

תבא

ווערט דאך במילא שווער: וויבאלד עס שטייט שוין „והי' כי תבא“, צוליב וואס דאָרף שטיין „וירשתה וישבת בה“? אויף דעם זאגט רש"י „מגיד“, און די ווערטער לאָזן אונז הערן „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה“.

איז ניט פארשטאנדיק: וויבאלד און „כי תבא“ מיינט „לאחר ירושה וישב בה“, און דער פירוש פון „ירושה וישבת בה“ איז — כיבוש הארץ וחלקוה (ווי רש"י איז מפרש די ווערטער „וירשתה וישבת בה“) — הייסט עס דאך און „כי תבא“ מיינט „לאחרי שכבשו את הארץ וחלקוה“. איז מהיכי תיתי א' הוה אמינא און נתחייבו בביכורים פאר כיבוש וחילוק וואס צוליב דעם דאָרף שטיין „וירשתה וישבת בה“ צו זיין מגיד — מחדש זיין „שלא נתחייבו כו'“?

מזו מען זאגן, און „ירושה וישבת בה“ (אין אלגעמיין) קען הייסן אויך פאר כיבוש וחילוק, ובמילא, ווען עס שטייט

(6) ועפ"י מובן מה שרש"י מעתיק מן הכתוב גם התיבות „והי' כי תבא“ — אף שבפירושו „מגיד כו' שכבשו את הארץ וחלקוה“ מפרש רק התיבות „וירשתה וישבת בה“ — כי תיבות אלו מכריחות את הפירוש „מגיד כו'“, וראה לקמן הערה 8. (7) ועפ"י מובן בפשטות (ראה מפרשי רש"י) מה שלא הוזקק רש"י לפרש „כי תבא גו' וירשתה וישבת בה“ שבפרשת שופטים שלפנ"ו (יד) — כי המקור ש„כי תבא“ הוא לאחר ירושה וישבתה פוט מ„כי תבא וגו'“ שבפ' שופטים, ששם פוט הכתוב (בפעם הראשונה), וירשתה וישבת בה“.

א. אין תחלת הסדרה ברענגט רש"י די ווערטער „והי' כי תבא וגו'“ וירשתה וישבת בה“, און איז מפרש: „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד ש' כבשו את הארץ וחלקוה“.

פון דעם וואס רש"י שרייבט „מגיד כו'“ (און שרייבט ניט בקיצור: „וירשתה וישבת בה“ — שתכבשו את הארץ וחלקוה“), איז קענטיק, און רש"י איז דא אונסן צו מפרש זיין [ניט דעם טייטש פון „וירשתה וישבת בה“ — און עס מיינט כיבוש הארץ וחלקוה, נאר] דעם חידוש פון די דאזיקע ווערטער: „מגיד כו'“.

און ווי מפרשים זיינען מסביר: רש"י האָט שוין פריער — אין פ' שלח געזאגט, און אומעטום וואו עס שטייט „כי תבא“ (אדער „כי תבאו“) מיינט עס „לאחר ירושה וישבתה“.

- (1) בכמה דפוסים אין תיבת „וגו“. אבל כ"ה ברוב הדפוסים. וראה לקמן הערה 16.
- (2) והוא מקידושין לו, ב. ומש"כ בספרי עה"פ (כו, יו"ד) ועתה מיד — פי' בזית רענן (על היל"ש) — מיד כשנגמר הפרי (וצע"ג שהרי מביאין מעצרת עד החג — ביכורים פ"א מ"י, וראה עוד פי' בצפצפ"ו ובפי' המלבי"ם (כו, א)).
- (3) י"ג (וכ"ה בדפוס ויניציאה, שו"י) בספרי בתחלת הפרשה: והי' כו' אין והי' אלא מיד — אבל זה קאי על הביאה לארץ.
- (4) וגם יממה שמעתיק „והי' כי תבא וגו'“. וראה לקמן הערה 6.
- (5) ש"ח כאן, וראה גם רא"ם כאן, טו, יח.

(*) וראה לקושי ח"ט ע' 603 בהערה. חלק לד (תבא תשמ"ז).

(ב) צום פירוש הכתוב „כי תבא גו' וירשתה וישבת בה“ (אז דאס לאָזט הערן „שלא נתחייבו עד שכבשו את הארץ וחלקוה“), איז דאך לכאורה ניט נוגע וועגן וואָס פאַר אַ ציווי דאָס האַנדלט זיך. וואָס איז רש"י מדגיש „מגיד שלא נתחייבו בביכורים כו'“?

ג. מפרשים לערנען, אַז אומעטום מיינט ירושה וישיבה כיבוש וחלוקה. און דעם טעם וואָס דער פסוק דאַרף דאָ מוסיף זיין „וירשתה וישבת בה“ — כאָטש אַז לפי זה מיינט „כי תבא“ אַליין „לאחרי שכבשו את הארץ וחל' קוה“ — איז רש"י מרמז מיט זיין הדגשה „מגיד שלא נתחייבו בביכורים כו'“:

הבאת ביכורים איז ענינה א הודי' צום אויבערשטן פאַר דעם אַריינקור מען אין א"י און געניסן פון אירע פירות⁹. און וויבאַלד אַז די הנאה איז דאָך פאַראַן אויך פאַר כיבוש און חילוק [ווי די גמרא' זאָגט „קא מתהני לאלתר“] — איז דאָ אַן אַרט צו זאָגן, אַז דער „כי תבא“ ביי חוב ביכורים מיינט גלייך ביים אַריינקומען אין א"י, פאַר ירושה וישיבה (אַנדערש פון דעם לשון „כי תבא“ אין אַנדערע ערטער) — דעריבער דאַרף מען דאָ

בלויז „כי תבא“ — הגם דאָס מיינט „לאחר ירושה וישיבה“, וואָלט מען געלערנט אַז דער חוב ביכורים איז אויך פאַר כיבוש וחילוק. און דעריי בער דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה“, ווייל דוקא דערפון (מצד דעם יתור¹⁰ פון די דאָזיקע ווערטער) לערנט מען אַפּ „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה“.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: „ירשה וישיבה“ איז דאָך לאַחרי הכניסה לארץ (און ווי רש"י איז מפרש אין פ' שלח, אַז „בבואכם“ מיינט „משנכנסו בה“, און „כי תבא“ איז „אינה אלא לאחר ירושה וישיבה“). היינט וואָס פאַר אַ זמן איז דאָ צווישן דער כניסה ביי דעם כיבוש וחילוק, וואָס יענער זמן איז די צייט פון „ירשה וישיבה“?

ב. נוסף להנ"ל, איז אויך ניט מובן:

(א) רש"י'ס חידוש אין „וירשתה וישבת בה“, איז דאָך בלויז אין דעם פירוש פון ירושה וישיבה גופא (אַז ירושה וישיבה דאָ מיינט — כיבוש וחילוק), אָבער אַז „וירשתה (במפיק ה"א) וישבת בה“ באַצט זיך צו „אל הארץ גו'“ וואָס שטייט פריער אין פסוק, איז דאָך לכאורה אַ דבר הפשוט. האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן „עד שכבשוה וחלקוה“ — פאַרוואָס זאָגט ער „עד שכבשו את הארץ כו'“?

(9) כדמוכח מהמשך הפרשה. וראה לקמן סעיף ו'.

(10) בש"ח כאן מדמה זה לדין ברכת הנהנין, שאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה (ברכות לה, א). ולכאורה צ"ע, שהרי באם לא הפריש ביכורים (אף שעבר על מ"ע) אין הפירות אסורים באכילה (רש"י גטין מז, ב ד"ה מדאורייתא. תורה"ה הווא — ב"ב פא, א) ולא מצינו רמז בשום מקום דביכורים הם עכ"פ מעין מתיר דעומר ושתה"ל (מנחות סח, א) ועושה אדם כל שדהו ביכורים (ביכורים פ"ב מ"ד).
(11) קידושין לו, ב.

(8) אבל לא מהלשון „וירשתה וישבת בה“ — שהרי הלשון ירושה וישיבה נופל גם קודם „שכבשו את הארץ וחלקוה“. ועפ"ז יומתק יותר מה שרש"י מעתיק גם התיבות „והי' כי תבא“ — כי [נוסף לזה, שהקושיא שבכתוב היא מצד חבבות אלו כנ"ל הערה 6, הגה' מהם לומדים שפירוש „וירשתה וישבת בה“ הוא „שכבשו את הארץ וחלקוה“.

אָנזאָגן בפירוש „וירשתה וישבת בה“, און אויך דער חיוב ביכורים איז לאחרי ירושה וישיבה.

ה. דער ביאור בכל זה:

כיבוש וחלוקת ארץ־ישראל האט געדויערט פערצן יאָר; זיבן יאָר דער כיבוש און זיבן יאָר די חלוקה¹¹. און וויבאַלד אַזוי, איז פאַרשטאַנדיק, אַז גלייך ווי מען האָט כּוּבֵש געווען און פאַנאָדערגעטיילט געוויסע חלקים פון א״י (נאָך איידער מען האָט כּוּבֵש געווען און צעטיילט גאַנץ א״י), פאַסט (בנוגע צו די צעטיילטע חלקים) דער לשון ירושה וישיבה: באַלד ווי מען האָט איינגענומען אַ געוויסן טייל פון א״י און געוואָרן אויף אים בעה״ב, האָט מען יענעם חלק גע״ירש׳נט; און גלייך ווי מען האָט איינגעטיילט באַ־שטימטע חלקים צו באַשטימטע יחידים, וויבאַלד אַז די יחידים האָבן זיך באַזעצט (אין די חלקים) בהתיישבות ובאופן קבוע, איז ביי זיי שוין דאָ אויך דער „וירשתה וישבת בה“.

מצד דעם קומט אויס, אַז באַ די מצוות וואָס זייער חיוב איז (ניט אויף כלל ישראל ווי מצות מינוי מלך, נאָר) אויף יעדן יחיד באַזונדער [אַזוי ווי מצות ביכורים, וואָס יעדער איד אַלס יחיד דאַרף ברענגען פון זיינע פירות], מיינט דער לשון „כי תבא“ — אויך פאַר דעם כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א״י; וויבאַלד דער יחיד האָט שוין גע״ירש׳נט און זיך באַזעצט אין א״י, איז דאָך שוין ביי אים געווען דער „כי תבא“ — זײַן ירושה וישיבה.

און דערפאַר דאַרפן שטיין די ווער־טער „וירשתה וישבת בה“: ווען עס שטייט בלויז „כי תבא“, וואָלט דער

ד. דער פירוש איז אַבער זייער שווער:

(א) לפי הנ״ל, איז רש״י מפרש בלויז צוליב וואָס עס דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה“, אַבער אין דעם פירוש פון די ווערטער גופא איז ער גאַרניט מחדש — האָט דאָך רש״י געדאַרפט זאָגן „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד לאחרי ירושה וישיבה“ (כלשון הפסוק¹²). פאַרוואָס זאָגט ער „עד שכבשו את הארץ וחלקוה“?

(ב) ווען רש״י זאל האַלטן, אַז מצד דעם טעם החיוב בביכורים וואָלט מען דאָ געלערנט (אַן די ווערטער „וירשתה וישבת בה“) אַז „כי תבא“ דאָ איז אַנדערש ווי אומעטום, וואָלט ער עס געזאָגט בפירוש אַדער עכ״פּ מרמז געווען (און ניט באַגנוגנט זיך מיט זאָגן „שלא נתחייבו בביכורים“).

(ג) עס איז ניטאָ קיין אָרט צו זאָגן (ע״פּ דרך הפשט), אַז מצד דעם וואָס עס איז דאָ אַ סברא אַז חיוב ביכורים זאל זיין אויך פאַר כיבוש וחלוקה, זאל מען דעריבער לערנען „כי תבא“ פון אונזער פסוק אַנדערש ווי אומע־טום.

(ד) אויך ביי חלה איז דאָך דאָ די סברא „קא מתהני לאלתר“¹³; און אעפ״כ זאָגט רש״י אין פ' שלח¹⁴, אַז ווען ביי מצות חלה וואָלט געשטאַנען (ניט „בבואכם“ נאָר) „כי תבואו“,

(12) בדוגמת קושיית רב יהודה (שם ע, א): מי סניא . . דכתיב באורייתא כו.

(13) וביותר שבחלה, הפרשת החלה מתרת אכילת העיסה (שהרי לפניו היא טבל — ראה טושו״ע יו״ד ר״ס שכג, וראה פרישה שם), משא״כ בביכורים.

(14) ראה רש״י מסות לב, כה. ראה, יב, ח.

— די ירושה וישיבה, האָבן דאָך אַט־
די יחידים שוין דאָן לכאורה געהאַט
דעם טוב (און הנאה) בשלימות פון
א״י. פאַרוואָס זאָלן זיי ניט דאַרפן
ברענגען קיין ביכורים אָפצודאַנקען
דעם אויבערשטן אויף דעם טוב וואָס
ער האָט זיי געגעבן (ובפרט, אַז דער
ניט־ברענגען איז אַן ענין פון כפוי־
טובה)?

איז דער ביאור אין דעם (ב״ינה
של תורה״ שבפירש״י):

אַלע אידן זיינען פאַרבונדן צווישן
זיך. און כל זמן עס איז פאַרבליבן
איין איד (יהי מי שיהי) וואָס האָט
נאָך ניט קיין חלק (ברור) באַרץ *¹⁷,
פעלט עס אין דעם טוב און הנאה
פון אַלע אַנדערע אידן — עס קען
ביי זיי ניט זיין קיין שלימות־דיקע
הנאה ושמחה.

און וויבאַלד אַז די הודי־ אויף
הבאת ביכורים קומט דוקא אויף
שלימות הטוב [וואָס דערפאַר דאַרף
מען ברענגען ביכורים נאָר פון די
מינים שנשבתחה בהן ארץ־ישראל *¹⁸],
ובפרט דער „מקרא ביכורים“ וואָס
ער איז נאָר „בזמן שמחה“ *¹⁹ און קומט
אויף הנאה ושמחת הלב (וואָס דער־
פאַר איז ער „פעם אחת בשנה ולא
שתי פעמים“ *²⁰), וואָרום אין אַן ענין
וואָס חזר״ט זיך איבער אינעם זעלבן
יאָר — איז ניטאָ אויף אַזוי פיל די
שמחה *²¹).

חיוב ביכורים געווען אויך פאַרן
כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א״י;
דערפאַר איז דער פסוק מוסיף „וי־
רשתה (במפיק ה״א) וישבת בה“ —
וואָס באַצייט זיך צו „אל הארץ“ (דאָס
לאַנד — ניט נאָר זײַן ירושה און
מקום מושבו) וואָס שטייט פריער אין
פסוק, וואָס מיינט, אַז דו וועסט זי
ירש׳נען און באַזעצן זיך אין איר —
כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א״י.

און דאָס זאָגט רש״י „מגיד שלא
נתחייבו בביכורים עד שכבשו את
הארץ וחלקוה“: אַז די ווערטער „וי־
רשתה וישבת בה“ (וועלכע באַציען
זיך צו „אל הארץ“) לאָזן אונז הערן
(מצד היתור שבהם *²²), אַז אויך אין
ביכורים (הגם אַז די מצוה איז אויף
אַ יחיד) איז מען ניט מחוייב געוואָרן
עד שכבשו את הארץ וחלקוה — ביז
מען האָט כובש געווען און פאַנאַג־
דערגעטיילט דעם (גאַנצן) ארץ *²³.

ו. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין:
הבאת ביכורים שטעלט מיט זיך פאַר
(כנ״ל סעיף ג׳) אַ הודי־ צום אוי־
בערשטן פאַר דעם אַריינקומען אין
א״י און געניסן פון אירע פירות,
ביז — אַז (ווי רש״י זאָגט *²⁴) די
מצוה פון ביכורים באַווייזט דעם
היפך פון כפוי־טובה. איז דאָך ניט
מובן כלל טעם הדבר: וויבאַלד אַז
אויך פאַר כיבוש און חלוקה פון גאַנץ
א״י, איז שוין געווען — ביי יחידים

*¹⁷ (17) זבני ראובן כו' — הרי כבר
„לקחו נחלתם מעבר לירדן“ (מסעי לה,
טו), וראה ביכורים (פ״א מ״י ובכ״מ) האם
מביאים ביכורים מעבר הירדן ואם החיוב
מדאורייתא.

(18) רש״י כו, ב.

(19) רש״י כו, יא.

(20) רש״י כו, ג.

(21) ובדומת ברכת שהחיינו על פרי
חדש, שהוא דוקא בפרי המתחדש משנה

(15) כנ״ל הערה 8. אבל במצות מינוי
מלך — אף ששם אי״ז מיותר (כנ״ל הערה
7) — מכיון ששייכת לכלל ישראל, הרי
פשוט שׁוירשתה וישבת בה״ פירוש —
ירושה וישיבה של כל ישראל.
(16) ועפ״ז מובן מה שרש״י מרמז גם
התיבות „אל הארץ“ בהעתקתו תיבת „וגו״,
וכן מה שמעתיק גם תיבת „בה״.
(17) כו, ג.

און דער ענין איז דאך מרומז אין תחלת הסדרה, כנ"ל.

ה. אלע ענינים פון תורה זיינען דאך בתכלית הדיוק — איז דערפון וואָס דעם דין „שלא נתחייבו בביכור" רים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" לערנט מען אָפּ (ניט פון „והי' כי תבא", נאָר) פון „וירשתה וישבת בה"; און לאידך גיסא: אַז דאָס וואָס די ווערטער „וירשתה וישבת בה" זאָגן דעם דאָזיקן דין, איז עס (ניט מצד דער משמעות פון די ווערטער גופא, נאָר) מצד דעם וואָס (זיי זיינען, לכאורה, איבערקייט²⁴), ווייל פאַר דעם שטייט „והי' כי תבא וגו'".

איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אחדות פון אלע אידן! וואָס דאָס איז דער טעם פאַרװאָס „לא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" (כנ"ל ס"ו) — זאָגט זיך אַ"ס (— „מגיד") דורך דער עבודה פון רשתה וישבת בה", לאחרי הקדמת ה' דה פון „והי' כי תבא וגו'".

און אויך דער ענין איז שייך צו ח"י אלול, כדלקמן.

ט. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט גע- זאָגט, אַז אין דעם טאָג ווען דער אַלטער רבי איז געבאָרן געוואָרן — ח"י אלול שנת קה"ת (ווען דעם בעש"ט איז געוואָרן זיבן און פער- ציק יאָר), האָט דער בעש"ט אָנגע- הויבן זאָגן קאָפיטל מח²⁵, וועלכער

לב דקוב"ה (— שכנינא) כביכול ברא בתכלית כו', עיי"ש.

(24) כנ"ל סעיף א' ובהערה 8.

(25) כידוע המנהג שקיבל אדמו"ר מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאפיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (פירוש) כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאפיטל ד), אחר תפלת שחרית קודם

דעריבער קען עס ניט קומען „עד שכבשו את הארץ וחלקוה", ווייל מצד דעם וואָס ביי איין אידן איז נאָך ניטאָ די ירושה וישיבה, פעלט עס אין די שמחה וטוב פון אלע אידן, וכנ"ל.

ז. ענין הנ"ל איז שייך אויך צו ח"י אלול (וואָס פ' תבא לייענט מען אין דעם טאָג פון ח"י אלול אָדער אין דעם שבת הסמוך לו) — דער יום ההולדת פון די „שני המאורות הגדולים"²⁶, פון דעם בעש"ט און פון דעם אַלטן רבי'ן:

פון די ענינים העיקריים אין וועלכע דער בעש"ט מיטן אַלטן רבי'ן האָבן זיך געקאָכט, איז — אהבת ישראל²⁷;

לשנה (א"ח סרכ"ה ס"ג ס"ו, וראה רמ"א שם, ואכ"מ).

(22) לשון כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) ג"ע (סה"ש תש"ג ע' 141).

(23) כידוע שאהבת ישראל היא אחד היסודות העיקריים של תורת החסידות (לקו"ד ח"ג שפה, ב ואילך, ובכ"כ מקר מות), ולהעיר, שבספר התניא — תושב"כ של חסידות חב"ד — הפרק שמדובר בו הענין דאהבת ישראל הוא פרק „לב" — כי „אהבת ישראל" הוא הלב של תורת החסידות.

והביאור בזה — יש לומר:

שלימות כאו"א מהאברים תלוי בקיום המצות השייכות לכאו"א מהם (לקו"ת נצבים מה, ג, וס"נ), ומכיון שמצות אהבת ישראל היא בלב, ה"ה מציאות הלב

[ואף שישנם כמה מצות התלויות בלב — מכיון שזהו כל התורה כולה" (שבת לא, א) כולל גם המצות דחובות הלבבות (ולהעיר ממאמר אדמו"ר (היום יום ע' מט) שאהבת ישראל גדולה מאהבת ה'), ה"ה כללות מציאות הלב].

ומכיון שהיא הלב שבאדם, הרי היא גם הלב תורה (ראה זח"ג (כט, ב) ובד"ה משכני תשי"א פ"ו — עה"פ זאת התורה אדם) ודפנימיות (ונשמח) התורה, ויומק ביותר ע"פ משנ"ת באגה"ק סל"א — שע"י אהבת ישראל בלב בני ישראל באופן המבואר בפרק לב שבתניא (תורה),

פאנגט זיך אָן ¹⁰ „גדול הוי' ומהולל מאד בעיר אלקינו“.

די שייכות פון אַט־דעם פסוק צו ענינו פון דעם אַלטן רבי'ן, וועט מען פאַרשטיין בהקדם הביאור פון דעם מאמר רז"ל ¹¹ אויפן פסוק — „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו“:

התהוות יש מאין [מדת הגדולה ¹²].
נעמט זיך פון שם הוי' לשון ¹³ מהוה. אָבער שם הוי' איז דאָך אחדות ה' פשוטה, און עולמות ונבראים זיינען בריבוי התחלקות — קען דעריבער ¹⁴ די התהוות בפועל ניט קומען כביכול, פון שם הוי' בפני עצמו, נאָר דוקא לאחרי ווי ער ווערט נתלבש (און נתצמצם) אין שם אלקים — לשון ¹⁵ רבים ¹⁶.

און כאַטש די התלבשות פון שם הוי' אין שם אלקים איז אַ ירידה

אמירת השיעור תהלים דכל יום כנהוג (קובץ מכתבים לתהלים ע' 214 ובהערה שם. אגרות קודש אדמ"ר מהר"צ ח"י ע' נג).

(26) כי הפסוק שלפניו, הוא מעין הקדמה. וראה ר"ה לא, רע"א וסוף מס' תמיד: בשני היו אומרים גדול הוי' כו'.
(27) כ"ה בכמה מקומות. וראה זח"ג ה, א. זו"ח תשא (מד, א) — בשינוי לשון.
(28) ראה ברכות נח, א: הגדולה זו מע"ב. וראה שעהיוה"א פ"ד.
(29) שעהיוה"א שם.
(30) בשעהיוה"א שם, שמה שהתהוות בפועל הוא ע"י שם אלקים, הוא בכדי להסתיר את החיות „וכאילו גוף הנברא הוא דבר בפני עצמו“. אבל ממ"ש שם בסוף הפרק „והכלים . . ה' גבורות המחל' קות ומפרידות ההבל כו'“, מוכח שמה שהתהוות בפועל צ"ל ע"י שם אלקים, הוא גם בכדי שיבא בהתחלקות, כבפנים (והרי ההתחלקות היא ג"כ הסתר שם הוי' שהוא הוי' אחד).

(31) ראה גם רש"י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.
(32) ראה תו"א נו, א ואילך. ד"ה כבוד מלכותך תרס"א. אור ל"ד ש"ת.

וצמצום (און אויף אַזוי פיל, ביז אָן אין שם אלקים ווערט נתלבש בלויז אַ הארה ¹⁷ פון שם הוי'), איז אָבער דאָ אַ מעלה אין דער התלבשות, און אין כמה ענינים:

(א) אַ דורך דעם ווערט דער גילוי פון שם הוי' אויך אין נבראים ¹⁸.

(ב) אַ דורך דעם וואָס דער שם הוי' ווערט נתלבש אין שם אלקים און איז מהוה אַ יש גשמי, ווערט נמשך דער כח העצמות (וואָס די התהוות היש איז נאָר בכח העצמות ¹⁹).

(ג) דורך דער עבודה פון אידן וואָס „קלייבן צונויף“ דעם ריבוי נבראים, און מאַכן דערפון אַ „משכן ומכון לשבתו הוא יחדו ית" ²⁰“, קומט אַרויס אַ טיפקייט אין אחדות הוי' — אַ זיין אחדות האָט ניט קיין שום הגבלות, ביז — אַז אויך „ריבוי“ איז „אחד“.

און דאָס איז דער פירוש פון „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו“:

(א) אַ דורך „עיר אלקינו“ איז ניכר דער „גדול הוי'“, וואָרום — „הגדולה זו מעשה בראשית“ ²¹ פון הוי' לשון מהוה, קומט בפועל דורך שם אלקים, כנ"ל. און דאָס איז אויך דער דיוק „עיר אלקינו“, וואָס „עיר“ ווייזט אויף ריבוי התחלקות (וואָרום אַן עיר ווערט פון ריבוי בתים, און יעדער בית איז פון ריבוי אבנים) ²².

(ב) אַ דורך „עיר אלקינו“ ווערט דער אמת לאמתו גדול ²³, די גדולה

(33) ראה מקומות שבהערה הקודמת. וראה גם ד"ה כל המאריך ש"ת. זה היום תש"ו.

(34) אגה"ק ס"כ (קל, סע"א ואילך).

(35) לשון אדה"ז בתניא פל"ד.

(36) ברכות שם.

(37) להעיר מר"ה שם: בשני היו אומרים

אויך אין שכל אנושי, איז נתגלה גע-
וואָרן די אמיתית האחדות פון „אין
עוד מלבדו“ — אַז אויך שכל אנושי
איז ניט קיין נפרד וכו'.

יא. אעפֿאַז אמיתית ענין האחדות
טוט זיך אויף דורך דעם וואָס דאָס
ווערט נתבאר אויך אין שכל (כנ"ל
סעיף יו"ד), וויבאַלד אָבער אַז ענינו
פון שכל מצד עצמו איז דאָך — צו
געפינען סברות לכאן ולכאן (היפך
האחדות), דערפאַר האָט צום אָנהויב
געדאַרפט זיין דער גילוי פון חסידות
אין אַן אופן וואָס איז ניט מלובש
אין שכל — ווי דאָס איז נתגלה
געוואָרן דורכן בעש"ט; און דוקא
לאחרי זה, האָט עס געקענט נתגלה
ווערן אין חב"ד (וואָס דורך דעם
קומט צו שלימות, כנ"ל).

און עד"ז איז אויך בכללות ענין
הבריאה, אַז מלכתחלה (בבחי' יכולת)
זיינען אַלע נבראים באַשאַפֿן געוואָרן
„במאמר אחד“⁴², און מצד דעם, איז
אויך שפּעטער — ווי דער „מאמר
אחד“ איז נתפרט געוואָרן אין „עשרה
מאמרות“, ביז אַז די אותיות פון
עשרה מאמרות זיינען אַראָפּגעקומען
(דורך חילופים ותמורות וכו') צו יעדן
נברא באַזונדער⁴³ — האָבן אידן בכח
צו מאַכן פון זיי אחדות.

(42) ראה לקו"ש שם ע' 1171 בהערה,
שמטעם זה נוגע במאד שאמונת היחוד תבא
גם בהשגת — כי [נספח לזה, שכל ענין,
כשהוא נשאר רק באמונה ולא בא בהשגה,
הרי אין האדם מיוחד עם הדבר שמאמין
בו — בנוגע להענין „דאין עוד מלבדו“
נוגע זה ביותר, כי] כאשר נשאר איהו
כח וענין שאין נרגש בו היחוד, ה"ז היפך
ומנגד לענין „אין עוד מלבדו“.

(43) כמרו"ל (אבות רפ"ה) „והלא במאמר
אחד יכול להבראות“, וראה ע"ח ש' ה'
מלכים פ"ו, ד"ה פדה רי"ט.

(44) ראה עשהיה"א ספ"א, פ"ו, פ"ב.

העצמית (וואָס איז העכער אויך פון
„ולגדולתו אין חקר“⁴⁴ — די גדולה
פון שם הוי' ווי ער איז מצד עצמו⁴⁵).

ג) דורך דער עבודה פון „עיר
אלקינא“, וואָס אידן מאַכן אויף פון
ריבוי נבראים (וועלכע ווערן נתהווה
פון „אלקינא“) אַ מכון ל"חודו ית'
(אָזוי ווי אַ שטאַט וואָס ווערט פון
ריבוי אבניו ובתים), וואָס אין דעם
קומט צום אויסדרוק די אחדות בלי
גבול כנ"ל — דורך דעם ווערט דער
אמת'ער גדול, ווייל דער תואר „גדול“
ווייזט⁴⁶ באמת אויף בלי גבול.

י. און דאָס איז אויך די שייכות
פון דעם פסוק „גדול הוי' גו' בעיר
אלקינא“ צום אַלטן רבי'ן — דער
מייסד פון חסידות חב"ד:

א) דורך דעם וואָס דער אַלטער
רבי האָט אַראָפּגעטראָגן חסידות אין
חכמה בינה ודעת, ביז אַז יעדערער
זאָל עס קענען פאַרשטיין, איז נתגלה
געוואָרן תורת הבעש"ט אויך אין גילוי
בשכל פאַר אַלעמען.

ב) דורך דעם איז אויך צוגעקומען
אַ שלימות אין תורת הבעש"ט, וכ-
ידוע⁴⁷, אַז דורך דער התלבשות פון
חסידות אין השגה, איז נמשך געוואָרן
עצם פנימיות התורה.

ג) דורך מסביר זיין אחדות הוי'

גדול הוי' . . שחילק מעשיו ומלך עליהן
ונתעלה כו'.

(38) תהלים קמה, ג. וראה מקומות
שבתערה 32, „ולגדולתו אין חקר“ הוא
בחי' גדולת הוי' כמו שהוא מצד עצמו
(טרם שנתמצם ונתלבש בשם אלקים).

(39) ד"ה ולקחתם לכם תרס"א (קרוב
לתחלתו).

(40) ראה עשהיה"א שם: הגדול . .
לאין קץ ותכלית.

(41) ד"ה פדה בשלום תרפ"ח (ע' עט).

וראה בארוכה לקו"ש חיד' ע' 1137 ואילך.

אור מלמעלה) ווערט „וידעת“ אָז „אין עוד“.

און דורך דעם ווערט נתגלה די אמיתית פון „אין עוד“, אָז אויך „שמים ממעל ועל הארץ מתחת“ גופא — זיינען „אין עוד“.

יב. בכדי צו אויפפאָן אחדות אין וועלט, מוז פריער זיין די אחדות ביי אידן.⁴⁰ איז בדוגמת די צוויי ענינים הנ"ל בנוגע צו המשכת האחדות אין דער בריאה, עד"ז איז עס אויך בנוגע צום ענין האחדות ביי אידן:

בשעת צוויי (אָדער מער) מענטשן פאַראייניקן זיך, איז ווי גרויס זייער אחדות זאָל ניט זיין, איז עס ניט קיין אחדות גמורה — היות אָז זייער אחדות איז בלויז אַ צוגעקומענע זאָך, און בעצם מהותם זיינען זיי באַזונדערע מענטשן.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אָז די אחדות פון אידן, וואָס זי איז אַן אמיתי'ע אחדות, ביז אָז זי דריקט זיך אויס אין „ואהבת לרעך כמוך“ [אָז די אהבה צום צווייטן אידן איז אַן אהבה עצמית, ממש ווי די אהבה צו זיך אליין] — קומט דערפון וואָס אַלע אידן, מצד (שרש⁴⁰) הנשמות, זיינען איין זאָך.⁴¹

אבער אעפ"כ, דריקט זיך אויס די אמיתית האחדות פון אידן, דוקא דאָן

און דאָס איז דער טעם הפנימי וואָס גלייך בתחלת שער היחוד והאמונה ברענגט דער אַלטער רבי דעם פ'י' הבעש"ט ע"פ "לעולם הוי' דברך נצב בשמים:

בכדי צו ממשיך זיין „אין עוד“, „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת“⁴² (א' דער בריאה, און ווי זי איז נתפרט געוואָרן לריבוי פרטים: פון „שמים ממעל“ ביז „על הארץ מתחת“, און אין אָן אופן פון „וידעת“⁴³ (חב"ד) — דאָרף מען פריער ברענגען דעם פירוש הבעש"ט (דעם ענין פון אחדות הוי' ווי ער איז נתגלה געוואָרן דורכן בעש"ט אין אָן אופן פון גילוי אור מלמעלה, העכער פון התלבשות אין שכל) ע"פ לעולם הוי' דברך נצב בשמים — „דברך“ לשון יחיד (בחי' מאמר אחד):

און דעם ענין, טראָגט מען שפע"טער אַראָפּ אין די גבראים ווי זיי זיינען בבחי' ריבוי, און אָז זיי זאָלן עס פאַרשטיין בשכלם (ביז עס קומט אויך אין שכל פון די וואָס פריער (פאַרן הערן דעם ענין פון „הבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו למעשה שמים וארץ“) זיינען זיי געווען „כופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה“⁴⁴), אָז אויך מצד הבריאה עצמה (ניט נאָר מצד גילוי

40) ע"ד הידוע (לקו"ת אחרי כו, א. במדבר יג, ד. ועוד) שבתחלה צ"ל „אלקיננו“ ואח"כ „מלך העולם“, ולהעיר ג"כ ממחול (ויק"ר פל"ו, ד. רש"י ורמב"ן ר"פ בראשית. וראה גם ב"ר פ"א, ד): בראשית (שהכוונה על כל הבריה) בשביל ישראל שנקראו ראשית.

41) ראה לקו"ש שם ע' 1059 ובהערה 20.

42) ראה בכ"ז תניא פל"ב, ובארוכה — לקו"ש ח"ב ע' 435-6.

43) תהלים קיט, פט.

44) ואחזקו ה, לט.

45) ידיעת האדם מלמטה למעלה — שוהי המעלה ד'וידעת ג'י' אין עוד" על „אתה הראת ג'י'“, שלהיות שהידיעה ד'אין עוד" באה מצד המטה, הרי בזה מתבטא יותר אמיתית ענין היחוד (ע"ד הנ"ל הערה 42. וראה בארוכה לקו"ש שם ע' 1335 ובהערה 6).

46) ראה שעה"ה א' רפ"ב.

אין דעם ענין „וירשתה וישבת בה“, אָבער — לאַחרי דער קדמה פון „והי' כי תבא וגו'“:

„ארץ אשר הוי' אלקיך נותן לך נחלה“, ווייזט אויפן רצון פשוט של-מעלה מטעם ודעת, וואָס (קען ניט דערגרייכט ווערן דורך עבודת האדם, נאָר) קומט בדרך מתנה מלמעלה — „הוי' אלקיך נותן לך“⁵⁴

[און הגם אַז אויך בנוגע צו דער בחינה פאָדערט זיך „כי תבא“ (עבודת האדם) — איז אָבער די עבודה דער-ביי (ניט אויף אויפמאַכן, באַאַרבעטן דעם „ארץ“, נאָר) אַריינקומען אין ארץ — ווי די ארץ איז, ד.ה. ווי זי פאַרבלייבט בפשיטותה (און ס'איז ניט אַריינגעמישט אין איר דער תפיסת ידי אדם, אפילו ניט דער ציור פון מענטשן וואָס קומט דאָרט אַריין). וואָס פון דעם איז מובן, אַז דער „כי תבא אל הארץ“ איז דוקא דורך דעם וואָס דער מענטש טוט זיך אויס פון זיין ציור];

און „וירשתה וישבת בה“ (דו וועסט איר יורש זיין כו'), ווייזן אויף די בחינות וועלכע דער מענטש טוט אויף דורך זיין עבודה, דורך זיין ירש'נען און באַזעצן זיך — און במילא זיינען שוין דאָ אין דעם חילוקי מדריגות⁵⁵.

ווען אויך מצד זייער פרטיות/דיקן ציור (אין וועלכן זיי זיינען (לכאורה) אָפגעטיילט איינער פון צווייטן) זיינען זיי איין זאך⁵⁶.

און הגם אַז בכדי אַז אַ איד זאָל צוקומען צו אמת'ע אחדות און אהבת ישראל, דאָרף ער לכאורה זיך „אויס-טאָן“ פון זיין „מציאות“ און „אַרויס-גיין“ פון זיין „ציור“ (אפילו פון דעם ציור הרוחני⁵⁷), ביז אַז זיין גאַנצער „וועזן“ און מהות איז — בלויז דאָס וואָס ער איז אַ טייל פון כלל ישראל, און דוקא דאָן קען ער באמת מקיים זיין די מצוה „ואהבת לרעך כמוך“, וואָרום מצד דעם וואָס ער איז אַ טייל פון כלל ישראל, זיינען „יענער“ און „ער“ איין זאך

— וויבאַלד אָבער אַז ביי אידן איז אויך זייער „ציור“ (און אפילו זייערע ענינים הגשמיים) — בעצם ובפנימיות אַז אויסדרוק פון עצם הנשמה, זיינען זיי במילא באחדות גמורה אויך מצד הציור שלהם.

און אדרבה: ווען די אחדות פון אידן וואָלט ניט געווען פאַרבונדן אויך מיט זייער ציור הפרטי, וואָלט עס געווען אַ ראי' אַז זייער אחדות איז ניט אין זייער עצם מהות — וואָרום דער „עצם“ געפינט זיך דאָן אין אַלע פּרטים⁵⁸.

יג. און דאָס איז אויך אַ ביאור אין דעם וואָס דער דין „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחל' קוה“ — וואָס ווייזט אויף דער אח' דות פון אידן — ווערט געזאָגט דוקא

54) ד"ה והי' כי תבא תרס"ו ותער"ב קרוב לסופו. וראה גם תורת הבעש"ט עה"פ (היום יום — ח"י אלול).

55) ראה ד"ה והי' כי תבא שם, ש' „וירשתה“ הו"ע הבירור דנה"ב — והרי הבירור דנה"ב אינו שוה בכלם (ראה ד"ה כאתי לגני תש"י פ"ב. ובכ"מ); ומכ"ש „וישבת בה“ — בחי' התיישבות (תורת הבעש"ט שם. תער"ב שם) — שבכ"א הוא באופן אחר.

56) שוהי המעלה שב„לאחדים“ על „כאחד“ (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1142 ואילך).

57) ראה עדי"ז לקו"ש ח"ח ע' 131-2.

און דורך דער הנהגה אין אהבת ישראל, איז מען זוכה צו ״והי׳ כי תבא אל הארץ וגו״⁵⁷, צו דער כניסה לארץ ישראל דורך משיח צדקנו, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש⁵⁸.

(משיחות ש״9 תבא תשכ״ה ותשכ״ז)

און וויבאלד אַז די אחדות פון אידן קומט דורכן גילוי פון פשיטות הגשמה⁵⁶, אַבער איר אמיתית זאָגט זיך אויס דוקא אין דעם, וואָס אויך מצד דעם ציור הפרטי זיינען אידן באחדות

— דערפאַר, איז דער ענין האחדות (אַז אַ איד קען ניט זיין בשמחה כל זמן אַ צווייטער איד האָט ניט קיין חלק, וחלק ברור דוקא בארץ), זאָגט זיך אויס (״מגיד״) אין ״ירשתה וישבת בה״, אַבער — דוקא לאחרי די הקדמה פון ״והי׳ כי תבא וגו״.

57) להעיר ממרו״ל (ספרי ריש פרש׳ תנו): עשה מצוה האמורה בענין (ביכורים. וראה הערה הקודמת) שבשכרה תכנס לארץ. 58) וכמרו״ל (בספרי שם. ראה הערה 2 בסופה): והי׳ כי תבוא אל הארץ אין והי׳ אלא מיד. ולהעיר ממרו״ל (ב״ר פמ״ב, ג. ובכ״מ — ראה לקו״ת ראה ל. ד. אוה״ח כאן): בכל מקום שנאמר כו׳ והי׳ שמחה.

56) וי״ל, שזהו גם הטעם מה שענין האחדות גרמו במצות ביכורים, כי ביכורים מורה לשרש הגשמה (אוה״ת ריש פרשתנו) אלא ש״מ החיוב הוא לאחרי כביוש וחילוק, שמורה על המשכת וגילוי שרש הגשמה בבחי׳ הציר, כפנים.

תבא ב

לאלקים והוא הפרישך אליו מעמי הארץ להיות לו לעם סגולה.

הנכר והוא הפרישך מעמי הארץ וכדלקמן בפנים.

— י"ל, שהוא בכדי: א) לתרץ התמי: "האמרת" אתה — הרי בלאה"כ מובדל; וכמו"כ — בנוגע ל"האמירך". ב) להדגיש שלילת הענין והפירוש דאמירה כפשוטו — דבור (כ"א כדיוק לשון הכתוב "האמרת והאמירך" בה"א) בלשון מפעיל (את הש"י) שאין זה שייך באמירה כפשוטה.

כי ההפרשה וההבדלה של ה' (מאלקי הנכר) וישראל (מעמי הארץ) היא כשה' הוא לך לאלקים בפועל וישראל הם לו לעם סגולה בפועל, ולא ע"י אמירה של ישראל שה' יהי' להם לאלקים ודיבור והחללת הקב"ה שישראל יהיו לו לעם סגולה.

ולכן מדייק רש"י "הבדלתו (ולא רק אמירה) לך . . . הפרישך (ולא רק "דבר" דלקמן) אליו.

ועפ"ז מובן ג"כ מה נתחדש (כאשר וה' האמירך) היום, הרי (כהמשך בכתוב) מכבר "דבר לך".

6) הטעם שרש"י כותב "והוא" ולא "וה" * (ככתוב) י"ל, שבזה בא להדגיש שהוא "מדה כנגד מדה" **: ע"י ש"את ה' האמרת — (הבדלת אותו) לך מאלקי הנכר" לכן "הוא *** הפרישך אליו". ו

(*) אבל יש לברר בדפוסים וכח"י שאולי הי' כתוב בפרש"י "וה" — ונראה למעתיק הקו שע"ג הה' לוא"ו ועלה בדעתו שאין לזה פירוש כ"א ע"י הוספת אל"ף — "ותיקן" — והוא.

(**) להעיר גם מפרש"י בפסוק שלפנ"ז "הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה" — ראה בארוכה לקוש ח"ט ע' 227 ואילך. ואכ"מ.

(***) ולהעיר שגם בכתוב הוא בלשון מדה כנגד מדה: את ה' האמרת גי' וה' האמירך (משא"כ בפרש"י ש(כיון שאינו שייך לפירושו) לא העתיק תיבת ה').

(*) בדפוס א' וב' וכת"י רש"י שתח"י — "והוא".

א. אין די פסוקים "את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וגו' וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה וגו'": שטעלט זיך רש"י אויף "האמרת והאמירך": און איז מפרש: "אין להם עד מוכיח במקרא. ולי נראה שהוא לשון הפרשה: והבדלה, הבדלתו לך מאלקי הנכר להיות לך

1) פרשנו כו, יידיה.

2) יש להמתיק זה שמפרש ב' התיבות ביחד — אף שהן בשני פסוקים (ולכאורה הו"ל לפרש תחלה רק "האמרת" ולאח"ז לפרש * "האמירך" — הפרישך אליו . . . סגולה) — כי

נוסף על העיקר — מפני ששניהם משרש אחד ובפירוש אחד, הרי

בזה מדגיש, דאף שנאמר אותו הלשון שתי פעמים — "האמרת והאמירך" — בכ"ז אין להם עד מוכיח כו", שא"א להוכיח מא' על השני (כי בכ"א מהם אין הוכחה לפירוש התיבה).

3) בדפוס ראשון: המסכה והבדלה. והוא לכא"י טה"ד, שהרי ממשיך לאח"ז: הבדלתו כו' הפרישך כו' — ואינו מזכיר ל' המסכה כלל.

4) בכמה דפוסים: הבדלת; הבדלתי; הבדלתי. אבל בדפוס ראשון הוא כפנים. ונראה שכה' הגירסא הנכונה, וכפשוט המ"ש לשון רש"י.

5) הטעם: 1) שרש"י מוסיף "לך" ו"א" ליי', ובפרט שזה מפורש בכתוב. ועוד שרש"י בעצמו מעתיקו תומ"י, "להיות לך לאלקים", "להיות לו לעם סגולה" וא"כ הו"ל כפל לשון. 2) להאריכות בפרש"י כאן דל"כאורה דיו לומר . . . והבדלה הבדלתו מאלקי

(*) אבל אין להקשות, שלא יפרש כלל תיבת "האמירך" מכיון שהתלמיד ידע זה כבר מפירוש "האמרת" — כי י"ל שזקוק לפרש "והוא הפרישך כו'" ולא "הבדילך" (ראה לקמן טע"ף ח').