ת ב א

א. אין תחלת הסדרה ברענגט רש"י די ווערטער „והי' כי תבא וגו' [1] וירשתה וישבת בה", און איז מפרש: „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד ש־כבשו את הארץ וחלקוה" [2].

פון דעם וואָס רש"י שרייבט „מגיד כו' " (און שרייבט ניט בקיצור [3]: „וירשתה וישבת בה — שתכבשו את הארץ ותחלקוה"), איז קענטיק, אַז רש"י איז דאָ אויסן צו מפרש זיין [ניט דעם טייטש פון „וירשתה וישבת בה" — אַז עס מיינט כיבוש הארץ וחלוקתה, נאָר] דעם חידוש פון די דאָזיקע ווערטער: „מגיד כו' ".

און ווי מפרשים [4] זיינען מסביר: רש"י האָט שוין פריער — אין פ' שלח [5] גענאָגט, אַז אומעטום וואו עס שטייט „כי תבא" (אָדער „כי תבאו") מיינט עס „לאחר ירושה וישיבה".

ווערט דאָך במילא שווער: וויבאַלד עס שטייט שוין „והי' כי תבא" [6], צוליב וואָס דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה"? אויף דעם זאָגט רש"י „מגיד" [7], אַז די ווערטער לאָזן אונז הערן „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה".

איז ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז „כי תבא" מיינט „לאחר ירושה וישיבה", און דער פירוש פון „ירושה וישיבה" איז — כיבוש הארץ וחלוקתה (ווי רש"י איז מפרש די ווערטער „וירשתה וישבת בה") — הייסט עס דאָך אַז „כי תבא" מיינט „לאחרי שכבשו את הארץ וחלקוה". איז מהיכי תיתי אַ הוה אמינא אַז נתחייבו בבי־כורים פאַר כיבוש וחילוק וואָס צוליב דעם דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה" צו זיין מגיד — מחדש זיין „שלא נתחייבו כו' "?

מוז מען זאָגן, אַז „ירושה וישיבה" (אין אַלגעמיין) קען הייסן אויך פאַר כיבוש וחילוק, ובמילא, וועט עס שטייט

---

1) בכמה דפוסים אין תיבת „וגו'". אבל כ"ה ברוב הדפוסים. וראה לקמן הערה 16.

2) והוא מקידושין לו, ב. ומש"כ בספרי עה"פ (כו, יו"ד) ועתה מיד — פי' בזית רענן (על היל"ש) — מיד כשגמר הפרי (וצע"ג שהרי מביאין מעצרת עד החג — ביכורים פ"א מ"ג. וראה עוד פי' בצפע"נ ובפי' המלבי"ם (כו, א)).

ג) וכ"ה בדפוס ויניציאה, ש"ן) בספרי בתחלת הפרשה: והי' כו' אין והי' אלא מיד — אבל זה קאי על הביאה לארץ".

3) וגם ממה שמעתיק „והי' כי תבא וגו' ". וראה לקמן הערה 6.

4) ש"ח כאן. וראה גם רא"ם כאן.

5) טו, יח.

6) ועפ"ז מובן מה שרש"י מעתיק מן הכתוב גם התיבות „והי' כי תבא" — אף שבפירושו „מגיד כו' שכבשו את הארץ וחלקוה" מפרש רק התיבות „וירשתה וישבת בה" — כי תיבות אלו מכריחות את הפירוש „מגיד כו' ". וראה לקמן הערה 8.

7) ועפ"ז מובן בפשטות (ראה מפרשי רש"י) מה שלא הוזקק רש"י לפרש „כי תבא גו' וירשתה וישבת בה" שבפרשת שופטים שלפנ"ז (יז, יד) — כי המקור ש„כי תבא" הוא לאחר ירושה וישיבה הוא מ„כי תבא וגו' " שבפ' שופטים, ששם פרט הכתוב (בפעם הראשונה), „וירשתה וישבת בה".

*) וראה לקו"ש חי"ט ע' 603 בהערה. חלק לד (תבא תשמ"ז).

בלויז „כי תבא" — הגם דאָס מיינט „לאחר ירושה וישיבה", וואָלט מען געלערנט אַז דער חיוב ביכורים איז אויך פאַר כיבוש וחילוק. און דערי־ בער דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה", ווייל דוקא דערפון (מצד דעם יתור[8] פון די דאָזיקע ווערטער) לערנט מען אַפ „שלא נתחייבו בבי־ כורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה".

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

ב. נוסף להנ"ל, איז אויך ניט מובן:

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

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

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

הבאת ביכורים איז ענינה[9] אַ הודי' צום אויבערשטן פאַר דעם אַריינקו־ מען אין א"י און געניסן פון אירע פירות[10]. און וויבאַלד אַז די הנאה איז דאָך פאַראַן אויך פאַר כיבוש און חילוק [ווי די גמרא[11] זאָגט „קא מתהני לאלתר"] — איז דאָ אַן אָרט צו זאָגן, אַז דער „כי תבא" ביי חיוב ביכורים מיינט גלייך ביים אַריינקומען אין א"י, פאַר ירושה וישיבה (אַנדערש פון דעם לשון „כי תבא" אין אַנדערע ערטער) — דעריבער דאַרף מען דאָ

8) אבל לא מהלשון „וירשתה וישבת בה" — שהרי הלשון ירושה וישיבה גופל גם קודם „שכבשו את הארץ וחלקוה".

ועפ"ז יומתק יותר מה שרש"י מעתיק גם התיבות „והי' כי תבא" — כי [נוסף לזה, שהקושיא שבכתוב היא מצד תיבות אלו כנ"ל הערה 6, הנה] מהם לומדים שפירוש „וירשתה וישבת בה" הוא „שכבשו את הארץ וחלקוה".

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

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

11) קידושין לז, ב.

אַנזאָגן בפירוש „וירשתה וישבת בה", אַז אויך דער חיוב ביכורים איז לאחרי ירושה וישיבה.

ד. דער פּירוש איז אַבער דייער שוועך:

א) לפי הנ"ל, איז רש"י מפרש בלויז צוליב וואָס עס דאַרף שטיין „וירשתה וישבת בה", אַבער אין דעם פּירוש פון די ווערטער גופא איז ער גאָרניט מחדש — האָט דאָך רש"י געדאַרפט זאָגן „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד לאחרי ירושה וישיבה" (כלשון הפסוק [12]). פאַרוואָס זאָגט ער „עד שכבשו את הארץ וחלקוה"?

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

ג) עס איז ניטאָ קיין אָרט צו זאָגן (ע"פ דרך הפשט), אַז מצד דעם וואָס עס איז דאָ אָ סברא אַז חיוב ביכורים זאָל זיין אויך פאַר כיבוש וחלוקה, זאָל מען דערייבער לערנען „כי תבא" פון אונזער פסוק אַנדערש ווי אומעטום.

ד) אויך ביי חלה איז דאָך דאָ די סברא „קא מתהני לאלתר" [13]; און אעפ"כ זאָגט רש"י אין פ' שלח [5], אַז ווען ביי מצות חלה וואָלט געשטאַנען (ניט „בבואכם" נאָר) „כי תבואו",

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

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

וואָלט עס געמיינט „לאחר ירושה וישיבה".

ה. דער ביאור בכל זה:

כיבוש וחלוקת ארץ־ישראל האָט געדויערט פערצן יאָר: זיבן יאָר דער כיבוש און זיבן יאָר די חלוקה [14].

און וויבאַלד אַזוי, איז פאַרשטאַנדיק, אַז גלייך ווי מען האָט כובש געווען און פאַנאַנדערגעטיילט געוויסע חלקים פון א"י (נאָך איידער מען האָט כובש געווען און צעטיילט גאַנץ א"י), פאַסט (בנוגע צו די צעטיילטע חלקים) דער לשון ירושה וישיבה: באַלד ווי מען האָט אינגענומען אַ געוויסן טייל פון א"י און געוואָרן אויף אים בעה"ב, האָט מען יענעם חלק געירש'נט; און גלייך ווי מען האָט אינגעטיילט באַשטימטע חלקים צו באַשטימטע יחידים, וויבאַלד אַז די יחידים האָבן זיך באַזעצט (אין די חלקים) בהתיישבות ובאופן קבוע, איז ביי זיי שוין דאָ אויך דער „וישבת בה".

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

און דערפאַר דאַרפן שטיין די וועטער „וירשתה וישבת בה": ווען עס שטייט בלויז „כי תבא", וואָלט דער

14) ראה רש"י מטות לב, כד. ראה יב, ח.

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

און דאָס זאָגט רש"י „מגיד שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה": אַז די וועלטער „וי־רשתה וישבת בה" (וועלכע באַציען זיך צו „אל הארץ") לאָזן אונז הערן (מצד היתור שבהם [15]), אַז אויך אין ביכורים (הגם אַז די מצוה איז אויף אַ יחיד) איז מען ניט מחוייב געווארן עד שכבשו את הארץ וחלקוה — ביז מען האָט כובש געווען און פאַנאַנ־דערגעטיילט דעם (גאַנצן) ארץ [16].

ו. מען דאַרף נאָך אַבער פאַרשטיין: הבאת ביכורים שטעלט מיט זיך פאָר (כנ"ל סעיף ג') אַ הודי' צום אוי־בערשטן פאָר דעם אַריינקומען אין א"י און גענישן פון אירע פירות, ביז — אַז (ווי רש"י זאָגט [17]) די מצוה פון ביכורים באַווייזט דעם היפך פון כפוי־טובה. איז דאָך ניט מובן כלל טעם הדבר: וויבאַלד אַז אויך פאָר כיבוש און חלוקה פון גאַנץ א"י, איז שוין געווען — ביי יחידים — די ירושה וישיבה, האָבן דאָך אָט־די יחידים שוין דאָן לכאורה געהאַט דעם טוב (און הנאה) בשלימות פון א"י. פאַרוואָס זאָלן זיי ניט דאַרפן ברענגען קיין ביכורים אַפצודאַנקען דעם אויבערשטן אויף דעם טוב וואָס ער האָט זיי געגעבן (ובפרט, אַז דער ניט־ברענגען איז אַן ענין פון כפוי־טובה)?

איז דער ביאור אין דעם (ב„יינה של תורה" שבפירש"י):

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

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

15) כנ"ל הערה 8. אבל במצות מינוי מלך — אף ששם אי"ז מיותר (כנ"ל הערה 7) — מכיון ששייכת לכלל ישראל, הרי פשוט ש„וירשתה וישבת בה" פירוש — ירושה וישיבה של כל ישראל.

16) ועפ"ז מובן מה שרש"י מרמז גם התיבות „אל הארץ" בהעתקתו תיבת „וגו'", וכן מה שמעתיק גם תיבת „בה".

17) כו, ג.

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

18) רש"י כו, ב.

19) רש"י כו, יא.

20) רש"י כו, ב.

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

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

ז. ענין הנ"ל איז שייך אויך צו ח"י אלול (וואָס פ' תבא לייענט מען אין דעם טאָג פון ח"י אלול אַדער אין דעם שבת הסמוך לו) — דער יום ההולדת פון די „שני המאורות הגדולים"[22], פון דעם בעש"ט און פון דעם אַלטן רבי'ן:

פון די ענינים העיקריים אין וועלכע דער בעש"ט מיטן אַלטן רבי'ן האָבן זיך געקאָכט, איז — אהבת ישראל[23]; און דער ענין איז דאָך מרומז אין תחלת הסדרה, כנ"ל.

ח. אַלע ענינים פון תורה זיינען דאָך בתכלית הדיוק — איז דערפון וואָס דעם דין „שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחלקוה" לערנט מען אַפּ' (ניט פון „והי' כי תבא", נאָר) פון „וירשתה וישבת בה"; און לאידך גיסא: אַז דאָס וואָס די ווערטער „וירשתה וישבת בה" זאָגן דעם דאָזיקן דין, איז עס (ניט מצד דער משמעות פון די ווערטער גופא, נאָר) מצד דעם וואָס (זיי זיינען, לכאורה, איבעריק[24], וויל פאַר דעם שטייט „והי' כי תבא וגו'",

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

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

ט. כ"ק מו"ח אדמו"ר האָט געזאָגט, אַז אין דעם טאָג ווען דער אַלטער רבי איז געבאָרן געוואָרן — ח"י אלול שנת קה"ת (ווען דעם בעש"ט איז געוואָרן זיבן און פערציק יאָר), האָט דער בעש"ט אנגעהויבן זאָגן קאַפּיטל מח[25], וועלכער

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

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

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

והביאור בזה — יש לומר:

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

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

ומכיון שהיא הלב שבאדם, הרי היא גם הלב דתורה (ראה זח"ג (כט, ב) ובד"ה משכני תש"א פי"ו — עה"פ זאת התורה אדם) ודפנימיות (ונשמת) התורה.

ויומתק ביותר ע"פ משנ"ת באגה"ק סל"א — שע"י אהבת ישראל בלב בני ישראל באופן המבואר בפרק לב שבתניא (תורה),

---

לב דקוב"ה (— שכינתא) כביכול בריא בתכלית כו', עיי"ש.

24) כנ"ל סעיף א' ובהערה 8.

25) כידוע המנהג שקיבל אדה"ז .. מרבו בשם רבו מורנו הבעש"ט, לאמר הקאַפּיטל תהלים המתאים למספר שנותיו (פירושו כשנמלאו לו, לדוגמא, יג שנה מתחיל קאַפּיטל יד), אחר תפלת שחרית קודם

פאַנגט זיך אָן[26] „גדול הוי׳ ומהולל מאד בעיר אלקינו״.

די שייכות פון אָט־דעם פסוק צו ענינו פון דעם אַלטן רבי׳ן, וועט מען פאַרשטיין בהקדם הביאור פון דעם מאמר רז״ל[27] אויפן פסוק — „אימתי הוא גדול כשהוא בעיר אלקינו״:

התהוות יש מאין [מדת הגדולה[28]], נעמט זיך פון שם הוי׳ לשון[29] מהוה. אָבער שם הוי׳ איז דאָך אחדות ה־ פשוטה, און עולמות ונבראים זיינען בריבוי התחלקות — קען דערִיבער[30] די התהוות בפועל ניט קומען כביכול, פון שם הוי׳ בפני עצמו, נאָר דוקא לאחרי ווי ער וועט נתלבש (און נתצמצם) אין שם אלקים — לשון[31] רבים[32].

און כאָטש די התלבשות פון שם הוי׳ אין שם אלקים איז אַ ירידה וצמצום (און אויף אַזוי פיל, ביז אַז אין שם אלקים וועט נתלבש בלויז אַ האָרה[33] פון שם הוי׳), איז אָבער דאָ אַ מעלה אין דער התלבשות, און אין כמה ענינים:

א) אַז דורך דעם וועט דער גילוי פון שם הוי׳ אויך אין נבראים[34].

ב) אַז דורך דעם וואָס דער שם הוי׳ וועט נתלבש אין שם אלקים און איז מהוה אַ יש גשמי, וועט נמשך דער כח העצמות (וואָס די התהוות היש איז נאָר בכח העצמות[35]).

ג) דורך דער עבודה פון אידן וואָס „קלייבן צונויף״ דעם ריבוי נבראים, און מאַכן דערפון אַ „משכן ומכון לשבתו הוא יחודו ית׳״[36], קומט אַרויס אַ טיפקייט אין אחדות הוי׳ — אַז זיין אחדות האָט ניט קיין שום הגבלות, ביז — אַז אויך „ריבוי״ איז „אחד״.

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

א) אַז דורך „עיר אלקינו״ איז ניכר דער „גדול הוי׳״, וואָרום — „הגדולה זו מעשה בראשית״[37] פון הוי׳ לשון מהוה, קומט בפועל דורך שם אלקים, כנ״ל. און דאָס איז אויך דער דיוק „עיר אלקינו״, וואָס „עיר״ ווייזט אויף ריבוי התחלקות (וואָרום אַן עיר וועט פון ריבוי בתים, און יעדער בית איז פון ריבוי אבנים)[38].

ב) אַז דורך „עיר אלקינו״ וועט דער אמת לאמתו גדול[39], די גדולה

אמירת השיעור תהלים דכל יום כנהוג (קובץ מכתבים לתהלים ע׳ 214 ובהערה שם. אגרות קודש אדמו״ר מהוריי״צ ח״י ע׳ נג).

26) כי הפסוק שלפנ״ז, הוא מעין הקדמה. וראה ר״ה לא, רע״א וסוף מס׳ תמיד: בשני היו אומרים גדול הוי׳ כו׳.

27) כ״ה בכמה מקומות. וראה זח״ג ה, א. זו״ח תשא (מד, א) — בשינוי לשון.

28) ראה ברכות נח, א: הגדולה זו מע״ב. וראה שעהיוה״א פ״ד.

29) שעהיוה״א שם.

30) בשעהיוה״א שם, שמה שההתהוות בפועל הוא ע״י שם אלקים, הוא בכדי להסתיר את החיות „וכאילו גוף הגברא הוא דבר בפני עצמו״. אבל ממ״ש שם בסוף הפרק „והכלים . . ה׳ גבורות המחלקות ומפרידות ההבל כו׳״, מוכח שמה שההתהוות בפועל צ״ל ע״י שם אלקים, הוא גם בכדי שיבא בהתחלקות, כבפנים (והרי ההתחלקות היא ג״כ הסתר שם הוי׳ שהוא הוי׳ אחד).

31) ראה גם רש״י וירא כ, יג. וישלח לה, ז.

32) ראה תו״א נו, א ואילך. ד״ה כבוד מלכותך תרס״א. אור ליי״ד ש״ת.

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

34) אגה״ק ס״כ (קל, סע״א ואילך).

35) לשון אדה״ז בתניא פל״ד.

36) ברכות שם.

37) להעיר מר״ה שם: בשני היו אומרים

העצמית (וואָס איז העכער אויך פון „ולגדולתו אין חקר״ [38] — די גדולה פון שם הוי׳ ווי ער איז מצד עצמו [39]).

ג) דורך דער עבודה פון „עיר אלקינו״, וואָס אידן מאַכן אויף פון ריבוי נבראים (וועלכע ווערן נתהוה פון „אלקינו״) אַ מכון ליחודו ית׳ (אַזוי ווי אַ שטאָט וואָס ווערט פון ריבוי אבנים ובתים), וואָס אין דעם קומט צום אויסדרוק די אחדות בלי גבול כנ״ל — דורך דעם ווערט דער אמת׳ער גדול, ווייל דער תואר „גדול״ ווייזט [40] באמת אויף בלי גבול.

ד. און דאָס איז אויך די שייכות פון דעם פסוק „גדול הוי׳ גו׳ בעיר אלקינו״ צום אַלטן רבי׳ן — דער מייסד פון חסידות חב״ד:

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

ב) דורך דעם איז אויך צוגעקומען אַ שלימות אין תורת הבעש״ט. וכידוע [41], אַז דורך דער התלבשות פון חסידות אין השגה, איז נמשך געווארן עצם פנימיות התורה.

ג) דורך מסביר זיין אחדות הוי׳ אויך אין שכל אנושי, איז נתגלה געווארן די אמיתית האחדות פון „אין עוד מלבדו״ — אַז אויך שכל אנושי איז ניט קיין נפרד וכו׳ [42].

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

און עד״ז איז אויך בכללות ענין הבריאה, אַז מלכתחלה (בבחי׳ יכולת) זיינען אַלע נבראים באַשאַפן געווארן „במאמר אחד״ [43], און מצד דעם, איז אויך שפעטער — ווי דער „מאמר אחד״ איז נתפרט געווארן אין „עשרה מאמרות״, ביז אַז די אותיות פון עשרה מאמרות זיינען אַראָפגעקומען (דורך חילופים ותמורות וכו׳) צו יעדן נברא באַזונדער [44] — האָבן אידן בכח צו מאַכן פון זיי אחדות.

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

38) תהלים קמה, ג. וראה מקומות שבהערה 32, ש„ולגדולתו אין חקר״ הוא בחי׳ גדולת הוי׳ כמו שהוא מצד עצמו (טרם שנתצמצם ונתלבש בשם אלקים).

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

40) ראה שעהיוה״א שם: הגדול . . לאין קץ ותכלית.

41) ד״ה פדה בשלום תרפ״ח (ע׳ עט). וראה בארוכה לקו״ש ח״ד ע׳ 1137 ואילך.

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

43) כמרז״ל (אבות רפ״ה) „והלא במאמר אחד יכול להבראות״. וראה ע״ח ש׳ ה׳ מלכים פ״ו. ד״ה פדה רנ״ט.

44) ראה שעהיוה״א ספ״א. פ״ו. פי״ב.

און דאָס איז דער טעם הפנימי וואָס גלייך בתחלת שער היחוד וה־ אמונה ברענגט דער אַלטער רבי דעם פּי׳ הבעש״ט ע״פּ [45] לעולם הוי׳ דברך נצב בשמים:

בכדי צו ממשיך זיין „אין עוד״, „בשמים ממעל ועל הארץ מתחת״ [46] (א׳ן דער בריאה, און ווי זי איז נתפרט געווארן לריבוי פרטים: פון „שמים ממעל״ ביז „על הארץ מתחת״), און אין אַן אופן פון „וידעת״ [47] (חב״ד) — דאַרף מען פריער ברענגען דעם פּירוש הבעש״ט (דעם ענין פון אחדות הוי׳, ווי ער איז נתגלה געווארן דורכן בעש״ט אין אַן אופן פון גילוי אור מלמעלה, העכער פון התלבשות אין שכל) ע״פּ לעולם הוי׳ דברך נצב בשמים — „דברך״ לשון יחיד (בחי׳ מאמר אחד);

און דעם ענין, טראָגט מען שפּע־ טער אַראָפּ אין די נבראים ווי זיי זיינען בבחי׳ ריבוי, און אַז זיי זאָלן עס פאַרשטיין בשכלם (ביז עס קומט אויך אין שכל פון די וואָס פריער (פאַרן הערן דעם ענין פון „הבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו למעשה שמים וארץ״) זיינען זיי געווען „כופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתי התורה״ [48]), אַז אויך מצד הבריאה עצמה (ניט נאָר מצד גילוי אור מלמעלה) ווערט „וידעת״ אַז „אין עוד״.

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

יב. בכדי צו אויפטאָן אחדות אין וועלט, מוז פריער זיין די אחדות ביי אידן [49]. איז בדוגמת די צוויי ענינים הנ״ל בנוגע צו המשכת האחדות אין דער בריאה, עד״ז איז עס אויך בנוגע צום ענין האחדות ביי אידן:

בשעת צוויי (אַדער מער) מענטשן פאַראייניקן זיך, איז ווי גרויס זייער אחדות זאָל ניט זיין, איז עס ניט קיין אחדות גמורה — היות אַז זייער אחדות איז בלויז אַ צוגעקומענע זאַך, און בעצם מהותם זיינען זיי באַזונ־ דערע מענטשן.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אחדות פון אידן, וואָס זי איז אַן אמת׳ע אחדות, ביז אַז זי דריקט זיך אויס אין „ואהבת לרעך כמוך״ [אַז די אהבה צום צווייטן אידן איז אַן אהבה עצמית, ממש ווי די אהבה צו זיך אַליין] — קומט דערפון וואָס אַלע אידן, מצד (שרש [50]) הנשמות, זיינען אין זאַך [51].

אבער אעפ״כ, דריקט זיך אויס די אמיתית האחדות פון אידן, דוקא דאַן

45) תהלים קיט, פט.

46) ואתחנן ד, לט.

47) ידיעת האדם מלמטה למעלה — שזוהי המעלה ד„וידעת גו׳ אין עוד״ על „אתה הראת גו׳״, שלהיות שהידיעה ד„אין עוד״ באה מצד המטה, הרי בזה מתבטא יותר אמיתית ענין היחוד (ע״ד הנ״ל הערה 42. וראה בארוכה לקו״ש חט״ז ע׳ 1335 ובהערה 6).

48) ראה שעהיוה״א רפ״ב.

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

50) ראה לקו״ש שם ע׳ 1059 ובהערה 20.

51) ראה בכ״ז תניא פל״ב. ובארוכה — לקו״ש חט״ב ע׳ 435־6.

ווען אויך מצד זייער פרטיות'דיקן ציור (אין וועלכן זיי זיינען (לכאורה) אפגעטיילט איינער פון צווייטן) זיינען זיי אין זאך [52].

און הגם אז בכדי אז א איד זאל צוקומען צו אמת'ע אחדות און אהבת ישראל, דארף ער לכאורה זיך "אויס־טאן" פון זיין "מציאות" און "ארויס־גיין" פון זיין "ציור" (אפילו פון דעם ציור הרוחני [53]), ביז אז זיין גאנצער "וועזן" און מהות איז — בלויז דאס וואס ער איז א טייל פון כלל ישראל, און דוקא דאן קען ער באמת מקיים זיין די מצוה "ואהבת לרעך כמוך", וואס מצד דעם וואס ער איז א טייל פון כלל ישראל, זיינען "יענער" און "ער" איין זאך

— וויבאלד אבער אז ביי אידן איז אויך זייער "ציור" (און אפילו זייערע ענינים הגשמיים) — בעצם ובפנימיות אן אויסדרוק פון עצם הנשמה, זיינען זיי במילא באחדות גמורה אויך מצד הציור שלהם.

און אדרבה: וועו די אחדות פון אידן וואלט ניט געווען פארבונדן אויך מיט זייער ציור הפרטי, וואלט עס געווען א ראי' אז זייער אחדות איז ניט אין זייער עצם מהות — וואס דער "עצם" געפינט זיך דאך אין אלע פרטים [53].

יג. און דאס איז אויך א ביאור אין דעם וואס דער דין "שלא נתחייבו בביכורים עד שכבשו את הארץ וחל־קוה" — וואס ווייזט אויף דער אח־דות פון אידן — וועלט געואגט דוקא אין דעם ענין "וירשתה וישבת בה", אבער — לאחרי דער הקדמה פון "והי' כי תבא וגו'":

"ארץ אשר הוי' אלקיך נותן לך נחלה", ווייזט אויפן רצון פשוט של־מעלה מטעם ודעת, וואס (קען ניט דערגרייכט ווערן דורך עבודת האדם, נאר) קומט בדרך מתנה מלמעלה — "הוי' אלקיך נותן לך" [54].

[און הגם אז אויך בנוגע צו דער בחינה פאדערט זיך "כי תבא" (עבודת האדם) — איז אבער די עבודה דער־ביי (ניט אויף אויפמאכן, באארבעטן דעם "ארץ", נאר) ארייננקומען אין ארץ — ווי די ארץ איז, ד. ה. ווי זי פארבלייבט בפשיטותה (און ס'איז ניט אריינגעמישט אין איר דער תפיסת ידי אדם, אפילו ניט דער ציור פון מענטשן וואס קומט דארט ארויין). וואס פון דעם איז מובן, אז דער "כי תבא אל הארץ" איז דוקא דורך דעם וואס דער מענטש טוט זיך אויס פון זיין ציור];

און "וירשתה וישבת בה" (דו וועסט איר יורש זיין כו'), ווייזן אויף די בחינות וועלכע דער מענטש טוט אויף דורך זיין עבודה, דורך זיין ירש'נען און באזעצן זיך — און במילא זיינען שוין דא אין דעם חילוקי מדריגות [55].

---

52) שזוהי המעלה שב"לאחדים" על "כאחד" (ראה בארוכה לקו"ש ח"ד ע' 1142 ואילך).

53) ראה עד"ז לקו"ש ח"ח ע' 131-2.

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

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

און ווי‌באַלד אַז די אחדות פון אידן קומט דורכן גילוי פון פשיטות הנשמה[56], אַבער איר אמיתית זאָגט זיך אויס דוקא אין דעם, וואָס אויך מצד דעם ציור הפרטי זיינען אידן באחדות

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

56) וי"ל, שזהו גם הטעם מה שענין האחדות נרמז במצות ביכורים, כי ביכורים מורה לשרש הנשמה (אוה"ת ריש פרשתנו) אלא שמ"מ החיוב הוא לאחרי כיבוש וחילוק, שמורה על המשכת וגילוי שרש הנשמה בבחי' הציור, כבפנים.

און דורך דער הנהגה אין אהבת ישראל, איז מען זוכה צו „והי' כי תבא אל הארץ וגו'"[57], צו דער כניסה לארץ ישראל דורך משיח צדקנו, בגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש[58].

(משיחות ש"פ תבא תשכ"ה ותשכ"ז)

57) להעיר ממרז"ל (ספרי ריש פרשתנו): עשה מצוה האמורה בענין (ביכורים. וראה הערה הקודמת) שבשכרה תכנס לארץ.

58) וכמרז"ל (בספרי שם. ראה הערה 2 בסופה): והי' כי תבוא אל הארץ אין והי' אלא מיד. ולהעיר ממרז"ל (ב"ר פמ"ב, ג. ובכ"מ — ראה לקו"ת ראה ל, ד. אוה"ת כאן): בכל מקום שנאמר כו' והי' שמחה.