שבת נחמו*

א. אויף דעם כפל לשון הכתוב[1] „נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם" זאגט דער מדרש[2]: לקו בכפלים ומתנחמים בכפלים. אז דער ענין הניחום וועט זיין כפול. דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז דער מיין ותוכן פון נחמה כפלים?

ולאידך, איז ידוע די קושיא בפשטות: וואָס איז דער חידוש אז „מתנחמים בכפלים", וויבאַלד אז דער „לקו" איז געווען „ בכפלים" ?

וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים הביאור אין סיום מס' מכות, וואָס אויך דאַרטן געפינען מיר דעם כפל לשון פון נחמה — „עקיבא ניחמתנו ניחמתנו"[3]; און אויך דאַרט רעדט זיך וועגן ענין החורבן וגלות, און אויף דעם קומט דער כפל לשון „ניחמתנו"[4].

וע"פ הידוע אז ענינים פון תושב"כ ווערן נתפרש ונתבאר בתורה שבע"פ — איז עד"ז בנדו"ד.

ב. בסיום מס' מכות זאָגט די גמרא: וכבר הי' ר"ג וראב"ע ור"י[5] ור"ע מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי[6] מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל התחילו בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם ואתם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו הללו כושיים[7] שמשתחוים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק, אמר להם מפני מה אתם בוכים, אמרו לו מקום שכתוב בו[8] והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה, אמר להן לכך אני משחק דכתיב[9] ואעידה לי עדים נאמנים את אוריָ הכהן ואת זכריָ בן יברכיהו וכי מה ענין אוריָ אצל זכריָ אוריָ במקדש ראשון וזכריָ במקדש שני אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריָ בנבואתו של אוריָ, באוריָ

---

*) וסיום מס' מכות.

1) ישעי' מ, א. הפטרת פרשתנו.

2) ילקוט ישעי' שם.

3) ראה חדא"ג שם „מצינו כל הנחמות בלשון כפול נחמו נחמו עמי". ובכמה מפרשי התורה בריש פרשתנו מבואר סיום מס' מכות. ראה עקידה, ראש דוד. ועוד.

4) להעיר על השייכות המיוחדת דסיום מס' מכות (ב' סיפורים דלקמן) לתוכן המס', בו מדובר בנוגע לגלות פרטי „אלו הן הגולין" (וכן בתחלת המס'), וכן לפרשתנו (ד, מא ואילך) „אז יבדיל משה שלש ערים גו' לנוס שמה רוצח גו'", דגם גלות הכללי שייכת לשופך דם האדם כו' (ראה לקו"ת במדבר יג, ג. ועוד). וערי מקלט הם גם כפרה (מכות ב, ב. ובכ"מ) — דוגמת הגלות.

5) כ"ה סדרם בגמ' ובע"י ואיכ"ר וילקוט (דהערה 12. ובילקוט אי' „רבי אלעזר" סתם). אבל בספרי (דלקמן שם) מקדים ר"י לראב"ע. וראה דק"ס.

6) כ"ה ברוב דפוסי הש"ס (הובאו בדק"ס), ועד"ז באיכ"ר וספרי (דהערה 12). ובע"י „של ארם". ובכמה דפוסים „של בבל". וכנראה סיבת השינויים — מפני בקורת המלכות.

7) ראה בע"י: ער"כ הללו. ובדק"ס: שגוים הללו.

8) במדבר א, נא. ג, י"ד. יח, ז.

9) ישעי' ח, ב.

כתיב[10] לכן בגללכם ציון שדה תחרש [וגו'], בזכרי' כתיב[11] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים, עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתייראַ שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו[12].

והנה, אע"פ אז די גמרא הנ"ל איז פון חלק האגדה שבתורה און ס'איז אַ כלל אז אין למדין הלכה מאגדה[13] — איז דאס בשעת דער לימוד פון אגדה איז בסתירה צו הלכה; אַבער אויב עס איז ניט קיין סתירה, לערנט מען יאָ אפ עניני הלכה פון אגדה און מען פאַרלאַזט זיך אויף דעם[14].

ועוד: אפילו את"ל אז מען לערנט ניט אפ פון אגדה אַ הלכה למעשה בפועל[15] — אַבער אַ סברא בהלכה קען מען אפלערנען.

נוסף על הנ"ל, איז בנדו"ד ניט נאָר דברי אגדה, נאָר אַ מעשה רב[16], אַ מעשה בפועל, ווי גדולי התנאים (בהלכה) האָבן זיך געפירט; און די בריייתא רעכנט אויס זייערע נעמען כולל ר"ע וואס "כולהו (גאָנץ תורה שבע"פ) אליבא דר"ע"[17] — איז מובן בפשטות אז אין דעם זיינען פאַראַן כמה סברות וואס זיינען נוגע להלכה.

ובפרט אז אין דעם צווייטן פאל וועלט דערציילט ניט נאָר וועגן בוכים ומשחק נאָר אויך וועגן מעשה של הלכה בפועל "כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם" — "דדינו ליעבד הכי"[18].

ע"פ כהנ"ל דאַרף מען פאַרשטיין, ובלשון הש"ס בכ"מ, "במאי קמפלגי"; וואס זיינען די הלכה'דיקע סברות, וואס זיי זיינען דער טעם וסיבה וואס די חכמים הנ"ל זיינען מחולק מיט ר' עקיבא — און מן הקצה אל הקצה: פון "בוכין" צו "משחק"? און כאטש אז די גמרא פירט אויס "אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו", איז דאָך מובן אז זייער הו"א וואס "התחילו בוכין" האט אן ארט אין סברת ההלכה; און בפרט אז אין ערשטן סיפור ווערט ניט דערמאָנט אז זיי האָבן געזאָגט "עקיבא ניחמתנו", און ווי ס'איז אויך משמע דערפון וואס תשובת ר"ע ביי דעם ערשטן מאורע האט זיי ניט אפגעהאלטן פון לבכות בא דעם צווייטן מאורע — "שוב פ"א וכו'".

ג. אויך דאַרף מען פאַרשטיין כמה דיוקים אין תוכן והמשך הסיפורים הנ"ל[19] ומהם:

א) וואס איז געווען די שאלה פון ר"ע "מפני מה אתם בוכים", עס איז דאָך אַ דבר הפשוט אז בשעת מען הערט קול המונה של רומי כו' וואס האט חרוב געמאכט דעם ביהמ"ק, ובפרט (במאורע הב') אז מען זעט דעם בית המקדש

10) מיכה ג, יב.

11) זכרי' ח, ד.

12) ב' סיפורים הנ"ל הובאו גם בספרי עקב יא, טו. ילקוט שם. איכ"ר פ"ה, יח. בכמה שינויים.

13) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד.

14) ס' הישר לר"ת סי' תרי"ט. וראה שד"ח כללים מערכת א' אות צה, אנציקלופדי' תלמודית ערך אגדה.

15) שו"ת נוב"י מהדו"ת חיו"ד סי' קסא. וראה שד"ח ואנציקלופדי' שם.

16) שבת כא, א. וש"נ. וראה ב"ב קל, ב. וברשב"ם שם.

17) סנהדרין פו, ר"ע"א. וש"נ.

18) פי' רבינו גרשום. ונוגע לשקו"ט בהלכה — ראה טושו"ע או"ח סתקס"א ס"א וב'. צפנת פענח למכות. לקמן הערה 35.

19) כמה דיוקים דלקמן הם במפרשי הש"ס והע"י.

בגודל חורבנו — „שועל שיצא מבית קדה"ק" — דארף דאָס אַרויסרופן אבלות ובכיות.

ב) נאָכמער איז ניט פאַרשטאַנדיק: דאָס וואָס ס'ווערט דערציילט אין צווייטן סיפור, כ„שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם", איז בפשטות (ווי ס'איז משמע פון סתימת והמשך הל') אַז אויך ר"ע האָט דאָס געטאָן — ד.ה. אַז אויך ר"ע האָט דערבי געטרויערט אויפן חורבן ביהמ"ק — איז וואָס פרעגט ער דערנאָך „מפני מה אתם בוכים"?

ג) דער פסוק „והזר הקרב יומת" רעדט ניט וועגן דער כניסה פון אַ זר אין קדה"ק נאָר וועגן אַ זר וואָס טוט אַן עבודה אין ביהמ"ק[19], און וויבאַלד אַז די תנאים האָבן געוואָלט מדגיש זיין דעם איסור (אפילו) פון כניסה אין קדה"ק האָבן זיי דאָך געדאַרפט ברייגען דעם פסוק[20] „ואל יבוא בכל עת אל הקודש", וואו עס שטייט מפורש אַז אפילו אַ כה"ג טאָר ניט אַריין אין קדה"ק בכל השנה[21].

ד) וואָס איז דער קס"ד פון ר"ע „עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתייירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי'" — ווי איז שייך אַ ספק אַז אַ נבואה וועט ח"ו ניט מקויים ווערן; ובפרט ע"פ מרז"ל[22] „כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי לא חזר בו"?

ה) פאַרוואָס ברייגט ר"ע דוקא די נבואה „ציון שדה תחרש" און ניט קיין אַנדער (פריערדיקע) נבואה פון חורבן (און גאולה)?

ו) צוליב וואָס איז די גמרא מפרט די נעמען פון די אַלע תנאים[23], בעיקר איז דאָך נוגע צו זאָגן אַז ר"ע האָט געהאַט אַן אַנדער דיעה והנהגה פון זיי — האָט דאָך געקענט שטיין ע"ד ווי מ'געפינט בכ"מ: כבר היו ר"ע וזקנים וכו'[24], וכיו"ב[25].

ז) פאַרוואָס האָבן די חכמים נאָר ביי דעם צווייטן מאורע געזאָגט (אויף דער תשובה פון ר"ע) „עקיבא ניחמתנו", און ניט ביי דעם ערשטן?

ח) „בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו" — וואָס איז דער כפל (כל) הלשון[26], און די באַוואַרעניש אַז „בלשון הזה אמרו לו"?

דער מהרש"א[27] זאָגט אויף דעם (קושי' ז' וח'): „כפלו הדברים ע"ש שני

---

19) רמב"ם רפ"ט מהל' ביאת מקדש. וראה רש"י עה"ת במדבר א, נא. ג, י.

20) ר"פ אחרי.

21) כמו שהקשה בערוך לנר כאן. ועוד.

22) ברכות ז, סע"א.

23) והובא גם בספרי ילקוט ובאי"ר שם.

24) להעיר מקדושין מ, ב: „וכבר הי' ר"ט וזקנים מסובין כו'".

25) ראה ב"ר פ"כ, ד: „כיון שעלו הזקנים לרומי כו' ומשמע שזה הי' באותה ההליכה ואותם הזקנים, ואינו מפרש שמות כולם. משא"כ במע"ש פ"ה מ"ט, כי שם נוגע שמות כ"א שאליהם שייך מעשר זה. וכן בסוכה (מא, ב) אגב אורחא קמ"ל דינים: ישראל ת"ח וכהן ת"ח מי קדם, ועוד (וראה הגש"פ (קה"ת) ע' טז). נתבאר בארוכה בהתועדות, וכן בנוגע לב"ר הנ"ל. ואכ"מ.

ולהעיר מסנהדרין קא, א: כשחלה ר"א נכנסו תלמידיו לבקרו כו' התחילו הן בוכין ור"ע משחק כו'. ולא נזכר שמות תלמידיו רק דר"ע. וראה לקמן שם: נכנסו ארבעה זקנים לבקרו ר"ט ור"י וראב"ע ורע"ק.

26) בספרי „ובלשון הזה אמרו לו עקיבא עקיבא נחמתנו". אבל בילקוט שם (שהוא קרוב ללשון הספרי): עקיבא נחמתנו נחמתנו. ובאי"ר שם: עקיבא נחמתנו תתנחם ברגלי מבשר. וראה ר"ה (כה, א) בענין אחר „בלשון הזה אמר לו (ר"י) עקיבא נחמתני נחמתני".

27) וכ"ה בעקידה ריש פרשתנו (שער פ"ח).

המעשים שזכר". אבער אויך דער תירוץ פאדערט הסברה: די „שני המעשים" זיינען דאך געווען בהפסק זמן ומקום[28] — די ערשטע מעשה איז געווען כשהיו „מהלכין בדרך", צוקומענדיק צו רומי, און די צווייטע — „שוב" כש„היו עולין לירושלים" — טאָ ווי ווערן זיי צוזאמענגענומען בחדא מחתא אין דעם זעלבן ענטפער?

ד. בפשטות קען מען מסביר זיין, אז אין ביידע מאורעות זעט מען די נקודה משותפת אין דער שיטה פון ר"ג וראב"ע ור"י מצד אחד און ר"ע מצד השני: ר"ג וראב"ע ור"י האבן אין יעדער מאורע געזען דעם ענין הלא טוב שבזה — און ר"ע האט אויך אין זיי געזען דעם (תכלית ו)תוכן הטוב — און ר"ע גייט בזה לשיטתו ווי ער זאגט במק"א[29] „לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד", און ווי די גמרא דערציילט דארט אז אזוי איז געווען זיין הנהגה בפועל[30].

און לויט דעם קען מען מבאר זיין וואס די גמרא ברייגט ביידע מאורעות בהמשך אחד, כאטש זיי זיינען פארגעקומען אין פארשידענע מקומות וזמנים כנ"ל: דאס איז ניט נאר דערפאר ווייל ביידע סיפורים האבן פאסירט מיט די זעלביגע תנאים, נאר ווייל אין ביידע מאורעות געפינט מען די זעלבע נקודה אין שיטת ר"ע — צו זעהן בהווה אין יעדער זאך די תועלת וטוב וואס קומט דערפון ארויס שפעטער.

ה. אבער ע"פ הנ"ל דארף מען פארשטיין:

א) די צריכותא פון די אלע דריי — וואס איז דער חידוש אין שיטת ר"ע אין די ביידע סיפורים און אין „לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד".

ב) „לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד" איז א כלל אין וועלכן מען געפינט ניט קיין מחלוקת און אזוי איז עס אפגע'פסק'נט אין שו"ע[31] — ובמילא איז ניט מסתבר אז די תנאים ר"ג וראב"ע ור"י זאלן אויף דעם קריגן[32]; וביותר — אז אפילו ביי דעם צווייטן מאורע וואס זיי האבן געזאגט „עקיבא ניחמתנו", איז ניט מוכרח אז זיי האבן חרטה געהאט פון זייער דיעה.

ג) לפי הנ"ל האט ר"ע אין זיין ענטפער געדארפט זאגן נקודת שיטתו, „כל דעביד רחמנא לטב עביד" (און דערנאך (אויב ס'איז מוכרח) די ראי' פרטית).

ו. וועט מען עס פארשטיין בהקדים הביאור פון דער גמרא בפשטות.

דער טעם אויף דער תמי' פון רבי עקיבא „מפני מה אתם בוכים" איז — ווייבאלד אז זיי האבן אנגעהייבן וויינען ערשט דאן ווען „שמעו קול המונה של רומי וכו'" און ניט פריער, איז דערפון

28) וכהלשון „שוב פעם אחת" (ועד"ז בספרי וילקוט). ובאי"ר „פעם אחרת".

29) ברכות ס, סע"ב.

30) ועפ"ז י"ל לכאורה שזהו גם לשיטתו בסנהדרין שם דר"ע משחק.

31) טושו"ע או"ח סו"ס ר"ל.

32) וגם נשנית שם „משום רבי מאיר". אבל להעיר שהרמב"ם לא הביאו בהלכות ברכות. ובפי' המשניות ברכות שם (נד, א) מפרש זה („וכמו שהיו אומרים החכמים ברוב דבריהם כל מה דעביד מן שמיא לטב כו'") בחייב אדם לברך על הרעה (וי"ל דמקורו מזה שבגמרא הובא זה כהמשך להנ"ל). [אבל בטושו"ע הוא ענין בפ"ע „דין קצת ברכות פרטיות" (הכותרת בשו"ע)]. ועפ"ז אולי נרמז בלשונו בהלכות ברכות פי"ו ה"ג „שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה". משא"כ בטושו"ע סי' רכב ס"ג. ודוחק. וראה לשון הרמב"ם ספי"ו שם. ואכ"מ.

מוכח אז זייער בכי׳ איז ניט צוליב דעם עצם ידיעה אז רומי איז בתוקף, וויבאלד זיי האבן דערפון געוואוסט נאר איידער זיי זיינען ארויס „בדרך" [נאכמער: עצם ההליכה זייערע צו רומי[33], צו מבטל זיין די גזירות אויף אידן[34], איז מחמת תוקף הגלות].

און עד״ז אין צווייטן סיפור: זייער בכי׳ איז ניט געווען אויפן עצם החורבן — ובפרט אז אויפ׳ן חורבן איז מפורש אז (נאר) „קרעו בגדיהם" נאך פריער[35] — נאר סיבת הבכי׳ איז געווען „כיון .. ראו שועל כו׳ התחילו הן בוכין".

דעריבער האט ר״ע געפרעגט „מפני מה אתם בוכים" — וואס איז ביי זיי איצט נתחדש געווארן, וואס צוליב דעם „התחילו הן בוכין"[36].

ז. זייער ענטפער צו ר״ע „הללו כושיים כו׳ יושבין בטח והשקט ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש" פירושו: די עצם זאך וואס מלכות רומי איז אין א מצב פון „בטח והשקט" אין גשמיות־דיקע וועלט־זאכן האט ביי זיי ניט תופס מקום געווען ביז לבכי׳: אדרבה:

33) בגמרא לפנינו „מהלכין בדרך", אבל בספרי ובאיכ״ר „נכנסים לרומי", וכ״ה בפשטות הכוונה בגמרא.

34) דאל״כ איך יצאו מא״י לחו״ל, ובפרט שראב״ע הי׳ כהן וחו״ל גזרו עלי׳ טומאה (שבת יד, ב ואילך. וש״נ. וראה תוד״ה ארץ — נזיר נד, ב. ועוד).

35) דמשמע דכ„שהגיעו להר הצופים" קרעו על המקדש. ראה בהמצויין בצפע״נ כאן. וראה שם מפרש״י ברכות מט, ב. פסחים מט, א (צופים מקום שיכול לראות בהמ״ק). ברכות סא, ב. תוס׳ ברכות מט, ב. וראה שו״ע אדה״ז מהדו״ק סי׳ ג סי״א. שיח יצחק כאן.

ולהעיר שבספרי וילקוט ואיכ״ר הל׳ „הגיעו לצופים" (וראה דק״ס כאן), כל׳ רש״י ותוס׳ בהנ״ל. ואכ״מ.

36) וראה הדא״ג כאן.

דאס וואס מלכות רומי איז בתוקף ובטח איז גאר לטובת ישראל, ווייל „והלבנון באדיר יפול"[37]; וואס היות אז „הכל לפי המבייש והמתבייש"[38] איז די בושה א פיל קלענערע ווען די נפילה פון „לבנון" (ביהמ״ק) איז דוקא דורך א מלכות אדירה.

(ובזה יומתק, וואס אין זייער ענטפער האבן זיי ניט אנגעהייבן און מדגיש געווען, אז מלכות רומי האט חרוב געמאכט דעם ביהמ״ק און דאך איז זי בתוקף („בטח והשקט") — ווייל, אדרבה, דאס איז לטובת ישראל, מאכענדיק לייכטער דעם רגש הבושה וכו׳, כנ״ל).

זייער טענה איז געווען: דאס וואס רומי[39] געפינט זיך אין א מצב פון „בטח והשקט" אין דער צייט וואס „אנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש" איז א חילול ש״ש (נוסף אויף חילול שם ישראל)[40]. נאכמער: וויבאלד רומי״ס גאנצער תוקף כו׳ איז נאר בכדי ס׳זאל מקויים ווערן „והלבנון באדיר יפול" — היינט פארוואס איז רומי נאך אלץ אן „אדיר" און „בטח והשקט" אויך איצט ווען דער ביהמ״ק איז שוין (פון פריער) א שרוף?

עד״ז איז אויך אין דעם צווייטן מאורע: זעענדיק א „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים" האבן זיי דערין געזען א חילול ש״ש ושם ישראל — אז א „מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת", אז קיין איד טאר דארט ניט אפילו דערנענטערן זיך, ביז אפילו א כה״ג (דער

37) ישע׳ י״ד, לד.

38) ב״ק רפ״ח.

39) משתחווים לעצבים ומקטרים לעבודת כוכבים, ע״ז — שנאסר גם לבן נח.

40) ראה עץ יוסף לע״ל.

קדה"ק[41] פון אידן) טאָר דאָרט ניט אריין (אויסער איין מאָל א יאָר, יום־כיפור ובזאת (דוקא) יבוא גו'), אויך ער רעכנט זיך ווי א זר כל ימי השנה כו'[42] — און „עכשיו שועלים הלכו בו"?!

ד.ה. די נקודה פון זייער טענה איז געווען: ס'איז טאקע נגזר געווארן אז דער ביהמ"ק זאל חרוב ווערן און אידן זאלן פאַרטריבן ווערן אין גלות — אבער פאַרוואס זאל דערביי זיין אזא חילול השם וחילול שם ישראל? א) מלכות רומי מוז דאך ניט בלייבן „בטח והשקט" אויך נאכדעם ווי דער ביהמ"ק איז שוין חרוב; ב) די נבואת החורבן „ציון שדה תחרש" האט דאך געקענט מקויים ווערן בייַ די אנדערע חלקים פון ביהמ"ק און ניט דוקא אין דעם ארט פון קדה"ק, אן ארט, וואו אפילו בנוגע דעם הייליקסטן אידן איז אנגעזאגט געווארן „והזר הקרב יומת"[43].

ח. און אויף דעם האט ר"ע געענטפערט: „ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה": אמת, אז דורך דעם וואס רומי איז בטח השקט בעת אז בית אלקינו שרוף באש איז א חילול ש"ש ושם ישראל: אבער דורכדעם ווען נאכדעם אויך דער שכר וטובה זיין ביתר שאת, ווארום „ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכנ"כ", ד.ה. ר"ע האט אויך אין דער הצלחה פון רומי און אפילו אויך אין חילול ש"ש וש"י געזען דעם טוב המסובב ע"ז.

און עד"ז אין צווייטן סיפור: וויבאלד אז די נבואה פון חורבן איז מקויים געווארן אין דער פולסטער מאס, ביז אז שועל יוצא מבית קדה"ק, איז דאס גופא א הוכחה, אז די נבואת הגאולה פון זכרי' ווערט מקויים ווערן באופן הכי נעלה. ס'איז ביי אים ניט געווען קיין ספק ח"ו אז די נבואה ווערט מקויים ווערן: דער ספק איז נאר געווען אינעם אופן הקיום — צי בתכלית העילוי אדער ניט[44] ע"ד ווי מ'געפינט בא כו"כ יעודי התורה.

וע"ד בא „שדה תחרש" קען זיין די צמיחה ע"ז „ואספת דגנך"[45] נאכמער „מאה שערים"[46], נאכמער „חטים ככליות"[47] נאכמער ווי עס ווערט זיין נאר לעת"ל ונגש חורש בקוצר[48].

האט ער דורך דעם אופן קיום פון נבואת החורבן (פון אורי') געזען אז אויך דער קיום הנבואה פון דער גאולה ווערט זיין באופן הכי נעלה.

עפ"ז איז מובן פאַרוואס ער בריינגט דא דווקא די נבואה „ציון שדה תחרש"[49]: דער ענין פון חרישת שדה

41) ראה דה"י א כג, יג. וראה אמור (כא, י־טו) „והכהן הגדול מאחיו גו' כי אני ה' מקדשו". ובתו"כ שם.

42) עפ"ז מתורצת הקושיא הג' דלעיל ס"ג שמגדיל גודל חילול שם ישראל, אבל עדיין צ"ע הלשון „מקום שכתוב בו". וי"ס במכש"כ מהדעות (ראה הגהות פערלא למנ"ח מצוה רלב) בדרז"ל בלפני עוור לא תתן מכשול — עצה שאינה הוגנת לו (תו"כ קדושים יט, יד. הובא בפרש"י שם. וראה ליקוטים בסוף פס"ד להצ"צ) — דאין זה שולל מקרא כפשוטו — נתינת מכשול כו'. ועד"ז י"ל ב„הזר הקרב יומת" (אף דעפ"ז צ"ע בל' הרמב"ם וכו'). ובקה"ק הכל זרים.

43) ראה ע"ץ יוסף לע"ע.

44) ראה ענף יוסף לע"י ד"ה הייתי מתירא.

45) עקב יא, יד.

46) תולדות כו, יד.

47) תו"כ בחוקותי כו, ד. תענית כג, א. ועוד.

48) עמוס ט, יג. ראה י"ל עה"פ עמוס בסופו. תענית ה, א. רש"י ב"ב טו, ס"ע ב.

49) להעיר שבגמרא (וכן בדק"ס) הובא רק „לכן בגללכם ציון שדה תחרש", אבל בע"י ספרי וילקוט הובא גם המשך הכתוב וירושלים עיין תהי' והר הבית לבמות יער. ובאיכ"ר הובא הכ' בירמ' (כו, יח) כה אמר ה' גו' וירושלים עיים תהי'.

איז ניט אויף קאליע מאכן די שדה, נאר אדרבה, חרישה איז א הכרח כדי די שדה זאל קומען לשלימותה — ונתנה הארץ יבולה, דורכדעם איז נאכדעם די צמיחה כדבעי[50]; און וואס מער מען צעאקערט די שדה, אלץ בעסער איז די זריעה און נאכדעם די צמיחה. און עד"ז בענינו: דער חורבן ביהמ"ק איז בדוגמא צו חרישה, וואס דוקא דורך (און פון) איר קומט דער יתרון אין צמיחת הגאולה, און דעריבער, ווען ר"ע האט געזען אז דער חורבן (די חרישה) האט דערגרייכט עד תכליתו: ביז צום מקום קדה"ק[51], איז עס ביי אים געווען א הוכחה אז אויך די גאולה (צמיחה) וועט זיין בתכלית העילוי[52].

ט. עפ"ז קען מען מבאר זיין די חילוקי דיעות אין דער מחלוקת פון ר"ע מיט די אנדערע תנאים. אז זיי זיינען תלוי אין א שאלה כללית וואס מען געפינט בכמה מצות:

צי מען דארף זיך רעכענען (און לויט דעם מכריע זיין) בהווה מיט א מצוה וחיוב וואס וועט קומען בעתיד, ע"ד הדוגמא[53]: א חולה וואס רופאים זאגן אז אויב ער וועט פאסטן צום־גדלי' וועט ער דערפאר ניט קענען פאסטן יוהכ"פ — צי ער מעג (און דארף) פאסטן צום גדלי' וואס איז א חיוב מדברי קבלה[54], כאטש אז דורכדעם וועט ער ניט קענען מקיים זיין בעתיד דעם חיוב מדאורייתא — פאסטן יוהכ"פ; אדער ער טאר ניט פאסטן צום גדלי' כדי ער זאל קענען פאסטן יוהכ"פ[55].

וי"ל אז דאס איז אויך די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ר"ע און די אנדערע תנאים בנוגע דעם חילול ש"ש ושם ישראל בהווה, פון וועלכע סיעות לאחר זמן ארויסקומען אן עילוי גדול פאר אידן און א גרעסערער קידוש ש"ש: ר"ג וראב"ע ור"י האלטן, אז וויבאלד בהווה איז דאס א חילול השם גדול איז ניט מכריע דאס וואס לאחר זמן וועט דערפון ארויסקומען, נאר מען רעכנט זיך מיטן איצטיקן מצב — וויבאלד אז בהווה איז דאס היפך קידוש ש"ש און קידוש שם ישראל איז דאס אויף אזוי פיל רע אז עס ברייגט צו בכי'.

ר"ע האלט, אז אויך בהווה איז מכריע די תוצאה שבעתיד — און דעריבער האלט דא ר"ע אז וויבאלד אז פון דעם חילול השם וחילול שם ישראל בהווה וועט דערנאך ארויסקומען אן עילוי ויתרון אין קידוש השם וקידוש שם

---

50) ראה חדא"ג מהרש"א שבת קלט, א.

51) ראה זח"ג (רצו, ב) דקד"ק נק' „ציון".

52) ראה גם לקו"ש ח"ו ע' 167 הערה 34 באופן אחר קצת.

53) ולא ממש כי בזה י"ל שתלוי באין מעבירין על המצות וכיו"ב (ראה הנסמן בהערה 55).

54) כ"כ בשד"ח שבהערה הבאה. וי"ל בזה שהרי אפילו בנוגע לת"ב בזה"ז יש שכתבו שאינו אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה (פני' פסחים נד, ב. טו"א מגילה ה, ב).

55) ראה בארוכה שד"ח אסיפת דינים מע' יוהכ"פ ס"א סק"י. ושם גם הדוגמא דמפליג ג"י לפני השבת (ראה ב' הדיעות בשו"ע אדה"ז סי' רמח סי"ג). פרש"י סוכה כה, ב ד"ה שחל שביעי שמטמאין למת אף שעי"ז לא יוכלו לעשות הפסח. ועוד. וראה שו"ע אדה"ז או"ח סרע"א ס"ד ובקו"א שם. שו"ת הצ"צ מילואים סי"א. יו"ד סצ"ב. וראה לקו"ש חט"ז ס"ע 453 ואילך. חט"ז ע' 398 ואילך.

ולכן הובאו דוגמאות הנ"ל דוקא, כי בדברים שחיובם נתחדש בזמן שלאח"ז י"ל (דלא כנ"ל הערה 53) דאין בזה משום אין מעבירין, ראה שד"ח שם.

ולהעיר דשאלה הנ"ל י"ל גם באופן אחר קצת: אם מצות הנוהגות בזמנים מיוחדים החיוב שלהם הוא רק בשעת זמן המצוה או שכל הזמן עליו החיוב שיעשה המצוה בזמנה (ראה לקח טוב — להרי' ענגל — כלל ו' אות ג'. ועוד. לקו"ש חל"ה ע' 65 ואילך ובהערות שם).

ישראל, בהגאולה העתידה, האָט דאָס ביי אים מכריע געווען במצבו בהווה, עד כדי כך אז „משחק".

יו"ד. וי"ל אז די מחלוקת זייערע איז תלוי' אויך אין אן אנדער שאלה כללית, וואס איז מער נוגע[56] לתוכן דידן:

אויב מען קען מקיים זיין א מצוה בכל פרטי', אבער דורכדעם וועט פעלן אין כללות ההידור פון דער מצוה, ולאידך, אויב מען וועט מקיים זיין די מצוה בהידור וועט פעלן א פרט (שאינו לעיכובא) בהמצוה — איז די שאלה וואס איז מכריע: דער קיום המצות בכל פרטי' אדער דער הידור אין כללות המצוה.

[א דוגמא לזה (ולא ממש) איז די שאלת האחרונים[57] ביי ברית מילה: אויב מ'וועט מקיים זיין די מצוה בבקר — לויט דעם כלל פון „זריזין מקדימין למצות" — וועט פעלן אין „ברב עם הדרת מלך"; לאידך, אויב מען וועט אפֿ־לייגן דעם ברית אויף א שפעטער־דיקער שעה אין טאָג, וועט עס ניט זיין אינעם אופן פון זריזין מקדימין, אבער דערפאר וועט מען מקיים זיין דעם „ברב עם הדרת מלך"[58] — וואס איז מכריע.

ועד"ז ביי כמה ענינים — אויב דורך אפֿלייגן די מצוה אויף שפעטער וועט מען מקיים זיין די מצוה בהידור ומן המובחר[59].

און אויך אין דעם איז באשטאַנען זייער מחלוקת[60], אז אידן וועלן באקומען שכר פאר זיין עושי רצונו וכו', און בשעת הגאולה וועט זיין קידוש ש"ש וש"י איז פשוט,

די שאלה איז: מלכות רומי שעובדים ע"ז „יושבין בטח והשקט ואנו בית כו' שרוף", און „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים כו' מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת", איז דאָך (שוין איצט) אן ענין פון חילול ש"ש, א חסרון אין עצם ענין פון קידוש ש"ש; און לעומת זה איז דאָס וואס ביי אידן וועט זיין א שכר נעלה ביותר און נבואת זכרי' וועט מקויים ווערט באופן נפלא ביותר, איז אן ענין פון הידור און תוספת (אין אורך ימים, בריאות כו' — בכללותם) אין קידוש ש"ש (וואס וועט קומען שפעטער לאחר זמן)[61] —

---

56) ועוד: בנדו"ד י"ל דהוי גדר מצוה אחת, קידוש השם וחילול השם. משא"כ בהנ"ל שעיקר השאלה הוא בשתי מצות — ראה במקומות שציינו בהערה הקודמת.

57) בארוכה בשד"ח כללים מע' ז כלל א־ג. מע' ס כלל לט. וראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו.

58) דזריזין מקדימין הוא פרט בעושה, בהמצוה (וישכם אברהם) ועד"ז בעשייתה בזריזות (שממהרים לרוץ ולקרב ולזרוק — רש"י ד"ה אגב, פסחים סה, א). משא"כ „ברב עם" אין כל שינוי בפרטי קריאת המגילה, בהמוהל והמילה. ועוד.

59) ראה שם אם להמתין בברכת הלבנה עד מוצש"ק: להמתין בקיום ד' מינים עד שישיג ד' מינים מהודרים; להמתין עד שיוכל לעשות המצוה בהידור יותר. ועוד.

60) בשד"ח מכריע דזריזין מקדימין כו' דוחה הא דברוב עם כו' מש"ס דר"ה (לב, ב) — אבל ראה מ"ש מע' ס' שם, דהיינו משום דברב עם כו' אינו הידור בגוף מצוה, משא"כ בנדו"ד שההידור הוא בגוף הענין דהגאולה. וגם בנוגע לברב עם כו' י"ל שתלוי באיזו מצוה מדובר ובכמה מצות י"ל (עד"מ במילה) דהוי הידור בגוף המצוה. וראה לקו"ש ח"ז ס"ע 306 ואילך. ואכ"מ.

61) עפ"ז יומתק שהביא הנבואה „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים", ראה תוס' שם דהמדובר אחר תחה"מ, והיינו שאין המדובר בהיעוד של הגאולה או של תחה"מ, דפשיטא הוא שהרי הוא יסוד באמונה, אלא שגם „ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" — דאינו מוכרח והוא היפך טבע הרגיל. משא"כ ילדים וילדות. ועפ"ז מובן מה שבגמרא (וכ"ה בע"י, ספרי וילי"ש) הובא רק כתוב זה. אבל להעיר שבאיכ"ר אי' „וכתיב בתרי' ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות כו'.

לויט ר״ג וראב״ע ור״י, וויבאַלד אַז איצט איז דאָ אַ חסרון אין עצם פון קידוש השם (כאַטש אַז בלא״ה איז לאחר החורבן ניטאָ קיין קידוש שם ישראל וקידוש ש״ש, קען דאָס זיין ניט אין אַן אופן פון חילול), איז ניט נוגע וואָס שפּעטער וועט אַרויסקומען אַ הידור והוספה אין קידוש השם — ובמילא „התחילו בוכין״.

אָבער שיטת ר״ע איז, אַז דער הידור אין כללות המצוה איז מכריע לגבי אַ פּרט אין דער מצוה — און דערפאַר איז דער שפּעטערדיקער הידור נוסף אין כללות ענין קידוש השם גובר אויפן איצטיקן חסרון אין דעם עצם פון קידוש השם — און דערפאַר „משחק״.

יא. דאָס איז בכללות, בפּרטיות איז דאָ אַ צריכותא און אַ חידוש אין דעם צווייטן סיפּור לגבי דעם ערשטן אין די אַלע דריי פּרטים הנ״ל: כל דעביד רחמנא לטב עביד; צי מען רעכנט זיך בהווה מיט דעם וואָס וועט אַרויסקומען לעתיד; צי אַ פּרט אין דער מצוה איז מכריע לגבי הידור אין כללות המצוה.

דאָס וואָס ר״ע זאָגט „כל דעביד רחמנא לטב עביד״ איז דער פּירוש, אַז בהווה איז דאָס אַ רעה, נאָר דער מכוון פון דעם איז לטב; און ווי מען זעט דאָס פון דער דוגמא וואָס די גמרא[62] ברייגנט ביי ר״ע עצמו: דאָס וואָס ער האָט גענעכטיקט אין פעלד נישט אין שטאָט, און ער האָט פאַרלאָרן זיין חמור און תרנגול און דאָס ליכט איז פאַר־לאָשן געוואָרן — איז פון דעם אַרויסגעקומען דערנאָך אַ טובה פון הצלת הנפש; ד.ה. די מעשה גופא איז אַ זאַך פון צער והיזק, דאָס איז אָבער

62) ברכות ס, סע״ב.

געווען צוליב אַ טובה[63].

— עפּ״ז איז מובן ווי דאָס שטימט מיט דעם דין וואָס די גמרא[64] זאָגט, אַז בשעת עס האָט געטראָפן אַ ניט גוטע פּאַסירונג, כאָטש אַז שפּעטער וועט דערפון אַרויסקומען אַ טובה „כגון שבא לו שטף על שדהו אע״פּ שכשיעבור השטף היא טובה לו שהשקה שדהו״[65], דאַרף מען מאַכן ברוך דיין האמת, וואָרום „השתא מיהא רעה היא״[66] —

און אין דעם „לומר כל דעביד כו״ זיינען אויך ר״ג וראב״ע ור״י מודה צו ר״ע, כנ״ל.

דער אויפטו בנדו״ד איז אַז אין דער רעה גופא, „שועל שיצא מבית קד״ק״, האָט ר״ע ניט בלויז געזען די שפּעטער־דיקע תוצאה טובה, נאָר ער האָט דאָס גופא געזען אַלס אַ חלק[67] און התחלה[68] פון טובה[69].

63) ראה לקו״ש ח״ב ע׳ 394.

64) שם ס, א. רמב״ם הל׳ ברכות פ״י ה״ד. טושו״ע או״ח סרכ״ב ס״ד.

65) לשון השו״ע שם.

66) כפרש״י ברכות שם „שמחבלת תבואה של שנה זו״. ולהעיר מרמב״ם שם „שאין מברכין על העתיד להיות אלא על מה שאירע עתה״.

67) וי״ל החילוק מברכת דיין האמת שאין מברכין על העתיד להיות כמ״ש בפיה״מ שם „לפי שהעתידות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו״. ולכן אין מברכין כו׳. משא״כ בנדו״ד.

68) דבהנ״ל „כל דעביד רחמנא כו״ הרי המדובר בעובדא אחת (רעה), שהיא בשביל ענין אחר (טוב). משא״כ בנדו״ד „ציון שדה תחרש״ שהיא התחלת פעולה שלאחרי׳ (וכמו בשדה כפשוטו שהיא התחלת הזריעה והצמיחה). וראה לקמן סי״ג ד״ה און דער הכרח. ועד״ז הוא החילוק בנוגע להשאלה דהווה ועתיד דלקמן סי״ב — ראה הערה 73.

69) בלקו״ש ח״ב שם נתבאר שהטעם מה ששיטת רע״ק היא „כל דעביד רחמנא לטב עביד״ ולא כהנהגה דנחום איש גם זו — „גם זו לטובה״ (תענית כא, א. סנהדרין קח, ב) שזה עצמו טוב, כי רע״ק הי׳ תלמידו דנחום איש גם זו, ולכן בדורו (שחושך הגלות נתגבר) אא״פ לראות בגילוי בכל ענין הטוב

וע"פ מרז"ל אפ"ן פסוק[70] כילה ה' את חמתו — „על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על בנ"י" און דערפאר איז בא אסף"ן ניט „בכי לאסף" נאר „מזמור לאסף" — און וועו און דורך וואס איז געווארן כילה (לגמרי) חמתו, דורך שועלים הלכו מבית קה"ק (און ירושלים עיין גו'[71]).

אין דעם ערשטן סיפור אבער כאטש אז אויך דארטן „משחק" און אויך אין דעם איז דא אן אויפטו אויף „כל דעביד רחמנא לטב עביד"

[וואס א) מ'זאגט און מ'ווייס נאר אז דאס איז „לטב", מ'ווייס אבער ניט, עס איז ניט ניכר ונגלה וואס דער טב איז, ב) עס איז א רעה וואס „לטב עביד", אבער אויך וועו דער גאנצער ענין וואלט מלכתחלה ניט געווען וואלט אויך געווען טב, ווי די דוגמא ביי ר"ע, אויב ער וואלט ניט געהאט דעם חמור און דעם תרנגול כו' מלכתחלה וואלט ער דאך אויך ניצל געווארן, משא"כ בנדו"ד „מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו" אאכו"כ": א) זעט ער „כך", אין וואס עס באשטייט דער טוב שבזה, ב) עס קומט צו א תועלת ומעלה פון דעם, מער ווי בלא"ה],

דאס איז אבער ניט אין אן אופן אז דאס גופא איז א חלק און התחלה פון טובה[72].

יב. עד"ז אין די אנדערע צוויי שאלות:

לויט דער הסברה אז די תוצאה שבעתיד, איז מכריע דעם אופן פעולת המצוה שבהווה: אזוי אויך לויט דער סברא אז דער הידור בכללות המצוה איז מכריע לגבי דעם פרט המצוה עצמה, איז דאך דער טעם דערביי (בכלל) ווייל דאס איז מכריע און גובר; ד.ה. אין דער פעולה שבהווה און לגבי דעם פרט שבהמצוה איז דאס טאקע א חסרון, נאר די מעלה שבעתיד, און דער הידור בכלל איז גובר ומכריע דעם חסרון, וואס אזוי איז דאס (בכלל) אין דעם ערשטן סיפור.

בנדו"ד אבער אין דעם צווייטן סיפור, איז דאס לדעת ר"ע ניט בלויז בגדר מכריע, נאר אין דער פעולה שבהווה וכו', זעט ער נאר די מעלה שבעתיד, ד.ה. אז דער הידור פון קידוש שם שמים ושם ישראל וואס וועט ארויס־קומען לעתיד, זעט ר"ע כאילו ווי דאס האט זיך אנגעהייבן אין דער פעולה שבהווה — אין דעם וואס זעט אויס צו זיין א חסרון אין קידוש השם ושם ישראל[73].

שבזה, אבל זהו בנוגע להנהגה דכל אדם: וכל דעביד רחמנא, משא"כ בנדו"ד שהמדובר בדבר הנוגע לכללות עם ישראל: יסודי וכללי — גאולת ישראל והשכינה (ושיש ע"ז נבואה מפורשת כדלקמן בפנים) ר"ל דאפשר לראות בגלוי הטוב שבזה.

70) איכה ד, יא. איכ"ר שם.

71) ראה הערה 49.

72) וי"ל באיזה אופן הוא זה ד„ר"ע משחק" בסנהדרין (קא, א) דפשיטא שזהו באופן נעלה מ„כל דעביד רחמנא לטב עביד" דהרי „ר"ע משחק .. שמח". ובפשוטו הרי"ז כסיפור הא' דכאן „ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח כו'" (ראה פרש"י שם „ושכרו משתמר להבא לכך אני שמח"). אבל י"ל שזהו מעין „כילה חמתו" בעוה"ז. או י"ל (וראה לקמן שם „נענה ר"ע ואמר חביבין יסורין כו'") דהוא ע"ד אשר יאהב הוי' יוכיח (משלי ג, יב. וראה ברכות ה, א) וכהפי' שזהו חסדים מכוסים ונעלים מחסדים גלוים (ראה תניא פכ"ו. אגה"ק סי' יא). ולפי"ז הרי"ז כסיפור הב', אבל להעיר שבזה לא מצינו שיאמר עקיבא ניחמתני. ראה לקמן בפנים. וראה שם לקמן „אמר להם סמכוני ואשמעה כו'".

73) וע"ד שיש להמתין לעשות המצוה באופן יותר משובח דאין בזה משום אין מעבירין — משא"כ במצות שונות — שו"ת חכ"צ סי' קו בסופו. וראה לשון אדה"ז שו"ע סי' צד ס"ה „ואין בזה משום אין מחמיצין את המצות וזריזים מקדימין למצוה כיון שמתכוין כדי לקיים מצוה מן המובחר", והיינו שההמתנה גופא היא חלק מההכשרה וחביבות

יג. און דאָס איז דער טעם וואָס דוקא אין דער צווייטער מעשה האָבן זיי געזאָגט „עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו" און ניט אין דער ערשטער: דער חידוש אין פירוש הענין וואָס „שועל שיצא מבית קדשי הקדשים" לדעת ר"ע איז דעת שאר התנאים וואָס התחילו הן בוכין איז אין צוויי זאָכן, לא זו אף זו: לדעתם האָבן זיי אין דעם געזען אַן ענין פון היפך הטוב וואָס איז מעורר לבכי' — דעת ר"ע איז אַז ניט נאָר דאָרף מען קוקן אויף דעם ענין טוב — (קידוש ש"ש ושם ישראל בתכלית השלימות) וואָס וועט דערפון ארויס־קומען, נאָר נאָכמער, אַז דער עילוי ותועלת בהגאולה איז ניט ווי אַ זאָך וואָס ווערט דערגרייכט דורך אַ צווייטער (ניט גוטע) זאָך, נאָר דאָס איז איין ענין — „ציון שדה תחרש"; דער חורבן גופא האָט די מעלה פון חרישת השדה, וואָס איר המשך איז זריעה וצמיחה.

און דאָס איז די נחמה כפולה: א) די מעלה והידור שבעתיד, ב) אַז דער עילוי ונחמה איז דאָ אין דער פעולה שבהווה.

און דער הכרח אויף דעם איז, „דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכרי' בן יברכי' כו' תלה הכתוב כו'": דער פסוק אליין זאָגט, אַז דאָס זיינען ניט קיין צוויי באָזונדערע זאָכן, נאָר דאָס זיינען איינס — וכמו גדר העדות (ע"פ שני עדים — וועדט איין מציאות ד„עדות"[74]), נבואתו של זכרי' און נבואת אורי' זיינען איין עדות[75].

משא"כ ביי דעם ערשטן סיפור וואו ר"ע „משחק" צוליבן טעם „מה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ", איז דאָס נאָר לשיטת ר"ע, די אַנדערע תנאים אָבער זיינען געבליבן ביי זייער דיעה. ובפרט אַז אין דעם דאָרף מען אָפלערנען און זען די מעלה און טוב פון איין זאָך („עושי רצונו") פון אַ צווייטע זאָך („עוברי רצונו") — און אויף דעם האָט ער זיי קיין ראי' ניט געבראָכט פון פסוק ווי אין דעם צווייטן סיפור (פון וועלכע מ'זאָל וויסן במכש"כ בנוגע צום ערשטן סיפור).

יד. עפ"ז קען מען מבאר זיין דעם טעם וואָס די גמרא איז מפרט די נעמען פון אלע תנאים, וויל דורך דעם איז מובן דער טעם וסיבה פון זייער חילוק הדעות: ר"ג איז געווען נשיא — אַ ישראל (משבט יהודה); ראב"ע איז געווען אַ כהן — דור עשירי לעזרא[76], ר"י איז געווען אַ לוי (מן המשוררים)[77]; ר"ע איז געווען אַ בן גרים[78] —

בפשטות ווער קען זען (און אופטאָן) אין לעומת זה, אין צד ההיפך, דעם ביטול פון דעם רע שבו אפילו ווען ער איז בתקפו און די מעלה ותועלת אינעם ענין החורבן אין אַן אופן פון נחמה בכפלים — דוקא דער וואָס ביי אים

המצוה (משא"כ בשו"ע שם סכ"ה ס"ד, שמצוה מן המובחר שם היא לא במצוה זו עצמה, אלא להקדים מצוה תדירה. ולכן בזה אמרינן „אין משהין את המצוה" דתפלין). ואכ"מ.

74) להעיר מסוטה (ב, רע"ב. ושי"נ) כל מקום שנאמר עד הרי כאן שנים כו'.

75) וי"ל שזהו ע"ד מ"ש הרמב"ן לך (יב, ו. וראה לבוש לרקנטי לך שם. דרשות הר"ן דרוש ב') שהטעם שבכמה נבואות מצינו שהקב"ה ציוה לעשות פעולות גשמיות בכדי שהנבואה תתקיים בגשמיות. ועד"ז י"ל בנדו"ד, שכשראה „ציון שדה תחרש" הרי התחילה הנבואה להתקיים בגשמיות וא"כ „בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת".

76) ברכות כז, ב.

77) ערכין יא, ב. וראה ע"ד הנ"ל במפרשי המשניות מע"ש פ"ה מ"ט.

78) סדר הדורות בערכו. ושי"נ.

אַליין איז דאָס געווען באופן כזה (ע"ד ווי די גמרא[79] זאָגט, אַז דוקא עובדי' האָט מנבא געווען אויף מפלת אדום, ווייל „עובדי' גר אדומי הי' והיינו דאמרי אינשי מני' ובי' אבא ניזיל בי' נרגא"), משא"כ אַ בן ישראל — סיי אַ כהן סיי אַ לוי סיי אַ ישראל — קען דאָס ניט זעהן מעצמו, באַ עם איז דאָס אַ חידוש.

ועד"ז איז דער חילוק צווישן זייערע שיטות בהלכה: וואָס איז מכריע, דער הווה צי דער עתיד; אַ פרט אין מצוה אַדער הידור אין כללות המצוה: דוקא ר"ע, וואָס נוסף אויף דעם וואָס ער איז געווען אַ בן גרים, האָט אויך ער אַליין אַנגעהייבן לערנען תורה ערשט ווען ער איז געווען אַ בן ארבעים[80] — איז ווען ער וואָלט געקוקט און זיך גערעכנט מיט מצבו ועניניו בהווה, וואָלט ער ניט צוגעקומען צו מעלת ר"ע[81]; דוקא דער־פאַר וואָס ער האָט געזען די תוצאה ומעלה וואָס קען ארויסקומען (און דאָס איז ביי אים ארויסגעקומען) בעתיד, און האָט עס געזען קלאָר ובודאות ווי דער זעען פון „אבנים שחקו מים"*[81] — דאָס האָט געבראַכט אַז ער זאָל אַנהויבן לערנען תורה באופן המבואר ברז"ל[82].

טו. עפ"ז י"ל אַז דאָס איז אויך די הסברה אין דעם יתרון ומעלה פון דער נחמה בכפליים (נחמו נחמו עמי) אויף כללות הגלות והחורבן אינעם אופן פון „לקו בכפליים": דער „לקו בכפליים" באַשטייט אין דעם וואָס נוסף אויף דעם עצם החורבן והגלות (און היפך קידוש ש"ש ושם ישראל בזה), איז אויך דאָ דער חילול שם שמים ושם ישראל ביותר — מער ווי דורכן עצם החורבן והגלות (וכנ"ל, ע"ד המסופר בסיום מס' מכות הנ"ל הללו משתחווים כו' ישובים בטח והשקט ואנו כו' שועל שיצא מבית קדה"ק),

און בהתאם לזה איז אויך די נחמה בכפליים: נוסף אויף דער נחמה וואָס עס ווערט נתגלה די תועלת וטובה פון עצם החורבן וגלות — ווי דאָס אַלץ איז געווען כדי עס זאָלן נתגלה ווערן די גילויים פון דער גאולה העתידה, ווערט אויך נתגלה די מעלה ועילוי אין דער הוספה („לקו בכפליים") פון חורבן וגלות (און דאָס גופא אין אַן אופן פון נחמה בכפליים")[83], ד.ה. ניט נאָר ווען זיך אַנהערן אַז ס'איז כדאי גודל הירידה והגלות אַבי צו צוקומען צו דער הוספה והידור אין זמן הגאולה, נאָר מען הערט

---

79) סנהדרין לט, סע"ב.

80) אדר"נ פי"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. וראה שיטה מקובצת בשם ריטב"א כתובות סב, ב דמקודם לא הי' צנועי ומפלי.

81) ובא לזה ע"י הקי"ו — כבסוגיין: ומה כו' עאכו"כ — דאבנים שחקו מים — אדר"נ שם.

*81) אדר"נ שם.

82) עוד י"ל: שר"ע הי' בן גרים אשר מתייחס בעיקר לא „לאברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי — שאמר והי' העולם" (תשובת הרמב"ם לר' עובדי' גר צדק (רמב"ם — נ.י. תש"ז — בהוספות לח"א ס' יט. תשובות הרמב"ם ירושלים (כרך ב') סרצ"ג)), ולכן בכל ענין הי' מפרש גדרו מצד הקב"ה: בהווה ראה את העתיד — דלגבי הקב"ה הי' הוה ויהי' כאחד (שער היחוד והאמונה פי"ז (פב, א)); בכל דבר ראה בזה „דעביד רחמנא" וא"כ הרי זה טוב דאין רע יורד כו'. משא"כ בר"ג וראב"ע ור"י — בנ"י — מפרשים כמו שהוא בגדר דישראל, ראה הגש"פ (קה"ת, תשמ"ו ושלאח"ז) ע' תסה ואילך — הדרן (הא') דמס' פסחים במחלוקת דרע"ק ור"י.

83) להעיר דכפלים פירושו לא רק שתי פעמים אלא — בכ"מ — גם באופן דאי"ע, וע"ד הפי' במדרש (שמו"ר רפמ"ו) כפליים לתושי' (איוב יא, ו). ולהעיר דאותיות כפולות רומז' לגאולה (פדר"א פמ"ח. יל"ש לך רמז סד). וראה ד"ה ויאמר גו' לך תרכ"ז, שהשייכות דאותיות כפולות לגאולה היא לפי שאותיות כפולות הם מבחי' הסובב, שלמעלה מהגבלה.

אַן די טובה ומעלה אין דער הוספה בחורבן וגלות גופא — אוּן אויף דעם זאָגט מען[84] „אודך ה׳ כי אנפת בי״.

עפ״ז י״ל דער רמז פּן דעם ענין הנחמה בפרשתנו, ווי רז״ל זאָגן[85] (אוּן רש״י ברענגט דאָס אַראָפּ) בנוגע צום אַנזאָג[86] „כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ גו״, אַז „רמז[87] להם שיגלו ממנה לסוף ח׳ מאות ונב שנה כמנין ונושנתם והוא הקדים והגלם לסוף ח׳ מאות וחמשים והקדים ב׳ שנים לונושנתם כדי שלא יתקיים בהם כי אבד תאבדון וזהו שנאמר[88] וישקוד כו׳ צדקה עשה עמנו שמהר להביאה ב׳ שנים לפני זמנה״. ד.ה. ניט נאָר די מעלה ותועלת פון גלות גופא, ווי ער פירט אויס אַז דאָס וועט ברענגען „ובקשתם משם את ה״א ומצאת כי תדרשנו גו׳ ושבת עד ה״א גו״[89], נאָר אויך דער עילוי אין קדימת הגלות, אַז די קדימה איז מבטל דעם „אבד תאבדון״.

אוּן דורך מעשינו ועבודתנו במשך זמן הגלות וועט מען זוכה זיין בגלוי ממש צו „נחמו נחמו״ אוּן נאָכמער צו „אנכי אנכי הוא מנחמכם״ בביאת משיח צדקנו.

(משיחות כ׳ מנ״א, ש״פ עקב, ש״פ ראה תשל״ד)

84) ישעי׳ יב, א.
85) סנהדרין לח, א.
86) ד, כה.
87) לשון רש״י.
88) דניאל ט, יד.
89) ד, כט-ל.