אחרי

א. בתחילת הסדרה שטעלט זיך רש"י אויף „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' " און פרעגט: „מה תלמוד לומר" [1] — צוליב וואָס דאַרף דער פסוק דערציילן אַז דער דיבור איז געווען „אחרי מות שני בני אהרן" [2]; וואָס איז נוגע צו וויסן וועָן דער דיבור איז געקומען [3] — און ער ענטפערט: „הי' ר' אלעזר בן עזרי' מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן" — אַז די ווערטער „אחרי מות שני בני אהרן" זיינען (ניט בלויז אַ סיפור דברים וועָן דער דיבור איז געווען, נאָר אויך) אַ חלק [4] פון דעם דיבור גופא [5]: דער אויבערשטער האָט געזאָגט משה'ן, אַז אין זיינע רייד צו אהרן „ואל יבוא גו' ", זאָל ער אים דערמאָנען וועגן מיתת בניו (ווי רש"י איז מפרש אין צווייטן פסוק: „ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא — שלא ימות כדרך שמתו בניו") — בדוגמת דעם צווייטן רופא, וואָס דורך מוסיף זיין „שלא תמות כדרך שמת פלוני" איז ער מזרז דעם חולה מער ווי דער ערשטער רופא וואָס זאָגט נאָר „אל תאכל כו' ".

דאַרף מען פאַרשטיין: צוליב וואָס דאַרף רש"י געבן אַ משל פון צוויי רופאים (אַז דער ערשטער האָט געזאָגט נאָר „אל תאכל כו' " און דער צווייטער האָט מוסיף געווען „שלא תמות כדרך שמת פלוני") — ער האָט דאָך געקענט זאָגן בלויז, אַז וועָן אַ

---

1) להרא"ם הגירסא בפרש"י „אין אנו יודעים מה נאמר לו בדיבור ראשון", וכן הוא בתו"כ כאן. אבל בכל הדפוסים דרש"י (כולל דפוס הראשון) הוא כבפנים. וכ"ה גם בגו"א ולבוש כאן.

2) ומה שמעתיק רש"י גם התיבות „וי־ דבר ה' אל משה" (לפי גירסת רוב הדפוסים והלבוש — משא"כ לפי גי' דפוס ראשון והגו"א) — ראה לקמן הערה 10.

3) בגו"א כאן *: „דאין לתרץ דהוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור, דא"כ לא הוי למכתב רק אחרי מות שני בני אהרן ולא הוצרך לכתוב בקרבתם לפני ה' וימותו". אבל (א) ממה שאין רש"י מעתיק בפירוש התיבות „בקרבתם לפני ה' וימותו" (ורק מרמזם ב„וגו' "), (ב) ממה שמסיים בפירושו „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן" ותו לא — מוכח שקושייתו „מה ת"ל" הוא — שלא הוצרך לכתוב מתי נאמר לו הדיבור. וכן פי' במשכיל לדוד כאן. (אלא שמפרש, שגם הכפל ד„וידבר ויאמר" הוקשה לי' לרש"י — אבל מפשטות לשון רש"י משמע שהקושיא היא רק, בשביל מה הודיע הכתוב זמן הציווי, כדלקמן סעיף ב').

*) בה„סלקא דעתך" שלו. (ובמסקנתו שולל פירוש זה, כי הוקשה לי', למה הוזקק רש"י להביא משל מב' רופאים. אבל ראה לקמן סעיף ב' וסו"ס ד').

4) ראה כלי יקר כאן.

5) ובזה יובן מה שרש"י מסיים „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן" — דלכאורה מיותר — כי כוונתו בזה היא ש„אחרי מות שני בני אהרן" הוא חלק מהדיבור.

רופא איז מוסיף „שלא תמות כדרך שמת פלוני" איז ער דערמיט מזרז דעם חולה מער ווי בעת ער זאָגט אים אַן דעם ציווי אַליין?

ב. מפרשים זאָגן[6], אַז מיט דער קשיא „מה תלמוד לומר", מיינט רש"י צו פרעגן [ניט (נאָר[7]) צוליב וואָס דערציילט דער פסוק אַז דער דיבור איז געזאָגט געוואָרן „אחרי מות שני בני אהרן", נאָר (אויך[7])] — צוליב וואָס שטייט דאָ בכלל דער פסוק „וידבר ה' אל משה גו'": נאָך דעם ווי דער פסוק דערציילט דעם זמן הדיבור שטייט דאָך נאָך אַמאָל „ויאמר ה' אל משה"? און אויף דעם ענטפערט רש"י „משל לחולה כו'", אַז די צווי'י דיבורים — „וידבר ה' אל משה" און „ויאמר ה' אל משה" — זיינען געווען צווי'י באַזונדערע ציוויים בדוגמת די צווי'י רופאים: „ויאמר ה' אל משה גו' ואל יבוא גו'", איז ווי דער ערשטער רופא וואָס האָט נאָר מזהיר געווען „אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב"; און „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו'" — בדוגמת דעם צווייטן רופא וואָס האָט מוסיף געווען „שלא תמות כדרך שמת פלוני" — און איז געזאָגט געוואָרן נאָך „ויאמר ה'".

אָבער דער פירוש איז זייער שווער:

א) לפי הנ"ל, איז די קשיא „מה תלמוד לומר" (ניט נאָר צוליב וואָס דאַרף שטיין דער פסוק, נאָר אויך) אַז דער פסוק האָט קיין פירוש ניט: עס שטייט „וידבר ה' אל משה" און עס שטייט ניט וואָס ער האָט צו אים געזעדט. אָבער פון רש"י'ס לשון „מה ת"ל" [ובפרט אַז אין תו"כ שטייט „ואין אנו יודעים מה נאמר לו בדיבור הראשון", און רש"י „איז משנה פון לשון התו"כ[8] און שרייבט „מה ת"ל"], איז מוכח[9] אַז אים איז שווער בלויז די איבערקייט פון פסוק — אָבער דער פירוש פון פסוק איז אים רעכט[10].

וויל לפי דרך הפשט, איז דאָס איבער'חזר'ן נאָכאַמאָל „ויאמר" [ניט אַ צווייטע אמירה, נאָר], וויל היות אַז נאָך „וידבר ה' אל משה" איז דער פסוק מפסיק מיט „אחרי מות שני בני אהרן גו'" — חזר'ט ער איבער נאָכאַמאָל „ויאמר ה' אל משה"[11], ס'איז אָבער „הוא הדיבור עצמו האמור למעלה"[12].

ב) דער פי' אַז פריער איז געווען „ויאמר ה' גו' ואל יבוא גו'" דערנאָך „וידבר גו' אחרי מות גו'" (וואָס שטייט פריער ווי „ויאמר") — איז ווייט פון דרך הפשט, ובמילא איז

6) גו"א כאן.

7) בגו"א משמע (וכ"כ בש"ח להדיא) שקושיית רש"י היא רק על התיבות „וידבר ה' אל משה". (ועפ"ז צ"ל, שמה שרש"י מעתיק גם התיבות „אחרי מות שני בני אהרן וגו'", נוגע להתירוץ). אבל במשכיל לדוד מפרש, שקושיית רש"י היא בב' ענינים: למה כפל וידבר ויאמר, ומה נוגע להודיע זמן הציווי. וכן ממה שמסיים רש"י „לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן", משמע שקושייתו „מה ת"ל" היא (גם) על תיבות אלו.

8) ראה לעיל הערה 1.

9) וכמ"ש בגו"א גופא, שמפשטות הלשון „מה ת"ל" משמע שלא הוקשה לי' רק „דלא הו"ל למיכתב אחרי מות" (ורק שמהמשל לשני רופאים, מוכיח שהוקשה לי' מדוע קבע לו הכתוב דיבור בפ"ע).

10) ומה שרש"י מעתיק התיבות „וידבר ה' אל משה" הוא, כי לפי הס"ד (טרם שיודעים בשביל מה נאמר זמן הציווי), הרי גם תיבות אלו מיותרות.

11) כפירוש הרא"ש והספורנו כאן.

12) ע"ד פרש"י, לעיל — וארא ו, כט־ל.

שוועך צו זאָגן אַז רש"י (וואָס איז מפרש פשוטו של מקרא) זאָל עס אַזוי לערנען — ניט זאָגנדיק דאָס בפי־רוש [13].

ג) לויטן פי' הנ"ל קומט אויס, אַז „ויאמר גו' " איז בדוגמת דעם רופא הראשון וואָס האָט אַנגעזאָגט „אל תאכל צונן כו' " סתם. אַבער רש"י איז דאָך מפרש אין פסוק ויאמר גו' „שלא ימות כדרך שמתו בניו [14]".

13) ואף שאין מוקדם ומאוחר בתורה — הרי [נוסף לזה אשר אפי' בדרך ההלכה כלל זה הוא רק „בתרי ענינ" (פסחים ו, ב). וכן מוכח מפירש"י * ח"ש כד, כג (וראה

*) בגליון הש"ס שם: „עיין ברש"י בחומש בראשית ו, ג. יח, ג. שמות ד, כ". ולכאורה (כוונתו בזה, ש)לפי זה מוכח דלפרש"י עה"ת, כלל זה הוא גם „בחד ענינא". אבל קשה לומר בלימוד מקרא כפשוטו — שזהו דרך פרש"י עה"ת — ד(אפילו בחד ענינא) אין מוקדם ומאוחר (ובפרט שאפילו בלימוד ע"ד ההלכה יש מוקדם בחד ענינא. וכלפי ל"א) ולכן עכצ"ל דאין זו הוכחה (וראה שוה"ג שלאח"ז), כי הפסוק „ויהי נח גו' ויולד נח גו' " (בראשית ה, לב) בא בהמשך לסדר הדורות שמאדם ועד לבני נח. ואחרי שמספר ומונה כל דורות אלו, מתחיל לספר (ובקפיטל אחר) ענין חדש — ענין המבול: „ויהי כי החל האדם גו' ויקחו להם נשים גו' לא ידון רוחי גו' ". וא"כ ה"ז תרי ענינ';

בפ' וירא (יח, ב־ג), מה שמקדים הכתוב „וירץ לקראתם" ל„ויאמר גו' " לפירוש השני שברש"י (אף שהם בחד ענינא) הוא, כי כשראה אברהם שלשה אנשים נתעורר מיד לרוץ לקראתם, אלא שמקודם לזה הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו. ולכן אי"ז שייך לענין „אין מוקדם ומאוחר". ועפ"ז מתורץ מה שרש"י אינו כותב לשון (קצר) זה, כ"א: א) „ודרך המקראות לדבר כן". ב) זקוק לראי' ע"ז ממק"א. ג) מארץ ובאריכות גדולה „כמו שפירשתי אצל לא ידון וגו' ".

(ואף שבלא ידון כותב „אין מוקדם ומאוחר בתורה" — זה עצמו שבפ' וירא אין מעתיק לשון זה ומכריח פי' בלא ידון בשינוי מההכרח שעל אתר, מוכיח שפירושו (בזמן אמירת לא ידון —) אחד הוא וכמו בפ' וירא, אבל ההסברה — שונה היא מס"פ בראשית לר"פ וירא וכאו"א מוכרחת במקומה. ואכ"מ.

ועוד בפ' וירא (ועיקר) ד„ויאמר" עכצ"ל דקאי גם על „יוקח נא" (שהרי לא נאמרה בו אמירה בפ"ע), ואם כן התיבות „אד'

ר"ם שם). שם, מז. ועוד **], כשהפרשיות הן שלא כסדרן, מפרש רש"י שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ומדלא פירש כן כאן, מוכח שלפי פירושו, הכתובים כאן הם כסדרן.

14) וכמו שהקשה בלבוש כאן.

ומה שתירץ ש„ויאמר" הוא לשון עבר, שכבר נאמר לו בתחלה (לפני מות שני בני אהרן) הציווי „ואל יבא גו' ", ועכשיו (אחרי מות שני בני אהרן) הוסיף „ואל ימות גו' " — צע"ג:

א) „ויאמר" בכל מקום מורה על אמירת ענין חדש, ולא „שכבר אמר". ומה שמוכיח מ„ויאמר" שבפ' וירא (יח, ג), ובפ' ח"ש (כד, כג), הרי אדרבה — בפרש"י שם איתא להדיא להיפך.

ב) לפי פירושו ב„ויאמר גו' ואל יבא", שכבר אמר לו שידבר אל אהרן שלא יבא צריך לפרש (כמ"ש הוא עצמו) „וכאילו אמר הכתוב שני פעמים ואל יבא" — והוא דחוק ע"פ דרך הפשט. ובפרט שבפרש"י לא נזכר זה כלל, אפילו לא ברמז.

. . עבדך" — מעין מאמר קצר מוסגר ורק דרך אגב).

ועד"ז הוא גם בפ' שמות שם (אף שלכאורה הוא יתרה מהנ"ל — דהוא במקרא אחד), שלכן מדייק רש"י בלשונו „אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא" (ולא כבהנ"ל — „בתורה").

משא"כ בנדו"ד, אין מקום לומר שהדיבור „אחרי מות גו' ", שבא בהוספה על האמירה „דבר גו' ואל יבא גו' " (ובפרט שהדיבור „אחרי מות גו' " בפ"ע אין לו שום פירוש, וכל ענינו הוא הוספת טעם וזירוז להציווי „ואל יבא") — יהי' כתוב לפני „ויאמר גו' ".

**) בפסחים שם הכוונה ב„בתרי ענינ" הוא לשתי פרשיות, כדפרש"י שם. אבל בדרך הפשט, גם במקראות הסדורים בפרשה אחת, באם הם שני ענינים שונים — אין מוקדם ומאוחר.

ג. נוסף צו דער שאלה פֿאַרוואָס רש"י ברענגט אַ משל פון צווי רופאים (וכנ"ל אַז לפי דרך הפשט איז דאָ געווען בלויז איין דיבור, און "ויאמר" איז "הוא הדיבור עצמו האמור למע־לה"), איז אויך ניט מובן:

א) דער גוף הענין אַז דאָס מוסיף זיין "שלא תמות כדרך שמת פלוני" גיט צו מער זירוז, איז אַן ענין המובן בפשטות, און עס פֿאַדערט זיך לכאורה דערצו ניט קיין משל. היינט וואָס איז דאָ (ראב"ע און) רש"י מחדש מיטן "משל לחולה כו'"?

ב) וועז מען וויל שוין יע ברענגען אַ משל, מוז דאָך ניט דער משל זיין דוקא פון אַ חולה: אויך אַ געזונטער מענטש וועז מען זאָגט אים אַן ער זאָל אַ געוויסע זאַך (וואָס איז ר"ל מסכן דעם מענטשן) ניט טאָן, און מען איז אים דערביי מוסיף "שלא תמות כדרך שמת פלוני" — וועט ער זיך אַ סך שטאַרקער אויסהיטן, ווי בעת מען זאָל אים אַנזאָגן דעם ציווי אַן דער הוס־פה*. וואָס נויטיקט זיך רש"י צו מדגיש זיין "משל לחולה"?

די קשיא איז נאָך שטאַרקער: וועז מען גיט אַ משל צו אַ געוויסן ענין, אפילו אויב דער משל איז נויטיק צוליב מסביר זיין בלויז איין פרט פון דעם נמשל (ווייל די אַנדערע פרטים זיינען מובן מעצמם — אויך אַן דעם משל), איז מען זיך משתדל צו געבן אַ משל אין וועלכן אויך די אַנדערע פרטים זיינען מתאים צום נמשל (עאכו"כ אַ משל פון תורה, וואָס אין אים זיינען אַלע פרטים מתאים מיטן נמשל).

איז דאָך דערפון פֿאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס (ראב"ע און) רש"י גיט אַ משל פון אַ ציווי לחולה (אַזאַ וואָס איז קראַנק פון פריער — ניט ווי ביים דערמאָנטן משל פון אַ ציווי לבריא, וואו דער גאַנצער חשש "שלא ימות" איז נאָר אויב ער וועט ניט אויספֿאַלגן דעם ציווי), מיינט ער דערמיט צו מרמז זיין אַז אויך אין נמשל איז עס עד"ז: אַז אהרן האָט פֿאַרמאָגט אַ חולי וחסרון, כביכול, נאָך אידער מ'האָט אים אָנגעזאָגט "ואל יבא בכל עת אל הקדש גו'".

איז אינגאַנצן ניט מובן: וואָס פֿאַר אַ חסרון און חולי האָט עס אהרן געהאָט?

ג) עס זיינען דאָך פֿאַראַן אַ סך זאַכן וועלכע קענען חלילה שאַטן און ברענגען צו מיתה ר"ל. פֿאַרוואָס קלייבט אויס (ראב"ע און) רש"י "אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב"?

ד) מאי טעמא וואָס רש"י ברענגט דוקא דאָ אויך דעם נאַמען פון בעל המאמר?

ד. דער ביאור בכל הנ"ל, וועט ווערן פֿאַרשטאַנדיק בהקדים אַ קשיא אין כללות הענין:

ביי כמה וכמה ציוויים אין תורה, שטייט בלויז דער ציווי אַליין און עס ווערט דערביי כלל ניט דערמאָנט קיין שום ענש פֿאַר ניט מקיים זיין דעם ציווי. אפילו די ציוויים ביי וועלכע עס שטייט יע דער ענש — ווערט אַבער דערביי ניט דערמאָנט "כדרך שמת פלוני".

אפילו ביים ציווי "יין ושכר אל תשת"[15] וואָס איז אויך געזאָגט געוואָרן אחרי מות שני בני אהרן וואָס זייער מיתה איז געקומען איבער דעם

*14) וכ"מ גם בפרשתנו (יח, כח): ולא תקיא גו' כאשר קאה גו'. ובפרש"י: משל לבן מלך כו' — שהמדובר בבן מלך בריא.

15) שמיני י, ט.

וואָס „שתויי יין נכנסו למקדש"[16] — שטייט נאָר „ולא תמותו", עס שטייט אָבער ניט „כדרך שמתו נדב ואביהוא".

ווערט דאָך די קשיא: פֿאַרוואָס בייַ דעם ציווי „ואל יבא בכל עת אל הקדש" פֿאָדערט זיך אַ זירוז מיוחד — מען זאָל זאָגן לאהרן „שלא ימות כדרך שמתו בניו", מער ווי בייַ אַלע אַנדערע ציווייים? ובפרט ווי „יין ושכר אל תשת" וואָס קומט פֿריער?

איז אָט די קשיא פֿאַרענטפֿערט רש"י מיט „משל לחולה כו'": פון דעם משל איז מובן, אַז ווען מען וואָלט געזאָגט אהרן'ען דעם ציווי „ואל יבא בכל עת גו'" — ניט צולייגענדיק דערבייַ „שלא ימות כדרך שמתו בניו", וואָלט געווען אַן אָרט אַז ער זאָל דעם ציווי ניט אויספֿאָלגן — בדוגמת אַ חולה, וואָס דער ציווי פון ערשטן רופא „אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב" אַליין איז פֿאַר אים ניט געזונג, און ער מוז אָנקומען צו דער הוספה „שלא ימות כדרך שמת פלוני" (כדלהלן סעיף ה').

און דערפֿאַר ברענגט רש"י אַ משל פון צוויי רופאים — ווייל דורך דעם משל פון דעם ערשטן רופא, מיינט רש"י אַרויסצובערענגען אַז דער ציווי פון דעם ערשטן רופא — איז טאָקע פֿאַר דעם חולה ניט מספיק.

ה. אַ חולה ר"ל, האָט אַ סך חמימות, פיל מער ווי געווייגלעך (אַ הויכע טעמפּעראַטור). און די היץ איז בייַ אים אַזוי גרויס, בייַ אַז ער שפייַזט זיך פון דער היץ, וואָס דערפֿאַר, איז אַ חולה וואָס קען ניט עסן בייַ „כל אוכל תתעב נפשם"[17], קען ער לעבן דערפון וואָס „זנתי' אישתא"[18] — די היץ שפייַזט אים.

אָט־די שטאַרקע חמימות ברענגט אים דערצו אַז ער זאָל האָבן אַ גרויסע תשוקה צו לעשן די היץ — דורך עסן קאַלטע זאַכן אַדער דורך געפּינען זיך אין אַ קאַלטן אָרט. און זייַן תשוקה איז אַזוי גרויס, אַז אפילו וועז אַ רופא זאָגט אים „אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב", איז רעכט אַז ער זאָל אים ניט פֿאָלגן (כאָטש אין אַלע אַנדערע ציוויים פֿאָלגט ער יע דעם רופא — ער וויל דאָך ווערן געזונט). ערשט וועז דער רופא שרעקט אים „שלא תמות כדרך שמת פלוני", איז עס אים מזרז צו פֿאָלגן דעם ציווי הרופא — טראָץ זייַן גרויסן צמאון צו אכילת צונן און שכיבה בטחב.

און דאָס זעלבע איז בשייכות מיט אהרן: אהרן האָט געהאַט אַ תשוקה גדולה און צמאון צום אויבערשטן — חולת אהבה[19] (ובפרט נאָכן זייַן פּתח אוהל מועד נאָכאַנאַנד יומם ולילה שבעת ימים[20]), ובמילא, האָט אים געצויגן צו אַרייַנגיין אין קדשי־קדשים. ומצד זייַן גודל הצמאון צו אלקות, איז געווען רעכט אַז אַן דער הוספה „שלא ימות כדרך שמתו בניו", וואָלט ער בייַ זיך ניט קענען פֿועל'ן צו אָפּהאַלטן זיך פון גיין אין קדשי־קדשים — טראָץ דעם ציווי „ואל יבא גו'". און דערפֿאַר האָט מען געמוזט מוסיף זיין „אחרי מות שני בני אהרן".

ו. פֿאַרוואָס זאָגט רש"י צוויי דוגמאות — „אל תאכל צונן" און „אל תשכב בטחב"?

---

16) פרש"י שם, ב.
17) תהלים קז, יח. מצו"ד שם.
18) ראה יבמות עא, ב.
19) לשון הכתוב — שה"ש ב, ה.
20) צו ח, לה.

אין דעם ציווי „ואל יבא אל הקדש", זיינען פֿאַראַן צוויי פרטים: א) „ואל יבא בכל עת" — אַז אפילו מיט מקריב זיין „פר בן בקר לחטאת וגו' ", זאָל ער ניט אַריינגיין אל הקדש בכל עת (אויסער ביו"כ) [21]. ב) „בואת יבא גו' " — אַז אויך ביו"כ קען ער ניט אַריינ־גיין אל הקדש סיידן „בפר בן בקר לחטאת וגו' ", כמבואר בפרשה [22].

און אויף די צוויי ציווּיים, קומען אין משל די צוויי דוגמאות „אל תאכל צונן" און „אל תשכב בטחב":

אכילת צונן, האָט אַ פיל גרעסערע ווירקונג אויפן חולה ווי די שכיבה בטחב מצד דעם וואָס דורך אכילת צונן נעמט ער אַריין אין זיך די קעלט, בפנימיותו (און דער מאכל הצונן ווערט דאָך דם ובשר כבשרו). משא"כ בײַ שכיבה בטחב — איז דאָך די קעלט בחוץ ממנו.

און די גרעסערע ווירקונג דורך אכילת צונן לגבי שכיבה בטחב, איז אין בײַדע ענינים: סיי אין זיין פאַר־לייכטערונג לפי־שעה, וואָס אכילת צונן לעשט זיין היץ מער ווי שכיבה בטחב; סיי אין דער סכנה וואָס קומט ר"ל דורך דעם.

און דערפאַר איז די ערשטע אזהרה וואָס דער רופא זאָגט אים אַן איז — „אל תאכל צונן" און ערשט דערנאָך זאָגט ער אים „אל תשכב בטחב", ווייל (א) אכילת צונן איז מער סכנה, און (ב) די תשוקה פון חולה דערצו איז אַ גרעסערע.

אָט די צוויי ענינים, זיינען אַ משל אויף די צוויי ציווּיים „ואל יבא בכל עת" און „בזאת יבא": דער ציווי ניט צו אַריינגיין אין קדה"ק „בכל עת" (אפילו) צו מקריב זיין קרבנות — איז בדוגמת אכילת צונן, וואָרום קרבנות זיינען דאָך צוגעגליכן און ווערן אַנ־גערופן „לחם" [23] און „אכילה" [24]; און דער ציווי „בזאת יבא" ער זאָל ניט אַריינגיין אין קדש־הקדשים אַן קר־בנות (ביו"כ אפילו) — איז בדוג־מת שכיבה בטחב, וואָרום די כניסה לקדה"ק (ניט טוענדיק דערבײַ קיין עבודה) איז ענינה — דאָס געפינען זיך אין אַ באַשטימטן אָרט, אַ מקום קדוש, בדוגמת שכיבה בטחב וואָס עני־נה איז בלויז צו געפינען זיך במקום קר, אָבער ניט צו אַריינגעמען די קעלט אין אַ פנימיות [25].

ז. לאחרי כל הנ"ל, בלייבט דאָ נאָך אַ שאלה: ווּאו געפינט מען אַז בײַ

21) טז, ב (וראה פרש"י שם, ג).
22) טז, ג ואילך.

23) ויקרא ג, יא (ובפרש"י). שם, טז. ועוד.
24) צו ו, ג. שמיני ט, כד.
25) ולהעיר, שגם בשני בני אהרן מצינו דוגמת שני ענינים אלו: „נסתכלו והציצו" (ואז נתחייבו מיתה, אלא שהמתין להם עד יום חנוכת המשכן — רש"י משפטים כד, י) — דוגמת שכיבה בטחב, שהרי ע"י ההסתכלות, אין הדבר הנראה נכנס בפנימיות האדם (וראה ד"ה כי חלק תש"ט פכ"ו. ובכ"מ); „וישימו עלי' קטרת ויקריבו גו' " (שמיני י, א) * — קרבן — דוגמת אכילת צונן.
ועפי"ז יומתק מש"כ רש"י „שלא ימות כדרך שמתו בניו".

*) בפרש"י (שם, ב), שמיתת בני אהרן היתה ע"י שהורו הלכה כו' או לפי ששתויי יין נכנסו. אבל מפשטות הכתובים שם „ויתנו בהן אש וישימו עלי' קטרת גו' ותצא אש גו' וימותו גו' " משמע שמיתתם היתה מצד הקרבת הקטרת (וכוונת רש"י שם „לא מתו כו' אלא ע"י שהורו כו' שתויי יין כו' " — נתבאר בארוכה בלקו"ש חי"ב ע' 50 ואילך). וראה רש"י קרח (טז, ו) „היא הקטרת . . שבו נשרפו נדב ואביהוא"; (יז, יג) „למה בקטרת . . על ידו מתו נדב ואביהוא".

אהרן איז געווען אזא גרויסער צמאון, ביז אז ווען ניט די הוספה „שלא ימות כדרך שמתו בניו" איז רעכט אז ער זאל עובר זיין אויפן ציווי הקב"ה? ביי נדב ואביהוא — געפינט מען עס טאקע, אבער ניט ביי אהרן!

איז קיין שטארקע קשיא איז עס טאקע ניט. ווארום פון דעם גופא וואס מען האט אים געדארפט מוסיף זיין „שלא תמות כדרך כו' " איז מוכח אז ביי אים איז געווען א גרויסער צמאון.

דערצו: וויבאלד אז ביי נדב ואביהוא, וואס זייער קירוב איז געווארן דורך הקרב אליך את אהרן אחיך (און דערנאך) ואת בניו אתו[26], איז געווען א צמאון גדול ביותר צו אלקות, איז מסתבר אז ביי אהרן איז עס געווען נאך מער[27].

אבער אעפ"כ איז עס ניט אינגאנצן פשוט[28] — דערפאר זאגט רש"י „הי' ראב"ע מושלו משל כו' ", וואס מיטן זאגן אז דעם „משל לחולה" האט גע־געבן ראב"ע, איז ער מרמז דעם תירוץ פון דער קושיא הנ"ל, כדלקמן.

ה. אויף ראב"ע, דערציילט די גמ־רא[29] אז בשעת ער איז נאך געווען גאר יונג — אכצן יאר (אדער זעכצן יאר[30]) — האט מען אים ממנה געווען פאר א „ריש מתיבתא", מצד די אלע מעלות וואס ער האט פארמאגט: א חכם, אן עשיר, און א מיוחס (דור עשירי לעזרא).

בשעת מען האט אים געוואלט ממנה זיין, האט ער זיך מיישב געווען מיט זיין פרוי. האט זי אים אפגערעדט דערפון, זאגנדיק „לית לך חיורתא" (דו האסט ניט קיין ווייסע האר). איז געווארן א נס, און „אהדרו לי' תמני סרי דרי חיורתא".

שטעלט זיך די שאלה: מיט דער טענה „לית לך חיורתא" האט זי דאך געמיינט אז ער איז נאך גאר יונג און איז דעריבער ניט ראוי צו זיין א ראש־ישיבה.

— די מעלה פון א זקן אין יארן — וואס אויף דעם באוויזן דרי חיורתא (ובפרט בשיכות מיט א ראש־ישיבה[31]) איז, כמ"ש[32] ורוב שנים יודיעו חכמה[33]. און דעם ענין פון חכמה — וואס קומט דורך „רוב שנים", קען מען ניט באקומען דורך אן אנדער אופן. ווארום אפילו א בעל כשרונות נעלים ביותר און א מתמיד גדול ביותר, פעלט ביי אים אבער דער ריבוי החכמה וואס קומט דורך רוב שנים (ווארום ס'איז דאך „הרבה קבלתי מרבותי הרבה קבלתי מחברי ומתלמידי יותר מכו־לם"[34] — און זייענדיק יונג, קענען דאך ניט זיין די אלע ענינים).

— היינט וואס האט געהאלפן דאס

---

26) תצוה כח, א.

27) ראה עדיות פ"ב מ"ט ובפיה"מ להרמב"ם שם (וכ"ה גם בפשטות הענינים — ראה לקו"ש חי"ט ע' 6 הערה 32).

28) ובפרט שמכבר פרש"י שמשה אמר (בענותנותו?) שנדב ואביהוא הם גדולים ממנו ומאהרן (שמיני י, ג).

29) ברכות כז, ב ואילך.

30) ירושלמי ברכות פ"ד ה"א (וכמה גירסאות אחרות הובאו בעמודי ירושלים שם). ובגירסת מהר"ש סיריליאו — כגירסת ש"ס דילן.

31) משא"כ סתם סבי דאיכא „כמה הר־פתקי עדו עלייהו" (קידושין לג, סע"א).

32) איוב לב, ז.

33) עפ"ז דהמדובר הוא בחכמה הנקנית „ברוב שנים" — מתורץ מה שנעשה כבן שבעים שנה, אף שבן ששים שנה לזקנה (אבות ספ"ה וראה תויו"ט שם) ויש גורסין בן חמשים לזקנה (מאו"א ז, לד).

34) תענית ז, א — בשינוי לשון קצת.

וואָס „אהדרו לי׳ תמני סרי דרי חיור־תא״ און ער האָט אויסגעקוקט ווי אַ זקן?

די שאלה איז נאָך גרעסער: די גמרא [35] דערציילט דעם סדר וואָס איז דאָן געווען (איידער ראב״ע איז נתמנה געווארן), אַז „כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש״. הייגט אויב אויף די תלמידים האָט מען מק־פיד געווען עס זאָל זיין תוכם כברם, איז דאָך במכ״ש אַז בנוגע דעם ריש־מתיבתא וועט ניט העלפן וואָס ער קוקט אויס ווי אַ זקן, בשעת אין אמת׳ן איז ער גאָר יונג.

ועוד תמי׳ גדולה: אַלע וואָס האָבן געוואָלט עם ממנה זיין פאַרוואָס האָט זיי ניט געאַרט וואָס „לית לך חיור־תא״? און פאַרוואָס האָט עס ניט גע־אַרט ראב״ע — איידער זיין פרוי האָט עס עם געזאָגט?

מוז מען זאָגן, אַז דאָס וואָס „אתר־חיש לי׳ ניסא ואהדרו לי׳ תמני סרי דרי חיורתא״, האָט (אויך) באַוויזן אַלעמען אַז תוכו — (בפנימיותו) האָט ער די מעלה פון אַ זקן.

און דאָס איז דער פי׳ וואָס „אמרה לי׳ לית לך חיורתא כו׳ אתרחיש לי׳ ניסא כו׳״: זיין פרוי האָט צו אים געטענה׳ט אַז ביי אים פעלט די מעלת החכמה וואָס קומט דורך רוב שנים; און דער „אתרחיש לי׳ ניסא״ האָט באַוויזן אַלעמען — דאָס וואָס די ממנים האָבן געווואוסט פון פריער — אַז ביי אים איז פאַראַן אויך די מעלת החכמה — אע״פ אַז ער איז געווען נאָך גאָר יונג.

אויך ראב״ע האָט עס געווואוסט (לויט דעם כבוד און זיין שורה [36] אין בית המדרש, וכיוצא בזה) — אָבער אַז די פרוי האָט עם געזאָגט לית לך כו׳ — איז פאַרשטאַנדיק אַז (מצד ענותנו־תו) איז באַ עם געווארן אַ ספק וכו׳.

איז דאָך די שאלה: ווי איז טאַקע געווען ביי אים דער ענין החכמה וואָס קומט דוקא דורך „רוב שנים״? מוז מען זאָגן, אַז זיין חכמה איז געווען פאַרבונדן מיט זיין יחוס וואָס ער איז „עשירי לעזרא״: די חכמה פון זיינע עלטערן [וואָס זיי זיינען געווען זקנים און ביי זיי איז געווען דער „רוב שנים יודיעו חכמה״] איז געקומען אויך צו אים [37] — בירושה.

באופן אחר קצת: וויבאַלד אַז האָב זוכה לבן בחכמה — צי מצד וואָס טבע הבן דומה לטבע האב [38] צי מצד צדקות וזכות האב [39] — האָט ער אַן אויסער־געווייניליכן כח החכמה וביגיעת זמן קצר איז באַ עם דער „יודיעו חכמה״ מער [40] ווי באַ אַנדערע במשך „רוב שנים״ [41].

---

35) ברכות כח, א.

36) ראה מנחות כט, ב. חולין קלו, ב.

37) ולהעיר מס׳ האריז״ל (בהגש״פ) דאמ־רו כבן שבעים שנה „שבאותו העת נשלמו לו שנותיו החסרים מגלגול ראשון״.

38) עדיות פ״ב מ״ט וברע״ב שם.

39) ראה תוי״ט שם לדעת חכמים בתוספ־תא פ״א, יו״ד.

40) להעיר ממש״כ אדמו״ר הזקן שאפשר להעשות „מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה״ (תורה אור בתחלתו, וראה בהגהות הצ״צ לשם (באוה״ת כרך ו׳ תתרכו, ב) דאלף הוא לא בדרך גוזמא).

41) ועפי״ז יובן המסופר (סה״ש תש״ה ע׳ 31 ואילך). ולהעיר מתוד״ה מר ינוקא — ב״ב ז, ריש ע״ב) מה שכ״ק אדמו״ר מהר״ש ענה לאחיו מהריי״צ [על שאלתו „הא מנין לך, בקיאות אין נגלה, דו ביסט דאָך נאָך גאָר אַ יונגערמאַן״] „דו ביסט עלטער מיט דיינע יאָרן און איך בין עלטער מיטן טאַטנס יאָרן״

— דלכאורה: מכיון ש„בקיאות״ באה ע״י רוב הלימוד במשך שנים רבות, מה מועיל לזה „איך בין עלטער מיטן טאַטנס יאָרן״ —

ט. און דאָס איז רש"י מדגיש אַז דעם „משל לחולה", וואָס ברענגט אַרויס אַז ב"י אהרן'ען איז געווען דער ענין פון „חולת אהבה" — האָט געזאָגט ראב"ע:

ראב"ע האָט געזען, פון זײַן א־יגענעם לעבן, ווי יחוס העלפט אַרויס (ניט נאָר צו תכונות הנפש והגוף, ווי כשרונות און גבורה, נאָר אויך) אפילו צו חכמה בפועל, כאָטש דאָס איז אַ זאַך וואָס קומט דורך א־יגענער האַראָוואַניע, וכמרז"ל [42] לא יגעתי ומצאתי אל תאמן און תורה איז דאָך אינה ירשה לך [43].

און דערפון האָט ער געגומען, אַז אַזוי איז דאָס אויך בנוגע צו אהבת ה', אַז כאָטש דער מענטש דאַרף אַליין האַרעווען [44], אעפ"כ, האָט אַ גרויסע ווירקונג אויך ירושת אבות, די משפחה פון וועלכער ער שטאַמט.

און דעריבער האָט ער געהאַלטן אַז דער גרויסער צמאון צום אויבערשטן ב"י נדב ואביהוא (וואָס איז געווען אַזוי גרויס, ביז אַז זיי זיינען דערפון אויס־געגאַנגען בכלות הנפש — „בקרבתם לפני ה' וימותו" [45]) — איז ער געווען פאַרבונדן דערמיט וואָס זיי זיינען געווען — ווי דער פסוק טייטשט דאָ אפּ

כי ע"י שנולד לעת זקנותו של הצ"צ, באה לו בירושה גם גודל חכמתו של הצ"צ שהי' לו אז.

42) מגילה ו, ב.

43) אבות פ"ב מי"ב.

44) ראה קונט' העבודה פ"ג (ע' 18): צריך עבודה ויגיעה . . אבל לא יולד באהבה בטבעו בתולדתו.

45) ראה אוה"ח כאן (ד"ה א"י עו"ה) — הובא ונתבאר בד"ה כתוב באוה"ח (לאדה"ז. נדפס בספר אתהלך־לאזניא ע' לג ואילך). אחרי מות דשנת תרמ"ט (פי"ב — סה"מ תרמ"ט ע' רנה ואילך) ותשכ"ב. ובכ"מ.

— „בני אהרן"; און ווי‌באַלד אַזוי, איז דאָך פאַרשטאַנדיק, אַז אויך אהרן — זייער פאָטער — האָט געהאַט אַזאַ צמאון, און אפשר נאָך אַ גרעסערן.

יו"ד. ווי אַלע סיפורים פון תורה (מלשון הוראה [46]), איז אויך דער סיפור „וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' " — אַ הוראה נצחית פאַר יעדער אידן, בכל זמן ובכל מקום [47]:

כאָטש מען מאָנט פון אַ אידן אַז ער זאָל זיין אין וועלט און דורכפירן די כוונה פון „נתאווה [48] הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים", דאַרף עס אַבער ב"י אים אַלע מאָל זיין אין אַן אופן פון „ועל כרחך אתה חי" [50]: זיין צמאון און תשוקה דאַרף זיין — ארויס־צוגיין פון וואַכעדיקן לעבן און גיין אין קדשי־קדשים; און זיין אָפּהאַלטן זיך פון טאָן דאָס בפועל — דאַרף זיין בלויז מצד דעם ציווי (וזירוז) אַז מען דאַרף מאַכן אַ דירה לו ית' בתחתונים [51].

46) זח"ג נג, ב.

47) בלקו"ש ח"ג (ע' 991 ואילך) מבואר, שההוראה מזה הוא שצ"ל העבודה ד„שוב". ולפי"ז, ההוראה שלכאו"א (שאינם מיחידי סגולה) שייכת בעיקר לזמני התעוררות, עי"ש. משא"כ לפי המבואר כאן.

48) תנחומא נשא טז. וראה גם במדב"ר פי"ג, ו. תניא רפל"ו. וראה בארוכה לקו"ש ח"ו ע' 18 ואילך.

49) ראה לקו"ש שם הערה 42.

50) אבות ספ"ד. וראה תניא ספ"נ. ובארוכה — לקו"ש ח"ד ע' 1217 ואילך.

51) וי"ל שזהו גם מה שהסדרה נקראת (ראה גם משנה יומא רפ"ז) בשם „אחרי מות" הרומז אשר העבודה ד„אל יבא גו' אל הקדש" (בחי' שוב) צריכה להיות „אחרי מות" — אחרי קדימת ה„רצוא".

ולהעיר גם מה שפרשה זו קוראין ברוב השנים בימי הספירה (ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב), שענין הספירה הוא

יא. עס ווערט אבער די פראגע: א איד דארף זיין „תוכו כברו", און ווען ער טוט א געוויסע עבודה — דארף ער עס טאן בפנימיות. איז דאך במילא פארשטאנדיק, אז אויך די עבודה „ואל יבא בכל עת אל הקדש", דארף ער טאן ניט אויף יוצא־ווערן נאר טאקע ווען באמת, בפנימיות נפשו, דורכ־פירן די כוונה פון מאכן א דירה לו ית' בתחתונים.

איז ווען מען וואלט געמאנט פון א איד אז ער זאל פועל'ן ביי זיך, אז דער צמאון לבא אל הקדש זאל ביי אים ניט זיין — וואלט קיין קשיא ניט געווען: א איד איז בטל צום אויבערשטן, און אויב דער אויבערשטער זאגט אים „אל יבא" — ווילט זיך אים ניט גיין;

בשעת מען זאגט אים אבער אז ער זאל יע האבן דעם צמאון (און דער צמאון דארף ביי אים זיין מיט אן אמת[52]), ואעפ"כ איז „אל יבא" (און אויך דער קיום הציווי „אל יבא" זאל ביי אים זיין בפנימיות), איז ווי קען ער ביי זיך פועל'ן אז ביידע רצונות — צו גיין אל הקדש און ניט צו גיין

התשוקה והצמאון (ר"ן סוף פסחים ממדרש אגדה).

ולהעיר גם מב' הסוגים שבתלמידי ר"ע (יבמות סב, ב): כ"ד אלף תלמידים הרא־שונים שמתו בימי הספירה — דוגמת מות שני בני אהרן (רצוא)* ; וחמשה תלמידיו שנשארו בחיים (אחרי מיתת כ"ד אלף הרא־

---

*) ובזה יובן מה שבגמרא שם דימו את כ"ד אלף תלמידים הראשונים ל„בבוקר זרע את זרעך" (קהלת יא, ו) וה' תלמידים האח־רונים ל„ולערב אל תנח ידך", שמזה משמע שה' מעלה גם בתלמידיו הראשונים (שהרי הטעם להציווי „אל תנח ידך" הוא רק „כי אינך יודע אי זה יכשר גו'". ובפרט שהציווי ד„ולערב גו'" הוא רק **מדברי סופרים** (רמב"ם הל' אישות פט"ו הט"ז. ב"ש לאה"ע ס"א סקי"ד))

— דלכאורה: מכיון ש„כולן מתו כו' מפני שלא נהגו כבוד זל"ז", איך שייך שיהי' בהם עילוי על תלמידיו האחרונים —

כי מה שלא נהגו כבוד זל"ז הוא (לא מצד ענין הישות ח"ו, כ"א) — ע"ד נכוה מחופתו של חברו (ב"ב עה, א), או ע"ד שזה שעומד בכלות הנפש ממש בעבודת ה' באהבה (או ביראה וכו'), הרי אין כל מקום אצלו לאופן אחר בעבודת ה'. ובלשון הידוע דבתהו וימלוך גו' וימת (ורק אח"כ אפשר) וימלוך (של דרגא אחרת)

מדריגה נעלית בעבודה, שהיתה עבודתם בבחינת הרצוא בדוגמת בחינת התהו. וזהו שה' בהם עילוי על תלמידיו האחרונים (ובדוגמת העילוי דנדב ואביהוא על משה ואהרן — רש"י שמיני יו"ד, ג), כי האורות דתהו (רצוא) גדולים מהאורות דתיקון (שוב).

אלא שאעפ"כ „ה' **העולם** שמם", כי האו־רות דתהו אינם בהתיישבות **בעולם**, **ובזה** — מעלה בה' תלמידיו האחרונים.

שונים**) ומהם נתייסדה תושבע"פ (ראה סנה' פו, א: סתם מתני' כר' ***) — תיקון, שוב.

52) ואף שהרצוא צ"ל „בכדי שיוכל להיות אח"כ השוב" (אח"מ תרמ"ט ע' 28 (סה"מ שם ע' רס)), בכ"ז, הרי בעת הרצוא צ"ל „דמי לי' כמו דאתפטר כו'". ולהעיר מס' השיחות תו"ש ע' 40 ואילך, שכל עבודה — גם כשהיא הקדמה לענין אחר, צריכה להיות באמת.

) ומכיון שכל הענינים שבתורה הם נצחיים, ה"ז הוראה שגם עכשיו צ"ל גם (דוגמת) העבודה של כ"ד אלף תלמידים הראשונים. אלא שעבודה זו צריכה להיות ע"מ שיהי' מזה אח"כ העבודה דה' תלמידים האחרונים — „נכנס **בשלום (שע"ז) ויצא בשלום" (ראה ד"ה אחרי תרמ"ט ע' 28 (סה"מ שם ע' רס) ולקו"ש ח"ג ע' 990 ואילך) שהי' אצל ר"ע **רבם**.

***) בסנה' שם נזכר גם ר' נחמי' שלא הוזכר ביבמות שם. אבל בב"ר (פס"א, ג) ובקה"ר (עה"פ) נזכרו ד' תלמידיו האחרונים, ומהם — גם ר' נחמי'.

אל הקדש — זאָלן ביי אים זיין מיט אַן אמת?

אויף דעם זאָגט דער פסוק „וידבר ה' אל משה גו' דבר אל אהרן אחיך גו' " : בכדי אַז ביי אַ אידן (וואָס יעדער איד האָט דעם ציווי „הוי מתלמידיו של אהרן" [53]) זאָלן זיין די ביידע תנועות הנ"ל („רצוא" און „שוב"), און ביידע בפנימיות — דאַרף ער זיך צוהערן צום דיבור של משה:

בעת ער שטייט אין זיין מציאות, איז טאָקע ניט שייך אַז ער זאָל וועלן — מיט אַן אמת — צוויי הפכים. בשעת אַבער [54] ער גיט זיך איבער צו משה רבינו, ואתפשטותי' שבכל דרא ודרא [55], האָט ער דאָן ניט קיין איגענעם רצון כלל, און זיין גאַנצער רצון איז — דער רצון העליון,

ובמילא, וויבאַלד אַז דער אויבערשטער וויל אַז ביי אים זאָלן זיין ביידע תנועות (און ביי דעם אויבערשטן זיינען דאָך צוויי תנועות הפכיות קיין סתירה ניט, וואָרום ער איז דאָך נושא הפכים), ווערט במילא אויפגעטאָן אויך ביי דעם אידן, אַז דער רצון צו ביידע תנועות זאָל זיין בפנימיות נפשו, און אים זאָל כלל ניט מבלבל זיין וואָס די צוויי תנועות זיינען הפכיות — היות אַז זיין גאַנצער רצון איז בלויז דער רצון העליון.

(משיחת ש"פ אחרי תשכ"ה)

---

53) אבות פ"א מי"ב.

54) ראה עד"ז ספרי (דברים ו, ה) : שאין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא באהבת הקב"ה בלבד.

55) תקו"ז תס"ט. וראה גם ב"ר פנ"ו, ז : ואין דור שאין בו כמשה.