פרק ראשון

א. אין דער ערשטער משנה פון אבות שטייט: „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה. הם אמרו שלשה דברים כו׳״. לכאורה זיינען די צוויי פאַלן פון אָט־דער משנה — דער ערשטער פאַל וועגן דעם סדר המסורה פון תורה ווי משה האָט מקבל געווען די תורה מסיני און האָט זי איבערגעגעבן צו די ווייטער־דיקע דורות ביז צו די אנשי כנסת הגדולה, און דער פאַל וועגן די דריי הוראות פון די אנשי כנסת הגדולה ווי מען זאָל זיך אויפפירן — זיינען זיי צוויי גאַנץ באַזונדערע ענינים וועלכע האָבן ניט קיין שייכות צווישן זיך. דאַרף מען פאַרשטיין, פאַרוואָס האָט זיי דער תנא צוזאַמענגענומען אין איין משנה און זיי ניט צעטיילט אין צוויי באַזונדערע משנות? [1])

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק, צוליב וואָס רעכנט אויס דער תנא, אַז משה האָט די תורה איבערגעגעבן צו יהו־שע׳ן, יהושע צו די זקנים און די זקנים צו די נביאים און די נביאים צו אנשי כנסת הגדולה — וואָס איז נוגע צו וויסן אָט־די אַלע פרטים פון סדר המסורה? ער האָט דאָך געקענט זאָגן בקיצור, אַז משה האָט גענומען די תורה מסיני און זי איבערגעגעבן צו שפּעטערדיקע דורות, פון איין דור צום אַנדערן, ביז צו אנשי כנסת הגדולה.

נאָך מער: דער תנא גיט דאָך סיווי ניט אָן דעם גאַנצן סדר המסורה. דורך די אַלע דורות וואָס צווישן משה׳ן און די אנשי כנסת הגדולה, וואָרום אין זקנים און אין נביאים גופא זיינען דאָך געווען כמה וכמה דורות — ווי דער רמב״ם רעכנט זיי אויס בפרטיות בהקדמתו ליד החזקה ולפירוש המש־ניות — היינט וויבאַלד אַז דער תנא איז דאָ ניט אויסן צו מאריך זיין און אויסרעכענען אַלע דורות, איז ניט פאַרשטאַנדיק, פאַרוואָס ער דערמאָנט באַזונדער די דורות פון יהושע, זקנים און נביאים.

נאָך אַ זאַך איז ניט מובן: דאָס וואָס די זקנים האָבן די תורה איבער־געגעבן צו די נביאים און אַזוי אויך דאָס וואָס די אנשי כנסת הגדולה האָבן מקבל געווען פון די נביאים, איז עס דאָך ניט געווען צוליב זייער מעלה פון נבואה, וואָרום אַ נביא טאָר ניט פּסק־נען אַ דין אין תורה מצד נבואה, ווייל „תורה לא בשמים היא״ [2]); ער מעג

1) דחלוקת המשניות היא בדיוק. ונוסף על זה שחלוקת המשניות נוגעת לכמה לימודים שעפ״י הכללים של רישא וסיפא וכו׳, הרי גם מספר המשניות הוא בדיוק וגם נוגע להלכה, לפי מ״ש החלקת מחוקק (אה״ע סי׳ לח סק״מ) בדין המקדש את האשה ע״מ שאני יודע לשנות, די״ל שדי (וצריך) ג׳ משניות (כדעת הטור בדין ע״מ שאני יודע לקרות, דבב׳ פסוקים סגי). ועד כמה נוגע המספר נראה גם בזה שבמס׳ כלאים פ״ז משנה אחת שאינה נחלקת לשתים, ובכ״ז היא מסומנת בב׳ מספרים — „משנה ד׳ וה׳״ (ועיין בפירוש הון עשיר, לבעהמ״ח משנת חסידים, (הובא ב„תוספות אנשי שם״ על המשניות) שפירש זה ע״ד הנסתר). ויש לומר, שמשנה זו נחשבת לענין דין הנ״ל (ע״מ שאני יודע לשנות) כב׳ משנות.

2) ראה בארוכה הקדמת הרמב״ם לפיה״מ.

פסק'נען אַ דין על פי חכמתו אָבער ניט מיט נבואה. היינט פאַרוואָס באַ־צייכנט דער תנא אַט־די, וואָס האָבן מקבל געווען פון די זקנים און וואָס „מסרוה לאנשי כנסת הגדולה", מיט דעם תואר און מעלה פון נביאות — וויבאַלד אַז די מעלה האָט לכאורה גאָרניט צו טאָן מיט דער מסורה פון תורה.

מוז מען זאָגן, אַז די פּרטים וואָס דער תנא רעכנט דאָ און איז מודיע אין דעם סדר מסורה פון תורה (משה, יהושע, זקנים, נביאים און אנשי כנה"ג) — זיינען זיי אַ הוראה און נוגע צו יעדער אידן בפרט. דער לימוד התורה פון יעדער אידן דאַרף ביי אים דורכ־גיין אַט דעם סדר המסורה פון די אַלע בחינות פון נפש: בחינת משה שב־נפשו, יהושע שבנפשו, זקנים, נביאים, און אנשי כנסת הגדולה שבנפשו. און דעריבער רעכנט די משנה נאָר די דורות „יהושע זקנים כו'" (הגם, ווי געזאָגט, זיינען געווען פיל מער דורות), ווייל נאָר זיי זיינען נוגע בעניננו, אין עבודת האדם [3]). און דערפאַר שטעלט ער דאָ דעם תואר נביאים, ווייל אין עבודת האדם, איז אין דער דרגא טאַקע נוגע דוקא דער ענין נבואה וואָס ביי זיי און ניט זייער חכמה.

דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק, וואָס אין דער משנה ווערט משה רבינו ניט אָנגערופן נביא (כאָטש די משנה פאַרבינדט קבלת התורה מיט נביאים) — הגם אַז ער איז געווען אַ נביא, און נאָך מער: זיין נבואה איז געווען אין אַ פיל העכערער מדריגה ווי ביי אַנדערע נביאים, ווי עס שטייט „ולא קם נביא גו' כמשה" [4]) — ווייל די בחינה פון משה, וואָס דאַרף זיין ביי יעדער אידן אין זיין לימוד התורה, איז עס ניט זיין „נבואה", נאָר דוקא די בחינה פון משה, וואָס איז העכער פון נבואה.

ב. אַט־די פינף בחינות — „משה וכו' אנשי כנסת הגדולה" — אין וועל־כע עס דאַרף זיין איינגעטיילט דער לימוד התורה פון יעדער אידן, איז, ווי בכלל סדר לימוד — מן הקל אל הכבד — דאַרפן זיין אין אַ סדר פון מלמטה למעלה. פריער דאַרף זיין דער לימוד התורה דורך און מיט בחינת משה שבנפשו, דערנאָך — מיט יהושע שבנפשו וכו', ביז מען קומט צו בחינת אנשי כנסת הגדולה שבנפשו [5]).

די רז"ל זאָגן [*5]) אַז די ערשטע זאַך וואָס אַ פאָטער לערנט מיט זיין קינד באַלד ווי ער הויבט אָן ריידן, איז: „תורה צוה לנו משה". דאָס איז דער ערשטער אַריינקומען פון אַ אידיש קינד אין תורה, נאָך איידער ער איז שייך צו פאַרשטאַנד. ווען דאָס קינד איז שוין שייך עפּעס צו פאַרשטיין, דאַן הויבט מען אָן מיט אים צו לערנען

3) ועי"ד שאמרו רז"ל (מגילה יד, א) נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה.

4) דברים לד, י. רמב"ם הל' יסוה"ת ספ"ז ופ"ח. ושם משמע דתורת משה שייכת לענין נבואתו. ואכ"מ.

5) ובחינות אלו, — משה וכו' אנשי כנסת הגדולה — בענין הספירות: משה — חכמה עילאה (ויהושע (משרת משה) — חכמה תתאה הכלולה בח"ע). זקנים (שקנה חכמה) — מוחין (שנמשך מהם גם לידת המדות). נביאים — נו"ה, אנשי כנה"ג — מלכות, כידוע שהמלכות נקראת בשם כנסת (ישראל), ומצד העבודה (כשמתעלית המלכות לשרשה) נעשית כנסת הגדולה.

*5) סוכה מב, א. הל' ת"ת לאדה"ז רפ"א.

*) וראה לקו"ש חי"ט ע' 178 ואילך.

חומש ויקרא, אבער „משיודע לדבר", זיין ערשטער פארבונד מיט תורה, דארף זיין „תורה צוה לנו משה", וואס דאס איז דער ענין פון „משה קבל תורה מסיני".

משה איז דער ביטול פון ונחנו מה — ביטול פון חכמה. און דאס איז דער ערשטער שריט אין מקבל זיין תורה: ניט מיט רגש שבלב, ניט מיט שכל שבמוח, נאר מיט דער איבערגעגעבנקייט צו תורה מיט א ביטול עצמי [6], וואס בחינת החכמה, און דער ביטול, איז פאראן ביי יעדער אידן [7], ובפרט מצד דער בחינה פון משה וואס איז דא בנפשו [8].

דער ביטול עצמי פון בחינת משה, דריקט זיך דערנאך אויס אין בחינת יהושע. די בחינה פון יהושע איז — „לא ימיש מתוך האוהל", ער איז שטענדיק צוגעטראגן צו תורת משה רבו. און ווי עס שטייט אין מדרש [9], אז משה האט געמיינט אז זיינע קינדער וועלן פארנעמען זיין ארט, האט אים דער אויבערשטער געענטפערט: „נוצר תאנה יאכל פרי'" (דער וואס היט דעם פייגנבוים וועט עסן זיין פרוכט), וואס דאס מיינט אז יהושע דארף זיין דער ממלא מקום פון משה'ן, ווייל יהושע איז נאך מער ווי א קינד, ער איז „נוצר תאנה", ער האט געהיט און ניט אפגעטראטן פון אוהל משה.

די בחינת יהושע אין עבודת האדם: בשעת דאס קינד ווערט אביסל עלטער, דארף מען אים איינגעוואוינען [10], אז זיין לערנען תורה זאל זיין אין אן אופן פון „לא ימיש מתוך האוהל", אז ער זאל זיין דעם גאנצן טאג פארנומען מיט לימוד התורה. און דאס קען ביי א קינד ניט זיין צוליב דעם וואס ער פארשטייט און פילט דעם יוקר פון תורה — ווארום צו דעם איז ער נאך ניט שייך — נאר מיט קבלת עול, וואס קומט פון דעם ביטול דחכמה — יהושע, דער תלמיד פון משה.

בחינת משה איז דער ביטול עצמי פון חכמה, וואס איז ניט אנגעטאן אין קיין שום ציור, ווי ביי א „תינוק משיודע לדבר", כנ"ל; בחינת יהושע משרת משה, איז ווי דער ביטול דריקט זיך אויס און קומט אראפ אין א ציור פון קבלת עול, „נער לא ימיש מתוך האוהל".

— לויט דעם ווערט פארשטאנדיק דער דיוק הלשון „ומסרה ליהושע": בכדי צו פועל'ן ביים תלמיד די בחינה פון יהושע, „לא ימיש", מוז מען האבן אויף דעם די מסירה ונתינה פון דעם רב —

שפעטער, ווען ער ווערט נאך עלטער און איז שוין שייך צו פארשטיין, דארף זיין לימוד התורה זיין מיט הבנה והשגה; ניט נאר מיט קבלת עול, נאר טאקע מיט פארשטאנד און געשמאק. און דאס מיינט „ויהושע לזקנים", וואס „זקן" ווייזט אויף חכמה און שכל („זקן זה שקנה חכמה") [11]. ד"ה, אז נאך

6) וגם „סיני" מורה על בחי' ביטול — כמבואר בלקוטי שיחות ח"א ע' 276 ואילך ובהנסמן שם.

7) ראה תניא פי"ט.

8) ראה תניא פמ"ב.

9) במדב"ר פכ"א, יד. תנחומא פנחס יא.

10) ראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"א ס"י: מלמדי תינוקות מקרא כו' צריכים כו' כדי לחנכם ללמוד ביום ובלילה ולא יבטלו התינוקות כלל חוץ כו'.

11) קדושין לב, ב (וכגרסת התו"כ, וכבפירש"י — ל' נוטריקון. וכפי שמדייק בזה בטעמי מצות ס"פ קדושים — כי הוא נקרא זה).

דער קבלת עול פון יהושע דאַרף זיין דער לימוד אין אַן אופן פון „זקנים".

„וזקנים לנביאים" — תורה איז טאַקע איבערגעגעבן געוואָרן צו דער מענטשלעכער השגה דוקא און „לא בשמים היא", פונדעסטוועגן שטייט [12], אַז די תנאים און אמוראים האָבן אָפּגעפּסק'נט אַ דין, האָבן זיי פריער געזען דעם ענין ווי ער איז למעלה און דערנאָך האָבן זיי דאָס אַראָפּגעטראָגן אין זייער שכל. און וויבאַלד אַז דערנאָך האָבן זיי אין זייער שכל פאַרשטאַנען אַז אַזוי דאַרף זיין די הלכה, גייט דאָ ניט אָן דער כלל פון „לא בשמים היא", ווייל זייער זען דעם ענין למעלה איז נאָר געווען אַ הקדמה צו דעם פסק דין אין השגת השכל [13].

מיט דעם וועט אויך ווערן פאַרענטפערט קושיא המפורסמת [14] אויף דעם וואָס עס שטייט אַז „תשבי יתרץ קושיות ואבעיות", אַז אלי' הנביא וועט פאַרענטפערן קושיות און אבעיות, כאָטש „לא בשמים היא" — ווייל ער וועט פאַרענטפערן און פסק'נען אין שכל און פאַרשטאַנד. און די נבואה איז נאָר אַ הקדמה צום פסק אין פאַרשטאַנד.

ועל דרך זה איז אויך בנוגע צו אונז, נאָך דעם ווי פסקה נבואה: בכדי צו פסק'ענען אַ הלכה לאמיתתה של תורה, איז עס פאַרבונדן מיט זיין אַ יר"ש [15], מ'מוז מורא האָבן ניט געשטרויכלט ווערן ח"ו אין דעם פסק דין, וואָס דאַן איז ער בשכלו מדייק גאָר אַנדערש און מען איז אין שכל מכוון צום אמת. דאָס איז אויך דעם טעם, וואָס מען לערנט ניט אָפּ פון הלכות, סיידן ווען זיי זיינען געזאָגט געוואָרן הלכה למעשה [16], ווארום בשעת די הלכה איז נוגע למעשה, איז מען אין איר מעיין אַ סך טיפער און גרינטלעכער, צוליב דער מורא אַז מ'זאָל אין איר ח"ו ניט נכשל ווערן [17].

דערמיט ווערט אויך מבואר דער מאמר חז"ל [18] „והוי' עמו — שהלכה כמותו": בכדי עס זאָל זיין „הלכה כמותו", צו מכוון זיין אַ הלכה לאמיתתה, איז דערצו ניט גענוג דער פאַרשטאַנד פון שכל אַליין, נאָר עס מוז זיין „והוי' עמו" — יראת שמים.

און דאָס מיינט „וזקנים לנביאים", אַז צו דער מעלה פון חכמה, „זקנה" אין תורה, מוז אויך זיין די מעלה על דרך פון נבואה, יראת שמים [15], בכדי צו מכוון זיין להלכה.

„ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה": נאָך דער דרגא פון „נביאים"

---

12) ביאוה"ז וישלח כ, ב. וראה גם זח"ג רמד, ב.

13) וי"ל שעד"ז הוא גם בנוגע להלאו (מג"א סקנ"ו) לומר דבר שלא בשם אומרו, שבאם אחרי ששמע ההלכה משיגה בשכלו הוא ונתעצמה עמו, אין בזה איסור. ועפ"ז מתורץ מה שמצינו מאמרי ר' אליעזר הגדול בלי הזכרת שמו של רבו — אף שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם (סוכה כז, ב). ואין לומר שהוא מפני שלא הי' לו אלא רב אחד (יבמות צו, ב), שהרי אמר „מרבותי" (סנה' סח, א) (כושיחת חגה"ש תשח"י. וראה לקו"ש תשא תשנ"ב).

14) ראה בהמסומן בשד"ח כלל לא בשמים היא. ובכ"מ.

15) ראה גם ביאוה"ז שם, שאף שאין בערכינו להשיג למעלה כמו תנאים ואמוראים מכל מקום בעת שאנו לומדים פשט ההלכה בטעמים שיסדו לנו התנאים ואמוראים, הרי זה כמו הסומא שהולך אחרי הרואה, שמכוון הדרכים ממש כמו דרך הילוך הרואה. דכל זה הוא כשהלימוד הוא לשם שמים מה שאין כן כו' עיי"ש בארוכה.

16) ב"ב קל, ב.

17) ד"ה וה' אמר תרס"ז (בהמשך תרס"ו) ואילך.

18) סנהדרין צג, ב.

אין לימוד התורה, קומט אַ העכערע דרגא, די בחינה פון „אנשי כנסת הגדולה" אין לימוד התורה. די גמרא זאָגט [19]), אַז די אנשי כנסת הגדולה „החזירו עטרה ליושנה". ווארום זענדיק ווי „עכו"ם מרקדין בהיכלו", האָט מען אויפגעהערט צו זאָגן „הנורא" צוליב דער טענה „אי' נוראותיו". נאָכהער, זעענדיק ווי „עכו"ם משתעבדין בבניו", האָט מען אויפגעהערט זאָגן „הגבור" צוליב דער טענה „אי' גבורותיו". און די אנשי כנסת הגדולה האָבן צוריק איינגעפירט אַז מ'זאָל יאָ זאָגן „הגבור והנורא", ווייל „זו היא גבורתו כו' ואלו הן נוראותיו": אין דעם גופא וואָס עכו"ם מרקדין בהיכלו וכו' דריקט זיך אויס גבורתו און נוראותיו.

„אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אַמות של הלכה" [20]), דאָס לערנען תורה איז דעם אויבערשטנס „היכל". קען אַמאָל פּאַרקומען אַז „עכו"ם מרקדין בהיכלו", אַז דער יצר הרע טוט זיך אָן אין תורה און איז מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ער נוצט זי אויס אויף אַראָפּצופירן ר"ל אַ אידן פון דרך הישר. וע"ד פתגם אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע אשר היצר הרע, נפש הבהמית, „קען זיין אַ פרומער נפש הבהמית, (אויך) אַ חסידישער נפש הבהמית" [21]). און הגם אַז דאָס פּאַרשאַפט דעם יצר הרע עינויים קשים, דאָך איז אים כדאי אויף אַ ווײַלע צו לײַדן די עינויים, טאָמער וועט זיך אים איינגעבן דורך דעם צו אַראָפּפירן אַ אידן פון דרך הישר.

האָבן אויפגעטאָן די אנשי כנסת הגדולה, אַז אפילו בעת עס רעדט זיך וועגן „עכו"ם מרקדין בהיכלו", וואָס איז דער גרעסטער העלם אויף אלקות, אַז מיט תורה גופא (וואָס „אורייתא וקוב"ה כולא חד") איז מען ר"ל מנגד צו אלקות — איז ניט נאָר זאָל מען דערפון ניט נתפעל ווערן און ניט נאָר אַז דאָס זאָל ניט מעלים ומסתיר זיין באַ עם, נאָר עס זאָל באַ עם אַרויסרופן דעם יתרון האור מתוך החושך כו'.

און דער לימוד התורה פון „אנשי כנסת הגדולה" קומט נאָך די אַלע פריערדיקע דרגות: די בחינות פון „משה" ביז „נביאים", זיינען אַלץ דרגות אין לימוד התורה אַליין; דערנאָך קומט די דרגא פון „אנשי כנסת הגדולה", צו ממשיך זיין תורה אין וועלט [22]), און אין וועלט גופא — ביז צו איר נידעריקסטן העלם והסתר, „עכו"ם מרקדין בהיכלו" — באַוויזן אַז „זו היא גבורותיו וכו'", און מאַכן פון דער וועלט אַ דירה לו יתברך.

און דערמיט איז אויך פאַרשטאַנדיק וואָס דער תנא נעמט צוזאַמען אין דער זעלבער משנה ביידע פאַלן — „משה קבל תורה כו'" און „והעמידו כו'" — ווייל „והעמידו תלמידים הרבה" איז בהמשך צו דעם אויפטו פון אנשי כנסת הגדולה: מען נעמט עניני העולם — רשות הרבים — וואָס זיי זיינען „הרבה" — פאַרקערט פון קדושה וואָס איז

---

19) יומא סט, ב.

20) ברכות ח, א.

21) „היום יום" כ"ג סיון.

22) ואז מוכרחות **ב' ההוראות דאנשי כנה"ג: לעשות סיג לתורה. וע"ד מרז"ל:** בקעה מצא (ולכן) וגדר בה גדר. וכן ההזהרה והוו מתונים בדין, כי לא תמצא במחזרין בעיירות כו' (עירובין נה, א ובפרש"י); ובפרט בנוגע לפס"ד — אשר חושך העולם הוא ההיפוך מזה דהלכתא בעי צילותא כיומא כו' יום אורה כו' (שם סה, א ובפרש"י).

אחדות — און פון דעם „הרבה" מאַכט מען „תלמידים", למודי הוי', ביז אין אַן אופן פון „והעמידו", וואָס זאָל בלייבן שטיין מיט אַ קיום נצחי.

(משיחת ש"פ נשא, תשכ"ג)

ג. די ערשטע הוראה אין מסכת אבות (נאָך דער הקדמה פון דעם סדר המסורה אַז „משה קיבל תורה מסיני וכו'" ביז „ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה") איז שלשה דברים: א) „הוו מתונים בדין", ב) „והעמידו תלמידים הרבה", ג) „ועשו סיג לתורה".

רז"ל זאָגן[23]: דאָס וואָס דער אויבערשטער הייסט אידן טאָן — טוט ער אַליין אויך. וויבאַלד אַז דער אויבערשטער זאָגט אַן אידן, זיי זאָלן טאָן די דריי זאַכן, איז פאַרשטאַנדיק אַז די הנהגה למעלה איז אויך אַזוי.

ד. „הוו מתונים בדין": בשעת מען זעט דעם רוחניות'דיקן מצב פון דעם היינטיקן דור, ווי נידעריק ער איז, און מען וויל אים דן זיין, איז אויב מען זאָל אים דן זיין בהשקפה ראשונה, ניט געלאַסענערהייט, קען מען אים דן זיין ח"ו ניט לכף זכות. בעת עס איז אָבער פאַראַן די מתינות בדין, מען טראַכט זיך אריין אין די סיבות וועלכע האָבן געבראַכט דערצו: דער העלם והסתר איז זייער גרויס און דער חושך איז כפול ומכופל,

— וואָרום בכלל איז ירידת הנשמה למטה, כפתגם הרשב"ץ נ"ע[24]: „חכמה עילאה אין אַ זאַק פלייש און ביינער מיט זודיגע בלוט". אַזוי איז געווען אַלע מאָל, ובפרט אין אונזער דור ווען דער חושך איז אַ כפול ומכופל —

23) נסמן לעיל ח"ג ע' 958.

24) לקו"ד ח"א קפח, א.

דאַן איז מען ניט דן אויף דעם פאַרוואָס מען איז ניט בעסער, אדרבה, דער ביסל טוב וואָס איז יאָ פאַראַן, רופט אַרויס אַ פלא.

און די מתינות פועל'ט — „והעמידו תלמידים הרבה". מען באַנוגנט זיך ניט מיט די תלמידים וואָס זיינען שוין „בניך למודי הוי'", נאָר „תלמידים הרבה", אַז אַלע אידן, אפילו רשעים, און אפילו די וואָס זיינען נאָך נידעריקער ווי סתם רשעים[25], זאָל מען פון זיי מאַכן תלמידים, בניך למודי הוי'.

און דאָס ברענגט אויך — „ועשו סיג לתורה". בכדי אַז יעדער איד זאָל קענען גלייך אַנהויבן זיין גיין אין תורה־וועג, איז אויב אים איז שווער אַנהייבן אין דעם ענין גיט מען אים אַ צווייטן ענין. און דאָס איז „ועשו סיג לתורה", אַז דורך מער סייגים גיט מען אַ מעגלעכקייט, אַז יעדער איד האָט אַ געוויסן ענין מיט וואָס ער איז שוין שייך צו תורה[26].

ה. ווי ביי פאַרשידענע ענינים, איז אויך דער סדר פון די דריי זאַכן אַ קעגנזייטיקער:

א) בסדר ישר — דער „הוו מתונים בדין" ברענגט צום „והעמידו תלמידים הרבה", און דאָס ברענגט צום „ועשו סיג לתורה", כנ"ל. ב) אין אַ פאַרקערטן סדר — דער „ועשו סיג לתורה" ברענגט צום „והעמידו תלמידים הרבה", און דאָס ברענגט דעם „הוו מתונים בדין".

25) ראה מכתב הכללי לחה"פ תשי"ז (הגש"פ עם ביאורים (קה"ת, תשמ"ו ושלאח"ז) ע' תקעה). ובלקו"ש ח"א ע' 252.

26) **כמרז"ל (מכות כג, ב) רצה הקב"ה** לזכות **את ישראל** לפיכך הרבה **להם תומ"צ, עיין פיה"מ וחדא"ג שם.**

די שייכות וואָס יעדער איד האָט צו תורה, דורכן "ועשו סיג לתורה", פועל'ט דעם "והעמידו תלמידים הרבה", אַז פון אַלע אידן מאַכט מען תלמידים, "בניך למודי הוי'".

ובמילא ברענגט עס דעם "הוו מתונים בדין" וואָס נאָך דעם, דלעתיד, דעם ענין המתינות, באַ דער גאולה העתידה, וואָס וועט זיין ניט בחפזון נאָר "בשובה ונחת תושעון"[27].

(משיחת שבת מבה"ח אייר, תשי"ז)

ו. אין דעם ערשטן פרק אין אָבות זאָגט ער: "נתאי הארבלי אומר" (און ווי אין די מערסטע משנות פון דעם פרק, גיט ער דריי הוראות): א) "הרחק משכן רע", זאָלסט זיך דערווייטערן פון אַ שלעכטן שכן; ב) "ואל תתחבר לרשע", זאָלסט זיך ניט באַהעפטן צו אַ רשע; ג) "ואל תתייאש מן הפורענות"; אין דער הוראה זיינען פאַראַן צוויי פירושים: איין פירוש איז, אַז זעענדיק ווי "דרך רשעים צלחה", זאָלסטו זיך ניט מיאש זיין און ניט מיינען אַז אויף זיי וועט ניט קומען קיין פורענות, ווייל געוויס וועלן זיי באַקומען זייער שטראָף[28]; נאָך אַ פירוש איז, אַז דאָ רעדט זיך ניט וועגן אַ רשע, נאָר בשעת אויף אַ מענטשן קומט פורענות, קען דאָך עס אים ברענגען צו אַ מצב פון יאוש ר"ל, זאָגט אָן דער תנא אַז ער זאָל זיך ניט מיאש זיין צוליב דער פורענות וואָס איז געקומען אויף עם[29].

איז אין דער משנה ניט פאַרשטאַנדיק:

א) דער חילוק צווישן דעם לשון "הרחק", וואָס דער תנא נוצט ביי שכן רע, און דעם לשון "ואל תתחבר" — ביי אַ רשע, איז: "הרחק" ווייזט אויף אַ סך אַ גרעסערער דערווייטערונג, ווי "ואל תתחבר". "ואל תתחבר" מיינט נאָר, אַז ער זאָל זיך ניט באַהעפטן מיט אים, אָבער עס מיינט ניט אַז ער מוז זיך דערווייטערן פון אים, ער קען זיך אפילו געפינען מיט אים בשכנות. דער לשון "הרחק" מיינט, אַז ער זאָל זיך דערווייטערן אפילו פון זיין שכנות. איז דאָך דאָס ניט פאַרשטאַנדיק: "רשע" איז דאָך ערגער ווי "רע", וואָרום רע קען מיינען אויך אַזאַ מענטש, וואָס אויף זיין שלעכטער אויפפירונג זיינען פאַראַן פאַרשידענע הצטדקויות; אָבער רשע איז פון לשון "והרשיעו את הרשע"[30], תורה רופט עם רשע — געפינט אים שולדיק בדין אין זיין שלעכטס. איז ווי קומט עס אַז דער תנא הייסט דערווייטערן זיך פון אַ "רע" מער ווי פון אַ רשע?[31]

ב) לויטן ערשטן פירוש פון "ואל תתייאש מן הפורענות", אַז אַ איד זאָל האָפן אַז אויף די רשעים וועט קומען פורענות, איז ניט מובן: די האָפענונג פון אַ אידן דאַרף דאָך זיין אַז די רשעים וועלן תשובה טאָן, און ניט אַז עס וועלן אויף זיי קומען יסורים, ווי די גמרא[32] איז מדייק דעם לשון הפסוק[33] — "יתמו חטאים — ולא חוטאים", די זינד זאָלן פאַרשווינדן, און ניט די זינדיקע.

ג) לויטן צווייטן פירוש אין "ואל תתייאש מן הפורענות", אַז אַפילו

27) ישעי' ל, טו. וראה המשך וככה — תרל"ז בסיומו.

28) הובא במדרש שמואל בשם החסיד הרב ר' יוסף ן' שושן.

29) שם בשם הרב ר' יוסף ן' נחמיאש.

30) דברים כה, א.

31) וכן הקשה במד"ש שם.

32) ברכות י, א.

33) תהלים קד, לה.

בשעת עס קומט פורענות אויף אַ מענטשן זאָל ער ניט אַריינפאַלן אין יאוש — האָט דאָך געדאַרפט שטיין „ואל תתיאש על ידי (דורך) פורענות". פון דעם לשון „מן הפורענות" איז משמע, אַז מען זאָל זיך ניט מיאש זיין פון דער פורענות אַליין, נאָר האָפן אַז די פורענות וועט קומען?

ד) אויך איז לויטן צווייטן פירוש ניט פאַרשטאַנדיק דער סדר פון די דריי הוראות: די פורענות וואָס קומט אויף אַ מענטשן רירט זי אָן דעם מענטשן גופא; שכן (רע) איז מחוץ, אויסער דעם מענטשן, אָבער — בשכנות צו אים; רשע (סתם) — איז סתם אַ מענטש, אָן אַ ספּעציעלער שייכות צו דעם מענטשן וואָס מ'זאָגט אים אָן אַל תתחבר. איז דאָך ממה-נפשך, אָדער ער האָט געדאַרפט רעכענען דעם סדר מן הקרוב אל הרחוק: פריער „ואל תתיאש מן הפורענות", דערנאָך „הרחק משכן רע" און שפּעטער „ואל תתחבר לרשע"; אָדער פאַרקערט, מן הרחוק אל הקרוב: „ואל תתחבר לרשע, הרחק משכן רע, ואל תתיאש מן הפורענות".

ה) אויך דאַרף מען פאַרשטיין וואָס איז די שייכות פון די דריי הוראות צווישן זיך. דער פאַרבונד פון די ערשטע צוויי הוראות — „הרחק משכן רע" מיט „ואל תתחבר לרשע" — איז פאַרשטאַנדיק, אָבער וואָס פאַר אַ שייכות האָט צו די צוויי, די הוראה „ואל תתיאש מן הפורענות"?

לויטן ערשטן פירוש, האָט מען גע-קענט לכאורה פאַרענטפערן, אַז „ואל תתיאש מן הפורענות" קומט אין המ-שך צו די ערשטע צוויי הוראות: דער תנא קומט באַוואָרענען, אַז אַ מענטש זאָל ניט טראַכטן ביי זיך, וואָס אַרט עס אַז ער וועט זיין בשכנות צו אַ רע ובחיבור צו אַ רשע און זיך אָפּלערנען פון זיי, ואדרבה — „דרך רשעים צלחה". אויף דעם זאָגט ער, „ואל תתיאש מן הפורענות" — די הצלחה פון די רשעים איז בלויז אַ צייטווייליקע, און סוף-כל-סוף וועט אויף זיי קומען פורענות, ובמילא „הרחק וכו' ואל תתחבר וכו'".

אָבער לויט דעם איז שווער דער לשון „ואל תתיאש": דאָס ניט מייאש זיין זיך פון אַ זאַך מיינט ניט, אַז די זאַך וועט ער זיכער האָבן, עס איז ניט מער וואָס ס'איז נאָך פאַראַן אַ האָפע-נונג אויף דער זאַך. ועל-דרך יאוש ביי אבידה: לאחר יאוש איז, אַז דער פאַרלירער האָט שוין אינגאַנצן אָנגע-וואָרן די האָפענונג צו געפינען זיין אבידה. קודם היאוש, ער איז זיך ניט מייאש — ער האָפט נאָך אַז אפשר וועט ער געפינען די אבידה (אָבער ניט אַז ער איז ביי זיך זיכער צו געפינען די אבידה). ולפי הנ"ל, אַז דער תנא זאָגט אָן אַז מען זאָל זיך ניט מתחבר זיין מיטן רע און רשע, ווייל אויף רשעים וועט קומען אַן עונש, האָט ער דאָך געדאַרפט זאָגן ניט „ואל תתיאש", נאָר אַזאַ לשון וואָס דריקט אויס אַז אויף די רשעים וועט געוויס קומען פורענות?

ז. הביאור: „הרחק משכן רע" באַ-דייט, אַז ער איז פאַר אים שלעכט אַלס שכן, אפילו אַז דער מענטש אַליין איז לגמרי ניט רע (אָדער אפילו — טוב). מ'קען עס פאַרשטיין, ודוגמא לדבר: דער מעזריטשער מגיד זאָגט[34]) וועגן דעם מאמר רז"ל[35]) „אל יאמר

34) הובא בלקו"ת ואתחנן ט, ד.

35) כ"ה הלשון בלקו"ת שם. וראה ספרא ס"פ קדושים.

אדם אי אפשי בבשר כו׳ אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי״ (אַ מענטש זאָל ניט זאָגן: איך וויל ניט עסן קיין פלייש פון אַ דבר־אחר, נאָר (ער דאַרף זאָגן) איך וויל עס עסן, אָבער וואָס זאָל איך טאָן, און מיין פאָטער אין הימל האָט עס אויף מיר גוזר געווען), אַז אַזוי דאַרף זאָגן אַ צדיק, וואָס האָט קיינמאָל ניט גע־זינדיקט, אָבער אַ בעל תשובה, וויבאַלד אַז „סורו רע״, ער איז עלול צו האָבן אַ שייכות צו רע, דאַרף ער זאָגן „אי אפשי כו׳״.

אַלע ענינים פון פנימיות התורה שפּיגלען זיך אָפּ אין נגלה: דער רמ־ב״ם זאָגט אַ הלכה אין דעות ומדות האדם[36], אַז אַ מענטש דאַרף גיין „בדרך האמצעית״, אין דער מיטעלער וועג, ניט איבערכאַפּן די מאָס צו ביידע קצוות, און ער רעכנט אויך אויס אַ סדר ווי עס דאַרף זיין די „דרך האמ־צעית״ פון אַ מענטשן בנוגע אַלע ענינים. ומוסיף: אַז אויב אָבער איינער האָט איבערגעכאַפּט די מאָס אין איין זייט, איז דאַן זיין רפואה דוקא צו דערווייטערן זיך און אָפּקערן צום צווייטן קצה און פאַר אים איז ניט גוט די מיטל־וועג[37].

(די זעלבע זאַך בנוגע שמירת ברי־אות הגוף, גיט דער רמב״ם אַרויס אַ סדר הנהגה אין אכילה ושתי׳ וכו׳ און ער שרייבט[38], אַז דער וואָס וועט זיך פירן לויט דעם סדר: „אני ערב לו שאינו בא לידי חולי (איך בין ערב פאַר אים, אַז ער וועט קיינמאָל ניט קומען צו קראַנקייט) וכו׳״, ער איז אָבער מסיים, אַז די ערבות איז בלויז פאַר די וואָס פירן זיך שטענדיק אַזוי. בעת אָבער איינער האָט זיך געפירט אַ משך זמן אין אַן אַנדער סדר דאַרף ער האָבן אַנדערע הנהגות).

דאָס זעלבע געפינען מיר אויך אין הלכה למעשה — לדוגמא: אין ענין רבית[39]. עס שטייט „לנכרי תשיך״, ביז אַז לכמה פוסקים, און אַזוי פסק׳נט דער אַלטער רבי[40], איז עס אַ מצות עשה מן התורה. אָבער אַ איד וואָס האָט עובר געווען אויף דעם איסור ריבית, ער האָט אַנטליען בריבית צו אַ צווייטן אידן, דאַרף ער זיך אינגאַנצן דערווייטערן פון ריבית און טאָר ניט אַנטלייען בריבית אפילו צו אַ נכרי[41]).

די אַלע הנ״ל זיינען אַ מציאות פון אַ „שכן רע״, כאָטש ער, פאַר זיך אַליין, איז ניט קיין רע; פאַר אים אַלס שכן, איז דאָס רע: ער טאָר זיך ניט דערנענטערן פון יענעם, ווייל ער דאַרף האָבן אַן אַנדער (אָדער אפילו אַ פאַר־קערטן) סדר עבודה. דערפאַר איז די משנה מדייק „משכן רע״, און זאָגט ניט „משכן רשע״, ווייל עס קען גאָר זיין אַז יענער (מענטש, אָדער — דרך והנהגה) איז אַ צדיק, נאָר אַלס שכן פאַר עם איז עס „רע״.

ח. נאָך דער הוראה בנוגע הנהגת האדם לעצמו, אַז יעדער איד האָט זיין עבודה, און ער דאַרף זיך דערווייטערן פון אַלץ וואָס קען אים שטערן צו דער עבודה וואָס ער דאַרף טאָן, גיט דער תנא אַ צווייטע הוראה, בנוגע דעם אופן העבודה מיט אַ זולת: „ואל תתחבר לרשע״.

---

36) הל׳ דעות פ״א, ה״ד.

37) שם פ״ב, ה״ב.

38) שם פ״ד, ה״כ.

39) עיין לקו״ש ח״ג ע׳ 1007 אשר ריבית ענין כללי הוא.

40) שו״ע אדה״ז הל׳ רבית סע״ה.

41) סנהדרין כה, ב. שו״ע חו״מ סל״ד, סכ״ט.

און ער איז מדייק: „ואל תתחבר" — ניט „הרחק". ווארום אפילו צו בריות בעלמא ביז אפילו צו אַ רשע, דאַרף מען שטיין באהבה ובקירוב, און זען ווירקן אַז זיי זאָלן פאַרבעסערן זייער אויפפירונג[42]. מען דאַרף אָבער האָבן די באַוואָרעניש — „ואל תתחבר לרשע", בשעת מען איז מקרב דעם רשע, זאָל מען זיך ניט באַהעפטן מיטן רשע און ווערן ווי ער, נאָר להיפך, מאַכן אים פאַר אויס רשע.

ט. די עבודה פון אַ אידן מיט זיך אַליין איז (דורך און) שייך צו דער נשמה; די עבודה צו מקרב זיין אַ צווייטן איז בעיקר שייך צום גוף. הגם אַז באמיתית ופנימיות הענין קומט די עבודה מיטן זולת דוקא מצד הנשמה[43] — איז אָבער דער קירוב בפועל קומט דורכן גוף, דורך דער פאַרמיטלונג פון מעשה, אָדער דבור.

איז דאָ די הוראה „ואל תתחבר לרשע", ניט נאָר בנוגע צו אַ זולת ממש. נאָר אויך בנוגע דעם אייגענעם זולת, זולת וואָס אין זיך — די עבודה מיטן גוף. ניט קוקנדיק אויף דעם וואָס מען דאַרף שטיין בקירוב להגוף, וכידוע פירוש הבעש"ט[44] ע"פ „כי תראה חמור שונאך גו' עזוב תעזוב עמו", אַז אפילו בשעת דער חומר („חמור") פון גוף איז „שונאך", פונדעסטוועגן איז דער דרך אין וועלכן „ישכון אור התורה" — ניט דער ברעכן דעם גוף דורך סיגופים נאָר „עזוב תעזוב עמו", מיטן גוף — איז אָבער צוזאַמען דערמיט דאַרף זיין די באַוואָרעניש: „ואל תתחבר לרשע", ניט באַהעפטן זיך צום רשע, ניט אַריינלאָזן זיך אין עניני הגוף (ווען דער גוף האָט נאָך זיין רשעות — זיין חומריות). נאָר ווי דער מאמר פון אַלטן רבי'ן[45], (וואָס ער האָט מקבל געווען פון ר' אברהם המלאך), אַז „מיא דאַרף שמייסין די פערד אַז די פערד זאָהלין ווערין אוים פערד", כל־זמן זיי זיינען „פערד" — איז דאָך זייער אָרט אין אורוה (סטאַילע) און דעם מענטשע'נס אָרט — אין שטוב.

י. נאָך די הוראות אין עבודה — סיי בנוגע לעצמו און סיי בנוגע לזולתו, זולת שבעצמו ביז זולת ממש — קען ער דאָך מיינען, אַז ער איז שוין זיכער, זאָגט דער תנא: „ואל תתייאש מן הפורענות". ער קען אָפּטאָן די גאַנצע עבודה וואָס פאָדערט זיך פון אים בנוגע לעצמו און בנוגע לזולתו, און דאָך דאַרף ער וויסן, אַז ער איז נאָך אַלץ ניט פאַרטיק, עס קען נאָך קומען פורענות.

ועל־דרך ווי מיר געפינען ביי איוב'ן, אַז לאחרי ימי המשתה פלעגט ער מקריב זיין קרבנות, ווייל ער האָט מורא געהאַט, „אולי חטאו בני גו' בלבבם"[46] (וואָס פון דעם קומט דער דין פון בה"ב לאחר החג[47]). כאָטש אַז די גמרא[48] איז מפליג אין איוב'ס שבחים, אַז הטעימו הקב"ה מעין עולם הבא, ביז אַז בכמה ענינים[49] זאָגט די תורה אויף אים נאָך גרעסערע שבחים ווי אויף אברהם אבינו, און

42) ראה תניא פ' לב.

43) כי הגופים מחולקים ורק הנשמות — כולן מתאימות ואב אחד לכולנה (תניא שם).

44) הובא ב„היום יום" ע' כב.

45) לקו"ד ח"א ל, א.

46) איוב א, ה.

47) שו"ע אדה"ז ר"ס תצב.

48) ב"ב טו, סע"ב.

49) אף שבענין ההטעמה מעין עוה"ב, לא הגיע למעלת האבות, כמבואר בתוספות (ד"ה שלשה, שם יז, א).

ער האָט אויך געהאַט דאָ למטה הצלחה למעלה מהטבע אין אַלע זיינע זאַכן, ניט נאָר בנוגע זיך אַליין נאָר אויך בנוגע זיין פאַרמעגן, און ניט נאָר בנוגע לבהמות טהורות נאָר אפילו בנוגע גמלים און אַתונות [50]) — איז דאָך דאָס אַלץ לכאורה זיכער מצד הקדושה, און פונדעסטוועגן האָט ער חושש געווען. אל תאמין בעצמך — אַ מענטש קען קיינמאָל ניט זיין זיכער. ביז אַז יוחנן כהן גדול וואָס האָט געטאָן די עבודה אין בית המקדש אַכציק יאָר און צום סוף איז ער געוואָרן אַ צדוקי [51]).

און דאָס מיינט „ואל תתיאש מן הפורענות", אַז לאחר כל העבודה, דאַרף מען וויסן אַז מען איז קיינמאָל ניט פאַרטיק, עס קען זיין אַז ער האָט נאָך אַלץ ערגעץ וואו (עכ"פ) באַהאַלטענעם רע, און דעריבער דאַרף ער האַלטן אין איין האָרעווען.

יא. ס'איז נאָך אָבער ניט פאַרשטאַנדיק: דער לשון „ואל תתיאש" באַצייכנט אַ געפיל פון האָפענונג (שמחה). ווי דער ניט מייאש זיין זיך פון אַן אבידה, ער האָפט צו געפינען די אבידה וואָס ער האָט פאַרלאָרן. איז דאָך דאָ, ביי פורענות, פאַסט ניט צו זאָגן „ואל תתיאש", נאָר אדרבה אַ לשון פון צער, אַז נאָך דער גאַנצער עבודה קען נאָך אַלץ קומען אַ פורענות?

וועט מען עס פאַרשטיין מיט אַ צווייטער תמי': אויפן פסוק [52]) „והתברך בלבבו לאמר שלום יהי' לי כי בשרירות לבי אלך" (און ער וועט זיך בענטשן אין האַרצן אַזוי צו זאָגן: שלום וועט זיין צו מיר, אויך ווען איך וועל נאָכגיין די צעלאָזנקייט פון מיין האַרצן), זאָגט דער תרגום יונתן — (ניט ווי אַלע מאָל, וואָס ער איז מתרגם אין תורה דעם וואָרט ברכה — ברכא, לשון ברכה, נאָר) — ויתייאש בלביה", לשון יאוש, וואָס איז, כנ"ל, היפך הברכה.

וועט מען עס פאַרשטיין על־פי המבואר אין קונטרס ומעין [53]), אַז דאָס וואָס עס קען זיין די מציאות אַז אַ אידן זאָל זיין גוט (לפי שעה) אין גשמיות אויך ווען „בשרירות לבי אלך", איז עס ווייל דעמאָלט באַקומט ער זיין חיות פון קליפה. בשעת אַ איד איז מקבל חיות פון קדושה, איז דער „בשרירות לבי אלך" אַ סתירה צום „שלום יהי' לי", מה־שאין־כן ווען ער איז מקבל חיות פון קליפה, איז „שלום יהי' לי כי (ווייל) בשרירות לבי אלך", ווייל ער גייט נאָך זיין שרירות הלב איז אים קליפה משפיע (לפי שעה) חיות, און דעריבער איז אים גוט אין גשמיות.

און הגם אַז בגילוי איז עס אַן ענין פון „והתברך", איז אָבער דער תרגום און אָפטייטשונג פון דעם — וואָס תרגום איז מפרש און מגלה בכ"מ אויך די פנימיות הענינים — „והתייאש". ווייל מצד פנימיות הרצון וואָס דאָס איז אמיתית הרצון [54]) פון אַ אידן איז עס אַן ענין של יאוש: ער איז זיך מייאש און מיינט אַז ער האָט ניט ח"ו קיין חלק באלקי ישראל, ער וועט ניט מקבל זיין חיות פון קדושה, נאָר „בשרירות לבי אלך", און דורכדעם „שלום יהי' לי", ער וועט מקבל זיין חיות פון סטרא אחרא.

---

50) איוב א, ג. גם בנוגע להנהגת בניו — הי' החשש שלו רק לחטא „בלבבם".

51) ברכות כט, א.

52) דברים כט, יח.

53) מאמר ה ואילך.

54) ראה רמב"ם הל' גירושין ספ"ב.

לויט דעם איז אויך מובן דער פירוש אין „ואל תתיאש מן הפורענות": בשעת אַ איד וויסט ביי זיך אַז ער איז ניט ווי ס'דאַרף צו זיין — ווייל אפילו אויב ער האָט אָפּגעטאָן בשלימות זיין עבודה סיי בנוגע לעצמו און סיי בנוגע לזולתו (ווי די ערשטע צוויי הוראות פון דער משנה), איז דאָך נאָך אַלץ שייך אַז ביי אים זאָל זיין רע — און פונדעסטוועגן גייט אים גוט, אַן קיינע פורענות, קען ער דאָך ביי זיך אַראָפּפאַלן און טראַכטן: צי איז עס ניט אַ באַוויז אַז זיין טוב און חיות איז ער מקבל פון אַן אָרט וואָס מען גיט חנם בלא מצות, פון קליפה ר"ל (וע"ד מאמר רז"ל [55]): „אין בידינו משלות הרשעים") — אויף דעם זאָגט דער תנא: „ואל תתיאש מן הפורענות".

און בשעת ער איז אין אַ תנועה פון ואל תתיאש מן הפורענות, קען ער דעמאָלט אָפּקומען די פורענות אויך ווי די גמרא זאָגט [56], אַז ווען איינער האָט געוואָלט ארויסנעמען פון קעשענע דריי מטבעות און אַרויסגענומען צוויי, ווערט עס פאַררעכנט פאַר יסורים. ביז אַז דער ואל תתיאש אַליין איז שוין מוציא דעם ענין פורענות [57].

יב. על־פי כל הנ"ל וועט מען אויך פאַרשטיין, וואָס דער בעל המאמר פון דער משנה איז נתאי הארבלי: נתאי הארבלי איז געווען אב ב"ד [58], וואָס דער ענין פון בית־דין איז צו מדריך זיין די אידן בהנהגה טובה אין אַזאַ אופן, אַז מלכתחילה זאָל אויף זיי ניט קומען קיין עונש פורענות. כמרז"ל [59]) אַז די הנהגה זייערע דאַרף זיין קושרין חבלים של ברזל במתניהם כו' ויחזרו בכל עיירות ישראל (זיי דאַרפן זיך פאַרבינדן די לענדען מיט אייזערנע שטריק און אַרומגיין איבער אַלע אידישע שטעט, צו לערנען די אידן אַז זיי זאָלן זיך אויפפירן ווי עס דאַרף זיין). איז דער אב־בית־דין, נתאי הארבלי, גיט ארויס הוראות ווי עס דאַרף זיין דער אופן הנהגה אין עבודה, וואָס דורך דעם מקיים זיין די אַלע הוראות ביז „ואל תתיאש מן הפורענות", וועט מען יוצא זיין מיט דאגת הפורענות אַליין (וואָס דאָס אַליין איז אַ פורענות). ומסיימין בטוב: ר' חנניא בן עקשיא אומר כו' הרבה להם תומ"צ, וואָס דאָס איז דער ריכטיגער תריס בפני הפורענות — תשובה ומעש"ט [60]).

(משיחת ש"פ שמיני, תשכ"ג)

יג. אין ערשטן פרק פון אָבות שטייט: „כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. ולא המדרש עיקר אלא המעשה. וכל המרבה דברים מביא חטא". אין די אַלע דריי פאַלן וואָס ריידן וועגן דעם חסרון פון דיבור, ברענגט דער תנא ארויס אָט־דעם חסרון אין דריי באַזונדערע דרגות: אין דעם ערשטן פאַל זאָגט ער, אַז ס'איז ניטאָ קיין בעסערע זאַך פון שוויגן. דערפון איז משמע אַז עס איז דאָ נאָך טוב לגוף אפילו ווי שתיקה, אָבער ניט בעסער משתי־

55) אבות פ"ה, מט"ו (נת' באגה"ת ספ"ו). וראה ערכין (טז, סע"ב): כל שעברו עליו מ' יום בלא יסורין קיבל עולמו. ובב"ר רפפ"ד: בשעה שהצדיקים יושבין בשלוה כו'. רש"י ר"פ וישב.

56) ערכין טז, ב.

57) כי אף שעי"ז מכפרין עונותיו וכו' — בכ"ז יסורים הם ומצערין.

58) חגיגה פ"ב, מ"ב.

59) תדב"א רבא פי"א.

60) אבות פ"ד מי"א.

קה [61]). אין צווייטן פאַל זאָגט ער „ולא המדרש עיקר אלא המעשה", אַז דיבור — „מדרש" — איז נידעריקער פון „מעשה" ובמילא — אויך פון שתיקה (וואָרום מעשה איז דאָך ניט טוב משתיקה). אין דריטן פאַל זאָגט ער נאָך מער, אַז ניט נאָר איז דיבור ניט קיין עיקר, נאָר ער האָט נאָך אַ ריכ־טיגן חסרון — אַז אַ ריבוי אין עם ברענגט צו חטא.

אין פשטות איז משמע (און ווי מפרשים ברענגען), אַז אין דעם ערשטן און דריטן פאַל רעדט זיך וועגן אַ דיבור פון דברי הרשות, און דער תנא זאָגט אָן, אַז מען זאָל זיך באַמיען וואָס ווייניקער צו ריידן, וואָרום „המר־בה דברים מביא חטא" און דערפאַר איז ניטאָ בעסער ווי „שתיקה"; אין דער צווייטער בבא רעדט זיך וועגן אַ דיבור פון מצוה ותורה, און אויף דעם דיבור זאָגט דער תנא, אַז הגם מען מוז עס האָבן, אָבער ניט אין דיבור באַשטייט דער עיקר. דער תכלית איז, אַז מען זאָל דעם דיבור אַראָפּטראָגן אין „מעשה", בפועל.

איז אָבער ניט מובן: א) פאַרוואָס שטעלט אַריין דער תנא דעם פאַל פון „לא המדרש עיקר כו'" — וואָס רעדט וועגן דברי תורה ומצוה — צווישן דער ערשטער און דער דריטער בבא, וואָס ביידע ריידן וועגן דברי הרשות? ב) אין וואָס באַשטייט דער אונטערשייד צווישן דעם ערשטן און דעם דריטן פאַל — וואָס אין ערשטן פאַל זאָגט ער בלויז די מעלה פון שווייגן און אין דעם דריטן פאַל — אויך וועגן דעם חסרון פון ריידן? ג) וועגן אַלע דברי הרשות — איז ממה נפשך: אויב מען טוט זיי לשם שמים, ווערן זיי דאָך קדושה, און אויב ניט לשם שמים, איז דאָך אין זיי פאַראַן ניט נאָר דער חסרון וואָס זיי קענען ברענגען צו אַן איסור, נאָר זיי אַליין טויגן ניט [62]). און אַזוי איז אויך אין דיבור [63]): אויב דער מענטש רעדט אין זאַכן וואָס זיינען נוגע צו זיין פרנסה וכדומה ענינים על פי תורה, דאַרף ער דאָך דאָס ריידן. מען דאַרף נאָר פון אים פאָדערן אַז ער זאָל דאָס טאָן לשם שמים. און אויב דער דיבור איז אַזאַ וואָס דער מענטש מוז אים ניט האָבן און ער קען אויסקומען אָן אָט־די רייד — איז דאָך דער דיבור ניט קיין זאַך וואָס „מביא חטא", נאָר דערמיט אַליין איז ער עובר אַן איסור: „ודברת בם ולא בדברים אחרים" [64]) (זאָלסט ריידן נאָר אין זיי (אין דברי תורה) און ניט אין אַנדערע רייד).

יד. אויפן פסוק [65]) „האומנם אלם צדק תדברון משרים תשפטו בני אדם", זאָגט די גמרא [66]) דריי זאַכן: א) מה אומנותו של אדם בעולם הזה, ישים עצמו כאלם. ב) יכול אף לדברי תורה, תלמוד לומר צדק תדברון. ג) יכול יגיס דעתו תלמוד לומר משרים תשפטו בני אדם. (א. „האומנם" (פון לשון אומנות) — וואָס איז די אומנות פון דעם

61) ע"פ הגירסא (שבכת"י, בדפוס נאפולי, מחז"ו, מד"ש ועוד) שהביאה אדה"ז בסידורו — „טוב משתיקה"; משא"כ לגירסת הרמב"ם (דעות ב, ד) רש"י הרע"ב וד"ח „טוב אלא שתיקה". ואכ"מ.

62) ראה קיצור הצ"צ לתניא פ"ז ובהערות אהנ"ע לשם.

63) ראה גם רמב"ם בפיה"מ כאן.

64) יומא יט, ב. תניא פ"ח. שו"ע אדה"ז סקנ"ו, סט"ז. וראה הל' ת"ת פ"ג, ס"ז; פ"ד סי"א.

65) תהלים נח, ב.

66) חולין פט, א.

מענטשן אין וועלט — „אלם", ער זאָל זיך מאַכן פאַר אַן אלם — כאילו ער איז שטום. ב. „יכול אף לדברי תורה", קען מען דאָך מיינען אַז ער זאָל שוויגן אויך ווען עס קומט צו דברי תורה — „תלמוד לומר צדק תדברון", אַז אין דברי תורה דאַרף מען יאָ ריידן. ג. „יכול יגיס דעתו", אַז ער זאָל זיך גרויס האַלטן — „תלמוד לומר משרים תשפטו בני אדם", אַז מען זאָל זיך האַלטן גלייך מיט אַנדערע מענטשן).

איז אין דעם ניט מובן:

אין ערשטן פאַל רעדט ער דאָך וועגן דעם חסרון פון דברים בטלים, איז פאַרוואָס רופט ער אָן דעם „שטום" זיין פון דברים בטלים מיטן וואָרט „אומנות", וואָס מיינט, אַז אויב ער שוויגט ניט — פעלט אים בלויז אין אומנות? ריידן דברים בטלים איז דאָך אַן איסור, כנ"ל. אויך איז ניט מובן: אמת טאַקע אַז מען דאַרף זיין אויסגעהיט פון דברים בטלים, ווי קען מען אָבער זאָגן, אַז דאָס איז „אומנתו של אדם בעולם", דעם מענטשנס בע־רוף און אַרבעט וואָס ער האָט צו טאָן אויף דער וועלט? לכאורה, איז דאָך דאָס נאָר אַן ענין פון שלילה, פון ניט, און דער תכלית הבריאה איז דאָך ניט דער „סור מרע", נאָר „ועשה טוב". בפרט בהנוגע צו דיבור — איז דאָך די מעלה פון דעם אדם וואָס ער איז אַ „מדבר" [67] (פאַרשטייט זיך — אַ דיבור הנרצה ווי אין תורה וכדומה), און ניט „שישים עצמו כאלם"? אויך דאַרף מען פאַרשטיין דעם דיוק הלשון „אומנותו של אדם בעולם".

אין דער צווייטער בבא איז ניט מובן וואָס ער זאָגט „יכול אף לדברי תורה" — ווי קען גאָר זיין אַ סלקא דעתך אַז אויך ווען עס קומט צו דברי תורה זאָל אַ מענטש זיך מאַכן פאַר אַן „אלם"? ס'איז דאָך מקרא מלא דיבר הכתוב „ולמדתם אותם" און ווי עס שטייט [68]: „לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה" [69].

אויך אין דער דריטער בבא איז ניט מובן וואָס ער זאָגט „יכול יגיס דעתו": וואָס דאַרף מען באַוואָרענען, ניט צו זיין אַ גס הרוח? ס'איז דאָך מפורש בכמה וכמה פסוקים און אויך בחומש — ביז אַז מ'זאָגט „תועבת הוי' כל גבה לב"? [70]

טו. דער חילוק צווישן נשמות ישר־אל און אַנדערע ברואים איז: אַלע נבראים זיינען באַשאַפן געוואָרן דורך דעם אויבערשטנס דיבור — „בעשרה מאמרות נברא העולם", „בדבר הוי' שמים נעשו גו'" — אָבער „ישראל — עלו במחשבה" [71], אידן נעמען זיך פון דער העכסטער מדריגה פון מחשבה (נאָר דערנאָך איז דאָס דורכגעגאַנגען דורך דעם מאמר נעשה אדם) [72]. מחשבה איז העכער פון צו אַנטפּלעקט ווערן צום צווייטן, ס'איז פאַר זיך אַליין, און דיבור איז ווי ער איז זיך מצמצם אויף צו מגלה זיין אויך פאַר דעם זולת. און אין דעם זיינען מחולק נשמות ישראל פון אַלע נבראים: נש־מות, וואָס נעמען זיך פון מחשבתו ית־ברך, זיינען ניט קיין „זולת", נאָר

67) ועד שכח הדיבור שבאדם נעלה גם מכח השכל שבו, שלכן נק' האדם בשם מדבר. ראה תו"א בראשית ד"ה להבין הטעם ובתו"ח שם ד"ה וייצר ה"א.

68) יהושע א, ח.

69) הלכות ת"ת לאדה"ז פ"ב, הי"ב.

70) משלי טז, ה. וראה שו"ע אדה"ז סקנ"ו, ס"ג.

71) ב"ר רפ"א וראה לקו"ת ביאור לד"ה יונתי בחגוי.

72) עיין המשך ר"ה התשי"ד פ"י ואילך.

„חלק אלקה ממעל ממש״ [73]), און נבראים, וואָס נעמען זיך פון דיבור זיינען זיי באַשאַפן געוואָרן ווי אַ „זולת״, אַ מציאות וישות.

כאָטש אַז נשמות און אַנדערע נבראים זיינען קעגנגעזעצט אין זייער ענין: נשמות איז זייער ענין ביטול צו אלקות — „גוי אחד״ — און די בריאה איז — „ומשם יפרד״, ישות ופירוד, פונדעסטוועגן, איז דער תכלית פון אידן צו מגלה זיין אלקות דוקא אין וועלט — „גוי אחד בארץ״, אויך אין ארץ, פועל'ן דעם „אחד״ [74]), דעם ביטול פון מחשבה (וואָס איז ניט פאַר אַ זולת).

און דאָס זאָגט די גמרא: „מה אומנותו של אדם בעולם״: וואָס דאַרף אויפטאָן אַ איד („אתם קרויין אָדם״) [75]) אין עולם? און דער ענטפער איז: „ישים עצמו כאלם״, אויפטאָן אין וועלט אַז ניט נאָר די עשרה מאמרות זאָלן זיין בגילוי (דעם גילוי פון דיבור, וואָס פועל'ט ביטול היש, בחינת „ועד״), נאָר אויך בחינת אלם ושתיקה (דעם גילוי פון מחשבה, ביטול במציאות, בחינת „אחד״), וואָס איז העכער פון עולמות.

דורך וואָס טוט מען עס אויף אין וועלט? — „ישים עצמו כאלם״, ער דאַרף זיך אַליין שטעלן אין אַ מצב פון העכער פון וועלט, אין אַ דרגא אַז וועלט פאַרנעמט ניט קיין אָרט — ניט בלייבן ביי דער עבודה פון „וכל מעשיך יהיו לשם שמים״, אַז ער טוט אין וועלט און ליגט אין עניני העולם, נאָר ער טוט זיי לשם שמים [76]), נאָר צוקומען צו אַזאַ עבודה וואָס ער פועל'ט ביי זיך אַז וועלט פאַרנעמט ניט קיין אָרט ביי אים [77]); און ווען ביי אים איז מאיר בחינת „שתיקה״, אלקות וואָס איז העכער פון עולמות, איז דורך דעם „את העולם נתן בלבם״ [78]), ווערט אויך אין וועלט נמשך בחינת „שתיקה״ שלמעלה מהדיבור [79]).

טז. אַלע עניני העולם נעמען זיך פון תורה, און די עשרה מאמרות נעמען זיך פון די עשרת הדברות [80]). אויף תורה אַליין שטייט דאָך [81]) „אורייתא וקוב״ה כולא חד״, אָבער פונדעסטוועגן איז זי אַראָפּגעקומען למטה אין אַן אופן פון דיבור, גילוי לזולתו — צו נבראים.

און אויף דעם זאָגט די גמרא „יכול אף לדברי תורה״ — ביי עניני הבריאה זאָגט מען דאָך אַז די „אומנות״, די עבודה פון אדם דאַרף זיין „ישים עצמו כאלם״, אויפהויבן זיך פון דיבור, העכער אַפילו פון דעם גילוי פון די „עשרה מאמרות״ אין וועלט; קען מען דאָך מיינען אַז אַזוי דאַרף אויך זיין „לדברי תורה״: ער וועט זיך פאַר־

---

73) נסמן לקמן ע' 1208.

74) תו״א כז, ד.

75) יבמות סא, ב. זח״א כ, ב.

76) ראה לקו״ש ח״ג ע' 907 ואילך.

77) ואין הכוונה שיהי׳ בהתבודדות מהעולם, דאדרבה, מצד בחי׳ השתיקה (יחו״ע), גם בהיותו מלובש בהעולם אינו נתפס בזה כלל. וכמו יוסף הצדיק שהי׳ בבחי׳ ביטול גם בעודו עסוק בחשבונות (דרמ״צ פא, א. וראה לקו״ש ח״ג ע' 831 ואילך ובהנסמן שם).

78) קהלת ג, יא. וראה לקו״ת במדבר ד״ה והי׳ מספר.

79) כי בכח נש״י להמשיך גם בבי״ע שיהי׳ הביטול כבאצילות (ראה תו״א ד״ה בעצם היום הזה. ולהעיר מד״ה והוא עומד תרס״ג ע' 9 (סה״מ תרס״ג ע' נז) ואילך. ד״ה אנכי תרס״ז (בהמשך תרס״ו)).

80) זח״ג יא, ב.

81) בתניא פ״ד ורפכ״ג מביא מאמר זה בשם הזהר ובלקו״ת נצבים רד״ה כי קרוב מציין לעיין בזהר פ׳ בשלח ס סע״א. — ולהעיר מת״ז ת״ו ותכ״ב.

נעמען בלויז מיט בחינת מחשבה שבתורה, פנימיות וסתים דאורייתא, און ניט גליא דתורה וואָס איז מלובש אין דברים נבראים וגשמיים ונפרדים —

תלמוד לומר „צדק תדברון״, מען דאַרף זיך פאַרנעמען מיט תורה ווי זי שטייט אין „דבור״ — גליא דתורה (וואָס איז נתלבש געוואָרן ביז אין ענינים גשמיים)[82]. דאָס איז טאַקע זיכער אַז מען דאַרף מייחד זיין גליא דתורה מיט פנימיות התורה[83], אַז אין בחינת דיבור דתורה זאָל מאיר זיין בחינת מחשבה דתורה. דער סדר העבודה דערביי איז אָבער ניט ווי ביי דער עבודה אין וועלט. אין בריאה, איז דיבור נאָר אַ ירידה, וואָס דערפאַר איז „ישים עצמו כאלם״ — שתיקה, *הפשטה מדיבור*; משא״כ אין תורה, איז פאַראַן אַ מעלה אין בחינת דיבור דתורה אויף בחינת מחשבה דתורה: אין דער ירידה פון דער תורה למטה דוקא האָט כביכול עצמות אַליין זיך אָוועקגעגעבן. (נאָר אין בחינת דיבור אַליין פון תורה איז עס בהעלם, דעריבער דאַרף זיין דער „עירבת לי בהן קב חומטין״[84], דער לימוד פון פנימיות התורה, סתים דאורייתא, בכדי צו מגלה זיין פנימיות וואָס אין די נגלה כדלהלן).

יז. הגם אַז דעם כח העצמות נעמט מען דורכן לימוד פון נגלה דתורה און דורך קיום המצות בגשמיות דוקא, מוז מען אָבער אָנקומען אויך צו פנימיות התורה, ווייל, די כוונה פון „דירה בתחתונים״ איז אַז עס זאָל זיין גילוי העצמות — טאַקע דירה לעצמותו, אָבער עס דאַרף זיין בגילוי[85] — און עצמות קומט בגילוי דוקא דורך ביטול, ווי עס שטייט[86] „מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח״. מען מיינט דאָ ניט שולל זיין גאוה — דאָס איז דאָך „תועבת הוי׳״ און „כל אדם שיש בו גסות הרוח כאילו עובד ע״ז[87] — נאָר צו זאָגן אַז עס דאַרף זיין ביטול, „דכא ושפל רוח״, און דערצו קומט מען נאָר דורך פנימיות התורה[87*].

און דאָס איז די גמרא מבאר (נאָך דעם מדגיש זיין דעם עיקר המעלה פון דיבור דתורה): „יכול יגיס דעתו״ — וויבאַלד אַז דער עיקר מעלה איז אין לימוד התורה ווי זי איז נתגלה און אַנגעטאָן אין וועלט און ניט אין בחינת מחשבה פון תורה — קען ער דאָך

---

82) ובזה יש לבאר מ״ש בכהאריז״ל (שער הפסוקים תהלים נח, ב): „דע, כי מילוי אותיות אל״ם כזה: ל״ף, מ״ד, מ׳, הם בגימט׳ צד״ק. ונמצא, כי בהיות תיבת אל״ם פשוטה, מורה על ביטול הדבור. ובהתמלאות אותיות אל״ם, העולות גימטריא צד״ק, אז בא כח הדיבור, ולכן אמר צדק תדברון״ — כי המילוי מורה על המשכת האור למטה, שהרי לעצמו א״צ להמילוי והמילוי הוא רק בכדי לומר לזולתו (לקו״ת דרושי שמע״צ צב, ג וראה ג״כ ד״ה פקודא ליתן מחצה״ש (לאדה״ז כו׳. — הנחות הר״פ ע׳ לב. ביאוה״ז להצ״צ ח״ב ע׳ תתכט)), שלכן ע״י מילוי אותיות אלם בא כח הדיבור. שזה מורה על בחינת גליא דתורה שירדה ונתלבשה ונתגלתה להמטה. אבל עם זה, מרומז בזה גם העצמות שבגליא דתורה, כי במילוי יש עוד פירוש (דרמ״צ קט, ב. ובסידור ד״ה זכר רב טובך הובאו ב׳ הפירושים) שהו״ע העלם והפנימיות שאינו יכול לבוא בגילוי. (וב׳ הפירושים תלויים זב״ז, כי ההמשכה וההשפעה למטה הוא בכח הפנימיות דוקא, וראה לקו״ת דרושי ר״ה נז, ד).

83) עיין בכ״ז בקונטרס עץ החיים.

84) שבת לא, סע״א. לקו״ת ויקרא ו, א.

85) ראה לעיל ע׳ 1054.

86) ישעי׳ נז, טו.

87) סוטה ד, ב. שו״ע אדה״ז סקנ״ו ס״ג. נתבאר בתניא פכ״ב.

*87) ראה קונט׳ ומעין מ״א פ״ג. ספר המאמרים — קונטרסים ח״א פה, א.

טראַכטן אַז ער קען זיך פירן מיט גסות הדעת, טאַקע ניט גאוה, אָבער דאָך מיט אַ ברייטקייט און אָן ביטול, „תלמוד לומר משרים תשפטו בני אדם". עס רעדט זיך אין חסידות [88] אַז „ישר" — אַ זאַך וואָס איז גלייך (אומעטום) — מיינט גילוי העצמות: אורות וגילויים זיינען למעלה (נעענ־טער צו זייער מקור) מאיר מערער ווי למטה; אַז עצמות ווערט נתגלה, איז מישרים, אומעטום גלייך [89]. דאָס איז אויך דער ענטפער אויף יכול יגיס דעתו. אויב עס פעלט אים דער ביטול שמצד פנימיות התורה ועבודת התפלה, איז הגם אַז דורך די תורה ומצוות נעמט ער עצמות, איז עס אָבער בהעלם, דער ענין איז טאַקע דאָ למע־לה (ברוחניות), אָבער למטה איז עס ניט מאיר, ס'איז ניט מישרים.

חי. און דאָס זיינען אויך די דריי בבות שבמשנה:

די ערשטע זאַך זאָגט ער — „ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה". גוף כפשוטו און גוף — פון עולם. די עבודה אין „גוף" קען זיין אויף צוויי אופנים: אַז וועלט פאַרנעמט ביי אים אַן אָרט, נאָר דער עיקר איז אלקות (יחו"ת), גילוי בחינת הדיבור, אָדער אינגאַנצן העכער פון עולם (יחו"ע), אויף דעם זאָגט ער — ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. עס זיינען דאָ צייטן וואָס מ'מוז אָנקומען צו דעם ערשטן אופן עבודה (ובפרט — בעלי עסק) — איז דאָס דאַמאָלס דער עיקר העבודה. אָבער פאַר'ן גוף, קען ניט זיין בעסער פון שתיקה — ביטול פון גוף. — דאָס איז בהנוגע טוב און בהנוגע גוף. דער עיקר אָבער איז — דירה בתחתונים, עולם העשי'; וואָס דאָס קומט בעיקרו דורך ענינים פון עשי' בפועל — לא המדרש עיקר אלא המעשה; און אין תורה איז עס — גליא דתורה. ומסיים — וכל המרבה דברים מביא חטא, אַז הגם אַז המעשה הוא העיקר, איז אויב אָבער ער איז מרבה דברים (וגילוי), ער שטייט אין אַ התפשטות כו', איז מביא חטא — (מלשון) חסרון [90], עס פעלט אין דעם גילוי העצמות, דערי־בער מוז זיין ביטול וואָס קומט דורך עבודת התפלה, און אין תורה — דורך לימוד פנימיות התורה.

(משיחת ש"פ אחרי, תשי"ט)

88) ד"ה והר סיני תרס"ב. ועייג"כ לקו"ת ראה כג, ד. כד, ב.

89) ד"ה וירד תרס"ב. ועייג"כ ד"ה באתי לגני תש"י בתחלתו.

90) ראה בראשית לא, לט. שופטים כ, טז. מלכים א א, כא.

פרק שני

א. אין צווייטן פרק פון אָבות, אין דער ערשטער משנה, זאָגט דער תנא אַ הוראה צו יעדער אידן: „והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" (זאָלסט זיין געהיט אין אַ גרינגער מצוה ווי אין אַ האַרבער, ווייל דו ווייסט ניט דעם שכר פון מצוות), און דער רמב"ם איז מבאר (אין זיין פירוש אויף משניות), אַז דער אויבערשטער האָט אונז ניט מודיע