט דורך דעם בטל למפרע [43] די מציאות פון יום השביעי — אויך פון די פריערדיקע שעות.

בסגנון אחר קצת: יום השבת — איז זכר למעשה בראשית, וואָס דאַמאָלס איז געווען „וינח ביום השביעי", דאַרף איצט אויך זיין די מציאות פון דעם יום השביעי ווי יענער יום השביעי.

ומובן אַז ס'איז ניט קיין סתירה להנ"ל (סעיף ד') אַז יעדער רגע פון שבת איז אַן ענין בפני עצמו — ווייל בשעת ס'איז שוין פאַראַן די מציאות פון שבת, דאַן איז חל די קדושה פון שבת מיט אַלע אירע דינים אויף יעדער רגע באַזונדער (און דעריבער איז אַ קטן שהביא ב' שערות בשבת מחוייב אין אַלע דיני השבת מדאורייתא, ווייל די דינים פון שבת זיינען בכל רגע ורגע בפ"ע). בשעת אָבער עס רעדט זיך וועגן שאַפן (און קובע זיין) די מציאות פון שבת, איז ניט שייך צו זאָגן אַז איין חלק פון טאָג איז (אַ מציאות פון) שבת און דער אַנדער חלק איז ניט (קיין מציאות פון) שבת, ווייל די מציאות פון אַ טאָג (דאָס וואָס דער טאָג ווערט נקבע אַלס „יום אחד, שני כו' יום השביעי") איז איין ענין וואָס טיילט זיך ניט אין חלקים.

אין אַנדערע ווערטער: אַ מעת לעת איז ניט נאָר 24 שעה (אַ גרעסערע כמות), נאָר — אַ נייע מציאות (איכות). ובלשון הכתוב: ויהי ערב ויהי בוקר — (ווערט אַ נייע מציאות) — יום אחד. דערמיט ווערט אויך פאַרשטאַנדיק דער דין אַז „יומי מיפסקי מהדדי" [44]. ובדוגמת צען אידן צוזאַמען — ווערט אַ נייע מציאות מיט נייע דינים וכו'.

יו"ד. עפי"ז וועט מען אויך פאַרשטיין בנוגע צו דעם שבת שבו ניתנה תורה:

די מצות וועלכע זיינען געגעבן געוואָרן בסיני האָבן (ניט בלויז מוסיף געווען אויף די מצות וועלכע זיינען געווען פון פריער, אַז פון מ"ת אָן איז צוגעקומען אין זיי אַן עילוי, נאָר זיי האָבן) מבטל געווען די פריערדיקע ציוויים

(און ווי געבראַכט פריער (סעיף א') פון רמב"ם, אַז די מצות וואָס מיר זיינען מקיים היינט, טוען מיר זיי „אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו",

וואָס דערפאַר איז דער דין [45] אַז גיד הנשה איז „נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה" — כאָטש אַז דער איסור ג"ה פאַר מ"ת [46] איז געווען (לויט פשטות לשון הש"ס אין חולין) אויך בבהמה טמאה — ווייל בשעת דער איסור איז געזאָגט געוואָרן בסיני איז בטל געוואָרן דער פריערדיקער איסור).

43) ובדוגמת תענית, שבאם אכל באמצע התענית — משמע דגם הזמן דלפניו אינו עת רצון.

44) נזיר ז, א.

45) חולין ק, ב.

46) דלדעת הרמב"ם (בפיהמ"ש חולין שם ובהל' מלכים רפ"ט) ועוד נהג לפני מ"ת גם לרבנן ודלא כפרש"י (וכפשטות לשון הש"ס) בחולין שם. וראה תו"ש לוישלח לב, לג

וואָס אַזוי איז אויך בנוגע מצות השבת, אַז בשעת ס'איז געגעבן געוואָרן מצות שבת בסיני, איז בטל געוואָרן דער ציווי פון שבת שניתן במרה, כאָטש ער זאָגט כאשר צוך — במרה [46]. ובמילא קומט דאָך אויס אַז פון דעמאָלט אָן זיינען די פריערדיקע שעות פון יענעם טאָג געווען חול (בנוגע מכאן ולהבא), און ניט נקבע געוואָרן אַלס „יום השביעי". און וויבאַלד אַז אידער ס'איז געזאָגט געוואָרן דער פסוק „מחללי' גו'" האָט זיך ניט געקענט לייגן די מציאות פון שבת בלויז אויף אַ חלק פון טאָג, קומט דאָך במילא אויס [*47] אַז אויך די שעות שלאחרי מ"ת זיינען ניט [48] געווען שבת [*48]. אשר מזה מובן אַז דער ערשטער שבת ווי שבת איז מצד מ"ת, איז געווען ערשט אין דעם שבת שלאחרי מ"ת.

יא. דער אויפטו פון די מצות שלאחרי מ"ת לגבי די מצות שלפני מ"ת — כאָטש ער איז בנוגע צו אַלע מצות, דריקט ער זיך אויס און איז בולט במיוחד אין מצות השבת.

וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים וואָס עס שטייט אין מדרש [49]: „כל המצות שעשו לפניך האבות ריחות היו, אבל אנו שמן תורק שמך כו'".

וואָס איז דער פאַרגלייך פון די מצות שעשו האבות צו „ריחות"?

„ריח" ווייזט אויף צוויי ענינים: (א) ער איז בלויז אַ התפשטות פון דעם דבר הנותן ריח, און ניט קיין חלק פון דער זאַך גופא (וואָס דעריבער, דורכן מריח זיין אַ זאַך, פעלט ניט [50] פון

שהאריך בזה (אבל ממש"כ בפסיקתא דר"כ פי"ב אין קושיא לרש"י, כי י"ל דס"ל כר"י ולא כרבנן).

47) שבת פז, ריש ע"ב.

*47) ועפ"ז מובן טעם „גדול אחד" — הובא במשנה ברורה סו"ס תצ"ד וכתב ע"ז שהוא „טעם נכון" — דאכילת מאכלי חלב בחה"ש הוא זכר לזה שלאחרי מ"ת לבשר הי' צריך הכנה רבה לשחוט ולבשל כו' ולכן אכלו לפי שעה מאכלי חלב — דלכאורה הול"ל דשבת הוא ואסור הוא וכל היום (וכמו שהובא טעם זה בשם ס' גאולת ישראל).

48) ויתירה מזו יש לומר שמכיון שבה־שעות שלאחרי מ"ת לא הי' מציאות שבת — גם לא השבת שניתן במרה — נעקר עי"ז למפרע המציאות דשבת גם בהשעות שלפני מ"ת (כנ"ל סעיף ט').

ואין להקשות ממה שאמרו (שבת פו, ב) „בשבת ניתנה תורה לישראל" — כי גם במצרים, קודם שנצטוו במרה, נאמר „השבת" (נסמן ב„תורה שלימה" בשלח טז, כט), על שם שבו שבת הקב"ה.

כן אין להקשות ממה שאמרו (שבת שם) „בעיצומו של יום" — כי הכוונה הוא, שהאמירה (ולא הציווי. ועיי"ש — דבלאה"כ מוכח כן) זכור גו' הי' ביום זה גופא.

*48) אין להוכיח ממה שהקשו כמה ראשונים (נסמן בתו"ש יתרו יט, אות ס) על מה שאמרו (שבת פח, ב) „כל דיבור ודיבור כו' חזרו לאחוריהן י"ב מיל", דלכאורה הרי יש בזה איסור תחומין — אשר סבירא להו שבשבת שבו ניתנה תורה היו מוזהרין באיסור מלאכה, כי יש לומר שקושייתם הוא מה שחזרו על כל דיבור, גם בדיבורים הקודמים לזכור את יום השבת, קודם שבטל הציווי דשבת דמרה.

ואף שמכיון שכל המל"ע דשבת הוא נקודה אחת, הרי לאחרי שנאמר זכור גו' נעקר עי"ז המציאות דשבת (דמרה) למפרע — מ"מ, מכיון שעקירה זו נעשית בעת הדיבור זכור גו', הרי עד אז היו אסורים במלאכה, אף שלאח"ז נעקר השבת למפרע. (ובדוגמת נדר, שאף שכשחכם מתירו נעקר הוא למפרע, מ"מ, כשעובר על נדרו מקודם, הוא עושה איסור, אף שכלפי שמיא גליא שהחכם יתירו (וראה חי' הצ"צ ר"פ השולח: הרי עכ"פ צ"ל התרת הקשר). ועד"ז הוא בתנאי (ראה רשב"א גיטין (פד, ב) בע"מ שתבעלי לפלוני „דלכתחילה לא תבעל לו דהא אינה מגורשת עד שתיבעל לו, נמצא תחילת ביאה באיסור", אף שלאחרי שתיבעל לו חל הגט למפרע — ראה ב"י לטור אה"ע סקמ"ג ד"ה והרשב"א כתב. שו"ע שם סי"ח ושם ס"ב)).

49) שהש"ר פ"א, ג (א). וראה המשך חגה"ש תש"ו. ובכ"מ.

50) שלכן ריח אין בו משום מעילה

איר) [51]. (ב) אַ ריח וועפט זיך אויס, און עס בלייבט פון אים גאָרניט [52] (און מובן, אַז די צוויי אייגנשאַפטן אין ריח זיינען תלוי זה בזה: וויבאַלד ער איז אַ התפשטות, האָט ער ניט קיין קיום).

און דעריבער זיינען די מצות האבות צוגעגליכן צו „ריחות", ווייל

(א) דורך די מצות וואָס זיי האָבן מקיים געווען איז נמשך געוואָרן בלויז אַ הארה פון אלקות, ניט עצמות (ווייל וויבאַלד אַז זייער קיום המצות איז געווען בכח עצמם — איז דאָך ידוע [53] אַז אַ נברא בכח עצמו קען ניט דערלאַנגען העכער פון זיין אייגענעם שרש ומקור. און אַפילו די מצות אויף וועלכע זיי האָבן געהאַט אַ ציווי ונתינת כח מלמעלה — זיינען אָבער די ציוויים פון פאַר מ"ת ניט געווען פון דער בחינה „אנכי הוי' אלקיך", פון וועלכער עס זיינען די ציוויים שלאחרי מ"ת).

(ב) די מצות וואָס די אבות האָבן געטאָן האָבן ניט געהאַט בכח צו קובע זיין די קדושת המצוה בפנימיות ובגלוי [54] אין די דברים [55] הגשמיים מיט וועלכע זיי האָבן די מצות געטאָן — באופן אַז די קדושה זאָל אין זיי פאַרבלייבן בגלוי אויך לאחרי קיום המצוה (בדוגמת אַ ריח וואָס ווערט אויסגעוועפט).

(און די צוויי ענינים זיינען תלוי זה בזה: ווייל בכדי אויפצוטאָן אין גשמיות מוז מען אָנקומען צו כח העצמות).

בשעת מ"ת אָבער, האָט זיך אויפגעטאָן אין די צוויי ענינים: (א) „העליונים ירדו לתחתונים" [4] — ס'איז נמשך געוואָרן עצמות דאָ למטה. און דאָס האָט געגעבן דעם כח [56], אַז (ב) „והתחתונים יעלו לעליונים" [4] — אַז די דברים הגשמיים זאָלן אויסגעאיידלט ווערן, ביז אַז זיי אַליין זאָלן ווערן קדוש דורך מקיים זיין מיט זיי אַ מצוה, און אַז די קדושה זאָל אין זיי פאַרבלייבן בפנימיות ובגלוי אויך לאחרי קיום המצוה.

יב. אָט דער אויפטו פון די מצות שלאחרי מ"ת — סיי בנוגע דער מעלת המדריגה וואָס איז אַריינגעגעבן געוואָרן אין מצות בשעת מ"ת; און סיי בנוגע דעם דורכדרינגען פון דער קדושת המצות אין די דברים הגשמיים — איז בולט במיוחד אין דער מצוה פון שבת:

(א) שבת מצד עצמו (אויך פאַר מ"ת) איז אַ מדריגה וואָס איז העכער פון דער בריאה, וואָרום בשבת איז דאָך געווען די שביתה פון מלאכת הבריאה. וואָס דערפאַר ווערט בשבת נמשך צו איזן אַן „אהבה פשוטה שלמעלה מן השכל", העכער פון דער אהבה (שבימות החול) שעפ"י שכל וואָס קומט דורך עבודה ויגיעה [57].

(ב) די אהבה וואָס ווערט נמשך בשבת, פועל'ט אויך אויף דער נפש הבהמית

(פסחים כו, א. וגם לפי המסקנא שם — הוא רק בדברים שעיקרן לריח (ראה תוד"ה אלא בוורד — ע"ז יב, ב)).

51) ד"ה וכל העם תש"ו סעיף א'.

52) ראה גו"כ השו"ע חאו"ח ר"ס רטז.

53) ד"ה וכה"ע שם סעיף ב'. ובכ"מ.

54) אף שבודאי גם מצוות האבות פעלו במקצת בדברים הגשמיים בהם נעשו המצוות (גם לאחרי קיום המצוה) — כי מכיון שמעשה אבות סימן ונתינת כח לבנים, הרי בהכרח שיהי' בהם איזו דוגמא עכ"פ להמצות שלאחרי מ"ת (משיחת ש"פ וירא תשכ"ה ס"כ, נדפסה בלקו"ש ח"ה ע' 325 ואילך).

55) דוגמא לדבר: ביאור האחרונים דאיסורי דרבנן הם רק איסור גברא — כי אין בכחם לאסור החפץ (ראה בהנסמן לעיל הערה 38).

56) וכדאיתא במדרש (נסמן לעיל הערה 4): „ואני המתחיל שנאמר וירד גו'" — כי דוקא ע"י ירידת העליונים (המשכת העצמות) למטה נעשה האפשריות והנתינת כח שהתחתונים יעלו לעליונים.

57) תו"א פז, ד.

אַז זי ווערט נתהפך צו קדושה. וואָס דערפאַר איז שבת די בחינה פון „בטל רצונך מפני רצונו" [58] — עס ווערן נתבטל די רצונות פון דער נה"ב — ניט ווי בששת ימי המעשה, ווען ס'איז נאָר „עשה רצונו כרצונך" [58], עשי' מלשון [59] כפי' [60].

און וויבאַלד אַז דער עילוי פון שבת איז אין ביידע ענינים: סיי אין דער בחינה פון „עליונים" — וואָס בשבת איז מאיר אַן אור וואָס איז העכער פון קענען דערגרייכט ווערן דורך עבודת הנבראים; סיי אין דער בחינה פון „תחתונים" — וואָס בשבת ווערט אויך די נפש הבהמית [61] נתהפך צו קדושה,

דעריבער איז אין שבת מער בולט דער אויפטו וואָס אין דעם ציווי שבמ"ת אויפן ציווי שניתן לפנ"ז במרה — אַז אויך אין דעם ענין איז געווען אַן אויפטו דורך מ"ת. ווייל אויך בחינת השבת, קומט ניט צו דעם חידוש פון „העליונים ירדו לתחתונים והתחתונים יעלו לעליונים" וואָס איז צוגעקומען בשעת מ"ת.

יג. אָט דער אויפטו וואָס מ"ת האָט אויפגעטאָן אפילו אין שבת, איז נמשך געוואָרן אין דעם ערשטן שבת שלאחרי מ"ת, און ער איז חוזר וניעור, בכל שנה ושנה [8], אין דעם שבת שלאחרי (חגה"ש — זמן) מ"ת. און כאמור לעיל (סעיף א'), איז דער דאָזיקער אויפטו מרומז אין פרשת נשא, וואָס ווערט געלייענט (ברוב השנים) אין אָט דעם שבת:

התחלת הסדרה איז — „נשא את ראש בני גרשון". שטייט אין לקו"ת [62], אַז אין „גרשון" זיינען פאַראַן צוויי פירושים:

א) מלשון „וממגד גרש ירחים" [63], וואָס מיינט — דער גירוש און אַרויסברענגען די פירות פון זייער פאַרבאָרגנקייט אין דער ערד. ובעבודת האדם איז דאָס — דער ענין פון מגלה זיין די אהבה מסותרת שלמעלה מהשכל וואָס איז פאַראַן בכל נפש מישראל.

ב) מלשון „ויגרשהו וילך" [64] (אָדער „גרש את האמה הזאת ואת בנה" [65]), אַרויסטרייבן דעם רע פון נה"ב, עס זאָל זיין „בטל רצונך".

וואָס די צוויי פירושים זיינען בדוגמת די צוויי ענינים הנ"ל פון שבת [66].

און אויף דעם זאָגט דער פסוק „נשא את ראש בני גרשון" — אַז עס דאַרף זיין נשיאות ראש אפילו אין דער מדריגה פון „גרשון" [און נאָך מער: „גם הם", וואָס איז מרמז אויף דאָס געזאָגטע בס"פ במדבר — אַז די נשיאות ראש דאַרף זיין אַפילו אין מדריגת „קהת", וואָס קהת איז נאָך מער די בחינה פון שבת] — בדוגמת דעם אויפטו פון מ"ת וואָס איז געווען אַפילו אין דעם ענין פון שבת.

(משיחת ש"פ נשא תשכ"ו)

---

58) משנה אבות פ"ב מ"ד.

59) מל' גדול המעשה כו' (ב"ב ט, א. וראה לקו"ת בחוקותי מח, א), מעשין על הצדקה (ב"י לטוי"ד סי' רמח).

60) לקו"ת נשא כה, סע"א.

61) ויתירה מזו: הנשמה יתירה שמאירה בשבת, פועלת גם על גוף הגשמי „כמו שהעיד ע"ז מן גדולי חכמי הרופאים, שבליל שבת ויומו יש שינוי גדול בדפק שביד הישראל, מחמת הארת אור העונג העצמי' דיחידה כו'" (תו"ח שמות תרלב, א) — בדוגמת מ"ת, שפעל גם על דברים הגשמיים.

62) נשא כד, ג־ד.

63) ברכה לג, יד. ובפירש"י שם: שהארץ מגרשת כו'.

64) תהלים לד, א.

65) וירא כא, י"ד. לקו"ת במדבר א, ג. (ובלקו"ת שם (פעם א'): את האמה, כבפנים).

66) בלקו"ת נשא (כה, א) דבחי' „בשנותו את טעמו" (שאומרים בשבת) הוא בחי' קהת. אבל שם בהגהה [עפ"י המדרש (במדב"ר פ"ג, יב) „גרשון . . מי שהוא חזק כשן"], דבחי' בשנותו את טעמו („בשנותו" מענין שן) הו"ע גרשון. עיי"ש.

בהעלותך

א. אין פסוק „איש איש כי יהי׳ טמא לנפש או בדרך רחוקה גו׳ ״ [1], שטעלט זיך רש״י אויף די ווערטער „או בדרך רחוקה״ און זאָגט: „נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי אלא שהי׳ חוץ לאסקופת העזרה כל זמן שחיטה״.

פרעגט דערויף דער רמב״ן:

אין משנה [2] זיינען אין דעם פסוק פאַראַן צוויי דיעות: א) אַז דער מענטש געפינט זיך, בתחלת זמן שחיטה [3], אין אַזאַ אָרט וואָס במשך כל זמן השחיטה קען ער פון דאָרט ניט קומען אין דער עזרה. ב) „מאסקופת העזרה ולחוץ״, כפירוש רש״י. ולכאורה, איז די ערשטע דיעה אַ סך נעענטער צו „פשוטו של מקרא״ ווי די צווייטע דיעה — וואָרום וויבאַלד אַז „חוץ לאסקופת העזרה״ מיינט כל המקומות שמחוץ לאסקופת העזרה, אויך לעבן דער עזרה ממש — איז דאָך דאָס בפשטות ניט „רחוקה״. האָט דאָך רש״י בפירושו עה״ת — וואו ער איז מפרש פשוטו של מקרא — געדאַרפט בעסער בוחר זיין דעם פירוש פון דער ערשטער דיעה?

און כאָטש אַז דער וואָרט „רחוקה״ איז „נקוד עליו״, וואָס פון דעם איז אַ ראי׳ אַז עס מיינט ניט רחוקה ממש — זאָגט אָבער דער רמב״ן, אַז אויך לויט דער ערשטער דיעה איז מובן דער ניקוד: וואָלט זיך גערעדט וועגן דעם דרך גופא, וואָלט מען, אויך לויט דער ערשטער דיעה, זי ניט אָנגערופן „דרך רחוקה״ (וואָרום אַ מהלך פון אַ האַלבן טאָג איז ניט „רחוקה״ [4]). וויבאַלד אָבער דער פסוק רופט דאָס „דרך רחוקה״ בלויז ביחס צום מענטשן [5] בנוגע עשיית הפסח, אַז ער געפינט זיך אין אַזאַ אָרט וואָס במשך זמן השחיטה קען ער פון דאָרט ניט באַווייזן צו קומען אין דער עזרה צו מקריב זיין דעם פסח — דעריבער איז „נקוד עליו״. בלייבט דאָך די שאלה:

פאַרוואָס לערנט רש״י „מחוץ לאסקופת העזרה״ [6], וואָס איז לכאורה גאָר

---

1) פרשתנו ט, יו״ד.

2) פסחים צג, ב.

3) ברמב״ם הל׳ ק״פ פ״ה ה״ט: „עם עליית השמש״. אבל ברש״י פסחים שם (ד״ה חמשה עשר) וברמב״ן כאן, הוא כבפנים. וראה גם ירוש׳ פסחים פ״ט ה״ב: קודם לשש שעות.

4) ובפרט לפי המבואר להלן סי״א ששיעור הריחוק הוא לפי כמות הזמן, וגם המקום שבסמיכות לעזרה נקרא — בסוף היום — „דרך רחוקה״.

5) ראה ירושלמי שם סה״ב.

6) במשכיל לדוד כאן: שהוקשה לי׳ לרש״י, והרי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ומאן לימא איזו היא דרך רחוקה, ולכן מפרש „נקוד עליו לא שרחוקה ודאי כו׳״. אבל בפשטות, מכיון שמדבר כאן בנוגע לעשיית הפסח, מובן שהשיעור דדרך רחוקה הוא — שאינו יכול להכנס בעזרה לעשות הפסח — המתחילה ב„ושחטו אותו״ (בא יב, ו) — היינו בשעת שחיטה (כברא״ם וגו״א כאן — נעתק בהערה 8).

עוד תירוץ במשכיל לדוד, שהוכחת רש״י היא ממ״ש לאח״ז (ט, יג) „ובדרך לא הי׳״ — „ובדרך״ סתם (וכדאיתא בפסחים צג, סע״ב). אבל (א) באם הוכחת רש״י היא מכתוב שלאח״ז — הו״ל להעתיקו או עכ״פ לרמזו כאן. (ב) בפשטות צ״ל להיפך: מ״ש „בדרך רחוקה״, הוא בדוקא (שהרי פירשו הכתוב) ומ״ש אח״כ „ובדרך״ סתם — הוא לפי שסומך אמ״ש לפנ״ז.