יתרו

א. „ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר וגו' ויהי קול השופר וגו' והאלקים יעננו בקול"[1] — ווערן דאָ דערמאָנט פינף קולות. זאָגט דערויף די גמרא[2], אַז דער וואָס איז משמח אַ חתן איז ער זוכה צו „תורה שניתנה בחמשה קולות", ווייל אויך בשייכות צו חתן זיינען דאָ פינף קולות: קול[3] ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אומרים הודו את ה' צבאות.

ס'איז פשוט, אַז דער טעם, פאַרוואָס דער משמח את החתן איז זוכה צו תורה, איז צוליב דעם וואָס תורה און חתן האָבן צווישן זיך אַ תוכן'דיקע שייכות, מצד מהותם ועניינם[4] (וואָרום ס'לייגט זיך ניט אויפן שכל צו זאָגן, אַז ער איז זוכה צו תורה בלויז דערפאַר, וואָס תורה און חתן גלייכן זיך נאָר אין דעם מספר פון חמשה קולות, אין אויסער דעם איז ניטאָ קיין (פנימיות'דיקער) קישור צווישן זיי; נאָר) אדרבא: דאָס וואָס תורה און חתן האָבן ביידע די גלייכע צאָל קולות קומט אַלס תוצאה פון דעם וואָס זיי זיינען גלייך בעניינם.

און ווי דער אַלטער רבי איז טאַקע מבאר[5], אַז דאָס וואָס דער משמח את החתן איז „זוכה לתורה", איז דאָס „מדה כנגד מדה" — אויך תורה (ווערט אָנגערופן „חתן" צוליב דעם וואָס זי) איז משפיע צו די אידן, אין דער דוגמא פון השפעת החתן לכלה.

און דאָס וואָס די גמרא זאָגט „זוכה לתורה שניתנה בחמשה קולות" (אעפ"י וואָס, לכאורה, איז דאָס מער ניט ווי אַ זייטיגע תוצאה, כנ"ל) איז עס דערפאַר וואָס דער גלייכער מספר הקולות באַ חתן און תורה, דריקט אויס[6] זייער תוכן'דיקע שייכות וואָס קומט מצד זייער מהות; ד.ה. אַז אין דעם וואָס „תורה ניתנה בחמשה קולות" פונקט ווי דער מספר הקולות ביי חתן זעט מען, (אַז ניט נאָר זיינען תורה און חתן — ביידע „משפיעים" — וואָס אויף דעם דאַרף מען ניט האָבן קיין ראיות, נאָר אויך) אַז די השפעה פון תורה צו אידן איז פון דעם זעלבן סוג השפעה — בדוגמא פון דער פנימיות'דיקער און העכערער השפעת החתן לכלה און ניט ווי השפעת השכל פון אַ רב צו אַ תלמיד וכיו"ב — וכפי שיתבאר לקמן.

אַלע ענינים בתורה זיינען דאָך בדיוק און אַן ענין בתורה (בהוראה)

---

1) פרשתנו יט, טז־יט.

2) ברכות ו, ב.

3) ירמי' לג, יא.

4) ראה גם חדא"ג מהרש"א שם: כי נתינתה היא היתה יום שמחת לבו וחתונתו עם ישראל.

5) לקו"ת ברכה צד, א.

6) ראה לקו"ש ח"א ע' 57, ביאור מרז"ל (פרדר"א פל"ב) „עשר ברכות . . כנגד עשרה מאמרות" [ועד"ז הוא בכו"כ מחז"ל בנוגע לשני עניינים המשתווים במספרם], שהשייכות של ה„ברכות" וה„מאמרות" היא מצד עצם מהותם [וזה גופא היא הסיבה להשתוות במספרם]. ומה שאמרו „עשר . . כנגד עשרה כו'" הוא — לפי שבכמה דברים אופן ידיעתנו הוא מן המאוחר (המסובב) אל המוקדם (הסיבה). עיי"ש באריכות

— איז אויך דאָס וואָס די גמרא זאָגט דאָ (ניט סתם די זעלבע צאָל קולות, נאָר) בחמשה קולות — איז אַ הוראה ולימוד בנידון דידן.

ב. בכדי צו פאַרשטיין די מעלה מיוחדת וואָס דריקט זיך אויס אינעם מספר פון „חמשה[7] קולות" (אין וועלכע ס'דריקט זיך אויס די ספעציעלע שייכות און פאַרגלייך צווישן תורה און חתן), דאַרף מען פריער מבאר זיין דעם ענין פון „קול" און זיין כללות'דיקן אינהאַלט:

דער תוכן'דיקער באַדײַט פון „קול" איז: המשכה וגילוי — „קול" מיינט, בכלל, אַז ס'ווערט נמשך און נתגלה אַ זאַך וואָס איז פריער געווען בהעלם[8] — בדוגמת קול ביי אַ מענטשן וואָס דריקט אויס און איז מגלה זיין שכל אָדער זיינע מדות א. ז. וו.

און כשם ווי דער קול ביים מענטשן איז אָפּגעמאָסטן און צוגעפּאַסט צום תוכן וואָס ווערט דורך אים נתגלה [ווי מען זעט לדוגמא, אַז ס'איז אַנדערש דער קול וואָס דריקט אויס אַ פּקודה — אַ העכערע און שטרענגערע שטימע; און אַנדערש דער קול וואָס ברענגט אַרויס אַ דבר שכל, וואָס „דברי[8*] חכמים בנחת נשמעים"[9] וכיו"ב[10]] — עד"ז זיינען אויך למעלה[11] פאַראַן פאַרשידענע „קולות" (אופני המשכות), איינער אַנדערש פון דעם צווייטן וויל יעדער איז צוגעפּאַסט צום ענין וואָס ווערט נמשך דורך אים.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דערפאַר איז די תורה געגעבן געוואָרן „בחמשה קולות" (פינף אופני המשכה), וויל אין תורה זיינען דאָ פינף פאַרשידענע ענינים, איינער העכער פון צווייטן[12], וואָס יעדער פון זיי איז נמשך געוואָרן דורך אײַנעם פון די פינף סוגי קולות.

און דאָס איז אויך דער ביאור פון דעם וואָס די הפלאת הענין פון תורה דריקט זיך אויס אין דעם וואָס תורה ניתנה בחמשה קולות: ס'איז דאָך ידוע[13], אַז דער כללות סדר ההשתלשלות טיילט זיך אין פיר סוגי עולמות (וואָס זיינען בדרך דוגמא, ווי די פיר סוגים דומם, צומח, חי און מדבר[13*]). און די פיר חילוקים זיינען דאָ ניט בלויז אין די עולמות המתהווים, נאָר אויך, להבדיל, אין שם הוי' (מלשון מהוה[14]), וואָס איז מהווה די עולמות, זיינען פאַראַן פיר אותיות, וועלכע זיינען דער מקור פון די פיר סוגי עולמות[15] (און בכל עולם — פון די פיר סוגים דצח"מ[16]).

---

7) עיין מאמר אדה"ז (להבין ענין ה' קולות)* וכמה בי' בגדו"ז — באוה"ת להצ"צ עה"פ וכל העם (ע' תתקנח ואילך). וש"נ.

8) ראה תו"א עד, רע"ג. לקו"ת נשא כט, סע"א ואילך. ועוד. ע"ד החקירה והקבלה בקולות הנ"ל בפרט — ראה מו"נ ח"ב פל"ג. עבוה"ק ח"ד פל"א (שהקשה עליו). ועוד. אוה"ת להצ"צ הנ"ל. וש"נ.

8*) קהלת ט, יז.

9) ראה ד"ה שופטים תער"ב. תקעו תש"ז פ"ג.

10) ועי"ד שנאמר: קול ענות גבורה . . חלושה . . קול ענות (תשא לב, יח).

*) מאמרי אדה"ז — תקס"ה ע' מג.

11) ראה תהלים (כט, ג ואילך) ובד' רז"ל שם.

12) ועפ"ז יש לתווך מרז"ל הנ"ל דבחמשה קולות ניתנה תורה — עם מרז"ל (שמו"ר ספכ"ח. וראה רמב"ן כאן) דבז' קולות — דכל הז' הם „במקום" אחד, מדות. וראה ריקאנטי כאן.

13) להעיר גם ממו"נ ח"ב פ"י.

13*) ראה בארוכה ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו. איזהו חכם תש"ב פ"ה. ובכ"מ.

14) שעהיוה"א רפ"ד.

15) לקו"ת מסעי צה, א. וש"נ.

16) תניא פל"ח (נ, ב). וראה תו"א

און היות אַז „אסתכל באורייתא וברא עלמא"[17], און אַלץ וואָס איז דאָ אין סדר וחיות העולמות איז פאַראַן אין תורה און נעמט זיך פון תורה — איז מובן, אַז אויך אין תורה זיינען פאַראַן (די) פיר מדריגות (פון שם הוי').

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק די הפלאת המעלה פון תורה וואָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס „ניתנה בחמשה קולות"[18]: צוזאַמען מיט די פיר דרגות פון שם הוי', פון סדר ההשתלשלות, איז דאָ אין תורה אויך אַ פינפטער ענין, וואָס איז העכער פון שם הוי' (אפילו פון דעם יו"ד פון שם הוי') — וכמפורש במתן תורה (וואָס איז געווען בסדר מלמעלה למטה): אנכי (מי שאנכי דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל[19]) הוי' (וכ"ז) אלקיך (כח[20] וחיות שלך[21]) און די אַלע פינף ענינים פון תורה, אויך דאָס וואָס איז העכער פון שם הוי', זיינען געגעבן געוואָרן דאָ למטה, וואָס דאָס מיינט „ניתנה בחמשה קולות".

ג. אַזוי ווי מיר האָבן דאָך ניט קיין השגה אין ענינים רוחניים, צו באַנעמען זיי ווי זיי זיינען מצד עצמם; נאָר דורך די ענינים גשמיים וועלכע ווערן פון זיי נשתלשל, קענען מיר האָבן אַ געוויסע השערה אויך אין זייער מקור[22] — אין די ענינים רוחניים — דעריבער, בכדי צו האָבן אַ באַגריף אין דעם וואָס עס מיינען די ד' אותיות פון שם הוי' [און דורך דעם — אין דעם גודל ההפלאה פון תורה וואָס „ניתנה בחמשה קולות", ווי דאָס איז העכער פון שם הוי', כנ"ל], קען מען עס אויך פאַרשטיין פון די פיר סוגים דומם, צומח, חי און מדבר דאָ למטה, וואָס זיינען „כנגד[23] ד' אותיות שם הוי' ב"ה שממנו מושפעים".

דער חילוק צווישן „דומם" און „צומח" איז: אין אַ זאַך פון דומם זעט מען בלויז דעם חומר הגוף, אָן קיין שום תנועה חיונית אע"פ וואָס ער האָט אויך אַ נפש הדוממת, אַ נפש וחיות רוחנית[24]; ביי אַ צומח אָבער, איז שוין קענטיק ווי ער האָט אין זיך אַ חיות (רוחני וואָס לאָזט זיך ניט פילן מיט די פינף חושים).

און אָט דער חילוק איז (אין אַ געוויסן זין) פיל גרעסער ווי דער חילוק צווישן „צומח" ביז „חי" און „מדבר"[25]: וואָרום די לעצטע דריי סוגים האָבן דאָך צווישן זיך אַ „צד השווה", דעריך, וואָס ביי זיי אַלע קומט דער רוחניות'דיקער חיות לידי גילוי

ג, סע"ד ואילך ובתו"ח בראשית יט, רע"ג ואילך — ביאור השייכות דד' הסוגים דצח"מ לד' האותיות.

17) זח"ב קסא, א־ב.

18) ראה עד"ז אוה"ת יתרו ע' תתקסא־ב.

19) לקו"ת פנחס פ, ב. וראה זח"ג רנז, ב.

20) טושו"ע או"ח ס"ה.

21) ראה תו"א ר"פ יתרו (סז, ב).

22) ראה סה"ש תש"ב ע' 76 ואילך. סה"ש תש"ג ע' 148 ואילך. ועוד. וראה גם לעיל הערה 6.

23) תניא שם.

24) שער היחוה"א פ"א. ועיין בכהנ"ל — ע"ח בסופו.

25) ועד"ז הוא גם בד' עולמות אבי"ע (שהם דוגמת דצח"מ, כנ"ל ס"ב), שבעשי' נאמר (ישעי' מג, ז) אף עשיתיו (הפסיק הענין) לפי שהמעשה הוא דבר נפרד בפ"ע (לקו"ת ר"פ בלק. ובכ"מ).

(און דער חילוק איז בלויז אין דעם אופן הגילוי, כדלקמן), משא״כ אין דומם איז איבערהויפּט ניט פאַראַן קיין גילוי פון רוחניות.

אָבער, פונדעסטוועגן, אין זייער כל־לות׳דיקן פאַרגלייך, איז צומח נעענטער צו דומם אײדער צו חי און מדבר[26]; ביז אַז בשעת מען טיילט אין די פיר מדריגות דצח״מ אין די צוויי אַלגע־מיינע סוגים פון „גוף" און „נפש", ווערט צומח גערעכנט אינעם סוג פון „גוף" צוזאַמען מיטן „דומם" — און ניט אין סוג פון „נפש" צו וועלכן עס געהערן חי און מדבר[27]. און ווי דער נאָמען גופא זאָגט אַז „צומח" איז ניט „חי". ועד כדי כך אַז ביז נאָכ׳ן מבול מוז מען עסן צומח און מען טאָר ניט עסן חי[28].

איז דער ביאור דערויף: ביים סוג פון חי איז (א) דער חיות אַ נפש־דיקער, וואָס דערפאַר איז ביי אַ בע״ח פאַראַן דער כח הרצון[29] (אין וועלכן עס דריקט זיך אויס „נפש"[30]), און (ב) אויך דער גוף זיינער ווערט ממי־לא[31] באַווירקט פון דעם רצון הנפש, מצד וואָס ער איז מיוחד[32] מיט אים[33], ביז אַז זיין מהות איז (ניט חומר, נאָר) נפש[34];

משא״כ ביי אַ „צומח", איז ניט בלויז וואָס זיין חיות פועל׳ט ניט קיין שינוי אין מהות פון גוף, נאָר דער חיות אַליין איז אַ חיות גופני — וואָרום כל ענינו איז נאָר דאָס וואָס ער איז מצמיח און מאַכט גרעסער דעם גוף.

ד. דער חילוק הנ״ל צווישן צומח און חי דריקט זיך אויס (צווישן אַנ־דערע) אויך אין דעם, וואָס ביי אַ

---

26) וגם ענין זה מצינו בד׳ עולמות אבי״ע — ראה לקמן הערה 62.

27) ראה תניא שם (נא, א). וראה גם הערות כ״ק אדמו״ר (מהורש״ב) נ״ע לתניא ספ״ו („קיצורים והערות" ע׳ קטו): „ולא אמר ונפש הדומם וצומח כ״א במדבר וחי אמר נפש".

28) סנה׳ נט, ב. (הובא בפרש״י נח ט, ג). וראה גם סנה׳ נז, רע״א. וגם אה״כ — איסור אבר ובשר מן החי, משא״כ צומח שאוכלו גם מן המחובר.

29) ראה רמב״ם הל׳ יסוה״ת ספ״ג ובפי׳ שם.

30) כמ״ש (ירמי׳ טו, א) אין נפשי אל העם הזה ופרש״י רצוני* וראה הע־רות הנ״ל שם: בדומם וצומח שאין בהם רצון והרגש . . לא יקרא נפש. עיי״ש.

31) „בלי שום ציווי ואמירה להן" (תניא רפכ״ג).

32) ראה תו״א יג, סע״ג. ובכ״מ.

33) שזהו ההפרש בין ביטול הגוף לה־נפש וביטול מרכבה להרוכב, שהמרכבה, להיותה דבר בפ״ע מהרוכב (ורק שבטילה אליו) צריך הרוכב להנהיגה, משא״כ אברי הגוף להיותם מיוחדים עם הנפש — נש־מעים הם ממילא לרצון הנפש (ד״ה כל מחלוקת אעת״ר).

34) כידוע (ד״ה כי עמך ש״ת פ״ב. ובכ״מ) שנפש וגוף בערכם זל״ז הם מהות ומציאות. ולהעיר מזה שהחי נושא את עצ־מו* ואינו מרגיש את עצמו (וראה ד״ה יחיינו מיומים תש״א פ״ב).

---

*) ראי׳ זו הובאה בתו״א לו, ב. קי־צורים שם. ובכ״מ בדא״ח. הדיוק בראי׳ זו דוקא — ראה הערה בסה״מ תש״ט ע׳ 227.

*) שבת צד, א. וגם לדעת רבנן שם (וכ״ה ההלכה — שו״ע אדה״ז סש״ח ס״פ) שהמוציא בהמה חי׳ ועוף חייב — הוא לפי דמשרבטי נפשייהו, היינו שמכבידין עצמן להשמיט מיד הנושאן (פרש״י שם), אבל אין זה נוגע להנפש שלהם.

צומח איז זיין חיות (צמיחה) אָפּהענגיק פון דעם וואָס ער איז איינגעוואָרצלט אין אַ באַשטימטן מקום (און אַז מ'רייסט אים אַוועק פון זיין אָרט ווערט "פאַרלאָרן" דער "צומח" וואָס אין עם): אָבער אַ חי איז מיט זיין חיות ניט אונטערגעוואָרפן אָט דער הגבלה[35] פון אַ באַשטימטן פּלאַץ.

דער טעם דערפון איז: אַ "גשמי" איז מוגדר אין "מקום", און וויבאַלד אַז דער חיות פון אַ צומח איז אַ חיות גופני כנ"ל, דערפאַר איז ער מוגדר אין אַ באַשטימטן אָרט. משא"כ דער "חי", וויבאַלד זיין חיות איז אַ רוחני כנ"ל, דעריבער איז ער ניט מוגדר כ"כ אין מקום.

ה. כשם ווי ביי די צוויי סוגים — דומם און צומח, כאָטש זיי געהערן ביידע צום סוג פון "גוף", איז דער חילוק צווישן זיי (אין אַ געוויסן זין) פיל גרעסער ווי דער חילוק צווישן צומח און חי (כנ"ל ס"ג) — עד"ז (און נאָך מער) איז עס אויך בנוגע צו די צוויי מדריגות פון דעם נפש־סוג, חי און מדבר, אַז דער מדבר איז אויסגעטיילט בתכלית פון דעם חי. וואָרום ער (דער מענטש) איז דאָך דער בחיר הנבראים, און אַלע נבראים (אַריינגערעכנט אויך סוג החי) זיינען באַשאַפן געוואָרן צוליב דינען דעם מענטשן[36].

און כשם ווי די נקודה וואָס טיילט אָפּ דעם דומם פון אַלע אַנדערע סוגים (אויך פון סוג הצומח), זאָגט זיך אויס אינעם זען בלויז דעם חומר הגוף פון דעם דומם (כנ"ל שם); עד"ז איז אין צווייטן קצה: די נקודה וואָס טיילט אָפּ דעם מין המדבר פון אַלע נבראים (אויך פון סוג החי) איז — דאָס וואָס אין מדבר זעט זיך אָן דער אמיתית הענין פון "נפש" און רוחניות, כדלקמן.

ו. דער אמת'ער באַגריף פון "רוחניות" איז — אויסגעטאָגענקייט פון אַ באַשטימטן גדר, דורך וועלכן מ'זאָל קענען "אָנטאָפּן" און תופס זיין די מציאות רוחנית, אַפילו ניט מיט די כחות וואָס זיינען העכער פון די פינף חושים וואָס "נעמען" אַ דבר גשמי.

וואָרום הגם אַז אויך אַ דבר רוחני האָט אַ געוויסן גדר וואָס איז קובע זיין מציאות און וואָס טיילט אים אָפּ פון אַ צווייטן דבר רוחני[37] — פונדעסטוועגן, מצד זיין "רוחניות" (און אײדלקייט) הערט זיך אין אים אָן אַ "פשיטות"[38], וואָס איז העכער פון אַראָפּקומען אין תפיסא[39].

---

35) משא"כ ההגבלה דאדני השדה (כלאים פ"ח, ה"ה). וראה ע"ח שמ"ב בתחלתו שהוא ממוצע "בין הצומח והחי".

36) כמרז"ל (משנה סוף קידושין) לא נבראו אלא לשמשני (וחשיב שם חי' ועוף).

37) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ב ה"ה־ז.

38) ראה ד"ה לולב וערבה תרנ"ט, שעיקר הציור שבכחות הנפש הוא ע"י התלבשותם באברי הגוף. ואף שבהכרח לומר שגם הכחות מצד עצמם מצויירים באיזה ציור (שהרי גם בהנשמה כמו שהיא למעלה יש ענין ההשגה והתפעלות המדות), הנה "באמת אצלנו נפלא הדבר ואין יודעים כלל איך יש שם ציור כחות ובאיזה אופן הם. דשיהי' איזה ציור בדבר רוחני המופשט מגשם ולבוש לגמרי זה אינו מובן לנו כלל איך שייך שם ציור ובאיזה אופן הוא הציור דשם". ומהמובא בהערה הבאה מובן, שגם ציור הכחות לאחרי התלבשותם באברי הגוף אינו ציור גמור.

39) ראה מכתב כ"ק מו"ח אדמו"ר (נדפס בסוף קונט' העבודה — ע' 54)

און אַט די „פשיטות", וואָס ווערט נרגש אינעם דבר רוחני, דריקט זיך אויס אין כמה אופנים, ומהם:

א) דער דבר רוחני איז ניט סותר צו אַ צווייטער מציאות [40]; און ווי מ'זעט דאָס אין סברות דקות ומופשטות, אַז וואָס מער די סברות זיינען אַ־ידעלער און רוחניות'דיקער, אַלץ ווייניקער זיינען זיי מנגד איינע דער צווייטער [41].

ב) צוליב זיין רוחניות ציט ער זיך צו העכער פון זיך (ווי מען געפינט דאָס אַפילו אין רוחניות שבגשמיות — אַזוי ווי, למשל, ביי אש, דער איידלסטער צווישן די ד' יסודות [42], וואָס צוליב דעם וואָס ער איז רוחניות'דיק, איז ער בטבע [43] העלי' למעלה [44]), ווייל אמיתית ענינו [45] איז ניט צו בלייבן שטיין אין זיין אייגענער מציאות, נאָר אדרבה, אַרויסגיין פון זיין מציאות און נכלל ווערן אין זיין מקור למעלה.

ז. און דאָס איז די הסברה וואָס דוקא דער מין המדבר האָט אין זיך דעם אמת'ן מהות פון נפש און רוחניות, ווייל דער יתרון פונעם אדם אויפן „חי" איז דער שכל וואָס ער פאַרמאָגט [46] — און מצד דעם זיינען

„הרוחני אינו מוגדר במחיצת אבנים . . במראות של גוונים . . בטעמים של מתיקות . . א"כ הרי כל ג' סוגי האהבה ימצא בהם ענפים שהם בדומה זה מעין זה"

— דלכאורה: הרי החילוקים שבג' סוגי האהבה הם גדרים רוחניים, ומהי ההוכחה מזה שהרוחני אינו מוגדר ב„גדרי החומר והגולם", שבג' סוגי האהבה ישנם ענפים הדומים זל"ז — אלא כי מצד הפשיטות שברוחני, אף שכל א' מג' סוגי האהבה מוגדרת בענינה, בכ"ז בהכרח לומר שכלולה היא גם משאר הסוגים. ועצ"ע.

40) ונוסף לזה שכמה דברים רוחניים נמצאים במקום אחד (ראה לקו"ת נצבים מט, א. ד"ה כי חלק תרצ"ד (תשי"א) פ"י. קונט' לימוד החסידות פי"ז ואילך)

— אבל מזה אין הוכחה כ"כ, כי התכללות זו היא (לא בעצם מהותם, רק) מה שנמצאים ושורים באותו המקום —

הנה גם מצד עצם מהותם אינם מוגדרים ומצויירים כ"כ, כבהערה הקודמת.

41) ראה ד"ה שלח תער"ב.

42) ולהעיר מהמבואר בכ"מ, שבד' היסודות ארמ"ע, יסוד האש הוא כנגד סוג המדבר (תו"ח בראשית יט, ג. ובד"ה נ"ח תרס"ו (ריש ע' קטו) שבתניא רפי"ט הוא ע"פ דיעה זו שהיא דעת הע"ח שער דרושי אבי"ע פ"א) ועולם האצילות (לקו"ת שה"ש ה, ד. אוה"ת יתרו ע' תתכו. ד"ה זה היום תר"ס. והר סיני תרס"ב קרוב לתחלתו).

43) ראה גם במדב"ר פי"ד, יב. תניא שם.

ועפ"מ"ש בפנים שטבע זה הוא מצד הרוחניות שבו — י"ל, שזהו ג"כ מה שמדייק אדה"ז בתניא שם „שאור האש חפץ בטבע כו'", כי אף שגם חומר האש הוא רוחני (לגבי מים רוח ועפר), הרי רוחניות זו אינה בדומה להרוחניות שבאור האש. ולכן מדייק שהחפץ ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו, הוא (בעיקר) באור האש.

44) ד"ה כבוד מלכותך תרס"א.

45) ראה שם, שמ"ש בתניא שם „הוא חפץ בטבעו" משמע שטבע העלי' שבו היא [לא (כמו דבר נוסף עליו) לפי שמרגיש את מעלת מקורו, כי אם לפי] שמצד עצם ענין הרוחניות (בחי' העדר המציאות) שבו הוא רוצה להיות בבחי' העדר המציאות לגמרי. וצ"ע אם אפשר לתווך זה עם המובא בכ"מ שכל דבר נמשך לשרשו ולכן עפר נופל למטה כו'. ואש עולה למעלה כו'. ואולי זהו החילוק בין חומר האש ואורו.

46) ראה רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד, ה"ח. ד"ה ויבא עמלק תש"ט ספ"א ואילך (עפ"י הקדמת הרמב"ם לפי' המשניות) ובכ"מ. וכן משמע בתניא פל"ח (נא, סע"א). וראה לקמן סעיף י', שעיקר היתרון שבאדם (במה שנבדל מהחי) הוא ב(שרש) כח הדבור שבו,

דאַ איז אים די צוויי מעלות הנ"ל:

(א) שכל איז ניט מוגדר און ניט אונטערגעוואָרפן צו די הגדרה פון טבע המדות. און דעריבער, היות אַז דער מענטש איז אַ בעל שכל[47], איז ער ניט מוכרח צו פאַרבלייבן אין דעם קו צו וועלכן ער האָט אַ נטי' בטבע תולדתו[48] (ווי אַלע אַנדערע נבראים וואָס קענען זייער טבע ניט בייטן[49]), נאָר ער האָט אַ בחירה חפשית צו אויסקלייבן וועלכן וועג ער וויל.

און דאָס איז אויך דער טעם פון דעם וואָס דער מענטש איז כולל אין זיך אַלערליי סוגים וואָס זיינען פאַראַן אין דער בריאה [וואָס דערפאַר הייסט ער „עולם קטן"][50] — ווייל ער איז ניט מוגבל אין גדרים[51].

(ב) די אייגנשאַפט פון שכל צו (אָפּטרעטן פון זיך און) צוטראָגן זיך צו העכער פון זיך; און אויך אין דעם באַשטייט דער חילוק עיקרי צווישן אַ מענטשן (וואָס ענינו איז שכל) און, להבדיל, אַ בעל־חי (וואָס ענינו איז מדות), אַז „רוח האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה"[52] — אַ בהמה ציט זיך צו ענינים גופניים (ענינים פון „מטה"), און אַ מענטש ציט זיך צו העכער פון זיך.

ח. דערפון וואָס דער מענטש איז אַן „עולם קטן" (כנ"ל ס"ז) איז פאַר־שטאַנדיק, אַז די אַלע פיר סוגים דצח"מ אין וועלכע דער „עולם גדול" איז איינגעשטעלט, זיינען אויך פאַראַן און שטייען בגלוי[53] אינעם עולם קטן פון מענטשן, און ניט בלויז אין זיין גוף נאָר אויך אין זיין נפש. און ווי עס שטייט אין חסידות[54], אַז אותיות

שלכן נקרא „מדבר". ובתו"א ג, סע"ד: ובמדבר נוסף עוד על כולם נפש השכלית נפש המדברת.

47) בלקו"ת אמור (לח, ב), שכח ה־בחירה שבאדם הוא מצד שיש בו השראת אוא"ס [שלמעלה מבחי' חב"ד — ראה שם ע"א]. אבל מהמבואר שם שהשראת אוא"ס היא בעולם התיקון דוקא, מובן שזה שייך לענין השכל (מתלבש בשכל ?) כי תיקון עיקרו מוחין. וראה רמב"ם הל' תשובה רפ"ה (הובא בלקו"ת שם) שיהא הוא מעצמו יודע כו' ועושה כל מה שהוא חפץ. וראה גם תניא שם: המדבר שהוא בעל שכל ובחירה. ועייג"כ תו"ח תולדות יד, ב ואילך. וראה בארוכה ד"ה מן המיצר תר"ס ובה־מאמר שלאחריו.

48) ראה ח"פ להרמב"ם רפ"ח. לח"מ הל' תשובה שם ה"ד. תו"ח שם יד, א. שער הבחירה — לאדמו"ר האמצעי — ספ"ז.

49) לכאורה יש לומר, שזהו לפי שה־טבע שבבע"ח הוא ציור גמור משא"כ באדם שהוא רק (בלשון הרמב"ם שם) „מוכן למעלה או לחסרון". אבל — הרי (א) מכיון שגם באדם ההכנה היא באופן שנוטה לזה [ועד שמצד הכנה זו נקרא בכתוב בשם רשע (ראה תהלים נח, ד: זורו רשעים מרחם)], הרי צריך הוא לכח מיוחד ש־יוכל לבחור היפך נטייתו. (ב) זה גופא שההכנה שבאדם אינה ציור גמור, הוא מצד [ששרשו מבחי' (ד"ע) שלמעלה מציור מוגדר (כמבואר בתו"ח שם) —] שרש כח הבחירה שבו.

50) ראה ב"ר פ"ח ופי"ב. קה"ר פ"א. ובארוכה — אדר"נ ספל"א.

51) לקו"ת אמור לז, ג ואילך. ועוד.

52) קהלת ג, כא. ולהעיר מד"ה שחורה אני תש"ב: הבהמה מעולם לא ראתה את השמים ואינה יודעת מזה שיש שמים.

53) משא"כ בחי צומח ודומם. וראה ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו' לאדה"ז (מאמרי אדה"ז תקס"ח ע' קיד. ובקונט' בפ"ע — ברוקלין תשל"א) קרוב לסופו.

54) תו"א ד, א ואילך. לקו"ת חקת נח, א. תו"ח בראשית יט, ד ואילך ד"ה

זיינען בחי' דומם שבנפש, מדות — צומח, שכל — חי, און דער שרש פונעם כח הדיבור — מדבר.

און דער ביאור דערפון איז:

דער ענין פון „אותיות" (פון לשון „אתא[55] בוקר"[56]) איז המשכה וגילוי. ד.ה. אז די „אותיות" טיילן זיך אויס פון די אנדערע כחות הנפש דערמיט, וואס אלע אנדערע כחות רירן אן דעם מענטשן גופא (אזוי ווי מדות, למשל, וואס זיינען מתאר דעם מענטשן: צי ער איז אן איש החסד אדער א מענטש פון קו הגבורות), משא"כ אותיות זיינען בלויז די כלים דורך וועלכע עס ווערן נמשך ונתגלה זיינע כחות, זיי רירן אבער ניט אן דעם מענטשן גופא[57].

און ווייל אותיות זיינען אן ענין חיצוני, איז דערפאר דער אור הנפש אין זיי אנגעטאן אין א מצומצם'דיקן אופן און בתכלית ההעלם, ביז אז אין זיי הערט זיך ניט אן (בגילוי) קיין חיות, אפילו ניט דער חיות פון צמיחה — און דעריבער ווערן זיי גערופן „דומם".

און מצד דער נקודה, איז דער חילוק צווישן אותיות און אלע אנדערע כחות הנפש א פיל טיפערער ווי דער אונטערשייד בא די אנדערע כחות הנפש צווישן זיך. ווארום אלע אנדערע כחות, היות אז זיי רירן אן און דריקן אויס דעם מענטשן גופא — איז דער אור הנפש אין זיי בגילוי (און דער חילוק צווישן זיי איז בלויז אין כמות ואופן הגילוי, וכדלקמן); די אותיות אבער, וואס זייער זאך איז בלויז המשכה וגילוי, דעריבער זיינען זיי שוין ווי א מציאות וואס איז אפגערוקט פון נפש

(ובדוגמת ווי אין דצח"ם פונעם „עולם גדול", אז מצד דעם פרט וואס אין סוג הדומם זעט זיך איבערהויפט ניט אן קיין חיות, איז זיין אויסגעטיילטקייט פון די אנדערע סוגים א סך שטארקער ווי דער פאנאנדערטיילן זיך צווישן די סוגים צומח, חי און מדבר גופא, וואס אין זיי אלע איז יע קענטיק זייער חיות).

ט. דער צווייטער סוג, דער „צומח" שבנפש — די מדות, הגם זיי רירן יע אן דעם נפש, כנ"ל, און דעריבער זיינען זיי ניט קיין „דומם זאכן" ווי די אותיות; אדרבה, מ'זעט במוחש אז מדות האבן אין זיך א גרויסן קאך און התפעלות — פונדעסטוועגן איז דער חיות וואס אין „מדות" ניט גלייך, און באין ערוך ניט גלייך, צו דעם חיות וואס אין „שכל":

ווארום דאס גופא, וואס די תכונה פון מדות איז „התפעלות" (התפעלות מלשון פעולה), אז די מדות צערירן דעם מענטשן און ער „גייט ארויס" פון זיין מעמד און מצב — ניט ווי ביי שכל, וואס די פיל השגות וועלכע דער מענטש איז משיג, פירן אים ניט ארויס פון זיין מצב און ער בלייבט געלאסן — איז דאס אליין א באווייז, אז מדות רירן אן ניט דארט וואו נפש איז פאר זיך, נאר דארט וואו דער נפש שטייט שוין מיט א שייכות צו

חביבין ישראל תרצ"ו. איזהו חכם תש"ב פ"ה.

55) ישעי' כא, יב.

56) תו"א מב, ב. ועוד.

57) שלכן נקראים „לבושים" (ראה באורוכה הגהות אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע לתו"א ד"ה פתח אלי' (קה"ת, תשמ"א) בתחלתם. ד"ה והאבן הזאת תרע"ג (בהמשך תער"ב ח"א), ובכ"מ).

אַ זולת. און אין דעם באַשטייט די התפעלות פון מדות:

די ענינים פון זולת, די מעלות פון דעם זולת אָדער דער היפך דערפון, זיינען פועל אויפן מענטשן אַזוי, אַז ער ציט זיך צו דעם דבר הזולת מיט אַ משיכה פון אהבה, אָדער ער אַנטלויפט פון אים מיט אַ מורא־געפיל.

און אין דעם פּרט וואָס מדות דערלאַנגען נאָר צו דער בחינה ווי נפש שטייט מיט אַ שייכות צו זולת — ניט ווי שכל וואָס האָט צו טאָן מיט נפש ווי עס איז לעצמה — זיינען די מדות נעענטער צו אותיות איידער צו שכל, ווייל ביידע — אותיות און מדות — זיינען ניט פאַרבונדן מיטן נפש ווי ער איז פאַר זיך, און (במילא) האָבן ביידע אַ שייכות צום „זולת". (עס איז נאָר, וואָס ביי אותיות איז דאָ בלויז די המשכה פון נפש און ביי מדות הערט זיך אויך דער נפש, ווי ער קומט אין המשכה).

און דאָס איז בדוגמא ווי ביי די ד' סוגים דצח"מ וואָס אינעם „עולם גדול": דער סוג הצומח, וויבאַלד אין אים איז אַ חיות גופני, דעריבער געהערט ער צוזאַמען מיט דומם צום סוג פון „גוף" כנ"ל, און ניט צום סוג פון „נפש" צו וועלכן עס געהערן חי און מדבר.

און כשם ווי דער חילוק צווישן „צומח" און „חי" איז, אַז דער „צומח" מוז שטיין אין אַ באַשטימטן אָרט און דער „חי" קען זיך איבערטראָגן אין וועלכן אָרט ער וויל (כנ"ל ס"ד) — אַזוי איז עס אויך בנוגע צו „מדות" און „שכל" („צומח" און „חי" וואָס אינעם „עולם קטן"):

מדות מצד עצמם (כולל אויך דעם שכל השייך למדות), האָבן אַ באַשטימטע הגדרה, פון וועלכער זיי קענען ניט אַרויסגיין: דער וואָס זיין טבע איז אין קו החסדים (אהבה), איז מצד זיין טבע המדות מוז ער פאַרבלייבן אין דעם קו; עס איז נאָר, וואָס אין דעם קו גופא איז דאָ די צמיחה מקטנות לגדלות — אַז די קלענערע אהבה וואַקסט און ווערט שפּעטער אַ גרעסערע אהבה. און דאָס זעלבע איז אויך אינעם קו פון גבורה וכו'.

אַנדערש איז ביי שכל: ניט בלויז איז שכל אַליין ניט אַזוי מוגדר אין אַ געוויסן קו (און ווי מען זעט, אַז אַ מענטש קען פאַרשטיין אויך אַן ענין וועלכן ער קען — אפילו מצד זיין טבע השכל — ניט סובל זיין) נאָר, נאָך מער, מצד אמיתיות ועיקר השכל (ד.ה. די בחינה וואָס איז למעלה מהשכל השייך למדות) קען ער פועל זיין אַ שינוי אויך אין די גדרים און טבע המדות[58], און אין שכל גופא — איז דאָך דאָ כמה בנ"א וועלכע זיינען אַ חכם און אַ מבין און אַ דעתן — משא"כ בנוגע למדות חסד גבורה כו' (סיידן ווען שכל מישט זיך אַריין[59]).

י. אָבער אחר כל זה, איז אויך דער שכל ניט מער ווי בחינת „חי" אין נפש האדם; און דער עיקר מעלה פון סוג ה„מדבר" (וואָס איז אויסגעטיילט בתכלית פונעם סוג החי) דריקט זיך אויס אין דעם (שרש פון) כח

---

58) ראה דרמ"צ פד, א. אוה"ת משפטים ע' איקלד (ושם, שזהו בחי' בריאה).

59) ולהעיר מספרי עה"פ ואהבת (ואתחנן ו, ה): אין אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד.

הדיבור וואָס אין נפש, וואָס דעריבער ווערט דער מענטש אָנגערופן מיטן נאָמען „מדבר" און ניט מיטן נאָמען „משכיל" [60].

דער ביאור אין דעם איז:

די „רוחניות" און „פשיטות" וואָס איז דאָ אינעם מענטשן מצד זיין שכל וואָס גיט אים דעם כח צו אַרויסגיין פון הגדרות און קענען בוחר זיין וועלכן וועג ער וויל, אַפילו אַזאַ וואָס איז ניט לויט זיין טבע (און אַפילו ביז צו משנה זיין די טבע גופא) — איז עס אָבער אַזאַ פשיטות וואָס איז נאָך פאַרט פאַרבונדן מיט מציאות, וואָרום אויך דאָס וואָס דער מענטש איז בוחר (מצד זיין שכל) אין אַן ענין פון היפך טבע מדותיו, קומט דערפון, וואָס אַזוי איז מחייב די מציאות פון זיין פאַרשטאַנד.

[און עד"ז איז אויך בנוגע דעם צווייטן ענין אין וועלכן עס דריקט זיך אויס די „רוחניות" פון מענטשן (מצד זיין שכל) — דאָס וואָס „רוח האדם העולה היא למעלה": הגם אַז מיט זיין ציען זיך צו העכער פון זיך, גייט ער אַרויס פון זיין מציאות, ווי־באַלד אָבער אַז דאָס נעמט זיך דערפון וואָס שכל פאַרשטייט דעם עילוי וואָס איז דאָ אין העכער פון אים (וואָרום שכל גופא איז מכריח אַז ער איז אַ מוגבל און אַז עס זיינען דאָ ענינים וואָס זיינען למעלה מן השכל) — איז דאָך אין דעם גופא אַריינגעמישט זיין „מציאות"].

משא"כ אין דעם „כח הדיבור", ווי־באַלד דער מענטש איז דאָ ניט מוגדר אין זיין אייגענער מציאות און ער קען ריידן מיט אַ זולת — וואָרום אָט די ניט־הגדרה איז דאָך ניט פאַרבונדן מיט דער מציאות פון מענטשן (וואָרום דער כח צו ריידן מיטן זולת קומט דאָך ניט פון דעם וואָס זיין מציאות איז מחייב צו פאַרנעמען זיך מיטן זולת, נאָר ווייל דער שרש פון כח הדיבור איז אין אַזאַ הויכן אָרט אין נפש וואו ס'איז ניטאָ קיין שום הגדרה, אַפילו ניט די וואָס טיילט אָפּ עם און דעם זולת) — דעריבער דריקט זיך אויס אינעם כח הדיבור די אמיתית פון רוחניות און פשיטות הנפש.

יא. אָט דער ביאור אין דעם מהות און אופני ההתחלקות פון די פיר סוגים דצח"מ (אינעם „עולם גדול" און אין „עולם קטן") גיט אונז אַ געוויסע הבנה אין דעם חילוק צווישן די ד' עולמות — עשי', יצירה, בריאה און אצילות:

דער ערשטער [61] אָנהויב פון „יש" איז אין עולם הבריאה, נאָר היות אַז אין עולם הבריאה איז נאָך מאיר דער „אין", דעריבער הערט זיך דאָרט אָן אַז דער אמת איז ניט דער „יש", נאָר דער „אין" וואָס איז אים מהווה; און מצד דעם הרגש ווערט ער נתבטל פון זיין ישות [בדוגמא, ווי דער סוג החי, וואָס זיין גוף איז בטל צום נפש, ביז אַז זיין מהות איז נפש (כנ"ל ס"ג),

---

60) ראה סה"מ תרכ"ח ע' קסז. המשך וככה תרל"ז פכ"ב. תו"ש ע' 245.

ולפעמים מבואר שזה שנקרא מדבר הוא, לפי שהדיבור הוא התחלת מעלת האדם (ד"ה בחדש השלישי תש"ב פ"ד).

61) ראה בכ"ז ד"ה צעקו תפר"ח. ובכ"מ.

אָדער ווי די מציאות פון שכל (חי שבאדם), וואָס ציט זיך צו העכער פון זיך און דערמיט „פאַרלירט" ער זיין אייגענע מציאות] [62].

און דערפאַר איז דער „יש" פון בריאה אַ „חומר הפשוט", וואָס האָט ניט קיין צורה — ניט ווי דער „יש" אין יצירה און עשי׳ וואָס האָט שוין אַ צורה: אין יצירה — אַ ציור כללי, און אין עשי׳ — אַ ציור פרטי [בדוגמת ווי ביי צומח און דומם וואו ס׳איז נרגש דער „גוף" זייערער, וכנ״ל שם, אַז אויך אין צומח איז דער גוף ניט בטל צו זיין חיות, אָדער ווי אותיות און מדות, וואָס אין זיי הערט זיך אָן דער ענין פון „זולת"] —

אָבער דאָך איז אויך דער „חומר הפשוט" פון בריאה אַ „יש" און זיין „פשיטות" איז בלויז אַ ישות׳דיקע פשיטות — „חומר הפשוט" (בדוגמת די פשיטות פון שכל, וואָס אויך די פשיטות גופא איז אַ מציאות, כנ״ל ס״י).

משא״כ עולם האצילות איז אלקות ממש [63], וואָס איז אויסגעטאָן פון ישות לגמרי, בחינת „אין".

יב. כשם ווי דאָס איז אין די ד׳ עולמות אבי״ע, אַז הגם זיי (אויך עולם העשי׳ — הרוחני) זיינען עולמות רוח־ניים און פונדעסטוועגן איז דאָ אַ גע־וויסע השתוות צווישן די פיר חילוקים אין עולמות און די ד׳ סוגים דצח״מ (ניט נאָר צו די דצח״מ שבנפש נאָר אפילו צו די דצח״מ פון „עולם גדול") אין גשמיות

— עד״ז איז עס אויך אין דעם שורש און מקור וואָס איז מהווה ומחי׳ (ובמילא פיל העכער פון) די ד׳ עולמות — די ד׳ אותיות שם הוי׳, אַז אויך אין זיי איז דאָ אַ דמיון (הגם, כמובן, מיט אַ העכערקייט וואָס איז „אין ערוך") צו די ד׳ סוגים דצח״מ וועלכע ווערן נשפע פון זיי נאָך אַ ריבוי השתלשלות און צמצומים וירידות.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די אַלע פיר אותיות (אַריינגערעכנט אויך דעם יו״ד) זיינען נאָך ניט אמיתת הפשיטות פון אור אין סוף ב״ה — וויבאַלד אַז זיי האָבן אַ וועלכע עס איז שייכות צו מציאות הגדרים.

און דאָס איז דער עילוי פון תורה וואָס דריקט זיך אויס אין דעם וואָס „ניתנה בחמשה קולות": דאָס ווייזט אַז אין איר איז אויך דאָ די פינפטע בחינה, וואָס איז העכער פון אַלע (פיר) מעגלעכע גדרים — די אמיתית הפשיטות, וואָס דאָס איז די עצמיות פון תורה, ווי זי איז פאַראייניציקט מיט עצמות אור אין סוף ב״ה.

און דאָס איז אויך דער ביאור וואָס די שייכות פון „חתן" צו „תורה" באַשטייט אין דעם וואָס ביי ביידן איז דער זעלבער מספר פון פינף קולות — ווייל אויך ביי חתן זאָגט זיך אויס כח ההולדה (וואָס „פרו ורבו"

---

62) ראה מכ׳ כ״ק מו״ח אדמו״ר (בשם אביו כ״ק אדנ״ע) אודות הניגון בן ד׳ הבבות של כ״ק אדמו״ר הזקן (נדפס ב„הת־מים" ח״ה ע׳ סא [רמג]. אג״ק שלו ח״ב ע׳ ריג ואילך), שהטעם מה שבבא הג׳ נמשכת לא לבבא הב׳ כ״א לבבא הד׳ הוא לפי ש„עולם הבריאה איז נאָהענטער מיט איהר שייכות צו עולם האצילות ווי צו עולם היצירה". ושם (ע׳ סג [רמד]. אג״ק ע׳ ריז). שהפועל יוצא של בבא הג׳ הוא באופן של שלילה והפשטה.

63) תניא רפמ״ט.

איז דאָך דער תכלית פון נשואין[64]) דער „כח האין־סוף"[65] וואָס איז העכער און מופשט פון „מציאות" הגדרים פון די ד' סוגים הנ"ל.

יג. אָבער טראָץ דעם גודל העילוי פון בחינת עצמיות ופשיטות וואָס איז דאָ אין תורה, וועלכע איז העכער פון די ד' אותיות שם הוי', איז אָבער תורה דאָך געגעבן געוואָרן „בחמשה קולות", ד.ה. אַז ביי מ"ת זיינען געגעבן געוואָרן אויך די בחינות וועלכע זיינען שייך צו די אותיות פון שם הוי', און נאָך מער: די פינפטע און העכערע מדריגה איז געגעבן געוואָרן צוזאַמען מיט די אַנדערע פיר בחינות — וואָרום כללות התורה איז דאָך געגעבן געוואָרן „בחמשה קולות".

און דער טעם דערפון איז: דורך די ד' בחינות פון תורה ווערן נתעורר די פיר מדריגות: נפש, רוח, נשמה און חי'; און דורך עצמיות פון תורה ווערט נתעורר די בחינה פון יחידה וואָס איז פאַרבונדן מיט „יחיד" —

און דעריבער זיינען געגעבן געוואָרן אַלע פינף בחינות פון תורה צוזאַמען[66], בכדי אַז די בחינה פון יחידה זאָל מאיר זיין אויך אין די ד' בחינות נרנ"ח — די מציאות פון מענטשן, וואָס דורך דעם האָט ער בכח צו מאַכן פון וועלט (וואָס איז איינגעשטעלט אין די ד' סוגים דצח"מ) אַ דירה לעצמותו ית'.

(משיחת ש"פ מצורע תשי"ז)

64) ועד כ"כ שי"א שלכן אין מברכים שהחינו בברכת נישואין (גליון מהרש"א לשו"ע יו"ד סכ"ח ש"ך סק"ה). — וראה לקו"ש ח"ה ע' 118 (ס"ס) ובהערות שם.

65) לקו"ת שה"ש מ, א.

66) כן י"ל שזהו מפני שכשההתגלות היא דיחידה (ויחיד) — נתגלה הכל בבת אחת — ראה ד"ה להבין ענין כו' הנקודים המה כו' (הנ"ל הערה 53).

יתרו ב

א. פאַרן אָנהויב פון די עשרת הדברות, שטייט אין פסוק[1]: „וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר". דער וואָרט „לאמר" ווערט בכלל גע־טייטשט: [אום] צו [איבער]זאָגן*[1] (ולדוגמא: וידבר ה' אל משה לאמר — מיינט[2], אַז משה זאָל איבערזאָגן צו די אידן וואָס דער אויבערשטער האָט אים געזאָגט). אין אונזער פסוק אָבער קען מען אַזוי ניט טייטשן, וואָרום ביי מתן תורה האָט דער אויבערשטער גערעדט צו אַלע אידן (ובפרט אַז מיט „אַלע אידן" דאָ — ווערט געמיינט אַלע נש־מות ישראל פון אַלע דורות, וואָס זיי אַלע זיינען געווען אָנוועזנד ביי קבלת התורה און געהערט די דברות פון אויבערשטן אַליין*[2]). היינט צו וועמען האָבן די אידן (אָדער משה) געזאָלט איבערזאָגן די עשרת הדברות[3]?

דעריבער איז די מכילתא מפרש אַז דאָ איז דער טייטש פון „לאמר": צו־ריקזאָגן, ענטפערן, אַז אויף יעדער דיבור האָבן די אידן צוריק־געענטפערט אַז זיי וועלן אויספאָלגן וואָס דער דיבור פאָדערט פון זיי.

און בנוגע דעם אופן, ווי אַזוי די אידן האָבן אַרויסגעזאָגט זייער קבלה, ווערט געבראַכט אין דער מכילתא צוויי דיעות: ר' ישמעאל זאָגט „שהיו אומ־רים על הן הן ועל לאו לאו" — אַז אויף די דברות וואָס זיינען אין סוג פון „קום ועשה" (הן) האָבן די אידן געענטפערט „הן", אַז זיי וועלן טאָן; און אויף די דברות וואָס האָבן אָנ־געזאָגט ניט צו טאָן (לאו), האָבן די אידן געענטפערט „לאו", אַז זיי וועלן ניט טאָן וואָס דער אויבערשטער האָט פאַרבאָטן. ר' עקיבא אָבער זאָגט, אַז די אידן האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו הן", אַז אויף אַלע דברות — סיי אויף די דברות פון „הן" (עשה) סיי אויף די דברות פון „לאו" (לא תעשה) — האָבן זיי געענטפערט דעם זעלבן לשון „הן", מיינענדיק דערמיט אַז זיי וועלן אויספירן דעם ציווי ה' — יעדן לפי ענינו.

איז ניט מובן, וואָס איז דער אינהאַלט פון זייער פלוגתא: וואָס פאַר אַן אונ־טערשייד קען דאָ זיין צי דער ענטפער איז בלשון שלילה: „לאו" (אַז זיי וועלן ניט עובר זיין אויפן איסור) אָדער בלשון חיוב: „הן" (אַז זיי וועלן מקיים זיין דעם ציווי, ־בכן: ניט טאָן קיין איסור) — דער מכוון פון בידע מיני ענטפערס איז דאָך, לכאורה, דער זעלבער?

ב. נאָך אַ פלוגתא איז דאָ צווישן די זעלבע תנאים (ר' ישמעאל און ר' עקיבא) — און אויך בשייכות דעם ענין פון מתן תורה:

אויפן פסוק „וכל העם רואים את הקו־לות"[4] זאָגט ר' ישמעאל „רואין הנראה

---

1) פרשתנו כ, א.

*1) ראה פרש"י פרשתנו יט, יב. ויקרא א, א. בהעלתך יב, יג. ובכ"מ. מלבי"ם ויקרא שם פ"ג, וא"ו. ס' ערה"כ (לבעהמ"ס סה"ד) מע' אמירה.

2) ראה משנה סוטה פ"ה מ"ד ובפרש"י שם.

*2) פרדר"א פמ"א. שמו"ר פכ"ח, ו. תנחומא יתרו יא. זח"א צא, א.

3) וכן מקשה בתו"א סז, ב. ובלקו"ת שה"ש (מ, ב) מפרט דהקושיא מ„שאר מצותי' של תורה". ובזה בטלה הפירכא מבראשית ה, כט. טו, א. ובכ"מ.

4) פרשתנו כ, טו.