יתרו ב

א. אויפן פסוק[1] „ויחן שם ישראל נגד ההר" שטייט אין מכילתא[2]: „כל מקום הוא אומר ויסעו ויחנו נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת אבל כאן הושוו לב אחד".

דער מאמר ווערט אויך געבראַכט אין פירוש רש"י על התורה[3], אין רש"י שטייט ער אַבער אין אַ פאַרקערטן סדר: „ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

— פון מכילתא קומט אויס, אַז דער חידוש איז אין (דער חני' — אין) דעם וואָס „כאן הושוו לב אחד", ניט אין אַז אופן פון „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת" ווי ביי אַלע אַנדערע חניות[4]; אַבער פון רש"י איז משמע, אַז דער חידוש איז, פאַרקערט, אין דעם וואָס „(אבל) שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

דאַרף מען פאַרשטיין: אין וואָס באַשטייט די סברת החילוק צווישן דער מכילתא און רש"י?

ב. בפשטות איז דער חילוק פאַר־בונדן מיט אַ שינוי צווישן רש"י מיט דער מכילתא אינעם אופן הלימוד פון פסוק (ווי שוין געריעדט אַמאָל[5]):

די מכילתא לערנט אַרויס דעם ענין, אַז „כל מקום . . נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת" דערפון וואָס עס שטייט „ויסעו ויחנו" (ל' רבים). און דעריבער באַשטייט דער חידוש אין דעם (שינוי) וואָס דאָ שטייט „ויחן" — ל' יחיד — „כאן הושוו לב אחד":

משא"כ רש"י ברענגט ניט די ווער־טער „ויסעו ויחנו", ווייל דער טעם וואָס עס שטייט בלשון רבים קען זיין — כפשוטו — ווייל עס רעדט זיך וועגן מערערע מענטשן, שבטים וכו'; נאָר רש"י לערנט אַרויס דעם ענין פון דעם וואָס דער פסוק איז מדייק ומדגיש דאָ גופא: „ויחן שם ישראל"

— דלכאורה, איז דער וואַרט „שם" אַ יתור לשון, עס האָט געקענט שטיין „ויחנו במדבר ויחן ישראל נגד ההר" —

איז דערפון מוכח, אַז דוקא „שם" — ביי דער חני' — איז געווען („ויחן", ל' יחיד) „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת".

אַבער לפי זה דאַרף מען פאַרשטיין סברת המכילתא: מהיכא תיתי צו אַרויס־לערנען פון לשון „ויסעו ויחנו" אַז „נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת"?

אויך איז ניט פאַרשטאַנדיק: די מכילתא אַליין זאָגט אויפן פסוק[6] „ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה" — „כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות לקיים מה שנאמר[7] ואשא אתכם על כנפי

---

1) פרשתנו יט, ב.

2) עה"פ.

3) נוסף על כו"כ שינויים בלשון רש"י. — ביאור פרש"י זה (והשינויים שבו לגבי לשון המכילתא) ע"ד הפשט — ראה בארוכה לעיל ע' 100 ואילך.

4) וכן הוא סגנון המאמר בפדר"א פמ"א, תנחומא (באבער) פרשתנו ט. ועוד.

5) לעיל שם.

6) בא יב, לז. וכ"ה בפרש"י עה"פ (בשינוי לשון). אבל ראה דברי דוד שבהערה הבאה.

7) פרשתנו יט, ד. וראה פרש"י שם. וראה רא"ם גו"א ודברי דוד שם. לקמן סי"א.

נשרים וגו׳״ — וואָס זיכער אין אַ נסיעה אין אַן אופן פון „כהרף עין״ איז ניט שייך געווען קיין ענין פון מחלוקת כו׳ — היינט ווי קומט עס אַז דאָרטן שטייט דער לשון „ויסעו״ — ל׳ רבים — וואָס לויט דער מכילתא ווייזט עס אַז „נוסעים במחלוקת״[8]?

ולאידך גיסא — איז אויך אין פירוש רש״י ניט מובן: פֿאַרוואָס איז דער פסוק מוסיף דעם וואָרט „שם״[9] אויף צו שולל זיין, אַז „שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת״ — למאי נפק״מ דאָ, אין דער פרשה פון מ״ת, צו אַנדייטן אויף גנותם של ישראל ביי „שאר כל החניות״?!

ג. די נקודת הביאור אין דעם:

פירוש רש״י איז דאָך ע״ד הפשט. ובמילא, וועז רש״י זאָגט „כל החניות בתרעומות ובמחלוקת״ מיינט ער דעם ענין פון תרעומות און מחלוקת אין פשוטן זין — קריגעריי. און אויף דעם איז פון לשון „ויסעו ויחנו״ ניטאָ קיין הכרח ואפילו ניט משמעות אַז „(שאר) כל החניות בתרעומות ובמחלוקת״, ווייל אינעם לשון רבים איז בפשטות ניטאָ קיין אַנדייט אויף קריגעריי צווישן אידן, כנ״ל.

דוקא דערפון וואָס דער פסוק דאָ איז מדייק „ויחן שם ישראל נגד ההר״ לערנט מען אַפֿ אַ חידוש, אַז דוקא ביי דער חני׳ זיינען אידן געווען „כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת״, כנ״ל.

משא״כ לויט דער מכילתא, איז דער פירוש פון „מחלוקת״ (ניט אין דעם זין פון קריגן זיך, היפך השלום, נאָר — היפך פון „לב אחד״) — חילוקי דיעות[10]: וויבאַלד אַז „אין דיעותיהן שוות״[11], איז וועז רבים דאָרפן טאָן אַן ענין, מוזן (ע״פ טבע) אויפקומען פֿאַרשידענע דיעות ווי דאָס צו טאָן וכיו״ב.

און דערפאָר שטייט ביי אַלע חניות און נסיעות — „ויסעו ויחנו״ — לשון רבים — ווייל ביי יעדער נסיעה וחני׳ זיינען געווען חילוקי דיעות צווישן אידן.

[ובפרט ע״פ הידוע בפנימיות הענין[12] אַז די מ״ב מסעות במדבר זיינען מרמז אויף מ״ב מדריגות ועליות אין עבודת ה׳ — זיינען דאָך אין דעם פאָראַן חילוקים צווישן יעדן אידן און אַלע אַנדערע, ביי יעדערן איז די עלי׳ (ו„מסע״) לויט זיין דרגא אין עבודת ה׳, לויט זיין: לבבך, נפשך, מאודך].

נאָר דאָ, ביי דער חני׳ פון מ״ת, איז געווען אַ חידוש — „ויחן שם ישראל נגד ההר . . הושוו לב אחד״: שטייענדיק „נגד ההר״ — צו קבלת התורה — איז „הושוו לב אחד״; איין און דערזעלבער לב (אפילו ניט — „לבב״), ווייל תורה, וואָס טוט אויף דעם שלום

8) ולהעיר שבתנחומא שם: „מה כתיב ויסעו מסוכות . . במריבה כו״, ולא הביא הכתוב (המוקדם) „ויסעו גו׳ מרעמסס סוכותה״. ואולי תלוי בהשינוי בין התנחומא והמכילתא דלקמן הערה 10. ואכ״מ.

9) ולהעיר שבמכילתא עה״פ נדרשת תיבת „שם״ (כגירסת הילי״ש עה״פ) לענין אחר. אבל ראה לקמן סעיף ג והערה 14.

10) עפ״ז יומתק זה שבמכילתא שם לא הובא לשון „תרעומות״ כבפרש״י. וכן ליתא בפדר״א שם (ושם: „בחלקלקות״ במקום „במחלוקת״).

ובתנחומא שם (ועוד): והיו חולקין זה על זה והיו אומרים בכל שעה נתנה ראש ונשובה מצרימה (וראה לעיל הערה 8). וראה לעיל ע׳ 105 ובהערה 43 שם.

11) ראה ברכות נח, א. סנהדרין לח, א. ועוד.

12) ראה דגל מחנה אפרים ר״פ מסעי בשם הבעש״ט. אוה״ת מסעי ע׳ א׳שנב ואילך. ובכ״מ.

בשלימות[13], האָט געפּועלט אַן אחדות גמורה צווישן אידן, ביז אַז עס זיינען בטל זייערע חילוקי דיעות.

און דערמיט איז פאַרשטאַנדיק פאַר־וואָס בייַ דער נסיעה מרעמסס סוכותה שטייט „ויסעו" (ל' רבים) — ווייל אע"פ אַז די נסיעה (וואָס איז געווען „כהרף עין") איז געווען אין אַן אופן פון „כולם כאחד", פונדעסטוועגן קען מען ניט זאָגן דערויף לשון יחיד, אַז בייַ זיי זיי־נען ניט געווען קיין חילוקי דיעות (מצד זייער שכל ודעת) — אַ זאַך וואָס האָט זיך אויפגעטאָן דוקא דורך תורה (נגד ההר), „הושוו כולם לב אחד", כנ"ל.

ומהאי טעמא שטייט אין פסוק „ויחן שם ישראל", וואָס איז מדגיש אַז בייַ די אַנדערע חניות איז ניט געווען אַ מצב פון „לב אחד" — ווייל אין דעם באַ־שטייט דער אויפטו פון תורה[14].

און רש"י זאָגט נאָך מער, אַז תורה טוט אויף אחדות אויך אין אַן אָרט וואָס אין אים איז פאַראַן (ניט נאָר חילוקי דיעות, נאָר) תרעומות ומחלוקת (מעין תרעומות) כפשוטה — „ויחן שם ישראל, אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמח־לוקת".

ד. צו פאַרשטיין קלערער די מעלה פון תורה, וואָס דוקא זי טוט אויף די מעלה פון „הושוו לב אחד" —

דלכאורה: אויך אין תורה געפינט מען דעם ענין פון ריבוי דיעות[15], ביז אַז חז"ל[16] זאָגן אַז „לא ניתנו דברי תורה חתוכין אלא כל דבר כו' מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" — תורה איז מחייב דיעות חלוקות, נאָר זיי זיינען אַלע „(אלו ואלו) דברי אלקים חיים"[17] — היינט ווי זאָגט מען אַז מצד תורה ווערן בטל די חילוקי דיעות ביז אַז „הושוו לב אחד"?

און אע"פ אַז די הלכה איז נאָר ווי איין דיעה, און לאחר שנפסקה ההלכה דאַרפן זיך אַלע פירן לויט אָט דער דיעה, מיינט עס אָבער ניט, לכאורה, אַז דערמיט ווערן בטל די חילוקי דיעות, עס איז נאָר וואָס אין מעשה בפועל פירן זיך אַלע גלייך, אָבער מצד דעם שכל בלייבט מען מחולק איינער מיטן צווייטן —

היינט ווי זאָגט מען אַז מצד תורה איז „הושוו לב אחד", וואָס דאָס מיינט, אַז ניט נאָר ווערט אַן אחדות אין עשי', נאָר אַז די אחדות איז אויך מצד דעם לב (ורגש) האדם?

דאַרף מען פריער מקדים זיין וואָס דער פסוק איז מדגיש, אַז דער „ויחן שם ישראל נגד ההר" — ויחן ל' יחיד — האָט זיך אויפגעטאָן „בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים"[18], וואָס דערפון איז פאַרשטאַנדיק, אַז דער „ויחן" איז פאַרבונדן מיט דער מעלה פון (מספר) שלישי

[ווי חז"ל[19] זאָגן און זיינען מדגיש

---

13) כפסק הרמב"ם (סוף הל' חנוכה מספרי נשא ו, כו. וראה לקו"ש ח"ח ע' 349 ואילך) שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם. וראה לקמן הערה 67.

14) עפ"ז תומתק הוספת תיבת „שם" (גם) לפי דרשה זו במכילתא. ובפרט שבמכילתא לפנינו לא הועתקה תיבת „שם" בדרשה שלאח"ז (ראה הערה 9). וראה זית רענן ליל"ש שם.

15) להעיר מכתהאריז"ל (ש' הגלגלים הקדמה י"ז. וכ"כ בש' רוה"ק בענין היחודים על קברי צדיקים הקדמה ג' (קח, ב). לקוטי מהרח"ו שבסוף שער מאמרי רז"ל להאריז"ל) דיש ס' ריבוא פי' בתורה ע"ד הפשט וכן ע"ד הרמז, דרוש, סוד — כנגד ס"ר נשמות.

16) מדרש תהלים יב, ז. וראה ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב.

17) עירובין יג, ב. וש"נ.

18) פרשתנו יט, א.

19) שבת פח, א. וראה פי' ר' נסים גאון שם. תנחומא פרשתנו (י) עה"פ בחודש השלישי.

בנוגע צו תורה אין אַלגעמיין: „בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי לעם תליתאי על ידי תליתאי ביום תליתאי בירחא תליתאי" — דאָס וואָס תורה איז געגעבן געוואָרן „בחודש השלישי" דוקא, איז ווייל תורה איז פאַרבונדן מיט מספר שלישי].

ולכאורה איז דער ענין פון „ויחן" ל' יחיד — „כאיש אחד בלב אחד" — פאַר־בונדן מיט „אחד" — חודש הראשון, וואָס ווייזט אויף אחדות, על דרך ווי מען געפינט ביי די ששת ימי בראשית, אַז דער יום הראשון ווערט געראָפן „יום אחד . . הקב"ה יחיד בעולמו"[20]; וואָס פאַר אַ שייכות האָט אחדות (פון „ויחן") צו חודש השלישי — אַ מספר וואָס באַ־שטייט פון ריבוי והתחלקות[21]?

ה. איז דער ביאור בזה:

דער חילוק אין רמז התוכן צווישן די מספרים „אחד", „שני" און „שלישי" איז[22]:

„אחד" איז מדגיש אַז ס'איז דאָ מלכת־חילה נאָר איין זאָך, וכלשון חז"ל הנ"ל „הקב"ה יחיד בעולמו";

„שני" ווייזט אויף התחלקות, היפך האחדות[23];

און דער אויפטו פון „שלישי" איז — וואָס ער איז מאחד די „שנים"[24], וע"ד מאמר חז"ל[25] „שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". אין דעם כלל איז מודגש אַ דבר והיפוכו: פון איין זייט איז תורת אמת מעיד אַז דאָס זיינען ניט נאָר פאַרשידענע כתובים (ע"ד חילוקי דעות הנ"ל) נאָר עס זיינען „כתובים המכ־חישים זה את זה" (תרעומות ומחלוקת), דאָס הייסט: ס'איז ניט נאָר פאַרשידענ־הייט אַדער אַן אויבנאויפיקע סתירה פון איין פסוק אויפן צווייטן, און אויב מ'וועט האָרעווען אין די צווי כתובים גופא וועט מען מתווך זיין צווישן זיי, נאָר מען מוז אַנקומען צו אַ כתוב השלישי, לולא דעם כתוב השלישי זיינען זיי באמת מכחיש זה את זה[26];

אַבער לאידך גיסא, איז דער אויפטו פון דעם „כתוב השלישי" אַז ער איז „מכריע ביניהם", וואָס „הכרעה" אמי־תית מיינט (ניט אַז ער פסק'נט ווי איינער און איז שולל דעם צווייטן, נאָר) אַז ביידע כתובים (וואָס זיינען (מצ"ע) מכחישים זה את זה) „שטימען" צו־זאַמען לויט דער הכרעה פון דעם „כתוב השלישי"[27].

ועד"ז איז דער ענין פון „הלכה כדברי

20) בראשית א, ה. ב"ר (פ"ג, ח) ופרש"י עה"פ.

21) להעיר ממחז"ל: מיעוט רבים שנים (מפורסם בפי העולם). וי"ל יסודם מחז"ל: יחיד ורבים הלכה כרבים. — ונמצא גם בפירוש: גירסת שדה יהושע בירוש' ריש ברכות. פיה"מ להרמב"ם מנחות ספ"ג. שם פי"ג מ"ג. נגעים רפ"ו (קאפח). שו"ת הר"א בן הרמב"ם (פו, קי (בנוסח הכת"י בהערה שם)). ס' הקנה על המצות (מצות ברכת כהנים)) משא"כ סתם רבים.

22) ראה גם לקו"ש ח"ב ע' 302. ח"ט ע' 27. ועוד.

23) כמרז"ל על יום שני דמע"ב שבו נברא המחלוקת (ולכן לא נאמר בו כי טוב) — ב"ר פ"ד, ו. זח"א יז, א־יח, א (ושם: מחלוקת לא אתבטיל עד יום תליתאי . . בשני ומחלוקת בי' הוה). ועוד. ולהעיר מהקדמת ראב"ע לפי' עה"ת.

24) ראה גם זהר שבהערה הקודמת. לקו"ש ח"ח ע' 105. ובכ"מ.

25) ברייתא די"ג מדות (תו"כ בתחלתה).

26) ראה מדות אהרן (לבעל קרבן אהרן) לברייתא די"ג מדות שם, הועתק בשל"ה חלק תושבע"פ שצה, ב (אבל הוא דלא כהראב"ד. וראה עזרת כהנים שם).

27) ראה מדות אהרן לברייתא שם בסופה (פ"ז), בפירוש הדוגמא (שבברייתא שם) „כתוב אחד אומר וירד . . הכריע השלישי כי מן השמים . . מלמד שהרכין הקב"ה כו". וראה מכילתא פרשתנו עה"פ (כ, יט) כי מן השמים גו' ובפרש"י שם.

המכריע״[28], וואס דער טעם דערויף איז[29], ווייל די הכרעה פון דער דיעה השלישית איז (ניט דערמיט וואס זי איז „מסכים לאחת מב׳ הדיעות״, נאר דורכ־דעם וואס איר סברא איז) „כולל ב׳ הדיעות ושניהם מסכימים לדעת המכריע״[30].

ו. וויבאלד אז חז״ל פארבינדן, כנ״ל, תורה בכלל מיטן מספר פון „שלישי״, איז דערפון פארשטאנדיק, אז כללות ענין התורה איז בדוגמת הענין פון שלישי המכריע.

דאס הייסט: אפילו אין די ערטער וואו דער פסק הלכה פון תורה איז (בגלוי) ניט אין אן אופן פון הכרעה, נאר באופן אז ער איז שולל די סברא פון דער צווייטער דיעה[31], איז עס אבער באמיתית ובפנימיות[32] אן ענין פון „הכרעה״ — ווייל לאחרי שנפסקה ההלכה, זיינען די דיעות החולקות מסכים צו דער הלכה ניט נאר בנוגע מעשה בפועל, נאר אויך אין זייער שכל לייגט זיך אפ ווי די הלכה, אזוי אז עס ווערט א שלום אמיתי ביניהן.

דיעות[33].

דאס איז דער כח פון תורה — „ה׳ עוז לעמו יתן ה׳ יברך את עמו בשלום״[34]: פריער איז פאראן די שקו״ט אין דעם ענין שבתורה, סברות לכאן וסברות לכאן; בשעת אבער מ׳קומט צו צו דער הכרעה והחלטה פון תורה ווי אייניע פון די סברות — וואס דערצו דארף מען האבן דעם ענין ה„עוז״, דעם תוקף ההחלטה[35] צו מלחמה האבן מיט די פארשידענע נטיות אין דער שקו״ט און מכריע זיין ווי איין אופן — ווערט דער־נאך „שלום״, אז אלע דיעות זיינען דער־נאך מודה צו דער הלכה, מיט זייער גאנצער מציאות, ביז עס ווערט א שלום אמיתי ביניהן.

---

28) שבת לט, סע״ב.

29) סה״מ תרכ״ז ע׳ רפב־ג. רצא־ב. המשך תרס״ו ע׳ תלד־ה. סה״מ עת״ר ע׳ קכ ואילך. — ולהעיר מהענין דהלכה כדברי המכריע ע״ד הנגלה (ראה אנציקלופדי׳ תלמודית בערכו (ע׳ שמו ואילך. וש״נ) פלוגתת הראשונים באיזה אופנים אומרים כלל זה). ואכ״מ.

30) המשך תרס״ו שם.

31) להעיר מג׳ האופנים באחרי רבים להטות: המיעוט ישנו וחולק, כמו שהודה להרוב, כמו שאינו (ראה כללי התוהמ״צ להרגצ׳ובי — רוב ומיעוט. וש״נ). — ולהעיר שמובן שאפ״ל כהנ״ל בענין (במחלוקת) אחת בזא״ז: בתחלה ישנו וחולק בשכלו, אח״כ מתעמק יותר וכו׳. ואכ״מ. — וראה ס׳ השיחות תשמ״ט ח״ב ע׳ 727.

32) עכ״פ בכו״כ מקומות (משא״כ כשמפרש: בדותא היא, תיובתא וכיו״ב).

33) להעיר ממ״ש בכללים שבסו״ס גט פשוט (להר״ם חביב) כלל א׳, דכאשר ב״ד פוסק הלכה, „כיון דאמרה תורה אחרי רבים להטות, מיעוט הדיינים הם מבטלים דעתם מפני סברת הרוב . . ומצטרפים עם הרוב״, ע״ש (שלכן אין הסנה׳ (הב״ד) חסר, הפסק הוא של כל הב״ד. וכבר האריכו בזה באחרונים. וראה הערה 31).

ויומתק יותר ע״פ המבואר בפנים שגם בשכלם והבנתם של המיעוט „מונח״ כפי ההלכה — דאל״כ אינו מובן: הרי פסק הלכה צ״ל ע״פ הכרעת השכל, ואיך אפ״ל שהמיעוט מצטרף עם הרוב לפסוק ההלכה כמותם? וע״פ המבואר בפנים מובן, כי בידעו שאמרה תורה אחרי רבים להטות, יתבונן ויתעמק עוה״פ ועוה״פ (והתורה על הרוב תדבר שסו״ס) הכרעת השכל דהמיעוט תשתנה ונעשית כפי פסק ההלכה. ולהעיר ממחז״ל (נגעים ספ״ט. פי״א מ״ז) „חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים״. וראה לקמן סעיף יו״ד.

וראה בארוכה שיחת ש״פ האזינו תש״מ, ש״ל שזהו החילוק בין ב׳ הדיעות (הענינים) שבסוף מס׳ עדיות — „להשוות המחלוקת״ ו„לעשות שלום ביניהם״: „להשוות המחלוקת״ (ולא — „לבטל המחלוקת״) מורה שנשארה דעת היחיד, אלא שבפועל עושה כהכרעת הרוב: אבל „שלום ביניהם״ היינו שכולם מודים (גם בשכלם) לפסק ההלכה.

34) תהלים כט, יא. — וקאי על תורה, כדרז״ל (זבחים קטז, סע״א. ספרי נשא ו, כו. ועוד). וראה לקמן הערה 67.

35) ראה סה״מ עת״ר שם (ע׳ קכא).

דערמיט יומתק דער סיפור חז"ל[36], אז ווען לויט ר' יהושע'ס חשבון הקביעות האָט יום הכיפורים געדאַרפט נקבע ווערן ניט אין דעם טאָג וואָס ר' גמליאל האָט קובע געווען, האָט ר"ג געהייסן ר' יהושע'ן קומען צו אים במקלו ובמעו־תיו[37] „ביוה"כ שחל להיות בחשבונך" — און ר' יהושע האָט אזוי געטאָן בפועל.

אין פלוג איז ניט גלאַטיק: בכדי ר' יהושע זאָל באַווייזן אז ער טוט ווי רבן גמליאל, וואָלט געווען געגנג ווען ר' יהושע וואָלט (אינעם טאָג וואָס איז חל יוהכ"פ לויט זיין חשבון) סתם גע־גאַנגען פון מקום מושבו קיין יבנה (וואָס איז געווען מער ווי אַ תחום[38]) — צו וואָס האָט ער נאָך געדאַרפט קומען במקלו (און אויך) ובמעותיו?

איינער פון די ביאורים אין דעם איז[39]: דערמיט האָט געדאַרפט באַווייזן ווערן, ווי זיין טאָן ווי דעת ר"ג איז ניט סתם מיט קבלת עול (אַבער בשכלו ער אַנדערש), נאָר כל כולו (אויך בשכלו) האָט ער צו אים מודה געווען[40]. אע"פ אז פריער איז ביי אים אויסגעקומען ע"פ שכל התורה[41] אז יוהכ"פ דאַרף זיין ניט אין דעם טאָג וועלכן ר"ג האָט קובע גע־ווען, איז אַבער נאָך דעם ווי ער האָט דערהערט אז די הלכה איז ווי ר"ג, האָט זיך דאָס ביי אים אָפגעלייגט אויך אין זיין הבנה והשגה[42].

און די בחינה דערויף איז — אַז ער איז געקומען אויך במקלו ובמעותיו: אין דעם זעט מען, אַז דער פסק הלכה האָט דורכגענומען זיין גאַנצע מציאות, מיט אַלע זיינע פרטים, ביז אפילו דברים חי־צונים לגמרי (וואָס זיינען מחוץ להאדם); און ניט נאָר „מקלו", וואָס איז עכ"פ אַ זאַך וואָס העלפט אַרויס אין הליכת האדם[43], נאָר אפילו מעותיו וועלכע זיינען אינגאַנצן חוץ להאדם — אויך דאָס איז „מיטגענאַנגען" מיט ר' יהושע קיין יבנה.

ז. די ערקלערונג אין דעם:

אע"פ אַז תורה איז אַן ענין פון חכמה ושכל — „כי היא חכמתכם ובינתכם"[44] — איז אַבער פאַראַן אַ מעלה מיוחדת אין תורה וואָס חכמה אַלס חכמה האָט עס ניט, ובלשון חז"ל[45] „יש חכמה בגוים תאמן . . יש תורה בגוים אל תאמן".

---

36) ר"ה כה, א (במשנה).

37) כ"ה במשנה שם לפנינו (ובירושלמי) „ובמעותיך" (וכן להלן שם „ומעותיו"). וכ"ה בר"ח ר"ה שם. פרש"י ברכות כז, ב ד"ה בראש השנה.

וצ"ע: א) „מעותיו" מאי בעי הכא? ובפרט (א) כשהולך לבית הנשיא או לב"ד. (ב) ריב"ח הי' עני (ראה ברכות כח, א). ב) טפי הוליל שיקח „סעודתו"?

וראה ברכות סב, סע"ב: לא במקלו כו' ולא במעות הצרורים כו'. ובתוד"ה בהר (פסחים ז, א. ב"מ כו, א).

ולהעיר שבמהר"ץ חיות לר"ה מעתיק לשון המשנה „במקלך ותרמילך" (ובמלאכת שלמה נעתק מתשובות מהריי"ק (שורש צה): ובתרמילך ובמעותיך). וכן מצינו בכו"כ מקומות בש"ס דההולך בדרך נוטל מקל ותרמיל (שבו נמצא כל הנצרך לו) — משנה יבמות קכב, סע"א. שבת לא, א. ב"ב קלג, ב (אבל ראה רשב"ם שם: כלומר כו'). וראה ב"מ מא, א; ב"ר פל"ט, יא — בנוגע ל„רועה". ואכ"מ.

38) כ"כ בהון עשיר לר"ה שם.

39) ראה גם מה שתירץ בהון עשיר שם — למה יבוא גם במקלו ובמעותיו, וגם — למה ציוה על שניהם ולא הסתפק באחד מהם.

40) להעיר מהחילוק דדחוי' או הותרה (יומא ו, ב. ועוד).

41) להעיר שר' יהושע הצטיין בחכמת התכונה (ראה הוריות י, סע"א (בניגוד לר"ג). ועוד) הדרושה לקידוש החודש. ור"ג א"ל (לאחרי שבא ר"י אליו) „רבי בחכמה".

42) להעיר מגמ' ר"ה שם: אמר לו (ר' עקיבא) כו'.

43) ועיין שבת קנב, א: טבי תרי מתלת . . משתים נעשו שלש (ובמפרשים שם).

44) ואתחנן ד, ו.

45) איכ"ר פ"ב, יג.

וואָס לכאורה איז ניט פֿאַרשטאַנדיק: ווי‌באָלד אַז „יש חכמה בגוים", הייסט עס דאָך, אַז די מעלה פון תורה (וואָס איז ניטאָ ביי גוים) איז ניט אין דעם ענין פון חכמה — היינט וואָס מיינט דער פסוק אַז תורה איז „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים"?

נאָר דער פשט דערפון איז: מצד דער מעלה פון תורה (וואָס איז ניטאָ ביי גוים) איז דאָ אַן עילוי אויך אין דער חכמה שבתורה (וואָס חכמה האָט דאָס ניט מצד עצמה[46]), און דעריבער איז תורה „חכמתכם (איינער ספּעציעלע חכמה) ובינתכם לעיני העמים".

דער יתרון פון תורה אויף חכמה איז: תורה איז מלשון הוראה[47]. תורה (— תורת אמת) איז ניט בלויז מסביר דעם אמת פון יעדער זאָך, נאָר תורה ברענגט אויך אַרויס דעם „בכן" און די מסקנא והוראה למעשה, אַז דער אדם מוז זיך פירן באופן מסוים.

משא"כ חכמה גיט ניט קיין הוראות צום מענטשן. חכמה לערנט נאָר אַ מענטשן אַז אויב ער וועט זיך פירן באופן מסוים וועלן די תוצאות זיין כך וכך, זי הייסט אים אַבער ניט ווי צו פירן זיך.

[לדוגמא אין חכמת הרפואה: חכמת הרפואה זאָגט אַ מענטשן אַז אויב זיין הנהגה וועט זיין באופן כך, וועלן די תוצאות זיין כך וכך; אַבער זי איז ניט מחייב דעם מענטשן צו פירן זיך אַזוי — אויב ער ווייל קען ער זיין אַ חובל בעצמו; משא"כ תורה גיט אַ הוראה, אַז מען טאָר ניט זיין קיין חובל בעצמו[48]].

ומהאי טעמא איז תורה „חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", ווייל לערנענדיק אַן ענין און וויסנדיק בשעת מעשה אַז פון דער שקו"ט מוז אַרויסקומען אַ הוראה ופסק דין למעשה, איז מען זיך מעמיק אין דעם מיט אַ יגיעה יתירה, און דוקא דעמאָלט איז מען עומד על אמיתית הדבר[49]. און דעריבער, איז די „חכמה" פון תורה (וואָס איז אַ „חכמה" וואָס די „הוראה" איז אַ טייל פון איר מציאות[50]) פאַרבונדן מיט גאָר אַן אַנדער עומק ווי חכמה סתם.

ח. די סיבה פונעם חילוק הנ"ל צווישן תורה און חכמה איז דאָס וואָס תורה איז חכמתו ורצונו של הקב"ה וואָס זי איז אמת לאמיתו. און מדת האמת איז ענינה וואָס זי איז „מבריח מן הקצה אל הקצה"[51] — זי מוז זיין „אויסגעהאַלטן" אומעטום, אין אַלע מדריגות. און דעריבער, ווען תורה איז מגלה דעם אמת פון אַ זאָך, קען עס ניט בלייבן באַגרענעצט צום שכל האדם — אַז ער פאַרשטייט אַז דער ענין איז אַזוי, אַבער אין מעשה בפועל פירט ער זיך אין אַן אַנדער אופן — נאָר עס נעמט

46) ע"ד המדובר בכ"מ (לקו"ת חוקת נח, ב. ד"ה חביבין ישראל תרצ"ו פ"א. ד"ה איזהו חכם תש"ב פ"ד. ועוד) אשר חי שבסוג המדבר הוא בעילוי לגבי חי שבסוג החי. ונפק"מ להלכה (צפע"נ עה"ת ר"פ קורח).

47) זח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק. ובכ"מ.

48) משנה ב"ק צ, ב (וראה שם צא, ב).

49) ראה בזה בארוכה בהמשך תרס"ו ע' שצ ואילך.

50) משא"כ בשאר כל החכמות, אף שגם בהן איז חכם כבעל הנסיון (בחכמה זו), כמבואר בהמשך תרס"ו שם — מ"מ, ענין ההוראה הוא דבר נוסף על עצם החכמה. משא"כ בתורה שעצם ענינה הוא הוראה ועד — שזהו שמה שיקראו לה בלה"ק.

51) תניא פי"ג. סה"מ תרכ"ז והמשך תרס"ו שבהערה 29. ובכ"מ.

אים דורך אינגאַנצן, ביז אין מעשה (ואדרבה, המעשה הוא העיקר[52]).

מהאי טעמא[53] איז אויך דאָ חילוקים אין דעם וועג ווי מען קומט צו צו דער חכמה פון תורה, לגבי אַנדערע חכמות. ומהם כמאמר חז"ל[54] אַז דער טעם פאַר־וואָס מ'האָט קובע געווען די הלכה ווי בית הלל און ניט ווי בית שמאי (אע"פ אַז ב"ש „מחדדי טפי"[55]) איז „מפני שנוחין ועלובין היו".

ולכאורה: דער ענין פון קביעת הלכה איז שייך צו דעם וואָס איז מחודד יותר און אַ גרעסערער בר שכל וואָס קען דערפאַר פאַרשטיין די הלכה בעסער און טיפער — האָט די הלכה געדאַרפט זיין ווי ב"ש וואָס „מחדדי טפי"?

נאָר דער ענין אין דעם:

כדי צו דערגרייכן דעם אמת לאמתו פון תורה — וואָס דאָס איז דער ענין פון הלכה[56] — איז ניט מספיק דער ענין פון שכל אליין. ווייל שכל האָט אין זיך נטיות פון חסד און גבורה כו' [כידוע[57] אַז דאָס וואָס ב"ה זיינען בכלל מקיל און ב"ש — מחמיר, איז ווייל ב"ה איז פון חסד און ב"ש — פון גבורה].

52) אבות פ"א מי"ז.

53) בהבא לקמן — ראה בארוכה סה"מ תרכ"ז ע' רעו ואילך. ע' רצ ואילך. המשך תרס"ו ע' תכב ואילך.

54) עירובין יג, ב.

55) יבמות יד, א.

56) ובפרטיות יותר — בחי' „אמת לאמיתו" דתורה (ראה סה"מ תרכ"ז (ע' רפב. רצא) והמשך תרס"ו (ע' תלא) שם — ע"פ מרז"ל (שבת י, א. וש"נ) „דן דין אמת לאמיתו"), כי מכיון שאלו ואלו דא"ח, הרי גם הדיעה שלא נפסקה להלכה היא „אמת", אבל לא „אמת לאמיתו".

57) ראה תניא בהקדמה. אגה"ק סי"ג. וראה זח"ג רמה, א. טעמי המצות להרח"ו פ' תצא. ש' הגלגולים סוף הקדמה לו. ועייג"כ לקו"ת שה"ש ד"ה כיצד מרקדין.

און דעריבער, אע"פ אַז די אייגנ־שאַפט פון שכל איז צו זוכן און פאַר־שטיין דעם אמת פון אַ זאַך — וואָס דערפאַר קען זיך אַ מענטש „אויסטאָן" פון זיינע נטיות און פאַרשטיין אַנדערש ווי ס'איז מחייב דער קו צו וועלכן ער איז נוטה בטבע תולדתו[58] [וכמו[59]: קולי ב"ש וחומרי ב"ה] — פונדעסטוועגן, פאַרבלייבט דער שכל אין זיין ציור, וב־מילא קען ער ניט אַלעמאָל „נעמען" דעם „אמת לאמיתו"[60] פון דעם דבר מושכל (ווי ער איז).

בשעת מ'האָט דעם ענין הביטול, וואָס דורך דעם גייט מען אַרויס פון דער אייגענער מציאות ונטיות, קען די שקו"ט פון שכל האדם דערגרייכן דעם אמת לאמיתו.

און דערפאַר איז די הלכה — שענינה „אמת לאמיתו"[56] — נקבע געווארן ווי בית הלל „מפני שנוחין ועלובין היו", דער ענין הביטול.

ט. דער ענין הנ"ל איז אויך מרומז אין דעם וואָס התחלת הש"ס איז מיט דער משנה „מאימתי קורין את שמע", און דער סיום הש"ס — מיטן מאמר „כל השונה הלכות בכל יום כו'":

דער סיום הש"ס איז מיטן ענין פון לימוד הלכות, ווייל דער תכלית פון שקו"ט פון תורה איז — לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא[61], צו דער־גרייכן די מסקנא והלכה למעשה, ווייל דוקא אין דעם דריקט זיך אויס בגילוי דער אמת לאמיתו פון תורה.

58) ראה סה"מ עת"ר ע' קו ואילך. לקו"ש ח"ו ע' 113.

59) עדיות פ"ד וה'. ועוד.

60) ראה הערה 56.

61) יומא כו, א.

און כדי אז די שקו"ט פון תורה זאל ברענגען אט דעם „סיום" (פון „כל השונה הלכות"), מוז מען האבן די הקדמה והתחלה פון קריאת שמע, וואס ענינה איז — קבלת עול מלכות שמים[62]. ווייל דורך דער יראה און ביטול צום רצון העליון (מצד קבלת עול מלכות שמים) — איז אויך זיין לימוד מיט ביטול וקבלת עול:

ער ווייס אז אין אים איז תלוי צי דער איד וואס וועט זיך פירן לויט זיין פסק דין וועט טאן כפי רצון העליון אדער ח"ו דעם היפך, וואס מצד דעם שטייט ער אין א יראה ופחד צו מכווין זיין צום רצון העליון[63] — און דורך דעם וואס דער אדם איז מבטל זיין מציאות ווערט זיין שכל א כלי צום אמת לאמיתו פון תורה, און איז מכווין אל ההלכה.

יו"ד. ע"פ זה וועט מען אויך פאר־שטיין פארוואס תורה טוט אויף א שלום אמיתי צווישן די חולקים, ביז אז זיי זיינען אלע מודה (אויך בשכלם) צום פסק דין:

ווען עס רעדט זיך וועגן חילוקי דיעות אין אן ענין וואס ווערט געמומען בלויז מיט שכל אליין — פארבלייבן די חילוקי דיעות. ווייל אין עולם השכל זיינען פארא נטיות לכאן ולכאן, אזוי, אז ביידע דיעות האבן אן ארט.

— אויך „חכמה" (וואס „יש בגוים") פארשטייט, אז אין מעשה בפועל דארף זיין איין אופן פון הנהגה (ווייל מען קען ניט דערלאזן א מצב פון „איש[64] הישר בעיניו יעשה"), ובמילא ווען עס זיינען פארא דעות שונות אין אן ענין, איז מען מכריע לויט רוב דעות און אלע — אויך דער מיעוט — דארפן זיך אזוי פירן[65];

דאס איז אבער בלויז אן אויסווענ בנוגע לפועל — אז דער מיעוט פאר־בייגט אויף זייער דיעה און טוען ווי דער רוב; אין זייער שכל ודיעה אבער בייטן זיי ניט זייער מיינונג:

אנדערש איז אבער בנוגע א פסק דין פון תורה (הוראה), וואס איז מגלה דעם אמת לאמיתו פון דעם ענין: מצד דעם וואס דאס איז דער אמת לאמיתו, וואס איז „מבריח מן הקצה אל הקצה" (כנ"ל), איז דאס „אויסגעהאלטן" אין אלע מד־ריגות. ס'איז קיין נפק"מ ניט צי דער שכל איז לויטן קו החסד אדער לויטן קו הגבורה כו' — אומעטום לייגט זיך אפ ווי דער אמת לאמתו.

און דעריבער, ווען איינער לערנט תורה דורכגענומען מיט ביטול וקבלת עול, וואס מאכט אים פאר א כלי צו דער אמת לאמיתו פון תורה — איז ווען ער הערט אז די הלכה איז (ע"פ כללי התורה) ניט ווי זיין סברא, נאר ווי די דיעה החולקת עליו, איז מצד זיין ביטול צום רצון העליון לייגט ער זיך אריין אין דעם ענין מיט א נייעם עומק ויגיעה ביז אז אויך בשכלו הוא לייגט זיך אפ דער ענין בהתאם[66] צום פסק הלכה[67].

---

62) ברכות רפ"ב.

63) ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' תו ואילך.

64) ל' הכתוב — שופטים יז, ו. כא, כה.

65) כפשטות ל' חז"ל במקומות שצויינו בהערה 16. — וראה הערה 31.

66) ראה נגעים (שהובא בהערה 33) „חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים".

67) ע"פ הנ"ל יש לבאר מה שסיום ששה סדרי משנה הוא במעלת ה„שלום" — „לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום" (וראה לקו"ש חי"א ע' 56 שוה"ג להערה 13) — כי ה„סיום" והתכלית של המשנה, שענינה (לגבי גמרא) הלכה (ראה פרש"י סוטה כב, א ד"ה הלכות. נדה בסופה. ועוד) — לעשות שלום בין הדיעות השנויות במחלוקת.

וראה בארוכה הדרן על הש"ס בס' השיחות תשמ"ט ח"ב (ע' 719 ואילך).

יא. דאָס איז אויך דער ביאור אין דעם חילוק צווישן די דריי חדשים — ניסן, אייר און סיון[68]:

ניסן — חודש הראשון (אחד) איז דער חודש פון יצי"מ, וואָס איז געקומען אין אָן אופן פון „נגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם"[69] — אינגאַנצן מל־מעלה; און וויבאַלד אַז די גאולה איז געקומען (ניט אַזוי מצד אידן, נאָר) מצד דעם אויבערשטן, איז אין דעם מלכת־חילה ניט געווען קיינע חילוקי דרגות בייַ אידן — די יציאה ממצרים האָט אַרומגענומען כל ישראל כאחד.

און דער ענין פון אחד־אחדות בייַ יצי"מ האָט זיך אַרויסגעזאָגט הן בנוגע דעם אופן היציאה עצמה און הן בנוגע דעם מצב ודרגא פון אידן בעת היציאה:

(א) סיי דער צונויפקלייבן זיך פון אַלע אידן פון גאַנץ ארץ מצרים קיין רעמסס און סיי זייער ערשטע מסע — די עצם יציאה ממצרים — מרעמסס סכותה, איז געווען אין אָן אופן פון „ואשא אתכם על כנפי נשרים"[70], וב־מילא האָט זיך דאָס אויפגעטאָן אין אַ נקודה פון זמן שלמעלה מהתחלקות — „כהרף עין"[71] („לשעה קלה"[72]).

(ב) דער תואר אויף אידן בעת זייער יציאה ממצרים איז — „צבאות[73] ה'"[74].

די הויפט זאַך (און יסוד) פון אַ צבא איז — קבלת עול, אין וועלכער ס'איז ניטאָ קיין התחלקות צווישן איין איש צבא און אַ צווייטן: התחלקות איז שייך אין שכל ומדות, וואָס יעדערער פאַרשטייט און פילט אַנדערש פון צווייטן; אַבער אין קבלת עול זיינען אַלע גלייך.

און וויבאַלד אַז די יציאה ממצרים איז געקומען מלמעלה און אין אָן אופן וואָס האָט אַרומגענומען אַלע אידן בשווה, דעריבער האָט זיך ביי דער יציאה ניט געהערט די התחלקות פון אידן (י"ב שבטים: כהנים לוים ישראלים. וכיו"ב) — נאָר דער ענין המאחדם: קבלת עול, צבאות ה'.

[אַבער לאידך גיסא, איז די אחדות בלויז בנוגע (דעם ענין הקבלת עול וואָס איז פאַרבונדן מיט) דער עשי', אַבער אידן במהותם (בשכל ומדות כו') זיינען פאַרבליבן אין אַ מצב פון התחלקות[75] (ס'איז נאָר אַז אין דעם מצב פון „נגלה עליהם כו'" האָבן זיך די חילוקים ניט „נגלה", ניט אָנגעזען), און דעריבער שטייט דערביי „ויסעו" ל' רבים, כנ"ל ס"ג].

חודש אייר — חודש השני — איז דער חודש פון ספירה[76] (ספירת העומר), וואָס דאָס וווייזט אויף דער עבודה פון אידן בכח עצמם. און אין דעם זיינען אידן אַ „רבים" — זיי טיילן זיך באופן גלוי אין פאַרשידענע מדריגות, כל אחד לפי ענינו, כנ"ל.

---

68) בהבא לקמן ראה גם לקו"ש ח"ב (שצויין בהערה 22). לקו"ש ח"ח ע' 235 ואילך. ועוד.

69) נוסח ההגדה.

70) פרשתנו יט, ד. מכילתא ופרש"י שם. מכילתא ופרש"י בא יב, לז. וראה רא"ם וגו"א פרשתנו שם דהא והא איתא (דלא כבדברי דוד פרשתנו שם).

71) ל' המכילתא בא שם. ובפרש"י שם: לפי שעה.

72) ל' המכילתא ורש"י פרשתנו שם.

73) ניקוד דסמיכות (וביטול) להוי' (תו"א בא ס, ג).

74) בא יב, מא.

75) ולהעיר שבקרי"ס נחלק הים לי"ב גזרים — לכל שבט בפ"ע (אף שגם אז „נגלה כו'"). וראה לקו"ש ח"ו ע' 304.

76) ראה בזח"ג (צז, סע"א ואילך) שבצאתם ממצרים ספרו ז' שבועות כו'. וראה מדרש אגדה הובא בר"ן פסחים בסופו.

און דערנאָך קומט חודש סיון — חודש השלישי — דער חודש פון מ"ת, וואָס תורה פאַראייניקט אַלע אידן אין אַן אופן פון „לב אחד" — אַז ניט קוקנדיק אויף די חילוקי דיעות פון אידן ואפילו תרעומות ומחלוקת[77], מאַכט תורה „שלום" צווישן די אַלע דעות החולקות, ביז עס ווערט „הושוו לב אחד" — אַ שלום אמיתי.

יב. איינע פון די הוראות מכל הנ"ל:

דער אַלטער רבי איז מבאר אין תניא[78], אַז דער ענין פון אהבת ישראל דאַרף זיין „לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן", ווייל „מצד שורש נפשם בה' אחד" איז „כולן מתאימות ואב אחד לכו־לנה".

קען דאָך איינער פרעגן: בשלמא ווען ער וואָלט געהאַט צו טאָן מיטן שורש הנשמה פון דעם צווייטן אידן, קען מען בייַ אים מאַנען אַז ער זאָל האָבן אַן אהבה צו אים, אהבת אחים ממש; בשעת אַבער עס רעדט זיך ווען אַזאַ צווייטן אידן, וואָס ניט נאָר איז זיין שורש הנשמה בייַ אים ניט מאיר בגילוי, נאָר ער איז אין אַזאַ מצב, אַז די חומריות הגוף שלו פאַרשטעלט אינגאַנצן אפילו אויפן אור הנשמה — ווי מאַנט מען בייַ אים צו האָבן אַן אהבה צו יענעם אין דעם מצב ווי ער איז איצט?

אויף דעם איז די הוראה פון „ויחן שם ישראל נגד ההר" — „אבל שאר כל החניות בתרעומות ובמחלוקת": דער אויפטו פון מ"ת איז, אַז מ'האָט דעם כח צו ממשיך זיין דעם ענין האחדות אין דעם מקום הפירוד וההתחלקות, וואָס דורך דעם ווערט אויפגעטאָן נאָך א העכערע אחדות ווי די אחדות פון אידן „מצד שורש נפשם בה' אחד" (וואָס דאַרטן זיינען אידן מלכתחילה איין זאַך), בדוגמת די מעלה פון „שלישי" אויף „אחד".

ובמילא איז אדרבה: די השתדלות אין דעם ענין פון אחדות ואהבת ישראל דאַרף זיין לכל לראש[79] מיט די אידן וואָס געפינען זיך במעמד ומצב ירוד, וועלכע געפינען זיך אין מקום הפירוד וההתחלקות ביותר — און דוקא דאַרטן („שם"[80]) ממשיך זיין דעם ענין האחדות, ביז מ'זאָל ווערן „כאיש אחד בלב אחד".

און דורך דער השתדלות אין אהבת ישראל ואחדות ישראל — „ויחן" ל' יחיד, ובפרט אַן אחדות וואָס איז פאַר־בונדן מיט תורה („נגד ההר") — פועל זיין אויך דורך דעם וואָס יעדער איד זאָל האָבן אַן אות אין איינער פון די ספרי תורה הכלליים, לאחד כל ישראל — וועט דאָס זיין די הכנה מתאימה וכלי צו דער „תורה חדשה מאתי תצא"[81], גילוי תורתו של משיח, בגאולה האמי־תית והשלימה על ידי משיח צדקנו, במהרה בימינו ממש.

(משיחות ש"פ במדבר תשמ"ב, ש"פ מקץ תש"מ)

---

77) להעיר שבמ"ת משה מחיצה לעצמו וכו' (מכילתא ופרש"י פרשתנו יט, כד), אע"פ שכולם עמדו ב„לב אחד" נגד ההר.

78) פרק לב.

79) ומובן גם בפשטות — שהרי בזה הוא ענין פקו"נ וכו'.

80) ראה לקו"ת (ראה לב, ב) בפי' ובקשתם משם, קראו שם פרעה.

81) ויק"ר פי"ג, ג. וראה קה"ר רפ"ב ובמ"כ שם. שם פי"א, ח.