תזריע ב

א. אין פסוק „ושלשים יום ושלשת ימים תשב בדמי טהרה בכל קדש לא תגע גו' עד מלאת ימי טהרה" [1], שטעלט זיך רש"י אויף „תשב" אין איז מפרש: „אין תשב [2] (אַדער „אין ל' ישיבה" [3]) אלא לשון עכבה וכמו ותשבו בקדש [4], וישב באלוני ממרא" [5].

לערנט דער רמב"ן [6], אַז לויט פי' רש"י „תשב — לשון עכבה", גייט עס אויף „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא", און דער פסוק זאָגט מיט „תשב ל' עכבה" אַז זי זאָל זיך אַפהאַלטן פון נגיעה בקדש און ביאת מקדש במשך די ל"ג ימים — כאָטש זיי זיינען „ימי טוהר" לגבי בעלה.

ועפי"ז דאַרף מען לערנען, אַז רש"י ברענגט די הוכחה צו „תשבו ל' עכבה" פון די פסוקים „ותשבו בקדש" אוו „וישב באלוני ממרא" — ווייל לויט פי' רש"י איז דער ל' „ישיבה" [*] דאַרט ניט לשון „התיישבות" — באַזעצן זיך

[ווי דער ל' „וישב" ברוב המקומות — וואָרום דאַן וואָלט פון דאַרטן ניט געווען קיין הוכחה צום פי' „ישיבה ל' עכבה". ואדרבה, „באַזעצן זיך" און „עכבה" זיינען צוויי הפכים: ווען איינער באַזעצט זיך אין אַ געוויסן אָרט, ער ווערט דאַרט אַ תושב, הייסט עס אַז ער געפינט זיך דאָרט מיט אַ קביעות, באופן של התיישבות; דאָקעגן, אי"ב איינער געפינט זיך אין אַן אָרט מחמת אַ סיבה וואָס איז עם מעכב [7], וואָס האַלט אים אָפּ פון אַוועקגיין — מיינט עס דאָך אַז זיין געפינען זיך אין יענעם אָרט איז היפך ההתיישבות והקביעות: דאַרפן האָט ער געדאַרפט זיין ערגעץ אַנדערש, נאָר ער איז פאַרבליבן דאָרט מצד אַ מניעה ועיכוב], נאָר לשון עכבה:

בשעת די אידן זיינען אַרויס פון מצרים, איז זייער גיין פון דאָרט געווען כדי צו קומען אל ארץ טובה ורחבה [8], אל ארץ נושבת [9]. און זייער פאַרבלייבן אַ משך זמן (אין מדבר, ובכלל זה) איז קדש — „ותשבו בקדש", איז געווען (ניט בקביעות והתיישבות, נאָר אדרבה [10]: בלויז מצד דעם וואָס צוליב סיבות שונות זיינען זיי אָפּגעהאַלטן געווארן פון קומען אין ארץ־ישראל, און זיי האָבן געמוזט פאַרבלייבן אין קדש.

דאָס זעלבע איז אויך ביי אברהם אבינו:

---

1) פרשתנו יב, ד.
2) כ"ה ברוב הדפוסים.
3) כ"ה בדפוס ראשון וב„לשון רש"י" שברמב"ן ובבחיי כאן. ובמגילה כא, סע"א: אין ישיבה.
4) דברים א, מו.
5) לך יג, יח.
6) וראה גם בחיי ופי' טור הארוך כאן.
*6) שהרי בכ"מ נאמר הל' „ויתנו", „ויהי" וכיו"ב.
7) ראה פרש"י בא יב, מא. ובכ"מ.
8) שמות ג, ח.
9) בשלח טז, לה.
10) ועפי"ז יומתק מה שרש"י אינו מביא גם התיבות „ימים רבים" (כבמס' מגילה שם) — כי אדרבה: מצד תיבות אלו אפשר לטעות ש„ותשבו" הוא מל' התיישבות וקביעות. (משא"כ במגילה שם, הכוונה בל' „עכבה" היא כפי' המפרשים דלהלן סעיף ב').

גלייך נאָך דעם ווי דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט „קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה", שטייט „וישב באלוני ממרא". מוז מען זאָגן אַז עס איז געווען אַ זאַך וואָס האָט עם דאָרט מעכב געווען, און דער פּי' פון „וישב" דאָרט איז [ניט מלשון התיישבות־קביעות[11], נאָר] „לשון עכבה": אברהם האָט זיך פּאָר־האַלטן פון גיין „בארץ לארכה ולרחבה" און איז פּאַרבליבן אין אלוני ממרא.

ב. פּאַראַן מפרשים[12] וואָס לערנען אַז „עכבה" מיינט פּאַרבלייבן (און דער וואָרט „תשב" באַציט זיך צו „בדמי טהרה", אַז די יולדת פּאַרבלייבט במשך ל"ג ימים אין אַ מצב של טהרה אפילו וועז זי איז רואה דם — בדוגמת פּון איינעם וואָס באַזעצט זיך אין אָרט און ווערט דאָרט אַ תושב, ער איז דאָרט באופן קבוע, אַן שיניים[13]). ולפי"ז איז דער פּי' „ישיבה" אין „ותשבו בקדש" און „וישב באלוני ממרא" — באַזעצט זיך.

מען קען אָבער אַזוי ניט לערנען. וואָרום אויב מיט ל' „עכבה" וואָלט רש"י געמיינט, פּאַרבלייבן באופן קבוע ובהתיישבות — האָט ער ניט געדאַרפט ברענגען קיין הוכחות, און עאכו"כ ניט קיין ראי' פון „ותשבו בקדש" וואָס אין ס' דברים: דער ל' ישיבה מל' התיישבות (באַזעצן זיך) איז דאָ כמה וכמה פּעמים אין די פּריערדיקע סדרות. נאָך מערער: ביי דעם ערשטן מאָל אין תורה וואו עס שטייט דער לשון „וישב" — „וישב בארץ נוד קדמת עדן"[14], איז דער פּי'[15] אַז קין האָט זיך באַזעצט[16] אין ארץ נוד[17] — ווי ער זאָגט גלייך אין צווייטן פּסוק: ויהי בונה עיר.

פון דעם וואָס רש"י דאַרף יע אָנקומען צו הוכחות לפּירושו „ישיבה ל' עכבה", איז מוכח אַז מיטן ל' „עכבה" מיינט ער „פּאַרהאַלטן זיך" (וכפּירוש הפּשוט פון וואָרט „עכבה"*[17a]), און ווייבאַלד אַז דער פּי' אין „ישיבה" (עכבה, פּאַרהאַלטן זיך) איז אַ חידוש (ניט ווי ברוב המקומות וואו ישיבה מיינט: „זיצן" אָדער „באַזעצן זיך"), מוז רש"י ברענגען אַ דוגמא וחבר צו דעם פּירוש אין ישיבה — פון „ותשבו בקדש" און „וישב באלוני ממרא"[18].

---

11) ומה שכתב רש"י וירא (כא, לד) „שנתיישב" — היינו למיעוטי „אורח חוגה ונוסע והולך" שלאחריו כ"א ששהה ריבוי זמן, אבל לא הענין דקביעות (ע"ד פרש"י ר"פ וישב: „וישב" — „לישב בשלוה").

12) ראה ראי"ם כאן.

13) ראה מו"נ ח"א פי"א (הובא להלן סעיף יב).

14) בראשית ד, טז.

15) וגם לפי פי' השני שברש"י בראשית שם „כל מקום שהולך היתה הארץ מזדעזעת תחתיו" — מ"מ קין הי' שם באופן קבוע.

16) ולפי משכ"כ רש"י שם (בפירושו הראשון) „שרוח מזרחית קולטת בכ"מ את הרוצחים", י"ל שפי' „וישב" הוא [לא רק שישב שם בקביעות, אלא גם] שבא להתיישבות דשלוה, כי ע"י שהוגלה לשם סר החשש ד„כל מוצאי יהרגני". ולהעיר מפרש"י הנ"ל ר"פ וישב: „וישב — ביקש יעקב לישב בשלוה".

17) ראה גם סנהדרין לז, ב: מעיקרא כתיב והייתי נע ונד ולבסוף כתיב וישב בארץ נוד.

ועפ"ז מ"ש בהערה הקודמת, יומתק מה שמעתיק בגמרא שם „וישב בארץ נוד" — כי הוכחת הגמרא היא [לא רק ממ"ש בארץ נוד ולא כתוב גם „נע" כדפרש"י שם, אלא] גם מהלשון וישב.

*17a) אף שבלשון הש"ס, הל' „עכבה" נופל גם על ענין ההתיישבות, כבמס' מגילה שם. וראה גם רא"ש סוכה פ"ד סי' ג'.

18) להעיר (א) מפירש"י שמות ב, טו (בכמה דפוסים): „וישב בארץ מדין — נתעכב שם כמו וישב יעקב"; משפטים כד, יד (וראה רא"ם שם): „שבו לנו בזה —

ג. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

א) פאַרוואָס דאַרף רש"י אָנקומען צו צוויי הוכחות — „ותשבו בקדש" און „וישב באלוני ממרא" — און באַגונגט זיך ניט מיט איינע פון זיי?

ב) פאַרוואָס ברענגט ער דעם פסוק „ותשבו בקדש" וואָס שטייט אין פרשת דברים פאַר דעם פסוק „וישב באלוני ממרא" וואָס שטייט פריער, אין פרשת לך לך?

איז דער ביאור אין דעם:

אברהם איז דאָך פאַרבליבן אין אלוני ממרא (ניט מצד עמיצן אנדערש וואָס האָט אים מכריח געווען ניט צו גיין בארץ לארכה ולרחבה, נאָר) מצ"ע און דערפאַר איז פון דאָרט ניט קיין ראי' מוכחת אַז ישיבה מיינט עכבה, וואָרום היות אַז דאָס איז געווען מצד עצמו קען מען דאָרט לערנען „וישב" פון ל' התיישבות קבי־עות, אַז ער האָט זיך באַזעצט אין אלוני ממרא.

דערפאַר מוז רש"י אָנקומען צו „ותשבו בקדש", וואָס דאָרטן מוז מען לערנען ישיבה ל' עכבה — וואָרום היות אַז זייער געפינען זיך בקדש איז געווען היפך פון זייער רצון צו גיין קיין א"י *[18], קען מען

התעכבו כו'" (אבל בכמה דפוסים: „והת־עכבו"); בלק כב, ח: „וישבו — לשון עכבה". (ב) מלשון ישיבה בכמה פסוקים (שלפני ותשבו בקדש) שלכאורה הפירוש שם הוא לשון עכבה (וכמו: „תשב הנערה אתנו ימים או עשור גו'" (ח"ש כד, נה); „שבי אלמנה בית אביך עד יגדל גו'" (וישב לח, יא); ועוד). ואכ"מ.

*18) ואין להקשות מ„בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" — תזריע יג, מו (שמקום קביעותו הוא מחוץ למחנה, אף שזהו היפך רצונו) — כי מכיון שאפשר שכל ימיו ישאר בטומאתו, שייך ע"ז לשון קביעות (משא"כ ב„ותשבו בקדש" — שהי' ברור שיכנסו לארץ).

ומה שאין רש"י מביא הוכחה מ„וישב דאָרט ניט טייטשן אַז זיי האָבן זיך אין קדש באַזעצט בקביעות, און מען מוז דאָרט לערנען ישיבה ל' עכבה — ווייל עס איז ניט געווען „בהעלות הענן" — האָט ניט געקענט זיין „יסעו בני ישראל", ווייל „לא יסעו עד יום העלותו"[19].

נאָר לאחרי ווי מען האָט שוין אַ ראי' פון ותשבו בקדש אַז ישיבה איז ל' עכבה, איז שוין מסתבר צו לערנען אויך דעם וישב אין פסוק וישב באלוני ממרא, אַז ער איז פון ל' עכבה.

דאָס איז אָבער בלויז אַ ביאור פאַר־וואָס רש"י באַגונגט זיך ניט מיט ברע־גען דעם פסוק „וישב באלוני ממרא". מען דאַרף נאָך אָבער פאַרשטיין: וואָס איז ניט געגונג דער פסוק ותשבו בקדש — פון וועלכן ס'איז מוכרח אַז ישיבה איז ל' עכבה, און רש"י דאַרף ברענגען אויך „וישב באלוני ממרא"?

ד. ווייטער אין זעלבן פסוק שטעלט זיך רש"י אויף „בדמי טהרה" און איז מפרש: „אעפ"י שרואה טהורה". דאָן שטעלט ער זיך ווידער אַמאָל אויף „בדמי טהרה" און זאָגט: „לא מפיק ה"א. והוא שם דבר כמו טוהר".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) אין דעם פירוש „והוא שם דבר כמו טוהר" איז רש"י מפרש דעם טייטש פון „בדמי טהרה", אָבער אין זיין פירוש

מחוץ לאהלו שבעת ימים" (מצורע יד, ח) — כי כיון שמלכתחילה קבעה התורה * היותו מחוץ לאהלו זמן קבוע (לא פחות משבעת ימים), אפשר לומר שהו"ע של קביעות. משא"כ „ותשבו בקדש" — שזמן היותם שם הי' תלוי ב„בהעלות הענן", הרי אין זה קביעות.

19) ס"פ פקודי.

*) להעיר (ע"ד ההלכה) מהשקו"ט בדין מזוזה בסוכה (יומא י, א).

„אעפ"י שרואה טהורה" זאגט ער דעם חידוש וואס דער פסוק טוט אויף מיט „בדמי טהרה". איז דאָ שוועך: פאַרוואָס איז רש"י מקדים צו מפרש זיין דעם חידוש אין די וועדטער נאָך איידער מען וויים זייער טייטש?

ב) לויטן פי' „והוא שם דבר כמו טוהר" (אז „בדמי טהרה" איז ווי „בדמי טוהר") קומט דאָך אויס אז (ניט בלויז איז די פרוי טהור „אעפ"י שרואה", נאָר אויך אז) די דמים זיינען טהורים, וואָרום דער פסוק רופט זיי אָן „דמי טוהר". היינט פאַרוואָס זאָגט רש"י (אין זיין ערשטן דיבור) אז דער חידוש אין „בדמי טהרה" באַשטייט אין „טהורה" — וואס די פרוי איז טהור „אעפ"י שרואה", עס איז דאָך פאַראַן אַ סך אַ גרעסערער חידוש אין „בדמי טהרה" — אז אפילו די דמים זיינען טהור?

ה. גליך נאָך זיין פי' אויף „בדמי טהרה" — נאָך איידער ער איז מפרש „בכל קדש לא תגע" — שטעלט זיך רש"י אויף די לעצטע וועדטער פון פסוק „ימי טהרה" און איז מפרש „מפיק ה"א, ימי טוהר שלה".

איז ניט פאַרשטאַנדיק:

א) אָט דעם כלל אז אַ וואָרט מיט אַ מפיק ה"א מיינט „שלה", וויים שוין דער תלמיד פון די פריערדיקע סדרות, אַנ־הויבנדיק פון פ' בראשית אָן[20]. היינט וואס איז דאָ רש"י איצט מחדש אז „טהרה — מפיק ה"א" איז „טוהר שלה"[21]?

ב) פאַרוואָס שרייבט ער זיין פי' אויף „ימי טהרה" באַלד נאָך זיין פירוש אויף „בדמי טהרה" — אידער ער איז מפרש די וועדטער „בכל קדש לא תגע" שביניהם[22]?

ו. דערנאָך איז רש"י מפרש די וועדטער „בכל קדש" און „לא תגע", און אויך דאָ שטעלט ער זיי אויס בשינוי הסדר: צו ערשט שטעלט ער זיך אויף „לא תגע" און איז מפרש „אזהרה לאוכל[23] כמו ששנוי' ביבמות"[24], און דערנאָך ברענגט ער „בכל קדש" (וואס שטייט פאַר „לא תגע") און איז מפרש: „לרבות את התרומה".

און דער טעם צו זיין שינוי הסדר איז[25], ווייל דער פי' „לא תגע — אזהרה

---

20) א, כד־כה. ג, ו. ועוד. ופשוט הוא כ"כ, עד שרש"י לא הוצרך כלל לפרשו שם.

21) אבל אין להקשות מדוע זקוק רש"י לפרש „בדמי טהרה — לא מפיק ה"א והוא שם דבר כמו טוהר" (אעפ"י שדבר פשוט הוא שבלא מפיק ה"א הוא שם דבר) — כי בזה מחדש שגם הדמים עצמם טהורים, כנ"ל בפנים.

22) ואין לומר (ע"ד פי' הדברי דוד) שמה שמסמיך פירושו על „ימי טהרה" לפירושו על „בדמי טהרה" הוא בכדי להוכיח, ע"י השינוי ד„טהרה" הראשון מהשני (במה שהא' הוא בלי מפיק ה"א והב' — מפיק ה"א), ש„דמי טהרה" הוא שם דבר — כי גם באם לא הי' כתוב „ימי טהרה", הפי' בפשוטו של מקרא — דבלי מפיק ה"א הוא שם דבר.

23) כ"ה בדפוס ראשון ועוד. ובכמה דפוסים: אזהרה לאוכל וכו' כמו ששנוי' ביבמות. וראה להלן הערה 43.

24) עה, א.

25) בגו"א כאן: „דאין לפרש הריבוי (כל) קודם גופי' דקרא". אבל לכאורה כלל זה הוא רק כשהריבוי הוא בהמשך לפי' גופי' דקרא

[וכמו (רש"י שמיני יא, מב): הולך על גחון — זה נחש . . כל הולך — להביא . . הולך על ארבע — זה עקרב. כל — להביא . .]

משא"כ כאן הרי פירוש „אזהרה לאוכל" בפשטות אינו שייך להריבוי כל. ולכן גם לפנ"ז (יב, ב) מפרש רש"י מקודם „כי תזריע — לרבות כו'" ורק אח"כ מפרש גופי' דקרא „כימי נדת דותה תטמא — כסדר כל כו'".

לאוכל", דאָס איז מכריח צו מפרש זיין „לרבות את התרומה" [26] :

מיט עטליכע פסוקים ווייטער [*] שטייט, אַז נאָכדעם ווי עס פאַרענדיקן זיך „ימי טהרה" דאָרף זי ברענגען אַ קרבן און ערשט דאַן ווערט זי טהור. אָבער די אזהרה „בכל קדש לא תגע גו'" (וואָס אין אונזער פסוק) איז נאָר „עד מלאת ימי טהרה", ד. ה. ביז צו שקיעת החמה של יום ארבעים. איז דאָך דערפון מובן, אַז די אזהרה „בכל קדש לא תגע גו' עד מלאת ימי טהרה" איז מרבה אַן איסור נוסף, ד. ה. אַז לאחרי מלאת ימי טהרה, נאָך שקיעת החמה, ביז זי ברענגט ניט כפרת טהרתה, איז זי אסור בלויז אין אַ טייל ענינים פון קדש, און במשך די ל"ג ימים, עד מלאת ימי טהרה — איז זי אסור אין נאָך ענינים.

איז אויב מען וואָלט געלערנט „לא תגע" כפשוטו, אַז זי טאָר ניט אַנרירן אין קדש, האָט מען דאָן געקענט אָנגעמען אַז דער איסור „עד מלאת ימי טהרה" וואָס איז נוסף אויפן איסור וואָס זי האָט אויך שפעטער (כל זמן זי האָט ניט געברַאַכט דעם קרבן), באַשטייט אין „לא תגע": ביז צו שקיעת החמה של יום ארבעים איז זי אסור אויך בנגיעת קדש, און שפעטער, איז זי אסור נאָר באכילת קדש.

לאחרי אָבער ווי רש"י איז מפרש „לא תגע — אזהרה לאוכל", אַז אויך „עד מלאת ימי טהרה" איז זי אסור נאָר באכילת קדש, מוז מען במילא לערנען „לרבות את התרומה", אַז דער איסור במשך די ל"ג ימים וואָס איז נוסף לגבי שפעטער באַשטייט אין אכילת תרומה [28], ווייל שפעטער — אפילו קודם שהביאה הקרבן, איז זי אסור נאָר באכילת קדש אָבער ניט באכילת תרומה.

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין:

פון וואַנען נעמט טאַקע רש"י אַז „לא תגע" מיינט „אזהרה לאוכל" (און צוליב דעם מוז מען שוין לערנען „לרבות את התרומה") — דער פי' הפשוט פון „לא תגע" איז דאָך — זי זאָל ניט אַנרירן, וואָס איז דער הכרח [29], ע"פ דרך הפשט, אויף אַרויסנעמען דעם וואָרט „תגע" פון פשוטו [30] ?

---

26) בש"ח כאן, שהטעם מה שרש"י מהפך את הסדר הוא לפי ש„לרבות את התרומה" היא ההוכחה לפירושו „אזהרה לאוכל" — כי טבול יום מותר לנגוע בתרומה. אבל: א) גם על קדשים, האזהרה (אפילו קודם שטבל) הוא רק באכילה * (ראה רש"י לעיל ז, כ. יא, כט). ב) באם ההוכחה לפירושו „אזהרה לאוכל" היא מפירושו „לרבות את התרומה", הרי אדרבה, מטעם זה הו"ל להקדים הפי' „לרבות את התרומה" [ובפרט שהתיבות „בכל קדש" הן לפני „לא תגע"], מכיון שכל ההוכחה לפרש „אזהרה לאוכל" היא רק לאחרי שמפרש „לרבות את התרומה".

27) יב, ז. ובפרש"י שם: „וטהרה — מכלל שעד כאן קרוי' טמאה".

28) וכביבמות עד, ב: כאן לתרומה כאן לקדשים.

29) לכאורה, מכיון שהנגיעה היא הכנה לאכילה אפשר לומר האזהרה ע"ז בל' נגיעה. וכמו איסור אכילת בב"ח שנאמר בלשון לא תבשל (משפטים כג, יט ופרש"י שם), לפי שבישול היא הכנה לאכילה (כמבואר בלקו"ש ח"י ע' 144). אבל — הרי מובן שאעפ"כ צריך הוכחה לפרש ש„לא תגע" הוא „אזהרה לאוכל" (וכמו במשפטים שם, שבכדי לפרש ש„לא תבשל" הוא איסור אכילה, מביא רש"י הוכחה מ„ובשלשה מקומות נכתב בתורה" וגם מקדים בפירושו „אף עגל וכבש בכלל גדי". כמבואר בלקו"ש הנ"ל).

30) לכאורה הי' אפשר לומר, שכוונת רש"י במה שמסיים „כמו ששנוי' ביבמות" [אף שאין דרכו לציין המקורים לפירושיו. ובפרט, שבפסוק זה עצמו בפירושו „לרבות

---

*) ומה שטבו"י אסור לנגוע בקדשים לפי שהוא מטמא אותם — הרי זהו גם בתרומה, וראה שוה"ג הא' להערה 43.

ז. לאחרי ווי רש"י זאגט "לרבות את התרומה" איז ער מוסיף: "לפי שזו טבולת יום ארוך, שטבלה לסוף שבעה ואין שמשה מעריב לטהרה עד שקיעת החמה של יום ארבעים שלמחר תביא את כפרת טהרתה" — אז איר איסור באכילת תרומה במשך די ל"ג ימים איז [ניט מצד דעם וואס די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פערציק טעג, נאר] מצד דעם וואס איר חיוב צו ברענגען "כפרת טהרתה", וואס זי קען עס טאן ערשט למחרת יום ארבעים, מאכט איוף אז איר הערב שמש (וואס איז איר מטהר לתרומה[31]) איז ערשט ביי דער שקיעת החמה של יום ארבעים (אבער וען זי וואלט ניט געווען מחוסר כפרה, וואלט זי געמעגט עסן תרומה גלייך נאכן הערב שמש של יום השביעי).

דאַרף מען פאַרשטיין: אין פשטות קומט אויס לכאורה, אז דאס וואס זי איז אסור באכילת תרומה "עד מלאת ימי טהרה" איז עס מצד דעם ווייל די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז מצד עצמה אויף פערציק טעג — אפילו וען זי ניט דאַרפן ברענגען אַ קרבן (בדומת דער טומאת שבעת ימים בנוגע לבעלה, וואס איז "כימי נדת דותה", כאטש אַ נדה דאַרף גאַרניט ברענגען קיין קרבן). פון וואַנעט נעמט רש"י אַז דער איסור אכילת תרומה במשך די לג ימים איז מצד דעם וואס מ'דאַרף וואַרטן ביז דער צייט וואס "למחר תביא את כפרת טהרתה"[32]?

ח. דער ביאור בכל הנ"ל:

פון דעם וואס גלייך נאַכן וואַרט "תשב" שטייט "בדמי טהרה" איז מוכח אַז דער "תשב (לשון עכבה)" באַציט זיך ניט נאָר צו "בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא", נאָר אויך צו "בדמי טהרה" וואס שטייט בסמיכות צו "תשב".

און אויף דעם איז רש"י מפרש "בדמי טהרה — אעפ"י שרואה טהורה", מיינענ־דיק דערמיט צו מפרש זיין [ניט דעם חידוש וואס אין די וועלטער "בדמי טהרה" פאַר זיך, נאָר] די שייכות וקישור צום פריערדיקן "תשב", אַז זי [די יולדת, וואס אויף איר זאַגט דער פסוק "תשב"] וועלט אַפגעהאַלטן פון נטמא ווערן דורך איר ראַ', און זי פאַרבלייבט "טהורה".

און דערנאָך, אין זיין צווייטן דיבור, איז ער מפרש און טייטשט אַפ די וועל־טער "בדמי טהרה" כשלעצמם: "והוא שם דבר כמו טוהר", ד. ה. אַז (אויך) די דמים גופא זיינען טהור.

את התרומה" אינו מציין ליבמות (עד, ב. עה, רע"א) — דווחק הכי גדול לומר ד"כמו ששנוי' ביבמות" קאי גם על לאחריו].

היא, שההוכחה לפרש "אזהרה לאוכל" היא ממה ש"מקיש קדש למקדש" שביבמות שם. אבל — אינו. כי באם הוכחת רש"י היא "מקיש קדש למקדש", הי' כותב זה בפירוש, מכיון שענינים של "היקש" אי"ז בדרך הפשט כ"כ.

ולכן צ"ל שההוכחה לפרש "אזהרה לאו־כל" פשוטה היא כ"כ, גם לבן חמש (למק־רא), עד שרש"י לא הוצרך לפרשה כלל (וכדלקמן סעיף יא). ומה שכותב "כמו ששנוי' ביבמות" הוא לתרץ מה שהוציא איסור אכילה בל' נגיעה, כדלקמן הערה 43.

31) וכמו בכל טבול יום — שהוא טמא לתרומה עד שיעריב שמשו, כדפרש"י לעיל יא, לב.

32) ונפק"מ בין ב' האופנים: באם נאמר ש"ימי טהרה" הוא רק בנוגע לבעלה ולא בנוגע לקדש ומקדש, צריכה היא טבילה אחרת (לתרומה) בסוף ימי טוהר שלה, שהרי טבי־לתה שטבלה לסוף שבעה היא בתוך ימי טומאתה (בנוגע לקדש ומקדש). משא"כ לה־ביאור שהיא טבולת יום ארוך, אינה צריכה טבילה (ראה נדה עא, ב. וגם לב"ש הוא רק לפי "שהסיחה דעתה מן התרומה", כד־פרש"י שם).

ט. אבער מצד דעם פי' "והוא שם דבר כמו טהר" וועלט ניט גלאטיק דער פשט פון "תשב לשון עכבה":

דער ל' "עכבה" — אפהאלטן זיך פון קומען אין א געוויסן ארט אדער מצב — איז שייך וועט ס'איז דא עפעס א זאך וואס זי דארף (מצד ענינה) ברענגען צו דעם מצב, נאר אעפ"כ האלט מען זיך אפ אין מען איז אין דעם פריערדיקן מצב; בשעת אבער אז עס וועלט בטל (משום איזה סיבה) די זאך וואס קען ברענגען צום נייעם מצב, פאסט לכאורה ניט דער ל' "עכבה" אויפן בלייבן איז דעם פריערדיקן מצב: מ'דארף דא גאר ניט האבן קיין ספעציעלן "אפהאלט" — ס'איז דא כלל ניטא עפעס וואס זאל "פאדערן" דאס ארויסגיין פון איין מצב און אריבערגיין אין אן אנדערן.

ובנוגע לענינו: וועט דער דם וואלט געווען טמא (ואעפ"כ איז ער ניט בכח צו מטמא זיין און די יולדת איז טהור, וואלט געווען פארשטאנדיק דער ענין פון "תשב — ל' עכבה" וואס שטייט ביי דער יולדת, וואס וואלט געמיינט אז זי וועלט אפגעהאלטן פון צו נטמא וועלן פון די דמים טמאים. וויבאלד אבער אז במשך די לג ימים זיינען די דמים טהורים, איז דאך ניט שייך צו זאגן לכאורה אז די יולדת וועלט "נתעכב" פון צו נטמא וועלן — ס'איז דאך גאר ניטא קיין זאך וואס זאל ברענגען א מצב של טומאה?

אט די שווערקייט באוואלנט רש"י מיטן ברענגען (ביי זיין פי' "אין תשב אלא ל' עכבה") דעם פסוק[33] "וישב באלוני ממרא":

פון דעם וואס אברהם איז פארבליבן א משך זמן אין אלוני ממרא און האט ניט מקיים געווען דעם ציווי "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה" גלייך (ווי אלע אנדערע ציווים וואס ער האט מקיים געווען בזריזות[34]), איז פארשטאנדיק, אז אט דעם ציווי האט ער (מצד איזה טעם) געדארפט אפלייגן אויף שפעטער[35].

און פון דעם וואס פונדעסטווענען שטייט אויך דארט "וישב — ל' עכבה", איז דערפון א ראי', אז בשעת ס'איז נאר דא עפעס א זאך וואס מצד ענינו בעצמו וואלט עס דארפן ברענגען צו אן אנדער מצב (אפילו וועט במצב ההוה איז דער ענין בפועל ניטא) — פאסט דער לשון ישיבה־עכבה.

ובמילא, אויך אין אונזער פאל: ווי־באלד אז ראיית דמים בכלל איז מביא לידי טומאה, פאסט צו זאגן "תשב (לשון עכבה) בדמי טהרה" — כאטש אז אין די לג ימים אליין זיינען די דמים טהורים.

יו"ד. וויבאלד אז דער לשון עכבה לייגט זיך דוקא וועט ס'איז דא א געוויסע זאך צוליב וועלכער מען וואלט געדארפט קומען אין א נייעם מצב, און אעפ"כ האלט מען זיך אפ פון דעם שינוי — וואלט מען לכאורה געדארפט לערנען, אז דער "תשב (ל' עכבה)" באציט זיך נאר צו "בדמי טהרה" (מצד דעם וואס בנוגע לטהרת האשה לבעלה וועלט זי אפגעהאלטן פון צו טמא וועלן דורך איר ראי', כנ"ל), אבער ניט בנוגע צו איר טומאה לקדש ולמקדש, היות אז בנוגע דערצו זיינען די לג ימים — ימי טומאה[36] (וכנ"ל סעיף ז', אז אין פשטות

---

33) ראה פרש"י וירא כב, ג.

34) אולי י"ל מפני כי (כהמשך הכתוב) ויבן שם מזבח לה' (סתם וקביעות. ולא מפני מאורע או כוונה זמנית כמו לפני זה שהי' "לה' הנראה אליו" או "ויקרא בשם ה'" (לך יב, ז־ח)), וברמב"ן לך יג, יח: לא נצטווה לעשות זה מיד.

35) ברמב"ן, בחיי וטור הארוך כאן: אעפ"י שהם ימי טוהר אצל הבעל. אבל

האָט מען געדאַרפט לערנען, אַז די טומאת לידה בנוגע לקדש ומקדש איז פערציק טעג),

— אין דעם איז רש"י מחדש "ימי טהרה — מפיק ה"א, ימי טוהר שלה", מייַנעזדיק דערמיט[36] אַז די טעג זיינען אירע "ימי טוהר" סתם, אַן הגבלות, בנוגע אַלע ענינים, אויך בנוגע לקדש ומקדש[37]. און דאָס וואָס "בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא עד מלאת ימי טהרה" — איז בלויז מצד אַ זייטיקער זאַך וואָס דערלאַזט איר ניט זי זאָל טהור ווערן בפועל אויף צו קענען נוגע זיין אין קדש און אַריינגיין אין מקדש.

אין דערפאַר איז רש"י מסיים (אין ד"ה בכל קדש) "לפי שזו טבולת יום ארוך .. שלמחר תביא כפרת טהרתה": כשם ווי איר טומאה לאכילת קדשים לאחרי מלאת ימי טהרה — אייַדער זי ברענגט דעם קרבן, איז דאָך נאָר וואָס איר חיוב הקרבן האַלט איר אָפּ פון צו נטהר וועלן לאכילת קדשים (אָבער ניט וואָס מצ"ע איז זי טמא[38]), עד"ז איז אויך איר טומאה לאכילת תרומה אין די לג ימים, אַז עס איז (ניט צוליב דעם וואָס מצ"ע איז זי דאָן טמא, נאָר) מצד דעם וואָס איר חיוב כפרת טהרתה האַלט אָפּ און לאָזט ניט צו אַז דער הערב שמש פון די פריערדיקע טעג (פאַר דעם הערב־שמש של יום ארבעים) זאָל זי מטהר זיין לאכילת תרומה[39].

מכיון שבנוגע לקדש ומקדש הם ימי טומאה, אין שייך ל' עכבה על הענין ד"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא" — מצד זה שהם ימי טוהר אצל הבעל.

36) ועפי"ז יומתק מה שרש"י מעתיק "ימי טהרה" שבכתוב — כי [נוסף לזה שהוצרך להדגיש שכוונתו היא ל"טהרה" שבסמיכות ל"ימי" — ולא שבסמיכות ל־"בדמי"] כוונתו לפרש שהימים הם טהורים. (וכן גם בפירושו "בדמי טהרה" כוונתו לפרש [לא ש"טהרה" בלי מפיק ה"א הוא שם דבר — דפשיטא היא — כ"א] שהדמים הם טהורים, כנ"ל סעיף ד').

37) וי"ל שכוונת רש"י בפירושו "ימי טוהר שלה" הוא לשלול — ע"ד פשוטו של מקרא —

[לא הפירוש "ימי טוהר" אצל הבעל — כי אז הו"ל לרש"י להדגיש זאת בפירוש, ולא להסתפק במה שכותב "ימי טוהר" סתם — כ"א]

פירוש הגמרא (יבמות עד, ב) "כיון שמלאו ימי טהורה": מכיון שהתיבות "עד מלאת ימי טהרה" באים בסמיכות ל"בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא", מסתבר לכאו' שב"עד מלאת ימי טהרה" בא הכתוב להדגיש את טומאתה בימים אלו (דמכיון שאינה מיטהרת עד לאחרי שמלאו ימי', לכן "בכל קדש לא תגע גו'"). ובכדי לשלול פי' זה, מפרש "ימי טוהר שלה", והשייכות ד"עד מלאת ימי טהרה" ל"בכל קדש לא תגע גו'" היא, כי בזה מבאר הכתוב "תשב (ל' עכבה)". אעפ"י שהם ימי טוהר שלה (בנוגע לכל הענינים *), מ"מ בכל קדש לא תגע גו'.

---

*) ולא הוצרך רש"י לפרט זאת, כי להפי' "ימי טוהר" מובן מעצמו שהם ימי טוהר גם בנוגע לקדש ומקדש. כי (נוסף ע"ז שממה שנקראים בשם "ימי טוהר" סתם מוכח שזהו בנוגע לכל הענינים) מה שהם "ימי טהרה" אצל בעלה אין לזה שייכות ל"בכל קדש לא תגע ואל המקדש גו'".

38) להעיר, שגם בדרך ההלכה ישנה סברא (ראה צפע"נ להרגוצובי הל' נזירות פ"ט ה"ט — נעתק במפענח צפונות ע' קצו) שענין הטומאה במחוסר כפרה הוא [לא "משום שיש עליו שם איסור לכך מביא קרבן להכשירו", אלא אדרבה] "לכך יש עליו שם איסור משום דצריך להביא קרבן".

וי"ל, שלכן מדייק רש"י (יב, ז) "מכלל שעד כאן קרוי' טמאה" — ולא "טמאה" כלשון הש"ס (יבמות עד, ב. וש"נ). — וראה בארוכה לקו"ש חכ"ז ע' 82 ואילך.

39) ולפי פרש"י זה נמצא, שהערב שמש דיולדת אינו כהערב שמש של כל טבול יום (גם של מחוסר כפרה): טהרת כל טבול יום, תלוי' בהערב שמש מצ"ע, אבל כאן — בהערב שמש של יום הארבעים בא הזמן שיכולה להביא כפרתה (ואף שאינה

יא. עפי"ז וועט מען אויך פאַרשטיין רש"י'ס הכרח צו לערנען אַז „לא תגע" איז „אזהרה לאוכל", און דעם טעם וואָס ער זאָגט דעם פי' לאחרי זיין פי' „ימי טהרה — ימי טוהר שלה" :

אויב מען וואָלט געלערנט אַז בנוגע לקדש ומקדש איז זי טמא די פערציק טעג, דאַן וואָלט מען געקענט לערנען „לא תגע" כפשוטו, אַז זי טאָר ניט אַנרירן קדש. וואָרום כאָטש מען געפינט ניט אַז אַ טמא זאָל זיין אסור אין בגיעת קדש — האָט מען געקענט זאָגן, אַז טומאת לידה איז האַרבער פון אַנדערע טומאות, און דער פירוש פון „לא תגע" איז כפשוטו [40].

אָבער לאחרי ווי רש"י איז מפרש אַז די לג ימים זיינען „ימי טוהר שלה", אין דער איסור „בכל קדש גו' " איז בלויז מצד אַ צווייטער זאַך (און ווי רש"י איז מפרש וויטער אַז די „הבאת כפרת טהרתה" מאַכט זי פאַר אַ טבולת יום), קען מען ניט זאָגן, אַז די „עכבה" (אין די ימי טוהר) זאָל זיין אויך פון אַנ־ רירן קדש — בעת אַז אפי' אַ טמא ממש [41]

יכולה להקריב עד למחר, הרי עיכוב זה מה שאינה יכולה להקריב בלילה הוא ענין צדדי — אריא הוא דרביע עלה). וראה צל"ח ריש מס' ברכות (ד"ה כדתניא ובא השמש).

40) ובדוגמת „לא תבשל", שבאם הי' כתוב רק פעם אחת, היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול — אף שאיסור בישול [ובפרט בדבר שלא נאסר אפי' באכילה] הוא חידוש גדול ביותר (ראה לקו"ש ח"ו ע' 147 ואילך).

41) לכאורה אפשר להקשות : הרי גם להפי' שהאיסור דבכל קדש לא תגע גו' הוא לפי שהיא טבולת יום, אכתי י"ל שטומאת לידה חמורה כ"כ שאפי' לאחרי טבילתה (כל זמן שלא נטהרה לגמרי — שהרי לא העריב שמשה) אסורה היא בנגיעת קדש.

אבל — אינו. כי מפשטות הלשון „ימי טהרה" מוכח שבימים אלו טהורה היא לגמרי מטומאת לידה, והאיסור ד„לא תגע" אינו

איז אין דעם מותר [42]. דעריבער לערנט רש"י „אזהרה לאוכל" [43].

יב. פון די ענינים פון „יינה של תורה" וואָס אין דער רש"י :

פון לשון רש"י „אין לשון ישיבה אלא לשון עכבה" איז משמע, אַז רש"י טוט

לפי שכל זמן שלא העריב שמשה נשאר בה מטומאתה הקודמת, כ"א, שהחיוב להביא קרבן הוא העושה בה דין האיסור (ראה לעיל הערות 38 ; 39).

42) ואי"ז דומה לענין „לא תבשל", שבאם לא הי' הכרח ממש"כ בג' מקומות היו מפרשים שהכוונה היא לאיסור בישול אף שהוא חידוש גדול ביותר (כבהערה 40) — כי בגדו"ד, באם נאמר שבימי טהרה [שלא נשאר עלי' טומאת לידה כלל, ורק לפי שלא בא עדיין זמן כפרתה, כבהערה הקודמת] אסורה היא לנגוע בקדש, הוא (לא רק ענין של חידוש, כ"א גם) היפך השכל, שהרי אפילו טמא ממש מותר בזה.

43) ומה שכותב רש"י „כמו ששנוי' ביבמות" — אף שההוכחה להפי' „אזהרה לאוכל" הוא מצד פשוטו של מקרא — הוא בכדי לתרץ :

אף שנגיעה היא הכנה לאכילה, מ"מ הול"ל „לא תאכול". ולמה נאמר „לא תגע" ? וע"ז מתרץ „כמו ששנוי' ביבמות", שגם בנגיעה יש איסור *, אלא שה„אזהרה" שבכתוב היא לאוכל ** (אלא שקושיא זו אינה חזקה כ"כ בדרך הפשט, ולכן אין רש"י כותב התירוץ בפירוש).

וי"ל, שמ"ש רש"י (לפי כמה דפוסים) „אזהרה לאוכל וכו' ", כוונתו היא (לא לה־ לימוד ע"ז — „מקיש קדש למקדש", כ"א) למ"ש ביבמות שם „והאי דאפקי' בלשון נגיעה, הכי קאמר נגיעה כאכילה".

---

*) כי טבול יום פוסל את התרומה מדאורייתא (שבת יד, ב. ולהעיר מפירש"י שמיני יא, לב „טמא הוא לתרומה" — ולא „לאכילת תרומה").

**) וע"ד דברי סופרים שבאו ברמז בתורה — ע"ד פשוטו של מקרא — וכפרש"י במן ובב"ח (ראה לקו"ש ח"ו ע' 208 ובהערות שם).

דאָ אויף (ניט נאָר נאָך אַ טייטש אין „ישיבה", אַז נוסף צו די צוויי באַוואוסטע פֵּירושים אין ישיבה: „זיצן" אין „באַזעצן זיך", איז פאַראַן אַ דריטער פֵּי' „ל' עכבה", נאָר אויך) אַז יעדער „ישיבה" איז לשון עכבה. ד. ה. אַז אויך דאָרט וואו ישיבה מיינט „זיצן" אָדער „באַזעצן זיך" — איז עס אויך אַן ענין פּון „עכבה".

דער ביאור אין דעם:

אין דעם ענין פון „ישיבה" לאמיתתה, ווי זי איז במקורה, ד. ה. „ישיבה" למעלה —

וואָרום אַלע ענינים למטה נעמען זיך דאָך פון זייער מקור ושרש למעלה, „שנשתלשלו מהן" [44] און ווי חז"ל זיינען מפרש [45] דעם פסוק „תשים משטרו בארץ" אין „גבוה על גבוה שומר וגבוהים עליהם" [46]; און נאָך העכער ביז, כביכול, בהקב"ה — וואָס „מאמתית המצאו" זיינען דאָ „כל הנמצאים" [47] משמים וארץ ומה שביניהם — געמיינט אַלע ענינים וואָס זיינען בנמצא — געפינט מען דאָך כביכול, דעם ל' ישיבה וואָס אין לו דמות הגוף ולא גוף [48] — ברענגט דער צ"צ [49] (וואָס זיין יום ההילולא [50] איז אין דעם חדש) צוויי ביאורים: איין ביאור — אַז ישיבה ווייזט אויף ירידה והשפלה (בדוגמת ישיבה, להבדיל, ביי אַ מענטשן דאָ למטה, אַז בעת ער זיצט איז ער נידעריקער ווי בשעת ער שטייט). ולפי"ז, איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור הממלא — וואָס איז יורד ונשפל להחיות את העולמות. אַ צווייטן ביאור ברענגט ער פון רמב"ם [51], אַז ישיבה ווייזט אויף העדר השינוי. וואָס לפי"ז איז דער ענין הישיבה אין בחינת אור הסובב וואָס איז העכער פון עולמות, וואָס אויף דער דרגא שטייט „אני הוי' לא שניתי".

און די צוויי ביאורים זיינען בהתאם צו די צוויי טייטשן אין „ישיבה" ברוב המקומות: דער ביאור אַז ישיבה איז אַן ענין פון ירידה והשפלה, איז פאַרבונדן מיטן פֵּירוש אין ישיבה — זיצן, וואָרום כנ"ל, בעת אַ מענטש זיצט ווערט נשפל זיין קומה; און דער ביאור אַז ישיבה איז העדר השינוי — מיטן פֵּי' „באַזעצן זיך", וועלכער וויזט אויף קביעות והעדר השינוי, כנ"ל (סעיף ב').

און דאָ איז רש"י מחדש „אין ל' ישיבה אלא לשון עכבה", אַז יעדער ישיבה — ניט נאָר די ירידה והשפלה פון אור הממלא, נאָר אפילו דער העדר השינוי וואָס אין אור הסובב, איז אַן ענין פון עכבה. וכידוע דער ביאור פון רבי'ן (מהורש"ב) נ"ע [52] (וואָס היינטיקע וואָך איז זיין יום ההילולא [53] — ב' ניסן), אַז דער כללות ענין האור, אפילו דער אור שקודם הצמצום (וואָס דאָרט איז דער אמיתית הענין פון „לא שניתי"), קומט דורך העכבה.

יג. אעפ"י אַז אויך דער אור הסובב (וואו דער פֵּירוש פון „ישיבה" איז —

---

44) ל' התניא רפ"ג.

45) ב"ר פ"י, וא"ו. לקו"ת שלח מא, ג.

46) להעיר מיל"ש ירמי' רמז רנט — ע"ד ארי' (נת' ברשימות הצ"צ לאיכה ע' כו (אוה"ת נ"ך כרך ב ע' א'נו-נז). וראה ג"כ אוה"ת לר"ה ע' א'תכג). ד"ה תקעו תרצ"ד (קונטרס פב. ספר המאמרים ה'תשי"א) פ"ג (ע"ד תרנגול). ועוד.

47) רמב"ם הל' יסוה"ת בתחלתו.

48) פיוט יגדל. וראה של"ה שער האותיות (נת, ב). לקו"ת לג"פ בתחלתו (אוה"ת בראשית כרך ו תתרכג, סע"א ואילך). אוה"ת בלק ע' תתקעו.

49) ספר החקירה פ, סע"ב ואילך.

50) י"ג ניסן תרכ"ו.

51) מו"נ ח"א פי"א.

52) תורת שלום ע' 147.

53) בשנת תר"ף. — ולהעיר, אשר השנה (תש"ל) נמלאו חמישים שנה להסתלקותו. וראה לקו"ש ח"ה ע' 86 בשוה"ג הב' להערה 1.

„העדר השינוי") קומט דורך העכבה, איז אבער ניט בדומה די העכבה צו דער העכבה דורך וועלכער עס ווערט נמשך דער אור הממלא (וואו „ירידה והשפלה" איז דער פירוש פון „ישיבה"):

דער אור הממלא, קומט דורך קדימת הצמצום (וואס די תנועה פון צמצום והתעלמות איז היפך פון תנועת הגילוי), משא"כ די העכבה ביים אור הסובב, וואס בכללות איז עס דער אור שקודם הצמצום, איז (ניט קיין צמצום והתעלמות, נאר) דאס וואס וויבאלד דער גילוי האור פון עצמות איז ברצון (אותיות צנור [54]) און ניט בהכרח ח"ו, הייסט עס אן אפהאלט. ווי דער רבי (מהורש"ב) ג"ע איז עס מבאר באריכות [52].

און די צוויי אופני העכבה איז רש"י מרמז מיט זיין ברענגען די צוויי פסוקים „ותשבו בקדש" און „וישב באלוני ממרא": די העכבה פון „ותשבו בקדש", וואס זי איז געווען בהכרח און היפך פון זייער רצון צו גיין אין ארץ־ישראל (כנ"ל סעיף ג'), איז מרמז צו דער העכבה פון גילוי אור הממלא — צמצום, היפך הגילוי, כנ"ל; און די העכבה פון „וישב באלוני ממרא", וואס זי איז גע־ווען ברצונו של אברהם (כנ"ל שם), זי איז מרמז צו דער העכבה, דעם רצון, דורך וועלכן עס קומט דער גילוי האור שקודם הצמצום.

יד. און דאס איז אויך דער טעם (בפנימיות העניינים) וואס רש"י שטעלט דעם פסוק „ותשבו בקדש" פאר „וישב באלוני ממרא"

[אעפ"י אז די העכבה בשביל גילוי האור שקודם הצמצום (מיטן גילוי האור) — וואס איז מרומז אין „וישב באלוני ממרא" — איז געקומען פאר דעם צמצום וואס איז מרומז אין „ותשבו בקדש"]

ווייל די סיבה צום גילוי האור שקודם הצמצום [ובמילא, אויך צום רצון לגילוי] איז דער צמצום, ווי דער רבי דער שוועד (וואס ביום ב' ניסן איז ער גע־וואָרן דער נשיא [55]) איז מבאר באר־כות [56], אז די כוונה אין דעם גילוי האור שקודם הצמצום, אויך אין דעם גילוי אור הבל"ג, איז בכדי ער זאל קענען נתעלם ווערן דורכן צמצום.

טז. וואס פאר אן עילוי און תכלית איז דא אין צמצום? — איז דאך ידוע [57], אז דאס איז בכדי אז אידן דורך זייער עבודה בתומ"צ, זאלן מהפך זיין דעם חושך הצמצום צו אור וגילוי — אתהפכא חשוכא לנהורא [58],

אבער בכדי מען זאל קענען מהפך זיין דעם חושך לאור, דארף מען פריער אראָיסרופן ביי זיך דעם תוקף ניט נתפעל צו ווערן פון די העלמות והסתרים, און על ידי זה, קען מען קומען צו אז העכערן ענין — מהפך זיין דעם חושך גופא לאור [59].

און דאס איז רש"י מרמז אין זיינע צוויי פירושים אויף „בדמי טהרה": די ערשטע זאָל דארף זיין „אעפ"י שרואה טהורה" — אז דער מענטש זאל זיך

---

54) מאו"א אות ד' בסופו. וראה תו"א בשלח (סא, ג).

55) ראה בארוכה הקדמה לקונט' ב' ניסן תש"י (קונט' עו. נדפס גם בלקו"ש חי"ב ע' 146) ובהערות שם.

56) המשך חגה"ש תש"ד פ"ט. פי"א.

57) ראה גם המשך חגה"ש שם פ"ט ובכ"מ. וראה גם לעיל ע' 5-44.

58) ובדוגמת „ותשבו בקדש", שע"י נסי־עת הארון וישראל במדבר, הכניעו את הקלי־פות (לקו"ת ר"פ נשא. ובכ"מ). אלא שזהו כאופן הראשון דלהלן ש„בדמי טהרה", כמובן מהמבואר בלקו"ת שם.

59) ושני אופנים אלו, הם ע"ד ב' ה־ביאורים ד„בלילה ההוא נדדה שנת המלך" — ראה לעיל שם ע' 42 ואילך.

ניט רעכענען מיטן „דם" וואָס ער זעט און ער זאָל זיין טהור; און דורך דעם קומט מען דערנאָך צו אַ העכערע מדריגה — „והוא שם דבר כמו טהור", אַז מען איז מהפך דעם דם גופא, אַז אויך ער (דער דם) זאָל ווערן טהור.

טז. און די עבודה פון „בדמי טהרה" (אין ביידע אופנים הנ"ל), וואָס אידן טוען בזמן הגלות, ווען מען געפינט זיך אין אַ מצב פון „טבולת יום ארוך" ובמילא איז „בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבוא",

דאָס ברענגט צו „למחר תביא את כפרת טהרתה", צום גילוי דלעתיד, אויף וועלכן עס שטייט [60] „ולמחר לקבל שכרם"

(וואָס קומט אָבער דוקא דורכן „היום לעשותם" [61]), וואָס דאַן ווערט זיין די עבודת הקרבנות („תביא את כפרת טהרתה") נאָך אין אַ העכערן אופן ווי ס'איז געווען בזמן הבית — „ושם (דוקא) נעשה לפניך כמצות רצונך" [62], אין דעם בית המקדש השלישי וואָס ווערט נתגלה וועלן [63], דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחת ש"פ תזריע, תשכ"ז)

---

60) ערובין כב, א. רש"י ס"פ ואתחנן. וברש"י שם: ליטול. וראה לקו"ש חכ"ט ע' 43 ואילך).

61) ערובין שם. רש"י שם. וראה גם תניא רפל"ז.

62) נוסח תפלת מוסף. וראה בארוכה המשך וככה תרל"ז ספי"ט ואילך.

63) ראה רש"י ותוספות (סוכה מא, סע"א) „יגלה ויבוא משמים". והוא עפ"י תנחומא נח, יא. זח"א כת, א. ועוד (וברמב"ם הל' מלכים ריש פי"א ובסופו (ע"פ ויק"ר פ"ט, ו. ועוד), שמשיח בונה ביהמ"ק).