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 גליך (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

געוועןָ דעם גודל השכר פון יעדער מצות עשה (ווי ער האָט דאָס געטאָן ביי מצות לא תעשה, ביי וועלכע עס ווערט אָנגעגעבן די פאַרשידענע עונ־שים פון די לאוין), בכדי מיר זאָלן זיין שטאַרק אָפּגעהיט אין אַלע מצוות גליַיך.

ווייטער זאָגט די משנה: „והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" (און זאָלסט אויסרעכענען דעם שאָדן פון אַ מצוה אַנטקעגן איר באַלוינונג). טייטשט דער רמב"ם, אַז כאָטש די תורה האָט אונז ניט געלאָזט וויסן וואָס עס איז דער שכר פון יעדער מצות עשה, דאָך קען מען עס אָפּלערנען פון דעם „הפסד", פון דעם עונש, וואָס מען באַקומט בשעת מען איז עובר אויף דער מצוה. צום ביישפּיל: די תורה האָט אונז ניט דערציילט וועגן דעם שכר פון מצות שמירת שבת, מצות מילה און עשיית מעקה; פון דעם אָבער וואָס פאַר דעם טאָן אַ מלאכה אום שבת איז מען חייב סקילה, פאַר מבטל זיין מילה קומט כרת, און דער וואָס איז ניט מקיים מצות מעקה איז עובר בלויז אויף אַ לאו („לא תשים דמים בביתך") — איז דערפון אַ ראי' אַז דער שכר פון אָפּהיטן שבת איז גרעסער ווי דער שכר פון אָפּהיטן מצות מילה, און דער שכר פון מילה איז גרעסער ווי דער שכר פון עשיית מעקה.

דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז דער אונטערשייד צי מיר וואָלטן גע־וואוסט דעם שכר פון דער מצוה דורך דעם וואָס די תורה וואָלט עס אונז מודיע געווען בפירוש, אָדער מיר וויסן עס דורך פאַרגלייכן די עונשי המצוות וועלכע שטייען יאָ אין דער תורה? סוף־כל־סוף ווייסט מען דאָך, אַז אויף דער מצוה באַקומט מען אַ גרעסערן שכר און אויף אַ צווייטער מצוה — אַ קלענערן, איז ווי אַזוי קען זיין ביי אַ מענטשן די זעלבע זהירות אין דער מצוה ווי אין דער צווייטער?

מוז מען זאָגן, אַז אין דעם שכר פון די מצות עשה, זיינען דאָ צווי סוגים: איין סאָרט שכר איז לפי־ערך דעם עונש פון מבטל זיין די מצוה, און אין דעם שכר זיינען טאַקע פאַראַן חילוקים צווישן די מצוות. דער שכר פון אַ מצוה קלה איז טאַקע ניט אַזוי גרויס ווי דער שכר פון אַ מצוה חמורה; נאָך אַ סאָרט שכר און אַ גרעסערער איז פאַראַן אין וועלכן עס איז ניטאָ קיין אונטערשייד צווישן אַ מצוה קלה און אַ מצוה חמורה, דער שכר איז פאַר אַלע מצוות גליַיך, וכמרז"ל [1]) אַז קלות שבקלות וחמורות שבחמורות איז דער שכר שוה (די גרינגסטע שבגרינגסטע און די האַרבסטע שבהאַרבסטע איז זייער שכר גליַיך) און אויף דעם שכר זאָגט מען „שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" [2]).

ב. מ'האָט שוין גערעדט פיל מאָל, אַז ס'זיינען דאָ כמה וכמה ענינים אין

---

1) ראה ילקוט שמעוני יתרו רמז תצר. משלי רמז תתקלז. ירושלמי פאה פ"א, ה"א. דברים רבה פ"ו, ב. ועוד.

2) לכאורה הי' אפשר לפרש כוונת המשנה שאין אנו יודעים (וכהלשון: שאין אתה יודע כו') איזו מצוה השכר שלה יותר, אך ממ"ש הרמב"ם שם „ומפני זה העיקר אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הקשה בין המצוה אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו", מוכח כמ"ש בפנים. שהרי הכלל דכל העוסק במצוה כו' הוא בכל מצוה ומצוה, ואם נאמר אשר באמת ישנם חילוקים אלא שאין אנו יודעים איזו גדולה יותר, המצוה שכלפי שמיא גליא שהיא קטנה יותר איך בכחה לפטור את הגדולה. (והלשון שאין אתה יודע — יבואר להלן).

גליא דתורה וואס אפילו להבנתם בפשטות מוז מען אנקומען צו פנימיות התורה.

דער לשון המשנה „והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה״ ברענגט זיך אויך אין דער ערשטער פיסקא פון ספר צוואת הריב״ש [3], וז״ל: לא יניח שום יום מעשיית מצוה הן קלה הן חמורה וסימנך הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, פי׳ זהיר כו׳ הנשמה תזהיר ותאיר ממצוה קלה כבחמורה, כי רחמנא לבא בעי. פון דעם פירוש הבעש״ט „זהיר — תזהיר ותאיר״, איז מובן אז דער צד השוה וואס אין אלע מצוות ושכרן — איז אין דעם ענין פון אור: מצד בחינת הכלים איז טאקע פאראן א חילוק פון א מצוה קלה ביז מצוה חמורה, ס׳איז דא העכערע מצוות און נידעריקערע [4]; מצד בחינת האור אבער, זיינען אלע מצוות גלייך.

און דאס איז וואס די משנה זאגט דעם לשון בנוגע דעם שכר וואס איז גלייך אין אלע מצוות — „שאין אתה יודע כו׳״, כללות שכר זה איז העכער פון ידיעת האדם. ידיעה איז דאך מצד הכלים, וואס זיי זיינען בצמצום והגבלה (וואס דעריבער איז אין זיי אויך דא התחלקות), אבער אין אור און פשיטות איז ניט שייך קיין ידיעה.

ג. אלע ענינים פון תורת החסידות הכללית ווערן נתבאר אין תורת החסידות חב״ד בהרחבה.

דעם מאמר רז״ל [5] „שכר מצוה מצוה״ טייטשט דער אלטער רבי [6]: „משכרה נדע מהותה ומדריגתה״, אז פון דעם שכר המצוה קען מען האבן א באגריף און פארשטיין דעם מהות פון דער מצוה און איר מדריגה. דערפון איז מובן בנוגע לעניננו: פון די צוויי סוגים שכר שבמצות ווייסן מיר אז אויך אין די מצוות גופא (און אין זייער קיום) זיינען פאראן ענלעכע צוויי ענינים [7]. איין ענין איז וואס מיט יעדער מצוה איז מען מקיים דעם אויבערשטנס רצון, וואס אין דעם איז ניט פאראן קיין חילוק צווישן איין מצוה און א צווייטער; ער איז מקיים א מצוה ניט צוליב דער פרטיות׳דיקער מעלה און סגולה וואס איז דא אין דער מצוה, נאר בכדי צו מקיים זיין דעם רצון העליון, וכמאמר [8]: „אילו נצטוה לחטוב עצים״ וואלטן מיר עס געטאן מיטן זעלבן חיות (פון קבלת עול) ווי מיר האבן ביי מקיים זיין די מצוה פון הנחת תפלין. און א צווייטער ענין איז דא אין מצוות, וואס יעדער מצוה טוט אויף א זיכוך אין דעם מענטשן [9] וואס איז איר מקיים (וכידוע [10]) אז די מצוות ווערן אנגערופן לבושים — יעדער מצוה, וואס א איד איז מקיים, ווערט א לבוש צו זיין נשמה) [11], אויך אין

---

3) הגם שבאמת אינה צוואתו כלל *) ולא ציוה כלל לפני פטירתו רק הם לקוטי אמרותיו הטהורות שלקטו לקוטי בתר לקוטי... אך המכוון הוא אמת לאמיתו (אגה״ק סכ״ה).

4) כידוע שהמצוות תלויות בשם הוי׳ (ראה הקדמת ת״ז (ב, א)) (ישנם מצות התלויות ביו״ד, בה׳ ראשונה, וכו׳) שהד׳ אותיות דשם הוי׳ הם כנגד העשר ספירות, ועיקר חילוקי הספירות הוא מצד הכלים.

*) הגהת אדמו״ר הצ״צ, נעתקה בלוח התיקון לאגה״ק שם.

5) אבות פ״ד, מ״ב.

6) תניא פל״ט.

7) ולכן בעשיית מצוה צריך להיות ב׳ כוונות: כוונה הכללית — לקיים רצון הבורא, וכוונה פרטית — ענין וזיכוך פרטי המיוחד למצוה זו. וראה תניא רפמ״א.

8) לקו״ת שלח מ, א.

9) ראה ב״ר רפמ״ד.

10) אגה״ק סכ״ט.

11) ולבוש ה״ה לפי׳ מידת האדם הלובשו.

די גשמיות'דיקע זאַכן מיט וועלכע די מצוה ווערט געטאָן[12]), ביז — אויך אַ זיכוך אין וועלט.

דער חילוק צווישן די צוויי ענינים איז: אין דעם ערשטן ענין איז ניט נוגע דער פרט פון דער מצוה; אין דעם זיינען אַלע מצוות גלייך, ווייל אַלע מצוות זיינען דאָך רצונו יתברך. מה שאין כן אין צווייטן ענין איז נוגע די מצוה פרטית, ווייל יעדער מצוה ווערט אַן אַנדער לבוש צו דער נשמה[13]) און פועל'ט אַן אַנדער זיכוך אין וועלט.

דאָס איז אויך וואָס עס ווערט געבראַכט פון זהר[14]) אויף „בא בימים" פון אברהם (און אויך „ויקרבו ימי ישראל") — ימים שלמים און ניט „יומין חסרין", אַז ביי זיי זיינען געווען גאַנצע, פולע טעג, ד.ה. עס האָט ביי אים ניט געפעלט אין קיין טאָג, עס איז ניט דורכגעגאַנגען אַ טאָג אין וועלכן ער האָט ניט מקיים געווען די מצוות פון דעם טאָג (דאָס וואָס עס איז געווען מצוות פאַר מתן תורה). און דאָס איז אויך ווי דער מאמר הבעש"ט וואָס געבראַכט פריער, אַז יעדער טאָג זאָל מען מקיים זיין מצוות, סיי מצוה קלה סיי חמורה. ולכאורה, וואָס איז די נפקא מינה צי יעדער טאָג באַזונדער איז מען מקיים מצוות, אָדער מען איז מקיים די זעלבע צאָל מצוות במשך פון בלויז אין טאָג?

12) תניא פל"ז.

13) שלכן כל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שיקיים כל תרי"ג מצות התורה כו' להשלים לבושי נפשו ולתקנם (אגה"ק שם. הל' ת"ת לאדה"ז פ"א, ה"ד) — כי כל מצוה משלמת ומתקנת לבוש אחר.

14) ראה זח"א רכב, א. רכד, א. תו"א סז, א. עט, ב. יהל אור קלט, טז, ה.

דער מספר המצוות איז דאָך דער זעלבער, וואָס איז די הדגשה אַז יעדער טאָג דאַרף מען מקיים זיין מצוות? ובפרט אַז דער חיוב המצוות האָט דאָך ניט אַלע מאָל אַ שייכות מיט די ספּעציעלע טעג: פאַראַן אַ טאָג אין וועלכן מען איז מחויב אין אַ סך מצוות (אויב אין דעם טאָג האָט מען געקויפט אַ בית, אָנגעטאָן אַ טלית, געהאַט אַ סעודת מצוה וכו', איז מען מחויב אין יענעם טאָג ספּעציעל בעשיית מעקה, ציצית, אכילת מצוה וכו'), און עס טרעפט אַ טאָג ווען מען איז מחויב בלויז אין די מצוות וועלכע מען איז מחויב יעדן טאָג, ווי קריאת שמע, תפלה וכו'. וואָס איז די מעלה פון „ימים שלמים כו'"?

דער פירוש אין דעם: וויבאַלד אַז ענין המצוות איז צו אויפטאָן אין וועלט, וואָס דער גדר פון וועלט איז (מקום און) זמן[15]), און זמן ווערט דאָך בעיקר געטיילט אין טעג (כאָטש אַז זמן טיילט זיך אויך אין שעות און רגעים, איז אָבער דער עיקר התחלקות פון זמן — אין ימים, ווי די גמרא זאָגט[16]): „יומי מפסקי מהדדי", אַז יעדער טאָג איז אַ באַזונדער זמן) דעריבער דאַרף זיין „בא בימים", מ'דאַרף אַריינברענגען אין יעדן טאָג און אים אָנפילן מיט מצוות. אין מקיים זיין דעם רצון העליון איז טאַקע ניטאָ קיין אונטערשייד צי יעדן טאָג באַזונדער איז ער מקיים מצוות, אָדער ער איז מקיים די זעלבע צאָל מצוות אין איין טאָג פון די טעג; אָבער בכדי צו ווירקן אין וועלט, דאַרף מען יעדער טאָג מקיים זיין מצוות[17]).

15) תניא ח"ב פ"ז.

16) נזיר ז, א.

17) ראה ג"כ לקו"ש ח"ג ע' 774.

ד. די צוויי ענינים אין מצוות — קיום רצון העליון און זיכוך אין אדם און אין עולם — דריקן זיך אויך אויס אין די צוויי סאָרטן שכר שבמצוות:

דער שכר המצוות וועלכן מען באַקומט פאַר דעם פועל'ן אַ זיכוך אין וועלט, איז אַ שכר מוגבל, ווייל די בריאה (און במילא אַלץ וואָס איז פאַרבונדן מיט איר) איז באַגרענעצט. און אין דעם זיינען פאַראַן חילוקים צווישן מצוות קלות און מצוות חמורות: וואָס העכער עס איז די מעלה און סגולה פון אַ מצוה און וואָס גרעסער עס איז דער זיכוך וואָס זי מאַכט אין וועלט [18], אַלץ מער שכר קומט פאַר איר (און אַזוי איז עס אויך, בשייכות דעם עונש פאַר עובר זיין אויף אַ מצוה: וואָס גרעסער עס איז די מעלה וסגולת המצוה, אַלץ גרעסער איז דער פגם ווען מען איז עובר אויף דער מצוה, און במילא איז אויך גרעסער דער עונש וואָס עס קומט פאַר דעם [19]). דעריבער מעסטן זיך די חילוקים פון דעם סאָרט שכר דורך די עונשים, ווייל אין ביידע (שכר ועונש) איז די זעלבע מאָס: ביידע ווערן געמאָסטן לויט דער מעלה און סגולה פון די מצוות).

אָבער אין דעם שכר וואָס מען באַקומט פאַר דעם קיום רצון העליון, איז אין אים ניטאָ קיין חילוק צווישן קלה און חמורה, וואָרום דער רצון העליון איז אומעטום דער זעלבער, דער שכר איז העכער פון אַלע הגבלות, דאָס איז דער שכר אויף וועלכן עס שטייט „שכר מצוה — מצוה", צוותא וחיבור [20], אַז דורך מקיים זיין זיין רצון ווערט מען באַהעפט מיטן אויבערשטן, ווייל „הוא ורצונו אחד", דער אויבערשטער און זיין רצון איז איינס.

ה. לויט דעם קומט אויס לכאורה אַז דאָס וואָס מען דאַרף יעדער טאָג מקיים זיין מצוות האָט קיין שייכות ניט מיט דער דרגא פון מצוות וואו קלות און חמורות זיינען גלייך, וואָרום דאָס וואָס מען דאַרף יעדער טאָג מצוות איז בכדי צו אויפטאָן אין די טעג, אין וועלט, און אין דעם ענין פון מצוות איז דאָך דאָ אַן אונטערשייד פון איין מצוה מיט דער צווייטער, יעדער מצוה טוט אויף אַן אַנדער זיכוך.

זאָגט אָבער דער בעש"ט אַז עס דאַרף זיין יעדן טאָג עשיית מצוה הן קלה הן חמורה, וסימנך הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. אַז אויך אין דעם ענין פון מצוות וואָס זיי דאַרפֿן זיין יעדן טאָג, אויפטאָן אין די טעג — איז נוגע דער „זהיר" „ותאיר" וואָס איז דאָ אין מצוות, וואָס דאַמאָלס איז קלה כבחמורה, אַלע מצוות גלייך [21].

דער ביאור אין דעם: צום זיכוך העולם איז נוגע ניט נאָר דער אור שבהגבלה כו', נאָר — עס זאָל נמשך ווערן אין עולם אויך דער אור הבלי גבול, דורך קיום רצון העליון, וואָס הוא ורצונו אחד. וואָרום דער תכלית איז דאָך, אַז עס זאָל זיין „דירה בתחתונים", אַז די תחתונים זאָלן זיין אַ דירה לעצמותו, נאָר בכדי אַז דער

---

18) מצוה שאין מתייגע בה כל כך אינה מזככת כזו שמתייגע בה כהנה וכהנה, כי מברר יותר מכחות נפשו כו' (ראה תניא פל"ז).

19) תניא פכ"ד.

20) לקו"ת בחוקותי מה, ג.

21) וכן בהמשנה דאבות — „והוי מחשב כו'" (שנוגע לענין פרטי המצות) בא בהמשך ל„הוי זהיר כו'".

אור זאָל זיין בפנימיות אין עולם, דאַרף פריער נמשך ווערן אין וועלט דער אור וואָס איז בערכה[22]) — דער זיכוך פרטי מצד סגולת ומעלת המצ־וות, און דורך דעם ווערט דער עולם, סוף־כל־סוף, אַ כלי אויך צום אור הבלי גבול[23]).

און כאָטש אַז זיכוך הפרטי איז אויך אַ הכנה צו המשכת אור הבלי גבול, איז דאָך מעגליך אַז עס זאָל זיין אַ טאָג אין וועלכן ער קען טאָן בלויז אַ מצוה קלה — ווייל פאַר דעם טאָג (דער חלק פון וועלט, וואָס וועלט טיילט זיך אין שית אלפי שנין און יעדער יאָר אין אַ סכום מסוים פון טעג) איז געגוג דער זיכוך פון אַ מצוה קלה, אַז אויך דורך דעם ווערט ער אַ כלי צו די זהירות ואור — אור הבלי גבול, ועל־דרך ווי מיר געפינען עס באַ מצות תלמוד תורה[24]).

(משיחות שבת בראשית, תש"כ)

ו. אין דער ערשטער משנה פון צווייטן פרק אין אָבות, גיט דער תנא אַרויס אַ הוראה צו יעדער אידן: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה". בשעת אַ איד דאַרף טאָן אַ מצוה און דער יצר הרע רעדט אים איין אַז ער וועט האָבן דערפון אַ "הפסד", ער וועט דורך דעם אָנווערן געלט, טירחא אָדער צייט, גיט אים דער תנא אַן עצה ווי אַזוי ער זאָל בייקומען דעם יצר הרע — ער זאָל זיך באַטראַכטן אַז דער "הפסד" האָט ניט קיין באַטרעף לגבי דעם "שכר" וועלכן ער וועט באַקומען דורך דער מצוה; דאָס זעלבע, בשעת דער יצר הרע רעדט אים איין צו טאָן אַן עבירה, אָנווייזנדיק אים דעם "שכר" פון דער עבירה — "נופת תטופנה שפתי זרה"[25]) — דאַרף ער באַטראַכטן "ושכר עבירה כנגד הפסדה", אַז דער "שכר" האָט ניט קיין באַטרעף לגבי דעם הפסד וואָס ער וועט האָבן פון דער עבירה, ווייל "ואחריתה מרה כלענה"[26]).

פון דעם וואָס דער תנא פאַרגלייכט די ביידע זאַכן — "הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה" — איז קענטיק אַז דער חשבון פון די ביידע איז דער זעלבער: פונקט ווי ביי אַ מצוה איז דער ניט־באַטרעף פון דעם "הפסד" לגבי דעם "שכר", ניט בלויז וואָס דער הפסד איז נאָר אַ גשמיות'דיקער און דער שכר איז אויך אַ רוחניות'דיקער, און רוחניות איז אַ סך טייערער, באין ערוך, פון גשמיות, נאָר אויך מצד דעם וואָס דער "הפסד" אין די דברים גשמיים איז בלויז אַ צייטווייליקער, און דער "שכר מצוה" איז אַ שטענדיקער, דורכן מקיים זיין די מצוה ווערט ער פאַרבונדן מיטן אויבערשטן אויף איי־

22) ועי"ד שגם לעתיד, המשכת אור הסובב יהי' ע"י אור הממלא דוקא, כמבואר באריכות בד"ה לכל תכלה תרנ"ט.

23) וההוראה מזה בעבודת האדם, אשר גם בהכוונה פרטית של המצוה, תורגש הכוונה כללית והקב"ע שמצד עצם הנשמה (שעבודתו בהתבוננות והשגה תהי' בכדי לקיים רצה"ע, שאז גם עניניו המוגבלים נעשים כלים להיות על ידם גילוי העצמות).

ובזה יובן מה שמסיים בצואת הריב"ש שם "כי רחמנא לבא בעי" (דלכאורה הול"ל מצוה בעי) — כי לב הו"ע עצם הנשמה שבפנימיות הלב (ראה לקו"ת תצא לה, ד), וזהו אומרו "כי רחמנא לבא בעי", שבכל עניניו (גם בהשגה כו') צריך לכוון את לבו לשמים (רחמנא), שעי"ז גם בימים הפרטים יומשך הזהירות והאור.

24) ראה תו"א צח, ג.

25) משלי ה, ג.

26) שם ד.

ביק [27]) און אויב ער וועט פארפעלן ח"ו די מצוה פארלירט ער ח"ו אויף שטענדיק דעם שכר המצוה (ווארום אפילו ווען ער טוט שפעטער תשובה וועט אים אבער אלץ פעלן דער אור פון דער מצוה) [28]); אזוי איז אויך דער זעלבער חשבון בנוגע דעם „שכר עבירה כנגד הפסדה": ניט נאר וואס דער שכר עבירה איז א גשמיות'דיקער און דער הפסד און פגם איז אין רוחניות, נאר אויך וואס דער שכר איז א צייטווייליקער און דער הפסד איז אן אייביקער.

ולכאורה איז דער חשבון ניט פונקט דער זעלבער: אויב מען ווערט אן דעם שכר פון מצוות איז עס אויף אייביק, כנ"ל, אבער ביים הפסד פון עבירות איז בשעת מען וועט תשובה טאן וועט דאך אראפגענומען ווערן דער פגם — איז דאך דער הפסד עבירה, לכאורה, ניט מער ווי א צייטווייליקער?

ז. דער אלטער רבי איז מבאר אין תניא [29]), אז אפילו נאך דעם וואס א איד האט געטאן תשובה נכונה אויף זיינע עבירות, איז בשעת ער דארף עולה זיין אין א העכערער מדריגה, שטערן אים די עבירות צו דער עלי' און צו דערהערן די מדריגה פון ג־ט־לעכקייט. „עיקר התשובה בלב", און אין לב זיינען פאראן א סך מדריגות. און כאטש אז לגבי דער פריערדיקער מדריגה איז זיין תשובה געווען א גענוגנדע, איז אבער לגבי דער מדריגה אין וועלכער ער איז איצט עולה, דארף זיין א טיפערע תשובה. די פריערדיקע תשובה איז איצט ניט גענוג. איז דעריי־בער (לגבי דער מדריגה) פארבליבן די מחיצה צווישן אים און אויבערשטן, וואס עס האט זיך געשאפן דורך זיין חטא.

און וויבאלד אז דער אויבערשטער איז אין־סוף, און א איד דארף האלטן אין עולה זיין אלץ העכער און העכער — איז ווי טיף זיין תשובה זאל ניט זיין, איז עס אלץ ניט מספיק לגבי די העכערע מדריגות צו וועלכע ער דארף עולה זיין. שטענדיק פארבלייבט די מחיצה וועלכע ער האט געשאפן דורך אן עבירה, כלשון הכתוב [30]): „וחטאתי נגדי תמיד".

אמת טאקע אז „אין דבר בעולם עומד נגד התשובה" [31]), איז עס נאר בנוגע דער דרגא אין וועלכער זיין תשובה, לויט זיין איצטיגער מדריגה, האט דערלאנגט; אין די דרגות העלפט תשובה אפילו אויף עבירות חמורות ביותר. עס זיינען אבער אלע מאל פאר־ראן העכערע דרגות וואו עס פאדערט זיך א העכערע תשובה.

(אויב ער טוט א זאך וואס לגבי זיין איצטערדיקן מצב איז עס מלכת־חילה קיין עבירה ניט, איז אפילו בש־עת ער ווערט דערנאך נתעלה אין א העכערער דרגא, און לגבי יענער דרגא איז עס א חטא [32]), ווערט עס ניט פאררעכנט פאר קיין חטא, ווארום בשעת ער האט עס געטאן איז עס קיין חטא ניט געווען [33]). מה־שאין־כן

27) תניא פכ"ה.
28) אגה"ת פ"א.
29) פכ"ט.

30) תהלים נא, ה. ראה אגה"ת פ"א.
31) מדרש הנעלם בזו"ח ס"פ בראשית. רמב"ם הל' תשובה ספ"ג. וראה ירושלמי פאה פ"א, ה"א.
32) ראה יומא פו, א.
33) ועפ"ד הענין דהיתירא בלע. (להעיר משו"ע אדה"ז סתנ"א סי"ג בהגהה) וראה תשובת הצ"צ (חו"מ סי' ר) לענין עדות, דאנו דנין לפי מה שהוא עכשיו יומשך מה שיומשך.

אין דעם פאַל, וואָס בשעת ער האָט עס געטאָן איז עס געווען באַ אים אַ חטא, — „הטאתי" — און דער חטא האָט דאָך פוגם געווען בכל המדריגות (וואָרום די מדריגות זיינען דאָך געווען אויך דעמאָלט, מער ניט וואָס ער האָט ביי זיי ניט געהאַלטן), איז די תשובה וואָס ער טוט נעמט אַראָפּ דעם פגם מער ניט ווי אין די מדריגות וואו די תשובה האָט דערלאַנגט, אָבער לגבי די העכערע מדריגות בלייבט נאָך אַלץ דער פגם).

ועל־פי־זה קומט אויס אַז אויך דער הפסד עבירה איז אַ שטענדיקער, „וחטאתי נגדי תמיד".

ח. הגם די עבירה בלייבט אויף שטענדיק, איז אָבער דער לשון הפסוק אויף דעם „וחטאתי נגדי תמיד" — נגדי דוקא, מרחוק [34]). דאָס מיינט, אַז די ידיעה וואָס ער ווייסט אַז זיין חטא פאַרבלייבט תמיד, דאַרף זי זיין פון דער ווייטנס, עס דאַרף אים ניט מונע זיין פון זיין עבודה. וואָרום כאָטש אויף אַ רשע שטייט [35]) „אי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה' בלי שיעשו תשובה על העבר תחלה" (אַז רשעים קענען ניט אָנהויבן דינען דעם אויבערשטן אַז זייער תשובה טאָן פריער אויף די חטאים פון עבר), ווייבאַלד אָבער אַז לויט זיין איצטיקן מצב האָט ער געטאָן תשובה, שטערט אים ניט דער חטא צו דינען דעם אויבערשטן. ס'דאַרף בלויז זיין מרחוק, דער ווייסן אַז ער איז נאָך ניט פאַרטיק, און בפרט ווען ער וועט עולה זיין העכער וועט ער דאַרפן טאָן אַ טיפערע תשובה.

ס'איז דאָך „אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" [36]). איז — ניט קוקנדיק וואָס „ידע איניש בנפשי" אַז זיין תשובה און חרטה איז נאָך ניט געווען באמת לאמיתו, ער האָלט ניט ביי פנימיות הלב, און אַפילו אין חיצוניות הלב איז נאָך זיין תשובה אויך ניט געווען כדבעי, פונדעסטוועגן, צוזאַמען מיט „חטאתי נגדי תמיד", ער ווייס אַז ער איז ניט פאַרטיק און ער דאַרף נאָך האָרעווען אַז די תשובה זאָל ביי אים זיין טיפער און טיפער, דאַרף ער אויך ווייסן, אַז דאָס איז נאָר „נגדי", עס טאָר אים ניט שטערן אין עבודה בפועל, און — אַז מיט יעדער פעולה טובה וואָס ער וועט טאָן וועט ער מכריע זיין זיך און די גאַנצע וועלט לכף זכות [*36]).

(מלוקט מד"ה כי תשא, תשי"ג ושיחת חגה"ש, תשי"ג)

ט. אין צווייטן פרק פון אבות דערציילט די משנה, אַז ריב"ז האָט געהאַט פינף תלמידים, און ער פלעגט אויסרעכענען דעם שבח פון יעדערן פון זיי. ווייטער דערציילט ער אין משנה, אַז ריב"ז האָט געזאָגט צו אָט די תלמידים „צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם" (גייט אַרויס און זעט וועלכע איז די גוטע וועג, וואָס אין איר זאָל זיך דער מענטש באַהעפטן), און יעדערער פון די תלמידים האָט געזאָגט אַ באַזונדער זאַך, יעדערער פון זיי האָט אָנגעוויזן אויף דעם דרך, דורך וועלכן מען קומט צו צו דעם שבח וואָס דער באַטרעפנדער תלמיד איז מיט אים געלויבט געוואָרן [37]).

34) אגה"ת פי"א.

35) תניא פי"ז.

36) קהלת ז, כ.

*36) קדושין מ, רע"ב. רמב"ם פ"ג מהלכות תשובה ה"ד.

37) מדרש שמואל במקומו.

דער שבח מיט וועלכן ר' שמעון בן נתנאל איז געלויבט געוואָרן איז „ירא חטא", און די דרך טובה וועלכע ער האָט אָנגעוויזן איז „הרואה את הנולד". דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז „הרואה את הנולד" איז דער וועג דורך וועלכן מען קומט צו צו ווערן אַ „ירא חטא".

אין פשטות איז די שייכות צווישן די צוויי ענינים — „הרואה את הנולד" מיט „ירא חטא": בשעת דער יצר הרע רעדט איין אַ מענטשן צו טאָן אַן עבירה, ווייזט ער אים דעם גוט און דעם געשמאַק פון איר. ווי מיר געפינען עס באַלד ביי דעם חטא עץ הדעת (דער ערשטער חטא, וואָס איז געווען דער מקור אויף אַלע חטאים *[37]), אַז דער חטא איז געקומען דורך „ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים וגו'". און בכדי צו באַקעמפן דעם יצר הרע דאַרף מען זיין אַ „רואה את הנולד", מ'דאַרף פאַראויסזען וואָס פון דער עבירה וועט אַרויסקומען, אַז כאָטש „נופת תטופנה שפתי זרה" [38]), אַז בעת מעשה איז עס זיס און געשמאַק, איז אָבער „ואחריתה מרה כלענה" [39]), דער סוף פון דער עבירה איז ביטער. און דורך דעם וואָס ער איז „רואה את הנולד", ער זעט וואָס פון דער עבירה וועט אַרויסקומען, ווערט ער אַ „ירא חטא".

מען דאַרף אָבער פאַרשטיין דעם דיוק הלשון „רואה את הנולד", עס וואָלט דאָך לכאורה מער מתאים געווען צו זאָגן „מבין את הנולד", אָדער אַן אַנדער לשון פון פאַרשטאַנד, וואָס וואָלט געמיינט, אַז דער מענטש קלערט זיך אַריין און פאַרשטייט דעם ניט-גוט און די ביטערקייט וואָס וועט אַרויסקומען פון אַן עבירה.

י. אין פסוק [40]) שטייט „החכם עיניו בראשו", טייטשט רש"י [41]) „בתחלת הדבר מסתכל מה יהא בסופה" (אין אָנהייב פון דער זאַך קוקט (דער חכם) זיך איין וואָס עס וועט זיין איר סוף). און וויבאַלד אַז אין פסוק שטייט דער לשון „עיניו", וואָס דאָס מיינט, דער חכם זעט (מיט די אויגן) וואָס עס וועט זיין ביים סוף, דערפאַר זאָגט אויך ר"ש דעם לשון „רואה את הנולד". איז אמת טאַקע אַז ר"ש'ס לשון קומט פון דעם לשון הפסוק, אָבער אין פסוק גופא דאַרף מען פאַרשטיין פאַרוואָס איז ער מדייק צו זאָגן אַז דער חכם איז „עיניו בראשו", צו זען וואָס עס וועט זיין שפּעטער.

אויך דאַרף מען פאַרשטיין דעם לשון „החכם עיניו בראשו". וויבאַלד אַז די מעלה פון דעם חכם דריקט זיך אויס אין דעם וואָס ער קוקט זיך איין און זעט וואָס עס וועט זיין „בסופה" פון דער זאַך, האָט דאָך געדאַרפט שטיין „עיניו בסופו". בראשו פון דער זאַך, באַלד אין אָנהייב, איז דאָך נופת תטופנה שפתי זרה. די מעלת החכם איז דאָך גאָר וואָס ער זעט פאַראויס וואָס עס וועט זיין שפּעטער — און דאָס וואָלט זיך קלערער אויסגעדריקט דורכן לשון „החכם עיניו בסופו".

---

*37) ראה שבת קמו, רע"א. זח"א נב, ב. נתבאר בארוכה בד"ה ע"כ יאמרו המושלים תרצ"א (בסה"מ קונטרסים ח"א).

38) משלי ה, ג.

39) שם ד. וראה קו' עץ החיים פ"ג.

40) קהלת ב, יד.

41) עד"ז בתרגום ובירוש' סוטה ספ"ח ובירוש' מסיים: יודע מה בסופו.

יא. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם פירוש פון מעלת ר"ש „ירא חטא".

דער טייטש פון ירא חטא איז, אַז ער האָט מורא פאַר דעם חטא אַליין. ניט די מורא פאַר דעם עונש וואָס עס קומט צוליב דעם חטא, נאָר פון דעם חטא אַליין [42]. חטא איז מלשון חסרון [43]; דורך דעם וואָס אַ איד טוט אַן עבירה ווערט אַ חסרון אין זיין התקשרות [44] מיט דעם אויבערשטן, און דאָס מיינט ירא חטא, ער האָט מורא פאַר דעם חסרון, וואָס עס וועט אים פעלן אין דער התקשרות.

אין צוגאָב צו דעם וואָס יראת חטא איז העכער פון יראת העונש צוליב איר אייגענער מעלה, וואָרום אַ ירא חטא דערהערט דאָך דעם יוקר פון ג־טלעכקייט (דעריבער האָט ער מורא צו טאָן עפּעס וואָס זאָל אים אָפּרייסן דערפון); איז נוסף לזה האָט יראת חטא אויך אַ שטאַרקערע ווירקונג אויפן מענטשן ביים אָפּהאַלטן זיך פון אַן עבירה.

דאָס מורא האָבן פאַרן עונש איז ניט אַלע מאָל גענוג אויף צוריקצו־האַלטן אַ מענטשן פון טאָן אַן עבירה — ווייל די גוטסקייט און דעם גע־שמאַק פון דער עבירה וואָס דער יצר הרע ווייזט אים אַן, האָט דער מענטש באַלד אויפן אָרט. אָבער דער עונש קומט ערשט שפּעטער. אויך טענה'ט דער יצה"ר, אַז ער וועט קענען אויס־מיידן דעם עונש דורך דעם וואָס ער וועט דערנאָך תשובה טאָן, און הגם ער וויסט אַז „אחטא ואשוב אין מספיקין בידו כו'" [45] (דער וואָס זאָגט, איך וועל זינדיקן און דערנאָך תשובה טאָן, גיט מען אים ניט די געלעגנהייט צו טאָן תשובה), ווייסט ער אָבער אויך, אַז „דחק ונכנס", אויב ער וועט זיך איינשפּאַרן און תשובה טאָן וועט זיין תשובה נתקבל ווערן און מען וועט אים מוחל זיין דעם חטא [46]. מה־שאין־כן ביי יראת חטא פילט ער דאָך שוין איצט דעם שאָדן פון דער עבירה; אויך די טענה פון יצר הרע, אַז ער וועט קענען תשובה טאָן און גאַנץ מאַכן דעם חסרון, קען אויף אים ניט ווירקן, ווייל די אהבה און רצון פון דעם נפש האלקית צום אויבערשטן, — וואָס צוליב דעם האָט ער מורא צו זיין אָפּגעריסן פון אים — קומט דאָך פון דעם אור הוי' וואָס איז מלובש אין דעם נפש, וואָס ער איז העכער פון זמן, און דעריבער האָט ער מורא און ער וויל בשום אופן ניט זיין אָפּגעריסן פון אלקות אַפילו אויף קיין איין רגע [47].

ובפרט, ווי שוין גערעדט [48], אַז דער חסרון אין דער התקשרות וואָס ווערט דורך אַ חטא, ווערט ניט אָפּגעווישט אינגאַנצן אפילו נאָך דעם וואָס מען טוט תשובה, וואָרום די תשובה נעמט אַראָפּ דעם חסרון און פגם בלויז אין דער מדריגה וואו זיין תשובה דער־לאַנגט לויט דער דעמאָלטיקער מדרי־גה. עס זיינען אָבער דאָ העכערע מדריגות, וואָס וועגן ער דערגרייכט זיי — איז נאָך דאָ דער פגם. מצד דעם קען מען דאָך אַוודאי זיך אַנט־קעגנשטעלן דעם יצר הרע.

42) ראה לקו"ת במדבר פב, א. ולהעיר מהקדמת דרך חיים לאדהאמ"צ.
43) ראה מלכים א א, כא. לקמן ע' 1209.
44) ראה אגה"ת פ"ה.
45) יומא פה, ב.
46) תניא פכ"ה. אגה"ת פי"א.
47) תניא שם.
48) ראה לעיל סעיף ז.

לויט דעם קען מען מסביר זיין, וואס עס שטייט „החכם עיניו בראשו" און ניט „בסופו": דער אויפטו פון א חכם איז דאס, וואס בראשו, באלד אין אנפאנג (איידער זמן העונש), זעט ער דעם „סוף", דעם מסובב גלייך על אתר פון דעם חטא — דעם חסרון אין דער התקשרות וואס ווערט דורך א חטא.

יב. דער עיקר כח פון יראת חטא צו באקעמפן דעם יצה"ר און אפהאלטן זיך פון טאן א חטא, קומט דערפון וואס די נפש האלקית ציט זיך בטבע צו אלקות. און וויבאלד אז דאס רירט אן דעם עצם מהות פון נפש האלקית, גיט עס במילא א כח דעם מענטשן ער זאל זיך מתגבר זיין אויף דעם געשמאק פון דער עבירה, בכדי ניט צו ווערן קיין נפרד מיחודו ואחדותו יתברך.

אויב דער ענין פון יראת חטא איז ביי אים בלויז מצד השגה, וואס ער פארשטייט דעם ניט־גוט און דעם חסרון פון זיין א נפרד פון אלקות — איז ווי גרויס זיין פארשטאנד אין דעם זאל ניט זיין, קען מען ניט זיין זיכער אז דערמיט וועט ער קענען באקעמפן די תאוות פון נפש הבהמית. ווארום (נוסף אויף דעם, וואס שכל אליין האט ניט אלע מאל גענוג כוח און תוקף צו באקעמפן די מדות, איז) דער יצר הרע — א חכם להרע, און ער קען „אויפווייזן" מיט „שכל'דיקע ראיות", אויף וויפל ס'איז „טוב העץ גו'" און אז ס'איז ח"ו כדאי צו פארבויגן רוחניות צוליב תאוות גשמיות. בשעת אבער א איד גייט מיטן תוקף פון מסירת נפש שלמעלה מהשכל, דאן קען זיך שוין דער יצר הרע ניט אנטקעגנשטעלן; ווען ער דערפילט אז די עבירה רירט אן אין זיין עצם מהות כנ"ל, דאן איז ער זיכער אז ער וועט דעם יצר הרע בייקומען, ווייל די טענות פון יצר הרע זיינען ניט מער ווי א צוגעקומענע זאך ביי א אידן (ווי דער גאנצער רע ביי אידן איז בלויז א דבר נוסף) און ער האט ניט קיין תוקף עצמי ווי דער תוקף פון נפש האלקית [49].

און דאס איז דער ביאור פון „עיניו בראשו" און „רואה את הנולד". דער חילוק צווישן ראי' און (שמיעה דהיינו) הבנה והשגת השכל איז, אז שכל דערלאנגט ניט און רירט ניט אן אין עצם הנפש. ווי מיר זעען, אז אויך ווען א מענטש פארשטייט א געוויסע זאך און דער פארשטאנד איז ביי אים בעת מעשה גוט אפגעלייגט, קען זיך פונדעסטוועגן זיין הנחה שכלית ענדערן ביי אים דורך א צווייטן שכל וואס וועט סותר זיין דעם פריערדיקן שכל. מה־שאין־כן בשעת ער זעט די זאך, איז אפילו ווען מען וועט אים שפעטער אויפווייזן מיט פארשידענע ראיות אז די זאך איז ניט אזוי, — און אפילו אויב ער וועט ניט קענען פארענטפערן די סתירות צו דער זאך וואס ער האט געזעען מיט שכל — וועט ביי אים ניט ווערן קיין שום ספק אין דער געזעענער זאך. ווייל ראי' רירט אן אין אזא ארט אין נפש וואס איז העכער פון שקלא וטריא פון שכל.

נאך א טעם אויף דעם לשון „החכם עיניו בראשו" וואס ער זאגט אין פסוק, ווייל בראשו מיינט די שכינה וואס איז

---

49) ראה לקו"ת (תצא לו, ג. לז, ג) הפירוש בגמרא (גיטין סו, א) בבואה דבבואה לית להו, שבחי' יחידה, שממנה בא התוקף דמס"נ, הוא רק בנה"א. וגם כללות התוקף דיצה"ר אינה אמתית ואינה מצד עצמה — עיין תניא פכ"ט.

שורה על ראשו [50]). מצד דעם וואָס ביי אַ אידן איז שכינתא שריא על רישי', ביי אים לייכט יחידה שבנפש, איז ער „רואה את הנולד", ער זעט דעם אמת ווי ער איז און לאָזט זיך ניט אָפּנאַרן פון דעם נפש הבהמית, ווייל אַזעלכע זאַכן וועלכע זיינען נוגע לעצם מהותו, איז ניט שייך ער זאָל זיך אָפּנאַרן. ער דערפילט זיי מיט אַ ראי' וואָס איז העכער פון הבנת השכל [51]).

(מד"ה כי תשא, תשי"ג)

פרק שלישי

א. דער דריטער פרק אין אָבות הויבט זיך אָן מיט דער משנה: „עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה. דע מאין באת ולאן אתה הולך ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. מאין באת מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממה"מ הקב"ה" (קוק זיך איין אין דריי זאַכן און דו וועסט ניט קומען צו ידי עבירה: זאָלסט וויסן פון וואַנען דו קומסט און וואוהין דו גייסט און פאַר וועמען דו וועסט דאַרפן אָפּגעבן דין וחשבון. פון וואַנען קומסטו — מטיפה סרוחה; און וואוהין גייסטו — צו אַן אָרט פון ערד און ווערים; און פאַר וועמען וועסטו דאַרפן אָפּגעבן דין וחשבון — פאַר דעם אויבערשטן, ממה"מ הקב"ה).

איז אין דער משנה ניט פאַרשטאַנדיק:

א) פאַרוואָס איז עקביא בן מהללאל מאריך און טיילט איין זיין מאמר אין דריי פאַלן: אין אָנהויב זאָגט ער די הוראה אין אַלגעמיין, אַז מען זאָל זיך איינקוקן און אַריינטראַכטן אין דריי זאַכן, און דורך דעם וועט מען ניט קומען צו טאָן אַן עבירה: דערנאָך רעכנט ער אויס די דריי זאַכן, אין אַן אופן פון בלויז שאלות: „מאין כו' ולאן כו' ולפני מי כו' דין וחשבון", און אין דריטן פאַל ברענגט ער נאָך אַמאָל די זעלבע דריי שאלות מיט זייער ענטפער: „מאין באת — מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך — למקום עפר רמה ותולעה, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון — לפני ממה"מ הקב"ה". לכאורה, האָט ער דאָך געקענט זאָגן בקיצור: „הסתכל שבאת מטיפה סרוחה ושאתה הולך למקום עפר רמה ותולעה ושאתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני ממה"מ הקב"ה, ואין אתה בא לידי עבירה".

---

50) זוהר פ' בלק (קפז, א) הובא בתניא פל"ה.

51) ועפי"ז יש לבאר סיפור הידוע, אשר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ענה (באסיפת הרבנים דשנת עת"ר) לאחד הרבנים על שאלתו, מדוע מנגד בתוקף כ"כ לאחת ההצעות שהציעה אז הממשלה; מהי ההוכחה שהצעה מסוכנת כ"כ, וענה שהוא מפני שהונחת אצלו כך. ולכאורה, איך אפשר לעמוד בתוקף כ"כ מצד הנחה, בלי שום הוכחה? והענין, כי בראשי ישראל מאיר בחי' יחידה הכללית (דוגמת הארת היחידה שבכל אחד, שממנה בא הכח דמס"נ, שהיא בבחי' חכמה (ראש) שבנפש — וראה ד"ה פדה בשלום (שבשער התפלה) פ"ב) ואין שייך לטעות בענין הנוגע לבחי' יחידה.