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 מצות, 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 מצות, איז פאַרשטאַנדיק, אַז אין די מצות איז דער ענין פון ציווי מער ווי אין די מצות 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 אַן צו טאָן אַ געוויסע זאַך ב„זירוז מיד ולדורות", דריקט זיך אויס מער בגלוי דער ענין ה־ציווי.

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 „באַ־העפט", כביכול, מיטן אויבערשטן.

און אַזוי ווי אַלע פירושים אין תו־רה זיינען פאַרבונדן צווישען זיך[5], איז דערפון פאַרשטאַנדיק אַז די צוויי פי־רושים אינעם וואָרט „מצוה" — פון לשון ציווי (אַן אָנזאָג און באַפעל) און פון ל׳ צוותא וחיבור — זיינען פאַר־בונדן 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 מצות 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" וואָס ווערט דורך מצות:

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

וואָס דער עדר 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 פֿאַראַנעקייט. וואָס דאָס באַווירקט 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־פֿאַרנעם פון אַ איש פשוט אין די אויגן פון אַ חכם גדול: כלפי מעלת שכל החכם, איז דער איש פשוט ניטאָ במציאות[8].

פֿונקט ווי שכל איז ניטאָ אין דעם סוג המציאות וואָס קען געמען ווערן מיטן חוש המישוש — וואָס דאָס מיינט דאָך ניט, אַז שכל האָט אַ וועלכע־עס־איז שייכות צו מישוש נאָר מצד דער איידלקייט פון שכל קען אים דער חוש המישוש ניט אָנטאָפן, נאָר דער מיין איז, אַז שכל איז גאָר אַן אַנדער סוג מציאות — אַזאַ מציאות וואָס 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",

וואָס דערמיט טיילט זיך אויס מציאות השכל (רוחניות) פון די זאָכן וואָס זיינען רוחניות שבגשמיות, ווי קול, מראה וריח וואָס „אין בהם משום מעילה"[10]: הגם אַז אויך זיי קען מען ניט אָנטאָפן מיטן חוש המישוש, האָבן זיי אָבער (אָן איינגן „פֿאַרבונד" 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 איידלקייט קען מען זיי ניט אָנטאָפן (וואָס דאָס גופא, וואָס מען איז שולל פון מישוש, צייגט אויף אַ געוויסער שייכות צו מישוש); אַנדערש אָבער איז אַ מציאות רוחנית ממש, ווי שכל, וואָס האָט לגמרי קיין שייכות ניט צו מישוש — ווי לדוגמא, די סברא פון מודה במקצת חייב שבועה[11], וואָס 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 פֿאַראַן אין דער וועלט פון מישוש, איז אַזוי אויך להיפך: אין דער וועלט פון שכל איז ניטאָ קיין אָרט פֿאַר 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 פֿאַרגלייך 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 פֿאַרנעמען עפּעס אַן אָרט פון פֿאַראַנענקייט ביי דעם בורא, נאָר לגבי בורא איז נברא ניט קיין זאַך פון מציאות.

ד. ע״פּ הנ״ל איז פֿאַרשטאַנדיק, אַז דאָס וואָס ״מצוה [לשון צוותא וחיבור]״ פֿאַרבינדט 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 פֿאַרבונד 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.

אינגאנצן [17] אן אנדער גדר [18], לייגט זיך ממילא ניט אויף זיי דער באגריף, אז זיי טוען הי"פ הרצון — שייכות עכ"פ באופן שלילי;

משא"כ א איד, וואס אים האט מען געגעבן און מצוה געוואן אויף תרי"ג מצות, איז "אע"פ שחטא", דאך איז ער "ישראל": ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה [19] — ער איז נאך אלץ א מציאות וואס איז פארבונדן מיט תורה און מצות (ובמילא — מיטן נותן התורה און מצוה המצות [20]), נאר — זיין שייכות איז בדרך שלילי.

ה. עפ"ז ווערט מען אויך פארשטיין, אז הגם ביי אלע מצות איז דא דער "צוותא וחיבור" (גלייך מצד זייער

---

17) ראה בארוכה לקו"ש ח"ה ע' 60-159.

18) שלכן, קיומם א"צ לקדימת קבלת מלכותו ית' [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 ד' 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 בארוכה המשך ר"ה תרס"ו ע' תמז ואילך).

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

אנזאג [21]), איז אבער דער עיקר ענין פון מצות — צוותא וחיבור — ביי מצות וואס זיינען געזאגט געווארן בל־שון "צו":

דער חילוק צווישן "אמור" און "דבר" מיט "צו" איז: "אמור" איז דער טייטש "זאג", און "דבר" — "רייד", אבער "צו" איז דער טייטש "זאג אן" (באפעל). וואס דער אונטער־שייד דערבי' איז: בשעת מען רעדט אדער מען זאגט עמעצן ער זאל עפעס טאן, לאזט מען דערביי איבער די גאנצע ברירה פאר יענעם צו טאן ווי ער וויל; בשעת אבער מען זאגט אן יענעם (און מען באפעלט אים) צו טאן די זאך — וואס דאס איז שייך נאר דאן וועז דער מצוה האט א (קצת) ממשלה אויפן מצווה, קומט דאך אויס אז מען לאזט ניט איבער די זאך אינ־גאנצן צו יענעם — נאר מען איז אים כאילו ווי מכריח צו אויספאלגן דעם ציווי.

ועפ"ז קומט אויס, אז די מצות וואס זיינען געזאגט געווארן בל' "דבר" און "אמור", היות אז ביי זייער נתינה האט מען איבערגעלאזט די בחירה אינגאנצן צו אידן — דערביבער איז דער (ענין פון "מצוה") "צוותא וחיבור" וואס האט זיך אויפגעטאן דורך די דב־רות און אמירות אליין (פאר זייער קיום) — בלויז דער חיבור וואס טוט זיך אויף דורכן עצם אנזאגן אויף זיי אליין [22];

---

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", וויבאלד אז שוין דורכן אנזאגן, איז מען זיכער (עכ"פ קרוב יותר) אז אידן וועלן זיי מקיים זיין — ביי די ציווויים טוט זיך אויף נאך פארן קיום דער צוותא וחיבור בדרך חיוב — ע"ד ווי דער צוותא וחיבור וואס טוט זיך אויף בעת קיום המצוה.

ו. מען דארף אבער פארשטיין:

אידן האבן דאך בחירה חפשית אויף דעם קיום פון אלע מצות, אויך אויף די מצות שנאמרו בלשון „צו" (און דערפאר ווערט אויך פאר די מצות געגעבן דער פולער שכר אדער עונש, וואס שכר ועונש קומען מצד דער בחירה חפשית וואס מען האט[23]). היינט ווי איז שייך צו זאגן אז ביי די מצות איז מען זיכער אז דער מצווה וועט זיי מקיים זיין?

איז דער ביאור אין דעם:

מצות בכלל, זיינען אייגנעטיילט אין דריי קוין: פארא מצות וואס געהערן צום קו הימין, מצות וואס געהערן צום קו השמאל, און מצות וואס געהערן צום קו האמצעי; און דער לשון אין וועלכן דער אויבערשטער האט אי"ב ערגעגעבן א מצוה דורך משה"ן — איז לויט דעם קו פון דער מצוה:

די מצות פון קו הימין, האט זיי דער אויבערשטער געזאגט בלשון „א"מור", וואס אמירה איז לשון רכה[24]; די מצות שבקו השמאל, זיינען געזאגט געווארן בלשון „דבר" — לשון קשה[25]; די מצות וואס זיינען בקו האמצעי מיטן לשון „צו", וועלכער דריקט אויס דעם ענין מיט וועלכן דער קו האמצעי איז אויסגעטיילט פון קו הימין והשמאל[26].

און אזוי ווי דער קו האמצעי, כאטש ער איז כולל אין זיך די ביידע קוין — ימין און שמאל, איז אבער ניט אין דעם באשטייט עיקר ענינו, נאר ער איז א מהות בפני עצמו[27], אזוי אויך דער לשון אין וועלכן עס זיינען געזאגט געווארן די מצות פון אט דעם קו (האמצעי), איז עס ניט קיין לשון ממוצע צווישן ל' רכה און ל' קשה (אדער א לשון וואס איז כולל ביידע לשונות), נאר לשון צו — וואס האט 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 וואס ער טיילט זיך אויס פון קו הימין והשמאל) איז:

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

ב) „מבריח מן הקצה אל הקצה", ד.ה. אז אין זיין גאנצער 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 בהעלותך שם.

26) ומה שבכמה מצות נאמרו ב' לשונות מהנ"ל — הוא מפני שיש במצות אלו משני קוין.

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 פ"א.

28) פדה בשלום שם. יחיינו שם פי"ב.

שמאל, איז (לבד זאת וואָס זיי 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 פֿאַרמאָגט בסוף ההמשכה דעם זעלבן תוקף (פון פּנימיות הכתר) פונקט ווי אין זיין תחלת ההמשכה[29]. ווי ס'איז ידוע[30] בענין "אין קישוי אלא לד' עת"[31], אַז אין ספירת היסוד (קו ה' אמצעי) דריקט זיך אויס פּנימיות הדעת (וואָס אין דעת איז פאַראַן די פּנימיות פון כתר[32]).

ח. דער ביאור פון מעלת קו ה' אמצעי, וואָס ער איז עולה ביז אין פּנימיות הכתר, אין א־ינפאַכע אותיות ובנוגע למצות:

די מצות וועלכע זיינען בקו הימין ובקו השמאל, "רירן" טאָקע אַן 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" אַן און דערנעמען פּנימיות רצון העליון (ביז אין בעל הרצון).

און דעריבער זיינען אָט די מצות (פון קו האמצעי) געזאָגט געווארן בל־שון "צו" — זאָג אַן — וויבאַלד זיי רירן אַן אין פּנימיות 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.

און כשם ווי ס'איז דאָ דער אונ־טערשייד 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 אַן אין דעם מצוה אין חיצוניות הרצון, עד"ז רירן זיי אויך אַן אין דעם מצווה די חיצוניות פון זיין נפש; און די מצות שבקו האמצעי, איז כשם ווי זיי רירן אַן און דערנעמען דעם פּנימיות הרצון פון מצוה, אַזוי אויך רירן זיי אַן און דערנעמען פּנימיות הנפש פון דעם מצווה. וואָרום וויבאַלד אַז קו האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה, איז אין דעם ניטאָ קיין חילוק פון דעם מצוה ביז דעם מצווה — פּני־מיות שלמעלה קומט אַראָפּ אין פּני־מיות 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 היפּך ח"ו, איז שייך בלויז אין חיצוניות הנשמה — דאָרטן איז דאָ אַז אָרט פאַר דער מעגלעכקייט צו נוטה זיין צום צד הלא טוב וויַ צום צד הטוב; אָבער אין פּנימיות 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

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 נ, א. ובכ"מ. וראה גם זח"ב קעה, ב. לקו"ת תזריע כב, ג.
33) תניא ספכ"ד.
34) הל' גירושין ספ"ב.

חטא איז עס בלויז ווייל „יצרו הוא שתקפו".

— דלכאורה, דער רמב"ם אַליין זאָגט דאָך [35]: „רשות לכל אדם נתונה . . ועושה כל מה שהוא חפץ . . הטוב או הרע", הייסט עס דאָך אַז אויך ווען ער טוט ח"ו היפך הטוב, איז עס לויטן אויסוואָל פון זיין אייגענעם ווילן. היינט ווי איז שייך צו זאָגן „יצרו הוא שתקפו" — איבער־געוואָלד פון זיין רצון? נאָר דער פירוש איז כנ"ל, אַז דאָס וואָס אַ איד קען בוחר זיין לכאן אָדער לכאן, איז עס מצד זיין חיצוניות הנשמה דוקא. אָבער זיין פנימיות הנשמה וויל שטענדיק, אפילו בשעת החטא, „לעשות כל ה־מצות ולהתרחק מן העבירות" [36]; און דער דורכפאַל פון אַ חטא איז בלויז אַן „אונס" מצד זיין יצר הרע.

און דעריבער איז רעכט וואָס בנוגע אָט די מצות וועלכע זיינען (געזאָגט געווארן בל' „צו" וויייל זיי זיינען) פון קו האמצעי, האָט מען די זיכערקייט אַז דער אדם המצווה וועט זיי מקיים זיין — עס וועט ביי אים זיין דער צוותא וחיבור בדרך חיוב, וויייל זיי דערנעמען אין פנימיות הנשמה, און פנימיות הנשמה איז אַלעמאָל בוחר נאָר אין טוב.

פרעגט זיך נאָך אָבער אַלץ אַ שאלה: קיום המצות דאַרף דאָך זיין מיט די כחות הגלויים, איז וואָס האָט מען דערפון וואָס בפנימיות נשמתו וויל ער מקיים זיין די מצוה, וויבאַלד אַז מצד די כחות הגלויים איז פאַראַן אַ נתינת מקום פאַר אַ נטי' הפכית פון קדושה?

אויף דעם זאָגט מען, אַז דער קו האמצעי איז מראשו ועד סופו בשוה, ד. ה. אַז דער תוקף פון פנימיות ה־נשמה קומט אַראָפּ 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 פאַר־שטיין די שייכות פון [די מצות וואָס זיינען געזאָגט געווארן ב]לשון „צו", צו „זירוז מיד ולדורות":

דאָס פעלן פון זריזות, ווערט פאַר־אורזאַכט דורך עפעס אַ זאַך וואָס שטערט דעם באַשלוס פון שכל ש־במוח צו אַראָפקומען ביז אין מעשה בפועל; און אפילו ווען עס איז ניטאָ דער דבר המעכב און עס קומט יע אַראָפּ פון שכל אין די נידעריקערע כחות — איז דאָס דורך אַ סך צמ־צומים וכו', במילא פעלט דאָ דער זירוז. בעת אָבער עס רעדט זיך וועגן קו האמצעי, וואָס ער איז מראשו ועד סופו בשוה, איז באַלד ווי ער נעמט אויף און דערהערט דעם ציווי פון אויבערשטן במוח הדעת, קומט ער אַראָפּ גלייך — בזירוז, און מיטן גאַנצן תוקף — אין יסוד און אין מלכות.

און היות אַז „גם את העולם נתן בלבם" [37], איז ווען דער אדם פועל'ט בלבו, אין זייַנע כחות הנפש, אָט דעם זירוז; אָט דעם העדר ההגבלות, צמ־צומים און חילוקים וואָס זיינען פאַראַן 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", אז עס גייען אראפ די הגבלות פון עבר הוה ועתיד אין זמן, און ס'איז ניטא קיין חילוק פון „מיד" און „לדורות".

יא. און דאס איז אויך וואס ר"ש (אין תו"כ — לגירסת רש"י) איז מוסיף: „ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס", אז ביי דער מצוה פון צדקה וואס איז פארבונדן מיט „חסרון כיס", דארף מען האבן מער זירוז:

אע"פ אז זירוז בכלל נעמט זיך פון קו האמצעי כנ"ל, וואס דאס דערנעמט אין פנימיות הנשמה, דאך, בכדי צו מקיים זיין מצות הצדקה כדבעי — פאדערט זיך א זירוז ביותר. ד.ה. א פנימיות'דיקער ענין אין קו האמצעי גופא און וואס דערנעמט נאך מער די פנימיות הנשמה.

און ווי ס'איז ידוע[37] אז צדקה איז פארבונדן מיט „בכל מאדך", וואס מאדך האט דאך צוויי טייטשן: ממון, מאד (בלי גבול); „בכל לבבך ובכל נפשך" זיינען אן עבודה מוגבלת לגבי דער דרגא פון „בכל מאדך"; און ביי צדקה „במקום שיש בו חסרון כיס", דארף מען אנקומען צו „בכל מאדך".

יב. קלערער וועט מען עס פארשטיין, לויט דעם וואס עס איז מבואר בתניא[38] וועגן דער מעלה פון מצות הצדקה אויף אלע אנדערע מצות (אפילו אויף מצות שבקו האמצעי),

37) ברכות נד, א — במשנה. לקו"ת מסעי צא, ג. ראה כה, א. ובכ"מ.
38) פל"ז (מח, ב).

אז זי איז שקולה כנגד כל המצות[39] (און זי הייסט[40] מצוה סתם ווייל זי איז דער עיקר פון אלע מצות), און נאך מער: זי איז „עולה על כולנה"[41], ווייל זי באריכט כללות נפשו הבהמית — וויבאלד אז „במעות אלו הי' יכול לקנות חיי נפשו החיונית", איז בשעת ער גיט אוועק דאס געלט צום אויבערשטן, איז ער „נותן חיי נפשו לה'".

נאך א מעלה אין צדקה אויף אנדערע מצות: צדקה איז פארבונדן ניט בלויז מיט נפשו הבהמית, נאר אויך מיט „חלקו בעולם". ווארום דאס געלט וואס ער גיט אויף צדקה איז א זאך אויסערלעך פון דעם גוף הנותן, דאס איז א טייל פון וועלט.

און ע"פ הידוע אז בכדי צו מברר זיין דעם מטה ביותר איז נויטיק דערצו א כח עליון ביותר, איז מובן, אז וויבאלד צדקה איז א מצוה וואס נעמט ארום כללות נפשו הבהמית ביז אויך דעם חלק זיינעם אין עולם שחוצה לו — דארף מען דערביי אנ־רירן נאך מערער און טיפער אין פנימיות הנשמה.

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

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 דאָרף מען האָבן זירוז ביותר, דערנעמען טיפער אין פנימיות הנשמה — (א) „במקום״ — וועט 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, דער־מיט וואָס ער איז מחסר ביי זיך אָזאַ 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:

וועט קען ממשיך זיין פון פנימיות הנשמה „ביותר״ (נאָר טיפער אין קו האמצעי) און עס אַראָפטראָגן 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 מד־ריגה נעלית ביותר פון „בחד קטירא אתקטרנא״ [43], תכלית ההתקשרות [44] — און דאָס האָט ער אַראָפגעטראָגן 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) — פאַר־בינדן דעם עומק תחת מיטן עומק רום.

(משיחת 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 רפת, 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.