תרומה* ד

א. אין דעם פסוק וואו עס ווערט געזאָגט דער ציווי אויף בנין המשכן והמקדש — „ועשו לי מקדש" [1] ווערט אין זעלבן פסוק גלייך אויסגעפירט, אַז די כוונה און תכלית פון דעם בנין איז: „ושכנתי בתוכם", עס זאָל זיין השראת השכינה במשכן ומקדש.

פון די עיקרי העבודות בביהמ"ק איז געווען די עבודת הקרבנות [2], און ווי דער רמב"ם [3] זאָגט, אַז תכלית מצות בנין המקדש איז דאָס „לעבודה בו יהי' ההקרבה [4] והבערת האש תמיד" [5]. דער־פון איז פאַרשטאַנדיק, אַז פון די עיקר־דיקע כלי המקדש איז געווען דער מזבח החיצון, אויף וועלכן מ'האט מקריב געווען די קרבנות (וואָס וועגן דעם מזבח רעדט זיך אין סוף פון אונזער פרשה [6]),

*) וסיום מס' חגיגה. וראה לקמן סעיף יג ולקמן ס"ע 434 ואילך.

1) פרשתנו כה, ח. סהמ"צ להרמב"ם מ"ע כ'. רמב"ם ריש הל' ביהב"ח.

2) ראה ד"ה באתי לגני ה'שי"ת רפ"ב ורפ"ג. וראה רמב"ן (דרשת תורת ה' תמימה — כתבי הרמב"ן ח"א ע' קס"ג): ולא שרתה שכינה במשכן אלא ע"י קרבנות .. ובבית המקדש נמי ע"י קרבן נבחר, עי"ש. וראה לקו"ש חי"א ע' 125 ואילך. ובהנסמן שם הערה 63.

3) סהמ"צ שם. ובשורש יב. הל' ביהב"ח שם.

4) ולכן לדעת הרמב"ם מצות בנין ביהמ"ק כוללת גם עשיית כלי המקדש המנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם מחלקי המקדש והכל יקרא מקדש (סהמ"צ שם. ובשורש יב שם) — נתבאר כהנ"ל בלקו"ש שם ע' 116 ואילך.

5) וגם מה שממשיך „ואליו תהי' ההליכה והעלי' לרגל" (סהמ"צ שם) — „וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה" (הל' ביהב"ח שם). הרי גם זה שייך לקרבנות — עולת ראי', שלמי חגיגה כו' (ראה רמב"ם ריש הל' חגיגה. ובפ"ב ה"ד שם).

6) כז, א ואילך.

און אויך דער מזבח הפנימי [7] (וואָס וועגן אים שטייט דער ציווי אין סוף פ' תצוה [8]).

אויף דעם פסוק „ועשו לי מקדש גו'" זאָגן חז"ל [9]: „בתוכו לא נאמר אלא בתוכם — בתוך כאו"א מישראל" אַז יעדער איד דאַרף זיין אַ מקדש, ובמילא איז מובן אַז יעדער איד דאַרף פועל זיין דורך זיין עבודה אַז די שכינה זאָל שורה זיין כביכול אין דעם „מקדש" וואָס אין אים.

איינער פון די ערטער, וואו חז"ל רעדן וועגן ביידע מזבחות און וואו עס איז מודגש זייער שייכות צום משכן ומקדש וואָס אין יעדן אידן, איז עס אינעם סיום פון מס' חגיגה.

ב. אין (סוף פון) דער לעצטער משנה אין חגיגה ווערט געזאָגט: „כל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה (נאָך יעדער רגל האָט מען געדאַרפט טובל זיין די כלי המקדש ווייל זיי זיינען טמא געווארן דורך דעם וואָס עמי הארץ האָבן זיי אַנגערירט [10]) חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחושת מפני שהן כקרקע דברי ר"א, וחכ"א מפני שהן מצופין".

7) ראה ד"ה באתי לגני שם רפ"ג: „דלהיות שעיקר העבודה במשכן ומקדש .. שזהו ענין עבודת הקרבנות ובפרט מעשה הקטורת" (שהם על מזבח הזהב). וש"נ.

8) ל, א ואילך. וראה צרור המור ובמפרשי התורה שם.

9) ר"ח (שער האהבה פ"ו ד"ה ושני פסוקים). של"ה (ש' האותיות אות ל'. ועוד). ובכ"מ. נסמן בלקו"ש שם ע' 109 הערה 10.

10) ראה פרש"י במשנה שם כו, א (ד"ה מעבירין).

און די גמרא איז מסביר דעת ר״א: פון וואַנען ווייס מען אַז די מזבחות זיינען ווי קרקע (און דערפאַר איז אויף זיי ניט חל קיין טומאה) — „מזבח הנחושת דכתיב [11] מזבח אדמה תעשה לי, מזבח הזהב דכתיב [12] המנורה והמזבחות איתקוש מזבחות זה לזה״.

דערנאך שטעלט זיך די גמרא אויף „וחכ״א מפני שהן מצופין״ (אַננעמען דיק אַז זיי זאָגן דערמיט אַ טעם פאַר־וואָס די מזבחות ווערן ניט טמא) און פרעגט: „אדרבה, כיון דמצופין נינהו מיטמאו״ (און רש״י איז מפרש: ווערום ווען ניט דער ציפוי וואָלטן זיי דאָך געדאַרפט זיין טהור צוליב דעם וואָס זיי זיינען „כלי עץ העשוי לנחת״[13]); און די גמרא ענטפערט: „אימא וחכמים מטמאין מפני שהן מצופין (אַז די חכמים זיינען מחולק מיט ר״א און זיי האַלטן אַז אויך די מזבחות זיינען טמא געווואָרן טאַקע צוליב זייער ציפוי. נאָך אַ תירוץ ענטפערט די גמרא:) ואב״א רבנן לר״א קאמרי מאי דעתיך משום דמצופין מיבטל בטיל צפויין גבייהו״[14].

לערנט רש״י: די רבנן זאָגן צו ר״א „מאי דעתיך״, אַז דאָס וואָס ר״א דאַרף אַנקומען צום טעם וואָס די תורה רופט זיי אַן „אדמה״ און נאָר דערפאַר זיינען זיי טהור — און ס׳איז דערויף ניט געניג דער טעם וואָס זיי זיינען „כלי עץ העשוי לנחת״, וויבאַלד זיי זיינען „מצופין״ און דאָס איז זיי מבטל פונעם גדר „עץ״: זאָגן דערויף די רבנן אַז: „מיבטל בטיל צפויין גבייהו״, אַז היות די תורה רופט זיי אַן „עץ״ מיינט עס, אַז דער ציפוי של מתכת ווערט נתבטל לגבי זיי (זיי באַקומען אינגאַנצן דעם גדר פון „עץ״) און במילא זיינען זיי ניט מקבל טומאה.

דער רמב״ם [15] אַבער לערנט, אַז דאָס וואָס די רבנן זאָגן „מפני שהן מצופין״ איז עס (ניט געמיינט ווי אַ טעם לטמא לויט דעת ר״א, נאָר) אַ טעם לטהר לויט זייער שיטה — ס׳איז ווי דער ספרא זאָגט אויפן פסוק [16] „כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם״: „יכול שאני מרבה את חפויי כלים ת״ל בהם פרט

---

11) יתרו כ, כא.

12) במדבר ג, לא.

13) דאיגו מקבל טומאה ד„דומיא לשק בעינן כו״, כבגמ׳ שם לפנ״ז (כו, ב).

14) ולכאורה צ״ע, דהרי מדובר כאן בכלים שהיו במקדש ואעפ״כ קוראו מזבח הנחושת וצריך לטעם דאקרי אדמה או דבטל ציפוי לגבי העץ, הרי רק מזבח דמשכן ה׳ מעצי שטים מחופה נחושת (כנפרשתנו שם), אבל של ביהמ״ק ה׳ מאבנים כו׳ (וראה שבת נה, א ובפרש״י ותוס׳ שם), ו„האי רצפה״ (זבחים כו, ב) ו„בניך״ (שם ס, א. וראה פרש״י ותוס׳ שם) שאין בה דין טומאה. ובתוי״ט כאן תירץ: „אילו ה׳ מזבח הנחושת כבימי מרע״ה א״נ אם לעתיד יעשוהו משל נחושת כו״. וראה תוס׳ כאן ד״ה מזבח. אבל הל׳ במשנה „כל הכלים שהיו במקדש כו״ (ועד״ז כמ״פ לפנ״ז) צע״ק. וברלב״ג (ועד) למ״א (ח, סד) דגם מזבח שעשה שלמה ה׳ מצופה נחושת. וראה רי״פ פערלא לסהמ״צ רס״ג מנין הפרשיות ר״פ נה נו.

אמנם בנוגע למזבח הזהב לדעת הרמב״ם מוכרח לכאורה לפרש (במשנה וגמרא) כאן כמו שתירץ התוי״ט (בתי׳ הא׳), שהרי הרמב״ם (ביהב״ח פ״א הי״ח) כ׳: „ומזבח הקטורת . . אין עושין אותן אלא מן המתכות בלבד״ (וכ״ה באוה״ח פרשתנו כה, ט סד״ה ואני אומר). או י״ל (בדוחק עכ״פ) דאזיל בזה לשיטתו בדין ציפוי כיון שציפם בטלן (ראה לקמן בפנים ובהערות). אבל לכמה דיעות ה׳ מזבח הזהב של משה גם במקדש (ראה פרש״י זבחים כז, סע״ב). או שגם מזבח הזהב של שלמה ה׳ מחופה זהב, כהכ׳ במ״א ו, כ־כא ובמפרשים שם. וראה צפע״נ עה״ת תצוה ל, יוד. תו״ש מילואים לפ׳ תצוה (חכ״ג). ואכ״מ.

15) פיה״מ כלים פי״א מ״ד. וראה רמב״ם הל׳ מטמאי משכב ומושב פי״א הי״א (בסופו).

16) שמיני יא, לב.

לחפויי כלים", אַז אויב דער שימוש איז ניט אינעם גוף הכלי, נאָר דורכן חיפוי (ציפוי) הכלי, איז די כלי ניט מקבל טומאה.

און ווי מ'איז מבאר[17] שיטת הרמב"ם, לערנט ער דעם פשט פון „מיבטל בטיל צפויין גבייהו", אַז, לויט די רבנן איז ציפוי ניט קיין סיבה צו מטמא זיין די כלי (ווי דאָס זאָגט ר"א), נאָר פאַר־קערט, דער ציפוי (פון מתכת) איז אַ טעם צום מטהר זיין — זייענדיק בלויז אַ ציפוי צו דער כלי איז ער במילא בטל צו דער כלי און קען דעריבער ניט אויפ־טאָן אין איר דעם דין פון קבלת טומאה; און די כלי ווידער, מצד זיך אַליין (בשעת זי האָט אַ בית קבול) קען אויך ניט טמא ווערן, וויבאַלד אַז דער שימוש אין איר איז דורך אמצעות הציפוי, און אַ כלי מצופה ומחופה איז נתמעט פון דין טומאה[18].

דערפון קומט אויס אַז רש"י[19] און דער רמב"ם זיינען מחולק אינעם גדר פון דין ציפוי לויט די רבנן. לויט שיטת רש"י קומט אויס, אַז אַ ציפוי פון מתכת ביי כלי עץ איז אַ סיבה צו מטמא זיין די כלי אויך לפי דעת רבנן (נאָר ביי די מזבחות האַלטן די רבנן אַז זיי זיינען טהור דערפאַר וואָס די תורה רופט זיי אָן „עץ"); און לפי דעת הרמב"ם איז ציפוי כלים בכלל אַ טעם צו פאַרמיידן דין טומאה פונעם כלי המצופה כנ"ל[20].

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער טעם וסברא וואָס דער רמב"ם לערנט אַנדערש (די מחלוקת צווישן ר"א מיט די חכמים) ווי רש"י; ובפרט אַז דער לשון הגמרא (ואב"א רבנן לר"א קאמרי כו') איז גלאַטיקער לפי שיטת רש"י, ווי מפרשים זיינען עס מסביר[21].

ג. עס איז נתפשט דער מנהג[22] צו

---

17) כ"מ פ"ד מהל' כלים ה"ד, בשם הר"י קורקס (הובא בתוי"ט בסוף חגיגה).

18) מפיהמ"ש שם מובן שכוונת הדרשא בספרא „פרט לחיפוי כלים ר"ל שזה הכלי לא יגיע השימוש בו בעצמו, אבל באמצעות הכיסוי אשר עליו", שכלי שמצ"ע הי' מקבל טומאה — מצד הציפוי טהור. וכמו שמסיים „כאשר חפה אותן ביטל אותן". אבל בפ"ד מהל' כלים שם הביא דרשת הספרא לענין זה שהחפויין עצמם טהורים. ובהמשך לזה כ' „וכן כלי עץ כו' שיש בהן בית קבול שציפם במתכת טהורים ואין מקבלין טומאה מאחר שציפם ביטלן והציפוי עצמו טהור כמו שביארנו". אבל גם שם צ"ל דזה שהציפוי מבטל להכלי, הכוונה שמבטל דין טומאתן, וג"ז נלמד מהספרא וכל' — „וכן". ואכ"מ.

19) וכ"ה דעת הראב"ד בהל' כלים שם. ופ' הרא"ש במס' כלים שם. ועוד. וכ"מ דעת המאירי כאן, שכ' בטעם חכמים „הרי כלי בית המקדש אינם בטלים לגבי צפוים אלא צפוים בטל אצלם".

20) לפי פ' מהר"י קורקס שם דהטעם „מפני שהם מצופים" — „מיבטל בטל ציפוי גבייהו", היינו „דציפויין לא מיטמאי דבטלים אגב כלי דלא חשיבי כדי שיטמא הכלי בשבילו והכלי בשביל עצמו ודאי אינו מטמא כיון שמצופה", מובן, שהטעם שהמזבחות טהורין הוא רק מפני שמצופין, ובלא"ה היו המזבחות מקבלין טומאה. וכ"מ מפיה"מ שם. אבל לכאורה א"מ דהרי בלא"ה היו טהורין כיון שהם עשויין לנחת וכו', וכמ"ש ברע"ב כאן „צפויין בטיל לגביהן והוו ככלי עץ העשויין לנחת שאינן מטמאין". (ומסיים „כך פי' הרמב"ם בהל' מטמאי משכב ומושב"). ראה תויו"ט שהקשה עליו דבריו סותרין זא"ז. וכ"פ במל"מ (כלים שם) ומפרש עפ"ז ל' הגמרא „לר"א קאמרי".

ואולי י"ל (בדוחק עכ"פ) דהרמב"ם סמיך על הדרשא דירושלמי (כאן) א"ר הילא טעמא דרבנן . . התורה קראת אותו מיטלטל, עיי"ש. אלא שלפי פ' הקה"ע ופ"מ בא ר' הילא לפרש טעם רבנן שמטמאין ועיי"ש בהמשך הירושלמי. והרמב"ם ס"ל רק עצם הדרשא שהתורה קראן מיטלטל. ולכן צריכים חכמים לפרש דטעם טהרתם מפני שהם מצופים. ואכ"מ.

21) ראה פי' הרא"ש כלים שם, שכ' על דברי הרמב"ם שם „והוא עיין במשנה ולא עיין בגמרא". וראה דברי הר"י קורקס שם „וצריך לדחוק", ובמל"מ שם.

22) וכבר העירו באחרונים מברכות י', רע"א. ובתוס' שם. וראה ספר ויהא ברכה.

פאַרבינדן — אין אַ הדרן — סיום המסכת מיט איר התחלה[23], וואָס דער טעם דערפון איז ניט לפלפולא ולחדודי בעלמא[24], נאָר ווייל זיי האָבן טאָקע אַ שייכות וקשר אין תוכן ענינם[25] — ועד"ז בנדו"ד — בסיום מס' חגיגה מיט התחלתה, וכדלקמן.

ד. דער ביאור אין דעת הרמב"ם קען מען זאָגן: דער רמב"ם נעמט אָן, אַז די מחלוקת דאָ צווישן רבנן און ר"א — וואָס ר"א שמותי הוא: פון תלמידי ב"ש[26] — איז פאַרבונדן[27] און איז אַ לשיטתי' און סברא כללית וואָס איז אַ יסוד צו פילע אַנדערע פלוגתות צווישן ב"ש און ב"ה[28]. ד. ה. היות אַז אין אַ צאָל פלוגתות פון ב"ש וב"ה געפינט מען אַ צד השווה אין זייערע דיעות — און דאָס איז אַזוי בנוגע פאַרשידענע סוגיות והלכות אין ש"ס[29] — איז מסתבר אַז דער יסוד פון זייערע מחלוקת'ן (אין די ערטער) איז ניט מצד דעם באַזונדערן תוכן פון יעדער מחלוקת בפ"ע, נאָר זיי זיינען אַלע מיוסד אויף איין יסוד — וכמסקנת הש"ס בכ"מ אַז מ'גייט לשיטתי'*[29].

ולדוגמא — עכ"פ איין פלוגתא בכל סדר:

ה. אין סדר זרעים — אין מס' ברכות[30] בנוסח הברכה אויף „אש" במוצש"ק געפינען מיר אַ פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש אומרים שברא מאור האש וב"ה אומרים בורא מאורי האש. און די גמרא[31] איז מסביר זייער מחלוקת „דב"ש סברי חדא נהורא איכא בנורא" — אין אש איז דאָ בלויז איין (גוון) אור, און דערפאַר דאַרף מען זאָגן „מאור" בל' יחיד. „וב"ה סברי טובא נהורי איכא בנורא, תנ"ה אמרו להם ב"ה לב"ש הרבה מאורות יש באור (אין אש זיינען דאָ מערערע גוונים: שלהבת אדומה לבנה וירקרקת[32])" — דערפאַר דאַרף מען זאָגן „מאורי" ל' רבים.

עס איז פשוט אַז ב"ש וב"ה קריגן ניט אין אַ מציאות — וואָס במציאות זעט מען אַז עס זיינען דאָ אייניקע גוונים אינעם אור, טאָ ווי זאָגן ב"ש אַז חדא נהורא איכא בנורא[33]?

נאָר דער הסבר דערפון איז: ב"ש האַלטן אַז ע"פ תורה ווערן ענינים בעיקר באַשטימט אויפן יסוד פון זייער תוכן הכללי, ווי זיי ווערן געזומען באַם ערשטן כלליות'דיקן גדר (בליק)[34]. (ע"ד

23) וע"ד מתכיפין התחלה להשלמה („רשות לחתן בראשית").

24) שהרי הזהירו עד"ז בתוקף המהר"ל והשל"ה וכו' — הובאו בקונט' עה"ח פל"א.

25) ולהעיר מספר יצירה פ"א מ"ז: נערץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן.

26) רש"י (ד"ה שמותי) ותוס' (ד"ה דר"א שמותי) — שבת קל, ב. תוד"ה שמותי — נדה ז, ב.

27) ראה תוס' ד"ה ואומר ביצה לד, רע"ב שמקשה בפשיטות אפלוגתת ר"א וחכמים, ש„מחלפא שיטתייהו דב"ש וב"ה".

28) ראה לקו"ש ח"ו (ע' 70 ואילך), ח"ז (ע' 114 ואילך), סה"ש תשמ"ח ח"ב (ע' 647 ואילך) — עוד סברא כללית ושיטה במחלוקת ב"ש וב"ה. וראה מפענ"צ פרק א' סי' ג. ועוד.

29) אבל בכ"ז צ"ל צריכותא בכל מחלוקת, שלכן צריך לאשמעינן בכל ענין בפ"ע דפליגי.

*29) ראה שבת לד, ב.

30) נא, ב.

31) שם נב, ב.

32) פרש"י שם.

33) ראה שנו"א להגר"א שם. ועיי"ש שמפרש שתלוי' גם במחלקותם דברא ובורא. אבל לכאורה בפשטות (ראה תוס' שם ד"ה בברא (ובצל"ח שם דהתוס' כתבו כאן לפי המסקנא)), גם למסקנא דבברא ובורא כ"ע לא פליגי נקט ב"ה בורא דלשון קרא עדיף.

34) ואי"ז מצד העדר השקו"ט וכו', שהרי אדרבא ב"ש מחדדי טפי מב"ה (יבמות יד, א), חריפי טפי (תוד"ה כאן עירובין ו, סע"ב), אלא שהחריפות הוא יותר בגדר הכללי, או למצוא בכל פרט את הכלל.

הכלל „אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות״ [35]). די שיטה פון ב״ה איז, אז מ׳דאַרף זיך בעיקר רעכענען מיט דעם ווי די ענינים ווערן פאַנאַנדערגעקליבן לויט זייערע פרטים און אופנים, הגם די פרטים זיינען ניט ניכר גלייך און מ׳דאַרף האָבן דרישה וכו׳ — און דווקא דאָס איז מכריע אין דיני התורה [36].

דערמיט איז מובן דער טעם פון זייער מחלוקת: דער דין באַ ברכת הנר איז, אַז „אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו״ [37], דער חיוב פון דער ברכה איז נאָר דאַן ווען מ׳קען [38] הנאה האָבן, אַדער מ׳האָט הנאה בפועל פון דעם אור. די הנאה קומט גלייך ביים דערזען דעם אור בכללות וואָס דאַמאָלסט זעט ער סתם אור, איין ליכט־גוון („חדא נהורא״), דעריבער האַלטן ב״ש אַז אויך די ברכה דאַרף זיין אויף דער בריאה [39] פון כללות האש: „מאור האש״.

דאַקעגן ב״ה נעמען אָן די שיטה, אַז ווי באַאַלד בהתבוננות אינעם אש דער־זעט ער כמה מאורות ובפועל קומט דאָך די הנאת האור פון די אַלע גווני נהורא — דאַרף דעריבער דער נוסח הברכה זיין „בורא מאורי האש״ [40].

ו. אין סדר נשים — אין מס׳ כתובות [41]: „כיצד מרקדין לפני הכלה ב״ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופי׳ וחשיבותה מקלסין אותה — פרש״י) וב״ה אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן ב״ש לב״ה הרי שהיתה חיגרת או סומא אומרים לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה [42] מדבר שקר תרחק אמרו להם ב״ה לב״ש לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו״.

עס איז דאָך פשוט, אַז אויך לויט ב״ה איז פאַראַן דער ציווי „מדבר שקר תרחק״ [43], און אַז אויך לויט ב״ש, איז בשעת איינער קויפט אַ „מקח״ דאַרף מען עס פאַר אים משבח זיין [44].

נאָר אויך דאָ איז דער הסבר, אַז זיי גייען לשיטתם: ב״ש האַלט, מ׳דאַרף אַלעמאָל אַנענעמען די זאַך ווי זי זעט אויס גלייך לויטן כלליות׳דיקן „בליק״; און היות אַז ביי אָט דער כלה זיינען אָט

35) סנהדרין ו, סע״ב. וש״נ. וראה שו״ת נו״ב או״ח מהדו״ק סל״ה.

36) בסגנון אחר קצת: לב״ש קובע הוא מצב וענין הדבר כמו שהוא לפניך. ולב״ה — סיבת ופרטי המצב והענין או המסובב שלו — זהו קובע.

37) ברכות במשנה שם.

38) ראה פרש״י שם. וביר׳שלמי שם ה״ו מחלוקת בגי׳ המשנה. וראה הערה הבאה.

39) ולא על ההנאה (אלא שמברכין בעת ההנאה) — ראה בגמרא שם (נג, ב) ובהערה הבאה.

40) אבל אין לומר שפליגי בפלוגתת האמוראים (שם נג, ב) אם יאותו יאותו ממש או לא יאותו ממש אלא שאילו הי׳ עומד בקירוב ומשתמש לאורה, שלב״ש צריך שיהנה ממש ולכן לדעתם צריך לברך „מאור האש״ כי ההנאה היא מכללות אור האש ולא מפרטי הגוונים. וב״ה ס״ל לא יאותו ממש, ולכן מברכין „מאורי האש״ כי הברכה (בעיקר) היא על עצם בריאת מאור האש, ובאור עצמו יש כמה גוונים.

כי א) אין לומר שפלוגתת ב״ש וב״ה היא פלוגתת האמוראים, ב) ורבא שס״ל יאותו ממש והלכה כמותו (רמב״ם הל׳ שבת פכ״ט הכ״ה. טושו״ע סי׳ רחצ ס״ד שו״ע אדה״ז ס״ו) הוא לפי דעת ב״ש. ג) מפורש בגמרא שבברא ובורא כו״ע לא פליגי דברא משמע לשעבר, והיינו שהברכה היא על עצם בריאת האור. ולדעת ב״ש בפרט מברכין בל׳ ברורה ברא לשעבר. ד) בהשגות הראב״ד להמאור (וכ״כ המאירי) שגם לרבא שיאותו ממש אין הכוונה שישתמש לאורו ואח״כ יברך, אלא שיהי׳ קרוב כ״כ כדי שיוכל להשתמש לאורה. אבל ראה שו״ת צפע״נ (דווינסק) ח״ב סי׳ו (נעתק בכללים בערכו).

41) טז, סע״ב ואילך. דרך ארץ רבה ספ״ו.

42) משפטים כג, ז.

43) אבל ראה תוס׳ ריי״ד „ואע״פ שאומר שקר״. וכן משמע מתוד״ה כלה. וד״ה ישבחנה. ריטב״א ועיין יעקב כאן. וראה כלה רבתי רפ״י.

44) ראה תוד״ה ישבחנה שם.

די מעלות פון „נאה וחסודה" ניט אַנזעענדיק, האָט קיין אַרט ניט איר צו מקלס זיין מיט אָט די מעלות, נאָר ווי מ'זעט גלייך — „כלה כמות שהיא".

און ב"ה האָלטן, לשיטתם, אַז מ'דאַרף נעמען אין באַטראַכט די פרטים, ווי מ'זעט זיי בהתבוננות: היות אַז דער חתן לקח מקח — האָט אויסגעקליבן אָט די כלה, איז אַ פשיטות אַז אין זיינע אויגן איז זי אַ „נאה וחסודה"[44*] [און עפ"ז יומתק דער המשך „מכאן אמרו חכמים לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות", ווָאַרום פון דעם זעט מען אַז וויבאַלד אַז „אין דיעותיהן שוות"[45] — מוז מען יעדן איינעם שאָצן לויט זיין באַזונדער דעה, וע"ד אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו[46] (בכל הפירושים שב„מקום") און דורכדעם קומט מען צו אַז מ'וועט מעורב אפילו „עם הבריות"].

במילא איז אויך מובן אַז לדעת ב"ה איז דאָס ניט קיין שקר[47], ווָאַרום נאָך דער התבוננות בפרטיות זעט מען אַז ביחס צו אָט דעם חתן איז זי טאַקע אַ „כלה נאה וחסודה". משא"כ לויט ב"ש, אַז דער כלליות'דיקער גדר וראי' איז קובע, קען מען אויף אַ „חיגרת וסומא" ניט זאָגן „כלה נאה וחסודה", און במילא גייט דאָס אַריין אין גדר פון „מדבר שקר תרחק"[48].

ז. אָט דער לשיטתי' וואָס שפיגלט זיך אַפ אין די פלוגתות פון ב"ש וב"ה, ווערט נאָכמער באַגרינדעט און מובן דורכדעם וואָס מ'געפינט דעם לשיטתי' בא שמאי והלל אליין — און דאָס איז אין צוויי פאַלן וואו דער לשיטתי' איז מודגש במיוחד: אין ערשטן פאַל איז די הדגשה אין דעם וואָס צוליב דעם לשיטתי' איז שמאי לקולא און הלל — לחומרא (בהיפך פון זייער שיטה בכלל)[49], און אין צווייטן איז דאָס מודגש דורך „מעשה רב" — אזוי האָבן זיך שמאי והלל אליין געפירט במעשה בפועל.

אין סדר נזיקין — מס' עדיות[50] לערנען מיר: שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מפקידה לפקידה אפילו לימים הרבה. שמאי זאָגט אַז אַן

44*) ראה סוטה מז, א: חן אשה על בעלה (ובפרש"י שם).

45) ראה ברכות נח, ע"א. סנה' לח, א. דרך ארץ פ"ט.

46) אבות פ"ב מ"ד („הלל אומר"). וראה תניא פ"ל.

47) עד"ז כתב בחדא"ג כאן. וראה לקו"ש חי"ח מח, ג בהגהה.

48) והחידוש בשיטתם בכ"א ממקומות הנ"ל (שלכן צריכי לומר שניהם): באם הי' מפרש המחלוקת שלהם רק בכלה אפ"ל דבנר גם ב"ש ס"ל כב"ה, כי בכלה, הרי במציאות (רואים ו)ישנן מומין גלויים — חיגרת וסומא (אלא שלגבי דעת האיש (המקדש) היא „נאה וחסודה"), אבל בנר הרי במציאות ישנם כמה גוונים באש •. ומטעם הנ"ל אם הי' נאמר מחלקותם רק בנר, אפ"ל דבכלה גם ב"ה מודים לב"ש.

וכן להיפך י"ל — דבכלה גם ב"ש מודי כיון דהקב"ה שינה מפני השלום (כלה רבתי שם).

49) ולכן הובא (לקמן בפנים) מחלקותם ממס' עדיות — ראה תוי"ט ריש נדה.

ועד: ד„בחירתא היא" (ברכות כו, א).

50) בתחילת המסכת (ובריש נדה).

•) וגם לדעת ב"ה ישנו חידוש במחלוקת דנר (שלא היו יודעים מדעתם בכלה): שהרי המדובר הוא **בבריאת** האור (מהקב"ה) (גם אם נאמר דל' בורא פי' שהוא בורא תמיד (וראה שנו"א שם) ובפרט שגם לדעת רבא סברי ב"ה בורא נמי **ברא** (לשעבר) משמע — בריאת האור בשימ"ב (ראה פרש"י שם)) וחילוק המאורות שיש באש אי"ז מצד עצם בריאת האש כ"א תלוי בקירובו וריחוקו מהפתילה או מן העץ (וראה מאירי כאן).

אשה וואָס איז רואה דם איז זי מטמא טהרות וואָס זי רירט אַן פון דער ראי׳ און ווייטער, אַבער ניט די וואָס זי האָט אַנגערירט פאַר דער ראי׳. הלל זאָגט אַז זי איז מטמא אויך די טהרות וואָס זי האָט אַנגערירט פון זינט נאָך דער לעצטער טהור׳דיקער בדיקה.

און די גמרא [51] איז מסביר (אין דעם ערשטן טעם): „שמאי קסבר העמד אשה על חזקתה ואשה בחזקת טהורה עומדת, והלל כי אמר העמד דבר על חזקתו היכא דלית לי׳ ריעותא מגופי׳ אבל איתתא כיון דמגופא קחזיא לא אמרינן אוקמא אחזקתה״.

וואָס דאָ זעט מען דעם זעלבן קו אין זייערע דעות: שמאי האלט אַז מ׳קוקט אויף אַ זאַך ווי זי זעט זיך (אַדער זעט זיך ניט) גלייך פאַר די אויגן — און דערפאַר איז די׳ שעתה, דער זמן פון ראית דם בפועל און ניט אויף פריער, וועט ס׳ניט געווען קיין ראי׳ (און מ׳שטעלט זי דעריבער אויף דער חזקה). הלל האָלט אַבער אַז מ׳באַנוגענט זיך ניט מיט׳ן עיניו רואות בכלל, נאָר מען דאַרף חוקר זיין פרטי הענין וואָס ראתה דם, אַז דאָס וואָס ראתה איצט (שעתה), איז דאָס אַ מסובב, ווייל ס׳איז דאָ אַ ריעותא בגופא, די זאַך פון דער ראי׳ איז אַן ענין טבעי ביי אַן אשה [52]. און מהאי טעמא קען מען זי ניט שטעלן בחזקת טהרה, און די טהרות זיינען טמא (מספק [53] עכ״פ).

ח. אויך אין סדר מועד — מס׳ שבת [54] זעט מען אָט דעם אונטערשייד אין די שיטות פון שמאי און הלל — אין די דריי פאַלן, וועגן אַ נכרי וואָס איז געקומען זיך מגייר זיין:

אין איין פאַל האָט דער נכרי געזאָגט „גיירני ע״מ שתלמדני (נאָר) תורה שבכתב״: אין צווייטן פאַל האָט ער געזאָגט „גיירני ע״מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת״ און אין דריטן פאַל האָט ער געזאָגט „גיירני ע״מ שתשימני כהן גדול״. און אין די אַלע דריי פאַלן איז שמאי האָט זיי דוחף (דוחה) געווען און הלל האָט זיי מקבל און מגייר געווען.

איז דאָך ניט מובן, ממ״נ: וויבאַלד ס׳איז דאָ דער כלל, אַז מ׳דאַרף זיך אָפּ־האַלטן פון מקבל זיין גרים אין אַ לייכטן אופן — ובפרט אַז דאָ האַנדלט זיך וועגן גרים וואָס זאָגן קלאָר אַז זייער גירות

---

(51) נדה ב, ס״א ואילך.

(52) ראה פרש״י שם, רע״ב ד״ה כיון. וראה פרש״י שם ד״ה תרתי.

(53) ומטעם זה עדיפות במחלקותם דנר, כלה ושבת (דלקמן), כי בנדה: א) זה שלא אוקמינן אחזקתה הוא רק סיג בקדשים, אבל לחולין גם ב״ה מודים דאוקמה לה בחזקת טהרה (ראה תוס׳ ריש נדה. תוד״ה ואב״א — שם ג, א). ב) בגמ׳ שם (ג, א) קאמר עוד טעמים למחלוקת שמאי והלל.

אבל: א) ע״י תוד״ה ואב״א שם דגם לפי הטעם דאשה מרגשת כו׳ נמי צריך לטעמא דהעמד אשה על חזקתה (אבל ראה גליון התוס׳ שם). ב) גם לפי המסקנא — דעת רבא שם (ג, ב) דטעמא דשמאי משום בטול פרי׳ ורבי׳ כו׳ (וכ״פ הרמב״ם בפיה״מ, רע״ב וכו׳) מודגשת שיטתי׳ הנ״ל: לדעת שמאי אם יעשו סיג בטהרות לא יבחין האדם בפרט זה ויהי׳ לבו נוקפו ופורש, והלל ס״ל דלביטול פרי׳ לא חיישינן, כי האדם יבחין בפרטי הדבר ויבין שמטמאינן לה רק לטהרות כו׳. ראה בגמ׳ שם ובל׳ הרע״ב כאן ובעדיות.

אבל להעיר: א) שאין הלכה כהלל, כ״א כחכמים שאומרים „לא כדברי זה ולא כדברי זה אלא מעל״ע כו״. ב) ועיקר: דעת שמאי „כל הנשים כו״ הוא (כבגמרא שם ג, א) לאפוקי מר״א דרק ד׳ נשים דיין שעתן, והלכה כמותו לגבי ר״י (שם ז, ס״א ואילך), אף שגם בזה י״ל ע״ד הסברא שבמחלוקת שמאי והלל, דר״א ס״ל דבכל ד׳ נשים אוקמינהו אחזקה. ור״י ס״ל רק בבתולה דאלים חזקתה, ראה משנה אחרונה שם. ואכ״מ.

(54) לא, א.

איז „ע״מ״, וואָס איז אַ תנאי שלא כדבעי [און בשעת איינער קומט זיך מגייר זיין בכדי צו דערגרייכן דורכדעם אַ שררה וכיו״ב, אַדער ער איז ניט מקבל אויף זיך גאַנץ תורה, איז מען אים ניט מקבל] [55] — היינט ווי אַזוי האָט זיי הלל מקבל געווען [56]? און אויב ביי אָט די גרים איז די קבלת גירות יאָ געווען כדבעי, און ווי מ׳זעט טאָקע בפועל אַז זיי זיינען גע־ווארן אמת׳ע גרים — איז ווי קומט עס וואָס שמאי האָט זיי אָפגעשטופט?

די הסברה איז כנ״ל: ביי שמאי, לשיטתו, האָט מכריע געווען דעם עיניו רואות בכלל, די כללות׳דיקע משמעות פון זייערע רייד און אופן קבלת הגירות — און ווי׳באָלד אַז דאָס איז ניט כדבעי, האָט ער דערפאָר זיי דוחה געווען. הלל אַבער, לשיטתו, האָט דן געווען אינעם ענין לויט די פרטים וסיבות הדיבור — און ער האָט געזען בזה אַז די אַלע גרים ווילן זיך מגייר זיין מיט אַן אמת [57] (און דאָס וואָס זייער דבור איז בנוסח הנ״ל — איז עס צוליב אַ זייטיקן טעם — עס פעלט זיי אין ידיעה בגדר דכה״ג וכיו״ב) [58].

ט. אין סדר קדשים — מס׳ חולין [59]: „העוף עולה עם הגבינה על השלחן ואינו נאכל דברי ב״ש וב״ה אומרים לא עולה ולא נאכל״: ב״ש האַלטן אַז מ׳זעט די זאָך (דאָס אַרויפבריינגען אויפן טיש) כמו שהוא, ווי דאָס איז פאַר זיך — און ס׳איז דאָך ניטאָ קיין חשש איסור צו אַרויפבריינגען אַן עוף אויפן טיש צו־זאַמען מיט גבינה.

בית הלל אָבער האַלט — לשיטתם, אַז מ׳דאַרף זיך מתבונן זיין אין פרטים. ובנדו״ד אַלס סיבה פון אַ מסובב וואָס וועט דערפון אַרויסקומען: דער אַרויפ־בריינגען אויפן טיש איז אַ סיבה צו אַ מסובב, וואָרום (וויבאַלד אַז „יצר לב האדם רע מנעוריו״ *[59], איז) אויב מ׳וועט מתיר זיין אַרויפבריינגען בייַדע צו־זאַמען אויפן טיש איז אַ חשש אַז דורך דעם וועט ער סוף סוף אַנהויבן זיי עסן צוזאַמען [60].

יו״ד. מהפלוגתות בסדר טהרות — איינע פון זיי (און לפי״ז וועט זיין מובן בנדו״ד):

אין מס׳ כלים *[60] איז דאָ אַ מחלוקת: „מטפחות ספרים בין מצויירות בין שאינן מצויירות טמאות כדברי ב״ש. ב״ה אומרים מצויירות טהורות ושאינם מצויירות טמאות״.

איז דער ראַגאַטשאָווער [61] מבאר זיי־ער מחלוקת — על יסוד פון דעם וואָס דער ראב״ד [62] איז מבאר דעם אונטער־

---

55) ראה בכ״ז יבמות כד, ב. מז, א. קט, ב. בכורות ל, ב. רמב״ם הל׳ איסו״ב פי״ג הי״ד.

56) ראה חדא״ג כאן. ושם כ׳ לענין הגר שבא ע״מ שיהי׳ כה״ג, דלא גיירי׳ הלל תיכף אלא עד לבתר הכי. אבל לכאורה מפשטות ל׳ הגמרא דקאמר „גיירי״ כשבאו — בכל הג׳ מאורעות — משמע שהלל גיירם תיכף כשבאו אצלו. וכ״מ מפירש״י ד״ה גיירי׳. וראה תוס׳ שבהערה הבאה.

57) ראה תוס׳ יבמות כד, ב. קט, ב. נסמן בגליון הש״ס שבת שם.

58) ולכאו׳ כן צריך לפרש גם בפרש״י שבת ד״ה גיירי׳, דאל״כ הי׳ מספיק מש״כ „דלא דמיא הא לחרץ מדבר אחד . . הגבורה״.

59) קד, ב (במשנה).

*59) נח ח, כא.

60) לפי פי׳ הרמב״ם פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות ה״כ (עיין לח״מ שם). טושו״ע יו״ד ר״ס פח. וראה פרש״י חולין שם ד״ה אבל הכא. ד״ה גזירה. יד אברהם לשו״ע שם, ועוד.

*60) פכ״ח מ״ד.

61) שו״ת צ״פ נ. י. סי׳ קלו (הובא בצפע״נ עה״ת שמיני ע׳ קו).

62) בפי׳ לתו״כ הנ״ל. ומביא שם המשנה כלים ספט״ז: זה הכלל העשוי לתיק טמא לחפוי טהור.

שייד צווישן „תיק" און „חיפוי", אַז אַ „תיק" (אַ שיידל־צודעק) דינט צום באַ־שיצן דאָס וואָס געפינט זיך אין דעם תיק, און דערפאַר ווערט דאָס טמא, ווייל דאָס איז בסוג פון „משמשי אדם". אָבער אַ „חיפוי" (צודעק) נוצט ניט צום שיצן די צוגעדעקטע זאַך, נאָר דינט בלויז „לנוי" — דערפאַר איז עס ניט טמא:

און אין דעם באַשטייט די מחלוקת פון ב"ש און ב"ה; מטפחות המצויירות, ווי־באַלד זיי זיינען לנוי פון די ספרים, וואָס זיינען אין זיי איינגעוויקלט, האָבן זיי אַ דין פון חיפוי, און דערפאַר האַלטן ב"ה אַז זיי זיינען טהור; מטפחות שאינן מצויירות וואָס זיינען ניט לנוי ווערן זיי טמא. דאַקעגן ב"ש האַלטן אַז אויך חיפוי כלים איז טמא.

דער הסבר פון זייער מחלוקת איז פאַרשטאַנדיק עפ"י הנ"ל [63]: ב"ש האַלטן, אַז מ'קוקט אויף דער זאַך לויט איר כללות'דיקן גדר, (מטפחות), ניט אַריינ־גייענדיק אין צוגעקומענע פרטים — און מיט'ן כללות'דיקן עיניו רואות זעט מען אַז ביידע מיני „מטפחות" דינען ווי אַ כלי־שימוש צו באַדעקן און באַשיצן די כלים, דעריבער ווערן זיי טמא. לויט ב"ה אָבער דאַרף מען זיך רעכענען מיט די פרטי הדבר — בנדון דידן מיט די פרטים וואָס ווייזן דעם צוועק און תכלית השימוש פון יעדער מין באַ־זונדער: מטפחות המצויירות היות אַז זייער צוועק איז צוליב'ן „נוי" פון די פאַרדעקטע כלים, האָבן זיי אַ דין פון „חיפוי" — וואָס איז בטל צו דער כלי און האָט אויף זיך ניט קיין גדר פון „כלי" [64] — און דערפאַר ווערן זיי ניט טמא. אָבער מטפחות שאינן מצויירות וואָס זייער צוועק איז ניט אויף צו־צוגעבן נוי אין די כלים, נאָר זיי זיינען ווי אַ „תיק" וואָס נוצט צו באַשיצן און פאַרהיטן די כלי, במילא זיי קענען טמא ווערן.

און מען געפינט אַז ר"א האַלט ווי ב"ש, און די חכמים ווי דעת ב"ה [65].

יא. לויט דעם אַלעם וועט אויך זיין מבואר דער טעם הפלוגתא — לשיטתי' — אין דער משנה פון סוף חגיגה הנ"ל:

דער רמב"ם האַלט אַז ר"א, וואָס איז אַ תלמיד פון ב"ש, און די רבנן גייען לשיטתם פון ב"ש וב"ה, אין די דער־מאָנטע פלוגתות:

ר"א האַלט אַז אַ ציפוי איז מטמא — וויבאַלד אַז דער כללות'דיקער ענין פון מזבח איז כשמו (אויך פון יעדער פרט זיינעם — „אַ פרט פון מזבח הנחושת") — דאָס איז אַ מזבח הנחושת אָדער פון זהב, וואָס זיינען מקבל טומאה, און ס'איז ניט קובע וואָס אין פרטיות פון מזבח איז דער נחשת וזהב אַ ציפוי און אַ טפל צום מזבח. ובמילא וואָלט עס גע־ווען טמא ווען ניט דאָס וואָס די תורה זאָגט אַז זיי זיינען פונקט ווי „קרקע" וואָס איז ניט מקבל קיין טומאה.

די חכמים האַלטן אַז מ'דאַרף ניט אָנ־קומען צום לימוד פון קרקע; כאָטש בכללות ובענינו איז דער מזבח — מזבח

63) גם לפי פי' הרמב"ם והרע"ב שם, יש למצוא קו הנ"ל בשיטות ב"ש וב"ה, דב"ה מחלקים לפרטים: דהמטפחות המצוירות ציורן יעיד עליהם שהן מיוחדים לספרים ואינן משמשי אדם כו', וב"ש אין מחלקים (וגם אין מחלקים מהו העיקר השימוש כו'). ובפרט ע"פ פי' משנה אחרונה שם. אבל הבי' שבפנים שייך יותר לנדו"ד דסוף חגיגה.

64) ראה פי' הר"ש שם „אין תכשיט לכלי".

65) ראה בהנסמן בצפע"נ שם (ושם נדפס בטעות ר"מ במקום ר"א).

הנחושת והזהב — אַ כלי פון מתכת, און דערפאַר ווערט ער אַזוי אַנגערופן, אַבער מצד פרטי המזבחות איז דאָך די מתכת אַ ציפּוי[66]; און אַ ציפּוי, וועלכער ער זאָל ניט זיין — פון זהב אַדער נחשת כו' — איז נאָר אַ טפל און במילא בטל צו דער כלי (און במילא קען די כלי אויך ניט טמא ווערן (צוליב דעם ציפּוי)),

און די פרטים זיינען מכריע דעם כלל, כנ"ל.

ולכן דאַרף מען ניט אַנקומען צו אַ לימוד מיוחד פון פסוק אַז די מזבחות קענען ניט טמא ווערן, נאָר ס'איז דערויף געניג דער טעם „מפני שהם מצופים"[67].

יב. עפ"ז ווערט מען אויך פאַרשטיין דעם קשר צווישן דעם סיום און דער התחלה פון מס' חגיגה, וואָס דאָרטן גע־פינט מען אַ מחלוקת פון ב"ש וב"ה, און וואָס אויך איר נקודת ההסברה איז די זעלבע ווי ביי דער מחלוקת פון ר"א וחכמים בסיום המסכת.

אין די ערשטע משנה[68] לערנען מיר: „ב"ש אומרים הראי' שתי כסף והחגיגה מעה כסף וב"ה אומרים הראי' מעה כסף, והחגיגה שתי כסף". ב"ש זאָגן אַז די עולת ראי' וואָס מען דאַרף ברייַנגען ווען מ'איז עולה לרגל, דאַרף זיין ווערט שתי כסף, און די שלמי חגיגה מען זיין ווערט ווייניקער — „מעה כסף". ב"ה זאָגן פאַרקערט, אַז די „שלמי חגיגה" דאַרפן האָבן אַ גרעסערע שווי ווי „עולת הראי'".

איז די גמרא[69] מבאר אַז ב"ש האַלטן „שהראי' עולה כולה לגבוה משא"כ בחגיגה" — אַז עולת ראי' וויבאַלד זי איז אינגאַנצן „לגבוה", דאַרף זי זיין מער ווערט ווי שלמי חגיגה — אכילת בנ"א. ב"ה אָבער זאָגן „אדרבה חגיגה עדיפא דאית בה שתי אכילות"[70].

---

66) והוא דוגמת מחלוקת ב"ש וב"ה (אהלות פי"א מ"ג): הי' אדם נתון שם (תחת הסדק וכלים מצד אחד וטומאה בצד אחר — אם האדם חשוב אהל להביא את הטומאה) בש"א אינו מביא את הטומאה וב"ה אומרים אדם חלול הוא והצד העליון מביא את הטומאה (ועד"ז שם מ"ד. וראה מפרשי המשנה): דמצד קביעות כללות הדבר, האדם „כמו שהוא", הרי האדם ברי' אחד ומציאות אחת (גוש אחד). אבל מצד הפרטים הרי הוא „עור ובשר תלבישני", ופנימיותו הוא חלל טפח. ראה משנה אחרונה שם. וראה צפע"נ מהדו"ת נו, סע"ג ואילך, שמבאר מחלקותם אם גופו של האדם נחשב כגוף אחד, או שהוא מורכב מחלקים •. וע"פ הנ"ל י"ל שתלוי בשיטתם הנ"ל.

67) והחידוש בשיטתם כאן: לפי פי' הרמב"ם בפיה"מ כלים שם, ומהר"י קורקס שם (הובא בהערה 20) מובן בפשטות החידוש, כי ביחד עם זה שהציפוי פועל ביטול הכלי שלא יטמא, אומרים שהציפוי בטל לגבי הכלי.

וגם לפי המובן מדבריו בהל' מטמאי משכב ומושב, רע"ב ומל"מ (שבהערה שם), שגם מצ"ע לא היו טמאין כיון שעשויין לנחת, וציפויין בטיל לגביהן שישאר כלי עץ העשוי' לנחת — חידוש בשיטתם כאן, שהרי בנדו"ד הציפוי שלהם הוא מצד ציווי התורה שיה' מצופה נחושת וזהב (דבכ"מ הדין —

•) ועיי"ש בצפע"נ שגם בזה ס"ל לר"א כב"ש.

דמצוות' אחשבי' •). וראה לעיל הערה 14. ומ"מ גם בזה דעתם שקובע העיקר, ואשר גם ציפוי זה בטל וטפל להעיקר.

68) בהמשנה כנדפס בגמרא. ובמשניות הוא מ"ב. וראה לקמן הערה 74.

69) חגיגה ו, א.

70) בטו"א שם כ' דלב"ה אי"ז שחגיגה עדיפא, אלא שמצד טעם זה שווה הוא לעולת ראי', אבל: א) פשטות ל' הגמ' שם לכאורה לא משמע כן (וראה גם בסוף דבריו בטו"א שמוסברת העדיפות בנדו"ד) וראה בית האוצר מע' ב' כלל ב'. ב) ועיקר: לדעת הרמב"ם (שאליבי' קיימינן בפנים השיחה) בפיה"מ

•) ראה בכורות י', א. פרש"י ביצה כז, ב — ד"ה חלה. וראה אנציקלופדיא תלמודית מע' איסורו חשובו.

ד. ה. ווי מען קוקט אויף דעם ענין הקרבנות בכללות דאַרף אויסקומען אַז אַ קרבן וואָס מען ברייַנגט אינגאַנצן לגבוה, דאַרף ער זיין ווערט מער ווי אַ קרבן וואָס איז בלויז טיילווייז לגבוה (שיטת ב"ש). אָבער מצד פרטי הדבר, איז „אדרבא" אַ פאַרקערטע מסקנא: אכילת [71] כהנים (און אויך אכילת בעלים [72]) פונעם קרבן איז אויך אַ מצוה, ובמילא איז אויך זייער אכילה אַן ענין פון „גבוה" [73], קומט אויס אַז „אדרבא חגיגה עדיפא" (שיטת ב"ה) האָבענדיק „שתי אכילות" לגבוה און דערפאַר דאַרף זי ווערט זיין מער ווי „עולת ראי"" [74].

יג. לויט דעם ביאור הנ"ל אין דער סברא פון די רבנן (ע"פ דעת הרמב"ם) איז אויך פאַרשטאַנדיק — בסיום המסכת — דער שייכות וקשר צווישן די צוויי מימרות אין דער גמרא, אַז „אין

(וכ"ה ברע"ב) זהו טעם ב"ה שסוברים דשלמים יהיו הדמים שלהם יותר, ולא קאמר טעם אחר.

ומה שלא פי' הטעם שאיתא בגמ' לב"ה (שחגיגה עדיפא שישנה לפני הדיבור כו' דכתיב ויזבחו זבחים שלמים (משפטים כד, ה)) — אולי י"ל, כי ס"ל שדבר זה אם פרשה זו נאמרה לפני מ"ת (ראה פרש"י חגיגה שם) במחלוקת שנוי במכילתא (כמ"ש הרמב"ן שם (פסוק א')). וי"ל שסוגיא זו אתיא כמ"ד שקודם מ"ת נאמרה, אבל ההלכה היא שלאחר מ"ת נאמרה, כסדר הפרשיות (כהרמב"ן שם. וראה אברבנאל: נחלקו המפרשים . . חכמי צרפת . . אבל חכמי ספרד קיימו וקבלו שהי' זה אחר מ"ת כסדר הפרשיות), ולכן מפרש טעם ב"ה אליבי' דכ"ע [ולהעיר שבתוס' רי"ד לחגיגה שם מפרש זה „שישנה לפני הדיבור" דהיינו לפני „וידבר ה' אליו מאהל מועד" (דר"פ ויקרא)].

אבל עדיין צע"ק מדוע לא הביא טעם השני שבגמ' (הן לב"ש והן לב"ה) „ועוד מצינו שריבה בהן הכתוב כו'". ואולי כי ס"ל (כדמשמע מפשטות הלשון) שזהו רק טעם נוסף. וראה מה שמסיים שם בפיה"מ „ואלו הראיות והתשובות וטענות יקצר המקום הזה מלהגידם".

ועוד ועיקר — מכללי הרמב"ם שמביא (באם אין נפק"מ לדינא) קרא ודרשה היותר פשוטה (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ד). ואכ"מ.

71) בפירש"י שם (ו, א) „שתי אכילות — מזבח ואדם". ובפיה"מ להרמב"ם (ועד"ז ברע"ב): לפי שיש בהם חלק לשם וחלק לבעלים וחלק לכהנים.

אבל צע"ק אם אפשר לפרש הביאור שבפנים לפי דעת הרמב"ם (בפיה"מ), שהרי אין מפורש בדעתו אם גם אכילת בעלים מצוה — ראה בהנסמן בהערה הבאה.

72) **ראה הנסמן לעיל ע' 104 בהערה 24.**

73) להעיר דכהנים (ובעלים) משלחן גבוה קא זכו — ביצה כא, א. פרש"י שם ד"ה כהנים (וראה תוס' שם ד"ה אבל. ועוד). ובפרש"י סוכה (ט, א ד"ה על): שלמי חגיגה . . דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה כעבד הנוטל פרס.

74) וי"ל השייכות דסיום המס' גם למחלוקת הא' ב"ש וב"ה במשנה:

איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי ב"ש וב"ה אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית כו'. ובפרש"י: אבל מכאן ואילך אע"פ שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו ועל אמו לחנכו במצות. וראה שם תוד"ה איזהו. ובגמ' שם ו, א:

דכללות הענין הוא, שאביו חייב לחנכו במצות — להביאו לעזרה, א"כ אם אא"פ לו לאביו להביאו (כקטן, לא כטף) פשוט שאין חיוב (וזהו השיעור שאינו יכול לרכוב על כתפיו), אבל כשאביו יכול להביאו — באיזה אופן שיהי' — להקטן מחוייב בזה.

אמנם כשמתבונן בפרטי הדבר, הרי תוכן ענין החינוך הוא לא חינוך סתם, אלא — באופן שיקוים המצוה דהקטן בקטנותו — יחנכו וירגילו בעשות מצוה זו בגדלותו, ולכן כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות כו' — דכה"ג בגדלותו פטור — גם מטעם חינוך קטן פטור (כבפרש"י במשנה ד"ה שלש רגלים). אבל אם יכול לאחוז ולהלוך ברגלים שלו מחויב, שהרי אז עושה הקטן המצוה כמו בגדלותו. וראה בגמ' שם ו, א ובפרש"י וטו"א בהסוגיא שם. ואכמ"ל.

•) וידוע השקו"ט אם הקטן נק' מחוייב בדבר או שרק האב חייב לחנכו, בפרש"י ותוס' ברכות מח, א. ועוד. ואכ"מ.

אור של גהינום שולטת" אין „תלמידי חכמים" ו„פושעי ישראל", און זייער המשך ושייכות צום ענין פון ציפוי המזבח:

נאָך דער משנה און גמרא וועגן די מזבחות אין מקדש — וואָס דורך הקרבת הקרבנות אויף זיי ווערט אויפ־געטאָן דער „ושכנתי בתוכם" אין מקדש — און לאחרי ווי די גמרא איז מסביר די דיעה פון די רבנן (לדעת הרמב"ם) אז מ'קוקט זיך איין אין פרטי הדבר זעט מען אַ ציפוי, וואָס איז בטל צום עיקר הכלי, איז בהמשך לזה ברייגט די גמרא די מימרות בנוגע דעם „ושכנתי בתוכם" נתוך כאו"א מישראל (כנ"ל ס"א), וואָס יעדער איד טוט אויף דורך עבודה אין זיין מקדש הפרטי, און דערין איז אויך דאָ סברא הנ"ל:

אז מ'איז זיך מתבונן — כפס"ד בית הלל — אין פרטי הענינים, ווערט קלאָר, אז אפילו די ענינים בלתי רצויים — אפילו דאָס וואָס מען זעט ביי פושעי־ישראל — זיינען זיי ניט דער עיקר פון זיין מהות; דאָס איז ניט מער ווי אַ ציפוי, אַ צוגעגעבענער [75] צודעק [76], וואָס איז טפל ובטל צו זיין עצם מהות, דער עצם ופנימיות פון אַ אידן איז אזוי ווי אַ מזבח [77] — טוב וקדושה, און דער־פאַר איז ניט שייך אז דער „אור של גהינום" זאָל שולט זיין אין זיי [78].

יד. ענין הנ"ל איז אויך מתאים מיט דער כללות'דיקער שיטה פון ב"ה ווי מ'דאַרף קוקן אויף אַ אידן — וכמודגש אין דער אויבענדערמאַנטער מחלוקת פון ב"ש וב"ה, אז ב"ש זאָגט „כלה כמות שהיא" און ב"ה זאָגט „כלה נאה וחסודה" (און ס'איז אויך מרומז אין די נעמען „שמאי" און „הלל"):

ס'איז ידוע [79] אז הקב"ה און כנס"י ווערן אָנגערופן „חתן וכלה". האָלט ב"ש [80] וואָס שמאי איז מל' „השם אורחותיו" — „שם" לויטן אָפטייטש פון שאָצן און מעסטן די דרכים [81] — אז מ'דאַרף מדקדק זיין און אָפשאָצן געניי [82] דעם אופן ההנהגה פון אידן ווי זיי פירן זיך בפועל („כלה כמות שהיא"), און בהתאם דערמיט איז די הנהגה מיט זיי:

אָבער ב"ה — וואָס איז מל' [83] „בהלו נרו", זיי באַלייכטען און דאָס איז קובע אויך בהנוגע לפועל בעוה"ז די פנימיות פון יעדער זאָך — זאָגן ב"ה אז בפנימיות איז יעדער איד טוב, „כלה נאה וחסודה". און די הוכחה והסברה אין דעם: משל לאדם „שלקח מקח . . מן השוק ישבחנו בעיניו כו'" — וויבאַלד דער אויבערשטער האָט געוואָלט דעם „מקח", ער האָט בוחר געווען אין אידן, איז דאָך ברור אז בעצם איז דער מקח טוב וקדושה, איי אין חיצוניות זעט זיך

75) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

76) ראה מאמר ש"פ בראשית תרנ"ט „כמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם . . משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע הוא דבר נוסף לבד על העצם כו'".

77) ראה לקו"ש ח"ג ע' 911 ואילך. ושם גם החילוק דמזבח הנחושת והזהב בישראל.

78) עפ"ז יש לבאר כמה דיוקים בהמימרות דר"א ור"ל — נתבארו באורוכה לקמן ע' 435 ואילך.

79) במדרז"ל בכ"מ. וכל שה"ש מיוסד ע"ז.

80) בהבא לקמן במחלוקת ב"ה וב"ש — ראה לקו"ת ד"ה ת"ר כיצד מרקדין (שה"ש מח, ב ואילך). אלא ששם מבואר הוא לענין כלות הנפש דישראל, ע"י"ש.

81) מו"ק ה, סע"א. סוטה ה, ב.

82) דב"ש שרשם מבחי' הגבורות — ראה לקו"ת שם.

83) איוב כט, ג.

עס ניט אַז — ענדערט עס אֲבער ניט זיין אמת'ע מציאות און בפנימיות ובעצם איז ער טוב — וויבאַלד ס'איז זיכער אַז דער „חתן" (זה הקב"ה) האָט אויסגע־קליבן און געזומען דעם מקח איז דאָס געוויס אַ „כלה נאה וחסודה" !

נאָר דערביי פאָדערט זיך דער תנאי (כהמשך הגמרא בכתובות) „מעורבת עם הבריות": בשעת מ'איז מעורב עם הבריות, מ'האָט אַ נאָענטע הכרה און וויסן פון דעם מעמד ומצב אין עוה"ז מיט אַלע זיינע נסיונות וכו', איז דעמאָלט אַ דבר ברור אַז מ'וועט צו־קומען און דערגרייכן צום אמת, אַז ס'איז „כלה נאה וחסודה".

טו. און דאָס איז די הוראה פאַר יעדערן: בשעת מ'זעט אויף אַ צווייטן אידן אַן ענין בלתי רצוי ר"ל, קען מען טראַכטן ביי זיך אַז יענער איז אין אַ מצב און ציור פון „חיגרת או סומא" ר"ל, איז ווי קען ער האָבן מיט אים אַ מגע ומשא ? — זאָגן דערויף ב"ה: פאַרוואָס קוקסטו אויף אים בלויז מיט עיני בשר ? אל תבט אל מראהו ! וויבאַלד דער אויבערשטער האָט אים אויסגעקליבן און אים געזומען אַלס אַ „מקח" איז זיכער אַז ער איז אַ „כלה נאה וחסודה". און וויבאַלד מ'האָט עס דיר באַווויזן דאָרפסטו פאָרשטיין, אַז דאָס איז צוליב „בהלו נרו" — העלפן אַנטפלעקן אין אים זיין פנימיות.

און דורך דער עבודה איז זמן הגלות כשיטת ב"ה דוקא — וואָרום ס'איז דאָך הלכה כב"ה [84], און ס'איז גאָר ניט קיין הו"א צו פירן זיך כשיטת ב"ש [85] — אַז מ'קוקט ניט אויף אַ אידן ווי ער זעט אויס בעיני בשר, נאָר מ'דערזעט די פנימיות פון אַ אידן, אַז ס'איז אַ כלה נאה וחסודה, ובמילא טוט מען מיט יעדן אידן אויף אַרויסברייגען זיין פנימיות בגלוי —

איז מען זוכה צו די נישואין [86] פון אידן מיט'ן אויבערשטן, און דעמאָלט קען שוין זיין און עס וועט זיין הלכה כב"ש [87], וואָרום ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ [88], וועט מען זען אויך בגילוי ובעיני בשר אַז יעדער איד („כלה כמות שהיא") איז אַ „כלה נאה וחסודה".

(משיחת כ"ף מנחם אב, תשל"א)

---

84) עירובין יג, ב.

85) דב"ש במקום ב"ה אינה משנה — ברכות לו, רע"ב. וש"נ.

86) שמו"ר ספט"ו.

87) ראה מד"ש לאבות פ"ה מי"ט. מק"מ לזח"א יז, ב. לקו"ת קרח ד"ה ויקח קרח ספ"ד. תוספות חדשים לאבות בתחלתו.

88) זכרי' יג, ב.