

בעזרת

ספר

# אמרי אברהם

חלק ב'

•

כ"ל

דרשות שלמות על כל סדרה וסדרה

של ספרי

ויקרא במדבר דברים

הוצאת והכנת לאינטרנט

[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)

ע"י חיים תש"א

בעזרת החונן לאדם דעת

מאת

אברהם אהרן בהר"י זצ"ל פריים

רב ור"מ בטאראנטא, קאנאדא

מחבר: ספר „משנת אברהם” ב' חלקים בענינים כלליים שבהלכה

ספר „משנת אברהם” על ספר חסידים ג' חלקים

וספר „משנת אברהם” על ספר מצות גדול

ניו יארק — ה'תשל"ה

COMMENTARY TO THE BOOKS OF  
**LEVITICUS, NUMERI, and**  
**DEUTERONOMIUM**



כל הזכויות שמורות

All Rights Reserved

Copyright © 1974 by:

הוצאת וחוכנס לאינטרנט

[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)

ע"י חיים תש"א

כתובת המחבר :

**RABBI A. A. PRICE**

2 PRINCE CHARLES DR.

TORONTO, ONTARIO M6 A 2 H 2

CANADA



Published by:

**THE RABBI PRICE FOUNDATION**

**TORONTO**

---

*Printed in the United States by*

BALSHON PRINTING AND OFFSET CO.

480 SUTTER AVENUE

BROOKLYN, N. Y. 11207

## הקדמה

בשנת ה'תש"ו הוצאתי לאור את חלק א' של ספרי זה על כראשית-שמות, ועתה הנני מגיש לפני קהל הקוראים שיחיו את החלק ב', על ויקרא, במדבר, דברים. הדרשות שבספרי דרשתי כמקלות להליכה לכבות ולקרב את השומעים לאבינו שבשמים במשך של קרוב לארבעים שנה כהיותי כפה טאראנטא העיר אשר בקנדה המדינה. הרבה מהדרשות שהשמעתי נאכדו ממני כמשך השנים ובהספר הנוכחי הנני מדפיס מה שכררתי מאלו שנשארו שהשמעתי בשכנות השנים, ואת אשר דרשתי כשאר הזדמנויות הרבות לא הדפסתי ככאן כי אי אפשר לכרך אחד להכילם, ואי"ה עוד חזון למועד.

האיחור של עשרים ושמונה שנה שבין הדפסת החלק ב' והחלק א' מספרי זה, הוא תוצאה ממרדו, שהייתי מרוד ועסוק כסדור ספרי הלכה שלי, שמהם ת"ל הוצאתי לאור: ספר משנת אברהם ח"ב, ספר חסידים ג' הלקים, סמ"ג ח"א, עם פירושי וביאורי, "משנת אברהם" זוכיתי בעזרת ההונג דעה להדפיס אחר הדפסתו של חלק א', "אמרי אברהם" — מספרי הנוכחי.

המעט שבכרתי את ספרי ההלכה הנ"ל על פני ספר הדרשות הוא, מלבד שההלכה הכיבה עלי ביותר ולכן הקדמתיה, כמאמרם איידי דחביבא ל"י אקדמה ברישא (ראש השנה י"ב), נוסף על זה, לא אכחד שיותר קל ונוח לי לכתוב דברי הלכה מאשר להכין לדפוס דברי דרוש. כי אינו דומה כו. ה. ספר הלכותי והפולמי לכתוב ספר דרוש. בספר של הלכה אפשר לו להמחבר לכאר בכתב ולהסביר כל מה שרוצה להכניס בלב הקורא מבלי להיות דייקן בסגנון הלשון, כי ההלכה והפולמוס מתבררים להלומדים בהספר מתוך התוכן של הענין בכל סגנון שהם כתובים, מה שאין כן בכתובת דברי דרוש יש נחיצות גדולה להקפיד על סגנון הלשון הקפדה מרובה, כדי שהקורא יבין מה שהדורש חפץ להדגיש בדבריו. ולא הרי הטפה כהרי כתיבה. בהטפה שהיא כדבור, המטיף יש לו האפשרות להדגיש מה שרוצה בהרמת קולו או ידו וכדומה, דבר שאי אפשר לעשותו בכתב. וכבר כתוב מזה בהכוזרי מאמר שני סימן ע"ב: כפי תרגומו של יהודה אבן-שמואל, וזה לשונו:

"כי הנה כוונת הלשון היא — להכניס מחשבה שנתעוררה בלב המדבר אל תוך לבו של השומע, וכוונה זו בשלימותה לא תושג כי אם כמעמד פנים אל פנים, — כי לדברים הנאמרים פנים בפנים יתרון על הדברים שבכתב... כי כדברים הנאמרים כפה, אדם נעזר בהפסקה שהוא מפסיק כדיבורו כסימוני עניין ובהמשכות שהוא ממשיך לצורך חיבור עניינים... וכן כתנועות ידיו וכרמזים שונים להבעת פליאה או שאלה... ופעמים ייעזר המדבר בתנועות עיניו וגבותיו וכל ראשו ושתי ידיו להכניע כעם או רצון, בקשה או רגש גאוה כשיעור הרצוי לו...".

ספר של דרוש שיסודו הוא הרעיון העיקרי המשתרע על פני כל דרוש ודרוש אי אפשר לכותבו כמהירות אלא מלאכה איטית היא שהרי לא כרוכ מלים תלויה הסכרת הרעיון, אלא כמעט מלים, וכלכד שהכותב יכתוב את הניבים הראויים והנכונים המכניסים את הרעיון העיקרי ללב הקורא.

ומעטים הנ"ל דחה דחיתי משנה לשנה את סדור הדרשות שלי להוציאם לאור—ואחר עד עתה.

הקורא בספרי הדרוש שלי יראה שהסגנון והאופי ליצירת הדרשות שלי שונים שינוי מהותי מהדרשנים שקדמוני כדלהלן:

(א) רוב הרעיונות העיקריים שבספר זה בנויים על יסוד של ספר מורה נבוכים להרמב"ם ו"ל. כלומר, בכדי להכין את המשמעות של המקרא, חיפשתי במ' המורה לדעת את פירושו של הרמב"ם בהמקרא. ומכיון שהלשון והסגנון של המורה הוא על פי רוב סתום, מפני שהמורה אשר לפנינו הוא העתק מלשון ערבי, הוצרכתי לתכופות לפרש כפי הכנתי את כל הפרק שבהמורה או מקצתו.

(ב) לאחר שהתאמת הרעיון העיקרי של הדרשה בלבי, חזרתי להביא סמוכין לדברי מן הדרשות, המשנה ושני התלמודים. גם המעמתי לרוב את דברי מדברי הספרות החסידית היפה ותחריפה.

בכל דרשה ודרשה שבהספר כמעט, מוכאים משניות ושקלות ומריות של הלכה אשר בשני התלמודים המתפרשות בדרך דרש בהתאמה להרעיון העיקרי שבהדרשה. יודע אני שחקורא — עד

שלא יהי' רגיל בספרי — בהשקפה הראשונה יתמה ויאמר מה ענין הלכה זו להדרשה שלנו, ותערוכות של דרוש והלכה למה? אולם לאחר שיתרגל הקורא לדרשותי, ומה גם אם יטריח עצמו לעיין בהסקורות בהגמרא כדבעי, יתענג על הפירושים של ההלכה בדרך דרוש, ויאמר מי יתן והי' הסוכר מרכה לעבד את מאמרי ההלכה לרעיוני דרוש ומוסר.

ג) כבר התבאר למדי בתוך הספר, שלפי דעתי השמיעו חכמי המשנה והגמרא את דבריהם בהרכה מקומות כלשון של דו-משמעות, להלכה וגם: אגדה ודברי מוסר. אי אפשר לנו לדעת אחרי שנות אלפים מה הזיקים לזה. ויש לשער שפעמים המינו דברי מוסר בתוך דברי הלכה מחמת יראה מן המלכות בשעתם, ופעמים שהדברי מוסר מכוונים לא לאותו הדור אלא לדורות הבאים, והם צפו ברוח קדשם כי עתידים ישראל בדורות הבאים לנתח את כל דבור וכל חגה שבהמשנה ובהגמרא ומתוך כך יעמדו ויתבוננו גם בהרעיונות של מוסר שהתכוונו רבותינו ז"ל.

וכבר אמרו: לשון חכמים ברכה לשון חכמים עושר לשון חכמים טרפא (כתובות ק"ג). כלומר, הגם שהשמיעו דבריהם כהלכה אבל בתוך דבריהם המינינו גם דברים המשתייכים לברכה עושר ורפואה, והשמיעו דברים בנוגע לרפואת הנוף, דברי מוסר וסודות שהם רפואה לנפש על אחת כמה וכמה. וכבר הארכתני בזה בהקדמה ובהפתיחה לחלק א'.

הלא הרמב"ם ז"ל, שאין לנו בדומה לו איש מורם מעם הגיוני ובעל מחשבה ישרה, אומר בפי' המשנה, סנהדרין פרק החלק, ד"ה והכת השלישית, „ונתאמת להם שדבריהם יש לו נגלה ונסתר וכי הם ככל מה שאמרו בדברים הנמנעים דברו בהם בדרך חידה ומשל כי זה דרך החכמים הנדולים ולפיכך פתח ספרו נדול החכמים ואמר להבין משל ומליצה דברי החכמים וחידותם, וידוע אצל בעלי לשון כי חידה הוא הדבר שהמכוון בו בנסתר לא כנגלה מסנו וכמו שאמר אחידה לכם חידה ונ'.

ואל אלוקי היחיד ומיוחד ככל העולמים הרני מקריב תודה על שזכיתי להוציא לאור את ספרי זה, וכן יזכני להוציא לאור את שאר ספריי ולברך על המוגמר על הספר המצות גדול.

יהי רצון שיאריך הד' הטוב את ימי ואת ימי זוגתי הרבנית חיה שרה שתחי' בת ר' אהרן צבי ע"ה, למשפחת וזיין, המפקחת בעין פקוחה עלי ומנהלת את כל עסקי שלא אצטרך ח"ו לשום עזרה של בשר ודם ושאהי' פנוי לתורה ולתעודה. וכימינו תושע יהודה וישראל ונוכה לקבל את פני גואל צדק בראש צבאות יהודה וישראל, אמן.

אברהם אהרן בהרה"ג ר' יוסף ז"ל  
ושם אמי בש"א, ע"ה  
למשפחת פריים

אייר תשל"ד, מה טאראנטא יצ"ו.



הואיל שהדרשות שבהספר סדורות כפי הסדרות של כל שבתות השנה, ומגמתי שהקוראים בהספר יתענגו עליו בשבתות, גם רוב ספרי אשר חיברתי, עד עתה, בעזרת החונן לאדם דעה, הם בהלכות שבת, לכך הרני מסכה להספר שיר ליום השבת שחיברתי, ותקותי שידוד ותלמידו ישתמשו בשיר הזה על שלתניהם בשבתות השנה, והרי זה שכרי.

## שיר ליום השבת

אשרי למי ששומר את השבת כהלכתו  
 בא יבא בזה ובבא על שכרו  
 רבון העולמים קידשו וברכו מראשית הימים  
 הלכותיה כמרה נצטוו עם הוקים ומשפטים  
 מסיני ועד עולם בלוחות היא הקוקה  
 אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך באזהרה  
 היום מתקדש וכאילו כל מלאכתך (עשויה א)  
 רינה גילה וחדוה ממלאים כל בית  
 גהורא בקדושה וטהרה שורה בכל זוית  
 בין מעשיר ובין מעני סרו הדאנות  
 נשמה יתירה מופיעה בכל אחד מישראל  
 יאכל וישתה ואין נפשו קצה במאכל ב)  
 וכל מלאכה נאמרה אפילו בבנין המשכן  
 סמוכין לעד ללמד על כל הענין  
 פירושה מפי משה טל אבות ותולדות  
 ולהמציא בכל אב תולדות כמספר האבות ג)  
 בינה יתירה נצרכת להתעמק בכל מלה  
 נכונים התכווננו בפרק הזה חדשים ששה  
 ביניעה רבה הוציאו רק שש למלאכה ד)  
 שומר וזכור בדבור אחד נאמרו ממרום  
 אותנו ללמד מלפניו לשומרו ולזוכרו לעולם ה)  
 עונג ליום השבת תקרא כמצווה בקבלה ו)  
 בלבד שלא תכטל מלעסוק בדברי תורה ו)  
 דכתיב שבת הוא להד' בספר ויקרא  
 לשאול שלום בשבת התירו מתוך דחיקא ח)  
 עצור פיך כשם ששבת השם ממאמר  
 במחשבה השתדל מדברי חול להתרחק ולהתגדר  
 דבר כזה בחסיד אחד היה מעשה  
 יהבו ליה בשכרו סוכה של נצפה ט)  
 השם יזכנו ליום שכולו שבת ומנוחה  
 וצדיקים ועטרותיהן בראשיהם נהנין מזיו השכינה  
 אשרי אדם בוטח כך



א) מכלתא יתרו. ב) ביצה סז. רש"י ד"ה נשמה יתירה. ג) ירושלמי  
 שבת ז-ב. ד) שם. ה) מכלתא, ילקוט שמעוני יתרו. ו) פסחים  
 סח, ירושלמי שבת סו-ג. ז) ירושלמי שם. ח) שם. ט) שם  
 ושבת קג. ב.

ספר  
**אמרי אברהם**  
הלק ב'  
דרשות על כל סדרה וסדרה

בעזרת התונן לאדם דעה בתורה שנמסרה למשה כפי הנבוכרה מהחל עד  
גמירא, אסדר דרושותי על ספר ויקרא, כחסדך חייני ואשמרה עדות סיך.

**פרשת ויקרא**

**דרשה א**

**פרשת החדש**

חננ את שאר המועדים? ומה ענין לנו אם אדם הראשון מנה או לא מנה את מנין החדשים, מסרא בתורה למעט זאת למה לי.

(ד) בכדי לכאר את הענינים זקוקים אנו להקרים כמה דברים כפרשת עמלק המשתייכים לפרשת זכור. כתיב בתורה, שמות ירא, ויסעו כל עדת בני ישראל חחדבר סין — ויחנו ברפידים ואין מים לשתות העס. וירב העס עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה, ויאמר להם משה מה תרבונו עמדי מה תנסון את הדי — הנני עומר שם על הצור בחורב והכית בצור ויצאו מחנו מים — ויקרא שם המקום חסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את הדי לאמר היש הדי בקרבנו אם אין. ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים.

העם הי' צמא למים כדכתיב: ויצמא שם העם למים, וכן כתיב: ואין מים לשתות העם, וכבן צעקו מרה אל משה למה זה העליתנו סמצרים להמית אותנו ואת בנינו ואת מקנינו בצמא, כידוע שאין לך דכר המצער את האדם עד כדי מיתה כצמא, ולמה אמר משה כי התלונה של ישראל הוא ריב לנסות את הדי לאמר היש הדי בקרבנו אם אין.

(א) ויקרא אל משה וגוי, לכך הדברות ולכל אמירות ולכל צווים, קרחה קריאה, לשון חבה, לשון שמלאכי השרת מסתחשין בו שנאמר (ישעיי וי) וקרא זה אל זה, אבל לנביאי אוייה נגלה עליהם בלשון עראי וסומאה שנאמר ויקר אלוקי אל בלעם א).

מה השתוות יש בין קריאה של הר' אל משה לקריאה של המלאכים שקודאים זה אל זה ולא שהקב"ה קורא אליהם. ומה משמע שהקריאה של המלאכים, ממלאך אל מלאך היא לשון חבה?

(ב) אדם כי יקריב חכם קרבן להדי וגוי, לחו נאמר אדם ולא נאמר איש, אלא לומר לך אם יחטא אדם כמו שחטא אדם הראשון, יקריב קרבן ב). מהו הוא הפירוש שדוקא אם יחטא אדם כמו שחטא אדם הראשון, הלא לא יצויר כלל שיחטא אדם כחטאו של אדם הראשון — כעץ הדעת.

(ג) החדש הזה לכם וגוי, לכם, לא חנה בו אדם הראשון, או אינו אלא לכם ולא לעכו"ם, כשהוא אומר ראשון הוא לכם, לכם ולא לעכו"ם אמור, ומה חיל החדש הזה לכם, לכם ולא לאדם הראשון ג). לאיזה תכלית הי' לו לאדם הראשון למנות מנין לחדשים, כלום עשה אדם הראשון את הפסח או

(ג) מכילתא.

(ב) מדרג, ר' תנחומא.

(א) רש"י בפרשתינו.

הלא הריב הוה לא חי' אלא פועל יוצא מנודל הצמא שסבלו מחוסר מים.

מהו הפירוש של הניבים הנני עומד שם על הצור וגו', הלא כבודו טלא עולם, ולית אתר דפנוי מני', ומהו ההסתיינות של עמידתו של הקב"ה למסום הצור.

(ה) צור"י הוא שם משותף: הוא שם ההר, והוא שם האבן, והוא שם המקור אשר יחצבו ממנו אבני המקודים — כי טבע המקור ראוי שיהי מצוי במה שיחצב ממנו, ועל פי זה הענין נקרא השם יתעלה צור"י — ההתחלה והסבה הפועלת לכל אשר וולחו: הצור תמים פעלו, צור ילך תשי, צורס חכרס, או צור כאלקינו, צור עולמים, ווצבת על הצור ז).

הכוונה בדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל הוא להסביר את הכתובים: הנני עומד שם על הצור, ונצבת על הצור, כלומר, הוא יתעלה צווה את משה ע"ה לכאר לישראל שהשי"ת הוא ההתחלה והסבה לכל דבר ואין דבר בכל חלל העולם בלתי מציאותו, כי טבע המקור ראוי שיהי מצוי במה שנחצב ממנו כנ"ל, ובכל דבר טבעי אפילו בהפשוט שבפשוט נמצא אלקותו יתעלה, ואין בין הטבע לאלוקות ולא כלום, כי אלמלא האלוקות אשר בהטבע אי אפשר למציאות הטבע כלל.

(ו) וכן מפרש הרמב"ם ז"ל את האמור: אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי וגו', כלומר, כי בראות כל הנמצאות הטובות שבבריאה, שהם כלם ממנו יתעלה, — למה ההנחה הנ"ל, שהמקור מצוי במה שנחצב ממנו — אז תכיר ותבין את אמיתת מציאותו יתעלה, כי מידיעת הדברים יש אפשרות במרת-מה לדעת ולהכיר את מהות העשאים ה).

(ז) והעם ישראל כבואם לרפידים, הואיל שכבר היו רגילים לנסים למעלה מהטבע, לא הבינו את האלוקות אשר בהטבע, ורק בזמן שראו נסים האמינו שהד' עמם, אבל בהחיים היום יומיים שהוא בדרך הטבע לא ראו שום אלוקות, וזה חסרון, שאין נרוע הימנו ביראת הד', כי זה הירא את הד' רק בשעה שרואה בעיניו נסים ונפלאות, אינו כלל בנדר של ירא הד', כי יראת הד' קשורה באמונת הד',

והירא את הד' הנם שאין רואה בעיניו את הד' אלא שמאמין במציאותו וכהשנתתו הרי הוא ירא הד', אבל זה שירא את הד' בשעה שרואה בעיניו את הד' על ידי הנסים והנפלאות, אינו מאמין כלל, כי מה שנראה בעינים אינו צריך לאמונה, וממילא אינו ירא הד' כלל.

(ח) וכן מתחורר במדשת טרגלים, ויאמר הדי אל משה ער אנה יואצווי העס חוה ועד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבנו — סלח נא לעוו העס כגודל חסדך וכאשר נשאתה לעס הוה מצצרים ועד הוה. ויאמר הדי סלחתי כרבוד ה). כלומר, כל שלוח טרגלים שדרשו ישראל, הוא משום שהתרגלו לאלוקות רק באופן נסי ונגלה, לכך בששמעו שעליהם ללכת לארץ ישראל וללחום עם ל"א סלכים ולגרש אותם ולנצחם, לא האמינו שכוח יהי' להם עזר אלוקי, כי ברבר שכטבע כנון מלחמת לא האמינו שיש כוח השגחה אלוקות, לכך דרשו מאת משה רבנו ע"ה לשלוח טרגלים להורע אם יש בכחם הנשמי לנצח את העמים היושבים כארץ ישראל, וכששבו המרגלים ואמרו אפס כי עז העם וגו', ואין בדרך הטבע שום אפשרות לנצח את העמים, צעקו מרה וילוננו על משה ואהרן ויאמרו לו סתנו וגו'. וזה הוא שאמר הד' אל משה ער אנה ינאצוני ועד אנה לא יאמינו בי בכל האותות אשר עשיתי בקרבנו, כלומר, זה שאינם מאמינים בי, שאני היכול והמנהיג והמשגיח והמסבב את כל עניני הטבע, הוא פועל יוצא מכל האותות אשר עשיתי בקרבנו, בשביל שעשיתי להם כל כך הרבה נסים נלויים, לכן התרגלו לאלוקות של נסים נלויים, ולא יאמינו בהשגחת הד' בדרך הטבע.

וזה הוא שאמר משה אל השם יתעלה בהמלצתו על ישראל: סלח נא לעוו העס חוה — וכאשר נשאתה לעס הוה מצצרים ועד הוה, כלומר, אין האשמה בהעם, כי הלא אתה הד', ושאתה — העלית אותם למדריגה גדולה כזו, מצצרים ועד הנה, עשית להם נסים נלויים למעלה מכל נדרי הטבע, ולכן התרגלו לאלוקות כזו שהוא רק באופן נסי ולא טבעי, וכאמת אין העם הוה מוכשר עריין למדריגה עליונה ורמה כזו, ועל ידי „שנשאתה“ — העליתם כל כך, באו לכלל טעות להאמין רק

בכח אלוסי שבנסים ובמופתים נלוים ולא בהשנחת הר' בהטבע. ויאמר הר' סלחתי כרכרך, — הורה לו הפכ"ה למשה ולדבריו.

(ט) וזו היא הכוונה במה שאמר משה כרפירים, חת תוסון את הדי, כלומר, תלונת העם כרפירים היתה מאותה תלונה הנ"ל, שישראל לא האמינו באלוקות אשר כטבע, אלא התאוו תמיד לאלוקות המתדאה בדברים ממעל להטבע, וז"כ: ואין חיס לשתות העם, כלומר, העם רצה לא במים מבעים, אלא במים ממין מיוחד הבא על ידי נס נלווי למעלה מכח הטבע. ולכך הוכיחם משה כאמרו חת תוסון את הדי, כלומר, למה אתם מנסים את הר', אם ישנו בכס אם לא, באופן כזה, שאם אינכם רואים נסים נלוויים, הרי הנכם אומרים שאין זה אלוקות.

וז"ס, ויקרא שם החקוק חסה ומדיבה על נסותם את הדי לאחר היש הדי בקרבנו אם אין. כלומר, כל עוד שלא ראו נסים יוצאים מדרך הטבע, מיד חשבו שאין הר' ככרכם.

וזה הוא הטא גרול מאד, כאמור: וזרה אפי ביום ההוא ועובתים והסתרותי פני מהם והיי לאכל ומצאיהו רעות רבות וצדות, ואחר ביום ההוא הלוא על כי אין אלוסי בקרבי, מצאוני הרעות האלת. ואנכי הסתר אסתיר פני ביום תהוא ז).

כלומר, העיקר החמא הוא באמרם כשעת עקתא, "אין אלוסי בקרבי" כי באמת הר' ככרכנו ככל זמן ועירן, בין יום ובין לילה הר' צכאות שמו — בין בזמן טוב ככרנא של יום ובין כשעת צרה ככרנא של לילה — הר' צכאות שמו. אלא שיש זמן שהוא יתעלה מסתתר עצמו מאתנו, כביכול כאדם המסתתר עצמו מפני חבירו, שבאמת הוא כאן אלא שחבירו אינו רואהו. ועונש החטאים אלו הם כאותה מדה עצמה, מכיון שאין אנו מאמינים בהסתרת מציאיותו, השי"ת מסתיר ביותר את הסתרה זו, וז"כ, ואנכי — אשלם להם כפרתם — הסתר אסתיר פני" — הסתרה כפולח ז).

ואולי זו היא כוונת המשורר: אלוקים יחנו ויברכנו יאר פניו אחנו סלת, לדעת בארץ דרכך בכל גוים ישועתך, יודוך עמים אלוסי יודוך עמים כלם ח).

כלומר, אנו מבקשים מאת המקום לכל יסתיר פניו מאתנו, ולא תהי' הסתרה כפולה, למען נדע כי לא רק כשמים וכדרך יוצא מן נדר הטבע ממשלנו ומלכותו, אלא גם בארץ דרכך" גם המתהווה כדרך הטבע הוא מדרכו והשנחתו יתעלה. ואו כל העמים, שאינם מאמינים בהשנחתו על הארץ ועל הטבע, יודוך.

וכן הוא אומר: זוכה תודה יכבדוני ושם דרך אראנו ביטע אלוקים ט). כלומר, רכותינו רדשו: כבדני אין כתיב כאן אלא יכבדוני, כבדני בעולם חזה וכבדני בעולם הבא י). כלומר, כל ארכעה שמחויבים להביא קרבן תורה, כלם הישועה שלהם באה בדרך הטבע ולא מהוץ לנדרי הטבע, כגון חולה שנתרפא, היוצא מבית האסורים, עוכרי ימים, הולכי מדבריות, ומכיון שהם מביאים קרבן תורה על נס שנעשה להם כנדרי הטבע, הרי הם מביעים בזה את רנשי מחשכותם שגם הטבע הוא לפי רצונו והשנחתו של מי שאמר והי' העולם, וכשם שהוא יתכרך שולט כטרומים כך הוא מנהיג את הטבע ומשטרי החיים והעולם ככל שעה ובכל רגע, ובהבאת הקרבן האדם מככר את הפכ"ה כשני עולמים, בעולם הזה המתנהג על פי חוקי הטבע, ובעולם הבא — סמל השמימית — למעלה מן הטבע, וכזה האדם משים ועושה דרך לראות תמיד בכל זמן ועירן כישע הר'.

י) וכל תעורתה של תוה"ס וסעותיה היא ללמד ולהשקיע בלכות כל באי עולם שהאלוקות היא בהשגחה פרטית בכל המתהווה בעולם ובהטבע. הלא כמעט כל המצות בין העשין, ובין הל"ת משתייכין ומתייחסין אל פעולת הטבע והעולם, כעריות, מאכלות אסורות, טומאה ומהרה וכו' כל אלו אין להם מציאות אלא ברברים הטבעים והנשמיים, והחוטא בהם חוטא באלוקות, הנם שאמיתת מציאותו יתעלה אין בה שום הנשמה, הרי זה סבאר ומחודר שהאלוקות היא בכל הטבעים והנשמים והנם שהוא משמים ממעל לכל זאת הוא נ"כ ועל הארץ מתחת. וככן מתכאר שתעורת התורה והמצות הוא להשקיע בלבנו את יסוד אמונה זו כי אלוסי בקרבי.

וזה היא כוונת רכותינו כאמרם ז"ל עה"כ ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים, שרפו ידיהם מדברי



והחיים הנשמיים, וכן התורה כאמור מתיחסת כמעט כלה להחיים הטבעיים, הנם שנבראת תתקע"ר רודות קודם כריאת העולם, ובאמרם היש הר' בקרבנו אם אין — לפי ההסבר הנ"ל — פגמו הן בתעורת השבת והן בתעורתה של כל התורה כולה.

(יב) וכזה מתבאר מאמרם: אם שקרה במדוח ובחשקולוח תוי דואג חגורי אויב יב. כלומר, בשעה שהעם חוטא בחטא זה שהוא מורד ושוקל את אלוקות, ואמר שמה שהוא למעלה מן הטבע זו היא אלוקות ומה שהוא כדרך הטבע, חלילה אינו אלוקות, הוי דואג מנורי אויב, כמו שאידע כמסכת עמלק האמורה בתורה.

(יג) וכן הוא כוונת רבותינו ז"ל כאמרם: בא חבקוק והעמידן על אחת, וצדיק באמונתו יחיה יג. כלומר, יש אמונה ויש אמונה, יש שמאמינים רק כמה שהוא למעלה מן השכל ומן הטבע, והוא כאמור, האמונה שכל המתווה באופן נמי הוא מאתו יתעלה, ויש אמונה והיא האמונה המוחלטת והשלימה הכוללת את הכל גם החיים הטבעיים יום יומיים, וזה הוא שאמר חבקוק, וצדיק באמונתו יחיה, הצדיק מאמין בכל רגע ורגע של חייו הטבעי שהוא מאת הנהנתו והשנחתו של הקב"ה. כמו שכתבו בתוס' בשם הירושלמי, אמונת זה סדר וזעית, שמאמין בחיי עולמים וזווע יו. כלומר, הנם שזריעה ונידול התבואה הוא מדרבי הטבע שהארמה מנרלת את צמחה, המאמין האמתי, מאמין שזה הוא בהשנחתו ופסורתו, ואלמלא כן לא היתה הטבע מועלת ופועלת כלום, ועל כל עשב ועשב יש מלאך האומר נרל, כלומר, השנחתו ופסורתו המחיה כל.

(יד) והנהנרה שהנרירו רבותינו ז"ל בין כני אדם והמלאכים ואמרו: צדיקים גדולים יותר מן החלאכים טו, הוא משום שהמלאכים הם שכלים נברלים, אין בהם נשם, כמבואר במו"נ בכמה מקומות וראה רמב"ן עה"ת, במדבר כב"ג, ובכ"מ: כי אינם נוף נתפש במראה, ואין להם שום יחס ורגש לנופות ולנשמיות ולא לשום דברים טבעיים. והסבה לזה הוא שהארם הוא יציר כפו של הקב"ה בהשתלשלות, כי בו כהארם יש חלק אלוקי עם חלק הנופני של הוריו, והמלאך הוא כלו יציר כפו של השי"ת בלא שום השתלשלות. וכמהמלאכים אינו

חורה. כלומר, רפו "יריהם" — סמל הטבע, מרכרי תורה, כלומר, מקפסו בלבם אם יש אלוקות "ביריהם" — כמעשה הטבע, שהוא רכרי תורה, כי כל התורה קשורה ביחוסה בעיקר להחיים הטבעיים ולא לשמים בלבד, וזה היה ההסרון היותר גדול באמונה של העם שלא הבינו את האלוקות אלא בראותם נפלאות למעלה מהטבע.

ועמלק הארור, השונא נצחי שלנו, ידע לנצל את השעה, ובא להלחם בישראל רוקא בזמן שרפו יריהם מרכרי תורה, ולא האמינו באלוקות הכללית אלא באלוקות הנפית, ובאותה שעה ה' ישראל כריוטא התחתונה של אמונה ויראת הר', ואלמלי ה' בא להלחם בישראל בשעה שהיו מאמינים אמתיים ויראי הר' כראוי, לא ה' מצלית כלל ובלל.

ולרעתי זו היא כוונת הכתוב: אשר סרך כדרך — ואחה עיף וינע ולא ירא אלוקים, רכרים בהי יח, ורש"י פיר': ולא ירא עמלק אלקים מלהרע לך. וזה הוא רכר בלתי טוב, הוה הוא כל ננותו ורעתו של עמלק הארור, שלא ה' ירא אלוקים, אתמהה! אלא כלומר, התורה אומרת ומלמדת אותנו שכל התקלה של ביאת עמלק היתה בשביל שירע לנצל את השעה ובא להלחם בשעה שאתה היית עיף וינע מלקיים את מצותיה של התורה המיוחסות אל הנופות ואל החיים הטבעיים שיש בכולן אלוקות ממש — ולא ירא אלוקים, כלומר, מחסרון אמונה זו, אתה ישראל לא היית באותה שעה ירא אלוקים. בהתאמה להמתכבאר למעלה אות ז', שזה הוא הסרון שאין גרוע הימנו כיראת הר', כי בתעורת התורה הוא להאמין באמונה נמורה ומוחלטת שאין רכר בכל חללו של העולם בלתי מציאותו, כי טבע המקור ראוי שיהי' מצוי כמה שנחצב ממנו, — למעלה אות ה'.

(יא) ודכותינו אמרו: אלמלי שמדו ישראל שבת ראשונה לא שלטו בהן אותה ולשו"ן יא, והלא אמרנו לעיל שביאת עמלק היתה בשביל שרפו יריהם מן התורה, ובמר"ר איתא שאמרם היש הר' בקרבנו אם אין גרם לביאת עמלק, אלא שכל הטעמים הללו אינם מתנגדים אחד לחבירו, כי השבת מעירה שהוא יתעלה ברא את כל העולמות — את השמים — מה שהוא למעלה מן הטבע, ואת הארץ — הטבע

(יא) שבת קיח (יב) רש"י בשם הפטיקתא. (יג) טוף מכות. (יד) תוסי' שבת לא. טו) סנהדרין צג

שייך לשון אמונה, כי הם רואים ומרנישים את עצם מציאותו ואת רצונו כשם שכני אדם מרנישים ורואים, להכריז, כל דבר נשמיי. לכך הצדיקים גדולים כמעלתם יותר מן המלאכים, שלהם — הצדיקים יש יתרון של אמונה שלימה כוללת כנ"ל — מה שאין להם להמלאכים. ובבני אדם יש הרכבה של הנפשית הרוחנית האלוהית, כלומר למעלה שמטבע המקור שיהי' מצוי במה שיחצב ממנו, וגם הנשמיות הסובלת היתרון והמעלה של אמונה מוחלטת.

(טו) והנרמו בהכתוב החדש הזה לכם ראש חדשים, הוא שבחדש הזה בניסן שנעשה, ושיעשה גם לעתיד, נסים לישראל, והוא התגלות הר' למעלה מגרדי הטבע הוא המחיה את „הראש" שלכם, כי „הראש" של הדבר — הסבה הראשונה, הוא בכס, באמור שהטבע של המקור, של האלוהות מצוי במה שיחצב ממנו. כלומר, האלוהות אשר לכם, כמו בכס — כפרבכם.

(טז) ולכך אמרו, שמחמת החולי קרא בשנייה „החדש היי לבס טז), כלומר, אם האדם שונה ואינו מאמין שהר' בקרבו, משום שאינו מרניש באלוהות אשר בו, זה ער שהחדש היי לכם.

(יז) ור' אלעזר אשכנזי ז"ל, שאני מיוצאי חלציו, מפרש את הנאמר בקרבנות: ריח נחוח להר', והשאלה מפורסמת וכי הקב"ה צריך לריח טוב של בני אדם בשר ודם? אלא הניבים ריח נחוח הוא על משפל האמור באיוב: מרחוק ירוח מלחמה, והניב ירוח הוא הרגשה, כלומר, זה שמביא קרבן להר' וחפץ להתקרב אל השם, כמשמעו של לשון קרבן, זו היא עדות על בעל הקרבן שהוא בעל הרגשה ומרניש את האלוהות השקועה בו בתוכו.

(יח) והנביא מכריז ואומר: כי לא דברתי אל אבותיכם ולא ציויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח (יז). והנם שכל הספר ויקרא הוא מפי משה מפי הנבורה וכו' כל הצווים על הקרבנות על דברי עולה וזבח, אלא כלומר, בשעה שיצאו ישראל ממצרים וראו את השכינה בגלוי והרנישו בהאלוהות כשם שמרנישים המלאכים, וגם הרנישו את רצונו וחפצו של הקב"ה בלי שום

צוויים, ולכך הקרימו נעשה לנשמע, כלומר נעשה את רצון מלכנו טרם שנשמע הצו, כי היו רבוקים כו יתעלה כמלאכי מעלה כמאמרם: מי גילה רז זה לבני, דבר שמלאכי השרת משתמשין בו (יח), לא היו להם לישראל שום זיקה להביא קרבנות כדי להביע את רצונם בהתקרבות הר', כי מקורבים ועומדים היו. ורק לאחר חטא העגל שירדו אחורנית ממעלתם הגבוהה, התחיל הצורך בקרבנות לסמל את הרגש הפנימי האלוהי אשר בקרב האדם. וכן דרשו רבותינו ז"ל: 5: אני אמרתי אלוהים אתם, ובני עליון כלכם — קודם מעשה העגל, כלומר, אז האלוהות אשר בכס — טבע המקור המצוי במה שנחצב ממנו — היי רי והותר, אכן כאדם תמותון וגו', — לאחר מעשה העגל נשתנה מהותם וערכם של ישראל, כי רק בזמנים מועטים הרנישו את המקור המצוי בכס, ולכך נצטוו על הקרבת קרבנות, ריח נחוח לר' — בשעה שהאדם מריח ומרניש את האלוהות אשר בקרבו וחפץ בהתקרבותו.

(יט) ובנמרא אמרינן: ויקרא אל משה כיום השביעי, אמר ר' אלעזר, משה וכל ישראל עומדין ולא בא הכתוב אלא לחלוק כבוד למשה. מיתבי, קול לו קול אליו משה שמע וכל ישראל לא שמעו, לא קשיא, הא בסיני הא באהל מועד (ס). וקושית הש"ס סתומה, הא ר"א לא אמר שכל ישראל שמעו כשם שמשה שמע, אלא שכל ישראל עומדין. גם התידוך אינו טוב, ולכח גם באהל מועד לא שמעו ישראל כהקריאה כשם ששמע משה.

אלא בהתאמה להנ"ל, הכוונה בדברי ר"א הוא לומר, משה וכל ישראל עומדין, כלומר, בכל מקום שהיו ישראל עומדין היו מרנישים בהקריאה כהצו — בהרצון, עד שלא הגיע אליהם הקול, כשם שמשה הרניש את רצונו של השי"ת, כי באמת היו דומים כמעלתם למלאכי מעלה שעושים רצונו והדר לשמוע בקולו, ומה שהתורה יחדה בהקריאה את משה, אין זה שולל שישראל לא הרנישו את הקריאה — כלומר, את רצונו יתעלה כשם שמשה הרניש, אלא בכדי לחלוק כבוד למשה. מיתבי, קול לו קול אליו, הרי רק משה הרניש ושמע את הקריאה ולא כל ישראל, ומשני, כאן בסיני, כלומר, כסיני כלם הגיעו לידי מרדינה גבוהה ונעלה זו, אני אמרתי

ולורו לכל ישכח כי מטבע של המסור להיות מצוי כהנחצב ממנו, כי הלא לא רק המטבע של המסור ה' מצוי בו אלא כלו מאת הד' ובצלמו נעשה.

וזה היא כוונת המכילתא הנ"ל: החדש הזה לכם, כלומר, רק לכם יש צורך להזכיר אתכם את האמור בהחדש הזה לכם ראש, וגדלות וחשיבות הוא לנו עד למאד, שיש בנו מטבע של המסור, הגם שנופינו נוף מנושם, ולכל זאת עוד יש בנו מטבע של המסור, ולכך אנו הלוקים משאר נוספות של אוה"ע, ולנו המנין מתחיל מראש של ניסן, אבל אדם הראשון לא מנה בו מניסן, כי הוא לא ה' צריך לזה כלל מאחר שהי' יציר כפיו של הקב"ה. — או אינו אלא לכם ולא לעכו"ם, כשם שאמרנו, אבל למלכי אוה"ע מתשרי מנינו, ומשני, דזה ילפינו מדכתיב ראשון הוא לכם, והניב דלכם הכתוב בהחדש הזה לכם, בע"כ ללמד על אדם הראשון, שלא ה' לו כל הצורך לזה, כאמור.

(כב) ואדם הראשון לאחר החטא של עץ הדעת נפל ממעלתו הנבונה, ואז ה' זקוק להביא קרבן בתורת תשובה ששב אל מקורו ומעלתו, והוא, כמובן, ה' הראשון שהורה דרך בעיניו הקרבנות ומהותן, שהן באין להקריב את האדם למקורו ושורשו, וזו היא כוונת המד"ת שבראש דברינו: למה נאמר אדם ולא איש, אלא לומר אם יחטא האדם כשם שחטא אדם הראשון, יקריב קרבן. כלומר, אין הקרבן של יחיד דבר רצוי ממדרגה נבונה, אלא הקרבן הוא תחבולה ותרופה למי שחטא, ודומה הדבר לרפואה של סממנים הניתנים לתולה שרק מחמת חליותו וחלשותו הוא זקוק לרפואה, כשם שאדם הראשון לא ה' צריך לקרבן אלא לאחר החטא, לרפאותו ולהחזירו לצורו ולמקורו. אבל המעלה הכי טובה הוא שאין האדם חוטא כלל ואינו זקוק לתחבולה של התקרבות למקורו ע"י קרבנות, כשם שהוכיח ירמיהו את בני דורו — ולא צוותים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, כאמור למעלה שביום הוציאו אותנו מארץ מצרים, קודם חטא העגל, כלנו היינו כמלאכי מעלה ולא ה' לנו כל צורך בתחבולת הקרבן, ואז היינו מרגישים ברצונו של הקב"ה, טרם הניע הצו לאונינו, ולאחר החטא רק משה

אלוקים אתם, ובני עליון כנכס, כלומר, כל ישראל בלי יוצא מן הכלל היו רומין למלאכי השרת, להרגיש את רצונו של הקב"ה טרם שבא הצו, וכאן באהל מועד, שהוא לאחר מעשה העגל, או רק משה דבינו ע"ה נשאר במעלתו לשמוע בקול דברו והדר לעשות רצונו, ושאר כל ישראל אבדו מעלתם, אכן כאדם תמותו.

(כ) ובד"ן הוא שתקדים פרשת החדש לפרשת פרה, ומפני מה הקדימה, מפני שהיא מהרתו של ישראל כ). כלומר, שתי פרשיות הללו, חדש ופרה שני הפכים הם בעניניהם, כי פרה סמל של כפרת החטא הנדול של מעשה עגל הוא, תבא פרה ותכפר על מעשה העגל, והוא על זמן המאוחר כשכבר נפלו ישראל ממדרגתם הנעלה, וחדש, הוא סמל גדלותו וגובהו של ישראל, "לכם ראש", כאמור למעלה, המסמל האלוקות אשר בתוכנו ובקרבנו. לכן בד"ן שהנבונה במעלת ישראל תקדים לפרשת פרה שהיא לכפר על מעשה העגל, אלא מפני שהיא מהרתו של ישראל, לכך הקדימה.

(כא) ולפי האמור שהחדש הזה לכם ראש, בא ללמד ולהורות על ההתגלות האלוקות אשר בקרבנו, ולשרש מלכנו את אשר מתנגד לאמונתנו הטהורה ולתורתנו הקדושה — כי אין אלוקי בקרבי ולכך אנו מונין את מנין החדשים מניסן, מזמן המעולה, בשעה שנאמר בו "לכם ראש" כי בתוכנו הד', כי מטבע של המסור להיות מצוי במה שיהצב ממנו, ממילא מתחודד, דזה דוקא לישראל עמנו — עם סגולה, שקבלו את התורה ורכה ומצותיה המלמדת אותנו שכל המטבע והחיים מאתו יתעלה, אבל לא לעכו"ם, שאינם מאמינים בקיום העולם על ידי דבריו ולא בהשגחתו הפרטית, אלא תולים את ההנהגה של כל העולם בטבעית, וזה הוא כוונת מאמרם: באחד בניסן ראש השנה לחלכיס, לא שנו אלא לחלכי ישראל אבל לאוה"ע מתשרי מנינו כא).

גם אדם הראשון שהי' בלו יציר כפו של הקב"ה, ואלקות אשר בתוכו לא באה על ידי השתלשלות כמו שהיא באה אלינו, אלא ה' ממש כמלאך הד', שנוצר שלא על ידי אדם, הוא בודאי שלא נודקס לצוותו החדש הזה לכם ראש, ולהזכירו

(כ) ירושלמי תובא ברשיי מגילה כס.

(כא) ריש ספי ד"ה.

רבינו כלכד נשאר כמעלתו — כי הוא חלילה לא  
הי' במעשה העגל — והקריאה, ההרנש ברצונו  
ובחפצו של השי"ת באה אליו טרם שנצטווה.

(כג) והאמנם דנבי בלעם הרשע מצינו לשון  
ויקר, כלומר, בלתי קריאה מקודם, אולם זו היא  
סטננתו ולא נדלותו של אותו הרשע, כי ויקר מורה  
שלא בתורת נביא התראה הד' אליו, אלא לפעמים  
מועטים כשהצריך השי"ת לדבר אתו, או הי' השכינה  
מתראה אל בלעם, כמו שביארנו מזה כפרשת בלק.  
לא כן להכדיל במשה רבינו שככל שעה הי' מוכן  
לנבואה ובכל עת ועידן שהי' רצון השי"ת להגיד  
לו דבר מה, מיד הי' מרגיש כרצון המכוון טרם  
ששמע הדבר מפי השכינה.

וכן כתב הבעל הטורים, דלכך כתיב ויקרא  
בא' ועירא, כי משה כרוב ענוותנותו רצה לכתוב  
ויקר ה' אל משה, כי השב מרוב צדקתו, שלכך  
הוא מרגיש בהצו טרם שהצו מגיע אליו, שזה הוא  
מקטנות מדרגתו, ככלעם, דכתיב בי' ויקר, והשי"ת  
אמר לו למשה לכתוב ויקרא ולא ויקר, כי ויקרא  
הוא מצד נדלותו ומעלתו של משה, שנשאר בנדלותו  
כמו מלאכי הד', וכישראל קודם החטא, ומשה רבינו  
מרוב ענווה קיים מצות הד' וכתב ויקרא, אלא  
שלרוב צדקתו כתב א' ועירא.

(כד) ומעתה מתבארת המכילתא שכראש דכרינו,  
הובא ברש"י: לכל דברים, ולכל אמירות, ולכל  
צווים קדמה קריאה. כלומר, משה רבינו נשאר  
כמעלת ישראל של קודם החטא, שהקריאה — ההרנש  
ברצונו של הקב"ה קדמה לכל דיבור, ולכל אמירה  
ולכל צו, והוא לשון חבה, כלומר, מעלה ומדרינה  
נבונה שבנבונה, לשון שמלאכי השרת משתמשין  
בו — לעשות רצונו, והדר לשמוע בקולו. אבל  
לנביאי אזה"ע כתיב בהם ויקר, כלומר, בלתי הרנשה  
מצד המסכלים כלל אלא הדיבור כא אליהם בפתע  
פתאום, וזו היא דרך ארעי וטומאה — מדרינה  
נמוכה ושפלה עד למאד.

ומה שכתב משה ויקרא בא' ועירא, אין זה  
חלילה בשום צד של השתוות לויקר הכתוב אצל  
בלעם, אלא זו היא נדלותו וצדקתו של משה רבינו  
הענו מכל אדם אשר על פני הארמה.

(כה) ואוחם הכתרים שנכתרו אבותינו כמעמד  
הנבחר בשעה שהיו כמעלה הרמה והיו יכולים  
להקדים נעשה לנשמע בהיותם כמלאכי השרת  
המרגישים ברצונו של השי"ת טרם הצו הגיע אליהם,  
עתידים להיות נחזרים לנו, והם תפילין של יד  
ותפילין של ראש — המח והלב, ונזכה לעשות  
רצון קונינו כאמת ובשמחה טרם שתגיע הפקודה  
לאזנינו, אס"ו.

### סעודת הודאה \*

סעודת הודאה כשיתרפא החולה, ואינו מבואר בשום  
ספר טעם לדבר הזה כי דבר שבסגולה אינו דורש  
לשום סכרא וטעם. אמנם לדעתי אין זו דק סגולה,  
אלא דבר זה יש לו מקור בנמרא וממילא יש הסכר  
וטעם לכל הענין, וזה מה שמרצוני לכאר למניכם  
רבתי!

(ב) נרסינן בנמרא: רב זירא חלו על לגביי  
רי אבוהו גביל עליי אי חתפת קטינא חרין שקי  
עבידנא יוחא טבא לרבנו. אתפח. עבד סעודתא

בהתאם להאמור למעלה, בסוף אות ט', ד"ה  
„וכן הוא אומר זוכה תורה, ובקשר עם הרעיון  
העיקרי — הנסים להדרשה האמורה, הנני מעתיק מה  
שאמרתי במסכת סעודת הודאה שנערכה לכבודי  
לאחר שחזרתי לאיתני בעזרת הרופא חולים, אחרי  
הנתוח אשר נעשה לי שהייתי בסכנה גדולה ל"ע,  
וניסי נסים נעשו לי.

(א) יש בספרים שסגולה הוא לחולה שיש בו  
סכנה, שאחרים — רעיו וידידיו — ינדרו לעשות

\* הסעודת הודאה התקיימה הרבה שנים לאחר שדרשתי את הדרשה הקודמת. אלא איידי דחביבא לי על הנסים שנעשו לי  
בחסדו של הרופא חולים ומסליא לעשות, והדברים שאמרתי בשעת הסעודה יש להם קשר עם התוכן שבהדרשה הקודמת, אקומי  
ברישא.

העיקר הוא הפרסומי ניסא, כי הנס הוא דבר למעלה מן הטבע יוצא מן הכלל, וסיי"ל כל דבר שיצא מן הכלל אמדינן לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו.

כלומר, לעצם אמיתו אין בין הטבע והנס כלל, וכשם שהנס הוא היוצא מנדרי הטבע נעשה מאתו יתעלה, כך כל מה שברוך הטבע הוא בהשגחתו הפרטית והמדויקת מאת השי"ת, אלא הואיל שבני אדם רגילים הם להטבע אין הם רואים בזה את השגחה אלוסית וסבורים שהטבע הוא כאילו מעצמה נעשית, וכשנעשה לאדם דבר נסי או מתעורר להתבונן שיש כח עליון המשרד ועושה כל, ומתוך כך מתעורר להבין שאין בין הטבע והנס שום חילוק אלא שער שלא נעשה לו הנס לא בא לידי הבנה.

וכן הנביא אומר: שאו חרום עיניכם „וראו“ חי ברא אלה וז. כלומר, דבר הנראה לעינים לא שייך בו אמונה, כי אמונה פירושה בדבר שאינו מושג על ידי החושים של האדם, והאדם הנושא עיניו למרומים ומכין לכל היצור — הטבע, הרי הוא רואה שיש בורא ומשניח ואז האמונה הוא בנדר „ראי“ ולא אמונה נירא.

ולכך ר' צריכים להודות, כלומר, לפרסם לכל באי עולם את הדברים היוצאים מנדרי הטבע שהכל רואים בהם השגחתו של הקב"ה, ודבר זה היוצא מן הכלל מלמד על הכלל כולו — כלומר על כל קיום והוויות העולם הכלולים בהטבע, שכלם הם בהשגחתו של הקב"ה, ומלמד אותנו שגם הטבע אינו פחות מהנס, כראיתא „הטבע“ בנימטרי „אלקים“.

ד) ופרסומי ניסא לפרסם לבני אדם את כבוד ממשלתו ויכלתו והשגחתו בהחלל של כל העולמות דבר גדול הוא, שאפילו כהנים בעבודתן מבטלין מעבודתן וכאים לשמוע מקרא מגילה, כלומר, הגם שמבטלין מהקרבנות התמיד שלא יוכלו לחקן יותר, והנס שיכולים לקרא את המגילה במקום עבודה, לכל זאת מבטלין ובאין לכית הכנסת ברוכ עם לשמוע מקרא מגילה, משום פרסומא ניסא, כראיתא כמגילה, מקרא דמשפחה ומשפחה.

והטעם לעוצם גודל המצוה של פרסומי ניסא

לכולהו רבנו. כי מסא למשרי אחר ליי לרי וירא לישרי לו חר, איל — בעל הבית בוצע ואורח חברו. — מאי מברך, יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא וכו' א.

הרי דבר זה מפורש מקורו בש"ס שר' אכהו קביל עלי' לעשות סעודת הוראה כשיתרפא ר' זירא, והש"ס אומר, דכך הוי, שר' זירא שב לאיתנו, ובודאי שאין הש"ס מספר מעשה נירא אלא ללמד בא שכך ראוי לעשות, וקבלה זו לעשות סעודת הוראה מועלת להחולה שיתרפא. והואיל שדבר זה מפורש בנמ' לא בתורת סגולה, בודאי שיש טעם לרבר כפי שאבאר לפי קט שכלי.

ראוי לדרקס א) מה היא הסמיכות הענינים של בעל הבית בוצע ואורח מברך, לסעודת הוראה זו דוקא, ב) מה זה שאמרו כאן מאי מברך, אטו לא ירעינן את הנוסח המסוכל של ברכת המזון אחר הסעודה, ג) מה זה נוסח תרש של ברכת המזון שאמרו יהי רצון שלא יבוש הבעל הבית בעולם הזה וכו'. האמנם שגם בהנוסח של ברכת המזון נזכר שלא נבוש ולא נכלם, אבל מש"ס הנ"ל משמע כאילו זה הוא עיקר הנוסח של ברכת המזון. והוא דבר הזקוק לביאור.

ג) בפרשת השבוע (הסעודה נערכה בפרשת וישלח): קסותי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשיה אח עבודך כי בחקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשוני מחנוות ב). מה הוא חסדים ומה הוא האמת, כלום האמת מתנגד לחסד?

ד) כבר הזכירו הנואמים החשובים אשר סרמוני, בדבר קרבן תורה, — ד' צריכים להודות, והטעם הכתוב בספרים שהקרבן המובא הנשחט והנזרק רמו, הוא סמל, נפש תחת נפש, דם תחת דם וכו'. אולם זה אחד מהטעמים הכוללים של כל הקרבנות, אבל אין זה מבאר במיוחד את המהות של הקרבן תורה. וכנראה התורה יש לה אופי מיוחד בתוך שאר הקרבנות, שכן כתיב: זבוח תורה יכבונוי, ושם דרך אראנו בישע אלוקים ג).

אולם בשפת אמת מפרש שתכונת קרבנות תורה הוא לפרסם את הנס או הנסים אשר התהוו, כאמור יורו לה' חסרו ונפלאותיו לבני אדם, כלומר

לשמה, הרי יש כאן חסרון כמחשבה וחסרון בעשי',  
 ושתי רואין לא אמרינן, כדאיתא בעידובין, ונס  
 הנני מסופק אם נותנין לו לאדם שכר על עשיית  
 מצוה שלא לשמה. ויש לי בזה אריכות דברים, אלא  
 שדברי דרוש לחדוד ורכרי פלפול לחוד.

(ה) והכוונה בהכתוב: ושם דרך אראנו כישע  
 אלוקים, כלומר, במה שזוכת תורה ומפרסם את  
 אדנותו והנהנתו והשגחתו בהעולם, על הנס אשר  
 יצא מן הכלל של הטבע, הרי זה מלמד על הכלל  
 כלו, ובוה האדם משים דרך לראות שיש אלוקים בכל  
 זמן ועידן, בדברים הטבעיים כדברים שהם למעלה  
 מן הטבע.

(ו) ובכרכות (ה) איתא, הרואה חנון, חנוניא  
 חנוניא די יחזון בחלוט, נעשה לו נסי ונסי, משום  
 שיש בשמותיהם „נונין כפולין” רש"י, כלומר, הנון  
 האחת מורה על נס והכפולין מורין על נסי נסים.  
 והדבר צריך לביאור אם כן בדין הוא שהרואה  
 בחלום איש שיש בשמו „נון” אחת, שיעשה לו נס.  
 כנון הרואה אהרן או זבולן או רן, ולמה אמרו רק  
 בהרואה נונין כפולין. ועוד מה זה נס ונסי נסים,  
 כלום יש הנדרה להניכ נס או נסי נסים.

אולם בתענית (ו) אמרו רבותינו, שפעם אחת  
 בערב שבת סמוך לחשכה נתחלפה לה לכתו של  
 ר' חנינא בן דוסא עלוהית של חומץ בצלוחית  
 של שמן, והרליקה את הנרות של שבת בחומץ  
 והיתה עעבה, ובשארמה לאביה על מה היא עציבה,  
 אמר לה בתי מי שאמר לשמן וידליק הוא יאמר  
 לחומץ וידליק, ונעשה נס והחומץ רלץ כל יום  
 השבת ההוא. והקשה הנאה"ק הכהן זצ"ל (ו) איך  
 יתכן שר' חנינא בן דוסא יאמר ויצוה על החומץ  
 שידלוק, הא אסור להנות ממעשי נסים, ומי שועשה  
 לו נס חזקו לו חזקויותיו (ח).

והסביר הוא ז"ל: באמת אין בין הטבע והנס  
 ולא כלום, וכשם שאין לנו שום הבנה והשגה בנסים  
 — בדברים היוצאים מנדר הטבע, כך אין לנו שום  
 השגה בדברים הטבעיים, בהחיים היום יומיים, אין  
 מי שיבין למה התבואה נדילה לאחר שהורע נרקב,  
 ואין מי שיבין איך המח של אדם, למשל, מולך  
 על כל הנוף, ואיך האדם הולך ואיך ישן ואיך הוא

אפילו במצוה דרבנן, כבר ביאר מרן זצ"ל בעל  
 אנלי טל, משום דבאמת הדין הוא חשב לעשות  
 מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו  
 עשאה, וזה דוסא בכל שאר המצות, רתכלית המצות  
 הוא הפועל שיהי' האדם עושה כמה שנצטווה לעשות,  
 ומכיון שחפץ לעשות אלא האונס עכבוהו מלמלאות  
 את חפצו, מעלה עליו הכתוב, כלומר, על הפועל  
 כאילו עשאו, אבל במצות שתכליתן הוא לפרסומי  
 ניסא, אין המצוה בהפועל נרירא אלא גם בהנפעל  
 שיתפרסם הנס, והואיל שלא נתפרסם מה לי אם  
 מחמת אונס או מסבה אחרת, סוף סוף הנפעל  
 איננו, ולא שייך לומר בזה מעליו „עליו” הכתוב,  
 כי בכאן אין הריון „עליו” נרירא אלא גם על  
 הנפעל.

[ובמקום אחר נסתפקתי בכ' דברים [א] אם  
 הכלל הנ"ל של חשב לעשות מצוה וכו' משתייכת  
 גם במצות שבין אדם לחבירו כנון צדקה וכדומה,  
 משום דהמצוה אינה בהפועל נרירא אלא גם בהנפעל,  
 כלומר, תכלית המצוה היא גם כן לעזור את העני,  
 ואם הצדקה לא הגיע ליד העני לא נעשתה המצוה  
 כלל, או שמא המצוה כוללת שני ענינים, א) הנתנה,  
 כלומר, פעולת הנותן שיהי' מרוצה לתת, ולא ירע  
 לבבו, ב) העזרה להמסבל. ובכן זה שחפץ ליתן  
 צדקה אלא האונס מעכבוהו, מעלה עליו הכתוב  
 כאילו קיים הנתנה, החלק הא' שבהמצוה. ורציתי  
 לומר שזו היא כוונת הש"ס בסוכה מט. אין הצדקה  
 משתלמת אלא לפי החסד שבה, כלומר, הפועל הוא  
 צדקה והנפעל הוא החסד, ור"א מלמדנו שאין הכלל  
 של חשב לעשות מצוה מתיחס למצות צדקה, אולם  
 רש"י שם פירש אחרת, ע"ש. [ב] קיי"ל לעולם  
 יעסק אדם במצוה אפילו שלא לשמה שמתוך שלא  
 לשמה כא לשמה, משמעות הרברים שגם על עשיית  
 המצוה שלא לשמה הרי הוא מסבל שכר, שהרי  
 מצוה זה סייעתו לעשיית מצוה לשמה, ובכן השאלה  
 אם חשב אדם לעשות מצוה שלא לשמה ונאנס ולא  
 עשאה אם גם בזה אמרינן מעלה עליו הכתוב וכו',  
 או שמא דוסא כשהשב לעשות מצוה לשמה, ריש  
 כאן הכוונה למצוה וחסד רק העשיה, ומעלה עליו  
 הכתוב כאילו עשאה, כלומר, אונסא כמאן דעביד,  
 ירושלמי שכועות, אבל כשהשב לעשות מצוה שלא

וזה שאמר הכתוב: וזבח תורה יבכרנני. יבכרני אין כתיב כאן אלא יבכרנני בשתי נונין. מרמו להאמור, שבעל התורה מחווה ומפרסם שהנסים היוצאים מגדרי הטבע הם הראשי תיבות של שתי מלות המתחילות בנו", — נסי נסים. כי סתם נס נמצא בכל הטבע תמיד.

(ו) ומעתה מתחזרת תפלתו של יעקב אבינו ע"ה, קטונתי מכל החסדים ומכל האמת, כלומר, חסדים מתיחס לרברים נסים, שבני אדם רואים בהם חסדי השם, מכל האמת מתיחס לרברים טבעיים, שבני אדם חושבים שכך הוא צריך להיות וכך מתהווה, משל למי שיש לו כסף אצל השלחני והוא משלם את ההמחאה שלו, כלום חסר הוא עושה עמו, הוא עושה רק האמת, שמשלם לו כזכותו. אולם יעקב אבינו דאה נס כהטבע לא פחות נס מאשר בדברים היוצאים מגדרי הטבע, ולכך אמר קטונתי, נתמעטו זכותי מכל החסדים — כי במקלי עברתי את הירדן, ואמרו רבותינו שבמקלו בקע את הירדן, ומכל האמת — מכל הנסים שנעשו לי בדרך הטבע, והוא: ועתה הייתי לשני מחנות, והגם שזה הוא בדרך הטבע שאדם פרה ורבה ומשפחתו מתרבה וכן העושר והנכסים שעל ידי משא ומתן הוא מצליח, אבל ליעקב אבינו ע"ה, לא הי' זה פחות נס מאשר בקיעת הירדן במקלו, כי באמת שניהם שווים ואין בין הנס והטבע ולא כלום.

(ז) ובהקדם כל הנ"ל, נסביר את המאמר בש"ס שהתחלנו בו: רב זירא ח"ל, בוראי שהי' חולח אנוש בסכנה גדולה, שאם לא כן לא הי' ר' אבוהו אומר: אי מתפה קטינא וכו', אלא שמוה מתחזר שהי' חולה שיש בו סכנה — [במו שהייתי ל"ע בשעת הניתוח, שהר"ר היהודי היושב כינינו שהי' נוכח בשעת הניתוח, אמר לי אחרי כן, שהי' אומר תהלים בשעת מעשה כי ראה את הנזילת הדם ר"ל, שהתפתחה בשטף רב בשעת הניתוח והמראה שלי נשתנתה, ולא האמין שיוירדו אותי חי מעל שלחן הנתוח, וכן הר"ר הסנתח אינו יהודי אמר לי ששני מקרים כאלו ידועים בהיסטוריה לרפואה כמשך כל השנים במדינות הללו, ושניהם לא ירדו היים ר"ל. וכשבא אותו הרופא הא"י למחרת הניתוח לבית החולים ודבר עמי, הנביה את ידו למעלה ואמר: הוא הי' עמנו.] —

חי בכלל, אלא מבין שאנחנו רגילים תמיד להדברים הטבעיים, אין אנו מתפללים עליהם, ואנו חושבים שכך צריך להיות, ואלמלי היינו מתבוננים בהטבע היינו רואים, שיש בח' אלוקי המשרד את הטבע והמנהיג את העולם, והמשגיח על כל פרט ופרט אשר בחלל העולם, אלא שמפאת ההרגל להדברים הטבעיים אין אנו רואים כי נס הטבע אינה אלא מלא נסים, ושהכל הוא ממנו יתעלה כאמור ואתה מחיה את כלם, וכשאנו רואים לפעמים דבר היוצא מגדרי הטבע — דבר היוצא מדרך הרגיל, את הרבר הזה אנו קוראים בשם נס. אולם בני אדם מרמי המעלה כר' חנינא ור' חנינא ואיך הרואים בכל דרכי החיים והעולם שהכל מלא מאתו יתעלה ומשנחתו, הם אינם משתמשים בהניב "נס" כלל, כי בכל זמן ועידן ובכל רגע ורגע ובכל גשימה ונשימה, הרי הם רואים נסים הנעשים מאת השי"ת הבורא והיוצר והמשרד והמשגיח בכל אשר לכל, ואת הדברים הנעשים לפעמים היוצאים מגדרי הטבע הם קוראים בשם "נסי נסים".

וזה היא כוונת דבריהם ז"ל הנ"ל הרואה בחלום חנון, חנינא וכו', כלומר, אם יש לאדם שעת הכושר להרגיש במדת מה, כמו החלום העובר והולך, את הרגש של בני אדם רמי המעלה כמו ר' חנינא, חנון וכו', נעשה לו נסי נסים — אם תהי' לו ההודמנות לראות דבר הנעשה מאתו יתעלה היוצא מגדרי הטבע, הרי הוא יבין ויקרא את הדבר הזה "נסי נסים" כי סתם נסים הלא הוא מוצא בכל רגע ורגע בהחיים היום יומיים.

ור' חנינא בן רוסא שהוא אהת הרמויות המופלאות שברור של התנאים, למעלה מכל ספק שכל חיי הטבע אצלו לנס הי' נחשב, ועל אדם מורם מעם כזה לא נאמר שאסור לו להינות ממעשי נסים, שאם כך באת לומר, אסור הי' לו לאכול לחם ולשתות סים אפילו, כי כל דבר טבעי מעשה נס הוא אצלו, וזה הוא שאמר לכתו, מי שאמר לשמן וירלוק הוא יאמר לחומץ וירלוק, כלומר, בשם שאיני יודע הסבר למה השמן דולק, ומי עשה כן שהשמן ירלוק, הלא אך ורק הוא יתעלה, ודליקת השמן הוא ממעשה נסים, הוא יתעלה יאמר לחומץ וירלוק, ואין זה בשום ענין דבר יותר נסי מדליקת השמן.

ובשנכנס ר' אברהם וראה את מצבו המר של ר' זירא, הבין שבמרומים יש דיון על ר' זירא, ואפשר שחטא כדברימה כי אין צדיק בארץ וגו', או שמא מרוב צרפתו הוא נתפס בעון אחרים. והעצה היחידה היא להרכות בזכותיו של ר' זירא הנרון, בכרי להכריע את המשטולת לצד זכות. ודבר קשה הוא עד למאד להרכות זכותיו של אדם בה בשעה שהוא מוטל על ערש רוי ואין כידו לעשות שום זכות.

לכן התחכם ר' אברהם ואמר, אי מתפת קטינא חריך שקי, עכירנא יומא טבא לרבנן, כלומר, ועל ידי כך יתרבה כבוד שמים על ידי פרסומי ניסא, כאמור: יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם, ומתוך כך יתעוררו להתכונן שיש כח אלוסי בכל, הן כמה שלמעלה מן הטבע והן בהטבע עצמה, בסוד ואתה מחיה את כולם, כאמור לעיל, ופרסומי ניסא הוא מצוה גדולה הרוחה אפילו הקרבת התמיד, כנ"ל. ומכיון שהשי"ת הוא מלא רחמים, ירע ר' אברהם, שבמרומים יחשבו את ההבטחה זו לפרסם את הנס כאילו כבר נעשה ויפשרו את דינו של ר' זירא, ויאמרו כי היסודין ואימת המות שסבל בחליו יכפרו על הטאיו או על חטאים של אחרים שר' זירא נתפש עליהם, והכל על ידי הכרעת המשטולת לזכותו של ר' זירא כמה שתכבד מאזני הזכות בהמצוה הגדולה של פרסומי ניסא.

וכך הי', שבמרומים נעשה פשרה בדינו של ר' זירא ואתמה — נתרפא ר' זירא ושכ לאיתנו. עבד סעורתא לכלהו דבנן כמו שקבל על עצמו,

לפרסם את הנס ולעודר את בני ארם שנתאסמו לפעורת מצוה זו על חסריו של הפב"ה הטוב ומטיב לכל והמנהיג את עולמו במדת הרחמים. — כי מטא למשרי אמר לי' לר' זירא לישרי לן מר, א"ל בעל הבית בוצע ואורח מכרך, כלומר, חוץ מן ההלכה אשר במאמר הזה, יש בו הרבה הרבה מן המוסר, לכאר את עיקר מהותה של סעורת הודאה ומה טיבה, כלומר, ר' זירא שהי' חולה אנוש ל"ע, וידע בנפשו שבשעת חליו הי' קרוב למיתה יותר מן החיים, כמוני בשעת הניתוח ל"ע, אלא שהשי"ת הטיב עמו והתפשר בדינו, וזו היא הכוונה: בעל הבית בוצע, השי"ת שהוא הבעל הבית היחירי בעולמו, "בוצע" התפשר עמו — בצוע סניורת משר — והאורח זה החולה שנתרפא, שאינו בזה העולם, ככל מכל בן תמותה, אלא אורח הנוטה ללון על זמן קצוב, מכרך את השי"ת על רוב חסריו שנמלנו כל טוב. ועל זה באה השאלה בנמ', מאי מכרך, כלומר, מהו לאורח זה שנחרפא בחסדי הד' לברך ברכים — ולא על ברכת המזון סובכת השאלה — יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה, השי"ת — הבעל הבית שהתפשר עמי, וחנן אותי להיות בין החיים, לא יבוש במעשי אשר אעשה, כי הלא דם לשם זה נשארתי בין החיים לכבד את בוראי ולעכרו כלכב שלם, ולא יכלם — במעשי — בעולם הבא, לאחר מאה ועשרים שנה כשאעמוד כדין לא יהי' זו לבושת על שהתפשר השי"ת בדיני ונשארתי בחיים, אלא אזכה להביא עמי חבילות חבילות של מצות אשר יבואו ויעידו עלי לעולם הבא. אמן וכן יהי רצון.

## פרשת צו

### דרשה ב

#### שבת הגדול

ל.י. אלא לדרשה שאש שעל המזבח הפנימי לא יהי' אלא מהאש של המזבח החיצון.

אש, מחחה ומנורת חניין — אש שעל הנחלים כיום כיפורים, ומנורה להדליקה בכל יום, סניין

(א) ואש המזבח תוקד בו, ומניין לאש המזבח הפנימי שלא ההי' אלא ממזבח החיצון. חיל אש המזבח תוקד בו, — כלומר, הלא כבר נאמר: על מוקדה על המזבח כל חלילה, ואש המזבח לחה



כל אלו טעמם מכואר, כמו המצה מפני החפזון, שלא הי' שם פנאי לעשות תכשיל ולחקן מאכלים, ואפילו להתאחד לשכור עצמותיו, ולהוציא מה שבהן נאסר, כי אין בחפזון פנאי לשכור עצמות, ולא לשלוח ממנו לבית ולהמתין עד שישוב השליח, שאלו כלם מעשה החרשלות, והכוונה היתה להראות החפזון והזהירות. אבל היותו בלתי נאכל אלא למנויו, הוא לזרז ללכתו, ושלא ישען — כלומר, לכל לסמוך — כל אחר על אהבו ועל קרובו ועל מי שנזרמן, ולא ירגיש בו מתחילת הוסן ד.

מתבאר שהרמב"ם ו"ל מפרש שהניב "כי בחפזון" אינו נתינת טעם למצה בלבד, כמו שפי' רש"י, דבחפזון הוא נתינת טעם למצה בלבד, על שם שלא הספיק בעקם להחמיץ, אלא הוא טעם על כל עניני פסת, ולדברי הרמב"ם ו"ל יתפרש הכתוב: לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים יגוי ה', כלומר, הטעם של בחפזון קאי אלפניו — לא תאכל עליו חמץ — וגם אלאחריו — למען תזכור וגו', לכך הוציאך ה' מצרים בחפזון דוקא, כדי שתזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, וזה כולל כל פרטי הפסח.

והדבר זקוק לביאור, דמה נתינת טעם הוא למצות של למען תזכור, תינת כמו שפירש"י דקאי אלפניו — על לא תאכל עליו חמץ — על שם שלא הספיק בעקם להחמיץ כיון שיצאו בחפזון, אבל מה זה ענין למצות של למען תזכור?

ד) אלא שמתחילה יש לזכור את המשמעות של הניב "חפזון" שתרגמו "בכהילו", ולפי הספר השרשים של אבן ג'נאת, ניב זה יש לו דו משמעות, א. מבוהל ומשתומם, אובר עצות, כאמור: כי נבהלו מפניו, וכן כתיב, אך נבהלה יעשה, צפני'. ב. לשון מהירות, זריזות, דייקנות, כמו: ויבהל את תמרופיה, וכן ואלוקים אמר לבהלני, ד"היב, וכן כמגילה: יצאו מבהלים ורחופים, פירש"י: ממהרים לעשות מהרה, כלומר, רצונם למלאות את הדברים בדייקנות.

ה) וזה הוא הפרש הגדול בין אמונתנו עם

שהאש שלהן צריכה להיות סמוכה החיצון — נאמר תן אש המזבח הפנימי, ונאמר תן אש בסחתה ובמנורה, מה מזבח הפנימי מאת החיצון אף מחתה ומנורה מזבח החיצון א.

הנם דלא דרשינן טעמא דקרא (ראה משנ"א על ס"ח חלק ג', דף רסב), ובפרט בעניני קרבנות שהכל הוא בכלל החוקים, ראה רמב"ם סוף הלכ' מעילה, אבל בודאי שיש רשות ונכון וראוי להסביר את הענינים כדי ללמוד מתורת המוסר אשר בהם. ובפרט שבמאמר האמור הוזכר מנורה, שלכאורה אינו מוכן למה יהי' חיוב להרליק את המנורה מהאש של המזבח החיצון דוקא, הלא הרלקה לאו עברה היא, ואם הוציאו את המנורה לחוץ והרליקה זר כשר. בפרט הלא נר המערבי הי' דולק תמיד וממנו הי' מרליק, ואין סברא דקרא אתי לפעם הראשון שהיו מרליקין את הנר מהאש של המזבח. וראה מזה בהרמב"ם והראב"ד ו"ל, הלכ' תמידין ומוספין פ"ג י"ג.

ב) בקשר עם "שבת הגדול" שכתבו התוס': שקורין אותו שבת הגדול על שם הנס, כאמור במדרש שלקחו פסחיהם באותו השבת, ונתקבצו בכורי מצרים אצל ישראל ושואלים וכו' — והרגו הבכורי מצרים במצריים, והי'ר למכה מצרים בבכוריהם, כלומר, בכורי מצרים הרגו את הפשוטים של מצרים ב.

והקשה שם מהרש"א, מניין היו הבכורים של מצרים יודעים שלקחת השה על ידי ישראל מתיחם למיתתם עד שנתקבצו לשאול, ועשו מלחמה עם אחיהם המצריים?

ג) הפסח ויצאת מצרים קשורים זה בזה, ובשניהם הזהירה תורה על התמידות, לכל יסירו ממחשבותינו לעולם ועד. בדכתיב: למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, כי ביד חזקה הוציאך ה' מצרים — ושמת את החוקה הזאת למענה ימים ימימה ג).

והרמב"ם ו"ל מפרש את הטעמים של הפרטים במצות הפסח ואומר: החוקים המיוחדים בפסח, שיאכל עלי אש, ובכית אחד, ועצם לא תשברו בו,

(א) ת"כ.

(ב) תוס' שבת פו.

(ג) פ' בא.

(ד) ת"כ ג'—מ.

(ה) פ' ראה.

בלילה הזה. ר"א בן עזריי אומר, נאחר כאו בלילה הזה ונאחר להלו ועברתי בארץ חצרים בלילה הזה, חה להלו עד חצות אף כאן עד חצות. א"ל ועייק הלא כבר נאחר בחפזון — עד שעת חפזון. וכנמ' שם: אמר ר' אבא הכל מודים כשנאלו ישראל ממצרים לא ננאלו אלא בערב, שנאמר, הוציאך ה' ממצרים לילה, וכשיצאו לא יצאו אלא ביום, על מה נחלקו, על שעת חפזון, ר"א בן עזריי סובר חה חפזון, חפזון וחצרים, ועייק סובר חה חפזון, חפזון וישראל. פירש"י: חפזון דמצרים, מכת בכורים, שעל ידם נחפזו למהר ולשלחם. חפזון דישאל, לא שמעו להם לצאת עד הבקרו.)

והדבר מתמיה, אם לא שמעו להם ישראל למצרים ולא יצאו עד הבקר, כדרך העולם בנחת, לא במנוסה, ולא בחפזון, אם כן מה חפזון דישאל ה' שם, ומה הפיר' של חפזון דישאל שרע"ק מסמיך עליו את ההלכה שלו?

אולם לפי האמור שניב חפזון דו משמעות יש לו, מוכן הרבר. חפזון של מצרים ה' בלילה, כלומר, כשהגיעו עליהם המכות ושקעה שמשם וראו דק את הלילה, נעשו סוכהלים, משתוממים, אובדי עצה ורעת ומטורפים ומחמת יאוש אברו את אמונתם באשר האמינו מקורם בשמותים והכלים, אבל עם ישראל, חפזון שלו הוא מסון הב', סבלנות, תקוה וזריזות לכל להתיאש, וכאמור, וכאשר יענו כן ירבה, לא שמעו להם למצרים, ולא התכוללו טמיעה ממשית, „עד הבקר" — עד אשר העיר ה' רחמיו עליהם והושיעם.

ז) נמצאת אומר שחפזון האמור בתורה הוא טעם למצה ולכל עניני פסח, המסמל ללמד אותנו שיטה פכועה לרורי דורות, להבריל בין שיטתם של האומות המתפעלים מכל צרה, ובין שיטתנו הנאמנה בחפזון דישאל, שהיא הזרזות ועירור לכל להתיאש ח"ו, ולקוות לישועת ה' כי תבא — אתא בקר!

חפזון דישאל הוא היפך של התרשלות ואיחוד זמן, וחפזון של העכו"ם הוא כהלה הנורמת ליאוש עצמו ולחיסול פעולה ולאחור זמן. והגם שאף אנחנו סובלים הרבה מהגרעון של התאחרות, —

ישראל, ולהבריל בין אמונה ודת האומות. שאר האומות שומרי דתיהם, אם מתהווה להם דבר שלא כפי דתם, הרי הם עומדים מבוהלים — אובד עצות, ובהלה הכאה עליהם גורמת להם כמירה באמונתם, וכבר ה' לעולמים שאומות נתערבו ונטמעו באחרות מצד כהלה פתאומית שהגיעה עליהם. אבל ישראל עם קרוב, מלומד ומנוסה בנסיונות, אינם מתפעלים ממה שמגיע עליהם, ובין יום ובין לילה — הן לטב לנו וכן לביש ח"ו — ה' צבאות שמו. וניב חפזון מוכן לנו במשמעות של זריזות ודייקנות, להיות זריז ודייקן במצות ה' תמיד לעולם ועד, ללא כל תנאי וללא כל שינוי. אין אנו מתפעלים לא מן הנדולה ולא מן הזמנים אפילו הכי רעים חלילה, ולא מן הרותניות היורדת מטה מטה בדורות שלנו, אלא תעוררתינו למלאות את חובותינו „בחפזון" בדייקנות, ללא לאות וללא יאוש ח"ו.

ה) וחכמי המשנה השמיעו זאת בהלכה: חייחתי קורין את שחע בערבית, כלומר, בערבית, כשהחשך סבסא את הארץ והאמונה והרת מתמוטטת כעין הרור העכשווי, מאיחתי יש לצפות לרור יותר יפה אשר יקבל עליו עול מלכות שמים באמונה ובהירות ובדייקנות? ר"א אומר עד טוף האשחורה הראשונה, כלומר, צעיר שהגיע לניל של שלישי ימיו, ומי הבנרות עברו עליו, ולא שם לב לשוב לה' ולעברו בלבב שלם, אי אפשר לקוות שעוד יתחרט על מעשיו וישנה את דרכיו. וחכ"א עד חצות, עד אשר יעברו חצי שניו של האדם, עוד יש תקוה, רבו נחליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר, כלומר, לכל אדם יהי באיזה ניל שיהי, יש תקוה שעוד יעלה עמוד השחר שלו ויראה אור המאיר לקרבו לה' ולתורתו, ולכך אין להתיאש בשום אופן לא מן היחיד ולא מן הכלל, אלא חובה רמיה עלינו להמשיך את עבודתינו עבודת הקורש ללא כל הרף, אלא כבהילו בזריזות ודייקנות יתירה. ובש"ס מסקינן דהלכה כר"ג, ואף חכמים מודים לו, ולא אמרו מה שאמרו אלא להרחיק את האדם מן העבירה. וזה בהתאמה למשמעות חפזון, כבהילו, בטובן הישראלי.

ו) ורבותינו ז"ל אמרו: ואכלו את הבשר

ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשד חתונה — ויבן  
הדי אלוקי את הצלע אשר לקח מן האדם לאשח"ח).  
ושם להלן מסופר לאחר שהנחש הסית את האשה  
לאכול מעץ הרעת ותתן גם לאישה: ותפקחנה עיני  
שניהם וידעו כי ערומים הם ויחפרו עלה האונה  
ויעשו להם חגורות ט).

אם מי שהוא יצרף את כל הנכתב על המסראות  
הנ"ל, בהתלמוד ובספרות הרבנית ובמחקרים, יעלה  
לו לחיבור גדול בכמות, כי יש כאן רפרוקים ושאלות  
אין מספר, ורק מעט מועיר מהם אצטט:

[א] בהפסוק הראשון הנזכר, מכואר, שהארם  
ואשתו ביצירה אחת נוצרו כאמור: זכר ונקבה  
ברא אותם, ובהפסוק השני נאמר שבתחילה נברא  
הארם ואחר כך נבראה האשה מהצלע של האדם.

[ב] בהמסרא הנ"ל, "ויהיו שניהם ערומים",  
הניב שניהם לכאורה מיותר הוא.

[ג] הניב ערומים נכתב כאן חסר ערומים בלי  
י, ובהפסוק ג'ז, "וידעו כי עירמים הם" נכתב  
עירומים מלא ב"י.

[ד] "ותפקחנה עיני שניהם" הנ"ל. הניב שניהם  
מה בא ללמדנו, ומה הי' המסרא חסר אם יאמר  
,"ותפקחנה עיניהם".

[ה] בספר חסידים סימן תתקפנה, הוצאה שלנו,  
סדרקס איך יתכן לומר שהארם נברא בצלם אלוקים,  
"בצלמנו כדמותנו", בזמן שהתורה אומרת "בי לא  
ראיתם כל תמונה" כלומר, שאין ליחס שום צלם  
ורמות להבורא יתברך. ראה מזה גם בסו"ג  
בתחילתו.

י) כרי להסביר וליישר את כל הרפרוקים  
רלמעלה, שהראוי לזכור את הכלל אשר בידינו שאין  
מוקדם ומאוחר בתורה, ודבר או ענין האמור בתחילת  
הענין מקומו הוא בסוף וכן להיפך. גם ברור ומוכן  
הוא שכיחם להשי"ת ואפילו למלאכי מעלה אין  
שכתה ולא התאחרות בזמן אלא הכל הוא כתכלית  
הדיוק ובסדר נמור בהחלט, ככתוב: את הכל עשה  
י"פה בעתו"י. הניב "יפה" משמעו טוב ונאה  
בתכלית השלימות, "ובעתו" משמעו, בזמן המרוקס

איחור זמן, אבל לא הרי ההתאחרות שלנו כהתאחרות  
שלהם שהוא במדה הרבה יותר גדולה.

ח) ובהזמנות אחת ביארתי את הצרה של  
ההתאחרות שכל יושבי תבל סובלים ממנה ומראשית  
בריאת עולם ועד עתה לא מצאנו תרופה מועילה  
למחלה זו. ורמז לזה אנו מוצאים במסראות המובאים  
בהרעיון דלהלן:

ידוע וברור הוא שכל מעשה עוול, וכל פעולה  
אי-נכונה, מעוררת חרטה בלב עושה לבסוף באיזה  
זמן, יש שארם מתחרט על פעולתו לאחר כמה  
ימים ויש לאחר שנים, ויש שהחרטה באה ביומו  
האחרון של האדם בשעה שקצו מתקרב, אם הוא  
שפוי בדעתו. אלא שעל פי רוב החרטה באה לו  
לאדם לאחר שכבר עשה מה שעשה ואי אפשר לו  
לתקן את אשר עיוות. אלמלי היתה חרטה זו באה  
לו לאדם בזמנו ובשעתו, טרם הסלקול, בודאי שלא  
הי' האדם מעוות את דרכו, והי' איש תמים ומבלי  
חסרון. אבל דא עקא, שהיא — החרטה — באה  
באיחור, לאחר מעשה, כך שכל החסרון והנרעון  
בהשכל האנושי הוא — התאחרות, שכל אדם בא  
לידי שכלו והכנתו באיחור זמן.

והתאחרות זו שהיא כמין מחלה קשה מאד  
שבמעט אין איש בעולם שלא יסכול ממנה, לא  
חרטה היא, אלא ישנה היא כימי עולם, ומכרשית  
יצירת האדם הראשון ועד עתה לא נמצאה תרופה  
למחלה אנושה זו.

וכראי להקרים את ההסבר דלהלן בנוגע לתולדת  
המין האנושי סימי בריאת האדם, ואחר כך נשוב  
להפרשה שלנו — פרשת צו ולהדרשה של שבת  
הגדול.

## בריאת האדם

ט) כתוב בתורה: ויאמר אלוקי נעשה אדם  
בצלמנו כדמותנו וירדו בדת הים וגו'. — ויברא  
אלוקי אה האדם בצלמו בצלם אלוקי ברא אותו,  
זכר ונקבה ברא אותם ז. ועוד כתוב: ויצר הדי  
אלוקי אה האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת  
חיים — ויפל הי' אלוקי תרומה על האדם ויישו.

ז) בראשית א-כז.

ח) בראשית ב-כב.

ט) שם ב-כה.

י) קהלת.

ללא כל התאחרות, בלי כל שחו של שכחה, כי אין שכחה לפני כסא כבודך.

ורצון הכורא יתברך ה' לכרא את האדם שיהי' טוב ויפה ובעתו, שלא יהי' בעל שכחה ושלא יתאחר לעולם, במהות של מלאכי מרום, והניבים „בצלמנו כדמותנו" מתיחסים להמהות ולא להצורה שאינה חלה אלא על הנשם, כלומר, שמהותם של דרי מטה יהי' כמהותם של דרי מעלה, הכל בתכלית השלימות.

וכן כתוב כספר תהלים: אני אמרתי אלוס' אתם ובני עליון כלכם, כלומר, אני חשבתי לכרא אתכם באותה רגא עילאה של בני עליון, כתכלית השלימות, בלי כל נרעון, ושלא תהא מדת התאחרות ושכחה מצויה אצלכם, אלא הכל יפה בעתו.

וכאמת כך היתה יצירתו של אדם הראשון, דומה כמהותו למלאכי השרת ומעולה מהם, כמאמרם שחלאכי השרת היו צולין לו בשר ומסוניס לו יין (א). כי הוא הי' בצלם וברמות כנוגע למעלותיו ומהות נפשו „יפה בעתו" בלי טבע של שכחה ושלא התאחרות. ועל זה נאמר: ויכרא אלוס' את האדם בצלמו בצלם אלוס' ברא אותו. וזה סוככ על כל האדם, הן על נופו והן על רוחו, כלומר, הנוף של אדם הראשון הי' לו המעלות והסדות והטבעים הטובים לא פחות מאת הנפש שלו. כי הכל עשה יפה בעתו, והניכ כולל את הכל אשר לאדם.

„זכר וקבה ברא אותס" הנפש מכונה — כפי המקובלים — זכר, מדרגא דדוכרא, והנוף מכונה נקבה מדרגא דנוקבא, וקבה חסובב גבר, הנוף מלביש את הנפש שכו. וזה מתאים עם האמור, ששניהם, הנוף והנפש של אדם נכראו כאדם הראשון כאופן אחר — בצלם אלוס' — במהות אלקותי כמלאכי מרום.

וכאן הוא מקומו של המקרא המאוחר: ויהיו שויהם ערומיס האדם ואשתו ולא יתבוששו. ניכ ערומים חסר י' משמעו חכם, נכון, שלם בתכלית — „יפה בעתו". כמו והנחש הי' ערום — חכם, וכמו ערוס דאה רעה ויסתר (ב), ולא יתבוששו, אינו מנורת בושה, אלא כמו כי בושש משה, כלומר, ולא יתבוששו, לא היו מתאחרים, וככן נאמר

כאן שמיר אחר היצירה ויהיו שניהם ערומים, חכמים, מושלמים, היו שניהם — הנפש והנוף, האדם ואשתו, האדם — דוכרא, הנפש, ואשתו — נוקבא, הנוף. ולא יתבוששו, לא ידעו כלל מהתאחרות, אלא ברגא של מלאכי עליון, יפה; טוב בתכלית הטוב, בעתו; בלי התאחרות.

וכמרומני שגם התרגום ירושלמי התכוון לפרש כן, ורדקס מהניכ ערומים חסר י' שמשמעו חכם, וכן לא יתבוששו משמעו ולא באיחור, ולכך תירגם: והוי תרווייהון חכמי'ן אדם ואותת'י, ולא אחתיוו ביקריהו. כלומר, זה אשר ממתין הוא מתאחר.

(א) אכל שינוי גדול מאד התהווה לכריאת האדם אחר שחטא אדם ואכל מעץ הרעת, החטא האנושי הראשון. והגם שבלי ספק התחרט אדם מאד על חטאו, אבל חרטה זו הלא באה באיחור, ככל חרטות הבאות באיחור — לאחר מעשה. וכך זה הוריד את מהותו של האדם כדמותו הרוחני העילאי, והוא נשאר מאוחר, מעוטף — מלשון העטופים ללכן — בן אדם ישן השוכח לתכופות, והחטא נרם אל: ויפל אלוקי תרדמה על האדם ויישן (ג). האדם הרכיש לו הטבע של תרדמה — שינה, והתאחרות.

הנוף — הנוקבא, שגם לירידה האנושית והשפלתה, לא נשאר עוד בנרלותו של בני עליון. ומעתה נצרך הי' הנוף להיות חוזר ונבנה באופן אחר לנמרי מאשר הי' לפניס, שהנוף הי' חומרי נשמי נרידא, שהמות שולטת עליו, ורס הנפש נשארר במהותה הקרום — אלמות.

וזה מה שהמקרא מבאר: ויבן הי' אלוקי את הצלע אשר לקח מן האדם — „לאשה" (ד), הכורא יתברך חזר וכנה את המהות של הנוף הקרום — „לאשה", כלומר, עשה ממנו חומר נלמי ונשמי, המאחר את עצמו תמיד, ומטילא הוא בן תמותה. כי כל נשם אינו מתקיים אלא לזמן. וזה הוא הסיוס של המזמור בתהלים הנ"ל, אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כלכם, אני השי"ת כביכול חשכתי לכרא אותך כמהות של בני עליון, בצלמנו כדמותנו, אכל, אכן, אם כן, כלומר, אם אתה בן אדם הוכחת בחסאך בעץ הרעת שנופך אינו מסוגל להיות כדרי

מעלה, והנך כטבע מן המאחרים — כי חרטתך באה לאחר מעשה החטא, ואינך ראוי למהות הרוחני העלאי, כאדם תמותון וכאחד השרים תפולן, בעל ברחך הנך צריך להיות בן תמותה ככל חומר נשמי שהמות והזמן שולטים עליו, כאמור, כי עפר אתה, כלומר, ולא הי' בכחך להעלות את העפר למהות נפשי, לכך, ואל עפר תשוב.

יב) ומני אז ועד עתה פילוג גדול נעשה בין הנפש והגוף, הנפש יש לה השקפה אחרת לנפשי מאשר להגוף, הנפש הנעלה משתוקקת וכמיה תמיד לראות בעליית הגוף, שישב למצבו הרוחני הקרמון של היצירה שקודם החטא, והגוף שהוא פרוץ מחומר תאב לתאוות ארציית ונשמיות להנאתו. והגם שהגוף נשאר מקום למשכן הנפש, כי כל עוד שהגוף חי, הנפש דרה כתוכו, אבל אין הגוף עוד חלק מהנפש כמו בראשית היצירה, כי שאיפותיהם מתנגדות. הגוף שבראשית יצירתו לא הי' זקוק לשום לבוש משום שהי' חלק מהנפש, לאחר החטא כשהחל להיות חלק מעצם הנפש, נעשה רק בעין מלבוש המסכה את הנפש והוא עצמו זקוק ללבוש לכסות את עצמו ואת תאוותיו.

יג) וכזה מתבאר כוונת המקרא: והפקחנה עיני שניהם, כלומר, שני זוגות עינים, שונים לנפשי באופיון, נפקחו. עינים של נפש — השקפה ושאפה וכמיהה לעליה נפשית ורוחנית, וגם זוג עינים מנושמות של הגוף השואף ותאב רק להנאות חומריות ונופניות בלי שום הסתיינות של כלימה. וירעו כי עירומים הם, עירומים מלא י', מלשון עירום ועריה, בלי כל, ללא כל חבר, כי הבינו מעתה שאין שום מיוזג בין הנפש והגוף וכל אחד מהם עומד לעצמו מכודר לנפשי מחבירו. ויחפרו עלי חאוה, האדם נעשה לחייט, שמלאכתו לעשות חגורות לסיני את תאוות גופו הבזויות, ויעשו להם חגורות להיות נתונות על מתניו, חלוץ תמיד למלחמה נגד טבעו, והמלחמה שבין הנפש והגוף היא תמידית ונצחית.

יד) ואפשר שחכמי המשנה הסתירו מעין רעיון זה במשנתם: לא יצא החייט בחזמו סמוך לחשיכה שחא ישכח ויצא טו), כלומר, האדם השפל אשר

נעשה לאחר החטא לחייט תמיד, אסור לו לחסל את מלחמתו ולשקוע את המחט שלו ככנרו, אלא תמיד צריכה המחט להיות סוכנת בידו לתפירת חגורות לסיני את תאוות גופו, כל זמן שהוא חי בעולם הזה הרומה לערב שבת סמוך לחשיכה, כי עולם הבא הוא עולם השבת, ועולם הזה רומה לערב שבת סמוך לחשיכה, שככל דגע ורנע יכולה לבוא השעה האחרונה הסמוכה לשבת — עולם הבא. וזו היא הכוונה סמוך לחשיכה, שיחשיך עולמו עליו, ומעמו של דבר: שחא ישכח, כלומר, אם לא יתמיד במלחמתו נגד תביעת תאוותיו, יש לחוש מאד — שחא ישכח את עצמו, כי זו היא מחלתו האנושה של בן אדם מימי אדם הראשון, שנעשה שוכח — תרדמה ויישן! מתאחר! „ויצא“, כלומר, עד שיוכר להתרחט על מעשיו ולשוב, יצא מן העולם הזה. כי המות לא ממתין לו לאדם עד שיתחרט וישוב. ואז יהי' מן המאותרים כהחלט ללא כל תיקון.

טו) וזה מתאשר עוד פעם שם בכרייתא, תני חוניא אומר חייב אדם לחשמש בבגדו ערב שבת עם חשיכה טו), כלומר, כל עוד שאדם חי והוא מוכן בכל רגע לעבוד מעולם הזה לעולם הנצחי, לעולם שכלו שבת, הרי הוא חייב למשמש ולכרוק כדריקנות יתירה במלכושו — בנופו שהוא מלבוש של נפשו — בכדי לתקן ולשפר את מעשיו בכל מה דאפשר, מטעם המבואר בהמשנה: שחא ישכח ויצא, כרפרישית. והוסף ד' יוסף ואמר: הלכחא רבחא לשבח! כלומר, הלכה ורעיון זה הוא הלכה גדולה וחשובה איך להכין עצמו לעולם האמיתי — לעולם שכלו שבת! תן דעתך והבן כי קצרת.

טז) נחזור לענינינו „חפזון רישאל“ משמעו הדרזות לבלי לאות, ומחירות תמידית ער עולם, והוא הצו של למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, ורכותינו דרשו ימי חייך — הימים, כל ימי חייך — הלילות, בהתאמה להרעיון הנ"ל ששיטתנו היהודית הוא בין יום ובין לילה הד' צבאות שמו. והחיוב הוא להמשיך את אמונתנו הקדושה והטהורה בלי שינוי וכלי המסק, ללא תחליף וללא כל תמורה, לא כאלו

המשנים ומפסיקים, מחלפים וממירים בדעותיהם כפי הפצם, להנאתם ולטובתם.

ורבותינו השמיעו רכרי הלכה וכתובם הטמינו רעיון מוסרי נעלה, ואמרו: א. מטמא מקדש עשיר שהפריש קן לכבשתו, והעני, הואיל ונרחה ירחה, ש"ח חלה, ש"ח בעלי חיים ודחים, וקדושת דמים נדחית, ודחיו מעיקרא הוי דחוי. ב. מטמא מקדש עני, שהפריש מעוה לקנו, והעשיר, ואחד כד אחר אלו לחטאתי ואלו לעולתי, חוסיף וחביא חטאתו מדחי חטאתו, וא"ו חוסיף וחביא חטאתו מדחי עולתו.

והנם שהמאמרים הללו הלכותיים הם, אבל יש בהם גרעין גדול של בקורת וזה נגד אלו הנפשות המחליפים וממירים, משנים ומפסיקים, והסמל של „חפזון דישראל" שהוא כמעט היסוד העקרי לדתינו, חסר להם לגמרי, המאמר הא' מטמא מקדש עשיר, נאמר כלפי אלו בני אדם עשירים, שבכחם יש לעשות נדולות ונצורות לטובת אחרים, היתיר והכלל, אלא שכספם מעוור את עיניהם, עד שאומר כלבו אני ואפסי עור, וישמן ישורון ויבעט, עושה מה שלבו חפץ, ואין יראת ה' נגד עיניו, וחטאה הכי גדולה בעיניו, בנוגע לעצמו, בקטנה שבקטנה תתשכ, והוא מטמא מקדש עשיר, מחמת עשרו ודי זהכ אשר לו, לא בלבד שאינו כונה את כל הקודש לעמינו, אלא עוד מחריב, סותר, ומפריע את אחרים, כשאתה דורש ממנו תמיכה ועזר לכל דבר שבקדושה, לחינוך, לתורה, ולדת, הרי הוא מלעיג כפה מלא ומרשל את אחרים, בטענה שקרה מה אהני לן רבנן, ועל כל חטאיו ופשעיו הפרטיים, הוא מפריש לכל היותר „קן לכבשתו", כלומר, הוא חוטא בחטאים שחייב להביא לכל הפחות כבש, על כל חטא וחטא, אלא מכיון שבעיניו נרמה כאילו עבר רק חטא קל, הרי הוא מפריש לכפרתו קן, קרבן קטן וקל. אולם כשהגלגל החוזר מתהפך עליו, אוכר ממנו — והעני, ונעשה עני, כי אין לשום אדם חוזה התום מאת השי"ת שישאר עשיר תמיד, או עניו הסמיות מתפקחות, רואה אחרות מאשר ראה כהיותו עשיר ותקיף, והי' רוצה כעת ככל נימי נפשו להיות עשיר ולעשות ככל כחו את מה שחסר לעשות לפניו

בהיותו עשיר, אבל הוא עכשו „מהמתאחרים", זו היא חרטה מאוחרת, והואיל ונרחה ירחה!

ובכן הש"ם ממשיך ואומר: ש"ח בעלי חיים נדחים, — זה שהי' בימי עושרו בעין בעל חי אמיץ ותקיף, והי' מביט על כל חכמי ישראל מלמעלה למטה, והי' מבטלם כקליפת השום, גם לזה יש דחיו, יש זמן שנים הוא מקבל שכרו בעולם, ונעשה נדחה, שפל, ורש, ואין מי שרוצה להביט עליו אפילו.

קדושת דמים נדחית, עכשו, לאחד שזה בעל חי העני והתרושש, הרי הוא נוכח לרעת ששיטתו הקודמת, דכל הקדושה והנרלות והפאר הוא בדמים — נדחית ואינה.

ולאו דוקא למי שהי' סוב מעיקרא ואח"כ נתחמץ ונתקלקל, דכרינו דלמעלה אמורים, אלא גם זה שלא נתחנך כראוי מעולם, והוא בעצמו אינו מוצא לו את הדרך הישרה ללכת בה, חטאו מרובה, ואין לו שום התנצלות, כי שיטתו הנאמנה היא „חפזון דישראל" המשך ווריות כל הזמן ועת, ואין שום אדם ואין שום זמן שלא יהי' ראוי לכא לתוך הכרה של אמונה טהורה וללכת בדרכי ה' בישראל.

יז) והמאמר הב' הנ"ל מכיל בתוכו בקורת למה שמתהווה כל כך הרבה בעולמנו כמעט ככל יום: איש פשוט שבפשוטו, לא קרא ולא שנה, והוא עני ומחמת רחמו אי אפשר לו להתנהג בדרך היהדות כדבעי, כי לפעמים השבת הוא המפריע לפרנסתו, ולפעמים המשא ומתן שלו אינו בהכשר המוחלט, ובהתאמה לדת תוה"ק, אבל בהיותו איש פשוט ועני, הרי הוא מתאמץ לכפר על מעשיו ועל העם-הארצות שלו שהוא מיחושו מנעוריו, על ידי נתינת כמה פרוטות לצדקה כפי הישג ידו, ועל ידי ביאתו לבית התפלה לתכופות, וכמוכן אין הוא דורש שום כיבודים, כי מכיר הוא את מהותו השפל הן כחכמה והן כמעשים, והוא מוקיר רבנן וכשמתה הוא משמשם, ולפעמים גם מהנה אותם מפרוטותיו המעטים. וזה הכוונה של מטמא מקדש עני שהפריש מעוה לקנו, כלומר, בהיותו עני הן ברעת והן

שהבחירה חמשת, ואין מי שימנע את האדם לעשות כחפץ לכו, אבל על כל אלה יביאך ה' בחשפט יח).

רבותינו ו"ל סיפרו לנו בשם תנא אחד שאמר: פעם אחת נכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים, ובא אלי אליהו זכור לטוב והמתין לי, ושאל אותי למה נכנסת לחורבה זו יח). והשאלה היא, מדוע לא אמר לו אליהו טרם שנכנסם לכל לכנום. אלא זה מורה ומלמד, שמניחין את האדם ללכת ככל החורבות כפי אוות נפשו, אלא שאחד כך דורשים ממנו — למה נכנסת כ).

יט) והמרומו בחוקת הפסח: צלי אש, כלו כאחד, כלומר, לא מנותח לחלקים שונים, כעין עני שהעשיר ועשיר שהעני הנ"ל, אלא כלו בחפזון דישאל, במהירות תדירה הסוככת במסילה אחת תמיד, ולא בחפזון המחולק ל"חצות".

וכן עצם לא תשברו בו, נגד אלו שאינם מתנהנים בישרות תמידה אלא משוכרים לחצאין. המטרה של רתינו הוא שכל העצמיות צריכה להיות שליטה בתכלית לנצח. וכמו כן, בבית אחד יאכל, לא כאלו שאין להם מקום סכוע בעולם, שמטבעם להחליף את הבתים, ואם רק יחשוב שהוא עשיר, מיד אין הבית שבו התחנך הוא ונס אבותיו נראח לו, ועוזב ויוצא מחבורת אנשים חרדים ונכנס לבתי המתחרשים המתרשים לבתי הנכדים, והכל משום שמחפשים למצא רת שיש בה יותר נחיות לפי ערך רוחם ולטובת הנאתם.

זה הוא שמרמו הרמכ"ם ו"ל הנ"ל, כמו החצח חפני החפזון שלא הי שם פנאי לעשות תבשיל ולתקן מאכלים. כלומר, כשעה שישראל נצטוו במצוה הראשונה של פסח ודיניו, מיד נאמר להם כי לחיות חיים של רת ישראל אין זה ענין של הנאת הנופות. לעשות תבשיל ולתקן מאכלים" לא כמו שחושכים הרכה מעמנו התועים שהבסיס של היהדות הוא כסעודות טובות, כאכילת דנים מומלאים ועוד מאכלים טובים. רת מסוג זה אינו רת יהודי כלל ובלל, "וחפזון דישאל" הוא לנמרי להיפך מהתנהנות בזויה זו.

השבת שהוא הדופק העקרי בהרת, מחוללת בפרהסיא ער דיוטא התחתונה, וכנראה, התועים

בנכס, מטמא מקדש, מחמת עניותו, ולכל זאת הוא יודע במנרעותיו, והפריש מעות מועטים לקינו, כדי לכפר על שפלות מהותו והתנהנותו.

אולם כששחק לו מלו, והעשיר, ולפי השכל הכריא הי' לקות, שזה השפל שהתנהג כמו שהתנהג מחמת רחמו, עתה כשהעשיר, ישנה את רכבו לטובה, יחדל ממשא ומתן שלו, ומעתה יפור ברוח נדיבה להיות אסקופה הנדרסת לתלמידים חכמים, כי הלא הוא עצמו מכיר את דל ערכו בכל ענינים. אבל לא כן הדבר כלל, אלא ריח הכסף נכנס בחוטמו, ובמקום להטיב דרכו, הוא מריע את דרכיו. את המשא ומתן שלו הקשור בחילול שבת ועוד, אינו מחסל כלל אלא אדרבה משגשגו ומגדלו, אלא מכיון שנעשה עשיר, ובעל כרחו הוא נותן כמה דלרים יתירים למוסדי הציבור, הרי הוא נעשה חצפן ודורש שהתלמידים חכמים יחלקו לו כבוד במדות גדולות של מ' סאה, וזה שבעניו הי' כמעט אלם כיון שאין דעתו משנת לרבר אפילו פסוק אחד באיזה לשון שלא יהי', עכשו בזכות הכסף הוא נעשה לרברו, לכתבו, ולאורח הכבוד בהרבה כנופיות ואסיפות, וכללו של דבר שעכשו הוא טוען: אלו לחסאתי, כלומר, מה שאני שפל, ובזוי, וכור, זה מתכפר, וכאילו לא הי', בהמעט שנתתי תמיד לחסאתי, אבל מה שאני נותן עתה הרבה יותר, זה לעולתי, טובה גדולה הריני עושה וככן מגיע לי הכבוד בשוויה של עולה זו. — כידוע עולה דורן הוא — והרי הוא חושב שנותן מתנה טובה ודורן גדול להקב"ה. ועל זאת אומרת המשנה, טענה זו משום חוצפה יתירה יש בה, כי מה זה ענין לעמי הארץ ובורים לדרוש כבוד מתלמידים חכמים, ומה שזה הכווי ושפל נותן כמה דלרים יתרים למוסד זה או אחר, אין בזה משום דורן ומתנה, אלא הוספה על החטאת שלו, כי בהיותו עני, ומחמת רחמו עשה מה שעשה, הי' די לו בכפרה קטנה וקלה של סן, אבל עכשו שהוא עשיר — על כל פנים לפי מרת חוצפתו — ומחזיק בדרכו הישנה, עליו להוסיף ולהביא חטאתו ודמי חטאתו.

יח) עלינו לרעת שמי ששוכן במרומים מכיר יודע את כל המחשבות שבלכות בני אדם, הנם

מחלתו של החולה. גם אנו נאמר להשואל: אין ממטרתינו ומשאיפותינו לתקן את כל העולם. דבר זה מסור למי שהיכולת שלו. ורק השי"ת כלכרו הוא הכעל יכולת לתקן את כל העולם כלו במלכות שדי, כאמור: ועל כן נסוה לך הד' אלוקינו — כלומר, לך ורק לך לדרך — לראות מהרה וכו'. ועלינו מוטלת חובה להתאמץ בכל האפשרות לנרוד ולסייג את חוננו הקטן והמצומצם. וכבר אמרו, סתירת זקנים בנין כג), כלומר, דעת ועצת זקנים הוא שעל ידי בנין ושנשוג את החונן שלנו הוא המועיל והסתירה של המסקלקים והמעוותים, ובנין נערים סתירה, כלומר, דעת נערים הוא לפתור את מתננדיהם, ובהם הם חושבים שבונים את בנין שלהם. ובאמת לא כן הוא, אלא דעת זקנים היא הרעה הישרה והאמיתיה.

וכבר המליצו דבותינו: חצובא חקסע רגליהון דפושעי ישראל כו), ופירש"י: עשב שאינו מתפשט, ובה תיחם יהושע את הארץ, כלומר, עלתה בירו של יהושע לתחום ולסייג את יושבי ארץ ישראל, משום שלא שאף שההסתיינות שלו תתפשט מחוץ לחוננו המצומצם.

כב) ואולי יש כמין רמז במשנה, שכבר התווכחו הראשונים על דבר השיטות של הסתיינות ואופניהן ואיוזו היא היותר טובה ומעילה.

ורכותינו ו"ל השמיעו: לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת ולא בתדיס ולא באלה ולא ברוחח, ואם יצא חייב חסאת. ר' אליעזר אומר תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים אינו אלא לגנאי, שנאמר, וכתתו חרבותם לאחים וחניתותיהם לחמורות כה).

תניא אחרו לו לרי"א, וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בסלין לימות המשיח, אחר להם, לפי שאינן צריכין, שנאמר, לא ישא גוי אל גוי חרב כו).

כלומר, חכמים אומרים שאין לצאת במלחמה בכל מיני כלי זיין כמו חרמות ושמתות ודברי ולול בפומבי, נגר אלו מורדי אור בכרי להשיג את התיסון הכללי המוחלט, כי זה לא יועיל, ולכך אין זה השיטה הנכונה, כי רק כיוון וחילול השם תגרום וללא יועיל. אולם לא כן רעת ר' אליעזר, הוא סובר

הללו חושכים שהשכת ניתנה רק לאכילה ושתייה ואינם יודעים שזכר ושטר בדיבור אחר נאמרו, כלומר, זכר כולל את העונן שבת, בחומר וברוח, אבל זה הוא ענין חשוב רק אם הוא בדיבור אחר, בנשימה אחת עם שטר, לשמור את השבת מחללו, ולא כאלו שמפרידים ומחלקים, ובוררים להם רק את העונן ואת קדושת השבת מחללים במלאכות, והפרדה זו בין זכר לשטר הוא תוצאה משיטת הנכרים, חפזון רמצרים, ולא חפזון דישאל.

כ) ורבותינו ציטטו את דברי המין שאמר: עמא פזיא דקדמיתו פוחיכי לאודניכי אנתי בפזוזותיכי קיימית כא). כי גם המין ידע והבין שיסוד אמונתנו מקושרת עם „פזיזא“ שהוא התרנום של חפזון, כלומר, דקדמיתו פוחיכי לאודניכי — חסרון בסדר. כי משפט הסדר הוא להקדים את האזון לפה, אבל מכיון שאמונת ישראל דורשת „חפזון דישאל“ שהוא אחרות המוחלטת לכך אין כאן סדר של קדימה ואיתור. אלא הכל בתכלית האחד, כי האמת אינו משתנה ואינו לחצאין ולפסקים.

וזו היא הכוונה במאמרם: חד חסיד שאל לאליהו זכור לטוב, ערום מה שיקרא קריאת שמע, א"ל ולא יראה בך ערות דבר — דיבור. ובש"ס שלנו, והיי חזוניך קדוש כב). כלומר, השאלה היא מי שהוא ערום כמעשיו — והניב ערום כולל, ערום כלי מצות, גם ערום עושה מצות הד' רמיה — מה מתהווה מקריאת שמע שלו, היש בזה שום ממש, והשיב לו אליהו, לא כלכך שאין בקריאת שמע כזו שום ממש, אלא שהוא דיבור של עבירה, דאיך הוא קורא — אחר, בזמן שמעשיו הם סתננדים להרעיון של אחר, שמשמעו אחרות מוחלטת בכל מעשיו ועניניו.

כא) והי' אם יאמר האומר, ומה היא העצה לתקן את הקלקולים וליישר את הדרכים אשר ילכו בהן בנינו כדור העתיד, כי כמובן, אין שום תכלית לדבר דברים של קנסור גרידא אם לא שיש לנו תכנית והעצה, כי כלי תכנית של תרופה, הרבר דומה לרופא המבקר את החולה ואומר שהמחלה מסוכנת, ואין לו שום ידיעה ברפואות להקל את



שהמטרה נותנת הכישר לכל אמצעים המובילים להשגתה, וכשיטתו בכלל בהלכה: כוונתו עזים לעשות פתחיו לעשות ברזל וכו' (כ), שאין שום דבר נמנע מעשות, בלבד שהוא לצורך המצוה. אלא ההלכה למעשה הוא כהכמים שאינן אלא לנגאי.

(כג) בא וראה שיש כאן טמון רין מוסרי. כתלמוד שלנו מפרש את המשנה, מאי כאלה, קולפא, פירש"י בשם הערוך: שבט שמכין בו וראשו עב. אולם בירושלמי שם איתא: וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים, באלה, ואיזהו האלה, כרתניא מאימתי תורמיו את הגורן משתעקר האלה, עכ"ל (כח).

וזה פלא, הירושלמי שדרכו לקצר, מאריך ככאן הרבה מאד, ולא הסתפק לפרש כמו בכבלי מהו אלה — קולפא. ואפשר שהירושלמי מפרש את המשנה לא יצא האיש לא בסייף — ולא באלה, ועל זה מוסיף הירושלמי, כלומר, אלו השנויים במשנה שאין לצאת נגד המורדים בכל אלו הכלי ויין, היא שלילת כל השיטות של מלחמה, אבל יש דרך חיובי שמצוה לכת בה ולפעול באמצעים מועילים. ועל זה מסדים הירושלמי את הכתוב: וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים, היינו כסאמרם אחד מחמשה, שמונים אחוז התבוללו במצרים ושם מתו, ורק לעשרים אחוז הועילה ההנדרה והסתיוגות, והם אשר זכו לצאת ממצרים ולהיות להד' לעם סגולה. ומהו הוא השיטה והאופן אשר הועילו? — האלה, כלומר, לא האלה האמורה במשנה שהוא כלי זיין מלחמתי — שבט שמכין בו, אלא יש אלה ממין אחר לנמר, החגריד את הגורן וחפרישו ושומרו, ועל זה ממשיך הירושלמי ומביא רא' כדתניא מאימתי תורמיו את הגורן משתעקר האלה, כלומר, אי אפשר לתרום תרומה ולעשותה קודש אלא על ידי — האלה — הנדרת הגורן וסייגו.

התרומה שלנו הוא הנוער בעלי כשרון המתחנך לתורה ולתעודה, וכדין התרומה בן דין הנוער, חסה אחת של תרומה פוסות את כל הכוי (ט), וכן אלף נכנסים לחקרא אחר מהם יוצא להוואה (ז) — זאת אומרת שבשכיל האחר להוראה כדאי כל ההינוך של האלף, אבל אם אין הנוער של אלף מתחנך

בהינוך של יראת שמים ולימוד התורה, אי אפשר שיצא גם אחד להוראה, ורומה לכדי שנשאר כולו חולי חולין.

(כד) כל עוד שיש לנו חונג אפילו סמן של בחורי חמד המתעסקים בלימוד התורה ובקיום מצותיה כדת, עדיין השכינה הקדושה בתוכנו ויש לנו סכומים טובים שכרבות הימים חונג סמן זה גדול יהי'.

רבתינו אמרו שבשעה שחל משה רבינו את פני הר', במעשה עגל, ואמר למה יחרה ונו' אחר משה אל הקב"ה, הלא אנכי הרי אלוקיד וגוי לא יחיי' לד' אלהים אחרים, רק בלשונו יחיד אמת, כלומר, רק לי ציווית ולא לכל ישראל (א). והשאלה, היתכן שיטעון משה רבינו טענה כזו, הלא הרברות נאמרו לכל אחד ואחד מישראל ולכך בלשון יחיד נאמרו.

והשפת אחת זיל (כ) במאמריו לשבועות חסביר, שטענת משה רבינו עליו השלום היתה, שלכך נאמרו הרברות בלשון יחיד ללמד שכל עוד שיש יחיד מישראל שלא עבר על הרברות, עדיין השכינה הס' בתוכנו, ואינה מסתלקת אלא אם אין אף אחד חלילה שלא עבר, ובכן טענתו של משה היתה, הלא הוא — משה ע"ה — לא עבר כלום ח"ו, ע"ש, ושפ"ו.

(כה) חכמינו ז"ל אמרו: אמר רב הונא אמר רב, כל האומר תירש בת עם בת הבן — פיר' יעקב הי' לו בת ודינה שמה, גם הי' לו בן וראובן שמו, ולראובן בת ושמה לאה, ומת יעקב וגם בנו ראובן, והנכס של יעקב יורשת לאה בת ראובן מבח אביה שלא הניח בן. והאומר שגם דינה נוסלת חלק בנכסי אביה יעקב הואיל שסוף כל סוף אין כאן לא בן ולא בן הבן אלא לאה בתו של ראובן היא היורש היחיד, לכן גם בתו של יעקב תירש ותשתתף בירושת אביה — אפילו נשיא שבישראל אומר כן — אין שומעיו לו, שאינן אלא מעשה צדוקי, ותניא בכ"ד בסבת תבוא לריגא, שהיו צדוקין אומרים, תירש הבח עם בן הבת, נספל להם רי יוחון בן זכאי — אחר לו — ר"י ב"ז להצדוקי — שוסה, ולא תהיי' תורה שלימה" כשיחה בסלה שלכם — מה

(כ) שבת פ' ר"א דמילה. (כז) שם בשינוי הסגנון. (א) מדר' כי תשא. (ב) שם בירושלמי שבת שם.

ובכן הכוונה במאמר הנ"ל כל מי שאינו מניח בן ליורשו — שהניב „ליורשו" נ"כ נראה כמיותר — היא לא שלא זכה להשאיר אחריו בן כלל, דעל האב האומלל הזה, תלילה שאין הקב"ה מתמלא עליו עברה, דמה חטאו ומה פשעו של אב זה, אלא המאמר מרכיב באב שהוליד בנים ולא תינכם ולא הדריכם בדרך התורה והישרה, ואין הבנים הללו מסוגלים לירש ולהוריש את הנכסים הרוחניים שהרכיש לו האב, או שאכותיו הורישו אותו על ידי תינוך והדרכה יהודית, על אב כזה רוקא, שהוא עצמו הוא בעל נכסים רוחניים ולא הניח אחריו בן שיהי' ראוי לירשו ברוח, עליו הקב"ה מלא עברה, כי האשמה תלויה בראשו של האב.

(כו) ואותה טרמינולוגיא חדשה יש בנוגע המובנים של בן ובת: א) שם „בן" נוסף על אדם המחונך בהתלמט, ומהלך רותו הוא כפי ררכי התורה וכנימוסי דרך ארץ. ב) שם „בת" נוסף למי שלא נתחנך לגמרי והוא ללא תורה, ללא תעורה וללא רת. ג) בן-הבת, הוא אדם אחר רימיני הסובל שם בן וגם שם בת, כלומר, הוא צעיר שקיבל את תנוכו הראוי ולא הגיע עור לידי שנים של פיתוח, אלא הואיל שלמד אצל מורים הנונים, וגם קבל הדרכה יפה מאביו, יש לצפות שבזמן מן הזמנים — הנם שלעת עתה אין לנו ממנו נתח בשפע — המאוד שבו יחזרנו למוטב ויהי' גבר בנוכרין וגם את בניו אחריו ינהל בדרך האמת ואמונה.

הצרוקים בזמנם, שונאי תורה בכלל ואת תורה שבעל פה כפרט, בקשו להשוות את הבת לבן הבת (ותוצאה מזה היתה לסלע המתלוקת ברין ההלכותי של ירושה) כלומר, טענתם היתה למה יגרע זה שלא נתחנך בתינוך יהודית כלל, מבן-הבת שקיבל קצת תינוך מנעוריו, כלום רצונו להיות רב ומרת בישראל. ומענה זו אנו שומעים עכשו לתכופות מאת הורים עמי הארץ ואפילו מראשי המפקחים של לשכת התינוך, וכלם כאתד מתרגונים, צועקים ומנבחים ער מתי תכבירו את העבודה על הילדים בתלמוד תורה, ותנזרו על המורים ללמוד אותם כך וכך שעות לשבוע גמרא, או ת"ו גמרא ותוספות, ער שאין להילדים שום זמן ואפילו בשבתות...

לבת הבן שיפה נחה בחקוט אחיו — פיר' אם מת יעקב ולא הנית בת וגם ראובן בנו מת ואין כאן אלא לאה בתו של ראובן, אין הנחלה תורת לאתי יעקב אלא לאה יורשת הכל, — האחר בבחו שהורע נחה — פיר' שבנות חפר לא ירשו, ע"ש ג).

והרבה מהמפרשים מגממים בהסגנון של „ולא תהי' תורה שלימה שלנו כשיחה במלה שלכם". והנם שמצינו סגנון זה כמה פעמים בתלמוד, בקשר לוויכות הפרושים עם הצדוקים, אין זה מיישר את הקושיא, ובכל מקום שישנו סגנון זה, הרי הוא זקוק לביאור ולהסבר, אלא שלפי ההנחה שלי, שברוב מקומות שכהלכה, ובפרט במקום שהוויכות הוא עם הצדוקים, יש רכרי מוסר מתחת ההלכה שאינם מתראים בהשקפה התיצונה, גם כאן טמונים דברי מוסר השכל בעומקה של ההלכה. ויש לבאר זה בקשר למאמרם אשר בסמוך להלכה הנ"ל, וזה תארו:

אחר רי יוחזו חשוט רי שחעון בו יוחאי, כל שאינו חניח בן ליורשו, הקיבה חלא עליו עברה, כתיב הכא והעברתם את נחלחו לבחו, וכתיב התם יום עברה היום ההוא לד).

והרבר מפליא ער למאר, מה חטאו של זה שלא זכה להניח בן, וכי הוא דבר שבירד, הלא מאתו יתעלה יצאה הנזירה שפלוגי לא ישאר אחריו בן, ולו הי' הדבר תלוי בו, בודאי שבתפץ לב כל אב הי' מניח בן.

אלא שלפי מושג תורתנו הק', המעלה והיתרון של הבן על הבת הוא משום שהבן תיב בכל המצות ובלימוד התורה, והבת היא למטה ממעלת הבן שאין היא תייבת בכל המצות אלא בשבע בלבד ואינה בתורה, כרכתיב ולמרתם את בניכם — ולא את בנותיכם. נמצא, שאין העיקר המפריד בין הבן והבת הזכרות והנקבות, אלא התיוכים התורניים שהבן מקיים ולא הבת. ואלו הכנים, הנם שהם זכרים, ואינם מקיימים את חובתם שהתורה הטילה עליהם אינם בכלל בנים כלל, ושם בנות נאה להם לא פחות משם בנים. — כעין פיר' זה ראיתי כחדושי אנרות שלא במקומו, ולפי שעה נעלם ממני מקומו. —

השיחות ולא כלום, השיב ר"י בן זכאי, מה לכתב-הבן — בסובן האמור — שיפה כחו במקום אחיו, כלומר, אם זה שלמד תלמוד בנעוריו, יהי' נמצא אחר כך בימי חיו בסיבה יהודית-מסורתית, בין אחיו הממשיכים את לימוד תורתם בשיעורים קבועים בכל יום או פעמים בשבוע, יפה כחו, כלומר, גם הוא ישתתף עמהם, והנירסא דינקותא תתעורר כמחנה, ויש סיכויים טובים שמה שלמד בנעורו לא תהי' לכמלה, אבל „הכת" — זה שבנעוריו לא למד תורה שבעל פה אלא נתפרנס בלימוד התנ"ך על קצח המולנ ובשיחות במלות, הוא לעולם לא ימצא לו מקום בין לומדי תורה, כי חסרה לו כל הבנה לזה, והרע כחו מעיקרא.

מעניין הוא מה שקראתי בעתון תינוכי מישראל, שסטודנט ממכללה נכחה נשאל בשעת הבחינות מאת הפרופסור, איפה נמצא בהתנ"ך הפסוק: ואהבת לרעך כמוך. והשיב פסוק זה כתוב בעשרת הדברות, והשני השיב שכתוב במנילת אסתר. בודאי שאלו תלמידי המכללה למדו תנ"ך בנעורם בכית ספרם, והשפה העברית שפתם, לכל זאת לא הייתי סחליף את הכורות של אלו עם התלמידים של ישיבת היודעים להשיב על שאלה הנ"ל הנם שלא ישיבו אלא באנגלית או בעברית לקויה. ואם נמשך לדעת למי משני התלמידים הנ"ל דין בכורה בכורות ועמי הארצות, הוי אומר שזה שהראה מקום בעשרת הדברות לפסוק הנ"ל לו משפט הבכורה, כי כתשבתו הבהיר שאינו יודע אפילו מה שכתוב בעשרת הדברות, דבר שכל נוי יודע.

(ב) כללו של דבר, שתורתנו תורה שלמה, תורת אמת, שאינה רק לעתים ולא לפרקים, בהתאמה עם הרעיון של „חזון דישראל" שמשמעו השתדלות וזירוז ללא לאות וללא כל הפסק. כי כחמזון יצאת — למען תזכור, הוא נתינת טעם על היסוד העיקרי שביהדות, שהוא: אל-שינוי! ולא כחמזון דמצרים, שהוא לחצות ולחצאין.

ובשפת אמת (זה) כתוב: ושמתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את בני ישראל, כלומר, „בעצם" מלשון עצמיות בלי כל שינוי — כי דבר הסשתנה חודל להיות עצם. וזה הוא ההפרש שבין מצה לחמץ, המצה נשארת בלי שינוי, כמו שהיתה,

לשחוק בכדור אפילו. הכי הילדים הללו רכני ישראל יהיו ולמה להם נטרא, מה להם לתוספות, הלא העיקר שנעיקרים שיהיו יהודים טובים וישרים ושידעו עברית כדי שלא יתכיישו אם יבטרו את ארצינו באיזה זמן מן הזמנים כחיייהם. ולכך המורים צריכים להתרכז על „השיחות" בעברית עם התלמידים כדי שיתרנלו לדבר עברית חדישה ומהירה. ויש לשער שהצדוקים בזמנם שעיקר חכמתם ולימודם הי' כתנ"ך גירא, שפירשו את התורה ונ"ך כפי רצונם והפסם, היו מניחים את הדגש חזק על השפה, לדבר ולכתוב בעברית המסובלת בזמנם, וכביכול התיחסו לחכמי התלמוד שלא הספירו כל כך על הסגנון היפה כמו שדקדקו הם — הצדוקים.

נטפל להם ר"י בן זכאי, ואמר להם, „ולא תהי' תורה שלימה שלנו כשיחה במלה שלכם" כלומר, יסוד התינוך שלנו שהוא בתלמוד, זה הוא מה שמשקיע בתוך הנוער „תורה שלימה" זה הצעיר הלומד תלמוד בנעורו, תורתו נבלעת בדמו, וישאר בר אוריין כל ימיו, ואת מה שחסר לו עתה בידיעת השפה וסגנונה ירכיש לו מעצמו אחר כך. כי הסגנון והדקדוק אינם מדברים הקשים שבלימודים. והבעל בשרון אשר יעבור על ספר הדקדוק, וילמוד בו כמה שבועות, ילמוד את כללי הדקדוק ויהי' לבעל דקדוק וגם ידע את סגנון השפה. כך שהלימוד שלנו הוא לימוד של תורה שלימה ותמימה, מה שאין בן „השיחה במלה שלכם" מה שאתם מבליים את רוב שעות הלימוד „לשיחות" שהן במלות ומבוסלות, הנסיון הובית, שאותם התלמידים של בתי ספר שעיקר לימודם היתה לימוד השפה על ידי שיחות, לאחר שעוזבים את בית הספר שוכחים את מספר המלים המונבל שהורנלו בהם לדבר, כי בביתם וסחוף לביתם אין הם משתמשים בהשפה אלא בשפת המדינה, שהוא שפתו. אין הילד חולם כלילה בשפה העברית אלא בשפתו — שפת המדינה, וכל התעמולה בהשיחות, בזמן קצר הולכת לאיבוד.

ועל מענת הצדוקים: מה בין הכת ובין בתי-הבן, הלא גם אלו שלומדים נטרא בנעורם, הרי כשעוזבים את בתי הספר לאחר שמתבגרים שוכחים מה שלמדו ואין ביניהם ובין אלו שנתחנכו על שדה

והחמץ אינו נשאר בעצמותו, ועל ירי השאור שבו הוא נעשה לעצם אחר. כך שהצו של שמירת המצות, כולל בתוכו צו ואזרה על שמירת העצמיות של היהדות ולא להכניס בה כחות זרים לא לנו.

ולכך פסח נקרא שבת — מסחרת השבת — כי כל חוסי הפסח מסמלים את הכוונה של אי-שינוי, ורק השבת אינו משתנה ולא שאר הימים טובים שחלים בימים שונים. והצדוקים שהתנגדו ללא-שינוי, ובל משמתם היתה לשנות ולהחליף ולהמיר בדתי התורה, חלטו גם על מסחרת השבת, והוא מתאים לכל האמור מעלה.

כח) התמצית מכל האמור עד עתה הוא, שחפזון ישראלי הנאמר בתורה כיסוד העקרי לדתינו הוא הסמל של אי-השתנות, אלא מהירות וזריזות, ולא בסוג חפזון דצמרים שמשמעו „מבוהל“. ובחפזון ישראלי, שהוא דבר תמיד ונצחי נכלל הנוף והנפש הישראלי ללא כל חילוק בין התנהגותו כלפי חוץ ובין הלך מחשבתו שהוא דבר פנימי. ואלו המחלקים בין הנהגת הנוף ובין הלך מחשבתו, וטועים ואומרים שהם יהודים טובים במחשבתם, כלבם בפנימיותיהם, הרי הם משברים את העצמיות של היהדות, ולזה מרומז בחוקת הפסח האיסור של שבירת עצמות. ולפיכך הזהירה התורה על שבירת „עצמות“ דוקא, כלומר, באיברים הפנימיים אין עצמות, ורק באיברים החיצוניים של הנוף יש עצמות, ועליהם — על החיצוניות טובכ האיסור של לא תשכרו כו. כן אדם מישראל, שאינו שוכת סמלאכה בשבת, או שאינו מניח תפילין, או שאוכל דברים אסורים, או שאינו נוהר בעדיות, הרי הוא תוטא בחלק הנופני החיצוני, ורצת בעצמותיו על שבירתן.

ותעורת דתינו היא לאחד ולצרף את הפנימיות ואת איברים החיצוניים של אדם לחיות חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא, וכן כתיב אחרות הדי טהורות, אחרות הדי צרופות, שמצרפות דעתן של ברות (ז), כלומר, מצרפות ומאחדים את הנוף ואת הנפש, את הפנימיות ואת החיצוניות.

כט) במסרש היתה עזרה והמוכת שבה נקרא מזכת החיצון. כהיכל הנקרא פנים, הי' עומד מזכת הקטורת, הנקרא מזכת הפנימי, גם המנורה מקומה

היתה כהיכל, והיא סרמזת על החכמה, כמאמרם הרוצה להחכים ידדים, וטימוך חנוורה בדרום (ז), ולפני ולפנים הוא הפרשי קדשים שאין לשום אדם רשות הכניסה מלבד לכ"ג אחת בשנה ביום הכיפורים, וכמזכת הפנימי יש אזהרה מיוחדת „לא תעלה עליו קטורת זרה“.

ובתורת העולה להרמ"א, וכן כמ"ג, שמזכת הקטורת „מורה על השפע הנכבד היורד על שכל האדם“ ולכך השוו רבותינו ז"ל מעשים טובים של האדם לקטורת, למה נקרא שמה קטורה, שמעשיה נאים כקטורת (ח), וכן דוד אומר, תכון תפילתי קטורת לפניך (ט), כלומר, נעים ויפה וטוב — כקטורת.

והמנורה שבהיכל כולה סמל הרוחניות — חכמה האצילה והערינה שכרעת. ומעתה יתבאר המאמר שהתחלנו בו: ואש על המזכת תוסד בו — על המזכת „החיצון“ כלומר, המכפר על מעשי בני אדם, שהם חוטאים באיבריהם „החיצוניים“ שבנופש, ומניין למזכת הפנימי שאין האש שלו כאה אלא מן החיצון, כלומר, שאין לחלק בין הפנימיות והחיצוניות, ואי אפשר שיש לו לאדם אש פנימי — במתשבו וכלכו — כזמן שאין בו אש בחיצוניות — כי מזכת הקטורת כאמור אינו אלא סמל של הפנימיות של האדם, כאמור מעלה: שהוא הסמל של „השפע הנכבד היורד על שכל האדם“, — והעושה כן ומחלק בין המחשבה — פנימיות ובין המעשה — חיצוניות, הרי הוא משכר את העצמות — את העצמיות שבקדושת ישראל, והוא הולך בדרך חשיכה של חפזון דמצרים, וכן אש המחטה — יו"כ לפני ולפנים, והמנורה, שכולח סמל החכמה הרוחנית, מניין שלא יהי' חלוק ממזכת החיצון, שהכל יהי' כדנא חרא, טהורה וקדושה, נאמר כאן תן אש ונאמר תן אש במזכת הפנימי וכמנורה, מלמד שכולן ממזכת החיצון, כלומר תלוי ומסושר כמעשיו החיצוניים של אדם, וכפי מעשיו החיצוניים הם כל הפנימיות שלו.

הבה נסוה כי קדוב יום הישועה, יום שנתכונן בדרכינו וכמעשינו, ונזכה לפסח דלעתיר ונכרך על נאולתינו ופדות נפשינו, ולביאת נואל צדק כב"א.

## דרשה ג

## שבת הגדול

חכל שבטי ישראל לכהן (שמואל, א"ב, וכתוב ואתח  
הקרב אליך את אהרן אחיך. לכן דוד חשבתי, אשרי  
תבחר ותקרב ב).

והמרשש הנ"ל אומר דרשוני, דמה הפרש יש  
בין בחירה להתקרבות. היש יותר התקרבות מזו  
שהקב"ה כותב כבשר ודם? ובכלל היך יתכן לומר  
שהקב"ה כתר באברהם וכיעקב וכדוד. הלא אין  
הקב"ה כותב באדם או נזוד עליו שיהי' צדיק, כי  
הבחירה תפשית. ומדוע לא הזכיר המרשש את יצחק  
שהקריב עצמו לעקידה.

ג) בהפטורה של שבת הגדול: וערבה להר'  
מנחת יהודה — וקרבתו עליכם למשפט ונו'. הרי  
שנים כן מצאנו הניב של „קרב" ואולי בשנתכונן  
בהניב „ונקרבתו" האמור כאן, נעמוד גם כן על  
הכוונה של קריבה המרוכז במרשש הנ"ל.

ורי יוחנו כי הוי חסי להאי קדא, בכי, ואחר,  
עבר שרבו וקרבו לווננו, וחתהר להעידו, חקנה יש  
לו? ג) ולפי משפט הלשון הכתוב בקרא הי' לו  
לר' יוחנן לומר: עבר שרבו נקרב אליו, או מתקרב  
אליו, כי בקרא אין כתיב שהשם יקריב אליו את  
האנשים למשפט, אלא „ונקרבתו אליכם" כתיב,  
ואקרב אתכם אלי אין כתיב כאן.

ועוד שם, אמר ר' יוחנן בן זכאי, אוי לנו ששקל  
עלינו הכחוב קלות כחחורות ד), פירש"י: עושקי  
שכר שכיר כמנאפים וכמכשפים. וגם זה בלתי מוכן,  
מי יימר שיענוש הר' את העושקי שכר שכיר כענוש  
חמור כמנאפים ומכשפים, דילמא האי כרינו והאי  
כרינו.

ד) ועתה נדבר מעט מענייני דיומא, ונשוב  
לכסוף להנ"ל: כהנדה אנו אומרים: ויוציאנו הר'  
ממצרים, לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא  
על ידי שליח, אלא הקב"ה ככבודו ובעצמו, שנאמר  
ועברתי בארץ מצרים, אני ולא מלאך וכו' ודרשה  
זו מקורה במכילתא, וכירושלמי סנהדרין ריש פ"כ,  
והמפרשים מתמיהים הלא מפורש בתורה: ולא יתן  
המשחית לכא אל כתיכם לנגות, הרי שמלאך

א) צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת חזרת  
העולה ונו', משמע שפרשה זו נאמרה למשה  
שיאמרנה לאהרן ולבניו ויורהו בדיני הקרבנות.  
אולם להלן, היא, כתוב קח את אהרן ואת בניו  
אתו, פירש"י קחהו כדברים ומשכחו, ולא נתפרש  
כאילו דברים ימשכהו. ויונתן מפרש: קרב יח  
אהרן ואתחוק על עובדא דעגלא. והדבר מתמיה,  
לאחר ששמע אהרן את פרשתינו פרשת הקרבנות  
שבראש הספר, כבר ידע שלא התרחק, ולאיוה צורך  
הי' למשכהו אח"כ כדברים.

ומשום דקדוק זה, נראה, כתב רש"י להלן:  
קח את אהרן, פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם  
הקמת המשכן, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה.  
והרמב"ן ז"ל הניב על דברי רש"י וכתב: ולמה  
נהפכו דברי אלוק' חיים, והאריך לפרש. ולדעתי,  
סובר הרמב"ן שאין לומר אין מוקדם ומאוחר בתורה  
מעצמנו, אלא דוקא במקומות שחכמי התלמוד אמרו  
שהמקרא הזה נאמר כראשונה. ורש"י סובר, שהרשות  
נתונה להשתמש בכלל הזה בכל מקום שיש נחיצות  
לפרש את המקראות. ועיקר קושיית הרמב"ן הוא,  
הלא כתיב, שמות, מא, והקרבת את אהרן ואת  
בניו, וככן שם הי' צריך להיות כתוב קח את  
אהרן, כלומר, משכהו כדברים, ולמה נתאחר הצו  
הזה עד כאן, ע"ש. וכדרכנו אנו, נקדים כמה  
דברים, ונשוב אי"ה לתרץ קושיית הרמב"ן הנ"ל.

ב) דרשו רכותינו, אשרי תבחר ותקרב ישכון  
חצריך א), אשרי מי שבחרו הקב"ה אע"פ שלא  
קרבו, ואשרי מי שקרבו אע"פ שלא בחרו. איוה  
שבחרו ולא קרבו, זה אברהם, שנאמר אתה הוא  
הדי' אלוקים אשר בחרת באבוס, וקרב הוא את  
עצמו, יעקב בחר הקב"ה ולא קרבו, וכתוב כי  
יעקב בחר לו י"ה, והוא קרב את עצמו. דוד בחרו  
ולא קרבו, שנאמר, ויבחר בדרך עבדו, והוא קרב  
את עצמו, שנאמר, חבר אני לכל אשר יראוד.  
אשריהו אלו שבחרו הקב"ה אע"פ שלא קרבו. ויש  
שקרבו ולא בחרו, יתרו, דחב, רות. אשרי לאהרן  
בכפליט שבחרו הקב"ה וקרבו, שנאמר, ובחרו אותו

א) ההלים.

ב) מדרש תהלים.

ג) חגיגה ה.

ד) שם.

המשחית עשה מה שעשה בשליחותו של השי"ת. וכן כתיב: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. והטעם, כיון שניתן דשות למשחית אינו מבחין, הרי מבואר דמכת בכורים נעשה על ידי מלאך המשחית, ואיך נדרוש והכתי כל בכור, אני ולא שרף. והגם שהרבה נכתב לתרץ סתירה זו, לא אמנע מלהגיד את אשר עם לכבי.

(ה) כתוב בתורה: ועתה למה נוחת כי תאכלנו האש הגדולה הוואת אם יוספים אונחנו לשחוט את קול הדי אלוקינו עוד וחתנו — שחטתי את קול דברי העם הווא אשר דברו אליך — הטיבו כל אשר דברו ה). והשאלה נלויה לכל, היתכן שמיד כמעמד הנבחר, יפחדו לנפשם, ואיו המסירת הנפש שכל אחד מישראל מצווה עליה. והלא דברי העם הם סירוב ממש למסירת נפשם, ולמה משבח השי"ת את דבריהם אלו ואמר: הטיבו כל אשר דברו.

ברם, לדעתי הכוונה היא: דיבורו של הקב"ה, אם הי' אדם זוכה לשמוע בקול הדי, עושה רושם אדיר שאין אנו יכולים להשיג בשכלנו הדל. קול הדי חוצב להבות אש. ואם הי' האדם זוכה לשמוע בקול הדי, לא היתה עוד כל מציאות לעבור על דבריו יתעלה, כי קול הדי הי' נכנס לתוך תוכן של כל הרמ"ח אבריו של האדם.

וכן שמעתי כשם גדול אחד, שנסיון של העקידה אינו מה שהאב מסכים לשחוט את בנו, כי מי פתי ולא יבין שאם רצון הדי להמית את הבן מיד ימות או יישחט אם האב יסרב. אלא משום שהקדים הקב"ה כמאמרו לאברהם אבינו: את בנך את יחידך אשר „אהבתי" דבורו של הקב"ה עשה רושם רב ממדים על אברהם, ואהבתו ליצחק דבתה ונתגדלה לאין ערך, מה שאין אדם יכול להשיג. ולכל זאת אהבה אדירה זו לא מנעה אותו מלקיים מצות הדי. [הגם שיש להגיב: הלא גם הצו של והעלה לעולה עשה רושם אדיר על אברהם].

ובשעת מתן תורה כששמעו ישראל את הדברות אנכי, לא יהי' לך, עשו הדברות את הרושם והפעולה נפלאה זו לכלבות כל העם, ובכן הבינו שאם יישמעו את כל התורה מפיו של הקב"ה, הקול יעשה בהם את הרושם האדיר הווא עד שאפילו על קלה שבקלות סן המצות ימסרו את נפשותיהם, כי לא תהי' להם

שום אפשרות לבלי למסור נפשם [ולכך על אנכי ולא יהי' לך עד היום, עמנו אנו מוסר את נפשו כשמתה]. ובאמת אין זה מרצונו של הקב"ה שנמסור את נפשינו אלא על נ' עבירות החמורות, וזה הוא שאמרו אל משה ע"ה: ומתנו, כלומר, עד שעל כל עבירה קלה נתיר עצמנו למיתה, והוא שלא כרצון הבורא. וזה שאמר השי"ת היטיבו „כל" אשר דברו — שהניב „כל" נראה כמיותר — כלומר, אשר דברו בנוגע ל„כל" העבירות והמצות.

וכוה יש ללמוד שקנה המדה לדעת אם ועד כמה האדם מקורב אל הבורא, ועד היכן דיבורו של השי"ת פועל עליו, הווא לראות באיזה אופן האדם מקיים את מצותיו של הקב"ה. אם הווא משתדל בעשיית המצות בזריות וביגיעה יתירה, עד כדי מסירת נפש, מבלי חת משום דבר, הרי זה האדם מקורב ומרובק ומקושר עם השכינה, ואם אך ממצות אנשים ומלומדה עושה כל מה שעושה, הרי הווא מרוחק ומובדל בתכלית מאת השי"ת ויתעלה.

(ו) והמצוה הראשונה של קרבן פסח שעליה נצטוו אבותינו במצרים, היתה קשורה כסכנת הנפש ממש, כאמור: הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו? וזה הי' נסיון גדול מצד העם. ואלמלי היו שומעים את הצו הווא מפי הנבוכה, לא הי' הנסיון גדול כל כך, כאסור מעלה, שדיבורו של הקב"ה פועל על השומע ומסיר ממנו את הפחד של מיתה נופנית. אבל הצו של קרבן פסח כא להם לישראל על ידי מוצע — על ידי משה, ולכך קסבר משה רבינו ע"ה שהעם לא יתרשם עד כדי מסירת הנפש אלא לכל היותר יעשו ויקיימו כמצות אנשים מלומדה, והפועל אשר יצא מזה שלא יהיו קרובים ומקושרים ישירות עם השכינה. ומדה כנגד מדה שגם הגם של מכת בכורים ייעשה על ידי שליח — מלאך המשחית ולא על ידי הקב"ה בעצמו. ולפיכך אמר להם: לא תצאו איש מפתח ביתו עד הבקר, ולא יתן המשחית, לבא לתוך בתיכם, כי חשש שמא לא יעשו ישראל את המצוה כמסירת נפש כאילו שמעו מפי הנבוכה. וראי' לדברי, שבהצו מאת השי"ת אל משה על דבר הקרבן פסח, אין אנו מוצאים שאמר הדי לכל יצאו מפתח ביתם עד הבקר.

(ראה במו"נ כנא, הערת, באה"ד, "והנה נגלה אלי עיון נפלא מאד" ותמצא נקודה רעיונאית רומה למה שכתוב כאן).

וכשאנחנו מספרים לבנינו כליל הפסח שהוא ליל שמורים להר', זו היא האמת לאמיתו, שעל ידי שאבותינו מסרו את נפשם מיד בקיום המצוה הראשונה ולא התיראו מפני המצריים, ועם ישראל שחט את תועבותיהם של המצריים, המושלים והדורנים, לעיניהם ללא כל פחד, והיא שעמדה להם לאבותינו להתקרב לפני המקום בלתי שום אמצעי, ולכך נעשה הנס על ידי הקב"ה כעצמו. והסיפור של ההגדה הוא לימוד המורה את בנינו איך לקיים את מצות הר', כנאון ועונו מכלי חת בפני כל. כאמור הנאווה והנרולה לחי עולמים. וכאני לעצמי — בשעה שהרברר גונע לי לעצמי — מה אני, אבל, כשאין אני לי, אלא שאני עושה לקיים מצות בוראי — מי לי, מי רומה אלי.

אומר חי' הרבי ר' בינוס וצקל"ה, האדם נברא בשתי ידיים, באחת של ידיו להיות מוכן לו תמיד, ואנכי עמר ואפר, תולעת ולא איש, ונפשי כעפר לכל תהי' — ענווה ושפלות עצמו כתכלית השפלות, ובידו השניה צריך להיות מוכן לו לאדם תמיד, כל העולם בלו לא נברא אלא בשכילי, כלומר, כשגונע לכבוד שמים, עליך ללחוס כנאווה, ועליך לומר, כל העולם בלו לא נברא אלא בשכילך, כלומר, לתקנו ולפרסם את שם שמים ככל העולם.

חכמי הירושלמי אמרו: ריש לקיש אמר נשיא שחמא חלקין אותו בבית דין של שלשה, ואין מחזירין אותו, דיקטל לן — פיר' אם יחזירו אותו לגרולתו לאחר שנלקה, הלא נקם ינקום מהב"ד ויהרוג אותו — שחט די יהודה נשיאה וכעס. שלח גנתון לחתפיס לריש לקיש — ר' יהודה נשיאה שמע שכך הורה ריש לקיש, כעס עליו, ושלח שוטרים לתפוש את ר"ל ולעונשו. — ערק לרא מגדולא, — ר"ל ברח והתחבא באיזה מגדל — סליק רי יוחנן לבית ווערא וסליק רי יהודה נשיאה לבית ווערא, — ר' יוחנן ונס ר"י נשיאה עלו לבית הווער כאותה העונה — א"ל ד"י חנשיא לר"י, למה לית מרי אמר לן חילי דאווייתא — למה אינך אומר לנו דברי תורה — שרי מספח בחזא ידא — התחיל ר'

אולם באמת קיימו ישראל את המצוה במסירת נפש ממש כאילו שמעו בעצמם מפי הנכורה, בלי כל פחד משום בן אדם. והכמיה הנעלה של ישראל לקיים את המצוה במסירת נפש עשתה את הקשר והקירוב שכין ישראל לאביהם שבשמים, ומשום כך נעשה הנס בלי כל אמצעי, אלא אני ולא שרף — על ידי הקב"ה ככבודו בעצמו.

(ו) ויש בזה כדי ביאור מקרא מתום בתורה. לאחר ששמעו ישראל מפי משה את המצוה לעשות את הקרבן פסח כתיב: ויקוד העם וישתחוו וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה הדי את משה ואהרן. "כן עשו" (ו). והניבים "כן עשו" נראים כמיותרים. ורש"י פי': מה בן עשו אף משה ואהרן בן עשו. וראה ברמב"ן שם. והנס שדרשה זו מקורית היא, מכל מקום קשה להבין איך תסיק ארעתן שמשה ואהרן לא יעשו את הפסח עד שנצרך קרא מיוחד "כן עשו".

ולדעתי הפעוטה הפיר' הוא לפי ההקדם האמור: ויקוד העם וישתחוו, קבלו עליהם לקיים את המצוה בשמחה רבה, והודו להר' על אשר נצטוו על מצוה זו. לא עלה על לבם שום פחד ומורא מסכנות המצריים, אלא התרשמו בתוך תוכם מקרושתה של מצוה זו כאילו שמעו את הצו מפי הנכורה.

וילכו ויעשו בני ישראל, הלכו ועשו את המצוה בזריזות וחיבה יתירה, כאותו אופן ממש כאשר צוה הר' את משה ואהרן, כלומר, משה ואהרן ששמעו את הצו מפי הנכורה הלא התרשמו מדיבורו, "כן עשו" כן ממש כאותה התלהבות — עשו בני ישראל, כאילו שמעו מפני הנכורה כמו משה ואהרן ששמעו.

ויש להעמיס דברים אלו בפירושו של רש"י, להניד שכחן של ישראל שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן, לא שעשו כדי למלאות חובתם נריא, אלא התגברו והתאמצו למלאות כל נקודה קטנה אשר בהצו, ומה בן עשו, אף משה ואהרן בן עשו, כלומר, משה ואהרן ששמעו את הצו מפיו של הקב"ה, לא היו יכולים לקיים את כל המצוה באופן יותר נלהב, אלא "כן" בישראל, נס משה ואהרן עשו. והבן, כי לדעתי הפי' הזה נאה וקרוב לאמר.

אצבעותיה דדבי חו „גולגיקין“ דידי ח). המפרשים פירשו: אצבעותיו של רבי מן בית יד שלו. אולם לא מצאתי ניב הדומה לזה בירושלמי שמשמעו „בית יד“. ולרעתי מלה זו לקוחה מן הניב הירושלמי „גלגא“ שפירושו: דבר חזק, כח אדיר. ראה ירושלמי סוטה ה"א. וכך פירושו: רכי — רכינו הקדוש, שהיתה בו תורה ונרולה במקום אחר, ולאירך ניסא, מטבעו לא הי' נצרך לכלום, כי לא נהנה מעולם הזה אפילו באצבע קטנה, כודאי שהוא הי' הכעל יכולת לנהג את נשיאותו כרמה וביד חזקה ללא כל פחד משום בן אדם. כל עוד שהארם נצרך לכריות, יהי' אפילו חסיד שבחסידים, אי אפשר לו לעמוד על רעתו תמיד, כי סוף כל סוף יודע שיצטרך למתננדי רעתו, ויראה בלתי רנישה טמונה אי שם בלבו המכריחו לוותר על עמדתו ודעתו. לא כן הרבר, באדם שהשי"ת תננו כרעת וגם בעשרות, ובפרט אם אינו בעל תענוגים הרודשים הון רב, אדם כזה בר דעת בהירה ונרולה כתורה אינו מתיירא ממי שהוא, ואין דבר — תוך מן האמת — אשר ישנה את רעתו המוחלטה.

וזוה הוא שאמרו ריו"ח ור"ל, שהם לא זכו לתורה, כלומר לתורה אמיתית, השפעה ישרה מנותן התורה, כלתי שום כח אמצעי, בלי כל מבריל ומסייג, אלא „אני ולא השליח, ולא על ידי מלאך“ — קידוכ נסוד וישר לקרושת השכינה, אלא כזכות אותו הכח שראו באצבעותיו של רכינו הקדוש מן „גולגיקין“ — יד חזקה, הנהנה בשיטה כרודה ללא כל חת משום בן אדם.

ח) מסופר על ריש לקיש, שפעם אחת תפשוהו גזלנים את רבי אימי, ור' יוחנן כבר התיאש עליו, אולם ריש לקיש אמר שהוא יצא ללחום נגד הגזלנים ויהרוג או יהרג. ולכסוף הצליח והרג את הגזלנים ושיחרר את ר' אימי ט). אם הרברים כפשוטן, אין להבינם. מה יתרון להם לגזלנים לתפוש להם את ר' אימי, למלאכתם מלאכת הגזילה אין הוא ראוי כלל, ואם תפשוהו כדי שיהי' נפרה כממון הרבה, למה התיאש ר' יוחנן ממנו, בודאי שהיו נותנים כל כסף שידרשו השוכים, כי לנכרא רכא פורין בכל דמים, כראיתא בניטין.

לכך אפשר שהגזלנים הללו לא היו גזלנים

יוחנן לרפוק על השלחן בידו אחת — אי"ל ובחזא טפחין? — וכי ביד אחת רופקים? — אי"ל ולא בו לקיש לא, — השיב שאינו יכול לרפוק בשתי ידיו, מכיון שאין ריש לקיש כאן — אי"ל אלא הוא מפתחא — היכן הוא ר"ל — אי"ל בהדא חגלא — כאותו מנרל. — אי"ל לחזר אני ואת ויפוק לקדמין — אני, הנשיא, ואתה ר' יוחנן, נצא לראותו — שלח די יוחנן גבי ד"ל, עתיד לך חילי דאודייחא, דנשיא ופיק לקדמך — ר' יוחנן שלח שליח אל ר"ל להניד לו שזמין ויכין לו דכרי תורה, כי הנשיא בא לקרמו — ופק לקדמך — יצא ר"ל לקראתם — אחד ד"ל, דוגמא דיכון לבודייחא, — אתם עשיתם בדומה למה שעשה הבורא — כד אתא דחמוא למיפריק ית ישדאל, לא שלח לא שליח ולא מלאך אלא הוא בעצמו, דכתיב ועבדתי באדן מצדיס וכי. אי"ל ד"י הנשיא לד"ל, ומה חמית מיוחד הא מילחא — למה אמרת שנשיא שחמא אין מחזירין אותו — אי"ל מה אתון סבדין, מה דחיל מוכון, הוינא חוץ אולפוא דדחמוא. — כלום אתם תושבים שאני מתיירא מכם, אם כן לא הייתי לומר תורת הד' ז).

המאמר הזה של הירושלמי מפליא עד מאד. מהו הכוונה שריו"ח „טפח בחד ידא“ ואיך נילא ריו"ח להנשיא מקום מחבואו של ר"ל, מאתר שהנשיא רצה לאסרו. ומה סיבה של תורה שהכין לו ר"ל לאומרה בפני הנשיא. פסקא של הנדה שכל נד כי רב יודע.

ז) כרי לכאר במקצת את המאמר הנפלא הנ"ל עלינו לסקר בקצרה את ההיסטוריא של אותו הרוד. גם עלינו להתבונן כמהות נפשו והלך רוחו של ריש לקיש לפי המקורות שיש בדיננו. ולאחר שנצטרף אחת לאחת יתבארו הרברים.

ר' יהודה הנשיא שממנו המדובר כאן אינו רכינו הקדוש, אלא ר' יהודה הנשיא השני. ריש לקיש נולד כציפורי מקום מגוריו של ר' יהודה הנשיא הראשון בעל המסדר המשנה, וכנראה, זכה להכיר את רכינו הקדוש בהיות ר"ל צעיר ימים.

יש בירושלמי: ר' יוחנן ור' לקיש תרווייהון אמרין: און לא זכין לאודייחא, אלא בגין דחמיון



משומים, אלא עמופי קפמאות ארוכות וכובעים שחורים רחכים כעריכה על ראשם, ולכם מלא טרמה ותוך, הם שהוציאו לשון הרע ושם רע על ר' אימי, והיא גזילת נפשו וכבודו הקשה הרבה מגזילת הנוף, שגזילה זו טורדת את האדם מכבודו וממשרותו וממדים את חיותו בכל שעה. ומגזילת הללו תקיפם וכעלי דעה היו שהמון עם כרוך אחריהם ונשמע להם. ומתוך כך ראה ר' יוחנן שאין לאל ידו לצאת נגדם למלחמה ולהצדיק את הצדיק — ר' אימי. אולם ריש לקיש לא התיאש מלהוציא את צדקתו של ר' יאמי לאור, והוא אמר: יעבור עלי מה, והיה לא תהי' להרשיע את הצדיק על ידי לשון הרע והוצאת שם רע. יצא נגר הגזלנים, לחם אתם עד שנכרה יד הצדק וכלם ידעו כי המלשינים בעלי לשון הרע הם ור' יאמי הוא הצדיק. סיפור זה מבליט את תכונת נפשו של ר"ל, בעל אופי חזק ללא כל פחד, כמו שהושפע מרבינו הק' בהיותו צעיר — „גולניקין" הרבי.

(ט) מצאנו עור עובדה הדומה להנ"ל: דבי נשיאה — כודאי בימי ר' יהודה הנשיא השני — אוקתי רייני ולא גמור (כבימינו עתה, שהתקופים שבקהל אינם שמים לכ אם זה שהם מעמידים לרב, הוא ידעו ות"ח בתורה, אלא משום סבה זו או אחרת, ולתכופות הסבה היא רק להכעים את הרב הת"ח האמיתי שבקהלתם ולמגר את נפשו). ובשעת הדרשה לחש ר"ל כאזני המתורגמן — כמנהגם או — דברים חרודים נגר הרין החדש שהוקם על ידי הנשיא התקופי. אולם המתורגמן התיירא לנפשו, מן יאבד את משרותו, ולא רצה להשמיע את הדברים ברכים. כעתה כן גם אן, שמיר נמצאים „רודפי שלום" ופזמונם כפיהם, למה המחלוקת, מוטב שיהי' שלום בין הרבנים. ראה ר"ל את פחדנותו של המתורגמן, ופתח בעצמו את פיו והשמיע ברכים: הוי אומרים לעץ הקיצה, עורי לאבו דומס, הוא יודה! הנה הוא תפוש זהב וכסף ובל רווח אין בקרבו, ככתוב בחבקוק, וסיים דרשתו: ועתיד הקבי"ה ליפרע ממעמיריו, שנאמר, והדי בהיכל קרשו הם מפניו כל הארץ י).

דרשות כאלו הן בהתאמה נטורה לתאור האופי של ריש לקיש — גולניקין דרבינו הקדוש. איש

(י) ומעתה נוכל להכין קצת את דברי הירושלמי הנ"ל בסנהדרין, הובאו לעיל אות ח', ריש לקיש כפי מהלך רוחו ואופיו, „רוכי לאורייתא" מושפע מאתו יתעלה כל ימיו, ואין דבר שהסחירו להעבירו מאת השקפותיו האמיתיים בחיים, כנראה שלא הי' לו רב נחת מההתנהגות של בית הנשיא כשעתו, ודרש באשר דרש ברכים: נשיא שחמא מלקין אותו ואין מחזירין אותו למשמרתו, שיש חשש שינקום בהכית דין שגורו עליו עונש. כששמע הנשיא בדבר, היטב חרה לו הדבר בכפלים. איך יהין שום אדם לומר שהעונש בית דין חל גם עליו — הנשיא, ועוד, על שנחשד הוא כעיני ר"ל לבעל נקמה עד כדי שפיכת דמים. כי ידוע ידע הנשיא שהדרשא של ר"ל מתכוונת נגדו. ואלא שר"ל הוא גדול בתורה יותר מהנשיא, אבל הנשיאות וההנהגה היא בידו, ובשביל זה על ר"ל להיות נבנע תחתיו ולא להשמיע דברים שיש בהם פחיתת הכבוד להנשיא. (כשם שבימינו אנו, בכר התפטרו הרבה רבנים ממשרתם, על חמא שלא אמרו הלל הגדול לשמה של אשת הפרעזרענט אחרי שובה הביתה לשלום ממיאמי).

וכשבא ר' יוחנן לכית הוועד, והנשיא שאלו למה אינו משמיע דברי תורה, השיב לו ריו"ח ברמיזא, וטפח בחד ידא, כלומר, התמרמר ריו"ח, שאי אפשר להשתמש בשתי הידים, אלא כיד אחת, בהיד שיש בה ענווה והכנעה כלפי בית הנשיא, אבל חלילה להשתמש בדברי כקורת נגדו אפילו כשהדבר נוגע לכבוד שמים. הנשיא, כנראה, לא הבין או אולי עשה עצמו כאילו לא הבין את הרמז

שמים, הנאוה והנדולה לחי עולמים, כשאין אני לי מי לי, ולהשתמש כהיר המונח בה תמיד הרעיון: כל עולם כולו לא נכרא אלא בשבילי! כי כל נאולת מצרים לא התהווה אלא על ידי מסירת נפשם של אבותינו, שלא חששו כלל לסכנת נפשם, וזכחו את תועבת מצרים לעיניהם, ועל ידי כך זכו להיות מושפעים בדרך ישר מאתו יתעלה.

יא) כתוב בשפת אמת יב) על מה ראיתא בזהר הק', הטעם שאין נומרין את ההלל אלא כיום ראשון של פסח, משום שלא היחה הגאולה חסודא רילו אלא חסיסודא רווגא עילאה. כלומר, על ידי שנתרבו כנסת ישראל בהקב"ה — היינו על ידי מסירת נפשם בקיום מצות הקרבת הפסח של מצרים, וכנסת ישראל נעשית על ידי כן חלק מהשכינה, וכשיצאה השכינה ממצרים ממילא גם הכנסת ישראל יצאה. [ויש לנו סמך לזה בההלכה: המחובר לרבר כמוהו, והמחובר לטהור, טהור יג).] ומרן זצ"ל מוסיף: אונכי אדר עמך חצריחה ואוכי אעלך גם עלה, כלומר, ה"אנכי" ירד כביכול למצרים, "ואנכי אעלך" על ידי עליית השכינה משם, גם עלה — תהי' גם העליה לישראל. וזה הוא הרמו למצות אכילת מצה בפסח — לחם עוני, כלומר, אין לנו חלק גדול בהזכות של הנאולה, כי ננאלו בהיותינו או כחלק מהשכינה. כמצה רלית לה סרנדסא, אלא מה שניתן בה. ע"ש.

ויש בזה לכאר עור הכתוב שמוזכרים בסיפור יציאת מצרים: שרים נכונו ושערך צחת ואח ערוס ועריה. ואעבור עליך ואראן חתבוסטח ברחיך ואחר לך ברחיך חיי, ואחר לך ברחיך חיי. ומתכאר במכילתא נתן להם הקב"ה שתי מצות, רם פסח ודם מילה כרי שינאלו יד), כלומר, אלו שתי המצות קשורות במסירת הנפש, הפסח — ולא יסקלונג, המילה — עליך הורגנו כל היום, פירש"י, רזימנין דאתי לירי סכנה טו). ועל ידי מסירת נפשם התכשרו לנאולה — שרים נכונו ושערך צימת, מכיון שעל ידי כן נעשו חלק מהשכינה, ועלו יחד בהתעלות השכינה, הגם שמצדם לא הי' להם די זכותים אחרים — ואת ערוס ועריה.

ויו היא שאלתו של הרשע, "מה העבורה הזאת לכם", כלומר, הלא לא בזכותכם היתה הנאולה, ומח

שיש בו עוקץ, ושאל את ר' יוחנן למה הוא מסתב בחדא ידא גרידא. ועל זה השיב ריו"ח ביותר פשטות, כרי שיבין הנשיא: אם אין ר"ל כאן, ואתה הנשיא רצונך לעונשו על דבריו שאין בהם משא פנים, אם כן אי אפשר להשתמש במרת הנאוה והנדולה — כשנוגע — לחי עולמים. כי רצונך לשמוע רק רבדי הילולים ולא שום דברי בקרת כלל. — בכל יום אנו שומעים מפי מתברכים המתנאים ואומרים: "כן אני מטבעי, אוהב לומר לכל אדם את כל האמת בלי נשיאת פנים". וזה אמת, אבל רא עקא שהם מזומנים לומר האמת אבל אין הם יכולים, "לשמוע" את כל האמת, ואם אפס קצהו של האמת תנלה בפניו, בדברים נונע אליו, הוא ישנאך שנאת נפש וירדפוך עד חרמה. —

הדברים שיצאו מפיו הטהור של ר' יוחנן עשו רושם כביר על הנשיא, עד שהפציר בריו"ח לצאת עמו יחד לפיים את ריש לקיש, איש האמת. מיר הודיע ריו"ח את ר"ל שהנשיא כבר מוכשר, "לשמוע" דברי תורה, וגם הוא יוצא מחר לקבל פניו של ר"ל. מיר בפנישה הראשונה התחיל ר"ל להסביר אל הנשיא את שיטתו האמיתית, והזכירו את הכתוב ועכרתי כארץ מצרים — הקב"ה בכבודו בעצמו. ומיכן זכו ישראל שהגם ייעשה להם לא על ידי שום אמצעי, משום שגם הם עשו וקיימו את ערבן הפסח במסירת נפש, ללא כל פחד, כאילו שמעו את הצו מפי הנבורה, "כאשר צוה הר' את משה ואהרן כן עשו" כאמור למעלה. ובוה הסביר לו ר"ל להנשיא, שגם הוא עושה כן, מקיים תפקידו, מצות הר' ללא כל פחד, ואין מי ומה שיסתייג את דבריו דברי אלוף חיים, אפילו הם דברים שאינם לפי כבודו של הנשיא. אפשר שהנשיא לא התמצא די סיפוק בהרמו של ר"ל, ושאל אותו: ומה חמית מימר הא מילתא? או הסביר לו ר"ל באופן יותר כהיר וברור ואמר לו: מה אתם סוברים שאני מתירא מכם, אם כן הי' מצבי, "הוינא מנע אולפנא דאורייתא" כלומר, בהתאמה להירושלמי ביצה הנ"ל, זכה ר"ל, "לאולפנא דאורייתא" — תורת אמת בתכלית האמת, רק בזכות דחמית אצותי' דרבי מן "גולניקין" שלא להתירא משום דבר ולא משום בן אדם, ולדבר דבריו בחזקה אם הדברים נונעים לכבוד

מילתא עד להקטין את מרת מסירת נפשם של חנני' מישאל ועזרי', באמרו, שלא היו עוסדים בנסיון של יסורין. אלא דרכ למד דבר זה ממקרא הנ"ל, כמשומו של רש"י, סח עשה לך העם הזה, כמח יסורים סבלת, דמזה נשמע דיסורין קשין ממיתה, והחיוב של מסירת נפש כעבודה זרה אינה אלא כמיתה ולא ביסורין הקשין, ומסתבר שנם חנני' מישאל ועזרי' לא היו עושין יותר טכסי חרין, כמו שעשה אהרן הכהן.

כרם מתשוכתו של אהרן אינו נשמע כלל על היסורין שסבל, אלא: אל יחר אף ארוני, אתה ירעת את העם כי ברע הוא כ. וכתרנום יונתן שם: אנה ירעת ית עמא ארוס בני צדקיא אינו, ברס יצרא בישא ראטעינוו. כלומר, אהרן הכהן כתשוכתו לא אמר אף מילה אחת לאשמתן של ישראל, אלא ארבה מיד פתח דבריו להמליץ על ישראל, שבעצמותם הם טובים, "בני צדקיא", וחם להו לזרעא דצדיקי לענותו כשום יסורין, אלא ריצרא כישא הוא שהסעה אותם, כמאמרם, שראו מיסתו של משה בין שמים וארץ. ואומר להם למי הוחב התפרקו. ואהרן התחיל להתכונן אל הסכה שכני צדיקים יסעו כמעו נס ומר כזה, וכא לירי מסקנא, שרוב הוהב והכסף שיש להם נרם לצרה זו, ואוסר אליהם התפרקו! השליכו את הוהב והתרחקו מזה, והעם הבין שהוא מבקש מהם שיתנו את הכסף לו — ויתנו לו, ואשליכוהו באש, לכער מהם את הוהב כדי שיסמרו מיצרא בישא — השטן. ולצדרי, הצליח מעשה שטן, והוהב לא נשרף, ויצא הענל הזה. כך שאהרן הסכיר, א. המלצה טובה בעד ישראל שהם בני צדקיא. ב. שהאשמה ביצירת הענל תלוי רס בו — באהרן, והנם שכוונתו היתה רצויה, כי התכוון לשרוף את הוהב ולהפטר מן השטן, אבל סוף כל סוף על ידי פעולתו יצא הענל.

(ד) וכדברי התרנום יונתן הנ"ל, שאהרן הקטין את אשמת העם על ידי מסירת נפשו שקיבל את האשמה על עצמו, מצאנו נם בדברי רכותינו כעלי התלמוד כמאמרם: כל האומר אתו יהא שמי רבא מברך בכל כחו — אפילו יש בו שחץ של עבודה זרה, מוחליו לו. כתיב הכא בפרוע פרעות בישראל בהתנרב עם ברכו הי, וכתוב התס, כי פרוע הוא כא).

שייכות שלכם להגאולה. וכיון שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר. כלומר, הוא מסרב להאמין שהגאולה היתה משום שישראל שכאוחו הרור, וכו — על ידי מסירת נפשם במצות פסח ומילה — להיות כלולים בהשכינה וככו, "כפר בעיקר", שאינו מאמין שעיקר הגאולה היתה על ידי עליית השכינה — אעלך גם עלה.

(ב) המרה הנעלה שבמסירת נפש היא שאינה בכלל מי קרמני ואשלם, כך שמעתי מפי מו"ר הארמו"ר סגור זצקל"ה. כלומר, חכמינו ז"ל אמרו שכל המצות שאדם מקיים הרי הן בכלל מי קרמני ואשלם. אדם נותן צדקה, הרי השי"ת הקדים לו סמון, אדם מברך על הסוון והמחיה, הרי הקדימו השם כמון וכן כלם, אבל אם את כל נפשו מוסר, לא נשאר לו לאדם מאומה מאשר נתן לו ה'. ונקודה עמוקה היא, שפ"י.

(ג) הנם שאמרו רכותינו ז"ל: מעשה עגל השני נקרא ולא מתורגס טו), אבל הלא לפנינו תרגומים ופירושים על מעשה הענל. וכפרט לפי הטעם הירושלמי מילה, אינו רומה גואי יחיד בצבור לגנאי צבור בצבור יו), הכוונה, מה שהכתוב מדבר כננאי של הצבור מותר לתרנם, ומה שכתוב בננותו של היחיד — אהרן הכהן — אסור לתרנם כצבור, מתחייב שרק לננאי יש חשש איסור בהתירנום אבל לא כשרורשין לשבח. והואיל שמכוונתי לדרוש כשכחו של אהרן, מותר לפרסם ולדרוש כרכים, ואפשר שנם משום מצוה יש כזה.

כתוב בתורה: ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חמאה גדולה. ואהרן השיב: ואומר להם למי הוהב התפרקו ויתנו לי ואשליכוהו באש. ורש"י פירש: מה עשה לך העם הזה, כמה יסורים סבלת שיסרוך ער שלא תביא עליהם חמא זה. והרמב"ן ז"ל הניב יח), מה התנצלות היא זו, לו סבל יסורין הרבה נ"כ לא הי' לו לעשות כואת, שהרי עבודה זרה היא מעבירות של יהרג ואל יעבור.

אולם חכו"ל אמרו: יסורין קשין ממיתה, מראמר רב אלמלי נגרוהו לחנני מישאל ועזרי' הוי פלחו לצלמא יס). והשאלה היא סנא לי' לרב הא

פירש"י, כי פרע הוא, כי פרעה אהרן לשמצה — ולמה לו לרש"י בהוספה זו משלו? אלא רש"י ז"ל חפץ להסביר את פירושו של המקרא, כי פרעה אהרן לשמצה, כלומר, אהרן הקטין את חטא העם, שאין בו אלא "שמצה" פנס קטן נירא, ולא חטא נמור. והוא על ידי טענתו שהוא הוא האשם, והעם נכשל על ידי "היצרא בישא דאטעינון". ומסירת נפשו של אהרן בעד ישראל בוראי שאינה בררנא פחותה ממסירת נפש בעד כל מצוה שבתורתנו וזכותו של אהרן הועילה כאמת להקטין את אשמתם ועונשם של כל ישראל.

ומסתבר, שאם יש המדה של מסירת נפש בהיחיד או בהעדה, אי אפשר ששם יהי חטא של עבודה זרה, שהן שני מושגים מתנודים זה אל זה. מסירת נפש מעירה עדות נאמנת על היות מושפע ישר מבלי כל אמצעי מאת השי"ת, והיפך מזה היא עבודה זרה הקשורה תמיד באמצעים של בני אדם או הכלים אחרים.

נם מוכן שאותם צדיקים רמי המעלה המוכנים תמיד למסירת נפשם על כבוד שמים, משום שהם מושפעים באופן ישיר מאתו יתעלה, שאין הם יכולים לסבול את העוברי רצונו ומה גם שאי אפשר להם להסתנין מכלי לומר מה שבלבם הטהור כר' לקיש. וכשהם מבקשים שיעשה השי"ת רין, גם זה הוא בכלל מסירת נפש, כי באמת לכם בואב בראותם בשפלות האנשים עוברי רצונו. ובלתי ספק רצונם שלא יהי' העולם נדון בתוסר הדיון, כי צדיקים טלאים רחמים וחסד וחנינה, אלא שאם על ידי עשיית הדיון יתקדש שם שמים, אז בעל הרחמים מסכימים גם לאמצעי — השנאו להם — זה, כדי שיתקדש השם. וזה הוא גם בכלל מסירת נפש.

וכן מורים הדברים של רבותינו: לעתיד לבא יאמר הקב"ה לאברהם אבינו, בניך חטאו, וכן ליעקב אבינו, והם משיבים, רבש"ע ימחו על קדושת שמך, ופירש"י, ימחו, הואיל שחטאו ויתקדש שמך בעולם כשתעשה רין בעוברין על דבריד כב).

כדברים טועים הללו, הסביר לנו רש"י דבר עמוק מאד. יכולים אנו לתאר לנו את הצעד העובר כל נבול כשהאב אומר להשופט להרוג את בנו,

ואכות רחמניים כאברהם ויעקב בוסן שהדיון הוא על כל זרעם, על אחת כמה וכמה, אלא שהמדה של מסירת נפשם בעד קידוש השם היא יותר חזקה מאהבה הטבעית של אב על בנים. ובשעה שבוה תלוי "להתקדש שמך בעולם" אין שום דבר בעולם אשר ימנע.

טו) ויש במהלך הרעיון האסור לכאר את רכרי רבותינו ז"ל: ישב ולא עבר עבירה, נותנים לו כעושי מצוה — כתנאי שבא רבו עבירה לרו וניצול היחנה. כי הא ררי חנינא בר פפי שבא רבו עבירה לרו — כמסופר שם — ערק וטשי בהאי בי בני (הלך והתחבא בבית המרחץ) וכי הווין עיילין בתרין אפילו ביחמא הוי חיחוקי (אמתו בית המרחץ הי' מקום הרוחות והמויקים, שאפילו שני בני אדם יחד נכנסין בו כעצמו של יום, היו המויקים מויקין אותם), לחזר אחרו ליי רבנו — לר' חנינא בר פפי — חאן נטרך (מי שטרך) אחר להם שני. נושאי קיסרי שחרוני כל הלילה — גבורי כח עושי רבו לשחוע בקול רבו, כגון רי צרוק וחבריו, (ומפרש שם ממסירת נפשו) וסליק ויחיב בתנורא (השורף מה שבתוכו) בכרי שלא לעבור עבירה. וכן מסופר שם מרכ כהנא, סליק לאיגרא וקנפל מאיגרא לארעא, אחא אליי קבליי. אי"ל אטרחתו רי חאות פוטי נג).

וכבר כתבתי כספר חסידים, לדקדק, לפי שיטת הפוסקים דאסור לו לאדם להרוג את עצמו אלא כנ' עבירות החמורות כלבר, ובכאן לא הי' דבר מהנ' עבירות הללו ואיך סיכנו את נפשותיהם.

גם יש דקדוק כמה שדרשו בכאן מקרא: נכורי כח ונו', הלא מקרא זה נדרש כאופן אחר: בשעה שהקריחו ישראל נעשה לנשחוע יצא בח קול ואמר חי גילת רז זה לבני, רבר שמלאכי השרת חשתחשין בו. שנאמר: גבורי כח עושי רבו — והור — לשחוע בקול רבו כד, איך יתפרש מקרא אחר לאופנים שונים? ועוד דרשו רבותינו את המקרא הזה על דור המלך ע"ה, כשיצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים וחזלות אחר שירה. שנאמר, גבורי כח עושי רבו לשחוע בקול רבו, בוכו הדי כל צבאיו וגוי כה). איך יתאחדו כל הדרשות במשמעות של מקרא אחר?

מאנשים רמי המעלה, המוכנים למסור נפשם על כל עבירה ועבירה, ונלוו וידוע למי שאמר והי' העולם שאותם הצדיקים ימסרו נפשם על כל עבירה אשר תבא ליריהם, לכך מעלה עליהם הכתוב את השלימות לחיובית. וממשיך הש"ס את המאורע בדר' חנינא שכרח מפני עבירה והסתכן את נפשו במקום רוחות ומויסיס, הנם שלא היתה עבירה זו מאלו שיש בהן חיוב של יהרג ולא יעבור, אבל איש צדיק שנשכ מורם מעם כר' חנינא, סוּר נפשו על כל עבירה ועבירה, כי מקושר הוא עם נוסא דקדושה, כרי שעל ירו יתקדש שמו של מלך מלכי המלכים הפכ"ה. וכששאלו אותו רבנן „מאן נטרך“ כוונתם היתה, אינו דומה אם האדם מסתכן עצמו לשם מצוה בדבר שהרין הוא למסור נפשו, או מוכן שהמצוה מננת עליו ומצילתו, אבל מביון שאתה מסרת את נפשך לרבר שאין משורת הרין להסתכן, „מאן נטרך“ מה הוא שהצילך. ור' חנינא השיב להם בלשון חכמה: שני „נושאי“ קיסר שמרוני, כלומר, מצינו ששני ניבים יש אשר נשאו והעלו את ישראל לדרנא של מלאכי מרום והם „נעשה ונשמע“ שעל ידי שני ניבים הללו זכו להיות עושי רצונו והדר לשמוע בקולו, וכוראי שאין מלאכי מרום מתיראים מפני הרוחות והמויסיס, ומכיון שר' חנינא השתיך לסוג אנשים כזה, נשתמר וכל רע לא אירע לו.

ובאנשים רמי המעלה כאלו, לא שייך לשאול איך הסתכן נפשו על עבירה שאין בה חיוב של מסירת הנפש, דזה רוקא באנשים פשוטים, ולא כאלו שכל חייהם הם עומדים מוכנים למסור את נפשם. (וכן הוא רעת הטור החולק על הרמב"ם בדיון של וחי בהם אם הוא חיוב או לא, כאשר כיארתי במק"א) וכל עבודתם להכורא היא בזריות ובאהבה ובשמחה, בדרנא של ויקוד העם וישתחוו, ששים ושמתים לעשות רצון קונם, כאילו שומעים את הציונים בכל שעה מפי הנבורה, כאשר צוה הדי את משה ואהרן כו עשו, כאמור.

טז) ואולי משום זה החמירו חכמים כמצות הפסח, כאיסור חמץ כמשהו, הנם שמדינא של תורה אין המשהו אוסרת, שלכל הפחות אחת במועדי השנה נהי' זריוזים לקיים את מצות הר' לא כפי הרין בלבר, אלא כאילו אנחנו מושפעים

מה היא משמעות של הניב „נושאי קיסר“, הי' לו לומר שומרי הקיסר, שומרי הקיסר, ובכלל מחוסר כל מוכן מה תועלת יש בשוטרים ובשומרים נגר רוחות ומויסיס, הלא אין המויסיס והרוחות מתיראים מכל כלי זיון.

אולם לפי ההנחה דלמעלה, שאלו האנשים רמי המעלה המושפעים באופן ישר מאתו יתעלה, קרובים אליו קירוב נמור עד שהם כאילו נעשים כאיברים בהגוף. וידוע שהמלאך אינו צריך לשמוע את הצו של הפכ"ה, אלא מרניש ברצון הבורא עד שלא נשמע לו הצו, ודומה כאיברי הגוף שמרנישים את רצון המחשבה כלי אומר וכלי דברים. וישראל כמעמר הנבחר נתעלו לדרנא של מלאכים, שהרנישו ברצון הבורא כלי כל צו, ולכך הקדימו נעשה לנשמע, וזו היא כוונת הכתוב: אני אמרתי אלוקים אתם — קודם מעשה ענל, אכן כאדם חמותון — לאחר מעשה ענל — וזה הוא הפירוש, מי נילה רו זה לבני, דבר שמלאכי השרת משתמשין בו, כלומר, כת ההרנש להרניש ברצון הבורא טרם שיצא הצו, משום שמחזקין בו יתעלה בדכיקות נמורה כאיברי הגוף כו).

ובכן כתבאר שכל הדרשות של רבותינו הנ"ל רעיון אחר להן: במאמרם כנוגע לרוד התכוונו לומר, שבזמן שהסתכל רוד בכוכבים וסולות, וראה שהוא אינו תחת שום ממוצע, לא של כוכבים ולא של סולות, אלא מושפע בדרך ישר מאתו יתעלה, והשנחת השי"ת עליו היא משום כך לא בעקיפין אלא ישרה אליו, אמר בתורת שירה את המקרא הזה: נכורי כח עושי דברו — והדר — לשמוע בקול דברו, שמכיון שיש לו הזכות להיות מושפע באופן ישר מאת הפכ"ה, הרי כאבר הקשור בגוף חי, שאינו זקוק לצו, אלא השמיעה בקול הר' באה לאחר ההרנש שהוא מרניש בחפץ הבורא.

וזה הוא עצם כוונתם במאמרם בקידושין הנ"ל: ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושי מצוה, כלומר, לא באנשים פשוטים המדובר כאן, כי למה יקבלו על אי עשית עבירה כאילו עשו מצוה, הלא השכר נותנים על החיובים ולא על השלימות, אלא כמו שהולך ומפרש שם, שהמדובר

מן השי"ת באופן מקושר ישר אליו (כאן השמעתני רינים כהלכות פסח).

(יז) ולאחר שנמכם את כל האמור, יתבאר שלפיכך הראשונים מסרו את נפשותיהם אפילו על רבדים שמצר הרין אין מן החיוב למסור (וכן מבואר בברכות דף כ. קמאי דמסרי נמשיהו על סידוש השם) משום שהיו קרובים ומקושרים בהשי"ת כאבר בהגוף, ומושפעים מאתו יתעלה, ברנא של לעשות רצונו והרר לשמוע בקולו. ולכך שורת הרין הוא שאפילו ישב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושי מצוה.

ומעתה מתבאר ההפסורה. וקרובתי אליכם למשפט, כלומר, מרומז כאן, שהמשפט יהי' גם על זה שהיינו רחוקים ולא קרובים אליו בקירוב נמור, ומשום זה לא היתה בנו ההתלהבות לקיים את הקלות כחמורות, ואלמלי היינו קרובים אליו כשם שהיו אבותינו קרובים להשי"ת בשעה שעשו את הפסח מצרים ולא חששו לסכנת נפשם גם אנו היינו מקיימים את הקלות כחמורות במסירת נפש ממש, כי השפע מאתו יתעלה הי' פועל בתוכנו להיות נמשך אחר רצונו.

ור' יוחנן — הוא ר' יוחנן רמפח כחרא ירא, מפני שהי' מושפע מאתו יתעלה באופן ישר, הוא שלא התירא משום איש כמקום שנגע הדבר לכבוד שמים — הוי בכי, ואמר, עבר, "שרבו מקרבו לרוננו" כלומר, הריון יהי' כאילו הנרון איש צדיק, מקורב ומקושר אליו יתעלה, ובכן נאשם הנרון על שלא מסר נפשו על קלות כחמורות (ויונח הניב "מקרבנו") תקנה יש לו? הלא אין אף גם אחד מאתנו שיסיים המצות באופן נלהב כאילו הי' מושפע באמת מאת הקב"ה. ור' יוחנן בן זכאי מפרש הדברים כלשון יותר בהיר. אוי לנו ששקל עלינו הכתוב "קלות כחמורות" כי אם אנו נרונים כמקורבים ומושפעים, האשמה שלנו אינה מתקמנת על עבירות קלות מאשר על חמורות.

(יח) וזו היא אולי כוונת המדרש אשרי תכחר ותקרב וכו'. כלומר, אברהם ויעקב שאמרו ימחו על סידוש שמיך, משום שלא ידעו אחרת בכל מנמת חייהם אלא לקרש את שמו הנדול, וכן דוד

שאמר חכר אני לכל אשר יראוך, כמו שמתבאר למעלה, הם היו בחירי הר' וסרכו את עצמן, בקירוב הנמור והמוחלט כאבר סנוף החי, ולכך לא ידעו כל פשר ברינם של החוטאים. ולכך לא נסנה גם יצחק, הנם שהי' עולה תמימה ומסר את נפשו לעקידה לקרושת שמו, אבל כל זה כנוגע לו לעצמו, אבל כנוגע לאחרים, שיטה אחרת היתה לו, ולא אמר להקב"ה ימחו על קרושת שמך, אלא ררש הפחתת העונשין וטען: בני ולא בנך? "בשעה שהקרימו נעשה לנשמע", — כלומר, האם רק בשעה שהם קרובים אליך בקירוב נמור, רק אז — קראתם בני בכורי ישראל? הלא בנים ככל אופן בנים הם.

ויש שקרבן ולא בחרן: רחב, רות, יתרו, כלומר, הם גרים היו ולא מעם הנבחר נועם, ולכל זאת מעצמן באו לירי קריבה אל השי"ת, ומסירת נפשם היתה לא פתוחה בטעלה מצדקיים נמורים רמי המעלה, מורע ישראל.

אולם אהרן הכהן מדתו היתה כזו של יצחק אבינו, ואפשר עוד יותר נרולה, הוא מסר את נפשו כעד הר' ונס כעד עמו ישראל, הוא מסר את נפשו בעד קרושת שמו, כי מושפע הי' מאת השי"ת בישרון, ככתוב כאשר צוה הד' את משה ואת אהרן בן עשו, מלמד שאהרן הי' עומד תמיד לפני הקב"ה בשווה למשה. וכך אמרו הכמים, פעמים הקרים הכתוב משה לאהרן ופעמים הקדים אהרן למשה ללמד ששניהם שקולים. ברם כמעשה העגל החווה אהרן שלכל זאת לא הסכים אל השיטה של ימחו על קרושת שמך, אלא הוא קיבל את כל האשמה עליו, ואת העם הציל בטענת — בני צדקיא הם, וכו'.

ולכך איתא במדרש: כשמת אהרן כתיב: ויבכו את אהרן שלשים יום "כלי בית ישראל כו), וכשמת משה ע"ה כתיב: ויבכו בני ישראל את משה בערבות חואב שלשים יום (כו). כל בית ישראל אין כתיב כאן אלא בני ישראל, משום ששמה רבינו ע"ה הי' לו לפעמים לומר אתה סרחת — חטאת! אבל אהרן הכהן מעולם לא אמר, "אתה סרחת" (כו), כלומר, אהרן הי' רגיל ליטול את אשמת אחרים עליו, ובמקום סרחת, הי' אומר חטאתי, אהרן הי' אוהב שלום, כלומר, אוהב את הד' ומסורב

אומר, שמעשה הענל לא פסלתו את אהרן מלהיות בהן, אלא אדרבה, המסירות נפש שמסר אהרן את נפשו בהנמלו את כל האשמה עליו היא שהכשירתו להיות הכהן הגדול לכפר על עמו.

ואולי זו היא כוונת רש"י בשם התו"ב, להלן ויקרא ט"ז, קרב אל המזבח, שהי' אהרן בוש וירא לנשת אמר לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת. כלומר, משה אמר לו לאהרן: אין להתבייש ממעשה הענל, אדרבה, לכך נבחרת, משום שמעשה הענל התכאר את המסירות הנפש העצומה אשר כד, והמדה הנעלה הלזו היא אשר נרמח לך להיות נבחר לכהן גדול.

כ) ובשעה שאבותינו קיימו את המצוה הראשונה של הקרבת קרבן פסח, כל העם כלו הי' מעולה במעלה ורנא נכוהה זו, כמשה ואהרן, כאמור, ויקוד העם וישתהוו וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן „כן עשו" אלא שלאחר מעשה הענל ירדנו ממעלתינו הנעלה, כמאמרם פרקו את עצמם.

הבה נקוה כי קרוב יום חישועה והנאולה שלימת, ונשוב למעלתינו ונהי' עם הנבחר בהחלט ונזכה לקיים את כל המצות בהתלהבות זו שקיימו אבותינו את מצות קרבן הפסח, ונאכל מן הזבחים ומן הפסחים, ונזכה לפדות נפשינו ולכיאת נואל בכא"ם.

אליו כתכלית הקרבות, והי' מוכן למוירת נפש כל ימיו, ולאירך ניסא, כשנגע הענין לאחרים, הי' רודף שלום, ועושה שלום בין הר' ובין בני אדם, ובאין כרירה אחרת, נטל הוא את אשמת אחרים עליו, „ואסת, ואשליך".

וזה היא כוונת המדרש האומר: אשרי לאהרן „בכפליים" שכחרו, רכתיב ובחור אותו מכל שבטי ישראל לכהן, העומר תמיד לפני הר', ומתעלה בכל יום במדרנתו, ולכך הוא מקריב מנחת חביתין בכל יום, כירוע לירועי אמת, ובנשימה אחת הוא המכפר, המליץ טוב תמיד ונצחי על בני ישראל, ועל ידי מרה כפולה זו זכה להתקרב ולהיות כהנא רבא.

יט) ומיושבת בזה קושיית הרמב"ן, למה לא נזכר בפרשת החרש הראשון, שעל משה לקחת את אהרן בדברים, משום דזה ברור כשנאמר לו לאהרן שחוא צריך להיות כהן, כדאי שלא סירב למה שנצטווה. אלא משום שאהרן הי' מאלו שנבחרו ונתקדשו כאברהם וכיעקב ודוד, הטובנים תמיד למסירת נפשם, הי' אהרן מסתפק אולי מהראוי לו לסרב מלהיות כהן על שהרניש שכל החטא של הענל מוטל עליו, ואלא שיענש על אשר מסרב, אולי כדאי לקבל העונש ולא להיות כהן, מאחר שהוא הרניש את עצמו בלתי כדאי והגון לכך. לכך הי' השי"ת אומר למשה לפייסו ולמשכהו בדברים, ולהסביר לו לאהרן שמדתו „בכפלים" היא היא המזכה אותו וכבשירתו למשרה נכוה זו. נמצאת

## פרשת צו

### דרשה ד

#### שבת הגדול

כא לומר דלמעמים כא הלשון צו אפילו על דברים שאינם לדורות בעבור שיש בהם חסרון כים, כגון הצוואה האמורה בשמן המשחה, וכגון צו האמור נבי ונתנו ללויים ערים לשבת כו'.

משמע מרברי הרמב"ן ז"ל רשמן המשחה וערים ללויים הם דברים שאינם לדורות לכל זאת

א) צו את אהרן ואת בניו — אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות, ארי"ש ביותר צריך זירוז במקום שיש חסרון כים, רש"י — ועל זה העיד הרמב"ן ז"ל: ומדרשו של ר"ש אינו על זו הצוואה כי כאן אין בו חסרון כים לבני אהרן אבל יש להם ריוח ושכר בכל הקרבנות אף בעולה — כלומר, העוד של עולה לכהנים — אלא שר"ש

כאילו הקריב (נפשו ג), וא"כ סנחה היא חיותר חשוכה ככל הקרבנות.

(ג) כנביא הפטרנו היום: ושבתם וראיחם ב'ן צדיק לרשע ב'ן עובד אלקים לאשר לא עבדו, אמר הקב"ה לישראל בני הוון זהירים במצות ואחם נוסלים שכר, שלא חאמרו חנם אנו יגיעם, ושבתם וראיחם ב'ן צדיק לרשע, ב'ן עובד אלקים, לצורך אלקים לעובדו שלא לצורך אלקים, שלא יעשה דברי חורה קרדוס להשחמש בה ג).

והרסדוקים רכו, כי למה זה האומר חנם אני ינע — רשע, הלא הוזהרנו שלא להיות כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס וכו'. ומח שייך לומר „לצורך" או „שלא לצורך" אלקים, כלום השי"ת צריך לכריותיו.

(ד) ככרי לקרב את הרכרים הנ"ל אל השכל, מהראוי להאריך על מצות סרכן פסח, שהיא המצוה ראשונה לכל המצוות, והיא גם הראשונה בזמן, כהיותינו עוד כמצרים, ועל ירי מצוה זו זכינו להיות עם סגולה ועם הנצחיי.

הרמב"ם ז"ל מבאר אח הפרטים של הקרבן פסח: צלי-אש, בבית אחד יאכל, ועצם לאחשברו בו, מעמם מבואר כי כמו שהמצח, מפני החפזון, שלא היי שם פנאי לעשוה חבשיל ולחקן מאכלים, ואפילו להחאתו לשבוד בו עצמותיו ולהוציא מח שבהן — שאלו כולם מעשה החדשלוה, והכוונה היחה להראוה החפזון והמהירוה" — וציונו לעשוה עניינם אלו לוצח לזכרון ד).

למי הטעם של המו"נ הנ"ל, אין כהפרטים שבמצות של הקרבן פסח שום קשר להנס, ואלמלי היו אכותינו יוצאים ממצרים שלא כחפזון ולא כמנוסה אלא כמתינות, והיו אוכלים את הפסח לאחר שיתקנו את התכשיל, ולאחר שבור עצמותיו של הקרבן, לא הי' הנס נגרע כלל, ובעל כרהינו לומר שהפרטים של הפסח האמורים כאו להורות וללמד אותנו דבר מה, ושתהי' הוראה זו שקועה כלכנו לרורות „נצטוינו לעשות עניינם אלו לנצח לזכרון", מפני שהם דברים המסמלים את עקרי היסודות שכרתינו המהורה. וככך יש לכאר את הכוונה „להראוה התפזון והמהירוה" כרלהלן:

כתוב בהם צו מפני חסרון כים שכחם, וקרבנות שבפרשה הנם שאין בהם חסרון כים לכהנים שמהם המדובר, כתוב בהן צו מפני שהם לרורות. ואינו מוכן מה בין קרבנות וכין שמן המשחה וערי הלויים, הלא לענין זה כלם שויים שאינם לרורות, דכשם שאין לנו בעו"ה בזמן הזה לא שמן המשחה ולא ערי הלויים כך אין לנו קרבנות.

(כ) בסוף הפרשה של קרבנות כתיב: וזאת תורת זבח השלמים — אם על החודה יקריבנו וגוי. ולפי הכלל שהחשוב כתוב כראשונה, מתחייב שהתורה הכתובה לכסוף היא הפחותה שבקרבנות, ולזה מתנגד מאמרם של רכותינו ז"ל: אם על החודה יקריבנו, חביבין ישראל לפני הקב"ה שהוא סולח עוונותיהם על זבתיהם, אין לו זבח יביא רברים ואים שנאמר „קחו עמכם דברים, כל חובתיים באין על החסא חוץ מן החודה שהיא באה בלא חסא", לפיכך הקב"ה מחבבה מכל הקרבנות וכו דוד הוא אומר: זובח חודה יכבדוני בשני נוניו, בעולם הזה ובעולם הבא, וכן כל העונה אמן בעולם הזה זוכה לענוה לעחיד, שנאמר ברוד די לעולם אמן ואמן א).

ויש לרסק מה מציאות יש לכבד את הקב"ה בעולם הבא, תינח בעוה"ז, יש כיבוד הר' ויש חילול השם, ואלו המאמינים מכבדים את הר' ננד המשחיתים שאין מאמינים ומחללים את שמו, אכל בעוה"ב, אם הכוונה לעולם העתיד לכא, הלא כתי' ומלאה הארץ דעה וכו', ושם שמים יהי' מרומם ומתעלה לעיני כל ומח מקום יש אז לכבד את שמו, ואם הכוונה לעולם של הנפשות, שהכל הוא רוחני, וצריקים יושבים ונהנים מזיו השכינה, על אחת כמה וכמה ששם אין שום מציאות לנפש לכבד את השם.

ועוד למה התורה חכיכה מכל הקרבנות, והלא המנחה צריכה להיות החשוכה שככל הקרבנות, כי התורה כאך בעין תשלום נמול על הנם שנעשה לו לאדם, אכל המנחה אינה באה לשם תשלום נמול, ורבותינו אמרו: למה לא נאמר ונפש כי חקריב בכל קרבנות ודבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב סנחה, עני, אמר הקב"ה מעלה אני עליו



מלעבוד, והכוונה — של התורה במצות הפסח — היתה להראות החפזון והמהירות, היסך התרשלות, אלא אוכל המאכל במהירות, כלי לחמש אחרי אופנים של הנאה — נוחיות. „וצונו לעשות הענינים אלו לנצח לזכרון“ לזכור כל ימי חייו שאין הרת והמצות לשם הנאה ונוחיות, אלא לעול על צוואריהן נתנו.

(ה) ורכותינו כתלמוד הזכירו מעין זה במאמרם: ת"ר בשל חבושל במים, אין לי אלא במים, שאר משקיו מניו, אמרת ק"ו מת מים שאין מפיגין טעמו אסוריו, שאר משקיו שמפיגין טעמו לא כל שכוה. ובעלי התוס' הקשו הא אין עונשין מן הרין, ותיצרו ראין זה אלא גלוי מילתא בעלמא, רבשול דקרא מיירי אף כשאר משקין.

וביותר קשה לי להכין את הק"ו, מירי במפיגין ואין מפיגין תלוי, הא העיסר הוא אם בשיל ולא בשיל. לכך נראה „שמפיגין מעמן“ אינו מתיחס אל הכשר, אלא הכוונה שמפיג ומבטל את הטעם של התורה אשר אמרה לאכול את הפסח מבושל, כלומר, הטעם הוא כראמרו, להורות לכל לדרוש נוחיות והנאה מן המצות, לכך צותה התורה לסמל זאת בהמצוה הראשונה, ולאכול את הפסח באופן היותר פרומיטיבי, צלי-אש. והכוונה כש"ס הנ"ל, מה מים, — אם מבשל את הכשר במים, אין בו הרבה יותר הנאה מאשר צלי אש, ולכך אין זה מפיג ומבטל את הטעם של המצוה לאכלו צלי אש, אסור, כשאר משקין כגון ביין או בשמן, שהוא נוחיות והנאה יתירה, ואם הארם יעשה כן הרי מבטל את „הטעם“ של התורה — כמה שאמרה לנו נוחיות במצות, על אחת כמה וכמה שאסור.

וזה היא כוונת התוס' שאין בזה אלא גלוי מילתא נרידא, כלומר, מגלה לנו מה שהתורה חפצה בהרין הזה של אל תאכלו — בשל מבושל.

(ו) וראיה נרולה להרעיון האמור, ממאמרם שם: יכול אכל כזית חי יהא חייב, ת"ל ובשל חבושל, בשל חבושל אמרתי לך ולא חי(ו). כלומר חי הוא יותר פרומיטיבי מצלי אפילו, לכך אינו חייב כאוכל מן הפסח חי, כי הנם שלא קיים מצות: ואכלו את הכשר כלילה הזה צלי אש, אבל

יש בני ארם, ולצערנו הם המרובים שבעמינו, החושבים שכשם שבכל דבר ודבר סתיי הארם היום יומי הוא מהרד אחרי נוחיות יפות ככל מה ראפשר, כגון רירה ככל הנוחיות, מלון עם כל הנוחיות, כחנית ככל הנוחיות המהוררים, כך הדת הוא ענין הזקוק לנוחיות כפי העת והזמן, ואם החוקי הרת אינם מתאימים להנוחיות של הארם, אין הארם משתמש בהחוקי הרת. אנו רואים ביום השבת נוסעים בני ארם בהסכנה שלהם לבית הכנסת להתפלל, ומחללים את השבת בהרבה מלאכות דאורייתא, וטענתם שאין זה מן הנוחיות להלך-מה כרגלים. וכשאתה שואל את אלו הקונים כשר נבלה וטרפה בהנויות של נויים, הם משיבים שהרבה יותר נוחיות יש לקנות הבשר בשוק — „סופער“ במקום שקונים שאר צרכי ביתם, ובמרט שנראה להם שהכשר כשם הוא יותר יפה ובוזל, מאשר ללכת אל החנות שמוכרים בו בשר כשר. וכן מתאספים לבתי כנסיות בשבת לחונג את הכר מצות והכת מצות, ויוצאים לפרוורר או לחררים הסמוכים ומעשנים סינארעמס, כרי שלא לפרוע ת"ו את הנוחיות שהם רגילים בהם. כללו של רבר, הטפשים העורים הללו רוצים להתאים את הרת להנוחיות, ולמעשה זה הוא המחריב הכי גדול לכל חוקי הרת. כי באמת, לא ניתנה התורה והרת לשם נוחיות, אלא אדרבה, מצות לאו להנות נתנו, אלא לעול על צוואריהם רש"י, ואם האדם ירצה נוחיות בהרת, אין שום מקום להרת שלנו.

וכרי להרחיק את האדם מן מחשבה ורה זו, נצטוונו מיד בהמצוה ראשונה של אכילת הפסח, לכל לאכול אותו כתבשיל מתוקן היטב, אלא באופן הכי פרומיטיבי צלי-אש, כי לא לשם נוחיות נתנה המצוה, ער שיתקן ארם בה את תבשילו באופן הנאה לו לאכול. והוראה זו לא ללמד על עצמו כלבר יצא, אלא על כל עניני הרת, שירע האדם, שלא לשם הנאה ונוחיות המצות באות.

וזה היא עומק כוונתו של המו"נ הנ"ל: שאלו כלם — תיקון התבשילין והמאכלים, ושיבור העצמות להוציא מה שכתוב — „מעשה התרשלות“ — נוחיות הן, כי בוראי נוח לו ארם להתרשל

על האיסור של אל תאכלו ממנו — נא ובשל  
מבושל, האוסר לחפש אחר הנאה מן המצות —  
לא עבר.

(ז) ובהפרט השני, לפי מנין הרמב"ם ז"ל  
הנ"ל: בבית אחד יאכל, לא תוציא מן הבית מן  
הבשר חוצה, ודרשו רבותינו: בחבורה אחת, שלא  
יעשו הנחניו עליו שתי חבורות ויחלקו בו זמנית.  
כלומר, לא כלכך שאסור להוציא את הפסח לחוץ  
מן הבית, אלא גם בהבית עצמו מכפנים אסור  
להוציא מחבורה אחת לחבורה.

והדבר מתמיה, מה ראו רבותינו להוציא את  
הדברים ממשמען הפשוט, חוצה — חוץ להבית,  
אבל כהנך הכית מחכורה לחכורה מאן דכר שמי'.

ובתרנום ירושלמי: לא תפיקון מן בשרא בר  
מחברותא, ולא למשדרא דרונין נכר לחכריה. ואיו  
כתוב כאן בתורה שום רמז „לדרונין" למתנות?

אולם לפי שהסברנו שמצות הפסח באה ללמד  
לכל לדרוש נוחיות והנאות מהרת ומהמצות, נובל  
להבין את הצו של בבית אחד יאכל עם תרנומו  
של הירושלמי.

לדאכונינו אנו מוצאים לתכופות בכתי אחינו  
חברות חברות, יש הסב והסבא, הכן ואשתו,  
והנכד והנכדות. הזקנים הם שומרי מצות כדת,  
הכן ואשתו שומרי מצות לחצאין, והדוד הצעיר  
הנכדים והנכדות — נזים לכל דבריהם. ובכוא ליל  
הסדר — בפסח בערב — הנך רואה שכל הרחוב  
מלאה כחניות מהנכדים והנכדות הנזמים חסד עם  
הוריהם והסבא והסבתא, והם — הצעירים —  
באים אל הסדר של הסבא, כדי לאכול שם דנים  
ממלואים וענולים עם תרנוול הודו, והמתקנים  
שבהם באים במעט בכל ליל שבת, כשעה מאוחרת  
מעט, וההורים ממתנים לבואם לאכול עמהם דנים  
ממלואים כדי שנם הצעירים ידעו „שיש שבת קדש  
בעולם". ולצדקה ולמנוחה נדולה תחשב אם הצעירים  
עושים כן לכפר את הוריהם כלילי שבתות או על  
כל פנים בליל הפסח, שמפנים עצמם מללכת לבית  
התיאטרות, ובאים לבתי הוריהם.

והתורה אסרה לנו מלחלוק את הבית לחבורות

חבורות, „ולא למשררא דרונין" אין רצון התורה  
שהצעירים ינמלו חסד ויתנו מתנה להוריהם עם  
בואם לכתום כלילי שבתות וכליל הסדר, ולחלל  
את השבתות ואת היום טוב כפרהסיא, בכדי לעשות  
נחת רוח להוריהם באכילת דנים ותרנווליי-הודו,  
כי לא לשם נוחיות והנאות נתנה התורה אלא  
לעול על צוואדיהם.

(ח) ובהנדה, החכם שואל: מה העדות והחקים  
והמשפטים אשר צוה הר' אלקיננו אתכם, ומשיבין  
לו: ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מסטידין  
אחר הפסח אפיקומן. והתם שואל: מה זאת,  
ומשיבין לו: בחזק יד הוציאנו הר' ממצרים.  
וכירושלמי פסחים יש שמשיבין לכן החכם בחזק  
יד, ולהתם, שהירושלמי קורוהו „טפשו" משיבין  
— מלמדין אותו הלכות הפסח. ובהשקפה ראשונה  
יתראה כאילו הכבלי והירושלמי מחולקים בענין  
זה.

אולם אפשר שאין כאן שום מחלוקת, אלא  
שיש שני סוני תם ושני סוני חכם. וההנדה שלנו  
מדברת שלא מאותם התם והחכם שבירושלמי.

יש תם שלמד ומקיים המצות לתומו, פיו  
ולבו שוין קרוי תם ח. ועליו נאמר: הולך בתום  
ילך בטח. כי הוא אינו דורש שום הנאה ונוחיות  
מאת המצות והדת, משום שהמצות לעול על  
צווארינו נתנו, ולכך הוא שואל „מה זאת" מדוע  
ולמה עמס הר' עלינו את עול המצות לקיימם  
כלי דרישת כל הנאה ונוחיות מהן. והתשובה  
כאה: כי בחזק יד הוציאנו הר' ממצרים, לכך  
דין הוא שיעשה אתנו כרצונו וחפצו להעמיס על  
צווארינו את עול המצות ללא כל הנאה ונוחיות,  
זה הוא התם בהנדה שלנו.

אולם התם הירושלמי, הוא תם כמשמעו, שלא  
למד, ואין לו שום הכנה, ולכך קוראהו הירושלמי  
— טפשו, והוא שואל מה זאת, כפשוטו, כי אין  
לו כל ידיעה, והתשובה, מלמדין אותו הלכות  
הפסח, כי אין עצה אחרת למי שלא למד ולא ידע  
אלא ללמדהו ולהכינהו.

והחכם שבהנדה שלנו שואל מה העדות  
והחקים והמשפטים וכו', כלומר, למח לא נתנח

גשים, השביתה ביום השבת ויו"ט, ולמה לא תהינה כל הנוחיות שבשאר המדינות גם בארץ ישראל. וכל השגיאה הרעיונית הוא ברשימת נוחיות ותנאה מן המצות והדת, וזה הוא בניגוד לעיקרי הדת שלנו, כי הדת והמצות לאו להנות נתנו אלא לעול על צוואריהם. כמרומו בהפרט של הפסח, באיסור להוציא סחורה לחכורה, כאמור.

(ט) ומכיון שאדם המתבונן בכל אלה — וממש הלכ הישראלי מלא תונה בראותו כישראל מצד אחד המדינה הפוריה ביופי בניניה, הכבישים המרווחים, העיירות והכפרים, שבמשך זמן קצר ידי פועלים ועובדים ישראלים הפכו מדבר שמתה לנו ערן, ומצד אחד, החורבן כנשמת האומה, שרוב תושבי המדינה הם חפשים לרעה ואין עולה על דעתם אפילו שהם חוטאים כנפשותיהם — אפשר שיעלה על הדעת, שמוטב להתכודר את עצמו בד' אמותיו של תורה ודת, מבלי להתערב כלל עם הכלל שבישראל, ולהפסיד את הכל בידי החפשים העומדים בהנהלת המדינה, ואנו החרדים נעסוק בשלנו, בחוג הקטנטן שלנו ולא יהי לנו שום מנע ומשא בכל עניני המדינה אשר בידי החפשים, לכך ציוותה אותנו תוה"ק עוד פרט אחד ברין הפסח, בהמצוה הראשונה, והוא: ועצ לא תשברו בו, וכאה הקבלה על זה: אחד עצם שיש בו חוז, ואחר עצם שאין בו חוז (ט), ועוד דין אחד יש בהפרט הזה: אבר שיצא חקצחו חותך ער שחגיע לעצם ועוקף (י). כלומר, אם כל הפסח כשר, הכל כשורה, והחרדים הם המרוכבים, ורק אבר יחירי — מיעוט יצא חוץ למחיצתו, או הרין לקלוף עד הפרק ולחתוך את המיעוט מן הכלל ולהשליכו חוצה, ואסור להחרדים המרוכבים להיות מקושרים עם המיעוט הפושעים. במד"א אם הפסח ברובו כשר, כלומר החרדים הם המרוכבים, אבל בזמן שהחפשים הם המרוכבים, ואנו החרדים המעוטם רמעוטים, כעכשו בישראל, או הרין הוא ועצם לא תשברו בו, אין לשבור את עצמיות של המדינה, בין עצם שיש בו מח, כגון בומנים שעכרו בימי בית שני, שהיו לנו ללחום עם צדוקים — בעלי מח, שהיו מתווכחים לתכופות עם הפרושים בהלכה ובתורה, בין עצם שאין בו מח, כעכשו, שעלינו ללחום בישראל בדבר הדת על כל צעד

כל התורה כלה בתורת חוקים כלי שום השנה שבליית, ואז לא הי' מי שהוא חסץ לחתור ולהתעמק בשכלו הרל להבין את המצות, אבל עכשו שמצות התורה מתחלקות לשכליות וחוקיות, יש אשר רוצים להבין בשכליהם, ובאים לידי מכשולות.

ומשיבין לו: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, כלומר, הרי במצוה הכי ראשונה — הפסח, גילתה לנו התורה את הרין שאין מפטירין אחר הפסח — כדי שישאר טעם פסח בפיו, הרי שכך הוא רצונו של מי שאמר והיה העולם שנהי' מרנישים את „המעם" של מצות, ורק אלו המצות שנמסרו לנו בתורת חוקה, אין לנו רשות לחסור אחרי טעמים, אבל לא כן בהמצות שלא נאמר בהן חוקה.

והחכם שבירושלמי הוא טיפוס מיוחד, חכם ירושלמי, כלומר ארצי-ישראלי, החכם בעיניו, העכשווי, שכל משאת נפשו והמושג הכי עליון שלו הוא רק ארץ ישראל, וכשאתה שואל אותו על סיום המצות והדת, הוא משיב לך שבהיותו תושב בארץ הקדושה כבר הגיע למדינה העליונה ואין עליו שום חיוב למצות ולדת. לצערי הנרול שמעתי תשובה זו מהרבה בני אדם שהנני מכירם מנעורי, והנם שנתגדלו בבית הוריהם של חרדים, אין להם בישראל כל קשר וזיקה לרת ולמצות. ובמדה ידועה הם גרועים מהחפשים הרעפרמים שבכאן. כי החפשים שבכאן יש להם זיקה במדת מה לרת, משתייכים לאיוו קהלת, מבקרים לפעמים את הטעמפל, ואלו שם אינם משתייכים לשום חכורה דתית, ונדרהמתי לשמוע שאין הם אומרים „קדיש" אחרי הוריהם, הנם שזה הוא דבר הננוע לכיבוד הורים שאפילו הנוים להכריז מכברים את הוריהם, משום שכיבוד הורים זה מקושר עם טכס-דת, והם בכל לב שונאים כל דבר שבדת. וכאמת מהראוי הי' לקרותם רשעים או לכל הפחות טפשים, אלא משום כבודה של ארץ ישראל, הירושלמי מתאר אותם בלשון מגי נהיר „חכם", והוא שואל אותך שאלה במוכן אחר לנמרי, מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה הד' אלקינו אתכם, כלומר, למה לי כל הדת והמצות, הלא אין בהם שום נוחיות לחיי האדם, והם גם מפריעים את שגשוג וכנין המדינה הישראלית, כגון גיוס

ושעל עם הללו שהם רקימת, מעולם לא שנו ולא קראו, וכל שאיפתם הוא נוחיות, ככל הגוים בית ישראל, לכל זאת אסור לשבור, אסור לנו להתכודר מבלי לקחת חבל בהחיים המדיניים, אלא חובה עלינו לעמוד על המשמר, ואי אפשר לפעול דבר מה אם נתבודד ונהי' מובדלים לגמרי מהם כהחלט.

גם התעמולה והשאיפה להתבודדות, נכללת „בהתרשלות" שעליה הוזהרנו במצוה הראשונה, כי מובן מעצמו שנתח לו לאדם להתבודד מלהיות לוחם.

(י) כרוך שנתן תורה לעמו ישראל, ברוך הוא כנגד ארבעה בנים רברה תורה, כלומר, ברוך המקום שנתן לנו התורה שהיא רפואה ותועלת לכל הארבעה בנים, ואפי' הרשע כהחלט יוכל להתרפאות מדברי תורה אם נתאמץ להרביץ ולהפיץ תורה בישראל ובגולה.

אלא שתורה זו צריכה להיות תורה לשמה, לשם האמת, בלי שום פניה ונגיעה, ואז היא פוגעת גם בלב אלו שאינם לומדים אותה.

וכן כתיב: אשרי ארס עוז לו בך, חסילות בלבבס"א). התחיל ביחיד וסיים כרבים, ופירש הרבי מלובלין זצקל"ה: עוז זה תורה, כמאמרם בזכחים קטן, ואשרי לו לאדם רום המעלה שלומד התורה הנקראת עוז, רק לשמה — בך, ועל ידי כך התורה לשמה, הרי הוא עושה מסילות בלבכם, של אלו הצריכים למסילות ולתשובה.

(יא) כבר ביארנו כמה פעמים שהרור אשר יצא ממצרים לא הי' בנוכה המדרינה, כדכתיב וחמשים עלו ממצרים, רק אחר מחמשה, ושמנים אחוזים היו מתבוללים, ולכל זאת מהם נתגלף העם הישראלי הנצחי.

בוהר יש, נ' זמנין אידכר יציאת מצרים כתורה, והאר"י ז"ל כתב שהחפזון הי' לצורך, כדי שלא יכנסו לשער הנ' של טומאה, כי נ' שערי בינה יש וכלם נמסרו למשה רבינו ע"ה חוץ מאחד, רכתיב ותחסרהו מעט ונ'. לכך הי' משה רבינו הראוי להיות נואל, באשר המ"ט שערי בינה נכרו על מ"ט שערי טומאה. ובאמת

הי' משה מתירא שמא ח"ו יכנסו ישראל לתוך שער הנ' ולא יהי' בכחו לנאול, כי כחו היה מוגבל עד המ"ט בכלל, ולכך אמר אל הקב"ה שלח נא ביד תשלח, כלומר הנואל העתיד הוא משיח צדקנו, יעלה כחו עד שער הנ' בכלל. ולפיכך כתיב בעתיד „לא בחפזון תצאו" כלומר, או לא תהי' נחיצות לחפזון, כי הנואל העתיד יהי' ככה הקדושה להעלות את ישראל מכל מקום בלי שום הסתיינות, כדכתיב „ונשא וגכה מאר" כלומר, מעלתו תהי' יותר נכוח ממעלת משה רבינו ע"ה, ובכן בקש משה מאת השי"ת שלח נא ביד זה אשר תשלח — בעתיד יב). והשי"ת השיב למשה לבל יתירא כי בהוציאך את העם תעכרון את הר' על ההר הזה — מתן תורה בתורב, כלומר תורה זו שתנתן על ההר הזה — התורה, היא תהי' לתועלת גם לאלו שהם עתה קלי הרעת ומתבוללים, כי כרוך המקום שנתן תורה לעמו ישראל — כנגד כל הארבעה בנים רברה תורה, כנ"ל. ואלמלי הי' משה רבינו מחזיק בשיטה של הברלה, ומפקיר את העם המתבולל, ושוכר חלילה את העצמיות — הרי אנו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים.

(יב) רבותינו השמיעו מאמר אחד על ריש לקיש וזה תוארו: ריש לקיש זבין ופשיי ללודאי, שקיל בהדיי חייחא וגנלחא. — ריש לקיש סקר עצמו ללודאי, אוכלי אנשים, לקח עמו נוד ואבן או עופרת עגול — אחר „גחיריי דיוחא בתרא כל דבעי חיייהו עבדו ליי, — כלומר קבלה בירינו, שאותם הרוצחים אוכלי אנשים, כיום האחרון, ככל אשר יבקש מהם — יוחא בתרא אחרו ליי חח ככל אשר יבקש מהם — יוחא בתרא אחרו לי חח יוחא לך — כשהניע יומו האחרון של ריש לקיש, אמרו לו הרוצחים, מה רצונך ונמלא אותו — אחר להו בעינא אקחסינכו ואותבינכו וכל חד חיינינו אחזיי חייחא ופגא — אמר להו בקשתי לאסור אתכם ולהניח אתכם על הארץ, ולהכות לכל אחד מכם מכה אחת והצי, קחסינכו ואותבינכו כל חד חיינינו — אמר והניח לכל אחד מהם — כד חזיי חד חייחא ופק ושחחא — מיד כשהכה מכה אחת יצאה נשמתו — חרקיננו גשיניי — הראה הרוצח המוכה את שיניו, מחסת צער ורפיון —

וקרבן שלמים כגון תורה שהארם מביא כחורת תורה על כל נשימה ונשימה, וזה המביא שלמים אינו דורש שום נוחיות כהדת, כי הלא הוא מבין ויודע את התחייבותיו להר'. ובמשנה אמרו כל חזבחים שנובחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה יד. ורין זה כולל נ"כ לאו רוקא וועשייה — הכאת הקרבנות, אלא גם הרעיונות שבקרבנות, אם זה האדם הבין להביא עולה כמקום תודה, הרי הוא מערב את המושגים, כלומר, כמקום תודה — שהוא השנה שאדם יש לו חיובים כלפי חבורא, הוא מביא עולה — דורן, משום שאינו טרניש בהתחייבותיו, ואם הוא סובר שהוא עושה טובה להשם כמה שהוא מקיים את המצוה בהכאת דורן להשי"ת, כודאי שהוא חפץ בנחיות ובהנאה מהמצוות. ולכל זאת שנו חכמים כלשון המשנה חנ"ל שהקרבן כשר — אין בו פסול — אלא שלא עלו לבעלים לשם חובת, משום שלא הרניש שום חובה כלפי חבורא.

וריש לקיש לא רצה להסכים לרין זה ולהנחה זו, והגם שכך נפסקה ההלכה מפי התנאים שבמשנה. אלא "רמי על מעוהי" כלומר, סמך על עצמו וצווח נגד ההנחה זו ואמר: אם כשרים — אם רעות כאלו אין בהם פסול, ירצו, ואם אין מרצין משום שלא הבינו את חובותיהם כלפי חבורא, למה מרצין — למה כאין. ושיטתו היתה כי זה הוא חתירה תחת הרעיונאית הדתית, כי אם נניח ונעבור בשתיקה על רעות כאלו, שאדם כעשותו מצוה הוא מביא דורן, עושה טובה להסכ"ה כמה שמקיים את הדת, הרי בלי ספק ידרוש נוחיות בכל מצוה ומצוה, ור"ל ראה בהרין המכשיר את "שלא לשמן" אלא לשם התפארות, או לשם נוחיות אסון גדול לררכי דתינו, כי התורה נתנה לעול על צוואדינו ולא לשם נוחיות.

ור"ל שחי בימי המעבר מתקופת התנאים לתקופת האמוראים, כי חי בימי ר' יוחנן ורב, אפשר שהי' לו הרשות לחלוק על התנאים, בעין שאמרו רב תנא הוא ופליגי, כלומר, רב חי בתקופת המעבר מתנאים לאמוראים, ובכך הזכות לחלוק על התנאים הי' לו גם לריש לקיש, אלא שבכאן לא חלק ר"ל על עצם הרין אלא על המעם של הרין,

א"ל אחוכי קא מחייכת בי, אכתי פש לך גבי פלגא, קסלינהו לכולהו — אמר לו הנך מצחק בי, עור יש לך אצלי חצי מכה, והרג את כולם. — נפק ואחא יתיב וקאכל ושתי — יצא וכא ואכל ושתה, — אמרה לו ברתי לא בעיה מירי לחוגי עליי — אמרה לו כתו: אין רצונך כאיזה דבר מצע שתוכל לשכוב עליו — אחר לה בתי כרסי כרי — א"ל כתי, הכטן שלי הוא המצע שלי — כלומר בעל כרס ושמן הי'. — כי נח נפשיי שבק קבא ורוריקא, קרא אנפשיי ועזבו לאחרים חילם — בשמת הניח רק סב של מורקיא, בשמים, וקרא על עצמו: ועזבו לאחרים חילם יג).

המאמר הנ"ל כמו שהוא לפנינו בתרגומו הרגיל אין לו כל טוב, והוא פלאי המתחנן מאתנו לכארהו בדרך רדוש, כי שום פשט לא יסבירנו. כי שאלות רבות יש כאן: וכי הרוצחים טפשים הם, שיסכימו לבקשת ר"ל, לאסור אותם, ומהו הפירוש של מכה וחצי מכה, ולמה יבה אותם לאחר שיצאה נשמתם. ובעצם הענין מפסקים בתום' שם אם נכון הדבר שר' לקיש, ימכור את עצמו לרוצחי נפש, ומה הוא הניב "נמירי" ניב זה ישנו בתלמוד בשימוש על דבר הלכה וכרומה, אבל נמירי — קבלה שכאה על מנהג של רוצחים אוכלי בני אדם, לא שמענו. ועוד ועוד. והואיל שלא ראיתי עד היום למי מדרשנים המוכים שננעו בהמאמר הזה, לכך אפרש כפי הבנתי הפעוטה, ואם רק מקצת מהדברים אשר אניד נכונים הם, והיה זה שכרי. והוא כרלהלן:

על האמור בש"ס: "כרסי כרי" ציינו בעלי התוס' שם לזכחים ה', רמי ריש לקיש על מעוהי בי מורשא, אם כשרים הם ירצו ואם אין מרצין למה באין — פירוש זכחים שנובחו שלא לשמן ראמרינן בהמשנה שכשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה — ולרעתי הציון הלן של התוס', הוא מסירת המפתח להסביר את האנרה הנפלאה הנ"ל.

קרבן עולה היא דורן הכא מן הצבור, אולם עולת יחיד מכפר על העשה ולא שייך לומר שהיא דורן כי אין היחיד ביכולת להביא דורן להר',

עבירה עבירה (טו), קשה להכין. כי מה שייך לומר שכר על עשיית המצוה בלי סכלת שכר, וכן שכר עבירה, שהכוונה לעונש, ומה עונש הוא לזה הלהוט ומתאוה לעבירה, שיתמלא רצונו ביתר שאת ויעשה עוד עבירה. לכך היטב אשר רברו בזה המפרשים, שהכוונה הוא: אדם עושה מצוה השי"ת משלם לו שכר, והוא רצון הכורא, שיעשה האדם את הטוב ויקבל שכר, כי נחנית השכר לאדם זה הוא מרצונו של השי"ת, נמצא שזה האדם המקבל שכר על עשיית המצוה, הוא מקיים מצות הכורא, כי אין בין הרצון של הכורא שיקיים האדם את המצוה ובין הרצון של הכורא שיקבל האדם את השכר הטוב, כי מרדכי הטוב — השי"ת — להיטיב ולתת שכר, וזו היא הכוונה של שכר מצוה — מה שאדם מקבל את השכר הטוב מאתו יתעלה על אשר עשה מצוה — מצוה, הקבלת שכר היא בעצמה מצוה, מלבד המצוה שעשה, וכן שכר עבירה עבירה, כלומר אדם החוטא יקבל עונש, ואין השי"ת חפץ להעניש את בני אדם, נמצא שמלבד עשיית העבירה עצמה, יש עוד עבירה על שמקבל את העונש שהוא למרות רצונו וחפצו של הקב"ה (יז). ולפי זה הפירוש של הכתובים הנ"ל הוא: ויצונו ה' לעשות את כל החקים האלה — לטובתנו כל הימים ולהחיותנו כהיום הזה, כלומר, תכלית המצוה הוא שנקבל שכר מאתו בעולם של כל הימים, ונמ בעולם הזה. וצדקה תהי' לנו, כלומר סכלת השכר הטוב הוא לעצמו תחשב לנו לצדקה ולמצוה, במה שאנו מקיימים את רצונו וחפצו של השי"ת הרוצה להשפיע אך ורק טוב לבני אדם].

יד) ולאחר ההסבר הנ"ל שהתוס' בניטין רסזו לפרש את החירה שבאנדה זו להא רדיש לקיש בזכחים, "רמי על מעוהי" ולמה שמתכאר שר"ל החזיק שיטתו בזכחים שלכך השלא לשמן כשרין משום שסופן לבא ללשמן, ולא להתיאש מאותן שלא לשמן הנם שמחפשים אחרי נוחיות בהרת, וזה מתאים להצו של ועצם לא תשכרו בו, הכל כמבואר למעלה, נכא לבאר את המאמר הפלאי בניטין הנ"ל.

דיש לקיש ובין ופשיי ללודאי, כלומר, נם

והוא סכר דאין הטעם של הכשרות כשלא לשמן משום שאין כאן חטא ועון, רבדראי חטא גדול הוא לאדם החושב מחשבה זרה כזו שכביכול הוא עושה טובה ומביא רורן בקיום מצותיו, אלא הטעם שאין הקרנן פסול, מפני שירדה תורה לסוף רעתן של הכריות, שעל ירי שהם מתרגלים כעשיית המצוה אפילו "שלא לשמן" סופן שיבואו לקיים המצוה לשמן ממש, שמחוך שלא לשמה הוא בא לשמה, לכך אין לנו הרשות לפסול את אותם האנשים בהחלט, ולהתכבד מהם, כי התורה וקיום המצוה ככל אופן שלא יהי', הן סגולות נפלאות ליישר את ררכיו של אדם, ובדרך שנתן תורה — כנגד כל ארבעה כנים — כאמור.

יג) וכתוב בתורה, דברים ו—כד, ואחר לבנד עבדים היינו לפרעה במצרים — ואותנו הוציא חטט למען הביא אותנו לתח לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו — ויצונו הדי לעשות את כל החקים האלה ליראה את הדי אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת וגוי טו). כלומר, מיר בראשית היותנו לעם — בשעת יציאת מצרים, הוסכע לנו, לעשות כל "החקים" האלה — "כל המצוה הזאת" האמורה בסוף, צריכה להיות נעשית מאתנו בתורת "חוסה" ולא בתורת דבר שהשכל מחייבו, וכרכר שבחוסה לא יצויר לכשש מזה הנאה ונוחיות, אלא חוסה — לעול על צואריהם. והתוצאה מזה הוא: לטוב לנו כל הימים — מתיחס לעולם הבא שהוא עולם של כל הימים, לא זמן סונבל אלא נצחיי, ונם "להחיותנו כיום הזה" הוא עולם הזה, שכו אנו אסירי תורה להד', על החיים על כל נשימה ונשימה, סכלי לדרוש הנאה ונוחיות, אלא החיים גרידא הוא לנו לחסר גדול מהר', ומה שאנו מקיימים המצוה, זה בעצמו הוא השכר שלנו — כי שכר מצוה מצוה, וצדקה תהי' לנו כי נשמור לעשות וגו', כלומר שמירת הרת גרידא בלי שום הנאה ונוחיות הוא לנו לצדקה שהכורא יתעלה עושה אתנו.

[ובמקום אחר בארתי את הכתובים הללו באופן אחר, ושכעים פנים לתורה וכלם אמת וצדק. וזה אשר פירשתי: המאמר שכר מצוה מצוה ושכר

והנם שתכמי ישראל התנדרו לדעתו, לכל זאת הוא סמך והעמיד על עצמו וכחו שיעלך בידו על ידי תעמולה גדולה כאמונה לפעול ולחשפיע עליהם, כי „כנגד ארבעה בנים דברת תורה” כנ”ל, וזה הוא שרמזו התוס’ בבאן בניטין לזכחים „הר’ לקיש רמי על מעוהי” כלומר, זו היתה שיטתו ודרכו להעמיד על עצמו אפילו כנגד פססן של חכמי ישראל, כנוגע לענין הדת ותיוסוקו, בדבר „שלא לשמן”.

והסירוש בחניב ר”ל זכין נפשי, כלומר, התמכר עצמו לעבודת סרושה זו, ולא הלך בשיטת הכרדה, אלא הכין שהשעה צדיכה לכך לחנך את הצעירים וללמדם בינה, לפתוח את עיניהם עד שיראו אור. וזה הוא הסיד’ במליצת, שקיל כהר’ חייאת ונלגלתא, כלומר אלו שני האמצעים שר”ל האמין בהם, „חייאת” — מילדת, כלומר מחנך, בעין שאמרו חייאת — מילדת על שם שמחיה את המתהיח, כלומר החינוך הטוב יוכל להחיות אפילו אותם הלודאים שכבר היהדות מטה אצלם, „ונלגלתא” כלומר, המוח שבנולגלת שאין לו שום תרופה אחרת אלא תורתנו הסרושה והטהורה, כי ידע ר”ל: כרוך שנתן תורה לעמו ישראל — המועלת — כנגד כל הארבעה בנים.

אמר: „נמירי” כלומר, סבלח היא כידינו מרכותינו עד למשה מסיני, „דיומא כתרא” כלומר, יש יום אחרון אשר יבא — לאחר תעמולה גדולה — „רבכל מה רבעי עכרו” שיעשו הכל כפי רצון הכורא, וישוכו למסורם, כדכתיב ושכת ער הד’ אלסוך — והיא הכטחה מאת השם יתעלה, רמכין שם, ולכן אין להתיאש מהם ואין לשבור את העצמאות.

והצליח ר”ל בעבודת הקודש שלו, ולאט לאט השפיע גם על אלו הרעבתנים, ובמקום שהיו אומרים לפנים מאי אהני לן רכנו, לא התירו לנו עורכא, לא עשו תיקונים ונוחיות בהדת, עכשיו ראו איך ישיבו להד’ ואמרו לי’ לריש לקיש: „מה ניתא לך”, כלומר אין אנו חפצים שום הנאות ונוחיות בהדת, אלא מה ניתא לך, כפי הדת והדין נעכיד, והשיב להם ר”ל, כל מנמתי כעבודתי היא: בעינא אקסמינכו, לאסור ולהנכיל את תאוותיכם,

ביסיו שוררה קללה זו, שתכורה גדולה בישראל, היו מחפשים נוחיות בדת, ורצו בתקנות חדשות אשר לא שערום אבותינו, כדי להתאים את הדת לנוחיות של האדם וליהנות ממנו כשם שנהנים מכל נשמיות. ואותם בני החכורה כוראי שידם היתה ככל עניני הצבור, כבימינו עתה, ולשם כך נקראו במליצה על שם לודאים, אוכלי אדם, כי באמת שיטה שקרה זו אוכלת את האדם ומכלת אותו לנמרי, כי בזמן שאדם מישראל חודל מלהאמין שהדת אינו ענין של נוחיות ושל הנאה אלא לעול על צוואריהם נתנה, הרי הוא רודש תיקונים על תיקונים בהדת עד כלי סוף עד שהדת פוסקת ממנו לנמרי. צא ולמד מהרפרטים הראשונים שהתחילו בתיקונים קלים בהדת, והתחילו רק כשיפור את הכית הכנסת כדי שיהי’ להם יותר נוחיות בבית התפלה, והתיקונים הללו הקטנים הכיאו אחריהם עוד תיקונים על תיקונים עד שכמעט לא נשאר בהם שום סימן של יהדות ודת, לא שבת ולא יו”ט, לא כשרות ולא טהרת המשפחה, בניהם ובנותיהם נתונים לעם אחר, ואלמלא הנוים שאין רוצים כל כך להתירר אתם, לא הי’ עוד זכר מהם בישראל.

ומאד טתאים להם התאר של לודאים, על שם שהם רעבתנים, כמו שפירש רש”י בשכת י’, דמה יותר רעבתנות גרועה מזו יש שרעכים כל כך להנאה ונוחיות בכל דבר ואפילו כדברים שבדת. ויש לשער שרוב חכמי ישראל בזמן ההוא החליט להתיאש מהם ולהכריז עליהם שדרכם אינה דרך היהדות, ואלו ההולכים בדרך זו, יוצאים מן כלל היהדות, ואסור להתחבר עמהם, והנם שהם היו המושלים והתסיפים בכל עניני הצבור, התבוררו חכמי ישראל לעצמם בחונם הקטן לכלי להיות להם שום מנע ומשא עם הרעבתנים אוכלי אדם — הלודאים.

אולם לר’ לקיש היתה שיטה אחרת, הוא לא התיאש גם מאלו הלודאים, לא הסכים לשבר את העצמאות, אלא כשיטתו בזכחים שיש עוד גסודה של כשרות „בשלא לשמן” משום „שסופן לכא לשמן”, ולא הניח מלפעול ולא ינע מלעמול תעמולה רכה להשפיע על אותם האנשים — הלודאים,

— וקטל לכולהו, לכל הנוודאית שבהם הרג וכיער אותם, וכולם שכו מדרכם הרעה.

„נפק ואתא יתיב קאכל ושתי” לאחר הנצחון הנדול הזה לתקן העולם במלכות שרי, ה' ר"ל שש ועלו, ואמר בלבו, שמעתה יכול לאכול ולשתות, בזה ובבא, כי גדול הרבד אשר תיסקן. כי תיסקון כזה אין תיסקון של היחיד נרידא, אלא תיסקון לרבים, והם יעמידו דורות ישרים אחריהם.

אמרה ל' כרתא — בתו שידעה סבל אשר נעשה, וגם ירעה שר"ל חלק בנרון זה עם רוב חכמי דורו שכחרו להם את שיטת ההבדלה, והוא — ר"ל — ה' היחיד ברעתו מבלי שיהי' לו שום רב או חבר מסכים אתו — לא בעית סירי למזנא עליה — כלומר איך סמכת ברעתך ולא השגחת שאין דבר מה — מי שהוא שתוכל לסמוך עליו, שיהי' מסכים לדעתך.

ועל זה השיב ר"ל: בתי כרסי כרי, כלומר על עצמי לבד סמכתי, ממש כמו שנאמר בוכחים „רמי על מעוהי” כי כן היתה שיטתו של ר"ל מעולם, שלא להתפעל מדעת אחרים, אלא „רמי על מעוהי” העמיד על עצמו ועל סמכותו, לעשות מה שנכון וישר, לשם שמים.

והש"ס מספר: „כי נת נפשי שבק קבא דמוריקא” כשמת נשאר מעבורת הקורש שלו קב של כשמים, כי אלו הרעבתנים ששכו מדרכם גם הם העמידו דורות ותלמידים ישרים בעלי שם שהאירו את התבל ביראתם ותורתם, „קרא אנפשי' ועזבו לאחרים חילם” ה' — ר"ל — מתפאר עצמו ומת מתוך שביעת רצון הנפש שעלתה לו לעזוב את חילו, עבודתו הקדושה, לאחרים — גם לדורות שלאחריו.

לכל תהיו תמיד רעבים כזאבים, ולחפש אחרי נוחיות בהדת, „ואותכינכו” להושיב אתכם, ככחינת סור מרע ועשה טוב, ולא תהיו דורפים אחרי נוחיות ושיפורים בהדת. ואני מכניח אתכם — המשיך ר"ל את דבריו — שאם תצייתו בלכ ונפש לדברי, תוכו בזה לשני דברים, שהתורה מכניחה אותנו לטוב לנו „כל הימים” היינו חיים ארוכים ללא קץ — וגם „להחיותנו כהיום הזה” גם בעולם הזה הקצר יהי' טוב לנו, וזה שאמר: וכל חד מניכו אמטי חייתא, כל אחד סכם יוכה לחיים, הוא החיים הנצחיים לעולם העתיד, ופלגא — וגם בעולם הזה שאינו אלא חצי חיים, כי יסיו של אדם קצרים ועוברים סהר, גם כן יהיו יותר יפים ויותר נעלים.

ולאחר ששבו בתשובה נמורה, וסדרו את אופן החיים שלהם כפי התורה והמסורה, הרגישו חיים חדשים, חיים של נשמה ולא חיות של הנוף בלבד, וכה הנפשי אשר בכל אחד מהם יצא לאור מכת אל הפועל לאחר שהרוחניות שלו התנברה על הנופניות וז"ב „כד מחייה חד חיותא” לאחר שהורגלו לחיות חיות של יהדות טובה „נפק נשמתא” הנשמה שבהם שהיתח מכוסה וקבורה בהם, יצאה לאור ממקום מתבואח.

אמר להם ר"ל, אתוכי קא מחייבתי, אבתי מש לך פלגא, כלומר מה שאתם שמחים כעת, ושנעי רצון מהחיים שלכם, אין זה אלא חצי הבטחה, ועוד יש בהבטחת התורה חצי היותר גדול „לטוב לנו כל הימים” ליום שכולו ארוך לימים שאין בהם קץ. ואתם הדברים והתעמולה הקדושה של ר"ל פעלו פעולה נמורה ומוחלטת, עד שביער סכלם את מדותיהם הרעות, ותדלו להיות רעבתנים לחיקונים שכדת, וכל שיטתם הרעה חדלה ושבתה,

### דינים לפסח

בירושלמי כשהי' קונח בנר מביא עשרה חייסים שיבדקו את הבגד אם אין בו כלאים.

ב. הנעלת בלים, מן המוכחר הוא שלא להנעיל בלים חמוצים, אלא לקנות חדשים, דהלא אמרו

א. הואיל וחמץ אסור במשהו, צריך האדם להיות נזהר ביותר, ולדקדק מאד בדברים הנקנים בחנויות אם יש להם הכשר לפסח. ומאוד צריך דקדוק שלא יהי' ההכשר או הרב המכשיר מוויף. כי ברבד שאין לו כסול כגון כלאים, אמרו



הכריא יוצא ירי חובת ד' כוסות, "בנרעפ־דיווס":  
 בש"ע סי' תע"ב-י, מי שאינו שותה יין מפני  
 שמויקו או שונאו צריך לרחוק עצמו ולשתות לקיים  
 מצות ארבע כוסות. והגר"א ז"ל ציין מסוד הרבנים:  
 ירושלמי פ' ערכי פסחים, פ"ח רשבת, ובפ"ג  
 רשקלים ד' יונה שתי ד' כסי דלילי פסחא וחזיק  
 רישא ער עצרת, ר"י בר עילאי שתי ד' כסי דלילא  
 פסחא וחזיק רישא ער חנא. וכו' ועכה"ג. עכ"ל.  
 וראה בנדרים עט. משמע דאין יוצאין ירי חובת  
 ד' כוסות כשפוחט אשכול של ענבים ושותה המיץ,  
 דאל"כ למה לא עשו כן הנהו אמוראי. והטעם, דר'  
 כוסות נתקן על היין, מטעמים האמורים בבבלי  
 וירושלמי, וכבר כתבתי בספרי משנת אברהם ח"א,  
 שלא על ס"ח, ריש שיטות דר' כוסות דאורייתא,  
 ולכך צריך יין חזק. והרבה דעות יש שאין יוצאין  
 במי צמוקין, ראה כנסת הגדולה סוף טור סימן  
 תעב. והנם דלא פסקינן כן, אבל הכריא שיכול  
 לשתות יין חזק כוראי שאינו ראוי לשתות אלא יין  
 ולא "נרעפ־דיווס". גם אמרו לי אומנים בעלי  
 סמכא, שבהנרעפ־דיווס, משימים איזה דבר הפועל  
 שהמיץ לא יהי' תוסס. ובאופן בזה, שאין באפשרות  
 שיבא לירי תסיסה, בודאי שאינו רומה כלל לסחיטת  
 אשכול של ענבים, שעכ"פ ראוי — אם יעמוד זמן  
 מה — לבא לירי תסיסה ולהיות יין, אבל הנרעפ־  
 דיווס לעולם לא יבא לכלל יין, ומסופקני מאד אם  
 המברר עליו בורא פרי הנפן אינו מברך לבטלה.  
 וידידי הגאון המובהק רי"א הענקין שליט"א,  
 מניו-יארק, כתב אלי שראה בבגת הגדולה, שאם  
 אין באפשרות שהמיץ יבא לירי תסיסה, אין לברך  
 עליו בורא פרי הנפן. ואני חיפשתי בהכנה"ג ולא  
 מצאתי. ואת הנ"ל מסברא רנפשי אמינא. כמובן,  
 שמה שנאמר למעלה בנדרון ברכה לבטלה לא נאמר  
 אלא אם נכון מה שאמרו לי הבקיאים הנ"ל  
 שמשמים איזה דבר חמי המבטל את הכח התסיסה.  
 והואיל שלא ראיתי בעיני אלא שמעתי נרדא, לכך  
 כתבתי, "מסופקני מאד" וכו', והרבר זקוק לחקירה  
 ודרישה.  
 והגר"א ז"ל הנ"ל, שסיים, "ועיין בבעל הלכות  
 גדולות" רבר נרול אמר. כי בהלכות פסח בדין ד'  
 כוסות לא הזכיר הבה"ג שום דבר מדבר סחיטת  
 אשכול של ענבים לצאת בהעסים חובת ד' כוסות.  
 וכן כהש"ע אין זכר מזה. לכך משתמע שכל

בענין הנעלת סכינים, תינה טר דאפשר, לכך הנך  
 קונה חדשים, ובמדינות הללו ב"ה על כלנו נאמר  
 תינה טר דאפשר. ואם יש מי שהוא שאין ירו  
 משנת לקנות חדשים, והוא זקוק להנעיל כלים  
 חמצים, מהראוי לשאול את פי המורה בריני הנעלה,  
 כי לא לכל דבר מועיל הנעלה, ונס צריך לרעת  
 איך להנעיל.

ג. כלים חדשים צריכים טבילה במקוה או  
 בנהר, וכלי זכוכית טובלין כלי כרכת.

ד. תכלית של "הסדר" בלי פסת הוא לקיים  
 "והגדת לבנך" כלומר, להשקיע רת ואמונה בלב  
 בנינו, וכעו"ה הכנים באים עם הכחניות שלהם  
 בלי יו"ט לכבר את הוריהם בנוכחותם בהסדר,  
 וחילול יו"ט בפרהסיא עובר כל נבול. לכן מהנכון  
 שההורים ימחלו על כבודם ויבקשו את בניהם לכל  
 יכבדו אותם בחילול יו"ט, ומוטב שלא יבואו.

ה. רפואות לחולה שאין בו סכנה, יש לשאול  
 את הרופא או את הרוקח — אם הוא שומר שבת  
 ומצות הרי הוא נאמן — אם אין בהרפואות דבר  
 חמץ. ושטות הוא לשאול את הרב אם הפילין  
 לבנים או כחולים הם חמץ, כי אין הרב לא רוקח  
 ולא נביא אשר ידע את תוכנם של "הפילין".

ו. מוזן לילדים על פי רוב חמצים הם. ויש  
 להזהר לכל להאכיל חמץ לקטנים, ואם מחמת חולי  
 הרופא מפקר להאכילם מוזן מיוחד, צריך להזהר  
 שלא לערב את הכלים.

ז. שאסאלאר, סענרים, וכל מיני מתיקה  
 צריכים להכשר כי יש חמצים, "בהעפענץ".

ח. חלב וחמאה, צריכים הכשר כי הבהמות  
 אוכלים חמץ, והרבה מהפוסקים אוסרים את החלב  
 הזה, ויותר נכון לקנות בערב פסח, שיספיק לכל  
 ימי החג. ובשעה שהחמץ מותר באכילה, לבשל  
 את החלב וגם את החמאה בכלי של פסח.

ט. ד' כוסות לאדם בריא דוקא ביין. כי  
 "הנרעפ־דיווס" שנעשה באופן שאינו בא לירי  
 תסיסה, יש ספק אם דינו כיוין, ואינו רומה לסוחט  
 אשכול של ענבים הראוי להיות תוסס.

[הגם שאין הספר הנוכחי מיועד לרברי הלכה,  
 לא אמנע מלכתוב כאן הטעם להאמור שאין אדם

להשיג בתוכו דבר מה — שכבר הי' ידוע להם בימי הבה"ג — אשר יבטל את כח התסיסה, ועסיס כזה שניטלה ממנו כח התסיסה, אסור לקדש עליו אפילו בלי ברכת בורא פרי הגפן. לכך כתב הבה"ג שאין עצה אחרת אלא לסחוט את ענבים בערב שבת ויקדש עליו בערב ער שלא התחיל התסיסה. ורו"ס.

גם מה שכתב הבה"ג בדיון השני: והיכי דלא שכיח חמרא מייתי ענבי יבשתא רבמישין כגופנייהו — ומכרך עלוהי כדוך בורא פרי הגפן. משמע רבדין הראשון בשסוחט אשכול של ענבים, הגם שמקדשין עליו, אבל אין מכרכין עליו בורא פרי הגפן. דהא כש"ס ב"כ צו. לא נאמר שמכרכין עליו בורא פרי הגפן, אלא שמקדשין עליו. אבל הברכה היא שהכל. וראה במגיד משנה, שבת, כטי"ד, לענין הברכה על יין מבושל. ע"ש. ועוד חילוק יש בין שני הדינים. בדיון הא', בעסיס של סחיטת אשכול של ענבים, לא הותר לקדש עליו, אלא רוקא ברלית ל"י חמרא, כלומר, שאי אפשר להשיגו בלל. ובדאי כן הוא הרין בשיש לו יין, אלא שהיין מיוקא. אבל בהדין הב', בענבי יבשתא רבמישין כגופנייהו — אין זה צמוקים שלגו שנתיבשו על ידי אדם, אלא שעמדו זמן רב מחוברים לאילן, ונתייבשו מעצמן — מותר לקדש עליו וגם לכרך בורא פרי הגפן „באתרי דלא שכיח חמרא", פיר' לאו דוקא בכרין הראשון שאין לו יין בהחלט, אלא אפילו יש במציאות להשיג יין אלא דלא שכיח, פיר' ולכך היין ביוקר, או שיש להשיג יין רק בסדחה גדולה, מותר לקדש ולכרך בורא פרי הגפן על הסיס אשר יוציא מענבי יבשתא. וכנראה שהגר"א ז"ל התכוון כאשר הראה מקום להבה"ג להא רהנ"ג. כי כבר כתבו רבותינו בעלי התוס' שצריך להזהר ולרסק מאד בדברי בה"ג שכל רבדיו רבדי סבלה. ואין כאן מקום להאריך בדברי הלכה.]

י. לאחר החג יש להזהר מלקנות חמץ ותערובות חמץ בחנויות של ישראל שאין מוכרים את חמצם לנכרי על ידי רב מובהק, קורם הפסח. יא. נסיון בלים, רק בדבר שיש עליו הכשר, או „כפאמער סטאן" הנקנה כדראגיסטאר שחוא מכעי ואין בו חשש חמץ.

יב. חיוב על כל אחד ליתן קמחא דמפתא

הפוסקים השמיטו קולא זו, משום שנאמת אין יוצאין ידי כוסות אלא ביין ממש, כלומר, שתסס כבר. אלא מלבד זה, ראוי להעתיק את רבדי הבה"ג בהלכ' קירוש והבדלה, שעליהם רמו הגר"א ז"ל. וזה לשונו: ואי לית ל"י חמרא מייתי עינבי ועצר להרן במעלי שבתא ובמעלי יומא טבא ולאורתא מקדש עליה, דאמר רבה סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום הואיל וגבי נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין. והיכי דלא שכיח חמרא מייתי עינבי יבשתא רבמישין כגופנייהו ותארי להו כמיא ועצר להו ומכרך עלוהי כדוך בורא פרי הגפן, וכו'. התנאי הראשון שהתנה הבה"ג להכשיר לקירוש עסיס מסחיטת אשכול של ענבים הוא — „ואי לית ל"י חמרא". אבל אם אפשר להשיג יין אין שום היתר לקדש על עסיס של ענבים. ומכרי הרשב"ם ב"כ צו: ד"ה, הכי גרסינן, מבואר ראפילו לכתחלה מקדשין. ע"ש. אולם את רבדי הרמב"ם ז"ל, שבת, כטי"ז, שכתב: וסוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו „בשעתו". יש לפרש בבה"ג, כלומר, בשעתו — בשעת שאין היין כנמצא והוא בשעת כיכורי ענבים. ראל"כ, הניב „בשעתו" אין לו כל פירוש. והמעם להיתר זה הוא משום רנבי נזיר „קרוי יין" כלומר שנאמת אינו יין, אלא רנבי נזיר קרוי יין, לכך אי לית ל"י חמרא מקדשין על עסיס.

ומילא נשמע קולא זו נאמרה רק באין ברירה, ודוקא בקידוש, דהא אם אין לו שום יין ולא עסיס, מקדשין גם על הפת. אבל בר' כוסות לא נאמרה קולא זו. ולכך אין זכר מקולא זו בהלכ' מסח.

ויש עוד לרסק בדברי בה"ג הנ"ל שכתב: ועצר להרן במעלי שבתא ובמעלי יומא טבא ולאורתא מקדש עליה. לאיזה צורך האריך הבה"ג ז"ל, שישחוט את ענבים בערב שבת או בערב יו"ט, ובלילה יקדש עליו. הלא רין איסור סחיטת הפירות למימיהן אמור במקום אחר. וירוע שכל מלה ומלה שקולה בהבה"ג כמו ששוקלין זהב ואבני חן. אלא לפענ"ד, הבה"ג ז"ל מלמדנו, שאם לא יסחוט בערב שבת או בערב יו"ט לקדש עליו בלילה, אלא יקדים הסחיטה יום או יומים, והעסיס יתחיל להיות תוסס, וזמן תסיסה הוא כמה ימים, וכל עור שאין התסיסה חורלת לגמדי אי אפשר לשחותו בלל, ובעל כרחו

וחסר, הן במה שמזכהו בעוה"כ והן בחחיים של עוה"ז — חייאת ופלגא" בזה הוא סכבר במחשבתו הטהורה את השי"ת.

(יח) וכן העונה אמן בעוה"ו, כלומר, אמן נוטריקון: א"ל מלך נאמן, שעל כל מה שמתחוות אצלו הן לטב והן לביש ח"ו, אין הוא מתרעם ואין לו שום טענה, כי אין לו אצל הקב"ה שום חוב, אלא הוא החייב להבורא, וממילא אין הוא מחפש אחרי נוחיות והנאה כדת, זוכה לענות בעתיד וכו'.

(יט) "ואין צו אלא זירוז מיד ולדורות" כלומר הזריזות במצות הוא בהתנגדות להתרשלות ולנחיתות, כמבואר למעלה שהתרשלות הוא גם כן בסוג של נוחיות, ולכן הלשון צו מלמד אותנו להשקיע מידת הזריזות בבנינו ובדורות הנאים לשרש מן הלב את המדה של התרשלות, והחיפוש אחר נוחיות בהרת ובהמצות, אלא קרבנות "לשמן" כמובן האמור ולא כאילו מביא דורן.

ור"ש מסביר הדברים ביתר שאת: ביותר צריך זירוז במקום שיש חסרון בים, כלומר זה המשלם חובו שהוא חייב אין בזה חסרון בים, כי לא מכיסו הוא נותן אלא מה שהוא חייב, אבל זה הנותן מתנה לחבירו, יש בזה חסרון בים, כי מחסר מכיסו רק בתורת מתנה, ולכן ר"ש אומר, ביותר צריך זירוז במקום שיש חושבין בטעות שמה שהם עושים טוב הוא בעין מתנה ודורון להקב"ה.

(ב) ומעתה גם לרברי הרמב"ן הנ"ל יש מקום חשוב ליישכם, רק קרבנות, ועיקר הקרבן תורה, כלומר המוישג שאין אנו מביאים דורן אלא תורה להשי"ת, זה הוא צו לדורות, כל ימי חיינו: בפני הבית ושלא בפני הבית עלינו להבין שאנו מקבלים ולא נותנים, כי תורה אינה נתינה או דורן, ושמן המשחה, בודאי שאינו לדורות.

הכה נקוה כי נקים מעתה ועד עולם את המצות כתקונן בלי חיפוש אחרי הנאות ונוחיות בהרת ובהמצות, ולא נהי' לשתי חבורות בבית אחר, אלא במהרה נזכה ליוס שכתוב: יום הר' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, ונברך כלנו ברכת נאולה אחרונה לפדות נפשינו. ובא לציון גואל בבא"ו.

לעניים, ולפקח שהמשפחות של העניים יהי' להם די צרכם בכבוד בימי הפסח. ואין אדם יוצא במה שמכריו בשעת הסדר, כל דכפין ייתי ויאכל". בשעה שהרלת סנורה.

(טו) ולאחר כל האמור נשוב אל הפתיחה של הררשה:

"ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, אמר הקב"ה הוו זהירים במצות ואתם נוטלין שכר, שלא תאמרו על חנם אנו ינעים".

כלומר, עלינו לרעת שהרת ועבורת הר' אינן דברים של נוחיות, אלא לעול על צווארנו מוטלת חובה למלאות כל תפקידי הרת, חלף החיות שהשם יתעלה מחיה אותנו בכל רגע ורגע ועל כל נשימה ונשימה אנו "חייבים" לעבוד את הבורא בכל אופן של יגיעה, ולא "על חנם אנו ינעים" כלומר, אין אנו עושים בזה שום טובה להבורא אלא חובה היא המוטלת עלינו.

"בין עובד אלקים לצורך אלקים לעובדו שלא לצורך אלקים" כלומר, אין הרת והמצות לצורך אלקים, אין האדם עושה שום טובה להשי"ת כשהוא הולך בדרך הישרת.

"שלא יעשה רברי תורה קרדום לחפור בה" בהפטורה של שבת סמוך לפסח, שהוא הכסים לכל הרת והיהדות, מתכלט, שאין התורה קרדום לחפור בה, אין התורה דבר שאתה רשאי לדרוש רווחים ממנה ולא נוחיות, אלא האדם המסיים את התורה והמצוה אשרי לו שזוכה לחיי עולם הבא ולחיים המוגבלים בעוה"ז, כמו שהסביר ריש לקיש, "חייאת ופלגא".

(טז) וזו היא כוונת הפסיקתא הנ"ל, אם על התורה יקריבנו, כלומר דוקא תורה ולא מנתה, כלומר אם האדם יבין שהוא לעולם חייב תורה להשי"ת על כל נשימה ונשימה, ולא שהוא מביא מנתה — מתנה להשי"ת, ולא שהוא מביא עולת דורן — הקב"ה מחכב את האדם הזה וקרבנו חביב מכל הקרבנות. זוכה תורה יכבדנני, בשני נונין בעוה"ז ובעוה"ב, זה שבא לידי השנה שהוא חייב תורה תמיד להשי"ת, וכשם שמכרך על הטובה מכרך על הרעה ח"ו, משום שיודע שהקב"ה עושה עמו חן

## פרשת צו

## דרשה ה

## שבת הגדול

(ג) את השבת שלפני הפסח קורין שבת הגדול, ומפטירין במלאכי — וערבה, וכמעט כלם מפרשים את הניכ שבת הגדול, על שם הנס הגדול שנעשה בו, כדאיתא בטור. אולם בתניא דבתי איתא שכל שבת שלפני הנ' רגלים: פסח, שבועות, סוכות, קורין שבת הגדול. ולזה אין הטעם האמור מספיק.

וכפשטות הטעם שמפטירין וערבה ונס קורין את השבת — שבת הגדול, על שם הכתוב במלאכי, הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום הר', „הגדול“ והנורא. והוא זכר לנאולה העתידה. אלא שלזה מתנגד מאמר רבותינו: כבר מוכסח להם לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יו"ט (ג). ונס בשבת עצמו מתבאר בעירובין דאיכא למ"ד, שאין אליהו בא מפני התחומין — מ"ד זה סובר יש תחומין למעלה מעשרה, וא"כ מה הוא הטעם לקדיאת שם שבת הגדול.

(ד) בהקפיטל של וערבה ג—ו, „כי אני חדי לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם“ וא"ר חנוא בר פפא, לא הכתי לאומה ושניתי לה, ואתם בני יעקב לא כליתם, היינו דכתיב חיצו אנלה בס, חיצו כליו והם אינם כליו (ז). לא שניתי מלשון משנה כפול. ובתוס' שם מציבים על פירושו זה, מהא דאמר דבא שלשה כוסות האמורות במצרים למה, אחת ששתתה בימי משה, ואחת בימי פרעה נכה, ואחת שעתידה לשתות עם חברותיה לימות המשיח. הרי דגם משאר האומות נפרעין כמה פעמים. נס הסיום של הכתוב צריך כאור, חצי כליו והם אינם כלים, אבל מי יימר ריש כאן פרעון יותר מפעם אחת.

והתרגום מתרגם: ואתם בני יעקב לא כליתם, ואתון חרמין רחאן רחית בעלמא הרין דיניי פסיק, כלומר, אל תחשבו בטעות שמי שמת בעולם הזה, כבר פסק דינו, אלא עוד יש דין וחשבון ועונש בעוה"ב. והשאלה היא מה בין פושעי ישראל

(א) צו את אהרן ואת בניו וגו'. ועל כל פשעים תכסה אהבה, הפלה שהתפלל משה על אהרן. מה התפלל עליו? ר' חני דסנוין בשם ר' לוי אמר מתחלת הספר ועד כאן כתיב: והקריבו בני אהרן, ונתנו בני אהרן, וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן. אמר משה לפני הקב"ה: באר שנואה ומימיה חביבין, לעצים חלקת כבוד בשביל בניהו, כדתנו כל העצים כשרים למערכה תוץ משל זיח ושל גפן, לאהרן אי אתה חולק כבוד בשביל בניו, א"ל הקב"ה, חייך שבתפלתך אני מקרב ולא עוד אלא שאני עושה אותו עיקר ובניו ספלין, שואמר צו את אהרן ואת בניו וכו' (א).

מה דעה היא לאהרן שהקב"ה מקרב את בניו, כלום קנאה יש בדבר, הלא ככל אדם מתקנא תוץ מכנו ותלמידו. איזה השתוות יש כאן לכבוד העצים בשביל בניהו, הלא כמה שאין מכלין את היות ואת הנפן כדי שלא יחלף שמן הנצרך למנחות ויין לנסכים אין זה משום כבוד ובפרט שבמסכת תמיד פ"ב, מבואר הטעם שאין לוקחין זית ונפן למערכה הוא משום „דקטרי וקטמו“ לחים ומעלים עשן, וליתא כלל שם הטעם משום כבוד.

(ב) זאת תורת העולה היא העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר וגו'. ונתלקו רבותינו כאן: ר' יהושע דורש: היא העולה על „מוקדה“, כל הראוי לאישים אם עלה לא ירד. ור"ג דורש: „על המזבח“ כל דבר שהוא ראוי למזבח אם עלה לא ירד. ונפקא מינה להרם והנסכים שאינם לאישים וראוים למזבח. ור"ג הדורש את הניבים על המזבח, על מוקדה למה לו, האי לאהרורי פוקעיו. כלומר, אברים כשרים שפקעו מעל המזבח, שמתר להחזירם (ג).

והשאלה היא מאי ס"ד לומר שאין מחזירין את האברים הכשרים שפקעו — מחמת האש — מעל המזבח, עד שאנו צריכים קרא להתיר את החזרה.

(א) סד"ר.

(ב) תריכ ושי"ס זבחים.

(ג) עירובין סג.

(ד) סוטה ז.

ככל מצוה ומצוה, ואומרים אלמלי חיתה התורה יותר קל לקיים היו מקיימים, כך שמטענה זו יוצא „מי קלקל במי“. ובאמת אין שום יסוד למטענה זו, כי מי שחפץ בלב שלם לקיים את מצות התורה, אין המצות עליו לעול כלל, ואררבה החרדי המוהלט הוא שש ושמה בקיום כל מצוה ומצוה ומכרד להד' קורם עשית המצוה אשר קדשנו במצותיו וצונו.

והער לוח הוא צבא השמים, תקופות ומזלות, כנוסח הברכה שקבעו חז"ל בקירוש הלכנה, שלא ישנו את הפקידות, ששים ושמתים לעשות דצון קונס ז). כלומר אין הם נלאים לעולם וממלאים את הפקידים תמיד בלי שנוי, בשביל שהם ששים ושמתים לעשות דצון קונס. ורש"י שם גודם: פועלי אמת שפעולתם אמת, כלומר זה שאינו משנה לעולם הרי הוא פועל אמת ופעלתו אמת, אבל זה המשנה — משקר. כעין שאמרו: מעין החחסר אחת בשבעים שנה הרי הוא מעין החכוב, וכן האדם המשנה — חכוב ה).

וזה הוא סיומו של המאמר הנ"ל, כשהוא אומר ויגידו שמים צדקו, כלומר, צבא השמים מעירים שבל דבר רוחני אינו נלאה לעולם משום שבכל נפשו רוצה למלאות את תפקידו, ובכן אנו עם ישראל שיש בתוכנו רוח חיים, נקורת הנפש, אין בדין שישנה „בי אני הר' לא שניתי“, וכשם שבו יתעלה אין שום שנוי, אלא המשך גדול בכל צד האחרות האין-סופית, כך בני יעקב לא כליתם, אלא עמידה והתחזקות אין סופית.

ו) ולצערנו הגדול, עלינו להודות שלא היתה תקופה כזו בישראל כמו עכשו, שהשכינה מכרות ואומרת, אני הר' לא שניתי, רק אנו המשנים בלי כל סוף, ובכל יום ובכל שעה אנו רואים את אחינו התאבים לשינויים הן בחיי היחיד והן בחיי הצבור. כל יחיד וכל קהל וכל בית הכנסת שואפים רק לשינויים ולתקונים, ובעין תחרות שורה בין הבתי כנסיות מי מהם ישנה יותר.

הנאולה במצרים היתה רק בזכות שלא שינו את שמם ואת לשונם, רברים הנוגעים להפרט לא שינו, ועכשו השנויים נעשים באופן צבורי, קהלות

לפושעי אומות העולם, הלא גם פושעי האומות נרונין בניהגם.

ה) אולם הרמב"ם ז"ל נראה מפרש אחרת בהכתוב הזה. והוא בכיאריו להניב „ישב“ שהוא לשון מושאל לכל ענין עומד ונח, שלא ישתנה, ולא יסבל שינוי, כמו: אתה הר' לעולם תשב, היושב ב שמים, יושב כשמים ישחק, שאין משמעו מלשון ישיבה, כי כבר אמרו, אין למעלה לא עמידה ולא ישיבה, אלא הכוונה, הנצחי העומד אשר לא ישתנה בפנים מאופני השנוי — כמו שביאר ואמר „אני הר' לא שניתי“ אין בו שינוי כל עיקר.

וכן היושב על חוג הארץ, כלומר, המתמיד חקים על סבוב הארץ, שכוונתו, שכלי שינוי השי"ת מסבב תמיד את הארץ, וכן הר' למבול ישב, הר' מלך לעולם, כלומר, הנם שהר' הביא מבול לעולם באשמת החוטאים, אבל אין בזה משום שנוי ברעת הר'. ולא כיתם אל העולם, אלא כך עלתה במחשבתו בראשונה ונתקיים הכל, וישב הר' מלך „לעולם“ בלי שנוי. והר' עזו לעמו יתן, כלומר זו הנבוכרה והגדולה של „לעולם“ — נצחית, נתן הר' לעמו ישראל. כמו שמסוים הכתוב ואתם בני יעקב לא כליתם ה). כלומר, בשם שבו יתעלה אין שנוי אלא המשך גדול מהראשית האין סופית כך בני יעקב לא כליתם, אלא ישיבה עמידה והתחזקות ער אין סוף. והנם שקשה להעמיס את פירושו של הרמב"ם ז"ל בהכתוב בהתאמה עם מאמרו של ר"ח בר ספא בסוטה הנ"ל, כודאי שהי' לו להרמב"ם ראיות לפרש מה שפירש.

ה) וכוה מתבאר מאמרם: עתידה כנסת ישראל שתעמוד לרין לפני המקום ואומרת לפניו, דבשיע איני יודעת מי קלקל במי, ומי שינה במי, כשהוא אומר ויגידו בשמים צדקו, הוי אומר ישראל קלקלו לפני המקום, ולא המקום שינה בישראל, שנאמר כי אני הרי לא שניתי ו).

כלומר, אלו אשר יעמדו בדין על אשר לא קיימו את התורה והמצות יאמרו כטענת כל החפשים שבזמנינו שהתורה העמיסה עליהם מצות זחומרות יותר מראי, ומטענה זו אנו שומעים לתכופות, ולכך הם דורשים תיקונים היתרים וקילות

ח) הרי"ם זצ"ל.

ז) סנהדרין מב.

ו) ילקוט האזינו.

ה) מ"ג א—א

שלמות שונים ומשונים, מחדרים לשמרנים, מימרנים לרפארם — לגוים.

(ז) בכל הזמנים, ולאחר כל השנים והצרות של כתות שונות שחררו לתוך מחנה ישראל, הבית הכנסת והחנוך נשארו כצביונם, התאר של הבית הכנסת לא נשתנה ובהחנוך היהודי לא שלט שום שנוי, וכן דרשו רבותינו: אוי ישוה ולבי ער, אחרת נוסת ישואל אני ישנה חן המצות ולבי ער לבית הכנסת ולבית המדרש). כלומר אפילו כשהיינו נמצאים במדרגה נמוכה, שהיתה תוצאה של צרות הדורות והכתות החדשות, לכל זאת הבית הכנסת, ובית המדרש — החינוך לנוער, הי' תמיד ער כלי שום שלטון של יד זרה.

כרם עכשו אנו נמצאים במצב דורו של אחו, רכתיב ויהי כימי אחו, ודרשו רבותינו: שאחו את הבית הכנסת ואת הבית מדרש ואחר אם אין בית הכנסת ובית המדרש אין הקב"ה חשרה שכניחו בעולם, מה עשה עמו ונעל). אפשר שלא נעל ממש אלא עיקר הצרה שהוא אחו את הבית הכנסת והכית מדרש בהנהלתו הרשעה.

ושני רברים הללו שיצאו מרשות החדרים לרשות אחו, וכן עכשו שהחדרים אובדים את ההנהלה של בתי כנסיות — ומוסדות החינוך והם מתנהלים מפורקים, עושים שמות בארץ וגורמים בכייה לדורות הכאים.

העלה על דעת מי שהוא מחשבת פנוול כוז, ללכת בשבת אל בית הכנסת, כביכול לעבוד את ה' בצבור, בכחניה שיש משום חילול שבת ק' במרהסיא, והקהל מרכיש לו מקום מרווח ופנוי כדי שתהי' אפשרות למאות ואפילו לאלפים מישראל להעמיד את המכונות שלהם לפני הבית הכנסת ביום השבת. וכן שולחים את בניהם למוסדות החינוך לקבל חינוך יהודי, מפי מחנכים עוקרים ופושעים בלתי מאמינים, ממש כבימי אחו! מחנכים מכתתו של אחו לא יחנכו את הצעיר לתורה ולתעודה, כי מלכר שאינם יודעים לחנך ומי שלא למד איך ילמד, אלא לו יהיו מלומדים די הרבה, אין מסגולת נפשותיהם להשקיע שום חינוך יהודי אמתי כלב בנינו.

(ח) שנו חכמים: שרץ שנמצא במקדש כהן מוציאו בהמיינו, שלא להשהות את הטומאה. — הנם שעל ידי כך יטמא את המיינו שהוא כנר של קודש, אין בכך כלום, מוטב שיטמא את הכנר מאשר ישהה את הטומאה במקדש — רבוי רי יוחזו בו ברוקה. רי יהודה אומר, בצבת של עץ שלא לרבות את הטומאה יא). — פירוש ר' יהודה אומר להוציא את השרץ בהמיינו, ולטמא את המיינו, אלא בצבת של עץ שאינו מקבל טומאה, הוא מוציאו. — וכש"ם שם: אחר שחזל החכמים סחא שרץ למקדש חייב, שרץ עצמו פסול. וילפינן שם מקרא,

והריוקים רכו. למה קבעו משנה זו כמסכת עירובין ולא בטהרות. מפני מה לא היו שם בליים מוכנים פשוטי כלי עץ להוציא בהן את הטומאות ולא יצטרכו לטמא כגרי קודש. והיתכן שזה המכנים שרץ נמור למקדש פסול, והמכנים את הדבר שנטמא בשרץ והרי הוא ראשון לטומאה — חייב, והגם דילפינן מקרא, אבל בודאי שיש גם הסכר לקרא.

אולם לפי דרכנו בדרוש, שרבותינו השקיעו הרבה מן הרעיונות המוסריים בהמשנה ונם בהתלמוד, נפרש את המשנה הנ"ל בהקדם מאמרם „כל התורה נלה היא חפני דרכי שלום יב). כלומר התורה מלמדת אותנו פעמים אין מספר לבל לבטל את זולתו אפילו בזמן שאתה רואה בו הרבה מומין ופנימות, אלא להיות סובל את דעתו של ככל אחר, ולאהוב את כל אחר, ולנמול חסד עם כל מי שהוא, ושאין איש גדול מחברו במעלה, וכלנו בני משפחה אחת אנחנו.

ומסכת עירובין הרנה בהלכותיה איך לערב עם חברו, ולא להיות מובדל ובודד, אלא רבותינו חתרו אחר עצות רבות בהתאם לההלכה שכל העיר אפילו הכי גדולה תהי' כדירה או כחצר אחר וכאילו כל יושבי העיר חונים ביחד כמשפחה מאוחדת, וזה הוא היסוד של תיקון עירובין. ובשעה שחיקו שלחה עירובין יצאה בת קול אם חכם בני ישחח לבי גם אני יג), והוא נגר שיטת המתבודדים לעצמם בכל דבר ודבר, וכאילו רק להם ניתנה התורה בסיני, ואך ורק להם הזכות והרשות לכל

צבת בצבת עשויה"י יד). כלומר אי אפשר לומר שהעולם אינו סחורש בהחלט, אלא עשוי סחורש שהי' נמצא מקורם, דמי ברא ויצר את החומר הקרום — אף צבת בצבת עשויה, ומי ברא את הצבת הראשונה, ומאיה חומר. ואלו הפוקרים המכחישים את השיטה של חירוש העולם, הרי הם כאילו רוצים לבאר שהצבת של סתבת הראשונה נעשית בעור של „צבת של עץ" ואין מן הצורך לעשיית הצבת של סתבת לצבת אחרת של סתבת.

ואם נפקיר את החינוך ביד מורים סכחישים יגדלו דור של עמי הארצים ופוקרים אשר יחזיקו בשיטה שקרה של „צבת של עץ" המחיתרה תחת היסוד העקרי כאמונה וברת ח"ו, לכך הוספן העכשווי מטיל עלינו חובה קדושה לפרסם את הרעיון האמור: „אני הר' לא שניתי" כי היהרות המסורתית שלמרות כל הגלים הוועפים שעברו עליה לא הצליחו לשטופה היא תורה להאמונה המוחלטת שלנו שאין חלילה שום שינוי — אני הר' לא שניתי, ואתם בני יעקב לא כליתם, כפי פירושו האמור של המו"ג הנ"ל.

(ט) והרבה סטנימוח יש השואלים, למה אנו מתריעים נגד אלו החפצים ברת בשנויים, ולמה אין אנו מתריעים ולוחמים נגד הרפרמים, המנהלים את בתי התפלה שלהם באופן יותר משופץ ונמאס, במקום יום השבת הם מתאספים לתפלה ביום הראשון, ועורכים את הטכס שלהם בגלוי ראש, ואין כינם ובין הנכרים ולא כלום, ולמה רוקא אנו מתרעמים כל כך הרבה על אלו בעלי השינויים, שיש בכתי התפלה שלהם עוד ריח של יהרות, וכן בכתי הספר האפנאים.

אבל תשובתם בצד: אמר שמואל המכנים שרץ למקדש — פטור, אלו הרפרמים המכניסים את השרץ במלא מוכן המלה, להמקדש שלהם, וכל רואה יודע ויבין שאין זה בית הכנסת יהודי, וכל מי שיש לו עוד בנשמתו רוח חיים יתרחק את עצמו מהם, ואם אינו מתרחק מהם הלא גם הוא בדרגת שרץ הוא, — פטור. אין לנו עסק עמם כלל להלחם בהם, כי כבר הם אכרים שנתלשו מהנוף של האומה הישראלית, אבל המכנים סמא שרץ — חייב, כלומר טמא שרץ זה הוא אדם

דבר שבכשרות, ואפילו רואים בעיניהם שיש אחרים גדולים וטובים מהם המפקחים בעין פקוחה על הכשרות והמצות, מסרכים הם להשתתף אלא תמיד חפצים כחונן קטן משלהם בלבד שהי' מיוחד.

אלא שבסיום המסכתא של עירובין שמטרתה היא לאחד ולעשות שלום, טוהיר התנא שערך כאן לא נאמרו כל הדברים הטובים הנאים למען השראת האחרות והשלום, אלא בנוגע לענינים כלליים פרטיים, אבל אל יטעך לכך לומר שמשום זה עליך חלילה לוותר על דברים הנוגעים להרת, ולנשמתך, וחלילה לך למסור את קרשי האומה בידי החפשיים דורשי שינויים, ואפילו למען השלום בהקהלה או האחרות בהקהלה, אל תעשה כזאת אלא התנא מכריו ומוהיר אותנו: „שרץ שנמצא במקדש" אם השרצים מתאמצים להיות ידם תקיפה ושולטת „במקדש" — בית הכנסת, ובית המדרש, או אסור לך להעלים עין למען השלום, כי שלום זה יהי' לחתירה תחת יסודי הרת. אלא לדעת ר' יוחנן בן ברוקא „כהן מוציא בהמינו" בחגורתו, כלומר החגורה באה בין לב לכתם, בין משכן הקדושה והכרם שאינו אלא עפרא בעלמא, הכוונה עלינו ללחום מלחמת מצוה ולצאת בפומבי נגד אלו המהרסי הרת הרורשים שינויים ותיוגים בכל שעה ושעה, ולנהל תעמולה גדולה להסביר לפשוטי העם שיש חילוק גדול בין בית הכנסת שהוא לפי חוקי התורה, שהוא בדרגא דלכא, ובין בית עם שהנשים ואנשים יושבים ביחד ונקבות מזמרות ומנגנות, שהוא בתכלית המיאוס בדרגא דכרם, וכן בין החינוך המסורתי אשר לנו כל ימי היותינו לעם, שהעמיד תלמידי חכמים ידאי הר' בכל דור ודור, ובין החינוך האפנאי, חריש לפי רוח הוספן המלא הבלי הכלים ועלול להשחית את כל היסוד שבהינוך הסודש. כעין צרת ישראל בדורו של אחז — כאמור.

„ר' יהודה אומר בצבת של עץ" כלומר, הוא ממשיך לבאר עד כמה צרת „אחו" עלולה לכלכל את המהמותות ולעשות חרבה ביסודי הרת, והוא מסמל את הענין „לצבת של עץ" כלומר עיקר גדול ביסוד האמונה טהורה שלנו הוא שיש בורא יוצר ומחדש יש מאין, וזה כלול במאמרם „אף

בעזרת ארם שנמא, והאיש הפשוט אינו רואה בו שום תאר אחר מאשר בהתאר של אדם טהור, כלומר הושב בלבו, שבית הכנסת הלזה כשאר בתי כנסיות הטהורים הוא — חיוב, כי בזה ודוקא בזה, שתארו טהור ותוכנו מבסנים טמא, יש סכנה שאין למעלה הימנה להעביר חלילה את ישראל מעל דתם.

(י) ועוד שאלה שואלים אלו שמה נמלה מחם והוא: וכי הדרך הלימוד והחינוך לא נשתנה במשך הרורות, הלא לא הרי דרך המשנה כהרי דרך התלמוד, ולא הרי הבבלי כהירושלמי, ואפילו בדורות האחרונים כמה גדול הפילוג בשיטות הלימודים בין הליטאים והסולניים, אלו מבכרים את הלימוד „המקומי“ ואלו מבכרים את הפלפול והשוואות ממסכת זו לחברתה, הרי שתמיד לא חדל התיסון והחירוש בדרכי הלימוד.

אולם גם בשאלה זו שוכרה בצדה. כי באמת אין שום צד השתוות בין השינוים בהלימוד של עכשיו ובין השינוי בדרכי הלימוד אשר לפנינו. כל השיטות השונות בהלימוד לפנינו, לכלן שאיפה אחת היתה, והיא להנחיל תורה ולהאדירה לשפרה ולשנשנה, אלו בחרו בשיטה זו ואלו באחרת, אבל כלם לשם שמים התכוונו, ובאמת כל השיטות נתנו מרועה אחד. כי אי אפשר שתהינה כל הדעות שוות באחת בדרכי התורה. ואלמלי ה' המסשן כדעה אחת עם התרצן, לא ה' נוצר התלמוד הענסי לא הבבלי ולא הירושלמי, ותורה להפילוג במהלך רוחם של חכמי הדורות בנוגע לדרכי הלימוד בתורה יש לנו ספרות תורנית גדולה מלאה חכמה ותבונה כדרכי תורתנו הקדושה והטהורה שאין לכל עמי תכל רונמתה. אבל השינוים הנעשים בעת בהלימודים במוסדות החינוך ההריש, הוא רק מסצור ומכטל בתכלית הכיטול את כל הקודש לנו. צעיר שהניע לעול המצות מתחילים ללמדו — במוסדות הכי מתוקנים שבהם — נמרא. הלשון והמשא ומתן בהנמרא זרים הם לו לנמרי, הוא התחנך בעברית חדישה, וכשפונע בהניבים שבנמ' תא שמע, מיתיבי, ורמינהו, ועוד, ובפרט בהשקלא וטריא שבכל דף ודף, אין הרבדים מתקבלים על יכלו ואינו מוצא בהם שום ענין, וסוף הדבר

שעוזב את לימודו יוצא מבית הספר, והיריעות הקלות שרכש לו בלשון העברית ובתנ"ך פורחים ממנו וכחלום יעוף. אבל השיטה הישנה בלימוד שהחזיקה מעמד זה אלפי השנים היא להנחיל את הנער הצעיר ללימוד של נמרא, וכל נער בן י"ג בכשרון בינוני ה' ראוי שילמדו אתו לכל הפחות דף נמרא בכל שבוע, ובעיקר השניחו על התלמידים בלימוד הנמרא שהוא היותר קשה בכל הלימודים והוא הלימוד המיוחד לנו לישראל בכלר, לא כספר התנ"ך שהוא ספר פתוח לכל עמי תכל בתרנום ובהעתקה. אבל האמת הברור שבתנ"ך אינו אלא בהמשנה והתלמודים, שביניעה שאין רונמתה יצא להם לרבותינו לפרש את התנ"ך לכל פרטי פרטיו ולהסביר לנו כל מה שנמסר למשה מסיני.

(יא) ורבותינו הנירו לנו: בשעה שעלה משה לחרום מצא להקב"ה שהיי יושב וקושר קשרים לאותיות — תגין שעל האותיות בספר חזרה, רשיי — אחר לפניו רבשיע מי חענב על ירך, א"ל אדם אחד יש שעחיד להיות בסוף כמה דורות, ועקיבא בן יוסף שמו, שעחיד לדווש על כל קוץ וקוץ חילי חילין של הלכות. א"ל רבשיע הראהו לי, אחר לו חוור לאחריך, הלך וישב לו בסוף שמוה שורות ולא היי יודע מה הם אותרים, תשש כחו, כיוו שהגיעו לדבר אחד, אמרו לו חלמידי רבי חניין לך, אחר להם: הלכה לחטח חסיני, וחיישבה דעחו טו).

בהמאמר הנ"ל דבו השאלות, וכבר רשו בו דכים לדרשו, גם כספרי אמרי אברהם פרשתיו, אבל שכעים פנים לתורה, וכאן הרני חוור לפרשהו בהתאמה אל האמוד מעלה:

כשיתכונן הארם על כל דרכי הלימוד של תורתנו הס', ימצא שכל השיטות שאיפה אחת להן והוא לכרר וללכנ את האמת המוחלט כמו שניתנה למשה כסיני. והיניעה של השקלא וטריא בכדי לכרר את הפירוש האמתי, היא לעצמה מצוה דבה הנכללת במצות תלמוד תורה, ולמשל ב"ש אוסרים וב"ה מתירים, הנם שרק פסק אחר מהם האסור או המותר הוא האמיתי, לכל זאת אין אחר מהם פחות לא במעלתו ולא בשכרו מחבירו. מפני ששניהם שאפו למטרה אחת — לכרר את האמת.



צריך לדרוש על כל קוץ וקוץ של התנין — הקשרים, בכדי לזכור את הפירוש האמתי שכתורה.

א"ל משה להקב"ה, "הראהו לי", כלומר, בקש שיראה לו הקב"ה את הדרך של התורה הבאה לו ביניעה רבה לדרוש תלי תלין של הלכות בכדי לבא לידי ברור הפירוש האמתי, שהוא באמת ההור המוחלט שכתורה שאדם מתייגע ושכרו לא על הגרעין האמת בלבד אלא על כל היניעה ועל כל השקלא ומריא, הנם שהיא נרחית לכסוף כשהאמת יוצא לאור.

ואפשר זו היא הכוונה שישב לו בסוף שמנח שורות, כי "הור" היא הספירה השמינית שבעשר ספירות. ומכיון שמשה לא התרגל לדרך הלימוד הזה, לא הבין הרברים וחלשה רעתו, אולם לאחר ששמע שהתלמיד שואל רבי מניין לך, והרב משיב הלכה למשה מסיני, התחוויר לו שכל אותן הדרכים השונים שבלימוד אינם אלא אמצעים המביאים אל התכלית, והוא להבין מה שנמסר לו למשה מסיני, הרי זה אומר שהתכלית הכי נעלה הוא להבין את האמת הברור אשר לו למשה ע"ה — ונתישבה רעתו.

יב) היוצא מהאמור הוא שכל היניעה בררכי הלימוד השונים אשר בישראל מדור דור לא באו חלילה לעשות שום שינוי, "כי אני ה' לא שניתי" אלא כולם שואפים למטרת האמת לזכור וללכנ את התורה והמצות, ולא בהשיגוים של עכשיו החדישים הכאים לעקור ולשרש את הנטיעות שנטעו אבותינו בקרושת בית הכנסת ובחינוך הנוער.

והסיבה והגורם העיקרי לחילול הקודש זה, ירעתם רכותי מה היא? והירעתם מה היסוד הקיום באבותינו במצרים שלא שינו את שמן ולא את לשונם? התשובה לזה, הוא מה שאמרו שלא היו דלטורין בישראל במצרים, כלומר דלטורין הם "מוסרים" מלשינים, מוציאי רבה, ובמצרים לא היו מסוג כזה, ואלמלי היהדות התרדית לא הי' לה "דלטורין" כלומר בעלי מחלוקת, המוציאים רבה, ובעלי לשון הרע על אחיהם התרדים, גם "לא שינו" הי' לנו. כל הצרה אשר בתוכנו, שיר אלו המשנים שולטת על כל עניני ההלכה, הוא משום שיש בנו

וזה הוא ההור שכתפארת אשר בלימוד תורתינו, שכל הרברים שנאמרו על ידי התנאים והאמוראים והראשונים והאחרונים, כולם נכנסו למסגרת התורה והם הם המהווים את התורה הקרושה הנקראת תורה שבעל פה, ועל זה ורק על זה כרת ה' ברית עם ישראל עם סגולתו, כרתיב על פי הרברים האלה כרתי אתך ברית, והיא תורה שבעל פה, כמו שהסבירו רבותינו: על "פי הרברים" — תורה שבעל פה" (טז).

ומשה רבינו ע"ה שקיבל את התורה מאת הקב"ה, לא הי' צריך לכל אותה היניעה בררכי התורה בכדי להבין ברור את האמת. כי מפיו של הקב"ה שמע רברים ברורים המבררים את האמת לאמיתו בלי כל טורח ויניעה בלימוד. אלא שאפילו "מה שהתלמיד ותיק עתיד לחדש נגלה לו למשה בסני" כלומר, לא בשביל ברור האמת שכתורה הי' משה צריך לאותם הרברים שכתורה של התלמיד ותיק, כי משה הי' מקבל מפי הקב"ה את האמת המבורר, כאמור, אלא משום "אני ה' לא שניתי" — כדי שלא יתראה על ידי החידושים והמפלולים של הרורות לאחר משה, כאילו חלילה יש שינוי בהכנת רכבי התורה, כי אני ה' לא שניתי מתייחס גם להתורה, כשם שמוחס להקב"ה, כי קב"ה וישראל ואורייתא חר אינון.

וזו היא הכוונה במאמרם הנ"ל, שהקב"ה הי' קושר קשרים לאותיות, כלומר גם כל רכבי התנאים והאמוראים שהשתמשו ב"ג מרות לדרוש את התורה, גם כל ררכי העיון והחידוש והסברות של חכמי ישראל מכל הרורות, נתקשרו ונתוספו על ידי הקב"ה להתורה ואותיותיה.

ומשה רבינו ע"ה, שלא הי' לו צורך בכל אותם הקשרים — ררכי התורה, משום שהי' מקבל הכל ברור מפיו של הקב"ה, שאל: מי מעכב על ירך, למסור את התורה לישראל באופן הברור כמו שנמסר לו, בלי צורך לכל אותם הקשרים — ררכי הלימוד והשי"ת השיב לו למשה, אתה משה שומע הרברים יוצאים מפי ולכך אין לך כל ספק בפירושים ואינך צריך "להקשרים" אבל תורה זו תהי' לדורות כעתיד, ויתרבו הספקות בפירושה עד שרע"ק יהי'

וקדשו שולטת בנו. כי כאמת כח החרדים הוא כח אדיר שאין דונמתו בכל הכחות של מחנה הפושעים, אלא דא עקא שכח גדול זה הולך ונאבד וכלה, באשמת הדלטורין — הבעלי לשון הרע ומחלוקת אשר בתוכנו.

וזה הוא פירוש המאמר הנ"ל, שמשך רבינו ע"ה, התחיל לומר סומוד לתורה, כלומר בהסומוד הזה נאמר כמעט הכל כלשון רבים: הדיעו להר', עכדו את הר', באו לפניו, דעו כי הר' הוא אלפים, כלומר רק ברבים ובצבור יש לעבוד את הר', ולא ביחיד שכל אחד בונה כמה לעצמו וחושב אני ואפסי עור, כי זה הוא התפוררות הכח החרדי ונורם לחוק את כחותיהם של המשנים, היסך מתעוררת ישראל סבא, המיוסדת על היסוד העקרי של „כי אני הר' לא שנתי ואתם בני יעקב לא כליתם“.

(יד) כתיב דברים כו—טו, „היום“ הזה הר' אלסיך מצוך לעשות את החוקים האלה — את הר' האמרת „היום“ להיות לך לאלפים, והר' האמידך „היום“ להיות לו לעם סנולה. שלש פעמים נכפל הניב „היום“ במקרא הזה. ובספרי דרשו: בכל יום יהיו בעיניך חרשים. וחכו"ל אמרו: אני עשיחי אתכם חטיבה אחת ואחת עשיחם אחי חטיבה אחת ח). במדר' תנחומא איתא, זה שאמר הכתוב: באו נשתחוו ונכרעה לפני הדי עושינו, והלא כריעה בכלל השתחוויה ומח ת"ל נשתחווה, אלא צפה טשה ברוח הקודש, שביח המקדש עתיד ליחרב, והבכורים עתידין לפסוק, עמד והק' להם לישראל שיהיו תתפללין גי פעמים בכל יום. הרקדוקים רבו ומעצמם מוכנים.

אלא, המדרש מפרש מה שמפרש הספרי, כל אותם „היום“ שזמרו במקרא זה באו ללמד, שככל יום יהיו בעיניך כחרשים, ולא שתחפשו אחרי שינוים ודברים חרשים. וכן היא כוונת הנמ', אני עשיתי אתכם חטיבה „אחת“ כלל כל שינוי, אלא ואתם בני יעקב לא כליתם, ועליכם לעשות אותי חטיבה „אחת“ — ללא כל שינוי ח"ו. והמדרש ממשיך ומפרש: צפה משה כרה"ק שהבית מקדש עתיד ליחרב — זה כולל גם הבית הכנסת, המקדש מעט, שכמעט כדור העכשוי חרל טלהיות

„דלטורין“ בעלי מחלוקת — בעלי לשון הרע, המשכדים את העצמאות של הכח החרדי לשכרי שכרים.

(יג) רבותינו אמרו: וכן היי רי שמעון אומר שלשים ושנים שעירים קרבין על הצבור בכל שנה, ושעיר השחלה. כיון ששמע משה כן — פירוש, שכל הקרבנות באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו — אחר מעתה מי שבאח לידו ספק עבירה צריך להביא כל הקרבנות הללו, רי חנחוס בשם ריש לקיש, בשעת שאמר לו הקב"ה למשה והחודת עליו, התחיל ואמר חומר לתורה, על שם והחודת עליו י).

והפני משה מפרש דהשי"ת פייסו למשה כזה שאמר לו „והתורה עליו“ ומומר לתורה מנידת וידוי. אלא גם בכאן הרבה מן המוסר שקוע כדברי זה מקטין את המספר של ל"ב קרבנות, ומה שייכות בין תורה לידוי. ולא אדע איך יהי' תורה מנידת וידוי. אלא גם בכאן הרבה מן המוסר משקוע כדברי הלכה. ופירוש המאמר לפי קט שכלי הוא כלהלן:

משה רבינו ע"ה שהסתכל בנבואה וראה את כל הדורות וגם את הרוד העכשוי בכלל, וראה את השינוים הנעשים כעת בכל דבר שכרושה, וכל קהלה וקהלה חפצה להתחקות בכל נמוסי הנכדים, ושיהי' לו לכית הכנסת התאר והסכיבה ככלל הנוים וכן בהחינוך של הנועד, התירא משה מאד ואמר, על טומאת המקדש — בית הכנסת שהוא מקדש מעט — ועל קדשיו — הנועד וחינוכו שהוא מקדשי האומה — צריך ל"ב שעירים ושעיר המשתלח לכפר, כי עון חמור ביותר הוא למא את הבית הכנסת כנמוסי נכרים, וכן השינוים המטמאים ממש את מוח הנועד, ואולי ח"ו, אין תקנה לרוד העכשוי הרע הזה. והשי"ת פייסו, השקט את דוחו, והראה לו על השעיר המשתלח שכתוב בו והתורה, כלומר כל הצדה שלנו הוא דק פועל יוצא על שאין אנו עושים את השעיר המשתלח, אבל אם היינו משלחים את הדלטורין שלנו, את בעלי מחלוקת ואת בעלי לשון הרע מחוץ למחננו, ולא הי' לנו עסק עמם, אלא „והתורה“ שכל אחד יתורה ויכיר את חסרונות עצמו ולא את וולתו, או לא היתה המחלה זו של טומאת מקדש

פירש"י אתה כפי כהן — לפיכך קצין חז"י לנו ותלמדנו חכמה כ).  
 ובש"ס שבת ס"ב, נאמר שאפי' בשעת כשלונה של ירושלים לא פסקה הימנה אנשי אמנה, דכתיב, ישא ביום ההוא לאמר לא אהי' חובש וכתיבתי אין לחם ואין שמלה, ישא לשון שבועה שנשבע שלא להיות מחובשי עצמן בבית המדרש, הואיל שאין בביתו לחם ושמלה — לא מקרא ולא משנה ולא נמרא.

ועכשו כל כור ועם הארץ מתאר עצמו כחאר רב, כי אין מי שירוש ממנו, ותלמדנו חכמה" וכעיקר מה שדורשים בהסגלות החרישות הוא שיהי' רבם מתיר איסורים למשעי, ומיטב לרפור את הדיסורים החרישים.

ואפשר שכבר הי' לעולמים קצת מסמלה זו כמרה מוקטנה. כי כן מתבאר מהמשנה: אחר רי יוסי בן קסמא פעט אחת הייתי מהלך בדרך וכו' (א). והרדוקים רבו כמשנה זו. ואפרט רק מסצתו והשאר יתבאר מעצמן. כששאל אותו האדם לר"י מאיזה מקום הוא, הי' לו להשיבו מירושלים מיריחו או מאיו עיר אחרת, והוא לא השיב לו אלא על מהות של העיר שהיא מלאה תלמידי חכמים, דבר שלא שאלו כלל. ועל השאלת ששאלו רצונך שתדור במסומנו השיב לו ר"י אם אתה נותן לי — איני דר אלא במקום תורה, מנין ידע ר"י שאין מקום תורה בעיר זו שדר בה זה האדם.

אלא ר"י מלמד אותנו כהסיפור הזה פרס גדול להועיל. מרכם של בני תורה הוא כשבוחרים להם רב ומנהיג, להיות תוהים על קנקנו, עד כמה כחו בתורה וביראח שמים, ועד כמה כחו להשפיע על בני אדם בהדרכתו וכו'. אולם עמי הארץ שאין להם יריעה בדברי תורה, קלים הם להתפעל מהחצוניות נירא של האיש הבא עליהם להיות רבם. הם מסתכלים בוקן, בצורתו, וכשהוא מהלך עקב בצד נורל, וגם זקנו רחב ומנורל, מיר מוצא תן בעיניהם וקורין אותו "רבי".

וזה מה שמספר ר' יוסי בן קיסמא, פעם אחת הייתי מהלך כדרך ופגע כי אדם אחר — ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום, כלומר, לא שמע ממני

בית הכנסת, "והכורים", סמל הנוער, הרוד הצעיר, המסכל חינוך לא מסורתי, וחלילה עומד להיות נפסס מהיהדות, עמר ותקן נ' תפילות בכל יום, כנגד המשחיתים הרעבים לשינויים, ושואלים מה טובה של תפלה לומר אותה תפלה עצמה, כלי שום שינוי בכל יום, אלא הכל כלי שינויים — אני חר' לא שנית.

(טו) היהדות התררית העכשוית, הסובלת כל כך מסמלה "הדלטורין" — מחלוקת ולשון הרע, אשמה בשני אופנים. א) שכבר התיאשו את עצמם, ורפו ידינו ללחום נגד הורם החרש של רדישת שינויים. ב) שאין אנו עושים שום דבר חיובי להחזקת היהדות התררית.

כתיב: ויסעו חרפדים ויבאו חדבר סיני, חח ביאתו לחדבר סיני בתשובה אף נסיעתו חרפדים בתשובה י). והשאלה אם כבר שבו בתשובה כנסעם חרפדים, למה להם עוד תשובה כבואם למדבר סיני, הלא כל הנסיעה היתה כיום אחר. אלא כלומר, חרפדים, רפו ידיהם, ועל זה כהנסעם משם שבו בתשובה שלא להיות בעלי רפיון ירים, אבל אין זה רי לקבלת והחזקת התורה, לזה צריך להיות יהודי בחיוב, לעשות פעולות — בחיוב, ועל זה שבו כבואם לסיני.

ומעולם לא היתה השעה צריכה לכך כמו עכשו, הרורשת מאתנו תשובה שלימה על שני הענינים האמורים, לכל להיות מבעלי רפיון ירים, ולא להחיאש, אלא למחות בכל כחנו נגד השינויים של המשנים בכתי כנסיותיהם, ובהחינוך, ולהסביר לפשוטי העם שאינם יורעים בדבר, את העול והרע הנעשה כזה, על ידי המנהיגים החפשיים ורע-כניהם. וגם לעשות התחזקות במחנינו במחנה החרדים, לבנות בתי כנסיות יפות כפי המסורה והתורה, ולהגדיל את לימוד התורה בהשיבות.

(טז) בא וראה מה בין צפורנם של ראשונים לברסם של העכשוים. לפנים בישראל חפשו אחרי רב מנהיג בישראל להורות הדרך הישרה אשר ילכו בה, כדכתיב. שמלה לך קצין חז"י לנוי דבויס שבני אדם מחכסין בהו כשמלה ישון בידך, —

לא תורה ולא חכמה, אלא כוראי זקני ופאותי מצאו חן וחסד בעיניו, ומיד קרא אותי „רכי“, מזה הכנתי שהכר-נש אשר לפני הוא מהבורים והעמי הארצים, שמניחים את הרגש על החיצוניות שכרביהם.

ועוד הרגיש ר"י בן קיסמא כדבריו של האדם שאמר לו „רצונך שתדור עמנו במקומנו“ הניב במקומנו הוא מיותר לנמדי כי הלא הניב „עמנו“ אמור. ואני אתן לך אלפי דינרי זהב ואבנים טובות ומדגליות. ידע ר"י בן קיסמא שלרב חרדי אפילו כנובה ארוים נובה, אין נותנים אלפי דינרי זהב, ולכל היותר סרנסתו דלת ורוזה כפנאה ושנאה, ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא אבנים קשים יוכל לקבל מהעמי הארץ ובעלי מחלוקת ולשון הרע.

לכך הבין ר"י, ששאלת זה האיש היא אחרת לנמרי, הניב „במקומנו“ אינו אומר בעירנו, אלא בעדנו תחתינו, כלומר רצונך שתדור עמנו, ואתה חעשה את כל עניני הרת והיהדות — במקומנו, בעדנו, אתה תשמור את השבת, ותאכל רק כשר, ובעת הצורך תשב שכעה, במקומנו, בעדנו ותחתנו. ואנחנו הסהלה בולה נהי' חפשיים לעשות מה שהלכ חסץ, ונהי' סמוכים על הרבי שלנו שהוא ימלא את כל תפקידי הרת. וכטובן לרביי בקהלח כזו, משלמים ממיטב, אלפי דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, בית נאה עם כחניה מן המוכחד. ולכך השיב ר"י ב"ק „איני דר אלא במקום תורה“ כלומר, מימות עולם הי' כזה שיששכר וזבולון עשו שותפות, שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך, שהרב הי' העוסק בתורה לילות כימים, והבעלי בתים הטרודים במשא ומתן והמחזיקים את רכס נוטלים חלק בתורת רכס — איני דר אלא „במקום תורה“ לכל היותר אוכל למלאות מקומכם בתורה כלבר, אבל חלילה לי להיות ממלא מקומכם בכל שאר עניני היהדות, וחס וחלילה לי לשנות אפילו כקוצו של „יור“ מן התורה והמצות, ולהתיר לכם כפי רצונכם, כי כלל גדול הוא ויסוד העקרי ליהדות, אני הר' לא שניתי!

הרי שכבר היו זמנים אי נעימים כאלו כדורות שלפנים, ולכל זאת חלילה לא שקעה חלילה שמשה

של עם התורה והמצות, כל אלו אשר חפשו לשינוים ועברו, ושוב הוסיעו דורי דורות של תורה ומצות, כי אני הר' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליהם! ולכן עלינו גם עתה סוטלת החובה הקרושה לכל להתיאש חלילה, אלא לבער את העמי הארצות ולגדל דור צעיר יבורך ולחנכם בדרך התורה והמסורה, גם לכל להפקיר את הרוד הישיש, אלא להשתרל בכל עוז להרדיכם וליישרם.

(ז) יודע אני שיש בתוכנו אנשים חרדים שלא זכו לגדל את בניהם לתורה ולתעודה, והם שואלים את עצמם, מה יועיל לנו אם נתחיל עתה לנהל תעמולות לטובת החינוך המסורתי, הלא בנינו הלכו באשר הלכו ואין להושיבם אל הדרך הישרה. להם הנני משיב: המצוה של חינוך הבנים של אהדים הרי הוא כמו לחנך את בניו ממש. ועוד, בהרי כבשא דוחמוא למה לך, מה דחפקריה אבעיא לך לחעיבר נב). כלומר, אין אדם יודע מה יהי' עם דורותיו הבאים, עם ניניו ונכדיו, ויש אפשרות וגם סכום גדולים, שאלו הבנים שאינם מן הטובים עתה, יעמידו דורות טובים ומבורכים.

וכן יש לפרש מה ששנינו במשנה: שס"ג נהו זיהו ונחנס להוד שדח חבדו, זה אומר זיתי גדלו, וזה אומר ארצי גדלה, יחלוקו נב). ובנב' שם: לא שנו אלא שנעקרו בגושיהו ולאחר שלש — כלומר, מסני שיכולין לחיות על ידי נושי העמר ופטורין מן הערלה — ולאחר שלש שנים נמי אפילו נעקרו בגושיהו לא שנו ריחלוקו אלא לאחר שלש שנים ששסמן הנהר, שאולי נטען בעל הפרסע בלא גושיהו נמי הוי פטורין מן הערלה, דהא לאתר ג' שנים הן, אבל בתוך שלש, דאלמלא הנושין של בעלי היתים לא הי' בעל הפרסע יכול להנות מהן, הכל לבעל הזתים, ע"ש. כי הסוניה עטוסה מאד, והש"ס שם מסלפל באדיכות כנוגע להלכת, והקושיא הפשוטה הוא למה בתוך ג' הכל לבעל הזתים, הלא גם לו היו אסורין בהנאה משום ערלה, גם סגנון הלשון בתוך שלש ולא נאמר בתוך שני ערלה, צדיך ביאוד.

אולם לרכנו יתפרש: ההוד שבתסארת הוא הבנים הנינים וטובים, מתוארים בשם זתים, בניך כשתילי זתים סכיב לשלחניך. והמשנה משמיעה

משום שהיא עצמאית מאת ה'ר', אי אפשר לחלל, והמחלל את השבת הרי הוא מחלל את השבת שלו אבל עצם השבת אינו מתחלל [ובחלכה כיארתי בזה המעם שבתוס' שבת דף ס"ט לא הזכירו העשה של שבת כרכיב וזכר את יום השבת לקדשו, והזכירו רק ושמרתם את השבת, ושמרו בני ישראל את השבת, משום דעל העשה של זכור — לקדשו, אי אפשר לעבור בהחלט, כי אין קדוש שבת שהיא עצמאית מאת ה'ר', מתחללת, והמחלל עובר רק על ושמרו, ושמרתם] כה).

אולם באמת אין מקום לקדושה אחת בלי חברתה, שאם חלילה לא נמשיך את הקדוש מצדנו אנו, מה תועיל הקדושת עצם, ואם חלילה אין כאן קדושת עצם מה תועיל הקדושה מצדנו. ולכך כשהל' יו"ט סמוך לשבת אנו עושים עירוב תהשילין, והמעם בנמ' זכרוהו מאחר שבא להשכיחו, או משום שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב (כו). כלומר, אם אדם שוכח את השבת, כי זכרהו כשבת נאמר, הרי הוא מבטל את השבת ואינו מועיל מה שהשבת יש לה קדושת עצם, לכך צריך לברור מנה יפה לשבת ונס ליו"ט, כלומר, לערב שניהם כאחת כי אחת תלויה בהכירתה.

וגם זה נכלל כהקטוב העקרי האמור, אני ה'ר' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם, רוקא כשישנן שתי הקדושות יחד, קדושת עצם — אני ה'ר', וקדושת ישראל — בני יעקב, ורק על ידי ההמשך של הקדושה הנוצרת מאתנו עם סגולה, יש קיום להקדושה העצמאית.

ובמצדים כבר שמרו ישראל את השבת, כראי' כמר"ר, אבל ההניין מחייב שרק הזקנים והישישים היו זהירין בהשבת ולא רוב הרוד של הצעירים שהיו מתכוללים וטמועים בהחרבות של המצריים, כמו שביארנו כמה פעמים שזו היתה טענת פרעה: "מי ומי ההולכים" כלומר, מי הם הרוצים לעזוב את מצרים, ובכן היתה סכנה נרולה שחלילה הקדושת עצם — סמל השבת — תחרל מלהיות לה המשך.

אולם כשהניע יום עשירי בניסן שחל להיות או ביום השבת, ולקחו שה לכית, למנויו, לכל

לנו רכרי מוסר של תנחומין: שטף הנהר זיתיו — הזרם של החיים שטף כמו נהר את זיתיו — בניו של אדם, ולא זכה להעמיד רור ישרים מכורך מבניו, אולם זה האיש המצמער על בניו לא החיפש ולא חדל מלעבוד למכות חינוך הבנים של אחרים, אלא: ונתנם לתוך שדח חכירו, מה שלא זכה בשדה שלו לא מנע אותו מלעבוד למכות שדה החינוך של בנים של אחרים.

והי' ביום בואם לפני בית דין של מעלה, זה אומר זיתי גדלו, כלומר, מה שהצליתו אלו הבנים של אחרים בתורה ותעודה, שלי הוא, כי אני השתרלתי ועסקתי כחינוכם, וזה — אבותיהם של הבנים טוענים, ארצי גדלה — הבנים הללו יוצאי חלצי הם ולי הזכות והשכר, יחלופו — בשמים יתנו שכר לשניהם כשזה חלק כחלק.

ועל זאת מפורש בש"ס שם: לא שנו ריחלופו, כלומר, ולזה העסקן בתמימות וישרנות נותנים רק חלק על חינוך הבנים של חכירו, זה רוקא בשני תנאים. א) שנעקרו בנושיהן, אם חלילה בניו ממש כבר נעקרו לנמרי מהדרך הישרה, בנושיהן, עם הלחלוחית שכהן, שאין שום אפשרות להחזירם למוטב, ב) ולאחר שלש, כלומר אמילו נעקרו ונדלדלו מאוד, זה רוקא אם גם רור השלישי כבר נעקר (ולכך לא אמרו בשני ערלה, אלא לאחר שלש — שלש דורות), ואז אין העסקן בא על שכרו אלא מה שיש לו חלק בחינוך הבנים של חכירו. אבל בתוך שלש, כלומר, שרק בניו שהוא הרוד השני נעקר ונדלדל, ועוד יש לו נכדים צעירים, או יש תקוה וסיכויים גדולים שגם הרוד השלישי שלו יהי' רור ישרים ובעלי תודה, כמו שמדה זו מהלכת על פני כל הדורות, שלאחר דור רע שוכ הופיע אור וכאו דורות יפים ונהדרים, כי כך היא גזירת הבורא: "אני ה'ר' לא שניתי, ואתם בני יעקב לא כליתם".

יח) יש קדושת שבת ויש קדושת יו"ט, השבת קבוע וקיימא מששת ימי בראשית וקדושתה קדושה עצמאית, יו"ט מתקדש על ידי ישראל, על ידי כביעת המועדים על פי בית דין, כמאמרם דלכך מברכין מקדש ישראל והזמנים, דישראל אינוו ומקדשי לוחים (כו), נמצאת דקדושת הזמנים אינה עצמאית מבנית כקדושת השבת. כי קדושת השבת

שתתקיים קדושת ישראל, שהם הכנים, בלי קדושת עצם, הלא שניהם תלויים זה בזה, ואי אפשר להתקיים אלא שניהם יחד כאמור: אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא בליתם.

תלפת כבוד לעצים בשביל בניהן כדתנן כל העצים כשרים למערכה חוץ משל זית ושל נפן, כלומר — לפי ההסבר שהסברתי בהמשנה של שמה הנגרד זיתיו, דויתים ונפן הוא הסמל של בנים ובנות, בניך כשתילי זיתים — אשתך כנפון פורי' — אסור להעלות למערכה של אש, כלומר להתיאש מהם מכל וכל משום בנים ובנות של ישראל, אפילו נמצאים במצב רוחני הכי שפל.

והטעם הוא לאמיתו בדאמרו בנמרא הנ"ל, משום דקטרו וקטמו, כלומר, קטרו מלשון קטר — קשר, וזו היא מליצה נאה על בנים ובנות ישראל, שבכל אופן יש בתוך תוכם הרבה קשרים המקשרים אותם להגוף הישראלי, ומה שהם נראים שחורים — מדולדלים מאתנו, אין זה מנס פנימי אלא דקטמו — העשן כסה אותם, זו היא תוצאה מהנלות הארוך והמר, שתרכות האומות השחירה אותם כמו העשן המשחיר את פניו של אדם — ששופתני השמש — אבל בתוך תוכם של כל ישראל יש נשמת אלוקי ממעל, שאין בה חליה לא הפסק ולא שינוי — אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא בליתם, ונצה ישראל לא ישקר! וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות ונזכה לעשות את הפסח בירושלים הכנויה ולנאולה שלימח בכאס"ו.

המשמחה, כולם השתתפו בהפסח, הן הישישים והן הצעירים, אז ראו את הנם הנעשה, ששבת זה הוא „שבת הנדול" כלומר, יש לו המשך לדורי דורות וקדושת השבת לא תחדל חלילה. ואז התחוור לכל ישראל: „כי אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא בליתם" אלא שתי הקדושות מעורבות ושלוכות יר אל יר לדורי דורות.

(ט) ומעתה מתבארים גם בדרך זו: „היא העולח על סוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר" אין לנו להתיאש בראותינו שהחשך יכסה את הארץ, והדור העכשוי ירד אחורנית במעלתו ובמחמתו, כי עוד יש אש על המזבח היהדות „כל הלילה" אפילו בשעת החשיכה העכשוית „עד הבוקר" — עד אשר שוב יאיר הבקר של היהדות.

וכנלל כן ררשו רבותינו בפסוק זה שבא להורות לאהדורי איברים שפקעו מעל המזבח, כלומר, אפילו אנו רואים בעת הרבה אברים מהגוף של העם הישראלי שפקעו מעל המזבח, ומנהלים את חייהם היפך מקדושת המזבח, אין להתיאש חלילה, אלא עבודתינו היא לאהדורי, להחזירם למסב וליישר דרכם.

וזו היא אולי הכוונה של המד"ד, מתחילת הפרשה עד כאן נאמר: והקריבו בני אהרן, ונתנו בני אהרן, וערכו בני אהרן, והקטירו בני אהרן, אמר משה באר שנואח ומימיח תביבין? כלומר, משח רכינו ע"ה ישב על מדוכה זו ודן איך אפשר

## פרשת צו

### דרשה ו

#### שבת ערב פסח

קרבנו לא הייתי אומר למיכאל שהוא אצלי להקריב לי קרבן, וחמי אני מבקש קרבן — מישראל. בלעם הרשע היי סגורן של אומות העולם ואמר: הירצה הדי באלפי אילים ברבבות וחלי שמו. מה הקריב אברהם לפניו, לא איל אחד, שנאמר וירא והנה

(א) צו את בני ישראל, אין צו אלא זירוז חיד (ולדורות א). והשאלה הלא קדבנות אין נוהגות אלא בזמן המקרא.

זאת תורת העולה, זשיה כי מי בשחק יערוך להדי ידחה להדי בבני אליס, אמר הקבי"ה אולי הייתי מבקש

להתחיל כהצו הכי חשוב זה, אלא משום כח מעשיו הניד לעמו, התורה מתחלת מכראשית כראד). וככן יש להכין מה החשיבות היתירה אשר בהמצוח הלזו יותר משאר כל המצות שכתורת.

(ד) ר' לוי פתח והייחס לי קדושים כי קדוש אני ה', ואבדיל אהבם מן העמים, אם הי' אומר ואבדיל עמים חכס, לא היתה תקומה לאומות עולם, אלא ואבדיל אחסם, כזה שבורך היפה סחוד הרע וחווז ובורך, אבל כשהוא בורך את הרע מחוד היפה שוב אינו בורך.

א"ר לוי כל מעשיהו של ישראל חשוניו מאוסות עולם, בחרישתו בזריעתו ובקצירתו בעיסורו בוישתו ביקביהו בחינוו ובחשבונו. בחרישתו — לא תחווש בשור וחסור יחדי, בזריעתו — לא תזדע כרוד כלאים, בחינוו וחשבונו — אומות העולם חווניו לחמה, וישראל ללכונתו.

מה קשר יש בין השינוים שבין ישראל לאומות להחרודש הזה לכם, ובפרט הלא גם ישראל חווניו לחמה לענין חשכון של התקופות כראיתא בנמרא ו).

(ה) כתיב שמות נ—י, ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל מחצרים, ומרש"י: ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, ואם תאמר מה תועיל, והוצא את עמי יועילו דכריך ותוציאם משם, ע"כ. וקשה להכין מה הוסיף רש"י בפירושו על מה שמפורש בקרא, הלא זה כלו שרש"י אומר כתוב בתורה.

אלא שביציאת מצרים היו שני קישויים, (א) לפעול אצל פרעה שיאכה לשחרר את עם ישראל מעבודתם ולתת להם הרשות לעזוב את ארץ מצרים, (ב) לפעול אצל בני ישראל שהיו כבר מעורכים עם המצריים, וכמעט רובם התכוללו כמשך השנים וחיו חיים של מצריים, ולא עלתה על דעתם כלל לעזוב את מצרים כי תרבות מצרים היתה תרבותם, כמו שהתרעמו כמשך כל שנותם כמכרר על משה למה הוציאם מארץ מולדתם. וזה ירע משה היטב, והכיר בהקישויים מצד ישראל, והבין שתקלה זו היא יותר נרולה מאשר התננרותו של פרעה, כי לכ מלכים כיר ה', וכאשר ינזור השם כן יעשה פרעה, אבל לישראל יש בחירה חפשית ואין שום

איל אחד נאחו בסבך, אם רוצה אנו מקריבין לפניו אלפי אלפים — אחר הקביה מה אתה מבקש להטעות את עצמד שאקבל קרבן מן האומות, א"ו אתה יכול — שבועה היא מאח בני ישראל בריח עולם, שאיני מקבל קרבן אלא מישראל, לכך נאמר צו את אהרן ואת בניו לאמר.

מאמר פלאי הוא שאין הקב"ח מקבל קרבן אלא מישראל, הלא כנגוד לזה אמרין איש איש לרכות עכו"ם שנורדים נדרים ונרכות כישאלנ). וכעל ענף יוסף, סוף ויקרא, על מה שנאמר במדרש, כאנשי נינוה ויזכחו זכה לה', וכי זכה זכחו, מפרש העץ יוסף, רהשאלה היא משום רעכו"ם נורדים רק עולות ולא שלמים ע"ש. אבל גם זה מהדוחק, כי פלונתת ר"י הנלילי ור"עק הוא בש"ס נ).

(ב) ערב פסח היום, החנן הראשון שנצטוונו עליו מאת השי"ת כהיותינו עור במצרים. ומהראוי להתכונן מיטב כמהות של החנן הזה, על כל פרטיו כפי מה ראפשר.

בערב אי"ה כל אחר מישראל בכל מקומות מושבותיהם יסדרו את "הסדר" וכלנו נאמר: כל רכפין ייתי ויאכל, כל רצריך ייתי וימסח, ופירושו הפשוט: יבא כל מי שהוא רעב ויאכל ויבא ויעשה הפסח עמו. והנם שאין לנו בעוד"ר כעת קרבן פסח, אין אנו נמנעים מלומר כן, משום מנהג אבותינו כירינו. אלא שראוי לרקדק: (א) הלא ההנרה זו סרורה בכל, רבארץ ישראל לא היו מסדרים אותה בארמית אלא בעברית צחה, ופסח כבכל מאי בעי, הלא זה הי' בתקופה מאוחרת אחר חורבן הבית. ואם נרחוק ונאמר, שככל תירנמו את ההנרה המסורית שהיתה כתובה בעברית לארמית ולא שינו את הנוסח מכפי שהי' בזמן המקדש, אבל שוב שאלה (ב) הלא רין הוא שאין הפסח נאכל אלא למנויו, ואיך תיקנו רבותינו להזמין אורחים מן השוק בליל הפסח לאכול את הפסח שלא למנויו.

(ג) בראש וראשונה נצטוונו: החרש הזה לכם ראש חרשים, והצו הזה עולה כחשיבותו כל כך ער שאמרו במד"ת וברש"י שהתורה היתה צריכה

(ג) מדרש תנחומא. (ג) זבחים. (ד) רש"י ריש בראשית. (ה) מדרש. (ו) חולין ט :

הלא רק כמה אנשים זקנים משירידי הדור הישן הם הרוצים לצאת, אבל רובא רובא והנוער שהתחנך על תרבות מצרים בפרט, אינם רוצים כלל לצאת ולא ישמעו לדבריה. אולם משה השיב בדבר הר', "בנעדינו ובזקנינו נלך" ככיון הקדים נעדים לזקנים, הנם שמדרך ארץ להקדים הזקנים לנעדים, לומר, לא כשאתה חושב, שהנוער יסרב לצאת מפני שכבר התבולל, אלא הנוער יהי' הראשון אשר יהי' שש ועלו לצאת את ארץ מצרים וללכת אחרי הר' במדבר בארץ לא זרועה, ומה שהם חיים בארץ מצרים חיים של מצרים, הוא מפאת תנאי המקום, אבל כשתגיע השעה ויעזבו את הארמה הטמאה, מיד יערה הר' עליהם דוח טהרה ויעכרו את הר' בכל לבם.

(ז) ולאחר שעמדנו על מהותם הרוחני השפל של העם הישראלי במצרים, מוכן מעצמו, שנחוצו הי' להכין תכנית חדשה כעד העם בכלל וכעד הנוער המתבולל בפרט, כדי להדריכם ולישרם לדרך הישרה. ולשם זה באה מצות הפסח שנצטוו כמצרים, וכל פרטי הדינים והחוקים של הפסח מהווים התכנית של בנין האומה הישראלית. ובמצוה אחת זו, מתחשפים ונוצצים כל רמזי תורתנו הקרושה, הנם שנתנו ברמז גרידא:

[א] שה תחיים וכו' בו שונה יהיה לכם, כל שנתו קרוי בו שונה, כלומר, סמל מצוה זו, לפסח ולהשניית על הילד הצעיר, מיד בהיותו צעיר ולא להניחו להפסד בלי חינוך. וצו זה הוא בנינו לשיטת המצריים כנוגע לעניני חינוך כמו שיתבאר:

ויצו פרעה לכל עמו — כל הבן הילד וגוי. אחר ריי ב"ר חנינא אף על עמו גור, ואחר ריי ברי"ח שלש גזירות גור פרעה, בתחלה אם בו הוא והחיתן אותו, ואחר כך כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ולבסוף אף על עמו גורט. והקשה המהרש"א שם, למה הקדים הכתוב את הנזירה השלישית הנשמע מתחלת המסרא של ויצו פרעה לכל עמו.

לכך נראה דבהנזירה ראשונה של אם בן הוא והסיתן נתנה למילדות, כראותן על האבנים טרם לידת הולד, והיא היתה נזירה רק על עוברין

כמיה ממרומים שימלא האדם את רצון השם, וזה הוא שאמר משה אל השם: מי אנכי כי אלך אל פרעה, וכי אוציא את בני ישראל. כלומר, שני עיכובים יש כאן אחד מצד פרעה והשני הכי גדול מצד בני ישראל. ולכך בתחלה אמר לו הקב"ה למשה והבטיחו על שני הענינים: ועתה לכה ואשלחך אל פרעה — ואם תאמר מה תועיל, כלומר לו ישמע פרעה אבל העם הישראלי לא יאכה לצאת כי מתבוללים בתבלית הם, על זה שוב הבטיחו השם, יועילו דבריהך — כלומר אצל ישראל ותוציאם משם.

והשי"ת המשיך להסביר אל משה, שההתנגדות של ישראל לעזוב את ארץ מולדתם מצרים, אינה מתוך ההתבוללות המוחלטת, כי בעצם עצמותם ישראלים הם בלבם, אלא המקום ותנאי החיים הם הנורמים, וזה הוא דבר לא עצמיי, אלא עובר, — וזה לך האות — שאינם פגומים בעצם — כי בהוציאך את העם ממצרים, כלומר מיד כשיעזבו את המקום ותנאי החיים שלהם, תעבדון את אלקים על ההר הזה, מיד יהיו מוכשרים לעבוד את הר', שלא יהיו זקוקים להכשרה אחרת, וזה עד שאינם פגומים בעצם עצמותן.

(ו) ובוה מתחזור מה שמשה דיבנו ע"ה אמר — כמעט תמיד — אל פרעה כשם הר', שלח את "עחיי", ועכדי פרעה ויועציו אמרו אל פרעה: עד חתי יהיי זה לנו לחוקש, שלח את "האנשים" ויעבדו את הר', ופרעה שאל את משה "מי וחי ההולכים". כלומר, משה רדש מאת פרעה לשחרר את כל העם בלי יוצא מן הכלל, ועכדי פרעה שידעו כמהותם של ישראל כי כבר התבוללו וחיים בתרבות של מצרים, אמרו אל פרעה, עד מתי יהי' זה וכו', כלומר אין כדאי לעשות מזה שום עסק, כי רוב ישראל לא יאבו כלל לעזוב את ארץ מצרים, ואולי יש כמה אנשים זקנים מדור הישן שלא התבוללו והם רוצים לצאת את מצרים, אין זה ענין שכדאי להתווכח עליו, אלא "שלח את האנשים" כלומר שהם רק יחידים מעט מצד פרעה, ויעברו את הר'. וזה שאמר פרעה למשה כעצת זקניו: לכו עבדו את הר', מי וחי ההולכים, כלומר כשם מי אתה דורש את הרשיון לעזוב את הארץ,



וזה היא כוונת המרש הנ"ל, שאמלי הי' כתוב ואכריל את עמים מכם, כלומר אלמלי היו כל ישראל חליה במררינת אחת בהתבוללות, עד שהי' צורך לברור את עכו"ם מהם, וכל המתברר, כלומר, ישראל אשר יתברר מהכלל, כבר היה במצב רע כל כך שהי' נחשב לעכו"ם ממש, לא חיתה תקומה ח"ו, אלא זה הי' מעשה נסים שאחר כל ההתבוללות של ישראל במצרים, לא הניעו עוד ח"ו לריטה תחתונה, אלא שאפשר הי' לברור ולחזור ולברור מהם, וזה שהי' מתראה כמתכולל נמור, בפנימיותו עוד היתה בו נקורה אלסית, והגם שאמש הי' כמצרי, במשך זמן קצר שב לדרך טובים, וראוי הי' עוד להיות מבורר לישראל.

[ב] הרין השני אשר נכלל בהתכנית הוא לפי אכלו תכוסיו. שהפסח פסול שלא לאוכליו, כגון לחולה ולזקן. מדה אחת יש המהלכת על פני כל הדורות מאז ומעתה, יש בני ארם החושבים מחשבת פינול שאין יהדות תלוי בדת, ולרעתם יש אפשרות להיות יהודי טוב מבלי להיות יהודי דתי, וטענתם הוא, הלא כל המצות אינן באות אלא להכשיר את האדם ולישר את מדותיו, ואם הוא טוב בעצם אין הוא זקוק למצות אשר תכשירנה אותו להיות טוב. אולם באמת זה הוא שקר מוחלט וטענתם טענה שאין בה ממש כלל, כי אין שום אפשרות להיות טוב בתכלית כלי קיום המצות המעשיות.

כתיב לא עשה כו לכל גוי ומשפטים בל ידעום. אין לאומות העולם אלא חצוות גולמיות. כלומר, יש חומר וצורה, החומר הוא דבר שממנו נעשה הנולם, והצורה מלבשת את החומר, ובלי הצורה אין הנולם — החומר שוח בלום, וכן המצות הן הצורה של החומר הטוב, ובקיום המצות שנשתלשלו ממרומים לדרי מטה נעשה הצורה של הטוב. ורק על ידי אותה צורה של מצות, האדם מתרומם למדה נבונה הקובעת בו רגש רוחני ולא נשמי בלבד. ורגש זה אינו בא מהחומר, כי אינו נמצא בהחושים החומריים של האדם, אלא הוא למעלה מרגשי חושיו. למשל הטומאה והטהרה הנהגת בישראל ואינה נהגת באומות, אין הטומאה או הטהרה מורגשת בחושי אנושי, כי לא הטומאה ולא הטהרה

של ישראל, אולם על הנולדים שנולדו לאחר שהמילדות לא עשו כדבר פרעה נור כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, כלומר, הנזירה יצאה בלתי מפורשת, ונשארה בידי המשטרה לפרשה כרצונה, כי לשון היאורה תשליכוהו יש להבין יאור ומיתה ממש ויש להבין יאור מלשון הפקר, כלומר, שיתנדלו מופקדים בלי שום חינוך, כי פרעה וחכמו התיראו מאוד מתרבות יהודית, בידעם שתרכות ישראל מתנגדת לכל מיני עברות, ולחלוקת העם למררינה נבונה ונמוכה, ובמצרים הי' העם המצרי בעצמו נחלק לשכבות, בעלי הכיס העשירים והקרוכים למלכות, היו משכבה העליונה, ושאר המצריים היו כבושים ונרדפים מהם. וזה מתחזור ממאמרם פן תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו, משמעות שחי' פרעה מפחד וחרר מפני המורדים והמתכוננים למרידה במלכותו. והעצה הכי טובה לו לפרעה היתה לנדל את הנוער להיות חיי הפקר בלי חינוך ובלי מדע, כי אנשים חסרי מדע בקל יוכל לכבוש בשבט, אבל נגר מורדים בעלי מדע לא תועיל השבט והיר החוקה, לכך גור על כל עמו הכולל גם את העבריים, כל בן הילוד היאורה תשליכוהו, לכל להנכם בשום חינוך וכודאי סגר את כל מוסדות החינוך הממשלתיים בעד כל. והשכבה העליונה, יש לשער שהיו להם מוסדות חינוך אישיים משלהם בעד בניהם. אולם המשטרה הממונת להוציא את החוק לפועל, פירשה את הנזירה באופן שונה לישראל מאשר למצריים, כי בנוע לישראל פירשו את הנזירה פשוטה כמשמעה: היאורה תשליכוהו, יאור ומיתה נופנית ממש ולא רק מיתה רוחנית, כך ששלש נזירות נזר, הראשונה הנתנה למילדות על דבר עוברי ישראל, השניה כל הבן הילוד וכו' שנתחלקה לשתיים, לילדי ישראל, מיתה ממש, ולשאר עמו מיתה רוחנית.

ולכן במסגרת ההכנית החדשה להכשיר את עמינו להיות עם סגולה נכנס הצו הראשון נגד שיטת המצריים, אלא זכר בן שנה יהי' לכם, שמיד מתחילת שחר ילדותו של ילד יהודי לחנכו ביהדות, וכל שנתו, אפילו כשהוא בן שנה כבר קרוי בן שנה, רש"י הנ"ל, ויש עליו חיובים, כמילה ופדיון הבן.

רנשי החומר הם, ורק עם ישראל אנו, העמוס במצות, יש לו הרגש והחוש הנעלה הוה להרניש ברוח סומאה או סהרה. ווהו כוונת המדרש הנ"ל לא עשה כן לכל נוי, שהנם שיש להם חוקים ומשפטים, אבל כל מה שיש להם אינו למעלה מן הטבע, והחוקים שלהם אינם אלא גולמיים ולא „מטהאפיסיים“ כבישראל. שהמצוות המעשיות בישראל מלבישים את החומר הטוב בצורה נעלה, ולא כן האומות, שאפילו אלו מהטובים שבהם היודעים את מהות של הטוב, אבל אין להם מצות מעשיות שישפיע עליהם להיות טוב בעצם ולהרניש רגש שאינו תלוי בהחושים התומריים. ווה נכלל ונרמו כהצו של הפסח אשר הוכנס בהתכנית של יצירת האומה, שלא להאכיל את הפסח לחולה וקו. כלומר, משל למי שמכין מאכל טוב ויפה ואינו יכול לאכלו מחמת וקנותו או חולשתו, כן הטוב בלי מצות מעשיות שאינו בשמוש כלל אלא לכל היותר בתורת המחשבה גרידא, אינו שווה כלום, וכשם שאי אפשר לעשות רק טוב מבלי מחשבה לטובה כך אי אפשר להיות טוב במחשבה בלי עשיית הטוב בתורת מצוה.

וזו היא מכוונת המדרש האמור למעלה שישראל משונים מן האומות בחרישה כהצו של לא תחרוש בשור וחמור יתדיו, כלומר, חרישה היא פעולה המכינה את הקרקע לקלוט את הזריעה, וישראל מספידים מיד בשעת החרישה, בהכנת הנוער לקבל זריעה של יהדות, שלא יחרישו בשור וחמור יתדיו, כלומר אלו המורים והמתחנכים אסור להם להיות ברדנא של שור סמל הטהרה וחמור סמל הסומאה יתדיו, כי מי שאינו מבחין בפועל בין סומאה וטהרה, וזהו הוא מי שחושב שהוא יהודי בלב, וכמצות מעשיות אינו יהודי, הוא אינו מוכשר והגון לחנך את הנוער שלנו ולהכשירם להיות יהודים.

וכבר המליצו על סאמרם: שאלו חכמי הונג ביחא יאה לחירד או ביבשתא והשיבו: ביבשתא, שהרי כל נחתי יחא לא חיתבי דעתיהו עד דנחתין ליבשתא יא. כלומר, יש יהדות פשוטה על ידי אמונה פשוטה על ידי קיום מצות מעשיות, וזה כמדריגה של יבשה, ויש אמונה הכאה לו לאדם

על ידי חקירה ופילוסופיא, והשאלה של חכמי הנכב היתה, איזו מין אמונה היא יותר טוב ויותר חזק, ועל זאת באה התשובה ריבשתא — האמונה פשוטה בלי חקירה, שהרי כל נחתי ימא, כל אלו היורדים לעומקה של החקירה ודרישות פילוסופיות, לא מיתבי דעתיהו — אין דעתם מתישבת עליהם, כי בכל רוד עומדים חוקרים שונים, ומבטלים את ההנחות שבחקירה שהניחו הקודמים, עד דנחתין ליבשתא, עד שאחר כל החקירות והתבוננות באין לכסוף לירי אמונה פשוטה — יבשתא.

ולא עוד, אלא אלו שהמציאו מתוך חקירותיהם ובינתם טעמים על המצות שבתורה, וחתרו בכל כחם להסביר את טעמי המצות על פי השכל והחקירה, לא החזיקו מעמד לזמן מרובה, וכל עבודתם היתה ללא הועיל, כעין פסח שלא לאוכליו.

(ח) רבותינו ז"ל אמרו: בעי רחבה החנהיג בעיזא ובשיבוטא חהו — העז מושך את הקרון על יבשת שמת הנהה, והרג — שיבוטא — צף על פני המים ומנהיג את הקרון, רש"י, חי אחרינו כיון דעיזא לא נהיית בים, ושבוטא לא טליק ליבשה, לא כלום עביר, או דילמא השתא חיהח קא מנהיגיב. ומסיק לחיוב.

ולפלא שחכמי התלמוד ישאלו שאלה זו לענין הלכה בלבד, בזמן שאין במציאות כלל לנהוג בקרון על ידי רג בים ועל ידי עז ביבשה, אלא ששאלה זו נאמדה בלשון מליצה על צד המוסרי אשר בה.

יש כאמור, המקיימים את המצות המעשיות — מנהיגים את הקרון ביבשה, כאמור, אלא שזה הוא פועל יוצא מחקירתם ולא מצד מסורת אבות בידיהם גרידא, ווה מצויד כהשבוטא שנים, החקירה וההשכלה, מסייע להם להמשיך את הקרון ביבשה, ועל זה אמרו, שנם זה הוא ענין של כלאים, וקיום מצות כזה לא יהזיק מעמד, כי החקירה וההשכלה אינן שוות בכל הומנים, יש אדם שאמש חשב כך והיום מחשבתו חושבת אחרת לגמרי, וסוף הדבר שמחשבתו וחקירתו לסייע לקיום המצות תבטל, והפסח — יהיי שלא לאוכליו.

וכן נאמר מתהלך בחומו צדיק אשרי בניו

לצאת בשחרית (ללקט את החו) אמרו לו למשה, משה רבינו, נצא בשחרית, אמר להם אכלוהו היום, א"ל הואיל ולא יצאנו שחרית נצא ב'ו חרבים, א"ל כי שבת היום להר', ומה ח"ל היום לא תמצאוהו בשדה, אמרו בקע לבו של אבותינו באותה שעה, שהיו אומרים הואיל ולא מצאנוהו היום שמא לא נמצאוהו למחר, א"ל היום הזה אי אחס מוצאים אותו אבל אחס מוצאים אותו (למחר טו).

המאמר הזה זקוק לכיבוד, ומה גם האמור בתוך המאמר בקע לבו וכו' מה משמעו, למה היו מתיראים שגם למחר לא ימצאו את המן, הלא בפירוש נאמר להם שמתת השבת לא ימצאוהו.

אלא כוונת המאמר הוא כדלהלן: השביתה המוחלטת ביום השבת הוא דבר שהשכל מחייבו. כי אי אפשר לו לאדם לעבוד ולעמול כחמור למשא בלי הפסק של שביתה יום אחד, אולם אם ירצה האדם לשבות יום אחד בשבוע ממעם השכלי, בודאי שיאמר ופרוע דוקא כיום השביעי ולא ביום הראשון, וגם יבקר לפי שכלו מה היא שביתה ומה היא מלאכה, ומה שהוא באמת מלאכה מצד הרין תחייב אצלו לעונג ולא למלאכה. ובעצם עצמותו אין החיוב של שמירת שבת מצד נימוס האנושי לשבות אחת בשבוע, אלא נזירת המלך — מלכו של עולם הוא לשבות ביום השבת דוקא, והמלאכות הן ל"ט כדילפינן ממשכן, ולא עוד אלא שמצד הרין מי ששוכת ביום השבת שלא לשם מצות המלך אלא מחמת עצלות או מצד חוסר עבודה, אינו מקיים מצות שביתה השבת טו).

וטעמו של דבר הוא דכתיב: אות הוא בני ובין בני ישראל — כי ששת ימים — וביום השביעי שבת וינפש ולגכי השי"ת לא שייך לומר שביתה ממלאכה בכדי להניח מעמל ועבודה, כי הכל במאמר נכרא, ואין עייפות ואין נייחות הגוף לפניו, ובן כתיב שבת להר' אלפיך, השבת לשם השם, ולא לשם נימוס או לשם נייחות וכריאות החומר.

והעם בשעתו, כשנאמר להם לשבות ביום השבת, הבינו שזה הוא משום נימוס, משום נייחות

אחריו ג). כלומר, זה שצדקתו הוא פועל יוצא מ"בתומו" ממה שמקיים מצות התורה בתומו, מסורת אבותיו ביריו, באמונה פשוטה ולא מתוך חסירה ופילוסופיא, אשרי בניו אחריו, גם בניו אשר יחנך בדרך זו יהיו תמימים וישרים, אולם כשהרבת בניו הוא לא "בתומו" אלא כדנא של שור וחמור — טומאה וטהרה ביחד, אין זו הרכה יהודית, ואין סופה להתקיים, כי הוא כגולמי מצות של האמות ולא יותר.

ט) דא כל עקא כמדינות הללו, שלרוב, בני אחינו מקיימים מצות המובנות להם, כגון צדקה, אהבת האדם בכלל וישראל בפרט, כבוד הורים וכדומה, אבל המצות שאינם מתקבלים להם על השכל, רפויים הם כידם עד למאד, בארצות מולדתינו באירופה לא בקרו בין מצוה למצוה ובין עבירה לעבירה, אלא כנגד שבר המצוה ועונשה של עבירה, ולכך כמעט שלא הי' נמצא שם בשום מקום מחלל שבת, ומה גם מחלל שבת בפרהסיא. ואפילו הקל שבקלים שריננו אחריו אינו מן המדקדקים ככשרות — ורק מעט מועיר נמצאו כאלו — לכל זאת חלילה לו מחלל את השבת. כולם ידעו משחר נעורם שהשבת היא הדופק של היהדות, ומי שאין הרם דופק בעורקיו הרי הוא מת, חילול שבת הי' כשווה עם כפירה והמרת הדת, כמו שהוא ההלכה שהוחלל שבת כאילו עובר עבודה זרה יד). כרם כמדינות הללו החילול שבת לצערנו מתראה ככל עבר ופנה, ואפילו אלו שזהירים בכתיבה מהטרפות, השבת קלה בעיניהם. ויש שמחלקים את השבת חציו להר', והולכים בכקר לבית הכנסת, וחציו לכס, שאחר הצהרים נכנסים לבתי מסחריהם או בשאר מקומות שיש בהם משום חילול שבת נמור. וזו היא תוצאה, שקיום המצות בכאן הוא אינו פועל יוצא מאמונה פשוטה מסורתית, אלא אמונה קלה ונמוכה שיסודה בהכנת המוח והשכל. והואיל שאין רואים בחילול השבת שום היוק לשום איש, הרי אין שמירת השבת כהלכתו מתקבל על שכלם, ואינם מרנישים שכנפשמם הם חוטאים, ועל ידי חילול השבת הם מחריכים את נפשותיהם ונפש בניהם ובנותיהם עד הרמה.

ח) אמרו רבותינו: לפי שהיו ישראל רגילין

שמה שזה מקיים השכחות לא לשם נופש הנוף הוא מקיימן אלא לשם הד' — ונמצא מקיים את השכחות כהלכתן. אבל זה שאינו מקיים את המועדות, והוא משום שאין שכלו מחייבתו לקיים, כי אין הנופות זקוקות לנופש של מועדים, והנם שהוא מקיים את השכחות הדי זה כאילו, חילל אותן, שמה שהוא מקיים את השכחות הוא כתורת נימוס ונייחא לנופו, ואין זה בכלל שבת להד', ורומה כאילו שבת מחמת עצלות או חוסר עבודת, שאינו בכלל שומר שבת, כנ"ל. וכל זה באה לו לאדם מפני שאין אמונתו אמונה פשוטה — מסורתית, אלא אמונה שכלית.

(י) ויש כזה לכאר את הכתוב כתורה, פרשת כי תשא, את חג המצות חשמו — לחוד חדש האביב — ששה ימים חעבוד וביום השביעי תשובו בחריש ובקציר תשובו, וחג שבועות חעשה לך בכורי קציר חחטים וחג האסיף תקופת השוה"ט. וכבר דקדקו בתלמוד למה פרטה התורה בכאן בעניני דמועדות את השבת. אלא דהניבים כחדיש וכקציר תשובו, על פי דעת רוב חכמי ישראל, מתיחסים לשנת השמיטה, על חריש של שביעית הנכנסת לשמינית. ומעתה כוונת הכתוב כאוסן מוסרי הוא כך: כיום השביעי — בשבת — תשובו, וכן כשנת השמיטה לא תחרוש ולא תקצור, ואל תפחד ואל יעלה פורא בלכך ממה נתפרנס, אלא כטח כהד', והנם שלא תעבוד בשביעי ומסחרך יהי' סגור כרת, וכן כשנת השמיטה תשבות לשם הד', והכל יהי' על מקומו, ולא יחסר לך כל, הפסח יהי' כזמנו ואתה תחננו בששון, וקציר החטים המשא ומתן שלך יפרח וישנשנ, וחג האסיף באספך מנרנך ומיסבך, הכל יהי' באופן פורה כחפץ לך.

וכל זה מלמד אותנו על גדלותה וחשיבותה של אמונה פשוטה הקובעת את סדת הבטחון בלבו של אדם ללא כל פחד ומורא, ולא להאמין רק באמונה שכלית. וכל זה נכלל בהסדר של התכנית אשר נעשה כידי השם יתעלה עוד טרם יצאנו ממצרים בהימים הכי קרובים להתיסרות האומה הישראלית. כמרומו בפסול הפסח אם הוא שלא לאוכליו, שהוא מתאים אל השונה בישראל מכל

הנופות, והכינו שזה הוא צו לשבות יום אחד בשבוע ממלאכה של פרהסיא, כשם שכל האומות שובתים יום אחד ממלאכה כפרהסיא, ובכיתם הם עושים מלאכות קטנות כחפץ לבם, וזה הוא שאמרו אל משה: לא יצאנו כשחרית כשעה שכל אחד רואה, אבל נצא כין הערבים, בשעה שאין בני אדם מצוים כל כך בשוק ובשדה ונלקוט, ועל זה השיב להם משה, לא! כי שבת היום להדי, לא בשביל נייחות הנוף ניתן השבת, אלא כך הוא נזירת מלכו של עולם, ואין זו מצוה שהשכל מחייבתו. ושאלתם זו היתה שאלה מבח חסרון כמדת הבטחון כהד', כי באם חשבו שאין השבת מצוה אלקית נכוח ממעל להשנה אנושית, אלא לשם נופש ושביחה מעבודה, לכך שאלה זו עוררה ספק בלבם שמא לא ימצאו גם למחר, ובקו לבו, ממש כשאלה שאנו שומעים במדינות אלו בכל שעה שאתה מדבר עם אלו שתנויותיהם ולשכותיהן פתוחות בשבת, אם הקונה — האסטטימער — לא ימצא לקנות בתנתו ביום השבת, גם בשאר ימות השבוע לא יבא לקנות, ובקע לבן — חסרון בכטחון כהד' הזן ומפרנס לכל ומכין מזון לכל בריה ובריה. וזה שהשיב משה לישראל, היום לא תמצאו, אבל בטחו כהד' ומחר תמצאו.

כי באמת אין השבת לשם נופש, אלא לשם הד', לשם הנפש, כדכתיב וינפש, ורדשו רבותינו מלשון נפש. וכן כפרשת השמיטה כתיב: ושבתה הארץ שבת להדי'. פירש"י כמו שנאמר בשבת כראשית, כלומר, השבת אינו לצורך נייחות הנופות, ושמיטה אינה לטובת הארץ, להניח אותה כדי שתוכל לגדל זרעים ביותר אחר שנת השמיטה, אלא שתיהן הן אך ורק לשם הד'.

(ט) ובוה מתבאר מאמרם: כל הנוקיים את המועדות כאילו קיים את השבתות וכל הנוחלל את המועדות כאילו חילל את השבתותיה. השאלה היא ממה נפשך, אם קיים את השבתות מהו הפי' „כאילו“ קיים את השבתות. ואם מחלל את השבת מה מועיל להשבתות מה שמקיים את המועדות?

אלא הכוונה היא, זה המקיים את המועדות, שאין חלים ביום קבוע בשבוע, ואין הם כאין לשם נופש, אלא כודאי לשם הד' ממילא מתבאר

נאמר בזה שכזמן שכתב ידו יוצא ממקום אחר או שעדים מעידים על כתב ידו, כראמרינן בכל מקום.

ושם נכמ', איזו היא דייטקי, כל שכתוב בה דא תהא למיסם ולהיות, כלומר, אחר מיתתי כך צריך להיות שריר וקיים. ואיזו מתנה כל שכתוב בה מהיום ולאחר מיתה — לאחר מיתה תקנה למפרע מהיום —.

גם הנוסח הדרוש בהדייתקי אינו מוכן, מה ה' חסר אם ה' כתוב בסננון אחר כנון: והכל שריר וקיים לאחר מותי?

אלא, האמנם דברים אלו הלכות נרולות בהלכות ירושות הן, אבל כבר הודעתי שיטתי, שרבותינו בעלי המשנה והתלמוד השקיעו הרבה דברי מוסר בתוך דבריהם ההלכותיים, ולמה עשו כן, ולא דברו על המוסר מפורש ומפורט, לא נרע בברור, אבל יש לשער שהיו זמנים שלא הובשרו להטפת מוסר, לכך הצפינו את דברי מוסר בתוך ההלכה כדי שתתנלה הכוונה המוסרית במועד הראוי. או אפשר משום שלעולם ילמד אדם לתלמידו בדרך קצרה. ובכן גם כאן השקיעו רבותינו דברי מוסר נגד בני אדם השומרים את נפשותיהם וחיים חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא, אבל זה אך לנכי עצמם נרודא, ועל כניהם אינם משניחים בהשגחה יתירה לחנכם לתורה ולתעודה, בהחשבם שמעצמם יהיו טובים הואיל שהם — אבותיהם — חרדים, והצעירים מתחנכים ברוח המסורת השורר בביתיהם.

ואולי במאמרם התכוונו לומר: מי שמת והניח דייטקי על יריכו, כלומר, דייטקי הוא הירושה שהאב מוריש ליוצאי חלציו, והמרוכז בכאן אינה מירושת כספים נרודא אלא גם הירושה של אוצר הרוחני שהאב צריך להנחיל ליורשיו, ואותו האוצר נמצא קשורה על יריכו של אב המת, כלומר, לא עשה כל תעמולה בחיו להנחיל את אוצר הרוחני לבניו, אלא תמיד היתה קשורה על יריכו וישב עליה מבלי להוציאה לפועל, הרי זה אינה כלום, והש"ס מפרש: איזו הוא דייטקי הקשורה על יריכו, כל שכתוב בה דא תהא למיסם ולהיות,

העמים כהצו של לא תחרוש בשור וחמור יחדיו, כאמור. הבא ללמד פסק הלכה לרודות, כי החרושה — ההכנה וההכשרה אל השה תמים צריכה להיות רק בכשרים, ובהרדכה של אמונה פשוטה ונאמנה. [ג] פטול שלא לחנויו בפסח — לקט קציר לא תלקט ושכתח עומר בשדה.

בהתכנית של יסוד עם ישראל נכנס הרין שאין הפסח נאכל שלא למנויו. כלומר, טעות הוא בירי הרבה מבני עמנו המוניחים את חינוך הבנים והבנות שלהם, בחשבם שחינוך הוא דבר טבעי הבא מעצמו בלי פקוח והקפדה יתירה מאת ההורים. וזהו כעין הרוצה לאכול מהפסח כשלא נמנה עליו כלל, כך שהמסול של שלא למנויו, מורה כי זה הוה תמים, זקוק להכשרה ולחינוך מאת הוריו.

אין לנו לשכוח שאין מתכונת נפשו של אדם להיות נמצא במצב אחר, אלא הוא תמיד נע והולך, הן לטב והן לביש. אם האדם הצעיר מתחנך בדרך טובה, הרי הוא הולך ונרל בטובו, ואם לא נתחנך להיות טוב אין הוא נשאר באותה מדה של לא טוב אלא הרע שבו הולך ונרל עמו.

וכן אמר משה רבינו ע"ה, הו בעודני חי עונם חמרים הייתם — ואף כי אתרי מותי כ). כלומר, משה רבינו ידע שאין בן אדם אשר ישאר כמות רוחו כל הימים במצב אחר, אלא אם הוא ממרה — רע, הרי הוא יהי יותר רע לאחר מיתת אביו או רבו אשר הרריכהו. ואלו הטובים אשר בינינו המדקדקים כמצוה קלה כבחמורה רק ואך לעצמם ולנפשותיהם ואין שמים את עוצם לבם על כניהם בהחשבם שמצר הטבע יוצאי חלציהם יהיו כמותם, טועים טעות גם והוא יותר משמות.

(יא) וכך שנו חכמי המשינה: מי שמת ונמצא דייטקי קשורה על יריכו הרי זו אינה כלום, ויכה בה לאחר ביו מו הירושין ובין שאינו מו הירושין דבריו קיימין. — שאין זו צוואת שכיב מדע אלא שטר חתונה, ואין שטר לאחר מיתה, דש"יכא).

הניב „על ירכו" אינו מוכן, למה דוקא על ירכו ולמה לא על שלחנו או כביסו. ורש"י שם מרחיק: שאז ירעיןן שהוא כתבו, — ומרוע לא

שהם שלו, אם הם מונחחים בהדרגה מאת הוריהם ומוריהם, ואי אפשר לסות שבלי יגיעת הורים הבנים ילכו בעקבי אבותיהם. והוא בהתאמה להאמור, מדין אכילת פסח שלא למנויו, אשר הוכנס לתוך התכנית של יסוד עם ישראל מתחילת היותו לעם.

יב) מצינו דין בהלכות פאה, המחלק בין היחיד והצבור, ואמרו בהמשנה: רבים שקצרו — שלפניהם שכחה ולאחריהם אינה שכחה, וביחיד הדין הוא להיפך: שלפניו אינה שכחה ושלאחוריו שכחה נכ.

כלומר, הציבור שעליו מוטלת חובה כללית לחנך את הנוער שכרוד, אסור להם לשכוח את ספרות הדורות אשר לפנייהם כלומר, עליהם להביט למה שהתהווה מלפניהם, ברורות שעברו, ויראו השמות שנעשו על ידי מורים שאינם מהוננים, ישל אלו שרצו ליצור חינוך חדש, כגון הצדוקים, הקראים, מנדלסן, ניגר, וכדומה, הפכו את הקערה על פיה, וכל תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם יצאו לתדכות ורה ורעה, וזה הוא המוסר שברין לפנייהם שכחה, אסור להם לשכוח מה שאירע בהדורות אשר לפנינו, הנם שאי אפשר לו להציבור לומר ואף כי אחרי מותי, דנמידי שאין ציבור מת, והיחיד, עליו מוטלת חובה לחשוב ואף כי „אחרי“ מותי, ואם שוכח את „הלאחרי“ — הרי זה שכחה נמורה, והיא פשיעה גדולה, שעל ידי השכחה הוא אובד את הבעלות וההשפעה על בניו, כאמור.

[ד] מתניכס חגורים מקלנט בידנט — לא תחסוט שור בדישו

יג) הצו של מתניכס חגורים ומסלכס בידכס, הוא המכין למצות פסח, וההכנה זו בכלל המצות הוא, ובא לאמר שאי אפשר לסות לעשות שום דבר טוב מבלי הכנה למצוה, ואין סוף המעשה הטוב יוצא לפועל כלי מחשבה תחילה, וכל ימינו עלינו לחשוב מחשבות לשפר את החיים הרוחניים של בנינו הן בהחינוך והן במהלך רוחם, ולעשותם ליהודים נאמנים להד' ולעמו, מבלי פחד מחמת התועים והמתעים, וללחום מלחמת הד' צבאות עם אלו הרוצים להטות אותנו מדרך התורה והמסורה

כלומר, כל טעותו של אכ המת היתה בזה, שהוא חשב בטעות שגם לאחר מיתתו הכל יהי קיים ועומד באותו מצב הרוחני כשם שהיו בניו כביתו בהיותם צעירים, ושנה כזה שניאה גדולה, כי אין שום אפשרות לכני אדם להיות קיימים ועומדים במצב הרוחני כל ימיהם, אלא מכיון שלא השפיע האכ בבניו את אוצרו הרוחני, ואמר שלום עלי נפשי על היותו בעצמו איש דתי, הרי סוף שבניו בעבור ימים ישנו דרך חייהם מכפי שראו אותו בבית אביהם, ולכן הלכה פסוקה היא — הרי זו אינה כלום. זיכה בה לאחר ביו מן היורשיו ובין שאינו מן היורשיו, כלומר, אבל אם בחיים היותו של האדם זיכה בה, כהירושה, באוצר הרוחני שהרכיש לו, לאחר, בין שזה האחר הוא מן היורשין שלו, או שאינו מן היורשין, אלא שזיכה את האוצר הרוחני שלו לאנשים אחרים, כגון תלמידיו או מכיריו, דבריו קיימים, לעולם יהיו דבריו שעשה טוב בחייו קיימים. וזה שהסכירו בנמ' ים, ואיוו מתנה, כלומר, כמה ניכר שאדם זה עשה טוב בחייו לא לעצמו בלבד, אלא שמרכושו הרוחני נתן מתנה גם לאחרים, כל שכתוב בה מהיום ולאחר מותה, אם האדם זוכר שהמצב הרוחני ישתנה לאחר מיתתו, והוא מתעמל להשאיר מאוצרו לאחר מיתתו, כמו שאמר משה רבינו: הן בעודני חי — ואף כי אחרי מותי, איש כזה הוא בכלל נותני מתנה ודבריו קיימים לעולמי עד, אבל זה הקושר את הדייתיקי על ירכו כנ"ל הרי זה כאילו רוצה להאכיל את הפסח שלא לחייו, כאמור.

וכלל גדול הוא ברין שמה שאדם מונית ומפקיר ואינו מפקח עליו, הרבר יוצא מרשותו ואין לו עליו שום בעלות. וכן הבנים שאינם מודרכים מהוריהם וממוריהם בפקוח מעולה, הרי הם יוצאים מרשותם, ואין להורים ולמורים שום בעלות עליהם לרסנם, והבנים יוצאים לדרכים אי טובים.

וזה הוא הרמו שרמונו רבותינו במדרשים הנ"ל שמשונה עם ישראל בהדין של שכחה ופאה, כלומר, הדין של שכחה ופאה מלמד אותנו שבמה שאין אדם מפקח על דבר שלו, הרבר יוצא מרשותו לרשות אחרים, ואי אפשר להשפיע על בניו הנם

טו) אברהם אבינו ע"ה הי' הראשון להכין את תעורת תורת ישראל שההכנה להמצות היא חלק מהמצוה עצמה, כדכתיב: וישכס אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו, ואמדו רבותינו מכאן שזרזין מקדימין למצוה כה). כלומר, יש מצוה ויש הקדמה — הכנה למצוה, והיא חלק מהמצוה עצמה, ולא עוד אלא אפילו המצוה בעצמה לא נעשית בשביל איוו סיבה, החלק של ההקדמה למצוה לא נתכבט. כמאמרם: ההולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו כו). סגולה זו סיוחרת רק לעם ישראל ולא לאומות, שאין יודעין את דרנא של הקדמה למצוה. והוא מתאים עם המדרש הנ"ל שמשונים ישראל במצות לא תחסום שור ברישו, כאמור.

ובלעם הרשע ידע זכות זה של ישראל שאינה כאומות, לכך גם הוא התחכם לקום בכוקר ולחבוש את אתוננו. והשי"ת רחאו ואמר לו רשע כבר קדמד אברהם אביהם כו). כלומר, דבר שאתה עושה רק בתורת יחיד באומות, כבר קדמד אברהם אביהם, שכבט שיטה זו לבניו, לכו ישראל.

ובררך אנכי, המאמר הזה מוקשה. א) מה הוא הפירוש רשע כבר, "קדמד" וכו' וכי בשביל שכבר קדם אברהם ועשה רבר טוב, אם בלעם עושה כזאת אין זה דבר טוב. ב) מה צד השתוות יש בין אברהם אבינו ע"ה לבלעם הרשע, אברהם זירז את עצמו לקיים מצות הבורא, ובלעם זירז את עצמו והשכים בבקר לעשות דבר שהוא למרות רצונו יתעלה.

אולם היטב אשר פירש בזה הרבי מסאצק זצ"ל: השי"ת אמר, כבר קדמד אברהם אביהם שזירז את עצמו לקיים את מצות הבורא בהקדם, ולכל זאת לא הנחתיו לנמור מעשה המצוה, כדי שלא לעקור אומה שלימה חלילה, ואתה רשע הקדמת עצמך לעבור על דברי, כדי לעקור חלילה אומה זו, וכודאי שהיה לא תהיה והפר אפיר את מחשבתך.

[ה] בבית אחד יאכל — בגורניהו וביקבהו — העניק תעניק לו מצאנך ומגרנד ומיקביר.

— מקלכס בירכס, מוכנים תמיד למלחמת מצוה לשם שמים. וההכנה זו כאמור הוא חלק מן המצוה כהמצוה עצמה. וזה מתאים להמדרש הנ"ל שישראל משונים משאר האומות במצות לא תחסום שור ברישו. שלפי הרכה ראשונים הטעם של מצוה זו, שאכילת השור בשעת דישה הוא חלק הטבעי מהדישה עצמה, ורכ תכואות בכח שור, לכך אסור לנו לחסום את השור ולנצל אותו לטובת הדישה לצרכינו מכלי לתת לו את חלקו בהדישה.

יר) ובשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצאה בת קול מי גילה רו זה לבני, דבר שמלאכי השרת משתמשין בו וכו' כו). והקדוק בזה הוא, הלא גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת כו). ולפי האמור שיש דבר שרק מלאכי השרת משתמשים בו ולא ישראל ואפילו הצדיקים. נמצא שאתה מסטין בזה את הצדיקים ממלאכים.

אלא שבעצם המדה הנדולה זו של הקדמת עשייה לשמיעה יש פנס אחר, והוא תמרון ההכנה להמצוה, כי ההכנה אין לה מקום אלא בין השמיעה והעשייה, אבל כשקורמת עשייה להשמיעה אי אפשר שתהא שום הכנה, וזה הוא שאמרו ישראל קורם מתן תורה נעשה ושמע, כלומר, זו היא הצטדקות מצד ישראל על מה שרוצים לקבל את התורה, כי ער שלא קבלו את התורה הם זקוקים להשתמש באופן של המלאכים, להקדים את העשייה להשמיעה ואי אפשר להם לקיים את החלק המצוה — ההכנה למצוה. לכן הם מתאווים לקבלת התורה בכדי לאפשר להם לקיים גם את החלק ההכנה אשר בהמצוה. ועל זה יצאה הבת קול מי גילה רו זה לבני, שיודעים שאין המלאכים יכולים לקיים את חלק ההכנה, והכן.

ומעלה יתירה יש בהכנה להמצוה, שאת חלק הזה מהמצוה אפשר לקיים תמיד אפילו בשעה שאין המצוה מוכנת לפניו לעשות ואין חלק זה תלוי בזמן, (כמו שהארכתי בספרי על הספר חסידים חלק ב'), שהמשתדל למשל לעשות לו סוכה כל השנה, הרי זה עוסק במצוה הנם שמצות סוכה בעצמה יש לה זמן קבוע בשנה), וזה נרמז בהמצוה של מתניכם חגורים ונו'.

של אדם (ג). כלומר, היום הישראלי אינו מתוקן עד שלא יתקן את הלאו של היום, וכל שלא תיקנו אי אפשר למנותו, ומכיון שכמעט אי אפשר לכן תמותה לומר תיקנתי בתכלית התיקון את עצמי בלאו פלוני או פלוני, כי אין איש צדיק בארץ — ולא יחטא. לכך אין אנו מונים למנין של החמה, אלא „לתקופות“ כלומר, לפעמים יש תקופה מתוקנת בנו, שבני אדם מתקנים את יומיהם בתכלית, אבל לא במנין הרגיל והתמיד, ולכן אנו מונים „ללכנה“ כלומר, סיהרא לית לה חדרחה כלום לא, ואנו יודעים שהיש שלנו אינו שווה כלום, מצדנו אין לנו שום דבר כמה להתנאות, היפך העכו"ם המונים ומחשבים עצמם לישות גדולה — בהחמה.

ובכך כארתי במקום אחר, שהחילוק הכי גדול בין ישראל ולהבדיל בין העכו"ם, הוא, שהעכו"ם אם הוא בדרגת טוב אין טובתו אלא „לתקופות“ ר"ל שעושה טוב כאיזה זמן בשנה או ביום או בחייו, הרי הוא מחזיק עצמו לטוב, ומה שהוא עושה רע בשאר הזמנים אין מפריע לו מלהיות טוב, אבל לא כן אנו עם ישראל, הטוב מחייב אותנו להיות טוב כל ימינו מיום שנולדנו עד זבילא בתדייתא, והרת שלנו אינו מקושר עם שום מקום או זמן, אלא בכל מקום ובכל שעה ובכל רגע אנו משועבדים להתנהל כפי הרת.

ולשם זה הוכנס בהתכנית הרין שהפסח טעון ביקור, כלומר, לבקר את מצבינו ומעמדינו, והיו קושרין את הפסח בכרעי מיטתן, כלומר, הרת שלנו מחייב אותנו אפילו בחדר המטות שלנו, בשכבך ובקומך, היפך מדתי האומות שרק במקום מיוחד כבית התפלה שלהם, וביום מיוחד עליו להתנהג כפי דתו.

יח) וכשנסכם את כל האמור, יתבאר, שהצו של פסח ראשון במצרים וכל פרטי דיניו, לא הי' רק צו של מצוה אחת, אלא גם תכנית גדולה לבנין האומה הישראלית, ולא בא הצו הזה רק לשעתו אלא הפסח ודיניו הוא מושג נצחי לעם הנצחי.

ולכך בכל ליל ראשונה של חג הפסח בכל שנה ושנה עדי נצח, אנו מכריזים: כל דצדיק ייתי ויפסח, כלומר, כל מי שלא תיקן את עצמו

(ט) בהתכנית של הקמת עם ישראל הוכנסה השקפה ישראלית המתנגדת בהחלט להשקפת עם המצרי, והוא כאמור למעלה שבמצרים שרר חלוקת הישכבות, ארנות ועבדות, המשורת והמשרת, העשיר והעני, הבעל הבית ופועליו המשרתים, ולא בין המצריים והעברים בלבד היתה חלוקה זו אלא גם במצריים לבין עצמם. ופרעה חשב עצמו לבח נעלה כח אלהי, משום שהוא הי' הרודה והרוזן לכל עמו, ארון לאדונים. ובכדי להוציא תעודה שקרה זו מלכות בני ישראל שהורגלו במצרים למחשבה כזו, צייתה התורה כמצוה הראשונה של פסח, „כבית אחד יאכל“ ואמרו רבותינו: בחבורה אחת שלא יחלקו עליו שתי חבורות (כח). כלומר, אין בישראל שתי חבורות, שתי שכבות זו למעלה מזו, כי אין בגו מיוחסים ובלתי מיוחסים, גבוהים וישפלים, אלא כלנו בני אברהם ויצחק ויעקב אנחנו, לכך אין הפסח נאכל אלא בחבורה אחת. ירמו שכלנו, אם אנו מקיימים את המצוה, בני חברה אחת וכלנו שוים. ככעל הבית והשמש והעבד מהול, כלם בחבורה אחת הן וכלן כאחד אוכלים את הפסח.

תנאי התורה השייך ביציאת מצרים על מות שתלחחו את עבריכס (ס). כלומר, יציאת מצרים מורה על השתחררות מהמחשבה ורה מצריית שיש ארנות ועבדות בין האנשים, אלא חובה עליו להשתחרר ממחשבה רעה זו, ולשלח ולשחרר את העבדים

וזה בהתאמה למה שעם ישראל אנו משונים בנורניהן וביקניהן — העניק תעניק לו וכו' כי בגלל הדבר הזה יברכך ר' אלסיך, כבמרדש הנ"ל, כלומר, לא שאתה עושה שום טובה להפועל כמה שאתה מעניקו מכל הטוב אשר לך, אלא אדרבה הוא הפועל, העבד, עשה טובה עמך כמה שעבד אצלך והר' ברכך בגלל זה.

[1] במניו וחשבונו, שיהיו אומות העולם מוניו לחמת ישראל ללבנה — פסח טעון בקור די ימים.

(י) תרייג מצות ואמרו לו לחשה בסיני, ססייה לאויו כמנין ימות החמה, ורמיח עשין כנגד איבריו



## אברהם

רק בישראל ולא באומות, שמצותיהן הן „מצות גולמיות“ כאמור.

והמדרש ממשיך ואומר: בלעם הרשע אמר הירצה הד' כאלפי אילים כרכבות נחלי שמן, מהו הקריב אברהם לפניו לא איל אחר, אם רוצח אני מקריב לפניו אלפי אלפים וכו', כלומר, אם אין הדבר תלוי אלא בעשיה גרידא, בלתי הכנה והכשרה של כל ימי חיי האדם, גם בלעם הרשע יכול להקריב קרבן, כי אין זה דבר קשה לנמרי, לעשות את הטוב בשעה מן השעות, ושאר ימיו מלאים חטא ועון.

א"ל הקב"ה, מה אתה רוצה להטעות את עצמך, כלומר, זה העושה את הטוב רק לעתים בלי זירוז והכנה והכשרה של כל ימי חייו, הרי הוא כאילו חפץ להטעות את השי"ת, שמקריב קרבן בזמן מן הזמנים כדי שיהי' לו הרשות לחטוא ולעשות עול ביתר ימיו ושניו.

„שכועה היא מאת בני ישראל ברית עולם, שאינו מקבל קרבן, אלא מישראל“ כלומר, האמנם שמקבלים נדרים ונרכות מן העכו"ם, אבל קרבן שהוא ברנא של „ברית עולם“ כלומר, שיתנהג האדם את עצמו בהתקרבות אל הר' „בברית עולם“ לא רק לזמנים ולימים מיוחדים, אינו אלא בישראל עם סגולה, המתנהנים כפי התכנית שסודר לנו כהצו של הפסח ודיניו כאמור. לכך נאמר צו את אהרן ואת בניו, כלומר, המלמד על הירוז ומיד ולדורות.

הבה נקוה שעתה בשעה שהפסח מגיע אלינו, יעורר אותנו הזמן המסונל לכך ונקבל עלינו לקיים את מצות תורתנו הקדושה כפי התכנית הרשומה במצות הפסח, וכיטם שזכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו ונזכה לכיאת גואל בכאס"ו.

כפי התכנית של פסח, יבא ויסדר את עצמו וישיג את התכנית הנדולה של פסח. וכל ימינו אנו מזרוים את עצמינו ואת יוצאי חלצינו להבין ולקבל את כל המושגים אשר „בהסדר“ — התכנית של פסח, שבו כלולים העיקרי היהדות ויסדי האומה.

והגם שהפסח לעצמו נראה כהשקפה ראשונה רק ענין של קרבן נרידא הנאמר בו חוקת, ככל חקת הפסח, לכל זאת בפנימיותו שקוע הרבה מדברים שהם העקרם הכי חשובים בדתינו הטהורה. וכו כל הקרבנות כולם בכלל החזקה הם כמו שכתב הרמב"ם ו"לגב, כלומר, כפסח כן כל הקרבנות שבתורה באים לזרו את האדם על הירוז ועל ההכנה ועל המעשה, כמתבאר בכל משך דברינו הנ"ל.

יט) ומעתה נשוב לראש דברינו: „צו את בני ישראל — אין צו אלא זירוז מיד ולדורות“, כלומר, כל ענין הקרבנות שבתורה הוא לזרו את האדם, ולזרוהו על עצמו ועל „הדורות“ הבאים, להעמיד דור ישרים. ועל זה מבאר התנחומא הנ"ל: אמר הקב"ה, אילו הייתי מבקש קרבן — כלומר, אלמלי הי' רצון הבורא מאתנו „העשייה“ בלבד, בלא הכנה למצוה ובלא הירוז אשר מקורם העשייה — לא הייתי אומר למיכאל שהוא אצלי להקריב קרבן — כלומר, עשייה בלי ההכנה וזירוז מקורם לעשייה, גם המלאכים יכולים לעשות, ולמה נתנה התורה לבני אדם ולא למלאכים, משום שרצון הבורא הוא לא בעשייה נרידא, אלא כהזירוז וההכנה למצוה, דבר שאין המלאכים ראויים לזה — וכהסכר הנ"ל — מתניכם חגורים. ומסי אני מבקש קרבן — מישראל, כלומר, זה הקרבן הרצוי לפניו יתעלה, הוא אך ורק קרבן ישראלי — מצוה הנעשית באופי של ישראל בזירוז ובהכנה, והוא

## פרשת צו

## דרשה ז

(א) אמר ר' שמעון לעולם אין העולה באה אלא על הרהור הלבא. הניב „לעולם” מה בא ללמד. ויש מפרשים שפירושו הוא בין עולת יחיד ובין עולת צבור, וזה דוחק, דמהיכי תיתי שיש לחלק.

(ב) אין צו אלא לשון זירון מיר ולדורות, אריש ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס ב). והקשה הרמב"ן ז"ל הלא פרשה זו לכהנים נאמרה, ולהם אין שום חסרון כיס בשום קרבן אף לא בקרבן עולה. ומסתפק הרמב"ן ז"ל דשמא הכוונה למנחת חביתין שיש כזה חסרון כיס לכהנים. וביותר יש לכאור מה היא הכוונה שהלשון צו הוא מיד ולדורות, הלא בעוה"ר חרב בית מקדשינו והקרבנות בטלין עד אשר ירחם ה' ויבנה בית המקדש, ומה שייך לומר כזה „לדורות”.

(ג) בהתבונן על התורה ועל המצות, נמצא שהתורה בכלל היא בעין רפואה כללית, והמצות הן בעין רפואות פרטיות, כלומר, יש רפואה המועילה למחלה זו ולא למחלה אחרת, וכן יש מחלה המזיקה לאבר אחד שבנוף ויש מחלה ר"ל שהיא סכנה לכל הגוף, כגון מחלת הלב, הגם שהלב הוא רק אבר אחד בהגוף לכל זאת מחלת הלב היא סכנה לכל הגוף כולו.

הקרבנות היו כמין רפואה למחלת הנפש של אדם, וכל קרבן ה' בא לרפאות מחלה, ואין רפואת קרבן זה כרפואת קרבן אחר, כי כל אחר ואחר ה' בא על מחלת הנפש מיוחדת כמינה וכאופיה.

ותפלה כנגד תמירין תקנוג, התפלה באה במקום הקרבנות של תמידין, ומה שהועילו התמידין בשעתו מועלת התפלה גם בזמן הזה. ומכיון שאמרו רבותינו: ולעברו בכל לבבכם איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה ז), הוי אומר, שהתפלה באה בעין רפואה על מחלת הנפש כללית כמו הלב, שהיא אבר שכל היו של האדם תלויים בו.

ומטילא מתחייב שהתמידין בשעה שנית המקדש ה' קיים, כאו לרפאות את מחלת הנפש הכללית. כי התמידין כמו התפלה.

(ד) וכן אמרו: אלעזר „רי אנת פלח ליי בתדירא” הוא ישזבינך, וכי יש פולחן בבל, אלא זו תפלה ה). כלומר, תכלית העולת תמיד הוא „בהתמיד”, כלומר, להשריש „תמיד” בלב האדם האמונה המוחלטת בחיי העולמים, כי על ידי פעולת תמידית הדבר — האמונה נעשית מבעית, מושרשת בהלב. כמאמר הנ"ל: אלעזר די אנת פלח ליי „בתדירא”, הרגש הוא בניב „תדירא” — תמיד. והוא רפואה שאדם זקוק לה תמיד, ואינו דומה לשאר רפואות של מצות הבאות מומן לזמן, כסוכה וישופר, או כשמיטה ויובל, אלא התפלה היא רפואה למחלת הנפש של אדם בעין הקרבן תמיד, ומועלת רק כשאדם משתמש בה „בתדירא” — תמיד. ואין בשכל האנושי להשיג ולהבין למה מצוה זו באה רק פעם בשנה או פעם בשמיטה או ביובל, ומצוה זו של תפלה האדם זקוק לה בתדירא. והוא מנפלאות תמים דעות שסידר את הרפואות — המצות להאדם בסדר זה.

(ה) מצות שמירת השבת היא בעין רפואה כללית על כל המעשים של האדם בששת ימי המעשה, כדכתיב: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי שבת לר' אלעזר ז), כלומר, הניבים לר' אלעזר שבסוף הפסוק מוסכים נם לתחילת הפסוק: ששת ימים תעבוד — את ה' אלעזר, על ידי: ועשית כל מלאכתך, וביום השביעי — תעבוד את ה' אלעזר, על ידי — שבת, שבתה. נמצאת אומר שהסוף פסוק הוא תנאי לתחלת הפסוק, כלומר, אימתי אתה עובד בששת ימי המעשה את ה' אלעזר בעשיית מלאכה — כודאי אם אתה עושה הכל כפי חוקי התורה ודיניה גם כימי המעשה, כגון מסחר ומשא ומתן ומלאכה בלי ערמה וטרמה וכו' — אם הנך שוכת בשבת כדת של תורה. הרי זה אומר שעל ידי שמירת

(א) תוי"כ. (ב) רש"י בשם תוי"כ. (ג) נס, מדרש. (ד) תענית. (ה) זניאל. (ו) יתרו.

עליך בתוך חולי ישראל, כלומר, אין ר"י מודה שיש איש ישראלי שיהי' בריא בשאר כל המצות וחולה במחלת של חילול שבת, אלא זה החולה במחלתה של חילול השבת, זה עד שהוא גם חולה אנוש בשאר חולי ישראל — בשאר המצות והעבירות, כי המחלל את השבת כאילו כפר בכל המצות, ומחלה זו אשר בארם המונעת אותו מלשמור את השבת כדת, פועלת על כל מהלך רוחו ודעתו, והוא בלי שום ספק חולה גם בשאר המחלואות של הנפש.

(ז) וכן היא הלכה, כלומר, זה הוא האמת המוחלט, שאומרים המקום ירחם עליך בתוך שאר חולי ישראל, כי מה מקום יש לרפואות של שאר המחלואות הנפש אם המחלה העיקרית — חילול השבת לא נתרפאת. אלא גם זה ברור שכשם שאין שום ממש בשמירת שאר המצות בלתי שמירת השבת, כך אין ממש בזה השומר את השבת וחוטא בשאר המצות.

וזו היא כוונתם שם: אחר ר' חנינא בקושי התירו לנחם אבנים ולבקר חולים בשבת (ז), כלומר, קשה מאד הוא לנחם את אלו הנמצאים במצב השפל ביהדות, כאבלים שהם שפלים בעיני עצמם, על ידי השבת, כלומר, במה שהם שומרים את השבת, כי שמירת שבת בלי שאר המצות — מה מועלת.

וכירושלמי: בקושי התירו לומר שלום בשבת (ט) כלומר, רבר קשה עד למאד לומר להם — לאלו שהם חולים בשאר מחלואות הנפש — שלום בשבת, כי שלום להם בזכות ששומרים את השבת. כי באמת כל המחלואות לא טובות הן, אלא שמחלת חילול השבת היא מחלה כללית, כעין מחלת הלב ושאר המחלואות שבנפש, כגון אי:זהירות בכשרות, בטהרת המשפחה, בנתינת צדקה, בלשון הרע, הן מחלואות פרטיות, והחילוק ביניהם הוא, שיש עבירות גדולות וחמורות שבכדי להרחיק את האדם מהם הרי הוא צריך להתאמץ עצמו הרבה וללכת עם יצרו הרע תמיד, בכל עידן וזמן, כעין שהסברנו בהמשל של מחלת לב, שהחולה זקוק להיות זהיר תמיד לבלי לעשות דבר מה אשר יגרום התקפה ללבו החלש, ועל זה באו הקרבנות — תמיד, כשעתו, והתפלה שהיא במקומום התמידין גם עתה.

השבת כדת, מתעלים כל המעשים שלנו אשר בשבת ימי המעשה, והשבת היא כעין רפואה לששת הימים.

(ז) ורכותינו ז"ל אמרו: ת"ר הונס לבקר את החולה (בשבת) אומר שבת היא חלזעוק ורפואה קרובה לבא. ר"מ אומר: יכולה היא שתרחם, ר' יהודה אומר: המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל, ר"י אומר: המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל. ובתוס' שם הקשו מה מועלת תפלה זו לר"מ ור' יהודה, בזמן שהם סוכרים דהכל גדונין בר"ה, וגור דין שלהם נחתם ביום הכפורים. גם אינו מובן מה היא סיבת מחלוקתם של התנאים הנ"ל בסגנון נוסח התפלה, הלא עיקר תפלה אינה אלא בלב ומה חילוק אם הסגנון הוא כך או כך. ולדעתי הפעוטה אין כאן מחלוקת על סגנון נוסחה של התפלה או הברכה גרידא, אבל יש כאן מחלוקת על דבר עיקר מוסרי, וכך פירושה של שמועה זו:

הנכנס לבקר את החולה — החולה במחלת הנפש, ולחנות את דעתו על דבר מחלת נפשו או של נפשות הרבה מבני עמנו, ולרפאות אותם, ת"ק אומר: שבת היא חלזעוק ורפואה קרובה לבא, כלומר, באם תשמרו את השבת כדת מחלל, קרוב הרבה, שרפואות הנפש שלכם תבא מיד. ר"מ אומר, יכולה היא שתרחם, כלומר, אין זה קרוב לודאי ששמירת השבת היא הרפואה היחידה אשר תועיל לזה החולה במחלת הנפש, אלא רפואה זו היא בדרך "אפשר" גרידא. ר' יהודה אומר: המקום ירחם עליך — ועל חולי ישראל, כלומר, יש אדם שרפואת נפשו תלויה רק בשמירת השבת, כי נזהר הוא בשאר המצות והעבירות, ורק חילול שבת הוא מחלת נפשו, כגון שמחלל את השבת משום שסובר שחיי נפש משפחתו תלוי בזה, ויש שאר חולי ישראל הגם שהם זהירים בשמירת השבת לכל זאת הם צריכים לרפואה שלימה לשאר מחלות הנפש שבהם, לכך נוסח התפלה היא: המקום ירחם עליך — על מחלתך שהנך חולה רק במחלת הנפש של חילול שבת, הגם שהנך בריא בשאר המחלואות, — ועל חולי ישראל, כלומר, השם ירחם על שאר חולי ישראל החולים לא על המחלת השבת, אלא על שאר תחלואי הנפש. ר"י אומר: המקום ירחם

ובשבת שם איתא: אחר רבה בר בר חנה כי הוה אילנא בתרא דרי אליעזר לשילוי בתפוחה, ויחזיו אחר החקום יפקדך לשלום, ויחזיו אחר לוי רחמא ירכינך לשלום. והיכי עביר הכי האחר ד' יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, ואחר ד' יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין חלאכי השרת נוקטין לו, שאני חולה רשכניה עתו.

ובתוס' שם הקשו איך אפשר שאין המלאכים יודעים ארמית, הא אפילו מחשבתו של אדם יודעין. אלא לדעתי הכוונה היא: שני מיני חולאים יש, יש חולה הנפש שלכו חולה לגמרי, והוא הפורק מעליו את עול המצות מחמת לבו הרע, ויש שלכו שלם, בעל אמונה בהר', אלא שמסיבת החיים ותנאיו הוא נשטף בורם היום יומי ושוכח את חובתו לנבי הר'.

וזה שאמר רבב"ח, שר' אליעזר כשהי' מכקר את החולים — חולי הנפש — להשיבם לדרך הישרה, הי' אומר לאחד מהחולים המקום יפקדך לשלום, ולאחר מהם הי' אומר רחמנא ירכינך לשלום, כלומר יש הפרש בין יפקדך וירכינך, פסידה הוא כעין יצירת דבר חדש לגמרי, כמו והד' פקד את שרה, אבל הניב ירכינך נוסף רק להזכיר את מי שהוא בדבר שנשכח ממנו ולא על החדשות. ואל זה החולה הנפש במחלת הלב, הי' אומר המקום, "יפקדך" כי צריך לעזר השם שיכרא בו לב חדש טוב ולהסר ממנו את לבו הטפש, ואל זה שלא הי' מקולקל בתוך תוכו, אלא שתנאי החיים משכיחים ממנו את המצות, לו הי' אומר, הד' ירכינך, כלומר, יזכיר אותך את מה שהנך שוכח.

ומקשה: והיכי עבר הכי, לדבר לזה החולה השני בלשון הנשמע לשני ענינים, הר' ירכינך, שיוכל להיות מוכן כאילו הוא טוב לגמרי, ור"א מברכו שהשם יזכירו — ולא יזכירנו — לטובה, ולשון ערומים כזה הנשמע לתרי אנפין, נקרא לשון ארמי על שם לכן הארמי שמתעוררת להיות אחת כפה ואחת כלכ, ואמר ר' יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי, הכוונה: הוא שואל מאת המקום שאלת, "צרכיו" כלומר לטובתו ולטובת

עצמו, אלא ששואל בלשון ארמי — כנניכה, בלשון ערומים, כאילו אין הוא הפין בטובת עצמו אלא לצורך חפצי שמים, ואין מלאכי השרת נוקטין לו, כי באמת הם יודעים ומבינים את מחשבתו וערמימותו, כהתאמה לרברי התוס' הנ"ל שהמלאכים יודעין ומכירין את מחשבתו של אדם, וככן נשמע שצריך לומר דברים אמיתיים וברודים ולא הנשמעים לתרי אנפין, ולמה הי' ר' אליעזר מתפלל על אותו חולה נפש מסוג השני בלשון כזה שלא לביישו והנשמע לתרי אנפין. ומשני: שאני חולה רשכניה עמו, כלומר, שאני חולה זה מסוג השני, שבאמת כלכו תמים הוא והשכניה עמו, אלא שפנעי הזמן היו בעכרו, לאיש חולה כזה יש לדבר בלשון רפה בלשון של התקרבות לצורך התקרבות.

(ט) מהאמר יוצא שבכדי להשריש את האמונה המוחלטת בלב האיש שלא יתקלקל הלב לעולם, אי אפשר לצאת ברפואה ובתחבולה זמנית, אלא נחוי פעולה תמידית, וזה הוא הקרבן של "תמיד" והתפלה שהיא במקום התמידין.

וכן דמוז במרשש: אי"ר פוחס אש החובב תוקד עליו אין כתיב נאו אלא תוקד בו, החובב היי תוקד באשי), כלומר, הדנש חזק שבאמר זה הוא הניב תוקד, "בו", בו בהאדם תוקד אש המלהיב את לבו לאביו שבשמים — "תמיד" כי בלתי תמיד — פעולה תמידית אי אפשר שיהי' הלב שלם וטוב.

וכזה מסולקת השאלה שאנו שומעים לתבוסות מפי הסכלים, מה טיבה של תפילה וכן הקרבנות, שאדם מתפלל אותה תפלה עצמה באותו נוסח כלי יתרון ונרעון שלש פעמים כיום כל ימי חייו. כי באמת זה הוא אשר חנן הד' ברוב חסרו את ישראל עם קרובו בתעורה זו שעל ידי התפלה התמידית וכן על ידי הקרבן תמיד בשעתו, לבו של אדם מתישב מתקרב אל בוראו, ותורה להתדירות זו אנו נתקיים ישראלים כלכ ונפש לרוד דוד.

(י) ועל התפלה ספרו לנו רבותינו ז"ל ספור נפלא דלהלן: אחר רב חיי חו יוחא לא כיוותי — חעולט לא כיוותי בשעת התפלה — אלא חו זמן בעי חכווא והרהרית בלבאי ואחרית חאו עליל

מחויק טובה לראשי וכו', כלומר, לאו דוקא בעד הצעירים ולא לטובת אבני הכנין, היינו היהודים הכי חשובים שבישראל צריכים אנו לחממות התדירות — „התמיד“ אלא אפילו לוקנים וישישים כסוני שהורגלו על שרי החינוך המסורתי, גם כן „התמיד“ ההרגל — שבורעת מעצמו — הוא דבר נחוצ ער למאד, כי אפילו הזמן והישיש אם יחרל לקיים המצות התדירות „התמיד“ יצא לתרכות רעה אפילו לעת זקנותו. כי מטבעו של האדם להיות מתפעל מפעולותיו — כהסברו של הרמב"ם ז"ל על רוב ונורל המעשה — ואם אדם מונח את פעולותיו התמידיות הרי הוא מונח את לבו, וכל ההרגל שלו חורל מלהיות, והדבר דומה לנוטע עץ ואינו מעדרו ואינו משקהו מים, לרוב הנטיעה הולכת לאיבוד, וכן האדם עץ השדה.

יא) וכבר נאמר בשם הרי"ם זצ"ל כי ביותר צריך זירונו במקום שיש חסרון כים, מתיחס אל הלב, כי הלב היא מהאברים של האדם שאין להם כים המכסה אותם כמו העין והלשון והכליות (המכוסים חלב) אלא הלב אין לו כל כסוי.

ובכן מתחזור המאמר האמור באן בערבנות, ביותר צריך זירונו במקום שיש חסרון כים, כלומר, הקרבנות — „התמיד“ תכניתו לזרו את האדם ולהרגילו בתמידיות שאין לה הפסק, משום שזה ורק זה תועיל להשכין יראת ה' בלבו של האדם, כאמור למעלה שהתמיד וכן התפלה שהוא במקום התמיד הוא הרפואה המועלת להלב של היהודי, וזה מועיל לו לאדם עצמו וכן ליוצאי חלציו, כעין שאמרו, בירושלמי הנ"ל על דבר „אפרוחא“ „ולראשי“.

וזה הוא שמרמו ר"ש במלים קצרות „לעולם“ אין העולה באה אלא על היראה הלב, כלומר, מה שנצטוינו ב„התמידים“ „ובתפלה“ להיות נוהגים בהם לעולם — הוא משום שזה מועיל להיראה הלב, ולהציל את הלב לכל ירהר בדרכים רעים, אין שום תרופה אחרת אלא — בתמיד, בהרגל עולמי, כל ימי חייו של האדם. מתאים להמדרש הנ"ל תוסד עליו לא נאמר אלא תוסד „כו“, שיהי' בו כאדם התלהכות תמידית לעולם ועד, ורחמיק הרבים אל יעזבונו נצח סלה ועד, אמן.

קמא מלכא קדמי, ארכבסא או דיס גלותא — פעס אחת דציתי לכוון את לבי בהפלתי והייתי מהרהר מי תכנס לפני המלך בראשונה, העבר או הראשי גלותא — שמואל אמר אנא מניח אפרוחיא — אני רציתי לכוון, ובא לתוך רעיוגי למנות אח הצפרים, — צעירים — רי בון אמר אנא מניח דימוסיא — אני רציתי לכוון, ומניתי את אבני הבנין — אמר רי מתניא אנא מחזיק טיבוחא לרישא דכד מסא למודים הוא כרע מגדמי, — אני מחזיק טובה לראש שלי דכיון שהגיע למודים הוא כודע מעצמויב). וכל המפרשים חותרים אחר הבונה של הירושלמי הנ"ל כי היתכן לומר שנדולי ישראל כהנ"ל יאמרו שמיטיהם לא כיוונו בתפלתם. ובספרי משנ"א על ס"ח ח"ג ר"ה ר"ה פירשתי באופן של הלכה, אולם ככאן הנני רוצה לפרש באופן מוסרי, בנוגע לרכיניו הנ"ל ואין זה מתנגד להפירוש של הלכה, כי דברי מוסר ודרוש לחור, והלכה לחור.

יש שר ויש עבר למלך. — השר מפני עוצם חשיכותו אינו נכנס לחדרו של המלך אלא לעתים, והעבר הנכנס לחדרו של מלך כל היום הוא פחות בחשיכותו. וזו היא הכוונה של הירושלמי: אמר רב חיי מן יומא לא כיוונתי — כלומר, סימי לא ירדתי לסוף כוונת הענין, למה התמיד — התפלה הוא יותר חשוב משאר מצות הבאות מזמן לזמן, כי מצד השכל הדבר הוא להיפך, שיהשר הנכנס למלך לעתים הוא יותר חשוב מאשר העבד העומד לפני המלך בכל שעה, ועל זה אמר שמואל, אני מניתי את הצפרים הצעירים, כלומר, מניתי וספרתי בסטאטיסטיק את הנוער שלנו, ומצאתי שאותם הצעירים שאין בהם מצות תמידיות אלא מקיימים מצות הבאות מזמן לזמן, כגון אלו שאין מתפללים אלא בראש השנה ויו"כ, או אלו שיוצאים ידי יהדותם בנתינת צרקה מזמן לזמן, כמעט מאלו הצעירים ומיוצאי חלציהם בפרט, כמעט שאין שריר ליהרות כלל, אלא כמשך הזמן הם מתבוללים ונאכדים מתוך הקהל. ר' בון אמר אנא מניח דימוסיא, כלומר, התכוונתי באבני הבנין של האומה שלנו, ומצאתי שרק אלו המתמידים במצות הם היהודים, הם האבני הבנין, ולא אלו שמקיימים מצות בלי „התמיד“. א"ר מתניא אנא

## פרשת שמיני

## דרשה ח

עושה דין בצדיקים מתירא, מתעלה, ומתקלם. כוונת רש"י כנראה לפרש למה הוסיפה התורה את הניבים ועל פני כל העם אכבר. אלא שבש"ס דרשו דרשה זו על בקדובי אקדשה, ולא על פני כל העם אכבר, ע"ש.

(ד) בכרי להסכיר במקצת את האמור למעלה, יש להקדים דברי המורה ז"ל: פנים שם משותף. (א) שם הפנים מכל החי, ונהפכו כל פנים לירקון, מדוע פניכם רעים. (ב) שם הכעס: פני הדי בעושי רעה, ושמתי אני את פני, ונתחי את פני באיש ההוא. (ג) והוא גם שם החציאות, על פני כל אחיו נפל, על פני כל העם אכבר. ולפי זה הועניו ואחר: וידבר הדי אל משה פנים אל פנים, כלומר, חציאות בחציאות, חבלתי אחצעי, ונאמר פנים בפנים דבר הדי עמכם. ובאר בחקום אחר, קול דברים אתם שומעים ותחונה אינכם רואים זולתי קולו). כלומר, השאילה היא: כתיב פנים אל פנים וכתיב ותמונה אינכם רואים, אלא שפנים אל פנים אינו מסוג תמונה וצורה, אלא השנת הכורא כלי שום מסך המכביל בההשגה, זה הוא הנקרא פנים אל פנים. וכן גם כתב הרמב"ם בפירושו המשנה בפרק החלק, שמשנה רבינו ע"ה העתיק והסיר כל מסך המכביל בינו וכין הכורא יתעלה, ע"ש. היוצא מפירושו, שהשגת את מציאות הכורא בתכלית השלימות, נקרא פנים, או ראיית פנים. ופירוש זה מפרש גם על פני כל אחיו נפל, רצה לומר, נפל ביחס למציאותם של כל אחיו, מדרגתו נפלה ממדרגתו וממציאות כל אחיו. אולם עדיין לא נדע איך יפול הפירוש הזה על הכתוב: ועל פני כל העם אכבר?

(ה) ברם, כראשונה יש לכאר מהות חטאם של נרכ ואביהו, מה הי' עיקר חטאם ומה היתה הסיבה לחטאם של אנשים קדושים דמי המעלה שהתורה מעירה עליהם בקרובי אקרש.

רבותינו השמיעו כמה ענינים שונים בנוגע לנרכ ואביהו: ותצא אש לפני הדי, כיון שראו אש

(א) ויקחו את אשר צוה משה אל פני אהל מועד ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני הדי, ויאמר משה זה הדבר אשר צוה הדי תעשו וירא עליכם כבוד הדי א). יש להבין מה היתה בכאן ציווי אל בני ישראל, שמשם אמר להם: אשר צוה די תעשו, אי אפשר לפרש שהכוונה על הכאת הקרבנות, כי הלא כבר הכיאו את קרבנותיהם, ואם על הקרבה למוכה המרוכר כאן, אין זה ענין לישראל אלא לאהרן ולבניו.

(ב) וכנראה שדכותינו ז"ל דקדקו בזה, ולכך פירשו: זה הדבר אשר צוה הדי תעשו: אחר להם משה לישראל, אותו יצר הרע העבירו חלבכם ותהיו כלכם ביראה אחת ובעצה אחת לשרת לפני החקום, כשם שהוא יחידי בעולם, כך תהיי עבודתכם חזקת לפניו, שנאמר, ומלתם את עולת לבבכם, עשייתם כו, וירא עליכם כבוד הדי ב). והספורנו מפרש: זה הדבר — תעשו: לסחוף ידכם על חטאת ועל העולה של צבור.

ולשון התו"כ, יש לכאר, מה כוונתו כאמרו, "אותו" יצר הרע, למה ולמי מיוחד הניב, "אותו" ומה ענין ביעור יצר הרע לענינינו שבפרשה.

גם על הספורנו יש לדקדק, אם בדבריו שכאן נאמר בתורה מפורש הרין של סמיכה לחטאת ועולה של צבור, למה להו לרבותינו בעלי התלמוד ללמוד סמיכה לעולת מלואים שנאמר, ויקרב את העולה ויעשה כמשפט, ודרשו כמשפט עולת נרכה לסמיכה ג), הלא לרעת הספורנו, דבר זה מפורש בתורה כאן.

(ג) כתיב בפרשתינו: ויקחו בני אהרן נרכ ואביהו איש מחתו — אשר לא צוה אותם — בקרובי אקרש, ועל "פני" כל העם אכבר ד). מה הוא משמעות של הלשון על "פני". וככלל לאיזה צורך המרוכר כאן מהעם, והלא הנצרך להענין הוא להצדיק את מיתת בני אהרן, שהם הקרובים. ורש"י כתב: על פני כל העם אכבר, כשהקב"ה

הי' שמח בחלקו, ופתחו פיהם ואמרו שירח ותהילות להבורא. אולם נדב ואכיהו מצד גורל מעלתם וקדושתם לא היו מפיסים רצון ישראל כולו לא יהי' כדרנא שווה עמהם להשיג את האמיתות המציאות בשלימות. ואמרו, ימותו שני זקנים ואנחנו ננהנ את ישראל כשיטה שלנו.

(ו) וזו היא כוונת מאמרם: לא נחייבו אלא על שהורו הלכה „בפניי משח רבן ח). כלומר, ההלכה שהורו היתה נועת להענין של „כפניי“ השגת אמיתת המציאות, והם הורו שלא כמשה רבן, שאין הדור, לאחר מעשה עגל, ראוי ל„הפניי“ — השגת אמיתת המציאות כלפנים כמעמד הנבחר משום שהם רנו כפי מצב עצמן הנעלה והקדוש. וזה שדרשו, שיצאו „מעצמם“ ולא נטלו עצה, כלומר, לפי מצב עצמם הורו את ההלכה שלהם, ולא נטלו עצה לכקר את מצב העם.

(ז) ורבותינו ז"ל דרשו: ויהי ביום השמיני, באותו יום היחנה שמחה לפני הקב"ה כיום שנברא בו שמים וארץ כתיב הכא ויהי ביום השמיני וכתוב החס ויהי ערב ויהי בקר יום אחרט). ומאי חזית ללמוד גזירה שוה ויהי מויהי ערב ויהי בקר, הלא אין מספר כמעט להניכים ויהי הכתובים בתורה.

כרם איתא במדרש ואל יכא בכל עת אל הקודש, א"ר יהודה צער גדול היי לו למשה בדבר זה, אמר שמא נדחה אהרן ממחיצתו — יש עת לשעה, יש עת ליום, לשנה, לשבעים שנה, ולעולם. א"ל הקב"ה למשה, לא עת לשעה ולא עת ליום — אלא בכל עת ועת שהוא רוצה, ובלבד שיהיי וכנס „בסודי הזהי). כבר הקשו כל המפרשים, מה הפירוש שמותר לו לאהרן ליכנס בכל עת בלבד בסדר הזה, הלא הסדר הזה לא ניתן לסדר אלא אחת בשנה — כיום הכפורים בלבד ומה היא שמשה נצטער, שמא נדחה אהרן ממחיצתו, אם וזוא רצונו של הקב"ה מה לו למשה להצטער. הלא כל הכניסה של אהרן אינה לצורך אהרן אלא למלאות רצון הבורא.

אלא, לאחר מיתת נדב ואכיהו נתברר לכל שלא כל ישראל כדרנא אחת הן, משה ואהרן

חדשה שירדה משמים וליחכה על המזבח את העולה, פתחו פיהם ואמרו שירח, ועל אוחה שעח הוא אומר, רננו צדיקים בהדי, לישרים נאווה תהילה. באוחה שעה קפצה פרעניות על נדב ואכיהו. יש אומרים מסיני נטלו להם, שראו את משח ואחרן שהיו תהלכין חחילה וכל ישראל אתריהן, אמרו נדב ואכיהו, עוד שני זקנים הללו מתים ואנו נוהג אח ישראל).

אלא בהקדם מה שכתוב בשפת אמת שנדב ואכיהו רצו להנהיג את ישראל במעלה רוחנית יותר גדולה, [ראה שם ותמצא דברים ישרים שפתים ישק] יתפרש, שנדב ואכיהו מרוב קדושתם נשאר ללא כל שינוי ממצב הרוחני הנעלה של מתן תורה ודכיותם כאמיתת המציאות של מעמד הנבחר לא פסק מהם כלל, וכשם שבמעמד הנבחר כל העם הי' משיג את המציאות, כדכתיב פנים כפנים דיבר הר' — לפי פירושו של המו"נ הנ"ל, רהניב פנים מורה על השגת המציאות — כן נשאר נדב ואכיהו כאותה קדושה עליונה. והם חשכו שאפשר להעלות את כל ישראל לדרנה עליונה זו. ובאמת זה הי' דבר שאי אפשר, ככתוב אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם — ואמרו רבותינו, זה הי' קודם מעשה העגל — אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו — לאחר מעשה העגל. הרי שהעם נשתנה במהותו על יד חטא העגל מקצה אל קצה, וזו היא כוונת המאמר, מסיני נטלו להם, נדב ואכיהו נטלו להם את שיטתם מסיני, שאו כל העם התעלה למעלה עליונה זו של אלקים ובני עליון. ולאחר מעשה העגל ראו שרק משה ואהרן הולכין כדרנא עילאה „בתחילה“, וכל ישראל הולכין „אתריהן“, לא כאותה רנא של משה ואהרן, אלא „אתריהן“, הרבה הרבה נמוכים וירודים.

וזה חזור ומתחזור בהמאמר הנ"ל, כיון שראו „אש חרשה“ שירדה משמים, כלומר, לא אותו הלהב שהי' בהעם כמעמד הנבחר, אלא רק מעט התלהבות, „וליחכה“ את העולה, לא הי' בכחו של האש הרוחני והנפשי של ישראל יותר מללחך, כלומר, השנתם של כל ישראל היתה רק השנה קטנה וקלושה, לא כאותה הלהב וההרנש של סיני. והעם אשר ידע מירידת מדרגתו על ידי חטא העגל,

(י) מד"ר אחרי.

(ז) מגילה י.

(ח) עירובין טג.

(ז) ילקוט.

שנשארו בדרגא של המעמד הנכבד, להקדים עשייה לשמיעה, ולעשות רצונו, והדר לשמוע בקולו. ולכך נאמר, וכל בית ישראל יבכו את השריפה, כלומר, שריפה זו לא באה מאשמתם של נדב ואביהו, אלא מאשמתם של בית ישראל, שלא נשארו בדרגא של געשה ונשמע(ב).

והוא היא כוונת הש"ס הנ"ל: בתיב הכא ויהי ביום, וכתביב התם ויהי ערב ויהי בקר, כלומר, בשם שאין לנו שום תפיסה בהסדר של ערב ובקר, דברי שא חשיבא והדר נהורא, אלא שכך הוא מהתכנית של הכריאה, כך הכא כל האשמה היתה שלא המתינו על הסדר, על הצו הצריך לבא טרם העשייה. אבל בעצם הדבר ממעשיהם של נדב ואביהו התבאר את גודל מעלתם שעור הם עומדים וקיימים בקדושתה של זמן מתן תורה, וזה לעצמו גרם שמחה וחרה לפני הקב"ה.

(ה) ורעיון האמור הוא גם בהתאמה למאמרם: לא חתו נדב ואביהו אלא בשביל שוכנסו פרועי ראש למקדש. ומהיכן ולמה, יאמרו חכ"ל דבר כזה על צדיקי עולם שכתוב בהם ברכובי אקדש.

כרם, רבותינו אומרים: רי חייא בר אבא אשכחי לרי יהושע בן לוי דשדי ריסנא ארישא וקא מחטי ליי לינוקא לביי כושחא, א"ל מאי כוליהאי, א"ל מי זוטרא מה דכתיב והורעתס לבניך וסח"ך ליי יוס אשר עמדת לפני הדי אלעך בחורב. מכאן ואילך לא טעם אומצא עד דמייחתי ליי לינוקא לבי מדרשא יג).

כלומר, ר' יהושע בן לוי, אחד מהדמויות המופלאות שבתלמוד שעליו מסופר שנצח את מלאך המות ונכנס חי לגן עדן, ואליהו ז"ל הכריז פנו מקום לבר ליואידי). איש שזכה בחיו לדבר עם המשיח העתידי להתנלות כב"א(טו). הגם שחי בזמן המעבר מתקופת התנאים לתקופת האמוראים, זכה שכמה מרכזיו נספחו להמשנה והכרייתא, סוף משנת, עתיד הקב"ה להנחיל וכו' (טז). בכל יום בת קול וכו'. הוא ואליהו ז"ל ישבו ולמדו תורה ביחדיו). ועוד דברים נפלאים מספר התלמוד על איש הפלאי הזה. ופל לשער שאיש המורם מעם כזה, כוראי שהי' עמוק כל ימיו בתורה ובמחשבות

מהלכין לפניו, אבל שאר ישראל אין להם כח רוחני לצעוד קדימה. לכך כשנאמר לו למשה להסתייג את כניסתו של אהרן למקדש, חשש משה שמא אירע דבר מה המנביל את מעלת הנפש של אחיו — אהרן, ועל זה הי' משה מצטער. והשי"ת השיב לו שהסתייגות זו אינה מצדו של אהרן, אלא זה ענין ורעיון נעלה כללי. יש עתים שונים, עת לטובה, ויש עת חלילה לרעה, עת לבנות — בתשעה באב, ועת לשחוק לעתיד לבוא(יא). והשאלה היא הא אפשר הי' לבעל היכולת לברא רק עתים לטובה, ועתים לרעה למה הן? אלא שאין העתים לרעות באין מעצמן. והכל נברא מתחילתו בסדר מתוכן מראש, שעתים הללו יהיו לטובה ועתים הללו להיפך. ובודאי כך הי' מן הצורך הגם שאין אנו משיגים את הענין, מיסום שרעתנו קצרה. וכן כתב המהר"ל ז"ל לרוב כליל שמורים אנו מסדרים את הסדר, לומר, שגם לנסים יש סדר, ומתחילת הכריאה תכן הבורא תכנית לכל העולם ולכל אשר יתהווה בו מתחילתו ועד סוף כל הסופות, ובהתכנית זו גם הנסים והנסי נסים כלולים, ובכן אנו מבהירים את אמונתינו, שבטוחים אנחנו שהגם יבא, ומה שהוא מתמהמה, הוא שעדיין לא הניע זמנו אשר בהתכנית — בהסדר.

והכוונה שבהמדרש הנ"ל מתפרשת: אמר לו הקב"ה למשה, לא עת לשעה ולא ליום — כלומר, השי"ת אינו מונבל בהזמן ועת, שכאמת הוא יתעלה למעלה מן הזמן ויש באפשרותו לעשות ולחדש בכל שעה, "שהוא" — מוסב על השי"ת — רוצה. ואלא משום מאי הדבר מעתב, משום שכך מסודר לפניו יתעלה, מתחילת הכריאה, כן גם אהרן שאינו נכנס לפני ולפנים אלא ביום המונבל, הוא לא משום שנדרת חלילה, אלא משום שיהי' "נכנס", "בסדר" הזה. ללמדנו שיש סדר במרומים להנהגה. ויש הקפדה רבה כשמים, "שהסדר" המתוכן יתקיים במלאו ובזמנו.

וכל הטאם של נדב ואביהו הי' שלא המתינו על הסדר. כדכתיב ויטריכו לפני הר' אש זדה אשר לא צוה אותם, כלומר, לא שהסדרה זו היתה נגד רצונו של השי"ת, אלא שחסרה הציווי, — אשר לא צוה, וזה הי' מפאת עוצם קדושתם

(ד) כתובות עז.

(יג) קידושין ל.  
(יד) בראשית רבה פ' לה.

(יא) שפ"א.  
(טז) סוף עיקרים.

(יא) ילקוט קהלת.  
(טז) סנהדרין צת.



הורכב). כלומר, משה רבינו התאמץ בכל עון, לכתוב ולחרות ולחקוק כתוך טובי לבכם של העם את תורתינו הקדושה והטהורה, ונשתייר קמעה, כלומר, שלא נכנס לתוך לבם, ולא נקלט במוחם, והעביר על ראשו, כלומר, לא הי' מאשם את ישראל על שאינם קולטים את כל התורה, אלא העביר על ראשו, תלח את האשמה בו כעצמו. וזהו זא התוד שבהוד, של משה ע"ה כא). והיא אומר, עד שהיי כותב בקולמס ושתייר קמעה של ריו והעבירו על ראשו, ומחננו נעשה לו קרני הנקודה היותר געלה, לרעת ולהבין שהיחיד אפילו היותר חשוב הרי הוא טפל להצבור שהוא העיקר ואין הצבור טפל אליו.

יא) וכנלל זה הדין מחייב גם את עולת צכור כסמיכה. שהרי אחד מטעמי הסמיכה הוא, שהמביא את הקרבן סומך את ידו על ראש הכהמה, שהוא התנצלות לכעל הקרבן על מה שלא השיג את אשר הי' צריך להשיג ולהבין, ומתוודה כזה על פוחו השפל בכהמה, וזה הוא אשר גרמה לו לכל ישיג השנה הראוי' כאמיתת המציאות. והגם שקרבן צכור מתיחס לכל הצבור כולו, וכתוכו אי אפשר שלא יהיו יחידים בכל זמן המשיגים את המציאות, ואין הם צריכים לסמוך את ידיהם על ראש הכהמה, לכל זאת יש חיוב לסמוך, מטעם האמור, שאין הצבור מתבטל אל היחיד אלא להיפך, הצבור הוא העיקרי, והיחיד טפל אליו.

יב) ומעתה אפשר שהרב המורה התכוון במאמרו לשלב את הניכים „פני“ כאחת, וכך פשוטו: פני, פנים, הוא ענין של השנת האמיתת המציאות, כמו פנים אל פנים דבר הד' וגו'. מציאות במציאות בלתי מסך אמצעי המכריז, וכן בקרובי אקדש ועל פני כל העם אכבר, כלומר, נדב ואביהוא אמת שהם היו קרובים אלי בקירוב המוחלט, והשיגו את האמיתת המציאות בלי שום מסך המכריז, ונשארו כמעמדם הנכוה של מעמד הנבחר, אבל הם היו רק יחידים מיחידי סגולה, כי שאר העם הורדו ממעמדם, אבן כאדם תמותון. ואין זה די לנהוג הנהגה בררנא עילאה בשביל היחידים שבאומה, אלא דוקא ועל פני כל העם אם „הפני“ השנת אמיתת המציאות הוא על כל

נעלות שאין לנו בהן כל תפיסה, ולכל זאת בכל יום הניח את הדברים העליונים הרמים, „ושדי דיסנא“ פירש"י סדין, כלומר, כסה את ראשו ואת פוחו לבלי להלך בגדולות ובנפלאות כפי מדריגתו, והי' משפיל את עצמו להוליך את התינוק לבית הספר. אמר לי' ד"ח בר אבא, מה כולי האי, מהיכן למדת מדה זו, שיותר גדולה היא מצות הולכת התינוק לבית הספר מלעסוק בתורה ובגדולות? א"ל מי זוטרא מה דכתיב והודעתם לבניך, שהוא פשוטו כמשמעו ללמד את התינוקות ספר, וסמך לי' יום אשר עמדת וגו', כלומר, דבר חינוך הילדים קטנים אינו נופל כלל במעלתה מאשר השנת אמיתת המציאות שהשיגו אבותינו בעמדם במעמד הנבחר, כי הגדלות של היחיד אינו בא בחשבון כללכלפי החינוך הבנים, שהם לעמוד הרוב מנין והרוב בנין של האומה. ואין לו לאדם לקחת את „מתחתו“ — למדור כפי מצבו הנכוה והנעלה, אלא להבין ולהשכיל אם הצבור מתאים לכך, כי היחיד נגד הצבור אינו מתחשב כלל.

ט) וכן אחרו על ר"א בן פרת שהיי יושב בשוק עליון בצפורי ועוסק בתורתו וסדינו בשוק התחתון של צפוריית). כלומר, הגם שתורתו של ר"א בן פרת היתה מסוג של „שוק העליון“ — כלומר, תורתו בנגלה ובנסתר עלתה עד שוק העליון -- למעלה מכל שכל האנושי, לכל זאת הניח סדין על ראשו — צמצם את פוחו כדי לפקח על עסקי הרבים בעיני תורה ויראה, לשוק התחתון יט).

ומה שרבותינו השמיעו על נדב ואביהוא שנכנסו פרועי ראש למקדש, הוא לשם של מליצה, לא ביסו את ראשיהם ולא צמצמו את פוחותיהם בהתאמה להצבור שלא הניע למדריגתם בקודש, אלא ויקחו איש „מתחתו“ — כפי נודל מעלתם, בדרנא של מלאכים שעושים רצון קונם והדר לשמוע, נכנסו למקדש, לקדשי השם לעשות רצונו יתעלה.

י) ולא זו המרה היתה מרתו של משה רבינו ע"ה, אלא כל עבודתו היתה מלאה מנמה אחת לפעול ולהשפיע תורה וקדושה בלב העם, כמאמרם: מהיכו וסל משה קרני הוד, רי יהורה בשט רליק

העם רוקא, או אכבר. ולא על ידי יחידים נרירא. כי היחיד לעולם מתבטל אל הצבור, וזו היא שהיתה סיבה למיתתם על שלא התאימו אל העם ולא רצו להתבטל אליו.

והמוסר היוצא מכל האמור, הוא שאין הרשות לאדם אסילו הכי מעולה, לחשוב ולומר, מצרי וממעשי, הריני מוכן לקרושה, לגדולות ולנצורות, ואלא שחכרי אינו מוכן ומוכשר הרי האשמה תלו' בו, והוא תמיד מטיל האשמה על אחרים, אסור לעשות כן, אלא כשיטתו של משה רבינו שהעביר הקולמוס על ראשו.

וזו היא כוונת התורת כהנים הנ"ל. זה הרב ר' אשר צוה הר' תעשו. הפסוק הזה הוא מעין פתיחה והקדמה לפרשת נרב ואביהוא. ומה הוא הרב ר': "אותו" יצר הרע, כלומר, היצר המסית אותך

להטיל את האשמה על נוף שלישי — "אותו" תעבירו מלככם. ובכן כעתו ובזמנו ובמקומו נצץ רוח הקדש מקולמסו של בעל הספורנו שכתב: שזה מלמרנו על הקרבן ציבור שטעון סמיכה, והוא הוא, כנ"ל. והתורת כהנים ממשיך ואומר: ותהיו כולכם ביראה אחת ובעצה אחת, כלומר, אינו מספיק אם רק יחידים משיגים את היראה האמיתית, אלא נשתהיו כולכם, בשם שהוא יחירי בעולם כך תהי' עבודתכם מיוחדת לפני, כלומר, העבודה של "לפני" — הישנת האמיתת המציאות צריכה להיות מיוחדת אחת, ברזא ראה, לכולכם — ואז אם תעשו כן וירא עליכם — כלומר, לכולכם — כבוד הר'.

המקום יהי' כעורנו ונזכה כולנו לעליית הרוח והנפש ולהשיג אמיתת המציאות בהקהל וערה ולביאת נואל צדק ככאס"ו.

## פרשת תזריע-מצורע

### דרשה ט

(א) **אשה כי תזריע.** א"ר שמלאי, כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נחפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף (א). יש לרסק מה השתוות הוא זה. במעשה בראשית אין שום זכרון לאדם עד אחר יצירת כל אשר בחלל העולם. אבל בתזריענו, כל הפרשיות עד הנה הן מתורת האדם. ובפרט כספר ויקרא הגרון הוא בפרשנות שכל עצמן לא באו אלא לכפר על מעשי האדם.

(ב) ורבותינו כמדרש אמרו: אחר וקדם צרחני, א"ר ישמעאל ב"ר תנחום, אחר לכל המעשים וקדם לכל העונשין. אם זוכה אומרים לו, אחה קדחת למעשה בראשית, שנאמר ורוח אלקים מרחפת, ואם לאו, יחוש קרמז שלשול קדמז (ב). קרימה ואיחוד הוא במציאות של הזמן, ואיך ניחם להם זכות או חובה?

(ג) דבר אל בני ישראל לאמר אשה כי תזריע וגוי, בני ישראל בענין הזה ואין עכו"ם בענין הזה (ג). הלא כלל הוא בירינו שכל התורה כולה לישראל ולא לעכו"ם נאמרו — חוץ משכע מצות ריפנין להו מקראי — ואיך תסיק ארעתין שפרשה זו נאמרה גם לעכו"ם, עד שכא הכתוב במיוחד למעטן.

(ד) רבותינו בעלי המדרש השמיעו: לא כשם שיצירתו הולך בעולם הזה, כך יצירתו בעולם הבא. בעולם הזה מתחיל בעור ובבשר, וגומר בגידים ועצמות, אבל לעתיד לבא מתחיל בגידים ועצמות וגומר בעור, שכן כתיב במתי יחזקאל, וראיתי והנה עליהם גידים ובשר עליהם, ויקדם עליהם עור חלמלה (ד).

ויש לרסק מסאמרים: לא נצרכה אלא לנפל שלא נתקשרו איבריו כגידין, חולין ק'. משמע קצת

שהנידים נוצרים כאחרונה, לאחד שכבר איברים קיימים, ואברים הם עצמות, משמע דעצמות קורמים ביצירה לגידול.

(ה) כתוב בפרשתינו, בדיני ננעים, שבשר החי הוא סימן טומאה, וביום הראות בו בשר חי יטמא, ויקרא ינ-יד. והניב „חי“ כמובנו הפשוט הוא בשר שיש בו חיות, ובכך השאלה למה החיות הוא סימן לטומאה.

(ו) להבין את הענין צריכים אנו לעמוד על הניב „חי“ בכלל, מה משמעו, כי בהניב הזה משתמשים לענינים שונים. ודכינו המורה כתב: [א] חי שם הצומח המרגיש, כל רמש אשר הוא חי. [ב] והוא שם הרפואה מן החולי החזק; ויחי מחליו, במחנה עד חיותו, וכן „בשר החי“. וכן המות שם המיתה ושם החלי החזק; וימת לבו בקרבו, כלומר, חזק חליו, ולזה באר בבן הצרפתי באליהו, ויהי חליו חזק מאד עד אשר לא נותרה בו נשמה. — שאלו אמר וימת, היי סובל שיהיי חולי חזק קרוב למות, כנבל בשמעו את הדברים. — ואמדו חכמים, צדיקים אפילו במיתתן קרואים חיים, ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים. ורע זה ה).

כידוע, מבקרי הרמב"ם יצאו למלחמה נגדו על פירושו זה. כי בכך השונמית — באלישע, כתיב וימת, וישב על ברכיה עד הצהריים וימת — והנה הנער משכב על מטתו. ולפי פירושו של המורה, יתחייב שלא מת לנמרי, אלא שהליו התחזקה. [ראה מה שכתתי בזה במשנת אברהם לספר חסידים חלק א', דף קפח].

כל מי שרגיל ומכין בסגנונו של הרב המורה, יודע שהתחביר של המקראות שונים שהוא מצטט, יש להם שום שייכות בכוונה אחת. ואם המורה ז"ל התחיל כבשר החי אשר בננע ומסיים בכך השונמית, דכתיב ב' עד אשר לא נותרה בו נשמה, גם תחביר זה לא לחינם בא אלא ליחסם אחר אל אחד. לכך חלה עלינו חובת הביאור כדבר בן השונמית, ואז אולי נזכה להבין במקצת את דבריו העמוקים.

(ז) כתיב: ויגדל הילד ויהי היום ויצא אל

אביו אל הקוצרים, ויאמר אל אביו, ראשי ראשי, ויאמר אל הנער שאהו אל אמו וגוי — וישב על ברכיה עד הצהדים וימותו). ורכותינו אמרו שבן הצרפתי הוא יונה הנביא ובן השונמית הוא ערו הנביא ז). ואין אנו יודעים ממקראות הסתומים על מה ולמה אירע דבר של מיתה בשניהם בחיותם צעירי ימים, ועל ידי נם שבו לתחיה.

(ח) ויאמר אל אביו ראשי ראשי, איך הוא בקצירא — בשעת הקציר שהוא חם מאד — אונסא שכיחא, שכו חמה קופחת על ראשו של אדם, הה"ד, ויגדל הילד — ויאמר אל אביו ראשי ראשי ח). לפלא הוא שהירושלמי דודש קרא ללמד דבר שהכל יודעים אותו, שכאוצות החום החמה סכנה היא לאדם. ושבעונת הקציר החמה בתוספה.

(ט) כבר דברנו בהודמנויות שונות, שיש בני אדם פרמי המעלה העווכים את העולם התחתון הזה ונשמותיהם שבות לעולם העליון משום שכבר תיקנו וסדרו את כל אשר הי' להם לתקן, ואין להם צורך ולא זיקה לעולם התחתון, וכדוב גורל קדושת נפשם הם בעצמם משתוקקים לעליית נפשם שמימה למקור מחצבתה. וכאמור צופיה הליכת ביחה ולחם עצלות לא תאכלט), כלומר, הנפש החלק אלקה ממעל, תמיד צופיה ללכת לביתה, למקור מחצבתה שבעולם העליון, וכל מה שהיא מתעכבת בכאן, הוא משום שאינה חפצה לקבל שכר בעולם העליון על מה שלא מניע לה, ולחם עצלות, שכר על חינם, לא תאכלי). אבל אלו אנשים צדיקים גדולים שכבר תיקנו את עצמם, ואין להם שום התחברות לאחרים, ודי שכר צפון וטמון להם לעולם הבא, הרי הם משתוקקים לעליית נפשם וליהנות מזיו השכינה. כי מדריגתם הגיעה לידי התפשטות הנשמות בהחלט, ואין כל מגמה אלא לעולם הנפשי.

וכן אמרו: שר' בון שמת בעורו צעיר משום שכבר תיקן את כל שאפשר לו לאדם לתקן בימי חייו א). ואלו השנים רמי המעלה, בערותם תיקנו את עצמם בתיקון שאין למעלה הימנו, ולא הי' להם התחברות בעולם התחתון, כי נתפשטו מכל שמץ נשמי, והיו שואפים לגדולות ולנצרות שאי אפשר להגיע להן בעוד הנפש מחוברת לגוף, לכך

(ח) ירושלמי יבמות.

(ז) פרקי דר"א. יא) ירושלמי.

(ו) מלכים ב-ד. יז) בספרי הרי"ר יהונתן ז"ל.

(ה) מ"ג א — מב. ט) משלי בסוף.

בעצמם התאוו לעליית הנפש — למיתה, מיתת הנפשות.

ואולי זו היא כוונת הירושלמי הנ"ל, ראשי ראשי, א"ר מנא כקצירא, כלומר, אלו רמי המעלה שאין להם שום זיקה גשמיית לעולם התחתון, והם כאילו קצירים מזה העולם, כמו תבואה קצורה שאינה יונקת מן האדמה, אונסא שכיחא, לתקופות האונס של מיתת נופם שכיח, שכן חמה קופחת, כלומר, הזהר של מעלה, ליהנות מזיו השכינה קופחת על ראשיהם, ולכך בעצמם חפצים בעליית נשמותיהם. שנאמר, ויגרל הילד, כלומר, נעשה לאדם גדול רב ממדים ובר אלוהיו, ויצא אל הקוצרים, התמכר עצמו להיות מן הקוצרים אלו הקוצרים את נפשותיהם מכל הנאה שכעולם הזה, ויאמר אל אביו, ראשי ראשי, כלומר אין כאן מחלת הגוף, אלא הסיבה היא ראשי ראשי, השואף ליותר גדולות ונצורות של עולם העליון.

וכבר אמרו לנו צדיקי עולם, שהעצה היחידה בעד אנשים מררנא גבוה שכבר תיסקנו את עצמם בעולם, להשאר בחיים בעולם התחתון, היא, ההתחברות עם אנשים אחרים ולתקנם, שמשום כך הם נצרכים בעולם הזה.

וכן נאמר באלישע, ושמת משענתי על סני הנער, כלומר אלישע גם הוא הי' מהכי רמי המעלה שלא הי' לו לעצמו כל צורך בעולם הזה, אלא שכמה שהיתה לו התחברות לאחרים לתקנם ולהטיבם זו היתה הזיקה שלו לזה העולם אשר תמכה בו להשאר בחיים, וזו היא שהיתה ה"משענת" של אלישע, שעלי' הי' נשען ותומך את עצמו להתעכב בעולם התחתון, הגם שלצורך עצמו לא הי' לו כל צורך בעולם. לכך שלח את "משענתו" אל הנער, להורותו שגם הנער יעשה כן.

(י) וכן אחר רי יוחנן עתידיס צדיקים שיחיו חתים שואחר, עוד ישבו וקנים וקנות ברזובות ירושלים ואיש חשענתו בידו, וכתוב ושחת חשענתי. כלומר, לעתיד לבא שהיצר הרע יכטל מן העולם, והצדיקים יהיו מוכרלים בלי כל זיקה כל שהו להעולם התחתון, ואיך יתקיימו בזה העולם, ועל זה אומר רי' יוחנן שיחיו מתים, כלומר את

הרשעים שנקראים מתים יחיו, ישיבו אותם בתשובה, ועל ידי כך יהי' להם להצדיקים התחברות לעולם הזה, והתחברות להמון זו היא "המשענת" של הצדיקים לעתיד לבא, ומביא ראוי' ממשענת ראלישע ושמת משענתי, כאמור למעלה.

ובכן הצרפתית מפורש הדבר ביותר. שם נאמר, עד אשר לא נותרה בו נשמה, כלומר, נופו נחלש עד מאד, משום שהנשמה לא היתה יכולה להשאר ביותר, וחפצה להתעלות ליהנות מזיו השכינה, וזה משום שהי' מוכרל לנמרי מזה העולם.

אלא אין זו התכלית של האדם, ואפילו האדם המעולה ביותר, עליו להתאמץ להיות מקושר ולא נכרל מאחרים ומזה העולם, שהדי יפה שעה אחת בעולם הזה במצות ומעשים טובים וכו'. וכבר פירשתי בזה האופן את מאמרם: רי' יוסף בדי' דדי יהושע בן לוי חלש, ואיחונגיד, — פשוטו, החעלף — כי הדר, א"ל אבוב זה חזית, א"ל עולם הפסון ראיתי, עליונים לחסה ותחתונים לחעלה, ושחעתי שהיו אחרים אשרי מי שבא לכאן ותלחודו בידו. כלומר, ר' יוסף חלש, נופו נחלש מכל זיקה לעולם הזה, כי הי' מוכרל לנמרי ומופשט מכל נשמות, ואיתנניד — פירש"י נוע ופרחה נשמתו — נשמתו הקרושה לא היתה יכולה להתקיים בזה העולם. אולם באשר ידע ר' יוסף שיפה שעה אחת במצות ומעשים טובים בעולם הזה מכל התענוגים של עולם הבא, לכך חזר מרעתו זו, — הדר, א"ל אבוב מאי חזית, כלומר, מה ראית לתזור מדרך ומשיטתך. א"ל ראיתי עולם הפוך. עליונים — שהם בעולם העליון, רצונם ומנמתם לבא — למטה, ותחתונים יש מתחתונים, אנשי רמי מעלה שכבר תיסקנו מה שהי' להם לתקן, והם מוכרלים מעולם הזה לנמרי, ושאיפתם לעלות — למעלה, ושמעתי כלומר, והבנתי את הטעם שהיו אומרים העליונים למה הם חפצים לבא למטה, משום שאשרי מי שבא לכאן, ותלמודו" בידו, כלומר, אשרי לאלו אנשים רמי המעלה, שתיסקנו את עצמם בעולם התחתון, ומתעכבים שם כדי לתקן אחרים ולעשותם לתלמידיהם. כי אלו רדי עליון אין להם אפשרות לתקן את אחרים ולא להעמיד תלמידים.

ישארו רעים ותטאים, ומשום כך, אולי אפשר מוטב שישארו כמו שהם, שאין בהם לכל הפחות סכנת להכלל ישראל. שאילה זו שאילה חמורה היא, ואין מי שיפתרנה והדבר נשאר בספק.

(יד) וכבר שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא, אשתו של לוט מהו שתטמא, אמר להם אין נציב מלח מטמא. בן השונמית מהו שיטמא, אמר להם, מת מטמא ואין החי מטמא. מתים לעתיר לבוא מהו שיטמאו, אמר להם לכשיחיו נזכס יו). כלומר, שאלת אנשי אלכסנדריא סובבת על כל הסוגי אנשים שרכרנו אודותם. והשאלה היא מי מהם הם סכנה להכלל, להתברותא כולה, שלא ילמדו ממעשיהם — ויטמאו.

אשתו של לוט — טיפוס אדם רע, כולו מקושר כחומרות לא לשמים ולא לכריות ובעל מדות רעות ומגונות, קמצן וכילי שאין בכחולפסור אפילו מעט מלח לעני — כמסופר בנמ', על אשתו של לוט, מהו שיטמא, היש סכנה להכלל האנושי שילמדו ממעשיו הרעים והמגונים. ור' יהושע השיב: מת מטמא ואין נציב מלח מטמא, שום אדם לא ילמדו ממעשיו של האדם הזה שהוא למטה מכל בקורת ואין בכחו של השפל והגרוע כזה לטמא את אחרים. כי הכל כורחים ופורשין מטיפוס כזה ורומה לו.

והזרו ושאלו בן השונמית — כלומר, להבדל בין קודש לטמא, בין אשתו של לוט, לבן השונמית, טיפוס מיותר במינו מכני עלייה מסעלה היותר נכונה, שאינם מקושרים כלל וכלל כמושגים חומריים. וכל שאיפתיהם הוא „ראשי ראשי“, בעלי מוח ובעלי מחשבה נעלית, שביארנו שגם דרכם אינה הדרך הסלולה והישרה, משום ששיטתם היא קיצונית ביותר, אם בעלי מחשבה כאלו הם כעין סכנה להכלל שלא ישפיעו משיטתם על אחרים. ושאלה זו מתאימה למאמר הידושלמי הנזכר, בקצירא אונסא שביחא. ור"כ השיב, מת מטמא, אבל חלילה וחס, לבן השונמית בצדקתו המפורזה והנפלאה לטמאות, — ואין החי, אלו גדולי עולם שגם במיתתם קרוים חיים, חס מלהזכיר טומאה בצדקתם.

(יא) ער כאן הי' המרוכר, מאנשים המוכחרים שבמוכחרים, אנשי סגולה בהחלט המובדלים מכל מושג חומרי, אבל יש לערנו אנשים מאירך ניסא שהם לגמרי להיפך. אלו שכולם קשורים בקשרים שקשה להתיר אותם, רק ואך בתומריותיהם, וכל חיהם בעולם הוא חיים המנושמים שאין בה לא יראת חסא ולא בוששה וכלימה. הכל מכירים אותם לאנשים מסוג זה כי אין הם מתחכאים עצמם, וכמו שהם הם מתראים עצמן בפני כל כחייהם היום יומי. ואנשים מסוג שפל וירוד זה, נקראים רשעים — מתים כחייהם. והאמנם שצער גדול הוא לראות אנשים מיוצאי חלציו של אברהם אבינו במצב עצוב וחשוך כזה, אבל אין הם מסוכנים כל כך להכלל ישראל. וכשם שאין המתים יכולים להזיק כך הם אין בכחם להזיק לבני אדם כמובן הרוחני, כי כל אחד מכיר טיבם ובורל מהם ולא ילמדו ממעשיהם המפורסמים לדרכי אי יהוריים בהחלט. היותר מסוכנים להכלל, הם אלו שאינם נקראים מתים, אלא יש בהם עוד קמעה של חיות יהודית, אלא שזה רק לפנים, אבל בתוכם יש טומאה טמונה. כמאמרו של ינאי המלך: לא תתירא לא תו הצדוקים ולא תו הפרושים אלא תו אלו שעושים מעשה זחרי ומבקשים שכר כפונתם יד). ולאן דוקא בימי ינאי היו הנפשות הצבועות אלו, אלא על פני כל הדורות נמצאים כאלו. ואלו שהיו בימי ינאי כבר היו גם מקדם, והם קיימים גם יומנינו אנו. הוא דבר לא חדש אלא ישן נושן מאז ער עתה.

(יב) ואלי יש כעין רמו לזה בפרשתינו: צרעת נושנת היא בעור בשרו וגו' (טו). ופרש"י: חכה ישנה היא — חבורה זו וראית בריאה ותחתיה מלאה לחה טו). כלומר, בעלי חברה זו, נראים בריאים כלפי חוץ, ותחתיהם מלא ליחה וכל דבר מיאוס, ובעלי חברה הללו אינם חדשים אלא מכה ישנה היא, כנ"ל, לא נעדרו בכל הדורות.

(יג) ואלו מהכת הראשונה הקרוים מתים, אם יחזרו מדרבם הרעה למוטב, אם לא גם הם יתהפכו לבעלי החברה של המכה הישנה, להיות צבועים נראים כלפי חוץ „כיהודים נאים“ ובתוכם אפשר

וחזרו ושאלו: מתים לעתיד לבוא מה יהי מהם, כלומר, אלו המתים נמורים ברנת, "אשתו של לוט" אם יבואו לתחייה, אם יחזרו מדרכם הרעה וישוכו, כלום אין סכנה שיתהוו לצבועים, מבעלי החברה של המכה ישנה, ויהיו לסכנה לשאר העם שלא ילמדו מהם וממעשיהם. שאלה זו הניח ד' יהושע בלא תשובה מוחלטת, אלא דחיה רחה אח שואליו באמרו, לכשיחיו -- קודם כל ישובו, ואחר כך, נחכם ונחפש תרופה.

(טו) ויש להרגיש שהסכנה להכלל היותר גדולה היא תמיד כאה לא מאלו הכת של "אשתו של לוט" כי הכל יודעים אותם ופורשים מהם, אלא מאלו הצבועים שנראים כ"יהודים נאים" עטופי טליתות גדולות המחביאות את הרע והמיאוס שבתוכם, ואלו הנפשות שמפאת נגיעה של כבוד או של ממון, מוכנים לעשות כל דבר אסור, הן מסוכנים להחברה מאד, כי ממעשיהם לא הרעים גרדא אלא גם התמימים והישרים נוטלים להם דוגמא.

(טז) נראה נא מה שדרשו רבותינו בענין הנוגע לפרשתינו -- מבשת ננעים ומצורעים, ואולי לפי מהלך רעיונינו האמור, יתבהרו לנו דבריהם: גחזי אין לו חלק לעולם הבא דכתיב וילך אלישע דחשק [כמקרא לא מצינו את הלשון הזה] אי"ר יוחנו שהלך להחזיר את גחזי בחשובה, ולא חזר, אחר כך חקבלני חמד שהחזטא ומחסיא את הרבים אין חספיקין בידו לעשות תשובה. מה עבר -- הש"ס שואל מה הי' עיקר חטאו של גחזי שבו חטא והחטיא -- איכא דאחרי אבן שואבת חלה לחטאת ירבטם, והעמידה בין שמים וארץ, ואיכא דאחרי, שם חקק בפניה והיתה חכדות ואומדת, אנכי ולא יהי לך, ואיכא דאחרי דבנו דחי חקמיי, דכתיב ויאמרו בני הנביאים אל אלישע, הנה נא החקום אשד אנחנו יושבים לפניך צד, חכלל דעד השחא לא הוי צד -- באוקה שעה היי אלישע יושב ודודש בשמונה שרצים -- אחא אייתי ליי כל הנהו דוקט, לא צבי לקבוליי מיניי, גחזי איפטר חקמיי אלישע, אנל שקיל מה דשקיל ואפקיד. כי אחא חזיי אלישע לצרעת דהויא פרחא עליווי דישא, אחד דבשיע, הגיע הזמן ליסול שכר שמונה שרצים

וצרעת נעמו חרבק בדיח). (ראה היטב בש"ס כי לא העתקתי את כל המאמר במלואו).

ויש לרדקס מהיכן הוציאו רבותינו בעלי התלמוד את כל החטאים שמנו ויהסו אותם לנחוי, הלא במקרא לא נזכר ולא נרמו שום חטא אחר וולתי שקיבל מתנות מנעמן שלא לרצונו של אלישע. (וראה בס"ת, ח"ג דף שכתבתי על דבר חטאו של נחוי) גם אין כל מובן של תלית אכן שואבת בין שמים וארץ, ולמה חקק את השם כפניה של התועבה דוקא, ומה היא הכוונה, "שכר של שמונה שרצים".

ברם, רבותינו השמיעו כהלכה: רי יוחנו בו נורי אומר, שמונה שרצים יש להם עור, פירש"י שאין העור מטמא כבשרו (ט), וכמקום אחר (כ) מפרש עורן חלוק מבשרן.

כלומר, הצר המוסרי שבהלכה זו, הוא, שלכך חמורה טומאתן של שמונה שרצים הללו, שמטמאין בכערשה, משום שיש להם עור לכסות עצמן שלא תהי' כשרם הטמא נראה כלפי חוץ. ומשום כן אין כני אדם נזהרין מהם, כי חושבים שהן מהטהורין, כי כלפי חוץ, צורתן יפה ונאה הוא. ואלישע הנביא הי' יושב ודורש בענין של השרצים הללו המרמים את הבריות, שמראין עצמן כטהורים נמורים, וכעצם טמאים הם עד למאד. וכודאי אלישע כשעתו הורה לבני אדם איך להשתמר מאותן הנפשות, ולהתרחק מהן דיחוק נמור ומחלט.

והסימן המובהק לטומאה ולצרעת זו, הוא "נסיון הכספיי", אם אין האדם עומד כנסיון של כסף, ובשכיל נגיעה ממונית הוא עושה רכרים מכווערים, מכשיל את הרבים, ואומר על טמא טהור ועל טהור טמא -- וכן הדין אם הסיכה היא כבוד, כי ממון וכבוד, רדנא חרא היא, כרכתיב מאת אשר לאבינו עשה את כל הכבוד הוה, ומשמעו, ממון -- הרי זה בירוע שהוא טמא כעצם, אלא שעורות החיצוניות שלו, צורתו והסביבה שלו, מכסה עליו, וטומאתו כמונה בתוך תוכו, כשמונה שרצים הללו, שעורן חלוק מבשרן.

וזה שאמר אלישע לנעמן: הלך ורחצת שבע פעמים בידו וישוב בשרך לך וטהר (א). כלומר,

(טז) רש"י שם. (יז) נח ע. (יח) סנהדרין קז. (יט) חולין קכד. (כ) מסי שבת. (כא) מלכים.

כשכא נעמן לפני אלישע, והתכונן בו אלישע והבין שנעמן הוא מאותה הכת של שמונה שרצים, טמא בעצם. ובודאי משמים התנלגל הדבר להיות שם שמים מתקדש על ידי אלישע, אמר לו אלישע לנעמן, „זיל טבול בירדנא" השלך והרחק ממך את כל התאוות והנניעות — ותטהר. כי הצרעת שבך מעידה עליך שהנך מן הכת של שמונה שרצים, ואם תאכה ושמת „ישוב בשרך לך" כלומר, לא יהי בשרך חלוק מעורך.

ונעמן זה שהי' משוסע בתאוותיו ובטומאתו, לא האמין לדרכי אלישע, לא האמין אפילו שאלישע בעצמו יש בכחו להתגבר על תאוות הכסף, ולכך לאחר ששמע מאלישע שיעץ בתורת תרופה להשליך מאתו את תאוות הכסף, ולא האמין בכחו של אלישע, אמרו לו הנך רהו בהר"י, — אלו שהיו עם נעמן — זיל נסי — כלומר בחון אותו — את אלישע, אם הוא נקי מכל תאוות ממון, אייתי ל"י כל הנהו דנקיט, הביא נעמן לאלישע כל כסף וזהב ואכנים טובות, כדי לנסותו ולכוחנו. לא צבי לקבולי. אבל אלישע לא רצה לקחת ממנו אפילו בל שהוא, כי הי' רחוק מתאוה כספית הבזויה זו.

ונחזי זה משרתו ותלמידו של אלישע, הנם שרבו למדו והזהירו באזהרות חסרות להתרחק מתאוה כספית, לא עמד בנסיון, והוא עמד ברשתו, בתוכו הי' מקולקל לגמרי, אלא שכלפי חוץ הכל היו יודעים אותו „ליהודי נאה" מחסידיו ותלמידיו של אלישע הנביא. ולאחר שעשה אותו מעשה ועבר על דברי רבו מחמת נגיעה כספית, חזי אלישע לגחזי, — עתה עמד אלישע על מהות רוחו של נחזי משרתו — וחזי לצרעת רהוי פרחא עלוי רישיי דגחזי, שהצרעת — המחלה של נגיעה כספית או של הכבוד הוא למעלה מראשו של נחזי, כלומר אין בכח של ראשו ומוחו והתגבר על תאוה זו, א"ל צרעת נעמו תדבק בך. כלומר מתבאר שהנך לקוי בהמחלה של נעמן, ואין תרופה למכתך, כי כל הלכה והמוסר ששמעת מפי, לא היו לך לתועלת כלל. וכף אחת של כסף ושל כבוד המדומה, גברה על כל תורת רבך. ומדה במדה ראוי הוא נחזי ליטול שכר של שמונה שרצים, כל המחלה שהו הוא „השכר" שהוא להוט אחריו.

ונעמן זה שהי' משוסע בתאוותיו ובטומאתו, לא האמין לדרכי אלישע, לא האמין אפילו שאלישע בעצמו יש בכחו להתגבר על תאוות הכסף, ולכך לאחר ששמע מאלישע שיעץ בתורת תרופה להשליך מאתו את תאוות הכסף, ולא האמין בכחו של אלישע, אמרו לו הנך רהו בהר"י, — אלו שהיו עם נעמן — זיל נסי — כלומר בחון אותו — את אלישע, אם הוא נקי מכל תאוות ממון, אייתי ל"י כל הנהו דנקיט, הביא נעמן לאלישע כל כסף וזהב ואכנים טובות, כדי לנסותו ולכוחנו. לא צבי לקבולי. אבל אלישע לא רצה לקחת ממנו אפילו בל שהוא, כי הי' רחוק מתאוה כספית הבזויה זו.

ונחזי זה משרתו ותלמידו של אלישע, הנם שרבו למדו והזהירו באזהרות חסרות להתרחק מתאוה כספית, לא עמד בנסיון, והוא עמד ברשתו, בתוכו הי' מקולקל לגמרי, אלא שכלפי חוץ הכל היו יודעים אותו „ליהודי נאה" מחסידיו ותלמידיו של אלישע הנביא. ולאחר שעשה אותו מעשה ועבר על דברי רבו מחמת נגיעה כספית, חזי אלישע לגחזי, — עתה עמד אלישע על מהות רוחו של נחזי משרתו — וחזי לצרעת רהוי פרחא עלוי רישיי דגחזי, שהצרעת — המחלה של נגיעה כספית או של הכבוד הוא למעלה מראשו של נחזי, כלומר אין בכח של ראשו ומוחו והתגבר על תאוה זו, א"ל צרעת נעמו תדבק בך. כלומר מתבאר שהנך לקוי בהמחלה של נעמן, ואין תרופה למכתך, כי כל הלכה והמוסר ששמעת מפי, לא היו לך לתועלת כלל. וכף אחת של כסף ושל כבוד המדומה, גברה על כל תורת רבך. ומדה במדה ראוי הוא נחזי ליטול שכר של שמונה שרצים, כל המחלה שהו הוא „השכר" שהוא להוט אחריו.

ונחזי זה משרתו ותלמידו של אלישע, הנם שרבו למדו והזהירו באזהרות חסרות להתרחק מתאוה כספית, לא עמד בנסיון, והוא עמד ברשתו, בתוכו הי' מקולקל לגמרי, אלא שכלפי חוץ הכל היו יודעים אותו „ליהודי נאה" מחסידיו ותלמידיו של אלישע הנביא. ולאחר שעשה אותו מעשה ועבר על דברי רבו מחמת נגיעה כספית, חזי אלישע לגחזי, — עתה עמד אלישע על מהות רוחו של נחזי משרתו — וחזי לצרעת רהוי פרחא עלוי רישיי דגחזי, שהצרעת — המחלה של נגיעה כספית או של הכבוד הוא למעלה מראשו של נחזי, כלומר אין בכח של ראשו ומוחו והתגבר על תאוה זו, א"ל צרעת נעמו תדבק בך. כלומר מתבאר שהנך לקוי בהמחלה של נעמן, ואין תרופה למכתך, כי כל הלכה והמוסר ששמעת מפי, לא היו לך לתועלת כלל. וכף אחת של כסף ושל כבוד המדומה, גברה על כל תורת רבך. ומדה במדה ראוי הוא נחזי ליטול שכר של שמונה שרצים, כל המחלה שהו הוא „השכר" שהוא להוט אחריו.

ואלמלא הי' נחזי תלמידו של אלישע, כודאי שלא הי' שם לב עליו כלל, כי כמה צבועים איכא

ונם אלו התמימים והחרדים יתמשכו אחרי נחזי ואחרי פסקיו והלכותיו, כי באמת הלא תלמידו של אלישע הוא, ואם אמר יאמר אלישע שאסור לשמוע אליו, וכי צרעת נעמן דבוקה בו, יאמרו לו אלישע רבינו, הלא אתה נירלתו אתה רוממתו, אתה טפחתו, והוא תלמידך ולמה לא נסמוך עליו. והלא לאו כולא עלמא דיני נמירי ויודעים שכבר פסק הרמב"ם ז"ל, אם טעה ראש גולה וסמוך את מי שאינו ראוי לסמיכה, אין סמיכתו מועלת כלום וזומה למקדיש בעל חוס לחובב שאין קדושתו

משום שלא מתו לגמרי, ויש להם עוד מקום להתרפאות, "וכן בשר החי" כלומר, לפיכך, הנגע בכשר החי' רוקא הוא הסימן לטומאה המזהיר להבדל מהם. וממשיך ומבאר: וכן המות שם המיתה, ושם החלי החוק. כלומר, המיתה המסוכנת לא זו היא מאלו שמתו מהיהדות מיתה מוחלטת, בדרגת "איתנו של לוט" אלא הסכנה היא בהחלי החוק שלא מת עדיין לגמרי.

ועתה הרב מיחד את דברו כלפי אנשי רמי המעלה, שלא מחמת חטא מתים אלא בשביל שבכר תיקנו כל מה שהי' להם לתקן ואין לנפשותיהם שום חיבור להעולם התחתון, וזה שאמר: וכיאר בכך הצרפתית ויהי' חליו עד אשר לא נותרה בו נשמה, כלומר חליית הגוף היתה פועל יוצא מרוב קדושתו, שנשמתו לא יכלה להמשיך את מעמדה בעולם התחתון, לא נותרה בו נשמה, נשמתו לא רצתה להשאר עלי אדמות עולם השקר. והרב הולך ומסביר: אילו אחד וימת היי' טובל קרוב למות כגבל. כלומר, לכך הכתוב נכתב בסגנון של ולא נותרה בו נשמה, שאלמלי הי' כתוב וימת, היינו טועים לפרש שמת מפאת חטאו, כמו שכתוב לשון מיתה בגבל, שנוגף מאת הדי' על חטאיו, לכך בדקדוק נכתב ולא נותרה בו נשמה, להבהיר שמתתו היתה מיתת ישרים בדרגה של צופיה הליכות ביחה, כאמור.

ומסולקת קושיית המפרשי המורה, שהקשו עליו מבן השונמית. משום רגבי בן השונמית לא הי' לו להכתוב צורך כלל לפרט שמת מסיבת, לא נותרה בו נשמה, והכתוב לא פרט זאת. דכבר מפורש שם כביאור ארוך את מהות מיתתו, וילך אל הקוצרים, ראשי ראשי, והמשענת, הכל לכאד שהנביא הזה בימי בחדות כבר ראשו ומחשבתו העמוקים בענינים רמים ונישאים, לא רצה להשאר יותר בעולם התחתון, עד שהורה לו אלישע את תורת המשענת לתקן את אחרים.

יה) והתורת כהנים שהזכרנו מדבר באותו הענין קצרה ויפה, דבר אל בני ישראל, בני ישראל בענין הזה, כלומר, הנגעים, בעלי הנגעים מסוכנים הם לנו, כל עוד יש להם השם של בני ישראל, אלו שעוד חיות יהדות שוכנת כם, "בשר החי",

חלה עליו כללנו. וכך הוה, שנחוי משך אחריו הן את אלו המגושמים, השפלים, שכל חפצם למלאות תאוותיהם, והן את אלו החרדים המעולים. ולכך אמרו חכמים שנחוי חטא והחטיא את "הרכים" כלומר אנשים מכל השכבות. וזו היא כוונתם באמרם שאבן שואכת תלה לחטאת ירבעם והעמידה בין שמים ואר, כלומר, ירבעם העמיד עגלים, ורק הזכורים והטפשים נמיטכו אחריו, אבל אנשים בעלי מעלה פרשו מהם כי איך יתנו אומן בבהמות הכנית שור או עגל, אבל נחוי שהכל חיטבו אותו, "ליהודי נאה" תלמידו של אלישע הוא המשיך אליו כאבן שואכת התלויה בין שמים וארץ, המושכת הן את אלו שלמטה — השפלים והזכורים, והן את אלו שלמעלה — השכבה עליונה, אנשים תמימים וישרים.

ואיכא דאמרי שם חקוק בפניה, כלומר, אין כאן פלונתא, אלא הסכר הוא זה, איך עלתה לו לנחוי למשוך אליו אנשים מכל השכבות בומנו של אלישע, משום שבפניו הי' חקוק השם, שם טוב הי' לו בין הבריות משום שהכל ידעו שנחוי שרת ולמד אצל אלישע.

ואיכא דאמרי מסבירים ואומרים, רבנן דחה מקמי, על ידי נחוי שכל סמכותו לא היתה אלא בדויה ויוף נרידא, נדחו רבנן ממשמדותיהם, כבימינו אנו שהנחזאים יושבים בכבודו של עולם, והרבנן האמיתיים, גדולי תורה ארזי הלבנון נדחים והולכים וחודלים לתפוש מקום במוסדות הקהל.

יו) ולאחר שהסברנו די הרבה, שעיקר הסכנה להחברותא הם אלו הנפשות שיש בהם חיות עור, ולא מתו לגמרי, אלא סתיראין עצמן כפרושים כלפי חוץ, מוכן הרמו שכתורה, וביום הראות בו בשר "החיי" יטמא, דוקא כשהנגע הוא באדם שיש בו עור בו עוד "בשר החי" או הוא מסוכן להכלל, ולא כשבכר מוכר ונודע למת, ללא שום חיות של יהדות כלל.

ואולי נרמו זה בסגנון לשונו של הרב המורה ו"ל: שם חי כולל [א] חי צומח המרגיש, כלומר דבר שיש בו עוד חיות המרגשת, ולא שמת בהחלט. [ב] והוא שם הרופאה מן החולי החוק, כלומר לכך האנשים הללו מסוכנים ביותר להחברותא,



ולא עכו"ם — אין זה בא למעט אלו שאינם בני ברית מתולדה, דלשם כך לא נצרך קרא, התורה לישראל ניתנה ולא למי שאינו בן ברית, אלא למעט את אלו שהם מיוצאי יריבו של אברהם אבינו, ולצערנו מתנהגים ככבר מתו מהיהדות בכל ענפיה, בהם אין כל כך סכנה שיטמאו את אחרים, ועיקר הסכנה היא: בחבורה זו הנראית בריאה למעלה וחזוניה מלאה ליחה. ולכך נזהרנו מאוד על אותם שאין עורן כבשרן שטומאתן טומאה חמורה בכערשה.

(ט) והמדרש שבראש דברינו מבאר ואומר: לא בשם שיצירת הוולד בעולם הוה יצירתו לעולם הבא, כלומר, לעתיד תחסל הצביעות, ולא ימצאו ולא יתקיימו אלו בעלי דו-פרצופין, אלא הטוב יהי טוב כהחלט, אבל בעולם הוה שאנו מצוים בו עלינו להיות והירים כיצירת הוולד, שלא יצא סגול, ובעד דו-פרצופין. בעולם הוה עלינו רמיא חובה, ראשית כל לחנך את בנינו, בתורת „עור ובשר“ — להשמר מאוד שלא יתגדלו כאופי של עור חלוק מבשרו, בעור כלפי חוץ מתראה כיהודי נאה, ובתוכו, כבשרו מלא רעל חלילה. ורק אז נוכל לקוות שאנשים כאלו יעמדו כל ימיהם נאמנים לעמם ולתורת הר', ולהמשיך את תולדות עמינו עם סגולה, וזו היא הכוונה: וגמר כגידים ועצמות, לגמור ולהמשיך את היהדות היפה על בסיס נאמן וישר וחוק כגידים ועצמות. אבל לעתיד, שיבטל היצרא בישא ולא יתגרה בנו, לא יהי מן הצורך להתיירא מהרו פרצופין אלא מתחיל כגידים ועצמות, הוא הבסיס הראשון מתולדה, אם רק יהי מורע אברהם יצחק ויעקב, מעצמו ומטבעו גם העור יהי נמר כאופי של אמת ואמונה, ולא יהי שום עור חלוק מבשרו.

(כ) ובן אמרו רבותינו: כל חלמיד שאין תוכו כברו אל יכנס לביח המורש (נ). השאלה היא אם התלמיד הרוצה ליכנס לבית המדרש הוא מן הצבועים ואין תוכו כברו, מה יועילהכרוה זו, כלום יש בה בהכרו להראות מי הוא מן הצבועים? אלא כלומר, רבותינו התפללו ובקשו מאת הש"ת הרואה לבב, שאילו התלמידים שבבית המדרש שאין תוכם כברם אלא צבועים בעלי דו-פרצופין, לא יכנס שום ריח תורה בהם. כי הרבה יותר רע הוא זה שיש בו ריח תורה ובתוכו טמון מחשבה רעה, מאלו הבורים נמורים הירועים לכל.

(נ) ברכת כח.

(כ) והמדרש שהתחלנו בו מתפרש: אחר וקדם צרתני, זכה אומרים לו אתה קדמת למעשה בראשית, לא זכה אומרים לו יתוש קרמך. כלומר, בראתנו אין כתיב כאן יצרתנו אין כתיב כאן, אלא צרתני, מלשון צורה, משום דיש צורה ויש גוף, הגוף יותר חומרי ויותר נופני, והצורה יותר רוחני ויותר נפשי. תכלית בריאת אדם היתה שהצורה הרוחנית תתנכר ותשלוט על הגוף החומרי, לכך כתיב „ויצר אלפי' את האדם“ הבורא חפץ שכל האדם גם הגוף יהי' משוכנע להצורה — ויצר — ולכך כתיב בדיוק אחר וקדם צרתני, אם הצורח — הרוחניות חלה לא על הקדם, הפנים נריא, אלא על „כל“ האדם, ורוח אלפים סוכבתו ושוכנת בתוכו ככברו, אומרים לו אתה — הוא המבחר שביצירה. — קדמת למעשה בראשית, ככתוב ורוח אלפים מרחפת על פני המים, ותכלית בריאת העולם היתה להשכין את רוח האלפים שהי' מרחף ככרם כל יצור נברא, בכל יצירותיו. לא זכה, ונשאר רק בריאה חומריית, אומרים לו, יתוש קרמך, כי גם היתוש אין לו אלא ערך חומרי ובריאתו התחוה קודם לכריאת האדם.

(כב) ובאופן זה יתבאר המדרש הובא כרש"י: בשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף, כלומר, אימתי נגמרת יצירתו של זה הראוי להיות נקרא אדם במלוא סוכן המלה, אם הוא אחר כל בהמה וחיה ועוף, זאת אומרת, בזמן שכל הטבעים הרעים המצוים כבהמה וחיה ועוף, הם אחריו, שאין בו מהם כלום, כך תורתו נתפרשה אחר כל בהמה וחיה ועוף, כלומר גם תורתו, אפילו הוא חכם, אפילו הוא איש המדע, אין תורתו ובינתו מתפרשת משאר רברים חומריים, אלא שהוא ותורתו הם לאחר הבהמה והחיה, אבל אם אין תוכו כברו, והבהמה והחיה והטבעים שלהם חלק ממנו, אין גם התורה והמדע שלו מתחלקת — מתפרשת מתורת בהמה, ואררבה מויקות ולא מועילות.

הבה נקוה לאותו יום שהנביא מתנבא עליו, עוד ישבו זקנים וזקנות כרחובות ירושלים ואיש „משענתו“ בידו, ונזכה כולנו להיות קודם לכל המעשים, ונקבל את פני הגואל כראש צבאות יהודה וישראל אס"ו.

## פרשת מצורע

## דרשה י

## שבת הגדול

שם שמים לבטלה ג). והדקדוק רב הוא, למה דוקא יתרו הוצאת שם שמים לבטלה ליראת שמו. וכי כל צדקתו של האדם תלוי רק כאי הוצאת שם שמים לבטלה.

ה) אולם בכדי להסביר את הענינים הנ"ל יש להזכיר את מאמרו על הכתובים הנ"ל: פושעי ישראל בגופו נירוניים בגיהנום י"ב חרש, גופן כלה ונשמחן ונרפח ורוח מפורחן תחת כפות הצדיקים, שנאמר ועסוחם רשעים כי יהיו עפר תחת כפות רגליכם ז). והשאלה מכארת, אם אלו הרשעים פושעי ישראל כגופו, בני אדם בוים ומבוים, כפי מה שכתבו התוס' שם, שהיו מכזין את התפילין, כלומר, לא בלבד שלא קיימו את המצות, אלא כיון את המצות, אם כן מה זיקה ועד של שייכות יש להם לצדיקים, ולמה יזכו רשעים כאלו, שנשמחן לאחר שריפה תנוח תחת כפות רגליהם של צדיקים כגן ערן.

ונוסח אחר יש: עתיד הקב"ה לישב בבית המדרש הגדול שלו, וצדיקים לפניו, ואומרים על מהו מהו, ועל מהא מהא. ואחר כך מביאים את הרשעים ודנים אותם לפניו וכי, ואח"כ באים הצדיקים ואומרים: רבש"ע, אותם בני אדם שהיו משכימים ומעריבים לבחי כנסיות וקורין את שמע ומתפללים ועושים שאר מצות, מיד אומד הקב"ה, לנו ורפאו אותם, מיד הולכים הצדיקים ועומדים על עפרן ומבקשין עליהם רחמים, והקב"ה מעמידן על רגליהם מעפרן מתחת כפות רגליהם — לכך נאמר ועסוחם רשעים כי יהיו עפר תחת כפות רגליכם ה).

לפי נוסח זה, הדיון שלפנינו אינו בסתם רשעים, אלא הפושעי ישראל כגופו הללו הם אלו שבחיייהם היו משכימין ומעריבין לבחי כנסיות, וקיימו את המצות, וחיו קורין את שמע. והדבר

א) מפטירין היום במלאכי, וערכה. בפשטות יאמר שהיחס של נבואה האמורה בהפטורה זו הוא להנאולה, הנקראת "יום הגדול" כאמור הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום הד', "הגדול" והנורא. וכיון שקבלה בירינו שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים, ובשבת לא יבא מפני התחומין, לכך היום "שלפני" יום הגדול אי אפשר שיהי' בשבת, אבל יום הגדול עצמו, אפשר שיהי' בשבת, לכך הפטורה זו יש לה שייכות לשבת דהאידינא — שבת הגדול.

ב) אולם מהראוי לשים לב על הטיבה של הנאולה שאנו מצפים לה. כי אם גם לאחר הנאולה לא ישתנה האופיו של העולם, הרי הרבר ספק אם כראי כל התקוה וההתכוננות של דורי דורות. וכפי הנראה, הקפיטל הנ"ל במלאכי בא להזכיר אותנו על איזה עולם חדש אנו צריכים לקוות לאחר הנאולה במהרה כימינו.

ג) הנביא מבשר ואומר: וזוהה לכם יראי שמי — שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ויצאתם ופשחם — חלשו דבוי, חגורת ולא פשה הגע — כעגלי מדבק, ועסוחם רשעים — תחמוצו ותחוכעו, חלשו עסיס רחונים, — כי יהיו עפר תחת כפות רגליכם, ביום אשר אני עושה, אחר הדי צבאות א).

ויש להבין טיבה של נאולה זו מה היא, אם להיות עבים ושמנים כגוף כעגלי מדבק, נאולה שמה? ומה הוא הבשורה שנוכה למצוץ את הרשעים או לרכעם תחת כפות רגלינו, הלא הנקימה והנמירה זרה ומאוסה היא לנו עד למאד. וכבר פסק הרמב"ם ו"ל ברבריו הנעימים בסוף ספרו: לא נחאו החכמים והוביאים ליחוח החשיח, לא כדי שישלשו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם וכי ג).

ד) ורכותינו ו"ל דרשו: מה דנחיב וזוהה לכם יראי שמי, אלו בני אדם שהן יראין להוציא

א) מלאכי ג. ב) רמב"ם הלי טלכים סוף פ"ב. ג) דברים ח. ד) ר"ה יז. ה) תנ"כ, ילקוט שמעוני מלאכי.

מבהיל רעיון, שאלו נכללים בשם מושעי ישראל  
בגופן, ולא יוח צורך הקדים לומר שאומרים על שהוד  
טהור ועל טמא טמא?

ה) בקשר לפרשת השבוע: כי תבואו אל ארץ  
כנעו אשר אני נותן לכם לאחווה ונתתי נגע צרעת  
בבית ארץ אחוותכם (ו). ורבותינו דרשו: בשורה  
היא לכם שהונעים בא"י, לפי שהטמינו הגוים  
חסמוניות של והב בקורות בתיהם, — ועל ידי  
הנגע נוחץ הבית (ומוצאו). והשאלה היא כלום  
לא היה לו להשי"ת אופן יותר נעים לנלות להם  
לישראל את מצפונות הוהב אלא על ידי ננעי  
בתים?

אלא הענין של ננעים מתפרש ברמב"ם ז"ל:  
והעיקר המוטבט עליו שהוא — הננעים — עונש  
על לשון הרע, ושהשינוי ההוא יתחיל בכותלים,  
ואם עשה תשובה הוא המכוון, ואם עומד במרי, יתפשט  
השינוי לכלי משרתיו וכלי ביתו — כנראה  
כוונתו לננעי בית וננעי בגדים, כי ננעי כלים לא  
מצינו בתורה — ואח"כ לבגדיו ואח"כ לגופו, וזה  
מופת מקובל באומה כמו הסוסה. ותועלת זאת  
האמונה מבוארת, היות צרעת מתדבקת וכל בני  
אדם מואסים אותם וברלים ממנה וכו' (ח).

ובדבריו, "וזה מופת מקובל באומה כמו  
הסוסה" השקיע הרמב"ם ז"ל רעיון עמוק, ולא כמו  
שנראה בהשקפה ראשונה שהדברים פשוטים,  
שהשוואה של ננעים לסוסה הוא לענין אמיתת  
המופת, הנראה לעינים, אלא הכוונה היא לומר  
לא מצינו בכל התורה שום עונש על עכירה  
שיהי' מפורסם בחיו של האדם, כגון אדם שנעשה  
חולה ל"ע, או שהעני, או שכניו מתים, אין שום  
אדם יודע מה חטאו הפרטי של האדם הזה, מלבד  
כנגעים ובסוסה המעירים ערות נאמנה על חטאו  
של הנעש.

והטעם למה הטי"ה התורה עונש חמור כל כך  
על המלשינים וחוטאים באיסור לשון הרע ועל  
הסוסה שזינתה, שיהי' עונשם ניכר וידוע לכל,  
ושהחוטאים יהיו לבושת ולשמצה בעיני כל הכריות,  
משום ששתי עבירות הללו, לשון הרע וניאוף, הן  
חטאים כפולים, לשמים ולכריות. החוטא כלשון  
הרע ובהוצאת שם רע, הרי הוא חוטא קשה נגר

הכריות, כמאמרם, "הורג שלשה", וגם נגר שמים.  
ובירושלמי אמרו שאין לך מלשין ומספר לשון הרע  
שלא עבד עבודה זרה מקודם וכן הוא אומר:  
יכרית הרי שפתי חלקות, לשון מדברת גדולות (ט).  
כלומר, חוקה היא בכל שפתי חלקות, בעלי לשון  
הרע ומוציאי דיבה, שגם הם מרברים גדולות,  
כלומר, עבדו ע"ז. שהוא החטא הכי גדול. וכן  
הסוסה עברה חטא גדול כלפי שמים, בעברה על  
הלא תעשה שכעשרת הרברות, לא תנאף, וגם חטאה  
נגד הכריות, נגר בעלה, כדכתיב: ומעלה בו מעל.  
ולכך אפילו אומרת מותר, כלומר, חושבת שאין  
בזה חטא שמימי, נ"כ חייבת, כי בכל אופן ידעה  
שהיא חוטאת נגר בעלה, ואין לך דבר המכאיב  
לו לאדם והמצערו עד תוך נשמתו ולבו, כלשון  
הרע. אדם החף מפשע ושונאו מדבר עליו לשון  
הרע או מוציא עליו שם רע. אי אפשר לו לאומלל  
הזה לנקות עצמו מהשקרים שנדברו עליו, כי אפילו  
יכחש וירא לעיני כל שהדברים שקרים הם כתכלית,  
לא יועיל לו, כי כך הוא הטבע, שבני אדם מסבלים  
את השקר הרבה יותר מהאמת. ובפרט שרוב אין  
אדם יודע לאזני מי הניעה הלשון הרע ולפני מי  
עליו להתנצל. גם אין לך דבר המצער את האדם  
כבנידת אשתו עליו. הוא חשב כדעתו שאשתו  
אוהבת אותו ונאמנה ומיוחדת לו, ופתאום פונעת  
בו השמועה כרעם גדול שהיא פעלה ובגדה בו. אין  
זה דומה כלל למי שנזול או ננכ ממנו הוננו, כי  
זהב וכסף הם קנינו של אדם מחוץ לגופו, אבל  
אשתו היא קנין גופו, ובבנידתה הוא מרניש כאילו  
חלק מגופו נחתך ממנו לאונסו. ולכך שורת הדין  
הוא שעל עבירות החמורות הללו, יתנלה עונשם  
לעיני כל.

ואפשר שמה שהוסיף הרמב"ם כמאמרו הנ"ל:  
„ותועלת זאת האמונה מבוארת, היות צרעת  
מתדבקת, וכל בני אדם מואסים בה וברלים ממנה“,  
כלומר, לא סן העונש — הצרעת, המרוכר כאן,  
אלא על העבירה של לשון הרע כוונתו. כי משונה  
עכירה זו באופיה, שאר עבירות וחטאים של בני  
אדם, כגון גול נביבה ודומה, אדם השומע שפלוני  
עשה עבירה זו כגון נכב או חמס, הרי הוא מואם  
ומשקץ את עובר עבירה, וחלי"ה לו להשומע שהוא  
אדם ישר ונאמן לעשות כמעשה הננב והחמסן, אבל

(ז) רש"י בשם המורה.

(ח) ויקרא י'—לג.

(ט) תהלים.

(י) מו"נ נ—מ.

ולחכיר כי שנה במחשבתו. והוא נותץ את הכית ואת הקיר, מוציא את הכסף ואת הזהב — מנטל את דעתו המשובשה שכל המטמוניות — הפנימית שבאדם הוא הכח החומרי שאין לו ערך אלא לשעה העכשווית ולא יותר. כך שפרשת ננעים היא כאמת בשורה טובה, שממנה יש לימוד ארוך שבתורת המוסר להכין שלא כח החומרי הכספי הוא העיקרי, ושיש כחות רוחניים המיועדים לאדם שהם הרבה יותר יקרים בערכם וקיימים לעולמי ער.

(ז) אלא ישלימוד המוסרי של פרשת ננעים מועיל רק לבני אדם שלכל הפחות יש להם רעה המבשרה אותם לקבל מוסר וללמוד רעה. אבל אלו המשוקעים בכל נפשם באלהי כסף וזהב, וכל תעודתם אינו אלא חיים של עראי וזמן קצר, ואין להם כשרון להביט מחוץ לתחומם ולזמנם, להם הפרשה הלזו לא תועיל כלל, ומוסר היוצא ממנה אינה נקלמת בלכם הסתום והאטום.

ואולי לזה רמז ר' שמעון כסאמר: ונחתי נגע צרעה, פרט לנגעי אוסיס יא). וכש"ם פירשו שהכונה לנגעי שדים. בכית ארץ אחוזתכם, פרט לבית בנוי בספינה, ובאסכריא על ר' קורות. כלומר, הלימוד המוסרי של פרשת ננעים עשוי להועיל רק לאנשים, אבל ננעי שדים, בני אדם שאינם בכחינת אנשים כלל, אלא בריות הדומים לשדים, שכוונתיהם ודרכם רק לתזיק, ולשון הרע הוא המחיה את רוחם, לשדים הללו אין כל תרופה, וגם המוסר של פרשת ננעים לא יועיל להם. ובן אלו שכל מנסת נפשם אינו אלא הרגע עכשוי, וכל בתייהם אינם בנויים אלא כעל נכי ספינה, ובאסכריא על ר' קורות — עראי לזמן מועט, אין הפרשה של ננעים ומוסרה הנעלה שום תועלת בעדם.

(ח) תורת המדות והמוסר אינו רבר שאדם יוכל להרכיש לו כשאר לימודים. כל שאר הלימודים והחכמות שאדם קונה על ידי לימוד אינם צריכים להיות עצם מעצמו. אדם הלומד למשל תורת הרפואה, יריעת הרפואה אינו חלק מנופו, הרפוא יוכל להיות בריא כל ימיו ולא ישתמש בשום רפואה לו ולנופו. אבל משונה תורת המדות והמוסר, שהלומד אותה לא למד כלום עד שהמדות והמוסר נבלעים בתוך רטו ונעשים לו חלק ממנו, מחוסרו

השומע שראובן דבר לשון הרע על שמעון, הגם שהוא — השומע ממאס כראובן על שדיבר לשון הרע, אבל המחלה המאוסה זו מתדבקת מיד בו, ולמחרתו גם הוא יספר את „הסוד" לחבירו ולרעיו. וזו היא כוונת דברי המו"נ, היות צרעת מתדבקת, כלומר, המחלה של ספור לשון הרע מתדבקת בהשומעים, הגם — שכל בני אדם מואסים וכדלים מסנה. משל לאיכר שיכור העומר בבית המרוח וכוס יי"ש בירו, גומר שתיית כוסו הראשון, רק בארץ ומקלל את בעל המרוח שהשקהו יי"ש מהול במים, ומיר הוא מושיט את כוסו לבעל המרוח למלאותו שנית, וכך הוא עומר שותה ורק ומקלל וחוזר ושותה.

וכן הוא כוונת מאמרם: רובם בגזל, חיעוטם בעריות, וכולו באבק לשון הרע י). מחלה המתדבקת בכלן. ואם הלשון הרע הוא על תלמידי חכמים המשועברים לקהל, אז המחלה המתדבקת מתקלחת כאש בתוך התבן וקש.

(ו) והגורמים להתפתחות המדות הרעות הללו בהאדם שהן רעות בתכלית לשמים וגם לבריות. הן: א) הכטחון והאמונה בכח עצמו, והוא כח הכסף והזהב — עשרות. כל הרעיונות של אותם האנשים הוא בחומריות, בבתייהם הגדולים ונחלתיהם ועסקיהם הפוריים, ובמטמוניות של ממון אשר להם בבתיהם ובכתי הכנס. ב) אי אמונה ובטחון בחי העולמים, כי הכטחון שלהם בכחות החומרים שולל מהם את הבטחון והאמונה בהשליט בעולמו, שהרי אי אפשר לו לאדם שתהינה לו שתי אמונות כאחת ואין במציאות שבטחוננו של אדם ה' היוצר וגם החומר הנוצר כאחת.

ובכן לפי דברינו מתפרש המדרש האמור: בשורה היא לכם שהננעים באים, לפי שהטמינו הנזים מטמוניות של זהב וכסף בקירות בתייהם, כלומר, זו היתה וגם היא עתה שיטת הגוים, שהמטמוניות, הפנימיות והעיקרית של כל העולם הוא — של זהב וכסף בקירת בתייהם. והעכו"ם עכרו לאלהים של כסף וזהב. כי כזה הם רואים את הכטחון הגדול שלהם. ועל מי שאין לו כסף וזהב הכיטו תמיד כביטול גמור. ועל ידי הנגע הבאה על האדם הוא מתחיל להכין את טעותו

ומרוחו. לכך אין לימוד זה מועיל עד שיאכה האדם בכל רצונו להטביע בעצמו את טוב המדות הטובות ולשרש בכל כחו את הטבעים הרעים אשר בו.

בא וראה סגנון דקדוקי אשר בתורתנו בפרשת השבוע שלמעלה מכל ספק בא ללמד את אשר אמרנו. כתוב בתורה: וראה הנהו והנה נרפא ונגע הצרעה מן הצרועים. ולפי משפט הלשון הי' צריך לומר: נרפא הצרוע מן הצרעת. ועוד כתוב שם: וצוה הנהו ולקח למטהו יג. כלומר, להצרוע והוא מבנין התפעל, ולפיכך ה"ט" דנושה, כמו למתטהר. ראה אכן עזרא שם. ולשם מה כתבה התורה כאן כסגנון זה — הרגש שב"ט" הוא תיקון סופרים מאוחר, ובתורה כתוב בלי נקודות, בירוע.

אלא כלומר, סגנון דקדוקי זה בא ללמד, שהכהן בלבד בלי סיוע ורצון טוב של המצורע לא יוכל לרפאות את המחלה של החולה נפש זה, אלא אם כן שהחולה בעצמו חפץ ברפואתו, לכן כתוב נרפא הצרוע מן הצרעת, כלומר, רק בעזר הצרוע עצמו יוכל לרפאות את עצמו. "מתטהר" אין כתיב כאן אלא "מטהר" כמו פועל יוצא לאחרים בן דוקא צריך להיות חפץ לטהר את עצמו. אבל אם הוא טמא בעצם עצמותו ואין הוא רוצה בטהרה, אלא אוהב את הלשון הרע, כאלו שהזכרנו למעלה, שלשון הרע ועל תלמידי חכמים בפרט, הוא חיהם ואורך ימיהם ובו ינהגו יומם ולילה — להם אפילו הכהן הגדול לא יושיע.

ט) רבותינו ז"ל אמרו: ר"י בן פרטא אומר משום ר"א, אין מבקרין לא חולי מעיים ולא חולי עין ולא מחושי ראש. בשלמא חולי מעיים משום כיסופא, אלא חולי עין ומחושי ראש מ"ס? משום ר"י יהודה, דאמר ר"י ריבזא קשה לעיניו. וצריך ביאור, מחושי ראש מאי טעמא? על זה הש"ס לא תירץ כלום. אלא המדות הרעות והבי מנגונות הכלולות כלשון הרע, שהוא חטא הנוגע לשמים, לשון מדברת גדולות, הכחשה וכפירה בדיעת הדי' ובהשגחתו הפרטית, לרוכ הן משלש סיבות. א) מרוב טובה, "והמטמוניות" שלהם אינם אלא כסף וזהב — כחי ועוצם ידי וגו'. ב) אין להם כשרון של ראות להביט מחוץ לעצמם ולתחומם, ועל אחת כמה וכמה שחסר להם הכשרון להסתכל

בהעתיד. ג) בריות חסרי דעת ומרע, הסבורים שהם מושלמים ומלומדים ויודעים הכל יותר מאחרים. וכאמת הם חסרי כל. הראשונים קרוים בלשון המליצה "חולי מעיים" כלומר, סיבת מחלתם היא המעיים שלהם המלאים מכל טוב לשובע, ולתכופות ממלאים אותם בכל דבר איסור, וחושבים שהם שליטים ותקיפים בעולמם. הב' נקראים "חולי עין", מאחר שחסר להם חוש הראות להסתכל בעתידם. הג' קרואים מחושי הראש, כיון שמחלתם היא מחוסר כל דעה ובינה, מוחי-נמלים מוחם, בורים ועמי ארץ, הסבורים שהם יודעים הכל, ופקחים וחכמים בעיניהם.

י) רבותינו השמיעו: לב סהור ברא לי הדי, מכלל ראיכא סמא טו. ודרשה זו למה לן, הלא כל התורה מלאה מזה, ונטמאתם במ ועוד. אלא כלומר, זה המבקש מאת הדי' על לב סהור, והוא יודע שהוא צריך לסייעתא דשמיא להרכיש לו סהור, זה האיש סהור נמור, מכלל "ראיכא" כלומר מי שסובר שיש לו לב סהור, והוא חושב עצמו לבעל לב סהור ורך הרעיון, הרי זה טמא מוחלט טו.

ואולי זו היא כוונת המאמר: אין מבקרין, אין תועלת ותרופה לבקר ולנסות לרפאות את אלו הנ', חולי מעיים חולי עין וחולי ראש. כי לא תועיל להם שום רפואה. ופריך — בשלמא חולי מעיים משום כיסופא, כלומר אלו שסיבת מחלת נפשם היא המעיים השכעים שלהם, בוראי שלכושט ולשמצה היא לדבר עמם. וכי כשביל שכרסו מלא בכרבורים ושאר מעדנים הוא מוציא מוציא את עצמו מוכשר לדבר סרה ולשון הרע על אנשים טובים ותלמידי חכמים, לכך מובן שאין מבקרין אותם כלל. אבל חולי עין ומחושי ראש למה אין לבקר אותם ולהדריך אותם בדרך הישרה. ומשני, משום "דיבורא" — קשה המחלה של "דיבור" לשון מדברת גדולות קשה מאד, כי באמת אלו המדברים לשון הרע, לא רק על תלמידי חכמים הם מדברים, אלא הדיבור הזה כל כך חביב עליהם, שאין להם מעצור בפני מי שלא יהי', לכך אין כדון לבקר אותם ללא יועיל, והסגנון "דיבורא קשה לעיניו" הוא לשון מושאל למליצה, וסובב על חולי עין עין ומחושי ראש גם יחד.

אם יוציא מפיו דבר קללה על גניבא, קללתו תזיש לגניבא, ולכך בפעם הראשונה לא הוציא מפיו דבר קללה, אלא לאחר שמר עוקבא כקש ממנו שנית והודיעהו שמצעים אותו עד נפשו, לא מצינא דאיקום כהוא" או הוכרת ר"א להשתמש באמצעי האיניח לו, משום סכנת נפשות דר"א].

אולם במקום אחר דרשו: כיון שירע אהרן שבניו ירועי המקום הן [כרנתיב בקרובי אקרוש] שתק וקבל שכר, שנאמר וירוס אהרן, וכן ברור הוא אומר, דום להרי והתחולל לו, אע"פ שהוא חפיל לך חללים חללים, את שתוק. וכן בשלמה הוא אומר: עת לחשות ועת לדבר, פעמים ששותק וחקבל שכר על השתיקה י. הרי דהמקרא הזה נתפרש בישי אופנים שונים לגמרי, כהפיר' הראשון, בנוגע לבני אדם העושים רעה והמקרא הזה מכטיח שיקבלו עונשם משמים. וכהשני, כרעה הבאה להם לבני אדם כאת השי"ת, שלא להרהר אחרי מרותיו של הקב"ה, אפילו בשעה שהוא מפיל ח"ו חללים חללים ואין אנו יודעים פשר הדבר, לכל זאת עלינו לשתוק ולא להתרעם ח"ו. והשאלה איך פסוק אחר מתפרש מכעלי התלמוד בשני אופנים שונים.

אלא דדרשות רבותינו מדברות בשני ענינים. הש"ס בניטין מדבר על איש הנדרף ללא חסם, כמעשה דמר עוקבא, לזה האיש אמרו רבותינו קוה להר', כי האלקים יכסש את הנדרף, וסופו של זה היחיד או כמה יחידים הרודפים לקבל עונשם וכליון מאליהם. והש"ס כזכחים דן במאורע, שאין בני אדם יכולים להשיג את משפט הר', כגון שמדת הדין פונעת כהטובים חלילה, כענין של נרב ואביהוא, שהתורה טעידה עליהם בקרובי אקרוש, והעולם מתמלא שאלות מדוע ולמה, על זאת הכתוב מזהיר אותנו דום להר' והתחולל לו אפילו כשהוא ח"ו, מפיל כך חללים חללים, כי אין השכל האנושי אשר במוחו המונבל מוכשר להבין דרכיו של הקב"ה, כי אנו רואים רק את ההוה ממש אשר לפנינו ולא מה שעתיד להיות ברנע הבא ומכל שכן לא מה שמועד להיות לאחר זמן מרובה, וככן אין שום דרך אחרת אלא אמונה מוחלטת ותקוה.

וכן שמעתי בשם צדיק אחר נבנ"מ, שאמר

(יא) וחסרון של חוש הראי' שהזכרנו הגורם לו לאדם כל כך רעות, משום שאינו מרניש אלא את המתהווה לרנע ולא כמה שעתיד להיות למחר, הוא חסרון הגורם לחטאת היחיד, ולפעמים גם לחטאת הצבור כולו. חטאת היחיד כראמון, שהיחיד נדרף על לא חסם סאת אלו המצורעים המנווולים החולים בחולי מעים -- שנתעשרו, או חולי עין -- צרי עין, החסר להם חוש העין לסקור את הדברים כסקירה אמיתית, או מחושי ראש, שאינם יודעים להבדיל בין טוב לרע, בין טמא לטהור, בין אור לחושך. כמליצת חז"ל אם אין דעת הבדלה מנין, אלא שהכוונים החוטאים הללו, כמובן, אינם אלא יחידים ככל זמן וככל דוד. והיא קללה ישנה ר"ל, קוץ ודרור תצמיח לך. וחטאת הצבור כיצר? יש דברים שאין הלשון הרע מסופר על איש פרטי, אלא על המתהווה בעולם, ודבור או מחשבה כזו, היא נוגע להנהגה השמימית, כמו בדורינו -- עכשיו, שהשאלות והקושיות נשמעות בכל שעה מפי המרובים, כליון של ששה מילונים יהודים טובים שבטובים למה. ההתנודות של הרבה אומות לקיום המדינה הקטנטנה בישראל מפני מה. ועוד הרבה שאלות כלליות מסוג זה. ואלמלי היו היו השואלים יודעים שיש הנהגה עליונית המלאה חסר והנינה, היודעת מראש מה שנעלם מאתנו, בודאי שלא היו שואלים את השאלות של שטות וקלות הדעת.

(יב) כתיב, דום להרי והתחולל לו והוא יפיל לך חללים חללים י. ובשני אופנים דרשו רבותינו את המקרא זה: א) שלח ליי מר עוקבא לרי אלעזר, בני אדם העומרים עלי, וברי לחסום לחלכות, מהו? שלח ליי: אמרתי אשמרה דרכי מחסוא בלשוני, אשמרה לפי מחסום, בעור רשע לונגרי, -- אע"פ שרשע לונגרי אשמרה לפי מחסום. שלח ליי קא תצטרו לי טובא, ולא מציא דאיקום בהוא -- מי' שהרשעים מצערים אותו הרבה מדי עד שלא יוכל לסבול יותר -- שלח ליי דום להרי והתחולל לו והוא יפיל לך חללים חללים. השכם והערב עליהן לבית המדרש והן כליון מאליהן. הרב יצא מפי רי אלעזר ונתנוהו לגניבא -- ראש החבורה של הצערים -- לקולרי י. [משמעות שר"א ידע,

הסמל של כל הנלוות, של כל הד' סלכות, כדאיתא בירושלמי (ג). וירמי' בחורבנו של בית ראשון כבר ניבא על חורבן בית שני, ואמר: שישי ושחזי בת אדום יושבת בארץ עוז, גם עליך תעבור כוס תשכרי ותחערי (ד). כלומר, גם צדה זו תעבור. ולפיכך אין מספרים בשעת הגדה לשו מה הד' כוסות באים, שאין מספרים אלא מהעבר ולא מהעתיד.

[ובזה מסתבר פסוק של הרמב"ם ו"ל שעל ר' כוסות ועל נר חנוכה, אפילו עני בישראל מוכר כסותו כרי לקנות יין ונרות. הגם שבכל מצוה דאורייתא אין אדם מחויב לפור יותר משליש ממונו. משום רבד' כוסות וכן בנרות חנוכה יש עירור לנפש היהודי עד סוף כל הסופות, ובכוסות הכוס הרביעי נקרא כוס של ברכה לדעת ר"י בן לוי בירושלמי, כלומר, הסוף המיועד הוא לברכה ולנצחון אין סופי. ולא כאלו, חולי עין ומחוישי ראש שאין השנת שכלם מתפשטת מחוץ מה שענייהם ראות].

(ד) ורי עקיבא היי דורש בכל לבבך ובכל ופשו, אפילו הוא נוטל את ופשו (ה). כלומר, גם אז שלמי השקפת האדם הוא המאורע הרע בתכלית, אין לו לאד סלהשתנות, אלא להמשיך את אמונתו בחי העולמים. שגם זו לטובה לו.

והי' רע"ק אומר: כל ימי הייתי מצטער — חתי יבא לידי ואקיימנה. ומהיכן למר רע"ק טרח זו שעל זה יש לו לאדם להצטער כל ימיו? משה רבינו ע"ה למד דבר זה, שאמר: ואחתנו אל הדי — בעת ההוא לאמר וגוי. והניבים, "בעת ההוא" לכאורה כמיותרים, ורבותינו דרשו: לאחר שכבשתי ארץ סיחון ועוג רמיתי הותר הנדר, אולם משוטו של מקרא, כלומר, ואתחנן, כל ימי, על — בעת ההוא, על הרגע האחרון, לאמר, שגם אז אומר — הד' אלפים (ו).

והיסוד של המצוה הוא, והגדת לכנך" להמשיך את האמונה מאב לבן לדור ודור. ורש"י פירש כעבור זה וגו' על מנת כן יצאנו ממצרים בכרי שנקבל את התורה. כלומר כל קבלת התורה היא רק אם אנו מקיימים והגדת לכנך, המשך מדור

מה שיסר הפייטן נאפד נקמה סתרו יושר עצתו אמונה פעולתו אמת. כלומר, אפילו רבר המתהווה ונראה לעינינו כאילו במרומים נאפד נקמה, לכל זאת לא בן הוא אלא סתרו יושר, אלמלי היינו יכולים לדעת את סתרי הד', היינו משינים שאין זו שום נקמה אלא יושר גמור, עצתו אמונה, הואיל שאין האדם יכול להשיג ולהבין את מסתורין של הקב"ה, לכך העצה היחידה היא אמונה טהורה, להאמין שפעולתו אמת.

המתהווה לרנע שארם רואה, אינו אלא החיצוניות שבדבר, והתכלית והמטרה אינן נראות לעין האדם, כי הן הפנימיות שבדבר, נעלמות ונסתרות מעין הרואה ורחוקות מאד מהשנת המוח האנושי.

לאחר שנתנו העשרת הרברות בסיני, כתיב: וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם ויוועו ויעמדו מרחוק (ז). כלומר, להפנימיות של מעמד הנבחר, למסתורין רמלכא, העם לא שם את לבו כל כך, והתרשמו בעיקר מהחיצוניות, מהקולות מהקולות, הלפידים ומקול השופר ומעשן, וזה הוא המעיר — שעמדו מרחוק — מהפנימי פנימיות (ח).

(י) שנו חכמים במשנה: רבן גמליאל אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ירי תובתו ואלו הן: פסח, מצה ומרור (כ). פירש"י: אף על פי שאכל פסח מצה ומרור כהלכה, כל זמן שלא פירש טעמן לא יצא ירי תובתו, מפני שהתורה הקפידה על הגדה ואמירה. ויש כאן שאלה ולמה אין מן החיוב להגיד ולפרש טעמן של הד' כוסות. ובפרט לשיטת הסוברים שחיובן מן התורה. ראה מזה בספרי משנ"א א' שלא על ס"ח. אלא הזמן מחולק לעבר היה ועתיד, את ההוה כל אחד יודע ומכיר, העתיד נעלם ונסכה מעיני האדם, אלא שאנו למדים ומניחים הנחות מהעבר על העתיד. ולכך הצו הבא בתורה לספר ביציאת מצרים הוא לספר מהעבר, ככתוב והגדת לכנך — כעבור זה עשה הד' לי בצאתי ממצרים. וכן הפסח והמצה והמרור מסמלים את העבר — במצרים. ורק זה נכלל בהמצוה של והגדת לכנך. אבל ר' כוסות הם

(ז) יתרו.  
(ח) ירמי'.

(כא) הרבי מקאצק זצ"ל.  
(כה) ברכות וכ"מ.

(כג) פסחים פ"י.  
(כו) הרבי מקאצק זצ"ל.

(כז) ס"ט.

הישן לדור החדש. אבל אם הדור הצעיר החדש מתחנך ללא תורה, כל יציאת מצרים ללא הועיל. (ד) כנבואת יחזקאל כתיב: ואתה בן אדם עשה לך כלי גולה (ז). ודרשו רבותינו: זו נר, קערת, ושטיח. ובחוסר כל (דברים כח—מח) בלא נר ובלא שלחן, חד אמר בלא אשה, חד אמר, בלא שמש, ר' נחמן אמר בלא דעה. חנא, בלא מלח, בלא רגב — שמו, אמר אב"י נקטינו, א"ו עני אלא בדעה. במערבא אמרי, דדא ב"י כולא ב"י, דלא דא ב"י מה ב"י, דא קני מה חסר, דא חסר מה קני (כח). המאמר מופלא, כתורה כתיב בחוסר כל, וחכמינו אומרים שיש לו כל אלא שהשמש חסר לו. הלא הרכה מחושבינו אין להם משמש לשמשם, ואינם משום זה בחוסר כל.

אלא שמפירושים של דכותינו לסוף הפסוק נוכח להבין את תחילתו. כתיב: ועבדת את אויבך אשר ישלחוך הדי בך ברעב ובצמא ובעירוס ובחוסר כל (נט). כלומר, כשאנו דואים את עמינו אנו, עובד באהבה לתרבות עמים זרים, מתכוללים, ומחקים את הנשים בכל דרכיהם, נימוסיהם ומנהגיהם. הכחי כנסיות מתאמצים להתדמות בצביונם וכניסומם להתיפלות של נשים, וכל מנהג חדש שלהם מיד מתקבל באהבה וברצון ככתיב כנסיות. ורומה הדבר כאילו תלילה אין לנו שום מנהגים ונימוסים טובים משלנו, והרעב והצמא לנימוסי נכרים עובד כל נכול, ומבלערם הרינו כאילו „בערום ובחוסר כל“. ובאן הכן שואל, מה היא הסיבה של מלח זו, לקרב את הזר לנו ולמאס ולרחק את הקדוש לנו זה אלפי שנים. על זאת החשובה: בחוסר כל, כלומר, מה שנראה להמחקרמים שבזמנינו כאילו תרכוחינו סובלת מחוסר כל, תוא משום, בלא נר, כלומר, חסר להם הנד אשר יאיר להם לראות מתוך לההוה, ולהסבל מעט בערינו. אין הם יודעים שהדרכים הללו מובילים לחמיון האומה ח"ו. מה יהי מבני בניהם? „בלא שלחן“ אין להם שום הבנה בהמושג של שולחן ישראל כפי הדת, שולחן ישראל נקי מכל דבר טריפה וממא, ושלתנם מלא טריפות ונבלות, שלחן של ישראל אפילו מלא מכל טוב, לכל זאת נזהרנו סעודה שהנאתך מרובה, משוך ירך ממנת, והם רק דורפי הנאות הם, שמוה כא „החולי מעיים“ שחזרנו למעלה.

וחד אמר, כלומר, מסכיד את הדבר כלשון אחד: „בלא אשה“ המושג היהודי הוא, אין אשה אלא לבנים, להעמיד דורות ישרים, נאמנים לעם ולדתם, והם רדופים רק אחרי הנאות נשטיות, ודואנים לא על העתיד אלא על ההוה כלכד. וחד אמר, מסכיד „בלא שמש“ כלומר, מתעוררתינו החורגית הוא: „הכל נברא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני“, והם שוכחים או שאינם חפצים לזכור שכל מנמח כריאתם היא לשמש את הכורא יתעלת. תנא „בלא מלח“ כלומר, כרית ברוחה למלח שאינו מסדיח ומעמיד את תבשר לימים רבים, ולחם חסר המלח להעמיד ולהחזיק את האמונה והדת לדורי דורות. ר' נתמן אמר בלא דעה, אלמלי הי' כמותם אפילו קצת דעה ובינת לא היו רעבים וצמאים לבלוע את כל חוקות הנכדים, ולא היו באים לידי חולי מעיים, ולא לחולי עין ומחוישי הראש.

ואכ"י מסכם את כל האמור, ואמר, דהתוצאה מכל דברי האמוראים שאין בה מחלוקת הוא, שאין עני אלא בדעת, דא כ"י וכו'. ומעתה יפה מפרש מאמרם כנבואת יחזקאל בלי נולח עשי לך, כלומר, כלים הנצרכים לנו מאד מאד כהיותינו כנולח, אשר ישמרו אותנו מכלי להתכולל כאוסות „זו נד“ — כשרון הראי' להתכונן בעתידתם של יוצאי הלצינו, ולא להתחשב עם ההוה כלכד, קערה שלחן, לשמור את שולחן ישראל מזוהמת נכדים, וכבר האדיבו דכותינו כזה ככ"ב, ואמרו שלחן של חלמידי חכמים כיצד, שטיח, כלומר לפרוס ולשטוח ולהמשיך את אמונתינו הטהורה לדורות הבאים. ולהשריש בחוך לב הנועד עידוד והתחזקות, כסמל הד' כוסות, המורים על נצחונינו על הד' מלכויות.

מו) וחכמי הירושלמי רמזו כלשונם הקצר על הד' כוסות, כאמרם: רבי יונת כד הוי שתי ר' כסי דפסחא הוי חזק רישא עד חגא (ל). כפשטות שהי' נכד חלש, לכל זאת התאמץ לשחות ר' כוסות של יין חזק, אע"פ שהי' מויק לו וחש כראשו עד העצרת — חמיתיי חדא חסרניתא אנפי והיר' — דאתח אותו מסדונה אתח בשפניו של ר' יונה הי' מזהירין — אמרה סבא סבא חדא סתני תלת אית בד, או דסתוי חמרא את, או דמלוי בריבית את, או דמגול חזירי את. אמר לה, תיפח רוחח

(ז) ירושלמי פ' ע"ג, פ"ח שבת, פ"ג שקלים. (ח) נדרים מ. (ט) דברים כח—מח



והאמונה בהעמיד יתנבר על דרישת חומרו של עכשו.

(טז) והרכה דברים השקיעו רכותינו בהמאמר הנזכר: „פרט לבית שבנוי על גבי ספינה על גבי ד' קורות". רוח קל יסתור בית יהודי שאין לו יסוד חזק אלא כל יהירותו ורתו בנוי על ד' קורות: מילה, בר מצוה, חתונה, וקריש. חגיגת הכר מצוה תפשה את הטקום הכי חשוב בחיי היהדות. טכס שכמעט לא הי' נוהג באירפת. ועד כך מהדרים כמנהג זה, שעורכים את החגיגות כסעודות גדולות במלונים של מאכלות אסורות, וגם בשבת, שהחילול השבת הוא פרהסיא, ואין אדם יודע מהיכן נוצר הטכס-חגיגי זה שהוא בושה לאומית ממש. כל השמחה שהבן נעשה בר מצוה הוא שמעתי הרי הוא בר עונשין ומצווה ועושה, ויקבל שכר המצות יותר מאשר מקורם שלא הי' מצווה על המצות. אבל אם הכר מצוה כשהגיע לגיל של בן י"ג שנים נעשה חפשי מכל המצות, וחורל להתחנך בהתלמוד תורה, שמחה זו מה היא עושה. כלום אין זה מעשה שרים לחוג חגיגה שאין בה ממש המקושרת עם מאכלות אסורות וחילול שבת?

הטכס נירדא לא יועיל להכר מצוה ולא כלום, ובכלל שוא ושקר הוא שהטכס ישאר חרות כלכו של הנער, אם הצעיר אינו ממשיך את לימודו בהתלמוד תורה, יוצא ועוזב לאתר „שהשיג" את הכר מצוה שלו, אפילו ריה של יהרות לא תשאר בו. כל טכס וכל מנהג יהודי, יפה לשמור את היהרות שכנוער, אבל אם אין תורה ולא יהדות ודת כלכ הנוער על מה ישמור הטכס והמנהג. משל למה הרבד דומה, לחולה אנוש, שהרופא מומחה רפאו כרפואות וליותר תוקף משתמשים גם בסגולות ולחשים שהזקנות מסגלות ואם לא יועיל לא יזיק. אבל אם לא יקראו לרופא, הסגולות נירדא הוראי שאין כחן להשיב נפשו של החולה.

(טז) גרמינן כירושלמי, מכה שנתרפאת נותנין עליה רסייה — בשבת — שאינה אלא כחשומה רבי אביו בשם רבנו רתמו, נותניו על גבי מכה בשבת שאינה אלא כחשומה. אמר ר' תנחומא חוץ מעלי ופנים שהו לרפואה. — אין קורין פסוק על

דהיא איתתא, דחדא מאילין תלת חילין לית בי, אלא דיאלפני שניית לי — פי' ר' יונה אמר תיפח רוחה, שאין בי אחת מכל אלו השלשה דברים, אלא שהוא לומד תורה תריר, — דהכי כתיב חכמת אדם תאיר פניו (א). והשאלה היא, לאיזה צורך ציטט הירושלמי את דברי הבאי של המטרגנותא הפטטנית?

אלא דברי מוסר ממרינה נבוהה יש כאן. ר' יונה שתה ד' כוסות יין חזק הנם שהזיקו לו לבראיתו ומצד הרין הי' פטור, משום שהסמל אשר בשתיית ד' כוסות הוא נעלה המרמו לנצחוננו על כל הר' מלכות, ושכעזר השם נתנבר על כל הצרות והתלאות של כל הנליות ונזכה להיעודים הטובים שניבאו לנו נביאנו. ותקוה זו השפיעה על ר' יונה לשמחו ולעודרו. וכשראתה אותו המטרגנותה שהוא בשמחה, והיא לא האמינה בדברים הכאים בעתיד, וכל חייה אינם אלא ההוה והעכשו, ככל הגוים ורוב טפשי ישראל שאין שום רגש של בטחון ואמונה, אמרה לו לר' יונה, כלשון המליצה או דשתוי חמרא את, כלומר, כודאי הנך משלנו שהיין משמח את לבם, והוא „החולי מעיים הנוכר למעלה, או מלוי כריבית, כלומר, קיימא לן שהמלוה כריבית אינו קם בתחיית המתים, וזה המלוה מעותיו כריבית אינו חש על זה משום שאינו מאמין בתחיית המתים, דבר של לעתיד, והוא חושש רק על ההוה — העכשו. או מנדל חזירים, כלומר, רבותינו אמרו לית דעתידי מדחזירי, שמאכלו מצוי לו בכל מקום, ואין לו דאנת מחר.

ר' יונה השיב: תיפח רוחה, כל אלו לית בי, אלא אולפנא שכית, אני תמיד לומד את תוה"ק, ומאמין בה, ולכך אני שמח, מפני צהובים, כי כמות אני שיתקיים הסמל של ר' כוסות, ואנו נגביר וננצח את כל הר' נליות. ברם, כבר אמרנו כל הלימודים וכל הלמלים של המצות, ואפילו אלו היוצאות מפרשת ננעים, לא יועילו למי שאין בו דעת, החיים חיים של הפקרות, פרט לננעי אנסים — שדים — וכבית ארץ אחוזתכם, פרט להבנוי על ד' קורות. כי אין זה דבר קל לאדם לוותר על חיים טובים של הנוף, הנם שיודע שזה דק דבר לשעה קלה, ונסיון גדול וקשה הוא לאדם שהבטחון

גבי מכה בשבת. והדין דקרי על יברותא. — פירשו המפורשים, "דודאים" — אסור. בא וקרי את הפסוק שהוא מתבעת, תו עליו ספר תפילין בשביל שישן אסור. — ומקשה — והא תני אומרים היו שיר של פנעים בירושלים, כאן משופנע כאן עד שלא נפנע (ג). והשאלה, הלא אסור לישן בתפילין אפילו בחול. ועוד דקרוקים רבים יש כאן.

אלא לפי דרכי שכרוב מאמרים הלכותיים הטמינו רכותינו דברי מוסר, כן גם כמאמר הזה. והמדובר בכאן מרפואות המתייחסות לרות ונפש של האדם. יש מהן סגולות ולא רפואות ממש, כגון טכסיסים ומנהגים הנהוגים בעם. ולכך אמרו: מכה שנתרפאת, עם אין כאן שום מכה בעצם, הדור איתכשר, והנוער מתחנך באופן מסודרתי, אז מותר להשתמש גם ברטייה, בטכסיסים וכתחבולות שאינם רפואה בעצם, שאינה אלא כמשמרה, הטכסיס אפשר שיועיל לשמור את היהדות שבלב הנוער, אבל אם יש כאן מכה וחולי, בזמננו אנו, שכל עצם היסוד של הרת ושל תורה סובל ממחלה, מה יועיל הטכסיס.

דבי אבין בשם רבנן דתמן, נותנין על נבי מכה בשבת. כלומר, לשמור ולהציל מהמכה, קודם כל נותנין "בשבת", אם השבת אינו משתמר מן ההורים, אי אפשר להציל את הנוער החולה ממחלתו. הטכסיס לא יציל ולא יגין על הנוער וכל שכן לא אם כהטכסיס עצמו יש חילול השבת. האין זה בית הבנוי על הספינה בר' קורות, והאין זה בכלל ננעי שרים לחונג טכסיסי בר מצוה בחילול שבת או במאכלות אסורות.

אמר ר' תנחומא, חוץ מעלי נפנים שהן לרפואה, כלומר, חכמינו ז"ל אמרו גפן וו חורה (ג). וחץ מלימוד התורה בעל טהרת הקודש באופן מסודרתי, אין שום דבר שיוכנס בנדר רפואה, אלא כל התחבולות הכדויות אינן אלא טכסיסים בלי שום ממש.

ור' תנחומא ממשיך ומפרש את דבריו: אין קורין פסוק על נבי מכה בשבת, כלומר, קריאת כמה פסוקים, "והמפטיר" לא יועיל לרפואת את המחלה, ובדאי שיצא שכרה כהפסדה של חילול

שבת ומאכלות אסורות. ועוד ממשיך ר' תנחומא בקורת נגד המורים והמדריכים את הנוער, אם הם בעצמם אינם אנשי דת ובעלי תורה ממדריגה נכונה גם יחד, איך יחנכו וילמדו את אחרים. רבי לא שנה ר' חייא מניין? ודבריו: והרין דקרי על יברותא — ופירשו המפורשים: דודאים, ויש בהם סכנה. לא אדע מה סכנה יש בדודאים, הלא ראובן המציא אותם לאמו לאכלם. אלא כנראה לשון מליצי הוא, הרודאים — לפי האבן עזרא — הם צמחים שיש בהם כעורת אדם. ובכן בעל המאמר מביע דברי בקורת נגד אלו מקרי דרדקי, שיש להם כלפי חוץ צורת אדם, כמורה ומנהיג, אבל תוכו רק מכל חיות התורה ודת, — אסור, לנפשות כאלו אסור להם להיות מורים ומחנכים.

"כא וקרי את הפסוק על בני שהוא מתבעת" — אסור, כלומר, אלו החושבים שהטכסיסים לעצמן מועילים להפחיד את הילד לכל ילך בדרך טובים, תועים ומטעים את אחרים. תן עליו ספר תן עליו תפילין בשביל שישן, כלומר, ללמד את הנוער ספר ולחננו חגיגת תפילין — בר מצוה, בשביל שישן, שמיהום והלאה יהי' ישן שינה עמוקה, בלי המשכת לימודי התורה — אסור. ומקשה — והלא גם בירושלים היו אומרים שיר של פנעים — כלומר, בירושלים מקדמת דנא היו נוהגים בטכסיסים של רת ויהדות. — ומתיר — כאן עד שלא נפנע, בירושלים הי' הנוער מחונך בבית של תורה וידאת שמים, והנוער לא נפנע, בתנאי חיים של יהדות כאלו, הטכסיסים לא באו לשם רפואה, ואין חשש לעשותם, כי אם לא יועיל לא יזיק, וכאן, בארצות הללו הלא הנוער נפנע, כי בכיתם אין להם שום חינוך יהודי, לכך אין בכח של הטכסיסים נרדא להציל אותם ממחלתם.

ית) עד כאן הדברים האמורים בנוגע לאנשי חולי מעיים וחולי עין ומחוי ראש, הגם שהמצב היהודי שלהם שפל ועצב מאד, אבל עצם מעצמנו הם, חלק מעם ישראל הם, ומכיון שמעורים וקשורים בהגוף של עם ישראל, אין להתיאש מהם. הפתח של תשובה פתוחה תמיד ומשם הקול יוצא ומכרין שובו אלי, ובכל זמן ועידן אנו מתפללים אל אלקי מרום הרועה בתשובה להחזירנו בתשובה שלמה,

כל הקשרים וחיחסים עם תורת הר' ורת ישראל עם סגולתו, ועוד התקוה קיימת שתפקנה עיניהם ויראו את מעויותיהם וישוכו כתשובה. אבל אלו שיצאו מכלל ישראל, לא נשאר להם כל קשר ויחם עם תורה ומצוה, כי כל שימתם היא שלילית כהחלם ואין לו לאחר יציאתו מן החכורה מה להוציא יותר.

וכבר נמסקה ההלכה. אבר שיצא חוץ למחיצתו חוזר עד שסגיע לעצט (ז). כלומר לא תועיל שום מרפא לאלו שכבר יצאו חוץ מגדר היהדות לנכרי, ומה יצא לחוץ יותר יש מאלו שהרתיקו את כל התורה כולה הן תורה שככתב וזן שבעל פה. בני כתי התפלגות הרפרטים הם אבר שנמרד כהחלט מהנוף היהדות, ואין להם אפילו שום צד של השתוות אל אלו הולכים מעיים או חולי עין ומחוישי ראש, ומה שהרפרטים מוענים שנים הם מיוצאי חלציו של אברהם אבינו, מענת זו אין כח שום ממש. הלא גם בני ישמעאל וכני קמורה מיוצאי חלציו של אברהם אבינו הם, ונכרים נמורים הם. וכפרט לפי התנחנותם להשיא בת ישראל לנכרי ובת נכרי לישראל ללא נירות כרת, הרי כמשך הימים יתרכו בהם נכרים מאשר יהודים. [ראת מה שכתבתי בס"ת ת"ג רף ס"ב לתלכת, כדבר בת השוכנה שחשקה נפשה כרפרטי או כנכרי חסוכן להתנייר כדי להשיאה, מי קדום].

(כ) שנו תכמים: ישנו תקצתן יאכלו, כלו לא יאכלו. רי יוסי אומר ותחננתו יאכלו, נרדמו לא יאכלו. הפסח אחר חצות חסמא את הידיס (ז). וכש"ס שם שואל חיכי דחי ותחננת, אחר רי אשי ניס ולא ניס, חיר ולא חיר, כגון דקרי ליי ועני, ולא ידע לאהדורי טברא (ז). וכתב שם הרשב"ם, רכל הרין של המשנה אינו אלא חומרא כעלמא, משום דרמי — אם נדרם בשעת אכילה — כאילו אוכל את הפסח כשתי חכורות, ומצר הרין הפסח נאכל כשתי חכורות כלכר שלא יאכל בשני מקומות, כסתמא דמתני' ככיצר צולין.

ואין מכוונתי כבאן להתווכח בהלכה, אם הרין הנשנה כמשנתינו הוא רין ממש או חומרא כעלמא, אלא שהצר המוסרי אשר כמשנה זו מעניין אותנו

ותמלח זו כוללת גם החומאים שמהם דברנו מעלה. גם כרכת רפאנו מכוונת לא לחולי הנוף כלכר, אלא גם לחולי נפש. ועל כל החולי מעיים, עין, ומחוישי ראש, אנו מתפללים שלש פעמים בכל יום על רפואה שלמה.

אולם יש עוד הרכה נרועים מאלו שהזכרנו. והם אלו שכשאמ נפש ממירים את רתינו הקרושה, אלא שממעמים שונים לא סיכלו רת אהרת. הם אלו, הרפרטים" שכעצם אין להם כל רת כלל. את רת משה ותורתו הרתיקו לנכרי, ואין להם שום רת חיובי, הכל אשר להם הוא שלילי, כלומר, על כל אשר תשאל אותם הם משיבים לא כא' רכתא. התאמינו כתורת משח? התשובה: לא, התאמינו כרת אהרת — לא. בת זו הקוראים את עצמם יהודים, אין להם כל זכות לשם זה. כי הם כבר נתקו את כל הקשרים שבינם לבין עם ישראל. ומה שהם מולים את ילדיהם אין זה המסמן אותם לבני כרית, כי בימינו אנו, כמעט כל הנכרים מלים את כניהם לא ממכס הדתי אלא הכריאות. שאיפתם ומנמתם הוא למסוע בין האומות. נרות של רת אין להם. ואם בא יבא נכרי החפץ ככושה משלהם ויאמר שהוא חפץ להיות יהודי, הרי הם מסכלים אותו ליהודי, בלי שום מכס של מילה וטבילה. וזה כהתאמה נמורה לשימתם כרת — שלילית, ואין להם לרוש מן הנכרי שיקיים יותר ממה שהם מסיימים. כללו של דבר, הרפרטים מכלל בני ישראל יצאו יציאה נמורה ולכלל נכרים עוד לא באו.

(מ) כמצות הפסח נזהרנו: ועצט לא חשברו בו, וגם לא תוציא חן תביה הבשר חוצה. ורכותינו מסקו להלכה: יש שובר אחר שובר ואין מוציא אחר חוציא (ז) [כנראה הוציאו רכותינו את הלכה זו מסננו של המסרא עצמו, רנכי איסור שכירת עצם כתיב: "לא תשכרו" לשון רבים, כלומר, משכחת ששוכר וחוזר ושוכר את העצם השכור, ואולם כאיסור הוצאה כתיב לשון יחיד, "לא תוציא" ולא כתיב "לא תוציאו", מכאן שאין מוציא אחר מוציא]. כרם המוסר שכהלכה זו היא, יש שוכר אתר שוכר, כלומר, אלו החומאים ועושים שכירה כהעצמות של היהדות, אבל על כל פנים משאירים דבר מה שלא שכרו, ולכן לא נתקו עדיין את

מאד. ולרעתי תתפרש המשנה לפי משמעותה המוסרית כך:

ישנו מקצתן, כלומר, רבותינו כבר פירשו במנילה „ישנו עם אחר“ — שישנו מן המצות. אם רק מקצתן ישנו כלומר, ישנים ואינם מקיימים רק מקצת המצות, ובכך הביטול למעט המצות אינו מסיבת הכפירה והטמיעה, שהרי מקיימים קצת מצות, כאילו שחמדובר מהם בראש רכרי, שסמיכות שונות הם מזניחים קצת מן המצות, כגון אלו חולי מעיים, חולי עין ומחושי הראש, — יאכלו, כלומר, אי אפשר לפוסלם מאכילת הפסח ולכרוז עליהם שאינם יהודים. אבל, ישנו בולן, כלומר מכולן, אם מבטלים את כל המצות כגון הרפריים — לא יאכלו, אין הם בכלל ישראל ואסורים כאכילת הפסח, כרין וכל בן נבר לא יאכל בו.

ר' יוסי אומר נתנמנו יאכלו — ח"ד נתנמנו, נים ולא נים — כגון דקרו ל' ועני ולא ידע לאחרודי סברא. כלומר, ר' יוסי מנביל כל אחת מאותן השתי חבורות האסורות, ואומר, החכורה הראשונה הנם שהם ישנים מקיום הרבה מצות, אבל הנך קורא להם, אם תדבר עמם יתבאר להם את טעותם, הרי הם עונים לך, כי חלילה אינם כופרים בכל. ואם תשאל אותם מדוע אתם אינכם הולכים בדרך הישרה, לא ידע לאהרורי סברא, לא יאמר לך כי ררכו ישרה, אלא שתנאי החיים, ושאר הסיבות הם הנורמים, אבל החבורה הב', אלו האברים שיצאו ממחיצתן, וכל יסוד הדת שלהם הוא שלילית, אם תדבר עמו ותוכיחנו לא יענה לך כלל, ולא עוד, אלא שהוא יודע לאהרורי סברא, אם תתוכח עמו הוא יעמוד על שמותו ויחזור לך כי סברתו סברא ושיטתו, של רת שלילי המובילה לטמיעת העם, שיטה ועל הטהור יאמר לך טמא ועל הטמא ומאום הוא יסבירך שהוא טהור, לכן אינו מוכשר לאכילת הפסח כי נוי נמור הוא לכל רבריו.

והנם שאלו מכת הב' בחניעם לניל של זקנה, ויצרם פסק מהם במקצת, ולרוב הנשואי תערובות מקצרים את ימיהם, כראותם שבניהם ובנותיהם נתונים לעם אחר, ונכדיהם שונאים אותם כיהודים נמורים, הרי הם מלאים חרטה ככל הרשעים המלאים חרטה לעולם, אבל הנוק כבר עשוי ואין לתקנו, חוסן כבר עבר. וזה הוא סיום המשנה — לאחר חצות — אין עצה לטהרם — ומטמא את הירדים.

עתיר הקב"ה לישב בבית המדרש הנדול שלו, וצדיקים לפניו, ואומרים על טחור מחור ועל ממא טמא, כלומר רוח טומאה תעבור מן הארץ, ולא יהי עוד אשר יצאו מחוץ למחיצתן ומהררי סברא על טמא מהור ועל מהור טמא. ואח"כ מביאים את „הרשעים“ — בזה נכלל החבורה א', בעלי חולטי מעיים חולי עין ומחושי ראש, וגם אלו שיצאו חוץ למחיצתן, וכולם נרונים לפניהם, כל אחד ואחד לפי המאז.

ובאים הצדיקים ואומרים רבש"ע: אותם בני ארם שהיו משכימים ומעריבים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, כלומר, הלא בין אלו חולי מעיים וכו' מצוים גם כאלו שלמרות כל סגורעתיחם וחסרוניהם, היו באים לבתי כנסיות — ובוראי הרבה מהם שימשו „כפרעוידנסן“ בבתי כנסיות באמריקה, ולמח יקבלו אלו את עונשם בשווה עם חכת שיצאו לחוץ ממחיצתם וישנו מן המצות לנסרי. מיד אומר חקב"ה, הרין רין אמת אלו כאלו ראויים לקבל עונשם כי הם והם חטאו. אולם לאותם של כת חולי מעיים וכו' עוד יש תרופה למכתם, „לבו ורפאו אותם“ והקב"ה מעמירם על רגליהם לאחר שיפבלו עונשם, ולכך נאמר ועסותם רשעים. אולי הוא מניב עסים — מיץ — לחלוחית, כלומר עריין יש בהם לחלוחית של יחרות. והנם שחתנהגותם בחיים חיותם היתה קרוכה „לננעי שרים“ אבל לבל הפחות הי' בהם לחלוחית של מצות ורת.

כב) והש"ס בנדרים הרורש וורחה לכם יראי שמי, אלו בני ארם שחן יראין לחוציא שם שמים לבטלה, כוונתם: שלעתיר לבל אלו, אפילו אלו שנקראין לפי מעשיהם „ננעי שרים“ גם כן תחי' תקומה, וכרי לחוס על בכורם הש"ס מסמן אותם אלו שלא היו מוציאין שם שמים לבטלה, דכן אמרו בריש מנילה שהשרים אינם מוציאים שם שמים לבטלה, אבל בתואר הזח מרומם שבמעשיהם בחייהם התנהגו כשרים, שנאמר שמש צרקה ומרפא בכנפיה. ומדוע רינם כך, ומה זכותם? על זה בא הכתוב: ויצאתם ומשתם כענלי מרבס. כלומר, לא

עושה אמר הר' צנאות, הכ' של כיום מורה על יום הירוע, יום הגדול והנורא שעליו סוכב הנביא את נכואתו. חנני שולת לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום הר' הגדול. ואו נזכה להנאולה האמיתית ונצחית, ונשכל את פני משית צדקנו כראש צנאות יהודה וישראל, במהרה כימינו אס"ו.

הרי יציאתם של כעלי חולי מעיים כיציאתם של הכת שאין להם רת, אלו מהכת הראשונה יצאו ופרו בני הדרך, אבל הסיבה ליציאתם היתה: ופשתם כעגלי מרבק, כעלי חולי מעיים, רוב טובה שהי' להם גרמה להם את הצרה, לפיכך — כי יהיו עמר תחת כפות רגליכם, זוכים שעומרים על רגליהם בעתיד — כנוסת של התרכ"א. כיום אשר אני

## פרשת מצורע

### דרשה יא

#### שבת הגדול

וירשו רבותינו: רי יוסי הגלילי אומר, גבות עינים ולא כיסי עינים, ומה חיל את כל שערו יגלת, אלא ליחן אחריות שאם לא גלת בשביעי, מגלח בשמיני, בחשיעי ובעשירי ה). למה נקט התו"כ ניכ „אחריות" ולא אמר ככשאר מקומות, ללמד שיש לו תשלומין.

עוד שם. שלשה מגלחים וחגלותן מצוה, הנויר, המצורע, הלויים. וכלם שגלחו שלא בתער, או ששיירו שתי שערות לא עשו ולא כלום ו) (הדרש של תו"כ הנ"ל הוא כש"ם נזיר) והשאלה היא מה שייכות יש בין הנזיר והלויים וכין המצורע. הנזיר והלוי מתגלחים לרוב צדקתם, והמצורע הוא חוטא, ולכך הוכה בצרעת.

ג) בהפטורה דהאידנא: ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו ו) וכש"ם, אמר לי' בר הא הא להילל, היינו צדיק היינו עובד אלוקי, היינו רשע היינו לא עברו. אי"ל, עובד ולא עבדו חזויהו צדיקי גמירי, אלא אינו דומה לשונה פרקו מאה פעמים, למי ששונה פרקו מאה ואחד. אי"ל ומשום חד זימנא קרי ליי לא עבדו? אי"ל, איו, צא ולמד משוק של תמדיו, עשרת פרסי בזוזא, חד עשר פרסי בתרי זוזי. מירש"י, ישכיר לך אדם חמור לעשרה פרסי בזוז, אחר שכבר נהנו

א) חכמי המדרש אמרו: הה"ד זוכור את בוראך בימי בחרותיך. חנו עקביה בו מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, מאין באח ולא אחת הולך ולפני מי אתה עתיד ליחן דין וחשבון. ושלשתן דרש רע"ק מפסוק אחד, זוכור את בוראך, בארז — ליחה סרוחה, בורז — רמה וחולעה, בוראך — מלך מלכי המלכים הקביה. בימי בחרותיך, בימי סליוחך, עד דחילך עלך, עד אשר לא יבואו ימי הרעה, אלו ימי הזקנה, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה א).

רש"י מפרש: לזכות, לא דבר לזכות בו, שכלם עשירים, ולא חובה, לאמץ לב ולקפוץ יד ג). והרמב"ן ז"ל מפרש שהפיר', שהבחירה תבטל, והכל יהיו כמלאכים שאין להם בחירה, אלא בע"כ עושים את הטוב ג).

ואין לדברים הללו ככתבן שום מובן. כל מנחת היינו הוא „להביא לימות המשיח" ואיך יאמר המדרש שימי המשיח הם ימים שאין בהם חפץ. אתמהא. הלא אין האוזן קולטת כלל דברים כאלו.

כ) בפרשת השבוע: והיי ביזם השביעי יגלת את כל שערו את דאשו ואת זקנו ואת גבות עיניו, ואת כל שערו יגלת ד).

ג) ראה יפה חזר במדרש. ד) ויקרא יד"טו. ז) מלאכי ג"ח.

ב) שבת קנא. ו) שם.

א) מדיר י"ח, מצורע. ה) תורת כהנים.

וזה מה שאנו מספרים לבנינו בליל התקדש  
החג: פסח שהי' אבותינו אוכלים על שום מה,  
על שום שפסח הקב"ה על בתי אבותינו במצרים.  
כלומר, משורת הדין לא הי' לו להמשיח להפליא  
את בתי ישראל, אלא שהקב"ה כרוך הסריו פסח —  
דילג, כמשמעו. כרתיב ולא יתן המשחית לבא אל  
בתיכם לנגוף, הרי שאלמלא שהשי"ת הדליג את  
המשחית, הי' נכנס אל בתי ישראל בשווה לבתי  
המצריים.

וכוונתו העמוקה של המו"נ הנ"ל, שהטעם של  
האיסור שלא למנויו: שלא ישען כל אחד על אוהבו  
ועל קרובו, ולא ירגיש מהחחלת הזוה, והיא לומר,  
שההתבוללות של ישראל בהנכרים, היא משום שהארם  
מביט על רעהו ומחקה את הנהגתו, אם קרובו או  
מכירו מחלל את כל הקודש לישראל גם הוא עושה  
כמעשהו, מבלי להרגיש כלל בההתחלה שלו, אין  
הוא שם על לב שהוא מורע ישראל, שוכח את  
בית אביו את החינוך שקיבל בנערותו — בתחילת  
חיו.

וכן מורין דבריו ז"ל: והחנה בו — בהפסח  
— שלא ישחט אלא אחד חילח עצמו ובניו, ובני  
ביחו, ואז יקריב לעשותו. מזה נשמע עד כמה הגיעה  
הטמיעה וההתבוללות אז, כי מלבד שרבים מחם  
כבר הפרו ברית ואת בניהם לא מלו, הרעיונאית שלהם  
היתה, שאפשר להיות יהודי, להקריב את הפסח  
וגם להתנהג כנוי נמור מבלי להיות נימול אפילו,  
ולכך הי' נצרך הצו, ואז — לאחר שימול — יקריב  
לעשותו.

(ו) וזה שאנו מספרים בהגדה: מרור זה שאנו  
אוכלים על שום מה, על שום שממרו המצריים את  
חיי אבותינו — אשר עבדו בהם בפרך. והניב בפרך  
פירשו בו רבותינו: עבודה המפרכת את הנוף, גם  
פירשו כמה רך, ועל האמור בפרשת בהר לא תעבוד  
בו בפרך, פירשו, מלאכה שאינה צריכה, כגון סוג  
לי את החמין והוא אינו צריך לחמין. ואיך יתקיימו  
כל הפרושים? אלא כלומר, המושג מרור, מרירות,  
מתכבד כזהר הק', לא שהוא מרוד מתולדה, אלא  
דמתהסך ממיתקא למריא", כלומר, החיות הפנימיות  
של אבותינו במצרים, שהוא מתולדה דבר טוב ויסח  
ומתוק, כרתיב ויפך באסיו נשמת חיים, הלס אלוקי

בו, ואם תאמר לו לילך פרסה יותר, ישאלך שני  
וויזים(ח).

ותמיה יש כאן כי אין המשל רומה להנמשל  
כלל. החמרין משתלמין בעד עשרה פרסי — וזו,  
לכל המחות, אלא שבעד הפרסה אחת נוספת משתלמין  
עוד וזו, אבל בהנמשל, הא אמרת שהשונה פרסו  
רק מאה פעמים הרי הוא בסוג של "לא עברו", ולא  
בלבד שלא יקבל שום תשלום אלא עוד ענש יענש.  
ועוד איך יאמר הי"ל שנס זה הנקרא בקרא "לא  
עברו" הוא צדיק נמור, הלא על צדיק נמור לא  
יאמר הנביא שהוא בכלל של "לא עברו".

(ד) וכילמדנו הובא המאמר הנ"ל בזה הלשון:  
אחד שומר אחא בקר, וכתיב ושבתם וראיתם בין  
עובר הרי ללא עברו, בין עובר אלוקי לצורך אלוקים,  
ובין עובר אלוקי שלא לצורך אלוקי, שלא יעשה  
דברי תורה קררום להשתחש בה, ולא עסדה להחפאר  
בה. וגם הסגנון הזה אינו מוכן, מה היא הכוונה  
עובד אלוקי לצורך אלוקי, הלא אין הכוונא צריך  
לכריותיו.

(ה) כבר אמרתי הרכה פעמים, שכבדי לעמוד  
על אסיו ואיכותו של עם ישראל בצאתו מצרים,  
אנו צריכים לעמוד על איכות הענינים והמצות  
שנצטוו עליהם ישראל באותו זמן. המצות דומות  
לרפואות הניתנות לחולה, ומתוך טיבן של הרפואות  
הרופא המבקר, יכול לעמוד ולרעת את מחלתו של  
החולה. וגם הראתי כמה פעמים לדברי המורה ג'מו,  
שהטעם של מצות אכילת מצה האמור בתורה משום  
שיצאו כחפזון, מתיחס לכל פרטי המצוה של הקרכת  
הפסח, כגון: צלי אש, וכבית אחד יאכל, ועצם  
לא תשברו בו, שלא הי' להם מנאי לכשל זמן ארוך,  
ולא לשלוח מבית לבית, ולא לשבור עצמות, "כדי  
שלא יתאחר אחד מהם ולא יוכל לצאת", — ראה  
באדיקות בדרשות הקורמות. כלומר, העם הי' כמצב  
רוחני שפל עד דיוטא האחרונה, משוקע כמ"ט  
שערי טומאה, ואם היו מתאחרים עוד שעה קלה,  
כולם היו משתקעים ולא הי' כל אפשרות להוציא  
מהם את מי שהוא, לכן הי' הנם "כחפזון". שלא  
יתאחר אחד מהם". ובאמת רק הפרש מיעוט הי'  
אז בין אכותם של ישראל למצריים.

המצריים, „ולא הרנישו כלל אפילו מתחילת הזמן“ משום שכל אחד ה' נשען על חבירו ועושה כטוחו, וכל חידוש וכל רפרמה שהיתה בין המצריים נחשבלה גם בין הישראלים, ולכל זאת השבו שהם הם היהודים המוכים. ואלו העשירים משכב נכוה — היו שם גם עשירים, כעין קרח שהי' עשיר גדול, ומדכתיב ממנורת ביתה, הרי נשמע שהיו היהודים משכירים דירות למצריים — היו הראשונים לקבל כל מהלך רוח החיים מן המצרים. ומדרך הטבע שהעניים שהם נחשבים בעיני העשירים להשכבה הנמוכה, נמשכים והולכים במעשיהם כעוורים אחרי העשירים. ובשעה שאמר השי"ת למשה להוציא את ישראל ממצרים ולבנות מהם דוד דעה, דוד ישרים, בסיס לעם הנצחי, לא הי' משה משגיב איך יצויר דבר זה, כי השרצים והחרש — הדיש — והשקלים — העשירים בעלי השקל, הם השואפים לטמיעה נטורה, ואיך אפשר לעשותם ולהעלות את נפשותיהם של אלו לנוי קדוש ועם סגולה. וזה שהי' משה רבינו ע"ה עומד ומתמיה איך תתהווה השראת השכינה באנשים שפלים ברוחם.

(ה) אולם באמת זו היא יסוד העקרי בהתכלית של כל היצירה כולה, להשרות את הקדושה ולגלותה במקום שהמוסאה שרוי', בי האור לעולם מנרש את החשך. כמאמרם: עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל אחד מראה עליו „באצבע“ הנה אלוקינו „זה“ קוינו לו (תענית לא) כלומר, אצבע סמל לדבר הנראה לעין כל ומראים עליו. „באצבע“, זה דבר המורה על כה מעט האפיסי למעלה מכינת האדם, כמו שאמרו החרטומים אל פרעה אצבע אלוק' הוא זה, והפיר' שלעתיד יעשה הקב"ה מחול ושמחה לצדיקים וכל אחד מראה עליו, כלומר על ההתנלות האלוקות, וכלם יאמרו שזו ההתנלות הוא מעשה אלוקות שאין בן תמותה יכול להכין איך היא מתהווה.

וזה הוא הפירוש שהראה לו הקב"ה למשה „באצבע“ הסביר לו, שיש כח נעלה אצבע אלוקים אשר יגלה את אמיתת המציאות של אלוקותו, ברנע המרויב. ואין לו למשה לדאוג על השרצים וחריש ושקלים.

(ט) וזה הוא פשוטו של המאמר כהנדה: במורא גדול זו גילוי שכינה, כחה שנאמר או הוטה אלוקים לבא לקחת לו גוי מקרב גוי. כלומר, המורא הנדול

ממעל, נתהפך על ידי ההתבוללות והמטיעה במצרים לרע, למרירות. והכתוב אומר: וימררו את חייהם, בעבודה קשה כחומר ובלבנים ובכל עבודה בשרה, אלו הם הפרטים שבסוג עבודה המפרכת את הגוף, עבודות קשות ביחס להגוף, אבל היותר גדולה וקשה אשר במרירת החיים, היא המרירות הנפשית, שהפכה את דוהם ונפשם מסיתקא למרירא, את כל עבודתם אשר עברו בהם, בפרך, כי ההתבוללות על ידי אונס אינה התבוללות פנימיות אלא חיצונית בלבד, מה שאין כן התבוללות הכאה על ידי פה רך, על ידי פיוסים והתקרבות של הנכרים, זו היא מטיעה בהחלם, כי היא פועלת על האדם שיעשה כמעשה הגוים לא על ידי כפייה אלא מרצונו הטוב, וזה נקרא — מלאכה שאינה צריכה לא לצורך הצלח ולא אפילו לצורך פרנסת חיו הוא עושה, אלא לרצון עצמו הוא מחקה את נימוסי הגוים בכל דרכיהם. (בעוונתינו הרבים, שהרבה מעמינו מתאמצים להתרמות להנכרים הן בהנהגת היחיד והן כנימוסי הצבור, בהתהונות, בחבתי תיפלות, ואפילו בהלויות, הנם שאין הנכרים דורשים מהם כלל להתרמות להם, אדרבה הם כועסים כשרואים שהיהודים רוצים להיות נראים כגוים). והסכה העיקרית לצרה זו היא ממה שכל אחד נשען על חבירו ועל חי שיוזחו לו ולא ירגיש מתחילת הזמן, כנ"ל במו"נ. ואדם המתרגל למנהגים זרים לא לנו, קשה לו לשנות את ההרגל, והוא וביתו משתקעים ומתמסעים בין הנכרים, עד שאינו מרגיש כלל כי עושה עול. כי שוכה לנמרי את מוצאי היהודי — עד שהנכרים מזכירים אותו בהימה שפוכה — ואם תוכיחו, נדמה לו שאתה רוצה להוכיח את הצדיק.

(ז) רבותינו אמרו: בשלשה דברים נתקשה חשה — לא הבינם — שרצים, חודש, וחחצית השקל ס), והשאלה סבוארת, משה רבינו ע"ה, שעליו נאמר ותחסרהו מעט מאלוקים, וככל ביתי נאמן הוא. השיג את כל הדברים שנאמרו לו מסיו של הקב"ה בכל הדקדוקים ובכל הצירופים ובכל האופנים, ורק את אלו שלשה דברים לא הי' יכול להשיג, למה? אלא יש כמדדש: וישרצו וירכו ויעצמו במאר מאד, וישרצו כשרצים הללו. מפני מה הוציא הכתוב מסיו לשון מגונה כזה על ישראל. אלא פשוט בפשוטו, משום שהרבה מהם התנהנו בהשרצים המצריים, נתגדלו ללא תורה וללא תעורה אלא כשרצים של

כפרם. ומה היא הסמיכות של מאמרו של ר' מאיר למאי דקדים ל'.

ולפי האסוד יוכן: אחאב רשע חי' מטבעו, ולכל זאת ידע שכבר חי' לעולמים דשעים גדולים כמותו שזכו לתשובה, משום שהיו נמצאים בסמיכת אנשים צדיקים ויראי הר', ולא השענו על חבריהם ואוהביהם הרשעים, וכראות אחאב שהוא אינו מתרשם מעוברי' לשוב מדרך הרעה תלה שלא בו הוא החסרון אלא בעוברי', שאינו ירא הר' ולכך אין בכחו להחזיר את הרשעים למוטב.

והנם שמסתבר שלא היתה לו לעוברי' שום אפשרות להוכיח את אחאב הרשע כי חי' הורגו, וכלי תוכחה אי אפשר להחזיר את החוטא למוטב. ברם, כבר נאמר כשם הרבי מלובלין זצלה"ה, לפרש האסוד בתהלים פדו אשרי אדם עוז לו בד, חטילות בלבבם. פתח כיחיד וסיים בדכים, אלא כלומר, לפעמים אי אפשר להשתמש בתוכחה — כגון נגד התקפים והמושלים, וכן כשירוע שלא יסכלו את התוכחה, דכשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע ד'. אבל יש תוכחה מועילה לעולם, והוא אם המוכיח מקושר עם השי"ת ולומר תורה לשמח — הנם שהמוכיח לומר לעצמו בכיתו, תורה זו תכנס בלכות החוטאים מעצמה ותעשה לה נתיבות בלכותיהם לתשובה. וכוננת הכתוב היא, אשרי לו לאדם רום המעלה, אשר תורתו הקדושה "עוז", שנאמר, הר' עוז לעמו יתן, קשורה כך יתברך בקשר אמיץ, ותורה זו תעשה מסלות כלכם של הרשעים. וככן היתה מענתו של אחאב שמח שהוא אינו מתרשם לטוב מתורתו וצדקתו של עוברי' הוא משום שאין עוברי' ירא הר' אמיתי. יצאח בת קול ואמרה: עוברי' הוא ירא הר' מאד, אלא שאין אחאב וכיתו מזוטנים לכרכה נפשית, כי רשעים הם מאד מאד עד שהתשובה ננעלה בפניהם, והוא עונש גדול שמימי, כמו שהסביר הרמב"ם ז"ל על האסוד ואני הקשיתי את לבו — דפרעה טו).

ור' יצחק מסביר שעוברי' בנוול צדקתו כוראי שהי' משפיע על אתאכ להחזירו למוטב אלא שזו היתה מעונשו של אחאב לכל ישוב בתשובה, כי עוברי' האמין הרבה מאד שאפשר לה להשכינה

כיותר שכבר אז חי' — נלוי שכינה, כי משה — וכודאי כל התמימים והישרים שכאוחו דור, שלא יכלו להכין, איך תתהוה נלוי שכינה בתוך אלו, שרצים, דורפי חדיש, ובעלי השקל. ואיך אפשר לקחת לו להקב"ה נוי טהור וקרוש מקרב נוי שהוא להיפך מזה, עד שהראה לו הקב"ה למשה, "כאצבע" שהוא הכח המסתורי, ורק הוא יתעלה הוא הפועל לנלות את הקדושה במסומות סתר, ובמקום חשיכה באה אורה של קדושה. וכך התהווה כאמת שבמשך שעה קלה כשהניע עת דורים, זמן של הנאולה, יצאו ישראל ממצרים דור נאה כקדושת השי"ת.

(י) וכן אמרו רבותינו ברמזיה: ראתה שפחה על היס מה שלא ראה יחזקאל (א) לומר, לכך פרמו יחזקאל דוקא, משום שיחזקאל ראה הרבה מתועבות בית ישראל, ככתוב: ואבא ואראה כל חבנית רחש ובהמה, ואראה הנשים יושבות ומבכות את החמון, וראה משתחוים קדמה לשמש — בהביאכם בני נצר ערלי לביב). ולא השיג בשכלו שלאנשים מסדרינה נטובה כזו עור תקנה יש. ולא חי' יחזקאל יכול לצויד לו נילוי שכינה במקום שהקדושה מסותרת כל כך, ולא ראה מה שראתה שפחה על היום — נילוי שכינה שהתהווה על ידי הכח הנעלה האלוקותי — אצבע אלוקים.

(יא) ויש כזה להסביר את מאמרם: אחאב אמר ליי לעובדיה, ביעקב כתיב, נחשתי ובירכני הדי בנללך, ביוסף כתיב, ויברך הדי את בית המצרי בנלל יוסף, וביתא דהווא נברא לא קא מברוך. שמא לא ירא אלוקים — שמא אין עוברי' ירא אלוקים — יצאה בת קול ואמרה: ועוברי' היי ירא את חרי מאד, וביתו של אחאב אינו מזומן לברכה. וא"ד יצחק מפני מה זכה עוברי' לגביאות, מפני שהחבא מאה נביאים בעתה. א"ר אלעזר מיעקב למד, שואמר, והיי המחנה הנשאר לפליטה. א"ר אפרים מקשאה תלמידו של די מאיר חסום די חאיר, עוברי' נר אדומי היה, והיינו דאמרי אינשי מינה ובה אבא — יער — ליזל בה נרגא ג).

והמהרש"א שם מרקק מניין שעוברי' למד מיעקב, אפשר דמסבירא דנפשי' הכין דבר מצוח גדולה כזו להציל מאה נפשות מישראל ונביאים



כתיב: והי' כי ישאלך בנך מחר, יש מחר לאחר זמן. כמו מחר יאמרו בניכם לבנינו, יהושע כ"ב יז), נמצאת אומר ארבעה בנים יש, ושאלת כלם מתיחסת — "למחר".

החכם שואל: מה הערות והחקים והמשפטים אשר צווה הר' אותנו. כלומר, שאלתו הוא בנוגע "למחר". בשברון לב הוא דואג על הכנים של מחר, על הרור העתיד, מה יהי' מהם? הלא אין הנוער מתחנך כפי התורה והמסורה, ומי ימשיך את השלשלת של היהדות. ומה הערות — אשר צווה הר' אותנו, מה בצע אפילו אם אנתנו הרור הישן העומד לעבור מן העולם התחנך כפי הערות והמשפטים, אם אין בנינו הכאים אחרינו מוכשרים למלאות את מקומנו ותפקידנו כהעולם. ושאלת "מחר" מנקרת לו במחו של החכם.

ובאה אליו התשובה: אף אתה אמר לו כהלכות הפסח. כלומר, כל המצוה של הקרכת הפסח — כפי האמור — אינה אלא ללמדך שאין להתיאש אם אנו רואים אפילו "שאחר נשען על חבירו" ואפילו הלילה אנו נמצאים בזמן שלא ירניש "בהתחלת הזמן" יש לקוות לאלקים חיים, "שבאצבעו" תתהוה התנלות השכינה מכל מקום. וכבר הי' לעולמים, ובעל היכולת סיבב סיבות שונות, ותקופה חרשה זכה ובהירה התהווה, זמן המעט הטובים אשר אתנו כן ידבו, תשנשג אומה גדולה, יפה ופוריה. ואיו מפטיריו אחר הפסח אפיקותו, כלומר, מצות הפסח מלמדת, שאם נשאר רק מעט נרירא שהוא דבר מועט, מן המיעוט הזה יתקיים לפליטה גדולה.

והרשע, גם הוא שואל שאלת "מחר" אלא ששאלתו כוונה אחרת לה, הוא אינו רואג על עתירו של "כנך מחר" ואינו מתעצב כלל אם בעתיר יוצאי חלציו יחסלו מלהיות יהודים כל עיקר, ומטרת שאלתו היא להטיל רסיון בשאיפתנו להמשיך את עוברתינו למען התורה והדת, הוא שואל מה עבודה הזאת לכם, כלומר, מה תועילו בעבודתכם, כל התעמולה שלכם היא ללא יועיל, עוד מעט והרור הישן יעבור ויחלוף, והדור החרש מתבולל והולך, ולמה כל יניעתכם ועבודתכם, כי הרשע אינו מאמין "באצבע" אלוקים, ובאפשרות של התנלות אלוקים.

להתנלות בכל מקום ולגרש משם את הטומאה, וזו היתה נרולתו של עוברי' שבזכות אמונה זו זכה לנבואה. ואלמלא הי' עוברי' מאמין "בנילוי שכינה" בכל מקום ובכל זמן ללא כל הסתיינות, לא הי' מחביא מאה אנשים במערה, ובוראי הי' אומר מה יתרון כחבאת מאה אנשים בזמן שכל הרור, רורו של אחאב, הם רעים וחמאים. אלא שהי' עוברי' בטוח שמהמעט הטובים יעמיד השי"ת את עתידם המזהיר של ישראל עם סגולתו. וממי למד עוברי' שיטה זו, מיעקב שאמר והי' המתנה הנשאר לפליטה. כבר יעקב אבינו האמין בנילוי שכינה, שמן המעט אשר ישאר אפילו הי' חלילה עשו מכלה את הרוב — תעשה אומה שליטה וגדולה.

ור' אפרים מקשאה משמי' רר' מאיר אמר, שבאמת עוברי' נוכח לרעת את האמיתות של שיטה זו, מיני' וכי', כלומר, מעצמו, כדכתיב מכשרי אחוה. עוברי' ראה אפשרות של התנלות הקרושה בכל מקום ובכל זמן, ממנו בעצמו. הוא נולד אצל נכרים אדומיים, נוי מרחם ומלירה, ולכל זאת התנלה בו בעצמו השכינה קרושה עד שנתנייר ועלה לדרגא של נבואה. (ואפשר רלכך ר' אפרים אמר את הרעיון הזה משמי' רר' מאיר, כי גם הוא מוצאו מנרים, כירוע). וזה בעצמו הוא מוסת חותך ורואיה ברורה, שאין שום דבר אשר ימנע את ההתנלות הקרושה, הנעשית על ירי ה"אצבע" של מי שאמר והי' עולם. ותמיד יש לקוות לתקופה חרשה טובה ויפה אשר לא "ישען אחר על חבירו" עד שלא ירניש כתחילת הזמן, אלא גם מרור שפל כמנו יתקיים ואסח מבניכם לנביאים ומכתיריכם לנזירים.

יב) מכל החמש מגילות, רק אסתר נקראת בגמרא מגילת אסתר, גם מסכת מיוחדת קבעו על שמה, מסכת מגילה. על שום מה? על שום שבאותו הרור התחזור לכל אחר האפשרות של התנלות אלוקות. כי רק מעט מהיהודים נשארו תמימים לרתם בלא חטא, והרוב נהנו מסעודתו של אותו רשע ופלחו לצלמא, ובל זאת לא היתה מניעה להתנלות אלוקות (ז).

יג) ובאופן זה מתבאר החילוק שבין שאלת החכם והרשע, שלכאורה שאלת שניהם שווה. אלא

והאמצעי לגשר את המעשים ולהעלותם אל מקורם הוא אמונה טהורה, כרכתיב לרור ורור אמונתך, כלומר, האמונה היא האמצעי היעיל לרור ורור לתקן את הכל אל שורשו ומקורו. והאמונה היא — כפי הזוהר הק' — במילואא — כריבור ומחשבה — ובעובדא — במעשים. וזה הרבר אשר „תעשה“, היא עוברא, — זהר תרומה — וזו היתה עבודת הכהנים בבית המקדש, והקרבת הקרבנות, כמשמעו, שעל ידי עבודת הכהנים היו מקרכין את המעשים לשורשם. והוא ההפרש שבין עבודת משה רבינו ע"ה ובין עבודת אהרן ובניו הכהנים. משה רבינו הוא בבחינת תורה, והיא נמשלה למים שניתנה ממקום גבוה למקום נמוך, מלמעלה למטה, וכן היא התורה משפעת רעת ובונה מלמעלה לדרי מטה.

כרם אהרן ובניו עבודתם היא להעלות נר תמיד, העלאה מלמטה למעלה, לרכק את כל המעשים בשורשם העליון, והעלאה זו היא תמירית, „נר תמיד“ בכל מצב שפל חלילה שלא יהיו ישראל מצוים, הצו אל הכהנים היא „להעלות“ וסימנך, נר מערכי ממנו הי' מתחיל ובה הי' מסיים, כלומר, התקשרות ראשית ואחרית — מערב וער בקר. דרגת משה רבינו ע"ה היא בחינת אמת ויציב — שחרית. ועבודת אהרן היא בדרגת אמת ואמונה — ערבית. ואמרו רז"ל ערות היא שהשכינה שורה בישראל, הנם שהאומות לא ראו מימיהם את הדלקת המנורה שהיא בהיכל, אלא שלהעלות נר תמיד היא ההארת המנורה עד סוף כל הרורות, בכל זמן ובכל מקום, משום שההארת המנורה מתנוצצת על כל העולם, כמו שכתוב: משוש כל הארץ. ע"ב דה"ק, בשינוי סיעוט בסנון הלשון.

כנראה, השפ"א זצ"ל רוצה במאמרו לפרש את המרש המובא למעלה, והוא ז"ל מקצר כדרכו בקודש. דק י"ב שורות כתובות, והרברים נוסכים עד תהום. ואפרש רק מעט מועיר מדבריו, הקוסב העקרי שבמאמרו הוא להסיק שמשו רבינו ע"ה הוא בדרגת אמת ויציב, שחרית — כי אמת ויציב אנו אומרים בתפלת שחרית — ואהרן הכהן הוא כדרגת אמת ואמונה שאנו אומרים בתפלת ערבית.

ולדעתי הכוונה היא, לפי מה דאמרינן: אחר רבה בר חיננא, טבא חשטיי דרב, כל שלא אחר אמת

בכל מקום ובכל זמן, ולדעתו המשוכשה ת"ו הקץ של היהרות מתקרב ובא.

ועל זה משיבין לו בעבור „זה“, מראין לו „באצבע“, שיש תמיד התגלות האלוקות, — עשה לי הר', „ואילו הי' שם לא הי' ננאל“, כלומר, גם במצרים היו הרבה רשעים כמותו, וסופם שמתו בשלושת ימי אפילה, וגם הוא הי' מת שם אלמלי הי' שם, אבל בזה לא היתה שום מניעה להוציא רק אחר מחמשה — וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים — ומאותו אחוז הקטן בנה הר' את עם קרובו לעם גדול ואמיץ, אדיר כאמונתו עדי נצח.

האדרת והאמונה לחי עולמים, כלומר, הארירות — הכח היותר חזק ואריר בהאמונה היא — לחי עולמים, להאמין שהאמונה טהורה וקדושה אשר בנו תתקיים לעולמי ער, ואל להתיאש משום מצב של שפלות הרוח יח).

יד) ובהתאמה להאמור, „בעבור זה“ המורה על ההתגלות אלוקות בכל זמן, כשם שמראין „באצבע“ — זה א"ל, יש לפרש את המסראות: וזה הדבר אשר תעשה להם, לקדש אותם לכהן לי, לקח פר אחד בן בקר ואילים שנים תמימים וגו' יס). ועל זה דרשו רבותינו: הה"ר, לעולם הר' דברך נצב בשמים, אמר רוד כשם שאתה אמת, שנאמר, הר' אלוקים אמת, בן דברך אמת, שנאמר, לעולם הר' דברך נצב בשמים. אל תאמר בשמים אלא בשמים, שמתחילה נזר ונעשו שמים, אף דבר שדברת לקדש את אהרן ואת בניו קיים לעולם כ).

והמאמר הזה אומר פרשני, מה היא הכוונת של: כשם שאתה אמת בן דברך אמת, היש אפשרות שיהי' הר' אמת ולא דבריו? ומה המדרש מפרש בזה את הניכים: וזה הדבר אשר תעשה להם. ועוד רקדוקים שמעצמם טובנים.

והרני מקרים סאמר של מרן השפת אמת וצפ"ה: לכל המעשים יש שורש בשמים, כי הכל נברא בכ"ב אותיות של התורה, אלא שבמרומים הנהנת השי"ת היא בהירה ומבוררת, אבל בעולם הזה, אין הרברים מבוררים, מפני העירוב של טוב ורע, לכן כל המעשים זקוקים לתיקון ולבירור בכדי להרביק את כל המעשים במקורם וכשורשם העליון.

שהיתה כיום, אבל אמת ואמונה אינו תלוי בק"ש כלל, ולכך נפסטה ההלכה כסתמא, שכל שלא אמר אמת ואמונה לא יצא ירי חובתו, פירוש חובת אמירת אמת ואמונה. אלא ראבתי יש להבין דמתוך הסוגיא נשמע שאם אמר אמת ויציא בלילה ואמת ואמונה ביום לא יצא ירי חובתו, ולמה?

ולפי ההסבר הנ"ל של השפ"א, הדבר טוב, אמת ויציא היא בחינת משה רבינו ע"ה, ררנת תורה, ואנחנו מחויבים כזה את אמונתנו, שתורתנו תורת אמת — עלינו לעולם ועד. ההארה של התורה שהיא משמים לארץ אין בת כל חילוף והיא לעולם. אבל עדיין חסרה הצהרה שאנחנו מצדנו, גם ברורות הדלים והשפלים, יש לנו אפשרות של התנלות אלוקות, ושנאנחנו מאמינים בהכח האלוקי, כ"האצבע" בעבור "זה" לשום כך אנו אומרים "בערבית" גם כן שהחושך מכסה את הארץ — אמת ואמונה, שהיא עבודת הכהנים להעלות התחתונים ומעשיהם ולקרבם אל שורשם, על ידי אמונה אמיתית. וסיפוג נר מערבי, שממנה הי' מתחיל ובה הי' מסיו — התקשרות ראשית ואחרית — מערב ועד בקר.

דוקא ערבית — אמת ואמונה כי עיקר האמונה היא להאמין שגם בערבית, ברורות נמוכים ושפלים, אין להתיאש, אלא יש תקוה ל"האצבע" ולהתנלות השכינה ולתקופה חדשה אשר "לא ישען אחר על חבירו" עד שלא ירניש "בהתחלת הוסן". וזה שכתוב להניד בבקר חסדך — בתקופה של בקר, כשהשמש זורחת במחנינו, אין זה ענין של אמונה, כי כל אחד רואה בעיניו, ועליו רק להניד חסדי ה', ואמונתך בלילות, דוקא בלילות בשעה שהשכינה היא בהסתתר או אנו צריכים להתאמץ כאמונה מהורה ולקוות לנילוי שכינה.

ובכן לפי השפ"א הנ"ל מתבאר המדרש הנ"ל. וזה הדבר אשר העשו. כלומר, פרשה זו מתחלת ב"זה" שהוא בירור, כמורה "האצבע", הה"ד, לעולם ה' דברך נצב בשמים, כלומר, לעולם פירוש, כל הדברים שבעולם נצב בשמים, — יש להם שורש בשמים, אמר דוד, כשם שאתה אמת כך דברך אמת. כלומר, כשם שעצם המציאות הוא דבר של חי וקיים לעולמים, וזה הוא אמת לאמיתו, כי דבר שאינו לעולם אינו אמיתי, כמאמר, מעין

ויציב שחזית, ואמת ואמונה ערבית, לא יצא ירי חובתו — פיר' חובת קריאת שמע — שואמר, להניד בבקר חסדך ואמונתך בלילות כ"ה).

ויש כאן דקדוק גדול, אמת ואמונה הוא שבת כלורא עולם על שהוציאנו סמצרים כמו שכתוב שם: העושה לנו נקמה בפרעה וכו', והיא הכרחה האחרונה של קריאת שמע, בכך תינח אם יש חיוב להזכיר יציאת מצרים בלילות, יש גם חיוב לומר אמת ואמונה בערבית, אבל בכאן ברף י"ב אכתי לא נתבררה ההלכה שיש להזכיר יציאת מצרים בלילות, והרין כזה הוא במשנה שלאחריה, שד"א בן עזרי' אומר, הרי אני בכך שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, וסוף המשנה: וחכמים אומרים להביא ימות המשיח, הרי דחכמים סוכרים שאין מן החיוב להזכיר יציאת מצרים בלילות, ומה טעם של החיוב לומר אמת ואמונה בערבית. ולו יהי' כדברי המפרשים שחכמים אומרים להביא ימות המשיח, הוא מבריו של ר"א בן עזרי' האומר שלכך לא נצח את החכמים בהלכה זו מפני שהם דרשו כל ימי חיך להביא לימות המשיח, אבל לאחר שדרשה בן זומא, גם החכמים קבלו את דבריו וחזרו כדבריהם והודו שיש חיוב להזכיר יציאת מצרים בלילות, אבל בכל אופן לא הי' המקום לפסוק הלכה זו שכל שלא אמר אמת ואמונה ערבית לא יצא ירי חובתו, כאן ברף י"ב, ולכל היותר מקום הלכה זו היא לאחר המשנה שלאחריה.

גם הקשו הראשונים, למה הדין דספק אמר אמת ויציא, חוזר. ספק קרא קריאת שמע אינו חוזר, אם אינו מסופק אלא על אמת ויציא, משמעות שברור לו שקרא קריאת שמע, והדי כבר גם הזכיר יציאת מצרים בפרשת ציצית, ולמה יחזור על הספק של אמת ויציא, ומה שרוצים להעמיס שהפירוש, שמסופק לו אם קרא ק"ש וגם אם אמר אמת ויציא, שחוזר על אמת ויציא ואינו חוזר על ק"ש, פירוש רחוק הוא.

אלא דמכאן למדנו דקריאת שמע ואמת ואמונה או אמת ויציא, שני ענינים נפרדים הם, ויובל להיות, דקריאת שמע דרכנן ואמת ויציא דאורייתא. ובכך אפילו חכמים האומרים שאין מוכיחין יציאת מצרים בלילות, משום דאולינן כתר עיקר הנאולה

שמוע רחעות, אחר, אשריכס חמירי תכחיס שרברי  
חורה תביבין עליכס ביוחר, קרא עליו, חח אהבתי  
חורתיך כל היום היא שיתחייב) המאמר מלא  
דקדוקים ולא אפרטס באשר רבו, והדקדוק המנקד  
ביותר, היא, סה ענין מצוי המרות לשאלה הלכותית  
זו ?

אלא, יש מרות טובות הרבה, נגון כמחון,  
סכלנות, נדיבות, ישרות, כנות ועוד. ומיצוי המרות,  
הוא למצא מדה אחת שיש לה צד של השתוות לכל  
המרות. למשל נדיבות אין לה יחס לענווה או לכנות,  
לכך רצה רבי ללמוד מר"א בר שמוע איוו היא  
המדה טובה המתיחסת לכל שאר המרות הטובות  
והנעלות. והי' שם יוסף הכבלי שהי' תכבי לו מאד,  
בלמדס דברים מוסריים רב מסרים. עד שכאו „לאחת“  
כפיר' התוס': יתירה, נפש. כלומר, העמיקו עצה  
על מצבס הירוד שבישראל שראו כרות קדשס  
העתיד להיות — כמו זמננו עכשו — שרק נפשות  
— כמובן של נפש נעלה ויפה — יתירות יש, ואין  
שום סכויס לראות נפשות נעלות כמספר של דביס,  
אלא בשל יתידים, אחר בעיר, ובכנ עלתח למניהס  
השאלה, אם ברוד יתום בזה יש תועלת להיחיד או  
להיתירים שכדור להתמכר עצמן ללימודים נכויס,  
כי השאלה החמורה היא, למי ולמה אני עמל.  
בשעה שאנו מתלכטים קשות בפרשת השרצים,  
ההדיש, והשקלים, סה תועלת ותכלית יביא הלימוד  
הנבונה, הלא למי דאות העין האנושי אין להכין איך  
תתחיל תקופה חדשה „שירנישו בהתהלת הזמן“.

ובתוך השאלה ההלכותית שלב שאילת מוסרית  
חסורה ואמר, רבי, השוחט את הובת, כלומר,  
אדם חרדי מישראל בזמננו העמל בכל כחו למלאות  
את תפקידו למען קדושת שמו הגדול, וכל דבר ודבר  
עולה לו ביניעה רבה, הרי הוא מקריב זכת, לקיים  
מצות הד' ולחיות כמצווה ליהודי לחיות, זה הוא  
הקרבת קרבן כנפשו ובנופו, להתנכר על כל הקישויים  
של תנאי הזמן, אלא שכל נחמתו המעודרו הוא  
שמנית מדמו, מיניעתו ומעבודתו, — „למחר“ —  
כי ישאלך כנך מחר, לאחר זמן, כלומר, שחתחדש  
תקופה יותר טובה מזו של עשו, מחו ? היש תועלת  
בעבודה כזו ? א"ל, כשר, יאת ויסה ותובת לעשות  
כן.

המכוב אחת לשבעים שנת הרי הוא מעין המכוב.  
והאמת הוא לעולם בלי שום הפסק. כך דברך — בזה  
נכלל כל העולם כלו, שנכרא בדיבורו של הקב"ה,  
הוא אמת, ויש לו קיום ושורש בשמים. לכן חובה  
עלינו אפילו בערבית — כנ"ל — להחזיק את  
האמת ואמונה, שנאמר, לעולם הד' דברך נצב  
בשמים, אל תאמר בשמים, אלא בשמים, כלומר,  
הניב שמים הוא סמל נפשי, רוחני, ולא נופני  
ונשמי, והלא הארץ היתה תהו ובהו טרם שהתהוו  
השמים, וזה ללמד שאפילו כשכל העולם נמצא  
במצב שפל של תהו ובהו, יש צו ונור מאתו יתעלה,  
להפוך את התהו ובהו ולהעלותו לדרגא שמימית,  
ונוד זה הוא נצחית, ולא רק לשעה, בשעת הכריאה.  
ונסודה רעיונאית זו של השפ"א המסתמך על הזהר  
תרוסה, דאמת ואמונה היא דרגת אהרן הכהן, דהיא  
מלה דקיימא בעוכרא, יש לה סעד כאבות דר' נתן:  
ד' מאיר אומר מה ת"ל ורבים השיב מעון, כשהי'  
אהרן מהלך בדרך פגע בו באדם „רשע“ ונתן לו  
„שלום“. למחר ביקש אותו איש לעבור עבירה, אמר,  
אוי לי איך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן,  
בושתי הימנו שנתן לי שלום, נמצא אותו איש  
מונע עצמו מן העבירה.

כלומר, מרת תקפו של אהרן הכהן בעוכרא היתה  
להשקיע את „השלום“ שמו של הקב"ה, אפילו  
בהנרועים שבנדועים, עד שהי' מונע עצמו מן  
העבירה, ועל ידי כך ופעולתו של אהרן מסרב את  
האדם לתורה ומקשר את נשמתו בשרשו העליון.

(טו) ובעקבות הרעיון העיקרי שכדרשה זו, יש  
לכאד מאמר הלכותי אחר וזה תארו:

תניא אחר רבי כשהלכתי למצות חרותי אצל  
ר' אלעזר בר שמוע, ואחרי לה למצות חרותי של  
ר"א בר שמוע, מצאתי יוסף הבבלי יושב לפניו,  
והיי תביב לו ביוחר ער לאתח. (רש"י פיר': עד  
שהניעו להלכה אחת כובחים, ל"א, כמנילת סתרים  
דדכיננו נסים, עד לאחת — עד למאד, מאד מתדנמינן  
לחדא, ובתוס' פירשו, עד הנפש שנקדאת יחידה).  
א"ל, רבי, השוחט את הובת להניח מדמו לחת  
חוו, א"ל, כשר. שחרית א"ל כשר, צהריס א"ל  
כשר, ערבית א"ל כשר, אלא שר"א פוסל. צהבו  
פניו של יוסף הבבלי — זלגו עיניו של ר"א בר

השו"כ מנדל כרת בזמן שהשחיטה עצמה אינה בראוי. ומה זמן של "ערבית" יותר גדול יש בזמננו (אנו). מהו? אמר לו — כשר, עור יש תקוה שהמצב ישתפר. ולנו עינינו רמעות, בשהי' משקף לתוך הדור השפל העכשווי, וקרא עליו את המסרא: מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי. הדניש את המלים, "כל היום", כלומר, בין שהוא שחרית בין צהריים, בין זמן מנחה, היא שיחתי, עלינו לעשות את המוטל עלינו בלי התרשלות, ובלי חת, ובלי יאוש כל שהוא. וזו המרה היא השווה לכל המדות טובות, להאמין ולהיות בטוח שמאת השי"ת בעל היכולת לא נעדר בשום מקום ובשום זמן להתחיל תקופה חדשה טובה, שלא ישען אחר על חבירו, יעשה כמוהו, וירניש בתחילת הזמן" כאמור.

(טז) ובוה מתפרשים יפה המסראות: לי קוו דשעים לאברוי, כלומר, הרשעים חושבים שחליה קץ להרת יהודי הניע, עדותך אהבונו, אבל בשאני מסתכל בתורה אני מוצא, לכל תכלה דאיתי קץ, הנם שלכל רבר יש נכול קץ וסוף, אבל, דחבה מצותך מאד, דתינו הקדושה והטהורה היא רחבה וארוכה מארץ מדה, ואין שום קץ וסוף לה, כל היום היא שיחתי (ג). כין בשחרית בין בצהריים בין במנחת ערב, היא שיחתי, כאמור למעלה.

ועתה השאלת, איך ומה לעשות לפנים, כל היום היא שיחתי" להשקיע בלכות בני אדם ובפרט כדור של העתיד, שיש יכולת ואפשרות להרניש "בהתחלת הזמן" ואם גם כדור העכשווי יש מי "השוחט את הובח ומניה את דמו למחר".

העיקר לרעת הוא, שבקרבות יש רין פנול המפגל את הקרבו. הפנול מתיחס להקטר אימרים שהוא חלק נבזה, וגם יש פנול באכילת הבשר שהוא חלק ההריוט. כלומר, אין הפרש במה הוא הפינול אם בדברים הנוגעים למקום — נבזה, או בדברים הנוגעים לבריות — הריוט, אסון גדול הוא, במה שבני אדם בזמננו מחלקים בין עבירות שבין אדם למקום, וחושבים שזה הוא חטא קל, ובכלר שהם טובים בין אדם לחבירו. וגם לא יתכן בשום אופן מה שהרבה מאתנו חושבים שעיקר היא המצות שכין אדם למקום, ובין אדם לחבירו הרי הוא דש בעקבו.

שחרית — חזר ושאל: תינה כשארם עושה בן בזמן שעולם היהודי נמצא במצב רוחני יפה, והשמש זורח בשחרית, או אפילו צהריים, — ברור שיש לכל הפחות מחצה על מחצה, אבל "ערבית" בזמננו עתה (שנראה לנו שהמצב הוא חושך ואפילה, רוב הבנים מתנדלים ללא כל תורה, קדושת השבת מחוללת עד ריוטא תחתונה, רוב התושבים קונים טדיפות ונבלות ללא כל בושה, מקוה קטנה אחת ככל העיר ורק מעט מועיר משתמשות בה, כל מוסדות הצבור הם בירי חפשים ורק הם הבעלי דעה הם הממונים על החינוך ועל הכשרות, לא משום שהם מעונינים בהחינוך או ח"ו בהכשרות, הלא רובם אוכלים מאכלות אסורות למשער, אלא שתאוה נדולה להם לעסקנות ולפעלנות בציבור. ועקרון הגדול אצלם הוא להרבות באסיפות ולישכ בראש ולהכות בפטיש להכריו ולהצהיר שהאסיפה פתוחה. ולמען השם להרבות במזכירים ובמזכירות כדי להגדיל העסק. כאחרונה הסכימו העסקנים צבוריים הללו לאופן חדש בהשחיטה בכל קנדה המדינה שהוא ממש חתירה לכל דיני השחיטה, וקרוכ הדבר שרוב השחיטה נבלה היא. דבר זה בושה לאומות היא, כי מימות משה רבינו ועד עתה היתה השחיטה נהוגה כאשר צוור הדי אלוסי, ובזמננו נעשו שינויים באופן השחיטה אשר לא שערום אבותינו. ואין גם אחד מן החרדים שיצא במחאה אלא "כל אח דגשען על חבירו", ואם ישנו מי שהוא המתרעם קשה על הנבלה זו, אין שומע לו, כאמרם לא משום כשרות הוא מדבר אלא שנמוק פוליטי בצרו. והמתוסנים שכ"רכיים" שבלבם יודעים שהצדק עם המתרעם והמתלונן, בפרט לאחר שמגדולי הרבנים בישראל בקרו את אופן החדש של השחיטה בקנדה והוריעו שיש חשש גדול של נבלה נמורה בשחיטה כזו, ומשום כך נמנעו לקנות בשר בקנדה בעד הצבא שבישראל, יראים לפתוח את פיהם נגד רצונם של הנשיאים בכתי כנסיות שלהם, בידעם שכל פרנסתם תלויה בהנשיאים וכידם לפוטרם מכהונתם כהרף עין. ולמעשה אפילו אלו שמכרזים על בשרם שהוא כשר אפילו למהררין מן המהררין ומזכרים בשר ללקוחותיהם בחזקת כשרות מהורדת בסוג של מצה שמורה, מזכרים בשר שמרינא יש בו חשש גדול של נבלה, כי מה יועיל אם זקנו של

וכתורה כתיב: נפש כי תחטא ומעלה מעל בהר' וכחש בעמיתו (ויקרא הכא). כלומר, זה ברור שמי שמועל מעילה בדברים הנוגעים להר', בלתי ספק — וכחש בעמיתו, גם בדברים הנוגעים לכריות יכחש. מי שאין מורא שמים עליו גם בעמיתו יכחש ויבגוד.

אלא שכאותו כתוב מלמד עוד אחרת. ומעלה מעל בהר', כלומר, נפש שפילה ונרועה היא עד למאד למעול מעל — בהר' — כאמרו שהוא עושה מה שעושה לשם הר' — וכחש בעמיתו. כמו אלו העמי הארץ וכעלי מחלוקת שמכחשים ומזלזלים בהרכה בני אדם אפילו בעמיתו, שרו"ל דרשו העמוס כתורה ובמצות, ואם תשאלנו היתכן? תשובתו היא, שאין הוא מתכוון אלא לשם מצוה — בהר' — והם אינם יודעים או שאין רצונם לדעת, כי על לשון הרע והוצאת שם רע אין בירי שמים למחול להם. וזה הוא מסוג של שפיכת דמים שעליו נאמר, שופך דם אדם, דמו ישפך.

(ז) חכמינו ז"ל השמיעו: כל העושה עבירה וחתיביש מוחליו לו. מוא לו, חשאל דאחד לשמואל — בשעה שהעלה אותו צר לי חאר ופלשתים נלחמים בי, והרי סר מעלי ולא ענני עוד גם בירי הנביאים גם בחלומות, ואקרא לך להודיעני מה אעשה. ואילו אורים ותומים לא קאמר, חשום רקסלי לנזב עיר הכהנים. ומניין דאחילו ליי חו „השמיא“, שואמר, חזר אתה ובניך עמי, אחר רי יוחנן עמי בחיצייתו כז).

ויש סתירה לזה במדרש: חלטר שהוראה הקב"ה לחשה רור דור ושופסיו וכוי — והוראה לו שאול ובניו נופלים בחרב, אחר לפניו, חלד ראשוו בישראל יוקר בחרב, א"ל הקב"ה, ולי אתה אומר, אחר אל הכהנים שהרג, שהם חקסרגים עליו כה).

אלא שהמאמר הנ"ל בש"ס כדקדוק גדול נאמר: מניין דאחילו לי, „מן השמיא“ כלומר בירי שמים למחול לו לאדם על מה שחטא נגד המקום, אבל חלק עבירה שבחטא שאול הנוגע להכהנים, אין בירי שמים לסלוח.

(ח) מצאנו כתורה שני' מתנלחים בתער, הנזיר, המצורע, הלויים. הנזיר מתנלח, לאחר נמר נזירותו, משום שבאמת הנזיר הוא האדם השלם, המותר

על המותרות, על היין ועל המשקה, ומתבודד בבית הר' לתורה ולרעיונות נעלים, ובהיותו נזיר הוא חיים של פרישות וטהרה, אלא משום שאינו יכול לעמוד בחיים כאלו, והיין או מותרות אחרות מצערותו לכך הוא מחסל את נזירותו ושב לחיות חיים של הריוטים. וזה שאומר ר' אלעזר הקפר, נזיר נקרא חוטא, מפני שציער עצמו מן היין. כלומר, אינו חוטא במה שהוא נזיר, אלא במה שהיין מצערותו עד שמשום כך הוא מחסל את נזירותו. וזה הוא כוננת סיום מאמרו של ר' אלעזר הקפר, מה הנזיר שלא ציער עצמו אלא מן היין, כלומר, רק היין שחסר לו כימי נזרו ציערתו, המצער עצמו מכל דבר — אלו בני אדם ששאיפתו ותאוותו לכל דבר ודבר, ואם תחסר לו מה שלא יהי' הרי הוא בצער מזה, — על אחת כמה וכמה שחוטאים הם.

לכן, הנזיר מתנלח בכלות ימי נזרו, לרמוז לו, שהוא צריך להתרנל את עצמו לחיות חיים של שביעת רצון בלי כל מותרות, דברים שאינם צריכים בהכרח, והשער הוא המותרות שבאדם, אין שום אדם צריך בהכרח לשער, לכך ינלח הנזיר את שערו.

המצורע מתנלח כל שער, מכיון שכל מחלת צרעתו באה עליו על אשר חטא בחטא שבין אדם לחבירו, בלשון הרע והוצאת שם רע, לכך מצורע מוחלט שאין שום תרופה למחלתו מפני שנלוו וידוע במרומים שאיש הזה דע בהחלט ולא ישוב מדרכו הרעה, נתנה התורה תרופה להציל את אחרים מלשוננו לשון שקר וציוותה: בדר ישב מחוץ למחנה מושכו. וטמא טמא יקרא. ואוי שהמחלה הבזויה זו מתרבת בהם רק לעתים, כשמתרפאים ממחלתם, מנלחים את שערם, כי לרוב הסכה ללשון הרע והוצאת שם רע היא הקנאה והכבוד הנורמת שגאה נלחכה, והלא הקנאה והכבוד הם רק מותרות לאדם, ואין שום אדם צריך להם, לכך עליו להסיר את כל שערו לזרוז על המותרות המזיקות, לכל ישוב לכסלה עור.

והלויים בשעתם, בשעה שנתקדשו קרושה לרורות, לכהני עליון, שעליהם להורות וללמד את בני ישראל, ולהיות המנהיגים בישראל, נצטוו לנלח את שערם. צו זה הוראה היא לכהנים, שאי אפשר

בשם הר', הם נעשו ל"קאזאקין" של רבש"ע, אמר: עליך הר' להרים פעמיק, בזמן שאויב טרע בקורש, בשם הר' הוא טרע. ובאמת אין הרע הזח מציע ומזיק להת"ח שמדברים עליו לשון הרע, אמת שאינו מרויח בזה, הנם שחבו"ל אמרו המספר לשון הרע על חבירו, כל זכויותיו נמסרין לחבירו, אבל יש לשער שאלו בעלי הלשון הרע מעט זכויות יש להם. אבל לאורך ניסא הם מעשרים את זה שמדברים עליו בעשרות רוחני, כאמור מאויבי תחכמי, כי לעולם היא לי (ז), כלומר, בניטין ז' איתא, השכם והערב עליהם בבית המדרש וכו' נמצא שעל ידי האויבים, הת"ח מתאמץ להשכים ולהעריב וללמוד וללמד, ולכן מאויבי תחכמי, ואין זה ענין של שעה או של יום, כי לעולם היא לי, שנאתם היא שנאת עולם, וככן עלי להשכים ולהעריב תמיד.

כרם, החילול השם היוצא ממעשיהם של עמי הארצים הללו כמה יכופר?

צאו וראו מה נרמח המחלוקת במשך השנים. השבת מחוללת באופן מכהיל, כושה תכסח את פני כל איש שהוא לכל הפחות חרדי קצת בראות הנשים נושאות את אשר קנו בחניות כיום השבת אחרי הצהרים. כאילו לא תהי' אפשרות לקנות לאחר השבת כלום.

הבתי בנסיות שהי' להם לפנים צורת בית הכנסת בנוי בדת של תורה, נמכרים והולכים וחורלים מלהיות, והחרשים הנכנים בהוצאה של מיליונים אינם מסוג בתי בנסיות של סקרא מעט. רובם האנשים והנשים יושכים בתערוכת, שאפי' המתוקנים שבנכרים אין נוהגים כן. ובכל יום אתה שומע טענות ותרעומות למה אין הרבנים מסילים מעט, וכלם לרבות את אלו החושבים את עצמם לחרדים, דורשים תיסונים ושיפורים בהדת, בתפוצות ובישראל בפרט. ובאמת אין כל יסוד למענות כאלו, כי כל תיקון ושיפור בדת אינו אלא חתירה.

(א) רבותינו ז"ל אמרו: תיר אבוב היי במקרש — טראמפעט בלע"ז — חלק היי, רב היי, של קנת היי, ומימות משה היי, ציוח המלך וציפורה זהב, ולא היי קולו ערב, נטלו את ציפיו והיי קולו ערב כמות שהיי. צלצול היי במקרש, של נחושת היי, —

להיות כהן על ידי הסותרות שמחוץ לנוף נרידא, אלא הכהונה צריכה להיות מצויה בהנוף של האדם, בתוכו, בפנימיותו, בטחו ובכלבו. וכל אכריהם הפנימים צריכים להיות קרושים. תלמיד חכמים במלא טובן המלה הן כיריעות התורה והן במדות והן בהנהגתם. ולא יתכן להיות מנהיג ומורה רק במעלות שהן מחוץ לנופו, כגון שתוכו רק ורק לבושו כת"ח, אין זה בנדר כהן ולא מנהיג ולא מורה. כי הם המה הצריכים לעמוד על המשמר ולהשקיע תמיד בתוך העם את הרעיונות הנעלים של „הרנשת בהתחלת הומון", של „השוחט את הזבח ומניח את דמו למחר" ולהיות זוכרים את האמור „כל היום היא שיחתי", ואם הם המורים והמנהיגים אילני סרק כלבד, בשל עוזר ונפל עזר.

בפרשתינו, והיי ביום השביעי יגלה את כל שערו, את ראשו ואת זקנו ואת גבות עיניו ואת כל שערונו (כ)

ורבותינו בעלי התלמוד אמרו: זקנו מה ת"ל — והלא כל שערו כולל גם את שערות זקנו — לפי שנאמר ומאת זקנם לא ינלחו יכול אפילו מצורע כן, ת"ל זקנו (נזיר מ, יבמות ה). והש"ס מפלפל למה לי קרא הא הוי עשה, ואיך ס"ד דלא ירחה ל"ה. וחוזן מן ההלכה, מוסריית גדולה נאמד כאן בניב „זקנו". כי התורה מלמדת בכאן שכהן מצורע, כלומר, שכל הגדלות שלו אינה עצמיות, לא מכח תורתו וצדקתו, אלא „זקנו" נרידא, מחוץ לנופו. או בא הצו ינלח את זקנו, כי באמת זקן זה אינו לפי כבודו. לתכופות אין ההדרת פניו של אדם ממאור תורתו, וכבר הי' לעולמים שעמי הארץ ובורים בעלי זקן סגור רכשו להם הדרת פנים מאד מאכילת בשר שמן, או מעונות חמאה הרבה שהיא כעין סגולה בדוקה להדרת פנים. וזה שמתאר עצמו כתאר כהן ומנהיג והוא מצורע בפנימיותו הוא זה מהנפשות המועלה מעל בהר', וכחש בעמיתו. מועל מעילה בהר' כדי לכחש בעמיתו, וכן אמר אליהו הנביא: לבשו אדרת שער למען כחשו.

(ב) ובתהלים ע"ד נאמר, הרימה פעמיק למשאות. כל הרע אויב בקורש. כלומר, כשעה שראה דוד המלך ע"ה שאויבי הר' נלחמים אתו כביכול —

של קנה הי', קנה סמל האמת, שכקנה החלול סח שמכניסים בו סצד זה יוצא מצדו השני, בלי חסרון ובלי תוספת, ומימי משה הי' — משה רכינו עשאו לסמל את המדות היסודיות והנאות, פשטות, עדינות ואצילות, והאמת והכנות. אולם בימי בית שני שרובם של המושלים צדוקים היו, וכל שאיפתם היתה למהפכה ברת, — רעמאדם — והסגנה שלהם היתה לעשות תיקונים ושיפורים בהרת, ציוה הסלך לצמותו זהב, לעשות יותר חריש, יותר עשיר, להתדמות להנכרים, ואולי זהב לסמל את הענל הזהב. כי תמיד „שרצים ושקלים“ הולכים יתר שלובידי. כמו שאנו רואים בימינו את הבתי תפלות שמשקיעים בהם את ענל הזהב, ולא הי' קולו ערב כבראשונה. למנים כשהיו הלויים מננים באותו האכוב ברוכנם, היו מעוררים את השומעים, והנינון השקיע בלכם, פשטות, עדינות ואמת, ולאחר הרפרטה לא פעל האכוב רבד מה בלב השומעים, אלא ננינה זו נעשתה תולין כשאר קולי נינון שאין ככהם להעלות את השומעים לעלייה רוחנית. נמלו את ציפיו, ושבו להשיטה הישנה המתוארה על ידי משה רכינו ע"ה, שימת התורה והמסורה, והי' קול האכוב פועל כבימי קדם.

צלצול ומכתשת של נחושת היו במקדש. הכלים הללו לא השתמשו בהם מעולם לשם היחיד אלא לשם הצבור, כי רק לסמורת שהיא משל צכוד שימשה המכתשת, וכן הצלצול — המסים שמכים זה על זה, אין משתמשים בהם אלא לקרבנות הצבור, וסרבן היחיד אינו טעון שירה. ואפילו קרבנות נדבה של הצבור מיבעיא לי' בהש"ס אי טעון שירה או לא. ועבורת הצלצול וכן של המכתשת היתה עבודה לשם שמים בהחלט, שאין עבודה זו ספרמת שום יחיד אלא את הצבור, את הכלל ישראל כולו.

„ונממה“, ונתקלקלה לא נאמר, אלא ונממה, כלומר, הכשבה העליונה, העסקנים, הפעלנים, „הפרעזרדנטין“ של הבתי כנסיות וכל יוצרי משרתיהם, המילו סנם כרבר, התרעמו על זה, ורצונם הי' שהכלים הללו „המשמיעים קולות“ ישמעו קולי קולות ופרסום רב נם עליהם ועל קרבנותיהם ונדכותיהם. סמש ככרוד העכשוי, שעיקר הנדבות והצדקות היחידים תורמים לשם פירסום בקולי

שני מסים שמכה זה על זה — והיי קולו ערב, ונפנס, ושלחו חכמים והביאו אומניו מאלכסנדריא של מצרים ותקנוהו, ולא היי קולו ערב, נסלו את תיקונו והיי קולו ערב כמו שהיי. מכתשת היתה במקדש, שבה כותשין את הקסורת, של נחושת היתה, ומימות משה היתה, והיתה מפסחת את הבשמים, והפגמה, והביאו אומניו מאלכסנדריא של מצרים ותקנוהו, ולא היתה מפסחת כמו שהיתה. וסלו את תיקונו, והיתה מפסחת כמו שהיתה. אלו שני כלים — צלצול ומכתשת — ושתירו במקדש ראשון ונתפגמו ולא היתה להם ארוכה, ועליהם אחר דוד נחושת חמורט כח).

והנה סלבר קושיית התוס' בשבועות, איך הי' מתקנים את כלי המקדש הללו, והלא קי"ל ראינו עניות במקום עשירות, התוספתא לעצמה מבקשת להיות נדרשת, כי רבו כה הרקדוקים, וכעיקר אין להבין, א. תינת האכוב שבשכיל שציפוהו זהב לא הי' קולו ערב, לכך כשנמלו את ציפיו, שב לכמו שהי' וקולו הי' שוב ערב. אבל הצלצול והמכתשת שנממו, והאמניו תיקנו אותם, ולא הועיל תיקונם, ולאחר שנמלו את תיקונם שבו להיות ימים כבראשונה, ואיך נעשו יפה לאחר נמילת התיקונים, הלא ככר היו פנומים מרם שנתקנו על ידי האומנים?

ומה היא הכוונה ששני כלים הללו נתפגמו ולא היתה להם ארוכה, והא אמרת דלאחר שנומל תיקונם הי' קולו של הצלצול ערב כבראשונה, והמכתשת שבה להיות מפסחת ככתחילה. [מאמר זה הוא נם בירוש' סוכה, והרקדוק האחרון ישנו במפרשים, ראה יפה מראה סוף ערכין]. לכך נראה לפרש, רהכלים שמהם המדובר כאן כלי שרת הם, דנם האכוב והצלצול לרעת הסובר עיקר שירה ככלי, הווין כלי שרת, ויש להם קדושת הנוף ולא קדושת דמים נדיא, ומסתבר שיש בהם איסור של לא יהליסנו ולא יסיר אותו, כבכל הקרבנות, ואסור לשנותם אלא כמו שהם, צריכים להיות לעולמים, ואסור להחליפם ככלי שרת אחרים. ואם נשתברו עושים חדשים כרמותם וצביונם של הישנים ללא כל שינוי כל שהוא.

ומעה נפרש את המאמר הנ"ל: ת"ר, אכוב הי' במקדש — כלי שיר — חלק הי', פירוש, ששום כלי כל ציורים, רק הי', פירוש, עדין כלי נסות,



שמים, כלומר, העיקר שבעיקרים מהלכות הפסח הוא לעשות מעשינו לשם שמים בלבד. ואז לא נדרוש לא תיקונים ולא שיפורים ברת, כי הדרישה לתיקונים ולשיפורים אינו אלא פועל יוצא מהשתתפות שם שמים ורברד אחר, כלומר, רוצים הם להחזיק את לשם ה' אבל רק בתנאי שהרת יתאים לכל חפצי החיים החילוניים, והיא מנמה לערב את הקודש ואת החול ללא הכרל. ואין בין אלו ובין אלו המדברים בשם ה' לטובת תאוותיהם הנשמיות והשפלות — הנזכרים למעלה — ולא כלום.

בכאן השמעתי דיני הפסח: הנעלת כלים, דיני מרור וכרפס, איזה יין כשר לר' כוסות, רסאות לחולים וכו'.

כב) הסיכום מכל האמור למעלה, הוא, שתעורת הקרבן פסח היא התחזקות והתעוררות גם לזרות העניים ברוח כשלנו, להאמין באמונה שלימה ולקוות לבעל היכולת להתחיל הזמן מחדש, תקופה טובה ויפה. ומנמת המצוה של הקרכת הקרבן היא לשרש את הדעה המשובשת המצרית שאפשר להשתמש בתרי אנפין יחד.

ובזה נבין קצת את המדרש שהתחלנו: עקביה בן מהללאל אומר וכו' בארך בדרך בוראך, רברים אלו מוסר השכל הם לאלו בעלי לשון הרע ומוציאי שם רע, שעונשם צרעת, להסירם מדרגם הדעה ולהרריכם בישרות. והמדרש משמיע דברי בקורת נגד דעתם המשובשת להשתמש בחושך ואור, בטוב וברע כערבוביא. ורבותינו כבר אמרו: אין משיח בן דור בא אלא ברור שיהי' בולו זכאי או כולו חייב, משמע שהצביעות להשתמש בתרי אנפין נרוע מכולו חייב. לכך המדרש קורא לאלו המצורעים, שישבו עד שלא בא המשיח, וימי המשיח לעתיד המדרש קורא בלשון מושאל, אשר תאמר אין לי בהם חפץ, כלומר, עכשו הם חפצים בכל, בהטוב וגם בהרע, מתראים עצמן כפרושים ועושים מעשה זמרי, משום שחפצם בכל, בשניהם יחד, אבל לעתיד יאמרו אין לי "בהם" — בשנים יחד — חפץ, אלא או זכאי או חייב, שבימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, לא יהי' ה"בהו" והמערבין בזכות וחובה יחד.

כג) והתורת כהנים הנזכר: ואת נכות עיניו, ולא ריסי עיניו, מה ת"ל ינלח ליתן "אחריות" שאם

קולות, בבתי כנסיות ובעתונים, ואם לא הפרסום תרומה זו לעצמה מה היא.

הביאו אומנין של אלכסנדריא של מצרים, כנראה אלו היו בעלי מקצוע בתורת הרקלמה, ללמוד מהם לעשות את התיקונים והרפמא, וסופו של דבר הי' שכל אלו התיקונים והשיפורים בטלו את הקדושה והנעימות של כלי מקדש הנ"ל, כי אם העיקר הוא הפרסום ולא המצוה עצמה, למה לא יתנו מתנת יד רחבה לכתי תפילות ולמכללות של הנכרים אשר יפרסמו את נדבותיהם מאה פעמים יותר מאשר יתפרסם בין היהודים בלבד.

לאחר זמן, כשנברה יד הפרושים, נטלו את התיקונים והשיפורים הללו, ושבו לדרך הישרה והביאו את נדבותיהם וקרבנותיהם בלי כל רעש ופרסום, ושב קול הצלצול להיות ערב, והמכתשת שבה לפסם ככראשונה.

והש"ס, שנתחבר בזמן מאוחר, — ואולי שכלפי הדור העכשוי בארצות הללו הדברים מוסכים — הולך ומתמרמר, ואומר: שני כלים הללו, הצלצול והמכתשת שנשתיירו מימי משה, והשתמשו בהם במקדש ראשון וכן קצת זמן במקדש שני באופן הראוי לשם שמים, ולא השמיעו קולי קולות ופרסומים על החשבון של היחיד, בימינו אנו "נפנמו" בהחלט, עד שאין להם שום ארוכה, כי לראבונינו, אם אין פרסום של תשעה קבין מלאים תהילות ותשבחות — אין פרעודענט, ואין "כאנקעט" ואין צרקה, ואין תעמולה.

והמוסר היוצא מהמאמר הנ"ל הוא, שאין רת תורתנו הקדושה והטהורה סובלת שום שינוי, לא תיקונים ולא שיפורים, הן ברת הנוגע להיחיד והן בהצבור. וכן התנה הקב"ה תנאי קודם למעשה — נתינת התורה, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדש, כלומר, אין זו קדושת דמים, אלא אתם — גוי קדש, הנופות שלכם צריכים להיות קודש קדושת הגוף, שיש בו משום לא יחליפנו ולא יסיר, אלה הדברים, כמו שהשי"ת ציוה אותנו, תורה שבכתב ושבעל פה, — ופירש"י, "לא פחות ולא יותר" אין לנו רשות לא להפחית ולא להוסיף — ללא כל שינוי — אשר תרבר אל בני ישראל.

והמסקנא של ההנרה היא: ואמרתם זכח פסח הוא להר', ופירשו רבותינו: עשו מעשיכם לשם

יש ששונה פרק מאה פעמים, אכל בלא „אחר“ כל משנתו אינו לשם הד' היחיד בעולמו, ויש שונה פרקו מאה פעמים „ואחר“, שבכל משנתו הוא שונה לשם הד' היחיד והמיוחד יתעלה, כלי כל נניעה עצמית.

צא ולמד משוש של חמרון, כלומר, צא וראה כמעשיהם של אלו בעל החומר, הפושעים, וראה כי ומה נרמה רשעתם, עשרה פרסי בזווא, חד עשר פרסא בתרי זוזי, פירש"י, „שכבר נהגו כן“ כלומר, כל רעתם בא להם מפני שהרנילו לעשות כן, בלי שום שכל וסברא, אלא „כל אחד משען על חבירו“ היפך מתעורת הקרכן פסח המלמד שלא להשען על חבירו ורעיו. ואם תתוכח עמו ותרצה להשפיע עליו שיתחיל להיות חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא, שיתחיל תסופה חדשה, „להרניש בהתחלת הזמן“ שהיא מתעורת הפסח — שלא למנוי, לא יוכל לעמוד כנסיון זה, וקשה עליו כאילו הנך מציע לפניו תורה ודת חדשה. עשרה פרסא, עד שיהדותו מניע הוא הולך בזווא, ואם תדרוש ממנו עוד פרסה אחת, הרי זה רומה עליו כאילו הנך דורש ממנו עוד עשר פרסאות ששכר שני זוזים.

אבל זה העוכר את הד' שלא לצורך עצמו, לשמה, לשם יחוד כרוך הוא ושכינתו, הוא בחפץ לב רוצה תמיד להיות כהמלאכים למעלה בקודש, ולא ילאה מלהמשיך את עבודתו לשם שמים כל הימים. ולכך הקדים הילמדנו למאמר האמור: אמר שומר אתא כקר! השי"ת השומר הכטחתו לישראל עם קרובו, אמר אתא בקר, יש יכולת „בהתחלת הזמן“, כשם שכמצרים לאחר ההתכוללות והטמיעה, הניעו לתחיה נפשית נעלית, כך כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ונוכה כלנו להיות עובדי הד' כאמת ובלבב שלם, ונוכה לנאולה שליטת וסרוכה בכאס"ו.

לא נילח בשביעי מנלח לאחר מכאן. כוונתו, יש ריסי עין ויש גבות עינים, ריסי עינים האדם משתמש בהם בשעת כביה, כדאיתא בקידושין... מתוך ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה, פירש"י, ריסי עיניו שנושרות מרוב כבייה. ובכן התורת כהנים מסביר שהסיבה והגורם לפרשת מצורעים, לא באה מריסי עינים, מכבייה וראנה על חרבן הדת והיהדות, אלא מנבית עינים, עין גבוה, קנאה ושנאה ותאוה לכבוד המדומה הם הגורמים לכל הרעות.

והתו"ב אומר, שהתורה ציוותה לנלח — להסיר את גבות עיניו, את העין הגבוה הצרה בחכירו, וליתן „אחריות“ אם לא יסירו מדרכם הרעה וימשיכו לחלל את השם על ידי מעשיהם נדיבתם הרעים, הרי הם „האחראים“ לא בשביל עצמם בלבד אלא גם לאחר מכאן, גם בעד רוד הצעיר, דוד העתיד, הרואה את תהלוכת אכותיהם וסוף שיבדלו מן האומה לנמרי. כי אי אפשר להשריש בלב הנוער את העיקרונים הראשיים של היהדות: להאמין שיש יכולת „בהתחלת הזמן“, ושלא ישען כל אחר על חבירו“ אם אין הישישים משחיתים ומסירים את נכוה עיניהם, הנורמת לצרה.

כר) והנביא שבו התחלנו, ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עובר אלוקים לאשר לא עבדו, שהש"ם מתרץ תרווייהו צדיקי נמיד, כלומר, לא שכך הוא כאמת, אלא ששניהם מחזיקים עצמם לצדיקים, ושניהם למעמים נקראים כלפי חוץ כצדיקים, והפרש האמיתי שביניהם הוא, שאחד הוא צדיק עובר אלוקים כאמת, לא חלילה לשום איוו פנוי' אלא לצורך עבודת השם, והשני שאומר, ואולי גם סובר, שהוא צדיק, ובאמת אינו, כי לא עבדו, כדמפרש כילמדנו, כל עבודתו הוא לצורכו כרי שיוכל להתראות כלפי חוץ כצדיק. ולכך אין שום ממש בכל עבודתו, כי הד' ירא ללבב, ויודע ועד מה כוונתו בעבודתו.

## פרשת אחרי מות-קדושים

## דרשה יב

והמפרשים שואלים, מה נשתנה פרשה זו מכל פרשיות שבתורה.

(ג) חכמי המדרש דרשו: קדושים תהיו, יכול כמוני, ת"ל כי קדש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם. — בכל יום ויום העליונים מכתירו להקב"ה בני קדושות, מה הקב"ה עושה, ונתן בדאשו אחת ושתיים בדאש בניו. יש צורך לכבד הרברים, איך יעלה על הדעת "כמוני", וכי יש שום צד השתוות בין האדם הנכבד ובין השי"ת הכבוד, ומה הוא הכוונה, של אותן שלש קדושות שמהן הקב"ה נתן שתיים בראש בניו.

(ד) יש להתכונן על המושג "קדושה" האמור בפרשה. קדושה זו מה היא? אם על ידי התרחקות המומאה, שאדם נזהר ממנע דברים מסאים כגון הנבלה והשרצים, האדם מתקדש, או שמא כוונה אחרת היא בהצו של קדושים תהיו.

ועל מדוכה זו ישב הרמב"ם ז"ל בספר סורה נבוכים וכתב: המפורסם בועת הצאבה שכל מה שיבדל מן הגוף, הן שער או צפון או דם, סמא. ומפני זה כל ספר — פאקמוצה, ר"ל זה המספר ונוזן את השער של כני אדם — אצלם סמא הוא מפני שנוגע דם ושיעור, וכל מעביר שער על בשרו, יטבול במים תיים. וכן מפורסם בארצות המזרח, שהנדה תחיי בבית בפני עצמה, וישרפו המקומות אשר תלו עליהם, ומי שמדבר עמה יסמא, ואפילו עבר רוח על הנדה ועל הסהור, יסמא. ראה כמה ביו זה וביו דינווד.

וגם הרמב"ן ז"ל בתורה על הכתוב כי אורת נשים לי, כתב: שהאמינו שמכס הנרה סויק. וכן בתלמוד, שהפרסיים למדו דין נדה, דשתנא אנאי ה).

כך שהמומאה והטהרה היו נוהגים אצל עמי קדם, אלא כמדה מלאה שמתים והבלים. והמורה הנ"ל מסיים: ואנחנו אין לנו סומאה וטהרה אלא במקדש וקדשיו, בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבא, אבל לזולתם אין חסא עליו אם ישראל

(א) ויאמר הדי אל משה — ואל יבא בכל עת אל הקדש — בזאת יבא אהרן אל הקדש וכו'.

ואל יבא בכל עת זה יום כיפורים — שלא יבא ביו"ב אל הקדש אלא כניסה מונכלת ככתוב בתורה — אל הקדש, לרבות שאר ימות השנה א). הקרבן אהרן מפרש, שהי' לו לומר: ואל יבא בכל עת מבית לפרוכת, והניבים: אל הקדש, מיותר לדרשה. אלא שהתורה כהנים עצמו מקשה, למח לי קרא לאסור חכניסה לפני ולפנים בכל שאר ימות השנה, הלא כל וחומר הוא, מה ביום שנצטווה הכהן לבא לפני לפנים, אסור לו לבא בכל עת שירצה, בימים שלא נצטווה על הכניסה, אינו דין שאסור.

עוד שם, בזאת יבא אהרן אל הקדש, שיכול אין לי אלא קדש שיש בו ארון וכפורת, שאין בו ארון וכפורת, — כלומר, אפשר שהאיסור הכניסה לפני ולפנים הוא דוקא בזמן שיש בקדשי קדשים ארון וכפורת, — במשכן ובבית ראשון, אבל שנים בבית שני שאין שם ארון וכפורת, שאסור לו להכהן ליכנס בכל עת — תלמוד לומר, בזאת יבא — לעשות קדש שאין בו ארון וכפורת קדש שיש בו ארון וכפורת ב).

והשאלה מבוארת, למה לי כל המקראות הללו, לכתוב: אל הקדש מבית לפרוכת, ולא איצמריך שוב לומר בזאת יבא אהרן אל הקדש. וראה שם בתורת כהנים ובהמפרשים.

(ב) בפרשתנו פרשת קדושים כתיב: דבר אל כל עדת בני ישראל, פרשה זו בהקהל נאמרה מפני שרוב נופי התורה תלויין בה, תו"ב. ומפרש סהר"מ, "בהקהל" רצה לומר, בעין מצות הקהל אנשים ונשים וטף, ולפיכך כתיב כל עדת בני ישראל. והקרבן אהרן הניה עליו: ואם שאר המצות שהנשים מצוות עליהן לא נאמרו בהקהל, מה מעם למצוה זו שנאמרה בהקהל. והמהר"ל ז"ל מפרש: בהקהל, לומר, שלא באו כת אחד כת, אלא כל הנברים נכנסו בכת אחת.

(ה) ע"ז, י"ח.

(ד) מורה נבוכים, ח"ג, ס"ז.

(ג) מדר.

(ב) שם.

(א) תורת כהנים.

קדושים אלו חיים אחרונים, כי קדש זה שמו, אני הדי אלוקי זו ברכה זו). ורש"י מיר' שמו שיש בו בשמים. ולא נתכאר מאי טעמא נקרא קדוש.

ולמי דרכנו יתפרש: כשם שמוהם פסול לעבודה, דבר מאוס כשכיל עבירה שנעברה בו, פסול ואינו מסבל קדושה, כך ידים מוזהמות, הכוונה, יצירת הכריאה היא מעשה ידיו של הכב"ה, כרנתיב ידי יסדה ארץ וימינו טפחה שמים, לכך אם יש שום מחשבה פסולה ומוזהמת כלב אדם, כדבר ידים — בריאת העולם ומלואו — פסולות לברכה.

אמר ר' נחמן בר יצחק אנא לא זילאי ולא זוהמאי ידענא, אנא מתניתא ידענא, והתקדשתם אלו מים „ראשונים“, כלומר, קדושה אחת, שהרצון כוח הבדלה אחת יש שעל האדם להנייה ולרעתה, הוא מים „ראשונים“. העקרון החשוב, הראשון כיחס לידים — לכריאת עולם, הוא, מים ראשונים, סמל לחידוש העולם, שהכורא יתברך ברא את העולם יש מאין כלו מחורש בתכלית החידוש.

והייתם קדושים, אלו מים האחרונים, כלומר, עקרון השני בהקדושה הוא להכין ולרעת, שלכל הכריאה יש אחרית וסוף, והכל הוא כלה ונאכד. כי כלל גדול הוא שלכל דבר הנברא כהכרח להיות קץ וסוף, ומכיון שהכל הוא נברא כחידוש המוחלט, ההכרח הוא שיהי' קץ ואחרית לכל, והוא סמל מים „אחרונים“.

העקרון השלישי בתורת הקדושה הוא, שאין שום קדושה ברכים חומריים וגשמיים, והקדוש חלה רק על דברים נפשיים ורוחניים. וזו הוא הכוונה, כי קדש זה שמן — שיש בו בשמים, והוא סמל הנפש, כמאמרם: מניין שמכרכין על הריח שנאמר, כל הנשמת תהלל ייה, איוו דבר שהנשמה נהנית בו ולא הגוף הוי אומר זה הריח. וככן חיוב על האדם לרעת ולהכין כי קדוש — שאין קדושה חלה, אלא על שמן של בשמים, נפשית ולא חומרית. והמתכוונן ויודע את שלשה ההבדלים האמורים, הרי הוא מיטיב להכריל בין קדש לחול. זאת אומרת שלשה הבדלים יש בין הנברא ובין הכורא, שהנברא הוא נוצר ונברא, שהוא כלה ונפסד, ושהוא נשמי ולא דותניי ונפשיי.

בטומאה בכל אשר ירצה ויאכל חולין סמאין בכל אשר ירצהו).

וכנוגע לדין הנדה, אין אנו מאמינים שתזיק כמכמה, ורק איסורים של הקריכה והכעילה נוהגים, והיא מלבד איסור טומאה גם איסור ערוה, כמבואר בספר חסידים שלי חלק כ' דף רס"ג ע"ש.

ועתה הרב המורה מרחיב הדבור על ענינו של קדושה ואומר: אמנם אמרו יתעלה: והתקדשתם והייתם קדושים, אינם בעיני הטומאה והטהרה כלל. לשון ספרא: קדושת מצוה. וכן קדושים תהיו, זו קדושת מצוה. — כלומר דעת הרב המורה היא: שהקיום המצוה נוצרת קדושה, ואם כן באה התורה לזרז על עשיית המצות כאמרה: קדושים תהיו. כלומר, יצרו קדושה על ידי קיום מצותיו — וחפני וה קרא העבירה על המצות, טומאה, וכן אומר בעבודה זרה: כי חזרנו נתן לחולך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי, ובגילוי עריות כתיב: אל תטמאו בכל אלה. ובשפיכת דמים כתיב: ולא תטמאו את הארץ — כלומר, כעברה על המצות העקרויות, אין הקדושה נוצרת וכמקומה, העובר יוצר טומאה.

הנה יתבאר שמלח טומאה נאמרה בשחוף על שלשה ענינים, וכן מלח „קדושה“. א. על חדות האדם ב. על עברו במצוה בחטשה או בדעה. ג. על הענינים החדומים, ר"ל, חגע דבר פלוני או משא דבר פלוני. ועל זה החין האחרון, אמרו, אין דברי חורה מקבל טומאה. עכ"ל.

וכדבר המו"נ הנ"ל יש מקום להתעסק ולהתכוונן מפני מה החמירו העמים הקדמונים כדין טומאה, הרבה יותר מאשר נזהרנו בעניני הטומאה בתורתנו הקדושה והטהורה. מדוע מחלק הרב המורה המלח של טומאה ושל הקדושה לשלשה ענינים. ומדוע קורא המורה למנע כדברים טמאים ומשאם — „ענינים המדומים“?

ה) כדי לכאר את הענינים כמקצת, נקרים את מאמרם: ת"ר, שמו מעלב את הברכה דברי ר' זילאי, ר' זוהמאי אומר כשם שמוהם פסול לעבודה כך ידים מוזהמות פסולות לברכה. אחר ר' נחמן ב"ר יצחק — אנא מתניתא ידענא, והתקדשתם והייתם קדושים, והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם

בין דרי מטה, באה לירו ההודמנות לומר שירה  
בת ג' הברלות.

ובן מורים המקראות כהלים: הללו את הד'  
מן השמים הללוהו בכרומים, הללוהו כל מלאכיו  
הללוהו כל צבאיו, — הללוהו שמש וירח — הללוהו  
שמי השמים. כלומר כל אלו מהללים ואומרים שירה,  
אלא שאין שירתן שווה, וחוזר ומפרש: יהללו את  
שם הד' כי הוא צוה ונבראו, זה מתיחס להאמור  
הללוהו כל מלאכיו, כל צבאיו, ששירתם מחווה את  
ההבלה הראשונה — צוה ונבראו, וחוזר ומפרש  
מה הוא השירה של השמש והירח וכל כוכבי אור,  
שחם מהעולם האמצעי, — ויעמידם לעד לעולם  
וכו', נוסף על זה שהם נבראים, הם נשמיים, שבדבר  
רוחני אינו נופל לשון עמידה, „ויעמידם“, לכך  
יש כהם שתי הברלות.

והנחה זו הנוכרת למעלה היא לשיטתו ש'  
הרמכ"ם ז"ל בראש ספרו וכן בסו"ג חלק ב, דיה,  
שכל הנלנלים הם חיים, משכילים, ואינם מתים, ע"ש.

(ז) וזה הוא הרמז במאמר הנ"ל ירים מוזהמות  
פסולות לברכה. כלומר, יש יד ימין ויד שמאל,  
אחת סמל של ההתחלה — בריאה, ואחת סמל  
הקצה הסיפור כלה ונאכד, וכאלו השני העקרונים  
אם הארם חושב מחשבה מוזהמת, בין שחושב  
מחשבת פיגול שלא נברא במאמרו של מי שאמר  
והי' עולם, ובין שאין הוא שם על לבו את „הלאן  
אתה הולך“ שסופו של הגשם כלה ונאכד, הרי הוא  
פסול ומזוהם לברכה.

(ח) וחכמינו ז"ל אמרו: קטב מורי, תרי קטבי  
הוו, חד מקמא טיהרא וחד מבתר טיהרא, ומקמי  
טיהרי, קטב מורי שמי, ומתחזי בי כרא וכמכא.  
דבתר טיהרי קטב ישוד צהרים שמי, ומיחזי בי  
קרוא רעיוז ט). כלומר, שתי מחשבות יש המיוקות  
לז לאדם, חד מקמא טיהרא, — זה החושב מחשבת  
פיגול מקדמות העולם, ואינו מאמין שהעולם מחודש  
בהחלט, אלא שהי' חומר שממנו הושת העולם,  
והחומר הזה הי' נמצא קודם שהתחיל השמש הזרות  
בעולם, מקמא טיהרא, ומיחזי בכרא דמכא, —  
מליצה הוא על אלו בעלי דעה משובשה המאמינים  
בקדמות העולם, כמו כד של כמכא, הכמכא נעשה

(י) וכן מתבאר מאמרם: ויאמר שלחני כי עלה  
השחר. אחר לו — יעקב להמלאך — גנב אתה או  
קוביוסטוס אתה שמתירא אתה מן השחר, אחר ליי,  
אני מיוס שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד  
עכשוו). למה זה עתה הגיע זמני לומר שירה. אלא  
כלומר, המלאך אין לו כל השלושה הבלים המנויים  
מעלה, ורק הכדל אחד יש לו, שהוא נברא מאת הד',  
אבל אינו כלל ונפסד, ונמ אינו נשמי, ולכך אין  
המלאכים אומרים שירה זו שאנו עם ישראל אומרים.  
אלא כדאיתא שם: אמר רב שלש כתות של מלאכי  
השרת אומרות שירה בכל יום. אחת אומרת קדוש,  
ואחת אומרת קדוש, ואחת אומרת הד' צבאות.  
והש"ס מתיב ומפרק עד שמסיק, אחת אומרת  
קדש, ואחת אומרת קדש קדש, ואחת אומרת קדש  
קדש קדש. כלומר, כל קדש מורה על הברלה אחת,  
שבין השם יתעלה ובין האומר את השירה. אנחנו  
דדי מטה אומרים קס"ק. כי שלש הברלות מכדילות  
בין הד' וישראל, שאנו נבראים, כלים ונפסדים,  
ובעלי גשם. ויש עולם אמצעי, שבו נמצאים, נבראים  
גשמיים, וחיותיהם מתחלף לתחיה תמידית, ולכך  
הם אומרים רק ב' קדושות ב' הברלות, נברא  
וגשמיים, והמלאכים שאין אומרים אלא קדש, הברלה  
אחת, על שם שהם נבראים, ולא יותר, כי אינם  
גשמיים ונמ חיותיהם מתחלף לתחיה נצחית.

והמלאך הנאבק עם יעקב אבינו, הנם שהוא  
הי' שרו של עשיו אבל משכנו בין דרי מעלה,  
ושירתו הרנילה היא שירת המלאכים שאין בה אלא  
הברלה אחת, שהוא נברא ואומר קדש, ומעולם לא  
אמר שירה של קס"ק. אולם עתה כשירר מעולם  
העליון כשליחתו לעולם התחתון להאבק עם יעקב,  
ראה את עולמנו זה ואת אנשיה הנבלים מאת  
הבורא בשלשה עקרונים, שהם נבראים, כלים ונאכדים  
וגשמיים, אז גם הוא התחיל לומר שלנו של קדש  
קדש קדש. וזה שאמר המלאך אל יעקב: מיום  
„שנבראתי“ כלומר, הדגיש שהוא נברא מאת הבורא,  
לא הגיע זמני לומר שירה, כלומר, הוא התמיד  
לומר את שירתו בהברלה גרידא שהוא נברא,  
ומעולם לא הגיע לירו אמירת שירה של שלש  
קדושות — עד עכשו. כי בהיותו בין דרי מעלה  
אין הוא יודע שיש עולמות וכרואים שהברלתם  
הוא הברלה בת שלש קדושות, ורק עכשו שהוא

ואו יתכפר בעולה ויורד, לכשיוודע לו, בודאי שתהי' לו הרהור חשובה לתכופות, ועד אז, שעיר ויום כיפורים תולה לו.

ג. אין כה ידיעה בתחלה אבל יש כה ידיעה בסוף, — אדם המוני, שלא למד ולא קרא, ואין הוא בא לירי הבנה שהכל נברא יש מאין, אבל את זה שהכל כלה ונאכר, הוא מתבונן מרעת עצמו, כי לזה אין נצרכת בינה יתירה ולא לימודים הרבה, אלא בעיניו רואה שסוף כל דבר כלה ונאכר, איש כזה לא יהי' חוטא נמור, כי אי אפשר שלא שם על לב את מעשיו. לכך — שעיר ויום כיפורים מכפר. הכהן העובד ביום כיפורים ממליץ עליו ומכפר. כי מה אשמתו שלא למד ולא נתחנך על כרכי התורה והבינה.

ד. ועל שאין כה לא ידיעה בתחלה ולא ידיעה בסוף — כני אדם פשוטים מאד, שאין לו כל בינה מחוסר כל לימוד, ומחוסר חינוך הראוי, ואין בכח שכלו לעמוד על שום מחקר לא ברבר חידוש עולם ולא כרכר כלה ונאכר. ואנשי נשם כאלו בודאי שארנילות שלהם נודמת לכל דרכיהם. הלא רקים הם מכל ומה הוא אשר ימנע או אשר יסייג את ההרנל שהורנלו בו. — שעירי הרנלים מכפרין. כלומר, ההצטרקות שלהם שהכהן מצריק עליהם אינה אלא הרנילות שנרמה להם — שעירי הרנלים. הרנילות הרעה נעשית לטבעם ולידי חטא הביאתם.

י) ומעתה נבאר את דרכי המו"נ הנ"ל האומר שהניכ „קרושה" נאמר בשתוף על שלשה ענינים. כאמור, שלש הברלות יש, נברא, נשם, כלה ונאכר, מה שכתב: ענינים המדומים כנון מנע דבר פלוני, כוונתו, באמת אין בעל החי מטמא בשום מקום אלא מת מטמא, ומעם הטומאה הוא להבליט כי הוא כלה ונפסד, ואם לא יהי' מטמא, לא ישימו בני אדם את לבם להבין את העקרון של כלה ונאכר. וכן נקרא טומאה על עברו במצות, שאינו מסכל מרות מאת הר', זה הוא האות שאין החוטא משיג שהוא נברא מאת הכורא. וכן יש טומאה במדות האדם. אם אין מדותיו של האדם כראוי, והוא משתקע במדות דעות נשמיית, הרי זה מעיד עליו שאינו בר הכרלה בין רוחני ונשמי, לכך נאמר הניכ קרושה והיפוכו כשלשה הענינים הנזכרים. וזו אמרם קרושת מצוה,

כירי אדם, אלא שאין הוא יוצר את החומר הראשון, החלב שממנו עושים את הכמא, וחד לבתר טיהרא, שאינו שם על לב את סוף כל הנבראים אשר בכל העולם, שהכל כלה ונאכר, אלא חושב שהנבראים הם חוקים המתקיימים לנצח, ומיחוי כי' קרנא דעיו, סמל של חזק ועזות, כקרן העז שכל כח העז בקרניו.

ט) וחכמי המשנה, השמיעו דבר הלכה, ובפנימיותה ננוזה תורת המוסר רב ממדים: את שיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בנתיים, הרי זה בעולה ויורד, יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, שעיר הנועשה בפניו ויום כיפורים תולה עד שיוודע לו ויביא בעולה ויורד. שאין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף, שעיר הנועשה בחוץ ויום כיפורים מכפר. ועל שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, שעירי הרגלים מכפרין י). כלומר, הכהן המכפר על בני ישראל, ועל טומאות בני ישראל וקרישיהם, על דעות כוזבות ועל מחשבות זרות, הי' מלמד זכות לפני המקום על עם ישראל, והוא הכהן המליץ יושר מחלק את האנשים לכתות כחות.

א. יש בהן ידיעה בתחלה וידיעה בסוף, — כני אדם היודעים ומבינים שהאדם הוא נברא וכן כל העולם נוצר מאתו יתעלה יש מאין המוחלט, וגם יודעים שכל נברא הוא כלה ונפסד, והוא הסוף השווה לכל נברא, אלו כני אדם אי אפשר להם להיות רעים וחטאים כהחלט, אלא שחטאם ומשעם הם מסכות הזמן והמאורעות, והסביבה, לכך אין דעתם מחמירה, אלא לפעמים הם טובים ולפעמים להיפך, — הרי אלו „בעולה ויורד" יש זמן שמתעלים ויש זמן — מסכות שונות — שיוודים.

ב. יש בה ידיעה בתחלה ואין כה ידיעה בסוף, אלו בני אדם, שיוודים כי הכל הוא נברא מאתו, ובכן גם השנחתו והנהנתו יתעלה על כל אחר ואחר ועל כל פרט ופרט, אבל אין כה ידיעה בסוף, אינו שם על לב לעשות לו דין וחשבון שסופו רמה ותולעה, כלה ונאכר. אדם כזה הרבה יותר נרוע מאלו האמורים בכח ראשונה, הוא לאו דוקא בעולה ויורד, כי יש אפשרות גדולה שכל ימי חייו לא ישים לב לדעת שהוא כלה ונפסד, וישתקע בחטאו כל ימיו, לכך כפרתו יותר חמורה, עד שיוודע לו,

י) שבעות ריש המסכת.

כלומר, באדם עצמו אין באן קרושה עצמית, כי הוא נברל מעצם הקרושה כאשר הוא קרוץ מחומר וסופו להיות נופו בלה ונאבד, לכן מותר לו לאכול חולין במסמאה במה שירצה, שאין נופו קרוש קרושה נצחית.

ואפשר שטעם זה התמירו האומות הקדמונים כדיני סומאה יותר מכפי תוקת תורתנו הק', כי הם מעו וחשבו שהעולם הוא עולם נצחיי, ואין כל מה שבועלם בלה ונפסד, וזה בולל גם את האדם, שהרי גם הוא חלק מהעולם. ולכך, לפי דעתם הכוזבת, סימאו אפילו צפורן שפירש ושער של האדם, משום שככל דבר חומרי ראו נצחית ולא בלה ונאבד.

(י) ועל זה מורים רברי המר"ר, קדושים תהיו "יכול במוני" לשלול בזה את מחשבת פינול של העמים הקדמונים שהאמינו בנצחיות העולם והאדם, ובאו לכלל טעות שיש קרושה עצמית גם בהאדם, אלא — קרושתי למעלה מקדושתכם, כלומר, כל קרושת האדם הוא בסוג הברלה, שמשני את ההבדל שבינו ובין בוראו, ולא קרושת עצם, ודי לו לאדם אם ירע להבדיל את השלוש הברלות ולרעת, שהאדם אין לו שום השתוות אל הבורא יתב', לאחר שהאדם הוא נברא, גשמי, בלה ונאבד. וכל הנופות מצד היותן חומריים כלם שווה, אין הפרש בין קטן ובין גדול, בין איש ובין אשה, משום שכלם נופותיהם כלים ונאבדים.

(יא) ולכך אמרו: פרשה זו, של קדושים תהיו, בהקהל נאמרה, פיר' במעמד כלם כנבר כאשה, כקטן כגדול, כי בנוגע להנופות כלם שווים. ולכך אמרו, "שנופי" התורה תלויין בה, כלומר, כפרשה זו נאמרה כל הפרטים של הנופים החומדים, לפי חוקי התורה. ומשום כך נאמרה בהקהל — ללמד את ההשוואה של כל הנופות.

(יב) ולפני הבורא כל הנופות שוות, ואת סוכת כלם וקרבותם יחפץ. לא את אנשי המעלה בלבד, אלא גם את פשוטי העם. כאמור: האלוקי חקרוב אני גאום הדי ולא אלוקי חרזוקיא. כלומר, זו

היא שאלה שהשי"ת שואל, חבי אני רוצה להשרות את אלוקותי רק על הקרוב אלי ולא על הרחוקים ממני, הלא רצונו של מקום לקרב את הרחוקים יב). ויותר עמוק הוא המאמר הזה, ללמד, שהתורה ומצותיה אינן רק בעד אלו אשר ישנו ויבינו את כל סודותיה, ואת כל ההכרלות וקרושות, אלא התורה נאמרה לבלנו, להפשוטים במנו כשם שנאמרה לאנשי רמי' המעלה. וכן בתוכ: האזינו השמים ואדברתה, — כלומר, אם הנכם מאזינים, שומעים ומשינים, ארכרה עמכם שמימית, — הימליש, ותשמע הארץ אמרי פי, — גם אלו שאין להם תשנה בנדולות יכולים לשמוע אמרי פי כאופן ארציי — ערדיש.

(יג) וכבר אמרנו למעלה שעבודת הכהן גדול ביום כיפורים הי' לבשר ולטהר ולהורות דרך לקרושה ולטהרה, לכל העם ישראל כלו, לכל המחלקות והכתות.

ואולי המכוון לזה בתורת כהנים שבראש דכרינו! שיכול אין לי אלא קרש שיש בו ארון וכסורת, כלומר, ארון וכסורת הוא בלי שלם בתכלית תחלה וסוף, ואין לי שכהן גדול מצות להרכות קרושה אלא בלבנות בני אדם השלמים, המשינים התחלה והסוף, שאין בו ארון וכסורת סניין, כלומר, סניין שאפילו לאנשים משפלי ערך, שאין בהם השלימות, ולא השינו את התחלה והסוף, — העקרונים האמורים מעלה — מניין שאפילו עליהם הי' הכהן גדול משפיע מקדושתו, קרושת היום, ת"ל בזאת ונו', לעשות קרש — עבודת הכהן היא לעשות קרש את זה — שאין לו ארון וכסורת כקרש שיש לו ארון וכסורת, כנ"ל, האזינו השמים — ותשמע הארץ. אל הקדש לרבות שאר ימות השנה כלומר, עבודת הכהן גדול אינה עבודה זמנית של יום כיפורים בלבד, אלא עבודתו היתה לרבות את הקורש כל שאר ימות השנה, להדריכם ולטהר ולקרש את כל העם כלו כל ימות השנה.

ויהי רצון שנוכה לקרושה ולטהרה כל ימות השנה ולביאת נואל צדק במהרה כימינו אס"ו.

## פרשת קדושים

## דרשה יג

לבני אדם. זה הוא מעם מן המעמ אשר בתמצית  
דבריו של הרמ"א ז"ל.

(ג) מצוני לבאר בכאן הנחוי לענינינו את  
ההשוואה והרמיון של הלויים ברוכנם אל הנלגלים  
אשר ברקיע. הרמב"ם ז"ל בספרו הגדול יעד מקום  
על דבר הנלגלים בהלכות יסורי התורה, פרק ג,  
משמע, שענין זה לא רבר קל הוא אלא הרי הוא  
נכנס לאחד היסודות של תורתנו הקדושה, וכיחור  
הרחיב הרב ז"ל את הריבור בענינים אלו בספרו  
מורה נבוכים, והוא ז"ל הניח הנחה מוחלטת  
שהנלגלים הם תיים, משכילים, ואינם מתיים. ועל  
אופן השירה שהנלגלים משודרים ומשבחים סלה את  
יוצר הכל, אומר הרמב"ם ז"ל: כתיב, השמים  
מספרים כבוד א-ל, וכתיב אין אומר ואין דברים  
בלי נשמע קולם, כיצר מתקיים שני מקראות הללו?  
אלא הנלגלים משבחים ומגידים נפלאותיו בלא כל  
דברי שפה ולשון. וריכור באופן זה הוא האמת  
המוחלטת, כי כאשר ישבח כדברים, סריבור יצייר  
את הציור, ואין כאן עצם הציור אלא סיפור  
נריא על דבר הציור, אבל עצם הציור הוא השבח  
האמיתי, והציור בעצמותו הוא זה כלא כל שפה.  
וזו היא הכוונה של האמור, אין אומר ואין דברים  
בלי נשמע קולם — כלומר — עצם הציור שאין  
בו לא אמירה ולא ריבור ואין כאן שום שמיעת  
קול, אלא הציור האמיתי, שאינו לא מוגבל בזמן  
ולא נסתית בשטח, — בכל הארץ יצא קוים המלאים  
את כל חללו של תבל מקצה אל קצה. וכן הוא  
אומר: אמרו כלבבכם על משכבכם ודומו סלה,  
הדומיה והאמירה שכלב בלי השמעת כל שפה וקול  
הוא השבח האמיתי והנצחי — סלה. וסיים שם:  
וזו היא חזרת לא יכחישוה רע סכל ועקש(ב).  
כוונתו ז"ל, שזו היא ראי' שאין עליה תשובת  
שהנשמים השמיים הם חיים ומשינים.

והרכ שם ממשיך והולך: התבונן סרודם  
בברכת הירח: ששים ושמים לעשות רצון קונם,

(א) קדושים תהיו, איך פנחס הכהן ביר חזא  
איך ראובן, חאי דכתיב ואשמע  
אחרי קול רעש גדול, מה אחרי, איך יחזקאל,  
חשקלסחיו אני וחבירי שמעתי שמלאכי השרת  
חקלסין אותו ואחרים ברז כבוד הדי מחקומו —  
חזע לז, שבשעה שעלה חשה לחרום שמע קול  
חלאכי השרת חקלסין כו, ירד ולחר להם לישראל,  
שיהיו אחרים כו בלחישא — בשכחליו. — ראי' את  
את הרי יושב על הכסא וכל צבא השמים עומדים  
עליו. וכן הוא אומר ברו יחר כוכבי בקר ויריעו  
כל בני אלוקי. איך חני לא תהיי קריאת שמע קלה  
בעיניך, חפני שיש בה רח"ח תיבות כחנין איבריו  
של אדם, ומהו ברז שם כבוד חלכותו לעולם ועד(א).

יש להבין אז השייכות של המאמר המדרשי  
הזה למרשתינו פרשת קדושים תהיו, ומה הפירוש  
של: תרע לך וכו' מה ראייה יש כאן, מה הוא המובן  
של: לא תהיי קריאת שמע קלה בעיניך, הלא זו  
חיא קכלת עול סלכות שמים, אחר מהיסודות  
העפריים ברתינו המהורה ואיך יעלה על הרעת  
שתהיי קלת בעיני מי שהוא. ובכדי לקרב את  
המאמר הנ"ל אל השכל, נקרים:

(ב) בזמן שבית המקדש הוי קיים, נצמונו להיות  
בהנים בעבורתן, לויים ברוכנם וישראל במעמדם.  
ולפי הסברו של הרמ"א ז"ל בספרו תורת העולה,  
ב"ל"ח, המקדש הוי מסמל את כל העולם ונס את  
הנחגתו, הכלים והבנין של המקדש מתארים את  
העולם, והעכורה אשר במקדש — ההנהנה של  
העולם. ולא את העולם התחתון בלכר, אלא את  
כל העולמות. הנהנים מסמלים את העולם העליון,  
שבו המלאכים מצויים, כדכתיב: כי שפתי כהן ישמרו  
דעת — כי מלאך הדי צבאות הוא הלויים ברוכנם  
כנגד הנלגלים, המשודרים שירה ומזמרים תהילות  
ותשבחות בתנועתם, וכן מעשי הלויים בשיר. ישראל  
במעמדם — כנגד העולם התחתון השפל, שבני  
אדם הם הבעלים של העולם, כאמור, והארץ נתן



לסייע בהנפת דלתות, אצל ר' יוחנן בו גודגא, אמר לו, בני חזור לאחוריד שאתה מן החשוררים ולא מן החשוערים ז), והשאלה היא מה היתה דעתו של ר' יהושע לסייע בהנפת הדלתות, הא נסמינן שם להלכה משורר ששיער במיתה והמקיל סוכר — כהזרה. אלא הטעם של האוסרים למשורר להיות שוער, סוכרים שיש נלנלים חיים ויש נלנלים שהם נופות מתים, ולכך אסור לו למשורר, שעבודתו מתאימה להנלנלים החיים האומרים שירה בתנועתן ונפשותם, להחליף את משמרתו בעבודה של הנפת דלתות, שאין זו מתאימה להנלנלים כלל, ואם מחליף הרי זה כאילו הוא מחליף נלנלים חיים בנלנלים מתים, אבל להסוכרים שכל הנלנלים הם חיים, אין חשש במה שמסייע להנפת הדלתות, שאין לחשוד אותו שחושב שאין שום חיות בשום נלנל, ובכן אין כאן חשש של מחליף, הנפת הדלתות אין לה שום יחס להנלנלים, כי הנלנלים כלם חיים, ובהדלתות אין שום חיות. וזו היתה שיטתו של ר' יהושע בשעה שהלך לנוף את הדלתות, ער שאמר לו ר' יוחנן, בני, „חזור לאחריך“ בלומר, הנך נונע במחלוקה ישנה מאד, כנונע לנלנלים שהם עוד ממעשי בראשית, זאין כאן מחלוקה הליכותית בעבודת המקדש נרדא, לכן מוטב שאל תזקק לפלונתא ישנה זו, שהוא דבר של קרמת רנא, הרבה הרבה בזמן „לאחריך“.

ה) ולכך הדין שאין אומרים שירה אלא על עולת צבור הבא בחובה ולא על של נרבה, בלומר, דכותינו שבמדרש אמרו: איך לוי בכל יום ויום הקביה יושב בר'ו על גגול חמה ולבנה שאין חבקשים לצאת להאיר לעולם ה) והוא כעין שאמרו, וער האירנא לא נפקו ער דחזו להו בפולחטא דנורא. ולכאורה זה מתננר למה שאנו אומרים: ששים ושמחים לעשות רצון קונם וכו', אלא זה הוא בהתאמה גמורה לרברי המו"נ הנ"ל, שרק עצם הציור הוא השבח האמיתי, ולא מה שמשבחים בדברים שאינו אלא סיפור מהציור, ולכך אין הנלנלים חפצים לצאת כדי שיספרו בני אדם ממח שיצויר, כי תעודתם וחפצם לשבח בעצם הציור, ולכך הם ששים ושמחים לעשות רצון קונם רוקא, ולא להתכים את דעת אדם שיספרו מהציור, כי פועל אמת שפעולתו אמת, ר"ל, דס הציור לעצמו

ותורף המדרשו תעל וברן יחד כוכבי כפר, ויריעו כל בני אלוק', ודרשו: אין ישראל אומרים שירה מלמטה עד שמלאכי השרת אומרים אותה מלמעלה, ויאמרו כבראשית רבה: והארץ היתה תהו ובהו, תהו ובהו על רוע חלסה תצעק מרה, אני והם נבראו כאחת — רצה לומר, הארץ והשמים כאחת נבראו, העליונים חיים והתחתונים מתים. הנה דעת אריסטו מסכים לרברי נביאנו וחכמי תורתנו היות הנלנל משינ ומצייר — גם מביא המו"נ דעת פילוסופים אחרים שאינה בהסכם לרעת תורתנו, וסוכרים שאין חיות ונפש לנלנלים, אלא תנועותיהם הם טבעיים כשם שיש פרחים המתנענעים וגם צורתן בצורת בעלי הנפש, ואינם אלא טבעיים. ע"ש כי קצתי בסננונו של המו"נ.

(ובמקום אחר הארכתי שבזה תלוי פלונתת חכמים ור' יומי אם ארני השרה מטמאים. כראי, דר"י סוכר שאין תנועת הארני השרה תנועה טבעית אלא בעל הנפש המה, וחכמים סוכרים שתנועתם הוא תנועה טבעית, כהנלנלים). והיוצא משיטת הרמב"ם ז"ל הוא, שהנלנלים בעלי חיות ונפש הם, ותנועתם שאינה בשפה ולא בלשון והיא אמיתת הציור של השירה וההלל שמשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים את שמו יתעלה.

ד) ובתורת העולה להרמ"א ז"ל — במדומני שכך ראיתי שם, ואין הספר כעת לפני — תולה פלונתת חו"ל אם עיקר שירה בפה או בכניג). פלונתא האמורה, לרעת הסוכרים שהנלנלים בעלי חיות ונפש הם, לכך השירה של הלויים — שהיא מתאימה לשירת הנלנלים — בפה, בלומר, על ירי אנשים בעלי חיות ונפש כרונמת לנלנלים, וכלי לבסומא קלא היא רעבירי, הכלי שיר לא בא לשם עיקר השירה אלא להנעים את השירה שבעל פה. ואלו החכמים הסוכרים עיקר שירה בכלי, סוכרים דהנלנלים אינם בעלי חיות ונפש אלא דבר רומם, לכך גם עיקר שירת הלויים בכלי שהוא דבר רומם שאין בו חיות.

וכנראה יש עוד שיטה שהוא כעין פשרה בהמחלוקה, וסוכרים שיש נלנלים שיש בהם חיים ונפש ויש שהם דוממים כלי חיות. וזה הוא שאמרו: שם בערכין, מעשה ברי יהושע בר חנניא שהלך

הוא אמת בתכלית, וזה הוא שהרנישו רכותינו שאין מבקשים לצאת להאיר את העולם, אין רצונם שהעולם יכיר את גדולתו של הקב"ה על ידי שיספרו מן הצורך, וחפצם בהאמת — בהצורך עצמו.

היות ששיטת הרמב"ם ז"ל היא שהגלגלים בעלי נפש ותיות הם, כאמור, והשירה של הלויים היא סמל הגלגלים, לכך אין השירה באה כנרבה אלא בחובה, כשם שהגלגלים בעצמם אינם מתנדבים עצמן לצאת, אלא יוצאים ומאירים משום שהדין שהקב"ה רן עליהם בכל יום, "מחייב" אותם לצאת ולהאיר — דבר שבחובה.

(ו) ויש בזה לכאור את דברי רכותינו שאמרו: כתיב וידום השמש וירח עמד עד יקם גוי אויביו הלא היא נחובה על ספר הישר (יהושע י'). אמר ר' שמעון בר יוחאי, ספר משנה תורה הי' סגנו — דגל — של יהושע, נטלו והדאהו לגלגל חמה, א"ל, כשם שלא רממתי מזה, אף אותה דום חלפניו). מדוע דוקא ספר משנה תורה הי' דגלו של יהושע. הלא קיים כל התורה כולה, ומה טיב סגולה זו להעמיד את השמש בספר משנה תורה דוקא.

אלא דו שיח וויכוח הי' בין יהושע והגלגלים, הוא רדש רדש מאת השמש לרום, וזה בתור אות ומופת יוצא מן הרניל ישפיע על כנגדיו של העמים שהוא הי' נלחם בהם, לפבל עליהם עול מלכותו יתכרך וישלימו עם ישראל או יעזבו את הארץ. אבל נלגל השמש טען שאין זה מתעוררתו להשפיע על שוכני ארץ כדי שיספרו את אשר יספרו מהצורך, כשיטת הגלגלים, אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם, אלא עצם הצורך הוא השבת האמיתי וסירב להצעתו של יהושע לרום באמצע היום.

ברם, תורתנו הקדושה מורה אותנו, שיש עלינו חובה גדולה לרעת ולהשיג את אמיתת המציאות ונמ ללמד זאת לאחרים. ומצוה זו היא שאין לה הפסק ואין אדם יכול לפסוד את עצמו מזו המצוה לעולם. והמלך שבישראל חייב לכתוב לו לעצמו ספר תורה, כרכתיב וכתב לו, לו לשמו, ואין רשות להדיוס לקרא בו, שנאמר וקרא בו, ולא הדיוס. ומדכתיב, וכתב לו את חשונה התורה זאת, חלמד ששתי תורות כותב לו אחת שנכנסת ויוצאת עמו, ואחת שמונחת לו בתוך הבית, זו שנכנס ויוצא

עמו, יוצא לחלחח הוא עמו. כלומר, חובה כפולה יש, תורת אחת בערו, ועוד תורה שיוצא עמה למלחמה, לוחם עם אחרים להשפיע עליהם בכל כחו שיסבלו עליהם עול מלכות שמים. וחובה זו על המלך היא רק יוצאת מן הכלל בדרך כתיבת הספרי תורה, אבל החובה ללמד לאחרים ולעצמו כל אחד מישראל מצווה ועומד, כרמפורש בפרשת והי' אם שמוע. ומחובתו של מלך להשתמש בשני אופנים, א. תורה לעצמו, ב. תורה לאחרים, מורגש כניב, "משנה תורה" שתי תורות ושני אופנים. וזה שהראה יהושע להגלגל ואמר לו, כשם שלא רממתי מזה, — מלאתי רצון הבורא והשתמשתי בשני האופנים גם יחד — משנה תורה, אף אתה דום מלפני!

(ז) אמנם יתכן, שדרגא נבוה היא השיטה של הגלגלים שהשבת האמיתי הוא עצם הצורך, הסכני, בלי שפה ולשון, כרכתיב שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה. ואשרי לעם לכני עליון ומה גם לאנשים קרוצי חומר שמתעלים לעליה עליונה בזו, שמלכות שמים טבועה בתוכם באופן טבעי. וכבר הארכתי בספרי להספר חסידים ח"א דף א', כמה שהנית החסיד ע"ה שאחר מהעקרונים החשובים בחסידות הוא שרצונו נמשך באופן טבעי אחרי רצונו של מי שאמר והי' עולם, ומה שהוא מרצונו של הבורא הוא רצונו בטבע. דרגא זו אינה זקוקה ללימודים ולהרגל, אלא ככל הטבעים שבאדם שאינם באים מתוך לימודים אלא הם חושיות, וכן כתיב: וישלח את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו. מה משמיענו המקרא: וישלח את ידו, הלא מן הנמנע הוא לקחת את המאכלת מבלי לשלוח את ידו, אלא, התורה מעידה בזה על אברהם אבינו ע"ה, שכל איבריו וכל חושיו ורצונו היו נמשכין מעצמן אחר רצונו של מקום, ואלמלי הי' רצונו של מקום שיצחק ישחט על נבי העסירה, לא הי' אברהם זקוק לשלוח את ידו לקחת את המאכלת, אלא היר היתה משתלחת מעצמה, באופן טבעי, אלא הואיל שבאמת לא הי' רצונו של השי"ת לשחוט את יצחק, לא היתה היר משתלחת מעצמה מאחר שחמד בזה רצונו של מקום שתהא היר נמשכת אחר רצונו, ולכך הוצרך אברהם אבינו לשלוח את ידו, וזה הוא שהרנישת התורה ככאן וישלח את ידו).

ובן מצינו דרנא נכוח זו אצל דוד מלך ישראל, ונליו היו מוליכין אותו לביית החדוש, אשובח רגלי לעדותך ט).

ח) וזו היא מעיקר הכוונה שהזכיר המו"ע הנ"ל, בנוגע להגלגלים, המסרא ותורף המדרשות „וכרן יחד כוכבי כקר“, ודרשו אין ישראל אומרים שירה למטה עד שמלאכי השרת אומרים שירה מלמעלה. הוא הפרש הנרול שבין הגלגלים וישראל אנו. שירתנו הוא לאחר שאנו שומעים את השירה העליונה, ובכך אין זה עצם הציור אלא סיפור על הציור, אבל הגלגלים, „כרן יחד כוכבי כקר“ כלם כאחד בלי תקרים אחר לחכירו, ואין אף אחד מהם מסתין על חכירו עד שתהי' שירתו מסיני אל סיפור מה שציור, אלא כל שירת כלם הוא הציור האמיתי.

ט) וכזה יתפרשו דברי התשובת הנאונים שכתבו שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת, דכתיב, ישעיי ו, גבי חיות, שש כנפים לאחד, וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום, רבונו של עולם, אין לנו עוד כנף, והקב"ח חשיב להם, יש לי עוד כנף אחר שאומר לפני שירה, שנאמר חנוף הארץ זמירות שמענו. והוא מאמר מלאי, וראה מה שכתבתי בזה בס"ח ח"א, רף רכא.

ולפי הרעיון האמור למעלה, נפרש את הדברים כאוסף יותר קרוב אל נקודת האמת. ככל ששת ימי המעשה, אין אנו אומרים קדושה — שירה, עד שמלאכי השרת אומרים שירה מלמעלה, שכן הוא גופה הפרוש של ימות החול, „נקדישך ונעריצך כנועם שיח סוד שרפי קודש“, או „נקדש את שמך כעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום“, הרי שיש כאן תקרים שירת המלאכים לשירתנו. אולם בשבת אנו אומרים כתר יתנו לך תד' אלוק' מלאכים הסוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה יחד כלם קדושה לך ישלשו. כלומר, בשבת קודש שהוא יומא דנשמתא ולא דנופא, זהר הק', הנשמה יתירה מעלה את הגוף הישראלי לדרנא נכוח שאינו צריך להמתין בשירת קדושה שלו עד שמלאכי השרת אומרים שירה, אלא יחד עם המלאכים, המוני מעלה ועמך ישראל, כלם קדושה לך ישלשו, והוא כדרנת הגלגלים, וברו יחד כוכבי בקר, ושירת כלם הוא הציור

אמיתי, ולא סיפור מה שציור ככימי החול שאנו אומרים: נקדש, — כשם שמקדישים.

י) ועכשו נפרש את המדרש שהתחלנו בו, קדושים תהיו — מה רכתיב ואשמע אחרי קול, כלומר, המדרש מלמרנו שזח אמת ברור, שחקרושה הכי עליונה היא כשימת הגלגלים, אמיתת הציור ולא הסיפור על רכר הציור. א"ר פנחס — מה רכתיב ואשמע אחרי קול דעש, לאחר שקלסתיו אני וחכירי, — בזה יתואר השירה האנושית, קילום, שבת, שירה, קדושה, הכא מאני וחכירי, אחד מספר מה שמספר לו חכירו, והוא כדרנא של סיפור על הציור, לכך הוא „אחרי קול“. שמעתי שמלאכי השרת מסלסין אותו, — אבל אין זה הקילום של בני אדם „אחרי קול“ אלא עצם הציור, הציור האמיתי — מחקומו, ולא מפי המספר על רכר הציור, ואומרים: כלומר, שירתם הוא: ברוך כבוד ח' מסקומו.

תרע, הראי' לזה, שעצם הציור הוא הציור האמיתי, ודרנתה של שירח זוהי היא הכי נכוח ונעלה, שמשח עלח למרום, ושמע קול מלאכי השרת מסלסין, ירד ולמד להם לישראל, שיהיו אומרים כן בלחישת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. כלומר, עיקר הרז שלמד ממלאכי מרום הוא הרז של בלחישת, לא לספר, אלא עצם הציור, מחקומו, שיחי' שם שמים מתגדל ומתרוסס מעצמו, מעצם הציור — בלחישת.

וכן הוא אומר: כרן יחד כוכבי כקר, שרוקא לאלו שאין מספרים, אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם, יש אפשרות לומר שירה, כרן יחד, ולא מה שאחר מספר לחכירו.

א"ר מני, לא תהא קריאת שמע קלה בעיניך, כלומר, דבר זה שאמרנו, תוכל להתכונן מקריאת שמע, שהיא קבלת עול מלכות שמים, ומה העיקר שבעיקרים, הדרנא העליונה שבקבלת עול מלכות שמים, — אם היא מתקבלת ברמ"ח איבריו. כלומר, שאיבריו של אדם נמשכין אתרי רצון הכורא, כעין שהסברנו — וישלח את ירו, שאין צורך לריבור ולצו, אלא מעצמן נמשכין אתרי רצון המקום והוא עצם הציור, ולא הסיפור, ומהן — כלומר, מהאיברים עצמן של אדם, צריך להיות בשכמל"ו, ולא על ידי

הסיפור והציוי אלא „מהן” — מעצמן, עצם הציוי  
האמיתי.

נוכח להרמת הנמש, לקרושה עליונה, ולכיאת  
נואל ככאס"ו.

## פרשת אמר

### דרשה יד

את השכינה וההנהגה, לכך הוא — המסרש סועיל  
ופועל להטביע קרושה בלבו של כל ישראל.

ומחחילת בריאתו של עולם, מצינו שהעולם  
הי' צריך לסמלים כאלו המסונלים להשריש קרושה  
בלבו של האדם. שהרי כן אמרו רבותינו: שור  
שהקריב אדם הראשון, קרו אחת היי לו במצתו,  
שנאמר, ותישב להדי חשור פר מקרין — תרחי  
חשמעני). אבל סוף כל סוף, למה בחר אדם הראשון  
בשור בעל קרן אחת לקרבנו. החסרו לו כהמות  
בעלי שתי קרניים? אלא בלומר, אדם הראשון כבר  
הבין שיש לו לאדם להרבות בפעולות המסמלות,  
להטביע את הדברים בלבו, ולכך הקריב פר בקרן  
אחת, סמל יחודותו של הכורא יתכרך לשם מי  
הקרבן נקרב. שהוא יתעלה יחיד ומיוחד בעולמו  
בשמים ממעל ועל הארץ מתחת ואין עוד.

וכן הוא כוונתם של רבותינו במסרש, יחזקאל  
כהיותו בגולה נאמר לו כנכואח: הגר להם את  
הבית ויחדרו את התכנית. אחר יחזקאל, אנו וחזוניה  
בגולה ואתה אומר, וישמרו את כל צורותיו וקפותיו.  
א"ל הקב"ה בשביל שבני וחזוניה בגולה יהיי בנין  
ביתי בסל ז ז). בלומר, מסרש של מטה מכון כנגד  
המסרש של מעלה, יש מסרש של מטה הכנוי מאכנים  
ומעצים, זה הוא הנקרא מסרש של מטה, אבל יש  
לו להמסרש מטה נכוחה, והיא הרוחנית והנמשית  
הנשמע על ישראל כאמצעות המסרש, וזה הוא  
הנקרא מסרש של מעלה, וזה הוא שהשיב לו הקב"ה  
ליחזקאל, הצו שלי ויסדרו את התכנית, — התוכן  
הרוחני הנעלה, וזה אינו מקושר כלל עם עצים  
ואכנים, אלא יצירת קרושה יש לח מקום ככל

א) אמר אל הכהנים בני אהרן, א"ר לוי  
מראה שנתירא אהרן מלפני הקב"ה,  
זכה ונתנה לו הפרשה זו, שאינה זזה מחנו ולא  
חבניו ולא חבני בניו עד סוף כל הדורות, וא"ו, זו,  
זו פרשת המת, מה כתיב למעלה מן העניו ואיש  
או אשה כי יהיי בחס אוב או ידעוני. רי יהושע  
אמר בשם די לוי, איש זה שאול, ואשה זו בעלת  
אוב. רי לוי בשם רי חמא ב"ר חנינא, מה כתיב  
והיית רק למעלה, מוטב היי לו לשאול באורים  
ותומים של מעלה ולא באוב וידעוני של חסא).

מה מרה כמרה היא שנתנה פרשת המת לאהרן  
ולבניו על שנתירא מלפני הקב"ה. מה היא הרנש  
כהמסר אורים ותומים של מעלה, בלום שני  
אורים ותומים יש, של מעלה ושל מטה. מה היא  
המחות של אורים ותומים? למה הקפידה התורה  
על טומאת מת ככהנים דוקא. אם הטומאה היא  
דבר המזיק להנוף או לנפשו של אדם, כדון הוא  
שאיסור טומאת יתי' נהנה בין ככהנים ובין כישראלים.  
גם יש לחקור על ענינם של אוב וידעוני, מה טיבם  
של אלו?

ב) כתיב, ועשו לי מסרש ושכנתי בתוכם. אם  
המכוון הוא שהשי"ת ישרה שכנתו כהמסרש,  
ושכנתי בו הי' לו להמסרש לומר, מה „בתוכם",  
אלא ללמד שאין הכוונה בפשוטו, שהמסרש ישמש  
דידה להקב"ה, כי כבר נאמר: השמים כסאי והארץ  
חדום רגלי אי זה בית אשר תבנו לי ואיזה תקום  
סונותחינ). אמר מעתה שהגיב בתוכם מתכוון כלפי  
בני ישראל, שעל ידי המסרש אשר יכנו, יהוו השראת  
השכינה בתוכם בעצמם, בנופותיהם וכנפשותיהם  
של ישראל. המסרש, בנינו וכל כליו, הם מסמלים

ומן וככל מקום, ואין נלותם שום מניעה ליצירת קדושה — בתוכם בהם, בעצמם.

וכן אמרו: בשעה שאמר לו הקב"ה למשה, ועשו לי משכן, ה"י לו להעמיר די קונדטים ולמתוח את המשכן עליהם, אלא מלמד, שהראה לו הקב"ה למשה, אש אדומה, ירוקה, שחורה ולבנה, דכתיב, כתבנית אשר אתה מראה בהר (ה). כלומר, באמרו יתעלה ועשו לי משכן, ה"י המוכן לא לשם בניית דירה להקב"ה, כי אינו צריך לבריותיו, אלא לסמל, את העולם כלו לכל ד' דותותיו ולמעלה ולמטה, שהכל ברא הוא יתב' לכבודו. ולשם הסמל הזה ה"י די להעמיר ארבעה עמודים ולמתוח את הנג עליהם. אלא שהקב"ה הראה לו למשה כאותה שעה את הארבע אשות — הארבעה כחות שממנו מתחבתו של האדם, וכחם תלויים כל נטיותיו וטבעיו, ולכך נלוו וידוע לפני הקב"ה, שלא די בסמל אחד כל שהוא להטביע בלבו של אדם אמונה טהורה המתנגדת לכל נטיותיו ותאוותיו הנשמיות, ורק על ידי פעולות רבות ותמידיות שיפעל האדם, יתרגל לרת ואמונה, כי כן הוא מטבעו של כל אדם להיות נפעל ומתפעל לפי פעילותיו, כמו שהסביר הרמב"ם ו"ל את מאמרם והכל לפי רוב החמשה (ז). ולשם כך באו כל כלי המקדש, וכל עבודת הקרבנות שבמקדש שבכל יום, להפעיל על רוחות בני אדם, ולהרגילם לרת ואמונה טהורה, עד שאמונה והרת יתהוו עצם מעצמנו ובשר מכשרנו (ז).

(ג) ותעודתם של עולי רגלים, לעלות שלש פעמים בשנה לראות פני ה' היתה בעיקר עלייה לנפשותיהם עד ששם זכו לראות את פני ה', אמיתת המציאות. וירושלים העיר שהמקדש ה' בתוכה, גם היא רכשה לה קדושה גדולה ועצומה, כדאיתא במשנה דעשר קדושות. והתורה מעידה על קדושת ירושלים, למען תלמד ליראה את ה', שבהיות האדם בירושלים ויאכל שם מעשר שני שלו, מזה ילמוד יראת ה', כי הכל הולך אחר כוונת הלב, ואם מתכוון כלפי מעלה, ומתכוון בכל המקדש וכליו, יזכור תמיד את חיובו לנבי ה' והאדם.

וזו היא באמת מעלת ארצינו הק' שהכתוב מעיד עליה, אשר עיני הדי אלוקיי בה, כלומר, סנולה מיוחדת לה שאין לכל ארצות דוגמתה, שעיני ה' את חיובו לנבי ה' והאדם.

אלוק' בה, וכשם שבא ליראות כך הוא בא להראות, ולכך אין ארץ ישראל מחוסרת את הפושעים, כדכתיב ולא תקיא הארץ אתכם, ראה ברמב"ן שם.

(ד) וחכמנו ו"ל אמרו: ארץ צבי, שכל מלכי העולם החאו לה, כל מלך שיש לו קנין בחוץ לארץ ואין לו קנין בארץ ישראל, לא נקרא מלך (ח). כלומר, אם אדם קונה לו לעצמו ומרכיש לו לנוסו את התעודות של ארץ ישראל שאינה מחוסרת את הפושעים, אז הוא מלך על עצמו, אבל כל שהוא כתעודת חוץ לארץ שמחזיק את הפושעים אינו מלך על עצמו, אלא המדות והתאוות הרעות מולכים עליו.

ומכאן אנו למדים, שלא הרי ארץ ישראל כשאר הארצות, שהן נשמיות בהחלט. וכן הנביא קורא אותה ארסה טמאה, אבל ארץ ישראל, הנם שהארץ הוא נוש חומרי המצמיח ועושה פירות, לכל זאת שורה בה ובמונה קדושה, והיא מקום מושב להשראת השכינה, והיא כעין ממוצע בין עליונים ותחתונים, כידוע שכל דבר שיש בו הרכבה של שני הפכים הרי הוא בנדר ממוצע.

(ה) ובעלי הגדה שבתלמוד מספרים: רבה בר בר חנה אמר, אחר לי האי טעיא, חא אחוי לך מחי מדבר, — כא ואראך את המתים שמתו במדבר — אולו, חויתיהו, ודמי כמאן דמיבסמו וגני אפרקוד, — הלכו וראה, והיו דומין כשתויי יין, ושכבו פניהם למעלה, — והוּוּ וקופי ברכיה דחד מינייהו, ועייל טיעא חותי, כיי רכיב גמלא וקופא רומחא ולא נגע ביי — והברכיים של אחד מהם היו זקופים, והיו נבוהים כל כך, עד שהרוכב על הנמל וכידו רומח זקוף, ה' יכול לעבוד תחת הברכיים הזקופים — פסקא חדא קרנא דתכלתא דחד מנייהו. ולא הוי מסתגי לו וכו' — רבב"ח חתך קרן מטליתו של אחד המתים, ולא ה' יכול להלך יותר. — דגמירי דמאן דשקיל מידי מינייהו לא מסתגי — יש קבלה, שכל מי שנוטל מה שהוא ממה ששייך עליהם — מתי מדבר — יחדל מלהלך על רגליו. כי אחא לקמי דרבנו אחרו כל אבא חמרא. — לאחר ששב לעירו ובא לפני החכמים וסיפר להם את המאורע, שחטו ולענו עליו, — למאי הלכתא עבדיה הכי, למידע אי כבית שמאי אי כבית הלל, איבעי לך לחמני חוסי' ולחמני חוליות — אמרו לו חכמים לרבה

(ז) שמעתי והוספה משלי. (ח) ילקוט ירמיהו.

(י) פירוש המשנה, אבות.

(ה) מדרש נשא

אפרקוד, כלומר, כל ימי חייהם היו פניהם למעלה ולא למטה לשום נשמיות ותאוות. ודמי כמאן דמבסמי, — שתויי יין, כלומר, כשם שנבי נרב ואביהוא, אמרו רבותינו שתויי יין נכנסו למקדש, ופירשו רבותינו, שהשנתם היתה גדולה עד להפליא, שהיו משגיגים את רצון הכורא בלי כל ציווי, כן היו אלו שבדור דעה, שהשיגו עליוניות בלי שום הסתייגות ללא כל גבול, ולכך לא נכנסו לארץ.

ורבה בר בר חנה, מתאר את גדולתם של אלו בעלי דור דעה במליצת לשונו: והוי זקופא בירכא דחד מינייהו, והוי עייל חותיי טעיי בי רכיב גסלא וזקופא רומחא, ולא ננע בי' — כלומר, התפשטות כל חומריות וכל נופניות היתה גדולה בהם כל כך, עד שהרוכב על הנסל ורומחו בידו, מליצה לכל האדם והנשמיות שלו לכל תאוותיו, — כעין הערבי הלוהט אחר תאוותיו ודומה בידו להרוג את כל מי אשר ימנע ממנו תאוותיו — הוי עייל תותי, כל אלו התאוות היו מחזותיהם, הם התגברו על הכל, ונמשותיהם התעלו עד מעלה העליונה, מפני שפניהם היו למעלה, ובכן נשמע שפרקדן משמעו פניו למעלה, דרק זה מי שהוא מדור דעה ופניו למעלה, יש לו אפשרות להתגבר על כל תאוותיו, עד שהטעי' והנסל והרומח, הם מתותי — מחזותיו.

מכיון שהתבונן רבה ב"ה, שכבר היו לעולמים שהתפשטו מכל הנשמיות של עולם הזה, ניסה גם הוא להתעלה את עצמו, ולחיות חיים של התפשטות הנשמיות, שלא ליהנות כלל מעולם הזה, ומי יודע כמה תעניות ויסורין סבל אותו צדיק כנסיון הזה. וזה פירושו: פסקא חרא סרנא דתכלתא דחד סנהון, תכלת זה הוא סמל של שמימיות תכלת דומה לים, והים דומה לרקיע. אבל גם רבה בר חנה, לא החזיק מעמד, ולא הי' יכול להמשיך חיים ללא הנאה חומריות כלל, — לא מסתני לי, לא הי' יכול להמשיך את חייו כאופן אסקטית כזו. דגמירי מאן רשקיל מינייהו מירי, לא מסתני, ככר הדבר הידוע, שאי אפשר לו לאדם לחיות חיים כאלו של דור המדבר דור דעה. הם היו יוצאים מן הכלל, הם חיו על פרנסת המן, לא על הלחם, שמלתך לא בלתה, ורגלך לא בצקה, לא היו צריכים לשום פרנסת הנוף ולא להלבישו ולא לנעלו, אבל כל הדורות אחריהן

בב"ה, לאיזה צורך לקחת את הכנף לבושו של המת, כדי לדעת בנוגע להלכה בדיני ציצית, אם הדין ככית שמאי או ככית הלל, המחולקים במנין החוטין והחוליות שבציצית, הלא היתה לך עצה אחרת, מבלי לקחת את הכנף, אלא למנות כמה חוטין וכמה חוליות יש בהציצית של המת ממתי מרבר, והיינו יודעים, הלכה כדברי מי (ט).

ובתוספות שם העירו, מכאן משמע כמאן דאמר בהולק, דמתני מדבוי יש להם חלק לעולם הבא, ולא בהיר מהיכן נשמע כאן שהם בני עולם הבא. הלא רש"י מפרש ודמי כמאן דמיבסמו, כשתויי יין הם שוכבים, ומה זה ראי' שבני עולם הבא המה. ועל דגנו אפרקוד, העירו כתום', מכאן אומר רבינו חם, דאפרקוד פניו למעלה, דאם פניו למטה, לא הי' יכול טעיא לרכוב תחת ברכיו. וגם ראי' זו אינה מובנת כל צורכה, הלא אפשר דאפרקוד משמעו ששוכב שלא על צדו, בין שפניו למעלה ובין שפניו למטה. ומה לנו בכלל צורך לדעת כמה רנליו היו גבוהים ?

אלא, יש פלונתא בין החכמים אם מתי מדבר יש להם חלק לעולם הבא, יש מהחכמים סוברים שדור המדבר דור דעה הי', כלומר, הם היו מדרגה גבוה מאד, כלו דעה, ונקי מכל חומריות, ולכך לא נכנסו לארץ ישראל, כי דרנתם לא סבלה אפילו את ארץ ישראל שהיא ממוצע, כנ"ל, בין עליונים ותחתונים, משום שהם — דור המדבר הי' דור שכלו דעה ורוחניות עליונה שאינם סובלים את הממוצע כהקדושת.

ולאידך ניסא יש סוברים, שכלו חומריי הי' הדור הזה, ככתוב, במדבר הזה יפלו פגריכם. כלומר, גופותיכם שהם חומריים ומנושמים בתכלית לא יוכלו ליכנס לארץ ישראל, שקדושתה כבר הגיעה להממוצע שבקדושה. ורבותינו הללו, למרו את רבדיהם שם, מרכתיב אשר נשבעתי באפי אם יבואו אל מנוחתני. כלומר, לארץ אחרת שבחוף לארץ היו יכולים לבא, אבל לא לארץ ישראל שהיא מנוחתני, משכן כבודו, השראת השכינה.

ורבה בר בר חנה בא לירי המסקנא שהלכה כדברי החכמים הסוברים דור דעה היו המתני מדבר, דגני

כבית הלל, מפני שנוחין ועלובין, — כלומר, דכריהם יותר נוחין ועלובין בעד העם כלו מאשר שיטת בית שמאי החמורה — ולא עוד אלא שמסדימין דכרי בית שמאי לרבני בית הלל — כלומר, — והנם שהם מחולקים בשיטותיהן, לכל זאת הם מסדימין — מודים ששיטת בית שמאי יש לה יותר חשיבות, והיא יותר נעלות, אלא שאין אנו מצד שפלתינו יכולים לעמוד בה. ואולי משום זה אמרו, שלעתיד תהי' ההלכה כבית שמאי, כלומר לעתיד שנחית בעולם נעלה שהוא כלו רוחני, או נוכל להתנהג כפי שיטת בית שמאי. וזה שצחקו על דבה כר חנה ואמרו לו, למה בחנת אם תוכל לחיות כאותו חיים של דוד דעה, משום שרצית לדעת אם צדקה שיטת בית שמאי או לא, לשם זה לא היית נצרך כלל לאותה בחינה, אלא איכעו לך למפני חוליות וחוסין. כלומר, צא וראה כאיכדיו של אדם, החוליות והחוסין, הכל נוצרו מחומר ומנשם, והם היוצרים את נסיותיו הנשמיות של אדם, ואין שום ספק שאי אפשר לו לאדם ללחום עם עצמו, עם כל איכדיו חוליותיו ונידיו, ובכן בלי כל נסיון ובחינה הי' לך לדעת שאי אפשר ללכת בשיטת בית שמאי אלא כשם שהיא ההלכה — כבית הלל.

(ו) ולאחר שהסברנו למעלה את המושג של פרדון — פניו למעלה, נבין את מאמרם בנוגע לנחש הנחושת שעשה משה במדבר, ודכותינו אמרו וכי הנחש מסית או מחיה, אלא כוסן שישראל מסתכלין כלפי אביהם שבשמים, מתרפאין. כלומר, הנחש הנחושת הי' תרופה לכל הפחות לזמן קצר, שאדם פינה עצמו מכל טרדותיו ונסיותיו ופנה את עיניו למעלה למרומים, וממילא מתרפא.

(ז) וכן האודים והתומים, כשכא האדם לפני הכהן, ופנה עצמו אל הקדושה והסתכל בהאודים, כלי המקדש שהיתה בהם הקדושה העליונה, או סרו ממנו כל טרדותיו, והכהן המיב את דרכו ועזרו לשוב לדרך של קדושה עליונה להתקדש ולטהר עצמו.

(ח) עד כאן דברנו מהנקודה עליונה קדושת, מארץ ישראל, דוד דעה, סדרש, כהן ואודים ותומים. וכנגדן יש לצערנו נקודה תחתונה, מרכז של שפלות, של נשמיות, של תאוות ונסיות רעות. וככללם הוא אוב וירעוני.

והרמב"ם ו"ל ספרש: דבר שקר בהחלט הוא כל הענין של אוב וירעוני. וכל מה שאתה רואה

אי אפשר להם להתנהג כמותם. ומי שרוצה לקחת לו דוגמה מועטת מהם — מהדוד דעה, לא מסתני, אינו יכול להלך כדרך זו.

כי אתי לקמי' דרבנן, לאחר ששמעו החכמים המאודע של דבה בר חנה, שהי' מנסה לחיות חיים של התפשטות הנשמיות כהחלט, שחקו ולענו לו, ואמרו, למאי נפקא מינה אי כבית שמאי אי כבית הלל, כלומר, מה חפצת לבחון, אם כבית שמאי או כבית הלל. כלומר, ידוע שבית שמאי תמיד מן המחמירים, הם לא התתשבו עם כחותיו של אדם אם יכול לישא בעול המצות את כל החומרות וחוסרי חומרות לכל רפדוקיהן ופרטיהן, כמסופר בתלמוד, פעם אחת ילדה בלתו של שמאי בן ופיחת את המעויבה, — לסכך בסכך של סוכה את הפחת שעל נבי מיטתה של בלתו — כדי שהבן הנולד יצא ירי חובת סוכה. הנם שהוא יותר מחומרא, כי מצד הרין אין הרך הנולד חייב כסוכה, נם אמו היולדת פטורה מן הסוכה, כי נשים פטורות מסוכה, ובפרט שהיתה יולדת ומצטערת, אבל שמאי, אינו מתחשב כלל עם תנאי החיים, אם יש סכנה של נפש בקיום המצוה ואפילו מצוה שאינה כנדר חובה, הרי הוא מחייב לסכן את הנפש. אמרו עליו על שמאי ותלמידיו שבשמנה עשר נזירות שזרו, נרשו סאה (ירושלמי שבת) כלומר, צברו חומרות על חומרות, כמו שנודשים את הסאה הרבה יותר ממדתה, ומובן שכית שמאי לא היו יכולים לחיות חיים שיש בהם שום הנאה חומריות ונשמיות בעולם הזה, כי החומרות היתירות הללו מפריעות כל חיים כדרך הרניל, ועל כל דבר ודבר יש חששות, נזירות והרחקות. אולם שיטה אחרת היתה לבית הלל, המטיילים, המתחשבים יותר אם תנאי החיים לכל להעמים על האדם יותר מכפי כח סבלו. והלל בעצמו כשהלך לאכול, הי' אומר אנא אול לנטול חסד עם הרין אכסניא היא נפשא עולכתא בנו נופא. כלומר, אי אפשר לו לאדם להזניח את נופו, כי סוף כל סוף, הנוף הוא אכסניא של הנפש. נם מתקנותיו שתיקן כפי תנאי החיים, כנון הפרובל, ושאר תקנותיו נוכל לראות את תכונת נפשו שהי' רואג תמיד להקל מהחומרות שאינן נצרכות, כדי שכל ישראל יוכלו לעמוד בהן. והלל ידע היטב כי שיטת שמאי היא היותר נעלה ויותר נכונה אבל הבין שהעם לא יוכל להחזיק מעמד בשיטה זו. וכן אמרו בעלי התלמוד: וזכו בית הלל שתקבע לדורות הלכה

אל שאול הי' בערמה כדי להרשים את שאול עד שיאמין שהיא יודעת ושומעת ורואה דבר מה — למעלה מן השכל.

וגם רב האי גאון סובר, שכל מעשי אוב וידעוני הוא שקר וכזב, אלא שבכאן כהעובדה של שאול, נעשה נס מן השמים יוצא מן הכלל שהחיה את שמואל והעמידו לפני בעלת אוב ולפני שאול, כדי ששמואל יגיד לשאול מה שהגיד לו, ולכך נכללה הבעלת אוב מאד, כדכתיב: והועק בקול גדול, ותאמר האשה אל שאול למה דימתני, ואתה שאול, כי הביגה בשכחה, שלאיש אחר לא יעשה הד' גם גדול כזה.

הכלל העולה מדברי כל הראשונים שהבאתי, שאוב וידעוני אינו אלא ענין של אחוות עינים, או הויה עצומה המתגברת על האדם מרוב רמיונות של שטות והבל, ושוב החידה בלא פתרון נשאת, איך יפרשו את המאמר התלמודי, שיש שרואה ויש ששומע שהמת מדבר?

(י) ועוד יש מאמר אחד בדברי רבותינו ביחס למעשה שאול ובעלת אוב הזקוק לבהירות: רי אליעזר אומר, בא וראה כח הצדיקים משאול, שהסיר את האובות ואת הידעונים, וחזר ואהב את אשר שונא, והלך לו אצל צפניה אמו של אבנו לעיו דאר ושארה לו באוב יב). ואינו מוכן מה כח צדיקים יש כאן. עבירה ולא צדקות עשה שאול כלכתו לשאול כאוב.

אולם כשנתבונן היטב בענין האוב, לפי הסכרת הרמב"ם הנ"ל, האומר שאלו בעלי הויה רואים במעשיהם הנשמיים כאילו הם רוחניים. ומהו אנו למדים, שאם אדם מחליף את החומרית ברוחניות, כלומר, על דבר שאין בו שום רוחניות, יאמין הוא, או יאמר שהוא רוחני, הרי זה מעשה אוב. וזה הוא שאסרה התורה. כי תורתנו היא תורת אמת, ומתנגדת לכל דבר שקר, וזה המחליף את האמת בשקר, הרי הוא משתמש כאוב וידעוני.

(יא) וזה מבהיר את מאמרם: ת"ר בעל אוב זה המדבר בין הפרקים ומבין אצילי ידיו. ידעוני, זה המניח עצם ידוע בפיו והוא מדבר מאליו. מיתבי, והיי כאוב מארץ קולד, מה לאו דמשתעי כי אורתיי,

חמאמר מדבר ושומע בענין הוה, היא שמיטה כוונת כפי מה שישים מחשבתו בזה, כמו שיארע לבני הדם הרבה בשעת התיחרות י). ובלשון אחר נאמר, שיש מציאות שאדם יתגשם כל כך הרבה, עד שסובר שהנשמיות היא רוחניות, ועושה לעצמו תרכות של גשמיות, כן זה השואל כאוב וידעוני, הוא אדם מנושם בתכלית, עד שמאמין בגשמיותו ורואה ושומע בזה רוחניות.

(ט) וברצוני לייחד את הדיבור על דברי הפירושי המשיגה הנ"ל, וכבר נכתב הרבה בענין הזה מאשר קדמוני, ר' דוד קמחי, מכיא דעת הרמב"ם הנ"ל, ומכיא ג"כ מאמרם: גי דברים נאמרו בחטלה זכור, המעלהו, רואהו ואינו שומעו, והצריך לו שומעו ואינו רואהו, ומי שאינו צריך לו, לא רואהו ולא שומעו יא).

(ו) וראה מה שהארכתי בהלכה זו בספרי משנת אברהם חלק ב' דף יב שלא על ס"ח) והמאמר הזה מתנגד בניגוד גמור לדעת הרמב"ם ז"ל, כי לפי אותו המאמר, יש כאן שומע ויש כאן רואה, ולא כמו שכתב הרמב"ם שהוא שקר גמור.

גם ר' שמואל בר חפני הנאון, בנראה, מכחיש את הכח של אוב וידעוני, וסובר כשיטתו של הרמב"ם ז"ל, שכל הענין אינו אלא בדיה — פיקציה בלע"ז. אלא שהרמב"ם סובר שזה ענין של הויה, והמעלה אוב חושב שהוא רואה או שומע, מטום שבך התדבר בלבו, כעין שאנו רואים כימינו אנשים חושבים שהם אנשי מעלה, יש מהם שמחזיקים עצמם לאנשי תורה ומדע, ויש אפילו כאלו שחושבים שהם צדיקים ופועלי ישועות, ושהם בעלי חזון, וכל זה בא להם מרוב מחשבות רמיונות שחושבים גדולות על עצמם עד שנעשים בעלי הויה. כן גם בעלי אוב לסוג זה משתייכים.

ורב שמואל בר חפני גאון סובר, שבצמם אנשים הללו אנשי מרמה הם. יודעים בעצמן שאין ממש כמלאכה זו של אוב וידעוני כלל, אלא לשום קדירה וכדומה, הם עושים מעשי שקרים וערמה. והבעלת אוב היתה יודעת במיב של המדיניות — פוליטיקה, היא ידעה ששמואל אמר אל שאול מלכותך יקרע, והיא הכירה וידעה שהוא שאול, וכל אשר אמרה



משנאתו למרדכי היהודי, התלמיד חכם אמיתי, שאינו מחניף לו, או שאינו מסכים לרדכיו הטועים.

ולכך אמרו שלשה דברים נאמרו במעלה אוב, המעלה, זה המעלה ומרומם אותו על נס, רואהו, הוא שמכיר את האי-ממש של בעל בין הפרקים, הוא חפץ רק לראותו, ואינו שומעהו, אבל הוא בעצמו מואם לשמוע דברי הכלים של בין הפרקים, שיראה לאחרים שנס לו יש רברן — מלשון מנהיג, כי כל בוונתו של המעלה הזה הוא רק לראותו, — והכל רק להכעיס את היודע בהפרקים עצמם.

והצריך לו, לפעמים יש אנשים היודעים ומכירים את האפסות של בין הפרקים, אלא שהם צריכים לו לטובת פרנסתם וכדומה, שומעהו, עליו לשמוע ולציית לעשות במלואו כל מה שיצוה להם הכין הפרקים, הואיל שמתיראים אם רק יאמרו מלים אחדים בנוגע לבין הפרקים, יאכדו את משמרתם משמרת הקהל, אבל במעמקי לבם יודעים את האמת, ולכך אינו רואהו, באמת אינם רוצים לראותו כלל.

ומי שאינו צריך לו, אלו בני אדם כשרים המכנינים ויודעים להכריז בין דבר אמיתי ובין המזויף, ואין הם צריכים לא להעלותו, להכעיס את אחרים ולא לטובת פרנסתם. לא רואהו ולא שומעהו, אין לו עמו ענין כלל, ואין הם חפצים לא לשמעו ולא לראותו.

הלא רואים אנו דבר זה בשאול, כל זמן שהי' מקושר בקשרי ידידות עם שמואל שנא שאול בעצמו את השקר ואת הכחש, וביער את כל האוכות והידעונים, ולחם עמם מלחמה עזה, אבל לאחר שאכד את שמואל, הי' שאול מרניש צורך למורה וסדרין התחיל הוא להחליף את האמת בהשקר, ונעשה מאותם המעלים ומנשאים את האוב, היודעים לרבר רק מבין הפרקים.

(ג) וזו היא קצת הכוונה בהמאמר של הפרקי רב' אליעזר הנ"ל, בא וראה כח הצדיקים. כלומר, זה מתיחס אל שמואל הצדיק, כמה נאה ויפה במעלה הי' שאול בהיותו מקושר עם שמואל, או מהשפעתו של שמואל, חסיד את האוכות ואת הידעונים, הי' שונא אותם כתכלית השנאה, — ולאחר שנדחה ממחיצתו של שמואל משום שלא רצה שמואל להסכים

לא דמליג ויחייב בין הפרקים ומשתעי. הא שסע, ותאמר האשה אל שאול, אלוהים ראיתי עולים מן הארץ, מה לא דמשתעי כי אורחיי, לא דמליג ויחייב בין הפרקים יג).

ויש להבין מה הי' קשה לו להמקשן מקרא דוהי' באוב מארץ קולך, אדרבה מזה נשמע שאין דיבורו כי אורחיי שאין הקול יוצא מן הפה אלא כמו מן הארץ, קול נמוך מאד וצפופה נרידא, וזה מתאים לקול הבא מבין הפרקים. וכן מאי קושיא מדכתבי: ראיתי אלוהים עולים, הלא כאן אין שום זכר לדיבור, ומה ענין אלוה' עולים לאופן דיבורו של המת?

אלא יש אוב ויש בעל אוב, הבעל אוב הוא המטפל והמתעסק עם האוב, ותעורתו היא להחליף חומציות כרוחניות, והוא המפרסם את האוב כאילו הי' בו ממש, הוא המגדלו ומרימו בעיני ההמון ומשמיע עליו תהילות ותשבחות, עד להפליא ובאמת אין בהאוב עצמו שום ממש, האוב מדבר חבין הפרקים, בשעה שהוא מדבר בפני העם, הואיל שלא למד למדי ואין לו שום ידיעה מפולשה בלימודים, אין כחו לרבר כמה שכתוב בהפרקים עצמם, אלא חבין הפרקים: ידיעה שטחנית, רדודה וקלה. אלא שהבעל אוב, הבעלי כתיים שלו המטפלים עמו, עושים רעש ופרסום כאילו האוב הוא מלומד וחכם ויודע, גם כחו של האוב הוא חבין אצילי ירו, מין שחקן המשחק את המערכה שלו, ובשעת שחקו עובד כידיו, אבל עצם הדברים שהוא ממציא לקהל שומעיו הם רק דברים שלא מגוף הפרקים אלא חבין הפרקים, ודבר זה הועיל לתרץ קושיות המקשן שהקשה והלא כתיב כאוב מארץ קולך, הרי שהוא משמיע דבר מה, וכן כתיב אלוהים עולים, הרי שהוא נכלל בכלל בית דין, והכל קוראים אותו בשם נכבד אלהים, דיון, רב, רבי, והתירוץ הוא, בין הפרקים, מכיון שאין בכה שומעיו להכריז בין המשמיע דברים שעלו לו ביגיעה רבת השנים בלימודו, ובין זה שאין לו ידיעה יותר מבין הפרקים.

(ד) ולתבנות, גם אותו המפרסם והמרים את האוב, מכיר ויודע שאין האוב מדבר אלא מבין הפרקים, אלא שמסכה זו או אחרת עליו להגדיל ולרומם את הבין הפרקים הזה, לא מאהבת המן אלא

(ג) תורת כהנים, קדושים.

השני, של הסתכלות בסופו של האדם למיתה, כדי לבוא להתעוררות הנפש, כי הלא מובדלים ומוקדשים הם בהמקדש, ודי להם להשתמש בדרך הא'. וכן הנזירים כמוהם.

(טז) ומעתה נבאר במקצת את המדרש שבו התחלנו: א"ר לוי, מראה שנתירא אהרן מלפני הקב"ה, זכה וניתנה לו הפרשה זו, פרשת המת. כלומר, בגלל יראתו הגדולה מפני השי"ת של אהרן, זכה להיות נבחר ונתקדש בקדושת כהונה מוקדשים ומובדלים מן העולם, „ופניהם למעלה“. לפיכך זכה וניתנה לו פרשת המת, כלומר, זכה שאינו זקוק לבוא לידי התעוררות הנפש על ידי פרשת המת, שיבין בסופו של אדם, אלא הוא נבחר להיות מאנשי מעלה הכא לידי הכרה של אמיתת המציאות על ידי הקדושה העצמאית, בדרגא של פויהט למעלה.

מה כתיב למעלה מן הענין, כלומר, דבר הרומח לזה המורה שיש לו לאדם אפשרות לבא לידי הכרת האמת על ידי אמצעות הקדושה: איש כי יהי' בהם אוב או ידעוני, — שחטאו הוא כפי התו"כ והסכרו של הרמב"ם ז"ל, דע מה אתה מחליף כמה, — איש זה שאול ואשה זו בעלת אוב.

מה כתיב, והיית רק למעלה, כלומר, התורה מבטיחה שיש יכולת לכל אדם להיות תמיד רק „למעלה“ כלומר, פניו למעלה, כעין מתי מדבר דנני אפרקו ופניהם למעלה. והנם דמסקינן מאן דנטיל מירי מיניהו, לא מסנו, שאי אפשר אפילו לקחת דונמא מהם אפילו במקצת מפוי שהחוליות והחוטין מעכבין, אבל התורה נתנה לנו עצת בהסתכלות באורים ותומים, תרופה להתבודד על כל פנים לשעה קטנה כיום, כדי להגיע אל הדרגא של פניהם למעלה, ולכך המדרש מננה את שאול ואומר, מוטב הי' לו לשאול באורים ותומים, כדי להגיע לדרגא עליונה, והוא לא עשה אלא היפוכו של רבר, ושאל כאוב וידעוני.

ולכך התורה מזהירה אמר אל הכהנים, שיתנהנו בדרך זו של קדושה עליונה. ואז נזכה לביאת גואל בבאס"ו.

לדרכיו של שאול — חזר ואהב את אשר שנא, אותן הנפשית שהי' שונא, חזר ונעשה אהבן, והעלה אותם, והלך לו אצל צפניה אמו של אבנר, — גם אשה שרעתה קלה, בלי שום ידיעה בתורה, נעשית ראוי' להיות מודה לשאול, והכל בא לו מפני שהמיר והחליף טוב ברע, עד שהי' מעלה ומרומם ומנדל את האוב המרכר מבין הפרקים.

[קורא אהוב! בהשקפתך הראשונה יתראו לך הרכבים אמורים מאד רחוקים. אבל כבקשה מטך לבל תאמר כמה התרחק הדרשן לענינים זרים, והלביש את המקראות בבגדים עבים כשקים, כי שאל נא לרבניך וינידו לך, כמה אמת עצובה שקועה כאן ואם תתכונן תמצא שהלכושים כמשי דקים].

(יד) ודברי הרמב"ם הנ"ל כנוגע לאוב וידעוני, לדעתי, לקוחים מדברי רבותינו ז"ל שאמרו בפירוש: אל תפנו אל האובות ואל הידעוניים אל תבקשו לטמאה בהם, מלמד שאינם באים על האדם אלא אם כן „הפנה דעתו“ להם ווטמא בהם. הא אם מטמא דע מה אתה „מחליף“ במה יד. כלומר, האוב וידעוני באין לו לאדם על „שהפנה דעתו“, פינה את הדעת ממחו, ובמקומו הכניס חומריות ונשמיות נרדא, לכך התורה מזהירו, דע מה אתה מחליף כמה. במקום דעה ובינה שבמה, הרי הוא עסוק בהזיה ודמיונות מלאי הכל ושטותים.

(טז) ושני דרכים יש לו לאדם לבוא על ידן לידי התעוררות של אמיתת המציאות ויראתו ואהבתו.

א. זה שהוא מובדל ומוקדש לעצמו מבלי כל שייכות ויחס להעולם ולשקרו ולנטיות החומריות. ב. הארציות עצמה והנהנתה, אם יתכונן האדם לתכופות על סופו ואחריתו של האדם הקרוץ מחומר, שסופו דימה ותולעה, יבא בזה להתעוררות נפשו במדה מרובה. ועל זה נאמר: טוב ללכת לבית האבל — והחי יתן אל לבו.

ולכך הכהנים, אנשי רמי המעלה, שעיקר חייהם ודוב ימיהם הם מבלים בבית המקדש, מקום מובדל מכל העולם השקר ונטיותיו, נאסר להם לטמאות למתים, כלומר, אין הם צריכים להשתמש בדרך

## פרשת בהר

## דרשה מו

כשכיתה — כשליכה, ולא בעבדו עובדא. דממשמעות הש"ס נשמע, שריש לקיש לא הלך עמם לאסיא לעבר את השנה, אלא יצא כחכרותם לפסח על עמסי שכיעית. מדוע אירע הדבר פעמים ככהנים. האמת דרבותינו ז"ל אמרו: נחשדו הכהנים על השכיעית, אבל זה עצמו זקוף לביאור, למה רוקא כהנים. ועוד דקדוקים יש בהמאמר הנ"ל.

(ד) לא תמיד דיני התורה סתאימים לנמוסי העולם. בנוהג שבעולם, אדם העושה טוב בחיוב, יקרא אדם טוב, מפני שעושה בחיוב את הטוב, אבל זה שאינו עושה טוב הנם שאין הוא עושה שום רע, לא יקרא טוב, כך שכמוכח האנושי, הטוב הוא רוקא בעשייה חיובית. אבל לפי תורתנו הקדושה גם סי שאינו עושה רע — טוב הוא. כמאמרם: ישב אדם ולא עבר עבירה חעלה עליו הכתוב כאילו עשה חצוה ז'. והנם שיש כזה תנאי, כשכא דבר עבירה לידו, והתנכר על עצרו ופירש מן העבירה, אבל סוף כל סוף, לא עשה דבר טוב בחיוב אלא כל צדקתו היא בשלילות, — לא עבר עבירה.

לפי הנימוס המקובל, אדם החושב כדעתו לעשות דבר טוב, ולא עשה, מחשבה זו לא כלום הוא, ולפי חוקי התורה הוא: חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה — מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה.

(ה) בתורה כתיב: ויום השביעי שבת להר' אלוק' כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ — על כן ברכ' ה' את יום השבת ויקדשהו. וכן ושמרו בני ישראל את השבת — כי ששת ימים עשה ה' את השמים ונו'. חוץ מכספר ואתחנן, דכתיב טעם לשמירת שבת — יציאת מצרים. ויש מן החוקרים השואלים, מה טעם הוא לשמירת שבת לכל לעשות מלאכה ולשבות בו, בתורת עדות לבריאת שמים וארץ על ידי הקב"ה. איך דבר שבשלילות מעיד על דבר שבחיוב. אם יעיר ראובן שביום פלוני שבת שמעון מכל מלאכה, אין זו כמשמעות ערותו, שכיום או שבימים טרם יום פלוני, ראובן עשה

(א) בהר סיני, מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות וכיו אלא מה שמיטה כללותיה ודקדוקיה נאמרו בסיני, אף כל המצוות וכיו א).

כלל הוא בידי חכמי התלמוד, שהדבר שנאמר בו הלימוד ללמד על עצמו ועל אחרים, הוא העקרי והיותר חשוב מהדברים הנלמדים ממנו וכן אמרו: תטאת מקודש האשם מפני שדמה ויתו גם על היסוד ב). הנם שרם האשם גם כן ניתן על היסוד מריבוי דקרא, אבל מכיון שהעיקר הלימוד כתיב נכי חטאת, והאשם נלמד מחטאת, החטאת מקודש מן האשם. ולפי כלל הזה נמצא שהשמיטה, שבה נאמר הלימוד העיקרי, שכל פרטי מצוותיה ניתנו בסיני, הנם שמלמד בכנין אב על כל שאר המצוות, שמיטה היא מקודשת ביותר. והדבר צריך ביאור במה זכתה השמיטה להיות יותר מקודש משאר המצוות.

ושכתה הארץ שבת להר', לשם הדי, כשם שואמר בשבת בראשית, רש"י הוסיף: לשם הדי, מה משמעו.

(ג) רבותינו מספרים: רי חיי בר ורקי ורי שמעון בו יהוצרק, הוו קאלו לעבר שוה באסיא, פגע בהו ריש לקיש איספל בהדיהו, אחר איול איחוי היכי עברו עובדא. תוו להאי גברא דקא כריב — מורש — אחר להו — רש"ל אמר לחבירו — כהו וחורש. אמרו ליי, יכול לומר אגוסטונו אני בתוכו. תו חוו להאי גברא, דהוי כסח בכרמא, — זומר בעצים של הנטיעות בכרם, דבר הנאסר בשבת השכיעית — אחר להו כהו וומר, אמרו לו, יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך — אין הומירה לטוכת הנטיעות, אלא שהוא צריך לעצים לעשות מהן כלי בבית הכר, וזה מותר גם בשכיעית — אחר להם, הגב יודע אם לעקל אם לעקלקות — לשון ונפל על הלשון ג). מה יחס יש בין שביעית ועיבור השנה, שהתלמוד תולה דבר בחבירו. ומה היא כוונת הלשון: „היכי עברו עובדא“ הלא כוונתו היתה לראות בקיום מצות שביעית, וזה אינו מתקיים אלא

(ד) קידושיו.

(ג) סנהדרין כו.

(ב) זבחים פט.

(א) תורה רש"י.

מלאכה או ברא ויצר דברמה, על החיוב מביאין עדות מן החיוב ולא מן השלילות.

אלא לא הרי השלילות המיוחסת אל הנכרא כהרי השלילות המיוחסת להכורא יתעלה. כלומר, בא וראה, אדם המחזיק בידיו שום דבר ולא יתנהו ליפול מידו, יש כאן פעולת החזקת כיד המיוחסת אל האדם, ואם ירמה את פיסת ידו ולא יחזיק בחזקה, והדבר שבידיו נופל לארץ, פעולת הנפילה של הדבר לא מתיחסת אל האדם, האדם לא עשה פעולת הנפילה, כי לא השליך בידו את הדבר או את החפץ לארץ. ומי נרם את הנפילה? הטבע, הכח המושך — מנגטי — אשר בארץ המשיך את החפץ, ומי ברא את הכח המנגטי זה? הכורא כל ברא את הכח הזה בכלל כל נבראיו. נמצאת אומר, שעלינו ליחס את השלילות, אשר בכח הנפילה לארץ, להכורא כל. כך שהשלילות הוא פעולה נמורה מאתו, ואין שום היזק בין חיוב לשלילות ביחס להכורא יתעלה.

(ו) וזו היא כוונתם באמרם: מעשה בראשית היו נמתחין והולכין עד שנער בהם הקב"ה, כלומר, מה שאין מעשה בראשית נמתחין והולכין, אינה שלילית מעצמה, אלא אותה השלילית, נבראת מאתו כשם שהחיובית נבראת.

(ז) וכן הוא נוסח ברכתנו יוצר אור וכורא חשך, ומשמע בירושלמי דברכות דהכוונה היא להבהיר שאין החשך — הערר נרוע מן האור, אלא גם חשך עצמו בריאה היא.

(ח) וכן מפרש הרלב"ג את המקראות: ויכל אלוף ביום השביעי — הנם שביום השביעי כבר הכל הי' נברא ועומר, אלא שהשכיתה לעצמה בריאה היא. משום שמשונה יצירת דבר ע"י אדם ליצירתו של הקב"ה. כלומר, כל דבר הנוצר מאת האדם לאחר שנמרה מלאכת היצירה אין הדבר הנוצר זקוק עוד להיוצר, ולא כן הוא ביצירתו של הקב"ה, שכל יציר נברא הן בדומם, בצומח בחי וכמדבר, כלם זקוקים ליוצרם תמיד, ואם לא הכח אלוסי השקוע כהטבע, אי אפשר להם לכל הנכראים להתקיים אפילו שעה אחת, וזה הוא הרו של ואתה מחיה את כלם.

(ט) וחטרונה אחת שאלה את רי יוסי בר חלפתא, למה יחיס ברא הקב"ה את עולמו, אחר לה לששת

ימים, כדכתיב כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגוי אחרה לו, ומה הוא עושה מאותת שעה ועד עכשו, א"ל, יושב ומוזוג ויוונים, בתו של פלוני לפלוני, מחונו של פלוני לפלוני, אחרה לו, אף אני יכולה לעשות כן. נטלה אלף עבדים ואלף שפחות, ואמרה, פלוני יסוב לפלונית. למחר אתון לגבה, דין מוחא פצוע, דין עיניה כהות וכוי, מיד שלחה לרי יוסי, ואמרה, לית אלוסי כאלוקינו, תורתכם נאה, יפה אמרת, ואמת אמרת ה'. מה תורה יש בדבריו של ר' יוסי, שהמטרונה הודית ואמרה: תורתכם נאה.

אלא המטרונה חשבה שאין בין יצירתו של הקב"ה ליצירת בשר ודם ולא כלום. כשם שאין הנוצר על ידי בשר ודם זקוק ליוצרו לאחר שנוצר, כן העולם וכל הטבעים נבראו מאת הקב"ה, אבל לאחר היצירה אין שום קשר ולא זיקה בין העולם והכורא. וזו ששאלה: מאותה שעה ואילך מה הוא עושה, כי עשייתו, יצירתו פעולתו, חסלה מנמר היצירה של העולם. ור"י בר חלפתא השיב לה, שטעות בידה, אלא גם אחר היצירה, השו"ת הוא המנהיג והמסדר והמשניח על כל בריותיו. וזה הוא כמו המוזוג ויוונים, שאינו עושה שום דבר של יצירה חדשה, וכל עבודתו הוא הסדר וההנהגה. והמטרונה לא הבינה כי השגחת העולם אינו דבר קטן פחות מיצירת העולם, ואמרה, שגם היא יכולה לעשות את הדבר הקטן הזה. אולם לאחר שעשתה מה שעשתה, נוכחה לדעת, כי השגחה וסידור ההנהגה דבר גדול הוא, ואלמלא הכח אלוסי המחזיק את כל היקום של העולם, הי' הכל שב למצב של תהו וכהו, וחזרה והודית, תורתכם ואה. כי אמונה בהשגחה פרטית היא מעקרונות הדת ותורתנו הקדושה והטהורה. כי בו שבת חכל מלאכתו אשר ברא אלוסי לעשות. לכאורה הניב לעשות מיותר, אלא המקרא מדגיש כי רק מעשייה ויכל אלוסי, אבל לא מהנהגה ומהשגחה, שהתחילה דוקא לאחר שכלתה העשייה. והשכיתה עצמה נבראת מאתו יתעלה.

(י) ורבותינו ז"ל אמרו: ושחרו בני ישראל את השבת לעשות וגוי, ר"א בו פוטא אומר, כל המשחר את השבת כאילו עשה את השבת וי. הכוונה היא, לכל יחשוב האדם שקיום מצות השבת, שהוא עדות

ולכך בדברות הראשונות כתיב וזכר את יום השבת לקדשו, ולא כתיב אשר צוה ה' אלוקי, ובדברות אחרונות כתיב שמר — כאשר צוה ה' אלוקי, כלומר, וזכר מתיחס לחיוב, לפעולה, כמאמרם וזכרו על היין, ולא הי' מן הצורך להדגיש כאשר צוה ה', אבל שמר, הוא השמירה, השליחות, לבל לעשות מלאכה, ועל זה נזכרנו כאשר צוה ה' אלוקי, דוקא, למעט את זה השבת לא לשם ה' אלא מחוסר עבודה ומחמת הכטלה שעבודתו חסלה.

(טז) ובמצות השמיטה, ספר לנו דבותינו ו' אמר ל' האי מינא ל'י אבוהו, אלוקים נחכו הוא — מתלוצץ — רקאמו ליה ליחזקאל שכב על צוץ השמאלי, ושכבת על צוץ הימיני, אתא ההוא תלמידא אמר ל'י מה טעמא רשביעמא, אמר להו, השתא אמינו לכו מילתא דשוויא לתרווייכו. אמר הקב"ה לישראל, זרעו שש והשמיטו שבע, כרי שתדעו שהארץ שלי היא, והו לא עשו כו אלא חסאו וגלו, מנהגו של עולם מלך בשר ודם שסרחה עליו מדינה, אם אכזרי הוא, הורג את כלו, אם רחמו הוא, הורג חציין, אם רחמו מלא רחמו, מייסר את הגדולים שבהו, אף כו הקב"ה מייסר את יחזקאל כרי למרק עוונותיהם של ישראל (ט).

המין הזה ננע כשאלה נרולת, הוא במינותו כפר בכח הפעולה של שכיתה, לא האמין שהשכיתה — השליחית — גם כן נכראה היא, אלא חשב שכבעדר הפעולה מתהווה השכיתה מעצמה. וממילא כחש גם כשכיתה השבת כתורת עדות על הבריאה וחידוש העולם, וגם בהשנחה. ואמר ל'י ל'י אבוהו: אלוקים נחכן הוא, מצחק, ואין בהצחוק פעולה חיובית, דקאמר ל'י ליחזקאל, "שכב" כלומר, אין בשכיבה שום פעולה, אלא שליחית בלבד, אתא ההוא תלמידא ושאל ממנו את הטעם שאסרה התורה עבודת הקרקע בשביעית. כי הוא גם כן חקר בחקירה זו, מה טיבה של עדות בשליחה — שאין עושים עבודה בקרקע — על היצירה שהיא בחיוב. אמר להו, השתא אמינו לכו מילתא דשוויא לתרווייכו, כלומר, שניכם אינכם מבינים נקודה יקרה זו: א"ל הקב"ה לישראל זרעו שש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי היא. השמיטה מלמדת את בני אדם לדעת שאין השליחה של הקב"ה, כהשליחה של בשר ודם, שליחות של הקב"ה, לעולם חיובית, כי אין

על בריאת שמים וארץ, היא רק בעשייה, בחיוב, אלא כל המשמר — בשליחה — ומעיד על השכיתה, כאילו עשה, משום שהשליחות של ה' — עשייה היא.

(יא) ואולי התכוונו לזה רבותינו כמאמרם: כל מצות שנתן להם הקב"ה לישראל, נתן להם בפרהסיא, חוץ משבת שנתן להם בצנעה, שנאמר, בני ובני בני ישראל אות הוא לעולם (ו) והשאלה היא, הלא השבת ניתנה בעשרת הדברות, ומה יותר פרהסיא יש מזה. אלא כל עשייה חיובית היא פרהסיא, ושליחות דבר שבצנעה הוא, והשבת שהשמירה היא שליחות, כדאמרין בפרק מקום שנהנו: דילמא מלאכה הוא דלא איתרמי ל'י, ואינו ניכר לאחרים שזה הוא תודל ממלאכה משום מצוה, וטעמא מאי, נשתנה השבת משאר כל המצות, דכתיב: אות הוא לעולם, לומר, שמירת שבת מעירה לא על היצירה גרידא, שהיא היתה נגמרת כמשך של ששת ימי המעשה, אלא גם, וכעיקר, על ההשנחה יתעלה, שהוא רבר של לעולם, לנצח.

(יב) ומתבאר בזה מה שכתבו בתוס' שבועות י"ג, שהשבת כיו"כ (וכן הדין בוראי בשבת) מחמת כטלה, אינו מקיים מצות השביתה, אלא דוקא בשבת לשם השבת, משום דהשבת מחמת הכטלה, מכהיר שאינו עושה מאומה, וכל מלאכתו חדלה, ובאמת שכיתה ה' היתה רק מעשייה, ממלאכה, אבל לא מהשנחה והסדור, ולכך צריך האדם לשבות לשם השבת.

(טז) וכבר הזכרנו במקומות שונים אה מאמרם: לפי שהיו רגילין לצאת בשחרית — נלקוט את המו — אמרו לו משה רבינו ו נצא בשחרית, אמר להם, אנלוהו היום, אמרו לו הואיל ולא יצאנו שחרית נצא ב'ו הערביס, אמר להם, כי שבת היום להרי ח). כלומר, העם הבין שהשבת הוא הסמל של כריאה, ולכך נצטוו לשבות בשבת להעיד על בריאת שמים וארץ, ואין מן הצורך לעשות את הסמל הזה כל היום, ודי אם שובתים שחרית או בצהרים, כשם שאדם מניח תפילין פעם אחת ביום וזכר ליציאת מצרים, ועל זה השיב להם משה, כי שבת היום לה', השביתה בשבת היא דבר הנמשך, לחורות על השנחתו הנמשכת והולכת תמיד, ואינה רבר של שעה.

(ז) ביצה. טו.

(ח) מכילתא.

(ט) מנהגריז גט.

שביעית הנם שהיא בשליחית ביחס לנו, אבל אצל השי"ת היא בעובדא, מצד השגחתו התמידית. א"ל יכול לומר אניסטיין אני בתוכו, ואינו לחייבו משום חורש בשביעית. תו חזא להאי נכרא דהוי כסח וכו' — א"ל יכול לומר לעקל בית הבד אני צדיך — על זאת השיב ריש לקיש, הלב יודע אם לעקל או לעסלתות. כלומר, מצוה של שביעית היא מצוה שעיקרה מסורה ללב האדם, ולמהשבתו, לקדשו ולטהרו באמונה ברה, שהר' יצר את הארץ ומשנית עליה השגחה פרטיית, ואם כן, אין העיסוק מה שזה יכול לומר, אלא מה שכלבו ובמחשבה, והר' יודע את האמת מה שכלבו ובמחשבתו.

(ט) ויונה מה שהוסיף רש"י על דברי התורת כהנים: שבת לר', לשם הד', כשם שנאמר בשבת בראשית. כלומר, שבת בראשית ושביעית, מעידים על בריאת שמים וארץ, והגם ששתיהן בשליחות, באי עשיית מלאכה, לכל זאת, שליחות הפעולה היא רק לנו אבל להר' היא חיובית, מצד שהעולם, הארץ וכל הנבראים צריכים אליו יתברך בכל רגע ורגע, ואתה מחיה את כלם, ואם חלילה יסיר השגחתו כרגע, כל העולם וכל אשר בו לא יתקיים, ולכך הדיון מחייב, ששביית השבת ושכיתת שביעית תהינה בכוונה לשם הר', ולא מחמת חוסר עבודה וכטלה.

(כ) כתיב: החר חמד אלוקים לשבתו. אם הפירוש שהשי"ת חמד ובהר בסיני שיהי' לשבתו, מקום נתינת התורה, הי' לו להמקרא — לפי משפט הלשון — לומר: אלוקים חמד החר לשבתו. אלא כלומר, רבותינו אמרו ודרשו: למה תדצרון הרים, שכל ההרים היו רצים ומבקשים שתנתן התורה עליהם, מלבד סיני שלא רץ, זאת אומרת, שסיני השיג גם כן את רצון הכורא בשליחית לכל לרוץ, וכשם שיש רצון הכורא בחיוב — בריצה — כך יש מליאת רצונו בשליחה. וזה מרומנו בשינוי הסגנון, החר חמד, למלאות רצון אלו' — לשבתו, להיות שובת מריצה, בשליחות — ואולי זה נרמו בניב שבתו, מלשון שבת שלו, של הר', המסמל בשליחות שהוא יתעלה הכורא והמשנית והמסקה על כל מה שברא.

(כא) ומעתה יונח מה שדקדקנו בתחילת דברינו דבש"ס משמע שרבר הנאמר בו הלימוד הוא יותר מקודש, ובמה מקודשת שביעית דוקא, שהכנין אב

המסק בהסדר ובהשגחה, וגם בשביעית עיני הר' אלוקי' בה בארץ והוא יתברך מחיה אותה, כי העולם שנברא מאתו יתעלה, תמיד נצרך אליו ולהשגחתו — והם לא עשו כן וכו' — מנהגו של עולם — מייסרו, כלומר, ניתן במאסר, והוא יסורין בשליחות, שנעדר החופש — ראה במדרכי שבועות לענין צדיקיהו, מניעת הטבה היא פעולה בשליחות. —

(יז) ולאחר שביארנו, שענין שביעית היא בשליחות, אלא שביחס להשם נם השליחות חיובית היא, ולכך השביעית וכן השבת, הם דוקא בכוונה לשם הר', נוכל להבין עוד מצוות אחרות בדומה לזה, שאין המצוות מקושרות בעשייה חיובית, ולכל זאת הן מההשוכות שבחשובות. והיא מצות קדוש החדש ועיבור הימים, שאין בה שום מעשה אלא דיבור נדידא, שהראש בית דין אומר מקודש, מעובר, וכוה תלוי כל הילוך המועדים. ולא עוד אלא שגם הטבע משתנה באמירה זו. כדאמרינן: אל גוחר עלי, עיברו בית דין את השוה בחולותיה חוזרות (ירושל' נדה). — ולדעתי לכך אנו אומרים בשנת העיבור ולכפרת פשע, כלומר, שאם נתעברה השנה בתולותיה חוזרות ועדיין קטנה היא, ואינה נדונה במיתה, ויש כאן כפרת פשע. והואיל שאין מעברין אלא אדר באדר, נראה שאין לומר ולכפרת פשע אלא מאדר עד ראש השנה, ועי' בפוסקים מזה — וכן הכהונה, אין עושים שום פעולה לכהן שיתקדש בקדושת כהונה, אלא הכהונה באה לו באופן טבעי, מתולדה.

(יח) ומעתה נבאר: ר' חיי בר זרוקני ור"ש בן יהוצדק הוו אולו לעבר השנה, פגע בהו ריש לקיש, איטפל בהרייהו, אמר — מכיון שראה אותם הולכים לעבד את השנה — אחת מן המצות שעיקרי הדת תלוים בה, והיא בלי שום פעולה חיובית, נזכר ואמר — איזל איחוי היכי עבדו עובדא — איך אחינו משמרים את השביעית, אם יודעים הם ששמירת השביעית הנם שהיא בשליחות — עובדא היא, משום שהיא ושבתה הארץ שבת להר', ואצלו יתעלה, אין שליחית כלל, כי הסדר וההשגחה דבר נצחי הוא, כאמור.

חוי האי נברא דכריב, כהן שהי' חורש, אמר, כהן וחורש, כלומר עבירתו כפולה, הוא כהן וכל יחושו וקדושתו היא בשליחות, בלי שום מעשה ופעולה ארם נתכהן בקדושת כהן, ולכל זאת הוא חורש בשביעית, ולא נתקבלה על דעתו כי נם

בשליטת, והם כלם חשובים ויקרים לא מחות ממצוה שיש בה עשייה בחיוב -- מסיני -- כשם שאנו למדין מסיני ההר -- ההר חזר אלוקים לשבתו כך כל המצות, אף אלו שיש בהן כללים בחיוב והפרטים בשליטת, כלם יקרים כלם קדושים -- מסיני, כשם שמורה לנו העובדא של סיני שלא רץ, וקיים רצון השי"ת בשליטה, וזכה יותר מכל ההרים, והתורה ניתנה עליו.

יהי רצון שנזכה לקיים כל מצות ה', בחיוב ובשליטה, ונזכה לביאת גואל צדק בבאס"ו.

ללמד על כל המצות שכל מרטיהן ודקדוקיהן נאמרו מסיני, נאמר אצלה. משום שבכל המצות יש בהן כמעט בכלן, עשין שהן חיובין ובפרטיהן אתה מוצא גם לאוין -- שליטת, -- כגון הסרכנות, עשין להקריב, להקטיר, ולזרוק דמן, וגם לאוין, שלא לפגל, וכן סוכה, עשה לאכול בסוכה ומכללה שלא לאכול מחוץ לסוכה, ויש גם מקצת המצות שהן בעשייה גרידא, ויוצאת מן הכלל היא מצות השביעית, שהיא מצוה שליטת כלכר, וכוונה זו רמוזה בדברי התורה כהנים, מה שביעית כללותיה ופרטיה, כלן

## פרשת בהר-בחקתי

### דרשה זו

הללו, והכל מפריכים את טעם הזה, והכל שואלים, אם כל הטעם הוא רק לטובת העניים, או לטובת החקלאות, למה דוקא בשנה השביעית, ולמה הכטיחה התורה את ברכתה בשנה הששית דוקא, כדכתיב וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית.

וביותר אין להכין איך יפרש הרמב"ם ו"ל את הכתוב, שבת להר', הלא לפי דבריו כל הטעם של שמיטת שביעית הוא חילוני בהחלט, לטובת החקלאות ומה הפירוש שבת להדי?

(ב) כבר נאמר הרבה פעמים בספרי וכן כתבו כל אשר קדמוני, שלכל מצוה ממצות התורה יש הרבה טעמים, יש מהם קצת שהם גלויים ומובנים, ויש מהם שהם סתורים בסתר תמוחלט ואין ביד בני אדם להשיגם ולהבינם כלל וכלל. ואין טעם אחר סותר לחיורו. כלומר, אם נניח שטעם אחר המובן לנו מאד הוא אמת, אין זה מתנגד כלל להטעם השני או להרבה טעמים אחרים. וכלם יכולים להיות אמת ויציב, השי"ת ציווה אותנו במצוה זו לשם כל הטעמים השונים.

כעין שאמר רבותינו, מה ראתה אסתר שזמנה את המן? והרבה טעמים נאמרו שם מתנאים שונים, ואולם כששאל רבה בר אבוהו לאליהו: כמאן חזיא

(א) דבר אל בני ישראל -- ושבתה הארץ שבת להר' -- לשם הדי, כשם שנאמר בשבת בראשית א). ובתוכ"כ יש, שבת להר', כשם שנאמר בשבת בראשית שבת להר', כך נאמר בשביעית שבת להר', ולא הוזכר מה שרש"י מוסיף: לשם הדי. והרמב"ן ו"ל הגיב על דברי רש"י, ואומר, שבשבת נאמר שבת להר' אלוקיך, משום שבו שבת וינפש, ואין הפיר' שבת לשם הר', והוא ו"ל האריך בדרך סודי. ולדעת הרמב"ן ו"ל הפירוש הוא: כשם שנצטוונו לשבות בשביעי, בתורה עדות על חידוש העולם, ויום השביעי מרמז על אלה השביעי, -- כי יוסו של הקב"ה הוא אלה שנים, כאמור, אלה שנים כענין כיום אתמול, -- שאז יהי' שבת לשם הגדול, כמו ששינו בשביעי מהו היו אומרים, מומור ליום השבת, לעתיד לבוא ומנוחה לחי עולמים, כך השמיטה בשביעית היא עדות על ענין זה. וכן הרא"ה בספר החינוך מפרש שטעם השמיטה לעדות על חידוש העולם.

ואולם רבינו הגדול ו"ל בספרו מורה נבוכים אומר, שטעם התצוה לחולה על בני אדם ולהרחבה לבני אדם, כדכתיב, יאכלו אבינוי עחד, ושתוסף הארץ תבואתה ותחזוק בעמדה שמוטה, וכו' ב). וכמעט כל המפרשים הרעישו עולמות על דברים

אסתר ועבדה הכי, השיב לה אליהו זכור לטוב: ככולהו חואי וככולהו אמוראי ג). ואם כך נאמר על יליד אשה — אסתר, ככוונת נותן התורה, שבעים ושבעה — וראה רש"י כתובות נ"ו. ד"ה, הא קמ"ה, ובראשית דבר לספרי זה, ח"א.

ג) רבותינו ו"ל אמרו: אחר ליי האי חיוא לרי אבוהו, אלוקיכם גחכו הוא, וקאחר ליי ליחזקאל שכב על צדך השחאלי וכו' — אתא ההוא תלמיא א"ל מ"ס דשביעתא, א"ל השתא אחיוא לכו חילתא דשויא להדווייכו וכו' ו).

כלומר, יש חושבים -- מחשבה של שטות -- שהכל תלוי במזל או בגור מטרומים, הכל ממש בלי שום יוצא מן הכלל, ואם גורלו או נגור עליו להיות עשיר, אין הוא -- האדם צריך לעשות שום פעולה, וכן הם מאמינים שאם נגור עליו להיות חכם, אין הוא זקוק כלל ללמוד, אלא הלמרנות תניע אליו בלי שום לימוד. ועוד יש החושבים -- מחשבה של שטות -- שהכל תלוי בפעולת אדם, אם יעבוד ויפעול יניע לעשירות ולכבוד, משום שהם מאמינים רק בכח עצמאי. וכמוכן, ששתי השיטות בטלות ומבוטלות ומופרכות לגמרי. אלא האדם חייב להיות פעיל, עובד, לומד, והד' יברכהו ויצליח מעשיו, כדרכיב וכדרכיך בכל אשר תעשה, הוי אומר, שאין הברכה שורה אלא על עשייה, ופעולה גרידא בלא ברכת הד', לא תועיל.

ד) ורבותינו בעלי הירושלמי אמרו: אי"ר אבוהו כתיב אשרי שא"ל יעקב בעזרו, ומה כתיב בתריה, עושה שמים וארץ ה). כלומר, השי"ת הוא בעזרו של האדם אם האדם עושה את פעולתיו ועבודתיו, אבל לא, אם יסמך אדם על מזלו או על גזירת מדומים מבלי לעשות שום פעולה ותעמולה, והעד לזה, דכתיב עושה שמים וארץ. ואם לא היתה מדצונו של הקכ"ה שהאדם יפעל ויעבוד בעולם הארצי, לשם מה ברא את השמים וגם את הארץ, די הי' כבדיות עולם כלו שמיימי בלבד.

ה) וכן ספרו לנו רבותינו, ר' שמעון בן יוחאי ובנו ישבו חכואים כמערה י"ב שנים, ולאחר שיצאו מן המערה וחזו אינשי דכרכבו וזרעו, אמרו: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, כל מקום שנתנו

עיניהם בו, מיד נשרף, יצא בת קול ואמר, להחריב את עולתי יצאתם, חזירו למערתכם ו).

כלומר, ר' שמעון ובנו שישבו כמערה משך של שנים עשרה שנה, וחזו שם חיים של נס, בלי שום פעולה מצדם, כי איכרא להם חרובא ועינא דמיא, והתפרנסו שם באופן נסי ממש, לכך כשיצאו משם סכרו שכל העולם כלו יוכל להתקיים באופן כזה, לבל יצטרך האדם לעשות שום עבודה, אלא להיות פנוי להד' ולתורתו, והחיים יהיו חיים נסים. וכיון שראו אנשים עוסקים בעבודתם ומכלים את זמניהם שלא בתורה, היו מתמיהים, ואמרו, מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, וככל מקום שהיו נותנין את עיניהם מיד נשרף, כלומר, היו מפיצים את הרעיון הזה, ובדאי שבהרבה מקומות, אנשים ישנו לב לדבריהם והתחילו להתנהג באופן זה לכטל ממלאכה ארצית לגמרי, וזה הוא הפיר' מיד נשרף, בלתי וחסלה העבודה והפעולה הארצית. יצא בת קול, להתריב את עולמי יצאתם, אם כל אחד ואחד יעשה כדרכיכם ולא ירצה לעבוד, העולם יחרב, חזרו למערתכם! רק שם כמערכתם אפשר להחיות חיים כאלו, אבל לא בעולם הרחב והגדול, העולם צריך לפעולה ולעבודה, אשר תצליח על ידי ברכת הד'.

ו) דרגא יותר גדולה וחשובה היא לחיות חיים של טבע הרגיל לפי רוח התורה ומצוותיה, מאשר לחיות חיים של נסים היוצאים מדרך הרגילה הטבעית. זה החי שלא באופן נסי, ופועל ועובד כפי הטבע ומאמין שהבורא בעזרו והוא מצליח את מעשהו, הרי הוא בעל בטחון ואיש אמונה. אבל החי באופן נסי, אין הוא כמעט משתמש כאמונה ובטחון, משום שאין אמונה מתיחסת לדבר הנראה לעינים וכן הבטחון.

ז) וכן אמרו: והיי אמונת עתיך, אמונת זה סדר זרעים, ופירשו כתוס' בשם הירושלמי, שמאין בחיי עולמים וזרעו (כלומר, ודיעה ונידול התבואה לאחר שנקצת כארץ הוא מדרך הטבע, אבל על האדם להבין שהטבע מאת הד' נעשית, והוא הוא הפועל בטבע שתמלא תפקידו, וזה הוא העטרון הכי חשוב באמונת הד', לדעת שאין הטבע עושה מעצמה אלא הכל כפקודת השי"ת, כמו שאמרו

ג) מגילה טו. ד) סנהדרין לו. ה) ירושלמי ברכות פ"ט. ו) שבת, לג'. ז) שבת לא. תוס', ד"ח אמונת.



כלומר, שנצטער אדם הרבה על גורלו לאכול מאכל כהמות, נשתנה עליו הגזירה לאכול לחם.

אולם יש רעיון יותר עמוק שקוע כאן, ויתפרש המאמר כדלהלן: אדם הראשון קודם החטא, שהי' במעלתו כמלאכי עליון ואפשר עוד יותר נעלה ממלאכים, הי' מיועד לחיות חיים של רוחניות בלבד, ולא חיים ארציים כלל. הי' מוכן ליטול עשבים מן ערן ולטעום כהנאה רוחנית, הנאה נפשית, העולה על כל מערנים שבעולם. אולם לאחר החטא, לאחר שירר ממעלתו הרמה ונגזר עליו: ואכלת את עשב השדה, כמו בהמה שאוכלת את העשב ואין כחחה להעלות את הארציות שבמאכלה כלל. מאכלה מצויה לה בכל מקום, ואין היא זקוקה למדת הבטחון ולא לאמונה. ולכך הזיעו פניו של אדם הראשון, ואמר, מה אני נקשר לאכוס כבהמה, כלומר, הבהמה אין חייה וקיומה קשור בשום דבר רוחני, ולא שום מדה נפשית מקושרת בפרנסתה, והיא יודעת רק את האכוס ולא שום דבר אחר נבזה ונעלה מהאכוס. וזה הרעיון של אדם הראשון, שעליו הזיעו פניו, תשובה נמורה היא המבהירה את חסצו ורצונו בהרוחניות וסירובו בהנשמות, ולכך התסכלה תשובתו של אדם, ונאמר לו, "הואיל והזיעו פניך" — תאכל לחם, דבר שאינו מוכן בכל מקום, אלא תהא זקוק לפעולות שונות ולעבודה רבה, שהן צריכות לברכת הד' בכל עת, ותוכל להיות בעל מדות הבטחון ואמונה, כאמור למעלה — אמונת זה סדר זרעים, שמאמין בחי עולמים וזרע.

נמצאת אומר, שהנהגה הארצית בחיו של האדם הוא עקרון נבזה ומוסרי, החשוב יותר מאשר חיים נפיים, היוצאים מדרך הרגיל והטבעי. וזה מפרך את השיטה של החושבים בטעות, שאין האדם צריך לשום פעולה ועבודה אלא הכל מתהווה על ידי גורלו של הגזירה.

(יא) ואשר להטועים מהסוג השני הנזכר, האומרים הואיל שכל העולם שבו אנו חיים הוא ארצי, אין לו לאדם אלא להיות עסוק בדברים חומריים וארציים בלבד, בוראי ששיטתם היא למטה מכל בקורת, ואין כראי אפילו להרכות בדברים כדי לכטלם, כי הלא כל התכלית של האדם בעולם הוא כאמור, להעלות את הארץ מנשמותה ולקרבה בכל מה דאפשר לשמימיות. וכל עצמותה של פעולת האדם ועבודתו

שכל עשב יש לו מלאך האומר להעשב גדל ו"הטבע" כנמטריא אלסים. כך שגם הטבע והארציות מלאה אלוקות, ולית אתר פנוי מני'.

(ת) וכתיב: בטחו בו בכל עת, כלומר, כ"ח עתים יש בקהלת, י"ד לטובה וי"ד לרעה, כלומר, הנהגה הטבעית שאדם מכיר ויודע כתור טבע, הכוללת את הטוב ואת הרע בהמאורעות שבאדם, כלן בהשגחתו הן. ולכך כתיב בטחו בו בכל עת, בין לטב ובין לביש חלילה ח).

וכן כתוב בספרים, שיש "יד" גדולה, ויש "יד" חזקה, כלומר י"ד עתים לטובה, וי"ד עתים להיפך ח"ו, כמו עת ללדת, ועת למות, אולם יש עוד "יד" רמה, זו היא הנהגה העליונה הכוללת כל העתים, כי ברמה, במרומים כל העתים שווים, ושם אין העת מקציב ומנכיל, כי שם הכל הוא למעלה (מהמוס).

(ט) ומאחר שאין אנו חיים בעולם רוחני כבעתיד לבא, אלא בעולם ארצי, הרי אנו חייבים להגדיל ולהקדיש את שמו יתעלה בעולם הארצי, וכן אנו אומרים: מלא כל הארץ כבודו, הארץ דוקא, שזו היא מתעודתינו להקדישו ולרוממו בארץ שאנו שוכנים עליה.

וכן נאמר: השמים שמים להד', והארץ נתן לבני אדם, כלומר, הד' נתן את הארץ לבני אדם שיעשו אותה — שמיים, להעלות את ארציותה ונשמותה לדרגא שמימית.

(י) כתוב בתורה: ולאדם אחר כי שמעת לקול אשתך — ואכלת את עשב השדה, בועת אפיך תאכל לחם ונו' יא). ואמרו דבותינו: אולי זכית היית נוטל עשבים חגן עדן וסועס בהם טעם כל מעוניים שבעולם עכשיו שלא זכית — ואכלת את עשב השדה. כיון ששמע אדם הראשון כך, הזיעו פניו, אמר, מה אני נקשר לאכוס כבהמה. א"ל הקב"ה, הואיל והזיעו פניך, תאכל לחם יב).

כפשטות נראה שרכותינו בעלי המדרש דקדקו בהמלים, ואכלת את עשב השדה, ומיד נאמר לו: תאכל לחם, ולא עשב השדה, ולכך פירש"י שהש"ת שינה את גזירתו על האדם, שבתחלה נגזר עליו לאכול עשב השדה כבהמה, ואחר "שהזיעו פניו"

(ח) טפת אמת.

(ט) שם.

(י) הרבי הקאצק.

(יא) בראשית, ג' ז"ס.

(יב) מדר.

אינן לשם התכלית המכוון בהעבודה, והתכלית אינה החומר והגשם אלא הרוח והנפש. העבודה החומרית אינה אלא הכרחית כדי להשיג את התכלית, ודומה הדבר לבנאי הכונה בית, שהוא עסוק כל היום בחומר ובכלכלים ובעצים, ואין הבנין בעצמו מענין כלל אם לא התכלית אשר תניע להכונה, שיהי' לו מקום לדור בו או שיקבל שכר על בנינו.

(ב) רבותינו השמיעו כפרסם המוסרי: המפסיק מחשנתו ואומר מה נאה אילו זה, מה נאה ויר זה, מחתיב בנפשו. כלומר, אין מאשימין את זה המפסיק ממשנתו, ומנית חיי עולם, ועוסק בישובו של עולם, בשכיל שיהי' לו אפשרות להתקיים, להתפרנס, ועל ידי כן תהי' לו גם האפשרות ללמוד שעה או שעתים ביום, כי הפסקה זו שהוא מפסיק ממשנתו יש לה תכלית נכונה — שיוכל לעסוק מעט זמן על כל פנים בחיי עולם בלי דאגות — אבל מאשימין את זה שהפסקתו לא לשם תכלית באה, אלא שהוא אוהב את הארציית, ולכך הוא אומר מה נאה אילו זה, הארציית לעצמה חביבה עליו, זה הוא המתחייב כנפשו.

(ג) ומעתה מתבאר קצת מה שהזכרתי בריש דברי, מדברי רש"י, אם בחקתי תלכו, יכול זה קיום המצות, כשהוא אומר זאת מצותי תשמרו, הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה. כלומר, דברים הללו דברי בקרת הם נגד החושבים שבסוג הראשון, כי חקות הר' אין להם שום קשר לפעולה ולעבודת האדם בזה העולם הארצי, אלא רק כשמפנה עצמו מכל עסקיו שבוה העולם ועוסק בלי שום הפסקה בדברים שמימיים, שבהם יש חיי עולם, וזה שאמרו: יכול זה קיום המצות, שאין אדם יכול ללכת בחוקי הר' ולמלאות את רצון נבראו אלא בקיום המצות בלבד, ולא בעבודת כל שהוא שהוא דבר נשמי, כשהוא אומר, ואת מצותי תשמרו, הרי קיום המצות אמור, ושמע מינה שהניבים אם בחקתי תלכו מתיחסים, לא לקיום המצות נרידא, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו? שתהיו עמלים, כלומר, נדרש מאת האדם שיעמול ויעבוד, ויעסוק בכל ענינים הנוגעים לקיום העולם ולקיום עצמו, אלא שתעמולה זו תהיה לה תכלית, ומה תכליתה — בתורה. פועל המחדר את

הגרזן שעה גדולה כדי לכוון את מלאכתו כדיוק, גם שעת חדירת הגרזן נחשב בעושה מלאכה נמורה וחשובה יד). ור' אליעזר סובר: כוונתו עצים לעשות פחמין לעשות בוזלוטו) הרי שכריתת העצים שיש לה תכלית של מצוה כמצוה תחשב ודוהה את השכת.

(ד) מהראוי להכין, שאלו בני אדם מסוג השני הנזכרים למעלה, הרואים את עולמם רק כארציית ובגשם, אינם מסוגלים לעשות שום דבר לזולתם. הרעיון שלהם שקוע כטובת עצמם בלבד, משום שרבר ארצי ונשמי אין לו כל יחס לטובת נשם אחר. נמילת חסד וטובה לאחרים הוא פועל יוצא מהרנש רוחני, והרנש הזה חסד לנמרי לאלו שכל עולמם אינו אלא גשמי.

(ט) ובתורתנו כתוב: אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם. ודרשו רבותינו: הלומד לעשות ולא הלומד שלא לעשות, שהלומד שלא לעשות נוח לו שלא נברא מן כלומר, יש בורא — השי"ת, ויש נברא, — האדם וכל אשר בחללו של עולם. אבל גם האדם יוכל להיות בורא במדת — מה, אדם הלומד ומרכיש לו ידיעה רבה, כשהוא מוציא את ידיעותיו לרשות הרבים, כדי שאחרים ילמדו וירכשו לעצמם את חכמתו וידיעותיו, הרי הוא בורא, ואם אינו עושה כן, אלא הידיעה נשארה רק עמו, עליו הכתוב אומר, עמו תמות חכמה, הרי הוא נשאר נברא, וכסץ כל נברא קצו, שמת וגם עמו מתה חכמתו.

(טז) וזה שהשמיעו רבותינו בעלי המדרש בפרשתינו: השכתי דרכי ואשובה הנלי אל עדותיך, אמר דוד רבש"ע ככל יום ויום הייתי מחשב ואומר, למקום פלוני ולבית פלוני אני הולך, והיו רנלי מביאות אותי לבתי כנסיות וכו'. כלומר, דוד הי' מרכיש לו ידיעות רבות ונשנות, והולך מדרגא לדרגא למעלה בקדש, ולא הניח אף יום אחד שלא הפרה ושנשג את ידיעותיו וחכמתו, אלא בכל יום ויום — למקום פלוני, ולמחרתו — למעלה ממקום פלוני — לבית פלוני, אבל כל אלה לא התווק דוד ע"ה לעצמו, אלא רנלי מביאות אותי לבתי כנסיות של רבים ולבתי מדרשות, מקום התלמידים, וכל אותן הידיעות הי' דוד מוסר לרבים, וכל המדות הטובות השקיע בלכות הרבים בני בית הכנסת

אמר ר' אבהו, סלך בו"ד שסרחה עליו מרינה אם אכזרי הוא, הורג את בלם, אם הוא רחמן, הורג חציים, אם רחמן מלא רחמים הוא, מייסר הנרולים שבהם, אף כך הקב"ה מייסר את יחזקאל וכו', כלומר, בזה מופרכת דעתו של המין, שאין כאן מוסריית ורוחניית כלל אלא הכל הוא נשמי בתכלית, הלא כמה שהנרולים מתייסרים על אחרים, זה עד נאמן, שיש התחייבות מאחד על חברו, ורגש זה להיות אחראי על מעשה חברו אינו פועל יוצא מחומר ונשם, אלא מהרוחניות אשר בכל אדם, כי החומרים והנשמים אין להם אחריות מאחד על חברו, וגם אין החומריים מוכשרים כלל לעשות טובה לזולתם, כאמור למעלה, אות י"ד.

(יח) וכבר חקר הרופסטי בספרו, למה נברא העולם בששה ימים והשי"ת שכת בשביעי, הלא בעל היכולת יכול הו' לברא את העולם ביום אחד, והשכיחה לדרורות תהא הרבה יותר מיום אחד לשבוע, אלא שהתירוץ האמתי הוא, שכך הו' מרצונו של הבורא עולם, שהפעולה והמעשה של ששת הימים הו' משותפת בקדושתה עם קדושת השבת.

וכן כתיב בתנא דבי אליהו. אדם עושה מלאכה ששה ימים ושובת ביום השביעי, נמצא מקדש את השבת בעבודת ימי המעשה, ונמצא שגם עבודתו בששת ימי המעשה הם לשם הו'. ולכך כתיב ששת ימים תעבוד ובשביעי שבת להו' אלוך, כלומר, הניבים: להו' אלוך סובבים גם על ששת ימים תעבוד, והכוונה: ששת ימים תעבוד את הו' במלאכתך כדי שתוכל לנות ולשבות ביום השבת.

(יט) ואולי לזה התכוון רש"י בהוסיפו: ושבתה הארץ שבת להו', לשם הו', כשם שנאמר בשבת בראשית, כלומר, שביעית דומה באופיה לגמרי לישבת בראשית, כשם שאדם העושה מלאכה בששת ימי המעשה ושובת בשביעי, מלכד קדושת יום השביעי, גם בששת ימי המעשה שלו יש מקדושה זו. כך שביעית, ששת ימים תורע — ושבתה הארץ בשביעית, שבת להו'. או גם בששת השנים תמצא קדושה בוריעת השרה. והניב להו' שלאחר מלת שבת סובב גם על שש שנים תורע, כי זה הוא מרצון הו'. להרכיב פעולת האדם וקדושה גם יחד.

(כ) וראיתי כעין זה בספר פני יהושע שמסביר את הכתוב: אל ההרים אשא עיני מאין יבא עזרי,

ובית המדרש. וזה מתאים למה שהסברנו למעלה שעיקרו של כל דבר הוא התכלית הנרצה, המטרה האחרונה שאדם צריך להיות שואף לה, וכל עמלו ויגיעתו להגיע אליה.

(יז) ומעתה נוכל לקרב קצת אל השכל את המאמר שהוזכר ממסכת סנהדרין. שהמין אמר לר' אבהו אלוקים נחכן. כלומר, המין הזה שלא האמין בחיים של רוחניים כלל וכלל, וכל עולמו הו' עולם ארצי, בהנאת הנשמיות ובמליאת תאוות לבו ללא כל גבול — כהלינסטים בשעתו שלא ידעו שבעה בכל דבר נשמי — ולכך צחק על מה שנאמר ליחזקאל שכב על צרך השמאלי וכן שכב על צרך הימיני, כי שכיבה אינה פעולה, אלא שלילית, ולו להמין לא הו' כל מוכן, בדבר שאינו מעשה ופעולה ארציית, הוא הו' כלו מסוג האנשים השגי שהוכרתי, שאינם רואים בעולמם אלא פעולה חיובית גשמית וארציית. ובנתיים בא אותו תלמיד, שהו' לגמרי להיפך מאותו המין, התלמיד השתייך לאלו מסוג השני הנזכר, המאמינים רק בגזירת מרומים, ולמי שיטתו אין מן הצורך לעבוד כלל, כי העיקר שבעולם הוא הרוחניית, שאינה זקוקה לשום עבודה ופעולה ארציית, והוא שאל מה טעמא דשביעתא, כלומר, למה דוקא בשנה השביעית לחסל את העבודה הארציית, ולמה לא תשבות הארץ שש שנים, ורוי לה להיות נעבדת שנה אחת בשבע שנים, וכשם שהשי"ת שולח את ברכתו על שנה אחת כך יצווה את ברכתו ששנה אחת של עבודת השרה תספיק לכל ששת השנים.

ראה ר' אבהו ששתי השאלות לא נכונות, ולשני השואלים נחוצה שיטה אחת כדרך הממוצע אשר תשווה את שניהם. וזה שאמר, אמינא לבו מילתא דשוויא לתרוויכו, כלומר, אתם זקוקים לשיטה אשר תשווה את שניכם.

אמר הקב"ה לישראל, זרעו שש ותשמיטו שבע, לא כרעת אותו תלמיד לשמוט שש או שבע, והעולם יתנהג כלי פעולת האדם וכלו יהו' רוחני, אלא רצון הבורא הוא שאדם יעסוק בפעילותו ובעבודת הארץ — זרעו שש. כדי שתדעו שהארץ שלי הוא, להוודע ולהודיע שגם בהארציית יש מציאות הו', והמצוה היא רק להשמיט את שנה השביעית בלבד, ולעשותה קרש.

ואל המין, הסוכר לבטל את כל הרוחניות, ולחיות בעולם החומרי, רק להנאת החומר ותאוותיו,

כלו רוחני, והרכיבו עם הארץ שהוא כלו נשמי, הרי שהרכבה כזו, להכניס השמימית, הקדושה לתוך הארציית, הוא מרצונו של הבורא, וכך נברא כל העולם כלו.

נקוה שנוכה להבין ולהשיג את תכלית הקדושה שבכל מעשי הד', וכל בני בשר יקראו בשמך. ונוכה לביאת נואל צדק בבאס"ו.

עזרי מעם הד' עושה שמים וארץ. כלומר, כתיב אעשה לו עזר כנגדו, האשה היא עוזרתו לאדם, הן בגשמיות והן ברוחניות — מצילתו מן החטא, ועל ידה הוא מעמיד דורות. והאדם שואל כמתמיה מאין יבא עזרי? מדבר נמוך שהיא הזיווג של האדם באשתו, מזה יבא העזר הרוחני, והתשובה היא, כן הוא אמתו של דבר, שהיא האשה היא העזר, והראי' לזה מאת הד', שגם הבורא עשה את השמים,

## פרשת בחקתי

### דרשה יז

שרכר זה הוא סוד כמס הנעלם מעין כל חי, אם כן למה נאמר לו וכתוב יושר דברי אמת. מה לו לכתוב אם הוא דבר שאין במציאות לגלותו. ומדוע נאמר לו לשלמה מה רב טוב וגו', ולא נאמר לו עין לא ראתה וגו'.

(ד) כדבר הידיעה והבחירה, שהן, לפי השנת האדם, מתנגדות אחת לחברתה, משום שהידיעה בעל כרחיה פועלת ומשפיעה על הבחירה, מסביר הרמב"ם כי לא מחשבותי מחשבותיכם. כלומר, אין שום צד של השתוות בין ידיעת האדם ובין ידיעתו של השי"ת. אדם, למשל, היודע שפלוגי מתכונן לעשות לו רעה ועול, ובידו למחות, אי אפשר שישב בחיבוק ידים וירשה לחבירו לעשות לו רעה, אלא בכל מאסצי כחותיו יתנגד לפעולתו של חבירו כדי להציל עצמו. אבל השי"ת מניח לו לאדם לעשות כרצונו בלי להפריע לו. וככן אין ידיעתו של הקב"ה משפיעה על הבחירה כלל. ומכיון שאין שום דבר אשר ישפיע על האדם להיות טוב או רע, כדון הוא שאדם יטול שכר על מעשיו הטובים ויענש על רוע מעשיו.

(ה) וכן אמרו רבותינו ז"ל: אין לו להקב"ה בבית גניו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר, יראת הרי הרי היא אוצרו (ד) השי"ת צריך לאוצר ולבית גנוז, כלום יגנוב מי שהוא כמרומים? אלא הכוונה, השי"ת הוא המשפיע על כל הנבראים ומספיק

(א) אם בחקתי תלכו וגו', יכול זה קיום המצות כשהוא אומר ואת מצותי תשמרו וגו' הרי קיום המצות אמור, הא מה אני מקיים אם בחקתי תלכו, שתהיו עמלים בתורה א). מה היא הכוונה של עמלים בתורה.

(ב) בעלי המדרש אמרו: חשבתי רכתי ואשובה רגלי לעבורתי, אחר רור, רבשיע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר, לחקוס פלוני ולבית פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות נ). אם אדם אחר ה' אומר, שהוא חשב ללכת לבית פלוני, וכלי שום סבה, רגליו לא הלכו לבית זה אלא מעצמן הלכו לבית המדרש, בשעה שהי' לו צורך ללכת לבית פלוני, גם כן היינו אומרים שאין האיש זה שלם בכל, כי היתכן שרגליו ילכו למקום שאין בדעתו ללכת, וקל וחומר כדור מלך ישראל. הלא הסידורים וההילוך של כל מלך הם מתוכנים מראש, ואיך אפשר שרצה ללכת למקום זה והולך למקום אחר?

(ג) גם אמרו: בקש קהלת לעמוד על חתן שכרן של מצות, דכתיב, כי חסד חפצתי נאום הד', אחר לו הקב"ה, שלמה! וכתוב יושר דברי אמת. כתבתי על הספר הישר: מה רב טוב אשר צפנת ליראיך נ).

אם שאלתו של שלמה היתה להוודע מהו השכר של מצות אשר יגיע לאדם, והשיב לו השי"ת,

אלמלי היו העולם זקוק לגזירות תכופות ותמידיות יתחייב, שלפעמים דור או דורות תצא הנזירה עליהם להיות רעים, וכבוד הר' יהי' רק לפעמים, אבל לאחד שהעולם עשוי לסיים את רצונו בלי כל השמעה -- מעצמן -- תמיד יהיו אנשים כשרים בכל דור שיעשו מעצמן את רצון סונם, וכבוד הר' יהי' לעולם, וזה הוא הנרם לשמחה.

(ז) יש במדרש ובירושלמי: כד דמד רי אבוהו, אחזו ליי תלת עשר נהרי אפרסמון — שכרו הצפון לעולם הבא — אחר, אילין דמאן? — למי אלה מיעודים — אמרו ליי, לדידך — לך — אחר, אילין דאבוהו, ואני אמרתי לריק יגעתי (ז). כלומר, ר' אבוהו אולי חשב שאין מניע לו כל כך שכר, משום שזו היא עזרה ממרומים ורק באמצעות עזרת הר' זכה לעשות את רצון הכורא כל ימי חייו, ונאמר לו, שאין זה דבר של נזירה ממרומים, אלא: דיך, כל מה שעשית עשית מעצמך, והשכר כלו שלך.

[ובמקום אחר פירשתי את המאמר הנ"ל כאופן אחר: ידוע מהש"ס שר' אבוהו בשעתו רדף את הצדוקים והתווכח עמהם, וכוראי שהם לא ישבו בחיבוק ידים, אלא דברו עליו לשון הרע ודברי חוצפה. ובפרט שר' אבוהו הי' עשיר גדול וחי חיים של עושר וכבוד (ה), ופל לשער, שרבא רעמי, מרברנא ראומתי, ובוצינא רנהורא כר' אבוהו (ט) ונוסף לזה כשהוא עשיר, המחוצפים שכרוד לא יוכלו להתאפק מלכרר את חיו בהוצאת שם רע ולשון הרע ורומה, כנהוג ומסובל אצלם בכל דור ודור. וכך הוא משמעות התפלה שהי' מתפלל: יהי רצון שתצילנו משעות החצופות הקשות והרעות (י). הרי זה נשמע שר' אבוהו הי' לו ללחום לתכופות משעות החצופות, וידוע מאמרם שהמספר לשון הרע על חבירו כל זכותיו נמסרין לחבירו, אולם ר' אבוהו לא חשב מעולם שאלו המדברים עליו לשון הרע יש להם שום זכות, ולכך אמר, ואני אמרתי לריק יגעתי, שמכל היגון ואנחה שיש לו מן המלשינים, לעולם לא יניע לו דבר, לכך תמה אילין דמאן, מניין לי כל הזכות שלא עשיתי מימי, והשיבו לו: דיך — כי כל כך הרבה היו מאותם המלשינים ובעלי לשון הרע, שאפילו רק אחד ממאה מהם עשה פעם דבר של זכות, נצטבר י"ג נהרי ראפרסמון.]

להם את הכל, חוץ מיראת שמים שהוא דבר בלתי מושפע על מי שהוא, אלא היריעה טמונה וננוה ואין היא משפיעה לא לטב ולא לביש.

ודבר זה מתקבל על השכל, שאי אפשר שתהא נזירה על האדם להיות טוב או רע, כי אם לא כן. יצויד שדור שלם או אפילו כמה דורות, יהיו כלם ח"ו רעים בתכלית, אם הנזירה נגזרה ח"ו עליהם להיות רעים. וראה ברמב"ם, שרק ספשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל חושבים שהקב"ה גזר על האדם מתחלת ברייתו, להיות צדיק או רשע, ואין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם — הוא שירמיהו אמר, חפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר, אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע (ה).

(ו) ודכותינו ז"ל אמרו: דרש רי חיוא ב"ר פפא, יהי כבוד הי לעולם ישמח הר' במעשיו, פסוק זה שר העולם אמרו, בשעה שאמר הקב"ה, למינהו באילנות, ושאו דשאים קל וחומר בעצמן, אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר למינהו באילנות, ועוד ק"ו, מה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא, אמר הקב"ה למינהו, אנו על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר, יהי כבוד הר' לעולם ישמח הר' במעשיו (ו). יש להבין מה הכוונה באמירת שר העולם ישמח הר' במעשיו, מה הנורם את השמחה, הלא הרשאים רצו לעשות רצון הכורא, ואם לא היו דורשים את הק"ו, והשם הי' אומר להם למינהו כשם שאמר לאילנות, היו מקיימים את תפקידם, ובכך למה הק"ו הזה הי' סבה לשמחה.

אלא הכוונה, אם למליאת רצונו של הקב"ה, הי' נצרך תמיד לצו ולנזירה, לא היתה כל אפשרות שהגזירות התכופות הללו לא ישפיעו על הנבראים, ולא הי' מקום כלל לשכר, כי בכל פעם ופעם היתה הנזירה מוכרחת את האדם למלאות את רצון כוראו, וכן ככל הנבראים. וזו היא הכוונה, שהרשאים נשאו סל וחומר מעצמן — לכאורה ניב מיותר — כלומר, בלי כל השמעה ושום נזירה ממרומים, אלא מעצמן בחרו במליאת רצונו של מקום. וזה שאמר שר העולם, יהי כבוד הר' לעולם ישמח וכו'.

(ח) רמב"ם, הלכי תשובה, ה"ב. (ו) חוליק, ט. (ז) ירושלמי ע"ג, מדר. (ח) שבת ק"ט. (ט) כתובות, יז.

כי דבר זה הוא מנפלאות תמים דעות, הכלול בהניבים ולא מחשבותי מחשבותיכם, שהגם שהכל נלוי וידוע לפניו, אין הידיעה זו משפיעה על בחירתו של אדם כלל וכלל, והוא דבר יוצא מן הכלל כלו. שכן כל הדברים והמאורעות שבעולם אי אפשר להם להתהוות אלא על פי דיבור ונזירתו — אבל לא בדבר של בחירה.

ולכך אמרו חכמים, אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתיאש מן הרוחמים (א) משום שאין מאורע בלי נזירה ממרומים, ואם רצונו יתעלה שאדם זה לא ינזק, אפילו התרב חדה המונחת לו על צווארו, לא יזיקנו, וינצל.

(ב) כתיב בתורה: ולא יכלה עור הצפיונו, וחוקו לו תבת גמא — וחשם בסוף על שפת הים — וחחצב אחותו מרחוק לרעה מה יעשה לו (ב). ואכרו רבותינו: פסוק זה כלו על שם השכינה נאמר, וחחצב וכתיב ויבא הרי ויחיצב, אחותו, דכתיב, אחר לחכמה אחותי את, מרחוק, וכתיב, מרחוק הרי נראה לי, לרעה, וכתיב כי איל דעות הרי (ג). ואינו מוכן מה רצו רבותינו להשמיענו במאמדם זה עד שביטלו את פשוטו של מקרא לגמרי. ואיך נפרש לפי דרשה זו, הסוף של הפסוק: ותאמר אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינחת מן העבריות.

לכך נראה שדבותינו פרשו את המקרא: ותחצב אחותו מרחוק לרעה מה יעשה לו, „לרעת“, שהוא משפט הלשון, אין כתיב כאן אלא לרעה, כלומר, לא התיצבה מרתוק כרי שתדע מה יארע עם משה, אלא, הניב לרעה משמע בתודעה — כעוואסטזין בלע"ז — היא היתה בטוחה ויודעת ברור, שדבר — זה, יעשה לו, איזה אופן של ישועה ייעשה לו ממרומים, כי אפילו חרב תדה מונחת על צווארו של אדם אל יתיאש מן הרחמים.

וזה הוא שאמר ר' יצחק, כל הפסוק הזה על שם השכינה נאמר, רצה כזה, שהשכינה תעשה

לו דבריה להצילו. מרחוק, דכתיב מרחק הד' נראה לי, כלומר, הגם שממכת אנושי ה' הדבר רחוק מאד, שתבא עורה וישועה להנער הצף בתבת נמא על פני המים, בשעה שכל שוטרי מצריים עומדים מזוינים וזרזים להטביע את כל ילדי ישראל. לכל זאת מרים אחותו של משה רכנו לא התיאשה, והגם שהדבר ה' רחוק מן השכל, — הד' נראה לי.

(ט) וכן דרשו בעלי המדרש: ונשקפה על פני הישימון, היכן בארה של מרים, העומד על פני הישימון ומסתכל בתוך הים זו היא בארה של מרים (ד). והמדרש ממשיך והולך ונשקפה על פני הישימון, שמשם תורה יצאה לעולם. מהו התורה שיוצאת מבארה של מרים?

אולם לפי האמור יתבאר: כאר הוא כור ששואכים ממנו מים, רמז לתורה, אין מים אלא תורה, איזה הוא הלימוד המופרי שאנו למדים ממרים — היכן היא בארה של מרים? — ועל זה באה התשובה! העומד על פני הישימון — אם אדם חלילה מצוי בצרה וצוקה, כמו העומד במקום שממון, שלפי דרך הטבע אי אפשר לו לראות שום אופן להוושע, ומסתכל בתוך הים — כלומר, עליו ללמוד ממרים, שהיתה עומדת ומסתכלת להתיבה שבה אחיה משה ה' צף על פני המים שבים, וכפי ההשערה אנושית לא ה' שום מכוא להצילו, ולכל זאת לא התיאשה אלא עמדה בתודעה — לדעה, שמה יעשה לו — ונשקפה על פני הישימון — שמשם תורה, תורת המוסר והבטחון והאמונה — יצאה לעולם. ללמוד המדה של אמונה ובטחון עדי נצח.

כי כאמור, שונה הוא לגמרי ההשגחה הפרטיית שהיא המכרעת והנוזרת על האדם לטוב או חלילה להיפך, מאשר היא ידיעתו של השי"ת בנוגע לצדקתו ולרשעתו של האדם, שאין להידיעה שום הכרעה ולא כל השפעה על הלך דרכו של אדם בחיו, כי לא מחשבותי מחשבותיכם.

### היש המתייגות להחפשיות הבחירה?

נותנת לו לאדם החפשית המוחלטת לעשות כפי חפצו ורצונו ואין מפריע לו, ואין משתמשין בשמים בהאמצעי של שכירת המדות, שמי שהוא, למשל,

[ומכיון שבא לירינו הענין החשוב הזה, לא אמנע מלהגיד מה שכלכי זה הרבה שנים וחקרתי ודרשתי דעת הקודמים בזה: הנה זה ברור שהבחירה

(א) ירושלמי ברכות, היא. (ב) ברכות, י. (ג) שמות, ב"ד. (ד) סוטה, יא. (ה) ילקוט חקת בשם מזיר.

יכנסו לתוך הספינה וכן הגג שנפל והמית את בני אדם שכבית, אין זו מקרה אלא נזר ממרומים. ראה תראה שהרב ככוונה כחר את המשל בבני אדם שהומתו לא על ידי בעלי בחירה, אלא על ידי הים או על ידי הגג. והוא שמוכר הרב, שאם הומתו אנשים הללו על ידי רוצחים, אין זאת אומרת ברזקא, שכך היתה הגזירה במרומים, כי אפשר שלא נגזר על האנשים הללו למות על ידי רוצחים, אלא שהרוצחים המיתו אותם בלי כל נזר משום שהרוצחים בעלי בחירה הם, וחחופש ניתן להם לעשות כפי אות נפשם.

ברם, כעין סתירה יש כאן כמה שכתב שם להלן בפרק הנזכר, שהשגחה פרטיית היא רק בבני אדם ולא בשאר בעלי חיים או צמחים, שבהם ההשגחה היא לא פרטיית אלא מיניית. כלומר, ההשגחה יתעלה הוא על המין כולו באופן כללי, שיתקיים או שלא יתקיים, אבל לא על כל אחד ואחד מבעלי החיים והצמחים, והביא ראיה לדעה זו, שכתוב בחכוק הנביא ע"ה, אשר ראה וזהתגברות נבוכדנצר ורוב הרגו בני אדם, אמר — הנביא — ה' אלוק' באילו נעזבו בני האדם ונשכחו ונעשו הפקר כדגים ותולעי הארץ — כוונתו להכתובים: טהור עינים מדאות רע, והביט אל עמל לא תוכל, למה תביט בונדים, תחריש בכלע רשע צדיק ממנו. ותעשה אדם כדני הים, כרמש לא מושל בו. כלה בחכה העלה, יגרהו בחרמו ויאספהו במכמתו, על כן ישמח ויגיל (חכוק יא — יג — טו) הראה בזה המאמר, שהמינים ההם נעזבים, והוא אמרו: ותעשה אדם כדני הים כרמש לא מושל בו וכו'. ואחר כן ביאר הנביא שאין הענין בו, ולא על צד העזיבה והשכחה והעלות ההשגחה, אבל על צד העונש להם להתחייבם בכל מה שחל בהם אמר ה' למשפט שמתי וציר להוכיח יסדתי. עכ"ל.

ולפי ההנחה האמורה, שהחופשה ניתנה לאדם לעשות רע ועול ורצח בלי כל הסתיינות, מה היא התמיה שתמה חכוק הנביא, ומה הזיקו לומר שאדם נעשה כדני הים, בלי כל השגחה ממרומים, הלא אפשר שיש כאן השגחה, אלא שאין השגחה מפריעה את בחירתו וזרזו לכו של הרוצח — נבוכדנצר.

מדתו לגנוב או לרצוח או לנאות, אין משכרין מן השמים את מדותיו שלא יוכל להיות נגב וכדומה, אלא הרשות נתונה לו לעשות ולחיות כאוות נפשו. ובכן יש כאן שאלה המנקרת כמחו של אדם התורני, עד היכן נתונה היא החפשית הזו, אם מונבלת או אינה מונבלת כלל. כלומר, ראובן הרוצח הרג את שמעון, מוכן שלא נגזר על ראובן שיהרוג את שמעון, ראם כן למה יענש ראובן. אבל השאלה היא מה נגזר על שמעון. אם רוקא כשנגזר עליו שיהרג יוכל ה' ראובן להרגו, שאם לא היתה הגזירה על שמעון ליהרג לא ה' ראובן מצליח להרגו, ומה יוצא שהבחירה החפשית מונבלת היא. או שמא אפילו כשלא נגזר על שמעון ה' ביכלתו של ראובן להרגו. וזו היא בחירה שאינה מונבלת כלל. וגם מה הרין אם נגזר על שמעון לחיות, היוכל ראובן מצד בחירתו החפשית לבטל את אישר נגזר על ראובן לחיות. או שמא אין הבחירה מבטלת את הגזירה, ונמצא שיש כאן הסתיינות כמקצת בהבחירה. ושאלה זו כמובן נוגע לא לרציחה בלבד אלא לכל מעשה חטאת ועול הנעשים על ידי בני אדם בעלי בחירה.

ורבינו כספרו מורה נבוכים, הרחיב הדבור בענין הבחירה וההשגחה, והוא ז"ל מונה חמש דעות בהענין הזה, והדעה החמישית מיוחסת לדעת תורתנו הקדושה — תן דעתך על כל הדברים שכתב שם, משום שאי אפשר להזכיר את כל הדברים האמורים שם, כי רבים המה — והוא ז"ל לא ביאר כפירוש את השאלות שהזכרתי. אולם ממה שכתב שם באמצע הפרק: ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלקי, והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי עד ששכ בעל שכל ונגלה לו כל מה שהוא גלוי לבעל השכל הוא אשר התחברה אליו ההשגחה האלקית ושערה לו כל פעולותיו על צד הנמול והעונש. אחוס אם טבעה הספינה ומה שבתוכה כמו שזכר ונפל הגג על מי שבבית, אם היי בחקרה הגמור לא היה ב'את אנשים בספינה ושבת האחרים בבית בחקרה, לפי דעתנו. אבל ברצון אלוקי לפי הדיו במשפטיו אשר לא יגיע דעותינו לידעת סדרם טו). היוצא מהדברים שכל מה שנעשה ומתהווה בעולם אינו מקרה אלא גזירה. ואם הספינה טבעה בים והאנשים שבספינה נטבעו אין זה מקרה, אלא כך נגזר במרומים שאנשים הללו

כתוב בתורה: ויאחד אליהם ראובן אל תשפנו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר בחדבו ויד אל תשלחו בו לחטון הציל אותו מידם להשיבו אל אביו (טז). והגם שנחשים ועקרבים היו בבור הזה, כמאמרם, מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו (י) ככל זאת קראתו התורה הצלת נפש: לחטון הציל אותו מידם. וראיתי במפרשים, משום שראובן רצה להצילו בעיקר „מידם“ מבעלי הבחירה, שבידם להרגו כרצונם הנם שהוא למדות רצון הכוודא, אבל הנחשים ועקרבים לא יזיקוהו נגד רצון הבורא, כי להם לא ניתנה הבחירה חפשית. ולפי דבריהם נשמע מכאן, שאין הבחירה מונבלת ומצומצמת כלל. וידעתי יש כאן ראי' ברורה להיפך מדעתם, צא וראה מה עשה הקב"ה, סיבב שראובן יאמר להם השליכו אותו אל הבור הזה, והם סברו שמעולם לא יציל יוסף את עצמו מן הבור שבו נחשים ועקרבים, והכל נעשה ממרומים כדי שלא יהרג יוסף הצדיק. והגם ששבירת המדות לא היתה בכאן, כלומר, לא התהווה דבר להגופות של אחי יוסף שלא יוכלו להרגו, אבל מה שהתנכלו אותו להפיתו לא צלחה להם.

אלא, שמכאן אין ללמוד להוציא מזה הנחה מוחלטת, כי הוא ענין אחד לנשרי. כל הדבר הי' מתוכן ומסודר במרומים, שאחיו ישנאו אותו שנאת מות, ושראובן יאמר להשליכו לבור, ושיהודה יצווה למכרו, כדי שירדו אבותינו מצרימה. ואלמלא כן, לא היתה השנאה ליוסף בלב אחיו כלל וכלל. לכך אין להוציא מכאן שום הנחה לשאר מאורעות.

וכן אנו מוצאים בישראל ופרעה מלך מצרים, ממרומים הי' הרצון שישראל יצאו לחפשי ממצרים, ופרעה הלך לו בדרכו הרשעה לכל לשלחם. הרי יש כאן נזירה נגד הבחירה. אמת שלא הפך הד' את לב פרעה לטובת ישראל, כי זה הוא שבירת המדות שאין משתמשין בה במדום נגד בחירתו של אדם, אבל נשלחו לו מכות על מכות שיהי' מוכרח לשחרר את אבותינו מעבודתם. ולא נצחח הבחירה האנושית נגד נזירת מרומים. והגם שכפי הטבע הי' לו לשלחם אחר שקבל מכה ראשונה ושניה, הכביר הד' את לבו, בתורת עונש, על דבר גדלות רשעתו ועל רוב חטאיו, כדי שיבואו עליו כל עשר מכות. כמבואר ברמב"ם הלכ' תשובה.

לכך יש להסיק שהבחירה של האדם אינה בניגוד כלל להנזירה והרצון של הבורא, הרוצת שכוחר ברציחה לעולם לא ירצת, כלומר לא יצליח להרוג את זה שמן השמים רוצים שלא יהרג, הוא ירצת רק את זה שנגזרה עליו מיתה על ידי רציחת אדם. והרוצת הרוצחו רוצת גמור הוא זחיב, כי מי הכריחו להיות רוצת, ולא היתה הנזירה שהוא יהי' רוצחו. אולם כשהתהווה רצח המוני על ידי נבוכדנצר, היה הנביא חבקוק ע"ה מתמה איך אפשר שכל המון גדול אשר נרצח, יהי' חייב מיתה על ידי רציחה, יתכן אמנם שיחידים חייבים הם, אבל לא צבור והמון גדול, וזה אשר הדגיש הרב המורה ז"ל בדבריו: אשר ראה התגברות נבוכדנצר ורוב הרגו בני אדם, אמר מה שאמר, כי חשב שאין זו מצד החתיבות כל המון אלא מצד הסרת השנחה העליונה, עד שנאמר לו, לא כן הוא הענין, אין כאן עזיבה והשכחה והעלות — הסרת — השנחה. אלא הכל בא בגזירה ממרומים — לחשפט שחתו — ואלא שאין אנו משיגים ומבינים מה חטאו ופשעו של ההמון הגדול הזה הנרצח, החסרון ידיעה היא מצדנו כי מחו של אדם הוא סטנטן ואין בכחו להשיג דעת עליון. (עובדה זו חזרה ונשנה בימינו אנו, בימי השואה במלחמה העולמית השניה, הצורך הנרמני ימח שמו איבד ובלה במיתות משונות גרועות את רובם של אחינו מאירופה הי"ד, ומהם היו מהטובים ובחורים של הרבה דורות שעברו, וגם אנחנו חמהים ועומדים ושואלים שאילת חבקוק הנביא ע"ה).

ואין כאן שאילה, אם הנחה זו צודקת, שלעולם לא יעלה בידו של רוצח לרצח את מי שלא נגזר עליו במרומים, אם כן שוב יש כאן הגבלה בבחירתו של אדם. משום שהבחירה מועלת להארם להיות כרצוננו, כלומר, אין משברין משמים את מדותיו בעל כרחו, אבל אין זאת אומרת שבשביל כן צריך הוא להצליח במעשיו הרעים בכל פעם, למשל, נגב הנכנס בליה לבית חברו לנגוב, ובעל הבית חפשו ומאסרו, נגב הוא, הנם שלא הצליח בנגיבה כזה שנכנס ונגב והוציא את הכל מן הבית. כן יש רוצח שמצליח במעשי הרצח, והוא כשהנרצח חייב מיתה בידי שמים, ויש שהרוצח רוצה להרוג את מי שלא התחייב מיתה ולא יצליח, משום שזה האדם לא נתחייב מיתה, אבל בין כך ובין כך רוצח הוא.



(יג) ומכיון שאמרו לו לרי יוחנן איכא סבא בבבל תמה ואמר לחמו ירבו ימיכם על האדמה כתיב, כיון דאמרו ליי דמקדמו ומחשכו לבי כנישתא, אמר, היינו דאהני להוים. כלומר, ניב סבא, זמן מורה על איש מסודר, כימי הזקנה שיש בהם מוינה של שנות הילדות הצעירות. הכינוניות, והזקנה. לכך הי' ר' יוחנן מתמה מה סדר יוכל להיות בכבל במקום שאי אפשר לקיים את התורה כתיקונה, ומה מועיל הסדר שאדם יסדר לעצמו בדברים חילוניים, ומכיון דאמרו ליי דמקדמו ומחשכו לבי כנישתא, שהמכוון הוא, שהם מסודרים בעניני התורה והמצות — בי כנישתא, אמר היינו דאהני להו.

(יד) ומעתה מתבאר במקצת כוונת המדרש שהזכרנו בריש דברינו: בקש קהלת לעמוד על מתן שכרן של מצות — החכם חסר, למה מגיע לו לאדם שכר בעד עשיית הטוב והישר, הלא אלמלי הטב"ה עוזרו לא הי' יכול לעמוד בבחינה ובנסיון, ובכן למה המעשה מתיחס רק לאדם, הלא כלי עזרה השמיים לא הי' באפשרותו לעשות את הטוב, והרי זה כאילו נגזר עליו מלמעלה להיות טוב, אמר לו הטב"ה, שלמה! וכתוב יושר דברי אמת. כלומר, בדברי אמת — תורה ומצות, אינם כשאר דברים חילוניים, שאין לו לאדם הסדרנות, משום שאינם מתייחסים, מה שאין כן בדברי אמת, כל מה שאתה עושה, הם כפי שסדרתם אתה, ככותב שכותב כשרטוט ובסדר — כתב יושר, כי הבחירה חפשית ולכך אם בחרת בטוב, כל הפעולה מתיחסת לך לבדך, כמו שנאמר לר' אבוהו איילן דירד. ואל תתפלל איך אפשר שהבחירה היא חפשית, בלי כל הכרעה ושום צד של כפייה, הלא הידיעה שהשי"ת יודע מראש וצופה ומביט עד סוף כל הדורות, מתנגדת להבחירה, כי כבר כתבתי על ספר הישר מה רוב טוב — כלומר, טובה גדולה ורבה נמלת אתה הר' עמנו, בזה — אשר צפנת ליראיך, שהיראה היא צפונה וממונה, ואין משתמשין בשום אמצעי שבעולם להשפיע את מדת היראה לאדם, ואין הידיעה של הבורא פועלת אפילו כל שהו להשפיע על האדם בנוגע ליראת הד'. מתאים להאמור למעלה אות ו', אין לו להטב"ה בבית גזויו אלא אוצר של יראת שמים בלבד.

(י) כאמור, שונה היא השגחה של הי"ת הכללית על כל העולם כלו מהשגחה הפרטית על האדם. האדם יש לו הרשות לעשות כפי שירצה, ואין מכריעהו או שיכיפהו להיות טוב או רע, והבחירה היא שלו, לעשות כל מעשה, בכל מקום ובכל זמן. אבל שתקיים מעשהו נגד רצונו של המקום לזה אין לו לאדם כל אפשרות, כי ההשגחה עליונה המתנגדת למעשיו הרעים היא המנצחת ומתקיימת. כדכתיב ועצת הר' היא תקים. אבל מה שאדם עושה נגד רצונו של מקום, הנם שאפשרות נתונה לו לעשות, אבל אין פעילתו פעילת עול מתקיימת. עוצו עצה ותוסף, דברו דבר ולא יקום. כי השי"ת מסבב סבות שהעול לא יתקיים ולא ישאר.

ורבותינו ז"ל אמרו: איל אחונה ואין עול, בשעת פטירתו של אדם חו העולם, כל מעשיו לפניו, ואומרים לו כך וכך עשית, במקום פלוני, ביום פלוני, והוא אומר הו, ואומרים לו חתום, שנאמר ביד כל אדם יחתום יח. ואין להבין חתימה זו למה היא באה, האפשר לו לאדם לכפור אחר כך? אלא כלומר, רבותינו מבאדים את הכתוב: איל אחונה ואין עול, השי"ת דורש מאתנו — אמונה, להאמין שאין עול, שלא ישאר זכר בעולם מהעול שבני עולה עושים. והא כיצד, הלא לצערנו אנו רואים את המעשה עול על כל צד ושעל? שבשעת פטירתו של אדם אומרים לו: הרשות היתה נתונה לך בהחלט לעשות כרצון נפשך, כך וכך עשית, במקום פלוני, ביום פלוני — כלומר, עשית כתאוות חומרך — עול למשעי, אלא, כל מעשיך ללא קיום הם. חתום כלומר — הסוף — חתימה באה תמיד לבסוף — החתימה — ואין עול, זה שעשית עול אינו מתקיים. והנם שקשה לו לאדם להבין איך כל העולה לא תתקיים ולא תביא רעה, לכך נדרש מהאדם שיאמין זאת, אמונה דורש השי"ת, שלבסוף — ואין עול. וכל מה שעשה במקום פלוני, ביום פלוני, בלא הי' נחשב.

להיפך מזה לגמרי הוא בדברי תורה, כל מה שאדם לומד, וכל מה שהוא עושה מצות כחוקי התורה, נשאר וקיים לעולמי עד. וכל אשר יסדר לו אדם לעשות, אין הסדר הזה מתקיים, וכל התכנית שלו אינו דבר של קיימא. מה שאין כן בקיום התורה והמצות, שהסדר והתכנית קיימים לעד.

יד) וזהו שהמרש מפרש את דברי דוד, חשבתי דרכי ואשוכה רגלי אל עדותיך. אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב, דבר פלוני אני עושה, למקום פלוני אני הולך, לבית פלוני אני הולך, כלומר, סדרתי ותיכנתי את פעולותי החוליניות. אבל נוכחתי לדעת, שאין סדר ותוכנית לשום דבר חילוני, כי דברים שאין להם קיום כל סידורם ותוכניתם כלא נחשבו, אלא כמה חשוב הסדר והתוכנית — והיו רגלי מוליכות אותי לבית המדרש — בלימוד תורה וקיום המצות, הקיימים עדי עד, בזה חשוב הסדר והתכנית.

טו) ובכן יתפרש אם בחקתי תלכו — יכול זה

קיום המצות — הא מה אני מקיים בחקתי תלכו, שיהיו עמלים בתורה. כלומר, כתיב, אדם לעמל יולר, וכל עבודתו היא ללא קיום, רק עמל אחד יש המתקיים כרצונו וסדרו, וזה הוא מה שעמל בתורה ובקיום המצות, יגיעתו, סדרו ורצונו ישאר לעולמי עד.

הבה נסוה שאנחנו עם בני ישראל עמלים ונסבל שכך לעולמי עד, ויהי הכל כסדרינו וכרצונינו ואלו העמלים להרע לנו, סדרם ותוכניתם יופר, ויתקיים בנו והשכתי חיה רעה מן הארץ, וחרב לא תעבור בארצכם. ונזכה לנאולה שלימה ולביאת נואל צדק בבאס"ו.

כאשר זכיתי לסדר דרשות על ספר ויקרא  
 כך אזכה לסדר על כל התורה עד גמירא  
 להלהיב לבבות בני ישראל ולקרבם לתשובה  
 ללמוד וללמד ולעבוד את ה' באהבה



בעזרת השם הכורא והיוצר והמחיה לכל דבר, אתחיל לסדר דרשות  
על ספר במדבר. י'דיך עשוני ויכננתי, ח'כיני ז'אלמדה' מצותיך

## פרשת במדבר

### דרשה יח

הר', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו בהר', כי יש הר', והוא אלפים, כלומר, הווה וקרמון, מאתו הי' הכל בחפץ ויכולת, והוא אלפים להם, שחייבים לעבוד אותו, לכל זאת הניב על הרמב"ם ו"ל על שהוא מכניס מצוה זו במנין המצות עשה, משום שאין למנות במצות אלא דברים שהם כסוג לעשות — עשין — או שלא לעשות — לאווין — אבל האמונה באלקות הוא עיקר והשורש שממנו נולדו המצות, ואין להכניס את השורש במנין המצות.

ור' הסדאי אומר, איך יוצדק למנות למצוה מציאת המצווה, הלא לא תצויר מצוה אם לא יקדים ככידור מציאת מצווה. ובלשון אחר נאמר, שהמפרשים תמהו על הרמב"ם, אם אנו מונים מצות עשין, פירושו שהשם יתברך ציווה אותנו לעשות דברים הללו, אם כן שמענו שיש אלוקי בעולם שהוא המצווה, ולמה באה מצוה מיוחדת להאמין שיש אלוקי.

ר) בכרי להבין את דברי הרמב"ם ו"ל, נקרים את מאמרם: בשעה שהקרימו ישראל נעשה לנשבע יצאה בת קול ואמרה מי גילה לו זה לבני, רבו שמלאכי השרת משתחששים בו, שנאמר, לעשות רצונו והרר לשמוע בקולו ה).

וכן גם אחר ליי האי מינא לרבא, עמא פויזא זקרתית פומייכי לאורניי עריין בפחזותייכו קייחיתו ברישא אבעי לכו למשמע אי חציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו. כך שזו הוא הנחה מקובלת שישראל אמרו נעשה ואחר כך נשמע. ויש להתבונן: למה באמת הקדימו נעשה לנשמע, כלום הוא מדרך ישרה לקנות דבר התום וסתום מבלי לדעת מה יש בו, ומה הוא התשובה שהשיב רבא לאותו מין: אנן דסנינן בשלימותא, בתוב בן ותומת ישרים תנחם, הנך אינשי דסני בעילילותא כתיב בהו וסלף בונדיים ישרים. מה זה מסלק השאלה, הלא אפילו ישר

א) וידבר הדי אל משה במדבר סיני — שאו את ראש כל עדה בני ישראל למשפחתם לביח אבותם וגוי. ודכותינו בעלי המדרש דרשו: מה ת"ל לבית אבותם, אלא בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה אותם דגלים כמו שנתאו, החחיל משח מיצר, אחר, עכשו עתירה המחלוקת להנתן בין חשבטיס, אני אומר לשבטו של יהודה שישרח במדבר, והוא אומר, אי אפשרי אלא ברום, וכן ראובן וכן אפרים, אחר לו הקב"ה, אי צריכו לך, מעצמן הן חכירין ריחו. וייחיקי יש בירם חיעקב אביהם — צוואה יש כידם טיעקב אביהם — איך לשרוח ברגלים, ורתיב, ויקרא יעקב אל בניו ונו' א). למה חשש משה רבינו שדוקא בשעת סדור הדגלים תתדבה המחלוקת בישראל.

ב) חכמי המשנה לימדו אותנו: אלו דברים שארם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא — והבאת שלום בין ארם לחבירו וכו' ב). ובירושלמי שם, השמיעו. כתיב סוד מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו בקשהו במקומך, ורדפהו במקום אחר ג). והניב בקשהו נופל על דבר שהוא במקומך, ורדפהו נופל על דבר שהוא רחוק ממך ואתה דודף אחריו להשינו. ואינו מובן, קרא למאי אתי, הלא מאליו מובן שעל דבר הרחוק ממך אי אתה יכול להשינו מבלי לרדוף אחריו.

ג) בקשר עם החג של מתן תורתנו החל בשבוע הבא עלינו לטובה, אשתהה קמעה על הדבור הראשון שבעשדת הדברות: אנכי הרי אלוקי אשר הוצאתיך מארץ מצרים חבית עברים. והרמב"ם ו"ל מונה מצוה זו למצות עשה: להאמין שיש עילה וסבה והוא פועל כל הנמצאים ז). והבה"ג, הרמב"ן, ור' הסדאי בספר אור הדי, חולקים ואין מונים „אנכי“ למצות עשה. הרמב"ן ו"ל, הנם שכתב בפרשת יתרו, כיא, אנכי הדי אלוקי, הדבר הזה מצות עשה, אמר אנכי

ד) ספר המצות מצות עשין. ה) שבת פה. ו) שם.

א) מורי במדבר. ב) פאה, א. ג) ירושלמי פאה, א.

שבישרים לא יקנה דבר שאינו יודע מה הוא, מבלי לשאול תחילה על מהות החפץ אשר קונה.

ועוד שאלה יש כאן, והיא שאלה נדולה. הלא בפרשת יתרו כתיב, ויבא חשה ויקרא לזקני העם וישע לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה'. ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה. ולא כתיב כאן כלל נשמע, ומשמעו שמשעה אמר לישראל: ואתה תחיו — לי ממלכת כהנים וגוי קדש, ועל זה השיבו נעשה, וכן לא אמרו כל אשר ידבר ה', אלא כל אשר רבד (עבר), וכן בפרשת משפטים, שהתורה מספרת ממה שאמר משה לישראל קודם מתן תורה, כתיב: ויבא חשה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים ויעו כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה. גם כאן לא כתיב נשמע, אלא נעשה את הרכדים ואת המשפטים שציווה ה', וכמכילתא אמר מפורש: את כל דברי ה' חצות פרישה והגבלה, ואת כל המשפטים שבע חצות בני נח והחצות שנוצטוו בהרה. ואחר כך כתיב: ויקח ספר הבדית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. כך שהניב נעשה אמרו על מה ששמעו בקריאת ספר הברית. ולא עוד אלא שבמשנה תורה כתיב: קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלוך, ואתה תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלוקינו אליך ושמענו ועשינו. הדי בפירוש שהקדימו נשמע לנעשה. ומהיכן יצאה הנחה המכובלת שישראל הקדימו נעשה לנשמע, עד שיצאה בת קול, מי נילה רו זה לבני דבר שמלאכי השרת משתמשים בו?

(ה) נעמור נא על מהותן של המלחמות מימות עולם ועד היום, האומות מריבות ומתנרות והורגות זו בזו, וכן השנאה והחלוקי דעות המפלגתית שבכל אומה ואומה, וכן השנאה האישית שבין אדם לחבירו והמחלוקות המצויות כל כך הרבה בתוך כל עם ועם, וכעמינו עם ישראל בפרט, מה היא הסבה הראשית הגורמת לכל אלה? בהיר הוא עד למאד, שההרכב של הנפש והחומר אשר באדם הוא הנורם לכל התלאות והצרות, כלומר, אלמלי ה' האדם נברא רק נפשי בלי שום נוף וחומר, לא ה' שום מקום בעולם למחלוקות ולפירור הלכבות. השמעת מימך מאיזו מחלוקה או שנאה במלאכים? לא,

משום שהמלאכים הם נפשות בלא גופות, והנפש משיגה את האמת לאמיתו, ובכן כל הנפשות לדעה אחת, לדעה של אמת בהירה, מסכימות. ובני אדם שהם כלם מורכבים מנפש וחומר, וכל חומר יש לו שאיפה ותאוה עצמאית, תאות הכבוד, הנאוה, וכל התאוות כלן כלולים בתאוה נדולה אחת ובעלות שמה, התאוה לכסף וזהב ובתים וארמונים, היא, שאיש הזה חפץ להיות הבעלים של הכסף והזהב והארמונים. ואין זו כתאוות הרעב לחם או הצמא למים, שאלו תאוות לא לבעלות, אלא להחיות את נפשם, למלא את הרעב ואת הצימא המצערות אותם, אבל השאפים לעשירות, הוא תאוה למען היות בעלים של הכסף וכדומה, כן הוא התאוה לכבוד, שהי' הוא מכובד יותר מאחרים, הדי הוא רוצה להיות האדון, הבעלים, על אחרים שאינם מכובדים כמוהו. והתאוה לניאוף הלא כל עיקרה אינה אלא בעלות, שהאשה פלוגית תהי' שלו, וברשותו. ואין בין התאוה לישא אשה להיות לו לאשה ובין זה התאוה לבא עליה כלא אישות ולא כלום, זה תאוה לבעלות לזמן ארוך, וזה — לזמן מונבל וקצר — ולפיכך שיבחו בעלי התלמוד את אנשי מעלה הנושאים נשים לשם קיום המין, ראה בפיה"מ בסנהדרין, שאין תאוותם לשם בעלות.

ואלמלי ה' כח הנפשי שבאדם מנצה את חומר, לא היתה כל מציאות למלחמות ולמריבות ולמחלוקות, אבל דא עקא, שאין כח הנפש להתנכר על כח החומר, הנפש שבאדם היודעת בהאמת, נשארת נלמדה ועלובה, והחומר הוא השליט והמושל על האדם, ומתוך כך המלחמות, והמחלוקות מתרבות בכל זמן ובכל מקום, בין בהלל ובין בהפרט, ומה יוצא, שהפילוג באדם עצמו, בין הנפש והחומר, הוא הגורם להמחלוקה עם זולתו.

(ו) וזו היא הכוונה בהבירה של אונקלוס המתרגם: ויקח קרח, ואתפלו, כלומר, משום שהי' קרח מפולג ומובדל בעצמו, בתוכו, כח הרוחני והנפשי שלו לא הי' יכול להתנכר על כח הגופני שלו, התאוה לכבוד, לכך יצא במחלוקה מרה על ה' ועל משיחו.

(ז) ולכך אמרו: איזו מחלוקה שהיא לשם שמים, זו מחלקת הלל ושמיא ושאינה לשם שמים,

חן, כל אחד מצא חן בעיני חבירו, ומכאן למרנו, שהיו כלם כאיש אחד בלב אחד (ג). וסבת הדבר מובן לפי האמור למעלה, שכל פרוד הלכבות והמחלוקת הוא פועל יוצא מהפילוג שבאדם עצמו, הואיל שנמשו שרויה במחלוקה עם חוסרו, ברם, במעמד הנעלה ההוא, נתעלו נופותיהם של אבותינו, והנפשיות שבתוכם פשטה שלטונה על כל האדם כלו, והי' שלום המוחלט בכל אחד מישראל, לכך ייחו ישראל, כל אחד מצא חן בעיני חבירו.

(יא) ולכך כתיב: ויען כל העם קול אחד. כלומר, יש דבור ויש קול, הדבור נמצא רק בבעלי נפש ולא בשאר בעלי חיים, והקול נמצא בכל חי שיש לו נוח הנם שאין לו נפש. ובמעמד הנכחה, לא רק הנפשות אמרו נעשה, אלא גם הנפשות של בני ישראל, וזה שכתוב: קול אחד, הן הנפש והן הנוח, אמרו נעשה.

(יב) וכזה מתבאר מה שאמר השי"ת למשה רבינו ע"ה: שמעתי את קול דברי העם הוה אשר דברו אליך הסיבו כל אשר דברו (ד). לכאורה ניכרים כפולים יש כאן: קול דברי, אלא זה הוא שמצא חן בעיני ה', שלא רק הנפשות דברו, רק גם הנפשות, קול דברי. מי יתן והי' לכם זה — שהנפשות והנפשות כאחת יקבלו עליהם עול מלכות שמים — כל הימים. כי זו היא עיקר מטרתה של נתינת התורה לעם ישראל, שעל ידי התורה ומצותיה יורכבו נופותינו ולא יסודרו נגד שלטון הנפש.

(יג) ורבותינו השמיעו: רי אליעזר אומר, כתיב עצרת להדי, וכתיב עצרת תהי' לכם, או כלו להדי או כלו לכם. ואמר ר"א, הכל מודים דעצרת בעיניו נמי לכם, מה טעמא, יוס שנתנה בו תורה לישראל (ט) ולכאורה יש סתירה בהמאמר הזה. מתחילה מביא שני פסוקים הסותרים את עצמן, ומתרצן, שהכוונה היא או כלו להדי' או כלו לכם, ומיר ממשיך ואומר, דעצרת בעיני נמי לכם — הרב של שניהם יחד.

אלא הכוונה בתחילה ר"א מסביר שכל עצמו של עצרת — נתינת התורה, לא בא אלא להשוות הפילוג והמחלוקה שבאדם, ולהכניע את החומר תחת הנפש, או יזכה האדם להתנהג כפי התורה הרי הוא כלו — גם נופו — להדי', ואם חלילה

זו מחלוקת קרה ועדתו (ח). והשאלה מבוארת, וכי כל הגרעון שבמחלוקת קרה הוא שלא התכוון לשם שמים, הלא חלק על השכינה ועל הכל. אלא, כלומר, בכל מחלוקה אתה שומע מכל צד וצד שאין כוונתו לצורך עצמו אלא בלתי להשם בלכדו, וכן האומות המתנרות ולוחמות, כל אחת מהן מכרות ואומרת שרק למען הצדק והמשפט היא לוחמת, והבחינה לדעת אם אמת בדבריהם או לא, הוא, כשהצד האחר אינו מבטל לנמרי את דברי הצד שכנגדו, משום שהוא חושש שמא יש ממש גם בטענת צד השני, או מסתבר שלא לכבוד עצמן בלבד הן חלוקות אלא כוונתם גם לשם האמת והצדק והיושר — אין מרצונו לומר, שכל אחד מן הצדדים נקי לנמרי מנניעת עצמו, אלא שמלכך הנניעה, יש גם כוונה ישרה — וזו היא מחלוקת שמאי והלל, שרבותינו ז"ל אמרו, שהנם שהיו במחלוקת עצומה, לא נהנו היתר בדבר שחבריהם היו אוסרים (יבמות), הדי זה אות נאמן, שסבת המחלוקה אינה פועל יוצא מתאוה חומרית כשאר כל המחלוקת, אבל מחלוקה שלא לשם שמים, כלומר, הנם שהצדדים טוענים שאין כוונתם אלא לשם הצדק והיושר, זו היא קרה וערתו, שהיו מתכוונים רק למטובת עצמן. והיא תוצאה מן ואתפלג, שנפשותם מחולקים ומפורדים לנמרי מתאוותיהן החומריות.

(ח) וזו היא כוונת הירושלמי המובא למעלה, אות ב', כתיב סור מרע ועשה טוב, כלומר, הכתוב מדבר אל האדם, סור מרע שבעצמך ובנוסף, מכח החומרי והנופני המסית אותך לכל רעות שבעולם, ועשה טוב, כרצון הכח הנפשי העילאי שבך. בקש שלום במקומו, ראה שתשלים בין נוסך ונפשוך — במקומך, קודם כל בעצמך, שהנוף שלך יסכים לשלטון הנפש. ואם תתקן את עצמך כראוי, רק אז תוכל לקיים, ורדפהו במקום אחר, להרכות את השלום בין אנשים אחרים.

(ט) וכעין זה אמרו רבותינו: ור שבת קרוי ור שלום בית (ס) כלומר, שבת הוא יומא דנשחתא ולא דנפוא' שבת וינפש, מלשון נפש. וזה מחווה ששלום התהווה באדם, החומר נכנע להנפשי (א).

(י) ובמעמד הנכחה כתיב, ויחן שם ישראל נגד ההר, כאיש אחד, בלב אחד (ג) כלומר, ויחן, מלשון

(ח) אבות.  
(ב) מכליתא.

(ט) שבת, כה.  
(ג) רבי ר' בונס.

(י) זהר הקי.  
(יז) דברים, ה.

(יא) הרבי מקאצק.  
(טו) פסחים, סח.

יסרב ללכת בדרך התורה והמצות הרי הוא כלו לכם, כלו גופני וגשמי. ועוד אמר ר"א, הכל מודים, אפילו אלו הסוברים שבשאר מועדים צריך האדם להיות כלו להר', מודים דבעצרת כעינן נמי לכם, מ"ט, יום שנתנה בו תורה לישראל הוא, כלומר, וכל התורה כולה לא באה אלא כדי לתקן את הצד החומרי והגופני שבאדם, ובכן גם החומר שבאדם גם לנתינת התורה, וגם להגוף חלק בחג העצרת — כמתן תורתנו הקדושה והטהורה.

יד) וידוע, שהעשייה מתיחס אל הגוף, אי אפשר לעשות בפועל דבר מה אם לא על ידי איברי הגוף, ושמיעה, הכנה, מתיחס אל השכל, אל הנפש. ובשעה שיש סכסוך בין הנפש והגוף, הנפש מסכמת מיד לכל דבר טוב, ומסרבת לכל דבר רע, והגוף הוא להיפך, להתאווה הרעה הוא מרוצה מיר, ורק אחר עבודה רבה וקשה של הנפש, לפעמים תצליח הנפש להכריע גם את הגוף. כך שלעולם הסכמת הנפש, לרברים טובים, באה בראשונה.

ובמעמד הנבחר, נתעלו נופותיהם של ישראל במעלת הקדושה, באופן יוצא מן הרניל, שגם הנופות הסכימו מיד לעשיית הטוב, כאמור למעלה, ויען כל העם קול אחד, והקול הוא דבר של הגוף, ומכאן מקור נפתח להנחה המקובלת, שישראל הקדימו נעשה ינשמע, לא אמרו שישראל אמרו נעשה טרם שאמרו נשמע, אלא הקדימו, כלומר, לא בכדרך העולם שהנשמע, הסכמה השכלית והנפשית היא ראשונה, אלא הנופות לא המתינו ולא התאחרו בהסכמתם מאשר הנפשות. כי כן אמרו כל אשר דבר הר' נעשה, היא הסכמה לעשייה מצד החומר.

וזה שהשיב רבא להמין: אגן דסנינן בשליחווא מנזירת שלום, כלומר, אנו בעצמנו בתוכנו, יש שלום, הנפש והחומר שוכנים יחד בשלום, בלי מתלוקה בין הנפש והחומר, כתיב בן תומת ישרים תנחם, „תומת" היא מלשון תם ושלם, שיש בנו שלום בלי פילוג הגוף מאת הנפש. הנך אינשי דסנן בעיליותא — שקרנות ומתלוקת ופילוג בין הגוף והנפש, כמה שרוצה הנפש. הגוף מרחק, כתיב בהו וסלף בוגרים ישרם.

טז) ורבותינו בעלי התלמוד אמרו: בשעה שופטר יעקב אבינו, ויקרא יעקב לבניו ויאמר

האטפו ואגידה לכם, נסתלקה הימיו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש פטול בחיטתי, אמרו שמע ישראל — אחד, ובניו ענו ואמרו כשם שאין בלבך אלא הרי אחד כך אין בלבנו אלא אחד טז). כלומר יעקב אבינו קרא לבניו: האספו! אסיפה המאחד את הנפש ואת הגוף, שלא יהי' פילוג ומתלוקה בין הנפש והגוף, אלא שניהם כאחת יקבלו עליהם עול מלכות שמים. ומכיון שנסתלקה הימנו שכינה אמר שמא יש ח"ו פטול במטתי, בורעי, הגוף הוא מורעו וכחו של האב המוליד, ולא הנפש שהוא חלק אלוקי ממעל, וענו בניו ואמרו: כשם שאין בלבך אלא — אחד, הנפש והגוף הם מאוחדים בתכלית האחרות ללא כל פילוג, כך אין בלבנו אלא אחד, נופותינו ונשמותינו אינם מחולקים כלל וכלל, ואחרות זו שבאדם עצמו, מכיאהו לאמונה באחרות השם יתעלה — הר' אלוק' הר' אחד.

היוצא מן האמור, שחלק הנפשי אשר באדם שמקור מחצבתה הוא מפרומים, אינה צריכה לקבלת עול מלכות שמים, ורק החלק החומרי, שהוא בעצם דבר עכור וגשמי, הוא שצריך לקבל עליו עול מלכות שמים להיות נכנעת אל הנפש.

טז) ולפי האמור, כנים רברי הרמב"ם בספר המצות, האומר: אנכי הר' אלוק', שנאמין שיש עלה וסבה, והוא פועל לכל הנמצאים. כוונתו, כלפי חלק הגופני שבאדם, כי חלק הנפשי אינו זקוק לאמונה, משום שהנפש בעצמה היא חלק אלוקי, ואינו נופל ניב אמונה על דבר שהוא עצמאות, אין מי שיאמר אני מאמין כי ירי הוא יר, משום שעל דבר עצמי אינו נופל לשון אמונה.

ומעתה סרה תלונת המפרשים הנ"ל שהניכו איך יתכן למנות מציאת המצווה למצות, כי להחלק הנפשי ברור כשמש שיש מצווה, ואין החלק הזה זקוק לאמונה כלל. וכל הטורח הוא רק כשביל חלק הגופני, ער שלא נכנע לחלק הנפשי, ולכך יש חיוב להאמין שיש עלה וסבה והוא פועל לכל הנמצאים, ועל ידי אמונה זו, החומר מתבטל אל הנפש, ורק אחד הכשרה זו, האדם מוכשר לקיים את מצותיו של השי"ת המצווה.

יז) ובשעה שאמר הקב"ה למשה עשה אותם דגלים, כלומר, לאחר נתינת התורה, שהוא האמצעי

רייתקי יש כירם מיעקב אביהם, דכתיב ויקרא יעקב לכניו, כלומר, משם אנו למדים שיש להתירא דק מפילוג בין הנוף והנפש, „שמא יש פסול כורעי“, אבל אין להתירא מהדרכים השונים בעבודת הכורא, כי כלם למקום אחד כאים. לכית אבותם כתיב, כשם שהבנים של האב משונים ואין אחד רומה בדמותו וצלמו לאחיו, לכל זאת כלם לבית אב אחד הם, כך הדרכים השונים בעבודת הר' כלם מולכים לבית אבינו שבשמים, היחיד ומיוחד בכל ררכי היחוד.

יהי רצון שנוכה השתא לקבל את התורה מתוך שמחה, כחדשה ולא כישנה שעברה, וכלי חילוק וללא כל פילוג בין נפשותינו ונופותינו ולקיים את כל המצות כקדושה ובטהרה, וזוכה לעליה דוחניית ומסוריית, ונקבל את פני הגואל בראש צבאות יהודה וישראל אס"ו.

להשכין את השלום בין הנוף והנפש, אמר השי"ת למשה לעשות את השבטים דגלים, כלומר, כל שבט יש לו דרך מיוחד לעבודת השם, כדאיתא בספרים שיש י"ב חדשים וכל חדש יש לו שער מיוחד לעבודת הר', והם לעומת הי"ב שבטים, חשש משה רבינו ע"ה, עכשו עתידה המחלוקת להנתן כישראל, שמא תתרכה המחלוקת, לא כסועל יוצא מצד הנופות, אלא מחלוקת מחלק הנפשי, שבאמת כל אחד יתכוון לשם שמים, אבל מכל מקום המחלוקת לא תחסל. ושמא כל אחד מהשבטים יאמר דק שיטתי היא הכרורה והאמיתית.

אמר לו הקב"ה, אין צריכין לך, אין החלק הנפשי שבישראל זקוק להשראת השלום על ירך, כי כל עוד אין פילוג בין הנפשות והנופות, ואין המחלוקת לצורך עצמן, אין זו מחלוקת כלל, כמו שהסברנו בראש הדברים, מחלוקת שמאי והלל.

## פרשת במדבר

### דרשה ימ

#### ערב שבועות

אונקלוס הגו אשר קבל מדי"א ודי יהושע שהם החכמים שבישראל, מתרגם, בכל מקום שנאמר בתורה וידבר הדי אל משה לאמר — ומלל הדי עם משה למימדו. וכן וידבר הדי אלוקי את כל הדברים — ומלל הדי ית כל פהגמיא האילין. אמנם מאמר ישראל אל משה: ואל ידבר עמנו אלוקי — שהיי צדיך להיות מתודגם, ולא ימלל עמנא הדי — תדגמו ולא „יתחלל“ עמנא מן קדם הדי. והוא ז"ל האריך, וראה ברמב"ן יתרו החולק על המו"נ כפירושו.

(ג) לפי דעתי הרלה יש להסכיר את דכרי המו"נ הנ"ל. גם אמרו שם: קול הדי קול הנבורה לא שמעו יתרו משוי דברות הראשונות, והוא הקול אשר יצאה נשמעת כשמעם וכו'. כהתאמה עם מאמר דכותינו: ואמר די יהושע בו לוי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצאה נשמעת של ישראל, שואמר, נפשי יצאה בדברו. ומאחר שמדיבור ראשון יצאה

(א) וידבר הדי אל משה במדבר סיני — שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחות לבית אבותם ונו' איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל.

וחכמי המדרש אמרו: בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני, ירוו עמו כ"ב רבבות של מלאכים והיו כלם עשויים דגלים, שנאמר, דגול מרבבה, התחילו ישראל מתאווים לדגלים, אמרו: הלוי כד אנו נעשים דגלים כמותו. מיד אמר הקב"ה למשה לך עשה אותם דגלים כמו שנתאוו, איש על דגלו באותות א).

(ב) ככרי להסכיר את המדרש האמור, נקדים מעט על המעמד הנכחד, שהוא יום מתן תורתינו. הרמב"ם ז"ל בספרו מסיק: שאי אפשר לו לאדם שיכניס עצמו להשגת המעמד של הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרהו ב).

— הריבור שכאדם מהווה שהנשמתא דחיי, הוא הנפש, מתקיים בהאדם הנשמי.

(ו) ויש מהחוקרים החרישים המניחים, הואיל שהנפש אשר כהנוף אינו וך לנמרי, ורק חלק ועיר שבו הוא וך בהחלט, והשאר שבנפש מסובך בספיקות הרבה, ואותם הספקות נורמים אי-בהירות המעכרים את החלק הגדול שבהנפש, לכך יש אפשרות להתאחדות של הנפש והנוף, כלומר הנוף הוא כלו נוש עכור יש לו אחיזה בהאי בהירות והעכירות שבנפש.

ולפי ההנחה זו מתבאר, שכונן שהנפש מתרוממת לדרגתה העליונה, והיא זכה וברורה כולה, וטהורה מכל שמץ של ספיקות ועכירות, הרי היא מוכרחת להפרד מן הנוף הנשמי, כי אין כל ויקה וקשר בין הנפש והנוף.

(ז) וזו היא כוונת המו"נ הנ"ל: „והוא הקול אשר יצאה נשמתם בשעה שהשינו שתי הרברות“. כלומר, במעמד הנכחד כששמעו ישראל דיבוריו של הקב"ה, מפורש יוצא מפיו של השי"ת, נתרוממו ונתעלו נשמותיהם של ישראל עד לדרגת הכי העליונה ונעשו נשמותיהם זכות ובהירות בלי כל שהוא של ספיקות — ועכירות. ולא הי' כל יחס כלל בין הנפשות והנפשות, ובהכרח הי' שיתפררו הנפשות מן הגופות מצד העדר היחס שבינם. וזה נסרא יציאת נשמה מן הנוף. כמאמרו המתאים למאמר חכו"ל: „והוא הקול אשר יצאה נשמתם בשעה שהשינו שתי הרברות“. וזה הוא שאמרו ישראל אל משה: למה נמות. כלומר מיתה לא מצד אפיסת הכוחות שבנוף, אלא מצד התפרדות הנפש מן הנשם, מחמת העדר היחס שבין הנוף והנפש.

(ח) וכן הוא פירושו של הש"ס הנ"ל: כל ריבור וריבור שיצא מפי הקב"ה — כלומר, ופעל פעילה אלוקית לרומם את נפשות בני ישראל עד לזכות ובהירות בהחלט, מכלי להשאיר בהנפשות שום סרך של אי בהירות — יצאה נשמתן של ישראל, כדיוק נקט לשון יצאה נשמתן, כי לא היתה כאן מיתה כאופן הרניל, שאדם מת מצד חולשת הנוף ואפיסת כחותיו, אלא התהווה „יצאת“ נשמות מן הגופות מאחר שחסל כל קשר וויקה בין הנפשות והגופות.

נשמתן, דיבור שני איך קבלו. הוריד הקב"ה טל שעתיד להחיות בו חתים והחיה אותם וכו' (ג). והשאלה היא למה הי' נחוצ שתצא נפשם ולחזור להחיות הלא לא ימנע מהד' שלא תצא נפשם כל עיקר.

(ד) ובתורה כתוב: דבר אתה עמנו ואל ידבר אלוקים עמנו פן נמות. והקשו רבים הלא זה פונם את מרתם של ישראל בנוגע למסירת נפש. ומה טענה הוא פן נמות, אם כן רצונו של מקום הוא, מה שיך לחפש תחבולות נגד רצונו יתעלה.

ומרן השפת אמת וצק"ה, מפרש: כל דבר נסי אינו תמיד אלא זמני, וככן היו ישראל מתיראים אם כל נתינת התורה תתהווה כאופן נסי, לא תהי' הנתינה נצחית, וככן פירושו של פן נמות, סובב על נתינת התורה, כלומר, הנתינה תחלל מלהיות, כי מיתה היא משמעו של חלק, חסל.

וזה שנאמר: תורה צווה לנו חשה חורשה קהלת יעקב. כלומר, בכרי שהתורה תשאר מורשה לקהלת יעקב — לנצח, לשם זה, משה צווה לנו את התורה מאת השם, כרי שתי' הנתינה טבעית ולא נסית ותתקיים לנצח נצחים.

(ה) אולם כשנתעמק בהבנת דברי המו"נ, האמור, נוכל להסביר את הענינים כאופן שהוא יותר קל לנו להבין: כבר חתרו החוקרים למצוא את החומר המצדף ומאחד את הנוף והנפש, שהם שני הפכים בהחלט כי הנפש היא רוחנית והנוף נשמי, ואי אפשר ששני הפכים יתאחדו כאחד אם לא שיש חומר שלישי, אשר בכחו לאחד את ההפכים משום שהכח השלישי המאחד הוא מורכב מסבעו ובו נמצאים השני כחות יחד.

יש חוקרים האומרים שכח הריבור אשר באדם הוא מורכב משני הכחות, כי הריבור לעצמו אינו נשם, והוא אינו מצוי אלא בנשם, וכח הריבור קרוי „לאָנוס“ שהוא כח מורכב, ועל ידי אותו הכח מתהווה הצדוף והתאחדות בין הנוף והנפש.

ולדעה זו נוסה תרגומו של אונקלוס וכן התרגום ירושלמי, המתרגמים את הניבים: ויפז באפיו נשחת חיים ויהי האדם לנפש חיה — ונפח כאנפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרות ממלא. כלומר, הרוח ממלא



שם: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו, א"ל לקבל את התורה בא וכו' כל המאמר ה). כלומר, מתשובתו הנצחית שהשיב משה למלאכי השרת, אנו למדים, שתורה זו החמורה והנגנזת תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, היא חשובה מאד אך ורק אם משתמשים בה באופן מעשי, ולא רק תורנית ושכלית בלי שימוש מעשי. וזה שהשיב משה: כלום יצר הרע יש ביניכם, כלום תוכלו לקיים באופן שימושי כבד את אביך וכו' בעולמכם שאין בו נופות אלא נפשות בלבד, הלא אי אפשר לכם להשתמש בתורה"ס באופן מעשי. ולכך יציאת הנפשות מן הנפשות לא היתה מתאימה כל עיקר לנתינת התורה, כי לקיים את התורה ומצוותי' תלוי בנופו של אדם ובמעשיו, ותורה של רעיונות נרדא בלי קיום מצות מעשיות אינה שווה כלום. כרתיב וזכרתם את מצות הר' ועשיתם אותם, וכן כתיב שם למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי, אבל זכירה והכנה שכלית נרדא שאינה מביאה לירי עשייה, אין בה שום ממש. ואם הי' העולם מלא נפשות בלי נופות, לא הי' שום אפשרות לקיום התורה. נמצא, שיציאת הנפשות מן הנפשות הוא ניגוד בהחלט להתכלית של נתינת התורה לישראל עם סגולתו.

יא) וכבר דרשו הדרשנים המובהקים: פו יש בכס שורש פורה ראש ולענה והתברך בלבבו לאמר בשרירות לבי אלך — הוסתרות להדי' אלוקיו והגלותו לנו ולבנינו. כלומר, יתברך בלבבו לאמר בשרירות לבי, יסבור שכל עוד שלבו לב יהודי, די, הנם שמתנהג כאינו יהודי בנוגע לקיום המצות המעשיות, על זאת התורה מזהירה בלשון קשה: לא יאבה הר' סלח לו וכו' (של"ה הק'). ותורתנו הק' מסבירה בסוף, הנסתרות להדי' אלוקינו — עניני חקירה ורעיונות אינו משתייך לנו אלא — להדי' אלוקינו. כי אין בכחו של בן תמותה להבין ולהשיג אפילו כל שהוא מגדלותו של השי"ת. אולם, הנגלות — כלומר, מצות מעשיות כסיומן הפשוט, הן משתייכות לנו, לעשותם ולקיימם כפי החובה המוטלת עלינו, לנו ולבנינו עד עולם, נסוד על לנו ולבנינו, ללמד שאי אפשר להעמיד בנים ודורות עד עולם אשר ימשיכו את מורשת אבותינו, אם לא על ידי קיום התורה במצות מעשיות.

והש"ס שואל: ומאחר שמדיבור ראשון יצאה נשמתם דיבור שני איך קבלו. כלומר, הדיון בכאן רק על שני דברות הראשונות אנכי, לא יהי' לך — והנם שכל הדברות נאמרו מפיו של הקב"ה באותו מעמד הנבחר, כרתיב: וידבר אלוקים את כל הדברים ואלה לאמרו) ומאמרם: אנכי ולא יהי' לך מפי הנבורה שמענו אינו שולל ששמעו כל ישראל את כל העשרת הדברות יוצאים מפיו של הקב"ה, אלא שאנכי ולא יהי' לך הבינו ושמעו מסורש, ושאר הדברות לא שמעו מסורש אלא קול היוצא מפי הנבורה — לכל זאת הש"ס אינו שואל אלא איך קבלו את הדיבור השני, משום שהתרוממות הנפשות שממנו המדובר, מתיחס ביותר לשני הדברות הראשונות, ושאר הדברות אינן בכלל, שכל עוד שאין בנפש האדם שום אייבהירות בהשני דברות הראשונות, הנפש מתרוממת למעלתה הכי העליונה ואובדת כל קשר עם עכירות הנוף. לכך באה השאלה ומאחר שבדיבור ראשון וכו'.

ועל זה מתרץ הש"ס: הוריד הקב"ה טל שלעתיד וכו'. כלומר, הלא מובטח לנו מפי נביאי הר' שבעתיד לבא, ומלאה הארץ דעה וכו', ולא יהי' שום אייבהירות ולא שום סרך של פנס בנפש, ולכל זאת יתקיימו הנפשות בהגופות, ואיך תתקיים הנפש בהנוף לעתיד? אלא בעל כרחך לומר שהשי"ת ימציא מין טל חדש אשר יועיל לקשר את הנפש ואת הנוף גם יחד. ובאותו "טל" כלומר, באותה המצאה השתמש השי"ת גם במעמד הנבחר.

ט) ותרגומו של אונקלוס ותר"י על הכתוב: ואל ידבר אלוקים עמנו — "ולא יתמלל עמנא מן קדם הר' יתבאר לפי האמור, שישראל בקשו לבל ידבר אליהם, מן קדם הר' כלומר, מן הנושא של אלוקות", לא מפני שהתיראו שימותו, אלא שנוכחו לדעת שהדיבור של השי"ת בנוגע לאלוקות, כעין אנכי ולא יהי' לך מוכך את נפשותיהם ומכהיר אותן עד כדי יציאת הנפש מן החומר הנופני.

י) ואם ישאל השואל, ומה בכך שיתפרדו הנפשות מן הגופות, ומה תקלה כזה שנחיה בעולם של נפשות זכות ובהירות נרדא, ומיוזג זה של נפש זכה ובהירה עם נוף נשמי עכור בהחלט, למה הוא בא? תשובה לזה הוא מאמרם של רבותינו

(ז) דברים, כס"ח, כח.

(ח) שבת פח.

(ט) שמות, כ"א.

מעולם לא היה נער, אלא מעשה בראשית כצביונם נבדאו (חולין, ס).

ואלה הם דברי המדרש האמור, כאמת ראוי היה אדם הראשון, מצד שהיה יציר כפיו של הקב"ה ונברא בגוף מזוכך וטהור, שתהא התורה הקדושה נתונה על ידו — אמר הקב"ה יציר כפי, ואיני נותנה לו? אבל, חזר ואמר השי"ת, מה שש מצות שנתתי לו, לא יוכל לעמוד בהם, ואיך אני נותן לו תדי"ג — כלומר, הסבה אשר גרמה לו לאדם לכל לעמוד בקיום השש המצות הוא, משום שחסר לו החינוך הראוי שיתחנך על ידי הוריו בימי נעוריו להתנכר על יצרו. לכך אמר השי"ת, לא לאדם הראשון — שלמרות כל מעלותיו חסר לו החינוך בימי הנוער — אני נותן את התורה אלא, "לכניו" אשר תהיה להם הזדמנות להתנדל בדרך חינוכי ומוסרי מימי נעריהם, להם עלי ליתן את התורה, שנאמר, זה ספר תולדות אדם, כלומר, דוקא לאלו שהם תולדות בני אדם, ולא יציר כפיו של השי"ת, המתחנכים מנעורם על כרכי אבותיהם לתורה ולתעודה, להם, ורק להם, ראוי ליתן — זה ספר. ומה מסיק בן עזאי כלל גדול, שהרבה המועיל ביותר לקיום התורה, הוא, "תולדות אדם" שהתולדות יתחנכו על ידי הוריהם לתורה ולתעודה.

יד) ונסיון גדול וקשה נתנסו אבותינו במעמד הנכבד כאשר בחרו את קיום התורה כאופן מעשי מאשר לחיות בעולם הנפשות. וויתרו אבותינו על העונג המוחלט המצוי בעולם הנפשות, כשהן מתעלות ומתרוממות עד לספירה העליונה, זה הוא עונג שאין לכל תענוגי עולם הנשמיי שום צד השתוות אליו, וזה הוא שאמרו ישראל אל משה: קרב אחי ושחטו את כל אשר יאחד הדי' — ושחטנו, ועשינו"ס) הרגישו בדרכיהם עד כמה חביבה עליהם העשייה, שבשבילה מוותרים על שמיעת הדרכות מפורש יוצא מפיו של הקב"ה המזכך את הגפשות מכל שמץ של אייבהירות עד כדי חיסול הזיקה שבין הנפש והגוף. ולכך כתיב שם: ויאמר הדי' — היטיבו כל אשר דברו. חי יתן והיי לבבם זה להם לידאה אחי ולשחור את כל מצותי כל הימים לחטו יטב להם ולבניהם לעולמם. כלומר, בחירה זו מצד ישראל שלא לחיות בעולם הנפשות, אלא בעולם שיש בו מיוזג של הנפש והגוף, הבהירה למדי שרצון לכם הוא לשמור את

יב) כתיב יסרתו בהררי קודש, ודרשו רבותינו ז"ל, יסרתה של ארץ ישראל בזכות שני הרים: סיני והר התורה. כלומר, גם היסוד העקרי לארץ ישראל שיתקיים בידנו שלא יהיה שום שליטה לשום עם זר ליגע בה ולהרע לנו, הוא, סיני — סמל התורה, ומוריה — קיום מצות הדי', כעקירה ובית המקדש.

יג) ובשם צדיק אחד נבנ"מ שמעתי לפרש: אם יסתר איש במסתרים, כלומר, אם האדם יסתר את האישות שלו — בנוגע להשי"ת — במסתרים, בלבו וברעיונו, ובנלוי יתנהג שלא כראוי להתנהג — ואני לא אדאנו — גם השי"ת היודע לכב והצופה נסתרות, לא ירצה לראותו, כי מה לנו לטוב לבו, אם התנהגותו אינו כפי החוקים והמצות של תוה"ק.

יד) רבותינו השמיעו מאמר אחד המפיץ אור על האמור מעלה, הנגלות לנו ולכנינו עד העולם, שאין אפשרות לבנות דורות שיתקיימו עדי עד אם לא על ידי קיום המצות המעשיות, הנגלות באופן מיוחד ומעשי. וכך אמרו: ראוי היה אדם הראשון שחולן תורה על ידו, מ"ס, זה ספר תולדות אדם. אחר הקב"ה יציר כפי ואיני נותן את התורה לו? חזר הקב"ה ואמר, מה עכשו שש מצות נחתי לו ולא היי יכול לעמוד בהן, ואיך אני נותן לו תדי"ג מצות, ויאמר, לא לאדם אני נותן את התורה אלא לבניו, שנאמר זה ספר תולדות אדם. בו עזאי אומר, זה ספר תולדות אדם, זה כלל גדול בתורה"ה).

כהתאם להאמור, יתחזור המדרש כדלהלן: המפרשים חסרו, איך בא אדם הראשון, יציר כפיו של הקב"ה, לידי חטא של עץ הדעת אשר גרם מיתה לכל באי עולם. ומלבד התירושים והסברות אין מספר שנאמרו בענין הזה, נראה כפשטות, שהגם שאדם הראשון היתה לו מעלה יתירה שלא היה יליד אשה אלא נברא על ידי הקב"ה, וחומר בודאי שהיה מזוכך עד שמלאכים צולים לו כשר ומסננים לו יין (סנהדרין). אולם המעלה והשלימות זו היתה בה פנימה, שבשבילה חסר לו לאדם הראשון החינוך שכל אחד מתחנך על ידי הוריו, ולאדם הראשון לא היה לו לא אב ולא אם אשר יחנכו אותו, לא היתה לו שעת הכושר כשאר בני אדם שמתחנכים על ידי הוריהם בימי נעוריהם, כי

כל מצות הר', ושמירה זו אינה מתקיימת לעולם אלא על ידי קיום המצות באופן מעשי, ובחינוך בניהם לעולם.

(טו) כתיב: הופיע מהר פארן וזרת משעיר למי, ודרשו רבותינו: מלמד שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, וכל אומה ואומה אמרה שאין טבעותיהן מסכימות למה שכתוב בתורה. ארומים אמרו שאין הם יכולים לצמצם את תאוותם לרציתה, ואומה אחרת אמרה שהצו של לא תנאף הוא בניגוד למעמם, וכן כולן, כדאיתא בש"ס. והקושיא מכארת אם כן מאי גדלות יש בזה בישראל שהסכימו לקבל את התורה, מאחר שאין בטבע של עם ישראל שום דבר אשר יתנגד להעשרת הרבבות.

אלא שישראל מטבעם הם עם נפשי, מנמתם ושאפתם היא לנפשיית יותר מאשר לנופניית, לכך קשה הי' להם עד למאד לוותר על תכונת נפשם ולצמצם עצמם סבלי לצאת מחוץ לנכול המתואר לאדם. ולכך הובחנו בבחינה הראשונה בקיום מצות הנבלה שעליה נצטוו טרם קבלת התורה (י). ורק לאחר שקיימו מצות הנבלה להנביל ולצמצם את נפשותיהם לכל לצאת מנכולם האנושי, כדכתיב: פו יהרסו אל הדי לראות (שמות יט — כא) — שהוא ידבר של נסיון אדיר לנפש הישראלית, התכשרו לקבל התורה.

וכן נעמי הוריעה לרות בשעה שהיתה מתאמצת להתנייר, שיש לנו דין של תחומין — הנם שיש פלונתא בין החכמים אם תחומין דאורייתא או לא, אבל נעמי הסבירה לרות, שלאחד שתתנייר ותתיהר, ונפשה תשתנה לנפש יהודי, קישוים חדשים יתהוו לפניה, לכל תצא מחוץ לקו הנפש האנושי המשתוקקת לעלייה ולהשגה גדולה, ורות המסיימה בתשובתה לנעמי: באשר תלכי אִיך, כלומר, ולא מחוץ לקו המתואר לעליית הנפש.

(טו) ורבותינו חכמי התלמוד השמיעו מעין רעיון הנ"ל כנוגע למשה רבינו ע"ה: תניא, חשה עלה בענו, וותכטה בענו, וותקדש בענו, כרי לקבל תורה לישראל (א) כלומר, מתבאר במו"ג על הכתוב, הנה אנכי בא אליך בעב הענן, שהכוונה, מכסה הסתר-דבר, אייבהירות, כעין שאין השמש נראה

כהיר ביום שהעננים עבים ורחבים משוטחים בקיע מתחת השמש. ומשה רבינו ע"ה שהשיג את אמיתת המציאות בתכלית הבהירות, לא הי' צריך לשום "עב הענן" אלא זו הוא נרלותו של משה, שביטל את ישות עצמו להכלל ישראל, ולצורך הכלל גם הוא בעצמו השתמש בעב הענן — בכיסוי וכהנבלה, הנם שלעצמו הי' ראוי לקבל את התורה בלי כל הנבלה, אלא התעלה והתכסה והתקדש בענו. ולמה? — כרי לקבל תורה לישראל, כלומר, לעם כלי, והעם הי' זקוק להנבלה ולמכסה.

(טז) ושבת גדול הוא למשה ע"ה שהמשורר משבח ומהללו: חי יעלה בהר הדי וחי יקום בחקום קדשו, זה חשה (ג). כלומר, מניד שבחו של משה רבינו ע"ה, שהגם שהוא לעצמו זכה לעלות בהר הדי, עלייה הכי נכוהה, ולהשיג השגה זכה ובהירה, ולכל זאת הצטמצם את עצמו להיות קם ועומד במקום קדשו.

(יז) ורבותינו בעלי המדרש אמרו: תורה שנתנה לחשה, אש שחורה על גבי אש לבנה היתה כתובה, ועם שהוא כותב קוץ הקולחוס בשערו, וחשם זכה לזיו הפנים (ג). כלומר, האותיות השחורות הכתובות בתורה, קרושה יש בהן משום שהאותיות הללו מהוות את המצות והחוקים והמשפטים של התורה, וקרושה זו מתוארה "כאש שחורה" כי האותיות והניבים נראים הם לעיני כל כשחור על נבי לבן. אולם עיקר הסודות הכמותיים בתורה, הם אלו שאינם נראים לכל אדם, אלא הם טמורים ונעלמים בין האותיות ובין שורה לשורה.

במאמרם: גליונות התורה ושכין שורה לשורה בקרושתן עומרים גם לאחר שהכתב נמחק. הנם רמצר הרין אולא לה כתב אולא לה קרושתה, זה דוקא במקום הכתב, במקום שהקרושה היתה טבועה מצד האותיות — אש שחורה. אבל הגליונות שמצד הכתב וכן בין השיטין, שקרושתן מצד האש לבנה המכילות סודות נעלות וטמירות, קרושה זו חלה לעולם (ד).

ומשה רבינו ע"ה, שעליו נאמר ותחסרוה מעט מאלוקים, ידע לקרות את הלבן בלי כל כתב, לפניו נגלו כל המסטורין שבאש לכנה. וכשעה שכתב

(א) יומא ד'. (ב) הרי"ם ז"ל. (ג) חז"ר, דברים, פ"ג. (ד) שבת קסז.

המלאך הוא יציר כפיו של הקב"ה, השרוי תמיד בעולם הנפשות, ואינו מתחנך על ידי הורים ומורים, אלא מתוך זכות ובהירות נפשו, הוא משיג את עצם המציאות, ומעצמו הרי הוא נושא את דגלו של הבורא יתעלה.

התחילו ישראל מתאווים לדגלים, גם הם רצו להיות כמותן, לחיות חיים של נפשית נרדא, בלא כל מוינה של נפשית וחומרית, אמר לו הקב"ה למשה לך עשה אותם דגלים, כלומר, עשה "להם" דגלים, הנופל כפי חוקי הלשון, לא נאמר, אלא עשה "אותם" דגלים, והכוונה, שמשה רבינו ע"ה הצטווה להסביר להם לישראל, שתכלית נתינת התורה לישראל באה להנדיל את מעלת בני ישראל יותר ממעלת המלאכים, השוכנים בעולם הנפשות, כי על ידי התורה המורכבת מאש שחורה ומאש לבנה, האדם זוכה לעצמו להיות נושא את דגלו של הקב"ה, כמו המלאך, ועוד יתר על כן יש לו הזכות להיות אב של משפחה המעמיד ומחנך דורות אשר ידגלו כדגלו של הקב"ה, שנאמר: איש על דגלו באותות — להשפחות לבית אבותו. וזכות זה לא ניתן לדרי מעלה אלא לדרי מטה בלבד.

ועתה בעמדנו לפני החג הקדש של מתן תורתנו, נתחזק ונתאמץ נא לקיים את התנאים האמורים שהם היסודות העקריים להמשיך את אשר זכינו כהמעמד הנבחר, והוא להקים בתים למשפחותם לכית אבותם, לבנות את הרור הצעיר ולחנכו לדור דעה כפי התורה והמסורה. ונזכה כלנו לקבל את התורה מתוך שמחה דקדושה, ובא לציון נואל, אמן.

משה את התורה באש שחורה, היתה בירו לחוות את הסודות שראה באש לבנה, ולכל זאת הפתיני את האש השחורה מקביל להשנת העם ולא להשנתו ע"ה, ובדרך מליצה הביעו בעלי הדרש, שעם שהי' כותב, קנח את הקולמוס בשערו, הכוונה השכית את קולמוסו, הנדיר את עמו לכל לכתוב באש שחורה מה שראה באש לבנה. ומשם זכה לזיו פניו, מרה כנגד מרה שילם לו השי"ת שקרן זיו פניו של משה, וכל רואהו יכיר שזה משה האיש, איש אלוקים הוא.

(ח) ובכל ביתי ואמן הוא, כתיב, כלומר, כל כך הרכה יודע, וכל כך מעט מדבר ומשמיע (ט).

וכן אמרו: בזכות ויסתר משה פניו, זכה לקרן אור פניו, והתורה מעידה עליו ותמונת ה' יביט.

(י) והתורה הקדושה שניתנה לנו באש שחורה על נכי אש לבנה, מקבילה להמיוזג של הנפש והנוף, שבשם שיש מיוזג של הנפשות והנופניות כך התורה מורכבת ממסתורין עילאין וממצות מעשיות, ובשם שהנפש והנוף מאוחדים באיחוד המוחלט, כך התורה המעשיות מאוחדת כהתורה של המסתורין, ואי אפשר להשיג את הסודות והמסתורין של התורה אלא על ידי קיום המצות המעשיות, ואין אדם זוכה לזה אלא על ידי שמירת מצות וחוקי התורה הכתובים באש שחורה, וחינוך הכנים לתורה ולתעודה.

(כ) ומן האמור יתפרש המדרש שהתחלנו בו: כשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני, ירדו עמו כ"ב רכבות של מלאכים והיו כלם עשויים דגלים. כלומר,

## פרשת נשא

### דרשה כ

#### שבת שלפני חג העצרת

משלו — יקרה היא (התורה) מכהו גדול שוננס לפני ולפניו א). מה הוא הדגש שהדגישו עשירית האיסה "משלו" ? אם הת"ח יותר חשוב מכהו גדול, כדאמרת, יקרה היא מכ"ג, למה אין הת"ח נכנס לפני ולפניו והכ"ג נכנס.

א) נשא את ראש בני גרשון וג', הה"ד יקרה היא מפניו וכל חפצ' לא ישוו בה — כהו גדול אין נכנס לעזרה לעבוד אלא אם כן נמשח שבעה ונחבבה שבעה, כחן הרוס אין נכנס לעזרה לעבוד אלא אם כן הביא עשירית האיסה

והוא שהכת הזה הוא חוש לא נשמיי אלא נפשי, ונפש היא חלק אלוקי ממעל, כדכתיב ויפת באפיו נשמת חיים, ומתרנמינן — לרוח ממללא, לכך הפרושה חלה ביותר על הכת הזה יותר מעל כל שאר כחות וחושים של האדם שאינן אלא חומרים בלבד.

וסוף המאמר הנ"ל של המו"נ הוא כעין נתינת טעם, בהסכרתו, שלכך יש חלות של פרושה על הדיבור של ברכת כהנים, משום שיהי' „בו" בלומר, בהדיבור של האדם בכלל, סוד אלוקי בהדיבור יש כת הנפש שהוא חלק אלוקי ממעל, לכך יש מציאות להשרות על הדיבור, ורק על הדיבור פרושה וברכה.

וכן הוא הצו: כה תברכו — בלשון הקודש, משום שרק הדיבור בלשון הקודש מסוגל להשרות פרושה וברכה בהדיבור ולא אם הרברים נאמרים בשפה אחרת. ואין שום תימה מה נשתנה שפה זו משפות אחרות, כי ברכים הנוגעים לעיני נפשיים, אין בכח החושים שלנו להשיג אפילו שמץ דבר מעינינו אלו שהם מטפיסים והרכה נבזיהם משכלנו.

(ה) ואולי משו"ז היו הכהנים נושאים את כפיהם כנגד כתפיהם במדינה, משום רבמדינה מחוץ למקדש לא היו מוכרים את השם המפורש בברכת כהנים, וברכתם כאה כתורת מצוה נרידא — להרעה שנם כמדינה ברכת כהנים דאורייתא — וזה הוא דבר שהשכל משינו, בלומר, מצוה המתקיימת על ידי אנשים, ביישיבת סוכה ודומה. לכך הנכיהו את ידיהם לכתפיהם, לרמוז, שהיא מצוה שהשכל משינה. אבל כמקדש הנכיהו את ידיהם למעלה מראשיהם, בלומר, שם כמקום המקדש שהתורה צוותה להזכיר את השם המפורש, כרי שכריכורם של הכהנים וברכתם תחול הפרושה והברכה, משום שהדיבור האנושי הוא חלק מחלקי הנפש — ויהי' בו סוד אלוקי, כליוגו הזהב של המו"נ, רבר זה הוא למעלה מראשו והשנת שכלו של האדם בן תמותה, שאין לו החוש הראוי לתפוש עינינו שהם מחוץ לכלול שכלו והשנתו.

(ו) ובקשר להאמור, יש להסביר את מאמרם: הנהו גי, הי, זי — הכוונה, הקריאות בהתורה הפכועות על פי ההלכה בשני וכחמישי בכל שבוע נ' נברי עולין בתורה, כיו"ס — ה', ובשבת ז' — כנגד מי,

(כ) כפרשתינו יש מענין נזירות: איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר להדי, ורבותינו דרשו: כי יפליא, אין נזירות אלא בהפלאה. משמעות הרברים שיהי' הדיבור של זה המכטא להיות נזיר, בהפלאה, כהירה ואמירה מפורשת, מוכנת לכל, ולא כאופן אחר. וקשה אם כן למה נתדכו ירות וכינוי נזירות, הלא זה אינו הפלאה — התוואה מפורשת ומפולשת? ובכלל מה נחיצות יש לכל אופן של דיבור כנזירות. הלא סכלת נזירות הוא דבר שכינ אדם לכורא, ובלמי שמיא נליא מה שכלכו של אדם המסבל עליו את הנזירות.

ועוד יש בפרשתינו צו של ברכת כהנים כה תברכו את בני ישראל — ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. ונם כאן הפסירה התורה על הדיבור, ועל ציורו, כמאמרם: כה תברכו — בלשון הקודש, כה תברכו — בנשיאת כפיים נ. כן אסוד לו לכהן להוסיף ברכה על הברכות ונוסחן הכתוב בתורה, כמאמרם: לא תוסיפו על הדבר — על הדיבור ג.

(ג) הרמב"ם ז"ל כתב בדבר נשיאות כפיים: צונו בברכת כהנים ובה שם הדי ככתבו אשר הוא שם המפורש. ולא הי' נודע אל כל אדם איך הי' הדיבור בו, ואיזה תנועה תניע כל אות מאותיותיו. אבל אנשי החכמה היו מוסרים אותו זה לזה, רצוני לומר, תאר הדיבור בו. ולא היו מלמדים אותו אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע — אין זה איך הי' הדיבור בו לבד. אלא ללמד גם הענין אשר בעבורו ייוחד זה השם, ויהי בו סוד אלוקי ז).

כל האמור בהמו"נ הנ"ל ער הפסוק האחרון, לקוח מדברי רבותינו, שהשם נקרא ככתבו, ושאין מוסרין אותו אלא אחת לשבוע וכו'. אולם סוף המאמר: נם הענין אשר בעבורו ייוחד וכו' הוא הוספה של הרמב"ם ז"ל, וכל הרואה יראה שכסוף המאמר טמונים ונגזזים דברים רמים, כדרכו כספרו זה, והרשות נתונה לכל אחד להבין את הדברים כפי מסת שכלו והשנתו.

(ד) ברור וידוע שההכרל שכינ האדם ושאר כעל החיים, הוא שאדם הוא מדבר, בלומר, הדיבור הוא פועל יוצא מהשכל הנעלה אשר בנפשו של אדם, והכת הדיבור שכאדם הוא כלו כח נפשי,

(ז) מו"נ א"סא. (ח) מנילה בנ. (י) סנהדרין י'

(ב) טוסה, לג. לת. (ג) ראש השנה כ"ח.

כנגד ברכת כהנים ה) — כלומר הקריאות מסבילות אל מספר התיבות שבפסוקי ברכת כהנים, בפסוק הראשון יברכך יש נ' תיבות, בכרכה שניה של יאר — חמש תיבות, ובכרכה שלישית של יאר — שבע תיבות. ולא נתפרש מה ענין הקריאות למספר התיבות של ברכת כהנים.

וכן אמרו: עיבור השנים מתחילין בשלושה — דיינים — ונושאין ונותנין בחמשה וגומרין בשבעה. כנגד ח', כנגד ברכת כהנים ו), ומה ענין עיבור השנים לברכת כהנים?

אלא כלומר, קריאת התורה הוא ענין שהרין מחייב את הקורא לדבר — לקרא, וכן קידוש החדש ועיבור השנים תלוי כריבור, שראש בית דין אומר מקורש או מעובר. ואם לא ידבר הדברים בפה אלא יחשוב כמחשבה לא יועיל, וזה הוא שחכו"ל מסבירים: כנגד מי, כלומר, איפא מצאנו שיש ממש בהריבור, ורק הריבור קובע את הקדושה ולא באופן אחר, ומשני, כנגד ברכת כהנים, כשם שמצינו כהנ' פסוקים של ברכת כהנים שאין הקדושה חלה אלא על הריבור, כמאמרו הנ"ל של המו"נ, "שיש בו סוד אלוקי" כן גם בקריאת תורתנו הקדושה ועיבור השנים, הקדושה חלה רק על הריבור.

[וכדרך אנב יש להעיר, רלפי האמור, אין הכלל המקובל של כתב כריבור אלא כרכים שאין פעילת הריבור ליצור חלות של קדושה, דחלות הקדושה אינה נוצרת אלא בפה כנ"ל. וענין זה הוא מקצוע גדול בהלכה, וכבר הארכתי כקונטרס מיוחד כספרי משנ"א על ספר חסידים ח"כ רפ ס"ח ואילך, כנוגע: נביא המשמיע נביאותו ככתב במקום בעל פה, וכן נביא המתנבא בשקר בכתב, ועוד ע"ש. ולפי האמור, הפרש גדול יש, דנביא הכובש נביאותו בעל פה ומתנבא בכתב, אפשר רחשוב כובש נביאותו, דהא מתכונת הנבואה שמהא נאמרת על ידי הנביא שנצטווה על אותה נבואה, וכל עור שאין הנביא מתנבא על פה, שכזה הוא יוצר את הקדושה שבנבואה אין הנבואה מתקיימת, לכך לא מהני מה שכותב את נביאותו, כי נביא ונבואה משורש ניב הוא, כלומר, אמירה בעל פה. אבל המתנבא דבר שקר, חטאו הוא משום שלא תתקיים מה שמנבא, כי אין נביאותו נבואה, ולכך גם על הכתב יתחייב.

והגם שבספר הנ"ל לא כתבתי כן, מכל מקום ראיתי להזכיר את הנ"ל. וכן הנפ"מ לענין הקדש בכתב, אם נאמר, שההקדש חל רק על ידי אמירה כוראי שהכתב לא יועיל להשרות קדושה על הדבר. וע"ש כספרי שדנתי שם כדבר הקדש בכתב. וא"כ מקום להאריך בענין של הלכה].

ז) ויש אשר ישאלו, אם הריבור של האדם הוא המיוחד, "שיש בו סוד אלוקי" — כמאמרו של המו"נ, הנ"ל — יתחייב שכל אדם המדבר יהי בו מאותו סוד אלוקי, כלי חילוק בין ישראל לשאר עמים, כי הלא גם שאר העמים ואמילו השפלים והכזוים כערכים יש להם כח הריבור וגם שמה ולשון. ועל מה באה המצוה של ברכת כהנים בתור סמל מיוחד לריבורו של עם ישראל אנו.

וכבר לכאר את ההפרש של תורת הריבור בין ישראל לעמים, וקוקים אנו להתעסק ראשית על החילוק של תורת הנפש בין ישראל לעמים. כי כבר התבאר למי שקרושת הריבור היא פועל יוצא מהנפש, שהריבור הוא חלק ממנה — מהנפש.

ונכינה נא מה שאמרו דכותינו: ויתיצבו בתחתית ההר, חלמדו שכפה עליהם את ההר כגיגית, ואמר — השי"ת לישראל — אם מקבלים אתם את התורה מוסב, ואם לאו שם תהיי קבורתכם. אמר רבא מנאן מורעה רבה לאורייתא. אמר רבה אעפ"י הדור קבלוהו בימי אחשוורוש ז). וירועים דכרי התוס' שם שהקשו למה כפה עליהם את ההר הלא כבר הסכימו כאמרם נעשה ונשמע. וכיותר אינו מוכן, מה תועלת היתה ככפייה, אם הרין הוא שיש לישראל טענת מורעה?

ח) אלא, שתי תקופות עברו על עם ישראל. א. תקופה של קבלת התורה לאחר שיצאו ישראל ממצרים כיר רמה, ב. כימי המן, כשהיו ישראל כגולה. בהתקופה הראשונה, כזמן שעמינו הי' מכובד בעיני כל עמי העולם לכבוד ולתפארת, כרכתיב, שמעו עמים ירנון, חיל אחז יושבי פלשת וכו', אז היתה אפשרות שיעלה על לב העם הישראלי, נהי' כאחד הגוים התקפים והעזים, וככל הגוים בית ישראל, ולמה לנו לתורה המשונה מכל דתי עמים. לכך כפה הר' עליהם את ההר, ואמר להם אם אין ישראל מקבלים את התורה, שם תהי' קבורתם. כלומר,

בעמלק, מלחמה סבעית, ולכל זאת, משה ואהרן וחור עלו ראש הנבעה, לא לשם מלחמה עלו ראש הנבעה, אלא להזהיר את הנכורים אנשי המלחמה אשר כשרי הקרב, לכל יעלה על רעתם שכחם ועוצם נכורתם ינצת את העמלק, אלא יש בח עליון אלוקותי שרק הוא המושיע, כדכתיב, והי' כאשר ירים משה את ידו, ונכר ישראל, ואמרו במשנה וכי ידיו של משה נוצחות, כדאיתא (ה) והתורה אומרת: ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרכ. כלומר, לפי דאות אדם כלפי חוץ, הי' זה נצחון של החרב, אבל מיד השי"ת מזהיר את משה ומצווהו, כתוב זאת זכרון בספר — מחה אמחה את זכר עמלק — מלחמה להר' בעמלק ונו', כלומר, אין זו מלחמה כזו הרגילה בשאר עמים, שהמוזין ביותר, ואשר לו צבא ותייל יותר גדול במספר, הוא המנצח, אלא מלחמה להר' בעמלק, הוא יתעלה הוא הלוחם בערינו והוא המנצח. ואין זה תלוי כלל בעוצם כתינו. כך שכהתקופה הב', הכינו הכל את כוונת ההסבר של „שם תהא קבורתכם“, כי שונה ומשונה לנמרי הוא אופיה של עם ישראל. ובכן מוכן מעצמו למה הקפידה התורה דוקא על קדושת הריבור של עם ישראל, יותר מבשאר כל עמי תבל. מפני שכל הסוד הקיום של עם ישראל תלוי לא בכחות נופניים, אלא בכחות של קדושת הנפש. ואין קדושת הנפש מצויה במדה גדולה אלא בתוך ישראל עם קרובו. וקדושת הריבור הוא פועל יוצא מקדושת הנפש. והבן.

(י) ובשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשחע יצא בת קול ואמר, מי גלח דו זה לבני, דבר שמלאכי השרת חשתחשו בו, שנאמר, לעשות רצונו והדר לשמוע בקולו (ט). כלומר, המלאך אין לו כח הבחירה אלא דרך יחידה לפניו, לצייט ולקיים כל מה שנצטווה. ובשכיל כך אין מן הצורך שישמע מקורם, השמיעה אין אצלו לשום תכלית, כי כל מה שיצטווה עליו להסכים ולעשות. וישראל הבין כמעמד הנבחר את ההסבר של שם תהא קבורתכם, שאין להם שום דרך אחרת בקיומם, אלא להיות קשורים בהשי"ת, שהוא המקור המחיה חיים, ולקיים את כל ציווייו, ללא כל תנאי וללא כל סירוב, כי זה הוא יסוד חיותם וקיומם, ובכן השמיעה קורמת לעשייה לא היתה להם לישראל לשום תכלית.

כלי תורה, הרי הם קבורים ועומדים, כי לא כשאר העמים עם ישראל. על חרכך תחי' לשאר העמים ולא לעם ישראל נאמר, וחיי ישראל וכל תקפם ונכורתם מקושר עם תורתנו הס', ובלי תורה ח"ו הרי אנו חלילה אבודים וקבורים. כך שכפיית ההר היתה הסברה שהסבירה לעם ישראל את תכונת נפשם ויסוד קיומם.

אולם עריון יש מקום לבעלי חלושי אמונה לחלוק ולומר, שלפי מעמדם הנבוה של ישראל בין העמים בתקופה ההיא של אחר יציאת ישראל ממצרים, היו יכולים להיות לעם בין העמים ככל הנזים אף בלי קבלת התורה ומצותיה, כי חמושים, מווינים ככל מיני כלי ויין חדישים שכומן ההוא, יצאו ממצרים, ומי יאמר, שלא הי' בכחם ובעוצם ידם לכבוש את הממלכות אשר קמו נגדם למלחמה. ולרעתם, ההסברה של כפה עליהם ההר, ראי' שיש בה מקלות המשקל היא.

וזה שאמר רבא: „מכאן“ כלומר, ממה שאירע בתקופה זו, לאחר יציאת ישראל ממצרים, עריון יש בה, למי שירצה להתעקש, משום מענת מורעה. אבל הרר קבלוה בימי אחשוורוש, כלומר, באה התקופה השנייה, בימי המן, כלומר, לסימן ולסמל בחרו את תקופת המן, כי תקופה זו לא היתה יחידית בתולדות עמינו, אלא הרבה תקופות כאלו עברו על עמינו בהיותם בגולה זה אלפיים שנה — שישאל היו נתונים בגולה, וכל צורך ישראל הי' בידו לכלותם, והבלל ישראל כלו מנער ועד זקן הי' עומד לפנינו נגישו כשה בין זאבים רעבים, וברחל לפנינו נזויה, ורק על ידי נס התהווה תשועה, אז הכינו כל ישראל ששונה היא אופיה של אומתינו אנו מכל אומות שבועולם. לא על כח ונכורה נשמית עלינו לסמוך, אלא על מי שאמר והי' העולם, וחיי ישראל וקיום האומה לא על החרב והנכורה מיוסדים, אלא כמו שהוסבר לנו בשעת מתן תורה, אם מקבלים ישראל את התורה מוטב, ואם לאו...

(ט) צא ולמד ממה שכתוב בתורה במלחמה הראשונה שבין ישראל ועמלק. משה ע"ה ציווה את יהושע לבחור אנשים, כלומר בדרך הפשוט, לנזים את הנכורים שבאומה, כמו שמפרש הא"ע: אנשים ידועים בעלי נכורה אנשי מלחמה, ולהלחם

(יא) וכיוון זה אמרו: כשעלת משה לחרום מצא להקב"ה קושר קשרים לאותיות י. פירוש, משה רבינו ע"ה נוכח לדעת כמרום, שישראל מקושרים בקשר אמיץ לאותיות התורה, ואם מתנתק הלילה הקשר שכין ישראל ובין אותיותיה של תורה, היותם וקיומם ח"ו מתנתק ותרל.

וכזה מתבאר מדרשם ו"ל: כיון שקבלו ישראל את התורה הלבישם הקב"ה מויו הדרו, ומהו היי הלבוש, ר"ש בן יוחאי אומר, כל כלי ויין וחוץ להם והיי השם חקוק עליו, וכל ימים שהיי בידם, לא היי חלאך החות יכול לשלוט בהם, וכשחטאו, העביר מהם שנאמר, ויתנצלו את עדים מהר חורב יא).

ושאלה גדולה יש כאן, אם ההצלה אשר הצילה את ישראל מכל פגע רע ואפילו ממלאך המות, הוא השם הנכבד, כלי ויין זה למה הוא בא. הלא יותר מסתבר שהי' מן הראוי לחקוק או לכתוב את השם הנכבד ויתעלה על גבי קלף ולהיות תלוי כמין קמיע או מוזה על צוואר של כל אחר מישראל, והרכב זה של שם הקדוש והנורא עם כלי ויין, שהוא דבר הרחוק ביותר מתעורת ישראל, אינו מוכן.

אלא הכוונה היא, שדבר זה בא ללמדנו לימוד עולם עדי עד, שאין אומתינו כשאר האומות. כל יושבי תבל סומכים את עצמם על נבורתה של הבלי ויין שכירם. וכל אומה רוצה להתרכב על אהרות בדבוי כלי ויין. כמו שאנו דואים ושומעים יום יום את התחרות הגדולה שבין האומות בדבר כלי ויין. כשאומה זו משמיעה שיש לה פצצה אטמית הראויה לשמם עיר גדולה עם כל תושביה, מיד האומה אחרת יוצרת פצצה הרבה יותר גדולה, כלומר, שיש לה כח סחריב ומשמם יותר עצום, אבל בני ישראל אנו, אפילו בשעה שעלינו ללחום נגד אויבינו בכלי ויין, אין לנו לסמוך על הבלי תותח שזה הוא האמצעי היחיד המנחיל נצחון, אלא עיקר הוא השם הגדול והנורא של השי"ת, אם השם חקוק בלבנו כאמונה וכבטחון המוחלט או נצליח בכלי ויין שלנו. רונמת הכתוב: ויחלוש יהושע את עמלק לפי חרב, ולכל זאת למעלה מכל ספק הוא — מלחמת הר' בעמלק, כאמור.

וכל זה מכאן ומתוור, שכמעמד הנכחד, כשעת כבלת התורה, הבין העם ישראל, שלא הרי אומתינו כהרי שאר העמים, ושכל הקיום והחיות של ישראל עם קרובו מקושר ועומד כהקשר שכין ישראל ואותיותיה של תורה, ובכן, "הדיבור" שהוא חלק הנפשי, קרוש ומקודש הוא לנו מאד מאד.

(יב) הקשרים לאותיות, המסמלים את תעורת ישראל ואת מטרת חייהם לחיות חיים של עונג רוחני, ושהעולם הנשמי אינו אלא אמצעי המאפשר לו לאדם לקיים את חובותיו, שעל ידן יוכה להנפשיית שהיא העיקר והתכלית הנצחי, הם ההכרל העיקרי שכין ישראל לעמים. כל עמי תבל יש להם מטרה אחת בחיים והוא להרכיש להם את העולם הנשמי וליהנות ממנו כמלוא חפניים, אבל לא כן הוא תעודתינו ומטרתנו בחיים. לנו יש דבר יותר חשוב מכל נשם, והיא הנפש, וקדושתה מתכלטת כמדת-מה כהדיבור אשר בנו.

(יג) כבר פסקו דבותינו: לא יעמוד אדם ויתפלל לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בסלים אלא מתוך דבר חורה, שכן מצינו בנביאים הראשונים שהיו חותמין את דבריהן בדברי נחמות יב. וקשה, מתחיל בדברי תורה, ומכיא דאי' בדברי נחמות. מה תורה יש בדברי נחמות יותר משאר דברים?

אולם הירושלמי שם ממשיך ואומר: אף אליהו לא נפטר מאלישע אלא מתוך דברי תורה, שנאמר, ויהי המה הולכים הלוח ודבר. במה היו עסוקים, חד אמר בקריאת שמע, שנאמר ודברת בס, וחד אמר בבריאת עולם, שנאמר, בדבר הדי שמים נעשו, וחד אמר בנחמות ירושלים, שנאמר, דברו על לב ירושלים יג. כלומר, חד אמר בקריאת שמע, מצוה זו מיוחדת כסגנונה, המפילה חובה על האדם לרכד את הדברים ולשומעם, השמע לאוניך מה שאתה מוציא מפוך. ומעמה של מצוה זו, היא להחיות כי עיקר גדול יש בקדושת הדיבור, החלק מהנפש, וכת המאתר את הנוף והנפש.

וחד אמר, שהניבים הלוח ודבר, סוכבים על כריאת שמים וארץ, כלומר, הדיבור האחרון של אליהו לתלמידו אלישע הי' ללמדו, שכל כריאת



שישמע כזה? אלא, הניב „הנשמע“ פירושו מלשון הבנה על משקל עם לא תשמע לשוננו, שמשמעו לא תבין לשוננו. והמקראות מתפרשים: כי שאל נא — שער סבלת התורה על ידי ישראל לא ה' בעולם שום עם אשר יבין וישיג שהעיקר החיות של האדם הוא הנפשית שבו, ושיהי' כל מהלך מזלו ורוחו תלוי במצבו הרוחני, וזה הוא מה שהכתוב שואל: הנהי' כזה, שיחיה עם עלי אדמות וישאב חיותו וקיומו מרוחניותו? או „הנשמע“ כמוהו, כלומר, הנהי' מי שהוא שהבין והשיג השנה רמה כזו? השמע עם קול אלוקים מדבר. היש עוד עם אחר זולתנו אשר הבין שהלכת הסרכל אשר בהארם — ואינו בשום כעל חי זולתו — זה הוא קול אלוקותי אשר בארם המאחד את הנוף והנפש ועושה אותם לחטיבה אחת? כאשר שמעת אתה ויחי כמו שהבנת אתה, במעמד הנבחר — ויחי — שבזה תלוי כל החיות והקיום?

העולם לא היתה לה מטרה אחרת בי אם „הדיבור“ הפרושה הבאה מהנפש והמאגרת את הנפש והנוף, ומהווה לאחת, בשמים וארץ שהם משני דברים וחומרים המתנגדים, והשי"ת הרכיבם ועשאם לדבר אחר שלם.

וחד אמר, כנחמות ירושלים, כלומר, אליהו ואלישע באו באותה שיחה האחרונה לירי מסקנא שזו היא נחמתינו הכי גדולה, לכל להצטער על כל היסורים הנופניים שעברו על עמינו מיום היינו לעם ועד עתה, כי לא הנופניות העיקר, אלא הנפשית — הדיבור.

יד) לפי התוכן האמור יתפרשו המקראות דלהלן: כי שאל נא לימים ראשוניי אשר היו לפניך לתן היום אשר ברא אלוקי אדם על הארץ ולחקקה השמים ועד קצת השמים תנתיי כדבר הגדול הזה או הנושמע כמוהו יד) ויש כאן דקדוק, אם לא נהי', איך אפשר

## עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה

צבא מרום משמשים — כיריעה המעטיפה את האור האמיתי, ורק זוהרי האור המסרנים מתוך השלמה מניעים אל האדם — המסבל.

ומסתבר, שרוכ האמצעים הממצעים הללו שתכליתם לחצוץ את האור השורשי, הוא לפי ערך ומהות של המסבל. אדם מרום המעלה שהשנתו נכונה, אינו צריך להרכה חוצצים, ואדם יותר שפל, בעל הבנה והשנה קטנה אי אפשר לו לסבל את האור האמיתי אם לא לאחד השתלשלות רכה וצמצומים אין מספר.

טז) ובעלי המדרש הסתירו רעיון זה כמאמרם: אחר אברהם לפני הקב"ה, רבש"ע לי נעשית חגן, ולבני אין אתה נעשה חגן, א"ל הקב"ה, לך הייתי חגן אחד, שנאמר, אנכי חגן לך, אבל לבניך אני נעשה חגינים הרבה, דכתיב, אלף החגן תלוי עליו כל שלטי הגבורים, זו כהונה ומלכות טו). מה שייכות יש בין כהונה ומלכות להננת הד' על בניו של אברהם אבינו?

אלא, אברהם אבינו ע"ה, שאכן טובה היתה תלוי' לו על צווארו, כעל השנה נכונה שאין על

טז) ויש אשר יערער ויאמר: לפי ההנחה זו, שהדיבור שבאדם הוא חלק מהנמש, ולא שאר חלקי הנוף, יתחייב שאין קדושת הנפש מצויה אלא בדיבורו של אדם ולא בשאר חלקי היצירה, וזה מתנגד להמקובל לנו בלא חולק, שמלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מני'. ומהנחה האמורה בנוגע לקדושת הדיבור יוצא צמצום והסתייגות בהקדושה.

ובכדי לבטל את העירעור, מהראוי להקדים את אשר הזכרתי מדברי המו"נ בנוגע להכתוב: עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה. ותמצית הרברים הוא שתכלית בריאת כל הנלגלים וכל צבא מרום הוא בשביל שאין יושבי חלד — בני תמותה מוכשרים לסבל את האור האמיתי, את הכרס המכריס באופן ישר ממקום האור. ולשם כך נחוצים האמצעים הממצעים בין אור הישר ובין האדם המסבלו. והואיל שאור הישר הולך ומשתלשל דרך כל הנלגלים וצבא מרום, מתהווה צמצום כלפי האדם — המסבל, ורק על ידי צמצום הזה מוכשר האדם לסבל את המושפע מן האור הישר. וזה הוא פירוש הכתוב: עוטה אור כשלמה, כמין מכסה, על האור האורנינאלי, נעשה כמין שלמה המכסה את הנוף. נוטה שמים — כל

מלא כל הארץ כבודו, ולית אתר רפנוי מני', ולמה נבחר בנין זה לקדושה יתירה יותר משאר חלל העולם.

על שאלה זו באה התשובה: ברכו את הר' כל מלאכיו, כל צבאיו ונו', כשם שאלו כל המלאכים, וכל צבא מרום, משרתים ונגלים, לא נבראו אלא לשם אמצעים שעל ידן תתנגל הקדושה ותשתלשל מאור העליון להמקבלים — דרי מטה, כך מאותו טעם עצמו, אצל השי"ת מקדושתו על בניו של אהרן וצמצם את שכנתו לבית הכנסת, שהם המנינים והחוצצים בין האור העליון לבין המקבלים.

יח) והואיל שקדושת הכהנים הוא צמצום מאור עליון, והוא דבר נפשי שנתן השי"ת לכהנים בהסתיונות לאחר השתלשלות מספירה עליונה, לכך אין הכהנים רשאים להוסיף על הריבוי שניתן להם, ובצדק דרשו רבותינו, לא תוסיפו על הדבר — על הריבוי.

יט) וכדרך זו יתבאר מעט מענין נזירות, שאמרו: אין נזירות אלא בהפלאה, כרלעיל:

כי ידוע הנזיר בימי נזירו הוא ברום המעלה הנפשית, יותר מן הכהנים, וכן כתיב ואקח חבניכם לכהנים וחביריכם לנזירים, הוי אומר, שהנזיר הוא מבחירי האומה. כי אין הנזיר דומה לכהן, שכהונתו באה לו מתולדה. כל בן לכהן, כהן הוא. אבל הנזיר בן לפשוטי עם הוא, ומעצמו ומרוב השנתו והכנתו השליך את כל תענוגי נופניים אחרי נזיו, ושאף להיות נזיר כהיכל הד'. לכך מסתבר, למה מצד הרין הכהן מתטמא לקרוביו ואין הנזיר מתטמא לקרוביו, כי כל נדלותו של הכהן לא באה לו אלא מהיחס משפחתי, בכך הרין שיטמא למשפחתו, אבל הנזיר, נדלותו באה לו ממה שעוב את משפחתו, ובחר לו דרך רוחניי לגפשו לעצמו, לכן אין לו להטמא לקרוביו (פרן בעל אנלי טל וצ"ל).

ומה שהנזיר נקרא חוטא הואיל שציער את עצמו מן היין, אין הפירוש כפשוטו. שאם תפרש דלכך נקרא חוטא ומביא קרבן מפני שאמר על עצמו שתיית יין, כרין הי' לו להביא את הקרבן מיד בשקבל את נזירתו, והוא אינו מביא קרבן אלא כנמר נזירותו. אלא הכוונה, דלכך מביא

עפר משלו, הי' מוכשר לקבל את האור האמיתי ממקור מוצאו, על ידי צמצום ועיר. וזה הצמצום מתואר בשם „מנן“, כעין שלמה דקה וקטנה שאדם משים על עיניו להגן עליו ממאור השמש הנדול. וזה שאמר אברהם אל השי"ת: לי נעשית מנן, כלומר, לי די בהגנה אחת קלה, אבל מה יהי' עם בני, הלא הם לא יוכשרו לקבל את האור הנרול אשר יניע אליהם בצמצום קל. והשי"ת השיב: לך נעשיתי „מנן אחר“ כלומר, תורת הצמצום הוא תמיד לפי מהות ערכו של המקבל, לך, די הי' „כמנן אחר“ ולא היית זקוק להרבה צמצומים ולהשתלשלות גדולה, ולבניך — לפי ערכם — אני נעשה למנינים הרבה, האור אשר יניע אליהם, ישתלשל על ידי אמצעים רבים, ער שאור המשיגם יצמצם מאד ויתאים להשנתם. והמדד' ממשיך להסביר: זו כהונה ומלכות. כלומר, כתיב בתורה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, משמעות, שכל ישראל ראויים הי' למלכות ולכהונה (טו). אלא לאחר החטא, לא הוכשרו כל ישראל למלכות ולכהונה, והתהווה צמצום בנדרן זה, ורק מעט מועיר מישראל נעשו כהנים ובפרט מלכים, וקדושת הכהונה וכן יתרון של המלכות נשתלשלו אל העם כלו על ידי המעט היותר מוכשרים. וכהונה ומלכות הן רונמה של האור האמיתי שאינו מניע לבני אדם אלא על ידי השתלשלות.

יז) וחכמי התלמוד ו"ל אמרו: בוחן שהכהנים מברכים את העם מה הו אומרים, אחר רי זיור, אחר רי חסור, ברכו הדי מלאכיו גבורי כח, ברכו הדי כל צבאיו חשורתי עושי רצונו ברכו הדי כל מעשיו (יז). והירושלמי מנסח: זה שרואה את הכהנים „בבית הכנסת“, בברכה ראשונה אומר, ברכו את הדי מלאכיו, השניה, ברכו את הדי כל צבאיו וכו' (יח). ולאיזה צורך מוסיף הירושלמי כבית הכנסת, ואיפא יראה הכהנים בכרכתן אם לא כבית הכנסת. ומה שייכות יש לכרכת כהנים עם כרכת הצבא מרום. אלא הכוונה: כשאדם רואה את הכהנים, ועומר ושואל מה ראה השי"ת להקרישם בקדושה יתירה — קדושת כהונה יותר משאר בני אברהם ויצחק ויעקב. וכן הרואה את בית הכנסת — לאו דוקא בשעה שהכהנים מברכים את העם — ושואל, הלא

כהנים — לתלמידיהם אחת כשבוע. כי כבר כתבו החוקרים ובראשם המהר"ל ו"ל כי המספר שש כולל כל מה שבטבע הנשמית, ושביעי הוא הסמל של מה שלמעלה מן הטבע והנשם — הנפש, כעין שבת, דכתיב בה, „וינפש" מנזירת נפש. ולכך רמזו רבותינו ו"ל שאין מוסרין את הסוד אלוקי הוה אלא לתלמידים שכבר התעלו בעליה נפשית והגיעו למעלה — שבע.

(א) וכן נרמז כמאמרם אין כהן גדול נכנס לעבוד אלא אם כן נמשח שבעה ונתרבה שבעה, הכהן גדול שבצר מה יש לו השתוות לנזיר, שלא כל בן של כהן גדול ראוי להיות כהן גדול, אלא זה שהביא עשירית האיפה „משלו" שמעצמו התעלה והתרומם והרכיש לו את כל הכשרונות והחכמה והקדושה. ועל ידי כן התרומם מעל כל הדברים הטבעיים הנכללים בשש והגיע לירי המספר — שבע.

(ב) אמנם הכהן גדול זכה לנפשו ולעצמו במה שנתרבה והתעלה על טבע. אבל הנזיר הגיע למעלה זו מעצמו, למרות שאינו בן של נזירים, ומעולם לא ראה את הקדשי קדשים, מקום שמשם יוצאת הקדושה עליונה, ולכן מעלתו יותר גדולה ממעלת הכהן גדול, כדכתיב: ומבחיריכם לנזירים.

וזו היא אפשר מה שהמדרש משמיענו. יקרה היא ספנינים, מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, כלומר, זה שכא לירי הכרת של אסיתת המציאות מכח התורה וקדושתה, הוא יותר חשוב מכהן גדול, שהכהן גדול נכנס לפני ולפנים, למקום שהאציל השי"ת קדושה יתירה, וביאתו לפני ולפנים מסייעתו ועוזרתו להיות קדוש וטהור, אבל המתקדש והמתעלה מעצמו בלי כל סיוע ועזר, שכרו הרבה מאד מאד כפי מעלו.

יהי רצון שנוכה לקבל את התורה מתוך שמחה וקדושה, ונתעלה ונתקדש בקדושה עליונה ונסכל את פני הנואל בראש צבאות יהודה וישראל, אס"ו.

סרכן ונקרא חוטא, רוקא בנמר נזירותו, משום שהיין שאסר על עצמו ציערו כל כך, עד שהוכרח לחסל את נזירתו. אבל כל עוד שהוא נזיר ואינו חוסל את נזירותו, חלילה לו מלהיות נקרא חוטא, אררבה, מבחירי העם הוא, כי בקבלת נזירותו מחוזה, שהשיג והכין הכנה גדולה רב הסדים שיש קדושה גדולה בהארם ללא כל חילוק מי הוא אביו ומה הוא יחוסו, אלא נשמה סהורה וקדושה נתונה בכל אדם מישראל ובכן האפשרות נתונה לו להתעלות ולהתרומם ערי מעלה עליונה. והואיל שנתבאר למעלה, שהחלק הדיבור אשר בהארם הוא מהנפש אשר בו, לכך אין נזירות אלא בהפלאה, פירוש, קדושת הנזירות שהיא קדושה נפשית, אין לה מקום בכל הגוף אלא בהפלאה כהכח הדיבור מצאנו קדושה, והכח הזה הוא המאמר והמאחד את הנפש ואת הגוף גם יחד. כמו שביארנו את כוונת המו"נ, „ויהי' בו סוד אלוקי". ומעתה אין להניב מירות וכינוי נזירות, כי המאמר אין נזירות אלא בהפלאה בא ללמד, כי קדושת הנזירות וסודה היא בהפלאה, כלומר, בהדיבור, ונס ידות וכינויים סתהוויים על ידי הדיבור.

(ג) וזו היא כוונת רבותינו ו"ל באמרם: לא יחל רבדו, לא יעשה רבריו חוליו. כלומר, בהדיבור שהוא הכח היחירי המאמר את הנפש והגוף, יש קדושה עליונה — „ויהי' בו סוד אלוקי", ונס צדקו דבריהם שהשמיענו: בני ישראל בבל יחל ואיו העכו"ס בבל יחל"ס). אין זה ללמד שאין עכו"ם מצווים על כל יחל, רזה כבר שמענו שאין עכו"ם מצווים אלא על שבע מצוות ולא יותר, אלא השקפה סופסרית היא, שרק בריבורו של איש הישראלי, טבועה קדושה עליונה.

(א) ואולי הטמינו רבותינו בדבריהם שאמרו: ומוסרין אותו — את הסוד של השם המפורש בכרכת

## פרשת נשא

### דרשה כא

נשא את ראש בני נרשון, שהמרובר מהמספר של בני ישראל.

(ב) רבותינו בעלי המדרש פותחים את פרשה

(א) צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טחא לנפש. במדבר הרב. מה היא הסמיכות של פרשה זו למה שלמעלה —

בתענוגים הוא בתכלית הגנות. — אמר ישע"י: המתקדשים והמטהרים — אל הגנות — אחר אחת בתוך אוכלי בשר החזיר. העולה מן המאמר, שגליהם מנוקים אבל תוכם הם עם תאוותם ותאוות גופם. ואין זו כוונת התורה. — אמר שלמה: דור מהוד בעינו ומצואתו לא רוחץ. וכו' ג).

היוצא מדברי הרמב"ם הנ"ל, שכל ענין טומאה הבאה לו לאדם, סיבתה היא ממחלת הנפש. כלומר, מפנימיות נפשו החולאת, יצאה טומאה אליו. ויש שהטומאה היא מסיבת נופו ולא מנפשו. והיא טומאה היצונה, כי הנוף בלי הנפש אינו אלא היצוניות גרידא. זאת אומרת, אדם שלבו נפשו ומחשבתו מקולקלים, כגון החושב תמיד מחשבות זרות נגד האמונה והדת, ועושה כל דבר אסור משום מחשבותיו הרעות שאין ה"ו מי שיתבע ממנו את הדין על מעשיו. אדם זה טמא הוא בפנימיות ונס בחיצוניות — בנופו. אבל יש שאין מחשבותיו טמאות, יודע הוא שלא יתכן לעבור על צויו של השי"ת, אלא שהחיים היום יומי מביאהו לדי עבירות, זה הוא טמא מסוג מחלה באבריו החיצונים.

וכן מתפרשים דברי הרמב"ם הנ"ל, כאמרו: אמנם נקוי הכנדים — החיצוניות, וניקוי היועה והלכלוכים — כל פנמים דקים שבעבירות. הוא גם כן כוונת התורה. אך אחר טהרת המעשים והלב — כלומר, ראשונה לכל הוא הנצרך לו לאדם — טהרת המעשים והלב — טהרה פנימיות, הבראת הנפש. ואחר כך — טהרת הכנדים — חיצוניות. כי כל עוד הטומאה בפנימיות מה תועיל הטהרה להחיצוניות. אלא שאפילו מטהר את פנימיותו וכחיצוניות שלו עוד נמצאים לכלוכים, עדיין טמא יקרא.

ד) ולכך אמרו רבותינו: תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו וכו' ג). כי הפנימיות של האדם הישר והמלומד הוא הנקרא תלמיד חכם, כי אין החכמה כהחיצוניות שבאדם אלא בפנימיותו. אלא שאם גם החיצוניות שלו כדאוי להיות, שאין כגדיו נקיים, שאין המעשים הנופנים שלו מתאימים לכל חוקי התורה, ואפילו דבב קל מפנם את הת"ח.

וכן הוא לשון הרמב"ם ז"ל: כשם שהחכם ניכר בחמתו ובדיעותיו, כך צריך שיהיי ניכר

זו: הה"ד הגו סיגים חכסף ויצא לצורף כלי (משלי כ"ה) א"ר תנחומא ב"ד אבא מהו הגו סיגים חכסף. כל זמן שהפטולת הווי בכסף אינו מראה יפיו. לא עשה אלא נסתנו הפטולת מחנו מ"ד הוא מראה שבחו. הגו סיגים חכסף אחר כך ויצא לצורף כלי. כיצד בשעה שיצאו ישראל מחצרים היו כל רובו בעלי זמיון. למה, מפני שהיו יגיעים בסיס ובלבנים ועולים לראש הבנין. ומי שהוא בונה על ידי שהיו עולין לראשי הדמוסיו או האבו נופלת וקוטעת ידו או הקורה או הסיס נכנס בעינו והוא נסמא והיו בעלי זמיון. — מה עשה אלוקי, אחר למלאכים שירדו אצל ישראל וירפו אותו וכו' א).

אין בין המשל והנמשל שום צד של השתוות, לכאורה. טמאי אנשים יכולים להטהר וכן בעלי סומין לאחר שנתרפאו שבו להיות ככל אדם. אבל אין הסיגים שבכסף יכולים להיות כסף. גם מה שהמדרש אומר שישראל נכתננו. והכוונה לאחר שילוח הטמאים מן המחנה. אין זה ניב הראוי, כי סיגון משמעו שאחר מן החומרים יורד למטה והשני צף למעלה על פני החומר אשר למטה. כך, שעוד יש שכינות בין שני החומרים. אבל אלו הטמאים הנשלחים מן המחנה הם רחוקים ומובדלים כהחלט מן הטהורים. ועוד דקרוקים יש.

ג) שילוח הטמאים מן המחנה, יאמר מי שיאמר דהטעם הוא מצד שמירת הבריאות של הבריאים. כי כן כימינו יש חולאים שהם מובדלים מן שאר בני אדם וחיים במחנות ההסגר. אולם זה שאומר כן טועה טעות נס. ונראה נא מה שהרמב"ם ז"ל אומר בענין זה. וזה לשונו:

לשון ספרא: והתקדשתם והיתם קדושים, זו קדושת מצוה. וקראו להנחת שתיית יין (למי שמניח את היין ואינו שותאו) קדוש יהי, האמור בנויר. וכשם שקראה התורה עשיית אלו המצות קדושה, כן קראה העבדת המצוות ועשיית דברים מגונים טומאה. אמנם נקוי הבגדים ורתיצת הגוף וניקוי היועה והלכלוכים היא גם כן מכוונת זאת התורה. אך אחר טהרת המעשים וטהרת הלב מן הדעות הסמאות והמדות המגונות. — ושיספיק לאדם נקוי הנראה ברתיצה וטהרת הבגדים לבד עם רוב החאוה

ומרימת בנדיו, כלומר, כשתתכונן בו לתוכו, אתה תראה עד כמה הוא שקוע בהטומאה.

(ו) ושלש מחנות יש. מחנה שכינה, מחנה לוי ומחנה ישראל. שכינה משמעה מקום שהוא בית היוצר לכל קרשי האומה. ומשם יוצאים המחנכים ללמד ולהורות את אחינו תורה ודעת. מחנה לוי, מטרתה ויוזמתה היא עבודה. והיא סמל העסקנים ופעלנים בצרכי ציבור, שאין עבודתם רעיונאית אלא עבודה ממשית לעסוק בצרכי צבור באמונה. מחנה ישראל, כמשמעו. יהודים המוניים, פשוטים.

ובכן מוסבר. טמא מת, זה שתוכו וחיצוניותו יפה, אלא שמסבת זרם החיים היום יומי המושכתו ומסידיהו מדרך הישרה המוחלטת. הרי הוא משתלח רק ממחנה שכינה. כלומר, איש כזה כל עוד שלא הוטהר לנמרי אינו ראוי להיות מחנך ומדריך את אחרים. אבל אינו פסול להיות נמצא במחנה לוי, שתעודתה עסקנות ופעלנות בצרכי הרבים. אבל מצורע זה שהוא מקולקל בתוך תוכו, ורק בנדיו ושערו מכסים ומטמינים אותו עד שאי אפשר לעמוד על טומאתו עד אחר פריעה ופרימה, אדם כזה משתלח — צריך להיות משתלח — מכל המחנות. ואפילו למחנה ישראל לא יהי' לו שום זכות של כניסה.

(ז) כתוב בתורה: ויאמרו האנשים אנתו טמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב ונו' (ו). וכל המפרשים מתמיהים מה היא השאלה ששאלו „למה נגרע“ הלא בעצמם הקרימו את התירוץ כאמרם: אנתו טמאים לנפש אדם.

אולם רבותינו הסבירו באופן מליציי את השאלה של אותם האנשים, במאמרם: אותם אושים מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, רבוי רי יוסי הגלילי (ז). והדבר מתמיה הלא קי"ל קברי צדיקים אינם מטמאים, ובתוס' במ"צ ל. הביאו: דאליהו זכור לטוב אמר: חס ושלום שיש טומאה בצדיקים. וראה בתוס' כתובות ק"ג: ר"ה אותו. לרוב הפוסקים סוברים שאין טומאה בצדיקים לא באהל ולא במנע.

אלא כלומר, מצינו ביוסף הצדיק שלא הי' ניכר כלל בהחיצוניות שלו לצדיק. ממשמש בעיניו ומסלסל בשערו. אלא שבאמת יוסף הצדיק עשה זאת לרוב

במעשיו, בדיבורו, ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו בסשאו ובמתנו. ויהיו כל מעשיו נאים ומתקונים. וארס שעושה כל המעשים אלו וכיוצא בהו, עליו הכתוב אומר: עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר (ז). כלומר, החיוכ לדקדק במעשיו, שהם החיצוניות של אדם, לא פחות מאשר על הפנימיות. כי זה מקביל לעניני טומאה פנימיות וחיצוניות.

(ה) והש"ס מפרש: מה חומרא דזב מטומאת מת, שכן טומאה יוצאה עליו מגופו. — ופריך — אדרבה טומאת מת תמיר שכן צריך הזאה שלישי ושביעי. — ומשני — אחר קרא טמא וכל טמא זכוי ומה חומרא דזב מצורע שכן טעון פריעה ופרימה (ה).

כלומר, נ' כתות בני אדם יש שהטומאה שורה עליהן במרה מרובה. (א) טומאת מת. (ב) זב. (ג) מצורע. הטמא מת, בו בעצמו לא התהווה שום דבר אשר נרם לטומאתו, לא בהפנימיות שלו ונרם לא בהחיצוניות שלו. אלא סבה אחרת זולתו היתה הנרם להטומאה. המת מזולתו שננעה בו הוא הנרם. כן לתכופות אנו דואים בני אדם שהם בעצמם טובים הן בפנימיותם — במהלך רוח מחשבתם — והן בחיצוניותם — בהמעשים שלהם אין הם דעים, אלא שהסבה לרעתם היא מסביבה רעה, מחברים רעים, הסוככים אותם. והנרם שאי אפשר בכל להפדיר את האנשים הטובים הללו ולפעול אצלם שכמשך זמן קצר יחדלו מלהתחבר אל חבריהם הרעים. או שבמשך זמן קצר יתחילו להיות חיים שיש בהם יראת שמים ויראת החטא. כי לאחר שהתרנלו לרדכי חבריהם לחיות ללא בושה ובלימה, אי אפשר להדריכם בדרך ישרה במעוף עין. ולכך אמרו שהטמאים הללו צריכים הזאה שלישי ושביעי, כלומר, נצרך זמן ארוך להדריכם ולהרנילם. לכל זאת אין טומאתם חמורה ככת הב' — כזב. שטומאה „יוצאת מנפם“, כלומר, הגוף שלו מקולקל מעצמו בתכלית הקלקול. לא מה שלמד מאחרים כהכת הראשונה. הגוף שלו מלא תאוות רעות ומדות מנונות. ואלו שבכת הנ' — מצורע, חמורה טומאתן אפילו מאלו שבכת ב', הואיל שטעונים פריעה ופרימה. כלומר, כשאתה מביט על בדין זה אין אתה מכיר בו שהוא טמא, אלא אחר פריעת שערו

לכך עמדו ואמלך בכבודה, ואשמע מה יצוה הר' „לכם". כלומר, כדיניכם שהוא יוצא מן הרניל. וזו מה שמירשו: ראוייה היתה פרשה זו להאמר על ידי משה, אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן, שמנלנלין זכות על ידי זכאי.

ולאחר כל אלה, הגם שהאנשים הללו היו זכאים בתכלית בשעה שבאו בטענת למה נגרע לפני משה. השיב השי"ת למשה שאת הפסח הראשון אינם יכולים לעשות, אלא מכיון שראה השי"ת את גודל הצער של אנשים הללו על שאינם יכולים לקיים את מצוות הפסח, דין חדש נוצר אז — פסח שני. והראי' שאך אז נוצר הדין הזה, הוא, מלוא אמרו רכותינו כאן כשם שאמרו בענין כנות צלפחד, כן בנות צלפחד דוברות: כך כתובה פרשה זו לפני במדום.

רצונו יתעלה הוא שהאדם יהי' מתוקן לא רק בפנימיות אלא גם בכל מעשיו — בחיצוניות. וזה בהתאמה להאמור, שלהיות בטחנה שכינה א"א אפילו טמא רק טומאת מת. ובטחנה לוייה אסור לו למצודע הטעון פריעה ופרימה להכנס.

(ח) וזו היא כוונת המדרש כפרשה זו שהזכרנו באות א', בשעה שיצאו ישראל מצרים היו בעלי מומין. למה, מפני שהיו ינעים בטיט ובלבנים ועולים לראש הכנין, ואבן נופלת עליו וקוטעת את ידו, או הטיט נכנס בעיניו והוא נסמא, וכו', כלומר, ישראל בהיותם במצרים, כירוע, היו בדרגה התחתונה כרכתיב: ולא יכלו להתממה. שאם היו עוד מעט זמן שם, היו מתבוללים ונטמעים בהמצריים והיו לעם אחר. ולכך ננאלו על ידי הסב"ה בכבודו ובעצמו ולא על ידי מלאך ולא על ידי שרף, משום שסכנה היתה לשלוח למסום טומאה זה אפילו את המלאך ואת השרף ט.)

וכשיצאו מצרים לא ירעו ולא הרנישו בדרגה השפלה שלהם, וכל אחד ואחד ראה את עצמו לכשר והגון וראוי להיות מנהיג, מדריך ויועץ לעמו. וזה הוא מאמרו של המדרש: שהיו ינעים בטיט ובלבנים — מנושמים בתכלית הנשמה. אבן נופלת עליו — כולו מאובן, עד שאינו מרגיש בהתאבנות שלו. קוטעת את ידו — המצות המעשיות נקטעו ממנו.

גודל צדקת הצדיק יסוד העולם, כדי להטמין את צדקתו מעיני הרואים, והוא דרנא נבוהה מאד שלא זכה לה אלא יוסף הצדיק. כי עבודה קשה בקודש היא להתחמק ולהיות טמיר ונעלם אפילו מן הצדיקים שברורו. ועל זה אמרו רבותינו: הדר חצוה — ציועות ח. כלומר, להיות צדיק בכל מעשיו וגם להצניע את צדקתו, זו היא בבחינת הוד שנתפארת. וכן שמעתי מצדיק אחד נבנ"מ, שהגדלות של הל"ו צדיקים שברור הוא מה שיכולים להתחמק ולהצניע את עצמם לכל ידע מהם איש. ויוסף הצדיק התחמק אפילו מאחיו, שבטי יה, וגם להם לא עלתה להרניש בצדקתו. אבל אלו האנשים ששאלו למה נגרע, טעו טעות גמור וחשבו שיוסף הי' צדיק רק בפנימיות ולא בחיצוניותו, הם לא הבינו ולא היטינו את גודל דרגת צדקו של יוסף הצדיק יסוד העולם. וזה שאמר ר' יומי הגלילי האנשים הללו נשאו את ארונו של יוסף. הארון הוא מסל הנוף שבו נמצא משכן הנפש. והואיל שטעו שאמשר להיות צדיק בפנימיות בלבד בלתי החיצוניות. והביאו להם בטעות דוגמה מאת יוסף הצדיק, לכך קראם התנא: נושאי ארונו — נוסו — של יוסף.

וזה הוא שאמרו: אנתנו טמאים לנפש אדם. שהניב „אדם" נראה כמיותר. אלא שכוונתם היתה לומר, אמת שאנחנו טמאים. אבל טומאה זו היא רק בחיצוניות משום טומאה מסכה היוצאת לא מאתנו אלא טומאת מת, כאמור באות ו'. אבל הפנימיות בתוכנו יפה הוא בהחלט, כי הנפשיות שלנו הוא במעלת — „לנפש אדם". ובכן שאלו למח נגרע.

וכשמעו משה רבינו ע"ה את טענתם של האנשים הללו. הכין כי באמת נפש טהורה להם. כי אלמלא כן לא היו דואנים כל כך על שאין הרין תורה מתיר להם לעשות את הפסח. ובטמאמרם למה נגרע ראה משה שהדבר הזה מעיק להם עד נפש, הגם שמן הרין פטורים מלעשות הפסח. וזה שהשיב להם משה: עמדו ואשמעה מה יצוה הר' „לכם". כלומר, מדבריהם נראה שהענין שלכם הוא יוצא מדרך הרניל. ומן המלים: למה נגרע, נשמע שרוח טהרה מרחפת עליכם. וזה מעיד שרק לכלוך קל יש על בגדיכם — כלשון המו"נ, הנ"ל —

להדי חזבח יב). ויש במאמר הזה דקדוק גדול. הלא כקרא כתיב דוה העושה צדקה וגם משפט נבחר ונו' אבל צדקה נירדא מי יימד שהיא גדולה מן הקרבנות, ובפרט מה ענין צדקה לקרבנות. אלא, כלומר, קרבנות לא לטובת השם באין ברכתיב: אם ארעב לא אומר לך ונו' אלא לשם הטבת הנפש שלנו הן באין. וכן הנותן צדקה לא לשם רחמנות אלא לשם „משפט“ כלומר, מפני שכן הוא המשפט והצו של הקב"ה — נבחר מוכח יג). ואם אין הצדקה לשם רחמנות אלא לשם מצוה, כל הרעש של העסקנים לייסד לשכה עם מזכירים ומזכירות, עם סגנים וסגני סגנים, אשר יאכלו מממון העניים, והכל כדי לחקור ולדרוש אם זה המושט יד לא מכוב ועני הוא לכל פרטיו, למה לי. הלא כל התעמולה זו אינה אלא פועל יוצא מהתאוה המנונה להיות כונים. לכך הרעש הזה היא סגולה טובה לפעלנות — „אקטיביטי“ בלע"ז.

יא) רבותינו אמרו: שאלו לשלמה עד היכן כחה של צדקה ואחר צאו וראו מת פירש אבא: פור נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד ונו' יד). כלומר, המדה היותר נכונה בצדקה לכל להמתין עד שתדע ברור שפלוני העני נווע כרעב. אלא עליך לחזור על העניים טרם שיבואו הם אליך טו). וזה הוא שאמרו: צאו וראו ואל תמתינו. מה פירש אבא: פור נתן לאביונים, כלומר, ה' מספור את ממנו מבלי לדעת אפילו מי אשר יכנס את אשר פיזר, אם עני הנון או עני שאינו הנון. באמרו אם יפזר סוף כל סוף לא ימלט שלא יגיע מהכסף הפזור דבר מה להנצרכים באמת, ואם רק מעט ממנו יגיע למקום הראוי, די. והי' זה שכרי. ועל זה אמר ר' אלעזר בואו ונחזיק טובה לרמאין שאלמלא הן היינו חוטאין בכל יום, שנאמר, וקרא עליך אל הד' והיה בך חטא טז). ובפרט שכל הרבר הוא שקר מוחלט. זה המסבב על העיירות בין בעד עצמו ובין בעד איזה מוסד וכן המוסד נצרכים הם לצדקה ומי שאינו נצרך אינו רוצה להתכוות ולבקש נדבות.

יב) אין לדעת במי צדה עיניהם של העסקנים שלנו, אם בעניים והמשולחים אם בבועלי בתים התמימים המקיימים מצות צדקה בסבר פנים יפות. אולם ממה שנאמר: רבים מכאובים לרשע והבוטח

הטיט נכנס בעיניו — הנשמיות מסמא את עיניו ואי אפשר לו לראות כלל אפילו צל אור של נפשית. אבל עיקר הצרה היתה: ועולים לבנין — עם כל החסרונות והמומין הללו, כל אחד רצה להיות עולה וכונה את אומה ומנהיגת. כיון שראה הקב"ה כך, אמר למלאכיו שירפאו אותן, כדי שלכל הפחות ירנישו במומן, למען ידעו שמי שעניו סתומות בטיט ובחומר ואין לו כח לראות את האור הנפשי, אי אפשר לו, וגם אסור לו להיות מבוני האומה וממדריכיה.

ט) דבר ברור הוא שבזמן שאלו הטיט והחומר מסמא את עיניהם רוצים להיות עסקנים בצרכי הצבור ובוני האומה, לא בלבד שאינם בונים אלא שמהרסים את כל מה שנשאר לנו מקרשי הדת. בא וראה! בשבוע זה יצא קול קורא מאת הכונים הללו בקול צעקה ומרה: משולחים עליך ישראל! סגרו פתחים ואל יכנסו בבתיכם המשולחים הרמאים. אלא העסקנים יעשו מגבית למען הצדקה והם יחלקו רק למוסדות הראויים לקבל תמיכה.

באמת אין בכאן אלא מעשה שטן המחפש עצה למנוע אותנו מלקיים מצות הצדקה שהיא כמעט המצוה היחידה שנשארה לנו — להיהודים שבארצות הללו. כמה עבודה קשה עברו אבותינו לנטוע בלבנו מדת הנדיבות. ועכשו אלו הרוצים להיות בונים — עסקנים, הגם שעיניהם סמויות מלראות באור התורה, באים בצעקנות לעקר ולשרש את המדה הטובה הלזו של נדיבת-לב ונתינת צדקה.

מהו הרעש שיש בין המשולחים גם רמאים. כלום הוא דבר חדש שהתהווה זה עתה? הלא מעולם היו אורחים ועניים שאינם מהונגים. ואם התרבו עכשו יותר מאשר היו לפני, אין זה אלא עונש על עוונותיהם של אלו טמאי נפש. שכן הנביא מייסר את החוטאים ואמר: ויהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם י). ופירשו רבותינו: אפילו בשעה שכופין את יצרו ומבקשים לעשות צדקה לפניך הכשילט בבני אדם שאינו מהונגין כדי שלא יקבלו שכר עליהו יא).

י) וכבר ביארתי באריכות ככ"ט בספר חסידים את מאמרם: א"ר אלעזר גדול העושה צדקה יותר חכל הקרבנות שנאמר עשה צדקה ומשפט נבחר

בהר', חסד יסובבנו. והאתנה הוא מתחת להר'. והכוונה יש לרשע מכאובים רבים, כמה הוא מצטער על שאין בכתו למלאות את כל תאוותיו המלאות כרימון, כמה הוא מצטער שמא אין חולקים לו כבוד אלא תשעה קבין ליום בלבד. ועוד ועוד מכאובים באלו לו. אבל המכאוב היותר מכאיב לו הוא כשהוא רואה — והכוסת בהר' יז). הוי אומר שבעיקר עיניהם של הפעלנים שלנו צרה בהתמימים נותני צדקה ביד פתוחה הכוטחים בהר'.

יג) וכבר דרשו הדרשנים את הכתוב בנחמ' שלחו מנות לאין נכון כי קדוש היום לאדונינו. כלומר, שלחו מנות, תנו צדקה גם לזה שאתה בספק אם הוא איש נכון והגון או לא, כי עליך לזכור את יום הקדוש שתבא לבקש מאת אלוקי מרום שיתן לך מכל משאלות לבך בהדווחה, אף על פי שאינך הגון וראוי כל כך. ואין שום ספק שאלו הסוגרים את פתחי בתיהם ואומרים להעניים ואל המשולחים כי הם חברים להמשרד של צדקה, ומשלחים אותם לשם הרי הם בכלל מה שאמרו רבותינו: כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובר עבודת אלילים יח). לא אמרו כל מי שמונע את עצמו מן הצדקה, אלא כל המעלים עיניו, כלומר, רוצה ליתן להמשרד של העסקנים והאחשתדנים בלבד שלא יראה את המשולחים.

יש מתן בסתר ויש מעלים עינו מן הצדקה. וההבדל שביניהם הוא כהבדלת אור מן החושך. הנותן לעני הנצרך באופן ישיר, לא על ידי ממוצע, והוא מתכוון שלא יראה העני אותו בשעה שיקבל, הגם שהעני יודע מי הוא הנותן, והנותן מכיר את המקבל. זו היא צדקה וחסד בדרגת מתן בסתר שהאדם מקבל עליה שכר בלי קצבת. ראה במהר"ם שיף כתובות ס"ח. אבל זה הנותן צדקה רק על ידי ממוצע, בין שהממוצע הוא משרד או מוסד ובין שהיחיד הוא הממוצע, אפילו נותן הרבה ובלבד שלא ידרוך העני על סף ביתו, זה הוא המעלים עינו מן הצדקה ודומח לעובר עבודת אלילים.

ובזה מתכמד ההמשך והסמיכות של המאמרים בש"ס כתובות סו"סח, הנ"ל:

רבי אבא הוה צייד זוזי בסודריה ושדי גיי

לאחוריה ומחצי ופשיה לבי עניי, ומצלי עיניי מרמאי. כלומר, זה הוא מתן בסתר. דהגם שהי' מטה עיניו כלפי אחוריו שלא יבא רמאי ויטול. ובע"כ שגם את העני הנצרך שהתיר הכסף מאחוריו דאה, לכל זאת מכיון שהעני סבר שאין רבי אבא רואה אותו, מתן בסתר הוא. והש"ס ממשיך שאפילו הי' בא רמאי ונטל את הכסף, אין בזה פגימה במצות הצדקה. כי חייבים אנו להחזיק טובה לרמאים וכו'. אבל הנותן צדקה רק על ידי אמצעות המשרדים והמוסדות, ומונע את העניים והמרודים לדרוך על סף ביתו, הרי הוא מעלים עיניו מן הצדקה והרי הוא כאילו עובר בו"ס. כי כן הוא מדתם של כמעט כל העכו"ם, נותנים צדקה רק על ידי אמצעות המוסדות הצבור, ואם עני יחיד דופס על פתחם לעזרה, מיד קוראים את המשטרה לאסור אותו על עבירת "וואנעבונדראוש ושנארער". והש"ס ממשיך: אל תחשוב בלבך איך אתן להיחידים בשעה שהנני בספק שמא הוא רמאי, כי מחשבת פגול הוא מחשבת כזו. כמו שנאמר, השמר לך פן יהיו דבר עם לבבך בליעל לאמר, כלומר, מה שאתה חושב כלבבך פן ושמא זה הרוש צדקה הוא איש בליעל ורמאי. בי מחשבת כזו אסורה. ואלא אם לפעמים יודמן לך רמאי, אין זה דבר המסור לידך לייסרו, אלא כל המסמא את עינו והמצבה את בטנו והמקפה את שוקו — המקבל צדקה ואינו צריך לך, סופו אינו נפטר מן העולם עד שיבא לירי כך. כלומר, זה הרמאי ייענש ממרומים, אבל אין אתה רשאי לנצל את הרמאי הוה בכרי שתעלם עינך מן הצדקה, כנ"ל.

אין מכוונתי לומר שיש איסור ליתן להמשרד הכללי האמור. לא. טי שירצה ליתן יתן. אבל בשכיל נתינה זו להסגיר את דלתות העיר ופתחי ביתו בעד המשולחים, זה הוא מעשה סדום ממש.

יד) כתיב אל תנוול דל כי דל הוא. והשאלח היא כלום את העשיר מותר לנוול. אם כן למח פרט הכתוב את הרל דוקא. אלא הכתוב מזהיר לבל תנוול מן הרל את התאר דל, באמך שהוא אינו דל ולא נצרך לתמיכה, כי — ידוע תדע שזה המבקש צדקה — דל הוא.

טו) לו היתה המנמה של העסקנים הללו לארנן



והסכה לצרה זו הוא כאמור שאנשים אשר לא נטהרו מטומאת מת רוצים להתפרץ למחנה שכינה ולהיות עולים ובונים. ועלינו לזכור את הקול של כל העניים והנצרכים והמוסדות האומר: הגו סינים מכסף. כל זמן שהפסולת בכסף, כל זמן שנתמוג מזינה שכיניית אפילו, אם אלו שהחומר והטיט מסמא את עיניהם, אין הכסף מראה את יפיו. סוף הדבר שהכסף — החרדית תתהפך לסינים, ותאבד את יפיה. ואך ורק כשנסתנן הכסף — שהסינים לעצמן ואינם מתפרצים למחנה שכינה הכסף מראה את יפיו, את תכונת נפשו הטובה והיפה במדת הנדיבות והחגיגה והרחמנות שהיא כתר של היהדות מדר דר. וכן כתיב ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה. ונזכה לכיאת הנואל בכאס"ו.

מנכית שנתיית בין אלו הנבידים החפשים שאין המשולחים יכולים להכנס לכתיהם או ללשכותיהם, ומיד כשהמזכירות שלהם שומעים שמשולח מבקש לראות את הכעל הבית, התשובה מוכנת בפיה שהאדון אינו בכיתו. ולתכופות הן משיבות לתומן: האדון אומר שאינו כאן. כלתי ספק שיישר בה גדול הי' מניע להעסקנים שלנו אם היו מוכים את העשירים החפשים, שבתיהם קבריהם, במצות הצדקה. אבל דא עקא שלא כן הדבר. החפשים לא ישתתפו במנכית זו, ואולי ישתתפו כמה מהם בנרבה קטנה, אין הצער שווה כנוק אשר יניע בסנירת הבתי כנסיות ובתי היחידים של החרדים לפני כל מר נפש המבקש עזרה.

## פרשת בהעלותך

### דרשה כב

עליך. ואף על פי כן משה לא חסר כלום, שנאמר לסוף ארבעים שנה: ונתת מהודך עליו, וכתיב ויהושע בן נון מלא רוח חכמה ג. הדבר זקוק לכהירות מהו הרוח האמור כאן ומה היא הכוונה „משלי“, „משלך“.

ד) הרמב"ם ו"ל האריך לכאר את הניב „רוח“: רוח שם משתתף (משותף) א. שם האויד, כלומר יסוד אחד מדי יסודות, כמו שנאמר: ורוח אלקים מרחפת. ב. והוא גם שם רוח המושבת. ג. והוא גם שם רוח החיוני — רוח הולך ולא ישוב. ד. והוא גם שם הרוח הנשאר מן האדם אחר המות — והרוח תשוב אל אלקים. ה. והוא גם כן השפע אלוקי אשר ישפיע על הנביאים ויתבאו — ואצלתי מן הרוח אשר עליך ז).

ודברי המו"נ הנ"ל צדיכים הסבר. אם הניב רוח משמעו אויד הפשוט, איך יתפרש ורוח אלקים מרחפת? והרגיל בדברי המו"נ ירגיש שהוא ו"ל הטמין דבר מה באמרו: שם אויד „כלומר“ אחר מד' יסודות — ורוח אלקים מרחפת.

### א) בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות

— אל מול נר האמצעי שאינו בקנים אלא בגוף של מנורה. יאירו שבעת הנרות — ששה שעל ששת הקנים, שלשה המזרחים פונים למול האמצעי וכן גי המערבים א). והשאלה מכוארת: אם כן הי' צריך להיות: אל מול פני המנורה יאירו ששת הנרות?

ב) אספה לי שבעים איש, זה שאמר הכתוב הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה. משל למה הדבר דומה לפלסין שהיתה בנויי על גבי ספינות, כל זמן שהספינות מחוברות פלסין שעל גביהן מתקיימת. כך הבונה בשמים מעלותיו, כביכול כסאו מבושם למעלה בזמן שישראל עושין אגודה אחת. לכן ואמר הבונה בשמים מעלותיו — אימתי — בזמן שאגודתו על ארץ יסדה ב). מה ענין של אספה לי שבעים איש ונני' למאמרו של המדרש.

ג) שם כתיב: ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם. ודרשו רבותינו ו"ל: משלי אינם נוטלים כלום אלא מעליך שנאמר מן הרוח אשר

(א) רש"י עה"ת.

(ב) מדר.

(ג) ספרי.

(ד) מורה נבוכים, א"ח.

לחוך האש והמנורה תיעשה — מאליה. כלומר, עליך רק לעשות את פעולתך האנושית והשאר יגמור ה' יתעלה בעצרך. והארם המסיים צוויו של השי"ת בפשטות על ידי מצוות מעשיות בלי להבין איך מעשהו תגיע לדרגא עליונה שמיימית מחזק ומאמץ את העולמות העליונים ומוסיף גבורה בפמליא של מעלה. והוא על דרך מאמרם השומר שנת כהלכתו נעשה שותף למעשה בראשית. כמו שפירשנו למעלה — ודע מה למעלה — ממך.

ח) כתיב בפרשתינו, וישארו שני אנשים במחנה. ודרשו דכותינו: יש אחרים בקלפי וישארו שבשעה שאחד לו הקב"ה לחשה אספה לי שבטים איש, אחד חשה כיצד אעשה, אברוד לכל שבט ושבט ששה נמצא שנים יתרים, אברוד חמשה נמצא עשרה חסדים וכיו — מה עשה, בוד ששה ששה והביא ע"ב פתקיו, על עי כתב זקן ושנים הני חחלק. בללו ונתנו בתוך הקלפי, כל מי שעלה „בירוי" זקן, אחד לו כבר קדשך המקום ומי שעלה „בירוי" חלק, אחד לו המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך ח).

והשאלה היא אם בתוך הקלפי היו מונחין כ' פתקאות חלק, הלא בעל כרחך ששנים מן הזקנים יוציאו אותן, ומה היא אשמתם שמשה אמר להם: המקום לא חפץ בך? וגם מה טיבן של אלו שהוציאו פתקת זקן שמשה אמר להם כבר קדשך המקום.

אלא כלומר ירוע ידע משה ברוח קדשו היטב את מהלך רוחם של כל אחד ואחד מאותם ע"ב אנשים שקראם להשתתף בהוצאת הפתקין, וידע ששבטים מהם הם יראים ותמימים לעשות רצון קונם בתמימות על ידי קיום כל המצות המעשיות. כי משיגים שעל ידי עשיית המצות בפשטות פעולותיהם מגיעות לדרגא עליונה ובזה הם מוסיפים כח וגבורה בעליונים, הגם שאין שכלם האנושי יודע כיצד זה נעשה. אלא ידע גם כן ששנים מאותם הקרואים, אינם מסכימים לזה משום שאין שכלם משיג איך תוכל פעולה של ילוד אשה על ידי האדמה שאינה עשויה אלא בידים של בשר ודם, לחזק את העולמות העליונים ולהשפיע על תהלוכות השמים. ובטוח הי' משה ע"ה כי השי"ת יסכב שהיראים והשלמים יוציאו את פתקאות שכתוב עליהן „זקן" ואלו השנים

ה) להסביר הענין עלינו להקרים את ההנחה המקובלת שישנם דברים ומושגים בהעולם שאינם מובנים לשכל האנושי ולכל זאת אין לכתור את מציאותם. למשל, כל המדעים מודים שיש במציאות שכת חלש יחזק ויאמץ ויגדיל כח כביר. ובלשונם נקרא זה כח „פעמטא-מאביל". והגם שאין שום הסברה לכח זה אבל לא בשביל חוסר הסברה חוסל הכח הזה מלהיות, וזה עד מוכיח שישנם כחות טמירים ונעלים מהשכל.

וכן אין בכח תבונת הארם להשיג אימה זאת שבמעשיו ותחבולותיו תלויים משטרי השמים. ודע מה למעלה — חחך, כלומר כך תלוי גם מה שלמעלה ה).

ז) ודכותינו ז"ל אמרו: אחד הקב"ה חביב עלי הנרות שאתה מוליך מן המאורות שקבעתי בדקיעו). התכוונן משה ע"ה בדבריו של הקב"ה, שהמנורה והנרות ישהם רק מעשה ידי אדם יש להם כח כביר המשפיע על המאורות שברקיע.

ז) וכן אמרו: די פעמים הראה הקב"ה את המנורה לחשה ונתקשה בה. מה עשה הקב"ה חקקה על כף ירו של חשה ואחד לו: ראה ועשה כתבניתם — כשם שחקקתי על ידך ז). כלומר כל טעם וטעם שבמצות התורה מתחלק לארבעה דרכים של „פרד"ם" — פשט, רמז, דרוש, סוד. והשי"ת הראה למשה את כל ה' דרכים של פרדס אשר במצות המנורה. ולכך הי' קשה לו למשה ע"ה להבין מי האיש אשר יעלה כהר ה' להבין ולכוון את כל הכוונות הגבוהות אשר במצות המנורה. עד שחקק לו הקב"ה על כף ידו, כלומר רמז רמז לו שאין הקב"ה רודש מאת האדם שיתעלה לר' למעלה למרדינה הכי גבוה לכוון ולעשות כפי כל חוקי ופדטי הדרכים של פרד"ם, אלא הדרוש מאת האדם הוא רק לעשות את פעילותו האפשרית בירו. ופעולה אנושית זו הגם שנראית היא לאדם קטנה למאד, יש לה כח טמיר ונעלם שבו תלוי התהליך של העליונים גם כן, כאמור למעלה: חכיב עלי הנרות שאתה מוליך מן המאורות שקבעתי ברקיע.

וזה היא כוונת מאמרם: מקשה תיעשה — ולא נאמר תעשה. אמר לו הקב"ה למשה השלך את הזהב

ח) סנהדרין יז.

ז) ילקוט בהעלותך.

ז) מדרי תנח, תצוה.

ה) הגר"ח מוולאזין זצ"ל.

שאינ מאמינים בשום מציאות שאין שכלם משיג ויצאו את הפתקין חלס.

ומעתה יתפרש מאמרם: מי שעלה בידו וקן, כלומר אותם זקנים, "שעלה בירם" — המאמינים שהעליה לדרגא העליונה תלויה, "בירו" — במצות מעשיות שאדם הישראלי מקיימם, "בירו", כגון תפילין, שמירת השבת מלעשות כל מלאכה בירו, גתנית צדקה בירו לירי העניים ועוד ועוד, להם אמר משה: כבר קדשך שמים. פעולותיך האנושיות הגיעו מעצמן למקומם החשוב והקדוש בשמים. הגם שאתה עומד ומתפלא כיצד השפיעו מעשיך הטובים על אדמה על תהלוכות העליונים. כי מה למעלה — ממך, כאמור. אולם לאותם שנים שהוציאו מתקאות חלקות, כלומר אלו שהבינו שידיהן חלקות ואין שום דבר במעשיהם ופעולותיהם אשר ישפיעו על העולמות העליונים, להם אמר משה ע"ה: לא תפץ בך המקום. ואפילו הנכם חכמים ונכונים ויודעי תורה, כל זה בלי פעולה מעשית לא שווה כלום. וזה הוא הסיוס בדבריו של משה ע"ה: ואני, כלומר משה דבינו הוא סמל התורה, ואני — בתורה נרדא בלי קיום המצות המעשיות, מה, "אעשה" לך, מכיון שחסר לך — העשייה.

ט) ורי שמעון אומר בחזנה נשתיירו. בשעה שאמר לו הקב"ה אספה לי שבעים איש אמרו אלדר ומירו אין, "אנוי ראוי לאותה גדולה. אמר הקב"ה הואיל ומיעטתם עצמיכם הריני מוסיף גדולה על גדולתכם ט). כלומר, לא שר' שמעון מבטל את הדברים שאמרו חכמים, אלא הוא מלמד זכות ומעלה ומרומם את השנים שלא השתתפו בהוצאת הפתקאות, ומפרש שגם הם הודו ואמרו שקיום כל העולמות תלוי בפעולת עשיית המצות על ידי האדם, אלא שאמרו שלא כל אדם זוכה לזה שיהי' הגורם והמשפיע לתהלוכות השמים. ורק יחירי סגולה כמושה רבינו ע"ה הם המסוגלים שמעשי ידיהם תחזקנה את כל העולם כלו. ולכך אמרו: אין, "אנו" — אנשים פשוטים — ראויין לאותה גדולה. אמר להם הקב"ה הואיל שמיעטתם עצמיכם, כלומר בעצם הענין הנכם כדעה אחת שיש אפשרות ומציאות שבה האדם יחזק וינביר ויוסף נבורה בפמליא של מעלה, אלא שרוב ענווה שבכם היא אישר גרמה לכם לחשוב שאין

"אתם" מאותם הראויין לגדולה זו, לכך הריני מוסיף גדולה על נרולתכם. כי אין לך יותר גדול וחשוב במרומים מאשר הענו.

י) וכבר ישבו רבותינו על מדוכה זו ושאלו: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה ר' טרפון מעשה גדול, נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לירי מעשה י. ובעלי התוס' שם פלפלו דבש"ס בבא קמא מוכיח מכאן רמעשה גדול, רמי נתלה במי, הקטן נתלה בהגדול, ע"ש.

אולם הפירוש הנכון בהש"ס הנ"ל הוא: גדול התלמוד שמביא לידי מעשה, כלומר הגרלות שבלימוד הוא אך ורק אם אותו הלימוד מביאהו לידי הכרה של גדלות המעשה, שיבין וידע שכל העולמות אפילו העליונים תלויים במעשה — בפעולה טובה פשטות — ודע מה למעלה — ממך!

יא) ובהתאמה למה שהסברנו למעלה, אות ו', את המאמר: חביב עלי הנרות שאתה מדליק מן המאורות שקבעתי ברקיע, יש לפרש דבריהם: בהעלותך, על שם שהלהב עולה כתיב בהדלקתן לשון עלייה שצריך להדליק ער שתהא שלהבת עולה מאליה יא). כלומר דוקא במצות זו רמו לו הסב"ה למשה את נרות וחשיבות של מצות מעשיות, שהלהב עולה, כלומר פעולת המצוה עולה למעלה למרומים ומוספת נבורה כפמליא של מעלה. לכך כתיב בהדלקתן — שהיא לעין הרואה דבר קל וקטן להדליק את הנר — לשון עלייה. ומה ילמוד האדם שצריך להדליק, לא נדרש מאת האדם יותר אלא הדלקה גרידא, עשייה פשוטה. ואין מן הצורך כלל שהאדם זה יהי' דוקא ממדריגה נכונה ומרמי המעלה, כי כלל גדול בהלכה שהדלקת המנורה כשרה כזה. כלומר, איש הסובר שהוא אינו ראוי לאותה גדולה לעשות פעולה והיא תשפיע על כל העולמות, כשר וחכיב הוא לפני הקב"ה שקיום מצותיו יגיעו עד שמי רום. ואל תשאל כיצד אפשר שמעשה קטן של בן אדם פשוט יגיע לידי גדלות כזו, כי זה הוא ענין סמיר ונעלם משכלך, אלא צריך אתה לקיים את מצות הד' מתוך פשטות, ער שתהא שלהבת עולה, "תאליה". והכן, ודע: מה למעלה — ממך!

יא) רש"י עה"ת.

י) קידושין, ט.

ט) סנהדרין, טו.

יתחפך לציור של אש וישפיע על תהלוכות העולמות העליונים. ולכך נבריא בשליחתו של המסום [מתאים למאמרם בפסחים שנבריא הוא שר על האש והוא הוא המעלה את המצות שישראל עושים כפשוט בדיהם ועושה אותם לאש] חנר פסקיא, כלומר הסביר לו למשה ע"ה בלשונו של רש"י הנ"ל: שאומנים הרוצים לעשות מלאכה נאה — כזו שמעשה ידיהם במצות יהי' נעשה באופן נאה בדרך הפשוט והקדוש והטהור עד שהלהב יעלה מאליו למרומים ויחוס ויגביר כח במפליא של מעלה — חוגרין עצמו, כלומר חוגרין את מתניהם למלאכה ועבודה קדושה זו, שלא יהיו נגררין בבגדיהם, שהחומר הגופני שלהם לא יעכב את מלאכת הקודש שלהם, ועל ידי רצונם הטוב לקיים את מצות השי"ת כדחילו ורחימו, הם זוכים שמעשיהם הפשוטים הנעשים על ידם מתעלים ומתרומים ומשפיעים על כל העולמות. כאמור למעלה: ודע מה למעלה — ממך!

טו) ובמשנה אמרו רבותינו: טרף בקלפי — והעלה שני גורלות אחד כתוב עליו לשם ואחד כתוב עליו לעואול. הסגן בימינו ודאש בית אב בשחאלו. אס של שס עולה בימינו הסגן אומר לו אישי כהו גדול הגבה את ימינך. ואס בשחאלו עלה, ראש בית אב אומר לו הגבה שחאלך טו). ומקשה בירושלמי: ויבא שני חוסי' אחד שחור ואחד לבן ויאמר זה לשם וזה לעואול. ומשני: ת"ל לשם שיהי' מוכיח על עצמו שהוא לדי לטולם, ושיהי' מוכיח על עצמו שהוא לעואול לעולם. הוא אמרו חקוקין הו, כלומר ולא בכתביו).

והרבה דקדוקים יש בהירושלמי הזה, והעיקר קשה להבין מה מקשה ויכיא שני חוסי' וכו' הלא בתורה מפורש שהשעירים זקוקים לגורל ובכח מאי נפקא מינה אם ייעשה הגורל על ידי צדורות או על ידי חוסי' לכוך נראה ששאלת הירושלמי היא למה הי' צריך לומר לו הגבה ימינך הגבה שמאלך. והתירוץ לזה שהכהן מחווה בהגבהתו, "ידו" שהלך נעשה על ידי מעשה יד של האדם — הכהן. והפי' בהמשנה הוא: אמרו לו אישי כהן גדול הגבה ימינך, כלומר זה שאתה הנך כהן גדול, איש קדוש היוצר קדושה בעולם, זה באה לך אך ורק על ידי פעולת ידיך, עשיית המצות שלך הרימו אותך לירי

יב) וכן אמרו חז"ל: לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, "עשה" מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו ואת כל העולם כלו לכף זכות יב). כלומר, ידע ויאמין שבאם "עשה" — בעשייה פשוטה גרידא — מצוה אחת, על ידי עשייה זו הכריע את כל העולם לזכות. הרי שעשיית מצוה אחת בכחה להכריע בנוגע לקיום כל העולם כלו.

יג) האי עלמא כבי הילולא דחיא יג). כלומר, בני הילולא יש שמחה ויש רעש והרבה מסובים להזדמנות החתונה שהחתן מקדש את הכלה. אולם אם הכל יהי' מוכן והחתן יקדש ויאמר הרי את, אלא שלא יאמר הניב "לוי", אין כאן לא קידושין ולא חתונה ולא שום שמחה ורעש. וכן הוא כל העולם כלו, אם לא יאמר האדם "לוי", שכל קיום העולם תלוי בו, לא יתקיים העולם יד).

יד) ובוה נפרש את מאמרם של רבותינו ז"ל: (הגם שבמקומות אחרים פירשנו באופנים אחרים, הלא שבעים פנים לתורה) אי"ר חייא בר אבא אמר רי יוחנן גבריאל חגור כחיו פסוקי"א (פי' הגורה) הי' והראה לו לחשה מעשה החנוונה דכתיב וזה מעשה החנוונה טו). ופירש"י: אומנים הרוצים לעשות מלאכה נאה חוגרין עצמן שלא יהיו נגררין בבגדיהם. ולא התבאר לאיזה צורך הי' נבריא מראה למשה את הבגד שהאומן לובש בשעת מלאכתו, והלא העיקר הצורך הי' להורות למשה איך לעשות את הכנורה ולא את אופן הבגד.

אלא שם איתא: ארון מנורה ושלחן של אש ירדו מן השמים וראה משה ועשה כמותם שנאמר: וראה ועשה כתבניתם אשר אתה מראה בהר, כלומר השי"ת הורה לו למשה שנסם משה — בן תמותה — יש לו די כח על ידי "מעשהו" — קיום המצות כאופן הפשוט — לכרוא מנורה וארון ושלחן של אש, כאמור למעלה אות יא. ומשה רבינו ע"ה מרוב ענווה שבו התקשה במעשה המנורה, כלומר לא הבין איך מעשה סל וצנום של בן תמותה יתעלה כל כך עד שיתחפך למנורה שמימית — של אש. הלא סוף כל סוף אין שום אדם, אפילו כשהוא צדיק בהחלט, יותר מאשר קרוץ מחומר. וחומר גופני זה אי אפשר שלא יעכבנו שמעשה ידיו הפשוט

יד) הרבי מקאצק זצ"לה. טו) מנחות, כט.

יג) קידושין, שם. יד) עירובין ט"ג.  
טו) יומא טרף בקלפי. יז) ירושלמי יומא, שם.

אין מענייני אלא לבאר שכריאת המלאכים היא תוצאה מקיום המצות.

(י) והי' אם ישאל החכם בעיניו, הוא המתפלסף במחשבתו, הלא רוב המצות המעשיות באו בעיקרן לשם מטרה אחת לצרף בהן דעתן של כריות, וזנה כי כן למה יש חשיבות אם האדם באה לירי השלמה דוקא על ידי קיום המצות המעשיות ולא בשמשתלם את עצמו על ידי שכלו הבהיר כשמתבונן להבדיל על ידי דעה וכינה בין טוב לרע בין קודש לח' ובין הראוי לעשות ושלא לעשות. הלא גם על ידי דרך השכל הישר האדם יגיע להיטיב דרכו ולחיות חיים של טהרה. ורבים היום כאלו השואלים שאלה זו.

עלינו להשיב להם בהקדם דברי רבותינו: ויתן הקב"ה לאדם הראשון שני רעפים (אבנים המולידות אש ואור) והקישו זה בזה ויצא מהן אור. לפיכך מברילין על האור במוצאי שבת יח). וכמדרש איתא שאחד מן האבנים הנ"ל היי אופל וצלמות והשני אבו בהיריט). ואין להכין איך יצא האור מאופל וצלמות. האור אינו יוצא אלא מהכאת אבן כאבן ממש.

אולם כבר כתוב בתורה: ויקח — אברהם אבינו — לו את כל אלה ויותר אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו. ופירשו הפרשנים שאברהם אבינו ע"ה, זה האיתן הראשון שרב לא הי' לו ותרם אביו לא לימדו תורה ומאליו הכיר את אמיתת המציאות של הבורא יתעלת, בהיותו בשחר ילדותו, לקח לו את כל הרברים של חלקי הבנין הם הראיות המעידות על אמיתת המציאות וגם כל אלו הטענות של הפוקרים הרוצים לפרך ולהכחיש את האמת. ויתן איש בתרו לקראת רעהו, כלומר, מבלי שום נטיה לצד החיובי או להשליילי, ואו הכיר וראה את האמת המוחלטת וזה אשר הכיאו לבטל ולשכר את כל השקרים של הטועים.

אבל אחד הי' אברהם אבינו שכתו הי' גדול עוד בהיותו נער צעיר להסתכל ברברים רמים העומדים ברומו של עולם מבלי כל נטיה ופניה עצמית. אולם כמעט כל יושבי תבל אין להם כח זה. אלא כל אחד ואחד המתחיל לדון בדעתו בחלקי הבנין וכתירה מיד הוא נוטה מבלי להרניש אפילו

דרגת של כהונה גדולה. וזו היא אשר אמרו שם כנ"ל: ת"ל להר' שיהי' מוכיח על עצמו, כלומר לא על הנורל היא הכוונה אלא על „עצמו" של כהן שהוא לר' על ידי ידו — על ידי מעשיו הטובים. וגם זה האדם הבא לדיוטא התחתונה — לעזאזל, כמו כן מוכיח על „עצמו" שכל ירירתו שירר מטה מטה אינה אלא תוצאה „מידו" — ממעשיו הרעים ומפעולותיהן. והירושלמי מסיים את מאמרו: הרא אמרו חקוקין הן, כלומר הכל חקוק בידו ובמעשיו הפשוטים של האדם, אם למב הוא מתרומם ומתעלה ומשפיע על כל העולמות, כשם שפירשנו למעלה עד שחקקה על כף ידו של משה — ועשה כתבניתם כשם שחקקתי, וכן ח"ו להיפך אם האדם סר מדרך התורה והמצות או הוא מחריב עולמות ח"ו.

(טו) וכבר נאמר בספרים אין מספר שמכל מצוה ומצוה שאדם מקיים נכרא מלאך טוב ומכל עבירה ועבירה נכרא מלאך רע — מחבל, ר"ל. והרברים כפשוטן. מלאך הוא שליח, כת האדם. והעושה מצוה בורא כח טוב ויפה המוסיף גבורה בעליונים וכן להיפך ח"ו.

והרב המסוכל הנורא ר' חיים וויטל זצקל"ה, האריך בזה בשער הנבואה פ"ב, הביאו התניא זצקל"ה בלקוטי אמרים פרק מ', שיצירת המלאכים תלוי באופי עשיית המצות על ידי בני אדם. כגון מתורה שלא בכוונה נכראים מלאכים בעולם היצירה, ומהמצוות בלי כוונה נכראים מלאכים בעולם העשי' וכו'. והגם שקשה להכין מה שנאמר שם: „וכל המלאכים הם בעלי חומר וצורה", כי איך יתכן שיהי' המלאך שהוא כלו רוחני בעל חומר ואם אין חומר אין צורה כי הצורה אינה אלא לכוש ותאר החומר. אבל ברור שהכוונה שאלו המלאכים שמהם המדובר שם נתראים לפעמים לבני אדם בחומר וצורה כעין המלאך של עשו אשר נאבק עם יעקב אבינו וכן המלאך שהתראה אל מנוח ועוד הרבה בתנ"ך. וכבראשית רבה אמרו: להט החרב המתהפכת, על שם משרתיו איש לזהט, המתהפכת שחם מתהפכים פעמים אנשים פעמים נשים פעמים רוחות פעמים מלאכים. וראה מזה כמו"נ, א—מט. — ולזה יש אריכות גדולה שאין כאן מקומו כי

אל צד השלילי. משום שדעה זו נותנת לו הרבה נוחיות וחפשויות בחייו היום יומי. והכל חפצים לחיות חיים של חירות והפקר מאשר להיות אסור ברהטים על כל צד ושעל. כי אין לך אדם שאינו בהול למלאות רצון נופו ולמלא את תאוותיו הנשמיות.

רואים אנו בעינינו מעשים בכל יום שגם אנשים מלומדים ממרדינה נבונה עושים עול ומעשים רעים. כלום תאמר שאין דעתם משנת שזה עול ורע? אלא שהנטיה והנגיעה שלהם מעבירות אותם מעל דעתם ובינתם. כי רק אברהם אבינו בשעתו היה היחיד אשר לו הכח והעצמה להסתכל ולמודד בלי כל נטיה ונגיעה.

וכן אדם הראשון שהיה יציר כפיו של השי"ת היה בכחו „הקיש“, כלומר למודד — מנזירת היקש — את הרע, אופל וצלמות נגד הטוב המוחלט, אבן בהיר, בלי כל נטיה נופנית, כיון שנופו לא היה נוף הנולד מכשר ורם. ואז יצא אור לנונה. „ולפיכך אנו מבדילין במוצאי שבת“, כלומר כל עצם הנדלות שאנו זוכין על ידי סיום המצות היא במה שאדם מישראל יכול להבדיל בין קודש לחול. ובמוצאי שבת נפשו של היהודי מרגיש הרגשה עצומה בשעה שהוא מתפרד מקדושת שבת ונכנס לחיי חול.

ית) ובירושלמי שם אמרו: רי אבא אומר אפילו חל יום טוב להיות באמצע השבת (השבוע) אומר המבדיל בין יום השביעי לששת ימי המעשה. א"ל רי זעירא וכי ששת ימי המעשה לפניו, א"ל וכי טומאה וטהרה לפניו ימי. ופירושו: דלפי הנוסח של ההבדלה אשר בירושלמי אומרים: המבדיל בין טמא לטהור בתוך שאר ההבדלות. ובכך ר' אבא אומר כשם שמבדילין בכל הכרלה בין טמא לטהור אף על פי שאין טומאה וטהרה לפני זה המבדיל, משום שאין ההבדלה מתיחסת דוקא אל מה שנמצא לפני המבדיל אלא אל מה שישנו בעולם, ובעולם מצויה טומאה וטהרה, כך גם אומרים באמצע השבוע כשחל בו מוצאי יו"ט, המבדיל בין יום השביעי לששת ימי המעשה, משום שבשנה יש הרבה ימי המעשה ושבתות. אלא דלפי זה קשה להבין את הנוסח של ההבדלה שלנו. אנו אין אומרים המבדיל בין טמא

לטהור, ובדאי הטעם משום שאין טומאה וטהרה לפניו, ולמה אנו אומרים בהבדלה של מוצאי יו"ט באמצע השבוע המבדיל בין יום השביעי לששת ימי המעשה, הלא אין ששת ימי המעשה לפניו, כקושיית ר' זעירא.

אלא עיקר יסודה של ההבדלה הוא „להקיש ברעפים“ כאמור, ולהקביל את האמת החיובי מול השקר השלילי בלי כל נגיעה ומבלי להיות משוחד משאיפות החומר, ועל ידי כן עולה להוציא לאור את האמת בהחלט. ולכך מי שמבדיל במוצאי שבי או במוצאי יו"ט הרי הוא מוציא לאור ומעצמו מבדיל ומפריד בין טמא לטהור. הנם שאינם לפניו.

יט) ובהקדם להאמור למעלה, אות י"ז, שרק אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה ואברהם אבינו שעליו הכתוב אומר אחר היה אברהם, היה בכחם „להקיש ברעפים“ ללא כל נגיעה מצד נופותיהם. אבל רוב רדי מטה אין להם אותו הכח והגבורה להתגבר על נופותיהם ונטיותיהם. לפיכך אמר השי"ת: חכיב לפני הנרות שאתה מדליק יותר ממאורות שקבעתי בשמים, כדלעיל. כי בעשות האדם את מצות הד' מטעם אשר קדשונו במצותיו וצונו, לעולם לא יכשל אלא צדקתו עומדת לעד וכוה הוא מוסיף כח ונכורה בפמליא של מעלה ומחוק ומאמץ את הקיום של כל העולמות. ורע מה למעלה — ממך.

כ) ומעין רעיון זה מצאנו בפרשתינו: ויהי העם כמתאוננים רע כאזני ד' — מי יאכילנו כשר כ). ולא נתפרש מה חטאם ומה עשו. ראה רמב"ן עה"ת. ורבותינו אמרו אין רע אלא אליהם (א), ובש"ס אמרו דהחטא היה מה שהתאוו לכשר כב). גם אמרו: אין מתאוננים אלא לשון עלילה, מכששים עלילה איך לפרוש מאחרי המקום כב). וכן מי יאכילנו בשר, עלילה היתה, וכי לא היה להם בשר והלא כבר נאמר וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר — אלא שמבקשים עלילה כד).

ואינו מובן מה שייך לומר בזה עלילה. אחרת היא לנמרי אם היו מכלים את הצאן ובקר שלהם או זורקים אותם לים כדי שתהיה להם טענה שאין להם בשר לאכול, זה היה נקרא עלילה. אבל כשיש להם צאן ובקר למשעי ואומרים שאין להם הרי זה שקר המוחלט ולא עלילה.

(כב) שבת קי"ז. (כג) ספרי ורש"י עה"ת. (כד) רש"י שם.

י"ט) ירושלמי ברכות. (ז) במזג, י"א. (א) ספרי.

כא) ולאחר הסיכום את כל האמור למעלה יוצא, שכל העולמות הן העליונים והן התחתונים עם כל סורי הנפלאות שבהם תלויים ועומדים על פעולת האדם ומעשיו והתנהגותו. ולא רחוק לומר דונו היא כוונת התורה באמרה ויאמר אלקים געשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדנו וגו', כלומר שיש בכח האדם כח אלהותי לדרות בכל העולמות. כי על ידי קיום מצותיו של השי"ת האדם נתעלה לשלום בכל. הגם שאין אדם משיג בשכלו איך וכמה פעולתו הפשוטה תתעלה לכח אדיר זה.

בב) ועתה אפשר שהרמב"ם ז"ל כמו"נ הנ"ל הטמין סרעיון האמור במאמרו, לעיל אות ר', רוח שם משתתף, שם האויר, "כלומר" יסוד אחד מארבעה יסודות — ורוח אלקים מרחפת. כוונתו בד' יסודות לא להיסודות החומריים של אש, רוח, מים, עפר, אלא לד' יסודות המקיימים והמאמצים ומאדירים את כל העולמות, והם היסודות שבכל מצוה וקיומה — פשט, רמו, דרוש, סוד. אלא שהשלישה יסודות פשט, רמו, דרוש הם דברים התלויים בארציות, בכף היד, כלומר שהאדם מקיימם בגופו בפשטות ללא כל רוחניות סודיות ושמימיות. אולם היסוד הרביעי האחרון סוד שמו והוא כלו רוחני שמימי. ולאחר קיום המצות והחוקים והמשפטים באופן הפשטות מתעלה המצוה וממנה נוצר כח רוחני כביר, כח נפשי המתעלה ללא כל הסתייגות בשום עולם מעולמות העליונים. ואיך הדבר נעשה כן, זה הוא "סוד" שאין השכל הדל והצנום והמוגבל של יושבי חלד משיגו. וככן נמצאת אומר שאותו חלק שהוא כולו רוחני בהיד וטהור — ולכך נקרא רוח, מגזירת רוחניות — תלוי לנמרי בפעולותיהם ומעשיהם הישרים של בני אדם. אם בני אדם מקיימים את מצות ד' כמו שנצטוו ישנו לרוח הזה המוסף גבורה ומחוק ומאמץ את העולמות העליונים. ואם ח"ו אין מצות ומעשים טובים בעולם אין רוח סודי זה במציאות וכל העולמות ח"ו מתחלשים. ורע מה למעלה — ממך!

ועד שלא נבראת הארץ כתיב ורוח אלקים מרחפת על פני המים, כלומר אותו חלק הרוח הסודי והרוחני הי' מרחף וממתין ומחכה עד שתברא הארץ עם יושביה שבהם וברצונם תלוי הקיום של

אלא באמת אוכלי מן נזרכנו חומריהם כמלאכי השדת. ולכך אמרו רבותינו שדור המדבר הי' דור דעה. ולהם לא היתה כל תאוה לרכרים חומרים ולא לאכילת בשר, אלא שמרוב גדלותם הצטערו מזה צער גדול, באמרם אם פסקה מהם כל תאוה במה ואיך יכולים להיות צדיקים וישרים, כי הצרקות והישרות שבאדם הוא אך ורק כשעולה בידו להתגבר על תאותיו החומריות, אבל איך יתגבר זה על תאוה כשאין לו כל תאוה כל עסק. וכשם שאין במציאות לומר שמלאך הוא צדיק, משום שאי אפשר לו למלאך להתגבר על יצרו בזמן שאין לו כל יצר רע אלא מיצירתו הרי הוא נמשך אחר רצון הבורא, כך גם אוכלי המן במדבר לא היתה להם שום אפשרות להתעלות לדרגת צדיק. והרבה צער הי' להם לאכזבתו מזה. וזה שאומר המשורר: ויתאוו תאוה, כלומר התאוו שתהי' להם תאוה כרי שיתגברו עצמם על התאוה כה).

ולכך נאמר כמתאוננים, בכ' הרמיון, כי באמת כוונתם היתה רצויה. אלא שנלוי וידוע לפני הקב"ה שקשה לו לאדם מאד מאד בזמן שיש בו כחות החומריים המולידים בו כל מיני תאוות שיתגבר על כלן תמיד בלי הרף, וכמעט קט האדם עלול לאבוד את משקל הישר ולהיות משוחד ומשוכנע מצד גופו וחומריו. ורצון השי"ת הי' שדור המדבר יהי' נקי וטהור כל הימים מכל תאוה קלה. כי דור הזה הי' צריך להיות דור העליה. כמו שכתוב ואתה אומר אלי, "העל" את העם הזה, כלומר הד' ציווה את משה להעלות את הדור הזה לדרגה עילאי שבעילאי. לכך היתה שיטתם הנ"ל בלתי רצויה לפני המקום, כדכתיב, רע באוני הד', כלומר רק השי"ת בלכרו היודע ומכיר את טבען ואופיין של בני אדם הוא יתעלה מצא את שיטתם — רע באוני ר'. ולכך מדוקדק היטב הניב כמתאוננים.

וליתר הדורות שאחר דור המדבר זיכה הד' בתורה ובמצות מעשיות כרי שיעשה האדם את פעילתו הפשוטה בתמימות והשמימיות תיעשה מאליה. כאמור למעלה אות י"א, שצריך לו לאדם להרליס והשלהבת תעלה מאליה. וכן השלך ככר של זהב לתוך האש והמנורה תיעשה מאליה, כאמור למעלה.

אותו רוח האלוטותי הטהור המתהווה רק על ידי מעשי בני אדם.

„והוא גם שם רוח החיוני“ (שם כמו”נ הנ”ל), כלומר לא בלבד היצירה של אותה קרושה תלויה ומקושרת בפעולת האדם אלא גם לאתר שנוצרה, קיומה וחיותה תלויה בפעולת האדם אשר בעולם השפל משכנו.

„והוא גם שם הרוח הנשאר מן האדם אחר מותו — והרות תשוב אל אלקים“ (שם), כלומר להבין ולרעת את הסוד הנפלא הזה אי אפשר לו לאדם עד אשר תשוב רוחו — אחרי מותו — אל אלקים, כי בעוד הנפש של האדם שרויה בתוך הגוף החומרי אי אפשר לו להשיג את הסוד אלוטותי הנפלא הזה.

„והוא גם שפע אלוטי אשר ישפיע על הנביאים ויתנבאו — ואצלתי מן הרוח אשר עליך“ (שם, כמו”נ), כלומר אדרת גדולתם של כל הנביאים האמיתיים היא שאין שורה עליהם רוח סטרומים בתורת חנינה, שהשם יחונן אותם ברוח סוריי קרוש היוורד עליהם מלמעלה אפילו הם בעצמם לא יצרו במעשיהם כל קרושה, אלא הרוח הקודש שלהם הוא יצירת מעשיהם הטובים והקדושים. כדאיתא אין השכינה שורה אלא על האדם שיש בו כל המדות המנויות המביאים את האדם לקיום חוקותיו ומצותיו.

כנ) ובוה מתפרש המאמר של הספרי (המובא לעיל, אות נ'), משלי אינם נוטלים כלום אלא מעליך. כלומר השבעים וקנים בנבואתם הם מסוג דמי המעלה שגדלותם אינה חנינה ומתנה ממרום אלא הניעו לדרגת נביאים מתוך מעשיהם הם הנעלים והיפים. „אלא מעליך“, כלומר כמוך, כשם שאתה באת באת למעלתך הרמה מעליך — ממעשיך, כך הם נדלות מעלתם היא מהם עצמם, תוצאה ממעשיהם הטובים.

וכן היא הכוונה: „וגם משה לא חסר כלום“, שהזקנים לא כאו למעלת הנבואה מכחו של משה רבינו, כי אם מעצמם — ממעשיהם. שאלמלא כן היתה זו לפנימה במעלת הזקנים.

כד) ובוה יתפרש המאמר המובא לעיל (אות ב'), „אספה לי שבעים איש, זה שאמר הכתוב הבונה

בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה, משל לפלטין שהיתה בנויה על נבי ספינה וכו'“, כלומר השם יתעלה חפץ בשבעים איש רמי המעלה היודעים והמבינים כל הקיום של הפלטין מתהווה על ידי הספינות שעל המים. כפי הסוד של ורוח אלקים מדתפת על פני המים, המוסבר למעלה. וכשם שהספינות העומדות על פני המים מצבן חלוש מאד וכל רוח של סערה עלולים להתריב אותן ולכל זאת כשהן מחוברין יחד ומחויקים מעמד הרי הן הכסים החזק לקיום של הפלטין, כן גם האדם בן תמותה שכתו דל וכל סערה קלה בכחה לאברו מדרך הישרה ולהורידו אל תהום הנשייה, אף על פי כן כל עוד שהוא מחויק מעמד ואינו אובד את המשקל הישר ומקיים מצות ד' אשר ציווהו הרי הוא מתקדש ומתעלה ומתרומם וכחו גדול להחזיק את הפלטין, העולמות העליונים. כאמור למעלה שכל הקיום של העולם תלוי בכף ידו — בגופו החלוש של נמוך היצורים — האדם. כשם שהראה הקב"ה למשה את המנורה ד' פעמים עד שהקס לו את תכנית המנורה בכפו.

כה) והמהר"ל זצ"ל כתב בספריו כי כל הטבע כלולה במספר ששה ומה שלמעלה מן הטבע — „מטפיו“ — הוא במספר השביעי. והמנורה בשבעת הקנים מסמלת את הטבע וגם כחות שלמעלה מן הטבע. הנר האמצעי — המערבי שהוא השביעי, הוא המסמל את מה שלמעלה מן הטבע — שמימיות אין סופית. ובשכיל זה כל הנרות משני הצדדים כפופים מול הנר האמצעי שהוא העקרי והחשוב.

אלא שמא יעלה על הלב לחשוב מחשבה ורה ח"ו לאמר: אם הנר האמצעי המסמל את השמימיות והאין סופיות שהוא בעולם המחשבה ולא בעולם המעשה הוא העיקרי והבי חשוב ושאר הנרות המסמלים את הפעולות הפשוטות שבטבע טפלים וכפופים אל המחשבה, אם כן אין כל כך חשיבות בפעולה ובעשיה אלא החשיבות עיקרה במחשבה.

על זה הזהירו רבותינו והדנישו ברכריהם לפרך ולכטל את הרעיון הרע ח"ו זה, ואמרו: אל פני המנורה — אל מול נר האמצעי, כלומר רע והבן שהגם שהמכוון האחרון הוא להתעלות אל נר האמצעי — עולם רוחני ללא גופות שהוא שמימי ואין סופי,



אבל השמר והזהר ודע — „שאינו בקנים“, כלומר אין הדרך הישרה שיבור לו האדם להתעלות ולהתרומם אל נר האמצעי על ידי הקנים המרמזים על הטעמים והסכרות וחכמת המחשבה של האדם, „אלא בנוף“ רק על ידי קיום המצות המעשיות כנופו של האדם, יוכל האדם להניע לידי עלייה ולהשפיע

על כל העולמות לטובה. כמו שהסברנו: ודע מה למעלה — מסך!

ועל ידי זה נזכה להשפיע ולהיות מושפעים על כל ומכל העולמות לטובה ולכרכה ונזכה לביאת הגואל צדק במהרה כימינו אס"ו.

## פרשת בהעלותך

### דרשה כג

דרשתי בשנת ת"ש בשעת השואה באירופה בזמן שהגיעו בשורות רעות ר"ל, מאחינו בני ישראל מעבר לים

כסף מקשה, כמו שנעשתה המנורה — מקשה. והצו הזה הי' לשעה כימי משה ונס על כל צרה שלא תבא: וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעותם בהצרות ונזכרתם לפני ד' אלקי' נושעתם מאויביכם ד). ולא נתפרש הטעם למה צריכים החוצצרות להיעשות מקשה רוקא. גם הטעם של מצוה זו בכלל צריך ביאור. וכי צריך השי"ת שנתדע אליו בחוצצרות כדי להודיע במרומים שישראל ח"ו נתונים בצרה וכמצוקה. הלא לפניו יתעלה נכלו כל תעלומות.

ד) והרמב"ם ז"ל רן כשני הענינים האמורים. וכשנתכונן היטב בדבריו יתבאר כי שניהם הם מענין אחד ולכך נסמך הצו של חוצצרות להספור של: ויש, ויש. ואלה הם דבר הרב: ויעלה בלב האדם מתחלת מחשבה כי כל מה שבא אחריו ר"ל ובהאריך הענו, ויש אשר יהיי הענו, היא אריכת דברים אין צורך. ואני אודיעך טעם אלו הפרטים לסלק בו מה שהאומות חושבים שישראל טעו בדרך ולא ירעו אנה ילכו כאחד: נבוכים הם בארץ. וכן קוראים אותם הערביים עד היום. ר"ל קוראים אותו מדבר: מדבר התעיה. והתחיל הכתוב לחזק כי החסעות הם שהם בלתי מסודרות עד שהיי מעמדם במסע אחד שמונה עשרה שנה, ובמסע אחד יום אחד, „הכל בשיעור אלוקיי" ה).

וטעם האמור על ידי הרמב"ם לא יוכן אלא

א) אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, למה שבעה נרות? כנגד שבעה כוכבי לכת: חוכ"ל, שצ"ח. למה עשה משה שבעה נרות ושלמה שבעים נרות? אלא משה עקר שבעים אומות מלפני ישראל, אבל שלמה היי מושל על שבעים אומות, שואמר ושלמה היי מושל בכל המחשלות א). — אם שבעה הנרות שבמנורה כנגד שבעה כוכבי לכת, מה יועיל התירוץ ששלמה משל בשבעים אומות, הלא אמרת זה עתה שהנרות צריכים לסמל את הכוכבי לכת והם רק שבעה ולא שבעים.

ב) בשביל שהיי אהרן מחירא שמא בשבילי אין הקב"ה מקבל שבטי, אחר לו הקב"ה לגדולה מזו אמה מוכן, הקרבנות בזמן שבית המקדש קיים הן קיימו, אבל המנוחה לעולם קיימת ב). והקשו כל המפרשים הלא גם המנורה לא קיימת אלא בזמן המקדש. והרמב"ן ז"ל מפרש דזה הוא רמז למנורה של החשמונאים. ואינו מוכן דאם כן יהי' נר תנוכה חיוב מדאורייתא וקיי"ל דתנוכה אינה אלא מדרבנן.

ג) כפרשתינו כתיב: על פי ר' יסעו בני ישראל ישראל ועל פי ר' יחנו ונו', ויש אשר יהי' הענן ימים מספר על המשכן — ויש אשר יהי' הענן מערב עד בקר ג). והשאלה לאיזו תכלית הוריעה התורה: ויש, ויש, מה עלינו ללמוד מספור זה.

גם נאמר בפרשתינו הצו לעשות שתי חוצצרות

ה) מנין גילו.

ז) שם י"ט.

ג) במדבר, ט"ח.

ב' מד"ח.

א) מדרש"ר.

בקשר עם מאמרו דלהלן על רבר החצוצרות. כי זה הטעם לבר לא יספיק לסלק את שאלת השואל: מה ולמי מוזק אם המסעות היו בלתי מסודרות, אלא הוא ז"ל כתב עוד: החצוה אשר ציוונו לצעוק אליו בעת צרה רחמא ליצלן: והרעותם בחצוצרות — היא פעולה שיתחזק בה הרעת האמתי. והוא שהשט יתעלה חשיג עונינו וברו לתקום אם נעברוהו ולהפסידם אם נמרהו. לא שנאמין שהיא מקרה ורבר שאירע. וזה ענין אחר: אם הלכו עמי קרי, ר"ל כשאני אביא עליכם אלו הצרות לענוש אתכם, אם תחשבו בהם מקרה, אוסיף לכם חן המקרה ההוא כפי מחשבותיכם, והלכתי אני אף עחכם בחמת קרי.) כלומר החצוצרות אינן באות להעיר את תשומתו יתעלה על הצרות ר"ל, אלא להעיר את לב אדם להבין ולהאמין שכל צרה הבאה לא מקרה היא אלא הכל כנוירתו ובהישנתו יתעלה. אבל עדיין השאלה לא נפתרה: למה בחצוצרות דוקא, ולמה לא בקריאת שמע או בקריאת התורה או באמירת סתם תפילות ותחנונים.

(ה) אולם בשיתעמק האדם להתבונן במאורעות הזמן, ובהמאורעות שבזמנינו בפרט, יבא לירי מסקנא שאין שום אפשרות שהדברים, כלומר הצרות הנדולות ר"ל, שאין להן דמיון והשוואה בכל הדורות, מתהווים מעצמן במקרה. אלא כל מי שיש לו מוח בראשו ישיג שכל מה שמתהווה היא כנוירה ממרומים והכל הוא מסובב מהסיבה העליונה. כי איך יעלה על הדעת שתיה בזויה אחת בצורת אדם תמשול על כל אירופה, ובל מנמת נפשו של המושל המשוקץ הזה אינה אלא כליון ח"ו של אומה הישראלית. דבר שאין זה המתועב משמים מלהשמיע בפומבי לכל עמי תבל בכל פעם שהוא פותח את פיו הטמא. כל תאותיו למשול ולרדות על העולם כלו, כלא הן נגד תאוה זו אשר מנקרת במוחו בלי הרף כל ימיו איך להשמיד ח"ו את כל היהודים ולמחות את זכרם ח"ו ערי עד. ולא עוד אלא שכבר עלתה לו להצורך הזה ימ"ש מנרמניה הארורה לטמטם ולהאבן את לב כל העמים כמעט אשר בעולם. התאוה לאכזריות הנוצרת בברלין ובמינכען היא מחלה מתדבקת המחפשטת לכל רחבי תכל. בלי משים מחלה אנושה זו כבר התדבקה בלכות כל הממשלות והמושלים ואפילו בהמטוקנים שבאומות. ההפרש היחידי שבין

מושלי גרמניא ובין מושלי בריטניא וארצות הברית הוא שבגרמניא האכזריות היא באופן חיובי ובבריטניא וארה"ב היא בשלילית. אין מי מהממשלות שבעולם שתושיט אצבעה למים קרים למען הצלת היהודים באירופה הנהרנים בכל מיתות משונות ר"ל. ואין מדינה אחת בעולם אשר תאבה לתת מקלט אפילו ליחידים הפליטים מארצות הרמים. הלא ידעתם כמה יגיעה השקעתי וכמה דמעות הי' לי לשפוך לפני הממשלה שבבריטניא עד שהסכימו, לאחד עבודה רבה של השתדלות של שני יחידים סגולה שלא מבני ישראל, ליתן רשות להעביר כמו חמישים בחורי ישיבה פליטי גרמניא — שהובאו מבריטניא למחנה ההסגר בכאן — לישיבתינו. וכל פעם ופעם כשהופעתי לפני פקיד הממשלה נשאלתי מהם ומה הערבון שאין הבחורים הללו מרגלי אשכנז. ותשובתי: היעלה על דעתו של איש בריא שיהודים תלמידי ישיבה שהוריהם וכל קרוביהם נהרנים ונאספים יום יום בגרמניא ירגלו לטובת רוצחיהם, לא נהקבלה בנקל. ואף אני לא הזרשתי לוטר להפקידים הכי גבוהים ששאלתם הנ"ל מוכיחה עד כמה המחלה של אכזריות לקתה את מוחם ולכם.

וכל זה מראה בעליל שלא מקרה הוא המאורעות אלו אלא כך נגזר ממרומים. והכל מסודר בסדר נמור בהשגחתו יתעלה. מתחלה היתה מהפכה מדינית בגרמניא. אחר זמן קצר הניע הצורך למרום שיאו בממשלתו. מיד הולך מלכים וממשלות שולל. כובש וחוטם ארצות לא לו, ויעש האדם כדני הים כרמש לא מושל בו. ברעש רעם העלה מדינות בהכה ובכמתו אספן. להרוג עמים לא יחמול. וככל אלה אין הוא משביע את תאות לבו, כי מסרתו האחרונה העיקרית — להרוג ולהשמיד ולכלות ח"ו את זרעו של אברהם. והכל נעשה בסדר משוך כמו החוט הנמשך מקצה אל קצה, כתכנית מתוכן מתחילה ועד סוף.

(ו) ולזה בא הרמז בהמנורה „מקשה“, ללמד שאין המאורעות דבר שבמקרה אלא „מקשה“ כעין חוט ארוך הנמשך והולך מתחלה ועד סוף.

ולכך אמרו רבותינו: זעזע את העולם והראה לו לחשה מעשה התורה. כלומר בשעה שמתהווה מאורע כזה שאין על עפר משלו ומזעזע את כל

פירשתי באופנים שונים), כלומר כאמת רכר קשה עד למאד הוא לו לאדם בעל גוף ותומר שהי' נמשך אחר שכלו ויסכול מה שהדעת מכינה שאין ככל אלה הצרות שום מקרה אלא גזירה וצו מסודר במרומים. משום שהגוף והחומר רוצים בתענוג ובנחת ולא בשמועות רעות ומעצבות ר"ל כאלו המניעות אלינו יום יום. וזו היא הכוונה של המאמר הנ"ל, נכריאל שר של אש, שבו נשרפים אחינו שבעבר לים בהכבשונות של האדורים ימ"ש, הוא הסביר למה שהאדם באמת צריך להיות „אומן" המחשבה, אם הוא בא לעשות מלאכה נאה כזו לכל יתפעל מכל המאורעות המרות ויחזיק באמונתו שהכל סבה אחת מתוכנת מאתו יתעלה. ואפילו הוא אומן המחשבה ובעל דעת נעלה, עליו לחנוך באיזור את מתניו שלא יהי' נגרר בבגדיו — בנופו ובחמרו המתנגדו' תמיד לרעיונות ומחשבות קרושים וטהורים.

(ט) ובפרשתינו כתיב: לא כן עברי משה בכל ביתי נאמן הוא. וקשה, כלום הוזכר כאן שום צד של חסר אמונה ח"ו בשאר הנביאים עד שהוצרך הכתוב לומר שלא כך הוא עברי משהי'. אלא כל הנביאים היו נופותיהם משתנים בשעה שהיו מתנבאים. באותה שעה היו פניהם מאירין כלפידים, כלומר הוזקקו להתפשטות הנשמיות מכל וכל בשעה שהנבואה שורה עליהם. וזה עד שאין הנבואה שלהם טבעית ועצמיית אלא טבען כשל שאר בני אדם. וכך אפשר שאפילו הנביא שהי' רואה כמחזה את המאורעות שבזמנינו, לאחר שחסל המחזה ושב להיות כבן אדם הרגיל, גם הוא לא הי' יכול לסבול את צרות ישראל אשר ראה במו עיניו בהמחזה, וקשה הי' לו להשיג את המושג האמור בדבר „מקשה" והיתה מציאות שגם הנביא שלא בשעת הנבואה יהי' „נגרר בבגדיו" להתפעל עד מאד מהמתהווה.

לא כן עברי משה, בכל ביתי — כלומר בכל הכאורעות שבעולם — נאמן הוא, אינו מתפעל אפילו רגע בכל ימיו, כי הוא משיג בהחלט את המושג „מקשה" בכל זמן ועידן. כי משה רבינו ע"ה אינו זקוק מעולם להתפשטות הנשמיות. נופו מזוכך תמיד באין הפרש לשעה שהוא מתנבא לשאר הזמנים. משונה היה משה רבינו משאר הנביאים מהיפך להיפך. בשעה שהי' מדבר עם בני אדם כתיב כי

העולם, אסור לו לאדם לחשוב שח"ו מקרה הוא, אלא מראין לו מעשה המנורה, כלומר שהכל הוא „מקשה" חום משוך ארוך בהשנתו יתעלה.

(ז) ורבתינו ז"ל אמרו: מנורה שעשאה מן הגרוטאות פסולה. חצוצרות היו באין מן העשת, עשאה מן הגרוטאות כשרותה). רש"י: גרוטאות, זהב שבור (חתיכות, חוליות). והלא גם בחצוצרות כתיב מקשה כמו במנורה ולמה חילקו כיניהן.

אלא גרוטאות, חוליות, משמעו שאדם חשוב שהמאורעות הן במקרה, היפך מהמושג של „מקשה" המלמד שהכל בהשגחה מתחילה ועד סוף כעין חום אחר משוך, כנ"ל. והמנורה היתה בימי הבית, בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, אז אין שום אפשרות במחשבה של גרוטאות, חלקים, חוליות — מקרה. שבאם ח"ו היו חושבים ומאמינים במקרה, לא הי' הכית המקדש מתקיים. אלא כל ישראל היו מאמינים באמונה טהורה ופשוטה על משקל „מקשה" שהכול מסודר מראש ומישגח מאתו יתעלה הן למב והן לכביש. בין יום ובין לילה ד' צבאות שמו. אבל החצוצרות באות בשעת צרה ועקתא ר"ל, כי תבואו מלחמה בארצכם, אז הגרוטאות מסמלין לעצמן, כלומר הצרות והתלאות באות על המחשבה של גרוטאות — חלקים, חוליות, שהמאורעות אינן מסודרות כחום ארוך משוך מתחלה ועד סוף אלא מקרה. דומה לכלי שלא נעשה לפי תכנית אומנותי אלא עושה חלק ואחר כך במקרה נתוספו עוד חלקים על החלקים.

ולכך בהצו של החצוצרות כתיב מקשה. כי רצון השי"ת הטוב ומטיב שנאמין כלנו בשיטתה של „מקשה" ולא נצטרך להשתמש בחצוצרות כלל להתדיע. ועל זה אמרו חז"ל, לא נמצא „מקשה", אם אין ישראל ח"ו עושין רצונו של מקום ולא נמצא בעם המאמינים והמחזיקים בשיטת „מקשה", יעשו את החצוצרות מן הגרוטאות, לסמל ולהעיר שהחטא הגורם להמאורעות הוא בלתי האמונה הפשוטה ב„מקשה" בהשגת ד'.

(ח) וכן אמרו: אמר רי יוחנן גבריאל חגור כמין פיסקיא היי, והראה לו למשה מעשה המנורה ט). פירש"י: איזור, אומנים שרוצים לעשות מלאכה נאה, חוגרין עצמן שלא יהיו נגררין בבגדיהם (ככר

(י) שפת אמת, הרגיו.

זי שם כ"ו.

(ח) מחזות, כ"ח.

לא עשה כן לכל גוי, והגם שבאופן קשה כזה מעולם לא עשה השם לשום אומה אחרת, אלא „ומשפטים“ בזמן שהשי"ת משלם להם כגמול ידם הרעה, שהוא משפט המוכן לכל, כל ידעום הללויה, אפילו אז הם מתרעמים ואינם יודעים להלל את ד', אלא מלאים טענות ותרעומות הם.

(יב) וזה הוא השבח שהכתוב מהלל ומשבח את יראי ד' האמיתיים, כדכתיב: אשרי כל ירא ד' ההולך בדרכיו. הניב „כל“ מוסב גם אל בדרכיו, וכאילו נאמר: אשרי כל ירא ד' ההולך בכל דרכיו, כלומר הוא נשאר ירא ד' בכל דרכי ד' אשר יבואו הן לטב והן לביש. במקום איה נפלאותיו ואיה נבורותיו הוא אומר הן הן נפלאותיו הן הן נבורותיו כדאייתא בגמרא(א). וכן שמעתי בשם צריק גדול אחד שאמר במאורע מעציב של צרה: השי"ת נקרא זקן מלא רחמים, וקו"ל סתירת זקנים בנין.

(יג) וכתיב: הנה כי כן יבורך נבר ירא ד'. מה הוא הלשון: הנה כי כן, ודאה באבן עזרא שפירש: היא זאת הכרחה שיבקש ירא שמים בעולם הזה. נראה שפירש כן משום שהי' קשה לו מהו: הנה כי כן. אולם יש פירוש אחר: כלומר לאחד שלפניו נאמר הפסוק הנ"ל (אות י"א) אשרי כל ירא ד' ההולך בדרכיו, שהכתוב מהלל ומפאר את מי שאינו נגד בבגדיו, ומקבל כל מה שיבא בלי כל הרהור ותרעומות משום שיודע שהכל מאתו בהשגחה מסודרה מראש — מקשה, הנה כי כן הרב, יבורך נבר, אין לך יותר מבורך אפילו לטובת עצמו, להיות מיושב בדעת ומנוחם על כל דעה ר"ל, אלא ירא ד', שיהי' ירא ד' אמיתי, ורק לאדם זה אשרי לו ולנפשו(יב).

(יד) בודאי שרוב הקהל שבעינינו לא יקבלו את ההסבר האמור על דבר „מקשה“ שבמנורה ועל ההיתר של גרוטאות בחצוצרות כפי מה שהסברתי בכל הדרוש הנוכחי. כי רוב בני אדם דורשים וחוקרים את המתהווה עכשו ולא רוצים להעמיק מחשבותיהם בעתיד. ויש שאין מקבילים אפילו את ההוה עם העבר, לומר כשם ששונאינו ורודפינו נחלו מפלה עולמית בעבר כך ימחה שמו של הצורך העכשווי. וכל המאמר האמור במושג של „מקשה“ הוא כמעט דבר שאין רוב הצבור יכול לעמוד בו.

וישם על פניו מסוה. כי פניו היו מאירין כלפירים תמיר, וכשעה שדיכד עם השכינה, השם יתעלה מעיד עליו: פה אל פה אדבר בו. וזה הוא שהשם הוכיח את מרים ואהרן שהתרעמו על משה על שפירש מאשתו, משום שמשא דבוק ומחובר הי' להשכינה תמיד ובהחלט. מה שאין כן בשאר נביאים שזוקקים להתפשטות הנשמיות לצורך נביאתם ולצורך שעה נרידא.

(י) וכן הכתוב מגיד בהדלקת המנורה שבתו של אהרן כהנא רבה „שלא שינה“ שנאמר ויעש כן אהרן, כלומר אהרן הכהן השיג במלואו את המושג של „מקשה“ הכתוב במנורה „שלא שינה“ — שאין באן ח"ו שום שינוי ברצון הבורא אלא הכל הוא „מקשה“, תכנית סדורה מראש כחוט ארוך משוך מתחלה ועד סוף כל הסופות.

(יא) ומלבד שהאמונה המוחלטת בהשגחה הבורא הוא היסוד להאמונה כולה, גם היא מעשה את האדם ומעודדו למדת הכטחון ומסירה הימנו את היאוש. כי המאמין יאמין שבשם שמה שמתראה לנו לרע ולמד ממות הוא מאת העילה הראשונה כך כל היעורים הטובים מסודרים מראש. וגם הם יבואו ויתאמתו במהרה בימינו.

וכתיב לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום הללויה"ה. והקשו במדרש וכי אין לגוים חוקים ומשפטים? אלא ברישא כתיב באותו מזמור: משליך קרחו כפתים, כלומר רדיפות נגישות וצרות ר"ל, אבל סופו של דבר: ישלח דברו וימסם, לא לעולם יזנח, וגם בחלוננו יזרח השמש.

וישראל עם סגולתו המלומד ומנוסה בדרך ארוכה של הגלות המד זה אלפי שנה, מקבל באהבה כל מה שיבא עליו מבלי להרהר אחר מדותיו של הקב"ה. — מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל, כלומר אפילו מניעים עלינו ח"ו משפטים שאין לסובלם, ואי אפשר להבין למה זה עם ישראל מרודה יותר מכל האומות, והמשפטים הללו הם „חוקים“ שאין אדם יודע דבר של חוקה, כי נזירה היא מלפניו, בלי שום טעם והסבר, לכל זאת ישראל עם קדוש מקבל עליו הכל בלי שום הרהור, בשווה לדברים „שמגיד דבריו ליעקב“ כאילו הסביר באר היטב את כל המאורעות.

(א) שבת, ע"ה.

(יב) רבי ר' בונם זצקליה.

אפשר שמשך רבן של ישראל אשר ידעו ד' פנים אל פנים — ולכל היר החזקה ולכל המורא הנדול אשר עשה, לא יזכה לראות מסרי עמלו, ושום איש לא ילווה אותו למנוחתו מנוחת עולם, ואפילו את סכרתו לא ירע איש, והעבודה הכי גדולה שהיא המלחמה עם ל"א מלכים תיעשה בהעדרו של משה ורק יהושע הוא יהי' המוציא והמביא להשכין את שבטי ישראל בארצם. אלא שאלרד ומירד שהיו קשורים בקשר אמיץ ותמידי לא התפעלו. כי הם ידעו שזה הוא דבר מתוכן למפרע שמשך מת וחליה לא תזיז מיתתו של משה לביאת הארץ כלל משום שכך הוא רשום בהתכנית במרומים, משה מת ויהושע מכניס.

וזה המאן ראמר שהתנכאו על נוג ומנוג לא חולק על הרעיון הנ"ל אלא גם הוא הולך בשיטה זו אלא שמוסיף להסביר את הרעיון הלזה ואומר שאלרד ומירד שהתנכאו „במחנה“ רומה לדרגת נבואתו של משה רבינו, לא נתפעלו אפילו ממחזה יותר גוראה ונפלאה, והוא מלחמת נוג ומנוג. מקובל הוא אצלינו שקודם הנאולה והישועה יהיו עתים מרים מלאים חשך ואפילה — ככזמנינו עתה — ומלכות הרשעה [לא נדע מי היא אם נרמזת שהתחילה ואולי רוסיא הקומוניסטית תסיים] תתפשט צפורניה על רוב מדינות שבעולם ותוצה ותהרוג כאבני אלנביש ובמזיקים הדישים, ולא יהי' שום כח בעולם לרסנה. אבל ראו גם הם שסוף כל הסופות יהי' שהרוצחים הללו יפלו ביד בניה של רחל. ומכל הליו לא נתפעלו הנביאים הללו כי הם השינו שהכל מסודר באופן נפלא — „מקשה“ חוט ארוך מתחלה ועד סוף.

ומענתו של יהושע אל משה היתה, הלא זה הוא ענין בערם בעד אנשי רמי המעלה כמורך וכמוהם, אבל רוב הצבור, העם הפשוט, אי אפשר לו להבין ולהשיג כזאת. וזה שאמר יהושע: הטל עליהם צרכי הצבור, כלומר הצבור רוצה וצריך לתשועה מידית, לראות נקמה בשונאי ישראל כמו עיניהם, והם — כלומר, הרעיונות של אלו הנביאים — כלים מאליהם, כי איש לא יבינם ולא יבאלם.

(טז) ומעתה יתפרשו רברי הרמב"ם הנ"ל שהתורה מאריכה בסיפור המסעות במדבר, ויש, ויש,

אלא שאין זה תופעה חדשה כלל, וכל פעם שמן השמים השמיעו ענין הרומה לזה, לא הי' הצבור יכול לעמוד בו. כי כן מרומז גם בפרשתינו כמו שאבאר:

(טו) כתיב וישארו שני אנשים במחנה — ויתנכאו במחנה ונו' יג), ופירשו רבותינו ו"ל: מה התנכאו? חד אמר התנכאו: משה מת ויהושע מכניס. וחד אמר: על מלחמות גוג ומגוג ותנכאו. עוד דרשו שם על הכתוב: ארוני משה כלאם, אמר יהושע למשה: הטל עליהם צרכי צבור והם כלים מאליהם די). והקושיא היא, הלא על כל הנביאים שעמדו בישראל הי' מוטל צרכי צבור כי כמעט כלם היו מנהיגי דורם, וח"ו לא מתו מזה, וא"כ מה זה שאמר יהושע הטל עליהם צרכי צבור וכו'.

אולם בהקדם בהאמור לעיל אות ט', שמשך רבינו ע"ה הי' משונה כנבואתו על שלא הי' שום מסך ומכדיל בין השי"ת ובינו ובשביל זה הי' תמיד מוכן לנבואה, יתחוויר הענין שאנו עסוקים בו כאן. השבעים זקנים — נביאים שהתנכאו אז כתיב בהו: ויתנכאו ולא יספו, כלומר הגם דכתיב ויאצל מן הרוח אשר עלינו, אין זה אומר שנעשו נביאים כמשה רבינו ע"ה, אלא נבואתם היתה כדרגת שאר הנביאים שזוקקים להתפשטות הנשמיות מכל וכל בשעה שהנבואה שרתה עליהם. ובכן אפשר שלאחר שובם אל חיהם הרגיל הם מתפעלים מהמחזה אשר חזו אם התוכן של הנבואה היתה ח"ו לצרה ולשואה. כי אפשר שלא ישנו כתמידות את המושג של „מקשה“ שבמעשה המנורה. כמבואר למעלה באריכות. אבל אלרד ומירד כתיב בהו: וישארו שני אנשים „במחנה“, ויתנכאו „במחנה“, כלומר עומדים במחנה בין שאר העם וכלי כל הכנות וכלי כל התפשטות הנשמיות התנכאו. דומה ממש לנבואת משה רבינו. וכמשה כן גם המה לא התפעלו מכל מין מחזה אשר ראו.

וזה היא אפשר הכוונה במאמרם שהתנכאו משה מת ויהושע מכניס, משה ימות ויהושע יכניס לא אמרו אלא מת — מכניס, הם ראו את הרברים כאילו כבר הם בהוה. ולא התפעלו מנבואה זו כלל. הגם שנביא אחד במקומם לא הי' לו הכח שלא להתפעל מפטירת משה רבינו ע"ה, בהחשבו איך

(יג) בחדבר, יא נה, כו. (יד) מנהדרין י"ד.

לגדולה מזו אתה מוכן, שהנרות קיימות לעולם. כלומר, המוסר הנעלה היוצא ממעשה המנורה -- מקשה --- המלמד תועים בינה להבין כי הכל מסודר בהשגחתו יתעלה כחוט ארוך מתחלה ועד סוף, זה הוא דבר קיים לעולם והמקיים את עם ישראל אנו עד סוף כל הדורות.

(ט) ונכונים דברי המדרש: למה שבעה נרות כנגד שבעה כוכבי לכת שצ"מ חנכ"ל, כלומר כשם שהכוכבי לכת טובבים בסדר המחלט לא במקרה, כך המנורה מסמלת בה"מקשה", מלמדת שיעקר החכמה של אדם -- מנורה סמל החכמה ודעת -- להבין ולדעת ועיקר להאמין באמונה שלימה שכל המאורעות אינן מקרה אלא מסודר בהשגחתו יתעלה.

וזה הוא שהמדרש מסביר לנו: משה שעקר שבעה אומות, כלומר אלו השבעה חשבו שהכל תלוי בתוקף מעשי ידי אדם או במול, ובא משה ועקרן, ביטל את הרעיון הרע הזה והמנורה הסמל של הרעיון האמיתי. שלמה עשה שבעים נרות משום שמלך על שבעים אומות, וכל האומות כעתה בן גם אז סברו או שמולם מצילים או שתוקף נבורת ידם הועילה להם. לכך אף שלמה עשה סמל המנורה כשבעים נרות לבטל דעה שקרה זו. והראה לכל העמים את שקרם. אלא הכל הוא בהשגחה פרטית ככל הזמנים ובכל אשר בעולם.

והיוצא מכל דברינו הוא שכמעט כל הכתוב בפדשתינו: המנורה, החצוצרות, ויש ויש של הענן, ונבואת אלדד ומידד שהתנבאו על נוג ומנוג, מאלפים ומלמדים לבל להתפעל מן המאורעות וחלילה להתיאש, כי הכל מאתו ברוך הוא וברוך שמו. ובין יום ובין לילה --- ד' צבאות שמו. ומהדה תקיים נבואתן של נביאנו ונראה במפלתן של כל הרשעים והרוצחים ימ"ש הבטוחים כנבורתם. וכימינו יושע יהודה וישראל ישכון לבטח בארצנו ובארץ אבותינו ונוכה לקבל פני הגואל בראש צבאות יהודה וישראל, אס"ו.

כדי לסלק מה שהאומות הושבים שישראל סעו במדבר ולא ידעו אנה לילך, כלומר ללמד אותנו תורת המוסר נגד הדעה המשובשה של כל האומות שכל הצרות שהגיעו אלינו ולאבותינו הוא מקרה. אלא כל "המסעות" -- הגלות שגלתה ישראל מאדצם זה אלפי שנה לא מקרה הוא ח"ו, אלא הכל בתכנית מדויקת רשומה במרומים. והתורה אומרת: ובהאריך הענן על המיטכן -- יש שהגלות הוא מלא ענן חושך וערפל יותר מחשבת לילה בסוף החודש, אין זה מקרה, אלא בהשגחתו יתעלה. לכך אין להתפעל אלא העצה היחידה לזה היא: ושמרו בני ישראל את משמרת ד'! הבה ונתחזקה באמונה! ויש אשר יהי' הענן ימים מספר -- היו גלויות שהזמנים הרעים היו רק מעט ומיד חדלה הרשעה והאכזריות וישראל נתשבו כמכובדים בין שאר יושבי הארצות. אבל יש אשר הענן מערב עד בקר, כל הזמן של הגלות הוא חשך ואפילה ר"ל. וכל זה לדעת ולהבין שאין בזה משום מקרה אלא גזירה מאתו יתעלה. והוא היפך ממחשבת העמים -- כלשונו של הרמב"ם: "מה שאומות חושבים" שהכל מקרה, ויש מהם חושבים שלא יארע להם מקרה רע משום שהם בעלי מול, נולדו כמול טוב המצילים מכל מקרה ופגע רע, ויש שמיחסים הצלחתם תוקפם ונבורתם והצלחתם להם ולמעשי יריהם -- אלא הכל הוא בהשגחה. ואין ההשגחה זו שוכחת אפילו כחוט השערה מכל מעשי הרציחות הכוזביות והאכזריות שלהם. גם קצם מתקצה וגם עליך יעבוד כום התרעלה.

(י) וכנגד אלו החושבים שמולם יצילים, ואלו הבטוחים בתוקפם ונבורתם ובכל מיני נשק המשחיתים והמחריבים, אמרו רבותינו: חצוה לחשב בתקופות וחזלות, שנאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, כלומר מצוה לחשוב ולהסביר להעמים את טעותם הנם ברבך תקופות -- תוקף ונבורה, ומזלות -- שמולם יצילים. כי אלו ואלו כשקר דרכם.

(יח) ומעתה מתבאר מה שנאמר לאהרן:

## פרשת שלח

### דרשה כד

לך אדם שנשחלח לעשות חצוה ומסר נפשו עליה יוחר חיהושע וכלב וכו' א). איפא מצינו שיהושע

(א) רבותינו ז"ל אמרו: חביב לפני המקום מי שנשחלח לעשות חצוה ונותן נפשו בשליחתו. ואין

וככל מסרו נפשם בשליחתם? ומה שהשמיעו דברים שלא כשאר המרגלים אין זה בלל במסגרת של מסירות נפש.

(ב) זה שאמר הכתוב מקצה רגלים חמס שותה שולח דברים ביד כסיל, וכי כסילים היו המרגלים והלא כבר נאמר שלח לך אנשים, ובכל מקום שנאמר אנשים בני אדם צדיקים הם וכו' — אלא לא נקראו כסילים אלא על שהוציאו דבה על הארץ. שנאמר ומוציא דבה הוא כסיל (ב). וקשה אם כן הדרא קושיא לדוכתא, אם כסילים היו והוציאו דבה על הארץ למה נאמר שלח לך „אנשים“ שמשמעו צדיקים.

עוד שם: נכרים היו המרגלים שהיו מוציאים לשון הרע על הארץ, שנאמר: וידרכו את לשונם קשתם שקר. ותימה למה לי עדות מקרא דוידרכו וכו' הלא פרשה שלימה מפורשת בתורה היא, שהמרגלים אמרו: ארץ אוכלת יושביה, ומה לשון הרע יותר יש מזה. ולאידך ניסא יש להתבונן מה חטאם ומה פשעם של המרגלים אם אמרו מה שדאו ומה שנראה להם בארץ. הכי מחויבים היו לומר שקר. והלא זו היתה מתפקיד שליחותם למסור להעם מה שראו, והם בן עשו.

גם יש להבין בדברי המרגלים שאמרו: ארץ אוכלת יושביה — וכל העם אשר האיני בתוכה אנשי מרות, הלא בדברים הללו יש סתירה בהחלט. אם הארץ אוכלת יושביה, שהכוונה שמזג האויר הוא רע ואי אפשר לחיות ולהתקיים בארץ ההוא, איך יצוייר שכל העם אשר ראו שם הם אנשים חזקים ונבורים — אנשי מדות, הלא ברור וירוע שאין נבורים וחזקים ואנשים נובה הקומה מתנדלים אלא במרינות של ארצות טובי המזג. וזאת אשר מביאני לתדור אחרי פירוש המלות של הכתוב: ארץ אוכלת יושביה, מאי משמעו. הרי כל הארץ בכל העולם אוכלת יושביה, אין לך ארץ בכל העולם שאין בה סכרות של מתים, וכך הוא הטבע שכל יושבי ארץ סופם למות ולהקבר בארץ, ובבן כל ארץ שבעולם אוכלת את יושביה ועל זה נאמר כל הנחלים הולכים אל הים, והסכרות היא בית מועד לכל חי, ומי זה נכר יחי' ולא ימות. ובירושלמי שבת סוף פרק י"ת אמרו דקוברין את השליא

שארם נולד בה משום שבוה נותנים ערכון לארץ, כלומר שסוף כל האדם להיות נקבר בארץ, ובדכתיב ואל עפר תשוב.

(ג) אולם הרמב"ם ז"ל, כנראה עמד על הסברת מקרא זה ואומר: אכל, ואת המלה הנחתה הראשונה ללשון לקיחת בעלי חיים מה שיקחהו מן המזון — ואחרי כן ראה הלשון — במלת — אכילה שני עניינים. הענין האחד הוא אכדת דבר הנאכל, כלומר הפסד צורתו, והענין השני — תקון כחות הנוף כלם. לפי הענין הראשון אבידה והפסד צורה — כמו: ואכלה אתכם ארץ אויביכם, „ארץ אוכלת יושביה“. ולפי הענין האחרון הושאל — ניב — אכילה לחכמה וללמוד ובכלל להשגת שכלית, כמו: לכו שברו ואכולו, שמעו שמעו אלי ואכלו טוב, אכול דבש הרבה לא טוב, כלומר שמכניס החכמה — אכילה. וכן הרבה קראו החכמה — מיס, חוי כל צמא לכו למיס. ונעשה נס כן לשון רעב וצמא להעדר החכמה, לא רעב ללחם ולא צמא למיס כי אם לשמוע דבר ד', צמאה נפשי לאלקים לאל חי. ותרנוס יונתן בן עוזיאל: ושאתם מיס בששון, ותקבלו אולפו חדת (ג). ע"כ הצריך לעניינינו.

ובכדי להבין את דברי הרמב"ם הנ"ל, מהראוי להקדים את ההסבר במושג „טוב“, כלומר מה הוא פירושו של הניב „טוב“. כי המושג טוב הוא גמוש ואופני מאד. כי מה שהוא טוב להנפש לא טוב הוא להנוף וכן להיפך. הנפש שואפת לטוב של הרוחניות דוקא, וטוב זה מחייב החלישת הנוף ונטיותיו. ובל עוד שהנוף הולך ומתחזק בחוסרו אי אפשר שהרוחניות שאליה הנפש שואפת תתעלה. ולהיפך ממש הוא בהנוף החומרי, כל יותר שהנפש משופלת באיכותה, האדם יענג וישפר את חומריות גופו וימלא את כל תאוותיו. וזה הוא הקרב התמידי בעצמות של האדם שבין נפשו ונפשו. מה שהוא תאוב להנוף הוא מאוס לנפשו וכן להיפך. לכך כל מה שהנוף מנצח הוא מחליש את נפשו ואלו בני עליה שנפשותיהם הם נוצחות גופותיהם נחלישים.

(ד) ובישעי' כתיב: וקבעת את כל הנוים בעמק יהושפט, ואמרו דכותינו: באותה ענה חביא הקבייה אלילי הנוים ונותו בהו רוח ונשמה ויאמר להם שיעברו על נשר נהינס ועוברים וכיון שמניעים

שם יהי לפניהם כחוט השערה וזופליו לגהיוס ד). ולא מובן כל המכס הזה לישום מה, אם רצונו יתעלה להנקם מהאלילים לכך הוא נותן בהם רוח ונשמה, יושלכו לנהינם ולדראון עולם ככל פושעי עובדי כוכבים והנשר והחוט השערה למה באים. אלא הרעיון המוסרי שבזה המאמר הוא להורות, שיבא יום שהעכו"ם יתחילו להתכונן מה היא הסבה שהביאה אותם לניהנם. מה הוא החסרון העקרי שבהם שהשפיל אותם לעבוד כו"ם ולעשות כל דבר רע ללא כל הסתיינות ולשנוא את ישראל עם סגולתו ללא כל תנינה. או השי"ת יתן להם רוח ונפש — רוחניות ונפשיות, וישינו שהסבה העקרית שהנשירה אותם עם הניהנם והשאול תחתית, הוא שלא יכלו להחיות מעמד אפילו ככחוט השערה של נפשיות, אלא החומר והתאוות שלהם כבשו אותם לגמרי מבלי השאיר אפילו חוט השערה של רוחניות ונפשיות.

ה) וזה הרעיון שבילקוט הנ"ל נאמר בצורה אחרת בש"ס: לעתיד הקב"ה מביא את היצר הרע, לרשעים ודחה להם כשער ולצדיקים כהר. הללו בוכין והללו בוכין. הרשעים בוכין על שלא יכלו לכבוש אפילו כשער, וצדיקים בוכין איך היינו יכולים לכבוש הר כזה. כלומר, הרשעים לא יכלו לכבוש אפילו כחוט השערה מהחומר, אלא הוא החומר נצח בהחלט וכבש את כל הנפשיות שלהם מבלי השאיר שריד. והצדיקים יבכו מרוב שמחה ויתפלאו איך עלתה להם שנפשיותיהם כבשו את כל החומריות שלהם העכור ונבוה כהר.

ו) ובוה הרעיון רמזו רבותינו בעלי המדרש: כתיב בפרשת וירא ויחבש את חמורו, הוא החמור שנבוא בין השמשות, הוא החמור שרכב עליו חסה, הוא החמור שעתיר בו דוד לרכוב עליו שואמר עני ורוב על החמור ו). וקשה איפה הוזכר שבין השמשות — בודאי הכוונה לערב שבת בין השמשות — נכרא שום חמור עד שאמרו הוא החמור — בה"א הידיעה — שנברא בין השמשות, הלא באבות פרס חמישי נמנו עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות ולא הוזכר שם חמור בין המנויים. אלא כלומר, החמור — החומריות והנוף ותאוותיו הוא נברא ועומד תמיד במצב של בין השמשות.

כל עוד שהשמש — אור בהיר של הנפש וזרח על הארם אין החומר שכע רצון, והנוף דומה ממש לבין השמשות שבו יש קרב בין היום והלילה, וכל אחד שואף לרחות את חבירו כלה (ובבין השמשות של ערבית הלילה נוכר ובבין השמשות של שחרית היום נוכר, ולזה מרמז והי' ביום ההוא, ולמליאת פנימת הלבנה ואור הלבנה יאיר כיום כמו קודם מיעוטה של הלבנה, ואין כאן מקומו). והואיל שהרעיון הזה הוא ידוע ועתיק, לכך אמרו רבותינו: הוא החמור שנברא בין השמשות, בה"א הידיעה, והוא החמור שרכב עליו משה, כלומר משה רבינו איש אלקים שנודרך נופו וחמורו כביטול והתפשטות הנשמות בהחלט, עד שהתורה מעידה עליו שארבעים יום בעלותו למרומים „לחם לא אכל ומים לא שתה“, והוא ע"ה רכב על החמור, רוחניות ונפשיות שלו כבשו את כל חמורו לגמרי, והוא החמור שעתיד בן דוד לרכוב עליו, כלומר כל היעוד המשיחי שעם ישראל מצפה ומקוה להתקיימותו אינו אלא להגיע לימים שאין בהם חפץ — פירשתיו במס"א, שלא תהא שליטה לכחות החומר והנוף, אלא כדי שנוכה שנפשיותו ישלטו ויכבשו את כל החומריות ונהי' פנוים לתורה ולעבודה. כמו שסיים הרמב"ם ז"ל את ספרו: ולא התאו כל הגויאים לימות המשיח כדי שיכבשו את הארצות או שירדו בהאזנות — כדכתיב והי' ביום ההוא ומלאה הארץ דעה את די נחיים לים חכמים ז).

ז) וכן גם בעלי הש"ס אמרו: ומה שמו של חשיה, דבי רי שילא אמרו שילה שמו שואמר עד כי יבא שילה, דבי רי ינאי אמרו יוון שמו שואמר לפני שמש יוון שמו, דבי חנינא אמרו חנינא שמו שואמר אשר לא אתו להם חנינה, דבי מוחס אמרו מוחס שמו שואמר כי רחק מחני מוחס חשיב ופשי"ח).

ומחלוקת זו אין לה כל מובן, ומה זה ענין שהתנאים ואמוראים יבקשו פסוקים להוכיח שהמשיח יקרא על שמו הוא, וכי זה יתרון למשל לר' שילא שהמשיח גם כן יהי' שמו שילה? (ובספרי כתבתי דמהש"ס הנ"ל יש ללמוד להלכה לענין שמות בניטין שאין הגט נפסל אם במקום ה' שכסוף השם כתבו א', או להיפך. שהרי ר' שילא מוכיח מקרא: עד

ד) ילקוט ישעי', ה) סוכה, וב. ו) ילקוט וארא. ז) רמב"ם, סוף הלי' מלכים. ח) סנהדרין צח.



להקדים ולהאריך מעט בענין היוצא ממסגרת הרשע הנוכחית, כדלהלן:

(ט) רבותינו ז"ל אמרו שיש להם להעכו"ם חג אחת... שנה, וכו' אומרים: אחזה רמזא זייפוא — אחיו של מרן, הוא יעקב אחיו של עשו, ששרן הוא — דחמי חמי וולא חמי לא חמי — מה שרואה רואה ומה שלא רואה לא יראה — מה אהוי ליי לרמאה ברמותיי — מה מועיל לו להשקן בשקרתו — וכבר דשו רבים להסביר את הנרעין המוסרי העיסרי שרצו בעלי הש"ס לומר בזה, כי לא יעלה על הדעת שהש"ס יאמר לנו ללא כל לימוד מוסרי אלא סתם מה שהטפשים הללו צועקים ככלבים לננותו של יעקב אבינו ע"ה. לכן גם אני אהרוש כפי השנתי הדלה והפעוטה.

כלומר המרחק הגדול המכריח בין שיטת ישראל ובין העמים הוא במדת ההרחק וההכרח בין יעקב ועשו. ביעקב כתיב: חם יושב אהלים, כלומר אישיותו הנפלאה, תמימותו וכנתו וישרנותו, הי' עושה ומטמין באהלי שם ועבר מבלי שיתפרסם אל כל מעשיו הטובים בסתרי סתרים.

אבל בעשו הרשע מה כתיב כי צייר בסיו, ואמרו רבותינו: שה"י עשו אומר קופרא טבא לפומא, כסא טבא לפומא — סי' מנה יפה של בשר לפיו של יצחק, כוס של יין משוכת לפיו של יצחק (יא).

ויש לדקדק הלא התורה מננה בזה את עשו כי ציד בסיו, ומה ננאי הוא, אדרבה שבת הוא לעשו שכל כך חרד לככר את אבינו יצחק לעת זמנתו כמאכל ובמשתה מן המוכחר? אלא לא כך פירושו של המדרש, אלא הכוונה, עשו הרשע למעשה מעולם לא הביא לאביו מנה יפה של בשר וכוס יין משוכת, והוא רק אמר ופירסם מה שיעשה טובות לאביו. וזה פיר': קופרא טבא — יביא היום לאביו, אבל זה הי' רק „לפומא" מלאכת פיו בלבד. וכן כסא טבא — הי' רק — „לפומא" שהי' מתפאר עצמו בשקרים שלא היו ולא נבראו. היפך מקצה אל קצה מיעקב אבינו שמרתו אמת, כדכתיב תתן אמת ליעקב, שעשה כל מעשים טובים בהצנע לכת — יושב אהלים.

(י) רבותינו אמרו: כתיב ויצא הראשון אדמוני, הוא ארוט, ותבשילו ארוט, ארצו ארומה, גבוריו

כי יבא שילה, שנכתב בתורה בה', ור' שילא הוא בא' לכסוף. וכן ר' חנינא בא' מביא קרא: חנינה בה'. וגם נראה ששם הקודש של ינאי הוא ינון, אלא שלא השתמשו בשם הקודש אלא בהבינו בלבד, ולכל זאת מביא ר' ינאי ראי' משם הקודש ינון, אמור מעתה שאין שם הקודש של אדם נשתקע לעולם. לכך אם יש לו לאדם שם הקודש מעריסה והגם שלא השחמש בו מעולם, אין השם הזה משתקע וצריך להקדימו בהגט ולכתוב המכונה על השם המכונה או דמתקרי אם השם השני יוצא מן השם הקודש כנון ינון דמתקרי ינאי).

אלא סיבת פלוגתתם היא שהי' ברור לכל התנאים שמה שהתאוו כל הנביאים וכל החכמים לימות המשיח הוא לא ח"ו לשפר את החיים הנופניים כרי לאכול כרבורים בכל יום ולשתות יין ישן למשעי, אלא כרי שנהי' פנוים לתורה ולעברות ה' בקדושה וכטהרה, כהרמב"ם הג"ל. וידוע שהרבה שימות יש בדרכי הלימוד וכן ררכים שונים יש בעבודת ר', וכל ישיבה וישיבה של התנאים והאמוראים היתה לה שיטה ודרך לעצמה, זו הניחה את הדגש החזק על עיון בעמקות, וזו על חריפות והשוואות, וזו על הוצאת ההלכה על ידי הי"ג מדות, ועוד ועוד. לכך נחלקו ככאן תלמידי הישיבות — לא התנאים והאמוראים עצמם — אלא „דבי" ר' שילא, „דבי" ר' ינאי, „דבי" ר' חנינא", „דבי" מנחם, כלומר הבני ישיבות שכל אחת מהן היתה מחזקת את שיטתה להכי טובתה, אמרו שלעתיד אי"ה כשיתגלה משיח צדקינו והוא יהי' מורה ודאין וילמד בישיבתו את כל חכמי ישראל, וכל ישיבה וישיבה שיבחה את שיטת לימודה ואמרה שגם המשיח ילמד אותנו בשיטת ואופן לימודה (ס).

(ח) וידוע תרע שהעיקר האמור שניב טובה לפי מושג התורה מתיחס לטובת הנפש ולא להטבת הגוף, אין הכוונה דוקא לומר שאין טובה כהענוני הגוף האסורים בלבד או שאין טובה מיוחדת לתענוני הגוף המתורים אלא שהם מותרות מבפי הצורך וההכרחית, אלא שאמילו בעשיית מצות יש לתכופות שאין המצוה נעשית מצד הטוב אלא מצד החומר ולא מהנפש, ובמצוה כזו גם כן חסר הטובה של הגפשויות. ובכרי לכאר את הדברים הללו הריני זקוק

(ט) קצת חזה לקחתי מפירי של טס טוב על המזין הנל. (י) עבודה זרה. מדר. (יא) מו"ר תולדות.

נמ אצלנו כמתננו, וכפי שבארתי למעלה אין הטוב הזה בא מצד הנפש אלא מצד החומר, והתאוה להפרסום הזה היא בכלל כל התאוות הנופניות וההומריות.

וכתיב: מומד לאסף אלקים באו נויים בנחלתך סמאו את היכל קדשיך שמו את ירושלים לעיים — נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים כשר חסידך לחיתו ארץ שפכו דמים כמים סביבות ירושלים וא"ו קובריב). והאכן עזרא מקשה מה מומד הוא זה — והוא קושית חז"ל הובא בתוס' קידושין ל"א. ובעיקר אין להבין מהו הכוונה של שפכו דמים כמים, "סכיבות ירושלים", אטו בירושלים עצמה לא שפכו דם ישראל, אתמהא.

אלא כך צריך להיות מובן הרעיון של המומד הזה. ירושלים הוא סמל הקדושה והלכ. קדושה: כי ירושלים מקודשת מכל הארצות ככמשנה. הלכ: כשם שהלכ באמצעו של נופו של אדם כך ירושלים באמצע העולם. ואסף המשורר מתמרמר, באו נויים בנחלתך. נם בתוך עם ישראל שהוא נחלת ד', ככר חררה שיטתם ודרכם של הנוים, סמאו את היכל קדשיך, כלומר המוח והמחשבה של האדם הם ההיכל לכל הקודש, ושמו את ירושלים — את לב ישראל — לעיים למדבר שממה, ובמה? — שנתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, כלומר את המעשים טובים שלהם ככר הם עושים בפרהסיא, בפרסומים גדולים לעיני כל עוף השמים הם נותנים צדקה, וזה הוא נבלת עבדיך ולא צדקה כמצווה עלינו. את מה שהי' לפנים בשר חסידך, שהיו עושים חסד לשם חסד באופן של הצנע לכת, הם עושים עכשיו — לחיות הארץ — בפומבי פומבי. שפכו לבם כמים, אם אפילו אלו שמאכילים בשר חסידך לחיות ארץ — צדקה בצלצול פעמוני העיר, שופכים את לכס ומתפללים ובוכים כאלו היו חסידים וצדיקים, הוי' יודע שאין זה מלכם ממש, אלא סביבות ירושלים, כלומר משפה ולחוץ ולא יותר. והעד והראי' לזה: "ואי קוברי", הלא אין מי מהם שיתן צדקה ויעשה את הטוב בחשאי ויגבור את מעשיו הטובים לכל ירניש איש, אלא הכל נעשה בקולי קולות ובצלצול של כל הפעמונים באוני הבריות יג).

יב) ובוה נפרש מאמר נפלא בש"ס: א"ר

אדומים, לבושיו אדומים, ופועו חמונו אדם בלבוש אדום א) — משיח צדקינו —. ומאמר מתמיה הוא. וכי זו הוא רשעתו של עשו שנולד אדמוני, או בשביל שאוהב לאכול ערשים אדומים, או בשביל שארצו ונכוריו ולבושיו אדומים, מה חסא ופשע יש בכל אלה שיסבל עונשו מאת מלך המשיח? הלא עיקר חסאו ופשעו שהוא שונא את יעקב וזה אלפים שנה שהוא רוצח את בניו של יעקב ללא כל חמלה, חסר מן הספר לנמרי.

אלא הכוונה מראה אדומה היא המראה הצועקת ומתראה ביותר בעיני האדם, מראה זה הוא המסמל את הרקלמה הכי פומביי. הוא — עשו ובניו — כטבעו אדום, כל מה שהוא עושה הוא למען הפרסום והשחצנות. תבשילו אדום, אם אפילו נותן לפעמים מעט תבשיל לעני, וסלע לצדקה, הכל הוא אדום, למען התפארות ונאוה ולא למען החסד והצדקה. והמדרש מקדים לכת עוד צעד ואומר: נכוריו אדומים, כלומר יבא יום שיתברר שנס נכוריו לא נכורים המה אלא מתפארים עצמם בנכורה לא להם, וכשיסכים הוא יתעלה במרומים נראה שקבוץ קטן ורל של יהודים אשר יתיישבו בישראל אי"ה, ינצחו ויפילו את כל נכוריו האדומים שאינם אלא למראה העין. ועל כל הפרסום הכזב שלו, יענש לבסוף על ידי משיח צדקנו, כב"א.

וכך היא דרכם של כל הנוים היסך משל דרך יעקב ובני ישראל החזרים לעשות כל רבד נכון ואמת אך ורק למען האמת ללא כל פרסומים והתפארות במראה אדומה אלא הכל בדרגת פנו לכס צפונה — צפון וטמון, והצנע לכת כי יעקב אבינו ע"ה — יושב אהלים. והנוים שאין מאמינים אלא בעולם אחד — עולם הזה — אין רעתם משנת כלל לעשות חסד וצדקה למען החסד, אלא מטרת ותכלית עשיית הטוב הוא למען דעה כל עמי תבל שהם עושים טובות. ולא עוד, אלא אם אנו אומרים להם שמדרכנו לעשות את הטוב בצנעה ובחשאי, אין הם מאמינים לנו ואומרים שאנחנו משקרים ומרמים, כי איך יעשה בן אדם דבר טוב מבלי לצלצל מזה בפעמונים באוני כל.

יא) ולצעדנו הגדול עלינו להתוודות, כי במדינות הללו מחלה זו של רקלמה בעשיית הטוב,

הטוב ומשום שהטוב הוא הטוב בעצמותו. ורק אם אחרים רואים את מעשיו ויתפרסמו או רוקא מהראוי לעשות טוב אבל לא בצנעה וכחשאי. וזה הוא שאומרים בדברים עצרים ובהכלעה: „רחמי חמי“, אם יש רואה לראות את מעשיו יראה, כלומר או מהראוי לעשות את הטוב כדי שהרואה יראה ויפרסם. אבל — דלא חמי לא יחמי, אם אין רואה לא יראה — ולא נעשה את הטוב ללא תכלית הפרסום והתוצאה ממנו. כי קצר שבלם ודעתם להשיג את המושג של תם יושב אהלים, אלא תעורתם תעורת עשו, עופרא — לפומא, כסא — לפומא, כאמור.

(ד) היוצא מדברינו הוא שהמושג טוב הישראלי האמתי הוא בהיפך מהמושג טוב של שאר האומות. לנו חשוב רק הטוב הנפשי ולא אך ורק הנופני, ולשאר האומות לא חשוב כלל הטוב הרוחניי אלא הסובה הוא שהנוף נהנה ממנה. ולכך אסילו בשעה שהם עושים דבר טוב אין מכוונתם אלא לפרסום שהוא יפה להם להנאת נופם. וזה הוא הקוטב העפרי במאמרם שלעתיד כשיאמרו הנוים כרכים עשינו נשרים עשינו, הקב"ה אומר להם כל זה שעשיתם לצורך עצמיכם עשיתם טו). וזה מקושר עם מה שהתחווה למעלה בדבר החמור שנכרא בין השמשות ובדבר פלוגתת התנאים על שמו של משיח, ועל יום הגם שמכריזין דחמי חמי וכו'.

(ט) ומעתה נשוב לדברי הסורה נכוכים הנ"ל שיש ב' עיניי אכילה. א) אבירת דבר הנאכל הפסד צורתו. וכוונתו, יש שהנוף משתפר, אוכל ושותה ומתענג ועל ידי כך בשרו עב ושמן, אבל הנפשית שבו מתקמצת ומתקטנת, „וצורתו נפסרת“. ואל אכילה מהענין הפסד צורה — נפשית, מיחס הוא ז"ל את הכתובים: ואכלה אתכם ארץ אויביכם, כלומר לא שיהרנו את נופותיכם אלא הנויות שלכם יהיו בריאים וחוקים, אבל נפשותיכם, הרוחניות שבכם תאבד ותטמאו כנוים וצורותיכם הישראלית תחסל, והוא „הפסד צורה“.

וכן גם הרמב"ם מכנים למסגרת אכילה זו את הכתוב במרגלים: ארץ אוכלת יושביה, כלומר לא חששו המרגלים שהארץ רעה היא במזנה ותאכל ותכלה את הנופות של בני ישראל אשר יבואו שמה,

אבוהו כנון אבימי ברי קייס חצות כבוד, חמשה בני סמכי הוי ליי לאבימי בחיי אביו, וכי הוה אתא ר' אבוהו קרי אבבא רהיס ואזיל ופתח ליי. יומא חד איל אשקיינ מ'א, אדאייתי ליי נמוס, נחין עליי עד דאיתער. איסתייעא מילתא ודרש אבימי מזמור לאס'ט. והמאמר פלא: דמאי היא הכוונה של איסתייעא מילתא ודרש אבימי מזמור לאס'ט, מה סיעתא דשמיא היתה כזה שאבימי דרש דוקא את אותו מזמור, הלא אין שום יחס להמזמור הזה אל המעשה המסופר שם בענין כבוד אב.

אלא בהתאמה עם מה שכתבתי למעלה שאחד מהעיקרים בעשיית מצוה הוא לכל לפרסם ושלא לעשות המצות לשם צלצול בדברים, וזה כתוב בהמזמור לאס'ט הנ"ל, נבין היטב את ה„איסתייעא מילתא“.

ר' אבהו הביע זאת במיפורו על אבימי בנו שהוא מקיים המצות כבוד אב לשם המצוה ולא לשם דבר וענין זולתה. שהרי בשעה שר' אבהו התנמנם ור' אבימי עמד בכפיפת קומה ומים בידו וממתין עד שיתער אביו, לא הי' שום בריה שם רואה איך ר' אבימי זהיר במצות כבוד אב, ואם לא ר' אבהו שסיפר את העובדה של בנו למען ללמד אותנו איך צריכים להזהר בקבורת המצות, היפך מ„ואין סוכר“, מעולם לא הי' איש יודע מצדקתו של ר' אבימי. וזה שאומר ר' אבהו ואסתייעא מילתא מן השמים שבו בזמן התעמס ר' אבימי בהמזמור לאס'ט המתאונן על „ואין סוכר“, והבן.

(יג) אבל תכונת נפשם של עובדי אילים הוא להיפך לחלוטין מתכונת נפשם של ישראל עם קרובו, כאמור למעלה שאין הם עושים שום דבר טוב אלא לצורך פירסומם. כי לעשות את הטוב כחשאי ובצנעה אינו מתקבל על דעתם כלל כי זה אינו מתמונ עם אי אמונתם בב' עולמות, כנ"ל.

ומעתה מתפרש מאמרם הנ"ל במס' ע"ו, שהם — לפי הלך רוחם ואי אמונתם — אומרים: אחוה דמנא זייפנא, כלומר דרכו של יעקב יושב אהלים ומטמין את המעשים טובים שלו מעיני כל בריה — שער, משום שאי אפשר להם להשיג כלל שיש מציאות ששום איש יעשה טוב בשביל להוות את

יושביה — את הנמשיות של יושביה. והוא בהתאמה נמורה עם מה שפירשנו למעלה במורה נבוכים.

(יח) ולכך אמרו: פחז יהושע קא חשחעי אחרי דין רישא קטיעא יחלל כ), כלומר יהושע אמר שאין לחוש ולהתירא שמחמת רוב טובה שבארץ לא יוכלו ישראל להחזיק מעמדם הנפשי הנבוה. כי יש מציאות שאדם יתענג בכשרות ובהיתר מטוב ודשן הארץ ולא להפסיד את צורתו הרוחנית. ואדרבה, על ידי קיום המצות התלויות בארץ לשם השי"ת, נפשו של אדם מזדככת ומתעלה ומתרוממת. ויש מקום בארץ ישראל לזכות לשני עולמות גם יחד. שהרי כאמת הרבה חשח רבינו בחפילות כמנין ואחזינו שיזכה לנוסם לארץ כא), והסבירו רבותינו: וכי לאכול מפריה הי' צריך, אלא כדי לקיים את המצות התלויות בארץ כב), כלומר אפילו משה רבינו איש אלקים הרגיש נחיצות לקיים המצות התלויות בארץ ככה נוסף להזדבכות הנפש. ואם משה רבן של ישראל כך, לסתם אדם מישראל על אחת כמה וכמה. והמרגלים טענו שזה הוא רק ענין לצדיק יסוד עולם שאין על עפר משלו כמשה, אבל לשאר בני ישראל אין שום אפשרות שיחיו בארץ רווחה מלאה כל טוב מכל מחמרים ותענוגים ולא, להפסיד את צורתם הנפשית, והוא פסיק רישא ולא ימות, לכך כינו את יהושע ככינוי: „רישא קטיעא“ — בעל השיטת של פסיק רישא ולא ימות.

(יט) והגם שיהושע וכלב ידעו בלכם שמענת המרגלים טענה גדולת וחזקה היא. וגם ידעו שאם ח"ו יתאמתו דברי המרגלים ולאחר שיכנסו ישראל לארץ ויפסידו את צורתם הרוחנית, ח"ו, האשמה תהי' תלוי' בראשם הם של יהושע וכלב המתנגדים לדעת רובם של הנשיאים — המרגלים, וסכנה גדולה צופיה להם — ליהושע וכלב — להפסיד את כל חלקם בעולם הבא, כדין המחמייא את רוב ישראל לאחר התראה של כל שאר המרגלים, לכל זאת לא מנעו מלחלוט על המרגלים בכל נימי נפשותיהם, משום שהם האמינו בדרכי משה מפי הנבורה שהרצון של השי"ת הוא שישראל יכנסו לארץ. ואם כך רצונו יתעלה, עליהם לעשות כל מה שבכחם שרצונו יתמלא. ואלא שלמי טענת המרגלים אם היא צודקת,

אדרבה הארץ בנשמיותה היא טובה ושמנה כמו שהעידו הענכים והפירות שהביאו משם לרונמת, אבל חוששים ומתיראים היו מאד שהרוב טובה של הנשמיות שבארץ תעביר את העם על דעתם ורתם ותורתם ויאכרו את צורתם. וארץ אוכלת יושביה משמעה — „הפסיד צורה“.

(טו) וזה הוא שאמרו רבותינו: מרגלים לא נתכוונו אלא לכושתה של ארץ ישראל, כתיב הכא ויחפרו לנו את הארץ וכתיב התם וחפרה הלבנה ובושה החמה טו). והרכיב מתמיה, וכי כלי נזירה שזה של ויחפרו — וחפרה, לא ידענו שהמרגלים רכרו לכושתה של הארץ. אלא כלומר, הכתוב של וחפרה הלבנה וכו' כתיב ביעור של עתיד לכוא בעת שיתוקן העולם במלכות שדי ותמלא הארץ רעה ונמשיות שאפילו החמה והלבנה שאינן בעלי יצר הרע תהינה קטנות ושפלות בערכן מול הקדושה והנפשיות אשר תשלוט בעולם כלו או — כך שהניב וחפרה הכתוב ביעור הנ"ל הוא מיוחס רק לנפשיות ולא לשום דבר נשמי, ועל זה כאה הגזירה שזה — שהיתה מסובלת לבעלי התלמוד י) — ללמד שהרבה של המרגלים שהוציאו על הארץ היתה אך ורק על דבר החסרון הרוחני והנפשי שראו בארץ ולא בנשמיותה של ארץ.

(יז) ובוה מתבאר המשך סאמרם: ארץ אוכלת יושביה, אמר הקב"ה אני חשבתי לטובה והם חשבו לרעה. איכא דאמרי איוב נח נפשי ואיסרדו כולא עלמא בהספידא, הם חשבו לרעה — ארץ אוכלת יושביה יח). כלומר על אודות איוב אמרו רבותינו: חסיד היי באומות העולם ואיוב שמו ולא בא לעולם אלא לקבל שכרו, הביא עליו הקב"ה יסורין, החחיל להיות מחורף ומגורף, כפל לו הקב"ה שכרו בעולם הזה כדי לטרדו מן העולם הבא יט), נמצאת אומר, שלמעשה צדיק אחד הי' כסך הכל בארץ ואיוב שמו וגם הוא כסומו התחיל להרף ולנדרף, ובאמת השי"ת חשב זאת לטובתן של ישראל, כרפי' רש"י שלא יגן וכותו על יושבי הארץ נגד ישראל, אבל המרגלים חשבוה לרעה, כאמרם שאפילו הצדיק היחירי שהי' בארץ לא הי' יכול להחזק מעמד בצדקתו וגם הוא יצא לתרבות רעה, הרי שארץ אוכלת

יט) בבא בתרא ט"ו.

יח) סוטה שם.

כב) סוטה, שם.

יז) ראה תוסי' שבת דף ד"ה

כא) מדר', ואתחנן.

טו) סוטה, לד.

כ) סוטה, שם.

יהי' חלקי, שזה הוא נסיון הכי נכזה. וע"ש כתום' דף י"ז: ר"ה מעות.

כב) ומעתה מתפרש המדר' שבתחילת הדרשה. וכי כסילים היו המרגלים — וכל מקום שנאמר אנשים בני אדם צדיקים הם. והמדרש מתרץ שבאמת צדיקים היו אלא שצדקתם נרמה להם להוציא דבה על הארץ בהפחדם שהארץ מרוב טובתה תהא להם לישראל לגרם הפסד צורתם הרוחנית והנפשית. וכשכיל זה הוציאו דבה ואמרו ארץ אוכלת יושביתה. אולם יהושע וכלב רוח אחרת הי' בהם ושיטתם היתה שאפילו בשעה שכל עולם הבא עומד בסכנה אין לעבור על רצון הבורא. ואלא שאם לא יצליחו, יאכרו ת"ו את כל האוצר המוכן להם לעוה"ב, אין בכך כלום. כנ"ל מה לי לעולם הבא ובדבריו של משה רבינו ע"ה: מתני נא מספרך. וזו היא כוונת המדרש: ואין לך אדם שנשתלח לעשות מצוה, ומסר את נפשו" כיהושע וכלב. שהרי באמת מסרו את "העולם הנפשי" שלהם ולא חששו, כלכר שיקיימו את שליחותם.

כג) כי לאמתו של דבר רצון ד' הוא בהטבת בריותיו הן ברוחניות והן בנופניות גם יחד. ובן אמר אברהם אבינו בהתפללו על סרום: אולי יש חמשים צדיקים "בתוך העיר", כלומר צדיקים המתבודדים וחיים רק לעצמם ואין להם שום יחס לעולם הזה, אלו בודאי אינם בדרגת צדיקים שינינו על אחרים, אלא "צדיקים בתוך העיר" שיש להם מנע ומשא עם התוך של העיר ונהנים מעולם הזה על טהרת הקודש כדת תורתנו הקדושה, אלו הם צדיקים נמורים הראויים לעכב את הפורעניות ולהגן על כל בני דורם כו). ולזה נבחרה ארץ ישראל להיות נחלת עם סגולתו, בכתוב: ארץ ובה חלב ודבש, טובה בנשמיות, ובעונה אחת גם: עיני ר' אלסיך בה מרשית השנה ועד אחרית השנה, כל הקדושה של מעלה מושפעת לכל העולם רק דרך שם.

הבה נקוה כי סרוב היום שבו יתקיים הבטחת יהושע וכלב שהבטיחו לנו ולאבותינו, "כמסירת נפשם" עלה נעלה! ותהא לנו עליית הנפש והגוף גם יחד לטובה ולברכה ונוכה לביאת הנואל בבאס"ו.

אין הרצון של השם יתעלה להכניס את ישראל לארץ ישראל וסכנה צופיה להם — ליהושע וכלב — להפסיד את כל עולם הבא אשר סיגלו להם במעשיהם הטובים כמשך ימי חייהם, הם לא חששו לזה ואמרו מוטב להם להעמיד בסכנה את כל עולם הבא שלהם מאשר לשמוע לעצת המרגלים שהיא לדעתם בניגוד לרצון הבורא.

כ) וכוה עמרו יהושע וכלב נסיון הכי גדול אשר יוכל להיות. כי אין לך מסירת הנפש יותר גדולה מזה שמסכן את כל העולם הבא שלו — ששם הוא החיים הנצחי של הנפש — בכדי לקיים — מה שהוא לדעתו — רצון הבורא ב"ה וב"ש.

כיוצא בו מצינו במשה רבינו ע"ה באמרו: ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מתני נא מספרך וגו' כג), ואמרו רבותינו: חספרך, חספרו ער צדיקים כד), כלומר כך אמר משה אם תשא חטאתם מוטב, ואם אין, נא מחה מזכותי אשר לי אצלך והעבד את זכותי לזכותם. ואלא שאני אפסיד את זכותי ואת העולם הבא, אין בכך כלום. וזו היא מסירת הנפש הכי גדולה שמסר משה את נפשו לטובת עם ישראל.

כא) וכן פירשתי בהודמנות אחרת את מאמרם: מה אני לעולם הבא כה), כלומר ר' יוסי בן קיסמא הוכיח את ר' חנינא בן תרדיון על שמקהיל קהילות ומסכן את נפשו ועובר על אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש, כלומר שיאבד את עולם הבא. על זה השיב ר"ח, מה אני לחיי עולם הבא, כלומר מה לי לחוש לזה, הריני מסכן את עוה"ב שלי כלכר שלא תחסל ת"ת דרבים. ועל זה שאל אותו ר"י בן קיסמא: כלום מעשה באה לידך, כלומר כמה שר' חנינא הקהיל קהילות אין זה מעשה — ודאית שמסכן את העוה"ב שלו, כי עדיין יש ספק אם המלכות תהרגנו, לכן שאל על מעשה — ודאי. והשיב ר"ח, שנתחלפו לו מעות פורים, שמצד הרין הי' אסור לו ליתן מזה לעניים, אלא שמשום צערן של עניים, לא חשש אם יאכר עוה"ב, על זה אמר לו ר"י, אם כן מחלקך

## פרשת שלח

## דרשה כה

בפועל כלומר כעשייה ולא כמחשבה רעיונית גרידא, לא היינו חשובים יותר משאר נויי הארץ ואפילו לא כמותם.

ומה שאנו חשובים לפני המקום יותר משאר נויי הארץ בשביל קיום מצותיו, הוא משום שבאמת קשה לו לאדם מאד לקיים את המצות מעשיות, כי אין המצות נוחות לאדם אלא מצות לאו ליהנות ניתנו — פירש"י: אלא לעול על צוואריהם נתנו, וזה היהודי המתנכר עצמו על כל אותו העול והקישוים והאי נהיות, וממלא את רצונו יתעלה בקיום מצותיו, הרי הוא מתקדש במצותיו והוא חשוב מאד לפניו.

מה שאינו כן, זה היושב וחושב מחשבות רמות ונעלות על המצות, אלא שלמעשה אין הוא מקיימן. כי הקשה הוא לא המחשבה, אלא קיום המצות בפועל, ועל זה — ורק על זה אדם מקבל שכר וחשיבות.

(ד) כתיב: וימסדו מאלפי ישראל אלף למטה, ואמרו רבותינו: שנים עשר אלף הלכו לחלחלת חריו, שלא הקדים אחר חהס תפילין של ראש לתפילין של יד (ד). כלומר, הדין שלא להקדים תפילין של ראש לתפילין של יד הוא משום ששל יד מסמל עשיית המצות בחיוב, ותפילין של ראש הוא סמל המחשבה שבראש. לכך צריך להקדים את חשיבת העשייה שהיא הקשה בעבודת ה' למחשבה שבראש. ורק צדיקים כאלו הי' כחהם לנצח את מדיו.

והנם שיש מצות התלויות בארץ שאין אנו יכולים בעו"ה לקיימם בפועל בהיותינו בנלות. וכל החובה המוטלת עלינו בנולה בנוגע למצות אלו אינה בקיום בפועל אלא במחשבה — בלימוד ובהגיון המוסרי של מצות אלו. כמאמרם: זאת תורת העולה, כל העוסק בתורת העולה וכו', וזה הוא הרמו שרמו רבותינו בתפילין של ראש טוטפות — נוטריקון: טט בכתפי, פת באפריקא, כלומר, בהיותינו בנולה

(א) שלח לך אנשים וגוי. הלכה מה לפרוש לים הגדול גי ימים קודם השבת. כך שנו חכמים. אין חפליגין בספינה לים הגדול גי ימים קודם השבת, בוחו שהוא הולך לחקוס רחוק אבל חצור לצידון חותר לו לפרוש אפילו בערב שבת, מפני שהרבר ידוע שיכול לילך חבעוד יום. במה דברים אמורים בשלית רשות אבל שלח מצוה רוחה את השבת א).

ועוד שם: שלח לך אנשים — זה שאמר הכתוב חקצה רגלים חחס שותה שולח דברים ביר כסיל. וכי כסילים היו חרגלים והלא כבר נאמר שלח לך אנשים ובכל חקוס שנאמר אושים, בני אדם צדיקים הם, וכוי, אלא לא נקראו כסילים אלא על שהוציאו דבת על הארץ, שנאמר וחוציא רבה הוא כסיל. אף על פי כן בני אדם גדולים היו ועשו עצמן כסילים ב).

יש להבין מהו הפירוש של הדברים ששלח מצוה רוחה את השבת. הלא אין השבת נרחית אלא בשביל פקוח נפש ובשביל מצות מילה, אבל סתם מצוה אינה רוחה את השבת ואיך המדרש משמיע הלכה כללית ששלח מצוה רוחה את השבת.

נם המאמר השני זקוק לכיבוד. הלא סוף כל סוף הוציאו דכה על הארץ ולמה הם מתוארים בתוה"ק בתאר אנשים המורה על גדולתם וצדקתם.

(ב) דבותינו בעלי הש"ס השמיעו: חרגלים לא נתכוונו אלא לבושח של ארץ ישראל, כתיב הכא ויחפרו לנו את הארץ ונתיב התס וחפרה הלבנה ובושח החחהג). מה צורך יש כאן להשתמש בנזירה שווה, הלא מפורש ומכואר שהמרגלים דברו דברי ננות על ארץ ישראל.

(ג) כדי לברר את הסכה אשר נרמה להמרגלים לדבר מה שדיברו, יש להקדים מה שכבר אמרתי פעמים רבות כי כל עיקר קיומו של עם ישראל אינו תלוי אלא בדת ישראל, שמשמעו קיום המצות המעשיות. ואם לא הקיום המצות שאנו מקיימים

בכתפי ובאפריקה, אז אין לנו עצה אחרת אלא להשתמש בתפילין של ראש, "בתורת" העולה, במחשבה נעלה נרדא, אבל כהיותינו בארצינו, או במצות שאינן תלויות בארץ, נם כנולה עלינו להקדים תפילין של יד — העשייה ממש לתפילין של ראש — המוסרית שכמחשבה.

(ה) ולא רק מלחמה נגד אויבים, אלא נם המלחמה הנצחית שכאדם עצמו, אין לנצח את הנוף השואל תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה לתאות נופניות נמוכות ובוזיות, אלא על ידי שהאדם מתרנל לקיים המצות המעשיות העשין והלא תעשין הכתובות בספר תורת הד' לפי הפירוש של רבותינו ו"5.

(ו) וכבר היטב כזה בעל העקרים לפרש את הכתוב: כרו לי ודים שיחות אשר לא כתורתך — כל מצותיך אמונה. כלומר, זו היא דרך ודים נגד התורה באמנם שכל מצותיך היא רק אמונה ולא קיום המצות ח"ו. כי אלו בני אדם החכמים בעיניהם הנם שלפעמים יעלה להם לחשוב ולהתיחד על ענין מוסרי נעלה, אבל כשמניעים לידי מעשה — לקיים את המצות הרי הם שוכחים או חוזרים ממסכתת מחשבותיהם. כי נניעה קלה אשר להם באיזה דבר מעבירה אותם מדעותיהם וממחשבותיהם.

(ז) אמר ר' יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן ואם אומרים לי עלה לרוכן הייתי עולה. וא"ד יוסי מימי לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי(ה). הגירסא הנכונה היא "יודע שאני איני כראי" — ולא שאיני כהן — ורוכן, משמעו מקום מושב הנכבדים, כמו ריש דוכנא. וכן אמרו: דוך דוכנים י"ו) פיר' נכבד שבנכבדים. והכוונה שר' יוסי ענותן גדול הי' והחזיק את עצמו לאדם "שאינו כראי" ומה נם להיות ראש לעם ישראל עם קדוש. ולכל זאת אמר, אם היו אומרים לי עלה והיי' ראש בישראל היה עולה ומקבל את משרת הנשיאות, כי מדה אחת טובה מצא כעצמו שבנללה אפשר לו לזכות לעליה לרוכן והיא: מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי. כלומר, לתבופות ולרוכ, בני אדם אומרים ומשמיעים דברים ורעיונות נלהבים על מה ראוי ונכון לעשות ומה שלא מן הראוי

והנכון לעשות. אולם כשהם כעצמם — המטימים והדרשנים — מניעים לידי מעשה וקיום הדברים, הרי הם חוזרים מדבריהם. מה שהורו, בהתלהבות, לאחרים לעשות — אינם עושים, ומה שהורו שלא לעשות — עושים. ור' יוסי לא כך היתה מידתו. אלא מעולם לא אמרתי דבר וחזרתי לאחורי, אלא כשם שאמר והמיה לאחרים לעשות או שלא לעשות, כך עשה וקיים בעצמו. ולא שום דבר נניעה של כסף או של כבוד או של שאר תאות הכריע אותו לשנות מהשבתו ורצון נפשו.

(ח) חז"ל אמרו בדבר המצוה של בדיקת חמץ אוד לארבעה עשר בניסן, שאין האדם מחויב להכניס ידו לחורין ולסדקין ולבדוק, מפני הסכנה — שמא יש שם נחש ויוזקנו — ופריך — והא שלוחי מצוה אי' וזקין. — ומשני — שמא תאבד לו מחס ואתי לעיוני אבתרה ז). כלומר, משמיעים כזה דין מוסרי חשוב, שנניעה קטנה וקלה כמחט מונעת לו לאדם לבדוק את עצמו בחורין ובסדקין. ונניעה גדולה של כסף וזהב וכל תאוות נופניות על אחת כמה וכמה שמעבירה את האדם מן האמת ומן הצדק והיושר.

(ט) ובפרשתנו פרשת ציצית כתיב וזכרתם — ועשיתם. זכירה היא בלב ובמחשבה, ועשייה היא בקיום ממשי באברי הנוף. ורבותינו ז"ל הסבירו: זכירה מביאה לידי עשייה(ה). כלומר, יש חשיבות רבה לזכירה — למוסרית שבמחשבה אך ורק אם מביאה לידי עשייה, אבל מוסרית שבמחשבה שאינה מביאה לידי התכלית — לעשייה, אין בה משום כלום.

(י) ק"ו והבל היו מחולקים בפרשת ציצית(ט). כלומר, ק"ו לא הבין די היטב מה שנאמר בפרשת ציצית וזכרתם — ועשיתם, כנ"ל, שעיקר הדרוש מאת האדם הוא העשייה, ולהתרחק כמטחוי קשת ממה שאין מן הראוי לעשות. כי ק"ו סבר שהעיקר הוא במחשבה ולא להיות פרוש ונבדל בהעשייה. וזה שגרם לו לעבור על הצו של לא תרצה — בעשייה. נניעה קלה של כבוד או של שאר דברים עלולה להוריד את האדם לדיוטא תחתונה — לשאול תחתיות.

(יא) ולכך אמרו רבותינו ו"ל: כל המצות

(ז) פסחים, ח. (ח) מנחות לח. (ט) שאלות דר"א.

(ה) שבת ק"ח. (ו) ירושלמי שבת פרק המוציא.

הנעשים מבני אדם, לא כח השכלי הוא האשם אלא כחות הגוף הם האשמים.

(יג) ודור המדבר דור דעה הי'. כלומר, במדבר באמת יכולים היו לקיים את התורה כמעט בלי מצות מעשיות, כי מאכלם הי' מן שאינו זקוק לשחיטה וניקור ולמליחה ולא לתרומות ומעשרות. ואת כל המצות הללו היו מקיימים „כדעה“ — כאופן דעיוני ולא שימושי.

(יד) ולכך שמירת השבת שהזיקה אותם גם במדבר למצוה מעשית, נפלה עליהם קשה עד למאד. עד שהוצרך המקושש למסור נפשו „לשם שמים“ — להורות להעם מהו „לשם שמים“ שברעיונות נרדא אין שום ממש אלא שצריך היהורי לשמור את השבת כדת בלי להללו במעשה.

(טו) ולכך כתיב פרשתנו: וכי תשנו „ולא תעשו את כל המצות האלה“. כלומר, השניאה היותר גדולה היא אם „לא תעשו“ שתחשבו שאין העשייה עיקר אלא המוסריית שבמחשבה. ולכך דרשו רבותינו: זה פורק עול ופיר ברית וחגלה פנים בתורה שלא כהלכה (יג). פורק עול ומפיר ברית כמשמעו, שכל המצות והברית שבין הד' וישראל עם סגולתו, לעול ולמשא שאין לסובלם, הם לו. כבני נח הצועקים, ננתקה — נשליכה כנ"ל. אולם המגלה פנים שלא כהלכה, פירושו שהוא מגלה פנים בתורה ברעיונות נאים יפם ונעלים אבל מעשיו ותהלוכת חייו היום יומיים הם בניגוד נמור לרעיונותיו הנלהבים. וזה פירוש מגלה פנים בתורה — שלא כהלכה, שלא כפי תהלוכותיו (ד).

(טז) וכן נצטוונו בפרשתנו על הפרשת חלה: כבואכם אל הארץ — והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה להד'. להורות כי המצוות הד' הנם שכל מצוה ומצוה יש לה טעמים נסתרים ונעלים שאין בידינו כח להשיגם ולהבינם, לכל זאת עצם המצות משתייכות לעולם העשייה — „כבואכם אל הארץ — מלחם הארץ“.

כי תפקידנו הוא לתקן את העולם הארצי — העשייה. בראיתא במדרש שהאמת אמרה אל יכרא העולם כי העולם עלמא דשיקרא הוא — ותשלך אמת

עתידין בני נח לקבל עליהם, מ"ט, או אהפוך אל העמים שפה ברורה ובסוף הן עתידין לחזור בהם, מ"ט, ונתקה את מוסרותימו ונשליכה חמו עבותימו, זו מצות תפילין וציצית (י). מדוע דוקא יסרכו במצות תפילין וציצית יותר משאר כל המצות?

אלא הכוונה היא, כאמור למעלה שתפילין היא מצוה המסמלת בעיקר את קיום המצות, בעשייה, וכן ציצית וזכרתם — ועשייתם. וכל עוד שיש לו להאדם נגיעה גופנית תהי' מה שתהי', אין האדם ברשות עצמו לעשות או שלא לעשות אלא הוא משוחד ומסוכנע מן הנגיעה שלו. ובני נח שנהרנין על פחות משוה פרוטה משום שגם סכום קטן חשוב אצלם מאד אין בכחם לשחרר את עצמם מכל נגיעה, ואין בכחם לבא ידי עשייה שהוא היסור של תפילין וציצית, כאמור. משום שאין בני נח יכולים לשעבד את נפשותיהם לקיום מצות מעשיות המחייבות את האדם מיום הוולדו עד שעת נשימתו האחרונה. ולכך המדרש קורא עליהם את הכהוב: ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו. כלומר, אין בני נח עשויים לתת את עצמם בעול המצות המעשיות. ותמיד הם שואנים ננתקה את המוסרות ונשליכם את עבותות של המצות והחוקים. ותומריהם לעולם לא יתפעלו מרצון נפשם אלא להיפך חפץ נפשם מתפעל בקל מתאוות חומרם.

(יז) כתיב בפרשת ציצית, ולא תסורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. ובא הפירוש בדברי רבותינו: חגיד שהעניים הולכות אחרי הלב. או שמא הלב הולך אחרי העינים, אחרת והלא יש טוחא שעושה כל חוועבות שבעולם (יא). כלומר, עינים הוא סמל של עיון, הבנה והשנה שכלית. לב — לפי פירושו של הרמב"ם ז"ל — „נלוחר נחות הגוף“ (יב). מניד שהעניים כח השכלי הולך אחרי הלב. כלומר, לעולם כח השכל מנוצה מכחות הגוף. או אינו וכו', — שמא כח השכל הוא יותר חזק והוא המנוצה. אמרת הלא „סומא“ — מי שהוא סומא בעיניו — בכח שכלו ואינו משיג שום דבר שכלי, ועושה כל תועבות. ומי הוא הגורם לו, כודאי אך ורק כחות הגוף שלו, כי השכל שלו לא הוא הגורם כי אין לו שום כח שכלי, הא למדת שבכל המעשים הרעים

(י) 'ירושלמי', ע"ז פרק אין מעמידין. (יא) ספרי. (יב) מו"ג א"ל. (יג) כדיתות, ז. (יד) שמעתי בשם בעל תפארת שלמה זצ"ל.



ויאמרו איש אל אחיו נתנה „ראש“ ונשוכה מצרימה. כלומר, נשוב להדרך שהי' לנו במצרים שהכל תלוי במחשבה נרידא — „ראש“ ולא בקיום המצות. ואולי זו היא כוונת הזהר הק': דהא און וכאין במדברא למהוי רישין אבל בארעא לא נוכיי. כלומר, במדבר יש לנו האפשרות — כבמצרים — להיות זכאין, גדולים וחשובין — למהוי רישין — כראש — במחשבה נרידא, אבל בארץ ישראל המחשבה בלי קיום מצות מעשיות ללא כלום יחשב.

(ט) ויש לפרש את מאמרם פתח יהושע קא משתעי, אמרי ליי דין רישא קטיעא יחלני. כלומר, לפי המסובלים משה הוא בדרנא של תפילין של ראש, ותפילין של יד הם בדרנא דיהושע, שהכניס את ישראל לארץ. וזה שאמרו: דין רישא קטיעא, יהושע שאינו מסתפק בתפילין של ראש במחשבה אלא הוא בדרנא של תפילין של יד, לכך קראו אותו רישא קטיעא, והבן. וזה מה שהתמרמו המרגלים היה פועל יוצא מנרלתם והיו מתיראים שקיום המצות בפועל ממש הוא דבר שלא יוכלו רוב הצבור לעמוד בו. ולכך כר חמא משה ענוותנותי' דיהושע, שהוא עניו, גדול ובודאי גם הוא יפחד מאותו פחד שלא יוכל לעמוד בנסיון של קיום המצות בפועל, קרא לוי' — ה' יושיעך מעצת המרגלים.

(כ) ובפרשת הציצית יש תכלת ולבן. ורבותינו ז"ל אמרו: גדול עונשו של לבן משל תכלת. משל לאומר לעברו עשה חזתם של מיט ושל זהבית). והתוספות שם פירשו: חותם, כעין כבלא דעבדי. כלומר, התכלת דומה לרקיע, סמל השמימית המחשבה, והלבן — משמות, ארציות וגופניות. ולכך גדול עונשו של לבן, שזה החוטא בארציות מבלי שקיים את מצות המעשיות, שהן עול כאמת על צווארו של אדם ככבלא דעבדא, הרי הוא יותר חוטא מזה החוטא במחשבה — בתכלת. כי העשייה הוא העיקר.

(כא) ובוה מתפרש מאמרם שהובא לעיל באות ב' מרגלים לא נתכוונו אלא לכושת של הארץ. כלומר, באמת המרגלים שהיו אנשי דעה ויראי הר' לא התכוונו לרבר סרה על ארץ הקדושה, אלא שהיו

ארצה. כלומר, זו היא אבירה מרעת שהאמת שהוא חותמו של הקב"ה יהיה מלוכש בארציות. לכך כל המצוות כמעט יש להן יחס לנשמיות ולארציות. והתפקיד של ישראל עם סרובו הוא לתקן על ידי המצות את הארציות שבה נמצאת הנקודה של האמת. ואז אמת מארץ תצמח, שראשי התיבות הוא אמת (טו).

(ז) גם משום כך הוזכר בפרשתינו הדין של נסכים. ורבותינו אמרו: הקורא ק"א בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה, זבח בלא נסכים (טז). כלומר, הקרבן מורכב משני דברים. גוף של הקרבן במקום האדם, כדכתיב: אדם כי יקריב מכם קרבן. המרמו אל כח השכל, הקרבה לאלוקות, ליפות ולתקן את הגוף וליעשות רוחניי ושכלי. ומנחות ונסכים באים מפרי הארץ — הארציות שבאדם. ושניהם זקוקים זה לזה. וחקורא ק"ש, — אפילו שבשכלו מסבל עליו את עול מלכותי, אלא בלא תפילין, שאינו מקיים את כל המצות המעשיות, המסומל בוהי' לאות על ירך, — דומה למה שפירשנו למעלה המקדים תפילה של ראש לשל יד — הרי זה כאילו הקריב קרבן, הקרבה אל הרוחניות, בלא נסכים שהם מפרי הארץ מן העולם העשייה.

(יח) והמרגלים עצמם שהיו, כאמור למעלה, מרור דעה, והגם שלהם לא היה קשה לקיים גם את המצות המעשיות וגם את התלויות בארץ — בארציות, כי אנשים גדולים היו, אבל הם התיראו שהעם לא יוכל לקיים בפועל את המצות המעשיות. וזה שהתרעמו: ולמה הר' מביא אותנו אל „הארץ הזאת“ נשינו וטפנו היו לבן. כלומר, „הארץ הזאת“ דורשת קיום המצות מעשיות. ואפילו הגדולים והטובים שבעמנו יקבלו ויקיימו את עול המצות, אבל ברור שפשוטי העם ואילו שבשכבה התחתונה — הדומים בשכלם הנמוך — לנשנו וטפנו — הם לא יוכלו לקיים את המצות ויהיו לבן.

הלא טוב לנו שוב מצרימה. — כהתאמה למה שאמרו זכרנו את הרגה אשר גאכל במצרים חנם. ואמרו רבותינו: חנם בלא מצות. כלומר, במצרים נוכל לאכול ולחיות חיים של חירות בלא מצות ומבלי לקיימם, מה שאינו כן בארץ ישראל.

זה שאמר הכתוב מקצה גדלים חמס שולח דברים ביד כסיל. וכי כסילים היו — אלא לא נקראו כסילים אלא שהוציאו רבה על הארץ — ואף על פי כן בני אדם גדולים היו. כלומר, באמת אנשים גדולים רמי המעלה היו, ובשביל גדלותם נחשב להם זה לעון גדול, כנ"ל, שלאנשים גדולים כאלו לא יתכן לחשוב אפילו מחשבה בל שהוא שמוטב להיות במדבר בשביל הפחד שהעם לא יוכשר לנשוא את עול המצות המעשיות הקשורות בארץ ולכך הוציאו דבה על הארץ. אנשים גדולים כמוהם חייבים היו להבין שהגם שיש קדושה במחשבת האדם אבל עיקר הקדושה אינה אלא פועל יוצא מקיום המצות בחיוב בארציות. ומחשבה קדושה נרדא אין לה שום ערך מול הקדושה שבעשייה.

(כד) וזו היא כוונת הפתיחה של המדרש שבפרשתינו: כך שנו חכמים אין מפליגין בספינה לים הנדול נ' ימים קודם השבת, בזמן שהוא הולך למקום החוק אבל מצור לצידון — כד"א לדבר הרשות אבל שליח מצוה דוחה את השבת. כלומר, בעלי המדרש שרצו ללמד אותנו על עיקר הפגם שכמרנלים שהיו מתחשבים עם הרעיונות של הקדושה בלי מעשה חיובית בפועל, פתחו בכיוון כדן זה כדי לבא לידי סיום מאמרם ששליח מצוה דוחה את השבת. ואין מכוונם ח"ו שמתוך לחלל שבת כדי לקיים איזו מצוה ממצות התורה, שזה הוא היסוד של ההלכה. אלא כוונתם, שבת היא מצוה גדולה ששקולה וחשובה עד למאד, עד שאמרו המחלל את השבת בפרהסיא דינו כעובד ע"ז, והשומר את השבת אפילו עובד ע"ז וכו'. וקיום מצות שמירת השבת אינו אלא בשלילה — לשבות ושלא לעשות מלאכה. נמצאת שיש מציאות לקדושה גדולה כהשבת בלא קיום המצוה בחיוב — במעשה, אלא אדרבה בשלילה ובמחשבה נרדא שיחשוב במחשבתו שהוא שובת ובטל חכל מעשה לשם השם. וזו אפשר היתה הסבה שגרמה להם למרנלים להאמין בעיקר בקדושת המחשבה. אבל שיטה ודעה זו מופרכת בהחלט, כי שאני שבת שהיא עדות על בריאת ויצירת העולם על ידו יתעלה בששת ימי המעשה. והשביתה ביום השביעי היא עדות נאמנת על „העשייה" בששת ימי הבריאה. ואי אפשר להעיד על העשייה אלא על ידי שביתה בשביעי. אבל כשאר כל הדברים, סמל

מתיראים — לבושת הארץ. כלומר, שיתביישו מהמצות המעשיות התלויות בארציות. ופחדו מאד שמא רוב הצבור לא יוכל לעמוד בנסיון המצות שאינן אלא לעול על צווארו של האדם הפשוט.

ואלמלא שהמרנלים נבחרו להיות השלוחים של כל העדה, אלא יחידים המדברים בשמם הם, ולא בתורת מוכתרים ונעלים של כל ישראל, אפשר שלא היה חטאם כל כך גדול. אבל הואיל שהם היו בחורים מהכלל ישראל, ולא האמינו בהחלט בצדקת הכלל ישראל, לכך פנמו בקדושת ישראל וחטאם נחשב לחטא הכי גדול. בי אינו דומה פנמו של סתם אדם לפנמו של זה הידוע ומוכר לאיש מרמי המעלה.

(כז) כתוב בתורה, פרשת אמר, וקדשתו בי את לחם אֶלֶיךָ הוא מקריב. כלומר, המורם מעם כנון הכהן, וכן הדין בכל מי שהוא הנבחר למשרה נעלה בישראל, עליך לכבדו ולקדשו משום שהוא הוא המקריב והממציא לך את הלחם של אלוֹסֶיךָ — המזון הנפשי האלוֹסֶיךָ. „דיין גיטלעך ברויט". ובכן זה מחייב אותו להיות קרש ונבדל מכל חטא דק מן הדק.

וכן כתיב בפרשת תצא: וננשו הכהנים בני לוי כי הם בחרו ה' לשרתו ולכרך בשמו. ועל פיהם יהי' כל ריב וכל ננע. כלומר, אם המורם מעם והנבחר מישראל נקי מכל חטא ואשמה, אז נכחו להיות כאחד ממלאכי השרת ולכרך בשם ה' למי שירצה ונרכתו תתקיים ומכל דבריו לא יופל ארצה אפילו כחוט השערה. אבל אם ח"ו יש בו בעצמו צד של חטא ואשמה, אז לא בלבד שאינו יכול לכרך בשם ה', אלא הוא הסיבה לפגם ולהרע ולהחטיא את העם — ועל פיהם יהיה כל ריב וכל ננע!

ומדברי המד"ר פרשת אמר משמע שהפירוש של הכתוב: ולא יחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל. הוא: שאם הכהנים עצמם לא יחללו את שם קדשי אז יש ערכות בטוחה על ונקדשתי בתוך בני ישראל גם העם הפשוט יתקדש ויטהר. לכך החטא הקל שלא היה חשוב לולי סתם אדם היה חוטא בו, היה לחטא גדול מאד למרנלים שהיו בחירי האומה ואנשים גדולים מרמי המעלה.

(כח) וזו היא מכוונת המדרש, לעיל אות א',

יהי רצון שנזכה לקיים את כל המצות המעשיות ונאכל מפרי הארץ בקדושה ובטהרה, ותחוננה עינינו בשוכר הר' את עם סגולתו לארצינו הק', וכביאת נואל צדק בכאס"ו.

השבת שהוא אי-עשייה אלא מחשבה נרידא נדחית מפני "שליח מצוה" — מהעשייה בפועל המסומל כשליח מצוה, שהולך לקיים את המצות. כי קיום המצות בפועל כאופן חיובי, בארציות הרבה יותר חשוב ממחשבה של קדושה נרידא, כאמור.

## פרשת קרח

### דרשה כו

#### דרשה א'

ראיה שאין עליה תשובה שמשה ואהרן הם הכתובים מכל העדה. שהרי מיד כששמעה העדה דברי אלוקים חיים בכ' דברות הראשונות, אמרו כלם אל משה: דבר אתה עמנו ואל ידבר אלוקים עמנו פן נמות. והלא קרח היה שם כאותו מעמד הנבחר ביחד עם כל ישראל וראה כמו עיניו וחושיו שמשה הוא המורם והנעלה מכל ישראל ואיך יהיו הוא לומר: מדוע תתנשאו. שפירושו הוא, שאין משה ואהרן יותר חשובים משאר כל ישראל. ואיך החי יכול להכחיש את החי? ונס בעל כרחו היה לו להודות שאהרן הוא הרבה יותר חשוב כמרומים משאר כל ישראל. שהרי כהיותו כמעמד הנבחר ראה וידע שמשח מחיצה לעצמו ולאהרן מחיצה לעצמו. הנח כי כן, ידע קרח היטב משעת מתן תורה שהשי"ת חולק בכבוד גדול לאהרן יותר מכל ישראל.

ד) אלא שכבר הסברנו בכמה מקומות שטעותו העקרי של קרח אשר הביאתו לידי חטא ועון הוא כאשר החזיק בשיטה רעיונית, "ובתוכם הר'", כלומר, הוא לא האמין שפעולתו של האדם יש להן כל יחס לקדושת בני אדם, אלא הקדושת הר' היא נמצאת "בתוכם" — כלכותיהם של בני אדם מבלי משים מה הם מעשיהם. ודת המחייב את האדם למצות מעשיות לא הכיר קרח כלל. ולכך שחק ובוז את המצוה של ציצית ושאל טלית שכולה תכלת חייבת או פטורה. כלומר, אם הרצון של השי"ת הוא "בהפועל" שיעשה האדם את המצוה להטיל תכלת בציצית שלו, אז אין מקום כלל לשאלתו של קרח,

א) ויקח קרח וג'. לקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה על הכהונה וזה שחרגם אונקלוס (אחפלאגא). מהו הלשון לצד אחד, וכי קרמה המחלוקה שהיו בה שני צדדים והוא קרח נטה לצד אחד, הלא קרח הוא שעשה המריבה ויצר את הצד כנגד משה.

ב) רכותינו פתחו פרשה זו: זה שאמר הכתוב: את נפש מקרית עון ומדינים כבירה ארמון ב). אח נפשע זה קרח שעמד כנגד משה ומרד — שפשע בתורה שהיא קרית עון של הקב"ה, שנאמר הי עון לעמו יתן. ומדינים כבירה ארמון, עשה דינים עם משה והעלה הארץ בריחיה בעדו ג).

ולפלא הוא. המדרש חפץ לדבר כגנותו של קרח ומביא פסוק שפשוטו הוא להימך — לשבת. כי פשוטו של המקרא הזה הוא: אח הפושע על אחיו, לכל זאת כתוככי נפשותיהן ובשעת עקתא כפרט הרי הם קשורים בעבותות האחזה ואהבה יותר מקרית עון. וגם אפילו מדינים ומריבים זה עם זה לכל זאת אהבתם קשורה ורכוקים יחד יותר מבריה ארמון. ועוד. המדרש פתח שקרח פשע במשה וסיים שפישע בתורה שהיא קרית עון של עם ישראל.

ג) מהראוי לרקדק בדבריו של קרח בהתרעמו על משה: כי כל הערה כלם קדושים ובתוכם הר' ומדוע תתנשאו על קהל הר'. ופירושו: לא אתם לבדכם שמתחם בסיני אנכי הדי אלוקיך אלא כל העדה שמתעד. ומה טענה היא זו. אדרבה, משם

ד) רש"י.

ג) מדר.

ב) משלי יח.

א) רש"י.

ובודאי גם בטלית שכולה תכלת דרוש מאת האדם שיעשה המצוה. אולם קרח לדעתו „ובתוכם הר'“, שאין השם יתברך דרוש כלל שהאדם יפעל פעולה מצותית, שחק ובוז את המצוה של ציצית שהיא „בסועל“.

ה) ואלמלי היה קרח אדם יחידי ממשוטי העם המסרב לקבל עליו את עול המצות בפועל, בודאי שלא היה משה רבינו שם את תשומת לבו אליו כלל, אבל דא עקא שקרח זה לא היה סתם יהודי, אלא הוא היה איש ידוע לכל ומוכר לאחד מהגדולים שבחכמי ישראל, ורבים וכן שלמים היו מביטים אליו מלמטה למעלה לשמוע את הוות דעתו. ולכך כנס משה רבינו ע"ה בעובי הסורה לבטל את דעתו הרעיונית הכוזבת שהיתה לסכנה גדולה לחתירת כל הדת של תוה"ס.

ו) וכן אמרו רבותינו: חכם גדול היה קרח וחסדוני הארון, שנאמר: כי עבודת ה' עליהם בכתף ישאו. וכשאמר משה: ונתנו על ציצית הכסף פתיל תכלת, מיר ציונה ועשה ר"ג טליתות תכלת ונתעטפו בהן ר"ג ראשי סנהדראות שקחו על חשה ה). כלומר, דוקא לקרח — שהי' חכם גדול ולו נאמר בכתף ישאו. שעליו ועל שכמו מוטל הטיפול והפקוח על כל העם לקיים את דברי הר' הכתובים בלוחת הר' המונחים כארון, — עלתה כידו שדרכיו יהיו נשמעים לר"ג ראשי סנהדראות. וזה לא דבר קל הוא להשפיע על בעלי נפש כאלו ולכוננם למרוד בהר' ובמשה עבדו. והכל עשה בכח הפצת רעיונו של „כתובם הר'“ שהאלוקות אינה קשורה בשום פעולה חיובית של האדם. ומיד בשאמר משה „ונתנו“ על ציצית הכסף פתיל תכלת. כלומר, שהר' דרוש מאת האדם „פעולה“ נצל הוא את השעה להפיץ את הרעיון השקר שלו שבו הסית והדיח את ר"ג ראשי סנהדראות למרירה.

ז) ומענין הדבר ומאלף מאד שהסכסוך הראשון כמעט שממנו התפרץ הריב הנורא, התחיל במצות ציצית. הנם שמצוה זו אינה מן החמורות שבחמורות, והיא מצות עשה שאין בה קום ועשה. כלומר, אין מצוה זו מחייבת את אדם לקנות לו בנד של ר' כנסות כדי שיטיל בו ציצית, [הנם שאסור לעשות

תתכולה — מצדקי שלא ללבוש טלית מצויצת, ואם עושה מצדקי כזו הרי הוא נענש מן השמים בעידן דיתחאו(ו)]. ואינה כתומרת העשה של תפילין וכל שכן לא כעשה הפסח ומילה, לכל זאת יצא משה רבינו ע"ה נגד קרת ועדתו בכל תומד הדין ותוקפו עד כדי לשרשם ולעקרם. משום שכך הוא דרכם של כל הכופרים ככל הדורות שאין הם מתחילים בתיקונים רפורמיים כהדת כהמצות ובאיסורים חמורים. אלא הם מתחילים לשנות דברים קלים כגון מנהגים ודברים המסובלים בהאומה מדר ודר, והם יודעים שאם יעלה בידם לשנות או לנרוע אפילו דברים קלים שבדת, סוף הדבר שהשנוי והגרעון וההתבוללות והטמיעה מעצמם יבואו. וכן כתב הרמב"ם ז"ל על דבר הצדוקים. שבאמת לא האמינו כלל בתורה שבכתב, ושאיתם היתה להסיר את העם כלו מכל מצות ואיסורי התורה שבכתב, אלא שמצאו להם דרך יותר קל להתחיל את עבודתם הבזויה בהחלקם על תכמי התלמוד בעלי תורה שבעל פה. ואם ח"ו היו מצליחים בזה, השאר — ח"ו הטמיעה הגמורה, וככל הנשים בית ישראל, ממילא הי' מתהווה ומתקיים.

בא וראה איך התחילה התנועה הרפארמית כארץ אשכנז. ארץ שישבו עליה ישרים ותמימים נאונים וצדיקים. בו בזמן שנוצרה התנועה זו, כמעט בכל עיר היה רב גדול בתורה מחבר ספרים ישרים. ובמה התחילה התנועה הכפרנית זו? קראתה כינוס של רבנים וחכמים בעיר בראנשווייג, והציעו דס שינוי קל: להתפלל בבתי כנסיות בפי הנוסח המסובל בלי כל נרעון, אלא סביון שיש הרבה מהמתפללים שאינם מבינים עברית לכך מהראוי לתרגם את התפלות גם ללשון אשכנז — שפת המדינה והביאו ראי' לדבריהם „שמצוה היא“ להתפלל בשפה המובנת — מספר החסידים. דאה מה שכתבתי בזה בספר חסידים, הוצאה שלי, חלק ג, דף רכב, תית. ולצערנו ולצער כל ידאי הר', הצליחו אז בעלי איסופה הנ"ל ושינוי שינוי קל שאין בו לא משום בטול מצות עשה או עבירה של ל"ח, אלא אך ורק שנוי במנהג המסובל, וצא וראה את השמות והחרכות שעשה איסופה זו. היא אשר הביאה את היהדות כאשכנז לדי טמיעה ממש. ומשם התפרצה הדיפורמה לכל מדינה ומדינה בכל התכל ולארצות הברית בשפע רב

ב, "אמת" ובתמימות בלי כל נגיעה של כל שהוא, ואנו אפילו כשאנו משתדלים להטיב את מעשינו אין ההשתדלות זו כולה אמת אלא תמיד יש לנו איזה נגיעה סטראית וצדדית. (ב) הרשע ההולך בדרכי היצר הרע הוא עושה תמיד כל מעשיו הרעים לשם אמת. ואם אתה תשאלו למה הוא עושה כן מיד ישיב הלא אין אני עושה שום דע אלא כל מעשי הוא בדרכי אמת וצדק והנכון. כי האנשים החוטאים מאמינים בדרכי היצר הרע המסית אותם לעשות כל דע שאין החטאים הללו מדברים רעים ושקרים אלא שהם אמת.

אותיבו בתעניתא תלת יומין וכו'. כלומר, יתבו אנשי כנסת הגדולה בתענית נ' ימים ונ' לילות ובקישו שיודיעו להם מן השמים איזה הפירוש של הניב, "אמת" הוא הנכון, זה הא' או הב'. מסרוה ניהליהו. כלומר, נמסר להם לישראל הפירוש של האמת. ולמי מסרו? להנביא. נפק אתא כי נירא הנורא מבית קרשי קדשים. אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דע"ו. כלומר, הראה להם הנביא מה היא הסכה ומי הוא הנורם, ומה הוא הפירוש של הניב, "אמת". שאם היה האש הרע המכלה והמסקל את כל יוצא לא מבית קרשי קדשים אלא מאנשים פשוטים ונמוכים לא היה העם מאמין להם ולא היה מקבל את דבריהם — דברי היצר הרע, אבל דא עקא שהאש הזה יוצא דוקא מבית קרשי קדשים מאת אנשים המוכרים למנהיגי האומה ולתפארת ישראל, בהם העם מאמין ומקבל את דבריהם כי הלא האנשים הללו הם הקרשי קדשים של האומה. כמו שהאמינו ישראל בשעתו לקרח ולעדתו באשר הו' מטועני הארון וחכם גדול ולכך נענש כל כך יותר מאילו הו' אדם פשוט.

(ט) וכזה מתפרש יפה מאמרם: קרח שאל את משה רבינו ע"ה גי שאילות ואלו הן: סלית שכולה תכלת חייבת בציצית או פסורה. בית מלא ספרים חייב במוווה או לא. בהרת כגרים מה. ומשה רבינו השיב לו סלית שכולה תכלת חייבת בציצית, בית מלא ספרים חייב במוווה, ובהרת כגרים סמא. אמר לו קרח פרחה — הצרעת בכלו מה, א"ל סהור. מיד אמר קרח אין תורה מן השמים ולא משה נביא ולא אהרן כהן גדול (ח).

לאין מצער וללא כל הסתיינות. והתנועה של קרח ועדתו בשעתה היתה רפרמה אשר התחילה בתרעומות על התכלת שבציצית. אבל זו היתה רק ההתחלה להניע לידי מפרה לפרוק את כל עול המצות מכל העם ח"ו.

(ח) וכפי ההסבר הנ"ל שאלמלא היה קרח אדם גדול ובעל השמעה ומנהיג, לא הו' השי"ת מענישו כל כך קשה על חטאו ומרדו כאשר הענישו, יש לכבוד בזה את מאמרם הנפלא דלהלן:

ויצעקו אל הדי בקול גדול (נחמ"י ט) מה אמור, אמר רב ואיתחא רי' יוחנן ב"י ב"י היינו האי דאחרא למקדש וקליא להיכלא וקסלינהו לכולהו צדיקי ואגליהו לישראל מארעיהו ועדיין מרקד בינו. — כלום יבית לו אלא לקבולי ב"י אנדא לא איהו בעינו ולא אנריי בעינו. ופל פתקא מרקיעא דהוה כתוב בה, "אמת". אמר רב חנינא שמע מינה חותמו של הקב"ת אמת. אותיבו בתעניתא תלתא יומין ותלתא לילות מסרוה ניהליהו נפקא אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים, אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דעבורה ורה שואמר ויאמר ואת הרשעה וכו' (ז).

המאמר פלאי האומר רדשוני כי הדקדוקים רבים. אלא כך פירושו: האנשי כנסת הגדולה בשעתו חדרו להתבונן ולמצא את הסכה העיקרית לכל הרעה הגדולה בישראל ומה הוא הנורם העיקרי. וזה שאמרו היינו דאחריב מקדשא וקליא להיכלא וכו' — ועדיין מרקד בינו, ובכן עלינו למצא ולדעת מה היא הסכה והנורם לכל זה. כי אי אפשר שכל מה שנעשה לנו כל כך צער במשך של שנות הרבה אלפים הוא רק יסורין של אהבה כדי שנקבל שכר על זה בעולם הבא, דאם כן: לא איהו בעינן ולא אנריי בעינן. אלא על כרחך שאנו אשמים בדבר מה ובכן עלינו למצא את אשמתינו ומה ומי הוא החוטא והאשם בכל צרותינו. נפל פתקא מן שמיא והיה כתוב בה, "אמת". כלומר, השיבו להם מן השמים שכל כחו של היצר הרע המחטיא את האדם ובאשמתו באין כל הצרות והיגונות הוא, "אמת". ולזה יש שני פירושים: (א) היצר הרע מצליח כמעשיו משום שהוא עושה את מלאכתו ושליחתו

למה זה התפרץ והתחצף קרח דוקא בשמעו התישבה השלישית מפי משה בדין בהרת כנרים. הלא השתי שאילות והתשובות הראשונות הם ביותר מתנגרות לשיטת קרח כי בזה חיוור משה רבינו ע"ה שעיקר המצוה היא בעשייה בפועל ולא בהמחשבה הרוחנית ולכך צריך האדם לעשות את המצות: להטיל ציצית בהבנד אפילו כשהוא כולו תכלת וכן לקבוע סוזה בפתח הבית אפילו כשהבית מלא רוחניות בנזן ספרים קרושים ונעלים, וזה הוא כנגד שיטתו של קרח אשר סבר כי בתוכם הר', אבל הרין של בהרת כנרים אינו משתייך כלל לשיטתו המשובשה של קרח.

אלא משה רבינו בתשובתו על השאלה של בהרת כנרים הסביר לו לקרח כי הוא — משה רבינו — מטיב לדעת את קרח. ולכך הוא מחשיבו ליותר מסוכן העלול להזיק ולהרע את הכלל ישראל. כי בהרת כנרים והשאד כל הגוף הוא כריא ואולם — טמא משום שאין בני אדם יודעים להזהר מטמא זה כי הגדים הטמא ששיעורו קטן מאד אינו ניכר לבני אדם. וזה שפרחה הטומאה בכל גופו והכל יודעים שהוא טמא מטומא, לא ילמדו בני אדם פשוטים ממנו כי הכל יודעים שהוא בעל צרעת. וחשובה זו ננעה לו לקרח מאד בראיתו כי משה רבינו מכיר אותו היטב היטב לכך התפרץ רק אז בחוצפה ובעזות יתירה.

(י) ורבותינו אמרו: כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי חלאך הרי צבאות הוא, מלאכי ב', אם הרב רומה לחלאך הרי צבאות יבקשו חורה מפיו ואם לאו לאו (א). והלא מבהיל רעיון הוא לדרוש מכן תמותה ומכל רב ורב שיהיה דומה למלאך הרי צבאות? אולם בספרי פרשה זו הנוסח: חביבים כהנים כשהוא מכוון אין מכוון אלא במלאכי השרת שנאמר כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי חלאך הרי צבאות הוא. בזמן שהתורה יוצאת מפיו הרי הוא כמלאכי השרת ואם לאו הרי הוא „כחיי וכבהמה שאינה תכרת את קונה“.

כלומר אינו נדרש מהכהן והרב שיהיה מלאך אלא העיקר הוא שיכיר את קונו ויעשה בעצמו

מה שהוא מוציא מתוך פיו ודורש מאחרים שיעשו כפי התורה או הרי הוא „דומה“ למלאכי השרת. כי במלאכי השרת אין חנופה שיחנפו את מי שהוא ואין שוחד כי אין צריכים לשום דבר וכל מנמתם למלא את מצות הבורא בשלימות ולהגדיל ולהקריש את שמו של מלכי המלכים בכל העולמות כך צריך להיות הרב והמנהיג שהוא הבהן לערתו ולא ח"ו כאלו שהם אחת בפה ואחת בלב ומחנפים לכל צרוע ולכל זב ולכל חוטא מפחד ומאימה שמא יקטין המשלוח מנות בפורים או שמא לא ינרב מנה יפה במי שבירך וכו'.

(יא) והתורה הקדושה והטהורה מלמדת אותנו כפרשה זו פרק מוסר נחוץ מאד לדעת כי אלו הטוענים שקיום המצות בפועל הוא להם לעול גדול שאין יכולים לעמוד בו אלא שהם יהודים נאמנים לה' ולעמו משום שבלבם יש אלוהות וקדושה, ידוע תרע כי כל דבריהם שקר וכזב כי גם לבם מלא תרמית ומרמה ואין אפילו שמץ של קדושה בתוכם.

וזו היא כוונת הכתוב: וירבר אל קרח ואן כל ערתו לאמר בקר וירע הרי את אשר לו ואת הקרוש והקריב אליו. והלשון את אשר לו ואת הקדוש. לכאורה, נראה כלשון כפול. ורש"י מפרש: אשר לו. לעבודה לוויה. ואת הקדוש, לכהונה. אולם קשה הלא לא מצינו שהמחלוקה היתה על הלוי' אלא רק בדבר הכהונה.

ובעל פנים יפות מפרש: את אשר לו. כלומר, מי שרוצה להיות משמש בכהונה לטובת עצמו. ואת הקדוש. שכוונתו בשרת של הכהונה רק לשם שמים. כי יש שרוצים לשמש לנבזה לא לשם שמים אלא לטובת עצמם כנון מפני הכבוד או לשם ריווח כספי. וזה שאמר עזרא הסופר: ואשמתינו גרלה עד לשמים. כלומר, כל כך ירדנו אחורנית שאפילו בדברים שאנו עושים כניכול לשם שמים, גם כזה אנו מלאים אשמה כי הכוונה אינה כלל לשם שמים אלא לטובת עצמינו.

(ב) אולם בקשר לדברי הקודמים יתפרש הכתוב באר היטב כדלהלן: יש מאמין ויש קדוש. מאמין יאמר על אדם שהוא מאמין בלבו והוא דבר מוצנע

של תורה שהכל רואים ואת כבקר המאיר והנראה לכל, זה הוא העד גם על אמונתו של זה.

וזה הוא שאמר משה רבינו ע"ה אל קרח: בקר ויודע הד'. כלומר, על שני הרברים כאחת: על את אשר לו — האמונה שבלב ועל ואת הקדוש. וסופו של קרח הוכיח על תחילתו כי היה רע בשניהם ללא כל אמונה ולא לקיום המצות מעשיות.

(יד) ורבותינו אמרו: למדנו שקרח היה מן הבלועים ומן השרופים יד). ורש"י מפרש שנשרף ונתגלגל אחר כך למקום הבלועים. ומקשים אטו כתרי קמלות קטלינן ל'י? אלא כלומר, שרופים נקראו אלו שיש בהם שריפת נשמה ללא כל אמונה שלימה, "א אנגעוענגטער" ובלועים משמעו אלו הבלועים ומשוקעים בתאוות נופניות. ולמדנו התורה שקרה היה משניהם גם יחד.

(טו) ובפרשתינו ר' אליעזר הכפר אומר: מניין שהדאה הקב"ה ליעקב אבינו בית המקדש בנוי וקרבתו מקורבים וכהנים משרתים ושכינה מסתלקת, שנאמר והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומלאכי אלוקים עולים ויורדים בו. (טו). ובעל זרע אברהם מפרש: דקיי"ל בראש חשנה, י' מסעות נסעה שכינה, פירש"י להסתלק מישראל מעט מעט. אבל מן התימה דמאי ענין דרשה זו לפרשתינו פרשת קרח? אלא כלומר השי"ת הראה לו ליעקב גם דוגמה של קרח: בית המקדש בנוי וקרבתו קרובין וכלפי חוץ נראה שהכל על צד היותר טוב אולם, כהנים משרתים" שהם דוגמת קרח שרצה בכל לבו למלאות תאוות הכבוד שלו ולהיות ממשרתי המקדש, ומטעם זה דוקא, "שכינה מסתלקת". וקרח טעה טעות גדולה בעמדו על הרוכן ואפשר שבשעה שעמד על הרוכן התרומם והתעלה לפי שעה ועל ידי כן חשב שבאמת הוא אדם גדול מחמת שבתוכו הד' בלי המצות המעשיות, ולא ידע שמה שהתעלה לפי שעה זה היה משום שעמד בהיכל והמקום הקדוש גרם לזה ולא הוא.

(טז) ולכך אמרו: קרח אפיקורס היה (טז). כלומר, גם החלק האמונה שלו שבה התנשא והתנאה גם היה שקר נמור. כי מזה שדרש שיהיו הרבה כהנים גדולים

מכוסה ונעלם מכני אדם כי אי אפשר לדעת מה שבלבו של חבירו. קדוש יאמר על אדם צדיק שמתנהג על פי חוקי תורה וכל מעשיו הם על פי חוקי התורה והמצוה וכל אדם המכירו יעיד עליו שהוא איש קדוש משום שכל מעשיו בנופו הם קדושים.

וקרח חלק על משה רבינו ואמר כי כל העדה כלם קדושים ובתוכם הד'. כלומר, הגם שאין קדושתו מפאת התנהגותו ובקיום המצות התלויות בנוף אבל כל שיש בו אמונה בלבד בלבד הרי הוא קדוש. וזה שאמר לו משה: בקר ויודע את אשר לו. כלומר, מי הוא המאמין המוצנע שאין שום אדם מכיר מה שבלבו אלא הוא בעצמו בלבד — את אשר, "לו". וגם יודע מי הוא הקדוש. כלומר, שנופו קדוש ומתנהג בקדושה. כעין שאמרו: קדוש שלא הסתכל בצורת המטבע מימיו. כלומר, אלו המנהיגים המסתכלים בעיקר בצורת המטבע ונושאים פנים לננידי עם וחונפים את הרשעים ומולולים בכבוד תלמידי חכמים אמיתיים כדי למצא חן בעיני בורים ועמי הארץ והכל בשביל הצורה של המטבע, מנהיגים ורבנים כאלו רחוקים הם מאד מאד מלהיות קדושים!

כי קרושת האדם קשורה כמעשיו הנעשים על ידי גופו. וכן כתיב איש אלוהים קדוש הוא עבר עליו תמיד, ודרשו רבותינו: שלא הביט בה מימיו ושלא נמצא רבב על סדינו יא). כלומר, קרושת האדם אינה נמדדת לפי מדת האמונה אשר בלבו שאין אדם מכיר אותה זולת השי"ת לבדו, אלא היא נמדדת לפי מעשיו הנפוניים ותהלכותיו. וכן אמרו רבותינו שבארץ ישראל: אחתי דרי שמואל בר רב יצחק אחיה אנא הוינא משוגא מנוי דמרא, ומן יומי לא חזית מילי בישא במנוי יב). כלומר, מנוי הוא הכלי הגוף, ואפילו השפחה העידה שמעולם לא ראתה שום דבר רע ח"ו בנופו של רב שמואל ב"ר יצחק כי כל תהלכותו היתה על פי התורה והמצות. ואדם כזה בצדק נקרא קדוש ולא רק מאמין.

(יג) כתיב להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות יג). כלומר, אמונה של האדם שהיא דבר שבלב והיא מכוסה ונעלמה מעיני בני אדם כלילה שחתושך שולט עליה. אולם אם האדם מתנהג בחסד ובחן כדת

(יד) דף וספרי קרח.

(יג) תהלים.

(יב) ירושלמי סנהדרין פ"י.  
(טז) ירושלמי סנהדרין.

יא) ברכות י.  
טו) ספרי קרח.

— מטועני הארון. ובה כשעה כבת אחת הי' „נפשו בקרית עון, זו תורה. שהתנגד בגלוי נגד המצות המעשיות ובפנימיות לבו לא האמין כלל למרות טענתו כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם הר', לכך העלתה הארץ בריחים בעדו.

ותורת המוסר היוצאת מפרשת זו היא כלל גדול שזה אשר נראה בו כנרים בלבד טמא יותר מבית שפרה בו נגע בכולו.

וזה שפירש רש"י: ויקח קרח. לקח את עצמו לצד „אחד“. בלומר, הסביר ופירסם כרכים שרי ומספיק בצד „אחד“ בלבד. והיינו, באמונה שבלב לא כל מצות מעשיות. וכתרגומו „ואיתפלג“ עשה פלג והפריד בין אמונה וקיום המצות. ולפיכך נחזק היה לשנות מעשי בראשית כדי שיתבער הוא ושיטתו השפרה וכל אשר לו מן העולם.

וכל זה בא בשביל המחלוקת אשר עשה קרח כי מחלוקת היא מלה מורכבת משני ניבים: חלק מות רחמנא לצלן. ובמקום שיש מחלוקת ואין שלום פירוד מתהווה הן בנשמיות והן ברוחניות. לפיכך לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום. יהי רצון שנחזק לבינו לשלום האמיתי ונזכה לביאת נואל צדק בבאס"ו.

התחודר שלא האמין באהרות הכורא כי אנו עם ישראל חי אין לנו אלא אלא הר' אחד וכהן גדול אחד. ראה מה שהרחכתי את הדיבור בזה הענין כדרוש . אלא שטענתו כלפי חוץ היתה שהוא מאמין וכוה די לו להיות יהודי טוב ולא רצה להיות טוב בלב ונס כגוף. ולכך טען כל העדה שמעו אנכי הר' אלוסיך בסיני, כלומר הוא הדניש שעיקר השמיעה בסיני היתה רק אנכי ונו' שהיא אמונה בלב בלבד.

וכאמור לו היה קרח משמיע את כל אשר בלבנו שהוא פוקד נמור ולא היה מתראה בעיני כל כאחד מטועני הארון, או לא היה צריך משה רבינו לבקש מאת השי"ת לשנות את טבעי מעשה בראשית כי הפוקדים המוחלטים והמפורסים אינם עלולים להרע ולהזיק להכלל כאילו אשר באמת הם צדוקים ומתראים עצמם כפרושים ועושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפינחס.

(ז) וזה הוא הפירוש של המדרש שהתהלכנו בו: המדרש הקשה למה זה רנו הר' ומשה עבדו על קרח יותר מעל שאר פושעי ישראל. ועל זה מסביר המדרש: את נפש סקרית עון, משום שקרח לא היה פושע פשוט אלא תמיד התראה עצמו כאח וכחדרי

## דרשה בז

### דרשה ב'

היד החוקה ולכל המודא הנדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל. בכתוב בסיום תוה"ק, נקדים את דברי רכותינו בעלי הש"ס שאמרו: כתיב שמש וירח עמר זבולה. שמש בזבול מה קבעי. והא ברקיע קיימי. אלא מלמד שעלו שמש וירח לזבול ואמרו אם אתה עושה דין לכן עמרם נצא, ואם לאו לא נצא. אמר להם הקב"ה ככבודי לא מחיתם בכבוד בשר ודם מחיתם. ומתו להו בפולמסין. ועד האידנא עד דמתו להו לא נפקו ב). וזה המאמר אומר דרשני כי לפי פשוטו אין לו כל מוכן, וכבר עמדו עליו הרבה מטיבי הדרש (כאשר מתבאר בדרשות דלחלן). וגם אני לא אמנע לפרשהו בהקדם דלקמן.

(א) ויקח קרח וגו'. לקח עצמו לצד אחד להיות נחלק חתוד העדה לעורר על הנהונה וזה שתירגם אונקלוס: ואחפלא). מהו הכוונה „לצד אחד“ שהדניש רש"י. הלא רש"י דוצה לפרש את משמעות המלה „ויקח“ שלעולם או לרוב היא מורה על לקיחת שום דבר בידים, וכאן לא היה קרח לוקח שום דבר. ולשם פירושו של רש"י היה די באמרו: לקח עצמו להיות נחלק וכו'.

(ב) ככדי להסביר כפי שכלי הרל את הענין של קרח ועדתו שנחלקו ללא כל הסתייגות וללא כל פחד על משה רבינו ע"ה, הנם שראו כמו עיניהם לבל



הדליקה את החומץ במקום שמן: בתי מי שאמר לשמן וירלך הוא יאמר לחומץ וירלך ה). ונעשה נס ולא ככה החומץ. והגם שאסור ליהנות ממעשה נסים ואיך יאמר ר"ת ב"ד: הוא יאמר לחומץ וירלך על ידי מעשה נסים. אלא רוקא לנו אנשים פשוטים שאין אנו רואים שום פלא בזמן שהשמן דולק, כי כך התרנלנו לטבע ובהיר ופשוט לנו שהשמן חייב לדלוק ולא החומץ, לכך אם בזמן מן הזמנים יעשה לנו נס והחומץ ידלק, אסור יהיה לנו ליהנות לאור החומץ שהוא מעשה נסים. אבל מורם מעם כר' חנינא בן דוסא הוא לא ידע שום חילוק בין הנס והטבע. ובכל חוקי הטבע ראה נפלאות היצירה מאתו, וכשם שמותר לו ליהנות מאור השמן כך היה מותר לו ליהנות מאור החומץ, וזה הוא שאמר: בתי מי שאמר וכו' כלומר, כשם שיש מעשי נסים ונפלאות בהטבע שהשמן דולק כך יהיו אותם הנסים כהחומץ ו).

ה) מי שיש לו חוש ורנש להכין ענינים רוחניים אינו זקוק כלל לראות את גדלו של הקב"ה על ידי מעשי נסים שהמתהווים מזמן לזמן אלא מכל דבר טבעי יראה מעשי הד'. כמאמרו של הנביא שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלהי). אלא מכיון שהאדם התרנל מנערותו עד זקנה לראות מרי יום ביומו את הבריאה הטבעית הרי הוא חושב שהטבע הוא דבר טבעי שצריך להיות בדרך הרגיל ואינו מרגיש את האלוהות שבטבע אבל באמת אין בין טבע לדבר שחוצ לטבע ולא כלום כי כל הטבע מלא אלוהות ממש, וכבר אמרו הטבע בנמריא אלהים.

וכן כתיב: או ירבר יהושע להרי ביזם תת הרי את האמורי לפני בני ישראל ויאמר לעיני בני ישראל שמש בגבעון רום וירח בעמק אילון ח). כלומר, יהושע לעצמו הבין וידע כי נצחון של ישראל על האמורי הוא דבר אלוקי — מעשה הד' ממש. אולם בני ישראל לא הרגישו בזה כי חשבו שהנצחון בא להם בדרך טבעי. לכך הוצרך יהושע „לעיני בני ישראל" לאמר השמש בנבעון רום ונו'.

ולכך אמרו רבותינו: באחר שמתה עליו אשתו והניחו עם ילד קטן ולא היה לו לקנות חלב בער הילד ונעשה לו נס ונעשו לו ררים להניק את הילד.

ג) הרמב"ם ז"ל הרחיב הדבור בעיקר הנדול שבאמונה להאמין בחידוש העולם על ידי השי"ת אשר ברא יש מאין ולא ח"ו בקרמות העולם. והטבע שעין האדם רואה הוא. נוצר ונברא מאת הבורא לכל ישנה את תפקידו. והוא ז"ל מפרש את הכתוב: כי כל אשר יעשה אלוקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. והד' עשה שיראו מלפניו כלומר, כל מעשה בראשית בצביונו ובתכלית השלימות נבראו, ואין הם צריכים לעולם לשום גרעון או הוספה ולא לשום שנוי. אלא הואיל שבני אדם מורגלים בחיי הטבע אין הם מתפעלים מהאלוהות אשר בהטבע ולכך השי"ת עושה נסים בעולמו לפעמים כדי שיתפעלו בני אדם מהנסים היוצאים מגרדי הטבע ומתיראים מאת השי"ת. וזה הוא הכוונה: וה"ד עשה — נסים — שיראו מלפניו ג).

ודרך התורה והאמת שאין אדם צריך להתפעל רק ממעשה נסים. אלא חייב לראות את גדלות נפלאותיו בכל המעשים היום יומיים כי כל הטבע אשר ברא מלא פלאות ונסים. לפיכך אמרו: כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחורף ומגורף ד). כלומר, זה שאינו מתפעל מהטבע אלא צריך לזה נסים בכל יום הראויים לקרות עליהם את ההלל, הרי זה מחורף. כי הטבע יותר נסוי הוא מכל הנסים שנעשו. משום שכל הנסים אינם אלא לשעה או לזמן קצוב והנפלאות שבטבע הן לעולמי עד. כאמור: אתה רצצת ראשי ליותן, אתה בקעת מעין ונתל, אתה הובשת נהרות איתן, — ואחר כל זה מונה את הנס הכי גדול — לך יום אף לך לילה, שהוא הפלא בחוקי הטבע.

ד) ורבותינו ז"ל, אמרו: אמונת סרר זרעים. כלומר, שמאמין בחיי עולמים וזרעה ה). כלומר, פעולת הזריעה היא מחוקי הטבע שזרע גרעין בארץ והוא נרקב וממנו התבואה מצמחת ונדלה. וזה המאמין בחיי עולמים, שטבע זה מאתו הוא, הוא המאמין האמתי.

וכבר הוכח בספר זה כמה פעמים את הרעיון הנעלה שאמר ר' חנינא בן דוסא לכתו בשעה שהצמורה כערב שבת בשעת הדלקת הנר ובטעות

ג) מורה נבוכים.

ד) שבת ק"ח.

ה) שבת לג, בתוסי' שם בשם ירושלמי.

ו) תענית.

ז) הכהן מלובלין זצ"ל בפרי צדיק.

ח) ישעיה מ"ב.

ט) יהושע י"ב.

י) שבת ז"ך.

ואחרו רבותינו כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי מעשה בראשית (ט). כלומר, באמת לא היה נצרך כלל שישתנו לו סדרי מעשה בראשית כי אפשר היה שיומינו לו לזה האלמן שימצא מצואה של כמה והובים ויקנה די חלב בעד הילד. אלא שנלוו וידוע היה במרומים שאם זה ימצא כמה והובים לא יחשוב זאת לשום מעשי הד' אלא יסבור שזה דבר טבעי כי בכל יום אנשים אובדים ואחרים מוצאים, וכדי שיבא זה האלמן לאמונה שלימה בנפלאות הבורא ובמעשיו היה מן הצורך שישתנו לו סדרי מעשה בראשית ורק אז האמין במעשי הד' לכך נינהו רבותינו ו"ל ואמרו עליו כמה גרוע אדם זה. בי היצירה היתה מירו של הקב"ה שאין העולם צריך כלל לשינוי מעולם — עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כאמור לעיל בשם הרמב"ם ו"ל. שהוא היסוד המונח לאמונה בתירוש העולם חידוש המוחלט יש מאין.

(ו) וכבר ביארנו פעמים רבות שעיקר השגיאה העיונית אשר דחפה את החוקרים להאמין בקדמות העולם היא פועל יוצא מהשאלה ששאלו איך אפשר שמאחד הפשוט שהוא האלוקי אחד בא הריבוי, כי העולם אינו אחד הפשוט אלא יש בו עמים רבים ושונים, אקלימים וארצות שונות ועוד ועוד, ובשביל שא מצאו להם תשובה הנונה על שאלה זו לכן באו לידי מסקנה של קדמת העולם.

אלא שהשאלה זו מעיקרה משובשה. כי לא נברא העולם אלא כשביל ישראל שנקראו ראשית והשאר שביצירה הוא מילואים להאחד הפשוט זה. וכבר נאמר בזה הרבה ששליחות ישראל התחילה מבראשית לחקן עולם כמלכות שדי, כל באי העולם. אלא שכתחילת הבריאה באו נשמות ישראל לעולם בערבוביא עם שאר הנשמות כדי שישראל יתקנו את כולם ואת כל הבריאה. ועד מתן תורה היתה שליחות ישראל בזה העולם כדרגת: רבד שיצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כלו יצא, כלומר, לתקן את כל הבריאה ולאחד את הכל לאחד כמו שכל העולם נברא מאחד הפשוט. אולם במתן תורה ניתן להם לישראל דרך חדש בדכתיב החדש הזה לכם, החדש קרי הח' והד' כקמץ. ומני אז נברלו ישראל מן העמים ואי אפשר להם לישראל להתאחד עם שאר העמים עד עת קץ שנאמר אז אהפוך על

העמים שפת כרורה — לקרא כלם בשם הד'. והוא כדרגת: כל דבר שהיה ככלל ויצא לדון בדבר „חדש" אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו כפירושי).

(ז) וגם זה נכלל בדרבי הנביא הובא לעיל: שאו מרום עיניכם וראו מי כרא אלה. כלומר, השמים הם שני הפכים אש ומים והתאחדו לאחד המוחלט על ידי מאמרו של הקב"ה באמרו יהי רציע. וזה הוא המראה בעליל שהעולם נברא יש מאין על ידי הכורא האחד השלם באחדות מכל צד ופינה. וזה שאומר הנביא: שאו מרום עיניכם וראו — את האחדות המוחלטת בשמים — ומוה תבינו „מי" ברא אלה. שאין שום בורא אחר ח"ו וולת האחד הפשוט אשר חידש וברא את העולם יש מאין.

(ח) וכל התורה כולה תכליתה שבני ישראל יבינו תמיד שהעולם נברא יש מאין וכי כל הכריאה מתקיימת בכל שעה ורגע רק בטאמרו של הקב"ה אשר אמר ויהי עולם ויטראו בכל זמן ועידן שהטבע הוא רבד ניסי ושלא יתרגלו בה כאילו הטבע היה רבד המחויב להיות אלא הכל כאשר לכל חי וקיים על פי נזירתו של האחד הפשוט כדרגת ואתה מחיה את כולם. ולכך דרשו רבותינו את הכתוב: אשר אני נותן לפניכם היום. בכל יום יהיו בעיניך כחדשות (יא).

(ט) ורבותינו השמיעו: עד שלא ניתנה התורה היתה רשומה נראית ברקיע, משנתנה תורה אין רשומה נראית ברקיע, שואמר כעצם השמים לטוהר (יב). כלומר, עד שלא ניתנה התורה לישראל עם קרובו היינו וקוסים להסתכל בשמים בהאחדות המוחלטת של אש ומים ככדי לבא לידי הכרה של „מי ברא אלה" אבל לאחר מתן תורה אין אנו וקוסים לזה אלא „כעצם השמים לטוהר". כי התורה מלמדת אותנו את הלימוד הזה בשפע רב להבין שכל יום ויום יהיו בעיניך כחדשות, שמוה יוצא ברור היסוד של חידוש העולם ולא שום קדמות ושאר שום חילוק בין נס לטבע כי גם הטבע הארציית כולו מלא נס.

(י) כתיב למרבה החשרה ולשלום אין קץ ישעי' מ', וגוי אחר רי תנחום דוד בר קפוא בצ'פורי

(יא) בספר חסידים חלק ג, סימן תתתרי"ג, הוצאה שלנו, יש: אלא בשם המפורש המשיבוע יעשה במים וכיבשה וביחיד כי הכורא מושל בכל (תהלים קמ"ח י"ג) כי נשגב שמו לכרו. עכ"ל וראה שם סימן: תתתרי"ד, תתתרי"ב, תתתרי"ה.

הרגיל בספר חסידים שמחברו היה ר' יהודה החסיד איש רומה למלאך הד' צבאות ממש, יודע שככל הספר אין המחבר משתמש את עצמו כהניבים „אני“ „אנכי“ ולא בשום גוף ראשון אלא תמיד הוא כמספר מאחרים כמו מעשה בחכם אחד או ואמר לו החכם וכרומה. וקו"ל שכל זה הכוונה לו ואליו ולא לאחרים, וכן בסימן זה שכתב שיש אפשרות להפוך את הימים ליבשה וכן להיפך, הרברים מוסכים רק אליו ע"ה, הוא ידע לעשות זאת בקל, כי הוא היה מיוצרי הפכלה. ובספרו של הנאון הצדיק הכהן זצקל"ה מלובלין כתב שהספר רויאל המלאך המלא תעלומות וצפונות נכתב על ידי המחבר של הספר חסידים כי מצינו בהספר חסידים הרבה מאמרים ארוכים כגון יסוד היראה יסוד העבודה וכו' כלשונם בהספר רויאל המלאך, והכהן זצ"ל אומר דהגם שהספר רויאל מיוחס לספרא דארם קדמא שנספר לו על ידי רויאל המלאך, לכל זה אין כאן ניגוד לההשערה שהספר רויאל הוא מר' יהודה החסיד זצ"ל אלא שהוא השיג מעצמו מה שהמלאך רויאל מסר לאדם קדמא (יד).

וגם אני קודם שראיתי את המאמר הנ"ל בספרו של הכהן זצ"ל מעצמי שיערתי כן כי מיצאתי בשעת עבודתי בספר חסידים הרבה דברים הכתובים בספר רויאל. אלא שלא יחתי או לכתוב זאת בספר עד שמצאתי בספרו של הכהן זצ"ל ואז כבר יצאו לאור כל ספרי על הס"ח מבית הדפוס.

והגם שהאבן עזרא בפרשת בשלח הביא את הספר רויאל, והוא הא"ע חי לא מאוחר הרבה מר' יהודה החסיד ואיך אפשר שספרו של ר' יהודה רויאל בודאי נכתב לא על ידי ר' יהודה החסיד בלבד אלא הכתיבה של הספר הזה התחילה בלי ספק על ידי זקנו ועל ידי אביו של ר' יהודה החסיד ונא הוא זצ"ל והשלימו. לכך אין שום תימה שקטעים מבספר רויאל כבר הגיעו ליד ראו"ע בשעתו.

פני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום, ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מרת הדין לפני הקב"ה מה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו ככל הניסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשה משיח, לכך נסתתם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו רבשיע אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה ועשהו משיח. פתחה ואמרה שירה לפניו שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק וגוי אמר שר העולט רבשיע צביונו עשה לצדיק זה יצא בת קול ואמרה רוי לי דוי לי וכו' יג).

ולמעלה מכל ספק שהמאמר הפלאי הזה מכיל סודות של דוין דרוין אבל על דבר פשוט אתר שבהמאמר מהראוי לעמוד אם המגרעת של חזקיהו היתה מפני שלא אמר שירה לאחר שניצל מסנחריב ולאחר שנתרפא מחליו ולפיכך לא היה ראוי להיות משיח, א"כ מה זה שהצדיקה אותו הארץ ואמרה אני אומרת שירה לפניך תחת צדיק זה ועשהו משיח? הנע בעצמך אם מי שהוא ח"ו לא הנית תפילין האפשר שיבא אחר ויאמר אני מנית תפילין בערו וגם בעד זה שלא הנית, אתמהה.

אלא כך פירושו: חזקיהו לא אמר שירה מפני שלא התפעל כלל מהגם יותר מאשר מכל הטבע כי ידע שכל הטבע מלא ניסים הוא וכל הדברים הארציים כגון שהארץ עומדת על בלימה וכן מה שהארץ מוציאה תבואה ופירות וכן כל הקיום של הארץ ומלואה אין זה נס יותר פחות מאשר ההצלה מסנחריב ומהריפוי מחולי ולכך לא אמר שירה רוקא בשעה שניצל מסנחריב וכן כשעמד מחליו. וזה הוא שאמרה הארץ, כלומר שר הארץ לפני הקב"ה רבש"ע אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה, כלומר הצדיק הזה חזקיהו אומר שירה על כל המתהווה בארץ ככל שעה ושעה כי הוא הוא ניסי ניסים בכל מעשי הקב"ה בכל יום ואין הוא מתרגל להטבע ולא טועה באחרים שמתפעלים רוקא אם מתהווה בימיהם דבר היוצא מדרך הרגיל — הטבע. והוא מתאים למאמרו של ר' חנינא בן דוסא שאמר לבתו מי שאמר לשמן וידליק יאמר לחומץ וידליק, כאמור לעיל.

הקדמתי כל הנ"ל להראות את נדלנו ואת היד החזקה בחכמת הקבלה של בעל המאמר הנ"ל בספר הסידים. ולכל זאת הוא אומר לכל להשתמש בעשיית פלאים ולברא ניסים ויוצאים מדרך הטבע אפילו במקום של צורך גדול אלא לפעול את הדברים על ידי תפלה להשי"ת הכל יכול. וטעמו של דבר הוא משום שאין זה מרצונו של הקב"ה שבני אדם יתפעלו מניסים אשר יתהוו היוצאים מהדרך הרגילה. כי זה יגרום שכל דבר טבעי יהיה להם כאילו אין בו ח"ו ממעשי השם ונבורותיו. ורצונו יתעלה הוא שאם יצטרך האדם הן היהיר והן הרבים לישועה, יהפילו מקרב לבם להשם שיושיע להם בלי נסים ונפלאות, והשי"ת כודאי ישמע ויקבל תפילתם לרצון כי תפילת ישרים יאהב.

(ב) ולפי האמור למעלה כי תעודת התורה שבכל יום יהיו בעיניך כחרשים ללמד את בני ישראל העקרונים האמיתיים שהעולם מחודש מאתו, ושעל ידי התורה וקיום המצות יבא האדם להכרה האמיתית של אחדות הכורא בכל צד ופנה ולא יהיה זקוק לשאו מרום עיניכם וגו', מתפרש היטב מה שאמרו לכותבינו: וזהב לרעך כחוך זה כלל גדול בתורה כלומר, כל התורה כולה באה ללמד את האדם על האחדות ולא על הפירוד. וזה שאינו אוהב את חבירו כמוהו הרי הוא מפרד ח"ו, וזה האוהב את חבירו כמוהו הרי הוא מאחד ועל ידי כך בא לירי אמונה של אחדות מוחלטת באלוהות.

(ג) וכבר הארכתי בעיונים במקראות שלי פרשת בשלח לפרש את מאמרם בהכתוב הראשון של התורה בראשית ברא. לא הי' צריך להתחיל את התורה אלא בתחילתה הזו לכם ומ"ט פתח בבראשית משום כח מעשיו הניד לעצמו וגו'. כלומר, היסוד העיקרי הראשון להאמין בחידוש העולם שהוא „כח מעשיו" נכתב בהפסוק הראשון של התורה הס'. בראשית ברא אלוק' את השמים ואת הארץ. כלומר, ברנע הראשון לחשבון הזמנים — יוכל להיות לפני ביליוני שנים רבות המספר — ברא אלוקים בריאה יש מאין, את השמים ואת הארץ, והעולמות הללו התקיימו מי יודע כמה ביליוני שנה, כי נחרבו ושוב נתקיימו ונחרבו. כמאמר בורא עולמות ומחריבן, עד הזמן שהתקיים

העולם שלנו שאנו נמצאים בו. ואו, פירוש — כהתקיימות העולם שלנו, „הארץ", כלומר, כמראה באצבע על העולם והארץ שאנו שוכנים בו, היתה תהו ובהו לאחר שנחרבה באחרונה קודם בנינה האחרון, ולכך ברקדוק נדול נקוד „והארץ" כאל"ף קמוצה וה"א קמוצה. [ואין כאן שום קושיא על הדקדוק כמו שסבר האבן עזרא. כי הוא הלך בשיטה משוכשה לגמרי כמו שכתב בפירושו על המלה „ברא". ומי יודע אם לא הדעה זו הביאתו לכתוב בפירושו דברים שאינם מתאימים אל התורה והמסורה, כך שבכל אופן נשמע מכאן שהיסוד העיקרי שבו פתח הכורא והיוצד את תוה"ק הוא ללמד אותנו שהעולם ומלואו הוא בראשיתו מחודש לגמרי יש מאין. ולכך אין דבר מתנגד לתוה"ק כמה שמוצאים אכנים ושאר הפירות בנות ביליוני שנים כי האמת כדעת המקובלים שאין השבוע הזה השבוע הראשון ויוכל להיות שאנו נמצאים כעת אחרי אלפי ביליוני שנים מחשבון הזמנים.

(ד) ודכותינו אמרו: ת"ר שלשה דברים ציוה אחיחופל את בניו: א) אל תהיו במחלוקת; ב) ואל תחדרו במלכות בית דוד; ג) ויום טוב של עצרת ברור, וזעו חסידים. איתמר אחרי נהרזעאי לא ברור חחש אלא אפילו בלול ורוח צפונית חנשבחו זה הוא ברור טו). כלומר, כל הנ' דברים שבצוואת אחיחופל יסוד אחד להם. כלומר: אל תהיו במחלוקת כי מחלוקת הוא הפירוד שהוא היפך של האמת שהפועל היוצא ממנו הוא כפירה ח"ו באחדות הכורא. כי רק אחר הפשוט מוליד אחרות. אל תמרדו במלכות בית דוד. כי מתעודת המלכות הוא לאחד את העם ולא לפרד. ויום טוב של עצרת ברור. כלומר, אם יום טוב של עצרת — יום של נתינת התורה ברור לנו לשם מה התורה ניתנה לנו, לשם השנת הדברים שהשי"ת ברא את העולם מחודש יש מאין ולכך פתח בבראשית, וכן הרעיון של כל יום יהיו בעיניך כחדשים שהוזכר למעלה, או תצליח לזרוע, כלומר לגדל את בניך בדרך האמת שיאמינו באחד הפשוט. וזה מסומל בחיטין שהוא המין הראשון מ' המינים. כמו שביארנו במקום אחר דלכך שתי הלחם באה מן החיטין כדי לבטל את הדעה המשובשה שיוכל מי שהוא לחשוב בריבוי אלוהות משום שמסריבין

ורורות העתירים לעמוד ממנו. וכל עבודתו של האדם כל ימיו אינו רק בערו לעצמו כי לרוב אין אדם יכול לבלות בימיו מה שיש לו אלא כל העבודה בעד בניו.

הרבי ר' בונים זצ"ל הקרש והתכם אמר: הייתי רוצה לראות את הילד האחרון שבשבילו כל העולם בולו עובד ומתעמל ומצטער! ואז כומן האסיפה של הון וכסף וזהב, הכל צופין לעשן המערכה. כלומר, מה שיהיה בעתיד התלוי במערכות השמים ומסילותם. נוטה כלפי צפון — סמל הכסף והזהב ושפע רב בכלכלה — סימנך שלחן בצפון, עניים-כרעת שמחים וששים בה, "פראקספריטי" העתידה להכניס להם רווחים בלי די. אבל העשירים-כרעת הבעלי בתים המצפים להשאיר בעלי בתים על מעשי ידיהן וסניניהם הרוחניים ועל בניהם ובני כניהם — עצבין. מפני שהם יודעים שאם "גשמי השנה מרוכין", "הפירות" היוצאי חלציהם, "מרקיבין". על ידי ריבוי הכסף והזהב שהכנים יורשים מאת הוריהם כל הרוחניות שלהם מסתלקת וכל היהדות שלהם ח"ו עתידה להרקב. הלא בעינינו ראינו למדי הן בארצות אירופא והן בארצות הרווחה שבכאן שמרוב כסף וזהב הרכה משפחות ח"ו בלו ונאכרו מתוך הקהל.

נטה כלפי דרום. אם רואים שהנטיה של הזמן היא כלפי דרום — סמל החכמה מנורה בדרום, בעלי בתים שמחים מפני שיודעים שעל ידי התורה והמצות — הפירות משתמדין, ועל ידי כן יזכו להעמיד דורות של יראים ושלמים אשר כך אתפאר.

(טז) ושמירת הפירות היא רק על ידי שתילת התורה והמצות בהרוד הצעיר. כי התורה ורק התורה עושה הפעולה הרצויה לאחד את בני אדם ולכבול את הפירוד, כמו שהזכרנו למעלה ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה, כשם שפעלו השמים טרם נתינת התורה בדרגת שאו מרום עיניכם, כדלעיל.

וזה שאמרו: איזה מחלוקת שאינה לשם שמים וזו מחלוקת קרח ועדתו. וקשה וכי חסאו של קרח לא היה אלא שלא עשה לשם שמים. הלא חסאו היה מהחמורות שבחמורות עד שהי' משה זקוק לבקש מאת השם יתעלה שיענוש את קרח בעונש היוצא מדרך הרגילות). אלא הפירוש הוא שקרח שאף במחלוקתו לחלוק על מה "שהשמים" אשרו לאמט

"שתי" הלחם, לכך צייתה התורה להביא מן החיטין מהמין "הראשון" שבשבעה מינים — סמל אחד הפשוט. ולכך העומר בא מן השעורים הגם שתכליתו הוא כתכלית השתי הלחם, כי העומר מתיר את החדש כמדינה כשם שהשתי הלחם מתיר את החדש במקדש. מכל מקום הואיל שרק עומר אחד נקרב ולא שני עומרים לכך לא היה מן הצורך להביאו מן החיטין לסמל את האחרות כי כבר מסומל ועומד כמה שרק עומר אחד בא.

ועל זה אמרי נהרדעי: לא כרוד כרוד ממש אלא אפילו רוח צפונית מנשבתו זה הוא כרוד. כלומר, הנהרדעי מסכירים שאין הצוואה באה לומר שבבל אי בירוד של התורה ותכליתה אי אתה יכול לגדל דור ישרים מבורך אלא דוקא הרברים נאמרו אם רוח של מינות ח"ו שוררת השואפת להשריש בלב הנוער את הדעה המשובשה של אי אחד הפשוט או כל עמלך לחנך דור צעיר על ברכי האמונה והרת הוא ללא יועיל. אבל אם לפעמים אנו נמצאים במצב ירידה של השגת תכלית של תוה"ק ואחרותו של הבורא יתעלה, לא מפאת מינות ח"ו אלא מפאת תנאי החיים העשירים בארצות הרווחה וזה מסומל, "כרוח צפונית" — שלחן בצפון, גם זה נקרא כרוד. ואם תעשה מה שהנך מצווה בכל לב ונפש לחנך את הרוד הצעיר כפי התורה והמסורה, גם בהתנאי החיים הללו תצליח ויהיה הר' עמך.

(טז) וגרסינן שם: און אררי יצחק בר אברימי מתניו לה. דאמר ר' יצחק בר אברימי מוצאי יו"ט אחרון של חג הכל צופין לעשן המערכה. נטה כלפי צפון עניים שמחים ובעלי בתי עצבין מפני גשמי שנה מרובים ופירות מרקיבין. נטה כלפי דרום עניים עצבין ובעלי בתים שמחים מפני גשמי שנה מועטין ופירות משתמדין (טז). כלומר, במושג התלמודי אין הניבים עניים, עשירים, בעלי בתים פירות, כבלשון המדובר בכני אדם אלא עני משמעו עני בדעת, והיפוכו — עשיר, בעל הבית או בעלי בתים משמעו זה הוא הנשאר תמיד בעל הבית על סניניו ומעשיו. וזו היא הכוונה: מוצאי יו"ט אחרון של חג. חג הוא זמן האסיף בכתוב באספך מנרנך ומיקבך. כלומר, כל עיקר החג והשמחה וההדרוה של כל האדם הוא רק כמה שמאסף בחייו בעד הפירות — יוצאי חלציו

הזקק משה רבינו ע"ה להשתמש את עצמו גם כאמצעי זה שלא היה קרוב ללבנו ולרצונו.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל: משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהאמין על פי האותות „יש בלבו דופיי" שאפשר שיעשה אות בלם וכשוף. [מענין הוא הניב „בלם וכשוף" הרי שגם הרמב"ם ז"ל האמין שאפשר לעשות אותות ומופתים בלם וכשוף, הגם שמתנגד לזה בספרו המורה, וראה בדברי הגר"א ז"ל ביו"ד בדין מעונן ומכשף שהניב על הרמב"ם ז"ל מאד, ולפלא שלא הזכיר שהרמב"ם בעצמו האמין שיש אפשרות לעשות מעשה על ידי כשוף] אלא כל האותות שעשה משה בחברו „לפי הצורך" עשאו. לא להביא ראיי על הנובאה. היה צריך להשקיע את המצריים, קרע את היס והצילנו בחוכו. צרכנו לחזון הוריד לנו את המן. צמאו, בקע להם את האבן. כפרו בו עדת קרח בלעה אותו הארץ וכוי כ).

יח) ומעתה מתפרש הש"ס הנ"ל כנדרים: שמש וירח עמד זבולה. שמש בזבול מה קבעי הלא ברקיע קיימי. זכו' כלומר, השמש והירח הם חוקי הטבע המעידים תמיד על חידוש העולם בדרגת „שאו מיום עיניכם" כדלעיל באורך. ואמרו אם אתה עושה דין לבן עמרם נצא ואם לאו לא נצא. כלומר, אם ח"ו יתגבר קרח בשקרו וישפיע להאמין בריבוי אלוהות, א"כ לאין כל תכלית יציאתינו כמה שאנו מפרסמים אחרות אלוהות בדרגת שמים — אש ומים.

אמר להם הקב"ה בכבודי לא סחיתם בכבודו של בשר ודם סחיתם. כלומר, השמש וירח הדגישו בטענתם: אם אתה עושה דין לבן עמרם, ולא אמרתם אם אתה עושה דין במה שקרה רוצה להפוך את הקערה על שוליה להשפיע שיש חלילה וחס ריבוי אלוהות שזה הוא עיקר טענתו של בן עמרם, נמצא שמחיתם רק בכבודו של משה רבינו ולא בכבודו של הקב"ה.

לפיכך שילם הקב"ה במידתם וזרק בהם תיצים. כלומר, שאין יציאתם מעיל כלל לבני אדם להכיר את אמיתת מציאתו וגדלו במעשי ידיו בחוקי הטבע עד שהטבע לוקח על ידי תיצים ומתהווה דבר היוצא מדרכי הטבע.

כ) רמב"ם יסודי התורה היא.

ויעיב קודם נתינת התורה והיא אחרות הכורא על ידי שהתאחדו אפילו מים ואש גם יחד. אבל מחלוקת שמאי והלל היתה מחלוקת לשם שמים. כלומר, המחלוקת היתה רק הלכתית ותורנית להמציא את הדרך הישר אשר התורה תמלא את מקום „השמים" כמו שהיתה קודם נתינת התורה. — כעצם השמים לטוהר, כאמור למעלה.

ולכך אמרו: שאע"פ שבית שמאי והלל וחלקו כל כך, לכל זאת לא נמנעו מלישא נשים אלו מאלו ולא חששו שמא יבואו לידי נשיאת מחזירות חשום שהיו בטוחים שהקב"ה חשמוניה). כלומר, בית שמאי ובית הלל ידעו היטב שכל צד רוצה בכל לבו לקדש את השם שמים ולמצא את הדרך הישר והנכון, ולכך היו בטוחים שלא יארע ח"ו שום פסול בהנשאן נשים אלו מאלו. ועל זה נאמר בדברי משלי ט"ז: כל דרך איש זן בעיניו ויודע לבות הד"ים).

יו) וזו היא כוונת המדרש: אמר להם משה בדרכי הנונים יש נמוסים וכומרים הרבה. אנו אין לנו אלא „הד' אחד" ארון אחד וכהן גדול אחד ואתם ר"ן איש ומבקשים כהונה גדולה. כלומר, כל מחלוקתו של קרח על משה ואהרן ועל הד' היתה פועל יוצא משיטתו המשובשה שכיחש בחידוש העולם, והיא כשאלת המינים שהבאתי איך יתכן שמאחד פשוט יצא ריבוי. ולכך דרש במפגיע דוקא כהנים גדולים הרבה כשיטתו בריבוי אלוהות.

ושיטה שקרה זו היתה עלולה להשפיע על הרבה הרבה מבני דורו. ולא על אנשים פחותי ערך בלבד אלא גם על הכי נכבדים וחשובים שהרי אמרו שהר"ן איש מהחשובים שכתשובים היו מישראל. ובשראה משה רבינו ע"ה מה שבדעתו של קרח לעשות ולהשפיע על כל ישראל את רעתו השקרה ושיטתו המשובשה, לא היתה לו — למשה — עצה אחרת אלא לבקש מאת הקב"ה: אם בריאה יכרא — בריאה חדשה בהחלט לעד ולמופת על חידוש העולם. והגם שזה היה למרות רצונו של משה רבינו לבקש שינוי במעשה בראשית כי אחר נתינת התורה לא זה הוא הדרך ללמד את באי עולם אמונה באחרות הכורא אלא על ידי תורה, אולם כשהשעה היתה צריכה לכך

י"ז ירושלמי יבמות.

י"ט) תוספתא יבמות.

מפרש את התרגום הנ"ל: לקח עצמו לצד „אחד“.  
כל מחלוקתו היתה כנגד השיטה של צד אחד, אחד  
הפשוט והמאוחד בכל דרכי האחדות מכל צד ופינה.

ולכך מסיימין ההפטורה בשבת של היום מענין  
המלך הראשון בישראל, שהוא סמל האחרות לאחד  
ולא ח"ו לפרד ולחלק לריבוי, והנביא מוכיח ברכבים  
קשים ועזים ננר כל מחלוקה בישראל אשר לא  
יועילו ולא יצילו כי תהו המה, ותקותינו בהר' היחיד  
ומיוחד כי לא יטוש הר' את עמו בעבוד שמו הנדול  
כי האיל הר' לעשות אתכם לו לעם. ונזכה לביאת  
גואל צדק כבאס"ג.

והש"ם מסיים: ועד האידנא עד דלא מחי וכו'.  
כלומר, לדכונינו ולבושתינו, עד היום אין חוקי  
הטבע מועילים לבני אדם להעמידם על האמת שיכירו  
את מעשיו הנדולים של הקב"ה על ידי חוקי הטבע,  
אלא רק על ידי שינוי המתהווה מפעם לפעם כמשטרי  
הטבע אז בני אדם מתפעלים ורק אז רואים את מעשי  
ידיו של הקב"ה. והוא כהתאמה לדברי המו"נ  
האמור: והר' עשה שיראו מלפניו.

ובזה מובן התרגום: ויקח — ואיתפלג. כלומר,  
שיאפתו של קרח היתה לעשות פילוג ופירוד היפך  
האחדות כדי להכחיש את השיטה הנאמנה והאמיתית  
של אחד פשוט אלא דרש ר"ן כהנים גדולים. ורש"י

## דרשה כת

### דרשה ג'

קרח: מדוע תתנשאו הלא ידע גם הוא שאחד  
הטא העגל אי אפשר עוד שיהיו כל ישראל ממלכת  
כהנים ושיהיו כל ישראל כהנים.

(ג) ובכדי להסביר את הענין זקוקים אנו לבאר  
מתחילה את הניב „תתנשאו“ הבא מפעל נשא.  
וכבר כתב הרמב"ם ז"ל: נשא יהיה בענין רוממות  
מקום, ובענין רוממות המדרגה „ויתרון החלק“.  
וישאו את שברם מעל המוריהם — מן הענין הראשון  
וככו'. ומענין השני: א. ותנשא מלכותו. ב. וינטלם  
וינשאם. ג. ומדוע תתנשאו. וכל לשון נשיאה הבאה  
מיוחסת לבורא יתברך הוא מזה הענין האחרון,  
כמו: הנשא שופט הארץ, כה אמר דם ונשא.  
עכ"ל ג). והמאמר הזה צריך ביאור. מה היא הכוונה  
„ויתרון החלק“. ומפרשי המורה מדחיקים שהמלה  
נשא נאמרה על יותר התרוממות מאשר המלה „רם“,  
ודוחק גדול יש בזה. למה אומר הרמב"ם: וכל לשון  
נשיאה הבאה מיוחסת להבורא יתברך הוא מזה  
ענין „האחרון“ ולמה לא אמר מזה ענין „השני“  
כמו שהתחיל.

אם נעמוד על עומק דברי הרמב"ם המפיץ  
אור גדול על הרבה דברים ובתוכם גם הניבים של

(א) ויקח קרח. פירש"י לקח עצמו לצד אחד להיות  
נחלק מחזק העדה וכו'. מהו הפירוש של  
„לקח עצמו לצד אחד“. ובש"ס אמרו: לקח מקח  
רע לעצמו, פירש"י שהתחיל בקסטתה (א). מהו הפירוש  
של מקח רע? הלא מקח הוא דוקא בשעה שאדם  
קונה דבר מה כמאמרם קיחה קיחה משרה עפרן. גם  
דרשו רבותינו בעלי התלמוד: דב לכס בני לוי. ברב  
בישרוהו — דב לך אל תוסיף דבר אלי עוד, וברב  
בישר — דב לכס בני לוי ב). מהו הקשר והיחס  
שביןאלו שני הכתובים. וכי ח"ו הטא משה רבינו  
באמרו לבני קרח: רב לכם בני לוי ולכך נענש ואמר  
לו השי"ת רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה?  
ולמה קראו רבותינו לדבר זה בשורה שעל פי רוב  
משמעה בשורה טובה.

(ב) ויקהלנו על משה ועל אהרן ויאמרו אלהם רב  
לכם כי כל העדה בלם קדושים ומדוע תתנשאו  
על קהל הר'. פירש"י: רב לכם הרבה יותר מדאי  
לקחתם לעצמכם גדולה. ועל דבריו של משה אל  
קרח: רב לכם בני לוי, פירש"י: דבר גדול אמרתי  
לכם וכו'. למה אין הפירוש המלות מתאים זה לזה.  
גם מה הוא הלשון שאמר קרח: מדוע תתנשאו, היה  
לו לומר למה תתנאו. ובכלל מה היתה מענתו של

(ג) מורה נבוכים, א כ.

(ב) סוטה יג.

(א) סנהדרין קט.

ומדוע תתנשאו האמורים על ידי קרח, אפשר שנכין מעט את פרשתינו ונרע מה היתה טעותו של קרח שהיה לפי דברי רבותינו חכם גדול. וטענתו היתה בעיקר: רב לכם כי כל העדה כלם קרושים ובתוכם הדי', שטענה זו לכאורה היא כחידה סתומה.

האברבנאל רוצה לרחוק: רב לכם, מלשון מריבה. כלומר, מריבה נעשה עמכם. וזה דוחק. אולם אחר מהמוחדים (שכדדשנים ד) מפרש: יש משרת ויש משורת. העבר הוא המשרת והאדון הוא המשורת. מי חשוב יותר המשורת או המשרת. הוי אומר שהאדון המשורת הוא החשוב.

(ו) והרלב"ג בפרשת בראשית על הכתוב: יהי מאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן, שואל: היתכן שהמאורות שהם יותר חשובים מאת הארץ יהיו משרתים להארץ?

[ואפילו נאמר כי המלות „להאיר על הארץ“ משמען להאיר ליושבי הארץ שהם הדרי מטה, כי הארץ עצמה אינה צריכה לאור כלל, מכל מקום גם בזה לא יתורץ קושיית הרלב"ג. שהרי כתב הרמב"ם: כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודיעה והשכל הם, והם חיים ועומדים ומכידין את מי שאחד והיי העולם כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפאדים ליוצדם כמו המלאכים. וכשם שמכידין הקב"ה כד מכידין את עצמן ומכידין את המלאכים שלמעלה מהן. ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם ה). אם כן השאלה היתכן שמי שגדול מבני אדם יעשה משרת ומשמש לבני אדם].

(ח) ובכדי לפתור את השאלה זו צריך לומר כי האור היוצא מהמשמשי מרום הוא בשביל עוצם יקדם וגדולתם וחשיבותם. והרי זה דומה לאבן טובה גדולה המאירה במקום חשך ואפילה, כך הכוכבים והגלגלים מאירים מסבת יקרתם וטובתם ועל ידי כך האור שלהם מתפשט גם על הארץ אבל לא נאמר שהגלגלים החשובים הללו ניתן להם האור כדי שיאירו עלי הארץ.

ואין להגיב על ענין האמור שהדי כתיב: שמש וירח קדונו) וכן אמרו רבותינו: חמה לוקה לבנה

לוקהו). הרי שתפקידם ותכליתם רק לבני אדם ולשם כך נבראו? כי עצם האור אינו מחשיב את הגלגלים ובין שיש להם אור ובין שאין להם, חשיבותם שווה לגדולה אלא שאם בני אדם חוטאים אז מתמעט האור של הגלגלים בכדי לענוש בזה את היושבי תבל אבל אין שום הפחתה בחשיבותן של הגלגלים עצמם.

(ו) איברא השאלה של הרלב"ג הנ"ל מתיחסת לא רק להגלגלים והארץ אלא גם לבני אדם עצמם. שהרי הרב הלומד עם התלמיד, הרב הוא המשרת והתלמיד הוא המשרת. ובכן השאלה זו נגעה גם להמורה הראשון שלנו הוא משה בן עמרם שכל גדלותו ומעלתו היתה בשביל שהי' רבן של עם ישראל ובלי ישראל לא הי' יכול להיות מורה דעה כי את מי יורה דעה אם אין עם. וזו היתה טענת קרח: רב לכם. יותר מדי לקחתם „לעצמיכם“ גדולה. כי כל העדה כולם קרושים. ואתם מנהיגים המאירים את העדה ובכן אין הגדולה רק „לעצמיכם“ כי אתם הם המשרתים וישראל הם המשרתים.

(ז) והפתרון לשאלה זו מתבאר בדברי חכמינו ז"ל: אחד די יוסי בד חינוא לא ניתנה תורה אלא למשה וזדעו שנאמר כתב לך, פסל לך, מה פסולתו שלך אף כתבו שלך ומשה נהג טובת עין ונתנה לישדאל ועליו הכתוב אומר טוב עין הוא יבורך ח). כלומר בזה מתברר השקר אשר בטענתו של קרח. כי באמת התורה והגדולה — כתב לך ופסל לך — ניתנה למשה בלבדו בלעדיו ישראל אלא שמישה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ואין זה כלל בגדר משרת ומשורת אלא כמו ההסבר של המאורות ברקיע שהמאורות יש להם חשיבות לעצמם אלא שכדרך אחד הם מאירים גם ליושבי הארץ כן גדלותו של משה אין לה קשר רק עם ישראל אלא הוא ע"ה בעצמו הוא החשוב. והראי' שהרי בשעה שחטאו אמר הדי' אל משה ואעשה אותך לגוי גדול. ובכלל אין זה אומר שהוא כלל מונח ויעיב שיעולם המשרת העושה את הפעולה אינו יותר חשוב מהמשרת — המסביל את הפעולה. כי אם ח"ו נאמר כן ולא נבין כי הנבוה תמיד עושה חסד עם השפל המסביל, לא נוכל להבין איך השי"ת ויתעלה שאין צריך לבריותיו כלל וכלל והוא תמיד בלי הרף מטיב



ואינה מסורה לבית דין של מטה, וקרח, שטעה וסכר בי העיקר הוא העדה שבדרי מטה, חלק על דבר זה שיש קדושה עליונה כמו השבת שאינה מסורה לבית דין של מטה. וזה שאמר קרח הרבה גדולה נטלתם „לעצמיכם“ הגם שאינה אלא מכת ישראל.

(יא) ולפי האמור למעלה יש לפרש את מאמרם, [הגם שבדרשה הקודמת פירשנו באופן אחר אבל שבעים פנים לתורה ואין פירוש אחר מכחיש את חבירו, דאה רש"י כתובות דף נ"ז. ד"ה קא קמ"ל] דרש רבא השמש וירח עמד זבולה. שמש וירח בזבול מה בעיין והא ברקיע קיימי אלא מלמד שעלו שמש וירח לזבול ואמרו אם אתה עושה דין לבן עמרם מוטב ואם לאו לא נצא. אחר להם הקב"ה בכבודי לא מחיתם ובכבוד בשר ודם מחיתם יב). כלומר, לפי טענת קרח שאין המשרת יותר חשוב מן המשרת, הדרא קושיית הרלב"ג הנ"ל למקומה איך אפשר שעשה הר' את המאורות ברקיע להאיר על הארץ והיתכן שהנכוה ישרת את השפל. לפיכך הנביהו עצמן מהרקיע ועלו הרבה יותר נכוה למעלה — לזכור כדי שלא יתפשט אורם להאיר עלי הארץ, וכוה יתחוויר שאין מתעוררתם לשרת את השפלים אלא הם חשובים מאד מצד עצמם. ואמרו: אם אין אתה עושה דין לבן עמרם וח"ו שיטתו של קרח תתקבל, לא נצא להאיר על הארץ ולדרים עליה. אמר להם הקב"ה: בכבודי לא מחיתם, כלומר אתם הרגשתם אם אתה עושה דין לבן עמרם שהוא רק בשר ודם, יליד אשה וכן תמותה, ובכבודי לא מחיתם, הלא הטענה שקרה זו נונעת להקב"ה בביכול בראש וראשונה כי השי"ת הוא הנותן והמטיב והמשרת לכל כרואי עולם כלי הרף אפילו רגע והוא יתעלה אינו צריך לבריותיו כלל. ואם תצדק מה תתן לו. ולפי שיטת קרח איך יהי' הר' הנכוה מכל נכוה ואין קץ לגדולתו, משרת למשרתים — בריאי עולם.

[וכבר כתוב בספרי בדברי הפרי מגדים בספרו תיבת נמא שמסתפק אם הערבות של ישראל שקבלו להיות ערבים אחר על מעשי רעהו אם זה גם על העשין של תורה או שמא רק על הל"ת. משום דלא מצינו ערב על שכר וריוח אלא על ההיזק והפסד בלבד. ובעשין אין באן היזק אלא אם האדם מקיים

ומשרת את כל הברואים. וזה הי' הטעות הגדול של קרח שלא הבין באם משה צריך לישראל שאלמלא ישראל אין מקום לגדלותו ואיך יצויר כי הוא יהי' העיקר והמאיר לישראל.

(ח) ויתבאר כזה מאמרם: קרח חכם גדול היי ומטועני הארון היי וכו'. מאי הרבותא שהי' מטועני הארון? אלא כלומר, הארון הי' נושא את נושאי, והגם שהצו הוא מפורש בתורה בכתף ישאו, נמצא שיש באן שני הפכין שהדבר הנישא הוא המשורת נושא את הנושא — את המשרת. אבל כך היתה נזירת השי"ת והיא מהנפלאות של הקב"ה. וזה הוא שאמרו לרבותא הגם שקרח הי' מטועני הארון וידע את הסוד הזה שיש נישא שהוא נושא, כלומר, מטייל יצויר גם כן שהמשרת — משה רבינו — יהי' יותר חשוב מכל עם ישראל המשרתים, ולכל זאת לא נתן זאת ללבו וחלק על משה. וטען מדוע תתנשאו כי כל העדה כולם קדרשים — רב לכם.

(ט) וזו היא הכוונה: ומטה אהרו, י"א זה המטה שהיי ביד יהודה וי"א זה המטה שהיי ביד משה ומעצמו פרח ט). כלומר המטה של משה העיד כי משה רבינו ע"ה מעצמו פרח — גדלותו היתה מעצמו ולא בסכתן של ישראל כטענת קרח. וכתוב: ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים נשיאי עדה קראי מועד אנשי שם. ואמרו רבותינו: קראי מועד שהיו יודעים לעבר השנים ולקבוע חדשים י). למה דוקא פרטה התורה את המעלה זו של הר"ן ראשי סנהדראות. אלא עבור השנים וקביעת חדשים מסורה לדרי מטה — לבית דין של מטה. כמאמרם: אתם אפילו שוננים אתם אפילו מזידים. ואמרו שהשי"ת אומר להפמליא של מעלה: אני ואתם נמלך — בדבר קביעת החדש — בבית דין של מטה. נמצא שבזה התורה הק' אמרה שיש כח בירי הררי מטה יותר מאשר בבית דין של מעלה. ולכך הר"ן האנשים שהיו יודעים לעבר את השנים ולקבוע חדשים העמידו על סמכותם העצומה שהם העיקר וגדולת משה רבינו ע"ה אינה אלא מכחם.

(י) ולכך אמרו רבותינו בעלי מסתורין, שקרח חלק על השבת יא). כלומר קדושת שבת קבוע וקיימי

העשין הרי הוא מקבל שכר ואם אינו מקיים אינו נענש אלא מפסיד את השכר מה שאין כן בלא תעשה אם עובר עליהן הרי הוא נענש והא הפסד והיוזם, והארכת בדבריו כי לא זכיתי בעניי להכינם כלל. רמאי שייך לומר שכהל"ת יש הפסד והיוזם. הלא אנחנו ערכנו איש באחיו כלפי השם יתעלה שהוא על משקל המלוא ותכרי הוא הלוא ואני הוא הערב ומה שייך לומר שאם יעבור חבירי על הל"ת יניע מזה הפסד והיוזם, הלא ח"ו אין הקב"ה מפסיד על ידי זה כלל וכלל. וכן אם אנו שומרים את כל הל"ת ומקיימין את כל העשין אין מזה להשי"ת שום ריווח כדכתיב: אם חסאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו. אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקחיג). וכן אמרו חכמינו: וכי מה איכפת לו להקב"ה בין שחוטט בהמה ואוכל או נוזר ואוכל כלום אהה מועילו או אהה מויקו או מה איכפת לו אם אהה אוכל טהורות או אוכל טמאות. אם תחמת חכמת לך — וכי יד וראה מזה באריכות בספרין.

(יב) וקרח שפקח ה' וחשב שטענתו: הרבה גדולה נטלתם לעצמיכם, טענה טובה היא, טעה טעות גדולה כי כל הטענה מופרכת מעיקרה משום שכל תוקף הקדושה שבאדם אינה אלא עם היא מקושרת ומשולבת בהקדושה של מעלה ועל ידי קדושה העליונה שאדם זוכה לקבל מתהווית קדושתו וזו היא הנורמת להמשך של השפעת קדושה מלעילא לתתא. נמצאת אומר שבאמת אין האור של קדושה אשר על האדם משרת — אלא משרת, והבן.

(יג) וכתיב: קדשים תהיו אני הדי'. ודרשו רבותינו: יכול כחוני ת"ל אני הדי קדושתו לחעלה מקדושתכסו. כלומר, התורה מלמדת שהגם כי כל העדה כלם קדושים מכל מקום עיקר הקדושה היא זו הנשפעת מלמעלה. והקדושה רלמטה היא תוצאה מזו של מלמעלה.

(יד) ויברך אהרן להקדישו קדש הקדשים. ב' קדושות, כלומר בראשונה הקדושה הנשפעת עליו ממרומים והב' היא הקדושה הנבראת על ידי אהרן כתוצאה מהקדושה העליונה, וקרח שחלק על הקדושה של שבת משום שסירב לקבל את הכתוב: לדעת כי

אני הדי' מקדישכם. ולא האמין שהקדושה של האדם היא פועל יוצא מהקדושה של השם הנשפעת עליו (טו).

(טו) וזה הוא שדרשו על קרח: ובוטח בעשרו — יפול. כלומר קרח ה' בטוח על עשרות קדושתו של עצמו, לכך יפול.

אלא באמת כבר הארכתי במקומות שונים שהעשירות של כסף וזהב נורמת הרבה שהבעלי בתים מביטים על מנהיגיהם הרוחניים מלמעלה למטה ככל בעל הבית המביט על שכיר יום ש"ו. ומדה זו מהלכת על פני כל הדורות. גם כאירופה היו מחלוקות הרבה בהקהילות בין הבעלי בתים העשירים מאד ובין רבניהם שלרוב היו גדולי התורה ואדירי האומה, משום שהבעלי בתים הנבירים הכיטו תמיד כביטול המוחלט על הרבנים והמנהיגים הרוחניים משום שידעו שהרבנים תלויים בפרנסתם הדלה והמצומצמה כהם — בהנבירים ומחיתם רק מהם באה. אלא שבאירופה לכל המחנות היו נמצאים בכל עיר ועיר גם עשירים בעלי תורה שהיו מעריצים את הרבנים הגדולים ואת תורתם. וכשעת המחלוקה היה לו להרב על מי להשען. ולצערינו במדינות הרווחה שלנו אין הדבר כן אלא מיד מתחילה כששוכרים להם רב ומנהיג, עיקר כוונת הראשי קהל היא לא לשכור להם מנהיג אלא לשכור להם את זה שיוכלו להנהיג. ואם הרב הוא בר דעה צלולה ואין רוצה להיות נהוג או הבעלי דעה הללו מקצרים את ימיו בכל מיני צרות עד שבעל כרחו מתפטר ממשרתו.

וקרח בשעתו ה' מן הכי הנבירים שבעולם עוד בהיותו במצרים, כמאמרם שנתגלה לו אוצר גדול שטמן יוסף במצרים (יז) והוא ידע היטב כי משה רבינו זה שלא לקח כלום מבינות מצרים, בשעה שכל אחד לקח לו ביזה כדי תשעים חמורים לובים נושאים כסף וזהב וכל שכיות חמדה, והוא — משה לקח לו את עצמות יוסף, בוראי שמשוה הוא תלוי בפרנסתו מהנבירים שבעם ומי הוא יותר נביר ממנו — קרח העשיר המסורסם. לכך חשב שעל ידי כן יוכל לחלוט על משה בכל מה שירצה ועל כל מה שיאמר הוא — קרח וערתו, יענה משה הן הן. וזה הוא הפירוש של והכוטח בעשרו — יפול זה קרח.

(טו) מדר קדושים.

(יז) ילמדנו, הובא בהרמב"ן זברים כ"ו.

(יג) איוב לה"ג.

(יז) סנהדרין קט.

(טז) שפת אמת.

אולם מדרך העולם הוא שכל גדול הדור ותלמיד חכם מעולם אין לו ח"ו רדיפות וכזיונות מהישרים והתמימים שבעירו ועל אחת כמה וכמה לא מתלמידי חכמים שבעירו. כי אלו האנשים מעריצים את הגדול הדור והת"ח כשביל תורתו ויראתו. ואם הגדול הדור יחסא, כי אין איש צדים כארץ — אשר לא יחסא, אלו הישרים והתמימים יעשו כל מצדקי לרצדיקו ולתוצו ומה גם אם לא יחסא. אבל אלו הבורים והעמי הארץ ובפרט אם הנם בעלי רעה בעניני הקהל — ולרבאוינו הם הראשונים המדחיקים עצמן להיות המנהיגים — הם אשר יוציאו כל מיני שם רע ולשון הרע על התלמיד חכם והגדול הדור ויבזוהו ככל מיני כזיונות הן בפניו והן שלא בפניו וימדרו את חייו.

אבל כל זה רק במציאות אם התלמיד חכם הוא עני ר"ל ועניו תלויות להמשכורת שהוא מקבל מאת הקהל כצמצום גדול שאינה מספיקה ללחם לאכול ולבגד ללבוש, או הבורים והבעלי לשון הרע שופכים את דמו של הת"ח כמים אם ח"ו אינו רוצה להסכים לדעתן השפלה והבזויה של אותם הבורים שעל פי רוב יש מהם כמעט ממורפים ומשוגעים שבאמת מקומם צריך להיות כבית החולים לחולי נפש. אחרת לגמרי הוא, אם השי"ת עוזר להת"ח והוא מצליח להיות עשיר ואינו תלוי כלל בהמשכורת של הקהלה, או אותם הבורים מעריצים אותו לא בשביל תורתו ויראתו אלא בשביל עשרו כי יודעים שאין הרב שלהם צריך להם כלל, ואז אם רק הרב משיב לו להכור שלום אפילו בשפה רפה כבר שבע רצון הוא ומיד מכריו בכל לשון של הכרה שהרב השיב לו שלום.

וזה הוא החסר שנמל השי"ת עם משה רבינו נאמן ביתו. גלוי וידוע היה לפני מי שאמר והיה העולם כי משה רבינו יצא ממצרים עני ואביון וכל רכושו יהי' — עצמות יוסף. וכדי לקיים ושאלו איש מאת רעהו ונו' כוראי יצא משה במה ששאל מאת המצרי קופסא של „טאבאק". ומשה רבינו ע"ה לא רצה לעשות מסחרים ומשא ומתן להרויח כרי שיהא עשיר כי כל היום וכל הלילה הי שקוע בתורה ומצות ואיך ינית את תורתו אפילו לשעה לצאת החוצה להרויח. מה עשה הקב"ה? ברא לו למשה

כי טעות גדולה טעה העשיר הזה; כי משה רבינו לא התפעל כלל וכלל מעשרו של קרח ולא משום עשרות של כסף וזהב. מעולם לא חנף העניו הזה לשום עשיר ולא השפיל את העני אלא כיברו אם הי' ראוי לכבוד לפי חכמתו ויראתו. וזה שאמר משה אל הד': לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם. כלומר, את זה שהוא עשיר אבל הוא בדוגת חמור — לא נשאתי — לא הגבהתי אותו מפני עושרו. ולא הרעתי את אחר מהם, ואת זה שהוא אחד — מהמובחרים שבהם על שט תורתו ויראתו — לא הרעתי, לא אמרתי עליו שהוא ח"ו רע ולא ביטלתיו מחמת עויותיו.

והשם יתכרך ויתעלה היודע את האמת ידע את צרקתו של משה ולכך עשה נס ופלא; ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת כתיהם ואת כל האדם אשר לקרח ואת כל הרכוש. כלומר, השעה היתה צריכה לכך שגם כתיהם הגדולים והעשירים ואת כל הרכוש תבלע בארץ לא כל שיוור כל שהוא. הנם שהבתים הגדולים והרכוש לא הטאו כלל ולא התערבו כמחלוקה אלא ללמד את כאי עולם לקח לדוג דור, כי בלתי הנבירים הגדולים ובתיהם הגדולים והרבים וכלתי רכושם הרב, העולם יתקיים כמקדם אבל את האנשים המורים רעה ולומדי יראה ותעורה הם הם שהעולם צריך להם.

טז) ורבותינו רדשו: אמר רבי חמא בר חנינא לא העשיר משה אלא מפסולתו של לוחות שואמר פסל לך שני לוחות אבנים כראשוניס. פסולתן שלך יהא יס). אולם יש נוסח אחר האומר: ברא לו הקב"ה למשה מחצבת של סנפורין בתוך ביתו ומזה התעשר משה ואמר לו הקב"ה פסולתו יהא שלך יס"א). והשאלה שבכאן היא: למה ברא לו את מחצבת של סנפורין בתוך ביתו. הלא מדרך הטבע הוא שהמחצבת כזו נמצאת בשרה ובקרסע בתולה ולא בבית. גם יש להבין אם הי' לו למשה מחצבת של סנפורין למה לו הפסולת של לוחות הלא בהמחצב ימצא הרבה סנפורין ואבנים טובות, ואפילו לאתר שחצב את הסנפורין כפי שצריך לעשות הלוחות הי' לו אלה פעמים ככה שיוכל להשתמש בעד עצמו ולמה לו לבעל מחצבת כזו לטפל דוקא בפסולת של הלוחות?

י"ט) ילקוט שמעוני כי תשא.

י"ט) נדרים לג.

י"ח) הרבי מקאצק.

מחצבת של סנפורין „בתוך ביתו“ שלא יצטרך לבטל מתורתו אפילו שעה קלה לצאת החוצה, ואמר לו למשה: הלא כל הישרים והתמימים והכשרים בבני ישראל הם כלם המעריצים אותך ואת תורתך ואת קדושתך ורק אלו הבורים והעמי הארצים והמשוגעים ומטורפים שבהעם ישם אינם אלא הפסולת שבישראל הם הם המתנגדים שלך, ומעתה שבראתי לך מחצבת של סנפורין בתוך ביתך והנך עשיר ואין אתה צריך ח"ו להם כלל, מעתה גם — הפסולת של העם היא שלך, גם הם יעריצו אותך ויהיו שבעי רצון מאד אם רק תענה להם שלום בשפה רפה. בינו נא זאת! כי הרבה אמת שקוע בהסבר הנ"ל, אשר לא מסברא גירא אמרתי זאת אלא מבשרי אהזה כ).

יז) ומוסר גדול מלמדינו הפרשה של קרח שהגם שהי' הכם גדול ומטועני הארון וכל זאת לא הצילתו מלחלוק על הד' ועל משיחו עד שהוצרך להיות נבלע חיים שאולה, כי סתם תורה וחכמה אין מצלת את האדם אם אין התורה עושה פעולה בתוך תוכו של נפשו של האדם, וכן כתיב: הטריפני לחס חוקי, כלומר אין לחם אלא תורה, והאדם חייב לבקש רחמים שהתורה שלו תהי' לו כמו הלחם המועיל ומבריא את הנוף כן התורה תועיל ותעשה את פעילתה להבריא את הנפש כא).

זה פירוש של מאמרם אם אין קמח אין תורה. אם אין אדם מוציא את הקמח את התמצית של התורה שתועיל על דוחו ונשמתו, אין בתורה כוז שום שוויא, וכל איש שאין תורתו מושלת על גופו אלא גופו ותאוותיו ודעות משובשות מושלים על תורתו זה עד שאין בו שום ריח של תורה והרי הוא כוז ועם הארץ.

יח) כתוב בתורה שמשם רבינו ע"ה אמר: אם כמות כל אדם ימותון אלה ונו' — ואם בריאה יברא הד' ופצתה האדמה את פיה ונו' ודרשו רבותינו: אם בריאה פה לארץ חששת ימי בראשית חוטב ואם לאו יברא כב). וקשה איך הי' משה בטוח באמרו מראש: אם כמות כל אדם ימותון אלה לא הד' שלחני. מהיכן הי' יודע שהארץ תפתח פיה שמא לא נברא פה לארץ מששת ימי בראשית וגם

לא ישתנו מעשי בראשית. הלא בכל האותות והמופתים שעשה משה לעיני כל ישראל מצינו תמיד שהש"י הקדים לומר לו למשה מה שיתהוו ובכאן לא מצינו שאמר הש"י למשה שהאדמה תפצה פיה.

יט) ורבותינו שבירושלמי אמרו: גי כפרו בנביאתו „פונרייה“ [מלשון ופינו את הבית, כדי לפנות ולהסיר מלבן מחשבות הרעות — פני משה] (א) משה רבינו, באמרו אם בריאה יברא; ב) אליהו, באמרו ואתה הסיבות את לבס אחזוני; ג) מיכה, באמרו אם שוב תשוב בשלוס לא דיבר הדי בי כג). והפירוש של פונרייה שפירש הפני משה דחוק מאד. ויש לפרש כדלהלן:

למעלה הארכנו שהעיקר טעותו של קרח הי' כמה שהשב שגם הארץ ויושבי תבל יש להם חשיבות לא פחות מאשר השמים — הרוחניות, ובא לידי טעות בסברו שאי אפשר שהמשורת יהיה לא יותר חשוב מהמשורת. ובשביל כן לא רצה להכיר שיש חילוק גדול בין שמיימיות וארציות וזה הוא שהתבלט בטענתו „ובתוכם הד'“. ולכך אמרו: מה ראה קרח שחלק על משה פרה אדמה ראה כד). כלומר התכוונן קרח במה שכתוב בתורה כי נפש החוטאת והיא טמאה הרי מתטהרת על ידי פרה אדומה, שכל מעשיה נעשים בכלי גללים — מארציות המוחלט. מזה דקדק קרח שהארציות יש לה חשיבות יתירה. וטעות זה הביאתו לידי טעות השני שאין חילוק בין כהן גדול ובין הישראל הפשוט הארצי.

והאמנם שמצינו שאחד תלוי בחבירו, כלומר דלעתיד כתיב ומלאה הארץ דעה, שגם הארץ תמלא דעה וחשיבות ואז כאמת כתיב: ואתם כהני הד' תטראו, כלומר כל אחד יהי' בדרגת כהן כשם שהי' קודם מעשה העגל דכתיב ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדש. אבל זה רק בעתיד אבל ממעשה עגל ועד אז חילוק גדול יש בין ארציות ושמימיות ובין הכהן הגדול ושאר ישראל.

כ) וכיותר פנימיות יתפרש הקשר שבין פרה אדומה לטעותו של קרח, משום דטעם פרה לא נתגלה לשום בן אדם חוץ ממשם רבינו כמאמרם ויקחו אליך, לך אני מגלה ולאחרים חוקה, ומעמו של דבר

כא) שפת אמת. כב) בסנהדרין וברש"י עה"ת.

כ) מכאן העתקתי בספרי על הסי"ח ח" דף בשינוי הסנונו. כג) ירושלמי סנהדרין. כז) מד"ר.

מדה לשיטתו שאין שום הפרש בין משרת למשורת. לכך אמר משה מעצמו ומסברתו: אם בריאה יברא, כי זה הוא האופן היחירי שהנפש והגוף ינועו יחדיו.

(כב) וזה הוא הכוונה שבהירושלמי הנ"ל, נ' בפרו כנביאתן, כלומר לא רצו להשתמש בכבואה לומר דוקא מה ששומעים מפי הנבוכה אלא מעצמן ומסברתן אמרו מה שאמרו. ומשה הוא אחד מהם באמרו אם בריאה יברא. ומניין ה' יודע משה לומר כן. מפני „פנרייה“. כלומר מלה זו מקורה מלשון „פן“ שמשמעו לשון ספק, שאדם אומר או עושה דבר מה בשעה שהוא מבלבל את המושנים. וקרח הוא שה' בעל „פן“ שבלבל ועירב את הנפש ואת הגוף הארציי כאחת ולא ידע הפרש בינם, כאמור. וכן יתפרש שאר המאמר של הירושלמי הנ"ל ברבר אליהו ומיכה אלא שאין כאן מקום להאריך בזה.

(כג) וזו היא כוונת דבריהם של רבותינו: וידרו כל אשר להם חיים שאונה. ר' ברכיי בשם ר' תנבו, אף שמוותיהם פרחו מתוך שמוותיהם. פירוש שהשמות שהיו נחובים בהשטרות שלהם פרחו (כו). ומה הוא הפירוש שהשמות שבשטרות פרחו, ולמה? אלא כל דבר יש לו תומר וצורה. השם הוא הצורה של הדבר כמו הנפש שהיא הצורה הנפשית והרוחנית של הגוף החומרי. והואיל שקרח בכיון לא רצה לחלק בין נפש וגוף לכך גם השמות — הנפשיות שלו פרחו וידרו חיים שאולה כמו שאמר משה מסברתו אם בריאה יברא.

(כד) ולאחר שנשכח את כל העיקרים שבהרעיונות האמורים למעלה: א. מה שטען קרח הרבה מדי גדולה נטלתם „לעצמיכם“; ב. טעותו של קרח בהמושנים משרת ומשורת; ג. אי השנתו בארון נושא את נושאו; ד. הטעות בדבר הקדושה שבאדם שאינה מצד „חלסו“ אלא שהיא פועל יוצא מהחלק הקדושה הנשפעת ממרומים. נוכח לבאר את המאמר הנ"ל בריש דברינו בהצורה נכונים.

נשא, יהי' בענין רוממות מקום ובענין רוממות המדרגה, „ויתרון החלק“. כלומר, כל ענין רוממות הנפש אינו מצד קרושת האדם אלא מצד רוממות המדרגה הנשפעת מלמעלה שהיא „יתרון החלק“, בה' הידוע, שהיא החלק אלוקי ממעל שיש בה יתרון

(ז) ירושלמי סנהדרין.

שמשו ה' יכול להשיג גם את הטעם של פרה אדומה משום שאמרו: ר' חנן בר פוי פתר קרא בפרה אדומה שיש בה משבעה שבעה — כלומר דבהפרשה נאמר כעשייתה שבע פעמים הניב שבעה. וז' פעמים ו' הוא מ"ט, והיינו מ"ט שערים של חכמה ובינה. ולכן כתיב במשה ותחסרהו מעט מאלוק'. וכתב הבעל מנלה עמוקות שגם משער הנ' נמסר לו למשה מ"ט חלקים ולא ה' חסר לו אלא חלק הנ' משער הנ'. לכך בגודל חכמתו וקרושתו היתה באפשרותו להשיג את טעמה של הפרה אדומה. כי הוא ע"ה הניע לפי אשר ממעל כל החכמות והמדות שיש להם מספר וחשבון. ולפיכך ה' משה מלך וגם כהן גדול החולק בקדשי שמים ולוי משורר, כראיתא בערכין, וגם שומר כראיתא במדות, משום דזה הזוכה לשער נ' מעל קו המדות, שוב אין בו שום חילוק לומר שראוי רק לזה ולא לזה, כי שם שוררת האחדות המוחלטה בכל צד ועבר ופינה ואין שם עוד שום חילוק והפרד בשום דבר וענין.

וקרח שהי' חכם גדול הבין גם הוא קצת מהטעם של פרה אדומה אבל ה' הרבה רחוק מלהניע לשער הנ' של חכמה ובינה. וטעה בדעתו, שבהכינו מסרה אדומה כבר הניע לשער הנ'. כי האמנם מי שמיניע לידי שער הנ' של החכמה כמשה רבינו ע"ה יודע טעמה של פרה האדומה, אבל לא כל המכין מהפרה האדומה הניע לידי שער הנ'. וזה הוא הפירוש של מה ראה קרח לחלוק על משה, פרה האדומה ראה, „ראה“ משמעו הבין, על משקל: רואה אני דברי אדמון. האמור במשנה (כה).

(כא) וזה הוא הפתרון להשאלה ששאלנו למעלה מהיכן ה' משה יודע בכירור שקרח ימות שלא בדרך כל אדם עד שאמר אם בריאה יברא הנם שלא שמע זאת מפיו של הקב"ה. כי כל מיתת בני אדם היא שהגוף מתפרד מהנפש. הנפש עולה למעלה למקור מחצבתה והגוף שב אל מקומו לעפר שמשם לוקח. אולם קרח שבשום אופן לא רצה לעשות שום חילוק בין הנפש הנעלה ובין הגוף הארציי, מובן מאליו שנשמתו לא התפרדה לעולם מן הגוף כי לפי שיטתו הכל אחד. ובכן ידע משה בכירור כי מיתתו של קרח לא תהי' כמיתת כל אדם אלא שהנפש של קרח תנוע ביחד עם הגוף, מדה כנגד

(כה) שם משואל לאדמ"ר מסאכאטשאי. פרשת פרה.

גדול מאשר הקדושה של האדם הארצי. ועל זה מביא הרמב"ם ז"ל ראי' שענין נשא הוא רק ליתרון החלק, דכתיב „ומדוע תתנשאו“, כלומר קרח התרעם על משה ואהרן: למה לכם לטום לספירות העליונות לצורך השפעת קדושה משמי מדום הרי יש די קדושה בארציית ואין חילוק בין קדושה זו של הארץ ובין זו שאתם טסים אחריה למעלה. ולכך לא אמר למה תתנאו. וזו היתה עיקר טענתו של קרח: רב לכם, גדולה הרבה מדי נטלתם „לעצמיכם“ במה שאתם מפרסמים את תורת הקדושה העליונה. כי כל העדה וכו'. ואין חילוק בין ארצייות שמימיות.

וכל ענין נשיאה הבאה מתיחסת להבורא הוא מזה „האחרון“ ככוונה לא אכר מזה „השני“ אלא מזה האחרון כי כוונתו ל„מדוע תתנשאו“. כלומר שקר בדברי קרח אלא כל ענין נשיאה הקדושה של הבורא הוא הנכונה וקדושה אמיתית ולא זו של בני אדם.

וזה בהתאמה לרברי רש"י: רב לכם. רבר גדול אמרתי לכם. כלומר, משה הסביר לו לקרח ועדתו כי אין הקדושה של לוי' אשר להם מצדם ומגופותיהם אלא קדושה הנשפעה מלמעלה — כי הבריל הר' וגו'. וזה שאמר משה: דבר גדול אמרתי לכם, שעליכם להבין זאת כי הבריל הר'.

ובדרך זו מתפרש הש"ס: רב לכם כרב בישר וברב בישרוהו. כלומר משה רבינו ע"ה לא התאוה להכנס לארץ ישראל כדי לאכול מפריה אלא להרגיש את קדושתה של ארץ ישראל. ועל זה אמר לו השי"ת שמשה אינו צריך לזה כי כל הקדושה שבארץ ישראל היא בכדי שעל ידה יוכל האדם להרגיש בקדושה של מעלה, והלא רב לך. הרבה צפון לך הרבה טמון לך ובלי קדושת הארץ אתה משה איש אלוקים מרגיש ומגיע לקדושה של מעלה. וזו היא הכוונה: ברב בישר וברב בישרוהו. כלומר כשם שמשה בישר את קרח והסכיד לו כי עיקר הוא הקדושה עליונה — כי הבריל הר', כך בישרוהו כשורה טוב למשה שהוא כבר הגיע לקו שעל כל המידות, הרבה צפון לך הרבה טמון לך ואינו זקוק לקדושת ארץ ישראל. אולם קרח בידר לו רק קדושה הארציית ולא הבין לברור בקדושת הר'.

ולכך בצדק אמרו: ויקח קרח. לפי „מקח רע“ לעצמו. במקום לקחת את הקדושה העליונה, לקח לו הוא-קרח, את הקדושה הארציית. והוא כדונמת לוקח לו מקח רע בשעה שבידו לקחת מן המיטב.

וזה הוא שתירגם אונקלס: ואיתפלג, ופירש"י לקח עצמו לצד אחד. כלומר רק את הקדושה מצד האדם הבין לעיקר ולא ידע ולא הרגיש שהעיקר היא הקדושה העליונה וקדושה השני' היא היוצאת מהראשונה העיקרית.

יהי רצון שנקח מוסר השכל מן הפרשה שלפנינו ויחדלו המחלוקת בישראל לעולם ועל ידי כן נתאחד כלנו לעם אחד לעבוד את הר' באמת ובתמימת לב ונזכה לביאת גואל צדק אס"ו.

### ההערות קטנות:

קרח חכם גדול הי' ובעל רוח הקדש, שהרי ראה שממנו יצא שמואל השקול כנגד משה ואהרן. אלא שראה ברוח הקדש זמן רב לפני המחלוקת וכיון שנעשה כעל מחלוקה הסתלק רוח הקדש ממנו והמחלוקת עשתו לגדוע שבנרועים. מוסר השכל עד כמה נרועים הם בעלי מחלוקת אפילו אלו שהיו מפורסמים מקודם לבעלי רוח הקדש.

בניו של קרח לא נבלעו ח"ו כי היו ישרים ותמימים ולא התערבו במחלוקת. ואולי או בודאי עשו מה שכחם להעביר את אביהם מעל המחלוקת ולא עלתה בידם. ולפיכך לא מצינו בכתוב אלא: ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם ואת בתיהם ואת כל אדם אשר לקרח ואת כל הרכוש. ולא נאמר את בניו ואת זרעו. וכן הוא ברמב"ן שם דכתיב ובני קרח לא מתו, ע"ש. וכזה יונח הכתוב: כפרשת עקב, ואשר עשה לרחן ואכירם בני אליאב בן ראובן אשר פעתה הארץ את פיה ותבלעם וגו'. ודקדק הרמב"ן שם ולמה לא הזכיר את קרח, ע"ש. אלא משום שבני קרח לא נבלעו ורק „בני אליאב בן ראובן“ נבלעו חיים לכך לא הזכיר את קרח. ומה מאד צריכים הבנים להתרחק מן המחלוקת בשעה שאביהם רוצה להמשיכם להמחלוקה ואז זכותם כפולה.

## פרשת חקת

## דרשה כמ

## דרשה א'

ולכך אמרו: חביב האדם שנברא בצלם — שנאמר: כי בצלם אלוקים עשה את „האדם" (ד). פירושו לזה הוא שלא מצינו כתנ"ך שם אדם חוץ מאדם הראשון כי רק יציר כפו של הקב"ה שנברא בהצורה כה' הירוע — של תכלית היופי והפאר וההידור נקרא אדם. כי היצירה היתה ש„הצורה" תמשל על החומר. אבל כל שאר היצורים אין הצורה מושלת על החומר אלא אם כן הם מבטלים את חומרם. ולכך אמרו שופרי' דיעקב אבינו מעין שופרי' דאדם הראשון(ה). יעקב אבינו חי' נכדל במעלתו שצורתו היתה מעצמה מושלת על חומריו כמו הצורה של אדם הראשון שהיתה יציר כפו של הקב"ה.

ויש אומרים שמקדימים את צורתו של יעקב לצורתו של אדם הראשון, ולפיכך צורתו של יעקב ולא של אדם הראשון חקוקה בכסא הכבוד, ומפרשים שופרי' דיעקב מעין שופרי' דאדם הראשון, כלומר יעקב אבינו תיקן את חטאו של אדם הראשון וזה הוא שופרי' דיעקב ששיפר ועשה יפה ונאה את צורתו של אדם (ו).

(ה) האמור בישראל „עם קשה עורף" שלכאורה נראה לגנאי, באמת אינו אלא שבת, משום שהם עם של צורה — רוחניות, ואינו מתפעל בכל מכל דבר אפילו מן היוצא מן הדרך הרגיל שבטבע. וכן מה שאמרו: יודע היי יווה שהאומות העולם קנים לשוב בתשובה (ז) אינו לשבחם כלל אלא לגנאי, כלומר משום העיקר אצלם החומר ולא הצורה לכך כשגופם מתירא מיד הם משנים את דעתיהם ושבים בתשובה. ויעקב אבינו לאחר שתיקן את כל מה שאדם יכול לתקן ונצח את המלאך, נקרא ישראל משום שהאותיות אל שבשמו מסמלות כי הוא — יעקב ע"ה וכן

(א) זאת חקת התורה וגו'. זה שאמד הכתוב מי יתן טהור מטמא לא אחד, כגון אברהם מתרוח, חוקיה מאחו, ישעיהו מאמו, מרדכי משמע, ישראל מאומות, עולם הבא מעולם הזה. מי עשה כן מי צוה כן מי גור כן לא יחירו של עולם א) לכאורה דברים כפולים נאמרו כאן: אברהם מתרח היינו ישראל מאומות כי אברהם אבינו הוא היה האיתן הראשון שממנו יצאו כל ישראל. וגם מהו הפירוש של עולם הבא מעולם הזה שהרי כל הדברים המנויים בכאן יצאו זה מזה בדרך הולדה אבל עולם הבא לא נולד מעולם הזה.

(ב) תמן תנינא בהרת כגריס באדם טמא, פרוחה בכלו טהור, מי עשה כן מי צוה כן לא יחירו של עולם ב). למח דוקא מתאר בכאן את השי"ת בתאר „יחידו של עולם" ולא בתאר הרגיל הקב"ה.

(ג) ידוע שפרשה זו פרשת פרה אדומה עטופה בערפל ומזקפת מסתורין שאין שום בריה משיג אותה כאמור: אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני ג). ולא נתגלה טעמה של פרה אדומה אלא למשה רבינו בלבד. לכך אין מן הצורך להקדים בכאן שאין מכוונתי כלל לדרוש בהטעמים של הפרה אדומה. וכך מה שיאמר כאן אינו אלא להסביר את הדברים המוסריים המסתעפים מפרשתינו.

(ד) יש דינים הרנים בעיני טומאה וטהרה ויש דינים הרנים בדיני ננעים, זבים, ומצורעים. דיני ננעים זבים ומצורעים הם דברים למרפא ולהכריא את הנופות שנענשו במחלות ההן. ודיני טומאה וטהרה אינם משתייכים למחלות הנופות אלא למחלות הנפשות. ננעי בני אדם או ננעי כתיים הם דינים שבפשטות מתיחסים למחלות נופות בני אדם.

(ה) בבא מציעא, פ"ד.

(ז) אבות ג.

(א) מדרש רבה. (ב) שם.

(ג) קהלת. (ד) מכילתא, ילקוט.

(ו) שפת אמת, וישלח.

כל עם ישראל מבטלים או עלולים לבטל את חומרם אל הצורה, ובשביל כך דיני טומאה וטהרה רק לישראל נאמרו כי רק בישראל יש מציאות של מחלת הנפש-הצורה, אתם קרוים אדם ואין עכו"ם קרוים אדם, הגם שנקראו איש, כדאי' בש"ס. וזה בהתאמה למה שדרשו רבותינו בפרשתינו: אדם כי ימות באהל, אין התורה חתקיימת אלא במי שחתיית „עצמו עליהו\*), כלומר, שממית את העצמו — הגוף שלו ומבטלה לגבי הצורה.

(ח) ועתה נתבונן נא לראות מה היא המחלה העיקרית של הצורה הגורמת את הטומאה ומה היא פעילותה ומה הן הסימנים של אותה המחלה? כי בלתי ספק שכשם שישנם דברים הנורמים את המחלות שבגוף כך יש גורמים למחלות הנפשיות. גם ידענו שהמת מטמא, עבודה זרה מטמא, גם ספרי מינות מטמאים, ולפי הרבה חוקרים אמיתיים, הטומאה הכי חמורה היא פועל יוצא מדעה כוזבת של „ריבוי היצירה" כלומר במה שהסכלים סוברים שאין אחדות המוחלטה בהבורא ח"ו ובהבריאה, ולפיכך אנו מוצאים בדיני טומאה: אב, ראשון, שני, שלישי ורביעי בקדש. כי כל הטומאה לא באה אלא מהדעה הכוזבת שיש ריבוי בעולם. כי האמת הוא שהרוח החיים הנושא את האדם וגם את כל העולם בדרגת ואתה מחיה את כולם הוא דבר של אחדות המוחלטה ולא ח"ו של ריבוי, והחיים הוא המאגד את כל איבריו ונידיו של האדם וכן את כל העולם והחיים הוא הנותן את הצורה להחי. ולכך הוא הדין שאין מעידין על צורת הפרצוף של אדם לאחר ג' ימים שאז סרה הצורה שהוא הסמל החיים.

ולכך גוף המת טמא כי סרה הימנו צורתו. וראה רמב"ן על הכתוב כי סר צלם וגו'. וזה הנוגע את המת או הבא לאהל המת ואיך, מחוה רעתו השקרה שאין חילוק בין המת והחי וכשם שאין אחדות בין המת והחי כן אין אחדות אפילו כשהוא חי. והתנגדות לאחדות היא הודאה בריבוי היצירה. ולכך ע"ו וספרי מירוס שהם המתנגדים להאחרות מטמאים.

(ו) רבותינו דרשו: תנא רבי ר' ישמעאל עבירה חטחטחת לבו של אדם שנאמר ולא חטחטא

בהם ונטחטחם בס. אל תקרי ונטחטחם אלא ונטחטחם בס(ח). מה ר' ישמעאל רוצה להסביר בדרשה זו. כלום חסר דבר במקרא כמו שכתב: ונטמאתם במ שהארם נעשה טמא על ידי עבירה ומה עוד שפל יותר יש מהטמא? אלא ר' ישמעאל מפרש מהיכן באה המחלה הלזו של טומאת הנפש עלי האדם. משום שחסר בו בהאדם ה„א", האחד, והוא החולה נפש לא האמין באחדות אלא בריבוי. וזו היא כל המחלה של הטומאה שהיא אינה מקבלת את מרות של „האחד" אלא מאמין בשניות ובריבוי.

(ח) וזה הוא שאמר ר' ישמעאל: אדם מטמא „עצמו" מלמטה, כלומר, הטעות של האדם הוא בחושבו שלכל היותר הוא מטמא את „עצמו" את הגוף שלו ואת חומרו, ובאמת לא כן הוא הרבר אלא מטמאין אותו ממעלה, הטומאה זו שולטת גם על חלקו העליון של הנפש שהיא מלמעלה. וכן הפירוש של: בעולם הזה, כלומר לפי רעתו המשובשה של האדם הסוכר שהוא רק פונם בחלק הגופני שיש לו יחס לעולם הזה בלבד, ובאמת הרי הוא פונם פנם שאי אפשר לתקנו גם בעולם הבא — בהנפש שהיא המצפה לעולם הבא.

(ט) ידענו שהיו גדולים וטובים מישראל מתנגדי הקבלה ששאלו מה בין אלו המאמינים ר"ל בשניות או בסגל של שלשה ובין אלו המסובלים המאמינים בעשרה — כוונתם לעשר ספירות שהוא אחד היסודות של בעלי הקבלה האמיתית — ראה בספר יכון וכוזע מבן בנו של התישב"ץ סימן קל"ד, ח"א.

ולצערינו הגדול אנו זקוקים לומר שאלו אשר שאלו שאלת תם זו לא הי' להם שום הבנה אפילו הכי קלה שבקלות בתורת המסתורין שהיא הפנימיות של התורה. ולכך שמו חשך לאור ואור לחושך, ודי ומספיק להסביר באופן קצר ומצומצם [כי לו באנו לבאר בארוכה אפילו עשר ספרים גדולים לא יספיקו] קצת מהרברים הנעלים האמורים ב„פתח אליהו". אנת הוא חד ולא בחושבן. כלומר כל חשבון מתחיל באתר ומספרים הבאים הם נוספים להאחד הראשון. וזה הוא כל המאמינים אמונה שקרה בשניות או בשלישית שהמספר כולל את האחד ביהר עם השני והשלישי. אבל רתינו רת טהורה



עכנאי, יש לחוש שיצא מזה מכשול לאנשים הסכלים ונמוכי השכל, מכשול ותקלה מוסרי לכל עיקרי יסודות של אמונה, הגם שר' אליעזר היה חף מכל פשע והוא רק השמיע דבריו לענין הלכה בתנור של עכנאי. והגם שהחכמים נם הם ידעו שבהדין צדקו דברי ר' אליעזר אבל הם התייראו ממכשול סטראי העשוי לצאת מהלכה זו של ר' אליעזר. ור' אליעזר סבר אם הדין הוא כמותו אין לחוש למה שיצטרו מזה הסכלים, כמאמרם אם נו יאבד העולט מפוי השוטיס י).

כלומר, התנור של עכנאי אינו עשוי יחידה אחת אלא של חלקים — של חוליות, והחול הנתון בין חוליא לחוליא מחזיק את התנור כאחד. ר' אליעזר אמר שהתנור טהור הואל שהוא סוף כל סוף דבר אחר ככל שאר התנורים. וחכמים מטסאין משום שחששו שהסכלים המאמינים בשניות ובריבוי יאמרו הלא זה התנור אינו אחיד אלא החול שהוא דבר ארציי מעמידו ומחזיקו לאחד, כך יש נם ענין של טהרה בריבוי אלהות — פאליטהעאיוזום — הנם שכל היסוד שלהם הוא ארציי ללא כל שמיימיות ולכך חלקו על דינו של ר"א בהתנור של עכנאי ובשום אופן לא רצו להורות למעשה כמותו ואמרו „לא בשמים היא“ כלומר בשמים יכולים לפסוק כר' אליעזר כי שם אין להתיירא מן הטועים והסכלים, שהרי שם הכל נלוי וכל אחד מכיר את האמת אבל ככאן בעולם הזה צריך להיות זהיר מאד לכל ליתן פתחון פה לסכלים. ולאחר שר' אליעזר עמד על דעתו והדכה במחלוקת עם כל חכמי ישראל, באותו היום הביאו כל סהרות שסיהר ר' אליעזר ושרפוס יא). כלומר מחלוקת לעצמם העושים פירוד בין איש לחבירו וכן בין ישראל והמקום הוא הסמל של שניות ושלישיות, יסודי הטומאה המתנודים לטהרה ולנפשויות.

יא) ואפשר שמוה הטעם שהוא השיעור של מקוה ארבעים סאה של מים. רהנם דעיקר הטעם שהמקוה מטהרת משום שהטובל מתבטל אל המקור ומקבל עליו לשוב להמקור של מחצכתו אבל השיעור של המקוה הוא מ' סאה דכשם שהארס של נחש מתבטל במ' סאה מים מחוברים, כך הארס של טומאה המטילה ארס בתוך נפשו של הטמא הנורם

מכחשת הכחשה מוחלטה כאמונה כזו אל יש אחר — אנת הוא חר שאינו נכנס כלל להחשבון של העשר ספירין. כי אין שום צד השתוות בין היוצר להנוצר. ובהחד — האחד שהוא עלאה על כל עלאין לית מחשבה תפיסא כך כלל. אם לכל העשר ספירין אנו מציידין לנו איזה דמיון מהם אבל בהחד — בהאחר העליון אין לנו אפילו ציור של דמיון. והרי זה דומה למי שלא ראה מאורות מימיו ואתה תבא לבאר לו מראה אדום או מראית האבן הספיר. והמאמר ממשיך ומבאר: אנת הוא דאפיקת עשר עשר „תסונין“ וקרינן לון עשר ספירין. כלומר העשר ספירין אינם לא בעלי דעה שיאמרו וינורו ח"ו אלא הם „תסונין“, דכרים שהשי"ת רוצה שיהי' העולם מתוסן במלכות שדי. ואם בני ארם יתקנו את עצמם ואת כל העולם כולו או העשר ספירין — התסונין מילאו את תפקידם שלשם זה נוצרו מאתו יתעלה. וכו'. ובנין דאנת טלנאו וכו'. כלומר כל ספירה וספירה אין לה שום חיות ולא שום סמכות ולא שום אדנות אלא מזה שאתה הוא בתוכם, כאמור ואתה מחיה את כולם. וכו' והוא ההיפך המוחלט מאמונה שפרה של שניות ושלישות שאצלם כל אחד מהשלושה יש לו אדנות מיוחדת. ולא עוד אלא אלו השקרנים המשתפים שם שמים ודבר אחר, זה רק מתחילה אבל בעבור זמן הרי הם מרחים את השם שמים לנמרי מכל אדנות ומזכירים רק את השותפים אשר ללא יועיל הפה.

י) ולא דחוק כלומר שלכך טהרת הטומאה היא במקוה מים, משום שמקוה היא המאחדת את המים לא באופן צירוף שכיני אלא באופן של צירוף מוזני והמקוה מאחדת את המים לדבר אחר וחטיבה אחת, שהוא נגד פירוד של השניות.

ורבותינו אמרו: תוור של עכנאי, חתכו חוליות ונתנו חול בין חוליא לחוליא, ר' אליעזר מטהר וחכמים מסתאין ט). וידוע דמחלוקת גדולה היתה שם, ולא איתפרש למה זה העמידו חכמים את דבריהם כנגד ר' אליעזר דוקא בהלכה זו הנם שר' אליעזר הראה באותות ומופתים יוצאים מדרך הרניל שנאמת הלכה כמותו. אלא שהחכמים התייראו מאד שאם תשאר הלכה כר' אליעזר כדין תנור של

למחלת הצורה, כאמור למעלה, מתבטל ועולה מידי טומאתו במים של מ' טאה.

(יב) בפסח מצרים כתיב שהמצוה לאכלו עליו כלו כאחד ראשו על כרעיו ועל קרבו, ועצם לא תשברו בו ואינו נאכל אלא בתבורה אחת. לסמל שלימות הדבר ואחדותו כדי להוציא מהם תורת המצרים שהאמינו ככשפים המכחישים בפמליא של מעלה והכחישו באחרות הד'. לכך באה המצוה של פסח להכחיש את השיטה השקרה של מצרים אלא הכל באחדות ולא בריבוי.

(יג) ובוזה מתחווה מאמרם: זעירי איקלע לאלכסנדריא של מצרים וכן חמדא כי מסא לאשקויי מ'א פשר וקס גמלא דוסקניחא אמרו ליי אי לאו זעירי את לא הוה מהדרין לך מי איכא דובן מידי הכא ולא בדק ליי אחיא יב). פירוש: זעירי לקח חמור באלכסנדריא של מצרים. וכיון שהביא את החמור להנהר להשקותו נהפך החמור לרף של עץ, כי ה' עשוי מתחילה מעץ על ידי כשפים. אמרו לו אם לא משום שאתה זעירי המוכר לאדם נהול לא היינו מחזירים לך המעות. כי מי זה הקונה בכאן — במקום כשפים — דבר טרם שהוא מבחינו על המים. כלומר כשפים המכחישים בפמליא של מעלה וכל שאיפתם היא לרבוני אלהות, בטלים וחודלים מלהיות על המים משום שמי נהר הוא סמל האחדות כמו מקוה שהיא יחידה בהחלט היפך הטומאה. וכן איחא בירושלמי שאין כשפים שולטין במים שיש בהם מי טאה יג). וכן גם אמרו הכל חודים, כלומר כל הגוים והמכשפים, שאין שום שלטון אחר על המים זולת השם יתברך ויתעלה יד). משום שכל הכח של כשפים אינו אלא עשיית הפירוד וכח זה מתבטל במים במקוה המאחדת.

(יד) וזה הוא שאמרו: שאל גוי אחד את רי יוחנן בן זכאי אילון עובדייא דאתון עבדין וראין כמין כשפים, אתם מביאים פרה ושורפן אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה ואי חכם מסמא למת מזין עליו שנים ושלשה טיפין ואתם אומרים לו סהרת טו). כלומר הגוי הסכל הזה שאל הלא בזה שאתם מזין לטהרה, "שמים ושלש טיפין" הלא בזה אתם מתווים את האמונה בריבוי. ועל זה השיב לו

התנא: ראית אדם שנכנס בו רוח חיות סימך, א"ל הן, א"ל מה הן עושין — כדי להכריח ממנו את הרוח רע — א"ל מביאין עיקרין ומעשגין עליו ומרכיזין עליהם מים והרוח רע בורחת. כך הרוח הזה הוא רוח טומאה מזין עליו מי נדה והרוח בורחת. כלמר, התנא הסביר לו להגוי שהכמה טיפין שמזין על הטמא הוא להזכיר לו מהיכן באה לו הטומאה. שכל הטומאה אינה אלא פועל יוצא של מחשבה רעה שיש ח"ו כמה טיפין — ריבוי אלהות. וכשארם מבין זה אז הטומאה הוא הרוח הרע אשר בלבו ובמחשבתו חדל מלהיות ומסתלק הימנו.

(טו) וחכמי ישראל מחולקים אם טומאה דחווה בצבור או הודחה בצבור טו). כלומר הכל מודים שבזמן שהאדם מתבונן ומכיר שיש רק כח יחיד מאוחד — צבור ולא פרוד ופרודים של שניות ושל שלישות, אז אין שום מקום להטומאה כלל וכל כחות הטומאה ערקן ואתעברו ואין להם שום שליטה במקום של מחשבה קדושה מחשבה של צבור. אלא הפליגי הני רבנן עד כמה כחו של מחשבת צבור המרפא את החולאת של הטומאה — מחלת הצורה. חד אמר טומאה הותרה בצבור, כלומר כל כך גדול הכח של המחשבה זו שמרפאת את החולי לנמרי כאילו לא היה האדם חולה מעולם כלל, וחד אמר טומאה רק דחויי בציבור אבל לא הותרה. לכך זה החולה הנם שהוא מתרפא ומתטהר ממחלתו, לכל זאת הרי הוא עוד צריך לשמירה נדולה שלא תחזור עליו מחלתו וטומאתו.

(טז) ורבנותינו אמרו: כיון שבא הקב"ה לבית הכנסת ואינו מוצא שם עשרה מיד כועס שנאמר: מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה יי). והקושיא בולטת, מאי שייך לומר ואין איש הלא השי"ת כועס אפילו מוצא שם תשעה אנשים וחסר רק העשירי. אלא כלומר, ענין של צבור הוא התאחדות והא רק בעשרה. לכך כשאין שם עשרה הוא יתעלה כועס מדוע באתי ואין "איש" — צבור המתאחד כאיש אחד.

(יז) וכבר כתבנו כ"פ, שלכך אמרו זאהבת לרעך כמוך זה כלל נרול בתורה, כי היסוד העיפדי שבתורה הוא זאהבת לרעך כמוך, כלומר התאחדות

(ב) סנהדרין טו.

(ג) ירושלמי שבת פרק המוציא.

(ד) ירושלמי ע"ז דף

(טו) מד"ר חקת.

(יז) ברכות דף.

(טו) יומא.

הכמ"נ חלק ראשון סימן ס"ד, שהנאתי סכרא זו כדבר הדומה לו.

(ב) ועוד הוסיפו רבותינו להמאמר הנ"ל של המשל לכן שפחה וכו': פרה זו מצרים, אדומה זו בבל. משל לבן שפחה שאינו יודע ניחוסי בית החלכות שסיני פלסין של חלך וכו' (א). כלומר העיקר ההתנצלות של ישראל על מעשה הענל שאיו לאלהות הרבה היא משום שנתגדלו ישראל במצרים במקום כשפים ורעות כוזבות שלא הכינו אחרת אלא ריבוי אלהות וכן אחר כך כבכל שנס שם לא היתה חסרה הרעה המשוכשה זו. ומדרך הטבע שישאר המתחנך ביותר עם בני המצריים ועם בני הכבליים שהוא מקבל מהם את אמונתם. שהרי אמרו אף שמות המלאכים והחרשים עלו עמם חבלל כב). והגם שאנו ישראל עם קרובו מבינים את המלאכים רק בתורת משרתי עליון ולא ח"ו ככחות נפרדים מאתו יתעלה. מכל מקום מננים רבותינו ז"ל על מה שהכינו את השמות של המלאכים מבבל משום שהגויים כבבל עבדו לכל מלאך ומלאך בתורת אלהות הרבה והוא הדבר המנונה והשקר.

(א) וכזה מתבאר המדרש שהזכרנו לעיל באות (ב). תמן תנינא כהרת כגרים טמא פרחא בכולו טהור. כלומר כל טומאת הבהרת היא פועל יוצא מפני שהארם אינו „בכולו" — בהתאחדות אלא בפירוד. פרחא בכולו טהור כי המראה האחירה תהא מה שתהא מעידה שאינו טמא כי אין הטמא לעולם אלא בצורה של פירוד-כגרים.

מי גזר כן מי ציוה כן לא „יחידו" של עולם. כלומר, כל התכלית של הרין הזה הפוסק טומאה על הפירוד וטהרה על האחדות היא ללמד את בני אדם את „יחידו" של עולם שיש בורא ומנהיג ומשגיח ובעל יכולת שהוא היחיד ומיוחד. וכשם שהבורא הוא באחרות השלימה מכל עבר ופינה כן העולם שברא הוא יתברך הוא באחד ולא ח"ו כריבוי. אלא שאין בני אדם נותנים את דעתם להבין את הסוד של יחדותו בעולמו.

(ב) וזה פירוש: מי יתן טהור מטמא לא אחד כנון אברהם מתרח חזקיה מאחו. כלומר מי שראה

והתחברות להיות כולם יחידה אחת ולא פרודים מפורדים. ולפי המסובלם אהבה כגמטרי' אחר. ולכך מכרכים הכותר בעמו ישראל באהבה. וכן הכהנים מכרכים אשר קדשנו במצותיו וצונו לכרך את עמו ישראל „באהבה".

(ח) וכך אמרו רבותינו בפרשתינו: משל לחת הדבר דומה לבן שפחה שסוף פלסין של חלך. אחר החלך תבא אמו ותקנה את בנה. כך אחר הקבי"ה תבא פרה ותכפר על מעשה העגלית). מה ענין פרה שהיא מתקנת מעשה ענל וחטאו? אלא כלומר, הלא התבאר למעשה שכל ענין טומאה שבאדם בא לו מפני שבמחשבתו ובמעשיו יש דופי של שניות ושלישיות סמל של רבוי אלהות. ובענל עיסר החטא ה' שהתאו לאלהות הרבה — ולא רצו לקבל מרות מהאחד המיוחד — לכן תבא האם ותקנה את בנה, שהקטול העיסר בהטומאה הוא מצד השניות המסומל „מהאם ובנה" כמו שאנו שומעים זאת לתכופות מכל אלו שאן אמונתם באחד המיוחד בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והגם שבשעה שנאמרה פרשת פרה עדיין לא היתה אותה אמונה שקרה שולטת אפילו בין השוטים, אבל במרום הכל גלוי וידוע והעתיד הוא כההוה ועל שם העתיד נכתב. בפרט בשעה שדרשו רבותינו הרשה זו ככר התחילה אותה הרעה המשובשה והשקרה להתפשט ולתפוס מקום בעולם.

(ט) הפרה הראשונה שעשה משה כמדבר נשרפה מיד ביום השני להקמת המשכן (ט). ולמה הקרימו את שריפתה כל כך. משום שזה עצמו בא ללמד שכל קדושת המשכן בשאל שבו נאמר ושכנתי בתוכם, יוכל בכל רגע לבא לירי סכנה אם לא יהיה אפר פרה לטהר את מי שיטמא במחשבת פינול העלולה להוריד את האדם לישאל תחתיות.

ובזה סרה שאילת בעל המגן אברהם איו יש רמו בתורה שקדיאת פרשת פרה אחת בשנה היא מדאורייתא (כ). דלאו דוקא רמו יש אלא כל התורה כולה כנויה היא על יסוד הזה. וכל דבר שכל האמונה של דתינו הקדושה והטהורה תלו' בו אין מן הצורך שיה' כתוב כי אך למותר הוא. וראה בספרי על

(א) ילקוט שמעוני חקת.

(ב) מגן אברהם א"ח, סימן תרפח.

(ט) ירושלמי סוף מגילה.

(ח) מדר חקת.

(כ) ירושלמי ר"ה, א—ב.

בשעתו את אברהם ואת תרח אביו בודאי סבר בדעתו שיש ח"ו שניות כי אם לא בן איך יצויר שתרח הוליד את אברהם שני בני אדם משונים זה מזה כדעה כרחוק מרחק ממערב וכן חוסיהו מאחו. אבל באמת זה טהור כי כל זה לאחד התכונות מורה על אחדותו של הפב"ה בעולם ועל האחדות שברא בהעולם ולכך ברא את העולם בחפשיית הבחירה שכל אחד יוכל להיות כפי שירצה ואין היתר המיוחד כופה את מי שהוא להיות טוב או רע. ואם ח"ו היתה כדברי אלו המאמינים בשניות בודאי שכל אחד מאלהות ה' רוצה „שכל אחד ואחד" יהיה רק כרצונו.

(כג) וזה הוא הפירוש: ישראל מאומות. אין זה כמו שאמר אברהם מתרח. אלא זה הוא ענין אחר לנמרו. כי יש בזה שני גדולי העולם שפירושיהם שונים בדברים הללו:

א] שהמאמר מתכוון מאי דאמרו: לא הוגלו ישראל ב"ו האומות אלא להוסיף עליהם גרים כג. ואין הכוונה גרים ממש שהרי קי"ל קשים גרים לישראל כספחת, אלא הכוונה כדי שישראל יוציאו את כל הניצוצין קדושה שנם בהגוים נפלו ניצוצין של קדושה. וז"ל ישראל מן האומות, כלומר מה שישראל מוציאים קדושה מן האומות כד).

ב] שנשמות ישראל מיום בריאת העולם נוצרו בתכונה קדושה מיוחדת אלא שהיו מעורבין ביחד עם נשמות כו האומות כדי שהם יחזרו למטב

לאלוקים חי העולמים. וזה ה' בדרגת רכר שיצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא. ולכך יצא אברהם מתרח כי הנשמות היו מעורבות אלו באלו. אולם לאחר מתי תורה נתעלו נשמות ישראל ונעשו לחטיכה לעצמן. ואין הן יכולות עוד להיות מעורבין עם נשמות של שאר האומות. ותפקידן הוא להחזיר כל הנשמות גם של הנכרים למטב, הגם שאין הנשמות של ישראל מעורבות עוד בהנשמות של שאר האומות. וזה הוא כנדר: של רכר שיצא מן הכלל אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיתורנו הכתוב לכללו בפירוש. ומתי יהי זה הזמן? לעתיד דכתיב אז אהפוך אל כל העמים שפה ברורה — וקראו כלם בשם ה'ד'. אבל אין זו סכרא שהתפקיד של ישראל עד אז להוציא את הנצוצים מן האומות, שהרי כל האומות אם אנו נוציא מהם את הנצוצין קדושה ישארו פגרים פגרים, וזה אין מרצון הכורא. אלא לתקן את כל העולם במלכות שדי כה). נמצא דהתכלית שבתכלית שניע להזמן של אז אהפוך אל כל העמים שפה ברורה. ומי נור כן? יחידו של העולם. נקט דוקא את התאר הזה המורה על יחידתו ואחדותו. וזה הוא שאנו אומרים נ' פעמים יום יום: ויסקלו כלם את עול מלכותך. והי' הד' למלך על „בל" הארץ. שכל היצורים יתאחדו לחטיכה אחת ולא בריבוי אלא אחדות המוחלטה.

וביום ההוא יהי ה' אחד ושמו אחד. ונזכה לכיאת נואל צדק בבאס"ו.

### דרשה 5

#### דרשה ב'

כאילו אין מטמאין כנדים אלא א"כ עסוקין בהמרה מתחילה ועד סוף כל הזמן של עשיית המרה וזה אינו כפי ההלכה.

(ב) אי"ר אייבו חשל לבו שפחה שטינו פלסין של חלך. אמר המלך תבא אמו ותקנח את בנה. כן

א) תמן תנינא העוסקין בפרה „מתחילה ועד סוף" מטמאין בגרים והיא גופא מסהרת בגרים. אמר הקב"ה: חזקה חקקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי א). הלא אפילו עשרה בני אדם עסוקין בפרה כזה אחר זה כולם מטמאין בגרים. וככן קשה הסגנון של „מתחילה ועד סוף"

(ג) פסחים פח. (ד) פרי צדק להכהן מלובלין וצ"ל, פרשת פרה. (ה) שפת אמת, בא, תרניב. (א) מד"ר ובגמ'.  
 (כג) פסחים פח. (כד) פרי צדק להכהן מלובלין וצ"ל, פרשת פרה. (כה) שפת אמת, בא, תרניב.

עמוקים אלו שעליהם אמר שלמה החכם: אמרתי אחכמה והיא רחוקה. וכש"ם אמרו: כי הוּוּ בה — בפרשת פרה — ר' יוחנן וריש לקיש בפרה לא היו מסקו אלא כמאי דחסיק תעלה מביי כרבא ה). הכוונה, שאפילו יהי' האדם חכם מאד מאד כמו השועל שהוא החכם שבחיות, גם כן לא יוכל להעלות אלא משהו כמה שמעלה השועל הדורס על שדה ניר.

אולם אין כאן געילת דלת בפני מי שירצה להתעמק ולהכין כפי כח שכלו. אלא אדרבה לכך נכתבו הדברים בתוה"ק ופי' רבותינו בעלי התלמוד מה שפירשו כדי לעודד את האדם שיתעמק וישתדל להתכונן.

ה) ורבינו הרמב"ם ז"ל כתב: שמור רגלך באשר תלך לבית אלוקים. לא הלכתי בגדולות ונפלאות במופלא מחך אל תדרוש, כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם וכו'. אולם אין הרצון באלו הכתובים והמאמרים לסתם את שער העיון לגמרי ולבטל השכל להשיג, כמו שיחשבו הפתאים המתרשלים — שמים חשך לאור ואור לחשך. אלא הכוונה להגיר שיש לשכל האנושי „גבול“ יעמוד אצלו. וכו' ז). ומפירשי הרמב"ם מפרשים שכוונתו לומר הניב „גבול“ בכתיבת: חתלא אמרה כפוט גחלא שיחנאו ז). כי כן מורים דבריו בפשטות כאמרו שם מקודם כשם שיש גבול לכל אדם כמה כוכד משא יוכל לשאת, הניבור ינביה משא כבדה והחלש רק משא קלה כך הוא כנוגע להשכל שהחכם ביותר יבין יותר והקטן בחכמה יבין רק מעט מן המעט. ולזה התכוון באמרו: שיש לכל שכל אנושי „גבול“.

ואני הכותב, הנם שמוחי מוח נמלה, אוסר: לא ירד בני עמכם. לא לזה התכוון הרמב"ם ז"ל, כי לפי הפירוש הזה אין המשל דומה כלל להנמשל. אדם חלש אם ירצה להנביה משא גדולה וכבדה לא יוכל בשום אופן ומיר ידע שאין הוא מסוגל כלל להנבחה זו. אבל לא כן בדבר של מחשבה. היש חוט הסיקרא בסוחר ובעיניו של האדם המראה לו את גבול שכלו. הלא כל סכל חושב שהוא חכם ויכול להשיג את הדברים הכי נכוחים וכן אין לשום חכם שום מדה לחכמתו שידע את מקום גבול שכלו.

אמר הקב"ה תבא פרה „ותכפר על מעשה עגל ב). מתבאר דפרה באה „לכפר“ על מעשה העגל, ולזה מתנגד ש"ם ערוך: שבעת ימים קורס יויכ חפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהרין שבעת ימים קודם שריפת הפרה חפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה. מנא הני מילי. אמר קרא כאשר עשה ביום הזה צוה הרי לעשות לכפר עליכם, לעשות אלו מעשי פרה, לכפר אלו מעשה יום כיפורים. — ופריך — בשלמא כולי קרא בפרה לא מתוקים לכפר כתיב „ופרה לאו בת כפרה היא“ אלא אימא כולי ביום כיפורים. ומשני, וכו' ג). הרי ש"ם מפורש כלי חולק דפרה לאו בת כפרה היא, ואיך יאמר אייבו דפרה באה לכפר. ועוד מאי הוא התיקון והכפרה של פרה על החטא של מעשה עגל? הלא אין הכפרה אפילו על משקל אחד עם החטא. החטא הי' בעשייה של חיוב: עשו להם עגל מסיכה, והכפרה של פרה שמוזן על הטמא והטמא מקבל הויה ואינו עושה שום מעשה והיא כשליטת.

ג) דכותינו השמיענו: חסמאין היו הכהן השורף את הפרה ומסבילין אותו להוציא „מלבן“ של צדוקים שהיו אומרים במערוכי השמש היתה נעשית ד). כלומר, כש"ם מתבאר שהפלוגתא בין הפרושים והצדוקים היתה כמשמעות הכתוב: והזה הטהור על הטמא. הפרושים אמרו למה נאמר הטהור אלא ללמד: הטהור, מכלל שהוא טמא, פירוש הטהור הזה הוא יוצא עתה מטומאה לטהרה, והיינו שעוד חסר לו דבר מה לטהרה השלימה והוא הערב שמש שחסר לו, ולכל זאת כשר הוא להוות. והצדוקים סירבו לקבל דרשה זו ואמרו הטהור משמעו שטהור לגמרי אבל מי שחסר לו הערב שמש פסול להוות.

ויש לרדק אפילו לדברי הפרושים הלא אין כאן ציווי שרוקא זה שחסר לו הערב שמש יזה. ולכל היותר אין כאן אלא לימוד שגם מי שחסר לו הערב שמש אם הזה — כשר. ולמה העמידו הפרושים את עצמן כל כך ער שהיו מטמאין את הכהן הטהור כדי שיוה בלי הערב שמש? ומהו הפירוש של כדי להוציא „מלבן של צדוקים“ הי' לו להש"ם לומר כדי להוציא מפירושים של הצדוקים.

ד) האמת שקשה מאד להתעמק בדברים

ה) שם דף סג.

ז) שם בגמ'.  
ז

ג) ריש מסכת יומא.

ז

ב) מד"ר.

ז) מורה נבוכים, א"ב.

ולרעתי הפעוטה יש להקדים כאן הקדמה אחרת בכדי להבין את דברי הרמב"ם הנ"ל באמרו: להניד שיש לשכל אנושי, "גבול" יעמוד בו. והוא כרלהלן:

(ו) ספרים שלמים ורבים נכתבו על דבר הפתרון להשאלה העתיקה: נשמתו של האדם מה היא? מה מהותה וממה היא נאצלה. דעת אלכסנדר הפרדוסי היא כי הנשמה היא הנפש והמהות שלה הוא, "כח והכנה לקבל המושכלות אשר כם תתאשר אחר המות ותדבק בהשכל הפועל". כלומר, כשם שנופו של אדם הוא נברא ובשעת יצירת הגוף אינו אלא גולם כך הנפש — הנשמה נבראת בתור כח גולמי העשוי להתגדל ולהיות ראוי לקבל את המושכלות. ולפי הנחה זו יוצא שכשם שהילד הנולד אם לא יפרנסו ויוזגו את הגוף הנולד לא יגדל כך הנפש אם לא יפרנסו אותה במזון הראוי הרוחני לא תגדל ולא תשגשג ותשאיר כמו שנולדה.

אולם הנחה זו מופרכת מכל הפילוסופים. כי לפי דברי אלכסנדר הנשמה נוצרה ביחד עם הגוף ביצירה אחת ויצירת שניהם באין כאחת כעין הרגלים והעינים, ובאפיסת הגוף על ידי מיתה גם הנשמה חודלת מלהיות לעולם, ושיטה זו שקרה היא מעיקרה ועלולה להביא את האדם לידי מחשבה שאין בין האדם והבהמה ולא כלום. ות"ו הותרה הרצועה להרוג ולחמוס ולגזול את בני אדם ללא כל תנייה.

והאמת הוא כתורת ישראל שהנפש כבר היתה בעולם הנפשות עוד קודם יצירת הגוף של האדם ויש נפשות שהיו עוד קודם יצירת העולם הזה שאנו נמצאים בו כי כבר היו עולמות הרבה שהתקיימו ונחרבו, כמאמרם בורא עולמות ומחריבן, ויש נפשות שנוצרו לאחר שנברא העולם הזה שאנו נמצאים בו, ומשכנן כרמי המעלה בעולם הנפשות והן נכנסות להגופות בזמן שהן כבר משיגות כל מה שהנפש צריך וראוי להשיג כמשכלות. וכמות הגוף, הנפש שבה למקור מחצבתה למדומים כי אין שלטון המות על הנפשות, כרכתיב והדות חשוב אל אלוקים.

וכן למד אומינינוס לרבי שהנשמה נחונה באדם חיד בשעת פקידה, פירש"י: משעה שהחלאך פוקד הסיפיה ומביאה לפני החקום מה חהיי עליי, וחקרא

חסייעחו שנאחר ופקודתך שחרה רוחי ח). הוי אומר שכאדם נתונה מיד נשמה שלימה לא כח והכנה הזקוקה להשלמה כרעת אלכסנדר.

[וכך מטין דברי הזוהר כפרשת משפטים דף צ"ו: לא תצא כצאת העכרים. מאי הוא. אלא בשעתא דנפקית — הנשמה — מן טיקלא וההוא סטרא בחדו רשים לה הקב"ה ותתים לה בתר נושפנקא ופריש עלה לבוש יקר דילה ומאן איהו שמא קדישא דאקרי אלוקי, וכו', וראה שם בפסוק וכי ימכר איש, ואם לבנו ייעדנה.

הגם שבמקומות אחרים כהזר מחלק בין נפש רוח ונשמה, וכן בספר עץ חיים לרמ"ו וכן בשער הגלגלים בסדר כניסת הנר"ן באדם יש דעות שונות האומרות שבעת שנולד הגוף של האדם נכנסת בו הנפש ואם יוכשרו מעשיו יזכה ויבנס בו הרוח בהשלים שנת השלשה עשרה ואם יוכשרו עוד מעשיו מאז ועד שנת העשרים יזכה לנשמה וכו'. אבל זה ברור שנשמתו של אדם — ובפרט אם אין היא נשמה חרשה — נכנסת בהגוף חלק אלפי ממעל ככל הדרה ויופיה. ואין כאן מקום להאריך.]

(ז) ומעות של האלכסנדרונים מושכת אתה עוד טעות אחרת יותר גדולה, כי האלכסנדרונים רוצים לפרך את שיטתינו הנ"ל והם שואלים אם כדבריהם שאין שום אפיסה ומות להנשמה יתחייב שגם אין התחלה בזמן ליצירת הנשמה כי זה הוא מונח מקובל שכל דבר שיש לו התחלה יש לו סוף ואם אין סוף אין התחלה, ואם כן ממתי מתחלת ההוי' של הנשמה.

אולם תשובתינו היא: הואיל שהנשמה הוא חלק אלוקי ממעל כרכתיב ויפה באפו נשחח חייט וחאו דנפח חו דיליי קנפח ט) לכך אין לכן תמותה החוש הנצרך לזה בכדי לרעת מה למעלה ומה למטה. זאת אומרת אין שום אדם יכול להשיג את הניב של "לעולם" או "לנצח" ולרעת מתי מתחיל ומסיים. שכן כל האמונה ות"ו הכפידה תלויות כהכנת הניבים הללו. והאמת הוא שתמר לנו החוש הזה אישר ישיג את המונחים הללו. וכשם שאי אפשר לו להנולד סומא ולא ראה מאורות סימיו להשיג

כאה לו שלא הכין כי הוא — האדם באמת הוא מורכב מנשמה שהוא חלק גבוה מאד, חלק אלוקי ממעל ונופו שהוא כלו ארצי — נמוך שבנמוך. ולא כהכנת האלכסנדרונים שגם הנשמה לא גבוהה היא מעיקרה וממחציתה מאשר הגוף.

(י) ויש בזה לפרש מאמרם: הנה נא הואלתי לדבר ואנכי עפר ואפר. אולי הרגוני אמרפל לא הייתי עפר ואולי שרפני נמרוד לא הייתי אפר. א"ל הקב"ה — לאברהם — חייך שאני נותן לבניך כפרה בתם שנאמר ולקחו לסמא מעפר שריפת החטאת ונתן מים חיים אל כלי יא). מה זו היא מדה כנגד מדה בשכיל שאברהם אמר להצלת אנשי סרום ואנכי עפר ואפר לפיכך ניתנה לבניו מצות פרה אדומה? אלא כלומר, אין כאן לשון בתמיה כמו שפירשו המפרשים אולי הרגוני אמרפל לא הייתי עפר וכו'. אלא אברהם אבינו ע"ה התנצל עצמו לפני השי"ת שהוא — אברהם מתיהן לשנות את נזירת השי"ת שגזר במרומים על אנשי סרום. ואיך יתכן שאדם בן תמותה יקח לו את הרשות לדרוש מאת השי"ת לשנות דעת העליון. לכך אמר: אולי הרגוני אמרפל לא הייתי עפר, כלומר אמרפל יכול הי' להרוג את החלק הנופני שלי אבל לא את חלק העליון שלי — את נשמתי כי בהאדם יש חלק אלוקי ממעל והיא הנשמה. וכן אולי הי' שרפני נמרוד לא הייתי אפר כי את חלק הנפשי שלי אי אפשר הי' לו לשרוף. וכל זה מורה שיש בי חלק אלוקי ממעל, לכך יש לי הזכות שאוכל לבקש מאת השי"ת לשנות גם ברבר שגזר בשמי מרום.

ועל זה השיב לו הקב"ה: חייך, מכיון שאתה מבין בצדק את הרבר הזה, שאני נותן לבניך כפרה כפרה אדומה, כלומר משמעות של הניב, כפרה הוא בכאן לכפר ולהסיר את הרעה המשובשת, כמה שהכהן ישליך לתוך שרפת הפרה עץ ארוז ואזוב — הרכב של גבוה שבגבוה ונמוך שבנמוך, כנ"ל. ונתן מים חיים אל כלי. כלומר מתעודת הכהן המטהר את הטמא להסביר לו את אמיתת הדבר שהשי"ת נותן מים חיים, נשמה חייה לעד משום שהיא חלק ממנו תעלה, אל הכלי — הגוף של האדם בשעת פקירת, כנ"ל.

מראה אדום או מראה תכלת משום שחסר לו חוש הראות כך אנו אין משיגים בשום אופן מה למעלה ומה למטה, כלומר ההתחלה והסיום של הנצחיות.

(ח) כמשנה אמרו רבותינו: כל חותמי ברכות שבמקדש [פירוש במקדש ראשון] היו אומרים מן העולם משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם י. פירש"י: אין עונין אמן במקדש והמברך הי' אומר כסוף כל ברכה, במקדש ראשון, ברוך אתה ה' אלוקי ישראל מן העולם ברוך חונן הרעת. ומשקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא זה הוסיפו במקדש שני לומר: מן העולם ועד העולם ברוך חונן הרעת. בן משמע מלשון רש"י ע"ש. כלומר במקדש ראשון שלא היו צדוקים ומינים, היו אומרים כסוף כל ברכה ברוך אתה ה' אלוקי ישראל מן העולם. והיו מתפללין בדרך תחינה: בחונן הרעת שנוכה להבין את הניב מן העולם כי אין בכח האנושי להבין ולהשיג את המונח של מן העולם, כנ"ל. אבל כשהתרכבו הצדוקים והתחילו להפיץ את הרעות שקרות ושאלו מה זה המוכן של מן העולם, ולמה אין אתם אומרים ועד העולם, משמעות שהנכם מודים, חס ושלום, שלמטה יש קץ וסוף וא"כ בעל כרחו יש גם התחלה כי אם יש סוף יש התחלה, לכך התקינו בימי עזרא וסיעתו לומר מן העולם ועד העולם ברוך חונן הרעת, כלומר בקשה ותחינה שנוכה לימים שתרבה הרעת וכל אחד יהי' לו החוש להשיג ולהבין את הפירוש של „לעולם“.

(ט) וכבר דברנו די הרכה בדרשות הקודמות שפרה אדומה שתכליתה לטהר את הטמאים באה בעיקר לעקור מלב הטמאים את מחשבתם הרעה אשר גרמה להם להטומאה. וכאמור המחשבה היותר רעה היא אם האדם יחשוב כדעת האלכסנדר שיש ח"ו חלילה סוף וקץ להנשמה שבאדם וממילא הוא בא לידי כפירה בכל כי לא יבין האין קץ ואין סוף ואין ראשית של הבורא יתברך. ולכך המצוה בהפרה אדומה: ולקח הכהן עץ ארוז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שריפת הפרה. כלומר עץ ארוז הוא ממין הכי גבוה שבנמוך והאזוב הוא מין הנמוך שבנמוכים. כדי שעל ידי כך יבין האדם שכל טומאתו

(יא) ובחטא העגל כתיב: ויקהל העם על אהרן ויאחרו אליו קום עשה לנו אלהים, אשר ילכו לפנינו" וכו' (ב). מה הוא הלשון אשר ילכו לפנינו? אלא כלומר, הערב רב שהי' רודש מאת אהרן לעשות לו אלהים, גם הם היו משוקעים ברעה משובשה כי הנשמה שהיא חלק אלוקי ממעל היא בת התחלה וסוף, כדעת האלכסנדרונים, וממילא גם האלהי הוא בן התחלה וסוף לא אין-סופי. ולכך דרשו שאתרן יעשה להם אלהי שאלהותו יתחיל משעת העשייה העכשווית וגם יהי' סופי יחד כשיגיע קצם של אותם האנשים. וזה פירוש אשר ילך לפנינו, כלומר, ההווה של אותה אלהות תהי' רק לזמן קצר בהיותם הם בחיים, — לפנינו. כי בכל החטא של העגל הי' פועל יוצא מהדעה המשובשה באמרם בשם שהנשמה החלק מאלהי היא עשויה וכת סופית כן גם הכל.

(יב) ורבתינו דרשו: וימירו את כבודם בחבוי' שור אוכל עשב. רדש רי פפוס שומע אוי בשור של חעלה חלחור לומר: אוכל עשבי'ג). מהו הכוונה שלא על השור של מעלה אלא של מטה. אלא כלומר כתיב: כלחוך השור את ירק השדה, פירוש שהשור מכלה את הירק עם השורש של מטה. וזה הוא שר' פפוס מסביר. לא שהמירו את כבודם בשור של מעלה, כי למעלה אין מיתה שולטת והכל שם כדנא אין סופית, אלא עיקר כוונתם וחטאם הי' שהמירו בשור של מטה, כלומר האוכל העשב עם שורשו, המסמל שיש אפיסה להסוף וממילא גם התחלה והיא הכפירה המוחלטת היוצאת מהשיטה השקדה של האלכסנדרונים דג"ל.

(יג) ולכך נעשה העגל מזהב הנם שהי' יכול להיות נעשה מבשר בהמה או משל עץ, אלא זה מלמד אותנו שכל אלו שאין מאמינים בהשארית הנפש לעולמי ער, אין להם בעולם הזה שום תפקיד אחד אשר ישביע הפצם ורצונם אלא הכסף והזהב שבו יכולים לקנות את צרכיהם של העולם הזה. ודון מינה שאלו שהכסף והזהב יקר להם על כל וחלילה להם לפזר על כל דבר שבצדקה, המרה של קמצנות זו באה להם כפועל יוצא מדעתם המשובשה שאין בכל העולמות שום דבר אין סופי חלילה.

(יד) ולכך דרשו רבותינו: ורי זהב. דייכס חטא זהב שהבאתם לעגל. ורי אליעזר בן יעקב אומר די הוא עון זה ישראל לוקים בו חטאו עד שיחיו החתים יד). אין ר' אליעזר בן יעקב חולק את"ק אלא פירושי קמפרש: שכל המכשולים שבעולם ככל הדורות הנם פועל יוצא שמחכבים את הזהב מפני שאין מאמינים אלא בעולם אחד והוא עולם הזה. ואין התקלה הלזו עשויה לתדול עד שיבינו בני אדם כי יש תחית המתים שאין הנפש של האדם מתה כלל ורק הגוף הוא המת ולא הנשמה שהיא חלק מחלקי החי עולמים.

(טו) ובנמרא אמרינו: חפוי מה וקראו שחן כשפים שמכחישין בפחליא של חעלה. ההיא איתחא דחוי חוררא למשקל עפרא מתותיי כרעי דרי חנינא, אחר זה אין עוד חלבדו כתיב טו). כלומר כבר כתבנו הדבה כזה שמומאה וכשפים בני בכתא חרא הן. ולכך נקראין כשפים מפני שמכחישין בפחליא של מעלה, כלומר מכחישים שיש בהאדם נהארץ כח אלהותי — נשמה שהיא מפחליא של מעלה. ולכך היתה אותה המרשעת המכשפה מהדרת לפתח, "עפר" מתותי' כרעי דר' חנינא, כלומר, לסמל שאין בר' חנינא שום נשמה נכונה מהעולם העליון אלא הכל באשר לכל הוא, "עפר". ולכך אמר לה ד' חנינא: אין עוד מלבדו כתיב, כלומר, אפילו כשהאדם מת וחדל להיות ונעשה עפר, זה דוקא בנופו. "מלבדו" כמו לבד הוא, מלבד הנשמה שהיא מאתו היא קיימת לנצח נצחים.

(טז) וכבר כתבנו בדרשה הקודמת ממה שהזכירו: שאל גוי אחד את רי יוחנן בן זכאי אילון עובד'ן דאחון עובד'ן וראין כחין כשפים. אחס חביאים פרה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה ואחד חכס חסמא לחח חוין עליו בי וגי סיפין ואומרים לו סהרח טו). כלומר גוי סתום המוח זה ראה בפרה האדומה כאילו היא הסכמה להשיטח השקדה של האלכסנדרונים. שהרי הסהרה נעשית על ידי "שריפה", "בתישה" שהן מעשי בליה ואכדון כאילו ח"ו אנו מודים שהכל כלה ונאבד ללא כל שיור ובכך גם הנפש של האדם עומדת לכליה. אבל זה שקר מוחלט שהרי כל התכלית של הפדה ומצותה



(ט) ומה שהיו מוין על הטמא שלישי ושביעי יש לבאר על פי מה שכתב אחד המיוחד בתורה ובצדקות ובחקירה אמיתית: שהמספר שלש הוא הממוצע משום שבשלושה יש הא' וגם הב'. והמספר שביעי הוא המסמל למה שלמעלה מן הטבע כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, חיינו שבששת ימי המעשה נשלמה כל הטבע וכיום השביעי שבת וינפש, וינפש מלשון נפש שהיא כולה למעלה מן העולם הטבעי (י). לכך היו מוין על הטמא שלישי — סמל דבר המרכיב בתוכו א' וב' היינו הגוף והנשמה. הגוף שיש לו התחלה וסוף וגם הנשמה שאין לה שום התחלה והיא אין סופית. סמל הארץ והאזוב. וגם כשביעי היו מוין עליו ללמד את האדם אשר חטא במחשבה רעה ומשובשה כי כו בהאדם יש דבר הממשיך רק לשביעי — למה שלמעלה מן הטבע.

(כ) נמצאת אומר: שבאמת הפרה אינה באה לשם כפרה אלא לכפר — לסלק את הרעה המשובשה או הדעות הרבה המשובשות של האדם והיא כעין מערכה מול מערכה לרחות לגמרי את המערכת המשובשה של האלכסנדרונים ואיך. ולכך בצדק אמרו כגמ': פרה לאו בת כפרה, כלומר אינה כפרה כמו החטאת הבאת לכפר על האדם אשר חטא בשוגג, אלא היא באה רק בתורת מערכה מול מערכת, להוציא „מלבן“.

(כא) וכן אומר ר' אייבו: משל לבן שפחה שטנף פלייטין של מלך. כלומר תמיד ישנו באותו פלייטין, מלכות — הנשמה ושפחות — הגוף הארצי. וכן השפחה מטנף את המלכות, כלומר רוצה לטנפו ולבטלו ולעשותו כאין ואפס — דוגמת שיטתם של האלכסנדרונים שהכל הוא שווה והכל רק ארציות. אמר הקב"ה תכא פרה ותכפר, מערכה מול מערכה עד שהרעיון של פרה המסמל את הא', ואת השלישי והשביעי ינצח ויכפר — יעקור לגמרי את הרעה המשובשה.

(כב) וזה הוא כוונת המדרש: תמן תנינא העוסקין בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בנדים. כלומר וזה מתכוין נגד הצדוקים והאפיקורסים המחזיקים בשיטתם שאין לך דבר שאין לו „תחילה

היא ללמד את הטמא שטומאתו באה לו על שלא הכין כי בהאדם יש הרכב של גוף שאינה נאבדת לעולם והיא הנכוהה שבנכוה עם הגוף שיש לו כליון, ודוגמתו אוזב. והכל ללמד ולהורות את תורת אמת שלא כאלכסנדרונים שהביא את דור המדבר לידי מעשה העגל. ואלא על שאלתם של האלכסנדרונים: ממתי ועד מתי, התשובה היא: שעדיין חסר לנו החוש להכין מה למעלה ומה למטה. כאמור למעלה באריכות.

(י) ובוה יתבאר דברי המורה שהבאתי למעלה אות ה'. שאין הרצון של אלו הכתובים והמאמרים לסתום את שער העיון לגמרי כמו שיחשבו הפתאים. אלא הכוונה כולה להניד „שיש לשכל האנושי גבול“. כלומר, האנוש יבין רק דבר שיש לו גבול, שיש לו גבול למעלה — מטתי, וגבול למטה — ועד מתי. אבל אין האדם יכול להשיג בשכלו מה למעלה ומה למטה, היינו דבר של נצתי ולעולם שאין לו שום פתרון של ממתי ועד מתי והוא הדבר האין סופי. וכשם שאין גבול לאלוהות כך אין שום גבול להנפש של האדם שהוא חלק מאתו יתעלה.

(יח) ומעתה מתבאר באר היטב המחלוקה הגדולה של הפרושים והצדוקים. הצדוקים אמרו שהפרה נעשית כמערכובי שמש. כלומר שזה העוסק בהפרה צריך שיהיה טהור לאחר שהעדיב שמשו. אבל לא לשם שמים אמרו כן אלא „בלבן“ הי' טמיר ונעלם רעיון אפיקורסי שהוא מחתרת לכל האמונה הטהורה. כלומר הם בלשונם המלא ערמה ומרמה רצו לחוות — מערכובי השמש, שכבר הניע הקיץ האחרון כי לא האמינו בהאין סוף לא בהבורא ולא בהאין סופיות של הנשמה. לכך חכמנו ז"ל שהיו והירים מאד ברברי הצדוקים כי הכירו אותם היטב וידעו שלא משום חומרת הדין הם דורשים שהפרה תהא נעשית על ידי טהור שהיה לו הערב שמש אלא הכירו בכוונתם השקרה להפיץ הרעה שקרה נגד האין סופיות. ואמרו הם ז"ל: מטמאין את הכהן השורף את הפרה ויעשה את הפרה טרם הערב שמשו כדי להוציא „מלבן“ של צדוקים — מה שטמון בלבן של האפיקורסים — ההתנגדות להאין סופיות.

וסוף" ורעיון זה מטמא בנדים — הנופות של בני אדם הם הבנדים של האדם והם מתטמאין כי את הנשמות עצמן אשר בנוף אי אפשר לטמא, והיא נופא מטהרת בנדים, כלומר כל עצמותה של הפרה לא באה אלא לטהר את הנופות והמחשבות של בני אדם לכפר ולסלק מהם את הדעות השקריות. וגם באה לשם לימוד כי מה למעלה ומה למטה אי אפשר לו לבן תמותה להכין משום שחסר לו החוש הראוי לזה. חקה חקתי ונזירה נזרתי ואי אתה רשאי

לעבור. והוא בהתאמה נמורה עם מה שפירשנו בדברי המורה כי העיקר להכין שיש לשכל האנושי נבול אבל דבר אין סופי שאין לו נבול אין זה בנדר השכל של האדם להכינו. ועל זה נאמר וזאת חקת התורה, כלומר כל התורה כולה באה ללמדנו דבר זה. ויהי רצון שנזכה ליום ההוא ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסים ונזכה לקבל פני הנואל צדק בראש צבאות יהודה וישדאל אס"ו.

## פרשת חקת

### דרשה לא

#### דרשה ב'

אבל בודאי שאין כאן מצוה בזה ולמה התנדרו חכמי ישראל כנגד מה שהתמירו הצדוקים ועשו דוקא על ידי טבול יום שלא הי' לו הערב שמש, והנם שבדרשה הקודמת פירשתי בדרך אחר אבל הזמן הוא המלמד היותר טוב, והמהוה השנה במחנה ישראל מלמדני לפרש כמו שאפרש.

גם כתבנו בדרשה הקודמת מרבני הש"ס דר' יוחנן וריש לקיש השמיעו דמפרשת פרה אי אפשר להעלות יותר ממה שהשועל החכם שבחיות מעלה משדה ניר, אבל אין זה אומר שאי אפשר להשיג שום הבנה בפרשת פרה אדומה דאם כן למה נכתבה בתורה בכל כך פרטים ודקדוקים, אלא שמצות פרה אדומה כוללת הרבה ענינים נבונים ונעלים, ודי לו לאדם אם יבין רק מקצת שבמקצת מהם והי' זה שכרו.

ה) הבאתי כבר את דברי הרמב"ם ז"ל: שמור רנלך באשר תלך לבית אלוקים. ולא הלכתי בנדולות ובנפלאות ממנו. במופלא ממך אל תדרוש. ואין הרצון כאלו הכתובים והמאמרים לסתום את שער העיון לנמרי כמו שיחשבו הפתאים, שמים השך לאור ואור לחשך, אלא הכוונה להגיד שיש לשכנ האנושי „גבולי“. הרי שהרמב"ם קורא לאלו הסותמים את שערי העיון לנמרי — פתאים, הוי אומר שיש מצוה וחובה על האדם להשתדל בכל אפשרותו להבין

(א) זאת חקת התורה. לפי שהשטן והאומות העולם חונין את ישראל לומר מה החצוה הוא ומה טעם יש בה, לפיכך כתיב בה חקת, גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה(א). למה דוקא בחוקה זו כתבה התורה את הניב חוקה הלא כמה מצות יש שאין אנו יודעים שום טעם בהן ולא כתיב חוקה, כגון כלאים, בשר בחלב, שעיר המשתלח ושעטנו.

ב) האומות שואלים אותנו „מה טעם" יש במצוה זו ולכך כתיב חוקה, הלא אם לא הי' כתיב חוקה גם כן היינו משיבים שאין אנו יודעים את הטעם וממילא היא חוקה ב).

ג) אדומה תמימה, שתהא חמימה בארמימות(ג), והוא מהספרי: תמימה בארמימות או אינה אלא תמימה כמוסין כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מוסין אמור הא מה תלמוד לומר תמימה שתהי' תמימה בארמימות, וקשה למה שינתה התורה את הסגנון המקובל ולא כתבה אדומה כולה.

ד) כבר כתבנו בדרשה הקודמת בדבר מאמרם הפלאי: משחאין היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו להוציא „חלב" של צדוקים שהיו אחרים במערובי השמש היתה נעשית(ד). והשאלה בולטת הנם שטבול יום היה שורף את הפרה

(ד) יוסא ה.

(ג) ספרי.

(ב) שפת אמת.

(א) רש"י מדברי המדר.

וללמוד את המוסריות מהמצוה זו כפי כחות שכלו של האדם.

ובכדי לכאר את דבריו העמוקים של הרמב"ם ז"ל באמרו שהמצוה באה ללמד שיש לבח האנושי „נבול“, הנם שפירשתי את הדברים, לא אמנע מלפרשם באופן אחר כדלהלן, כי למעלה מכל ספק שהרמב"ם ז"ל כיון בדבריו לפירושים הרבה, והוא על משפט שאמרו חכמינו: ככולהו תנאי וככולהו אמוראיה.

(ו) כתיב: אין כל חדש תחת השמש. וליכא מילתא דלא רמיוא באורייתא. ואם נדקדק היטב בספר איוב שהוא הספר היותר מתאים להזמן שלנו כשעה שהצרות מתנכרות והשמועות הרעות ל"ע הן כאלו ועוד יותר מרות ולא טובות מאשר בספר איוב, אולי נמצא דברי נחמה לתקופתנו העכשוית.

(ז) כתב הרמב"ם ז"ל: איוב, בראותו הרעה שבאח עליו, דיבר בתכלית הרע. ואמרו חז"ל לננותו: עפוא לפומא דאיוב שבקש להפוך את הקערה על פיהו. והיחה דעת איוב שזה ענין השתוות צדיק ורשע אצלו יתעלה על דרך בזון במין האדם. והוא אמרו: אחת הוא על כן אחרתי תס ורשע הוא מכלה. אם שוס יבא פתאום למסת נקיים ילעג. כלומר, כשהשוס יבא פתאום וימות כל מי שיפגוש, למסת נקיים ילעג. — יחד על עפר ישכבו ודימה תכסה עליהם. כלומר מקרה אחד חלילה לצדיק ולרשע. — ואיוב מתפעל על הצלחתם של הרשעים ואומר: מדוע רשעים יחיו — עתקו וגם גברו חיל?

ולכל זאת אמר השם יתעלה לחביריו של איוב: כי לא דברתם אלי נכונה כעברי איוב. וחז"ל הפליצו עליו: אין אדם נתפש על צער. אולם אין זה מן המיטל אל הטעם, שכל מה שאמר איוב לא אמר אלא עד שלא היתה לו חכמה ולא היי יודע השם אלא בקבלה כמו שידעו המון אנשי הדורות אבל כשידע השם ידיעה אמיתית, הודה שהצלחה האמיתית אשר היא ידיעת השם היא מוכנת בלתי ספק לכל מי שידעה ולא יערבנה צרה מאלו הצרות. וזה אמרו: לשמע אוון שמעתיד, ועתה עיני דאתך על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפרו.

ההסבר לדברי הרמב"ם אלו הוא: יש אמונה מצד הקבלה של האבות והיא נקראת אמונה מסורתית, כלומר האמונה זו נמסרה מאב לבן מרור דור. ויש אמונה מצד הכנה עצמית, שאדם מתכוון כתהלכות העולם ובכל אשר התהווה ומתהווה בו בעולם כמשך הרבה דורות. אדם שאמונתו היא רק מסורתית, מפני שכך נתגל מהוריו והורי הוריו, הנם שהוא בעצמו תמים ושלם באמונתו אבל אם השואה יבא „פתאום“ — העולם משתנה באופן פתאומי ומקבל צורה אחרת לנמרי מאשר הי' מקודם כמו בימנו אנו שהעולם נעשה לאחינו באירופה לניהנם שאין על עפר משלו, אז קשה לו להתזקק מעמד באמונה שלימה. אי אפשר לו שלא ידבר כאיוב קודם שידע את אמיתת השם. אבל אחרת היא אם נוסף להקבלה המסורתית האדם בעצמו מבין ומשיג מתהלכות העולם שהכל הוא בהשגחת היוצר הנוזר ומקיים, אז באיזו מצב שלא יהי' נמצא הוא יכול להתזקק מעמד איתן ויחוס באמונת השם ללא כל רפיון ופקפוק. ולכך איוב לאחר כשידע את השם ידיעה אמיתית הי' מתחרט חרטה עמוקה על אשר אמר מקודם: למסת נקיים ילעג.

(ח) רכותינו אמרו: נח ראה עולם בישובו וראה בחורבנו וחזר וראה בישובו. וניאל ראה בנין בית המקדש דאהו חרב וחזר וראה בנין. איוב דאה בנין ביתו וחורבנו וחזר וראה בישובו. כשתקדקס תראה החילוק שבין נח ודניאל ובין איוב. נח ודניאל אומר ראה נ' פעמים, וכאיוב אומר הניב ראה רק ב' פעמים. כלומר, נח ודניאל מיד כשראו את החורבן ראו גם את הבנין, כלומר ידעו והבינו שאין החורבן בהחלט אלא הכנה לבנין. אולם איוב מתחילה — טרם שידע את השם ידיעה אמיתית — ראה רק בנין וחורבן ביתו, ואז לא הבין כי זה החורבן הוא על מנת לבנות, ורק לאחר שהשיג השנה נמורה באמיתת הבורא אז הבין גם את הבנין האחרון.

(ט) מעשה כצדיק אחד נבנ"ם, שהתהווה אסון גדול לאחד ממסורכיו ובא הצדיק לנחמו, דאה את החורבן והצרה והתכוון זמן ואמר: השו"ת מתואר כשם זקן מלא דחמיס ט) והלא קיי"ל שסתירת זקנים בניו.

(ה) מגילה יג. (ו) כבא בתרא. (ז) מורה נבוכים, ג' כג. (ח) מדרש תהומא נח. (ט) י' מגילה, ל"א.

(י) ודכותינו אמרו: תיר חוין שאומרים אבות שואמו הבו להדי בני אלים וחיון שאומרים גבורות שואמו הבו להדי כבוד ועוו וחיון שאומרים קדושות שואמו השתחוו להדי בהדרת קדושיא). הכוונה מנין שהאדם בישראל צריך להיות לו האמונה המקובלת המסורתית על ידי אבותיו, שנאמר הבו להדי בני אלים, כלומר האמונה משום שהוא מבני אלים — המסורות הנמסרת לבנים מדור דור. ומנין שאומרים נבורות, כלומר שאדם מישראל צריך, חוץ מהקבלה המסורתית, לראות מעצמו ולהבין את נבורות הדי שנאמר הבו להדי כבוד ועוו. כל איש איש חייב לראות את העוו והמלכות של חי העולמים בכל זמן ועידן. ומנין שאומרים קדושות, כלומר ומנין שזה האיש שיש לו קבלה מסורתית וגם רואה מעצמו את הנבורות של הקב"ה או הוא ראוי לראות את קדושת הכורא בכל הזמנים שלא יהיו הן בזמן טוב וכן בזמן רע ומר, ת"ל, השתחוו להדי בהדרת קדש. אין לך זמן שאין אתה חייב להשתחוות ולהודות כי כשם שמברכין על הטובה כך מכרכין על הרעה.

(יא) וכן אמרו: רכן נמליאל אומר בכל יום ויום מתפלל אדם י"ח. — הני י"ח כנגד מי כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד כהבו לד' בני אלים. ר' יוסף אומר כנגד י"ח אזכרות שבק"ש. אומר ר' תנחום אומר ר' יהושע בן לוי כנגד י"ח חוליות שבשדרה יב). כלומר התהלוכות של הקב"ה בעולמו אינו דבר שעושה וחוזר ומוסיף או גורע מהתכנית הראשונה אלא הכל הוא דבר אחד. שכשם שהוא יתברך הוא אחד ושלם מכל סטראי כך כל מעשיו ותהלוכותיו הם חטיבה אחת שעלתה כמחשבתו כאחד ללא יתרון ונרעון. ודומה הדבר להשדרה של האדם שהגם שהיא בנויה מחוליות אבל כולה היא חטיבה ויחידה אחת. והאדם הרואה מה שמתהווה בימיו וחושב שהוא רואה מבין הדי זה דומה למי שרואה חוליא אחת בשדרה ולא יודע שכל החוליות מחוכרות כאחת ואם תחסר אחת מן החוליות אין השדרה מתקיימת.

(יב) וזה פירוש של הנמרא שם: הוי תחויא סרי תסטרי הוין? וחשוני: ברכת הצדוקים ביבנה תקווה. כנגד מי תקווה, כנגד אל הכבוד הרעים, כנגד אחד שבק"ש, כנגד חוליא קטנות שבשדרה. ומה

השאלה שהש"ס שואל וכנגד מי תקווה. הלא ברכת המינין אינה ברכת השבח ולא תפלה לטובת מי אלא החינה על הזדים ועל המינים שמצערים את ישראל. אלא הש"ס רוצה בזה לפרש מהיכן יצא להם להמינין והצדוקים שהם גם הם מורע קדש מתצנתם, טעות כזה להיות מינים וצדוקים. על זה מפרשים פירושים שונים. חד אמר כנגד אל הכבוד הרעים, זה מתאים לכאמרו של איוב טרם שהשיג מה שהשיג מאמיתת השם, אם שוט יבא פתאום וגו' וכן המינין והצדוקים לא יכלו להבין ולסבול בראותם את הזמן כמו העכשווי ר"ל שאיל הכבוד, הרעים, כמו רעם לפתע פתאום ירד לעולם והורג ומכלה את הנקיים והטהורים על לא חמס בכפיהם. וחד אמר שהטעות שלהם יצא ממה שאין מינינים את האחד שבק"ש. כלומר בשעה שהיהודי אומר ק"ש ומקבל עליו עול מלכות שמים הרי הוא מאריך כאחד לומר שבין לטב ובין לביש הוא יתברך הוא האחד והמיוחד והכל מגודלתו. וחד אמר כנגד חוליא קטנה שבשדרה. כלומר הטעות הוא פעל יוצא מזה שאין הם הצדוקים רואים אלא מה שלפניהם שהיא כמין חוליא קטנה שבשדרה וטח עיניהם מלראות ומלהבין שהשדרה ארוכה היא ובה יש הרבה חוליות וכאם הן יחירה אחת. כי רק אם האדם יבין זאת או לא יאמר כמו שאמר איוב בתחילתו: „למסת נקיים ילענ“.

(יג) וכשיתבונן האדם יבין שכל התפעלותו שהוא מתפעל כל כך בראותו את השינוי של הזמנים לרעה ח"ו כבומנינו עתה, אין זה התפעלות מצד הנפש אלא מצד החומר, כלומר נפשו של האדם מתקטנת בו ומקומה לוקח החומר שהא קל להתפעל. וכן כתיב ותקצר „ופשי העם בדרך וגוייג) ופי' רש"י: בטורח הדרך שהקשה להם. ופירושו: כלומר בשביל שותקצרה ופשם לפיכך לא יכלו לסבוליד). וכבר דברנו בהררשות הקודמות שכל ענין טומאה אינו ענין המיוחס להנפה שהרי כל דבר שהוא רק נופני כגון הבהמה והעכו"ם אינם מקבלים טומאה בהיים. אלא כל יותר שיש בדבר נפשיות זה הדבר יותר עלול לקבל טומאה כי הטומאה לוחמת רק עם הנפש. וכשאמר איוב כל מה שאמר טרם שהשיג את אמיתת המציאות של הכורא הי' בו טומאה של הנפש ולכך אמרו שבקש להפוך את הקערה על פיה.

בהמצוה של תמים תהי' — קבל מה שיבא עליך ואל תהרהר. ואז הסוף שתהי' עמו ולחלקו.

(טו) שאלו תלמידיו לרי' יוחנן בו זכאי גאיוו נליס פרה נעשית. א"ל בבגדי זהב. אמרו לו והלא למדתנו רבינו בבגדי לבן. אמר להם אם מה שראו עיני ומה ששרתו ידי שכחתי ק"ו למה שלמדתי. וכל כך למה, כדי לחדד את התלמידים (יו). ומה הוא הסיום: וכל כך למה עד שהזוקקו לומר כדי לחדד את התלמידים, והלא הודה ולא בוש ששכח אפילו מה שראו עיניו ומה ששרתו ידיו. דמשמע שהוא ראה בבית המקדש את עשיית הפרה. אלא כלומר הפרה נעשית לא בבגדי זהב כי אין מתעוררת הפרת ללמד מוסר לבני אדם על זמנים טובים בישראל — זהב, אלא על זמנים רעים ומרים ר"ל בהומנים העכשויים. ועל זה סימו את המאמר בשאלה: וכל כך למה? באמת למה נעשו "כל כך" בעונשים מרים באל שאין על עפר משלו. תירץ: כדי לחדד את התלמידים, כלומר כדי שנתחדד ונלמד מוסר השכל מדיני הפרה שלא להתיאש ת"ו, כי אין אנו רואים אלא מה שלפנינו ולא יותר אבל בשמים יש כל השדרה ושלשת גדולה וארוכה והיא נעשית על ידי המנהיג היחיד בעולמו והוא הכעל הרתמים שסתירתו בנין הוא.

(יז) ובש"ס אמרו: דבר אל בני ישראל ויקחו אליך. בני ישראל ולא עכו"ם וכו' (יח). ומה ראו חכמי הש"ס לפרש ויקחו כמו ויקחו — היו"ד כפתח, ולחבר את בני ישראל אל ויקחו? אלא כלומר, פרת חטאת מלמדת אתנו את כל האמור למעלה כי העיקר להאמין באמונה שלימה ובתמימות שאין אנו מכינים ויודעים את דרכיו של הקב"ה, אבל ת"ו אין שום דבר מתהווה בעולם כלתי נזירתו ורצונו ולכך אי אפשר לנו להבין שום דבר משום שאין אנו רואים אלא את זה המתהווה לפנינו. ודבר זה אי אפשר לנו ללמוד מן הנזים כי אין להם שום השגת בתורה זו ואין הם רגים אלא לפי מה שהם רואים לפניהם ולא יותר.

(יח) ומעתה יתבאר הפלונתא הנדולה שבין הפרושים והצדוקים בדיון עשיית הפרה, הצדוקים שלא האמינו בהשגת הד' על כל פרט ופרט בעולמו אמרו הפרה נעשית כמערכי השמש, כלומר אם

עד רוכה לראות את האמת ואמר עיני ראתך. ולכך יונת שמהדתו של הטמא נפש הוא בפרה אדומה. מדה כנגד מדה, הוא נעשה טמא על שלא ראה ולא הבין לכך טהרתו בפרה אדומה שאין שום אדם מבין טעמה.

(יג) ובזה יש לפרש את דבריהם של רבותינו ו"ל: כל העוסקין בפרה מתחלה ועד סוף מממאין בגדים ופוסלים אותה במלאכה אחרת. (פירוש אם עושים שום איוה מלאכה אחרת בשעת עשיית הפרה, הפרה נפסלת טו). כלומר הרין הוא שהפרה הכשרה מטמאה בגדים והפסולה לא מטמאה בגדים, כך שהניב פרה המטמא בגדים סורה על פרה כשרה כדת וכו', ושאיתה מטמא בגדים מורה שהפרה פסולה. וזה שתו"ל משמיעים בדבריהם דברי מוסר ביתר עם ההלכה. העוסקים בפרה מתחלה ועד סוף. כלומר המוסר שבהלכות פרה הוא להבין ולדעת כל הדברים המהווים מתחלה ועד סוף ולא לראות רק את המתהווה בפניו של האדם עכשיו. כי אם יראה אדם רק התוליא קטנה שבשדרה ולא את כל השדרה הרי הוא בא למצבו של איוב טרם שראה והשיג את אמיתת המציאות ורצה ת"ו להפוך את הקערה על פיה. ולכך הוא הרין שהפרה נפסלת במלאכה אחרת, כלומר אם האדם לא ישיג את כל זאת אלא ירצה לעשות מהמוסר של פרה מלאכה אחרת הרי זה סר מן הדרך ר"ל.

(טו) וזה הוא שאמר רוד המלך ע"ה: יהי לבי תמים בחוקיך. אמר רוד רבשי"ע כשאני עוסק בחוקיך לא יהי רשות ליצר הרע להציץ בי (טו). כלומר, בשעה שמתהווה בעולם דברים שהם רק מהרכי החוקים ולא כדרכו של העולם, כמו בהזמן העכשווי שהכל תמהים ושואלים למה עשה הד' כזאת ולמה דוקא הטובים שכאומה הישראלית נתונים כצאן לטבח יוכל ביד רשעים וזדים, אז היצר יש לו הזדמנות טובה שאינה מצויה לסכסך את בני אדם מישראל ולהשפיע עליהם טענות שקרות בדדנא של טענת איוב: "למסת נקיים ילענ".

והעצה היחידה לטענות כאלו היא רק "תמימות" יהי לבי "תמים" בחוקיך. כמו שאמרו רבותינו

(יח) עבודה זרה.

(יז) ספרי פרשת קרח.

(טו) מד"ר, שמות יט.

(טו) משנה פרה, ושי"ס חולין.

יהי טוב לנו ולכל ישראל, אלא שצריך לזה אמונה של תמימות המוחלטת. כמאמר דוד יהי לבי תמים בחוקיך לבל יציץ עלינו ח"ו היצר הרע להסית.

(כ) וזו היא הכוונה: לפי שהשמן ואומות העולם מונין את ישראל מה המצוה הזאת ומה טעם בה. כלומר מונין הם אותנו מעשה יצד ושואלים מה טעם יש במצוה זו שאתם אומרים שתכליתיה ללמד אתכם תמימות דלא אתם הנכם הנרדפים והמעונים מכל העמים. ותשובתינו היא: גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה. כלומר כל תכליתיה של מצוה זו באה ללמד שאין לנו רשות להרהר. אלא נקבל עלינו כל המתהווה בתמימות נכונה ואמיתית. כי באמת ההלכה כהפרושים שאין הפרה נעשית במעורבי השמש משום שעור יום הוא ועוד יורח השמש של ישראל עמו. ומיד בתחילת כריאתו של עולם כתיב: ויהי ערב ויהי בקר. יום אחד. זה יומו של יעקב! ואז נזכה לישועה כללית ולנאולת עולם והי' הד' לך אור, אמנ ס"ו.

רואים אנו זמנים מרים שהעולם מלא חשך ואפילה הרי זה הערב שמש, וח"ו לא יהי עוד אור. אבל הפרושים המאמינים באלוקי עולמים ובטוחים שלא יזנח הד' את עמו בעבור הגדול שמו אומרים; בטבולי יום שלא העריב שמשן הפרה נעשית, כלומר הפרה מלמדת אותנו להאמין שח"ו לא העריב השמש ועדיין תזרח השמש של ישראל, ולפיכך העמידו את דבריהם שרוקא תיעשה הפרה בטבולי יום ולא במעורבי השמש כדי להוציא „מלבן של צדוקים" כלומר לאו דוקא משום הדין של פרה אלא משום המוסר היוצא מדיני פרה שהי' „בלבן" של הצדוקים ארם אפיקורסי, וחכמי ישראל רצו בכל כחם להוציא ולבטל את הארס הזה „מלבן".

(ט) וזה הכוונה במאמרם הנ"ל תמימה באדמימות, כלומר כש"ס חולין אמרו שחור ארום הוא אלא שלקה ובכך הי' צריך להיות הדין שגם פרה שחורה כשרה והדין הוא שאפילו שתי שערות שחורות פוסלות, משום שהתכלית של המצוה היא ללמד שח"ו לא יהי מזה שום שחררות וחשך, והסוף

## פרשת בלק

### דרשה לב

#### דרשה א'

רכבת עלי מעורך עד היום הזה וגו', וכן הי' הכעל של כל המדות המנוגות שישנם בעולם. ואיך אפשר שבזוי וטרוע כזה היתה לו הזכות שהשי"ת ידבר עמו והוא ישמע אמרי אל. הלא כתב הרמב"ם ז"ל בספר המורה עד כמה האדם צריך להיות צדיק ובעל מדות גדולות ונעלות עד אשר יזכה לנבואה. ובפרט ז—א, מהלכות יסודי התורה סיכם הרמב"ם ז"ל את הדברים הפזורים בהרבה פרקים שבמורה ופסק: ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבוה במידותיו ולא יצרו מתנבל עליו בדברים בעולם אלא הוא מתנבל כדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעת רחבה נכונה עד מאד. אדם שהוא ממולא

(א) בתורת הקדמה לכל הדרשות שלנו בפרשת בלק, ראוי לכאר בראש וראשונה ענין נכבד אחד כדלהלן. יש כאן דבר אחד המטיר את כל מי שדעתו יפה: היחכן שבלעם הרשע שאין על עפר משלו, והוא שעשה את כל הרברים להכעים את מי שאמר והי' העולם כגון ההליכה לקלל את ישראל הנם שהשם אמר לו שלא לקללם, נתינת העצה להחטיא את ישראל על ידי זנות משום שזה הוא דבר השנאוי לשוכן שחקים. ומה גם ההתנהגות עצמו של הקוסם הכזוי הזה לשכב עם אתונו מימי צעירו כל הימים עד היום שכבד הי' נכבד בכל העולם ומפורסם בכל הנוים כאמור: הלא אנכי אתונך אשר

שבלעם לא הי' נביא אלא מדבר ברוח הקודש שאינה נבואה, עב"ל.

ולרעתי אין דברי הרמב"ם מתנגדים לדברי חז"ל כלל. כי משה רבינו ע"ה שהיו לו כחות יוצאים מן הכלל של כל הנביאים, זה הי' מכחם של ישראל, כמו שאמר משה רבינו ע"ה: וביא אקים להם מקרב אתיהם כחוד ונתתי את דברי בפיו ודבר אליהם ונו' ב) כלומר, "כטורך" שמעלותיך הנדולות הן מפאת "מקרב אחיהם", כן גם אקים להם לדורות. וכפי הדור שבישראל כן הנביא. וגם בלעם שהי' מן הגוים לא זכה אל מה שזכה אלא משום זכותיהם של חסידיו ואומות העולם שהיו בהם. ובדאי שאין רדנתם מנעת לדירת ישראל לכך בלעם לרעת הרמב"ם לא זכה לנבואה אלא לרוח הקודש אבל כל זה זכה לנדלותו בשביל טובים שבאומות העולם וככן צדקו דברי רבותינו שבלעם באומות כפי מדרגתם כמשה רבינו להבדיל בישראל כפי מדרגתינו.

ג) אולם מה שהוסיף הרמב"ם ז"ל, "בעת שהי' טוב" אין הפירוש שכמו רגע התהפך הרשע מרע לטוב כי זה אין בחוס האפשרות. אלא הכוונה בעת שהי' טוב לישראל ולמקום, כלומר הי' מן הנחוצות שרשע זה ישמע אמרי א"ל וידבר בשם השם אלוקים חיים. ולמה הי' בזה מן הנחיצות?

נראה לפרש: בלעם הי' מוכר בהאומות להיותר פקח וחכם שבכל הדורות לכך הי' גם מיועצי פרעה. ומדרך הטבע הוא שאדם גדול הדור וחכם ופילוסוף משפיע הרבה על דעת הקהל. והלא רואים אנו גם בימינו שהפילוסופים יש להם כח גדול המטפיע על כל תהלוכי העולם הן בהדת והן בהפוליטיקה ובכל הענינים. והם מטבעם, "פובליציסטים" הם ודבריהם נבלעים ברם העם.

והנה יש להבין שבימים ההם כל אחד ואחד הי' לו עבדים וכל מלוכה ומלוכה לא היתה אפילו אחת שסברה שרבר זה הוא ענין של חסם להשתעבד בעבדים. והנה פתאום בא השי"ת ואמר למשה רבינו להוציא את ישראל ממצרים. ומשה היה הראשון שהתחיל לפרסם כי אין בכלל עבדים בעולם אלא כל אחד ואחד יש לו רק ארון אחד והוא השי"ת

ככל המידות האלו שלם בנופו כשיכנס לפרדם וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהי' לו דעת נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומורז עצמו ומלמד נפשו שלא תהי' לו מחשבה כלל באחד מדרבים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחכולותיו אלא דעתו פנוי' תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות המהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד סבור הארץ ויודע נכון גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו וכו'. הרי בלעם הרשע הי' היפך מכל האמור בהרמב"ם הנ"ל איך שרתה עליו על הרשע הזה רוח הקדש או נבואה [כי בזה מחלוקה בין הראשונים אם נבואה או רק רוח הקדש שרתה על בלעם]. וראה בספרי שעל הסמ"ג חלק ראשון דף קפ"ג, שהנני מסיק שאחד מן המכתבים של הרמב"ם כביכול בהסוכף מכתבים של הרמב"ם שבו כתוב: שאפילו עמלקי יכול להיות נביא, הוא מכתב מזויף ולא מאת הרמב"ם הוא כתוב אלא מאחד שהי' רוצה למכור את סחורתו סחורה של נבלה כרוחה, ולהכניסה לאהלי שם. ע"ש היטב.

ב) והרמב"ם ז"ל, כתב על דבר בלעם: ורע שבלעם גם כן חזאת הכת היי וזה סוכב למה שכתב שם: הוא שימצא אדם כאלו ענין אחד חל עליו וכאחר התחדש וישימוהו לדבר וידבר בחכמות או בתושבחות או בדבר הזהרה מועילים או בענינים הנהגיים או אלהיים וזה כלו בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגייהם וזהו אשר יאמר שהוא מדבר ברוח הקדש ובזה המין מרוח הקדש חבר רוד תהלים וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים וכן דגיאל ואיוב ודברי הימים ושאר הכתובים ובזה המין רוח הקודש חוברו לזה יקראום כתובים רוצים לומר שהם כתובים ברוח הקדש וכו'. בעת שהי' טוב" וזה הענין רוצה באמרו וישם הרי דבר בפי בלעם, כאילו הוא אומר שברוח השם ידבר ומה הענין יאמר הוא על עצמו שומע אמרי אל וגוי א). והאברנאל מפרש שהמורה נבוכים אינו מסכים עם חז"ל שאמרו: ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. אבל באומות העולם קם ומאן הוא בלעם. והרב סובר

(ג) וירא בלק וגו'. וח לרשעים שיהיו סומין שעניניהם חביאין חארה לעולם אבל צריקים יראו וישחזונו). מהו הפירוש: שעניניהן מביאין מארה.

(ד) לא תלך עמהם לא תאר את העם כי כרוך הוא. א"ל א"כ אקלס בחקומו אחר לו לא תאר את העם א"ל אם כן אברכס א"ל איוס צריכיס לברכתך כי ברוך הוא ד). מה היתה כוונתו של הרשע כאמרו אם כן אברכס, הלא רצה לקלס ולא לברכס.

(ה) כדרך הפשוט יאמר שכוונתו כאמרו לברכס היתה משום שבלעם ה' ידוע לנפש רחבה ומחמד ממון כמו שפירשו רבותינו על הכתוב: אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב. לכך אמר אותו הרשע א"כ אברכס. ומיד כל יושבי תבל יאמרו האו מה הם היהודים עושים, כבר שחדו את בלעם החכם בכספם וזהבם שיברכס בכדי להשקיס את דוח ההמון המרונו של כל העולם, כהרכס של היהודים שמשחדים את הכי גדולים. וזה ישפיל מאד את כבוד ישראל בעיני העמים. והרשע הזה ה' מוכן לקבל עליו את השמצה של קבלת שוחד אך ורק כדי להשפיל את כבוד ישראל. אלא שיש לפרש באופן אחר כדלהלן:

(ו) יש להסביר את האיכות של ברכה והיפוכה — קללה. רבותינו אמרו: לא מצא הקב"ה כלי חזויק ברכה לישראל אלא השלוס ה). כלומר, השלוס הוא הכלי שרק בו אפשר למצא את הברכה ולא באופן אחר. נמצאת אומר שהשלוס והברכה יתירה אחת היא. לכך אמרו: ירושלים מלשון שלום, משום שהעיר הקדש זו היתה מסוגלת מעולם לאכנס בתוכה את השלוס. ולכך דרשו: עיר שחבורה לה יחדיו. עיר שמתחברת את ישראל זה לזה (ו) וזה מתאים עם מאמרם: מעולם לא אחר אדם לחבירו צר לי המקום בירושלים ז). והוא כעין שאמרו: כי רחיתתו עזיזא אפותיא וספסירא שכיבן. השתא דלא עזיזא רחומותיו. פודיא בת שיתין גרמיוא לא סגי לן ח). והפירוש לזה הוא כי בהיות אהבה והשלוס הרוחני אז הנשם מתמצעם עד למאד וממילא אין כאן דבר או מקום צר שהוא רק נשמי. ולכך ירושלים לא נתחלקה לשבטים ט) כי החילוק משמעו פירוד וירושלים הוא המאחדת ואין בה פירוד כלל.

לכרו. וכי דבר מגונה הוא להזכיר את השם עבר על מי שיש לו צורה של איש כי זה הוא עלם הד'. והנה פרעה סירב לקבל את הדבר זה וסירב אליו בכל כחו. והנה העולם שמע שמהפכה נעשית במצרים והעברים עשו שמות על אדמת מצרים. בתחילה הפכו את המים לדם הביאו חושך בדר וכונים וכל המכות עד אשר המיתו את הבנים של המצריים ועד אשר טבעו בים את כל החשובים והאדונים במצרים. ובכן סברו כל האומות שאלו הנקראים עכריים הם מהפכנים ותקיפים ומודדים שמנמתם רק לרכוש להם מדינות וארצות לא להם וכלם אינם אלא בעלי מלחמה וכבוש. ולכך כתיב: או נבהלו אלופי ארום אילו מואב יאחזמו ועד נמונו כל יושבי כנען. וכן אמרה רחב: ונשמע וימס לבבנו וגו'. ובכן ה' מן הצורך הגדול מצד האומות המתפחדים לפרסם דבר זה על ישראל כדי להרגיז את דעת הקהל של כל העולם על העם העברי. והיותר מסוגל לזה ה' בישעתו בלעם המוכר לידען ולחוקר בין האומות. ולכך השתדל בלק שיבא אליו בלעם ומשם ישמיע לכל העולם כולו את גנותם של ישראל.

אבל במרומים לא הסכימו לכך כי ידוע וגלוי ה' לפני מי שאמר וה' העולם כי דבריו של בלעם אם ידבר בננותם של ישראל עשוי לעורר רוגז ומלחמה עולמית כנגד ישראל. לכך היתה נחיצות רבה שידבר הד' לאותו רשע ושיאמר לו לבל ללכת עם שרי בלק. אלא שהבחירה הפשית ואם רוצה עומד להרוג את הנקי אין משכרין את ידו מן השמים אלא הוא עושה מה שלכו הפץ ואחר כך נענש מן השמים. אולם כשראה הקדוש ברוך הוא מה שכרעתו של אותם הרשעים: בלק ובלעם, לנצל את גדלותו של בלעם נגד ישראל עם קרובו, אז נתן הד' רסן לתוך פיו של הרשע. ולא בלבד שלא נינה את ישראל אלא בע"כ פירסם בפני העולם כולו שעם ישראל אינו מן הרוצחים ואדרבה הם שואפים לתכלית העולם וכל מגמתם היא לתקן את העולם במלכות שדי. לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל וגו'. וממילא מובן שזה ה' מן הנחיצות הכי גדולה שהש"י ידבר עם אותו רשע כדי שדבריו של בלעם יתקבלו בכל העולם כולו לטובתן של ישראל. ועתה נתחיל כס"ד לפרש את פרשתינו פרשת בלק.

(ג) מז"ר בלק. (ד) מז"ר רש"י. (ה) סוף עוקצין. (ו) ירושלמי בבא קמא, פרק מרובה. (ז) אבות ה. (ח) טנהדרין ז. (ט) יומא מגילה.



(ז) ולכך אמרו: בזכות ירושלים נקדע היסודי כלומר הזכות של ירושלים המאחד פעל בשעת הדחק והצורך לפעול את היפוכו והיינו קדיעת הים לגזרים יא). וכן אמרו: ישראל בהוצאה ער שיהיו כולם באגורה אחת יב). כלומר, אם אנו מבקשים הרצאה מאת המקום, כקשתינו תמלא רק אם כלו כאגורה אחת ולא פרודים מפורדים.

ומברכותיו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו לקלט. בקש לומר שלא יהי להם בתי כנסיות ובתי מדרשות — ואמר — מה טובו אהליך יעקב ומשכנותיך ישראל. וכלם חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות וכו"ג). הנם שכימי בלעם לא היו עוד בתי כנסיות בישראל וגם בימי בית ראשון לא היו בתי כנסיות, אלא הכוונה על הכת המאגד והמאחד שהבית הכנסת מאחד ומאגד את הבאים לתוכם. ובזכות האחרות של ישראל לא היתה להקללה, שהיא היפך האיגוד, מקום לחול.

ח) והקללה היא היפך הברכה והיא הפידוד של האיחוד. וזה שאמר בלק לכה ארה לי, אורה בתאנים שמפריד את התאנים ממקום גידולן ממקום שהיו לאחד. וזה הוא הענין של איסור הכמות, שהתורה אסרה שכל אחד יעשה כמה לעצמו אלא יעבדו את ה' האחד כולם כאחד. וכן כתיב: לא תעשו ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו והיי' יהמקום אשר יבחר וגו' יד). כלומר עד שלא נכנה בית הבחירה לא הי' האיחוד של ישראל בשלימות ולא היתה תורת הפרכנות אחת לכל ישראל אלא כל אחד הי' לו ישרות מיוחדת משלו.

ט) והעכו"ם שלא קבלו את התורה אין להם רגש זה של אחרות. ולהם נח יותר כשכל אחד לעצמו ולטובתו ולא לטובת הזולת. ולפיכך אמרו: לעתיד יאמרו העכו"ם תנה לנו מראש. ואומר להם השי"ת מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת. ואעפ"כ מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה. מיד כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכתו בראש גגו טו). כלומר הקב"ה משיב להם לעכו"ם שאי אפשר לבא

ליד סיום המצות בשלימות ולהשיג את התכלית המבוקש מאת המצות בשעה אחת סמנה אלא צריך האדם להסתגל לזה בחינוך מסורתי מימי צעירותו ועד אשר יזקין. מי שטרח כערב שבת יאכל בשבת, משום שצריך לזה טרחה רבה בתי שנים הרבה. ואעפ"כ מצוה קלה יש לי וכו' מיד כל אחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו. כלומר היפך מהמכוון. כי כל תכלית של הסוכה היא כל אורה כישראל ישבו בסוכה, מלמד שכל ישראל ראויים לישוב בסוכה אחת טז), והם — העכו"ם אפילו בשעה שכאים לקיים את המצוה אי אפשר להם להשיג את המכוון של המצוה, אלא „כל אחד ואחד עושה לו סוכה בראש גגו", כרד ומבודר לו לעצמו ולא יזכור את הזולת כלל.

י) כי העכו"ם אין משיגים שיש טובה האדם עצמו אם גם לאחרים הוא טוב אלא אדרבה רעת אחרים הם דורשים וזו הרעה נחשבת להם לטובה לעצמן. וכן אמרו: מפני מה נתעקרו אמהות בשביל ברכה שברכה אותו רשע — לבן — אחתנו את היי' לאלפי רבבה יז). ורכותינו פירשו את ברכתו ללבן: את זורעך תקבלו אותה הברכה שנתברך אבוהם בהר המודיי. יהי רצון שאת בלבו תקבלה ושיהי' אותו הורע ממך ולא מאשה אחרת יח). כל תכלית של הברכה של אותו רשע היתה כעיקר להרע לאחרים: ולא מאשה אחרת, וכנגיעה רק לעצמו. וזה הוא להיפך לנמדי מברכת ישראל הבאה לאחד ולא לפרד אלא מנמתינו היא תמיד לא לעצמנו בלבד אלא בשביל כל יושבי תבל: לתקן העולם במלכות שדי. כברכת משה רבינו לישראל. ברוך והיי' מכל העמים לא יהי' בך עקר ועקרה יט). כלומר בזה אנו ברוכים מכל העמים, כי אצלם עיקר המנמה שיהיו כאחרים עקר ועקרה ולכך אמרו: נמצאת שברכתן של רשעים קלה היא אצל הצדיקים כ). כלומר מה שהיא ברכה להם שדורשים את הרעה של הזולת היא אצלנו כאמת הקללה ח"ו כי אין אנו דורשים שום רעה לזולתינו כמו שאין אנו רוצים רעה לעצמינו.

יא) העולה מהאמור הוא שהרשעים חושבים שיש מציאות של ברכה שהיא מתת ה' הבאה ביחד

י' מכילתא. יא) מהר"ל זצ"ל. יב) מנחת כז. יג) סנהדרין קה'. יד) דברים פרשת ראה.  
טו) עבודה זרה דף טז) סוכה יד. יז) בראשית כ"ד, ט. יח) רש"פ, טם.  
יט) דברים ז', י"ד. כ) יבמות.

עם צרת עין לאחרים ולא ירעו ולא יבינו כי צרת העין היא סללה נמורה ותכליתה היא ההיפך המוחלט של ברכה.

יב) ולזה מתאים מאמרם של רבותינו: עולות שהקריבו בני נח היי בלא הפשט וניתוח כא) כלומר העולה באה להעלות את האדם ולקרבו אל מקורו הנפשי ולכך צריך הקרבן הפשט וניתוח כלומר להסיר ממנו את הרע והמנונה אשר בו ואחר כך יש לו האפשרות לעלייה ולהתרוממות. אבל בני נח רצו לעליית הנפש בלי הסרת המדות הרעות והמנונות שבאדם כב).

יג) ורבותינו ז"ל אמרו: סומא באחד מעיניו פטור מן הראיה. ודרשו כשם שבא להיראות כך בא ליראות כג) כלומר האדם נברא בכ' עינים הנם שהיתה אפשרות שיראה האדם בעין אחת לא פחות מאשר רואה בשתי עינים, כדי שבעין אחת יראה את רוממות ה' יתעלה ובעינו השניה יראה את שפלות עצמו כד). לכך מי שיש לו רק עין אחת ובה רואה רק את נכחות עצמו או אפילו שרואה את רוממות העליון אבל אינו רואה את שפלות עצמו שהוא — האדם הוא כאפס ואין, פטור מן הראיה כי כל התכלית של עליית הרגל היתה להיראות וליראות שראה ויתכונן בנדרות ה' וגם את שפלות עצמו.

יד) ולכך אמרו: בלעט סומא באחד מעיניו היי כה). כלומר לא ראה את שפלות עצמו וגם הבין הרשע הזה שיש אפשרות לעשות את שניהם — הטוב והרע כאחת. לבלק יעץ להרבות סרבנות לה' וגם כן כאחד באותן הימים יעץ לו להפקיר את בנות מואב לזנות. והיא בהתאמה למה שהזכרנו לעיל שמתעוררתם של העכו"ם להקריב עולות כלי הפשט וניתוח. וכן המושג ברכה הוא להם. שלא מהמושג של עמינו עם ישראל אלא ברכה וצרת עין כאחת.

טו) ובה מתבאר מאמרם: שחשה רבינו ע"ה לא היי מדבר עם הקב"ה בכל שעה שהוא רוצה ובלעט הרשע היי מדבר בכל שעה שהיי רוצה כו). ודבר תמוה הוא שתהא להרשע הזה ח"ו מעלה יתירה מאשר להמוכח שובביאים. אלא באמת לא מעלה נאמרה ככאן אלא חסרון גדול נאמר כאן

להרשע הזה והפירוש הוא שמשנה רבן של ישראל היה מדבר עם השכינה רק „עומד" כאמור ואתה פה עומד עמרי, וכן עמדה ואשמעה, כלומר שהי' צריך להיות עומד בצדקתו ובכל מדותיו התרומיות כדי שתשרה עליו השכינה. אולם הרשע הזה אצלו כתיב: נפל ונלוו עינים, כלומר אפלו בשעה שנפל על ידי מעשיו המנונים לשאול תחיתות גם כן היה מדבר בטומאתו. כי אצל העכו"ם אין תחומין בין טוב לרע אלא אור וחושך שניהם משתמשים בערכוביא, כאמור.

טז) ולכך גם ברכתם של רשעים משונה היא לדעה לגמרי כי אין לה שום צד השתוות לברכתן של ישראל. כי ברכתינו היא ברכה טהורה לגמרי כמאמרם: יי דברים ואחרו בנוס של ברכה כו). וכן אמרו: כוס של ברכה צריך שיהי חודח, עטור, חלא, שואחר ופתלי שבע רצון חלא ברכת הדי כח). כלומר הכוס של יין המרמז לעשירות של האדם כי מי שחסר לו להם ח"ו אינו שותה יין, לכך התורה מזהירה אותנו שאותו הכוס של עשירות צריך שיהי מודח מכל שמץ של גול וכל רע ח"ו, ועטור בעטרה של יהדות שהיא התורה והמצות, ומלא כלומר לא שיאמר שעוד חסר לו ורוצה ביותר עשירות כמו שיש לרבים אחרים כי זה היא מידת הקנאה וגם צרת עין ח"ו. כדכתיב: נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה'. כלומר על ידי שהאדם שבע רצון ממה שיש לו ואינו מביט באחרים שיש להם יותר ממנו או הכל אצלו מלא ולא חסר מאומה ועל זה הוא ממשיך תמיד לכרך את ה'.

יז) ויש עוד דרנא יותר נכונה דלאו כל אדם זוכה בה והיא: יראי הרי לא יחסרו כל טוב כס). כלומר יראי ה' האמיתיים להם לא יחסר לעולם שום דבר כי בכל מצב שלא ימצאו — טוב להם לאחד שמסבלם את כל המתהווה בשמחה ובששון.

יח) וזה מה שאמרו: בכוס של ברכה שצריך שיתן עינו בכוס ל). כלומר צריך שיתן האדם את עיניו בכוס-שלו ולא יתן את עינו בכוס של חבירו הנדול ממנו. כי זה הוא צרת עין ממש. וגם צריך שיחזיק את הכוס ביד יחיולא). כלומר שתהא לו לאדם ממשלה ושליטה על ברכתו ועשרו לעשות

כא) תנחות. כב) הרי"ס זצ"ל. כג) חגיגה כו) מד"ר. כז) ברכות. כח) פסיקתא. לא) שם.

כד) המגיד הקי מקאזיניץ. כה) סנהדרין. כס) תהלים והפירוש בספרות החסידות. ל) ברכות נ"א.

אמר לו השי"ת: אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא מאת השי"ת ומאת האבות. כלומר, המצומה שלך לא תועיל לך עתה כי לא הרי רבקה אמנו כהרי עם ישראל כולו. כשברך לבן את רבקה היא לא היתה מבורכת לא מאת ה' ולא מן האבות לך נתעקרה כרי שלא יאמרו הסועים שברכתו של לבן הועילה להיות האם של העם סגולה אכל העם ישראל כולו כבר מבורך מאת ה' וגם מאת הקב"ה ולא יהי' מי שהוא שיאמר שברכתך הועילה. וכפרט „שאינם צריכים לברכתך" כלומר, ברכת ישראל שונה היא בהחלט מברכותיך. הברכה הישראלית, כאמור למעלה, היא ברכה אמיתית ומסורית טהורה מכל צרת עין ח"ו והיא היפך לגמרי מברכת העכו"ם.

(יט) וזו היא כוונת המדר"ה הנ"ל וירא בלק. נח להם לרשעים שיהיו סומין שעונייהם מביאים מארה לעולם אבל הצדיקים יראו וישמחו. כלומר עיניהם של ישראל משתמשות לראות את גדלות השם ואת שפלות עצמן. אבל הרשעים אינם רואים בעיניהם אלא נבהות עצמן וזה מביא מארה שהיא היפך ברכה. ואפילו הטובים שבהם יודעים רק מעשה טוב ולא מסור מרע לך מקריבין עוהות בלי הפשט וניתוח. ולכך הרשע הזה העיר על עצמו כי הוא „נופל" וגלוי עינים כאחר, אבל צדיקים שיש להם ב' עינים לראות את גדלות הבורא ושפלות עצמן הם זוכים שברכתן היא ברכה אמיתית שמקורה בעליונים שישם מקום השמחה של קרושה טהורה כרתיב צדיקים יראו וישמחו. יהי רצון שתהא יראת השם ותורתו ומצותיו חקוקות בלבנו ובלב כל יוצאי חלצינו ערי נצח. אמן סלה ועד.

צדקה וחסד עם אחרים לא לשם התפארות ח"ו אלא לשם השם יתעלה. כי כל ברכה שאין בה חלכות איוה ברכה לב). זה מתכוין נגד אלו בני אדם שאין כחם לשלוט על עושרם ואן להם אפשרות לפזר מממונם לדבר צדקה. אוכלים ושותים למשעי ואין להם הכח להוציא מכספם ועושרם לתמוך באחרים. ולכך הזהירו רבותנו ז"ל ואמרו: צריך שיגביה ידו למעלה תו השלחו לב). כלומר יש לו לאדם להבין שיש דברים גבוהים ונעלים יותר מאשר השלחן של אכילה ושתיה. אלה הם הדברים שמנו רבותינו בפרטיות בברכה הישראלית כפי תורת ה' היפך לגמרי מאשר ברכה של כל עובדי כוכבים וכלעם הרשע.

יח) וזוה נכאר מה שאמרו ולאחר שאמר לו הקב"ה לבלעט הרשע לא תאוד את העם, אמר בלעט אם כן אברכס א"ל השי"ת אינם צריכים לברכתך כי ברוך הוא לו). דלכאורה נראה שהרשע הזה דיבר דברים של משונע וממורף שאם לא לקלל אותם אם כן על כל פנים יברכס? אלא שאין קץ לרשעתו של הרשע הזה והוא התכוון לפגוע בישראל גם בברכתו. שהרי אמרו רבותינו: תפני תה נעקרו האמהות? בשבל אותה הברכה שברכו לבן אחיותינו את היי לאלפי רבבה. נמצאת שברכתן של רשעים קללה היא אצל הצדיקים לה). והנה בלעם זה לבן. נמצא שכבר פעם התחכם הרשע הזה לברך את רבקה אמנו כדי שמברכתו תצא קללה ורבקה התעקרה. לכן כשראה שהשי"ת אינו מניח לו לקלל את ישראל רצה להתחכם שוב ולנצל את המרמה הלזו לברך את כל העם כדי שמברכתו תצא קללה ח"ו. ועל זה

## פרשת בלק דרשה לנ

### דרשה ב'

דבר ועוקר אומה שלימה א). כפשטות אין כל מזבן למאמר זה. אדרבה, אם בלק ראה את כל הפרעניות העתידה לבא על ישראל למה התירא? מה היא

א) וירא בלק בן צפור. מה ראה. ראה בפרעניות שעתידה לבא על ישראל חכל שוואיו שכלם היו באים במלחמות ובשעיבוד, וזה כאדם שמוציא

לה) סנהדרין.

לז) מדר' ורשי"י.

לג) ברכות ופסיקתא הניל.

לב) שם.

א) מדר'.

הכוונה „כאדם שמוציא דבר ועוקר אומה שלימה“.

(ב) כבר האריכו הקדמונים לאיזו תכלית נעשה גם שהאחון ידבר בזמן ובמקום שלא היו שם אלא בלעם ושדי בלק. וקיי"ל לא עביד הקב"ה ניסא בכדי.

(ג) וינה הד' את עיני בלעם. וכי סומא היה? אלא להודיע שאף העיו ברשותו — של הקב"ה ב). למה חשב הרשע הזה שכל האיברים של האדם הם ברשותו של הקב"ה ולא העין עד שהוצרך השם לנלות לו זאת. ופרוע אמרו עין בלשון יחיד ולא עינים בלשון רבים. וככלל קשה להבין את הפרשה של בלק ובלעם. אנשים הללו הכירו וידעו באמיתת המציאות של הכורא כי הלא השי"ת דבר אל בלעם, ואיך יאבו אנשים כאלו המכירים וידרעים את בוראם לעשות היפך מחפצו ורצונו.

(ד) בכדי לקרב את הדברים אל השכל מהראוי להקדים כאן ענין חשוב ועדין מאד על דבר ההשגחה. הרמב"ם ז"ל סיכם את כל השיטות בדבר השגחה ומונה חמש דעות שונות ואלו הן:

א] דעת האפיקורסי' הכופרי' בכל ד"ל ואומרים שהכל הוא מקרה ולא סדר. ועליהם נאמר: כחשו בהד' ויאמרו לא הוא. [כמוכן שמהם אין לדבר כלל כי דברים כאלו אינם אלא פועל יוצא מטפשות שבטפשות. וכתוב אחר די להזכירם: שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה!].

ב] דעת נת סכלים האומרים שבקצת דברים ועינים יש השגחה והם בהנהגת המנהיג של העולם, ובקצת עינים אין שום השגחה אלא נעזב ומונח הפקר אל המקרה. כלומר השי"ת משגיח בהנלגלים ומה שבהם כגון התולדות בכני אדם ובבעלי חיים איך יבראו — בריאים או חלשים. זה הוא הקצת של ההשגחה. וקצתם מסורים להמקרה: כגון אם רוח סוער בא אין ספק שיפלו העצים והאילנות ואם הסער עלי המים בעל כרחו שהספינות תסבענה וכל אשר בהן תהומה ירדו. ועליהם נאמר „האומרים עזב הד' את הארץ“ ודבריהם דברי סכלים הם.

ג] דעת הנקראים „ושמעאלים“ האומרים שאין דבר בעולם לא בכני אדם ולא בשום בעלי חי שלא

נקצב מזלו ונורלו קודם בריאתו. והרצון וההנהגה של הכורא קובע את המזל של כל דבר.

אלם גם דעה זו הבל ושטות רוח. שהרי דעה זו כוזבת ושוללת מאת האדם להיטיב דרכו כי מה יועיל לו אם ילך בדרך טובים ויעשה מה שצריך לעשות ולא יחטא, הלא סופו לראות עמל ועוני ורעה בחיו אם כך נקצב מזלו טרם בריאתו.

[והרני מוסיף שיש עוד שיטה פגומה כעין זו האומרת שמהלך חיו של אדם תלוי במזל של הכוכב ברגע שנולד, כלומר לא שנקצב גורלו טרם בריאתו אלא הבל תלוי בהמקרה של המזל והכוכב המשתמש ברקיע בשעת הלידה של האדם. ואפילו גדולי חכמים שבישראל וביניהם גם האבן עזרא נמשכו אחר שיטה זו. וכבר הארכתי בספר על ספר הסידים חלק ב' דף קנ"ו לבאר שאין שום יסוד לשיטה זו וכי היא מתנגדת לכל יסודי הדת והאמונה טהורה].

ד] יש אומרים שיש ביד אדם להטיב ולהרע ועל זה מסבל גמול אם לטוב ואם לרע. והם מאמינים שכל נכרא — לאו דוקא האדם — יש לו חלק בעולם הבא. עד שאומרים שלא בלבד נהרג זה החסיד ביטביל להרבות גמולו לעולם הבא אלא גם הנמלה שנטרפה מאת עכביש, או עוף מהנץ, הוא בכדי להרבות שכרו של הנמלה והעוף בעולם הבא.

וכמוכן דברים הללו אינם אלא דברי רוח וסכלות כי אין שום שיור להרוח החיוני של שום בעל חי לאחר מיתה זולת האדם בלבד. [ורק בנפש האדם כתיב ויפח באפיו נשמת חיים].

ה] הדעה האמיתית התורנית היא:

האדם הוא היחיד שיש לו יכולת להיטיב ולהרע — ואין מי שיכופו להיות טוב או רע — ובבחירתו תלוי הטוב והרע המוחלט. והן העונש והן הגמול הוא צד הדין והמשפט צדק. כמאמרם: אין מיתה בלא חטא ג). ואין הקב"ה מקפח שכר כל בריהו. הכוונה בריה אדם דוקא ולא בריאה אחרת. והכל משתלם להאדם כפי מעשיו. וכל האומר הקב"ה וותרן הוא יוותרו מעיו. נמצאת אומר שההשגחה העליונה היא פרטית על כל אחד ואחד מבני אדם אשר על

לכך מפרש המו"נ שבלעם ובלק היו מהסכלים שכנת ב' הנ"ל האומרים עזב הד' את הארץ. כלומר לא שכיחשו בכל כמו האפיקורסים שכנת א' הנ"ל כי זה הי' להם לאי אפשרות אחרי שהשם דיבר עם בלעם וממילא הכיר באמיתת המציאות. אלא בשם שלא האמינו שיש השגחה פרטית על כעל חי כך גם לא האמינו שיש השגחה עליונה על בני אדם כי כל הברואים כין בני אדם ובין העוף הניצוד מהנץ משפט אחד להם ללא השגחה עליונה כלל. והם לא האמינו שעינו של הקב"ה שולטת על הארץ בהשגחה פרטית על בני אדם ובהשגחה כללית על כל אשר בארץ. ולדעתם הנרועה סברו שיש לה לארץ הנהגה מצד עצמה וזה נקרא „עין הארץ“, כלומר להשם יש עין להנהיג מה שלמעלה מן הארץ ולהארץ עצמה יש עין הארץ. וזה שאמר בלק לבלעם: הנה עם יצא ממצרים, כלומר מעצמו יצא ולא שיוצאו בהשגחת השם כי אין השם משגיח על יושבי הארץ. אלא שהעם הזה יצר לו שיטה אחרת שגם בארץ ומלואה יש השגחה אלוהית ורוצים בזה „לכסות את עין הארץ“ את השיטה המקובלת לנו שהארץ יש לה עין לעצמה.

(ז) ולכך אמרו רבותינו: בלעם חיגר ברגלו אחת היי' וסומא באחת מעיניו היי' ה). מדוע דוקא חיגר וסומא לחציו? אלא כלומר הוא לא הי' שלם בתורת המחשבה אלא רק השיג חציה מן המחשבה והרעה האמיתית. כי לא האמין שבשם שיש השגחה עליונה כמה שלמעלה מן הארץ כך אותה השגחה שולטת עלי הארץ, וחצי משלימות המחשבה והדעה חסרה לו.

(ח) ורבותינו דרשו על הכתוב: ויאמר אליו מלאך הד' על מה הכית את אתונך זה שלש רגלים. וכי דקיוו עלבון של האתון בא מלאך לבקש? אלא אמר לו מה האתון שאין לו זכות אבות וברית אבות, נצטויתי לתבוע עלבונה, אומה שלימה שאתה חבקש לעקור שיש לה זכות אבות וברית אבות וחוגגת שלש רגלים על אחת כמה וכמה ט). ואבתי קשה למה כאמת נצטוה המלאך לתבוע את העלבון של האתון. ומה זה הרגש של הניכים „אומה שלימה“ ולמה דוקא הזכיר הזכות של ישראל שחוננים נ'

מני ארמם. אבל כשאר בעלי חיים יש רק השגחה כללית כרי שיתקים המין של הבעלי חיים בעולם לצורך האדם אבל אין שום השגחה פרטית על כל אחד מהחיות או מהבהמות או העופות. דאם לא כן לא היתה התורה מתרת את השחיטה של בהמות וחיות. וכן הכתוב אומר „פותח את ירך ומשביע „לכל“ חי. הניב „לכל“ בא לומר שהפתיחת יד וההשבעה הוא כדרך „לכל“ ולא כפרטית. וזה הוא פירוש מאמרם: הקבי"ה יושב וזו חקרני ראחיס ועו ביצי כיויסו). הכוונה בדרך כלל לכל המין ולא לכל בעל חי כפרטיות. ומה שאמרו צער בעלי חיים דאורייתא, ושלא נאכול בשר אלא כשחיטה כדת, הכל כרי „להשלים“ את הנפש של האדם. וכן מה שכתוב „על מה הכית את אתונך“ זה מהענין הנ"ל).

כוונת הרב ז"ל לומר שמה שהוכיח המלאך את בלעם הרשע על שהכה את אתונו אין הפירוש שבהכאת האתון נעשתה עבירה לצער את הבעל חי שנזר ממרומים שהאתון לא יהי' בצער, שהרי אין שום נזירה במרומים על שום בעל חי פרטי שיהיה בצער או בריוח אלא שהעבירה של ההכאה היתה על שבלעם היה מצער את בעל החיים שהוא דבר המכבט את השלימות של נפש האדם.

(ה) כל מה שהביאני לצטט את כל דברי המורה הנ"ל הוא לכאור את הסוף של המאמר הבהיר האמור ברכר הכתוב: על מה הכית את אתונך, שהוא הנוגע לנו לפרשתינו. אלא שהדבר צריך ביאור שהמלאך מוכיח את הרשע הזה שאין על עפר משלו דוקא על דבר שלא נצטווה עליו מעולם. שהרי לא מצינו שהעכו"ם נצטוו להשלים את נפשותיהם בהשלמה מוחלטת. וכי חסירות לו לבלעם עבירות חמורות שעבר עליהן יום יום להוכיחו עליהן עד שזקק היה המלאך להוכיח על עבירה שלא נצטווה עליו.

אלא שבהמלים הקצרים הללו הרמב"ם ז"ל מסקר את כל הענין הקשה של בלעם שרקדקנו איך עלה על דעתו להיות סופר נמור כשעה שדיבר הד' אליו והכיר את האמיתות המציאות של הבורא.

(ז) עבודה זרה ג.

(ח) מורה נבוכים, ג"ז.

(ח) טנהורין קח.

(ט) סדר.

רגלים ולא הזכיר שישראל עם קדשו מסיימין רמ"ח עשין ושס"ה ל"ת.

אלא כלומר, בלעם הרשע הי' בלתי שלם אלא חיגר וסומא למחצה על שם אי אמונתו השלימות של השנחה. אולם ישראל עם סנולתו שלם הוא באמונתו שיש השנחה בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. לפיכך בא המלאך לתבוע את העלכון של האתון להראות לו לבלעם שגם על בעל החי שאינו מדבר יש השנחה בצד מה — הגם שאין השנחה פרטית על הבעל חי אבל יש השנחה כללית כנ"ל — ובוה נסתרה דעתו יסל הררשע אשר סבר כשם שאין השנחה על בעל חי כך אין על בני אדם.

וזו היא הכוונה שאמר אליו המלאך, "ואתה רוצה לעקור אומה שלימה" — אומה השלימה באמונתה בתורת השנחה ולא כמוך שהנך חיגר וסומא למחצה וחסר לך השלימות באמונה. ולכך בדיוק הזכיר המלאך, "אומה שהונגת שלש רגלים", כלומר הג' רגלים הם פסח שכוונת סוכות, ובמשנה אמרו: בפסח נדונין על התבואה, בעצרת על פירות האילן, ובהג נדונין על המים. כלומר אמונתינו הטהורה היא שיש השנחה מן השמים אפילו בצומת וכל שכן בבעל חי, מפני שכל אלה הם לצורך האדם לכך עין הד' מפסקת על כל איטר בארץ בהשנחה כללית כנ"ל. ואתה רשע הנך רוצה לעקור אומה שלימה — אומה השלימה באמונתה החונגת שלש רגלים דוקא.

וזו היא הכוונה של המו"נ הנ"ל שהביא את דברי הכתוב: על מה הכית את אתונך, ביחס אל האמונה התורנית בהשנחה פרטית בבני אדם ובהשנחה כללית לכל אשר בארץ. שעל ידי שהאדם מאמין שיש השנחה כללית בכל בעל חי יוכל להבין ולהאמין שיש השנחה פרטית לכל אדם ואדם, ואך ורק על ידי אמונה טהורה זו יבא אדם לידי "שלימות".

ח) ובש"ס איתא: אחר רי יהודה אחר רב בשטה שאחר הקביה לאברהם התהלך לפני והיי תמים אחותו רעה אחר שמא יש בי רבר חגונה כיון שאחר לו ואתנה בריתי ביני ובינך וחקררה רעוהי). והרברים מפליאים למה אחותו רעה ובמה נתקררה דעתו. אלא כלומר יש דבר הבא למלאות

איוה חסרון. משמעות הוא שאם לא ייעשה הדבר הבא למלאות ישאר החסרון בהחלט. ויש דבר שאינו בא למלאות שום חסרון כי באמת אין חסרון אפילו אם לא ייעשה הדבר הבא למלאות אלא שהמילוי בא לשם מעלה ויתרה. ולכך בשעה ששמע אברהם אבינו ע"ה מאת השי"ת, "היה תמים" נתירא שמא יש בו בדעתו ובשיטת אמונתו איוה חסרון והצו של והיה תמים בא להסד או לכסות את החסרון אשר בו לכך אחותו רעה. ומכיון ששמע: ואתנה בריתי ביני ובינך, כלומר עיקר הטעם של הצו על הברית הוא ללמד ולהורות שיש לאדם מעלה ויתרה מכל שאר בעלי חי משום שיש קשר אמיץ בין האדם ובין בוראו. וזו היא מעלה ויתרה ולא לשם כיסוי או מילוי של איוה חסרון ח"ו, אלא החוואה מוחלטת שתמיד יש קשר בין הד' והאדם כי ההשנחה העליונה הפרטית על כל אחד ואחד בכל זמן ועידן. והוא היפך הדעה הכוזבת של בלעם הרשע, ודוקא אז נתקררה דעתו של אברהם אבינו ע"ה.

ט) ובוה מתחוד מאמדם: כשבא בלעם וראה את החובר מלא דם ברית של ישראל אחר חי יוכל לעמוד בזכות דם ברית החכוסה בעפר שנאמר מי חוה עפר יעקב. לפיכך החקינו שיהיו חכסין אח הערלה בעפר הארץ יא). ולפלא שבלעם הניח את העיקר — הברית של מילה שכל אחד מישראל מכיבא את עצמו לידי סכנה כדאמרינן: כי עליך הורגנו כל היום, זו מילה יב). והזכיר את הפסל — העפר שמכסין את הערלה. והי' לו לומר מי מנה ברית יעקב.

אלא כשבא הרשע למדבר התחיל להבין כי שיטתו אין בה ממש. כי דם ברית מכוסה בעפר וזה מסמל שהברית בין הד' וישראל — ההשנחה הפרטית והתמידית — היא גם "בעפר הארץ". ובוה מתבאר המדרש הנ"ל שהמלאך אמר אל בלעם מה האתון שאין לה זכות אבות וברית אבות נצטויתי לתבוע עלכונה, אומה "שלימה" שיש לה זכות אבות וברית אבות שאתה רוצה לעקור על אחת כמה וכמה. העיקר הדגש שבדברים הללו מתיחס, "לברית אבות" שלכך שיטת ישראל היא השלימה מכל צד ופינה שיש השנחת השם הן בשמים והן בארץ שהרי לזה

בכל יום ויום. והנחת תפילין הוא האות שאנו מקושרים בהש"י ככתוב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך, הרי שהשם שומר אותנו תמיד. והניב „נקרא“ משמעו לשון חיבור והתדבקות כדאיתא בתו"כ גבי ויקרא אל משה אין קריאה אלא לשון חיבה זההתקרבות יד).

יב) וכל הרעה שבשיטתו של כלעם — וכן של שאר שונאי ישראל — הוא פועל יוצא ממה שאי אפשר להם להבין את הקושיא החמורה מפני מה צדיק ורע לו לכך הם חושבים שכל הפרעניות הבא על ישראל אינו אלא ספרה ולא גזירה משום כך הם מסיקים „עוב ה' את הארץ“. וכאמת כל זה עדות נאמנה שיש השגחה פרטית בעולם ואין דבר שנעשה מעצמו אלא הכל בגזירת הבורא. ואם אין אנו משיגים את טעמו של דבר אין זה מבטל את האמת. ועל זה נאמר וצדיק באמונתו יחיה. וכל הצרות והתלאות שבאו על עמינו לא נרעו אף משהו מהדבקות של ישראל בה'. ובכך אמר צדיק אחד נבנ"מ: השי"ת נקרא זקן וגיבור וקו"ל רסתירת זקנים בנין הוא ולא סתיה ח"ו.

וכזה מתבאר המד"ר שהתחלנו בו: וירא בלק בן צפור. האה במרעניות שעתידה לבא על ישראל מכל שונאיו. כלומר, זה שהביאו לידי טעות הנרוע והנם שאין השגחה חלילה כי ה' קשה לו מפני מה צדיק ורע לו. וז"ל כארם שמוציא דבר ועוקר אומה שלימה, כלומר בדעתו הכוזבת רצה לעקור „השלימות“ של ישראל המאמינים בהשגחה שלימה ולא בחצי השגחה.

וכבר השיב רבא לאותו מין: אנו דסגינן בשלימותא כתיב בו תומת ישרים תוחם הנך אינשי דסגו בעלילותא כתיב בהו וסלף בוגדים ידום טו). כלומר, אנו עם ישראל שהולכים בהשיטה הישרה „בשלימותא“ שיש השגחה עליונה שלימה הן כשמים והן בארץ, כתיב בן תומת ישרים תנחם וכו'. כי אמונתנו הקדושה והטהורה היא אמת וצדק וקיימת לעד. וכל הפרעניות הן רק זמניות ועוברות וכמהרה תתקיים נבואת מיכה: והי' שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה' כרכיבים עלי עשב. אמן ואמן.

הער הכרית אבות שכרת ה' ברית עם עמו ישראל ערי ער, והכרית מעיר שיש קשר בין ה' והארם על ידי השנחתו יתעלה התמידית.

וכזה מתבאר מאמר המדרש הנ"ל: ויגל ה' את עיני כלעם, האה שאף העין ברשותו של מי שאמר והי' העולם. כלומר באותה שעה שהתחיל להבין כי גם על הארץ יש השגחה אלוקית ולכך גם עלבון האתון נדרש, אז הבין שגם „העין“ הארצי אינו של הארציות נירדא אלא הכל בהשגחה מדויקת מאתו יתעלה.

י) וזה שאמרו באבות החילוק בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של כלעם הרשע הוא „עין טובה“ שתלמידיו של אברהם אבינו היו להם עין טובה לא כמו תלמידיו של אותו הרשע שהורה לתלמידיו שיש עין ארציות מצד הטבע ולא אלוהות.

הרי כמעט כל דיני התורה הם המסורה לנו מי משה מפי הנכורה מתיחסים לענינים ארציים כגון איסור והיתר, דיני ממונות, טומאה וטהרה, משום שזה מסמל את עוצם הכרית של ואתנה בריתי ביני ובינך.

יא) ורבותינו אמרו: בקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע וכתוב ביי הו עם כלביא יקוטי). כלומר, כל עיקרה של קריאת שמע היא קבלת עול מלכות שמים והוא ההתדבקות והקשר שבין ישראל לאביהם שבשמים. ויטלא לרצונו הודה כלעם בזה כאמרו הן עם כלביא יקום. כשהן עומדים משינתן שחרית הם מתנבחים לחטוף המצות, ללבוש טלית לקרא קריאת שמע ולהניח תפילין. ולא ישכב עד יאכל טרף, והמצות מעשיות הללו המלוות את אדם הישראלי מיום הוולדו עד זבולא בתריתא מעידים שאנו קשורים בו יתעלה בכל זמן ועידן והשנחתו לא תמוש מאתנו אף רגע.

וזה הוא שהרגישו רבותינו ז"ל עה"כ הנ"ל: הן עם כלביא יקום — לקרא קריאת שמע ולהניח תפילין. כי קריאת שמע הוא קבלת עול מלכות שמים שאנו עם ישראל ממליכים את מלכותו יתעלה עלינו

## מוספה לדרשה ב' של פרשת בלק

(א) השיטה השקרה של בלעם הרשע באמרו „עזב הר' את הארץ" באה גם כן להמשיך אתה עוד רעה אחרת גדולה שהיתה עשויה להתור את כל דתינו הקדושה והטהורה. שהרי אם יחשוב האדם שאין הבורא משגיח ח"ו על בני אדם אשר בארץ ועיקר מלכותו היא בשמים, אם כן אין שום דת ורין בארץ ויוכל כל האדם לעשות ח"ו מה שלבו חפץ. ואפילו יהיה איזה סדר מסודר על ידי הממשלה כדי שלא יבלע איש את חבריו היים אבל שום דין של בן אדם למקום לא יהי' ח"ו. והלא כל כריאת האדם לא באה אלא לשם קיום המצות של תוה"ס כדי שהנפש האנושי תשתלם ותתעלה וזה אי אפשר אלא על ידי אמונה ודת טהורה שהיא קיום המצות המעשיות שכלן משורשות בעולם הזה.

(ב) והמצות הן מב' סוגים שונים: (א) מצות שבין אדם לחבירו; (ב) מצות שבין אדם למקום. והשני הסוגים כאחד משלימים את נפשו של האדם ואת מרותיו. ואי אפשר לו לאדם לומר כי רק את המצות מסוג אחד יחזיק ויונח את הסוג השני כי השני הסוגי של מצות מהורקים וקשורים בקשר אמיץ בלתי נפרד. וכבר המליצו המפרשים את הכתוב: ונפש כי תחטא ומעלה מעל בהדי וכחש בעמיתו (ט). כלומר, זה שמועל בהר' — בהמצות שבין אדם למקום — גם הוא יכחש בעמיתו, בעבירות שבין אדם לחבירו. וכן כתיב: האל הגדול הנבור והגורא אישר לא ישא פנים ולא יקח שוחד. עושה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה (י). והרמב"ן ז"ל פירש שם: ולא יקח שוחד מיד אדם. ופירושו בשוחד — כלומר מה יוכל בן תמותה לתת שוחד להבורא — שאפילו חסיד גמור שיעבור עבירה לא יקח ממנו מצוה ממצויו בשוחד לכפר לו אבל יענישוהו על חטאיו ויגמול לו ככל טובותיו, עכ"ל. ודבריו כנויים על מאמרם: ולא יקח שוחד. של מצות (ח).

אולם בדבר זה ריעות שונות יש. כי השאלה היא אם עבירה מכבה מצוה וכן להיפך. ובש"ס אמרו על הכתוב: אם יכופר עון עלי בזבח ובמוחה. אבל

מתכפר הוא בתורה (ט). ויש אומרים שאפילו עבירה מכבה מצוה אבל המצוה של צדקה לא מתכבית (כ). אולם לפי קט שכלי יש לפרש את המקראות הנ"ל בפרשת עקב: ולא יקח שוחד עושה משפט יתום ואלמנה ואהב גר וגו', כלומר, אדם המזניח ח"ו מצות מעשיות שבין אדם למקום הנם שהוא והיר מאד במצות שבין אדם לחבירו, אין השי"ת לוקח ממנו את המצות של בין אדם לחבירו בתורת שוחד על העבירות שבין אדם למקום. כי השני סוגי מצות בלתי נפרדים הם ואי אפשר להשלים את האחד עם השני.

(ג) ובתורה כתיב: לוחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים (א). כלומר הלוחות כוללים ציונים של שני הסוגים גם יחד. הן המצות שבין אדם למקום כגון אנכי הר', זכור את יום השבת. וכן לא תרצה ולא תנאף וליא תחמוד שהן מצות שבין אדם לחבירו.

וכשם שאמרנו למעלה כענין ההשגחה שאין שום הפרש בין ההשגחה כמה שמשמים ממעל ובין מאשר מארץ מתחת, כן גם המצות אשר בהם קדשנו השי"ת אין שום הפרש בין שני הסוגים.

(ד) ודבותינו אמרו: אייר חינוא לחת כתיב, כלומר חסר וי, שלא היו גדולים זה מזה אלא שניהן שווה ופסולת שניהן שווה (כ). וקשה בשלמא שהיו שניהן שווה שפיר נשמע מדכתיב לחת חסר וי' ללמד שלא הי' לוח אחד גדול מחבירו אכל מאי משמע מכאן שפסולת שניהן שווה?

אלא ר"ח משמיענו ששני הלוחות הכוללים את שני סוגי המצות שניהן שוות ואין שום אחד מן הסוגים גדול מחבירו. ולכך „פסולת" שניהן שווה אין חילוק באיזה מן הסוגים יימצא פסולת בהאדם שאינו מקיימן כי הן אם יחטא בעבירות שבין אדם למקום והן אם יחטא בעבירות שבין אדם לחבירו, העבירות — הפסולות, שווין ועל שניהם יענש כי אין הקב"ה לוקח שוחד של סוג בעד סוג.

(ה) וכבר אמרנו למעלה שכל רשעתו של אותו רשע היתה כמו שהעיד בעצמו: נופל וגלוי עינים. כלומר נופל כתמידות לשאול תחתיות: שוכב את

(יח) י"ט ראש השנה.  
(כ) מדרש ר' תנחומא עקב.

(ט) ז"ל דברים י"ז, יח.  
(א) שמות, ל"ב, טו.  
(טז) ויקרא ה—כא.  
(כ) כתבי האר"י ז"ל.



אתונו ועוסק בכשפים ונותן עצה להרבות ונותן, ונלווי עינים להתרומם ולהתעלה בעליונות. וזה הוא שני הפכים בנושא אחר. הוא ה' מלא כעס וחרון על ישראל עם קדוש המביאם שיטה חדשה קדושה לעולם שהשני הסוגים של מצות בלתי נפרדים.

ולכך אמרו רבותינו: על הכתוב: גדר חוה וגדר חוה. אי אתה יכול לשלוט בהם שבידיהם לוחות כחובים חשוי עבדיהם. מד"ר. כלומר הלא כידיהם עדות נאמנה הלוחות כתוכים הם משני עבדיהם המסמל שאין להפריד בין מצות מעשיות הנוגעות בין אדם למקום למצות שבין אדם לחבירו.

ורבותינו ז"ל העריכו את רשעתו של בלעם הקוסם במאמרם: א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מה דכתיב ואמנים פצעי אוהב ונעדרות נשיקות שונא, טובה קלה שקלל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שבדכס בלעם הרשע. אחיה השילוני קלל את ישראל בקנה, שנאמר והכה ה' את ישראל כאשר יגוד הקנה במים. מה קנה זה עומד במקום מים וגועו מחליף ושרשיו מרובין, ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו אלא הוא הולך ובא עמהם, כיון שהוחמו הרוחות עומד הקנה במקומו. אבל בלעם הרשע בוכן בארו — כארוים עלי מים — מה ארו זה אין עומד במקום מים ואין גועו מחליף ואין שרשיו מרובין ואפילו כל הרוחות שבעולם אין מזיזות אותו ממקומו אבל כיון שבא רוח דרומית מיד נעקר ממקומו והופכתו על פניו (כ).

הכוונה של המאמר: אחיה השילוני הוכיח את ישראל ואמר להם דברי מוסר וקנטורין על שהעם ישראל דומה לקנה, כלומר האמונה והדת אינן אצלם חזקות כדבעי ואינן כמו ארו אשר בלבנון — גדול וחזק ואמין אלא כל המסורת אבות בידם קלה וצנומה כקנה. אבל בנשימה אחת השמיע אחיה השילוני את מעלת בני ישראל שהקנה עומד במקום מים, אין מים אלא תורה, כי אפילו רגלים שבישראל מלאים מצות כרימון, ולכך נזעו מחליף, כלומר אין מתחשכין עם דור או כמה דורות שאין הולכים בדרך הישרה של התורה, פעם מחמת עניות וצרות ופעם מחמת הנלויות וצוק העתים, כי סוף סוף, נזעו

מחליף" וכבר ראינו שמדור חלושי אמונה ודת יצא דור ודורות רבים שהיו לברכה ולפאר. והיסוד לזה הוא משם, "שרשיו מרובין" התורה והמצות מרבים שרשים רבים לטובה בלבנות בני ישראל, ואפילו כל רוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזות אותו ממקומו. הלא רברי ימי ישראל מעירים כמה רוחות רעות של שמד ר"ל ושל צרות הגוף עברו עלינו וכל הרוחות הללו לא הצליחו לזוז את עם ישראל ממקומו ולהעבירם בעם אחר אלא עם ישראל חי ויחיה לעולם. ואם בזמנים שונים של הרוחות הללו רפו ידיהם של ישראל מעט מן התורה והמצות, אין זה ח"ו שינוי והעברה מעם לעם אלא בדרגה, "הוא" — העם ישראל — הולך ובא עמם, אבל מיד לאחר שהוממו הרוחות, הוא עומד במקומו ומתנכר ביתר שאת לתורה ולתעודה.

אבל ברכתו של אותו רשע היא קללה גדולה עד למאד כי הוא ברכן בארו, כלומר הארו מתרומם למעלה למעלה, היא השנה והכנה בהספירות העליונות, אבל אינו עומד במקום מים, כוונתו של אותו רשע היתה לבטל את התורה ומצותיה מעם ישראל ח"ו, ובמקום שאין תורה אין שרשים ואין נזעו מחליף, אם ח"ו דור אחד בלבד מד מדרך התורה לנמרי אי אפשר שוב לצפות שדורות הבאים ייטיבו תיכם. ומכיון שבא רוח דרומית, רוח השכלה ואפיקורסית. כמאמרם הרוצה להחכים ידרים, מיד ח"ו עוקרו ממקומו לנמרי ללא כל שיעור והעם מתבולל בין שאר עמים ואין זכר למו ח"ו.

(ו) ועה"כ: ומספר את רוכע ישראל. פירשו רבותינו: שהקב"ה יושב ומונה רביעותיהן של ישראל חתי חבא סיפה שולד הצדיק חמוה. אחד בלבד מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים, "יסתכל" בדברים הללו? ועל דבר זה נסמית עיניו של בלעם כד. וכי לא היו לו להרשע הזה חטאים אחרים יותר כבדים שהי' ראוי להעניש עליהם אלא חטא זה מה שאמר בלבד בלבד?

אלא כלומר רבותינו מפרשים שלכך הי' סומא בעינו אחת ולא האמין שההשנחה אלוהית שולטת בכל העולמות וכן השי"ת משלם נמול ומעניש על העבירות שבין אדם למקום ולבריות, משום שלא

האמין שהשי"ת „מסתכל“ בדברים כאלו בדברים נשמים וארציים. ולכך יצר לו שיטה שקרה שהן ההשגחה והן המשפט והעונש אינם אלא בדברים שמימים ולא ארציים. וזה פירוש ועל זה נסמית עינו של אותו רשע ולא ראה את האמת.

(ז) והאמת הוא ככתוב בספר תהילים: אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד וכו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהנה

יומם ולילה. והי' כעץ שתול על פלגי מים וכו'. ודרשו רבותינו: וטוע אין כתיב כאן אלא שתול ללמד שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין חיויו אותו מחקומוכה). והוא בהתאמה מוחלטת לדברי הש"ס הנ"ל בסנהדרין בדברי אחיה השילוני.

הכת נקוה שכל הרוחות כבר עברו ושמישה של ישראל עמינו תזרח ערי עד בקדושה וטרה אמן.

## פרשת פנחס

### דרשה לד

#### דרשה א'

והרג נשיא שבט בישראל, בא הכתוב ויחסו פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן (ג). פלילות עם קונו, פירש רש"י: ריב. וקשה מה ריב עשה עם השי"ת ועל מה הי' פנחס מריב?

גם יש להתבונן למה היו השבטים מיחסים אותו אחר אמו והקב"ה מיחסו אחרי אביו, והלא קיי"ל שכל הבנים בישראל מתיחסים אחרי אביהם ולא אחר אמהות.

(ד) בפרשתנו מסופר מכנות צלפחד שתכעו נחלת אביהם אחר שמת בלא בנים זכרים. ורש"י פירש דלכך נסמכה פרשת בנות צלפחד לכאן ללמד מפני מה לא נגזרה גזירת המרנלים על הנשים שהיו מחכבות את ארץ ישראל. שהרי אנשים אחרו: נתנה ראש ונשובה מצרימה, והנשים — בנות צלפחד אחרו: תנה לנו אחוזה (ד). וקשה מה ראי' היא זו הלא לא בזמן אחר אמרו האנשים מה שאמרו עם טענת בנות צלפחד. שהרי טענת האנשים היתה בזמן שילוח המרנלים בתחילת מ' שנה, ובנות צלפחד דרשו נחלה בזמן מאוחר הרבה ובכן יתכן שאו גם אנשים חיבבו את הארץ.

(א) פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי „בתוכם“ וכו'. הניב „בתוכם“ לכאורה נראה כמיותר. והתרגום ירושלמי מפרשו: וקטל חייבא דביניהון. והספורנו מפרש: שעשה נקמה לעיני כולם כדי שבראותם זה ולא ימחו יכופר על אשר לא ימחו בפושעים וזוה השיב את חמתי מעליהם. עכ"ל. ולא זכיתי להבין במה יכופר חטאם על שלא ימחו בפושעים, אם זה שנהרג נתחייב מיתה אין מיתתו מכפרת על אחרים שלא ימחו.

(ב) לכן אמר הנני נותן לו את בריתי שלום. ואמרו רבותינו: בדין הוא שיטול שכרו (א). מהו זה שהדנישו „בדין“ ומאי קמ"ל בזה.

(ג) כתיב: ויעמד פנחס ויפלל (ב). ודרשו רבותינו ו"ל: ויתפלל לא נאמר אלא ויפלל חלמר שעשה פלילות עם קונו. בקשו מלאכי השרת לדחפו אחר להם הקב"ה הניחו לו קנאי בן קנאי משיב חמה בן משיב חמה. התחילו השבטים מבזים אותו ואיתם בו פוסי וה שפיטס אבי אמו עגלים לעבודה ורה

(ה) מדרש הובא בילקוט שמעוני.

(ז) מדר', רש"י במדבר נ"סד.

(ג) סנהדרין פב :

(ב) תהלים קו.

(א) מדר', רש"י.

רבותינו: ויצא. מהיכן יצא. דבי לוי אומר מעולמו יצא. רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא לגג ואמר: ביום השבת יערכנו, דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום שמא פת צנומה של תשעה ימים, בתמיה, ומתניתא אמרה חבית דינו של משה יצא מחויב, בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן אמרו לו, מה סיבך לכאן אחר להם מבני דן אני אמרו לו, במדבר ב, איש על דגלו באותות לבית אבותם כתיב. וכן בבית דינו של משה ויצא מחויב עמד וגדף ח). וכמדורש מוסיף: ד' חייא תנא מפרשת יוחסין יצא שבא ליטע אהלו במחנה דן וכו'.

והדברים של התנאים הנ"ל כפשטם אין להם כל מובן. מהו הפירוש: מעולמו יצא. אם בא לומר שעל ידי גידופו נתחייב מיתה יצא מעולמו לפני זמנו, מאי קמ"ל הלא הדברים כתובים בפרשה. גם דברי רבי ברכיה שהיטב חרה לו להמנדה על שהלחם הפנים נאכל לאחר תשעה ימים, לא מובן כלל, הלא לא כהן ה' המנדה ומה לו שהכהנים אוכלים פת צנומה? גם מה דתנא ר' חייא שמפרשת יוחסין יצא על שלא הניחו לו בבית דינו של משה ליטע אהלו במחנה דן לפיכך עמד וגידף, תמוה, אם לא האמין שכך הוא הדין שנצטוו משה מפי הנבונה ה' לו לקלל את בית דינו של משה, ואם האמין שכך נצטוו משה מפי הנבונה אם כן חכיד שיש אלוקים אשר שם חס ומשפט ומה שייך לגדף כלפי מעלה. [וראה בספרי על הסמ"ג ח"א שהארכתו בדיון מנדה שצריך דוקא לומר יכה יוסי את יוסי, וינעם לך אם בעל נפש אתה].

אלא השאלה ששאלו רבותינו „מהיכן יצא“ משמעו מהיכן יצא לו לאותו הרשע המנדה, החטא והחטורן הזה שכן תמותה יעשה כזאת להיות מנדה את השם. ר' לוי אמר מתחמומו יצא. כלומר הוא בא לידי עבירה חמורה זו על ידי שיוצא להתבונן בדבר שהוא חזין מתחמומו. כלומר התעמק יותר מרי בחכמת אלוקות ורצה להבין במה שאין רשות לאדם בן תמותה, המצומצם בחושיו, להשיג ולהבין. וכבר פירש הרמב"ם ז"ל את הכתוב: והיי בעבור כבודי ושחתך בנקרת הצור ט). כלומר, אם אתה אדם יליד אשה תחפוץ להעביר על פניך את כבודי —

(ה) רבותינו אמרו: א"ר תידקא שמעון השקמוני היי לי חבר מתלמידי רע"ק ואמר יודע היי משה שהבנות יורשות — כשאר בניס — אלא שלא היי יודע אם יורשות בראוי כבמוחזק(ה). לא התבאר בנמרא מהו צדדי הספק של דין זה, ובמה הי' משה מסופק.

(ו) בכדי להבין את הענינים הנ"ל עלינו להקדים ברבר „חטאים“ שאדם חוטא ועושה עון מהו הגורמים העיקרים להחטא כי הניב „חטא“ משמעו חסרון, כמד"א: והיתי אני ובני שלמה „חטאים“ החטא נעשה מפני שיש איזה חסרון בזה החוטא. ובכן יש לברר את סוגי החסרונות שכאדם הגורמים לו להיות חוטא. אמנם ידענו שיש יצר הרע הרבוק באדם משעת הולדו, כדאיתא בש"ס: יצר הרע מאימתי ניתן בהאדם ו). אבל הלא יש גם יצר טוב לאדם ואם היצרים הם מלאכים או „כחות“ כפי סברת הרמב"ם במו"נ, אין שום סברה שיהי' הכח של היצר הרע גדול מאשר הכח של היצר טוב, ומדוע היצר הרע מצליח כמעט תמיד בעבודתו ולא היצר טוב. ומדה זו שהיצר הרע מצליח היא מדה המהלכת על פני כל הדורות. שהרי בכל הדורות רק יחידים שברור היו צדיקים עד אשר אמרו שאין בו ל"ו צדיקים, משמעו שהשאר לא צדיקים המה ומזה יוצא שישנם גורמים חשוכים המסעיים להיצר הרע ומתנגדים להיצר טוב והם החסרונות של האדם כאמור.

לכך מניחים כל התוקרים הרתיים שיש שלשה גורמים העיקרים לחסרונותיו של האדם:

א] החפץ של האדם להתבונן ולהתעמק בחכמת אלוהות יותר ממה שהיכול של אדם יכול להשיג.

ב] התאוה של החומר לכל דבר שהוא מתמד לעינים ומתוק לחיך.

ג] הטבעים שבאדם „מתולדה“ כלומר הם נולדו עמו והיא ירשה לו מאת הוריו משעת לידה.

ז] זעתה נבארם אחד לאחר. כתיב: ויצא בו אשה ישראלית והוא בו איש מצרי וגוי ויקוב בו האשה הישראלית את השם ויקלל וגוי(ז). ואמרו

(ה) ספרי. (ו) סנהדרין צא: (ז) ויקרא כד"י יא. (ח) תו"כ, מדר, רש"י. (ט) שמות, לניכב.

התכוננות והתעמקות באלוקות (מהעאזאפיא) ושמתך בנקרת הצור — תבא במצור וכמקום צד ללא צאת ולבא. כי החושים של האדם קצרים וקטנים הם עד לממד להשיג השגה אלוהית י).

ובש"ס אמרו: באישר תלכי אלך. הודיעה נעמי לרות כתנאי ליהרות וניהרות מצות תחומין יא). כלומר, זה הוא אחד מתנאי היהדות לבל יצא האדם מחוץ לתחומו ושלא יתפוצץ להבין במה שלמעלה הימנו. ולכך אתחומין במדה — קודם עכלת התורה בסיני — איפקדו. כי בשם שיש תחומין להילוך בארץ באורך וברוחב כך יש תחומין להשכל בנוכהיב). והמצוה אשר קרמה לקבלת התורה היתה מצות הנבלה כדכתיב: והנבלתם את התר וגו', כלומר זה הוא הנסיון הראשון של עם ישראל אם יכולים הם להנביל את עצמם מבלי לצאת חוץ לתחום המחשבה יג).

ח) רכי ברכיה אומר מפרשה של מעלה יצא, אמר כתיב וביום השבת יערכנו וגו' — וכי ררכו של לאכול פת צנומה. כלומר החטא הגדול של נידוף בא לו לזה מחוץ התאוה שהתאוה לכל דבר מתוק וטוב להתומר. כי הרמב"ם ז"ל נותן טעם בספרו מו"נ לכל מצוה ומצוה זולת לחם הפנים שלא מצינו בספרו שום טעם. אולם בהמקובלים יש טעם גם למצות לחם הפנים ואומרים שהי"ב חלות הן כנגד י"ב מזלות. כלומר האמנם כי התאוה של כל אדם היא כרבר טבעי כעין המזלות שהם טבעים נבראים מאתו יתעלה, אולם הצו האלוקי הוא לקדש את העם הנבחר שגם התאוה וההכרחית כגון הלחם שיש לו דו משמעות: לחם ממש והתאוה של המשגל כמד"א כי את הלחם, יהי' בו צד של קדושה, "לפני תמיר". לכך השלחן של מקדש נערך מערכה מול מערכת המגודה, כלומר ללמד כי האמנם המגודה מסמלת את החכמה אבל החכמה צריכה להיות מקושרת גם מצד מה עם השלחן של האדם להיות ממאם במותרות בכלל ובדברים האסורים כפרט שבפרט. ולפיכך הלחם הפנים מתחלק למשמר היוצא ולמשמר הבא כשהוא יבש וצונן להורות שזה הוא רצונו של השי"ת שיתרגל האדם להסתפק בהכרחית עידא. ולא ירדוף האדם אחרי המותרות.

ועל זה נאמר טוב מעט לצדיק יד) שהרי יש שיעור למותרות ולתענוגי הגוף למטה, כמאמרם: כד היא דרכה של תורה פת במלח חאכל ומים במשוורה תשתה וכו' טו). אבל אין שיעור לתענוגים למעלה ואפילו יחיה כרב עושר ובכל תענוגים שבעולם עוד יותר ירעב לתענוגים יותר המדומים יותר גדולים. וזה שכל הטוב שלו בנוי על הטוב והנעים שבחומריות, השאלה מפני מה צדיק ורע לו לא יתנהו מרנוע ומנוחה. אבל ההולך בדרך התורה ומצויתה הן חיים למוצאיהם ולכל בשרו מרפא.

וזה המגרה לא הי' יכול לסבול שום הסתפקות משום שהי' משוקע בכל התאות המגוננות והמדומות ותמיד הי' חומר, "לפת חמה" ומה בא לו לאתו החטא של נידוף. היפך מה שמסמלת מצות לחם הפנים.

ט) ור' חייא תנא מפרשת יוחסין יצא, כלומר ר' חייא אומר שהחטא החמור שבא לו להמגרף יצא לו מפרשת יוחסין. כלומר היחס היא התולדה — הטכנים הרעים שבאדם מתולדה המסויעים הרבה להצלחת היצר הרע, לעיל ו—ג), כלומר, רבנותו אמרו: מלאך המחווה על הריון מביא את הספה לפני הקב"ה ואחד טפה זו מה תהיי עליה: עשיר או עני, זכר או טפס. ואולי צדיק ורשע לא קאמר טו) כלומר, אין הטבע פועל או מועיל על האדם להיות טוב או רע, ומה יוצא שגם התולדה יכולה לפעול כי גם התולדה בכלל הטבע נכלל. אין זה אומר כי אין תולדתו ומחצבתו פועלות על האדם כלל וכלל שהרי כתובים רבים מתנדרים לזה. הלא כתיב: הו בעוון חללתי ובחטא יחחתי אחי יו). כלומר דוד התנצל את עצמו כעין שאמרו רז"ל עה"כ: מצאתי את רוד עברי, היכן מצאתיו בסדום. כלומר מאחר שהוא — רוד — הי' חומר מכנות מואב שעשו מעשה סדום לכך החולשה שלו היתה מתולדה יח).

ובש"ס: כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמרא טייטא. שאול באחח ועלתה לו — לחטא ונענש עליו — ודוד בשתים ולא עלתה לו — לא נענש עליהו יט) והשאלה היא מדוע באמת כן נעשה במה גרוע וחמורה עכירה אחת של שאול משתים של דוד ז

י) מורה נבוכים, א"ב.

יז) רמב"ם דעות, א"ד.

יב) בשם הרב ר' בינוס זצ"ל.

יח) אלשי"ך.

יג) בשם הר"ם זצ"ל.

יד) יומא כב.

טז) אבות, פ"ג.

טז) נדה טו.

יז) תהלים.

על נבי מזבח בחזקת רציחה ולא מצד החסד. וזה שאמרה תורה „מאם מזבחי תקחנו למות“ כי הרציחה מעירה שגם על המזבח הוא עושה דם מעשה רצח. אלא מכיון שפנחס הי' בן לאלעזר וכן כנו של אהרן כהנא רבה וחסידיא, והתולדה של האב ולא של האם פועל על האדם, ברור הי' שמה שהרג פנחס את זמרי לא ח"ו מעשה רצח הי' אלא שפנחס הרגיש את צו השם בלי דבור.

(יא) ובוה מתחוויר מאמרם ו"ל: בקשו לנדותו אלולי שקפצה עליו רות הקרש ואמרה: והיתה לו ולורעו אחריו ברית כהונת עולם כ). כלומר כל הקהל והעדה היו מסופקים בעובדה זו מה סיבה אם מצד שפנחס הרגיש את דצונו של מקום בלי ציווי או שמא אינה אלא מעשה רצח בעלמא הבאה לו מצד אמו. עד שהשמיע השי"ת ברוח הקדש והיתה לו וכו' שפנחס הוא כהן לו לורעו אחריו משום שהוא מיוחס לכהונה מצד אביו וכן בניו אחריו עד עולם. או נתברר שמה שהרג פנחס את זמרי היא עובדה של כהן העושה עבודתו „לכפר“.

(יב) ובוה נבאר את סמיכת פרשת כנות צלפחד לכאן. בפרשתינו כתיב ויקרב משה את משפטן אל הדי'. והקשו קדמונים היצויר שלא ידע משה רבינו דבר שהשכל מחייבו והלא ג' דברים עשה משה מרעתו והסכים הקב"ה על ידו משום שהם דברים שבסכרדא כמפורש בשבת בפרק רע"ק ודין זה לא עשה משה מרעתו.

אלא ידוע מה שכתוב בספרים שקרושת השבת וארץ ישראל מעין קרושה אחת הן. לכך אמרו כל השומר שבת כהלכתו זוכה לנחלה בלי מצרים טא). ואין נחלה נקראת אלא בארץ ישראל. והנה צלפחד לרברי רע"ק זה מקושש שחילל את השבת כ). ואם כן אין לבנות צלפחד שום טענה בדבר נחלה בארץ ישראל כי אביהן אבד זכותו מהנחלה. והגם שהמחלה את השבת ח"ו בישראל אין הדין אומר שהנחלה נאבדת מיורשיו אבל משום שעריין לא ירש צלפחד ולא החזיק עוד בהנחלה בארץ ישראל לכך הי' הספק אם בניו יורשים את נחלת אביהם שלא החזיק בה עור.

(כב) שבת צו:

אלא כלומר, נבאר דמרא סיועא הכוונה שהטבע סיוע לו להחטא. שאול לא היתה לו כל התנצלות על חטאו באנג שהתולדה מטבעו סיועתו לחטא זה לכך אפילו באחת עלתה לו לחטא חמור. אבל רור שהיתה לו התנצלות טובה: בחטא יחמטני אמי שהטבע שלו מתולדה סיועתו והביאתו לידי חטא לכך בשמים ולא עלתה לו.

וזה רתנא ר' חייא מפרשת יוחסין יצא לו, כלומר מגדף זה התיחס עצמו לשבת דן על שם אמו כי אמר שאין נפקא מינה בין אב לאם. ומכיון ששמע בבית דינו של משה שיש חילוק בין אב לאם דכתיב איש על רגלו לבית אבותם, ולא לבית אמותם, הרי זה אומר שהאב פועל בתולדה על הולד ולא האם והולד בעל כרחו להיות טוב או רע כאביו או"כ האדם משולל הבחירה לגמרי — כך חשב הפושע הזה ולא נתן אל לבו שיש לאדם אפשרות להתעלות ולהתרומם מעל הטבע של התולדה כמאמרם הנ"ל: ואולי צדיק או רשע לא קאמר, שאין זו גזירה על בן רשע שיהי' רשע, אלא חשב מחשבת פגול שגזירה היא לו להיות רשע — לכך יצא לו אותו החטא החמור שעמד וגידף.

(י) ובמעשה פנחס שהרג את זמרי אפשר הי' לררוש אחת משתים: או שהוא פנחס באמת איש מורם מעם דומה למלאכי השרת המרגיש בדצונו של הקב"ה גם בלי ציווי כדרך מלאכי שרת דכתיב בהו לעשות דצונו והדר לשמוע בקולו. או שמא מפאת שהוא בן בתו זה שפיטם עגלים לעבודה זרה ורמו מלא רצח לכך הרג את נשואי שבת מישראל ואין בעובדה זו ח"ו אלא מעשה רציחה גרידא.

אולם לפי הנ"ל דהתולדה להבנים מתיחסת דם מצד האב ולא מצד האם והלא פנחס מצד אביו היה כהן גרוף לא"ל עליון המלא חסד וחנינה וכל עבודתו של הכהן אינה אלא חסדים ואפילו בעמדו מול המזבח ומקריב קרבנות הרי זו מעשה חסד לכפר על בני ישראל. ובשביל כך הדין נותן: כהן שהרג את הנפש פסול לעבודה, כי עבודתו לשחומ ולקריב על המזבח את בעלי חיים הוא בניגוד המוחלט לרציחה אלא עבודתו היא מצד החסד אבל אם מתברר שהרג את נפש אדם הרי שוב כל עבודתו

(כ) ירושלמי סוף הנשרפ"י.

(כא) שבת פרק כל כתבי.

וזה הוא הפירוש בדברי חז"ל, הובא למעלה, א"ר תירקא שמעון השקמוני ה"ל לי חבר מתלמידי ר' עקיבא, כלומר שאמר בדברי רבו רע"ק שמקושיש זה צלפחד, ואמר יודע ה"ל משה רבינו שהבנות יורשות באם אין אחים, כלומר זאת ידע משה מדעתו מסברא. אלא שלא ה"ל יודע — אם בנות צלפחד ירשו בראוי כבמחוק. כלומר אלמלי היתה הנחלה כבר מוחזקת לצלפחד או לא ה"ל כאן שום ספק ובודאי ה"ל משה יודע שיוורשות אלא שהספק ה"ל משום שהנחלה זו לא היתה עדיין מוחזקת לצלפחד אלא ראוי היתה לו לאחד שיבואו לארץ. לכך ה"ל ספק אם נחלה כזו של מחלל שבת יש בה לבנים דין נחלה.

אולם הבנות טענו „אבינו מת במדבר“ כלומר לשם שמים התכוין משום שחשבו ישראל שבאותו הדור שאין חובת שמירת שבת חלה „במדבר“, כדאיתא בסנהדרין שמקושיש לשם שמים נתכוין (וראה בספרי משנת אברהם חלק ראשון שהארכתי בזה בדבר הלכה וגם בשאר ספרי ובסמ"ג ח"א) ולכך יורשות. אולם דבר כזה מה שכלב אדם אם לשם שמים או לא, רק השי"ת לכדו יודע, לכך ויקרב משה את משפטן לפני ה' וה"ל נסמכה פרשה צלפחד להעוברתה דפנחס כי בשניהן היו זקוקים לשמוע מפי ה' היודע תעלומות לבות בני אדם. ועל פנחס השיב השי"ת: והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם. ועל טענות של בנות צלפחד השיב השי"ת: כן בנות צלפחד דוברות. כך כתובה פרשה זו לפני במרום, כלומר שצלפחד לשם שמים נתכוין. וזה שפירש"י: — הובא למעלה, לפי שהיו מחבבות את הארץ ואומרות תנה לנו נחלה, כלומר אביהם צלפחד השפיע קדושת השבת על זרעו ולכך חיבבו את הארץ ודרשו קדושת השבת נחלה בלי מצרים. כאמור.

יג) ובש"ס: בשעה שהביא את המדינית לפני חשה ואמר לו זו אסורה או חותרת געו כלם בבניה עמד פנחס ואמר „אחי אבי אבא“ כלום לא למדתני „בשעה שירדת חדר סיני“ שהבא על הכותית קנאים פוגעים בו כג. והמאמר הזה מתחנן לדרשו. למה קרא את משה רבינו רוקא בכאן בשם „אחי אבי אבא“ ולא כשם רבינו משה כרניל. והיכן מצינו

אפילו רמו קל לזה שמשה רבינו לימד את ישראל שהבא על הכותית קנאים פוגעים בו. ולמה דוקא בשעה שירד משה מהר סיני לימד להם את הדין הזה? אלא כלומר, כשראה פנחס אותה מעשה והרניש שהרצון של השי"ת לנקום את נקמת ה' מאת זמרי, הגם שלא בא עוד הצו בדבור על ידי הקב"ה אלא שפנחס דומה למלאך ה' צבאות הרניש את רצון הבורא טרם הצו יוצא, אמר לו למשה רבינו; „אחי אבי אבא“ כלומר לכל לחשוד אותו ח"ו שמה שהוא רוצה להרוג את זמרי הוא ח"ו עוברת של רציחה, אלא אחי אבי אבא התיחס עצמו באהרן הכהן חסידא שכל מעשיו חסד ותמינה, ואמר לו למשה: כלום לא למדתני בשעה שירדת מהר סיני שהבא על הכותית קנאים פוגעים בו. כלומר, הלא בשעה שירדת מהר סיני ושיברת את הלוחות הגם שלא נצטווית על כך לכל זאת הרגשת את רצון ה' לשבור את הלוחות טרם שנצטווית ובכן למה לא תצוה להרוג מיד את זמרי שהרי כך הוא רצונו של מי שאמר וה' העולם הגם שחסר הצו. ועל זה השיבו משה רבינו: קרינא דאגרתא הוא דלהוי פרוווקא כד. כלומר אין לי רשות לצוות למי שהוא להרגו בלי ציווי מפורשת מאת השם אבל מי שמרניש ברצון של השי"ת ודומה למלאך ה' צבאות עליו למלא את תפקידו. כי הוא דבר המסור ללב. מיד: ויקם מתוך העדה ויקח רמה בידו וגו'. לקיים את המצוה במסירת נפש כי אלמלא העשרה נסים שנעשה לו לא ה"ל פנחס יכול לו לזמרי כדאיתא בנמרא.

יד) ובשעה שעמד פנחס לפני משה ואמר אחי אבי אבא וכו' היו שם הרכה מישראל שחשבו בלבם שפנחס רוצה למלאות מעשה רציחה ולא שהוא מרניש את הפץ ה' יתעלה אבל לאחד שעשה מעשה והרג את זמרי וכולם ראו את עשרה נסים שנעשו לו אז התעורר כלב כל ישראל רוח של קנאה טהורה לקנאות קנאת ה' צבאות. ולכך כתיב: בקנאו את קנאתי „בתוכם“, כלומר, בתוכם וכלבכם של כל ישראל כה. כי כן הוא אומר: ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו כו. כלומר גם אויביו של ה' ישרים אתו — את ה' כו. וזה ה"ל הסימן והאות

כז) בשם הרבי ר' בינוס זצ"ל.

כו) תהלים.

כה) שפת אמת.

כד) שם.

כג) סנהדרין פב.

(טו) וזו היא כוונת המד"ר הנ"ל: אמר הקב"ה כרין הוא שיטול שסרו. כלומר קיי"ל שכר מצוה כהאי עלמא ליכא אלא היום לעשותם ולמחר לקבל שכרה. והטעם לזה משום דאין שום מצוה שלא תהא כגדר מי קדמני ואשלם: השי"ת נותן לך כסף והנך עושה צדקה מממונו של הקב"ה והשאר נשאר בידך וכו' אבל מצוה הנעשית במסירות נפש שהאדם מפקיד את נפשו כדי למלאות רצון קונו בזה לא שייך מי קדמני ואשלם שהרי מוסר את כל נפשו וחיו ללא שיוור כל דבר לעצמו בעולם הזה כט). לכך פנחס שעשה מצות הדר' טרם שנצטוו עליה ומסר נפשו עליה, כרין הוא שיטול שכרו.

(יז) וראיתי בפירושו של קרמון אחד (אינני זוכר כעת את שמו) על המשנה באבות ה—כ"ז, בן הא הא אומר לפום צערא אנרא. כלומר שטר מצוה כהאי עלמא ליכא אבל מצוה שאדם עושה ועולה לו עשייתה בצער, על מצוה כזו אדם מקבל אנרא בעולם הזה כי הצו הוא שיעשה אדם את המצוה כדרכו בלי צער ואז שייך לומר שכר מצוה כהאי עלמא ליכא אבל כשעושה בצער כגון שמכתת רגליו ימים רבים כדי שיקח ד' מינים וכדומה על זה מקבל שכר, ע"כ. ומובן שהמקיים מצוה ויש בקיומה משום סכנת נפשות כמו גבי פנחס, דכרין הוא שיטול שכרו בעולם הזה.

יהי רצון שנקיים את כל מצות הדר' בשלימות ונזכה לראות כרצות הדר' דרכינו ושישוכו כל הפושעים והחוטאים בתשובה שלימה לאבינו שבשמים כי זו היא תקוותינו מדר דור כאמור: להפנות אליך „כל" רשעי ארץ, יכירו וידעו „כל" יושבי תבל, כי לך תכרע „כל" ברך וכו' ואז נזכה לתיקון העולם במלכות שדי. אמן ואמן.

שרצה הדר' את מעשה פנחס לאחר שגם אלו שלא היו שלמים עם הדר' השלימו אתו.

ולא רחוק הוא מפרש את הכתוב: רק כעיניך תביט ושלמת רשעים תראה. תהילים, [ורש"י מפרש שלמת — בליון, והא"ע מפרש מלשון תשלומין שמשלם להם הדר' עונשם]. שלמת מלשון שלימות שתראה בשוכם של רשעים מדרכם הרעה ומשלימים עם אביהם שבשמים. והנשות הל' להשלים ה"י. כי קשה לומר שאנו מצפים לבליון הרשעים שהרי יתמו חוטאים לא כתיב אלא יתמו חטאים כתיב. והגם שיש לחלק בין חוטאים לרשעים, ובמקום אחר ביארתי.

(טו) ומעתה הפירושו בהש"ס הנ"ל שהבאתי בריש דבריו: ויתפלל לא נאמר אלא ויפלל, שעשה ריב „עם" קונו. כלומר שפנחס עשה ריב ונתמלא חרון אף על זמרי, „עם" — ביחד עם קונו ולא ח"ו כנגד קונו. כי כאותו רגע שהקב"ה נתמלא עברה על זמרי נתמלא גם פנחס חרון וקיים רצון הדר' טרם הציווי. בקישו מלאכי השרת לרוחפו, כי המלאכים אינם יודעים מה שבלב אדם, כדאיתא בתום' שאין המלאכים מכירים במחשבת האדם כח). וגם אפשר משום שנדחק פנחס ונכנס לנבולם להיות במדרגתם לעשות רצונו והרר לשמוע בקולו. אמר להם השי"ת הניתהו, משיב חמה בן משיב חמה, כלומר יחסו הקב"ה לפנחס אחר אביו ואחר אבי אביו המשרתים בעבודת הדר' בחנינה וחסד לכפר על בני ישראל. ולא כמו שהיו מבזים אותו טרם המעשה ויחסוהו לאבי אמו שפיטם עגלים לעבודה זרה ולהרנס ברצח אלא מעשה פנחס היה מעשה חסד שבחסד לכפר על בני ישראל. והער על זה בקנאו את קנאתי „בתוכם", שעל ידו התעוררה כלבות של כל ישראל הקנאה האמיתית לשם השם. ולכך זכה שנעשו לו אז עשרה נסים.

(כח) שבת יב: תוס' ד"ה לפי שאין. כלומר לפי הדעה שאין מכירין ארמית מכל שכן שאין יודעין מה שבמחשבת האדם.  
(טט) טברא זו שמעתי מפי כ"ק אדמו"ר זצקל"ה מגור.

## מוסף

(כמה גליונות של רשימות הדרשה נאבדו והשתמשתי בהנשאר)

(א) ירשנו במאמר המדרש: עה"כ: לכן אמור לו, בדין הוא שיטול שכרו. דמאי קמ"ל המדרש דבר המפורש בתורה.

(ב) מאמרם בזבחים ק"א: לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי. מדוע לא נתכהן? המהר"ל ז"ל רוצה לומר שלא נתכהן מפני שהי' עוד קטן ואין מושחין את הקטן. ונס זה אינו מוכן דאם כן מה הוא החירוש אצל פנחס על שהרגו לזמרי, אפילו לא הי' הורג את זמרי גם כן הי' מתכהן כשנעשה גדול. ואין סברא שמשחזהו כשהי' קטן על אשר הרג לזמרי.

(ג) דברנו בדרשות הקודמות בדבר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא א. וכן אמרו: היום לעשותם ומחר לקבל שכרם ב. ודבר זה מתנגד להמשנה: אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרו קיחה לעולם הבא וכו' ג) הרי שמקבלים שכר גם בעולם הזה. ובנמ' שקיל וסרי במשנה דכל עושה מצוה אחת וכו', ובתוסי' שם חוקמינו הכל כמ"ד שכר מצוה בהאי עלמא ליכא ד. גם הרמב"ם ז"ל מייחד פרק שלם בענין זה ושואל: מאחר שנוודע שמתן שכרן של מצות והטובה שזוכה לה אם שחרו דרך הרי הכתוב בתורה הוא חיי העולם הבא שנאמר לחטן יטב לך והארכת ימים וכו', מה זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כך ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעולם הזה, וכו'. והוא ז"ל מיישב כפי דרכו בקרשה. והרמב"ן ז"ל יש לו שם דרך אחרת ו).

(ד) ולי הדל באלפי ישראל יראה שיש הבדל גדול בין הניב „קבלת שכר“ ובין הניב „מתן שכר“. קבלת שכר או מקבל פרס מתיחס לדבר שיש אפשרות לקבלו משום שהוא דבר ממשי-נשמי, כגון מזון, עושר, בית ודומה לו. אבל מתן שכר או נתינת שכר מתיחס לדברים רוחניים שאין להם לא נודש ולא כמות והם מופשטים. בהחלט מכל נשם. והמאמר שכר מצוה כהאי ליכא הכוונה על השכר הרוחני „הניתן“.

אבל קבלת שכר או פרס הכוונה על שכר ממשי שיש לו כמות. נמצא הדק השכר הרוחני אינו כהאי עלמא כי אין האי עלמא מסוגל שינתן בו שכר רוחני אבל שכר ממשי - נשמי - ישנו כהאי עלמא.

(ה) ורבותינו בעלי המדרש אמרו: רבנו אחרי מאחונתו של בשר ודם אתה יודע אחונתו של הקב"ה. מעשה בר' פנחס בן יאיר שבאו אליו אנשים והפקידו אצלו שתי סאין של שעורים והלכו לעשות פרנסתן. (ואנשים שכחו שהפקידו השעורים) והי' ר' פנחס יודע אותן ככל שנה ועושה מהן גורן. לאחר ארבעה שנים באו אותם אנשים, אמר להם ר' פנחס בן יאיר טלו אוצרותיכם. הוי מאמנתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה שנאמן לשלם שכר המצות אבל „מתן שכרן“ והי' עקב תשמעון, בעקב אני פורע לכם. והמדרש תמות. שמתחיל לומר כרומה לר' פנחס בן יאיר שנתן את האוצר להמפקידים בעולם הזה ומסיום שלנו ישלם השי"ת בעקב, בעולם הבא.

אלא דברי המדרש בא ללמדנו שיש שני סוגי שכר. א) בדרנת טלו אוצרותיכם - שכר נשמי שאפשר ליטלו. ב) שכר שאי אפשר ליטלו בדרנת „מתן שכרן“. והפירוש בהמדרש הוא שמאמנתו של בשר ודם - מר' פנחס ב"י - אתה יודע שהשי"ת נאמן לשלם שכר, הוא השכר בעולם הזה הנשמי, אבל „מתן שכרן“, כלומר מלבד השכר הנשמי של עולם הזה, נאמן הקב"ה על „מתן שכר“ הרוחני וזה אינו משתלם אלא בעקב.

(ו) וחכמי המשנה אמרו: אוסיגנום איש סוכו קבל חשמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים החשחשים את הרב על חונת לקבל פרס אלא היו כעבדים החשחשים את הרב שלא על חונת לקבל פרס ויהי חווא שמים עליכם כדי שיהיי שכרם כפול לעתיד לבא. אוסיגנום איש סוכו היי לו שני תלמידים שהיו שונין ברביו והיו שונין לתלמידים

(ז) קידושין שם. מ"ד עקב.

(ח) פיאה, א"א.

(ב) עירובין כב:

(ו) ספרי פנחס.

(א) קידושין לח.

(ה) אבות דר' נתן פרק ה.



שכר" בעולם הזה, והוא במדה קטנטנה עד למאד, ולמה לא סידר הבורא את העולם הזה שהצדיקים יוכלו לזכות גם בעולם הזה לדרגת "נתינת שכר", היפלא מהר' דבר? גם אתה אמר לו שהכל אמת ויציב. אלמלי היונו במצב של קודם החטא שהאדם ימלא את רצון בורא טרם שנצטווה אלא הי' מרגיש את רצון בוראו ללא כל ציווי כמלאכים דכתיב כהו לעשות רצונו והרד לשמוע בסולו, שהיא הרנשה רוחנית, אז בודאי שהיונו זוכים מדה כנגד מדה לשכר רוחני בעולם הזה. אבל מכיון שחטאנו ונפלטנו ממדרגת המלאכים כדכתיב: אכן כאדם תמותון וכאחר השרים תפולו. וכל אשר אנו עושים את רצונו יתעלה אינו אלא על ידי הציווי, שהנוף מצטווה ואז רק מקיים את מצות בוראו, והציווי הוא דבר שאינו רוחני כלל כי אינו נוהג כהמלאכים, לכך גם השכר שאנו מקבלים אינו אלא "קבלת שכר" — דבר גשמי ולא רוחני". אלא שהנפש אשר בתוכינו באמת שואפת לעשות רצונו גם בלי ציווי, היא — הנפש לא מעונינת בעולם הזה כלל כי צופיה הליכת ביתה כתיב, כלומר, הנפש אין לה שום עסק ולא שום הנאה מהעולם הזה ולכך תמיד היא מצפה לשוב לביתה למקור מחצבתה העליון, וכל מה שהיא עמנו בעולם הזה אינו אלא משום, "ולחם עצלות לא תאכל" כי שם בעולם העליון אין במציאות שהנפש תעשה שום מצוה ושתקבל עליה שכר. אלא כל מה שתתענג שם מזיו השכינה הוא כדרגא של "לחם עצלות". ואין לה אלא מה שהיא השפיעה בעולם הזה על החומר שיהי' טוב, ועל זה הלא שם מקומה לקבל שכר רוחני אשר תקבל.

(ח) ובוה מתבאר מאמרם: לא נתכהן פנחס עד ישרנו לזמרי. כלומר הבהונה היא מתנה לא נשמית אלא רוחנית. כי המתנות בהונה שהכהן מקבל חלק עבודתו אינן מתנה אלא שכר עבודה. ואם שיהיה להכהן מה לאכול ולפרנס את נפשו, הלא היתה אפשרות לתונן אותו בעשרות ביד רחכה. אלא העיקר של מתנה זו הוא, "וקדשתו" דבר שבקרושה — רוחנית. וכל הכהנים מקבלים את המתנה רוחנית זו כנלל אבותיהם הכהנים. אולם פנחס נתכהן מצד עצמו כלומר אפילו לא הי' בא מזרע הכהנים הי' גם כן ראוי לאותה המתנה רוחנית

ותלמידים לתלמידים. עמדו ודקדקו אחריהן ואחרו מה ראו אבותינו לומר דבר זה אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יסול שוכו עד בית. אלא אילו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים וביתוסין, צדוקים על שם צדוק וביתוסין על שם ביתוס. והיו ממשתמשים בכלי כסף ובכלי זהב כל ימיהם וכו' ז).

והשאלה: ממה היתה הטענה של התלמידים אפשר שיעשה פועל וכו' הלא בפירוש אמר אנטיגנוס איש סוכו: "כדי שיהי' שכרם כפול לעתיד לבא". אבל יראה שהלשון שני תלמידים שהיו "שונין" כדבריו משמעו שהיו משנין ממה שאמר להם אנטיגנוס, כלומר את הניבים: כדי שיהי' שכרם כפול לא השמיעו השני תלמידים לתלמידיהם. ולאחר השנים עמדו ודקדקו בדבריהם, "מה ראו אבותינו לומר דבר זה, כלומר, אנטיגנוס לא אמר בדבריו, "בעד מתן שכר" או "שלא בעד מתן שכר" שאו הי' נשמע בדבריו שהמדובר מתן שכר שהוא כמו שפירשתי למעלה דבר רוחני שרק ניתן ולא מתיחס לזה קבלה כלל כי אינו דבר גשמי המתמשש. אלא הוא — אנטיגנוס דבר רק, "לקבל פרס" ושלא על מנת לקבל פרס, שמשמעו על שכר בעולם הזה שהשכר הוא דבר המתקבל מאת הנותן משום שהוא גשמי ומתמשש. ומלא דבר כלל מנתינת שכר ולא הזכיר כלל מהשכר הגדול והנבנה של עולם הבא אלא הזכיר רק את השכר הקל ששייך בו קבלה שמע מינה שאין כלל דבר כזה ח"ו. ומה נחפרצו השתי כתות בישראל שהיו לנו למוקש ולפח ולצנינים עד היום הזה. כי לפי דעתם השקרה אין לו לאדם אלא שאיפה אחת והיא: להשתמש בכלי כסף ובכלי זהב כל ימיו ולדרוה אחר תענוגים של תענוגי הנוף לאין קץ. וזה פירוש של המשנה הנ"ל: אילו היו יודעין אבותינו וכו' לא היו אומרים "כך", ולא אמר ולא היו אומרים דבר זה כמו שהוא לשון המשנה למעלה. אלא הניב "כך" בא להגדות שכל הדקדוק שלהם הי' על שלא הזכיר אנטיגנוס אפילו במלה אחת את "נתינת שכר" אלא "קבלת שכר". והבן.

(ז) ואם לחשך אדם לומר: מדוע הוא בכה ולמה האדם העושה את רצון בוראו כראוי, מקבל

של כהונה. כי הוא עשה פעולה דוחנית שהרגיש ברצון הבורא בלי כל ציווי, ולפיכך בקשו מלאכי השרת לדחותו כי הוא לתוך גבולם נכנס לעשות רצון הבורא והדרר לשמוע בקולו.

לכן אמר לו הנני נתן לו את בריתי שלום, בדין הוא שיטול שכרו, כלומר השכר הנשמעי מניע לו כדין כל עושה מצוה שמקבל שכרו בעולם הזה הנשמעי. אבל עוד שכר מסוג אחר מניע לו לפנחס על: אשר: קנא לאלהיו. ה' מריב עם קונו, כלומר

כהרגע שהשם ה' מריב עם זמרי גם פנחס ה' מריב ביחד עם קונו, ויכפר על בני ישראל. כיפר על בני ישראל לא נאמר אלא ויכפר לשון עתיד, שעוד עכשו לא זו אלא עומד ומכפר עד שיחיו החתים. ולכך נאמר בכאן הנני נתן לו ברית כהונת עולם. שהשכר הוא מושג של נתינה שהיא דוחנית והשכר הזה הוא נצחיי — כהונת עולם — עדי עד. כי פנחס זה אליהו שנאמר בו: הנני שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם.

## דרשה לה

### דרשה ב'

(א) והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלק' ויכפר על בני ישראל. ואמרו רבותינו: לא נתנהו פנחס עד שהרגו (לזריא). למה באמת לא נתנהו מקודם? ומהו הלשון כהונת „עולם“ וכי יש כהן שאינו לעולם?

(ב) לפי שהיו השבטים חבוים אותו הראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אחו עגלים לעבודה זרה והרג נשיא שבט ישראל, לפיכך בא הכתוב ויחסו אחר אהרן (ב). למה ביוו אותו דוקא כמה שאבי אמו „פיטם“ עגלים לע"ו ולא אמרו שהקריב עגלים לע"ו הלא ההקריבה לע"ו היא העבירה החמורה.

(ג) ויאמר משה אל שופטי ישראל הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור וכו'. ואמרו: הלך שבסו של שמעון אצל זמרי אמרו לו הם דנים דיני נפשות ואתה יושב ושוחק? מה עשה עמד וקבץ כ"ד אלף ישראל והלך אצל כזבי וכו' חפשה בבלוריתה והביאה אצל משה אמר לו בן עמרם זו אסורה או מותרת ואם תאמר אסורה בת יתרו מי התיר לך. ותעלמה חסנו הלכה געו כלם בבניה, וירא פנחס ראה מעשה וזוכר הלכה וכו' (ג). יש להתבונן ולתאר לעצמינו את המצב שהתהווה במחנה העבריים באותה שעה. מה זו טענה לפני זמרי: הם דנים דיני נפשות

ואתה יושב ושוחק. למי יאה לשפוט דיני נפשות אם לא למשה רבן של כל ישראל ולשופטיו בפקודתו. ואם רצו למחות מחאה פומבית נגד הבית המשפט היו צריכים לערוך את המחאה לפני בית המשפט ולמה התקבצו ובאו כולם אצל כזבי? ועוד אם כולם רצו בזרון נפש לעבור עבירה של זנות מנוגה למה הביא זמרי את הזונה לפני השופטים. הנשמע עוד כשנעון הזה שבעל עבירה יבא לפני השופטים שיתנו לו פסק בית דין שמותר לו או לכלם לעבור עבירה חמורה ומנוגה — זנות?

(ד) מהנחוץ הוא לעניינינו להקדים כמה שרשים על דבר האמונה בהשארית הנפש. (וכבר כתבתי במקומות שונים מזה) אם לא יאמין האדם ח"ו שהנפש של האדם אין המיתה שולטת עליה לעולם אלא יחשוב שהנפש של אדם מתה ביחד עם הגוף וחללה מלהיות, הלא מזה יצא לו תוצאה שאין שום עונש מניע לרוצח מאשר להשוותם או הורג את הבהמה הלא שניהם בדרגא אחת הם.

והאמת לאמיתו הוא שהתורה הזהירה אותנו עוד בימי נח טרם שניתנה התורה לישראל: אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש (ד). ופירושו: זה החובל בעצמו והחוקק עצמו. כלומר לכל היותר יש לו

להארם בעלות על נופו אבל לא על נפשו כי הנפש היא של מעלה, דבר רוחני, ואין האדם הבעל של הנפש. לכך התורה אומרת „לנפשותיכם” — בשביל הנפשות אדרוש מכם דין וחשבון.

וכן כתיב ויצר הר' אלוק' מן הארמה כל חית השרה ואת כל העוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. ורש"י פירש: סרסוהו ודרשהו. ולפי הסגנון הלשון היה צריך להיות: כל נפש חיה אשר יקרא לו אדם שם הוא שמו. וכבר הקשו הקדמונים מה חכמה היא בקריאת השמות ומה חילוק הוא אם הארי ה' נקרא שור וכו'.

אלא כך פירושו: השי"ת הביא את כל הנבראים לפני אדם הראשון לראות אם ידע לבחון בסהות שבינו — האדם — ובין שאר הנבראים. ואדם הכין שכנוע להנפות אין חילוק גדול ביניהם אבל החילוק וההפרש ביניהם הוא רק בגלל הנפש שרק לאדם יש נפש ולא לשאר הנבראים. וזה הוא הפירוש: וכל אשר יקרא לו אדם, כלומר, כל הטעם שנקרא לו לאדם השם אדם, נפש חיה הוא שמו, שמו מרמז שיש לו נפש „חיה”, כלומר נפשו של האדם חיה לעולם ולא כנפש של בהמה דכתיב כה כי הרים הנפש אבל אין נפש הבהמה וכן של שאר נבראים חיה לעולם.

[ויש כזה ליתן טעם למה דם בהמה ככרת ודם מהלכי שמים אין בו אלא מצות פרושו]. משום דבהמה הרם הוא כל נפשה ואין לה עור נפש אחרת אבל בהאדם יש נפש אחרת וזלת הרם שאין מיתה שולטת עליה. ובמקום אחר, בהלכה, הארכתין.

(ה) ושנו חכמים בלשון המישה: אומרים צדוקים, קובלין אנו עליכם פרושים שאחס אומרים כתבי הקדש מסמאין את הירם ספרי המורט אינם מסמאין את הירם. אמר ר' יוחנן בן זכאי וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד, והרי הם אומרים עצמות חמור סהורים ועצמות יוחנן כהן גדול מסמאין. אמרו לו לפי חביתן הן סומאתן, שלא יעשה אדם עצמות אביו ואמו תרוודות. אמר להם אף ספרי קדש לפי חביתן סומאתן, ספרי המורט שאינם חביבים אינם מסמאין את הירם ז).

וכל המסתכל בעין פקוחה במשנה זו רואה שיש כאן ויכוח בין הפרושים והצדוקים על דבר שלא פרטו במפורט. כלומר, ספרי הומורם של הצדוקים מכחישים בהשארת הנפש. ולדעתם אין שיעור לנפש אחר שהגוף של האדם תודל מלהיות. והפרושים מלעינים על שיטה זו שאין לה כל יסוד. ולכך הפרושים אומרים שאין על ספרי הומורם שם ספר ואינו מטמא את הירם. כי הנזירה שהספרים יטמאו את הירם נגזרה רק על ספרי קדש משום שבתחילה היו מצניעם את אונלם ותרומה אצל ספר תורה ואמרו האי קדש והאי קדש, כיון דקחזו דקאתו לירי פסידא (עכברים מצוין אצל אונלן ומפסידו את הספר) גורו ביי רבנו סומאה יח). אבל ספרי הומורם שאינם אלא ספרי אפיקורסים לא נזרו כהו סומאה כי אדרבה יאכלו העכברים אותם וינעם להם ולא ישארו ממנו כלום ויתבער הרע מן העולם. ועל זאת קובלים הצדוקים שהחכמים שבישראל מלעינים ומזלזלים כל כך בספרי הומורם.

נטפל בהם ר' יוחנן בן זכאי (כדרכו בקדש שהי' רניל להתלוצץ ולהתנוכח עם הצדוקים). להסביר להם את טעותם זאת שנעון השיטה שלהם על דבר השארת הנפש ואמר להם: והרי הם — הפרושים — אומרים שעצמות החמור סהורים ועצמות יוחנן כהן גדול סמאין, ולמה אין אתם חולקים על הפרושים גם כדן זה? אמרו לו אין אנו חולקים כדן זה כי נראה לנו הדין הזה שמה שעצמות האדם מסמאין זה הוא נכון מאד כי לפי חביתן סומאתן, שאם לא יטמאו, יש לחוש שבני אדם המחככים את הוריהם יקחו את עצמות הוריהם ויעשו להם מהעצמות תרוודות — כלים — כדי שיראו תמיד את העצמות ההורים החביבים עליהם עד למאד והעצמות יהיו להם לשכיות חמדה.

וכוננת ר' יוחנן בן זכאי היתה לשמוע מהם מהצדוקים תשובה זו דוקא כי בה הוכיח להם על שקרת דעתם. שהרי ראה תראה שרק בני אדם מחככים את הוריהם גם לאחר מיתתם אבל שום בריה אחרת בעולם אין לה שום ענין ועסק עם הוריהם לאחר שהדלו מלהיות. והגם שכחיי האם גם הבהמה והחיה מכירים ואוהבים את האם אבל לאחר מיתת האם אין הבנים של הבהמה מרגישים שום יחס

לה. ומעמו של דבר הוא כי האדם המת רק נפשו  
 מת אבל הנפש נשארה בחיים עדי עד, לבך יש להם  
 להכניס צד זיקה וחניכה להוריהם גם לאחר מותם.  
 והרי זה ערות נאמנה על השארת הנפש. וזה שהשיב  
 להם ר' יוחנן בן זכאי להצדוקים על פניהם: אף  
 ספרי קרש הטורים את העולם שיש השארת נפש  
 בהאדם לפי חיבתן טומאתן אבל ספרי הומרום  
 הסבחישים בהחלט בהשארת הנפש ואינם חביבים  
 אלא שנואים אינם מטמאים.

יא) וכזה מתבאר דין אחר מדיני הטומאה:  
 ישראל אם מתטמא באחת הטומאות בחיו טמא הוא.  
 גם בטוהו הנוף של ישראל טמא ומטמא אבל אלו  
 העובדי כוכבים ומזלות — [לא סתם מי שאינו בן  
 ברית ודינו כגד תושב. שהרי כ' יומי מוסק להלכה  
 שנם אדני השרח מטמאים ס) משום שאינם עובדי  
 כוכבים ומזלות] אין בהם שום טומאה לא בחייהם  
 ולא במותם. והטעם של טומאה בישראל בשהוא  
 חי הוא שעל ידי הטומאה הגשם הישראלי מקבלת  
 פגם י). ובמותו מטמא משום שהתפרד הגשם העליונה  
 מן הנוף, אותו הנוף מקבל עתה פנימה — ירדה.  
 שער עתה היה הנוף הזה משכן ומדור להגשם העליונה  
 ועתה עזבה לח הנפש את משכנה. אבל העובדי  
 כוכבים ומזלות שהגשמות שלהם פנויות ושפלות  
 על ידי שעובדות לכו"ם אין הטומאה שמתטמאים  
 בה פועלת עוד לפגום את נשמותיהן כי בכך פנויות  
 הן — ובעין שאמרו שבע לה טומאה ואין טומאה  
 חלה על טומאה יא). וגם במותם אין שום רשימה של  
 פגם על הנוף מצד התפרדות הנפש כי אין הנפש זו  
 בשום מעלה שהתפרדותה תעשה שום צד פגם כהנוף  
 ובהגר. והבן.

ומזה יוצא: ששפלות הנוף של האדם מעיד על  
 גבהות הנפש משום שהגשם היא העיסר והנוף אינו  
 אלא התפל והמשכן להגשם. אבל אלו שאין להם נפש  
 נעלה אין הנוף שלהם יחסן פחות מהגשם שלהם.

יב) וכזה נבאר אנדה אחת על דוד המלך  
 ע"ה ומטירתו: כל יומא דשבחא הוה גרס כולא יומא  
 חזוא יומא דבעי למינה נפשי קט מלאך המוח  
 ולא הוה יכול ליי דלא חוה פסיק פומא מגירסא.  
 אהא מלאך המוח ובחיש באילנא, נפיק למחזי, חוה

סליק בדרגא אפתיח דרגא מחוחיי אישחק ונח  
 נפשיי. שלח שלמה לביי מדושא: אבא מח ומוסל  
 בחחה וכלביס של ביח אבא רעביס מח אעשה?  
 שלחו ליי: חחוד נבלח וחנה לפני הכלביס, ואביד  
 חנה עליו ככר או חינוק וסלטלויב).

וכמה נפלא המאמר חז"ל הוה בכלל, ומח  
 ששלח שלמה החכם לשאול ואמר: „וכלבים של בית  
 אבא רעביס“, בפרט שבפרט. היחסר מזון בבית  
 המלך לפרנס את הכלבים?

יג) והנה הקורא בספר תהילים רואה שכמעט  
 אין ספיטל אחד שלא יתמרמר דוד המלך ע"ה על  
 רוב שונאיו, עד אשר אמר: רבו חשעונו ראשי  
 שנאי חוס עצמו חצחית אויבי שקרוי). ולא מצינו  
 שהסבה לרוב אויבים הללו ששנאו את דוד ע"ה  
 שנאת מות היתה על התנגדות הרעות במדיניות  
 שנהל דוד כלפי פנים או כלפי חוץ לארץ ישראל.  
 אלא ההתנגדות היתה מסבה רעיונאית. השונאים של  
 דוד שנאו את התורה הרעיונאית של דוד המלך ע"ה  
 באשר התנגד סאר לדרך החיים שלהם. הם האמינו  
 בחיים של תענוגים נופניים ולא האמינו כלל בהשארת  
 הנפש. וזו היא השיטה „ההילוניסטית“ האופרת אכול  
 מערנים ושתה למשעי והתענג בכל אשר תוסל כל  
 עורך חי כי במותך ימות הכל ולא ישאר סמך שום  
 רוח ונפש. ודוד המלך מודה לישראל דעה: גם כי  
 אלך בניא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי. ומעתה  
 נובל לשרכ אל השכל את המאמר הג"ל על הסתלקותו  
 של דוד המלך ע"ה:

דוד המלך ע"ה חי' לוחם כל ימיו מלחמת הר'  
 צבאות נגד שונאיו הכופרים בכל זמלעינים על  
 השורש של אמנח שיש השארת הנפש. את הכופרים  
 מתארים רבותינו בתאר „מלאך המות“ שהרי הם  
 אופרים שהמלאך המות שולט על הכל ולאחר סיתת  
 האדם אין שום שיער. ויום הסיתת של האדם חושבים  
 למיתה נצחית.

ומתוך הרבה ראיות ועריות על האמת של  
 השארת הנפש בהאדם יש שלש שכל אדם משוט  
 יוכל בקל להכניס: א) מה שאמרו רבותינו שתחיית  
 המתים ידענו ק"ו מחיטה. כלומר החיטה וכן כל

ס) תוספתא כלאים. י) מו"ג. יא) מנחות. יב) שבת, ל'. יג) תהלים סט.

הנוף המטמא לאחר מותו בשביל שנפרד מהנפש המהורה הנצחית שבו, מתברר דסליני דרגא, שהנשמה נעלית ועולה למעלה, כנ"ל. אישתיס. כלומר דוד ע"ה השתיס את הכופרים ושלא לרצונם חרלו ללמד את אחרים את שקרת שיטתם.

כל זה התהוה בחייו של דוד, אבל כי נח נפשי, כשמת דוד ולא הי' מי שיתננר לשיטת הכופרים, שלח שלמה לבי' מדרשא: אבא מת ומוטל בחמת. כלומר אין לי שום ספק שאבא שלי הגם שנופו מת אבל נשמתו זורחת למעלה כחמה. אולם, כלבים של בית אבא" השונאים דרכים שלו ששאנו אותו כל ימי חייתו עלי אדמה על דבר שיטתו האמנה ועל שלא הניח אותם להשריש כלב העם את תורת ההעליניסיתית הבזויה והשקרה, "רעבים", הם לא מתו עוד ועומדים רעבים ומצפים שיוכלו מעתה להתחיל מחדש להטעות את העם בשקריהם. מה אעשה? תנו לי עצה איך לעמוד כנגדם.

שלחו לי': חתוך נבלה לפני הכלבים, כלומר עליך להמשיך מלחמת אביך ע"ע נגד הכלבים — המינים והכופרים. אלא חתוך נבלה וזראה להם שרק הנכילה מטמאה אבל אם הבהמה נשחטה כרת אינה מטמאה משום שלא היה לה כל נפש. והאדם בכל אופן שלא ימות הרי הוא מטמא. והטעם כנ"ל משום שנפרדה ממנו הנשמה החיה לנצח. "ואביך" כלומר ואת שיטת אביך שאתה צריך להמשיך לפרסם בעולם, הגח עליו, "כבר", כלומר הסבר להם שלעולם לא מת אדם משום חוסר כבוד לחם ולכל זאת אין שום אדם הודל מלהיות שואף לממון ורכוש משום שהנוף מרגיש בעצמו צד נצחית על ידי הנפש השוכנת בו, כנ"ל. ונס, "תינוק" כמו שזכרנו שכל העולם כולו עמל ועובד בעד, "התינוק" כנ"ל. ומלמלו, כלומר מלמל והמשך בשיטת אביך ע"ה שיש בה משום אמת וצדק.

(ד) ורכינו ו"ל דרשו: פעולת צדיק לחיים. כל מה שפעלו דוד ושלמה בנו לחיים של ישראל. ותבואת רשע לחסאת, זה מנשה שעשה צלם והכניסו להיכלו). והשאלה מה זה צד השתוות בין דוד ושלמה ובין מנשה דלא בין צדיקים נטורים ובין רשע נטור החילוק הוא כבין אור לחשך. אלא הכוונה

הזרעים וכן שורשי האילנות אינם נדלים עד שירדיבו באדמה תחילה ואחר כך הם נדלים ועושים פרי. כן גם האדם לאחר שהנוף נעשה רסב בקבורתו הרוח של הגפס לא מת ומתחדש להיות חי. (ב) מטה שבל אחר מכני אדם יש לו חשק ותאוה לממון ורכוש ואפילו העשיר שבעשירים רוצה תמיד להנדיל את עשרו הגם שהוא בטוח שלא יוכל בשום אופן לאכול את מה שיש לו אפילו יחיה אלף שנים. והנימוק להחשק הזה הוא בשביל שהנוף של האדם הוא משכן של הנשמה שהיא נצחית לכך משוכנע הוא הנוף הזמני מאת הנשמה הנצחית ויש לו כמין "אינסטינקט" של נצחיות ולכך גם הוא שואף לרכוש נצחית.

ולפיכך אמרו: אי' אדם מת וחצי תאוותו בידוי' כלומר מזה שהאדם תמיד יש לו רס חצי תאוותו בידוי' ושואף כל ימיו ליותר דרכה, מזה דאי' שאין אדם מת. שיש בו בתוכו דבר שאין מיתה שולטת עליו, והיא הנשמת חיים ממעל.

(ג) האדם עמל וינע כל הימים לטובת בניו, ואותם הבנים שוב ינעים לטובת בניהם עד עולם. עד שצדיק אחד אמר: הייתי רוצה לראות את תאר פניו של הילך האחרון שכל העולם כולו עובד ופועל בערו. וזה הוא עד שיש לו לאדם המשך עד בלי סוף. משום שבכל אדם שקוע נפש שאינה חרלה להיות לעולם.

ובכן יתפרש המאמר הנ"ל בש"ס שבת: ההוא יומא רבעי למינח נפשי, הריון הי' על יום המיתה של האדם אם המיתה שולטת גם על הגפס או לא. ודוד ע"ה לא פסק פומי' מגירסא ללמד תועים בינה שאין ח"ו שום מיתה בנפש אלא היא נשארת בחייה עדי עד. קם מלאך המות ולא יכול לי'. הפוקרים שתוארם מלאך המות, כדלעיל, היו קמים נגד שיטת דוד ולא היו יכולים לכמל את ראיותיו הנאמנות. אלא מלאך המות — הפוקרים — וכחיש באילנא. רחו לשעה את הראי' שהביא דוד על השארת הנפש מחימה ואילן כנ"ל. נפיק דוד לטחוי — יצא דוד לעיין בדבר מה להשיב להם על מענותיהם של הפוקרים. הוה סליס דרגא איפחית דרגא מתותי'. כלומר הבין דוד והסביר להם, שמפחיתת דרגא של

עצמן לפעור להראות שאין שום דבר מכוסה ונסתר בהארם אלא הכל נלוי ומגולח ואין בהארם שום מסתורין ולא נפש חיה. והיא כפירה מוחלטת בהשארת הנפש.

(טז) וזה היתח כל טעותו של זמרי שנתן נפשו בעד המדיניות. הוא כיחש בהשארת הנפש ולא האמין שיש איזה יתרון לנפש מאשר להנוף. לכך הלך בעצת פעור שזו היא עיקר כוונת עבודתם שאין לאדם יתרון על שום בעל חי אחר כי העיקר הוא הנוף. ולכך סבר שאין חילוק בין אשה ישראלית ובין המדינית כי הנופות של שניהן שוות.

ולכך אמרו: כל הבא על הנותרים כאילו מתחתן בעכו"ם דכתיב ובעל בת אל נכר, וכי בת יש לו לאל נכר אלא זה כותיה (י). ופירש רש"י: כאילו מתחתן: וכתוב לא תתחתן בהם כי יסיר, כל מסירת הלב במשמע. כלומר אותו הטעם של איסור ע"ז המסיר את הלב ומטעהו לכלי להאמין בהשארת הנפש שהוא אחר המיוחד מיסודי הדת והאמונה, אותו טעם עצמו הוא הוא באיסור חיתון של כותית כי בזה מחווה העובר עבירה שאין חילוק בין ישראל ועכו"ם משום שהעיקר הוא הנופות והן שוות.

(יז) וכן מתבאר מאמרם, שם: ובעל בת אל נכר, וכתיב בתרי"י יכרם הדי לאיש אשר יעשנו ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה להדי צבאות וגוי אם כהן הוא לא יה"י לו בו מגיש מנחה. למה דוקא פרטו מגיש מנחה ולא עולה וחמאת? אלא כלומר, הם ז"ל אמרו המסריב עולה שבר עולה בירו אבל המסריב מנחה כאילו הקריב את נפשו. שהרי כך אמרו חכמים עה"כ: ונפש כי תסריב סרבן מנחה לר', לא נאמר נפש בכל קרבנות נדבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה עני, אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו (יח). כלומר זה הבא למקדש ומביא אתו בהמה שמינה לסרבן וזרי הוא סובר שעושה טובה גדולה להשי"ת בהביאו סרבן שמן ומה גם כשסביא עולה שהוא רודן ואינו חייב להביאו. וזה שאמרו המסריב עולה, "שכר עולה בירו" הוא מחזיק, "בירו" מה שעשה מצוה זו. אבל זה העני שאין ירו משנת לשום סרבן ומביא מעט סולת למנחה הוא אינו חושב כלל שעושה דבר גדול אלא

הוא כדלהלן: הלא כבר כתב הרמ"א ז"ל בספרו היקר תורת העולה שכל הדברים של בית המקדש היו מסמלים את כל אשר בעולם ותהלוכו והנהנתו. והנה בבית המקדש ה' קרשי קרשים שאין לשום אדם דריסה לשם אלא לכהן גדול פעם אחת בשנה לכפר על בני ישראל. והרמב"ם כמו"כ כתב שלפיכך אסור לאדם להכנס לקרשי קרשים כדי שלא יהיה בעיניו כדבר חול אם יהי' רגיל לכא לשם לתכופות. כלומר, רצונו של מי שאמר והי' עולם שידע האדם שיש דבר "פנימי" שהוא קדש מאד שאינו רואה. וזו היא הנשמה הפקועה בפנימיות האדם ואין האדם רואה אותה והיא מלאה קדושה לנצח כי על דבר דוחקי שאין אדם יכול למשש אותו אין המיתה והעדר חלין כלל וכלל.

וזו היא הכוונה של המאמר הנ"ל: פעולת צדיק לחיים, כל מה שפעלו רוד ושלמה כי שניהם הכינו את הבית המקדש לישראל בכוונה סראש שיהיה קרשי קרשים שם, לחיים של ישראל — ללמד שיש חיים המוחלטם ללא מיתה כלל. ותבואת רשע לחטאת זח מנשח, הוא כפר בנצחיות הנפש ואמר שאין ח"ו דבר פנימי נצחי בהארם, ולכך העמיד את הצלם דוקא בהיסל, בקרשי הקרשים, כפי דעה הכוזבת שלו שאין שום פנימיות ואין חילוק בין לפני ולפנים ובין חוץ שבחוץ.

(טו) וכבר כתבנו במקום אחר על דבר העבודה לפעור, שלכאורה אין הדבר מתקבל על השכל שיהיו בני אדם מפשים העוברים את אלוהים בעבודה מנונה כזו. וכבר אמרו רבותינו: מעשה בעכו"ם אחת שהיתה חולה ביותר, אמרה אם תעמוד ההיא אשה מחוליה תלך ותעבור לכל כו"ם שבעולם. עמדה ועברה לכל כו"ם שבעולם. כיון שהגיעה לפעור שאלה למשרתיה במה עוברין לזו, אמרי לה אוכלין תרדין ושותין שכר ומתריזין בפניה. אמרה מוטב שתחזור ההיא אשה לחוליה ולא תעבור עכו"ם בכך (טו). הרי שאמרו זו שאתרה לעבוד לכל כו"ם שבעולם לא יכלה להשלים עם דעתה לעבוד פעור בעבודה מאוסה ומנונה כזו, ואיך נמצאו כל כך שומים ומשוגעים שעברו לפעור?

אלא הכוונה הנסתרת בעבודת פעור שמגלין את

אמר, זוכה לאלהים יחרם. ובתנא רכי אליהו איתא שמכאן אמרו שיתלח אדם דבריו כנדול כדי שישמעו דבריו [ראה כספר חסידים חלק ב' דף סכ"א], אבל באמת נתחייבו מיתה על שעשו את ענל זעכרו עבודה וזה. ומהו החטא של ע"ז משום שהעוכר כופר בחיי העולמים. בן נם אלו שעכרו לפעור לא מתוך תאוה גרידא אלא ככוונת לרעה ללמד שיטה כוזבת שאין ח"ו שום נפש וממילא אין שום שכר ועונש, על אחת כמה וכמה שחייב מיתה. עמד פנחס והרנו לזמרי לכפר על בני ישראל.

(יט) ובזה יש לפרש מה שהקשיתי למה היו השכמים מכזים את פנחס, "שפיטם" אבי אמו ענלים לע"ז ולא אמרו שהקריב ענלים לע"ז. כלומר הם טענו שנים אבי אמו של פנחס עשה כעבודת פעור ולכך "פיטם" את הענלים להיות נראין בחיצוניות מפוסמים כי עיקר הוא החיצוניות ואין פנימיות כלל.

וזה שאמר הכתוב: והיתה לו ולורעו ברית כהונת "עולם". כלומר פנחס הי' הראשון שמסר את נפשו על האמונה של "עולם" שיש נפש שקוע באדם התייה עדי נצח עד עולם. ולכך זכה לחיות עד עולם כי פנחס זה אליהו שלא מעם מיתה וקבורה. ולכך לא נתכהן פנחס עד שהרנו לזמרי, כלומר עד אותה מעשה הי' רק כהן מצד הוריו הכהנים אבל משמסר נפשו והרנו לזמרי ללמד את האמת לרוד דור שיש נפשיות כאדם שהיא חלק אלוקי ממעל אז נתכהן הוא מצד עצמו. ויתכן מה שכתבו המפרשים שנתכהן לכהן נדול. כי הכהן נדול מקריב בכל יום מנחת חכיתין משום שבכל יום מתעלה מעלה מעלה. וזה רק אפשר על ידי הנפש של הכהן שמקור מחצבתה מצדו ועל ידי עבודתו וקדושתו היא מתעלית ומתקרבת בהמקור העליון.

יהי רצון שנזכה למעשים טובים ולקיים את כל מצות הר' באמת וצדק כאשר נצטוונו, והמצות יסיעו לנו ולכל ישראל לחשיני זאת ולהבין את התורה הקדושה המשמרת את האדם מכל רע וסוליוכו בדרך הישר והטוב וזוכה לקבל את פני הגואל צדק ולשמוע את בשורת הנאולת מפי כהן צדק הוא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן והוא אליהו. אמן סלה ועד.

"שנמשו" הפנימית שכתוכו שואפת להתקרב להר' למקור מחצבתה על ידי המנחה הקטנה שהוא מקריב. ולכך מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב את נפשו. שהרי באמת המנחה היא רק החוואה של הנפש המהורה אשר בו ולא כזה שהביא עולה שמינה שלתכופות יש לחשוד את בעל הקרבן לשם התפארות. אבל המנחה הנם שהיא קטנה בכמות ואינה נראית לעיני הרואים כלל אבל היא מסמלת את הנפש הפנימית שאינה נראית והיא העיקר שבכל היצור. ולכך אמרו רוקא שזה הבא על בת עכו"ם ואינו מאמין בנפשויות אלא בנופות השוות, לא יהי' לו בן מגיש מנחה, מדה כנגד מדה כי המנחה סמל הנפש הוא, כאמור.

(יח) ומעתה מחמיר המוכא באות נ) ויאמר משה אל שופטי ישראל הרנו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור ונו'. זה הי' צו לאכר את האנשים העובדים לפעור שהוא סמל הכפירה בהשארית הנפש. הלך שכמו של שמעון אצל זמרי, שהי' מנהיגם והורה להם את השיטה השקרה שאין השארית הנפש. ואמרו לו: הם דנים, "דיני נפשות" כלומר כל הדיון של שופטי משה הוא רק על שאתה לימרת אותנו שאין, "נפשות" ואנחנו הלכנו בשימתך כאשר הורית, ואתה יושב ושותק? כלומר עליך לקום ולעמוד כנגדם ולהתווכח עמם ולהראות שהצדק אתך וממילא לא יענשו אלו שעכרו לפעור. מיד הלכו כלם עם כוכי אל משה להתווכח. ושאל זמרי אם אמת כדברך שיש הפרש נדול בין נוף של ישראלית לנוף של כוכי, בת יתרו מי התיר לך. אלא בע"כ שמתורת משום שאין נפשויות כלל אלא נופות וכל הנופות שוות. ובאמת טענה של מה בכך היתה טענתו כי יתרו נשא את בת יתרו קודם מתן תורה שלא הי' אז שום איסור בדבר. נעו כולם בככיה כי ראו שכל אלו אלפים מישראל כופרים במשם הם. ראה פנחס ונזכר הלכה ואמר למשה הלא כשירדת מן ההר כלום לא למדתני את הרין הזה וכו' כדאיתא במנהרדין, כלומר כשירד משה מן ההר כתיב: ויאמר להם כה אמר הר' אלוקי ישראל שימו איש תרבו על ידיכו ונו' והרנו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו יט). ופירש"י: כה אמר הר'. והיכן

# פרשת מטות מסעי

## דרשה 15

### דרשה א'

מאד ולא משתייך בהם שלא יעשו חבר הנפש חולין  
 כי כל נפשם חולין היא כהחלמ. ואשר פיהם דבר  
 שוא וימין ימין שקר.

ה) כשנדרק בתורתנו הקדושה לא נמצא  
 שום לשון של יצירה או בריאה בנוגע להנפשות או  
 להגשמות אשר בנו. משום שהכל אשר בעולם הוא  
 חלק מהגבראים ונם הזמן יש לו התחלה משום  
 שהוא נברא מאת היוצר אבל הנפשות שהם חלק  
 אלוקי סמעל אין לשון יצירה נוסף עליהן.

כי יש ענינים המתיחסים אל הזמן ויש שאין  
 להם כל יחס אל הזמן:

א) דברים הנופלים תחת הזמן והסן ישערים.  
 כגון אם נאסד ראובן חי סאת שנה הרי הסאה שנת  
 חשערים את חי ראובן. וכל דבר שהוה ונפסד נופל  
 תחת הזמן.

ב) דברים שהם עם הזמן ואין נופלים תחת  
 הזמן, כגון שטים וארץ ששום שאינם הוה ונפסד.  
 ולכך כתיב כי ששת ימים עשה הדי את השמים  
 והארץ ולא נאמר בששתי ימים, כי גם הזמן בעצמו  
 נברא באותו זמן ה).

ג) דבר נצחיי שאין בו שום שינוי, כביכול  
 הדי יתעלה וגם השכלים הנבדלים ו). וכזה כלולת  
 גם תורתנו הקדושה והטהורה שהיא מהרברים  
 שנבראו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם כדאי' ו).  
 לכך היא — התורה — לא תסבול שום שינוי כי  
 השינוי ישנו רק בדברים שתחת הזמן אבל לא  
 בהתורה שהיא למעלה מהזמן.

ו) ורכותינו אמרו: קיים אברהם אבינו את  
 כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין ה). ומאי  
 היא הרכותא שפרמו עירובי תבשילין דוקא? וחיי  
 להו לומר אפילו כל מצות דרכנו.

א) איש כי ידר נדר להדי וגו' לא יחל  
 דברו ככל היוצא מפיו יעשה. לא יחל דברו.  
 כסו לא יחלל דברו לא יעשה דברו חולין א). משמע  
 שיעשה דברו הקדש כי ההיפך של חולין הוא קדש.  
 והלא הקדש כבאן מאן דכר' שמיח?

ב) זה הדבר אשר צוח הד'. סגיד נשם  
 שנתנבא ססה בכה כך נתנבאו כל הנביאים בכה.  
 סוסיף עליהם חשת שנתנבא בזה הדבר ב). מה  
 שייכות של המאמר הזה לכאן.

ג) אסר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סבודים  
 ססותר לכס לשבע בססי אפילו באסת. אין אתם  
 דסאים ליסבע בססי אלא אם כן יהיו בך כל חסדות  
 האלו, עד שתהיו כסלשה שנקראו יראי אלוקים:  
 אברהם איוב ויוסף. אברהם דכתיב כי ירא אלוקי  
 אתה, איוב תס וישר וירא אלוקי. יוסף, דכתיב  
 את אלוקים אני ירא ג).

ד) יש דברים שהקדושה חלה עליהם רק על  
 ידי דבור נדיהא כגון נדרים שכועות קירושין וקרוש  
 החרש שהראש בית דין מכריו מקודש. וכעמו של  
 דבר כי הדבור בא מסאת דגמש ולא מסאת החומר.  
 שהדי סותר הארם מן הבהמה אין מלכד הנשמה  
 הטהורה ולא אמרו הרבכר כי הוא דבור והוא הנפש.  
 והרבכר הוא המחכר את החומר והנפש. וקיום  
 הרבכר מורה על רוסמות הנפש של הרבכר ואי  
 קיום דבריו מורה על נמיכת ושסלות הנפש של  
 זה הרבכר. ועל הכתוב: ויחי הארם לנפש חיה  
 סתרנמינן: לרוח סמללא. כי הרבכר של הארם הוא  
 המורה על הנפש חיה שלו. וממילא האמור: זיפת  
 כאפיו נשמת חיים, יתכן: רוח סמלא. ולכך אמר  
 חזקת הק' מאן דנפח סדלי' קנפח. כי הרוח החיים  
 אשר בהארם הוא החלק אלוקי סמעל שניתן בו.  
 ולכך אמרינן שאין עוברי כוכבים וסולות בכלל בל  
 יחלד. כי הנפש חיים אשר בהם הוא כשפל המעב

א) רש"י, ספרי. ב) ספרי. ג) שם. ד) נדר טב: ה) הרא"ש. ו) מורה נבוכים, ג"כ.  
 ז) שבת פח. פסחים נד. ח) יומא כח.



ומסויה עוד ברכה משלו, הלא בכלל מאתים מנה  
ולמה יעבור בלאו.

אלא יש ברכה ויש ברכה, יש שהיא מסוג ברכה  
אם יש לו לאדם כמה כורים של תבואה ועל ידי  
הברכה מתרכת הכמות של התבואה, הרי זה ברכה,  
כלומר לא גם אלא שהברכה חלה על מה „שיש“  
ונעשה יותר. אבל כשאין לו לאדם שום תבואה ועל  
ידי ברכה מתהווה לו תבואה, זו ברכה מסוג נס,  
שהרי הברכה זו חלה על „האין“ ולא על מה „שיש“.  
(ובספרי ח"ג על הספר חסידים הארכתי בהלכה זו  
כדבר הנס של חנוכה איך השמן שבנס הו' כשר  
למצודה).

וברכת כהנים כמו שכתובה בתורה „כה תברכו“  
היא ברכה הנאצלה מפי השוכן במרומים. והנהנים  
המברכים את עמו ישראל באהבה הרי הם ממשיכים  
את הברכה מהעולם העליון וברכה זו פועלת ברונמת  
הדבור הקדש, כלומר אפילו כשאין שום דבר על מה  
שיתחיל הברכה כי אצלו יתעלה אין שום הברל בין  
דבר שבנס ובין דבר שבטבע כי כל הטבע מאחו  
נברא, אבל הברכה שהמתן מוסיף משלו אפילו הוא  
צדיק נמור וראוי' הברכה הנוצאת מפיו לחול,  
לכל זאת אין בכחה של אותה ברכה לחול על „האין“  
המוחלט אלא אם כן יש דבר מה „יש“. לכך אסור  
לו להכהן להוסיף מברכתו שאינה ניסית אלא טבעית  
על ברכת כהנים הכתובה בתורה שהיא ניסית. כי רק  
אנשים גדולים ורמים המעניקים את החמה בנוכחם  
הרוחני הם הם הראויים לעשות מעשה ניסים שלא  
כדרך הטבע.

(ח) וכן כתיב: אין שר בית הסהר רואה את  
כל מאומה בידו „באשר הדי אתו“ ואשר הוא עושה  
תדי מצליח"י (ג). ולכאורה הניבים „כאשר תד' אתו“  
נראים כטיותרים שחרי מפרש והאלך „ואשר הוא  
עושה תד' מצליח“. אלא כלומר השר של בית הסהר  
התפלא מאד על יוסף הצדיק ועל הצלחתו כי לא  
ראה את כל מאומה בידו, כלומר לא הו' לו ליוסף  
שם שום דבר של „יש“ שתחול עליו הברכה, וזה  
הפירוש: כאשר תד' אתו, לא ראה כידו שום יש,  
כאשר על ידי היש זה יהיה תד' אתו — הברכה,  
ובכל זאת ואשר הוא עושה — כלי שום יש — תד'

אלא הכוונה היא כדלהלן: העירוב תבשילין  
תיקנו חכמים משום דאין צרכי שבת נעשין כיו"ט  
ולכך אין לבשל כיו"ט לצורך שבת אלא על ידי  
עירוב תבשילין דהוי כל התכשיל לצורך יו"ט  
וסה שהותר מן היו"ט מותר לאכול בשבת. והנם  
דשבת לנבי יו"ט הו' צריך להיות יותר חשוב וכשם  
שמבשילין בחול לצורך שבת כך הו' צריך להיות  
מותר לבשל כיו"ט לצורך השבת. שהרי השבת  
מקודש יותר מיו"ט דקבוע וקיימי מימי בראשית ונס  
השבת הוא תדיר ולא היו"ט. אלא שבכלי התוספות  
חידשו: דמה שהוא היום חשוב מקודש נגד מה  
שהוא למחרת. לכך היו"ט שהוא היום חשוב יותר  
מקודש כלפי השבת של מחר ולכך התקינו את העירוב  
תבשילין.

לכך כל התורה שקיים אברהם אבינו ע"ה  
אין כזה משום רבותא שהרי התורה קרמה לבריאת  
העולם והנם שעדיין לא היתה נתונה כימי אברהם  
אבל כבר היתה בהעולם העליון אבל הדין של עירובי  
תבשילין שכל עיקרו אינו אלא משום קדושת הזמן  
של „עכשו“ ואותו עכשו עדיין לא נתקדש בימי  
אברהם כי התורה לא היתה נתונה לו באופן רשמי,  
ובדין הו' שאברהם אבינו יהי' סכין כיו"ט לצורך  
השבת של מחר משום דמקודש ותדיר, לכל זאת  
הו' אברהם אבינו זהו' גם בעירוב תבשילין משום  
שכך יהי' הדין הזה נהג ככניו, עם ישראל אנו.  
וזו היא הרכותא.

והאמור הוא כהתאמה למה שהזכרנו למעלה  
דלכך לא כתיב ניב יצירה כדבור או כרוח ונפש  
כי ברכים שהם חלקי אלפי ממעל לא שייך לשון  
יצירה או בריאה מאחר שהם קדמו להעולם ולהזמן.  
ולכן קיום הדבור שאדם מוציא מפיו מורה ומעיד על  
נבונה נפשו של זה, וכיסול הדיבור ואי קיומו מעיד  
על שפלות נפשו של זה.

(ז) הרכותינו השטיעו דין כהלכה: מניין לכהן  
העולה לדוכו שלא יאמר הואיל ונתנה לי התורה  
רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת חשלי,  
ת"ל לא תוסיפו על הדברי. ודרשו: לא תוסיפו על  
חדברי, על חדיבורי. ויש להתכונן מהו עכירה  
שהכהן עושה אם מברך ברכת כהנים ככתוב בתורה

הרני „כאין" ומה יוכל שפל ערך כסוני לעשות לכבוד שמים. זה אסור לו לאדם בהחלט אלא כנכוד יעזור חלציו ללא פחד ללחום את מלחמת הר' צבאות.

וכן שמעתי בשם צדיק אחר נבנ"מ שאמר: אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני (סו). כלומר אם אין אני מתכוון כלל לי לעצמי אלא לכבוד שמים, אז: מי לי, אין שום איש שישתות אלי. וכאני לעצמי אם חריון הוא לצורך עצמי — מה אני. ובשם צדיק אחר אומרים בסגנון שונה: האדם צריך שיהיו לו שני ביסין. באחד יהי' מונח: ואנכי עפר ואפר. כלומר בנוגע לו לעצמו. ובהכיס השני יהי' מונח הכה של: כל העולם בלו לא נברא אלא בשבילי. כלומר בשעה שהדבר נוגע לכבוד שמים. אבל אם ת"ו יחליף האדם את היוצרות ובשעת שהוא צריך להיות גבור כארי לכבוד שמים יהי' משתמש במדת השפלות שלו, הרי הוא מחריב עולמות. כי שתי המדות אין אחת נופלת במדריגתה מחבירתה אם האדם משתמש בהן בריוק נמור במקום לצרוכין.

(י) וכששאל ההוא צדוקי לרבי אבוהו: אלקינס נהו הוא רנחיב ויקחו לי חרוחה כי קבר לחשה בחאי קא סביל. איליחא בחים מי חוד בשעלו חים כתיב. איננו בנורא וכו' (סו). ולמה לא השיב לו רבי אבוהו דצדיקים אינם מסמאים. וכהנים מסמאים לצדיקים כדאיתא באליהו שהתעסק עם רע"ק לאחר פטירתו (י). אלא דשאלת הצדוקי לא זו היתה, והוא שאל: מדקבר הקב"ה בעצמו את משה זה ערות שאין כצדקתו של משה עוד שהרי לא מצינו שיתעסק הר' עם שום צדיק אחר בעולם. ובכן שאל הצדוקי: במאי קא סביל, כלומר באיזה מדה סביל משה את נופו והעלה את נופו לדרגת נפש. אלימא במיא, כלומר הענווה של משה היא היתה המדה שהועילה, בדכתיב והאיש משה עניו ונו', וסים מורים לענווה כמאמרם: מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך. מי סדר בשעלו סים כתיב, כלומר משה רבינו שירע את השי"ת מנים אל פנים וראה את האמיתות המציאות ונלוחו, איך הי' אפשר לו שלא להיות עניו ושפל רוח, ומה רכותא היא המדה של שפלות עצמו אצל משה. א"ל בנורא, כלומר המדה הבי נרולה של משה שהי' לכל זה כאש בוער שאינו

מצליח. ועל זה התפלא השר של בית הסהר מאד מאד כי ראה בהצלחת יוסף לא ברכה טבעית אלא ברכה מסוג הנמיג).

(ט) וכן מתבארים המסראות: ואשח אתה חושי הוביאים צעקה אל אלישע לאסר עבדך אישי חח ואתה ידעת כי עבדך הי' ירא את הדי. והנושה בא לקחה את שני ילדי לעבדים. — ויאמר אליי אלישע מה אנשח לך הנידי לי חח יש לכי בבית וחאמר או לשפתחך „נלי בבית כי אם אסוך שחודי). הניב „בל" בבית וכו' הוא מיותר ומה הי' המקרא חסר אם הי' נאמר: אין לשפתחך בבית כי אם אסוך שמן?

אלא, האשה שצעקה אל אלישע היא היתה אשת עובדיה הנביא שהי' אפטרופוס של אחאב ופור את כל הכסף לצדקה לנביאים ונס לזה מאת יהורם בריבית בער צדקה (סו\*). וכשכאה האלמנה לפני אלישע שאל אותה „מה אנשח" ומה יש לכי בבית. כלומר „בעשייה" כברכה של דרך הטבע ולא גימית צריך שהי' לבי מה — בבית כרי שתוכל הכרכה לתול עליו אבל אין הכרכה חלה לעשות „יש" מאין המוחלט. והאלמנה השיבה: כי עבדך הי' „ירא הר' " כלומר כמו שנאמר ביוסף „את אלוקים אני ירא בן הי' בעלי עובדי' ואצלם אין סן הצורך כלל שתחול הכרכה רק על היש כי כחם נרול בצדקתם שיעשת להם נס וכן ברכה בדרך נסיו. וזה פירושו: ותאמר „אין" לשפתחך „כל" בבית, כלומר ה„אין" המוחלט שלנו זה „בל" אשר לנו בבית.

ואם נתעסק לתקוד ביותר יראה שגם ה„אין" המוחלט הוא רכר נברא מאתו ית', ואינו רק העדר היש. שהרי יש אפשרות שמהאין הזה ייברא „יש" ניסיו. ולכך בלשון ספרתינו הקדושה המושגים של „אין" נכנס בתורת המדות. שהרי השם יתעלה ברא את המדות של אין ויש. האין הוא מדה נכוח מאד שירע האדם את אפסותו שהוא האין המוחלט, ואת היש המורה על בחו ונכורתו ויסלתו של בורא כל העולמים. ושניהם צריכים לו להאדם. המדה של אין ואפס נצרכת לו להאדם להבין את שפלות עצמו. אולם זו היא רק מדה נעלה בשחדיון הוא כלפי עצמו אבל כשנוגע לכבוד שמים אסור לו להאדם לומר

(סו) אבות, א.

(סו\*) שמיר לא.

(יד) מלכים ב"ד.

(יג) רבי ר' בינוס זצ"ל.

(יז) תוס' בבא מציעא ק"ה. מדרש משלי.

(טו) סנהדרין לט.

אין שר בית הסהר רואה כל מאומה בידו כאשר הר' אתו, בסבואר למעלה. וכן מצינו באיוב שנקרא ירא אלקים על אשר עבר כל המצבים — עשיר ורש, יש ואין ואמר הר' נתן והר' לפת. ואזר כך כתיב: והר' שב את שבות איוב בהתפללו. זהר' ברך את אחרית איוב מראשיתו. ולכך נקרא ירא אלקים.

(יב) ולאזר שהקדמנו את הענין של קדושה בדבורו של האדם שהוא יוצר קדושה על ידי דבורו והגם שהדבור הוא יש מאין בכל מקום יש בו בהדבור קדושה משום שהוא בא מכח הנפש החלק אלפי ממעל היוצר ובורא יש מאין ולכך יש קדושה בנדר והקדש וכשבועה שעל ידי הדבור נוצר דבר של קדושה.

וזו היא בוגת המדרש שהזכרנו בריש דברינו: אמר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סבורים שמותר לכם להשבע בשמי אמילו באמת אלא אם יהיו בכם „כל המדות הללו" כשלושה שנקראו יראי הר' אברהם איוב ויוסף. כלומר רק אם תהיו אדוקים בהר' באמת כמו אלו הנ' שנקראו יראי הר', אז הדבור של האדם הוא קדש מקודש ובורא את הקדושה יש מאין.

(יג) וזה הוא האמור בהספרי הג"ל: זה הדבר אשר ציוה הר'. כלומר כאן נאמר הרין של נדרים ושבועות שהאדם מכנים קדושה בדבורו היוצר יש מאין. צניד — מלמדנו פרס חשוב, בשם שנתנבא משה בכה כך נתנבאו כל הנביאים בכה. מוסיף עליהם משה שהתנבא גם בזה הדבר. כלומר הלא הסברנו ה"כה" הנאמר נבי ברכת כהנים שאין הכהנים רשאים להוסיף ברכה משלהם משום שנאמר „כה תברכו" וברכת הר' הוא ברכה גם בנדר נסי ולא של האדם שלכל היותר ברבתו אינו אלא תוספת על מה שכבר יש. אבל מוסיף עליהם משה שהוא ע"ה השיג את המושג „אין ויש" ולכך התנבא לאו דוקא בכה אלא גם „בוה הדבר". כלומר בזה שנאמר לא תוסיפו על „הדבר".

וזה פירוש שלא יעשה רבדיו חולין. כי יש בכה תאדם על ידי הדבור שהוא כת אלפי ממעל, הרוח ממלא שיש בו לעשות קדש בכל דבור ודבור. כי כח הדבור הוא הכח הפנימי אשר באדם ועיקר הקדושה שבאדם היא בפנימיות.

חת משום דבר בשהניע הדבר כלמי כבוד שמים. ומזה זכה משה למבול נוסו במהרה נמורה ער שנורכך נוסו שהשם יתעלה בעצמו התעסק עמו בקבורתו. והצדוקי לא הי' יכול להשיג איך אפשר לברא קדושה נעלית בהנוף שהוא אין המוחלט ולעשותו „ליש". כי הוא בעצמותו הוא בבחינת אין — לעצמו, ויש — לשם הר'. וכן כתיב נבי משה רבינו: מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה. כלומר בנוגע לרברים שהם לו לעצמו הרי הוא תמיד „עבדי" כאפס וכאין אבל כשנוגע לכבוד שמים הרי הוא „משה" האיש הגדול שאינו חת משום דבר אשר ימנענו מללחום מלחמת הר'.

(יא) והרמב"ם ז"ל ייחד פרק גדול על דבר אמונתו של אברהם בהתי עולמים וכתב: כיון שהכיר וידע התחיל לחטיב תשובות על בני אור כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זה דרך אמת שאמת חולקים בה. ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלהי העולם וכיו וראוי לאבד ולשבר כל הצורות כדי שלא יסעו בהן וכי"מ). כלומר שני דברים נאמרו כאן. ראשית הרמב"ם ז"ל מסביר איך הכיר אברהם אבינו ע"ה מדעתו ומשכלו שיש להכירה מנהיג ויוצר יש מאין, עד שננלה עליו מלך סלכי המלכים הקב"ה כמו שכתוב במדרש וירא. וזגה מה שהכיר אברהם אבינו את בוראו וידעו ידיעה נמורה וראה את עצם גדולת ממשלתו של תבורא הביאתו ממילא לידי ענווה מוחלטת כי הרניש אה שפלות עצמו. אבל הגדלות של אברהם אבינו היא דהגם שהי' שפל וענו בעצמו כל זאת זה לא עיכבהו מלשבר צלמים של עובדי כו"ם, והגם שהי' משום זה בסכנת נפשות ממש על ידי נטרוד לא חשש מה יהיה אם ירגנו נטרוד מי יפרסם את את שם כבוד מלכותו של הבורא בכל העולם כולו, הלא הוא הי' רק היחיד שהכיר את האמיתת המציאות, משום שהאמין שהבורא יברא יש מאין אפילו לא יהי' אברהם בעולם. ולכך מסר את נפשו בנבודה של קדושה לשבר את הצלמים וכו'. ולכך נאמר בו כי ירא אלקים אתה. לפי שהסבר שהסברנו למעלה בעובדי' שאמנתו אמרה אל אלישע: ועבדך חי' ירא את הר', ולכך אמרה „אין לשפחתך „כל" בבית. וזה הכל בבחינת יוסף הצדיק דכתיב בי':

הבה נסוה שכלנו נלמוד לנו ולכנינו ער העולם  
שיש כח קרושה פנימית בכל אחר ואחר מאתנו.

ואז יקויים בנו: ודאו כל בשר יחריו כי פי הר'  
דבר, אמן.

## פרשת ממות-מסעי דרשה לו

### דרשה ב'

שהקורא בתורה סתם לא ירגיש באותם הדברים שהם  
למעלה מן הטבע, משום שהקורא והלומד סתם אינו  
יודע אלא מדרך הפשוט אבל התורה ניתנה בדרך  
סדר"ם ואותיותיה של התורה מצטרפות לשבעים  
פנים ורק היודע זה יגיע גם לדברים שלמעלה מן  
הטבע.

אולם עיני ההכרל בין זה העושה מצד הקבלה  
שכך נצטוונו ובין זה העושה מהכרע הרעת הוא,  
שמי שמקיים את ציווי התורה מצד הקבלה והמסורה  
לא ישנה בה לעולם אבל זה המקיים מצד הכרע  
הרעת ישנה את דעתו בזמן לזמן כי דעתו של אדם  
משתנית תמיד ומה שחושב היום לנכון יוכל להיות  
בעיניו מחר לאי נכון.

(ד) [ובמקום אחר הארכתי בדברי הרמב"ם  
הנ"ל כי הדברים כמשמך קשה להבין. רלפי פשטן  
יוצא דגברי שלא חטא מעולם בהשבע מצות שהן לא  
תעשין: עבודה זרה, ברכת השם, שפיכת דמים, גילוי  
עדיות, גול, דינים, אבר מן החי, אלא שלא בא לפני  
בי דין לקבל אותן המצות עליו, הגם שעשה הרבה  
צדקה וחסד בימיו עם הבריות ואסילו הציל אלפים  
מישראל מהרינה וכדומה, הרי זה אינו מהסירי  
אומות העולם ואין לו חלק לעולם הבא. וזה הוא  
דבר שאין השכל מקבלו. דמה יעשו אלו החסידים  
שבאומות שאינם יודעים כלל מדין זה שבחמב"ם  
ואין עולה על דעתם כלל שצריכים לבא לפני שלשה  
ולקבל עליהם את השבע מצות. או בזמן הזה שאין  
מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיוול נוהג, למה  
הסובים הללו יאבדו שטרם זבל עבודתם כל יסיהם  
לסוכת האנושית כולה כלל תחשב ויעמדו בדוגמ  
אחת עם רשעים ורוצחים? הלא כלל מסור בירינו

(א) וידבר משה אל ראשי המטות איש  
כי ידוד נדר ונו'. הרקדקים כתובים בדרוש  
הקרום ראה שם. הרמב"ן והרשב"ם מרדקקים מה  
נשתנה טרשה זו שאינה מתחלת כבכל הפרשיות:  
וידבר הר' אל משה או דבר או אמר אל בני ישראל.  
ותירצו שהפרשה זו היא המשך מהאמור למעלה:  
לבד מגדריכם וגדכותיכם ונו'. אלא דאכתי קשה:  
למה נאמר ככאן זה הדבר אשר צוה הר'?

(ב) כל התורה כולה בדיניה וחוקותיה מלמדת  
את האדם לסוד מעשות שום דע ולעשות אך טוב.  
ואם עושה כן מקבל שטר של ש"י עולמות. ובכן  
השאלה מה דינו של זה שלא למד תורה כלל אלא  
שמדעתו ומשכלו לא יעשה מיטמו שום דבר דע  
ויעשה אך טוב. האם זה האיש יקבל שכרו כמו זה  
שלמד ועשה? ואין זה ענין סלל למצוה ועושה  
ואינו מצוה ועושה כי הלא האיש הזה מצוה אלא  
שמקיים הכל מדעתו ומרצונו הטוב ללא לימוד  
בתורה.

(ג) על מדוכה זו ישב הרמב"ם ז"ל ומסק  
להלכה: עכויים המקבל עליו שבע מצות ונוהר  
לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק  
לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני  
מצוה בהן הקב"ח בחורח וכוי, אבל אם עשאן מפני  
הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות  
העולם א). הסבר הדברים: יש טבע ויש מה שלמעלה  
מהטבע, (כלשון העמים נטרא מה שלמעלה מן הטבע  
(מעמה-סיויק)). שכלו ורעתו של האדם אינן יוצאות  
מגדר הטבע ואינן מניעות לירי מה שלמעלה מן  
הטבע. אולם התורה שנבראת טרם שנברא העולם  
מכילה בתוכה גם מה שלמעלה מן הטבע. והגם

ש"כל הרכיה דרכי נועם" ואיך יחזיק דין כזה מעמד בתורתנו הטרופה והטהורה?

ועוד זאת, מסורת כידינו שאין הור' שלא יהיו בו "ל"ו צדיקים" שעליהם העולם עומד. ולא אכתד שחיספתי כיניעה רבת ולא מצאתי בשום מקום שיאמר שאותם הצדיקים הם מישראל דוקא. משמע שגם צדיקים של אומות העולם צדיקים נטורים הם. וכמוכן שהייתי שבע רצון מאד אם ה"ל"ו" הללו היו מאחינו עצמי ובשרי אבל לפי שאני מכיר את עולמינו הושש אני מאד שרובא דמגברא הוא שלא מאחינו בני ישראל. בימי סגורי באשכנז, בברלין הכירה, ידעתי אדם שאינו בן ברית ואמרתני בלבי שהוא מחסירי אומות העולם. הוא ה' בעל משרה נכבדה מאד בהממשלה שלפני המלחמה השניה ועשה טובות גדולות ונצורות לכל הבא לפניו, וביזמתו ה' הוא הראשון להשפיע על שר החוץ בשעתו לעשות דבר לטובת יציאת ארצנו"ד גדול אחד לחירות מעול הנזים שברוסיא. גם כאן במדינת פגדה ידעתי נכרי אחד שבודאי לא ה' עולה על דעתו לעבור על השבע מצות כלל והוא עשה ועבר לטובת הרבה מאחינו בני ישראל. היעלה על הרעת שטובים בבני אדם כאלו אין להם שום חלק לעולם הבא בשביל שלא ידעו שצריכים לבא לפני שלשה לקבל עליהם את השבע מצות. הם ושלום לתורתנו מלומר כך. ומאיוב שכתוב בו: תם וישר וירא אלקים וטר טרע, אין להביא שום ראי' משום דיש מחלוקת התנאים סתי חי, ויש מקדימים אותו לימי משה ועוד קודם ויש מאחרים אותו לימי מרדכי ואסתר ובודאי שהמקדימים את זכנו אומרים שאע"פ שלא קבל על עצמו בפני שלשה להיות נר תושב אין זה כלום כי הרין הזה שבהרמב"ם מתחיל ממש רבינו והלאה ואלו המאחרים אותו יאמרו שקבל עליו לקיים את השבע מצות. ובפרט דכולהו תנאי סברי שהי' מישראל לבר היש אומרים ב).

אלא כשנדקדק היטב בהסקודות שממנו הוציא הרמב"ם את דבריו אפשר להבין את דבריו. כש"ם נרמין: דתניא ר' אליעזר אומר, ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלקים, ישובו רשעים לשאולה אלו פושעי ישראל כל גוים שכחי אלוקים

אלו הכותים — בודאי שהיי' כתוב העכויים, ותיקנו ספני הצענוזר — א"ל ר' יהושע וכי ואמר בכל הגוים והלא לא ואמר אלא כל גוים שכחי אלקים אלא ישובו רשעים לשאולה מאן נינהו כל גוים שכחי אלקים. ופירש"י: כל גוים שכחי אלקי לא משמע אלא אותו השוכחים אלהי כגון בלעם ושכמותו אבל אחריני אתו — לעולם הבא — כדאחרינו בריש פירקו, דף צ"א :. וזרעו זרים צאנכם ובני נכרים אנריכם לעולם הבא ג). וכל מפרשי הרמב"ם הנ"ל כתבו דדברי הרמב"ם הם סר' יהושע הנ"ל. הרי שבין לר"א ובין לר' יהושע המדובר בכאן הוא דס, "בשכחי אלוקים" כלומר אלו הנזים ששוכחים את ה'. ובמה הם שוכחים? שאינם מקיימים את השבע מצות. אבל אלו הנכרים שמעולם לא עברו על ה' מצות ואינם שוכחים את אלקים ומצותיו אשר ציוה להם, הכל מודים שהם באים לעולם הבא כמו שמוכיח הכתוב: וזרעו זרים צאנכם ובני נכרים ונ'. והוי' קשה לו להרמב"ם ז"ל אם אלו הנכרים מעולם לא עברו על ה' מצות שאצטוו והיו בני אדם טובים למה יהיו דס לזרעני צאן ולאכרים. ומי אלו שהם החסירי אומות העולם שבודאי שכרם הוא בשווה עם ישראל אנו. לכך הרמב"ם סוקי שתמדובר בכאן הוא מאלו נכרים — בשעתם — שהיו עובדי כוכבים ומזלות ממש ואחר כך חרלו מלעבוד בו"ם. ובאלו יש חילוק אם קבלו עליהם את ה' מצות כמשפט או גם הם דינם כחסירי אומות העולם ושכרם רב וצפון לעולם הבא. ואלו שלא קבלו עליהם את השבע מצות כמשפט, הנם שאמר להם על ידי ישראל מכידיהם שצריכים לקבל עליהם קבלה זו כדי להוציאם מירי דדגת עובדי בו"ם ולא עשו בן אלא מהברע הרעת חרלו מלעשות מעשיהם הרעים, אלו בני אדם נשורים כמו שהיו ודינם לעולם כעובדי בו"ם ויקבלו עונשם בעתיד לבא. אבל אלו הנכרים שמעולם לא עברו לכוכבים ומזלות וכל ימיהם ידעו שיש בורא כל העולמים והאמינו בו — הנם שעברו את ה' בשיתוף, כי השיתוף לא נאסר להם מטעם שביארתי בחלק הראשון של ספרי לסס"ג, יע"ש — ולא עברו על השבע מצות וגם עשו טוב לכני אדם כפי יכולתם, בודאי שדינם כחסירי אומות העולם ויש להם חלק לעולם הבא.

שאינן זה ככלל מקיים המצות. ומלבד שלא יקיים אותם תמיד כי הדעת של אדם משתנה ומתחלף מהר כאמור, אלא שהמצות נקראות מצות רק אם האדם עושה אותן מפני שציוונו השם ית' לעשותן. ולכך אנו מכרכים על כל מצוה עובר לעשייתן: אשר קדשנו במצותיו וציונו.

(ו) וכוה מתרש מאמרם: איך ששת מח דכתיב אורך ימים בימינו בשמאלה עושר וכבוד. אלא בימינו אורך ימים איכא עושר וכבוד ליכא? אלא למיימינום בח אורך ימים איכא וכל שכן עושר וכבוד, למשחאילים בח עושר וכבוד איכא אורך ימים ליכא ה). ודאה רש"י שם. ואם נפחש בפשטו: שסרים חלילה מן הדרך הישר, אמאי יפלו שום שבר. אלא כלומר שני סוגי מסיימי מצות יש. אלו המסיימים את המצות משום שכך נצטוונו כאת הנכורה להם מניע שכר של עושר וכבוד וגם עוד מעלה יתירה יש בה שהקיום המצות יהיה לאורך ימים כל ימי חיו לא יסיד מהדרך הישרה. ומסילא מן הדין שיתיה ימם רבים כדי שיקיים את המצות. ויש אלו שמסיימים את המצות לא מפני שכך נצטוונו אלא מהכרע הדעת, להם לכל היותר מניע עושר וכבוד בזמן שמסיימין אבל אריכת ימים ליכא", כלומר אלו לא יעשו את המצות לאריכת ימים כי דעתם מתחלפת מהר ולכך אין מניע להם מן הדין שיאריכו ימים עלי האדמה.

(ז) וכוידיו מעשרות כתיב: בערתי חקדש מן הבית וגם נתחוו לגוי ולגו ליתום ולאחנה ככל חצותך אשר צויתני לא עברתי מחצותיך ולא שכחתי. לא אכלתי באני חחוו ולא בערתי חחוו בסחא ולא נתתי חחוו לחת שמעתי בקול הדי אלקי עשיתי ככל אשר צויתני. השקיפת חחעון קדשך מן השמים וברך את עמך את ישראל וגוי ה). וכספרי אמרו לא נתתי ממנו למת. לעשות לו ארון ותכריכין. והקושיא בולטת הלא מאי רבותא היא זו הרי אין מוציאין כסף מעשר אלא על דבר הראוי לאכילה ככתוב מפורש בתורה ו). אלא העיקר הוידיו מעשרות בא להבליט מה שכתב שם בהמקראות, ככל מצותך אשר צויתני", "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" ועוד הפעם כאותו פסוק: "עשיתי ככל אשר צויתני",

כי מה ואשמתם שלא ידעו כלל שיש איזה דין המחייב אותם לקבל את השבע מצות בפני ג' ובזמן הזה שאין דין גר תושב נוהג כפרט שבפרט.

ודע שיש חילוק גדול בין בזמן שהיובל נוהג דאז מסבלים גרי תושב ובין בזמן של עכשו שאין היובל נוהג ואי אפשר לקבל גר תושב. והדין של הרמב"ם הג"ל דדוקא אם עכל את השבע מצות בפני שלשה אינו אלא בזמן ההוא כאמור למעלה אבל בזמן הזה כל נכרי המסיים את השבע מצות הרי הוא יצא סכלל עכו"ם בודאי ורינו ככן נח בשעתו ואנו מחוייבים להחיותו מהגר תושב בזמן שהיובל נוהג. וחיילי דירי מדברי הרמב"ם ז"ל עצמו בהלכות מלכים, י—: כן נת שרצה לעשות מצות משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה בהלכתה. ואם הכיא עולה מסבלין ממנו, נתן צדקה מסבלין ממנו. ויראה לי שנותנין אותה לעניי ישראל, "הואיל והוא ניוון מישראל ומצוה עליהם להחיותו" וכו' הרי מפורש שמצוה עלינו להחיותו. ואין הרמב"ם מדבר כאן מגר תושב דאם כן לא הי' טראו כן נח אלא גר תושב. אלא רחמדוכר כאן בנכרי בזמן שאין היובל נוהג — ובודאי יצויר גם בזמן שמסריבין עולות —. ואם אנו מצוין להחיותו איך יעלה על הדעת שאנו נהי' מחוייבין להחיות את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, אתמהה. וכן בולט מהמאמר הג"ל בסגהדרין שכל המשמעות הוא מקרא ישובו רשעים לשאלה, א"כ המדוכר כאלו שהם בשאל תחתית, ובני אדם אפילו נכרים שלא תטאו סימיהם בהשבע מצות שלהם ועוד עשו טובות, בשאלו מה עכירתייהו, אלא ע"כ כאמור למעלה. שוב מצאתי בספר צפנת פענח מהגאון הנפלא טראנאצאו מהרורה תניטא דף ל"ב. שכתב גם כן דמהאי שכתב הרמב"ם ז"ל בפ"ו — י ממלכים מוכח דאנו מתוייבין להחיות את הנכרים בזמן שאין היובל נוהג אם הם זהירים בהשבע מצות.

וכל זה נאמר רק בנוגע לנכרים].

(ח) אבל בישראל המסיים מצות לא משום שכך נצטוונו אלא שעושה מהכרע הדעת כגון שנותן צדקה או שאינו משקר וכן כל המצות שכליות — כי מצות חוקיות אי אפשר לקיים מפני הכרע הדעת — בודאי

(ו) ראה רמב"ן סו.

(ח) דברים, כ"ג, י"ז.

(ז) שבת סג.

(ס) וכן אמר רבא: כתיב כי גדול מעל השמים חסדך וכתיב עד שמים חסדך הא כיצד, כאן בעושי'ן לשמח כאן בעושי'ן שלא לשמח, כדרי' אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורת ובמצות אפילו שלא לשמח שמתוך שלא לשמח בא לשמח(ח). החסכר תוא: לשמח משמעו העושה ממני שהשם יתעלה ציוה לעשות, לכך העשייה היא לא מצד השכל אלא למעלה מהשכל. ובשביל זה השכר הוא „מעל השמים". אבל העושה את המצוה מהכרע הדעת שהוא מדבר סבעי-השכל, שכרו הוא רק עד שמים ולא למעלה מהשמים.

(י) ורבותינו ו' אמרו: בשעה שנוכחו עובדי כוכבים להיכל ראו כרובים חמורין זה בזה אמרו ישראל שברכתן ברכת וקלתן קלח עסוקים בדברים הללו(ס). והשאלה למה הרגישו דוקא את גדלותם של ישראל שברכתן ברכה וקלתן קללה. אלא מצינו שני עניני ברכה וקללה. נבי אברהם אבינו כתיב ואברהם מברכך ומקללך אאוד. והוא לשון עתיד. ובבלעם הרשע כתיב: את אשר תברך „מבורך" ואת אשר תאוד „יאוד" לשון עבר. כלומר, לאברהם ניתן הכח לברך ולקלל מאת השם יתעלה כמו שנאמר והי' ברכה. הוא ע"ה הי' יכול לחדש ברכה בהחלס וכן להיפך. אבל בלעם הרשע לא הי' לו שום כח לא לחדש ברכה ולא קללה אלא הי' חוזק בכוכבים ובראותו שהעם פלוגי עומד תחת כוכב המצליח וידע שחכם חזה הוא „מבורך" כבר. הי' הוא מברכו וכן להיפך והמספים חשבו שברכתו וקלתו של הרשע הועילו. וכן לדעת הש"ס לא הי' יכול הרשע לקלל אלא הי' מכין את הרגע שהסב"ה כועס ובו הי' מקלל(א). משום שהוא — הרשע היה למטה מן סח שלמעלה מן המבע לכך לא הי' יכול לכרא ולחדש לא ברכת ולא קללה. מה שאינו כן נבי אברהם אבינו ע"ה שהי' גדלותו למעלה מן המבע לכך הי' יכול לחדש ברכה וקללה גם על העתיד כי לא הי' תחת שום כוכב ומל. וזה שהתפלאו העובדי כוכבים: ישראל שברכתן ברכה וקלתן קללה משום שהם מקושרים כחי העולמים שהוא למעלה מן המבע ואינם תחת שום כוכב, היתכן שיעסקו בדברים הללו. כי ידוע מה שכתוב בספר המורה שרוב עכו"ם עושים מעשים כאלו לכוכב פלוגי או פלוגי, אבל ישראל

כלומר מעשרות הוא דבר שהשכל מחייבו להחזיק בידי תלוי והגר והיתום והאלמנה. ולזה בא הכתוב לומר שלא עשיתי את הדבר משום שכך השכל מחייב אותי לעשות, כי אם בן היתה אפשרות שהשכל יתחלף ולמעשים יאמר הלא תלוי והגר וכו' יש להם די משלהם ולמה לי ליתן להם משלי. ולפעמים שהאדם יתן לתלוי והגר והיתום והאלמנה לשם התפארות כדי לקנות לו שם טוב ויחזיקו אותו לנדיב ויכבדוהו. אלא המעשרות והעדקה שהאדם נותן הוא רק כמו שמדניש זה בהודיו מעשרות: „ככל מצותך אשר צויתני" לא מהכרע הדעת אלא משום שכך צויתני בתורתך הקדושה. ולא עברתי סמכותך ולא שכחתי, כי העושה מהכרע הדעת אי אפשר שלא יעבור ולא ישכח, כי הדעת שבאדם מתחלף לתכופות. „לא אכלתי באני מסגו" כלומר לפעמים עושה המצוה משום שהוא מתבייש מאחרים אם לא יעשה והרי זה דומה לאונן ביום שמת לו מת שבאמת אינו מדניש שום תאבון באכילתו אלא שאחרים, שכנו וסביריו במעט אוננים אותו לאכול כדי שלא יתעלף מרוב צער. „ולא נתתי מסגו למת" לא עשיתי את הטוב כדי לקנות לי שם טוב, כדי שתהי' לי לאתר מותי לזיה גדולה של כל העיר ויעשו לי ארון נאה וימה ויספירו אותי ויאמרו עלי שבחים שאינם מציעם לי. ויברכו אותי בתכריכין שונים שאינם שלי לנמרי. וזה שאמר הספרי: לא נתתי לארון ותכריכין. אלא כל אשר עשיתי הוא ממני: ששמעתי בקול ה' אלקי עשיתי ככל אשר צויתני, דוקא ממני הציוי שכתורה ולא מהכרע הדעת ואורך נניעות הנ"ל. והואיל שעשיתי רק לשם הציוי שהוא דבר של למעלה מן השכל אלא צו שמימי לכך, אני מתפלל אליך: השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך וכו'.

(ח) ונדולת מזו איתא: שהסומר שבת ויו"כ ואינו עושה מלאכה חממת עצלות או שאין לו מלאכה לעשות אינו מקיים מצות שביחת השבת ויום כפור. ופירושו זה שס על האמור בשי"ס „בברכותיה(ז). כלומר, כל מצוה שאי אפשר לו להעושה לברך אשר קדשנו במצותיו וציונו, אלא עושה ממני הכרע הדעת או משום איזו נניעה וסכה אחרת אינה מצוה.

(ס) 'ומא כו. (י) זהר בלק. (יא) עבודת ורה ו.

(ח) פסחים פרק מקוט שנהנו. (ז) תוסי' שבועות י.

צויה אותנו הבורא, לעולם לא ישנה מדרכו המוכת, מח שאין בן במי שמקיים מחמת הכרע הדעת.

(ב) וכל החילוק שכין משה רבינו לשאר הנביאים שבלם לא התנבאו בזה הדבר אלא משה בלבד, כבר כתב הרמב"ם ז"ל בהמורה משום שמשח לא נשתנה מעולם סמדינתו ותמיהה הי' מוכן לנבואה ובאותה שעה ששמע הנבואה ככל מקום שהי' נמצא הי' מתנבא ומשמיע נבואתו בלשון „זה הדבר“ כי לא נשתנה בשעת קבלת נבואתו. אבל שאר הנביאים היו צריכים להבנה טרם שנתעלו לדרגת קבלת הנבואה ובשעה שהיו משמיעים את נבואתם ששמעו לא היו בוו הדרגה שהיו כשעת הקבלה.

ולכך בדיני שבועה שבפרשתנו מדבר משה בלשון „זה הדבר“ כלומר שהפרשה באה ללמד שלא יהי' שום שינוי בהאדם מעולם וזה דוקא אם מקיים את השבועה לא מצד הכרע הדעת אלא משום ציווי. והואיל שהיתה לו למשה נחיצות רבה בפרשתנו לדבר בלשון זה הדבר כדי ללמד בלל גדול על כל התורה בולה כאמור, לא היתה לו האפשרות להתחיל בוידבר הד' אל משה או דבר אל בני ישראל כי אז לא יתכן לומר „זה הדבר“ כי אז הי' הסגנון מסורס, לכך שינה משה בפרשתנו בהתחלתה ולא אמר בלשון התנ"ל בשאר הפרשיות וידבר הד' אל משה וכו'.

זוה הוא הפירוש של לא יחלל דברו, לא יעשה דבריו חולין. כלומר לא יקיים את השבועה מצד הסרע הדעת שזוה הוא דבר חילוני אלא יקיים דבריו מפני שקדשנו במצותיו וציונו.

ואם נקיים את התורה והמצות מפני שכך נצטוונו נזכה שיקיים בנו לא ימוש דברי התורה הזאת מפיד עד עולם, אמן.

שאינ להם שום זיקה לשום כוכב ומחויבן בא להם עבודה כזו. וחם לא ידעו או לא האמינו מה שאמרו רבותינו שח"ו שמי שהוא עשה מעשים הללו והם נעשו מאליהם כדאיתא בגמרא.

(א) ולאחר שהסברנו שהעיסר רצון הבורא יתעלה הוא שאנחנו עם ישראל נקיים את מצות התורה לא מפני הסרע הדעת אלא מפני שכך נצטוונו מפי הנבירה. נכין את הענין של שבועה או נרד שגם זה הוא דבר שאדם יבול לקיים מתוך הכרע הדעת כי השכל הישר מחייב שלא ישנה אדם בדבורו. אלא זה אומר שאסור לו לאדם להשבע לשקר כי הוא היפך האמת אבל על האמת אין הסכרא מחייבת את האדם שלא ישבע. וזה הוא שאומר המדרש: אמר להם הקב"ה לישראל לא תהיו סבורים שמותר לכם להשבע אפילו באמת, אין אתם רשאים לשבע בשמי אלא א"ב יהיו בכם כל המדות של השלשה שנקראו יראי הד' (ראח בהדרוש הקדום) כלומר התורה אוסרת לעשות המצות מפני הכרת הדעת משום שבני אדם דעתם קצרה וחלושה ומתחלפת סהר. ואם יתרגל האדם להשבע על האמת למטר ישבע גם לשקר.

ועל זה מביא המדרש את המדות של השלשה שנקראו יראי אלוקים. אברהם אבינו, שכן נ' או מ"ח שנה — למר כדאית לי' — „הכיר את בוראו“ כלומר לא מפני הכרת הדעת עשה את מצות הד' אלא מפני שהי' ירא אלקים. ושומר מצותיו וחוקיו. וכן יוסף לא מצד החכמה הרבה אשר בו שמר את מצות הד' אלא סירב לדברי אשת פוטיפרע ואמר: איך אעשה הרעה הנדולה הזאת „וחטאתי לאלוקים“ ובן איוב שהי' חכם וחוקר מהראשונים ובכל זאת לא נתפאר בכל אלו התוארים אלא: תם וישר וירא אלוקים. כי מי שמקיים את המצות מחמת שכך





# פרשת דברים

## דרשה לח

### דרשה א' — שבת הזון

(ה) יש להבין למה אנו סבבים בעיקר על חרבן הבית ולא הוזכר ברברי חו"ל חעיקר התרבן הלאום החדכן שנורשנו מעל אדמתינו, וכל הנאמר בדברי רבותינו מורגש בעיקר חורבן בית מקדשינו. משמעות הדבר שבית המקדש הי' יותר חשוב מהארץ והלאום ולכך המשנה הנ"ל חושבת בראשונה את החורבן היותר עיקרי והוא חורבן הבית בראשונה ובשניה. וכדי להסביר את הדברים נקדים: במשה רבינו ע"ה נאמר: בכל ביתי נאמן הוא. כלומר שהוא ע"ה הבין את מציאת עולמי כלו הבנה אמיתית קיימת. רצה לומר, משה בקם סאת השם: הראני נא את כבודך, הוא השגת השי"ת עצמו יתעלה. ועל זה נענה לו: לא תוכל לראות את פניי. אסנס נענה לו השי"ת באמרו: אני אעביר את כל סוביי על פניך, כלומר סוביי הוא הנמצאות כלם, ועל ידי הנמצאות בעולם יוכל להבין את גדלו של השי"ת. וזה הי' רק אחד בעולם ומשה שסו אשר הבין את השי"ת על ידי הנמצאות. ועל זה העידה התורה: בכל ביתי נאמן הוא, כלומר השיג לאסיתיתו כל מה שבביתי — בעולמי ה). היוצא מזה נשמע שהניב "בית" משמעו כל העולם בלו ולא רק בית או ארמון אחד בלבד או עיר או מדינה אחת גרידא.

(ו) זכהושע בתיב: בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו. והשאלה מהו הניב "ימצאנו" הלא מלא כל העולם בכבוד, ולית אחר דפנוי מני'. אלא על ידי פעולות הד' בעולם בולו חנקרא "בית אל" הבית שברא הד', אנו יכולים להשיג את אמיתת המציאות של השי"ת (ו). וכן מלמד שם הרמ"א ז"ל בספרו

(א) אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן וכו'. ורבותינו ז"ל פתחו פתיחה לפרשה זו: אדם מישראל מה שיהיה מותר לו לכתוב ספר תורה בכל לשון. כך שנו חכמים אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון. רבן גמליאל אומר אף הספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית וכו' שנאמר יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם, שיהיו דבריו של שם נאמרים בלשונותיו של יפת א). מה היא השייכות של פתיחה זו לפרשתנו פרשת דברים?

(ב) הנכם היום ככוכבי השמים לרב. אשר להם היום אתם ככוכבים אבל לעתיד לבא עתידים אתם להיות דומים לרבכם ב). מה זה הסירוש של: היום אתם ככוכבים כאילו זו היא דגרא קטנה. וכי דבר קטן הוא שהאדם דומה לכוכב שבשמים?

(ג) חכמי המשנה אמרו: חסשה דברים אירעו את אבותינו בתשעה באב. א) נגזרה גזירה על אבותינו שלא יכנסו לארץ. ב) נחרב הבית בראשונה. ג) חרב הבית בשניה. ד) נלכדה ביתר. ה) נחרשה העיר ג).

מח ענין מרגלים לחרבן הבית. ולמה דוקא סיבב הקב"ה שבאותו היום שחטאו המרגלים באותו היום יחרבו הבתים בראשונה ובשניה?

(ד) ויכבו העם כלילה ההוא. אחר רי יוחנן אותו היום ערב תשעה באב הי'. אחר הקביה אתם בכיתם בכיה של חוס, אני קובע לכם בכיה לדורות (ד). למה דוקא בכיה לדורות באותו הלילה?

(א) מדרש רבה. (ב) שם. (ג) משנה תענית. (ד) ש"ס שם. (ה) סורה נבוכים, אינד, בשינוי המגנון קצת. (ו) הושע. (ז) תורת העולה להרמ"א. (ח) רבינו בחיי.

שהמקדש הי' מסמל ומקיים את כל הנמצא בעולמו של הקב"ה, כמו שהארחנו הרבה פעמים.

(ז) וג' תרומות נאמרו במשכן. תרומה משרש דם. כלומר הג' תרומות סרמזים על שלשה דברים נבונים ורמים שנברא בהם העולם: חכמה בינת ודעת. והמשכן בא לתקן את כל העולם (ז). וכן כתיב על בצלאל וימלא אותו רוח אלוקים בחכמה ובתבונה וברעת. וכן איתא: כשכנה שלמה את בית המקדש בנה בשלשתן שכן הזביר על חירם בן אישה האלמנה, וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת (ח). וכן הוא ברמב"ם ז"ל: ואנשי בית שני כשבנו ביחי עזרא בנוחו כבניו שלחח וזערו הרבדים החפודשים ביחזקאל (ט). הכוונה הפנימית שבדברים אלו היא שכל עיקר הכנין הי' על אופי זה לייחד ולהקטן את כל העולם ולא רק את העולם הישחאלי כלכד. והר הכית הי' ת"ס על ת"ס אמות לסמל את כל העולם שמהלכו ת"ס שנה. והר הכית בנוי כיסין על כיסין חלל מתחתיו, דוגמת העולם העומד על החלל כאמור: תולח ארץ על בלימה י).

וכן אמרו רבותינו בעלי אנדה: חגילה בית המקדש חסד הקבי"ה בעמידה שנאחד ואתה פה עמוד עוזי, חשה חסדה ליהושע בעמידה שנאחד ויאסף יהושע את כל זקני ישדאל ויתיצבו לפני אלקים יא). והגם שאין המקראות כפשטן משתייכים כלל לבית המקדש, סמכו את הענין להמקדש ללמד שהמקדש הוא דבר שיש בו עמידה וקיום לעולם והוא העולם ככללו שהוא קיים. וכן מורים דברי הש"ס עצי שישים עוזרים שחעסידים את ציפוייהם. שחא תאחד אבר סברס בסל סיכויים, ח"ל עצי שישים עוזרים, שהו קייחיס לעולם ולעולמי עולמים יב). והגם שאין המקדש וקרשיו עומדים לעולם לכל זאת הכוונה היתה בשעתו לסמל בהם את העולם שהוא קיים לעולם. וזו היא כוונת מאמרם: כל שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש ביסודו ג). כלומר החאיל שהכנין של מקדש בא להבין את בני אדם את החכמה והכינה והדעת של העולם שנכנה ונוצר מאתו יתעלה, לכך כל שיש בו דעה ומשיג את אמיתת הדעה והכינה והחכמה הרי דומה כאילו נכנה הכית מקדש ביסודו. מוסבר, שזה שאמרו אינו כדרך כלל אבל להסביר את כל

פרמי פרטים שככית המקדש בדוגמת העולם אי אפשר למדט בדרשה אלא עליו להתעמק בספרו של הרמ"א ז"ל הנ"ל.

(ח) ולכך אחדו שיודע תיי בצלאל לכוון אותיות שבהו נבדאו שטים וארץ ד). ולאיות צורך היה שכצלאל ידע זה אלא משום שהמשכן והמקדש לא בא אלא לכוון בדיאת שמים הארץ וסודם. וישראל מקוד משכנם הוא בארץ ישראל דוקא משום שארץ ישראל הוא סבורו של העולם לכך נשלחו לשם שאם היו מתקנים כרצונו את סבור העולם הי' בא התיקון משם לכל העולם כולו. ובשביל שעיקר הטומאה של עכו"ם היתה בארץ ישראל ומשם התפשטה לשאר הארצות, לכך היתה מן הנחיצות לתקן את העולם משם ולבער את הרע כדי לתקן את כל העולם כולו במלכות שרי.

(ט) וכתיב: אחרי הכותו את סיחון סלך אמורי אשר יושב בחשבון ואת עוג סלך הבשן אשר בעשתרות בארעי בעבר הירדן הואיל משה באר את התורה הזאת. כלומר רק לאחר שהכה משה את סיחון היושב בחשבון — במחשבה נגד תפילין של ראש ואת עוג אשר בארעי — תפילין של יד, כדאיתא וכלן כתובין בארעי, רק אז היתה האפשרות למשה לכאד את התורה בשבעים לשון לכל האומות כדי לתקנם טו). וזה הי' כחו של משה להשלים את ישראל בכל לשון של "השלמה" על ידי התורה והמצות הגם שלא נאמר לארץ ולא בנה את המקדש.

וכן כתיב: וידבר משה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תומם. ולפי משפט הלשון הי' צריך להיות עד "תומה" מה עד תומם? אלא כלומר עד תומם והשלמתם המוחלטת של ישראל, שהשלים אותם על ידי התורה והמצות עד תומם טו).

ורבותינו אמרו: מה דכתיב מי האיש החכם ויכן את זאת. דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולמלאכי השרת: על חח אבודת האדק, ולא פידשו עד שפידשו הקבי"ה בעצמו, שנאסד ויאחד הדי על עובם את תורתו, היינו לא שחעו בקולי והיינו לא הלכו בת, — וסטיק — על שלא ברכו בתורת חחילתיו). כלומר קדושת הארץ והמקדש מסייעים

(ז) פרקי זר"א א. (ט) רמב"ם בית תבחינה א. (י) משנה מדות. (יא) מדרש שמואל טו. (יב) יומא פרק בא לג. (יג) ברכות לג. (יד) שם נה. (טו) בשם הר"ם זצ"ל. (טז) רבי ר' בינוס זצ"ל. (יז) נדרים.

תחילה. בברכה הראשונה שאנו סבורים על התורה: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. וזה הוא הפאר וההדר של העם ישראל הנבחר מכל העמים ללכת בדרכיו ולשמר מצותיו ולא שח"ו כל מנהג של הגוים ימצא חן בעיניהם. עלינו מוטלת חובה להאיר את עיני כל העמים ולא לקבל מהם את כל דרכיהם ומנהגיהם המקולקלים.

(יא) ורבותינו דרשו במגילת איכה: מפני מה הקדים פי' לעי' בסדר איכה, מפני המוגלים שהקדימו את הפה לעיניהם). וקשה הלא המרגלים לא הוציאו דבה אלא לאחר שראו את הארץ. אלא כלומר טענת המרגלים היתה בעיקר משום שהתפקיד של ישראל להכנס לארץ הי' בכרי ליישר נם את דרכי העכו"ם אשר בשם וכן אשר בשאר העולם. והמרגלים טענו שזה הוא דבר שאינו בחוק האפשרות. לכך אמרו: אפם כי עו העם הזה — לא נוכל לעלות את העם כי חזק הוא מצנו. כלומר אין בכח שום בריה להעלות את העם אשר ישב או בישראל. וזה פירוש: שהקריבו פה לעין, נתנו דין קדימה להע' אומות שהם יהיו יותר חזקים באיכות.

(יב) ובכן יתכן מה שאנו מקוננים בעיקר על חרבן הבית ולא על חרבן האומי. משום שהחורבן הבית אינו רק חורבן של ישראל בלבד אלא חורבן של כל העולם כולו כי תפקיד קדושת הבית הי' להשרות את הפרשה לא בארץ ישראל בלבד אלא בכל העולם כולו. וחורבן הארץ הוא חרבנו של כל העולם. וכל התרבות בני או יער עתה אשר בכל העולם המה תוצאה של חורבן הבית. ולכן יתכן כששבו המרגלים ובכו בכיה של חינום נקבע אותו היום לככיה של דורות. כי באמנם שאין בכח המסרש להעלות וליישבר את כל העולם בזה נעשה סרע נדול ונגזרה הגזירה שיתרב הבית שהוא חורבן של כל העולם.

(יג) ולדעת הרמב"ם ז"ל: דהגם שלפני משח רבינו ע"ה היו נביאים ואנשים גדולים בעולם, כגון בית דינו של שם ועבר, בית דינו של מתשלח ובפרט אבותינו אברהם יצחק ויעקב. מכל מקום לא היה שום אדם אשר קדם את משה לבא ולקרא לקבל את התורה ואת מצותיה. וכל מי שקדם את משה לא אמר

להארם להחזיק הקדושה, וממילא מסתבר כשגלינו מארצנו ובית מקדשינו נחרב, נתמעטה הקדושה מאתנו אבל השאלה מה גרם להארץ שאברהם את קדושתה. על מה אברהם הארץ אין השאלה על מה נאברה הארץ מאתנו או שהארץ אברהם אותנו אלא למה אברהם הארץ עצמה את סגולתה לקדושה. ואת זה פירש הקב"ה כעצמו: על שלא ברכו בתורה בתחילה. כלומר הדרך לקדושת הארץ הוא כמו שעשה משה רבינו ע"ה בשעתו שהשלים את ישראל עד תומם בהשלמת המוחלטת עוד טרם שבאו לארץ ישראל. אבל כלי התורה ח"ו ומצותיה למה לנו הארץ ומה תועיל? [ובספר חסידים ח"א, הבאתי דברי מדר"ם טרוטונבנרג ז"ל שאינו דומה מי שמועד כמלך כהוך הפלימון או בחוץ].

(י) ובדורות הללו לצערינו אנו רואים בכל יום את החורבן של כל דבר המקודש לנו. וביותר מבליט חצער של אשר לא ברכו בתורה תחילה. והנביא מקונן: זכור הר' מה הי' לנו הביטה וראה את „חרפתינו“, נתלתינו נהפכה לזרים בתינו לנכרים יתומים היינו ואין אב אמותינו כאלמנות. כלומר הגלות הארוך והמר הזה גרם לשינוי עירוכין ולבלכול המחוח של העם הישראלי. אם נקביל מה שהיה חשוב „תרפה“ לפניו ומה שחשוב תרפה כהיום לא נכיר את המושנים ההפוכים. לפנים התרפה נחשבה למי שאינו הולך בדרך טובים ועכשיו אין זו תרפה כלל אלא אדרבה אם יש אחד בעיר שמתנהג על פי התורה הלא ישחקו עליו כמו שהי' עושה דבר תרפה. וזו פירוש: הביטה וראה את „חרפתינו“. נחלתינו נהפכה לזרים ובתינו לנכרים. התילול שבת והמרפות ועוד הפכו את כל המקודש לנו מדר דר לכתי זרים ונכרים! יתומים היינו ואין אב. הרור הצעיר מתחנך ללא תורה וללא מצות כאילו הי' כל הדור יתום בלי אב אשר יתנך את בניו. ואמותינו אלמנות. אין נם מי שיחזיק בכמהני היהדות ככתוב אל תטוש תורת אמן. וכלם רוצים לתקות את מנהגי הגוים בכל התוקף. צאו וראו את הפריצות בבתי כנסיות בהתחנות שכל אחד ואחד רוצה דוקא שהבית הכנסת שלו והשמחה שהוא עושה לבניו לא יהיו להם שום רית של יהדות ומנהגיה אלא ככל הגוים בית ישראל. וזה הפירוש על אשר לא ברכו בתורה

לא פירשו כרעת ר' יוסי הגלילי משום שהוא דעת יחיד. אבל גם את דברי ר' יוסי הגלילי צריכים אנו להבין. למה באמת לא אמרו ישראל הר' סלך לעולם ועד והיעו פסוקים מעל השענור כל הימים.

אלא האמת הוא כמו שנתבאר למעלה שמשח רבינו ע"ה שאמר את השירה והשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, אמר את שני הפסוקים כנשימה אחת: משרש הר' כוננו יריך הר' ימלך לעולם ועד. מלכות של הקב"ה אין הפירוש רק על ישראל עמו אלא על כל היצורים: וכל בני בשר יטראו בשמך וכו' כלומר עד שיבירו וידעו כל באי העולם שהר' הוא היחיד ומיוחד. ולזה ה' צריך שייבנת המשרש בתחילה ורק אחר כך משם תצא הקדושה לכל העולם כולו. ומשה שלו נמסר התפקיד הזה ידע שזו אי אפשר לתקן מיד בעלייה מן הים אלא אחר ירושה וישיבה לכך לא אמר בלשון הזה אלא בלשון עתיד. ודברי רבן נמליאל מתפרשים: אלו אמרו ישראל בלשון הזה לא ה' אמה ולשון שולטת על ישראל. אבל לא זה ה' מתפקידו של משה רבינו להגן רק על ישראל שלא ישלחו כהן האומות כי זה אומר ששאר האומות ישארו עובדי כו"ם ולא ישיגו את האלקי החי עולמים, אלא רצונו של הקב"ה שכל האומות יכירו את כבוד מלכותו לעולם ועד. וראה מזה בשפת אמת במאמריו על חג הסוכות בדברי השבעים פרים שהקריב בבית המקדש בנגד השבעים אוטות ותבין.

וזה שאנו אומרים בכל יום בתפילתינו: לתקן עולם במלכות שרי, וכל בני בשר יטראו בשמך להפנות אליך, כל רשעי ארץ. יכירו וידעו, כל יושבי תבל כי לך תסרע, כל ברך תשבע, כל לשון ומסיים: ככתוב בתורתך: הר' ימלך לעולם ועד. והוא הפסוק האמור בהשירה של אז ישיר כלומר כי אך ורק שיתקיימו כל אלו, כל או יתקיים הר' ימלך לעולם ועד. וכן בתפילת ראש השנה ויום כיפורים שנתקנה על ידי אנשי בגנת הגדולה, נתיסדה לפי התפילה הג' של ועל כן נקוה, שנתיסרה על ידי יהושע בשעה שכבש את יריחו, שהוא, מופת קיים"ב). ושם נאמר: ובכן תן פחדך הר' אלקינו על, כל מעשיך ואימתך על, כל מה שבראת וכו' וגם שם יש ה' פעמים הניב, כל.

לבני אדם השם שלחני לצוות אתכם כך וכך. אלא כל הנביאים בהשפיע אליהם רוח הר' מסרום למדו לבני אדם בתור מורה אבל לא בתורת שליח הנשלח לבני אדם מאת הר'. ובאברהם נאמר: כי ירעתיו — למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו ונג' כלומר הר' הכיר ערכו הגדול של אברהם וידע שאברהם מעצמו וסודתו יצוה את בניו ואת ביתו אבל לא בתורת שליח של מקום יט). אבל משח היה הראשון והיחיד שגשלה על ידי הר' לבני אדם לצוות על הטוב. ככתוב מסורש בתורה בפרשת נתינת התורה. ולפיכך לא הוקם המשכן אלא על יד משה כי הוא ה' ילד אשה הראשון בעולם שנמסר לו תפקיד חשוב כזה לתקן את כל יושבי תבל.

יד) וכוה יתבאר מאמרם: מפני מה נסתחר קברו של משה חייני בשר ודם, מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שנחיד בית המקדש ליחוב ולהגלות את ישראל מארצם שחא יבואו לקבורתו של משה ויעמדו בבכיח ויתחננו למשח ויאחרו לו: משה רבינו עמוד בהפלה, והוא עומד ומבטל את הגזירה וכו' כ). והמאמר פלאי, ומה התועלת שנסתחר קברו של משה והלא קברי האבות והנביאים ידועים ויבואו ישראל למערת המכפלה או לקברי שאר הנביאים ויתפללו ויתחננו. אלא רוקא משה רבינו שהי' הראשון הבא בצו של הקב"ה אל עמו ישראל לבנות את המשכן ולתקן את העולם עליו מוטלת חובה זו להשתדל שהמקדש ייבנה והעולם יתוקן ולא שאר הנביאים לא האבות. לכך נסתחר קברו.

טו) וכתוב: תביאמו ותטעמו בהר נחלתך סכון לשבתך פעלת הר' משרש אדני כוננו יריך. הר' ימלך לעולם ועד. והאונקלוס מתרגם: הר' מלכותה סאם לעלם ולעלמי-עלמיא. לשון הוה הנם שבתורה כתוב בלשון עתיד, "ימלך". והרמב"ן שם כתב והאונקלוס נתיירא סמנו בעבור שהמלכות לאלקים היא לעולמי עד ולפיכך עשאו לשון הוה. ע"ש.

אולם מצאנו בפירוש בדברי רבותינו התנאים שאמרו: ר' יוסי הגלילי אומר אלו אמרו ישראל על חיס הדי חלך לעולם ועד — לשון הוה — לא היי אומח ולשון שולטח בחו לעולם. אלא אמרו הדי ימלוד לעולם ועד כ). והרמב"ן והאונקלוס כנראה

(ט) מורה נבוכים, ב"ט.

(כ) סוטה יד.

(כא) מכלילתא בשלח.

(כב) פיה"ם להרמב"ם סנהדרין.

לישראל או היא באה נם לתקן את כל יושבי תבל. כי אם רק לישראל היא ברין הוא שלא יהיה הספר נכתב אלא אשורית — לשון שכני ישראל משתמשים בו ולא האומות. ואם מתעוררת תורתנו היתה ליישר את כל יושבי תבל, ברין הוא שיהיה הספר תורה נכתב בכל לשון. ועל זה פאה התשובה: כך שנו חכמים אין בין ספרים ותפילין ומוזות אלא שהספרים נכתבים בכל לשון. כלומר תעודת התורה היא להשכין קדושה לא בעם ישראל בלבד אלא בכלכות כל יושבי תבל. זרק תפילין ומוזות שהן פרטי המצות שאינן אלא לנו בלבד, הן אין נכתבין אלא בלשון אשורי — לשון של ישראל עם סוגלתו.

אולם עתה לא כל העמים מסוגלים ללל שהתורה הקדושה תשפיע עליהם לטובה כי משוקעים המה בטומאה עצומה וכל שאיפותיהם למרוד נגד מלכות שמים, ורק אחדים מהם אפשר שאינם מקולקלים כל כך. וזה שהוסיף רבן נמליאל: אף הספרים לא התירו שיכתבו אלא יוגית. כלומר, זו היא דונמא לעם נכרי שלכל הפחות הנהו עסוק בחכמה ובתכונה ולא כאלו שכל מחשבותיהם אינן אלא איך להרע ולהשמיד ח"ו.

וזה הוא שאמרו: בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צרכה אלא יוגית כד). כלומר, לא את הלשון והסגנונו בדקו אלא את העמי תכל בדקו — בשעתם — ולא מצאו שהתורה יכולה להתרגם — כלומר שתשפיע עליהם — אלא יוגית מפני שאינם רעים כל כך ואינם משוקעים כל כך בטומאותם. ורק עמים כאלו מוכשרים לכל הפחות לקבל מוסר אבל לא אחרים. עד אשר ירחם ה' על עולמו וישיב שופטינו ככראשונה ואז ציון כמשמט תפודה ושכיה בצדקה וזוכה לכיאת נואל צדק ככ"א.

טו) וזה פירוש: השבעני במרורים בלילי פסה שבעני לענה בתשעה באב(כ). כלומר, כמה צרות סבלנו עד שזכינו ללל פסח לאכול מרורים לזכר המרורים והתלאות שמצאו את אבותינו במצרים. כי המצרים היו המורדים חכי גדולים במלכותו של הקב"ה. אבל בזה לא נתקן עדיין כל העולם כי לאהר שתרב בעונותינו המקרש בתשעה באב שוב חרלה הקדושה להשפיע עלי העטים והאומות ושוב נמשך מני אז ועד עתה הטעם המר של לענה. כי תפקידנו לא נתמלא עוד. שהרי לכך באנו עלי אדמה וזה הי' מתכלית יצירתנו לא למענינו בלבד אלא להאיר לכל העולם כולו ולהשכין שכינתו על כל יושבי תבל בשם שהי' משה רבינו הראשון אשר קרא לתורה ולאורה את כל יושבי תבל.

יו) וכזה נפרש את המדרש שהזכרנו כריש דברינו: אלה הדברים — היום ואנכם בכוכבי השמים. כלומר הכוכב נראה מרוב נכהו קטן מאד ואינו נראה אלא למי שמרים את ראשו כלפי מעלה ורוצה לראותו. כך אתם — עם ישראלי, לאחר שהזכיר להם משה את כל העבירות ונס החטא של המרגלים שכל העבירות אלו נרמו לחורבן הבית המקרש וחרלה הקדושה לזרום משם לכל העמים, אינכם אלא כדרנת כוכב שרק מי שישתכל וירצה לראותו רואה אבל אין כח זה משפיע על בני אדם שירצו לראותו. אבל לעתיד כשיבנה המקרש ומשם תצא תורה לכל העולם כולו, עתידים אתם להיות כרככם — כמשה רבינו שתפקידו הי' לתקן את „כל" העולם כולו.

יח) וכן מאמרם הג"ל מתפרש: מה שיהיה מותר לכתוב ספר תורה בכל לשון. כלומר מה היא תעודת הספר תורה שנמסר לנו כסיני, אם התורה רק

## דרשה למ

### דרשה ב'

אומר אולי זכיתם לשלשה ימים היו נכנסים לארץ ישראל. וכיו. רי בנאה אמר ליום אתה היו נכנסים

א) כתיב: אחד עשר יום מחורב דרך הר שער ונו'. ואמרו רבותינו ז"ל: ר"י

וכו' רבי יוסי בן חנון אומר — כיון שעלו פרסוח ודגלים מן היס ה'ו וכנסו' לארץ ישראל וכו' א). ויש לכאור מה זה ענין לתוכחה הלא זה אינו אלא שמוכיר את העונש שעשנו שהיו צריכים להתעכב במדבר מ' שנה מה שהיו יכולים לעשות כמשך נ' ימים וא' יום או רנע. הלא תוכחה היא שהמוכית מפרש את החטאים של החוטאים.

(ב) אלה הדברים. לפי שהן דברי תוכחות לפיכך נחט את הרברים והוכירו בדסו חפני כבודן של ישראל ב). למה נקרא זה רק דמו. הלא מרשה שלימה היא פרשת המרגלים בפרשתינו שבה אמר משה רבינו ע"ה אל ישראל: ולא אביחם לעלות ותמרו את פי ה' אלקיים. ותרננו באהליכם ותאמרו בשנאת ה' אותנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אותנו ביד האמרי להשמידנו. מה תוכחה יותר מפורשת יש מזו.

(ג) חכמי המדרש דרשו: ר' יצחק פתח תחת אשר לא עבדת את הרי אלק' בשמחה וגו'. אילו זכיתם היחס קוראים בחורה תביאמו וחסעסו, עכשו שלא זכיתם הרי אחס קוראים תבא כל רעחס לפיך — אילו זכיתם היחס קוראים איכה אשא לבדי, עכשו שלא זכיתם הרי אחס קוראים איכה יסבה ברוג). ולכאורה לא חידש ר' יצחק דבר שהרי מקרא מלא בתורה הוא: אם בחקותי תלכו ונו' ואם לא תשמעו לי ונו'. וככרי להסכיר את הענינים נקרים את דברי הרמב"ם ז"ל:

(ד) יש הכרח לקיבוצ סדיני ויש הכרח לנביא, למלך, רב או מנהיג. חפני, שהאדם הוא המורכב האחרון עד שאפשר שלא תמצא שני אנשים חסכיסים במיני המדות כמו שלא תראה צורותיהן שוות והסבה לזה הוא החחלף המוג ויתחלפו החחרים ויתחלפו גם כן החקרים הנמשכים אחר הצורה ד). הפירוש לרברים הנ"ל הוא: כל הגברא כהעולם הוא מורכב מהטבעים ומהמדות הנמצאים כהנבראים שנבראו בזמן מוקדם לנברא זה. והאדם שנברא האחרון מכל הנבראים יש בו מכל המדות של בהמות וחיות שקדמוהו ביצירה. כי גם בבהמות זכיות ובעופות נמצאים מדות טובות ומדות רעות כראיתא בש"ס ה). „וכהתחלף המזג יתחלף החומר ויתחלפו

המקרים הנמשכים אחר הצורה" כלומר, המזג והמדות אשר בחומר של האדם פועלים גם על צורתו. ואינו דומה צורת הפנים של אדם טוב בהחלט לצורתו של זה הרע בהחלט. וגם המקרים פועלים על צורת האדם שהרי אין צורתו של אדם שווה בזמן שהוא שמת לזמן שהוא עצוב או ח"ו מרוכב ביסורים.

ולכך אמרו כשם שאין פרצפותיהן שווה כך אין רעותיהן שוותו). כלומר משינוי הפרצוף תוכל לדון על שינוי הדעות. כי כל דעה וכל מזג מחלכט כפרצופו של האדם. [ולחכמי האמת יש לימוד של חכמת הפרצוף שעל ידה יש להכיר משרטוטי הפרצוף את כל אשר בפנימיותו של האדם ואפילו מה שעתידי להתהוות עם אדם זה] וכל זה הוא בראש דוקא משום שהוא נברא האחרון כמעשה בראשית ולכך נמצאים בו כל הטווים וכל המדות וכל המזגים של הנבראים אשר קדמוהו ביצירה.

(ה) ורכותינו אמרו: למה נברא אדם בששי שאם תווח רעתו עליו אומרים לו יתוש קרחך במעשי בראשיתו). ודלא כפשטו אין זו תשובה כלל כי מה הוא היחוס של היתוש שנברא קודם להאדם. וכי כסיל שגולד לפני אלה שנים עולה כמעלתו על זה החכם שגולד אלה שנה אחריו? אלא כלומר, שאם יתנאה האדם במדותיו ומעלותיו, אומרים לו המדות והמעלות אשר כך לא אתה יצרתן אלא אותן ירשת מאלו שקדמוך. כי הלא אתה הגך „המורכב האחרון". והרמב"ם ז"ל שם ממשיך לכאר: שכל מין מן המיני בריות יש להם התקרבות, כלומר מרותיהן ומוניהן יש להם צד השתוות במדת מה מלבד האדם. שהרי תמצא שני אישים כאילו הם משני מינים לנברי בנוגע למדותיהם. עד שתמצא אכזריות איש שיניע כעסו לשחוט את הצעיר שבכניו והשני יחמול על הריגת התולעת. לכך אי אפשר שישתלם הקיבוץ של האנשים אלא על ידי מנהיג כהכרח ישער פעולותיהם. כלומר, הנביא, המלך או המנהיג עליו מוטלת לאחר ולהשות את הקיבוץ של בני אדם.

ולכך אמרו: אנו אין לנו אלא מקדש אחד כהן אחד וכו' ח). כלומר אי אפשר לשני מלכים שישתמשו ככתר אחד מפני שהתפקיד של המלך לאחד את העם

(א) ספרי. (ב) מדרי ורשיי. (ג) מדרש איכה. (ד) מורה נבוכים, ב"מ. (ה) עירובין ק. (ו) ירושלמי ברכות ט—א, סנהדרין לז. (ז) סנהדרין. (ח) מדרי קרח.

ואיך יהיו שני אחרים. וכן אמרו: לא נתנהו פנחס עד ששם שלום בין השבטים (ט). כלומר, זו היא היתת עבודתו הראשונה של פנחס כתורת כהן ששם שלום בין השבטים כי זו היא מתעודתו של המנהיג לאחד את העם.

(ו) והכמי המשנח אמרו: עד שלא הוקם חמסכו חיו בסות סותרות ועבודת בבכורות חשהוקם חמסכו נאסרו הבסות (י). כלומר, הבמות — שכל אחד כונח לעצמו כפי דעתו, והבכורות שכל אדם לרוב או שהוא הבכור או שיש לו בן בכור, מורה על הפירוד, והיא באה מצד ההרכבה הגדולה אשר באדם שהוא „המורכב האחרון“, והמשכן והכהן מורים על האיחוד היפך הפירוד.

(ז) ובש"ם אמרו: אברהם בהר חמוריה איד שמע ליי יצחק, אליהו בהר הכרמל איד שמעו אליו ישראל, אלא נביא מוחזק שאני (א). כלומר, אם לא שיצחק האמין לרברי אביו שהשי"ת ציוה לשחטו, כודאי הי' מחזיק את אברהם אביו להאכזר הכי גדול שיאכה לשחוט את בנו היחיד. אלא משום שידע שהוא נביא מוחזק שתפקידו הוא לאחד שהוא בגין ולא סתירה ח"ו, כדברי המו"נ הנ"ל „וימלא המחסור וימעים המרובה“, סמילא ידע שדברי אביו אינם אלא צו אלקי. זכן אליהו בהר הכרמל איד שמעו אליו ישראל להקריב בכמה, אלא מכיון שאליהו הי' נביא מוחזק שתפקידו הוא היפך הבמות שהוא הפירוד, ידעו והאמינו שכך הוא הצו של השי"ת לשעה להקריב בכמה.

(ח) זכן מורה מאמרם: סניין לזובח את הפסח בבסת יחיד בזמן איסור הבמות שחוא לוקה שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד (ב). כלומר אין הש"ם בא ללמד דבר שמקרא סלא הוא כתורה אלא הש"ם משמיענו את המעם של הכתוב, לכך אמר לשחוט את הפסח בכמה הגם שכל אחד ואחד מישראל חייב בהקרכת הפסח, משום שהכמה היא בניגוד אל „השער אחד“, והכמה אינו מביאה את האדם לשער אחד אלא עושה פירוד בין איש לחבירו.

ובעת שמינה משה רכינו את הזקנים אמר:

חדבר אשר יקשה סכס תקריבון אלי (ג). והרכה כבר נכתב על מסרא זה. אולם לפי האמור יתכן שמשנה רכינו הי' חושש שמרוב השופטים יצטחו מחלוקת זה יאמר ככה והשני יאמר לא כי. וזה שאמר להם: והדבר אשר יקשה, כלומר יהי' קשה לאחד ולהשוות את הדעות של רוב הזקנים, זה הוא הסבה „סכס“ כשביל שהנכם רבים ואין הדעות שוות, לכן העצה היחידה המועילה שאתם „תקריבון אלי“ אל הנביא שהוא הכח המאחד וזו לא יהי' ככם שום פירוד.

(ט) ויש לדעת שהמושג אחד ואחדות שממנו דברנו למעלה מושך עמו עוד דברים חשובים מאד שהם מהיסודות הכי גדולות כאמונתנו ובריתנו הקדושה והטהורה. כי מלבד האמונה באחדות השם שאנו תוהרים עליה שלש פעמים בכל יום ואומרים שמע ישראל — ה' אחד שהוא סכלת עול מלכות שמים, עוד יש בזה יסוד גדול לאמונה „באחדות הדיעה“, כלומר אצלו יתברך יש ידיעה אחת על כל המתהווה ואשר יתהווה. ואם אצלינו נראה שיש לפעמים שינוי בהמתהווה שלא הי' מקורם, השינוי הזה הוא רק מצדינו אבל אצלו יתעלה לא התהווה שינוי כלל כי הכל הי' גלוי לפניו.

והרמב"ם ז"ל כחיבורו הגדול כתב: הקביח מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא. ואינו יודע בדעת שחיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך יחוד. וכי נמצאת אתה אומר הוא חיודע הוא הידע וחוא הדעה עצמה הכל אחד. וכי יד). וכאמר פירש רכינו דבר זה כספר המורה ששם נאמר: ענין מוסכם עליו שהוא יתעלה לא יתכן שתתחדש לו ידיעה עד שידע עחה סח שלא ידעו קודם ולא יתכן שתהינה לו ידיעות רבות. ונאמר אנחנו קהל אנשי תורה שבידיעה אחת ידע חדברים הרבים „ולא בהתחלף הידועים יתחלפו חידיעות (טו). כלומר, אי אפשר שאצלו יתעלה תצויר ידיעה אחר ידיעה מפני שידיעה אחר ידיעה תתתיב שינוי כרצון הבורא וזה אי אפשר. ועוד כי ידיעת אחר ידיעה אומרת שהידיעה השניה היתה נעלמה מאתו בראשונה ח"ו, וזה אי אפשר. ומזה יוצא הסלל: „כי לא בהתחלף הידועים

(ב) פסחיים.

(א) סנהדרין, פס. טו סורה נבוכים, נ"ב.

(י) זבחים מסנה בפרת חסאת. (ז) רמב"ם יסודי התורה, ב"י.

(ט) זבחים קא. (ג) דברים א"י.

יא) ובוה סתבאר המדרש המובא בריש דברינו : הנביא אומר ישראל, "תחת" אשר לא עברת את הר' ונומר, כלומר הנביא מסביר להם לישראל שאין למעלה שום שינוי בידיעה כלל, אלא המאורע של טוב והמאורע של רעה ח"ו הם בסוג, "תחת" דבר המונח על חבירו בכת אחת הנם שזה הדבר המונח עליון משונה לגמרי מהדבר המונח תחתיו. ואותה ת' האומר תביאמו — טוב, כמש כמותו רנע התי"ו זו אומר תבא כל רעתם — הרעה ח"ו. והיא כסקירה אחת. אותה א' האומרת, "איכה אשא לכדי" שהוא שבה לגרלות ישראל. כמו שפירש"י אמר להם הר' הגדיל והרים אתכם על ריעיכם, כלומר שאתם כולכם מאוחדים ואינכם צריכים לדיין, "אחד" אשר יאחד אתכם, אותה אל"ף אומרת כסקירה אחת, "איכה ישבה בדד", סמל הפירוד והרע המרמז לרע מזנו של האדם שהוא, המורכב האחרון". ואין כאן ח"ו שום שינוי ברצונה יתעלה אלא הכל באחדות הידיעה המוחלטת.

יב) זכתיב: ותסרכון אלי כלכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ ונ'. — וייטב בעיני הדבר ונ'. והקשו הקדמונים: ואם בעיני משה היי טוב לחה אמרה בחוכחות ו'. אלא כתיב שם: ותסרכון אלי כלכם. פרש"י בערכוביא, כלומר משה סבר שהם בערכוביא — באחדות וקסבר אבשר ררא לכך ויטב הדבר בעיני משה. אבל באמת היח חסר להם האמונה של אחדות הידיעה וזה נרם להם החטאים ממסע למסע, והוא החטא העיקרי שלא האמינו באחדות הידיעה. והנם שזה החטא לא הוזכר בתורה על ידי משה, מכל מקום הזכיר משה "ברמיה". מפני כבודן של ישראל שלא רצה להניד את החטא הזה שהוא העיקרי הנורם לכל החטאות.

יג) וזה הפירוש: אחר עשר יום מחורב, אולי זכיתם הייתם נכנסין לאחד עשר יום או כנ' ימים או ביום אחד או סיר, לכל מר בדאית לי', אלא מתוך שקלסלו מעשיהם לנלל עליהם מ' שנת. כלומר, הכתוב בא לומר שאין זה מצד שינוי ברצון הר' שמתחילה השב להכניסם בזמן קצר ואחר כך נתחרט הקב"ה והשאח אותם מ' שנה כסדר. אלא סיר היתה הסקירה של הקב"ה שכך יתהוות, וזה מתאים לאולי זכיתם שאמר ירמיהו כסבואר למעלה.

יתחלפו היריעות". כלומר אצלינו יש מאורע ואותו המאורע נכנס בהיסטוריא. נמצא שתמיד המאורע היא קודם ההיסטוריא אבל בצדדים הוא להיפך שם יש היסטוריא המכילה כל המאורעות שאך תהינה. ולכך עלינו להבין ולתרנם את הניבים שהשתמש בהם הסורה הנ"ל: ידועים — מאורעות, ידועות — היסטוריא". והוא על אותו משקל שאמרו רבותינו: וכלן נספרין בסקירה אחת (ט). ומה מוסבר שאם יש לאדם זמן שטוב לו ואחר כך רע לו ושוב באחריתו טוב לו אין זה שינוי חלילה ברצונו של מי שאמר והי' עולם אלא כך הי' רשום למעלה מתחילה ומראשית.

י) כתורה כתיב: מעשה רוקם מעשה חושב. כמלאכת המשכן, ורבותינו מסבירים: אחר רי אלעזר שרוקמין במקום שחושבין. תוא משמיי דרי וחמיי רוקם מעשה חסס לפיכך פרצוף אחד, חושב מעשה אורג לפיכך שתי פרצופות. פירש"י: רוקמין במקום שחושבין. מתקן הצורה על הבגד על ידי צבע ואחר כך רוקמה במחט. חושב מעשה אורג. שתי צורות ואין דומין זו לזו, מצר אחד נשר ומצר השני אריי"ת. ושני דקדוקים יש כאן. א) מה הרכותא שמתקן הצורה על הבגד על ידי צבע ואחר כך רוקמים, הלא דרכת של מלאכה זו היא כך בכל מקום ובכל הזמנים; ב) חושב מעשה אורג מצד אחד נשר ומצר השני ארי', לאיזו תכלית היתח באה מלאכה זו כמשכן.

אלא הן חן הדברים שהסכרנו לעיל באות ו) שהמשכן מסמל את האחדות, וכיותר מתבאר מזה בהדרשה הקודמת, והמשכן הי' מסמל כל דבר שיש לו שייכות לאחדות הר' וכן, "אחדות הידיעה". וזו היא הכוונה שרוקמין במקום שחושבין, לא כדרך בני אדם שמתחילה באה להם המעשה — המאורע ואחר כך הצורה — ההיסטוריא אלא במקום שחושבין תחילה — ההיסטוריא כמותו מקום בדיוק באה הרקמה — המאורע. וזו היא הכוונה של ארינה בת שני פרצופות, כלומר השני פרצופות משונות זו מזו, ושניהם נארגים כאחת. אין למעלה ידיעה אחר ידיעה אלא השני הדברים המתחלפים כמו הטוב והרע שניהם ירועים שם בכת אחת. והבן זאת.



(ד) וזה שאומר המדרש בפתיחתו למדשתינו: הנכם ככוכבים אבל לעתיד תהיו כרכבם. כלומר כל זה הוא מעיקר התוכחה שעדיין לא באתם לידי האמונה של אזהרות הידיעה מפני שהנכם עד היום בעצמיכם ככוכבים שכל אחת הוא כוכב לעצמו, בדרגת במה ולא משכן. ורמז לעתיד תזכו להיות

כרכבם שהבין והשיג את סדת אזהרות הידיעה שהיא היסוד להאמונה מהורה כי אז יקויים ומלאה הארץ רעה וכולכם תהיו מאוחדים כאיש אחד ועל ידי זה תזכו להשיג את המדות של מי שאמר והיה העולם. יהי רצון שנוכה אנחנו לדרגה זו ונזכה לסבל את פני הנואל בראש צבאות יהודה וישראל, אמן.

## פרשת ואתחנן

### דרשה מ

#### דרשה א'

(א) ואתחנן אל הדי וגו'. חכמי המדרש פתחו: זה שאמר תכתוב בתוכחות על עון יסרת איש ותתם כעש חמוזו אך הבל כל אדם. על ידי שהיי ביד משה שהוכיח את בניך ואמר להם, שמעו נא המורים יסרת אותי. ואין איש אלא משה. ואם כך הגיע למשה הצדיק, על אחת כמה וכמה שאר כל חברות שהם מתוקנים להבל ומתוקנים ליום הדין. אך הבל כל אדם, א"ר אחא שנעשה אלוקי שנאמר ראה נתתיך אלקים, עכשו הוא מתחנן ומתלבס לפני הקב"ה — ואתחנן א').

המתבאר שרעת המדרש כרכרי הרמב"ם ז"ל שחטאו של משה לא הי' במה שהכה את הסלע אלא על שולזל בכבודם של ישראל ואמר להם: שמעו נא המורים. ראה רמב"ן בפרשתינו. וקשה א) איך נפרש את הכתוב בתורה יען לא האמתם כי להקדישני. הרי לא האמתם כי להקדישני זה חטא כשליחות ואמירת שמעו נא המורים הוא בחיוב ואין לו שום קשר לאי קדושת השם. ב) מהו הפירוש כדבריו של רב אחא שמשה נעשה לאלקים, אם כפשוטו אין זה דבר שהשכל מסבלו ואם כוננתו אלהים דיין ושופט לפרעה, על המשפל ונסרב בעל הבית אל האלהים, מה רבותא יש בזה הלא כל דיין ושופט מתואר בתאר זה.

(ב) כתיב: כי מי גוי גדול אשר לו אלקים

קרובים אליו כהדי אלקינו בכל קראנו אליב). ובש"ס מבואר שהניב אשר לו „אלקים" הוא קודש ג. אלא שמירושלמי משמע שהוא חול ד). ובמשמות קשה להבין את המקרא הזה. שהרי מתחיל בקירוב הדי לנו ומסיים בכל קראנו אליו. ולפי משפט הלשון הי' צריך להיות מסיים: כהדי אלקינו הקרוב לנו.

(ג) והמורה ז"ל הרחיב הדבור במה וכתב: יש מפרשים כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים, — קרובים ממש, אלו שעושים סלמסאות וצורות בביתם ועל בגדיהם. ולפי זה „אלקים" הוא חול ופירושו הוא כך: אותם הרואים אלהות בצורה ידועה ובמקום ידוע ובזמן ידוע, הנם כי אלהים שלהם קרוב להם אבל אין בזה שום נדלות כי נם לרעתם אין האלהי הזה אלא כי אם כמקום פלוני ובזמן פלוני. אבל להבדיל אתחנן: בכל קראנו אליו, כלומר באיזה מקום ובאיזה זמן שלא נהי' הלא אליו יתברך אנו סונים ומתפללים ועובדים אותו ה). אולם המורה רוחה את הפירוש הזה כי „אלקים" קודש הוא ולא חול, והוא ז"ל מפרש את המקרא כי הניב „קרוב" משמעו בדרך השנה ולא נניעה חומרית אלא קריבה מרעית. שהרי הניבים: קריבה, נניעה, נניעה, כלם לשון מושאל הוא ומתפרשים לרואופנים כגון: והרבר אשר יקשה מכם „תקריבון אליו" משמעו קריבה מהשגת הדעת ולא קריבת מקום. וכן

(ה) סורה נבוכים, א"ית.

(ד) ירושלמי ברכות, פרק ט.

(ג) סנהדרין, לה.

(ב) דברים, דז.

(א) סד"ר.

(ד) וזה הענין של ומשה ננש אל הערפל, נמצא עוד ברכי הרב ז"ל האומר: פנים לשון מושאל — והוא גם כן שם חציאת האיש וסעסו. על פני כל אחיו נפל, אין הפירוש „פניי מחש אלא חצבו הודע מחצב כל אחיו. ועל „פניי כל העם אכבו, ששמעו על החציאות כל העם אכבו. ויברר הדי אל סשה „פנים אל פנים“ כלומר חציאות בחציאות מבלתי אמצעי, כמו „פנים בפנים“ דבר הדי עמכם, והלא כתיב קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים, וזה עד כי פנים אל פנים חשמו חציאות בחציאות וגם הכתוב: וראית את אחורי ופני לא יראו, כלומר זה סתירה אל פנים, אלא רוחו שיש נבראות גם כן עצמות שאי אפשר לאדם להשיגם כפי מה שהם ז). סכל הנ"ל יוצא שהרמב"ם ז"ל סוכר שאפילו משה רבינו לא הי' כחתו להשיג הכל עד תכלית האחרון כמו שפירש לעיל את הניב „ערפל“.

(ה) וכפי מהלך דרכו של הרב אולי נוכל לפרש את מאמר רבותינו: שמעון בן עזאי אומר חצאתי חגילת יוחסין בירושלים כתוב בה מנשה הרג את ישעיי. אחר רבא מידן דייניי וקסליי. אחר ליי משה רבך אחר כי לא יראני אדם וחי ואת אמת ואראת את הדי יושב על כסא רם ונשא. משה רבך אחר מי כהדי אלקינו בכל קראנו אליו. ואת אמת דרשו את הדי בהמצאו. משה רבך אחר את מספר יסיד אמלא, ואת אמת והוספתי על ימיד חמש עשרה שנה. אחר ישעיי ידענא ביי דלא יקבל מה דאימא ליי, ואי אימא ליי אשיוויי מויד, אחר שם אבלע בארוא, ונטרוה, כי חסא להדי פומא נח נפשיי, חשום דאמר ובתוך עם ססא שפתים אנכי יושב. ופריך הש"ס: סכל מקום קשיין קראי חרדי, — ומשני — ואראת את הדי הא באספקלריא החאירה הא באספקלריא שאינה מאירה. בכל קראנו אליו, הא ביחיד הא בצבור. את מספר ימיד אמלא אלו שני דורות — זכה משליחין לא זכה פוחתין לוח). כמובן שהמאמר הזה הוא סמיל וסתים כי קשה מאד לומר שמנשה חשד את ישעיי לנביא שקר ח"ו כזמן שישעיי הדי נביא סוחזק לכל ישראל ואיך דנו הדיינים שכסנהודין את הנביא המוחזק למיתה. ועוד דקרוקים רבים יש בהמאמר הזה שאי אפשר לסורטם ככאן. לכך נראה יותר לומר דמה ראמר רבא מידן

כי ננע אל השמים משמטה, אין הפירוש נניעה מקומיית אלא נניעה של השנת דעת. וכן וינש אברהם ויאמר, אין וינש אלא השנת דעת בנבואה. קרוב הדי לכל קוראיו, אשר לו אלקים קרובים אליו, קרבת אלקים יחפצון, כלם משמעם קרבת והשנת דעת. נמצא לפי זה קרב אתה ושמע, ומשה ננש אל הערפל אשר שם אלקים, גם כן יהי' משמעו ננישה וקרובה ברעת והשנה ולא במקום כי שם אין שום נשם ולא תפול על זה קריכה במקום.

והרמב"ם ז"ל שם ממשיך ואומר: ודע כי אין הפרש בין היות איש במרכז הארץ או בעליון שבגלגל התשיעי לא ירחק מן השם ולא יתקרב אליו אבל הקרבת יתעלת בהשגתו והריחוק מחנו לפי שיסכלהו, והבו זה. [ועוד לא נדרש כרעני את כוונתו באמרו הנ"ל היות איש במרכז הארץ, או בעליון שבגלגל התשיעי] אם בא כזה להורות שיש אפשרות לאדם לסום לגלגל העליון כחיו או שדעתו שגם שם נמצאים אישים. אבל אין זה מעניני ככאן] ומה שמסוים: והכן זה, אומרים המפרשים שהתכוון לרמז אל המקראות: לא תאכלו מסנו ולא „תנעו“ בו, הנאמר בעץ הדעת ואל האומר במעמד הנבחר: לא תנעו בו יד. כלומר לא ישתבשו בהשנתם ו).

ולפי הפירוש הנ"ל של הרב ז"ל, יתפרש: כי מי נוי נדול אשר אלקים קרובים אליו, שאנחנו ישראל עם סנולתו משינים את עוצם נדלו ומלכותו של השי"ת. בכל קראנו אליו, זה מתיחס למה שכתוב למעלה: רק עם חכם ונכון הנוי הנדול הזה. והוא כהרנא של ריהיב חכמה לחכימי, דהשאלה מהיכן היתה החכמה הראשונה כהחכימי? אלא ראשית חכמה יראת הדי ובשכיל יראת הדי והתורה והמצות המצוי רק בישראל לכך זכו להשנת החכמה האמיתית — כי אלקים קרובים אליו. והסיום של המקרא: בכל קראנו אליו, יתפרש, מה שאנחנו חפצים להשיג מאתו — אליו — יש בכחנו להשיג. ויראה שגם האבן עזרא הבין הפירוש כאופן קרוב לזה: שיענהו תמיד בכל מה שיבקש ממנו „בחכמה“. ולפי הרב המורה הנ"ל, הניב „הערפל“ הכתוב ומשה ננש אל הערפל, בא ללמד שאפילו משה רבינו אי אפשר היה לו להשיג את ההשנה של אמיתת המציאות עד התכלית האחרון.

(1) שם וראה אברבנאל שם. (2) מורה נבוכים, א"ל.

(3) יבמות, מט.

הרמב"ם ז"ל שהתנאי להשגה שהאדם יקדים אליו מעלות ומדות. וזה פירוש כתיב אימת בין ר"ה ויו"כ, כלומר אם יזהר האדם וידרש בהמצות וכתורה עד למצא כשם שהיחודי החרדי נוהג בין ר"ה ויו"כ, והוא סמל גדידא, אז גם היחודי יוכל להתעלות ולהתרום להשגה גדולה. גם השאלת השלישית בדבר מה שאמר ישעי' והוספתי על ימך, שמנשה הכין זאת בעין שינוי ברצון הכורא, לא הכין מנשה מה שדברנו מזה באריכות בחדרשות של פרשה הקודמת: וכולן נסקרין בסקירה אחת. כלומר שלא יצויד כלל שום שינוי אלא שכל המאורעות וכל המתהוות נראין לפניו יתעלה כאחת ואין אצלו שום ידיעה אחר ידיעה.

(ו) ובדבר הניכים שבהש"ס הג"ל: אספקלריא המאירה ושאינה מאירה, דברתי במקום אחר וכדאי להזכירו גם בכאן. חכמי המשנה אמרו: אספקלריא סהורה ותמחוי שעשאו אספקלריא סחא ואם מתחילה עשאו לשם אספקלריא סהור). ומבוכה גדולה יש בהמפרשים בפירושו של משנה זו. יש שפירשו אספקלריא — מראה, „שפיגעל". והרמב"ם שם מפרש שהיא מלה מורכבת: ספק ראייה, ויש רוצים לומר שהרמב"ם כוונתו לבתי עינים: „בריל" שאקראין „ספעקטולין". והתפארת ישראל שם תמה כי בתי עינים או „ספעקטולין" לא היו בימי הש"ס ונתחדשו בשנת ה' אלפים וששים לבריאת עולם, ואני בער ולא אבין אם בתי עינים הוא איך יפרשו: תמחוי שעשאו אספקלריא? כי תמחוי פירושו הכרור מאכל שבקערה גדולה, בעין שאמרו טותנים להעני מן התמחוי, ואיך יעשו בתי עינים מן המאכל.

אלא הלא שיטתי שחכמינו ז"ל הטמינו בדברי הלכה הרבה דברי מוסר וגם כאן האספקלריא שממנה המדובר בהמשגה יש לה דו משמעות: בנוגע להלכה בודאי שהיא כלי שיסולה היות נעשית גם מן התמחוי — מאכל, אלא שבכיון אמרו כלשון אספקלריא כרי שנבין מזה גם מוסר נעלה. שהרי מצינו בתורה: השמרו לכם — ועשיתם לכם פטר תחונת כל אשר צוץ הדי אלקיך (א). ורש"י פירש אשר צוץ שלא לעשות. וכן הוא האמת של הפירוש וכן מפרש בתרגום יונתן. אבל יש להתכונן למה כתבה התורה בסגנון כזה שאינו דגיל להחליף את הניב צוץ לכונת

דייני' אין הפירוש שהריון הי' בפני סנהדרין אלא הוא בעצמו דן בדעתו וכא לססקנא להרנו מדין מלך. שהרי הרשות למלך להרוג כלי עדים כראיתא ברמב"ם ט), ומנשה הקשה בדעתו את אותן הקושיות על דבריו של ישעי'. הקושיא א' על שאמר ישעי' ואראה את הדי', היה לו להקשות על הורה עצמה הלא כתיב אשר ידעו הדי' פנים אל פנים וכן מה אל מה אדבר בו. אלא שמנשה הכין שהאמור „ידעו הדי' " וכן „מה אל מה" הכוונה השנה ויריעה עצומה. אבל ישעי' אמר „ואראה את הדי' " משמעו דאי' סמטית ולכך הקשה לו. כ' מי כר' אלקינו בכל קראנו אליו, לפי המשמ האמור למעלה בשם הרמב"ם, שהכוונה להשגה תמידית שאפשר לו לכל אדם להתעלות ולהשיג, אם בן מה זה אמר ישעי' דוקא בהמצואו. ג' כמה שאמר ישעי': והוספתי לך חמש עשרה שנה, הי' נראה לו למנשה שישעי' סובר שיש שינוי ברצון הכורא ח"ו כי מתחילה הרץ עליו משפט כי בא קצו ואתה השי"ת משנה מדעתו הראשונה ומוסיף לו על שנותיו. ומתוך הקשיות האי נכונות אלו נוד מנשה מדין מלך שישעי' חייב מיתה. [ובספריי הארכתי אם מה שיש להמלך רשות להרוג כלי עדים הוא רק בדברים הנוגעים להמלוכה או גם על עבירות שבין אדם למקום. והבאתי דאי' מירושלמי סנהדרין שגם בעבירות שבין אדם למקום יש לו להמלך רשות להרוג, וכן משמע גם מכאן].

ובאמת כל הקושיות של מנשה אין בהן שום סמש. כי לא יראני אדם וחי משמעו לפי המו"נ הג"ל שיש גם בן גבראות עצומות שאין ככה אדם, אפילו איש במשה רבינו ע"ה, להשיגם כפי מה שהם. וזה שאמרו בש"ס הג"ל הא כאספקלריא המאירה, כלומר להשיג „הכל" כמו כאספקלריא המאירה, אי אפשר. הא כאספקלריא שאינה מאירה, כמו ומשה ננש אל הערפל — אפשר. ומה שאמר ישעי': ואראה את הדי', הכוונה באספקלריא שאינה מאירה כדגנת הערפל. וכן הכתוב: בכל קראנו אליו, שפירש הרמב"ם ז"ל מענין של השנה, סוכב רק על כל האומה הישראלית שבשביל קדושת „כל" האומה יש התקרבות של השנה אבל אין זה רוצה לומר שכל יחיד ויחיד ככל עת ובכל שעה יש לו הכח להתקרב ולהשיג השנות גדולות ונעלות. שהרי אמר שם

ותכמה שיעשו אספקלריא. ואלו אינם אלא בנדר: פסל ותמונה, שצורתן רוסות כלפי חוץ כאילו היו מסוג אספקלריא. והמשנה ממשכת: אל תחשוב שאלו שהם האספקלריא האמיתית — סורי העם ומנהיגיהם אסור להם להנות מיגיעתם ומעבודתם עבודת הקדש ויצטרפו ח"ו לנוע ברעב, לא כי זח"ו, אדרבה עליך סומל לפרנס אותם בכבוד ובכל טיולי דמיטב, ומה שנאמר תמחוי שעשאו אספקלריא ממא, זה דוקא אם מתחילה נבנס להיות סנהיג וסורה לשם תמחוי — לשם נניעה עצמית. כי זה מעולם לא למד ולא עסק במקוריות אלא מתחילת לא שקד אלא להיות תצלום ותמונת. אבל זה שמתחילתו למד לא לשם תמחוי אלא לשם אספקלריא לא עלתה על דעתו שזו תהי' פרנסתו אלא שמסבב הסיבות עשה כדצונו שזח שהוא כדרגא של אספקלריא המאירה צריך להתפרנס מזה, אין זה שם נגאי לו כלל אלא סהור הוא. והשני ענינים הנזכרים במאמרו של שמעון בן עזאי: בכל קראנו אליו ואספקלריא המאירה ענין אחד הוא כי זה שהוא כעין אספקלריא המאירה הוא בדרגת בכל קראנו אליו.

(ז) והיוצא מהאמר למעלה בדבר פירוש הרמב"ם ז"ל בקרא בכל קראנו אליו שמתפרש על השנת העיונית באמיתת המציאות, וזה דק בבח התורה והמצות ולא על ידי הסחקר המדומה. וגם לאור כל אלה יש דברים שאין ביד שום אדם שבעולם להשיגן ואפילו משה רבן של כל ישראל כתיב ב' ומשה נגש אל הערפל. וכן כתיב: ותחסרהו מעט מאלקים, שלפי הרמב"ם מתפרש שגם משה בעניני אלקות לא היה משיג דרבה דברים ועל זה נאמר כי לא יראני אדם וחי, נובל אולי לקרב אל השכל מאמר מופלא בש"ס, שלא ראיתי למי מהמפרשים הקדמונים שיעמדו עליו. וזה תוארו:

ת"ר, כי יקרא קן צפור לפניך. יכול יחזור בהרים ובגבעות כדי שימצא קן, ת"ל כי יקרא, בחאורע לפניך. אחר רב מצא קן בים חייב בשילוח שנאמר כח אחר הדי הנותן בים דרך. אלא חעתה מצא קן בשמים דכתיב דרך נשו בשמים הכי נמי דחייב בשילוח הקן. — וחשני — דרך נשו איקרי דרך סתמא לא איקרי. אחר ל"י פפונאי לרי סתמא מצא קן בראשו של אדם מהו, אחר ל"י, ואדחת על

שלא לעשות. אולם היטב אשר אמר בזה צריק ונאון אחד ז"ל: כלומר, יש דבר או בדיה והוא הארגינאלי של הדבר או של הבריה, ויש שעושים תצלום או תמונה מאת האדם או מן הבריה והנם שאנו רואים בהתצלום והתמונה את כל צורת האדם והבריה אבל החילוק הוא שבהארגינאלי יש חיות ובהתמונה אין שום חיות כלל אלא נייד נרדא בלי כל חיות. ולכך בשעה שמשנה רבינו מזהיר במרשתנו את ישראל: השמרו לכם מן תשכחו את ברית ה' אלקיכם אשר כרת עמכם, והוא החוזה הארגינאלי שבין ישראל לאביהם שבשמים והמקשר את הקב"ה וישראל לחיות אחר. באם אבל אנו ח"ו שוכחים את הברית הזה ואת המצות אנו עושים שלא בכונה הראוי' אלא ממצות אנשים ומלומדח או כל המצות וכל התורה אינה לנו אותן המקוריות שהיו בשעת כריתת הברית אלא: ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך, כל אשר צוך לא יהי' אלא כתצלום ובתמונה שאין בה שום חיות ח"ו יב). הלא רואים אנו זה כמעט בכל יום אנשים ודברים הנראים כלפי חוץ כאילו יש בהם קדושה ובאמת אינם אלא תצלום ותמונה ריק מכל חיות פנימי. והוא ממש היפך של הדרוש מאתנו: בכל קראנו אליו, שכל קראנו יהיו אמיתיות בלי כל נניעה עצמית אלא אליו.

ולכך שם בנמ' במאמרו של שמעון בן עזאי הוזכר ביתר הענין של בכל קראנו אליו עם הענין של אספקלריא המאירה ושאינה מאירה. וזה מפיץ אור על המשנה של האספקלריא. כלומר, יש בישראל בכל הדורות אנשים רמי המעלה המשפיעים על הדור לסובה לקשר אותו עם אביהם שבשמים ואלו הרמי המעלה נקראים אספקלריא המאירה. אבל יש לדבאונינו הרבה הנראים כאספקלריא ואינם אלא תצלום ודמות ותמונה ותוכם ריק מכל תורה ומכל אמת — אספקלריא שאינה מאירה — לא ארגינאליים. והמשנה נותנת סימן בבדי להביר בין מאירה ושאינה מאירה: אספקלריא, כלומר האמיתית והארגינאלית, סימן שלה שהיא מהורה ואין במעשיה חלילה שום דומי אלא כל כוונתם של אלו הרמי מעלה היא לשם סדרה וקדושה. אבל תמחוי שעשאה אספקלריא, אלו שלשם פרנסתם ונגיעותיהם נעשו לאספקלריא הרי אלו ממאים. כי אין סכוונתם לשם שמים וזם אין בהם רי תורה

ראשו". חשה חן התורה חנין שנאמר בשנס הוא בשר. כלומר בשנס בגחסיי חשה יג).

כל המאמר הזה הוא פלאי ואם באתי לפרט את הדקדוקים יעלה לגליון גדול, ומעצמם מובנים. ונס הסיום: משה מן התורה מניין, אין לו כל מובן בפשטיות שהרי כל התורה סולה מלאה ממשה.

ואלם בהקדם להדרש האמור, ונס לרברי הרמב"ן עה"ת שהביא את דברי הפסיקתא בשילוח הקן בניגוד לרברי הרמב"ם ז"ל המפרש שמעם של מצוה זו היא רחמנות, אלא ובי איכפת לי' להקב"ה אם אתה שוחט מן הצוואר או מן העורף וכו' כלום אתה מועילו או אתה מויקו. אלא אמרות הר' טהורות אמרות הר' צרופה, שמצטרפות דעתן של בריות. כלומר כל מצוה ומצוה באה ללמד דעת וחכמה ברחבי הר'. יש יותר פשוטות ויש יותר נשגבות. כלומר, בקל להכין את המצות השכליות כגון צדקה, איסור גזל ונניבה ומרמה וכו' ויש מצות שקשה להכין את תכליתן כגון החוקיות: מאכלות אסורות, איסור גזל ונניבה ומרמה וכו' ויש מצות שקשה להכין את תכליתן כגון החוקיות: מאכלות אסורות, שעמנו, שילוח הקן וכו'. מרברי הרמב"ם והרמב"ן יוצא שנס במצות שהם למעלה מהשכל כגון החוקיות ובתוכן המצוה של שילוח הקן, יש לכל הפחות אפשרות למי שראוי לכך להשיג ולהכין את המעשים במדת מה. [כוראי שכל מצוה ומצוה יש לה הרבה טעמים. ואם אי אפשר להאדם להשיג את "כל" המעשים יש על כל פנים אפשרות להשיג מעט מן המעשים].

ומענה יתפרש המאמר הנ"ל בנס': כי יקרא קן צפור לפניך בדרך. כלומר התורה אומרת שיש דרך המאפשר לאדם להשיג ולהכין מעט מן המעשים של המצוה אשר סתורים בהמצוה של קן צפור. יכול יחזור בהרים ונבעות כדי שימצא. כלומר אפשר שזה בא ללמד שחייב כל אדם לעשות יותר מכפי כחו ושכלו, כעין לחזור על ההרים והנבעות, כדי שימצא טעמים האמיתיים לכל חוקי התורה. ועד שיעמוד על עצם הענינים הכי נכונים כעין המצוה של קן צפור. הנם שאין זה האיש מורם במעלותיו ובמדותיו ונס לא נולד בכשרונות יוצאות מדרך הרגיל. ת"ל כי יקרא, כלומר, זה החוב אינו מוטל על כל אחד ואחד

אלא על "כי יקרא", אחד מאלפי אלפים הנולד באקראי שהוא בר מוח ומעלה ובעל כשרון נעלה, רק עליו מוטלת לחקור ולעיין בדברים אלו. כי אם האדם אינו שלם במדותיו ובמעלותיו כפי שהתורה דורשת מאת הרמי מעלה, העיין הנבנה הזה לא בלכד שלא יועיל לו אלא עוד יזיק לו הרבה. והוא בהתאמת למה שכתבנו למעלה וביחיד אימת, כלומר באיזה יחיד נאמרו הדברים, בין ראש השנה ליו"ב, אם הוא איש זהיר וזהיר בתורה ובמצוה ומדקדק על כל דבר בדרגת צדיקים שהם כל השנה כמו בין ר"ה ויו"ב. ובאם אין לו הכשרונות הנצרכים לזה שאינו זך התענין ובעל הניון ובר מח, כוראי וכוראי שלא עליו החובה לעשות מה שאין בכחו.

והש"ס ממשיך לכאר: יכול מצא קן בשמים, כלומר אפילו היחידים היוצאים מן הכלל והם מהאנשים רמי המעלה העוסקים בדברים רמים ונבונים, יכול שלהם נתונה היכולת להשיג הכל אשר בשמים, א"ל דרך נשר אישרי דרך סתמא לא אישרי, כלומר גם היחידים הנעלים אין בכחם להשיג אלא דרך סתמא אבל לא דרך נשר, כמאמרו של המו"נ הנ"ל, "חזק מהנבראות שאי אפשר להשיגם".

א"ל פפונאי לר' מתנא מצא קן בראשו של אדם מהו. [ראה תראה שלא אמר כמשפט הלשון מצא קן "על" ראשו של אדם אלא "בראשו"], כלומר השאלה היא האמת שעל ידי דרכי התורה והמצוה יש אפשרות לרמי המעלה שבבני אדם להתעלות ולחקור ולהשיג ולהכין גדולות ונפלאות עד גבול מסוים, אבל אולי יש אפשרות לאדם בעל כשרון להתעלות לדרגה זו גם בלי תורה ומצוה אלא סכח המוח והשכל החריף אשר "בראשו" של אדם זה. א"ל ואדמה על ראשו. כלומר כל אדם יהי' מי שיהיה נברא כנטייתו להנשם — אדמה, והנטיית הללו תמיד הם, "על ראשו" הן גוברות ומנצחות תמיד מה שהשכל ירצה, ואם לא סכח התורה והמצוה יבא להכרע הדעת אלא סכח שכל ומוח גרידא, סומו שיסור מדרך הטובה ויפול עם כל בשרנותו לשאול תחתיות כמו שקרה לבמה חוקרים ומדעים.

אמר לי' משה מן התורה מניין. ככאן ננע הפפונאי בשאלה עדינה ועמוקה מאד. זכוונת שאלתו

(ח) ומכל האמור מתבאר ביותר הפירוש של ככל קראנו אליו כפי פירושו של הרמב"ם הנ"ל וכן של הרב ר' אברהם אבן עזרא: שיענהו תמיד ככל מה שיבקש ממנו „בחכמה“.. כי כל חכמתו אינה מאתנו מעצמינו כי כלנו בני אדמה אנחנו כאמור: ואדמה על ראשו, אלא החכמה היא של השם דיהיב חכמה לחימי החונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה.

(ט) וכחטא של מי מריבה מצינו לרבנותינו שאמרו: צווח עליהם שמעו נא הסורים, שוטי' הרבה יש בו שכן בכרכי הים קור'ו לשוטים מורים טו). (ואין אנו צדיקים לשום ערים שכן האמת שהרי מי יודע יותר מאתנו שכן „כאן בכרכי הים, באמריקה המדינה“ קורין לכל שומע — מורה, רבי רבני ורב ומורה. והם כולם כמעט, חוץ ממיעוטא דמיעוטא, כדרנת אספקריא שאינה מאירה אלא מחשיכה). וישראל טעו במשמעות הדברים שכעס עליהם משה והם הבינו שמשה כועס עליהם ואומר: שמעו נא המורים — שוטים, שאינכם יכולים להשיג כשכלכם שמן הסלע הזה נוציא לכם מים, עמדו וראו שאנחנו נוציא, בחכמתנו ובידיעות החכמות של הטבע, מים מן הסלע הזה. והאמת שלא כך היתה דעתו של משה אלא העם בקצירת שכלו כך הבינו. ולכך כתיב: יען לא האמתם להשרישי, כלומר שלא פירסמתם בפירוש את דבריכם להסביר את העם שאין שום חכמה שידע האדם מעצמו אלא הכל מאתו יתעלה בסוד דיהיב חכמה לחימי והכל מכה התורה והמצות.

(י) וזה הוא הפירוש של המדרש שהתחלנו: אך הכל בני אדם, כלומר אין שום חכמה אלא הכל ממש ככל אדם אפילו הנדול שכנדולים, כאמור ואדמה על ראשו. א"ר אחא משה „שנעשה“ אלפי לפרעה כלומר לא שהי' מעצמו אלא השם יהיב לי' חכמה וכינה ודעת הנם שמעצמו נם הוא הי' כשאר בני אדם שנאמר: ואדמה על ראשו, כנ"ל. ועל ידי עון אחר שאמר שמעו נא המורים, כלומר שטרא את ישראל „שוטים“ וכוזה הבינו בשניאה שמשה יוציא מים מן הסלע בחכמת עצמו, יסרת אותו וננור עליו לכל יעבור את הידן. לפיכך התלכט לפני המסוט

היתה: לפי דעתך שאין שום אדם בעולם שיגיע לדרגת רמי המעלה הכי נכונה בחקירת אלקות אלא על ידי לימוד התורה וסיום המצות, אם כן אמור לי כמה הגיע משה רבינו כחיד כל היצורים לידי נובה ברוחניות. הלא אמרו שמשה הי' בן י"ב שנה משנעמד מבית אביו וברח סמצרים, ויש אומרים שהי' סלך במדינת כוש בערך ארבעים שנה, ולדברי הכל הי' ככן ע"ח או ע"ט שנה כשעה שנתייחד עמו הדבור במראה הסנה, ותורה ומצות לא היו עוד בעולם, א"כ בעל כרחך עליך להודות שמשה בא לידי מעלתו שלא על ידי תורה ומצות אלא מהכרע הדעת של מוח ורעיונו הזך. וככן מאי פסקא שאי אפשר לשום אדם בשולם להגיע לדרגא זו על ידי הכרע הדעת נרידא? וזה פירוש: משה, שבא לידי מעלתו, מן התורה, מניין לך לומר כן. ועל זה השיב רב מתנא: כתיב בשנם הוא בשר — נמציא משה, כלומר משה רבינו נם הוא הי' רק בשר זרם כשאר בני אדם. ומצד הכרע הדעת נרידא אי אפשר היה לו לבא ולהגיע למה שהגיע אלא הלא התורה והמצות קרמו לכריאת העולם. והנם שעדיין לא ניתנה התורה אבל הלא אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה עד שלא ניתנה. עכן משה רבינו הגיע לתורה ומצות עד שלא ניתנה. ולא כל אדם זוכה לזה ולא לחנם ח"ו כתבה התורה: ולא עם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו הד' פנים אל פנים. שכאמת לפי משפט הלשון הי' צריך להיות: אשר ידע את הד' פנים אל פנים. כי מה הרבותא שהד' ידע את משה הלא הד' ידע את כל האדם. אלא הכוונה כהניב „ידעו“ שהד' מסר לו ככח לידע ולהבין ולהשיג. ובעיני, הלא כתב הרמב"ם ז"ל: וכן הי' הדבר בכל העולם עד אברהם. בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית. ובמצרים נצטוו עמדם במצות יתירות עד שבא משה דבינו ונשלטה החזקה על ידו (ד). משמעות הדברים שכבר ידעו כמצרים מהתורה ומצות ואין מן התימה שמשה בהיותו נער ככן י"כ שנה כבר ספג לתוכו כל אשר מהתורה עד ומגו וכבר התחיל להשלים את התורה ועל ירח הגיע לידי נדלותו ורוממותו.

והתפלל הרבה והרבה תפלות כמנין ואתחנן טו). כי באמת לא עלתה על מחשבתו לא שמץ מזה שהבינו ישראל מרביו. כי באמת אין חכמה ואין תבונה, והכל סאתו. ואל יתהלל חכם בחכמתו — כי אם

בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי. ועל ידי כך נזכה לנחמת ציון וירושלים כמאמר הגביא: נחמו נחמו עמי, אמן.

### דרשה מא

#### דרשת ב

א) ואתחנן אל הדי בעת ההוא לאמר — ויאמר ה' אלי רב־לך אל תוסף דבר אלי בדבר זה. רב לך. הרבה מזה שסור לך רב טוב הצפון לך א). השאלה מבוארת: אם באמת רב טוב הצפון למשה רבן של ישראל בשכר מעשיו הטובים של אותו צדיק, למה יסרב השי"ת לקבל את רוב הפילותיו ותחנוניו שהתלבט לפני השי"ת בתפילות כמנין ואתחנן שיוכה לעבוד את הירדן ולראות את הארץ?

ב) חכמי המדרש פתחו את הפרשה שלפנינו: הלכה. אדם מישראל שהיי עומד ומתפלל מהו שיהיי מותר לו להתפלל בקול גדול. כך שנו חכמים: היי עומד ומתפלל יכול ישמיע קולו, כבר פירשה חנה וחיא מדברת על לבה ב). מה ענין של הלכה זו לפרשתינו?

ג) ואתחנן. אין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חיים. אף על פי שיש להם לצדיקים לתלות במעשיהם הטובים אין ספקשים סאת המקום אלא מתנת חיים ג). דבר זה לא מוסבר. היתכן שאם זה שיש לו אצל חבירו כסף בחלואה או בסקדון והוא המלות או המפקיד נצרך מאד לכסף יבקש סאת חלוח או הנספר שיתן לו נדבה או מתנה ולא ידרוש סמנו את כספו שנתן לו בחלואה או בסקדון?

ד) סדראוי להקדים על ענין של תפילה בכלל. החיוב של תפילה דרשו רבותינו דכתיב: ולעבדו בכל לבבכם, איהו עבודה שהיא בלב הוי אוסר זו

תפילה ד). וחקרו הראשונים אם כן למה יתי' שום חיוב להתפלל בדבור ללמה לא יוצאין בהרהור הלב שאדם ירהר את תפלתוה). ובכדי להסביר את הענינים הנ"ל. יש לבאר מתחילה את הנוגע לפרשתינו בדבר העשרת הרברות. שרבותינו ז"ל אמרו: דרש רי שסלאי תרי"ג מצות נאמרו לו לסשה בטיני, שטי"ה כמנין ימות החמה ורס"ח כמספר אבריו של אדם. א"ר חנינא סאי קרא: תורה צוה לנו משה, תורה בגמטריא הכי הוי תרי"א, אנכי ולא יהיי לך מפי הגבורה שסענוו). ויש כמה דפרקים בהמאמר הזה. א. מדוע מיחס ר' שמלאי את השם"ח לא תעשין לימות החמה והעשין לאיבריו של אדם. ב. איך יתכן לומר שרק הרברות של אנכי ולא יהי' לך שמענו מפי הגבורה ושאר הרברות שמענו דס מפי משה רבינו, הלא מפורש בתורה אחר כל עשרת הרברות: את הדברים האלה דבר הדי אל כל קהלכם בהר סתוך האש — ויכתבם על שני לחות אבנים ויתנם אליי). הרי מפורש שכל עשרת הרברות אשר בחלוח דבר הר' אל כל קהל במעמד הנבחר. וכן כתיב: ויכתוב על הלוח כסכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר הרי אליכם בהר סתוך האש ביום הקהלה). וכתיב: וידבר הדי אליכם סתוך האש קול דברים אתם שומעים ותסונה אינכם רואים זולתי קול. ויגו לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים ט).

וכנראה שמחמת המקראות האמורים חוזק

טו) מדר פ"ט.

א) רש"י מהספרי.

ז) מכות כ"ג

ב) מדרש רבה.

ז) דברים ה"ט.

ג) רש"י עה"ת.

ח) דברים י"ד.

ד) תענית ב.

ה) עיקרים ושאר ספרי מחקר.

ט) דברים ד"ב.

הרמב"ם ז"ל, לפרש את שאמר רבותינו הג"ל: אנכי ולא יהי' לך סמי הנבורה שמענו, כלומר, מצד גבורתו של הקב"ה הידוע לכל אחר, שמענו — מוסבר לנו שצריכים אנו להיות נזחרים מאד בהציו"ט הללו של אנכי ולא יהי' לך י).

אולם הרמב"ן ז"ל, הביא את הדקדוק ב' שהזכרתי למעלה אצל ר' בשם האבן עזרא, וכתב: ואני אמרש לך קבלת רבותינו, בודאי שכל עשרת הדברות שמענו כל ישראל מפי אלהים כמשומו של כתוב. אבל בשני הדברות הראשונות היו שומעין הדבור ומבינין אותו מסגנון כנאשר יבין אותם משה. ועל בן ידבר עמהם כאשר ידבר הארון אל עכרו כמו שהזכרתי. ומכאן ואילך בשאר הדברות ישמעו קול הדבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם כל דבור ודבור עד שיבינו אותו ממשחיא).

והנה מבלי לכנוס להבחין איזה סידוש מהפירושים הג"ל של הרמב"ם ז"ל או של הרמב"ן ז"ל הוא יותר מסתבר ונכון, יש כאן שאילה אחת המסדירה את הרעיון: למה לא השמיע ה' את כל הדברות כמו שהשמיע את הדברות אנכי ולא יהי' לך. הלא בדברי ר' שמלאי לא מצינו אפילו דבר מה הוא הטעם שהשי"ת השמיע את הדברות שלאחר לא יהי' לך באופן אחר לנמדי מהדברות של אנכי, לא יהי' לך. ובפרט הלא ספורש בתורה: את, רבדים האלה דבר ה' אל, כל קהלכם יב). ומניין לנו לחלק בין דבור לדבור?

ה) ועתה נתחזר לבאר את הענין של המצות שנשחוו על ידי רבותינו ז"ל לחמה ולאבדיו של אדם, לעיל אות ד. ידוע שהעכו"ם מונים את התאריך שלהם לימות החמה וישראל מונים ללכנה וגם לחמה כמאמרם: אחר לה — הקב"ה ללכנה — זיל ליחוו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליי — הלכנה להקב"ה — יומא נתי אי אפשר דלא חוו ביי תקופותא יג). ומעמו של דבר הוא משום שהלכנה אין לה שום אור מעצמותה כי מיהרא לא איה לה והוא מדינה אלא חה דיהיב לה שמשא יד) נמצאת אומר שהחמה היא סמל של הצורה כי האור הוא הצורה, והלכנה אינה אלא נוף עכו"ה היא חומר ממשי שאפשר למשמשו ביד. והיות שעם ישראל

אנו יש לו תפקיד לעבודת ה' כפול: לקיים מצות בנופינו וזה הוא מה שאנו מסמלים בהנחת תפילין של יד. וגם שהנשמח שבמות ה' משועבדת לעבודת השם, המסומל בתפילין של ראש כנגד המוח, לכך אנו מונים לימות הלכנה בעיקר, משום שעיקר הדת שלנו מיוסדת על קיום מצות מעשיות הנעשות על ידי החומר — הנוף שלנו, כדומה ללכנה שאינה אלא חומר נדידא. וגם מעט אנו משתמשים ומונים לחמה כדבר התקופות של השנה, על שם המצות שאנו מקיימים על ידי מחשבה טהורה כמו אמונה קדושה באלהותו יתעלה, שאי אפשר לנו לעשות באופן אחר זולת על ידי מחשבה שחיא בגדר צורה ולא חומר, המסומל על ידינו בהנחת תפילין של ראש, כאמור. אולם האומות אין מקיימין שום מצות מעשיות כי קשה להם לשעבד את נוסותיהם החומריים למצות ה' ולכל היותר מת שהם עושים, הטובים שבהם, שחושבים במחשבה על דבר אלהות, ומחשבה הלא אינה אלא צורה בלי חומר, לכך האומות מונים רק להחמה שהיא צורה בלי כל חומר ונוף.

ו) כי תורתנו הקדושה מסלת עלינו חובה כפולה על שמירת הצורה הקדושה שהיא הנפש וגם לקיים המצות מעשיות הן שמירה ונדרים להחומר הנוף, באמת גם המצות והעבירות של הנוף גם כן מקושרות בהצורה והנפש כי אם יהרהר האדם בעבירה אפילו אינו עושה את העבירה בפועל אלא רק מהרהר בעבירה הרי חומר בחלק הנפש שהיא הצורה של האדם; ולכך אמרו רבותינו: הרהורי עבירה קשין מעבירה טו) כי הרהור הוא הפונם בחלק הנפש. ומה גם אם אדם ח"ו מהרהר בהרהורי עבירה לא שמהרהר לעשות עבירה בנוף אלא שכל העבירה היא כהרהור כגון הרהורי מינות ואפיסודסות. כי הרהור עבירה של חטאות של תאוות גופנית, לאחר שמילא תאוותו יתחרט על אשר עשה. וכשיחליש כחו לעת זקנתו לא יתאוה כלל לעבירות גופניות אבל הרהורי עבירה מפאת דעות כוזבות לא יתחרט אפילו ככלות כחו.

וזה הוא ההפרש הגדול שבין ישראל ולהבריל בין שאר האומות. אנו יש לנו תפקיד כפול לטהר ולרומם את נפשותינו כקדושה וטהרה וגם לקדש את

י) מורה נבוכים, ב—ל"ג. יא) רמב"ן עה"ת שמות, כ—ז. יב) דברים, ה—ס. יג) חולין ס.

יד) זחר בחקותי. טו) יומא ליה.



גופותינו על ידי קיום המצות עשין ולא תעשין, אכל האומות המונים רק לחמה הם סוכרים שרק כהתהור כנמשיות די. ולא יבינו כלל את המושג של קדושת הגופות.

(ז) וכבר כתכתי כמה פעמים כדרשותי שזו היא הכוונה של מאמרם: אמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחאי כל המצות שנחן הקב"ה לישראל נחן להם בפרהסיא חוץ מן השבת שנחן להם בצנעה. שנאמר אוה הוא בני ובין בני ישראל. ומקשה הש"ס: אי הכי לא ליעשו ענה עכו"ם. זמרתך, שבת נמי אודעינהו מחן שכרה לא אודעינהו. ואי בעיה אימא נשמה יתירח לא אודעינהו. פירש"י: נשמה יתירה לא אודעינהו. רוחב לב למונוח ולשמחה ונחיות פחות לרוחח ויאכל וישחה ואין נפשו קצח עליו טו). כלומר, מדרך הסכע שנמש המתוחה לרוחה ורוחב לב למנות הדעת והנפש, הנפש זו קצה כמותרות של מאכל ומשתה ולא יאכל האדם בעל דמת נפש זו אלא כדי להחיות את נפשו ולא יותר. כי בכל יותר שנפשו של אדם מתעלית, האדם קץ ומתרחק ממאכל ומשתה ומכל הנאות חומריות שכלן הן בניגוד הסוחלם לרצון הנפש. ואדם בעל נפש רמה אוהב לחיות חיי צער ממש. כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות: ככתוב, טוב מעם לצדיק. אולם הנשמה יתירה של שבת יש לה מעלה יתירה ולשם כך היא נקראת נשמה "יתירה" שהשני ההפכים של רצון הנפש והנאות הגוף, לשם עונג שבת, סובלות אחת את חכירתה ללא כל נגור.

וכוה מדוקדק כל ניב וניב בהרש"י הנ"ל: נשמה יתירה רוחב לב למנותה ולשמחה ולהיות מתוח לרוחה, כלומר רצון המתחם להנפש העדינה של אדם מישראל. ולכל זאת גם — יאכל וישתה. ואין "נפשו" קצה עליו. והוא היסך הדרך הטבעי. כי באמת התפקיד המומל עלינו על פי דרכי התורה הוא לעבוד את ה' גם כדברים חומריים כאכילה ושתיה. וכשם שמאכלות אסורות ושאר הנאות האסורות מטמטמים את הלם ומורידים ופוגמים בנפש, כך מדה טובה מדוכה שמאכלים הנאכלים כשהרה, וכן שאר הנאות גופניות שהן בקדושה וטהרה, מועילים לטהרת הלכ ולהרמת הנפש. ולפיכך

ישראל עם קרובו מונים לחמה וללכנה. משום שתפקידנו הוא לקדש ולהתקדש הן בהצורה והן בהחומר, כמתבאר למעלה. אבל עכו"ם שאינם מושלים כלל על גופותיהם ואי אפשר להם לעבוד את ה' כהסתייגות של כל תאות הגוף, וכל כח עבודתם אינו אלא אפילו כהמוכים שכמוכים מהם — כרעיונאית נירא שהיא הצורה, הדי הם מונים רק לחמה — סמל הצורה.

(ח) שהרי דבר זה מסתבר שכשם שאדם מקיים את רצון הבורא כהנחת תפילין מפני שכך צוה השם אותנו כך אדם מקיים מצות כורא בקיום המצות שיש בהן הנאת הגוף כגון אכילת מצה כפסח ואכילה מכל מעדני עולם כסוכה. ודבר זה מפורש ביותר בש"ס: דחויא מעשה ברי סרפון שלא בא אמש לבית המדרש, לשחרית מצאו רבן גמליאל אחר לו מפני מה לא באה אמש לבית המדרש אחר לו עבודה עבודתי. אחר לו כל דברין אינו אלא דברי חימא וכי עבודה בזמן הזה מנין? אחר לו הדי הוא אומר עבודה מחנה אחו את כהונתכם וחור הקרב יומח עשו אכילה תרומה בגבולין כעבודה בית המקדש יו). הדי שאכילת תרומה הגם שהאמן האוכלה נהנה בגופו מאכילתו ככל זאת הדי היא עבודה שבה הבהן עובר את הבורא יתעלה לא פחות מאשר הבהן המקריב עולה לנכוה והוא אינו נהנה מהקרבן ולא כלום.

(ט) וביתר הדבר הזה מתבלט בקרבן חטאת שאדם מביא על חטא שחטא כגון חטאת חלב — על שאכל חלב. האדם הזה צריך לכפרה על אשר חטא בשוגג באכילת איסור שיש בו כרת ר"ל, וזה האדם החוטא אינו אוכל מסרבנו כלום ורק הבהנים אוכלים מכשר קרבן זה ואמרו תכותינו: יכול יהיו בהנים רשאים בתזה ושוק קודם הקטרת אסורין תלמוד לומר והקטיר הכהן את החלב המוכחה והודר והי' התוה לאהרן ולכניו. וכחך דכהנים לא אכלו בשר בעלים לא מחכפרו דחויא ואכלו אותם אשר כפר בחם חלמד שחכחונים אוכלים ובעלים מחכפרים יו). הדי מפורש בתורה שיש כל כך קדושה באכילת הכשר על ידי הבהנים שעד שלא אכלי הבהנים אין כפרה להבעלים שהביא את הקרבן ורק על ידי אכילה קדושת זו של הבהנים הבעלים מתכפרים. משום

אדם וחי בהם, משני, בשבע מצות דידהו, כלומר, אין הם מסוגלים לקיום המצות בעשיה אלא בשבע מצות דידהו שהן בולן בלא תעשה ולא בקום ועשה.

(יב) מעתה מתבאר המאמר של ר' שימלאי תנ"ל: תרי"ג מצות נאמרו לו למשה בסניו שס"ח כמנין ימות והחמה. כלומר, השס"ח לאוין הן כמנין ימות החמה משום שהלאווין דומין לנמרי להחמה שהיא הצורה ולא החומר, בן הלאווין שהן בשליח אינן מופלות על האדם לקיים בחומר ובגוף בחיוב אלא הכל בשליח שהיא רק צורה. ורמ"ת מצות עשין כנגד „איבריו" של אדם שהם כלי הפעולה לקיים את המצות הללו בחיוב על ידי מצות מעשיות. ואמר ד' המנוגא מאי קרא, כלומר, מאי קרא האומר שאנו ישראל עם קרובו מסוגלים להפוך את הנשם למצות, ובוה אנו משונים מכל שאר יושבי תבל? שנאמר: תורה צוה לנו משה מאורשת. רק לנו היא מאורשת וזהו ולא לאחרים. מקביל עם מה שפירשתי לעיל את המאמר של עכו"ם העוסק בתורה וכו'.

והש"ס ממשיך להסביר כי תורה נמסריא תרי"א ואנכי ולא יהי' לך ספי הנבורה שמענו, כלומר מה שכתוב תורה צוה „לנו" — ולא לאומות זה משתייך רק לקיום המצות החיוביות אבל לא תעשין שהן בשליח זה לא נכלל בכל הניב „תורה" כי הלא תעשין שהן בשליח — בצורה נם לשאר אומות יש אפשרות לקיים. לכן אנכי ולא יהי' לך אין נכללין בכלל „תורה צוה לנו", ולכן ספי הנבורה שמענו. ויהי' הפירוש כמו שמפרש הרמב"ם ז"ל או בפירושו של הרמב"ן ז"ל, לעיל אות ד. אבל בדרך אחר מלמד ר' שימלאי בדבריו שיש תילוק גדול בין הניב „תורה" המיוחס רק לנו והוא קיום המצות בחיוב ובין אנכי ולא יהי' לך שזה הוא דבר של צורה המתיתם לכל באי עולם. נמצאת אומר שר' שימלאי באמת מסביר את מאמרו למה נשתנה האופן של השמעת הרברות אנכי ולא יהי' לך כאשר האופן של שאר הרברות. וזה אשר מרצוני לבאר. ועתה נתזור לענין תפילה שדברנו לעיל.

(יג) הנה תפילת היא עבודה שבלב — לעברו בכל לבבכם. ודבר שעבודתו הוא בלב הרי זה דבר לא נשמי אלא צורתי. ולכן אמרו איוו עבודה שהיא

שהעבודה של הבהגים על ידי אכילתם, הנם שהכהגים נהגים מהעבודה זו הנאת הנוף, הרי זו עיקר עבודה להשי"ת שעליה נצטוונו.

(י) ובוה יש לבאר את מאמרם: אסר ר"ל עכ"ם ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולינה לא ישבותו. ומקשה הש"ס — וליחשבה גבי שבע מצות, ומשני, כי קא חשיב שב אל תעשה קום עשה לא קא חשיב. פירש"י: והאי לא ישבותו קום עשה הוא, קום עשה מלאכה (ס). ואכתי לא מתבאר למה התנא בזמן שהוא מונה את העבירות של העכו"ם שעליהן נצטוו מונה רק את אלו שבשב ואל תעשה ולא את מה שהוא בקום ועשה הגם שמוזהרים בעונש מיתה על שביחת השבת שהיא בקום ועשה. אלא כלומר, התנא מונה את השבע מצות שנצטוו בני נח בשב ואל תעשה משום שאין הבני נח מסוגלים כלל לקיים את מצות הבורא על ידי מצות מעשיות בנוסיהם, במתבאר לעיל, ורק דברים שהם בשב ואל תעשה שאין המצות הללו מסלח חובה עליהם לקיים את המצות בחיוב אלא בשליחות נרידא נצטוו. והעושה מצוה בשב ואל תעשה ולא בחיוב הרי זה צורה בלי כל חומר אין לשליחות שום חומר. אלא שר' לקיש אומר שמה הטעם עצמו נשמע שעכו"ם ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולינה לא ישבותו. כלומר והלינה נברא חומר ולא צורה כי אין החשך של לינה רק העדר האור של היום אלא כך נברא הלינה שהחשך שורר בה (וזהו דאמרינן בירושלמי ברכות היום יש לו צורת אבל הלינה אין לה כל צורת ב—ד יוצר אור ובורא תושך ולא יימר ובורא נונה. דהתושך נברא) לכן הלבנה שהיא חומר עכור וליח לת מדרגא כלום משמשת בלינה. לפיכך אמרה תורה יום ולינה לא ישבותו כי אין זו מתעוררת רותם של העכו"ם לקיים מצות השם הן כיום סמל הצורה והן בלינה סמל החומר.

(יא) ויתכן דמאותו הטעם אומר ר' יוחנן: עכ"ם שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר תורה צוה לנו משה מאורשת (כ). ויש כאן קדוק למה אמר דוקא „העוסק" בתורה ולא אמר הלומד תורה. אלא עוסק משמעו שעוסק בקיום המצות המעשיות, ועשיית המצות בפועל ובחיוב רק לנו „מאורשת" ולא להם. ולכן כי מקשה שם הא כתיב אשר יעשה אותם

לארוננו. אלא מתעוררת רתינו הטהורה היא לעבור את הר' בלכ זנפש והעיקר גם בנופוחינו על ירי קיים המצות.

(טו) ובפרשתינו כתיב: ושמתם זעשיתם כי היא חבמתכם וכינתכם לעיני העמים ונו'. וקשה וכי זה הוא המעם שאנו מצווים לשמור ולעשות את החקים ומשפטים כרי שהעמים ימארו אותנו ויאמר שאנחנו נכונים וחכמים? (כג) אלא רש"י ספרש: ושמתם זה משנה. ועשיתם כמשמעו. כלומר, משנה הוא לימור שאין אדם עושח מעשה בנופו אלא על ידי מחשבה. ובאמור למעלה כל דבר שאינו נעשה באברי הנוף הרי זה בדרנא של צורה. אבל ועשיתם — כמשמעו, מצות מעשיות על ירי אברי הנוף. וזה שאומר הכתוב אם תהיו להר' בסחשבה ולב — משנה ונס ונס ועשיתם — תקיימו המצות בנופותיכם, רק אז תהיו יותר נחשבים לחכמים ונכונים מן שאר האומות. אבל אם תהיו רק „במשנה לימור“ שהוא הצורה אין אתם נחשבים יותר מן שאר הנוים כי גם הם יש בהם שעוסקים בלימור של רעיונות נעלים ונבוהים אלא שאין נופותיהם עושים כפי שהמחשבה שלהם מברעת.

(טז) ואין לשכות שששם שאין שום ממש בזה החושב מחשבות נעלות ובאבריו הוא עושה מכל תאות לבו כך אין שום ממש אם האדם עושה מצות בנופו אלא שמחשבתו חושבת מחשבת פגול ואינו כאמין כמה שצריך להאמין. ואפשר שזה האחרון הוא הרבה יותר נרוע מן הראשון. מפני שזה השני פונם בחלק הנפש שהוא חלק אלהי ממעל, ובכך יש אפשרות נדולה (שאין בירי להכריע בקוצר שכלי) שהעושה מעשה פנחם וחושב מחשבת זמרי הוא יותר נרוע אפילו מהעושה מעשה זמרי וחושב מחשבת פנחם.

ולצערינו הנדול אנו סובלים בעת מסחלה כפולח; מחלת המחשבה והלב, ומסחלת הנוף והאברים. צאו וראו כמה נחלשה האמונה טהורה שלנו עד שרק אחוז קטן מהנוער מתסגר ללימור תורתנו הקדושה לאתר שהניע לניל של י"ד שנה. ומסילא אין לו כל אפשרות שהדת והאמונה יתבלעו ויכנסו לתוך רטו. והוא הפנס הכי נדול בהנפש של הנוער

בלכ, כלומר, משונה מכל שאר סתם עבודות שאדם מקיים בפועל באופן חיובי על ידי אבריו, זו תפלה. ולמה משונה עבודה זו מכל שאר עבודות שאנו מצווים לעבור את הר' בנופוחינו? מפני שעיקר תכלית התפילה היא לבקש ולהתחנן מהש"ת שיעזור לנו שאוכל ללכת בכל דרכיו ולעברו בכל העבודות של הקב"ה המוטלות עלינו לעשות בפועל ובכך גם התפלה היא הכשרה לקיים את המצות לא בלכ בלכר אלא בפועל בכל כחות הנוף והרמ"ח אבריו של האדם. וכן אמר רוד המלך ע"ה: רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם. כלומר, שועת היראים היא שהרי יעשה את רצונם ולא שיהיו סטוריס לרצונם כא). (וראה מה שכתבתי בזה בספר חסידים חלק א' סימן א').

(יז) ורכותינו אמרו: המתפלל צריך שיכוין את רגליו שנאמר ורגליהם רגל ישרה כב). כלומר הרגלים באדם הם כלי הפעולה ולא כלי המחשבה, והמתפלל צריך בעיקר להתכוון שתפילתו אינו אלא בקשה מאת הש"ת שיסייעו ללכת בדרך הישרה והנכונה ולקיים את המצות בפועל.

וכן אמרו שם: לא תאכלו על הדם קורט שהתפללת על דמכם. כלומר, הדם שבאדם נורמת לו לאדם שיתאוה לכל תאות מגונות ואסורות. לבך צריך להתפלל בעיקר ובראשונה על הדם — של עצמו שלא יתאוה למה שאסור לו. כרלעיל רצון יעשה, שיעשה לו הר' את הרצון.

וכן הכוונה כמה שאמרו שם: אמר ר' יוסי בר חנינא כל אוכל ושותה ואחר כך מתפלל, עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי אחרי גויך אלא אחר גאך, לאחר שנחגאה זה טעב עליו עול טככות. כלומר, זה שאוכל ומסלא תאותו ואחר כך מתפלל הרי אין התפילה זו באה לבקש מאת הש"ת שלא יתאוה נופו לסותרות ודברים אסורים שהרי כבר טילא כריסו טרם שהתפלל. וכזה נבלל אפילו המתפלל טרם שאכל אלא שלא התפלל תפילתו על דמו המתאוה לכל רע. והתפילה לעצמה שאינה אלא צורתית לא פעלה כלל על נופו וחומריו. כי כאמור תכלית התפילה צריכה להיות שהשם יעשה רצונו ולא שיהי' האדם מסור וכנע לרצונו כעבר

המעלת הנכונה שבה חפץ ה', אסורה נא ואראה — עלי לסור סדרכי ומסמומי שאני הולך ולישר את מעשי כרי שאזכה להגיע למעלת הרעת ולהבין מדוע לא יבער הסנה. והשי"ת השיב לו באמרו יתעלה: של נעליך מעל דגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קרש הוא. כלומר, אתה משה עומד על אדמת קרש — הנך הולך בדרך אמיתי ואין לך לסור מדרכך של עד עתה.

וכן משה רבינו ע"ה בשעה שתתפלל תפלות ותחינות רבות כמנין ואתחנן שיוכה ליכנס לארץ ישראל לא תחננו כדי לאכול מפרי הארץ אלא כדי לקיים את התצוות התלויות בארץ (כו) וכשראה שאין השי"ת מסביל את תפילתו חשב בדעתו שבוודאי אין לו שום מעשים טובים ואין הדרך שאלך בה עד עתה דרך הישרה. ולכך לא תלה תפילתו בשום מעשים טובים אלא הו' מבקש בתורת סתנת חנינם. וכן היא דרך כל הצדיקים והישרים כמו שפירש רש"י: צדיקים אף על פי שיש להם לתלות במעשיהם אין מבקשים סאת המקום אלא סתנת חנינם. ותפילתו היתה בעיקר שיוכהו ה' ליכנס לארץ בכדי, לקיים מצות התלויות בארץ" כלומר, הגם שתפילת משה היתה תפילה היוצאת מן הלב ומסמכות, אבל התכלית של התפילה לשם צדקת, "מעשיו" לקיים המצוות, בדרגא של רצון ידאיו יעשה, כנ"ל. והשי"ת השיב לו למשה: רב לך. הרבה צמון לך הרבה טמון לך. כלומר, אל תדאג על מעשיך כי באמת טובים המה עד למאד, כעין שאמר לו במראת הסנה: כי המקום אשר אתה עומד וגו'.

(ב) וזו היא הכוונה של פתיחת הפרשה במדרש הג"ל: מה שיהי' סותר להתפלל בקול גדול. כלומר, שמא יחשוב האדם כי עיקר התפילה הוא הקול — הצורה, כבר פירשה חנה והנה היא מדברת על "לבה" כלומר, כמאמרם איוו, "עבודה" שהיא כלב, כמתבאר למעלה שעיקר התפילה ותכליתה בא בתורת עבודה לא על הצורה אלא שיישר הדי' את מעשי ידינו.

ויהי רצון שנזכר כלנו ללכת בדרכי ישרים ולהתפלל אל ארון כל עולמים בדרגת רצון ידאיו יעשה ונזכה להבטחה של ואת שועתם ישמע ויושיעם ונזכה לכיאת נואל צדק במהרה, אמן.

ובמחשבותיו, ומאריך ניסא אנו רואים את השמות והחורבן כשרה הדת והמצות עד שקשה למצא בית שיהי' סותר לאדם חרדי לאכול בו כוית בשר.

(יז) ובהתאמה למח שדברנו עד עתה על התפקיד הכפול המסור לעם ישראל לעבוד את ה' חן כמחשבה והן באברי הנוף שלנו, מוסבל לצורה וחומר, יש לפרש את המאמר של רבותינו דלהלן: רי חייא ורי שמעון ברבי חוי יתבו פתח תר סנייחו ואחר התחפול צריך שיתן עיניו למטה שנאמר ותיו עיני ולבי שם כל חיסים. ותר אסר צריך שיתן עיניו למעלה, שנאמר ושא לבבנו אל נפים. אדהכי אתא רי ישמעאל ברי יוסי ואמר, כך אסר אבא הסתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני סקראות הללו (כ). כלומר, ר' חייא ור' שמעון ברכי היו חוסרים בענין התפילה דכתיב בת, ולעבדו בכל לבבכם" משמע שכל העבודה אינה אלא בלב, עבודה עיונית-טהורה-עמית-נרידא, עד שבא ר' ישמעאל והסביר להם בשם אביו ר' יוסי: שתכלית התפילה היא שצריך להיות הלב למעלה, תפילה לבוא עולם שיעזור לו לאדם שיתנו עיניו למטה, שיוכל האדם לראות מה מטהוה אצלו למטה. ליישר את דרכי חוסרו ונפשו למטה. והיא בהתאמה המוחלטת להאמור למעלה בהפירוש של רצון ידאיו יעשה.

(יח) וזו היא כוונת מאמרם: לעבדו זו תפילה. כשם שעבודה המזבח קרוי עבודה. כך תפלה קרוי עבודה (כה). כלומר, כשם שבמזבח מצינו עבודה באופן כפול, במה שעולה על המזבח להד' וזה החלק הוא חלק של מעלה, וגם חלק העבודה במה שהסרבן נאכל להכהנים או להבעלים, והוא עבודה חומרית — למטה. כך התפילה יש לה עבודה כפולה, לבו למעלה — צורה, ועיניו למטה, עבודה חומרית.

(יט) ומשה רבינו בשעה שראה את המראה: והנה הסנה כוער באש ואינו אוכל, אמר, אסורה נא ואראה מדוע לא יבער הסנה. כלומר, בשעה שראה שלא הגיע עדיין לידי מעלה המעולה להבין סוד הדי' מדוע לא יבער הסנה, חשב בדעתו שהוא באשמתו שלא עשה כרצון הדי' וחשב שהוא הולך בדרך לא טובה בדרך כל הצדיקים והישרים שתושבים את עצמם למלאי עון. וזה שאמר: א"כ שלא הנעתי לידי

## עקב

## דרשה מב

## דרשה א

רק בהטוב שכנשמית. שהרי אין כאן שום זכר אחר אלא יסורי הבית שהם הדגן והיין ורומה לו. והרי ידענו שאנחנו ישראל עם סגולתו מוצאים הכרחה הנתונה ממרומים כדברים דוחניים שהם חיקרים והנהמדים לנו יותר מכל שכיות חמדה של דברים נשמים.

(ד) בכדי להסביר את הענינים במסעת מהראוי להקדים דבר אחר שכבר דברנו בו פעמים רבות, והוא: אם יותר יתכן לו לאדם להיות מעברי הר' ומסיים מצות הכורא על ידי מסורת האבות — מפני שכך התחנך מנעוריו על ידי הוריו וסוריו, או שמא יותר יתכן שהאדם מעצמו משכיל ומתבונן כיצירת העולם והללו ועל ידי יגיעתו בתורה ובמצות בא לידי הכרת האמת.

מצינו ביהוה שאמר עתה ידעתי וגו' כלומר בא לידי הכרת האמת מדעתו ומעצמו. אולם ידענו שעצם אמונה מתנגדת להשכלה אלקית. כי אם אדם הושב שבא לידי הכרת האמת מצד שכלו ורעתו, הלא אין זה כנדר „אמונה“. אם האדם ממשמש את השלחן אין זה אומר שהוא מאמין שזה שלחן שהרי השלחן לפניו ולנגד עיניו ולא יפול על זה לומר שמאמין שזה שלחן.

ויש דעה אחרת האומרת שהרבה יותר חשיבות יש בזה שכא לידי הכרת האמת מדעתו ומשכלתו מאשר המאמין הפשוט שאמונתו באה לו על ידי מסורת האבות והסורים. כי לא הרי זה שמכיר את הגדול בחכמה וכמדע על ידי שהוא לומד ומתייגע בספריו של אותו חכם, כהרי זה שיועד שזה הוא חכם גדול משום שכך אמרו לו הוריו או סוריו.

אולם הדרך הישרה שבין הרעות היא אם אדם מחזיק בשתי הרעות כאחת. אמונה פשוטה וחזקה בדברים שאין יד שכלו מניע להבין ולהשיג וגם

(א) והי עקב תשמעון את המשפטים האלה וגו'. פירש"י: אם המצות קלות שאדם רש בעליו. ודברי רש"י מקורם כסדרש: זה שאמר הכתוב: למה אירא ביטי דע עון עקבי יסובני. יתברך שמו של הקדוש ברוך הוא שנתן תורה לישראל שיש בה תרי"ג מצות ויש בהן קלות ותמורות. ומפני שיש בה מצות קלות שאין בני אדם מסגיתין בהן אלא שמשליכין אותו תחת עקביהו. כלומר שהן קלות לפיכך היי דוד סתירא מיום הריו. ואמר רבשיע איני סתירא מן המצות התמורות וכוי אלא מן הקלות שמא עברתי על אתה מן. אם עשיתי ואם לא עשיתי ואתה אמתה הוי זהיר במצוה קנה כבתמורה א). והלשון אם עשיתי ואם לא עשיתי צריך לכיבוד כי כפי המוכן הפשוט המדובר במצות שצריך האדם לעשותן וכזה יונח „אם לא עשיתי“ אבל למה הי' סתירא דוד המלך ע"ה „אם עשיתי“.

(ב) כתיב: תשמעון את המשפטים האלה. והרד כתיב: ושמתם ועשיתם. מה הי' המסרא חסר אולי נאמר: והי' עקב תשמעו ועשיתם את המשפטים ונ' המלה תשמעון מה מלמדנו.

(ג) רבותינו דרשו: והי עקב תשמעו את המשפטים, אלו דקרוקי הסצות. — וסמר הרי אלקיד לך את הברית זו בריתו של אברהם אבינו, ואת התסד זו תסרו של יעקב, שנאמר קסנתי מכל החסוים, אשר נשבע לאבותיך זה יצחק, שנאמר ויאסר בי נשבעתי נאם הרי יען אשר עשית. ואהבך בזכות אברהם ובוכך בזכות יצחק והובך בזכות יעקב, ובך פרי בסנד שלא תלד לבהלה, ונגד ותירושך אלו הן יסורי הבית. וכן דוד אחר ולתם לבב אנוש יסעד. על האומה סכאן שאין הברכה סצויה אלא בארץ ב). דקדוקים רבים יש במאמר הזה אם כאתי לפורטם. והעיקר שיש להבין במאמר הזה שממנו נראה כאילו כל הטוב והכרחה של האדם תלוי

הכנה עצמית בדברים שאדם יכול להבין מכח שכלו. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל והא מדברי רבותינו שהרכה מקראות כתנ"ך טורים שצריך האדם להיות מתבונן בשכלו בכל המצות של התורה ובכל הדברים שבתנ"ך כפי שכלו של האדם. וכן אמר דוד לשלמה בנו; דע את אלקי אביך ועבדהו. וכן כתיב אתה הראת לדעת. וידעת היום והשיבות אל לבבך, ועוד ועוד. אולם יש אזהרה נרולה לאדם לכל יחפוז להבין יותר מכפי שכלו. וכן כתיב: גם בלא דעת נפש לא טוב ואץ ברנלים חוטא. כלומר הנם שלא טוב שלא להבין כלל אבל זה האץ ברנלים לצאת מחוץ לנכול דבנתו ולהבין מה שאי אפשר להבין — חוטא. ועל זה נאמר: שמור רגליך כאשר תלך בבית ה'.

ורבותינו ז"ל אמרו: כתיב וראית את אחורי. א"ר חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין ג'. כלומר הראה לו הקב"ה למשה שכראש יש "קשר" המסמל שמתו של אדם הוא מונבל ואי אפשר לו לאדם לעבור את הנכול ד'. וכבר דברתי מזה בררשות.

ה) וכן אמרו: ר' אליעזר ור' יהושע היו בא"י בספינה והיי ר"א ישן ור"י נעור, נודעו ר' יהושע ונעור ר"א. א"ל מה זה יהושע ספני מה נודעו ר' א"ל מאור גדול ראיתי א"ל שחא עיניו של לוי'תן ראית דכתיב ב"י עיניו כעפפי שחרה). כלומר, ר"א ור"י היו שגוין בענין המחקר העצמי כסודי אלקות. ר' אליעזר ה"י ישן, לא רצה להתעסק עצמו בענינים המכוסים וסמורים, ור' יהושע ה"י לבו ער ומתעסק להתבונן בדברים הללו. פעם אחת נודעו ר' יהושע מאד מדברי חקר שחקר. אמר לו ר' אליעזר שמא עיניו של לוי'תן ראית. כלומר, דבר זה אינו בעד האדם של עכשיו, כי במופלא סמך אל תדרוש, מפני שלאדם ישנם רק חושים מצומצמים עד נכול לשכלו ורק בעתיד בודאי יתגלה בנו עוד חוש אחר, או אולי החוש שלנו ישגיא ויפריא ורק אז תהיה האפשרות להתבונן בדברים גבוהים ונעלים. ולכך אמר לו שמא עיניו של לוי'תן ראית, כלומר סמל של לעתיד לבא כי הלוי'תן משומר הוא לעתיד לבא ו).

ו) ובש"ס איתא: וראיתם אותו, פרס לנסות לילה. או אינו אלא פרס לנסות סומא, ת"ל אשר

תכסה בה ז). כלומר, ההפרש שבין לילה וסומא הוא, שהלילה הוא זמן של חשך לכל. והסומא החשך תסוכהו תמיד אבל אחרים רואים אור. והניב צינית הוא מלשון מציודרואת, וזה מרמז לאדם "וראיתם" שישתדל כפי כחו להציץ ולראות אור ולהבין כפי השג שכלו. אבל מיד נאמר: פרס לנסות לילה, א. לדברים המכוסים מכל כלילה שהחשך שרוי על כל, בענינים כאלו אל ישתדל האדם כלל להבין ולהשיג כי הוא מתוק האי-אפשרות. ועל זה שואל השואל: או אינו אלא פרס לנסות סומא, אפילו בדברים שאחרים רואים בהם אור אלא שאתה אינך מבין ומשיג, גם כן לא תשתדל להבין ולהשיג. ת"ל אשר תכסה בה. לכל אדם יש כסות מיוחדת, ולכל אדם יש גבול לשכלו. וכפי מה שהשכל של האדם יוכל להבין, עליו להשתדל כפי שכלו להבין. ומה שאינו משיג בדרך שכלו עליו לקבל כאמונה שלימה כפי מסורת האבות. והמהלך בדרך יחידי וחפנה לבו לבטלה הרי זה מחזיב בנפשו ח). כלומר, אם ירצה להיות יחיד בשכלו ולדרוש ולחקור בדברים ששאד בני אדם כבר אמרו שאי אפשר להשיג בדרך העיון, הרי זה מתחייב בנפשו. כי סופו לידי כפירה ח"ו. וגם נכלל במאמר זה שאם ירצה ללכת רק בדרך יחידי, היינו השנה והכנה ולא ירצה לקבל את השני דרכים כאחד: השנה וגם המסורת, הרי זה מתחייב בנפשו.

ז) וכן אמרו: מה הדי אלקיך שואל חננך. אל תקרא מה אלא מאה, חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום. ושאל הקב"ה מישראל שיתנו לו שני פסוקים בכל יום אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וחאו אינוו השני פסוקים: ומקבליו דין חן דין ואמריו, ונסלתני רוחא ט). כלומר, המאה ברכות בכל יום הן דבר שבמסורות הנמסר מאב לבן לכרך ברכות אלו. אולם השו"ת דורש מאת האדם "שני" פסוקים, אחד כנגד "נעשה" — עשייה בלי שום חקירה והבנה זהו המסורת, והשני כנגד "נשמע" — הבנה ועיון והדרישה. כי נשמע משמעו לא רק שמיעה נרידא אלא הבנה בעין שנאמר עם אשר לא תשמע לשונו שמשמעו שלא תבין את לשונו. וזה שמבאר מיד: ומאן אינון שני פסוקים? ומשיב: ומקבלין דין מן דין ואמריו, שהיא המסורת שאמר

ו) שטעתי בנעורי. ז) מנחות, ט"ג

ג) ברכות ד. ד) מ"ג. ה) בבא בתרא ע"ד. ח) אבות ג-ה. ט) ילקוט עקב.

בוכבים, בלומר שאין צל הארץ מציע אליהם ואין מתפנמים מן הצל של הארץ כך הנמשות בעתיד לא יתנמו מהנופות.

(ט) והליקויים הנ"ל שהנמשות שלנו סובלות מצד הנוף העבור המונע את הנפש להשנות השכל הנפרד, כמאמרו של המורה הנ"ל, באות הקדום, הם עקב רבה לנו. שהרי אמילו בשעה שאין אנו סרים מהדרך הישר ועושים את המצות אשר נצטוונו, בכל זאת כרובא דרובא המצות נעשות על ידינו ממצות אנשים ומלומדה, מפני שכך התרגלנו על ידי מסורות האבות אבל חסר לנו ההשנה כערבן הרב של התורה והמצות והאמונה והדת, וזה הוא חסרון גדול מאד. כי מי שאינו עומד על ערך הרב של הדברים ואינו משיג שכל תכלית האדם מיצירתו עד יום סותו אינה אלא תורה ומצות, הלא לעולם לא יתן דין קדימה לתורה ומצות לשאר הכלי העולם הזה. ואדרבה כל דבר ודבר יהי' אצלו כדין קדימה לתורה ולכל הדת והאמונה.

ורבותינו השמיעו: לפי קדמה פרשה שחפ לזהיי אם שמוע, כדי שיקבל עול מלכות שמים וחזיקת ואחר כך עול מצותיג). והשאלה היא הלא בכלל מצות כלול גם סכלת עול מלכות שמים. ויש רוצים להסביר משום שבעול מלכות שמים האדם צריך לקבל עליו גם מסירת נפשו ולא בעול שאר המצות, שנאמר בהן וחי בהם ולא שימות בהם. אבל הסבר זה נראה לי לרוחק גדול שהרי אם מקבל האדם עליו את עול המצות הרי בקבלה זו מקבל כל מצוה ומצוה כדינה וכמשפטם זכבן הוא מיד מקבל ומסכים שבמצות עול מלכות שמים הוא חייב למסור את נפשו עליה.

ולדעתי מהפירוש מאמרם שהתורה דורשת מאת האדם שיקבל עליו עול מלכות שמים והוא לומר ולהבין את הפסוק: שמע ישראל וכו', בלומר שמע מלשון הכנה, כמו שכתבנו לעיל בשם הרמב"ם שהוא על משקל: נוי אשר לא תשמע לשונו, שמשמע הכנה. כי אם האדם משיג ומבין — שומע — את עול מלכות שמים, אז הוא נותן, קדימה להתורה והמצות כאשר לכל חפצי העולם הזה. נמצא שאי אפשר לו לאדם לקבל את עול המצות כרבעי ולחת

מקבל מחבירו דור מקבל מרד שלפניו, וגם ונמלתינו דוחא, בלומר מה שגומל מעצמו מרוחו והניגונו. כי שניהם באחד טובים.

(ח) זכר הארכנו בדרשות הקודמות שישגם דברים שאין בכח האדם לחשינם ולהבינם כלל, ורק לעתיד כשהרה בינינו נזכה בעזר החונן להבינם כי מה שלמעלה מן המכע אין בכח השכל של האדם שהוא רק סבעי להבין ולהשיג וכוזה יתבאר מאמר אחד של חכמי המדרש: החדש הזה לכם ראש חדשים וכו'. בעולם הזה מסר לנו החדש הזה חיינו הלבנה אבל לעתיד לבא נאמר והמשיכילים יוחזרו כוזה הרקיע ומצדדי הרבים ככוכבים לעולם ועדי). והמאמר משולל הכנה כי מה יתרון יהי' לנו אם נהי' ככוכבים כאשר אנחנו כלבנה. ומה הפירוש שמסר לנו השי"ת את חלכנה. כלום יש לנו איוו שלימה כלבנה? זכברי להסביר במקצת את המאמר עליו להקדים את התמצית של דברי הרמב"ם ז"ל דלהלן: החומר — הנוף של האדם — מחיצת גדולת ומסך מונע השגה השכל הנפרד ואפילו היי החומר זך ונכבד, ר"ל חומר הגולגלים כל שכן זה החומר העבור והחשוד שלנויא). ולפי שפירשו הפרשנים את דברי הרמב"ם הנ"ל יוצא, בידוע לקוי לבנה מתהווה כשהלבנה פוגשת נוכח השמש והצל של כוזה הארץ מפסיק בין הלבנה והשמש. כי סתירה ליה לח מדגמטה כלום והיא מקבלת אור מזריחת אור של השמש. והנה הלבנה היא התחתונה שבכוכבי לכת, לכך אין שאר הכוכבים יכולים ללקות מן צל הארץ כמו הלבנה משום שאין הצל הזה של הארץ מניע אלא עד ללבנה ולא למעלה ממנה. גם ידענו שהארציות של האדם אינה בחנפש אשר בו כי הנפש הוא חלק אלקי ממעל, אלא כל הארציות והנשמיות שבאדם הוא מצד עכירת נופו. ולכך נקרא הנוף של האדם, "ארץ", כמאמרם: ואל הארץ לדו, זה חנופיג). וזה מחווד את המדרש שהובא בתחילת דברינו: שבעולם הזה אנו רומים ללבנה, בלומר אין בכחנו להשיג ולהבין בנדרות ובשמיימיות די הרבה, כי בשם שהלבנה סובלת מלפנינו גם אנו סובלים מהרבה ליקויים שהנפש שלנו מתפנמת מן הנוף הסובב את הנפש כשם שהלבנה מתפנמת מן הארץ הסובב אותה. אבל לעתיד לבא נהי' כמו

(י) מדר פרשת החדש הזה. (יא) מורה נבוכים, ג-ט.

(יב) סנהדרין צ"א.

(יג) משנה ברכות

להם דין קדימה אלא אם כן מכין את ערכה של התורה. ולכן חייב האדם להתעמק בראשונה בהצו של: שמע ישראל! הן ישראל!

(י) ותכו"ל אמרו: שמר ושמעת. אם סדרת חת ששמעתה סופך לשמר חת שלא שמעת. רבי אומר זכה אדם לתורה זוכה לו ולדורותיו ולדורי דורותיו. ואיך ישמר האדם ויסיים דבר שלא שמעו מעולם ומה זה שאמרו סופך לשמר מה שלא שמעת? ולמי דרכו הנ"ל יונת. אם אדם משמר מה "שמע" כלומר מה שהבין והשיג בשכלו ובזכות רעיונו או יתגלגל וישמור ויהי' זהיר גם במה שלא שמע — גם באלו המצוות שלא השיג אותם בשכלו כי ידע שיש דברים נעלמים שאי אפשר לו לאדם כן תמותה להשיגם בעולם הזה. ועל ידי כך ידע להעריך את ערכה של התורה והמצוות. רבי אומר זכה לתורה, ר"ל הלימוד וההגיון שבכל מצוה ומצוה כי שבכל מצוה יש חלק של לימוד את התורה של אותה מצוה, ואם אפילו מקיים את המצוה אלא שלא למד את התורה של אותה מצוה חסר לו חלק חשוב של אותה מצוה, כדאיתא בסוטה שהמצוה כוללת ללמוד וללמד ולקיים, [ראה בפתיחה של האגלי סל] ואם זכה להחלק של ללמוד וללמד היינו להבין ולהשיג מה שיש ביד אדם להשיג, אז זוכה לו ולדורותיו ולדורי דורות. מסני שעל ידי ההבנה בתורה יכיר את מהות ערכה הנצול וישתדל לנטוע את הבנת הלו גם בלבו בניו עד עולם. כי ידע שיש דין קדימה לתורה ומצוות לכל דברים שבעולם.

(יא) וכזה אמרתי דבר נחמד לפרש את מאמרים של רבותינו: תיר כשנכנסו רבותנו לחרם ביבנת אמרו: עתירה חודת להשתכח מישואל, שנאמר, הנה ימים באים נאם חרי והשלחתי רעב בארץ לא רעב לחרם ולא צמא לחים כי אם לשמוע דבר חרי ולא ימצאו. דבר חרי זו הלכת, דבר חרי זה הקץ, דבר חרי זו נבואה, ומאי ישוטטו לבקש את דבר חרי, אמרו עתירה אשה שתסול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם סמאה אם סהורה היא, ואין מבין.

ומריך הש"ס, הא בהריא כחייב ביי ומכל אוכל

אשר יאכל. אלא לידע אם ראשונה היא ואם שניה היא ואין מבין. ופריך, הא נמי מתניתי היא כרחונו השרץ שנמצא בתנור הפח שבחוכו שניה. — ומשני — מספקא ליי הא דאמר ליי רב אדא בר אהבת לרבא ליתוי האי תנורא כמאן ומלא סומאת ותהוי האי פת ראשונה, א"ל לא אמרנו ליתוי כמאן ומלא סומאה. רתניא יכול יהיו כל הכלים מסמאין מאויר כלי תרס ת"ל כל אשר בחוכו יסמא מכל אוכל, אוכלין מסמאין מאויר כלי תרס ואין כלים מסמאין מאויר כלי תרס טו. והנה בהשקפה לראשונה נראה שהמאמר הזה אין לו שום ענין למסר ולתוכחה אלא דין הוא מדינן סומאות אוכלין. אולם כשיתבונן האדם בהמאמר כלו יתפלא מאד וישאל מה כל הרעש שהרעישו רבותינו לומר על זה עתירה תורה שתשתכח מישואל. למי יהי' הספק ספיקא דדינא זה אם כרב אדא בר אהבה או הדין הוא כרבא. אם תאמר שהאשה אשר תחזור בכתי מדרשות לשאול השאלה לה יהי' הספק הזה, אם כן מאי אפשר דרא יש יותר מזה שאשה פשוטה יודעת כל כך כדיני סומאה וסורה. ואם אפילו תאמר שלבני הישיבה אשר בבית המדרש יהי' הספק הזה, אם צדקו דברי רב אדא או דברי רבא, אבל במה שכתוב בתורה ובמשנה ידעו היטב, הלזה יאמר עתירה תורה להשתכח מישואל. הלא חזינן דרב אדא גוסא הי' מתנגד לרברי רבא וכן רבא לרב אדא. ומי יתן שכל גדולי ישראל שכזכרנו ידעו אחת מני אלה בדיני סומאת אוכלין מאשר ידעו רב אדא ורבא. ומה שייך להכריז על רור בזה: ישוטטו לבקש דבר ה' ולא ימצאו? וכל הקינה זו שעתירה תורה להשתכח מישואל ח"ו למה?

אולם בהקדם לדברינו האמורים מעלה הניב "תורה" משמע השנה והבנה נעלית בדברי התורה ולא רק העשייה נרדא וידיעה שמחית שיודע שעל הלחם סכרין ברכת הטוציא ועל תפוחי האדמה כורא פרי האדמה, אלא השנה רבה ונרדלה בכל הדת והמצוות, ובעיקר להכיר את ערכה הרב של התורה. וכשנכנסו רבותינו לחרם כיבנה והסתכלו בהדורות העתידים לבא וראו שיהיו זמנים שלא ידעו בני אדם את ערכה של תורתנו הקדושה ואפילו יקיימו המצוות לא יקיימו אותן אלא מצוות האנשים



טומאה מן האויר הרע שלנו, ואין כלים מסכלין טומאה מאויר כלי חרס, אבל אין זה אומר שכל מי שיש לו טוח חריף והוא כלי הסוכשר לסבל תורה ודעת ויראת ה' שגם הוא יוכל טומאה מאויר כלי חרס, היינו הנוף שחומה לכלי חרס החוזר לעפרו, והם הבעלי טוח יודעים שבאמת הפת אינה ראשון אלא שניה. כינו נא זאת!

(ב) ורכותינו דרשו במרשתנו: רבותינו אסרו עתידין ישראל שהולכים מעיר לעיר ומחנה למחנה על שרץ שנגע בכר לרוע אם תחילה הוא או שני (סז). כלומר הרברים הללו באים בהתאמה לדברי הש"ס שהובא בסימן הקדום. ורבותינו אסרו דברי מצרפי ולימוד זכות על אלו המסתמקים הרבה אם התורה והמצוות הן הראשון או שמא הכר הוא הראשון לכל, ואומרים: האמת שבזמן שישראל היו שרויים על ארצתם בארץ ישראל, לא עלה על דעת שום בן ישראל שהכר הוא הראשון. וגם אפילו לאחר החורבן וישראל היו מצויים בבבל וחרבצו ושיבות ותלמידים לאלפי אלפים גם כאן שאלה זו לא עלתה על הפרס כלל. כי אם היתה שאלה זו מנסרת במוחם של אלו שבירושלים ובבבל אי אפשר היה להם ליצור „בבלי“ ו„ירושלמי“. אלא מכיון שעם ישראל התחיל ללכת בטולה שנים רבות מעיר לעיר ומסדינה למדינה ועול הנלות התנבר עליהם עד לתרפת רעב ל"ע, זה הוא שצדק להם שיעלה בלכם הספק הבזוי הזה אם הפת ראשון או לא.

(ג) ומעתה מתבאר במסצה הפסיקתא דלעיל אות ג יאהבת בזכות אברהם, וברכך בזכות יצחק, וברכך בזכות יעקב. כלומר, זה מרשו למסורת אבות שמסרו את התורה והמצוות וכל נימסרין טובים לנו וזח התינוך הרגיל שכל אב מתנך את בניו. וכך פרי במנך, שלא תלך לכהלה. כלומר „תלך“ סתחם למה שכל אדם לעצמו מוליד וחושב במחוזו ובחנינו ומושכיל ומבין מעצמו מדעתו. שכזה האדם צריך לסייעתא דשמיא במיוחד שלא יצא מגבול מחשבתו ושלא ירצת לדעת יותר ממה שמוחו ותושיץ טובשרים. שאם לא כן דרי הוא ת"ו עתיד ליטך לכהלת — מחשבות זרות ודעות כוזבות. ורכותינו: מסבירים

ומלומדה. ולכך הסבירו מה היא התורה. זו הלכה, זו הפק, זו נבואה, כלומר התורה ניתנה לנו להבין ולעמוד על ערכים נבונים ונעלים בעין הפק והנבואה והכל נכלל בהלכה של תורתנו הקדושה. וזח שאמרו שעתידים זמנים להיות — כודאי גם זמנו העכשווי — שתשתכח מאתנו הערך של התורה. ומה הוא הנורם לזה? הסבירו רבותינו ז"ל שעתידה אשה ליטול ככר של תרומה — סמל הבנים היסרים שלנו בעלי טוח, שבאמת ראויים להיות סתרומה של העולם אם היו עוסקים בתורה ובתעודה לשמה — והיא האשה האם של הבנים תשאל ותרצה לדעת אם ה„ככר“ — הוא הפרנסה והמחי' והכלכלה הוא „הראשון“, כלומר שעיסק צריך לדאוג שילמוד הבן מקצוע שיפרנסנו ויוכל לחיות כרוב עושר וכבוד, ומסילא אין פנאי ואין מסום ח"ץ ללימוד התורה, או שמא אין הככר „ראשון“ אלא דין קדימה צריך ליתן לתורה שהיא אוצר כל חסדה והככר אינו אלא „שני“. ועל זה פריך הש"ס ומה זה ספק ששומים רק יכולים להסתפק בו, והלא כל יגודי המחונך בכית ישראל יודע זה מעצמו: השרץ שנמצא כתנור הפת שבתוכו שניה. כלומר, אם יש שרץ המטמא את הדעת ומסלק את דרך התורה, זה ברוד שהתנור טמא, כי שאלת הפת כודאי „שניה“, ואין להפת דין קדימה כלל להיות „ראשון“. ועל זה מסביר הש"ס שכל הצרה היא שהאשה אומרת וחושבת: וליחזי האי תנור במאן דמלא טומאה, כלומר סוף סוף כל המדינה מלאה טומאה רוב הכנים סרים מדרך התורה וכל המדינה כתנור בוער לתאות ולנוחיות, ומה יועיל אפילו אם ימצאו אחד כעיר שילך בדרך התורה ויהי מחוסר כל אותן הטובות הנפניות שיש לאתרים, לכך היא סוברת ש„הככר“ הוא הראשון ולו הרין של קדימה לכל דבר כי הוא העיקרי בתי האדם. ועל זה השמיעו: כרתנו, יכול יהיו כל הכלים מסבלים טומאה מאויר כלי חרס, כלומר אל תמנו לתשוב „שבל הכלים“ אפילו הצעירים שיש להם כלים לסבל תורה ומדע מסבלים טומאה „מאוד“ חמקופש בהמדינה, ת"ל מכל אוכל אשר יאכל, אוכלין ומשקין מסכלין טומאה, כלומר רק אלו שהעיקר הוא אצלם אוכלין ומשקין — הנאות נופניות ללא כל נבול, רק אלו מסבלים

תלך לבהלה, אלא גם זרעך וזרע זרעך יחיו דוד ישרים יכודך.

וזה שאמר דוד ע"ה: איני מתירא מן המצות החסרות אלא מן הקלות וכו' אם עשיתי ואם לא עשיתי. כלומר אם האדם אינו מתמסר בדרכי התורה מדעת עצמו לפעמים יש מצות שטראין לו לאדם כקלות כהחלטתו והוא עושה אותן משום שכך התחנך בבית הוריו ומריו אבל העשייה זו אינה כאדם שעושה מצוה בנוסח ובמסורת בהשכל ודעת, אלא כאילו עושה אותן בדגל ובעסקו ששם אין הרגש גדול. ועל זה התירא דוד המלך ע"ה. אפילו אם עשיתי וכו'. וכן בספר תהילים אמר דוד: דרך שער הסר מסני ותורתך חגני. כלומר, התחנך דוד ע"ה שבשעה שהוא מתאמץ ככה שכלו להשיג ולהבין לכל יפול ח"ו בהניון של שקר. וגם מיד באותו פסוק הרי הוא אומר: דרך אמונה בחרתי משפטך שויתי. כלומר, כאילו מתנצל את עצמו שלא על שכלו ובינתו ישען בלבד, אלא גם על דרך של אמונה פשוטה. וכן הוא אומר: דרך מצותיך ארוץ כי תרחיב לבי. כלומר, הרחבת הלכ הוא מסת שהאדם מציא בשכלו ובינתו. ומיד מוסיף כאילו אומר: ולמה אני שמח על אשר הנני מציא משכלי ובינתי הורני הרי' דרך חקיק ואצרנת „עקב". שעל ידי חכמה בינה ודעת של האדם, הרי הוא והיר בקלח כבהמורה וגם את המצות ששאר בני אדם עושים דם בעשייה שלא בהזדרות כאילו עשו את המצות הללו לא במצוה אלא „בעקב" בלי שום חמימות, גם אותן המצות אנצוד לעשות.

יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנשמור חקיו בעולם הזה ונזכה ונחיה ונראה ונירש טובה זכרכת לשני ימות המשיח ולחיי עולם הבא, אס"ו.

דנגך ותירושך אלו הם יסודי הבית. כלומר דגן — לחם הוא המזון הפשוט והוא סמל החנוך של הבנים בדרך מסורת אבות לקיים את כל התורה ומצותיה בדרך הפשוט. אבל זה בלבד לא די ומספיק אלא צריך גם לתירושך — יין, שהוא הרעת והבינה של האדם עצמו. כעין שאמרו לא נכרא יין אלא לתלמידי חכמים. וכן חמרא וריחנא סקיתגא. שהוא התוצאה מבינה והגיון בשכלו של האדם. ושניהם כאחד הם „יסודי הבית" אבל אחד בלי השני הרי זה בית הבנוי על יסוד הלש שאינו מתקיים. ואם יאמר האדם למה לא די לקיים את כל החוקים והמשפטים מהכרת הרעת נרידא, והמסורת הלזו למה היא באה? על זה באה התשובה הנכונה: על האדמה. מכאן שאין הברכה מצויה אלא בארץ. כלומר כל ברכת אלקים מצויה רק בארציות, בדרגת דנגך — דרך המשום המסוד לנו מדור דוד, והבנה עצמית אינה אלא למי ששכלו משיג והם גם לו רק לתפל ולא לעיקר. הגם שצריכים הם להאדם מאד מאד. ולכך דרשו שם: והי' עקב תשמעון את המשפטים האלה, אלו דקדוקי מצות, יש שפה ויש דקדוק להלשון. הרבה בני אדם הפשוטים יודעים את השפה והלשון מפי השמועה ששמעו לאזניהם המדברים את השפה אבל את הדקדוק של הלשון מעולם לא למדו ולא ידעו. והגם שהם משתמשים בהשפה כל הימים אי אפשר שלא ידברו בשגיאות מפני שאין הם יודעים את הדקדוק של הלשון שהוא דבר של הניון ובינה. כמו כן המצות והמשפטים של תורתנו הקדושה, נזרנו גם על הדקדוק של מצות. לא שנעשה אותן ממצות האנשים ומלומדה נרידא אלא שנתבונן ונבין כפי השנת שכלנו. ואז כשיהיו השני יסודות גם יחד, דגן ותירוש אז לא

## דרשה מג

### דרשה ב

הקורמת — להוסיף את מלת „אם" החסר מן הספר. ותרגומו הפשוט של מלת עקב הוא חלף די תקבלון ית דינייא. והוא על משקל עקב אשר שמע אברהם בקולו. ובמדרש ובשאר מפרשי התורה

(א) והי' עקב תשמעון וגו'. פירש"י: „אם" המצות קלות שאדם דש בעקביו תשמעון. והמפרשים נדחקו מה ראה רש"י — או המדרש שממנו העתיק רש"י, ככתוב בהדרשה

פירשו — עקב — שכרן של המצות בעקב. בעין שאמרו אין שכירות משתלמת אלא בסוף. והספורנו מפרש: עקב, כלומר, בשביל שתשמרו ותעשו את החקים והמשפטים רק משום „שתשמעון“ אל מצות ה' ולא על מנת לקבל פרס, אז: ושמר לך ה' את הברית והחסד. כך שהמירדשים בכאן שונים ומשונים.

(ב) הפסוק כשהוא לעצמו זקוק לביאור. כי באמרו יתעלה: אם תשמעון ותשמרו ותעשו — אז ושמר לך ה' את החסד ונ' שהוא ברית אבות. וקשה אם נשמע ונעשה הכל כרצונו למה לי הזכות והברית של האבות, הלא מעשי הננים המוכים לעצמן ראויים לקבל שמר.

(ג) הלבוש על פי' של רש"י מקשה שהמקראות סותרות זה אל זה. שהרי מסיים: אשר אנכי מצוך חיום לעשותם, כלומר כדרשת רבותינו היום לעשותם ולשמר לקבל שכרן. והפרשה מתחלת ביעודים טובים בעולם הזה.

(ד) וירכותינו שבמדרש כפתיחת הפרשה אמרו: הלכה אדם מישראל שיש לו סנורה העשויה לפוקים חוה לסלסלה בשבת. כך שנו תכמים המרכיב את קני הסנורה בשבת חייב חטאת — וחשום מה חייב אסור רי אבוהו בשם רי יוחנן המרכיב את הסנורה בשבת כאדם שבונה בשבת והבונה בשבת חייב א.

אין כל מוכן מהו ענין דין של מנחה העשויה למרקים למרשתינו? עוד ממשיך המדרש: ואחח סבור לרעתך נחתי לך את השבת, לא נחתי לך אלא לסובחך ג. למה יעלה על הדעת של מי שהשבת ניתן לרעתנו. והלא כבר אמרו: חתונה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה ורצוני ליחנה לישראל ג.

(ה) במרשתינו כתיב: שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן ונ'. ואמרו במדרש: הלכה השותה מים לצמא מברך שהכל נהי' כדברו, ר' טרפון אומר טורא נמשות רבות וכו'. מה שייכות יש לכרכה זו למרשתינו ומה טיב של הפלוגתא זו אם מברכין שהכל או בורא נמשות?

(ו) כתיב ויענך למען ענותך לנסותך לדעת (א) מדרש רבת. (ב) שם. (ג) ביצה ט"ז.

את אשר בלבבך התשמור מצותיו אם לא, ה—ב. וקשה להבין מה זה ענין נסיון, הלא ה' יתברך ויתעלה יודע הכל מראש אם כן הגסיון שהשם מנסה את האדם למה הוא בא?

ויש מפרשים בכרי להרכות לו שכר להאדם המנסה לכך השי"ת מנסהו. והרמב"ם ז"ל האריך בענין זה וכתב: שאי אפשר לפרש את המקראות: לדעת הישנם אוחבים את ה', לדעת את אשר בלבבך התשמור מצותיו אם לא, עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה, שהניבים „לרעת“, „ידעתי“, כששמעו, שהרי היפלא מהדי דבר, וכל העתיד גנזי לפניו יתעלה ואם כן כל הנסיון לחה הוא בא? אלא בע"כ עלינו לפרש ולהבין את הניבים הנ"ל על משקל „לרעת כי אני ה' מקדישכם“, שאין חכוונה כדי שהשם ידע שהרי הוא המקדש ויודע אלא חכוונה להודיע לאחרים. (וראה אבן עזרא בראשית כ"ב—א).

מפירושו של הרמב"ם ז"ל יוצא שתכלית של הנסיון הוא לימור לבני אדם אתרים ולא רוקא לזה האדם המנסה, כדי שכל שאר בני אדם ילמדו ויבינו דבר מה מהנסיון של פלוני האדם המנסה. כמן אשר נתן לבני ישראל במדבר כתוב נ' מעמים לשון נסיון: א) למען אנכנו הילך בתורתו אם לא; ב) למען ענותך לנסותך לדעת את אשר בלבבך; ג) המאכילך מן במדבר למען ענותך ולמען נמותך.

נמצאת אומר שהכתובים א) ב) הנ"ל מתפרשים כהכוונה לומר למה באמת היתה נחיצות לפרנס את אבותינו במדבר על ידי נם היוצא מדרך הרניל והלא היתה לו להשי"ת אפשרות לגזור עלי הארמה במדבר שתוציא תבואה למשעי כדרך הטבע (ובתום) האלין דף פ"ח: ד"ה אלא, יש דעה שהעפר מרבר הצמיח בזמן שישראל היו שם). אלא זה בא ללמד לבני אדם שבכל הדורות שחסרון הפרנסה הוא חסרון מצד האדם. „כי מי שניתן לעבודתו יתעלה וכלכלהו מאשר לא יתשוב" ה). והפירוש הוא „לרעת" — להודיע לבני אדם כי המזון תלוי „באת אשר עם לבבך“. וכן הניבים „למען אנכנו" מירוש כדי שיהי' זה לרבר בחון ומנסה שהמזון של אדם תלוי — כאם ילך בתורתו.

(ז) ורבתינו אמרו: הרעותי את מעשי וספחתי את פרנסתי. ומת שההמון צועקים ספחתי את פרנסתי, משום שבושים להודות — הרעותי את מעשי.)

וזח בהתאמה למאמרם: כתיב וברדת חסד, וכתיב ויצא העם ולקטו, חזק כיצד. לצדיקים ירד הטל על פתח בתיהם, בינונים יצאו ולקטו, ורשעים שטו ולקטו.) כלומר התורה כדיוק רמזה לנו שאופי סבלת השמעת הפרנסה תלוי בצדקת ורשעת המסבל.

(ח) וכן היא הכוונה של מאמרם: כתיב לחם וכתיב עונות וכתיב סחזנו. לצדיקים לחם, לבינונים עונות ולרשעים — סחזנו.) כלומר סמדת ההסתמקות, שהאדם מסתמק במה שיש לו ואינו סכים על אחרים שיש להם יותר הרבה ממנו, יש להכיר ולהבחין מי הוא צדיק ומי הוא בינוני ומי הוא רשע. הצדיק שבע רצון ממה שיש לו ואינו חסר לו כלום לבד המן הי' בעיניו, "לחם" דבר שלם ומספיק. הבינוני שאינו כל כך שבע רצון במה שיש לו, אצלו הי' המן "עונות" שחסר לחן אפייה והשלמה. הרשעים שעניניהם צדת בשל אחרים וכל מה שיש להם אינו חשוב בעיניהם, להם הי' המן כרכר שצריך עוד לטחינה ולהרבה מלאכות כגון הרקדה וברירת ולשיה זמחינה.

והלא זה מקרא סלא בתורה: כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי' הר'. כלומר, התורה מלמדת אותנו שלא רק על הלחם יוכל האדם לחיות, היינו כמו שאדם בשכלו הנמוך מבין שאי אפשר לו להתפרנס אם לא על הלחם שהוא דבר טבעי שאדם מבין שפרנסתו צריכה להיות רק ממלאכתו או ממסחרו, אלא על כל מוצא פי' הר' יחי' האדם, אם האדם עושה רצונו של מקום הר' מומין לו פרנסתו מדברים שלא עלו על דעתו של אדם כלל שמאם יתפרנס בכבוד.

(ט) ורבתינו אמרו: מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מצינו פיתא סעודא דליבא ס). ותימא למה לי סקראות מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים על זה, הלא זה דבר שכמציאות שאם ירעב האדם ולבו נחלש אם יאכל פת לבו יסער. וכן אם אדם צמא וישתה מים הרי משביע את

צמאנו, ולמה לי על זה ראיות מן הכתובים? אלא סתם סעודא דליבא על ידי פת משמעו פרנסה לאדם בדרך הטבע, שאדם משיג בשכלו שעל ידי מלאכתו או עסקיו יתפרנס אבל אין אדם יודע שיש גם פרנסה שהשם יתעלה מומין להאדם הנון וירא הר' הבאה לו בדרך היוצא מן הרגיל (כאמור לעיל בשם הרמב"ם יבכללו מאשר לא יחשוב) והיא הפרנסה התורנית שאדם המאמין והמקיים את התורה זוכה לה. וזה פירוש המאמר הנ"ל: מצינו פיתא סעודא דליבא מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים — פרנסה המפרנסת את האדם שלא כפי הטבע שהאדם תושב אלא היא פרנסה של תורה נביאים וכתובים.)

(י) וברבתינו לזה אמרו רבתינו: רי יודא בר אילעאי חמתיי חדא ססרונת אפי' נהורין (מסרונת אחת ראתה את מאור פניו של ר' יהודה בד אילעאי) אסרה ליי סבא סבא חדא מן תלת סילין אית בר, אשתיי חמרא אח או סלוח בריבית או סגול חזירין את (המסרונת אמרת לו לר' יהודה זמן זמן, אחד מן שלשה דברים יש כך המאירין את פניך, או שאתה שותה יין הרבה או מלוח בריבית או שאתה מגדל תזידים). אמר לת תיפח וזחח דהאי איתתא, חדא מן תלת חיליית לית בי אלא אופני שכיח לי, דכתיב חכמת אדם תאיר פניו.) כלומר, המסרונת כראות את מאור פניו של ר' יהודה הכירה בו שהוא בעל פרנסה טובה שאין לו שום דאגות ואמרה לו מסניך ניכר שאתה איש בעל פרנסה טובה ומרווחת ובודאי שהנך אדם שיש לו הון רב ואינו צריך לעשות מאומה לאב מלאכה ולא בעסקים אלא שהנך שותח יין למשעי כי אין לך שום דאגות או שהנך מלוח בריבית שאינך צריך לעשות שום דבר קל והונך מתרבה במה שהנך נושך נשך מאחרים העוברים קשה או שהנך מגדל חזיריים שהיא פרנסה המעשרת את בעליה. והשיב ר' יהודה קללה לאותה אשה כי באמת אפילו אחת משלשה דברים הללו לא היו בו בר' יהודה אלא פרנסתו אשר האירה את פניו היתה תורנית, "אלא אולפני שכיח לי" והיא פרנסה מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים הנ"ל, והיא פרנסה שהשם, "מכלכלו מאשר לא יחשוב" ופרנסה כזו מאירה את פניו של האדם הווכח לה כדכתיב חכמת אדם תאיר פניו.

(י) בשם חרי"ם זצ"ל.

(ט) בראשית רבה, ורא.

(ז) הרבי מקצק. (ז) יומא ע"ה. (ח) ס"ט.

(א) ירושלמי סבת ד—ב, ע"ס תוספתא עתיקתא וראה נדרים ס"ט:

כמעט כל העשין והל"ת תלוין בהגוף ובהחומר והנשם של אדם. וטעמו של דבר כבר ביארנו הרבה פעמים כי הדבר שבלב והמחשבה עומדת להכניס כפי תנאי הזמן והחיים והסביבה של האדם אבל אדם מישראל המתחנך על ברכי תורה ומתרגל מימי נעוריו לעשות את המצות כגופו ובהוסרו הרי הוא מחויב מעמד כל ימיו ללכת בדרך הישנה מבלי משים לתנאי החיים והסביבה אשר לא יהיו. ולפיכך אמרו שכנסת ישראל שאלה שלא כהוגן. כלומר בהתאמה לתאמור מעלה שישראל בקשו "נשם" שלא כהוגן משום שהי' להם לבקש "טל" כך גם בוח שאילו שלא כהוגן על שבקשו "כחותם על לבך" שהוא מסמל רק את העבודה של הלב — הדוחניות ולא מצות המעשיות שהן כבוד "על כפים" — והיו לאות על ירך, שמצות הללו מחזיקות את האדם הישראלי לא רק לעתים אלא כל ימי חייו, וזו היא הכוונה במאמרו יתעלה "דבר שגראה לעולם". כלומר המתנהג כפי חוקי התורה ומקיים מצות מעשיות שבתורה הרי זה מחויב באמונתו הסתוריה ערי ער. כי השלימות של האדם הישראלי הוא רק באם המצות שהוא מקיים הן מעשיות ולא רק לכביית נדידתו והמון שלו רוחני ולא רק נשמי, כמו שמפרש הרמב"ם הג"ל "לדעת" כי מי שניתן לעבודתו יתעלה ויבלבלו מאשר לא יחשוב.

(יג) אולם הכתוב הג' הכתוב בפרשת המן "המאכילך מן במדבר למען ענותך ולמען נסותך" יש לו פירוש אחר לנמרי מאשר הכתובים הראשונים שנתפרשו מעלה. והרב המורה ז"ל אומר "הי' ענין לנסותך — לתרגילך, כמו שנאמר: לא נסתה כף דגלה הצנ על הארץ". והמתבונן בדברי הרב לכאורה יחשוב שדעת הרב היא לומר לית נהורא אלא מנו תשיבה, האור אינו ניכר לטובה אלא מזה היושב בחשיכה ולכסוף מאיר לו האור, כן גם האדם כל יותר שהוא טובל מרע, יותר מרגיש בהטוב הבא לו לכסוף. אולם קשה לי לומר שלזה התבונן הרמב"ם ז"ל משום שכבר ביארתי במסומות שונות שאין הרב מסכים לרעה זו שהי' מדיע לו לאדם הנם שלא חסא בכדי להרבות שכרו להיטיב לו באחריתו בתור נסול על אשר סבל. לכך עלינו לפרש את דברי הרב לכאורה כאופן אחר והוא בהקדם למאמר:

(יא) ובוה מתפרש מאמרו: אף כנסת ישראל שאלה שלא כהוגן והקביה השיבת כהוגן, שנאמר, ונרעה ורפה לרפת הדי כשחר וכוון מוצאו ויבא כגשם לנו. אמר לה הקביה בתי את שואלת דבר שפעמים מתבקש ופעמים אינו מתבקש אבל אני אהיי לך דבר המתבקש לעולם שנאמר אהיי כסל (ישראלים).

כלומר הניכ נשם מסמל דבר נשמי ולא שמימי או נפשי אבל הניכ טל הוא המסמל את השמימיות כדכתיב ויתן לך — סמל השמים, והנה כנסת ישראל שאלה מאת השם נרעה ונרפה, "לדעת" את הדי, כלומר לדעת משמעו להודיע לכל באי עולם את אמתת מציאותו וכוון ונבחרתו על ידי "נשם" פרנסה נשמית, שהשם סבלס ומפרנס את באי עולם על ידי שיכולים לעשות מלאכתם בעבודה בשרה ובמלאכה ובמשא ומתן וכדומה. אבל זה היא שאלה שלא כהוגן כי עיפר פרסום אלהותו של השליט בעולם אינו על ידי פרנסה נשמית אלא על ידי שמימיות — טל השמים, שעל ידי זה מתבאר לכל כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי הדי' ונו', כנ"ל. וזה שהשיב השם יתעלה: בתי את שואלת דבר שפעמים מתבקש ופעמים אינו מתבקש, כי הנשמיות הוא דבר שאינו נדרש אלא לאלו מסוג "שסו ולקטו" הנ"ל, שאין מסתפקים לעולם במה שיש להם אלא תמיד הם שמים ולוקטים עד בלי די לעולם, אני אהיי לך כסל — פרנסה שמימית, ברנת המן לצדיקים.

(יב) ובוה מתפרש המאמר הסמוך להאי רלעיל: ועוד שאלה כנסת ישראל שלא כהוגן ואמרה לפניו שימיני כחותם על לבך, אמר לה הקביה: בתי את שואלת דבר שפעמים נראה ופעמים אינו נראה, אבל אני אעשה לך דבר שוראה לעולם, שנאמר, הן על כפים חזקותי יג). והמאמר זקוק לכיאור.

כלומר הרצוי במרומים הוא שהאדם יחפץ בפרנסה של טל השמים שיתפרנס לא ממה שהוא חושב ולא ידך ניסא רוצים במרומים שהאדם יקיים מצות הבורא לא בנפשויות וברוחניות נדידתו שישחוב מחשבות נעלות שמימיות אלא יקיים המצות בנוסו כדמ"ח איכריו מדכתיב והי' לאות על "ידך". שהרי

(ד) אבוה דרי יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אוזיל חלהא ירחא באורחא וחד יומא בבי רב, והוה קרו ליי רבון בר בר רב דחד יומא, חלש דעתיי קרא אנפשיי שחוק לרעהו אחיי. נפק רי יוחנן ודרש ואותי יום יום ידרושון ודעת דרכי יחפצון, וכי ביום דורשין ובגילה אין דורשין? אלא לומר לך כל חטוק בתורה אפילו יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה. וכן במדת פרעניות כתיב: במספר הימים אשר תרתם את הארץ. וכי מי שנה חטאו וחלא מי יום חטאו אלא לומר לך כל העובר עבירה אפילו יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עבר כל השנה (ד).

ובהשקפה ראשונה המאמר הנ"ל מוקשה שהרי הדברים נראים כאילו סותרים זה את זה. ברישא מלמד שאדם העושה טוב אפילו יום אחד בשנה הרי זה נחשב כאילו עשה טוב כל השנה, ובסיפא מלמד שאפילו עושה טוב כל השנה הוץ מיזם אחד מעלה עליו הכתוב כאילו עבר עבירות כל השנה. הא כיצד? אלא בע"כ עלינו למרש שיש זמן עיקרי ויש זמן שאינו אלא טפל להעיקר. כמו שנאמר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. הנם שהלילה והיום שווין בזמן וכשעות לכל זאת הלילה מפילה אל היום וכל המעת לעת נקרא בתורה "יום אחד". כי היום הוא העיקר והלילה שלפניו אינה אלא טפילת להיום כדי להכריע בין היום של היום ובין היום של אתמול.

וזה הוא הפירוש בהמאמר הנ"ל: אכואה דר' יעקב בר אידי הוה רגיל דהוה אוזיל חלהא ירחא באורחא, כלומר לא ששהה שלשה חדשים בדרך הליכתו עד שהגיע לבי רב — לבית המדרש, אלא כמו שפירש המדרש "א שהי' סרוד זמוטרד נ' חדשים בדרכו על המחיה ועל פרנסת ביתו, ורק יום אחד בכל נ' חדשים היה יכול להסריש ללימוד תורה בבית המדרש. אולם כל הג' חדשים של ימי סרדותיו לא היו נחשבים אצלו, כיוםם" כלל, לא הרגיש בהם שום אור יוממי אלא הי' סודא אותם ירחא — על שם הלכנת המאריך קצת בגילה, כי לא הי' שבע רצון מאותן הג' חדשים כלל ולמרות רצונו הי' לו כל הזמן של הג' חדשים הללו שמחמת אינסו כדי למצא טרף לכיתו עסק במה שעסק. אולם אותו יום אחד

שלמד בבית המדרש לאותו היום קרא "יום" כי רק באותו היום מצא עונג לנפשו זכו מצא אור יומי. והיו חביריו מלעינים עליו וקראו אותו בר בי רב דחד יומא. כי לא חבינו את רגשת התלמיד חכם הזה שכל אלו הג' חדשים הם אצלו טפילים להיום העיקרי שהוא עסק בתורה בבית המדרש. נפק ר' יוחנן ודרש: ואותי יום יום ידרושון ודעת דרכי יחפצון, וכי רק ביום דורשין ובגילה אין דורשין? אלא הכתוב מלמד שיש יראים זמוכים בישראל ש"היום" שלהם שבו רואין אור הוא רק זה היום שבו דורשין ועוסקין בתורת הד' והמצים לדעת דרכי הד'. ושאר ימיהם טפלים הם לאותו היום העיקרי. ולפיכך אפילו אין עוסקין בתורה אלא יום אחד מעלה עליהם הכתוב כי עסקו בתורה כל הימים כי כל הימים אינם אלא טפילים לאותו היום העיקרי. והער לזה הוא כי כן מצינו כמדת פרעניות ר"ל שאלו ש"היום" העיקרי והחשוב שלהם הוא יום שחוטאים בו ושאר כל הזמן אין כעיניהם אלא הטפל לאותו יום של החטא, מעלה עליהם הכתוב כאילו חטאו כל הימים, בכתוב במספר הימים אשר תרתם את הארץ, ודלא לא חטאו אלא מ' יום בלבד אלא מכיון שאותן מ' ימים היו העיקרים אצל החוטאים לכך כל המ' שנה שהם המפילין לאותן המ' ימים הרעים נחשבו כאילו חטאו כהן.

ומזה יוצא לימוד גדול שאין מתחשבים עם הכמות אלא עם האיכות, ויחי' חבמות גדול מאד הרי הכמות מתבטל אל האיכות, שהוא העיקרי והחשוב. וזו היא הנחמה להעם ישראל הסובל כל כך תלאות ופרעניות במשך ימי נלותנו זה אלפים שנה. כי האלפים שנה גדולות הן בהכמות אבל שום ערך אין להן להטובה האמיתית העתירה לנו בסוף שהיא האיכות והיא העיקרית.

וזה הוא הפירוש בדברי המו"נ הנ"ל "ויחי' ענין לנסותך — להרגילך, כעין לא נסתח כה רגלה", כלומר זה הוא נסיון להרגיל את האדם לכל מה שלא יבא עליו בכדי ללמדו שיבין שכל העער הזה אינו העיקר אלא העיקר והחשוב הוא המוכ העתיד, כעין שפירשנו למעלה — יום אחד.

(ט) וזוה מתבאר מה שאמרנו רבותינו: שכל מצוה בחאי עלתא ליכא טו) זכבר הקשו רבים הא

(י) חגיגה ח : (טו) עירושין ל"ט :

המצות קלות וכו' והנחלות והחמורות מה תהי' עליהן? ואם רעתו של רש"י לומר "גם" הקלות וכו' היה לו לומר: אם אפילו הקלות וכו'; (ב) מה שייך לומר על מצות קלות או חמורות, הרי התנא מלמד אותנו מהו זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע שכרן של מצות. כלומר, לכך אין אתה יודע איזו היא הקלה ואיזו היא החמורה. וראה במפדי משנת אברהם על הספר חסידים חלק נ' דף שפ"ז כמה שהארכתי שם בדברי הפירוש המשנה להרמב"ם ז"ל על משנה זו.

אלהם הניב, "עקב" יש לו דר-משמעות, עקב מלשון סוף, כפירושו של המדרש והרמב"ן והא"ע, ונגם משמעו עקב מצות קלות שאדם רש בעקביו תשמעו. כלומר בשביל ושמרתם ועשיתם אותם, שזכרם צמון וסמון לעתיד לבא — לעקב שמשמעו בסוף. ולכך התורה אומרת "ושמר" הד' לך, כלומר שזכרם העיסרי והנחול של ש"י עולמות השי"ת שומר בערך ליום שלך ליום שהוא כולו ארך ומאיר. וזה הוא בעד המצות שאדם עושה באמונה וזוהי לב ומאמין שבהן תלוי עישר יומו של העתיד. ושזכרם המפל הוא עיקרי בעד המצות קלות שאדם רש בעקביו, זה הוא שטר קטן וזל המשתלם לך בעלם הזה — ואהבך וברך וגו'. כלומר, זה מוסב על אלו בני אדם העושים מצות לא בתם לב ומשלמין לו שכר כאן, כברש"י הנ"ל. ואל תחמה למה הוא בן שאין השטר הגדול משתלם אלא בעתיד — בעקב לבסוף מפני שכל המפל של זה העולם מתבטל אל היום שלך העיקרי בעולם הבא, כעין שנתבאר למעלה ולנסותך — להנליך.

ומצות קלות שאדם רש בעקביו, אין הכוונה לומר שהן באמת קלות, כי ח"ו אין שום מצות שהיא קלה, אלא שאדם זה שממנו המרוכר כאן המצות, — כל המצות — נראין כקלות ואינו חש הרבה אם יעבור עליהן והוא רש איתן בעקביו, כשאדם שעובר על גבי דבר שאין בו שום תשיבות.

(י) וכוה נפרש את המדרש שהתלכו: הלכה, מצוה העשוי' למקדים מה לטלמלה וכו'. כלומר, המדרש בא לבאר את המעם למה חשכר של צדיקים בא בעקב לכסוף ואין להם על פי רוב שום נזות

כתיב רין מפורש בתורה: ביומו תתן לו שכרו (טו) אלא הניב ביומו מתבאר לעיל שלצדיקים היום שלהם הוא לא בעולם הזה אלא לעתיד וכל ימיהם הם מצפים ל"היום" הזה. ולרשעים היום שלהם הוא רק עולם הזה, לכך כל אחד מקבל שכרו ממנו ב"יומו" הצדיקים לעולם הבא והרשעים מקבלים שכר אם עשו דבר טוב מה בעולם הזה כדכתיב ומשלם אל שונאיו אל פניו.

(ז) והדברים האמורים למעלה באמת מפורשים במשנה ובמסרא. המשנה משמיעה: כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ (י). והש"ס שם מקשה: ורמינהו אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקראן קיימת לו לעולם הבא. פירש"י אבל מצוה אחת לא ואנן תנן מטיבין לו ונוחל את הארץ ולכסוף מתרץ אביי: ותניתין דעבדו לי יום טוב ויום ביש. פירש"י: מתניתין דקתני מטיבין זמריעין דעבדו לי יום טוב ויום ביש. מי שעושה מצוה יתירה יהי רובא זכיות מתקנין לו בעולם הזה יום טוב — שנפרעין ממנו עונותיו וזה תיקון י"ט לו לעולם הבא. (לפי האמור למעלה פירוש משום שהיום טוב שלו הוא רק לעולם הבא והוא העיסרי של היום שלו וכל מה שסובל בעולם הזה אינו אלא כמות הבטל אל האייכות העיסרי) וכל שעונותיו מרובין דקתני מריעין לו היינו דעבדו לי' הזמנת יום ביש שמשלמין לו שכר מצותיו כאן להיות מתוקן לו יום דע. (משום שיומו של זה הוא בעולם הזה).

(ז) ויש כאן טיעון. אם בן מה זה שכתוב בפרשתינו: והי' עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם וגו'. ואהבך וברכך והרכך וסרך פרי בטנך וסרי אדמתך דנגך ותירשך וגו' כלומר השם מבטיח לנו לתת שכר המצות בעולם הזה, הלא באנו לידי מסקנא ששכר מצוה בהאי שלמא ליכא?

ונם הפירוש של הניב "עקב" לפי פירושו של רש"י — אם המצות קלות שאדם רש בעקביו תשמעון, צריך ביאור: (א) מה הוא הפירוש אם

אפילו רגע שזה הוא לרעהו של הצדיק שאינו מקבל שכר בעולם הזה, אלא לטובתך. כרי שיהי' שכר טמון לעתיד לעולם הבא לתכלית הנצחי ולא שיקבל שכרו בעולם העובר הזה שאינו אלא קצר זמני. כי זה ניתן רק לאלו שעושים מצות לא בתום לב ורק להם שעונותיהם מרובין משלמין לו מצותיו כאן להיות מתוקן לו יום רע לעולם הבא, כבסידורשין הנ"ל, אבל לצדיקים וישרים נפרעים מהם עונותיהם בעולם הזה וזה תיסון יום טוב להם לעולם הבא.

וזו שאמר הכתוב למען הקים את בריתי אשר נשבע לאבותיך, "כיום" הוזה. ומח הוא הפירוש של כיום הזה, אלא כעין "היום" שהוא היום העיסרי של צדיקים והוא לעולם הבא.

יהי רצון שיהי' חלקנו בין אלו המוכן להם יום שכולו אהרן וטוב ונזכה כלנו לזח היום ששינו לו. אמן.

ותענוג בעולם הזה. ומסביר משום שהיום של הצדיקים הוא בעולם הבא וכל מה שעובר עליהם בעולם הזה אינו אלא חלק לא עיקרי והטפל מתכבט אל העיקר — הכמות אל הצורה, כאסור למעלה. ומבאר המדרש דבר זה בדרך דמיון למנורה העשויה לפרקים זוליות חוליות, הגם שכל החלקים של המנורה עשויים ומובנים מערב שבת ובכל זאת המרכיב את קנה המנורה חייב משום בונה. ולמה? הלא החריכה החסרה בהמנורה אינה מלאכה כלל והיא עבודה מעומת, משום דהתכלית של המנורה היא להאיר ואו המנורה מסבלת את צמרתה וזה הוא העיקר של המנורה, כך החלקים הקמנים של ימי הרע העובר על הצדיקים אינם הימים העיקרים, ויזמו של הצדיק הוא רק לעתיד המאיר לו לנצח.

ואל תאמר לרעתך נתתי לך, כלומר, "שבת" מסמל התענוג של עולם הבא, כלומר אל תחשוב

## דרשה מד

### דרשה ג, ומוסף והשלמה לדרשה ב

בדברו. רי סרפו אסור ברוך בורא נפשות רבות ותטרונטב). אינו מוכן מה יחס יש למלונתא זו אל הכתוב של שמע ישראל אתה עובר את הירדן?

(ג) בדרשה הקודמת, אות י"ג, הבאתי את דברי המורה ז"ל על הכתוב בפרשת המן: הסאכילך מן כמדבר למען ענותך, ולמען נסותך", כלומר, לנסותך — להדנילך, וכו'.

(ד) בקשר עם הדרשה הקודמת שדברנו בדבר פרנסתו של האדם שהשם יתעלה יפרנס את היראי הד' בדבר מה שלא יחשוב עליו כלל. (ראה דרשה הקודמת אות ז'. גם המדרש הנ"ל הוכח בדרשה הקודמת והפירוש למח הוזכר המאמר הזה כאן, נשמט, ולכך מתראוי להשלימו כאן). לכאורה יש כאן שאלה: למה נכרא האדם באופן זה שיהי' זקוק לפרנסה נשמית ולכך רוב ימיו הוא מתינע על המח' ועל הכלכלה הגורמים לתאוה ולשנאה לרמאות

(א) שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן לבא לרשת גוים גדולים ועצמים ממך ערים גדולות ובצרת, בשמיים". ואמרו רבותינו ז"ל: בני מקומות דברת התורה לשון "הבאיי", ואחד מהם: ערים גדולות ובצרת, "בשמיים" א). ידברי הבאי משמעו כפי שמתפרש על ידי המפרשים — נושא אלא רכאמת דברי הבאי הם כמו דברי הכל, דברים שאינם שווים כלום. זחס ושלוש שהתורה תכתוב דברים כאלה ובודאי שלכל הנ' מקומות שהוכיחו שם יש פירוש אחר ולא המשום. אלא שכאן רצוני לרבר רק על הדברי הבאי של ערים גדולות ובצרת, "בשמיים" ולפרשם בדרך דרוש, בהתאמה למח שכתבנו בהדרשה הקודמת.

(ב) ובעלי המדרש דרשו על הכתוב הנ"ל: שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן. הלכה. אדם מישראל ששותת מים לצמאו אסור ברוך שהכל נהיי



הוא מיעונו בעד כל באי עולם שבכל הרורות. וזה שאומר המדרש הסכ"ה "מפיים את באי עולם", כלומר את כל באי עולם עדי נצח. ואמר להם בואו וראו על מה מתרעמן לפני, כלומר זו היא המלצה טובה על עם ישראל שבשכיל כך הם מתרעמין שיהיו תמיד פנויים לעבודת ה' ולתורה ולתעודה כמו שהיו בשעה שירד להם המן כסדר. והמן כורע גר עינו, כלומר אוכלי המן לא ה' שום ענין בדברים ארציים אלא "כעין הברלח", ועל זה מפרש המדרש מה זה "הברלח" כעין שנאמר וזהב שהוא טוב שם הברלח, והלא דרשו הכותינו וזהב הארץ שהוא טוב זו תורת ארץ ישראל, וזה הוא הברלח — תורה ועסק בענינים רמים ונעלים.

והגם שאין המדרש מפרש כפרוטרום בטה ה' הקב"ה מפיים את באי עולם על הטענה של אוכלי מן, אבל דבר זה מוסבר בעצמו שאי אפשר לו לעולם להתקיים אם בני אדם לא ימצאו שום ענין בארציות ויהיו עסוקים רק בדברים רוחניים. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל שאם לא כת הסושונעים, אלו שרודפים אחרי ארציות כמו סלאכה בנין ושאר עבודות, לא ה' העולם מתקיים. ואין השי"ת חפץ שיתרכב העולם (קודם ומע) אלא רצונו בקיום העולם. כי העולם הזה הוא הפרוזדור לחיים הנצחים. ואמר התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין, מטילא גצרך הטרקלין מאד, הגם שהפרוזדור אינו העיסוי אלא הטפל לטרקלין. וכשם שלא טוב הוא אם האדם חושב ח"ו שזה העולם הוא העיסוי כך לא יתכן אם יחשוב האדם שאפשר שיתקיים החיים הנצחים בלי הפרוזדור של העולם. אלא שחליפה לו לאדם אפילו לחשוב שיש חשיבות לעולם הזה לא פחות מאשר החשיבות של עולם הבא. אלא חובה מוטלת על האדם להכין שהעולם הזה הוא רק בדרגת פרוזדור לטרקלין.

(ז) ותכמי המשנה מנו את המובין שבאדם (לענין כהנים בעלי מוסין) אלו מוסין וכי — החרום פטול. איזה חרום? הכוול שתי עיניו כאחת, שתי עיניו למעלה שתי עיניו למטה. עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה, רואה את החרד ואת העגיה כאחד. ושם בנב' מריך: עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה היינו רואה את החרד ואת העגיה

ולנניכה. הלא יותר טוב ה' אם האדם ה' חי בעולם שכלו רוחני ולא יצטרך לבלות את ימיו על דברים נשמיים שכאמת אינם שווים כלום.

(ח) דבותינו השמיעו על דבר המן שהי' יורד לאבותינו במדבר: ישדאל אומרים: בלתי אל המן עינו, והקב"ה מפיים את באי עולם ואומר להם בואו וראו על מה מתרעמין לפני, והמן כורע גר ועינו כעין הברלח, כעין שנאמר וזהב הארץ הוא טוב שם הברלח (ג). והמאמר הנ"ל וקוס לביאור בכלל ומה שאומר המדרש "והקב"ה מפיים את באי העולם" מפרט. שהרי ה' צריך לומר והקב"ה מפיים את ישראל, באי העולם מאי בעי הכא? ומה הוא הפירוש של הניב "מפיים".

(ו) אלא כלומר, על פי רוב המניעה לאדם שאינו יכול לעסוק בדברים רוחניים היא הפרנסה. כי מי זה נבר אשר לא יצטרך להיות עמל וינע להביא טרף לכיתו. וישראל בשעתו כשאכלו את המן לא היו צריכים לשום דבר שבועלם כי המן הספיק להם אפילו אבנים טובות ומרגליות. וכל הימים ההם לא היו צריכים לעסוק כלל בארציות ובדברים נשמיים אלא היו עסוקים בדברים נעלים ורוחניים כמאמרם דוד המלך דוד רעה ה'. ובוראי שהישרים והצדיקים, וזאת המעט שאמר ונפשנו קצה בלחם הקלואל, היו שבעי רצון סחיים נעימים כאלה שיוכלו לבלות את כל ימיהם לדברים רמים ונעלים. ובכן יתכן שלא רצו לכנום לארץ ישראל כי ידעו ששם לא יהי' להם מן ויהיו צריכים להזניח את הלמודים הנבזיים והנעלים ולעסוק בעבודת אדמה וכדומה. ומה שאמרו: בלתי אל המן עינו אינו דוקא דברי תרעומות אלא אמרו בכאן במדבר בשכיל המן היורד מן השמים אין לנו שום עסק אם הארציות אלא אל המן, כלומר לשמים — מקום שממש יורד המן, עינונו. אבל אם נכנס לארץ שוב תחסל מעלה זו מאתנו ולא תהי' לנו האפשרות לעסוק רק ברוחניות. נמצא שמה שאמרו ישראל בלתי אל המן עינו אין זו טענה של תרעומות על המן אלא אדרבה הם רצו שכל העולם יהי' באופן זה שכל אחד יוכל להתמסר עצמו רק לעניני הרוחניות. ודבר זה צריך להיות כל הימים ובכל הדורות. והמיעונו של ישראל: בלתי אל המן עינונו,

כאחד. ומשני, אלא שתי עיניו למעלה דקיימן למעלה, שתי עיניו למטה דקיימן למטה, עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה דקיימו עינו אחת למעלה וזו אחת למטה, וקיימי כסדרן נמי ורואה את החדר ואת העליה כאחת"ד).

והמאמר הזה מתמיה. דכשלא כל הני דקחשיב למימין שפיר, משום שהענינים של בני אדם הללו אינן סבועין בהפרצות פנים כדרך הרניל אלא באופן משונה. אבל הרין דאחרון, דקיימי כסדרן נמי, אלא שרואה את החדר ואת העליה כאחד" גם כן הוי סום. אינו מסתבר כלל. שחדי אין שום שינוי בהפרצות פנים של אורח אדם והענינים שלו טובות ויפות הן, ומה הוא זה שיסתא סום בשביל שרואה יותר מאשר שאר בני אדם רואים. והוא רואה בבת אחת את החדר ואת העליה?

ה) אלא רכותיו ו"ל המטינו במאמרי ההלכות הרבה מוסר בעניני הדת, כמו שאני רניל לפרש בהרבה מקומות, וזם כאן הרין של בעלי מוסין יש לו דר-משמעות: של כהנים בעלי מוסין לענין עבודה וגם מוסין של בני אדם בעניני מחשבה ודעות. ובעלי מוסין סדעה ובמחשבה מתחלקים סדלהלן:

א) שתי עיניו למעלה דקיימי למעלה. כלומר, זה הוא מום נמור אם אדם יחשוב רק בעניני רוחנית ולא בעניני ארציות כלל, ותמיד שתי עיניו — כל מנמנו ורעיונו — למעלה.

ב) שתי עיניו למטה, דקיימו למטה. זה הוא המום של רוב בני אדם בזמננו שכל מגמתם היא רק תאוות ארציות ותמיד הם מביטים רק למטה — לארציות ונשמיות, ואין מחשבתם חושבת כלל בדברים של מעלה — שמימיות.

ג) עינו אחת למעלה ועינו אחת למטה, זה מתיהם לאדם צבוע שבעין אחת הרין הוא נראה כלפי הוצ כאילו אין לו בעולמו שום ענין אלא רוחניות, צדקות ושמימיות, ובנשימה אחת זה האדם הצביע מביט בעינו אחת למטה מאד מאד והרין עושה מעשה זמרי ומבקש שטר כפינתם, וזה הוא באמת מום נרע וכוזי ומאוס מאד מאד.

ד) וקיימי כסדרן נמי, כלומר אפילו האדם מסודר בשכלו ומבין שבאמת ששניהם, הרוחני והארצי, נחוצים מאד, כמו שביארנו למעלה שוו היא השיטה הישרה והנכונה, אלא שרואה את החדר שלמטה ואת העליה של מעלה כאחד, כלומר ששניהן שווים במעלתם ואין שום הפרש בין ארציות לרוחניות ואינו מבין שהחדר אינו אלא פרודור להפרקליון של מעלה, והחדר באמת הוא הטפל להעליה, כמאמרם: בית לעליה משחעבר ה). גם זה הוא מום נמור ופוסל את עבודתו של זה החושב כן.

ט) ודברי המחיש, הובא לעיל באת כ. כדבר השותח מים לצמאו, טובא בש"ס ביותר ביאור: השוחח מים לצמאו מברך שהכל נהיי בדברו. רי סרפון אומר בורא נפשוה רבוה וחסרונו. ומפרש הש"ס: לצמאו, לאפוקי מאן דחנקתיה אומצא. הלכתא מאי? איל פוק חזו מאי עמא דבר, וכבר נהגו לברך בחזלה שהכל ובסוף בורא נפשוהו). ובתום' שם דנים מה היא הס"ד לברך על המים שאינו נהנה מהם בדחנקתו' אומצא ושותח לרפואה, ע"ש. ולדעתי הרלה גם כאן המטינו רכותינו דברי מוסר ומחשבה בתוך דבריהם של הלכה: כל העולם סלו כמעט, שותח תמיד התאוות הנשמיות של זה העולם כמו ששותח הצמא את המים להשקים את צמאו. וברכת שהכל נהיי בסדרו, אינה אומרת שיש כאן איזו חסרון במה שבני אדם הם צמאים כל כך לכל ארציות להינות מהן אלא שהכל נהיי בדברו, כולל הארציות וההנאה של נשמיות ביתר עם כל אשר נהיי בדברו ובמאמרו של הקב"ה. אולם הנוסח של בורא נפשות מחוה דעה אחרת לנמרי. כי הנוסח זה אומר שבאמת זה הוא פנם וחסרון כנפשותינו שאנו זקוקים לארציות ולנשמיות, אלא שגם החסרון הזה נעשה לא באשמתנו אלא כך גור הבורא שהעולם יהי' באופן זה. זה פירושו: בורא נפשות רבות וחסרונו, כלומר, ההנאה שאנו צריכים להארציות היא חסרון לנו כנפשותינו אלא שאין לשנות הדבר כי כך ברא הנפשות וחסרונו, וכוח אנו מביעים בפירוש את הרעה האמיתית שהעולם הזה וכל ההנאות הנשמיות שאנו זקוקים להן חן רק טפל לעולם הנפשות עולם הנצחי.

(ו) ברכות מ"ד :

(ח) בבא קמא כ :

(ז) בכורות ט"ג :

ניהליה ואמר לי ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו. כי אחאי קמיה דאמימר אמר לי אקיים בך והיו חלבים אומניך. פירש"י: אבנסו היי גבוה חגור חלמעתל מכונג אצילי ידיו, והפשיטו למסח כדי לגאותו. אמר ממלכת כהנים כתיב בכו וצריכים אתם לנוהג עצמכם בחפארת של כהנים דכתיב בהו לא יתגרו ביזעו. כלומר, החנניה שאדם חוגר בשעת התפלה או הכהנים בשעת עבודה, הוא להבחין בין לב לברם, וראה בחר"ן ריש פ"ט דשבת, כלומר שלא עיקר הוא הכרם — הנשמיות אלא העקיד הוא הלב — הרוחניות שבטוח ובשכל. והונא בר נתן הי' מחוגר למעלה בגופו יותר פדי, נמצא שעיקר הנוף הי' מתחת לחנורה. ועל זה אמר לו מלך פרס כי אין זה ראוי לו להיותי סהונא בר נתן אלא החנורה צריכה להיות יותר למטה דכתיב לא יחגרו ביוע. בשביל שאתם ממלכת כהנים כל ישראל כל ימיו הגם שאינו בר עבודה בקרשים צריך לחגור את החנורה שלו יותר למטה בכדי לחוות כי הרוב — העיקר הוא הלב והמוח והכרם הנשמיות אינו אלא מסל לרוחניות, משום קיום העולם. ואמימר אמר לו שהתקיים בו מהונא בר נתן: והיו חלבים אומניך, כלומר הדברים של המלך פרס הם כאלו הי' הוא אומן נאמן היודע לגדל ולחנך את בני ישראל לעם של ממלכת כהנים וגוי קדוש.

(יא) ומעתה מתבאר מה שאומר הרב המורה: המאכילך מן במדבר למען ענותך ולמען נסותך, פירוש "להרנילך" כמאמרו לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ. כלומר, הכלית חורדת המן הי' להסביר להם לדור המדבר, דוד דעה, שאי אפשר שיתקיים העולם כרוחניות בלבד. שדרי כשירד להם המן הזגיתו את כל העולם הזה ורצו שיהי' כל הימים כן שלא יצטרכו להעמיד כלל את כף רגלם על הארץ. ועל ידי כך הי' הקב"ה "מפייס" את באי העולם" שככל הרודות שיבינו שאי אפשר שיתקיים העולם כרוחניות טיירא בלי המפל הארצי. כי העליה בלי חדר למטה לא יתקיים.

(יב) וכזה עינת מה שהמרש מסמיך את החלכה של השותח סים לצמא, פלוגתת ת"ק ור' סרפון אל הכתוב: ערים נרולות וכצרות כשמים.

וזח הוא פירוש הגמרא השותח סים לצמא, כדרך העולם שהכל נהנים מהעולם הזה כמדה נכונת, מברך שהכל נהי' בדברו, ועל זח מפרש הש"ס: לאפוקי מאן דחנקתיה אומצא, ברכה זו אינה עשויה ולא נתקנה אלא למי שנהנה מן העולם הארצי מה שהוא צריך להגות בכדי להחיות את נפשו, לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא, אם זה האדם הפץ במותרות ובתאוות שאינן נצרכות כלל להחיים, והוא אוכל ושותה ומלאא כריסו עד כדי חניקת רגונו משום שאין מעצור לתאוותיו הגשמיות, בעד בר נש כזה לא נתקנה שום ברכה כלל. ר' סרפון אומר שאפילו סתם אדם הנהנה מן העולם דס כדי הצורך עליו לברך בורא נפשות רבות וחסרונן, בכדי להביע בשעה שהוא נהנה מן הארציות שבאמת הנהנה זו עושה בכל אופן פנימה וחסרון בנפשותינו אלא שגם החסרון והפנימה מאתו יתעלה נבראו, כי אי אפשר שתתקיים העליה אם לא הי' חדר למטה.

והש"ס שואל: הלכתא מאי? ומשיב: פוק חזו מאי עמא דבר. פירש"י: מתחילה מברכין שהכל, כלומר תחילה כשאדם צעיד בימים ודמו רותח בקרבו, על פי רוב הם מברכים שהכל נהי' בדברו, שאין מרגישים שההנאות הללו לחסרון נפשותינו יחשב. ולבסוף, כלומר לעת זקנה בזמן שאדם מודקן ודרכה מתאוותיו כבר חדלו מלהיות, אז הוא מרגיש שכל אלו הדברים הארציים עושים חסרון בנפש ואז הוא אומר בורא נפשות רבות וחסרונן — סכיר ומרגיש את החסרון הגנרם אלנפש. אלא שכך נברא בעולם מאתו יתעלה, כדי — להחיות נפש כל חי, שאלמלא כן לא הי' מתקיים.

(י) וזח הוא ההוד שבתפארת של ישראל עם קרובו המוכתר בתאר של ממלכת כהנים וגוי קדוש, על שם תעורת דתינו המלמדת אותנו שהעיקר הוא העולם הרוחני הנצחי, והעולם הזה הגם שאנו מצווים על קיומו על ידי עבודה חוטרית הוא המפל להעולם הרוחני ואין אנו רואים את הבית והעליה סאחר.

ורבותינו אמרו: אמר רב אשי אמר לי הונא בר נתן זימנא חדא הוח קאימנא קמיה דאיגודר מלכא (מלך פרס הי') והוח מדלי לי המיינאי ותיתייה

כלומר, השי"ת אמר להם כי לאחר שיכנסו לארץ ייחיו שמה חיים כרת של תורה ויתפרנסו לא מאכילת המן אלא מעבודה ארצית, ויבינו שגם הארציות נצרכת בתור טפל להרוחניות, על ידי זה לא בלבד שיבנו ערים בארץ אלא גם — בשמים, גם הרוחניות שלהם תשגשג ותפרח. ולכך יש שייכות גדולה בין דברי השי"ת בהשגתה מים לצמאו והכתוב הנ"ל.

(י) והינכים שבתורה, ערים גדולות ובצרות" מלמדים אותנו פרק של דעה ומוסר שעל ידי קיום התורה בדברים הארציים הנם של עצמו הארציות הוא אפס ואין בכל זאת אנו מחזקים בזה לא את העולם

הזה המלא הבלים נראה אל גם — כשמים, כי זה נצרך מאד בתורה טפל להרוחניות.

וזה אולי כוונת דבורינו שאמרו שהתורה דברה כאן לשון הבאי, כלומר התורה סיחרת בכאן את הדבור של התכרים הארציים שהן לעצמם הבאי והבלים, אלא שנצרכים מאד שעל ידי כך יתקיים העולם הרוחני, כי בלי החרד אין העליה מתיימת, כאמור.

יזכינו דר' החגון לאדם דעה להבין את דברי תורתנו הקדושה והטהורה ונזכה לביאת נוכל צדק בסהרה בימינו, אמן ואמן.

### ראה

#### דרשה מה

##### דרשה א

(א) ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה. אמר רבי אלעזר משאמר הקב"ה רבו זה בסיני מאותה שעה (ואילך) חפי עליון לא תצא הרעות והטוב אלא מאיליה הרעה באה לעושי הרעה א). והמאמר הזה כפי ששמו קשה להבין שהרי למדנו שאדם נדון בכל יום וככל שעה ונזורין בשמים עליו אם לטוב ואם לרעה ח"ו, ואיך יאמר המדרש שאין שום נזירה כלל במרומים. ומה הפירוש שאותו דבר התחיל משנתנה תורה בסיני, למה חל שינוי זה במרומים בענין הנהגת העולם?

ובאמת הרמב"ם ז"ל היטה את המאמר הזה לכוונה אחרת, וזה לשונו: אל יעבור בחשבון רבו זה שאומרים מפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גזור על האדם שתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין חרבו כן וכיו' — אלא — האדם — מעצמו ותרעתו נוסח לאיזו ררך שירצה, הוא שירמיתו אדם חפי עליון לא תצא הרעות והטוב, וכיו' ב).

(ב) כתיב כפרשתינו כי יקום כסרנך נביא או חולם חלום ונתן אליך אות או סופת זכא האות והסופת אשר דבר אלהים לאמר נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם ונז' לא תשמע אל דברי — כי מנסה דר', "לדעת" הישכם אוהבים את דר' ג). כבר כתב הרב בספר המורה שאין לתמונה למח התורה סודא את השקדן הזה בתאר נביא, וכן יש בכתובים: נביאי הבעל ונביאי אשרה, ולמה השקרנים הללו יקראו בשם נביאים? משום שהמון של קטני מח סוכרים שהם נביאים. וראה ברמב"ן על התורה כאן. אבל יש להתבונן מה זה נביא שקר ומה זה חולם חלום, הלא גם החולם חלום אומר שנאמרה לו נבואת בחלום. וגם בדברי הכתוב האומר: כי מנסה דר' — "לדעת" הישכם אוהבים את דר'. וכי השי"ת צריך לנסות כרי לדעת? הלא הכל נלוו לפניו יתעלה. והרמב"ן ז"ל שם כתב: לדעת. שיודע בפועל מה שהוא בכח ונלוו לפניו ודרא"ע כתב: ונסיון דר' לראות צדקת המוסר. ושני הטעמים צדיקים ביאור. טעם הרמב"ן

(א) רמב"ם, חשונה ה-ב.

(א) מד"ר ראה.

(ג) דברים י"ג-ב, ג, ד.

ז"ל — לאיוו תכלית הוא שיתרע בפועל? מעם הראב"ע, למי צריך השי"ת להראות צדקת המנוסה? ובכרי לטוב את הרמב"ם אל השכל לכל הפחות במקצת, יש לבאר מקודם מה היא „נבואה". אם היא נזירה סמיומית שפלוגי בן פלוגי יהי' נביא, או הנביא מתמנה להיות נביא סמיומית בזכות מעשיו וצדקתו. ועל סמך זה כתב הרב המורה כמה פרקים בספרו כאריכות. ותמצית הרמב"ם הוא כדלהלן: שלש דעות יש בדבר התחזות הנביא להיות נביא.

א] היא דעת המון המון פתאים אשר יאמינו שהשם יתעלה יבחר במי שירצה מבני אדם וישרה עליו את רוחו להתנבאות, ואין הפרש אם יהי' זה האדם חכם או סכל, רב השנים או צעיר.

ב] דעת הפלסופים הסוברים שהנבואה היא שלמות בטבע האדם. ושלמות זו לא ירכיש לו האדם אלא על ידי לימודים והתבוננות בכח שכלו. ולפי דבריהם אי אפשר שינבא סכל ואי אפשר שיהי' אדם לן בליטה כשהוא אינו נביא ומשכים בבקד וקם ממיטתו והוא נביא — כמו שאומרים הסכלים מהכת א' הנ"ל. — אולם לפי דעת הפילוסופים לא יתכן שיהיה איש מכין עצמו בכל ההכנות והכשרות לימודיים, ולא יתנבא, כמו שאי אפשר שאיש בריא המזן המספרנס עצמו כמזון טוב ולא יוליד מן המזון הטוב דם טוב גזל בעורקיו.

ג] דעת תורתנו ויסוד דתינו הקדושה והמהורה היא במקצת כמו דעת הפילוסופים שהנבואה זקוקה לשלמות האדם. אלא שאנו מאמינים שאפשר שזה המוכן והראוי מצד לימודו וסדותיו וכשרונותיו להיות נביא, ולכל זה לא ינבא. ואין שום בן תמותה יודע הטעם של רצון הבורא שאינו משרה נבואתו על זה האדם הנם שהוא ראוי לזה.

ד] דע שכן הוא האמת, סברוך בן נריה שהלך אחר ירמיהו ולמדו והכינו לנבואה וברוך קיוה לחזית נביא, והשי"ת כנע את הנבואה ממנו ואין שום בריה שירע מדוע. וכן אמר ברוך בן נריה: יגעתי באוחזי וסנווחה לא מצאתי (ד) כלומר, מנוחה — נבואה. כתרנומו: לאיתי כתינחתי ונבואה לא אשכתי. וכן פירש"י שם והוא מהפסיקתא שברוך התרעם: מה נשתניתי מתלמידי הנביאים, יהרשע

שמש את משה ונחה עליו רוח הקדש, ואלישע שימש את אליהו נחה עליו רוח הקדש, אני מה נשתניתי. (והנם שיש תרגום המתרנס: מנוחה — רכרכן, אבל הרמב"ם ז"ל נראה לו התרגום של מנוחה — נבואה. ודברי הרמב"ם ז"ל המסכים לדעת תורתנו הק' שנבואה תלויה הן בהכשרת האדם והן ברצון הבורא, יש לה הרבה כתובים המעידים על זה.

ו] וכן מתפרשים דברי בעלי המדרש: חלומות של צדיקים הם מהשמים ומהארץ (ה). כלומר, הנבואה השושה על הצדיקים שלמעמים באה באופן של חלום, תלויה בשני דברים: מהשמים — שיסכימו עליו מן השמים שינבא ונס מתארץ — שיהי' האדם מוכשר וראוי לנבואה.

ז] ולכך אמרו רבותינו: לא קם נביא בישראל כחשה, אבל באומות העולם קם ואיזה זה הוא (בלעם ז) וח"ו לחשוב אפילו משהו שנבואת בלעם ננעה בעטב נבואתו של משה רבינו. אלא כלומר, שני נביאים היו בעולם שניבאו שלא כדרך כל הנביאים. משה רבינו התעלה במדרגתו סמעל על כל הנביאים, והגם שהנבואה תלויה בהכשרה של שלמות האדם, ובכן מתברר שזה הוא כחק האנושי ודרך הטבע שכל הנביאים מציעים לאותה דרגה, אלא שמשה רבינו ע"ה עלה על כל המעלות של שאר הנביאים שהן מעלות של דרך הטבע, ולכך נקרא „איש אלהים", כלומר סדותיו ומעלותיו וההכשרה של משה יצאה מנרד הטבע. ולהבדיל אלף הבדלות בלעם הרשע נם הוא יצא מדרך הטבע של כל הנביאים. שהרי כאמור אי אפשר לו לאדם להיות נביא כלי קנין כל השלמות של האדם, וזה הרשע לא הי' לו כל קנין בסדות ומעלות והוא הית מן הנמוכים שבנמוכים של הגוים בעלי תאוות, ולכל זה נתייחד הרבוב אליהו.

ח] ורבותינו אמרו: בי פעמים כתיב: סי יתן, וסי יתן כל עם הדי נביאים כי יתן הדי את רוחו עליהם, וסי יתן והיי לבבם זה להם. הרב אמר כתוב אחד והתלמיד אסר כתוב אחד. בעולם הזה לא דברי הרב ולא דברי התלמיד מתקיימו אבל לעולם הבא מתקיימו שניהם. דברי הרב, שנאמר

(ז) ירמיהו ס"ה—ג. מורה נבוכים ב—ג, לא ל"ב.

(ח) מדרש רבה, מקץ. (ו) ספרי.

שיהי' לו בעולם איש כזה. אלא התכלית של הנביא להיות ציר נאמן מאת ה' לעמו ישראל להדריכם בדרך הישרה ולסנוע אותם מעשות רע. ואם הנביא יהיה אדם שנתבטלו סמנו כל חלקי הארציות ולא יהי' לו השגה והבנה בארציות ובהוויות העולם, לא יוכל לקיים את שליחתו להיות ציר נאמן לבני אדם.

(ז) וכן כתיב טוב לשמוע נערת חכם מאיש שומע שיר כסילים. כלומר, אם האיש החכם והצדיק המוכיח את העם בכדי להדריכם, לא ישמע ויבין גם את שיר כסילים — לא יהיה יודע ומבין את העולם ואת הארציות, או נערמו והתוכחה שלו לא תועיל ולא תפעל על אחרים (ח). ורק לעולם הבא יוכל להתקיים נביא כזה שיהי' ממעל לכל הארציות משום שאז כל בני אדם יהיו באופן זה, אבל עד אז הנביא צריך שיהי' איש מורם מעם וגם שומע שיר כסילים.

(ח) הכמו ז"ל אמרו: מאן רבעי נהוי חסידא יקיים חילי רנזיקיוס). כלומר החסידות של אדם לא ממשית היא אם לא יודע ויבין את נוקי בני אדם הארציים. וזה שנתבטל סמנו כל חוק אנושי וארצי, אין לו ידיעה להסיר מכני אדם את נוקי בני אדם. אלא צריך שהנביא יהיה מעורב עם הכבדות ויכיר את חסרונותיהם הארציים ורק אז יוכל לפעול עליהם לטובה.

(ט) וכפרט שלא כל הזמנים שווים ואת הדרכים והאמצעים שהשתמשו בהם בזמן מוקדם כדי ליישר את בני אדם, אי אפשר להשתמש בהם בזמן אחר אלא האמצעים והדרכים הם לפי הזמן והדרד והעת.

והמשנה אימרת: אמר להם צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם רבי אליעזר אומר עין טובה וכו' (י) ומה הוא הפירוש „צאו וראו“, אלא כלומר אי אפשר לומר כזה כלל גדול אחר לכל הזמנים איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם, כי העתים מתחלפים ומשתנים בענין הזה. המדה שהיתה טובה בזמן פלוני לא תועיל בזמן אחר, לכך אמר „צאו וראו“ כלומר קודם כל צאו לשוק וראו את המצב של בני אדם באותו הדרד ואז תדעו להתאים את המדה הנכונה ואת הדרך הישרה להדריך את בני אדם.

ונתתי לכם לב חרוש, ודברי התלמוד שנאמר אשפוך רוחי על כל בשר (ז). והמאמר מתמיה, אלא כלומר, משה רבינו ע"ח אמר לו ליהושע: הממנה אתה לי וסי יחן כל עם ה' נביאים, כלומר מאד מאד הי' משה רבינו חפץ שישרה ה' נבואה מהורה על כל עם ה' הגם שאין להם ההכשרה נבואית מצד עצמם. אלא שיהיו כלם נביאים מצד „כי יחן ה' את רוחו עליהם“. והר' אמר: מי יחן והי' לכם זה להם, שלכם ומצד עצמם יהיו מוכשרים וראויים לנבואה סדרשת ובעולם הזה לא לכדי הרב ולא רברי התלמוד סתסיסין, כי בהכשרה נדידא או שיתן ה' את רוחו למי שאינו מוכשר וראוי אין במציאות, אלא השראת הנבואה תלוי' בשני התנאי גם יחד: הכשרה לנבואה ורצון הבורא שתשרה שכינה על זה האדם הנם שהוא ראוי וכשר לנבואה. אבל לעולם הבא שהיצד הרע יהיה נעקר מן העולם, או לא יצטרך האדם לשום הכשרה עילאית מיוחדת והכל יהיו מוכשרים כדרכיב ומלאה הארץ דעה, וזה הוא ונתתי לכם לב חרוש, ואז אשפוך רוחי על כל בשר.

(י) והי' אם ישאל השואל החכם (בעניניו) מדוע עשה ה' ככה וסידר את עולמו באופן כזה. הלא אפשר שיערה ה' רוח סמנום על כל מי שירצה הגם שאינו מוכשר מסאת היותו אדם ארצי, אלא שיכטל ה' כל הארציות של בן אדם זה וממילא לא יצטרך שום הבנה מצד עצמו כי הוא יהיה פרוש ונכרל ורחוק מכל מיני עולם הזה ולא יהי' רבר אשר יסנע סמנו את השראת השכינה. אולם שאלה זו מסודכת מעיקרה משני נימוקים דלהלן: אין השי"ת משכר את המדות של האדם. אם רוצה רשע פושט את ידו באסרה להרוג את הנקי והצדיק, אין היד הזו נשברת מיד כדי שלא יהרוג אלא הרצח עושה מה שהוא חפץ ובעל הגמול ישיב לו כגמולו. והמעם לזה הוא משום שהבחירה חפשית ניתנה לכל בריה, שאם לא כן לא יהיה מקום לשכר ועונש. ובכן אין שום מקום שמן השמים ישכרו את מדותיו ויתבטלו כל חלקי הארציות שבוח האדם כדי לעשותו נביא.

זאת ועוד אחרת. מה שהשי"ת משרה נבואה על האדם אין זה משום שהשי"ת צריך או חפץ

(יא) הש"ס שואל: חרים — כשנעשתה למצורעת על עון לשון הרע — מי הסגירה. אם האחר משה הסגירה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים. ואם האחר אחרון הסגירה, אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים וכו' (יא). ומקשים למה לוי' להש"ס לומר משה זר הוא הלא נם משה לוי' קרוב למרים כמו אהרן. (וכבר נכתב הרבה על זה בדרך פלפול) אלא כלומר הש"ס בדרך אחת רוצה ללמד אותנו שיש שני דברים מוסלים את אלו הרוצים להיות מתקני ננעי בני אדם, להחריכם בדרך הישרה. אם זה המורם מעם המוכיה ומתקן יש לו שום צד של קורבה — נגיעה, תהי' מה שלא תהי' נגיעה של מסון או של משפחה וכו' ומהרי"ו זה פסול להיות מתקן ננעי בני אדם. ועוד אחרת, אם זה המתקן הוא זר לנמרי ואין לו שום ידיעה כהגעני נפש של הבני אדם כגון שהוא מורם מעם קדוש ומובדל ואינו מעורב עם הבריות, נם המורם מעם זה פסול לאותה מלאכה כי לא יצליח. ואלא צאו וראו! ולכך מקשה הש"ס: משה זר הוא, כלומר משה רבינו איש אלהים שאין לו שום השגה בננעי בני אדם וכתאוותיהם איך הי' הוא יכול לתקן את הנגע של מרים ולהסגירה. ואהרן הגם שהוא היה מעורב עם בני אדם אבל קרוב הוא.

ובכן אין כאן שום שאלה הג"ל למה לא ישרה השם את הנבואה על מי שירצה לאחר שיבטל ממנו את כל הארציות והגשמיות עד שיהי' דומה ממש למלאכי מרום. כי נם איש כזה לא יצליח להיות ציד נאמן להד' להודיך את העם כרצון הבורא כי הנביא וכן שאר סודיכי העם לא יצליחו בעבודתם לשם שמים אם אינם יודעים ומכירים את הוויות העולם וננעי בני אדם של כל אחר ואחד המשונים זה מזה. וכשם שהרופא לא יוכל לרפאות את החולה אם אינו מכיר היטב את מהות מחלתו ולא יוכל להשתמש ברפואה אחת כללית לכל המחלות, כן רופא הנפש לא יוכל להשתמש ברפואת הנפש אם אינו מכיר את נמשו ונגעיו של כל אחד ואחד.

(יב) רכותינו השמיעו דין כננעים המעניין מאד. הם אמרו: בית אפל אין פוחחין בו חלונות לראות את חנגע יב). ובדרך פשוט למח אין פוחחין

את החלונות לנרש את האופל ואת החושך אשר ככית כרי שיראה הבהן את הנגע לאור השמש? אלא כלומר, דין זה מלמד דין מוסרי להרפואי נפש למען יבינו שלא כל הננעים שווים ככל הזמנים. יש זמן ועת שכני אדם אפילו טובים השרויים כבתיהם וכתובם יש נגע או ננעים הרבה אלא שדבר זה מכוסה ונעלם מבני אדם אחרים. לכך אמרו שאפילו רופא הנפש — המודיך יודע מזה אין עליו לפתוח את החלונות הסתומים ולהתריע בקולי פות שכבית פלוני של אלמוני יש נגע. כי אין זה דבר המועיל, ובפרט אל ככל הזמנים. ולרוב דבר זה יותר יזיק מאשר יועיל. כי יש זמנים ומסומות שהדרך הקיצוני הימני יקלל יותר מאשר הדרך של קיצונים שמאליים.

(יג) והרמב"ם ז"ל כמו"ג הג"ל מסתייע לרכיזו להכריז שאין הנבואה ענין שהקב"ה משרה את הנבואה על כל אדם שהוא יתעלה רוצה שיהיה נביא, מדברי רבותינו ז"ל שאמרו על הכתוב: עלה אל הר' אתה ואהרן נדב ואכיהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחם. הוא — משה — ע"ה במדרגה העליונה כמו שאמר ונגש משה לבדו אל הדי וגוי ואהרן למסה מחנו ונדב ואכיהוא למסה מאהרן ושבעים זקנים למסה מנדב ואכיהוא ושאר אדם למסה מהם לפי שלמוחיתו. ואשר כתבו החכמים משה מחיצה לעצמו ואהרן מחיצה לעצמו (ג). כוונתו לכאור בזה שאם תאמר שהנבואה מושפעת מרום לכל מי שהכין עצמו לזה ולמד וסכל הכשרה הראויה, אם כן למה לא זכו כל ישראל כמעמד הנבחר שהיו סלם ברמת המעלה כמלאכים שהקדימו נעשה לנשמע, לנבואה. ואפילו נדב ואכיהוא לא זכו להיות כאהרן. אלא זה עד אמת שיוכל אדם להיות מושלם בכל מעלותיו ובאמת ראוי שתשרה עליו שכינה ובכל זאת לא יגיע למעלת הנבואה כי אם ברצון הבורא. כעין בדרך כן נראה שאמר: ומצוה לא מצאתי.

(יד) והרמב"ן ז"ל בפרשתינו, י"ג—ד, מסתמך אם הנביא המתנבא בשם הדי' לצוות מצוה שיתחדש כגון שהי' במסרא מצילה וכו', ואולי כיון שלא נאמין לו (דכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש בהם דבר מעתה) הגה הוא נביא השקר

(יג) סורה הג"ל.

(יב) סנהדרין צ"ב.

(יא) זבחים ק"א.

י"ד. כי שניהם מסוכנים מאד מאד בעד תורתנו ודתנו המהורה.

(טז) וזה שמסיום הכתוב: כי מנסה ר' אתכם „הרעת" וגו' כלומר „הרעת" שלכם עומד על המבחן, אם ישכם אלהים את הר', אם לכם באמת לשם שמים לא לשם פני' אחרת ח"ו. ו„הרעת" שלכם נבחן אם תעמדו ותקיימו את המצוה האמורה בהפסוק הקודם לזה: לא תסוף ולא תגרע מסנו, כלומר אין בין הנביא השקר האומר נלכה ונעבדה, שמנסתו להחריב את הדת על ידי ביטול מצות, ובין זה השקרן והחולם חלום הרוצה להוסיף על האדם מצות יתירות שלא נצטוונו מפי משה רבינו ע"ה. כי הבחירה של „הרעת" חמשת לנמרי, כמאמרו של הרמב"ם ו"ל, באות ! אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם וכו'.

(יז) וזה שאמר ר' אלעזר, לעיל אות א', משאמר הקב"ה דבר זה בסיני, כלומר זה מוסב על הכתוב: עלה אתה ויאהרן ונרב ואביהו וגו', שמזח התבאר שאין הנבואה ענין שהקב"ה משרה נבואה על האדם. מאותה שעה התבאר בבירור נסוד כי מאתו לא תצא הרעות וטוב. כלומר, שאין שום נורה על האדם שיהי' טוב או רע. אלא הרעה באה מאליה על עושי רעה, והטוב בא על עושי טוב כי זה היא הבחירה החמשתית של האדם, והטוב כודנא העליונה שהיא הנבואה אינה מושפעת מסדום על האדם בלי הכשרתו הטובה ומעשייו הטובים. כמו שפירשנו שהקב"ה אמר מי יתן והי' לכם זה להם. כי זה וגם זה הוא רצונו יתעלה ויתברך.

יהי רצון שגשפר את מעשינו וניישר את דעותינו ואז נזכה להברכה של משה רבינו: מי יתן כל עם הד' נביאים, כאמר אשמוך רוחי על כל בשר אמר הד', אמן.

ומיתתו בחנק, עכ"ל. נמצא לפי זה שהתורה מזהירה נגד שני נביאי השקר משני סוגים הפכים. אחד זה שבשקדו רוצה לבטל את הדת ח"ו ואומר: נלכה אחרי אלהים אחרים, והשני זה שרוצה להעמיס עוד יותר מצות מכפי שציוות התורה. הראשון הוא קיצוני שמאלי והשני הוא קיצוני ימיני. ומסתבר שהראשון הוא הנקרא נביא השקר המוחלט כי כל מה שרוצה לעולו בנבואתו אינו אלא שקר מוחלט שהוא עצמו יודע היטב אשר סיו דבר הוא וימינו ימין שטר. אולם השני אפשר שאינו חושב מחשבת פיגול אלא שהוא סובר שעל ידי נדישת הסאה במה שיוסיף עוד עול מצות על ידי כך הוא יבצע את הדת וישמרו מבלי שיזניחו את עיקרי הדת. אבל כאמת לא כן הדבר ואסור לעשות כן כדבריו של הרמב"ם ו"ל: לא די לך במה שאמרה תורה ואתה בא להוסיף עליהם. ואין מחשבתו מחשבה נכונה וברורה אלא כאדם החולם חלומות שאין להם כל יסוד ולא נרעין של אמת.

(טז) ומעתה מתפרש הכתוב: כי יקום כקרבך נביא או חולם חלום, כלומר שני אנשים מסוגים הפכים הראשון מפרסם עצמו לנביא שהר' שלחו לחיות ציד נאמן ואומר נלכה ונעבדה וגו'. והגם שאין לו שום הכשרה לנבואה וחס ושלום שהר' השחה אפילו נדנוד של נבואה על בליעל הזה, וזה הוא נביא שקר מוחלט. והחולם חלום הוא בתרי אנפיו, יש שאומר שהנבואה שרתה עליו בליה בחלום הגם כששכב במיטתו והלך לישן לא הי' שום וביא אלא שבמשך לילה נעשה לנביא, וגם הוא נביא שקר לא פחות מהראשון כי גם הוא אומר נלכה ונעבדה. אבל יש עוד חולם חלום אחר, על פי הרמב"ן הנ"ל והוא קיצוני ימיני הרוצה להטיל מצות נוספות על מצות התורה, והוא בן מחשבה נמוכה איברורה כזה החולם חלומות, כנ"ל באות

## דרשה מז

### דרשה ב

הרבה. כך שנו חכמים אין מפסיקין בקללות אלא אחד קורא את כלן. ולסח אין מפסיקין בקללות, לפי שכחוב: ואל תקוץ בתחתו, אל תעשה את החוכחה

(א) ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה. בעלי המדרש אמרו: אדם מישראל מהו שיהי' מוחזר לו לקרות את החוכחות בקריוח



אלוהי השם שלטון או כח בארץ ובשמים וזאת  
אלוהי ישראל המושל בכל.

[ג] מן הדברים המתהווים כמעט כמעט בכל  
העולם היוצאים מדרך הטבע והרגיל כגון סערות,  
ימים השוטפים הרבה יבש, הרעש האדמה, נפילת  
הדים נבהים חרמים וכו' מזה יוכל האדם ללמוד שיש  
מנהיג יחיד להכירה השולט על הטבע ועל מה שהוא  
למעלה מן הטבע.

[ד] מן כל היצירה שאנו רואים איך הארץ  
והשמים נבראו והמשטר בהכוכבים והמזלות, האדם  
רואה שיש אלהי יחיד ומיוחד המפקח על כל אשר  
בכל העולמות. והוא כמאמר הנביא: שאו מרום  
עיניכם וראו מי ברא אלה.

[ה] עכזה נפרש את המשנה: „תראה“ סקום  
שנעשו בו נסים לישראל אומר ברוך שעשת נסים  
לאבותינו. כלומר זה המתבונן בעולם ובהנמים  
שנעשו לישראל „רואה“ שיש מנהיג העושה נסים.  
וזה מקביל אל הדרך להכיר את האמיתת המציאות  
המוזכר א' בין הדרכים הנ"ל.

„תראה“ סקום שנעקרת עבודת זרה אסור וכלומר  
על ידי הכרת השקר של העבודה זרה שאדם עוקרה  
מלבו ומשכלו בראותו את האי-ימשש שבת, גם כן  
אדם יוכל להיות „רואה“ את האמיתת המציאות של  
השׁיׁת ומלכותו. וזה מקביל אל הדרך ב' המוזכר  
בהדרכים הנ"ל.

על הזיקין ועל הזועות ועל רעמים ועל הרוחות  
ועל חבוקים אומר ברוך שכחו וגבורתו סלא עולם.  
זה מקביל אל הדרך להכיר את האמיתת המציאות  
המוזכר למעלה בדרך ג'.

על החרים ועל הגבעות ועל תימים ועל תחרות  
ועל הסדבות אומר ברוך עושה בראשית. כלומר,  
על ידי התבוננות בסוד היצירה של כל העולם כלו  
אדם יוכל להכיר את סודו. מקביל אל הדרך ד'  
שהזכרתי לעיל בדרגת שאו מרום עיניכם. נמצאת  
אומר שמדרכו של האדם לחקור ולדרוש לדעת את  
בוראו. ולזה ישגם הרכה דרכים. ומכיון שאדם  
מתבונן באחד או בכמה מן הדרכים האלה ידרי הוא

ג) ברכות נ"ד.

קוצין קוצין אלא אחד קורא את כלו וכו'. רבנו  
אחרו אסר הקב"ה לא לרעתם נתתי להם ברכות  
ועלילות, אלא להודיעו איזה דרך טוב שיבחרו אותה  
כדי שיטלו שכרא).

מה זה הזיקק את בעלי המדרש לתרגם את  
הגיבים „אל תקוץ“ כלשן קוצין קוצין, הלא האמת  
משמעם כלשון סז ונמאס, כלומר אל תמאס ואל  
תבעט בתוכחה. ומה היא דעתן של רבנן שאמרו:  
לא לרעתם נתתי להם את הברכות ואת הפללות  
ונו' תינח את הפללות שמסתמא אדם חושב שהקב"ה  
סקללו לרעתו וכאז רבנן לפיים את זה שאין הפללות  
כאות לרעתו, אבל מאי סליק אדעתן לומר שהברכות  
נתן הקב"ה לרעתם? (ובספרות של דרוש זחסידות  
דסדקו בזה ותירצו לפי דרכיהם).

ב) דבותינו השמיעו: לפי שנאמר החיים והחיות  
נתתי לפניך הברכה והקללה. — שסא יאסר האדם  
חואיל ונתן הסקום לפני שני דרכים דרך החיים ודרך  
החיות, נלך באיזה שנוצה, ת"ל ובחרת בחיים ב).  
ומי פתי אשר יאכה ללכת דוקא בדרך המות,  
שבשביאו נכתב סקרא סלא ובחרת בחיים? למה  
יקרא הדרך המוביל את האדם לעדי מות, דרך. הלא  
אוי ואבוי לו לדרך זה.

ג) דרכים שונים יש שעל ידיהן יוכל האדם לראות  
את אמיתת המציאות של מי שאמר והי' העולם  
ולהאמין בכל נפשו לעולם כי הוא האלהים ואין עוד  
מלבדו. כמובן שאין ככאן המסום למנות את כל  
הדרכים הללו, ורק מעט מהן אשר עליהן דעוני ליתר  
את הדבור כלהלן:

א) כומן שאנו רואים ויורעים שבכל הימים  
מהזמנים שעבחו עד היום עם ישראל חי בתוך  
שבעים אומות הדומים לשבעים זאבים המסככים את  
הכבשה ורוצים לבלותם ולאבדם, ושהוא יתעלה  
עושה לנו נסים ונפלאות בכל זמן ועירן ועם ישראל  
חי וקיים. ידרי זה עד נאמן שיש מנהיג אחד בעולם  
המגין על עמו ישראל.

ב) אם האדם בעל דעת ותבונה מתבונן על  
השקרים הכוזבים של פסילי אלוהיהם עצבי כסף  
וזהב מעשה ידרי אדם, ממילא יבריל זירע שאין שום

א) מדרי ראה.

ב) ספרי ראה.

(ז) ולפי דרכנו יתבאר לפי מה שהסכרתי למעלה באות ד', שאדם זה הבא לידי הכרת האמת, מפסיק מלקשור עוד". כי הענין נעשה לו ברור ומבורר כאילו ראה זה כמו עיניו וכאילו סמשה בידו הכר שיש בו ממש. ומעתה יתפרש: אין מפסיקין בסללות, כלומר, לא טוב לו לאדם, להפסיק מלדרוש על אמתת המציאות מפני שבא כבר לידי הכרה על ידי "סללות" — בהתבוננו על הדברים הרעים המתהווים, על המשקל של "על הזיקין ועל הרעמים ועל הרוחות", שנאמר אל תקוץ בתוכחתו, כלומר שלא טוב לבא לידי הקץ — והסוף של חרישת האמת על ידי תוכחתו, על ידי הדברים הרעים המתהווים בעולם. כי אם כן צריך הר' להרעים את העולם בכל זמן ועידן כרי שמה ילמדו בני אדם את אמתת המציאות. ור' לוי מפרש את דברים ביתר שאת: אינו ברין שיהיו בני אדם מתקללין ואני מתכרך, כלומר שמה שבני אדם יברכו ויודו לשמו הגדול יתהוה על ידי צרות ורעמים שבני אדם מתקללין ומצטעעין מזה מאד מאד. אלא הדרך הישרה והנכונה שעל ידה יבא האדם לידי הכרת האמת הוא רק על ידי התורה וקיום מצותיה מובילה את האדם כל ימי חייו בדרך האמת והצדק.

הוסיף ר' בון על הכרי ד' לוי ואמר: זה שהוא עומד לקרות בתורה, כלומר זה המפסיק מהמקור באמתת המציאות על ידי שעומד כל ימיו ועוסק בתורה זה הוא הדרך המובחר ביותר כי לא יצטרך בשום פעם לרעמים ולזיקין ולרוחות אלא, "מכרך לפניו ואחריה ופנתה ברב טוב ותתם ברב טוב" כי אין הוא זקוק שיתהוו בהעולם דברים לא טובים כדי שילמדו מזה את האמת המציאות.

לוי בר פססא שאל סר' הונא: איולן ארוייה מה ריקרון חר ויכרך לפניו ולאחריהן. כלומר שאלתו היתה: תינה שאין מפסיקין בסללות, שאין זו הדרך שאדם, "יפסיק" מלדרוש אחר אמתת המציאות על ידי סללות ר"ל המתהוות בהעולם והסללות האלו הן לכל העולם אז לכל הצבור בננו על הזיקין ועל הרעמים ועל הרוחות שהן מכות מדינה. אבל מה ריקרון, "חר", כלומר אדם יחירי זה ופרטי הסובל ל"ע צרות שונות. אם זה הדרך נכון לו לאדם

מכיר את מציאת השם והוא שבע רצון ושוב אינו חוסר בדרכים עוד כי זה הוא שהוא רואה שעכשיו יום והשמש זורחת לא יחסר אם עכשיו יום שארי רואה בעיניו כך זה שבא לידי הכרה, מפסיק לחקור עוד. אלא שלאמיתו של הכר אין זה טוב לאדם להכיר את האמת המציאות על ידי הדרכים מטעמים שונים אשר יקצר המצע מלהשתרע ולמנותם במרסית. ולשם כך נתן לנו הר' את תורתו תורת אמת שעל ידה ועל ידי קיום המצות שבתורה יבא לידי הכרת של האמת המציאות, וזה הוא הדרך היחירי האמיתי והיותר בטוח.

(ח) ובקשר עם האמור ונס בהקדם מאמר ירושלמי דלהלן תהי' לנו האפשרות לפרש את המדרש הג"ל: הלכה. אדם מישראל מהו שיהא סותר לו לקרות את התוכחות בקריות הרבה וכו'.

אין מפסיקין בקלות, א"ר חייא בר גמזא אל חקוץ בחוכחתו על חטשה קיצים קיצים. אמר רי לוי, אמר הקבי"ח אינו בדין שיהיו בני תתקללין ואני מתכרך. אמר רי בון זה שהוא עומד לקרות בחורה צריך שיהיה פותח בדבר טוב וחוחס בדבר טוב. לוי בר פססא שאל לרי הונא, אולין ארוייה מה ריקרון חד ויכרך לפניו ואחריהן. א"ל אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קלות שבחורה כחנים וקלות שבמשנה חורה. רי יונחן ספרא דגופחא נחה להכא, חמא לבר אבונא ספרא קרי שירת הבאר ומכרך לפניו ולאחריה, א"ל ועבדין כוז א"ל ואדיין אח לזו, כל השירות טעונות ברכה לפניו ולאחריהו). והמפרשים פירשו: לוי בר פססא שאל לר' הונא איולן ארוייה וכו' אם מתחל להפסיק בהקריאה של אותן י"א ארוייה הכתובים בפרשת כי תבא, אם דינם בסללות שאין מפסיקין בהם או לא. ובכרי בר אבונא שהשיב לר' יונתן: ואדיין את לזו כל השירות טעונות ברכה לפניו ולאחריהן, פירשו: וכי הגך מסופק כזו ולא כל השירות טעונות ברכה לפניו ולאחריהן ומסילא נם שירת הבאר צריכה ברכה לפניו ולאחריהן. זאינו מוכן. הרי לא אמר לו כלל ממי שמע רין זה שכל השירות צריכות ברכה אלא כאילו מעצמו מוכן שכל שירות טעונות ברכה, ומניין לו לבר אבונא דין זה.

כל טובה ועל כל שירה צריך לברך תחילה וסוף, אין זה אומר שכך בני אדם עושים למעשה, אלא אני אומר שכך צריך באמת להיות אבל אין בני אדם נוהגים כן אלא כשמתעשרים מיד הם שוכחים את העבר וחושבים כי מעשה ידם הצליח.

(ז) ועתה עלינו לרבר עור על „הרואה מסום שנעפרה עבודה זרה“ (למעלה אות נ'). הנם שלמי הסכל הישר צריך האדם לכא לירי הכרת האמת בראותו את שקרת העבודה זרה ששוכדים ומאמינים לרבר שהוא תהו ואפס בתכלית. והלא קיי"ל לית נהורא אלא מנו חשבה, שאין אדם מכיר לידוע את טיב האור והאמת אלא כשמקבילו לגבי החשך. וזה שבא לידי הכרת האמת על ידי שרואה את השלימות והאין שבכל שאר הדתות והאמונות, יחי' נחשב למאמין אמיתי. כעין יתרו שאמר עתה ידעתי כי נדול הד' מכל אלהים, וזאמרו במכילתא: סלמד שחי' מכיר ככל עבודה זרה שכעולם זכו'.

אולם הנם שזה הבא לידי אמונה שלימה אמיתית על יד הכחנה והכבלה בין האמת והשקר ומבריל בין האור והחשך, בעל אמונה יחשב. אבל מעולת ההברלה והבחנה שאדם זה עושה למצא את התפרש שבין אמיתת המציאות ובין האפס והתהו, זה בעצמו חסא הוא. כי בעשיית הבחינה והנסיון מתהו שכלבו ובמחו ישנם ספקות עד שהוא צריך לבא לידי עשיית הבחינה והנסיון. לכך הררך הזה לא יחשב לדרך נכון וישר.

(ח) וכתוב: ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם ונו' — דמסות הגדולות אשר ראו עיניך האותות והמופתיים הגדולים ההם. ולא נחן חדי לכם לב לדעת ועיניכם לראוח ואזניכם לשמוע עד היום הזה. ונו' (ה). והשאלה היא: אם לא נתן הד' להם לב לדעת וכו' ומאת הד' היתה זאת שעניניהם לא יראו ולבבם לא יבין וכו' אם כן מה חסאם ומפעם של ישראל?

(ט) וזכרתינו ז"ל אמרו: „הנו רבנו, מי יתן והיי לבבם זה להם. וגוי. אסור לחם מסח לישראל: כפוי טובה בני כפוי טובה, בשעה שאסור הקב"ה לישראל מי יתן והיי לבבכם זה להם, חיי

שעל ידי הארוריה, הסללות והצרות שהוא בעצמו סוכל, יבא לידי האמת להבין כי הכל הוא מאתו יתעלה ושיש להבירה מנהיג. ולכך הוא מזכיר בשאלתו את הארורים האמורים בפרשת כי תבא משום שכלם נאמרו בלשון יחיד ולא סהקללות שבתורה כהנים וכמשנה תורה שנאמרו בלשון רבים. „ויברך לפניו ולאחריהו“, ועל ידי זה האדם יברך תמיד את השי"ת תחילה וסוף — כל ימיו.

א"ל אין לך מעון ברכה לפניו ולאחריו, על שום דבר קללה, כלומר על ידי דבר רע כגון ארורים שכפרשת כי תבא, הנם שהם ליחיד, אין מברכין — מזה לא יבא האדם להיות תמיד בדרגא אחת לברך כי לפעמים מרוב צרותיו יחשוב מחשבות איריבנות כי אין אדם נתפס על צערו. ולכך אין ברכה על הארורים מלבד בהקללות שבתורה כהנים ושכמשנה תורה.

ר' יונתן ספרא רמפתא נחת להכא, חמי לר' אבונא ספרא קרי שירת הבאר ומכרך לפניו ולאחריה. כלומר עור ודרך יש להסרת את אמיתת רמציאות, אם האדם סוכל הרבה ר"ל מן החולי או מן עניות, ולאחרי זמן השי"ת עזר לו ונעשה בריא או שהי' עני ונעשה עשיר נדול. מצד השכל אדם כזה צריך להתבונן כי יש מנהיג אשר העמידו מחליו או שהצליחו בעושר. אלא שטובב אנו רואין ההיפך מזה. זה שהי' עני ולא נחשב לבלום לא הי' חוטא ולאחר שהתעשר מיד נעשה לחכם בעיניו ואומר כחי ועוצם ידי עשה את חיל הזה ונעשה חוטא. ובשראה ר' יונתן רד' אבונא ספרא קרי שירה ומכרך לפניו ולאחריה, שכזה מסמל שיש דרך להכרת את האמת על ידי שירה — על שהשי"ת עזר לאדם ומשנה את מולו מרע לטוב, הי' מתמה ושאל את רבונא „ועברין כן“, וכי בני אדם עושים כן שבשעת הרווחה ממצבם יחל הקדום הם באים להסרת האמת? והלא עינינו רואות היפך הדבר כנ"ל. השיב לו רבונא „ואריין את לעו“, כלומר נם כזה דרך רוצה, כלומר אתה רוצה שזה שהי' חוטא שלא הכיר את כוחו בהיותו במצב השפל שזה יכיר את אמיתת המציאות לאחר צאתו מצרה לרווחה, זה ודאי דבר שאינו שכית. אלא כל השירות מעונות ברכה לפניו ואחריה, כלומר מה שאני פוסס שעל

להם לומר תן אחת. כפוי טובח דכתיב ונפשינו קצת בלחם הקלוקל, בני כפויי טובה — האשה אשר נחתי עמדי היא נחתי לי ואוכל. ואף משה רבינו לא רמו להם לישראל אלא לאחד ארבעים שנה, שנאמר, ואולך אחתם במדבר ארבעים שנה, וכתיב ולא ותן הרי לכם לב לדעת וגו'.

בהמאמר הנ"ל יש כמה דקדוקים. מה הוא השייכות של ונפשינו קצת וגו' אל מי יתן והי' לכבכם. מה הפירוש של ואף משה לא, רמו" להם לישראל וסו' הלא זה אינו רמו נרידא אלא מכואר ומפורש בדברי משה: ולא נתן הרי' לכם לב לדעת וגו'. ובפרט קשה מה שהקשו שם בתוספות, אם כן למה כעס משה על ישראל אם הוא עצמו לא נזכר אלא לאחר ארבעים שנה.

ובכדי להבין את הענינים הנ"ל, עלינו לבאר את דברי רבינו המורה ז"ל המפיץ אורה על כל האמור. הוא ז"ל כתב: ולא נתן לכם לב לדעת, כמו אחת הראת לדעת כי הרי הוא האלהים ו). והרב האברבנאל ז"ל שם מפרש שכוונת הרמב"ם ז"ל היא שמה שאמר משה לישראל ולא נתן הרי' לכם לב לדעת הוא בלשון שאילה ובתמיה. פירוש לדבריהם הנ"ל: כלומר משה מוכיח את ישראל שהשם יתעלה הוזהרם להניעם במדבר ארבעים שנה כדי שיסבלו בני ישראל הרבה מהמדבר, למען יכירו בטובת הארץ אשר יכניסם הרי' לכסוף. וזה מורה שהעם לא היו ודאים בהבטחת הרי' שהארץ היא טובה מאד אלא בלבם היו מסופקים בדברי הרי' ולכך נצרך העם לנסיון במדבר כי אלמלא הנסיון הזה מי יודע מה היו ישראל הושבים בענין אלהות שהרי בלכם היו כל ספקות שבעולם. ורצונו של השי"ת לא הרי' כן אלא הוא יתעלה הראה להם לישראל סיד כשעת נתינת התורה כי כל העבודי זהות שבעולם הן אסס זהו ואין עוד מלכדו. כדכתיב אתה הראת לדעת וכו' מלמד שפתח הקב"ה את השמים ואת הארץ והראה שאין בעליונים ובתחתונים אלא אחד(ה). וזו היא כוונתו של הרמב"ם ז"ל ולא נתן לכם לב לדעת, כמו אתה הראת לדעת. ומעתה אין כאן שום שאילה מה הי' חטאם של ישראל אם השי"ת לא נתן להם לב לדעת, כי כאמת כבר

התבאר לישראל די מספיק על ידי פתיחת השמים והארץ שאין עוד מלכדו.

(י) אמנם יש עוד לשער כי גם דוד המדבר שהי' דוד דעה הי' להם שיטה עיונית משלהם. הם סברו שאם הם שוברים את הרי' מפני שהתברר להם על ידי פתיחת שמים וארץ שאין עוד מלכדו, אין הם בנרד מאמינים בהרי' כי הכר שהוא ברור לו לאדם כשמש בצדדים אין זו בנרד אמונה כלל. ואם אין עבודתם להרי' מתוך אמונה אין מגיע להם שום שכר על זה. כי עיקר השכר שאדם מקבל על קיום מצוות הבורא הוא משום שמאמין בחיי העולמים ומקיים מצותיו אבל כל שאין עבודתו בתורת מאמין מפני שהוא רואה את כבוד מלכותו עין בעין, לו אין מגיע שום שכר של קיום המצות.

וזה שתרעמו על המן, ונפשינו יבשה אין כל". כלומר, על ידי המן שאנו רואים את נסי הרי' בכל יום ויום אין אנו צריכים סלל להאמונה כי רואים אנו את האמיתות המציאות בעינינו בכל יום לכך, נפשנו יבשה אין כל" הנפש שלנו היא יבשה בלי כל לחלוחית של אמונה, ולא נקבל על כל מעשים טובים שלנו שום שכר לעולם הבא.

וכן שמעתי בשם צדק אחד נבנ"ם שאמר: זכרנו את רנה אשר נאכל במצרים חנם, חנוס תו (המצות ט) כלומר, במצרים אכלנו סודך הטבע שבני אדם מתפרנסים מן הטבע מן הלאה מן הדרגה, לכך לא היינו אוכלים את המצות שלנו, והמצות שעשינו נשאר שכרם שמור לנו לעולם הבא. אבל במדבר שהיו רואים את הנסים בכל יום ויום ומתפרנסים מן המן היהוד מן השמים, אפילו אנו עושים מצות אין מגיע לנו שום שכר בשביל זה, נמצא שאנו אוכלים את המצות. לפיכך רצו שלא יתראה להם את הוד מלכותו בעליל אלא שיצטרכו לבא לידי הכרת האמת מעצמם ואז לא יאכלו את המצות.

(יא) וכן כתיב וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה (תנונו אח הריי) והמפרשים נדחפו מה זה ענין של תנסון. אם האדם צמא למים והצמאון הוא יותר סכנה מאשר הרעב, והוא קורא תן לי מים, וכי זה

(ו)עבודה זרה, ה. (ז) מורה נבוכים, א—ל"ט. (ח) במדבר י"א, רש"י שם. (י) שסות י"ז—ב.

(ח) רש"י בשם סדרש, דברים ד—ל"ה.

הוא נסיון שהוא רוצה לנסות את ה' ? אלא באמת אפשר שהמן הי' יכול להתהפך למים גם כן כי כן מורים הדברים הכתוב בתורה וחס השמש וגמס. וכספרי יש שבאמת הכהמות שתו את המן לאחר שנמס. אולם העם לא רצה לשתות מים בדרך נסי — מן, כי סרבו עוד בנסים נוספים ורצו שיהיו שותים לכל הפחות מים של טבע כדי שיהנו ויתפרנסו וישיבעו את צמאונם בדרך טבעי כדי לצמת ולבחון ולבא ליד הכרת האמת. וזה שאמר משה להם: למה תסרבו להחך הנסי ולא כוונתכם רק כדי לנסות ולבחון את ה' מעצמיכם, — למה תנסון את ה'. כי דבר זה אסור ככתוב: לא תנסו את ה' אלפיהם כאשר נסיתם במסה. סלומר אין זה מצדן ה' שתעשו נסיונות ובחינות בשלכם לחביר את האמיתת המציאות על ידי בחינות והבדלות בין אור לחשך ומהשלימות של הפסילים תסואו להסרה של האמת, כי הבחינה והנסיון הוא דבר האסור בהחלט.

יב) וכן יתפרש הכתוב: ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמר היש תדי בקרבנו אם אין א). הלא לכל היותר הי' הנסיון של בני ישראל לדעת אם יוכל תת מים במדבר עסה זה ענין אל: היש ה' בקרבנו אם אין. ובהתאמה להאמור מעלה יתפרש, כלומר ניסו את ה', היש ה' בקרבנו" — על ידינו ועל יד מבחנינו של ה' ורצת שלטו ולא על ידי בידור של נסים ושל דגת אתה הראת.

יג) ומעתה מתבאר מאמר הנ"ל (לעיל אות ה'), ת"ר בשעה שאמר הקב"ה לישראל מי יתן והי' לבכם זה וגו', כלומר, דבר זה אמר הקב"ה במעמד הנבחר, ושם נאמר ויאמר ה' אלי שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך דיטיבו כל אשר דברו. מי יתן והי' לבכם זה להם וגו'. וכמעמד הנבחר ראו עין בעין את אמיתת המציאות על ידי פתיחת השמים והארץ. ולכך אמר להם משה בתוכחה שהיו ישראל צריכים להסכים לזה בהסכמה נמורת ולומר, "תן אתה" — שהוא יתברך יתן להם את אלהותו תמיד בדרגה זו שלא יצטרך האדם לכא לעולם לידי הבחינה ונסיון. אולם הם בני כפויי

טובה סתבו כזה הדרך ורצו דוקא שיסואו לידי הכרת האמת על ידי בחינה ונסיון. וזה גרם להם שמאסו להתפרנס מהמן בדרך נסי כדי שלא יפסידו שכרם מקיום המצות, ואמרו, נפשנו קצה בלחם הקלוקל — ונפשנו יבשה", כנ"ל. ומשה רבינו לא אמר להם בתוכחתו זאת בפירוש אלא, "רמו" להם, כלומר במה שאמר להם וואלך אתכם ארבעים שנה, ולמה הגיע אתם ארבעים שנה, כדי שיתרמלו אל צרות המדבר ויבואו אחר נסיתם לארץ להכרת המוכ, כנ"ל. ובכן יונח סה שאומר הרכ המורה: ולא נתן לכם לב לדעת בתמיה (לעיל אות ח'), הלא כתיב ואתה הראת לדעת מלמד שפחת להם השמים והארץ וראו כמו עינים כי אין עוד מלבדו.

יד) והנם המצינו דבר כזה במשה רבינו עצמו שאיפסעם הסכים לדרך זו שיבא האדם לידי הכרת האמת על ידי שיבחין בין אור לחשך בין פסילי אלהיהם מעשה ידי אדם שאין בהם ממש ובין אלהי ישראל תחי וקיים לנצח נצחים. ואמרש את דברי למה שהגני מסיון:

מאמר תמוה ונפלא יש מדברי רבותינו: שבשעה שאמר משה ליחרו תן לי צפורה בחך לאשה, אמר לו יחרו קבל עליך דבר זה שאומר לך ואני נוחה לך לאשה. אמר לו מהו. אמר לו בן שיהי' חחלה יחיי לעבודה זרה, מכאן ואילך לשם שמים וקבל עליו. אמר לו השבע וישבע לו. שנאמר ויאל משה, אין אלה אלא לשון שבועה וכוי יב). והדברים הללו מרפסין איגרי עד שהרכ בעל צרה לדרך כתב, "כמו זר נחשב שמשה רבינו חלילה יתרצה שיהיה כנו הראשון לעבודה זרה, לא תהא כואת בישראל, עכ"ל, והגיה הדבר בלי כל ישוב. וכן רבים מהמפרשים תסוהו תמחון גדול על המאמר הזה. עד שכא נאון וצדיק אחד נצ"ל ופירש הדברים: שיטת יתרו היתה, "עתה ידעתי" מלמד שלא הניח ע"ז שלא עבדה, ועל ידי הבחנת דעתו שהבחין בין האור והחשך בין אלהי העולם ובין הפסילים ואילולים שהם אין ואפס, בא לידי הכרת האמת. ובכן רצה יתרו שגם משה יגדל את בניו אשר ילדו לו באופן הנהגה והנם שאין שיטת משה רבינו כשיטה זו, ככל זאת הסכים אל כן אחד מבניו שיתגדל ויתחנך לשמים בדרך הזה

שעל ידה יבא לידי הכרת האמת. אבל ישראל עם סרובו, לא כן הוא רצון הר' אלא שהארם יבא לידי הכרת האמת על ידי התורה וקיום מצותיה כאמור למעלה. כי אם כן יעשה יסרך לפניו ולא תרעה כל הימים ככלל.

(יז) ואפשר בזה לכאור יסוד של הלכה אחת שהשמייעו חכמנו כעלי המשנה: תניא, אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם תגוים. בכלים שנשתמשו לענוים הכתוב מדבר. יכול עשאו ולא גמרו גמרו ולא עשאו, הביאם ולא ושתמשו בהן, יכול יהיו אסורין, תייל, אשר עבדו שם. מכאן אמרו עבודת כוכבים של ענוים אינה אסורה עד שתיעבד, ושל ישראל, אסורה מיד"טו).

והשאלה היא: תינה שהמקראות הנ"ל מורים כן כמו שאמרו רבותינו אבל אין כאן שום הסבר למה החמירה התורה כל כך הרבה יותר בעבודה זרה של ישראל מאשר עבודה זרה של נכרי? וכקשר אל האמור למעלה אפשר לפרש שהברייתא הנ"ל משמיעה כדרך אהרן עם ההלכה דין מוסרי גדול. יכול עשאה ולא נמדה או נמדה ולא עשאה וכו' כלומר הנכרי הזה עשה את העבודה זרה לא בכרי שיעבור אליה אלא שמתוך השלימות של ע"ז זו שהיא זסופה אל הארם שיעשה אותה ויביאה וינסדה והיא עבודה זרה לעצמה היא בול עץ וא אבן או כסף וזהב שאין בה שום רוח חיים, מזה יבא הנכרי הזה לידי הכרת האמת שאין שום אלהי בכל העולם וזאת הר' אלהים חיים, יכול יהי' אסור, כלומר שאם הנכרי מצוה על זה שלא יבא לידי הכרת האמת על ידי הכרלה בין אור לתושך אלא על ידי תורה ומצות כבישראל ת"ל אשר, עבדו שם", האיסור לנכרי הוא רק לעבוד לע"ז אבל להתעסק בעבודה זרה בכרי לעמוד על טיבה שהיא אפס ואין כרי שעל ידי כך יבא לידי הכרת האמת, מותר לו לנכרי כמו שביארנו למעלה שעכו"ם המסכל עליו את השכע מצות לחסידו אומות עולם ידשב. וכל זה דוקא כנסרים מפני שאין להם תורה ולא שייך להטיל עליו חובת שיבא לידי הכרת האמת על ידי תורה וקיום המצות. אבל בישראל, אסורה מיד", כלומר, אפילו לא עשאה לשם נמר ותכלית של ע"ז אלא לשם הכחנה ונסיון להכריז בין האמת והשקר, אסורה מיד", והבן.

(טז) עבודה זרה, נ"א.

של, "עתה ידעתי" (יג) ויש להוסיף על רכרי הנאון ו"ל: דבאמת יתרו כבר עשה תשובה והכיר את האמיתת המציאות מדעתו ושכלו על ידי שהכריז בין האר והחשך עוד טרם שבא משת רבינו לכיתו. כי כן מסורש במדרש: ולכהן מדין שכע נגות ונו', כל שבחו של אותו צדיק להיות הולך לו אצל עובדי עבודה זרה. הקבית תקנא לעובדי עבודת זרה ואיך הוליד למשה לחקום עבודה זרה? אלא שיתרו נומר היי לעבודה זרה ולעולם עבודה זרה בסורת (ד"ל בווייה) בפני עובדית, ויתרו רואת חוסמין (כשפין שאין בת מחש) שלת ובוטר עליהן, (היי' כומר לשם פרנסה) והרהר לעשות תשובה עד שלא יבא משת וקרא לכל בני עירו ואמר להן עד עכשו הייתי משמש אתכם עכשו אני זקן בחרו לכם כומר אחר. עמד והוציא כלי תשמישי עבודה זרה ונתן להם. עמדו הם ונדוהו שלא יודקק לו אדם ולא יעשו לו מלאכה שלא ירעו את צאנו, ובקש מן תרועים שירעו את צאנו ולא קבלו, ולפיכך היו יוצאות בנותיו לרעות, שנאמר, ולכהן מדין וכוי ויבואו הרועים ויגרשוט וכוי יד).

(טז) מכל מקום יוצא מהנ"ל שנים משה רבינו הסכים לכל המחות פעם אחת לשימת יתרו של "עתה ידעתי" והוא בנינור גמור אל מה שהסקנו למעלה שהשיטה זו היא מתננת לרעת תורתנו הסרושה.

אלא דבאמת אין כאן שום נדנד של דקדוק. משום שהמאורע הזה של משה ויתרו הי' קודם מתן תורה ועד מתן תורה אי אפשר הי' לומר לאדם שיבא לידי הכרת האמת רק על ידי תורה, כי התורה טרם ניתנת. לכך הסכים משה רבינו לשימת יתרו בכנו והראשון שבאמת טולד קודם מתן תורה ועל שאר כניו לא הסכים כי ידע שהם יולדו אחר מתן תורה.

(טז) וזה הוא התילוס העיקרי בין ישראל לעכו"ם להכריז. עכו"ם המסכל עליו את השבע מצות לקיימן משום שכך צוה הר', הרי הוא יכול להיות מחסידו אומות העולם. הנם שמה שהביאהו לקבל המצות כודאי הוא שהכריז בין האמת והשקר, ומתוך השלימות של דרע הכיר את הטוב, אין ככך כלום. משום שבהיותו עכו"ם לא היתה לו תורה

(יג) חידושי הר"ם זצ"ל. (יז) תחומא שסות.

(יח) זוח הוא מה שאמר: כי די הוא אלהים בשמים ממעל. רבנו אמרו יתרו נתן חמש בעבודה זרה (סו). כלומר לא לנשותו של יתרו התכוונו רבותינו אלא לומר שעל ידי שבא להכרת האמת על ידי השליחות והאמס של כל עבודת זרות שבעולם, כזה הוא נתן סמך בהן, כלומר, הסכימו למה נבראו העבודות זרות בכלל. כי נצרכות היו כדי שהנפרים יכלו להבחין בין אור לחושך.

ולדעתי החלה יש לפרש באופן זה את המשנה דלולין: שאלו את הזקנים ברומי אם אין רצונו בעבודת כוכבים למה אינו מבטלה. אמרו להן אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין היי מבטלו, הרי הן עובדים לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבר העולם מפני השוטים. אמרו להן אייך יאבד רבר שאין צורך לעולם בו ויניח דבר שצורך העולם בו. אמרו להן אף אנו מחזיקין ידי עובריהן של אלו שאומרים חרעו שהן אלוהות שהרי הן לא בשלתי. ודברי רש"י שם על התשובה האחרונה של הזקנים: אף אנו מחזיקין וכו', קשה להבין. גם הרמב"ם ז"ל שם בפירוש המשנה האריך בדבר השתלשלות הכוכבים של עובדי עבודה זרה אבל על התשובה של הזקנים הנ"ל לא פירש כלום, ע"ש. אלא כלומר הזקני ישראל השיבו: אף אנו מחזיקין את ידיהן של עובדי עבודה זרה, כדי שיעמדו על הכוכבים של העבודה זרה ועל האמס והאין שבהן ועל ידי כך יבואו לידי אמונה בהיחיד ומיוחד האמיתי. וזו היא הכוונה של התוספתא שם בנמצא: אלא עולם סמנהנו נחג ושומים שסלקו עתידים ליתן את הדין. כלומר, העבודה זרה נכראה כדי שמשלילותה יבינו בני אדם את האמס שבה ויבואו לידי הכרת האמת, ואלא שהם שומים ואין דעתם משנת להכריז בין אור לחשך, על זה עתידים ליתן את הדין.

(יט) ועל הכתוב יבושו כל עובדי פסל, ודרשו רבותינו: איך יודו בשם רבן גמליאל: עתיד הקביה ליתן חמש בעיז והיא באה ומשתחוה להקביה ואחר כך היא בושת לעובדיה (יח). כלומר, לעתיד כל עובדי עבודה זרה יבושו שלא הבינו בעולם הזה להכריז בין האור לחשך ולא למדו מהאמס של כל עבודת זרות וכוזיבהן את האמת המוחלט. אבל דרך זה הוא

רק לענו"ם אבל, של ישראל אסורה סיד, ס"ל, שגם עצם הכחיטה והנפיון אסור לנו בהחלט. כי ח"ו לנו עם ישראל להיות בספק אפילו כמו רגע עד שצטרך לבחינות ולנסיונות. כי המידוש האמיתי של ולא נתן לכם לב לדעת, הוא כלשון שאלה ובתמיהה, שהרי כתיב אתה הראת לדעת, כנ"ל.

(כ) וכזה מפרש הכרי המדרש, הובא בדרוש הקדום, ראה אני עתה לפניכם היום ברכת וקללה. איך אלתור משאמר הקביה רבר זה בניי מאותה שעה (ואילך) מפי עליון לא תצא חרעות והטוב אלא מאיליה חרעה בא לעושי רע וכו' (ס). והשאלה איך אפשר לומר כן הלא למדנו שאדם נדון בכל יום ובכל שעה ובכל רגע, ולפי מעשיו נזרין עליו אם לחסר או לשבט, ואיך יאמר המדרש שאין שום נזירה במרומים על חרע ועל טוב אשר יגיע לאדם? ולמה התהמה שינוי זה רוסא משעת מתן תורה. והגם שכבר כתבנו די רב כזה בהורשה הקודמת אבל שבעים פנים לתורה.

(כא) ולפי האמור יתפרשו דברי המדרש: משאמר הקביה רבר זה בניי, סוכב על אתה הראת לדעת, מלמד שפתח הקביה את השמים ואת הארץ וכלם ראו כי אין עוד מלבדו. מידוש שאו התכרר רבר זה, ודבר זה" משמטו ביתור כי, "זה" סורה על בידור שמראים באצבע, כעין שאמרו על, "זה אלי ואנוהו". ומאותה שעה ואילך אין לנו שום רשות לנסות ולהבחין בין הטוב והאמת ובין חרע והכזב, דמתיב לא תנסון — אין לך רשות לכא לידי הכרת האמת על ידי שהגך סקביל את האמת מול הכזב. ומאותה שעה ואילך מאתו לא תצא חרעות והטוב, כלומר שלא תאמר ששניהם נבראו מאתו יתעלה הטוב וחרע כדי שתוסס להקביל אחת לחבירתה, אלא הטובה באה מאיליה, לא על ידי נסיון ובחינה בהרע ח"ו.

(כב) זוח שאמר: לפי שאמר החיים והמות נתתי לפניך וכו' ששא יאמר האדם הואיל ונתן המקום לפני שני דרכים, דרך החיים ודרך המות, כלומר, יש דרך לכא לידי הכרת האמת על ידי הדרך של תורתנו הקדושה והמהורה, יש דרך לכא לידי הכרת האמת על ידי הדרך של, "עתה ידעתי" שהוא

דרך המות, נלך באיזו דרך שארצה, כי סוף כל סוף גם דרך המות יובילני להסתת האמת, ת"ל ובחרת בחיים, לנו עם ישראל אסור בהחלט להשתמש בהסתלת האור נגד התרשך אלא רק הדרך החיים פתוח לנו.

(כג) וכזה מתבאר מאי ראפרו רבנן: אמר הקב"ה לא לרעותם נתתי להם ברכות ושללות, אלא להודיען איזה דרך טובה שיבחרו אותה וכו'. (את ההתחלה של המאמר הנ"ל באות א', כבר התבאר באות ד'). כלומר, השני דרכים נתנו כדי שכל באי

עולם גם העכו"ם יוכלו לבא לידי הכרת האמת על ידי הכחנה בין הברכה — דרך החיים והשללה — דרך המות ולא לשם רע ניתן אפילו הדרך של מות, אבל לנו עם ישראל, התורה אומרת ומהידיה אנתנו „ובחרת בחיים“, להודיעך שעליך לבחור רק בדרך החירה — החיים כי זו היא הדרך הטובה ועליה תקבל שכר, אבל כשתבא לידי הכרת האמת על ידי מסבילות ונסיון על זה לא תקבל שכר אלא ח"י עור תענש. כי רק החירה היא טולה אמת וצדק. כמאמרו של הנביא: הסו אונכם אלי ושמעו „ותחיו“, כלומר ובחרת בחיים, חיים של נצח, אמן.

## פרשת ראה

### דרשה מז

#### דרשה ג

כמזיר, פשיטא שהוא כופר בהקב"ה ומאי קמ"ל ולמה אמר „כאילו“ ב,כ' הרסיון, הלא הוא כופר מכש.

(ב) נקדים לזה את דברי הרמב"ם ז"ל המאריך בענין הסוגים של שלימות שיש לאדם:

(א) הפחות שבכל סיני שלימות הוא זה אשר עליו יבלו ימיהם אנשי העולם והוא „שלמות הקנין“ כמו לחרכיש להו מסון, כלים, בתים, בגדים, עבדים, וכו'. מפני שכל קנין השלימות מחין זה אינו מקושד עם האדם עצמו כלל וכלם הם סחוץ לגופו של האדם. ואפילו יחקיים כל זה הקנין אצל האדם כל ימי חייו, אין זה שום צד של שלימות של האדם עצמו.

(ב) הוא שלמות תבנית הגוף וצורתו, שיהי' מזנו ואבריו חזקים ונאים וחזקים, כגון אלו המשתדלים בכל התחבולות של רופאים ורפואות לחזק את נופותיהם ולנאותם בכל מה ראפשר. השלמות מסוג זה הגם שהוא מתיחס לעצם הגופות של בני אדם ואינם כמו אלו מסוג א' שהם סחוץ לגופו של אדם, אבל היחס של השלמות זו אל האדם אינו התיחסות לאדם כאשר הוא אדם רק כאשר הוא

(א) הפרשה סתתלת: ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה ושללה. והענין מסתיים: ושמרתם לעשות את כל החקים ואת המשפטים אשר אנכי נותן לפניכם היום. לכאורה אין הסיום מענין ההתחלת.

(ב) ורבותינו בעלי המדרש דרשו על הכתוב ראה אנכי נותן ונו': זה שאמר הכתוב ולעם הזה תאמר כה אסר הדי הנוני נותן לפניכם את דרך החיים ואת דרך המות, וכתוב ששכיל לאסף האזינו עמי תורת ה' הסו אונכם לאמרי פי, וכתוב יוס אשר עמדת לפני הדי אלוהין בחורב. ללסדך שכל מי שסתבטל מדברי תורה כאילו כופד בעיקד שלא נתו תורה לישראל אלא כדי שיתעסקו בה יומם ולינה, שנאמר והגית בו יומם ולינה א). ואינו מוכן מה שיוסות יש לביסול תורה לפרשה זו. ואיך יאמר המדרש שמי שמתבטל מדברי תורה כאילו כופר בהקב"ה. רמח היא הכוונה של המדרש „המתבטל“ אם תפרש שאינו לומר יומם ולינה, זה אי אפשר שהדי אמרינן שהחיוכ של והגית בו ונו' מסר נפשי' בקריאת שמע שחרית וערבית. ואם תפרש שמתבטל ואינו הוצע לקיים מה שכתוב בתורה ועושה זה



בעל חי. כי כל בעל חי משתוקק לשלמות זו, שיהיו אבריו חזקים וגבריים. ולא עוד אלא אפילו כשמגיע האדם להתכלית של שלמות זו במדה הכי נרחבת עדיין לא הגיע כדרגת בריאתו וחזוק אבריו לכריאת הפרד והארי והפיל וסדומה.

(ג) היותר מעולה מהקנינים המנויים למעלה הוא שלמות בקניני המדות, כמו להיות עניו, נדיב, רחמן, מלחן, סכלן, זרין, וכו'. כי שלמות זו יש לה יחס אל האדם ולא מחוץ לאדם, ולא להחלק הבעל חי אשר באדם אלא לחלק האנושי אשר באדם. אבל גם שלמות נכונה זו עדיין לא הניעה להתכלית של עצם הכוונה ואינה אלא דרך טובה וישרה שיחיה האדם עם בני אדם אחרים. שהרי כל המדות טובות הללו יש להן ערך נרול רק כאם האדם נמצא בין אנשים אחרים או הוא משתמש באותן המדות טובות, אבל אם יתבודד האדם סבלי להיות בין סבוצת אנשים אחרים ולא תהא לו ההודמנות לחיות בין אנשים אחרים, אין לו להאדם שום הודמנות להשתמש באותן המדות טובות כלל ולא יהי' שום ערך לאותן המדות. והנם שאותן המדות הן נעלות זימות ורוב מצות התורה באות להשריש בהאדם אותן המדות נעלות, (כוונת רבינו למטה שאמר: ובי מיה איכפת לו להסכ'ה אם אתה שוחט את הבהמה מן הצוואר או מן העורף אם אתה אוכל בשר שחוטת או אתה אוכל בשר נחירה, כלום אתה מעליז או כלום אתה מויסו? אלא לא נתנה תורה לצדף בה דעתן של המדות, וכבר הבאתי את המאמר הזה בספרי זה כמה פעמים) אבל סוף כל סוף אין המדות טובות שבאדם אלא הוצעה בעד אחרים ואין להם יחס לעצם האדם אלא אם הוא משתמש בהן לטובת אחרים.

(ד) השלמות האנושי אמיתית, שאין בה שום פגם של השלמות המצויות מעלה, היא בשיוכה האדם ויגיע לידי ציור המשכלות לצמוד מהם דעת אמיתית באלהות. זה הוא התכלית האחרון המשלמת את אדם בשלמות האמיתית שאין בה שום צד של פגם וחסרון, והוא לו להאדם לבדו ובעבורה יוכה לקיום הנצחי. וזו היא כוונת הנביא ירמיהו: אל יתהלל חכם בהכמתו וכו' כי אם בזאת יתהלל השכל וירדע אותי. כלומר, זו היא המדה העליונה שיוכל האדם להגיע אליה, זו היא אחרת ב).

(ז) ונאמר: מה רבו מעשיך הדי. כלם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנין ג). והדקדוקים בהפסוק זה רבו כמו שידאח המעיין. אלא כלומר, הן חן נפלאותיו והן הן נבדורותיו של הפס"ה שברא הרבה דברים בעולם ובכלם יש חכמה ודעת שמהם יוכל האדם לצמוד כמה סונים של שלמות. כמו שלמות הקנין, שלמות תכנית הנוף, שלמות קניני המדות, אבל היותר נפלא במעשי הדי' הוא, שגם מלאה הארץ קנין. כלומר בהארץ בעולם הארצי הוח שאדם בן תמותה שוכן, שקועה כל כך הרבה חכמה ודעת באדם הנשמי הזה עד שיוכל להגיע לידי "קנין" — לקנות אותך, ציור המשכלות לצמוד מהם דעת אמיתית באלהות ד).

(ח) ורבותינו ז"ל אמרו: אחר רב חנו בר אבא, אף אני אומר: צדיקים לאורח וישרים לשמחה, שנאמר אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה ה). מה חידש רב חנן במאמרו הלא זה כתוב במסרא הוח מסורש. אלא כלומר, רב חנן מסרש: שהאורה של הצדיקים היא האורה עצמה — הצדקות, והשמחה של הישרים היא הישרנות עצמה). כשמגיעים למדרגה של אמת בצדקות וישרנות על ידי ציור המשכלות האמת זו היא האורה והשמחה של הצדיקין והישרים.

(ה) ואם ישאל השואל: אם כן הם הדברים למה לו לאדם כל השלמות הנמוכות במדרגתן שהן רק תלויות — ומסלות להשלמות העיקרית של ציור המשכלות. הלא טוב לו שלא יתעמל בשום שלמות אלא בדרך ישיר יתעמל לקנות קנין בציור המשכלות שבהקנין הוח אין שום פגם ולא חסרון? אולם שאלה זו מופרכת לנצחי מעיקרה. כי כתוב בתורה: ויצאו אל מדבר שור וילכו שלוש ימים במדבר ולא מצאו מים. ויבואו מרחח ולא יכלו לשחות מים מרחח כי מרים הם על כן קרא שמה מרה. וילונו העם על משה לאמר מה נשהחז). ולפלא; כל שלשה ימים שלא היה להם מה לשתות לא התרעמו כלל רק כשהגיעו למדה שהי' שם מים אלא שהיו מרים, מיד וילונו העם על משה.

אולם אחד מחשובי המפרשים של המורה נבוכים מסרש: "המשכלים הם כמו דבר מר לעם הפשוט, והמעשים הפשוטים והדגולים הם מרים למשכילים

(ז) הרבי מקצק זצ"ל. (ח) תענית פרק ב'.

(ג) טורה נבוכים, ג-ז. (ד) תהלים, קז-כ"ד.  
(ו) בשם הר"ם זצ"ל (ז) שמות ט"ו-כב, כג.

אשר ידרשו מושכלים". וכבן פירוש בדרך רמז  
 "וילכו שלשת ימים" כלומר "עברו" מהר במרוצה  
 את כל הנ' השלמיות המנויות למעלה כדי להגיע  
 מהר אל השלמות הרביעית הנ"ל — ציור המשכלות.  
 אבל, ולא יכלו לשתות מים ממרה, כלומר זה הוא  
 דבר קשה מאד שאינו בתק האפשרות לשתות מים  
 — ציור המשכלות מכילי ללכת בהדרגה כמתנינות  
 מדרגא לדרגא עד שיגיע אל הדרגה הרביעית להבין  
 בציור המשכלות, ואם האדם ממחר את עצמו ואינו  
 עושה כן אז השלמות הרביעית מרה לו, כי המושכלים  
 מרים לעם הפשוט שלא עבר בכל השלמיות מדרגא  
 לדרגא ח). כי סוף כל סוף הנופניות שבאדם מעכב  
 לו להגיע לירי ציור המשכלות. ולא עוד אפילו יעבור  
 בהדרגא את כל הנ' סוגי השלמיות עדיין הוא אדם  
 ארצי ונשמי ואי אפשר לו להיות מוכבל לנפרי  
 בתחלת מהנופניות. והלא דעת הרבה מחכ"ל שאפילו  
 בעולם הבא שהוא עולם התחייה, עוד ישאר  
 האדם נופני. וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שאין בין  
 עולם הזה לעולם הבא אלא שעבוד מלכות בלבד.  
 כלומר אבל האדם יהי בעל נוף ונשם כמו שהוא  
 בעולם העכשוי.

(ו) וזו היא כוונת מאמר ז"ל: שאלה  
 קליאופטרא מלכתא את רי מאיר: ידענא דחיי שכבי  
 וכתוב: ויצונו מעיר כעשב השדה. אלא כשתן  
 עומדים עומדים עומדים או בלבושיהם הם עומדין.  
 אחר לח קל וחוסר מחיטה, מה חיטה שנקברה ערומה  
 יוצאת בכחוו לבושין, צדיקים שנקברים בלבושיהם  
 על אחת כמה וכמה ט). כלומר המלכת שאלה את ר"ם  
 איך יהי' עולם הבא עולם עולם התחייה, אם יעמדו  
 אלו אשר יעמדו מסכריהם ערומין, כלי נופות ולא  
 יהי' בעולם אלא דוחות ונפשות בלבד, או שיעמדו  
 מסכריהם בלבושיהן, בנופותיהם. ור' מאיר השיב לה  
 שאין בין עולם הזה ועולם הבא אלא שעבוד מלכות  
 בלבד דאי אמר שיעמדו בנופותיהם ויתיו כמו שבני  
 אדם היים עכשו.

(ז) ולפי האמור בהאפודי הנ"ל שלא יוכלו  
 לשתות ממי מרה כי מרים הם, שבהגיעם ביום ד'  
 כלומר להשלמות הרביעית — ציור המשכלות, מפני  
 שלא הקדימו לתיקונים של השלמיות הסודמת, וינת

ויתפרש מה שכתוב שם: כי שם שם לו חק ומשפט.  
 ודרשו רבותינו במרה נצטוו על השבת ועל הדינין.  
 כלומר זה בא להודות להם שרק שניהם יחד הם  
 באפשרות של האדם. שבת הוא סמל הגמש נירא  
 כדכתיב שבת וינפש — נפשיות, הוא ציור המשכלות.  
 אבל זה אפשר להשיג אם האדם מתקן את שאר  
 מדותיו — והיא השלמות הסודמת, תיקון המדות.  
 כי דינין מתיחסים אל המעשים שבין אדם לחביתו.

וזה שאמרו: ויראהו עץ לא ואמר אלא ויורחו,  
 חוררו דרכי חדי'י). כלומר במרה הגוה להם הר'  
 את דרכיו שאך ורק בכל השלמיות יוכל אדם לבא  
 לירי ציור המשכלות — דרכי הר' אבל אם יעדר  
 אחת מהשלמיות לא יוכל לבא לדרכי הר'. ואם ילך  
 אדם בדרכי אמונה כאחת מהשלמיות או בכמה  
 ולא ככולן אין הוא הולך כלל בדרכי הר'.

(ח) ויש למצא סמוכין להדברים האמורים מעלה  
 מפרשתינו. כתיב: כי יסיתך אתיך בן אמך או  
 בנך ונו' בסתר לאמר. דבר הכתוב בהוח שאין דברי  
 חסית אלא בסתר יא). וכספרי הנוסח: חלוד שאין  
 אומרים דבריהם אלא בסתר, וכן הוא אומר בושף  
 בערב יוס ובאישן לילה. אבל דברי תורה אין נאמרים  
 אלא בפרהסיא שנאמר חכמות בחוץ תרונח. ומאמר  
 הספרי הנ"ל הוא בהתאמת למאמר: כתיב: מאלוהי  
 העמים אשר סביבותיכם הקרובים אליך והרחוקים  
 מחד. מסיבתן של קרובים אתה למד סיבתן של  
 רחוקים, דאמר ליי כך אונלת וכך שוחת כך מסיבת  
 וכך טריעת יב). כלומר, המסית דרכו לבא להסית את  
 התמימים והפשטנים בשני אופנים. או שהוא מסית  
 ואומר לו באופן של "הרחוקים ממך" — מסביר לו  
 להתם שהעיסר שבעיקרים הוא האמונה בדברים  
 נבונים ונעלמים — בציור המשכלות — שהם  
 מושגים רחוקים ממך ומשכלך ימדעתך. וזה שאמרו  
 מלמד שאין אומרים דבריהם אלא "בסתר", כל  
 הדברים שאומרים הם להסביר להגיסת שכל עיקר  
 הדת והאמונה אינה אלא "בסתר" בדברים נבונים  
 שהם דברים שכסתר. ובוה הם רוצים להכשיל את  
 הגיסת ללמדו שקיום המצות בדרך פשוט אין מן  
 הצורך כלל, ויש שבא המסית להסית באופן אחר  
 והוא באופן "הקרובים אליך", כלומר שהמסית

(ח) מורה נבוכים א—ל, בפירוש של האפודי. (ט) סנהדרין צ: י' ינסדנו. יא) רש"י בפרשתינו. (ב) סנהדרין ט"א.

רואח שכלם עוסקים בחלאכת שמים ועוסק בתורתו. הוא סנוון ליראח שמים ועוסק בתורתו.

הספר הרמרים אלו הוא, שהש"ס אמר שמתחילה היו מושיבין סלמדי תינוקות, בירושלים" משום דמתיב כי מציון תצא תורה וכו'. משום שרבותינו הרגישי שמיד כשמתחילים לחנך את התינוקות צריך לחנך אותם בדרך זהה האמור מעלה שיבינו שאי אפשר להגיע לירי השלמות העליונה אם לא שיבין האדם כי עיקר הוא השלימות הקודמות להשלמות העליונה, וכי בהמצות של העשייה בנוף האדם יש קדושת עליונה לא פחות מאשר בהשגה בצורך המשכלות. ולכך אמרו לחנך את התינוקות בירושלים דוקא ולא בשאר עיירות. ומפרשים בתוס' משום ששם הי' התינוק תואה בעיניו בהיותו עוד צעיר ורך שהקדושה נרמזה יש בעבודת של כהנים בבית המדרש. כלומר, הגם שהכהנים עושים את העבודת ביריהם וכנופותיהם, שוחטים את הקרבנות, וזריקים את הדם ומעלים מן הקרבנות על המזבח להשרף, ועל ידי כך ילמדו ויבינו שהדרך הנכונה, לכוון את לבו של אדם לשמים" הוא רק על ידי "לימוד התורה" כמו שנאמר גבי מעשר: למען תלמד ליראה את ה' אלוהיך, לא כאלו שרוצים להגיע לירי ציור המשכלות בדרך ישיר ולרלנ על כל השלמות הקודמות, משום שאם יעשה אדם זאת בשכלו בלבד, לא יהיו זאת ל"כל" הימים, שהרי שכלו ומחשבתו של אדם משתנה מיום ומשעה לשעה.

מי שלמד מעט בספרי המחקר והפילוסופיה של העמים יודע שמעט מעט עמדו תוסרים ומתפלספים ובטלו את ההנחות המקובלות במחקר מאלו שהיו לפנייהם, ואחריהם עמדו שוכ אחרים ובטלו את ההנחות שלהם, וההנחות במחקר נתבטלו כמעט ככל שני הדורות. והאחרונים תמיד ביטלו את דברי הראשונים והגיתו הנחות חדשות ששוב נתבטלו מחבאים אחריהם.

(א) ובעלי המדרש רמזו לזה ואמרו: בזכות שני דברים בני ישראל מתחטטין לפני המקום. בזכות הסעשר דכתיב ומסחת לפני הרי, ובזכות השבת דכתיב והתענג על חדי סו). כלומר, על ירי אכילה של

מסביר לו להניסת כי העיקר הוא שלמות הנוף — שחשב הרמב"ם לעיל — ואומר לו כך אוכלת וכך שנתת וכך מטיבה וכך מרעה, כלומר העיקר הוא שלמות הנוף לאכול ולשנות מה שהוא טוב כדי לחזק את אבריו וכו' וזו היא כל השלמות שאדם צריך לה מסביר המסית בדבריו השקרים. ונמ השני הוא מסית רע לא פחות מהמסית באופן הרחוקים ממך, כי דברי שניהם שקר וכזב כי אין אדם בא לירי השלמות אלא בהכל גם יחד — שבת ודיגין, כאמור.

(ט) עלינו להבין ולהתבונן בכל דרכי התורה שעל פיהם יכול האדם לבא לירי ציור משכלות שהיא השלמות הכי נבונה. אבל אי אפשר לרלנ על כל שאר השלמות שהאדם צריך להן כדי למדור ולבא סיד לציור המשכלות כי כל שלמות ושלמות תראשונות מביאות את האדם לירי יראת ה' הנחוצה לו לאדם כדי לבא בהדרגה להשלמות העליונה. הלא תראה מה שכתוב במדשתינו: עשר תעשר את כל תבואת זרעך וכו', — ואכלת לפני ה' אלהיך — למען תלמד ליראה את ה' אלוהיך כל הימים. הרי שעל ידי אכילה, שאין לך דבר יותר נוספי מזה, יש ללמד ליראה את ה'. ורבותינו חרשו: למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים. אלו שבתות וימים טובים יג). ומה שייכות יש לאכילת מעשר אל שבתות וימים טובים? אלא כשם שהשבת מסמל את העולם הנשפי כדאמר לעיל, כן יוכל האדם לבא לירי נפשיות על ידי אכילה נשפית של מעשרות, כלומר מאכלים כשרים (כטובן לא כאלו שטונים בשר נבלה אם רק הקצב אומר שהוא כשר) כדי לחזק את נופו ואבריו של האדם למען להיות בריא לעבודת ה' גם זה בכלל יראת ה' כמו השבת המסמל את יומא דנשמתא ולא דגומא כלל.

(י) וכנמרא אמרו: התקינו שיהו מושיבין סלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש כי מציון תצא תורה ודבר הדי בירושלים. ובתוסי שם כתבו: בעבודה היי סנוון לבו יותר ליראח שמים וללסוד תורה כדדרשיון בספרי: למען תלמד ליראח וכו' גדול מעשר שני שמביא לירי תלמוד לפי שהיי עוסד בירושלים עד שיאכל מעשר שני שלו והיי

מעשר שהוא מצות התלוי בנוף של אדם בהחלט  
 יוכל האדם להגיע גם להדרגת השליטה, המנויה  
 לדרגת ר' בהכרי המ"נ הנ"ל, שהיא הסת הציור  
 האמיתי המסומל בשבת שהוא בשכיתת הנוף ולא  
 במלאכה של הנוף — והתענג „על הד'“, ציור  
 משכלות.

וזה הוא כוונת מאמרם ז"ל: עשירים שבארץ  
 ישראל בחה הן זוכין, בזכות החטור, ובבחוז לארץ,  
 בזכות השבת (ט). והדרגוס כולט. מלום אין ישראל  
 שכתוצ לארץ ח"ו שומרים ומקדשים את השבת?  
 ואם זכות השבת יפה לעשירים שכתוצ לארץ למח  
 אינו די זכות זה גם בער העשירים שבארץ ישראל.

אלא כלומר, כל ישראל ברשוו יחיד ואחריו)  
 משום שכלם חסיבת אחת הם. וכא למר שזכותם של  
 ישראל עם קרובו תלוי בשני הדברים גם יחד:  
 כמעשרות — אכילה על סהרת הקרש שהיא בנוף  
 וגם שעל ירי כן יוכל האדם להגיע לידי הכרת הציור  
 האמיתי שהוא מסומל בהשבת — והתענג לר',  
 התענג עונג רוחני הכי נעלה — על הד', על רבר  
 האלהות (יח).

יב) זכה יתבאר מאמרם: חא רבעי לסהוי  
 חסידא יקיים טילי דנויקין. והלא זה מתנגד למאי  
 ראמרין: הרוצה להחכים יעסוק בדיני מסונות (ט).  
 והן הן דיני שמנות והן הן טילי דנויקין. ברם כבר  
 נאמר בשם צדיק חכם אחד שהסביר מה היא החכמה  
 יתירה שיש בדיני מסונות שאינה בשאר חלקי  
 התורה כטון איסור והיתר, טומאה וטהרה זאידך.  
 משום שאיסור והיתר, טומאה וטהרה הם שני הפכים  
 בהחלט, ואיסור, כלומר החתיכה האסורה היא בעצמה  
 משונה מהחתיכה של היתר וכן בטומאה וטהרה, על  
 הטומאה שורה רוח טומאה ועל הטהרה — רוח  
 של טהרה. אבל ברין של מסון, בין המסון הזה  
 משתייך לראובן או שמשתייך לבעל דינו שמעון,  
 אין שום שינוי בהמסון עצמו. לכך בכדי להבחין  
 למי המסון הזה משתייך צריך לו להאדם יותר חכמה  
 ובינה משאר סקצועות שכתורה (כ). ולפיכך כתיב  
 אלוק' נצב בעדת אל. שהשי"ת הנצב בשעת הדין  
 על הכית דין המבחינים למי משתייך המסון הזה,  
 מסייע להם ומשפיע על הכית דין חכמה ובינה יתירה

לדין את הדין לאמיתו. נמצאת אומר שבדיני שמנות  
 יש ב' דברים: צד המעשה, שהרי מסון אינו אלא  
 רבר נשמיי המתיהם להנוף, וגם צד רוחני במדת  
 נבואה להכיר את הרוחניות שבדין למי משתייך  
 המסון הזה. וזה המי' מאן דבעי למחוי חסידא,  
 כלומר לקיים שני הדברים גם יחד, לצאת ידי  
 שניהם, ידי המעשה המתיהם להנוף וגם הצד העילאי  
 של רוחניות הבאה לאדם על ידי „הכרה“, יקיים טילי  
 דנויקין. והוא מהתאמה למאי ראמרין לעיל כי צו  
 הוא לעולמים לנו לקיים את התורה במצות מעשיות  
 ולא בהשלמות של „בסתר“ לכך כי זה הוא מעצת  
 המסית.

יג) חכמי המשנה והנמרא השמייעו רברים  
 בדיני המסית, שכמשרשתינו, כדלהלן: ושאר כל חייבי  
 מיתות שבתורה אין חנחינו עליהן (מכמינין —  
 מסתידין העדים שהנאשם לא יראה אותם) חוז  
 חוו. כיצד? חוליקין לו את חור בבית הפנימי  
 וחושביו לו עדים בבית חיצון, כדי שיהיו חן  
 רואין אותו ושומעין את קולו והוא אינו רואה אותו.  
 והלא אומר לו (הגיסת אומר למסית) אסור מה  
 שאסרת לי ביחוד, והוא אומר לו. והלא אומר לו:  
 איך נניח את אלהינו שבשמים ונעבוד עבודת כו"ם,  
 אם חזור בו חוטב, ואם אחר כך הוא חובותינו  
 וכך יפה לנו, העדים ששומעין מבחוז מביאין אותו  
 לבית דין וסוקליו אותו (א). מה הוא הלשון שמדליקין  
 לו טר בבית פנימי והעדים בבית החיצון. ואם ידבר  
 הניסת אל המסית כהצר מוקף גוד והעדים יעמדו  
 מחוז לנדר וישמעו קולו, כלום לא יתחייב המסית  
 סקילה? מה זה הדגש שהניסת מדגיש בדברו אל  
 המסית „מה שאסרת לי כיתוד“ מי לא די ומספיק  
 שיאמר לו „מה שאסרת לי“?

יד) אלא כלומר, תכונתו אימרים: אחר רבה  
 בר רב הונא כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת  
 שמים דומה לגובר שמסרו לו חפתחות הפנימית  
 וחפתחות החיצונית לא נחסרו לו. בהי על כב).  
 שמענו מזה שדרך החכמה והתבונה שהוא התורה  
 הנקראת „פנימית“ והדרך השמוש המעשי נקרא  
 חיצוני. וזה המסית, הלא ביארנו למעלה שאין הוא  
 בא לאדם לעשותו לכושר הכל אלא עיקר האדם

(טז) שבת ק"ט. (יז) סוכה דף (יח) ראה בשפת אמת פרשה זו שכתב דומה לדברים הללו. (כ) בשם הרבי ר' בונים צ"ל. (כא) סנהדרין ס"ז. (כב) שבת ל"א.

של המסית הוא שרוצה להטיל בלב הניסת שיאמין הלא-ניסת, שהעיקר היהדות הוא רק „בסתר”. וזה יש לו דר-משמעות: בסתר דברים נבוהים באלהות ולא השלמות הקודמת לשלמות של הכרת הציור של המשכלות, ונמ יש במשמע של „בסתר” שעיקר הוא להיות יחודי בלב — בסתר בלבד בלי כל קיום של מצות. הלא דברים כאלו אנו שומעים במעט בכל יום מאותם הספשים בעלי סח של נמלה הטוענים: הלא יהודים טובים ונאמנים אנהנו כי לבנו הוא לב יחודי — בסתר.

ובדיון של המסית המשנה אומרת: כיצד עושין לו, לרעת בבירור שחבר נש הזה הוא מסית, שהרי אפשר שמה שהוא מדבר על דברים „שבסתר” אין מכוונתו להסית אלא שבאמת הוא אדם גדול ורוצה רק ללמד את בני אדם דעה שהדרגא הכי נבוהה היא היא הדרגא הר' שמנה הרמב"ם ז"ל, בהניע האדם אל הכרת הציור — הציור של המשכלות העילאית. והוא רוצה רק להסביר את גודל ערכו של „בסתר”. מדליקין לו את הגר בבית „פנימי”. מתחילה עד שלא יתברר הדבר לאמיתו אנו כאילו מכריעין את ספק שבאיש הזה כאילו הי' לו טר רולק בהתלהבות רסה „בבית פנימי” — כשיסתו לענין ההשנה והבנה ואמונה בדברים שב„פנימיות” לבנו. אבל בה כשעה אנו מושיבין לו ערים „בבית התיצון”, בלומר בודקים את מעשיו איך הוא מתנהג „בבית התיצון”, בתהלכותיו בכל דרכי יהדות בקיום המצות של העשין ובהזירותו במצות לא תעשין. ולאחד שנודע לנו על ידי עדים נאמנים על מה שמתהות „בבית התיצון” של זה האיש, אז הן רואים אותו ושומעין את קולו, בלומר, רואין מתיחס למעשיו התיצונים, ושומעין את קולו מתיחס למה שבפנימיות שלו, כי קול הוא דבר הבא מפנימיות האדם. והלא-נסת, אומר לו אמור לי מה שאמרת „כיהוד”, בלומר הסבר נא לי מה שימתך בדבר „יהוד” — דרך אחד, בלומר אם שימתך שצריך האדם לכל השלמות הן התיצוניות והן הפנימיות או שימתך ישרי באחת מהן ואם באחת אמור לי באיזו מן הדרכים. והוא — המסית — אומר לו, מה שאומר לו. והלא-נסת — אומר לו איך ננית את אלוסינו — ונעבור בו"ם? בלומר, הוא שואל אותו אם רעתך להסביר שאין מן הצורך כלל לשום

מצות מעשיות אלא הכל „בסתר” — הבנה באלהות, הלא זו הוא הדרך של עובדי כו"ם ואיך רצונך להטיל בי אדם טר ושקר בזה? אם חוזר בו מוטב, בלומר, אם זה מסביר לו בתשובתו שאין מכוונתו לומר שאין מן הצורך כלל במצות מעשיות אלא שמכוונתו רק להסביר את גודל הערך שיש בהשנת האמיתת המציאות, השלמות הר', אם אדם זוכה ומגיע לידי דרגא נבוה זו, מוטב, אין לנו נגדו שום טענה כלל. ואם לאו, שאומר כך נאה וכך יאה, בלומר, שהבר נש הזה משיב לו שבך נאה ויאה לבמל ת"ו את כל המצות והחיובים שבתורה ולפרוק עול מבל, או שמשיב כדברי הש"ס כך אובלת וכך שותתת, שמכוונתו לאמר שכל האדם לא צריך להיות בשום ענין של מצות ואלהות אלא באבילה ושתיית ושאר תענוגים של הכל בין של היצר ובין של איסור. אז העדים יודעין בבירור שכל בוונתו של המסית זה לבמל את ה„מבחוץ”, את המצות והחיובים שנמסרו לנו בתורתנו הקדושה. ואז מביאים אותו לבית דין ועושין לו את משפטו ודינו.

(טו) והלכה פסוקה היא מרבועינו: האומר אין לו אלא תורה — אפילו תורה אין לו כג. בלומר, השכר של לימוד תורה מציע לו לאדם חוקא אם לומד על מנת לקיים אבל הלומד תורה כדי שעל ידי תבנת התורה יגיע לידי בינה יתירה וישיג דברים ש„בסתר” בלבד, אפילו שסר של לימוד תורה אין לו.

וראיתי בספר של קדוש של אהר שספרש: ויקח יעקב משנתו ויאמר אכן יש הד' במסום הזה ואנכי לא ידעתי. ויירא ויאמר מה נמרא המסום הזה אין זה כי אם בית אלהים ונו'. מהו הפירוש של אכן יש הד' במסום הזה. הלא מלא כל ארץ בבורו ואין שום מסום בעולם סנוי סמנו יתעלה. ואנכי לא ידעתי ויירא. למא הי' מתיירא אם לא ידע. אלא הלא מתבאר באות הפרום שתורה לבד היא כהבית — פנימיות. אולם שם איתא: מנריו רי 'נאי חבל על דלית ליי דדתא ותרעא לדרתיה עבירי כד). ורש"י פירש: דרתא, תצר ותרעא לדרתיה, שעד כה). והוא בוד לישנא דנמ' ביומא ס"ו. ע"ש. ויעקב אבינו בשבא להר המוריה ללון שם, מבית מדרשו של עבר בא ששם למד תורה י"ד שנים ורעתו של יעקב שם בבית המדרש הי' לתורה. ובוראי תשב יעקב אבינו

לפיכך נראה „דרך" משום שזה האדם חושב שעל ידי כך יבא לידי עילאית, ולדי השלמות הד' שמונת הרמב"ם ז"ל. אבל באמת דרך זה אינו אלא דרך הסות ל"ע. כי עלינו חובה מוטלת לקיים שניהם יחד ובהדרגה כמו שנחבאר. ולא כדרכו ושיטתו השקרו של המסית לכל להשגיח אל המצות והחיובים שהוטלו עלינו מסיני ועד עולם, ולא כשיטתו שהעיקר הוא רק „בסתר". ללמדך שכל מי שמתבטל מדברי תורה, כלומר ההולך בהשיטה שקרה שרוצה להגיע בדרך ישיר ושכלית גרידא לידי הכרת את אמיתות המציאות, ומזניח את כל המצות או אפילו אחת מהמצות, הרי הוא „כאילו כבר בעיקר" כלומר הנם שלפי דעתו הוא מאמין בהג' — כהעיקר, אלא שרוצה להגיע לידי הכרתו בלי חזרה, לכל זה הרי כאילו כבר בעיקר ר"ל. לכן אמרו „כאילו".

ולפי המדרש הנ"ל מתפרש הכתוב: ראה אנכי נותן לפניכם את הברכה, כלומר זה אמת כי עיקר והעליוניות של הברכה הוא כשמגיע אדם לידי שיא הנבונה ומתכוונן ומכיר את ציור המשכלות, כמו שכתב המורה לעיל אבל רק בתנאי „אם אשר תשמעו". כלומר, שתבואו לידי הבנה על ידי גם: ושמרתם לעשות, עשייה ממש בגופות את „החסים והמשפטים" על המשפט של „חג ומשפט" שהזכרתי הכתוב במדה, שמזת למרנו שרצון השם הוא שנקיים את שניהם יחד. ורק אז נזכה להיות לו ולחלקו ועינינו תחוינה בכיאת גואל צדק במהרה בימינו. אמן.

שהעיקר הוא לימוד התורה. אולם כשחלם בלילה שרואה סולם שראשו מציע השמימה, התחיל לפתור לו לעצמו את חלומו שמראין לו שתורה גרידא אינה אלא כמין סולם לעלות למקום הפנימי, כדלעיל, שהתורה לעצמה אינה אלא שער להחצר, כמו סולם לעלות להקומה, ויקץ יעקב משנתו, ואמרו חכמים ממשנתו, כלומר עתה נעשה ער והבין כי ער עתה הי' כאדם הישן שאין דעתו עליו מיושבת. ויאמר אכן יש הד' במקום הזה, כלומר מתברר שעיקר האלהות אינה בתורה גרידא אלא „במקום הזה" — כהר המוריה במקום המזבח, מקום עבודה להר'. לכן ויידא ויאמר מה נורא המקום הזה. כי התיירא על אשר לא ידע עד עתה מזה. אין זה כי אם „בית" אלהים, כלומר העבודה הוא הבית — הפנימיות, וזה — הלימוד גרידא אינו אלא „שער השמים" כעין שהכריז ר' ינאי, והלימודים אינם אלא כסולם לחדתא כו).

מו) ומעשה נתבונן נא בהמדרש שהתחלתי: זה שאמר הכתוב ולעם הזה תאמר כה אמר הד' הנני נותן לפניכם את הדרך החיים ואת דרך הסות. כלומר הסכרנו שיש שני דרכים. דרך החיים הוא המלמד שצריך לו לאדם שניהם יחד: חק ומשפט, שבת ורינין. סיום המצות כעשייה בנות, שהוא דינין וגם העיון והנעה לידי מחשבה עילאית — שבת, שהוא יומא רנשמטא ולא רנופא כלל. ויש עוד דרך הנקרא דרך הסות, והוא זה שרוצה להגיע ישיר להכרת האמיתות המציאות שלא על ידי סיום המצות.

## שופטים

### דרשה מה

#### דרשה א

דברי צדיקים וגו'. יש לכאור מה שהתורה מתחילה בצו לכל ישראל למנות להם דינים בכל עיר ועיר, ומסיימת באזהרות להדינים היחידים והלשון הוא

א) שופטים ושטרס תתן לך בכל שעריך וגו'. — לא תמה משפט לא תכיר פנים ולא תקח שחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף

לשון נוכח כאילו מדבר לכל ישראל שלא יטו משפט. והי' לו לומר: שפטים ושופטים תתן לך — שלא „יטו“ משפט ולא לא „תמה“ משפט.

ב) בעלי המדרש פותחים את פרשתינו: קרובו של אדם מחו שיהי' מותר לישוב בדינו. כך שנו חכמים כשם שקרוב פסול להעיד כך פסול לדו'א). כאילו פסול קרובים לדיינים אינו מפורש אלא פסול קרובים להעיד מפורש ולכך תלה פסול דיינים בפסול עדים. ובש"ס מכואר דפסול דיינים מפורש בתורה: והוא לא אויב לו ולא מבקש רעהו, (כמדבר ל"ה, כ"ג). והוא לא אויב לו. יעידנו. ולא מבקש רעהו. ידינונוב). וראה שם כנפרא דפסול דיינים בקרובים יותר מפורש בקרא.

ג) בפרשתינו כתיב: נביא מסרך מאחיד כמני יקים לך הר' אלוק' אליו תשמעון. ורש"י מפרש: מסרך מאחיד כמני. כמו שאני מסרך מאחיד יקים לך תחתי וכן מנביא לנביא. משום דהי' קשה לו לרש"י מה הוא „כמוני“ והא כתיב לא קם נביא עוד בישראל כמשה וכו', ועל זה סתרג ומפרש כמני, כמו שאני מאחיד. וקשה הא אמרינן: עובדיה גר אדומי הי' ג). הרי דנם גר שאינו מזרע ישראל כשר לנבואה. וככל ששמא רלישנא קשה להבין שזה הענו מכל אדם יאמר „כמני“?

ד) ראוי לכאור כמה דברים פשוטים הנצרכים לעניינינו: מהו העיסור היסוד שעליו בנוי הרין? בודאי שהוא למעלה מכל ספק שהרין בנוי על השכל הישר וכל הדינים שבין אדם לחבירו הם תוצאה מהשכל הישר והצדק. וכמה למעטים ולרוב מתפנם השכל? על זה באה התשובה: השכל מתפנם מן הרצון של האדם, כלומר הרצון אינו הולך תמיד אחרי השכל זמה שהשכל חושק הרצון מואם. והוא — הרצון מטה את השכל לצד אחר כמה שמחייב השכל. ושני מיני השפעות על שכלו של אדם יש:

- א) שהתחבר והנוף תפצים כהיפוכו של השכל והרצון חזה לוחם עם השכל ומנצחו שהארם לא יציית להשכל אלא שיעשה כמו שהרצון חושק;
- ב) שהרצון התאמרי מיר משפיע על השכל שגם השכל יסכים אל הרצון. ומרוב השפעת הרצון

גם השכל חושב שהצדק בהרצון. ואז אין הרצון צריך ללחום כלל עם השכל מאחר שאין הרצון מתנדר לו. ואם באנו לקרות להשתי ההשפעות הנ"ל בשמותיהן הראוי לחן, יתכן לקרא להשפעה הא' בשם „שוא“. כי מצינו לענין שבתת שוא, זה הנשבע על עמוד של עץ שהוא של אבן, כלומר ידוע לכני אדם שזה שוא. כן גם ההשפעה א הנ"ל ידוע לתארים שהרצון שלו הולך בדרך דאי ישד אלא שאי אפשר לו לעמוד כנסיון נגר רצונו ועושה מה שהרצון חפץ. ולהשפעה ב' הנ"ל יתכן לקרא בשם „שקר“, כי האומר דבר שקר אין ידוע למי שהוא בשעת מעשה שזה שקר. והשכל משתכנע מחרצון וחושב שבהצדק עם הרצון. (כמו שיש בתום, שהמתחיל לכפור שוב לא יורח משום שסוכר שאומר אמת).

ה) וכתוב: אחת שאלתי מאת הר'. רי אבא אמר מלכוה שאל. אח מוצא דוד שאל אחא ושלמה שאל שחיס, שטאמר שתיים שאלתי מאתך, — שוא ודבר כזב רש ועושר אל תתן ליד). כלומר דוד הי' בטוח בעצמו שידוע מיר להבחין בין האמת והשקר ולא התירא שמא יסביר לו היצר הרע על דבר שקר שהוא אמת אלא שהי' מתירא שמא לא יתנבר על יצרו לעשות את המוב — האמת. לכך שאל רק אחת והיא מלכות — שיהי' סלך על עצמו ועל נופו שלא ימה הרצון את שכלו אחריו. ושלמח הי' מתירא משתיים האמורים מעלה, לכך שאל שתיים: שוא, שידוע לו שהוא שוא שלא יתנבר רצונו נגר שכלו ונס ידבר כזב זה שהיצר מראה לאדם על שקר שהוא אמת. וזה מונח בהניבים „רש ועושר“, כלומר רש עני, המסמל את הרע והעניות שברעת, „ועושר“, עם יו"ו תחיבור, שהאדם חושב על העניות — הרע שהוא עשירות וטוב משום שכבר שכלו משוכנע מאת רצונו ואין סבריל בין טוב לרע.

ותמלתו של שלמה נתפבלת כולה כראיתא: ויקץ שלמה והנה חלוט. אדיי עומד היי שלמה על קו של צפור מצויץ וידוע על מה מצויץ, שומע חמור נוהק וידוע מה נוהק ה). כלומר, הניב צפור מסמל רעה נפסרת. כמו שאמרו על יונתו בו עוזיאל: שכל עוף הפודח עליו בשעת שחי עוסק בחורח מיר (נדר 91) ולמה נשרף רס העוף ולא נשרף הבית שהי'

א) מדיד בפרשתינו. ב) סנודרין כ"ט. ג) שם ל"ט: ד) מדרש שוחר טוב. ה) מדיד קהלת. ו) טוכה כ"ט ביב קליד.

מצוי בו? אלא הכוונה היא, שכח תורתו תורת אמת  
 הי' גדול כל כך שכל דעה אי-אמיתית שהבריקה  
 בטחו של יגנתו, היתה נשרפת ונרחית על ידי אמיתת  
 וקדושת תורתו. וכן פירשו שמצות דישון המנורה  
 במסדרש באה ללמד שהמנורה סמל החכמה מכלה  
 ומבטלת את כל דבר דעה כוזבת ונפסדת. וזו  
 היא הכוונה בהמאמר דלעיל ששלמה הי' עומד על סן  
 צפור ויודע על מה מצויץ. על דעות כוזבות עמד  
 מיד לכסלן. וכן הי' סבין את החמור נוהק. התאוות  
 השונות המאוסות הבאות לו לאדם מצד חוסרו  
 וטופו. וידע איך להתגבר על כל החומרות שבאדם.  
 והתברים טאמרו בלשון אלגורי ומליצה. כי שלמה  
 הכיר והבחין יפה כאשר התפלל לפני הר' „שוא  
 ודבר כזב, רש ועושר אל תתן לי". והרב המורה ז"ל  
 הרחיב הדבור על דבר הכתוב הנ"ל: ויקץ שלמה  
 והנה הלום ט. טו"ג, ב—ט"ה. ובמסום אחר הארכתי  
 בזה.

(ו) ועתה אם ישאל השואל מה הוא הדבר  
 אשר יאמשר לו לאדם להיות מבחין בין האמת  
 והיפוכו עד שיכיר וידע את האמת בבירור, עלינו  
 להשיב לו כי האמצעי העיקרי והמזעיל לזה הוא  
 המרה של תמימות, כלומר שלא יהי' שכלו משוחר  
 ומשוכנע על ידי הרצון. ורק אם יהי' האדם תמים  
 בתמימות יוכל לדעת בלי כל קשום מה הוא האמת  
 והנכון ומה לא. כי אפילו הנביא המוחלט והמוחזק  
 אם הוא בעצמו יהי' נטמה לאיזו צד של נניעה ולא  
 יהי' תמים בתמימות, לא יכין את הנבואה שהוא  
 רואה ויפרשנה ללא נכון. ראח מזה במורה הנ"ל.  
 ולזה מורים הדברים שאמרו: והכהן הגדול תאחיו  
 גדלהו משל אחיו. כלומר לא בלבד שהוא הכהן  
 המנהיג או הנביא צדיק להיות אדם גדול תמים  
 בשלמות התמימות אלא גם זה תלוי באחיו שכדוד.  
 על ידי גדולתם הוא מתגדל וכן על ידי קטנותם הוא  
 מתקטן. ומזה הטעם בעוונותינו הרבים בטלה הנבואה  
 וחדל אפילו רוח הקדש זה זמן מן הזמנים רבים  
 משום שהדור אינו ראוי להגדיל אפילו את זה —  
 אם ימצא מהדור — הראוי לנבואה ולרוח הקדש.  
 כמו שאמרו הרב פעמים ראוי הוא פלוני שתשרה  
 עליו רוח הקדש אלא שאין הדור ראוי לכך. והוא  
 על המשקל של: זנם נביאיח לא מצאו חזן. כי

הנבואה ורוח הקודש נמלו מאתנו משעה שחדלה  
 התמימות האמיתית כתאכנו.

(ז) וכפרשתינו כתיב: תמים תהי' עם הר'  
 אלוס', ונו'. והרצומו שלים תהי' ברחלתא דהר'.  
 כלומר, עם הר' אלוסיך ובכל המצות שאתח עושה  
 לשמו יתעלה, עליך להיות תמים בתכלית. כי זה  
 העושה מצוה ולא בשלמות ותמימות הלב אלא לשם  
 איזו נניעה, אפילו נניעה קטנה, הרי הוא פוגם  
 את התמימות של המצוה, והמצוה הבאה בעבירה  
 פרוכה יותר לעבירה כאשר אל מצוה.

וכן כתיב: צדק צדק תרדוף. כלומר יש שאתח  
 רואה את האדם דורף אחר הצדק, לעשות צדק אבל  
 הסבה המביאה אותו לירי ריצה אחר הצדק אינה  
 בצדק אלא משום איזה נניעה ופני' אחרת, וזה  
 מבטל את כל הצדק שהוא עושה. אלא צדק צדק  
 תרדוף גם הסבה המביאך לירי חדיפת הצדק צריכה  
 להיות בצדק. כי יצויד שיעשה אדם דברים טובים  
 ומצות רבות אם אין לבו בעשייתן לשם שמים  
 הרי כל מעשיו הטובים אין בהם שום ממש. כדכתיב:  
 מצרים היתם עם הר' אלוס'. כלומר עם כל המעשים  
 שהנכם עושים ומכריזים שהכל הוא דק להר' אלוס',  
 לכל זאת מצרים היתם יא).

(ח) ורבותינו בעלי התלמוד הטמינו דברי מוסר  
 נלחבים בתוך דברי הלכה באמרים: רי עקיבא אומר  
 אין העולה באה אלא על העשה ועל לאו הניחק  
 לעשה. ופרש רשיי: טעמא מפורש בהוטפחא. על  
 מה העולה באה אם על הכריחוה ועל סיחוה ביה  
 דין הרי עונשו אסור, ואם על לא העשה הרי עונשו  
 אסור — סלקוה, הא אין עולה באה אלא על עשה  
 ועל לא העשה שניחק לעשה שאין לוקין עליו יב).  
 ויש כאן דקדוק גדול: מי יימר שהעולה מבטלת  
 כל עיסר עד שנצטרך לומר שאין לח להעולה על  
 מה לבטל אלא על העשה ועל לאו הניתק לעשה, הא  
 אמרינן: עולה דורן היא יב), מתנה שהאדם מביא  
 ולא מבטלת מלל שהרי אם תאמר שהיא באה לכפר  
 על מה שלא יהי' הלא אינה דורן-מתנה אלא סרבן  
 של חיוב בכדי לכפר. ובתום' שם הקשו למה דקא  
 יחדו את העשה והלאו הניתק לעשה הלא ישנן עור

(ז) שם טוב בפירושו למו"ג. (ח) מקובלים. (ט) מורה נבוכים ב—ט"א י"ג. (י) יומא י"ח.  
 (יא) הרבי מקצק צ"ל. (יב) יומא ל"ו. (יג) חולין ה'.



הרבה עבירות שאין עונשין עליהן כגון לאו שאין בו מעשה ולאו שככללות וכו'.

ולפי דברינו למעלה יונת. מה שאמרו עשה ולא הניתק לעשה, אין הכוונה לשני דברים אלא הכל דבר אחד. כלומר יש בני אדם המסיימים מצות עשה, עושים דברים טובים אבל לא בתמימות לבם רק כלפי חוץ נראה כאילו באים לקיים איזו מצוה אבל בפנימיות לבם כוונה אחרת של נניעה יש, ונניעה זו עבירה גדולה היא ולואי שלא יעשו את המצוה כלל. וזה מידוש עשה אלא שאינה עשה נרדא אלא שלאותה עשה — מצוה ניתק מיד לאו הניתק לעשה. על מצוה כזו צריך האדם לכפרה גדולה, ועל עבירה זו העולה מכפרת כפאמרם העולה מכפרת על ההודו הלב. כי בשעה שעשה המצוה חטא בלבו חטא גדול הצריך לכפרה.

(ט) ובפרשתינו כתיב: ודברו השופרים אל העם לאמר מי האיש אשר בנה בית הדרש ולא חנכו ילך וישב לביתו וכו'. ופי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו וכו'. ופירש רש"י: ואיש אחר וכו', ודבר של ענפת נפש הוא. והדבר מתמיה, תינה אם נאמר שהוא שכ כדי לעשות מצוה בביתו, אולי עוד השכל יקבלנו אבל אם תאמר שבשביב קורטב של ענפת נפש, למנעו ולהצילו מענפת נפש עליו לשוב לביתו, זה אינו מתקבל על השכל הלא כל אהר מחיל הצבא אשר על שדה הקרב יש לו הרכה ענפת נפש יותר מזה אשר לא חניך את ביתו, ומה הוא היושר שאחיו יפלו במלחמה והוא ישוב לביתו כדי שלא יהי' לו ענפת נפש? דבתינו ו"ל, הרחיבו את זכות סיוחרת זו לא לבר לאלו המפרשים בהכתוב ולא כך אמרו: תנו רבנו, אשר בנה ביתו, אי' לי אלא וישר בנה, לקח וירש וניתו לו בסתנה — הבית — תלמוד לומר, מי האיש אשר בנה בית, כלומר היה לו לכתוב, מי אשר בנה, איש יתירא סכל מקומי. והוא דבר מכליא. הלא של הכתוב בתורה אשר בנה בית ולא חנכו, תירגם יונתן: ולא קבע ב' מזוזה. והוא דבר שאינו לוקח אלא כסה דנעים לקבוע את המזוזה, ובשביב הרנעים אחרים אלו ישוכו כל המנינים בנפרא לביתם ולא ישוכו לשדה הקרב כלל, ופי ישאר שם בחזית הקרב?

ולא די לכל הנ"ל, מפורש בסוף הפרשה שלפנינו שהסחן מכרו: הירא והרך הלבב ילך וישב לביתו. ומירשו רכותינו: הירא מעבירות שבידו! מי זה האיש אשר לא יהיו לו עבירות ולא יתיירא, ולפי הסך הכל הזה לא ישאר אפילו איש אחד בשדה הקרב ופי ילחום כעד עמינו וארצינו?

מצינו בנמ' על הכתוב: ויהי כהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עומד לנגדו וכו'. אמר לו — המלאך ליהושע — אחש בסלתם תמיר של בן הערבים וענשו בסלתם תלמוד תורה. אמר לו על איזה מחו באת אמר לו עתה באתי. — על העון של בטול תורה (טו). וזה הי' בשעת מלחמה על שדה הקרב ביריחו. ולפי זה מצד הסברא הפשוטה והנכונה הי' צריך להיות כתוב בפרשתנו שהזכות המיוחדת להפטר מלחמתים לצבא, בראש וראשונה ניתנת לבני ישיבות העוסקים בתורה ודומיהם כדי שלא יהי' בטול תורה בישראל והלילה תהדר התורה מאתנו אם יעבור זמן ולא יהי' מי שיעסוק בתורה. אבל מזה אין זכר כלל לא בתורה ולא בדברי הבותינו. למדנו שגם לומדי הישיבות התניסו בכל הפשוטי עם. אלא שהזכות של התמטרות מצבא ניתנה לאלו המנינים מעלה שבהם כמעט הכל כלולים. וזה הוא דבר שאינו מתקבל על השכל כלל.

(י) מכל אלו השאלות החמורות הנ"ל יש להסיק שהתורה הקדושה בפרשה זו מדברת לא רק ממלחמה של ישראל והאומות אלא גם מהמלחמה הנצחית שיש בתוכו של האדם הלוחם יום יום עם היצר הרע המושל על הנפשות שלנו ורוצה תמיד לנצח את הנפשות אשר בתוכנו. וכלפי המלחמה זו הדברים אמורים בהפרשה ונם בדברי רכותינו. כי אם נתבונן נראה שכני אדם שונים יש כמתנינו במחנה העבריים:

(א) יש בונה, כלומר העוסק במצות ובערכי הדברים ועל ידם נבנה העתיד של ישראל עם סגולתו.

(ב) יש לוקח, כלומר, אדם שאין הוא בעצמו מן הכונים על ידי מעשיו את העתיד של ישראל, אבל הי' חננו בעשייתו והוא מסור הרבה מממונו לחזק את ידי הבונים את העתיד של העם ישראל.

(ג) יש יורש, כלומר אדם מישראל המתנהג על פי תורה ומסורה משום שהוא בן לטובים וישרים ואת חנהנת חייו ירש מאת אבותיו הישרים והצדיקים.

(ד) ויש שניתן לו במתנה, כלומר אין זה האדם בן לישרים ותמימים והוריו היו אנשים בעלי דרנות נמוכות, וגם הוא בעצמו אינו לא למדן ולא חקרן עד שנאמר שזה הביאו לידי היותו אדם חשוב בישראל אלא השי"ת הגנו במתנה זו שיש בו די שכל הדעת להיות עושה מעשים טובים.

כסובן שכל אלו האנשים המצויים מעלה עושים את הטוב והיטה ומזכים את העולם. וברור הוא ביום שאם כל אלו ה' סוני בני אדם מישראל עושים את מלאכתם לשם שמים כתמימות ובישרות, אין בה בעולם אשר יעמוד כנגדם כי הללו הישרים והתמימים תמיד ינצחו את מי שרוצה ללחום כנגדם. אבל יש שכל אלו ה' סונים עושים מצות אלא שחסר להם התמימות והישרנות לשם שמים ומה שעושים הוא רק משום איוז נגיעה שיש להם במעשיהם. ולצערנו, בימינו הרבה והרבה יש מאלו שעושים מצות גדולות, וחסר להם התמימות. זה עושה כדי שהעתונים יפרסמו בקולו קולות שכן וכך עשה פלוני בן פלוני הנריב והצדיק. וזה עושה מעשים כבירים כדי שיהי' הוא הנשיא וה"פרעו" דענט" של מוסד פלוני. וזה מרעיש עולמות במעשים הטובים שלו כדי שיוכל להשתרר על הרב ועל החון ועל המורים ועל השובי"ם ועל המשיניהם ולקצר את ימיהם ושנותיהם בפי שירצה. ועוד הרבה מאד "צדיקים" מודגא זו יש אשר יחסר מספרים אם באתי לפרט אותם.

וזה נסרא אשר לא הגמו — ולא קבע בי' סוזה, כלומר, הם כל ה' בני אדם עשו דברים טובים מאד ואינו חסר במעשיהם אלא — "המוזה", הקדושה האמיתית. ובשכיל החסרון של הקדושה במעשיהם אין הם מצליחים במעשיהם וכל מי שילחום כנגדם ינצח אותם לכך עליהם להסתגר מללחום ויפת להם שישובו לביתם ולא יעשרו את ה' בהמצות שלהם כי אינם שווים כלל וכלל.

נמצאת אומר שכל אלו הארכעת שאמרו בנמ' שחוזרים מעורכי המלחמה הם אלו השאינם מהונגים

משום שעשו את המצות שלא לשם שמים לכך אין הם מסוגלים ללחום נגד המורדי אוד הרוצים לשרש ח"ו את היהדות והמצות. והירא ורך הלכב, שפירשו רבותינו הידא מעבירות שבידו, הוא פשוטו כמשמעו זה שהוא בעל עבירה ממש ועברין בודאי שאין הוא ראוי ללחום את מלחמת ישראל נגד אלו הרוצים בכל נפשם לנרע ח"ו את סרן יעקב. כי אם ה' המנוים שעושים את המצות אלא שעושים מהמת נגיעה אמרה תודה שאין הם מסוגלים להיות עסקנים בכרם ישראל אלו שהם בעלי עבירה ממש על אחת כמה וכמה שאין להם להתערב בעניני היהדות והדת. כי הלא הם גרועים הרבה יותר מאלו המנוים בה' האנשים החוזרים מעורכי מלחמת ה'.

(יא) ובזה תתפרש בהדך דרוש המשנה: הירא ורך הלכב ונ' רי יוסי הגלילי אומר זה שתוא חתורא מעבירות שבידו. לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו, שיחזור בגלגל(סו). כלומר, תלתה לו התורה להירא מעבירות את כל אלו: בנה בית, נטע כרם, נשא אשה, כדי שיתלו בני אדם בכך ולא יתבייש מעבירות אלא יסברו שהוא שב משום שבנה בית וכדומה ולא משום עבירה. ובידושלמי איתא: שלא לפרט את החסאים, ואתייא כדרי לוי בשם רי שמעון בן לעיש, במקום אשר תשחט העולה תשחט החסאת לפני תדי, שלא לפרט את החסאים י). כלומר לפיכך צייתה התורה לשחוט את החסאת במקום שתשחט העולה כדי שלא יכירו בני אדם כזה המביא חסאת ויסברו שהוא בא כדי לשחוט את העולה שאינה באה על החסא. כן גם זה השב משום שהוא בעל עבירה לא יכירו בו בני אדם כי יסברו שהוא שב משום שנשא אשה או בנה בית וכו'.

והקרישא בולטת, הלא גם זה השב לביתו מעורכי מלחמה משום שבנה ביה או נשא אשה, יחשדו בני אדם שהוא שב משום שהוא בעל עבירה. ולמח חששה תורה על כבוד העבדיינים ולא חששה על חשד ובזיון של אלו השבים לביתם לעשות מצוה? וכן זה אשר באמת יבא להקריב עולה יהי' נחשד שבא להקריב חסאת על חסאי.

אבל לפי האמור למעלה יונת. שהרי באמת כל השבים מעורכי מלחמה לביתם יש בהם פנים נרול

על פני ארמה „נביא — כמני“. אלא כלומר, תנביא עומד ומתנדל והולך כנדרות ובקדושה רק על ידי מעשי העם. אם העם הוא כרנא של השלמות ותמימות אז דוד כזה מעמיד מקרבו נביא. ואם אין העם כראוי אפילו יהיה איש משכמו ולמעלה נבונה וראוי לכבואה לא יהי' לנביא. ומשה רבנו ע"ה אמר להם לישראל ברוב ענוותנותו „נביא מקרבך מאחריך“, כלומר אם אתה העם יהי' תבר ואח הדעה אל האיש המורם מעם או יקום הנביא „מקרבך“ אתה תהי' הנורם שהוא יהי' הנביא. והראה להם משח את עצמו לרונמא „כסוני“, כלומר, איך זכיתי אני שאין בי שום מעלה יתירה להיות נביא אלא מקרבך — טטך ובזכותכם נעשיתי נביא. וכאמת כך מפורש בתורה שלאחר עשיית הענל אמר לו הקב"ה לך רד כי שיחת עמך. ואמרו רבותינו דר מגרולתך. כי על החסרון והפגם בעם נעשה חסרון והורדה בהמנהיג והנביא.

יד) ומענה מתפרש המדרש שכראש דברינו: קרובו של אדם מהו שיהי' מותר לישיב ברינו. כלומר, אם יש צד סרבות בין העם — הבעלי דינים ובין הדיינים — ראשי העם המנהיגים והנביאים. כך שנו חכמים שקרוב פסול להעיד, כלומר כשם שיש קרבות בין כל אחר ואחד בהעם דכתיב ויבשל איש בעון דעהו, ואחד מושפע מחבירו, כך פסול לדון. כך ההשפעה זו מסמנת את הנדולים — הדיינים והנביאים כמו שאמרנו: כמשה כתיב דר מגרולתך, וכן לטובה: גדלהו משל אחיו, נביא מקרבך.

והתורה פמשיכה ומזהירה: שפטים ושופטים תתן לך. יש לאל ירך ליתן לך ולהעמיד שופטים ישרים ואפילו נביאים בסלל. אבל בתנאי שגם אתה לא תטה משפט ולא תכיר פנים ולא תקח שוחד, שלא תהי' לא משוחד ולא משוכנע לא מהנטיית הנוף אלא צדק צדק תרדוף, שגם הסבה הנורמת לך לעשות צדק והיא השלימות והפנימיות. שבך יהי' בצדק. הכל לשם שמים ובלי כל נגיעה אחרת.

ואז תתקיים נבואת ישעי' הנביא: משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אומר לציון סלך אלוהיך ונזכה לכיאת נואל צדק בב"א.

ואין ביניהם אלא שהשב משום שבנה בית וכו' חמא על ידי עשיית המצות שלו והשב מעבירות שבירו חמא בעבירות סמש לפיכך תלתה לו התורה להשב סחמת עבירות לחסל עליו שיסברו בני אדם שחמא רק במצות ולא בעבירות. ואי מתרמי שיסברו על השבים משום „המצות“ שלהם ששבים משום עבירות אין בכך כלום, כי אין חילוק גדול בין שני החומאים אם חמא במצות או בעבירות.

וזה הוא שאמרו בירושלמי הנ"ל: ואתיא כהא וכו' במסום אשר תשחט העולה תשחט החמאת — כרי שלא לפרם את החמאים. כלומר הלא לעיל ביארתי שעולה באה לכפר של העשה ועל לאו הניתק לעשה, כלומר שזה האדם מקיים העשה ובה חומא כאזת בעבירה, והוא דומה ברומה לזה השב לסכוע סוזה בביתו משום שכל אשר בנה ועשה מצות לא קבע בו סוזה חסר לו הקדושה והפנימיות של לשם שמים ולכך אין בין המביא עולה לבין המביא חמאת חילוק גדול ולכך לא חששה התורה על שאי-פעם יטעו בני אדם ויאמרו על הבא להקריב עולה שבא להקריב חמאת.

יב) וכזה סבוארים דברי רש"י הנ"ל, היטב: ואיש אחר יתכנו. דבר של עגמה נפש הוא. כלומר, סודאי שהוא דבר של עגמת נפש גדול הוא אם האדם עושה כל מה שעריך לעשות? בונה, לפת, ירש, וניתן לו במתנה, הלא בהאיכות של העשייה אין כאן שום חסרון והרבה כחות השקיע זה במפעלו כחות של נוף ושל סמון ולא חסר לו אלא קורטב של יראת שמים פנימית שיעשה מה שעשה לשם שמים, שעל ידי חסרון זה הוא סקלל כל אשר עשה ורומח כאילו לא עשה כלל. והבן.

יג) כי כאמור מעלה, על ידי חסרון בהתמימות והשלמות במעשי העם לא די בלכר שבהם העושים את המצות חסר השלמות והתמימות אלא על ידם גם הנדולים נדולים שכאומה כנון המנהיגים ואפילו חנביאים מתפגמים כאמור גם נביאה לא מצאו חזון.

ומענה מתפרש ומתורץ מה שרקרתי בריש דברי איך יאמר משה רבינו הענו סלל האדם אשר

## פרשת שופטים

## דרשה מט

## דרשה ב

ושה אשר יהי' בו מום כל "דבר רע" ג). פירש"י: אזרח לחפגל בקדשים על ידי דבור רע ד). והלא דין המיטול מפורש בקרא לעיל במרשת קרושים, בספר ויקרא, ואם תאמר שנשגח במשנת תורה, למה דוקא בכאן במקום שנאמר דברים לדינים ודינים.

ה) אולם בקשר עם מה שכתבנו בדרשה הקודמת דרוש ט"ו—י"ב, נהסבר שאמרם הרוצה להחכים יעסוק בדיני מסונות, שעיקר החכמה של הדין תלוי בכח הכחלה שיודע להבריל ולהורות ולהכיר, ראה שם כי קשה עלי לחעתיק את הדברים.

ורבותינו אמרו: כל החבדיל על היין בחוצאי שבת הוי"ו ליי בניס חראקיס להוראח שנאמר להבדיל ולהורות ה). כלומר אם מבריל על היין בסוצאי שבת שמוצא טעם בהקדושה של שבת המסתלקת לאחד צאת הכוכבים של מוצאי שבת, כמו אדם המוצא טעם ביין עתיק ששתה, הרי זה אומר שהאדם זה יש בו כח להבריל בין קודש לחול חבדלה אמיתית, לפיכך זובה מזה כנגד מדה לבנים הראויים להוראהו). וראה מה שכתבנו בהדרשה הקודמת לזו, דרשה ט"ז—ד, ואילך על היסוד העקרי שהדין כנוי עליו. ובאתי לירי מסקנא שחיסור הוא הכח להבריל ולהכיר בין אמת והיפוכו.

ו) ורבינו המורה האריך הרבה בכדור זה בכמה מקומות, ואצטט כאן רק קצת מהתמצית של דבריו ז"ל כאשר מהפרקים: יש שלילה מוחלטת, כמו הכותל שאינו רואה. ויש העדר הקנינים, כעין העור שאינו רואה. ודברים חושבים שהעדר הקנינים אינם העדר המוחלט אלא בלם בנדר, "יש" — דבר והיפוכו, כמו הרואה והסומא, הפסח והשומה, החיים והמורה, החום והקור והדבר המוחלט אינו צריך לפועל, ורק דבר של פעולה צריכה לפועל. והרב שם דוחה ומכטל דעה זו ואומר שהכל הוא בנדר יצירה מאתו יתעלה ככתוב יוצר אור וכורא חושך עושה שלום וכורא רע. כלומר, לא יתכן גיב "עשה" על העדר אבל

א) שופטים ושופטים תתן לך וגו'. שופטים דיינין הפוסקין את הדין, שופטים הרודין את העם אחר חצותו. רש"י. מהלשון משמע דשניהם השופטים והשופטים יש להם חשיבות אחת שהרי כוללן בנשימה אחת. ומה על השתוות יש בין שופטים ושופטים. הלא השופטים הם הכי מלומדים וצריך שיהי' בהם כל אותן המעלות והכשרונות המנויות במרשת ואתה תחזה אבל השופטים יכולים להיות אנשים ששופטים מאד בלבד שיהיו חזקים בכת.

ב) ורבותינו ז"ל אמרו: חניין שחחנין בית דין לכל ישראל ת"ל שופטים ושופרים וחתן לך. וחניין שחחנין שופרים לכל ישראל ת"ל שופרים וחתן לך. ר' יהודה אומר חניין שחחנין אחר על כולו ת"ל וחתן לך א). איך אפשר שרבנן דרשו מהניב תתן לך" לכל ישראל — לשון רבים, ור' יהודה דורש את אותו הניב עצמו לומר שממנין "אחד" על כולן כאילו כתוב בלשון יחיד.

ג) וכעלי המדרש במרשתינו משמיעים: בא וראה שש מעלות היו לכסא של שלמה, ובפרשה זו כתובים שש דברים בלא תעשה, והיי הכרוז עומד לפני כסאו של שלמה, כיון שהיי עולה מעלה אחת היי כורז לא תטה משפט, בשניה היי כורז לא תכיר פנים, בשלישית היי כורז לא תקח שוחד, ברביעית היי כורז לא תסע לך אשירה, בחמישית היי כורז לא תקום לך מצבה, בששית היי כורז לא תזבח לחרי אלוקי שור ושהב). מה ענין הכרוזים המתחלקים לפי המעלות של הכסא. ומה שייכות יש להסרוז הששי לא תזבח להר' אלוק' שור ושה" לדיינורל ולשיפוט בין אדם לחבירו? כי החמשה כרוזים יש להם שייכות, לפי המשט או לפי הדרש של רבותינו, לדיינים, אבל הלאו של לא תזבח להר' — שור ושה אשר יהי' בו מום כל דבר רע ונו' אינו משתייך אמילו לפי הדרש לדיינים כלל.

ד) ובמרשתינו: לא תזבח להר' אלוק' שור

א) ספרי במרשתינו. ב) מדרש רבה במרשתינו. ג) דברים י"ג, א. ד) רש"י על התורה סט. ה) שבועות יח. ו) פרי צדיק מהכתן וצ"ל.

בריאה או יצירה יחנן על כל העדר. וכן כתיב מי שם פה לאדם או מי ישום אלם או תרש. כי האלם שאינו מדבר נמרא חומר, שאינו מסבל קנין הרבור" ונמ בריאת חומר שאינו מסבל את הקנין, יצירה היא וכו' ז). כי באמת כל העדר הוא רק מצד "היש", שהרי אם אין יש אין העדר במציאות כלל. אם לא הי' רכר הנקרא אור לא היינו יכולים לומר על ההיפוכו, "חשך". נמצאת אומר שמיד בשעת בריאת "היש" נברא בצדו ההעדר. ומיד בבריאת החיים נברא המות שהוא ההעדר של החיים. ולפי דברי הרב שם יוצא שזה נקרא, "אתרות של היצירה".

ז) ורבותינו אמרו: ששה דברים עשו אנשי יריחו על גי מיחו חכמים ועל גי לא סיחו. ובין הגי שלא סיחו יש: שהיו כורכין את שסעדי. ובעל התוס' פירשו: שהיו אומרים, "שמע ישראל ה' שפירשו שמע ה' מה שישראל עמך מבקש ממך. וצריך להבין מה הי'ה דעתם של אנשי יריחו בכריכה זו. הלא באמת אין הפירוש של שמע ישראל כך אלא שמע ישראל, ה' אלוקינו ה' אחר.

אלא רבותינו אמרו: חייב אדם לברך על הרעח כשם שמברך על הטובה. ופריך. סח חייב. אילימא כשם שמברך על הטובה חשוב ומטיב כך מברך על הרעה, והתנו על בשרוח רעוח הוא אומר ברוך ד"ן אמת. — אסר רבא לא נצרכה אלא לקבלוהו בשסחח. סאי קרא: בהוויי אהלל דבר באלוקים אהלל. בהוויי זו סדה טובה. באלוקים זו מדה פרעניות. פירש"י אלוקים ד"ן כמו עד אלוקים יבא דבר שניתס ח). לפי האסור למעלה הכוונה היא: שאין ב' יצירות, יצירה של טוב ושל רע אלא הכל הוא, "באתרות היצירה", והרע הוא חלק מציירת הטוב, כאמור, שאלמלא היש אין העדר במציאות. ולכך חייב האדם לקבלוהו כשמצדה נם את הרע מכיון שהוא חלק מהטוב. והיות שהשם הוי' ברוך הוא הוא מדה טובה ואלוקים — מדה של פרעניות, לכך היו כורכין יחד את שני השמות כאחד והיו אומרים: שמע ישראל, הסכת ישראל והתבונן, "הוי' — מדה הטוב ואלוקים מדה הפרעניות — "הוי' אחר, כלומר הכל הוא בדרנת, "הוי' — אחר, אחרות ביצירה.

ח) ואחר מנרולי הרדשנים מפרש בזה: וירא אליו ויסל על צואריו ויבך על צואריו עוד. אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף ולא נשקו ואסרו רבותינו שה"י קורא את שחט ט). כלומר בראות יעקב את יוסף שהוא השלים על ארץ מצרים וזן וצפרנס את כל המדינות הסובלים מרעב, או הבין שאין ב' יצירות, כי נם הרעח שלעבר נמסר יוסף הוא חלק מהטוב, ולכך קרא בריאת שמע בכריכה כמו אנשי יריחו ז).

ט) ורבותינו ז"ל אמרו: חסבדיל צריך שיאמר מעין ההבדלות האסורות בחורה. סדר ההבדלות אין אומר: חסבדיל בין קודש לחול, בין אור לחשך, בין ישראל לעמים, בין יום השביעי לבין ששה ימי המעשה, בין סמא לסחור, בין ים לחרבת, בין סיס עליונים לסיס התחתונים, בין כהנים ולוים וישראלים, וזוחס בסדר בראשית ברוך סודר בראשית יא). כלומר זה הרעח להכריל בין "היש-והעדר" צריך להכריל מעין הכרלח האסורה בתורה, — אחרות היצירה, ולהבין שרש על ידי בריאת חיש נמצא העדר בין קודש לחול, בשביל שהשם יתברך יצר את הקודש לכך יש מציאות של חול שהוא העדר הקודש, וכן כולן. וחותם, כלומר, סמל הזאתם את כל הענין ומפיץ אור המאיר על כל החברלות, הוא — סודר מעשה בראשית, כלומר מיד במעשה בראשית בנקודה הראשונה של היצירה הכל נברא כאחת, ולא "יצירה אחר יצירה". אלא זה הוא כלל אמת ויצויכ הנקרא אתרות היצירה.

ס) האסור יוצא שיש חכמה להכריל ויש חכמה או חיוב שלא להכריל. כלומר ברינים וכרינים יש חיוב וחכמה להכריל בין הזכאי וחחיוב, ויש חיוב וחכמה להבין שלא להכריל בשאר עניני העולם והמתהווה, כגון טובה ורעה וכו' שלא להכריל אלא הכל הוא באחרות היצירה כנ"ל. וזה הוא העיקר שרצונו לבאר בררוש הזה.

י) ובפרשתינו כתיב: כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה ונו' — כי האדם עץ השרח לבא מפניך במצור ונו'. ופירש"י: הרי כי משמש בלשון דלמא, שמא האדם עץ השרח להכנס בתוך המצור מפניך להתיסר ביסורי רעב וצמא

ח) ברכות ט. ט) בראשית ס"ג, כ"ט.

ז) מורה נבוכים, ג. י) אפיפי' יחודה. זי) פסחים נ. יא) פסחים ק"ד.

כאנשי העיר, למה תשחיתנו (ב). ולפי משפט הלשון, כפי פירושו של רש"י, הו' צריך לחיות: כי עץ השדה אדם לכא וכו'. שאז הו' במשמע שהשאלה היא הכי העץ השדה הוא כמו אדם שיש לו אפשרות לברות למצור.

ובזהר הו' בלס, נדרשת פרשה זו על חלמיר חכם. שהוא האדם המעולה הוא המנין עליך מלכא במצור. ועץ, לפי הזהר, הוא מלשון עצה ורעת והבנת. כך שפרשה זו מתפרשת להרבה פירושים, וכלם אחזקים וכולם אמיתיים, ואין עול אם קמן ודל דעה כמני יאמר מה שנראה לו.

מצינו לרבותינו שאמרו: אחר ליי רי ירמיה לרי זירא ליחא מר מילתא דאגדחא. אמר ליי הכי אמר רי יוחנן מה דכתיב כי אדם עץ השדה, וכי אדם עץ השדה הוא, אלא חסום דכתיב כי מחנו האכל ואותו לא תכרות וכתיב אותו תשחית וכרת, הא כיצד, אם תיח הגון הוא מחנו האכל ואותו לא תכרות ואם לאו אותו תשחית וכרת (ג). והרמב"ם מבואר: כאי שאלת היא הא כיצד, הא מפורש בקרא רק העץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית וכרת, ולא תשחית בעץ מאכל כתיב.

ורבותינו הוסיפו ואמרו: מחנו האכל מצות עשה, ואותו לא תכרות לא תעשה (ד). ואינו מוכן מה מצות עשה יש באכילת הפירות של עץ מאכל? ומפרשים כלומר, על השחתת אילן מאכל יש מצות עשה וגם לא תעשה (ו). והעיקר חסר מן הספר.

(א) ולפי דרכינו הנ"ל יתבאר. האדם הוא כמעט הלוחם כל ימיו להכין ולהתכונן בסתרי היצירה ובהבדלות של היצירה, כאמור מעלה. כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה — לתפוש בשכלך ולהשיג, ואתה תתפוש לדעת בהמושנים של ההערך הקנינים כמו מות, עוני, רעה צרה, מה הם? אם הם בנרד ההערך המוחלט והיא יצירה, בנ"ל בהמורה, או אינו הערך נמור אלא בתורת יש והיפוכו.

והניבים, לנרות עליו נרון" אמרים: אם דבר נעדר ובלה על ידי הנרון בעין שכורתין עץ על ידי נרון, הנם שנעשה על ידי זה מעשה של הערך אבל הפעולה שאדם מעלה את הנרון ומורידו היא פעולה

חיובית. נמצא שיש בזה הערך — השליחות והחיוב גם יחד. ובכן מתפרש: לא תשחית את עצה לנרות עליו נרון, כלומר בכל המושנים האמורים אל תשחית את עצה — הרעה (כפי האדר הנ"ל) של לנרות עליו נרון, שמשמל היש והערך כאחד, לא תשחית ולא תדחה את הרעת הווי. כי סמנו תאכל ואותו לא תכרות, כלומר תאכל הוא חיובית, יש, ולא תכרות שליחות, הערך. מפני שהיש והערך כאחת נוצרו. ובשעה שהקב"ח נוד: סמנו תאכל, החיובית, כאחת נוצר השליחות של לא תכרות, כי האדם עץ השדה לכא מפניך במצור, כלומר האדם בכל דבריו: בעוני, דעת וצרה, הוא רומס בתהלוכותיו לעץ השדה הנ"ל שהסברנו שהוא הערך והיש כאחד, וכעץ השדה הוא גם האדם.

רק העץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא, אותו תשחית וכרת. כלומר, רק על ידי ביטול היש של עץ מאכל, נוצר הערך של אותו תשחית וכרת. וזה פירוש הספרי הנ"ל שיש בו עשה ול"ת, כלומר שניהם יחד העשה-חיובית והלא תעשה-שלילית.

ולכך אמרו בנפרא הנ"ל: כתוב אחר אומר כי סמנו תאכל ואותו לא תכרות, הרי זה אומר ששניהם יחד נוצרו היש והערך, וכתוב אחר אומר אותו תשחית וכרת המורה שלילית בלא ישות כלל? אלא אם ת"ה הנון הוא, וה שסבין לאמיתו שהישות והערך כאחת נבראו, ואם לאו, שהוא ת"ה, ירען ותקדן אלא ששימתו היא אי נכונת, כי סבין רק אותו תשחית וכרת, שלילית והערך כלי ישות וזה לא נכון כי העיקר היא להאמין ולהכין באחדות היצירה. (הרבר צריך ליותר הסבר כי הדברים עמוקים אבל אין כח הסכרת עמי להסביר יותר).

(ב) היוצא מן האמור הוא. שחשי"ת בשעח שיצר את הטוב סיר נוצר והערך — הרע, ואין להפריד אפילו כל שהוא כדברים שיצירתם הם של ידי השם יתעלה. ובנוגע לאנשים כנון דיינים ורינים הרבר הוא להיפך, שחיוב הוא על הריין להכדיל ולהפריד חייב ופסור, סמא ומחור, אסור ומותר. וזה אשר ירצה להכין שיש הברלה כדברים שמישים הרי הוא חומא וכן זה אשר לא יכדיל כדברים של תורה הנוגעים לבני אדם-חומא.

(ג) רש"י בפרשתינו.

(ד) תענית ד.

(ה) ספרי.

(ו) זית רענן.

לא תקום לך מצבה, לכל תקימו דינים ורבנים ושפטים שהם רק מצבה כאבן דומם.

אבל מיר כנשימה אחת מזהרת אותך כשתניע להמעלה השישית למעלה העליונה שכבסא, כלומר בשתניע להבין ולהתבונן בענינים של שמים ושל הר' או אסור לך להשתמש בזה השכל שלך להבריא, אלא לא תבדיל כלל ביצירתו וכמעשיו של הקב"ת. והי' הסודו כורז: לא תזבח להר' אלוסיך שור ושה — שני מינים אלא הכל יצירה אחת, כנ"ל.

(טו) ועתה נחמדה נא מה היא המעלה של דין ושל שומר. הדין והשופט אינו עושה שום פעולה חיובית וכל מה שהוא עושה אינו אלא כריכוזו שאינו מרשה לעשות עול ורע. נמצא שכל מה שהשופט עושה אינו בחיוב אלא בשלילה. אולם השומר הרודה ומכה כרי שיקים הנדון את הפסק של השופט, הריהו עושה מעשהו בחיוב המוחלט. ומעתה יונח מה שמירש רש"י את הכתוב: שופטים ושוטרים תתן לך, שופטים הפוסקים את הדין ושוטרים הרודין את העם אחר מצותן. כלומר, כדבר דינים הנוגעים לך — להאדם, או יש שלילה נפרדת מאת החיוב, כדונמת שפטים שהם בשלילה ושוטרים שהם בחיוב. אבל זה דוקא בנוגע לך, אבל בשהרבר נונע לא לך אלא להר', או יש רק אהרות בהיצירה בלי כל הפרד בין יש והעדר — חיוב ושלילה, טוב ורע וסו', כאמור.

ולכך אומר הספרי: ד' יהודה אומר סנין ששפטים אחר על כולן. כלומר שתחילה נאמר שברברים חנונים, לך יש חיוב ושלילה וכל אחד נפרד בהפרד נסוד מתברו, אבל כדבר שהוא נונע להר' יתברך ויצירותיו או אין כאן רבים אלא „אחר" הכל באהרות נמורה ומחלסת ולא רבים כמו שפטים ושוטרים.

הנה נקמה שעור נזכה לכינה ורעת ונזכה ליום ההוא והיה הר' אחר ושמו אחר, אמן.

(י) ורבותינו דרשו את הכתוב: אשר יהי' בו טום דבר רע, ריבה נאן חטאת ששחטה בדרוס וחטאת שנכנס דמה לפניו פסולה טו). כלומר לפי ההסבר האמור שחטא גדול הוא לחשוב ת"ו שיש שני ענינים ביצירה, יצירת הטוב ויצירת הרע, ולכך נאמר ברמו: לא תזבח להר' שור ושה, כלומר, כנוגע לעניני הר', אל תזבח שני מינים שור ושה אלא כל היצירה היא אחת. אשר יהי' בו טום כל דבר רע. כלומר, טום הוא כך אם תחשוב שיש דבר רע נרודא, אלא הרע הוא ביצירה אחת עם הטוב, כנ"ל. ולהיפך הוא בדינים ודינים שעליך חיוב להבדיל בין טוב לרע, כאמור.

וזה הוא הרמו כנמ': ריבה נאן חטאת ששחטה בדרוס. כלומר יש בזה חטא אם מפסיד את מחשבתו ופוסלה „בדרוס" סמל החכמה והעיון, כמאמרם דרום מקום המגדלה מסמל את החכמה. וזה החטא הוא בדברים הנוגעים לעניני תכמתך כמו דינים ודינים ואתה תכמתך דצונך לומר שאין הבדל בין הטוב והרע בדברים המשתייכים לדינים של בני אדם. „וחטאת", כלומר ולהיפך מזה יש חטא: כנכנס דמה „לפנים" כלומר אם תרצה להכניס את השיטה הנ"ל שיש הבדל והפרש, בדברים שלפנים, של מעלה ושל שמים. אז מחשבה זו שהיא כשרה בדברים הנוגעים לבני אדם נעשית „פסולה" אם תשתמש בה בדברים של „לפנים". כי כאמור אצלו יתעלה ויתברך הכל הוא באהרות היצירה, ובהבריאה העדר והיש כאחת נוצרו.

(יג) ומעתה נפרש את המדרש שפתחנו בו: שש מעלות לכסא הי' ותכורו הי' כורז חמשה כרוזים המזהיר מאד את השופט שישתדל להבדיל די הרבה. לא תמה משפט, אלא תבדיל כן חייב לזכאי, לא תכיר פנים, אלא תבדיל. לא תקח שוחד אלא תבדיל. לא תטע לך אשרה, אלא אתם הבעלי בתים הממנים את השופטים ואת הרבנים הזהרו מאד שתבדילו בין מי שהוא מלומד וחכם וירא שמים הראוי להיות שופט ובין בורים ועמי הארצים המלובשים בכנדי משי והם רקים מכל חכמה ומדע.

## שופטים

## דרשה נ

## דרשה ג

כי רק מעט מן בני האדם יש אשר חיים חיים של טובה וברכה אבל רוב בני אדם חיים חיים של תלאות ויגונול רבות, ואפילו אלו שמוכ להם אין הטוב הזה כל ימי חייהם, כי יש שהם עשירים ואין להם נחת מבניהם, ויש עשירים הסובלים הרבה ממחלות ל"ע, וכמעט לא ימצא מי שהוא מבורך בכל מכל כל. ואם נשאל שאלה זו למי שלמד קצת תורה, מיד ישיב הלא נחמו וגמרו טוב שלא נברא (משנברא ב). אולם לא כן דעת הרמב"ם ז"ל בהחשרו בשאלה זו.

וכתב: הרבה פעמים יעלה בלב החמון שהרעות בעולם יהיו יותר מן הטובות עד שבהרבה מחירות רוב האומות ובשיריהם יכללו זה הענין ויאמרו כי מן הפלא שימצא בזמן רב טוב אמנם ועוה"ו רבות ומחמירות. ואין זה הסעות אצל החמון לבר רק עם מי שיחשוב שהוא חכם גם כן. ואלואז"י, ספר מפורסם קראהו ספר אלהות כלל בו משגעונוחיו וסכלוחיו הרבה ומכללס ענין ברהו, והוא שהרע יותר מן הטוב — חמצא שבחציאחו, ר"ל חציאוח האדם נקמח ממנו ורעה גרולח לו. והחחיל — אלראז"י — לחלוק על מה שיחשבו אנשי האמת מגמילת חסדי הרי ומציאחו וטובחו והיוחו יחעלה הטוב הנמור בלא ספק וכל מה שיבא מאחו טוב גמור הוא ג). כלומר, אלראז"י זה הוא אחד מהמינים והאפיקורסים ישחשו עצמותיו, הרועה להראות, כתוצאה מדבריו השקרים והשגעונים, שיש רבוי אלהות בעולם וכופר באחדות הבורא. ושנעונו אומר לו כי מהטוב הנמור יבא רק טוב הנמור והמוחלט. ומפני שאנו רואים כי יותר הוא הרע בחייו של אדם, וכל יצירתו היא כעין שהיוצר נוקם בהאדם ולכך יוצרו, מזה יוצא שיש אלהי הטוב ויש אלהי של הרעות.

והרב המורה זצ"ל מסביר שם שטעותם של אלו הסכלים הוא בהחשבם כי המציאות טולה של האדם הוא בעבור האדם לבד, וכאילו אין שום מציאות

(ג) מורה נבוכים ג"ב.

(א) שופטים ושופטים תתן לך וגו'. משפט צדק. לא תמה משפט לא תכיר פנים — דברי צדיקים. כבוד דמקנו כדרשות הקורמות שהכתוב מתחיל כצו אל העם למנות דיינים ושופטים ומסיים באזהרות אל הדיינים: לא תמה משפט וגו'. וכפי משפט הלשון ה' צריך להיות כתוב: ושפטו את העם משפט צדק ולא יטו משפט, בלשון נסתר ולא בנוכה. גם יש להבין את התרגום אונקלוס על ויסלף דברי צדיקים, שמתרגם „ומקלל פתגמין תריצין". ועל הכתוב: צדק צדק תדרוף, הסמוך לו, מתרגם „קשטא קשטא תהי רדיף", וכן ככל המקומות שבתורה תרגומו של צדק הוא קשטא, כגון: חוקים ומשפטים צדיקים, תרגומו, קיימין ודינין קשיטין, וכן בהרבה מקומות ומה משנה האונקלוס את תרגומו ככאן ומתרגם „תריצין", ומהו משמעו של הניב הארמי זה גם הניב „לך" לא מוכן.

(ב) וכמדרש סוטה את פרשתינו: שופטים ושופטים וגו' זה שאמר הכתוב מגיד דבריו ליעקב תקו ומשפטיו לישראל. דבריו אלו דברי חורה, תקו אלו מדרשות, ומשפטיו אלו הדינים. לא נתן הקב"ה אה החורה ואת המשפטים אלא לישראל בלבד. — והלא אומות העולם נצטוו על הדין שהיא אחת משבע מצות שנצטוו בני נח, ומהו משפטים בל ירעו, אלו דקרוקי הדין, שכך שנינו מעשה וברק בו זכאי בעוקצי חאנים לירע אס גטיס או רקיס א). הלא אין ענין תרישה וחקירה של עדים משתייכת כלל לפרשתינו שבה המדובר ממיטוי דיינים צדיקים. ובכלל מה שמביא המדרש מבן זכאי שבדק בעוקצי תאנים, אין זה אפילו בנדר של דרישה וחקירה, כידוע.

(ג) יש שאלה בחיי האדם בכלל אם יש יתרון להטוב אשר ימצא את האדם בחיו או יש יתרון להרעות והתלאות אשר האדם פונע בימי חייו. ומצד הנסיון של האדם בודאי כל אחד יאמר שיותר מצויות הרעות מאשר הטובות להאדם בימי חיו.

(א) מדרש חנוכה פרשה זו. (ב) ערוכין י"ג.



מפעולתו של האדם עצמו. כלומר, לא ירע לאדם כמעט שום דבר רע כמו שירע האדם לו בעצמו. ועל זה אמר שלמה: ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים. כלומר כאמת האדם עשוי ונוצד להיות ישר — בדרך טובה אלא שהאדם מרע לו לעצמו הרבה, ואחר כך הוא בא ויבקש מהשם יתעלה חשבונות רבים, למה רע לו. והוא לא יבין כי עיסק הסבה לרעתו הוא ממנו ולא מזולתו. והרעות הללו שאדם נודם לעצמו באמת על ידי נסיותיו אחר מדותיו הרעות והתדיפה אחר מותריות הנורמים לו לאדם חולי הנוף וחולי הנפש. אם יתנהג האדם בכל דעותיו במאכל ובמשחת ובשאר התאוות כמו שעשאו היוצר, לא יחלה מימיו גם כי יזקין. ונמשו של אדם הנמשכת אחרי הנוף ומרצתו להשיג את המותרות, גם היא — הנמש סובלת ממחלואות שונות ורעות. ועל ידי שהאדם להוט אחרי המתרחות נודם הוא לעצמו שאמילו ההכרחות לא ימצא. ואלמלא שאדם מבקש תמיד אחרי המותרות שאין נצדכות לו, לא הי' מצא שום רע בעולם כי הנצדכות ישנן די הרבה לכל אחד ואחד בעולם בעד כל ואין מחסור. והעד על זה אם תחשוב על האויר, מים, דגן וסירות, ואבני חן וזהב ושכיות חסדה, תמצא שכל היוצר נחוצ לו להאדם כדי חייו ישנו במדה מרובה הרבה יותר ממה שאינו נחוצ לו. כך שמצד הבורא יתעלה אין חליה שום רע לאדם והוא תמיד אחר ומיוחד וטוב ומטיב לכל אשר ברא והוא זן ומפרנס סגרי דאם עד ביצה כינה. ומה שיש כל כך רעות המוצאות את האדם בימי חייו הוא לא מצדו של הסב"ח אלא מצדנו אנו. כמו שאמר צדיק אחד על מאמד הנמצא הרעותי את מעשי וקיפחתי את שכרי. בני אדם בושים להותות: הרעותי את מעשי אלא שואנים על קיפוח השכר ה).

(ד) ואין בדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל שום ניגוד לדברי המשנה האומרת נמנו ונמרו טוב שלא נברא משנברא. כי אין המשנה אומרת שהיא רעה מה שאדם נברא אלא הכל מודים שטובה היא לאדם גם כשנברא הנם שעוד יותר טוב הוא לזה שלא נברא. כעין שאומרים זה אדם טוב והשני יותר טוב ממנו אין זה אומר שהראשון הוא רע בשביל שהשני הוא יותר טוב ממנו. וסודו יותר טוב לזה שלא נברא

אחרת בעולם זולת זה האדם הנברא. ולכך כשיבאהו דבר שאינו נח להאדם או כשלא יכואהו מה שירצה האדם, ינזר הסכל כי המציאות הוא רע. אבל אם יבין ויתבונן האדם וידע את המיעוט הלכו בהמציאות, כלומר שהמציאות באמת אינה כלל בעדו אלא בעד דבר נכבד וחשוב שאין להאדם שום ערך של חשיבות נגד הדבר החשוב של המציאות, והוא האדם אינו רק נרעין סמן בלתי חשוב מכל המציאות, או יתבאר לו האמת הנמור ולא יאבה לשמוע לרברי סכלים. כי האמת הוא שהמציאות של כל העולם אינה לשם תכלית העולם אלא מפני רצון הבורא ואם אין לו לאדם שום ערך וחשיבות מול העולם על אחת כמה וכמה שאין לו שום ערך מול היוצר את המציאות העולם שהוא הבורא יתברך ויתעלה. אמנם האדם הוא החשוב מכל מה שבעולם התחתון, והוא נברא בחסד העליון בהשלמה נפוצה, והרעות המטהוות ונופלות בחיי האדם הן מצד הסרנותיו ובאשמתו של האדם ולא מצד היוצר חליה. וזה שאמר שלמה אולת אדם תסלף רכבו. וכתוב: שחת לו לא בניו מומם דור עקש ומתלצל. כי הרעות בבני אדם הן מנ' סבות.

(א) הרע מה שיקרה לאדם באשר הוא בעל חומר והוא הוה ונפסד. והיות האדם הוא מן הנבראים של מין חלש, חיומת" ואי אפשר מצד הטבע שלא יבא רע לזה המין החלש, כמו בעלי מופים. וכן העולם שאנו שוכנים בו הוא היותר חלש, לפיכך תתחייב הטבע שיתחוו דברים המפסידים את ההוה, כמו שריפות ורעמים ורעש הארץ. אבל הרעות שהם מצד הטבע המה מועמות מאד אחד לאלפים.

(ב) הרעות הבאות לאדם מבני אדם אחרים בהתנכרם קצתם אל קצתם (כמו רציחת איש לרעהו, שריפות בתים ככוונה להרע לחבירו, מסירת להשלמונות, נניבות, ערמות ומלחמות בין העמים. והרעה זו היא מזכויותיו של האדם. משום שיש לו להאדם זכות על הבחירה שלו, ולו הבחירה לבחור בהרע לו וגם לאחידים. הרעה מסוג זה היא יותר מרעה הראשונה. וגם מצויה הרבה יותר מהראשונה.

(ג) הרעות הבאות לו לאדם בשפע רב הן

מזו שנברא? מסכרת המשנה: יעקב שנברא יפספש במעשיו, מפני שהאדם עלול למצא הרבה רעות וצרות רעות ל"ע כימי היותו עלי אדמה, משום שאינו מפספש במעשיו, ואלמלי הי' מפספש במעשיו והי' יודע שהרעות באות עליו מצד מעשיו ולא הי' נוסח אתרי נטיותיו הרעות הי' תי חיים של מצוה ושלוה, ורא עמא שאין האדם כמעט אשר יפספש במעשיו ולכך טוב שלא נברא משנברא. בעין שפירש הרב את הכתוב הנ"ל: "אשר עשה אלקים את האדם ישר, והמה יבקשו חשבונות רבים.

(ה) ואל תתפלא הלא ירענו כמעט בכל הצדיקים האמתיים אשר היו על פני האדמה וכמעט כולם סכלו בעולם הזה צרות רבות ורעות, הנם שהם היו חיים כפי הצו של התורה ה' ללא כל מותרות ולא כל רדיפות אחרי נטיות הנוף. כי אצלם הרעות הבאות עליהם הוא ענין אחד לנמדי והם משני פנים. או משום שהצדיקים שכדור סובלים הרבה על חטאים של אחרים או שהם סובלים רעות בעולם הזה כדי להרכות להם שחרם לעולם הבא, כמאמרם: אסר אביי סתניי — דתני מטיבין ומריעין — דעבדין ליי יוס סב ויוס ביש. פירש"י: מי שיש לו רוב זכיות מחקיין לו בעולט הזו יוס טוב שנופרעין מחנו עונותיו וזו חיקון יוס טוב לו לעולט הבא, וכו' ו). והמחוכר בהרב המורה ו"ל הנ"ל הוא לא מפי שזכותיו מרוכין אלא משאר בני אדם דעלמא.

(ו) וכבר שתינו כתיב: כי ימצא חלל באדמה אשר הר' אלטיך נותן לך לרשתה נופל בשרח לא נודע מי הכהו. וטו'. ועל זה דרשו חכמי המשנה ואמרו: באדמה, ולא סמוך בגל. נופל, ולא תלוי באילו. בשדה, ולא צף על פני המים. ובגמי: ליסא סתניתו רי יתודת ולא רבנו. דתניא ושכחת עומר בשדה, פרס לסמוך דברי רי יתודת וחכמים אומרים לרבות את הסמוך. ומשני, אפילו תיסא רבנו וכו' ז). ואינו מוכן מה השתוות יש סמת שנמצא והריון הוא אם יש חיוב להביא עגלה ערופה, להרין של שכחת העומר? אלא שיש להתבונן בהמצוה של שכחת העומר שהיא משונה מכל המצוות שהרי לא מצינו מצוה ברומח לה שאינה מתקיימת אלא על ידי שכחה, ולמה? אם רצון התורה שיתן האדם צדקה להעניים מן העומרים שבשרח הי' צדיך להיות

כבשאר מצות הרומות שחייב אדם ליתן כך וכך עומרים ולמה פרטת התורה את החיוב זה דוקא על ידי שכחה. אלא על כרחנו לומר שהתורה זכתה אותנו כמצוה זו כדי שיכין האדם שכשכתת העומר כן הוא האדם, העומר זה שגשכת בשרח הוא רק חלק אי חשוב מהמציאות של כל הרבה התבואה אשר כשרה ואין להעומר הזה שום חשיבות, כך כל האדם אינו אלא רק חלק קטן ואי חשוב כלל לנבי המציאות של העולם ואינו דבר עיקרי.

וזוה הוא עצם התוכן של מצות עגלה ערופה. כי ימצא חלל באדמה אשר הר' אלטיך נותן לך לרשתה לומר הר' נתן את האדמה לבני האדם שהם הבני אדם יהיו הבעלים של האדמה — לרשתה, ולא שהאדמה תהי' הבעלים של הבני אדם. ולכך אמרה תורה: וכי ימצא חלל באדמה, וזוה האדם ימצא חלל נפש באדמה, בשביל האדמה שהוא התמכר עצמו לה לכך נפל חלל נפש, כמו שכתב המורה הנ"ל, "מאלו הרעות הבאות לאדם כשכיל שהוא רודף אחר האדמה הארציית" וזה משום שאינו מכין שהוא אינו עוסק בהמציאות כלל, וכל חשיבותו אינו אלא כעומר השכחה. ולכך יונח מה שהשוו רבותינו את הרין של עגלה ערופה אל הרין של עומר השכחה, ודרשו דרשות שוות מזה לזה.

כרם כבר אמרנו לעיל בשם המורה כי אמנם ישנם מאורעות רעות שלא מצד הרע של האדם עצמו אלא מצד הטבע כמו כעלי מומים שסמבען נולדו כך, וכמו הרעמים ורעש הארץ, וכן שאדם מריע לחכירו למרות רצון חכירו כשכיל הכחידה החמסית. ולכך סביאים עגלה הערופה רק על זה שנפל חלל נפש "באדמה" — שכאלו לאדם כאשמתו שמסר עצמו לנטיות האדמה וטופניות ובשכיל כך יחסר לו מה שחסר לו אבל אם "נמצא טמון כנל" לומר שלא מאשמתו כגון כעל טום מתולדה או "צף על פני המים" כגון שטיפת ימים ונהרות ורעש הארץ או "תלוי באילן" לומר, שאחרים עשו לו הרעה כמו שהורגין כמיתת תלויה ר"ל, על כל אלו אין סביאין עגלה ערופה כי העגלה באה רק ברומה לשכחת העומר, לבפר על זה שהרע לו לעצמו ולא השיג כי האדם אינו שום דבר עיקרי וחשוב בהמציאות של העולם אלא הוא לא יותר מעומר השכחה שבשרח.

ישראל אתם קרבים היום אל המלחמה ונו' וברש"י: שמע ישראל אפילו אין, "בכם" זכות אלא קריאת שמע בלבד, כראי אתם שיושיע אתכם. ולפי משפט הלשון הי' לו לרש"י לומר אפילו אין, "לכם" זכות וכו' מהו הלשון, "בכם". ועיני הרקדוק הוא: ובי קריאת שמע מילתא זוטרתא היא הלא עכלת עול מלכות שמים הוא עיקר התורה והאמונה.

אלא כלומר, בני ישראל בשעת קבלת התורה הקרימו נעשה לנשמע, כלומר הקדימו — נתנו דין קרימה לנעשה — לעשייה, כי הבינו שהעיקר הוא העשייה, שלא יהי' הגוף להוט אחרי מותרות ותענוגי עולם הזה. אבל לאחר שקלקלו במעשה עגל בעשייה נשאר להם רק, "נשמע" הבנה במת ובשכל להבין את הטוב והישר הנם שהגוף — העשייה קלל מאד מאד. וזה שאומר הכתן: אפילו אין, "בכם" — בנופכם אין זכות והנעשה סתולפל, "בכם" ילא נשאר לכם אלא קריאת שמע ישראל, כלומר ההבנת הישרה נדירא, כי שמע פירדשו הבן! כרי אתם שיושיע, "אתכם" שנים הנופות שלכם יושעו שתוכלו לעמוד כקשרי המלחמה נגד המרדי אור (ט).

(ט) ולאחר הסיכום את כל האמור יש לחזור בשיטה האחרונה: שלפי המורה הנ"ל, כל הרעות המתהוות והמתרנשות בחיי האדם הן כעיקר תוצאות מבני אדם עצמם כאשר להומים ורודפים אחרי המתהוות נופניים ודורשים את כל המתהוות על הצד השמן והנס והעב והנרול ואינם מסתפקים אם חלקם אינו שמן אלא רז וכחש או קטן ולא נדול או רק ולא גם ועב. והואיל שלחלק נדול ושמן אין שיעור למעלה, לכך יתרעמו תמיד על חלקם ונורלם וחושבים תמיד שרק לרעה נוצרו. ותורתנו הקדושה והמאורח באה ללמד ולרז נגד כל הסענות של הכל הללו.

והתורה אומרת: שופטים ושופטים תתן, "לך". כלומר לך לעצמך, שאת תחי' לך לעצמך השופט והשופט ותדע בשל מי הרעה. כי הכל בא לו לאדם בשבית התנשמותו ב"ארסח". ולכך פירש המדרש: מניד דבריו ליעקב ונו', כלומר, לא נתן הקב"ה את התורה ואת המשפטים שישפוט האדם בשביל מי הרעה באה על האדם, ושיכין שכל הרעות המתרנשות לו לאדם הוא בשביל רדיפת אחרי המתהוות, אלא

(ז) ולכך אמרו רבותינו ברין עגלה ערופה: נמצא ראשו בסקום אחר וגופו במקום אחר מוליכין הראש אצל הגוף דברי ר' אליעזר, ר' עקיבא אומר מוליכין הגוף אצל הראש (וכן ההלכה ת). והפירוש המשוט לפי מסקנת הש"ס התם: משום דמת מצוה קנה מקוטו וצריך לקוברו במקום שנמצא חלל, לכך פליגי כשנמצא הראש במקום אחר והגוף במקום אחר אם יש לקוברו במקום שנמצא הראש או במקום שנמצא הגוף, ע"ש. והנה בוראי שרברי המשנה לענין הלכתא כן הוא אבל שיטתינו היא שבעצם המשנה והנמרא השמיעי ברבריהם גם עניני מוסר וטחקה, כמו שנתבאר בחיבורי זה הרבה פעמים. וכאן מורים דכריהם לדברי מוסר ומחקר כהדלן: הלא התבאר למעלה שהתורה מדברת באדם שנמצא חלל בארמה — שנשקע בנטייתו לכל החומרייות והארציות שבארמה, כהראש וכהגוף גם יחד נטו מדרך הישרת ורדפו אחרי מותרות ותאוות נופניות. ובכן נשארה השאלה מה הדין באדם שסמחו הוא מבין את הדרך הישרה והנכונה, והוא משיג שהוא אינו אלא כעומר השכחה וכי ננאי ובזוי הרבר להיות לתוס אחרי התאוות הנופניות והמתהוות, אלא שזה הוא משיג רק במחו ובראשו אבל נופו נמצא תמיד במקום אחר... משוקע בתאוות ללא גבול ואין הראש שלו יכול לעמוד בנסיון לעצור ולרסן את גופו. מה הוא דינו של זה הרבר נש' ר' אליעזר אומר מוליכין הראש אצל הגוף, כלומר, סוף הרבר שזה שהוא עתה מבין ביושר, יחל מלהבין כל עיקר בי התאוות יתגברו עליו מדי יום יום והגוף והתאוות לא יחלזו ממנו לעולם גם בי יוקין. אולם רע"ק אומר מוליכין הגוף אצל הראש, כלומר, כל עוד שמחו של זה לא נתקלקל והוא מבין שנופו משוקע בארמה, עדיין יש לו לזה תקוה שישוב בתשובה שלימה ויעשה בנופו לא כפי רצון הגוף אלא כרצון נפשו — הראש. והלכה כרע"ק. כי ההכנה שאדם מבין ויודע לכל הפחות שהוא עושה רע, זה לעצמו רבר נדול וחשוב הוא. שהרי אי אפשר כלל ללחום נגד היצר הרע אם השכל של אדם לא יאמר לו מה שהוא צדק ומה שהוא שקר הרע.

(ח) וכן בתיב בפרשתינו: והי' כקרבכם אל המלחמה ונגש הסהן ודבר אל העם. ואמר אלהם שמע

וזה שהתורה הזהירה: שופטים ושופטים תחן לך, לעצמך, ולא תסת שותד — כלשון נוכח ולא נסתד — שהראש שלך לא יהי' משותד מן התאוות של הגוף. כי השותד יעור עיני תכמים, כלומר כי רובא דרובא הראש הולך אחר הגוף כרלעול נבי ענלה הערוסה. ולא עוד שהם באים אתר כך בטענות ובתערומות על השי"ת מדוע הרע להם, הנם שהרעה באה להם מצד עצמם, ולא יאבו לקבל את התירוץ הנכון והאמיתי שהרעה באה להם מצדם הם. וזה סידוש ויסלף דברי צדיקים, ומתרגמינן: „ומסלסל מתגמין תריצין“, הם מסלסלים את „התירוץ“ תנכון שהרעה באה להם ממעשי ידיהם. כמו שפירש הרמב"ם הנ"ל: והמה יבקשו תשבונות רבים.

הבת נקוה כי נוכח ליום של ומלאה הארץ דעה וגו'. ואז נהי' שופטים טובים וישרים לנו לעצמינו, ויקוים בנו ואשיבה שופטיך ככראשונה ויועצך ככתחילה ונוכה לביאת נואל צדק כב"א.

לישראל בלבד. כי רק ישראל עם קרובו עלול להשיג ולהכין את דברים הללו על בודיים לכל פרטיהם ודקדוקיהם. והמקשה סבר דברים כפשוטם, לכך הקשה והלא נם אומות העולם נצטוו על הדינין ומאי אריי' ישראל דוקא ועל זה הסביר לו בעל המאמר: משפטים כל ידעום, אלו „דקדוקי דינין“, כלומר, אומות העולם נצטוו על הדינין במשמעו המשוט אבל „הדקדוקי דינין“ שהסברנו למעלה לדקדק ולהבין את אמיתת הדקדוקים שדקדקנו בשל מי הרעות מתרנשות לבא, זה אין כנדר השנתם. (וראה במדרש כמקום אחר האומר שלאומות העולם יש נולמי דינין). והיינו הך שיש להם הדינין באופן משוט ונולמי ולא ידעו ולא יבינו מה שהדקדוק של הדינין משמעו). והמדרש ממשיך ומבאר: שכך שנינו וברק בן זכאי בעוקצי התאנים לדעת אם דקים ואם נסים. כלומר, בן זכאי הסביר שיש לבדוק מה שבני אדם להוטים אחרי הנסים זאינם רוצים בדקים, הרפים אחרי המתרות שאינן נצרכות לו לאדם זה בלבד די לנרום הרציחות והרעות של בני אדם.

## כי תצא

### דרשה נא

#### דרשה א

(ב) ושור אמרו: וכשם שנתו הקבי"ה רחמים על האדם כך נתו רחמים על הבהמה, שנאמר: אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד וכשם שנתו הקבי"ה רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות, שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך ב). וקשה מאד המאמר הנ"ל הוא הויפך ממשנה ספורשת: האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משחקין אותו ג).

(ג) ורבותינו אמרו: פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רי יוסי ביר אבין וריי בר זבדא, חד אמר מפני שמסיל קנאה במעשה בראשית וחד אמר מפני

(א) כי יקרא קן צפור לפניך וגו'. הלכה תנוק שנוול מהול מחו שיהיי צריך להסיף מנו דם ברית, כך שנו חכמים תנוק שנוול מהול צריך להסיף מנו דם ברית „מפני בריתו של אברהם אבינו" א). מה השתייכות יש להלכה זו לפרשתינו שלא נזכר בה כלל מדין מילה. ונם מה שייך לומר כנולד מהול שצריך להסיף ממנו דם ברית „מפני בריתו של אברהם אבינו“, הלא המילה ניתנה לאברהם אבינו לאות ברית לכך כל ישראל צריך להיות מהול ולא ערל וזה שנוול מהול ואינו ערל מניין שצריך להסיף ממנו דם ברית.

(י) מדרש דבה משפטים פרשה ל', ושם הנוסח: לפיכך נתן אלוקים לאוסות העולם סעות גולמות וכו'.

(א) מדרש דבה כי תצא. (ב) שם. (ג) משנה ברכות ל"ג.

שנכרא הוא בשביל האדם אבל בעצמותו אין להם שום חשיבות אם לא האדם. והנה יש פועל בידיעה ויש פועל בטבע. פועל בטבע כמו האש המחמם ושלג יקרר שהנם שהם פועלים אבל לא בידיעה, ומסילא אין מן הצורך שיהיה בפועלם בוונה או תכלית. פועל בידיעה יש שני סוגים: א. האדם, הוא פועל עבשו מה שלא פעל מקודם. וזו היא בוונה שיש בה תכלית. כי אי אפשר שיפעול האדם בלתי שיתכוון והכוונה היא התכלית פעלתו. ב. שכלים נכדלים כמו השמש, הלכנה, המזלת. פועלתם היא לשם „המציאות” כי הם תריר בלי כל הפסק, והתכלית הנמצא בהם כמו האור מן השמש, אין זה רוקא תכליתו אלא תכליתו הוא מציאתו. ורק פועלים בידיעה מסוג הראשון הם פועלים בכוונה והכוונה — תכליתם. וזה מה שאמרנו שהפועל בכוונה הוא מתורש ולא מציאות. ודיוב המציאות הוא האלהות אינו צריך לפועל ולכך אין מקום לשאול על חיוב המציאות מה הוא התכלית כי שאלת התכלית מתחמת רק לרבר שצריך לפועל אבל חיוב המציאות אינו זקוק לשום פועל ומסילא לא שייך לרבר עליו דבר תכלית.

ואלו שהאמינו בשקר בקרמות העולם בגון אריסטו וחבריו להם פשוט לומר שאין כלל שאלה מה היא התכלית של האדם כי לרסריהם שהעולם קרמון מי לא נם האדם הוא דבר של חיוב המציאות ולא שייך לשאול על האדם מה היא תכליתו. ועיקר השאלה היא רק לשיפתנו האמיתה שהעולם מתורש ובכן יש בהעולם פועל בידיעה ופועל במחודש, ומסילא מופיעה השאלה המסוככת מה הוא סיכו של כל העולם אשר נפעל ונתחדש ומה הוא תכליתו.

רבים מהחוקרים יאמרו כי התכלית של האדם הוא לעבוד את השם הנכבד וכל אשר נכרא בהעולם הוא בשביל האדם וכן השמש והירח לא נבראו אלא למען האדם. והרכה בתוכים מראים אמיתתם על הדעה הזאת. כמו: לשכת יצרת לא לתהו כראת. אם לא בריתי יומם וליילת חוקת שמים וארץ לא שמת. וכן: ויפתחם כאהל לשכת. ועור. ואם הנלגלים לא נבראו אלא בשביל האדם, על אחת כמה וכמה הצמחים והבהמות והעופות שלא נבראו אלא לטובת האדם.

שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינו אלא גירוחד). ויש להבין מה זה המעם של המ"ד מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, אטו זה האומר על קן צפור יגיעו רחמיך בוונתו לומר רוקא על קן צפור ולא על שאר הבריות, הרי כוונתו שאמילו על קן צפור הניעו רחמי הקב"ה ומכל שכן על שאר הבריות. ומה הוא המעם של המ"ד מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינו אלא גירוחד. ומשמעו הפשוט הוא שכל המצות שכתורה אינן אלא נזירות המלך שאין בהן שום טעם. וקשה הכי לא יודה המ"ד זה שיש מצות שכליות הרבה בתורה כגון צרקה, כיבוד אב ואם ועוד ועוד. וכפרט קשה חלא רבותינו מלמדים אותנו: „מה הוא רחום אף אתה רחום” ה) הרי שאנו מתחסים את המדה של רחמנות להקב"ה ברכתיב אל רחום ותנון ונו'.

ד) בכרי להבין את המאמרים הנ"ל מהראוי להקדים הסבר אחר כדבר „תכלית המציאות” כלומר, מה הוא התכלית של העולם כולו עם כל הנבראים הממלאים את כל החלל של כל העולמות. אם נכראו לשם צורך מה הוא הצורך ואם אין בהם שום צורך למה נבראו?

ועל חקירה זו ישב לו הרמב"ם ז"ל, ואומר בדלהלן: הרבה נבוכו מן השלמים בבקשה החכמה זח חמציאות מהו? ו) כוונתו: יש הברים חלקים ויש „הכול”, בדרך משל: הלב העין הרגל המרה הפה הם חלקים של האיש כולו, וכבן ידענו שאותם החלקים נבראו לצורך „ההכול” — זה האיש. אבל מה הוא התכלית של ההכול — האיש וכן כל העולם? והרמב"ם ז"ל ממשיך: והנני מכאר לך לכטל זאת השאלה לכל אחת מן הדעות ואומר:

(א) כל פועל אשר יעשה בכוונה אי אפשר לדבר שהוא אשר עשה מבלתי חכמה.

(ב) דבר אשר נעשה בכוונה הוא מחודש.

(ג) דבר אשר הוא מחיוב המציאות — אשר לא נעדר ולא יעדר — לא יצטרך לפועל.

ורבים תושבים כי כל מה שישנו כחלל העולם הם כחלקים שבנוף לגבי האדם, כלומר הכל מה

(ו) מורה נבוכים, ג'—י"ג

(ז) ש"ס ש"ס. (ח) שבת קל"ג: ירושלמי פאה א—א.

ה) אולם אין הרב מסכים לשיטה זו. כי אם כך נאמר, סוף כל סוף תופיע השאלה כלום ח"ו לא ה' השי"ת לברא את האדם בלתי כל אלו ההצעות והקדמות. ועוד שאלה גדולה שואל המו"נ לרהות את הדעה הנ"ל, והיא: אם הכל נברא רק לטובת האדם, כרי שגובל לעבוד את השם ולהיות צדיקים וטובים, סוף סוף לך ופרנס לי, ואם יצדק מה יתן לך?

ולכך הרמב"ם ז"ל בא לירי מסקנא שכל חלקי הבריאה נבראו בתכלית של כל חלק וחלק. כלומר הקב"ה מעונין ורוצה בקיום של כל חלק מהחלקים כשהם לעצמם. ובכן יוצא שהחלקים נבראו לא רק למענינו ולטובתינו אלא לרצונו של הקב"ה ולמענו. כלומר למען כל חלק וחלק, ע"ש היטב.

וזו הוא הפירוש של הכתוב: כל פעל הדי למענהו ז). ואין זה מתנגד להפירוש של "למענהו" לכבודו יתעלה אלא אלו ואלו דברי אלוקים חיים. והפירוש האמתי הוא שהשם יתברך ויתעלה רוצה בקיום כל חלק וחלק לעצמו ובכל פרט ופרט כמו בכל הכלל כולו ח). (יותר מזה אי אפשר לי להאריך בדבריו ולפרש, כי שם תמצא הכל מפורש כאשר דברתי ער הדבור בביאור דברי המו"נ הנ"ל, ואם תלמוד בעיני הגה).

ו) ודבותינו בעלי התלמוד השתמשו בהכתוב האמור כל פעל הדי למענהו בכמה מקומות. וסרצוני לבאר את דבריהם בקשר להאמור מעלה בשם המו"נ הנ"ל בכרי להראות את אמיתת דברי המו"נ. כלהלן:

דבותינו אמרו: רוחץ אדם פניו וידיו ורגליו בכל יום בשביל קונו שואחר כל פעל הדי למענהו ט). ולמה לא יתחייב אדם לרחוץ את כל נופו בכל יום. כלום רק הפנים וידיו ורגליו של האדם הם פעל הדי ולא כל הגוף? אלא הונונה ברברי דבותינו כהצד המוסרי מלכד הדין של רחיצת ידים ורגלים הוא לומר: הפנים והידיים והרגלים הם החלקים מחלקי האדם, וחייב אדם לרחוץ כלומר לטהר את דעתו ואת מחשבתו להכין שכל החלקים שבאדם המסמלים את כל החלקים הפדטיים אשר בחללו של העולם, בולם נבראו למענהו — למען כל חלק וחלק. לא שהחלקים הם רק למען והכול אלא שהשם יתעלה רוצה בקיום

של כל חלק וחלק מן העולם ואת אשר בהעולם למען החלק והפרט עצמו, כדברי המו"נ הנ"ל. שנאמר כל פעל הדי למענהו — למען כל חלק אשר בהעולם.

ז) במקום אחר השתמשו דבותינו בעלי התלמוד בהפסוק הנ"ל כל פעל הדי למענהו ואמרו: חונן מצילנו — מפני הדליקה בשבת — תיק הספר עם הספר. תיר ייד שחל להיות בשבת מפשיטין את הפסח עד החזה דברי רי ישמעאל בנו של רי יוחנן בו ברוקה, וחכמים אומרים מפשיטין את כלו. בשלמא לרי ישמעאל דהא איתעבד ליי צורך גבוה (כלומר עד החזה וצרך להפשיט חשוט דהקטר אימרים דוחה שבת) אלא רבון מאי טעמא. א"ר בר בר חנה אמר רי יוחנן דאסר קרא כל פעל הדי למענהו, מה למענהו שלא יהיו קדשי שמים מוסליו כנבלה. ופריך הש"ס: מח אהורו ליי חבריי לרי ישמעאל בנו של ר"י, אם מצילנו תיק הספר עם הספר לא נפשט הפסח עם עורו ז).

מבלי לננוע בהלכה זו צריך להכין למה להו דרבנן להשיב מרמצילין תיק הספר עם הספר, הלא כבר אמרו טעמם כדי שלא יהיו קדשי שמים מוסלין כבזיון. אלא כלומר, תיק הספר אין לו שום קדושה ולא חשיבות לעצמו אלא כל עצמו אינו אלא במשרת להספר שיש לו קדושה, לכל זאת תנן במשנת שמונת להצילו בשבת מפני הדליקה הנם שיש אפשרות להציל את הספר בלא התיק. ומזה למדנו שגם התיק של הספר יש לו חשיבות עצמאית ולא רק בתורת שירות להספר.

והנה המסכת דבר של קדש הוא מחמת האימרים הנסמרים לגבוה אבל הבשר נאכל לבעליו. ובכן יש כאן שאלה אם הבשר יש לו חשיבות רק בתורת דבר התפל להאימרים אבל חשיבות עצמאית אין בו או שמא לא כי אלא גם הבשר שהוא רק חלק התפל להאימרים יש בו חשיבות עצמאית. ובה נחלקו ר' ישמעאל וחכמים, ר' ישמעאל סובר אין מפשיטין את הפסח אלא עד החזה לצורך הוצאת האימרים אבל שאר הבשר אין בו חשיבות עצמאית אלא רק כתפל לצרכי גבוה. וחכמים אומרים גם הבשר יש בו קדושה וחשיבות עצמאית לא רק כתפל ומשרת. ומזה יוצא שהכמים שהלכה כמותם סוברים גם כשאר דברים שהחלקים והסרטים אשר בהעולם אינם רק

ז) מסלי ט"ז.

ח) מו"נ ט"ט.

ט) שבת נ'.

י) שבת קמ"ז.

— להקטורת. ובשלא רצו בית אבטינס ללמד על מעשה הקטורת שלחו והביאו אומנין ממצרים, כלומר יש ויש משרתים רבים בעולם אשר ישחתו להקטורת, כך חשבו חכמים מתחילה אבל לאחר שראו שהבקיאים של מצרים אינם יודעים להעלות עשן כמו בית אבטינס, או הבינו חכמים כי מעו בדבר שאין בית אבטינס רק משרת ותפל להקטורת אלא הם חלק שנברא מאתו בסגולה הנמש מיוחדת לשם זה ולכך שוב אמרו „כל פעל הד' למענהו". והוא בהתאמה נמורה לדברי המו"נ הנ"ל.

(י) מעתה נוכל לפרש בתוך זו את הפלונתא של האמוראים מפני מה האומר על קן צפור יניעו רחמיך משתקין אותו, חד אמר מפני שמטיל קנאה סמעה בראשית וחד אמר מפני שעושה מדותיו רחמים. והמאמר זה ישנו בירושלמי בסנון אחר: חד אמר מפני שקורא תגר על מדותיו של הקב"ה ואומר על קן צפור הניעו רחמיך ועל אותו איש לא. וחד אמר מפני שנותן קצבה למדותיו של הקב"ה (יב). ומסתבר דאופן אמוראי המובאים בבבלי בשם אמוראים דמערבא הם הם שהוזכרו בירושלמי, כלומר פלונתתם היא היא שהביא הרמב"ם ז"ל בהמו"נ הנ"ל שישנן ב' דעות. זה הסובר בהרעה שבמו"נ שהכל נברא רק לצורך האדם וכל שאר החלקים והגבראים אינם חשובים לעצמם כלום, יוצא מוח שאם דע לו לאדם בחייו ואין מרחם ומושיע לו, או זה האדם קורא תגר ואומר אם על צפור שאין לו לעצמו שום חשיבות וכל עצמו לא נברא אלא בשבילי, ריחם השי"ת ואיך אפשר שעל האדם שהוא התכלית של הבריאה לא ירחם.

ומ"ד הזה סובר דבר זה אסור כי האמת כדעת הרמב"ם הנ"ל „כל פעל הד' למענהו" ואין הצפור כלל התפל והמשרת אל האדם ומטיל אסור להיות תגר על דבר הצפור, ובאמרו כך הוא נותן „קצבת למדותיו של הקב"ה" כלומר הוא מסתייג את כל הבריאה רק לאדם לבדו ולא לשום בריה אחרת והוא הוא האומר בהבבלי מפני שקורא תגר על מדותיו.

ומ"ד השני סובר כדעת הראשונים שהביא המו"נ שהרבה כתובים טורים כדבריהם: לשבת יצרה זעור, א"כ הצפור אינו בעל תכלית אלא הוא

כמשרת אל האדם אלא כל חלק לעצמו יש בו חשיבות כי כך הוא רצונו של מי שאמר יהי' עולם.

והש"ס שואל בשלמא לר' ישמעאל הא איתעביר ב' צורך נבון, כלומר, לאחר שנפשט עד החזה והוציאו את האיברים שהם לנבון אין שום חשיבות בהבשר הגשמי ולכך שפיר סובר שאין מפשרים יותר שהרי המשטח בשבת מ"ם מלאכות היא, אלא חכמים מה מעמא שהם מתירין לששום את כל השה של פסח. אמר ר' יוחנן דאמר קרא „בל פעל הד' למענהו" כלומר בהתאמה לדברי הרמב"ם שהביא את המקרא הזה לבאר שיש תכלית בכל חלק וחלק ולא מפאת שירות גדיא. וזה הוא מה שהש"ס ממשיך ומסביר: ומה אהדרו ל' רבנן לר' ישמעאל, כלומר מה רצו רבותינו החכמים להסביר את ר' ישמעאל במקרא הזה? הבי אמרי ל' אם מצילין תיק הספר עם הספר, שדין זה מודה שגם התיק יש לו חשיבות לעצמו ולא רק בתור משרת מכל שכן שיש לבשר הפסח שהוא גם כן קרשים, חשיבות עצמאית ולא בתורת תפל אל האיברים בלבד. כרי שלא יהיו קרשי שמים מוטלין בבזיון! כלומר זה בא ללמד דעת ובינה שכל החלקים והחלקי חלקים אשר בעולם שנבראו מאתו יתעלה הם קרשי שמים לעצמם ואין לנו לבנותם ולומר כי לעצמם אין להם כל תכלית כי כל מה שנברא מאתו יתעלה אין שום אדם יודע את התכלית אם יש או אין.

(ח) וכן נאמר בזכרונות של ראש השנה המיוחס לרב ונקרא תקעתא רב: כי תביא חוק זכרון להפקד כל רוח ונפש להזכר מעשים רבים „והמון בריות לאין תכלית". כלומר הכל נברא ונפקד מאת השי"ת ואין לחקור ולדרוש על התכלית של הבריאה.

(ט) ועוד הזכירו רבותינו את המקרא של „כל פעל הד' למענהו" בהמאמר דלהלן: „ת"ר בית אבטינס היו בקיאי במעשה הקטורת ולא רצו ללמד, שלחו חכמים והביאו אומנין מלאכסנדריה של מצרים וחיו יודעים לפסח כמותו ולא היו יודעים להעלות עשן כמותו. וכששמעו חכמים בדבר אסרו „כל פעל הד' למענהו" והחזירו בית אבטינס לחקור (יא). כלומר המעולה היא הקטורת ואלו העושים ומסדרים את הקטורת לכאורה אינם אלא כמו משרת להדבר

נכרא לצורך האדם נרדא ולאדם יש מטרה יותר רחבה מאשר להצפור. וזה האומר על קן צפור יגיעו רחמך — לפי רעתו — משתמע שהצפור אינו לשרת את האדם אלא לצורך עצמו נכרא ולהאדם לא נתן הר' את הרחמים שנתן על הצפור ובכן הוא מתרעם על „הקצבה“ שיש במחלתיו של השם או כדברי אותו המ"ד בכבלי שהוא מטיל קנאה כמעשה בראשית.

(י) וזה הוא הכוונה של המדרש שהזכרנו בראש הדרוש: כשם שנתן בקב"ה רחמים על האדם כך נתן על הבהמה וכך נתן על העופות. כלומר הרחמים של כל בריה שנתן לה הקב"ה היא התכלית של הבריה ועל ידי התכלית נתן לו הר' רחמים. וכאמת כל דבר ודבר יש לו תכלית הגם שאנו בני תמותה ובעל מחות קטנים אין משינים זאת. והוא כדברי המו"נ הנ"ל המתאים עם האומר „כל פעל הר' למענהו“.

ומעתה המדרש הוא בהתאמה מוחלטת עם המשנה ברבות האומר על צפור יגיעו רחמך משתקין אותו. כי לכל דבר ודבר שישנו בהללו של עולם יש תכלית אלא שאין אנו משינים את עומק דרכיו של הקב"ה. וכשם שאין שום אדם בעולם שיוכל להשיג את עצם המציאות של האלהות בן גם אין בכתו של אדם להבין את דרכיו בהנהגת העולם.

(יד) והנה ער עתה דברנו לברך את שיבת הרמב"ם בדבר השגת התכלית של הנבראים. ולאחר הסיכום של החקירות והמסקאות והמאמצים שבתלמוד באנו לידי מסקנא שבאמת יש תכלית לכל נכרא אשר בעולם אלא שאין זו הדרך הישרה שירצה האדם להבין בשכלו את התכלית של כל דבר.

ואני הפעום והפושטן שאין לי ידיעה רחבה בחקירה ובפילוסופיא, הרני שואל שאלה אחת פשוטה מאד לאלו הסוכרים שהעולם נכרא רק בשביל האדם וזו היא התכלית היחידה של כל הבריאה. ותכליתו של האדם שישתלם במדותיו וימצא חן בעיני הר'. ולו נאמר שאין זה אומר רק לאדם מישראל אלא לכל האומות שבכל ארצות התבל, כי כן מורים הדברים של חכו"ל שאמרו שאין העולם עומד אלא בזכותם

של ל"ו צדיקים שבכל הוד ודור, ולא מצינו בשום מקום שיאמר מי שהוא שאלו הל"ו צדיקים הם רוקא צדיקים מעם ישראל אנו אלא בסתם אמרו ל"ו צדיקים שבוה כלולים גם אומות העולם, ומזה יוצא שלפי הרעה של אלו הסוכרים שהעולם נכרא בשביל האדם, משמעו בשביל כל אנשים יושבי תבל, אבל אני שואל הלא חוץ מהנלל הזה שאנו נמצאים בו ישנם נללים ובוכבים לרכבות, וכבר כתב הרמב"ם ז"ל: כל הכוכבים הנראים יש מהן כוכבים קטנים שהארץ גדולה מאחר מהן ויש מהן כוכבים גדולים שכל אחד מהם גדול מן הארץ כמה פעמים וכו' (יג). ובין אם נאמר שיש שם על הכוכבים הללו בני אדם באיזו צורה שלא תהי' ובין אם נאמר שאין שם שום בריה חיה, כי בזה מסתפקים כל הנבונים וכל החכמים ולא החליטו כלל, תופיע השאלה כל הנללים והכוכבים הללו לשם איזו תכלית נכראו הם. הלא אי אפשר להם לבעלי השיטה הסוכרים שלא כשיטת הרמב"ם ז"ל להשיב שהכל נכרא לצורך האדם כדי שישתלם לעשות רצון הבורא כפי התורה שניתנה לנו מסיני, שהרי אין שום סרך רמז בכל התנ"ך שהתורה או איזה מין ציווי נתן הקב"ה לבני אדם בלתי במעמד הנבחר בסיני. שהרי כך מפורש בתורה: כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך לתן היום אשר ברא אלוקים אדם על הארץ „ולמקצה השמים ועד קצה השמים“ הנחיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהויד). ולכך אני שואל כל הנללים והכוכבים הללו לשם מה נכראו ולשם מה הם קיימים? וגאיו תכלית כל מפעל האדירים זה? שהרי גם הם הכוכבים והמזלות וכל הגלגלים מאתו ורק מאתו יתעלה ויתברך נכראו, בשאנת הנביא: שאו מדום עיניכם וראו מי ברא אלה וסו). אלא בעל סרחנו לומר שבדאי גם לאלו הכוכבים והנללים יש תכלית בבריאתן אלא שאין בזה שכלנו החלש להבין ולהשיג את התכלית וכן הוא בכל דבר אשר לעינינו בגלגל הזה שאין אנו משינים את התכלית ורק השם יודע ומכיר בזה.

(טו) ולא בהנבראים בלבד אין אנו בעלי השגה לתכליתם אלא גם בהמצות שניתנו לנו מסיני אין אנו משינים את מעמם העיסורי ואת תכליתן. וזה הוא שהמדרש בראש דברינו אומר: כי יקרא קן



צפור וגו' בלומר אין אנו מבינים ולא משיגים אפילו אחת מאלף של תכלית הבריאה, כמבואר לעיל באדיקות, שהרי אפילו במצות מעשיות שנראות לנו שחן פשוטות אין אנו מבינים ומשיגים טעמן שהרי הגולד מהול שכבר יש בו בחתינוק הנולד מבריתו של אברהם אבינו ולכל זאת צריך להטיף ממנו דם

ברית, מפני שכך הוא רצונו של השי"ת חנם שאין אנו משיגים הטעם של המסת ברית בזה שכבר יש בו מבריתו של אברהם אבינו. כי לנו חסר ההוש להשיג דברים שהם למעלה מן הטבע ולמעלה מהשכל האנושי עד שנזכר ליום ההוא ומלאה הארץ דעה במים לים מכסים, אמן.

## דרשה נב

### דרשה ב

הרוחני? וכיצד צריך האדם להתנהג בכרי לתשביע את רצונו של הצד הרוחני?

(ה) שמא יאמר האדם הואיל הקנאה והחאווה וחכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביוחר ואחרק לצד האחרון עד שלא יאכל בשר ולא ישחה יין ולא ישא אשה ולא ידור בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה אלא הסק והצמר הקשה כגון כוהני עכו"ם. גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוסא, וכ"ו ג). ואינו דרך ישרה? חזקת הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם. והיא הדעה שהיא רחוקה משהי הקצוות רחוק שווה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, וכ"ד).

(ו) ומצינו בכרי רבותינו ז"ל ויכוח שנתוכחו הם ז"ל עם אלו הקיצונים ימיניים שהתרחקו לצד ימין לצד האחרון. והוא בתוספתא: קובלים אנו עליכם פרושים שאחם מזכירים את השם שחריח בלא טבילה. והפרושים השיבו להם: קובלים אנו עליכם, טובלי שחריח"י שאחם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה ה). ולא ראיתי כשום מקום שום בירור מי היו אלה, טובלי שחריח"י ומה טיבן וכש"ם טובא פעם אחת: אמר ר' יהושע בו לוי מה טיבן של טובלי שחריח"י ורש"י שם מירש כמשוטו: בעלי קדיין הטובלין שחריח"י. אולם מהלשון של התוספתא הנ"ל שהובאנו הויכוח של הפרושים עם טובלי שחריח"י ביחד עם שאר הויכוחים שבין

(א) כי תצא למלחמה על אויבך ונתנו וגו'. ומתרגמינן: ויבסרנו, לשון רבים. ובנתינה לגר הרגיש בזה וכתב: דרכו לתרגם בלשון רבים. אבל מעמא בעי להבין למה שינה התרגום מלשון יחיד ללשון רבים.

(ב) כי תצא, במלחמה הרשוח הכחוב מדבר א). והוא בספרי מדכתיב כי תצא שמשמעו אם תצא, ובמלחמת מצוה הלא חובה לצאת ולא שייך לומר „אם תצא". אמנם יתכן שהתורה מדכרת כאן במלחמת רשות כמו שכתב רש"י במלחמת מצוה ככד נאמר לא תחיה כל נשמה ואיך יצויר ושבת שביע הנאמר כאן, אבל יש להבין למה יגרע זה ההולך למלחמת מצוה שלא הותר לו יפת תאר מאשר הולך למלחמת רשות שהותר לו.

(ג) על אויבך, כנגד אויבך ב). כלומר דוקא כשהשונא מתגמל עלינו ואנחנו הנרדפים ויוצאים למלחמה להציל את עצמינו אבל לא כשאנו צורדים את האויבים. מה נמא מינה אם אנו צורדים או אחרים צורדים אותנו. ועוד אם האויבים צורדים אותנו אין זו מלחמת רשות אלא מלחמת מצוה להציל את עצמינו ואת ארצינו.

(ד) יש בכל אדם קרב נצחי בין הרוחניות והגשמיות שלו. מה שרוצה הרוחני מסרב הגשמי וכן להיפך. הגוף הגשמי משתוקק תמיד אל התאוה והקנאה והכבוד והצד הרוחני שבאדם הישר מתנגד לכל אלו בכל תוקף. ומה היא המטרה של הצד

(א) רש"י מהספרי. (ב) ספרי. (ג) רמב"ם דעות, ג-א. (ד) שם א-ד.  
(ה) תוספתא ידים סוף פרק ב, כפי הנוסח הנכון אשר בר"ש פרק ז-ח. (ו) ברכות כ"ב.

אותנו שנהי' מובדלים מן התועים — הקיצונים השמאליים והכופרים, ונתן לנו תורת אמת ותורה זו מלמדת אותנו לחיות חיי עולם, כי כל התורה כרובה משתייכת רק להגופות ולא להנשמות גי'רא. הן הרמ"ח עשין והן השם"ה לא תעשין ציונו השי"ת לקיים בהגופות שלנו. ונכונה היא מאד שיטה הרמב"ם ז"ל הנ"ל הנקראת „שביל הזהב" ללכת בדרך המצוה ולא באחת משתי הקצוות. ורק למי שכבר משקע ח"ו בנטייתו הנשמיות עד מאד ורוצה לשוב בתשובה עליו לנטות לצד ימין עד קצה האחרון.

(ט) ורבותינו ז"ל אמרו: לעולם ילך אדם באמצע הדרך מפני שמלאך המות מצוי בצדי הרכים, ובשעת הסכנה ילך בצדי הדרך מפני שמלאך המות באמצע הדרך. והמאמר פלאי היוכל אדם להציל עצמו ממלאך המות כמה שילך באמצע או בצדי הדרך? אלא הכוונה היא: לעולם ילך אדם באמצע הדרך הוא השביל הזהב שכתב הרמב"ם ז"ל: והיא הדרך הרחוקה משתי הקצוות ריחוק שווה וכו' מפני שאם ילך אדם באחת משתי הקצוות בין בקיצוניות ימינית ובין בקיצוניות שמאלית סופו להכשל כשלון גדול — מלאך המות מצוי בהקצוות. ובשעת הסכנה, אם ח"ו האדם כבר מסוכן ונטבע בנטייתו החומריות או עליו לנטות לקצה האחרון של ימין כדי שיהרגל אחר כך לחיות חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא ה).

(י) ובעלי התלמוד ז"ל מספרים מעשה: רי פנחס בן יאיר הוה קאזל לפדיון שבויים פגע ביי „בינאי נהרא", פירשיי נהר ששחו גינאי, אמר ליי גינאי חלוק לי מימד ואעבור בך, א"ל אתה חולך לעשות רצון קונך ואני חולך לעשות רצון קוני אתה טפס עושה טפס אי אתה עושה אני ודאי עושה. א"ל אם אי אתה חולך גוזרני עליך שלא יעברו בך מיס לעולם, חלק ליי ט). ובתום' שם מספרים שעם השך של ים דבר ד' פנחס בן יאיר.

ובל הרואה את המאמר הזה רואה שמלבד הספור שיש בו דקדוקים רבים, המאמר לעצמו זקוק לדרוש ורכים הדרשנים שדרשו בו. כי הלשון של הנמ', פגע ביי' נינאי נהרא" אינו מובן כלל שהרי

הפרשים והצדוקים נראה ברור שאלו טובלי שחרית היו כח לעצמן כמו הצדוקים אלא שהצדוקים היו קיצונים שמאליים והם היו קיצונים ימיניים. וכמדומי שראיתי למי מהסופרי תולדות ישראל שרוצה לומר כי הם היו האסיים. אבל רחוק הדבר לומר כן מכמה טעמים שאין כאן המקום לפרטם, אבל בכל מקום נשמע שאלו הטובלי שחרית היו כח לעצמן. וצריך ביאור למה קראו את עצמן בשם „טובלי שחרית" דוקא או שהפרשים קראו אותם בשם הזה דוקא. כי אין שום סברא לומר דרק בדבר זה נחלקו עם הפרושים שחרי מתבאר בש"ס שם שכל המחמיר בה על עצמו — למבול במ' סאה לפריו — מאריכין לו ימיו ושנותיו ז).

(ז) אלא ענין הטבילה כבר כתבו הרבה ראשונים רמעמו שמבטל את גופו להמסור, וכבר הארכתי בזה במק"א, וראה נם בספר חסידים שלנו ח"א, סימן ת"א, בדברי מבילה לתפלה. והטובלי שחרית אמרו שבראש הראשונה צדיק האדם לבטל את גופו ממש, ושחרית פירושו בראשונה, כלומר, ראשית כל זמנה מוטלת על האדם לבטל את כל גופו וצרכיו לגמרי בדרך שאומר הרמב"ם ז"ל הנ"ל: עד שלא יאכל כשר ולא ישתה יין ולא ישא אישה ולא ישב בדידה נאח וכו'. והפרושים הם חז"ל חשבו את הדרך הזה לרעה כי לא זו הדרך הישרה שיברור לו האדם כנ"ל.

וזה הוא שאמרו הטובלי שחרית: טובלים אנו עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם שחרית בלא טבילה, כלומר הנם שאתם מזכירים את השם והולכים בדרך התורה אבל בלא טבילה הנוף שחרית שאין אצליכם כלל חשוב לבטל את הנוף וכל נטיותיו בראשונה. והפרושים השיבו להם: טובלים אנו עליכם טובלי שחרית שאתם מזכירים את השם „מן הנוף שיש בו טומאה", כלומר לשיטתכם איך אתם יכולים לעשות שום דבר טוב כל עוד שרוחכם ונשמחכם הוא כהנוף שלכם כי הנוף סוף כל סוף אינו דבר רוחני אלא דבר טמא והלא אינכם כמלאכים שיש להם רוח בלי כל גוף.

(ח) זכן אנו אומרים: בדרך הוא אלקינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, כלומר, השי"ת ברא

להסיתם שיהיו חוטאים בנפשותיהם לעולם. אמר לו ר' פנחס: אם אי אתה חולק — אם לא תסכים להצעה שלי, נזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם — אנזור עליך שלא תוכל לשלוט בהם כלל בי אעשה כל תצדקי לנטותם לקצה האחרון הימיני השונאים את כל מעשי היצר הרע.

חלק לי, נענה היצר הרע להצעת ר' פנחס כי הי' סתירא מאד שלא יטה את החטאים לקצה האחרון הימיני ויהיו לצדיקים מפורסמים אשר לוחטים בכל כחם נגד מעשה היצר. הוה והוה גברא דהוה דרי חיטי לפיסחא יא). כלומר, בין סכוצת החוטאים האלה שר' פנחס יצא לפרות את נשמותי הי' שם איש אחד שלא הי' כל כך משועבד בעבירות ומעולם לא עבר על חיובי כריתות אלא על סתם לאווין שבתורה, ומטילא הי' נזרד בעדינת שיש בהן כרת ולא חילל את השבת ולא אבל חמץ בפסח [יזת מרומן בהניבים: דהוה דרי חיטי לפסחא, לאפות מצה לפסח] והיצר הרע לא רצה מתחילת להניח גם מאתו כי עור לא השלים את תפקידו על איש הזה להודיעו לכאר שחת. א"ל ר' פנחס חלוק נמי להאי — הגח גם את זה כי כל עור שאיש הזה עוסק במצות יחדי חיטי לפיסחא, אין לך עליו שום שליטה ואין זה מאנשיך כלל. חלק לי — הסכים היצר והגיה לו לזה. הוה האי סייעא דלווה בהדיהויב). כלומר, שוב נמצא בהקבוצה של החוטאים אחד שהי' גרוע מכל סכוצת החוטאים ולא דוקא שהי' חוטא גמור אלא הי' עוד שונא ישראל השונא לכל דבר של דת ואמונה של ישראל — טייעא, ערכי שונא ישראל שנאת מות, דלווה בהדיהוה, כלומר, הגם שהקבוצה של החוטאים נחשבו בעיניו של זה כאילו היו חרדים לכל זאת התחבר עמהם תמיד — דלווה בהדיהוה. את הכתוב הזה לא רצה היצר הרע להניח מתוך צפורניו וטען הלא אין שום עצה לך ר' פנחס שתחזיר שונא יהרות בזה למוטב אפילו כל שהוא. אמר לי ר' פנחס להיצר הרע חלוק נמי להאי דלא ליטא כך עושים לבני לויח יג). כלומר, הגח גם לזה כדי שלא יאמרו בני הקבוצה כך עושים לבני לויח הלא זה הי' עמם בהתחברות יחד תמיד. חלק לי, הניח היצר את ידו גם מזה.

יא) למעלה כתבנו בשם הרמב"ם ז"ל שאסור

הנדר לא התעוהו שם באותה שעה אלא הנהר היה שוטף שם מימות עולם, והי' לו להש"ס לומר: כד מנא לנינאי גזרא וכו'. ולפי האסור למעלה יש לפרש כדלהלן ר' פנחס בן יאיר הוה קאזל לפריון שבויין הוא הלך לאיזה מקום שהיו שם הרבה אנשים בעלי עבירה אשר סרו מן הדרך הישרה, כרי לפדות את נפשותיהן מן התחום של התאוות הנשמיות שנפלו בו ולהחזירם בתשובה ולקרנם לאביהם שבשמים. כמובן, אין היצר הרע שבע רצון ממפעל זה של הצדיק ר' פנחס שארי הוא היצר הרע השקיע עבודה רבה מי יודע בת כמה שנים עד שעלתה לו להשקיע את הנפשות הללו הרבות בכוח של תאוות מנוגות ועבירות חמורות. פנע בי' כנינאי נהרא, היצר הרע הוה שהוא השר של ים התאוות והעבירות פנע בי' בר' פנחס מדרך ונרמח לו כנהר להפריעהו מללכת. בי זו תחבולה של יצר הרע ידוע מימי קדם, כדאיא נבי עקידה: ביום השלישי, וכי מאחד שהדרך קרובה למה נחנכב שלשה ימים? כיון שראה — היצר הרע — שלא קבלו חסנו — אברהם ויצחק סירבו לקבל מענותיו של היצר הרע אשר בהן ניסה להפריע את אברהם ויצחק ללכת אל הר המוריה לעקידת — הלך ונעשה לפניו נהר גדול, מיד ירד אבדהם לתוך הים והגיעו עד ברביו וכו' אמר לי' נינאי חלוק לי סימך ואעבור כך. ר' פנחס הביע בזה דרישה כפולה מאת היצר הרע שר של ים התאוות הסוער. הלשון חלוק לי יש לו דו-משמעות, לחלק את הנהר כדי תהא יבשה כאמצע וגם "חלוק" שיניח את החוטאים למחצה לכל להשקיע אותם בכוח של העבירות והתאוות רעות אלא כשהיו כאמצע הדרך שבין הקצוות של קיצוניות או קוה ר' פנחס שישארו בשביל הזהב ולא יחטאו עוד. זכזה נתן ר' פנחס הנחה גדולה כי לפי הרין ראוי לאנשים חוטאים כאלה הבאים לשוב בתשובה לנטות לקצה האחרון הימיני כג"ל בשם הרמב"ם ז"ל.

השר של ים התאוות מירב להצעת ר' פנחס ואמר: אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, כלומר אפילו אם אסכים להצעתך יש כאן ספק אם החוטאים הללו יתווקו מעמד בשביל האמצעי ולא ישרבו לכסלם ולחטותיהם שכבר הורגלו בהם, אני וראי ערשה, אני כשלא אעשה בהצעתך כוראי אמלא את תפקידי

התשובה מוטב שתהנה מכל התאוות ומכל התענוגים של עולם הזה. והיצר מלמד את הרשע להתיאש מן התשובה (ט).

יג) גם אמרו רבותינו: אלישע בן אבויה שמע קלא שובו בניו שובבים חוץ מאחר, אחר הואיל ואיסרד האי גברא מהאי עלמא ליפוד וליתחני בהאי עלמא, נפק לתדבות רעות. אשכח זונח אמרה ליי ולא אלישע בן אבויה את — עקר פיגלא חמישרא בשבת\* ויהיב לח אמרה אחר הוא (טז).

כלומר כל התרבות רעות של אחר באה לו בשביל ששמע או אפשר דק נדמה לו ששמע קול „חוץ מאחר“ אמרה ליי הוונה ולא אלישע את, ומדוע איש כמוך לא יתחרט ויעשה תשובה. „עקר פיגלא ממישרא“, כלומר עקר צנן ממקום נידולו עם שרשו בשבת, להראות כי כבר הוא — אחר — נעקר עם השרש מעולם הבא שכולו שבת כי סבר ברעתו שאין לו שום תקנה ולא תועיל שום תשובה שבעולם.

יש לשער שכל זה בא לו ממה שבתחילה היה קיצוני מאד ימיני. שהרי נכנס לפרדס זבוראי אלו הנכנסים בפרדס אין נהנים מעולם הזה כלל, סדאיתא בירושלמי שהמשתמשים בשמות אין יכולים להינות משל עתה\* (יז). ולאחר שיצא לתרבות רעות ר"ל נשאר קיצוני להדרך השמאלי, כאמור שהקיצוניות נשארת בהארם לעולם.

יד) ועל הכתוב הנזכר למעלה: שמת בחור בילדותיך — ודע כי על כל אלה זכו' דרשו רבותינו: רי חייא אתר לליסטיס שברח חני הקוסטיני, אי"ל מעט בריצה שלא חתיגע בחורה. רי שמעון בן חלפחא אומר לאחד ששט על פני המים, אחרים לו מעט בהליכה שלא חתיגע בחורה (יח). ומה הוא התילוך בין המשלים הללו הלא הוא הוא. אלא התנאים הללו מדברים כנגד שני מיני קיצוניות. ר' תיא מדבר כנגד קיצוניים ימניים שבורחים מחי העולם בהחלט כגון „טובלי שחרית“ שמבטלים בראשונה ומזניחים לנצרי את הנוף של הארם, ולוח אומר ר' תיא מעט בהליכה בדרך זה, כי אם תעשה כן תתיגע וסופך להתהפך לקיצוניות שמאלית ולא תוכל עוד לחזור ולשוב בתשובה, כעין אחר שעקר

לו לארם ללכת בדרך קיצונית והמהלך בה נקרא חומא. וטעמו מבואר שם שהרי הנזיר נקרא חומא וצריך כפרה מפני שציער את עצמו מן היום, המזנע עצמו מכל הכר ודבר על אחת כמה וכמה וכו'. זה הוא הטעם של הלכה זו אבל נראה שיש עוד טעם מסרי לדין הזה. כי אלו „הטובלי שחרית“ ההולכים בדרך הקיצוני ימיני, הם נעשין „עקסטרעמיסטין“ בטבעם, והתנהגות כזו אית בה משום תרתי לרעותא: א. שהם נעשים שונאים לכל יהודי אפילו ליהודי תרדי אם רק אינו הולך ברוכס הרעה ועוברים בכל שעה על לא תשנא את אחיך ומבטלים העשה של ואהבת לרעך כמוך (ראה בהקונטרס של ואהבת לרעך כמוך שכתבתי בספר הסיידים ח"א) ב. הנסיון הראה למאמץ ולאפמים ש„עקסטרעמיסטין“ הללו אם דוח אהרתי נכנסת בקרבם בשביל איוו סבה שלא תהי', לא בלבד שהם עוזבים את הקצה הימיני אלא מיד מתהפכים לקצה השמאלי בהחלט. כי הנטיה להקיצוניות נשארת בהם ונעשים ר"ל כופרים ורשעים נמורים ואין הם מאמינים עוד שיש דרך ותקוה לשוב בתשובה. וזו היא סכנת נדולה שבנדולות אם אין האדם מאמין בעצמו בשעת נפילתו ח"ו ומתיאש עצמו מן התשובה לדרך הישרה.

יב) רבותינו בעלי התלמוד השמיעו: אחר רב הונא חח דכתיב שחח בחור בילדותי ויסובך לבך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך. ודע כי על כל אלה יביאך אלוקים במשפט. עד כאן דברי יצר הרע וחכאן ואיך דברי יצר טוב (י). והפירוש הפשוט הוא שער ידע כי על כל אלה וכו' הם דברי יצר הרע ומן ודע כי על כל אלה וכו' הוא דברי יצר טוב. אלא דמתמיה למח נכתבו הדברים של יצר טוב בהפסוק של היצר הרע בלי כל הפסק ולא נכתבו דברי היצר טוב ביהר עם הפסוק שלאחריו והסר כעם מלבך והעבר רעה מכשרך כי הילדות והשחרות הבל, שכל זה בוראי שהם דברי היצר טוב.

אלא כל עיקרו של החידוש אשר בדברי רב הונא הוא לומר שנים הדברים: ודע כי על כל אלה יביאך אלוקים במשפט, הם דברי היצר הרע. כלומר היצר הרע תמיד מסביר: ודע אפילו תעשה תשובה לכל זאת יביאך אלוקים במשפט, ובכן מה תועיל לך

(טז) חגיגה ט"ו. (יז) ירושלמי יומא.

(י) שבת ט"ג. (יח) מדיר קהלת. (יט) שמעתי בשם צדיק אחד נבג"ט.

להם נתונה אפשרות למעט בהליכה בהדרגה ולחזור אל הדרך הישרה הדרך המסופצת. אבל לא כן הדבר אם האדם סר מדרך הישרה ר"ל בשביל דעותיו המשובשות הבאות לו על ידי קריאת ספרים של פרשנים והאפיקורסים המטילים אדם במחו של אדם ופונמים את הנקודה של האמונה שיש בכל אדם מישראל משעת יצירתו, לזה לא אמרו רבותינו שיש עוד דרך לשוב להדרך הישרה.

(ז) נסוד נא ונראה מה שכתוב בתורה כפרשת השבוע: לא תראה את שוד אחיך או את שני נרחים ונו' — וכן תעשה להצמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אברת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם ונו' כ). כלומר, התורה אומרת: לא תראה את הצור אחיך או שורו נופלים בדרך והתעלמת מהם — הקם תקים עמו. פירוש אם לא תתעלם מאחיך אלא תעזור לו לקום גם אתה תקום עמו כא). כי אין זה תירוץ לומר שאי אפשר לעזור לאלו החולכים בדרך לא טובה משום שכבר סבועים בעוונותיהן אלא התורה מצות: הקם תקים עמו, לא לבר שתעזור בזה לחכיך אלא על ידי זה גם כך תעלה תקומה.

ורבותינו השמיעו: מניין לאבדה ששטפה נחר שהיא מותרת דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדך אשר תאבד ממנו ומצאתה. סי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם, יצתה זו שאבודה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם. ואיסורא דומיא דהיתירא מת היתרא בין דאית בה סימו שרי, אף דאיסורא בין דאית בה סימו ובין דלית בה סימו אסורא כב).

והנם דהאמר הנ"ל הוא הלכותי אבל לפי השפת אמת הנ"ל התורה מדברת כאן גם באברות נפשיות, זכבן נפרש: הלא אמרנו שיש שני סוגי אברות נפשיות, יש שהנפש היפה והמהורה נאבדת מדרכ שיוט על פני המים הזרונים של תאוות נופניות, ויש ח"ו שהנפש נאבדת ממחשבות זרות אפיקורסיות המטילין אדם באדם ומאכזרים את נפשו. הנאבד בשביל נטיותיו לזרם הנשמיית נקרא אבדה ששטפה נחר, כלומר הנחר של החיים זורמו שסמו את הנפש הלזו והולוכיה בדרך רעה. ולכך השאלה

פינלא. ולא זו הדרך הישרה לאדם אלא ודרך הישרה כבר תוכנה על ידי אברהם אבינו ע"ה, כמו שאמרו: ויטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם הדי. אחר רי לקיש מלמד שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים, ויקרא שם בשם הדי, שהקריא אברהם שמו של הקבי"ה בפה כל. עובר ושבי. כיצד לאחר שאכלו ושחו ועסדו לברכו וכיו אחר להם וכי משלי אכלתם — בירכו למי שאכלו משלו(ט). כלומר, עד אברהם אבינו בודאי שנם היו אנשים טובים שמאסו בעבודה זרה ואפשר שנם הם התכוונו באמיתת המציאות של מי שאמר והי' העולם אלא שלהם הי' נצרך להיות מתבודדים וממאסים בכל תענוני העולם כעין הטובלי שחזית ורק אז אפשר היה להם להכיר את האמת. אבל לחיות חיים של ברכה בעולם הזה ולהיות טוב וישר זה לא הי' בנמצא. עמד אברהם אבינו ע"ה האיתן הראשון בכל העולם כולו וחידש שיטה חדשה והיא: שעשה פרדס ונטע בו כל מיני מגדים, כלומר זו היתה או שיטת חדשה לנמרי שיוכל האדם לחיות חיים טובים ולהנות מן העולם הזה ולהיות אדם כרצונו של הקב"ה. ועד אז אם מי מאלו המתבודדים הקיצוניים נתהפך לקיצוניות שמאלית שוב לא הי' בכחו לעשות שום תשובה ולחזור להדרך האמצעי. ולכך אמרו שא"א הקריא שמו של הקב"ה כפי, כל עובר ושבי, שער או אם הי' "עובר" — עובר עבירות לא הי' שב מעולם, ואברהם אבינו לימד את בני אדם כי אפשר להיות "עובר ושבי" שנם להעבריינים יש תשובה.

ור' שמעון בן חלפתא מדבר אל אלו הקיצוניים שמאלים שסרו מן הדרך הישרה ונטבעו בכובץ של התאוות המגונות למעלה ראש. וזה הוא שהוא ממשל: לאחד ששט על פני המים, כלומר תמיד שט עם הזרם של המים, הזירונים — התאוות וחנמיות הנופניות ולא שט כנגד הזרם, וכל מה שהעת והזמן סביא שום תאוות נופניות חדשה רי הוא נחנה ממנה בלי לשבוע. ולזה הבעל תאוות אומר ר' שמעון מעט בהליכה בדרך חסאים זה כי אם תתנלל בה לא תוכל להחזיר מעולם וסופך לאבדון ולשאל תחתית.

(ט) אולם באמת מזה נשמע כי אפילו אלו שהולכים בדרך לכם לשבוע מתאוות נופניות, גם

הראשונה בנמ' בנין לאברהם ששטפה נהר שהיא מותרת, כלומר בנין שאכירה זו יכולה להיותר היתר ולשוב לדרך הישרה, ת"ל לכל אברת אחיך, כלומר כל אופן של אברת הנפש עליך להתאמץ ולעזור לו לאחיק לסום ולחזור אל הדרך הישרה.

ואם תאמר אם התורה אומרת שלכל אברת אחיך יש השבה ותקומה אם כך נפש שנאכרת ר"ל מפני דעות כוזבות גם עליה נאמר לכל אברת אחיך? על זה אמרו רבותינו: תלמוד לומר אשר תאכר ממנו ומצאתה, מי שאכורה ממנו, כלומר דוקא זה שנאכר מרוב נטיותיו הנשמיות אבל זה הוא דבר המצוי אצל בני אדם, כי מי הוא קרוץ מחומר שיהי' נקי מתאוה רב או במעט. יצאת זו שאכורה ממנו ואינה מצויה אצל כל אדם, כלומר פרט למי שהוא לקוי בדעות כוזבות ונרועות וזה כולל גם, המובלי שתרית" שגם הם לקויים בדעות כוזבות סיצוניות ימיניות, וזה הוא דבר שאינו מצוי אצל כל אדם, להם קשה התשובה מאד מאד.

והש"ם ממשיך: ואיסורא דומיא דהיתרא מה התיירא בין דאית ביה סימן ויבין דלית ביה סימן, כלומר אפילו תראה את חבירך שנאכר בנטיותיו הנשמיות בין שיש בו עוד איזה סימן של יהדות ובין אפילו ח"ו אינו ניכר בו עוד שום סימן של

יהדות בכל זאת יש אפשרות להחזירו למוסב, כך איסורא, אלו ההוטאים כנפשותיהם שהכרוז עליהם שהם, "לאיסורא" המוחלט, אין חילוק בין יש בהם סימן ובין אין בהם סימן, כי אפילו שמראים דומא את סימניהן ומכרזים על פרישותם כעין האמור בירושלמי, "פרוש שכמי" שלעולם מוען על שכמו את צדקתו ומרישתו להראות לך איך תוא צדיק ואתה רשע, גם לזה קשה התשובה ולהחזירו לדרך הישרה.

(י) ומעתה מתפרשת הפרשה שלנו: על אויביך, כלומר על אלו הבאים עלינו להסיד אותנו ח"ו מהדרך הישרה בדרך התורה שהוא הדרך האמצעי באמור בראש הדרוש. ואלו האויבים הם שנים: הן הקיצוניים מצד ימין והן הקיצוניים מצד שמאל. ומלחמה שלנו ללחום אתם מלחמת רשות היא כלומר הבחירה חמשת זאין מי שיאנס אותנו ללחום או להפריע אותנו מללחום. ולכך נכון מה שמתרגם המתרגם, "ויסדינון" בלשון רבים כי באמת אין כאן רק אויב נפשי אחד אלא שנים כאמור. ותתורה מכמיחה לנו אם נתאמץ בכל לב במלחמה זו — ושבתו שביו, תצליח בדרךך בתורה.

ונזכה לנבואת הנביא: וברית שלומי לא תמוט אמר מרחמך ה' ונזכה לראות בביאת הנואל צדק במהרה בימינו, אמן.

## דרשה נג

### דרשה ג

תהיינה לאיש שתי נשים אחת אהובה ונ' — לו משפט הכבורה. ודבותינו דרשו סמוכין מהענין שלאחר כי תהיינת לאיש, יהיא פרשת סוד ומורה. ואמרו: הנושא יפת תאר הוי ל"י בו סוד ומורה ג). וקשה ומאי הסמוכין של כי תהיינה לאיש שתי נשים שהוא מיד אחר פרשת יפת תאר?

(ג) ראוי להתבונן על הכר בריאת האדם לשם תכלית היוצר, כמו שרבים אומרים — הבאתים בדרשה באחת לפרשתינו — שהארם נברא לשם תכלית היתידה שיעבוד את בוראו, וככל זאת

(א) כי תצא למלחמה וג' במלחמת הרשות (כחוב מדברא) תינוק שנוגד מחול מה להסיף ממנו דם ברית. כך שנו חכמים הנוגד מחול צריך להסיף ממנו דם ברית מפני בריתו של אברהם אבינו ב). למה דוקא במלחמת רשות הותרה היפת תאר ולא במלחמת מצוה. ומה שייכות להדין של נולד מחול לפרשתינו שאין ביה שום מדובד מצעות סילה? וכבר דברנו מזה בחדרשות הקודמות אבל שבעים פנים לתורה.

(ב) הענין הסמוך לפרשת יפת תאר הוא: כי

המלאכים בני קבילי שכר על מעשיהם כי אין שכר מניע אלא להאדם אשר ברשותו לעשות טוב או רע לכך כשעושה טוב הרי הוא מסבל שכר.

והמלאכים באמת מתקנאים בכני אדם על אשר הם אנשי בחירה הפשית ובני קבילי שכר. וזה שאמרו: בשעה שברא הקב"ה את האדם דו־פרצופין וגובהו מארץ ועד לרקיע, היו סלאכי השרת מודעו־עין ממנו, מה עשו עלו לפני הקב"ה, למעלה אסרו רבשי"ע שתי רשויות יש בעולם, הניח הקב"ה ידו על האדם וסיעטו על אלף אסה"י. והאמר פלאי, וכי כשכיל שנברא אדם הראשון הו־פרצופין נודעו־עין המלאכים ושאלו כלום יש שתי רשויות, הלא הרי־פרצופין המודים על שנים ולא על אחד מחלישים את המענה של שתי רשויות, כמאמרם על הכתוב ויאמר ה' אלוקי לא טוב היות האדם לבדו וגו' שלא יאמרו שתי רשויות הן — הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוגיא).

אלא כלומר המלאכים ראו כבריאת האדם שהם המלאכים אינם בעלי מעלה ורק האדם יש לו „המעלה" מפני שיש לו להאדם „שתי רשויות", כלומר יש לו הרשות להיות טוב ונס הרשות להיות רע כפי אות נפשו. וזה הוא הניכ „דו־פרצופין", כלומר יש לו לאדם הבחירה לבחור בהפנים היפה או בהפרצוף המאוס. אבל המלאכים אין להם אפשרות כזו כלל כמאמרם: מלאכים אין להם קפוצין שנאמר ורגליהם רגל ישרה לא יסבו בלכתו־ב. הכוונה שאין להם להמלאכים ללכת כאיוו דרך שרועים ללכת אלא רק דרך תחירתה יש להם והיא „רגל ישרה".

וזה הוא הפירוש שגובהו של האדם הו־ „מארץ עד לרקיע", כלומר, הגדלות של האדם היא שיש לו היכולת להתרומם מן הארץ — שפל המצב, עד לרקיע — עד שיהי' הרכב יותר חשוב מן המלאך. וכאמת בתחילת הבריאה של האדם שנאמר — וכל צבאם, וחדשו רבותינו „בקוסתן נבראו", האדם נברא אדם השלם בכל היקפו, והמלאכים היו צולין לו בשד ומסנוין לו יו־יג). כלומר, הם המלאכים עמדו בדרגה נמוכה הרבה למטה מן האדם והיו

הבחירה חפשית וכי האדם הנוצר לעשות כרצונו. וכבר כתב הרמב"ם ז"ל: אל יעבור במחשבתך דבר זה שאוסרים מפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם וכי — ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמשכו לאחד משני הדרכים וכי' הוא שירסיחו ואמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב וכי' ד).

ד) ומהו האדם? ההנהו פחות כמעלה כלפי הדרי מעלה מפני שהאדם הוא כהעולם השפל או שמעלתו גדולה מאת הדרי מעלה. ורבותינו אמרו: כי יזה כל האדם. כל עולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה ה) וכן אמרו: גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת ו). הרי מצינו כי שם אדם כולל גם את המלאכים, כמאמרם: וכל אדם לא יהי' באהל מועד, ואפילו מלאכי השרת שנקראו אדם שנאמר ופניהם פני האדם ז). משמעות שזה חשיבות למלאכים שנקראו בשם אדם. והניכ מלאך כולל גם את האדם הבחיר שבאנשים: ואשלח מלאך, זה משה ה). ובכן השאלת מה היא גדלותו של האדם בן תמותה שמעלתו עולה על מעלת דרי מעלה? והפתרון לשאלה זו הוא כלהלן.

ה) רב הונא בשם רי איבו אמר בדעת בראו — לאדם — שברא צרכי מזונותיו ואחר כך בראו אסרו סלאכי השרת רבשי"ע מה אנוש כי תזכרנו וכי' „חזא עקחא למה סבריי אמר להם אייכ צונה ואלפים כולם למה נבראו, צפור שמים ודגי הים למה נבראו. אסרו — המלאכים — רבשי"ע הרי אדונינו מה אדיר שמך. עביד מח דחני לך ט). והלשון שאמרו המלאכים „הרא עקתא" והתשובה שהשיב השי"ת צונה ואלפים כולם וכי' אינו מוכן למה קראו את האדם „הרא עקתא".

ו) וההסבר להענין הוא: שעיקר והפחד שני האדם ובין דרי מעלה הוא שהאדם יש לו בחירה חפשית כאמור למעלה אות ג). והמלאכים אין להם שום בחירה אלא כל שהוא רצונו של הכורא עליהם לעשות ללא כל שינוי כל דהו. ומפני כן אין

ד) רמב"ם, תשובת ה—ב. ה) ברכות ה'. ו) סנהדרין צ"ג. ז) ירושלמי יומא. ח) וראת מדרש תנחומא ויקרא א. ט) מדר' בראשית. י) מדרש ילקוט בראשית. יא) רש"י על תהורה בראשית ממדרש. יב) ירושלמי ברכות א—א, שביעית ו—ח. יג) סנהדרין נ"ט:

משרתיו. והקב"ה השפיל את האדם עד אלף אמה. כלומר, ישנן בחשבון: יחידות, עשירית, מאה, אלף. נמצא כי אלף מסמל הרדנא הרביעית מלמטה למעלה, ולאחר החמא לאחר השפלת האדם הוא נעשה רק לרדנא רביעית. כי כן גם בעולם ישנם דומם צומח חי מדבר, והאדם נשאר רק בדרגת מדבר ולא למעלה יד).

ז) וכן אמרו בעלי המדרש: בשעה שברא הקב"ה את האדם בקשו מלאכי השרת לומר לפניו קדוש, מה עשה הקב"ה הפיל עליו תרדימה טו). כלומר בשעת הבריאה שנברא האדם ככל קומתו, לא רק בדרגת מדבר נדידא, בקשו מלאכי השרת לומר לפניו קדוש, כלומר הם בקשו שגם האדם יהי קדוש לעולם ולא בעל בחירה, עד שהפיל הקב"ה עליו תרדימה, כלומר השפילו לדרגת מדבר. וזו היא בוונת מאמר הנ"ל שהמלאכים אמרו: "הדא עקתא למה מבריי", כלומר הגיב עקתא משמעו צרה על משקל אשה אל אחותה לא תקח לצדור, כי המלאכים התיראו מאד מהתחרות של האדם כאשר הוא בעל בחירה ולהם אין אלא רגל ישראל.

ח) ונדלות הבחירה היא משום שאדם יכול לטוב ולמאן מלכת בדרך רעה והסירוב והמיאון הזה חביב לפני הקב"ה מאד. מה שאין כן המלאכים שאין באפשרותם לשאם מיאון וסירוב.

וכן מצינו במרשתינו: ואם בשדה מצאה אין לנערה חמא מות צעקה הגערה ואין מושיע לה. משמעות הכתוב שרק חמא מות אין לנערה אבל חמא בעלמא יש לה, ומדוע? מפני שזה המסרב לדבר רע בכל נוסו ונפשו אי אפשר שאחרים ישלמו עליו בעל כרחו ויחמיאנהו טו). לכך המיאון וסירוב של הבחירה החפשית אשר באדם היא מדה גדולה וחשוכה המחשבת את בני אדם הכשרים יותר מדרי עליון.

ט) ועוד דבר יש כמלאכים שאין בכני אדם, וגם זה חשיבות הוא לבני אדם, כמו שדרשו רבותינו על הכתוב: שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים לאחד, בשתים יכסה פניו, ובשתים יכסה רגליו, ובשתים יעופו. ועל זה אמרו הם ז"ל: כתוב אחד אומר שש כנפים לאחד וכתוב אחד אומר ארבע

כנפים, לא קשיא כאן בוסן שבית המקדש קיים כאן בוסן שאין בית המקדש קיים. הי מינייתו איסעסו, אטר רב חנואל אטר רב אוחו שאוסרות שירח ז). וקשה להבין שהש"ם יאמר שלאחר חרבן המקדש נבראו מלאכים בצביון אטר מאשר היו מימות עולם. אלא הכוונה היא: המלאך יש לו שלשה טבעים המסומלים בהשש כנפים, כלומר כל טבע מסומל בשתי כנפים. והוא משום שרבותינו ז"ל אמרו: לית טול חסא טה דקדים ליי ולית טול חסא טח דלעיל מינייתו). כלומר, המלאך המשולח לבני אדם להטיב או להרע, אין המלאך רואה את סבת הרברים, משום דלא חמא מה דקדים ליי פירוש שאינו יודע מה עשה האדם זה קודם לכך וגם אינו יודע סבת הרבר של הקב"ה משום דלא חמא מה שלמעלה ממנו. אלא בכל זאת הוא עושה שליחתו באמונה, ששים ושמחים לעשות רצון קונם סני שירועים כי פועל אמת שמעלתו אמת. וז"ם בשתים יכסה פניו, זהו הטבע של המלאך לבלי להסתכל ולדרוש בטעם הרבר שניתנה לו השליחות מאת הקב"ה. ובשתים יכסה רגליו: אינו יודע למה הוא משתלח אם לאדם הגון או לשאינו הגון. ובשתים יעופו הן כנפי השירה שהמלאך אומר שירה. וזה הוא שאמרו כאן בזמן שבית המקדש הי קיים, כלומר המלאכים ידעו שכל שליחותם הוא להביא טובה לישראל והיו אומרים שירה, כאן בזמן שאין בית המקדש קיים, וכל יום צרתו מרובה מחבירו ל"ע, אז המלאכים חדלו מלומר שירה כי מצטערים שהם נבחרו להביא שליחות לא טובה ח"ו לישראל.

י) ולאחר שמוסבר החילוק שבין המלאכים ובין בני אדם והסברנו מה שהמלאכים אמרו להקב"ה: עקתא זו למה מתבריי, כי התקנאו במעלותיהן של בני אדם והתיראו מהתחרות, מוכן גם כן מה שהשם יתברך השיב להם: "צונת ואלפים כולם למח נבראו" כלומר הלא כל הבריאה היא רק בשביל האדם זה, כמאמרם הוכח למעלה אות ד). כי זה כל אדם כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לחו. וגם המלאכים לא נבראו אלא למען האדם כי הצו של הקב"ה ורדו ברגת הים ועוף השמים בולל גם את המלאכים שהם טסים ועופפים.

יא) וההשתלמות האדם כאח דק על ידי שהאדם

טו) שפת אמת. יז) חגיגה י"ב.

יז) בעל עקידה. טו) מדרש רבה בראשית ח-ט. יח) מדרג, יב"י, וברושלמי הגירסא כמו שכתבתי.



הישואלי מתחנך בחינוך המסורתי כמו שנמסר לנו מדר דר סימות אברהם אבינו ע"ה. כי אברהם אבינו הי' הראשון שכתוב בו: אחד הי' אברהם וירש את הארץ. כלומר, מתעודתו של אברהם אבינו שהיהודי צריך לירש את הארץ ולא שהארציית והתוסטריות תירש אותו ויבלענו חיים ח"ו. ומאת אברהם אבינו למדנו שאין הרבר תלוי כלל סי הם ההורים של האדם ובאיזה מקום הוא נמצא שהרי אבי של אסרהם אבינו תרת הי' מעוברי ע"ז, וכל העולם בשעתו היו טבועים באמונת באילימים, ואברהם אבינו מעצמו התעורר וראה את בעל הבירה ואת המנהיג הבירה. והכל מעיד עדות נאמנה שהבחירה של האדם היא חפשיית לגמרי ואין דבר שיכוף את האדם לשום צד. אמת הרבר שאם ההורים הם טובים וגם בעצמו התחנך בדרך טובים כוראי שצדקת ההורים מסייעת לו לאדם להיות טוב וכן ח"ו להיפך אם האדם בעצמו הוא רע הרי הוא עלול להיות רע. אבל אין זה אומר שבשביל שההורים הם טובים הבן יהי' טוב או להיפך כי אם תאמר כן הרי בטלה הכחירה החפשית.

(יא) ויש לפרש את המאמר ההלכותי דלהלן: דתניא יכיר, יכידנו לאחרים. מכאן אמר די יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור זה בני בכור. וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר בני זה בן גרושה ובן חלוצה, וחכמים אומרים אינו נאמן. אמר ליי רב נחמן בר יצחק לרבא בשלמא לרי יהודה היינו דכתיב יכיר אלא לרבנן יכיר למח לי וכו' — בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, כלומר, דאוחן נכסים שנפלו לאדם כשהוא גוסס ואינו יכול לדבר עוד, על אמת הנכסים אם אמר מקודם בני זה בכור הרי הוא נאמן שהרי אינו יכול ליחן את הנכסים הללו לאחר במתנה שהרי אינו מדבר בשעת שהנכסים נפלו לרשותו, אבל בנכסים אחרים אין אדם נאמן לומר זה בני בכור יט). ויש להבין סוף סוף למה מאמינים את דברי האב בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס, הנם שאין הבן יורש אלא מכת אביו, ועל שאר נכסים אינו נאמן.

אלא הגם דהמאמר הנ"ל נראה כהשקפה ראשונה מאמר של הלכה גרידא אבל ככר הרחבתי את הרבר לבאר שרכותינו דברו והשמייעו בסגנון לשונם הרבה מאמרי הלכה ובהם הטמינו גם דברי מוסר והנהגה.

ובכן אפשר שר' יהודה אומר נאמן אדם לומר בני זה בכור, כלומר, הנאמנות והצדקות של האב אנו מחזיקין בסתם גם לבנו. וכשם שנאמן לומר בני זה בכור כך נאמן לומר בני זה בן גרושה וחלוצה, כלומר, גם להיפך אם האב רשע יש חזקה להחזיק את בנו באותה דרגא. אבל חכמים אומרים אין אדם נאמן על זה, כלומר אין האב עושה שום חזקה על בנו הן למב והן לבייש. ופריך הש"ס בשלמא לר' יהודה דכתיב יכיר, כלומר הכתוב אומר שאנו יכולים להכיר את הבן על ידי אביו, אם האב צדיק מסתמא גם בנו צדיק וכן להיפך, אבל לרבנן יכיר למה לי, כלומר למה בתבה התורה את הדין ההלכתי זה בסגנון של „יכיר" הלא לדין בכורה גרידא היחה אמשירות לכתוב ניב אחר בתורה כנון את כן השגואה יכיר או ניב אחר דומה לזה. ומשני בנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס וכו' כלומר רוקא אם האב גוסס ואין בו חיים של יהדות כמעט אז נוכל לסמוך על חזקת האב שנם בנו אינו יותר טוב ממנו, כאמור שגרעה כוראי רעת ההורים מסייע להרע להבנים אבל אם האב אפילו צדיק גמור אין זה אומר שנם בניו יהיו צדיקים כי הבחירה חפשיית היא בהחלט.

(יב) ועוד יש בפרשתינו: כי יקרא קן צפור לפניך וכו'. — והארכת ימים. ודרשו רבותינו: יש מצוח שמתן שכרה עושר ויש מצוח שמתן שכרה כבוד, ומה מתן שכרה של מצוח זו? שאם אין לך בניס אני נותן לך בניס. שנאמר שלח תשלח את האס ומה שכר אחת נוטל ואת הבניס תקח לך כ). וקשה מאד הלא זו היא אחת מהמצות שמתן שכרה מפורש בתורה „והארכת ימים" ואיך אמרו שמתן שכרה בניס.

ובמשנה שנו חכמים: שילוח הקן נהג באדץ ובחוז לארץ, בפני הבית ושלח בפני חבית, בחולין ולא במקדשים ואינו נהג אלא בשאינו מזומן כנון אוזין ותרגולין שקנונו בפרדס אבל אם קנונו בבית וכן יוני פרדסאות פסור מלשלח כ). והן הדין והן הלשון צריך ביאור. הדין קשה, כמתבאר בנכ"ש שם הני מוקדשים היכי דמי וכו' והש"ס שקיל וטרי באופנים שונים לאוקמי מתני'. ובן הדין ששילוח הקן אינו נהג אלא בשאינו מזומן מדכתיב כי יקרא וכו' אבל לא נתפרש המעם למח רוקא בשאינו מזומן

שהבנים נעשו מדבריות, כמדבר שמם בלי תורה ודת ויש סכנה שלא יכרחו מאתנו ויתערכו בנוים להיות לעם אחר, אז תעודתינו להתאמץ בכל עוז לקרבם למחננו ולהשפיע עליהם רוח טהרה וקדושה עילאית. אבל אם קננו בבית וכן יוני הרסאות פסוד מלשלה, כלומר, לפנינו בישראל וכן בארצות הנולד שבל הבנים קננו בבית המדבר ולא הי' שום איש צעיר שלא ילמד מעצמו בבית רבו או בבית המדבר או לא היתה כל כך המצוה מוטלת עלינו כי בלתי מפעל אדירים שלנו הבנים מעצמן הלכו בדרך הישרה, מה שאין כן עתה אם לא נעשה תעמוּלָה הכי גדולה להחזיק את הבתי כמדברות והישיבות יש סכנה של התבוללות עד קצה האחרון.

ובגשימה אחת המשנה ששמיענו ומרמזת: וכן יוני הרסאות פסוד מלשלה, כלומר שימה שקרה זו היתה שימתו של הורדס הרשע שהרג בשעתו את כל חכמי ישראל, בחשבו שאם יאכר את הטובים ואת המשפחות הטובות והמיוחסות בישראל, יתדלו הטובים ח"ו בישראל. וזה שקר מוחלט כי כל אחד מישראל ואפילו זה הנולד מהורים הדיוטים שבהדיוטים, ואפילו המדבריות, יכולים להיות מגדולי האומה הן בתורה וברת ובבינה. וזה הוא הרמז שאמרו שם: מה דרך אין קנו בידך, כלומר "קנו" מלשון קנה המדה, אין בידך קנה המדה לצרור ולומר מזה הצדיק או הישר יכול להיות שבניו יהיו כיוצא בו ומשאר המשומים אי אפשר. כי אין שום הפרש בין בן לבן, ויוכל כל אדם להיות כמשה רבינו, וכאברהם אבינו שאביו הי' תרח העובד כו"ם, ובנו אברהם הי' האיתן האורחי שהאיר פני התבל.

ולכך אמרו שם בגמ': זוד תנא הורדסאות וזוד תנא הדריסאות. מאן דתנא הורדסאות על שם הורדס וחזו דתנא הדריסאות על שם חקוחו (נג). כלומר חד מסביר נגד דעות של אלו שהושבים כהורדס שרק ממשפחות המיוחסות יש אפשרות שהתורה תגדיל ותפרח, וחד תנא הדריסאות על שם מקומן, כנגד אלו החושבים שרק כמקום פלוני ובמדינה פלונית ולא בארצות יש אפשרות לגדל דור ישרים יבורך.

ואלו זאלו ישנם במחנינו גם עתה החושבים שאין שום מקום בארצות הללו לגדל בנים לתורה

ולא במזומן. הלשון קשה, למה נקטו רבותינו לשון: יוני הורדסאות על שם הורדס המלך ולא אמרו כדאמרינן בביצה ביתותיות ומדבריות. וכן הלשון של הנמ' שם "ברוך" מה דרך שאין קנו בידך אף כל שאין קנו בידך, והש"ס שם פריך: הא למה לי מכי יקרא נפסא כי יקרא פרט למזומן וכו'.

אלא גם בהלכה זו העטים חכמי המשנה כדרך אחד הדכה מהמוסר. כלומר, הדין של שילוח הקן בא לרמז שאין לנו לרונ את הבנים לפי הוריהם כאמור למעלה. אלא הבנים תקח לך, עיקר התכלית הוא שתדון את הבנים ומצבם לפי עצמן ולא כפי מוסריות של הוריהם. כמו שאמרו שם: תקח לך במהורים הכתוב מדבר, כלומר — אלו הבנים הצעירים מהורים הם לנמרי מבלי משים מה הוא מצב של אבותיהם. לכן הצו הוא: שלח תשלח את האם, אל תסתכל כלל במעשי הוריהם אלא העיקר הוא הבנים הצעירים אותם עליך מוטל להתגבם וללמדם בדרך הישרה. כי הבחירה חפשית ואין הדבר תלוי כלל וכלל במעשה אבותיהם. ולכך נוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ. זה מלמד אותנו שאסור לנו לומר שבכאן בחוץ לארץ בארצות הנוים אי אפשר לחנך דר צעיר לתורה ולתעודה. ואין שום הסתיינות בהומן, אי אפשר לומר הימים הראשונים היו טובים ואז אפשר הי' להשפיע על הדור הצעיר, ולא עתה בזמן שהטומאה סוככת אותנו מכל צד והחיים היום יומיים כולעים את בנינו לתרכות ורה, ח"ו מלומר כן. אלא הדין הוא של הבנים תקח לך נוהג בין בפני הבית — בזמן שיש קדושה בעולם ובין שלא בפני הבית שאין קדושה בעולם ובפרט בארצות הללו. אלא תמיד הבנים מהורים הם ורק ההדרכה וההכשרה הסרה להם מצדנו אנו.

ואינו נוהג במקדשין! כלומר אל לך לומר כי רק הבנים המקדשין שגולרו בבתי צדיקים רק הם ראויים להיות יהודים טובים ונאמנים, אלא דוקא מוטלת החובה לחנך את בני ההדיוטים והמשומים, כמאמרם הזהרו בבני ענייט שחהט תצא תורה כב).

ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן כנון אוויון ותרגולין שקיננו בפרדס. פירש"י: שנעשו מדבריות ויכולים לברות, כלומר דוקא בזמן שאנו רואים

ולתעודה ולענן יכבדו הם מלעינים עלינו המשתדלים לטובת תמיכת מוסדות התורה אשר יתגבו בני תורה ונדולי ישראל.

(ג) וכזה אולי אפשר לפרש קצת אנדה אחת שם בש"ס ששום אחד מן המפרשים לא פירשה: חד תנא הדרסאות וחד תנא הורדסאות וכו' — אחר רב כהנא לרירי חזיין ועיינו שיתסרי דרי בפתי מינא והוה קרא קירי קירי אמרה לה חברתה סומא אחרי קירי קירי אמרה סומא אחרי קירי בירי כד). ורש"י פירש: לרירי חזיין. הנך שנשארו מבני בניהן של יוני הורדס וכו' — ואמרן קירי קירי, אדוני אדוני, קירי הוא לשון אדון, בירי הוא עבד וכו'. והוא מאמר סתום שאין לו כל מובן לאיזה צורך הש"ס מביאו שם. ובוראי טמונים בו סודות שאין ביכולת של סוחי הפעוט והדל להבינם ולהשינם. בכל זאת לא אמנע מלפרש בהתאמה לדברי הקורמים כדי לקרב את המאמר על כל פנים במקצת להשכל הפשוט. כי למעלה מכל ספק שרכותינו התכוונו במאמרים להרכבה אופנים ואם אין אני כראי להבין את הנעלם אבל מותר לי לפרש על הדרך של הדרש:

כלומר, כוסן שהש"ס מזכיר הענין של יוני הורדס, כפי המובן שפירשתי, אלו עלי המה והרעת כהורדס הסוכרים שאין צורך בשיכות וכבתי מדרשות, ובתורת אמתלא הם טוענים כי רק בנים של תלמידי חכמים יכולים להיות בעלי תורה, או על שם מקומן — שאין כל מקום וכל מדינה מסוגלת לחגך תלמידי חכמים ובני בינת, ואמר רב כהנא: לרירי חזיין ועיימן שיתסרי דרי בפתי מינא. כלומר, אני רואה אותם גם עכשיו והם כל כך מרובים בינינו עד שעומדים כעין שיתסרי שורות על כל חצי מיל, כי בכל מקום שאתה פונה הנך מוצא את השוטים והרשעים הללו המפריעים ממש לייסר בתי תורה ולגדל בנים כשרים ונאמנים למסורת האבות. והם במעונתם השקרה: קירי קירי, כלומר רק מי שהוא אדון התורה הוא יכול לגדל קירי אדון שני, אבל לא מאתנו משוטי עם. ורב כהנא ממשיך ומספר ומתאר את המצב: הוה חד מינייהו דלא הוה קרא קירי קירי, כלומר אם מורמן שיש למעמים אחר שאינו הולך בדרך שקרה זו וסוכר כמו שהוא האמת שהבחירה חפשית ובכל מקום ובכל זמן אפשר לגדל

את בנינו כמצווה עלינו של הקב"ה, כאמור: ובכל מקום מוקטר ומוגש לרש"י (כה). א"ל סומא! קרא קירי קירי, כלומר, הם הפושעים קוראים אותנו סומא שאין לנו דואים היטב ורק לתם החכמה, ואומרים לנו קרא קירי קירי, רוצים בהחלט שגם אנחנו ח"ו נסכים לשיטתם השקרה. אולם היהודי המסורתי המאמין באמונה שלימה שיש מקום בכל זמן ובכל מקום לגדל צעירים הרבה בדרך הישרת בדרך תורתנו הקדושה והטהורה, הוא משיב להם: סומא! כלומר אתה ולא אני ח"ו סומא, קרא קירי קירי, נא והתבונן כי שער בדבריך כי אין המקום ולא הזמן נורם להעמדת תלמידים אלא הכל תלוי בנו ובמעשינו. כי הלא ההלכה היא כחכמים הסוכרים שכשם שאין אדם נאמן לומר בני זה בכור כך אינו נאמן לומר בני זה בן נרושה וחלוצה.

(ד) ולא בכדי סיפרו לנו רבותינו בעלי התלמוד באריכות דברים: איקלע רבי לאחריי דרי טרפון, אחר להו יש לו בן לאוחו צדיק שהיי מקפח את בניו, אמרו לו בן אינן לו בן הבת יש לו וכל זונח שנשכרת בשניס שוכרתו בשחנה. אחיהו לקמיה א"ל אי הדרת בך יהיבנא לך ברהאי, הדר ביי. אינא דאחרי נסבה וגירשה אינא דאחרי לא נסבת כלל כרי שלא יאחרו בשביל זו חזר. והש"ס שואל שם: ולמה לוי כולי האי — פירש"י: למה לוי לרבי לחזור על בני אתרים לשאול אם יש לו בן — ראמר רב יהודה אמר רב וכוי כל החלמד את בן חברו חורת זוכה ויושב בישיבה של מעלה וכו' — וכל החלמד את בן עם הארץ חורה אפילו הקביה גוזר גזירת מבטלה בשבילו, שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיי. — פירש"י: יקר מזולל, תלמיד חכם מעם הארץ כו). כלומר רבינו הקדוש כשהזמין למקום שם שהיו רבים מאלו הרשעים הקוראים קירי קירי, הו' זקוק ללמד אותם דעה ובינה שאפילו זה שהוא משועק בתאוות נופניות כבן בתו האמור של ר' טרפון יש לו גם בן דרך תשובה להטיב את דרכיו. כי אין ההבדל תלוי בהגורים כלל וכלל, שהרי זה האיש הו' בן בתו של התנא ר' טרפון ובכל זאת יצא לתרבות רעה עד שתחזירו למוטב. ואל תחשוב שמה שיצא לרעה הוא משום הפללה של אביו זקנו — ר' טרפון, שהרי חלילה לו לר' טרפון לסלל את בניו שיצאו ח"ו

לתרבות רעה אלא קללתו חיתה: אספה את בני, שהוא רבד של סיצור ימים ושנים של חיים ח"ו, וקללה זו נתקיימה כמו שאמרו לרבי בן אין לו, כי קללת ת"ח אפילו בחינם ואפילו על תנאי היא באה כו), אבל אין זה שום ענין עם צדקות ורשעות. ונרדף יהי' השכר שלנו אם נתאמץ להוציא יקר מזולל, ללמד את בני עמי הארצים תורה ולגדלם ולחנכם בדרך התורה והמסורה.

טו) הלא בושא לאומית היא וגם חטא שאין עליו פליחה אם אין אנו מחנכים את בנינו בדרך התורה והם מתגדלים סכלי דעת מכבדי אצרותינו של דעת ותבונה אשר בתורתנו הקדושה ודתנו המהורה שאין לכל עמי תבל רונמתן, ובנינו כעלי כשרונות נעלים מוניחים את דעת תורתנו ומשקיעים אותם בשדות זרים ויש מהם שהתרכזו וזה בולעת אותם לנפרי ללא כל שיעור של נימוס אנושי. צא וברוך ב"ה הקרימנאלאניא" של המדינה אם תמצא שם אפילו יהודי אחד שלמד בישיבה בנעוריו, ואם תמצא שם שם של יהודי אינו אלא מאלו שלא מעטו מעם תורה מימיהם.

טז) וכפרשתינו כפרשת סודר ומורה כתיב: כי יהי' לאיש בן סודר ומורה ונו' — ואמרו אל זקני עירו בננו זה סודר ומורה איננו שומע בקולנו וזולל וסבא. ורגמחו כל אנשי עירו ונו' כח) ורבותינו אמרו: אינו נעשה סודר ומורה עד שיגנוב חטל אביו ויאכל בדרוש אחרים כט). כלומר, עיקר חטאו של הסודר ומורה הוא אם נתחנך בדרך ישרה על ידי אביו או על ידי אחרים והוא אוכל בדרשות אחרים, כלומר אינו מנצל את כשרנותו להמדע והחכמה של מסורת אבותיו אלא, בדרשות אחרים לתרבות רעה.

יז) וכן אמרו כרסר סודר ומורה: וכי בשביל שאכל תרטיהו בשר ושחה חצי לוג יין אחרה החורה ימות? אלא יודה החורה לטוף דעתו שחכלה מחון אביו ומבקש ליחודו ואינו חוצא ועומד בפרשה דרכים, וחלטטט את הבריות אחרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייבל). וקשה על מה שיעמוד בפרשת דרכים ומלסטט את הבריות שמשמעו נוזל את הבריות ולוקח מסונם כדי שיוכל למצא למורו,

הלא על נזילה לעולם לא יתחייב מיתה, והי' להם לומר, "ההורג את הבריות" כי על רציחה יתחייב מיתה. אלא כלומר, אם תדבר עם אלו המוניחים את לימוד התורה והדת מבניהם, על פי רוב תשמע שהם אומרים מה לנו ללימוד התלמוד ושאר ספרים דתיים הלא עיקר הוא שבנינו יהי' טוב לבריות ונחמד לבני אדם. ועל זה אמרה התורה כי השקר המוחלט הוא כמענה זו כי באמת מי שאינו לומד תורה אלא תרבות וזה בלבד, סופו שמלסטט את הבריות" הוא מלסטט את הבריות — הנימוס האנושי — כי אין שום תרופה לקבוע נימוסות באדם הישראלי אם אינו מחונך כדרך התורה והמצות לא).

יח) וכפי שהסברנו למעלה שמעלת האדם היא שיש לו השתלמות מעצמו על ידי חינוך והתורה, ומשום זה מעלתו גדולה הרבה ממעלת המלאכים שאין אצלם שום השתלמות אלא עומדים במעלתם כמו שנבראו. מעתה מתבאר היטב דברי המדרש שבו פתחנו: הנולד מהול וכו' — כך שנו רבותינו הנולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית מפני בריתו של אברהם אבינו. כלומר כל אדם צריך להשתלמות ולא במלאכים לכך אמרו בלשון מליצה אפילו הנולד מהול והוא בעל כשרון ושכל נעלה בכל זאת צריך להשתלמות, להטיף ממנו דם ברית כי העיקר הוא ההשתלמות של האדם. מפני בריתו של אברהם אבינו, כשם שאנו מוצאים נבי אברהם אבינו שלא נולד מן הטובים ועל ידי השתלמות עצמו הניע להיות האיתן האזרחי שפירסם את שמו הנדול ויתעלה של מי שאמר והי' העולם.

ומעתה יונח הסטיכות של הרין, יכיר" לרין של סודר ומורה כי הרין של "יכיר" ביארנו די מספיק שבא להורות שאין להתחשב ממי נולד זה האיש מטובים או לא כי העיקר הוא להשתלמות מעצמו. וגם הענין הראשון שבפרשתינו הרין של יפת תאר משתייכת לרברים אלו של חינוך. כי לדעת מפרש קדוש אחר ההסבר של הרין, יפת תאר" הוא לפי שבחטא אדם הראשון הרבה נשמות יסרות ומהורות נשבו ומהם הנרים שזכנסים תחת כנפי השכינה בכל ימי הדורות. וצא וראה כמה גדולי ישראל יצאו מן

כט) סנהדרין טז. (ז) רש"י וספרי.

כז) מכות יא. (ח) בפרשתינו. לא) שמעתי בנעורי מסורי ורבי הגאון אביד דחמעלניא.

הרשות הכתוב מדבר. התורה מלמדת בכל הענינים שבפרשה שהבחירה חפשית והיא רשות ואין מי שיכוף אותנו ללחום עם הרע אלא זו היא מעלתנו וגדלתנו שנשתלם מדעת עצמינו.

הכה נקוה שבימינו תתקיים נבואת הנביא: דרחיבי מקום אהלך זיריעות משכנתיך יטו. ויתרכו תלמידים בכל מוסדות התורה, ונזכה לביאת נו"א צדק בבא"ו.

האומות: רוח המאביה שממנו נולד מלך המשיח, אונסקלום הגר, שמעי' ואבטליון יעוד ועוד, ונשמח מהורה יש לפעמים שהיא רבוסה בנוף שאיננו מהור, ולכך התירה התורה את היפת תאר כדי שיצא ממנה גרים צדיקים לב). ואין זה כלל דבר של פלא כי הלא הסברנו שאין מהות טובו של האדם תלוי כלל בהוריו אלא בהשתלמות עצמו. וממילא הענין כל הענינים הנ"ל טובילים לדרך אחר ולכך נסמכו.

ובכן יונה מה שאמרז בריש פרשתינו: במלחמת

## כי תבא

### דרשה נג

#### דרשה א

למשרי המוציא, אחר ליי לא ידענא, א"ל מהיכא דבעית למשרי המוציא לא נמירת וחברך קרית לו. א"ל אגמריה לי ומחר דרשינא בפרקא משמך. א"ל מאחר דחכימתו כולי האי מאי מעמא קא פלחיתו לעבודת כוכבים? א"ל אי הות התם הות נקיסנא בשיפולי גלימא ורהסיית אבתראי. למחר אחר להו לרבנו נפתח ברבוותא ב). והנח המאמר פלאי סבלי לפרוט את הדקדוקים הרבים.

ורכינו החוקר האלוהי והקרוש, המהר"ל זצ"ל ספראנ ספרש בספריו את המאמר הזה סלהלן: המעות הנם שמעו העמים הקרמונים והביאם לעבוד עבודות ארות רבות אין מספר, הית בזה משום ששכלם לא הבינו איך אפשר שמאחד יצא רבוי? כלומר, יש ההגותה סוסכמת שמן המשפיע או היוצר היחירי אי אפשר שמזה האחד יצא רבוי, היינו דברים שונים המתנגדים זה אל זה כגון אש ומים, טוב ורע, חיים ומות, בנין וסתירה וכדומה, ולכך כנא לדידי האמונה שמי שברא את החיים לא ברא את המות ומי שברא אש לא ברא את המים וכו',

(א) כתיב: והי' כי תבא אל הארץ וגי' ובאתה אל הכה' וגי'. וכתרנום יונתן: ותעלוק לות כהנא די יהוי מחני לכהן רב ביומיא אינון וכו' וכבר האריכו הפלפלים למה נערך כהן גדול לבכורים?

(ב) כעלי המשנה אמרו: כיצד מפרישין הבכורים יורד אדם בתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה אשכול שביכר רמון שביכר קושרו בגמי ואומר הרי אלו בכורים ורי שמעון אומר אעפ"כ חוזר וקורא אותם בכורים מאחר שיתלשו מן הקרקע א). ואינו כובן מעטו של ר"ש האומר לחזור ולקרוא שם בכורים עוד פעם לאחר שיתלשו. הלא מפורש הדין בירושלמי שם שלדעת ר"ש אם לא קרא לאחר שנתלשו אין זה בכורים כלל ואין מרמעין זאין חייבין עליהן חומש וכו', א"כ קריאת שם במחוקר לר"ש למה לי.

(ג) להסביר את ענין בכורים יש להקדים דברי הש"ס: רי אשי אוקי אשלשה חלכים אחר למחר נפתח בחברין (מנשה) אחא מנשה אחזוי ליי בחלמא ואמר חברין וחבריו דאבוך קרית לו, מהיכא בעית

והאמינו שיש אלהי לכל דבר והכר לעצמו, חת הטעות נרם להעמים הקדמונים להאמין בריבוי אלהות — פאליטאיזם.

אלא שכל דעתם השקרה מופרכת בהחלט. כי הסבה הראשונה שהוא היוצר יתעלה הוא שלם בכל צד ואין שום חסרון ח"ו בהסבה הראשונה ולכן דבר הנוצר על ידי הסבה הראשונה צריכה גם כן להיות שלימה בכל עבר ופינה, וכשם שהעילה היא באחדות המוחלטת כך גם העלול צריך להיות שלם בכל צד. לכך כל הדברים אשר נוצרו לא נוצרו אלא לשם השלמה להבריאה ומה שאנו רואים ריבוי בהיצירה איננו אלא לשם השלמה להיצירה שהיא כולה כאחדות ולא בריבוי.

וצורך גדול הי' ביצירה באופן זה על ידי השלמה, הגם שהיוצר הי' יכול לברא את העולם שלא יצטרך להשלמה, והוא בדי להבדיל ולהביר בין העילה והעלול, ואלמלא כן לא היו יושבי תבל יודעים להבדיל בין הסבה והמסובב.

ד) וזה פירוש מה שאמרנו רבותינו על הכתוב לא טוב היות אדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. שלא יאמרו שתי רשויות יש, הקב"ה יחיד בעליונים וזה יחיד בתחתונים ג). כלומר, אם הי' נברא שלם ביצירתו ולא הי' צריך לשום עזר וסעד, אז הי' המסובב — האדם דומה להסבה — להר' אשר בראו, למיכך נאמר אעשה לו עזר כנגדו. וגיב כנגדו כולל כל הגבדאים המתנגדים זה אל זה.

וכן הוא כוונת מאמרם: כל אדם שאין לו אשת אינו אדם ד). מסני שחסר לו השלימות. וכן אמרו: בתיב אעשה לו עזר כנגדו. במה אשה עוזרתו לאדם. אדם סביא חיסין וכו'. כלומר, אשתו מסיעתו בכל דבר ועל ידה האדם פונה את השלימות. ולפי הוזהר אדם שאין לו אשה אינו רשאי להביא קרבן משום דכתיב אדם חכם כי יקריב, לאפוקי מאן דלא נטיב איתחא דתוי רק פלג גופא ה). כלומר, שמיד בתחילת המציאה נברא האדם שיצטרך להשלמה כדי שלא יאמרו שהנוצר הוא ח"ץ כהיוצר.

ה) ובעלי המדרש אמרו: בראשית ברא, העולם ומלואו לא נבראו אלא בזכות תורת, אין ראשית

אלא תורת שנאמר הדי קני ראשית דרכו. ודי מתנא אמר בזכות גי דברים נברא העולם: בזכות ביעורים שנאמר ראשית בכורי אדמתך תביא בית הדי, בזכות תלת דכתיב ראשית עריסותיכם, ובזכות מעשרות דכתיב ראשית דגון וגו'ו). כלומר, אין כאן שום פלונתא בין הדורשים שבמדרש הנ"ל וכלם בסו אחד הולכים אלא שכל אחד מסביר כפי סגנונו. הדרשן הראשון אמר שכל הדברים הרבים הנמצאים במלואו של עולם הגם שהם רבים אינם אלא השלמה אל הדבר האחד אל התורה אשר נוצרה מאת היוצר היחיד יתעלה ויתברך. ור' מתנא מסביר זאת בזה שיש ג' מצבים חלוקים הנמצאים בכורים ובחלה ובמעשר. הבכורים הם פירות הצומחים מן העץ והארץ שהם סמל העולם השכלי העליון שאין בו שום הרכבה אלא אחד בתכלית האחדות. מעשר נהג בתבואה לאחר המירוח, וזה מסמל את הגלגלים הגם שאינם מעורבים זה בזה וכל גלגל סבוע לעצמו אבל בשביל שכינתם יש להם הרכבה שכינתיה. החלה חייבת כשעשה עיסה ויש בה הרכב של קמח ומים ושאר דומה לעולם התחתון שאין בו שום דבר שאין בו התמונות של הזמרים שונים וכל כח וכן מורכב מצוחות שונים.

והכוונה שבמצות אלו — בכורים מעשר וחלה, כדי שעל ידי המצות הללו יבא האדם לידי הבנה שהגם שהעיסה היא מורכבת מנחות שונים ככל זאת התכלית הוא הראשית שהוא כח יחידי ושאר החסורים אשר בה אינם אלא השלמה להכח הראשון לכך נקראת החלה „ראשית“. וכן במצות מעשר וכמצות בכורים הכוונה לעורר את האדם על הראשית — הכח הראשון של כל דבר והכח שהוא יחידי ושאר הדברים אינם אלא לשם השלמה כמו כל אשר במלואו של עולם שאינו אלא השלמה כנ"ל.

ו) ולפי ההסבר של המהר"ל הנ"ל בתוספת נוסף משלי המבאר שבכורים מסמלים האחדות הטוחלטת ללא כל הרכבה, מתבאר שבצדק תירגם היוגתן שמצוה להביא את הבכורים להקטן גדול שהוא גם כן מסמל את האחדות שאין לנו בשום פעם יותר מכתן גדול אחד כדור, אבל כהנים הדייטים יש לנו תמיד הרבה בהכ"ד משמרות, ולכך מתאים להביא את הבכורים לכהן הגדול.

(ו) מדר בראשית.

(ח) זהר ויקרא.

(ז) יבמות ט"ג.

(י) מדר בראשית.

(ו) וכן יתבאר מאמרם: לא נתחייבו ישראל בכורים עד שכבשו את הארץ. כלומר בכורים המסמלים את האחרות המוחלמת לא נתחייבו ישראל באותה מצוה „עד שכבשו את הארץ“, כלומר עד שכבשו את הארץ שהיא מורכבת מכל מינים חוברים כי הכורים כל עיקרן לא באו אלא לכבוש ולנצח את הדעה הכוזבת של הרכבת-הארץ.

ולכך אומר ר' שמעון, כנ"ל, שאינו קורא בכורים עד שיתלשש מעל גבי קרקע, רצה ר' שמעון כזה להסביר שתכלית מצוה כיורים היא לתלוש ולעקור את כל עצם המרע הנשמי — הארץ. וכל עוד שאין היהודי מבין ומשיג את חכונת הכורים מה תועיל השריאה של בכורים.

(ח) תורה ישראל מלמדת אותנו שאי אפשר לו לאדם לעשות מעשים טובים רוחניים בזמן שהאדם קשור ומקושר לנמיות נשמיות וארציות כי זו היא המדה הגוהנת בהעכו"ם כמו שאמר טרעה בשעתו לכו זכחו לאלוקיכם בארץ. כלומר, זבחו קרבנות לאלוקיכם בעודכם שסופים במעשה ארציות ה). טרעה לא ידע ולא הבין שאי אפשר לו לאדם שישתמש באור וחשך כעדוכיאו. וכן אמרו רבותינו: עולות שהקריבו בני נח היו בלי הפשט וניהוחס). כלומר, כל התכלית של הקרבן אינו אלא שזה המביא את הקרבן יעשה הפשט בעצמו ויפשוט את נסיותיו הרעות וגם יעשה ניתוח ויסתכל בכל מעשיו ליישרם לדרך טובה וישרה. אולם הבני נח לא עשו כן והגם שהיו מביאים קרבנות אבל בלי הפשט וניתוח י).

(ט) ומצוה בכורים מלמדת עיקר חשוב בעיסרי הרח מהורה שלנו: יורד אדם לחון שדהו ורואה תאנה שבכרה אשכול שבכר רמון שבכר קושרי בגסי ואוסר הרי אלו בכורים יא). כלומר, זה הוא לימוד נוסף חשוב בתורת החינוך היהודי: רואה תאנה שבכרה וכו' סמלה צעידים שלנו, שכעור שהם צעידים ורכים עליהם לכרוך נמי ולקשר עצמם ללימוד התורה ולמצות ה'. כי מה שהילך סופג מתורת וידאת בהיותו צעיד זה ישאר בו לעולמים. כמו שאמר על ר' חנינא שהי' בן שמונים שנה ועמד על רגלו אחת וכו' ואמר חסין ושמן שסכתני אסי בילדוהי הט

עמדו לי בזקנותי יב). כלומר, כל שמונים שנה עמד ר' חנינא בדדנא אחת נאמן להר' ולחורתו ואמר שזח בא לו מהחמין והשמן של תורה ומצות שאמו סימפה לו בילדותו. יג).

י) ובשמואל הנביא כתיב: ומעיל קטן תעשה לו אמו. ודרשו רבותינו: חנו הסעיל בו גדל בו וקבר בו עלה ה). כלומר, המעיל — החינוך הטוב שחינכתו אמו כתיורתו קטן, אותו הדרך של צדקות נשאר אצלו כל ימי חייו וזה הוא שגרמה לו לעלייתו ועדולתו של הנביא. ולא כאלו המפשים הסוכרים שדי לתך את הילרים בהסעורת גדולה של כד מצוה והם מתגדלים ללא כל חינוך.

יא) וזו היא כוונת המשנה: הספריש בכוריו ומכר שדהו אינו קורא. יבש הסעין וקצץ האילן אינו קורא טו). כלומר, אם אנו חלילה ניתן את החינוך להילרים כימי נעודיהם ואחר כך אנו מכירים ח"ו את כל השרה בולה, שעלינו לעבדה ולשמרה כעשין ולא חעשין, לתרבות ורה והמעין המחור של היהדות מתייבש וכל האילן הזה נקצץ וחרל מלעשות פרי ולהמשיך את התורה והמסורה, אינו קורא — אין זה בכורים כלל.

יב) רבותינו אמרו: קטן וספר תורה עושין אותו סניף טז). כלומר, „הבד מצוה“, שהוא קטן וספר תורה (כי אז בסעם הראשונה הקטן עולה לתורה) אינו אלא כסין סניף לאילן גדול אשר יוכל הקטן זה כעתיד אם ילמוד כראוי, אבל אם סוצצין את האילן, לאחד שנעשה הקטן בר עכירה מיד חודל מלימודו ולומר דס לימודי חול, מה יועיל הסניף הזה? כי כל העמל והיגיעה שלנו בעד הדור העתידי הוא אך ורק כדי שתחסיים תורת האבות לכנים לנצח ולא שכשביל איזו סבה שלא תהי' יחרל המעין ויקצץ האילן ח"ו.

יג) רבותינו השמיעו: המוכר ספר תורה של אביו אינו רואה סין ברכה לעולם וכל חתקיים ספר תורה של אביו. בתוך ביחוי עליו הכתוב אוסר: חון ועושר בביחו וצדקהו עוסדת לעד יו). ויש לדרק למת הוסיפו בדבריהם, וכל המתחזק ספר תורה של אביו

ח) סרן זצ"ל בעל אנלי סל. טז) זבחים. יב) חולין כ"ד. יג) שמעתי. טז) בראשית רבה צ"א. יז) ירושלמי בכורים.

ז) קידושין ל"ז: בשינוי הסגנון. י"ח) הרי"ם זצ"ל. י"א) משנת בכורים. י"ז) ילקוט. טז) בכורים משנת.

בתוך ביתו, מי לא סני אם מחזיק את הספר תורה בבית הכנסת כדי שישתמשו בו רבים? אלא כך פירושו של המאמר: על פי רוב האון ועושר ביתו מתננר „לצרתו“, מעט מעט יש שעומדים בנסיון העושר, כי רובם אם רק חושבים שהם עשירים בודחים לחברותא של פושעים ועושים כמעשיהם. ולכך הוזכרו רבותינו ואמרו כי רק זה המחזיק בספר תורה של אביו „בביתו“, שביתו מתנהג ביהדות כפי הספר תורה של אביו עליו נאמר הון ועושר בביתו, ובכל זאת, צדקתו עומדת לעד.

(ד) וכשם שיש נסיון גדול לאדם בעת עשרו כך יש נסיון גדול לאדם בשעת עוני ל"ע. ועל זה התורה מזהרת אותנו בפרשתינו: א. לא עברתי סמצותיך ולא שכחתי לא אכלתי באוני ממנו. כלומר, בשעה שהייתי באוני — עוני, לא אכלתי ממנו, לא כליתי את מצות הד'. ב'. ורם לבבך ושכחת, השכחת מצויה מאד בשעת עושר יותר מבשעת עניות. והתורה מזהירה על שני חומנים להתאמץ בכל כחותיו ולהתגבר על כל המכשולים.

(ט) ובהורמנות אחת אמרתי לפרש את דברי פרשתינו: לא אכלתי באוני ממנו ולא בערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת שמעתי בקול הד' אלוקי עשיתי ככל אשר צויתני. ומפרש רש"י בשם הספרי: לא נתתי ממנו למת. לעשות לו ארון ותכריכין. והקשה הרמב"ן ז"ל: ולא הבינותי זה שהרי מפורש בכתוב שמעשר שני אין מחללין אותו חוץ לירושלים אלא על כסף צורה ובירושלים יתן הכסף על דבד וראוי לאכילה בבקר ובצאר ובין ובשכר ויאכל לפני הד'. והאריך שם. והגה הקושיא אינה על רש"י אלא על הספרי זנב על הידושלמי שהרמב"ן הביא שם.

לכן נראה שהתורה מזהירה בכאן על הרבה בני אדם העושים את המצות אכל לא משום שכך נצטוו מאת הבורא יתעלה אלא שיש להם נגיעות שונות וזה אסור כי כל נגיעה קטנה סקלקלת את ה„לשמה“ של המצוה. ואפילו אם יעשה אדם מצות הרבה כדי שלאחר מותו יאמר עליו החיים שהי' אדם כשר

ושחאה לו לוויה גדולה והספרים גדולים יעשו עליו, גם זה סקלקל ופונם את הלשמה של המצות. הנם שלאחר מותו לא יהנה זה כלל מהלוויה הגדולה שתערך לו כי כבר יהי' מת. וזה שציווהה התורה שזה המביא את המעשר שני לירושלים לא ילקל את הלשמה של המצוה כלל וכלל אלא יהי' בכחו לומר: לא נתתי ממנו למת, לעשות לו ארון ותכריכין, כלומר לא בשכיל כך טרת את חטרתה הגדולה כמצות מעשר כדי לעשות לו לעצמו לאחר מותו ארון ותכריכין נאה או לוויה והספרים גדולים אלא כל מה שמרתתי אינו אלא משום ששמעתי בקול הד' אלוקי, וכל מה שעשיתי לא עשיתי אלא ככוונה ששומה אחת — ככל אשר צויתני, והבן.

(טז) על המקרא הכתוב במלך ישראל והי' עמו וקרא בו כל ימי חייו. דרשו רבותינו ז"ל: ימי חייו, הימים, כל ימי חייו, הלויותיך). כלומר, התורה מזהירה בכאן בצו לעולמים לקרא בתורת הד' ולקיים מצותיה הן „בהימים“ והן „בהלויות“ וכן כתיב והנית בו „יומם“, „ולילה“. הן בימי השמש והצלחה והן ח"ו אפילו הימים השוכים כלילות.

והעיקר הוא לזכור ולהבין שכל עבודת האדם בעולם הזה אינו בעד עצמו אלא בעד הדוד העתיד. וכל מנמתו של יהודי חרדי אינו אלא שגם בנו יחזיקו בדת תורתנו הקדושה והטהורה. וכן כתיב בפרשתינו: ובאו אליך כל הברכות והשינוך ונו' — בתוך בטנד. ואמרו רבותינו: שלא יצא ממך בו רשעו. כלומר, כל הברכות ישנן ברכות אם לא יצא ממך בן רשע אבל אם לאו הליכה מה שוויא יש לכל הברכות.

הבה נקח כי מעתה נקיים עברו את הד' בשמחה — לו אנחנו וגו'. יש כאן קרי ומתיב על גיב לא ושניהם ביחד חן „אלול“ כ). ומהרש"ש הזה נעברנו בלב שמח, ויתקיים בנו הקטן יהי' לאלף והצעיר — הדוד הצעיר — יהי' לנו עצום — ואז — אני תד' כעתה אחישנה. אמן ואמן.



## כי תבא

## דרשה נד

## דרשה ב

## הוספה להדרשה הקודמת של פרשת כי תבא

ומכל פנה ובכל דרך ויחיד שבעולם, שאלמלא הי' חי כחיים ויודע ברעה שהוא חוץ מסגנו היו שם אלוהות הרבה הוא וחיו ורעתו ואין הדבר בן, אלא אחד מכל צד וכו' נמצאת אומר הוא היודע הוא הידיעה והוא הידוע הכל אחד ודבר זה אין הסת יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע.

ה) והסבר דברי הרמב"ם הללו הוא כי נ' פרטים יש אשר כהצטרפותם יהיו לדבר שלם ואלו הן:

א) כח היולאני. הוא הכח עד שלא יצא לפועל כמו החץ שנכחו להמית אם יצא מכה אל הפועל.

ב) הדבר הנושא את הכח היולאני הנ"ל. כמו כח המסיה אשר בחץ, שהחץ נושא את כח המסית.

ג) המושכל הוא התכלית של הענין. כמו החץ אשר תצא מכה אל פועל תכליתה הוא המטרה כלומר שתוסע החץ אל המטרה אשר אליה מכוון זה היורה בחץ.

ובן הדבר כשנתכוון על האדם ושכלו. יש שכל שהוא כח היולאני זהו קבוע בחומר של האדם; ועל ידי שכל האדם משיג השגה נבונה שהוא תכלית השכל. כלומר, השכל בא אך ורק בכדי שבצאתו לפועל ישיג מה שישוג.

והאדם שהתכוון בדבר אחר אתמול ולא השיגו על כוריו והיום התכוון שוב והשיגו על הנכון ועל כוריו. נאמר כי אתמול השכל שהוא כח היולאני לא יצא עדיין לפועל והיום יצא לפועל ונוצרה על ידי כך הרכבה של כל נ' החלקים ביחד היינו הכח והפועל, החומר הנושא — האדם, והתכלית — השגה. ואתמול לא נוצרה עדיין הרכבה זו, שבאם נאמר שכבר אתמול נוצרה אצל זה האדם זו הרכבה שנוצרה אצלו

א) ובאת אל הכהן וגו' הגדתי היום להדי' אלוסיך וגו'. א) מה לשון הנדה — הגדתי, מדוע לא נאמר אמרתי, ב) הגדתי לשון עבד והלא עדיין לא הגיד אלא שבא עכשיו להגיד.

הרמב"ן והספורנו מסרשים הגדתי כלומר, „הודעתיו" בזה שבאתי עם הבכורים, רצונם שהבאת הבכורים זהו בעצם ההודעה, אולם עדיין צריך להבין איך מרומז במלת הגדתי בוונת הודעתיו?

ב) במד"ר. הלכה אדם מישראל שהי' עובר לפני התיבה מה שהי' סותר לענות לו אמן אחר הבחנים כך שגו חכמים העובר לפני התיבה לא יענה אמן אחר המהנים מפני המירוף ואם הי' יכול לענות שלא תסרוף דעתו יענה, למה מפני שאין גדול לפני הקב"ה יותר מאמן ישראל עונין. מה ענין מאמר זה של ברכת מרגים אל פרשת השבוע פרשת בכורים?

ג) השקיפה ממעון קדשך מן „השמים" כתוב במדשתינו. מה הי' המקרא חסר אילו הי' כתוב השקיפה וברך את עמך ישראל, הכי לא נרע שהשקפתו של הקב"ה מן השמים היא?

עלינו להקדים ולהסביר מאמר ז"ל במד"ג א—ס"ח:

ד) סבר ידוע פרסום זה המאמר אשר אמרתו הפילוסופים בשם יתעלה והוא אמרו שהוא השכל והמושכל והמושכל שאלו השלושה עניינים בו יתעלה הם ענין אחד אין דביו בו וכו', עד סוף הפרק. וכיד החזקה הלכ' יסודי התורה — מצות עשה לרעת שנאמר שמע ישראל — אתה. הקב"ה מכיר אמיתותו ויודע אותה כמו שהוא ואינו יודע בידיעה שהיא חוץ מסגנו כמו שאנו יודעים, שאין אנו ודעתנו אחר אבל הכורא יתברך הוא ודעתו וחיוי אחד מכל צד

היום מדוע לא השיג אתמול מה שהשיג היום, ואם נאמר שלא הי' אצל זה האדם הכח היולאני מאין בא היום לירי השנה.

ונמצאת אומר שהשיגים המתהווים בהשגות שכליות של האדם הן מצד ההרכבה. כלומר, בשביל שאין האדם והשכל והתכלית רבר אחד אלא מורכבים. ככן ההשגה של האדם תלויה בהרכבה אם יש כאן הרכבה נכונה באה השגה לתארים ואם אין כאן הרכבה אז אין כאן השגה.

ו) והיות שזה מונח שהוא יתעלה זיתברך אין בו שינוי ותמיד פועל ואין בו שעה שיהי' כחו דם כח היולאני לכן באה המסקנא כי אצלו יתברך אין שום הרכבה שאמלטי חיתה הרכבה הי' גם שינוי רבר שאין בו כלל וכלל אלא הוא אחד מכל מנה ומכל דרכי היחוד ואין בו שום הרכבה כלל.

כך שאנו מאמינים בביטול הרכבה. כי אין לומר שגם אצלו יש הרכבה אלא שהרכבה זו מצויה אצלו בכל שעה כי הרכבה שייכה ברבר שאפשר שיתפרד מתי שלא יהי' אבל רבר שהוא תמיד „אחד“ אין בו יחס של הרכבה. וזו היא מצות עשת לרעה הרמב"ם ז"ל שנאמר שמע ישראל וכו'. כלומר שמע — הברן ורע, שהוא יתברך הוא תמיד אחד שלם מכל צד ופנה בבטול נמור של הרכבה כל שהוא.

ז) וזה הוא סמל היוחד חשוב במצות בכורים, הבאה ללמד אותנו הכרה של סבה הראשונה שאין בה שום הרכבה אלא הכל אחד פשוט שלם מכל עבר ופנה ובכל דרכי היחוד.

ולזו מתאים מאמר המשנה: אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שבכרה, אישכול שבכר כורך עליו נמי ואומר הרי אלו בכורים. כלומר, שדהו הוא עבודתו של אדם, כל עבודת האדם צריכה להיות לראות — להשיג תאנה שבכרה, סמל סבה הראשונה ולהבין שהכל הוא באחדות, ואומר הרי אלו בכורים, ד"ל אפילו בראותו את הרבוי שיש בעולם ויתמה איך מאחר פשוט יצאו הללו ברבוי, עליו להבין כי הכל שב אל סבה הראשונה וכל מה שבחלל העולם הוא דם בתורת השלמה להאחד, כמבואר לעיל שנת צ"ז אות ג.

ח) וכך כתיב בספרי ושמת בטנא מלמד שמעונים כלי. מדוע הצריכה התורה הק' כלי לבכורים.

אולם מבואר בדברי חז"ל כי יש לכלי כח מאגר ומאחר, וכן אמרו חכמי מצרף מה שבחוכו לקודש אבל לא לתרומה, דכתיב כל אחת כל מה שבכלי אחת (מנחות כ"ד, פסחים י"ח ועוד).

כלומר הוא חבד של קודש להשיג שהכלי מצרף „לאחת“ דוקא ולא בריבוי, אבל לא לתרומה. כלומר, תרומה הוא היפך האחדות שמסלק התרומה ומחלקה מן החולין המתוך בכרי, חילוק זה שאינו כנגד צירוף לאחת אינו בקודש.

ולכן באו הכבורים בכלי דוקא, סמל הצירוף ותאחדות והיפך הרבוי. רבר המתאים לעצמותן של בכורים הבאים ללמד על הסבה של אחדות מכל צד ופנה.

ט) ולזה רמז במשנה. הרי שהביא סמין אחר וקרא וחזר והביא סמין אחר אינו קורא, ומדוע לא יקרא כשהביא שוב סמין אחר? ולהג"ל מוכן חיטב שהם כל עצמות ענינו של בכורים אינם אלא מין „אחד“, כלומר אחדות שמורה בלתי שום רבוי.

י) והוא הענין של אמן, שאמרזו המוציא אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מסיו דמי, כי האמן תוא המאגר והמאחד את הנשבע עם המוציא אמן אחריו. והם כאחדים וכאיש אחד ולכן פועילה השבועה.

יא) וזה שאמרזו בירושלמי ברכות פ"ז דהעונת אמן צריך להוציא את המברך באמן. הנם שהמברך יצא בכרתו ומה לו לאמן, אלא מפני שאמן הוא התאחדות של המברך והעונת לכן גם המברך זקוק לאמן בכרי שיוכל להתאחד ולהתאגר עם העונה אמן.

יב) וכן אמרו בשבת פרק כל כתבי, כל העונת אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן, מה זה בכל כחו אלא כלומר אמן הוא גיב המאגר והמאחד, ואם מאגר כל כחותיו לאחד בלתי שום שיור של הפרדת פותחין לו שערי גן עדן. מדה כנגד מדה שאין לפניו שערים הרבה כשם שהוא הכיר באחדות שלימה.

יג) לזה הוא פירש המ"ד. שהתחלנו לעיל אות ב'. העובר לפני התיבה מה שיהי' מותר לענות אמן אחר הבהנים. כלומר, השאלה היא על עניית אמן אחר כהנים רבים, כי אמן סמל המאגר והמאחד לא יתכן לענות אחד כהנים רבים, שהם ברבוי הפך עצם

תעודתו של אמן. כך שנו חבטים וכו' לא יענה מפני המידות. כלומר, יכול לכזב הליכה לירי טעות וטירוף במושג האחרות וריבוי, ואם הי' יכול לענות שלא תמרוץ דעתו — ר"ל — להבין שכל ענין הרבוי הכל שב לאחרות כעין שהסברנו לעיל. מותר, שאין חייב לפני הפכ"ה כאמן המסמל את חברת האחרות.

(ר) ומעתה נבין אשר דסקנו באות א' על לשון הנדה ומה לשון הודעתו.

שהחילוק בין אמירה להגדה מבואר בתוס' נטין ע"א. רבכל מקום שנאמר לשון הנדה הוא אפילו בבית ובמקום שנכתב אמירה הוא רק בסה. והמעם בזה רניב הנדה ענינו להודיע לחבירו, ואין נפ"מ

כאיזה אופן יודיע, ככל אופן שהי' כלכר שידיע מה שרצונו להודיע, אבל אמירה אין ענינו רק הודעה כלכר. כלומר, לא רק על זה הקפידה תורה שידיע כאיזה צד, אלא גם על אופן הדיבור הקפידה התורה לפיכך דוקא כפה ולא בכתיב.

וזה הפירוש בקרא ולקחת, "מראשית" שעל ידי הכתובים אשר אדם לוקח הוא מברך שהראשית שבכל דבר ודבר שב אל סבה הראשונה, ולפיכך לאחר שלקח הכתובים הרי הוא אומר הנדתי פירוש כנ"ל הודעתו. כלומר, כבר הודעתו, ר"ל הכאתו לירי הבלטה היום להר' אלוקיך — שהכל שב אל סבה הראשונה שהוא הר' אלוקיך יתברך ויתעלה. ואל יצל מפי דבר אמת אמ"נ.

## נצבים

### דרשה נה

#### דרשה א

### דברי עיון במקום דרשה

אשר כסר מוהיך הי' צדיק לפרט, "גדך" למעט את נרי תושב שלא הוכנסו לסריתת ברית. וכבר כתבתי בספרי משנת אברהם ח"כ, שלא על ס"ה רח א: וזה לשוני: ודקדקתי בתרגומי אונקלוס ויונתן וראיתי בשמות כ—י, ונרך אשר בשעריך, וכן דברים ה—יד, מתורגם ועיוך די בקרוך. וכדברים יד—כא, מתורגם לנר אשר בשעריך: לתותב ערל די בקרוך. ונראה שהמתרגמים הוציאו זאת מן המלה, "ונרך". כלומר, נר שלך, היינו נר צדק שהוא משלנו אבל סתם "נר" ולא "נרך" מתפרש על נר אשר לא לנו ממש והוא הנר תושב כי לא נמול ואינו בן ברית. וכו' ע"ש. לכך גם כאן הצריכה התורה להרניש "ונרך". כלומר, נר שלך, שהוא הנר צדק, ולא ונרכם. שהי' משמע כל הנרים אפילו נרי תושב. אולם משום ששם התכנסו גם הנתינים שכאו כימי משה הגם שלא הוזמנו לשם, כדכתיב מהומב עציך ועד שואב סימך,

(א) אתם נצבים — טפכס נשיכס וגרד אשר בקרב מחניך מחומב עציך עד שואב מימך. לעבוד בברית חדי אלוקיך ובאלתו אשר חדי אלוקיך כורת עמך היום. ואמרו רבותינו ז"ל כיבמות ע"ט. מלמד שכאו כנענים כימי משה להנניד כדרך שבאו נבעונים כימי יהושע וזהו האמור בנבעונים ויעשו גם הסח בערמה, ונתנם משה לחומכי עצים ושואכי מים.

וקשה אם כן למה עמדו שם החומכי עצים והשואכי מים שהם נתינים כבדי לעבוד בברית הר' ואלתו, נתינים בברית מה בעו? ולא מצאתי למי שיעיר בזה.

(ב) ובאופן המשוש יש לומר דלכך שינה הכתוב כפסוק אחר מלשון רבים ללשון יחיד: אתם — נשיכס, רבים, ונרך וגו' לשון יחיד. כלומר, נרך

לכך שב הצריכה התורה לומר „לעבדך בברית הד'“ בלשון יחיד למעט את הנתינים מכריחת ברית אלא אותך לבדך — „לעבדך“.

(ג) אלא שבדין הנתינים הן אלו שבימי משה והן אלו שבימי יהושע, יש לכתר מה תי' הדין שלהם. אם נחשבו כיהודים נמורים מדאורייתא או לא. וכתום' יבמות ע"ט. אהא ראמריןן שם: ונתינים דוד נזר עליהם — והא משה נזר, ומשני משה נזר להאי דרא דוד נזר לכולי דרא. ואכתי יהושע נזר עליהו דכתיב ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי סים לעדה ולמזבח הד'. ומשני, יהושע נזר בזמן שכית המשרש סיים הוד נזר בזמן שאין בית המשרש קיים. ומירש רש"י דרוד נזר עליהו התנות שלא להתחתן בהם. ור"ת סובר שם דחתנות אסור מדאורייתא משום לא דלא תתחתן. ומלונתא זו של רש"י ור"ת מכוארת נם בכתובות בתום' דף כ"ט.

(ד) ויש להבין תינה לשיטת רש"י דנתינים אינם בכלל לא תתחתן משום דאמת הוא שהם יהודים משום שנתניירו, הן אלו שבימי משה והן אלו שבימי יהושע. אבל מה היא סברת ר"ת שיש בהם איסור דלא תתחתן מן התורה הא נתניירו כדין וכדת אלא שלא היתה כוונתם לשם נירות אלא משום פחד של ישראל שנפל עליהם נתניירו, מי גרע זה מהתנייר לשום אשה דחביריו של ר' נחמי' סוברים דהוי גר. הלא זה המתנייר לשום אשה נם כן עושה ערסה שכא לבית דין ואומר שרוצה להינתן יהודי ואחר כך מתברר שכוונתו היתה רק לשום אשה. ושם ההלכה כחביריו של ר' נחמי'. ראה יבמות כ"ד. וכע"כ צריך לומר דהתום' סבירו להו דאין דין הנתינים דומה להמתנייר לשום אשה דשאני נתינים שהיו כנענים וחל עליהם הדין של לא תחיה כל נשמה ומה שלא הרגם יהושע כבר מכואר משום שנשבעו להם נשיאי העדה ואם היו הורגים אותם הי' בזה חילול השם. ומשמע ששיטת רש"י היא דהנם שחל עליהם הדין של לא תחיה כל נשמה אבל לאחר שנתניירו, אפילו בערסה, דרי הם יהודים ולכך אין בהם הדין של לא תתחתן, אלא דנזר עליהם מיהושע דוד שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים.

(ה) אולם אפילו לדעת התום' הנ"ל גראה שרדין הוה החל על הכנענים להתירם לא חל על אשר ירשו ישראל את הארץ כי בכל המקומות

כתורה שמדובר מזה מפורש שרק לאחר שיבואו לישראל יהי' חל הדין הזה, ראה בספרת משפטים, ושם ל"ד—יב, וכן דברים ז—ב, מפורש: כי יביאך הד' אלוקיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונו' — החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ונו'. נמצא שאחם הכנענים שבאו כערסה בימי משה ונתניירו, אפילו לרברי התום' יש להם דין ישראלים נמורים. ולכך שפיר אספם משה רבינו להעבירם בברית. כי זה הי' קודם שירשו ישראל את הארץ. שוב ראיתי שכבר קדמני המה"ל ז"ל בנזר אר' בסברא ז.

במה שכתבתי לעיל כאות ב', דלכך פרטה התורה „ונרך“ למעט גר תושב, יש לעיין בז. כי כבר כתבתי בספרי משנת אברהם חלק ב' שלא על ס"ת, דף י', כהכר קושית הפנים יפות ולפי דברי החוס' יבמות כ"ג שהקשו איך כרת שלמה ברית עם חירם הא כתיב לא תכרות להם ברית ולא תתנם, א"כ קשה איך כרתו אברהם ויצחק ברית עם אבימלך. ותירץ ראבימלך גר תושב הי' כמו שתירצו בתום' הנ"ל על חירם. וכתבתי שם דמה שייך גר תושב קודם מתן תורה ע"ש. מציא יש לומר דבימי משה במדבר אחר מתן תורה כבר נתקבלו גרי תושב שהרי התום' כתבו בסוטה ל"ה, דהא ראמריןן דכנענים שבתוכה לרברי הכל אין מקבלים, היינו דוקא לאחר שרתחיל יהושע במלחמה אבל קודם מכן מקבלים. וכמוקם אחר כתבתי שאפשר דעד מתן תורה לא היתה צריכה שום סבלה להיות גר תושב אלא כל שהי' זחיר במצות שנצטוו בני נח הי' לו דין גר תושב. ובה הארכתי בהעיונים כמקראות שלי, יוכני הד' להשלימם ולהוציאם לאור עולם.

(ז) והנה כל מה שכתבתי עד כאן מסברא דנפשאי כתבתי אבל לאחר העיון נראה דאין הרבר כן. כי ידענו ביותר מהכתוב בהנתינים שבימי יהושע מאשר ידענו מהנתינים אשר בימי משה. ובידאשע ט' כתוב: ולכו אל יהושע ונו' ועתה כרתו לנו ברית. ויעש להם יהושע שלום ויכרות להם ברית לחיתם וישבעו להם נשיאי העדה. ונו'. מזה נראה שלא הציעו כלל ליהושע לניירם אלא „לכרות להם ברית“ וכן עשה יהושע. כנראה שהנם דאמריןן שיהושע שלח פרוודגמאות להעמיס לשלום ואם השלימו מקבלים אותם, היינו אם קבלו עליהם לעסור

להם לחם דרך לעבוד. (גם בכאן לא הבנתי למת לו להרב המורחי לחפש אחר היתר אחר ולא כבר אמר שהצו של לא תחיה כל נשמה לא חל עד שעברו את הירדן והלא בימי סיחון לא עברו עת). ע"ש.

(ח) והרמב"ם ז"ל בהל' מלכים פ"ז כתב שהקריאה לשלום היתה גם לשבעה עממין ועמלק ואם השלימו וקבלו שבע מצות של בני נח וגם מס ועבודות מקבלין אותם ומשלימים עמהם. ודאח שם בלחם משנה שהאריך והביא את דברי הסמ"ע בל"ת פ"ט שכתב: מכאן אמרו במס' סוטה, ל"ח: שאם נתניירו מקבלין אותם שאין לחוש עוד ללמוד ממעשיהם. במה דברים אמורים בכנענים הדרים בחוץ לארץ אבל הדרים בארץ ישראל אין מקבלין אותם שהרי בכנעונים שמלו בימי יהושע כתיב ולא הכום בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה. ע"ב. והקשה הלחם משנה שהרי הסמ"ג עצמו בעשין סיח, העתיק כמעט את כל לשונו של הרמב"ם ז"ל בכאן, ע"ש. ולפענ"ד אין כאן סתירה אלא מדרכו של הסמ"ג ז"ל להביא את כל הדעות ובכך גם כאן הביא שיטת רש"י בהל"ח וגם דעת הרמב"ם בהעשין. בי גם הרמב"ן ז"ל בפרשת משפטים, שמות כ"ח—לב, הביא את השתי הדעות וזאת לשונו: לא תכרות להם ולא ליהיהם ברית. והוהיר שלא יכרות להם ברית להחיות סהם כל נשמה, ולא ליהיהם יהוהי שלא יכרות להם ברית להגית עבודה זרה שלהם אלא שיהרסם וישבר מצבותיהם. ויתכן שיאמר שלא יכרות להם ברית ועם אלוהיהם כאחת. והכוונה לומר כי בעורם עובדים את אלוהיהם לא יכרות להם ברית אבל אם קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה רשאי הוא לקיימם, עכ"ל. נראה שממלת "ויתכן" והלאה מפרש כשיטתו ובפירושו הראשון הוא כפירושו רש"י.

(ט) ומה שהקשו כל הראשונים שאם אמת הדבר שמותר לכרות להם ברית אפילו כשהם מהשבעה עממין אם משלימים ומקבלים עליהם את השבע המצות וגם מס ועבודות, כדעת הרמב"ם ז"ל, למה הצטרפו הנכעונים לעשות ערמה בימי יהושע וכן בימי משה ולומר מארץ רחוקה באנו הרי היתה להם האפשרות לומר את האמת שהם מיושבי הארץ ונכונים להשלים על פי התנאים הנ"ל, לפי דעתי אין זו שום קושיא במה טעמים: א) אין הנכעונים לומדים שידעו את הדקדוקי תורה לכל הפרטים.

עבודה זרה ויקיימו השבע מצות שנצטוו בני נח היינו דוקא אם אינם מז' עממין אבל בז' עממין נאמר לא תחי' כל נשמה. והם לשם כך עשו הערמה ואמרו מארץ רחוקה באנו ולא מארץ כנען. וכן מפורש ברש"י יבמות דף עט. ד"ה מחוטב עציך. ולא בכ"ל נרים אלא עבדים, ועבדים פסולים ניהו" וכו', ע"ש.

(ז) ובענין הזה מחולקים רש"י והרמב"ן ז"ל בפרשת שופטים בהכתוב כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת עליה לשלום. ופירש רש"י והוא בספרי: במלחמת הרשות הכתוב מדבר כמו שמפורש בענין כן תעשה לכל הערים הרחוקות וכו'. כלומר, אבל במלחמת מצוה של שבעה עממין אין שום קריאה לשלום אלא הרין הוא שלא להחיות כל נשמה אפילו רצו להשלים. והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו כוונת רבותינו ז"ל אלא שהקריאה לשלום היא שחייבה התורה אפילו לשבעה עממין שהרי משה קרא לשלום לסיחון מלך אמורי ולא ה' עובר על עשה ולא תעשה הבתוכים בפרשה: החרם תהרימם ולא תחיה כל נשמה. והחילוק הוא רק בין שאר אומות ובין שבעה עממין באם לא רצו להשלים ונעשו מלחמה, שבהעמים הרחוקים ציווה הכתוב להכות כל זכורה ולהחיות הנשים והסוף, ובהקרובות היינו בשבעה עממין אמור להחיות כל נשמה. והרמב"ן ז"ל האריך בזה.

ורבינו אליהו מורחי שם חומך את פירושו של רש"י ז"ל ואמר כי מה ששלח יהושע שלשה פרודגמאות לשלום היינו דוקא קודם שעברו ישראל את הירדן כדאמרינן בסוטה. "עד שלא נכנסו לארץ", אבל לאחר שנכנסו לארץ לא היו יכולים להשלים שאם היו יכולים להשלים לא היו צריכים הנכעונים להערים ולומר מארץ רחוקה באנו, כדכתבו התוס' בפרק השולח. (ובאמת בתוס' שם דף מ"ו. כתבו כן בהקושיא שהקשו שם אבל בהתירוח כתבו: וי"ל דעל סדך באין רוצין להשלים כתיב לא תחיה כל נשמה כדמובחי קראי, דברים כ', וקראת עליה לשלום וכו', ואם לא תשלים עמך וכו' רק מערי העמים וכו' לא תחיה כל נשמה). ומח שטען הרמב"ן על רש"י משה שקרא לשלום לסיחון מלך אמורי ולא ה' עובר על עשה ולא תעשה, גם זו אינה טענה שהרי לא נצטוו ישראל עליהם שיחרימם ושלא יחיו כל נשמה אלא בעת קרבנם עליהם למלחמה, אבל בסיחון לא קרבו עליו למלחמה ולא בקשו ממנו אלא שיתן

ולמעלה מכל סמק הוא שאז יצא השם בכל העולם שהיהודים הורנים אנשים ונשים וסוף ללא כל הגינה אם יודעים שהגברים הם מושבי הארץ, ולכך התייראו ואמרו בערמח סח שאמרו; ב) בימי יהושע שפרא את העמים לשלום בודאי שהכדיו זמן מונבל שעד היום ההוא יכולים לקבל עליהם את השבע מצות ולהשלים ולא לאתר שיעבור הזמן, ובכן אפשר שהם הנבעוגים התיישבו לאחר הזמן ולכך אמרו בערמח מארץ החוסה באנו; ג) הלא ישנן ראשונים האומרים שהקריאה לשלום היתה טורם שהתחילה כל מלחמה על ידי יהושע ולא לאחר שכבר התחילה המלחמה, והנבעוגים באו להשלים לאחר שכבר המלחמה היתה כתוספה ככתוב ביהושע ט—ב ויתקבצו יחדיו להלחם עם יהושע ועם ישראל פה אחר. וראה תוס' סוטה ל"ה:

י) מכל הנ"ל מתבאר שהנבעוגים שבימי משה והן שבימי יהושע לא נתניירו והם היו לעבדים ולשפחות לבית ישראל. והנם שאי אפשר לומר שהיו בעבדים ושפחות כנענים דעלמא המשתייכים והם הקנין של היחיד הקונה אותם אבל מסתמא היו הנכס של כל ישראל ובכל יום היו שואבין מים פעם לשבט זה ופעם לשבט אחר. וזה שכתב הסמ"נ שהרי בנבעוגים, "שמלו" בימי יהושע בתיב וכו', כי כשם שאסור להיחיר להחזיק עבדים שאינם מהולים כראי' ביבמות כך מסתבר שאין הצבור יכול לקיים עבדים שאינם מהולים. ומעתה לא מיבעיא להשיטה והן הרוב פוסקים המורים שעבד בנעני מחויב בעשיית המצות שהאשה מחויבת זנם מזהיר על כל לא תעשין שבתורה. והפוסקים הנ"ל הם בעל הלכות, הראב"ד, הרמב"ם, והרמב"ן ז"ל, חוץ מהבעל מגדול עוז הסובר שבאל תעשין אין העבד מחויב כמו שביארתו בסוגרם ארוך בספרי על ספר חסידים ח"א סוף ס"ד ואילך, מציא מסתבר שפיר שהיתה נחיצות שנים הנבעוגים שבימי משה יעברו בכרית ככתוב מחוטב עציך וכו', ואפילו לשיטת הבעל מגדול עוז על כל פנים חייבים העבדים בהמצות של עשין שהנשים חייבות ומציא היו צריכים להיות שם בהמעמד של כריתת ברית בימי משה בנשי ישראל שעמדו בכרית.

יא) ויש להסתפק אם העבדים הללו היו יכולים להיות משותפים אי פעם. שהרי סתם עבד כנעני

האדון יכול לשחררו הנם שעובר בעשה אבל עבדים הללו מי הוא האדון שלהם הלא כל ישראל היו אדונים שלהם. ואולי סיד כך התנה שהבית דין שהוא המדבר בשם כל ישראל יוכל לשחררם. ואין לי כעת ראי' לזה. אולם מדברי הש"ס ביבמות ע"ט: בימי רבי בקשו להתיר נתינים אמר להם רבי חלקנו נתיר חלק מזבח מי יתיר. ופליגא דר' חייא בר אבא דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן חלק עתה לעולם אסור חלק מזבח בזמן שבית המקדש קיים אסור אין בית מקדש קיים שרי. פירש"י: חלקנו נתיר ריבולין בית דין להתיר ולהפסיד חלקם של ישראל דקיי"ל (לסמן דף פ"ט) הפקר בית דין הפקר. ופליגא דר' חייא. האי דאמר — רבי — חלק מזבח מי יתיר ואע"נ דמזבח בימי רבי לא הי' אסור דחלק מזבח אסור ופליגא דר' חייא. חלק העדה לעולם אסור. עד שיתירוהו, עכ"ל. מתבאר דל' יוחנן בזמן שאין בית המקדש קיים יש כח ביד בית דין להתיר חלקנו מכח הפקר בית דין, ולרבי אי אפשר להתיר בשום פעם משום חלק המזבח.

יב) ובש"ס שם מבואר דמשה נזר עליהם עברות דק להאי דרא. יהושע נזר עליהם לבולי דרא, יהושע נזר בזמן שבית המקדש קיים. ומסתבר שהפירוש הוא שאותם הנתינים שבימי משה שהעמידו דורות עד ימי דוד וכן אותם של יהושע שהעמידו דורות וחייו בימי דוד עליהם דוד נזר. ולפי שיטת רש"י אין עליהם איסור דאורייתא של לא תתחתן בהם הנם שרש"י סובר שבעולם לא נתניירו להיות יהודים, כמו שכתב שם בדף ע"ט. ד"ה. מחוטב עציך. מדקרינהו לחוטבי עצים באנפיהו שמע מינה לאו בכלל ישראל נינהו, ולא ככלל גרים אלא עבדים ועבדים פסולים נינהו וכו'.

והשאלה מה דינם של אלו מימי דוד עד ימי המשנה אם מי מהם התנייר נירות נמורה כנון שנתניירו בין לבין עצמם, לדעת התוס' במס' כלל גדול שהגירות מועלת, או שעל ידי טעות שהבית דין לא ידעו בשעת הניחות שאלו הם מיוצאי חלציהם של הנתינים שבימי משה או שבימי יהושע, אם יש בהם הדיון של לא תתחתן כדיון של כל שבעה עממין או שמא אין בהם לא תתחתן, משום הברית שברית להם משה ויהושע.

נתגירו אלא דהתורה לא אסרה אותם לבוא בקהל אלא להם עצמם אבל הבנים שגולדו להם לאחר הנירות מותרים לבוא בקהל משום דלא כתיב בהו „עד עולם“, ואין עליהם אפילו משום איסור של יהושע ודוד כי לא נארו עליהם. אבל הנתינים אפילו הבנים שגולדו לאחד נירות הוריהם אסורים לבוא בקהל עד עולם מצוירת יהושע ודוד. ורבינו תם ז"ל בתום דג"ל סובר שיש איסור דאורייתא של לא תתחתן בהם בכל השבע עממין וגם כהנתינים לדורות אפילו כשנתגירו ודוד גזר עליהם רק שישתעברו בשעבוד של עבדות. אלו הן כל השיטות בענין זה. וראה בש"ע אבן העזר סימן ד'. וכן ממין דברי הש"ס בקידושין ע': דורגותא דדאי נתינאי. פי' רש"י: כפר נתינים דיהו. דורא כפר, כדאמר בעירובין ז': דורא דרעותא, ובמסכים כ"ה: א"ל מרי דוראי, ועל שם שהוא כפר נתיני נקרא דורגונים. הרי שעוד כבבל בימי האמוראים הו' כפר מיוחד למושב של נתינים, ובדאי היו מיוחדים כרי שלא יתחתנו בהם.

יד) ולהסוברים שהנירות הועילה אפילו לשבע עממין שבניהם שגולדו להם אחר הנירות מותרין לבוא בקהל מדאורייתא, בודאי שאותם אנשים היינו הגרים הראשונים יש להם דין של ישראל נסור אלא שאסורים לבוא בקהל כפצוע דסא וממלא חייבים בכל החיובים שכל ישראל חייב ואם חילל את השבת יענש בסקילה זכן אנו חייבים לעזור לו ולאחוב אותו ככל הגרים אע"פ שאסור לבוא בקהל. ויצויר שתהא קבוצת אנשים שומרי תורה ומצות ולומדי תורה ויהיו אסורים לבא בקהל.

טו) ולפי שיטה זו בע"כ נפרש מה שאמר: מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ניטין נ"ז סנהדרין צ"ז, היינו דוקא תורה למדו אבל לא השתדך עמם שום ישראל. שהרי לא שיד לומר כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהל' איסורי ביאה י"ב—כה, „כשעלה סנחריב מלך אשור בבל כל האומות ועירבם זה בזה, — וכל המורש להתנייר חזקתו שפירש מן הרוב“, שהרי אמרו „מבני בניו של המן“, משמע שהיו יודעים שאלו הם מבני בניו. אם לא שנפרש מאלו שהיו כפסק שהם מבני בניו של המן.

ומה שהקשה בספר משנת חכמים שבאדם היו תמיד קבוע משום דהררי לקבועותא, כבר תירצתי בספרי על הסמ"ג חלק א'. ע"ש.

יג) וביבמות ע"ו. סבר רבא למימר דמה שכתוב בתורה, דברים ז'—ג, לא תתחתן עם ונו' והמדובר הוא מהשבעה עממין כמו שמפורש בכתוב שם, היינו דוקא בהננים של שבעה עממין שלא התניירו אבל לאחר שהתניירו אין כאן איסור לא תתחתן. והדר רבא ואמר: לאו מילתא היא דאמרי, כניותן לית להו חתנות נתגירו אית להו חתנות. בלומר, שהרי עד שלא נתגירו מה שייך שהתורה תאמר לא תתחתן בהם הרי אין לגוים חתנות, אלא על כרחך טרא מיירי לאחר שנתגירו, שאפילו נתגירו בכל זאת אסור להתחתן בהם. וכל הדיון שם כנראה הוא כנתינים כי השקלא ומריא שם היא בהברייתא האוסרת: פצוע דכא מותר בנתינה. וכן מסתבר כי בימי המשנה מהיכן נמצאו משבעה עממין בישראל הלא בודאי אלו שלא השלימו נהרגו בשעתם אלא שהש"ס דן שם על הנתינים שנשארו ומהם היו שלא התניירו ומהם אלו שהתניירו כמו שצייחתי באות הקדום. ומתחילה סבר רבא למימר דרק אלו שלא התניירו הגם שנסרת עמם ברית שלא להרגם אבל האיסור שלא לא תתחתן בתוקפו עומד אבל אלו שהתניירו אין בהם איסור של לא תתחתן. ולבסוף חזר רבא ואמר דעל אלו שלא התניירו לא היתח התורה אוסרת לא תתחתן כי אין לשון חיתון נופל על הגוי אלא שהתורה אסרה לא תתחתן על אלו שהתניירו שבכל זאת האיסור חיתון בתוקפו קאי.

ולחלכה נחלקו בזה גדולי העולם. שיטת רש"י ביבמות שם ובכתובות ריש פרק נ', כדעת רבא קודם חזרה דכל אחד מהנתינים שנתנייד מותר לנו להתחתן עמו מן התורה אלא שיש איסור משום דדוד גזר עליהם שלא להתחתן בהם לעולם. והרמב"ם ז"ל בפ"ב—ב, כתב: מי שנתנייד משבעה עממין אינן אסורין מן התורה לבוא בקהל. והדבר ידוע שלא נתניירו מהן אלא הנכבועים ויהושע גזר עליהם שיהיו אסורים לבוא בקהל אחד זכרים ואחד נקבות, וכו', וראה לי מתכריז שהוסיף: והדבר ידוע שלא נתניירו מהן אלא הגבועים וכו', שסובר שעל שאר הגוים של ז' עממין יש איסור חיתון מדאורייתא, או שיש לומר שכונתו לומר שעל אלו שנתניירו משבעה עממין לא חל אפילו האיסור של יהושע ודוד. ושיטת הרמב"ן והרשב"א היא דמי שהוא משבע אומות אסור לבוא בקהל מן התורה אפילו

טז) וביומא ע"א: שהכהן גדול אמר לשמע' ואבטליון ייתין בני עממין לשלם, ופירש רש"י משום ששמעי' ואבטליון גרים היו מבני בניו של סנהרוב, ולמה עלה ברעתו של הכהן גדול לבנות את גדולי ישראל הללו? אלא אפשר משום שראה הכהן גדול שישראל חולקים להם כבוד גדול יותר מכהן גדול, ולרעת הכהן גדול אמר ה' לישראל להשתדך עם שמעי' ואבטליון לכך אמר מה שאמר

להזכיר את האיסור לישראל. כי הרכה נוסחאות יש על דבר יחוסם של שמעי' ואבטליון ובכן אפשר שהכהן גדול החזיק אותם ליוצאי חלציהם של אחד משבעה עממין ולכך הרגיש כדבריו „בני עממין“ שלשון זה טופל על השבעה עממין.

יש עוד כמה דברים לבאר בענין הזה ואין כאן המקום להתאריך ואי"ה בספרי על הסמ"נ אכארים.

## וילך

### דרשה נו

#### דרשה לשבת שובת

שיצא ממנו עשו, ויסעתו שורק, הוא יעקב שכלו זרע אמת. וכתיב הדי בחכמה יסד ארץ, ואין חכמה אלא תורה, „ומה שמח אמונ“, שנאמר ואהי אצלו אמונ. והוא מאורסה קהלת יעקב, ולא לעכו"ט, שנאמר מגיד דבריו ליעקב חזקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעוט.

מה שייכות יש לכל המאמר הזה אל הנושא של המאמר „לכל הדברים האלה“. ומהו הפירוש של: ואין חכמה אלא תורה ומה שמה „אמונ“ יכו', איו כתוב בשום מקום ששם העצם של התורה הוא „אמונ“. אמת שנדיש מדרש רבא לבראשית כתוב: ואהי' אצלו אמונ, אמונ פדגונ, אמונ מכוסה, אמונ מוצנע, אבל לא נאמר בשום מקום חוץ מכאן שחשם עצם של התורה הוא אמונ.

ב) שבת שובת היום זמפטירין: שובת ישראל ער הר' אלוסיך כי כשלת בעונך ונו' אהי' כטל לישראל יפח כשושנה ויך שרשיו כלבגון, ילכו יונקותיו ויהי כזית החמו ורית לו כלבגון. הושע.

ועל זה אמרו חכמנו ז"ל: כל הנביאים שהכו אח ישראל הכוס בפילת. ידמיהו אמר: ידחו ונפלו.

א) וילך משה וידבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל, ונו'. כעלי המדרש אמרו: אין וילך אלא לשון תוכחה, שנאמר, תהליט מ"ו, לכו חזו מפעלות אלוקים. בסוף קהלת כתיב דברי חכמים כדברונות, מה דרבן זה מכוון אח הפרה לחלמיה, אף דברי תורה מכוונות לב לומדיהו לדרך טובה א). הנם שהמדרש זה נקרא בשם מדרש חדש, ובכן אפשר שאינו מר' תנחומא, אבל ככל אופן הוא מדרש עתיק. וכפי הסגנון הלשון יראה שהוא מתנא רבי' אליהו. ועריך להבין את דבריו. מהו הפירוש שאין וילך אלא דברי תוכחה שנאמר לכו חזו מפעלות אלוקים, מה תוכחה יש כדברי תהלים אלה. ועוד, איך יתפרש כל וילך שבתורה כגון: וילך אברהם, וילך אתו לוט, וילך יצחק אל אבימלך, וילך משם יצחק, וילך משה וישב אל יתר חמתנו, וילך עם שרי מואב, ועוד פעמים אין מספר בכל התנ"ך.

ועוד שם במדרש: את כל הדברים האלה. כרס היי לירידי בקרו בו שמו ויעזקה ויסקלה ויסעתו שורק, כרס זה ישראל, ויעזקה באברהם שהשלכתי אח הפסולת ממנו כגון ישמעאל. ויסקלה ביצחק



להטעות את הבית דין על ידי עדי שקר, כמאמרם: פעם אחת בקשו ביחוסיו להטעות את החכמים שכרו שני בני אדם בדי מאוח זוז וכו' ד). וכירושלמי פריך: אם כוננתם של הביתוסין היתה רק לקלל את התשבונות כדי שתהא עצרת אחר השבת, אם כן בשאר החרשים חוץ סחרש סיון נקבל ערות מכל אדם שהרי אין הביתוסין מעונינים להטעות את החכמים אלא כהדרש שחל בו עצרת. ומשני נזרו זו מפני ז'. וקשה הלא אמרו בש"ס שם שהתירו חכמים שילכו המכירים את העדים עם העדים, להעיד עליהם שהם אנשים כשרים, אפילו חוץ לתחום. ולמה התירו איסור תחומין למגן בשאר החרשים שאין שום חשש שהעדים יהיו מן הכת הרעה זו? ואיך ינזרו חכמים נזירה משום חרש סיון גם על שאר החרשים ויתירו איסור תורה שהרי תחומין של י"ב סילין כמעט לרכרי הכל אסור מן התורה.

ד) לכך יש לפרש שמה שהצדוקים והביתותים נחלקו על חכמי ישראל ואמרו שלעולם העצרת אחר השבת, לא מחלוקה בהלכה היתה כאן אלא מחלוקה רעיונית גדולה. כי קידוש החורש ועיבוד השנים נמסר ליד בית דין של מטה, כמאמרם שאומרים בשמים אני ואתם נמלך בבית דין של מטה. ולכך אתם אפילו שוננים אתם ואפילו מוידין. וכך קרוש זה הוא היחיד שנמסר לבית דין של מטה של ישראל שהבית דין יש לו כח ליצור סדושה גבוהה ועל ידי זה משתנה אפילו המבע, כמאמרם אל נומר עלי' שאם עיברו את השנה, בתולותיה חוזרות. וזה הכח לא מכח תורה שככתב הוא בא עלינו, כי תורה שככתב מונחת פתוחה לכל האומות אלא מכח התורה שבעל פה שנתנה לישראל עם סגולתו ויש לו להבית דין רשות להוציא את הדינים על ידי הי"ג מדות שהתורה נדרשת.

ואולי גם זו היא הכוונה של מאמרם שלא היתה התורה צריכה להתחיל אלא מהחרש הזה לבס, משום שבהכתוב הזה מפרש את הכח של קדושה אשר בישראל עמו יותר מכל המצות שכתורה. וכבר הרבה נכתב בספרים שונים על ענין הזה. אולם הצדוקים והביתוסין שלא האמינו כלל בתורה שבעל פה, הם סירבו לקבל את ההנחה זאת שיש קדושה יתירה בישראל יותר משאר עמים ושאלו

עסוס אחר: ופלה לא תוסיף. אבל הושע עשה אוחס מתולכה — מלשון מכוול — שנאמר כי כשלח בעונד ב).

מהו המירוש שכל הנביאים הכו את ישראל וכו' הלא הנביאים מעצמן חס להם לקלל את ישראל והם אומרים מה שהשי"ת מצוה אותם לומר. ובפרט הלא הם אמרו מה שאמרו על מה שעבד כמו שיראה המעיין בדברים והושע מתברר נבואה על מה שעתיד לתמות, כלומר אם ישיבו ישראל בלב שלם. כי לא יתכן לומר שאר הנביאים התיאשו מישראל ה"ו שלא יעשו תשובה. ואם אמרו לשון נפילה וכדומה הרי זה תוכחה עד שיעשו תשובה.

והלא הרמב"ם ז"ל כתב ספורש: כל הנביאים כלם צו על תשובה, ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. וכבר הבטיח החורש שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותו וסיד חן נגאלין. שנאמר והיה כי יבואו עליך כל הרברים — ושבת עד הרי אלוקיך, — ושב הרי אלוקיך וגוי ג). הרי מבוואר שמה שנאמר ושבת עד הרי אלוקיך היא הבטחה מאת מי שאמר והי' העולם שישראל יעשו תשובה, ואיך יעלה על הדעת שאר הנביאים חוץ ממושע התיאשו מתשובת עם ישראל והכום ה"ו בנפילה.

ג) כעת בזמן של חשבון הנפש, אם אנו רוצים לדעת את מצבנו הירוד, עלינו לחזור על ההיסטוריה שלנו וילמד העבר על הזאת ועל העתיד. כשם שהמגמה העכשווית של דוב פושעי בני ישראל היא להתבוללות, ועל הישרים והתמימים מאתנו תובה מוסלת ללחום בכל עוז נגד הזרם השופף הזה, כך גם בשנים קדמוניות היתה לנו מלחמה כבדה ללחום במשך של דורות עם כתות כתות שונות וכעיקר נגד הכת של הצדוקים שרצו להפוך את הקערה על פיה. ותילוג הוא רק שהצדוקים לא ההינו לומר בפרהסיא מה שברוע לבם אלא היו מטמיעים את מחשבותיהם הרעות ומסמלים במעצנותיהם ברמו את מחשבותיהם ודעותיהם הכוזבות, משום שהי' בהם עוד קצת בושה לכפור בפרהסיא. ועכשו כבר סרה כל בושה מאת התופשים ואינם בושים להיות כופרים בכל לעיני כל ישראל. כידוע חלקו הצדוקים בדברי הלכה על חכמי ישראל. ואחת מהן היא ברבר קידוש החורש שרצו

איך אפשר שהתורה שבעל פה תהא חשובה כמו התורה שבכתב. לכך המיטרא שלהם היתה „לעולם עצרת אחר השבת“. כלומר, תורה שבכתב היא בעין קדושת שבת דקבוע וקיימי לעולם, היא הראשונה אבל תורה שבעל פה דלא קבוע וקיימא אלא אם רבו בחכמה וכספין יכולים לכסל את דברי הקורמים, היא „לעולם אחר השבת“. כלומר, תורה שבעל פה היא כמעלה נמוכה ויותר מאוחרת ויותר קטנה מתורה שבכתב. זה הוא מה שהשמיענו נגד החכמים אבל באמת [לפי מה שכתב הרמב"ם ז"ל], בתוך הוכח לא האמינו גם בתורה שבכתב. נמצא שכאמת היו פושעים וכופרים ופסולים לערות מדאורייתא כי כתיב: אל תשת רשע ער. נמצא שלא רוקא בערות החדש של ירח סיון היו פסולים אלא לכל עדות שנתורה וגם לשאר ירחי השנה. וזה שהירושלמי הג"ל משני: גורה זו נארו רבותינו שלא לקבל עדים אלא אם מכירים מעידים עליהם מפני זו שמא יבואו צדוקים או ביתוסין להעיד זהם פסולים לעדות מדאורייתא כשכיל שהם פושעים ורשעים בעצם, וסרה השאלה שנשאלה למעלה שכשאר החרשים לא הו' מה לחוש כי באמת החשש הו' בכל החרשים.

ה) ורבותינו ז"ל אמרו: מעשה בינאי הסלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכו' ויאסר אליעזר בו פועריה — לינאי הסלך — אם אחה שומע לעצתי רומטט (להפרושים) וחורה מה תהא עליה הרי כרוכה ומנוחה בקרן זויה חינוח תורה שבכתב תורה שבעל פה מאי? וכו' ה). כלומר הצדוקי הזה עבד בכל כחותיו לכסל ח"ו את התורה שבעל פה ואפילו לא חס על חייהם של מרגל ורבנן שבישראל ויעץ להורגם כלי חמלה. ונמשות כאלו, כמובן, שפסולים לערות מן התורה.

ט) והגדולח זו להכנים קדושה כהומן ולשגותו מחול לקרש וכו' ישראל מיד כמתן תורה כסיני. במאמרם: שבשעה שאמר השם כסיני אנכי הו' אלוסיך כל אמות העולם אחותם רעהה ואמרו לבלעם שמא מכול הקב"ה מביא לעולם, ובלעם השיב שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא עוד מכול אלא הרעש והקולות שאתם שומעים הוא חשום הדי עוו

לעמו יחו'ו). כלומר, האמות הרגישו שמתהות שינוי במערכות העולם ולכך חשבו שמא השינוי הזה יגרום למכול וכדומה, ובלעם הסביר להם שאין כאן שינוי במערכות העולם אלא הו' מוסר כח ונבונה לישראל עמו שהם יהיו ביכולת ליצור קדושה בעולם ושקדושה זו בראש וראשונה היא כקביעת המועדים.

י) והצדוקים שלא האמינו ככה הזה שיש בישראל כחשו גם בהשארת הנפש הישראלית, כי עיקר היסוד של אמונה בהשארת הנפש הוא שיש בכל ישראל חלק אלוקי ממעל והחלק האלוקי הזה פועל שישראל יש לו כח להאציל קדושה אפילו כדבר של חול, ואם הם — הצדוקים והביתוסין כחשו בהנסודה הזו ממיילא גם כחשו בהשארת הנפש, ולפי רעתם המשובשה החיים של האדם אינם יותר מחיי הכהמה והחיה כי כן מצינו שהתוכחו עם חכמי ישראל והלעינו עליהם ואמרו: אמריתו דשכבי היי' וכן כחשו על האמונה של עולם הכא, כמבואר גבי הנוח הרי צדוקי חד שמיי ששוו וחד שמיי שמתה וכו' ז), והחלוצו על סה שהפרושים מאמינים שהנשמות של הצדיקים גנוזות חזת כסא הכבוד ט).

י) ולפי הדרך הג"ל יש לכאד מה ראו הצדוקים להעמיד את עצמם בכל עוו נפשם השפלה ולדרוש את הכתוב „עין תחת עין“ לא ממון אלא עין ממש. והלא כל פתי יבין שאין זה פשוטו של המטרא, כקושיית הש"ס, „טוסא שטימא איך יתקיים עין חחת עין הלא אין עין להסומא י). אולם לפי הג"ל יש לכאד מה הו' ברעתם של הצדוקים בהפשט המעוקם של עין תחת עין. והוא לפי מה שכתבת הרב המורה ז"ל: כתיב, הוטע אוון הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביס היוסר גוים הלא יוכיה וגוי. אמרו לי זה ל"ו שנים, אנשים מחשכילי אומתנו חרופאים, שהם תמהים ממאמר דוד ע"ה. אמרו כן היי מחתייב לפי הקשו זה שבוא הפח יאכל ויוצר הריאח יצעק וכן בשאר האיברים וכו' יא). יראה כי הדומאים הללו ציערו את הרמב"ם כשאלתם משום שהלא כבר אמרו רבותינו ז"ל והרמב"ם ז"ל מביא הדברים כהי"ד חזקה: אין לחעלה לא אכילה ולא שתיה לא ישיבה ולא עמידה לא שינה ולא הקיצוחיכ). וכפרט רצו לצערו כמה שהביא המורה ברמז „וכן כשאד

ז) סנהדרין, חלק. (ח) סוכה ט"ח :  
יא) מורה נבכים, ג-יט. יב) יסודי התורה, א-יא.

ה) קידושין, ט"ג. ו) זבחים.  
ט) שבת קנ"ג. ז) בבא קמא, פ"ד.

לשלמה חשש שהכלבים יאכלו את הגמטר, כי אפילו הריגו שמת שומרים אותו עד קבורתו, אלא שהכוונה „הכלבים” — המדברים על צדיק עתק, עריון רעכים לנשכו בנשיכת פיהם הסרוח.

והי' אם לפעמים ישאל מי שהוא מן התמימים את אלו המדברי עתק וסתם רכילות על אלו הנצרכים לקהל שהם תלמידי חכמים גדולים ובעלי מעלה: היתכן שאתם בורים ועמי הארצים שכמעט לא למדתם מעורכם כלל אלא הייתם, מעבר לים טרם שבאתם הגה, נושאי עגלים על כתפיהם סכפר להעיר, שתעיוזו לפתוח את פיהם נגד תלמיד חכם פלוני שאינכם מבינים אפילו את שיחת חולין שלו, הם משיבים ואומרים: לא יראה יזה ולא יבין אלוסי יעקב, כלומר, מה לנו לתורתו של פלוני הלא הוא אינו ירא שמים... הלא אני בעצמי ראיתיו... ועל זה משיב לו המשורר: רשע! מה זה תדבר ואת מי אתה רוצה להונות. הנוטע אוון הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט וכו'. כלומר, לפני הר' הכל גלוי וידוע ואי אפשר לך לשקר לפניו יתעלה. היוצר נויים הלא יוכיח המלמד אדם דעת, תקבלו את ענשיכם על כווי תלמידי חכמים כמאמרם: החבוזה לתלמיד חכם אין לו רפואה (למכתויד). תרוברי עתק מתקנאים בתלמידי חכמים כמו השדים ומזיקין. ובאמת אין מה להתקנאות בתלמידי חכמים המכונים בשם אלמנה ויתום מפני שנצרכים לקהל. הלא הסוחר או הבעל מלאכה אפילו הכי קטנטן יש לו בכאן יותר פרנסה ובמנוחה מאשר הנהול שבמשרתי קהלה. וכן הכתוב אומר: „ויתן להם שאלתם וישלח רווח בנפשם ויקנאו לחשוה במחנה לאהרו קדוש הדי טו). כלומר, הכתוב מתמרמר, תינה אם להם לא הי' פרנסה אז מוכן מה שהתקנאו במשה ואהרן שיש להם פרנסה אבל הלא: זיתן להם שאלתם — להם יש מכל טוב ממה שרק ישאל לבם, וקנאה זו למה? אלא וישלח רווח בנפשם, זו היא מחלת הנפש שלהם ולכך מתקנאים.

ויקנאו למשה במחנה. כלומר, בשעה שבא משה רבם ומלכם של ישראל לתוך המחנה כולם כבדוהו, ועל זה היתה קנאתם. אולם על מה שישב משה בתוך אהלו והתיגע בתורת הר' על זה לא התקנאו. ולאהרן

איברים" שהתכוונו לכלי המשגל. והמורה שם מבאר את הכתובים בתהלים הנ"ל, שהחבת השתבש לאמר שהראו בהגשמים והשמועה בהגשמים, זה עצמו דבר של נשם לפיכך אמרו: לא יראה יזה ולא יבין אלוסי יעקב, משום שאי אפשר דבר נשמי אל הר' שהוא כלו רוהני. ועל זה משיב דוד המלך ע"ה: שזה היוצר את המחט, למשל, כעל כרוך שעליו לרעת פעולת המחט וכדומה, שאלמלא כן לא הי' יכול לתאר במחשכתו איך ליצור כלי לפעולה זו. והרב האריך שם. אולם הרבה מהמפרשים הסתככו בהמאמר הנ"ל של המורה, ראה שם טוב שם.

ולדעתי הדלה יש לפרש את הכתובים בתהלים הנ"ל בשני אופנים כדלהלן: (א) יביעו ירברו עתק יתאמרו כל פועלי און, כמשמעו, אלו בעלי מחלוקת ומחרחרי ריב ירברו עתק על כל מי שמזדמן לפיהם. „אלמנה ורג יתרונו ויתומים ירצחו". כלומר, יש בהרמב"ם ו"ל שלפיכך התורה מזוהרה כל כך הרבה שלא לעשות עול וחטא לאלמנה ויתום, ולמה יצאו אלו מן הכלל הלא אסור לעשות עול לשום אדם שבעולם. מסני שאלו על פי רוב צדיקים לתמיכה מן הקהל, כי האלמנה אין לה בעל והיתום אין לו אב שיפרנס אותו לכך סדרך הטבע שקל הרבה יותר לבנות את האומללים אלו מאשר סתם בני אדם שיש להם מי שיגן בעדם. כך שהניבים אלמנה ויתום מסמלים את כל מי שנצרך להתפרנס מן הצבור. וכמוכן שבראש וראשונה נכנסים בצרה זו רבנים, שו"בים, מורים בתלמוד תורה, חזנים, שמשים וכל משרתי קהל שיש להצבור שעבוד עליהם ועל נפשותיהם. והלא כבר נשמע בין החיים האימרא של אותם מדברי עתק „ע רב איז א מצוה אויסצור רייסען". ואפילו מזדמן רב ומנהיג שלא קבל מכל אותם מדברי עתק אפילו פרוטה אחת, גם עליו חרוכרי עתק יוציאו כל מיני לשון הרע והוצאת שם רע על כל צער ושעל. מי לנו גדול מרוד המלך ע"ה שלא הי' צדיק לשום אדם כלל והלכה כמותו בכל מקום בתורה ורעה הקדש שרתה עליו כל הימים, ואלו הדוברי עתק לא חרלו מלכותו. הלא אפילו לאחד שנפטר בשנת שלח שלמה לחכמים ואמר: אבא מת ומטל בכתם וכלבים של בית אבא רעבים, וכו' יג). ופירש"י במקום אחר לא שח"ו הי' לו

קרוש הר'. כשבא אהרן לתוך המחנה כרי לעשות שלום בין איש לאשתו ובין אדם לרעהו, וכל מי שפך את לבו לפני אהרן הרורף שלום במחנה, על זה לא קנאוהו אלא כשנכנס למקדש הר' ושימש בכהונה גדולה על זה התקנאו בו מאד מאד (טז).

(יג) על חומן העכשוי אמר הנביא: הרינו הלנו וכח אין ללידה (יו). כלומר, כל סימני הנאולה כבר ישנם כנון חוצמא יסני, בית הוער יהי' לזנות (יח). מה חוצמה יותר גדולה תוכל להיות מאשר כהנהו מדברי עתק הנ"ל. ומה יותר כית הוער יהי' לזנות יש מאשר בהבתי כנסיות של החפשים משוררות נשים גויות עם החזון? וכל הצרה שלנו היא שאפילו החרדים אשר בנו לא תפשו עוד את צורך השעה לאחר כל הכחות של החרדים ולהציל את כנינו מרדת שחת.

אלו המתראים כחרדים ומדברים כאילו היו „הקאזאטין של הרבש"ע" בחרים יותר במחלוקת מאשר לאחר את כל הכחות של הישרים והתטימים וללחום נגד הזרמים החפשים השוטפים יום יום וטובעים את הדור הצעיר בתחבולות. כנראה הם חרשבים שאין מן הצורך כלל לעשות פעולות להגן את הדור החדש בדרך התורה והמסורה וללמדו תורה ויראה אלא סוכרים מכיון שבביתם הבנים דואים את הנגזת הוריהם, שהאם מדליקה הגרות של שבת ומאריכה בהיותו רצון, ובן מה ששומעים את האב מוצר את הזמירות של השבת ובפרט מה שאוכלים את מאכלי שבת, זה די והותר להמשיך את היחידות לדור דור. אולם לו התבוננו בהמתהוה וידעו שאין הדבר כן, אלא דור המתהגך בלי תורה סופו שלא ישאר לו מכל המנהגים היהודיים שום דבר אשר יחזיקנו ביהדות בודאי שהדברים היו חוששים מאד וזהירים בכל עוז לתקן ישיבות בהעיר מסום שם ילמדו בניהם נם לאחר שנעשו „בר מצוה" וגם הבנות היו לומדות בבתי מדרש של כנות ולא כעכשו שהבנים לאחר „בר מצוה" מיד נכנסים ללמוד בבתי ספר של נכרים ומתחברים עם ילרי נכרים וכן הבנות. והלא סוף הדבר שזו ביא לירי נשואי תערובת וזהו כך אין עוד שום עצת.

(יד) כתיב: ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון. ועל זה אמרו רבותינו: מפני חת נענש דוד — שהטעין את הארון על הגעלות. — מפני שקרא לדברי תורת זמירות, שנאמר, זמירות תיו לי חוקיך בבית חגורי, אחר לו הקב"ת דברי תורה שכתוב בהן התעייף עינד בו ואינו אתה קורא אותו זמירות, הרי מכשילך בדבר שאפילו תנוקות של ביח רבן יודעין אותו, דכתיב ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו. מיד ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון. משום דראו ויך אלוסי? רי אבוהו ורי אלעזר, חד אמר קוצרים ומשתחויים היו, וחד אמר מילי נמי אמוריס). לא נאריך ברקרוקים אבל לכל הסחות צריך לכאר מה תיא המדה כנגד מדה שדוד חמא באמרו: זמירות היו לי חוקיך ונר' לכך נכשל במענית ארון הר' על הענלות?

ונפרש את המאמר. כלומר, דוד המלך ע"ה שביתו הי' באמת מסום קדוש, כל היום הי' אומר נעים זמירות ישראל ולא ספק פומי' מנירסא, ודיו היו עסוקות ברם שמיר ושלמיא, והלכה כמותו בכל מסום, חשב שאין מן הצורך שינהג עוד העמולה מיוחדת שכל ישראל שברורו ולכו בדרך הזה, שהרי כל ישראל הרור הישן והרור הצעיר באים לביתו בכל יום רואין את דרכיו כדרכי הר', ויודעים שכינור תלוי על מפתחו להעירו כחצות הלילה לעבודה ולתורת הר', מציא כלם יעשו כמותו וילכו בדרך השיר והנבחר. וזה הוא שאמר דוד ע"ה, „זמירות היו לי חוקיך בבית חגורי". כלומר, כל בית מצוי הלא מלא זמירות של תהילות ותשבחות לאלוסי ישראל, וזה די לחוס את הדת והאמונה בלב בני ובלב כל ישראל.

אולם דוד ע"ה הי' עוסק בתורה ויראה אבל נם הי' עסוק מאד כל ימיו במלחמות עם העמים ועם שונאיו ורודפיו היהודים, כמו שנראה מספר תהלים שאין כמעט פרק אחר שלא יזכיר את רודפיו ובודאי שלא הספיק לו הזמן להתעסק בהסמט מוסרות התורה וחשב שבודאי חכעלי בתים מעצמם הבאים ורואים את התנהגותו הקרושה והטהורה הם יעסקו כזה ויעשו מה שמוטל עליהם לעשות. אבל למעשה לא כך הי' אלא כל העם היו עסוקים בצרכיהם זה ככרמ

המציפה של מרפות ושל חילול שבת ושל אי-טהרת המשפחה. כי בכר אמרו הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ב). כלומר, כל הדברים שאדם עושה בנון עסקים שידוכים וכוונות, הכל תלוי מה שיאמרו שם לזה בשמים, אם יסכימו יצליח ואם לא לא, חוץ מיראת שמים. כלומר, שאם אדם חפץ באמת לעשות דבר-מה לשם יראת זכבוד שמים, בזה ודאי שיצליח (א).

[אתרי הרכה שנים מזמן שדרשתי דרשה זו, הוצאתי את ספרי על ספר חסידים חלק נ', וכתבתי שם בדברי הש"ס בשבת פרק המוציא, המוציא משא למעלה מעשרה חייב שכן משא בני קהת. זכנמ' שם ילפינן מארון, דנמירי דכל משא תילתא מלעיל וכשמונין את הטובה של הארון נמצא שחי' למעלה מעשרה. והבאתי שם טרשיא אחת בשם האדמו"ר בעל שם משמאל זצקל"ה מסאכאמשאון, איך ילפינן מהארון הלא הארון נושא את נושאו ואם כן אין כאן שום מלאכה מצד הנושאים את הארון. ושם הסברתי את הדברים בדרך הגיון וסברא. אבל באמת אין סן הצורך לשום פלפולים אלא עיקר הדבר הוא שהנם שהארון חי' נושא את נושאו אבל זה רק כתנאי שאלו המתעסקים וטמטלים בהארון יעשו גם מלאכה מצדם מוכנים לשאת "בכתף" או נעשה גם שהארון נושא את נושאו, אבל אם לכתחילה ינשו המתעסקים בדעה שלא לעשות מלאכה ולא לשאת בכתף או אין הארון נושא את נושאו].

(טו) אולם הצלחתנו ביראת שמים להמשיך את השלשלת הזהב של תורה ומוסרה לבנו ולבני בנו באמור, תלוי בתנאי אם על כל פנים יחסלו את אלת המדברים עתק האומרים על גדולי ישראל הישרים: לא יראה ייה ולא יבין אלוסי יעקב. ולשם זה הסברתי את המאמר בתהלים כפי הפירוש הראשון.

אולם בכרי להבין יותר ברור ובהיר ולהסר כל שאלה ששאלו שני הרופאים את הרמב"ם ז"ל, כנ"ל, אבאר את הפירוש הכ'. כדלהלן: עיקר הסנה של הטועים שטעו מדרך הישר וכל יראת הד' סרה מלבם, הן בזמן של הצדוקים והביתוסין, הנם שאמרו מפורש שמאמינים הם שאין העולם הסגר ולא נברא העולם מעצמו, והן התומאים שבזמננו שרובם מאמינים שיש

וזה בזיתו וזה בעסקו, ותורה היתה כרוכה ומונחת בקרן זווית, ולכך אמר לו הסב"ח, דברי תורה שכתוב בהן התעיה אינך בו ואיננו, אם אתה מכמל אפילו כמו דנע לפסח שילמדו תורה ומצות, לא יועיל מה שפרושה של אמונה טהורה שוררת בבית מגורך. הרני מכשילך ברבר שהתנוקת של בית רבן יודעין אותו, דכתיב ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו. כלומר, יש חיוב תמיד על אלה הממונים לפסח על ההתנהגה שיעשו תעמולה בנופם תמיד — בכתף ישאו. ולאחר שהטעינו את הארון בענלות. כלומר, התורה והארון היו מזוורים — אינענפאקט — בענלות, ולא עשו תעמולה שילמדו בני ישראל תורה יומם וליילה. ויך הד' באנשי בית שמש כי ראו בארון הד'. ופריך: משום דראו לכך ויך ונ'.

ומטרישים האמוראים: חד אמר. קוצרים ומשתחויים היו. כלומר, בשביל שהתורה היתה מונחת לה כרוכה בארון ואין מי שילמד בה ברבים, והעם היו עוסקים במלאכתם אלא שבכל זאת משתחויים היו. כלומר, מכבדים את בעלי תורה שבזמנם, וחששו שאין כאן משום דבר אם אינם מנהלים תעמולה נרולה למען הקמת ישיבות והחזקת בתי מדרשות להנוער. והד אמר: מילי נמי אמרו. כלומר, הנם שהבעלי בתים שעסקו במלאכתם היו מוקיעים את התלמידי חכמים ונמ אמרו מילי. פירוש, הרבו נם לדבר שצריך לעשות תעמולה לשם התורה, אבל לא יותר מדברו דברו, אבל שום מעשה לא עשו לזה.

המצב אז בדומה למצבנו ככאן שכל הבעלי בתים יוצאים רק "במילי", בדברים בעלמא, ואין מי שירצה לבטל ממלאכתו או מעסקו כמה שעות בשבוע ולהתענין בהדבר של הרכצת תורה בהנוער ולעניין נם את אחרים. וזה הוא שלא בדת כי בתוב בתורה "בכתף ישאו". כל אחר חייב לקחת חבל ולשאת את השול הזה על כתפיו. כי לו היו רק מקצת מהפעלי בתים מעונינים ברבר הזה כמו שהם מעונינים בעסקיהם ועושים תחבולות להקים ישיבות ולחזק את מוסדות התורה, כודאי שהיינו מצליחים ללא כל ספק. אבל רא עמא שכולם יוצאים בדבורים גרידא. ולו היינו מתרכזים כל מי שיראת הד' גונע כלבבו כלם כאחר כודאי שהיתה עצה לעצור את

ממון, ולא שמו לב שאי אפשר לפרש כן, שהרי הקושיא היא סומא שמימא איך יעוורו עינו של סומא, משום שלא רצו לפרש בשום מקום שבתורה „עין הד' " אלא עין ממש, כג"ל. וזה הוא העיקר של הפירוש הב' שלנו בתהלים הנ"ל: יביעו ידברו עתק ונו'. כלומר, ויאמרו לא יראה יה ולא יבין ונו' — הם ידברו עתק ויאמרו לפי פירושה המשובש שלא יראה יה ולא יבין, משום טעותם בהפירוש של לא הביט און ביעקב הנ"ל שמפרשים כמשמעו.

אבל באמת אין הפירוש של לא הביט און ביעקב כמו שהצדוקים מפרשים, אלא הפירוש הברור הוא כמו שמפרש רש"י שם: „אינו מדקדק אחריהם להתבונן באוניות שלהם ובעמלן שהם עוברים על דתו. ותרועת מלך בו. אפילו מכעיסין אינו זו מתוכן". כלומר, אין הקב"ה מדקדק עם ישראל אם הם באים לידי חטא שלא סכוונה אלא החטא הוא פועל יוצא מ„עמלן" — טרדות החיים והתנאים הרעים המינעים את האדם בכל זמן לעידן. כי זה רש חטא של שגגה. ואפילו מתרמי שהחטא הוא כודון מעט ולא כולו בשוגג, אין זה משום שהאדם ח"ו חוטא בכדי להכעיס את בוראו, כי בתוכו — בהפנימיות של האדם, הוא יודע שהשם בטרבו. ולכך — ותרועת מלך בו: אפילו מכעיסין, אבל הלא „אינו זו מתוכן", תמיד יודע היהודי שהד' בטרבו.

וזה הוא מה שהמשורר משיב לאלו המביעים עתק ויאמרו לא יראה יה: הנוטע אוון הלא ישמע, כלומר, בינו בוערים! הנוטע אוון הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט. כלומר, המשורר מדגיש בדיוק את האוון ואת העין, משום שרבותינו אמרו ששני איברים הללו אינם ברשותו של אדם, ובכך עליכם בוערים להודות ולהבין שעין ממש רואה תמיד ואי אפשר לשלוט עליה ובוה ססולקת השאלה של הרופאים הנ"ל, וגם מוסבר למה התרעטו הצדוקים לדרוש עין תחת עין ממש.

(טז) ובוה מתבאר מאמרם: בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני חרוון. שנאמר, היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ובש"ס שם: חת קאמר, אי לימא דהכי קאמר דברינהו לכולהו עלמא ומייחד לבייהו כחדדי — מירש"י: כלבו של זח כלבו

בורא ומנהיג בתעולם ובכל זאת הם מורדים וחוטאים, הוא שמעו וטועים טעות גרולה ומבדילים בין עונות שבין אדם לחברו ועונות שבין אדם למקום. הם חושבים מכיון שבין אדם לחברו הם טובים אפילו הם חוטאים בדברים שבין אדם למקום אין בזה חטאה גרולה. הם מסתמכים על פשוטו של מקרא „לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל". כלומר, הד' הוא טוב בתכלית הטוב, לכך אינו רואה ומביט אל החטאים שחוטאים נגדו ח"ו, הלא אונינו שומעות בכל יום טענות כאלו מהפושעים והחוטאים ואומרים מה עשיתי הלא הרני טוב לבדיות מעולם לא ננבתי ולא נולתי ולא רצתי. ויש לשער שגם הצדוקים זביתוסין טעו בשיטה שקרה זו.

וזה שהביא את הצדוקים בשעתו לחלוק על דברי חכמים בדבר הדרש על הכתוב: „כאשר זמם לעשות" שחכמנו אמרו כאשר זמם ולא כאשר עשה, לפיכך הרנו אין נהרנין. כלומר, העונש מציע לעדים זוממין על החטא של מחשבתם הרעה אשר חשבו. אבל אם נעשה מעשה וכבר נהרג האיש על ידי העדים שהוא חף מפשע, אין כפרה לעונם ולכך לא יתרגו העדים, כדי שלא תהא מיתתם להם כפרה נכ. אולם הצדוקים לא האמינו שיש עונש על המחשבה — זמם, כי במחשבה החטא הוא נגד המקום ורש על המעשה של רציחה שהוא חטא בין אדם לחברו יש עונש, לכך העמידו את נפשותיהם לצאת כמחלוקה על חכמי התלמוד ולא רצו לקבל את הדרש של כאשר זמם ולא כאשר עשה.

והם לשיטתם שחשבו כמו הפירוש הפשוט של לא הביט און ביעקב ונו', שאין הקב"ה רואה ולא מביט בחטאים שבני אדם חוטאים נגד המקום ח"ו. ושניאה נסה זו הוא פועל יוצא מההגחה המשוכשת שהמכוון של „עין הד' " הוא כמשמעו הפשוט ראות העין, וזה שקר, כי הכוונה של עין הד' היא „השגחה והבטה אלוהית". ואינו ענין כלל לראות עין שהוא דבר המשתייך לגשמיות, אבל השגחה והבטה אלוהית הוא לגמרי ענין אחר והוא לא דבר גשמי אלא אצילות שכאצילות.

ומתוך שניאה זו של הצדוקים הנ"ל, התאמצו הצדוקים והביתוסין לפרש „עין תחת עין" ממש ולא

של זה — וזאת חזינו דלאו הכי הוא. אלא הכי קאמר. היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם — פירש"י: ואקרא דלעיל קאי: השגיח אל כל יושבי ארץ כנען. וידוע שהמשנה זו היא היא מסמתורין של הקב"ה, וכבר אמר הרמב"ם ז"ל: "כי הוסיף בזה קשה מאד בלי טפס"י כד). אולם בקשר עם מה שדברנו עד הנה, אפשר להבין אפס קצתו של מאמר ז"ל. ראש השנה הוא יום הדין שבו דנין את האדם על מעשיו. ובכן עולה על הפרס השאלה של "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל", ועל זה מביאה המשנה שכל באי עולם עוקרין לפניו כבני מרון, וכפירוש רש"י אדלעיל קאי — משמים "הביט" ה' ראה את כל בני אדם. כלומר, ניבים הבטח וראי', ואל יקשה בעיניך קושיית הרופאים הנ"ל, משום שהבטח וראי' זו הן בדרגת "מטבון שבתו השניה". כלומר, אין זו ראי' נשמית, אלא הכל בנדר "השנחה" רוחנית המשתייכת להד'. "מבין אל כל מעשיהם" — הן למטב והן ח"ץ לכיש, ואין כאן שום סתירה מהכתוב של לא הביט און ביעקב. כי האמת הוא כפירוש של רש"י הנ"ל, "שאינו זו מתוכן" אפילו כשהם חוטאים כל עוד שבפנימיות האדם יש הנקודה הטובה והקדושה שעליה מצרכים מנן אברהם כנ"ל כה).

ובש"ם אמרו: אחר הקב"ה לישראל אמרו לפני מלכות כדי שתמלכוני עליכם זכרונוה כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובחח בשופר כו). ותמוה מה היא שאלת הגמרא ובמה היא אמתת אמרו לפני מלכות וכו' זכרונות וכו' הרי אמר שזה הכל ייעשה על ידי אמירתנו. ואין מקום לשאול מיד, "ובמה" אלא שאלת הנמרא היא באמת על מה שאומר "אמרו לפני". כלומר, מה שייך שאדם בשר ודם יאמר "לפני", מה יהם ושייכות יש לו לקרוץ מחומר אל "לפני". ומשני, בשופר. כלומר, הלא אמרינן שם שופר דלזכרון קאתי כלפנים דמי, השופר סכנים את האדם לפנים שיוכל לומר "לפני" כו). יראה לי שכוונת דברי קדשו זצ"ל היא: יש משמעות בפולה להגיב "לפנים"; לפנים כמו לפני ולפנים בקדשי קדשים; ונמ לפנים — בתוכו של האדם ממש. והמשנה והגמרא משמיעים שעל ידי שהאדם ממליך

את ה' עליו, "מלפנים — בתוך תוכו ממש", על המשקל שפירשתי למעלה, "שאינו זו מתוכן" או הזכרון הזה מגיע עד הקדשי קדשים — אל הכסא כבוד שאפילו מחיצה של ברזל אינה מסמקת.

וזה היא כוונת מאמרם: שהקב"ה עומד מנסא הדין ויושב על כסא רחמים כה). וכי הכסא נדרם? אולם לפי הכוונת בדברי קדשו של השם אמת זצ"ל הנ"ל, שעיקר המכוון הוא "שאינו זו מתוכן" ואז לא הביט און ביעקב. ובסנהדרין אמרו רבותינו: כשאדם מישראל מיצר אומר הקב"ה לפני מראשי לפני מדועי. כלומר, מפני שבתפילין חמרא עלמא כתיב מי כעמד ישראל נוי אחד בארץ, והתפילין הם בראש וברוע, ולכך הצער של אדם מישראל מגיע לראש ולרוע דמרא עלחא כה). וזה פירוש שעל ידי השופר שהוא מלפנים, שזה מעיד "שאינו זו מתוכן", א"כ יש כאן כביכול סרבות בין ה' והאדם מישראל עם קרובו, ואין מן הרין שהדין יהי' קרוב, והבן.

יח) אלא שאלה אמת יש כאן והיא, איזה הוא האופן הראוי והיעולי להשריש בתוכנו זכותך לב יוצאי חלצינו את סנולת חמדה זו "שלא יהי' זו מתוכן" — הקדשה העצמית. שאלה זו אפשר לפתור ממה ששנינו: שבעה קני חמורה מעביו זה אח זה, שבעה נרותיה מעביו זו את זו, שחי פרשיות שבחזוזה מעביו זו את זו, אפילו נחב אחד מעב, די פרשיות שבחפילין מעביו זו את זו, ואפילו נחב אחד מעביל). והתוספות שם הקשו למה השמיטה המשנה מה שאמרו שם בנמרא שגם הנביעים והפרחים והכתורות שבמנורה מעבבים.

ייראה שהמשנה בכאן הטמינה בדברי ההלכה דברי מוסר, והנמרא שם מהבת רק מההלכה. לכך המשנה הזכירה את הדברים שעליהם סוכב המוסר. כלומר המנורה היתה דבר של גשם—זהב, והאור המאיר בה הוא הרוחני, כן האדם הוא גשם עכור, והגשמה שבו — נר ה' נשמת אדם. וכשם שהקיום של האדם הם חימי חיים שלו מחולקים לשבעה, כי ימי שנתנו שבעים שנה כך המנורה מחולקת לשבעה; נוף של המנורה וששה קנים יוצאים מצדיה. ודבר זה כתוב בספרים לא). והמוסר שבמשנה כא

כה) בשם הרי"ם זצ"ל. כו) ראש חשנה שם. כז) תורת חיים לסנהדרין. ל) מנחות כ"ח.

כג) ראש חשנה, ט"ז, י"ח. כד) פירוש המשנה שם. כז) ש"ס ראש חשנה. לא) וראה מה בתורת העולה להר"ם א.

וזה שהמשנה אומרת „ר' פרשיות שכתפילין מעכבות זו את זו! „ואפילו כתב אחד מעכב.“ כלומר, אם יעשה האדם שום מצוה שבמצות משום שהמצוה זו נראה לו שצריכה להיעשות כגון שיתן צדקה מחמת רחמנות או שאוהב ללמוד תורה מחמת שהיא חכמה מפוארת או שאוהב את הארץ משום שיש בו רוח לאומי ככל הגויים האוהבים את ארצות סולדתם, זה אינו ככל מצוה, אלא הכל צריך להיות בכתב „אחד“, משום שכך כתב השו"ת האחד המיוחד בתורה הקדושה. ורק כשאדם מקיים את המצות משום שכך כתוב בתורת הד' או יש בכחו של אדם להשריש קדשי הר' בלבו וכלכל כל יודעיו ומה גם בלב יוצאי חלציו ורק אז זוכה ש„אינו זו מתוכן“, כברש"י הנ"ל על לא תביט און כיעקב.

ומעתה טוח קושיות התוס' הג"ל למה השמיטה המשנה את הנביעים והפרחים והכפתורים שבמנורה הגם שהם מעכבים במנורה. כי המשנה המדברת מהלכה ומוסר בנשימה אחת לא היתה יכולה לכלול את הנביעים וכו' כי הם מעכבים רק במצוה ממש מצד החלטה אבל בנוגע למוסר שונים הם לנצרי הנביעים והפרחים והכפתורים מהמנורה והקנים. כי הנביעים והפרחים והכפתורים מסמלים מעלות תרומיות שנמצאות במעט בני אדם כגון נדיבות במדה גדולה, למדנות, חכמה יתירה, ולאו כל אדם זוכה לזה ולא שייך לומר שהם מעכבים. שהרי אם האדם מקיים את המצות כמשפטן אפילו אינו למדן וחכם ואין בו מעלות ומדות היוצאות מן הכלל גם כן יהודי חשוב הוא. והמשנה מונה רק את הרכיבים היסודיים המעכבים. כי אלו היסודיים הם העיקר שבאדם שעל ידי כן „אינו זו מתוכן“.

(יט) ואם נבא לכוון את עצמנו עכשו כאיזה מצב אנו נמצאים ביחס של המצוה עלינו לכל הפחות להיות בדרגה של „אינו זו מתוכן“. לא אכחד כי לפי דעתי עלי לומר שהרור העכשווי נמצא במצב של ימי בריאת העולם ומני אז לא התקדמו אפילו שעל קדימה. הרי כתוב בתורה שמיד כשנברא האדם נאמר לו: הנה נתתי לכם כל עשב וזרע וזרע אשר על פני כל הארץ — לכם יהי לאכלה. ובהשקפה ראשונה מתראה שזו ברכה לאדם. אולם לא כן דעת רבותינו שאמרו: כששטע אדם הראשון אז

ללמדנו שכל השבעה קני מנורה מעכבין. כלומר, לא מספיק אם ילמוד אדם ויעשה טוב בימי נעוריו בלבד אלא כל השני חייו של האדם שהם השבעים שנה זקוק האדם להשריש את התורה והמצוה בלבו, מצעריו עד כי יזקין, ולא כאלו שרוב ימיהם לא למדו ולא קיימו את המצות ולעת זקנתם לאחר שפסק יצאם מהם ואינם יכולים לישון עומדים בהשכמה והולכים לבית הכנסת ורוצים להיות טובים ויפים — „שיגע אידען“.

שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו. כלומר, תפילין איחקיש למזוזה ובפרשה שנית (לחלום תורה לב). כלומר, תפילין והמכס נרידא להונ את חנינת „בר מצוה“ אינו שוח כלום. אלא אם כן יש היקש של תפילין למזוזה. כלומר, שהבית שהילך מתהגך בו הוא בית יהודי כשר בתכלית וקדושה שורת בתוכו, סמל מזוזה, ונמ איתקיש לתלמוד תורה, לא שאחר הצערמאניא של בר מצוה יחדל חבר מצוה ללמוד בתלמוד תורה, אלא רק אם ימשיך את לימודו לאורך ימים או התפילין הם תפילין המועלים ומועילים על הבנים לטובה.

וזה הוא הפירוש של ר' פרשיות שכתפילין מעכבות.“ כלומר, כתפילין יש ד' פרשיות: „שמע“ — שיכון האדם בשכלו הבנה נמורה כי הר' הוא היוצר והמנהיג והבעל יכולת. „והי' אם שמע“ — צו לקיים כל ימיו את מצות מעשיות ולא די אם יאמר הנני יהודי טוב בלבי, כמו שאומרים רוב בני אומותינו לצערנו. אלא היתרות תלויה בהחלט נמור בקיום המצות. ועל זה נזכרנו בפרשת והי' אם שמע ונז' השמרו לכם פן „יפתח לבבכם“ — אל תאמרו כי עיקר הוא שבלבכם הנכם יהודים טובים. בפרשת „קדש“ אנו נזכרים מאד על הצדקה ותמיכת מוסדות התורה. כי בפרשה זו נצטוונו על החלטה, מעשר, תרומה וכבוד. פרשת „והי' כי יביאך“ נזכרנו על אהבת ארץ ישראל וקדושתה ועל זבירת יציאת מצרים שהיא המצוה היסודית שכתורתנו הקדושה. והסיום של הפרשה הלזו הוא מצות תפילין של יד ושל ראש. כלומר, רק אם האדם מקיים את כל סח שכתוב בהד' פרשיות אז התפילין הן תפילין שיש בהן ב"א אונקות שסודן עמוק עמוק. אבל כחנינת ה„בר מצוה“ נרידא אין שום ממש.



חדברים הללו התחיל בוכה וצועק: אוי והשור נאכל  
 טאבוס אחד? (ג). ויש להתכוון למה בכה ולמה צעק.  
 הלא האדם כבר הי' חכם, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל,  
 ומי לא יתנגד שיאכל את מאכלו לא כאכוס יחד עם  
 השור אלא על שלחנו ואפילו בכלים של זהב ישחמש,  
 ובניה זו מה סיבה?

(כא) רכותינו בעלי המשנה אמרו: אדני השדה,  
 ר' יוסי אומר מסמאין באהללה). ומפרש בירושלמי  
 שם, דכתיב: וכל אשר יגע על פני השדה, לרבות את  
 הגדל מן השדה. והרמב"ם ז"ל מפרש שם שארני  
 השדה הם: טרואים המדברים דברים שאינם מובנים  
 ורומים לכני אדם. אולם בירושלמי שם מפרש: בר  
 נש דטור והוא חי מטבורא. כלומר, גדל בחר נעזב  
 והוא מקושר תמיד בטבורו לארץ ופרנסתו מן הארמה  
 ומזו הוא חי ומתקיים. וצועקים בקולי קולות  
 בטרואים את בני אדם.

והמאמר הנ"ל במשנה ובירושלמי וגם הפירוש  
 של הרמב"ם ז"ל מחמיה. איך יאמר ר' יוסי שכריה  
 זו מטמא באהל הלא קי"ל אתם קרוים אדם ואפילו  
 עכו"ם שהם אנשים כציוורם בהחלט אינם מטמאין  
 באהל אלא ישראל שקבלו את התורה, וכי הארני  
 השדה קבלו את התורה מסיני? וכספרי משנת  
 אברהם ח"ב, שלא על ספר חסידים הארכתי בדבר  
 זה בנוגע להלכה. גם מלא שבזמננו עתה שהטיסח  
 באוירונים הוא רכב של כל שעה, לא מצאו בשום  
 מקום שיתראו אלו הבריות, בני אדם הצומחים מן  
 הארמה וטבורם קשור כמין הכל אל הארמה.

לכך יש להסיק שכל המאמר הזה לא נאמר אלא  
 כלשון סליחה ללמד מוסר ובינה. כי באמת נמצאים  
 — ביננו, מאלו היושבים בכית הכנסת ובמקום  
 הוער על הספסל המזרח — הרבה והרבה מהבריות  
 הללו; אדני השדה. כלומר, כל הגרלות שלהם הוא  
 עוד מהברכה הראשונה שבה נתחבר אדם הראשון  
 ועליה בכה וצעק מרה. וזה שהרמב"ם ז"ל מתאר  
 אותם בפנינו כמו שהם: מדברים דברים שאינם  
 מובנים — שומים ומפשים בתכלית וכשמדברים אינם  
 יודעים מה הם מדברים ואין איש יודע מה הם  
 מדברים. ומבורם מחובר לארמה — כל גרלותן הוא  
 שיש לחם הרבה כסף שיכולים להשביע את בטנם  
 מסרי ארמה, שהרי הם מנושמים למשעי ואין מוחם

אלא אדם הראשון שהי' מעשה ידיו של הקב"ה  
 ולא ילוד אשה, לאחר שנברא הי' מקוה לברכה בוראו  
 שיברך אותו שיהי' גדול ברוחניות ובכשרונות נעלות  
 ובקורשה יותר מן המלאכים. ולאחר שכרנו הר'  
 בברכה של הנה נתתי לכם כל עשב זורע זרע —  
 לכם יהי' לאכלה, התאכזב מאד כי שמע מאת  
 הקב"ה שכל הברכה אינה אלא נשמית של אכילה  
 ושתייה. אז הבין שהוא באמת כמעט שפל מאד שכל  
 הברכה שמתוך בה אינה בשום יחס לרוחניות אלא  
 לאכילה. וזה הוא שבכה וצועק בקול מר: הלא ברכה  
 זו יפה היא להשור האוכל כאכוס ולא לאדם שנברא  
 בצלם אלוקים והוא מעשה ידיו של הקב"ה. ובאמת  
 הכוונה של הקב"ה היתה שיתעלה האדם במדרגותיו.  
 כי גם באכילה יש דגא לתקן את הנצוצין ולהעלות  
 את עצמו שלא יהי' זקוק כלל למאכלי הארץ. שהרי  
 כקבלת התורה נתעלו אבותינו וידד להם מן מן  
 השמים והתפרנסו ממזון שמלאכי השרת נוזנים בו,  
 כרתיב. הנגי מסטיר לכם לחם מן השמים ונו',  
 כלומר לא תצטרכו לשום מזון של עשב השדה.

(כ) וכן כתיב: המאכילך מן במדבר אשר לא  
 ידעון אבותיך למען ענותך ולמען נסתך להטיבך  
 באחריתך. ופירש"י: למען נסותך, לשון הרמה.  
 והשאלה היא ומה הפירוש של הסיום של הפסוק  
 „להטיבך באחריתך?“. אלא כלומר, פעולת המן  
 שירד לאבותינו במדבר היתה גם לטובה גדולה גם  
 „באחריתך“, לרורות האחרונים — אנו עתה, שלא  
 נהי' כל כך קשורים באכילה הנשמית, וכזה נכלל  
 כל התאות והשאיות לדברים גשמיים (ד). ולצערנו  
 לא היו עוד ימים כישראל רעים בענין הזה בעכשיו  
 על ארמת אמריקה. הלא הכל רואים את הברכה הכי  
 נחולה ב„לאכלה“ בברכת הארמה. שהרי כל החשיבות  
 של הכסף והזהב אינו אלא משום שבעד המטבע אתה  
 יכול להרכיש לך הרבה אכילה ושתייה. ואם לא היתה

מבין אלא האכילה והכסף והמסון. „וצועקים בסולי קולות על בני אדם“. כלומר, בריות הללו הנדלות מן השרה, התחנכו מנוער בלא תורה וכלא מדע אלא סביון שהם בעלי המטבע ויש להם האפשרות של „לאכלה“, נעשים מבונים על „בני אדם“, אפילו על תלמידי חכמים ונדולי ישראל והם האדני השרה שונאים אותם בתכלית השנאה עד שצועקים עליהם בסולי קולות: רב זה לא יפה הוא, מורה זה לא מורה הוא, זאין הם יודעים מה מדברים ועל מה ועל מי צועקים. ולכך מסס ר' יוסי שאדני השרה — בריות נמוכות כאלו, מסמאין באהלי ישראל. ת"ו להניחם לכנוס לתוך אהלי יעקב ולהיות מנהיגים ושהם יחיו הבעל דעה על הכנים ועל שובי"ם ועל המורים בתלמוד תורה, כי הוד אשר יתחנך בהנהגת אלו האדני השרה שאין בהם שום תורה ואפילו הגימנסיה חסר להם, בודאי שאין לקוות שיתגדל דור של „שאינו זו מתוכן“. ובצדק דרשו רבותינו שם שהמסס של ר' יוסי יוצא מהכתוב: וכל אשר ינע על פני השרה, לרבות נפשות כאלו הנדלות מן השרה. שהרי נתגדלו כמו חיות השרה ללא כל נימוס וללא כל מדע וללא כל תורה. ואלמלא הכמה מטבעות אשר יש להם לא היו מהינים אפילו להכנס במקום שיש אנשים.

(כב) וכבר תברנו שכל הענין של שעיר המשתלח ביו"כ הי' למען: ונשא את עונות ישראל לארץ נזירה. כלומר, זה הי' מעשה עבודה שיש בה לימוד זכות על ישראל שכל מה שהוטאים אינו אלא מפאת העתים וההזדמנויות של ארץ נזירה. כלומר, החטאים אינם עצמיים מתוך תוכם, לכך אין חטאם חמור כל כך. והם בנדד של לא הכימ און ביעקב — „שאינו זו מתוכן“, כפירושו של רש"י הג"ל.

ובזה מוסבר מה שדרשו רבותינו: לרי שמעון, אין הנהיגם מתכפרים בשעיר המשתלח לו). כלומר, כאמור שהשעיר המשתלח מכפר רק על עונות הנאים מתנאי הזמן של ארץ נזירה ותינה הבעלי כתים ופשוטי העם המרודים על המחיה ועל הכלכלה כל הימים, ולגנין כך הם עדיין נמצאים בהמצב של אדם הראשון שהברכה אשר התאימה אליו היתה „לכם יהי' לאכלה“. אולם „הכהנים“ — אלו המצינים את

עצמם כאילו הם „הכהנים המשרתים כשרש“, וכונתי לרבנים, קרי רע בנים, אם הם מוכרים את עצמן ואת נפשותיהם בעד כמה דולרים לשבת, ומכריוזים בסולי קולות שהעופות הנדקרים כמות כשעת השחימה כשרים למהדרין, ואינו מועיל מה שאסרתי והבאתי סכתבים האוסרים מהראשי הרבנים שבארץ ישראל. להם אין כפרה אפילו בהשעיר המשתלח המכפר בעד כל העם.

(כג) ועתה נשוכה לריש דברינו. הפסיקתא אומרת: כל הנביאים שהכו את ישראל הכום בנפילת, ירמי' אמר ידחו ונפלו בה, עמוס אמר נפלה לא תוסיה. אולם הושע עשה אותם מתוקלת — כי כשלת בעונותיך חלילה וחם שירמי' ועמוס או שום שאר נביא לא יאמינו בקרושת ישראל. אלא ירמי' ועמוס חזו את תזיונם וניבאו כלפי חלק העם הרע בתכלית והולכים בשימח כזכות ואין סאמינים בקרושת עצמן בכח התורה של בעל פה אשר לישראל עם סגולתו, כהצדוקים, אליעזר בן פוריה הנ"ל. או כאלו מהם האוסרים עין תחת עין מסש ומפרשים לא יראה ייה ולא יבין אלוקי יעקב בקשר עם לא ראה עמל בישראל. מוחות משוכשים כאלו כודאי שאין להם שום תרופה ותקומה. ועליהם אמר ירמי' ידחו ונפלו בה, ועמוס אמר, נפלה לא תוסיה קום.

אולם הושע השמיע את חזיונו לא כנגד אלו הנ"ל אלא כנגד רוב עמנו „שאין השכינה זזה מתוכן“ אלא שמסכות של הזמן ותנאים החיים יהדותם העלתה חלודה, והכל אחר מהם הוא בדרגת „הנו סנים מסס ויצא לצורה כלי“. — עשה אותם מתוקלת — כי כשלת בעוניך, כל החלודה היא רק מתנאי הזמן והחיים. זהנביא ממשיך ילבו ינקיותו ויהי כזית הודו. כלומר, ינקיותו אלו בחזרי ישראלו). אם נתגבר על כל המכשולים ונדל את בחזרי ישראל שלנו אז „אין השכינה זזה מתוכן“.

וזו היא כוונת המדרש: אין וילך ואלא לשון תוכחה שנאמר לכו חזו מפעלות דר'. כלומר, אם אדם גדול מוכיח את מי שהוא זה סימן שבאדם זה שמוכיחים אותו יש יניטה מובה של קדושה. שהרי טובן שלאילו סכת „אדני השרה“ לא תועיל תוכחה

לזה? והנביא משיב: בחכמה יסד ארץ זו תורה! למדו את בניכם תורת אמת ויתראה בהם הזרע אמת. כי אין חכמה אלא תורה. זמח שמח „אמן“. כלומר, רק על ידי תורה מופעת בהאדם הנקודה הקדושה. אשר בתוך תוכו, „שאינו זו מתוכן“. מניד דבריו ליעקב ולא לעכו"ם, שבחם אין תוך של קדושה. אבל בישראל יש קדושת עצם, אלא שתנאי הזמן סרו אותנו מן הדרך הישר. לכך משח בשעתו וכן הושע בשעתו קראו לנו בתוכחה ובקריאה לשוכח ישראל עד הד' אלוקיך, ואז שוב נהי' לזרם בקרן כן שמו, שדוק בולו זרע אמת! ונזכה לזרע חתימה טובה וביאת נואל צדק במהרה בימינו, אמן.

ואין מי שיוכיח אותם. ואין אומרים בקרו נמל אלא בקרו טלה. ומשה הוכיח את ישראל, וזה פירוש שנאמר לנו חזו מפעלות הד'. כלומר, לכך הוביחם משה כל כך משום שבישראל נמצא ינקיותו — ינוקה דקדושה. לנו חזו מפעלות הד' — אם תרצו ותלבנו, תראו שיש בכם מפעלות הד'. וזה שהמדרש מסמך דבריו לדברי ישעי': כרם הי' לידידי בקרן בן שמן ויעזקהו וייסקלהו — השליך ממנו הספולת וייטעהו שורק בולו „זרע אמת“, ואלו ישראל שבתוך תוכם אין בהם פסולת אלא בלו זרע אמת. ולכך נב הושע קורא לנו שוכח ישראל שוב למקור ולמח שהנך בעצם עצמותך — „זרע אמת“. ומה היא העצה

## וילך

### דרשה נו

#### דרשה לשבת שוכח

לומר שהושע הי' גדול מישעי' ומחביריו. (טוסבר שבדברי חול יש אופנים הרבה של מדידה למדור מי גדול מחבירו, כגון רופא שיש לו תואר פרופסור הוא רופא יותר גדול מסתם רופא. ובמדינות הללו כבר המציאו מדידה חדשה למדוד את הגדלות של הרבנים והרבנים, בעונותינו הרבים. למשל, רבני או רב שהמונתו מופיעה כהערתונים לכל הפחות אחר כחודש, רבני גדול הוא. וכלכל שמשכורתו תהי' לא פחות משישים אלפים לשנה. ועוד יש שוטים מהחרידים שמוודים את גדלותם של רבניהם לפי מדת אורכו של זקנו או לפי רחבו של הכובע — קאפלייזש — שלו. ואת הצדיק מודדים ומשערים לפי צחצוח לחיו והדרת פניו. ולא ידעו ולא יבינו שלתכופות הגורמים להדרת פנים הם המאכלים השמנים ו„לקח" — קרי לעקעך עם חלב שמן. אבל מה שייך למדוד את גדלותם של נביאים. הלא כבר אמרו כלי תולס שמשה רבינו ע"ה מוסיף על שאר הנביאים שניבא „בזח הדבר" ולא בענין אחר.

#### (א) מפטירין בשבת של היום: שובה ישראל עד הדי אלוקיך כי כשלת בעונך,

קחו עמכם דברים ושובו אל הדי וגוי. הפטורה זו היא בסוף ספר הושע. והנביא הזה מדבר כמעט בכל הספר על דבר תשובה. כלומר, תשובה הוא ענין שלא יצוייר אלא אחד שהאדם חוטא ואם לא החטא אין תשובה במציאות כלל, ודומה הדבר לשלום בין איש לאשתו ובין אדם לחבירו וכין אומה לאומה שאינו נופל הלשון לעשות שלום אם לא שקדמה מלחמה, דברי ריבות, שנאה וכדומה.

במפורש במסרא ניבא בימי עוזיה, יותם, אחז, יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל. ורבתינו אמרו: שהושע ניבא בעונה אחת עם: ישעיה, עמוס, ומיכה. „וגדול שבכלו חושעי" א).

ותמיד אני מתפלל על המאמר הזה ושואל כיצד מדרו רבותינו ז"ל את הגדלות של הנביאים וידעו

כשעה שבני אדם חיים חיים של עושר ושותים כוסות גדולים של מעדני עולם ותענוגי גופניים למשעי. אולם לאחר כל התנאות הגופניות אין הוא מוצא עוד שום טעם לא בנחיות של החיים ולא בכסף וזהב והוא נמצא כחלל רס ואין לו שום דבר בעולם אשר יעניין אותו, והוא נוכח לדעת כי כל יגיעו לרס ולתהו ולהבל. או נפשו של אדם מתעוררת והרשכת בתשובה: ואמרה — אלכה ואשובת אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה. כלומר, מתחרט על מעשיו מעשי הבל ואומר כי טוב הי' לי אז — בלי כל הגזירות, מעתה עם כל הנחיות והתענוגים של הבל. כי אך ורק זה היהודי המאמין כאמונה שלימה בשני עולמים: זה ובא, יכול למצא קורת רוח בחייו בתורת הכשרה לעולם הבא והנצחי.

והגם כי התעוררת רלתתא גם כן הוא פועל ידיו של הקב"ה אבל כשהתשובה באה לו לאדם לא סחמת יסודין ח"ו אלא משום שנוכח לדעת שמעשי הבל אין בהם ממש ורואה את עצמו אובר בחללו של עולם הריק סכל, ומסכת זו הוא אומר אלכת ואשובת ונז', הלא תשובה זו מיסודת על יסוד הדעת המגנה ומאס את החומריות של עבודה זרה — הבעל. וזה שמיער הנביא: לכן הנה אנכי מפתיה והולכתיה המדבר ורברתי על לכה, כלומר השי"ת יעזור את האדם שלכו ירניש כי נמצא במדבר שממון דיק סכל. ואז — ונתתי לה את כרמיה, לא יחסר לו לאדם שום נחיות וטובות ותענוגים גופניות. שהרי אז ימאס בכל התענוגים שאינם נצרכים כדי חייו, עד — תקרי אישי ולא תסראי לי בעלי. כלומר הניב, בעל — מאטריאליזם" יהי' כל כך מאוס ומשוקץ שלא ירצו להזכירו אפילו לשם השם. כי התעוררו להבין שהסוף של רודפי אחרי החומריות הוא שמוצאים את עצמם בחלל ריק כהעולם.

ג) וזה הוא תוכן מאמרם: אמר הקב"ה לראובן אתה פתחת בתשובה תחילה חייך שבו בנו עומד ופוחח בתשובה תחילה. ומנו חושע ב). כלומר, כל אלו שעשו תשובה קודם לראובן כנון אדם זקין ועוד, הם שכו בתשובה מחמת יראה שהתייראו שלא יעשנו על החמאים שעשו ולא מתוך הכרת הדעת שכו. אולם ראובן לא חשב כלל לעשות עבירה אלא

ובעל כרחנו צריך לומר דמה שאמר, "נדול שבכלן הושע" אין הכוונה שהי' אדם יותר גדול משאר הנביאים שניבאו בזמנו אלא שנבואתו של הושע הוא נבואה "לזמן נחול" יותר מאשר שאר הנביאים. כי אם נתבונן בדבריו של הושע נמצא שהרכב דבריו מתכוונים לזמנו אנו. ולכך בחרו חכמים את נבואת הושע להפסיד בה גם בזמנינו ככל שבת שוכה.

ב) הושע בספרו מתמרמר מאד מתוך כאב לב על הבנייה העממית שעל ידה כל העם מתמכר עצמו לעבודת "הבעל". ואת עשרת השבטים הוא מדמה לאישה הבוגדת בכעלה ומזנה תחתיו. "ותלך אחרי מאהבית". ואפשר שלא משום שאלו המזנים אתה אהובים עליה אלא משום "נחיות" וזמן טוב שהם נותנים לה היא סדה מדרך הישר. ואמרת: אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי וזימי צמרי ופשתי שמני ושקווי. כלומר, העם סובר שהעיקר בהחיים אינו אלא נחיות — "מאטריאליזם", אבל זה המתנהג כרת תורתנו הפרושט קשה לו להניע לירי נחיות — ומאטריאליזם. והנביא טרעיש עולמית בשאנתו: והיא לא ירעה כי אנכי — השי"ת — נתתי לה הדגן והתירוש והיצהר וכסף רכיתי לה וזהב — עשו לבעל. כלומר, את כל ההרווזה שיש להם הם כותבים לזכותו של הבעל.

ויש לשער שהנביא הושע מתנבא על תקופות שונות. היתה תקופה שהשם יתעלה שכר את הדעה השקרה זו של "הבעל" ביד חוסה וכאופן מר מאד. והוא אמרו של הר' על ירי הושע: מן אפשריות ערומה והצנתיה כיום הולדה, ושמתיה כמדבר ושתייה בארץ ציה והמיתיה בצמא, זו היא נבואה לזמני חשכה: רדיפות, הריגות ושריפות הנופות בתנורי אודים ר"ס. ועל ידי כן יתבטלו הדעות המשכשות, כאמרו: לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי כמחרו והצלתי צמרי ופשתי — ואיש לא יצילנה מידי. כלומר, תחסל ההרווזה — פראספריטי, שהם כותבים זאת לזכותו של "הבעל".

ועל תקופה אחרת הנביא מנבא ואמר: ורדפה את מאהבית ולא תשיג אותם וכשתם ולא תמצא. כלומר, יש שהתשובה להמסור האמת מתעוררת אפילו

כאן דברים מתנגדים אלו לאלו הן בדברי הש"ס והן בהסקראות ה).

(ו) ועתה נראה נא כמ"שתינו: הקהל את העם האנשים והנשים זהטף ונרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלטיכם ושמו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ועל זה אמרו דכותינו ז"ל: שבת של ר' אליעזר בן עזריה היתה, ובמה היתה הגדה היום, אמרו לו — תלמידיו לר' יהושע — בפרשת הקהל. ומה דרש בה, הקהל את העם האנשים ונשים וס"ף, אם האנשים באים ללמוד נשים באות לשסוע, ס"ף למה באין. כדי ליתן שכר למביאהו. אמר להם מרגלית טובה היתה בירכס וביקשתם לאבדה ממני. ועוד דרש: את הדי האמרת היום והדי האמירך היום. אשר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חסיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חסיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חסיבה אחת דכתיב שמע ישראל — הדי אחר, ואני אעשה אתכם חסיבה אחת בעולם שנאמר מי כעמד ישראל גוי אחד בארץ. וכדי להסביר כפי האפשרות את הדברים האמורים, עלינו לכאר בתחילה את האמור בענין „כסא כבוד“, למעלה באות ה.

(ז) הנה מקובל אצל כל חכמי ישראל הניב „כסא הכבוד“. הרבה סקראות בתנ"ך מכיעים את הגיב הזה כממשיות ללא כל מליצה: ואראה את ה' על כסא רם ונישא, ישעי' ו'. כסא כבוד מרום מראשון, ירמ' י"ז. רמות כסא ועל רמות הכסא, שם, א. מאחז מני כסא פרחו עליו ענג, איוב כ"ו. כסאך אלוקים עולם ועד. ה' כשמים הכין כסאו. נכון כסאך מאז. תהלים. ועוד ועוד. והשאלה היא האין יש אפשרות ליהם „כסא“ — דבר נשמי העשוי מעץ או מאבן או מזהב בשעה שהמדובר מאלהות. הלא זה הוא אחר מיסודות של האמונה הסהורה שלנו להאמין שאינו גוף ולא ישינהו משיגי הגוף.

והרמב"ם ז"ל לא קיצר במאמרו אלא הרחיב את הדבור למקד גדול: שספורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגויה, שנאמר כי הדי אלוקים הוא האלוקים בשמים ססעל ועל הארץ מתחת, והגוף לא יחיי בשני סקומות כאחד. ונאמר כי לא ראי'ם כל תמונה, ונאמר ואל מי תדסוני ואשוח, ואילו היי

מצוה, שהרי אמר לא רי שאחות אמי תהא צרה לאמי, אלא גם שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי. ומה ששב בתשובה לא מחמת יראה שב אלא מהמרת הדעת כי המעשה שעשה נרמה לו שמצא את עצמו כחלל ריק בעולם. וזה שאמר לו הקב"ה: חייך שבן בנך — הושע שומר ופותח בתשובה — כזו — תחילה. ולכך יתכן שאנו זה רבות בשנים מדור דור מפטירין היום בהפטורה של שובה ישראל וכו' כי גם כעת נמצאים הרבה בני אדם כחלל ריק כהעולם ומחפשים אחר דברים יותר נעלים.

(ח) זרבותינו השמיעו מאמר ארוך בעניני התשובה ואמרו: אמר רבי לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר שובה ישראל עד ה' אלוסיך. ר' יוחנן אמר עד ולא עד בכלל (כלומר עד כסא הכבוד אבל לא כסא הכבוד בבלל). ופריך, (למי נילסת הילקוט שם) סי אשר רי יוחנן הבי והאמר רי יוחנן גדולת תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה. שנאמר, לאחר הן ישלח איש את אשתו והלכז מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלא חנוף חנוף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאום הדי. (וכעראה מלשון הש"ס שם שהתירוע על הקושיא: מי אמר ר' יוחנן הכי וכו' מתרץ הש"ס שם לכסוף): לא קשיא כאן מאהבה באן חיראה, כאן ביחיד כאן בציבור ג).

והדקדוק מבואר, מאי מקשה מי אמר ר' יוחנן הכי האמר ר' יוחנן וכו', הא אפשר דהנם שר' יוחנן סובר דגדולה תשובה שדוחה לא תעשה אבל ככל זאת אין תשובה מגעת אלא עד לכסא הכבוד ולא עד בכלל. הלא אין דבר אחר מתנגד לתכירו.

(ה) ועוד הקשה נאון אחר על דברי הש"ס שם המסתמך על הכתוב: הן ישלח איש את אשתו וכו' כאילו זה דבר יציב וקיים שכנסת ישראל היא גרושה ח"ו מאת הקב"ה, הלא מקרא מלא הוא כישעיה נ'. כה אמר ה' איה ספר כריתות אסכם אשר שלחתיה או מי מנושי אשר מכרתי אתכם לו? ורבותינו ז"ל, הסבירו לנו את המקרא הזה: כנסת ישראל אמרה: עבד שסכרו דבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש לזה על זה כלום? אמר להם הנביא: איך ספר כריתות אסכם אשר שלחתיה וכו' ד). ואם כן יש

(ו) חגיגה ג.

(ה) ספר בכור שור.

(ז) סנהדרין ג"ה.

(ג) יומא פ"ו.

גוף היי דומח לשאר גופים ז). אבל הרב המורה לאחד שמתנצל עצמו מאד על מה שמפרש קצת בענין המרכבה ה). מסביר הרב ז"ל לפי פירושו של שם טוב המפרש: שדמות נסא אחר על שמי ההצלחה וכו' ט). כלומר שכמה רקיעים יש ולכל רקיע ורקיע תכלית מיוחדת. למשל רקיע הקרא מעון, הוא שמי השמחה. לפיכך אנו מברכים „שהשמחה במעוננו“. וכסא הכבוד הוא רקיע של שמי הצלחה. כלומר משם נשמע הצלחה לכני אדם בעולם הזה. והגם שבהפרק הנ"ל של המורה ישנם הרבה דברי סתר מסתרי התורה שאין אני במוחי הקטן יכול לעמוד עליהם כלל, אבל זה הנחוצ לענינינו הוא מה שהרב ז"ל מפרש שהניב „כסא כבוד“ משמעו שמי הצלחה.

ח) וכפי ההסבר של הרב ז"ל הנ"ל, יש לפרש את סאמרם: חני שמעון בו עואי אומר מצאחי מגילת יוחסין בירושלים וכחב בה מנשח הרג אח ישעיה. אחר רבא מירין ריניי וקטליי, אסר לי — לישעיה — משה רבך אחר כי לא יראני אדם וחי, ואח אמרה ואראה אח הרי יושב על כסא דס ונשא. וכו' — אמר — ישעיה — ידענא ולא מקבל מה ראימא לי וכו'. מכל מקום קשיא קראי הררי — ומשני — כדחניא, כל הוביאים נסתכלו באמפקלוריא שאינה מאירה ומשה רבינו נסתכל באמפקלוריא הסאירה י). פירש"י: הנביאים קסברו לראות ולא ראו ומשת הסתכל באמפקלוריא המאירה וידע שלא ראהו בפניו. ודבר מבהיל רעיון הוא לומר על כל הנביאים — חוץ משה — קסברו לראות ולא ראו, כלומר שמעו כלם כמה שאמרו שראו וכאמת לא ראו? אולם רבותינו ז"ל דרשו על מה שביקש משה מאת השם יתעלה „הודיעני נא את דרביך“, והשם השיב לו: „כי לא יראני אדם וחי“, ששאלת משה היתה מסני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו. יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו. והש"ס מסביר: צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו צדיק בן רשע וכו' יא). ויש כאן דקדוק עצום, מה היא השאלה מפני מה יש צדיק וטוב לו ולמה יש רשע ורע לו, הלא משורת הדין כך הוא שצדיק צריך להיות טוב ולרשע — רע, וחייה לו לשאול למה יש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו.

ט) אולם כבר אמרו רבותינו ז"ל: שלחו סחם הוהרו בבני עניים שמהם חצא חורה שנאמר יזל סיס חרלו שמהן חצא חורה. ומפני מה אין מצוין ח"ו לצאת חלמידי חכמים מבניהם. אסר רי יוסף שלא יאסרו חורה יושב היא להסיב). ובהשקפה הראשונה המאמרים נראים כאילו מתנגדים זה אל זה. שהרי ידענו שתלמידי חכמים לרוב הם עניים כי אינם עוסקין אלא בתורה ולא בשום מלאכה או מסחר שיתעשרו. ואם אתה אומר הוהרו בבני עניים שמהם חצא חורה הרי זה אומר הוהרו בבני תלמידי חכמים שמהם חצא חורה, ואיך יאמר כנשימה אחת שאין מצוין תלמידי חכמים לצאת חלמידי חכמים מבניהם אלא על כרחך נפרש דמאי דאמר הוהרו בבני עניים אין הכוונה לעניים בכסף ובהוב אלא עניים ברעת, פשוטי העם לא מן המוכים, הוהרו בהם משום שמהם מאלו העניי רעת חצא חורה. וממילא ברין הוא שגם צדיקים לא יהיו מצוין שיצאו צדיקים מבניהם כדי שלא יאמרו שהצדקות והישרנות בירושה היא באה.

וא"כ יתפרש גם שאלת משה רבינו הנ"ל בדרך זו. משה שאל מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו. א"ל צדיק בן צדיק צדיק בן רשע. כלומר, זה הוא הפירוש לשאלת משה: מפני מה יש צדיק וטוב לו — צדיק בן צדיק. כלומר, לא כמובן הפשוט שהוא צדיק ונמ אפיו הוא צדיק, אלא איות הוא צדיק וטוב לו, צדיק שיש לו בן צדיק. וצדיק ורע לו מהו? צדיק בן רשע. כלומר, הוא צדיק ויש לו ל"ע בן שהוא רשע. והשאלה היא שאלת משה נפשו, אם משום שלא יאמרו שהצדקות בירושה היא באה ה' צריך להיות כך תמיד יחרי אנו רואים שאין זה דבר של כלל אלא פעם יש צדיק שיש לו בן צדיק ופעם יש צדיק שיש לו בן רשע. והתשובה האמיתית לשאלה זו כפי שמפרש הרמב"ם ז"ל בהמורה היא: כי לא יראני אדם וחי. שאין שום איש יכול להשיג את התשובה לשאלה זו כי נעלמה מעיני כל חי. וכשם האר"י הק' ראיתי: שאפילו אדם הראשון קודם החטא שהי' ראוי להיות „תי“ ולא תשלוט עליו המיתה, גם הוא לא יראני, לא ה' יכול להשיג את הידיעה זו.

ז) רמב"ם, יסודי התורה, א—ח, ויילך. (ט) שם, ג—ז. (י) יבמות ס"ט. ח) מורה נבוכים הקדמה לחלק ג'. (יא) ברכות ז'. (יב) נדרים פ"א.

יא) כמובן שהרכבה יותר חשובה הוא זה אשר לא נתנדל בביתו של צדיק ולא באה לו הצדקות מצד הוריו ונמ שמי ההצלחה זורחת עליו והוא הולך בדרך טובים מצד הברת עצמו. מזה שהולך בדרך טובים משום שנתנדל כך מנשרו כבית הוריו. כי זה האחרון לא מצד עצמו בא לידי צדקות ואין שום נדלות מצדו. גם עלול זה להשתנות בזמן שיעזוב את בית הוריו ויצא להעולם ההפסד והרחק. מה שאין כן בזה הראשון שצדקותו מחמת עצמו מצדו הוא, שאפילו ילך בכל מקום שלא יהי צדקותו עומדת לעד, באברהם אבינו שהכיר את בוראו מצדו.

יב) וכבר פירשתי במקום אחר את מאמר הנפלא: אחר שחננו הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר סמא אלא אחר. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרוסים וראיתי שהוא יפה עינים וסוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו בני מה ראת להשחית את שערך, אחר לי רועה הייתי. לאבא בעירי. פעם אחת הלכתי לחלואות מים מן העין ונסתכלתי. בבואהי שלי ופחו עלי יצרי ובקש לסדוני מן העולם, אמרתי לו רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך עבודת שאגלחך לשם שמים, — עמדת ונשקתיו על ראשו, וכו' יג). וכמאמר הזה ישנם דקדוקים רבים אשר יתבאר בפירושי להמאמר להלן, וכמה דקדוקים הבעתי בהמילים שציינתי, כדי שלא להאריך בהדקדוקים.

כלומר, כתיב ואקת מכניכם לכהנים ובתיריכם לנזירים. הבהן וקדושתו באה לו לזה שהוא בנו של כהן ואין בזה שום דבר מצד עצמו. אולם הנזיר אינו משום שאביו הי' נזיר אלא בשביל שמעצמו ומצדו בא לידי הברה שהכל הכל בכל תענוגי העולם ולכך התנזר להיות קרוש ומנדל. ולכך קראתו הכתוב מבחדיכם כי הוא באמת המוכתר שבסוג האדם. אולם יש אפשרות שאיש יהי' נזיר אע"פ שלא בא לידי הכרת האמת אלא משני טעמים דלהלן הוא נעשה נזיר. כגון שהוא אדם בעל שכל מצדד שאינו מכיר את העולם ותענוגיו ואינו מתקבל בתברותא של בעלי שכל כלל, ושאר בני אדם מביטים עליו בביטול נמור, לכך טוב להיות נזיר ומתבודד מבלי להיות בעיני האדם כסתם שובר וכסל. ועוד יש סוג

י) אולם בדרך הפשוט כמה שאנו רואים בדרך בתינה ונסיון בחי האדם, אנו מוצאים כי במעט תמיד שצדיק שיש לו בן רשע הוא משום רוב טובה שיש לו להבין אצל הוריו כשמתנדל, ורוב טובה מוליכה את האדם לחלל ריק בהעולם — ולא הכל מרנישים ומצמערים שנמצאים בהחלל הריק — זהרוב טובה מסיר את האדם מדרך הטובה אפילו בשנתנדל בבית הוריו הצדיקים והתמימים, והלא ידענו שמנשה הי' רשע ואביו הי' חזקיהו המלך שהי' צדיק נפלא ככתוב: וידבק ביה' וכו'. זישעי' הסתכל בשכלו להבין ולדעת מהיכן באה הרשעות במדה כל כך גדולה למנשה הנם שהי' בנו של הצדיק חזקיהו. ובא לידי המסקנא בפשטות שהסכה לרשעת מנשה היתה לא אחת אלא המלכות והשררה והעשרות, זה שהביאתו לידי רשעתו. ואם לא המלכות והעשרות לא הי' בן צדיק כמנשה נעשה לרשע נמור.

וזה שאמר ישעי': ואראה את הד' יושב על כסא דם ונשא. כלומר, ואראה את הד' הסתכלתי בנוגע לאלהות לדעת הסכה העיקרית הנורמת את בני אדם להיות רשעים הנם שהנם באים מבתי צדיקים, ובא לידי מסקנא: שהנורם העיקרי הוא „הכסא". כלומר, שמי הצלחה — כפירושו של הסודרה הג"ל. שאמלא ששמי הצלחה הי' מאירה כל כך למנשה מימי צעירו, לא הי' בא לידי רשעות גדולה כל כך עד שהעמיד צלם בהיכל.

ולפי זה הפירוש בנמרא: על הקושיא מכל מקום ששיין קראי הרדי. לא קשיא, הא באספקלריא המאירה הא באספקלריא שאינה מאירה. כלומר, דוקא זה החי חיים של אספקלריא המאירה, ששמי הצלחה זורחת עליו, הוא יבא לידי מרידה באלהות אבל זה החי מצדו באספקלריא שאינה מאירה, לא יבא לדגא נמוכה בזו. ומנשה הבין היטב שדברי ישעי' שאמר ואראה — כסא, מתכוונים אליו, ולכך דייני', בודאי כמורד במלכות, וישעי' לא רצה להסביר לו יותר משום רידע דלא יקבל מה שיאמר לו יותר. (והנם דפירושו רש"י שם אינו בדרך זה, אבל הלא שבעים פנים לתורה, ובמרט שמה שמתבאר כאן אינו אלא בדרך השערה של דרוש לפי ההסבר של הסו"ג, הג"ל).

תבונה ודעת מן העין של חכמה. ונסתכלתי בי בעצמי והבנתי שאיני לעצמי כלום אלא שאני רץ „בבואח“, כמו צל של אבא שלי, או תמונה מצוירת של אבא שלי שאין בי בעצמי שום חיות של צדקות וישרנות אלא הכל רץ בנדר „בבואה“. ומסילא ידעתי כי עלול אני לעזוב את הדרך הישר אם רץ אצא להעולם הרחב או יצרי ימרדני מן העולם. אמרתי לו להיצר דשע למה אתה מתנאח בעולם שאינו שלך הלא גם העולם הרחב הוא של הדי' ולא שלך. עבודה שאנלחך לשם שמים, כעתח אסבל עלי להשחית את היצר הרע ממני אפילו כשאעזוב את עירי ואצא לעולם הרחב, על ידי שמעצמי ומשכלי עלי להכיר את האמת לאמיתו. עמד שמעון הצדיק ונישמו על ראשו, כי בפעם הראשונה בימי חייו ראה עתה נזיר ממש שהוא מוכחד מסוג האנושי, ואמר לו כמך ידבו נזודי נזירות בישראל, עליך אמר קרא נזיר להזיר להדי', איזה הוא נזיר לדי' לשם הדי' זה שמנוד עצמו מהכרת הרעת. כי אם האשם בא לידי הכרת של אמיתת המציאות מצד עצמו ולא שהוא „בבואה“ של אחרים, או אפילו ביומן ששמי החלחה זורחת עליו, במובנו של המצ"נ הג"ל במושג של כסא הכבוד, (לעיל אות ז) והיא המושג של אספקלריא המאירת, לא יסוד מדרך המצבה ויחזיק מעמד איתן ביהרות וביראת הדי'.

(ג) וכן כתיב וידעת היום והשבות אל לבבך כי הדי' הוא אלהים בשמים סמעל ועל הארץ מתחת ואין עוד. כלומר, העיקר הוא שהמדידה והמשקל של כל דבר יהו על ידי הלכ — והשבות אל לבבך, ואז תבין כאילו הנך רואה בעיניך כי הדי' הוא זנו' ואין שום מציאות אחרת וזולתו יתעלחדי). והתורה הסדרשה הן הרמ"ח עשין והשס"ח ל"ח, היא חמיבה אהת שאין להפרידי ביניהם והאומר שרק העשין או הל"ח הן העיקר כנון אלו ששמי חלחה זורחת עליהם והם לא זכו להתעלות למצב של והשבות אל לבבך, ובשביל כך סוכרים או שהם יהודים סוכים בהעשין בלכר או בל"ח בלכר, כבר סרו מדרך היהדות לנמרי ואין ביניהם וגים נצודים ולא כלום. (ראה מה שהארכתי בזה באמרי אברהם חלק א' דף מ"ד, פרשת ויחי, מאות יב ואילך, ויעם לך).

נזיר: זה שנתחנך בביתו של צדיק ומימי נעודיו הרבו הוריו לרבר על לבו שהמובחר שבסוג אנשים הוא הנזיר המתבודד עם עצמו בבית הדי' ואין לו שום מצע משא עם כל היות העולם, ועל ידי החינוך הזה שסיבל הוא מסבל עליו נזירות הנם שהוא בעצמו לא בא לידי הכרה יתירה שהנזירות הוא דבר גדול.

מובן, ששמעון הצדיק בימיו סנע הרבה נזירים משני הסונים האחרונים הנ"ל ולא מצא נחת בנזירים כאלו. כי מה יתרון בנזירות כזו שאין לה יסוד אמיתי הנדרש מהנזיר להיות „המובחר“ שבאנשים. ולכך סימיו של שמעון הצדיק לא אכל אשם נזיר מסא כי תמיד הדי' מסוסק אם זה האשם אינו מסין הנזיר שאינו באמת מוכחד האנושי.

אולם פעם אחת סננון הלשון מודח שבאמת לא סנע עוד פעם בנזיר מסוג „מוכחר“ — בא נזיר אחר „מן הדרום“. כלומר, כשריכר שמעון הצדיק עם זה הנזיר נוכח לדעת שאין זה כשאר בני אדם מן הנזירים שנכנסים לנזירות משום שהם אינם ראויים לשום חבורה אחרת אלא שהוא אדם מלומד וחכם בכל הלימודים. וזה שהרניש „שכא מן הדרום“, כמאמר הרועה להחכים ירדים. „יפה עינים וטוב רואי“. כלומר, שמעצמו ומחכמתו יש לו עינים הרואות את המוב ואת האמת ולא משום שכך התחנך בתור מצות אנשים מלומדה. וגם קווצותי סזורות לו. כלומר, השער שבאדם הוא המותרות והחיצוניות של אדם. וזו הנזיר הדי' גם מלומד בכל מדעי העולם שהם מותרות ומחוץ לנוסו של אדם, לא בטלן אלא ידען גדול גם במילי דעלמא בכל עינים. אמרתי לו מה דאית להשחית את שערך, מה הביאך לידי נזירות שתאסבה לחיות חיי צער סבלי כל הנאה מתענוני העולם שאתח יודע. והשיב הנזיר: רועה הייתי לאבא בעירי. כלומר, מתחילה גם הוא היה אחד מן אלו שהתנדלו על ברכי הצדקות בבית אביו וכשם שאביו הדי' רועה צאן קרשים כך גם אני בתור בן מ„אבא“. וידעתי היטב שהצדקות הזו שיש כי לא תעמד עמי אלא „בעירי“ כל זמן שהנני בעירי בין אלו האנשים שהדי' אבא ואני הרועה שלהם אבל אם אצא מחוץ לעירי לעולם הרחב מסוסק הייתי הרבה אם צדקתי חחזיק מעמד. ופעם אחת הלכתי למלאות סים מן העין. כלומר, עד שהלכתי למלאות מעצמי סים של



ליורשיו, וכשם שיש נכסים נשמיים כך יש נכסים זכריים רוחניים שהאב מנחיל לנניו אחריו. ובכך המדובר בתורה לא בכרימים נשמיים בלבד אלא גם בכרימים — נכסים רוחניים.

ולכך אמרו הבותינו ז"ל: אשר נטע כרם ולא איננו טרם. כלומר, רוקא שהחרם יש לו שוויא של פרושה אבל אם בכרמו רק איננו טרם, שאין כחם להלותית של יעדות המסורתית, אינו חוזר על כרם כזה מעורכי מלחמה, כי לא יועיל כלל במלחמתו מלחמת פנים כי כבר אבד את בניו ולא יועיל אם ילחום לאחר זמן. וכן אמרו שם: ולא תילנו פרס נטבירי ומרכיב. למריך, והא תנו אחד המברייך ואחר המרכיב, ומשני, לא קשיא, כאן בהרכבת איסור וכאן בהרכבת היתר. והש"ס מפרש, הרכבת היתר היכי דמי, ילדה שטבכה בזקיוה בטלה הילדה ואין בה דין ערלה טו). אבל זקינה כילדה בטלה זקינה ויש בה דין ערלה, רש"י. והשאלה למה תחשב זה הרכבת איסור משום שיש בו דין ערלה הלא בכל אילן ואילן אפילו בלי שום הרכבה יש דין ערלה המפורש בתורה שלש שנים יהי' לכם ערלים. כלומר מצד המופרי: בכל העורות נוהגת הרכבה שהדור תישן מרכיב ומשפיע על ידי החינוך על הדור הצעיר המתגלגל. אולם מקרמט דגא הי' נוהג שההרכבה זו היתה עשוי' שהילדה — הדור הצעיר — יתבטל אל הזקינה וילך בדרך הישר כמו שהלך הדור הישן, זו היא הרכבת היתר. אבל אם הזקינה בטלה בהילדה, כמו בעוונותינו הרבים שהצעירים מבטלים את הזקינה והדור הצעיר רוצה להיות המהפך את הדור הישן זו היא הרכבת איסור. ואם כך הוא כביתו של אדם זה אשר בשנה הפתח אין לו על מה לחזור מעורכי המלחמה. בי מרכבה כזו לא תחי' אלא „ערלה“, סוף שהדור הצעיר יתבולל למצרי ויהי' לערלים ולגוים ל"ע.

טו) וכל עוד שהבנים לא יתחבכו על בסיס התורה והמסורה שידעו כי העשין והל"ת הן חטיבה אחת ואי אפשר להפרידם, כמו שדברנו למעלה, אות (י), השמי הצלחה וההרחה והשמע יסירו את הבנים מדרך הישרות, ומי יודע מה יחי' עתידו של כל העם ישראל כלו.

יג) למעלה ברש דברינו הרנשמו הרבה פעמים שהרכבה בני אדם העורפים אתרי המותרות והתענוגים, לסוף מוצאים עצמם כחלל הריק מכל בכל העולם ואין הכר אשר יעניין אותם כי גם התענוגים הם להם גועל נפש. וכודאי שאלו שלכל הפחות או מבינים את דרכם הרעה ורבים בכל לבם אל המקור, מוצאים תרופה ורפואה גדולה למכאובם. אבל על פי רוב אין הם מגיעים לירי בינה ומתנוונים והולכים בכל ררכיהם. כמובן שגם החינוך של אלו האנשים כימי צעירים לא הי' כמו שצריך להיות על פי חוקי תורתנו הקדושה וזה גורם נדחף לכל הרעה. שהרי אנו רואים עד כמה נתדלדל החינוך בבית האורים כזמנינו. הלא סמקום שהחורים לפנינו היו המחנכים של ילדיהם, טהפוך הדבר כעת והילדים שברור הצעיר רוצים לחנך את הוריהם. ואם האב שואל את בנו הצעיר מה אתה עושה דבר פלוגי, הרי הוא משיב לו אתה מן הדור הישן ואין לך שום הבנה איך האדם צריך להיות. וזה אסון נורא בתורת החינוך של הבנים.

יד) בדרשה לפרשת שופטים הארכתי לבאר את הדין של החורים מעורכי המלחמה ופרשתי שם את המתוב בתורה שמי שארם אשה ולא לקחה, כנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חיללו, חוזרים לביתם משהה הפרכ. אולם התורה נדרשת בשבעים פנים וכל הדרשת שרירין וקיימין. לכך אמרש עתה באופן אחר את הכתובים: יש מלחמת חוץ בזמן שהאויב מתנפל עלינו ויש מלחמת פנים בביתו של אדם. זה האדם הלוחם ככל נימו נפשו שיהי' לו בית כשר וטאמן להוד' ולעמו עם בניו ובני ביתו שאינם רוצים בשום אופן בבית כזה אלא ככל חנוים בית ישראל. ומלחמת פנים היא יותר כבידה וחשוכה מזו של חוץ. כי מלחמת חוץ אינה אלא לזמן עובר אבל מלחמת פנים היא לכל ימיו של האדם המסצרת את ימיו של אדם ל"ע. לכך אמרה תורה: כנה בית ולא חנכו. ומתרגם יונתן ולא קבע כי' מזוהתא. כלומר, לא זכת שכיתו יהי' בית כשר בקרושה ומהרה ושכניו ילכו בדרך הישר, ועליו ללחום מלחמת פנים בתוך ביתו, ילך וישאכ לביתו, כי המלחמה שבכיתו יותר כבידה וחשוכה מזו של שדה הפרכ. נטע כרם ולא חיללו. הגם שרדין הוא ככרם כמשוטו אולם המושג של כרם הוא יותר עמוק. כרם הוא הנכס שאדם משאיר אחריו

מז) חכמי המדרש אמרו: לאח הפסח פלג הודיח באמרה הפעם אודה את ה', ועמדו הימנה בעלי הודיה: יהודה — ויאמר צדקה חמני. דוד אמר הודו להדי כי טוב. דניאל אמר: לך אלהא אבהתי מהודח ומשבח אנא. רחל הפסח פלג השתיקה (פירוש שלא התרעמה על שהכניס לבן את לאה ליעקב במסופחה) ועמדו כל בניה בעלי חסתיריו, בנימין — ישפה, יש פה, יודע במכירתו של יוסף ואינו מגיד. שאול ואת דבר החלוכה לא הגיד לו, שמואל א', ט. אסתר, אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמח טו).

יש להבין מה זה פלג הודיח שרק לאה תפסה ולא רחל ולא אין שום מקום לומר שרחל אמנו הצדקנית לא תפסה פלג זה לומר יהוה לך כי טוב. אולם בכדי להסביר את הענין נכון להקדים הסבר:

יז) בנהמת הנביא נאמר: ענין טערה לא נחמה וכו' ושמתי כדכד שמשותיך ושערך לאבני אקדח יו). והפירוש המשוש הוא שהנביא מנחם ומכשר שבעתיד יהי' לנו שמע רב של כל מילי רמיסב עד שהאלונות ייעשו במקום זכויות מאבנים יקרים המאירים. כי שמשותיך הוא מנוירת שמש המאיר כחלון. אולם רבותינו ז"ל לא פירשו כך אלא: אמר רב שמואל בר נחמני פליגי בה תרי מלאכי ברקיע, גבריאל ומיכאל, ואמרי לה תרי אמוראי במערבא ומאן אינון יהודה וחוקיה, חד אמר „שהם" וחד אמר „ישפיה". אמר להו הקב"ה ליהוי כדין וכדויה. ורש"י שם מפרש שמשותיך, חומותיך, הנם שבמי' למקרא מפרש — חלונות. ולמלא הרבר שלא מצינו עוד פלונתא של מלאכים ברקיע כפירוש או בתרנומו של מקרא חוץ מזה. ולמה דוקא מיכאל ונכריאל פליגי בדבר זה?

אולם הסברנו למעלה שהיהדות זרת והאמונה מהורה שלנו בנויה על שני יסודות שהן המיבח אחת: העשין — מצות חיוביות, והלא תעשין — שליליות. ובכל אחת מהן יש מעלה יתירה שאין בתבירתה מעלת החיוב הוא שהוא כקום ועשה ובפעולה, ומעלת השליליות משום שזה הוא דבר תמידי עד רגע האחרון של האדם ואינו פוסק ממנו לעולם לכל לעשות רע. ודבר זה אין במציאות והוא

מז) בראשית רבת, פרשת ע"א.  
יט) בחוסי סוף מנחות בשם המדרש.

כחוק היא אפשרות שיעשה האדם בחיוב תמיד בלי הרף אך טוב. ואם יש מי ששואל איזהו העיקר הכי חשוב החיוב או השלילה הרי זה רומח לשואל את הילד את מי הוא אוהב יותר את אביו או את אמו, שאין מ שאלה כלל כי האדם אוהב וצריך לאביו כשם שאוהב וצריך לאמו, כן גם השנים החיוב והשלילה שבמצות המיכה אחת שאין להפריד ביניהן הפרדה כל שהוא. ואין לבכר את אחד על חברו.

יח) ומעתה מתבאר המאמר בנפרא הנ"ל: ושמתי כדכד שמשותיך. כלומר, הכתוב מדבר בהיעור הטוב של לעתיד בעת שלא תהי' שום דעה בעולם ולא יצר המסית את בני אדם להרע ומלאה הארץ דעה, ומו כלם שכס לעכרך באמת, והנביא מפרש שאז תהי' עבודת ה' מיוסרת על יסודות מוצקים, ושמתי כדכד שמשותיך, ההומות של יהדות תהינח מיוסדות על כדכד. ולכך פירש"י בכאן שלא כמו שפירש במקרא אלא שמשותיך — חומותיך. והיסוד יהי' מסונ „כדכד". ופליגי מיכאל ונכריאל ברקיע טח זה כדכד. משום רמצינו רעבודתו של מיכאל המלאך הוא תמיד בחיוב, ששר הגדול מיכאל עומד ומקריב נבשים של אש"ט). והקרבת קרבנות היא עבודת ה' בחיוב. אולם נכריאל המלאך כנראה סובר להנם דהעבודה בחיוב יש לה מעלה יתירה מסני חיוב שבה אבל אינה לעולם, כנ"ל, אות יח). ולכן מצינו שגבריאל פתח ואמר ואמת הדי לעולם כ). כלומר, המלאך הזה סובר שמדת השלילות היא יותר חשובה במעלתה משום שהיא „לעולם".

וזה מה שאמרו דכמערכא פליגי בה תרי אמוראי חד אמר שכדכד הוא „שהם", הוא אבנו של יוסף הצדיק, כדאיתא בנפרא, משום דמרתו של יוסף היתה בעובדא — בחיוב, שהדור הצעיר יתמשך אחר הדור הישן. כמו שאמרו בעלי המדרש: מושך הזרע זה יוסף כ). שמשך זרעו של אביו והורידן למצרים, כלומר, כל שאיפתו של אותו צדיק לזרוע הזרע, חתורה והאמונה קדושה שתשפיע גם במצרים. (ראה מה שכתבתי מזה באריכות בחלק א' בפרשת ויגש). וחד אמר „ישפיה" זה אבנו של בנימין יש פה ואינו מציד. כי מדתו של בנימין היתה בהצנע, בחשאי, פלג של שתיקה — שלילות.

יז) ישעי' נ"ד.  
יח) בבא בתרא ע"ה.  
כ) מדרש רבת.

מוסר למי שהדברים מתאימים ישמע ויטיב דרכו. אבל הלא בדרך כלל כמעט לא נשאר לנו מאותם היסודות כלל. היסודי החיוכי: גאא זראו ביום השבת ותרואו איך השבת מתחלל בפרהסיא ללא כל כושה, טהרת המשפחה נזתרים רק אחרים מועטים. ליסור התורה לאתר שהנער נעשה בר עבירה, כמעט חדל ואינו. וכן השליחות: טריפות ונבלות נמכר לישראלים ללא כל נבול וכן הבל.

(ב) וזה שאמרו בעלי המדרש הנ"ל: לאה אחוז בפלך הוריה באמרה הפעם אורה את הד'. כלומר, היא היתה עליוה ושמחה כשנולד לה יהודה דכתיב ב'י' "בי דרתי לי יהודה קשת", לוחם מלחמות הד' בחיוב מתאים למדריגתה דרגת החיוב בעבודת הד'. ורחל היתה שמחה על היסוד של יהדות שלה לעבוד את הד' בשליחות בעיטר — לכך זכתה לכנה בנימין שהאבן של החושן שלו הי' ישפה, יש פה ואין סגיד דבר, וכל החושים שלו היו כהעטפה בחמש חליפות שמלות, בנ"ל, ושאר השבטים לא זכו להיות בעל סמטדין כבנימין הצדיק.

(ג) וההסבר הנ"ל יש לו ששמעות יותר פנימי בשיטות ודינות אלו של סיכאל זנבריאל, יוסף ובנימין, כי הכל טוביל לרעיון נעלה אחד שיש בה נוצר באדם על ידי הד' יתעלה, להתעלות עדי מרום המעלה, הן בדרגא רעבודה בחיוב והן בדרגא של פלך השתיקה — כשליחות. שהרי הכתוב: ושמתי כדבר שמשותף, היא הכמתה לנו מאת הד' על ידי נביא שיכא זמן שהסגולות הללו תדויע כגלוי, בדרך הטבע כדמסיים קרא: וכל נבולך לאבני חפץ. כלומר, נבול הוא רבר המנביל ומעכב, והכתוב סבטיח לנו ישראל עם קרובו כי בעתיד יסורו הנבולין הללו המעכבים את "האבני חפץ" שהם "ישפה" מלהתפרץ חוצה. אלא הקדושה אשר בתוכנו תתגלה לעיני כל. כי בעתיד ישתנה הטבע לנמרי ומח שנראה לנו עכשו למעלה מן הטבע ייעשה אז לטבע תמיד.

ולפי דעתי המעטה זו היא כוונת הכתוב שם: הן אנכי בראתי חרש נפח באש פחם ומוציא כלי למעשהו ואנכי בראתי משחית לחבל, וכו'. ולפי ששוכנו אין שום סוכן לתיחם של הדברים הללו למה שלמעלה טזה. אולם לפי הנ"ל הרברים מתיחמים

ולכך אמרו רבותינו: ולבני חין נתן חטש חליפות שמלות. אפשר דבר שנצטער בו אותו צדיק ינשל בו זרעו. (יעקב נצטער על שעשה כתונת פסים ליוסף משאר אחיו) אלא רחז רחז לו וכו' טא). כלומר, רצו להם לאחיו על מדתו של בנימין בחמש חליפות שמלות, כמו שכתבו המפרשים, שכל ה' חושים של בנימין הם מעוטפים בשמלות — בהצנע בפלך של שתיקה. סמל של ישפה — יש פה ואינו סגיד. ולכך פתח אסתר עד נפש כהשמעה שמרדכי ראתי סבנימין ששיטתו "ישפה" וכן צוה עליה אשר לא תגיד, ופתאום נשמע קולו: ויצעק צעקה גדולה ומרה. ולכן שילחה, בנגדים להלביש את מרדכי" לכסות ולהצניע, בהתאמה אל שיטתו הנצחית — "ישפה".

אולם האמת הנסוד בענין הזה בדאמין, ברבר חומותיך": שני יסודות כאחד כי החיוב והשליחה בעבודת הד' מושלכות ומעורות אחת בחבירתה מבלי שום הפרד. לכך אמר הקב"ה: ליהי כדין וכדין, כלומר אין כאן סקום לשום פלונתא. איזו חשוב ביותר כי שניהן נחוצות כאחת.

(ד) זכתיב: ויפול על צווארי בנימין אחיו ויכך. פירש"י על שני מקדשות שעתידין ליחרב. כלומר לישראל יש תמיד שני מקדשות, שני יסודות שעליהם סיימת הדת והאמונה טהורה שלנו. יסוד אחד סתומות הוא זה של יוסף הצדיק בעוכרדא בחיוב, כנ"ל, ויסוד השני זה של בנימין לשמור את מצות התורה בשליחות — ישפה. ויוסף הצדיק אז כשראה את בנימין אחיו הסתכל וראה את הדורות הנמוכים שאנו נמצאים בהם, וראה שהשני יסודות הרכים לנמרי לכך כמה בכיתה על המצב הנמוך שלנו.

רבותי ידעתם אותי שאין מתכונתי להטיף מוסר ליחידים. ובשעה שאני משמיע דברים תריפים של מוסר נגד הפושעים חס לי מלכוון דברי לשום כריה, לא לאלו הנאספים פה ולא למי שאינו פה. אלא הרני כמו זה שבכית היוצר לבגדים היוצר הרבה בגדים להרבה אנשים גדולים וקטנים רחבים וצרים. שבשעה שהיוצר עשה את מלאמתו אין הוא יודע כי ילכש נגד זה או אחר אלא למי שהמלבוש תואם בגדלו וברחבו הוא ילבישנו. כן גם אני בהספת

להכתוב הקדום: ושמי כרכר שמשותך — וכל בניך למודי הד'. כלומר, אז תתנלח אותה נקודה הפנימית אשר בנו בגלוי בלי כל גבול המעכב, והפועל יוצא מזה יהי' וכל בניך למודי הד'. ותגביא בשם הד' ממשיך להסביר: אנכי בראת חרש נפח כאש פחם. כלומר, גם עכשיו יש נקודה קדושה וטהורה בכל אחד מישראל, שהי' הד' נפח בו רוח חיים כרתיב: ויסח באפיו וגו', ומאן דנפת מרילי' קנפת, בראיתא בזהר. ואלא שנסודה זו עכשיו מכוסה וסמונה בפנימיות שלנו ויש גבול המעכב לה להחפרץ חוצת, משום שאנכי בראתי משחית לחבל, גם את היצר הרע שבאדם השאור שבעיסה אני בראתי, כי לא מעצמו נברא היצר הרע אלא גם הוא מכריאתו של הסב"ת אבל כד מטיא שעתא הנבולין יתלדו והקדושה שכתובנו תפרץ חוצה לעיני כל.

(ב) הסיכום סכל האמור הוא: שעיקרים גדולים וחשובים ביסודי דתינו הקדושה ואמונתינו הטהורה שממם דברנו הרבה בדרשה זו הם ארבעה ואלו הם:

א] שהיהדות כסיסח על העשיית המצות כתיוב ועל אי עשיית העבירות — שלילה גם יחד.

ב] שבכל אחד ואחד מישראל יש נוסח מאת הד' והיא הקדושה הפנימית שבכל יהודי.

ג] ההסבר של הרמב"ם ז"ל ש"בסא כבוד" מורה לשמי הצלחה ושפע של טובה לאדם.

ד] שהדרוש מאתנו הוא: והשבות אל לבבך, כלומר מעצמנו ולא באופן של "בכואח".

ומעתה יתבאר הנתוב בפרשתינו: הקהל את העם האנשים ונשים וטף — למען ישמעו ולמען ילמדו. כלומר מצוה להביא לבית המדרש גם את הטף בכדי ללמד ולהשמיע את העם שאין הזמן ללמד את הבנים בזמן שהם כבר מבוגרים אלא להביאם בעור שהם קטנים בכדי שעל ידי זה יתרגל מיטי הלדו שאחר כך מעצמו יבין ליראה ולאהבה את הד'. ומזה יסח אדם מוכר לנפשו שהיהודי צריך להיות חרד להד' ולמצותיו כל הימים ולא לסירונין. לא כשבא בימי הזקנה וכבר הלדו ממנו תאוותיו וטווא את עצמו כחלל ריק בעולמו אז נעשה ליהודי חרדי. וזה מה שאמרו טף למה בא ברי לתת שכר למביאייהם. כלומר, אם יביאו את כוונת הצו זה יהיה שבהם שילמדו שלא להיות חרדים לסירונין בכואם

רק לירי זקנה. ועל זה אמר ר' יהושע, דבר זה אינו רק דרש בעלמא אלא סרגלית טובה. כלומר, אחד מיסודי הדת, והוסיף מעצמו להסביר את הדברים: את הד' האמרת היום והד' האמירך וגו' אמר הסב"ח לישראל אתם עשיתם אותי חטיבה אחת וכו' הד' אחד. כלומר, בשם שהד' הוא אחד ככל מיני אחדות ואין בו שינוי חלילה, כך אני אעשה אתכם חטיבת אחת, בתכלית האחדות לא יהדות לסירונין אלא יהדות צריכה להיות מיום הולדו של אדם עד זבולא בתריותא. ולא שהיהדות תשתנת ותתחלף בזמן ששמי ההצלתה אדחת על האדם אלא חטיבה אחת ככל זמן ועידן. וגם הרעיון של "חטיבה אחת" סולל חטיבה אחת הן כעניני המצות שכתיוב והן אלה שבשלימות. ולא כאלו שמיד שזוהרת עליהם שמי ההצלחה הרי הם חושבים שהם יהודים טובים למדי אם הם יהודים במעמ מצות חיוביות כגון נתנית צדקה או בשלילות כלבר, במח שאין גונבים והומסים. כי כאמור מצות התורה שלכות יחד בקשר אמיץ החיוביות והשלילות.

(ג) ויתבאר בזה המאמר שבראש מאמרינו: גדולת תשובה שמנעת עד לכסא הכבוד. ר' יוחנן אמר עד ולא עד בכלל. כלומר, ר' יוחנן הסביר שהתשובה גדולה רק עד סמא הכבוד, אם אין החוטא חטא משום שזוהרת עליו שמי ההצלחה — בסא הכבוד, לפי הרמב"ם. כי זה שהוא בא לידי חטא משום ששמי ההצלחה הי' הנורם להסירם מהדרך הישר. כי אדם בזה קשה לו לשוב בתשובה כאמור למעלה. ועל זה מקשה הש"ס והאמר ר' יוחנן גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה. כלומר, בהפירוש המשום, אלא שר' יוחנן כלל בדבריו לומר, שאפילו אלו שנסטו בדעה משובשה שהיהדות מבוססת רק על ל"ת רעה — שלילות, גם כן מוצאים עזר ותרופה בתשובה הרוחה את הרעה משובשה זו מדעתם ורואים את האמת על ידי תשובה. (מענה סרה הקושיא שהקשו מקרא דאיה ספר כריתות וגו', דלפי הפירוש הזה הקושיא של הש"ס על סח שכלול בדבריו ר' יוחנן, כנ"ל, ולא מהאיסור של קידושין וליקוחין). והש"ס משני: לא קשיא כאן ביחיד כאן בצבור, האמנם שהשמי הצלחה משפיע הרבה לרוע על האדם ותשובתו קשה אבל זה דוקא ביחיד — בשאנו מדברים על היחיד או תשובתו קשה אבל אין זה הכלל חל על הצבור בלו. כי בהכלל ישראל כ"ח יש חסיד טובים וגאמנים ולא אלמן ישראל. והרי

הרמב"ם ז"ל כתב שמה שכתוב בתורה „ושבת עד הר' אלוסיך" זו היא הבטחה מאת השי"ת שהכלל ישוב בתשובה שלימה. וזו היא שהש"ם ממשיך לבאר: כאן מאהבה כאן מיראה. זה אמת ששמי ההצלחה מקלסל הרכה את תשובתו של זה החוטא מפאת שמי ההצלחה כי הוא אינו מתירא בחושבו שיושב על גפי מרומי ערת. אבל זה דם בהריון על היחיד או על היחידים אבל ההבטחה של הקב"ה היא

הבטחה שחכם ישראל עם קרובו ישוב בתשובה מאהבה שהיא תשובה נבונה ופועלת לכל בלי שום נבול.

הבה נקחה שסבד מתקרבת השעה לקבל עלינו עול מלכות שמים ולשוב אל הר' בלבב שלם בתשובה מאהבה ונברך כלנו בתוך שאר אחינו בני ישראל בכל מקום שהם בסרכת נמר חתימה טובה, ונקבל את פני הגואל בראש צבאות יהודה וישראל, אמן.

## וילך

### דרשה נח

#### דרשה לשבת שובת

וכאור הקדוש בפרשתנו איתא: וילך משה. מאי וילך לאן הלך? אלא וילך כנופא בלא דרועא, כמה דאת אמר, וילכו בלא כח, איכה א'. אלא שאינו טוב, דלמי הוור הכוונה של הניב „וילך" היא להורות שמשה הלך בלא כח, אם בן מה מביא את המשל „כנופא בלא דרועא", שמשמעו כנוף בלא ידים שהרי דרועא שמשעו יד, והלא לא משתמשים עם הידים להליכה. ובפרט יש להבין איך יאמר הוור שמשה רבינו ע"ה הי' או חלוש כח כזמן שספורש בתורה: לא כהתה עינו ולא נס לחו. ואם אמרו רבותינו על הפסוק: לא אוכל עוד לצאת ולבא, סלמד שנסתמו סמנו מסורת זמעינות החכמה, הלא זה עצמו קשה להבין שהרי בו כיום שנסתלק משה רבינו מן העולם כתב ספרי תורה ומסרם לכל שבט ושבת. ולו נאמר אפילו שנסתמו מעיינות החכמה, אין זה דבר השייך לחולשת הנוף אלא להמוח.

(ב) שבת שובת היום ומפטירין: שובת ישראל — כי כשלת בעוניך, ונז'. ובש"ס מסשה: האי עון מזיד הוא וקרי לוי מכשול? ומשני, שעל ידי התשובה המזיד נעשה כשונג. ופריך, הא אמרין שעל ידי תשובה הזדונות נעשו לזכיות, ומשני, כאן מאהבה

(א) בפרשתנו: „וילך" משה וידבר את הדברים האלה אל כל ישראל וגוי — ויאמר הדי אל משה הן קדבו ימיך למות קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד ואצונו „וילך" משה ויהושע ויתיצבו באהל מועד. כמעט כל המדרשים והמפרשים הראשונים מדרשים על „וילך" הראשון מה פירושו. אנה הלך משה? ואותו הדפדוק יש גם ב„וילך" השני. מה הי' המקרא חסר בלא וילך הראשון והי' אומר: ויחבר משה את הדברים האלה אל כל ישראל, וכן ב„וילך" השני לא הי' המקרא חסר כלום אם הי' כתוב: ויתיצבו משה ויהושע באהל מועד.

כדי ליישב פשוטו של מקרא אומר התרגום יונתן: ואזל משה לבית אולסנא. כלומר, הלך משה לבית המדרש מקום שמתקבצים ישראל ללמוד ממנו תורה. והרמב"ן ז"ל מפרש: כי משה הלך ממחנה לוייה אל מחנה ישראל לכבדם כמו שירצה מי להפריד מחבירי בשעה שנוסע לדרך רחוקה והולך לבתי חבדיו להפריד מהם. והאבן עזרא מפרש: שהלך לנחם את ישראל שלא יפחדו על שהוא — משה — עוזבם. וכל אלו המירושים אינם אלא על וילך הראשון ואינם תואמים על וילך השני.

כאן סיואה, על ידי תשובה סאהבה חזדונוה סתהפכוה לזכיות ועל ידי תשובה סיראה חזדונוה נעשוה רק כשגגות א). ויש לזכור הלא אמרין: סאי דכתיב חגד לעסי פשעס, אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשו להם כדדונוה. ולביה יעקב ססאתס, אלו עסי הארץ שזדונוה נעשו להם כשגגות. ופירש"י: שהפשע נקרא להם ססא — כי סחסרון ידיעה הם עושים, וזה שוגגב). א"כ ה' צריך להיות החילוק בין תלמידי חכמים ועמי הארץ, שעמי הארץ שלעולם כל פשעם אינו אלא שונג, אם שבים אמילו רק סיראה, השונג נעשה לזכיות. ובתלמידי חכמים שאין בהם ססרון ידיעה ה' ראוי לחלק בין שבים סיראה או סאהבה כי בשבים סיראה נעשו כשונגים וסחמת אהבה נעשה כזכיות. ובש"ס הנ"ל כיוסא אין חילוק זה אמר.

ג) רבותינו אמרו: כי נשלת בעוניך. כל הנוביאים שחכו אה ישראל חכוס בפילה. ירסיי אחר: ידחו ונפלו בה. עסוס אחר: נפלה לא תוסיף. אבל חושע עשה אוחה סתוקלת שואסר כי נשלת בעוניך. כלוסר, נשלת — נתקלה ג). והשאלה כסאמר הנ"ל היא: וכי הנביא אלוקים הוא? אשר כידו להנדיף את העבירות של האדם ולהחמיד עונשו או כידו להקטין את העבירות של האדם ולהסל בעגשו, עד שאחר יאמר נפילה והנביא השני סקיל ואמר „נתקלה“. הלא הנביא הוא סניד רק מה שראה בטבואה ואך מסכחת שבה בשעה שאחר יראה „נפילה“ יראה השני רק „תקלה“.

ד) שנינו כמשנה: בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני חרוון שנאמר היוצר יחד לבם חביו אל כל מעשיהם. ושם כנמרא: מאי סרוון, הכא חרוגסא, כבני אומרנא. פירש"י: כבשים שחונין אוחס לעשרן, ויוצאין זה אחר זה בפתח קסן. — רי לקיש אחר כמעלות בית סרוון. רש"י: הדרך קצר ואין שנים יכולים לילך זה בצד זה שהעמק עסוק משני צדי הדרך. פירוש: סמתיראים שלא יפלו לתוך העמק אם ילכו ביחד זה בצד זה. רי יחודה אסר שמואל כחיילות של בית דוד. רש"י: חרוון לשון מרוה ואדונוה, וכך חיו סוניס אותס יוצאים זה אחר זה בצאתס לסלחמה. — אסר רבה בר בר חנה אחר רי יוחנן וכלן נסקרין בסקירה אחת. רש"י: אפיפ

שעוברין בזה אחר זה. אסר רי נחסן בר יצחק אף אנו נסי תנינא, היוצר יחד לבם חביו אל כל מעשיהם. סאי קאחר אילימא חכי קאסר דברינהו לכולהו עלסא וסייחד לבייהו כחדדי, וקא קא חינו דלאו חכי הוא, אלא לאו חכי קאחר היוצר רואח יחד לבם וחביו אל כל מעשיהם. רש"י: ואקרא דלעיל מיניי קא מחדר, חשיגיה אל כל יושבי הארץ, היוצר אוחס חשיגיה יחד אה לבס ד).

ויש כאן שאלה: אם כולן נסקרין בסקירה אחת שהוא כהרף עין, למה עוברין דוקא כזה אחר זה. והרי המשנה אומרת ברור: „עוברין לפניו כבני חרוון“ שלכל הפירושים שכנמרא היא העברת כוח אחר זה, ועל זה סביא המסרא של היוצר יחד לבם כסקירה אחת, והיא בסתירה „לכני חרוון“.

וביותר לא טובן מה שהירושלמי מפרש, דר' לוי דורש את המסרא הזה על הידיעה והבחירה. דא"ר לוי, היוצר יחד לבם „כבר“ חביו את כל מעשיהם. וכל מפרשי הירושלמי מפרשים: דכשעת יצירתו של האדם כבר הבין היוצר את כל מעשיהם שבעתיד ה). וזה אין לו כל קשר עם כל באי עולם עוברין לפניו כבני חרוון.

ה) ולפי פירושו של רש"י הנ"ל: כבני אומרנא — כבשים „שמוגין“ אותם או כחיילות של בית דוד „הנמנים“ בצאתם למלחמה, המדובר כאן מדבר שנופל בו סנין ומספר שמונים א' ב' ג' וכו'. וככן סופיעה כאן שאלה עיונית, אם סנין ומספר מתיחס ונופל רק על נושים וחמרים ולא לשכלים נברלים רוחניים, או שכא יש סנין ומספר גם בשכלים נברלים רוחניים.

על מחקר זה דן הרב המורה בספרו כאריכות גדולה ובה לדי ססקנא: כל מה שאינו נוף לא יושכל בו סנין וכו'. ובעבור זה הענינים הנברלים אשר אינם נוף ולא כח הנוף, לא יושכל בהם סנין כלל אלא בהיותם עלות ועלולים, וכו'. והתמצית שבהסבר דבריו ז"ל שם הוא: שהסנין והרבויו כדברים הדומים לא יבא אלא בשביל נורמים: חוסן, המסרת, החוסר. נורם חוסן: כמו שני ימים או שתי לילות, הגם שהם דומים בהחלט, ובלתי חוסר, אולם התנועה של היום

א) יוסא פ"ז: ב) בבא מציעא ל"ג. ג) ירושלמי ראש השנה ס"ז. ד) ראש השנה ס"ז.

מוקדמת להתנועה של מחר. וכבן יוצא שהומן פועל המנין והרבויו.

נורם של המסרה: ב' אלפין כתובין, הנם שרומין בחחלט אכל המסרה שנכתבו שניהן אפילו ברנע אחד על ידי שני כותבים, מחלקן זה מזה. והוא הנורם של המסרה. הגורם של החומר: כגון הכותב שתי אותיות של א' על נייד כחול שבאותו דנע שנכתב הא' עליונה נכתב גם א' תחתונה וכאותה שיטה שנכתב הצורות של האלפין מחלק אותם. ומכאן אנו מסיקים שבשכלים נבדלים שאין בהם לא חילוק כזמן, מסרה וחומר, לא יצוייר בהם מנין ומספר ו).

אולם מה שסיים המורה ז"ל, לעיל בסוף ד"ה. ועל מחקר: לא יושכל בהם מנין כלל, אלא בהיותם עלות ועלולים. שיטה זו היא רק שיטת הרמב"ם ז"ל, אבל רש"ד זכנ אריסטו יש להם בזה שיטת אחרת. ואבאר את רבריהם כתכלית הקיצור: הרמב"ם ז"ל סובר שדרכיו והמנין בהשכלים הנבדלים הוא משום שהעילה ראשונה — השי"ת המציא את העלול א' וגם את העלול ב'. וכך נזרה חכמתו יתעלה שהעלול א' פועל כהצטרף להעילה בלחי העלול הב'. והעלול הב' לא יפעל אלא כהצטרף לעלול א' וגם לעילה הראשונה. אבל הרש"ד ואריסטו סוכרים שכל עלולים הנם במעלה אחת והעלול ב' פועל בלי עלול א' אלא כל עלול פועל בצירוף לעילה ראשונה. והמנין והמספר של העלולים מחיחס לפעולותיהם. כלומר, כל עלול מושפע מהעילה הראשונה בדרך ישיר בלי כל אמצעות אלא שמה שפועל עלול א' אינו פועל עלול שני, כי לכל עלול תפקיד מיוחד. משל למלך המפקד פקידים ושרים נדולים, הנם שכלם במעלה אחת, אבל משום שתפקידיהם שונים, ויש שתפקידם יתדר חשוב משל אחרים, אבל אין שום שר או פקיד של מלך תלוי בפעולתו בשך אחר זולת בהמלך לכדו.

ו) וכבר הבאתי במקום אחר את דברי הרמ"א ז"ל, המפרש את המשנה: בו קפין עשה ייב דדין לכיור שלא היי לו אלא שנים ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה ו\*). כלומר, כש"ם שם מפרש דלכך עשה י"ב דדין לכיור כרי

שיהיו י"ב כהגים השמוקין כסרכן תמיד, "מקדשין" יריהם ודנליהם בבת אחת. וה מרמו שכל הי"ב שכלים נבדלים הסוככים לפניו כולם מושפעים ממנו יתעלה, כאחת" ולא באופן שהעלול הב' זקוק לעלול א'. וזה הוא הסיום של המשנה: ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה. דלכאורח הגיבים, ואף הוא" אינם כמשפט הלשון, והי' צריך לומר: עשה י"ב דדין וגם מוכני לכיור. אלא כלומר, הוא בן קטין לא רצה שיטעו כני אדם שיש ענין רבוי בשכלים נבדלים מצד הזמן או המסרה, ככתוב למעלה בשם המורה כי הלילה והיום חלוקים, "כהזמן" — בהתנועה. וגם בהמסרה, כי בלילה נשף וכיום אחר. וזו היא תכוונה: שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה, כלומר להרחיק את הדעה הזו הפסולת של לינת לילה. תורת העולה להרמ"א, א—י, בחוססת נופך של הסברה משלי.

ז) והכעל שם טוב בפירושו על המוצ"ג הג"ל כתב כי האמת הוא כשיטת הרש"ד שם. זכנ מסתבר כהשכל המשוט והישר. כי כל דבר נצחי אינו משתנה ואינו סובל שום שינוי. ואם נאמר שיש בשכלים הנבדלים ענין של עלול א' ועלול ב' חזקוק תמיד לעלול א' הרי אתה אומר שהעלול ב' אין לו כח עצמאי והוא תמיד תלוי בהעלול א', ומזה יתחייב שבעל כרחו של עלול הב' להשתנות באיזה זמן מן הזמנים כי זה כלל גדול הוא שכל מה שאין לו כח עצמאי מוכרח להשתנות ואינו נצחי. והנחה זו צורקת מכל צד ופינה שכל אמת אינו סובל שינוי משום שהאמת הוא כח עצמאי ולא תלוי במה או כמי שהוא. ולכך אמרו רבותינו: מעיין המכוב אחת לשבעים שנה נקרא מעיין המכוב. כלומר, כי אם המעיין הזה הי' מעיין אמת בתכלית לא הי' משתנה אפילו אחת לשבעים שנה אלא ישאר כאמנתו נצח.

ח) וריבותינו ספרו לנו על דבר המחלוקה הגדולה בתנוד של עכנאי: שהקיפו דברים עכנא. תנא כבאתו היום השיב ד' אליעזר כל תשוכות שבעולם לא קבלו הימנו. זר' אליעזר אמר אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח נעקר החרוב ממקומו

ו\*) יוסא ל"ג. תורת העולה להרמ"א, א—י.

ז) סורה נבוכים, ב', הקדמה ט"ז.

וכבר פירשו הדרשנים את מאמרם: ויפנו משם האנשים. הוא אמרת שאין עורף למלאכים ח). כלומר, אין להם להמלאכים יכולת לפנות עורף ולעשות שלא כרצון הבורא אלא הואיל שהם מושפעים מאת הבורא בדרך ישיר לכך עליהם חסיד לעשות רצון קונם. וממילא לא שייך בהם שיקבלו שכר על אשר מקיימים את פקודתם. וכן פירשו: ותחסרו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעמרוהו. כלומר, בשביל שתחסרהו לאדם מעט מאלוהים, מן המלאכים ויש לו יכולת לעשות כפי בחירתו, לכך אם מטיב חרכו וכוחו בדרך ישרה, כבוד והדר תעמרוהו, זוכה על ידי כך לש"י עולמות.

(י) וכן יתפרש מאמרם: עתידה בת קול להיות מתפוצצת באהלי צדיקים ואומרת כל מי שפעל ע"ם אל יבא ויסול שכרו. ר' ברכי' בשם ר' אבא עתיד הקב"ה לעשות מחיצתו של צדיקים לפניו משל מלאכי השרת ומלאכי השרת שואלו אותו ואומרו לחם מה פעל אל ט). והדרדוקים רכו.

אלא כלומר הכת קול שהסברנו דלפיכך אין משניחין בכת קול משום שאין התורה ח"ו משתנית והיא נצחית לעולם ועד. אולם תיגח במלאכי השרת שאין עלולים כלל להשתנות כי אין להם לסרב אבל בני אדם שיש להם בחירה חפשית הם באמת יכולים לסרב. ולכך תופיע בת קול ויתרוע בקולי קולות את צדקת הצדיקים שכל מי שמעל ע"ם אל". כלומר, לא המלאכים שאינם פועלים, ע"ם אל" אלא כל מעשיהם מתיחסים רק להשי"ת, אבל בני אדם אם הם צדיקים הלא מעשיהם המצויים הם פועלים, ע"ם אל" כי גם להם חלק גדול במעשיהם אשר לא סירבו לפקודת השי"ת, יבואו ויטלו שכרם. וזה מה שמסביר ר' ברכי' בשם ר' אבא: עתיד הקב"ה לעשות מחיצותיהן של צדיקים, כלומר, משום שהצדיקים שהם בני אדם שיש להן גופות שחן כמחיצות בין האדם והשי"י ואם מתנכרים על הגופות שלחם — על המחיצות, המחיצות הללו עושות את בני אדם צדיקים יותר חשובים — לפניו ממלאכי השרת. כי המלאכי שרת אין להם שום מחיצות כי אינם בעלי גופות ואין להם עורף.

מאה אמה זכו' — יצא בת קול ואמר מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום. עמד ר"י על דגליו ואמר: לא בשמים היא. אמר ר' ירמיה שכבר ניתנה תורה בהר סיני ואין משניחין בבת קול שכבר כתבת אחרי רבים להטות. — אשכחי' ר' נתן לאליהו אמר לי' מה עכביד קב"ה, אמר לי' קא חייך ואומר נצחוני בני נצחוני בני יז).

וכתום' שם דאין משניחין בבת קול בשום מקום (כלומר אפשר רילפינן מכאן לכל מקום) אלא שלא מצאנו שום הסבר ברברי חכמים למה באמת אין משניחין בבת קול. ומה מענה היא זו שכבר נכתב בתורה אחרי רבים להטות. הלא זה רק בדבר שיש ספק לסנהדרין מה הוא הרין באמת, ואי אפשר להם לעלות למדומים לשאול מה הוא הרין האמיתי אז התורה אושרת אחרי רבים להטות. אבל במקום שמודיעין מן השמים על ידי הכת קול שכך הוא הרין והלכה כמדומים למה לא ישניחו כלל כמה שאומר הכת קול. ועוד יותר אינו מוכן המאמר שהקב"ה אומר, "נצחוני בני נצחוני בני, כאילו יש כאן ח"ו קרב בין התנאים והקב"ה שאחר רוצה לנצח את חבירו. הלא כל הפלונתא של ר"א וחביריו לא היתה אלא לברר מה הוא רצונו של הקב"ה, ומה שייך לומר נצחוני בני?

אלא כלומר בהתאמה למה שאמרנו למעלה שדבר נצחיי אינו טובל שום שינוי לעולם, לכך התורה הקדושה שנמסרה לנו בסיני והיא נצחית לא תסבול לעולם שום שינוי ולכך אי אפשר להשניח בבת קול לשנות הנצחיות של התורה האושרת אחרי רבים להטות. וזה שאמר הקב"ה: נצחוני בני. כלומר, אין ניב נצחוני זה מתפרש מלשון נצחון אלא לשון נצח ועד. כלומר, בני עשו בזה את תורתו שתי' לנצח נצחון, כמו שהיא באמת.

(ט) וכאמור למעלה שהשכלים הנכדלים, שכזה נכלל גם המלאכים וכל משמשי מדום, יש להם מעלה יתירה זו שהם מסכלים השפעה ישרה בלתי שום אמצעי והם בלתי משתנים ללא כל שינוי. אולם לעומת מעלה זו יש להם נדעון. כי בשביל מעלתם שאינם, יכולים להשתנות, אין להם כל בחירה חפשית זה חסרונם".

(ט) ירושלמי שבת י.

פ"ה. (ח) ירושלמי ומדיר בראשית

(ז) בבא מציעא ג"ט.



כתוב בספר חסידים מעשה כרועה אחד ישראל שהי' עם הארץ גמור ולא ידע אפילו לקרות את שמע והי' אומר בכל יום אל הקב"ה: הגני אוהבך כל כך שאם הי' לך צאן הייתי רועה אותם בעדך בחינם. עבר שם חכם אחד (ובספרי מבואר שכל מקום שכתב בספר חסידים „מעשה בחכם אחד או בחסיד אחד“ הכוונה לבעל הספר חסידים עצמו). ושמע את רבדיו של אותו הרועה זגער בו ולימרו קריאת שמע. אבל לאחר שעזב החכם את הרועה לא ידע הרועה לקרות את שמע ונמ התירא לומר את תחינתו שהי' רגיל לאומרו. ואמרו לו להחכם מן השמים שמיד יתזרז אל הרועה ויאמר לו לומר כאשר הי' רגיל לומר מקורם, כי בכל יום שאמר הרועה את דבריו היתה שמהו עצומה בפרום א). דרי שאין אנו יכולים לדרג את עשיית המצות של האדם.

לכך רצה הש"ס לפרש: ויפקדם בבוק, לשון שבדי חרסים, נטל כל אחד ואחד חרס והשליך לפניו. כלומר, סמלו בזה כי כלם „לפניו“ יתעלה, שכל אחד ואחד מושפע מהסכה העליונה בלי כל מצצוע, ועזר סמלו: כי לפני המקום כלם חשוכים כחרסים נשברים, ואין אחד מעולה מחבירו.

(ג) ולפי ההנחה הנ"ל שהשקפה הישראלית היא ללא חילוק לדרגות אלא כלם שווין אם הולכים בדרך הישר ואם ת"ץ להיפך או היחסן הכי גדול הוא נמוך שבנמוכים הש"ס שם ממשיך לבאר; כתיב ותיי מספר בני ישראל כחול אשר על שפת תיס וכתוב אשר לא יספר. לא קשיא בעושו וכאן כשאין עושו רצונו של מקום א). כלומר כשעושו רצונו של מקום „אין מספר“, אין מניין את בני ישראל במספר וכמנין לומר זה חשוב יותר מזה אלא כלם שווין לטובה, ורק ת"ץ כשאין עושו רצונו של מקום אז יש מספר ומנין לומר זה נמוך הרבה מזה הגבוה, וכפרט מזה העושה טוב.

(ד) ובתורה כתיב: כי אתם ידעתם את אשר ישכנו בארץ מצרים ואת אשר עברנו כסרב תגוים אשר עברתם ותראו את שקוציהם ואת גלליהם עץ ואבן כסף וזהב „אשר“ עמהם פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שכט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלוקינו ללכת לעבוד את אלתי הגוים ההם פן יש

(יא) וכשנתבונן היטב ברבדי תורתנו הקדושה והטהורה נמצא שבני ישראל עם סגולתו ישגן לשתי המעלות, האמורות למעלה, גם יחד. המעלה של מלאכים שמקבלים כולם השמעה ממקור עליון ואין העלול הב' זקוק להעלול הא' אלא כל ישראל שווים. אין בנו מיוחדים מצידיה שהרי גם כהנים שכהונתם היא מצידיה בכל זאת כתיב: ודרשתו. כלומר, קדושת כהנים באה גם מקדושתך. ואין בן אדם שיהי' מורם מתבירו. וזה הוא השקלא ופריא בנמרא לענין כהנים שלוחי רידן נעשו. והם היו בבחינת מה של מלאכים שכלם הם מדרגא אחת, ולכך עשה בן קטין י"ב רדים לכיור כדי שיהיו כל הי"ב מקדשין ויהם בבת אחת, כאמור למעלה. והמעלה של בחירת חפשיה הלא זה הוא יסוד של תורת ישראל, ואין הרב צריך לראי' עור. אלא שמרצונו לבאר את המעלה של מלאכים שהיא בנו גם בבחינת מה משום שכל ישראל שווים ואין אחד יותר חשוב מחבירו בשעה שנוצר.

(יב) רבותינו השמיעו ברבד הפנים שבמקדש: תוא הוציאו אצבעותיהם למינו. לפרך, ונמניוהו לדידהו, מטייע ליי לרי יצחק דאמר רי יצחק אסור למנות את ישראל אפילו לדבר מצוה, דכתיב ויפקדס בבוק. מתקיף לת רי אשי ממאי דתאי בוק ליסנא דמיבוק תוא דילמא שמא דמתא תוא כדכתיב וימצאו את אדוני בוק. אלא מהכא: וישמע שאול את העט ויפקדס בסלאים. פירש"י: בבוק לשון שבדי חרסים, וסל כל אחד ואחד חרס והשליך לפניו ומנו החרסים י). והשאלה מאי דוחסי' לר' יצחק לכתחילה לפרש כי בוק תוא לישנא דמיבוק — חרסים, הלא גם הוא ידע שיש מקום ששמו בוק כדכתיב וימצאו את אדוני בוק.

אלא ר' יצחק רצה לפרש את כל המאמר בנוגע לאופן הדרוש שבהמאמר. כלומר כל ישראל שווים ואין אחד מעולה ביצירה מחבירו כי כלנו מושפעים מהעילת הראשונה. לפיכך אמר „למנות“ את ישראל ולומר זה הישראלי הוא מסוג א' וזה מסוג ב', ולדרג את אחד על חבירו אלא כולם שווים. ואפילו לרבד מצוה. כלומר, אין אנו יודעים מאיזה מצוה יש לו להשי"ת יותר נחת רוח, אם זה העושה המצוה הוא גדול בישראל או זה שהוא נחשב למאן דהוא. הלא

כנם שורש מרה ראש ולענה יב). ורש"י פירש: כסף וזהב, אשר עמיהם: מוסב על כסף וזהב, שגלולי כסף וזהב הם מחזיקים בחררי משכיתם מן יגנבו. כלומר, במצרים דאיתם את שקוציהם שיש בהם באנשיהם דרנות דרנות עץ ואבן, כסף, וזהב, אשר עמיהם. רצה לומר בהם באנשים עצמם, יש שמחזיקים כיפרים כזהב ויש שחשובים אצלם רק כעץ ואבן, וזה הוא משקוצי מצרים, כי זה הוא להיפך מתעודת תורתנו הקדושה והטהורה שהכל, "שווין". וזה הוא מה שהתורה מזהירה: מן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבת. כלומר, אסור לנו בההלם להלק בין איש לאשת. כלומר, איש שהוא מחודד ובעל רעה בהירה או איש פשוט שאין בו הרבה דעת כאותו רועה שעבד את הקב"ה כפשטות ובתמימות משום ששכלו וידע אשר בו לא השיגו יותר, בין משפחה. כלומר, קטנה או שבת שיש בו הרבה משפחות, חליצה לחלק ולדרג ביניהם אלא כולם שווין לטובה, כי כלם מושפעים מתעילה הראשונה ואין שום הבדל או מחיצה או גבול בין האדם להיוצר יתעלה.

טז) וחכמי התלמוד למדו איתנו פרק גדול בדיני בן סורר: כחאן אולא הא דתניא בן סורר ומורה לא היי ולא עתיד להיות ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר כחאן כרי יהודה דאמר אס לא היתה אמו שוה לאביו בקול ובמראה ובקומה אינו נעשה בן סורר ומורה יג). והקושיא בולטת: אם אין במציאות כלל להדין של סורר ומורה, מה שייך לומר, "דרוש וקבל שכר" ולמה כתבה התורה דין של סקילה בדבר שלא הי' ולא יהי' בשום זמן מן הזמנים. אלא על כרחך שהדרוש וקבל שכר מתיחס לא להצד של ההלכה זו אלא להצד של "הדין" ממש, שנדרוש מזה לענינים מוסרים אחדים. כלומר, הדרש דבעינן אביו ואמו, "שווין" הוא מדכתיב איננו שומע, "בקולינו", מדכפול שווין שמע מינח כמראה וקומה נמי שווין. וכי אפשר שהקול של אביו יהי' כאותו הקול של האם, הלא קול של נקבה אינו כקול של זכר וקול גם בנקבה מסמני אילנות הוא? אלא כלומר הלימוד היהודי הוא שהכל, "שווין" כדאמרן, לכך האב והאם המגדלים את כנם צריכים ללמדו ולהשפיע בתוך לבו את הרעיון של "שווין", ולכך אם האב ואם לא לימדו אותו את הרעיון של "שווין", והבן התחנך אצל הוריו על תעודת שקוצי

מצדים שיש דרנות חלוקות שזה הוא חשוב רק כעץ ואבן וזה שיש לו כסף וזהב הוא בדרגת כסף וזהב ויש לו חשיבות, אם בן אין זה מאשמתו של הבן שנעשה סורר ומורה אלא ואישמה תלויה בהוריו ולכך אין הבן נהרג וזוהו הוציאו דכותינו גם את הדרשה שצריכים ההורים להיות שווין במראה ובקומה שלא יחנכו את כנם על הרעיון של גזע, זה מראה לבן ויפה וזה שאינו כל כך לבן הרי הוא מכווער וכן בקומה כי זו היא השיטה הארורה של גזענות אשר הצורך בנרמניא ישחקו עצמותיו הפיץ בשגעון ושפך דמם של ששה טיליגנים קרבנות מאחינו השם ינקום דמם.

טז) וחכמי המשנה אמרו: בהרת נראית בגדונו כחה והכחה בכושי עזה, די ישמעאל אומר בני ישראל אני כפרתו הן כאשכנז, לא שחורין ולא לבנים אלא בינוניים ד). כלומר, יש עמים המביטים על כל העולם למטה מהם. הנרמני — העם הגרמני, "הארי" האדור יטח שמם רואים על לבנים במעשיהם בתכלית, כי בהרת עזה — לבנה כשלא, והם הארורים מביטים עלינו כאילו היינו שחורים ומאוסים בההלם — כחה. ויש שחורים בתכלית השיחור וסמורים שהם הכי יפים ומעילים — עזה. ועל זה אומר ר' ישמעאל: בני ישראל אני כפרתן, הרי הן כאשכנז — ממוצע, לא מביטים למי שהוא למעלה ולא למטה. כי תעודתנו היא לראות את כל איש "שווין", כאם עושין רצונו של מקום הרי הוא יפה ונאה ואם לא, הרי הוא שחור ומאוס.

יז) ויש בזה לפרש אגדה ירושלמית אחת שאין להבינה בדרך הפשוט: די אליעזר ודי יהושע ודי עקיבא אולו למסתי בהרין דמוסין דסבריא. (הלכו לבית המדרחץ של סבריא) המתין חז מיני, אחד מה דאמר ותפשייתו כופה. (ראם מין — מכשף אחד ואמר מה שאמר ונתפסו שם התנאים מבלי יכולת לצאת מן בית המרחץ) אחד די אליעזר לרי יהושע, יהושע ב"ר חנניא חזי מה דאת עביר. (ר' אליעזר אמר לר' יהושע ב"ר חנניא שיראה מה שיוכל לעשות לאותו המין). מי נפק אתו מיניא, אחד די יהושע יהושע מה דאמר ותפס יתיי תרעה. (כשרצה המין לצאת מפתח של בית המרחץ, אמר ר' יהושע מה

יב) דברים כט—כו.

יג) סנהדרין ע"א.

יד) ננעים פרק ב'.

יזיקנו ויפצענו. וכן זה הנכנס הנמצא כמו רגע בהפרזודור יזוק על ידי מי שידחוק את הפתח הפנימי ברצונו לצאת. הוא תדא. ועוד, הלא סיי"ל שאין כשפים חלים כלל על המים, כדאיתא גבי ועירא איסלע לאלכסנדיא של מצרים וכו' (טו). וכן בירושלמי: הכל מודים שאין שום שלמון אחר על המים זולתו (י). ואיך יתכן שהמין הוח בקע את המים של טברא על ידי כשפים? ולכך המאמר הזה מתחנן מאתנו לפרשנו:

הבית המרחץ של טבריא הי' מקום ועד לחכמי ישראל, שלשם היו מתכנסים אנשים שנכשלו ברעות כוונות וחכמי ישראל היו באים לשם לחזרם את הדרך הישרה לראות את האור האמיתי. ולכך קראו את מקום כניסה זה, "בית מרחץ של טבריא" על שם ששם רחצו חכמי ישראל את אלו המשוקצים מצלולי מצרים מדעותיהם השקריות. והי' שם פעם אחר מין כופר גדול שהתנגד לרברי טהרה של ר' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא ומתנגד וחלק עליהם. ונאם המין את דברי כפירה שלו לשכנע את שאמעייו שם. ודבותינו התנאים שהיו שם כודאי שרחו את דבריו הסמאם, "ותפסון כיפח". כלומר עיקר ההרצאה של חכמי ישראל הי' על הנרשא של "כיפח". שמשמעו דבר עגול, במצ שאמרו שער הבנוי ככיפת. כלומר, הם הסבירו שכל העולם וכל הנמצאים עליה שהם ככיפה שאין שם רתב וצר, ארוך וקצר, אלא כל האנשים הם שווין, כנ"ל, שהארם הוא כאשמוצע לא לכן ולא שחור. אולם המין שהי' שם הי' מכיל את השיטת אסיתית זו כי שיטתו הייתה כהגרימני' שבהמשנה הנ"ל הרואה את עצמו תמיד סמעל סכל אדם. רשיטתו השפתה שאין הכל, "שווין". וזו היא הכוונה של "ותפוש יתית תרעה. כלומר, כזה שהוא עומד כפתח ובורס את מי להכנים ואת מי להרחיק, מי הוא המיוחס ומי הוא השפל. "וכל מאן דעל", אפילו את זה שהרשה לבנום גם כן דכתו על פניו להסמיכו ולהשפילו. כי אלו המכטיים על בני אדם סלמעלה למטת, אין סובלים שום רוממות של מי שהוא, אלא הם בעצמם בלבד הם הנדללים והימים ולא זולת. וכן מאן דנסיס, ואם מישהו מאנשיו יצא מחמת שלא הי' יכול לסבול השיטת השקרית של נאות,

שאמר, אותו המין נתפס בתוך הפתח מבלי יכולת לא לצאת ולא להכנס. והוח כל מאן דעל תוה יתיב ליי חד מרתיקא וכל מאן דנפיק תוה יתיב ליי בנתיקא. (כלומר, בהכניסה לבית המרחץ הי' שם פרזודור צד שהי' לו שני פתחים, החיצון ונס הפתח הפנימי נפתחים לתוך הפרזודור ששם הי' המין תפוס ועומד כאבן דומם. לכך כל מי שנכנס ופותח את הפתח לתוך הפרזודור נתן לו להמין סכה על ידי הפתח וכן מי שיצא מן המרחץ ופתח את הפתח לתוך הפרזודור נתן לו סכה יותר כבדה).

הו דנפיקו אחר ליי רי יהושע להאי מינא הא מה דאת חכס גיחות לימא. (כשיצאו מבית המרחץ של טבריא אמר ר' יהושע אל המין: אם אתה חכם כל כך גידר לימה של טבריא). אחר האי מינא מה דאחר ואיחבוע ימא. (כשנכנסו לתוך המים אמר המין מה שאמר ונבקע המים). אחר ליי ולא כן עבד משה רבכם בימא. (המין אמר לר' יהושע: והלא גם משה רבכם עשה כן בהבקעו את המים. רצה להדגיש שגם משה רבינו בהבקעו את המים השתמש בכשפים). א"ל א"ו והלד בגויה. (ר' יהושע אמר להמין כן הדבר שמשח בקע את המים להרכבה אבל משה הלך בהרכבת בתוך המים, ואם אתה גדול כמשח עליך גם להלך בתוך המים בהרכבה). הלד בגויה. וגזר רי יהושע על שר דימא ובלעיה. (התחיל המין ללכת בהרכבת בתוך המים וגזר ר' יהושע על שריו של המים וחמם בלעו את המין הכופר. כן יאכדו כל אויבי הר' וישראל טו).

וכל העובר על האגדה זו דואה שאין הדברים כפשטן אלא שרסותינו הסתירו בדבריהם איזו מליצת וחידה, וכוונתם הייתה ללמד דברי מוסר. ומדוע דברו רבותינו בלשון מליצה ולא אמרו את אשר רצו להשיע בפירוש, אי אפשר לדעת עתה לאחד אלמנים שנת. ואפשר שהתיידיאו מהבקורת — הצענוור — של אותם הימים ואולי עוד משום טעמים אחרים הנעלמים מאתנו. ולא נכנס ככל הדקדוקים והקושיות הרבים שיש במאמר הזה, סלכר על שני דברים דלהלן: מי פתי שיכנה בית מרחץ ציבורי כפתחים סאלו שאי אפשר שלא יזוקו בו רבים בכל יום ויום. הלא כשאתר נכנס ובהפרזודור נמצא שם איש אפילו רגע, הפתח הנפתח לתוכו על ידי הנכנס בעל כרתו

אלא תמיד יש בהעם הישראלי אנשים גדולים בעלי מוח חריפים ובעלי בינה מתולדה ויש גם הרבה אנשים בעלי מוח קטנים ושכלם מרודד. החריפים בודאי שהם בחינת דומא — אנשים, והפשוטי עם בדרנת נוקבא, שרעתן קלות — נשים. והתורה ניתנה להיות מנוחת בקרן זוית מוכנה לכל אחד ואחד מישראל וכל הרוצה ליטלה יבא ויטלה בין המוח החריף ובין האיש הפשוט בתכלית. נמצא שתורת נתינת התורה היתה להשוות את כל ישראל ואין אחד מדרם מחבירו. ומה שנאמר לישראל מאת הקב"ה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדש, לא לאנשים בעלי מוח חריף בלבד נאמר, אלא גם להפשוטים שבפשוטים מישראל. וזו הא כונת הכתוב: כה תאמר לבית יעקב אלו הנשים. כלומר, הפשוטים לא אל החריפים אלא להפשוטים. ותגיד לבני ישראל, אלו האנשים — תרימי המוח ובעלי הכשרון, אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו'. כלומר, בולם בין החריפים ובין הפשוטים ראיתם אשר עשיתי וגו' לכך: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. כלומר, הנכם ראויים להיות ממלכת כהנים וגו'. אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, לא פחות ולא יותר. כלומר, הצו של הקב"ה אל משה הי' להסביר להם לישראל את הרעיון הזה: שלא פחות ולא יותר, אין מי שיהי' יותר חשוב וחאוי ואין מי שיהי' פחות ולא ראוי להיות בהכלל של ממלכת כהנים ליום וגוי קדוש אלא הכל „שווין“. ולכך ברין הקדים הקב"ה את הנשים — הפשוטים שבעם לאנשים — החריפים בעלי כשרון בי עיקר הצו בא להורות וללמד כלל גדול ביהדות שהפשוטים הם ראויים לא פחות מחריפים. והכן.

יט) שנינו: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם כ). וכבר יש כמעט ספרות גדולה הדנה במחקרים על הנורמים העיקרים לאלו נ' דברים רעים האשמים בכל הרעות שבעולם, הן בהצבור — מריבות ומלחמות, והן בהיחיד — כל מיני עבירות. וכבר כתבתי בכמה מקומות (גם בספרי על הסמ"ג) שיראה לי המשפט הרחוק מכל הכמת המחקר, שכל השלש מדות רעות הללו אב אחד להן, וכלשון עממי הפשוט שמו של האב הרע הזה הוא „בעלות“. ונפרש את הדברים:

יט) מרן אדמו"ר הרא"ם זצקל"ה מגור.  
כ) אבות.

הי' סכהו יותר קשה. וכשנכנסו לימה של סכריא והתווכחו רבותינו עם המין, אמר המין אל חכמי ישראל „ולא כן עכר משה רבכם בימא“. כלומר, טענתו היתה הלא גם משה רבכם עשה כזה שבקע את חים ויצא לכבוש ארצות לא לו, ואמר על יושבי כנען לא תחיה כל נשמה, משום שהם שפלים ומאוסים. הדי גם משה רבכם חלק את בני אדם לדרגות דרנות. א"ל ד' יהושע: הלך גם אתה, כלומר, סח אתה מדמה אותך שפל ושומה למשה רבינו, משה לא עשה דבר סדעת עצמו אלא כאשר נצטוה מפי הנבורה. והלא להשי"ת שהוא באמת רם על כל הדמים לו הזכות והרשות לומר דין הגיון לי ודין לא הגיון לי, אבל אתה בן המותה שפל שבשפלים, כחון נא לצאת ולכבוש שבעה עממין אם תוכל. וכך נעשה מיד שהים בלע את המין ואברה שימתו השקרת. בי דק אמת אמת יש והיא שיטת תורתנו הקדושה „שהכל שווין“, וכל הבהנים מסרשים את ידיהם בכת אחת משום שכל עלול מוטמע בדרך ישיר מאת הסבה הראשונה ואין עלול הב' זקוק כלל לעלול הא', כנ"ל.

יח) ובפרשת יתרו כתיב: כה תאמר לבית יעקב ותגר לבני ישראל. ואמרו דבותינו: „לבית יעקב אלו הנשים, ותגיד לבני ישראל אלו אנשים יח). וקשה למח הקדים לדבר לנשים מאשר לאנשים? משום דאמרינן לקח מן האשה וחזר ולקח מן האיש מכרה מכר אבל לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה יכולה לומר נחת דוח עשיתי לבעלי ואין מכרה מכר. לכך אם הי' אוסר תחילה לאנשים ואחר כך לנשים תיו הנשים יכולות למעון טענת תוחה על קבלת התורה משום שמה שהסכימו הוא כרי לעשות נחת רוח לבעליהן יח). אולם לסי הרעיון האטור למעלה יש לפרש: שם כתיב, אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו' ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. ורבותינו ז"ל דרשו: אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל, לא פחות ולא יותר יח"ט). והשאלה: למה הוצרך השי"ת להזהיר את משה שלא להוסיף ולא להפחית סכרי הדי', דבר שלא מצינו בדומה לו בכל הציווים שנצטווה משה רבינו מאת הקב"ה.

יח) מכילתא יתרו, ובשבת פ' רע"ק.  
יט) רש"י עה"ת בשם המכילתא.

א] הקנאה. הלא אין זה אלא שאחד מתקנא בחבירו שיש לו יותר „בעלות“ ממנו, כך שהקנאה היא תוצאה ותולדה מהאב ששמות „בעלות“.

ב] והתאוה. כתוב בתורה: לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושרדו וחמרו וכל אשר לרעך. וכן בדברות שניות כתיב הפסוק חוזה בלשון לא תתאוה. ולא מצאתי סחברי דבותינו שום דרשה על הניבים „וכל אשר לרעך“, הלא מפורש ומפורט ביתו, אשתו, עבדו, אמתו, שורו וחמרו של רעך, ומה אפשר עוד לרבות מהניבים של „וכל אשר לרעך“. ואין לומר שהכתוב בא לרבות גם דברים רוחניים שלא תחמד להחכמה והתורה של רעך, שהרי מפורש בוחר הקדוש דלכך יש בהספר תורה הפסק בין לא להניב תחמוד, ללמד שחימודי דאורייתא מותר. והתרנום יונתן מסיף בתרנומו להלאו של לא תחמד: ארום בחוביאי רחימודא מלכותא מתגריא. וכו'.

אלא כלומר, הניבים „וכל אשר לרעך“ באים להסביר את המדה המנונה זו של תאוה וחימוד. כי כל עיקר התאוה אינה אלא מחמת שאתה רוצה ושואף לבעלות להיות הבעל של הדבר המשתייך לרעך. כי האב של מרת התאוה הוא „בעלות“, שאדם שואף אליה תמיד בלי הרף. וזה שמסביר התרנום: ארום בחוביאי רחימודא מלכותא מתגריא. זו היא הגודם לכל המלחמות בין עם לעם מהוד דור ומה גם בימינו עכשיו, שכל מדינה שואפת ל„בעלות“ של מדינות אחרות. צא וראה כמה כיליוני זהב שקעו המדינות על הספק ספקא של „בעלות“ על הלכנת.

ג] והכבוד. מה שאדם רוצה שאחרים יכבדוהו הוא משום שעל ידי כך יראה לו שהוא המורם מעל אלו המכבדים אותו ובכן הוא המורם מהם וזו שאיפה ל„בעלות“. והעד לזה הוא שכלום יש מקום שאדם ידרוף אחר הכבוד אם הוא נמצא באי נעזב ופנוי מאנשים? בודאי לא משום שאז אין לו על מי להיות בעלים. והגורם להשאיפה רעה זו ששמה „בעלות על אחרים“ הוא משום שאין אדם משיג את התעודה של עם ישראל של „לא פחות ולא יותר“. כי אם היינו משינים את העקרון הזה של „שוין ולא פחות ולא יותר“, כלנו היינו מניעים להיות נוי קדוש. ולצערנו

לא הנענו לידי דרנא זו אלא כפרט הזה כלנו ככל הנמים בית ישראל וזה הוא שהאריך את נלותינו המר והכל הוא כאשמתינו.

כ) המשנה אומרת: הי רברים אירעו לאבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה רברים אירעו בתשעה באב. בשבעה עשר בתמוז נשתברו תלוחות ובטל החמיר והובקעה העיר ושרף אפוסטמוס את התורה ותעמיר צלט בהיכל. ובנמרא שם יליף לכולהו מקרא לכד מהנאמר בהמשנה הנ"ל ששרף אפוסטמוס את התורה. ומקשה הש"ס מאי לן? ומשיב: נמרא, כלומר סבלה היא בידי התנאים ששריפת התורה היתה בשבעה עשר בתמוז. ובידושלמי לא מקשה מאי לן אלא שואל: היכן שרפה, ומשיב: רב אחא אמר במעברתא דלוד — פירוש על יד הנשר של לוד — ורבנו אחרי במעברתא דטרולוסא — שם מקום — א.

מהראוי להבין מהו הפירוש ששרף את התורה. מה שרף אותו רשע? הלא התורה כתובה באלמי ספרי תורות והם מצויים תמיד כמעט בכל העולם, ואם ח"ו נשרף ספר אחד או אפילו דרבה, אין זה חליצה חיסול התורה מאת בני ישראל. ואין האסון הזה דומה לשאר הדברים המצויים שם ר"ל. ולאיוזה נפקא מינה פליגי באיזו מקום שרף את הספר התורה. והלא מצד הסברא הי' יותר נכון לומר שכביח המקדש עצמו הי' הצורך שורף את הספר תורה במקום שהעמיד צלם, וזה לא אמר שום מאן דאמר אלא פליגי אי שרף בלוד או כטרלוסא. ולא מצאנו מקום שיקרא טרלוסא בישראל — לכל הפחות ממני נעלם דבר זה שיהי' מקום ששמו טרלוסא. —

ד) אלא שני נדרמים יש המונעים אותנו להגיע לדרגת נוי קדוש. (א) מה שאנו רוצים להתדמות לכל נויי הארץ והרבה מאתנו לצערנו חושבים ככל הנמים בית ישראל. והוא ההיפך מהתעודה וההוכחה המוטלת עלינו מסיני ועד עולם. „זהייתם לי סגולה מכל העמים — ממלכת כהנים ונוי קדוש“. וכן כתיב ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם — „אשר הברלתי אתכם מן העמים“. כלומר, חובה עלינו שיהי' לנו תמיד נבול והכרלה ביעינו ובין העמים כי רק על ידי הנבול זה אנו יכולים להיות ממלכת כהנים ונוי קדוש. (ב) את אשר דברנו למעלה כי הגורם

בהמות בכל יום ויום, בכל שעה ושעה כל החומר והגוף משתוקק לאותן ג' דברים רעים שהיוסור שלחן הוא „בעלות“, היסך של ממלכת כהנים ונוי עדוש.

זח שאמרו רבנן בלשון מליצה, ששריפת התורה גם עבשי היא „במעברתא דטורלוסא“, קרי: סור לעוסה, כי בן דרסו של הירושלמי להשמיט אות מתוך חתיבה, כגון האי תנא ירושלמי דאמר תב כמסום תייב כג), כלומר זה הסור — הר, לעוסה — האוכל, כי אין בנו שום גבול והסתיינות לתאמה זו של „בעלות“, אלא כל אחד דומה לאותה הבהמה השואפת לאלף הרים ולעמם ואוכלת את הבהמות. וזה הכל משום שלא זכינו להגיע לדרגת נוי קרוש שהעקרון שלו הוא „לא פחות ולא יותר“, י"ב כהנים מקדשין בבת אחת, כנ"ל.

(כ) זכעלי המדרש אמרו: האמות העולם אומרים לישראל שובי שובי חשולסיה. הדבקנו לנו, באו אצלינו ואנו עושים אתכם שלטונים, דוכסים, אפרכין, וישראל אומר: סח חתוי בשולמית, סח גדולה אתם נוחנים לנו, שסא אתם יכולים לחת לנו גדולה שעשה הדי לנו בסדבר? כג).

כלומר המאמר זה קשור עם מה שכתוב שם במדרש: בשעה שנגלה הקב"ה על הר סיני ירוו עמו כ"ב רבבות של מלאכים והיו כולם עושים דגלים שנאמר: דגול סרבבת זכו.

כלומר האמות לשיטתם השקרה והכטלת שלא רצו לקבל את התורה ולא אבו להסכים לתעודת התורה של „לא פחות ולא יותר“, אמרים לישראל באו אצלינו הדבקנו בנו ואנחנו נעמר אתכם כתארי הכבוד של שלטונים, הגמונים, דוכסים ואפרכין, כנהוג עוד עד היום אצלם שנותנים לזה תאר גראף, ולזה תאר באראן, סיר, ופרינץ. וישראל משיב כל התארים הללו אינם אלא אסם ותהו לנו. כלום יכולים אתם לתת לנו מה שתיה לנו בסדבר בשעת קבלת התורה, רבתיב רגול סרכבה. כלומר, הרגל זה סימן המאחר את העם בלו כאחד. ובמלאכים כתיב וכולם מסבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה ונותנים רשות זה לזה, כלומר שוין כאחד ואין אחד גדול מחבירו, כמו שבארנו למעלה נבי בן סטין, שכלם מקדשים ידיהם כאחת זכו. זה הוא תאר

העיסרי לכל הג' צרות של סנאה תאוה וכבוד, הוא חאב לכל הרע ששמו „בעלות“. כל אחד רוצה להתרומם על חבירו, לא ברית אלא כגשם.

וכששאלו רבותינו ז"ל על המאמר במשנה שאמוסטוסום שרף את התורה: היכן שרפה, לא היתה הכוונה על מסום השריפה, כי כמה ששרף ספר תורה אחד או אפילו הרבה לא הי' בזה ת"ו תיסול התורה. אלא הפירוש בהמשנה שהרשע תזה בשעתו עשה תחבולות שונות ונהל תעמולה גדולה להטמיע ולהתכולל את ישראל. ולכך השאלה כאה „מחוכן שרפה“. כלומר, מה עשה הרשע ומה היו תחבולותיו. ועל זה באה התשובה של רבותינו ז"ל ר' אחא אמר במעברתא דלוד. כלומר, לוד הוא הגבול בכל הזמנים בין ישראל ובין ארץ עמים, כדאיתא: אפילו סכסר לודים ללוד. והרשע הארור הזה נהל תעמולה ועשה כל התחבולות „במעברתא דלוד“, כלומר לעשות נשר ולהגשיר את ישראל עם כל העמים ולכטל את הגבול הקיים מימות נתינת התורה בין ישראל והעמים אלא כל שאיפתו היתה לעשות ככל הגוים בית ישראל. ורבנן אמרי, ששריפת התורה בשעת החורבן לא עיקר הצרה היא, אלא יש צרה יותר מזה הקיימת בכל הדורית, וגם עתה כפרס, ושמה „מעברתא דטורלוסא“. כלומר, כתיב בהמות בהררי אלף, ואמרו רבותינו: בחמה רבוצה על אלף הרים ואלף הרים סגדלין לה בהמות בכל יום כג). והר"ק כתב שזה נזמא. והגיבו עליו למה לא נסנה זה בין הדברים שסנו רבותינו את המסומות שדבר הכתוב בלשון נזמא. ועכשיו בימינו שהאויזונים מסים בכל העולם למעלה סכל ההרים הנכוהים והרמים, ולא ראו המסים רבר מהפלא הזה, מותר לנו לומר שרבותינו השמיעו כנזמא זו רברי מוסר ובקורת. כלומר, כל אחד מאתנו בלי שום יוצא מן הכלל הוא כאותת הבהמה השואפת להתרומם מעל אלף הרים וכל אחד מאתנו להוט רק אחד הבעלות ללא כל גבול ומעצור שהוא העקרון של הרעה לכל הג' דברים של סנאה תאוה וכבוד, כנ"ל.

ורבותינו המשימו ואמרו: אל תחשוב שזה הוא רק המיעוט של בני אדם ורק בהמה אחת או כמה בהמות יש, אבל לא כל בני אדם, אל תאמר כן, אלא ש„כל אלף הרים“ — כל יושבי תבל — מגדלין לה

אמיתי מה שהאדם צריך לו ולא לתארי בני אדם שאינם אלא סימן לרוחם זה על זה.

(ב) וזה הוא שכתוב בתשובת הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת. והקב"ה אומר למלאכים: מכנף ארץ זמירות שמענו, ע"ש (כד). וזה מלא ובי אין אומרים קדושה כל ימות השבוע? אלא בלומר, בימי המעשה שאנו נמצאים בדרגה נמוכה של חול, ואנו אומרים קדושה אבל לא זו של שבת שבהול אנו אומרים נקדש או נקדישך, ובשבת אנו אומרים כתר יתנו לך מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה יחד כלם קדושה לך ישלשו. וכו'. בלומר, בימי המעשה שאנו בדרגה נמוכה אי אפשר לנו להתעלות כלנו יחד ולומר, יחד כלם קדושה וכו', כי בעונותינו לא הגענו ואנחנו רחוק מדרגה של נוי קדוש וממלכת כהנים, לכך אין אנו אלא כחוזרים על דברי המלאכים ושרפי קודש, זאנו אומרים, כנעם שיה שרפי קדש" בכ' הדמיון, לפי הגוסס הספרדי או, כשם שמקדישים אותך בשמי מצום, לפי הגוסס האשכנזי. בלומר, רק המלאכים והשרפים הגיעו לדרגה זו להתרומם כאחד — מסבלים זה מזה ונותנים רשות זה לזה. — אבל בשבת שהוא יומא דנשמתא ולא דגופא, לפי הזהר, זאינו רוסה מאור פניו של אדם בשבת למאור פניו של חול, או גם ישראל עם קרובו מתעלה ומתרום ואומרים: עם עמך ישראל יחד קבוצי מטה. כי בשבת מופיעה הנשמה יתירה בכל אחד מישראל ותעוררה: רוחב לב למנוחה ולשמחה ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נמשו קצה עלינו. בלומר, כפי ההסבר של מעלה שהפור לעיסת מתנגד תמיד לרוחב לב, אבל עונג הגוף של שבת הוא פועל יוצא מהנשמה יתירה. — לכך כיום השבת יש לנו האפשרות להיות בסוג מה של ממלכת כהנים נוי סרוש. וזה היא דכוונה של התשובת הגאונים הנ"ל שאין אומרים קדושה, בלומר, קדושה מישראל עצמם ולא חזרה על דברי המלאכים, אלא בשבת שאז ישראל מחמת עצמם אומרים, יחד כלם קדושה לך ישלשו".

וזו היא הכוונה שבמדרש הנ"ל: מכאן לדדנו שהיו הדגלים גזוגה וגדר לישראל. בלומר, לא גדולה כלכד כמו במלאכים שהגדולה נתונה לכל אחד ואחד וכולם יונקים מהסבה ראשונה בדרך ישיר, אלא יתר

על כן לישראל יש עוד מעלה יתירה ושמה "גדר". בלומר, הגוף של האדם שהוא המתיצה אשר בו המגדיר בין הגוף והנפש, כמו שזכרנו למעלה, שבשביל שגופו יש לו עודף והאדם יכול לסרב מלכת בדרך טובים, ואם מתנכר על גדרו אז מתיצחו לפניו ממלאכי השרת, כנ"ל.

(כד) ומענה טובל להבין אולי מקצת דברי רבותינו ז"ל בהמשנה הנ"ל: בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו ככני מרון. שנאמר היוצד יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. בלומר, בראש השנה כשעת הרין בשעה שהשי"ת מבין בכל המעשים של כל באי עולם, מתחוויר שכל הסכה הנורסת לחסאים של בני תמותה היא שלא התעלו לדרגת ממלכת כהנים ונוי קדוש, והנורם העיסרי לוח הוא הפועל יוצא מהשאיפה, "לבעלות" שכל אחד רוצה לראות את עצמו ממעל ואת חבירו מתחתיו, כמו שהסברנו: אלפי הרים מגדלין בהמות — מעברת רלוד ומעברתא דטור לוסא. וזה פירוש, "ככני מרון", פירש"י: אין שנים יכולין להלוך זה בצד זה שהעסק עצמו. בלומר, כל אחד רואה את חבירו עמוק מנו ואין הוא יכול להלוך עם חבירו יחד זה בצד זה. ור' יתודה מסביר את אותו הרעיון באופן אחר: בחיילות של בית דוד. פירש"י: לשון סרות ואדנות, בלומר, כל השאיפה של כל אחד ואחד להיות סר ואחון לחבירו — בעלות. אמר ר' יוחנן וכלן נסקרין בסקירה אחת. בלומר, ר' יוחנן מסביר את הדבר שבאמת אין בשום בני אדם דבר של הר או עסק, כי לפניו יתעלה כלן "שוין", ולמנו כלן נסקרין בסקירה אחת ואין שום אדם מעלה מתכדו אלא "לא פחות ולא יותר", שנאמר היוצד, "יחד לבם", רצון הבורא יתעלה הוא בכריאת האדם שיחי', לבם יחד" שיביגו כלם שאין מעלה לאחד על חבירו. וזה מאי דאמרו שם: אילימא הכי קאמר, דברינהו לכולהו עלמא ומיידד לביהו כהדרי, והא קא חזינן דלא הכי הוא. בלומר, ולא אנו חואים שהכל הוא בהיסק המוחלט שכל אחד רואה את רעהו הרבה נמוך ועמוק ממנו, אלא לאו הכי קאמר, היוצד רואה יחד לבם. בלומר, אצל היוצד יתעלה, "כלן שוין" — לא פחות ולא יותר, וכלן נסקרין בסקירה אחת. אלא ומבין אל כל מעשיהם, ומוצא שכלם אינם עושים

התכנית של היוצד אלא כבני מרון, שאין שום שנים יכולים להלך זה בצד זה אלא, "העמס עמוק".

(כה) ובנבואת הושע כתיב: ועמי תלואים למשובתי וארעל יחד לא ירוסם" (ה). ורש"י פירש: תלואים. מסופקים אם לשוב או לא לשוב. משובתי. לשון תשובה. והרד"ק מפרש: משובתי. משובה ומרד שורשים לי תלוי בנסיבות ותנאי הזמן. אולם לפי עניני האמור למעלה באריכות, הפירוש הוא: ועמי תלואים למשובתי. משובתי לשון תשובה. כלומר, אפילו התשובה שאנו עושים תלויה ועומדת ולא כנעת למקום הראוי. ומדוע? משום, וארעל יקראו, הנם שאתה שומע מפיו של כל אחד ואחד הקורא בחזקה שרצונו לשוב אל השרוש של מעלה העקרי — ארעל, אבל, "יחד לא ירוסם" גם אז בשעת התשובה אין הוא רוצה להתעלות יחד עם חבירו כי הצדה הזאת שהעמס עמוק אינה מניחה את האדם אפילו כמו רגע. אלא תמיד הוא כבני מרון שאין שנים יכולים ללכת זה בצד זה.

וכתיב בתורה מצות עשה: הוכח תוכיח את עמיתך. ואמרו רבותינו שמשמעה של מצות עשה זו היא קשום עצמך תחילה ואחר כך קשום את אחרים. כלומר, המצוה זו מטלת חובה על המוכיח יחד עם זה המוכח. שיהיו שניהם כמו במשקולת אחת בכף מאזנים זו והשני בכף השני. ואם היינו כלנו שוקלים קודם כל את עצמו ואחר כך את חבירו לא יצויד שלא היינו יכולים ללכת זה בצד זה אלא כבני מרון או בלשון הנביא יחד לא ירוסם. אבל דא עקא, שאנו מביטים על המאזנים תמיד כאילו זה רכב מוחלט שחבירי הוא בכף המאזנים התחתונה וכל אחד רואה את עצמו בכף העליונה.

(כו) וזה שהפסיקתא, שבראש דברינו אומרת: כל הנבאים הכו את ישראל בנפילה. כלומר, הוכיחו את ישראל אשר נפלו ממדנת כמאינרא רמא לבירא עמיטתא, אינרא רמא הוא אשר הד' ייעד אותנו להיות ממלכת מהגים ונבי קרש ואנחנו ירדנו ממה מטה. אבל כל הנבאים לא הודיעו סמעת את המכה השרשית והעיקרית מה גרם לנפילה גדולה זו. והדומה לדומא המחליט שאיש הזה חולה מאד, אבל אינו מודיע מה הוא הדבר העיקרי שגרם להמחלה, וממילא

אין אדם יודע איך לרפאות את המחלה. אולם הושע "עשה אותה מתוקלת". כלומר, הניב מתוקלת סובל גם את הפירוש של משקולת, הוא הושע הנביא פירש את סבת המחלה — הגרם העיקרי לכל החטאים במה שהקדים את הדברים, "יחד לא ירוסם", שכל אחד רואה את עצמו בהכף של המאזנים העליונה וחבירו כהתחתונה. ולכך אמר: ועמי תלואים למשובתי, שתלויים ועומדים אפילו בשעת תשובה ואין מניעים אל המקום הראוי. וזה שהנביא קורא אלינו, "בי בשלת בעוניך" הסבה של עוניך כי לא תשקל את המאזנים נכונה ואין אתה יודע שכל הכהנים מסרשין את ידיהם כאחת ואתה תמיד מחמש אחרי, "בעלות" על אחרים. ואם היינו משיגים בי בלם נסקרין בסקירה אחת לא היינו באים לידי חטא מעולם.

(כז) ובפרשתנו כתיב: בבוא כל ישראל לראות את פני הדי אלוךך בחקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם האנשים והנשים והסף וגרך אשר בשעריך לחען ישמעו ולחען ילמדו ויראו את הדי אלקיכם וגוי. ושמעתי מפי הסיד אחד בשם מרן זצלה"ה שרדקס בתחילה הי' לו להכתוב לומר: הקהל את העם וגוי' ואחר כך תקרא את התורה וגוי' (כו). אלא כלומר, בכוא כל ישראל לראות את פני הד', בזמן שישראל חפצים באמת להתעלות ולהתרוסם לדנא עליונה ולראות את האמיתת המציאו, תקרא את התורה הזאת. ומה הוא העיקר שכתורת הד' ? הקהל את העם האנשים ונשים והטף וגרך אשר בשעריך. כלומר, להבין שאין דבר המעלה את אחד מחבירו בין שהוא מחריפי מזה — אנשים זכין חלוש המוח — נשים, ואפילו הנמוך ביותר הדומה לטף זכין הנד הבא לעבוד את הד' הגם שהודיו נכרים, כלן, "שיון" וכלם נסקרין בסקירה אחת כאמור באריכות למעלה.

(כח) ועתה נדבר מעט על הענין של שנגות וזרנות שהתחלנו בריש דברינו. שלכאורה הדבר מתמיה מה שייך תשובה לשנגות. הלא כל עיסרה של תשובה היא בלשונו של הרמב"ם ז"ל: ומה היא התשובה שיעזוב החוטא חטאו ויטרו מחשבותיו ויגחור בלבו שלא עשה עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו (כו). וזה מובן אם המדובר על



ברומה לזה). וכל עוד שלא זכינו להיות ממלכת כהנים וזו קדוש ולא השגנו את הצו של „לא פחות ולא יותר“ כלנו שוננים ומזירים גם יחד אנו.

ולכך, ביום הכיפורים שביום קדוש זה אנו מתרוממים לדרגת מלאכי השרת כראיתא במדרשות שבמרומים אומרים יש לך עם אחד בארץ הדומים למלאכי השרת, אנו משתמשים בהקדושה של כתר שבה אנו אומרים עם עמך ישראל סבוצי מסה יחד כלם וכו'. ולכך אנו מבקשים בליל יו"כ סליחה על החטאות של השנה שעברה שיסורם הוא מהעון של שונן ומזיר גם יחד ואומרים „כי לכל העם בשגנה“.

ורקא בשונן האמור שכל אחד סובר שלא חוטא, אמרו הכותינו שמתשובה מראה המזיד שבאותה עבירה נעשה כשונן. שהרי מראה משמעו כעין ננב הנונב שמצד שכלו הוא מבין בטעות כי צריך הוא לננוב אלא שמתירא שלא יתפשוהו וישימוהו במאסר. כך אנו, כל זמן שלא זכינו להיות נוי קדוש במובן האמור למעלה, וכל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון ולא שנים „יחד“, אנו חושבים כל ימות השנה שהצדק אתנו. ואפילו הטובים שבטובים רק סחמת יראה „שמא“ לא טוב לעשות כן הם נמנעים מלהרכיב בהחטא הזה. אולם כשנוכח ליום של ומלאה הארץ דעה, להיות ממלכת כהנים ונוי קדוש, אז החטא העיקרי הזה יתוקם על ידינו מצד אהבת האמת וזה נסרא תשובה מאהבה, והשונן העכשוי יחשב לזכיות.

כט) בכל הדרוש של היום הדגשנו את היסוד של תורתנו הקדושה ודתינו המהורה של תורת „השויון“. אולם אין אנו מוצאים תחבולה יותר טובה להשריש את יסוד הזה בלבות בנינו ושנים הם ישרישו את היסוד הזה בלבו כניהם לתור דור, מאשר לקיים את המצות מעשיות התובות כתורת וד'. שעל ידי המצות שאדם מקיים נעשה רושם נדול בכל מצוה ומצוה בלבד של העושה עד שהאדם מתחיל להתבונן על יסוד התורה זה ביחד עם שאר העקרונות של התורה.

ובצדיקים רמי המעלה מציע הדבר של עשיית

מי שחטא בהודע ובמזיד אבל השונן כגון מי שאכל חלב וקסבר שהוא שומן ורומה לו, מה שייך אצלו עזיבת חטא, כלום עלה על מחשבתו לחטא? ואלא אב לא הי' שב מדיעתו הלא אינו כלל שונן.

בכל ליל יום כיפורים אנו אומרים כקול דם: ונסלח לכל עדת בני ישראל וכו' כי לכל העם בשגנה. ותמוה אטו אנו חושבים שאין בינינו מזירים כלל אלא כלם חוטאים בשגנה?

אלא כמה סוני שונן יש:

א) המחלל את השבת וקסבר שהיום חול. או דאוכל חלב וקסבר שהוא שומן. מעולת עבירה — האכילה ועשיית המעשה יש כאן, אבל כוונה לעבירה אין כאן.

ב) שגנה מחסרון ידיעה, שלא למד ולא ידע שזו עבירה. בדבר זה גרועים תלמידי חכמים מעמי הארץ כי שגנת תלמיד עולה ודון. ועל זה אמרו רבותינו במאמרם שהבאתי למעלה: הנד לעמי משעם, אלו תלמידי חכמים ששגנות נעשות להם כזדונות. ולכית יעקב חטאתם אלו עמי הארץ שזדונות נעשה להם כשגנות, רש"י: פשע נקרא להם חטא.

ג) ויש עוד סוג שונן, שהשונן הוא תמיד מקושר עם המזיד ואדם חוטא תמיד כשונן ובמזיד כאחת. ולא עוד אלא החטא הזה הוא כל כך בהוה שאינו מניח את שום אדם לא את הרבי ולא את הרב לא את התלמיד ולא את הת"ת ולא את העם הארץ. ומתו? הוא השורש לכל החטאים כאמור: שאין שניהם יכולים ללכת זה בצד זה „ויחד לא ירום“ ודבר זה כל אחד מאתנו עושה ממש במזיד, אלא שהוא גם כן שונן כי סובר שבאמת כן הוא שמעלתו יותר גדולה משל חבירו, נמצא שהוא מזיד ושונן גם יחד. ושונן פירש רש"י: שאם הי' שואל למי שזרע היה מעמידו על האמת כה). אבל על החטא האמור לא שייך לשאול כי הנשאל כעצמו גם כן סובל מאותו החטא. ובפרט שלא שייך שישאל חלא הוא יודע שהוא עושה דבר שלא מהוגן אלא שבאותו רגע הוא חושב שעושה כהוגן משום שחבירו הוא למטה ממנו הרכה. (וראה בסמ"נ שלנו חלק א', דף רפ"ג, אות ד) בלאו שלא להתנאות, שכתבתי

וזה שאמר הכתוב: וירי משה בכדים — ויהי ידיו אמונה עד בא השמש. ומפרש כוזה הק' כבדים. כבדים חמש יקירין קרישין, לא אסתאבו לעלסין. יקירין, דאתחזון לאגחא קרבא זלעירא. כלומר, יריו של משה — תורתו ומצותיו היו קרשים כתכלית עד בא השמש עד זבולא בתרייתא, שעל ידיו תורתו ומצות הדר' עשה מלחמה שהי' לוחם לשם הדר' להשריש אמונה ודת מהורה אפילו בלכ החששים. והוא בהתאמה להאמור מעלה מסילות בלבבם.

(א) וכשהגיע הזמן של סמירתו של משה רבינו ע"ה לא היתה כל אפשרות לקחת ממנו את נשמתו שלא לצוננו. לכך העצה היתירה היתה: שנשמתו הימנו מעינות ומסודות. כלומר וז המעלה שהיתה לו למשה, שהמסודות — מה שמסר על יד תורתו ומצות הדר' בלי משים ללב כל אחד ואחד, על ידי "מעיות". כלומר, כעין מעין הנובע שזה המשתמש במים של המעין אינו יודע את המסור של המעין. מעלה זו נקחה ממנו. וכשהגיש משה רבינו שאבד את המעלה זו ושאל עזר ידיו עושות מסילות בלבבם של ישראל, לא הי' לו כל ענין בעולם הזה והסכים להגזירה שיסתלק מעולם הזה.

(ב) ומן האמור מתחורר מה שהבאתי בדיש הדרשה את חברי הוחר הק': וילך כנופא בלא דרועא — בלא ידיים. כלומר, אמתו הכת שהי' לו למשה רבינו כל הימים שתורתו ומצותיו שעשה לעצמו עשו פרי ומסילות כלכבות של אחרים, נוטל ממנו מן השמים. וזה הוא שפירשת הרחגום יונתן: ואזל משה למשכן בית אולפנא. כלומר, הלך משה אל המשכן, ולמד שם את ישראל את תורת הדרועא — הידים, מה שכל יהודי יוכל להפעיל על אחרים במצות משוסות וכתורה שהוא לומד לעצמו אפילו בצנעה. כי השמיע לישראל שמעתי שניטל ממנו הכת הזה שוב אין לו כל ענין בהתים של עולם הזה. וכן כל הפירושים של המפרשים ובתוכם הרמב"ן ז"ל, שמשה הלך לבתי ישראל היתירים להפריד סאליהם, כולם כוונה אחת להם. לא שדלך משה לסתם פרידה — נעזענענען — אלא הלך, "לכתיהם" להראות להם שמעתי אין בו הכת לישב בביתו ולעסוק בתורה ומצות ולהשמיע מביתו וממקומו עליהם אלא שהוא

(א) ראש הסנה, כ"ט.

המצות לירי מדה רוממה כל כך שעל ידי מעשיהם הטובים ועל ידי התורה האמיתית לשמה שהם לומדים לעצמם, נפתחים גם הלכות של אלו ששכלם נמוך ורל וגם מעשיהם עניים מאד ועל ידי ההרגשה שהם מרגישים בלי משים של התורה האמיתית של הרמי מעלה הם חוזרים בתשובה מעצמם. כי כן כתיב: אשרי אדם עוז לו כך מסילות בלבבם (ט). מתח הכתוב בלשון יחיד אשרי אדם עוז לו כך, וסיום בלשון רבים: מסילות בלבבם. אלא עוז זו תורה, ואשרי לו לאדם רם המעלה שתורתו רכוסה כך באמת עד שתורה זו עושה מסילות בלבבם — של הפושעים, ושל נמוכי דעת וחוזרים בתשובה (ז). כמובן שמדה זו היא מעלה שאינה מצויה אלא בהכי גדולים שבצדיקים שבדוד שתורתם בצנעה עושה רשימה לטובה בלב הפושעים הרחוקים מהם.

(ז) ואפשר שדברים הנ"ל כלולים בדברי המשנה: והיה כאשר ירים משה את ידיו וגבר ישראל. ויהי ידיו אמונה עד בא השמש. וכי ידו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל שישראל היו מסתכלין כלפי מעלה היו נוצחים וכו' (א). ולמה לא מצינו דבר זה בשאר מלחמות שלחמו ישראל בימי משה כגון במלחמת מדין ובמלחמת סיחון ועוג אלא רק במלחמת עמלק?

אלא משום שמלחמת ישראל בעמלק היתה יותר מלחמה להציל את הנפשות של ישראל מאשר מלחמה צוה את הגוים של העם. כי עמלק רצה לקעקע ביצתן של ישראל ולמחות את זכר יהדות ישראל, ולכך צוה לנו לעולמים מתה תמחה את זכר עמלק, מדה כנגד מדה. ואין ספק שמלחמה זו היתה כבדה וקשה מאד מאד לא כל כך כנוף אלא ברוח. כי עמלק ימת שסו וזכרו עשה כל התחבולות על ידי תעמולות שונות לבצע את מעשהו ואת מחשבתו להעביר את העם הישראלי מדתו ותורתו. ומי יודע אם לא היו נמצאים במחנה ישראל הרבה שהיו כבר מושפעים משיבתו של עמלק. אולם, ידיו של משה רבינו ע"ה. כלומר, המצות המעשיות והתורה של אותו צדיק משה ע"ה היו כל כך כבירות שהן עשו מסילות בלבבם של ישראל בכל מקום שהיו נמצאים. ולכך כל זמן שתורתו ומצותיו של משה עשו פרי בלב העם והי מסתכלין כלפי מעלה, היו נוצחים.

(ט) תהילים.

(ז) הדיש ר' ברוך זצ"ל.

זסוק לבא לבתיהם לדבר שמים ולהשפיע עליהם וללמדם פרק גדול זה בדת ואמונה.

הבה נסוה כי קרוב היום והשעה שנשוב אל ה' בתשובה שלימה להיות כלנו משופעים מאתו יתעלה,

ובמקום: יחד לא ירומם, אמר יחד רומם עם המוני מעלה, כנבואת הנביא: אהי' כמל לישראל יסרח כשושנה, ונוכח להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. ונחתם כלנו בתוך כל עם ישראל בכל מקום שהם בנמר חתמה טובה ולביאת נו אל צדק בב"א.

## האזינו

### דרשה נט

#### דרשה לשבת שובח

(ג) במדרשות יש הרבה דרשות למח העיד משה — בשם ה' — את ישראל בשמים וארץ. והילכות מביא את כל הדרשות. והדרוש או הסעם האחרון שהוכח שם הוא: רבד אחר, שבהן — בהשמים וארץ — העיד משה את ישראל, שנאמר, העדותי ככם היום את השמים ואת הארץ החיים והמות נתתי לפניך הכרעה והקללה ובחרת בחיים וגו'. והוא בפרשת וילך א). ובהם חמאו דכתיב: הכנים מלפנים עצים והאבות מבערים את האש והנשים לשות בצק לעשות כונים למלכת השמים והסך נסכים לאלהים אחרים למען הכעיסני ב). ובהן לסו שנאמר, דאיתי את הארץ והנה תהו ובהו ואל השמים ואין אורם ג).

ויש לרעת כי בהכתוב הנ"ל בירמיה ו', כתוב: שהר' אמר לירמיה: ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם דנה ואל תפנע בי, כי אינני שומע אותך". מהו הפירוש של הניבים כי אינני שומע אותך, ח"ו מלומר שהשם אינו שומע הלא ה' שומע מה שאדם מהרהר בלבו מרם שיצא הנה מפיו של האדם. ומהו הפירוש של "כונים למלכת שמים"? המפרשים פירשו מאכלים להוכיח שהיו עובדים. אבל אם כן מה הכעס על שעובדים עבודה ורח בעבודה כזו יותר משאר עבודות זרות שמוכחים להן ומסכין להן.

(ד) שבת שובח היום על שם ההמפורח שאנו מפטירין בהושע: שובח ישראל עד ה' אלוקיך כי

(א) האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אחרי פי. כל המפרשים אומרים מה אחר שפרשת האזינו היא פרשה של מסתורין ויש בה דמוים לכל המתהוה בכל העולמות עד אין סוף. אולם מתחילה עלינו לבאר למח שונה הוא הסגנון של התורה כפרשה זו מכל הפרשיות שככל התורה. הלא בכל התורה משה רבינו מדבר אל ישראל או לכל העולם או שהשם יתעלה מדבר אל משה שיאמר לישראל. אבל בפרשת האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ וגו' נראה רומח כאילו אין שום כריה בכל העולם כולו ואין לדבר אלא לשמים וארץ. והאבן עזרא סבד לתקן וכתב: והשמים, מלאכים, והארץ — אנשי הארץ. אבל אכתי לא בהיד למח בחר משה רבינו תוסא בכאן בסיגנון משונה זה בזמן שבכל הפרשה לרוב הדברים מוסכים אל ישראל, כמו שאמר: יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. בי חלק ה' עמו יעטב חכל נחלתו וככתוב מסיים: ה' כרד ינחנו ואין עמו אל נבר. שכל זה לישראל נאמר.

(כ) ונראה שהגם כפי הסדריות וילך והאזינו חן שתיים אבל התחלת האזינו מקושרת עם הפרשה של מעלה בוילך: ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימך למות. ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וגו'. ואחרי שנתבונן היטב בהמסוקים הנ"ל כוילך אמר יחי' למצא הסתרון על הסגנון המשונה של האזינו.

(א) זברים ל—ט.

(ב) ירמיה, ז.

(ג) שם ד.

כשלת בעוניך. ובכר אמרתי כמה מעמים שנבואת הושע נאמרה לא רק לזמנו של הנביא אלא להרבה עתים וזמנים שונים לאחר ימיו של הנביא. שם באפיטל ו' אומר הנביא: לבו ונשובה אל ה' כי הוא טרוף וירפאנו יך ויתבשנו. והפסוק קודם הקאפיטל ו' נאמר: אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו. פירש"י: עד אשר יחזיקו עצמם כאשמים להורות על אשמתם. יש כאן נבואה על שני זמנים שונים, כאשר יתבאר להלן:

הנבואה של אלך ואשובה אל מקומי, הוא על זמן רע מאד מאד. שהרי הרמב"ם ז"ל אומר: ומה מאד קשה זאת ההוכחה וכו' ד. כלומר, השי"ת אומר אלך ואשובה אל מקומי, זו היא הסתרת פנים, כנאמר ואוכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה ה'. בי זה העונש הוא היותר קשה ל"ע, שהשם מניח את העולם הזה למטרי ופנע הזמן ומסלק ת"ו את השגחתו. והסתר פנים הוא ההערר השגחה מכל העולם לא מישראל בלבד. ובחטאו של ישראל כל העולם נענש בהסתרת השגחתו והכל נעשה הפקר לכל מפני הזמן.

ולכך אמר רבותינו: „אין לך שעה שקשה בעולם מאותה שעה שאמר הסתר אסתירו. וכנראה דברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל במונ"ח, לקוחים מדברי הירושלמי אלו, אבל ההפסורה שאנו מפסידים בשבת שובת „שובה ישראל" אינה זו הנבואה הקשה. וכנראה שבשעה שתיקנו את ההפסורה של שובה ישראל לשבת שובה, המצב הרוחני של עמינו לא הי' כל כך רע ולכך לא התקינו להפסיר את הנבואה בהושע של „אלך ואשובה אל מקומי". ואולי היו מסדרים את ההפסורות עכשיו, בודאי שהיו מסדרים להפסיד „אלך ואשובה אל מקומי", כי הלא אין עוד יותר הפקר בעולם כמו עכשיו בעולמינו. לכך מהראוי שתה לפרש ביותר עיון את ההפסורה של „שובה ישראל" בכדי לראות אולי אפשר אין ההפסורה זו מתאימה כלל לזמננו.

[מהראוי לדעת כי סרוד של ההפסורות לא נעשו לכל השנה בימי המשנה או הנמצא אלא הרבה הרבה יותר בזמן מאוחר. בנמצא לא מצינו סרוד

של ההפסורות אלא מעט מעט כגון: כיומא קמא דפסח מפסידין בפסח נלגול וביקמא תנינא כיאשיחו. ביו"ט אחרון מפסידין וידבר דוד, ועוד כסח הפסורות ספורות וי). והגם שכעל הלבושים סובר שההפסורות הותקנו בימי אנטיוכוס הרשע שהוא בזמן מוקדם מאד, על דבר הנזירה שגזר אותו הרשע שלא יקראו ישראל בתורה, ועל הנביאים לא נזר, לכך תיקנו שישראל בנביא כ"א פסוקים שהוא כנגד שבעה פסוקים, נ' פסוקים לכל אחר, והמנן אברהם והמ"ו ז' מביאים את דבריו, אבל זה פלא שהרי הרמב"ם ז"ל לא כתב כך אלא: „העניניות „שנתנו בישראל להפסיר בנביא" ח). ולא כתב כלל באיזה נביא ובאיזו ענין להפסיד, משמע מדבריו שזו רק מנהג סרמון להפסיר בנביא וכל מקום ומקום סדרו להם ההפסורות פרצונם.].

ה) כתוב בתורה: ושבת עד חדי אלוקיך ושפעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך ט). והקריאה של הושע: שובה ישראל עד ה' אלוקיך" מתאימה עם הכתוב הנ"ל בתורה: „ושבת עד ה' אלוקיך". אלא שיש להבין את הכתוב הנ"ל בתורה: „אתה ובניך" הלא הכתוב מדבר אל הדוד אשר בתפוסת הנאולה, וכלם נכללים בכלל „אתה", ובניך למה לי. כי סוור הרבר לומר שאם רק הבנים יחזו טובים וישונו אל ה' לא יהודים שלא ינאל ה' את הבנים בעון ההורים.

ובפרשתנו כתיב: ויכל עשה לדבר את כל הדברים האלה אל כל ישראל. ויאמר אלהם שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי חעיר בכם היום י). וגם בהמקרא זה נראה כאלו הלשון כפל. ומה הי' המקרא חסר אם נאמר: ויכל משה לדבר אל כל ישראל ויאמר אלהם שימו לבבכם לכל הדברים וגו'. וכבר דרשנו המפרשים בזה, ובשם הגר"א ז"ל, נאמר, כי בפרשת האזינו יש תרי"ג תיבות כנגד כל התרי"ג מצות אלא שזה הוא רק בפרשת האזינו בדרך כלל אבל בפרשיות צריך יניעה רבה בכל מצוה ומצוה להבינה וללמדה. וזה פירוש „ויכל משה לדבר את כל הדברים האלה" כלומר כל התרי"ג מצות הגרמזים בפרשת האזינו בהתרי"ג תיבות. ויאמר אלהם שימו לבבכם לכל הדברים. כלומר, בכדי להמציא כל המצות

ו) ירושלמי מנחדין פרק י' ו' מניחה ל"א.  
ט) דברים, ל-ב.  
י) שם לב-טח.

ז) סורה נבוכים א-כג.  
ח) דברים ל-יח.  
ט) דברים חלכות תפילה.

מהחיבות שבפרשת האזינו אתם צריכים לשימת לב ולגינעת רכה להבינו. ודפח"ת.

(ו) אולם להסביר את הכתובים הנ"ל לפי הלך רוח של דרוש, יש להקדים מה שאמרנו רז"ל, שיש תשובה במחבת ויש תשובה מיראה. והשאלה היא היצוייד תשובה במחבת שלא תהא נם תשובה מיראה. הלא זה האדם שבא לידי דרגת אהבה כשביט שהוא מכיר במציאות הבורא וזולתו ועוז מלכותו, הלא בעל כרחו יירא מלפניו סלך מלכי המלכים הסב"ח. וכן זה שבא ליד יראת ה' האמיתית ומכיר שהשי"ח הוא הבעל יכולת להטיב ולהרע א"כ בעל כרחו יאתבנו בראותו שכל נשימה ונשימה הוא מתנה סאת השם יתעלה. ואיך אפשר להפריד בין אהבת ה' ויראת ה' ? (וכהקדמתי להסב"ח הארכתו כדברי המפרשים שעשה היא סאהסה משום שאין עונשין על ביטול העשה ולא תעשה הוא מיראה, לכך בדין שהעשה דוחה ל"ת, ע"ש, וחתעננ).

והרבה מהפרשנים סוכרים להסביר את השאלה הנ"ל איך יצוייד אהבת כלי יראה שהחבר הוא דומה לילד שובב שאכיו אהבתו בכל נפשו וגם תילך אותה סאד את אכיו. בכל זאת אין תילך ערשה תמיד כרצון אכיו ואינו סתיירא שאכיו יענשנו כי תילך סרניש את אהבת אכיו אליו ולכך הוא כמות שאכיו יסתול לו. ולרעתי החסבר הזה הלוש הוא סאוד כי אין להשוות את הנבר אשר הניע לידי סדת אהבת ה' בכל לב עם ילך שובב. לבפרט מה יענו על השאלה איך יש אפשרות ליראה כלא אהבה. והלא מצינו נבי העקידה כתיב: כי עתה ירעתי כי ירא אלוקים אתה וגו'. הרי דהנם שאבתהם אכינו כא להקריב את בנו יחידו וזוהי מצות עשה שיש בה דרגא דאהבת ה' שאין למעלה הימצה וככל זאת השי"ח משבחה ומסאר את אמרהם לא על סדת אהבה אלא על החמה של יראת ה'.

(ו) כתוב בתורה: ואהבת את ה' אלוהיך לנכה בכל רכיו ולדבקה בו (י). האבן עזרא כתב שם ולדבקה בו. בסוף והוא סוד גרול. קשה לדעת מה הוא הסוד של אתה חכם שקיצר במקום שאולי הי' דאו לחאריך. אולם יש לנו מורה גדול שלא קיצר בדברים כלל והוא ו"ל ספרש: כבר ביארנו פעמים

(י) דברים י"א—כב. (יא) מורה נבוכים, ג—טא. זקקליה סגור. (יז) סמות רבה, פרק ס"ד.

רבות כי אהבת היא כפי השגה. ואחר אהבת תחיי עבודה זו אשר כבר תעירו רבותינו ז"ל. עליה ואסרו. זו עבודה שבלב" — ולזה תמצא דוד ע"ה שצוח אח שלמה בנו ותזחרו חאד. להסתכל בעבודתו אחר השגה ואסר: ואתה שלמה בני רע אח אלתי אביך ועבדתו, אם תבקשנו ימצא לך ואם תעזבנו יזנח לעד. ותחזרה היא על השגות תשכליות ולא על הדמיונות, וכו' (א). הרמב"ם ו"ל, כא בזה לבאר שמה שאמרנו רבותינו: לעבדו ככל לכבכם, איזהו עבודה שהיא בלב היו אוסר זו תפילה. כלומר, שכמי מה שהאדם מתפלל כך היא ערך עבודתו של זה האדם. אם אדם מתפלל על עשירות, גרולה, רפואה או אריכות ימים, אין זה שוכד את ה' כלל שהרי עבודה זו — תפילתו אינה אלא למכות עצמו של המתפלל. אבל אם יתפלל אדם ויבקש סאת ה' דברים שאינם נוגעים לו כלל אלא למען השראת השכינה ולמען יציאת סרושה בעולם, תפילה זו היא בגדר עבודת ה'.

(ט) וחכמי המדרש השמיעו: אמר ר' יוסי בו חלפתא, עתים תו לחפילה, שכך אסר דוד לפני הקב"ה, בשעה שאני סתפלל לפניך חחא תפילתי על שעה רצון. הח"ד ואני תפילתי לך חדי עח רצוני (ב). כלומר, לא כל מה שאדם מתפלל נסרא תפילה הנכנסת בגדר של עכדות לה', אלא מה היא תפילה אמיתית? כמד"א וסגי תפלתי לך ה' עת רצון. אם אדם מתחנן שיהי' לו עת רצון בנוגע ל"ך ה' — לכבוד שמים, זו היא תפילה שכנוד עבודת ה'. וכן שמעתי ספיו של סרן זצ"ל, על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצא. כלומר, תפילת החסיד היא שיהי' לו עת מצא, עת של מציאת הרוחניות (ג).

(י) אלא שיש שאדם מתפלל אפילו בדבר שנוגע לו לעצמו סאד ובכל זאת דרי תפילה זו נם כנוד של עבודת ה'. כנון אם מתפלל שיהי' לו בנים טובים דור ישרים או שמתפלל שיעלית כהדרכת כנוי ותלמידיו כפרט, זו היא עבודה מסוג עבודת ה', כי הלא כל מנסרו היא לכבוד שמים.

ובמדרש אמרו: איך פוחם חכתו אם עשיח מצוח אל תבקש סתו שכחה, שאם היי אברחם תבקש סתו סכר סה חיי סנחיל לבניו (ד). והשאלה היא מה

(ג) ססעתי ספי אדמיר.

(ד) סדרש רבה.

לי אם אדם מכקש שכר המצוה לעצמו או שהוא רוצה יותר שהשכר ישולם לבניו, הלא בכל אופן הרי זה כעבוד המשמש את רבו על מנת לקבל פרס. אלא הפירוש שאברהם אבינו ע"ה, לא רצת בשכר המצוה לא בעדו ולא שהשכר הזה ישולם לבניו אחריו. ומה שרצת אברהם אבינו בעד שכר המצוה הוא רק "כניו" שיצאו ממנו בנים טובים יראי השם אמיתיים, וזה מותר לכקש שהרי כל מנצחו אינו אלא לכבוד שמים כנ"ל.

(יא) וכן ראיתי מפרשים את מאמרם: אחר רבא תתי לי דני אתי צורבא סורבון קמאי לדינא לא חזינא רישא אביי סדיא עד דלא מהפיכנא בזכותיה. ופירש רש"י: תתי לי. ישולם שכרי (טו). ולפלא ששם הש"ס מביא כמה פעמים את הלשון תיתי לי, ורש"י מפרש על כולם: לשון שבועה. ולמה רוקא בהתייתי לי הנ"ל מפרש: ישולם שכרי? אלא דעל כל המצוה כמעט שאדם עושה אין מן הראוי שיאמר האדם ישולם שכרי שהרי הוא כזה בעובר על מנת לקבל פרס. לכך רש"י מפרש תיתי לי לשון שבועה. אבל בהתייתי לי הנ"ל שהמורכב מאהבת תלמידיו חכמים, וזכו"ל בכר אמרו שהשכר של מאן דרחים רבנן, הוויין ליח כנין רבנן — דוד ישירים יבורך, על המצוה זו ועל השכר הזה מותר לו לאדם לכקש שכר כי גם השכר הוא כבוד שמים כנ"ל, לכך פירש רש"י על תיתי לי זה: ישולם שכרי. ודפת"ח (טו).

(יב) ולפי האמור מתבאר מה שהרמב"ם הנ"ל אומר, "אהבה כפי ההשנה" ומקשר את הרעיון הזה אל דרישת חכמים על לעבדו ככל לבבכם זו תפילה. כלומר, שהתפילה האמיתית אינה זו שאדם מתפלל ומכקש צרכיו מאת הכורא אלא זו שאדם מתפלל בשאיפת לבו לכבוד שמים, כך מרת אהבת השם היא אם כל עבודת האדם לכוראו אינה בעד תכלית וטובת האדם אלא בעד מלכות שמים בלבד. והלא גם הוזהר הק' מננה את התפילה שכני אדם מתפללין רק לסוכת עצמם, ואומר: "צוותין ככלבין הב הב".

(יג) ורוממות המעלה זו אם האדם עושה דבר מה ואין בו נגיעת לסוכת עצמו, מצינו כיוצא בו בננוע להרב והתלמידים. כמו שאמרו רבותינו: כי

טלאך הדי צבאות הוא. אם הרב רוחח לחלאך יבקשו תורה מפיו ואם לאו לא יבקשו תורה מפיו (י). ותמוה, מי זה הוא הרב שרומח למלאך הדי? צבאות? ואם באנו לדקדק אחר הרב אם הוא כמלאך לא ילמד אדם מעולם אפילו אות אחת כי זה אינו בנמצא ומעולם לא ה'. אלא הכונה היא: המלאך עומד במדרגתו משעה שנברא עד עולם ללא כל שינוי ואינו מתעלה בשום עלייה כל ימיו. סדכתיב: הללחו כל מלאכיו הללוהו כל צבאיו — הוא צוה ונברא, ויעמידם לעד ולעולם". כלו', כשם שהעמידם הדי' בשעה שנבראו כך הם עומדים לעולם ללא כל עילוי במעלות. ולכך המלאכים נקראים עומדים כנינוד לבני אדם שנקראים הולכים מפני שלבני אדם יש כח להתעלות במעלותיהם ודרגותיהם ככל זמן ועידן.

ובכלל זה מסוד כידינו: אם הרב הלומד עם תלמידיו ירצה שעל ידי הלימוד הזה יתעלה הוא בדרגת התורה לא יצליח שתורה זו תפעל הרבה על תלמידיו. ואם הרב אינו חושש לעצמו כלל אלא מתנמך ויודר בשעת הלימוד לתלמידיו כדי שהם יתעלו או תלמידים מצליחים ומתעלים בתורה. וזה פירוש: צדיק כתמר יפריח כארו בלבנון ישגת. כלומר, אם הצדיק — הרב הוא רוצה להיות כתמר, התמר אינו עץ גבוה בנידולו, או "יפריח", הוא עושה פירות כתלמידיו שמצליחים ופורחים. אבל אם הרב כארו בלבנון, הגדול מאד בגובה או "ישגת", הוא בעצמו יגדל ולא תלמידיו.

ולכך אמרו בר' פרידא שלמד לתלמידיו ד' מאות פעמים את ההלכות והוסיפו לו על שנותיו. כלומר, כרין הוא שמגיע לו לר' פרידא הוספה על שנותיו הקצובות, כדי שלא יפסיד מה שלא למד לנגלות עצמו כל השנים שהי' שיהיה עם לימוד לתלמידיו כל ההלכה ד' מאות פעמים.

וזה הוא הפירוש בהנמרא הנ"ל אם הרב רומח למלאך יבקשו תורה מפיו. כלומר, אם הרב אינו חושש שהוא בעצמו יתגדל בתורה מהלימוד שהוא לומד עם התלמידים, ורוצה לעמוד במעלותיו סבלי להתעלות יותר, כמלאך" שהוא תמיד עומד, יבקשו תורה מפיו. כי רק אצל רב כזה יצליחו התלמידים (יח).

(טו) שבת ק"ט.  
(יח) פנים יפות האינו.

וזח כהתאמה עם דברי הרב המורה: אהבה אל הר' היא כפי ההשגה. וחכך.

יד) ואם נתי' כנים לכל הפחות להעריך את מצבינו העכשוי היינו בושים מאד. והדברים האלו חלים על כלנו לא שאני אומר את הדברים כחוכחה ח"ו רק לכם אלא הנני מתכוון לכלנו לרכות אחי ואת אלו הנדולים והטובים ממני הרבה. כי התרחקנו ממסור האמת כהחלט עד שאין לנו מצאים אף שעה קמנה בכל השנה לכפר את עצמינו ולדעת עד כמה ירד ירדנו.

והנביא תוזה בנבואה על הדור העכשוי ואומר: אל תיראי כי לא תבושי. ואל תכלמי כי לא תחפירי (י). כלומר, מפני מה חסרה לנו היראה, מפני שאין לנו בושה. ומפני מה אין לנו בושה בלל, מפני שלא תחפירי, שאין לנו חופרים ודורשים ומבקרים את מעשינו ותהלכותינו על המשקל של לחפור את הארץ (כ). כי כל אחד מאתנו אינו מעונין אלא בצרכי עצמו צרכי הגשם ולא עולה על דעתינו כלל לזכור שהעתידי של העם ישראל תלוי רק בנו.

טו) ואמרו רבותינו: מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תנו כבינתי לבתי והיא בשנים עשר מנת. וקיימו חכמים את דבריה. אמר להו בני רוכל תקברם אמת (א). וכתום' שם מפללים כפידוש הציב, כבינתי' שהוא דבר שסורין, כתי נפש". ולפי התוספות אין הפירוש כאן "כתי נפש", אלא מפרשים פירוש אחר. והש"ס שם שואל: מה מעמא קא לייט להו, באמרו בני רוכל תקברם אמן? ומשיב: אמר ר' יהודה אמר שמואל מסיימי קוצים בכרם היו. דמאכל בהמה היו כלאים בכרם, רש"י. לא המקום כאן להאריך בדקדוקים. ואפרש מה שרצוני לפרש, הדבר נאמר בלשון מליצה: תי' זמן בישראל "שאמן" — כי זקנה אמר, שהכוונה על התורה והדת כעין אל תמוש תורת אמר, היתה חולה — ירדו ישראל מסתרינתם הראויה. וכמעט כבר החיאשו מלהעמיד ובנים לתורה ולתעודה, ולכך נאמר שהאם אומרת תנו כבינתי לבתי, כי התיאשה מבנים טובים אשר ימשיכו את השלשלת הזהב — המסורה. והתום' מפרשים שבאמת כזמן ההוא לא הי' המצב הרוחני של ישראל רע כל כך שהנפש היתה נסמרת אלא

כבכל הזמנים שמצוים טובים ורעים ונם להרעים אפילו יש תקנה. וזה שרמזו בחבריהם שאין המירוש של כבינתי — "כתי הנפש". כלומר, לא הניעה או סכנה של נפש בישראל. אלא הנפש הישראלית היתה עוד בשליטת והבנים היו ראויים להתגדל לאנשים ישרים. ולכך שואל הש"ס: ומאי מעמא קא לייט? אם הבנים לא היו כל כך רעים מדוע המשנה סקללת את הבנים ואומרת: "כני רוכל תקברם אמן". ומשני — משום דמסיימי קוצים בכרם היו. פירש"י: מאכל בהמה כלאים בכרם. כלומר, אם האדם רוצה שיהי' כרם נאה של דור ישרים יבורך בישראל אבל קודם לכל הוא הושש ורואה להמאכל בהמה, להתאות של הגופות, דבר זה הוא כלאים בתורת ישראל. כי אם באנו לדאוג כראש וראשונה על המאכל בהמה, לא נצליה כשום אופן לכנות ולייסד את הדורות הכאים על פי התורה והמסורה. כי דבר זה הוא עירוב טוב ורע ונתנית דין קדימה להרע ח"ו.

אם ההורים חודלים ללמד את כניהם תורה בהניעם לניל הכנרות משום שחוששים קודם כל שבניהם יעשו גרופאים ולעורכי דין כרי שתהא להם פרנסה בטוחה, ומייראים שאם ילמחו הבנים כמה שעות ביום בלימודי תורה הרי זה יחסר להם ללימודיהם של חול, אבל מכל מקום הם מקוים שבניהם שלמדו בחלמוד תורה עד הכר מצוה יהיו יהודים טובים בכל אופן, זה ענין נדול של כלאים — עירוב טוב ורע ונתנית דין קדימה להרע.

טז) הענין של עירוב טוב ורע — כלאים בכרם הוא מתפשט אצלנו בכל ענפי החיים והרוחניים שלנו. עד שהניע הדבר לידי כך שבכל מקום נותנים דין קדימה להרע. אם עומד איזה מורה להתקבל באיזה מוסד של חינוך ויש מורה ירא שמים שאינו מדבר אנגלית צחה ויש מורה המדבר היטב אנגלית הגם שאין מעשיו ותהלכותיו של זה מתאימים לצורה במוסד חינוכי, הרין קדימה הכל נותנים לזו הראשון בטענה ותירוץ הלא התלמידים הילדות והילדים יותר הוצים כזה "המודרני". וזהו רק פרט אחד כסוד של כלאים בכרם.

המשתרלים והעוסקים בחינוך אין הם מעונינים כתינוך לשם חינוך מסורתי אלא כל מה שהם עושים

כא) בבא בתרא קנ"ו.

כ) הרבי מקאצק זצ"ל.

טז) ישע"י, נ"ד.

החמא של טומאת מקדש וקדשיו אלא חובה מוטלח עלינו לעשות את העבודה זו כפועל שמש לשלח את כל אלו המטמאים ואת המקדש וקדשיו, את הפרעזדעני מין ואת המזרים ואת הראשי הקהל ואת הרבנים והרביים העמי ארץ, לשלחם מחוץ למחנה של ישראל עם סנולתו, והעבודה קרושה זו של חינוך והסתילות ומסודות החינוך והבחי כנסיות תהא נעשה רק כמהורים שכונתם רק לשם שמים ולא כאלו שכל מה שעושים רק לצורך עצמם ולהנאתן מחוץ תאווה סמויה למיסומת ולכבוד. כי אם לא יעשה כן הרי זה כלאים בכרם, עירוב טוב ורע, לא מאהבה אלא מנגיעה עצמית. וזה שאומר המורה ז"ל: יסמא מה שנגע בו. כלומר, אם זה הכר נש העוסק במקדש וקדשיו הוא „נוגע" הרי הוא מטמא את מקדש וקדשיו.

כשתדבר עם היותר טובים שכנו המתראים כאילו אין בלכם אלא לשם שמים וחשאל אותם איך תוכלו להזניח דבר כזה ואינכם משתדלים שרק היראי השם יהיו הראשי הקהל ועל פיהם ייעשה כל דבר שבקהל ולא על ידי הפשים ומושעי ישראל. והלא זו בושה לאומיה שאלו המתעסקים בהוערות למען הכשרות המה בעצמם אוכלי נבילות וטריפות וקונים בשר אצל הנזים. הטובים הללו מניעים בכתפיהם ומשיבים לך: מה אובל לעשות, „אויך מין עסק" וכרוסה. אבל תדע כי אין זו כלל תשובת תם או שאינו יודע לשאול, אלא תחת לשונם טמונה ערמה ומרמה. משום שהם יודעים שאם ההנהלה של צבור תהא ביד התרדים אז רב פלוני אלמוני שאינו מחניף אותם יהי' בראש ולא יריב שלהם — של אחם הטובים ספני שהרב שלהם הוא באמת לא יוצלת. לכך נח להם שתשאיר ההנהלה בידי החמשים משתהיי' בידי התרדים וטובים שלא מהדרם. וכבר היה זה לעולמים באירופה שבכל עיר כמעט היתה מחלוקה בדבר בחירת הרב או סינוי שובי"ם, והיו התמימים בסיכול הללו אומרים: מוטב שיחי' רב נוי נמור מאשר רב פלוני המסתופף בצלו של הרבי פלוני. וכל זה נכלל באשמת מנדלי כלאים בכרם וטמאת מקדש וקדשיו, ונגיעה זו מטמא כמו שמסרש הרב ז"ל כנגיעת שעיר המשתלח.

ומעשים את אחרים אינו אלא לשם „פעלחנות" — „אקטיוויטי". ואם לא יעשו לפרעזדענטין בהמוסדות החינוך שתכליתם לגדל כנים וכנות לתורה ולהעודה, העסקנים הללו לא ירצו אפילו לשמוע סמוסדות כאלה. כי הלא אין כוננתם של בני אדם הללו לשם המוסר ותכליתו אלא לשם פעלחנות — „אקטיוויטי", ולשם פרסומת כוננתם. וזה הוא ממש כלאים בכרם ישראל. ואם היו הבעלי בתים מתכוננים בדבר אפילו לשעה קלה היו רואים את הגיעול נמש אשר בפרעזדענטין ובראשי קהל כאלה.

יו) אחת מהעבודות הכי חשובות של יום הכיפורים היא העבודה בשילוח את השעיר המשתלח ככתוב במרשה אתרי. כמובן עבודה זו יש לה טעם כמום ועלם והוא מסתרי התורה. אולם ברמז רמזו רבותיו ז"ל, בארם שחשעיר חכפר על מוחאות מקדש וקדשיו (כ). ובמחו של אדם התורני מנקרת השאלח: מה נשתנה השעיר הזה משעירי רגלים ושעיר של ראש חדש שנם הם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו (ב). ובכל זאת אין מהם נעשה במוכבי וזיום הכיפורים כשעיר המשתלח?

והרב המורה ז"ל מתמה למח יש בו בהשעיר המשתלח ענין טומאה, ואומר: כי הרוב מה שושא מן העווות מסמא מי שנגע בו (כ). ודברים אלו זקוקים לביאור.

יח) אלא כלומר, כל השנה כולה שכל אחד אינו מספיק להתבונן בהמצב הרע הזה של תערובות טוב כרע ונתינת דין קרימה לרע, השעירים מכפרים, מעבירים האשמה של טומאת מקדש וקדשיו, ואין זה דבר שמתקן את השול אלא העברת האשמה — כיסוי גרידא, כעין תירוץ שכל אחד מהמזכים אפילו מתרץ את עצמו מה יש בדי לעשות אם העבודה של קרושה, כגון מסודות החינוך, בתי כנסיות והפרעזדענטין שלהם, וכן הרבנים והרביים הבחיים והעמי ארצים העוסקים כביכול במקדש וקדשיו, נעשית שלא במהרה. וצחה זו לצערינו מהלכת כל השנה, אבל כבא יום הקדוש, יום הכיפורים, זמן שכל העדה עושה להם דין וחשבון מהנעשה בכל השנה, אז ציוותה התורה הקדושה לעשות עבודה בשילוח של השעיר המשתלח. כלומר, הצו הזה קרא לנו שלא די בהבערה וכיסוי



נפל פיתקא מרקייעא דהווה כתוב ב' „אמת“, והבינו הנדולי הרור של אותו הזמן והם האנשי כנסת הנדולה שהכוונת של הניב „אמת“ הכתוב כהאי פיסקא משמעו כמו שפירש"י שם: מסכים אני עמכם. אולם לאתר שהתענו נ' ימים לילה ויום, „נפס נירא רנורא סבית קרשי קרשים“, אמר להם הנביא הייני יצרא דע"ו, בלומר הנביא הסביר להם שלא הבינו כלל את הניב אמת הכתוב בפיתקא ולכך יצא נירא סבית קרשי קרשים, להסביר להם שהניב אמת משמעו להורות ששם בבית קרשי קרשים יש חסרון האמת, והיינו יצרא דעבודה זרה. כלומר לאו דוקא בתאין מאמינים יש יצרא דעבודה זרה, אלא עיקר הצרה שאלו שנראים לנו זמראים את עצמם כאילו כביכול הם סבית קרשי קרשים שם יש החסרון של אמת. ואם יש נתיצות לכטל את הבחירה היסרה סבני אדם אין זה רק כאשמת האין מאמינים דוקא אלא גם מאשמת האנשים שלנו שהם מתחשבים עצמם כקרשי קרשים. כי הנגיעה שיש להם לאותם אנשי קרשי קרשים הוא מחסרון האמת בהחלט ונגיעה זו מטמא את מקדש וקרשיו הרבה יותר מאשר החפשויות של בני אדם הידועים לחולי חולין. והוא בהתאמה לרברי הרמב"ם הג"ל, „יטמא מה שנוגע בו“.

וגבונים דברי השפת אמת ו"ל, שהתמלה של וכן תן פתוך ואידך היא על ביטול הבחירה. כלומר, האנשי כנסת הנדולה שתיקנו את התפילה שחם אותם הצדיקים עצמם שאמרו „לא איהו כעינן ולא אנרא כעינן“, ולאחר שראו שהנירא יוצא סבית קרשי קרשים — שהאשמת היא בשם, אמרו את השם הקדוש בלשון „ובכן“ כשם שהטביעו בהתפילה של ימים נוראים. בלומר, אם בן אין עצה אחרת אלא להתחנן סלפני הסקום יתעלה „תן פתוך על כל מעשיך“ ביטול הבחירה מאת הרעים וגם מאלו המתראים כמזכים, „כסו שידענו שהשלטן לפניך וכו'“. כלומר אנו מבקשים לא רק ביטול הבחירה מאת הרשעים וההוסמים אלא גם מאלו שיוודעים שהשלטן לפניך עזו בידך ונבחרה בימינך, אלא שסחמת נגיעה נעשים טמאים, כדלעיל, כי כל זמן שיש בחירה בידו של אדם לדורע לא יהדל מלהרע ולעוות את האמת המוחלט, ולעולם יד' „נוגע“ הטמא את המקדש וקרשיו הבא על ידי עירוב טוב

(ט) בימים נוראים עיקר תפילתנו להשי"ח היא: ובכן יתקדש, ובכן תן פתוך, ובכן תן כבוד. והמקובלים מפרשים שהניב „ובכן“ הוא כנדר השם של ע"ב. בלומר, שאנו קוראים ומתפללים להשי"ח כשם זה העולה ע"ב. והמקובלים מדחיקים את עצמן למרש למה אנו אומרים „ובכן“ ולא „ובכן“. וביותר צריך הבהרה למה אנו מזכירים בתפילות הללו דוקא את השם של ע"ב, דבר שלא תיקנו אנשי כנסת הנדולה בשום תפילה של כל ימות השנה. ועוד לא מובן מה שאנו אומרים: כסו שידענו „שהשלטן לפניך“, מהו הפירוש של המלים הללו?

ויראה למרש בהקדם דברי השפת אמת וצ"ל האומר שתפילות אלו אנו מתפללים שתבטל הבחירה מאתנו ולא נוכל לחטא כמו המלאכים שאין להם בחירה. וזה פלא, הא לא כל גדולתנו ופאר שלנו הוא שיש לנו בחירה ולכך מניע שכר לנו אם אנו בוחרים בהטוב, ואיך נתפלל אל ה' בימים הנוראים דוקא ומבקשים לכטל מאתנו את הבחירה שהיא כל כך חשובה ויקרה לנו?

אולם דבותינו אמרו: ויצעקו אל ה' אלוקים בקול גדול. מה אמור, אמר רב ואיתימא ר' יוחנן ביא ביא. פירש"י, זעקה וקובלונא, היינו האי דאחרבי למקדשיי, וקלא להיכלי, וקמלינוהו לכוהנו צדיקי ואיגלונו לישראל מארעהון, ועדיין סרד בינינו, כלום יהיית' לו אלא לקבולי ב"י אגרא, לא איהו בעינן ולא אגר בעינן. — נפל פיתקא מרקייעא דהוה כתוב בה „אמח“ — אותיבו בתעניתא תלתא יומא וחלתא לליחא — נפקא אתא כי גירא דנורא סבית קרשי קרשים. אמר להו נביא לישראל היינו יצרא דעבודה זרה (ה). כלומר, אלו אנשי כנסת הנדולה שתיקנו את התפילות של „ובכן“ תן פתוך וכו' הם עצמם טענו את המענה הג"ל: לא איהו בעינן ולא אנרא בעינן. והוא התעוררות שהתרעמו, כמו שפירש רש"י: זעקה וקובלנא. כלומר טענתם חיתה שאי אפשר לו להעולם להתקיים באופן כזה שהבחירה תהא חפשית שררי כבר אתרבי' לביתו' וקלא להיכל' וקמלינוהו לכוהנו צדיקי. משום שהפושעים והאי מאמינים חוטאים ספני שהבחירה חפשית להם. אלא שאם תבטל הבחירה לא נוכל לקבל שכר על המעשים טובים, לא איהו בעינן ולא אנרא בעינן.

ורע, ותמיד יהי' מכשול, לכלאים בכרם" כמוסבר למעלה.

(כ) ובהודעות אחרת הארמתי בדבר הכתוב בתורה: ויצו ה' אלוק' על האדם לאמר בכל עץ הנן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות. ולאחר שחטא ואכלו כתיב: ותקח ספריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל. ותפקחנה עיני שניהם ונו'. וכתב האבן עזרא: כי האדם הי' כבר חכם קודם החטא כי השם לא יצוה למי שאין לו דעת, והלא קרא שמות לכל הבהמות והעוף כפי תולדותם, והנה חכם גדול הי', "דק דעת טוב ורע בדבר אחד לברו לא ידע".

ומפירשי האבן עזרא רוצים לפרש את דברים הנ"ל, ולדעתי לא הצליחו. וכנראה לי כוונת האבן עזרא הוא בהקדם לדברי הרמב"ם ז"ל שכתב: הקשה לי אחד זה ל"ו שנים — יראה מפורסם של נחוב כי הכוונה הראשונה באדם שיהי' כשאר בעלי חיים שאין שכל ולא מחשבה ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע. וכאשר חסרה הביא לו מריו זה השלטון הגדול המיוחד באדם וחיא שיהי' לו זאה החכמה הנמצאת בנו אשר היא חוכמה מן העניינים הנמצאים בנו ובו נחטט. וזה הפלא שיהי' עונשו על מריו חח לו שלטון שלא חיי לו והוא השכל. ואין זה אלא כדבר מי שאמר כי איש מן האנשים מרח והפליג בעול ולפיכך שינו ברייתו לטוב והושם כוכב בשמים (כו). והמורה ז"ל, מישב שם כפי דרכו.

וידעה לי שגם להאבן עזרא הי' קשה קושיא זו, ועל זה מתרץ ומפרש "רק דעת טוב ורע בדבר אחד לא ידע". כלומר, אדם הראשון הי' חכם כבר קודם החטא אלא שהכמתו ניתנה לו מן היוצר יתעלה כעין שהיא נתונה למלאכי עליון, בלי בחירה", וזה הוא הפירוש של האבן עזרא, שרעת טוב ורע בדבר אחד לא ידע. כלומר, לא היתה לו לאדם האפשרות והכח לעשות הדבר על צד הטוב או על צד הרע אלא אם נצטוו לעשות טוב הי' מוכרח לעשות טוב וכן אם הי' הדבר רע ונצטוו שלא לעשותו הי' מוכרח שלא לעשותו, כי לא היתה לו הבחירה כמו שיש לנו. וזה שאמר לו הקב"ה שאם יעבור על הצו: ביום אכלך ממנו מות תמות, כי תיענש במה שינתן

לך הבחירה, וזה שיש לו הבחירה אי אפשר שיכחור חסיד בהטוב, אלא גם לפעמים כוחר ברע וזה סמיתו. אבל כל עוד שלא היתה לו לאדם הבחירה הנם שהי' כבר חכם גדול מסודם לא היתה לו האפשרות לחטא, ולכן הי' חי לעולם, אבל משענש ונתנה לו הבחירה באותה שעה נזרחה עליו מיתה, כי אי אפשר לו לבעל בחירה לבחור חסיד בלי הרף בהטוב.

ובכן מתבאר שהבחירה שניתנה לאדם הראשון הוא העונש שבו נענש על אשר חטא באכילת העץ הרע. ובכן צדקו הדברים שאנו מתפללים בימים הקדושים על מחילת החטא של אדם הראשון, ומטילא תחרל הבחירה, ואז "וישתחוו למניך כל הברואים, יכירו וידעו כל יושבי תבל ונו'". כי רק על ידי ביטול הבחירה לא יהי' מקום לעירוב של טוב ורע ולא יהי' בנו טומאת מפרש וקדשו חלילה.

(כא) על החטאות והאשמות הנ"ל שהחרדים מזניחים את הנזלת הציבור ומסירים אותה בידו חפשים, הנני מרעיש ומזעיק זה רבות בשנים מיום החדכי על יבשת זו. ובכל פעם הרני מרעיש על אלו משלנו הממשרים משרות בכרם ישראל. כל המשרות הן פועל יוצא מנגיעה עצמית. אלמלי היו הבתי כנסיות שלנו עומדים על דעתן לכל להרשות שום שינוי סל, לא היו באים לא לירי שינויים המורים שהם חתירה לכל יסודות הדת והאמונה.

וזה מוכן דרשתי בדברי הש"ס: שאלו אח רי אליעזר חלח מה שירכיבהו על כהנו. (פירוש, אם השעיר חלח אם סותר לאותו איש עתי להרכיבהו על כתפו) אמר להם יכול הוא להרכיב אני ואחם. חלח משלחו מה שישלחנו ביד אחר, אמר לחם אהא בשלום אני ואחם. דהנו ולא מת מה שירד אחריו ויסיחוו. אמר לחם כו יאבדו כל אויבדכו). המאמר הזה הוא נפלא ובודאי שיש בו נסתרות הגעלמים מאתנו, אבל רלא גם לשם נלה המוכן לכל נאמר המאמר בירי חכמים, ועלינו לפרשאו כדלהלן:

הגדון הוא כאלו העוסקים במפרש וקדשו ואינם ראויים לזה כנ"ל. וכל הימים היו אנשים אשר לחמו בכל עוו נגד אלו הממטאים את המקדש

דס יתמו חמאים, ושיהתמכו הרעים להיות טובים ולא ח"ו שיח' בלבנו שום שנאה אישית נגד אלו הרוצים להיות מנהיגים, כי בכל אופן אין הם יותר גרועים ורעים מאלו שהם אויבי הר' ממש ובכל זאת אנו מבקשים דס יתמו חמאים ולא חוטאים. (ויש בידי למרש את מאמרם שם של חכמים בדרך הג"ל אלא שתאריך היריעה, ויראתי מחמת אהבי הקיצור).

(כב) וכל האמור על קוטב אחד טובב שיסוד היסודות שרמו עליו חרמב"ם ז"ל כמאמרו הג"ל, שאהבת הר' כפי החשנה בקשר עם לעבוד בכל לבבכם. כלומר, העוסק הוא הפנימיות שלב — בכל לבבכם, והחיצונית אינו אלא ספל. והררש סאת האדם הוא שהחיצונית שלו תבא מן הפנימיות ולא שהפנימיות תבא מן החיצונית, כי לעולם אין הפנימות מתפעלת מן החיצונית. ואלו הפעלתנים והעוסקים בצרכי הציבור לא משום פנימיותם אלא מאהבת הפעולה האקטיוויטי, אין עבודתם שיה אפילו קליפת השום. ודבר זה נונע לחרכה ענינים אשר בנו. כמו שכתבתי במאמר אחר שרוב בני אדם תמימים נכשלים בזה מפני שמסתכלים בהקנן ולא במה שיש בו ומתפעלים מחר מן החיצונית גרידא.

ודבותינו מספרים לנו מעשה: בהחוא אמנושי דחוח חסיס שכבא. פירש"י: חופר מתים להפשיט בנדהם. כי חוח חסי לטערא דרי טוביי בר מחוא הפשיה בדיוקוא (כלומר תפס את הנגב בזקנו) אחא אביי א"ל במסוהא מינך שבקיה. לשונה הבאה חדר אחא, הפשיה בדיוקוא. אחא אביי. לא שבקיה עד דאייחי מטפרא וגויי לדוקוא בת). הספור הזה הוא משתומם. מהיכן ידע אביי לבא לבית הקברות לבקש את טובי' כד מתנא לשבוק את הנגב. ולמה תי' לו לאביי כל כך רחמנות על נגב בזוי כזה המפריע את הסתים בקברם כדי לנגוב את מלבושי הסתים. ולא ידעתי עוד סטום בש"ס שיסרא נגב בשם אמנושי. ובשכת פרק כלל גדול וככ"מ קראו את המכשפים בשם אמנושי ולא את הנגב.

אלא כלומר, אמנושי באמת משמעו מכשף על שם שכל מכשף משקר, כמאמרם שמכשפים במסליא של מעלה. וזה הכר נש חו' גם כן מנהיג ומשקר וכל כחו לא הי' אלא בהחיצונית שלו בלבשו ובקנו

וקרשיו. ובבן שא"ז: סהו הרין באם חלה השעור המשתלת. כלומר, בזמן שאין אלו העוסקים בציבור רעים כל כל כך אלא מחצה על מחצה, אם במצב בזה סותר לנו להרכיבם על כתפינו ולמסוד את חנהגה להם או שמא כל עוד שאינם חרדים במלא מוכן המלה אמור. ור"א שהתנגד למנהיגים כאלו השיב שאין הוא מאמין כלל שהמנהיג הזה אשר צריך להיות משתלח סחוץ למנהג שלנו, יהי' חולא כשיטתו, אלא אלו אנשים דס מתראים עצמם כאילו הניחו סה משיטתם החפשית, ואמר: יכול הוא להרכיב אני ואתם. פירש"י: בריא וחזק הוא. כלומר, בשיטתו של חפשויות הוא בריא וחזק. וממילא כל סיני פשרות מסורות בהחלט.

וחזרו ושאלו: חלה משלחו סת שישלחנו ביד אחר. כלומר, תינה בזמן שהמשלח — התרדים הם בריאים ושלמים במעשיהם, או סוסבר שיסתך שאסוד למסוד את ההנהגה לאלו אפילו הפשרנים. אבל סה נעשה בזמן העכשווי שגם המנהג של המשלח — התרדים אינו כראוי, והוא חולא ורפה ביהדות, ואין להתרדים בעצמם שום מעמד ומצב, סחו שישלחו ביד אחר, אולי בתנאים כאלו סותר למסוד את ההנהגה להם — להפשרנים ולהחפשים למחצה, כי סוף כל סוף הם היורעים הימב איך לאסוף כספים גדולים ואנו אינם מסוגלים לזה כל כך. על זה השיב ר' אליעזר: אחי' בשלום אני ואתם. כלומר, התנגד בהחלט להיתר למסוד את ההנהגה לאלו שאינם באמת חרדים, ואמר לא זו היא העצה, אפילו בזמנים חכי רעים, אלא העצה היחידה היא: אחי' בשלום אני ואתם. אם לא תלוא מחלוקה כינינו במתנה התרדים ונתיה כלנו בשלום אז לא נצטרך בשום זמן מן הזמנים להזיח את ההנהגה הציבורית.

וחזרו ושאלו ר"א: דחפו ולא סת מה שירד אחריו וימיתנו. כלומר, לאחר ששמעו התלמידים מסיו של ר' אליעזר התנגדות כל כך חריפה נגד החפשים, שאלו: אם באמת אנו צדיקים לשנא אותם שנאה אישית עד כדי להמית, או שהדברים טובבים דס להזהיר שלא למסוד את ההנהגה של חצבור בידם ולא עד כדי שנאה אישית. ועל זה השיב ר' אליעזר: כן יאבדו כל אויבך הר'. כלומר, הלא כבר הלכה מסוקה יתמו חוטאים לא כתיב, אלא אנו מתפללים

הלקוחות שמכר אביו ראובן, מפני שלא היה לו לראובן כח למכור בחיי אביו יעקב. והש"ס מסכת: ולימדו ליי אביך מזבין ואת מפיק. — ומאי קושיא, דילמא מצי אחד מכה אבות דאבא קאחינא, דכתיב חזת אבותיך יהיו בניך תשיתמו לשרים בכל הארץ. ומפני וכו' כס). והנה הלכה היא הלכה. אבל אם להלכה, קשה להבין מה הוא הפירוש של הקושיא על הקושיא: ודילמא מצי אמר ליי מכה אבות דאבא קאחינא, הלא כל עור שהי' ראובן חי לא היה לו לחנוך שום ירושה כנכסי אביו וקנו יעקב אלא דאובן היה היורש של יעקב, ואם ראובן מכר איך יוציא חנוך מידי הלוקח, ושפיר מסכת חש"ס: אביך זבין ואת מפיק.

וכעל כרחנו צריך לומר דמלכד דהלכה יש גם דבריהם הללו דברי מוסר ולזה מכוונים הדברים הנ"ל. כלומר, בן שמכר כנכסי אביו בחיי אביו ומת. כלומר, הדור הראשון שהתיישב בארצות הללו רואה כמו עניו את הבנים שאביהם היה יעקב'ם — תומשי התורה בעלי מדות וחמירות מהדור הישן שמעבר לים, ובניהם מוסרים בחייהם את כל הנכסים אשר היו צריכים להניע להם מאת הארזים הישרים והגאסנים להר' ולעמו, כי הבנים הוא הדור השני שנתחנך בארצות הללו מדרך הישרה וכמקום תורה ויראה תפשו במלך של חרבות זרה. ובכן מופיעה השאלה שלאחר שהדור השני הוא „מת" סכל רנשי יהדות זרת, היש אפשרות כלל שהדור השלישי יחזור לנכסי אביו וקנם — להנכסים הרותניים של הסבא יעקב? ועל זה אמרו תבניתו ז"ל. כן, יש עוד אפשרות גדולה שהדור השלישי יוציא מיד הלקוחות ויחזיקו שוב בהנכסים הרותניים שהדור השני מכר. „וזח הוא הקשה בדיני ממנות". כלומר, באמת הבנים של הדור השלישי הם בעלי כשרון ומסוגלים לקבל תורה ויראה אלא שצריך לחנכם ולהשקיע בלכם שלא עיסקר הוא הדיני ממנות. הוריהם מהדור השני והתייראו בעיסקר דיני ממנות, אם לא ילך לעבוד בבית החרושת ביום השבת יאבד את פרנסתו ואם לא יפתח את חנותו ביום השבת כל הלקוחות שלו לא יאבו לקנות אצלו סימי המעשה. אבל עכשיו שהארצות הללו ארצות הרווחה הן ואין מי שמתירא שיאבד את פרנסתו, הדור העכשיו אינו מתירא מפני

המגודל וכתנועותיו. וזה פירוש שהי' מחמט קבדא, שהי' מתראה בחיצוניות שלו כאילו מהיהודים המוכים שכבר שוכנים בקברם כי הי' מתעמף בכנרים של צדיקים ובפרט בההדרת סנים שלו ובזקנו הגדול. אבל כר פנע כר' מתנא בר' טובי' שהי' מכין היטב את הסוג של הגנבים הללו שתוכם ריק סכל תורה ויראה ואין בהם אלא החיצוניות בלבד, הי' מתנגד לו והדרסו וצווח שמאראוי שזה יספר את זקנו הגדול ואז לא יהיה מספיק לרכים, וזה פירוש תפשיה בריוקני'. ומסתבר שר' מתנא הי' עוד בחייו. אולם אביו לתוסו בקס מאת ר' מתנא שיניתנו כי אפשר שאפילו אדם גדול כאביו יעשה בראוהו כלי כזה בוקן מגודל. לשנה הבאה, כודאי שוב עשה אותו בר נש במח דברים לא טובים כנון נתינת הכשרים על לא כשר וכרוסח, אז צעק ר' מתנא כמרוכי' ואמר שלא יניחנו עד שיבא הספר ויספר את זקנו הארוך של אותו אבנשי ולא יהי' עוד לפוסח ולמכשול. בי חיצוניות טוב ויפה היא אם הפנימיות היא מוכה ויפה אבל חיצוניות גרידא, סכנה גדולה היא. והוקן ססיע לו להיות סכלף את התמימים.

כנ) ואדונינו דוד המלך ע"ה אמר: תחת אבותיך יהיו בניך, תהלים ס"ה, זבוח מבאר הכתוב שעיסר היהדות הוא להמשיך את היהדות, כאמור שם: אזכירח שמך בכל דוד ודוד. אולם הכתוב שם מסרים: כל כבודיה בת מלך פנימה. כלומר, כל עיקרו של הדבר תלוי בזה שיהי' כבודו של השי"ת „פנימה" — דבר של פנימיות בהחלט ולא דבר של חיצוניות גרידא, ואז יאה לה „משבצות זהב לבושה". כלומר גם חיצוניות נאה, אבל משבצות זהב לבושה בלי „פנימה" אינו שווה אפילו פחות מפרוסה. כי רק מנהיגים ומדריכים אשר להם הפנימיות מהווה וגם חיצוניות הם מסוגלים לחנך דוד ישרים שיתקיים בנו „תחת אבותיך יהיו בניך".

כנ) ורבותינו בעלי התלמוד דרוש דרשו מאת המטרא הנ"ל של תחת אבותיך יהיו בניך, כדלהלן: בן שמכר בנכסי אביו בחיי אביו וחת, בנו מוציא מיד הלקוחות, וזו היא שקשה בדיני ממנות. והמידוש הפשוט להלכה הוא: ראובן מכר חלקו אשר תניע לו מירושת אביו יעקב לאחר שיעקב אביו ימות, ואחר כך מת האב יעקב. כא תנוך בנו של ראובן ומוציא

הדברים הללו, ולכך הוא מוכשר ומסוגל לקבל תורה ותעודה ולחזור אל נכסיו אביהם ולדרכיהם הישרים.

והמקשה מקשה: ולימרו לי' אביך זבין ואת מסיק. כלומר, הלא בהשקפה הראשונה זה הוא דבר שאין הרעת סובלחו. הלא החברים הצעירים הרעים של הדור העכשווי ישאלו אותם: אביך מכר את כל קשרי היהדות ואתה רוצה שוב להיות כהסבא שלך? ועל זה אומר הש"ם ומאי קושיא, שהרי מצוי אמר להו אנא סבא אבובא דאבא קאתינא, שנאמר תחת אבותיך יהיו בניך. כלומר, הכתוב מבטיח הכמחה אלמחית, שאפילו אין הבן כמו האב — אפילו שהדור השני הי' מתננר כולו להדור הראשון יוכל בן הבן — הוא הדור שלישי להיות כאבי אביו, כמו שפירש"י שלא כתיב תחתך יהיו בניך, אלא תחת אבותיך. הלא למדנו בתולדות ימי ישראל שמדורות של תהו ובהו יצאו דורות שהעניסו את החמה בקומתן.

ורמו רמזו לנו בעלי התלמוד לרמז הזה באמרם: כתיב והיי ביום הנחילו את בניו. ביום אתח טפיל נחלות ואי אה טפיל נחלות בליה. והש"ם מקשה: אלא מעתה דסכיב ביממא הוא דירתיי ליי בניו, ודסכיב בליה לא ירתו ליי בניו? ומסיק: אלא דין נחלות שאין דנין דין נחלות אלא ביום לא). ולמה השמיעו רבותינו מתחילה את הדין הזה בלשון „כיום אתח טפיל נחלות ואי אתח טפיל נחלות בליה“ ולא אמרו בקיצור מתחילה „אין דנין דין נחלות אלא ביום“? אלא שהם ז"ל כרכו כדין הזה גם דין מסורי לנו ולבנינו (הגם שבימיהם לא היו זקוקים לאותו דין). כלומר, ביום, בשעה שמולטו מאיר והדור הוא טוב וישר ההולך בדרכי אבותיו, אז אתה טפיל נחלות, תוכל לומר זו המשפחה מורשת את ירושת אביהם לבניהם ומהם יעמדו גדולי ישראל, וזו המשפחה שאינה כל כך טובה לא תעמיד בנים שיהיו גדולי ישראל. אבל בליה, שתחושך מכסה הארץ והגדולים והטובים שבישראל נאספו ותמו הי"ד, אז אסור לנו להפיל נחלות ולומר זה יפה וזה לא יפה, אלא בעל כרחנו עלינו להעמיד דור ישרים מאלו הבנים אשר לנו, מבלי משים כלל אם הדורים שלהם הם עורר מעט מקורש עם הרוח סבא או שההורים חסלו כל קשר עם היהדות המסורתית. וכל בניך למורי הדי'.

(כו) ולאחר שנזכור מה שבארנו כדורש הנוכחי שתשובה מאחבה העושה ודיונת לזכיות משמעה שהארם שב בכל לבו לשורשו העליון לא לטובת עצמו אלא למען ישראל השבינה בישראל. וגם מה שהוסבר למעלה שהמשכת השלשלת המסורתית אפילו בבניו הוא דבר הנוגע כולו למקום יתעלה ותעצולה קדושה זו לא תשובה כלל כנגיעת עצמית, יתבאר הדברים של האבן עזרא שהזכרנו למעלה: לאחבה את הדי' אלליכם ולדבקה בו בסוף והוא סוד גדול. כלומר, איזו היא המדה של אהבת הדי', אם האדם עובר את הדי' ומשתדל את עצמו ללא כל התרשלות לא רק

הדברים הללו, ולכך הוא מוכשר ומסוגל לקבל תורה ותעודה ולחזור אל נכסיו אביהם ולדרכיהם הישרים.

(כז) הלא במרשתינו כתיב: בינו שנות דר ודר. כלומר, לכל דור ודור יש בינה מיוחדת נתונה מן השמים. אלא שהבינה נתונה באופן נולמי, וכדור של טובים משתמשים בכינה זו לחבר ספרי תורה ויראת, וכדור של רעים משתמשים בכינה זו ליצירת מכשירים להחריב העולם ל). לכך סומלת עלינו חובה קדושה לחנך את בנינו שישתמשו בהכינה שיש בהם לתורה ולתעורה ואז הדור השלישי יחזור להנכסים החזותניים של אבי אביהם יעסב. והלא מפורש במרשתינו: כי לא תשכח מפי זרעו. ופירש"י: הרי זו הבטחה לישראל שאין התורה משתכחת מורעם. משום שבאמת יש בכל זרע ישראל נקודה פנימית לבבית החושקת ומשתוקקת לאלוקים חיים, אם רק אנו לא נפסיד את הנקודה הקדושה חזו בשביל נגיעות ולא נקיים כלאים בכרם ת"ו.

(כח) והנה אם הדברים האמורים מעלה נאמר בכל הדורות אשר לפנינו, הרי חובה כפולה ומכופלת סומלת עלינו כהדור העכשווי שנשארו יתמי דיתמי ואין לנו קוות שבעלי תורה יבואו לכאן מאירומה או אפילו מישראל כי נאבדו ואינם, ואין שום מציאות אחרת להעמיד דור ישרים יבורך אלא אך ורק מבנינו אשר לנו בכאן. והגם שהאבות של

הלא התורה הקרושה אומרת: יצב נבולות עמים למספר בני ישראל. ולפי דעתי הפירוש הנכון בהכתוב הזה הוא: גם לאומות העולם יש נבולות לרעתן. הגם שיש בהם כל המידות הרעות של רציחה ואכזריות וניאוף אבל יש להם נבולות לכל המדות הרעות ואין המדות עוברות את הנבולין. אבל אלו הנבולין של האומות הם כפי הנבולין של ישראל. כל עוד ישראל מבליין ומגדירין עצמן יחד, כן גם הנבולין של העמים מתייעבים. הלא אמרו: עד כלעם הרשע היו האומות נדורים בעריות, ורכותינו אסרו: עוגא אסר שלשים מצות שקבלו עליהו בני נח ואין מקיימין אלא שלשה(לב). הרי נשמע שתמיד היו להם להאומות איוו נבולין. אולם לראבוננו עתה הוסרו כל הנבולין של רעתן של האומות. ואין שום מעצור לרעתן. אין לך יום ואין לך שעה כשאתה פותח איזה עתון שלא ימצא בו ממלחמות, מאכזריות, מחטיפת אוירונים ומניאוף ועוד ועוד. וכל זה מפני מה משום שגם הנבולין של ישראל הוסרו כמעט. הן בארצות הנולדה והן בישראל. בכל יום המחיצות והנבולין של הרע והמאוס נופלים. הלא בגולה כמעט אין להכיר את יום המצותה. נשואי תערובות הוא דבר של יום יום. המטרות נבנס לכל בחי ישראל כמעט, עזר ועוד. וכישראל ארץ קרשינו מה נשמע? קול נהי נשמע מציון! מי מילל ומי פילל שלאחר שזכינו לממשלה של ישראל בארצינו, תתן הממשלה את רשיונה לנהל שם תעמולה של המיסיון המסיתים ומדיחים את התמימים לשמר ד"ל, ומי חשב אפילו שבישראל מקום קרשינו יעלה על הפרק שאלת „מיהו יהודי". חלא אפילו בימי ירבעם בן נבט לא יהיו שום דשע לומר שמי שבא לארץ ישראל, הנם שהוא מורע נכרים, אלא שיש לו איזה נייד הראוי לקנת יחשב יהודי. האם אין זה כושח לאומית? מה יהי' בישראל חמשים שנה מהיום, אם כל נוי ונכרי הבא לשם ואמר שהוא רוצה לתחשב ליהודי יתקבל ויתרשם בתור יהודי. הלא במשך זמן קצר בלנו נהי' לעם אחד ח"ו. הלא אפילו הכי שמאליים שבהרעפארמים שבכאן המאמינים שהרביי שלהם הוא הבהן הנדול ושהמעמפעל שלו הוא הבית המדרש, גם כן אינו רוצה שבנותיו וכניו יהיו לעם אחד. וכישראל אינם

כלכד שהוא עצמו ילך בהרכי הר' אלא שיעקר כוונתו היא „לדבקה בו בסוף", שגם עד סוף כל הדורות לא תפסק השלשלת הקרושה המסורתית ושלא תשכח התורה מפי זרענו עד סוף כל הדורות, זו היא אהבת הר'.

(כו) ובזה מתחוד המקרא שהזכרנו למעלה: כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ונו', והקשיתו הלא אסור לשמש את הרב על סנה לקבל פרס. אולם המקרא חזה מוסב על מה שלמעלה: שימו לבבכם — אשר תצום את בניכם לשמור ולעשות ונו'. כלומר, אם היניעה שלכם היא כדי שבניכם ימשיכו את דבר הר' הלא זה הוא כנגד של אהבת השם שאין למעלה הימנה. ואם אולי תאמר מה תועיל יניעה דבה זו בדרך השפל הזה שכפי השקפת השכל האנושי אין לקוות לשום תוצאות טובות מהיניעה. על זה באה התשובה: לא דבר רק הוא! ופירש"י: לא לחינם אתם ינעים בה. שהרי בכל ארם יש בת של נסודה קרושה הטמונה ונגוזח בו, ובכן אם תתינע חובל לשגשג את הנסודה קרושה זו.

(כז) וזו היא כוונת הכתוב: ושכח עד הר' אלוסיך — אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. כלומר, אם אתה שב אל הר' ועוברתו לא להטבת ררכיך ערידא, אלא לטובת „אתה ובניך", זה הוא עד (עין צרויה) שהכר זה נונע לא לנופך לקבל פרס אלא — בכל לבבך, שהרמב"ם ז"ל הנ"ל דמו שהיא חשובה מאהבה.

(כט) והנה כל האמור עד עתה בדרוש הזה הוא בנוגע לתחילוק של מאהבה או מיראה ומהתוצאות שלהן. אבל חרשה זו, לרעתי אינה מתאימה כלל לעיתים הללו. כי ההפסדה של שובה ישראל עד הר' וכו' היא קריאה לתשובה מאהבה, משמע שזה קורא לטי שכבר הניע ליראה ולא חסר לו אלא תשובה מאהבה כלכד אבל כמה דחוקים אנהנו אפילו מתשובה מיראה. ומי יתן שהיינו שבים מיראה. כך שההפסדה זו לא לזמננו חותקנה. הרי המצב הכללי של כל העולם מעיד באיזה מצב דוחני אנו עם ישראל נמצא. ואם היינו אפילו קרוב לתשובה מיראה אי אפשר שהמצב של כל העולם כולו הי' יורד מוסרי אחרנית כאשר עכשיו.

נמצא בדרגא של תהו ובהו. ולדוד בזה אין להעיר ולדבר אל יושבי תבל, כי אין איש אשר יבין וישמע לכך דבר והעיד לשמים וארץ — האזינו השמים והארץ. וזה בהתאמה למת שאמרתי בריש הדרוש שהמעם היורג האמיתי, למת חבר משה רק לשמים והארץ. הוא זה שהביא הילקוט בסוף ומסתמך על הכתוב בירמיהו: ואתה אל תתפלל בעד העם הזה — כי אינני שומע. כלומר, אנו נמצאים כעת בזמן שהשכינה הסתלקה מני ארץ שהיא מדבר שממח והשכינה הקדושה שבה למקומת. וזה שאומר הנביא: ראיתי הארץ תהו ובהו. חברים אלו מוסכים על כל העולם כולו שנעשה הפטר ומופקר לכל פנעי הזמן. „ואל השמים ואין אורם”. כלומר, העם הישראלי שהי' צריך להיות לרונמא של כל יושבי תבל ולהאיר לכל יושבי תבל „ואין אורם”, אין שום אור יוצא מישראל להאיר במחשכים. וזו היא הצרה היותר גדולה, כי יצב נבולות עמים למספר — הנבולין — של בני ישראל!

כ) לכן רבותי קבלו נא את הרברים שהשמעתי לפניכם היום ונבין נא כלנו, גם אני, שחובת קדושה מוטלת עלינו בלי כל איחור לשוב מיד אל ה' אלוקינו בכל לבנו ונפשנו. והלא סוף כל סוף יש לנו הבטחה בתורה מאת השליט בכל העולמות כי לאחר כל אלה „ושבת עד ה' אלוקיך”.

ובזכות תשובה שלימה יושע כל העולם כולו וכל יתיר ויחיד בישועה רוחנית ונשמית, והר' יתן בלב המצחינים בישראל רוח עצמ ובינה רוח דעת ויראת ה'. ונזכה כלנו לגמר תמימה טובה ולראות במו עינינו בביאת גואל צדק בימינו אמן.

ברשים להעלות את השאלה הבזויה ומאוסה זו כהכנסת ולקבוע חק שכל נוי בלי ניר של דת וחלכה של תורה הוא יהודי. היש עוד יותר הסרת נבולין של תורה זבל נימוס כזה?

כך שכפי המצב העכשיו שלנו אנחנו צריכים להפטר לא בשוכה ישראל ונ' המוכיה על אי תשובה מאהבה, כי רחוקים אנו אפילו מתשובה מיראה. אלא והמטרה של עכשיו היא כהיש אומרים שהנבאני: לכו ונשובה, המסיימת „אלך ואשובה אל מקומי”, כי הכל הוא בלי כל השנחה, העולם גם שלנו הוא עולם של הפקרות כמדבר, וכמה קשה זאת התוסחה! כדברי הרמב"ם ז"ל הג"ס.

ג) ולאחר סיכום כל האמור מתבאר מה שאמר ה' לירמיהו הנביא: ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו. כלומר, הסתרת השנחה והכל הפקר לפנעי הזמן. וזה סובב על כל העולם של כל האומות. ועל עם ישראל אנו הנביא אומר: לעשות בונים למלאכת שמים. כלומר גם כארץ ישראל — ברור העכשוי, שאליה התכוון הנביא או הנבואה — שודדת הפקרות והשכינה מסתלקת חנם שעושים כמו מאכלים למלאכת השמים — התחלתא דנאולה, כי כלפי חוץ השמים שלנו שבישראל מוענים כי לנו מציע הארץ בדיון לפי התנ"ך והבטחה הקב"ה. אבל לפי ההפקרות של הממשלה אין זה אלא כוננים למלאכת שמים. ואם לא תשוב הממשלה בישראל ותעצור את ההפקרות ולא תתקן את החוקים הרעים, מי יודע מה עוד יהי' שם, ה' ירחם.

ד) הבינו משה ע"ה, הנדול שבכל הנביאים הסתכל וראת בנבואה גם את הרור העכשוי אשר

## האזינו

## דרשה ס

## דרשה לשבת שוכת

ידיים אילו היו לי שלש רגלים, אולי הייתי מהלך על ראשי, אולי היו פניי הפוכים לאחורי כמה היי נאה, היל כי כל זרכיו משפס — אל אמונה, שהאמין בעולם ובראג). והמאמר הנ"ל קשה להכין. איך יעלת על הרעת לומר שאילו הי' לו לאדם ג' רגלים או ג' ידיים או אולי הי' מהלך על ראשו או שהיו פניו הפוכים לאחוריו — הי' יותר נאה מאשר הוא עתה. ואטו בשומים עסקינן שיאמרו דכרי שמות כאלה? ומהו הפירוש שהשי"ת, "האמין" בעולם זכראו, אמונה שייכת לרבר שאין אדם יודע מה יהי כגון המלוח לחברו מנה ואין המלוח יודע אם הלוח יתזיר לו או לא, אלא שמלוח לו מפני שמאמין לו, אבל השי"ת שהוא, היודע והידיעה והרעה" כאחת ללא כל פירוד כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות, מת שיד אצלו יתעלה לומר, "שהאמין", והוא דבר סתמיה.

(ה) ככדי לכרר את הענינים שהוזכרו למעלה נזאץ להקדים מאמר אחד של הרמב"ם ז"ל, אשר בו יתכארו כמה ענינים הנצרכים לעניננו. הרמב"ם ז"ל אומר: בתחילת התורה כתיב וירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ובו השלימה הורה: הצור חמים פעלו כי כל זרכיו משפס וכו'. ותבין ד). ושם האריך הרב המורה ז"ל, והקיצור העולה מהפרק היסוד והגנאה זה הוא: שהפעולות יתחלקו לפי בתינת תכליתן לר' סוגים: א) פעולת הבל. מי שעושה רבר של שטות הגם שאהר זמן אירע שהפעולת זו הביאה תועלת, למשל אם יסנה אדם אדמה במדבר שמסת זאתר זמן ימצא שם זתב, זו היא פעולה של שטות מפני שבשעת הקנין לא עלתה על דעתו של זה שימצא שם זהב והקנין שעשה הי' ללא כל תכלית; ב) פעולה של שתוק. כלומר, הפעולה היא נכונה מצד הפועל אלא שאחרים ישתקו עליו. כגון אדם מלומד יוציא את רוב הונו על ספרים יסרי ערך עתיקים

א) האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אחרי פי. כל המפרשים מצדדים לפרש את סגנון הכתוב כנתינת אוזן לשמים ושמינה לארץ. רש"י בשם הספרי: שיתר משה את השמים והארץ להיות עדים. אבל אין זה מבאר איך יש אוזן לשמים ושמינה לארץ. והאבן עזרא מפרש שמים — המלאכים, הארץ — אנשי הארץ. ואינו טוב, מלאכים מה עבדתייהו סכאן.

ב) בעלי המדרש פותחים את פרשה זו: הלכה. אדם מישראל שהי' תושב באזונו מהו שיהי' מותר לרפאוהו בשבת. כך שנו חכמים כל שמפק נפשות דותה את השבת, וזו מכת אוזן אם סכנה היא מרפאו אותה בשבת. רבנו אמרו מבקש אתה שלא לחוש באזונך ולא אתר מאבריך חה אזונך לתורה ואתה נוהל תיים, שנאמר, הטו אזונכם ולכו אלי שמעו ותתי נפשכם א). יש להכין מה שייכות בין שאלה זו וסדרת האזינו. ומה זה שמשיב ספק נפשות דותה את השבת ומכת אוזן אם יש כה סכנה מרפאין אותה בשבת, הא לא זו היא השאלה ששאלו אם יש סכנה בכמת אוזן או לא.

ג) הנביא קורא אלינו: שוכת ישראל עד הר' אלוקיך כי כשלת בעוניך. קחו עמכם רברים ושבו אל הר'. אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב וגשלמה פרים שסתינו. אשור לא ישענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלוהינו למעשה ידינו אשר כך ירותם יתום ב). כל המקרא צריך לכיאר ובפרט הסוף פסוק: אשור לא ישענו — אשר כך ידותם יתום.

ד) כפרשתנו כתיב: הצור חמים פעלו כי כל זרכיו משפס אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא. ורכותינו ז"ל, דרשו: הצור, הצייר שהוא צר את העולם ואת האדם, חמים פעלו, אין להרהר אתר מדותיו ואין אתר מהם שיאמר אילו היו לי שלש

ז) סודה נבוכים, ג—כת.

ג) ספרי האזינו.

ב) הפסורה של שבת שוכת.

א) מדרש ר' תנחומא.



יסד ארץ. ובכן אין זה רצון מידא אלא גם תכלית. ובתיב וכל מעשהו באמונה. והתורה התחילת: ידא אלוקים אשר עשה ונתנה טוב מאד. ובו השלימה התורה: הצד תמים פעלו, ונז'. כלומר, חלילה מלפרש שלאמר שעשה ראה את מעשהו כי טוב, אלא וידא אלוקים — ראה והסתכל בהתכנית הסדורה ומסודרת, ולכך כל אשר עשה בפועל ונתנה טוב מאד. ולכך דרשו דבותינו. ונתנה טוב מאד, זה מלאך המות. כלומר, גם המיתה, הסתידה, החרכין של היצירה היתה כלולה מראש בהתכנית של היצירה ובתכליתה.

וכנראה מדברי הרב המורה ז"ל שהוא מפרש את הכתוב בפרשתנו: הצור תמים פעלו. כל המפעל הוא מפעל תמים בלי כל חסרון ויתרון. ואין עול — כי מה שנראה לאדם שנעשה ח"ו עול, גם לזה יש תכלית. כי „כל" דרכיו משפט. כל הדרכים הסתהיים בהעולם הן למכ והן ולכיש, גם המיתה והחורבן, הכל נעשה במשפט ובתכלית קודם שנעשו.

ישם באמצע הפרק יש עוד הסבר בדרך כלל שאין בכל הדברים הטבעיים דבר שאין לו תכלית. והרב ז"ל, סוכה הנחה: דכד טבעי הוא זה שאינו מלאכותי. רוצה הרב להסביר בזה שכל דברים נפלאים ויפים שאנו רואים בהעולם כולם הם טבעיים. והגם כי האדם עושה אותם אבל אין הוא בודאם. כגון ראדיא, טעליוויזיא, טעלעפון ועוד, כל הכחות אשר בדברים הללו הם טבעיים והאדם רק מחבר על ידי מעשהו את הכחות הטבעיים. כך שכל הטבעיים על ירי בריאה נכדאו ומה שהאדם כשכלו עושה אין זה בריאה אלא רק מעשה מלאכותי.

(ו) ויש בזה לפרש מאמר הלכותי של חז"ל. והגם שהמאמר דלהלן נראה בהשקפה הראשונה שבא רק מסוג של הלכה, אבל ספר תרע סורא נסבד בספרי, שלדעתי הסמינו זגנו רבותינו הדכה מחקר ומסור כתבריהם של הלכה. חכמי המשנה אמרו: חותין — בנוגע למובין הפסולים כסנהנים — יתר בידו וברגליו — וחכמים פוטניו (פירוש אם יש לו להכתן שש אצבעות בידו או כרגלו הרי זה סום) וכנראה שם: שונפרת על גב יד. — כלומר, אם האצבע היתירה עומדת בשורה של שאר האצבעות הוי פסול אבל אם אינה בשורה של שאר האצבעות לא הוי פסול — והדבר מופלא הלא לפי השכל

מאד, או אנשים משוטטים שאין להם הכנה כספרים ישחקו עליו מסני שלמי דעתם הוצאה גדולה זו היא ללא תכלית; ג) פעולה של ריק. אדם העמל בפעילותו להשיג איזה דבר ולא השיג הרי זו פעולה של ריק, כעין שאנו מתפללים: למען לא נגע לריק; ד) פעולה טובה. פעולה טובה היא שעשאה הפועל בכוונה לשם תכלית נכבדה והוצלת במעשהו ופעילותו הביאה את התכלית הרצויה.

והתמצית של דברי הרב בהפרק הנ"ל הוא מסני שיגשם הרבה בעלי העיון החפצים מאד להכין את התכלית של כל המציאות: תכלית העולם למה נברא, האדם למה נברא וכן לא מבינים את הסדר הבריאה כגון העינים נבראו לאדם כדי שיראה והאזנים נבראו כדי שהאדם ישמע, הכי לא ה' אפשר שהאזנים ישמשו לחוש השמיעה ולחוש הראיה גם יחד. וכן שואלים על הרגלים ועל הידים חלא אפשר היה לו להבורא לברא את הרגלים שימשו גם את השורות של הידים, וכן השמש נברא להאיר על הארץ והלא אפשר ה' לברא את הארץ שהיא עצמה תפיץ אור על פני התבל. ועוד כור של קושיות כאלו לאין מספר. וסתוך אותן השאלות הם באים לידי מסקנא שאין שום תכלית לכל הנבראים אלא שכך ה' הרצון של הבורא, ויש להם לרעתם מסראות המסייעות כגון: כל אשר חפץ ה' עשה. ונמשו אותה זיעש. מי יאמר לך מה תעשה ועוד ועוד. ובכן הם מפרידים בין תכלית ורצון. כי אם אתה אומר תכלית או עולה השאלה מה הוא התכלית, אבל אם אתה אומר רצון אין כאן שאלה למה רצה כך, כי אין שום שאלה על דבר שאין לו תכלית.

אלם כל כד דעת ובעל תורה יסח סרעה הנ"ל. וראשית יש לדעת שאין כוונת כל הפסוקים הנ"ל לומר אלא שכל דבר שה' חפץ לעשותו אין מי ומה ומתי שימצענו מלעשותו, אבל אין זה מתנגד לומר שהש"ת בבריאתו ובתפוצו ברא אך ורק את הדברים שיש להם תכלית טובה ויפה. כי כרכר שאין בו תכלית אין הש"ת רוצה בלל. וכאמרת כל חלפי הטבעיים כולם מקושרים ומסודרים קצת בקצתם וכלם סכות ומסובכות, ואין בהם אף דבר כל שהו מסוג פעולת החבל ולא ההוסי ולא לריק אלא כולם פעולתם לטובה בתכלית הטוב והחכמה. כאמור, מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית. ה' בחכמה

המשום הוי יותר מום כשהיתרת עומדת שלא בשורה של שאר האצבעות. ושם בנמרא: מעשה באדם אחד שבא לפני ר' טרפון יתר בידיו וברגליו אחר לו ר' יוסי כמותך יתמעטו ממורי ונתיני בישראל. פירש"י: כל ממזרים שבישראל יתיו כמותך ויהיו נכרין שמספה פטולה באין ולא ידבקו בתוה). ויש לחבין למה ה' ר' יוסי סבזה את האדם האומלל שכך נוצר ביתר אצבעות ומה המא ומח משעו אם כך נוצר? ואם האדם זה ה' סהן וכא לשאול אם מסול לעבודת כהונה או בשר, ה' לו להתנא לומר לו את הרין. ואם לא ה' בהן אלא שאירע הדבר שבא האדם לפני חכמי ישראל למה בזהו:

אלא יש דברים טבעים יסודיים אשר נבראו מאת היוצר יתעלה, ויש דברים המשתייכים להסדר של העולם והמתהווה בכל העתים וזמנים ונמס אותו סדר סודר מראש מאת היוצר, כמו שמירשנו למעלה בשם הרב המורה ז"ל, והכל נכלל בהפסוק שבפרשתנו: הצור תמים פעלו. הן היצירה והן הסתירה המתהווה מזמן לזמן. ואי אפשר לשום אדם בעולם אשר יוסיף או יגרע מבני התכנית אשר ציד היוצר יתעלה.

היסודים הטבעים מסומלים כלשון רגלים, שבן הרגלים מחזיקים את כל הבנין של האדם. והסדר המסודר ממרומים מסומל בידים. כלומר, כמו שהירים מהזים הסדר במלאכת האדם שיעשה זה ראשונה וזה בשניה כך מסודר סדר ממרומים שכך יתהווה כראשונה ואחר כך יתהווה כך. ואסור לו לאדם אפילו להגדיר שיש יכולת בשום בן אדם לשנות או להוסיף או לגרוע מאלו היסודות ומסדר כי זה הוא ח"ו בניגוד נמור ל"תמים פעלו" כי מקרא זה אומר שכל מעשה הד' אינו צריך לא לשנוי ולא לשום השלמה. וזה הסוכר שאדם יכול ליצור דבר טבעי שלא נוצר עד עתה, הריחו בנדר יתרת אצבע ברגלים, כי כאמור רגלים הם סמל היסודים. ואם סבור שיכול להוסיף דבר מה בהסדר של השולם הרי הוא בנדר יתר אצבע ביד כי הירים מסמלים את הסדר שבפעולם וזה וזה בעל מום הוא ברעותיו הכוזבות. כי אין לו לאדם שום אפשרות ויכולת אלא כמלאכותית כלמד.

זה הוא שאמרו: והוא שנסמחת על גב היר. כלומר, אימתי הוי בעל מום ופסול, אם הוא הושב

שיש לו אפשרות בשוה להגברא בטבעים או בהסדר. ואם הוא ברעותו המשובשת חושב שהיתרת אשר יעשה הוא תהא בשוה עם שאר האצבעות של הרגלים או של הירים — יסודיים או בהסדר, או הרי הוא מסול לעבודת הד' והוא בעל מום. לא כן אם הושב שהוא אומן ויכול לחבר דברים יסודיים ולהוציא לפועל דבר שהיסוד שלו נברא מאת היוצר. לכן הוא הדבר בהסדר של המתהווה כהעולם. אי אפשר לו לאדם לשנות את הסדר המסודר מאת הבורא קודם שכרא את עולמו.

[וש להדגיש שלא דוקא לשנות את הסדר של העולם כגון לשנות את הנזירה אם ח"ו נגזר השמדה וכליון או מניפת ר"ל וכדומה, אלא גם הסדר של התיים המסודר כגון הרעיון, הבא לשעווסמי" האומר לשנות את הסדר של החיים של בני אדם ולא יהי' עשיר ועניי אלא כולם שווים, וכל אשר קשור בהרעיון המארכסיסטי, גם זה נכלל בכלל שינוי בסדרו של עולם על ידי בני אדם, והוא דבר שאי אפשר שיתקיים ויהיה לא תהי' כן. צאו וראו כמה פרעניות גרם הרעיון הזה בארצות ששודר הרעיון הזה. כמה נפשות החפים מכל פשע נהרגו וכמה ארצות שנכבשו על ידי בעלי הרעיון הזה, שיושביה הם נרכאים ומפחדים יום ולילה. אם יחמא דחב ויביא כבר לחם שקנה בשוק והשחור כדי להשביע את בני ביתו, כנו של זה ימסור את אביו להמסטר ויאמר עד שלא יצא מבית אסורים כל ימי חייו].

(ז) ומעתה מתפרשת המסנה הנ"ל: מעשה באדם אחד שבא לפני דבן גמלאל יתר בידיו וברגליו, כלומר אדם זה תי' בעל דעה כוזבת ימסר וחשב במתשבתו חכדוית שיש אפשרות לאדם להוסיף על העיקרים היסודיים ועל הסדר של העולם. והוא — הפוקר, לא הסמין את דעתו כלכו כלכר אלא לא ה' בוש להשמיע את שיטתו השקרה במרהסיא בפני גדולי התנאים, ומיד ידעו רבותינו שהוא בעל מום סבוע וישאר במימו עד אשר ימות, ולכך אמרו: הלוואי שכל אנשים הפסולים יהיו כמותך. כלומר, על כל פנים שיאמרו מה שבלבם כדי שידעו הכל שהם בעלי מוסין מאוסים ולא יתדבקו בהם. כי השיטה האמיתית היא שיטת תורתנו הקדושה והטהורה: תמים פעלו. כי כל דרכיו משפם. כל מה שכרא

הסב"ח אין זה כשום שכך היה הרצון נרידא אלא הכל נברא בעדק ובמשפט ועליו אין להאסוף וממנו אין לגרוע.

ואדם המכיר את האמת ומבין שיתרת על נכחיד ועל הרגל סוּם הוא ופוסל את האדם ומטעהו, יבין סמילא שאין שום אפשרות לאדם לחרוד בחקירה של מה למעלה ומה למטה מה למנים ומה לאחור, כי כשם ששכלו של אדם מוגבל מלהבין ביצירת המבעים וכחסוד של העולם כך תהשנה וההבנה שלו מוגבלת מלהבין מה שלמעלה וכו' שהם מן המושגים המוגבלים מאת כל היצורים.

ובמשנה נאמר: בראש חשונה כל באי עולם עוברין לפניו כבני סדון. שנאמר היוצר יחד לבנו חסבין אל מעשיהו. כלומר, בראש השנה שהוא הראש — המה של השנה, או הסב"ה, "מבין", כלומר, משפיע כינה לכל המעשים והיצורים. נמצאת אומר שהבינה של האדם מוגבלת היא ונתונה לאדם בקצבה ככל שנה ושנה.

ת) ויש לדעת כי גם הכח של האמונה אשר באדם הוא מן הנבראים על ידו יתעלה. ואלמלא שהסב"ח יצר את הכח הזה והמביעו בכל אדם ואדם אי אפשר לו לאדם להיות מאמין. והר' הורש מאת האדם לא שיברא בעצמו את הכח של אמונה אלא שיגלה את הנקודה של אמונה אשר נתנה בו סיום תולדו, וגם בעיקר שלא יגצל את הכח של אמונה אשר בו לברכם כמלים ולהאמין ח"ו בהבלי הבלים. הלא כל עוברי סוככים ומזלות מאמינים בהבלים שלהם, משום שהם מצליים את הכח של אמונה אשר כם לדרכים שקרים שאין בהם כח. וכן אלץ שאומרים שהם "אטמאיסטין" גם כהם שקועה כח של אמונה אלא שבמקום להאמין בר' היחיד והמיוחד ובעל היכולת הם כשתמשים בכח זה להאמין ב"מאקס" ובסמלין וכדברי הבלים וכדומה.

וכעלי המדרש אמרו: אחר ר' יודן, אחר הקביה לאברהם אבינו קובע אני לך ברכה בשמונה עשרה. אחר ר' אחא בשם ר' זעירא שלך קודמת לשלי, שהוא אומר מנו אברהם ואחר כך סחיה חסתייה. והשאלה היא, וכי יחמוץ אברהם אבינו שיהי' לו דין קדימה

על של הסב"ח? אלא רבותינו ז"ל אמרו: והיי ברכה בד חותמין ט). כלומר, אברהם אבינו הי' הראשון שהכיר מעצמו את גדלות הבורא יתברך, כי אביו לא לסדו תורה. ולכך כתיב ולהאמין בתר' ויחשביה לו צדקה. משום שאברהם מעצמו הוא אשר נילה ושנשג את הנקודה של אמונה אשר המביע הר' בו. ולכך הבטיחו הסב"ח כי גם ביוצאי חלציו של אברהם תהא טמונה נקודה חתומה של אמונה. וזה הוא הפירוש בכ חותמין, בוכותך תהא תתומה נקודה כבניך. וזה הוא מה שהשי"ת דורש מאת האדם שיגלה מעצמו את הנקודה של אמונה הטמונה בלבו. והגם שיש בכחו של הסב"ח לזקוק את האדם ביד חזקה שיגער מטמונה וירגיש את האמונה אשר בלבו, אבל לא זה הוא רצונו של הסב"ח לכופו את האדם לאמונה. ואי היא הכוונה של שלך קודמת לשלי מנו אברהם, ואחר כך מזהה מתיים. כלומר, באין ברירה אחרת או השם משתמש להחיות את המתים שכבר מתו מאמונתם, ואין בהם לחלוחית של אמונה.

ט) אמנם יש הרב גדול בין נקודת האמונה כלב כל אדם ובין הנקודה אשר טמונה בנפש הישראלית. כי סגולת האפש מיוחדת נתונה לישראל ונקודה אשר בו היא קדושה וטהורה שאין רוגמתה בשאר היצורים. וזה מבוואר בתורתנו הקדושה. כתיב: ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדרת וחשתחותיה להם ועברתם אשר חלק הד' אלוך לכל העמים תחת כל השמים, וכו' ועל הניבים, "אשר חלק — לכל העמים" ישנן דרשות שונות, ראה רש"י, ורש"ם ע"ז, נ"ה. אולם הרמב"ן ז"ל וגם הא"ע, ספרשים: שלכל העמים יש כוכב ומול עליהם סמלאכי עליון וכעבוד כן יעברו העמים להוככים ומזלות. וזה המוה דאם כן למה כל העמים נהרגים מדיני ישראל על עבודת כוכבים ומזלות הרי אמרת שכן חלק הד' לחם את הכוכבים ומזלות לאלהות?

אלא כלומר, הדין הוא שהאכרים אינם מצווים על השתוף וישראל נהרג על השתוף. ומעמו של דבר הוא כסני שאין מסגולת נפשיתיהם של כל האומות להתעלות לעבוד את אלוקי האמת בלתי שום שותף ומצווע נשמי, משום שאין כנפשם סקועה נקודה

ט) רש"י ט.ט.

ח) מדר' לך לך.

ז) שפת אמת.

ו) משנה ראש השנה.  
י) דברים, ז—ט.

שמימית מהורה וכרורה כשם שיש בהנמש הישראלי. וזה הוא מה שהתורה אומרת: מן תשא עיניך וגו'. כלומר תטעה ח"ו ברעתך לומר שאתה ככל העמים האינך סוהר על השתוף כמוהם, חס וחלילה לך לחשוב כן, כי רש העמים אינם מוזהרים על השתוף משום שהם "תחת כל שמים" — מלמטה מכל שמימית ואפילו הנקודה הטמונה בהם גם היא אינה כולה זכה וכרורה, לכך גלוי וידוע לפני מי שאמר והי' עולם שכל העמים אינם עלולים כלל להתעלות לעבור את אלטי האמת כלי כל ממוצע ושיתוף. אבל לא כן אתם ישראל עם מגולתו. כי אתכם לקח ה' — להיות "לו". כלומר, לו בלבד בלי כל שיתוף — לעם.

וכוח מתבאר המסוק הסמוך לו: והד' התאנה כי על דבריכם וישבע לבלתי עברי את הירדן וגו', והקושיא בולמתי הלא חטאו של משה הי' על מי סריכה על שלטה את האבן, וסוה הפירוש על "דבריכם" וכי דברו ישראל אל משה שיכה את הצור? אלא שגם העם בשעחו שריח של עכו"ם סמצרים הי' נורף מהם, גם הם טועים היו שצריך לכל מעשה הד' איוה שיתוף גשמי — מעשיי. ויש חילוק בין דבור להכאה שהרבור הוא בלו רוחני כי רבור לאו מעשה הוא, אבל הכאה יש בה מעשה והוא דבר גשמי כהחלט. כשראו ישראל שמשה "מכה" את הצור ועושה מעשה, דרי זה החזיק את טעותם שלכל אלוהות נצרך שיתוף של גשם. וזה הי' חטאו של משה שלא הקפיד על זה. וזה שאמר משה שהר' התאנה כי "על דבריכם". כלומר, משום שאתם חלקם בין רבור להכאה. כי באמת בישראל אין שום חילוק משום שהנקורה של אסונה אשר בתוכנו היא טבעית, בלי כל שותפות.

י) היוצא מכל האמור למעלה הוא שהאמונה היא מהיצירות של הקב"ה והיא נתונה בלכ היהודי משעת הולדו, וחובותינו היא לנלות את הנקודה הקרובה זו ולא לברא אותה כי אי אפשר לו לאדם לברא שום דבר של יצירה, וכל מי שאינו חושב כן דרי הוא בגדר בעל מום מסוג יתיר אצבע כיד או ברנל ופסול בהחלט.

ורבותינו אמרו: בשעה שתיקן שלמה עירובין

ונטילת ידים יצאה בת קול אם חכם בני ישמעו לבי גם אני יא). וצדוק אחר פירש: כלומר, אם אדם האהה ישר ואומר ישרות בדבר שאינו מעונין בשום צד, אין בזה משום צדקות כי למה לא יראה ישר. אבל אם הדבר שהאדם מעונין בו והי' רוצה שיהי' לא כמו שהנא רואה אמת ובכל זאת הוא רואה את האמת ואינו מעלימו, בזה יש צדקות נחלת. וזה פירוש עירובין ונטילת ידם, שמעורב בדבר ואם לא האמר האמת הי' לו דבר מה ליטול בידו להנאתו, והאדם מתנבר ואומר האמת אז הכתוב אומר ישמע לבי גם אני.

ולפי דרכי הג"ל יש לפרש את המאמר הג"ל: שלמה המלך ע"ה, הבין על כורחו את הרעיון של נטילת ידים. שהידים של האדם הם צריכים להיות נקיים. כלומר, מבלי לחשוב אפילו שיש לו לאדם שום אפשרות לברא שום דבר הן בהיסודות והן בהסדר של עולם אלא הכלי עשוי וגם מסודר מראש מאת היוצר יתעלה.

ועוד אחרת הבין המלך שלמה שלא רי בזה אם אנו מבינים את הרעיון הזה אלא העיקר הוא לתקן תחומין. כלומר, להאריך את הדרך אשר ילכו בו, למסור את הרעיון הזה לכנינו ולבני בנינו שגם הם יבינו את הענין של נטילת ידים שהידים של אדם נקיים מכל יצירה חדשה ומכל שינוי בסדר העולם משום שהכל נברא בתכלית לפי התכנית מראש שעלה במחשבתו של הקב"ה לברא את עולמו. ולכך אמרו עירובין ונטילת ידים כגשימה אחת והקדימו עירובין לנטילת ידים משום שהעיקר הוא לתקן חיסון להרורות הבאים. ואם כל אחד יוכל לומר לבנו: אם חכם כני, אז ישמח לבי גם אני.

יא) ואם יודע האדם שאין בכחו כלל ליצור יצירות חדשות אלא מחובתו לחבר את החומרים אשר כבר נוצרו ולאחדם בחיבור נמוך ולא להגיחם מסודרים והי' זה שכרו שיצליח במעשאו כאמור, תמים פעלו! והעיקר הצרה הנורמת לנו כדורות הללו שאין בכחנו לתקן שום דבר הוא משום שהכחות הם מרודים ומזורים. כשזה אומר כמה מיר חבט אומר לא כי אלא בכח. והתוצאה מזה הוא שמתחנך דוד תחו וכחו מבלי תורה ומבלי יראת שמים כלל, הד' ירחם.

ותגיא, ר' מאיר אוסר נופין ללויה — כפי הפשוט, ללות אורחים העוברים דרך העיר — ששכר לויח אין לת שיעור דכתיב ויראו השומרים איש יוצא מן העיר ויאמרו לו הראנו נא את סבא העיר ועשינו עסדך חסד, וכתיב ויראם את מבוא העיר. ומת חסד עשו עמו שכל אותה העיר הרגו ואח האיש ואת משפחתו שלחו, שנאמר וילך האיש ויבן העיר ויקרא שמה לוו. הנא היא לוו שצובעין בה תכלת, היא לוו שבא סוחרב ולא בבלה, ואף סלאך הסוה אין לו רשות עליה. והלא הדברים קל וחומר, מה נעני זה שלא הלך ברגלו ולא דבר בפיו, גרם הצלה לו ולזרעו עד סוף כל הדורות, חמדבר בפיו והמהלך ברגלו לא כל שכן. אלא במת הראה להם, חזקיה אמר בפיו עקם להם, ר' יוחנן אמר באצבע הראה להם (יב).

המאמר הזה זקוק לכאור כי יש בו קישורים. הלא המדובר כאן הוא מן מצות לוייה, שמלוין את ההולך ממקום למקום, ומה הבריתא מביאה מענין שאין לו כל שייכות למצות לוייה אלא בסבואר שם בספר שופטים שאנשים מישראל רצו להכנס לתוך העיר ולא ידעו את המבוא של העיר ומצאו איש בנעני שיצא מן העיר ואותו שאלו והוא הגיד להם איה הוא המבוא של העיר להבנם, ומה לוייה יש כאן? וגם מה זה קל וחומר שדרהש רבותינו בכאן הלא הן לפי חזקיה שהאיש הראה להם את המבוא על ידי שעקם את פיו, מסתמא להמקום של המבוא, או לפי דעת ר' יוחנן שבאצבע הראה להם, הרי האיש הזה הראה להם את המבוא למה לי באיזה אופן הראה הלא העוסק ה' שישראל ידעו על ידי האיש איה הוא המבוא, ומה קל וחומר יש כאן. ומהיכן ידע חזקיה שהראה האיש על ידי עקימת הפה ומהיכן ידע ר' יוחנן שזה נעשה על ידו באצבע?

(יב) לכך יראה שהגיב לוייה המדובר כאן, משמעו „התחברות" על משקל של הפעם ילוה אישי. ור' מאיר אוסר: כופין ללויה, אם יש מחלוקת בעיר, מצוה לכפות את כל הצדדים שיתחברו ויחדלו ממחלוקת ולהיות פרודים ופזורים זה הנח וזה הנתן ששכר לוייה אין לת שיעור, כלומר ששכר גדול נרויח כלנו אם הקולות של המחלוקת יחדלון. דכתיב ויראו השומרים איש יוצא מן העיר. כלומר, בשעתו חיתה עיר אחת כולה שקועה במחלוקת וכל צד

מבזה את מנהיגו של הצד השני, כנהוג. ואלו השומרים שרצו לתקן את העיר ולכבול את המחלוקת שהוא חלק מות ל"ע, לא ידעו שום דרך ומבוא לתקן את העיר הלכו כי שם בערה המחלוקת וכל אתר חשב לו למצוה להוסיף שמן על המדורה. אבל כמסרה מצאו שם איש אחד שלא התערב בשום מחלוקת, וזה הוא הפירוש זיראו איש אחד יוצא מן העיר, הוא ה' יוצא מן הכלל שלא כל תושבי העיר שהיו בעלי מחלוקת ומחרתרי דיב. ויאמרו אליו הראנו נא את סבוא העיר. כלומר, כיון שהנך איש נקי מכל הצדדים נא אמור לנו איך אפשר לתקן את העיר ולהשקיט את התבערה של המחלוקת. ויראם להם, הוא בעצמו לא ה' ביכולת לתקן, אבל הראה להם להשומרים מהיכן חצרה של המחלוקת באה. ובוה פליגי, חזקיה אמר פיו עקם. כלומר, הראה להם לאותם השומרים השלמים ברמו בעלמא, שכל הצרה באה מאת אלו „שפיהם עקום" — „קרומע מצלער" בעל"ז, וזו הסכה הנודמת לכל המחלוקת. הם בפיהם הסרוח מבאישים ריחם של תלמידי חכמים גדולים וישרים וכל אחד מהם אוסר „בעיני ראיתי", „באזני שמעתי" וכו', כאמור: פצו עלי פיהם אריה טורף ושואג, וכו'. ור' יוחנן אמר שהרמיה שרמו זה האיש הישר אל השומרים שרצו לתקן את העיר, באצבע הראה להם, כלומר רמו שיש כאן מאלו הבעלי מחלוקת שהם בעלי אצבע יתרה הנספרת על נב הדי, ה"ל, שאינם רוצים בכל בחיבור החופרים החשובים שלנו, אלא דעתם רק לפירוד ולפיזור, ולכרא יצירות חדשות שאי אפשר ואין הם מסכימים כלל ל"חמים פעלו".

וזה האיש שרמו להם גם כן לא ה' מן המוכתרים, כי הוא התיירא לעמוד לפני קהל ועדה ולהכריז בקול דם עד סתי לעדה הרעה הזאת, למה תדברו עתק ושקרים ולהוציא שם דע על אנשים תלמידי חכמים, כי ה' מתירא שאלו הבעלי המחלוקת אפשר ינמלו לו רעה למתנסה וכחוסה, לכך אמר רק ברמיה. וזה שדרשו רבותינו מה זה שלא אמר בפיו חמלא אלא ברמו בעלמא וזה לגדולה שבנה עיר לוו שבה צובעין את התבלת, הרומח לרסיע ולבסא הכבוד וזה להרכיב תורה ולהרכות כבוד שמים, הוא לוו שסגורייב לא בבלה. כלומר, גם עחה נהגת מעשה סגורייב שבלכל את בני האדם, בלכול ומשפוט

פתר לה באוכל אוכלין סמאין ושותין משקין סמאין. כלומר, אפילו אותה המשפחה שאינה נוהרת במאכלות אסורות ודי בערה אם על החנות של בשר כתוב באותיות של קידוש לבנה "כשר", הנם ששם מוכרים נבאלת ומריפות, אבל זה יוכל להיות בשנה כי סוכרים שכשר, אבל אם ה"ו אין דגליו משוקעות במים, שכר חדל המסוה לטהרת המשפחה והבנים נולדים פנומים לזה אין תקנה כלל.

(י) האמת היא שהאשמת של אי סדור וסדר, של חוסר "לוייה" בין אחינו בני ישראל, הוא דבר החורג הלילה. כלומר, הבעלי בתים ברובם משליכים את האשמה על הרבנים וטוענים שאם לא היו הרבנים מעונינים בעיקר בהמשעק ובתשלומין של המוכרי בשר, והיו מעונינים רק בהבשרות לשם כשרות אז הכל הי' מסודר וכשר וישר. ולעומתם הרבנים משליכים את האשמה על ראשי הבעלי בתים העומדים תחת ההשפעה של כמה בעלי מחלוקת ומחרחרי ריב ומפקחים בעין פקוחה שלא תחדל המחלוקת בשום אופן. אולם אם נהי' כנים כדבר ונניד את האמת כמו שהוא, עלינו לומר ששני הענינים הנ"ל נורמים לכל האי סדר בעיד. וב' עוד שלא יתפשרו שני הצדדים וכל אחד ירצה לבטל את הצד השני ולא נודה כלנו כי כלנו אשמים, לא נמצא את המבוא להעיד לתקנה בתקונת. אולם אין זה הכר חדש, אלא כבר הי' לעולמים, ודכותינו חכמי המשנה כבר דברו על זה ברמיה.

הם ז"ל אמרו: בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין היו שסחין לא הלבין היו עצבין ומתביישין החקינו שיהיו קושרין מפתח האולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין, החקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו ביו קרניויה). הדברים מתמיהים, וכי משום שהיו החומאים מתביישין מעברות שעשו התקינו להטמין את לשון זהורית כדי שלא יודע להפושעים שהם פושעים? אדרבה, יראו וייכושו עד שישוכו לטובה. ומה שייך לומר שהיו מתביישין, מי הי' מתבייש הלא הלשון של זהורית לא הי' מטרם שזה או אלו הם החומאים והוא רק הודיע שיש פושעים וחומאים, וכי יכיר וידע כי הוא החומא שיתבייש?

תחומין, וכל הכופרים והחפשים הם הראשי הקהל, ובלו לא הצליחו החפשים כלל, ומלאך המות אין לו שליטה עליה, גם עתה כמו עינינו אנו רואים איך המלאך המות הממית ומרעיל את ילדי בני ישראל ומכיל אותם לירי מטיעה, ובלו לא הצליח. היש עוד יותר עיד שאינה מתוקנת וצריכה לתיקון למבוא העיד מאשר עירנו ככאן? הלא ההפקרות בחילול שבת ומטמאות וכמהרת המשפחה עוברת כל נבול, והכל כאשמת אלו שיש להם "מה עקום" ובעלי אצבע יתירה.

(יג) ולמשה יראה כי ההפקרות כמהרת המשפחה הוא הרב ביותר רע מכל. שהרי על חילול שבת ועל טרפות יש תיקון אם אלו אשר כעת מחללים את השבת ואוכלים טרפות יתחרטו על המעשים הרעים ויתחילו לשמור את השבת ולאכול רק כשרות תקנה תהא לחם מהיום והלאה, אבל על מהרת משפחה הנעזבת, הלא הילדים נשארים פנומים לעולם, מלבד האיטור ברת ל"ע, שהם מתחייבים לעצמם.

רבתינו ז"ל אמרו: הטובל לחולין והחוזק לחולין — פירוש: שהתכוון שטבילתו תעלה לו רק לחולין — אסור במעשר. החוזק למעשר אסור בהרומה. וב'. ושם כנמצא: הטובל סתם מותר בכלו. אי' יחזון עודהו רגליו משוקעות במים מחזיק עצמו לכל מהרה שירצה. ואם להלכה יש להכין במעמך של הלכה זו. אם אתה אומר שצריך כוונה למעשר ולתרומה ולקודש, מה טועיל לו אם מתכוון לאתר שכבר יצא מן המים ורק רגליו משוקעות כל שהוא במים הלא טבילה משמשה כל נוסו ולא רק כמות רגליו לבר אולם בירושלמי שם מתבאר ביותר: עודהו רגליו משוקעות במים מחזיק עצמו ככל מהרה שירצה. פתר לה באוכל אוכלין סמאין ושותה משקין סמאין. ומירשו המפרשים, דדוקא אם לא הי' סמא טומאה דאורייתא אלא דרבנן כגון שאכל אוכלין סמאין ושתה משקין סמאין.

אולם יראה שחזק מן ההלכה הסתרו רבותינו סוטר גדול ומסרו לנו כלל גדול: אם עודהו רגליו משוקעות במים, כל עוד שהמשפחה שומרת את הדינים של מהרת המשפחה ועוד יש מקוה מהרה לכל נדה, עוד לא אברה התקוה שהמשפחה הזו תחזיק עצמה לכל מהרה שתירצה. ועל זה מטיף הירושלמי:

אולם בירושלמי יש נוסח אחר לגמרי, וזה לשונו: בראשונה היו קושרין אותו בחלונותיהם, ויש מהן סלבין ויש מהן מאדים והיו — האדומים — סתביי'שין, חזרו להיות קושרין אותו בפתחו של תיכל, ויש שהיי' סלבין ויש שהיי' מאדים, חזרו וקשרו אותו בסלע, כלומר חציו בסלע וחציו ב'ו קרניוטו). והי' אם נצרף את השני נוסחאות לאחד ונבין את המוסר היוצא מזה, יתאמתו דברינו.

הלא מפורש בתורה שכל התכלית של השעיר המשתלח הוא: ונשא את עונתם לארץ נזירה. כלומר, לבער את החמאים ואת הפשעים. ובזמן שהעם משוקע בחמאים, היו בודקין ומחפשין מי ומה האשם. בראשונה הו קושרין לשון של זהרית המסמל את האשמה והפשע בחלונותיהם — היו מציצין ומסתכלין בהתלונות של כל אחר ואחר בכדי למצוא מי הוא האשם והאחראי להעונות ולאייסרד, ויש מהן שהי' סלבין נמצאו בני אדם מהוננים החסים מכל משע ככל איי-הסדר, ויש מהן שהי' „מאדים“, נמצאו גם אשמים בכל חמצב של תהו ובהו ששרד וגם שורד עתה. היו סתביי'שין. כלו', ידעו בלכם כי הם האשמים על כל העבירות של איי-סדר כי בתוך תוכם ידעו את האמת. ובכדי להסיר מעליהם כבודת מה את אשמתם, מצאו להם מקום לומר ולהתנצל כי האשמה תלויה בפתחה של היכל. כלומר, אלו הרבנים הם האשמים משום שכל עבודתם אינה אלא לשם ה„משעק“ השמן שמסבלים בכל שבוע סבתי המסבחים. וכמוכן הרבנים היושבים „בפתחו של היכל“ חזרו והשלכו את האשמה על הבעלי בתים המהרסים וסחריכים כל דבר טוב בשביל נניעה של כבוד ולמען המחלוקה שלא תחדל. וכך הי' האשמה סובבת ומתגלגלת מהרבנים להבעלי בתים ומהבעלי בתים להרבנים. עד שסוף כל סוף נלאו מדרך תבווי הזה וראו שאין תכלית ושחבר הזה ח"ו יגרע את כל היהדות ויסודותיה. אז „התקינו“ — תיקנו את הרבד ועשה תיקון לכל העיר ומוסדותיה. ומתי חתקים התקון הזה? לאחד ששני הצדדים נתפשרו וחזרו שכלם אשמים הן הבעלי בתים והן הרבנים שכפתחו של היכל, והתקינו: חציו בסלע. כלומר, חצי האשמה הוא ברבנים המסתכלים אל „הסלע“ — שקל של רולד, וחציו — חצי האשמה תלויה בין

קרניו, — באלו המננחים בקרניהם ומדברים סרה ורכילות על כל אדם ואפילו על רב שמימיו לא הי' מעוניין כלל ב„הסלע“, ואינו נהנה אפילו מרוסה מהשחיטה ומההכשרים, גם עליו הם מדברים כלשונם הסרוח מבלי נשיאת פנים לשום בעל תורה ויראת. ומפיעים עליו כתבי פלסתר בלשון של כלכים ממש. ורק אז נעשה התיקון של העיר וידעו את מבוא העיר. כי בכדי לתקן את העיר ולמצוא מבוא להעיר נחוצ שכל אחד יפנה את לבו מהשקרים המונעים את הטוב מלהפרות ולשמש. וכן כתיב אסה מארץ תצמח. ומה היא הזריעה שזורעים כדי שתצמח האמת? אלא כשקוברים ומסחיניים בהקרקע את תשקר אז תאמת תצמח טו).

טו) לפנים בישראל היו גדולי ישראל מתכנסין לשם עיבור השנה. זה הי' ענין נשגב וקדוש מאד. כי על גדולי ישראל הי' מוטל לעסוק ככל העניינים הציבוריים ושל הכלל כולו, בדאיתא בסנהדרין: על המועדות ועל התכונות ועל כל דבר קודש של האומה. ואמרו רבותינו ז"ל: אין מעברין את השנה אלא איכ היתה צריכת מפני תורכים, מפני חגשרים, מפני תנורי פסחים, מפני גלות ישראל שנעקרו ממקומותיה. וכפשוט זה הכל למכת העולי רגלים העולים נ' פעמים לירושלים עה"ק. אלא שהלשון „מפני גלות ישראל שנעקרו ממקומן“ אינו מוסבר הלא כל גלות הוא שנעקרו ישראל ממקומן ומארצנו הקדושה. וכפרט שכאן המדובר מהוסן שישוב אבותינו בארצנו הקדושה.

ויראה שגם כאן המאמר הנ"ל עמוף בצעיף של מוסר. ויש לשער שהדלכה נאמרה לא להוסן החוא שתיו מעברין את השנים ומקדשין את החדשים אבל המוסר נאמר אז על זמנינו עתה. כלומר בעיבור השנה היו חכמי ישראל מתכנסין ומעיינים „בהררכים“ שעם ישראל מהלך בהם. ועל „הנשרים“. כלומר, זה לא מספיק אם הרוד הישן הולך בדרך הישר במסורות האבות אלא שצריך לנשר את הרוד הצעיר עם הרוד הישן שגם הרוד הצעיר יתחנך לתורה ולמצות בהרוד הישן. ולא כבדרך העכשווי שצעקת השבת והבשרות ומהרת המשפחה אשר בכאן עולה בקולי קולות למדום וצועק בניך עשוני מלסתר!

יז) סהדרין י"א.

טז) הרבי מקצק צ"ל.

טז) ירושלמי יומא.

ולכסוף ססיום שם חירושלמי: כי אתי מיזול לוו.  
 — קורם שהלכו להם משם — אמרי אתי נחוי  
 עובדין — נראה אם הצדק אתנו — וחוח תמן חד  
 כיף דשיש — והי' שם עמוד אחד של שיש —  
 והוח כל חד וחד נמיב חד ססור קבע ליי בגויי  
 וחוח נחית ושקע כחדין לייש, ועד כדון סתקרי כיפא  
 ססורא. והי' כל אחד מהתכמים לוקח מסמר אחד  
 ותקע בו בהעמוד של שיש וכל מסמר נכנס לתוך  
 השיש כאילו הי' העמוד של עיסה, ועד היום קורין  
 לו עמוד של מסמרים. וכל המאמר הנ"ל מתחנן  
 לדרוש כמו שיראה המעיין בירושלמי במסאמר.

ויראה דלאחר שהתכנסו נחולי ישראל, השבעה  
 זקנים שברור ההוא על דבר עיבור השנה, לחקן  
 את הדרכים של כל אחד ואחד ולגשר נשר שגם  
 הנגשר ילך בדרך אבותיו, וגם הם ז"ל ראו מראש  
 את הזמנים המרים והחשוכים של עכשו של „תנורי  
 ססחים" וכו' וראו שחעצה האחת והיחידה היא  
 להוסיף כמות של קדושה בנו ולגמוע יהדות אמיתית  
 בלבנו, או התחילה סחלוקה של חלוקי דעות מי  
 הם אלו הראויים לבנות את היהדות ולהחזיק את  
 ברכי בית קדשנו. ר' מאיר רצה מתחילה לוטר שדעת  
 רע"ק היחה שלא כל אדם ראוי למלאכה קדושה זו  
 אלא רק מי שיש בו כל המעלות טובות וי"ב מעלות  
 טובות יש ואחת גדולה מהבירתה כשאתה מונה  
 סלמעלה למטה אבל אלו שיש בהם לא יותר אלא  
 מעלה אחת למטה סכל ח"ב מעלות אין הם ראויים  
 לכנין הקודש. כי אלו שאין בהם אלא הסעלה הקטנה  
 הי"ג, יש להם הרבה והרבה חסרונות ואין עבודתן  
 שלימה, ואין הם ראויים לאהזק מלאכה קדושה כלל.  
 עמד ר' יוחנן הסנדלר ואמר לא כי אני שמשתי את  
 רע"ק יותר עומדות מטה ששימשת אתה יושבות  
 ולכך אני מכיר יותר כמך את שימתו של ר' עקיבא,  
 שימתו היתה שאין להזניח שום אדם מישראל אפילו  
 אין בו אלא המעלה הקטנה הי"ג בלבד, גם אותו  
 אסוד לרהות לסייע בקדושת עמינו. ונסנו וגסור  
 שר' יוחנן הסנדלר לאמיתו, שיטח זו היא הנכונה  
 שכל אחד ואחד מישראל ראוי במעלתו לסייע להמסעל  
 הקדוש הזה כי לא ראוי זה כראוי זה זה הצד השוה

והעונש על זה הוא שאנו משלמים הוא: „תנורי  
 ססחים"! זה לפני הימים טובים קבלתי מכתב  
 סרעיד מהרב הראשי באנגלי' כידוע לכם, שבגרמניא  
 הארודה הקימו תנורים וכבשנים שבהם צולין  
 ושורפים את „הססחים" — את הקדושים וטהורים  
 כאירופה. ועל גלח ישראל שנעקרו ממקומן. באירופה  
 הוח נלוח, אבל גלוח ישראל. כל עיר מלאה לומרי  
 חורה ובתי מדרשות, ישיבות וראשי ישיבות, כלם  
 נבורים כלם צדיקים וכלם אנשים חשובים, והם  
 הבחורים סכל הרוות נעקרו ממקומן והלאוי שישאר  
 מי מהם בחיים. על תקופות כאלו אשר עכשו,  
 שבודאי חזו רבותינו ז"ל מראש, היו מתאספין לעבר  
 את השנים ואת החדשים. כלומר להוסיף קדושה  
 ואמונה וכסחון בכני ישראל. כי הלא העיקר של  
 קידוש החדש הוא מה שהראש בית דין אומר  
 סקודש. כלומר, הוספת קדושה.

(ז) אלא שאין הדבר הזה מסור להיעשות על  
 ידי יחידים אלא כל הבלל ישראל זקוק להשפיע  
 קדושה יתירה ולעשות מעשים טובים וכל אחד צריך  
 לדעת את מעלתו ואת חסרונו.

ורבותיתו בעלי הירושלמי השמיעו: מעשה  
 סונכמו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רסון.  
 אחרו כמה מעלות בקודש, ר' מאיר אומר שלש עשרה,  
 ר' יומי אומר שתיים עשרה, אחר ר' מאיר כך שחעתי  
 מרי עקיבא — כפי שינוי הנוסח אשר שם: ר'  
 מאיר שמע סרע"ק רק שתיים עשרה מעלות בקודש —  
 אחר לו ר' יוחנן הסנדלר שימשתי את רע"ק עומדות  
 יותר כמה ששימשת ישיבות. — כלומר, ר' יוחנן  
 הסנדלר חולק על ר' מאיר ואומר שרע"ק אסוד י"ג  
 מעלות ולא י"ב — אחרו ר' יוחנן הסנדלר לאמיתו  
 הוא, ועמדו ססם בנשיקה, וכל סאו דלא חוח ליי  
 גילת — הוא מלבוש להתכסות — חוח חברה קסע  
 פלגא דגילתא ויהיב ליי. כלומר, נתן לחברו חצי  
 סמלבושויה). ואינו סובן מה היתה שם השמחה  
 כל כך גדולה יותר משאר הלכות? וסאו הפירוש  
 שחלקו את המלבוש לשנים, והלא על ידי חלוקה זו  
 אפילו לאחד לא יהי' מלבוש להתכסות בו, כי מלבוש  
 קרוע לשנים לא חזי ולא סירי.



שבהם אם סולם מתכוננים לטובת המפעל הקדוש. ואז נעשה שלום בין כל הצדדים שבישראל שהיתת בהם מחלוקה ונעשה התקרבות בין איש לרעהו עד שעמדו שם בנשיקה מחמת אהבת ישראל. "וכל מאן דלא רעה לי' נילת הוה חברי' קטע פלגא דנילתי' ויהיב לחכרי'". כלומר, כל אחד נתפשר עם רעהו שהאשמה תלויה חציה בכל אחד, על הדרך שאמרנו "חציו בסלע וחציו בין קרניו" כנ"ל. כי רק כלם כאחד יכולים לנלות את הנקודה ואת הקדושה שנבראו על ידי הקב"ה מראש ומראשית בנדר "הצור תמים פעלו" ולמצוא את טבוא העיר שלא תחרב ח"ו על ידי בלבולו של סנחריב.

ורק על ידי עבודה קדושה משותפת של כל הקהל שבתוכם נמצאים כל הי"ג מדות של ישראל וצדק נוכח להשריש בלב הרור הצעיר קדושה וטהרה ולשרש סמוך להכבות את השטח השקרה של אפשרות של יצירת כחות הרשים שלא נבראו עוד שהוא המום של אצבע יתירה הנספרת על נב היר כנ"ל, אלא האמת הוא אמונה פשוטה כמו שנוצרה.

וזה הוא הפירוש של הסיום הירושלמי הנ"ל: מן דהוין אזלין אמרו אתי נחזי עובדן נראה אם הצלחטו במסס האלכה זו שכל אחד ראוי לעבודת הקודש. וזהו תסן חד כיה דשיש, מקום אחד הי' שם שהי' קשה לתסנו כאבן כי תושביה התאבנו בלבבותם על ידי המחלוקת וכל אחד הי' חושב הוא יהיה הקשה וינצח את הצד השני. ולאחר שרכותינו ז"ל מסכו את ההלכה הנ"ל חלכו לאותו מקום וכל תושביה נעשו רכים כעיסה וחדלו מהמחלוקת.

יח) ועתה נשובה להדברים שהתחלנו בהן: הספרי ספרש, הצור תמים פעלו. הצייר שצר את השולם ואת האדם, תמים פעלו אין להרהר אחר מרותיו. כלומר, השי"ת ברא את העולם במדה ובמצום ובהנבלה, שאדם יוכל להבין ולראות ולשמע רקס במדה מונבלת ולא יותר מן המדה. וזה שאמרו שהר' אמר לשמים והארץ די. כלומר, הן להשמיסיות יש הנבלה עד כמה יוכל השכל של האדם להגיע ולא יותר, והן להארץ, האדם עלי אדמה, ומנו מונבל ולא יוכל להיות כאן אפילו רגע יותר מן הקצוב.

"ואין אחד מהם שיאמר אילו היו לי ג' רגלים או נ' ידים". כלומר, אי אפשר לו לאדם ליצור שום דבר יסודי או לשנות את הסדר המסודר על ידי מי

שאמר והי' העולם, כסתבאר לעיל די מספיק. "איטו הייתי מהלך על ראשי", עכשיו האדם הולך על רגליו נמצא שראשו למעלה ועיניו למטה, אבל אם הי' הולך על ראשו הי' ראשו למטה ועיניו למעלה, זה הוא דבר שאי אפשר שעניי האדם תחינה מקורות לראות, מה למעלה" כי נכול יש למטה שאדם יוכל לראות ולא יותר והכל מונבל בנכול שלא יוכל האדם לראות מה סתהוה הן בהיצירה והן בהסדר של מעלה. "אולי חיו מני הפוכים לאחוריו", כלומר, שיוכל להשיג מה לאחור זמנה לפנים, כי אין סוחו של שום בן הסוטה משיג מרברים אלא כלל וכלל. ת"ל כי כל דרכיו משפט. כלומר, לא הרצון נרדא של השי"ת הי' הנורם היהודי להיצירה אלא הכל "משפט" ושוקול הדעת של השי"ת, כרכרי הרב הסורה שהבאתי למעלה. והכל נעשה זנברא כפי התבנית המתוכננת קודם שנברא העולם. ולכך התורה מתחילה סוירא אלוקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, ובו השלימה התורה: הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, כנ"ל.

"אל אמונה שהאמין בעולם ובראו". כלומר, כמסכר למעלה באדיכות שנים אמונה היא מהיצירות של הקב"ה, ותעודת האדם היא רק לנלות ולהשיג את הנקודה של אמונה הגתונה בתוך תוכו על ידי תורה וקיום המצות ועל ידי זשננתם לבניך ודברת במ. וזו היא הכוונה של הספרי הנ"ל, "שהאמין בעולם ובראו", הניב האמין הוא פועל יוצא. כלומר, השי"ת השקיע אמונה בעולם וברא את הנקודה של האמונה בלב כל אדם ואדם, כנ"ל, והאדם הישר והצדיק מנרל ומששג את האמונה אשר בו. זמנה שנחשב זה לצדקות הצדיק הנם שהוא בעצמו לא ברא את האמונה הקדושה אשר בתוכו, הוא על שם שהנריל את הנקודה והרחיבה ואוהבה. והדבר דומה לסי שמנרל יתום שנקרא על שמו של המנרל הנם שיש אב אחר אשר הוליד את היתום הזה.

יט) וזה מה שהנביא אומר לנו: שובת ישראל עד הר' אלוקיך. כלומר, הבה היטב ועמוק שהכל מאתו יתעלה כל היצירה וכן הסדר בהסתהוה הכל מתיחם אליו יתברך, ואין האדם לא יוצר ולא מסדר. קחו עמכם דברים רשוכו אל הר'", אנחנו רק לוקחים דברים נרדא המששננים את האמונה וגם אפשרותינו מונבלת לחבר דברים חוסריים שכבר נוצרו, אבל אין בידנו ליצור שום יצור קל.

"אשור לא ישענו על סוס לא נרכב", אם אין זה כלול בהסדר של מעלה שאשור יושיענו, לא יושיע לנו אפילו נעשה כל תחטלות שבעולם. והנביא מזחיד — "לא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו", לא נוכל להשוות בשום צד של השתוות מעשה ידינו למעשה אלוקינו, כי מעשי אלוקינו הן יצירות של יסודות וסודות ואנחנו בני תמותה אין לנו שום בח של יצירה או סידור. וכל מה שאנו עושים אינו אלא כמו המנהל יתום שכבר נברא על ידי אביו ואמו, וזו היא הכוונה אשר כך, מה שאנו עושים בהיצירות אשר לך, הוא דומה ל"ירוחם יתום", שיש לו לאדם רחמנות על היתום ומגדלו.

(ב) וזה שאמר משה רבינו לישראל כשירח האזינו טרם שעלה השמיים: האזינו השמים ואדברח ותשמע הארץ אמרי פי. כלומר, האזינו — הבינו, השמים, כל הרברים השמימיים שמסרחי לבם במשך כל השנים, הן התורה והמצות והן האמונה בחיי העולמים, לא אני ח"ו יצאתי כהוא זה, אלא הכל נוצר מאת השי"ת, ואני לא עשיתי בזה יותר מ"ואתברח", שאינה שום מעשה ויצירה. ותשמע — גם תבינו כי "הארץ" שכל הענינים המתהיים על הארץ הן לטב והן לביש, וכל הניסים שעשיתי לעיניכם כל הימים, אינם רברים שאני יצאתי או סדרתי אלא הם רק מצדי "אמרי פי", דבור נידא אבל עצם המעשים הם נוצרו קודם שנוצר העולם וכן סיחורם מאת היוצר כל. ובזה סרו כל הדקדוקים במטרא.

(ג) וזה הוא שאמר בעלי המדרש שהבאתי בריש דברי, "הלכה אדם שישראל החושש באזוני". כלומר, אם נמצא מי שהוא שאינו שימע ואינו מבין, כהרוב של החכמים בעיניהם — עכשיו שאינם יכולים להבין ושואלים כל היום למח הוא כך? מפני מה הטובים שבאומה, ואפשר הטובים שבכל העדות טרדנים וסוכלים מתגוררי מסחים. ומפני מה הגלות ישראל שנעטרו ממקומם? מהו שיחי' מתור לרפאותו

בשבת. אולי אפשר לרפאות את הסכלים הללו ולהסבירם את אשר דברנו, כי "הצוד חטים מעלו וכל דרכיו משפט אל אמונה וגו'". כי הכל מאתו קבוע וקיימא כרוגמת שבת, שהגם שאנו שומרים את השבתות, אבל קדושת שבת קבוע וקיימא מאז ומעולם. כך שנו חכמים: חכמנו מסרו לנו כלל וסימן דהלן: "כל שפסק נפשות דוחה את השבת". כלומר, כל נפש מישראל שאתה רואה שיש לה "ספק" ושואל את השאלות הג"ל, "דוחה את השבת". כלומר, אדם זה מעולם לא הבין את היסוד האמור בדיניו שהכל מאתו יתעלה הן בהיצירה והן בהסדר כמו השבת דקבוע וקיימא, כי אלמלי הי' זה האדם מבין והי' מקבל את ההנחת האמורה, לא הי' שואל אותך את השאלות אשר הוא שואל. "וה מכת האוזן אם סכנה היא טרפאין אותה בשבת". כלומר, אם השאלות הללו מעמידות את השואל בסכנה שעל ידן ח"ו יצא לתרבות רעה, בודאי שאין תרופה אחרת, אלא להסביר לו את ההנחת הג"ל הדומה לשבת, שהכל קבוע וקיימא, יושב וטוב לו.

ורבנן אמרי: הם מסבירים דבר זה כסגנון אחר: מבקש אתה שלא לחוש באונך זאל באחר מאברך. כלומר, העצת היחידה לרפאות את חולי הנפש שאין אזנם שוכעת זאין שכלם מבין ולכך יש להם כל כך ספנות היא, המה אונך לחורה. כלומר, העיקר אם האדם עוסק בתורה ואמונה היא המרפאת את כל המהלות הללו ל"ע. שמעו וחחי נפשכם. אם תשמעו לדברי תורה אז הנפש שלכם תהא שלמה מכל צד ולא תהא לך שום ספנות בהמתהוה בעולם כדכתיב חמים תחי' עם הדי' וגו' אם תחי' חמים אז תחי' עמו ולחלקו.

המה נקוה כי נסכל עלינו מעתה אהבת הדי' וישראל עם סגולתו ונזכה לשמוע בשורות טובות מאחינו שמעבר לים ולא נשמע עוד שום סול ענות הלוחש ח"ו, נזסה כלנו לגמר חתימה טובה אמן.

## האזינו

## דרשה סא

## דרשה לשבת שובח

כתוב „בששת ימים“ כי אז לא היו עדיין ימים, והימים הם ככלל הכריאה). (ג) דברים שהם למעלה מן הזמן והם דברים שאינם חלויים בשום סיבה ואין בו השתנות. וכל מה שלא תמצא לו חנוכה אינו נופל תחת הזמן ה).

(ג) ורכותינו אמרו: זי דברים נבראו קודם שנברא העולם: תורת, תשובה, גן עדן, כמא הכבוד, ביה המקדש ושמו של משיח נ). כלומר, אלו ז' דברים לא נופלים תחת הזמן, מפני שאינם תלויים בתנועה ונם אין בהם השתנות. ומעניין הוא שאמרו „שמו של משיח“ ולא אמרו משיח, כשם שאמרו תורה נגד עדן ואידך. אלא זה מפני אור על כל המאמר, והוא כהקדמ דברי רבינו ז"ל במאמרם על ענין של משיח. הש"ס אמרו: והיכי יתיב, אפיתא רכוד. ומה מיסניי, יתיב ביני עניי סובלי חלאים וכוון שרו ואסרי בחד זיסנא, איהו — המשיח — שרי חד ואסיר חר, אסר דילסא מבענא דלא איעכב ו\*).

והיא אנדה המתחננת לביאור. כלומר, דברים הללו נאמרו בשעתו בזמן שרומי מלכות הרשעה ככשה את רובו של העולם, שרדו וכוון את כל גוי הארץ לא את היהודים כלכר. ורע העם הישראלי התנחם עצמו שיבא יום ויוזכה לביאת משיח נואלם של ישראל. וזה שאמרו והכי יתיב, אמתתא דכרך, הדבר שמביא את העם היושב שרוד וכוון בין שאר סובלי חלאים להאמין בביאת הגואל הוא מחמת המציק אשר בכרך של רומי התולך וכובש ארצות לא לו. וזה הי' אז סמש כדונמת המצב העכשוו, שהרשעה אשר כנרמניא פושטת את צפורניה לכלות את ישראל ח"ו בכל העולם ונם כבוש את כל העולם כולו. ועל זה באה השאלה: ומה סימניו. כלומר, כמה מסתמן המשיח של ישראל שאנו עם ישראל מתכים לו יותר משאר הארצות וירשכיהן של נכרים?

(א) הימים שבין כסה לעשור הם הימים המזכירים את האדם שעתה הוא הזמן לשוב להד' ולהתחרט על החטאות והאשמות כמו שאמרו רכותינו על הכתוב ירשו את הד' כהמצאו, אימתי בין ראש השנה ויום הכיפורים, ולכך נקרא השבת של היום שבת שובה. ורכותינו אמרו: גרולה חשובה שמונעת ער לכמא הכבוד א). והשאלה אל מי נאל היכן תגיע התשובה אם לא אל הכמא הכבוד?

הרמב"ם ז"ל אמר: שתשובה היא זו עד שיעיד עליו תיודע העלוסה שלא ישוב לחסא עוד ב). מדוע מתאר הרמב"ם ז"ל בכאן את השי"ת כהתאר „יעדע תעלוסות“. גם ידענו שהתשובה עיפיה כמחשבה, כמאמרם: הסקדש אח האשה ואומר על סוח שאני צריק גסור אפילו הוא רשע גסור חוששין לקירושיו, שמא החרו תשובה בלבוג). ולמה תגעיל השוכת המחשבה על מעשים רעים שנעשו כפועל סמש.

(ב) כדי לכבד את הענינים במסעת, נחקור נא כמה דקות על מהות של הזמן. מהו הזמן דבר רוחני או דבר נשמי? ועל מדוכה זו ישכ הרמב"ם ז"ל, וכתב: חוסן נברא, כי הוא נמשך לחנועה הגלגל, וחנגל נברא והוא גסמ ד). ובמקום אחר כתב הוא ז"ל: שלשה חלוקים יש בהדברים: א) דברים חנופלים תחת חוסן. והוא כל הוח ונפסד. כי רק חוסן ישערם וחוסן הוא הקנה מדה שלהם, סתי נבראו וסתי נאבדו, כאדם וכצומח וכל דבר אשר בחפולם: ב) דברים אשר לא ישערם חוסן והם ביתד עם חוסן, כמו חנגלים שאינם הוח ונפסד, וכן חוסן עצמו, כי תשבון חוסן מחחיל לא סהרגע שבו נברא חפולם אלא החשבון של חוסנים שלנו תוא חשנה תהו קודם שנברא חפולם. (וכן כתב ר' אברהם אכן עזרא: כי ששת ימים עשה הו' את השמים וגו', ולא

(ד) מורה נבוכים, ב—ג.  
(ו\*) סנהדרין צ"ה.

(ג) קידושין ס"ט:  
(ו) פסחים נ"ד.

(א) יומא פ"ו.  
(ב) רמב"ם הלכות תשובה.  
(ג) לפי ביאורו של שם סוב.  
(ד) שם הקדמה ס"ז לחלק

והש"ס משיב: יתיב ביני עניי סוכלי חלאים. כלומר, הנם שאין אנו היחידים שהרשעה רוצה לבלות, אלא יש ביום שורה שלימה של אומות הסובלות צרות צהורות מהרשעה הזו, אבל יש חילוק בין צרות ישראל ובין צרות העמים. כולן שרי ואסיר בחד זימנא, כל העמים מימי סרם ועד עתה אם עבר עליהם זמן של צרות, לאחר כן נעשו בני חורין בלי כל רדיפות. אבל איהו — עם ישראל אנו — שרי חד ואסיר חד, אמילו בזמן שנחו ושקטו כגולה במדינה אחת, מיד התחילו הרדיפות והגנישות וההריונות במקום אחר. ומעולם לא הו' לנו זמן במשך כל ימי הגלות שנהי' כלנו שקטים וחיים בלי רדיפות ונגישות בכל ארצות נליותינו. שם רומי שם אינקוויזיציעם שם שמד שם גירושים שם פונרומים שם בא היטלער יסח שמו וכל מנמתו אינו אלא לעשות ח"ו כליון ואברון בכל בית ישראל. והש"ס ממשיך במעמו של רבר למה הוא כך? אמר דילמא מבעינא רלא איעכב. כלומר, אם היו ישראל שקטים זמן בגליות כלם יחד בכל הארצות בודאי שהיו מתבוללים ונטמעו בין האומות, אבל עכשו שאין מנוחה לישראל בכל המסומות כשום פעם, דילמא מבעינא" יש עוד תקנה שירצו בשמו של משיח ויצאו לנאולה, ולכך במדומים נגור שיהי' כן כרי, דלא איעכב", שאלמלא כך בודאי שהישועה היתה מעכבת עד ללא סוף ח"ו.

מי מאתנו לא ראה כמו עיניו איך הצרות והגנישות בנרמניא גרסה לאלו אשר התבוללו ונטמעו בין הגוים ולא התחשבו עצמם כיוצאי מזרע ישראל אלא כגרמנים מהורים, שאחר שהיטלער ימ"ש הכריו עליהם שהם יהודים וסבלו צרות בנרמניא וסרחו משם בעירום ובחוסר כל, הם מתחרטים חרטה גדולה אשר עזבו את היהדות.

לפני שנתיים כשגרתי כימי עניי ומרודי בפאריס, בא אלי איש אחד מנרמניא, פליס עני ואביון ושמו בנרמניא הו', "בארפן מענדלסאן", הוא מיוצאי חלציו של משה מענדלסאן, שם הו' פקיד עליון בחכממשלה, ולאחר שסיפר לי את צרותיו אמר לי בבכי: הלואי שאבי זקני משה מענדלסאן לא הו' דר כבדלין ולא הו' מה שהו' אלא הו' רב בפולין, כי

בודאי הו' לי יותר טוב מעתה. עכשיו הגוים אומרים עלי שאני ירודי והיהודים אומרים שאני נוי ואין לי שום מקום בעולם.

וזה הוא הפירוש של "שמו של משיח" — שיהי' השם של משיחות פועם בלב העם ושללא ישלנה, נגור כמדומים שלא יהי' שרי ואסיר, "בחד זימנא", כי רס על ידי כך יהי' השם משיחות פועם ומעיר בלבנות עמנו ללא כל שינוי לעולם עד אשר ירחם הד' על ישראל עם סרובו וישלח לנו את הנטאל צדק. נמצאת אוצר שהמושג שמו של משיח הוא כולו רוחני שאין לו מתנתג ושינוי. וכן גן שדן הוא מושג כולו רוחני כמאמרם צדיקים יושבים ועמרתיהן בראשיהם ונגנים מזיו השביטה. וכן גהינם הוא לדעת הרמב"ם ז"ל מושג כולו רוחני, שהנשמת ירשבת בוד ובושה בושה גדולה רוחנית על אשר הגוף שבו שכנה בעולם הזה חטא ואישם להד' ולאדם.

ד) ובעלי המדרש אמרו: שסברא אח הרקיע ברא אח התלאכים וברא אש של גהינם ביום השני שלא נאחר בו כי טוב. אבל חללו של גהינם וברא קודם בריאח העולם שנאמר, ערוך סאתמול הפתח(י). כלומר יש גהינם ויש חללו של גהינם, חללו — התוכן, האיכות — של גהינם הוא דבר רוחני כהחלט המתיחס לקרם בריאת העולם מאחר שאין לו מתנוע יוסבת. ובכן מתבאר שחזמן שהוא דבר התלוי בנלגל ותנועתו אינו דבר רוחני ורס אותם ז' דברים המנויים כנמרא הנ"ל הם כולם רוחניים כהחלט.

ה) ובדומה לזה הסכרתי את מאמרם: עיי' אברהם אבינו אח כל החורח כולח אפילו עירובי חבשילין(ח). מדוע דוקא פרטו רבותינו לרוממה את הרין של עירובי חבשילין? כלומר, מה שקיים אברהם אבינו את כל דיגי התורח קודם שניתנה התורח אין בזה רבותא שהרי תורח היא למעלה מן הזמן והיא התורה היתה חסדה גזוח תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, סמיאל כבר היתה כמציאות כימי אברהם אבינו והוא כשכלו העמוק הו' יכול להבינה ולהשיגה. אבל הרין של עירובי חבשילין שאין מכינים מיום טוב לשבת בלי עירוב, לכאורה קשה

מניא ימח שסז וזברו התחיל לעשות שמות בכל מקומות זמן ננד היהודים, ידיעות ברורות לא היו אז. (ח) יומא ב"ח.

ז) הדרשה זו נאמרה בשנת תרצ"ט, בזמן שהצורך שבגרי של היהודים, בכל יום שמענו את הבלב מנכח כבדלין בכל שרה.

(ז) וכן פירשתי כמקום אחר מה דאמרו ה: ז"ל: שבח אין לח היחר אחר איסוריהיב). ותמוה, הלא מיד לאחר השבת מותר בכל המלאכות האסורות ביום השבת? אלא כלומר, יום השבת לעצמו הוא חזרה להשבתה של קודם הבריאה ולכך השבת הוא מעולם העליון. ולכך נקרא בהנהגה יומא דנשמתא ולא דגופא. ומה שמותר בעשיית מלאכה אחר השבת הוא משום שהזמן של החול הוא, נמצא שאין שום יחס בין יום השבת ויום המעשה, וכדקדק אמרו שהשבת „עצמו" אין לו היתר אחר איסורה. כי מהמעלה מן הזמן באמת אין היתר.

(ח) ויונה בזה מה שהקשיתי לעיל למה תשובת מעולת במחשבת. שהרי הבאתי למעלה שתשובת נבראה קודם שנברא העולם, והיא יותר עילאית מהמעשה שכן מה שיש לו יחס לעולם המחשבה שהוא לא מן הבריאה יש לו דין קדימה. ולכך חילקו רבותינו ז"ל בין תשובת מאהבה לבין חשונה מיראה. כי תשובת המצנת לרנא עילאית היא רק במחשבת ומאהבה, כי שם לא שייך הניב יראה. יראה מתיחס רק למה שראים מתירא זחש שמא ירע לו והוא מופנית — בריאה ולא מחשבה.

(ט) ורבותינו ז"ל השמינו דין בהלכות שבת: וכל בעלי שיר יוצאין בשיר ומזין עליהן וסובלין במקומו. ופריך הש"ס: וסובלין במקומו, והאיכא חציצה. אמר רבי אמי בשריחכו. לימא רי אמי כרי יומף סבירא ליי, דאי כרי יצחק דאמר שבאין מנוי אדם לנוי בחסא, כיון דריחכו ועביד בהו מעשה פרוח לח סומאח דחנו כל חכלים יודדים לידי סומאחו במחשבה ואין עולין מדי סומאחו אלא בשינוי מעשה. ומשני, סבר לח כרי יחודה דאמר מעשה דלחקן לאו מעשהיג). והתוס' שם הקשו בריש הסוגיא: ומזין עליהן וסובלין כמקומן. הוזהר וטבילה מאן דכר שמי'. — מה זה ענין הוזהר וטבילה לריני הוצאת שבת? ועוד קשה למה באמת מעשה דלתקן לא חשוב מעשה. מדי ביטול כלי חגן, שתאמר כיון שהמעשה באח לתקן אין זה ביטול, הלא שינוי מעשה חגן, ושינוי למעלותא למה לא חשוב שינוי. כמובן אין סבונתי לנגוע אפילו באפס קצהו של הלסת זו, ולא באתי אלא לבאר את החלק הדרוש שבהלכה זו בהקדם למאמרי הקודם.

הלא השבת מקודש יותר מיו"ט כי קהרשת שבת קבוע וקיימא ונגם עונשה של יו"ט קיל מעונשה של שבת ולמה אין סביתים מיו"ט לשבת? אולם התוס' חידשו: דבר שזמנו הוא עכשיו הוא יותר מקודש מדבר שזמנו אינו אלא למחר חגס שהלמחר הוא יותר מקודש מחיוט של עכשיו (ט). לכך אמר לכשל מיו"ט לשבת חגם שהשבת מקודשת יותר מיו"ט, אבל יום טוב הוא היום ושבת לא תלה עד שיסתלק השבת. וכל זה יתכן אצלנו לאחר שניתנה ההורה. אולם אברהם אבינו ע"ה שקיים את התורה עד שלא ניתנה התורה והיא היתה עוד בשמים למעלה מן הזמן ולא נפל עוד או לומר מקודש דהיום נגד המחר כי למעלה מן הזמן אין היום ואין מחר, כך שמצד הדין לא חי' אברהם צריך להיות זהיר בדין עירוב חבשילין, לכך השמינו רבותינו שאפילו דין עירוב חבשילין שלא חי' במציאות בימי אברהם קודם שניתנה התורה גם כן קיים אברהם אבינו מרוב צדקתו.

(ו) וכן סוסבר מה שהגכרים מונים היום אחר הלילה ולא לילה אחר היום של מחר. חגם שמסורש בקרא: ויהי ערב ויהי בקר. מפני שהמעת לעת כולל ב' עונות שלימות — „כל הלילה" וכל היום". והעכו"ם הנחשבים רק מבריאה ואילך עליהם להתחשב רק אם הבריאה, והלא הבריאה התחילה מבערב כרתייב ויהי ערב. כלומר, או התחילה הבריאה ונברא יש מאין. אבל אותה הבריאה לכל המנות לקחה זמן של כהרף עין וחמר אותו הרף עין להזמן של הלילה הראשונה. ולכן אי אפשר למנות את הלילה הזו בתוך המעת לעת כי חסר להלילה כהרף עין ואין בהלילה שלימות. לכך להם לחשוב מחיום הראשון והלילה שלאחריו, וכן הוא המסמר שלהם כל הימים. אבל עם ישראל חסתיחס לא להבריאה אלא להמחשבה מפני שעלו במחשבה של מי שאמר והי' עולם ולפיכך נקראו „ראשית", לנו יש כל הלילה הראשונה של תחילת הבריאה בהמעת לעת, ולכך אצלינו מתקיים ויהי ערב ויהי בקר (י).

וכזה יונה הדין שעכו"ם ששבת חייב מיתה. משום דכל קדושת השבת הוא דהחזרה להשבתה של קודם הבריאה (א). ועכו"ם שאין להם יחס אלא מבריאה ואילך ולא להקודם הבריאה אין להם חלק בהחזרה להשבתה של קודם הבריאה.

(ט) תוס' מנחות מ"ט. ד"ה. תורה.

(א) שם.

(ב) ירושלמי תרומות, פרק

(י) פרי צדיק להכהן וצקל"ה. בשינוי הסגנון.

(ז) שבת נ"א.

ד.

חטא כלל אלא כשער ואם כא האדם לשוב כחשובה ולתקן את אשר עוות, הצד הרע מסביר לו שאיך תוכל לעשות תשובה על חטא גדול וחטור כזה הדומה להר, לכך הוא אומר לו החזק בדרכך של רשע, כי אין לך תרופה ותקומה. ומי יודע אם אלו התמימים והישרים שבאומה אשר מעבר לים שהצורך יסח שמו אומר בכלל יום להרנס ולאכדם, אינם מוכלים מחטאתנו שבכאן על חילול השבת.

וזה הוא המסר הטמון כדברי רבותינו הנ"ל: כל בעלי שיד יוצאין בשיר ומשכין בשיר. כלומר, שיר הוא דבר קל היוצא בעיקר מן המחשבת, כמאמרם: או ישיר, עלה בלבו שישיר. כלומר, כל הענין של חילול שבת הוא דבר של מחשבה והחטא במחשבה, כמאמרם מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכחבר קל האדם יוצא מקדושת השבת וטחללו. וכשם שיציאתו של האדם מן השבת הוא בדבר קל — במחשבה, כך נמשכין וחזרין לקדושת השבת הוא דבר קל וכל אחד יכול לחזור בלי שום קישורים לקדושת השבת. כי אין שמירת השבת דורשת מן האדם שום מעשה אלא שביתה בהחלט שהוא דבר קל. „ומיין וטובלין במקומן“. לא נפלאה היא מסך ולא רחוקה היא מסך אלא במקומך תוכל לסבול מהטומאה אשר בידך ולהוות עליך מי טהרה להיות טהור ושובר את השבת כהילכתו.

והש"ס פריך: והאיכא חציצה. כלומר, איך תאמר שאפשר לו לזה אשר חילל את השבת רבות בשנים ועבר עבירות חסורות כאלו, לשוב במקומו להר' ולדיות טהור ונטי הלא יש באן, על ידי מעשיו הרעים שעשה בחילול השבתות, חציצה — כינו לבין קונו, ומשגי אפר ר' אמי בשריתבן. כלומר, אם האדם משגח מעשיו ודרכיו לטוב משום „שהרתיה“ — קאכט אויף, מהמעשים הנוראים הבאים עלינו יום יום ממה שנעשה לאחינו מעבר לים זה הוא תשובה שלימה שאדם יעשה בהן טהור אם שב באמת. ופריך הש"ס: כיון דריתכן ועביר בחו מעשה פרהח לה טומאה דתנן כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה וכו'. כלומר, למה דוקא כשריתתן חלא אם שב האדם מדרכו הרעה במעשה די ולמה לי דוקא בשתשובה באה ממה שאדם רותח כולו מהשמועות

(י) כשם שהשמיעו הכותינו ז"ל במסכת שבת את ההלכה של שבת כך השמיעו ברמז גם את המסר המשתייך להשבת קודש. וכלתי ספק התנא התכוון בדבריו נגד החילול שבת שהוא דבר השקול ככל התורה, דאמר מר הסורה בשבת כאילו הודת בכל התורה, והכופר בה כאילו כפר בכל התורה (ד). ובשעה שאנו רואים בארצות הללו את עמוד הדת — היום השבת המחולל כל כך. כמעט אין בית שאין בו חילול השבת, אפילו הרבה מאלו הנסראים הרדים כלפי חוץ יש להם כתי יוצרות לעבודה ששם שוכרים נברים ואין להם שטר מכירה (כמובן לא בהחניות המדובר, שאי אפשר כלל להתיר על ידי שמרי מכירות אלא בבתי תוצרות ובבני בתים שלא בשכונת ישראל המדובר). והרי הם הבעלי תוצרות ובבני בתים משוקעים בחילול שבת. ואם אתה מדבר עמהם בנחת ושואל אותם אם אמת כדבריכם שאינכם מעסיקים שום עובדים יהודים למה בוש לבוא ולשואל אם אי אפשר לסדר שטר מכירה. או אולי יש לך נוי שותף להעסיקים יש אפשרות לסדר שטר של שותפות על פי דת ודין שתנצל מעון של חילול שבת. הרי הם מושכים בכתפיהם ומשיבים: הלא זה כבר דבר נושן בארצות הללו ומי חושש לדברים כאלו. והעיקר אצלם שהולכים ביום השבת לבית הכנסת ועולים העליה נכבדה בזכות הנדר שנודרים במי שכירך. ויש גם הרבה מאלו שהושבים שהם מקיימים את מצות השבת קודש כמה שאוכלים דנים ממולאים וקישקע שמינה. ודבר זה מזכיר את דברי הצדיק נבנ"ם שאמר כתיב יעזוב רשע דרכו ונו', והשאלה וכי יש לו לרשע דרך, הלא כל הצרה שלו היא שאין לו דרך? אלא דא עמא שהוא — הרשע חושב שכך הוא דרכו להיות רשע ואינו מאמין שגם לו יש תרופה אם ירצה לעזוב דרכו (ט). כי גם זה מעשה היצר הרע הוא המשתרל שיחשוב הרשע שאין לו תרופה ותקומה.

(יא) וכן אחרו רבותינו: לעתיד הקביה תביא את היצר הרע, לצדיקים נדחה להם כהר ורשעים נדחה היצר הרע כשער, הללו בוכין והללו בוכין. הצדיקים בוכין איך יכלנו לכבוש הר כזה, ורשעים בוכין איך נכשלו בשער קל כזה (טו). כלומר, לעתיד יבינו כולם מעשה היצר הרע. בשעה שכא להסית את האדם לעבירה, הוא מסביר לו להאדם שאין זה

(ג) אולם רבותי! לא הכל יכול לבא לידי תיוסון בקבלה בלב ובמחשבה נריא אלא בכדי להעביר את רוע הנזירה שנספכה ר"ל בחימה שפוכה על כל אחינו בני ישראל בכלל ועל אחינו התמימים והישרים שבאירופה, אנו צריכים לנ' דברים נם יחד: תשובה תפלה וצדקה. תשובה כאמור, היא במחשבה המביאה לידי שינוי מעשה לטוב. תפלה היא בלב כמו שאמרו אינו עבודה שהיא בלב חוי אומר זו תפלה. אבל צדקה אין יוצאין בהרהור נריא אלא בפועל ממש. חוכה קרושה מוטלת עלינו כעת לאסוף אוצר של צדקה ואולי על ידי צמון נוכל להציל את אחינו שמעבר לים.

(ד) אחי יוסף אמרו: אבל אסמים אנחנו על אחינו כי ראינו בצרת נפשו בהתחננו עלינו. זראובן אמר: חלא אחרתי לכם אל תחטאו בילד וגם דמו הנה נדרש. כלומר, הם הדנישו שעיקר החטא שלהם הוא על „צרת נפשו“ — יוסף הורד למצרים למסום טומאה וכל קדושתו של יוסף עלולה שם להכטל. וזראובן אמר: שחוז מצרת נפשו „נם דמו חנה נדרש“ — דמו כמשמעו שעלול למצת שם. והנה הצרות של אחינו מעבר לים המניעות על ידי שמיעה רחוקה לכאן הם נם כן שניהם יחד. „צרת הנפש“, כי שם הוא משכן הקדושה וכל הנפשות שם קורש הן, ואם חלילה ישפך החרון על אחינו שם כל הקדושה של העולם בטילה ח"ו. שם כל הצדיקים והרבינים הנרולים והבני ישיבה המאירים את פני התבל. וגם דמו הנה נדרש כמשמעו, כי הצורך ימ"ש, בפנקסו הארוך „מין קאמפף“ כותב בפירוש, שלו רק מצפה אחת לזרוג ולאבד עד בלי להשאיר שריד ח"ו. לכן הניע הזמן לייסד ועד של אנשים נאמנים שתחת ידם יהי' מונח סך גדול של כסף לפדות את אחינו שמעבר לים אם רק תהי' הזדמנות להציל את אחינו באירופה משחת ח"ו.

(ט) והי' אם נקיים את המצוה של צדקה וצדקין שכויים בפועל ונשוב אל ה' אלוקינו בתשובה באמת על ידי קבלת עול מצוות שמים ולא נשוב לכסלנו עוד, אז התשובה מתחלת מיד משעת מחשבה ומשעה שנקבלה עלינו לעשותה.

וכוח מתבאר מאמרם ז"ל: אם יהיו חסאיכם

הנוראות מעבר לים? והא תנן, כל הכלים — כל בני אדם וכליהם יורדין לידי טומאה במחשבה בלבד, כי המחשבה היא העיקר שבאדם ואם ח"ו יש במחשבתו נגיעות כוזבות הן הסולכות אותו שולל עד שאול תחתיות. ואין עולן מידי טומאתן אלא כשינוי מעשה. אם משנה את מעשיו בלב תמים לטובה הכל נמחל לו והוא טהור ונקי מכל חטא, אם כן למה הרתחין ולמה לי הוואה וטבילה? ומשני: סבר לה מעשה דלתקן לא מעשה. כלומר, זה התנא סובר שתשובה מידאת העונש לבר לא די ומספיק כי זה רק סתקן מעשיו מהמת יראה שלא ייענש, ועיקר התשובה הנדרשת מן האדם היא תשובה מאהבה ולכך צריך שכל גופו וכל איבריו וחושיו ירתחו מתוך תוכו של לבו לקבל עליו עול מלכות שמים ולקיים ואהבת את ה' אלוסיך. כי על חטאים חסורים ונרולים נצרכת תשובה גדולה.

וזה שהש"ס אומר דמידי כשבאין מני אדם לנוי כהמה. כלומר, האדם חוטא בנוי אדם שהוא השכל והמחשבה והעירוד את הטוי הזה לנוי כהמה שהיא תאוה גופנית. ומה ירדה יותר גדולה מני אדם לנוי כהמה יש מאשר כומנים הללו ובארצות הללו שכמעט הוניחו את כל יסודות היהדות הודחה נמורה מני אדם לנוי כהמה. השבת מחולל מאוד, טהרת המשפחה הונחה מאוד ומאכלות אסורות בכל המסומות כמעט. והעצה הנכונה לה היא: מוין וטובלין במקומן, לקבל עלינו התשובה שלמה מיד במקומנו כי עיקר תשובה היא במקומו במחשבה.

(יב) ולכך זמן התשובה נקבעת בתשרי ולא בניסן הנם שלמלכי ישראל מונין בניסן, משום שהתוספות כתבו: דזה שיסר הקליר בנשם דשמיני עצרת כר' אליעזר בתשרי נברא העולם ובשל פסח יסר כר' יהושע דבניסן נברא העולם, אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלוקים חיים. בתשרי עלה במחשבה לברוא העולם והבריאה בפועל היתה בניסן, נמצאת שהמחשבה מתיחסת לתשרי לפיכך נקבע ראש השנה זמן התשובה בתשרי. מתאים להא דלעיל מוין וטובלין במקומן — ומקומן הוא בתשרי. ובכן יונת מה שכתב הרמב"ם ז"ל, „עד שיעיר עליו יודע תעלומות“ כי מחשבה של האדם היא תעלומות בתחלת.

כשנים. כשנים של אבות ה). ובמשטות המידוש הוא הלואי שהדברים שנחשבו להטא בימי אבות יחשבו גם לנו לעצמנו לחטאים. כי מה שהי' חשוב להטא בימי האבות לא חשוב לנו עכשיו להטא, כגון רכילות, חוצאת שם רע, חוצפה והעזות, ולזול הורים ומורים וכדומה אין זה נחשב כלל בעיני אחינו לעבירה כלל. וכל בר ועם הארץ שהוא עוזת פנים הרי זה משוכח.

אולם לפי דברינו דלמעלה המאמר יחבאר ביותר: לפנים בישראל כשכל אחד מחנוער התחנך בדרכי התורה והמסורה וכל בתור למד בבית המדרש, אמילו כשאירע שאחד או אחרים שהתמקרו זכרו מדרך הטובה, היתה לו להתמקט אפשרות לשגב בקל אל הר' ולהיות מהישרים והתמימים, שהרי בדמו הי' נכלע מלכות שמים ותורה ויראה. ובמדרש אמרו על זה החוזה שלנכסי אבותיו הוא חוזה. אבל לא הרי עכשיו כהרי לפנים עכשיו שהנער מתנדל ללא כל תורה ויראה מה חשובה משתייכת בו. תשובה משמעה שיכת למקום שהי' מסודם וזה מעולם לא הי' במקום הידאה. וזו היא הכוונה בהמאמר הנ"ל: אם יהי' חטאיכם כשנים של אבות אז החוטאים כמו רגע יכולים לשוב וכשלא ילכינו אבל לצערנו עכשיו ברור היתהם הזוז בארצות הללו שאין בו לא תורה ולא יראה באיזה האופן יש מקום לתשובה.

טז) וכפרשתינו כתיב: כי דור תפוכת הטה בניס לא אסן במ. הם קנאוני בלא אל כעסוני

בהבליהם ואני אקניאם בלא עם וגוי. ירכבותינו דרשו: בניס לא אסן במ, שלא אסרו אסן מעולם ה). כלומר, יש אשר יחטא ויקניט את בוראו הגם שיודע ומכיר שיש בורא בעל היכולת ומנהיג אלא שאינו עומד בנסיון ונכשל בחטאיו. לזוז עוד יש תקוה שיקבל עליו עול מלכות שמים ולא יחטא עוד. אבל אוי ואבוי לאלו המקניטים את הר' „בלא אל“, שאינם יודעים כלל שיש אל, „שלא אמרו אמן מעולם“ — לא נתחנכו כלל ביהודים — להם אין תקנה כלל. והעונש שהתורה סיעדת על חוטאים כאלו הוא: הם קנאוני בלא אל — כנ"ל — ואני אקניאם בלא עם. הגה בא הצודר יסח שמו בנרמניא והכריו שכל יושבי תבל הם עמים ורק ישראל עם סגולתו אינו עם כלל, אלא... עפרא לפומי' של אותו רשע!

יז) ולזה התכוון ר' לוי תאמר: גדולה תשובה שמנעה עד לכסא הכבוד. הדברים מוסבים על המאמר בספחים המובא למעלה בתוך הו' דברים שהם למעלה מן הזמן נמנה התשובה וכסא הכבוד. והבה נסוה שמעתי נקבל עלינו תשובה מתום לב ונחנך את בנינו בדרך התורה והיראה וזכות זה יושיע הר' ברוב רחמיו את אחינו בית ישראל באירוסה העומדים בסכנה גדולה וגוסס למחזות את זכרו של עמלק (ראיתי למשרש קדמון על נ"ך האומר שגרמניא הוא עמלק, כי גרמניא בצרפת נקראת אלמניא, וחוא קיצור לשם עמלק). תזכה לגמר התיסח מוכח ולכיאת הנואל כב"א.



## רעיונות לפרשת וזאת הברכה

(כי לרוב אין הסדרה זו נדרשת ברכים ובמסקלות משום שנקראת בשמחת תורה שהוא יום משתה ושמתה לגמרה של תורה)

כי לקח אוחז אלוקים, יש גם כן דעה שנכנס לנן עדן חי כמו אליהו, ע"ש, ולמה לא נכנס משה רבינו חי לנן עדן אלא מת בחד ונקבר על ידי תד'. ומשה כעצמו כשאמר לו הקב"ה, ומות בחד ונו' לא דרש אפילו מהשי"ת שיכניסנו חי לנן עדן.

הן אמת שהדברים הללו הם למעלה מהשנת השכל האנושי, אבל מכל מקום טוהר לשאול ולדרוש בזה.

והגם שדרכינו סעדיה נאון כפירושו על התורה ונב דרד"ק והרלב"ג מבטלים את הדעה שאליהו נכנס לשמים בגופו משום שאי אפשר לגוף שיעבור דרך השמש ומיד כשפגיע הגוף סמוך לשם הרי הוא נשרף. מכל מקום זה הוא רק דבר שבכברא. כלומר, אם אדם רוצה להבין זאת סחטת השנת שכלו. אבל אנו מאמינים בני מאמינים יודעים שיש דברים שאין השכל משיגו כלל ואין בכח שכלנו המצומצם לרחות ח"ו אפילו אות אחת הסתוכת בתנ"ך ודרי סטרא סלא כתיב: יהי המה תלכים הלוך ודבר והנה רכב אש וסוסי אש ויפרידו בין שניהם ויעל אליהו כסערה השמים. מלכים. ונב הסברא בעצמה של ר' סעדיה אינה מחזקת מעמד לפי המדע שנתגלתה אחריו, שדרי המלומדים אומרים שחום השמש הוא יותר עלי הארץ מאשר קרוב לשמש.

הן אמנם שיש מדעים רבים ונדולים הסוברים כי השמש אינה נרש עכור וקר כהלכנה אלא שהיא כוערת אודים לנצח, והיא אש כושר באופן הכי חם, אולם אחרים ספריכים את הדעה זו כי איך אפשר שהאודים לא יתבער ולא יחללו לנצח. ואין אני ראוי לרסר מזה כי אין אני כעל מצצוע זה.

ג) אולם כדכתי, התבוננתי בכרבי הרב המורה ז"ל בספר סו"ג ג—נא עם ההערה שתאריך שם חרב ז"ל. ואי אפשר לי להעתיקו כלו כי פרק ארוך ונדול הוא, ורק כמה דברים שבשם הנני מתיק הנצחיים לעניינינו. וזה לשון פרשו שם בסוף פרק נ"א: וכבר

א) וימת שם משה עבד ה' בארץ מואב על פי הדי'. ויעבור אותו בני מול בית פעור וגו'. ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו וגו'. ובש"ס פלוגי תנאי כאלו שמונה פסוקים האחרונים שכתורה מי כתבם. ר' יהודה סוכר איך אפשר שמה שמת (ויש גירסא: חי) וכתב וימת שם משה? אלא יחושע כתב את השמונה פסוקים הללו. ור' שמעון סוכר שמה כתבם שהרי ספר תורה חסר אות אחת פסול ואיך כתיב: לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו ונו', אלא ע"כ משה כתבם. דאח ב"ב ט"ו, מנחות ל'.

ואינו מוכן כל השקליא ופריא שבכברא שעיקר הקושיא איך יכתוב משה בתורה וימת שם משה בעודו חי או שיכתוב לאחר מיתתו, ומאי קושיא הלא אנו מאמינים בני מאמינים שהתורה קדמה לתקע"ר דורות קודם שנברא העולם וכבר אז ה' כתוב בתורה כמו שכתוב לפנינו, ויברך ה' אל משה, ויאמר ה' אל משה, ויאמר משה אל ה', פעמים אין מספר ואין מי שישאל איך אפשר שהתורה היתה כבר כתובה טרם שגולד משה, משום שלפניו יתעלה כל העתים שוות והעתיד הוא כההות, ובכן מאי קושיא ככאן על סיום התורה שכתב הקב"ה בתורה וימת משה ויעבור אותו ונו'.

ב) כתיב, דברים ל"ב—מ"ט, עלה אל הר העברים הזה הר נבו ונומר. וזאת בדר אשר אתה עולה שמה והאסף אל עמך כאשר מת אהרן אחיך ונו'. על אשר מעלתם בי בתוך בני ישראל כמי מריבת קדש ונו', ולפי התרגום ירושלמי שם פירוש: שלאחר שהשי"ת אמר למשה שיעלה על ההר למות, התהנן מלפני ה' שיעבור מקודם את הירדן ויראה את הארץ, ועל זה אמר לו ה' כי אי אפשר לו לעבור את הירדן בשביל חסאו במי מריבת. ויש לרדק, חלא מצינו כאלהו הנביא שלא ה' נדול כמשה שדרי התורה אומרת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, וכן מצינו בכברא בר' יהושע כן לוי, שנכנסו חי לנן עדן, וכברש רבת בראשת כחונך דמתיב

הוספת עצומה והשמחה של החשק להתדבק בהשם יתעלה ועל ידי כך תפרד הנפש מן הנוף בשמחה ובתנועה של קדושה שאין למעלה הימנה. (ג) דריב"ם ו"ל שם בתחילת פרק נ"א כתב: אבל בהגיע איש שבני אדם שהשגות האמיתיות ושטחיותו בסה שהשיג לפניו שיהי בו מספר עם בני אדם וסתעסק בצרכי גופו, ושכלו כלו בעת ההוא יהיי עם השם יתעלה והוא לפניו תמיד בלבו ואפי"פ שגופו עם בני אדם, על הדרך שנאמר בספלים השיריים אשר נשאו לאלו העניינים: אני ישנה ולב ער קול דורי דופק, זאת הסדרגה איני אוסר שהיא מדרגת כל הנביאים רק אוסר שהיא מדרגת משה רבינו ע"ה הנאמר עליו ונגש משה לבדו אל הדי ונאמר בו ויהי שם עם הדי ונאמר לו ואתה פה עסור עסדי, כמו שבארנו מענייני אלו הפסוקים. וזאת גם כן מדרגת האבות אשר הגיעה קרבתם אל הדי יתעלה ער שוודע שמו בהם לעולם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב זה שמי לעולם וכו'. מזה מתבאר שדרגת משה, ובתראי גם אהרן ומרים שמתו בנשיקה היתה גם דרגת האבות. כשתקרא ותעיין היטב בהפרק הנ"ל של הס"ג יתבאר לך שמה שכתוב שם בסוף הפרק סובב גם על תחילת הדברים שבהם המרוכז מדאבות ע"ה.

דברי הרמב"ם הנ"ל שגם האבות ע"ה נסמרו בנשיקה כמו משה ואהרן ומרים, מפורשים ש"ם כבא בתרא דף י"ג. ת"ר ששה לא שלט בהן מלאך המות ואלו הן אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן ומרים. פרש"י: לא שלט בהן מלאך המות אלא מתו בנשיקה על פי שכנית, עכ"ל. ויליף לה סמראי, ע"ש.

(ה) וכנראה זו היא הבוונת האמיתית כמשלי ל"א—כה, עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון. כלומר, הדרגה הכי הגדולה של האבות ושל משה ואהרן ומרים שהגם שגופותיהם היו נקיים וטהורים ומצוחצחים מכל מיני תומדיות, בכל זאת לא חששו על הגופנת ולא חסו כמו רנע שאופותיהם יקברו כארץ מקום שובם לעפר, אלא „תשחק ליום אחרון". כלומר שחקו שחקו של שמחה שתוסיף ההשגה והיא כיום אחרון של חייהם תוספת עצומה ותרכבה שמחה בהשגה והיא והחשק למושג „עד שתפרד הנפש מן הנוף" כמו שהבאתי לעיל בשם המורה ו"ל.

(ז) ובזה מתבאר שרכותינו כעלי המדרש דרשו את הפסוק הנ"ל של עוז והדר לבושה ותשחק ליום

בארו הפלסופים כי הכחות הנופניות בימי הבחרות יסועו רוב סעלות הסדות, כל שכן זאת הסחשבת חזכה העולה ביד אדם ששלטות הסושכלות הסביאות לחושק השם יתעלה. כי מן השקר שתעלה ביר אדם עם רתיחות הליחות הגופניות. כי כל אשר יחלשו כחות הנוף ותכבה את התאוות יחזק השכל וירבה ארו ותזן השגתו ושסח בסה שהשיג עד כשיבא איש השלם בימים ויקרב למיתה תוסיף החשנה החיא תוספת עצומת ותרכבה שמחה בהשגה החיא והחשק למשג עד שתפרד הנפש מן הנוף או בעת ההנאה החיא. ואל זה הענין רסזו חכמים „במות משה ואהרן ומרים" ששלשתם סתו בנשיקה שנאמר „וימת שם משה עבד הדי בארץ סואב על פי הדי" סלמר סמת בנשיקה וכן נאמר באהרן על פי הדי ויסח שם וכן בסרים אחרו אף היא בנשיקה מתה אבל לא זכר בה על פי הדי, להיותה אשה ואין טוב לזכור זה הסשל בה. הכוונה בשלשהן שמתו בעניין הנאת השגה החיא חרב החשק וכו' — לא זכרו החכמים ז"ל שהגיעה סיתה נעלה כזו — רק למשה ואהרן ומרים, אבל שאר הנביאים וחחסידים הם למסה סזה. אך כלם תחזק השגת שכלם עם המות כמו שנאמר: והלך לפניך צדקן כבוד הדי יאספך, וישאר השכל החוא אחרי כן לנצח על ענין אחר כי כבר הוסר הסונע אשר היי סבדיל בינו ובין סושכלו בקצת העתים ויעסוד בהנאה הגדולה החיא אשר אינה ססין הנאת הנוף, כמו שביארנו בחיבורנו וביאור זולתנו לפנינו. ושים לבך לחבו זה הפרק, וכו'. עכ"ל קדוש.

(ד) הנח הרב ז"ל מלמדנו בפרק הנ"ל דברים גדולים: (א) שהמיתה הכי נעלה היא לא זו כשהנוף נכנס כיתר עם הנשמה בעורו חי לנן ערן. שהרי כלל נתן רבינו כדבריו שכל „שאר הנביאים והחסידים — מיתתם — הם למטה ממיתה משה ואהרן ומרים, וכזו הדרגה של למטה נכללה גם מיתה אליהו אשר עלה עם גופו בסערה השמימה.

והדבר סוסבר לפי דעתי הענייה, דזה אשר מעלה אתו את גופו לנן ערן, אפילו יד' גופו צח ומצוחצה כלי כל המא כלל, אבל הנוף הוא סוף כל סוף תומר ולא נפשיי, ומסילא יוצא שזה החסיד לאחר כל חסידותו וצדקת מעשיו הי' חש וחם על גופו ולא רצה להתפרד מגופו, ולכך עלה השמימה עם גופו. (ב) שנמשך כל ימות עולם לא היו אלא אלו הנ': משה ואהרן ומרים שמתו כמיתה נשיקה על ידי

חי לנן ערן, כי זו היא דרנא למסח סדרגת האבות ומשה ואהרן ומרים. אלא התזנן כח בשעה שיכנסו לארץ בכדי שיקיים את המצות התלויות בארץ, כדאינא כמטה בשם ר' שמלאי כי משה רבינו השש שער שלא קיים את המצות התלויות בארץ לא יצא ידי חובתו ובלערי אלו המצות לא תוסיף להשנה והיא תוספת עצומה ער שכשמחה התפרד נפשו מן הגוף שלו.

(ט) ומתוך האמור למעלה אולי אפשר להבין במקצת את הפלוגתא של רמב"ם, הובא כמות א) ר' יהודה סוכר שאלו שמנה פסוקים אי אפשר שמשנה כתבם כי איך אפשר שמשנה יכתוב, רימת שם משה על פי הד', שמשנה מת בנשיאת, כהסברו של המורה ז"ל שמת, מחמת תוספת השנה העצומה ער שתפרד הנפש מן הגוף, הלא משה חי' חי או והוא העניו מכל אדם אשר על פני האדמה בודאי סבר שאין הוא ראוי כלל לאותה דרנא משום שלא קיים את המצות התלויות בארץ, לכך ר' יהודה אומר בע"כ שיהושע כתבם, אולם ר' שמעון חלק על זה ואומר, ספר תורה חסר אית אהת פסול, והטעם לזה משום שהספר תורה צריך להיות כתוב בדיוק כמו שהוא כתוב במרום תתקע"ד דורות טרם שנברא העולם והלא שם הי' כתוב הכל גם השמנה פסוקים, אלא על כרחך שמשנה כתבם מפני שכך אמר לו השי"ת לכתוב כמו שכתוב בספר תורה אשר במרום הכתוב על ידי השי"ת יתעלה.

יהי רצון שזכות התורה הקדושה שאנו מסיימים ומתחילים היום תגן עלינו ועל כל ישראל ונזכה לעבוד את ה' היחיד והמיוחד כלבב שלם אמן.

אחרון, על אברהם אבינו ע"ה, מד"ר בראשית, פרק נ"ט, וזכרונה ס"ב, גם כן בענין האבות, מפרש המדרש את הפסוק חזו בדרך משל, למלך שעשה סעודה וזימן את האורחים והראה להם מה שהם יאכלו וישתו ושבעה נפשם זישנו להם. כך הפכ"ח מראה להם לצדיקים ער שהם בעולם הזה מתן שכרם מה שעתיד ליתן להם לעתיד לבא והם יושנים, וכו'. כל המאמרים אלו חולקים בקו של דברי הרמב"ם ז"ל, הנ"ל, שאלו הכתרים, מבני אדם כגון האבות וכן משה אהרן ומרים, שבעה נפשם מרוב התשוקה והחשק הבאה מתוספת השנה העצומה ומה התפרד הנפש מן הגוף בשמחה רבה מבלי לחוש ולחוס כלל על הנופות אשר יבלו בקבר, וזו היא הדרנא הכי העליונה חנקראת על ידי חכמים מיתת נשיקה.

(ז) גם הפסוק הסמוך שם במשלי מורה על הרעיון הזה: צופיה הליכות ביתה ולחם עצלות לא תאכל. כלומר, זו היא נתינת טעם לדבר האמור למעלה של ותשחק לום אחרון, למת אין הקדושים והמהורים הללו חסים כלל על נופותיהם אשר בקבר יקברו, משום שהגשמה של הקדושים צופיה בחשק נמרץ שתלך לביתה למקור טחצבתה ותתרכס עם הד', וכל חזמנים שהיתה הנשמה ככאן כזה העולם הוא רק משום שלא חפצה להנות בעולם העליון כזיו השכינה בחינם ללא עשיית מצות והוספת קדושה בעולם, ולחם עצלות לא תאכל, לא היתח נאח לה לאכול לחם עצלות שאין מציע לה בעד שכר המצות. (ורומה לוח כתבתו כמסום אחר בשם הרבי ר' יונתן בעל הכרתי ופלתו, כסננון אחר).

(ח) ומעתה אין כאן שום סרך קושיא שהקשיתי באות כ. למה לא ריש משה רבינו מאת הד' שיכנסו

תם ולא נשלם, שבה לבורא עולם, ברוך השם השוכן בציון וירושלים



# ואלה יעמדו על הברכה

מצוה לפרסם את עושי מצוה  
(תשובת הרשב"א)

(בסדר אלף-בית)

ר' חיים יואל האלבערשטאט  
וונתו מלכה שאשא שתחי'  
ור' חיים נתן שילדס וונתו חיה שתחי'

לזכר המותם ואמם

רבקה בת אלימלך מיכאל ע"ה  
אשת ר' משה פרימער ע"ה

שהלכה לעולמה ביום ו' סבת תשל"ב

תנצב"ה

ר' פינחס ור' יעקב יוסף ור' שרגא פיוול  
למשפחת קורץ

לזכר אביהם היקר

ר' אברהם בן ר' פינחס ע"ה

שהלך לעולמו בראש חודש סנהם-אב שנת תשל"ב

ולזכר אמם

חיה יענטא בת ר' יעקב יוסף הלוי ע"ה  
שהלכה לעולמה ביום א' דר"ה אייר שנת תשל"ג

תנצב"ה

מרת אסתר מלכה שתחי' בת ר' משה ע"ה

לזכר בעלה:

ר' יהודה אריה ב"ר יעקב ע"ה  
נפטר במאראנמא ביום כ"א מנחם-אב שנת תש"ח

תנצב"ה

ר' אהרן ב"ר חיים יעקב גרינבלום

לזכר:

וונתו אסתר בילא בת ר' חיים ע"ה  
שהלכה לעולמה ביום כג כסלו שנת תשל"ג

תנצב"ה

מרת טילא רבקה שתחי' בת ר' ירמיהו ע"ה  
וכל משפחתה

לזכר בעלה ואביהם

ר' שמואל בן ר' יונה זאבערמאן ע"ה  
שהלך לעולמו ביום ב' ניסן תשל"ד

תנצב"ה

ר' צבי הירש טענענבוים

לזכר:

וונתו חיה דבורה בת ר' ירמיהו הלוי ע"ה  
שהלכה לעולמה ביום כה תשרי שנת תשל"ב

תנצב"ה

ר' מנחם מענדל טענענבוים

לזכר:

בתו הבתולה הצעירה רחל ע"ה  
שהלכה לעולמה ביום כג כסלו תשל"ב

תנצב"ה

מרת אסתר חנה ניימאן וכל משפחתה

לזכר בעלה ואביהם היקר

ר' משה צבי בן ר' יהודה ליבוש ע"ה  
שהלך לעולמו בארץ ישראל ביום כא כסלו תשל"ד

תנצב"ה

ר"ד