משפטים

א. שוין גערעדט מערערע מאָל[1], אַז דער נאָמען פון אַ סדרה, וואָס דאָס איז אַ תורה׳דיקער נאָמען (עכ״פ — מצד מנהג ישראל תורה הוא), דריקט אויס דעם תוכן[2] פון דער סדרה. און וויבאַלד אַז דאָס איז דער נאָמען פון דער גאַנצער סדרה, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אינעם נאָמען איז מרומז דער תוכן פנימי פון אַלע ענינים וואָס שטייען אין דער סדרה, ביז צום לעצטן פסוק.

לפי״ז פאָדערט זיך ביאור בנוגע דעם נאָמען פון אונזער סדרה — משפטים: אמת טאַקע, אַז דער גרעסטער טייל פון דער סדרה רעדט וועגן משפטי ודיני[3] התורה; אָבער בסיום הסדרה ווערט גאָר דערציילט וועגן די הכנות צו מ״ת[4], און ווי משה האָט עולה געווען „אל ההר גו׳״[5], וואָס האָט לכאורה קיין שייכות ניט צום ענין פון „משפטים״.

נאָכמער: מיטן נאָמען „משפטים״ ווערן אָנגערופן די מצוות וואָס זייער חיוב איז פאַרשטאַנדיק אין שכל פון מענטשן, כידוע[6] — איז ניט מובן: צווישן די הכנות צו מ״ת, וואָס ווערן דערציילט אינעם סיום פון אונזער סדרה, איז געווען דאָס וואָס אידן האָבן געזאָגט „נעשה״[7], „נעשה ונשמע״[8] — אַז אידן וועלן פאָלגן („נעשה״) דעם אויבערשטן, און נאָך איידער זיי פאַרשטייען („נשמע״)[9] — אַן אופן וואָס איז בהיפך פון תוכן פון „משפטים״ (מצוות שכליות).

קומט דאָך אויס, אַז דער סיום הסדרה איז ניט נאָר אַן ענין שונה, נאָר אויך אַן ענין הפכי פון „משפטים״.

און די שאלה איז ניט בלויז בנוגע דעם סיפור בסיום הסדרה, נאָר אויך בשייכות צו די דינים פון דער סדרה — וואָרום צווישן די דינים איז אויך דער ציווי „לא תבשל גדי בחלב אמו״[10], וואָס (בשר בחלב) איז ניט קיין מצוה שכלית[11], נאָר אַ חוק[12].

---

1) ראה בארוכה לקו״ש ח״ה ע׳ 57 ואילך. ושנ״נ.

2) ראה שעהיוה״א פ״א. ועוד.

3) כלשון רש״י ריש פרשתנו: פרשת דינין.

4) כד, א ואילך (וברש״י שם).

5) שם, יב ואילך (וברש״י שם. וראה רש״י שם, טז).

6) פרש״י אחרי יח, ד. מתו״כ שם. יומא סז, ב. וראה מפרשי התורה לואתחנן ו, כ. מפרשי ההגדה בשאלת בן חכם.

7) כד, ג.

8) שם, ז.

9) ראה שבת פח, א ואילך.

10) כג, יט.

11) תנחומא פרשתנו ז (בסופו). בה״ג סוף הל׳ הדיינין. ר״ח יומא שם. שמונה פרקים להרמב״ם פ״ו (הובא בסהמ״צ להצ״צ מצוה אמה עברי׳ (פד, ב)). ע״פ תו״כ קדושים כ, כו*. רמב״ם סוף הל׳ מעילה.

ולהעיר ממ״ש החינוך (מצוה צב) לאחרי שמבאר טעם לאיסור בישול בשר בחלב: „ועדיין צריכים אנו למודעי המקובל״. וגם לאחרי שמביא טעם הרמב״ם מסיים: „וכל זה איננו שוה לי״.

12) וראה פרש״י תשא (לא, יח): החוקים והמשפטים שבואלה המשפטים [וזה שהקדים „חוקים״ ל„והמשפטים״ — אולי הוא כסדר חשיבותם. ולהעיר מבשלח (טו, כה) „שם שם לו חוק ומשפט גו׳״].

*) אבל בתו״כ לפנינו: בשר חזיר. ובאוה״ת פרשתנו ע׳ א׳קלח: „כמבואר ברמב״ם .. באותו הרע שאין הטבע מחמדתו אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר כו׳ כמארז״ל״.

ב. אויף „ואלה המשפטים" ברענגט רש"י די דרשת רז"ל[13] „מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". איז ידוע[14] דער פירוש הפנימי אין דעם מאמר רז"ל, אַז „אף אלו" — אויך די משפטים — דאַרף מען מקיים זיין ניט (נאָר) ווייל אַזוי איז מחייב דער שכל, נאָר ווייל זיי זיינען „מסיני" — ציווים פון אויבערשטן.

לפי"ז וואָלט מען לכאורה געקענט מסביר זיין פאַרוואָס אין אונזער סדרה — משפטים — ווערט געבראַכט דער סיפור אַז אידן האָבן געזאָגט „נעשה ונשמע", און אויך דער איסור פון בשר בחלב וואָס איז ניט פון די משפטים: דערמיט איז די תורה מרמז, אַז אויך „משפטים" זיינען (בפנימיותם — ווי בשר בחלב) העכער פון שכל — חוקים[15], און דעריבער דאַרפן אויך זיי געטאָן ווערן מיט קבלת עול מלכות שמים („נעשה ונשמע") — ווייל „חקה חקקתי גזירה גזרתי"[16].

ג. אָבער אין אמת'ן קען מען אַזוי ניט זאָגן — ווייל:

א) אין מכילתא[17] איז דאָ אַ צווייטע דיעה (און נאָר די דיעה ווערט געבראַכט אין מדרש רבה[18] אין אונזער פרשה) אַז „ואלה המשפטים במרה נאמרו"[19], וואָס לויט דער דיעה קומט אויס, אַז דאָ איז ניטאָ די הדגשה אַז „משפטים" זיינען „מסיני" — והדרא קושיא לדוכתא.

ב) ועיקר: אפילו לויטן פירוש „אף אלו מסיני", וויבאַלד דער נאָמען פון דער סדרה איז דאָך „משפטים", מוז מען זאָגן אַז די הדגשה דאַרף זיין אויף דעם וואָס זיי זיינען מצוות שכליות („משפטים") און ניט דערויף וואָס זיי זיינען ציווים „מסיני" (חוקים);

ד.ה. אַז פון דעם וואָס די גאַנצע סדרה ווערט אָנגערופן „משפטים" דאַרף מען מדייק זיין ניט ווי די הסברה הנ"ל (אַז „משפטים" זיינען בפנימיותם — חוקים), נאָר פונקט פאַרקערט: אויך דער איסור פון בשר בחלב, און נאָכ־מער, אויך דער כללות'דיגער ענין פון „נעשה", „נעשה ונשמע", איז זייער פנימיות'דיגער תוכן — „משפטים"[*19].

ד. אויך דאַרף מען פאַרשטיין דאָס וואָס די סדרה משפטים קומט גלייך נאָך פ' יתרו, מתן תורה — דלכאורה:

דער עיקר חידוש פון מתן תורה באַשטייט ניט אין די מצוות פונעם סוג „משפטים", נאָר פונעם סוג (עדות ו)חוקים — ווייל: (א) משפטים וואָלט מען געדאַרפט אָפּהיטן מצד חיוב שכלי, אויך אָן דעם ציווי ה', ווי די גמרא[20] זאָגט „שאלמלא (לא) נכתבו (איז אויך) דין הוא שיכתבו"; (ב) ובפרט לויט שיטת הרמב"ן[21], אַז די „דינין" אויף וועלכע ב"נ זיינען אָנגעזאָגט געוואָרן, מיינט ניט

---

13) דעת ר' ישמעאל במכילתא ריש פרשתנו.

14) ראה לקו"ש ח"ג ע' 899 ואילך.

15) וכמשנ"ת כמ"פ במש"נ (ר"פ חוקת) „זאת חוקת התורה" — ראה לקו"ש ח"ד ע' 1056 ואילך. ח"ח ע' 129 ואילך. חי"ג ע' 67. חי"ח ע' 230 ואילך.

16) במדב"ר ר"פ חוקת. תנחומא שם ג. וראה יומא שם. ועוד.

17) ריש פרשתנו (דעת ר' יהודה).

18) פ"ל, ג (ראה פי' מהרז"ו שם). ועד"ז בתנחומא פרשתנו ג (ראה עץ יוסף שם).

19) במכילתא ליתא תיבת „נאמרו". אבל כ"ה ביל"ש כאן (רמז שט).

*19) ולהעיר מרמב"ם סוף הל' תמורה: אע"פ שכל חוקי התורה גזירות הם .. ראוי להתבונן בהן וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם. וראה ג"כ מו"נ ח"ג פכ"ו. לקו"ש חל"ב ע' 174 ואילך.

20) יומא שם. וראה תו"כ ופרש"י אחרי שם.

21) עה"ת וישלח לד, יג.

בלויז „להושיב דיינין וכו'", נאָר אויך „דיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיו"ב" — קומט דאָך אויס, אַז אויף כללות ורוב עניני המשפטים זיינען אידן שוין נצטווה געוואָרן[22] פריער, אַלס ב"נ[23].

[וואָס דערפאַר איז מ"ת געווען דורך „וירד ה' על הר סיני גו'"[24] און „וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר"[25] אין אַן אופן פון „וכל העם רואים את הקולות גו'"[26] — „רואין את הנשמע"[27], ד.ה. אַ התגלות אלקית וואָס איז לגמרי העכער פון שכל האדם].

און וויבאַלד אַזוי, וואָלט באַלד נאָך מ"ת געדאַרפט קומען, לכאורה, דער ציווי אויף חוקים (ועדות), אין וועלכע עס דריקט זיך אויס דער חידוש פון מ"ת — איז פאַרוואָס שטעלט גאָר די תורה צום אַלעם ערשטן[28] די משפטים?

אמת טאַקע, אַז לויט דיעה הא' פון רז"ל דאַרף די תורה שטעלן די „משפטים" בכדי צו באַוואָרענען „אף אלו מסיני" — אָבער דאָס איז דאָך נאָר אַז „אף אלו מסיני", אָבער לכל לראש האָבן געדאַרפט שטיין די מצוות (חוקים) וואָס זייער ענין איז „סיני" מעיקרא דדינא.

די תמי' ווערט נאָך גרעסער, לפי הנ"ל — אַז אין פ' משפטים גופא, ביים סיום הסדרה, רעדט זיך ווידער וועגן דעם זמן בסמיכות פאַר און נאָך מ"ת — בעת אַז די דינים פון התחלת ורוב הסדרה זיינען געזאָגט געוואָרן צו משה (לויט פרש"י[29]) ערשט שפּעטער, אין די מ' יום וואָס ער איז געווען אויף הר סיני, קומט אויס — אַז די דינים פון „ואלה המשפטים" דאָ (גלייך נאָך סיפור מ"ת) שטייען אין דער תורה ניט לויטן סדר הזמנים[30] [ועאכו"כ לויטן פירוש

22) והחידוש דמ"ת בהם הוא (בעיקר) בענין פרטי המצות והעונשים וכו'. וראה משכיל לדוד כאן.

23) אבל זה שנצטוו על הדינין במרה (פרש"י בשלח טו, כה. פרשתנו כד, ג. סנה' נו, ב), ולפרש"י [בשלח ופרשתנו שם. וראה השקו"ט במפרשי רש"י. שיחות ש"פ בשלח, משפטים ואתחנן — תשכ"ח] גם על (החוק ד)**פרה אדומה** — אינו שייך לכאן, שהרי זה הי' רק הכנה למ"ת, וכלשון רש"י (בשלח שם) „נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם"*.

24) יתרו יט, כ.

25) שם כ, א.

26) שם, טו.

27) רש"י שם. כדעת ר"ע במכילתא שם (וראה לקו"ש ח"ו ע' 121 ואילך).

*) ובפרט עפמשנ"ת (בשיחות שנסמנו בפנים הערה. לקו"ש חל"א ס"ע 86 ואילך) שכוונת רש"י „שיתעסקו בהם" היא (רק) **ללימוד פרשיות** הנ"ל.

28) לאחרי הציווים דס"פ יתרו (כ, כ ואילך), שהם המשך תיכף למ"ת — ראה שם, יט: אתם ראיתם גו'. פרש"י שם, כ.

29) תשא לא, יח. דלא כמ"ש הרא"ם ריש פרשתנו (ראה משכיל לדוד כאן). ומ"ש הרא"ם (ועד"ז כ' בפ' תשא שם), דמה שפי' רש"י בפ' תשא הוא דלא כר"י ד„אף אלו מסיני" — קשה (כמדובר כמה פעמים), דאיך אפשר שפשוטו של מקרא אחד יסתור מקרא שני?!

30) ועפ"ז מובן ההמשך בפרש"י „(מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני) ולמה נסמכה פרשת דינין לפרשת מזבח וכו'" (וכקושיית המפרשים) — כי בשלמא אם פ' דינין „במרה נאמרו", הי' אפשר לומר דזה ש„ואלה המשפטים" נכתב כאן הוא לא להסמיך פרשה זו „לפרשת מזבח", כ"א להקדימה למש"נ בסיום הפרשה — שהי' לפני מ"ת, וסדר הפרשה: בתחילה „ואלה המשפטים וגו'" ש„במרה נאמרו", אח"כ — „ואל משה אמר גו'" שנאמר ד' סיון (כד, א וברש"י), ואח"כ — „ויאמר ה' אל משה גו'" שנאמר

המדרש אַז „ואלה המשפטים במרה נאמרו״].

פון דעם אַלעם איז מובן: (א) הגם אַז דער גילוי פון מ״ת גופא איז ניט אַן ענין פון „משפטים״ — וכנ״ל, אַז ביי מ״ת איז געווען אַ התגלות אלקית שלמעלה מן השכל — פונדעסטוועגן דריקט זיך אויס דער ענין פון מ״ת דווקא אין משפטים. (ב) לאידך, נאָך דעם ענין פון משפטים קומט מען ווידער צום ענין פון מ״ת, (ג) אָבער דאָס גופא איז אַ פרט אין דעם ענין פון (פ׳) משפטים.

ה. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור אין פירוש פון של״ה[31] אויפן פסוק[32] „זה א־לי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו״ (וואָס כ״ק מו״ח אדמו״ר ברענגט אַראָפּ אין זיינע שיחות[33]), וז״ל: „כשזה א־לי שהוא א־לי מצד השגתי וידיעתי אז ואנוהו מלשון אני והו, ר״ל אני והו דבוקים ביחד כביכול כי הידיעה נתפסת בלב. אמנם כשאין לי הידיעה מצד ההשגה רק מצד הקבלה שהוא אלקי אבי אז וארוממנהו כי הוא רם ונשגב ממני ואני מרוחק מאתו במצפון הלב״.

ד.ה. אַז אין צוגאַב צו אמונה (וואָס קומט מצד „אבי״ — „הקבלה איש מפי איש״[34]) דאַרף אויך זיין „הידיעה״, ווייל דורך אמונה איז דער הרגש פון מענטשן אין אַן אופן ווי דער אויבערשטער איז „רם ונשגב״ פון מענטשן („וארוממנהו״) און (במילא) איז דער מענטש „מרוחק מאתו במצפון הלב״; דורך „ידיעה מצד ההשגה״, פאַרשטיין און משיג זיין אלקות („זה[35] א־לי״), ווערט דעמאָלט „אני והו דבוקים ביחד״ („ואנוהו״).

און דאָס איז אויך די כוונה פונעם פסוק[36] „דע את אלקי אביך״: ס׳איז ניט גענוג דאָס וואָס דער אויבערשטער איז „אלקי אביך״, נאָר עס מוז זיין „דע״ — „אתה בעצמך מצד ההשגה״[37].

איז אין דעם ניט מובן: לויט דעם פירוש פון של״ה, האָט דאָך דער פסוק געדאַרפט שטיין אין אַ פאַרקערטן סדר — פריער „אלקי אבי וארוממנהו״, און דערנאָך „זה א־לי ואנוהו״, ווייל צום אַלעם ערשטן איז די אמונה „מצד אביך .. הקבלה איש מפי איש״, און ערשט דערנאָך איז די „ידיעה מצד ההשגה״ — אַז מ׳זאָל אויך האָבן אַ פאַרשטאַנד אין אלקות (ובלשון השל״ה: „נוסף על מה שהוקבע אמונת האלקות בלבך מצד אביך .. דע אתה בעצמך מצד ההשגה״)?

ו. לכאורה וואָלט מען עס געקענט מסביר זיין עפ״י הידוע[38], אַז אפילו נאָכדעם ווי מ׳טראָגט אַראָפּ די אמונה אין „ידיעה מצד ההשגה״, מוז און עס איז דאָ אַלעמאָל אָרט פאַר אמונה וואָס איז העכער פון השגה; וואָרום וויבאַלד דער אויבערשטער איז אין סוף, איז ווי הויך מ׳קען דערגרייכן מיט השגה, זיינען אַלעמאָל פאַראַן מדריגות אין

„לאחר מ״ת״ (כד, יב וברש״י):

אבל מאחר ש„אף אלו מסיני״ אא״פ לפרש כן, ולכן קשה „ולמה נסמכה כו׳״ (מכיון שנאמרה במ׳ יום שהי׳ משה בהר, כנ״ל בפנים).

31) בעש״מ מאמר ראשון (מ, א).

32) בשלח טו, ב.

33) לקו״ד ח״ב שמא, ב ואילך. וראה ג״כ ד״ה וידעת תרצ״ג (סה״מ קונטרסים ח״א רסד, א). המשך תער״ב פקס״ג.

34) ל׳ השל״ה שם.

35) ראה לקו״ד וד״ה וידעת שם הדיוק ב„זה״.

36) דה״י א כח, ט.

37) של״ה שם.

38) עיין לקו״ת ואתחנן ז, ב ואילך.

אלקות וואָס זיינען העכער פון השגה, וועלכע מ׳קען „נעמען" נאָר מיט אמונה:

און דאָס איז די כוונה אינעם סדר פון פסוק „זה א־לי ואנוהו (און דערנאָך) אלקי אבי וארוממנהו" — דער חידוש אַז אויך נאָך דער עבודה פון „זה א־לי ואנוהו" — השגה, מוז זיין דער ענין פון „אלקי אבי וארוממנהו" — אמונה[39].

עס איז אָבער נאָך אַלץ ניט גלאַטיק: אמת טאַקע, אַז ס׳איז דאָ די מדריגה פון אמונה וואָס קומט נאָך דער „ידיעה מצד ההשגה", פאַרוואָס אָבער ווערט ניט דערמאָנט די אמונה וואָס (קומט פריער און) איז דער יסוד פון דער השגה — די אמונה אין „אלקי אבי" וואָס אין אים איז דערנאָך דער „דע" („זה א־לי")?

ז. דער ביאור בכל זה:

דער תכלית פון מתן תורה איז דאָך דער ביטול הגזירה בנוגע „עליונים" ו„תחתונים", אַז עס זאָל ווערן „התחתונים יעלו לעליונים והעליונים ירדו לתחתונים"[40], דער חיבור צווישן „עליון" און „תחתון". און דער דיוק אין דעם איז: ניט אַז דער „תחתון" זאָל נתבטל ווערן ממציאותו (ווערן אַן „עליון"), נאָר ווי ער איז אין זיין מציאות, אַלס תחתון, זאָל ער עולה זיין, נתחבר ווערן מיט די „עליונים"[41].

דאָס איז אויך די הסברה פאַרוואָס עס איז ניט מספיק דאָס וואָס „העליונים ירדו לתחתונים" — „וירד ה׳ על הר סיני גו׳" — נאָר עס האָט אויך געמוזט זיין „התחתונים יעלו לעליונים"; און נאָכמער: דער מדרש איז מדייק און מקדים דעם ענין פון „התחתונים יעלו כו׳" פאַרן ענין פון „העליונים ירדו כו׳" (הגם אַז לפועל איז עס געווען בסדר הפוך)[42]:

וויבאַלד דער ענין פון „העליונים ירדו לתחתונים" ווערט אויפגעטאָן (ניט דורך די „תחתונים", נאָר) דורך די „עליונים" (און ווי ס׳איז מודגש בפירוש אין ל׳ המדרש אַז דער אויבערשטער זאָגט „ואני המתחיל"), דעריבער פועל׳ט עס אין „תחתונים" ניט דעם חיבור מיט אלקות, נאָר דעם ביטול המציאות, פון אידן בפרט — „ויחרד כל העם גו׳"[43], „וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק"[44], און פון וועלט בכלל — „ויחרד כל ההר גו׳"[45], ביז אַז (אין דער גאַנצער וועלט) „צפור לא צווח כו׳ אלא העולם שותק כו׳"[46].

כדי עס זאָל זיך אויספירן די כוונה פון מ״ת כנ״ל, אַז וועלט אַלס מציאות פון אַ „תחתון" זאָל זיין מחובר ומיוחד מיט „עליונים" — אַט דער חיבור קען אויפגעטאָן ווערן נאָר דורך דער עבודת התחתון עצמו — „התחתונים יעלו לעליונים".

לאידך גיסא האָט געמוזט זיין די הקדמה פון „העליונים ירדו לתחתונים" (וכנ״ל אין ל׳ המדרש — „ואני המתחיל שנאמר וירד ה׳ גו׳"), ווייל דער ביטול וואָס ווערט דורכדעם אויפגעטאָן אין די „תחתונים" איז אַ נתינת כח, אַז זיי זאָלן דערנאָך קענען בכח עצמם עולה זיין „לעליונים".

ח. די צוויי ענינים הנ״ל („העליונים ירדו לתחתונים" און „התחתונים יעלו

---

39) עייג״כ ד״ה וידעת שם.

40) שמו״ר פי״ב, ג. תנחומא וארא טו.

41) להעיר ג״כ מביאוה״ז מג, ד.

42) ראה בארוכה לקו״ש ח״ח ע׳ 23 ואילך.

43) יתרו יט, טז.

44) שם כ, טו.

45) שם יט, יח.

46) שמו״ר ספכ״ט.

לעליונים") זיינען בעבודה פרטית די צוויי ענינים פון אמונה און השגת השכל[47]:

אמונה קומט ניט דורך (דער השתדלות און יגיעה פון) דעם אדם גופא, נאָר דאָס גיט מען אים מלמעלה (אָדער בלשון וסגנון השל"ה: „קבלה איש מפי איש"); און דעריבער, אפילו ווען די אמונה לייכט ביים מענטשן און מצד דער אמונה איז ער מקיים רצון ה' וכו', ווערט ער דורכדעם ניט מיוחד מיט אלקות, די מציאות האדם בלייבט „מרוחק מאתו".

דווקא ווען דער מענטש האָרעוועט צו פאַרשטיין אלקות, וואָס דאָס קומט פון אים גופא, פון זיין מציאות, דעמאָלט פועלט עס אַז זיין מציאות זאָל ווערן מיוחד מיטן אויבערשטן — „אני והו דבוקים ביחד".

אָבער לאידך, איז אמונה דער יסוד והקדמה צו דער עבודה בשכל והשגה — וכנ"ל, אַז „העליונים ירדו כו'" איז די הקדמה צו „התחתונים יעלו כו'" — ווייל שכל מצ"ע איז עלול צו מאַכן אַ טעות, דער „שוחד" פון אהבת עצמו וכיו"ב קען גורם זיין אַז דער שכל זאָל ניט מכוין זיין אל האמת; און דעריבער מוז עס זיין געבויט אויפן יסוד פון אמונה וקב"ע, וואָס פאַרהיט אַז עס זאָל זיין אַ שכל אמיתי.

ט. דערמיט איז מובן דער סדר הפרשיות: פ' יתרו און (דערנאָך) מש־פטים:

יתרו איז די פרשה פון מתן תורה, דאָס וואָס איז געגעבן געוואָרן מלמעלה — „העליונים ירדו לתחתונים". און אַזוי האָט זיך דאָן אויך אויפגעטאָן ביי אידן דער גילוי האמונה, וואָס דריקט זיך אויס אין ביטול — „ויחרד גו'".

אָבער נאָכן גילוי מלמעלה פון (פ' יתרו און) מ"ת, הויבט זיך אָן (בעיקר) די עבודה פון „התחתונים יעלו לעליונים", אויפטאָן דעם יחוד צווישן מציאות הנבראים מיט אלקות —

און דאָס איז דער ענין פון משפטים, מצות שכליות, אַז חכמתו ית' לייגט זיך אָפּ אין שכל הנברא, ביז עס ווערט צווישן זיי אַ „יחוד נפלא"[48], וואָס דורכ־דעם נעמט דורך חכמתו ית' די גאַנצע מציאות האדם:

און דורכדעם פירט זיך אויס דער מכוון פון מתן תורה, אַז עס ווערט דער חיבור פון „עליונים" מיט „תחתונים".

יו"ד. דאָס גיט אויך אַ הסברה אינעם חילוק (עפ"י פנימיות הענינים) צווישן דער דרשה „אַף אלו מסיני" — וואָס ווי־באַלד עס ווערט געבראַכט אין פרש"י עה"ת איז מוכח אַז דאָס איז אויס־געהאַלטן לויטן לימוד ע"ד הפשט — און דער דיעה אין מדרש אַז „ואלה המשפטים במרה נאמרו":

בשעת מען האַלט ערשט ביים לימוד ע"ד הפשט — ד.ה. התחלת העבודה: ער האָט (נאָך) ניט קיין השגה באלקות, אהוי"ר וכו'[49] — דעמאָלט איז ניט מספיק און סו"ס וועט אים ניט העלפן וואָס דער שכל זיינער איז מחייב צו מקיים זיין משפטים, וואָרום ביי אים איז נאָך מושל ושולט דער נפש הבהמית:

---

47) להעיר ג"כ ממשנ"ת בארוכה (לקמן ע' 436 ואילך — ס"ד. ס"ז ואילך) בהחילוק דמצות ותורה, ביטול ויחוד.

48) תניא פ"ה.

49) דפשט הוא כנגד עולם העשי' — ע"ח (הובא בנגיד ומצוה בתחילתו. נהר שלום בהקדמת רחובות הנהר בסופו) ומ"ח (מס' חיוב הנשמות פ"א מ"ב) הובאו ונתבארו בלקו"ד ח"ד תשעא, א.

דעריבער מוז ער צום אלעם ערשטן וויסן און פילן אז „אף אלו מסיני", אז אויך משפטים האבן דעם תוקף ווי די עשה"ד וועלכע זיינען געגעבן געווארן מסיני, מיטן גאנצן שטורעם ב„קולות וברקים"[50] וכו׳: וואס דער רעש פון מ"ת האט גע׳פועלט דעם „ויחרד כל העם", מ׳איז געווארן פארציטערט און אנגעווארן די אייגענע ישות ומציאות.

ודוגמא לזה בעבודת האדם איז דער ענין פון „לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר"[51], וואס דער געשריי און „רוגזה" פון נה"א אויפן נה"ב נעמט אים דורך און ער ווערט נתבטל[52].

בשעת מען האלט שוין אבער ביי דרוש שבתורה — ד.ה. אין די העכערע דרגות אין עבודה, באהוי"ר והתבוננות וכו׳[53] — דעמאלט, איז אדרבה: מען דארף מקיים זיין די מצוות פון משפטים אפילו ניט אנקומענדיק צום „ירגיז", צו די קולות וברקים פון מ"ת, נאר ער דארף זיי קענען מקיים זיין מצד דעם וואס „במרה נאמרו": ד.ה. ווייל אזוי איז מחייב זיין שכל.

און הגם אז אויך לויטן מדרש איז דער סדר הפרשיות — פריער פ׳ יתרו און דערנאך פ׳ משפטים, ווייל אויך די השגה מוז זיין געבויט אויף אמונה וקב"ע, כנ"ל ס"ח — **איז דאס נאר וואס** דער יסוד פון דער השגה איז „סיני", אבער די עבודה פון משפטים גופא, איז (ניט קב"ע ו„סיני", נאר) מיטן כח השכל.

יא. דאס איז אויך א תוספת ביאור אין דברי הרמב"ם[54], אז דאס וואס חז"ל[55] זאגן „לא יאמר אדם אי אפשי כו׳ אלא אפשי ומה אעשה שאבי בשמים גזר עלי" איז עס נאר אין ענינים פון חוקים, אבער אין ענינים פון משפטים דארף ער זאגן „אי אפשי", ווייל אויב ער זאגט „אפשי" איז ער דאן א מושחת במדותיו.

ולכאורה: עס רעדט זיך אין חסידות[56] אז אויך דער קיום פון משפטים דארף זיין מצד קב"ע פונקט ווי דער קיום פון חוקים?

נאר דער ביאור איז כנ"ל[57]: עס מוז טאקע זיין דער יסוד פון קבלת עול, ווייל מען קען זיך ניט פארלאזן אויפן שכל ורגש האדם. און נאכמער: אויב די משפטים זאל מען מקיים זיין בלויז מצד שכל, וועט אין דעם פעלן דער עיקר — עבודת ה׳, און בא א אידן, בכל עניניו, דארף זיין דער יסוד „אנכי ה׳ אלקיך":

אבער לאידך, איז די כוונה פון „משפטים" אז אט די מצוות זאלן דורכנעמען זיינע כחות פנימיים, ובמילא דארף אויך ער (ניט מצד ביטולו, נאר ווי ער איז במציאותו) זיין א מואס ברע און שרייען „אי אפשי".

---

50) ובפרט לפי פי׳ הרא"ם דלעיל הערה 29.

51) ברכות ה, א.

52) תניא פכ"ט (לז, א ואילך). וראה ג"כ שם פל"א (לט, ב ואילך).

53) דדרוש ורמז הם כנגד בריאה ויצירה (ע"ח ומ"ח שם. וראה לקו"ד שם). וראה תניא רפל"ט, דאהוי"ר — יצירה, והתבוננות — בריאה.

54) שמונה פרקים דלעיל הערה 11 (הובא בסהמ"צ להצ"צ שם).

55) תו"כ קדושים שבהערה הנ"ל.

56) ראה (נוסף על הנסמן לעיל הערות 14, 15): ד"ה למען דעת תר"ץ פ"ה (סה"מ קונט׳ ח"א פד, א). ד"ה הוי׳ לי בעוזרי תרצ"א (תרפ"ז) פ"ג (סה"מ שם קפ, א). סה"מ אידיש ע׳ 46. ועוד.

57) נוסף על משנ"ת בלקו"ש (ח"ח ע׳ 130 ואילך. ועוד) דזה גופא שצריך לקיים מצות אלו מצד הטעם שכלי שבהם הוא לפי שכן גזר הקב"ה שהרצון שבמצות אלו יתלבש ב„טעם". עיי"ש בארוכה.

יב. הגם אַז ס'איז דאָ אַ מעלה אין דער עבודה פון „ידיעה מצד השגה", וואָס דוקא דורכדעם ווערט דער יחוד מיט חכמתו ית', וויבאַלד אָבער אַז דער שכל האדם איז מוגבל, איז מובן אַז דער יחוד איז שייך נאָר אין די מדריגות וועלכע זיינען בערך צו נתפס ווערן אין זיין שכל. די כוונה פון מ"ת, דער חיבור פון „עליון" און „תחתון", איז דאָך אָבער, אַז אויך אָט די „עליונים" וועלכע זיינען העכער פון השגת האדם, ביז אפילו די וואָס זיינען אינגאַנצן ניט בגדר השגה, זאָלן אויך זיי קומען לידי חיבור מיט די „תחתונים" — און אין אַן אופן אַז זיי ווערן דורך דעם ניט נתבטל, נאָר אַז (אויך) די „עליונים" נעמען דורך זייער מציאות.

און דאָס איז דער חידוש אין דעם „אלקי אבי וארוממנהו" וואָס קומט נאָך „זה א־לי ואנוהו":

די אמונה וואָס מ'האָט ב„קבלה איש מפי איש" (וואָס איז אַ הקדמה צו „זה א־לי ואנוהו") איז ניט אַן עבודה מצד דעם אדם גופא, ובמילא איז זי ניט פאַרבונדן מיט דער מציאות האדם, כנ"ל בארוכה: און דעריבער ווערט זי ניט דערמאָנט אין שירת בנ"י, ווייל דאָס איז ניט דער אויפטו פון זייער עבודה (שירה), נאָר אַ כח וואָס קומט מלמעלה.

משא"כ נאָכדעם וואָס ביים אדם איז דאָ דער יחוד בתכלית מיט חכמתו ית' — „אני והו דבוקים ביחד", ביידע צוזאַמען, ביז — אין איין וואָרט („ואנוהו") — דעמאָלט ווערט אויפ־געטאָן, אַז אויך די מדריגות וועלכע זיינען העכער פון זיין השגה, ביז אַז מ'קען זיי „נעמען" נאָר אין אַן אופן פון „וארוממנהו" ואמונה, זיינען זיי ניט מבטל זיין מציאות, נאָר דער „וארוממנהו" גופא נעמט דורך זיין מציאות[58]. וואָרום וויבאַלד אַז זיין מציאות איז געוואָרן פאַראייניציקט מיט אלקות, ווערט זי ניט נתבטל אפילו פון מדריגות צו וועלכע זיין שכל איז ניט קיין כלי[59].

און דאָס איז די הסברה אויף דעם וואָס דער סיום פון פ' משפטים איז וועגן מ"ת (נעשה ונשמע), און נאָך פאַר דעם שטייט דער דין פון בשר בחלב (חוקה) וכו' — ווייל ווען עס איז דאָ דער ענין פון „משפטים", דער יחוד פון שכל האדם מיט חכמתו ית', ווערן אויך די „חוקים" (ביז אויך — דער ענין פון נעשה ונשמע און מ"ת) אין דער בחינה פון משפטים — זיי נעמען דורך די מציאות האדם.

יג. כשם ווי דאָס איז בנוגע צו מ"ת בכלל — אַז פריער קומט פ' יתרו, דער גילוי מלמעלה וואָס איז העכער פון מציאות, דערנאָך הויבט זיך אָן עבודת האדם — פ' משפטים; און אין דעם גופא, די צוויי מדריגות: פריער משפטים כפשוטו, מצות שכליות (אָבער — מיוסד אויף פ' יתרו, אמונה וקב"ע), און דערנאָך חוקים און מ"ת (ניט אַלס אַן ענין וואָס איז מבטל זיין מציאות, נאָר) וואָס נעמען דורך זיין מציאות (משפטים) —

יש לומר אַז אַזוי איז עס אויך בנוגע צו דער התגלות פון פנימיות התורה, תורת החסידות[60]: פריער איז געווען

---

58) להעיר ג"כ מד"ה וידעת תרצ"ג שם (ספ"ג): נאָר דאָס איז קלאָר שטאַרק און ריין און עס שטאַרקט אים אין אַלץ.

59) ע"ד הידוע (ד"ה כבוד מלכותך תרס"א (קרוב לסופו). ועוד) שכלים דאצילות להיותם אלקות ממש יכולים לקבל בתוכם גילוי האור שהוא בבחי' בל"ג בעצם כו'.

60) ראה גם לקו"ש ח"ט ע' 158. ועוד.

דער גילוי פון תורת החסידות הכללית אין אַן אופן וואָס איז ניט מלובש אין שכל — ווי דאָס איז נתגלה געוואָרן דורכן בעש״ט; דער עיקר הדגשה איז געווען אויפן ענין פון אמונה, „וצדיק באמונתו יחי׳״[61], כידוע.

דער מכוון אָבער איז, אַז תורת החסידות זאָל דורכנעמען די מציאות האדם עצמה — זיין שכל און (דורך אים) די כחות פנימיים של האדם — איז דערנאָך נתגלה געוואָרן דער ענין פון תורת חסידות חב״ד דורכן אַלטן רבי׳ן, וואָס ער האָט אַראָפּגעטראָגן חסידות אין חב״ד שבנפש, אַז יעדערער זאָל עס קענען פאַרשטיין, ביז צו דורכנעמען זיין גאַנצע מציאות.

[און דאָס איז די הסברה אינעם וואָרט פון הרב מבאַרדיטשוב[62]: „מיר האָבן אַלע גיגעסן פון איין שיסל, און דער ליטוואַק (דער אַלטער רבי) האָט צוגע־נומען די ווערכושקע (סמעטענע)״ — ווייל אין דעם ענין פון תורת חסידות חב״ד, פירט זיך אויס דער מכוון הנ״ל פון גילוי תורת החסידות (ע״ד ווי גערעדט פריער אין דעם ענין פון משפטים)].

און דורך דעם וואָס עס איז דאָ די השגה אין אלקות, ביז אין דעם אופן פון „אני והו דבוקים ביחד״ — אָט דעמאָלט, איז אפילו ווען ער קומט צו דערנאָך צו דער הכרה אַז „תכלית הידיעה שלא נדעך״[63], אַז אויך די ענינים אין וועלכע ער האָט יע אַ השגה זיינען באמת העכער פון השגה, און נאָכמער: אפילו די ענינים וועלכע זיינען לכתחילה ניט בגדר השגה — זיינען זיי ביי אים ניט אַן ענין פון מקיף בלבד, נאָר זיי ווערן נרגש אין דעם אדם גופא[64] — „משפטים״.

און דורך דעם וואָס מ׳האָרעוועט אין השגת התורה בכלל, און אין תורת חסידות חב״ד בפרט, איז מען זוכה צו לערנען תורתו של משיח[65], וואָס דער לימוד וועט זיין אין אַן אופן פון ראי׳[66], ביז — „ונגלה כבוד ה׳ וראו כל בשר יחדיו כי פי ה׳ דיבר״[67].

(משיחות ש״פ משפטים תשכ״ה, תשל״ו)

---

61) חבקוק ב, ד.

62) תו״ש ע׳ 47.

63) ראה בחינות עולם ח״ז פ״ב. עיקרים מ״ב פ״ל. של״ה קצא, ב.

64) ועי״ד פתגם כ״ק אדמו״ר מהורש״ב נ״ע (סה״ש תש״ה ע׳ 85. ועד״ז סה״ש תש״ג ע׳ 63): „אַז מען זיצט ביי זיך אין חדר און מען עפנט דעם לקו״ת פילט מען עצמות א״ס״.

ואף שזה שייך רק ביחידי סגולה, מ״מ, מכיון שכ״ק מו״ח אדמו״ר פרסם זה ונדפס וכו׳, הרי מובן ש„אפס קצהו ושמץ מנהו״ (ע״ד מש״נ בתניא פמ״ד) שייך אצל כאו״א מישראל.

65) ראה פסחים (נ, א. וש״נ) „ותלמודו בידו״. לקו״ת בהר מ, ב. ועוד. וי״ל שעד״ז הוא גם בנוגע לתורתו של משיח (ראה תניא רפל״ז).

66) שער האמונה פ״ס. סד״ה וידבר אלקים (הב׳) תרצ״ט.

67) ישעי׳ מ, ה. וראה שער האמונה פכ״ה ואילך.

משפטים ב

א. פונעם פסוק „כי תקנה וגו׳" [1] איז רש״י מעתיק די ווערטער „כי תקנה עבד עברי" און איז מפרש: „עבד שהוא עברי או אינו אלא עבדו של עברי עבד כנעני [2] שלקחתו מישראל ועליו הוא אומר שש שנים יעבוד ומה אני מקיים והתנחלתם אותם [3] בלקוח מן הנכרי אבל בלקוח מישראל יצא בשש ת״ל וכו׳".

דאַרף מען פאַרשטיין:

א) דער פירוש איז דאָך נאָר אויף די ווערטער **„עבד עברי" — פאַרוואָס איז רש״י מעתיק אויף די ווערטער „כי תקנה"** [3*]?

— מ׳קען ניט זאָגן, אַז רש״י איז זיי מעתיק צוליב דעם וואָס פון זיי קען מען זיך מסתייע זיין אַז דאָ רעדט זיך וועגן אַן „עבד שהוא עברי" [4] — ווי רש״י איז מפרש ווייטער [5] אַז „כי תקנה" מוז זיך ריידן אין אַן אופן פון „מכרוהו ב״ד", וואָס דאָס איז שייך נאָר ביי אַן „עבד שהוא עברי"

— ווייל: (א) אַט דער הכרח פון רש״י (אַז דאָ רעדט זיך וועגן „מכרוהו ב״ד") איז ניט פון די ווערטער „כי תקנה", נאָר מצד יתורא דקרא, וויבאַלד ס׳שטייט שוין „וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" [6]; (ב) אדרבה: אויך אַט דער הכרח (אַז „מכרוהו ב״ד" — מצד דעם פסוק „וכי ימוך אחיך") איז שייך דווקא לאחר מ׳האָט שוין אַ הוכחה פון פריער אַז דאָ רעדט זיך וועגן „עבד שהוא עברי" און ניט „של עברי" — ווי ס׳איז משמע אויך פון דעם סדר פון די פירושים אין רש״י (וואָס ער איז מקדים דעם פירוש וואָס איז (עכ״פ — בעיקר) אויף „עבד עברי" פאַרן פירוש אויף „כי תקנה") [7].

ב) ווי קומט גאָר אַ הוה אמינא אַז דער טייטש פון „עבד עברי" איז „עבדו של עברי"? — לכאורה איז מער פשוט אַז „עבד עברי" מיינט „עבד שהוא עברי", ווי מ׳זעט עס בכ״מ בתורה (ביי „נער עברי" [8] וועגן יוסף׳ן; און אויך אין נ״ך — „ולשון עבד מצרי" [9], וואָס דער

---

1) ריש פרשתנו (כא, ב).

2) כנעני — אף כי כנעני לאו דוקא, כ״א (בל׳ המנ״ח מצוה שמז) „כל א׳ מכל באי העולם חוץ מישראל" אולי י״ל כי דברו חכמים בהווה, וע״פ מש״נ (נח ט, כה) עבד עבדים יהי׳. אבל עצע״ג כי משנצטוו לא תחי׳ הרי אדרבא „מהם (מהאומות) תקנו ולא מן הגרים (הכנענים ש)בארצכם", וא״כ הרגיל והווה הוא דוקא משאר האומות, וחידוש דגם בנה של כנענית תקנו באם אביו משאר האומות ומפני שהולך אחר אביו ואינו כנעני (קידושין סז, ב ובפרש״י). וראה הראב״ע לבהר כה, מה.

והנה בחינוך (שם. וכ״ה ברש״י קידושין כב, ב ד״ה שדה. פענח רזא לפרש״י פרשתנו כאן) כתב: „ועבד כנעני נקרא א׳ מכל האומות שקנהו ישראל לעבדות אבל נתיחסו כל העבדים בשם כנען מפני שכנען נתקלל להיות עבד הוא וזרעו לעולם" — והנה לפענ״ד צע״ג בזה, שהרי התואר עבד כנעני מצינו רק לאחרי הציווי דלא תחי׳ — ואיך נייחס כל העבדים לכנען כשמציאות עבד (ובמילא כל דיניו) — הוא רק כשאינו כנעני!

3) בהר כה, מו.

3*) ובמילא הי׳ ד״ה זה בא בפרש״י לאחרי ד״ה שלאחריו. וראה לקמן בפנים.

4) ראה משכיל לדוד „חדא אמאי כתיב כו׳".

5) בד״ה הב׳ כי תקנה.

6) בהר שם, לט.

7) ראה ספר הזכרון ורא״ם כאן. גו״א ומשכיל לדוד בד״ה כי תקנה (הב׳).

8) מקץ מא, יב.

9) דהי״א ב, לד.