יתרו ב

א. אויפן פסוק[1] „ויחן שם ישראל נגד ההר" שטייט אין מכילתא[2]: „כל מקום הוא אומר ויסעו ויחנו נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת אבל כאן הושוו לב אחד".

דער מאמר ווערט אויך געבראַכט אין פירוש רש"י על התורה[2], אין רש"י שטייט ער אָבער אין אַ פאַרקערטן סדר[3]: „ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

— פון מכילתא קומט אויס, אַז דער חידוש איז אין (דער חני' — אין) דעם וואָס „כאן הושוו לב אחד", ניט אין אַן אופן פון „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת" ווי ביי אַלע אַנדערע חניות[4]; אָבער פון רש"י איז משמע, אַז דער חידוש איז, פאַרקערט, אין דעם וואָס „(אבל) שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

דאַרף מען פאַרשטיין: אין וואָס באַשטייט די סברת החילוק צווישן דער מכילתא און רש"י?

ב. בפשטות איז דער חילוק פאַרבונדן מיט אַ שינוי צווישן רש"י מיט דער מכילתא אינעם אופן הלימוד פון פסוק (ווי שוין גערעדט אַמאָל[5]):

די מכילתא לערנט אַרויס דעם ענין, אַז „כל מקום . . נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת" דערפון וואָס עס שטייט „ויסעו ויחנו" (ל' רבים). און דעריבער באַשטייט דער חידוש אין דעם (שינוי) וואָס דאַ שטייט „ויחן" — ל' יחיד — „כאן הושוו לב אחד";

משא"כ רש"י ברענגט ניט די ווערטער „ויסעו ויחנו", ווייל דער טעם וואָס עס שטייט בלשון רבים קען זיין — כפשוטו — ווייל עס רעדט זיך וועגן מערערע מענטשן, שבטים וכו'; נאָר רש"י לערנט אַרויס דעם ענין פון דעם וואָס דער פסוק איז מדייק ומדגיש דאָ גופא: „ויחן שם ישראל"

— דלכאורה, איז דער וואָרט „שם" אַ יתור לשון, עס האָט געקענט שטיין „ויחנו במדבר ויחן ישראל נגד ההר" —

איז דערפון מוכח, אַז דוקא „שם" — ביי דער חני' — איז געווען („ויחן", ל' יחיד) „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

אָבער לפי זה דאַרף מען פאַרשטיין סברת המכילתא: מהיכא תיתי צו אַרויסלערנען פון לשון „ויסעו ויחנו" אַז „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת"?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: די מכילתא אַליין זאָגט אויפן פסוק[6] „ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה" — „כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות לקיים מה שנאמר[7] ואשא אתכם על כנפי

1) פרשתנו יט, ב.

2) עה"פ.

3) נוסף על כו"כ שינויים בלשון רש"י. — ביאור פרש"י זה (והשינויים שבו לגבי לשון המכילתא) ע"ד הפשט — ראה בארוכה לעיל ע' 100 ואילך.

4) וכן הוא סגנון המאמר בפדר"א פמ"א, תנחומא (באבער) פרשתנו ט. ועוד.

5) לעיל שם.

6) בא יב, לז. וכ"ה בפרש"י עה"פ (בשינוי לשון). אבל ראה דברי דוד שבהערה הבאה.

7) פרשתנו יט, ד. וראה פרש"י שם. וראה רא"ם גו"א ודברי דוד שם. לקמן סי"א.

נשרים וגו׳" — וואָס זיכער אין אַ נסיעה אין אַן אופן פון „כהרף עין" איז ניט שייך געווען קיין ענין פון מחלוקת כו׳ — היינט ווי קומט עס אַז דאָרטן שטייט דער לשון „ויסעו" — ל׳ רבים — וואָס לויט דער מכילתא ווייזט עס אַז „נוסעים במחלוקת"[8]?

ולאידך גיסא — איז אויך אין פירוש רש״י ניט מובן: פאַרוואָס איז דער פסוק מוסיף דעם וואָרט „שם"[9] אויף צו שולל זיין, אַז „שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" — למאי נפק״מ דאַ, אין דער פרשה פון מ״ת, צו אָנדייטן אויף גנותם של ישראל ביי „שאר כל החניות"?!

ג. די נקודת הביאור אין דעם:

פירוש רש״י איז דאָך ע״ד הפשט. ובמילא, ווען רש״י זאָגט „כל החניות בתרעומות ובמחלוקת" מיינט ער דעם ענין פון תרעומות און מחלוקת אין פשוט'ן זין — קריגעריי. און אויף דעם איז פון לשון „ויסעו ויחנו" ניטאָ קיין הכרח ואפילו ניט משמעות אַז „(שאר) כל החניות בתרעומות ובמחלוקת", ווייל אינעם לשון רבים איז בפשטות ניטאָ קיין אָנדייט אויף קריגעריי צווישן אידן, כנ״ל.

דוקא דערפון וואָס דער פסוק דאָ איז מדייק „ויחן שם ישראל נגד ההר" לערנט מען אָפּ אַ חידוש, אַז דוקא ביי דער חני׳ זיינען אידן געווען „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת", כנ״ל.

משא״כ לויט דער מכילתא, איז דער פירוש פון „מחלוקת" (ניט אין דעם זין פון קריגן זיך, היפך השלום, נאָר — היפך פון „לב אחד") — חילוקי דיעות[10]: וויבאַלד אַז „אין דיעותיהן שוות"[11], איז ווען רבים דאַרפן טאָן אַ ענין, מוזן (ע״פ טבע) אויפקומען פאַרשידענע דיעות ווי דאָס צו טאָן וכיו״ב.

און דערפאַר שטייט ביי אַלע חניות און נסיעות — „ויסעו ויחנו" — לשון רבים — ווייל ביי יעדער נסיעה וחני׳ זיינען געווען חילוקי דיעות צווישן אידן.

[ובפרט ע״פ הידוע בפנימיות הענין[12] אַז די מ״ב מסעות במדבר זיינען מרמז אויף מ״ב מדריגות ועליות אין עבודת ה׳ — זיינען דאָך אין דעם פאַראַן חילוקים צווישן יעדן אידן און אַלע אַנדערע, ביי יעדערן איז די עלי׳ (ו„מסע") לויט זיין דרגא אין עבודת ה׳, לויט זיין: לבבך, נפשך, מאודך].

נאָר דאַ, ביי דער חני׳ פון מ״ת, איז געווען אַ חידוש — „ויחן שם ישראל נגד ההר . . הושוו לב אחד": שטייענדיק „נגד ההר" — צו קבלת התורה — איז „הושוו לב אחד"; איין און דערזעלבער לב (אפילו ניט — „לבב"), ווייל תורה, וואָס טוט אויף דעם שלום

---

8) ולהעיר שבתנחומא שם: „מה כתיב ויסעו מסוכות . . במריבה כו׳", ולא הביא הכתוב (המוקדם) „ויסעו גו׳ מרעמסס סוכותה". ואולי תלוי בהשינוי בין התנחומא והמכילתא דלקמן הערה 10. ואכ״מ.

9) ולהעיר שבמכילתא עה״פ נדרשת תיבת „שם" (כגירסת היל״ש עה״פ) לענין אחר. אבל ראה לקמן סעיף ג והערה 14.

10) עפ״ז יומתק זה שבמכילתא שם לא הובא לשון „תרעומות" כבפרש״י. וכן ליתא בפדר״א שם (ושם: „בחלקלקות" במקום „במחלוקת").

ובתנחומא שם (ועוד): והיו חולקין זה על זה והיו אומרים בכל שעה נתנה ראש ונשובה מצרימה (וראה לעיל הערה 8). וראה לעיל ע׳ 105 ובהערה 43 שם.

11) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. ועוד.

12) ראה דגל מחנה אפרים ר״פ מסעי בשם הבעש״ט. אוה״ת מסעי ע׳ א׳שנב ואילך. ובכ״מ.

בשלימות[13], האָט געפּועלט אַן אחדות גמורה צווישן אידן, ביז אַז עס זיינען בטל זייערע חילוקי דיעות.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק פאַר־וואָס ביי דער נסיעה מרעמסס סוכותה שטייט „ויסעו" (ל' רבים) — ווייל אע"פ אַז די נסיעה (וואָס איז געווען „כהרף עין") איז געווען אין אַן אופן פון „כולם כאחד", פונדעסטוועגן קען מען ניט זאָגן דערויף לשון יחיד, אַז ביי זיי זיי־נען ניט געווען קיין חילוקי דיעות (מצד זייער שכל ודעת) — אַ זאַך וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דוקא דורך תורה (נגד ההר), „הושוו כולם לב אחד", כנ"ל.

ומהאי טעמא שטייט אין פסוק „ויחן שם ישראל", וואָס איז מדגיש אַז ביי די אַנדערע חניות איז ניט געווען אַ מצב פון „לב אחד" — ווייל אין דעם באַ־שטייט דער אויפטו פון תורה[14].

און רש"י זאָגט נאָך מער, אַז תורה טוט אויף אחדות אויך אין אַן אָרט וואָס אין אים איז פאַראַן (ניט נאָר חילוקי דיעות, נאָר) תרעומות ומחלוקת (מעין תרעומות) כפשוטה — „ויחן שם ישראל, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמח־לוקת".

ד. צו פאַרשטיין קלערער די מעלה פון תורה, וואָס דוקא זי טוט אויף די מעלה פון „הושוו לב אחד" —

דלכאורה: אויך אין תורה געפינט מען דעם ענין פון ריבוי דיעות[15], ביז אַז חז"ל[16] זאָגן אַז „לא ניתנו דברי תורה חתוכין אלא כל דבר כו' מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" — תורה איז מחייב דיעות חלוקות, נאָר זיי זיינען אַלע „(אלו ואלו) דברי אלקים חיים"[17] — היינט ווי זאָגט מען אַז מצד תורה ווערן בטל די חילוקי דיעות ביז אַז „הושוו לב אחד"?

און אע"פ אַז די הלכה איז נאָר ווי איין דיעה, און לאחר שנפסקה ההלכה דאַרפן זיך אַלע פירן לויט אָט דער דיעה, מיינט עס אָבער ניט, לכאורה, אַז דערמיט ווערן בטל די חילוקי דיעות, עס איז נאָר וואָס אין מעשה בפועל פירן זיך אַלע גלייך, אָבער מצד דעם שכל בלייבט מען מחולק איינער מיטן צווייטן —

היינט ווי זאָגט מען אַז מצד תורה איז „הושוו לב אחד", וואָס דאָס מיינט, אַז ניט נאָר ווערט אַן אחדות אין עשי', נאָר אַז די אחדות איז אויך מצד דעם לב (ורגש) האדם?

דאַרף מען פריער מקדים זיין וואָס דער פסוק איז מדגיש, אַז דער „ויחן שם ישראל נגד ההר" — ויחן ל' יחיד — האָט זיך אויפגעטאָן „בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים"[18], וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער „ויחן" איז פאַרבונדן מיט דער מעלה פון (מספר) שלישי

[ווי חז"ל[19] זאָגן און זיינען מדגיש

13) כפסק הרמב"ם (סוף הל' חנוכה מספרי נשא ו, כו. וראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך) שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם. וראה לקמן הערה 67.

14) עפ"ז תומתק הוספת תיבת „שם" (גם) לפי דרשה זו במכילתא. ובפרט שבמכילתא לפנינו לא הועתקה תיבת „שם" בדרשה שלאח"ז (ראה הערה 9). וראה זית רענן לילק"ש שם.

15) להעיר מכתהאריז"ל (ש' הגלגלים הקדמה יז. וכ"כ בש' רוה"ק בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג' (קח, ב). לקוטי מהרח"ו שבסוף שער מאמרי רז"ל להאריז"ל) דיש ס' ריבוא פי' בתורה ע"ד הפשט וכן ע"ד הרמז, דרוש, סוד — כנגד ס"ר נשמות.

16) מדרש תהלים יב, ז. וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב.

17) עירובין יג, ב. וש"נ.

18) פרשתנו יט, א.

19) שבת פח, א. וראה פי' ר' נסים גאון שם. תנחומא פרשתנו (י) עה"פ בחודש השלישי.

בנוגע צו תורה אין אַלגעמיין: „בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי" — דאָס וואָס תורה איז געגעבן געוואָרן „בחודש השלישי" דוקא, איז ווייל תורה איז פאַרבונדן מיט מספר שלישי].

ולכאורה איז דער ענין פון „ויחן" ל' יחיד — „כאיש אחד בלב אחד" — פאַרבונדן מיט „אחד" — חודש הראשון, וואָס ווייזט אויף אחדות, על דרך ווי מען געפינט ביי די ששת ימי בראשית, אַז דער יום הראשון ווערט גערופן „יום אחד . . הקב"ה יחיד בעולמו"[20]; וואָס פאַר אַ שייכות האָט אחדות (פון „ויחן") צו חודש השלישי — אַ מספר וואָס באַשטייט פון ריבוי והתחלקות[21]?

ה. איז דער ביאור בזה:

דער חילוק אין רמז התוכן צווישן די מספרים „אחד", „שני" און „שלישי" איז[22]:

„אחד" איז מדגיש אַז ס'איז דאָ מלכתחילה נאָר איין זאַך, וכלשון חז"ל הנ"ל „הקב"ה יחיד בעולמו";

„שני" ווייזט אויף התחלקות, היפך האחדות[23];

און דער אויפטו פון „שלישי" איז — וואָס ער איז מאחד די „שנים"[24], וע"ד מאמר חז"ל[25] „שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". אין דעם כלל איז מודגש אַ דבר והיפוכו: פון איין זייט איז תורת אמת מעיד אַז דאָס זיינען ניט נאָר פאַרשידענע כתובים (ע"ד חילוקי דעות הנ"ל) נאָר עס זיינען „כתובים המכחישים זה את זה" (תרעומות ומחלוקת), דאָס הייסט: ס'איז ניט נאָר פאַרשידענהייט אָדער אַן אויבנאויפיקע סתירה פון איין פסוק אויפן צווייטן, און אויב מ'וועט האָרעווען אין די צוויי כתובים גופא וועט מען מתווך זיין צווישן זיי, נאָר מען מוז אָנקומען צו אַ כתוב השלישי, לולא דעם כתוב השלישי זיינען זיי באמת מכחיש זה את זה[26];

אָבער לאידך גיסא, איז דער אויפטו פון דעם „כתוב השלישי" אַז ער איז „מכריע ביניהם", וואָס „הכרעה" אמיתית מיינט (ניט אַז ער פסק'נט ווי איינער און איז שולל דעם צווייטן, נאָר) אַז ביידע כתובים (וואָס זיינען (מצ"ע) מכחישים זה את זה) „שטימען" צוזאַמען לויט דער הכרעה פון דעם „כתוב השלישי"[27].

ועד"ז איז דער ענין פון „הלכה כדברי

---

20) בראשית א, ה. ב"ר (פ"ג, ח) ופרש"י עה"פ.

21) להעיר ממחז"ל: מיעוט רבים שנים (מפורסם בפי העולם. וי"ל יסודם מחז"ל: יחיד ורבים הלכה כרבים. — ונמצא גם בפירוש: גירסת שדה יהושע בירוש' ריש ברכות. פיה"מ להרמב"ם מנחות ספ"ג. שם פי"ג מ"ג. נגעים רפ"ו (קאפח). שו"ת הר"א בן הרמב"ם (פו, קי (בנוסח הכת"י בהערה שם)). ס' הקנה על המצות (מצות ברכת כהנים)) משא"כ סתם רבים.

22) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 302. ח"ט ע' 27. ועוד.

23) כמרז"ל על יום שני דמע"ב שבו נברא המחלוקת (ולכן לא נאמר בו כי טוב) — ב"ר פ"ד, ו. זח"א יז, א־יח, א (ושם: מחלוקת לא אתבטיל עד יום תליתאי . . בשני ומחלוקת בי' הוה). ועוד. ולהעיר מהקדמת ראב"ע לפי' עה"ת.

24) ראה גם זהר שבהערה הקודמת. לקו"ש ח"ח ע' 105. ובכ"מ.

25) ברייתא די"ג מדות (תו"כ בתחלתה).

26) ראה מדות אהרן (לבעל קרבן אהרן) לברייתא די"ג מדות שם, הועתק בשל"ה חלק תושבע"פ שצה, ב (אבל הוא דלא כהראב"ד. וראה עזרת כהנים שם).

27) ראה מדות אהרן לברייתא שם בסופה (פ"ז), בפירוש הדוגמא (שבברייתא שם) „כתוב אחד אומר וירד . . הכריע השלישי כי מן השמים . . מלמד שהרכין הקב"ה כו'". וראה מכילתא פרשתנו עה"פ (כ, יט) כי מן השמים גו' ובפרש"י שם.

המכריע"[28], וואָס דער טעם דערויף איז[29], ווייל די הכרעה פון דער דיעה השלישית איז (ניט דערמיט וואָס זי איז „מסכים לאחת מב' הדיעות", נאָר דורכ־דעם וואָס איר סברא איז) „כולל ב' הדיעות ושניהם מסכימים לדעת המכ־ריע"[30].

ו. וויבאַלד אַז חז"ל פאַרבינדן, כנ"ל, תורה בכלל מיטן מספר פון „שלישי", איז דערפון פאַרשטאַנדיק, אַז כללות ענין התורה איז בדוגמת הענין פון שלישי המכריע.

דאָס הייסט: אפילו אין די ערטער וואו דער פסק הלכה פון תורה איז (בגלוי) ניט אין אַן אופן פון הכרעה, נאָר באופן אַז ער איז שולל די סברא פון דער צווייטער דיעה[31], איז עס אָבער באמיתית ובפנימיות[32] אַן ענין פון „הכרעה" — ווייל לאחרי שנפסקה ההלכה, זיינען די דיעות החולקות מסכים צו דער הלכה ניט נאָר בנוגע מעשה בפועל, נאָר אויך אין זייער שכל לייגט זיך אָפּ ווי די הלכה, אַזוי אַז עס ווערט אַ שלום אמיתי צווישן די אַלע דיעות[33].

דאָס איז דער כח פון תורה — „ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום"[34]: פריער איז פאַראַן די שקו"ט אין דעם ענין שבתורה, סברות לכאן וסברות לכאן; בשעת אָבער מ'קומט צו צו דער הכרעה והחלטה פון תורה ווי איינע פון די סברות — וואָס דערצו דאַרף מען האָבן דעם ענין ה„עוז", דעם תוקף ההחלטה[35] צו מלחמה האָבן מיט די פאַרשידענע נטיות אין דער שקו"ט און מכריע זיין ווי איין אופן — ווערט דער־נאָך „שלום", אַז אַלע דיעות זיינען דער־נאָך מודה צו דער הלכה, מיט זייער גאַנצער מציאות, ביז עס ווערט אַ שלום אמיתי ביניהן.

---

28) שבת לט, סע"ב.

29) סה"מ תרכ"ז ע' רפב־ג. רצא־ב. המשך תרס"ו ע' תלד־ה. סה"מ עת"ר ע' קכ ואילך. — ולהעיר מהענין דהלכה כדברי המכריע ע"ד הנגלה (ראה אנציקלופדי' תלמודית בערכו (ע' שמו ואילך. וש"נ) פלוגתת הראשונים באיזה אופנים אומרים כלל זה). ואכ"מ.

30) המשך תרס"ו שם.

31) להעיר מג' האופנים באחרי רבים להטות: המיעוט ישנו וחולק, כמו שהודה להרוב, כמו שאינו (ראה כללי התוהמ"צ להרגצ'ובי — רוב ומיעוט. וש"נ). — ולהעיר שמובן שאפ"ל כהנ"ל בענין (במחלוקת) אחת בזא"ז: בתחלה ישנו וחולק בשכלו, אח"כ מתעמק יותר וכו'. ואכ"מ. — וראה ס' השיחות תשמ"ט ח"ב ע' 727.

32) עכ"פ בכו"כ מקומות (משא"כ כשמפרש: בדותא היא, תיובתא וכיו"ב).

33) להעיר ממ"ש בכללים שבסו"ס גט פשוט (להר"ם חביב) כלל א', דכאשר ב"ד פוסק הלכה, „כיון דאמרה תורה אחרי רבים להטות, מיעוט הדיינים הם מבטלים דעתם מפני סברת הרוב . . ומצטרפים עם הרוב", ע"ש (שלכן אין הסנה' (הב"ד) חסר, הפסק הוא של כל הב"ד. וכבר האריכו בזה באחרונים. וראה הערה 31).

ויומתק יותר ע"פ המבואר בפנים שגם בשכלם והבנתם של המיעוט „מונח" כפי ההלכה — דאל"כ אינו מובן: הרי פסק הלכה צ"ל ע"פ הכרעת השכל, ואיך אפ"ל שהמיעוט מצטרף עם הרוב לפסוק ההלכה כמותם? וע"פ המבואר בפנים מובן, כי בידעו שאמרה תורה אחרי רבים להטות, יתבונן ויתעמק עוה"פ ועוה"פ (והתורה על הרוב תדבר שסו"ס) הכרעת השכל דהמיעוט תשתנה ונעשית כפי פסק ההלכה. ולהעיר ממחז"ל (נגעים ספ"ט. פי"א מ"ז) „חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים". וראה לקמן סעיף יו"ד.

וראה בארוכה שיחת ש"פ האזינו תש"מ, שי"ל שזהו החילוק בין ב' הדיעות (הענינים) שבסוף מס' עדיות — „להשוות המחלוקת" ו„לעשות שלום ביניהם": „להשוות המחלוקת" (ולא — „לבטל המחלוקת") מורה שנשארה דעת היחיד, אלא שבפועל עושה כהכרעת הרוב; אבל „שלום ביניהם" היינו שכולם מודים (גם בשכלם) לפסק ההלכה.

34) תהלים כט, יא. — וקאי על תורה, כדרז"ל (זבחים קטז, סע"א. ספרי נשא ו, כו. ועוד). וראה לקמן הערה 67.

35) ראה סה"מ עת"ר שם (ע' קכא).

דערמיט יומתק דער סיפור חז״ל[36], אז ווען לויט ר׳ יהושע׳ס חשבון הקביעות האט יום הכיפורים געדארפט נקבע ווערן ניט אין דעם טאג וואס ר׳ גמליאל האט קובע געווען, האט ר״ג געהייסן ר׳ יהושע׳ן קומען צו אים במקלו ובמעותיו[37] „ביוה״כ שחל להיות בחשבונך" — און ר׳ יהושע האט אזוי געטאן בפועל.

אין פלוג איז ניט גלאטיק: בכדי ר׳ יהושע זאל באווייזן אז ער טוט ווי רבן גמליאל, וואלט געווען גענוג ווען ר׳ יהושע וואלט (אינעם טאג וואס איז חל יוהכ״פ לויט זיין חשבון) סתם געגאנגען פון מקום מושבו קיין יבנה (וואס איז געווען מער ווי א תחום[38]) — צו וואס האט ער נאך געדארפט קומען במקלו (און אויך) ובמעותיו?

איינער פון די ביאורים אין דעם איז[39]: דערמיט האט געדארפט באוויזן ווערן, ווי זיין טאן ווי דעת ר״ג איז ניט סתם מיט קבלת עול (אבער בשכלו האלט ער אנדערש), נאר כל כולו (אויך בשכלו) האט ער צו אים מודה געווען[40]. אע״פ אז פריער איז ביי אים אויסגעקומען ע״פ שכל התורה[41] אז יוהכ״פ דארף זיין ניט אין דעם טאג וועלכן ר״ג האט קובע געווען, איז אבער נאך דעם ווי ער האט דערהערט אז די הלכה איז ווי ר״ג, האט זיך דאס ביי אים אפגעלייגט אויך אין זיין הבנה והשגה[42].

און די בחינה דערויף איז — אז ער איז געקומען אויך במקלו ובמעותיו: אין דעם זעט מען, אז דער פסק הלכה האט דורכגענומען זיין גאנצע מציאות, מיט אלע זיינע פרטים, ביז אפילו דברים חיצונים לגמרי (וואס זיינען מחוץ להאדם); און ניט נאר „מקלו", וואס איז עכ״פ א זאך וואס העלפט ארויס אין הליכת האדם[43], נאר אפילו מעותיו וועלכע זיינען אינגאנצן חוץ להאדם — אויך דאס איז „מיטגעגאנגען" מיט ר׳ יהושע קיין יבנה.

ז. די ערקלערונג אין דעם:

אע״פ אז תורה איז אן ענין פון חכמה ושכל — „כי היא חכמתכם ובינתכם"[44] — איז אבער פאראן א מעלה מיוחדת אין תורה וואס חכמה אלס חכמה האט עס ניט, ובלשון חז״ל[45] „יש חכמה בגוים תאמן . . יש תורה בגוים אל תאמן".

---

36) ר״ה כה, א (במשנה).

37) כ״ה במשנה שם לפנינו (ובירושלמי) „ובמעותיך" (וכן להלן שם „ומעותיו"). וכ״ה בר״ח ר״ה שם. פרש״י ברכות כז, ב ד״ה בראש השנה.

וצ״ע: א) „מעותיו" מאי בעי הכא? ובפרט (א) כשהולך לבית הנשיא או לב״ד. (ב) ריב״ח הי׳ עני (ראה ברכות כח, א). ב) טפי הו״ל שיקח „סעודתו"?

וראה ברכות סב, סע״ב: לא במקלו כו׳ ולא במעות הצרורים כו׳. ובתוד״ה בהר (פסחים ז, א. ב״מ כו, א).

ולהעיר שבמהר״ץ חיות לר״ה מעתיק לשון המשנה „במקלך ותרמילך" (ובמלאכת שלמה נעתק מתשובות מהרי״ק (שורש צה): ובתרמילך ובמעותיך). וכן מצינו בכו״כ מקומות בש״ס דההולך בדרך נוטל מקל ותרמיל (שבו נמצא כל הנצרך לו) — משנה יבמות קכב, סע״א. שבת לא, א. ב״ב קלג, ב (אבל ראה רשב״ם שם: כלומר כו׳). וראה ב״מ מא, א; ב״ר פל״ט, יא — בנוגע ל„רועה". ואכ״מ.

38) כ״כ בהון עשיר לר״ה שם.

39) ראה גם מה שתירץ בהון עשיר שם — למה יבוא גם במקלו ובמעותיו, וגם — למה ציוה על שניהם ולא הסתפק באחד מהם.

40) להעיר מהחילוק דדחוי׳ או הותרה (יומא ו, ב. ועוד).

41) להעיר שר׳ יהושע הצטיין בחכמת התכונה (ראה הוריות י, סע״א (בניגוד לר״ג). ועוד) הדרושה לקידוש החודש. ור״ג א״ל (לאחרי שבא ר״י אליו) „רבי בחכמה".

42) להעיר מגמ׳ ר״ה שם: אמר לו (ר׳ עקיבא) כו׳.

43) ועיין שבת קנב, א: טבי תרי מתלת . . משתים נעשו שלש (ובמפרשים שם).

44) ואתחנן ד, ו.

45) איכ״ר פ״ב, יג.

וואָס לכאורה איז ניט פאַרשטאַנדיק: וויבאַלד אַז „יש חכמה בגוים", הייסט עס דאָך, אַז די מעלה פון תורה (וואָס איז ניטאָ ביי גוים) איז ניט אין דעם ענין פון חכמה — היינט וואָס מיינט דער פסוק אַז תורה איז „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"?

נאָר דער פשט דערפון איז: מצד דער מעלה פון תורה (וואָס איז ניטאָ ביי גוים) איז דאָ אַן עילוי אויך אין דער חכמה שבתורה (וואָס חכמה האָט דאָס ניט מצד עצמה[46]), און דעריבער איז תורה „חכמתכם (אייער ספּעציעלע חכמה) ובינתכם לעיני העמים".

דער יתרון פון תורה אויף חכמה איז: תורה איז מלשון הוראה[47]. תורה (— תורת אמת) איז ניט בלויז מסביר דעם אמת פון יעדער זאַך, נאָר תורה ברענגט אויך אַרויס דעם „בכן" און די מסקנא והוראה למעשה, אַז דער אדם מוז זיך פירן באופן מסוים.

משא"כ חכמה גיט ניט קיין הוראות צום מענטשן. חכמה לערנט נאָר אַ מענטשן אַז אויב ער וועט זיך פירן באופן מסוים וועלן די תוצאות זיין כך וכך, זי הייסט אים אָבער ניט ווי צו פירן זיך.

[לדוגמא אין חכמת הרפואה: חכמת הרפואה זאָגט אַ מענטשן אַז אויב זיין הנהגה וועט זיין באופן כך, וועלן די תוצאות זיין כך וכך; אָבער זי איז ניט מחייב דעם מענטשן צו פירן זיך אַזוי — אויב ער וויל קען ער זיין אַ חובל בעצמו; משא"כ תורה גיט אַ הוראה, אַז מען טאָר ניט זיין קיין חובל בעצמו[48]].

ומהאי טעמא איז תורה „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", ווייל לערנענדיק אַן ענין און וויסנדיק בשעת מעשה אַז פון דער שקו"ט מוז אַרויסקומען אַ הוראה ופסק דין למעשה, איז מען זיך מעמיק אין דעם מיט אַ יגיעה יתירה, און דוקא דעמאָלט איז מען עומד על אמיתית הדבר[49]. און דעריבער, איז די „חכמה" פון תורה (וואָס איז אַ „חכמה" וואָס די „הוראה" איז אַ טייל פון איר מציאות[50]) פאַרבונדן מיט גאָר אַן אַנדער עומק ווי חכמה סתם.

ח. די סיבה פונעם חילוק הנ"ל צווישן תורה און חכמה איז דאָס וואָס תורה איז חכמתו ורצונו של הקב"ה וואָס זי איז אמת לאמיתו. און מדת האמת איז ענינה וואָס זי איז „מבריח מן הקצה אל הקצה"[51] — זי מוז זיין „אויסגעהאַלטן" אומעטום, אין אַלע מד־ריגות. און דעריבער, ווען תורה איז מגלה דעם אמת פון אַ זאַך, קען עס ניט בלייבן באַגרענעצט צום שכל האדם — אַז ער פאַרשטייט אַז דער ענין איז אַזוי, אָבער אין מעשה בפועל פירט ער זיך אין אַן אַנדער אופן — נאָר עס נעמט

46) ע"ד המדובר בכ"מ (לקו"ת חוקת נח, ב. ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו פ"א. ד"ה איזהו חכם תש"ב פ"ד. ועוד) אשר חי שבסוג המדבר הוא בעילוי לגבי חי שבסוג החי. ונפק"מ להלכה (צפע"נ עה"ת ר"פ קורח).

47) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. ובכ"מ.

48) משנה ב"ק צ, ב (וראה שם צא, ב).

49) ראה בזה בארוכה בהמשך תרס"ו ע' שצ ואילך.

50) משא"כ בשאר כל החכמות, אף שגם בהן אין חכם כבעל הנסיון (בחכמה זו), כמבואר בהמשך תרס"ו שם — מ"מ, ענין ההוראה הוא דבר נוסף על עצם החכמה. משא"כ בתורה שעצם ענינה הוא הוראה ועד — שזהו שמה שיקראו לה בלה"ק.

51) תניא פי"ג. סה"מ תרכ"ז והמשך תרס"ו שבהערה 29. ובכ"מ.

אים דורך אינגאנצן, ביז אין מעשה (ואדרבה, המעשה הוא העיקר[52]).

מהאי טעמא[53] איז אויך דאָ חילוקים אין דעם וועג ווי מען קומט צו צו דער חכמה פון תורה, לגבי אַנדערע חכמות. ומהם כמאמר חז״ל[54] אַז דער טעם פאַר־וואָס מ׳האָט קובע געווען די הלכה ווי בית הלל און ניט ווי בית שמאי (אע״פ אַז ב״ש „מחדדי טפי״[55]) איז „מפני שנוחין ועלובין היו״.

ולכאורה: דער ענין פון קביעת הלכה איז שייך צו דעם וואָס איז מחודד יותר און אַ גרעסערער בר שכל וואָס קען דערפאַר פאַרשטיין די הלכה בעסער און טיפער — האָט די הלכה געדאַרפט זיין ווי ב״ש וואָס „מחדדי טפי״?

נאָר דער ענין איז דעם:

כדי צו דערגרייכן דעם אמת לאמתו פון תורה — וואָס דאָס איז דער ענין פון הלכה[56] — איז ניט מספיק דער ענין פון שכל אַליין. ווייל שכל האָט אין זיך נטיות פון חסד און גבורה כו׳ [כידוע[57] אַז דאָס וואָס ב״ה זיינען בכלל מקיל און ב״ש — מחמיר, איז ווייל ב״ה איז פון חסד און ב״ש — פון גבורה].

און דעריבער, אע״פ אַז די אייגנ־שאַפט פון שכל איז צו זוכן און פאַר־שטיין דעם אמת פון אַ זאַך — וואָס דערפאַר קען זיך אַ מענטש „אויסטאָן״ פון זיינע נטיות און פאַרשטיין אַנדערש ווי ס׳איז מחייב דער קו צו וועלכן ער איז נוטה בטבע תולדתו[58] [וכמו[59]: קולי ב״ש וחומרי ב״ה] — פונדעסטוועגן, פאַרבלייבט דער שכל אין זיין ציור, ובי־מילא קען ער ניט אַלעמאַל „נעמען״ דעם „אמת לאמיתו״[60] פון דעם דבר מושכל (ווי ער איז).

בשעת מ׳האָט דעם ענין הביטול, וואָס דורך דעם גייט מען אַרויס פון דער אייגענער מציאות ונטיות, קען די שקו״ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם אמת לאמיתו.

און דערפאַר איז די הלכה — שענינה „אמת לאמיתו״[56] — נקבע געוואָרן ווי בית הלל „מפני שנוחין ועלובין היו״, דער ענין הביטול.

ט. דער ענין הנ״ל איז אויך מרומז אין דעם וואָס התחלת הש״ס איז מיט דער משנה „מאימתי קורין את שמע״, און דער סיום הש״ס — מיטן מאמר „כל השונה הלכות בכל יום כו׳״:

דער סיום הש״ס איז מיטן ענין פון לימוד הלכות, ווייל דער תכלית פון שקו״ט פון תורה איז — לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא[61], צו דער־גרייכן די מסקנא והלכה למעשה, ווייל דוקא אין דעם דריקט זיך אויס בגילוי דער אמת לאמיתו פון תורה.

---

52) אבות פ״א מי״ז.

53) בהבא לקמן — ראה בארוכה סה״מ תרכ״ז ע׳ רעו ואילך. ע׳ רצ ואילך. המשך תרס״ו ע׳ תכב ואילך.

54) עירובין יג, ב.

55) יבמות יד, א.

56) ובפרטיות יותר — בחי׳ „אמת לאמיתו״ דתורה (ראה סה״מ תרכ״ז (ע׳ רפב. רצא) והמשך תרס״ו (ע׳ תלא) שם — ע״פ מרז״ל (שבת י, א. וש״נ) „דן דין אמת לאמיתו״), כי מכיון שאלו ואלו דא״ח, הרי גם הדיעה שלא נפסקה להלכה היא „אמת״, אבל לא „אמת לאמיתו״.

57) ראה תניא בהקדמה. אגה״ק סי״ג. וראה זח״ג רמה, א. טעמי המצות להרח״ו פ׳ תצא. ש׳ הגלגולים סוף הקדמה לו. ועייג״כ לקו״ת שה״ש ד״ה כיצד מרקדין.

58) ראה סה״מ עת״ר ע׳ קו ואילך. לקו״ש ח״ו ע׳ 113.

59) עדיות פ״ד וה׳. ועוד.

60) ראה הערה 56.

61) יומא כו, א.

און כדי אַז די שקו"ט פון תורה זאָל ברענגען אָט דעם „סיום" (פון „כל השונה הלכות"), מוז מען האָבן די הקדמה והתחלה פון קריאת שמע, וואָס ענינה איז — קבלת עול מלכות שמים[62]. ווייל דורך דער יראה און ביטול צום רצון העליון (מצד קבלת עול מלכות שמים) — איז אויך זיין לימוד מיט ביטול וקבלת עול:

ער ווייס אַז אין אים איז תלוי צי דער איד וואָס וועט זיך פירן לויט זיין פסק דין וועט טאָן כפי רצון העליון אָדער ח"ו דעם היפך, וואָס מצד דעם שטייט ער אין אַ יראה ופחד צו מכוון זיין צום רצון העליון[63] — און דורך דעם וואָס דער אדם איז מבטל זיין מציאות ווערט זיין שכל אַ כלי צום אמת לאמיתו פון תורה, און איז מכוון אל ההלכה.

יו"ד. ע"פ זה וועט מען אויך פאַרשטיין פאַרוואָס תורה טוט אויף אַ שלום אמיתי צווישן די חולקים, ביז אַז זיי זיינען אַלע מודה (אויך בשכלם) צום פסק דין:

ווען עס רעדט זיך וועגן חילוקי דיעות אין אַן ענין וואָס ווערט גענומען בלויז מיט שכל אַליין — פאַרבלייבן די חילוקי דיעות. ווייל אין עולם השכל זיינען פאַראַן נטיות לכאן ולכאן, אַזוי, אַז ביידע דיעות האָבן אַן אָרט.

— אויך „חכמה" (וואָס „יש בגוים") פאַרשטייט, אַז אין מעשה בפועל דאַרף זיין איין אופן פון הנהגה (ווייל מען קען ניט דערלאָזן אַ מצב פון „איש[64] הישר בעיניו יעשה"), ובמילא ווען עס זיינען פאַראַן דעות שונות אין אַן ענין, איז מען מכריע לויט רוב דעות און אַלע — אויך דער מיעוט — דאַרפן זיך אַזוי פירן[65];

דאָס איז אָבער בלויז אַן אויסוועג בנוגע לפועל — אַז דער מיעוט פאַר־בייגט אויף זייער דיעה און טוען ווי דער רוב; אין זייער שכל ודיעה אָבער בייטן זיי ניט זייער מיינונג:

אַנדערש איז אָבער בנוגע אַ פסק דין פון תורה (הוראה), וואָס איז מגלה דעם אמת לאמיתו פון דעם ענין: מצד דעם וואָס דאָס איז דער אמת לאמיתו, וואָס איז „מבריח מן הקצה אל הקצה" (כנ"ל), איז דאָס „אויסגעהאַלטן" אין אַלע מד־ריגות. ס'איז קיין נפק"מ ניט צי דער שכל איז לויטן קו החסד אָדער לויטן קו הגבורה כו' — אומעטום לייגט זיך אָפּ ווי דער אמת לאמתו.

און דעריבער, ווען איינער לערנט תורה דורכגענומען מיט ביטול וקבלת עול, וואָס מאַכט אים פאַר אַ כלי צו דער אמת לאמיתו פון תורה — איז ווען ער הערט אַז די הלכה איז (ע"פ כללי התורה) ניט ווי זיין סברא, נאָר ווי די דיעה החולקת עליו, איז מצד זיין ביטול צום רצון העליון לייגט ער זיך אַריין אין דעם ענין מיט אַ נייעם עומק ויגיעה ביז אַז אויך בשכלו הוא לייגט זיך אָפּ דער ענין בהתאם[66] צום פסק הלכה[67].

---

62) ברכות רפ"ב.

63) ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' תו ואילך.

64) ל' הכתוב — שופטים יז, ו. כא, כה.

65) כפשטות ל' חז"ל במקומות שצויינו בהערה 16. — וראה הערה 31.

66) ראה נגעים (שהובא בהערה 33) „חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים".

67) ע"פ הנ"ל יש לבאר מה שסיום ששה סדרי משנה הוא במעלת ה„שלום" — „לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" (וראה לקו"ש חי"א ע' 56 שוה"ג להערה 13) — כי ה„סיום" והתכלית של המשנה, שענינה (לגבי גמרא) הלכה (ראה פרש"י סוטה כב, א ד"ה הלכות. נדה בסופה. ועוד) — לעשות שלום בין הדיעות השנויות במחלוקת.

וראה בארוכה הדרן על הש"ס בס' השיחות תשמ"ט ח"ב (ע' 719 ואילך).

יא. דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם חילוק צווישן די דריי חדשים — ניסן, אייר און סיון[68]:

ניסן — חודש הראשון (אחד) איז דער חודש פון יצי"מ, וואָס איז געקומען אין אַן אופן פון „נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם"[69] — אינגאַנצן מל־מעלה; און וויבאַלד אַז די גאולה איז געקומען (ניט אַזוי מצד אידן, נאָר) מצד דעם אויבערשטן, איז אין דעם מלכת־חילה ניט געווען קיינע חילוקי דרגות ביי אידן — די יציאה ממצרים האָט אַרומגענומען כל ישראל כאחד.

און דער ענין פון אחד־אחדות ביי יצי"מ האָט זיך אַרויסגעזאָגט הן בנוגע דעם אופן היציאה עצמה און הן בנוגע דעם מצב ודרגא פון אידן בעת היציאה:

(א) סיי דער צונויפקלייבן זיך פון אַלע אידן פון גאַנץ ארץ מצרים קיין רעמסס און סיי זייער ערשטע מסע — די עצם יציאה ממצרים — מרעמסס סכותה, איז געווען אין אַן אופן פון „ואשא אתכם על כנפי נשרים"[70], וב־מילא האָט זיך דאָס אויפגעטאָן אין אַ נקודה פון זמן שלמעלה מהתחלקות — „כהרף עין"[71] („לשעה קלה"[72]).

(ב) דער תואר אויף אידן בעת זייער יציאה ממצרים איז — „צבאות[73] ה'"[74].

די הויפּט זאַך (און יסוד) פון אַ צבא איז — קבלת עול, אין וועלכער ס'איז ניטאָ קיין התחלקות צווישן איין איש צבא און אַ צווייטן: התחלקות איז שייך אין שכל ומדות, וואָס יעדערער פאַרשטייט און פילט אַנדערש פון צווייטן; אָבער אין קבלת עול זיינען אַלע גלייך.

און וויבאַלד אַז די יציאה ממצרים איז געקומען מלמעלה און אין אַן אופן וואָס האָט אַרומגענומען אַלע אידן בשווה, דעריבער האָט זיך ביי דער יציאה ניט געהערט די התחלקות פון אידן (י"ב שבטים; כהנים לוים ישראלים. וכיו"ב) — נאָר דער ענין המאחדם: קבלת עול, צבאות ה'.

[אָבער לאידך גיסא, איז די אחדות בלויז בנוגע (דעם ענין הקבלת עול וואָס איז פאַרבונדן מיט) דער עשי', אָבער אידן במהותם (בשכל ומדות כו') זיינען פאַרבליבן אין אַ מצב פון התחלקות[75] (ס'איז נאָר אַז אין דעם מצב פון „נגלה עליהם כו'" האָבן זיך די חילוקים ניט „נגלה", ניט אַנגעזען), און דעריבער שטייט דערביי „ויסעו" ל' רבים, כנ"ל ס"ג].

חודש אייר — חודש השני — איז דער חודש פון ספירה[76] (ספירת העו־מר), וואָס דאָס ווייזט אויף דער עבודה פון אידן בכח עצמם. און אין דעם זיינען אידן אַ „רבים" — זיי טיילן זיך באופן גלוי אין פאַרשידענע מדריגות, כל אחד לפי ענינו, כנ"ל.

---

68) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש ח"ב (שצויין בהערה 22). לקו"ש ח"ח ע' 235 ואילך. ועוד.

69) נוסח ההגדה.

70) פרשתנו יט, ד. מכילתא ופרש"י שם. מכילתא ופרש"י בא יב, לז. וראה רא"ם וגו"א פרשתנו שם דהא והא איתא (דלא כבדברי דוד פרשתנו שם).

71) ל' המכילתא בא שם. ובפרש"י שם: לפי שעה.

72) ל' המכילתא ורש"י פרשתנו שם.

73) ניקוד דסמיכות (וביטול) להוי' (תו"א בא ס, ג).

74) בא יב, מא.

75) ולהעיר שבקרי"ס נחלק הים לי"ב גזרים — לכל שבט בפ"ע (אף שגם אז „נגלה כו'"). וראה לקו"ש ח"ו ע' 304.

76) ראה בזח"ג (צז, סע"א ואילך) שבצאתם ממצרים ספרו ז' שבועות כו'. וראה מדרש אגדה הובא בר"ן פסחים בסופו.

און דערנאָך קומט חודש סיון — חודש השלישי — דער חודש פון מ"ת, וואָס תורה פאַראייניקט אַלע אידן אין אַן אופן פון „לב אחד" — אַז ניט קוקנדיק אויף די חילוקי דיעות פון אידן ואפילו תרעומות ומחלוקת[77], מאַכט תורה „שלום" צווישן די אַלע דעות החולקות, ביז עס ווערט „הושוו לב אחד" — אַ שלום אמיתי.

יב. איינע פון די הוראות מכל הנ"ל:

דער אַלטער רבי איז מבאר אין תניא[78], אַז דער ענין פון אהבת ישראל דאַרף זיין „לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן", ווייל „מצד שורש נפשם בה' אחד" איז „כולן מתאימות ואב אחד לכו־לנה".

קען דאָך איינער פרעגן: בשלמא ווען ער וואָלט געהאַט צו טאָן מיטן שורש הנשמה פון דעם צווייטן אידן, קען מען ביי אים מאָנען אַז ער זאָל האָבן אַן אהבה צו אים, אהבת אחים ממש; בשעת אָבער עס רעדט זיך וועגן אַזאַ צווייטן אידן, וואָס ניט נאָר איז זיין שורש הנשמה ביי אים ניט מאיר בגילוי, נאָר ער איז אין אַזאַ מצב, אַז די חומריות הגוף שלו פאַרשטעלט אינגאַנצן אפילו אויפן אור הנשמה — ווי מאַנט מען ביי אים צו האָבן אַן אהבה צו יענעם אין דעם מצב ווי ער איז איצט?

אויף דעם איז די הוראה פון „ויחן שם ישראל נגד ההר" — „אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת": דער אויפטו פון מ"ת איז, אַז מ'האָט דעם כח צו ממשיך זיין דעם ענין האחדות אין דעם מקום הפירוד וההתחלקות, וואָס דורך דעם ווערט אויפגעטאָן נאָך אַ העכערע אחדות ווי די אחדות פון אידן „מצד שורש נפשם בה' אחד" (וואָס דאָרטן זיינען אידן מלכתחילה איין זאַך), בדוגמת די מעלה פון „שלישי" אויף „אחד".

ובמילא איז אדרבה: די השתדלות אין דעם ענין פון אחדות ואהבת ישראל דאַרף זיין לכל לראש[79] מיט די אידן וואָס געפינען זיך במעמד ומצב ירוד, וועלכע געפינען זיך אין מקום הפירוד וההתחלקות ביותר — און דוקא דאָרטן („שם"[80]) ממשיך זיין דעם ענין האחדות, ביז מ'זאָל ווערן „כאיש אחד בלב אחד".

און דורך דער השתדלות אין אהבת ישראל ואחדות ישראל — „ויחן" ל' יחיד, ובפרט אַן אחדות וואָס איז פאַר־בונדן מיט תורה („נגד ההר") — פועל זיין אויך דורך דעם וואָס יעדער איד זאָל האָבן אַן אות אין איינער פון די ספרי תורה הכלליים, לאחד כל ישראל — ווערט דאָס זיין די הכנה מתאימה וכלי צו דער „תורה חדשה מאתי תצא"[81], גילוי תורתו של משיח, בגאולה האמי־תית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ במדבר תשמ"ב, ש"פ מקץ תש"מ)

---

77) להעיר שבמ"ת משה מחיצה לעצמו וכו' (מכילתא ופרש"י פרשתנו יט, כד), אע"פ שכולם עמדו ב„לב אחד" נגד ההר.

78) פרק לב.

79) ומובן גם בפשטות — שהרי בזה הוא ענין פקו"נ וכו'.

80) ראה לקו"ת (ראה לב, ב) בפי' ובקשתם משם, קראו שם פרעה.

81) ויק"ר פי"ג, ג. וראה קה"ר רפ"ב ובמ"כ שם. שם פי"א, ח.

יתרו ג

א. בסיום פרשתנו אויפן פסוק „ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו", זאָגט די מכילתא[1] „והרי דברים ק"ו, ומה אם אבנים שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה[2] אמר[3] הקב"ה לא תנהג בהם מנהג בזיון[4], חברך שהוא בדמותו של מי שאמר והי' העולם דין הוא[5] שלא תנהוג בו מנהג בזיון"[6].

אויך אין פירוש רש"י ווערט גע־בראַכט דער ק"ו, אָבער מיט שינויים והוספות: „ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה"[7].

דאָס וואָס רש"י זאָגט דעם לשון „שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן" — אַנדערש ווי דער לשון המכילתא „שאין בהם דעת לא לרעה ולא לטובה" — איז מובן בפשטות, ווייל דורך מדגיש זיין דעם העדר הבזיון ביי אבנים (בניגוד צום בזיון וואָס איז דאָ ביי „חברך") איז בפשטות מוסבר און שטאַרקער דער ק"ו; און מהאי טעמא איז ער אויך באַ „חבירך" מוסיף די ווערטער „ומקפיד על בזיונו" (וואָס זיינען ניטאָ אין מכילתא).

אויך דער לשון בפירש"י „חבירך שהוא בדמות יוצרך" — אנשטאָט לשון המכילתא „בדמותו של מי שאמר והי' העולם" — איז ווייל יוצרך רעדט כפשוט וועגן דעם יוצר פון דעם עולה במעלות.

אָבער דאָס וואָס רש"י איז מוסיף (אויפן לשון המכילתא) — „אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך", צריך להבין: וואָס גיט צו דער „צורך" פון די „אבנים" אין דער הסברת הק"ו בנוגע „חברך"?

ב. וועט מען דאָס פאַרשטיין בהקדם החילוק ווי דער פירוש און לימוד הכתוב (אין וועלכן מ'זאָגט דעם ק"ו הנ"ל) איז מבואר אין מכילתא און ווי דאָס איז מוסבר אין פירוש רש"י[8]:

אין מכילתא שטייט פריער[9]: „אשר לא תגלה ערותך עליו, עליו אי אתה פוסע פסיעה גסה אבל אתה פוסע פסיעה גסה בהיכל ובקדש הקדשים, שהי' בדין, ומה אם מזבח הקל אסור לפסוע בו פסיעה, ההיכל וקדש הקדשים החמורים דין הוא שאסור לפסוע פסיעה גסה בהן לפי שהן חמורין, ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, בו אי אתה פוסע פסיעה יתירה אבל אתה פוסע פסיעה יתירה בהיכל

1) הובא ביל"ש סוף פרשתנו. ועד"ז הוא בתנחומא שם בשינויים. וראה כמה שינויים בלשון המכילתא במכילתא הוצאת האראוויטץ־רבין. פס"ז כאן.

2) בפס"ז: שאין בהם חיות.

3) בתנחומא: הזהירך הקב"ה.

4) ביל"ש: תנהוג בהם בבזיון. ועד"ז הוא לכמה גירסאות במכילתא (הובאו במכילתא הנ"ל).

5) בתנחומא: בדמותו של הקב"ה עאכו"כ. ובפס"ז „חבירך שהוא נברא בצלם ובדמות עאכו"כ שלא כו'".

6) בכמה גי' במכילתא הנ"ל „בו בבזיון".

7) וכהסיום בתנחומא. בדפוס שני ורש"י כת"י מסיים „(עאכו"כ) שלא תבזוהו". ובכמה כת"י רש"י „שלא תנהוג בו מנהג בזיון". וראה לקמן בפנים ס"ד.

8) משא"כ בתנחומא שאינו בא בהמשך לדרשה שלפנ"ז כ"א הוא התחלת דרשה חדשה עה"פ ולא תעלה במעלות על מזבחי.

9) ובשינויים קלים ביל"ש וכן כמה שינויים במכילתא הנ"ל.