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 געטייטשט: [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 נשמות 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": צוריקזאָגן, 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 אומרים 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 אָנגעזאָגט 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 אונטערשייד 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, ובכן: 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 הקולות"[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, כס. טו, א. ובכ"מ.

4) פרשתנו כ, טו.

ושומעין הנשמע" — אַז דער וואָרט „רואים" באַציט זיך ניט צום וואָרט „קולות", נאָר צו „לפידים" וואָס שטייט ווייטער אין פסוק; דאַקעגן די קולות וואָס זיינען אַ דבר ה„נשמע", האָבן טאַקע די אידן געהערט (און ניט געזען). ר' עקיבא אָבער זאָגט: „רואין (הנשמע [5]) ושומעין הנראה" — אַז די קולות וואָס זיינען בטבע אַ דבר „נשמע", האָבן זיי געזען; און די לפידים וואָס זיינען אַ זאַך פון „נראה" האָבן זיי געהערט [6].

ס'איז דאָך ידוע [7] דער כלל „לא עביד קוב"ה ניסא למגנא" — און וויבאַלד אַזוי מוז מען דאָך זאָגן, אַז דער נס פון „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה" (לפי שיטת ר"ע) איז געווען ניט קיין דבר נוסף צום ענין פון מ"ת — וואָרום דאַן וואָלט עס געווען „ניסא למגנא", נאָר דאָס איז געווען אַ נס וואָס איז אַ טייל פון דעם ענין פון מ"ת: מ"ת דערהויבט אידן צו די העכסטע מדריגות — און אַלס אַ טייל און תוצאה פון דעם תכלית העילוי איז, לדעת ר"ע, „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה" [8].

און אַזוי מוז מען אויך זאָגן בשיטת ר"י, אַז לפי פירושו איז (וויבאַלד דער פסוק איז דאָס מודיע בקשר מיט מ"ת — אַז) באַ דעם תכלית העילוי פון מ"ת איז אַלס אַ טייל דערפון און אַ תוצאה דווקא דער אופן פון „רואין את הנראה ושומעין את הנשמע" — צו דעם אופן הגילוי האָבן די אידן זוכה געווען ביי מ"ת. ולכאורה דאָס איז דאָך דער סדר בטבע?!

ג. וויבאַלד אַז די צוויי פלוגתות הנ"ל זיינען צווישן די זעלבע צוויי תנאים, און אין זעלבן ענין — מתן תורה — לייגט זיך בשכל צו זאָגן, אַז בידע דעות זיינען תלוי זה בזה און אַז די בעלי הפלוגתא גייען לשיטתם: לויט דער שיטה פון „רואין את הנראה ושומעין את הנשמע", דאַרף מען זאָגן אַז

---

5) הלשון במכילתא היא: „רואין ושומעין הנראה". אבל פשוט ש„רואין" קאי [לא על „הנראה" — כי מאמר המכילתא הוא על „רואין את הקולות" ואינו מעתיק „ואת הלפידים" — כ"א] על „הנשמע", (וראה פרש"י כאן), ובא בהמשך לסיום דברי ר"י „ושומעין הנשמע", ועל זה חולק ר"ע ש„הנשמע" היו רואין. ואח"כ מוסיף ענין שני „ושומעין הנראה". וראה גם במקומות שנסמנו בהערה שלאח"ז „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

יש מגיהים (הובא במאיר עין למכילתא): „רואין ושומעין הנראה והנשמע". אבל בכל הדפוסים והכתבי יד, הלשון היא כנ"ל.

6) לפי ה„יש מגיהים" (שבהערה שלפנ"ז) ראו ושמעו בין הנראה ובין הנשמע. אבל לפי הגירסא שלפנינו „רואין ושומעין הנראה" משמע ש„רואין" קאי רק על הנשמע ושומעין — רק על הנראה. וכן מוכח בלקו"ת במדבר יו"ד, ג. סידור שח, ד. ד"ה שלח תער"ב. ועוד. (אבל בד"ה וכל העם תשי"ד פ"ג מפורש (וכן משמע בלקו"ת האזינו עז, ג. ספה"מ תרכ"ט ע' קצח) שהיו רואין ושומעין בין הנראה ובין הנשמע).

7) נסמן לעיל ע' 49 הערה 16.

---

8) ועפי"ז יובן גם סיום דברי ר"ע „ושומעין הנראה" — דלכאורה, מהכתוב „רואין את הקולות" מוכח רק „רואין הנשמע" ומנ"ל ד„שומעין הנראה" * — כי הנס ד„רואין הנשמע" מכריח שבעת מ"ת הגיעו לתכלית העילוי, וזה מחייב ג"כ (לדעת ר"ע) ** ששמעו הנראה.

---

*) ב„זה ינוזמנו" מפרש שהמקור ע"ז הוא מפ' ואתחנן. אבל מפשטות הל' שבמכילתא משמע שג"ז נלמד מהפסוק רואים את הקולות שבפ' יתרו.

**) ואף שלשיטת רש"י עה"ת היו רק „רואין את הנשמע" ולא „שומעין את הנראה" כדלהלן סעיף יא — הרי מצד התנועה דתשובה (שיטת וסברת ר"ע) — אין לחלק ביניהם.

זיי האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו לאו"; און לויט דער שיטה פון „רואין (את הנשמע) ושומעין את הנראה" מוז אויסקומען אַז זיי האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו הן".

און ס'איז קיין סתירה ניט דערצו פון פירש"י על התורה — וואָס אין פסוק „לאמר" לערנט ער ווי ר"י: „מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו", און אויף „רואים את הקולות" זאָגט ער „רואין את הנשמע" — ווי ר"ע [9], ווייל דער הכרח פון ר"ע צו לערנען „על לאו הן" איז ניט מחמת זיין שיטת הלימוד פון דעם פרט „רואין את הנשמע", נאָר פון דעם צווייטן פרט — „שומעין את הנראה"; און וויבאַלד אַז רש"י בפירושו עה"ת ברענגט נאָר דעם ענין פון „רואין את הנשמע" [10], קען ער דעריבער לערנען אין דעם פסוק „לאמר" כדעת ר"י — „על לאו לאו". און ער קלייבט אויס דעם אָפּטייטש אין „לאמר", ווייל דאָס איז גלאַטער בפשוטו של מקרא.

ד. וועט מען עס פאַרשטיין פון דער הסברה פון די חילוקי הגדרים צווישן ראי' און שמיעה:

א) דער חילוק בנוגע דעם מענטשן וואָס איז רואה אָדער שומע: ראי' „דערלאַנגט" טיפער אין נפש הרואה — און במילא מיט מער געוויסקייט — ווי דאָס איז ביי שמיעה. ווען אַ מענטש זעט מיט די אויגן אַז די זאַך איז אַזוי, וועט אים קיין שום שכל'דיקער אויפקלער ניט איבערצייגן אַז די זאַך איז אַנדערש. וואָרום דער בירור פון ראי' ווערט אָפּגעלייגט אין נפש אַ סך טיפער און וודאות'דיקער ווי דער בירור השכל — ווי דאָס קומט אַרויס אין דעם פסק דין הלכה למעשה „אין עד נעשה דיין" [11]. דאַקעגן שמיעה דערלאַנגט ניט אַזוי טיף אין נפש — דאָס געהערטע מיטן חוש השמיעה ווערט ניט אַזוי שטאַרק איינגעקריצט אין נפש; און אַוודאי איז שמיעה (הבנה), דער „דערהערן" און פאַרשטיין מיטן שכל ניט אַזוי תוקף'דיק און וודאות'דיק — ווי דער ענין פון ראי' [12].

ב) דער חילוק צווישן זיי בנוגע דעם דבר הנשמע והנראה: ראי' „נעמט" (זעהט) גשמיות, דורך ראי' איז ער תופס

9) בפשטות יש לומר: הקישור של ב' המאמרים הוא רק בפנימיות הענינים, (בנוגע לאופן הגילוי דמ"ת), ולא בדרך הפשט. ומכיון שרש"י מפרש פשוטו של מקרא, אין הכרח מענין אחד להשני. ולכן מפרש בכל מקום, כדמוכח מפשטות הכתוב: פירוש הפשוט ד„לאמר" הוא, שענו באותה הלשון ששמעו מהקב"ה (ובדוגמת „לאמר" שנאמר ב„וידבר ה' אל משה לאמר", שפשוט שמשה אמר לישראל אותן התיבות ששמע מהקב"ה), ולכן מפרש „על הן הן ועל לאו לאו"; ופירוש הפשוט ד„רואים את הקולות" הוא, ש„רואים" קאי על הקולות (שבסמוך לו — ולא על „הלפידים") — „רואים את הנשמע".

אבל, מכיון שפי' רש"י הוא גם „יינה של תורה" (היום יום ע' כד) — מסתבר שב' הפירושים שבפי' רש"י מתאימים הם גם בפנימיות הענינים.

10) וגם זה שרש"י אינו כותב „שומעין את הנראה", הוא [לא רק מצד פשטות הענינים, שבדרך הפשט „רואים את הקולות" מכריח רק „רואין את הנשמע", אלא גם] מצד „יינה של תורה" כדלהלן סעיף יא ואילך.

11) וכמבואר הטעם (ר"ה כו, א) „כיון דחזיוהו כו' לא מצו חזו לי' זכותא" (מה שאין כן כשהדיינים שומעים מהעדים — אף שברור להם שהעדים אומרים אמת — חזו לי' זכותא) — כי הודאות וההתפעלות שמצד הראי' היא גדולה יותר מהוודאות וההתפעלות שמצד השמיעה. וראה גם במקומות שנסמנו בהערה שלאח"ז.

12) ראה בארוכה ד"ה פדה בשלום תשי"ג. וראה גם ד"ה וכל מאמינים תרס"ג. כי חלק תש"ט. ולהעיר ג"כ מאגה"ק סי"ט.

(אַ דבר) גשמי. שמיעה אָבער, קען ניט נעמען קיין גשמיות׳דיקע זאַך (דער געהערטער קול איז רוחניות׳דיק לגבי דער גשמיות פון דעם דבר הנראה, און מכל שכן אַז דער שכל־דערהער איז אַן ענין רוחני).

אַט־די צוויי חילוקים צווישן ראי׳ און שמיעה זיינען תלוי זה בזה[13]: דער מענטש איז דאָך אַ גשמיות׳דיקע מציאות, איז דעריבער נאַטירלעך ער זאָל אויפנעמען און תופס זיין אַ דבר גשמי — דורכן חוש הראי׳ — מיט מער נאָענטקייט און גרונטיקייט ווי אַ דבר רוחני. צו רוחניות איז דער מענטש ניט קיין „נאָענטע״ כלי, און דערפאַר נעמט ער עס דורך שמיעה, דורך שכל — (און) ווייטער פון זיין מציאות.

ה. און דאָס איז דער ענין וואָס מ״ת האָט אויפגעטאָן — „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה״[14]: דאָס וואָס ס׳איז „נשמע״, וואָס מ׳קען נעמען בלויז מיט שמיעה — דעם ענין פון (רוחניות) ג־טלעכקייט — האָבן דאָס די אידן גענומען מיט דער געוויסקייט און מוחשיות פון ראי׳; זיי האָבן געזען אלקות. און דאָס וואָס איז תמיד געווען „נראה״, דברים גשמיים, די גשמיות׳דיקע וועלט, איז ביי זיי דאַן געווען ניט מער ווי אין אַן אופן פון „שומעין״ — ווי אַ זאַך וואָס ווערט בלויז געהערט אָדער פאַרשטאַנען[15].

דערמיט איז אויך מובן, אַז דער נס פון „רואין את הנשמע״ איז ניט געווען קיין זאַך באַזונדער פון גילוי דמתן תורה, נאָר אַ טייל מיני׳ וביה׳: וויבאַלד ביי מ״ת האָבן אידן זוכה געווען צו גילוי עצמות אוא״ס ב״ה, „אנכי[16] הוי׳[17] — אלקיך״[18], האָבן זיי דערפאַר „גענומען״ ג־טלעכקייט (רוחניות) מיט ראי׳ (רואין את הנשמע); און במילא, ביי אַזאַ גילוי אלקות, האָט ביי זיי די גשמיות פון וועלט אָנגעוואוירן איר אַנזעענדיקע מציאות און זיי האָבן בלויז „געהערט״ און פאַרשטאַנען איר פאַראַנענקייט (שומעין את הנראה). און ע״ד ווי מ׳געפינט אין חסידות[19] דעם ביאור: דער אויבערשטער איז דאָך יחיד ומיוחד בתכלית און אויסער אים איז דאָך קיין שום מציאות ניטאָ, און וויבאַלד אַזוי איז אפשר די גאַנצע וועלט ניט מער ווי אַ דמיון? דערויף ענטפערט חסידות און איז מסביר, אַז אַ הוכחה (איינע פון די הוכחות) אויף מציאות העולם איז דאָס וואָס תורת אמת זאָגט „בראשית ברא אלקים״.

ו. אַ מעין דוגמא אויף דעם:

בעת צוויי בעלי דין קומען צו אַ דין תורה — צום ביישפיל, „שנים אוחזין בטלית כו׳״ — איז דער דיין מעיין

---

13) ראה עד״ז אוה״ת ואתחנן ע׳ סג.

14) כ״ה בד״ה שלח לך תער״ב. וראה עד״ז לקו״ת במדבר יו״ד, ג. (ושם שזהו״ע בעל תשובה — ראה להלן סעיף ח׳).

15) באוה״ת ואתחנן שם, שבחי׳ יחו״ת נתפס בראי׳, ובחי׳ יחו״ע בשמיעה.

ועפי״ז יש לומר פירוש „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה״, אשר גם בהבחינות שבביטול העולמות, בחי׳ יחו״ע היתה אצלם באופן דראי׳ מקרוב, ובחי׳ יחו״ת (מכיון שהוא רק ביטול היש) הייתה אצלם באופן דשמיעה מרחוק. וראה להלן הערה 19.

16) „דלא אתרמיז לא בשום אות וקוץ״ (לקו״ת פנחס פ, ב. וראה זח״ג רנז, ב).

17) עיין מדרז״ל עה״פ ושמי הוי׳ לא נודעתי להם (וארא ו, ג).

18) כח שלך וחיותך — ראה טושו״ע תאו״ח סי׳ ה׳.

19) ד״ה מי כמוך תרכ״ט פ״ג. מים רבים תרל״ו פקנ״ח. ד״ה כל השונה הלכות תרס״ז. ובכ״מ. ובד״ה כל השונה שם, שזהו דוקא לגבי בחי׳ האין המהוה את היש, אבל לגבי עצמות אוא״ס „אין שום מציאות כלל״. עיי״ש.

בדינם, ער נעמט פאַנאַנדער זייערע טע־נות און פסק'נט אַפּ דעם דין — „זה ישבע כו' ויחלוקו"[20], און דאַן איז דער שוטר מכריח די בעלי דין צו מקיים זיין דעם פסק הדין — זיינען דאָ פאַראַן דריי ענינים: די סברות (וועלכע זיינען מחייב דעם פסק), דער פסק דין, און די שבועה וחלוקת הטלית.

און אין דעם טיילן זיך פאַנאַנדער די בעלי דין, דער שוטר און דער דיין, אַז בּאַ יעדערן פון זיי איז די „וודאות" און די „מציאות" אין דעם ענין — עפּעס אַנדערש:

די בעלי דין: אין זייער „וועלט" זיי־נען בלויז די שבועה און די חלוקת הטלית. דאָס איז בּאַ זיי די „מציאות" פון דעם גאַנצן ענין. און כאָטש אַז אויך זיי, אַז זיי וועלן זיך „נאָכפרעגן" און חוקר זיין, וועלן זיי זיך דערוויסן אַז די סיבת החלוקה איז דער פסק דין וועלכן מען האָט איבערגעגעבן דעם שוטר (אַ פס"ד וועלכער קומט אַלס אַ תוצאה פון די סברות) — דאָס אַלעס איז אָבער בּאַ זיי נאָר אַן ענין שבשכלם;

דער שוטר, וואָס זיין זאַך איז צו זען אַז דער פסק דין זאָל מקויים ווערן — זיין „וודאות" און „מציאות" אין דעם ענין — איז דער פסק דין;

און דער דיין וואָס גיט אַרויס דעם פסק דין, ביי אים איז די „מציאות" — די סברות, וועלכע האָבן געבראַכט צום פסק, און דער פסק מיט זיין אויס־פירונג זיינען בלויז אַ תוצאה פון די סברות און דער שקלא וטריא.

ז. עפי"ז דאַרף מען פאַרשטיין דעת ר' ישמעאל: וואָס פאַר אַן עילוי, ובפרט עילוי דמ"ת — וואָס דאָס איז דאָך תכלית העילוי, דריקט זיך אויס אין דעם אופן טבעי' פון „רואין את הנראה ושומ־עין את הנשמע"?

איז דער ביאור אין דעם: דער אויפטו פון מתן תורה איז: וירד ה' על הר סיני — עליונים ירדו למטה, אני המתחיל[21] — המשכת אלקות למטה, אַז עס זאָל נמשך ווערן אלקות אין וועלט, דווקאַ ווי וועלט פאַרבלייבט אין אירע טבע־גדרים — און דאָך זאָל זיך דאָרט דערהערן (דורך תורה — דער נותן התורה) — אלקות.

דעריבער, האַלט ר' ישמעאל, זיינען די אידן בעת מתן תורה געשטאַנען אין די טבעיות'דיקע גדרים פון וועלט. אָבער דווקאַ אין דעם האָט זיך אַרויס־געזאָגט דער אויפטו און תכלית העילוי, אַז טראָץ דעם וואָס „רואין הנראה ושומעין הנשמע", האָט אָבער ביי מ"ת, אין אָט־דער ראי' און אין אָט־דער שמיעה אויף אַזויפיל מאיר געווען דער אמת הוי' לעולם פון אלקות, ביז אַז דאָס האָט די אידן געבראַכט צום תכלית הביטול — „וינועו ויעמדו מרחוק".

ח. וואָס איז טאַקע דער טעם וואָס דעת ר"י איז אַז דער תכלית העילוי באַ־שטייט אין „רואין הנראה ושומעין הנש־מע", און דעת ר"ע — אַז דער תכלית העילוי איז אין „רואין הנשמע ושומעין הנראה"?

איז דער ביאור אין דעם:

ר' ישמעאל איז געווען אַ כהן[22] (גדול[23]), וואָס ענין הכהן איז דאָך אַז בתולדתו (בטבעו) איז „קדוש הוא

20) ב"מ בתחילתה.

21) שמו"ר פי"ב, ג.

22) חולין מט, סע"א (ומיירי בר"י חברו ובר פלוגתי' דר"ע).

23) בשטמ"ק על פרש"י לחולין שם (הובא בסה"ד מע' ר' ישמעאל סעיף ח' מ„קצת פירושים של רש"י"): „והוא ר' ישמעאל בן אלישע כה"ג". אבל ראה סה"ד שם. וראה שם גם מע' ר"י בן אלישע כה"ג סעיף ג'.

לאלקיו" *23. דאָס הייסט, אַז זיין עבודה איז אין דעם אופן פון עבודת הצדי־קים. דעריבער נעמט ער אָן — לפי ענינו וסדר עבודתו, אַז דער תכלית העילוי באַשטייט אין „רואין הנראה ושומעין הנשמע", ממשיך זיין אלקות אין וועלט ווי זי שטייט למטה אין אירע גדרים, ווייל דאָס איז די עבודה מסו־דרת פון צדיקים — המשכת אלקות מל־מעלה למטה 24.

די עבודה פון ר"ע איז געווען אין דער תנועה פון תשובה. ער האָט גע־שטאַמט פון גרים 25, און האָט אָנגע־הויבן לערנען תורה צו ארבעים שנה 26; און דעריבער איז זיין עבודה געווען אין דער תנועה פון תשובה 27 — אַרויס־גיין פון וועלט 24

— ווי מען געפינט 28, אַז כל ימיו האָט ר"ע געהאַט די תשוקה זיך צו מוסר נפש זיין בפועל [ובפרט ע"פ הידוע אַז „במקום שרצונו של אדם שם הוא נמצא כולו" 29, קומט דאָך אויס, אַז כל ימיו איז ער געשטאַנען אין מס"נ] —

אין היא הנותנת, וואָס לפי דעתו באַשטייט דער תכלית העילוי אין „רו־אין הנשמע ושומעין הנראה" — אין אַרויסגיין פון אַלע הגבלות פון וועלט.

ט. מצות אַנטהאַלטן אין זיך צוויי ענינים 30: (א) די נקודה המשותפת און דער צד השווה פון אַלע מצות — דאָס וואָס זיי אַלע זיינען אַ ציווי פון אויי־בערשטן 31. (ב) ווי מצות טיילן זיך אין סוגים וכו' ביז צו דעם ענין פרטי וואָס איז דאָ אין יעדער מצוה באַזונדער וואָס דורך אים ווערט אויפגעטאָן אַ זיכוך פרטי אין די כחות פון מענטשן, און אין די דברים גשמיים, וועלכע זיי־נען שייך צו דער מצוה בפרט *31.

און אין אָט־די צוויי ענינים, דריקן זיך אויס די צוויי (אופני עבודה און) שיטות פון ר"י און ר"ע:

לויט שיטת ר"י („רואין הנראה ושומ־עין הנשמע") — אַז דער תכלית העילוי איז אין דעם וואָס אין דער וועלט ווערט נמשך און „דערהערט" אלקות דווקא דורך איהרע גדרי הטבע לכל פר־טיהם — איז מובן אַז אויך אין קיום המצות פון אידן דאַרף זיין (ניט בלויז דער הרגש כללי פון קבלת עול מלכות שמים, נאָר) דער עיקר צו דערהערן און אָפּגעבן זיך צום אויפטאָן דעם באַ־שטימטן ענין ובירור פרטי וואָס יעדער מצוה באַזונדער טראָגט אין זיך.

און דערפאַר זאָגט ר"י, אַז די אידן האָבן געענטפערט „על הן הן ועל לאו לאו". אין יעדער מצוה, האָבן זיי דער־

---

*23) ויקרא כא, ז.

24) ראה בארוכה ד"ה תקעו תרס"א, לקו"ד ח"א (קמז, א ואילך), ובכ"מ. שע־בודת הצדיקים היא בדרך אור ישר ועבודת הבע"ת — בדרך אור חוזר.

25) ראה סה"ד בערכו. וראה אוה"ת ח"ש (קכג, סע"א). רש"י ד"ה שלא הי' בו — יומא כב, ב.

26) אדר"נ פ"ו, ב. וראה פסחים מט, ב. כתובות סב, ב.

27) ראה יומא שם: שאם תזוח דעתו כו'. ולהעיר מהמשך הענינים במשנה (ב"מ נח, ב): אם הי' בעל תשובה כו' אם הוא בן גרים כו'.

28) ברכות סא, ב.

29) מאמר הבעש"ט — הובא בד"ה מים רבים תרל"ו פקי"ג. רפאני תרח"ץ פ"ה. ועוד. הוספות לכש"ט (קה"ת) סל"ח. וש"נ.

30) שלכן, בעשיית כל מצוה צריך להי־ות ב' כוונות: כוונה הכללית — לקיים רצון הבורא, וכוונה פרטית — ענין וזיכוך פרטי המיוחד למצוה זו (ראה תניא רפמ"א. ובכ"מ).

31) וכנוסח המשותף בברכת המצות כולן „קדשנו במצותיו וציונו".

*31) וכדמוכח ג"כ ממחז"ל (זח"א קע, ב) רמ"ח מ"ע כנגד רמ"ח אברים ושס"ה מל"ת כנגד שס"ה גידים.

הערט איר ענין פרטי: אין מצות עשה („הן"), האָבן זיי דערהערט דעם „הן", דעם ענין חיובי — דעם טוב און עילוי וואָס אין זיי. און אין די מצות ל"ת („לאו") האָבן זיי דערהערט דעם „לאו", דעם ענין שלילי — דער היפך הטוב וואָס ליגט אין די איסורים.

לויט ר"ע אָבער, וואָס ער האַלט אַז דער תכלית העילוי באַשטייט אין דער תנועה פון „אַרויסגיין" פון וועלט און הגבלות, דאַרף במילא אויך אויסקומען, אַז די הדגשה ביי קיום המצות איז (ניט אין די בירורים פרטים, וואָס זיי טוען אויף אין ענינים פון וועלט, נאָר) אין אויספאָלגן דעם ציווי הבורא — אַ הרגש וואָס איז העכער פון פרטים און הגדרות.

און דעריבער האַלט ר"ע: „על הן הן ועל לאו הן"[32], אַז ביי זיי האָט זיך געהערט בעיקר (ניט דער פרט פון דער מצוה, נאָר) דער ציווי כללי פון הקב"ה, וואָס אין דעם גלייכן זיך אַלע מצות. און מטעם זה האָבן זיי, אין זייער ענטפער, ניט געמאַכט קיין אונטערשייד צווישן מ"ע און מצות ל"ת — אויף אַלע ציוויים, סיי אויף עשה סיי אויף ל"ת — איז געווען אין און דער זעלבער ענטפער „הן": זיי וועלן מקיים זיין וואָס דער אויבערשטער הייסט[33].

בסגנון אחר: אין דער עבודה פון ר' ישמעאל (צדיקים) אין קיום המצות, הערט זיך די מצוה און איר פעולה אין עולם. און דעריבער טיילן זיך די מצות לפרטים, ולחלוקות — ביז, בכללות, אין צוויי סוגים: „הן" און „לאו"; און אין דער עבודה פון ר"ע (תשובה און מס"נ), הערט זיך דער מצווה און דער קיום פון זיין רצון — „הן"[33*].

יו"ד. נאָך אַ ביאור אין שיטת ר"ע „על הן הן ועל לאו הן": זייער ענטפער „הן" אויך אויף „לאו" (מצות ל"ת) איז ניט בלויז מצד דעם צד השוה וואָס איז דאָ אין ל"ת ועשה — קיום ציווי הבורא — נאָר אויך מצד דעם ענין פון „הן" וואָס דער „לאו" גופא אַנטהאַלט אין זיך[34]: אויך אין די דברים האסורים, וואָס אויף זיי איז מען נצטווה געוואָרן לא תעשה, האָבן זיי בלויז געזען און דערפילט דעם „הן" — דעם טוב

---

32) ועפי"ז יומתק מה שר"ע חוזר ואומר גם „על הן הן" — אף שלכאורה חידושו של ר"ע לגבי ר"י הוא רק ב„על לאו הן" — כי המענה „הן" על „הן" לפי דעת ר"ע, שונה היא מהמענה „הן" שלדעת ר"י. והוא, אשר הכוונה בהמענה „הן" אינה בהענין פרטי של המצוה, כ"א — ציווי (הכללי של) הקב"ה.

33) בצפע"נ עה"ת להרוגצובי, מקשר פלוגתא זו דר"י ור"ע עם פלוגתתם (ב"ק לג, סע"א) יושם או יוחלט, שלדעת ר"ע „יוחלט" — שנעשה כן המציאות. עיי"ש. ויש לקשר זה עם מ"ש בפנים, כי מכיון שכל מציאות העולם היא רק מצד התורה, הרי זה כן ממילא. משא"כ לדעת ר"י, הרי אדרבה: מכיון שתכלית העילוי הוא שתהי' ההמשכה גם במציאות ש(מצד עצמה ובגלוי) אינה כפי התורה, ובכל זה יפעול בה האדם שתהי' כפי התורה, ולכן ס"ל „יושם", ועי"ז עושה האדם אח"כ שתהי' כן.

*33) להעיר מהפלוגתא דר"י ור"ע (סוטה ג, א) בכו"כ ענינים שר"י סובר שהם רשות ור"ע סובר שהם חובה (ועד שישנו ס"ד שם, שפלוגתתם היא „בכל התורה כולה") — כי צדיקים, מכיון שעיקר עבודתם בקיום המצות הוא מצד העילוי והסגולה פרטית שבה, יקיימו אותם גם כשלא יהי' ציווי על זה — „רשות", משא"כ בעלי תשובה, קיומם המצות הוא רק מצד ציווי המצווה — „חובה".

34) ועפי"ז יומתק מ"ש שתי פעמים „הן" — „על הן הן ועל לאו הן" — ולא קיצר בל' „על הן ולאו הן" וכיו"ב — כי המענה „הן" על „לאו" היא חידוש יותר (ראה בהערה שלאח"ז) ונעלה יותר מהמענה „הן" על „הן".

און קדושה — וואָס קומט אַרויס דורך דעם מקיים זיין „לא תעשה״ [35].

און דאָס איז מתאים צו זיין שיטה „רואין את הנשמע ושומעין את הנראה״: בעת מען האַלט ביי דער מדריגה פון „שומעין את הנראה״, אַז די „נראה׳דיקע״ גשמיות׳דיקע וועלט ווערט בלויז איינ־גענומען מיטן ווייטן באַנעם פון „שמי־עה״ — ד. ה. באמת איז די מציאות פון וועלט אינגאַנצן אָפּגעפרעגט, און איר גאַנצע פאַראַנענקייט ווערט דערהערט (שומעין) נאָר מחמת די ראיות וואָס תורה גיט דערויף — דאַן איז פאַרשטאַנ־דיק, אַז אין יעדער מציאות ווערט געזען בלויז דער תוכן אירער וואָס האָט צו טאָן מיט אַן ענין פון תורה ומצות.

ובמילא, ווען מען שטויסט זיך אָן אויף אַ „לאו״, אויף אַ זאַך וואָס איז מנגד צו קדושה — ביז צו אַזאַ „לאו״ ווי „אלקים אחרים״, די גרעסטע התנגדות צו אחדות השם — דערפילט מען אפילו אין דעם, ניט אַזוי דעם „לאו״, די שלעכטע זייט, נאָר בעיקר דעם „הן״, די גוטע זייט, דאָס וואָס דורך דעם מנגד קען מען מקיים זיין דעם אויבערשטנס ציווי „לא יהי׳ לך״ — „על לאו הן״.

אָט־די שיטה פון ר״ע לגבי די ענינים פון „לאו״, שפּיגלט זיך אויך אָפּ אין דעם סיפור וואָס די גמרא [36] דערציילט: בשעת ר״ע מיט נאָך תנאים האָבן געזען ווי „שועל יוצא מבית קדשי הקדשים״, איז בעת די אַנדערע תנאים האָבן דערויף געוויינט צוליב דעם וואָס „מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו״ — האָט דאַן ר״ע „געקוואַלן״. און אויף דער שאלה פון די תנאים „מפני מה אתה מצחק״? האָט ר״ע זיי געענטפערט און מסביר געווען, אַז זעענדיק ווי עס ווערט מקויים נבואת אורי׳ וועגן דעם חורבן ירושלים און ביהמ״ק, ברענגט עס צו דערוואַרטן מיט אַ זיכערקייט דעם קיום הנבואה פון זכרי׳ „עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים״. דאָס מיינט, אַז אויך אין אַזאַ מין „לאו״־ענין ווי „שועל יוצא מבית קדשי הקדשים״, האָט ר״ע געזען (ניט דעם „לאו״ — די ניט־

---

35) ועפ״ז יובן מה שמסופר בברכות (סא, ב), שכשקיבל ר״ע עליו עול מלכות שמים [„קורא קריאת שמע״ — רש״י שם] כשסרקו את בשרו במסרקות של ברזל „אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן״ — דלכאורה תמוה: והרי דבר פשוט שגם תלמידי ר״ע היו בעלי מדריגה נעלית ביו־תר, ומה היתה תמיהתם שר״ע הבליג על יסוריו הגופניים וקיים מצות ק״ש —

והביאור כי התוכן של ק״ש הוא אחדות הוי׳, וזהו מה שר״ע קרא ק״ש גם שהיו סורקים בשרו כו׳ על שעסק בתורה, והיינו שגם בזה ראה והרגיש את אחדותו ית׳

[וע״ד שאמרו (חולין ז, ב) „אין עוד מלבדו . . ואפילו כשפים . . שמכחישין פמליא של מעלה״, שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה׳ לפי שקליפות הן „העדר״, אלא) שגם על ידם גופא (— מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה׳. וע״ד שאמרו (ילקו״ש נחמי׳ רמז תתרעא. וראה גם יומא סט, ב) „הן הן גבורותיו״. וראה לקו״ת לג״פ מד, ג. (אור התורה בראשית כרך ג׳ ע׳ תקעד, ב) הגהות לתניא ע׳ פב (נדפסו ב„קיצורים והערות״). ד״ה למען דעת תשי״ג],

ועל זה אמרו לו תלמידיו „עד כאן״ (בתמי׳) — איך שייך ענין האחדות במאורע זה — כששלט אדם בליעל דקליפה לסרוק בשרו כו׳.

וענה ר״ע „כל ימי הייתי מצטער כו׳״ ומכיון שהי׳ כל ימיו בתנועה דמס״נ — יציאה מהמיצר דעולם, לכן מציאות העולם הי׳ אצלו רק בבחי׳ „שמיעה״ (כנ״ל סעיף ח׳), ופנימיות העולם ותכלית בריאתו ודבר ה׳ המהווה אותו היו אצלו בבחי׳ „ראי׳״ — ולכן גם בה„לאו״ ראה את ה„הן״, כבפנים.

36) סוף מס׳ מכות.

גוטע זייט דערפון, נאָר) דעם „הן“, ווי דאָס זאָגט עדות אויף קיום נבואת זכרי׳.

יא. אָט־די צוויי שיטות און אופני עבודה — ר״י (עבודת הצדיקים) און ר״ע (עבודת התשובה) — זיינען שייך ביי אַזאַ אידן וואָס האַלט שוין באמצע העבודה. אָבער ביי אַ „בן חמש (למקרא)“ [אפילו אויב אין יאָרן איז ער שוין אַ „דערוואַקסענער“, נאָר אין עבודת ה׳ האַלט ער ערשט ביי דער מדריגה פון אַ „בן חמש“], וואָס ער דאַרף ערשט אָנהויבן דינען דעם אויבערשטן — און אויך דאָס, אין אַן אופן פון חינוך —

פון אים פאָדערט זיך ניט מער ווי דער פרט פון „רואין את הנשמע“, אַז ער זאָל זיך מרגיל זיין אין דער עבודה פון דעם אָנהויב[37] (און הקדמה) פון אַלע חלקי שו״ע — תחלת סימן א׳ פון חלק א׳ (או״ח): — „שויתי הוי׳ לנגדי תמיד“, אַז די התאמתות אין אלקות („נשמע“) זאָל ביי אים זיין אין אַן אופן פון ראי׳ — אלקות בפשיטות.

אָבער פאָדערן פון אים ער זאָל האַלטן אויך ביי דער דרגא פון „שומעין את הנראה“ — ער זאָל ניט „זען“ די עניני העולם, אַז די מציאות פון וועלט זאָל ער נעמען בלויז בדרך „שמיעה“, „מציאות בהתחדשות“ — קען מען ניט דערוויילן — וואָרום בתחלת העבודה, אפילו ווען ער פועל׳ט שוין ביי זיך אַז די ענינים הרוחניים זאָלן ביי אים זיך אָפּלייגן בפשיטות, זיינען אָבער דאַן אויך די עניני נים הגשמיים ביי אים נאָך אַלץ תופס מקום, און אויך — בפשיטות.

אין איינפאַכע אותיות מיינט עס: ביים „בן חמש“ איז טאַקע פשוט אַז ער דאַרף לערנען תורה און מקיים זיין מצות, און אָט־די פשיטות איז ביי אים אויף אַזוי פיל, אַז ער דאַרף זיך גאָר ניט כופה זיין אויף דעם; אָבער אויך די ענינים הגשמיים ווי אכילה ושתי׳ וכדומה, זיינען גלייכצייטיק בפשיטות ביי אים. ער איז נאָך ניט בגדר צו פועל׳ן ביי זיך, אַז זיינע צרכים הגשמיים זאָלן כלל ניט תופס מקום זיין און אַז ער זאָל זיי טאָן בלויז לשם שמים *[37].

---

*37) ועפי״ז יובן גם מ״ש * „לו חפץ ה׳ להמיתנו גו׳ ולא הראנו את כל אלה וכעת לא השמיענו כזאת“

— דלכאורה, מפשטות הלשון „השמיענו“, וגם ממה שנאמר „וכעת לא השמיענו כזאת“ שבא בהמשך ל„לא לקח גו׳ (לא הי׳ מקבלם ברצון — מצודות שם) ולא הראנו גו׳“. משמע שההוכחה מ„כעת לא השמיענו כזאת“ שלא חפץ ה׳ להמיתנו הוא לא לפי שהבשורה אינה יכולה להתקיים אם ימותו (כפירוש המצודות שם), כי אם, מצד הענין שה׳ „השמיענו“ (ופירוש „כזאת“ — הוא כדלהלן), שזה מראה שהם חביבים בעיני ה׳ ואינו חפץ להמיתם**.

ולפי״ז אינו מובן: מהי גודל ההפלאה כ״כ ב„השמיענו“ יותר מב„הראנו“ (שלאחרי שאמרה „לא לקח גו׳ ולא הראנו גו׳“ הוסיפה „וכעת לא השמיענו גו׳“), והרי ראי׳ נעלה יותר משמיעה —

כי „הראנו את כל אלה“ הו״ע ראיית אלקות (בדוגמת „רואין את הנשמע“) ו„השמיענו

---

*) שופטים יג, כג. ולהעיר שפסוק זה הוא בההפטרה דש״פ נשא שבסמיכות (לאחריו או לפניו) לחגה״ש, **זמן מ״ת**.

) ויש לומר, שזהו ג״כ דיוק לשון רש״י שם „לא הי׳ משמיענו בשורה זו אם **ראויים אנו למות“ (ולא „אם נמות“), כי ההוכחה משמיעת הבשורה היא (לא מזה שאין הבשורה יכולה להתקיים באם ימותו, שהרי אפשר שמנוח ימות לאחרי שתתעבר וגם אשתו תמות לאחרי שתלד, כי אם), שמזה **שהשמיע** להם בשורה זו, מוכח שהם חביבים בעיני ה׳ ואינם **ראויים** למות. וראה בשוה״ג שלאח״ז.

37) וראה התחלת סידורו של אדמו״ר הזקן — שכידוע סידרו שיהי׳ שוה לכל נפש — קודם ההקדמה ואפילו קודם אמירת „מודה אני“: „יתאמץ לקום כו׳ ומיד כו׳ ירגיל א״ע להתבונן מיד לפני מי כו׳“.

און דעריבער איז אין פירוש רש"י על התורה — און ווי דערמאָנט כמה פעמים, האָט רש"י זיין פירוש געשריבן (צום אַלעם ערשטן) על דרך הפשט און אין אַן אופן אַז אויך אַ „בן חמש" זאָל עס קענען פאַרשטיין — ווערט געבראַכט בלויז דער ענין „רואין את הנשמע" און ניט „שומעין את הנראה", ווייל בהתחלת העבודה, זיינען סיי דער „נשמע" (רוחניות) און סיי דער „נראה" (גשמיות) אין אַן אופן פון ראי' — בפשיטות.

— און דאָס גופא איז אויך דער הסבר אויף דעם וואָס רש"י בפירושו לערנט, אַז דער אופן „לאמר" איז געוועזן „על לאו לאו" — היות אַז דאָ רעדט זיך בשייכות צו אַזאַ וואָס האָלט ערשט בתחלת העבודה, בשעת וועלט האָט נאָך ביי אים אַ תפיסת מקום, זעט ער נאָך אין „אלקים אחרים" (ווי אויך אין די אַנדערע דברים האסורים) דעם „לאו" וואָס אין זיי.

יב. דאָס וואָס רש"י לערנט אַז דער ענטפער איז געוועזן אין דעם סדר פון „על הן הן ועל לאו לאו", און אַז אידן האָבן דערגרייכט בלויז צו „רואין את הנשמע" — ווייל דאָס רעדט זיך ביי התחלת העבודה — איז עס בהתאם ניט בלויז מיט דעת ר"ע כנ"ל (וואָס לשיטתו באַשטייט דער תכלית העילוי אין „שומעין את הנראה", ובמילא — „על לאו הן"), נאָר אויך מתאים לדעת ר' ישמעאל:

לפי שיטת ר"י, איז דער תכלית העילוי אין „שומעין את הנשמע", אַז די המשכת אלקות מלמעלה למטה זאָל דערגרייכן ביז צום נידעריקסטן תחתון „שאין תחתון למטה ממנו"[38]. ד.ה. אַז אלקות זאָל נמשך און נתגלה ווערן ניט בלויז דאָרט וואו דער העלם פון וועלט איז אין אַן אופן פון „רואין את הנראה" (וואו מציאות העולם איז בפשיטות הראי', און עס זעט זיך ניט אָן ווי אָט־די גאַנצע מציאות ווערט שטענדיק נתחדש פון איבערשטען וואָס איז איר מהוה תמיד מאין ואפס המוחלט[39]), נאָר אויך דאָרט וואו דער הסתר איז אַזוי גרויס אַז ס'איז ניט מער ווי „שומעין את הנשמע" — אַזאַ אָרט וואָס איז פול מיט קליפות וסט"א וועלכע זאָגן „אני ואפסי עוד"[40], אַז זייער מציאות דריקט אויס דעם היפך, ח"ו ור"ל, פון אחדות ומציאות הבורא, און מען דאַרף דאָרט אָנקומען צו שכלידיקע הוכחות (בבחינת „שומעין") אויף מציאות האלקות („נשמע").

כזאת" הוא שעניני העולם, היו אצלם אז בבחי' שמיעה (בדוגמת „שומעין את הנראה"). ועוד — שהיו „כזאת" (כמו „הראנו את כל אלה"), שכל מציאותם הי' מצד אלקות***. וזהו מה שהוסיפה ב„השמיענו כזאת" על „הראנו את כל אלה", כי בחי' „שומעין את הנראה" היא נעלה יותר מבחי' „רואין את הנשמע", כבפנים.

***) ויש לתווך זה עם הפירוש ש„השמיענו כזאת" הוא שמיעת הבשורה (ראה הערה (שבשוה"ג) הקודמת), שגם בשמיעת הבשורה „הנך הרה וילדת בן", עם היות שהו"ע גשמי, הייתה בזה ההדגשה „נזיר אלקים יהי' גו' והוא יחל להושיע את ישראל גו'".

38) תניא פל"ו. וראה לעיל ע' 17 ואילך.

39) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

40) תניא שם.

ויש לומר, שזהו מה שמוסיף בתניא שם „עד שהוא מלא קליפות וסט"א . . אני ואפסי עוד" — על מ"ש לפנ"ז „שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל", כי ההסתר והחשך שבעוה"ז מצד עצמו הוא — שאין נרגש בו שהתהוותו הוא מאלקות; אבל גם אינו מנגד כו'. ועי"ז מוסיף אח"כ „עד שהוא מלא קליפות וסט"א שהן נגד ה' ממש לומר אני ואפסי עוד".

איז דאָס אַלץ געזאָגט געוואָרן בשייכות צו אַ אידן וואָס האַלט שוין דערביי, ער זאָל קענען — מצד מדריגת „צדיק" שבו — פועל זיין המשכת אלקות אויך אין אַזאַ תחתון וואָס אלקות איז ביי אים באופן דשמיעה. בעת ער איז אָבער ערשט אַ „בן חמש", אין דער דרגא פון חינוך, איז ער ניט שייך צו דער דרגת העבודה אין דעם אָרט און ענין וואָס דאָרט איז „שומעין את הנשמע", דאָס איז נאָך דערווייל ניט לפי כחו — דאָס וועט אים שטערן צו לימוד התורה וקיום המצות. ביי אים דאַרף זיין דערווייל דער אופן פון „רואין את הנשמע", אַז די ענינים פון אלקות זאָלן ביי אים זיין בפשיטות.

יג. המורם מכל האמור, אַז דער אופן העבודה ווי ס'איז אָנגעוויזן אין פירש"י עה"ת — אַז די ענינים פון אלקות דאַרפן זיין בפשיטות „רואין את הנשמע", בעת אויך די עניני העולם האָבן נאָך אַ תפיסת מקום, און דערפאַר: „על לאו לאו" — איז בלויז בתחלת העבודה. אָבער נאָך דעם דאַרף מען שטייגן און צוקומען צו איינעם פון די צוויי אופני עבודה — צו דער עבודה פון המשכת אלקות מלמעלה למטה ביז צו דעם מטה וואָס ער איז בדרגת „שומעין את הנשמע"; אָדער צו דער עבודה פון העלאה מלמטה למעלה, אַרויסהויבן (זיך און) די וועלט פון די טבע־גדרים, ביז (אַז ניט בלויז איז זי מער ניט מסתיר אויף אלקות און אדרבה: רואין את הנשמע, נאָר אויך) אַז די וועלט זעט זיך כלל ניט אָן ווי אַ מציאות לעצמה — „שומעין את הנראה" און „על לאו הן".

און וויבאַלד אַז ביידע שיטות — שיטת ר"י און שיטת ר"ע — זיינען חלקים פון תורה (שבעל פה), וואָס זי איז אַ הוראה לכל אחד ואחד מישראל, דאַרפן דעריבער ביי יעדן זיין אָט־די ביידע אופני עבודה: המשכה מלמעלה למטה און העלאה מלמטה למעלה.

וואָס דאָס איז אַ הכנה און אַ כלי צום קיום היעוד „ושמתי כדכד שמשותיך — להוי כדין וכדין" [41] וואָס וועט זיך אייספירן אין דער גאולה האמיתית והשלימה, דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

(משיחות חגה"ש וש"פ נשא תשכ"ו)

---

41) ישעי' נד, יב. ב"ב עה, א. ובלקו"ת פ' ראה בהדרושים ד"ה ושמתי כדכד (ראה ד"ה תקעו תרס"א — לענין צדיקים ובע"ת) — שזהו ב' הקוין דהמשכה והעלאה. עיי"ש.

משפטים

א. אין היינטיקער סדרה, אין פיר באזונדערע ערטער, זאגט רש״י א כלל: „דיבר הכתוב בהוה״[1]. דעם ערשטן מאל זאגט ער דעם כלל אין פסוק „וכי יגח שור״[2]: „אחד שור ואחד כל בהמה וחי׳ ועוף אלא שדי־בר הכתוב בהוה״, און דערנאך זאגט ער עס אין נאך דריי וויטערדיקע פסוקים, כדלקמן סעיף ג׳.

דארף מען פארשטיין: אויך פאר דעם פסוק „וכי יגח שור״ און אין דער זעלבער[3] סדרה זיינען דא פסוקים וואו מען דארף לערנען, לכאורה, אז דער פסוק ברענגט די באטרעפנדע דוגמא [ניט דערפאר וואס דער דין פון דעם פסוק איז דוקא ביים דער־מאנטן אופן, נאר] מחמת דעם וואס „דיבר הכתוב בהוה״ —

למשל, אין פסוק „וכי יכה איש את עבדו גו׳ בשבט גו׳ ״[4], וואס דער דין פון „נקום ינקם, אך אם יום או יומים יעמוד לא יוקם גו׳ ״[5] איז (אין פשטות[6]) אויך ווען ער שלאגט דעם עבד ניט דוקא מיט א שבט, נאר מיט עפעס אנדערש[7], און דערווארט „בשבט״ אין פסוק איז בלויז מחמת דעם וואס „דבר הכתוב בהוה״;

דאס זעלבע געפינט מען אין נאך א פריערדיקן פסוק: „וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו גו׳ ״[8] — וואס דארט איז דאך אודאי נוגע נאר דער ענין אז „והכה איש את רעהו״, און די גאנצע הקדמה „וכי יריבון אנשים״ קומט בלויז ווייל „דיבר הכתוב בה־וה״ —

איז ניט מובן: פארוואס ווארט רש״י מיט זיין פירוש „דיבר הכתוב בהוה״ ביז צום פסוק „וכי יגח שור״, און ער זאגט עס ניט גלייך ביים ערשטן מאל (עכ״פ — פון דער סדרה)?

אויך דארף מען פארשטיין פארוואס חזר׳ט רש״י איבער דעם זעלבן כלל פיר מאל ובסמיכות מקום זה לזה (וכדלקמן באריכות)?

ב. דער מקור פון אט דעם כלל איז לכאורה גענומען פון דער משנה[9]: „אחד שור ואחד כל בהמה . . וכן חי׳

---

1) וכ״ה בפרש״י ראה יג, ז. טו, יט. תצא כג, יא. כה, ד.

2) כא, כח.

3) ועד״ז בסדרות שלפני זה ולדוגמא ביתרו: יט, יג. בבשלח טז, כג. וכו׳.

4) כא, כ.

5) שם, כ־כא.

6) ברמב״ם הל׳ רוצח פ״ב הי״ד: לכך נאמר בשבט, שלא נתנה תורה רשות לה־כותו אלא בשבט ומקל ורצועה וכיוצא בהן. וראה אוה״ח כאן. אבל: (א) בפרש״י לא נזכר זה כלל. (ב) גם לפ״ז צ״ל שהלשון „בשבט״ הוא מחמת „דבר הכתוב בהוה״, שהרי השלילה ד„הכאת רציחה״ (שברמב״ם שם), הוא גם ב„מקל ורצועה וכיו״ב״.

7) ואדרבה: אלולא הטעם „דבר הכ־תוב בהוה״, הי׳ צ״ל נאמר (ע״ד הפשט) דוקא דוגמא אחרת, כי תיבת „שבט״ כו־ללת גם שבט שאין בו כדי להמית (משא״כ „כלי ברזל״ — ראה פרש״י מטות לה, טז), והדין שנאמר בכתוב הוא דוקא כש־הכהו בדבר שיש בו כדי להמית (ראה רש״י עה״פ).

8) כא, יח.

9) ב״ק נד, ב. ובפרש״י סנה׳ ב, א ד״ה הזאב, הובאה משנה זו לענין „וכי יגח שור״. ועיין בתוי״ט סנה׳ פ״א מ״ד. (ולהעיר מטור חו״מ רסשפ״ט ובדרישה שם). ואכ״מ.