צו

א. ביי די מצוות וועלכע דער אויבערשטער האָט געזאָגט צו משה'ן בכדי ער זאָל זיי איבערגעבן צו אידן, געפינט מען דריי לשונות: „דבר", „אמור" און „צו"[1]. און הגם אַז אַלע מצוות, אויך די וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „דבר" און „אמור" הייסן מיטן נאָמען מצוה — וואָס דער שרש פון וואָרט „מצוה" איז „צוה" (עס קומט בלויז צו אַ מ"ם) — ווייל אויך זיי זיינען (ניט בלויז סתם אַ דיבור צי אַן אמירה, נאָר) אַן אָנזאָג און אַ באַפעל[2],

פונדעסטוועגן, פון דעם וואָס די תורה זאָגט דעם לשון „צו" נאָר ביי אַ געוויסן סוג מצוות, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין די מצוות איז דער ענין פון ציווי מער ווי אין די מצוות וועלכע קומען בל' „דבר" און „אמור" (כאָטש אַז אויך זיי זיינען ציוויים).

וואָס דערפאַר שטייט אין תו"כ (און רש"י) אין אָנפאַנג פון אונזער סדרה[3] „אין צו אלא זירוז מיד ולדורות", ווייל בעת מען זאָגט אָן צו טאָן אַ געוויסע זאַך ב„זירוז מיד ולדורות", דריקט זיך אויס מער בגלוי דער ענין הציווי.

ב. אין חסידות שטייט[4], אַז „מצוה" איז פון לשון „צוותא וחיבור" — ווייל דער ענין פון „מצות" איז, אַז דורך זיי ווערט מען פאַרבונדן און „באַהעפט", כביכול, מיטן אויבערשטן.

און אַזוי ווי אַלע פירושים אין תורה זיינען פאַרבונדן צווישען זיך[5], איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי פירושים אינעם וואָרט „מצוה" — פון לשון ציווי (אַן אָנזאָג און באַפעל) און פון ל' צוותא וחיבור — זיינען פאַרבונדן צווישען זיך: ווייל די צוותא וחיבור פון אַ אידן מיטן אויבערשטן דורך קיום המצות, איז דוקא ווען ער איז זיי מקיים בדרך ציווי. ד.ה. אַז דורך דעם וואָס ער איז מקיים מצות (ניט מצד שכל, הרגש און כיו"ב[6], נאָר) מצד דעם ציווי פון אויבערשטן (קבלת עול מלכות שמים) — דאַן טוט זיך אויף דער ענין פון (מצוה מל') צוותא וחיבור, אַז ער ווערט באַהעפט מיטן אויבערשטן, דער מצוה פון די מצות.

דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז די מצוות וועלכע זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „צו", וויבאַלד אַז אין זיי איז דאָ דער ענין הציווי מערער, איז אין זיי דאָ מער אויך דער ענין פון „צוותא וחיבור".

ג. וועט מען עס פאַרשטיין בהקדים דעם ביאור פון חסידות[7] בנוגע דעם

---

1) וכלשון רש"י ר"פ ויקרא (וראה גם תו"כ שם): לכל דברות ולכל אמירות ולכל ציוויים.

2) וכדמוכח גם מנוסח דברכת המצות (בכל המצות) „אשר קדשנו במצותיו וצונו".

3) וכ"ה גם בתו"כ פ' אמור (כד, א) וקדושין כט, א. ובספרי ר"פ נשא — באו"א. ואכ"מ.

4) לקו"ת בחוקותי מה, ג. מקומות שנסמנו בהערה 7. ועוד.

5) ראה בארוכה לקו"ש ח"ג ע' 728. וראה גם לקו"ש ח"ו ע' 156.

6) ראה גם לקו"ש ח"ח ע' 128 ואילך. ח"ט ע' 73 ואילך ובהערות שם.

7) ד"ה רבי אומר ש"ת ספ"א ואילך. ביוהשמע"צ השי"ת בתחלתו. התמים ח"א ע' כה ואילך.

„צוותא וחיבור" וואס ווערט דורך מצות:

נברא און בורא מצד עצמם (אָן דעם פאַרבונד וואס דורך מצות), האָבן ניט צווישן זיך קיין שום ערך'דיקע שייכות, ביז — אַז אין פאַרגלייך מיט „מציאות" הבורא, זיינען די נבראים אינגאַנצן ניטאָ במציאות. און ווי חסידות איז עס מבאר בארוכה מיטן משל פון אַ חכם גדול, וואס צוליב זיין גרויסער חכמה איז ביי אים די גאַנצע מציאות האדם — בלויז די זאַך פון השכלה; און אַ איש פשוט וואס האָט ניט צו טאָן מיט מושכלות, איז לגבי דעם חכם גאָר קיין מציאות ניט.

וואס דער העדר השייכות צווישן נברא מיט בורא באַדייט, אַז זיי האָבן ניט צווישן זיך אויך די שייכות באופן שלילי: ד. ה. ניט אַז די מציאות הבורא איז שולל די מציאות הנברא, נאָר — לגבי בורא איז נברא גאָרניט קיין פאַראַנענקייט. וואס דאָס באַוואָרנט חסידות מיטן משל פון חכם גדול ואיש פשוט: מען זאָל ניט מיינען אַז דער נברא לגבי דעם בורא האָט עכ"פ אַ שייכות בדרך שלילי; נאָר דאָס איז בדוגמא ווי דער ניט-פאַרנעם פון אַ איש פשוט אין די אויגן פון אַ חכם גדול: כלפי מעלת שכל החכם, איז דער איש פשוט ניטאָ במציאות[8].

פונקט ווי שכל איז ניטאָ אין דעם סוג המציאות וואס קען געזונמען ווערן מיטן חוש המישוש — וואס דאָס מיינט דאָך ניט, אַז שכל האָט אַ וועלכע־עס־איז שייכות צו מישוש נאָר מצד דער אידלקייט פון שכל קען אים דער חוש המישוש ניט אָנטאַפּן, נאָר דער מיין איז, אַז שכל איז גאָר אַן אַנדער סוג מציאות — אַזאַ מציאות וואס האָט אויף זיך לחלוטין ניט די גדרים פון ו' קצוות גשמיים, ובמילא איז אין דער וועלט פון מישוש אינגאַנצן ניטאָ די מציאות פון שכל; ווי דער אַלטער רבי זאָגט אין תניא[9], אַז אויב איינער וועט זאָגן אויף אַ חכמה (רמה ועמוקה) אַז „אי אפשר למששה בידים מפני עומק המושג" — איז „כל השומע יצחק לו".

וואס דערמיט טיילט זיך אויס מציאות השכל (רוחניות) פון די זאַכן וואס זיינען רוחניות שבגשמיות, ווי קול, מראה וריח: וואס „אין בהם משום מעילה"[10]: הגם אַז אויך זיי קען מען ניט אָנטאַפּן מיטן חוש המישוש, האָבן זיי אָבער (אַן איינגן „פאַרבונד" מיט אַ גשמי וועלכן מ'איז ממשש בידים, ובמילא —) אַ שייכות צו מישוש בדרך שלילה עכ"פ, ד. ה. אויף זיי איז שייך צו זאָגן אַז מצד זייער דקות און אידלקייט קען מען זיי ניט אָנטאַפּן (וואס דאָס גופא, וואס מען איז שולל פון מישוש, צייגט אויף אַ געוויסער שייכות צו מישוש); אַנדערש אָבער איז אַ מציאות רוחנית ממש, ווי שכל, וואס האָט לגמרי קיין שייכות ניט צו מישוש — ווי לדוגמא, די סברא פון מודה במקצת חייב שבועה[11], וואס זי

---

8) ראה ד"ה ביוהשמע"צ שם: וביטול זה הרי אין זה מה שהחכם מבטלו אלא שהוא באופן כזה שאינו עולה בשם ביטול כלל. דענין הביטול הוא מה שלעצמו הוא איזה דבר אלא שהוא בטל וטפל, אבל הפשיטות דאיש פשוט . . הוא בטל באמת כאילו אינו כלל.

9) ח"ב פ"ט.

10) פסחים כו, א.
וגם בנוגע לריח שלמסקנת הגמרא שם יש בו משום מעילה, היינו לפי ש„יש בו ממש בסממנין" (פרש"י שם), אבל לא בהריח עצמו.

11) ב"מ ג, סע"א ואילך.

געפינט זיך כלל ניט אין דער וועלט פון מישוש.

און אַזוי ווי שכל איז ניט פאַראַן אין דער וועלט פון מישוש, איז אַזוי אויך להיפך: אין דער וועלט פון שכל איז ניטאָ קיין אָרט פאַר מישוש וענ־יניו — ניט אַז מצד גסותו של המי־שוש איז שכל מושלל פון עם, נאָר אין דער וועלט פון שכל איז ניטאָ אַזאַ מציאות וואָס האָט צו טאָן מיט מישוש. פון דעם איז מובן די ניט־שייכות פון אַ איש פשוט צו אַ חכם גדול, אַז כלפי דער רוחניות'דיקער מעלה פון מציאות השכל פון דעם חכם גדול — איז דער איש פשוט (צוליב זיין העדר מעלת השכל) לגמרי ניטאָ במציאות.

און אויב דאָס איז אַזוי אין דעם פאַרגלייך פון אַ איש פשוט מיט אַ חכם גדול — כאָטש אַז ביידע זיינען נבראים, איז דאָך עאכו"כ בנוגע נברא און בורא, אַז לגבי דער מציאות פון בורא איז נברא (אפילו ווי ער שטייט בתכלית השלימות, וואָס די העכסטע מעלה ביי נבראים איז חכמה[12]) אינ־גאַנצן ניטאָ במציאות[13] — ניט אַז [שכל ה]נברא איז צו קליין און צו גראָב און איז דעריבער מושלל פון צו פאַרנעמען עפּעס אַן אָרט פון פאַראַנענקייט ביי דעם בורא, נאָר לגבי בורא איז נברא ניט קיין זאַך פון מציאות.

ד. ע"פ הנ"ל איז פאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס „מצוה [לשון צוותא וחיבור]" פאַרבינדט אידן מיטן אויבערשטן, איז עס (ניט נאָר דורכן קיום המצוה, נאָר אויך) מצד דעם ציווי[14]. ד.ה. אַז שוין דער אָנזאָג אויף דער מצוה, שאַפט אַ שייכות פון די אָנגעזאָגטע, צום אויבערשטן וואָס זאָגט אָן.

— און די שייכות בלייבט אַפילו בשעת דער נברא איז עובר אויפן ציווי, וואָרום ווען דער נברא איז עובר אויפן ציווי און איז מורד ח"ו אין דעם מצוה, ווערט ער דורך דעם אַ מושלל פון דער צוותא מיטן בורא — ער טוט היפך רצון הבורא. אָבער דאָס גופא, וואָס אויף אים איז שייך צו זאָגן אַז ער טוט היפך הרצון, איז אַ ראי' אַז ער האָט אַ שייכות צום רצון הבורא, נאָר זיין שייכות איז באופן שלילי.

וואָס דאָס איז איינער פון די בי־אורים במאמר חז"ל[15] „אע"פ שחטא ישראל הוא", און ער בלייבט נאָך אַלץ העכער באין ערוך פון אומות העולם:

אויף אוה"ע איז גאָר ניט שייך צו זאָגן דעם וואָרט „חטא"[16], היפך הר־צון; זיי האָבן צום רצון הבורא אינ־גאַנצן ניט קיין שייכות, בדרך שלילי אויך ניט, וואָרום וויבאַלד זיי האָבן מלכתחילה קיין שום פאַרבונד ניט צום רצון — זיי זיינען ניט נצטווה געוואָרן אויף דעם קיום המצות פון אַ איד (וואָרום די ז' מצות ב"נ זיינען

---

12) תניא ח"ב פ"ח (פה, ב).

13) ראה שם פ"ט: המרומם והמתנשא ריבוא רבבות מדריגות רוממות יותר מרומ־מות מדריגת החכמה על בחי' חיות שבעשי' שהיא רוממות חמש מדריגות לבד. עיי"ש בארוכה.

14) עיין בד"ה רבי אומר שם ובהתמים שם. וראה גם ד"ה שופר חצר"ת (בסה"מ תרצ"ט) פ"ח, שע"י הציווי מתחבר הוא עם החכם, וע"י מילוי הציווי נעשה חשוב אצלו. וראה גם ד"ה ביוהשמע"צ שם.

15) סנה' מד, רע"א.

16) ראה איכ"ר עה"פ (א, ח) חטא חטאה ירושלים: אוה"ע כו' אעפ"י שחוטאין אינן כלום. וראה רשימות הצ"צ לאיכה שם (אוה"ת נ"ך ח"ב ע' א'סב). לקו"ש ח"ד ע' 1209.

אינגאַנצן [17] אַן אַנדער גדר [18], לייגט זיך ממילא ניט אויף זיי דער באַגריף, אַז זיי טוען היפך הרצון — שייכות עכ"פ באופן שלילי;

משא"כ אַ איד, וואָס אים האָט מען געגעבן און מצוה געווען אויף תרי"ג מצות, איז „אע"פ שחטא״, דאָך איז ער „ישראל״: ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה [19] — ער איז נאָך אַלץ אַ מציאות וואָס איז פאַרבונדן מיט תורה און מצות (ובמילא — מיטן נותן התורה און מצוה המצות [20]), נאָר — זיין שייכות איז בדרך שלילי.

ה. עפ"ז וועט מען אויך פאַרשטיין, אַז הגם ביי אַלע מצות איז דאָ דער „צוותא וחיבור״ (גלייך מצד זייער אַנזאָג [21]), איז אָבער דער עיקר ענין פון מצות — צוותא וחיבור — ביי מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בל־שון „צו״:

דער חילוק צווישן „אמור״ און „דבר״ מיט „צו״ איז: „אמור״ איז דער טײַטש „זאָג״, און „דבר״ — „רייד״, אָבער „צו״ איז דער טייטש „זאָג אָן״ (באַפעל). וואָס דער אונטער־שייד דערבײַ איז: בשעת מען רעדט אָדער מען זאָגט עמעצן ער זאָל עפּעס טאָן, לאָזט מען דערביי איבער די גאַנצע ברירה פאַר יענעם צו טאָן ווי ער וויל; בשעת אָבער מען זאָגט אָן יענעם (און מען באַפעלט אים) צו טאָן די זאַך — וואָס דאָס איז שייך נאָר דאַן ווען דער מצוה האָט אַ (קצת) ממשלה אויפן מצווה, קומט דאָך אויס אַז מען לאָזט ניט איבער די זאַך אינ־גאַנצן צו יענעם — נאָר מען איז אים כאילו ווי מכריח צו אויספאָלגן דעם ציווי.

ועפ"ז קומט אויס, אַז די מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בל' „דבר״ און „אמור״, היות אַז ביי זייער נתינה האָט מען איבערגעלאָזט די בחירה אינגאַנצן צו אידן — דעריבער איז דער (ענין פון „מצוה״) „צוותא וחיבור״ וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דורך די דב־רות און אמירות אַליין (פאַר זייער קיום) — בלויז דער חיבור וואָס טוט זיך אויף דורכן עצם אָנזאָגן אויף זיי אַליין [22];

---

17) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 159־60.

18) שלכן, קיומם א"צ לקדימת קבלת מלכותו יתי' [ולא כבתרי"ג מצות (מכילתא יתרו כ, ג), שה„צוותא וחיבור״ נעשה דוקא ע"י הקיום בדרך ציווי (כנ"ל ס"ב) — קבלת עול]; על כל ז' המצות הוא אותו העונש — עונש מיתה (סנה' נז, א. נח, סע"ב. רמב"ם הל' מלכים פ"ט ה"י. וראה בארוכה לקו"ש שם); ועוד.

19) מגלה עמוקות אופן קפו (הובא בילקוט ראובני ר"פ בראשית. בילקוט חדש ערך תורה סימן קעח. ועוד). ויש שהעירו מז"ח רות עה"פ וזאת לפנים בישראל.

— בענין המספר דששים רבוא בבנ"י — ראה תניא פל"ז (מח, א), שמספר זה הוא מספר השרשים וכל שרש מתחלק כו'. בענין המספר ס' רבוא אותיות שבתורה — מבואר בלקו"ת בהר (מא, ב. ובכ"מ) שהוא בצירוף אותיות המשך שישנן במחשבה. עיי"ש. (ומזה נראה עוד יותר המעלה שבכ"א מישראל, גם במי שחטא, אשר גם אחרי החטא קשור הוא באותי' מחשבתו של הקב"ה — שלמעלה מאותיות הדיבור, שרש המלאכים. וראה בארו־כה המשך ר"ה תרס"ו ע' תמז ואילך).

20) שהרי התורה והמצות הם חכמתו ורצונו יתי', והרי הוא יתי' ורצונו וחכמתו אחד (שעהיוה"א פ"ח. וראה תניא פכ"ג).

21) שלכן נקראים גם הם בשם „מצות״ (נוסף על הענין דהצוותא וחיבור שנעשה ע"י קיומם).

22) ואף שברור שסוכ"ס יקיים כ"א מיש־ראל את כל המצות, שהרי לא ידח ממנו נדח (ולהעיר מלקו"ת במדבר יג, ג) — הרי זהו מצד ההבטחה ד„לא ידח גו׳״. אבל מצד הציווי עצמו — במצות אלו שנאמרו

משא״כ די מצות ביי וועלכע עס שטייט דער לשון „צו״, וויבאַלד אַז שוין דורכן אָנזאָגן, איז מען זיכער (עכ״פ קרוב יותר) אַז אידן וועלן זיי מקיים זיין — ביי די ציוויים טוט זיך אויף נאָך פאַרן קיום דער צוותא וחיבור בדרך חיוב — ע״ד ווי דער צוותא וחיבור וואָס טוט זיך אויף בעת קיום המצוה.

ו. מען דאַרף אָבער פאַרשטיין: אידן האָבן דאָך בחירה חפשית אויף דעם קיום פון אַלע מצות, אויך אויף די מצות שנאמרו בלשון „צו״ (און דערפאַר ווערט אויך פאַר די מצות געגעבן דער פולער שכר אָדער עונש, וואָס שכר ועונש קומען מצד דער בחירה חפשית וואָס מען האָט[23]). היינט ווי איז שייך צו זאָגן אַז ביי די מצות איז מען זיכער אַז דער מצווה וועט זיי מקיים זיין?

איז דער ביאור אין דעם:

מצות בכלל, זיינען איינגעטיילט אין דריי קוין: פאַראַן מצות וואָס געהערן צום קו הימין, מצות וואָס געהערן צום קו השמאל, און מצות וואָס געהערן צום קו האמצעי; און דער לשון אין וועלכן דער אויבערשטער האָט אי־בערגעגעבן אַ מצוה דורך משה'ן — איז לויט דעם קו פון דער מצוה:

די מצות פון קו הימין, האָט זיי דער אויבערשטער געזאָגט בלשון „אַ־מור״, וואָס אמירה איז לשון רכה[24]; די מצות שבקו השמאל, זיינען געזאָגט געוואָרן בלשון „דבר״ — לשון קשה[25]; די מצות וואָס זיינען בקו האמצעי מיטן לשון „צו״, וועלכער דריקט אויס דעם ענין מיט וועלכן דער קו האמצעי איז אויסגעטיילט פון קו הימין והשמאל[26].

און אַזוי ווי דער קו האמצעי, כאָטש ער איז כולל אין זיך די ביידע קוין — ימין און שמאל, איז אָבער ניט אין דעם באַשטייט עיקר ענינו, נאָר ער איז אַ מהות בפני עצמו[27], אַזוי אויך דער לשון אין וועלכן עס זיינען געזאָגט געוואָרן די מצות פון אָט דעם קו (האמצעי), איז עס ניט קיין לשון ממוצע צווישן ל׳ רכה און ל׳ קשה (אָדער אַ לשון וואָס איז כולל ביידע לשונות), נאָר לשון צו — וואָס האָט ניט קיין שייכות מיט די ענינים פון רכה און קשה. און דער לשון דריקט אויס עיקר ענינו פון קו האמצעי.

ז. פון די עיקרי ענין ומעלת קו האמצעי (מיט וואָס ער טיילט זיך אויס פון קו הימין והשמאל) איז:

א) ער איז עולה ביז אין פנימיות הכתר; קו הימין והשמאל דערלאַנגען בלויז אין חיצוניות הכתר[28].

ב) „מבריח מן הקצה אל הקצה״, ד.ה. אַז אין זיין גאַנצער המשכה — פון „קצה״ הכי עליון ביז „קצה״ היותר תחתון איז דער אור הקו גלייך: דער אור פון קו הימין וה־

בל׳ „דבר״ ו„אמור״ אינו מוכרח שיקיימו אותם, ולכן לא נאמרו בל׳ „צו״, כי בהדברות והאמירות אין הענין דצוותא וחיבור בדרך חיוב, כבפנים.

23) רמב״ם הל׳ תשובה פ״ה ה״ד.

24) מכילתא ורש״י יתרו יט, ג. ספרי ורש״י בהעלותך יב, א.

25) מכות יא, רע״א. ספרי ורש״י בהע־לותך שם.

26) ומה שבכמה מצות נאמרו ב׳ לשונות מהנ״ל — הוא מפני שיש במצות אלו משני קווין.

27) פרדס ש״א פ״ב. ונתבאר בסד״ה ויאמר אלקים יהי רקיע תרס״ה. בד״ה פדה בשלום תרע״ג (בהמשך תער״ב ח״א). יחיינו מיומים תש״ז פי״א.

28) פדה בשלום שם. יחיינו שם פי״ב.

שמאל, איז (לבד זאת וואָס ז״י האָבן אין זיך בלויז חיצוניות הכתר, איז אויך דער אור גופא) וואָס נידעריקער דער קו ווערט נמשך, אַלץ מער ווערט ער נתמעט. אָבער דער קו האמצעי פאַרמאָגט בסוף ההמשכה דעם זעלבן תוקף (פון פנימיות הכתר) פונקט ווי אין זיין תחלת ההמשכה[29]. ווי ס׳איז ידוע[30] בענין „אין קישוי אלא לדעת"[31], אַז אין ספירת היסוד (קו האמצעי) דריקט זיך אויס פנימיות הדעת (וואָס אין דעת איז פאַראַן די פנימיות פון כתר[32]).

ח. דער ביאור פון מעלת קו האמצעי, וואָס ער איז עולה ביז אין פנימיות הכתר, אין איינפאַכע אותיות ובנוגע למצות:

די מצות וועלכע זיינען בקו הימין ובקו השמאל, „רירן" טאַקע אָן אין רצון העליון (וואָס פון דאָרטן נעמען זיי זיך), אָבער נאָר אין חיצוניות הרצון, ובלשון הקבלה — חיצוניות הכתר. אָבער די מצות פון קו האמצעי, „רירן" אָן און דערנעמען פנימיות רצון העליון (ביז אין בעל הרצון).

און דעריבער זיינען אָט די מצות (פון קו האמצעי) געזאָגט געוואָרן בלשון „צו" — זאָג אָן — וויבאַלד זיי רירן אָן אין פנימיות הרצון, איז אויף זיי ניט גענוג דער ל׳ זאָגן און ריידן אַליין („אמור" אָדער „דבר"), נאָר עס מוז אויף זיי זיין אַן אָנזאָג, אַ זירוז אַז זיי זאָלן זיך אָפּטאָן — ווייל זיי זיינען נוגע טיפער און העכער.

29) פדה בשלום שם. יחיינו שם. וראה גם זח״א א, ב. זח״ב שם.
30) תו״א קה, ג ואילך. אוה״ת ויחי שצח, ב. ועוד.
31) יבמות נג, סע״ב.
32) לקו״ת שלח ג, א. ובכ״מ. וראה גם זח״ב קעה, ב. לקו״ת תזריע כב, ג.

און כשם ווי ס׳איז דאָ דער אונטערשייד צווישן אָט די מצות (פון קו הימין והשמאל ביז צו די פון קו האמצעי) מצד דעם מצוה כנ״ל, אַזוי זיינען זיי אויך חלוק בנוגע דעם מצווה, דעם אידן: די מצות שבקו הימין וקו השמאל, איז אַזוי ווי זיי רירן אָן אין דעם מצוה אין חיצוניות הרצון, עד״ז רירן זיי אויך אָן אין דעם מצווה די חיצוניות פון זיין נפש; און די מצות שבקו האמצעי, איז כשם ווי זיי רירן אָן און דערנעמען דעם פנימיות הרצון פון מצוה, אַזוי אויך רירן זיי אָן און דערנעמען פנימיות הנפש פון דעם מצווה. ווארום וויבאַלד אַז קו האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה, איז אין דעם ניטאָ קיין חילוק פון דעם מצוה ביז דעם מצווה — פנימיות שלמעלה קומט אַראָפּ אין פנימיות שלמטה.

ט. און דאָס איז דער ביאור פון דעם וואָס ביי דעם סוג מצות וואָס זיינען געזאָגט געוואָרן בלשון „צו" איז מען זיכער אַז דער איד וועט מקיים זיין די מצוה, הגם אַז ער האָט בחירה חפשית — ווייל דער גאַנצער ענין פון בחירה, אויסקלייבן דעם וועג פון טוב אָדער דעם היפך ח״ו, איז שייך בלויז אין חיצוניות הנשמה — דאָרטן איז דאָ אַן אָרט פאַר דער מעגלעכקייט צו נוטה זיין צום צד הלא טוב ווי צום צד הטוב; אָבער אין פנימיות הנשמה איז ניטאָ קיין צווייטער צד הפכי ח״ו פון צד הקדושה, און אַפילו בשעת החטא איז זי, די נקודת הנשמה, „באמנה אתו ית׳"[33]. ווי דער רמב״ם פסק׳נט[34], אַז דאָס וואָס אַ איד טוט אַמאָל אַ

33) תניא ספכ״ד.
34) הל׳ גירושין ספ״ב.

חטא איז עס בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו".

— דלכאורה, דער רמב"ם אליין זאגט דאך [35]: „רשות לכל אדם נתונה . . ועושה כל מה שהוא חפץ . . הטוב או הרע", הייסט עס דאך אז אויך ווען ער טוט ח"ו היפך הטוב, איז עס לויטן אויסוואל פון זיין אייגענעם ווילן. היינט ווי איז שייך צו זאגן „יצרו הוא שתקפו" — איבער־געוואלד פון זיין רצון? נאר דער פירוש איז כנ"ל, אז דאס וואס א איד קען בוחר זיין לכאן אדער לכאן, איז עס מצד זיין חיצוניות הנשמה דוקא. אבער זיין פנימיות הנשמה וויל שטענדיק, אפילו בשעת החטא, „לעשות כל ה־מצות ולהתרחק מן העבירות" [34]; און דער דורכפאל פון א חטא איז בלויז אן „אונס" מצד זיין יצר הרע.

און דעריבער איז רעכט וואס בנוגע אט די מצות וועלכע זיינען (געזאגט געווארן בל' „צו" ווייל זיי זיינען) פון קו האמצעי, האט מען די זיכערקייט אז דער אדם המצווה וועט זיי מקיים זיין — עס וועט ביי אים זיין דער צוותא וחיבור בדרך חיוב, ווייל זיי דערגרייכן אין פנימיות הנשמה, און פנימיות הנשמה איז אלעמאל בוחר נאר אין טוב.

פרעגט זיך נאך אבער אלץ א שאלה: קיום המצות דארף דאך זיין מיט די כחות הגלויים, איז וואס האט מען דערפון וואס בפנימיות נשמתו וויל ער מקיים זיין די מצוה, וויבאלד אז מצד די כחות הגלויים איז פאראן א נתינת מקום פאר א נטי' הפכית פון קדושה?

אויף דעם זאגט מען, אז דער קו האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה, ד.ה. אז דער תוקף פון פנימיות ה־נשמה קומט אראפ אויך אין די כחות הגלויים, און אין „סופו" פון די כחות הגלויים דריקט זיך אויס די זעלבע תקיפות גלייך ווי אין „ראשו" פון פנימיות הנשמה.

י. ע"פ הנ"ל וועט מען אויך פאר־שטיין די שייכות פון [די מצות וואס זיינען געזאגט געווארן ב]לשון „צו", צו „זירוז מיד ולדורות":

דאס פעלן פון זריזות, ווערט פאר־אורזאכט דורך עפעס א זאך וואס שטערט דעם באשלוס פון שכל ש־במוח צו אראפקומען ביז אין מעשה בפועל; און אפילו ווען עס איז ניטא דער דבר המעכב און עס קומט יע אראפ פון שכל אין די נידעריקערע כחות — איז דאס דורך א סך צמ־צומים וכו', במילא פעלט דא דער זירוז. בעת אבער עס רעדט זיך וועגן קו האמצעי, וואס ער איז מראשו ועד סופו בשוה, איז באלד ווי ער נעמט אויף און דערהערט דעם ציווי פון אויבערשטן במוח הדעת, קומט ער אראפ גלייך — בזירוז, און מיטן גאנצן תוקף — אין יסוד און אין מלכות.

און היות אז „גם את העולם נתן בלבם" [36], איז ווען דער אדם פועל'ט בלבו, אין זיינע כחות הנפש, אט דעם זירוז; אט דעם העדר ההגבלות, צמ־צומים און חילוקים וואס זיינען פאראן צווישן זיין שכל (כח היותר עליון) ביז מעשה (כח היותר תחתון), איז

35) הל' תשובה רפ"ה.

36) קהלת ג, יא. וראה זח"א קצה, ב. לקו"ת במדבר ה, ריש ע"ב.

ער דורך דעם ממשיך אויך אין „עולם" דעם העדר ההגבלה — „מיד ולדורות", אַז עס גייען אַראָפּ די הגבלות פון עבר הוה ועתיד אין זמן, און ס'איז ניטאָ קיין חילוק פון „מיד" און „לדורות".

יא. און דאָס איז אויך וואָס ר"ש (אין תו"כ — לגירסת רש"י) איז מוסיף: „ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס", אַז ביי דער מצוה פון צדקה וואָס איז פאַרבונדן מיט „חסרון כיס", דאַרף מען האָבן מער זירוז:

אע"פ אַז זירוז בכלל נעמט זיך פון קו האמצעי כנ"ל, וואָס דאָס דערנעמט אין פנימיות הנשמה, דאָך, בכדי צו מקיים זיין מצות הצדקה כדבעי — פאָדערט זיך אַ זירוז ביותר. ד.ה. אַ פנימיות'דיקער ענין אין קו האמצעי גופא און וואָס דערנעמט נאָך מער די פנימיות הנשמה.

און ווי ס'איז ידוע[37] אַז צדקה איז פאַרבונדן מיט „בכל מאדך", וואָס מאדך האָט דאָך צוויי טייטשן: ממון, מאד (בלי גבול): „בכל לבבך ובכל נפשך" זיינען אַן עבודה מוגבלת לגבי דער דרגא פון „בכל מאדך"; און ביי צדקה „במקום שיש בו חסרון כיס", דאַרף מען אָנקומען צו „בכל מאדך".

יב. קלערער וועט מען עס פאַרשטיין, לויט דעם וואָס עס איז מבואר בתניא[38] וועגן דער מעלה פון מצות הצדקה אויף אַלע אַנדערע מצות (אפילו אויף מצות שבקו האמצעי), אַז זי איז שקולה כנגד כל המצות[39] (און זי הייסט[40] מצוה סתם ווייל זי איז דער עיקר פון אַלע מצות), און נאָך מער: זי איז „עולה על כולנה"[41], ווייל זי באַרירט כללות נפשו הבהמית — וויבאַלד אַז „במעות אלו הי' יכול לקנות חיי נפשו החיונית", איז בשעת ער גיט אָוועק דאָס געלט צום אויבערשטן, איז ער „נותן חיי נפשו לה'".

נאָך אַ מעלה אין צדקה אויף אַנדערע מצות: צדקה איז פאַרבונדן ניט בלויז מיט נפשו הבהמית, נאָר אויך מיט „חלקו בעולם". וואָרום דאָס געלט וואָס ער גיט אויף צדקה איז אַ זאַך אויסערלעך פון דעם גוף ה־נותן, דאָס איז אַ טייל פון וועלט.

און ע"פ הידוע אַז בכדי צו מברר זיין דעם מטה ביותר איז נויטיק דערצו אַ כח עליון ביותר, איז מובן, אַז וויבאַלד צדקה איז אַ מצוה וואָס נעמט אַרום כללות נפשו הבהמית ביז אויך דעם חלק זיינעם אין עולם שחוצה לו — דאַרף מען דערביי אָנרירן נאָך מערער און טיפער אין פנימיות הנשמה.

ועפי"ז יומתק רמז הלשון „ביותר צריך הכתוב לזרז — במקום שיש בו

---

37) ברכות נד, א — במשנה. לקו"ת מסעי צא, ג. ראה כה, א. ובכ"מ.

38) פל"ז (מח, ב).

39) ב"ב ט, א.

40) „בכל תלמוד ירושלמי" (תניא שם).

41) תניא שם.

גם בקו האמצעי — ב' ענינים אלו: כוללת ב' הקוין ימין ושמאל — „שקולה", ומהותה העצמי שלמעלה משאר הקוין — „עולה על כולנה". [ולהעיר, שגם בתורה — קו האמצעי — מצינו דוגמת ב' ענינים אלו: ת"ת מצד עצמה — גדולה משאר מצות; מצד שמביאה לידי מעשה — שקולה היא כנגדן (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג)].

(ניט איין וואָרט: כשיש) חסרון כיס״: וואו דאַרף מען האָבן זירוז ביותר, דערנעמען טיפער אין פנימיות הנשמה — (א) ״במקום״ — ווען ס׳איז פאַרבונדן מיט מקום, מיט שטח פון וועלט וואָס איז מחוץ לאדם המקיים את המצוה. (ב) ״שיש בו חסרון כיס״ — אויך דעם אדם גופא, רירט עס אָן אין כללות נפשו החיונית, דערמיט וואָס ער איז מחסר ביי זיך אַזאַ זאַך פאַר וועלכער ״הי׳ יכול לקנות חיי נפשו החיונית״.

יג. ע״פ הנ״ל וועט מען אויך פאַרשטיין די שייכות (מיוחדת) פון דעם מאמר ״ביותר צריך . . חסרון כיס״, צום בעל המאמר — ר׳ שמעון:

ווער קען ממשיך זיין פון פנימיות הנשמה ״ביותר״ (נאָך טיפער אין קו האמצעי) און עס אַראָפּטראָגן עד למטה מטה, אין כללות נפש הבהמית ביז אין חלק שבעולם — דאָס איז בכחו פון ר׳ שמעון דוקא: רשב״י (וואָס דאָס איז דאָך סתם ר״ש [42]) האָט דערגרייכט צו דער מדריגה נעלית ביותר פון ״בחד קטירא אתקטרנא״ [43], תכלית ההתקשרות [44] — און דאָס האָט ער אַראָפּגעטראָגן למטה אין עוה״ז, וכידוע [45] אַז ער האָט פועל געווען ירידת גשמים — דאָ למטה אין עוה״ז — דורך אמירת תורה — מעלה ומטה שווין [46]. דעריבער האָט ער דעם כח צו ממשיך זיין פון ״ביותר כו׳ לזרז״ (פנימיות הנשמה) אין ״במקום שיש בו חסרון כיס״ (נפש הבהמית וחלקו בעולם) — פאַרבינדן דעם עומק תחת מיטן עומק רום.

(משיחות ש״פ צו תשכ״ה)

42) רש״י ד״ה משמו (שבועות ב, ב). רשב״ם ד״ה משום (ב״ב, קב, א). ובכ״מ.
43) אד״ז בזח״ג רפח, א.
44) ראה המשך ר״ה תרס״ו ס״ע מד ואילך. ובכ״מ.
45) זח״ג נט, ב.
46) ראה גם לקו״ש ח״ג ע׳ 1004.

צו ב

א. אין דער היינטיקער סדרה רעדט זיך צוויי מאָל וועגן קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען פאַר די כהנים גופא [1] (אַלס בעלים פון דעם קרבן, ניט ווי דאָס רוב קרבנות וואָס די כהנים האָבן מקריב געווען פאַר אַנדערע (אויך) — פאַר יחידים אָדער פאַרן ציבור):

דעם ערשטן מאָל — „זה קרבן אהרן ובניו" [2] — רעדט זיך וועגן דעם קרבן וואָס דער כהן גדול האָט מקריב געווען בכל יום; און וועגן דעם קרבן וואָס ער האָט געדאַרפט מקריב זיין (במיוחד [3]), ביום חינוכו לכהונה גדולה, און אַזוי אויך אַ כהן הדיוט — ביום חינוכו לכהונה [4];

און דעם צווייטן מאָל — „קח את אהרן ואת בניו גו' ואת פר החטאת גו'" [5] — וועגן די קרבנות וואָס מען האָט מקריב געווען בימי המילואים, ווען אהרן ובניו זיינען נתחנך געוואָרן צו כהונה (דעם ערשטן מאָל).

צווישן די צוויי סוגי קרבנות איז אָבער דאָ אַ עיקר'דיגער אונטערשייד: די קרבנות אויף וועלכע עס שטייט „זה קרבן אהרן ובניו"

(ניט נאָר די וואָס דער כה"ג האָט מקריב געווען בכל יום לאחרי ווי ער איז שוין גמשח געוואָרן אַלס כה"ג, נאָר אפילו די קרבנות וועלכע מ'האָט מקריב געווען ביום החינוך לכהונה)

זיינען געקומען מצד דער מעלה וואָס ס'איז דאָ ביי כהנים [6], וואָס זייער מעלה (צוליב וועלכער זיי האָבן זוכה געווען לכהונה) איז באַשטאַנען אין דעם וואָס זיי האָבן זיך ניט באַטייליקט אין מעשה העגל. און נאָך מער — זיי האָבן מעניש געווען די עובדי העגל און: א) בעונש הכי חמור „הרגו", ב) אפילו — „בנו" און „אחיו" [7];

דאַקעגן די קרבנות וואָס מ'האָט מקריב געווען בימי המילואים, זיינען דאָך (אַ טייל פון זיי) געבראַכט געוואָרן אויף צו מכפר זיין פאַר אהרן'ען על העגל *שעשה* [8].

ב. אָט־די ביידע ענינים, וויבאַלד זיי שטייען ביידע אין פ' צו וואָס ווערט אָפטמאָל געלייענט אינעם שבת וואָס איז בסמיכות צו פורים — איז עס אַן אָנדייטונג, אַז זיי האָבן אַ שייכות צום ענין פון פורים [9].

---

1) שהוא חידוש (ראה ויק"ר פרשתנו פ"ח, ב. הובא ונתבאר בלקו"ת פרשתנו ז, ד ואילך).

2) פרשתנו ו, יג ואילך.

3) נוסף על מה שמקריב בכל יום (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה הי"ז).

4) מנחות נא, ב. רמב"ם שם הט"ז. רש"י עה"ת שם.

5) פרשתנו ח, ב ואילך.

6) ראה חינוך מצוה קלו (לענין חביתי כה"ג שהי' מקריב בכל יום): „ראוי לאיש כזה להיות לו קרבן מיוחד כו'".

7) רש"י תשא לב, כט (ולכאורה עפ"ז ה"ז צ"ל בכל שבט לוי ול"ד כהנים. וראה רש"י במדבר (ג, יב) ודברים (י, ח) דפי' על הלויים. אבל בשניהם פי' הטעם דלא טעו בעגל ולא שהרגו. אבל ראה רש"י ברכה לג, ט. ואכ"מ).

8) רש"י שמיני ט, ב (מתו"כ שם). וראה ג"כ רש"י תצוה כט, א.

9) ראה של"ה חלק תושב"כ ר"פ וישב (נעתק בלקו"ש ח"ה ע' 129 הערה 1). וראה ג"כ לעיל ע' 20 ואילך.